

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İLAHİYAT ANABİLİM DALI
İSLAM HUKUKU BİLİM DALI

**KADI BURHÂNEDDİN'İN TERCÎHU't-TAVZÎH İSİMLİ
ESERİNİN TAHKİKİ VE DEĞERLENDİRİLMESİ**

Doktora Tezi

Emine Nurefşan Dinç

İstanbul, 2009

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İLAHİYAT ANABİLİM DALI
İSLAM HUKUKU BİLİM DALI

**KADI BURHÂNEDDİN'İN TERCÎHU't-TAVZÎH İSİMLİ
ESERİNİN TAHKİKİ VE DEĞERLENDİRİLMESİ**

Doktora Tezi

Emine Nurefşan Dinç

Danışman: PROF.DR. FAHRETTİN ATAR

İstanbul, 2009

Marmara Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü

Tez Onay Belgesi

İLAHİYAT Anabilim Dalı İSLAM HUKUKU Bilim Dalı Doktora öğrencisi
EMİNE NUREFŞAN DİNÇ'nin tez çalışması ,Enstitümüz Yönetim Kurulunun
17.07.2008 tarih ve 2008-12/17 sayılı kararıyla oluşturulan jüri tarafından oy birliği / oy
çokluğu ile Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

Öğretim Üyesi Adı Soyadı

İmzası

Tez Savunma Tarihi : 02/03/2009

1) Tez Danışmanı : PROF. DR. FAHRETTİN ATAR

2) Jüri Üyesi : PROF. DR. MEHMET ERKAL

3) Jüri Üyesi : DOÇ. DR. İ.SAFA ÜSTÜN

4) Jüri Üyesi : DOÇ.DR.HACI MEHMET GÜNAY

5) Jüri Üyesi : DOÇ.DR.MUHARREM KILIÇ

.....
.....
.....
.....
.....

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER.....	I
KISALTMALAR.....	VII
GİRİŞ.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM

KADI BURHÂNEDDİN'İN YAŞADIĞI DEVİR, HAYATI VE ESERLERİ

I. KADI BURHÂNEDDİN'İN YAŞADIĞI DEVİR	6
A. SİYASÎ DURUM.....	6
B. SOSYAL ÇEVRE VE İKTİSÂDÎ HAYAT.....	7
C. İLMÎ VE FİKRÎ HAYAT.....	9
II. KADI BURHÂNEDDİN'İN BİYOGRAFİSİ	10
A. KADI BURHÂNEDDİN'İN HAYATI.....	11
B. KADI BURHÂNEDDİN'İN SİYASÎ HAYATI.....	13
1. Vezirlik Dönemi.....	16
2. Nâiblik Dönemi.....	17
3. Hükümdarlık Dönemi.....	19
III. KADI BURHÂNEDDİN'İN İLİM TAHSİLİ VE HOCALARI.....	32
A. KADI BURHÂNEDDİN'İN İLİM HAYÂTI.....	32
B. KADI BURHÂNEDDİN'İN HOCALARI.....	33

1. KUTBÜDDİN er-RÂZÎ et-TAHTÂNÎ	33
2. SEYYİD MUHAMMED NÎLÎ.....	35
IV. TASAVVUFLA VE TASAVVUF ERBÂBIYLA OLAN İRTİBÂTI.....	35
V. KADI BURHÂNEDDİN'İN ESERLERİ.....	36
A. <i>İKSÎRÜ's-SAÂDÂT fî ESRÂRÎ'l-İBÂDÂT</i>	36
1. Eserin Yazma Nüshası.....	36
2. Eserin Muhtevâsı.....	37
B. <i>KADI BURHÂNEDDİN DÎVÂN'I</i>	38
1. Eserin Yazma Nüshası ve Basımı	38
2. Eserin Muhtevâsı.....	39
VI. KADI BURHÂNEDDİN'İN ŞAHSİYETİ.....	41

İKİNCİ BÖLÜM

TERCÎHU't-TAVZÎH'İN KAYNAKLARI

I. METİN, ŞERH, HÂŞİYE, TA'LİK KAVRAMLARI VE <i>TERCÎHU't-TAVZÎH</i>'İN KAYNAKLARI İLE OLAN İRTİBÂTI.....	43
A. METİN, ŞERH, HÂŞİYE, TA'LİK KAVRAMLARI	43
B. <i>TERCÎHU't-TAVZÎH</i> 'İN KAYNAKLARI İLE OLAN İRTİBÂTI.....	44
II. <i>TERCÎHU't-TAVZÎH</i>'İN KAYNAKLARI	45
A. <i>TENKÎHÜ'l-USÛL</i>	45
1. <i>Tenkîhü'l-usûl</i> 'un Müellifi.....	45

2. <i>Tenkîhu'l-usûl</i> ve <i>et-Tenkîh</i> Üzerine Yapılan Çalışmalar.....	48
a. <i>Tenkîhu'l-usûl</i>	48
b. <i>Tenkîhu'l-usûl</i> Üzerine Yapılan Çalışmalar.....	49
B. <i>et-TAVZÎH fî HALLÎ GAVÂMİZİ't-TENKÎH</i>	49
1. <i>et-Tavzîh fî halli gavâmizi't-Tenkîh</i> 'in Müellifi.....	49
2. <i>et-Tavzîh fî halli gavâmizi't-Tenkîh</i> ve <i>et-Tavzîh</i> Üzerine Yapılan Çalışmalar.....	50
a. <i>et-Tavzîh fî halli gavâmizi't-Tenkîh</i>	50
b. <i>et-Tavzîh fî halli gavâmizi't-Tenkîh</i> Üzerine Yapılan Çalışmalar.....	51
C. <i>et-TELVÎH ilâ KEŞFÎ HAKÂ'İKÎ't-TENKÎH</i>	51
1. <i>et-Telvîh ilâ keşfi hakâ'iki't-Tenkîh</i> 'in Müellifi.....	52
2. <i>et-Telvîh ilâ keşfi hakâ'iki't-Tenkîh</i> ve <i>et-Telvîh</i> Üzerine Yapılan Çalışmalar.....	56
a. <i>et-Telvîh ilâ keşfi hakâ'iki't-Tenkîh</i>	56
b. <i>et-Telvîh ilâ keşfi hakâ'iki't-Tenkîh</i> Üzerinde Yapılan Çalışmalar.....	57

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

***TERCÎHU't-TAVZÎH* İSİMLİ ESER, MUHTEVÂSİ VE TAHKÎKİNDE İZLENEN YÖNTEM**

I. <i>TERCÎHU't-TAVZÎH</i>'İN TELİFİ, İSMİ, DİL VE ÜSLÛBU	63
A. ESERİN TELİFİ VE İSMİ.....	63
B. ESERİN DİL VE ÜSLÛBU.....	64

II. <i>TERCÎHU't-TAVZÎH</i>'İN MUHTEVÂSI ve DEĞERLENDİRİLMESİ.....	64
A. <i>TERCÎHU't-TAVZÎH</i> 'İN MUHTEVÂSI.....	64
1. Eserin Mukaddimesi.....	64
2. Eserdeki Meseleler.....	66
B. ÖRNEKLERLE <i>TERCÎHU't-TAVZÎH</i> 'TEKİ MESELELERİN İHTİVÂ ETTİĞİ KONULAR VE KONULARIN DEĞERLENDİRİLMESİ.....	67
1. <i>et-Tavzîh</i> , <i>et-Telvîh</i> ve <i>et-Tercîh</i> Arasında Cereyan Eden Tartışmalar ve Bu Tartışmalarda Riâyet Edilen Kurallar.....	67
a. <i>et-Tavzîh</i> , <i>et-Telvîh</i> ve <i>et-Tercîh</i> Arasında Cereyan Eden Tartışmaların Sebepleri.....	67
aa. Mezhep Müdâfaasına Yönelik Tartışmalar.....	68
ab. Mantık ve Belâgat İlimleri ile Alâkalı Tartışmalar.....	72
ac. Sadruşşerîa'nın Teferrüd İddiaları İle Alâkalı Tartışmalar.....	75
ad. Dil ve Üslûpla Alâkalı Tartışmalar.....	77
b. Tartışmalarda Riâyet Edilen Kurallar.....	78
2. Kadı Burhâneddin'in <i>et-Tavzîh</i> 'e Yapmış Olduğu Şerhler.....	82
3. Kadı Burhâneddin'in <i>Tercîhu't-Tavzîh</i> 'te Teftazânî'ye Yönelttiği Tenkitler...83	
4. Kadı Burhâneddin'in Sadruşşerîa'ya Yönelttiği Tenkitler.....	85
5. Kadı Burhâneddin'in Teferrüd İddialarını İhtivâ Eden Meseleler.....	86
6. Yazma Nüshaların Arasındaki Farkların Nazara Alındığını Gösteren Meseleler.....	87
III. ÖRNEK TARTIŞMALAR.....	88

A. FIKHİN TANIMI İLE ALAKALI TARTIŞMALAR.....	88
B. ÂMM LAFZİN TAHSİSİ İLE ALAKALI TARTIŞMALAR.....	100
C. MANEVİ İNKİTÂ KONUSU İLE ALAKALI TARTIŞMALAR.....	109
D. İSTİHSAN İLE ALÂKALI TARTIŞMALAR.....	121
IV. DİĞER <i>et-TELVÎH</i> HÂŞİYELERİNDE <i>TERCÎHU't-TAVZÎH</i>'E ATIFLAR.....	129
V. <i>TERCÎHU't-TAVZÎH</i>'İN TAHKİKİ.....	130
A. ESERİN NÜSHALARI VE TAVSİFLERİ.....	131
1. Kütahya Vâhid Paşa İl Halk Kütüphanesi, no: 110.....	131
2. Süleymâniye Kütüphanesi, Koca Râgıp Paşa, no: 381.....	133
3. Kütahya Tavşanlı Zeytinoğlu İlçe Halk Kütüphanesi, no:775.....	134
4. Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi, no: 585.....	135
5. Süleymâniye Kütüphanesi, Cârullah Efendi, No: 463.....	135
6. Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyüddin Efendi, no: 2122.....	136
B. NÜSHALARIN MUKAYESESİ.....	136
C. TAHKİKTE İZLENEN YÖNTEM.....	137
SONUÇ.....	139
EKLER.....	141
KAYNAKÇA.....	145
<i>TERCÎHU't-TAVZÎH</i>	
ARAPÇA METİN.....	153

KISALTMALAR

b.	:Bin/Bint
bk.	:bakınız
bsk.	:Baskı
(c.c.)	:Celle celâluhû
DİA.	:Diyânet İslâm Ansiklopedisi
Hız.	:Hazreti
Ktp.	:Kütüphâne
nr.	:Numara
ö.	:Ölümü
s.	:Sayfa
(s.a.v.)	:Sallallâhu aleyhi vesellem
sy.	:Sayı
thk.	:Tahkik/muhakkık
trc.	:Tercüme
tsh.	:Tashih
t.y.	:Tarih yok
y.y.	:Yayın yeri yok.
msl.	:Mesela
nşr.	:Neşreden

GİRİŞ

İslâmî ilimler içinde mümtaz bir mevkii haiz olan fıkıh usûlü ilmi, fıkıhın kaynaklarına ve hüküm elde etme yollarına ilişkin bilgileri ihtiva etmektedir. İlk dönemlerde fıkıh usûlünün tedvîninde âlimler, eserlerini telif ederlerken, iki usûlden birine tabi olmuşlardır. Mütakellimîn (kelâmcılar) usûlü ile yazılan eserlerde usûl kuralları fûrûdan bağımsız bir şekilde teorik olarak tedvin edilmiştir. Fukahâ (fakihler) usûlü ile yazılan eserlerde ise mezhep imamlarının ictihad yaparken takip ettiğine kanaat getirilmiş usûl kuralları tümevarım yoluyla tesbit edilmiş, mezhepte mevcut fikhî görüş ve çözümlere uygun bir usulün geliştirilmesi hedeflenmiştir. Şâfiî ve kısmen Mâlikî fakihleri eserlerini telif ederken mütakellimîn usûlünü, Hanefî usulcüler ise fukahâ usûlünü esas almışlardır. Söz konusu iki usûlün niteliklerinin bir araya getirildiği usûl ise “memzûc usûl” olarak isimlendirilmektedir. Sadruşşerîa tarafından yazılan *Tenkîhu’l-usûl* de bu usûlle telif edilen belli başlı eserler arasındadır. Sadruşşerîa bu eserini Fahrülsîlâm el-Pezdevî’nin (ö. 482/1089) *Kenzü’l-vusûl*, Fahreddin er-Râzî’nin (ö. 606/1209) *el-Mahsûl* ve İbnü’l-Hâcib’in (ö. 646/1249) *el-Muhtasar*’ındaki konuları özetlemek suretiyle telif etmiştir.

Hanefî usûlünün tekemmülünde önemli bir işlev üstlenen *Kenzü’l-vusûl*’de fukahâ usûlü esas alınmıştır. Bu eser büyük ölçüde ed-Debûsî’nin (ö. 430/1039) *Takvîmü’l-edille*’sine dayanmaktadır.

Fahreddin er-Râzî’nin *el-Mahsûl*’ü mütakellimîn usûlü ile yazılmış temel eserler arasındadır. Fahreddin er-Râzî bu eserinde, mütakellimîn usûlünün dört rûknü olarak kabul edilen Kâdî Abdülcebbar’ın (ö. 415/1025) *el-Umd*, Ebü’l-Hüseyn el-Basrî’nin (ö. 436/1044) *el-Mu’temed*, İmâmü’l-Hameyn el-Cüveynî’nin (ö. 478/1085) *el-Burhân*, Gazzâlî’nin (ö. 505/1111) *el-Mustasfâ* isimli eserlerini özetlemiştir.

İbnü’l-Hâcib’in telif ettiği *el-Muhtasar* ise Âmidî’nin (ö. 631/1233) mütakellimîn usûlüne göre yazıp, Mütakellimîn usûlünün dört rûknü olarak kabul edilen sözkonusu eserleri özetlediği *el-İhkâm*’ın muhtasarı mahiyetindedir.¹

¹ Fahrettin Atar, *Fıkıh Usûlü*, İstanbul 2006, s. 13-18.

Sadruşşerîa, memzûc usûle göre telif ettiği *Tenkîhu'l-usûl*'ü daha sonra *et-Tavzîh fî halli gavâmizi't-Tenkîh* ismiyle şerhetmiş, birçok konuda kendi görüşünü ortaya koymuştur. Büyük bir ilgiye mazhar olan ve kendisinden sonraki usûl düşüncesini derinden etkileyen bu eser üzerine birçok şerh, hâşiye ve ta'lik yazılmıştır. Bu çalışmalardan en meşhuru Teftâzânî'nin *et-Telvîh ilâ keşfi hakâ'iki't-Tenkîh*'dir. Teftâzânî eserinde Sadruşşerîa'nın görüşlerini tenkide tabi tutmuş, bilhassa hüsün ve kubuh meselesi ve âmmın ta'lili gibi ihtilaflı konularda ona muhalefet etmiştir. Birçok Hanefî âlimi *et-Telvîh*'e hâşiye yazarak Teftâzânî'nin bu tür tenkitlerine, eserlerinde cevap vermeye teşebbüs etmiştir. *et-Telvîh* hâşiyeleri incelendiğinde, çoğunlukla bu eserlerde daha önce yazılmış hâşiyelerdeki görüşlerin de değerlendirildiği görülmektedir. Böylece *et-Tenkîh*, *et-Tavzîh* ve *et-Telvîh* etrafında asırlara ve geniş bir coğrafyaya yayılan bir tartışma ortamı oluşmuştur.

Söz konusu eserler ve bu üç eser üzerine yapılan çalışmalar “Tahkîk dönemi”nde telif edilmiştir. Bu dönem İslâmî ilimler açısından bir olgunlaşma devri olarak nitelendirilebilir. Tahkîk bir tür yeniden inşa faaliyetidir. Bu metotta aslolan savunulan görüşün doğru olup olmadığını tesbit etmek, işlerliğini ortaya koymak ve bütün bir düşünce sistemi içerisinde onun yerini tayin etmektir. Bu devirde tahlil ve tenkide dayalı tartışma geleneğine hakim olan ilkelerden en başta geleni her bir iddianın bir delile dayanması gerektiğidir. Nitekim incelenen eserlerde savunulan görüşlerin delillerle ispatı merkezi bir önem arz etmiştir. Tartışmaların büyük ölçüde deliller üzerinde cereyan ettiğini ifade etmek de mümkündür. Bu eserlerde savunulan görüşler mücerred olarak ifade edilmemiş, her bir iddianın ispatlanabilmesinde veya reddedilmesinde delillere dayanılmıştır. Bu noktada temel kriterler İslâmî esaslar ve mantıkî tutarlılık olmuştur.²

Ayrıca tartışmalarda Âdâbu'l-bahs ve'l-münâzara ilminin³ kurallarına uygunluk aranmış, usûl meselelerinin tartışması yapılırken bu ilmin kurallarına riayet edilip edilmediği de sorgulanmıştır.

² Tahsin Görgün, “Tarih ve Toplum Araştırmalarında Bir Yöntem Kaynağı Olarak Klasik Metafizik: Fahreddin er-Râzî Ekolü ve İbn Haldûn”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sy. 17, (2007) s. 51-54

³ A. Hadi Adanalı, “Osmanlı Medreselerinde Tartışma Metodolojisi”, *Osmanlı Dünyasında Bilim ve Eğitim Milletlerarası Kongresi*, (Derleyen: Hidâyet Yavuz Nuhoglu), İstanbul 2001, s. 35-44

et-Telvîh'e haşiyeye yazan hanefî müelliflerden birisi de, Kadı Burhâneddin'dir. (ö. 800/1398) Kadı Burhâneddin'in *Tercîhu't-Tavzîh*'teki ifadeleri ve uygulamaları onun Hanefî mezhebine bağlılık derecesini göstermektedir. *Tercîhu't-Tavzîh*'in mukaddimesinde fıkıh usûlünün Hanefîlere ait bir ilim olduğunu iddia eden Kadı Burhâneddin'e göre Hanefîler en doğru yola girmişler, meselelerin tamamında en güçlü ve doğru delili esas almışlardır.

Kadı Burhâneddin'in Eretna Devleti'nin son hükümdarı II. Mehmed'e nâib tâyin edilip hükümranlığı ele geçirmesinden sonra, Sivas'ta münâdiler vasıtasıyla ilan ettirdiği buyruk da onun Hanefî mezhebine olan bağlılığını açık bir şekilde yansıtmaktadır. Yazılı olan bu buyrukta Moğol yasa ve kurallarıyla, İslâm'a aykırı yeniliklerin kararlara merci olamayacağı, anlaşmazlıkların ancak İslâm mahkemelerinde Müslüman hâkimler tarafından çözüme kavuşturulacağı belirtilmiştir. Buyrukta ayrıca Hanefî mezhebine aykırı karar alınamayacağına dair emir de yer almış, bu emirlere riayet etmeyenlerin şiddetli cezalara çarptırılacağı beyan edilmiştir.⁴

et-Telvîh'i eserinin mukaddimesinde değerlendiren Kadı Burhâneddin'e göre, Teftâzânî, bu eserinde *et-Tavzîh*'in anlaşılması zor kısımlarını yeterince açıklamamış, hakikatte isabetli olan bir çok görüşü de tenkit ederek reddetmiştir. Bu durumun doğruluğa önem veren izzetli bir insanın asabını harekete geçirdiğini belirten Kadı Burhâneddin, eserinin bir çok yerinde Teftâzânî'nin Sadruşşerîa'ya karşı insafı olmadığını ifade etmiştir.

et-Tavzîh'te ifade edilen görüşlerin isabetli olduğunu ortaya koyabilmek için telif ettiği eserini maksadını yansıtacak şekilde isimlendiren Kadı Burhâneddin, değerlendirmeye tabi tutacağı *et-Telvîh*'teki her bir ifadenin ilk kısmını «فال» kelimesinden sonra almış, yaptığı alıntıdan sonra «أقول» diyerek kendi görüşünü açıklamıştır. Meseleleri detaylı bir şekilde ele alan, en ince hususları dahi değerlendirmeye tabi tutan müellifin üslubunda güçlü, kararlı ve azimli karakterinin tesiri de net bir şekilde görülmektedir.

⁴ Aziz B. Erdeşir-i Esterâbâdî, *Bezm u rezm*, çev. Mürsel Öztürk, Ankara 1990, s. 210-211.

Tercîhu't-Tavzîh'in bir kısım meselelerinde mezhep görüşlerinin müdafaasına yönelik tartışmalar yapılmış, mantık, belagat ve dil ilimlerinin pratik ve teorik meseleleri yanında, Sadruşşerîa'nın çoğunluğun görüşüne aykırı veya çoğunluğun görüşünden farklı olarak ortaya koyduğu tez ve iddiaları da eserdeki birçok tartışmanın konusunu teşkil etmiştir. Kadı Burhâneddin eserinde *et-Telvîh* ile alakalı olmayan meseleler de vaz etmiş, bu meselelerin bir kısmında *et-Tavzîh*'in bazı kapalı kısımlarını şerhetmiştir. Ayrıca daha önce sorulmuş veya sorulması muhtemel ya da konunun tüm yönleriyle anlaşılmasına yönelik mukadder soru ve cevaplara da eserinde yer vermiştir. Bu sayılanlara ilaveten müellifin bazı meselelerde Sadruşşerîa'yı da tenkit ettiği, ayrıca onun eksik bıraktığını düşündüğü bazı açıklamalar yaptığı görülmektedir.

Tercîhu't-Tavzîh sonraki haşiyе yazarları tarafından da dikkate alınmıştır. Bilhassa Fenârî Hasan Çelebi (ö. 891/1486) ve Molla Hüsrev (ö. 885/1481) *et-Telvîh*'e yazdıkları hâşiyelerde *Tercîhu't-Tavzîh*'teki birçok görüşün değerlendirmesini de yapmışlardır. Onların tenkide tabi tuttıkları meselelerin önemli bir kısmında *Tercîhu't-Tavzîh*'te dile getirilmiş görüşleri isabetli bulmadıkları, bir kısım meselelerde aynı neticeyi savunsalar da eserdeki delili kabul etmedikleri görülmektedir. Ancak Fenârî Hasan Çelebi ile Molla Hüsrev'in haşiyeleri de Kemalpaşazâde'nin (ö. 940/1533) *et-Telvîh* üzerine yazdığı hâşiyenin çok yerinde tenkide tabi tutulacaktır.⁵ Bütün bunlar şerh, hâşiyе ve ta'lik çalışmalarının mutlak tekrardan ibaret bulunmadığını ortaya koymaktadır.

Tez metninin ilk bölümünde, dirayetli bir hükümdar ve iz bırakmış bir şair olan Kadı Burhâneddin'in hayatı ve eserleri ele alınmıştır. İkinci bölümün konusu *Tercîhu't-Tavzîh*'in kaynakları olan *Tenkîhü'l-usûl*, *et-Tavzîh fî halli gavâmizi't-Tenkîh* ve *et-Telvîh ilâ keşfi hakâ'iki't-Tenkîh* isimli eserlerdir. Üçüncü bölümde *Tercîhu't-Tavzîh* ve muhtevası tanıtılmış, eserdeki tartışmaların sebepleri ve bu tartışmalarda riayet edilen kurallar örneklerle ele alınmış, konu bütünlüğü içerisinde örnek tartışmalara yer verilerek eserin değerlendirmesi yapılmıştır. Bu bölümde, ayrıca diğer *et-Telvîh* hâşiyelerinde *et-Tercîh*'e yapılan atıflar, eserin nüsha tavsifleri ve tahkîkte izlenen

⁵ İlyas Çelebi, "Kemalpaşazâde", *DİA*, XXV, 247.

yöntem ile alakalı bilgiler bulunmaktadır. Tezin son kısmında ise *Tercîhu't-Tavzîh*'in Arapça metni bulunmaktadır.

BİRİNCİ BÖLÜM

KADI BURHÂNEDDİN'İN YAŞADIĞI DEVİR, HAYATI VE ESERLERİ

Bu bölümde Kadı Burhâneddin'in dönemi, hayatı, devleti, ilim tahsili, hocaları ve eserleri hakkında bilgi verilmiştir.

I. KADI BURHÂNEDDİN'İN YAŞADIĞI DEVİR

Bu kısımda Kadı Burhâneddin'in yaşadığı devrin siyâsi, sosyal ve iktisâdî durumu ile bu devirdeki ilmî ve fikrî hayat hakkında bilgi verilmiştir.

A. SİYÂSİ DURUM

Anadolu Selçuklu Devleti'nde Sultan I. Alâeddin Keykubad'ın vefatından (1237) sonra başlayan taht kavgaları devletin idarî mekanizmasının zayıflamasına ve ülke dahilinde karışıklıkların çıkmasına sebep olmuştur. Anadolu Selçuklu Devleti'nin durumunu takip eden Moğollar bu karışıklıktan faydalanmak için harekete geçmiştir. 1243 yılında Köseadağ'da Moğollar'la yapılan savaşta Anadolu Selçuklu Devleti yenilgiye uğramış ve hızlı bir çöküş devrine girmiştir. Bu hadiseler sonrasında Anadolu'da hâkimiyet Moğollar'a geçmiştir. XIII. yüzyıl sonlarına doğru Moğol baskısı zayıflamış, bu durumdan faydalanan Türkmen beyleri, eski kudretli haline gelemeyen Anadolu Selçuklu Devleti ile ilişkilerini kesmişler ve peyderpey bağımsızlıklarını ilan etmişlerdir. Anadolu Selçuklu Devleti'nin hâkimiyetindeki topraklarda kurulmuş olan bu beyliklere Anadolu beylikleri (tavâif-i mülûk) denilir.

Kadı Burhâneddin'in Eretna Beyliğine (1335-1381) son vererek kurduğu, "Kadı Burhâneddin Devleti" olarak anılan devleti (1381-1398) de Anadolu beylikleri arasında sayılmaktadır.⁶

⁶ Anadolu'da kurulan diğer beylikler Karamanoğulları (yaklaşık 1256-1483), İnanoğulları (yaklaşık 1261-1368), Sâhib Ataoğulları (1275-1341), Menteşeoğulları (yaklaşık 1280-1424), Karesioğulları (1297-1360), Germiyanogulları (1300-1429), Eşrefoğulları (XIII.yy.nın ikinci yarısı-1326), Saruhanoğulları (1302-1410), Aydınoğulları (1308-1426), Alâiye Beyliği (1293-1471), Hamidoğulları (yaklaşık 1301-1423), Dulkadiroğulları (1339-1521), Çobanoğulları (yaklaşık 1227-

Bu devirde İslâm Dünyasının en büyük gücü Memlük Devleti'dir. Memlükler bu özelliklerini, Osmanlı Devleti'nin yükselişine kadar korumuştur.⁷ Beylikler Döneminde, Memlük Devletinin otoritesinin Anadolu üzerinde kuvvetli bir şekilde hissedildiği görülmektedir. Nitekim, Anadolu beyliklerinin bir kısmı Memlükler'e bağlanmak durumunda kalmışlar, şartları müsait gördüklerinde bağımsızlık için teşebbüste bulunmuşlardır.⁸

I. Murad devrinden itibaren devlet olma yoluna giren Osmanlılar, Yıldırım Bayezid (1389-1402) zamanında Anadolu'nun siyasî birliğini sağlamak için harekete geçmiş ve Anadolu beyliklerinin bir çoğunu ortadan kaldırmıştır. Ancak Yıldırım Bayezid, 1393'te Bağdat'ı fetheden ve Ortadoğu ile Anadolu'da görünmeye başlayan⁹ devrin bir diğer önemli gücü Timur'la yaptığı Ankara Savaşı'nda (1402) yenilgiye uğramıştır. Bu yenilgi sonrasında söz konusu beyliklerin tekrar canlandıkları görülmektedir. İlerleyen zaman diliminde Osmanlı Devleti hızla eski gücünü kazanmış, bu beyliklerin tamamını ortadan kaldırarak Anadolu'da siyasî birliği yeniden sağlamıştır.¹⁰

B. SOSYAL ÇEVRE VE İKTİSÂDÎ HAYAT

Malazgirt savaşından sonra başlayıp, Moğol istilasından sonra iyice yoğunlaşan göçlerle, müslüman Türklerden bir kısmı Anadolu şehirlerine yerleşmiş ve bu şehirlerdeki nüfusun ekseriyetini teşkil etmişlerdir. Türk aşiretlerinden Bisvutların Aksaray, Kayseri ve Konya, Uygurların Sivas, Çavdarların ise Eskişehir ve Kütahya civarına yerleştikleri bilinmektedir. Müslüman Türklerin büyük bir kısmı ise köylere yerleşmiş, köylüler bu dönemde Anadolu nüfusunun önemli bir bölümünü oluşturmuştur. Yaylak ve kışlaklarda oturan ve geçim kaynakları genel olarak

1309), Pervâneoğulları (1277-1322), Tâceddinoğulları (yaklaşık 1348-1428), Eretnaoğulları (1335-1381)dır. Erdoğan Merçil, "Anadolu Beylikleri", *DİA*, III, 138-139.

⁷ İsmâil Yiğit, "Memlükler", *DİA*, XXIX, 90-91.

⁸ Kemal Göde, "Eretnaoğulları", *DİA*, XI, 295, Faruk Sümer, "Ramazanoğulları", *DİA*, XXXIV, 443, Refet Yinanç, "Dulkadiroğulları", *DİA*, IX, 553-555.

⁹ İsmail Aka, *Timurlular*, Ankara 1995, s. 28-30.

¹⁰ Erdoğan Merçil, "Anadolu Beylikleri", *DİA*, III, 138-139.

hayvancılık ve halıcılık olan göçebeler ise, sık sık kargaşa ve huzursuzluk çıkararak yağmalarla yerleşim birimlerine zarar vermişlerdir.¹¹

Beylikler devrinde dînî ve sosyal müesseselerin kurulmasına büyük önem verilmiş, yerleşim birimlerinde câmiler, medreseler, mektepler, tekke ve zâviyeler, kervansaraylar, hastaneler, imaretler, köprüler, çeşmeler, hanlar ve hamamlar inşa edilmiştir.¹²

Anadolu’da ticaret Moğol istilası ve saldırıları sebebiyle zaman zaman ortaya çıkan büyük krizlere, maddî hasarlara, sosyal bunalımlara ve beylikler arasındaki sürekli mücadelelere rağmen bu devirde canlılığını korumuştur. Anadolu beyliklerinin hepsi, sanayi, ticaret ve ziraata büyük önem vermiş, bu dönemde Anadolu’yu baştan başa kat eden önemli yollar yapılmış, kervansaraylar inşa edilmiştir. Şehirler imar edilmiş, bilhassa ticaret merkezi olan şehirlere özel bir önem verilmiştir.

Selçuklular döneminde olduğu gibi beylikler döneminde de Sivas, Anadolu’nun en büyük ticaret merkezi olmuştur. İran, Irak, Suriye, Mısır, Ceneviz ve Venedik’ten büyük kabileler halinde gelen tüccarlar, bu şehirde ticaret yapmışlardır. Dört tarafa giden ana ticaret yolları üzerinde bulunan Sivas’ta her geçen eşyadan vergi alınmıştır.¹³ Cenevizlilerin ve Latinlerin konsolosluklarının bulunduğu ve bir Yahudi mahallesinin yer aldığı Sivas’ı, Niketas Khoniates “büyük ve zengin” olarak nitelemiştir.¹⁴ İbni Battûta ise Sivas’ın Irak bölgesinin en büyük şehirlerinden birisi olduğunu ifade etmiş, şehrin imar ve gelişmişliğinden övgüyle bahsetmiş, ayrıca çarşılarının canlılığını anlatmıştır.¹⁵ Sivas’ın bir diğer önemli özelliği ise Anadolu’nun savunulmasında en stratejik şehirlerden birisi olmasıdır.¹⁶ Nitekim bu önemli konumu

¹¹ Yusuf Halaçoğlu, *XIV-XVII. Yüzyıllarda Osmanlılarda Devlet Teşkilatı ve Sosyal Yapı*, Ankara 1991, s. 92-95; Mehmed Fuad Köprülü, *Osmanlı Devletinin Kuruluşu*, Ankara, 1988, 3. bsk., s. 45-66.

¹² İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu – Karakoyunlu Devletleri*, Ankara 1969, s. 228-237.

¹³ Hakkı Dursun Yıldız, “Anadolu Beylikleri- Teşkilat ve Kültür”, *DİA*, III, 140-141; Uzunçarşılı, *Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu – Karakoyunlu Devletleri*, s. 247-248.

¹⁴ Abdurrahim Tufantoz, “Selçuklular Çağında Sivas’ın Stratejik ve Ekonomik Önemi”, *Selçuklular Döneminde Sivas: Sempozyum Bildirileri 29 Eylül – 01 Ekim 2005 [Selçuklular Döneminde Sivas Sempozyumu (2005 : Sivas)]*, Yayına Hazırlayan: Kadir Küpeli, Sivas 2006, s. 152-153.

¹⁵ Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Abdullah İbn Battûta Tancî, *İbn Battûta Seyahatnâmesi= Rihletu İbn Battûta*, trc. A. Sait Aykut, İstanbul 2004, s. I, 416.

¹⁶ Mustafa Ekincikli, “Türk Devlet Geleneğinde Pâyitaht Kavramı ve Merkez Kent Sivas”, *Selçuklular Döneminde Sivas*, s. 285.

sebebiyle Timur Sivas için “Ora alınırsa Mısır, Suriye ve Rum ülkelerinin tamamı alınır” demiştir.¹⁷

C. İLMÎ VE FİKRÎ HAYAT

Anadolu’nun Türkleşme ve İslâmlaşma süreci Beylikler döneminde tamamlanmıştır. Bu dönemde Anadolu’da, bilhassa şehirlerde ve kasabalarda yaşayan halk arasında çoğunluk Hanefî mezhebine mensup olmuştur.¹⁸

Anadolu beyliklerinde, aralarında cereyan eden sürekli askerî mücadelelere rağmen XIV ve XV. yüzyıllarda ilim ve fikir hayatı parlak bir şekilde devam etmiş, belli başlı Anadolu şehirleri birer ilim merkezi haline gelmiştir. Anadolu beyleri ilim adamlarına ihsan ve iltifatlarda bulunmuşlar, medreseler ve kütüphaneler kurmuşlardır. Hükümdarların ilgi ve teşvikleri sayesinde İslâmî ilimler, tasavvuf, tıp, astronomi, riyâziye, edebiyat ve tarih sahalarında bir çok değerli eser kaleme alınmıştır.¹⁹

Anadolu Selçukluları zamanında, Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî ile parlak bir döneme giren tasavvufî düşünce ve tarikatlar, Beylikler devrinde de aynı gelişmeyi göstermiş ve Anadolu’nun mânevî hayatında büyük ölçüde etkili olmuştur. Çok çeşitli tasavvuf cereyanları arasında bilhassa Mevleviyye, Kübreviyye ve Sühreverdiyye gibi tarikatların, Melâmiyye gibi meşreplerin şeyhleri Sivas gibi büyük kültür merkezlerindeki zâviyelerde faaliyet göstermişlerdir. Anadolu beyleri mutasavvıflara karşı büyük hürmet ve muhabbet beslemişler, onlar için tekkeler inşa etmişler ve zengin vakıflar tahsis etmişlerdir. Daha ziyade “baba”, “dede”, “abdal” lakaplı Türkmen şeyh ve dervişleri ise, bilhassa şehir merkezlerinden uzakta ikamet eden ve dînî bilgisi zayıf olan Türkmenler üzerinde etkili olmuşlardır. Tasavvufî cereyanlar Anadolu’nun

¹⁷ Aziz b. Erdeşir-i Esterâbâdî, *Bezm u rezm*, trc. Mürsel Öztürk, Ankara 1990, s. 425.

¹⁸ Ahmet Yaşar Ocak, “Anadolu-Anadolu’nun Türkleşmesi ve İslâmlaşması”, *DİA*, III, 112-113, Nuri Yavuz, *Anadolu’da Beylikler Dönemi: Siyasî Tarih ve Kültür*, Ankara 2003, s. VIII.

¹⁹ Hakkı Dursun Yıldız, “Anadolu Beylikleri- Teşkilat ve Kültür”, *DİA*, III, 140; Uzunçarşılı, *Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu Karakoyunlu Devletleri*, Ankara 1969, s. 228-234; Yaşar Bedirhan, “Selçuklular Zamanında Sivas’ta Bulunan Kafkasyalı İlim Adamları”, *Selçuklular Döneminde Sivas*, s. 269-277.

İslâmlaşmasında siyasî, sosyal ve kültürel hayatında çok önemli bir tesir icra etmiştir.²⁰

II. KADI BURHÂNEDDİN'İN BİYOGRAFİSİ

Kadı Burhâneddin'in şahsiyeti ve siyasî faaliyetlerini aydınlatan mevcut en önemli kaynak *Bezm u rezm* isimli eserdir. Bu eser bizzat Kadı Burhâneddin'in emriyle Azîz b. Erdeşîr-i Esterâbâdî tarafından kaleme alınmış özel bir tarih mahiyetindedir.²¹ Kadı Burhâneddin ve devleti ile ilgili araştırma yapmış olan Yaşar Yücel, *Bezm u rezm*'de ve dönemin diğer vekâyinamelerinde bulunan bilgileri karşılaştırmış, bu eserde mübalağaya kaçan ifadelerin bir tarafa bırakılması durumunda, eserin tarafsız bir şekilde kaleme alınmış olduğu neticesinin elde edilebileceğini ifade etmiştir.²² *Bezm u rezm* yanında, Kadı Burhâneddin'in *Dîvan*'ı da onun hayatının ve şahsiyetinin bazı yönlerini aksettirmesi açısından önemlidir. Bu eserlerin dışında, dönemin diğer vekâyinâmelerinde Kadı Burhâneddin ve devleti hakkında, diğer beyliklerden, devletlerden ve olaylardan bahsederken, dolaylı olarak bilgi verilmiştir.²³

Bu kısımda öncelikle Kadı Burhâneddin'in hayatı ele alınmış, sonra onun siyasi yaşamı ve devleti hakkında bilgi verilmiştir.

²⁰ Kadir Özköse, "Selçuklular Döneminde Sivas'ın Tasavvufî Kültür Yapısı", *Selçuklular Döneminde Sivas*, s. 247- 260; Bahattin Dartma, "Beylikler Devrinin Mümtaz ve Mütevazî Bir Şahsiyeti: Şihâbuddin es-Sivâsî", *Selçuklular Döneminde Sivas*, s. 222-233.

²¹ 1394'te hükümdarın hizmetine giren Esterâbâdî, eserinin bu tarihe kadar olan kısmını nakil yoluyla yazmışken, 1394 tarihinden sonraki olayları bizzat gözlemleyerek kaleme alma imkanı bulmuştur. Esterâbâdî, başlangıçta Arapça yazmak istediği halde Anadolu'da yaygın olması sebebiyle eserini Farsça yazmayı tercih etmiştir. Tahsin Yazıcı, "Esterâbâdî, Azîz b. Erdeşîr", *DİA*, XI, 438. Eser, *Keşfü'z-zunûn*'da Târih-i Kâdî Burhâneddin es-Sivâsî olarak geçmektedir. Hacı Halîfe Mustafa b. Abdullah Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunun an esâmi'l-kütüb ve'l-fünun*, (nşr. Kilisli Muallim Rifat-Şerefettin Yaltkaya,), I-II. İstanbul 1360-1362/1941-1943, I, 299.

²² Yaşar Yücel, *Kadı Burhâneddin Ahmed ve Devleti*, Ankara 1970, s. 9.

²³ Yücel, *Kadı Burhâneddin Ahmed ve Devleti*, s. 7.

A. KADI BURHÂNEDDİN'İN HAYATI

Kadı Burhâneddin'in Ailesi ve Doğumu

Oğuzların Salur boyuna mensup olan Kadı Burhâneddin'in ataları Harezm'den gelerek Anadolu'ya yerleşmişlerdir.²⁴ Kadı Burhâneddin'in büyük dedesi Celâleddin Habib, Celâleddin Habib'in oğlu Hüsâmeddin Hüseyin, onun oğlu Sirâceddin Süleyman ve Sirâceddin Süleyman'ın oğlu Mehmed Şemseddin kadılık makamına gelmişlerdir. Mehmed Şemseddin Kadı Burhâneddin'in babasıdır. Kadı Burhâneddin'in annesi ise Selçuklu devrinin nüfuzlu şahsiyetlerinden, vezirlik de yapmış olan Abdullah Çelebi b. Celâleddin Mahmûd Müstevfî'nin kızıdır.

Babasının vefatından sonra kadı tayin edilecek olan Kadı Burhâneddin 745 Ramazan/ Ocak 1345 de Kayseri'de dünyaya gelmiştir.²⁵

Kadı Burhâneddin'in Yetiştirilmesi

Dünyaya geldikten kısa bir süre sonra annesini kaybeden Burhâneddin Ahmed'in eğitime babası büyük bir özen göstermiştir. *Bezm u rezm*'de Burhâneddin Ahmed'in, kısa süre zarfında ilimde büyük bir ilerleme kaydettiği anlatılmıştır.²⁶

1358 senesinde babası ile birlikte Mısır'a giden ve ilim tahsiline orada devam eden Burhâneddin Ahmed, Mısır'dan Şam'a geçerek Kutbüddin er-Râzî'den ders almış, ondokuz yaşındayken babası ile birlikte hacca gitmiş, Hicaz'dan Anadolu'ya dönerken babasını Maarrâ'da kaybetmiş, Halep'te bir yılını ilim tahsili ile geçirdikten sonra Kayseri'ye dönmüştür.²⁷

Kadı Burhâneddin'in Kadı Olarak Nasbedilmesi

Burhâneddin Ahmed, Kayseri'ye dönüşünün ilk senesinde bazı nüfuz sahiplerinin muhalefetine rağmen, Eretnaoğlu Mehmed Bey tarafından kadı olarak

²⁴ Selçuklularla ilgili diğer kaynaklarda verilen bilgiler bu göçün XIII. asrın başlarında vuku bulduğunu göstermektedir. Yücel, *Kadı Burhâneddin Ahmed ve Devleti*, s.16

²⁵ Esterâbâdî, *Bezm u rezm*, s. 50-56.

²⁶ Esterâbâdî, *Bezm u rezm*, s. 73.

²⁷ bk. tez metni: s. 23-24.

nasbedilmiştir.²⁸ *ed-Dürerü'l-kâmine*'de onun Mehmed Bey'e damat olduğu bilgisi de bulunmaktadır.²⁹

Bezm u rezm'de anlatıldığına göre, kadılık görevini deruhte eden Burhâneddin Ahmed kazâ işlerinin dînî hükümlere uygun yürütülmesini sağlamak, haksız uygulamalara son vermek ve vakıf mülklerinin amaç dışı kullanılmasını engellemek maksadıyla büyük bir gayret göstermiştir.³⁰

Eretnaoğlu Mehmed Bey'in vefatı sonrasında, beylikte idari boşluk ve iç karışıklık ortaya çıkmış, bu süreçte Kadı Burhâneddin'in siyasî hayatta etkinliği artarak devam etmiş ve neticede Kadı Burhâneddin kendi adıyla anılan devletini kurmuştur.³¹

Kadı Burhâneddin'in Vefatı

Kadı Burhâneddin, ihtilafa düştüğü Akkoyunlu Türkmenlerinden Kara Yülük Osman Bey tarafından öldürülmüştür. Ölüm tarihinin 1398 yılı yazı olması kuvvetle muhtemeldir.³² Kadı Burhâneddin'in türbesi Sivas'ta Kayseri kapısı denilen yerdedir.

İbni Arabşah'ın bildirdiğine göre, Timur, Kadı Burhâneddin'in ve Mısır hükümdarı Berkûk'un vefatına “neredeyse Şam cihetine uçacak kadar çok sevinmiştir.”³³

Kadı Burhâneddin'in vefatından sonra Sivaslılar, çocuk yaşta olan oğlu Alâeddin Ali Çelebi'yi hükümdar ilan etmişlerse de, Kara Yülük Osman Bey'in şehri kuşatması, Türkmen saldırıları ve yaklaşan Timur tehlikesi sebebiyle, sonradan Osmanlı Padişahı I. Bayezid'e haber gönderip, ondan şehri teslim almasını istemişlerdir.³⁴ Bunun üzerine I. Bayezid büyük oğlu Süleyman Çelebi'yi mühim bir kuvvetle Sivas'a göndermiştir. Süleyman Çelebi Kara Yülük Osman Bey'i mağlup ederek şehri teslim

²⁸ Esterâbâdî, *Bezm u rezm*, s. 83-84.

²⁹ Ebü'l-Fazl Şehabeddin Ahmed İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine fî a'yâni'l-mieti's-sâmine*, Beyrut 1931, I, 344

³⁰ Esterâbâdî, *Bezm u rezm*, s. 85-86.

³¹ bk. tez metni.

³² Yücel, *Kadı Burhâneddin Ahmed ve Devleti*, s.160-162.

³³ Ebü'l-Abbâs Şehabeddin Ahmed b. Muhammed İbn Arabşah, *Acaibü'l-makdur fî nevaibi Teymur*, thk. Ahmed Fayiz Humusi, Beyrut 1986, s. s.169-170.

³⁴ Ebü'l-Abbâs Takıyyüddin Ahmed b. Ali b. Abdülkadir Makrizî, *Kitâbü's-süluk li-ma'rifeti düveli'l-müluk*, nşr. Muhammed Mustafa Ziyade, Kahire 1957, IX, 979.

almış ve I. Bayezid tarafından Sivas'a vali olarak atanmıştır.³⁵ Kadı Burhâneddin'in oğlu Alâeddin Ali Bey Sivas'ın Osmanlılara geçmesinden sonra eniştesi Dulkadiroğlu Nâsıruddin Mehmed Bey'in yanına gitmiş,³⁶ daha sonra Osmanlıların hizmetine girmiş, ayrıca II. Murad devrinde Karamanoğulları üzerine yapılan sefere katılmış ve 846 (1442)'de vefat etmiştir.³⁷

Kadı Burhâneddin'in Çocukları

Kadı Burhâneddin'in altı çocuğu olup Alâeddin Ali Bey (Zeynelabidin), Abbas ve Mehmed isimlerinde üç oğlu, Dulkadiroğlu Nâsıruddin Bey'in zevcesi olan kızından başka Habîbe Selçuk ve Râbia isminde de iki kızı bulunmaktaydı.³⁸

B. KADI BURHÂNEDDİN'İN SİYASÎ HAYATI

Kadı Burhâneddin dünyâya geldiğinde Sivas, Kayseri ve civar illerde Eretnaoğulları beyliği hüküm sürmekteydi. Beyliğin kurucusu 1335-1381 yılları arasında İlhanlı ordusuyla birlikte Anadolu'ya gelen ve noyan ünvanını taşıyan emirlerden Alâeddin Eretna'dır. Alâeddin Eretna bir süre Memlûk sultanına bağlanmış ve ondan Memlûkler'in "memâlik-i Rûm nâibi" olduğuna dair belge almış, ancak 1340 senesinde Memlûkler'le bağlantısını kesip, bağımsızlığını ilan etmiştir. Alâeddin Eretna vefat ettiğinde Sivas, Kayseri, Amasya, Tokat, Çorum, Develi, Karahisar, Ankara, Zile, Canik, Ürgüp, Niğde, Aksaray, Erzincan, Doğu Karahisar ve Dârende onun hâkimiyeti altındaydı. Alâeddin Eretna'nın vefatından sonra yerine oğlu Mehmed Bey geçmiştir. Kadı Burhâneddin'in de kadılık yaptığı bu dönemde Eretna devleti bilhassa Moğolların çıkardıkları karışıklıklar sebebiyle iyice zayıflamıştır. Eretnaoğlu Mehmed Bey Memlûkler'den yardım almış olmasına rağmen bu karışıklıkları düzeltmemiştir. Ayrıca otoritesini tehdit eden devlet adamlarıyla meşgul olmak durumunda da kalan Eretnaoğlu Mehmed Bey 767/1365-66 tarihinde, emirlerinin nüfuzlarını kırmak için harekete geçtiği bir zamanda devlet erkanından Hacı Şadgeldi, Hacı İbrahim ve Kılıç Arslan

³⁵ Oruç b. Âdil, *Tevârih-i Âli Osman*, İstanbul 1925, s. 32.

³⁶ Âşık Paşazâde, *Osmanoğulları'nın Târîhi*, Haz. Kemal Yavuz – M. A. Yektâ Saraç, İstanbul 2003, s. 404-405.

³⁷ Abdülkerim Özeydin, "Kadı Burhâneddin Devleti", *DİA*, XXIV, 77.

³⁸ Uzunçarşılı, *Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu – Karakoyunlu Devletleri*, s. 168.

tarafından katledilmiştir.³⁹ İbn Hacer *ed-Dürerü'l-kâmine*'de Mehmed Bey'i Kadı Burhâneddin'in öldürdüğünü ifade etmiştir.⁴⁰ Ancak *Bezm u rezm*'de Kadı Burhâneddin'in, onun bu hadiseden Hacı Şadgeldi'yi sorumlu tuttuğuna dair ifadeleri yer almaktadır.⁴¹

Erzincan, Şarkîkarahisar, Bayburt, Samsun, Kayseri, Çorum, Sivas, Tokat ve Aksaray'da kendi adına kesilmiş sikkeleri bulunan Mehmed Bey'in vefatından sonra onun on üç yaşındaki oğlu Ali Bey, Alâeddin ünvânı ile sultan ilan edilmiştir. Ancak Alâeddin Ali Bey döneminde devlet otoritesi, emirlerin rekabeti, Türkmen ve Moğol oymaklarının ayaklanmaları ve sonu gelmeyen saldırıları sebebiyle daha da zayıflamıştır. Alâeddin Ali Bey'in sorunları çözmedeki kifayetsizliği sebebiyle, Eretnalı valilerden Hacı Şadgeldi Amasya'da, Mutahharten Erzincan'da, Tâceddin Niksar'da, Hacı İbrahim Sivas'ta, Şeyh Necip Tokat'ta ve Kılıç Arslan Şarkîkarahisar'da müstakil birer hükümdar gibi hareket etmeye başlamışlardır. Devlet otoritesi kaybolmuş, huzur ve asayiş ortadan kalkmış, ilim ve kültür hayatı olumsuz etkilenmiştir. Bu karışıklıklar sebebiyle Orta Anadolu'dan, Halep, Antep ve Marmara bölgesine göçler olmuştur.⁴²

Bu karışık ve sıkıntılı dönemde Burhâneddin Ahmed Sultansazlığı'ndaki çiftliğinde inzivaya çekilmiştir.⁴³ *Bezm u rezm*'de anlatıldığına göre Burhâneddin Ahmed yakın münâsebetinin bulunduğu Şeyh Kutlu Şîr'e bu sıkıntıların nasıl ortadan kalkacağını sormuş, ondan tahta kendisinin sahip olacağına ve bozulan düzeni kendisinin düzeltereğine dair cevap almıştır. Şeyh Kutlu Şîr'e büyük itimat besleyen Burhâneddin Ahmed, o dönemde saltanat ile kendisi arasındaki uzaklığı ve karşısına çıkacak engelleri düşündükçe ümitsizliğe kapıldığını *Bezm u rezm* müellifine anlatmıştır.⁴⁴

³⁹ Göde, Kemal, "Eretnaoğulları", *DİA*, XI, 295- 296.

⁴⁰ İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-kamine*, I, 344.

⁴¹ Esterâbâdî, *Bezm u rezm*, s. 221.

⁴² Kemal Göde, "Eretnaoğulları", *DİA*, XI, 296.

⁴³ Yücel, *Kadı Burhâneddin Ahmed ve Devleti*, s.24.

⁴⁴ Esterâbâdî, s. 90-91. İbn Arabşah, *Acâibü'l-makdur fî nevaibi Teymur*'da Mısır'da Kadı Burhâneddin'in para verdiği bir fakirin kendisine hitaben "Burada dolaşmak size lâıyk değildir, siz Rûm sultanısınız" dediğini nakleder. Ebü'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. Muhammed İbn Arabşah, *Acâibü'l-makdûr fî nevaibi Teymur*, thk. Ahmed Fayiz Humusi, Beyrut 1986, s. 181.

777/1375-76 senesinde Karamanoğulları'nın, Moğol ve Tatarlar'la birlikte Kayseri'ye hücum etmeleri karşısında Alâeddin Ali Bey mukâvemet edememiş, bu hadise üzerine Kadı Burhâneddin harekete geçmek durumunda kalmış, Alâeddin Ali Bey'in esâretten kurtularak, beyliğin pâyitahtı olan Sivas'a dönebilmesinde önemli bir rol oynamıştır.⁴⁵ Bu olay akabinde Kadı Burhâneddin, Sivas'ta hüküm ve nüfuzu elinde bulunduran İbrahim Bey'e mektup göndererek emârete geçme niyeti olmadığını anlatmış ve Kayseri'ye en yakın zamanda bir vali tayin edilmesini talep etmiştir. *Bezm u rezm*'de anlatıldığına göre kendisini uhrevî amellere vakfetmişken, Hacı İbrahim ve Alâeddin Ali Bey'in nâibi Hacı Şadgeldi arasında çıkan bir anlaşmazlık sebebiyle siyasî hayata girmek durumunda kalmıştır. Nüfuz mücadelesine girmiş olan Hacı İbrahim, Kadı Burhâneddin'i, rakibi Hacı Şadgeldi tarafını tutan hükümdar Alâeddin Ali Bey'e karşı koymaya ısrarla teşvike başlamış, Kayseri'yi hükümdarın elinden tam olarak alınması durumunda Kadı Burhâneddin'e bırakacağını yeminle taahhüd etmiştir. Hacı İbrahim'in sözüne binaen Kadı Burhâneddin şehrin ileri gelenleri ile görüşerek Kayseri'ye hâkim olmuş, ancak bu durumun akabinde Alâeddin Ali Bey bu şehre girmeye cesaret edemeyip, Moğollara sığınmıştır. Hükümdarın Moğollar'a sığınmış olmasından da memnun kalmayan Hacı İbrahim, Kayseri'ye gelerek, elçiler ve mektuplar vasıtasıyla hükümdarla anlaşmış ve Kayseri'yi Kadı Burhâneddin'e değil Alâeddin Ali Bey'e teslim etmiştir.⁴⁶

Ancak bir süre sonra Moğollar'ın Kayseri'yi istila tehlikesi ortaya çıkmış, Alâeddin Ali Bey, Hacı İbrahim'in teşvikiyle, Kadı Burhâneddin'den Kayseri'nin bu tehditte kurtarılmasını talep etmiştir. Kadı Burhâneddin'in askeri kuvvetleri toparlayıp, savaş hazırlıklarını gerçekleştirmesinden sonra Moğollar geri çekilmiş, Kayseri'yi istila etmeye cesaret edememişlerdir.⁴⁷

Siyasî sahada kazanmış olduğu bu başarının akabinde, Kadı Burhâneddin'e Kayseri'yi şehri ümerâdan Hoca Bey'le müşterek idare etmesi teklif edilmiş, o ise işleri tamamıyla Hoca Bey'e havale ederek, zamanını ilim ve ibadetle geçirmeye başlamıştır. Buna rağmen Hoca Bey önemli bir rakip olarak gördüğü Kadı Burhâneddin'i diğer

⁴⁵ Esterâbâdî, *Bezm u rezm*, s. 98-106.

⁴⁶ Esterâbâdî, *Bezm u rezm*, s.106-115.

⁴⁷ Esterâbâdî, *Bezm u rezm*, s.115-116.

nüfuzlu beylerin de desteği ile ani bir baskınla tevkif ettirmiş, ancak kendi aralarında çıkan anlaşmazlık sebebiyle elli bir gün sonra bu tutukluluk halini kaldırmıştır. Burhâneddin Ahmed bu hapis tecrübesinden sonra kendisine yöneticilik fırsatı geçtiği takdirde bunu değerlendirmeye kesin olarak karar vermiştir.⁴⁸

Hızla değişen şartlar, tarafları değişerek kurulan yeni siyasî ittifaklar, Moğol tehditleri ve isyanlarıyla geçen zaman diliminde Kadı Burhâneddin günlerini avlanarak ve ulemâ ile sohbet ederek geçirmiştir.⁴⁹ Bu süreçte emirlerden Hacı Mukbil tarafından tutuklanmış bulunan Alâeddin Ali Bey Kadı Burhâneddin'e mektup göndererek yardım talep etmiş, Kadı Burhâneddin meseleyi çözerek, Alâeddin Ali Bey'in kurtulmasına vesile olmuştur. Bu başarının akabinde Alâeddin Ali Bey Kadı Burhâneddin'i 780/1378 senesinde vezirlik mevkiine getirmiştir.⁵⁰

1. Vezirlik Dönemi

Kadı Burhâneddin vezirlik makamına geldikten sonra adalet ve idare mekanizmasının ıslahı için gayret göstermiş, bilhassa halkı ciddi anlamda etkilemiş olan iktisadi darlığı gidermeye çalışmıştır.⁵¹

Alâeddin Ali Bey, Kadı Burhâneddin'in nüfuzunun artmasından zamanla rahatsız olmuş, ancak Kadı Burhâneddin'in yükselişini engelleyememiştir. Alâeddin Ali Bey, başarıları ve zaferleri sebebiyle vezirine Melikü'l-ümerâ ünvanını vermek durumunda kalmış, böylece Kadı Burhâneddin mülkî yetkilere ilaveten askerî yetki de elde etmiştir.⁵²

Kadı Burhâneddin, vezirliği döneminde Eretna devletinin merkezî otoritesinin güçlendirilmesi için gayret sarfetmiş, bu amaca ulaşmak için Alâeddin Ali Bey'in Amasya, Karahisar, Niğde, Aksaray, Niksar üzerine seferler düzenlemesini sağlamıştır. Alâeddin Ali Bey Kadı Burhâneddin'in ısrarları sonucunda ikinci kez çıktığı Amasya

⁴⁸ Erserâbâdî, *Bezm u rezm*, s. 116-123.

⁴⁹ Yücel, *Kadı Burhâneddin Ahmed ve Devleti*, s. 32; Esterâbâdî, *Bezm u rezm*, s.124-130.

⁵⁰ Esterâbâdî, *Bezm u rezm*, s. 130-134.

⁵¹ Esterâbâdî, *Bezm u rezm*, s. 134.

⁵² Esterâbâdî, *Bezm u rezm*, s. 134-142.

seferinde vebaya yakalanarak vefat etmiş, tahta Alâeddin Ali Bey'in yedi yaşındaki oğlu II. Mehmed çıkarılmıştır.⁵³

Halk meclisi II. Mehmed'in nâibinin kim olacağı meselesinin görüşülmesi için toplanmış, Kadı Burhâneddin bu mecliste beyliğin mâli işleri ve Kayseri ile Harsenos kalesinin kendisine bırakılması şartları ile Kılıç Arslan'ın nâibliğini desteklemiştir. Halk meclisinde istişareler yapılmış, Kadı Burhâneddin'in şartları kabul edilmiş ve Kılıç Arslan'a niyâbet verilmiştir. Ancak bundan sonraki süreçte Kılıç Arslan şartlara riayet etmemiş, önemli bir rakip olarak gördüğü Kadı Burhâneddin'in itibar ve nüfuzunu kırmaya çalışmış, onu beyliğin merkezi olan Sivas'tan uzak tutmak gayesiyle Moğollar üzerine sefere göndermiştir. Ancak, Kadı Burhâneddin bu seferde başarılı olmuş, yağmaya izin vermek ve bir seneden beri alamadıkları ücretlerini ödemek suretiyle ordu üzerindeki nüfuzunu daha da kuvvetlendirmiştir. Sivas'a dönüşünde Kılıç Arslan'ın kendisine suikast hazırlığı yaptığını öğrenmiş, erken davranarak, Kılıç Arslan'ı kendisi öldürmüştür.⁵⁴

2. Nâiblik Dönemi

1381'de halk meclisi toplanmış, Kadı Burhâneddin'in Kılıç Arslan'ı öldürmesi hadisesi bu mecliste etraflı bir şekilde tartışılmıştır. Kadı Burhâneddin, toplantıda Kılıç Arslan'ı mal ve mevki için öldürmediğini, kendi hayatına kasteden saldırısını bertaraf etmek için onu katletmeye mecbur kaldığını anlatmıştır.⁵⁵ Meclis Kadı Burhâneddin'i haklı bularak, oy çokluğu ile onu II. Mehmed'e nâib tayin etmiştir.⁵⁶

Nâib tayin edilmesinin akabinde, Kadı Burhâneddin valileri ve ordu komutanlarını merkeze davet edip kendisine biat ettirmiş, Sivas'ta yazılı bir buyruk çıkararak münâdîler vasıtasıyla bunu halka duyurmuştur. Bu buyrukta doğruluk ve hakkın üstün tutulacağı, mal ve can güvenliğinin sağlanacağı, haksız edimlerde bulunulmasına engel olunacağı, anlaşmazlıkların ancak İslâm mahkemelerinde müslüman hâkimler tarafından çözüme kavuşturulacağı, her hüküm ve kararın hukuk

⁵³ Esterâbâdî, *Bezm u rezm*, s. 134-175.

⁵⁴ Esterâbâdî, *Bezm u rezm*, s. 178-204.

⁵⁵ Esterâbâdî, *Bezm u rezm*, s. 205. Aynı hususu daha sonra devrin nüfuzlu kişilerinden Zünnûn'a da ifade edecektir. Esterâbâdî, *Bezm u rezm*, s. 219.

⁵⁶ Esterâbâdî, *Bezm u rezm*, s. 205-208.

çerçevesi içinde, delillere dayalı olarak alınacağı beyân edilmiştir. Buyrukta ayrıca Moğol yasa ve kurallarıyla, İslam’a aykırı bid‘atların kararlara merci olamayacağı hususu da yer almıştır. Buyrukta dikkat çeken en önemli hususlardan birisi ise Hanefî mezhebine aykırı karar alınamayacağına dair emirdir. Bu emirlere riayet etmeyenlerin şiddetli cezalara çarptırılacağı belirtilmiştir. Kadı Burhâneddin devlet adamları ile toplantılar yaparak buyrukta yer alan emirlerin uygulanması için gerekli tedbirleri almıştır.⁵⁷

Kadı Burhâneddin, niyâbeti döneminde devletin her türlü kaynağını, askerî, mülkî bütün kuvvet ve salâhiyetlerini elinde toplamak istemiş, bunun için gerekli düzenlemeleri yaparak, kendi emrine mûtfi olacak kimseleri önemli makamlara getirmiştir. Buna karşılık muhalefet yapabilecek kimseleri yönetimden uzak tutmaya çalışmış, onları sürekli gözetim altında tutmuştur.⁵⁸

Kadı Burhâneddin her gün Divan teşkil etmiş, halkın dertlerini bizzat dinleyip, meseleleri ile ilgilenmiş, Divan’da II. Mehmed’i de yanında oturtmuştur.⁵⁹

Ancak Kadı Burhâneddin’in nâib olması, görevini ifa ederken hâkimiyet ve nüfuzu elinde bulundurması, çevre illerde müstakil hareket eden beylerle, otoriteye boyun eğmek istemeyen diğer unsurları kendisine karşı ittifaka sevk etmiştir. Alâeddin Ali Bey’in nâibliğini yapmış olan Hacı Şadgeldi⁶⁰, II. Mehmed’in hakkını savunduğunu ileri sürerek, Kadı Burhâneddin’in niyâbetine karşı çıkmış, civar kalelerin beyleriyle, Moğollarla ve Sivas’taki bazı nüfuz sahipleriyle ortak hareket ederek, Kadı Burhâneddin’e karşı bir müttefik cephesi oluşturmuştur. Kadı Burhâneddin niyâbeti dönemi boyunca, kendisine karşı açılan savaşlara, ani baskın ve taarruzlara, yağmalara karşı kuvvet kullanıp savaşmak durumunda kalmıştır.⁶¹ Kadı Burhâneddin bu problemlerle uğraşırken nüfuz sahibi tasavvuf erbâbının yardım ve desteğini almış, onların arabuluculuğuna başvurmuş,⁶² kimi zaman rakipleriyle anlaşma yolunu

⁵⁷ Esterâbâdî, *Bezm u rezm*, s. 220-221.

⁵⁸ Esterâbâdî, *Bezm u rezm*, s. 211.

⁵⁹ Esterâbâdî, *Bezm u rezm*, s. 211.

⁶⁰ Kemal Göde, *Eratnalılar : (1327-1381)*, Ankara 1994, s. 104.

⁶¹ Esterâbâdî, *Bezm u rezm*, s. 221-222, 224-225, 226-227.

⁶² Esterâbâdî, *Bezm u rezm*, s. 212, 229.

seçmiştir.⁶³ Sivas dışındaki kale beyleriyle ve Sivas dahilindeki muhalefetle mütemâdiyen uğraşmak zorunda kalması sebebiyle sıkıntılı zamanlar geçirse de, neticede Kadı Burhâneddin, kendi aleyhine kurulmuş olan ittifakı büyük ölçüde bozmayı başarmıştır. Kadı Burhâneddin, bilhassa Hacı Şadgeldi'nin girişimleri neticesinde Sivas'ta kendisine karşı başlatılan isyanı da bastırmış, şehrin dahilinde sulhun sağlanması maksadını temin için bu hadiseye karışanları affetmiştir.⁶⁴ Sürekli kışkırtıcı faaliyetlerle, hilelerle Kadı Burhâneddin aleyhine çalışan en güçlü rakibi Hacı Şadgeldi'nin hayatını kaybettiği 1381 sonbaharında cereyan eden savaşın akabinde, Kadı Burhâneddin'e saltanat yolu açılmıştır.⁶⁵

3. Hükümdarlık Dönemi

Nâipliği devrinde bütün hüküm ve nüfuzu elinde bulunduran Kadı Burhâneddin rakibi Hacı Şadgeldi'yi bertaraf ettikten sonra, 1381 sonbaharında saltanatını ilan etmiş, adına hutbe okutup para bastırarak, kendi ismiyle anılan devletini kurmuştur. Anadolu, Şam ve Irak'taki Müslüman beylere ve hükümdarlara elçileri vasıtasıyla nameler göndererek cülusunu bildirmiştir.⁶⁶ Böylece 1335 senesinde kurulan Eretna Devleti 1381 senesinde sona ermiştir.⁶⁷

Eratna Devletinde olduğu gibi Kadı Burhâneddin Devletinde de pâyitaht Sivas olmuştur.⁶⁸

Kadı Burhâneddin'in diğer Anadolu beyleri gibi,⁶⁹ Selçuklu devlet teşkilatına benzer bir teşkilat kurmuş, sultan ünvanını kullanmış, devlet işlerini yürütürken Divan-ı Âlî'ye danışmıştır.⁷⁰ Tarihteki diğer müslüman hükümdarlar gibi Kadı Burhâneddin de iktidara geldikten sonra önceleri her gün, sonraları ise cumartesi, pazar ve salı olmak üzere haftada üç gün divan teşkil ederek halkın şikayetlerini dinlemiş ve davaları şahsen

⁶³ Esterâbâdî, *Bezm u rezm*, s. 219-220; 223-224, 229, 233.

⁶⁴ Esterâbâdî, *Bezm u rezm*, s. 228-229.

⁶⁵ Esterâbâdî, *Bezm u rezm*, s. 233-238.

⁶⁶ Esterâbâdî, *Bezm u rezm*, s. 238.

⁶⁷ Göde, "Eretnaoğulları" *DİA*, XI, 295

⁶⁸ Esterâbâdî, *Bezm u rezm*, s. 34.

⁶⁹ Ayrıntılı bilgi için bk. Hakkı Dursun Yıldız, "Anadolu Beylikleri-Teşkilat ve Kültür", *DİA*, III, 140.

⁷⁰ Esterâbâdî, *Bezm u rezm*, s. 308.

çözümüne kavuşturmuştur.⁷¹ Ancak Divan-ı Âli, Divan-ı Mezâlim ve bunların işleyişi hakkında çok fazla bilgi mevcut değildir.

1384 senesinden itibaren devletin her türlü kaynağını elinde toplamaya muvaffak olan Kadı Burhâneddin, zaman içerisinde Gümüş, Merzuban, Çorumlu, Amasya, Tokat, Kayseri, Karaman, Mekan, Ürgüp, Eyyübhisar, Karahisar, Akşehir, Koyunlu, Çepni, Niksar, Sunsar, Kökhask gibi yerleri de hâkimiyet bölgesine dahil etmiştir.⁷²

Hayatı akınlarla geçen Kadı Burhâneddin, taarruz ve savunmalarında merkezde bulundurduğu has ordusuna, büyük toprak sahiplerinin yardımıyla toplanan askerlere, ayrıca ücretli askerlerle ve göçebelerin oluşturduğu kuvvetlere dayanmıştır.⁷³

Kadı Burhâneddin, vilâyet ve köylerin imarına da ağırlık vermiştir. Fethedildikten sonra Tokat ve Kazâba'd'ı imar ettirmiş, Tokat'ta,⁷⁴ Turhal'da⁷⁵, Canik'te kale, Zile'de medrese inşa etmiş,⁷⁶ Kırşehir'de hisar,⁷⁷ Niksar çayının iki kenarına birer burç yaptırmış;⁷⁸ Turhal kalesi⁷⁹ ile Aksaray kalesini tamir ettirmiştir.⁸⁰ Kadı Burhâneddin'in kendisine ait bir kütüphanesi de bulunmaktaydı.⁸¹

Kadı Burhâneddin, saltanatını korumak maksadıyla Sivas dahilindeki muhalefetle Eretnalı valilerle, Karamanoğlu gibi civar beyliklerle, Osmanlılar'la, Memlûklüler'le, göçebe Moğol ve Türkmen oymaklarıyla, Timur'la mücadele etmiş, zaman zaman muhalifleriyle ittifaklar kurmuş, hayatı boyunca sürekli olarak akından akına koşmuştur.

⁷¹ Yücel, *Kadı Burhâneddin Ahmed ve Devleti*, s. 174.

⁷² Ebû Bekr-i Tihriânî, *Kitâb-ı Diyarbekiriyya*, trc. Mehmet Demirdağ, İstanbul 1999, s. 33.

⁷³ Yücel, *Kadı Burhâneddin*, s. 47.

⁷⁴ Esterâbâdî, *Bezm u rezm*, s. 280.

⁷⁵ Esterâbâdî, *Bezm u rezm*, s. 280, 289.

⁷⁶ Esterâbâdî, *Bezm u rezm*, s. 398.

⁷⁷ Esterâbâdî, *Bezm u rezm*, s. 398.

⁷⁸ Esterâbâdî, *Bezm u rezm*, s. 408.

⁷⁹ Esterâbâdî, *Bezm u rezm*, s. 347.

⁸⁰ Esterâbâdî, *Bezm u rezm*, s. 428.

⁸¹ Esterâbâdî, *Bezm u rezm*, s. 486.

Sivas'taki Muhalefet

İbn Arabşah eserinde II. Mehmed'in evlad bırakmadan vefatı üzerine ülkenin Kadı Burhâneddin, Gazanfer ve Feridun'un müşterek idaresinde kaldığını, bir süre sonra Kadı Burhâneddin'in diğer arkadaşlarını bertaraf edip ülkeye hâkim olduğunu yazmıştır.⁸² İbni Haldûn ise *el-İber*'de, Kadı Burhâneddin'in babasının vasiyetinden dolayı nâib ve vasîsi olduğu II. Mehmed'i öldürerek, hükümdar olduğunu kaydetmiştir.⁸³ Ancak *Bezm u rezm*'den anlaşıldığına göre küçük sultan hayattadır. Nitekim Eretna Devletinin son zamanlarındaki otorite boşluğundan faydalanarak müstakil hareket etmeye başlamış olan Eretnalı beyler saltanatı ona iade etmek gayesiyle bir blok oluşturmuşlar, Kadı Burhâneddin'in saltanatına karşı çıkmışlardır. II. Mehmed'in de Kadı Burhâneddin aleyhine olan oluşumlarda bizzat yer aldığı görülmektedir. Kadı Burhâneddin'in saltanatının ilk yıllarında, Sivas'ta ahî teşkilatından bazı isimlerle bir papazın yer aldığı isyan girişimine II. Mehmed de dahil olmuş, yandaşlarına mevki ve makam vaad etmişti. *Bezm u rezm*'de bu olayın II. Mehmed'in ikinci ihaneti olduğu ve bu teşebbüsünün de sultan tarafından affedildiği ifade edilmiştir.⁸⁴ II. Mehmed 1387 senesindeki isyan girişiminde de yer almış, ayrıca Memlûk Şam nâibi Yelboğa'nın 1388'de Sivas'ı kuşatması sırasında kale kapılarından birini açtırarak Şamlıların kaleye girmelerini sağlamış, ancak bu teşebbüsleri sonuçsuz kalmıştır.⁸⁵ Kaynaklar Mehmed Beyin 792/1389-1390 senesinde vefat ettiğini kaydetmektedirler.⁸⁶

Kadı Burhâneddin dahilde, çok defa isyanlarla ve bizzat kendi emirlerinin muhalefet ve ihanetleri⁸⁷ ile uğraşmış, ayrıca suikast girişimlerine de maruz kalmıştır.⁸⁸ Bu suikast girişimlerinin sonucunda olaya karışanlarla alakalı olarak Divan-ı Mezâlim kurulmuş, içteki muhalefetin başı olan Ali Şîr idam olunmuş, sorumluların bir

⁸² İbn Arabşah, *Acaibü'l-makdur*, s. 182-183.

⁸³ Ebû Zeyd Veliyyüddin Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldun, *Târîhu İbn Haldûn: Kitâbu'l-İber ve dîvânü'l-mübtede' ve'l-haber fî eyyâmi'l-Arab ve'l-Acem ve'l-Berber ve men âsârahum min zevi's-sultani'l-ekber*, Beyrut 1992/1413, V, 663.

⁸⁴ Esterâbâdî, *Bezm u rezm*, s. 303-306.

⁸⁵ Esterâbâdî, *Bezm u rezm*, s. 329.

⁸⁶ Yücel, *Kadı Burhâneddin Ahmed ve Devleti*, s. 101.

⁸⁷ Esterâbâdî, *Bezm u rezm*, s. 249-253, 259-260, 262-263, 392, 399,401, 403-407, 451.

⁸⁸ Esterâbâdî, *Bezm u rezm*, s. 243-245, 338-345.

kısmı sürgüne gönderilerek diğer bir kısmı affedilmiş ve bu olay vesilesi ile Sivas dahilindeki Eretnaoğlu beylerinin nüfuzları kırılmıştır.⁸⁹

Kadı Burhâneddin'in Eretna Beyleriyle Olan İlişkileri

Kadı Burhâneddin iktidarı elde ettikten sonra öncelikle muhaliflerine mektuplar yazarak onların gönüllerini almaya çalışmıştır. Ancak çevre şehir ve kalelerin beyleri, hatta Kadı Burhâneddin'in nâibliği esnasında bizzat kendi tayin ettiği valiler dahi onun cülusuna karşı çıkarak karşısında yer almışlardır. Uzun zamandan beri müstakil hareket etmeye alışmış olan muhalifleri Kadı Burhâneddin'in merkezîyetçi ve güçlü bir devlet kurmasını kendi hüküm ve nüfuzlarının önünde engel telakki etmişlerdir. Saltanatın küçük sultanın hakkı olduğu hususunu savunarak Kadı Burhâneddin'in saltanatını engellemeye çalışmışlardır.⁹⁰

Bu harekete ilk zamanlarda, daha önce Kadı Burhâneddin'le müşterek hareket etmiş olan Seyyidî Hüsam öncülük etmiştir. Ayrıca Hacı Şadgeldi'nin oğlu Amasya Emiri Ahmed Bey, bizzat Kadı Burhâneddin tarafından emir olarak Tokat'a gönderilen Şeyh Necip ile Artukâbâd'a gönderilen Feridun, Erzincan Emiri Mutahharten, Kayseri Emiri Ömeroğlu Cüneyd Kadı Burhâneddin'in aleyhindeki hareketin önemli isimleridir. Zaman zaman Kadı Burhâneddin'e bağlanmak durumunda kalmış olan diğer Anadolu beylerinden Taceddinoğlu Caniti, Bafra Emiri Taşanoğlu ve Candaroğlu da bu oluşuma katılmışlardır.

Bu beyler kimi zaman Kadı Burhâneddin'in başka bir fetih veya savunma ile meşgul olmasını fırsat bilip yalnız olarak⁹¹ yahut ikili-üçlü ittifaklarla veya müşterek hareket ederek,⁹² zaman zaman Moğol ve Türkmen oymaklarını da yanlarına alarak⁹³ taarruzlarda bulunmuşlardır. Sivas'ta Kadı Burhâneddin aleyhindeki oluşumlara destek vermişler, suikast girişimlerine dahil olmuşlar,⁹⁴ ayrıca diğer Anadolu beyliklerini ve

⁸⁹ Esterâbâdî, *Bezm u rezm*, s. 264-273.

⁹⁰ Yücel, *Kadı Burhâneddin Ahmed ve Devleti*, s. 61-62.

⁹¹ Esterâbâdî, *Bezm u rezm*, s. 273, 277, 282-283, 315, 354, 436-445.

⁹² Esterâbâdî, *Bezm u rezm*, s. 247-249, 272-273, 277, 289, 294, 297, 298-299, 301, 302, 346-348, 366, 369.

⁹³ Esterâbâdî, *Bezm u rezm*, s. 249, 250-251, 261, 289.

⁹⁴ Esterâbâdî, *Bezm u rezm*, s. 241-242, 243-245.

civar devletleri Kadı Burhâneddin aleyhine kışkırtıp, onlara destek olmuşlardır.⁹⁵ Kadı Burhâneddin, ilk yıllarda daha yoğun olmak üzere saltanatı süresince, bu emirlerle mücadele etmek durumunda kalmıştır. Kadı Burhâneddin'in saltanatını koruyabilmesinde, başarılı savunma ve taarruzları kadar, anlaşma yoluna başvurması da önemli rol oynamıştır. Bu bakımdan düşmanları zaman zaman Kadı Burhâneddin'le anlaşarak münasebet tesis etmişler,⁹⁶ biri diğerinin aleyhine olarak Kadı Burhâneddin'le birlikte hareket ettikleri de olmuş,⁹⁷ çoğunlukla şartları kendi lehlerinde müsait gördükleri zaman anlaşmalarına sâdık kalmayıp istiklaliyet için teşebbüse geçmişler,⁹⁸ bazı başarılar da elde etmişler,⁹⁹ ancak Kadı Burhâneddin'in taarruzları neticesinde tekrar bağılıklarını bildirmek durumunda kalmışlardır.¹⁰⁰

Kadı Burhâneddin'in Göçebe Moğollar'la Olan İlişkileri

Kadı Burhâneddin'in, saltanatını ikame edebilmesi için XI. yüzyıldan itibaren Anadolu'da görülmeye başlayan¹⁰¹ daha ziyade göçebe yaşayan, otorite altına girmeyen, ani baskın ve yağmalarla yerleşim yerlerini tahrip eden Moğol ve Türkmen unsurlarını da hâkimiyeti altına alması gerekmiştir. Kadı Burhâneddin, Anadolu Selçuklu Devleti'nin yıkılmasına sebebiyet verip, diğer Türk beyliklerini de meşgul eden İslâm'ı kabul etmelerine rağmen hayat görüşlerinde değişiklik olmayan bu unsurlar üzerinde, büyük ölçüde nüfuz kurmayı başarmıştır. Bu nüfuzu kırmaya teşebbüs ettiklerinde Kadı Burhâneddin taarruzlarla onları itaat etmek zorunda bırakmıştır.¹⁰² Kadı Burhâneddin'in akın ve taarruzlarında da çoğu zaman kendilerinden faydalandığı bu göçebe oymaklar, çok defa itaatlarını bildirmek durumunda kalmışlardır.¹⁰³

⁹⁵ Esterâbâdî, *Bezm u rezm*, s. 318-319, 325, 328.

⁹⁶ Esterâbâdî, *Bezm u rezm*, s. 260, 261, 275, 283, 284, 293, 299-300, 302, 308, 322, 344, 489.

⁹⁷ Esterâbâdî, *Bezm u rezm*, s. 276-277, 283.

⁹⁸ Esterâbâdî, *Bezm u rezm*, s. 261, 272-273, 288, 294, 297, 307, 309, 312-313, 354, 359, 366, 363, 372, 427, 452.

⁹⁹ Yücel, *Kadı Burhâneddin Ahmed ve Devleti*, s. 139-140.

¹⁰⁰ Esterâbâdî, *Bezm u rezm*, s. 245-249, 272-273, 277, 278-280, 283, 295, 296, 307, 309, 312-313, 314, 344-346, 354, 435-446.

¹⁰¹ Enver Konukçu, "Moğol Noyanları Kayıları ve Sivas", *Selçuklular Döneminde Sivas*, s. 52.

¹⁰² Esterâbâdî, *Bezm u rezm*, s. 259, 274-275, 433.

¹⁰³ Esterâbâdî, *Bezm u rezm*, s. 284-285, 292, 303, 368-389, 395, 483.

Kadı Burhâneddin'in Memlûkler'le İlişkileri

1250-1517 seneleri arasında hüküm sürmüş olan Memlûkler 658/1260 Aynicâlût savaşı ile Moğolları yenilgiye uğratıp, Abbâsî hilâfetini Mısır'da ihyâ etmişler, böylece İslâm dünyasının en büyük devleti haline gelmişler, bu özelliklerini de Osmanlı Devletinin yükselmesine kadar korumuşlardır.¹⁰⁴ Kadı Burhâneddin'in Memlûkler'le ilişkileri, Çerkezlerin hâkim olduğu Burcî Memlûkleri döneminin ilk hükümdarı olan ve ülkesine istikrarlı bir dönem yaşatan Berkûk'un hükümrânlığı dönemine rastlamaktadır.¹⁰⁵

Kadı Burhâneddin'in Memlûk sultanı Berkûk ile olan ilişkileri Timur tehlikesi baş gösterinceye kadar iyi olmamıştır. Aynî, Memlûklüler'in Halep nâibi Yelboğa ile Kadı Burhâneddin ve Memlûklü topraklarına akınlar yapan müttefiki Dulkadiroğlu Halil Bey arasında bir savaşın cereyan ettiği ve bu savaşın Kadı Burhâneddin ve müttefikinin yenilgisiyle neticelendiği bilgisini vermiştir. Ancak bu savaş ve yenilgiden *Bezm u rezm*'de bahsedilmemiştir.¹⁰⁶ Berkûk'un öteden beri Kadı Burhâneddin'le dostane ilişkilerde bulunmuş olan Dulkadiroğlu Halil Bey'i ülkesine yaptığı akınları sebebiyle öldürtmesi, Kadı Burhâneddin'in Çerkez kölelere Anadolu'dan geçme izni vermeyeceğine dair sözleri, Şamlıların vaktiyle Türkmenlere karşı yapmış oldukları yağma ve tahripler, Mutahharten'in Kadı Burhâneddin'i Timur taraftarı diye Berkûk'a bildirmesi gibi sebepler Memlûkler'le ilişkileri germiştir. Bilâhare Memlûkler'in Malatya nâibi Mintaş'ın, Memlûkler'e ait bulunan Malatya kalesini Kadı Burhâneddin'e teslim etmeye teşebbüs etmesi ve Sivas'a sığınması Memlûkler'le ilişkileri tamamıyla bozmuştur.¹⁰⁷ Osmanlılar'la Kadı Burhâneddin aleyhine ittifak da yapmış olan Memlûk Sultanı,¹⁰⁸ Halep nâibi Yelboğa kumandasındaki askerlerini Sivas önlerine kadar göndermiştir. Amasya Emiri Ahmed Bey'in, Erzincan Emiri Mutahharten'in, Kayseri kalesi sahibi Cüneyd'in ve Eretnaoğlu II. Mehmed'in de destekledikleri Yelboğa, Moğol ve Tatarların yardımını almış olan Kadı Burhâneddin kuvvetleriyle yaptığı

¹⁰⁴ İsmâil Yiğit, "Memlûkler", *DİA*, XXIX, 90-91.

¹⁰⁵ Yiğit, "Memlûkler", *DİA*, XXIX, s. 92.

¹⁰⁶ Yücel, *Kadı Burhâneddin Ahmed ve Devleti*, 93-94.

¹⁰⁷ Sarîmüddin İbrahim b. Muhammed b. Aydemir İbn Dokmak, *el-Cevherü's-semin fî siyeri'l-hulefâ ve'l-mülûk ve's-selâtin*, thk. Saîd Abdülfettah Aşur, Mekke ts., s. 463-464; İbn Haldun, *el-İber*, V, 574.

¹⁰⁸ Abdülkerim Özaydın, "Kadı Burhâneddin Devleti", *DİA*, XXIV, 76.

savaşlarda, takviye Memlûk kuvvetleri de gelmesine rağmen başarılı olamamış, 1388 senesinde kırk gün süren Sivas kuşatmasını kaldırarak Halep'e dönmüştür.¹⁰⁹ Ancak Timur Ortadoğu'da göründükten sonra Kadı Burhâneddin ile Berkûk arasında ittifak yolu açılacaktır. Mısır tarihçilerinin belirttiğine göre Kadı Burhâneddin Berkûk'a elçi göndermiş ve ona itaatini bildirmiştir.¹¹⁰

Kadı Burhâneddin'in Osmanlılar'la Olan İlişkileri

İlhanlıların baskısı sebebiyle XIII. yüzyılda Selçuklular'ın dağılmasından sonra, Anadolu'nun batı bölgelerinde, Türk beyleri tarafından kurulan beyliklerden birisi de Osmanogulları beyliğidir. Başlangıçta dikkat çekmeyen bu beylik, fetihlerle sınırlarını genişletmiş, bilhassa I. Murad devrinden itibaren Anadolu ve Balkanlar'da girişilen faaliyetlerle bir devlet olma yoluna girmiştir. I. Murad'ın şehâdetinden sonra yerine geçen Yıldırım Bayezid zamanında, Osmanlı Devleti, güçlü ve etkili bir merkezî yapılaşmaya sahne olmuştur. Bu dönemde, Anadolu'da siyasî birliğin sağlanması için adımlar atılmış, Anadolu'daki eski beylikler Osmanlı sancağı haline getirilmiştir. Karamanogulları ile Kadı Burhâneddin Devleti, diğer beyliklerden farklı olarak, iki ciddî güç odağı olarak Osmanlılar karşısında yer almışlardır¹¹¹ ki Yıldırım Bayezid, diğer beyleri Osmanlılar aleyhine destekleyerek kışkırtan, anlaşmalarına sadık kalmayan, Timur'u Osmanlılar, Memlûkler ve Kadı Burhâneddin'e saldırmaya teşvik eden Karamanogulları beyliğine, Niğbolu savaşının akabinde son verecektir.¹¹² Kadı Burhâneddin Devleti'nin Osmanlı hükümrانlığı altına girmesi ise Kadı Burhâneddin'in vefatından sonra olacaktır. Sivas'taki emirler Kadı Burhâneddin'in hayatına son veren Akkoyunlu Karayülük Osman Bey'in Sivas'ı istila etmesini önlemek maksadıyla, karar almışlar, bu şehri ve Kadı Burhâneddin'in hükümrانlığındaki diğer beldeleri Osmanlılar'a teslim etmişlerdir. Yıldırım Bayezid Anadolu'da siyasî birliği sağlamış, ancak, 1402 senesinde Çubuk ovasında Timur'la yaptığı Ankara savaşında yenilmiş, bu

¹⁰⁹ Esterâbâdî, *Bezm u rezm*, s. 316-342.

¹¹⁰ Ebü'l-Mehasin Cemaleddin Yusuf b. Tagrıberdi, *en-Nücûmü'z-zahire fî mülûki Mısır ve'l-Kahire*, Kahire 1929, XII, 59; Ebü'l-Fazl Şehabeddin Ahmed İbn Hacer el-Askalani, *İnbâü'l-gumr bi-enbai'l-umr fî't-tarih*, Beyrut 1986, III, 204; Makrizî, *Kitâbü's-süluk*, VIII, 818.

¹¹¹ Feridun Emecen, "Osmanlılar", *DİA*, XXXIII, 490-491.

¹¹² Fâruk Sümer, "Karamanlılar", *DİA*, XXIV, 457.

savaşla birlikte Osmanlı Devleti fetret devrine girmiş, Anadolu'daki diğer beylikler bu ortamdan istifade ile canlanarak, istiklâliyetlerini ilan etmişlerdir.¹¹³

Kadı Burhâneddin, 1381'den 1389'a kadar, Osmanlılar'ın kendisine karşı rakibi Hacı Şadgeldi'yi, Sivas kuşatması esnasında Memlükler'i ve diğer rakiplerini desteklemiş olmasına rağmen, Osmanlılar'a karşı ihtiyatlı bir barış politikası uygulamıştır. Tatar ve Moğol ümerâsı, I. Murad'ın Sırlara karşı Balkanlarda harekete geçmesi sırasında, Kadı Burhâneddin'e Osmanlılar'ın hasımâne tutumunu hatırlatmış, onu Osmanlılar'a taarruz etmeye teşvik etmişlerdir. Ancak Kadı Burhâneddin, böyle bir teşebbüsün, bir miktar toprak kazandırsa da, İslâm'ı zayıflatmak ve küffarı kuvvetlendirmek anlamına geleceğini söyleyerek onların tekliflerini reddetmiştir.¹¹⁴

1389 senesinde vuku bulan Kosova Savaşında I. Murad'ın şehid edilmesinden sonra, I. Bayezid'in kardeşi Yakub'u katletmesi üzerine Anadolu Beyleri, Karamanoğlu beyi etrafında toplanarak I. Bayezid'e karşı siyasî bir ittifak oluşturmuşlardır. Kadı Burhâneddin'in de bu siyasî ittifaka dahil olduğu anlaşılmaktadır.¹¹⁵ Nitekim Kadı Burhâneddin, Osmanlılar'a ait bulunan Kırşehir'i, I. Bayezid'in iktidara gelmesinden sonra almıştır.¹¹⁶

Anadolu'nun siyasî birliğini sağlamayı hedefleyen Yıldırım Bayezid, Anadolu'da aleyhine kurulan ittifakın öncüsü olan Karamanoğulları üzerine 1390 senesinde yürümüş ve önemli başarılar elde etmiştir. Kadı Burhâneddin bu olay üzerine civardaki bazı beylerle birlikte Karamanoğulları'na yardım için, daha sonra Candaroğulları'nın Osmanlılar'ın taarruzlarına karşı yardım talebi dolayısıyla harekete geçmiş, ancak onunla Yıldırım Bayezid arasında herhangi bir savaş olmamıştır.¹¹⁷ Kadı Burhâneddin'nin Osmanlılar'la karşı karşıya gelmesi Osmanlılar'ın kalabalık bir orduyla Kastamonu'ya doğru hareket edip, Süleyman Paşa'yı öldürmelerinden sonra gerçekleşmiştir. Kadı Burhâneddin ile Osmanlı ordusu arasında 1392 senesinde Çorumlu bölgesinde yapılan bu savaşta Kadı Burhâneddin, Osmanlı ordusunu ve

¹¹³ Merçil, "Anadolu Beylikleri", *DİA*, III, 138-139.

¹¹⁴ Esterâbâdî, *Bezm u rezm*, s. 353-354.

¹¹⁵ Yücel, *Kadı Burhâneddin Ahmed ve Devleti*, s. 105, Esterâbâdî, *Bezm u rezm*, s. 354.

¹¹⁶ Esterâbâdî, *Bezm u rezm*, s. 358.

¹¹⁷ Esterâbâdî, *Bezm u rezm*, s. 363-354.

mütteliklerini ağır bir yenilgiye uğratmış, İskilip, Ankara, Kalecik ve Sivrihisar'ı kırk gün süreyle yağmalatmıştır.¹¹⁸ Bu olay üzerine daha önce Osmanlılar'a bağlanmış olan bazı beyler, Osmanlılar'dan ayrılarak Kadı Burhâneddin'e tâbi olmuşlardır. İlerleyen zaman diliminde Kadı Burhâneddin'e sürekli hasımâne bir tutum izlemiş olan, Hacı Şadgeldi'nin oğlu Emir Ahmed'in Amasya'yı Osmanlılar'a teslim etmesi sonucunda Kadı Burhâneddin Osmanlılar'la tekrar karşı karşıya gelmiştir. Kadı Burhâneddin 1393 senesinde, emirlerinin de teşvikleriyle, Anadolu'daki hâkimiyeti açısından büyük önem arzeden Amasya'yı almak üzere harekete geçmiş, ancak Osmanlı padişahının kalabalık bir ordu ile Merzifon'a gelmesi üzerine, geri çekilmiştir. Kadı Burhâneddin'in geri çekilmesinden sonra Yeşilırmak havzasındaki pek çok yer Osmanlı idaresine geçmiştir. Daha sonra Kadı Burhâneddin kendi aleyhine bozulan dengeyi düzeltmek üzere savaş için hazırlıklar yapmış, ancak bu sefer de I. Bayezid yeni bir çarpışmayı kabul etmemiştir.¹¹⁹ Bu olay sonrasındaki süreçte Karamanoğulları, Kadı Burhâneddin'e Amasya'nın ele geçirilmesi için Osmanlılar'a karşı birlikte hareket etmeyi teklif etmiş, Kadı Burhâneddin de bu teklifi kabul etmiştir. Ancak Karamanoğlu Alâeddin Bey verdiği sözleri tutmamış, bu sebepten Kadı Burhâneddin, Karamanoğulları ile ihtilafa düşmüştür. Kadı Burhâneddin Karamanoğulları ile ihtilâfa düştükten sonra, I. Bayezid Rumeli işleri ile uğraşmak imkânı bulmuştur. Timur istilas tehlikesi ortaya çıkınca Kadı Burhâneddin Osmanlılar ile müşterek hareket etmeye başlayacaktır.¹²⁰

Kadı Burhâneddin'in Timur'la Olan İlişkileri

Kadı Burhâneddin'in en önemli hasımlarından birisi de dönemin en önemli hükümdarlarından olan Timur'dur.

Timur, Semerkant'ta Çağatay hanının valisi Kazgan Han'ın maiyetinde komutan olarak bulunmuş, çeşitli başarıları üzerine, Çağatay hanı Tuğluk Timur tarafından bey yapılmıştır. Hükümdar oluncaya kadar, birçok mücadeleye girmekten çekinmemiş olan Timur, 1369 yılında, Belh şehrinde toplanan kurultay tarafından hükümdar ilan edilmiş, daha sonra Semerkant'ta emir olmuştur. Otuz altı yıl süren

¹¹⁸ Esterâbâdî, *Bezm u rezm*, s. 371-376, Osmanlı kaynaklarında bu yenilgiden bahsedilmemektedir. Yücel, *Kadı Burhâneddin Ahmed ve Devleti*, s. 114.

¹¹⁹ Esterâbâdî, *Bezm u rezm*, s. 386-387, Yücel, *Kadı Burhâneddin Ahmed ve Devleti*, s. 116-118.

¹²⁰ Yücel, *Kadı Burhâneddin Ahmed ve Devleti*, s. 120-121.

hükümdarlığı sırasında, seferlerinin tamamı galibiyetle neticelenmiştir. Kendisini Cengiz imparatorluğunun doğal mirasçısı olarak gören Timur, “Beş yıllık sefer” olarak adlandırılan (1392-1397) seferinin ilk bölümünde, Hazar Denizi’nin güneyinden başlayarak Mâzenderân, Esterâbâd, Fars üzerinden Şiraz ve Kirman bölgelerini ele geçirmiş, Sultaniye, Bağdad, Tikrit, Erbil, Musul, Cizre, Mardin, Irak-ı Arap bölgesinin zaptıyla bu seferini tamamlamıştır.¹²¹ Rusya’dan Hindistan içlerine, Akdeniz’den Çin’e kadar Asya’yı istila etmiş olan Timur, Kırım Hanı Toktamış Han ve Osmanlı hükümdarı Yıldırım Bayezid gibi ünlü hükümdarları yenilgiye uğratacak, Ankara Savaşı’nda, Yıldırım Bayezid’i esir alacaktır.¹²²

Timur, Türkiye sınırlarına ulaştığı zaman gücünü kabul ettirmek amacıyla Memlûklüler, Karamanoğulları, Erzincan emirliği, Dulkadiroğulları, Akkoyunlular, Karakoyunlular yanında Kadı Burhâneddin’den de kendisine tabi olmasını istemiştir. Kadı Burhâneddin hakkında bilgi alan Timur, Kadı Burhâneddin’in bu kadar çok düşman karşısında kendisini ve devletini koruyabilmesine hayret etmiştir.¹²³

Timur’un itaat ve asker talebi karşısında, Kadı Burhâneddin devlet erkanı ile istişarelerde bulunmuş, neticede Timur’a karşı konulmasına, asker toplanmasına ve şehir istihkâmlarının inşa edilmesine karar verilmiştir.¹²⁴

Kadı Burhâneddin Berkûk’a gönderdiği mektupta Timur’a karşı ortak mücadele etmeyi teklif etmiştir.¹²⁵ Memlûk Sultanı Berkûk’un Timur’a karşı bir blok oluşturma çabaları da bu döneme rastlamaktadır. Berkûk’un ve Kadı Burhâneddin’in bu çabaları kısa zamanda meyve vermiş, Kadı Burhâneddin, Berkûk ve Sultan I. Bayezid,

¹²¹ Aka, *Timurlular*, 28-30.

¹²² Aka, *Timurlular*, 31-33, 41-44.

¹²³ Esterâbâdî, *Bezm u rezm*, s. 411.

¹²⁴ Esterâbâdî, *Bezm u rezm*, s. 413-416. Kadı Burhâneddin’in şu tuyuğu onun Timur’dan çekinmediğini göstermektedir:

Ezelde Hak ne yazmışsa bolur,
Göz neni ki görecekiş görür,
İki âlemde Hakk’a sığınmışız,

Tohtamış ne ola ya Ahsah Temür. Ali Alparslan, *Kadı Burhâneddin Divanından Seçmeler*, Ankara 1977, s. XXII.

¹²⁵ Bu mektupta Kadı Burhâneddin Timur’un adâleti ve insafı bıraktığından, saltanattan maksadının peygamberin dinini güçlendirip yaymak olmayıp nefsanî birtakım istekler olduğundan, dîni dünyâyâ alet ettiğinden, Müslümanlara yaptığı zulümden dolayı tenkilinin vâcib olmasından bahsetmiştir. Mektubun metni için bkz. Esterâbâdî, *Bezm u rezm*, s. 419-421.

Timur'un karşısında bir müttefik cephesi oluşturmuşlardır. Altınordu Devleti hükümdarı Toktamış Han da bu ittifak içerisinde yer almıştır.¹²⁶ Timur'un ittifaktan ayrılması teklifini¹²⁷ reddeden Kadı Burhâneddin, Sivas'a taarruz etmesi durumunda mukavemet edileceğini Timur'a bildirmiş,¹²⁸ onun Doğu Anadolu'nun kuvvetli kalelerinden Erciş ve Macingerd'i zabtetmesi üzerine savaş hazırlıkları yapmaya başlamıştır.¹²⁹ 1395 ilkbaharında I. Bayezid'e, onu ittifak dışında tutabilmek gayesiyle bir mektup gönderen Timur, bu mektupta "Kâfirlere karşı daima gazâ ve cihad ile meşgul olması" sebebiyle onu medhederek dualar etmiş ve Kadı Burhâneddin'i kesin olarak cezalandıracağını belirtmiştir.¹³⁰ *Bezm u rezm*'de geçmemekle birlikte, Arap kaynaklarında Timur veya ümerâsının, Sivas'a taarruz hazırlıklarının duyulduğu, bu olaylar üzerine Kadı Burhâneddin'in müttefiki Berkûk'tan yardım istediği bilgisi de bulunmaktadır. Bu kaynaklarda belirtildiğine göre, Berkûk kalabalık bir orduyu Kadı Burhâneddin'in yardımına göndermiş, Tatarlar korkarak kaçmışlar, bunun üzerine, Türkmen ve Araplardan oluşan bu ordu geri dönmüştür.¹³¹ İsmail Aka'nın belirttiğine göre Kadı Burhâneddin'e Erzurum'a kadar gelmiş bulunan Timur'un ani bir kararla geri döndüğü haberi gelmiştir. Timur ancak Kadı Burhâneddin'in ve Berkûk'un vefatından sonra Anadolu'ya girebilecektir.¹³²

Kadı Burhâneddin'in Karamanoğulları ile İlişkileri

1256 senesinde, Anadolu Selçukluları Devleti'nde çıkan taht kavgaları neticesinde Türkmen beylerinden Karaman Bey tarafından temelleri atılan beylik, Niğde, Karaman, Konya, Taşeli ve Alanya gibi illerde hükümlan olmuştur. Beyliğin sınırları, 1361 yılında Karamanlı tahtına geçen Alâeddin Bey döneminde daha da genişlemiştir. Eretna Devleti'nde çıkan karışıklıktan faydalanmak isteyen Alâeddin Bey, Eretnaoğulları Beyliği'nin topraklarına dahil bir çok yeri de almıştır. Moğol beylerinden bir kısmının da hizmetine girdiği Alâeddin Ali Bey, geleneksel Memlûklü

¹²⁶ Esra Çıplak, "XIV.yy.da Süper Güçlerin Nüfuz Sahası Sivas", *Selçuklular Döneminde Sivas*, s. 160.

¹²⁷ Timur'un gönderdiği mektubun metni için bkz. Esterâbâdî, *Bezm u rezm*, s. 421-422.

¹²⁸ Kadı Burhâneddin'in Timur'a gönderdiği mektubun metni için bkz. Esterâbâdî, *Bezm u rezm*, s. 422-423.

¹²⁹ Esterâbâdî, *Bezm u rezm*, s. 418-426.

¹³⁰ Yücel, *Kadı Burhâneddin Ahmed ve Devleti*, s. 129.

¹³¹ Yücel, *Kadı Burhâneddin Ahmed ve Devleti*, s. 125-126.

¹³² Aka, *Timurlular*, s. 31.

dostluğunu bırakmış, bu devlete karşı bağımsızlık mücadelesine giren Ramazanoğulları beyliğini desteklemiştir. Ayrıca Osmanoğulları'na karşı da düşmanca bir siyaset güderek Timur'u Osmanlılar, Memlükler ve Kadı Burhâneddin üzerine taarruza teşvik etmiştir.¹³³ Anadolu'da en güçlü beylik olan Karamanoğulları, kendilerini Selçuklular'a ait Anadolu hâkimiyetinin vârisi ve diğer uç beylerinin de hâmîsi saymıştır.¹³⁴ Alâeddin Ali Bey, Kadı Burhâneddin'e karşı da genel olarak hasımâne bir tavırla hareket etmiştir.¹³⁵

Kadı Burhâneddin, rakiplerini kendisine karşı destekleyen, Timur'un hâkimiyetini kendisi ve Osmanlılar aleyhine kabul eden, 1394 yazında Kayseri'ye kadar gelip şehri yağmalamış olan Karamanoğulları üzerine yürüyerek bu beyliği bozguna uğratmış, Aksaray ve civar kaleleri aldıktan sonra barış yaparak dönmüştür.¹³⁶

1396 senesinde, Kadı Burhâneddin Karamanoğulları ile anlaşarak bağımsızlık teşebbüsünde bulunan yeğeni Kayseri valisi Şeyh Müeyyed üzerine yürümüş, onu taraftarları ile birlikte katlettirmiştir. Kadı Burhâneddin Kayseri'nin imarı ile meşgul olurken, Karamanoğlu ile anlaşıp Develi'ye kadar gelen göçebe Türkmenler üzerine de harekete geçmiştir. Kadı Burhâneddin'in aleyhindeki oluşumlara destek veren Karamanoğlu beyliğini istila edeceği söylentisi üzerine, Karamanoğulları ülkelerini terk ederek dağlık arazilere sığınmışlar, Karamanoğlu Alâeddin Bey'in yeğeni de Kadı Burhâneddin'in hizmetine girmek durumunda kalmıştır.¹³⁷

Kadı Burhâneddin'in Akkoyunlular'la İlişkileri

Çeşitli Türkmen oymaklarından meydana gelen Akkoyunlular'ın tarih sahnesine çıkışları, 1340'ta Tur Ali Bey idaresinde Trabzon Rum İmparatorluğuna yaptıkları akınlarla başlamıştır. Akkoyunlular, Kutlu Bey zamanında Musul'dan Erzurum'a kadar olan yerleri hâkimiyetleri altına almışlardır. Kutlu Bey'in oğlu Ahmed Bey, Kadı Burhâneddin'in iktidarı ele geçirmesinden sonra Sivas tarafına akınlar düzenleyerek, onun kuvvetlerini yenilgiye uğratmıştır.

¹³³ Fâruk Sümer, "Karamanoğulları", *DİA*, XXIV, 457-458.

¹³⁴ Nuri Yavuz, *Anadolu'da Beylikler Dönemi: Siyasî Tarih ve Kültür*, Ankara 2002, s. VIII.

¹³⁵ Esterâbâdî, *Bezm u rezm*, s. 392-396.

¹³⁶ Esterâbâdî, *Bezm u rezm*, s. 426, Yücel, *Kadı Burhâneddin Ahmed ve Devleti*, s. 137-138.

¹³⁷ Esterâbâdî, *Bezm u rezm*, s. 461-483, Yücel, *Kadı Burhâneddin Ahmed ve Devleti*, s. 144-146.

Akkoyunlu Kutlu Bey'in vefatı sonrasında, Akkoyunlular'ın müttefikleri Mutahharten, aralarında var olan anlaşmayı bozmuş, Karakoyunlular'la anlaşarak onları bozguna uğratmıştır. Bu gelişmeler üzerine Kutlu Bey'in oğulları Kadı Burhâneddin'e bağlılıklarını bildirmek durumunda kalmışlar, Mutahharten ve Karakoyunlu Kara Mehmed'in saldırı ve yağmalamalarına karşı Kadı Burhâneddin'den yardım istemişlerdir.¹³⁸ Kadı Burhâneddin yardımda bulunduktan sonra, Akkoyunlular isyana teşebbüs etmişlerse de tekrar Kadı Burhâneddin'e bağlanmak zorunda kalmışlardır. Ayrıca Karakoyunlular'la olan mücadelelerinde mağlup oldukları için Kadı Burhâneddin Devletinde mülteci olarak yaşamak durumunda kalmışlardır.¹³⁹ Ancak, 1397'den sonra, Kadı Burhâneddin ile kendisine mühim hizmetlerde bulunmuş olan Karayülük Osman Bey¹⁴⁰ arasında ihtilaf vuku bulacaktır. Bu ihtilaf neticesinde Kadı Burhâneddin Karayülük Osman Bey'i takibe başlamış, Karayülük Osman Bey, üzerine gönderilen kuvvetleri pusuya düşürerek askerlerin çoğunu öldürmüştür. Kadı Burhâneddin'e ani baskın yapmış, ordusunu dağıtmış ve Kadı Burhâneddin'i alarak Sivas surları önlerine kadar gelmiştir. Kara Yülük Osman Bey, şehrin ileri gelenlerinden Sivas'ı kendisine teslim etmelerini istemiş, aynı teklifi Kadı Burhâneddin'e de tekrarlatmıştır. Sivaslıların şehri teslimi kabul etmemeleri üzerine Kadı Burhâneddin hayatının bağışlanması karşılığında Kayseri ve çevresini terk etmeye hazır olduğunu ifade etmişse de Kara Yülük Osman Bey bu teklifi kabul etmemiş, eski Tokat valisi Şeyh Necib'in teşviki ile şehir halkının gözü önünde Kadı Burhâneddin'in başının vurulmasını emretmiştir. Daha sonra cesedi dört parçaya bölerek her bir parçayı bir sırığa geçirtmiştir.¹⁴¹

¹³⁸ Fâruk Sümer, "Akkoyunlular", *DİA*, II, 270-271.

¹³⁹ Esterâbâdî, *Bezm u rezm*, s. 342-351.

¹⁴⁰ Kara Yülük Osman Bey Akkoyunlu beyliğinin sınırlarını büyük ölçüde genişletmesi sebebiyle Akkoyunlu Devletinin gerçek manada kurucusu sayılmaktadır. Faruk Sümer, "Akkoyunlular", *DİA*, II, 271-272.

¹⁴¹ Yücel, *Kadı Burhâneddin Ahmed ve Devleti*, s.160-162. Tagriberdî, eserinde Bozdoğanlı Türkmenlerle Tur Ali oğlu Karayülüğün Sivas'a taarruz ederek Kadı Burhâneddin'i öldürdüğü bilgisini vermiştir. Ebü'l-Mehasin Cemaleddin Yusuf İbn Tagriberdi, *en-Nücümü'z-zahire fî hula hazreti'l-kahira: el-kısmü's-has bi'l-Kahire min kitâbi el-mu'rib fî hula'l-Magrib*, Kâhire 1879, XII, 87

III. KADI BURHÂNEDDİN'İN İLİM TAHSİLİ VE HOCALARI

Bu kısımda Kadı Burhâneddin'in ilim tahsili hakkında bilgi verilmiş, hocaları tanıtılmıştır.

A. KADI BURHÂNEDDİN'İN İLİM HAYATI

Bezm u rezm'de, Kadı Burhâneddin'in küçük yaşta ilim tahsiline başladığı, nahiv, meânî, beyân, belâgat, arûz, hesap, mantık gibi ilimleri tahsil ettiği, Arapça ve Farsça eserleri rahatlıkla okuyup anlayabilecek bir seviyeye geldiği ifade edilmiştir.¹⁴² Onun ileri derecede Arapça ve Farsça bildiği Arap kaynaklarında da geçmektedir.¹⁴³ Devrin tanınmış şeyhlerinden Aliyyü'l-Mısırî, Kadı Burhâneddin'in, küçük yaşta, Farsça bir eseri rahatlıkla okuması karşısında hayrette kalmış, beline kemer bağlamak suretiyle onu mükâfatlandırmıştır.¹⁴⁴

Kadı Burhâneddin, 1358 yılında on dört yaşında iken babası ile birlikte Mısır'a gitmiş, Sargatmuşâ medresesinde tahsiline devam ederek fıkıh, fıkıh usûlü, ferâiz, hadis, tefsir, matematik, hey'et dersleri almıştır.¹⁴⁵ Hicaz'dan Şam'a gelen Kutbüddin er-Râzî'den ders almak için Mısır'dan Şam'a gitmiş, bir buçuk sene onun derslerine devam etmiştir. Kutbüddin er-Râzî'nin *el-Keşşaf* üzerine yazmış olduğu *Hâşiyeyi*, *Şerhu'l-Metâli*, *el-Miftah* ve diğer eserlerini bizzat kendisinden okumuş, ilâhiyat ilimleri yanında tabii ilimler ve matematik de tahsil etmiştir. Kadı Burhâneddin Şam'da bulunduğu sırada Seyyid Muhammed Nîlî'den de tıp konusunda itibar edilen *Külliyât-ı Kânun*¹⁴⁶ üzerine ders görmüştür.¹⁴⁷

Kadı Burhâneddin, 764/1362-1363'te on dokuz yaşında iken babası ile birlikte hacca gitmiş ve orada ilim ve tasavvuf erbabından Mevlânâ Fahreddin Akşehrî ile görüşmüştür.¹⁴⁸

¹⁴² Esterâbâdî, *Bezm u rezm*, s. 66.

¹⁴³ Yücel, *Kadı Burhâneddin Ahmed ve Devleti*, s. 154.

¹⁴⁴ Esterâbâdî, *Bezm u rezm*, s. 67-68.

¹⁴⁵ Esterâbâdî, *Bezm u rezm*, s. 73.

¹⁴⁶ Brockelmann, *Suppl*, I, 824.

¹⁴⁷ Esterâbâdî, *Bezm u rezm*, s. 73-75.

¹⁴⁸ Esterâbâdî, *Bezm u rezm*, s.77-78.

Kadı Burhâneddin Maarrâ'da babasını kaybettikten sonra Halep'e gitmiş, Halep'te zamanını kitap okumak ve tefekkür etmekle geçirmiş, daha sonra Kayseri'ye dönmüştür.¹⁴⁹

B. KADI BURHÂNEDDİN'İN HOCALARI

1. KUTBÜDDİN er-RÂZÎ et-TAHTÂNÎ

Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed Kutbüddin er-Râzî et-Tahtânî

Kutbüddin er-Râzî'nin 692 (1293)'te doğmuş olması ihtimâli kuvvetlidir.

Başta mantık, felsefe olmak üzere tefsir, hadis, dil ve belâgata dair eser veren Kutbüddin er-Râzî'nin tahsil hayatını önemli ölçüde Rey ve civârında tamamladığı anlaşılmaktadır. Hocaları arasında Hillî, Adudüddîn el-Îcî, Şemseddin el-İsfahânî, Kutbüddin eş-Şirâzî sayılmaktadır. İbn Mübârekşah, Seyyid Şerif el-Cürcânî, Sa'deddin et-Teftâzânî, Hacı Paşa, Muhammed b. Ebû Muhammed et-Tebrîzî, Takıyyüddin Abdullah b. Yûsuf ed-Dımaşkî, Şemseddin Muhammed b. Mekkî el-Âmilî onun önde gelen talebeleridir.¹⁵⁰

Sübkî, Kutbüddin er-Râzî ile yaptığı mübâhase neticesinde, onu, mantık ve hikmet'te imam, tefsîr, meânî, beyân ve nahiv ilimlerinde de âlim olarak bulduğunu ifade etmiş, onun son derece üstün bir zekâyâ sahip olduğundan bahsetmiştir.¹⁵¹ Tagriberdî de onun bütün ilimlerde, özellikle de aklî ilimlerde bir deniz mesâbesinde olduğunu belirtmiştir.¹⁵²

el-Merciuddin el-Ekber Âyetullah es-Seyyid Hasan es-Sadr, Kutbüddin er-Râzî'nin Şîî İmâmiyye'nin ileri gelenlerinden olduğunu, Sübkî'nin onu Şâfiî vehmederek *Tabâkat*'ına aldığını ifade etmiştir.¹⁵³ Muhammed Cevad Muğniyye de, Sübkî ve Suyûtî'nin Kutbüddin er-Râzî'nin Şâfiî olduğuna dair sözlerini naklettikten

¹⁴⁹ Esterâbâdî, *Bezm u rezm*, s.80-81.

¹⁵⁰ Hüseyin Sarioğlu, "Kutbüddin er-Râzî", *DİA*, XXXIV, 485.

¹⁵¹ Ebû Nasr Taceddin İbnü's-Sübkî Abdülvehhab b. Ali b. Abdilkafi Sübkî, *Tabakâtu's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, thk. Mahmûd Muhammed Tanahi, Abdülfettah Muhammed el-Hulv, Kahire 1964/1383, IX, 274.

¹⁵² Tagriberdi, *en-Nücümü'z-zahire*, IX, 87; Sübkî, *Tabakâtu's-Şâfiyye*, IX, 274.

¹⁵³ Hasan es-Sadr, *Te'sîsu's-Şîa li-ulûmi'l-İslâm*, Beyrut 1981, s. 401.

sonra onun Şîa'nın müfekkîr ve âlimlerinden olduğunu belirtmiştir.¹⁵⁴ Ancak çağdaşı olan müelliflerin kaydettiklerine göre o Şafî mezhebine mensuptur.¹⁵⁵

Kutbüddin er-Râzî, Dîmaşk'a yerleşmiş, 766 senesinde, yetmiş yaşında iken, bu şehirde vefat etmiştir. Vefat edene kadar Zahirîyye'de ikamet etmiştir.¹⁵⁶ Medresenin üst katında olan diğer Kutbüddin Mahmud b. Mes'ud eş-Şîrâzî'den (ö. 710/ 1310) ayırmak için Kutbüddin er-Râzî'ye et-Tahtânî denilmiştir.¹⁵⁷

Kutbüddin er-Râzî'nin Eserleri

Tahrîrû'l-kavâ'idî'l-mantıkîyye fî şerhi'r-Risâleti's-şemsiyye. Ali b Ömer el-Kazvînî el-Kâtibî'nin mantık kitabının şerhidir. Birçok basımı yapılan eser İstanbul'da 1259, 1281, 1286, 1288, 1318 senelerinde basılmıştır.

Levâimî'u'l-esrâr şerhu Metâli'i'l-envâr. Sirâcuddîn el-Urmevî'nin (ö. 682) kitabının şerhidir. Eser İstanbul'da 1303 ve 1310, Hindistan'da 1272/1856,; Tahran'da 1314 senelerinde basılmıştır.

er-Risâletü'l-ma'mûle fî't-tasavvur ve't-tasdîk. Mantık konusundadır. Eser İstanbul'da 1310 senesinde Muhammed Mîr Zâhid el-Herevî'nin *Şerh 'ale'r-Risâleti'l-Kutbiyye* isimli şerhiyle birlikte basılmıştır.

Tahkîku'l-mahsûrât. Mantık ilmine dairdir. Eser İstanbul'da 1287 senesinde basılmıştır.

Risâle fî tahkîki'l-külliyât. Mantık ilmine dairdir. (Süleymaniye Ktp., Kemankeş, nr. 4/341, 29/556)

el-Muhâkemât beyne şerhâyi'l-İşârat ve't-tenbîhât. Ebû Ali Hasan b. Abdullâh İbn Sînâ'nın (ö. 428) *el-İşârat ve't-tenbîhât* isimli eserine Fahreddin er-Râzî'nin ve Nâsiruddîn et-Tûsî'nin yazmış oldukları şerhler arasında bir değerlendirme mâhiyetindedir. Eser İstanbul'da 1290 senesinde basılmıştır.

¹⁵⁴ Abdullah Ni'me, *Felâsîfetü's-şîa hayatuhum ve âsâruhum*, Beyrut 1987, s. 529.

¹⁵⁵ Tagriberdi, *en-Nücûmü'z-zahire*, IX, 87; Sübkî, *Tabakâtu's-Şâfiyye*, IX, 274.

¹⁵⁶ İbni Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, I, 339; Sübkî, *Tabakâtu's-Şâfiyye*, IX, 274-275.

¹⁵⁷ İbni Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, I, 339.

Tuhfetü'l-eşrâf fî şerhi'l-Keşşâf. Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî'nin (ö. 538) *el-Keşşâf fî hakâiki't-Tenzîl* isimli tefsîrinin Tâhâ suresine kadar olan kısmının şerhidir. Eser İstanbul'da 1259, Kahire'de 1307, 1325 senelerinde basılmıştır.

Şerhu'l-Hâvi's-sağîr. Abdülgaîfâr b. Abdülkerîm el-Kazvînî'nin (ö. 665) Şâfiî fıkına dair *el-Hâvî fî'l-fürû'* isimli eserinin şerhidir. (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. I/4846)

Şerhu Miftâhi'l-'ulûm. Ebû Ya'kub Sekkâkî'nin (ö. 626) Arap grameri ve belâgatına dair *Miftâhu'l-'ulûm* isimli eserinin şerhidir.¹⁵⁸

2. SEYYİD MUHAMMED NÎLÎ

Kadı Burhâneddin'in Seyyid Muhammed Nîlî'den¹⁵⁹ tıbbâ dair *Külliyât-ı kanûn* kitabını tahsil ettiği *Bezm u rezm*'de anlatılmaktadır.¹⁶⁰

IV. TASAVVUFLA VE TASAVVUF ERBÂBIYLA OLAN İRTİBATI

Kadı Burhâneddin'in tasavvufla olan irtibatı, bilhassa vahdet-i vücud görüşüne mâil oluşu onun *İksîru's-saâdât fî esrâri'l-ibâdât* isimli eserinden¹⁶¹ ve *Bezm u rezm*'de verilen bilgilerden anlaşılmaktadır. *Bezm u rezm*'de onun Muhyiddin İbn Arabî'nin *Füsûsü'l-hikem* isimli eserini büyük bir iştîyakla okuduğu, bu şekilde tasavvufa merak sardığı, bu eserin onun tabiat ve aklına uygun geldiği ve üzerinde büyük ölçüde müessir olduğu anlatılmıştır. *Bezm u rezm*'de *Füsûsü'l-hikem* için "ilâhî gerçeklerin toplandığı yer, tevhit ve hakikat inceliklerinin mecmuası" ifadeleri kullanılmıştır.¹⁶²

Mevlânâ Celâleddin Rûmî'nin de Kadı Burhâneddin üzerinde büyük ölçüde müessir olduğu anlaşılmaktadır. Kadı Burhâneddin'in *Mesnevî*'nin sayfalarını açarak tefe'ül yaptığı, *Bezm u rezm*'de geçmektedir.¹⁶³

¹⁵⁸ Giritli İsmâil Paşa, *Hediyetü'l-'ârifîn*, II, 163.

¹⁵⁹ Brockelmann, *GAL*, II, 209; *Suppl*, II, 293.

¹⁶⁰ Esterâbâdî, *Bezm u rezm*, s. 75.

¹⁶¹ bk. tez metni.

¹⁶² Esterâbâdî, *Bezm u rezm*, s. 355.

¹⁶³ Esterâbâdî, *Bezm u rezm*, s. 196, 314.

Kadı Burhâneddin'in en önemli özelliklerinden birisi de tasavvuf erbabı ile olan irtibatıdır. İlk önce Şeyh Kutlu Şîr'in, onun vefatından sonra sırasıyla Şeyh Ali Bey, Şeyh Âdil ve Mevlânâ Paşa'nın manevî rehberliğiyle yürüdüğü, evliyâ ve abdallarla dost olduğu *Bezm u rezm*'de kayıtlıdır.¹⁶⁴

Kadı Burhâneddin saltanatını ikamede mezkur tasavvuf erbabı ve dervişlerden çok büyük destek almıştır. Nitekim, onu saltanata geçmeye teşvik edip, ona bu konuda yol gösteren Şeyh Kutlu Şîr'dir.¹⁶⁵ Kadı Burhâneddin'in saltanatı elde etmesinden sonra Mevlânâ Paşa Kadı Burhâneddin'in yanında yer almış ve ona yol göstermiştir. *Bezm u rezm*'de Kadı Burhâneddin'in pek çok konuda ona danıştığı, onun gösterdiği istikamette hareket ettiği ve bu şekilde isabetli sonuca ulaştığı anlatılmış, onun kerâmetlerinden bahsedilmiştir.¹⁶⁶ Onun hükümdarlığı ele geçirmesinde derviş ve zaviyelerden geniş ölçüde istifade ettiğine kani olan Yücel'e göre, Kadı Burhâneddin Devleti'nin hâkimiyet sahasına giren bölgede kadimden beri kalmış zaviyelere ait Defter-i Hakanî kayıtları bunu göstermektedir.¹⁶⁷

V. KADI BURHÂNEDDİN'İN ESERLERİ

Bu başlık altında Kadı Burhâneddin'in *İksîrû's-saâdât fî esrâri'l-ibâdât* isimli eseri ile onun *Dîvân*'ı tanıtılacaktır.

A. İKSÎRÛ'S-SAÂDÂT Fİ ESRÂRÎ'L-İBÂDÂT

1395-1396 senesini Sivas'ta geçiren Kadı Burhâneddin, bu süre zarfında, devam eden seferler sebebiyle birikmiş olan devlet ve halk meseleleri ile meşgul olmuş, kalan vakitlerinde de *İksîrû's-saâdât fî esrâri'l-ibâdât* isimli Arapça eserini tamamlamıştır.

1. Eserin Yazma Nüshası

İksîrû's-saâdât fî esrâri'l-ibâdât matbû değildir. Eserin tesbit edebildiğimiz tek Arapça nüshası Süleymaniye Kütüphanesi Ayasofya Bölümü'nde bulunmaktadır. Bu

¹⁶⁴ Esterâbâdî, *Bezm u rezm*, s. 266.

¹⁶⁵ Esterâbâdî, *Bezm u rezm*, s. 90-91.

¹⁶⁶ Esterâbâdî, *Bezm u rezm*, s. 289-290, 299, 371, 381, 400, 407, 423, 473.

¹⁶⁷ Yücel, *Kadı Burhâneddin Ahmed ve Devleti*, s. 25.

nüşhanın demirbaş numarası 1658'dir. Yüz yetmiş altı varaktan müteşekkil söz konusu nüshada her sayfada dokuz satır bulunmaktadır. Nesih ile yazılan metin harekelidir. Metnin kenarlarında ve üst kısımlarında zaman zaman ilave izahlar ya da metnin rahat anlaşılmasını temine yönelik gramatik notlar bulunmaktadır. İlk varakta eser ismi ve müellif ismi, Kadı Buhaneddin için "el-İmâmu'l-âlimi'l-allâme el-habru'l-muhakkık Burhânuddîn el-Hâkim es-Sîvâsî" ifadeleri ve dua cümleleri yer almaktadır. Ayrıca bu varakta bulunan notlardan bu nüshanın Osmanlı Padişahı Mahmud Han tarafından vakfedildiği, Haremeyn-i şerifeyn evkafı arasında olduğu bilgisi de elde edilmiştir.

Süleymaniye Kütüphanesi Şazeli Tekkesi bölümünde ise eserin Osmanlıca şerhi mahtut olarak yer almaktadır. *İksîrü's-saâdât fî esrâri'l-ibâdât Şerhi*, demirbaş numarası 52 olan mahtut eserin 53-94. varaklarındadır. Her satırda on yedi satır bulunmaktadır.

2. Eserin Muhtevâsı

Besmele, hamdele ve salvele kısmından sonra eserin ilk kısmında, Kadı Burhâneddin, "evliyâdan ehl-i keşf olanların yolu üzere" bu babı tahkik etmesinin kendisine ilham olunduğunu, bununla birlikte eserini kaleme alırken "ulemâ-i rûsûmun" kâidelerine de aykırı düşmediğini ifade etmiş, sadece Allah'ın (c.c.) kitabı ve peygamberinin sünnetinden istifade ettiğini, kitabında öz ile kışrı ayırdığını belirtmiştir.

Kitapta üç mukaddime bulunmaktadır. Birincisinde vücûd, ikincisinde icâdın tertibi, üçüncüsünde ise icâdın hikmeti bahisleri ele alınmıştır. İlk mukaddimede Kadı Burhâneddin'in "vâcibu'l-vücûd"un "vücûd" olduğuna dair ifadeleri yer almıştır. Kadı Burhâneddin'e göre ehl-i keşf ile muhakkikler arasındaki ihtilaf vücûdun somut tasavvur olunması ile alakalıdır. Kadı Burhâneddin'in, izahlarını yaparken, ehl-i keşfin görüşlerini en kuvvetli hüccet ve en muhkem delil olarak nitelendirmesi dikkat çekicidir. Kadı Burhâneddin, ilk mukaddimede ayrıca vücûd mertebelerinden de bahsetmiştir. İkinci mukaddimede çeşitli cihetlerden vücûd ve icâd bahislerini işleyen Kadı Burhâneddin, üçüncü mukaddimede, hakikat-i Muhammediyye konusunu ele almış, Muhammed'in (s.a.v) Allah'ın (c.c.) yarattıklarının içinde en faziletli en mükemmel varlık olduğunu izah etmiş, onun getirdiği dînin de en câmi, en mükemmel

din olduğunu delillerle açıklamıştır. Dîne uygun olan amellerin insana her yönden saadet ve iyilik getirdiğini, dîne aykırı olan amellerin ise insanın sapkınlığını artırdığını geniş bir şekilde izah etmiştir.

Kadı Burhâneddin, mukaddimelerden sonra insanda yedi sıfat bulunduğunu, insana vâcip olan ibadetlerin küllîlerinin de yedi olduğunu belirterek bunların iman, namaz, oruç, hac, zekât, oruç, cihad ve kurbandan ibaret bulunduğunu ifade etmiştir. Müellif mezkur ibadetlerin ve ayrıca bayram gibi diğer dînî şiarların yüksek gayelerine izah getirmiş, ”zâhirlerindeki hikmetlerine gelince“ diyerek, ayrıca ibadetlerin şekillerinin, vakitlerinin ve rükünlerinin hikmetlerini de açıklamaya çalışmıştır. Bu izahları yaparken, esmâ-i hüsnâ ve tecellîleri ile irtibatlandırma yoluna gitmiş, insan bedenindeki ve tabiattaki unsurlarla bağlantılar kurmuş, küllî bir açıklama çabası içine girmiştir.

Allah’ın (c.c.) dînini insanın itidâlini muhafaza edip onu inhiraflardan koruyacak şekilde vaz ettiğini, diğer dinlerin hiç birisinde bu özelliğin bulunmadığını belirten Kadı Burhâneddin, harflerin sırlarını ele aldığı bir bölümü de eserine dercetmiştir. İzahlarda bulunurken âyet ve hadislerden deliller getirmiş, ayrıca mukadder sorular vaz etmek suretiyle meseleyi tereddüde mahal bırakmayacak şekilde izaha çalışmıştır. Eserin sonunda Kadı Burhâneddin’in Arapça olarak yazdığı üç naatı bulunmaktadır. Nüshanın son sayfasında ise «يَقِينِي بِاللَّهِ يَقِينِي» ibaresi geçmektedir.

B. KADI BURHÂNEDDİN DÎVÂN'I

1. Eserin Yazma Nüshası ve Basımı

Kadı Burhâneddin Dîvânı’nın bilinen tek nüshası, İstanbul’daki İngiliz Büyükelçiliği’nde çalışan Thomas Fiott Hughes’in kitapları arasında Londra’ya götürülmüştür ve hâlen British Museum’da bulunmaktadır. Bu nüsha, Kadı Burhâneddin’in hattatlarından Halîl b. Ahmed tarafından 796/1393-1394 yılında istinsah edilmiştir. Harekeli olup güzel bir Selçuklu neshiyle yazılmıştır. Baş tarafı tezhipli, sayfaları cetvellidir.¹⁶⁸ Her sahifesinde on altı satır bulunan nüsha altı yüz sekiz

¹⁶⁸ Tören, “Kadı Burhâneddin, Edebî ve Tasavvufî Şahsiyeti”, *DİA*, XXIV, 75.

sahife tutmaktadır.¹⁶⁹ Kadı Burhâneddin'in divanının tıpkı basımı Türk Dil Kurumu (İstanbul 1944), ilmî neşri ise Muharrem Ergin (İstanbul 1980) tarafından gerçekleştirilmiştir.¹⁷⁰

2. Eserin Muhtevâsı

Kadı Burhâneddin'in dîvanı bin üç yüzün üzerinde gazel, yirmi rubâî, yüz on beş tuyuğ ihtivâ etmektedir. Kadı Burhâneddin şiirlerinde mahlas kullanmamıştır. Şiirler muhtemelen yazılış sırasına göre dizilmiştir.¹⁷¹ Şiirlerin sıralanmasında klasik dîvan şairlerinin yaptığı gibi alfabe sırası gözetilmemiştir.¹⁷²

Türk Dil Kurumu'nun neşrettiği *Kadı Burhâneddin Divanı I Tıpkıbasım* isimli eserin önsözünde, Kadı Burhâneddin'in şiirlerinin “tasavvuf duyguları içinde boğulmadığı, gerçek insan sevgisinin ifadesine hizmet ettiği” belirtilmekte, Kadı Burhâneddin on dördüncü asrın lâdînî bir şâiri olarak tanımlanmaktadır.¹⁷³ Köprülüzâde Mehmet Fuad'a göre, bu şâirin en büyük meziyeti tasavvuftan kurtulmuş olması ve en evvel Batı Türkçesi'nde rubâî söylemesidir.¹⁷⁴ Kadı Burhâneddin'in daha çok dünyevî konulara rağbet edip, dînî konulara az yer verdiği iddiası başka çalışmalarda da yer almıştır.¹⁷⁵

Ali Nihat Tarlan ise, Kadı Burhâneddin'in şiirleri ve sanat anlayışı üzerine yapılmış mütalaaların yetersiz olduğunu ifade etmiş, bilakis eserin yüzde sekseninin dînî bir hüviyet taşıdığını, ancak bu önemli noktanın değerlendirmelerde nazar-ı itibara alınmadığını belirtmiştir. Tarlan'a göre, “Kadı Burhâneddin, dış ve iç bakımından hakikaten büyük olan *Dîvân*'ında hemen münhasıran tasavvufî aşk ile olan rûhî alakasını terennüm etmiştir.”

¹⁶⁹ *Kadı Burhâneddin Divanı*, s. VI, Kadı Burhâneddin'in *Dîvân*'ı üzerine yapılan çalışmalar için bk. Tören, “Kadı Burhâneddin, Edebî ve Tasavvufî Şahsiyeti”, *DİA*, XXIV, 75; Ali Alparslan, *Kadı Burhâneddin Divanından Seçmeler*, s. XXVIII-XXXI.

¹⁷⁰ Tören, “Kadı Burhâneddin, Edebî ve Tasavvufî Şahsiyeti”, *DİA*, XXIV, 75.

¹⁷¹ Hatice Tören, “Kadı Burhâneddin, Edebî ve Tasavvufî Şahsiyeti”, *DİA*, XXIV, 75.

¹⁷² *Kadı Burhâneddin Divanı, I Tıpkıbasım*, İstanbul 1944, s. VI.

¹⁷³ *Kadı Burhâneddin Divanı, I Tıpkıbasım*, s. V-VI.

¹⁷⁴ Mehmet Fuad Köprülü, *Yeni Osmanlı Tarih Edebiyatı*, İstanbul 1923, s. 171.

¹⁷⁵ Tören, “Kadı Burhâneddin, Edebî ve Tasavvufî Şahsiyeti”, *DİA*, XXIV, 75; Alparslan, *Kadı Burhâneddin Divânı'ndan Seçmeler*, s. XXIX.

İncelmiş Dîvân Edebiyatı sanatının, bir tekâmülün neticesi olduğunu belirten Tarlan, bunu esaslı bir şekilde ilk önce Fuzûlî’de bulduğunu, ip uçlarını yakalamak üzere gerilere doğru gittiğinde XV. asrın önemli simalarında bu tip bir sanata rastlayamadığını, ancak XIV. asırda ”hakiki bir dev“ olarak nitelediği Kadı Burhâneddin’le karşılaştığını ifade etmiştir. Tarlan’a göre Kadı Burhâneddin muâsırlarının hiç birine benzememektedir. ”O ne tasavvufu büyük İran mutasavvıfları vadisinde mev’izeler yazarak didaktik bir hale getirmiş, ne de derin bir vecd içinde onu sembolsüz halde terennüm etmiştir. Kadı Burhâneddin tasavvufu sanatının içine sindirmiştir“.¹⁷⁶

Kadı Burhâneddin tasavvuf, İran mitolojisi, astroloji gramer, musiki gibi farklı alanlara ait terimleri şiirlerine ustaca yerleştirmiş,¹⁷⁷ Türk Edebiyatına yeni teşbihler ve mecazlar kazandırarak, kendisinden sonraki dönem üzerinde etkili olmuştur. Vasfi Mâhir Kocatürk, Kadı Burhâneddin’in Osmanlı şiiri üzerindeki etkisinin büyük olduğunu örnekler vererek izah etmiştir.¹⁷⁸

Kadı Burhâneddin’in edebiyat tarihi açısından en mühim özelliklerinden birisi de İslâm öncesi Türk şiir türlerinden biri olan tuyuğun Anadolu’ya taşınmasında bir köprü vazifesini görüp, eski tuyuğ tarzına hâkim olan hikmet anlayışını tasavvufî gelenekle birleştirerek devam ettirmiş olmasıdır.¹⁷⁹

Kadı Burhâneddin’in şiiri ile alakalı olarak, onun aruz veznini iyi kullanamadığı yönünde eleştiriler dile getirilmiştir.¹⁸⁰ Ali Nihat Tarlan ise böyle bir eleştirinin yerinde olmayacağını izah etmiştir. Tarlan ”Kadı Burhâneddin’in eserinde mahallî unsurların çokça bulunduğunu, onun Türk dilinin kıvraklığından ve nüanslarından hayli istifade ettiğini, ihtiraslı ruhunun feveranlarını taşıyan şiirlerinin, onun tasavvufî aşk muvâcehesindeki rûhî buhranlarını aksettirdiğini“ ifade ettikten

¹⁷⁶ Ali Nihad Tarlan, ”Kadı Burhâneddin’de Tasavvuf”, *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, sy: 8, (1946), s. 8.

¹⁷⁷ Ali Alparslan, *Kadı Burhâneddin Divanından Seçmeler*, s. XXXI-XLIII.

¹⁷⁸ Vasfi Mâhir Kocatürk, *Türk Edebiyatı Târîhi: Başlangıcından Bugüne Kadar Türk Edebiyatı Târîhi, Tahlili ve Tenkîdi*, Ankara 1964, s. 130.

¹⁷⁹ Tören, ”Kadı Burhâneddin, Edebî ve Tasavvufî Şahsiyeti”, *DİA*, XXIV, 75

¹⁸⁰ Ali Alparslan, *Kadı Burhâneddin Divanından Seçmeler*, s. XLV-XLVI.

sonra, zorunlu olarak nazım tekniğini iyi kullanamadığını belirtmiştir. Zira, Kadı Burhâneddin fikir unsurunu o devrin henüz ilerlememiş dili içine sığdırmaya çalışmıştır. Tarlan’a göre bu durum onun için bir nakîse değildir. Ne kadar büyük zorlukları yendiği göz önüne alındığında onun ne muvaffakiyetli bir sanatkâr olduğu meydana çıkacaktır.¹⁸¹

VI. KADI BURHÂNEDDİN ’İN ŞAHSİYETİ

Esterâbâdî, *Bezm u rezm* adlı eserinin çeşitli kısımlarında Kadı Burhâneddin’i âlim, âdil, vekar sâhibi, zeki, cesur, âlimlere yakın, açlık, susuzluk ve yorgunluğa dayanıklı, aynı zamanda zevk ve sefâyâ düşkün, şarap ve saz meclislerine devam eden bir insan olarak tavsif etmiştir.¹⁸²

İbn Arabşah’ın Kadı Burhâneddin’le ilgili olarak yazdıkları da Esterâbâdî’nin tavsîfi ile paraleldir. İbn Arabşah eserinde, Kadı Burhâneddin’in bir çok güzel haslet yanında, son derece yüksek bir zekaya sahip olduğundan bahsetmiş, onun kısa süre zarfında bir çok ilmi tahsil ettiğini, “ma’kul ve menkul”de çok değerli eserler verdiğini belirtmiş, ayrıca onun şiir ve üslubunu övmüştür. Kadı Burhâneddin’in askeri yönüne, avcılıkla ve binicilikle iştigaline değinen¹⁸³ İbni Arabşah onun şiddetli sıkıntılara rağmen insanlara yakın olduğunu, fakirlere yardım ettiğini, âlimleri ve hâfızları sevip onlara haftanın pazartesi, perşembe ve cuma günlerini tahsis ettiğini, vefat etmeden önce bazı alışkanlıklarını terk ederek, tevbe ettiğini ve Allah’a (c.c.) yöneldiğini anlatmıştır.¹⁸⁴

İbn Hacer de Kadı Burhâneddin’i ârif olarak nitelemiş, zekâsından bahsederek onun fıkıh tahsiline temas etmiştir.¹⁸⁵

Onun şiirlerinden anlaşılan özelliklerinden birisi de mütevâzı ve mahviyetkâr olmasıdır. O cümle eşikte “gulâm-ı şâh” olacak kadar alçak gönüllüdür.¹⁸⁶

¹⁸¹ Tarlan, “Kadı Burhâneddin’de Tasavvuf”, s. 9.

¹⁸² Msl. bk. Esterâbâdî, *Bezm u rezm*, s. 394-395.

¹⁸³ İbn Arabşah, *Acaibü’l-makdur*, s. 181.

¹⁸⁴ İbn Arabşah, *Acaibü’l-makdur*, s. 188.

¹⁸⁵ İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürerü’l-kâmine*, I, 344.

Kadı Burhâneddin'in adâleti yönetim anlayışının temel ilkesi olarak gördüğü, *Dîvân*'ındaki şu beytinden anlaşılmaktadır.

Adl ile vîrân dahi âbâd olur

Zulm ile dünyada bir şâr olmadı¹⁸⁷

¹⁸⁶ Bilal Kemikli, “Şiir ve İktidar: Hükümdar Şair Kadı Burhâneddin Örneğinde Bir İnceleme”, *Selçuklular Döneminde Sivas*, s. 242-243.

¹⁸⁷ *Kadı Burhâneddin Dîvânı*, s. 676.

İKİNCİ BÖLÜM

TERCÎHU't-TAVZÎH'İN KAYNAKLARI

Bu bölümde metin, şerh, hâşiye ve ta'lik kavramları hakkında bilgi verildikten sonra *Tenkîhu'l-usûl*, *et-Tavzîh fî halli gavâmizi't-Tenkîh*, *et-Telvîh ilâ keşfi hakâ'iki't-Tenkîh* isimli eserler, bu eserlerin müellifleri ve söz konusu eserler üzerine yapılmış çalışmalar tanıtılmıştır.

I. METİN, ŞERH, HÂŞİYE, TA'LİK KAVRAMLARI VE TERCÎHU't-TAVZÎH'İN KAYNAKLARI İLE OLAN İRTİBÂTI

Bu kısımda öncelikle metin, şerh, hâşiye ve ta'lik kavramları hakkında bilgi verilmiş, bu cihetten *Tenkîhu'l-usûl*, *et-Tavzîh fî halli gavâmizi't-Tenkîh*, *et-Telvîh ilâ keşfi hakâ'iki't-Tenkîh* ve *Tercîhu't-Tavzîh* isimli eserler arasındaki irtibat ortaya konulmuştur.

A. METİN, ŞERH, HÂŞİYE, TA'LİK KAVRAMLARI

Metin: Ayrıntılara, uzun izahlara ve gerekli olmadıkça örneklere yer verilmeyen, bilhassa ilimlerin esaslarını ihtiva eden temel eserler için kullanılan ıstılahtır.¹⁸⁸ Metinler telif çalışmaları olarak da değerlendirilebilir.¹⁸⁹

Şerh: Metinlerin anlaşılabilmesini sağlamak amacıyla metinlerde öz bir şekilde ele alınan konuların tafsilatlı bir şekilde izahının yapıldığı, ya bizzat müellif ya da başkaları tarafından asıl metin üzerine yapılan çalışmalardır.¹⁹⁰

Hâşiye: Metinlere yazılan şerhlerdeki bazı noktaların izahının yapıldığı yahut şerhlerdeki görüşlerin tenkit edildiği çalışmalardır.¹⁹¹

¹⁸⁸ Abdullah b. Uvaykıl es-Sülemî, “el-Mütûn ve'l-havâşî ve't-takrîrat fi't-te'lîfi'n-nahvî”, *Mecelle İlmiyye Devriyye Muhakkeme*, sy. 4, (1999), s. 249.

¹⁸⁹ Recep Cici, *Osmanlı Dönemi İslam Hukuku Çalışmaları: Kuruluştan Fâtih Devrinin Sonuna Kadar*, Bursa 2001, s. 305.

¹⁹⁰ es-Sülemî, “el-Mütûn ve'l-havâşî ve't-takrîrat fi't-te'lîfi'n-nahvî”, s. 249, Cici, *Osmanlı Dönemi İslâm Hukuku Çalışmaları*, s. 305.

¹⁹¹ Cici, *Osmanlı Dönemi İslâm Hukuku Çalışmaları*, s. 305

Şerhlerle hâşiyeleri kesin çizgilerle ayırmak pek mümkün görünmemektedir. Bu tür eserler, daha ziyade metin ve şerhlerde mevcut olan kapalılığı veya problemleri gidermek, eksiklerini tamamlamak, derin mana ve nükteleri izah etmek, talebelere yardımcı olmak, yöneltilen tenkitleri çürütmek, kastedilen asıl manayı ifade etmek, aklî ve naklî delilleri ortaya koymak gibi gayelerle kaleme alınmıştır. Bu eserlerde genellikle aklî ve naklî deliller yer almakta, bilhassa ihtilaflı konularla ilgili olarak diğer görüşler nakledilmekte, lugavî, nahvî, edebî izahlarda bulunulmakta, tercihler yapılmaktadır. Ancak bu çalışmalarda her zaman metni izah ve açıklama maksadının bulunduğunu söylemek doğru değildir. Zira bazı şerh ve hâşiyelerde, müellif ya da diğer şârihlerin görüşleri tenkide tabi tutularak değerlendirilmiştir.¹⁹²

Ta‘lik: Metinlere yazılan şerhlerdeki veya hâşiyelerdeki bazı noktaların izah edilmesi amacını taşıyan çalışmalardır.¹⁹³

B. TERCÎHU’T-TAVZÎH’İN KAYNAKLARI İLE OLAN İRTİBÂTI

Metin: *Tenkîhü’l-usûl*

Şerh: *et-Tavzîh fî halli gavâmizi’t-Tenkîh*

Kâtip Çelebi bu eserle ilgili olarak “Bu şerh metin gibi olunca, onun üzerine bir çok şerh ve hâşiyeler yapıldı. Bunların en büyüğü ve ilki Teftâzânî’nin *et-Telvîh* isimli eseridir.” ifadelerini kullanmış, *et-Tavzîh*’i de metin olarak kabul etmiştir.¹⁹⁴

Hâşiye/Şerh: *et-Telvîh ilâ keşf-i hakâ‘iki’t-Tenkîh*

Hâşiye: *Tercîhu’t-Tavzîh*

¹⁹² es-Sülemî, “el-Mütûn ve’l-havâşî ve’t-takrîrat fi’t-te’lîfi’n-nahvî”, s. 249, Cici, *Osmanlı Dönemi İslâm Hukuku Çalışmaları*, s. 321-323.

¹⁹³ Cici, *Osmanlı Dönemi İslâm Hukuku Çalışmaları*, s. 305.

¹⁹⁴ Kâtip Çelebi, *Keşfü’z-zunûn*, II, 2021.

II. *TERCÎHU't-TAVZÎH*'İN KAYNAKLARI

Bu kısımda öncelikle, *Tenkîhu'l-usûl*, *et-Tavzîh fî halli gavâmizi't-Tenkîh*, isimli eserler ile bu eserlerin müellifi Sadrüşşerîa; *et-Telvîh ilâ keşfi hakâiki't-Tenkîh* ve söz konusu eserin müellifi Teftâzânî hakkında bilgi verilmiştir

A. *TENKÎHU'l-USÛL*

Bu başlık altında *Tenkîhu'l-usûl*, bu eserin müellifi Sadrüşşerîa ve Sadrüşşerîa'nın diğer eserleri hakkında bilgi verilmiş, söz konusu eser ve eser üzerine yapılmış olan çalışmalar tanıtılmıştır.

1. *Tenkîhu'l-usûl*'un Müellifi

Tenkîhu'l-usûl'un müellifi Sadrüşşerîa es-Sânî Ubeydullâh b. Mes'ûd b. Tâcüşşerîa Ömer b. Sadrüşşerîa el-Evvel Ubeydullâh b. Mahmûd el-Mahbûbî el-Buhârî'dir.

Sadrüşşerîa, sahabeden Ubâde b. Sâmî el-Ensârî'nin soyundan gelen ve Buhara'da Hanefî-Matürîdî mezhebinin Mâveraünnehir öğretisini temsil edip, pek çok âlim yetiştiren bir aileye mensuptur.¹⁹⁵

Kaynaklarda Sadrüşşerîa'nın nerede ve hangi tarihte doğduğuna dair kesin bir bilgi bulunmamakla birlikte, onun 660\1261'ten önce doğmuş olması ihtimali kuvvetlidir.¹⁹⁶

Hayatı Moğol istilasının hüküm sürdüğü bir döneme rastlayan Sadrüşşerîa'nın memleketi Buhara, 671'de İlhanlılar tarafından işgal edilmiş ve şehir halkı tamamen imha edilmiştir. Sadrüşşerîa'nın dedeleri Moğol istilasını sebebiyle Kirman'a sığınmışlardır. Bu duruma bağlı olarak, Sadrüşşerîa'nın çocukluk ve gençlik dönemini

¹⁹⁵ Hayreddin Yılmaz, "Ubeydullah b. Mes'ud Sadrüşşerîa, Hayatı, Eserleri ve Ta'dilü'l-Kelâm Adlı Eserinin Muhtevası", *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi*, sy. 95 (1979), s. 204.

¹⁹⁶ Yılmaz, "Ubeydullah b. Mes'ud Sadrüşşerîa, Hayatı, Eserleri ve Ta'dilü'l-Kelâm Adlı Eserinin Muhtevası", s. 206.

Kirman’da geçirmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Herat’ta da bulunmuş olan Sadrüşşerîa, memleketi Buhara’da 747/1346’da vefat etmiştir.¹⁹⁷

Sadrüşşerîa Hanefî fakîhi ve kelâm âlimlerindendir.¹⁹⁸ Sadrüşşerîa fıkıh usûlü, fıkıh, kelâm, tefsir, hadis, belâgat, sarf, nahiv, felsefe, mantık, astronomi ve tabiat bilimlerinde geniş bilgi birikimine sahipti.¹⁹⁹ Gerek çağdaşları, gerekse daha sonraki âlimler Sadrüşşerîa’dan övgüyle bahsetmişlerdir. Teftâzânî onun için *et-Telvîh* isimli eserinin mukaddimesinde “muhakkik imam, büyük müdakkik âlim, hidâyet sancağı, dirâyet âlimi, akıl ve nakil terazisinin dili, fıkıh ve usul ilimlerinin dallarını ayırıştıran” sıfatlarını kullanmıştır.²⁰⁰ Leknevî, Sadrüşşerîa’nın imam olduğu hususunda âlimler arasında ittifak bulunduğunu belirtmiş, allâme olduğu hususunda ise âlimler arasında ihtilaf bulunduğunu ifade etmiştir.²⁰¹

Sadrüşşerîa’nın ilk ve en mühim hocası, dedesi olan Burhânüşşerîa Mahmûd’dur. Kaynaklarda, Hâfîzu’l-Hak Ebû Tâhir Muhammed b. Muhammed et-Tâhirî ve Şemseddîn Tâbesî’nin isimleri Sadrüşşerîa’nın talebeleri arasında sayılmaktadır.²⁰²

Müellifin Eserleri

Tenkîhu’l-usûl ve *et-Tavzîh fî halli gavâmizi’t-Tenkîh*. Sadrüşşerîa’nın fıkıh usûlü sahasında yazdığı bu eserler hakkında aşağıda bilgi verilecektir.

Şerhu’l-Vikâye. Sadrüşşerîa’nın dedesi Burhânüşşerîa Mahmûd tarafından Hanefî fıkıhına dair yazılmış olan ve mezhep içinde dört muteber fıkıh metninden biri

¹⁹⁷ Şükrü Özen, “Sadrüşşerîa”, *DİA*, XXXV, 427-428.

¹⁹⁸ Özen, “Sadrüşşerîa”, *DİA*, XXXV, 427.

¹⁹⁹ Babanzâde Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyetü’l-‘ârifin esmâi’-müellifin ve âsârü’l-musannifin*, I, (nşr. Kilisli Muallim Rifat- İbnülemin Mahmud Kemal); II (nşr. İbnülemin Mahmud Kemal-Avni Aktuç), İstanbul 1951-1955, Tahrir 1387/1967, I, 649-650; Ebu’l-Hâsenât Muhammed Abdülhayy b. Muhammed Leknevî, *el-Fevâidü’l-behiyye fî terâcimi’l-hanefiyye: et-Ta’likâtü’s-seniyye ale’l-fevâidi’l-behiyye*, Beyrut 1304/1886, 109.

²⁰⁰ Sa’deddin Mes’ud b. Ömer b. Abdullah et-Teftazânî, *et-Telvîh ilâ hakâiki’t-Tenkîh*, thk: Adnan Dervîş, Beyrut 1998/1390, (birlikte: *e t-Tavzîh şerhu’t-Tenkîh*, Ubeydullah b. Mes’ud b. Muhammed el-Buhârî Sadrüşşerîa), I, 15.

²⁰¹ Leknevî, *el-Fevâidü’l-behiyye*, s. 109.

²⁰² Özen, “Sadrüşşerîa”, *DİA*, XXXV, 428; Hocası Kutbüddin er-Râzi tarafından Sadruşşeria’nın bilgi ve vukufiyeti derecesini öğrenmek için gönderilen gönderilen Mübârekşah da Sadruşşeria’nın derslerine katılmıştır, Leknevî, *el-Fevâidü’l-behiyye*, s. 126-127.

olarak kabul edilen *Vikâyetü'r-rivâye*'nin şerhidir. Eser Leknev'de 1872-1873, 1883; Delhi'de 1888, 1889; Kazan'da 1318 senelerinde basılmıştır.

en-Nukâye muhtasarü'l-Vikâye (Muhtasarü'l-Vikâye). Burhânüşşerîa Mahmûd'un *Vikâyetü'r-rivâye* isimli eserinin ihtisarıdır. Eser Kazan'da 1260, 1290, 1902; Petersburg'da 1895; Kalkûta'da 1274, 1858; Leknev'de 1873, 1888, 1889; Kâhire'de 1318; Beyrut'ta 2005 senelerinde basılmıştır.

Ta'dîlü'l-'ulûm ve Şerhu Tâ'dîli'l-'ulûm. *Ta'dîlü'l-'ulûm*'un ilk kısmı mantık ilmine, ikinci kısmı kelâm ilmine, üçüncü kısmı ise astronomi ilmine ayrılmıştır. *Şerhu Tâ'dîli'l-'ulûm* isimli eser ise *Ta'dîlü'l-'ulûm*'un şerhidir. (Süleymâniye Ktp., Cârullâh Efendi, nr. 1350; Antalya-Tekelioğlu, nr. 798; Ayasofya, nr. 2198; Hamidiye, nr. 721; Hasan Hüsnü Paşa, nr., 1131; Murad Molla Ktp., nr. 1332, 1334)

el-Vişâh fî zabti me'âkidi'l-Miftâh. Belâgat ilimlerine dairdir. (Nuruosmâniye Ktp., nr. 4479; Kütahya Vahîd Paşa İl Halk Ktp., nr. 2804; Konya Bölge Yazma Eserler Ktp., Konya İl Halk Ktp., nr. 4974)

Ta'lîkât 'ale'l-Miftâh (Ecvibetü i'tirâzâtin zükiret fî't-Telhîs ve'l-Îzâh 'alâ sâhibi'l-Miftâh). Hatîb el-Kazvînî'nin *Telhîsü'l-Miftâh* ve *el-Îzâh* isimli eserlerinde Sekkâkî'ye yönelttiği itirazlara cevap olarak yazılmıştır. (Süleymâniye Ktp., İzmir, nr. 805)

Risâle fî 'ilmi'l-'arûz. (*Risâle fî usûli buhûri's-sittete 'aşer, Ebyât fî esmâ'i'l-buhûr, Buhûrî'l-usûl, Risâle der Usûl-i Buhûr, el-'Arûz*). Aruz bahirlerine dair Arapça bir manzûmedir. (Süleymâniye Ktp., Ayasofya, nr. 4795; Beşir Ağa, nr. 656, Kılıç Ali Paşa, nr. 1031; Lâleli, nr. 706, 1007; Reşid Efendi, nr. 987; Şehid Ali Paşa, nr. 1007; Saraybosna Gazi Hüsrev Bey Ktp., nr. 1171, 1592, 2418, 5772)

Risâletü te'vîli kıssati Yûsuf. Yûsuf kıssasının edebî ve tasavvufî bir üslupla anlatıldığı Farsça bir metindir. (Süleymâniye Ktp., Ayasofya, nr. 1980, vr. 94b-104a)

Şerhu'l-Fusûli'l-hamsîn. İbn Mu'ti ez-Zevâvî'nin nahve dair eserinin şerhidir.²⁰³

2. *Tenkîhu'l-usûl* ve *et-Tenkîh* Üzerine Yapılan Çalışmalar

a. *Tenkîhu'l-usûl*

Sadrüşşerîa'nın fıkıh usûlüne dair yazdığı bu eser, fukaha metodu ile mütekellimîn metodunu birleştiren memzûc metotla yazılmış en önemli kitaplardandır. Sadrüşşerîa bu kitabında Fahrülsîlâm el-Pezdevî'nin (ö. 482/1089) *Kenzü'l-vüsûl*,²⁰⁴ Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1210) *el-Mahsûl*²⁰⁵ ve İbnü'l-Hâcib'in (ö. 646/1249) *Muhtasaru'l-Müntehâ*²⁰⁶ isimli eserlerini birleştirmiştir.²⁰⁷

Sadrüşşerîa *Tenkîhu'l-usûl*'ün ilk kısmında, âlimlerin Fahrülsîlâm Ali el-Pezdevî'nin eserinin müzakeresi ile çokça meşgul olduklarını, eserin büyük bir ilgiye mazhar olduğunu söylemiştir. Sadrüşşerîa, Pezdevî'nin ibârelerini sert kayalara benzetmiş, *Kenzü'l-vüsûl*'deki mana hazinelerinin, ibârelerin sert kayalarında gizlendiğini, ibârelerin delâletlerinde saklı nüktelere remizler bulunduğunu belirtmiştir. *Kenzü'l-vüsûl*'ün dil ve üslûp noktasında eleştirilere maruz kaldığından bahseden Sadrüşşerîa'ya göre hakikatte, bu eleştiriye yöneltenlerin değerlendirmelerinde kusur bulunmaktadır. Sadrüşşerîa, mezkur kitabı tenkih etmeyi, yani fazla olan meselelerini ayıklayıp, mantık ilminin kaidelerini de esas alarak eseri yeniden tanzim etmeyi istediğini anlatmıştır. Sadrüşşerîa, Pezdevî'nin *el-Usûl*'ü yanında Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1209) *el-Mahsûl*'ü ile İbnü'l-Hâcib'in *el-Usûl*'ünün önemli konularını aldığı eserini “zabt” ve “îcaz” (özetleme) yoluyla telif ettiğini ifade etmiştir.²⁰⁸ Ancak Sadrüşşerîa'nın *Tenkîhu'l-usûl* isimli eseri bir şerh yahut ihtisar çalışması olmadığı gibi bir tekrar mahiyetinde de değildir.

²⁰³ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1270:

²⁰⁴ İstanbul 1307, Kahire 1929, Beyrut 1417/1997.

²⁰⁵ Riyad 1981, Beyrut 1992.

²⁰⁶ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1853-1857; Brockelmann, *GAL*, I, 372-373, *Suppl*, I, 537-538.

²⁰⁷ Özen, “Sadrüşşerîa”, *DİA*, XXXV, 429.

²⁰⁸ Ubeydullah b. Mes'ud b. Muhammed el-Buhârî Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh şerhu't-Tenkîh*, thk: Adnan Dervîş, Beyrut 1998/1390, (Birlikte: *et-Telvîh ilâ hakâiki't-Tenkîh*, Sa'deddin Mes'ud b. Ömer b. Abdullah et-Teftazânî) I, 25-26.

Tenkîhu'l-usûl'ün, *et-Tavzîh fî halli gavâmizi't-Tenkîh* ve *et-Telvîh ilâ keşfi-i hakâ'iki't-Tenkîh* ile birlikte birçok basımı yapılmıştır. Eser Kalküta'da 1245, 1278, 1309; Delhi'de 1267; Leknev'de 1281, 1287; İstanbul'da 1282/1865, 1283, 1304, 1310; Kazan'da 1301/1883; 1311, 1902 senelerinde basılmıştır.

b. *Tenkîhu'l-usûl* Üzerine Yapılan Çalışmalar

et-Tavzîh fî halli gavâmizi't-Tenkîh. Eserin müellifi tarafından yapılan bu şerh hakkında aşağıda bilgi verilecektir.

Şerhu't-Tenkîhi'l-usûl. Ebû Muhammed Cemâleddîn Abdullâh b. Muhammed b. Ahmed el-Hüseynî en-Nîsâbûrî Nukrekâr (ö. 750) tarafından *Tenkîhu'l-usûl* üzerine yapılmıştır. (Süleymâniye Ktp., Hacı Beşir Ağa, nr. 197; Beyazıt Devlet Ktp., Veliyüddîn Efendi, nr. 967). Bu şerh üzerine Zeyneddin Kâsım b. Kutluboğa (ö. 879) bir hâşiye yazmıştır.²⁰⁹

Tağyîru't-Tenkîh. Şemseddin Ahmed b. Süleyman Kemal Paşazâde (ö. 940) bu eserinde *Tenkîhu'l-usûl*'ü yeniden oluşturarak şerhetmiştir. İstanbul'da 1309 senesinde basılan bu eser üzerine Sâlih b. Celâl Celâlzâde *et-Tevki'î*'nin bir ta'likası bulunmaktadır.²¹⁰

B. *et-TAVZÎH fî HALLİ GAVÂMİZİ't-TENKÎH*

Bu başlık altında *et-Tavzîh fî halli gavâmizi't-Tenkîh* isimli eser ve bu eser üzerine yapılmış olan çalışmalar tanıtılmıştır.

1. *et-Tavzîh fî halli gavâmizi't-Tenkîh*'in Müellifi

et-Tavzîh fî halli gavâmizi't-Tenkîh'in müellifi Sadrüşşerîa es-Sânî Ubeydullâh b. Mes'ûd b. Tâcüşşerîa Ömer b. Sadrüşşerîa el-Evvel Ubeydüllâh b. Mahmûd el-Mahbûbî el-Buhârîdir. Müellifin hayatı ve eserleri ile ilgili bilgiler yukarda geçtiği için burada tekrar bilgi verilmeyecektir.

²⁰⁹ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 499.

²¹⁰ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 499.

2. *et-Tavzîh fî halli gavâmizi't-Tenkîh* ve *et-Tavzîh* Üzerine Yapılan Çalışmalar

a. *et-Tavzîh fî halli gavâmizi't-Tenkîh*

Sadrüşşerîa *et-Tavzîh fî halli gavâmizi't-Tenkîh* isimli şerhi yazma sebebini, eserin ilk kısmında açıklamıştır. *Tenkîhu'l-usûl*'ü yazdığında, onun anlaşılması zor meselelerini ve kapalı ifadelerini şerh etmeyi de istediğini belirten Sadrüşşerîa, *Tenkîhu'l-usûl*'ün büyük bir ilgiye mazhar olarak yayılıp, müzakere edildiğini, ancak nüshaların yayılmasından sonra kendisinin eserinde bazı değişiklikler yaptığını, bu duruma bağlı olarak *et-Tenkîh*'in nüshaları arasında farklılıkların ortaya çıktığını anlatmıştır. Son şeklini verdiği asıl *et-Tenkîh* metnini de, *et-Tavzîh* ismini verdiği şerhinde yazdığını belirten müellif eserinde, mantık ilmine uygun hüccetleri, tanımları, usul kurallarını tesbit ettiğini, ayrıca fer'î meselelere de yer verdiğini ifade etmiştir. Eserindeki tertib ve tetkikin kimsenin ulaşamadığı ölçüde olduğunu vurgulayan Sadrüşşerîa, şerhini yazarken gereksiz uzatmalardan kaçındığını belirtmiş, şerhetmediği kısımları anlayamayacak olanların kitabına bakmasının helal olmadığını açık bir şekilde söylemiştir.²¹¹

Sadrüşşerîa'nın yazdığı bu eser büyük bir ilgiyle karşılanmıştır. Bu hususla ilgili olarak Teftâzânî, *et-Telvîh*'te, Mâverâünnehir'de bulunduğu zaman pek çok âlimin bu eserle iştigal ettiklerini, şerh ve hâşiyelerle eserin muğlak kısımlarını izah ettiklerini anlatmıştır.²¹² Teftâzânî, *et-Tenkîh* ve *et-Tavzîh*'in daha önce yazılan kitapların ele aldığı mevzuları özet bir şekilde ihtiva ettiğini, diğer kitaplara ihtiyaç bırakmadığını belirtmiş, fıkhnın esaslarını elde etmede ve düzeltmede ulaşılabilir son noktayı teşkil ettiğini, ayrıca tahkîkin sırlarını açmada benzersiz bir usûl ortaya koyduğunu ifade etmiştir.²¹³

²¹¹ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 19-20.

²¹² Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 15-16.

²¹³ Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 19-20.

b. *et-Tavzîh fî halli gavâmizi't-Tenkîh* Üzerine Yapılan Çalışmalar

Talîka 'alâ mukaddimâti't-erbaa. Müellifi Alâeddîn el-Arabî el-Halebî'dir. (ö. 901)²¹⁴

Talîka 'alâ mukaddimâti't-erbaa. Müellifi Hatipzâde Muhyiddin Muhammed b. İbrâhîm'dir. (ö. 901) Kâtip Çelebi'nin ifade ettiğine göre, Hatipzâde Muhyiddin Muhammed İbrâhîm'nin *et-Tavzîh*'in mukaddimâti'l-erbaa bölümüne biri daha tafsilatlı olmak üzere iki ta'likası vardır.²¹⁵

Ta'lîka 'alâ mukaddimâti't-erbaa. Müellifi Seyyid Şerîf Ali b. Muhammed el-Cürcânî'dir. (ö. 817).²¹⁶

Ta'lîka 'alâ mukaddimâti't-erbaa. Müellifi Molla Abdülkerim'dir. (ö. 900)²¹⁷

Ta'lîka 'alâ mukaddimâti't-erbaa. Müellifi Abdülhakîm b. Şemseddin es-Siyalkûtî'dir. (ö. 1067). (Âtuf Efendi Ktp., Âtuf Efendi, nr. 671; Millet Ktp., Ali Emîrî Arabî, nr. 473)

Ta'lîka 'alâ mukaddimâti't-erbaa. Müellifi Hasan b. Abdüssamed es-Samsûnî'dir. (ö. 891) (Süleymâniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1279)

Ta'lîka 'alâ mukaddimâti't-erbaa. Müellifi Muslihiddin Mustafa el-Kestelî'dir. (ö. 901) (Beyazıt Devlet Ktp. Veliyüddîn Efendi, nr. 1005)

C. *et-TELVÎH ilâ KEŞF-İ HAKÂ'İKİ't-TENKÎH*

Bu kısımda *et-Telvîh*, bu eserin müellifi Teftâzânî ve Teftâzânî'nin diğer eserleri hakkında bilgi verilmiş, söz konusu eser ve eser üzerine yapılmış olan çalışmalar tanıtılmıştır.

²¹⁴ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 398.

²¹⁵ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 398.

²¹⁶ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 398.

²¹⁷ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 398.

1. *et-Telvîh ilâ keşfi-i hakâ'iki't-Tenkîh*'in Müellifi

et-Telvîh ilâ keşfi-i hakâ'iki't-Tenkîh'in müellifi Mes'ud b. Ömer b. Abdullah Sa'duddin et-Teftâzânî'dir

Teftâzânî, Horasan Bölgesinde Nesâ yakınında büyük bir köy olan Teftâzân'da dünyâya gelmiştir.²¹⁸ Doğum Tarihi, ez-Zirikli ve Kehhâle'nin bildirdiğine göre 712/1312,²¹⁹ Leknevî, İsmâil Paşa ve Brockelmann'ın bildirdiklerine göre 722/1322 veya 727/1327'dir.²²⁰

Teftâzânî'nin mezhebi ile ilgili olarak âlimler ihtilaf etmişlerdir. Bu ihtilâfın sebebi Teftâzânî'nin hem Hanefî hem de Şâfiî fıkım çok iyi bilmesi ve her iki mezhebe dair kitap yazmasıdır. İbn Nüceym, Aliyyü'l-Kârî, Ömer Nasûhi Bilmen gibi âlimler onun Hanefî olduğu kanaatindedir. Muhammed b. Hâmid b. Mustafa el-Kefevî ve Kâtip Çelebi ise onun Şâfiî mezhebine mensup olduğu görüşüne sahiptirler.²²¹

Teftâzânî itikadda Eş'arî mezhebine mensuptur.²²² Süleyman Uludağ Teftâzânî'nin kafasına Eş'arî fikirlerinin ve kalbine Eş'arî inancının hâkim olduğunu, ancak yeri geldikçe Eş'arîlere de muhalefet ettiğini ifade etmiştir.²²³

Teftâzânî, kelâm, fıkıh usûlü, fıkıh, tefsir, hadis, tasavvuf, nahiv, sarf, mantık, meânî, beyân gibi pek çok ilim dalında otorite olarak kabul edilmiştir.²²⁴ Leknevî onun imam ve allâme olduğu hususunda âlimler arasında ittifak bulunduğunu ifade etmiştir.²²⁵

²¹⁸ el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, s. 135.

²¹⁹ Hayreddin ez-Zirikli, *el-A'lâm, Kâmûsu Terâcime li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ ve'l-müsta'rabîn ve'l-müsteşrikîn*, Kahire 1396/1956, VIII, 113; Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifin terâcim musannifi'l-kütübi'l-arabiyye*, Beyrut ts., XII, 228.

²²⁰ Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, s. 134. İsmâil Paşa, *Hediyyetü'l-ârifin*, I, 429. Brockelmann, *GAL*, II, 278.

²²¹ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 496.

²²² Topaloğlu, Bekir, *Kelâm İlmi Giriş*, İstanbul 1993, s. 142.

²²³ Teftâzânî, *Kelâm İlmi ve İslâm Akaidi: Şerhu'l-Akâid*, trc. Süleyman Uludağ, İstanbul 1982, s. 71.

²²⁴ Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifin*, XII, 228; İsmâil Paşa, *Hediyyetü'l-ârifin*, II, 429.

²²⁵ Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, s. 134.

Teftâzânî'nin hocaları olarak kaynaklarda, Adudüddîn Abdurrahman b. Ahmed el-Îcî'nin (ö. 756/1355 ve Kutbüddîn Muhammed b. Muhammed er-Râzî'nin isimleri geçmektedir. (ö. 766/1365).²²⁶

Teftâzânî'nin kaynaklarda ismi geçen talebeleri, Hüsâmeddin Hasan b. Ali el-Ebîverdî el-Hatîb eş-Şafiî (ö. 816/1413), Haydar b. Muhammed b. İbrahim b. eş-Şîrâzî el-Hafî Burhâneddin el-Hanefî (ö. 854/1450), Celâleddin Yûsuf el-Evbehî (ö. 792/1389 dan sonra), Alâeddin Ali b. Mûsâ (ö. 841/1437).²²⁷

Teftâzânî'nin vefat tarihi 792'dir.²²⁸

Müellifin Diğer Eserleri

Kelâm İlmi Sahasındaki Eserleri

Makâsıdu'l-Kelâm, (el-Makâsıd) ve (Şerhu'l-Mekâsıd), (Makâsıdü't-tâlibîn, Şerhu Makâsıdı't-tâlibîn), (Şerhu Makâsıdı't-tâlibîn fî 'ilmi'l-usûli'd-dîn), (Şerhu Makâsıdı't-tâlibîn fî 'ilmi 'akâidi'd-dîn). Eser İstanbul'da 1277/1860 senesinde basılmıştır. Kelâm ilmine dairdir.

Tehzîbu'l-mantık ve'l-keîâm, (Tehzîbu'l-keîâm, Gâyetü Tehzîbi'l-keîâm fî tahrîri'l-mantık). İlk kısmı mantık ilmine, ikinci kısmı ise keîâm ilmine dair olan eser, Leskav'da 1869'da, Kalküta'da 1243/1827'de (el-Yezdî'nin şerhi ile birlikte) basılmıştır.

Şerhu'l-'akâid (Şerhu'l-'akâidi'n-Nesefiyye). Ebû Hafs Necmüddîn Ömer b. Muhammed en-Nesefî el-Mâtürîdî'nin (ö. 573/1142-3) İslâm akâidi'ne dair yazmış olduğu risâlesine yazmış olduğu şerhtir. Eser İstanbul'da 1266/1849 senesinde basılmıştır.

Şerhu'l-Adûd. Adudüddîn el-Îcî'nin (ö. 756/1355) *Risâletü'l-Adûdiyye* isimli eserinin şerhidir. (Topkapı Ktp., Ahmet III Kit., nr. 1897)

²²⁶ Özbek, *Saduddin Teftazani ve Nübüvvet Görüşü*, s. 58-63.

²²⁷ Özbek, *Saduddin Teftazani ve Nübüvvet Görüşü*, s. 63-66.

²²⁸ İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ârifîn*, s. 792.

Tefsîr ve Hadis İlimleri İle Alakalı Eserleri

Hâşiye ‘ale’l-Keşşâf. Ebü’l-Kasım Cârullah Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî el-Harizmî’nin (ö. 538/1144) *el-Keşşâf ‘an hakâiki’t-Tenzîl* adındaki tefsiri üzerine yazmış olduğu hâşiyedir. (Süleymâniye Ktp., Amcazâde Hüseyin, nr. 67)

Keşfu’l-Esrâr ve uddetu’l-ebrâr. Farsça tefsîr kitabıdır.²²⁹

Şerhu’l-Ehâdîsi’l-erbaîn li’n-Nevevî. Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. İbn-i Şeref en-Nevevî’nin (ö. 676) *el-Erbeûn en-nebeviyye fi’l-hadîs* isimli eserinin şerhidir. (Afyon Gedik Ahmet Paşa Ktp., nr. 17477)

Fıkıh Usûlü ve Fıkıh İlmi Sahasındaki Eserleri

et-Telvîh ilâ keşfi hakâ’iki’t-Tenkîh. Eser hakkında aşağıda bilgi verilecektir.

Hâşiye ‘alâ şerhi’l-Muhtasari’l-müntehâ (*Şerhu şerhi’l-Muhtasar fi’l-Usûl*) İbnü’l-Hâcib’in yazdığı *Münteha’s-sûl ve’l-emel fi ‘ilmi’l-usûl ve’l-cedel* isimli eserin muhtasarı olan *Muhtasaru’l-müntehâ*’ya Adududdîn el-‘Îcî’nin yapmış olduğu şerhe ikinci defa yapılmış şerhtir. Eser Mısır’da 1316/1898 senesinde basılmıştır.

el-Miftâh (Miftâhu’l-fık).²³⁰

İhtisâru şerhi Telhîsi’l-câmi’l-kebîr fi’l-fürû. Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî (ö. 187/802)’nin *el-Câmiu’l-kebîr fi’l-fürû* isimli eserinin Kemâleddîn Muhammed b. Abbâd b. Melekdâd el-Hılâtî (ö. 652/1254) tarafından yapılmış ihtisarıdır.²³¹

Şerhu ferâizi’s-Secâvendî (*Şerhu ferâizi’s-Sirâciyye*). Sirâceddîn Muhammed b. Abdürreşîd’in eserinin şerhidir.²³²

²²⁹ Kâtip Çelebi, *Keşfü’z-zunûn*, II, 1487.

²³⁰ Kâtip Çelebi, *Keşfü’z-zunûn*, II, 1769.

²³¹ Kâtip Çelebi, *Keşfü’z-zunûn*, I, 172, Brockellmann, *GAL*, I, 172.

²³² Kâtip Çelebi, *Keşfü’z-zunûn*, II, 1248.

Belâgat İlmi Sahasındaki Eserleri

el-Mutavvel (eş-Şerhu'l-Mutavvel, Şerhu't-Telhîsi'l-Mutavvel). Celâleddîn Muhammed b. Abdurrahman el-Kazvînî'nin (ö. 739/1338) *Telhîsü'l-Miftâh* isimli eserinin şerhidir. Eser İstanbul'da 1310/1892 senesinde basılmıştır.

Muhtasaru'l-Meânî, Muhtasaru şerhi Telhîsi'l-Miftâh, İhtisâru Şerhi't-Telhîs. el-Mutavvel isimli eserin ihtisârıdır. Eser İstanbul'da 1259/1843 senesinde basılmıştır.

Şerhu'l-kısmî's-sâlis mine'l-Miftâh. Ebû Yâkub Yûsuf es-Sekkâkî'nin (ö. 626/1299) sarf, nahiv ve belâgat ilimlerine dair *Miftâhu'l-ulûm* adındaki eserinin üçüncü kısmını Teftâzânî tamamlamıştır. (Süleymâniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 458)

Risâle fî envâi'l-mecâzi'l-mürsel. (Süleymâniye Ktp., Lâleli, nr. 3026/4)

Mantık İlmi Sahasındaki Eserleri

Şerhu's-Şemsiyye, (Şerhu'r-risâleti's-Şemsiyye fî'l-mantık). Necmeddin Ömer b. Ali el-Kazvînî'nin (ö. 693/1293) telif ettiği eserin şerhidir. Eser İstanbul'da 1269/1852 senesinde basılmıştır.

Şerhu İsagoji. Esîruddin el-Ebherî'nin (ö. 600/1203) İsagoji ismindeki muhtasar mantık risalesine Teftâzânî'nin yaptığı şerhtir. (Süleymâniye Ktp., Ayasofya, nr. 2436)

Şerhu'l-Mukaddime fî âdâbi'l-bahs. Teftâzânî'nin mubâhase ve münâzara usûlüne dair risâlesidir. (Süleymâniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 1871)

Sarf ve Nahiv İlimleri Sahasındaki Eserleri

Şerhu Tasrîfi'l-İzzî. İzzeddin Ebû'l-Fedâil İbrâhim b. Abdülvehhâb b. İmâduddin b. İbrâhim ez-Zencânî'nin (ö. 655/1257'den sonra) yazmış olduğu Sarf risâlesinin şerhidir. Eser İstanbul'da 1263/1846'da basılmıştır.

el-İrşâd (İrşâdü'l-hâdî). Teftâzânî'nin oğlu için yazmış olduğu Nahiv'e dair eserdir.²³³

en-Niamu's-sevâbiğ fî şerhi'n-Nevâbiğ. Cârullah Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî'nin (ö. 538/1143) *Nevâbiğu'l-kelim* isimli eserinin şerhidir. Eser Kâhire'de 1286/1869 senesinde basılmıştır.

Şerhu ebyâti Telhîsi'l-Miftâh: Ebû Ya'kub Yusuf es-Sekkâkî'nin (ö. 626/1229) *Miftâhu'l-Ulûm* adlı eserindeki beyitlerin şerhidir. Eser İstanbul'da 1288/1871 senesinde basılmıştır.

Risâletü'l-ikrâh.²³⁴

2. *et-Telvîh ilâ keşfi hakâ'iki't-Tenkîh* ve *et-Telvîh* Üzerinde Yapılan Çalışmalar

a. *et-Telvîh İlâ keşfi hakâ'iki't-Tenkîh*

Teftâzânî *et-Tavzîh* üzerine yazmış olduğu bu hâşiyeyi 29 Zilkâde 758/1357'de Gülistan'da tamamlamıştır.

Fıkıh usûlü ilmi sahasında yazılmış en önemli kitaplar arasında bulunan eserin öne çıkan özelliklerinden birisi, Teftâzânî'nin, Sadrüşşerî'a'ya yönelttiği itirazları muhtevî olmasıdır. Bazı Hanefî âlimler, Teftâzânî'nin *et-Telvîh*'teki itirazlarının hakikatte Hanefî mezhebini hedef aldığı kanaatına sahip olmuşlardır. Siyâlkûtî, bu eserde Hanefî mezhebine pek çok tenkit ve eleştirinin bulunduğunu ifade etmiş,²³⁵ Seyfeddin Kırîmî de *et-Telvîh*'ten yaptığı nakille alakalı olarak, söz konusu kısımda Hanefî mezhebine açık bir saldırı olduğunu dile getirmiştir.²³⁶ Bu bakımdan bilhassa Hanefî mezhebine mensup âlimlerin yazdıkları hâşiyelerde, Sadrüşşerî'ya müdafaa eden ve Teftâzânî'ye itiraz eden ifadeler oldukça fazladır.²³⁷ Kadî Burhâneddin de *Tercîhu't-Tavzîh*'in mukaddimesinde hanefîlerin en doğru girdiklerini, en doğru delili

²³³ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 67.

²³⁴ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 847.

²³⁵ Abülhakîm b. Şemseddîn es-Siyâlkûtî, *Hâşiyetü'l-Siyâlkûtî*, Mısır, Kahire 1322/1904, I, 3-5.

²³⁶ Esterâbâdî, *Bezm u rezm*, s. 486.

²³⁷ Cici, *Osmanlı Dönemi İslam Hukuku Çalışmaları*, s. 141, 194.

esas aldıklarını vurgulamış,²³⁸ Teftâzânî'nin bazı görüş ve iddiaları ile alakalı olarak, "bu sanki Şâfiîler'in ashâbımıza verdikleri cevaptır",²³⁹ "Teftâzânî, Şâfiî'nin görüşünü gereği gibi takrir etmişken, Ebû Hanîfe'nin görüşünü, Şâfiî cihetinden gelen problemi hal etmeyecek şekilde takrir etmedi",²⁴⁰ "Şâfiî mezhebi üzere istidlal etti"²⁴¹ gibi cümleler kullanmıştır.

Gerek yazıldıkları dönemde gerekse sonraki devirlerde büyük bir ilgiyle karşılanan *et-Tavzîh* ve *et-Tavzîh*'in hâşiyesi *et-Telvîh* üzerine birçok çalışma yapılmıştır. Osmanlı döneminde *et-Telvîh* o kadar büyük bir ilgiye mazhar olmuştur ki, Osmanlı fakihlerinden on dört âlim *et-Telvîh*'e hâşiyeye yazmıştır. Bu sayı bütün usûl hâşiyelerinin yarısına tekabül etmektedir.²⁴²

et-Tavzîh ve hâşiyesi *et-Telvîh* Osmanlı medreselerinde okutulan en önemli eserler arasında yer almıştır. Osmanlı medreselerinde fıkıh usûlünden Kırklı medreselerde *et-Tavzîh* tadrîs edilmiştir.²⁴³ Sahn-ı Semân'a talip olan müderris adayları fıkıh usûlünden *et-Telvîh*, kelâm'dan *el-Mevâkıf*, belâgattan *Miftâhu'l-ulûm* olmak üzere üç ayrı kitaptan imtihan olmuştur.²⁴⁴ Sadrüşşerîa ve Teftâzânî, Mergînânî (ö. 593/1196) ve Seyyid Şerif Cürcânî (ö. 740/1339) ile birlikte Osmanlı ilim hayatını eserleriyle en ziyade etkileyen âlimler olmuşlardır.²⁴⁵

b. *et-Telvîh* ilâ keşfi hakâ'iki't-Tenkîh Üzerinde Yapılan Çalışmalar

Hâşiyeye'ale't-Telvîh. Müellifi Ebû Bekr b. Ebü'l-Kâsım el-Leysî es-Semerkandî'dir. (ö. 805) (Süleymâniye Ktp., Dârülmesnevî, nr. 93)

Hâşiyeye'ale't-Telvîh. Müellifi Seyyid Şerîf el-Cürcânîdir. (ö. 816). (Süleymâniye Ktp., Cârullah, nr. 460, 462, 463)

²³⁸ Kadı Burhâneddin, *Tercîhu't-Tavzîh*, s. 1.

²³⁹ Kadı Burhâneddin, *Tercîhu't-Tavzîh*, s. 426.

²⁴⁰ Kadı Burhâneddin, *Tercîhu't-Tavzîh*, s. 80.

²⁴¹ Kadı Burhâneddin, *Tercîhu't-Tavzîh*, s. 265.

²⁴² Cici, *Osmanlı Dönemi İslam Hukuku Çalışmaları*, s. 46, 310.

²⁴³ Cici, *Osmanlı Dönemi İslam Hukuku Çalışmaları*, s. 42.

²⁴⁴ Cici, *Osmanlı Dönemi İslam Hukuku Çalışmaları*, s. 27.

²⁴⁵ Cici, *Osmanlı Dönemi İslam Hukuku Çalışmaları*, s. 53.

Hâşîye‘ale’t-Telvîh. Müellifi Ahmed b. Abdullah el-Kırımî’dir. (ö. 855). (Süleymânîye Ktp., Cârullah, nr. 456)

Hâşîye‘ale’t-Telvîh ilâ keşfi gavâmizi’t-Tenkîh. Müellifi Samsunîzâde Muhyiddîn Muhammed b. Hasan’dır. (ö. 919). (Süleymânîye Ktp., Şehzâde Mehmed, nr. 22)

Ta‘lîka‘ale’t-Telvîh. Müellifi Hızır Şah b. Abdüllatif el-Menteşevî’dir. (ö. 853)²⁴⁶

Hâşîyetü’t-Telvîh. Müellifi Musannifek Alâuddîn Ali b. Muhammed b. Muhammed’dır. (ö. 875) (Beyazıt Devlet Ktp., Veliyüddin Efendi, nr. 3257)

Hâşîye‘ale’t-Telvîh. Müellifi Ali el-Kuşçu’dur. (ö. 879). (Süleymânîye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 1438)

Hâşîye‘ale’t-Telvîh. Müellifi Molla Hüsrev Muhammed b. Ferâmuz’dur. (ö. 885). (Âtîf Efendi Ktp., Âtîf Efendi Eki, nr. 1450)

Hâşîye‘ale’t-Telvîh. Müellifi Alâuddin Ali et-Tûsî’dir. (ö. 887). (Süleymânîye Ktp., Dârülmesnevî, nr. 93)

Hâşîye‘ale’t-Telvîh. Müellifi Fenârîzâde Hasan Çelebi b. Muhammed Şah b. Muhammed Şemseddin’dır. (ö. 886). (Süleymânîye Ktp., Ayasofya, nr. 963)

Ta‘lîka ‘alâ hâşiyeti’t-Telvîh li-Hasan Çelebi. Mimârîzâde Mustafa b. Mehmed (ö. 971) tarafından Fenârîzâde Hasan Çelebi’nin hâşiyesi üzerine yapılmıştır.²⁴⁷

Ta‘lîka ‘alâ evâili’t-Telvîh. Müellifi Yusuf Bâlî b. Molla Yegân’dır. (Süleymânîye Ktp., Ayasofya, nr. 4812)

Hâşîye ‘alâ şerhi’t-Tenkîh. Müellifi Hocaîzâde Mustafa b. Yusuf b. Salih el-Bursevî’dir. (ö. 893).²⁴⁸

²⁴⁶ Kâtip Çelebi, *Keşfü’z-zunûn*, II, 497, Abdullah Muhammed el-Habeşî, *Câmiü’ş-şürûh ve’l-havâşî: mu‘cemu şâmilü’l-esmâi’l-kütübi’l-meşrûha fi’t-türâsi’l-İslâmî ve beyâtu şurûhuhâ*, 1425/2004, I, 669.

²⁴⁷ Kâtip Çelebi, *Keşfü’z-zunûn*, I, 496, el-Habeşî, *Câmiü’ş-şürûh ve’l-havâşî*, I, 670.

Hâşîye‘ale’t-Telvîh. Müellifi Muînuddîn et-Tûnî’dir. (ö. 9. asır). (Süleymâniye Ktp., Kılıç Ali Paşa, nr. 290)

Hâşîyetü’t-Telvîh. Müellifi Osman b. Abdullah Nizâmeddin el-Hatâî’dir. (ö. 901). (Beyazıt Devlet Ktp., Veliyüddin Efendi, nr. 3257)

Hâşîye‘ale’t-Telvîh. Müellifi Seyfüddin Ahmed b. Yahyâ el-Herevî’dir. (ö. 916) (Süleymâniye Ktp., Yeni Medrese, nr. 1789)

Hâşîye‘ale’t-Telvîh. Müellifi Sa’deddin Îsâ b. Emîr Han Şeyhülislâm Sa’dî Çelebi’dir. (ö. 924). (Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 1596)

Hâşîye‘ale’t-Telvîh. Müellifi Abdülkerîm’dir. (ö. 900).²⁴⁹

Hâşîye‘ale’t-Telvîh. Müellifi Muhyiddin Muhammed b. Muhammed et-Tebrîzî’dir. (ö. 927). (Kayseri Raşid Efendi Ktp., Raşid Efendi, nr. 649)

Hâşîyeti İsam ‘ale’t-Telvîh. Müellifi İbrâhim b. Muhammed b. Arabşah İsamüddin İsfereyînî’dir. (ö. 954). (Beyazıt Devlet Ktp., Veliyüddin Efendi, nr. 900)

Hâşîye‘ale’t-Telvîh şerhi’t-Tenkîh. Müellifi Muslihiddin Mustafa b. Şaban es-Sürûî el-Hanefî er-Rûmî’dir. (ö. 969). (Murat Molla Ktp., Murad Molla, nr. 648)

Gamazâtü’l-melîh fî evveli mebâhisi’l-‘âmm mine’t-Telvîh. Müellifi Şeyhülislâm Ebüssuûd Efendi’dir. (ö. 982).²⁵⁰ (Beyazıt Devlet Ktp., Beyazıt, nr. 25)

Ta’lika ‘ale’t-Telvîh. Müellifi Şeyhülislâm Kadızâde Ahmed Efendi’dir. (ö. 988).²⁵¹

Ta’lika ale’t-Telvîh. Müellifi Hidâyetullah b. Muhammed el-Alâî er-Rûmî el-Hanefî’dir. (ö. 1039).²⁵²

²⁴⁸ Kâtip Çelebi, *Keşfü’z-zunûn*, I, 497, el-Habeşî, *Câmiü’ş-şürûh ve’l-havâşî*, I, 668.

²⁴⁹ Kâtip Çelebi, *Keşfü’z-zunûn*, I, 497, el-Habeşî, *Câmiü’ş-şürûh ve’l-havâşî*, I, 670.

²⁵⁰ Beyazıt Devlet Ktp., Beyazıt, nr. 25. Kütüphane kaydında ismi *Gamzetü’l-melîh fî evveli mebâhisi kasri’l-âmm mine’t-Telvîh* olarak geçmektedir. Kâtip Çelebi ise eserin ismini *Gamazâtü’l-melîh* olarak vermiştir. bk., Kâtip Çelebi, *Keşfü’z-zunûn*, I, 498.

²⁵¹ Kâtip Çelebi, *Keşfü’z-zunûn*, I, 498.

Hâşiye‘ale’t-Telvîh. Müellifi Abdülhakîm b. Şemseddin Muhammed es-Siyalkûtî’dir. (ö. 1067). (Süleymâniye Ktp., H. Hüsnü Paşa, nr. 447)

Hâşiye‘ale’t-Telvîh. Müellifi Abdüssamed el-Hüseynî et-Tâlîşî’dir. (Murad Molla Efendi, Murad Molla, nr. 646)

Hâşiye ‘alâ Hâşiyeti’l-Siyalkûtî. Ahmed b. Süleyman el-Gücerâtî el-Ahmedâbâdî (ö. 1112) tarafından Abdullah b. Abdilhakim es-Siyalkûtî’nin eseri üzerine yazılmıştır.²⁵³

Hâşiye‘ale’t-Telvîh. Müellifi Mahmud b. Abdullah el-Mavsılî’dir. (ö. 1082)²⁵⁴

Hâşiye ‘alâ şerhi’t-Tenkîh. Müellifi Ebû Yakub el-İsrâîlî Aligarhî’dir.²⁵⁵

Hâşiye‘ale’t-Telvîh. Müellifi Emîr Ali b. Muazzam Ali el-Melîhâbâdî’dir.²⁵⁶

Hâşiye‘ale’t-Telvîh. Müellifi Osmân b. Fethullah eş-Şumunnî er-Rûmî el-Adapazarî’dir. (ö. 1102)²⁵⁷

Hâşiye‘ale’t-Telvîh. Müellifi Cemâleddin b. Rükneddin el-Gücerâtî’dir. (ö. 1124)²⁵⁸

Hâşiye‘ale’t-Telvîh. Müellifi Emânullah b. Nureddin b. Hüseyin el-Binarsî’dir. (ö. 1133)²⁵⁹

Hâşiye‘ale’t-Telvîh. Müellifi Yusuf b. İbrâhim b. eş-Şîrvânî’dir. (ö. 1134)²⁶⁰

Hâşiye‘ale’t-Telvîh. Müellifi Ebü’l-Fellâc Halîl b. Hasan’dır.²⁶¹

Hâşiye‘ale’t-Telvîh. Müellifi Nureddîn Muhammed Salih el-Gücerâtî’dir.²⁶²

²⁵² Kâtip Çelebi, *Keşfü’z-zunûn*, I, 498, el-Habeşî, *Câmiü’s-şürûh ve’l-havâşî*, I, 673.

²⁵³ el-Habeşî, *Câmiü’s-şürûh ve’l-havâşî*, I, 674.

²⁵⁴ el-Habeşî, *Câmiü’s-şürûh ve’l-havâşî*, I, 674..

²⁵⁵ el-Habeşî, *Câmiü’s-şürûh ve’l-havâşî*, I, 674.

²⁵⁶ el-Habeşî, *Câmiü’s-şürûh ve’l-havâşî*, I, 674.

²⁵⁷ el-Habeşî, *Câmiü’s-şürûh ve’l-havâşî*, I, 674.

²⁵⁸ el-Habeşî, *Câmiü’s-şürûh ve’l-havâşî*, I, 674.

²⁵⁹ el-Habeşî, *Câmiü’s-şürûh ve’l-havâşî*, I, 674.

²⁶⁰ el-Habeşî, *Câmiü’s-şürûh ve’l-havâşî*, I, 674.

²⁶¹ el-Habeşî, *Câmiü’s-şürûh ve’l-havâşî*, I, 674.

Hâşiye‘ale’t-Telvîh. Müellifi Abdülhak b. Muhammed A‘zam el-Kâbilî’dir.²⁶³

Hâşiye‘ale’t-Telvîh. Müellifi Muhyiddîn et-Tabesî’dir.²⁶⁴

Hâşiye‘ale’t-Telvîh. Müellifi Ahmed et-Tenûhî’dir.²⁶⁵

Hâşiye‘ale’t-Telvîh. Müellifi Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Bilal’dir. (ö. 957)²⁶⁶

Zahîratu’l-yakîn. Müellifi Ahîzâde Yûsuf b. Cüneyd et-Tokâdî’dir. (ö. 902)²⁶⁷

Havâş ‘alâ hâşiye Şeyhi’l-İslâm Ahmed hafîd et-Teftazânî. Muhammed b. Abdillâh el-Fıkhî tarafından Seyfüddin Ahmed b. Yahyâ b. Muhammed el-Herevî el-ma’rûf bi hafîd Sa’duddin’in hâşiyesi üzerine yapılmıştır.²⁶⁸

Hâşiye‘ale’t-Telvîh li’t-Teftâzânî. Müellifi Kivâmuddin Yusuf b. Hasan el-Hüseynî eş-Şîrâzî er-Rûmî’dir. (ö. 922)²⁶⁹

Hâşiye‘ale’t-Telvîh. Müellifi Mirza Cân Habîbullâh b. Abdullâh’dır. (ö. 994)²⁷⁰

Hâşiye‘ale’t-Telvîh. Müellifi Rumeli kazaskeri Ivaz Efendi’dir. (ö. 994)²⁷¹

Hâşiye‘ale’t-Telvîh. Müellifi Vecîhüddin el-Ulvî el-Gücerâtî’dir. (ö. 998)²⁷²

Hâşiye Şeyhülislâm Zekeriyâ b. Muhammed el-Ensârî. Müellifi Şeyhülislam Zekeriyâ b. Muhammed el-Ensârî’dir. (ö. 926)²⁷³

²⁶² el-Habeşî, *Câmiü’s-şürûh ve’l-havâşî*, I, 674.

²⁶³ el-Habeşî, *Câmiü’s-şürûh ve’l-havâşî*, I, 675.

²⁶⁴ el-Habeşî, *Câmiü’s-şürûh ve’l-havâşî*, I, 670.

²⁶⁵ el-Habeşî, *Câmiü’s-şürûh ve’l-havâşî*, I, 670.

²⁶⁶ el-Habeşî, *Câmiü’s-şürûh ve’l-havâşî*, I, 672-673.

²⁶⁷ el-Habeşî, *Câmiü’s-şürûh ve’l-havâşî*, I, 671.

²⁶⁸ el-Habeşî, *Câmiü’s-şürûh ve’l-havâşî*, I, 672.

²⁶⁹ el-Habeşî, *Câmiü’s-şürûh ve’l-havâşî*, I, 672.

²⁷⁰ el-Habeşî, *Câmiü’s-şürûh ve’l-havâşî*, I, 673.

²⁷¹ el-Habeşî, *Câmiü’s-şürûh ve’l-havâşî*, I, 673.

²⁷² el-Habeşî, *Câmiü’s-şürûh ve’l-havâşî*, I, 673.

²⁷³ el-Habeşî, *Câmiü’s-şürûh ve’l-havâşî*, I, 672.

Hâşiye‘ale’t-Telvîh. Müellifi Muînuddin Muhammed b. Safiyyüddin Abdurrahman İbn Muhammed el-Îcî es-Safevî eş-Şâfiî’dir. (ö. 906)²⁷⁴

Ta‘lîka ‘alâ mukaddimâti’t-Telvîh. Müellifi Muhammed b. Muslihuddin Mustafa b. Hasan el-Balıkesirî Câmî’dir. (ö. 911)²⁷⁵

Hâşiye‘ale’t-Telvîh. Müellifi Yakub b. Hasan es-Sûfî el-Keşmîrî el-Âsımî’dir. (ö. 1003)²⁷⁶

²⁷⁴ el-Habeşî, *Câmiü’ş-şürûh ve’l-havâşî*, I, 671.

²⁷⁵ el-Habeşî, *Câmiü’ş-şürûh ve’l-havâşî*, I, 671.

²⁷⁶ el-Habeşî, *Câmiü’ş-şürûh ve’l-havâşî*, I, 673.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

TERCÎHU't-TAVZÎH İSİMLİ ESER, MUHTEVÂSI VE TAHKÎKİNDE İZLENEN YÖNTEM

Bu bölümde öncelikle eser ve eserin muhtevası tanıtılmış, tartışmaların sebepleri örneklerle ele alınmış, konu bütünlüğü içerisinde örnek tartışmalara yer verilmiş, diğer *et-Telvîh* haşiyelerinde *Tercîhu't-Tavzîh*'e yapılan atıflara değinilmiştir. Son kısımda ise eserin tahkîkinde takip edilen usûl üzerinde durulmuştur.

I. ESERİN TELİFİ, İSMİ, DİL VE ÜSLÛBU

Bu başlık altında eserin telifi, ismi, dil ve üslubu hakkında bilgi verilmiştir.

A. TERCÎHU't-TAVZÎH'İN TELİFİ VE İSMİ

İkinci bölümde de ifade edildiği gibi Sadruşşerîa *Tenkîhu'l-usûl* isimli fıkıh usûlü eserini memzûc metoda göre telif etmiş, sonra bu eseri üzerine *et-Tavzîh fî halli gavâmizi't-Tenkîh* isimli şerhini yazmıştır. Kendisinden sonraki usûl düşüncesini derinden etkileyen bu çalışma üzerine birçok şerh, hâşîye ve ta'lik yazılmıştır. Bunların en meşhuru Teftâzânî tarafından yazılmış olan *et-Tavzîh fî halli gavâmizi't-Tenkîh* isimli hâşiyedir. Teftâzânî bu eserinde, pek çok meselede Sadruşşerîa'nın ortaya koyduğu görüş ve izahları tenkide tabi tutarak, karşı çıkmış, kendi tercih ettiği görüşlerin ispat ve açıklamalarına yer vermiştir.

Kadı Burhâneddin, Teftâzânî'nin Sadruşşerîa'ya yönelik eleştirilerine cevap vermek, ya da onun aksettiremediğini düşündüğü asıl manayı ortaya koymak maksadıyla *Tercîhu't-Tavzîh*'i kaleme almıştır. Kadı Burhâneddin, bilhassa Teftâzânî'nin karşı çıkarak reddettiği ya da eleştirdiği hususlarda, *et-Tavzîh*'in isabetli olduğunu ortaya koyabilmek gayesiyle telif ettiği eserini *Tercîhu't-Tavzîh* olarak isimlendirmiştir.²⁷⁷

²⁷⁷ Kadı Burhâneddin, *et-Tercîhu't-Tavzîh*, s. 2.

Kadı Burhâneddin 10 Şaban 798 / 20 Mayıs 1396'da²⁷⁸ yazmaya başladığı eserini, 4 Şaban 799 / 4 Mayıs 1397'de tamamlamıştır.²⁷⁹

B. ESERİN DİL VE ÜSLÛBU

Eserini Arapça olarak kaleme alan Kadı Burhâneddin'in anadilinin Türkçe olması, onun üslubuna büyük ölçüde tesir etmiştir. Cümlelerin yapı ve kuruluşunda, ögelerin dizilişinde ve bazı deyimlerin kullanımında Türkçe'nin etkisi görülmektedir.²⁸⁰

Kadı Burhâneddin'in savaşçı ve mücadeleci karakteri de onun üslubuna açık bir şekilde yansımıştır. Kesin ve iddialı bir üslupla meseleleri ele alan müellif, Teftâzânî ile alakalı olarak sert ve tarizli ifadeler kullanmıştır.²⁸¹

II. *TERCÎHU't-TAVZÎH*'İN MUHTEVÂSİ ve DEĞERLENDİRİLMESİ

Bu başlık altında *Tercîhu't-Tavzîh*'in muhtevâsı hakkında bilgi verilmiş, eserde yer alan meselelerin konuları örneklerle tanıtılmış ve değerlendirmeler yapılmıştır.

A. *TERCÎHU't-TAVZÎH*'İN MUHTEVÂSİ

Bu kısımda öncelikle *Tercîhu't-Tavzîh*'in mukaddimesi ele alınmış, daha sonra eserdeki meseleler üzerinde durulmuştur.

1. Eserin Mukaddimesi

Kadı Burhâneddin mukaddimede, besmele, hamdele ve salvele²⁸² kısmından sonra fıkıh usûlü ilminin öneminden bahsetmiş, fıkıh usûlünün, Hanefî mezhebi

²⁷⁸ Esterâbâdî, *Bezm u rezm*, s. 486.

²⁷⁹ Kadı Burhâneddin, *et-Tercîh*, s. 750, Esterâbâdî, *Bezm u rezm*, s. 486.

²⁸⁰ Uzun cümleler yanında «قليل من الغليل» gibi deyimlerin kullanımı Türkçe'den tercüme edilmiş gibidir.

Kadı Burhâneddin, *et-Tercîh*, s. 90.

²⁸¹ Mesela 162. mesele ile alakalı olarak, Kadı Burhâneddin Teftâzânî'nin görüşünü eleştirdikten sonra, hakikatin orta derecedeki talebelere bile gizli kalmayacağı halde “bazı zekilere” nasıl gizli kalmış olduğunu sormuştur. Kadı Burhâneddin, *et-Tercîh*, s. 147.

²⁸² Müellifin Hamdele ve salvele kısımlarını fıkıh usûlü istihlâklerini, berâet-i istihlâl ile kullandığı görülmektedir:

Hamdele kısmında, Allah'a yüksek Dîn'in doğruluk ve hakkaniyetine bir yol olarak “usûl”e ulaşabilme ve kolaylaştırılmış hanifliğin “fer” lerini delillerle elde edebilme imkanları ihsan ettiği için hamd edilmektedir; ki Allah, ibare ve işaretin delâletiyle, yeterince açık ve müfesser olan nasslarla hükümlerin kaidelerini muhkem kılmış; mücmel kılıp kapalı bıraktıklarını açıklamış; rivâyet

müntesiplerine ait bir ilim olduğunu ifade etmiştir. Zira, -müellife göre- Hanefîler en doğru yola girmişler ve her bir mesele ile ilgili olarak en güçlü delili esas almışlardır.

Kadı Burhâneddin, daha sonra dualarla andığı Sadruşşerîa Ubeydullah b. Mes'ud'un eserinden bahsetmiştir. Kadı Burhâneddin'e göre, meselelerin "tenkîhi" ve delillerin "tavzîh"inin çok güzel bir tahkik ve tetkikle yapıldığı, seçkin vasıflarıyla önceki âlimlerin eserlerinden farklılık arzeden bu eserle, adeta "öncekiler sonrakilere yapılacak ne de çok şey bırakmış" sözü tahakkuk etmiştir.

Sadruşşerîa'nın eseri ile alakalı ifadelerinden sonra Kadı Burhâneddin "çağdaş âlimlerin üstadı, devrin fâzıllarının önde geleni" olarak niteleyip dualarla andığı Teftâzânî'nin eseri *et-Telvîh*'i ele almış, bu eserin o devirde büyük bir beğeni kazanarak İslâm aleminin her tarafına yayıldığını anlatmıştır. Ancak –Kadı Burhâneddin'e göre- başından sonuna kadar bakıldığında, bu eserde, *et-Tavzîh*'in net anlaşılmayan konu ve ifadelerinin yeterli derecede şerh edilmediği ve gerçekte hata olmayan hususların hata olarak değerlendirildiği görülmektedir. Müellife göre bu, izzet ve onur sahiplerini üzüp sınırlarını harekete geçirecek bir durumdur. Hakikati ortaya çıkarıp insanlara göstermesinin, kalbine Allah (c.c.) tarafından ilham edildiğini belirten müellif, fıkhnın gerek usûlü, gerek fîrûu ile meşgul olanların faydalanacağını umduğu kitabını *Tercîhu't-Tavzîh* olarak isimlendirdiğini ifade etmiştir. Zira bu kitapta *et-Telvîh*'le ortaya konulan şüpheler bertaraf edilmiştir.

edilen umum ve husus lafızlarıyla amel edilebilmesi için müsterek, hafî ve müşkil olanları müctehidlere havale etmiş ve miteşâbihlerin anlamını tespit etmek konusunda ise kulun aczini, İlâh'ın ise kudretini göstermek için, ilimde derinleşenlerin akıllarını hayrette bırakmış ve bunlarla neyi kastettiğini kendine zâtına has kılmıştır. -Müteşâbihlerin yorumunu Allah'tan başka kimse bilemez.- Bütün bu yollarla hidâyet hedefini kullarına açıklamış; hüccette hakikat, mecaz, sarîh ve kinaye yollarına girmiştir.

Salvele kısmında, Hz. Peygamber'den, müsned ve mürsel sahipleriyle, hasenleriyle, müminleri, doğru yola sevkeden bir komutan olarak bahsedilmiş, önceki nesillerden intikal eden meşhur ve mütevatir rivâyetlerle, onun sözlerindeki ve fiillerindeki doğruluğun alemlerinin yükselmiş olduğu ifade edilmiştir. Salvele kısmında, kibir ve inatları sebepleriyle hakikati kabul etmemekte direnenlerin suçlamalarının hiçbir şüphe bırakmayacağı belirtilmiştir. Bu cümlelerde, kibir ve inat sebebiyle hakikati kabul etmemekte direnenlerin ithamlarının âhad olarak nitelendirilmesi dikkat çekmektedir. Salvele kısmının devamında Hz. Peygamber'in nesline ve sahabeye de dua edilmiş, âl ve ashabın onu sevmek ve doğruluk yoluna girmek konusunda birleştikleri zikredilmiştir. Salvele kısmının sonunda, Hz. Peygamber'in varislerinden olan muteber görüş sahipleri ile ders ve ibret alan akıl sahipleri de duaya dahil edilmiştir.

et-Tercîh'te, *et-Tavzîh*'te ele alınan meselelerle alakalı olarak *et-Telvîh*'te yer almayan açıklamalar yaptığını, ayrıca kendi düşüncesiyle ulaştığı bazı sonuçlara işaret ettiğini vurgulayan müellif, eserini başka kitaplara göz atmaksızın, dünya sıkıntı ve musibetleriyle dolu vakitlerinden kısa süreler ayırmak suretiyle yaklaşık bir yılda tamamladığını ifade etmiştir. Sıkıntılı ortamının, eserinde var olabilecek sehiv ve hatalara özür olarak yeteceğini belirten müellif, dünyada hatası olmayan kişinin bulunmadığını da kaydetmiştir. Müellif, eserinin mukaddimesini Hz. Muhammed (s.a.v) ve onun âl ve ashâbı hürmetine, kitabının ilim taliplerine faydalı olması duasıyla tamamlamıştır.

2. Eserdeki Meseleler

Tercîhu't-Tavzîh'te sekiz yüz otuz iki mesele yer almaktadır. Meseleler *et-Telvîh*'teki sıraya uygun olarak ve *et-Telvîh*'teki mesele başlangıcı esas alınarak birbirini takip edecek şekilde dercedilmiştir. Bilindiği üzere *et-Telvîh*'te, *et-Tavzîh*'ten şerhi yapılacak her bir kısımdan, «قوله» kelimesinden sonra alıntı yapılmakta, daha sonra şerhine geçilmektedir. *Tercîhu't-Tavzîh*'te de *et-Telvîh*'te geçen meselelerden hangisi ele alınacaksa mesele başlangıcına, «قال» kelimesi getirilmiştir. Böylece mesele başlangıcında sırasıyla «قال», daha sonra *et-Telvîh*'ten «قوله» kelimesi, *et-Telvîh*'te *et-Tavzîh*'ten yapılmış alıntı, çoğu zaman *et-Telvîh*'te yapılan şerhten kısa -tamam olmayan- bir ibare alınmıştır. Bu kısmın sonunda ise «إلى آخره» ibaresi bulunmaktadır. «أقول» kelimesi ile başlayan kısımda ise Kadı Burhâneddin'in mesele ile alakalı olan görüş ve değerlendirmeleri yer almaktadır.

Kadı Burhâneddin, eserini telif ederken, *et-Telvîh* ve *et-Tavzîh*'ten aynı lafızlarla veya mana ile birçok alıntı yapmıştır. Meselelerin çoğunluğunda, Kadı Burhâneddin'in birden fazla hususun mütalaasını yaparak çok yönlü değerlendirmelerde bulunduğu görülmektedir.

Eserdeki meselelerin ihtiva ettiği konular bir sonraki kısımda örneklerle yer almıştır.

B. ÖRNEKLERLE *TERCÎHU't-TAVZÎH*'TEKİ MESELELERİN İHTİVÂ ETTİĞİ KONULAR VE KONULARIN DEĞERLENDİRİLMESİ

Kadı Burhâneddin, daha önce de ifade edildiği gibi, *Tercîhu't-Tavzîh*'teki meselelerin çoğunu *et-Telvîh*'te Sadruşşerîa'ya karşı yapılan tenkit ve itirazlara cevap vermek üzere kaleme almıştır. Kadı Burhâneddin'in bazı meseleleri yazış sebebi ise, *et-Tavzîh*'i doğru bir şekilde şerhetmektir. Zira Kadı Burhâneddin, bu meselelerle alakalı olarak Teftâzânî'nin Sadruşşerîa'nın maksadını anlamayıp, yanlış açıklamada bulunduğu kanaatine sahiptir. *et-Tercîh*'te yer alan bazı meseleler ise, Teftâzânî'nin şerhinde temas etmediği bilgi ve açıklamaları ihtiva etmektedir. Kadı Burhâneddin, bu meselelerle ilgili olarak, Teftâzânî'nin eksik bıraktığını düşündüğü açıklamaları yapmıştır. Bu sayılanlara ilaveten ender de olsa Kadı Burhâneddin, eserinde, Sadruşşerîa'yı da, bilhassa bazı hususları eksik bıraktığı gerekçesiyle eleştirmiş ve ifade edilmesini gerekli gördüğü hususları izah etmiştir. Eserde yer alan iki meselede ise Kadı Burhâneddin teferrüdünü iddia etmiştir.

1. *et-Tavzîh*, *et-Telvîh* ve *et-Tercîh* Arasında Cereyan Eden Tartışmalar ve Bu Tartışmalarda Riâyet Edilen Kurallar

Bu başlık altında *et-Tavzîh*, *et-Telvîh* ve *et-Tercîh* arasında yapılmış tartışmalar ve bu tartışmaların sebepleri üzerinde durulmuş, örnekler verilmiştir. Bu kısımda ayrıca tartışma esnasında riayet edilen kurallar ele alınmış, eserlerde bu kuralların uygulanışına dair örnekler verilerek açıklamalar yapılmıştır.

a. *et-Tavzîh*, *et-Telvîh* ve *et-Tercîh* Arasında Cereyan Eden Tartışmaların Sebepleri

Üç eser arasındaki tartışmaların önemli bir kısmı mezhep görüşleri etrafında yapılmıştır. Bunun yanında mantık ve belâgat ilimleri, dilin kullanımı ile alakalı hususlar ve Sadruşşerîa'nın teferrüd iddiaları da birçok tartışmanın konusunu teşkil etmiştir.

aa. Mezhep Müdafaasına Yönelik Tartışmalar

Kadı Burhâneddin'in bu maksatla ele aldığı meselelerin önemli bir kısmında Hanefî-Matürîdî çizgisini müdafa etmekte olduğu görülmektedir. *Bezm u Rezm*'den de anlaşıldığı üzere Teftâzânî'nin itirazları, Sadruşşerîa'ya yönelik gibi görünse de hakikatte Hanefî mezhebini hedef almış olarak algılanmıştır.²⁸³ Hanefîlerin en doğru yola girip, her mesele ile ilgili olarak en güçlü delili esas aldıkları inancında olan Kadı Burhâneddin, Sadruşşerîa'nın görüşlerini müdafa ederken Hanefî-Matürîdî görüşünün, ya da mezhepte tercih edilen görüşün isabetli olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır. Bu kısımda mezhep görüşlerinin müdafaasına yönelik bazı tartışma örneklerine yer verilecektir.

- *et-Tavzîh* ve *et-Telvîh* arasındaki ihtilafli meselelerin başında kuşkusuz hüsün ve kubuh meselesi gelmektedir. Nitekim *et-Tavzîh* ve *et-Telvîh*'in bu bölümüne, birçok âlim özel olarak risale yazmıştır.²⁸⁴

Hüsün kubuh meselesindeki tartışmalarda Sadruşşerîa'nın genel olarak Hanefî-Matürîdî görüşünü, Teftâzânî'nin ise Eş'arî görüşünü savunmakta olduğu açık bir şekilde görülmektedir. Sadruşşerîa Eş'arî'nin görüşünü ve görüşüne mesned teşkil eden iki delilini ele alarak, onu ağır bir şekilde tenkit etmiş, buna karşın Teftâzânî onun açıklamalarını ve delillerini reddetmiştir. Kadı Burhâneddin ise bu konuda Hanefî-Matürîdî görüşünün isabetli olduğunu ispata çalışmış, Teftâzânî'nin açıklama ve delillerinin geçersizliğini ortaya koymak için gayret sarfetmiştir.

Bu bahiste Sadruşşerîa hüsün ve kubuh meselesinin fıkıh usûlünün ana meselelerinden olduğunu ifade etmiş, emrolunan şeyde hüsün sıfatının bulunması gerektiğini söylemiştir. Âlimlerin hüsün ve kubuh ile ilgili olarak verdikleri tarifler üzerinde duran Sadruşşerîa, Eş'arî'nin görüşünü de ele almış, Eş'arî'ye göre, hüsün ve kubuh ancak emir ve nehiyle sabit olduğunu ifade etmiştir. Eş'arîlerin hüsün ve kubuh konusundaki iki delilini değerlendirmeye tabi tutan Sadruşşerîa, ikinci delille alakalı olarak cebri eleştirmek maksadıyla meşhur dört mukaddimesini yazmıştır.

Eş'arî'lerin Sadruşşerîa'nın değerlendirmeye tabi tuttuğu ilk delili, hüsün ve kubuh vasıflarının fiilin zâtına veya sıfatına ait olmaması hususu üzerine bina edilmiştir.

²⁸³ Esterâbâdî, *Bezm u rezm*, s. 486.

²⁸⁴ İlyas, Çelebi, "Hüsün ve Kubuh", *DİA*, XIX, 63.

Sadruşşerîa'ya göre bu delilin zayıflığı açıktır. Sadruşşerîa, daha sonra ikinci delilin bazı âlimler tarafından kesin kabul edildiğinden ve bu delildeki hatalı noktaların gizli kaldığından bahsetmiştir. Bu delili analize tabi tutan Sadruşşerîa, ikinci delilin dayanak noktasını teşkil eden, “ittifâkî (rastlantısal) olanla ızdırârî olanın hüsün ve kubuhla vasıflanmayacağı iddiasının” müsellemler (herkes tarafından kabul edilmiş) olmadığını vurgulamış, bu şekilde ikinci delilin de geçersiz olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır.

Sadruşşerîa, Eş'arî ile alakalı olarak, onun kemâl ve noksanlık manasında hüsün ve kubhun aklî olduğunu teslim ettiği halde, fiilde sevaba veya cezaya sebep olacak bir vasfın bulunması anlamında bu iki sıfatı inkar ettiği takdirde, övülmeye veya yerilmeye vesile olan iki sıfat manasında hüsün ve kubhu inkar etmesiyle, tenâkuza düştüğünü vurgulamıştır. Allah'ın (c.c.) sıfatları ile bağlantılar kurarak izahlar yapan, Eş'arî'nin hüsün ve kubhun akılla idrakini inkar etmesini son derecede haktan uzak olarak niteleyen Sadruşşerîa, Eş'arî'nin bu görüşlerinin arkasındaki şerri bilmediğini belirterek, onu ağır bir şekilde tenkit etmiştir.²⁸⁵

Teftâzânî ise, bilhassa ilk delilin zayıflığının açık olduğunu belirttikten sonra, bu birinci ve ikinci delilin dışında, hüsün ve kubhun ancak Şâriin emir ve nehyi ile sabit olduğuna dair hüküm için, Eş'arîlerin pek çok aklî ve naklî delillerinin bulunduğunu ifade etmiştir. Ona göre, bu deliller, kulun fiilinin kendi iradesiyle olmadığı görüşüne dayanmamaktadır ve hüsün ve kubhun fiilin zat ve sıfatına ait olmadığı iddiasına değinmemektedir. Sadruşşerîa'nın açıklamalarına itiraz eden Teftâzânî, Eş'arî'nin çelişkiye düştüğü iddiasını, reddetmiş, Sadruşşerîa'nın Eş'arî ile alakalı sözleri için, Eş'arî'nin bunları benimsediğine dair bir delilin de, onları reddettiğine dair bir men'inin de bulunmadığını belirtmiş, Sadruşşerîa'nın Eş'arî ile alakalı ifadelerinin onun yanında sinek vızıltısı ve kapı gıcırtısı mesabesinde olduğunu ifade etmiştir.²⁸⁶

Kadı Burhâneddin sözkonusu iki delilin batıl olduğuna dair ilave izahlar getirmiş, Eş'arî'nin çelişkiye düştüğünü, onun hüsün ve kubuh anlayışının isabetli olmadığını ispata çalışmıştır. Kadı Burhâneddin, “Aklın hüsün ve kubha hükmetmede bağımsız olduğunu iddia etmiyoruz. Ancak aklın, fiilin zâtındaki veya bir sıfatındaki hüsün ve kubuh, sevaba ve günaha, övülmeye yahut yerilmeye medar olma yönünü idrak

²⁸⁵ Sadruşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 375-405.

²⁸⁶ Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 375-405.

edebileceğini iddia ediyoruz.” demiştir. Teftâzânî’nin Sadruşşerîa’nın sözlerinin Eş‘arî indinde kapı gıcirtısı, sinek vızıltısı mesabesinde olduğu sözleri ile alakalı olarak Kadı Burhâneddin, Teftâzânî için “Öfkeli nefes nefese kaldı, ortaya çıkan (zehrini de) boşalttı.” ifadelerini kullanmıştır.²⁸⁷

- Mezhep görüşlerinin tartışmasının yapıldığı bir diğer mesele, yemin keffâretinin on fakire yedirmek, yahut onları giydirmek yahut da bir köle azat etmek olduğunu bildiren âyetin ﴿إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ﴾²⁸⁸ kısmı ile alakalıdır. Sadruşşerîa, bu âyeti Kitap ana başlığı altında, ”lafzın manaya delâlet keyfiyeti hakkında dördüncü taksim“ konusunda misal olarak vermiştir. Sadruşşerîa bu âyette, ”on fakire yedirmek“te aslolanın ibâha olduğuna işaret bulunduğunu belirtmiştir. Ona göre, temlik manası ibâhaya katılır. Zira, âyette geçen ﴿إِطْعَامُ﴾ başkasına yedirmektir. Yoksa onu sahip kılmak değildir. Temlik manası ona delâleten katılır. Sadruşşerîa, Şâfiî’ye göre bu âyette geçen ﴿إِطْعَامُ﴾ emrinin, ”giydirmek“de olduğu gibi ancak temlik ile câiz olduğunu belirtmiştir.²⁸⁹

Teftâzânî, Sadruşşerîa’nın izahlarına karşı çıkmış, “başkasına yedirmenin hakikatı”nın kulun gücü dahilinde olmadığını söylemiştir. Dil bahisleriyle de izahlarda bulunan Teftâzânî, ﴿إِطْعَامُ﴾ ın hal karînesi ile ancak hibe ve temlik olarak anlaşılabilirliğini ifade etmiştir.²⁹⁰

Buna karşılık Kadı Burhâneddin bilakis temlikin kulun gücü dahilinde olmaması hususu ile Teftâzânî’nin deliline “muâraza” edilebileceğini söyleyerek, Teftâzânî’nin itirazına cevap vermiştir.²⁹¹

Görüldüğü gibi bu meselede, Sadruşşerîa Hanefî mezhebi görüşünü ortaya koymuş, Şâfiî mezhebi görüşünü de zikretmiş, Teftâzânî ise Şâfiî mezhebi görüşünün isabetli olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır. Nitekim onun bu misaldeki açıklamaları

²⁸⁷ Kadı Burhâneddin, *et-Tercîh*, s. 276-295.

²⁸⁸ Mâide, 5/89.

²⁸⁹ Sadruşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 291-292.

²⁹⁰ Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 292.

²⁹¹ Kadı Burhâneddin, *et-Tercîh*, s. 233.

Fenârî Hasan Çelebi tarafından Hanefî mezhebine red olarak değerlendirilmiştir.²⁹² Bu mesele ile alakalı olarak, Kadı Burhâneddin Hanefî mezhebi görüşünün haklılığını müdafaa etmiş, Teftâzânî'ye cevap vermiştir.

- Cezalarla ilgili hükümlerin haber-i vâhidle²⁹³ sabit olup olmaması meselesinde, Hanefî mezhebinde tercih edilen görüşün tartışması yapılmaktadır. Bu meselede Teftâzânî'nin haber-i vâhidin hüccet değeri ile alakalı görüşleri de dikkat çekmektedir.

Sünnet bahsinde, haberin mahalli faslında Sadruşşerîa, Allah'ın (c.c.) haklarının, ya ibâdetlerde ya da ceza ile ilgili hükümlerde söz konusu olduğunu ifade etmiş, ibâdetlerin belli şartlarla haber-i vâhidle sabit olduğunu belirtmiştir. Ebû Yusuf'a göre ceza ile ilgili hükümler de haber-i vâhidle sabit olabilir. Zira ona göre, haber-i vâhid hadler²⁹⁴ için de kendisiyle amel edilebilecek bir ilim ifade etmektedir. Ebû Yusuf, bu görüşünü delillendirmek için ceza ile alakalı hükümlerin, “nassın delâleti” ile de sabit olduğunu, nassın delâletinde de, haber-i vâhid gibi, şüphe bulunduğunu belirtmiştir. “Bize göre ceza ile ilgili hükümler haber-i vâhidle sabit olmaz” ifadelerini kullanan Sadruşşerîa, sebep olarak haber-i vâhidin nassın delâleti mertebesinde olmadığını izah etmiştir. Çünkü bu delilde şüphe bulunmaktadır.²⁹⁵

Teftâzânî, “Haber-i vâhidin hüccet olduğu kesin delillerle sabit olduktan sonra şüpheyi itibar edilmez” şeklinde cevap verilebilir”, demek suretiyle Sadruşşerîa'nın dile getirdiği ve Hanefî mezhebinde de tercih edilmiş olan görüşü reddetmiştir..²⁹⁶

Kadı Burhâneddin ise Teftâzânî'nin haber-i vâhidin ceza ile alakalı hükümlerde hüccet olabileceğine dair görüşüne karşı, “Bunun def'i kesin delillerin haber-i vâhidin mutlak hüccet olduğuna delâletini men'dir. Nitekim haber-i vâhid itikadî konularda da hüccet değildir ve ilim ifade etmez” demiştir.²⁹⁷

²⁹² Fenârî Hasan Çelebi, *Hâşiye ale't-Telvîh*, Kahire 1322/1904, II, 7.

²⁹³ Bir ya da iki, üç gibi sınırlı sayıda kimselerin rivâyet ettiği hadistir. Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 1998, s. 7; Ravi sayısı açısından tevâtür derecesine ulaşamamış her hadis âhâd hadistir. İsmail Lütfi Çakan, *Hadis Usûlü*, İstanbul 1989, s. 110.

²⁹⁴ Bizzat Şârî tarafından belirlenmiş olan miktarı belli cezalardır. Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 129.

²⁹⁵ Sadruşşerîa, *et-Tavzîh*, II, 26-27.

²⁹⁶ Teftâzânî, *et-Telvîh*, II, 27.

²⁹⁷ Kadı Burhaneddin, *et-Tercîh*, s. 365.

- Ninelerle evlenmenin haram olması meselesinde Teftâzânî ninelerle evlenmenin haramlığı konusunun, Kur’ân’da annelerle evlenmenin haramlığını ifade eden ﴿الْمُهَنَّا﴾²⁹⁸ lafzıyla değil, icmâ delili ile sabit olduğunu belirtmiştir.²⁹⁹

Kadı Burhâneddin ise ninelerle evlenmenin haram olması hükmünün icmâ delili ile değil, “evleviyet yolu ile nassın delâleti” ile sabit olduğunu savunarak izahta bulunmuştur.³⁰⁰

Mebûsû’ta ifade edildiğine göre, tek lafızla hakikat ve mecaz anlamların aynı anda kastedilebileceği görüşünde olanlar ninelerle evlenmenin haram olması hükmünün nassla, bu görüşü benimsemeyenler ise icmâ ile sabit olduğuna kanidirler.³⁰¹ Kâsânî ise ninelerin haramlığı hükmünün “evlâ tariki ile nassın delâleti” ile sabit olduğunu, aynı zamanda bu hüküm üzerinde icmâ meydana geldiğini belirtmiştir.³⁰² Bu mesele ile alakalı olarak, Kadı Burhâneddin’in mezhepteki bir görüşü esas aldığı, diğer görüşü ise tamamıyla reddettiği görülmektedir.

ab. Mantık ve Belâgat İlimleri ile Alakalı Tartışmalar

Eserler arasında bu ilimlerin meselelerine dair teorik tartışmalar büyük bir yekun tuttuğu gibi, bu ilimlerin kaide ve kurallarının pratikteki uygulanışı ile alakalı hususlar da bir çok tartışmanın konusu olmuştur. Bilhassa kavramlar, kavramların doğru bir şekilde belirtilmesine imkan sağlayan tanımlar, taksimler ve tasniflerle ilgili tartışmalarda bu ilimlerin kaide ve kurallarının ölçü olarak kabul edildiği görülmektedir.

- Kur’an-ı Kerîm’in tanımı ile meselede, tanımda kısır döngünün bulunup bulunmaması, özel ismin tanımlanıp tanımlanmaması gibi hususlar tartışılmıştır.

Sadruşşerîa, fıkıh usûlünün ilk rûknünün Kitap yani Kur’an olduğunu söyledikten sonra Kur’an-ı Kerîm’i “Mushafların iki kapağı arasında bize tevâtüren nakledilen şey” olarak tarif etmiştir: «الكتاب أى القرآن هو ما نقل إلينا بين دفتي المصاحف تواتراً»

²⁹⁸ Nisâ, 4/23.

²⁹⁹ Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 201.

³⁰⁰ Kadı Burhâneddin, *et-Tercîh*, s. 178.

³⁰¹ Ebû Bekr Şemsü’l-eimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl es-Serahsî, *el-Mebûsû*, İstanbul 1403/1982-1983 (Mısır 1324 baskısından Tıpkı basım), IV, 198.

³⁰² Ebû Bekr Alâeddin Ebû Bekr b. Mes’ud b. Ahmed el-Hanefî Kâsânî, *Bedâiyü’s-Sanâi fî tertîbi’s-şerâ’i*, (thk. Ali Muhammed Muavvez, Âdil Ahmed Abdülmevcud), Beyrut 1418/1997, III, 407.

Tanımla ilgili olarak Sadruşşerîa'nın değindiği hususlardan birisi İbnü'l-Hâcib'in bu tanıma, kısır döngünün bulunduğu gerekçesiyle yaptığı itirazdır.³⁰³ Sadruşşerîa kısır döngünün bulunmadığını izah etmiş, tanımın "mahiyet" tanımı³⁰⁴ olmadığını, bilakis bu tanımla amaçlananın, Kitab'ın temyiz ve teşhisi yani ayırt edilmesi olduğunu belirtmiştir. Sadruşşerîa'ya göre İbnü'l-Hâcib'in Kur'an'ı «الكلام المنزل للاعجاز

بِسُورَةٍ مِنْهُ» şeklindeki tanımı³⁰⁵ da mahiyet tanımı olarak kılınması durumunda kısır döngü barındırmaktadır. Sadruşşerîa bu konularla bağlantılı olarak, tanımla ilgili meseleleri de ele almış, Kur'an lafzının şahsî (özel isim) olduğunu, özel ismin tanımlanamayacağını belirtmiştir.³⁰⁶

Teftâzânî, tanımla ilgili ince meseleleri, muhtemel itirazları ayrıntılı olarak ele almış, özel ismin tanımlanabileceğini savunmuş, İbnü'l-Hâcib'in tarifinde kısır döngü bulunmadığını iddia ederek, açıklamalarda bulunmuştur.³⁰⁷

Kadı Burhâneddin, Teftâzânî'nin açıklamalarını tenkide tabi tutmuş, Sadruşşerîa'nın ortaya koyduğu şekilde özel ismin tanımlanamayacağı neticesinin sabit olduğunu belirtmiştir.³⁰⁸

- Mantık ilminde açıklandığı üzere, daha iyi anlaşılabilmesi için, tanımlanan terim taksim ve tasniflere tabi tutulur. Taksim yapılırken, terimin fertlerinden hiçbir şeyin dışarıda bırakılmaması, her bir kısmın taksim edilen şeyin aynısı olmayıp, ona aykırı da olmaması, kısımların birbirine ircâ edilmemesi ve birbirini içine almaması gibi şartlar aranmıştır. Tasnif yapılırken de sınıflandırma tam olmalı, sınıflandırılan terimlerin aralarında ilgi bulunmalı, sınıflandırılan varlıklardan hiç biri aynı zamanda iki tür içine konulmamalıdır.³⁰⁹

Sadruşşerîa *et-Tenkih*'te lafız bahsinde, vaz olduğu mana açısından lafzın taksimini yaparken, "lafız şayet birden fazla manaya ayrı vazlarla vaz olunmuşsa

³⁰³ Ebû Amr Cemâleddin Osman b. Ebû Bekr İbnü'l-Hâcib, *Muhtasaru Münteha's-sûl ve'l-emel fî ilmiyyi'l-usûl ve'l-cedel*, (thk. Nezîr Hamadû), Beyrut 1427/2006, I, 372.

³⁰⁴ Tümel bir kavramın yalnız zihindeki fertleri dikkata alarak yapılan tarif, mâhiyet tarifidir. İbrahim Emiroğlu, *Ana Konuları Klasik Mantık*, İstanbul 1999, s. 75.

³⁰⁵ İbnü'l-Hâcib, *el-Muhtasar*, I, 372.

³⁰⁶ Sadruşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 65-71.

³⁰⁷ Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 68-71.

³⁰⁸ Kadı Burhâneddin, *et-Tercîh*, s. 57-59.

³⁰⁹ Emiroğlu, *Ana Konuları Klasik Mantık*, s. 105-108.

müşterek, tek vaz ile sınırsız olarak çokluğa delâlet için vaz olunmuş ve fertlerinin tamamını içine alıyorsa âmm, eğer almıyorsa cemi-i münekkerdir, bir fert yahut sınırlı çokluk için vaz olunmuşsa da hâstır” ifadelerini kullanmıştır. Sadruşşerîa, bazı manaların “rey” ile tercih olunması durumunda, müşteregin müevvel olarak isimlendirildiğini, bazı Hanefî fakihlerinden farklı olarak vaz itibariyle taksimde müevvele yer vermediğini, zira müevvelde müçtehidin görüşünün esas olduğunu belirtmiştir. Sadruşşerîa *et-Tavzîh*’te her bir kayıt ile hangi hususların tanım dışında kaldığını misallerle izah etmiştir.³¹⁰

Teftâzânî, bu taksimle alakalı açıklamalar yapmış, çeşitli itirazlarda bulunmuş, cem-i münekkerin âmm ile has arasında vasıta olduğunu, dolayısıyla bu taksimin zabıt olmadığını söylemiştir. Teftâzânî, müşteregin iki mana için de vaz olunabildiğini söyleyerek, müşteregin tarifindeki «كثير» kaydına itiraz etmiş, tarifi bu şekliyle menkul isimlerin tümünü de içine aldığını, oysa bazı âlimlerin açık bir şekilde ifade ettiği üzere bunların müşterek olmadığını belirtmiştir. Teftâzânî, Sadruşşerîa’nın «وضعا واحدا» kaydı ile müşteregi dışarıda bıraktığını zikrettiğini, oysa müşteregin her bir mana açısından âmm olabileceğini, diğer taraftan âmmın tarifinde geçen «غير»

«محصور» kaydının da fazla olduğunu söyleyerek eleştirilerde bulunmuştur. Ayrıca Sadruşşerîa’nın “fertlerin tamamını kuşatma” (istiğrak) şartı aramadığını, bu durumda da cem-i münekkerin âmm ile has arasında vasıta olacağını, Sadruşşerîa’nın ifadeleri gereğince tahsis görmüş âmmın da vasıta olması gerektiğini belirten Teftâzânî, bu taksimin bozukluğunun açık olduğunu vurgulamıştır.³¹¹

Kadı Burhâneddin ise, Teftâzânî’nin taksimin zabıt olduğunu, Sadruşşerîa’nın tarif ve taksiminde bozukluğun bulunmadığını ortaya koymaya çalışmış, bu itirazların vaz manasına itibar etmemekten kaynaklandığını ifade etmiştir.³¹²

³¹⁰ Sadruşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 75-79.

³¹¹ Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 75-79.

³¹² Kadı Burhâneddin, *et-Tercîh*, s. 61-63.

ac. Sadruşşerîa'nın Teferrüd İddiaları İle Alakalı Tartışmalar

Sadruşşerîa'nın ayırıcı özelliklerinden birisi, onun “teferrüd” iddialarıdır. Sadruşşerîa, bazı meselelerde çoğunluğun görüşüne aykırı görüş serdederek, kendi görüşünü savunmuştur. Teftâzânî, bu meselelerle alakalı olarak, Sadruşşerîa'nın görüşüne karşı çoğunluğun görüşünün isabetli olduğunu ispat etmeye çalışmaktadır. Kadı Burhâneddin'nin bu meselelerdeki tavrı genellikle, hakikatte Sadruşşerîa'nın görüşü ile çoğunluğun görüşü arasında fark bulunmadığını ortaya koyma yönünde olmuştur. Sadruşşerîa bazı meselelerde ise, elde ettiği neticeye kimsenin ulaşamadığını yahut kimsenin kendisi gibi açıklamada bulunamadığını vurgulayarak teferrüdünü iddia etmiştir. Bu meselelerle ilgili olarak Kadı Burhâneddin'in tavrı, çoğunlukla Sadruşşerîa'nın haklılığını ispat etme çabası olmakla beraber, onun bu cihetten Sadruşşerîa'yı eleştirdiği de vakidir.

- Sadruşşerîa'nın âlimlerin çoğunluğun görüşüne aykırı görüş serdettiği hususlardan birisi, fıkıh usûlünün mevzusu ile alakalı olarak ele alınan, bir ilmin birden fazla konusunun olup olamayacağı meselesidir. Âlimlerin çoğunluğu, bir ilmin birden fazla mevzusunun olabileceği görüşüne sahiptir. Buna karşın Sadruşşerîa, bu hususta çoğunluğa muhalefet etmiştir. Ona göre, ancak aralarında izâfet olmak şartıyla bir ilimde birden fazla şeyden bahsolunabilir; nitekim fıkıh usûlü, delilleri hükümleri ispat etmeleri cihetinden bilmektir ki, bu durumda hem deliller hem de hükümler fıkıh usûlünün mevzusu olur. Eğer aralarında izâfet olmazsa birden fazla şey bir ilmin konusu olamaz.³¹³

Teftâzânî ise çoğunluğun aralarında tenâsüp olması şartıyla birden fazla şeyin bir ilmin konusu olabileceğine dair görüşlerini ve tenâsüb yönünü izah etmiş, Sadruşşerîa'nın verdiği örnekleri değerlendirerek onun örneklerle ilgili açıklamalarında kendi iddiasını geçersiz kıldığını ileri sürmüştür. Fıkıh usûlünün mevzusunun çok şey olduğunu ifade eden Teftâzânî'ye göre, bu ilmin mevzusu, Kitap, Sünnet, İcmâ ve Kıyastan her birinin zâtî arazlarıdır.³¹⁴

Kadı Burhâneddin ise Teftâzânî'nin Sadruşşerîa'nın kastettiği anlamdan çok uzaklaştığını belirtmiş, Sadruşşerîa'nın görüşünü izah ederek müdafaada

³¹³ Sadruşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 59-60.

³¹⁴ Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 59-60.

bulunmuştur. Kadı Burhâneddin bilhassa şu noktaya vurgu yapmıştır: Sadruşşerîa bir ilmin mevzusunun birden fazla olamayacağını mutlak manada reddetmemektedir, bilakis mevzuların tamamını birleştirecek bir küllî mananın bulunmaması durumundaki birden fazla oluşu kastetmektedir.³¹⁵ Kadı Burhâneddin bu mesele ile alakalı olarak Sadruşşerîa'nın hakikatte çoğunluğun görüşü ile paralel bir görüşe sahip olduğunu izah etmeye çalışmıştır. Ancak bir diğer *et-Telvîh* şârihi Molla Hüsrev Kadı Burhâneddin'le aynı görüşte değildir. O Sadruşşerîa'nın bu bahisteki fikirlerini mütalaa edenin hayrette kalacağını ifade ederek bu bahiste, Sadruşşerîa'yı isabetli bulmadığını belirtmiştir.³¹⁶

- Sadruşşerîa, istisnâyı, “sözün ilk kısmının kapsamına giren bazı fertlerin hükme girmesini men’dir (engellemedir)” şeklinde tarif etmiş, hiç kimsenin istisnâyı bu şekilde tanımlayamadığını ifade etmiştir. Çoğunluğun benimsediği tarifte geçen «إخراج» kelimesinin mecazî manasının kastedildiğini, oysa tariflerde mecazî kullanımın söz konusu olmadığını ifade etmiştir.³¹⁷

Teftâzânî, ediplerin tariflerinde de mecazların bulunduğunu belirtmiş, Sadruşşerîa'nın tarifinde geçen «دخول» kelimesinin de mecazî manasının kastedildiğini söyleyerek Sadruşşerîa'yı eleştirmiştir.³¹⁸

Kadı Burhâneddin Teftâzânî'nin «دخول» kelimesi için verdiği mananın duyularla algılanan şeylerde söz konusu olduğunu, burada ise mutlak manada «دخول» un kastedildiğini, dolayısı ile Sadruşşerîa'nın verdiği tarifte mecazın bulunmadığını vurgulayarak, Sadruşşerîa'nın kullanımının doğruluğunu iddia etmiştir.³¹⁹ Bu hususla alakalı olarak bir başka *et-Telvîh* şârihi Fenârî Hasan Çelebi'nin Sadruşşerîa'nın izahlarını isabetli bulmadığı anlaşılmaktadır.³²⁰

³¹⁵ Kadı Burhâneddin, *et-Tercîh*, s. 50-52.

³¹⁶ Molla Hüsrev, *Hâşiye ale't-Telvîh* Kahire 1322/1904, I, 141-142.

³¹⁷ Sadruşşerîa, *et-Tavzîh*, II, 51.

³¹⁸ Teftâzânî, *et-Telvîh*, II, 50.

³¹⁹ Kadı Burhâneddin, *et-Tercîh*, s. 375.

³²⁰ Fenârî Hasan Çelebi, *Hâşiye ale't-Telvîh*, II, 284.

ad. Dil ve Üslûpla Alakalı Tartışmalar

Teftâzânî'nin Sadruşşerî'a'ya yönelik tenkitlerinin önemli bir kısmı onun ifade şekli ve dili kullanımı ile alakalıdır. Kadı Burhâneddin, Teftâzânî'nin bu eleştirilerine karşı, onun kullanım biçiminin doğru olduğunu ortaya koymaya çalışmaktadır.

- Teftâzânî çok defa Sadruşşerî'a'yı tesâmuha düştüğü gerekçesiyle tenkit etmiş, bilhassa harf-i cerlerin kullanımı ile alakalı olarak onu pek çok yerde eleştirmiştir. Tesâmmuh, lafzın kabul edilmiş bir alaka kastedilmeksizin hakikat manası dışında kullanılması, tazmîn ise lafızla hakiki mananın kasdolunup, onunla birlikte onunla alakalı başka bir mananın da kasdedilmesi olarak tarif edilmiştir.³²¹ Teftâzânî'nin Sadruşşerî'a'ya yönelttiği bu tarz eleştirilerden birisi de, onun *et-Tavzîh*'te, «توفيق» fiilini «الباء» harf-i cerri ile birlikte kullanması sebebiyledir.

Teftâzânî, «توفيق» fiilinin «اللام» harfi cerri ile müteaddi olması gerektiğini, Sadruşşerî'a'nın bu ifadesinde tesâmuha bulunduğunu belirtmiş, onun çok defa mana cihetine meylederek fiillerin sıraları ile ilgili olarak tesâmuha düştüğünü ifade etmiştir.³²²

Kadı Burhâneddin ise, harfi cerlerin birbirlerinin yerine kullanılabilmesinin câiz görüldüğünü, diğer taraftan bu ifadenin anlaşılması ile ilgili olarak mana takdir edilmesinin de imkan dahilinde bulunduğunu, ifade etmiştir. Dolayısıyla ona göre, her iki durumda da ifadede bir tesâmuha söz konusu olmayacaktır.³²³

Fenârî Hasan Çelebi, İbnü'l-Cinnî'den nakillerde bulunarak, Arap dilinde tazmînin oldukça yaygın olduğunu zikretmiş, ancak bu ve benzer meselelerde, Sadruşşerî'a'nın mana cihetine meylederek, sıralarda ve tazmîne gerek bulunmayan birçok yerde tesâmuha düştüğünü belirtmiştir.³²⁴

³²¹ Fenârî Hasan Çelebi, *Hâşiye ale't-Telvîh*, I, 32.

³²² Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 19.

³²³ Kadı Burhâneddin, *et-Tercîh*, s. 8-9.

³²⁴ Fenârî Hasan Çelebi, *Hâşiye ale't-Telvîh*, I, 32.

b. Tartışmalarda Riâyet Edilen Kurallar

et-Tavzîh, *et-Telvîh* ve *et-Tercîh* arasındaki tartışmalarda, savunulan görüşlerin delillerle ispatı merkezî bir önem arz etmektedir. Hatta tartışmaların büyük ölçüde deliller üzerinde cereyan ettiğini ifade etmek de mümkündür. Zira savunulan görüşler mücerred olarak ifade edilmemiş, her bir iddianın ispatlanabilmesinde veya reddedilmesinde delillere dayanılmıştır. Nitekim bilhassa tahkîk devrinde,³²⁵ tahlil ve tenkide dayalı tartışma geleneğine hakim olan ilkelerden en başta geleni her bir iddianın bir delile dayanması gerektiğidir. Ancak herkes tarafından bilinip doğruluğu kabul edilen bedihî konular, akla dayalı ilimlerde ortaya konan ilke veya aksiyomlar (evveliyyat), doğuştan herkesin kabul ettiği bilgiler (fitriyyat) ve yine herkes tarafından kabul edilen tecrübî yahut tarihî v.s. bilgiler istisnadır, bunlar için delil istenmeyeceği genel olarak kabul edilmiştir.³²⁶

Tartışmalarda temel referans alanı İslâm inanç ve düşünce sistemidir. Mantık ilmi, İslâm dünyasında meşruiyet kazandıktan sonra, tartışmalarda ortak bir ölçüt haline gelmiştir. Gelişen süreç zarfında, tartışma kuralları çeşitli eserlerde işlenmiş, bu kurallarla alakalı olarak özel bir terminoloji de gelişmiştir. Zamanla tartışma kuralları Âdâbü'l-bahs ve'l-münâzara ismiyle müstakil bir ilmin konusunu teşkil etmiş,³²⁷ bu ilme dair bir literatür de oluşmuştur. *et-Tavzîh*, *et-Telvîh* ve *et-Tercîh* arasındaki tartışmaların da mezkur kurallar çerçevesinde, özel terminoloji ile cereyan ettiği görülmektedir.

Bu kısımda üç eser arasında cereyân eden tartışmalarda bahsi geçen tartışma kurallarının temel kuralları ve terimlerinin kullanımına dair örnekler verilecektir.

Daha önce de ifade edildiği gibi tahkîk devrindeki tartışma geleneğinde öncelikli kural her bir iddia ve tezin delile dayalı olması gerektiğidir. Bu kural tartışma kurallarının işlendiği eserlerde “Delilsiz dava tehakkümdür, tehakküm ise mesmû de ğildir.” şeklinde ifade edilmiştir.³²⁸

³²⁵ Görgün, “Tarih ve Toplum Araştırmalarında Bir Yöntem Kaynağı Olarak Klasik Metafizik: Fahreddin er-Râzî Ekolü ve İbn Haldûn”, s. 51-54.

³²⁶ Adanalı, “Osmanlı Medreselerinde Tartışma Metodolojisi”, s. 40.

³²⁷ Adanalı, “Osmanlı Medreselerinde Tartışma Metodolojisi”, s. 35-40.

³²⁸ Adanalı, “Osmanlı Medreselerinde Tartışma Metodolojisi”, s. 40.

- *et-Telviḥ*'te olduğu gibi *Tercîhu't-Tavzîḥ*'te de “hasım” (karşı görüş sahibi) için zaman zaman tehakküm ithamlarında bulunulmuştur.

Çoğul sîgasının en alt derecesi ile alakalı tartışmada, Kadı Burhâneddin Teftâzânî'nin açıklamaları için tehakküm iddiasında bulunmuştur. Bu meselede Sadruşşerîa, çoğul sîgasında en alt sayıyı iki kabul edenlerin de, üç kabul edenlerin de bulunduğunu ifade etmiş, tarafların delillerini zikretmiştir. Bu sîganın en alt derecesinin üç sayısı olduğunu vurgulamış, ayrıca «فعلنا» kelimesini ele alarak bu sîganın, “tesniye” ile “cem” arasında müşterek olduğu hususunun, çoğul sîgasının en alt mertebesini iki kabul edenler için delil teşkil edemeyeceğini ifade etmiştir.³²⁹ Teftâzânî, İbnü'l-Hâcib'in bu konu ile alakalı ihtilaf noktasının ne olduğuna dair sözlerini aldıktan sonra, Sadruşşerîa'nın «فعلنا» kelimesi ile ilgili izahlarına ihtiyaç bulunmadığını belirtmiştir.³³⁰

Kadı Burhâneddin'e göre, Teftâzânî'nin bu iddiaları “tehakküm” kabilindendir, zira en alt derecenin iki sayısı olduğunu iddia eden kimseye, İbnü'l-Hâcib'in sözleri yetersiz kalacaktır ve ona cevap vermek gereklidir.³³¹

Herbir tezin ispatlanması için bir delile ihtiyaç olduğu gibi, bir delil olmaksızın bir tezi veya iddiayı reddetmek mümkün değildir ve mükâbere adı altında yasaklanmıştır.³³² Ahmet Cevdet Paşa ise mükâbereyi doğrunun ortaya çıkmasına faydası olmayan sözle karşı çıkmak olarak tarif etmiştir.³³³ Kadı Burhâneddin bazı meselelerde Teftâzânî'ye yönelik mükâbere ithamında bulunmuştur. Bu terimin Teftâzânî tarafından kullanıldığı da görülmektedir.³³⁴

- Sadruşşerîa, nehiyle alakalı bahiste, misallerle izahta bulunduktan sonra “Nehiy yasaklanan şeyin günah olmasına delâlet eder, mülkiyet gibi hüküm ifade etmemesine değil. Biz bunun mubah olduğunu söylemiyoruz, sahih olduğunu söylüyoruz. Kubuh, nehyi ibtal edecek vecih üzerine sabit olmaz.” dedikten sonra bu hususta Eş'arî ile ihtilafın olduğunu ifade etmiştir.³³⁵

³²⁹ Sadruşşerîa, *et-Tavzîḥ*, I, 116-118.

³³⁰ Teftâzânî, *et-Telviḥ*, I, 119.

³³¹ Kadı Burhâneddin, *et-Tavzîḥ*, s. 108.

³³² Adanalı, “Osmanlı Medreselerinde Tartışma Metodolojisi”, s. 40.

³³³ Ahmed Cevdet Paşa, “Âdâb-ı Sedâd”, *Mantık Metinleri*, İstanbul 1998, s. 116.

³³⁴ Teftâzânî, *et-Telviḥ*, II/386.

³³⁵ Sadruşşerîa, *et-Tavzîḥ*, I/461.

Teftâzânî, Sadruşşeria'nın bu sözlerinin, hasmın "ilzâm"ı için yerinde olmadığını, zira hasmın "fiilin zâtından dolayı kubhu" iddia etmediğini, bilakis "fiilin ancak emirden dolayı hasen, nehiyden dolayı da kabih olacağını" iddia ettiğini belirtmiştir. Sözün neticesi diye başlayan kısımda Teftâzânî, "sıhhat"le oruç, namaz, alış-veriş ve benzeri şekilde isimlendirilen bir mananın imkanı kastediliyorsa, bu kullanımda ihtilafın olmadığını ifade etmiştir. O, sevabı hak etmek, Şâriin emrine uymak ve mülkiyet gibi neticelerin ortaya çıkması gibi bir manada kullanıldığı zaman "sıhhat" kavramında ihtilafın bulunduğunu vurgulamıştır.³³⁶

Kadı Burhâneddin'e göre, Teftâzânî'nin bu sözleri üzerinde derin bir şekilde düşünüldüğünde, bu sözlerin faydasız bir mükâbereden ibaret olduğu hususu bilinebilir.³³⁷

Tartışma geleneğinde, delillere yönelik itiraz ve tenkitler de kurallara bağlanmıştır. Bir tartışmada karşı tarafın iddiasını çürütmek için üç ayrı yöntem takip edilebilir. Bunlar sırasıyla, "men", "nakz" ve "muaraza"dır. Sıralamada en güçlü yöntem muarazadır. Onu nakz takip eder. Men ise diğerlerine nazaran daha güçsüzdür.³³⁸

Tartışmalarda belirli öncüllere delil veya açıklama istemeye "men" denilir. Bu, «لا نسلم» (kabul etmiyoruz) diyerek kısaca yapılabileceği gibi, delil veya açıklama isteği şeklinde de olabilir. Ayrıca "men" yapan kişinin şahit veya delil getirme yükümlülüğü yoktur.³³⁹

Eserlerimizde "men"e dair birçok örnek yer aldığı gibi, yapılan men'in kurallara uygunluğu hususu da birçok meselede değerlendirilmiştir.

- Nesih hakkındaki fasılda Sadruşşeria, bazı müslümanların neshi inkar ettiklerini, bu inkarın bir müslümandan tasavvur olunamayacağını, ancak neshi câiz görmeyen bu müslümanların, diğer dinlerin hükmünün bâki olduğunu kastetmediklerini belirtmiştir. Sadruşşeria'ya göre, bilakis onların kast ettikleri, önceki dînin sonraki dînin geliş vaktine kadar geçici olduğu hususudur. Dolayısıyla onlar, ilk dinin hükmü geçici olunca ikinci dini nâsih olarak isimlendirmemişlerdir.³⁴⁰

³³⁶ Teftâzânî, *et-Telvîh*, I/461.

³³⁷ Kadı Burhâneddin, s. 337-338.

³³⁸ Adanalı, "Osmanlı Medreselerinde Tartışma Metodolojisi", s. 41.

³³⁹ Adanalı, "Osmanlı Medreselerinde Tartışma Metodolojisi", s. 41-42.

³⁴⁰ Sadruşşeria, *et-Tavzîh*, II/74.

Teftâzânî, Sadruşşerîa'nın açıklamalarını tenkide tabi tuttuktan sonra, neshi kabul etmeyip diğer dinlerin İslâm'ın gelişine kadar geçici olduğu görüşüne sahip olan müslümanların delillerini ele almış, onların, Hz. Musâ ve Hz. İsâ'nın müjdelerinin, onların dinlerinin geçici olduğunu gösterdiğine dair delillerine « لا نسلم » diyerek, karşı çıkmıştır. Teftâzânî'ye göre, onların görüşleri âyete³⁴¹ de muhaliftir.³⁴²

Kadı Burhâneddin Teftâzânî'nin neshi inkar edenlere “men”de bulunduğunu, oysa onların da “istidlâl yolu”nu kullanmayıp, “men”de bulunduklarını belirtmiş, men üzerine men yöneltilemeyeceğini ifade etmiştir.³⁴³

Tartışmada soruyu soran kimse öne sürülen delilin batıl olduğunu başka bir delille ispatlarsa bu itiraza “nakz” denilir. Bir delilin iptali için getirilen delil iki şekilde olur: Birinci şekilde karşı tarafın delilinin onun tezini desteklemediği iddia edilir. İkinci şekilde ise karşı tarafın delilleri arasında bir çelişki, devir (döngüsellik) ya da teselsül gibi hataların bulunduğu ortaya konulmaya çalışılır. Ancak her devir veya teselsül içeren delil geçersiz değildir.³⁴⁴ Eserlerimizde nakzın pek çok misali bulunduğu gibi, birçok nakzın kurallara uygunluğu da tartışılmıştır.

- Sadruşşerîa, « أَيْ » kelimesi sıfatla âmm olan nekredir.” demiş ve misaller vermiştir.³⁴⁵

Teftâzânî, Sadruşşerîa'nın bu kelimenin aslen husus için vaz edildiğini, ancak âmm olan sıfatla âmm olacağını kast ettiğini söylemiştir. Sadruşşerîa'nın verdiği misalleri değerlendiren Teftâzânî'ye göre, bu kelimenin aslen umum için vaz edildiği hususu açıktır. Teftâzânî, “tekil zamirin kendisine dönmesi” ile onun hâs olduğuna istidlal yapıldığı takdirde, bu istidlalde zayıflığın söz konusu olacağını belirtmiştir. Zira umum ifade eden kelimelerin birçoğunda da bu şekilde zamirler mevcuttur.³⁴⁶

Kadı Burhâneddin, Teftâzânî'nin Sadruşşerîa'ya nakzda bulunduğunu ancak bunun kurallara uygun bir nakz olmadığını ifade ederek, karşı açıklamalarda bulunmuştur.³⁴⁷

³⁴¹ Bakara, 2/116.

³⁴² Teftâzânî, *et-Telvîh*, II/74.

³⁴³ Kadı Burhâneddin, *et-Tercîh*, s. 391-392.

³⁴⁴ Adanalı, “Osmanlı Medreselerinde Tartışma Metodolojisi”, s. 42.

³⁴⁵ Sadruşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 134-135.

³⁴⁶ Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 134-135.

³⁴⁷ Kadı Burhâneddin, *et-Tercîh*, s. 130-131.

Tartışmalarda kullanılan üçüncü yöntem ise muârazadır. Eğer itiraz delile değil de tezin kendisine olursa, yani bir delille tezin yanlışlığı ispatlanırsa buna muâraza denilir.³⁴⁸ Sözkonusu eserlerde muârazanın da birçok misali bulunmaktadır.

- Sadruşşerîa, eserinde lafzî delilin kesinlik ifade etmeyeceğine dair görüşü ele almış ve bu görüşü reddetmiştir. Sarf, nahiv ve lugate dair bazı bilgilerin tevâtür seviyesine ulaştığını belirten Sadruşşerîa, lafzî delillerin kesinlik ifade etmeyeceğini söyleyenlerin, mütevâtir haberleri de inkar etmiş olacaklarını misaller vererek ortaya koymaya çalışmıştır.³⁴⁹

Teftâzânî ise Sadruşşerîa'nın lafzî delilin kesinlik ifade etmediğini söyleyenlerin delillerini iptal etmek maksadıyla, muâraza yolu ile delil getirdiğini belirtmiş, sonra « فيه نظر » diyerek onun delilini ele almıştır. Lafzî delillerin tümünün inkarının

mütevâtirlerin tamamını inkar anlamına geleceği iddiasını teslim etmediklerini belirten Teftâzânî, nitekim her bir haberin zannîliğinin de haberlerin tamamının kesinliğine aykırı olmadığını ifade etmiştir. Teftâzânî'ye göre, burada ayrıca aklî delil de bulunmaktadır. Akıl haberi verenlerin tamamının yalan üzerinde toplanmalarının imkansız olduğuna hükmetmektedir.³⁵⁰

Kadı Burhâneddin Teftâzânî'nin bu itirazını doğru bulmamış, Sadruşşerîa'nın delilinin geçerli olduğuna dair açıklamalarda bulunmuştur.³⁵¹

2. Kadı Burhâneddin'in *et-Tavzîh*'e Yapmış Olduğu Şerhler

Kadı Burhâneddin, *et-Tavzîh*'teki, Teftâzânî'nin Sadruşşerîa'nın maksadını anlamayarak yahut eksik bırakarak açıkladığını düşündüğü kısımları, eserinde kendisi şerh etmiştir.

- Sadruşşerîa, eserinde peygamber gönderilmesinin illetinin insanların hidâyete ermeleri, mucizelerin ortaya konulmasının illetinin ise insanların tasdik etmeleri olduğunu izah ettikten sonra, “kim ta‘lîli inkar ederse nübüvveti inkar etmiş olur” demiştir.³⁵²

³⁴⁸ Adanalı, “Osmanlı Medreselerinde Tartışma Metodolojisi”, s. 42.

³⁴⁹ Sadruşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 285-286.

³⁵⁰ Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 285-286.

³⁵¹ Kadı Burhâneddin, *et-Tercîh*, s. 229-230.

³⁵² Sadruşşerîa, *et-Tavzîh*, II, 145.

Teftâzânî şerhinde bu sözü izah ederken, “peygamberliğin halkın hidâyete ermesiyle ta’lîl, peygamberliğin lazımıdır. Mucize gösterilmesinin halkın tasdikiyle ta’lîl de böyledir. Lazımın ortadan kalkmasıyla, lazımın zorunlu kıldığı şey de ortadan kalkacaktır ki, bundan dolayı lazımın inkarı lazımın zorunlu kıldığı şeyin de inkarını gerektirir.” ifadelerini kullanmıştır.³⁵³

Kadı Burhâneddin, Teftâzânî’nin Sadruşşerîa’nın sözünün “tevcîh”ini bu şekilde yaptığını ancak, bu tevcîhin uzak olduğunu iddia etmiştir. Ona göre tevcîh şöyle denmesidir: Peygamberlik halkın hidâyete ermesiyle ta’lîl olunmuştur. Kim bu ta’lîlin olmadığını söylüyorsa, illet bulunmaması dolayısı ile peygamberliğin de olmadığını söylemektedir. Mucizelerin gösterilmesi de böyledir.³⁵⁴

Fenârî Hasan Çelebi, «فيل» dedikten sonra isim vermeden Kadı Burhâneddin’in görüşünü aktarmış, okuyucuya hitaben “sen de haberdarsın ki” dedikten sonra, Teftâzânî’nin zikrettiği tevcîhe men yöneltirse bile, Kadı Burhâneddin’in ifade ettiği ikinci tevcîhe de men’de bulunulabileceğini izah etmiştir.³⁵⁵

- Sadruşşerîa, Kitab’ın sünnetle neshi konusunda şüphe bulunduğunu ifade ettikten sonra, Hz. Âişe’den buna dair hadis rivâyet edildiğine değinmiş,³⁵⁶ Teftâzânî ise bu kısmın şerhini yaparken, Kitab’ın haber-i vâhidle nesholunmayacağı hususunda ihtilafın bulunmadığını belirtmiştir.³⁵⁷

Kadı Burhâneddin bu meselede Teftâzânî’nin Sadruşşerîa’nın maksadını anlamadığı görüşündedir. Ona göre, Sadruşşerîa burada Hz. Âişe’nin âyetin sünnetle neshine dair haberini nakletmeyi hedeflemiştir.³⁵⁸

3. Kadı Burhâneddin’in *Tercîhu’t-Tavzîh*’te Teftâzânî’ye Yönelttiği Tenkitler

Kadı Burhâneddin *Tercîhu’t-Tavzîh*’te, bir çok meselede, Teftâzânî’yi dil ve üslup cihetinden tenkit etmiştir. Kadı Burhâneddin’in birçok meselede Teftâzânî’nin *et-Tavzîh*’e yaptığı açıklamayı lüzumsuz bulduğu da görülmektedir.

³⁵³ Teftâzânî, *et-Telvîh*, II, 145.

³⁵⁴ Kadı Burhâneddin, *et-Tercîh*, s. 474.

³⁵⁵ Fenârî Hasan Çelebi, *Hâşiye ale’t-Telvîh*, II, 374.

³⁵⁶ Sadruşşerîa, *et-Tavzîh*, II, 82.

³⁵⁷ Teftâzânî, *et-Telvîh*, II, 82-83.

³⁵⁸ Kadı Burhâneddin, *et-Tercîh*, s. 395-396.

- Kadı Burhâneddin, Teftâzânî'nin hamdele cümlesini ele almış, bu cümledeki kelimelerin her birinin birden fazla manaya ihtimali olduğunu vurgulamış, her bir mananın kastedilmiş olması durumunda oluşacak anlam kombinasyonlarını tenkide tabi tutmuştur. Ancak bu şekilde değerlendirildiğinde, tenkid edilemeyecek bir metin bulunamayacağı da açıktır.

Teftâzânî, kitabına besmeleden sonra hamdele ile başlamaktadır. Hamdele cümlesi, “Kitab’ıyla yüksek din’in asıllarını muhkem kılan Allah’a (c.c.) hamd olsun» şeklindedir.³⁵⁹ Kadı Burhâneddin bu dua cümlesindeki “ihkâm”, “kitab”, “usûl” ve “din” kelimelerinin her birinin birden fazla manaya sahip olduğunu belirtmiş ve her bir ihtimale göre oluşan mananın kapalı kalacağını ifade etmiştir.

Mesela kitap kelimesi, muhatap ve konuşanın durumu itibarıyla Kur’ân-ı Kerîm’i ifade etmeye daha yakın ise de, bu kelimedden diğer mukaddes kitapların anlaşılma ihtimali de bulunmaktadır. Usûl kelimesinden, din’in asılları yani Kitap, Sünnet, İcmâ ve Kıyas anlaşılabilceği gibi, bu kelimedden dinin asıllarını teşkil eden meseleler de kastedilebilir. Din kelimesinin en yüksek din olan Hz. Muhammed’in (s.a.v) dini yanında, sair ilâhî dinleri ifade ihtimali de mevcuttur. İhkâm kelimesinden ise müteşâbihin zıddı anlamında muhkem kılma manası takdir edilecek olursa, bu durumda, şu husus açıktır ki, ne Kur’ân-ı Kerim’le, ne de sair semâvî kitaplarla; ne Kitap, Sünnet, İcma ve Kıyas ve ne de usûlüddin meseleleri muhkem kılınmıştır. İhkâmdan kapalılığın zıddı olan açıklık manasının kastedilmesi ihtimalinde de, Kitap, Sünnet, İcmâ, Kıyas ve usûlüddin meselelerinin bir kısmının kapalı olması dolayısıyla mana kusurlu olmaktadır. İhkâm kelimesinin, delillendirilmiş manasında yorumlanması da çok uygun değildir. Zira Kitap kendi kendisinin delili olamaz. Usûlüddin meselelerinin çoğu Kitap ve Sünnetin hüccet oluşu üzerine temellenmektedir. İhkâm kelimesinden asıl olabilmeye elverişli olanı asıl olarak ortaya koymak ya da hâkim kılmak manaları da anlaşılabilir ki, bu manalar da yerinde değildir.

Teftâzânî’nin Kitap’tan Kur’ân-ı Kerim, ihkâmdan hâkim kılmak manasını, usûlden de Kitap hariç diğer şer’î delilleri kastetmiş olabileceğini göz önüne alan Kadı Burhâneddin, *et-Telvîh*’in hamdeleden sonraki cümlelerinin de bu manayı güçlendirdiğini ifade etmiştir. Ona göre bu mana da iki sebepten eksik kalacaktır.

³⁵⁹ Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 15.

Zira şer'î delillerden, Kitap haricindeki delillerin anlaşılması için uygun bir sebep mevcut değildir. Diğer taraftan, bu durumda Sünnet, İcmâ ve Kıyasın hüccet oluşu sabit olsa da Kitab'ın hüccet oluşuna delâlet bulunmamaktadır. Oysa o asıldır, hatta asılların aslıdır. Teftâzânî'nin sonraki ifadeleri ile de bağlantılar kuran Kadı Burhâneddin'e göre hamdele cümlesi kusurludur.³⁶⁰

- Kadı Burhâneddin beş yüz kırk dördüncü meselede Teftâzânî'nin mesele başlangıcını ifade eden «قوله»³⁶¹ kelimesinden sonra âyeti doğrudan almasını eleştirmiş, “uygun olan «قال الله تعالى» demesidir.”³⁶² ifadelerini kullanmıştır.
- Sadruşşerîa, Kitap konusunda Ebû Hanîfe'nin nazmı rükün kılmayıp, sadece manayı rükün kabul ettiğini, ona göre namazda özürsüz Farsça Kur'an okuyanın namazının sahih olduğunu belirtmiştir. Ancak Ebû Hanîfe'nin daha sonra bu görüşünden rücû ettiğini bilgisini vermiştir.³⁶³

Teftâzânî, bu mesele ile ilgili olarak, Ebû Hanîfe'nin rücû ettiği görüşü, mukadder soru ve cevaplarla analize tabi tutarak izah etmiştir.³⁶⁴

Kadı Burhâneddin, Ebû Hanîfe'nin sonradan bu görüşünden döndüğünü dolayısıyla burada söz söylemek imkanı bulunmakla birlikte, Teftâzânî'nin soru ve cevaplarına ihtiyaç olmadığını ifade etmiş, ayrıca onun bu soru ve cevaplarla tekellüfe düştüğünü belirtmiştir.³⁶⁵

4. Kadı Burhâneddin'in Sadruşşerîa'ya Yönelttiği Tenkitler

Kadı Burhâneddin ender olmakla birlikte, eserinde Sadruşşerîa'yı da tenkit etmiştir. Sadruşşerîa'yı tenkit ettiği meselelerin bir kısmında, Kadı Burhâneddin'in, onun açıklamalarını isabetli bulmadığı görülmektedir. Onun bir kısım tenkitleri ise Sadruşşerîa'nın noksan bıraktığını düşündüğü kısımlarla alakalıdır.

³⁶⁰ Kadı Burhâneddin, *et-Tercîh*, s. 3-4.

³⁶¹ Teftâzânî, *et-Telvîh*, II, 84.

³⁶² Kadı Burhâneddin, *et-Tercîh*, s. 396.

³⁶³ Sadruşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 73.

³⁶⁴ Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 73.

³⁶⁵ Kadı Burhâneddin, *et-Tercîh*, s. 60.

- Kadı Burhâneddin'in Sadruşşerîa'ya yönelttiği tenkitlerden birisi, onun hüsün ve kubuh meselesini ele alırken yazdığı dört mukaddime ile alakalıdır.

Daha önce de ifade edildiği gibi, Sadruşşerîa, Eş'arîlerin hüsün ve kubuh konusundaki görüşlerinin yanlış olduğunu ortaya koyabilmek maksadıyla onların iki delilini ele almıştır. Sadruşşerîa ikinci delille alakalı olarak, birçok âlimin bu delilin kesin olduğunu zannettiğini, kesin görmeyenlerin de bu delile herhangi bir tenkitte bulunmadığını ifade etmiştir. Ona göre bu delildeki hata noktaları bu delili kabul edenlere de etmeyenlere de gizli kalmıştır. Sadruşşerîa, bu delilin hatalı olduğunu ortaya çıkarmak maksadıyla meşhur dört mukaddimesini yazmıştır.³⁶⁶

Kadı Burhâneddin, bu dört mukaddime ile alakalı olarak, birinci mukaddimenin cebri ortadan kaldırmadığını, bilakis ispat ettiğini izah etmiş,³⁶⁷ ikinci mukaddimenin kabul edilmesi durumunda üçüncü mukaddimenin doğru olmayacağını belirtmiştir. Üçüncü mukaddimeye de yöneltilebilecek çeşitli itiraz cihetlerinin bulunduğunu ifade eden Kadı Burhâneddin, son olarak "hakikat şudur ki birinci ve ikinci mukaddimeye ihtiyaç yoktur" demiştir.³⁶⁸

5. Kadı Burhâneddin'in Teferrüd İddialarını İhtivâ Eden Meseleler

Kadı Burhâneddin de iki meselede, Sadruşşerîa gibi teferrüd iddiasında bulunmuş, yaptığı açıklamalara daha önce kimsenin temas etmediğini ifade etmiştir.

- Sadruşşerîa, «كل» ve «جميع» kelimelerinin önüne geldikleri kelimenin âmm olmasında muhkem olduklarını belirttikten sonra, «كل من دخل هذا الحصن أولا فله كذا» ile «من» cümleleri arasında iki fark olduğunu izah etmiş, ikinci farkı sadece kendisinin ortaya koyarak teferrüd ettiği iddiasında bulunmuştur.³⁶⁹

Kadı Burhâneddin Sadruşşerîa'nın zikrettiği ikinci farkla alakalı olarak Teftâzânî'nin ortaya koyduğu itiraza cevap verdikten sonra, bir farkın varlığından daha bahsetmiş, «أولا» in ilk ferd için kullanılmış olması dolayısı ile «من» lafzının

³⁶⁶ Sadruşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 378-394.

³⁶⁷ Kadı Burhâneddin, *et-Tercîh*, s. 279-280.

³⁶⁸ Kadı Burhâneddin, *et-Tercîh*, s. 290-291.

³⁶⁹ Sadruşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 140.

tahsis olunduğu ve «من دخل» nin de muhkem olmadığı hususlarına dayanan izahlarında tek olduğunu, kimsenin bu noktalara değinmediğini iddia etmiştir.³⁷⁰

6. Yazma Nüshaların Arasındaki Farkların Nazara Alındığını Gösteren Meseleler

Teftâzânî'nin ve Kadı Burhâneddin'in, *et-Tavzîh*'teki bazı meseleleri değerlendirirken, bu eserin yazmaları arasındaki farkları göz önünde bulundurdıkları, birden fazla nüshayı esas alarak, mukayeseler yaptıkları görülmektedir. Bu durum müelliflerin ilmî çalışmalarındaki ciddiyetlerini göstermektedir.

- Teftâzânî, Sadruşşerîa'nın mukarrar (müellife takrir edilmiş) nüshada, salvelede Hz. Peygamber'in ismini açıkça zikretmemesini,³⁷¹ Hz. Peygamber'in resullerin en faziletlisi olmasının apaçık, kimseye gizli kalmayan bir hakikat olmasına bağlamaktadır.³⁷²

Kadı Burhâneddin ise, bu izaha karşılık, *et-Tavzîh*'in bazı nüshalarında, salvele kısmında Hz. Muhammed'in (s.a.v) isminin açıkça bulunduğunu belirtmiş, ismin açıkça zikredilmesinde de isim sahibinin şerefine ve onun isminin anılmasındaki lezzete işaret bulunduğunu ifade etmiştir.³⁷³ Ancak Kadı Burhâneddin bu meselede bir zühul eseri olarak Teftâzânî'nin "mukarrar nüsha"dan bahsettiğini gözden kaçırmış olmalıdır. Ya da diğer nüshalarda geçen şekliyle anlaşılması durumunda da makbul bir mananın anlaşılabilceğini vurgulamak istemiştir.

- Teftâzânî, Sadruşşerîa'nın *et-Tavzîh*'in ilk kısmında, eserle ilgili bilgi verirken geçen "bu kitabı isimlendirdim"³⁷⁴ cümlesinde, ism-i işaretin zamir yerinde kullanıldığını, bu ifadenin ayırt etmenin (temyîzin) tam olabilmesi için tercih edildiğini ifade etmiştir.³⁷⁵

Kadı Burhâneddin, bu şekildeki bir izaha gerek olmadığını görüşündedir. Zira,

³⁷⁰ Kadı Burhâneddin, *et-Tercîh*, s. 138.

³⁷¹ Sadruşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 18.

³⁷² Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 18.

³⁷³ Kadı Burhâneddin, *et-Tercîh*, s. 8.

³⁷⁴ Sadruşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 20.

³⁷⁵ Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 20.

Sadruşşerîa'ya okunan nüsha ile karşılaştırılmış olan nüshada «سَمِيْمُو» ibaresi geçmekte, zamir kullanılmaktadır.³⁷⁶ Bu ifadelerinden Kadı Burhâneddin'in Sadruşşerîa'ya okunan nüsha ile karşılaştırılmış nüshayı esas aldığı anlaşılmaktadır.

III. ÖRNEK TARTIŞMALAR

Bu başlık altında fıkıhın tanımı, âmm lafzın tahsisi, istihsan ve manevî inkıtâ konuları ile alakalı olarak *et-Tavzîh*, *et-Telvîh* ve *et-Tercîh* arasında geçen tartışmalar özetlenerek değerlendirilmiştir.

A. FIKHİN TANIMI İLE ALAKALI TARTIŞMALAR

Bir terimin ana nitelikleri ve esaslı karakterleriyle belirtilmesi ve bir şeyin ne olduğunun ortaya konulması manasına gelen “tanım” mantık ilminde esaslı bir şekilde ele alınmış, bu ilmin ana konularından birisini teşkil etmiştir. Eski İslâm mantıkçıları tanımı “kavl-i şârih” (açıklayıcı söz) olarak ifade etmişlerdir. “Kavl” denilmesi ile tanımın hüküm içeren müellef bir söz olduğu, “şârih” denilmesi ile de tanımın, tanımlananı dışarıda kalan şeylerin bütününden ayırt edici olması kastedilir. Dolayısı ile tanımda kullanılan her bir kelime ve her bir kayıt bu açıdan büyük önem taşımaktadır.³⁷⁷

et-Tavzîh, *et-Telvîh* ve *et-Tercîh* arasında fıkıhın tanımı ile alakalı tartışmalarda, mantık ilminde tanım konusu ile alakalı kuralların büyük ölçüde esas alındığı görülmektedir. Bu bakımdan mezkur üç eser arasında fıkıhın tanımı ile ilgili olarak, tanımdaki kelimelerin muhtemel anlamları, kayıtların gerekliliği, tanımın tanımlanan şeyin tüm fertlerini içine alıp almaması, tanımda kısır döngünün bulunup bulunmaması gibi hususlar tartışılmıştır. Bu kısımda Sadruşşerîa öncelikle Ebû Hanîfe'nin fıkıh tanımını eserine almış, daha sonra Şâfi'ye nisbet edilen fıkıh tanımını ve bununla bağlantılı olarak Eş'arîlerin hüküm tarifini tenkide tabi tutmuş, buna karşın Teftâzânî Sadruşşerîa'nın bu bağlamda dile getirdiği izahları eleştirmiştir. Kadı Burhâneddin ise Sadruşşerîa'nın açıklama ve izahlarının doğru olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır. Bu kısımda fıkıhın tarifi ile olarak üç eser arasında cereyan etmiş tartışmalar özetlenecektir.

³⁷⁶ Kadı Burhâneddin, *et-Tercîh*, s. 9.

³⁷⁷ Emiroğlu, *Ana Konularıyla Klasik Mantık*, s. 90-91.

“Fıkıh”ın Tarifi

Ebû Hanîfe’nin fıkıh tanımı

Sadruşşerîa fıkıh tanımı olarak öncelikle, Ebû Hanîfe’den nakledilen ve Hanefî usulcüler tarafından büyük ölçüde benimsenen tanımı vermiştir.

«الفقه معرفة النفس ما لها وما عليها. ويزاد عملا ليخرج الاعتقادات والوجدانيات، فيخرج الكلام و

التصوف. ومن لم يزد أراد الشمول».

Sadruşşerîa, “fıkıh kişinin lehine ve aleyhine olan şeyleri bilmesidir” manasına gelen bu tanımı açıklamış, bu tanıma “amel cihetinden” kaydının eklenmesi ile itikadî ve vicdanî hükümlerin, kelâm ve tasavvuf ilimlerinin fıkıhın şümülü dışında kalacağından bahsetmiştir. Tanımın analizini yapan Sadruşşerîa, tanımda geçen «معرفة» kelimesini “cüz’îleri delilden idrak etmek” olarak tanımlamış ve bu şekilde taklidin tanım dışında kalacağını belirtmiştir. Sadruşşerîa, tanımda geçen «ما لها وما عليها» ile nefsin âhirette faydalandığı şeyler ile zarar gördüğü şeylerin kasdolunma ihtimalini nazara almış, “fayda ve zarar” manası ile, ya “sevap ve ikab” manalarının, ya da “sevabın bulunması ve bulunmaması” manalarının kasdolunabileceği üzerinde durmuştur. Sadruşşerîa, «ما لها وما عليها» ile “hükmü câiz ve vacib olanlar” yahut “hükmü caiz ve haram olanlar” manalarının kasdolunmasının da muhtemel olduğunu ifade etmiş, bu ihtimalleri nazara alarak çeşitli taksimler yapmıştır.³⁷⁸

Teftâzânî ise mezkur fıkıh tarifi ile ilgili olarak öncelikle, tarifte geçen ancak Sadruşşerîa’nın ilave bir açıklama getirmediği “nefis” kelimesinin muhtemel anlamları üzerinde durmuştur. Sadruşşerîa’nın tarifte geçen “marifet”i açıklarken koyduğu “delilden” kaydına ne aslen, ne ıstılahen delâlet bulunduğunu söylemiş, Sadruşşerîa’nın «ما لها وما عليها» ifadesi ile ilgili olarak yapmış olduğu taksimlere, tekabül ve tedâhülün bulunduğu gerekçesiyle itiraz etmiş, tarifteki «ما لها وما عليها» kaydından, tasdik ve

³⁷⁸ Sadruşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 31-34.

tasavvurların değil de hükümlerin kasdolunduğunu iddia etmiştir.³⁷⁹

Kadı Burhâneddin Teftâzânî'nin “nefis” kelimesi ile ilgili izahlarına karşı çıkmış, “marifet” in tanımında “delilden” kaydının gerekli olduğunu izah etmiştir. Kadı Burhâneddin'e göre tarifte «ما لها وما عليها»nın hükümlerinin yanında tasavvur ve tasdikleri de kasdolunmuştur.³⁸⁰

Şâfiî'ye nisbet edilen fıkıh tanımı

Sadruşşerîa, «قيل» kelimesini kullanmış ve Şâfiî'ye nisbet edilen ve Şâfiî usulcüler arasında yaygınlık kazanmış olan tanımı analize tabi tutmuştur. «قيل» kelimesini kullanması onun bu tanımı zayıf kabul ettiğini göstermektedir.

«العلم بالأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية».

Sadruşşerîa “Dinin amelî hükümlerini muayyen delil ve kaynaklarından çıkararak elde edilen bilgidir.” manasındaki tarifi izah ederken «الأحكام» kavramı ile “bir şeyin başka bir şeye isnadı” şeklindeki manasının da, “Allah’ın (c.c.) talep, tahyîr ve vaz’ bakımından mükellefin fiillerine ilişkin hitabıdır” şeklindeki ıstılahî manasının da kastedilmesinin mümkün olduğunu ifade etmiştir. Birinci mananın kastedilmesi durumunda, tasavvuratın tanımın dışında tasdikatin ise tanımın içinde kaldığını belirtmiştir. Sadruşşerîa’ya göre, «الشرعية» kaydıyla da aklî ve hissî hükümler tarif dışında bırakılmıştır. «الأحكام» ile ikinci mananın kastedilmesi durumunda ise “mükelleflerin fiillerine ilişkin Allah’ın (c.c.) hitabının dışındaki şeyleri bilmek” manası dışarıda kalmıştır ki, bu yoruma göre, hüküm şer’î olan ve şer’î olmayan şeklinde iki kısma ayrılmaktadır. Şer’î hükmün de nazarî ve amelî kısımları bulunmaktadır ki «العملية» kaydı, nazarî olan şer’î hükümleri, «من أدلتها» kaydı taklidi, «التفصيلية» kaydı ise icmâlî

³⁷⁹ Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 31-34.

³⁸⁰ Kadı Burhâneddin, *et-Tercîh*, s. 20-23.

olan delilleri dışarıda bırakmaktadır.³⁸¹

Teftâzânî, Sadruşşerîa'nın hüküm için verdiği her iki tanımın da, Şâfiîlerin fıkıh tanımında kastedilmediğini izah etmiştir. Teftâzânî'ye göre, burada hükümden “iki şey arasındaki bir nisbet” manası kasdolunmuştur ki bu nisbeti bilmek “tasdik”dir. Bu durumda fıkıh, “amelin durumu ile alakalı şer‘î hükümleri, tafsîlî delillerden elde edilecek bir surette tasdikten ibarettir”.³⁸²

Kadı Burhâneddin Teftâzânî'nin sözlerini analiz ve tenkide tabi tutmuş, onun Sadruşşerîa ile ilgili tenkitlerine cevap vermiş ve burada hükümden kastedilenin Sadruşşerîa'nın verdiği birinci anlam olduğunu ifade etmiştir.³⁸³

Sadruşşerîa'nın bu tarifle ilgili olarak dile getirdiği hususlardan birisi de bu tarife İbnü'l-Hâcib'in «بالاستدلال» kaydını eklemesidir.³⁸⁴ Ona göre tanımda bu kaydın bulunması durumunda, tekrar söz konusu olmaktadır.³⁸⁵

Teftâzânî ise Sadruşşerîa'nın bu kaydın mukallidin ilmini dışarıda bırakmak için konulduğunu zannettiğini ifade etmiş, bu kaydın Resulün ve Cibril'in ilminin dışarıda bırakılması gayesiyle konulduğunu belirtmiştir.³⁸⁶

Kadı Burhâneddin tarifte geçen «من أدلتها التفصيلية» kaydının bu kayda ihtiyaç bırakmadığını ifade ederek Teftâzânî'ye cevap vermiştir.³⁸⁷

Hükümün Tanımı

Sadruşşerîa, “fıkıh”ın “şer‘î hükümleri bilmek” olarak tanımlanması durumunda hükmü tanımlamanın da gerekli olduğunu söylemiş, hükümün tanımı üzerinde ayrıca durmuş, hükmü «الحكم خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين» “mükelleflerin fiillerine ilişkin

³⁸¹ Sadruşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 34-36.

³⁸² Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 34-38.

³⁸³ Kadı Burhâneddin, *et-Tercîh*, s. 23-27.

³⁸⁴ İbnü'l-Hâcib, *el-Muhtasar*, I, 201.

³⁸⁵ Sadruşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 36.

³⁸⁶ Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 36-37.

³⁸⁷ Kadı Burhâneddin, *et-Tercîh*, s. 26.

Allah'ın (c.c.) hitabı" olarak tanımlamıştır. Bu tanımın Eş'arî'den nakledildiğini belirtmiş, «المتعلق بأفعال المكلفين» kaydının, Allah'ın mükelleflerin fiillerine ilişkin olmayan hitabını tanım dışında bıraktığını ifade etmiştir. Sadruşşerîa bazı âlimlerin bu tanım "şer'î hüküm"ün tanımını olarak verdiklerini belirtmiştir. Buna göre, fıkhn tanımında geçen hüküm «إسناد أمر إلى آخر» manasına gelmektedir.³⁸⁸

Teftâzânî ise, Sadruşşerîa'nın vermiş olduğu bu hüküm tanımının, yani "mükelleflerin fiillerine ilişkin Allah'ın (c.c.) hitabı"nın usulcüler arasında yaygın "şer'î hüküm"ün tanımını olduğunu, fıkhn tanımında geçen hükmün tanımını olmadığını, Şâfiîler arasında bu hususta bir ihtilafın bulunmadığını ifade etmiştir. Ona göre, fıkhn tarifinde geçen "hüküm" «إسناد أمر إلى آخر» manasına gelmektedir. Dolayısıyla «الشرعية» kaydının bulunmasıyla tekrar söz konusu olmaz. Teftâzânî, bu tanımın şer'î hükmün tanımını kılınmasının ancak bazı Eş'arîlere göre olduğunu da belirtmiştir.³⁸⁹

Kadı Burhâneddin ise "mükelleflerin fiillerine ilişkin Allah'ın (c.c.) hitabı" şeklindeki tanımın, usulcüler arasında yaygın olan hükmün tanımını olmasının, fıkhn tanımında geçen hükmün tanımını olmasına aykırı olmadığını vurgulamıştır. Hatta, ona göre bu tanımın kastedilmiş olması daha uygundur. O, Teftâzânî'nin bu tanımın ancak bazı Eş'arîlere göre hüküm tanımını olduğu ile ilgili iddiasına karşı da, bir veya daha fazla kişiden nakledilmiş olmasının Eş'arîlerden nakledilmesi için yeterli olduğunu ifade ederek cevap vermiştir.³⁹⁰

Sadruşşerîa'nın hükmün tanımını ile ilgili olarak ele aldığı önemli hususlardan birisi de tarife eklenen «بالاقتضاء أو التخيير» kayıtlarıdır. Sadruşşerîa, "iktizâ"yı fiilin veya terkin kesin olan yahut kesin olmayan tarzda talebi, "tahyîr"i ise ibâha olarak açıklamıştır.³⁹¹

Teftâzânî ise Sadruşşerîa'nın kavrama ait olmayanları çıkarmadığı

³⁸⁸ Sadruşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 37-42.

³⁸⁹ Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 37-42.

³⁹⁰ Kadı Burhâneddin, *et-Tercîh*, s. 26.

³⁹¹ Sadruşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 37.

gerekçesiyle, tanıma bu kayıtları eklemiş olmasına itiraz etmiş, bu kayıtlara ihtiyaç bulunmadığını belirtmiştir.³⁹²

Kadı Burhâneddin ise, tanımda bu kayıtlara ihtiyaç bulunduğu açıklamaya çalışmıştır.³⁹³

Tanımla ilgili olarak üzerinde durulan diğer bir husus ise tarife «أو الوضع» ifadesinin eklenmesinin gerekli olup olmaması ile ilgilidir.

Sadruşşerîa, bazı âlimlerin tanıma «أو الوضع» ifadesini de eklediklerini, bazılarının ise iktizâ ve tahyîre dahil olduğu gerekçesiyle bu kaydı ilave etmediklerini ifade etmiş, vaz'î hükümün, teklîfî hükümden anlaşılamayacağını belirtmiştir.³⁹⁴

Teftâzânî ise buna karşın “hasm”ın (karşı görüş sahibinin) “teklîfî”yi vaz'îyi de içine alacak şekilde kullanıp tanımladığını, ya da “vaz'î”yi hüküm olarak kabul etmediğini, bu durumda da bu kaydın eklenmesinin gerekli olmadığını ifade etmiştir.³⁹⁵

Kadı Burhâneddin ise Teftâzânî'nin iddialarını reddederek bu kaydın lüzumunu izaha çalışmaktadır.³⁹⁶

Teftâzânî'nin Sadruşşerîa'yı tenkit ettiği hususlardan birisi de, onun vaz'î hükümleri sayarken “mânî”yi zikretmemiş olmasıdır.³⁹⁷

Kadı Burhâneddin, Teftâzânî'nin dile getirdiği bu eleştiriye karşı, mânî kavramının “şartiyet” kavramının zıddı olduğunu ve bu kavramda mündemiç bulunduğunu belirterek cevap vermiştir.³⁹⁸

Sadruşşerîa, fakihlerin hüküm lafzını mecâzî olarak, hitapla sabit olan vücûb, hurmet gibi mefhumlar için kullandıklarını ifade etmiştir. Ancak bu şekildeki kullanım

³⁹² Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 37.

³⁹³ Kadı Burhâneddin, *et-Tercîh*, s. 26-27.

³⁹⁴ Sadruşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 38.

³⁹⁵ Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 39.

³⁹⁶ Kadı Burhâneddin, *et-Tercîh*, s. 27-28.

³⁹⁷ Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 38.

³⁹⁸ Kadı Burhâneddin, *et-Tercîh*, s. 27.

yaygınlaşınca, bu kavram ıstılahi menkûl olmuştur; yani asıl anlamından başka yeni bir mana için nakledilmiş bulunmaktadır ki bu durumda mecazî kullanım söz konusu değildir, zira ıstılahî menkul ıstılâhî hakikattir. Sadruşşerîa, hükmün «خطاب الله تعالى المتعلق» şeklinde tanımlanmasına çeşitli eleştirilerin yöneltildiğini ifade etmiştir. Bu eleştiriler, söz konusu tanımın, fakihler arasındaki ıstılâhî hüküm («الحكم ما ثبت بالخطاب») için söz konusu olmaması, münakis olmaması, kıyasla sabit hükmü içine almaması, kalbin fiilleri ile alakalı hükümlere şamil bulunmaması gibi noktalardadır. Sadruşşerîa «أفعال المكلفين» sözünün yerine «أفعال العباد» ibaresinin konulması gerektiğini ifade etmiştir.³⁹⁹

Teftâzânî ise, bu eleştirilere cevap sadedinde bu tanımın fakihlerin kullandığı hüküm için kullanılması durumunda aklî karine ile maksadın bilinebileceğini zikretmiş, diğer taraftan fakihlerin mezkur kullanımında da tesâmuh bulunduğunu belirtmiş, «أفعال» «أفعال المكلفين» yerine «أفعال العباد» konulmasının Sadruşşerîa’nın ifade ettiği tarzda bir netice vermeyeceğini ifade etmiştir. Teftâzânî’ye göre, tanıma yöneltilen kıyasla ilgili itiraz Sünnet ve İcmâ ile sabit olanlar hakkında da söz konusu olmaktadır.⁴⁰⁰

Kadı Burhâneddin ise Teftâzânî’nin her bir iddiasını reddetmiş, Sadruşşerîa’nın haklılığını ispat etmeye çalışmıştır.⁴⁰¹

Tartışma noktalarından birisi de tanımda geçen «الشرعية» kaydı ile alakalıdır.

Sadruşşerîa bu kaydı, “Şâriin hitabı olmazsa bilinmeyen şey” olarak tanımlamıştır.⁴⁰²

Teftâzânî, Eş‘arîlere göre, “İslâm’ın hitabının getirdikleri” ifadesinin, “İslâm’ın hitabı olmazsa bilinemeyecek” ifadesi kuvvetinde olduğunu açıklamış, tanımdaki

³⁹⁹ Sadruşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 40-41.

⁴⁰⁰ Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 40-42.

⁴⁰¹ Kadı Burhâneddin, *et-Tercîh*, s. 29-31.

⁴⁰² Sadruşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 43.

hükümün Sadruşşerîa'nın tercih ettiği istikamette anlaşılması durumunda bu kaydın bulunmasıyla tekrarın söz konusu olacağını ifade etmiştir.⁴⁰³

Kadı Burhâneddin'e göre, tanımdaki hüküm «إسناد أمر إلى آخر» olarak alınırsa bu takdirde, tekrar söz konusu olmayacaktır. Dolayısı ise fıkıhın tarifinde kastedilen «إسناد أمر إلى آخر» dir.⁴⁰⁴

Hükümlerin idrakinde aklın rolü ve fıkıhın kapsamı

Teftâzânî hükümle alakalı olarak Eş'arî görüşünü izah ederken “hükümlerin idrakinde aklın yeri yoktur” ifadesini kullanmıştır.⁴⁰⁵

Kadı Burhâneddin, Teftâzânî'nin hükümlerin idrakinde aklın rolünün olmadığına dair sözünü ele almış, şayet Teftâzânî, bundan amelî hükümleri kastediyorsa bunun müsellem olduğunu, ancak bunu mutlak manada kullanıyorsa, bunun men' olunduğunu ifade etmiştir. Nitekim onlar da bu neticeye akıl yoluyla ulaşmışlardır, bu hüküm nass ile sabit değildir. Kadı Burhâneddin ayrıca dinin asıl meselelerinin çoğunlukla akılla sabit olduğu ve bu meselelerin ekeriyetinin ispatının da aklî delillerle yapıldığını vurgulamıştır.⁴⁰⁶

Fıkıhın kapsamıyla alakalı olarak Sadruşşerîa, “bize ve Mutezile'ye göre, bazı fiillerin hüsn ve kubhu akılla idrak edilir, bazılarının ise akılla idrak edilmez. Akılla idrak edilenler ahlak ilmi, akılla idrak edilmeyenler ise fıkıh ilmi kapsamına girmektedirler. Fıkıhın tanımı da bu görüşe göre, sahih, cami ve mani olur; yani bu mefhumun kapsamına giren tüm unsurlar tanımın içinde yer alır, girmeyenler ise tanımın dışında kalır. Eş'arîlere göre ise, her bir fiilin hüsn ve kubhu şer'îdir ve fıkıh kapsamına girer. Ancak mesela tevazu ve cömertliğin hüsnü ile zıddlarının kubhunun fıkıhtan sayılacağını hiç kimse söylememiştir. Bu durumda fıkıhtan olmayan, fıkha dahil olmuş olur ki, bu tanım Eş'arî mezhebine göre ıstılahî manada kullanılan fıkıh

⁴⁰³ Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 43.

⁴⁰⁴ Kadı Burhâneddin, *et-Tercîh*, s. 32.

⁴⁰⁵ Sadruşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 43.

⁴⁰⁶ Kadı Burhâneddin, *et-Tercîh*, C. 1, s. 32-33.

kelimesi için doğru bir tanım olmaz” ifadelerini kullanmıştır.⁴⁰⁷

Teftâzânî Sadruşşerîa’nın, tanımda geçen «العملية» kaydını unuttuğunu belirtmiş, onun Eş‘arî mezhebine yönelttiği tenkitleri reddetmiştir.⁴⁰⁸

Kadı Burhâneddin ise Sadruşşerîa’nın izahlarını müdafaa edip, Teftâzânî’yi eleştirmiştir.⁴⁰⁹

Sadruşşerîa, fıkıhın şumulü ile ilgili olarak, Fahreddin er-Râzî’nin *el-Mahsul* adlı eserinde «الأحكام» için olan «التي لا يعلم كونها من الدين ضرورة» kaydını⁴¹⁰ lüzumsuz bulmuştur. Bu kaydın namaz, oruç gibi emirlerin vücûbunu, tanımın haricinde bırakmak için getirildiğini ifade eden Sadruşşerîa, ancak bu gerekçenin geçersiz olduğunu ifade etmiştir. Sadruşşerîa’ya göre, sadece onları bilen de, yahut mesela rehin bahsinden sadece yüz garip meseleyi bilen de fakih olmayacağını belirtmiştir.⁴¹¹

Teftâzânî, ise, Şâfiîler arasında nazar ve istidlal kayıtlarının konulduğunu, hükümleri bilmenin nazar ve istidlal yoluyla elde edildiği zaman fıkıh olarak isimlendirildiğini vurgulamış, bu kaydı Fahreddin er-Râzî’nin ilave ettiğini ifade etmiş, “onların ıstılahına göre” dinin zaruriyyatının bilinmesi fıkıh olmayınca bu kaydın bulunmasının da lüzumsuz olmadığını belirtmiştir.⁴¹²

Kadı Burhâneddin, Sadruşşerîa’nın “şer‘î hükümler” kaydı ile “şer‘î hükümlerin bir kısmı”nı kasetmediğini, bu durumda zaruriyyât-ı dinden olsun veya olmasın bir iki meseleyi bilenin fakihler zümresine dahil sayılmadığını, onları bilmenin de fıkıh olmadığını, bu durumda, zaten tanıma girmeyeni yanımdan çıkarmaya yönelik olduğu için bu kaydın gereksiz olduğunu ifade ederek Teftâzânî’ye cevap vermiştir.⁴¹³

Sadruşşerîa, fıkıhın kapsamı ile ilgili olarak tanımda geçen «الأحكام» ile “bütün”,

⁴⁰⁷ Sadruşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 43.

⁴⁰⁸ Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 43.

⁴⁰⁹ Kadı Burhâneddin, *et-Tercîh*, s. 33.

⁴¹⁰ Fahreddin Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyin er-Râzî, *el-Mahsûl fî ilmi’l-usûl*, (thk. Câbir Feyyâz Alvânî), Beyrut 1412/1992, I, 78.

⁴¹¹ Sadruşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 44-45.

⁴¹² Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 44.

⁴¹³ Kadı Burhâneddin, *et-Tercîh*, s. 33-34.

“fert”, “bir kısım”, “yarım”, “çoğunluk” gibi belirli bir kısmın da, «التهيؤ المخصوص» manasının da kastedilmediğini izah etmektedir.⁴¹⁴

Teftâzânî, meselelerin bütünü bilmenin meselelerin her birini bilmeyi de gerektirdiğini ifade ederek Sadruşşerîa’nın ifadelerini eleştirmiştir.⁴¹⁵

Kadı Burhâneddin’e göre “bütün meseleleri bilme” ile “her bir meseleyi bilme” arasında fark bulunmaktadır. Bütünü bilmek, bütün meseleleri içine alan genel kuralların bilinmesidir. Her bir meselenin bilinmesi ise, bu meselelerin ayrı ayrı bilinmesidir.⁴¹⁶

Sadruşşerîa’ya göre, asıl olan “istinbat melekesi ile vahyin açıkladığı ve icmânın meydana geldiği şer’î ameli hükümlerin tümünün bilinmesi” dir.⁴¹⁷

Teftâzânî, bilhassa Sadruşşerîa’nın ilim lafzının «التهيؤ المخصوص» manasına delâletinin olmadığına dair sözlerini ve buna dair gerekçelerini teslim etmediklerini belirtmiştir. Teftâzânî’ye göre, «التهيؤ» ün manası hükümlerin cüz’îlerini idrake muktedir kılacak bir melekedir ve “ilim” lafzının bu melekeyi ifade için kullanılması da örfte yaygındır. Sadruşşerîa’nın yapmış olduğu tarifi de yeni olarak tavsif etmiştir. Teftâzânî, daha sonra tanımında geçen “istinbat melekesi” tabirini ele almış, Sadruşşerîa’nın bu tabirle, ya kıyasın fûrûlarını hükümlerden çıkarma, ya da delillerinden hükümleri elde etme şartı ile “ilm”i zikrettiğini belirtmiştir ki, Teftâzânî’ye göre, ifadenin bu iki manadan birincisi yönünde anlaşılması daha uygundur.⁴¹⁸

Kadı Burhâneddin ise, Teftâzânî’nin iddialarını reddetmiş, iki manadan ikincisinin vechinin bulunmadığını belirtmiş, ifadenin birinci anlam istikametinde anlaşılması gerektiğini söylemiştir.⁴¹⁹

⁴¹⁴ Sadruşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 45-46.

⁴¹⁵ Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 45-46.

⁴¹⁶ Kadı Burhâneddin, *et-Tercîh*, s. 34-37.

⁴¹⁷ Sadruşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 46-47.

⁴¹⁸ Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 46-47.

⁴¹⁹ Kadı Burhâneddin, *et-Tercîh*, s. 37-38.

Teftâzânî'nin Sadruşşerî'a'ya yönelttiği bir diğer eleştirisi ise şudur: Teftâzânî'ye göre “fıkıh” diğer ilimler gibi belirli bir ilmin özel ismidir; Sadruşşerî'a'ya göre ise zamanlara göre artan, değişen bir küllî mefhumun ismi olmuştur.⁴²⁰

Kadı Burhâneddin, Teftâzânî'nin bu eleştirisinin akıldan tamamen uzak olduğunu, bu tenkidin Sadruşşerî'a'ya zarar vermeyeceğini, zira ilmin zamanlara, devirlere göre artan ve değişkenlik gösteren meselelere ilişkin bulunduğunu ifade etmiştir. Ona göre bu durum bertaraf edilemez ve aynı husus Şafiîlerin tanımına da tenkit olarak yöneltilebilir.⁴²¹

Teftâzânî'nin eleştirdiği hususlardan bir diğeri de, tanımın Sadruşşerî'a'nın açıkladığı şekli ile Resulullah zamanındaki fakih sahabelerin fıkıhı için geçerli olmamasıdır, zira o devirde icmâ meydana gelmemiştir.⁴²²

Kadı Burhâneddin ise böyle bir eleştirinin yöneltilemeyeceğini, zira Teftâzânî, icmânın hüccet değerinin bulunmadığını kastediyorsa Sadruşşerî'a'ya bunun zarar veremeyeceğini belirtmiştir. Kadı Burhâneddin'e göre, şayet Teftâzânî, icmânın bu devirde meydana gelmediğini kastediyorsa, bu iddianın da men olunacağını, zira sahabenin tamamının vahyin getirdikleri ile ilgili olarak icmâda bulunduklarını izah etmiştir.⁴²³

Teftâzânî'nin Sadruşşerî'a'ya yönelttiği bir diğer tenkit, kıyasî hükümleri bilmenin fıkıhın haricinde kalması hususu ile ilgilidir.⁴²⁴

Kadı Burhâneddin bu tenkidin «مع ملكة الاستنباط منها» kaydı ile izale olduğunu ifade etmiş, “şayet istinbat olunmuş meseleler fıkıhtan olmasaydı, istinbat melekesi sahih olmakla kayıtlanmazdı” demiştir. Kadı Burhâneddin'e göre kıyasî meseleler fıkha dahil değildir, bilakis nazarı itibara alınan istinbat melekesidir. Vahyin açık bir şekilde beyan ettiği hükümler, icmâ ile sabit hükümler, istinbat melekesi ile birlikte fıkha dahildir. Her bir müctehidin elde ettiği kıyasi hükümler ise asaleten değil de tebaiyet

⁴²⁰ Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 47.

⁴²¹ Kadı Burhâneddin, *et-Tercîh*, s. 38-40.

⁴²² Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 47.

⁴²³ Kadı Burhâneddin, *et-Tercîh*, s. 39-40.

⁴²⁴ Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 48.

yoluyla fıkha dahil olmaktadır.⁴²⁵

Teftâzânî'nin «ظهور نزول الوحي» kaydı ile hükümlerin tamamında zuhur kastedilmesi ihtimalini nazara almış, sahabe fakihlerinin çoğunluğunun da vahyin ortaya çıkardığı hükümlerin çoğunluğunu bilmediklerini, mesela bir çok meselede Hz. Aişe'ye mürâcaat ettiklerini ifade etmiştir.⁴²⁶

Kadı Burhâneddin ise sahabe fakihlerinin hükümlerin çoğunluğunu bilmedikleri iddiasını kabul etmediklerini, Hz. Aişe'ye müracaatın ancak bazı özel meselelerle ilgili olduğunu söyleyerek cevap vermiştir.⁴²⁷ Teftâzânî'nin, Sadruşşerîa'nın verdiği tanımın problemli ve bozuk olduğuna dair ifadelerine karşı,⁴²⁸ Kadı Burhâneddin, Sadruşşerîa'nın ifade ettiği şekil üzere anlaşılması durumunda, tanımda herhangi bir problem ve bozukluğun söz konusu olmayacağını belirtmiştir.⁴²⁹

Fıkıh için ilim kelimesinin kullanılması

Sadruşşerîa'nın üzerinde durduğu hususlardan birisi de “zannî” olan fıkıh için “ilim” kelimesinin kullanılması meselesidir. Sadruşşerîa fıkıhın zannî olduğunu, ancak “vahyin açıkladığı hükümler”le “üzerinde icmâ olmuş hükümler”in kesinlik ifade ettiğini vurgulamış ilim kelimesinin fıkıh için de kullanılabileceğini ifade etmiştir.⁴³⁰

Teftâzânî, Sadruşşerîa'nın bu açıklamasını, haber-i vâhidlerin kesin olmadığını söyleyerek eleştirmiştir.⁴³¹

Kadı Burhâneddin ise, Sadruşşerîa'nın «قد ظهر», «انعقد» ifadelerine dikkat çekmiş, “in'ikad” ve “zuhurun” ancak kesinlikten sonra sahih olacağını izah ederek cevap vermiştir.⁴³²

⁴²⁵ Kadı Burhâneddin, *et-Tercîh*, s. 40.

⁴²⁶ Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 48.

⁴²⁷ Kadı Burhâneddin, *et-Tercîh*, s. 40-41.

⁴²⁸ Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 48.

⁴²⁹ Kadı Burhâneddin, *et-Tercîh*, s. 40-41.

⁴³⁰ Sadruşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 48.

⁴³¹ Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 48.

⁴³² Kadı Burhâneddin, *et-Tercîh*, s. 41.

B. ÂMM LAFZIN TAHSİSİ İLE ALAKALI TARTIŞMALAR

Cumhura göre tahsis bir delile binaen âmm lafzı umûm anlamından çıkarıp, kapsamında bulunan fertlerden bir kısmına hasretmektir. Bunu sağlayan delile “muhassıs” denilir. Cumhura göre tahsis delili ya müstakildir; âmm lafzı ihtiva eden nassın bir kısmını teşkil etmez; ya da müstakil değildir, âmm lafzı ihtiva eden nassın bir kısmını oluşturur. Müstakil tahsis delilleri, akıl, nass, örf ve adettir. Müstakil olmayan tahsis delilleri ise istisnâ, şart ve sıfattır.⁴³³

Hanefîlere göre, âmmın umum anlamından çıkarılıp bazı fertlerine hasredilmesi ancak, umum anlamını engelleyen delil ile âmm lafzı ihtiva eden nassın aynı vakitte teşrî kılınması durumunda, tahsis olarak isimlendirilir. Onlar delilin şart, istisnâ ve sıfat olması durumunda, âmmın umum anlamından çıkarılmasını kasr kelimesi ile ifade etmişlerdir. Delil müstakil olmakla birlikte, âmm lafzı ihtiva eden nass ile zaman itibariyle bir değilse, bu durumda nesih söz konusudur.⁴³⁴

Sadruşşerâ'nın açıklamaları Hanefîlerin tahsis anlayışını yansıtmaktadır. Teftâzânî'nin bilhassa muhassısın âmm lafzı ihtiva eden nassa zaman açısından yakın olmasının gerekmediğine dair istidlali ve zaman yakınlığı şartı aranmasını doğru bulmaması, onun cumhurun görüşünü savunduğunu göstermektedir.

Âmm lafzın içine aldığı fertlerden bir kısmına kasredilmesini sağlayan deliller

Sadruşşerâ, âmm lafzın içine aldığı fertlerden bir kısmına hasredilmesinin ya müstakil ya da müstakil olmayan delillerle olduğunu ifade etmiştir. Müstakil olmayan deliller, tek başına mana ifade etmeyen ve birleştiği sözün ilk kısmı ile alakalı olan lafızlardır. Bu deliller istisnâ, şart, sıfat ve gâyedir. Müstakil deliller ise tek başına mana ifade ederler ve bağımsızdırlar. Bu deliller ya söz ya da sözün dışında akıl, his veya

⁴³³ Zekiyyüddin Şaban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, trc. İbrahim Kâfi Dönmez, Ankara 1990, s. 297-300.

⁴³⁴ Şaban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, s. 300.

adettir. Sadruşşerîa bu şekilde taksim yaptıktan sonra, her bir kısma ayrı ayrı misaller vermiş, açıklamalar yapmıştır.⁴³⁵

Teftâzânî, detaylı bir şekilde izah yaptıktan sonra, misal kabilinden zikrettiği “kavmin çoğunluğu geldi” cümlesinde “çoğunluğu” kelimesini bedel olarak ifade etmiş, bu cümlede de âmmın, kapsamına giren fertlerinden bir kısmına hasredildiğini, ancak bu cümlemin Sadruşşerîa’nın taksimine girmedikini, bu durumda taksimin hâsır olmayıp tüm fertlerini altında bulundurmadığını belirterek, tenkitte bulunmuştur.⁴³⁶

Kadı Burhâneddin, Teftâzânî’nin ele aldığı cümleyi izâfet terkibi kullanarak ifade etmiş, hakikatte bedel kullanılan cümlemin yorumunun da bu şekilde olduğunu belirtmiştir. Burada âmmın kasrının söz konusu olmadığını vurgulayan Kadı Burhâneddin, Sadruşşerîa’nın yaptığı taksimin hâsır olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır.⁴³⁷

Teftâzânî, Sadruşşerîa’nın açıklamaları ile alakalı olarak, bu bahiste mukadder bir soru ve cevaba yer vermiştir. Mukadder soruda, Sadruşşerîa’nın söz konusu olan kasr delillerini, âmm lafız ile aynı zamanda teşri kılıp kılınmamaları açısından aralarında bir fark gözetmeksizin kasr delili olarak saydığı, oysa söze bitişik olmayan delilin nâsih kabul edildiği hususu sorulmuştur. Cevapta ise, tahsis kavramının bazen nesih kavramı için de kullanıldığı, bu sebepten âmm lafız ile kasr delilinin aralarına zaman girmemesi kaydının bulunmayacağı ifade edilmiştir. Teftâzânî’ye göre, bu sebepten dolayı neshe tahsis denilemez. Ancak ona göre, tahsis bazen neshin mukabili olarak da kullanılır ki bu durumda araya zamanın girmemesi kaydı bulunur.⁴³⁸

Kadı Burhâneddin’e göre, Teftâzânî’nin verdiği cevap, neshin bazı durumlarda tahsisin kısmı kılınması sebebiyle doğru değildir. Sadruşşerîa sonradan, âmm lafızdan sonra gelen hâss lafzın, zaman açısından âmm lafza yakın olması durumunda onu tahsis edeceğini, araya zaman girdiğinde ise onu neshedeceğini açık bir şekilde belirtmiştir.

⁴³⁵ Sadruşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 98-101.

⁴³⁶ Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 99.

⁴³⁷ Kadı Burhâneddin, *et-Tercîh*, s. 92.

⁴³⁸ Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 100.

Sadruşşerîa, ayrıca nesihden sonra âmm lafzın tahsis olunmuş âmm lafızdan farklı olarak, kesinlik ifade edeceğini de beyan etmiştir.⁴³⁹

Teftâzânî'nin, Sadruşşerîa'ya yönelttiği bir diğer eleştiri, onun müstakil olmayan kasr delilleri arasında "hiss"i zikretmesi dolayısıyladır. Teftâzânî'ye göre, hakikatte idrak eden akıldır. Dolayısıyla kasr delilleri içinde hissin sayılmasında tesâmuh bulunmaktadır.⁴⁴⁰

Kadı Burhâneddin ise, Sadruşşerîa'nın açıklamalarında tesâmuhun söz konusu olmadığını söyleyerek onu müdafaa etmiştir. Zira bir şeyin idraki doğrudan akılla gerçekleşiyorsa, bu durumunda o şeyin akılla bilindiği ifade edilebilir. Şayet akıl, idrakte hiss ve adet gibi başka bir unsurun yardımını alıyorsa, bu durumda o unsur vasıtasıyla bilginin oluştuğu kabul edilir.⁴⁴¹

Sadruşşerîa, müstakil olmayan delil ile kapsamındaki fertlerden bir kısmına hasredilen âmm lafzın, kalan fertler için hakikat olduğunu ifade etmiştir. Zira, söz, bu lafzın kapsamında kalan fertler için vaz olunmuştur. Delilin müstakil olması durumunda ise, âmm lafzın bazı fertlerine hasredilmesi tahsis olarak isimlendirilir. Âmm lafız, kapsamında kalan fertler için kullanılması açısından mecaz, tahsisten önce olduğu gibi bu fertleri kapsamında bulundurması cihetinden de hakikat olur.⁴⁴²

Teftâzânî, mezkur konuda ihtilafın bulunduğunu, cumhura göre bu durumdaki âmm lafzın mecaz olduğunu ifade etmiş, konuyla ilgili çeşitli görüşlere yer vermiştir. Teftâzânî'ye göre Sadruşşerîa'nın tercih ettiği görüşte tenkide medar iki husus bulunmaktadır. İlk şıkla alakalı olarak ıtlak anında âmm lafzın, kapsamındaki tüm fertler için vaz olunması manasında, o şahsî vaz'ı kast ediyorsa, bu iddianın men olunduğunu, zira bu durumda âmm lafzın müşterek olacağını detaylı bir şekilde izah etmiştir. Ona göre Sadruşşerîa şayet nev'î vazı kastediyorsa bu durumda da lafız hakikat olmayacaktır, nitekim mecaz da bu şekilde olmaktadır.⁴⁴³ Teftâzânî'nin tenkit ettiği ikinci husus ise, Sadruşşerîa'nın dile getirdiği ikinci şık ile alakalıdır. Âmm lafız

⁴³⁹ Kadı Burhâneddin, *et-Tercîh*, s. 92-93.

⁴⁴⁰ Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 100.

⁴⁴¹ Kadı Burhâneddin, *et-Tercîh*, s. 93-94.

⁴⁴² Sadruşşerîa, *et-Tavzîh*, 1, 101-104.

⁴⁴³ Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 101-102.

fertlerin tamamı için vaz olunmuştur. Fertlerinin bir kısmı çıkınca, lafız kalan fertler için kullanılmış olur ki, bu yeni kullanım da lafzın vaz olduğu mana değildir ve mecazî kullanım söz konusudur. Ancak şu husus önemlidir: Lafız tahsisten önce olduğu gibi, tahsisten sonra da kalan fertleri içine almaktadır. Yani bu fertleri içine alma noktası değişmemiştir. Değişen, bir kısım fertlerin kasdolunmaması durumudur. Lafız bu açıdan da hakikattir.⁴⁴⁴ Teftâzânî'ye göre, bu ancak iki vaz itibariyle mümkün olur. Tek vaz itibariyle ise mana bizzat lafzın vaz olduğu manadır ki bu durumda hakikattir, ya da başka bir mana kastedilmiştir ki bu durumda da mecazdır.⁴⁴⁵

Kadı Burhâneddin, Teftâzânî'nin ilk tenkidine, nev'î vaz'ın söz konusu olduğunu söyleyerek cevap vermiştir. Ayrıca ona göre, Teftâzânî'nin “mecazın da bu şekilde olduğu” iddiası “men” olunur, zira mecaz vaz ile değildir. Teftâzânî'nin açıklamalarını analize tabi tutan Kadı Burhâneddin iştirakin de söz konusu olmayacağını belirtmiş, Sadruşşerîa'nın açıklamaları paralelinde izahlar yapmıştır.

İkinci eleştiri ile alakalı olarak Kadı Burhâneddin'e göre, Sadruşşerîa'nın ifade etmek istediği, âmm lafzın kapsamındaki fertlere delâletinin hakikat olduğu hususudur. Kapsamı dışında kalan fertlere delâlet etmemesi kaydıyla bu lafız mecaz olur. Çünkü bu lafız kapsamındaki fertleri içine almaktadır. Dolayısı ile burada “iktisar” kaydının olup olmamasına göre iki mana söz konusudur.⁴⁴⁶

Teftâzânî, Sadruşşerîa'nın, “âmmın lafzı” şeklindeki ifadesini de ele almış ve bu şekilde izafet terkibi yerine, “âmm lafız” şeklinde sıfat terkibi ile ifade etmenin daha güzel olacağını belirtmiştir.⁴⁴⁷

Kadı Burhâneddin, Teftâzânî'nin, Sadruşşerîa'nın âmm olan lafızları kasdettiğini zannettiğini, oysa onun, “âmmın ifade etmek üzere kullanıldığı umum sîgalarının lafzını” kasdettiğini belirtmiştir.⁴⁴⁸

⁴⁴⁴ Sadruşşerîa, *et-Tavzîh*, I,

⁴⁴⁵ Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 102-103.

⁴⁴⁶ Kadı Burhâneddin, *et-Tercîh*, s. 94-95.

⁴⁴⁷ Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 104.

⁴⁴⁸ Kadı Burhâneddin, *et-Tercîh*, s. 95-96.

Tahsis görmüş âmm lafzın hüccet olarak değeri

Sadruşşerîa, âlimlerin müstakıl tahsis delili ile bir kısım fertlerine hasredilmiş her âmm lafzın, içinde şüphe bulunan bir delil olduğunu ifade ettiklerini, ancak tahsis delilinin söz ile söz dışında olması durumlarını ayırmadıklarını zikretmiştir. Ona göre, bu iki durum arasında fark bulunmaktadır: Tahsis delili akıl ise, âmm lafız kesinlik ifade eder. Zira, bu şekilde tahsis görmüş âmm lafız istisna olunmuş hükmündedir.⁴⁴⁹

Teftâzânî'ye göre, Sadruşşerîa'nın bu görüşü eleştiriye açıktır. Zira akıl, hükmü tüm fertler hakkında imkansız görebilir ve bilinmeyen bir kısım fertlerin hükmün haricinde kalmasını gerektirebilir. Evlâ olan, tahsis edilen kısmın belli olması durumunda, akılla tahsis olunan âmm lafzın, kalan fertler hakkında kesinlik ifade etmesidir.⁴⁵⁰

Kadı Burhâneddin, Sadruşşerîa'nın bu görüşünde tek olduğunu vurguladıktan sonra, Teftâzânî'nin sözünü "son derece zayıf" olarak nitelemiş, âmm lafzın akılla tahsis edilmesi durumunda kesinlik ifade edeceğini iddia etmiştir.⁴⁵¹

Sadruşşerîa, tahsis görmüş âmm lafzın hüccet olup olmaması konusunda öncelikle, Kerhî'nin "söz" ile tahsis olduktan sonra âmm lafzın hüccet olarak kalmayacağına dair görüşünü zikretmiştir. Sadruşşerîa, bir kısım âlimlerin ise tahsis edilen kısmın bilinmesi durumunda, âmmın, kapsamında kalan fertler için tahsisten önceki gibi hüccet olarak kalacağı, ancak ta'lili kabul etmeyeceği görüşüne sahip olduklarını belirtmiştir. Ancak bu âlimlere göre, tahsis edilen kısım bilinmediği takdirde, âmm hüccet olarak kalmayacaktır. Bu hususları örneklerle açıkladıktan sonra Sadruşşerîa, "bize göre tahsis olunan âmmda şüphe bulunmaktadır." demiş ve bunun sebebini izah etmiştir: Zira âmm lafız, zahiri itibariyle tüm fertlerini ifade ediyor gibi görülmekte ise de, bu lafızdan mecaz yoluyla bir kısım fertlerin kastedildiği bilinmektedir. Ancak kastedilen kısım belirli bir şekilde bilinmediği için, tercih

⁴⁴⁹ Sadruşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 104.

⁴⁵⁰ Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 104-105.

⁴⁵¹ Kadı Burhâneddin, *et-Tercîh*, s. 96.

gerektiren bir sebep bulunmaksızın tercih yapılmış olmaktadır. Bu durum şüpheyi yol açmaktadır.⁴⁵²

Teftâzânî, Sadruşşerîa'nın ifadelerini açıkladıktan sonra, Sadruşşerîa'nın sözlerini iki açıdan tenkit etmiştir. İlk olarak; kastedilen kısım bilinmediğinde tercih gerektiren bir sebep olmadığı halde tercih yapılmış olmaktadır. Ancak tahsis edilen kısım ve lafzın kapsamı dahilinde kalan fertler bilindiğinde bu durum söz konusu değildir. İkinci olarak; Teftâzânî'ye göre, Sadruşşerîa'nın zikrettiği delil şüphenin varlığını göstermez. Âmm lafzın hüccet olarak kalmayıp, ilave bir açıklama gerektirecek şekilde mücmel olacağına delâlet eder.⁴⁵³

Kadı Burhâneddin, Teftâzânî'yi Sadruşşerîa'nın sözlerini kendi anladığı üzere açıklamakla itham ettikten sonra, onun iki tenkidine cevap vermiştir. “Bizim ashabımızın metodu şudur: Onlar kavilleri ve görüşleri beyan etmek istedikleri zaman önce en zayıf olandan başlarlar ve kendilerine göre isabetli görüşü ve bu görüşün delilini, diğer görüşlerin delillerine cevap teşkil edecek şekilde en son verirler.” ifadelerini kullanan Kadı Burhâneddin, Sadruşşerîa'nın da bu şekilde yaptığını belirtmiştir. O, Sadruşşerîa'nın âmmın fertlerinden çıkan kısım bilindiğinde, âmmın hüccet olup kesinlik ifade ettiğini, bilinmediğinde ise amel cihetinden sakıt olduğunu beyan ettiğini vurgulamıştır.⁴⁵⁴

Sadruşşerîa tahsis görmüş âmm lafızla alakalı olarak, “bize göre, tahsis görmüş âmm, Şafiî'ye göre tahsis görmemiş âmm mesabesindedir. Tahsis olunduktan sonra âmm lafız haber-i vahid ve kıyasla da tahsis olur.” ifadelerini kullanmıştır.⁴⁵⁵

Teftâzânî, Sadruşşerîa'nın bu ifadelerini şu şekilde açıklamıştır: Tahsisten sonra âmm lafız kesin olarak kalmadığından, tahsis olunan kısım bilinsin veya bilinmesin, Kitap ve mütevâtir hadis olan nassın, haber-i vâhid ve kıyasla tahsis olunabileceği hususunda icmâ bulunmaktadır. Teftâzânî'ye göre, haber-i vâhidin derece itibariyle kıyasın daha altında olduğu buradan da bilinebilir. Zira kıyas haber-i vâhide

⁴⁵² Sadruşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 106-107.

⁴⁵³ Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 106.

⁴⁵⁴ Kadı Burhâneddin, *et-Tercîh*, s. 96-98.

⁴⁵⁵ Sadruşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 107.

aykırı olamaz. Nitekim “kahkaha hadisi” kıyasa tercih edilmiştir. Oruçlu iken unutarak yeme içmeye dair haber de bu şekildedir. Tahsis gördükten sonra, kalan fertler hakkında hükmün sabit olması, ancak aslında şüphe ve ihtimalin bulunması durumunda söz konusu olur ki bu durumda kıyas ona muâırz olabilir. Haber-i vâhid ise bu şekilde değildir. Zira onun aslında şüphe bulunmamaktadır. Ondaki ihtimal ancak, râvîsinin hata yahut yalana meyledebileceğine dair zan sebebiyle nakil yolundadır. Kıyasın haber-i vâhide muâırz olamaması bu itibarladır. Teftâzânî’ye göre, tahsis görmüş âmm lafzın kıyasla tahsisinin caiz olması hususu ile muhassısın âmm lafzı ihtiva eden nassa zaman açısından yakın olmasının gerekmediğine istidlâl olunabilir. Aynı zamanda zaman yakınlığı şartı aranmasının da doğru olmadığı neticesi elde edilebilir. Zira kıyas zaman açısından âmm lafızdan sonra yapılmaktadır. Kıyas yeni bir hüküm ortaya koymamakta, var olan hükmün açığa çıkmasını sağlamaktadır. Bu durumda hakikatte muhassıs da nass olmaktadır. Kıyas için asıl teşkil eden bu nassın da, âmm lafızdan sonra geldiği kesin olarak bilinmemektedir.⁴⁵⁶

Kadı Burhâneddin, Teftâzânî’nin bu istidlâlini kuvvetli bulmamıştır. Zira Kadı Burhâneddin’e göre, kıyas âmm ihtiva eden lafza zaman itibarıyla yakın olabilir. Nitekim, Muaz hadisi⁴⁵⁷ de buna delâlet etmektedir. Hz. Peygamber (s.a.v), hükmü Kitap ve Sünnette bulamadığı zaman onun ictihad etmesini câiz kılmıştır. Vahyin devam ettiği bir zamanda Hz. Peygamber (s.a.v), onun kıyasını ne muâırz olacağı bir nasstan sonra gelme ne de aynı zamanda olma şartıyla kayıtlamıştır. Kadı Burhâneddin, kimsenin muhassısın zaman itibarıyla âmm lafza yakın olacağını iddia etmediğini de belirtmiştir.⁴⁵⁸

Sadruşşerîa, âmmın hükmü ile ilgili açıklamalarını yaparken, şüphenin varlığına rağmen, âmmın hüccet olma vasfını kaybetmeyeceğini ifade etmiştir. Şayet tahsis edilen kısım bilinmiyorsa nâsihe benzerlikten dolayı âmm hüccet olma vasfını kaybeder. İstisnâya benzerlikten dolayı ise âmm iptal olmamakla birlikte, şüphe söz konusu olur. Tahsis edilen kısmın bilinmesi durumunda ise, muhassısın müstakil bir nass olması cihetinden ta’lîli sahih olur. Ancak fertlerinden ne kadarın ta’lîlle yani

⁴⁵⁶ Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 107.

⁴⁵⁷ Ebû Dâvûd, Akziye 11; Tirmizî Ahkâm, 3.

⁴⁵⁸ Kadı Burhâneddin, *et-Tercîh*, s. 98.

kıyasla çıkıp ne kadarının kapsam dahilinde kaldığı bilinmediğinden, bilinmezlik söz konusudur. İkinci benzerlikten dolayı ise ta‘lili sahih olmaz; zira şüphe bulunmaktadır, fakat âmm lafız şüphe ile sakıt olmaz. Ta‘lilinin sahih olması cihetinden âmm lafzın kapsamında kalanlar bilinemeyeceği için âmm lafız hüccet olarak kalmaz. Ta‘lilinin sahih olmaması cihetinden ise âmm lafız hüccet olarak kalır. Şüphe söz konusu olmakla birlikte âmm iptal olmaz.⁴⁵⁹

Teftâzânî, Sadruşşerîa’nın açıklamalarını izah etmiş, özellikle benzerliğin ne olduğunu, mukadder bir soru ve cevap vaz ederek açıklamaya çalışmıştır.⁴⁶⁰

Kadı Burhâneddin, Teftâzânî’nin sözü uzatmakla birlikte benzerlikten neyin kastedildiğini açıklayamadığını ifade ederek, onu tenkit etmiştir. Ona göre eğer istisnaya benzerlik yönü, sadece dışarıda bırakılan kısmın hükme girmediğinin kastedilmesi ise, bu “sıfat”la da mümkün olmaktadır. Örnekler vererek açıklamalarda bulunan Kadı Burhâneddin, istisnaya benzerlikte başka bir kayda itibar edildiğini, bu kaydın, onda mananın bulunmaması olduğunu izah etmiştir.⁴⁶¹

Âmmın ta‘lili

Sadruşşerîa, çoğunluğa göre, âmmın ta‘lili sahih kabul edildiğinde bu durumun âmmın iptalini gerektireceğine dair itirazın varlığından bahsetmiş, ta‘lil olunmasının, âmm lafız hüccet olmaktan çıkarmayacağını ifade etmiştir. Şayet tahsis edici delildeki illet akılla idrak olmuyorsa, âmm lafız ta‘lil olunmaz ve âmm lafız kapsamında kalan fertler için hüccet olarak kalır. Şayet illet akılla biliniyorsa illetin bulunduğu her durumda, âmm lafız kıyasen tahsis olunur. Bilinmiyorsa tahsis olunmaz ve âmm lafız ta‘lil ihtimali ile hüccet olmaktan çıkmaz. “Burada nesih ile tahsis arasındaki fark da ortaya çıkmaktadır.” diyen Sadruşşerîa, açıklama yaparken “tahsis edici delilin ta‘lili sahih olur ki buna bağlı olarak muhassıs ile nâsih arasındaki fark da açığa çıkmaktadır. Âmmın hükmüne aykırı bir hâss lafız teşrî kılınırsa ve hâss lafzın gelişi âmm lafzın gelişinden zaman itibarıyla sonra olursa, hâss lafız muhassıs değil nâsih kabul ederiz. Zira kapsamındaki fertlerin bir kısmı nesholunan âmm kıyasla nesh olmaz. Zira kıyas

⁴⁵⁹ Sadruşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 107-109.

⁴⁶⁰ Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 108.

⁴⁶¹ Kadı Burhâneddin, *et-Tercîh*, s. 98-99.

nassı neshedemez. Kıyas, alt mertebede yer aldığı için nassa muâzır olamaz. Ancak kıyas nassı tahsis edebilir. Burada nassa aykırı olma söz konusu değildir. Zira tahsis, bazı fertlerin nassın kapsamına girmediğini beyan etmektedir.” ifadelerini kullanmıştır.⁴⁶²

Teftâzânî, Sadruşşerîa’nın açıklamalarının tahsis görmüş âmmın hüccet oluşu hususunda Kerhî tarafından gelen şüpheyi izale etmeğe uygun olmakla birlikte, çoğunluğun görüşüne yöneltilmiş itiraza cevap teşkil etmeyeceğini ifade etmiş ve detaylı izahlarda bulunmuştur.⁴⁶³

Kadı Burhâneddin ise, Teftâzânî’nin dile getirdiği şekliyle bu itirazın yöneltilemeyeceğini izah etmiştir.⁴⁶⁴

Teftâzânî, Sadruşşerîa’nın alt mertebede olması sebebiyle kıyasın nassı neshedemeyeceğine, ancak nassın kıyasla tahsisinin mümkün olduğuna, zira burada tahsisin, bazı fertlerin nassın şümulüne girmediğini ortaya koyduğuna dair açıklamalarını ele almış ve bu açıklamalarla ilgili olarak mukadder bir soru ve cevaba yer vermiştir. Kıyas yeni bir hüküm ortaya koymayıp, nassda var olan hükmü çıkardığına göre, tahsisin neden ilk başlangıçtan itibaren caiz olmadığı sorusuna karşı Teftâzânî, kıyasın içine aldıklarının âmmın altında kesin olarak bulunduğunu, kıyasın ise bir kısım fertlerin lafzın şümulüne girmediğini zannî olarak açıkladığını, bu sebepten nazara alınmayacağını cevap olarak zikretmiştir.⁴⁶⁵

Kadı Burhâneddin, Teftâzânî’nin cevabını yeterli bulmamış, soruyu kendisi cevaplamıştır. Tahsis görmemiş âmmın kesin ve açık olması sebebiyle ilave beyana ihtiyacı bulunmamaktadır, ancak tahsis olunduğunda kalan fertlerde ihtimallidir. Kıyasla beyan edildiği durumda da bu şekilde ihtimalli olmaktadır.⁴⁶⁶

⁴⁶² Sadruşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 109-110.

⁴⁶³ Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 109.

⁴⁶⁴ Kadı Burhâneddin, *et-Tercîh*, s. 99-100.

⁴⁶⁵ Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 110.

⁴⁶⁶ Kadı Burhâneddin, *et-Tercîh*, s. 100-101.

Sadruşşerîa, sözkonusu açıklamalarından sonra istisnaya, neshe ve tahsise benzerliğe misal teşkil edebilecek meseleler üzerinde açıklamalar yapmıştır.⁴⁶⁷

Teftâzânî, Sadruşşerîa'nın istisnaya benzerlikle ilgili olarak verdiği misal için mukadder bir soru ve cevap vaz etmiştir. Tahsise benzerlikle alakalı misale ilişkin detaylı açıklamalarda bulunduktan sonra, Sadruşşerîa'ya misallerin açıklaması ile ilgili eleştiri yöneltmiştir.⁴⁶⁸

Kadı Burhâneddin, istihsana benzerlikle ilgili olan soru ve cevabın tevcihinin olmadığını iddia etmiştir. Teftâzânî'nin tahsise benzerlikle ilişkin misalle alakalı itirazlarına cevap vermiş, Sadruşşerîa'nın açıklamaları ile ilgili izahlar yapmıştır.⁴⁶⁹

C. MANEVÎ İNKİTÂ KONUSU İLE ALAKALI TARTIŞMALAR

Hanefî fakihler, hadislerde biri maddî (zâhir), diğeri manevî (bâtın) olmak üzere iki çeşit inkıtân varlığından bahsetmişlerdir. Maddî inkıtânın şümûlüne genel manada mürsel hadisler⁴⁷⁰ girmektedir. Manevî inkıtâ ise ya haberin kendisinden daha kuvvetli bir delile aykırı olması ya da haberin râvîsinde bir kusurun bulunması sebebiyle söz konusu olmaktadır. Manevî inkıtâ sebebiyle hadislerin reddedilmesi anlayışı özellikle Hanefîlere mahsustur. Hanefîler prensip olarak hadislerin senedinde olan maddî inkıtâyı önem vermemişler ve bu durumdaki hadislerle amel etmişlerdir. Şâfiîler ise senedin sıhhatine büyük ölçüde önem vermişler, bu sebepten dolayı mürsel hadislerle amel etmemişlerdir.⁴⁷¹

Manevî inkıtâ konusu ile alakalı olarak, bu kısımda *et-Tavzîh*, *et-Telvîh* ve *et-Tercîh* arasında cereyan etmiş olan tartışma noktaları tesbit edilecektir. Tartışmalarda dikkat çeken husus Teftâzânî'nin söz konusu hadislerin reddini mümkün merteye

⁴⁶⁷ Sadruşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 111-114.

⁴⁶⁸ Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 111-114.

⁴⁶⁹ Kadı Burhâneddin, *et-Tercîh*, s. 101-105.

⁴⁷⁰ Mürsel hadisin en meşhur tarifi "senedinden sahabînin düştüğü hadis" olarak yapılmıştır. Subhi es-Sâlih, *Hadis İlimleri ve İstılahları*, trc. M. Yaşar Kandemir, İstanbul 1996, s. 138-140; Fukahaya göre ise, senedinin tamamı ya da sonuncu kısmı düşürülmüş olan ve Rasûlullah'a (s.a.v) isnat edilen hadistir. Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 337.

⁴⁷¹ Yunus Apaydın, "Hanefî Hukukçuların Hadis Karşısındaki Tavırlarının Bir Göstergesi Olarak Manevî İnkıtâ Anlayışı", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 8, (1992), s. 161-162.

senetteki bozukluğa hamletmiş olmasıdır. Teftâzânî, ayrıca Hanefîlerin manevî inkıtâ anlayışına mesned teşkil eden hadisi de reddetmiştir.

Manevî İnkıtân Sebepleri

Sadruşşerîa, manevî inkıtân ya daha kuvvetli bir delile aykırılık ya da hadisi nakledende bulunan bir noksanlık sebebiyle olacağını ifade etmiştir.

1. Daha kuvvetli bir delile aykırılık

Daha kuvvetli bir delile aykırılık ise şu dört hususta söz konusu olur.

- Haberin Kitâb’a aykırı olması
- Haberin meşhur sünnete aykırı olması
- Haberin umûmu’l-belvâda⁴⁷² olması
- Sahabenin haberi delil olarak esas almayıp, amel etmemiş olması

Haberin Kitâb’a Aykırı Olması

Bu kısımda Fâtıma b. Kays hadisi, Hz. Peygamber’in bir şahitle ve yeminle hükmettiğine dair hadis, musarrat hadisi ve Hanefî usûlcüler tarafından genellikle sahih kabul edilen ve manevî inkıtâ konusunun dayanağını teşkil eden hadis üzerinde tartışılmıştır..

Fâtımâ b. Kays Hadisi: Sadruşşerîa, bu kısımda Fâtıma b. Kays hadisini misal vermiştir. Bu hadiste, eşi tarafından boşanmış olan Fâtıma b. Kays’a, Hz. Peygamber’in “Sana ne nafaka vardır, ne de mesken!”⁴⁷³ buyurdıkları rivâyet edilmektedir. Sadruşşerîa bu hadisin et-Talâk Sûresi 6. âyete aykırı olduğunu ifade etmiştir. Zira âyette ﴿أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وَجْدِكُمْ﴾ buyrulmuş, bu durumdaki mü’min erkeklere, boşadıkları eşlerini güçleri ölçüsünde, oturdukları yerin bir bölümünde oturtmaları

⁴⁷² Çoğunluğun bilgisi dışında kalmayacak şeylere umûmu’l-belvâ denilir. Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 471.

⁴⁷³ Müslim, Talâk 44.

emredilmiştir. Dolayısı ile boşanmış kadının mesken hakkına sahip olduğu, âyetten anlaşılmaktadır. Sadruşşerîa “âyetten geçen ﴿مَنْ وَجَدَكُمْ﴾ ifadesi bize göre İbn Mes’ûd kıraatı üzere «وَأَنْفَقُوا عَلَيْهِمْ مَنْ وَجَدَكُمْ» manasına hamlolur”, demiştir. Buna göre nafaka yükümlülüğü hükmü de elde edilmiş olmaktadır.⁴⁷⁴

Teftâzânî, kalıplaşmış itiraz ibarelerinden «فيه نظر» cümlesini kullanarak, Sadruşşerîa’nın, hadisin reddedilme gerekçesi ile ilgili açıklamalarına karşı çıkmıştır. Ona göre bu hadisin reddedilme gerekçesi, Kitab’ın umûmuna aykırılık değil, râvîlerinin yalancılık, dikkatsizlik ve unutkanlıkla itham edilmiş olması ve mezkur hadisin münker⁴⁷⁵ kabul edilmesidir. Teftâzânî bu hususla alakalı olarak, Hz. Ömer’in “Biz hatırladığını yahut unuttuğunu bilmediğimiz bir kadının sözü ile ne Rabbimizin kitabını bırakırız, ne de Peygamber’imizin sünnetini”⁴⁷⁶ sözünü delil olarak zikretmiştir. Teftâzânî, şâz kıratların⁴⁷⁷ mütevâtir⁴⁷⁸ olmadığı için kesinlik ifade etmeyeceğini de ifade etmiş, bu kıraatlara aykırı olduğu gerekçesiyle hadislerin reddedilmeyeceğini belirtmiştir. Ayrıca Teftâzânî, şâz kıratlarda alakalı olduğunda rivâyet Allah (c.c.) kelamı olarak kabul edildiği halde, Resûlün kelamı olarak kabul edilememesinde çelişki bulunduğuna işaret etmiştir.⁴⁷⁹

Kadı Burhâneddin, Teftâzânî’nin ilk eleştirisine karşı konunun munkatı hadis hakkında olduğunu vurgulamış, munkatı hadiste rivâyetin münker görülmemiş olmasının ne zaman şart kılındığını sorarak müdafaada bulunmuştur. Kadı Burhâneddin’e göre hadisin Kitâb’a aykırı olması onun Hz. Peygamber’den sâdır olmadığının delilidir. Nitekim munkatı hadisin lafzı da buna işaret etmektedir. Kadı Burhâneddin, Teftâzânî’nin şâz kıraatlarla alakalı sözlerini de değerlendirmiş, bu

⁴⁷⁴ Sadruşşerîa, *et-Tavzîh*, II, 19.

⁴⁷⁵ Farklı maksatlarla ve farklı muhtevalar için kullanılan bu ıstılah konusunda belli başlı iki anlayış bulunmaktadır. İlk anlayışa göre, münker hadis zayıf bir ravînin sika (güvenilir) ravîye muhalif olarak rivâyet ettiği hadistir. İkinci anlayışa göre ise sika olsun olmasın ravisi tek kalan hadistir. Çakan, *Hadis Usûlü*, s. 138.

⁴⁷⁶ Tirmizî, Talak 5.

⁴⁷⁷ Şâz kıratlar, ezberlenegelen ve Mushaflarda yazılı bulunan mütevâtir kıratlarda aykırı okuyuş şekilleridir. Fahrettin Atar, *Fıkıh Usûlü*, s. 28.

⁴⁷⁸ Yalan söylemek üzere ittifaklarını adeten aklın kabul etmeyeceği kalabalık cemaatin nakil ve haberine mütevâtir denilmektedir. Fahrettin Atar, *Fıkıh Usûlü*, İstanbul, 2006, s. 28.

⁴⁷⁹ Teftâzânî, *et-Telvîh*, II, 19-20.

sözlerin onun vehminden kaynaklandığını belirtmiş, âyetle ilgili izahlar yaptıktan sonra, şâz kıraatın Kitab’a beyan olarak katıldığını, dolayısıyla onun gerektirdiği mananın da mütevâtir Kitap’la sabit hükmünde olacağını ifade etmiştir.⁴⁸⁰

H.z.Peygamber’in bir şahit ve yemin ile hükmettiğine dair hadis: Fâtıma b. Kays hadisinden sonra ele alınan hadis “H.z.Peygamber bir şahit ve yemin ile hükmetti”⁴⁸¹ hadisidir.

Sadruşşerîa bu hadisin de Bakara suresinin 282. âyetine ﴿وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رَجَالِكُمْ﴾⁴⁸² aykırı olduğunu ifade etmiştir. Âyette iki erkeğin bulunmaması durumunda bir erkek ve iki kadının şahitliğinin vacip kılınması da, yeminle birlikte bir kişinin şahitliğinin kabul edilmeyeceğine delâlet etmektedir. Zira kadınlar dışarı çıkmaktan ve erkeklerin meclislerine gelmekten men olunmuşlardır. Sadruşşerîa’ya göre şayet bir erkeğin şahitliği yeminle kabul olursa idi, iki kadının şahitliği de vâcib kılınmazdı.⁴⁸³

Teftâzânî açıklamalarında, H.z. Abbas’tan rivâyet edilen bu hadisin ﴿وَاسْتَشْهِدُوا﴾⁴⁸⁴ âyetine birkaç yönden aykırı olduğunu ifade etmiştir. İlk olarak âyette şahid getirmenin emredilmesi mücmeldir.⁴⁸⁴ Allah (c.c.) onu iki erkek yahut bir erkek ve iki kadınla tefsir etmiştir. Mücmel lafzı koyan Allah’ın (c.c.) tefsiri de bu lafzın içine aldıklarının tümü için beyan hükmünde olmaktadır. İkinci yönden aykırılık ise şu şekildedir: ﴿ذَلِكَمْ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ وَأَقْوَمُ لِلشَّهَادَةِ وَأَدْنَىٰ أَلَّا تَرْتَابُوا﴾⁴⁸⁵ âyeti şüphenin izâlesi için en alt/edna mertebeyi ifade etmede nasıttır.⁴⁸⁶ Buna bağlı olarak şahitlik ancak iki erkek yahut bir erkek ve iki kadın şahitle mümkün olabilir ve daha ednâ bir mertebe de mevcut değildir. Üçüncü yön ise Sadruşşerîa’nın açıkladığı hususlardır. Teftâzânî’ye göre Sadruşşerîa sadece bu üçüncü yönü ele almıştır. Zira, o sıklıkla icmali men

⁴⁸⁰ Kadı Burhâneddin, *et-Tercîh*, s. 359-360.

⁴⁸¹ Müslim, Akdiye 3,5.

⁴⁸² Bakara, 2/ 282.

⁴⁸³ Sadruşşerîa, *et-Tavzîh*, II, 20.

⁴⁸⁴ Mücmel, söyleyen tarafından tefsir ve izah olunmadıkça manası anlaşılmayan kapalı lafızdır. Atar, *Fıkıh Usûlü*, s. 214.

⁴⁸⁵ Bakara, 2/ 282.

⁴⁸⁶ Fıkıh Usûlünde nass, sevk edildiği manaya açıkça delâlet eden lafızdır. Atar, *Fıkıh Usûlü*, s. 210.

etmektedir. Oysa Şârî bazı hususların açıklanmasını ictihada yahut hadise bırakmıştır.⁴⁸⁷

Kadı Burhâneddin, Teftâzânî'nin bu açıklamalarına, Allah'ın (c.c.), Kitap'ta zikretmediği hiçbir şey bırakmadığını belirterek karşı çıkmıştır. Ona göre, hadise ve ictihada müracaat etmeyi gerektiren sebep, hükmü aranan hususun Kitap'ta bulunmaması değil, Kitap'ta açık olmaması veya mücmel olmasıdır. Sadruşşerîa'nın sözlerini analize tabi tutarak izah eden Kadı Burhâneddin, Sadruşşerîa'nın hakikatte sadece tek yönü ele almayıp, üç yönü de tek delilde topladığını belirtmiş, Teftâzânî'nin Sadruşşerîa ile alakalı olarak dile getirdiği "men" iddiasının da bu şekilde geçersiz olduğunu ifade etmiştir.⁴⁸⁸

Bir şahitle ve yeminle hükmetmeyi ilk olarak kimin başlattığı meselesi:

Sadruşşerîa, bir şahit ve yeminle hükmetmenin bid'at olduğunu belirtmiş ve bu şekilde hüküm verenlerin ilkinin Muâviye olduğunu ifade etmiştir.⁴⁸⁹

Teftâzânî, Hz. Ali'nin, Hz. Peygamber'in bir şahit ve yeminle hükmettiğine dair rivâyette bulunduğunu belirterek, bunu ilk kez yapanın Muâviye olmadığını söylemiştir. Teftâzânî, Hz. Ebûbekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman gibi sahabîlerin de bu şekilde hüküm verdiklerine dair rivâyetlerin bulunduğu bahsetmiştir.⁴⁹⁰

Kadı Burhâneddin, ise, mezkur hadisin Kitab'a aykırı olduğu açıkken, Hz. Peygamber'e ve sahabeye nisbet edilemeyeceğini vurgulamıştır. Ayrıca Kadı Burhâneddin'e göre şayet Hz. Peygamber'den rivâyet yeterli ise, bu durumda, Teftâzânî'nin Hz. Ebûbekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman gibi sahabîleri zikretmesine gerek yoktur.⁴⁹¹

Musarrat hadisi: Sadruşşerîa'nın verdiği bir diğer misal ise musarrat hadisidir. Ebû Hüreyre'nin Hz. Peygamber'den rivâyet ettiği bu hadisin manası şudur. "Develerin ve koyunların memelerini sun'î olarak şişirmeyin. Birisi bu durumda bir hayvanı satın almışsa ve sütü sağmışsa iki şeyden birini seçmekte serbesttir. Bu haliyle razı olursa hayvanı kendisinde tutar. Razı olmazsa hayvanı iade eder ve ayrıca bir sa'

⁴⁸⁷ Teftâzânî, *et-Telvîh*, II, 20.

⁴⁸⁸ Kadı Burhâneddin, *et-Tercîh*, s. 360.

⁴⁸⁹ Sadruşşerîa, *et-Tavzîh*, II, 20.

⁴⁹⁰ Teftâzânî, *et-Telvîh*, II, 20-21.

⁴⁹¹ Kadı Burhâneddin, *et-Tercîh*, s. 361.

hurma verir.”⁴⁹² Sadruşşerîa musarrat hadisinin ﴿فَاعْتَدُوا﴾⁴⁹³ âyetine aykırı olduğunu, Kitab’ın önceliği sebebiyle bu hadisin reddedileceğini belirtmiştir. Zira Kitab’ın âmmi⁴⁹⁴ ve zâhiri⁴⁹⁵ haber-i vâhidin hâssından⁴⁹⁶ ve nassından önceliklidir. Kitap, haber-i vâhidle nesholmaz ve haber-i vâhidle ona ziyade de yapılmaz.⁴⁹⁷

Teftâzânî, öncelikle musarrat hadisi ile alakalı olarak, “Sadruşşerîa’nın usûlû üzere” hadisin Kitaba aykırı olduğunu ifade etmiştir. Buna göre haber-i vâhid Kitab’a muâırz olması durumunda reddolunacaktır. zira Kitap daha önce gelmektedir. Kesin ve mütevâtirdir. Onun metninde ve senedinde herhangi bir şüphe bulunmamaktadır. Mesele hakkında değerlendirmeler yapan Teftâzânî’ye göre, ihtilaf ancak Kitabın âmm lafızları hakkındadır. Âmm lafızların zannî olduklarını kabul edenler gerekli şartları taşımaları durumunda, her iki delille de ameli muteber kabul eder. Âmm lafızları kat’î kabul edenler ise âmm lafza aykırı olması durumunda haber-i vâhidle amel etmezler. Zira onlara göre zannî olan kat’î ile geçerliliğini kaybeder. Kitap ne haber-i vâhidle nesholunur ne de Kitab’a onunla ziyade yapılır. Zira ziyade de nesih menzilesindedir. Teftâzânî bu görüş sahiplerinin “Benden sonra hadisler çoğalacak, size benden bir hadis rivâyet edildiği zaman onu Allah’ın (c.c.) kitâbına arzediniz. Ona uygun olanları alınız, aykırı olanları ise reddediniz.”⁴⁹⁸ hadisi ile istidlâl ettiklerini belirtmiş ve bu hadisi tenkîde tâbî tutmuştur. Teftâzânî, bu hadisi reddedenlerin kabul edenlere verdikleri cevapta, bu hadisin de haber-i vâhid olduğu, ayrıca meşhur ve mütevâtir hadislerin varlığı sebebiyle tahsise uğradığı ve bu durumda bizzat kendisinin de katiyet ifade edemeyeceği hususlarının vurgulandığını ifade etmiştir. Ayrıca Teftâzânî, ﴿وَمَا آتَاكُم﴾⁴⁹⁹ âyetinde “Peygamber size ne veriyse onu alın” buyrulduğunu

⁴⁹² Buhârî, Büyû, 64; Müslim, Büyû’ 11.

⁴⁹³ Bakara, 2/194.

⁴⁹⁴ Delâlet ettiği fertlerin bütününe içine alan lafızdır. Atar, *Fıkıh Usûlü*, 187.

⁴⁹⁵ Kendisi işitilince manası hemen anlaşılan, açıkça bir manaya delâlet eden bir lafızdır. Ancak kelamın sevk ediliş sebebi bu manayı açıklamak değildir. Atar, *Fıkıh Usûlü*, 209.

⁴⁹⁶ Tek başına bir mana ifade etmek üzere konulmuş lafızdır. Atar, *Fıkıh Usûlü*, 173.

⁴⁹⁷ Sadruşşerîa, *et-Tavzîh*, II, 21.

⁴⁹⁸ Hanefî mezhebi kaynaklarında bu hadis geçmektedir. Msl. Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebû Sehl es-Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, (thk. Ebü’l-vefâ Afgânî), Lübnan-Beyrut 1393/1973, II, 67-68. İmam Şafiî bu hadisi kimsenin rivâyet etmediğini ifade ederek, bu hadisin reddetmiştir. Ebû Abdullah Muhammed b. İdris b. Abbas eş-Şâfiî, *er-Risâle*, y.y. 1310, s. 59.

⁴⁹⁹ Haşır, 59/7.

zikretmiş, bu âyetin umûmuna aykırı olan ve şümulüne girmeyen bu hadisle bir usûl meselesinin sabit olmayacağını vurgulamıştır. Hadisin gerek ravîleri gerekse isnâdı sebebiyle muhaddisler tarafından kusurlu görüldüğünden de bahsetmiş, Yahyâ b. Maîn'in bu hadisin zındıklar tarafından vaz edildiğine dair sözlerini de zikretmiştir.

Teftâzânî burada, “Eğer, “meşhur⁵⁰⁰ hadis de kesinlik ifade etmez. Kesinlik ifade eden Kitabın âmm lafızlarına aykırı olduğunda o nasıl muteber olur” denilirse” şeklinde mukadder bir sual zikretmiş, sonra bu soruya şu şekilde cevap verilebileceğini belirtmiştir: “Meşhûr, kesin bilgiye yakın ölçüde bir bilgi ifade eder. Âmm lafız da, inkar edenin dinden çıkacağı şekilde kat'î değildir ve zanna yakındır. Kitâb'ın âmm lafızlarının meşhur haberle tahsis olunacağı hususunda da icmâ bulunmaktadır.”⁵⁰¹

Kadı Burhâneddin, Teftâzânî'nin, mezkur hadisle alakalı görüşlerini değerlendirmiş, onu sözü uzatmakla itham etmiş, ele alınan mesele ile alakalı olarak Sadruşşerîa'nın sözünde bu hadise delâlet eden bir mananın bulunmadığını söylemiş, ancak Teftâzânî'nin bu hadisle alakalı iddialarına da cevap vermenin lazım geldiğini belirtmiştir. Kadı Burhâneddin, hadisin ilk üç asırdaki meşhur ve mütevâtir hadislerle delâlet etmediği, onlara şâmil olmadığı görüşündedir. Nitekim, bu hadisin, hangi hadisin Hz. Peygamber'e ait olup, hangisinin ona ait olmadığını açıklamak için olması da bunu göstermektedir. Zira Hz. Peygamber'in nesih yahut tahsis kast etmeksizin Kitab'a aykırı söz söylemesi mümkün değildir. Hz. Peygamber'in nesih ve tahsis yapması da, ancak tebliğ tevâtür haddine ulaşınca câiz olur. Mütevâtir ve meşhur hadisler sahabîlere gizli kalmamıştır ve bu sebepten onlar hangi hadisin Hz. Peygamber'e ait olup hangisinin ona ait olmadığını gösterecek bir mîzana da ihtiyaç duymamışlardır.⁵⁰²

⁵⁰⁰ Önceden Hz. Peygamber'den (s.a.v.) bir veya iki ravi tarafından rivâyet olunmuş olduğu halde sonradan müslümanlar arasında şöhet bulup hicrî II. ve üçüncü asırlarda tevâtür derecesine ulaşmış hadislerdir. Atar, *Fıkıh Usûlü*, 41; Hadis âlimlerine göre meşhur hadis tevâtür şartlarını taşımayan topluluğun naklettiği ve her nesilde ravisi ikiden aşağı olmayan hadistir. Çakan, *Hadis Usûlü*, s. 110.

⁵⁰¹ Teftâzânî, *et-Telvîh*, II, 21-22.

⁵⁰² Kadı Burhâneddin, *et-Tercîh*, s. 361.

Haber-i vâhidin meşhur habere aykırı olması

Bu kısımda beyyinenin davacıya, yeminin ise inkar edene ait olduğunu bildiren hadisle, yaş hurmanın kuru hurma karşılığında satılmasını men eden hadis yer almış, açıklama ve tartışmalar bu hadisle alakalı olarak cereyan etmiştir.

“Beyyinenin⁵⁰³ davacıya, yeminin ise inkar edene ait olduğunu beyan eden hadis: Sadruşşerîa, daha kuvvetli bir delile aykırılık sebebiyle olan inkıtân ikinci çeşidinin, haber-i vâhidin meşhur habere aykırılığı olduğunu ifade etmiş ve misal olarak da yemin ve tek şahitle hüküm verme konusundaki hadisin, meşhur hadis olan “Beyyine davacıya, yemin ise inkar edene aittir”⁵⁰⁴ hadisine aykırı olmasını zikretmiştir.⁵⁰⁵

Teftâzânî, hadiste beyyine cinsinin davacıya, yemîn cinsinin ise inkar edene hasredildiğini belirtmiş, bu durumda haber-i vâhidle davacı için şahit ve yeminin bir arada kılınmasının câiz olmayacağını ifade etmiştir.⁵⁰⁶

Kadı Burhâneddin’in bu mesele ile alakalı olarak farklı bir izahta bulunduğu görülmektedir: Hadiste beyyine ve yemin davacı ile davalı arasında taksim edilmiştir ki taksim ortaklığa aykırıdır; yahut da beyyine davacıya, yemin ise davalıya hasredilmiştir.⁵⁰⁷

Yaş hurmanın kuru hurma karşılığında satılmasını men eden hadis: Sadruşşerîa’nın haber-i vâhidin meşhur habere aykırı olmasına verdiği misallerden biri de, yaş hurmanın kuru hurma karşılığında satılmasını meneden hadistir.⁵⁰⁸ Sadruşşerîa bu hadisin, “hurmanın hurma karşılığında aynı ölçüde satılmasını” emreden hadisle⁵⁰⁹ hurmanın “iyisinin de kötüsünün de bir olduğunu” ifade eden hadise aykırı olduğu gerekçesi ile reddedildiğini söylemiştir. Sadruşşerîa, yaş hurma ile kuru hurmanın sıfatlarının farklı olduğunu kimsenin söyleyemeyeceğini, zira Hz. Peygamber’in (S.A.V.) hurmanın “iyisinin de kötüsünün de bir olduğunu” ifade ettiğini, bu durumda

⁵⁰³ Delil, Bir davayı ispat için ortaya konulan hüccet. Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 39.

⁵⁰⁴ Tirmizî, *Ahkâm* 12.

⁵⁰⁵ Sadruşşerîa, *et-Tavzîh*, II, 22.

⁵⁰⁶ Teftâzânî, *et-Telvîh*, II, 22.

⁵⁰⁷ Kadı Burhâneddin, *et-Tercîh*, s. 361.

⁵⁰⁸ Müslim, *Büyû* 82.

⁵⁰⁹ Müslim, *Müsâkat ve Müzâraat* 83.

da sıfata itibar edilmeyeceğini beyan etmiştir.⁵¹⁰

Teftâzânî ise, bu hadisin meşhur habere aykırılık sebebi ile reddedilmediğini, Ebû Hanîfe'den nakillerde bulunarak ortaya koymaya çalışmış, bu hadisin ravîlerinden Zeyd b. Ayyâş'ın rivâyet şartlarını taşımaması dolayısıyla reddedildiğini ifade etmiştir.⁵¹¹

Kadı Burhâneddin, ise hadisin her iki sebeple reddolunmasının da câiz olduğunu, iki durum arasında herhangi bir aykırılığın bulunmadığını ifade ederek Teftâzânî'ye cevap vermiştir.⁵¹²

Teftâzânî, Sadruşşerîa'nın sıfatların farklılığına itibar edilmeyeceğine dair sözlerini ele almış, bu hususla ilgili olarak, hurmanın iyisi ile kötüsünün farklılığına itibar edilmemesinden, vasıf farklılığına aslâ itibar edilmemesi manasının lâzım gelmediğine dair bir itirazın dile getirildiğini belirtmiştir. Teftâzânî, isim ve hakikat değişikliğini gerektirecek bazı vasıf farklılıklarına itibar edilmesinin örfte câiz olduğunu misallerle izah etmiştir.⁵¹³

Kadı Burhâneddin'e göre, burada vasfa itibarın manası, ancak yaş hurma ile kuru hurmanın farklılığıdır ki, Hz. Peygamberin "nevîler farklı olduğunda dilediğiniz gibi satın"⁵¹⁴ hadisine aykırılık söz konusu olur.⁵¹⁵

Haber-i vâhidin umûmu'l-belvâda vârid olması

Umûmu'l-belvâ, genel olarak bütün toplumu ilgilendiren ve herkesin karşı karşıya kalıp hükmünü bilmeye gerek duyacağı hususlardır. Sadruşşerîa bu kısımda namazda Hz. Peygamber'in besmeleyi yüksek sesle okuduğunu bildiren hadisi misal olarak vermiştir.

Namazda Hz. Peygamber'in besmeleyi yüksek sesle okuduğunu bildiren

hadis: Sadruşşerîa'ya göre "Hz. Peygamber namazına besmeleyi yüksek sesle okuyarak

⁵¹⁰ Sadruşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 22-23.

⁵¹¹ Teftâzânî, *et-Telvîh*, II, 22-23.

⁵¹² Kadı Burhâneddin, *et-Tercîh*, s. 362.

⁵¹³ Teftâzânî, *et-Telvîh*, II, 23.

⁵¹⁴ Ahmed b. Hanbel, 5/320.

⁵¹⁵ Kadı Burhâneddin, *et-Tercîh*, s. 362.

başlıyordu”⁵¹⁶ mealindeki hadisin red sebebi, bu hadisin aklın gizli kalmasını imkansız gördüğü hadiselerden biri ile ilgili olmasıdır.⁵¹⁷

Teftâzânî, bu gerekçeye karşı çıkmış, aklın gizli kalmasını imkansız gördüğü hadiselerle ilgili hadislerin iştihar edeceğine dair hükmün kesin olmadığını vurgulayarak, bu hükme aykırı olması sebebiyle haberin reddedilemeyeceğini ifade etmiştir. Teftâzânî “evet asl olan hadisin şöhret bulmasıdır, ancak nice asıl vardır ki, hadis onu geçersiz kılmıştır” demiştir.

Teftâzânî, ayrıca her hadisi herkese tebliğ etmenin tebliğin gereklerinden olmadığını, bilakis hadisi gizlememenin tebliğin gereklerinden olduğunu vurgulamıştır. Ayrıca Teftâzânî, mezkur hadisin meşhur hadis kabîlinden olduğunu, Medine ehlinin bu hadisi delil olarak esas aldıklarını, Hz. Enes’in Hz. Peygamber, Hz. Ebûbekir ve Hz. Ömer’in besmeleyi açıktan ile okuduklarına dair rivâyette bulunduğunu belirtmiştir. O, Hz. Ali, İbni Abbas, İbni Zübeyr gibi sahabîlerin de besmeleyi namazda açıktan okuduklarına dair rivâyet bulunduğunu bilgisini vermiştir. Teftâzânî’ye göre bu hadisin gizli kalmasının sebebini şudur: Hz. Ali besmeleyi açıktan okumakta mübalağa yapmaktaydı. Muâviye ile Ümeyye oğullarının Hz. Ali’nin eserlerini ortadan kaldırmaya teşebbüs ettikleri bir ortamda, hadisin râvîsi olan Hz. Enes korkmuş, bu sebepten bu hadisin rivâyetleri yayılmamıştır.⁵¹⁸

Kadı Burhâneddin, iki mukadder sual ve cevap vaz ettikten sonra, öncelikle Sadruşşerîa’nın zikrettiği gerekçenin kesin olduğunu, aklın herkesin ihtiyaç hissettiği konularla ilgili hadislerin gizli kalmasını mümkün görmeyeceğini izah etmiştir. Kadı Burhâneddin’e göre, hadisin iştihârının olmaması hadisi geçersiz kılar. Müslümanlar, ya âlimdir ki; âlimin üzerine tebliğ vâcip olur, ya da cahildir ki; cahile de soru sormak vâcip olur. Soru sorulanın üzerine de cevap vermek vâciptir. Dolayısıyla hadisin yayılması ve duyulması da vâcip olur.

Kadı Burhâneddin, Teftâzânî’nin, bazı sahabîlerin Muâviye’den korktukları için cehr hadisini rivâyet etmeyi terk ettiklerine dair sözlerini de ele almış, Hz. Ali ile

⁵¹⁶ Tirmizî, Salât 67.

⁵¹⁷ Sadruşşerîa, *et-Tavzîh*, II, 23-24.

⁵¹⁸ Teftâzânî, *et-Telvîh*, II, 23-24.

Muâviye arasında imâmet meselesinden başka ihtilaf konusu bulunmadığını, ibâdetlerle ilgili konularda hiç kimsenin tasarrufunun söz konusu olmayacağını, ayrıca sahabenin korku sebebiyle yalan söylemeyeceğini ve sükut etmeyeceğini misallerle izah etmiştir.⁵¹⁹

Sahabenin haberi delil olarak esas almayıp, onunla amel etmemiş olması

Bu kısımda, talâkın erkeklere, iddetin kadınlara göre olduğunu bildiren hadis misal olarak yer almış, açıklamalar ve tartışmalar bu hadis üzerinde yapılmıştır.

Talâkın erkeklere, iddetin kadınlara göre olduğunu bildiren hadis:

Sadruşşerîa sahabenin delil olarak esas almaması sebebiyle reddolunan haber-i vâhide, “Talâk erkeklere, iddet kadınlara göredir”⁵²⁰ hadisini misal vermiştir. Sadruşşerîa, talâkın, boşayan erkeğin durumuna göre mi yani onun hür ve köle olup olmamasına göre mi hesaplanacağı hususunun sahabe arasında ihtilaf konusu olduğunu, ancak onların bu hadise müracaat etmediklerini ifade etmiştir.⁵²¹

Teftâzânî, açıklamalarında bu hususla alakalı olarak, hadisin ravîsinin Zeyd b. Sabit olduğunu, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Âişe’nin erkeğin durumuna itibar ettiklerini belirtmiştir. Teftâzânî’ye göre burada kasdolunan, hükmün terk edilmesi üzerinde icmâ olduğu hususu değildir. Bilâkis, bu hadisin esas alınmayacağı hakkında icmâ vardır. İcmâda bulunanlar derken bu râvî dışındakilerin kastedildiği açıktır. Zira o, zaten rivâyet ettiği hadisi esas almaktadır.⁵²²

Kadı Burhâneddin, Teftâzânî’nin ravinin rivâyet ettiği haberi esas aldığı iddiasını ele almış ve reddetmiştir. Zira ona göre, sahabenin bu rivâyetten yüz çevirmesi, onun Hz. Peygamber’den sâdır olmadığına delâlet etmektedir. Burada râvînin rivâyeti aynıyla Hz. Peygamber’den işitmemesi durumu söz konusudur. Zira sahabe hakkında, onların kasden yalan söylediklerine dair bir zanda bulunulamaz.

⁵¹⁹ Kadı Burhâneddin, *et-Tercîh*, s. 362-364.

⁵²⁰ Ebû Bekr Ahmed el-Huseyn b. Ali el-Beyhakî, *es-Sünenü’l-Kübrâ*, Haydarâbâd 1353, 7/370.

⁵²¹ Sadruşşerîa, *et-Tavzîh*, II, 24.

⁵²² Teftâzânî, *et-Telvîh*, II, 24-25.

Sahabenin bu rivâyetin sahih olmadığını bilmeleri gerekir. Kadı Burhâneddin, bu durumda rivâyet edenin bu haberi nasıl doğru bulup esas alacağını sormuştur.⁵²³

2. Râvîdeki noksanlık sebebiyle olan inkıtâ

Sadruşşerîa, daha güçlü bir delile aykırılık sebebiyle inkıtân geçen dört nev’inde ve râvîdeki noksanlık sebebiyle olan inkıtâda, hadisin isnâda sahip olduğunu, bu bakımdan muttasıl⁵²⁴ bulunduğunu ifade etmiştir. Ancak dış görünüş itibariyle muttasıl olan hadis mânen ve hakikaten munkatıdır.⁵²⁵

Daha güçlü bir delile aykırılık sebebiyle olan inkıtâ konusunda Sadruşşerîa, “Benden sonra hadisler çoğalacak, size benden bir hadis rivâyet edildiği zaman Allah’ın (c.c.) kitabına arzediniz. Ona uygun olanları alınız, aykırı olanları ise reddediniz” hadisini rivâyet etmiş, Allah’ın (c.c.) kitabına aykırı olan her hadisin Resûlullâh’tan sâdır olmadığını, ancak ona iftira olduğunu ifade etmiştir. Aynı şekilde kendisinden daha kuvvetli bir delile aykırı olan her hadis de munkatı’dır. Zira şer’î deliller arasında çelişki olmaz. Çelişki ancak kesin bir bilgisizlikten kaynaklanmaktadır.

Sadruşşerîa daha sonra manevî inkıtâ sebeplerinden ikincisini, yani nakledendeki noksanlık sebebiyle olan inkıtâyı ele almıştır. Sadruşşerîa, rivâyeti kabul edilmeyecek kimseler olarak, ilk üç asır dışında yaşayanlardan hali ve vasıfları bilinmeyen, günahkâr, bunayarak şuuru karışmış, dikkatsiz olanlarla, yanılma, hatâ, iftirâ gibi hususlarda umursamaz davranan kişileri, ayrıca hevâ sahiplerini ve çocukları saymıştır.⁵²⁶

Teftâzânî, Sadruşşerîa’nın ifadelerini izah ederken, hevâ sahibini şer’î bir illet olmaksızın lezzetlere meyleden kişi olarak açıklamış, burada, din işinde hevâsına meyletmiş bid’atçının kastedildiğini ifade etmiştir. Râfızîlerden aşırı gidenler, Mücessime, Hâricîler gibi tekfîri gereken fırkalara mensup olanların rivâyetlerinin

⁵²³ Kadı Burhâneddin, *et-Tercîh*, s. 364.

⁵²⁴ Tüm ravilerinin sırasıyla zikredilmesi suretiyle nakledilen hadis muttasıl hadistir. Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 355.

⁵²⁵ Sadruşşerîa, *et-Tavzîh*, II, 25.

⁵²⁶ Sadruşşerîa, *et-Tavzîh*, II, 25-26.

kabul edilmeyeceği de açıktır. Teftâzânî bu izahlarından sonra, Sadruşşerîa'nın hevâ ile kasdının küfre yahut fiska götüren şey olduğunu belirtmiştir.⁵²⁷

Kadı Burhâneddin, Teftâzânî'nin açıklamaları ile alakalı olarak bu sayılanlar içinde en alt mertebenin fık olduğunu, onların içinde rivâyet kabul şartının bulunmadığını ifade etmiştir.⁵²⁸

D. İSTİHSAN İLE ALAKALI TARTIŞMALAR

İlk dönemlerden itibaren üzerinde birçok tartışmanın cereyan ettiği istihсан, şer'î bir hükme ulaşmada izlenen yöntemler veya kaynaklardan hüküm çıkarma metotları arasında yer almaktadır. İstihсан konusundaki tartışmaların merkezinde, bu delilin adlandırılması, tanımı, muteber bir delil olup olmamasının yanında muteber kabul edilse bile bu yolla ulaşılan çözümlerin bağlayıcılık gücü, diğer deliller dışında müstakil bir kaynak sayılıp sayılmaması gibi hususlar bulunmaktadır. Kaynaklar bir istidlal yöntemi olarak istihсанın Ebû Hanîfe ile başladığında hemfikirdir. Hanefî mezhebi fakihleri, fikhî meselelerin çözümünde istihšana ağırlıklı bir yer vermişler ve onu terim anlamıyla kullanmışlardır. Şer'î bir hüküm elde etme yöntemi olarak istihсан delili ile ilgili olarak, Hanefî mezhebinin yanı sıra Mâlikî, Hanbelî ve Zeydiyye fakihleri genel olarak olumlu, genellikle Şâfiî, Zâhirî ve Ca'ferî fakihleri, erken dönem ehl-i hadis ve Mu'tezile kalamcıları ise olumsuz bir tavır içerisinde olmuşlardır. Hanefî usulcülerin hemen hepsi, eserlerinde, bu delile karşı yapılan tenkitleri çürütmeye çalışmışlar, aslında istihсанın diğer muteber şer'î deliller dışında bir şey olmadığı ve istihсанın esasen kıyas dışında mütâlaa edilemeyeceği hususlarını vurgulamışlardır. Bilhassa müteahhirûn döneminde, istihсан konusunda büyük ölçüde uzlaş sağlanmış, istihсан konusu ile ilgili açıklamalar ilk dönemlerde aynı ekol içerisinde dahi farklı ilim muhitlerine ve zamanlara göre değişiklik gösterirken, bu dönemde Şâfiî mezhebine mensup yazarlar dahi ihtilâfın adlandırmadan kaynaklandığını ifade etmeye başlamışlardır. Bu yazarlar Şâfiî'nin, istihсан aleyhindeki sözleriyle şer'î bir mesnede dayanmaksızın keyif ve arzuya göre

⁵²⁷ Teftâzânî, *et-Telvîh*, II, 25-26.

⁵²⁸ Kadı Burhâneddin, *et-Tercîh*, s. 364.

hüküm vermeyi kastettiğini belirtmişler, eserlerinde bu doğrultudaki yorumlara yer vermişlerdir.⁵²⁹

Müteahhirûn döneminde telif edilmiş olan *et-Tavzîh*, *et-Telvîh* ve *et-Tercîh* arasında istihsan konusunda yapılan tartışmalarda mezkur uzlaşının tesirleri açıktır. Teftazânî'nin daha ziyade Sadruşşerîa'nın istihsan konusundaki açıklamalarını geliştirmeye çalıştığı görülmektedir. İstihsan konusunda Teftazânî, Sadruşşerîa'ya daha ziyade, esasa dair olmayıp, ayrıntı kabilinden olan hususlarla ilgili tenkitlerde bulunmuştur. Kadı Burhâneddin Teftazânî'nin bu tenkitleri karşısında Sadruşşerîa'yı müdâfaa etmiş, bunun dışında kendisi de bazı noktalarla ilgili olarak Teftazânî'ye eleştiri yöneltmiştir. İstihsan bahsinin son kısmında ise Kadı Burhâneddin'in Sadruşşerîa'nın açıklamalarını tenkit ettiği görülmektedir.

Bu kısımda, mezkur üç eser arasında istihsan konusu ile alakalı olarak tartışılmış hususlar öz bir şekilde yer almaktadır.

Kıyasın bir türü olarak istihsan ve istihsanın isimlendirilmesi

Sadruşşerîa, *et-Tenkîh* metninde kıyasın açık ve gizli olmak üzere iki kısma ayrıldığını, gizli olan kıyasın istihsan olarak isimlendirildiğini, ancak istihsan kavramının daha genel olduğunu ifade etmiştir. *et-Tavzîh*'te her istihsanın gizli kıyas olmadığını söyleyen Sadruşşerîa ancak Hanefî fakihlerinin kitaplarında istihsanla genellikle gizli kıyasın kastedildiğini istihsanın açık kıyasa mukabil bir delil olduğunu vurgulamıştır. İstihsanın tanımlarındaki farklılık ve çeşitliliğe işaret eden Sadruşşerîa, istihsanın “açık kıyâs karşısında vakî olan bir delil” şeklinde doğru tanımlanabileceğini, açık kıyasın ise, “anlayışların hemen kendisine ulaştığı kıyas” olarak tarif edilebileceğini izah etmiştir. Sadruşşerîa, istihsan için “istihsan bize göre hüccettir, zira o icmâen hüccet olan delillerle sabittir” ifadelerini kullanarak, bu delilin Hanefîler tarafından muteber kabul edildiğini belirtmiştir. Bazı âlimlerin, istihsanı isimlendirmeden dolayı reddettiklerini belirterek, meselenin bir ıstılah meselesi olduğunu vurgulamıştır. İstihsanın reddedilmesi durumunda, onu inkarın bir manasının olmayacağını, zira Hanefîlerin istihsanla açık kıyas mukabilinde, ittifakla sabit

⁵²⁹ Ali Bardakoğlu, “İstihsan”, *DİA*, XXIII, 339-346.

delillerden birini kasdettiklerini, açık kıyastan daha kuvvetli olduğunda onunla amel edildiğini ifade etmiştir. Sadruşşerîa istihsanın eser, icmâ, zarûret ya da gizli kıyas sebebiyle olacağını belirtmiştir. Eser sebebiyle olan istihsana selem, icâre, unutarak yeme ve içme durumunda orucun devamı, icmâ sebebiyle olan istihsana sipariş akdi, zaruret sebebiyle olan istihsana da kuyuların temizliği misallerini vermiştir.⁵³⁰

Teftâzânî, istihsanın sözlükte bir şeyin güzel kabul edilmesi manasına geldiğini belirttikten sonra, istihsânı reddedenlerle müdâfaa edenlerin çokluğundan bahsetmiş, bu ihtilafın tarafların birbirlerinin maksatlarını tahkik etmemelerinden kaynaklandığını, istihsanı kabul edenlerin istihsanla dört şer’î delilden birini kasdettiklerini ifade etmiştir. Bu delile karşı çıkanların “İstihsan yapan yeni bir din ortaya koymaktadır” şeklindeki ifadelerinin, “istihsan yaparak, Şârîden bir delil bulunmaksızın kendi güzel gördüğü şeyle hüküm veren yeni bir din ortaya koymaktadır” manasına geldiğini belirtmiştir. Teftâzânî istihsanda ihtilafa mahal olmaya elverişli bir durumun bulunmadığını vurgulamıştır. İsimlendirmede de ihtilafı gerektiren bir sebep yoktur; zira o ıstılahtır. Nitekim Kur’an-ı Kerim’de ﴿الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ﴾⁵³¹ buyrulmuş, sözü dinleyip en güzeline tabi olma, mü’minlerin vasıflarından birisi olarak sayılmıştır. Ayrıca “mü’minin güzel gördüğü şeyin Allah (c.c.) katında da güzel olduğu”⁵³² beyan edilmiştir. Teftâzânî imamların istihsânı bir delil olarak kullandıklarını vurgulamış, Şafiî’den de örnek vererek izahta bulunmuştur.

Teftâzânî bu kısımda, çeşitli istihsan tarifleri vermiştir. Teftâzânî’nin verdiği tariflerden birisi Kerhî’ye âittir: “Bir meselede daha kuvvetli bir sebebi göz önüne alarak benzeri meselelerde kabul edilen hükmü vermekten vazgeçmektir. İstihsâna tahsis ve nesih girer”.

Kadı Burhâneddin, Teftâzânî’nin Kerhî’ye ait kıldığını söylediği mezkur tarif ile ilgili olarak, istihsan yapıldığında ictihatla hüküm verildiğini belirtmiş, ictihatta ise neshin cârî olmayacağını ifade ederek eleştiride bulunmuştur.

⁵³⁰ Sadruşşerria, *et-Tavzîh*, II, 182-186.

⁵³¹ ez-Zümer, 39/18.

⁵³² Müsned, I, 279.

Teftâzânî, istihsanın çeşitli tanımlarını ele aldıktan sonra, istihsanla alakalı açıklamalara “istihsanın kıyas sebebiyle terk edilmesi durumunda, daha kuvvetli olandan daha zayıf olana gidilmiş olmaktadır” şeklinde bir eleştiri yöneltildiğini zikretmiş, bu eleştiriye “Kıyasa tercih edilmesi ancak, istihsana kendisini daha güçlü kılacak bir mana eklendiği zaman söz konusu olur” şeklinde cevap verildiğini ifade etmiştir.⁵³³

Kadı Burhâneddin, Teftâzânî’nin mezkur eleştiriye vermiş olduğu cevabı da tenkit etmiş, bahsi geçen açıklamalarda istihsanın yönünün kıyastan daha kuvvetli olması söz konusu edilmişken, bu cevapta bu hususun tasdik edilmediğini belirtmiştir.⁵³⁴

Gizli ve açık kıyasın kısımları ve bu kısımlar arasında tercih

Sadruşşerîa, usulcülerin gizli kıyasın iki kısmının bulunduğunu zikrettiklerini belirtmektedir. Birinci kısmın etkisi kuvvetlidir; ikinci kısmın etkisinin sıhhati açık olup, bozukluğu ise gizlidir. Açık kıyas da iki çeşittir. Birincisi etkisi zayıf, ikincisi ise bozukluğu açık olup sıhhati gizli olanıdır. İstihsanın ilk kısmı (etkisi kuvvetli olan), açık kıyasın ilk kısmına; (etkisi zayıf olana) tercih edilir. Kıyasın ikinci kısmı ise (bozukluğu açık olup sıhhati gizli olan), istihsânın ikinci kısmına; (sıhhati açık olup, bozukluğu gizli olana) tercih edilir. Sadruşşerîa kıyas ile açık kıyası, istihsan ile de gizli kıyası kastettiğini, muteber olanın etki olduğunu, açıklık olmadığını ifade etmektedir.⁵³⁵

Teftâzânî, tercih konuları ile alakalı açıklamalar yapmış, bu bağlamda “rüçhan” kelimesini şu şekilde izah etmiştir: Rüçhanın, manası tercihe şâyân olanla amel edilmesidir. Böylece tercih edilmemiş olanın terk edilmesi ortaya çıkmaktadır. Pezdevî’nin sözünden anlaşılan ise, rüçhânın evleviyet olmasıdır ki, hatta tercih edilmemiş olanla amel de câiz olur.⁵³⁶

Kadı Burhâneddin, Teftâzânî’nin rüçhan kavramı ile alakalı olarak yaptığı açıklamalar için vehim nitelemesinde bulunmuş, evleviyet ile rüçhan arasında fark

⁵³³ Teftâzânî, *et-Telvîh*, II, 182-183.

⁵³⁴ Kadı Burhâneddin, *et-Tercîh*, s. 457-458.

⁵³⁵ Sadruşşerîa, *et-Tavzîh*, II, 184-185.

⁵³⁶ Teftâzânî, *et-Telvîh*, II, 184.

bulunmadığını belirterek, Pezdevî'nin sözünden anlaşılan mananın doğru olduğuna dair izahlar yapmıştır.⁵³⁷

Yırtıcı kuşların artığının temiz oluşu meselesi

Sadruşşerîa, istihsanın ilk kısmının (etkisi kuvvetli olan) açık kıyasın ilk kısmına (etkisi zayıf olana) üstün olup tercih edilmesine, yırtıcı kuşların artığı meselesini misal olarak vermiştir. Yırtıcı kuşların artığı, yırtıcı dört ayaklı hayvanlara kıyasen necis; kemikten olup, dinen temiz sayılan gagaları ile içmeleri dolayısıyla istihsânen temizdir.⁵³⁸

Teftâzânî, bu misali ayrıntılı bir şekilde izah etmiştir. Gıdâ olabilecek hayvan etlerinde haramlık, zararlılık yahut tiksindiricilik sebebiyle olduğu için, necâset alâmeti varsa haramlık söz konusu olur. Bir yırtıcı hayvan için deri, kemik, sinir ve saç gibi temiz olup da yenilebileceklerle, et ve yağ gibi necis olup yenilemeyecekler birleştiği zaman, hakiki necâsetle hakiki temizlik arası bir hüküm verilir. Böyle bir hayvanın yenilmesi haramdır ve salyası necistir. Ancak, bu hayvanın alım satımının yapılması ve bu hayvandan faydalanılması câizdir. Teftâzânî yırtıcı kuşlara bu yolla hüküm verilmeyeceğini belirtmiş, bu şekildeki bir kıyastan istihsâna neden gidildiğini Sadruşşerîa'nın açıklamaları doğrultusunda izah etmiştir.⁵³⁹

Kadı Burhâneddin, bu mesele ile alakalı olarak Teftâzânî'nin açıklamalarından yukarıda geçen “deri, kemik, sinir ve saç gibi yenilebilecekler” ifadesini ele almış, tenkide tabi tutmuş, yırtıcı hayvanın eti ve yağı dışındaki kısımlarının yenilemeyeceğini belirtmiştir. Et ve yağ dışındakilerin yenilememesi gibi, derinin dışındakilerin de yenilemeyeceğini, aynı zamanda derinin de ancak tabaklanmakla temiz olacağını ifade etmiştir.⁵⁴⁰

⁵³⁷ Kadı Burhâneddin, *et-Tercîh*, s. 458.

⁵³⁸ Sadruşşerîa, *et-Tavzîh*, II, 184.

⁵³⁹ Teftâzânî, *et-Telvîh*, II, 184.

⁵⁴⁰ Kadı Burhâneddin, *et-Tercîh*, s. 458.

Namazda tilâvet secdesinin rükû ile edâ olunabilmesi meselesi

Sadruşşerîa, kıyasın ikinci kısmının; “bozukluğu açık olup sıhhati gizli olan kısmının”, istihsânın ikinci kısmına; “sıhhati açık olup, bozukluğu gizli olan kısmına” tercih edilmesi durumuna “tilâvet secdesinin rükû ile edâ olunması” meselesini misal olarak zikretmiştir. Sadruşşerîa tilâvet secdesinin, namazda rükû ile edâ edilebilmesinin kıyasla sabit olduğunu belirtmiştir. Zira âyette ﴿وَحَرَّ رَاكِعًا﴾⁵⁴¹ buyrulmuş, Hz. Dâvûd’un rükû ederek secdeye kapandığı beyan edilmiş, secde rükû makamında kılınmıştır. Tilâvet secdesinin rükû ile edâ edilememesi ise istihsanla sabit bir hükümdür. Çünkü emrolunan secdedir, namazdaki secdeler gibi tilâvet secdesi de rükû ile edâ edilemez. Bu durumda kıyastaki gizli sıhhatle amel edilir ki, gizli sıhhat burada asıl maksadın secde değil, mütekebbirlere muhalefet olmasıdır. Ancak Sadruşşerîa, birinci durumun kıyasa, ikinci durumun ise istihsâna has kılınma sebebini bilmediğini ifade ederek, meseleyi başka bir örnekle açıklamayı tercih etmiştir.⁵⁴²

Teftâzânî, Sadruşşerîa’nın meseleyi karıştırdığını ifade etmiş, Sadruşşerîa’nın açıklamalarına «فيه نظر» tâbirini kullanarak eleştiri yöneltmiş ve onun karıştırma sebebini izah etmiştir. Buna göre namazın rükünlerine kıyâsen, emrolunan şeyin kendisi dışında başka bir şeyle edâ edilemeyeceği hususu daha açıktır. Bir şeyin isminin başka bir şeyin isminin yerine geçmesine kıyasen o şeyle edâ ise daha gizlidir. Teftâzânî’ye göre hakikate en yakın açıklama şu şekildedir: Rükû ve secdeden herbiri ta’zim manasını şâmilidir ve namazda tilâvet secdesi vâcip olduğunda, kıyasa göre tilâvet secdesi, secde ile edâ edildiği gibi rükû ile de edâ edilebilir. Zira secde ile rükû arasında açık münâsebet vardır ve âyet-i kerîmede geçtiği üzere secdeye rükû da tabir edilebilir. Ancak bu açık kıyasta açık bir bozukluk bulunmaktadır. Bu bozukluk hakikat manası imkansız olmadığı halde mecaz mana ile amel edilmesinden kaynaklanmaktadır. Gizli sıhhat ise, tilâvet secdesinde “Allah’a (c.c.) manevî yaklaşma manası”nın gerekli olmamasıdır. Ondaki maksat ancak ibâdet kasdıyla tevâzu, mütekebbirlere muhâlefet, itaat edenlere uymaktır. Nitekim bundan dolayı abdestli olmak ve kıbleye yönelmek şart kılınmıştır. Bu maksat namazda rükû ile de hâsıl olur. Teftâzânî kıyas cihetini bu

⁵⁴¹ es-Sâd, 38/24.

⁵⁴² Sadruşşerîa, *et-Tavzîh*, II, 185.

şekilde izah ettikten sonra istihsan cihetini ele almıştır: İstihsan cihetine göre, emrolunan secde ve rükûdan farklıdır. Rükûun onun yerine geçmemesi gerekir. Nitekim namazdaki secde de, aralarındaki münâsebet yakınlığına rağmen onun yerine geçmez. Namazın dışındaki rükû da, namazdaki rükû onun yerine kaim olmaz. Bu da gizli kıyastır ve istihsan diye isimlendirilir. Onun açık etkisi hakikatla ameldir ve emrolunanın kendisi dışındaki bir şeyle edâ edilmemesidir. Onda gizli bir bozukluk da bulunmaktadır ki bu bozukluk, asıl kastedilenin kastedilmeyene eşit kılınmasıdır. Bu bakımdan kıyastaki gizli sıhhatle amel edilir ve namazdaki tilâvet secdesi rükû ile edâ edilmiş sayılır.⁵⁴³

Kadı Burhâneddin, Teftâzânî'nin Sadruşşerîa'nın açıklamaları ile alakalı olarak, «فيه نظر» tabiri ile başlayan ifadelerini tenkit etmiştir. Kadı Burhâneddin'e göre Sadruşşerîa birincinin kıyâsa ikincinin de istihsâna tahsis edilme cihetini bilmediğini ifade etmiştir. Bu durumda ona eleştiri yöneltilemez, diğer taraftan kıyasın yönünün istihsanın yönünden daha açık olması lâzım gelmediğinden itirazı da geçersizdir. Kadı Burhâneddin, Teftâzânî'nin yaptığı açıklamalarla alakalı olarak, onun sözü çok uzattığını ifade etmiştir. Kadı Burhâneddin'e göre, o Sadruşşerîa'nın naklettiklerine ilaveten, rükû ile secde arasında bulunan tazimle alakalı münâsebeti ortaya koymak dışında herhangi bir bilgi vermemiştir. Ancak ona göre bu da tam değildir. Zira âyetle destekleyerek izahta bulunmamıştır. Oysa âyetle desteklendiğinde bu münâsebet daha açık olmaktadır. Kadı Burhâneddin'e göre Sadruşşerîa'nın açıklamaları hakikate daha yakındır. Kadı Burhâneddin Sadruşşerîa'nın meseleyi karıştırmasının, Teftezânî'nin iddia ettiği husustan kaynaklanmadığını belirterek, asıl sebebe dair açıklamalarda bulunmuştur. Bilakis sebep, tazimdeki uygunluk cihetinden secdenin rükû ile edâsının açık, Allah'ın (c.c.) rükûyu secde makamında kılmasının ise, secdenin tazimde rükûun üstünde olması itibarıyla, gizli olmasıdır. Meseleyi bu açıdan ele alarak, en yakın olarak vafettiği izahı yapmıştır.⁵⁴⁴

⁵⁴³ Teftâzânî, *et-Telvîh*, II, 184-186.

⁵⁴⁴ Kadı Burhâneddin, *et-Tercîh*, s. 458-460.

Kıyasla istihsanın çatışması durumunda tercih

Sadruşşerîa'nın istihsanla ilgili olarak ele aldığı meselelerden birisi de teâruz durumunda kıyasla istihsan arasında nasıl bir tercih yapılacağı meselesidir. Aklî taksimle, kıyasla istihsanın her birisinin eseri zayıf ve eseri kuvvetli olmak üzere iki kısma ayrıldığını belirten Sadruşşerîa, muhtemel dört suretten ancak birisinde; kıyasın etkisinin zayıf, istihsanın etkisinin kuvvetli olması durumunda, istihsanın kıyasa tercih edileceğini ifade etmiştir. Her ikisinin de etkilerinin kuvvetli olması durumu ile kıyasın etkisinin kuvvetli, istihsanın etkisinin zayıf olması durumunda, kıyas istihsana tercih edilecektir. Her ikisinin etkisinin de zayıf olması durumunda ise ya kıyasla amel edilecek, ya da istihsan da kıyas da sâkıt olacaktır.⁵⁴⁵

Teftâzânî bu açıklamalarla ilgili olarak “bu kısımlarda istihsan olarak isimlendirme kapalılık sebebiyle olmaktadır. Ancak bu durumda Pezdevî'nin “Biz etkisi zayıf olanı kıyas, etkisi kuvvetli olanı istihsan olarak isimlendirdik” sözü problemlidir”⁵⁴⁶ ifadelerini kullanmıştır.

Kadı Burhâneddin ise, bu iddiaya karşı istihsanın kapalılığının mutlak olmayıp, istihsan yapana göre olduğunu vurgulamıştır. Aynı şekilde etkinin zayıflığının ve kuvvetliliğinin de istihsan yapana göre olduğunu, bu durumda Pezdevî'nin sözünün de problemli olmayacağını ifade etmiştir.⁵⁴⁷

Kuvvet ve zayıflık ile sıhhat ve fesat açısından yapılan taksimler arasındaki tedâhüller

Sadruşşerîa'nın kuvvet ve zayıflık açısından yapılmış taksimle, sıhhat ve fesat açısından yapılan taksim arasında tedâhül bulunduğuna dair sözleri de, istihsan konusu ile alakalı olarak tartışılan bir diğer husustur.⁵⁴⁸

⁵⁴⁵ Sadruşşerîa, *et-Tavzîh*, II, 186-187.

⁵⁴⁶ Teftâzânî, *et-Telvîh*, II, 186-187.

⁵⁴⁷ Kadı Burhâneddin, *et-Tercîh*, s. 460.

⁵⁴⁸ Sadruşşerîa, *et-Tavzîh*, II, 188-189.

Teftâzânî, Sadruşşerîa'nın bu konu ile alakalı sözlerinin faydasının az olduğunu, muhtelif itibarlarla yapılan taksimler arasında tedâhüllerin söz konusu olabileceğini misallerle izah etmiştir.⁵⁴⁹

Kadı Burhâneddin ise, Teftâzânî'nin bu taksimi ve bu taksimin hangi itibarla yapıldığını gözden kaçırdığını, burada tedâhülün lazım gelmemesi gerektiğini iddia etmiştir.⁵⁵⁰

Sadruşşerîa, istihsan bahsinin son kısmında, kıyas ve istihsanı etkisi kuvvetli yahut zayıf olanlar ile zahiri ve batını sağlam ve bozuk olanlar şeklinde dörder kısma ayırmış ve herbiri hakkında izahlarda bulunmuştur.⁵⁵¹

Kadı Burhâneddin'in, Sadruşşerîa'ya, mezkur izahları sebebiyle eleştiri yönelttiği dikkat çekmektedir. Kadı Burhâneddin, istihsanın kıyas mukabilinde bulunmasının ancak teâruz durumunda söz konusu olabileceğini söylemiş, kuvvetlilik, zayıflık, kapalılık ve açıklığın istihsan yapana göre olduğunu vurgulamıştır. Sadruşşerîa'nın bu hususları daha sonra beyan ettiğini de belirtmiş, ancak onun bu hususlarla ilgili olarak önce neden farklı açıklamalar yaptığını bilmediğini ifade etmiş, bunun muhtemel sebepleri üzerinde durmuştur.⁵⁵²

IV. DİĞER *et-TELVÎH* HÂŞİYELERİNDE *TERCÎHU't-TAVZÎH'E* ATIFLAR

et-Telvîh hâşiyeleri incelendiğinde, bu eserlerde, daha önce telif edilmiş *et-Telvîh* hâşiyelerine atıflar yapıldığı, bu hâşiyelerde yer alan iddia ve görüşlerin değerlendirildiği görülmektedir. *Tercîhu't-Tavzîh*'in de daha sonra yazılmış hâşîye yazarları tarafından dikkate alınıp incelendiği anlaşılmaktadır. Nitekim Kâtip Çelebi *Keşfü'z-zunûn*'da *et-Tercîh*'in faydalı olduğunu belirttiği gibi kabul gördüğünü de ifade etmiştir.⁵⁵³ Bilhassa Fenârî Hasan Çelebi'nin yazmış olduğu hâşiyede *Tercîhu'-Tavzîh'e* yapılan atıflar büyük bir yekun tutmaktadır. Molla Hüsrev tarafından yazılan hâşiyede

⁵⁴⁹ Teftâzânî, *et-Telvîh*, II, 188-189.

⁵⁵⁰ Kadı Burhâneddin, *et-Tercîh*, s. 460-461.

⁵⁵¹ Sadruşşerîa, *et-Tavzîh*, II, 189-190.

⁵⁵² Kadı Burhâneddin, *et-Tercîh*, s. 461-462.

⁵⁵³ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 2021.

de *Tercîhu't-Tavzîh*'te ifade edilen görüşler bazı meseleler ele alınırken tenkide tabi tutulmuştur.

Fenârî Hasan Çelebi, hâşiyesinde *Tercîhu't-Tavzîh*'ten yaptığı alıntıyı, ya «قال»⁵⁵⁴ yahut, «أجيب عنه», «اعترض عنه», «قيل»⁵⁵⁵ şeklindeki bir takdimle vermiş, gibi ifadelerle, isim zikretmeksizin eserine dercetmiş, daha sonra aldığı görüş ve iddianın tenkidini yapmıştır. Bilhassa «قال صاحب الترجيح» ve «قيل» diyerek yaptığı alıntıların önemli bir kısmında Fenârî Hasan Çelebi'nin Kadı Burhâneddin'in görüşlerini isabetli bulmayıp, eleştirdiği görülmektedir. Bununla birlikte Fenârî Hasan Çelebi'nin «أجيب عنه», «قيل» gibi cümlelerle Kadı Burhâneddin'in görüşlerini değerlendirme yapmadan eserine aldığı da vakidir.⁵⁵⁶

Molla Hüsrev de hâşiyesinde, Fenârî Hasan Çelebi kadar olmasa da, «قيل»⁵⁵⁷ gibi kelimeler kullanarak, yahut bazı şarihler şu şekilde bir kanaata sahip oldu⁵⁵⁹ şeklinde cümlelerle veya direk cümleyi alarak,⁵⁶⁰ *Tercîhu't-Tavzîh*'ten alıntılar yapmış ve bu alıntıların tamamında *Tercîhu't-Tavzîh*'te ifade edilen görüşleri tenkit etmiş, bu görüşlere karşı cevap vermiştir.

V. *TERCÎHU't-TAVZÎH*'İN TAHKÎKİ

Bu kısımda *Tercîhu't-Tavzîh*'in nüsha tavsifleri ve mukayeseleri yapılmakta, tahkîkte izlenen yöntem hakkında bilgi verilmektedir.

⁵⁵⁴ msl. bkz. Fenârî Hasan Çelebi, *Hâşiye ale't-Et-Telvîh*, I, 81, 138, 142-143, 259, 269, 274, 347, 402, 403, 413; II, 11, 87.

⁵⁵⁵ msl. bkz. I, 219, 231, 278, 279, 312, 315; II, 2, 28, 29, 54, 68.

⁵⁵⁶ msl. bkz. I, 314, 299, 315, 332, 338, 412; II, 2, 54, 68.

⁵⁵⁷ msl. bkz. Molla Hüsrev, *Hâşiye ale't-Et-Telvîh*, I, 339, 165.

⁵⁵⁸ msl. bkz. I, 182.

⁵⁵⁹ msl. bkz. I, 334.

⁵⁶⁰ msl. bkz. I, 112, 145.

A. ESERİN NÜSHALARI VE TAVSİFLERİ

1. Kütahya Vâhid Paşa İl Halk Kütüphanesi, no: 110

Tercîhu't-Tavzîh'in bu nüshası, 179 varaktan müteşekkildir. Her bir sayfada 23 satır bulunmaktadır. Talik ile yazılmıştır. Meşin cilt üzeri ebruli kâğıt kaplıdır.

Vikaye sayfasında "usûlu fıkıhdan" ibaresi bulunmakta, eser ismi, *Kitâbu't-Tercîh fî şerhi't-Tavzîh* olarak geçmektedir. Bu sayfada müellifin ismi Burhânuddîn Ahmed b. Abdullah es-Sîvâsî olarak geçmekte, müellif için, "el-fâzıl, allâme, seyyidü'l efâdıl ve ekberü'l-ümerâ, burhânu'l-hak ve'd-dîn el-kâdî bi-dâri's-Sîvas" tavsîfleri ve dua cümleleri bulunmaktadır. Bu sayfada genellikle yazma kitaplarda yer alan ve eserin muhafazasına vesile olacağına inanılan "ya Hafîz ya Kebikeç ya Allah ya Allah" ibaresi ve Kâtip Çelebi'nin eserin faydalı olduğuna ve kabul gördüğüne dair ifadesi yer almaktadır.

Vikaye sayfasında ayrıca, kitabın temellük kayıtları da bulunmaktadır. Bu kayıtlardan anlaşıldığına göre, Kazasker Mehmed b. Mehmed'e ait olan bu nüshaya sonra Eyüp medresesi müderrisi Abdürrahim b. Mehmed, daha sonra ise es-Seyyid Mehmed isimli bir zat sahip olmuştur.

Nüshanın son kısmında ise müellifin, eserin *Tercîhu't-Tavzîh* olarak isimlendirilip Hicrî 4 Şaban 799 Perşembe / Mîlâdî 3 Mayıs 1397 tarihinde tamamlandığına dair ifadeleri ile hamd, salavat ve duâ cümleleri bulunmaktadır. Ayrıca, bu nüshanın yazılmasını "Seyf ve kalem sahibi emir" olarak tavsif edilen Mezid Bey'in emrettiği, eserin istinsahının Ahmed b. Hacı Ahmed b. Mehmed es-Sadrî el-Kırîmî tarafından yapıldığı bilgisi bulunmakta, Mezid Bey için dua cümleleri yer almaktadır. Eserin ferağ kaydı da bulunmaktadır. Bu kayda göre eserin yazımı Amasya'da Muharrem ayının ortalarında Hicrî 836 / Mîlâdî 1432/1433 senesinde tamamlanmıştır.

Nüshada *et-Telvîh*'ten yapılan alıntılarının başında kırmızı mürekkeple yazılmış «قال» kelimesi, Kadî Burhâneddîn'in ifadelerinin başlangıcında ise, kırmızı mürekkeple

yazılmış «أقول» kelimesi yer almaktadır. 421. meseleden itibaren kırmızı ile yazılan bu başlangıç kelimeleri yer almamış, bu kısımlarda boşluk bırakılmıştır.

Nüshanın başı (2/و) şöyledir:

الحمد لله على أن جعل الوصول إلى الأصول ذريعة إلى إصابة هذه الشريعة الغراء، والتوسل بالأدلة نحلة توصل إلى افتراء فروع هذه الملة الحنيفية السمحة البيضاء؛ أحكم قواعد الأحكام بما ظهر وتفسر على مقتضى دلالة العبارة والإشارة من النصوص، وبين ما أبهم منها فأجمل، وأحال إلى المجتهدين تأويل ما اشترك منها وخفي وأشكل للعمل بما روى من العموم والخصوص، وحير عقول الراسخين في العلم في إدراك شأؤ ما تشابه منهما إظهارا لعجز المألوه وقدره الإله؛ فاختص جل وعلا بعلم ما قصد منه ولا يعلم تأويله إلا الله. وأراد أن يوضح لنا بجميع الطرق محجة الهداية، وسلك في الحجة سبيل الحقيقة والجاز والصريح والكنائية.

Nüshanın sonu (180/و) şöyledir:

.... ودفعه ظاهر. فإن ما يحتمل السقوط يجب أن يحتمل حرمة تركه السقوط، ولا يجوز أن يجوز سقوط الصلاة في الجملة بالأعذار، ولا تجوز حرمة تركها في الجملة بالأعذار.

İstinsah kaydı (180/و) şöyledir:

قال مؤلفه: تم الكتاب الموسوم بـ ترجيح التوضيح بحمد الله تعالى ومامن إفضاله ضحوة يوم الخميس رابع شعبان سنة تسع وتسعين وسبعمائة هجرية. والحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله أجمعين، وحسبي الله لا إله إلا هو، عليه توكلت وهو رب العرش العظيم وكفى.

أمر بتنميق هذه النسخة الشريفة الميمونة المنسوبة إلى السلطان قاضي برهان الدين برد الله مضجعه بمطالات الرحمة؛ الأمير الكبير المكرم صاحب السيف والقلم مولى الأيادي والنعم الموصوف بالجوود والكرم مزيد بك، سلمه الله وأبقاه، وجعله الله تعالى كاسمه مزيدا في علمه وعمله وبسطة يده ما ترنمت البلابل على غصون الأشجار، وظهرت من بطونها الأثمار.

رحم الله تعالى من قال بالصدق آمينا واثم بمضمون أمره؛ الضعيف النحيف الراجي رحمة ربه اللطيف أحمد بن حاج أحمد بن محمد الصدري القريني، متمسكا بأذيال الجد والاجتهاد ومصلحا ما وقع فيه من الزلل والفساد.

رحم الله من دعا لكاتبه ولآبائه ولأسفاده.

قد وقع الفراغ من تحرير هذا الكتاب بمقتضى الخطاب في بلدة أماسيه صينت عن الآفات الأرضية والسموية في أواسط شهر الله المحرم لسنة ست وثلاثين وثمانمائة هجرية مصطفىة. صاحبه ومالكه محمد بن محمد القاضي زنفلي بالعائلة المنصورة عفى الله عنهما.

Nüşalar içerisinde hatası ve eksikliği en az olan bu nüsha, metinde «و» harfi ile gösterilmiş, nüshanın varak numaraları da metin içerisinde verilmiştir. Metin tahkîkinde ilk olarak esas alınan nüshadır.

2. Süleymâniye Kütüphanesi, Koca Ragıp Paşa, no: 381.

Bu nüsha 217 varaktan müteşekkildir. Her sayfada 23 satır bulunmaktadır.

Vikaye sayfasında eserin ismi, *Hâşiyetü't-Telvîh el-müsemmâ bi't-Tercîh* olarak geçmektedir.

Nüshanın temellük kayıtları da bu sayfada yer almaktadır. Bu nüshanın ilk sahibinin Mehmet b. Hüseyin adlı bir kimse olduğu, el-Hâc İbrâhim eş-Şekûrî et-Trablûsî el-Maşrikî'nin, Sahhaf Vâiz Ahmed Efendi'den 1012 senesinde bu eseri satın aldığı bilgileri bu sayfada yer almaktadır.

Nüshanın son kısmında ise, müellifin, eserini *Tercihu't-Tavzîh* olarak isimlendirildiğine ve Hicrî 4 Şubat 799 Perşembe günü tamamladığına dair ifadeleri ile hamd, salavat ve dua cümleleri bulunmaktadır.

Ayrıca bu kısımda nüshanın Sultan Burhâneddin'in müsveddesinden naklinin tamam olduğu bilgisi verilmekte, Kadı Burhâneddin için dua cümleleri yer almaktadır. Bu dua cümlelerinden Kadı Burhâneddin'in bu nüshanın yazımının tamamlandığı esnada hayatta olduğu anlaşılmaktadır. Nüshanın yazımının Hicrî 800 senesinde Rebû'l-evvel ayının 29'unda pazartesi günü tamamlandığı da bu kısımda kaydedilmiştir.

Nüşhada *et-Telvîh*'ten yapılan alıntılarının başında kırmızı mürekkeple yazılmış «قال» kelimesi, Kadı Burhâneddin'in kendi ifadelerinin başlangıcında ise «أقول» kelimesi bulunmaktadır.

Nüşanın başı (2/r) şöyledir:

الحمد لله على أن جعل الوصول إلى الأصول ذريعة إلى إصابة هذه الشريعة الغراء، والتوسل بالأدلة نخلة توصل إلى افتراع فروع هذه الملة الخنيفية السمحة البيضاء؛ أحكم قواعد الأحكام بما ظهر وتفسر على مقتضى دلالة العبارة والإشارة من النصوص، وبين ما أبهم منها فأجمل، وأحال إلى المجتهدين تأويل ما اشتهر منها وخفي وأشكل للعمل بما روى من العموم والخصوص، وحير عقول الراسخين في العلم في إدراك شأؤ ما تشابه منهما إظهارا لعجز المألوه وقدره الإله؛ فاختص جل وعلا بعلم ما قصد منه ولا يعلم تأويله إلا الله. وأراد أن يوضح لنا بجميع الطرق محجة الهداية، وسلك في الحجة سبيل الحقيقة والجاز والصريح والكناية.

Nüşanın sonu (218/r) şu şekildedir:

.... ودفعه ظاهر. فإن ما يحتمل السقوط يجب أن يحتمل حرمة تركه السقوط، ولا يجوز أن يجوز سقوط الصلاة في الجملة بالأعذار، ولا تجوز حرمة تركها في الجملة بالأعذار.

İstinsah kaydı (218/r) şu şekilde yer almıştır:

... تم الكتاب الموسوم بـ ترجيح التوضيح بحمد الله تعالى ومامن إفضاله ضحوة يوم الخميس رابع شعبان سنة تسع وتسعين وسبعمائة هجرية. والحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله أجمعين، وحسبي الله لا إله إلا هو، عليه توكلت وهو رب العرش العظيم وكفى تم النقل من المسودة السلطانية البرهانية خلد الله تعالى سلطانه وأوضح برهانه يوم الاثنين في التاسع عشر من ربيع الأول سنة ثمانمائة هجرية.

Metnin tahkîkinde bu nüsha Vâhid Paşa nüshasından sonra esas alınmıştır.

3. Kütahya Tavşanlı Zeytinoğlu İlçe Halk Kütüphanesi, no:775

Nüsha 108 varaktan müteşekkildir. Her varakta 19 satır bulunmaktadır.

Eserin ismi ilk sayfada/vikaye sayfasında *Hâşiyetü't-Telvîh el-Müsemma bi't-Tercîh*, müellif ismi ise Burhânuddîn es-Sivâsî olarak geçmektedir.

Nüşanın vikaye sayfasında, eserin Şam Kadısı Mehmed Said'e ait olduğuna dair bir temellük kaydı mevcuttur. Vakfedilmiş olduğu anlaşılan nüshanın aynı varağında vâkıfın bedduası ve Kâtip Çelebi'nin *et-Tercîh*'in makbul ve faydalı

olduđuna dair sözleri yer almaktadır. İstinsah târihine ve müstensihe dair herhangi bir bilgi mevcut değildir.

Mesele başlangıçlarında kırmızı mürekkeple yazılmış «قوله» kelimesi bulunmaktadır.

4. Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi, no: 585.

Nüsha 169 varaktan müteşekkildir. Her varakta 21 satır bulunmaktadır.

Eserin ismi ilk varakta *Kitâbu't-Tercîh Hâşiyetü't-Telvîh*, müellif ismi Burhâneddin Ahmed b. Abdillâh es-Sivâsî olarak geçmekte, müellifin vefat tarihinin 800 olduđuna dair bilgi yer almaktadır. Ayrıca eserin faydalı ve makbul olduđuna dair ifade bulunmaktadır. Nüshanın ilk varađında, metinden önce dua cümlesi geçmekte, son kısımda da dua cümlesi ile tamamlanmaktadır. Nüshada müstensihe ve istinsah tarihine dair bilgi verilmemiştir.

Mesele başlangıçlarında kırmızı mürekkeple yazılmış «قوله» kelimesi bulunmaktadır.

5. Süleymâniye Kütüphanesi, Cârullah Efendi, No: 463.

Bu nüshanın her sayfasında 21 satır bulunmakta, metin bu mecmuanın 272,- 337 ط sayfa ları arasında yer almaktadır.

Nüshanın ilk kısmında, eser ismi *et-Tercîh ale't-Telvîh*, müellif ismi ise Hamîdüddin es-Sivâsî olarak geçmektedir. İlk sayfada *et-Tercîh*'in meşhur olduđu bilgisi yer almaktadır. Nüsha, dua cümlesi ile son bulmaktadır.

Mesele başlangıçlarında kırmızı mürekkeple yazılmış «قوله» kelimesi bulunmaktadır.

6. Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Velîyüddin Efendi, no: 2122.

Eser yazmanın 108,-206 ط varakları arasında yer almaktadır. Her varakta 23 satır bulunmaktadır.

Müellif ismi, kütüphane kaydında “Kâdî Burhânuddîn Ahmed Erzincanlı” olarak geçmektedir.

İlk varakta *Havâşî et-Tercîh li't-Telvîh li-Burhânüddîn* ibaresi ve bir beyit bulunmaktadır.

Son kısımdaki bilgiden nüshanın 975 senesinde tamamlandığı anlaşılmaktadır. Müstensih kaydı mevcut değildir.

Bu nüshada ilk kısımlarda mesele başlangıçlarında boşluk bırakılmış, ancak daha sonraki kısımlarda ise kımızı mürekkeple yazılmış «قوله» yer almıştır.

B. NÜSHALARIN MUKAYYESESİ

Tercîhu't-Tavzîh'in, tavsifleri yapılan altı ayrı nüshası arasında müellif nüshası mevcut değildir. Nüshaların tamamında da eksiklik bulunmaktadır.

Vâhid Paşa nüshasında 310. ve 311. meseleler bulunmamaktadır. 29. mesele ise müstakil olarak değil, diğer meselenin devamında yer almaktadır. Râgıp Paşa nüshasında bulunmayan meseleler ise, 143., 148., 151., 164., 168-173., 198-239., 507. ve 506. meselelerdir. 34., 91., 124., 145 ve 491. meseleler bu nüshada müstakil olarak değil, önceki meselenin devamında bulunmaktadır. Ayrıca bu nüshada 296. mesele ile 297. mesele karışmış vaziyettedir.

Yapılan inceleme sonucunda diğer dört nüshanın muhtasar olduğu izlenimi edinilmiştir. Mukaddimenin bulunmadığı bu nüshalar besmeleden sonra 2. mesele ile başlamaktadır. Bu nüshalarda meselelerin bir kısmı tam olarak bulunmaktadır.⁵⁶¹ Bir

⁵⁶¹ 2., 4., 6., 7., 8., 11., 13., 21., 22., 23., 24., 26., 28., 30., 36., 38., 39., 41., 47., 50., 52., 53., 54., 56., 57., 68., 69., 70., 72., 75., 87., 88., 101., 111., 116., 125., 127., 131., 133., 142., 144., 150., 151., 153., 155., 158., 159., 160., 165., 166., 168., 171., 173., 179., 180., 182., 183., 187., 188., 189., 190., 192.,

kısım meselelere ise nüshalarda hiç yer verilmemiştir.⁵⁶² Bu meseleler dışındaki meseleler ise eksik bir şekilde nüshalarda yer almıştır. *et-Telvîh* ve *et-Tavzîh*'ten yapılan alıntılarda noksanlık olduğu gibi, noksanlıklar bizzat Kadı Burhâneddin'in ifade ve değerlendirmelerinde de bulunmaktadır.

C. TAHKÎKTE İZLENEN YÖNTEM

Diğer nüshalara nazaran daha az noksanlığın ve hatanın bulunması sebebiyle Kütahya Vâhid Paşa İl Halk Kütüphanesine 110 numara ile kayıtlı nüsha ile Süleymânîye Kütüphanesi Koca Ragıp Paşa bölümüne 381 numara ile kayıtlı nüsha metin tahkikinde esas alınmıştır. Metnin tahkîki yapılırken bu iki nüsha mukayese edilerek farklılıklar tesbit edilmiş ve esas metin ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Kütahya Vâhid Paşa nüshası metinde «յ», Râgıp Paşa nüshası ise «յ» harfi ile gösterilmiştir.

et-Telvîh ve *et-Tavzîh*'ten yapılan alıntılarda, Adnan Dervîş tarafından yapılan tahkîkli neşir esas alınmıştır. *et-Tavzîh*'ten yapılan alıntılar « ... » işareti içerisinde kalın punto ile ve altı çizgili olarak yer almıştır. *et-Telvîh*'ten yapılan alıntılar da aynı işaret içerisinde kalın punto ile bulunmaktadır. Ayrıca aynı lafızla yapılan alıntılarının tamamı için, Adnan Dervîş tarafından yapılan tahkîkli neşirdeki cilt ve sayfa numaraları dipnotlarda verilmiştir.

193., 195., 198., 205., 207., 208., 209., 210., 214., 214., 217., 218., 221., 225., 227., 230., 231., 232., 233., 235., 238., 241., 246., 248., 266., 278., 279., 280., 282., 283., 284., 285., 290., 294., 295., 300., 305., 307., 311., 317., 319., 326., 327., 328., 331., 335., 345., 351., 353., 354., 355., 357., 360., 373., 374., 376., 378., 379., 385., 386., 387., 392., 396., 399., 406., 408., 409., 411., 415., 429., 431., 441., 443., 454., 446., 462., 464., 473., 486., 489., 492., 493., 500., 501., 505., 527., 544., 546., 558., 586., 601., 615., 618., 619., 622., 633., 652., 667., 678., 679., 689., 693., 703., 706., 729., 740., 743., 746., 750., 751., 752., 757., 760., 779., 783., 790. meseleler bu nüshalarda tam olarak yer almaktadır.

⁵⁶² 3., 5., 9, 10, 12., 14., 16., 17., 18., 20., 29., 31., 43., 44., 55., 58., 67., 76., 78., 80., 83., 84., 85., 91., 92., 93., 94., 95., 96., 97., 98., 99., 100., 102., 105., 106., 107., 108., 112., 113., 117., 119., 120., 121., 122., 124., 132., 134., 136., 138., 140., 141., 143., 149., 152., 161., 163., 175., 176., 177., 184., 191., 196., 197., 204., 215., 219., 234., 240., 245., 255., 265., 286., 302., 303., 304., 310., 313., 321., 329., 336., 352., 363., 372., 388., 400., 401., 418., 419., 426., 432., 437., 440., 442., 446., 449., 453., 460., 461., 463., 466., 468., 472., 479., 483., 485., 496., 497., 499., 509., 510., 511., 520., 523., 531., 540., 550., 551., 552., 553., 554., 555., 556., 559., 564., 567., 572., 582., 602., 631., 640., 643., 644., 650., 651., 674., 684., 692., 700., 709., 710., 721., 723., 724., 727., 737., 739., 748., 764., 766., 769., 788., 794., 798., 801., meseleler ile 804. ve 830. meseleler ile bu iki sayı arasındaki meseleler bu nüshalarda bulunmamaktadır.

Eserdeki meseleler numaralandırılmış, metinde konulara uygun başlıklara yer verilmiştir. Metnin ilk kısmında içindikiler, son kısmında ise kaynaklar bölümü bulunmaktadır.

Metinde geçen âyet numaraları dipnotlarda verilmiş, hadislerin tahrîcleri yapılmış, metinde mana ile rivayet edilmişse hadisin tamamı dipnotta gösterilmiştir.

Metinde geçen (ممنوع)، (مصنف)، (مصحف)، (مصحف) gibi kısaltmalar yerine açık ifadeleri yazılmıştır.

SONUÇ

Fıkıh usûlü ilminde memzuc usulle Sadruşşerîa tarafından tedvîn edilen *et-Tavzîh* bu ilmin temel eserleri arasında yer almış, kendisinden sonraki usûl düşüncesini derinden etkilemiştir. Bu eser üzerine yapılan çalışmaların en meşhuru olan *et-Telvîh*'te Teftâzânî, bilhassa ihtilafî konularla alakalı olarak Sadruşşerîa'nın ortaya koyduğu görüş ve delilleri tenkide tabi tutarak reddetmiştir. Hüsün ve kubuh meselesinde Eş'arî görüşünü tenkit eden Sadruşşerîa'ya karşı Eş'arî görüşünü savunması, âmmın talili meselesinde büyük ölçüde cumhurun görüşünü benimseyerek Hanefî görüşünü eleştirmesi gibi örneklerden de anlaşıldığı üzere, bu tenkitlerin önemli bir kısmında Teftâzânî benimsediği mezhep görüşünün isabetli olduğunu ispat etmeyi amaçlamıştır. Teftâzânî ayrıca Sadruşşerîa'nın dil, mantık, belagat ilimlerinin meseleleri ile alakalı açıklamalarına, onun çoğunluktan farklı olarak ortaya koyduğu görüşlerine de birçok eleştiri yöneltmiştir.

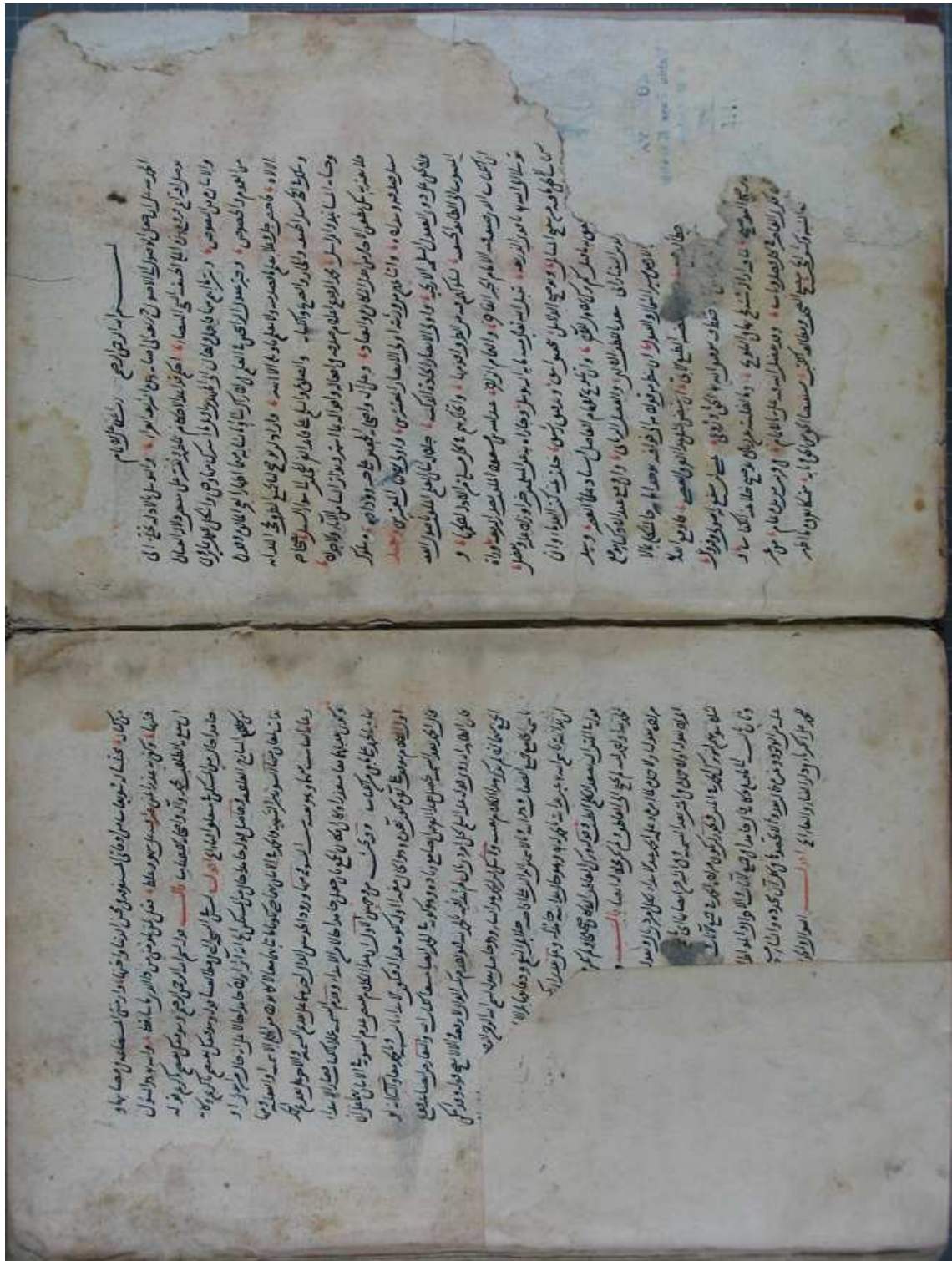
İlerleyen süreç zarfında birçok Hanefî âlim *et-Telvîh*'e hâşiye yazarak, bilhassa bu eserdeki Hanefî görüşünü hedef alan tenkitlere cevap vermeye teşebbüs etmiştir. Tarihte iz bırakmış bir hükümdar ve şair olan Kadı Burhâneddin'in *Tercîhu't-Tavzîh*'i de sözkonusu eser üzerine yazılan cevabî mahiyette bir hâşiyedir. Ancak, *et-Tavzîh*'in kapalı kısımlarının açıklandığı ve nadir olmakla birlikte Sadruşşerîa'nın eleştirildiği meseleleri de muhtevidir.

et-Tenkîh, *et-Tavzîh*, *et-Telvîh* ve *Tercîhu't-Tavzîh* ve bu eserler üzerine yapılan çalışmalar, İslâmî ilimlerin kemale erdiği tahkîk devrinin mahsulüdür. Asırları kapsayan bir zaman dilimine ve geniş bir coğrafyaya yayılmış bu tartışma ortamında, görüşler ve deliller İslâm'a uygunluk ve mantıkî tutarlılık açısından ele alınarak incelenmiştir. Tartışmalar büyük ölçüde deliller üzerinde özel bir terminoloji ile gerçekleşmiş, ayrıca bu tartışmalar da tartışma kurallarına uygun olup olmama yönünden değerlendirmeye tabi tutulmuştur.

Tercîhu't-Tavzîh kendisinden sonra yazılmış, hâşiye yazarları tarafından da dikkate alınmış, bilhassa Fenârî Hasan Çelebi ve Molla Hüsrev tarafından telif edilmiş hâşiyelerde sözkonusu cihetlerden değerlendirilmiş ve birçok mesele ile ilgili olarak

eleřtiri konusu olmuřtur. Bu hařiyeler de daha sonra Kemalpařazâde tarafından birçok konuda tenkit edilecektir. Bütün bunlar řerh ve hařiye geleneęinin mutlak bir tekrardan ibaret olmadıęını net bir řekilde göstermektedir.

Büyük bir kısmı yazma olarak kütüphanelerde bulunan bu eserlerin neřri, ilim âleminin istifadesine sunulması ve İslâmî ilimler tarihinin aydınlanması açılarından büyük önemi haizdir.



[illegible][illegible]

KAYNAKÇA

Abülhakîm b. Şemseddîn es-Siyâlkûtî, *Hâşiyetü'l-Siyâlkûtî*, Kahire 1322/1904, I-III.

Abdullah Ni'me, *Felâsifetü's-şia hayâtuhum ve âsâruhum*, Beyrut 1987.

Abdullah b. Uvaykıl es-Sülemî, “el-Mütûn ve'l-havâşî ve't-takrîrat fi't-te'lîfi'n-nahvî”, *Mecelle İlmiyye Devriyye Muhakkeme*, sy. 4, (1999), s. 245-271.

Abdullah Muhammed el-Habeşî, *Câmiü's-şürûh ve'l-havâşî: mu'cemu şâmilü'l-esmâi'l-kütübi'l-meşrûha fi't-türâsi'l-İslâmî ve beyâtu şurûhuhâ*, 1425/2004.

Adanalı, A. Hadi, “Osmanlı Medreselerinde Tartışma Metodolojisi”, *Osmanlı Dünyasında Bilim ve Eğitim Milletlerarası Kongresi*, (Derleyen: Hidâyet Yavuz Nuhoglu), İstanbul 2001, s. 35-44.

Ahmed Cevdet Paşa, “Âdâb-ı Sedâd”, *Mantık Metinleri*, İstanbul 1998.

Aka, İsmail, *Timur ve Devleti*, Ankara 1995.

Alparslan, Ali, *Kadı Burhaneddin Divanından Seçmeler*, Ankara 1977.

Apaydın, Yunus, “Hanefî Hukukçuların Hadîs Karşısındaki Tavrılarının Bir Göstergesi Olarak Manevî İnkıta Anlayışı”, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 8, (1992), s. 159-193.

Atar, Fahrettin, *Fıkıh Usûlü*, 6. bsk., İstanbul, 2006.

Aziz b. Erdeşir-i Esterâbâdî, *Bezm u rezm*, trc. Mürsel Öztürk, Ankara 1990.

Babanzâde Bağdathî İsmâil Paşa, *Hediyyetü'l-ârifîn esmâi'-müellifîn ve âsârü'l-musannifîn*, I, (nşr. Kilisli Muallim Rıfat- İbnülemin Mahmud Kemal); II (nşr. İbnülemin Mahmud Kemal-Avni Aktuç), İstanbul 1951-1955, Tahran 1387/1967.

Bardakoğlu, Ali, “İstihsan”, *DİA*, XXIII, 339-347. (İstanbul 2001)

Bedirhan, Yaşar, “Selçuklular Zamanında Sivas’ta Bulunan Kafkasyalı İlim

Adamları”, *Selçuklular Döneminde Sivas*, s. 269-277.

Brockelmann, Carl, *GAL (Geschichte der arabischen Litteratur, I-II)*, Leiden 1943-

1949.

..... *GAL Suppl. (Geschichte der arabischen Litteratur Supplementband, I-III)*,

Leiden 1937-1942.

Cici, Recep, *Osmanlı Dönemi İslam Hukuku Çalışmaları: Kuruluştan Fâtih Devrinin*

Sonuna Kadar, Bursa 2001.

Çakan, İsmail Lütfi, *Hadîs Usûlü*, İstanbul 1989.

Çelebi, İlyas, “Hüsün ve Kubuh”, *DİA*, XIX, 59-63. (İstanbul 1999)

Çelebi, İlyas, “Kemalpaşazâde”, *DİA*, XXV, 245-247. (Ankara 2002)

Çıplak, Esra, “XIV.yy.da Süper Güçlerin Nüfuz Sahası Sivas”, *Selçuklular*

Döneminde Sivas: Sempozyum Bildirileri 29 Eylül – 01 Ekim 2005 [Selçuklular Döneminde Sivas Sempozyumu (2005 : Sivas)], yayına hazırlayan. Kadir Küpeli, Sivas 2006, s. 156-168.

Dartma, Bahattin, “Beylikler Devrinin Mümtaz ve Mütevazî Bir Şahsiyeti: Şihâbuddin

es-Sivâsî”, *Selçuklular Döneminde Sivas: Sempozyum Bildirileri 29 Eylül – 01 Ekim 2005 [Selçuklular Döneminde Sivas Sempozyumu (2005 : Sivas)]*, yayına hazırlayan. Kadir Küpeli, Sivas 2006, s. 222-233.

Ebû Abdullah Muhammed b. İdris b. Abbas eş-Şâfiî, *er-Risâle*, (y.y.) 1310.

Ebû Amr Cemâlüddin Osman b. Ebû Bekr İbnü’l-Hâcîp, *Muhtasaru Münteha’s-sûl*

ve'l-emel fî ilmiyyi'l-usûl ve'l-cedel, (thk. Nezir Hamadû), Beyrut 1427/2006, I.

Ebû Bekr Ahmed b. El-Hüseyin b. Ali, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, Haydarâbâd 1353, V.

Ebû Bekr Alâeddin Ebû Bekr b. Mes'ud b. Ahmed el-Hanefî Kâsânî, *Bedâyiü's-*

Sanâî fî tertîbi's-şerâ'i, (thk. Ali Muhammed Muavvez, Âdil Ahmed Abdülmevcud), Beyrut 1418/1997, III.

Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebû Sehl es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, (thk.

Ebü'l-vefâ Afgânî), Lübnan-Beyrut 1393/1973.

Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl es-Serahsî, *el-Mebsût*,

İstanbul 1403/1982-1983 (Mısır 1324 baskısından Tıpkı basım), IV.

Ebû Nasr Taceddin İbnü's-Sübki Abdülvehhab b. Ali b. Abdülkafi Sübki,

Tabakâtu's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ, thk. Mahmûd Muhammed Tanahi, Abdülfettah Muhammed el-Hulv, Kahire 1964/1383, IX.

Ebû Bekr-i Tihriânî, *Kitâb-ı Diyarbekiriyya*, trc. Mehmet Demirdağ, İstanbul 1999.

Ebû Zeyd Veliyyüddin Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldun, *Târîhu İbn*

Haldûn: Kitâbu'l-İber ve dîvânü'l-mübtede' ve'l-haber fî eyyâmi'l-Arab ve'l-Acem ve'l-Berber ve men âsârahum min zevi's-sultani'l-ekber, Beyrut 1992/1413, V.

Ebü'l-Abbâs Şehabeddin Ahmed b. Muhammed İbn Arabşah, *Acaibü'l-makdur fî*

nevâibi Teymur, thk. Ahmed Fayiz Humusi, Beyrut 1986.

Ebü'l-Abbâs Takıyyüddin Ahmed b. Ali b. Abdülkadir Makrizî, *Kitâbü's-süluk li-*

ma'rifeti düveli'l-müluk, nşr. Muhammed Mustafa Ziyade, Kahire 1957, IX.

Ebü'l-Hâsenât Muhammed Abdülhayy b. Muhammed Leknevî, *el-Fevâ'idü'l-*

behiyye fî terâcimi'l-hanefiyye: et-Ta'likâtü's-seniyye ale'l-fevâidi'l-behiyye,
Beyrut 1304/1886.

Ebü'l-Mehasin Cemaleddin Yusuf İbn Tagriberdi, *en-Nücümü'z-zahire fî hula*

hazreti'l-kahira: el-kısmü's-has bi'l-Kahire min kitâbi el-mu'rib fî hula'l-Magrib, Kâhire 1879, IX.

Emiroğlu, İbrahim, *Ana Konularıyla Klasik Mantık*, İstanbul 1999.

Fahreddin Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyn er-Râzî, *el-Mahsûl fî ilmi'l-usûl*, (thk.

Câbir Feyyâz Alvânî), Beyrut 1412/1992.

Fenârî Hasan Çelebi, *Hâşiye ale't-Telvîh*, Kahire 1322/1904, I-III.

Ekincikli, Mustafa, “Türk Devlet Geleneğinde Pâyitaht Kavramı ve Merkez Kent

Sivas”, *Selçuklular Döneminde Sivas: Sempozyum Bildirileri 29 Eylül – 01 Ekim 2005 [Selçuklular Döneminde Sivas Sempozyumu (2005 : Sivas)]*, yayına hazırlayan: Kadir Küpeli, Sivas 2006, s. 282-287.

Emecen, Feridun, “Osmanlılar”, *DİA*, XXXIII, 487-496. (İstanbul 2007)

Erdoğan, Mehmet, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 1998.

Göde, Kemal, *Eratnahılar : (1327-1381)*, Ankara 1994.

Göde, Kemal, “Eretnaoğulları”, *DİA*, XI, 295- 296. (İstanbul 1995)

Görgün, Tahsin, “Tarih ve Toplum Araştırmalarında Bir Yöntem Kaynağı Olarak

Klasik Metafizik: Fahreddin er-Râzî Ekolü ve İbn Haldûn”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sy. 17, (2007) s. 49-78.

Hacı Halife Mustafa b. Abdullah Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunun an esâmi'l-kütüb ve'l-*

fünûn, (nşr. Kilisli Muallim Rifat - Şerefettin Yaltkaya, I-II. İstanbul 1360-1362/1941-1943.

Halaçoğlu, Yusuf, *XIV-XVII. Yüzyıllarda Osmanlılarda Devlet Teşkilatı ve Sosyal*

Yapı, Ankara 1991.

Hasan es-Sadr, *Te'sîsu's-Şîa li-ulûmi'l-İslâm*, Beyrut 1981.

Hayreddin ez-Zirikli, *el-A'lâm, Kâmûsu Terâcime li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ ve'l-*

müsta'rabîn ve'l- müsteşrikîn, Kahire 1396/1956, VIII.

Kadı Burhaneddin Divanı, I Tıpkıbasım, İstanbul 1944.

Kemikli, Bilal, “Şiir ve İktidar: Hükümdar Şair Kadı Burhaneddin Örneğinde Bir

İnceleme”, *Selçuklular Döneminde Sivas: Sempozyum Bildirileri 29 Eylül – 01 Ekim 2005 [Selçuklular Döneminde Sivas Sempozyumu (2005 : Sivas)]*, yayına hazırlayan. Kadir Küpeli, Sivas 2006, s. 234-246.

Kocatürk, Vasfi Mâhir, *Türk Edebiyatı Târihi: Başlangıcından Bugüne Kadar Türk*

Edebiyatı Târihi, Tahlili ve Tenkîdi, Ankara 1964.

Konukçu, Enver, “Moğol Noyanları Kayıları ve Sivas”, *Selçuklular Döneminde Sivas:*

Sempozyum Bildirileri 29 Eylül – 01 Ekim 2005 [Selçuklular Döneminde Sivas Sempozyumu (200 :Sivas)], yayına hazırlayan. Kadir Küpeli, Sivas 2006,s. 52-64.

Köprülü, Mehmed Fuad, *Osmanlı Devletinin Kuruluşu*, 3. bsk., Ankara, 1988.

Köprülü, Mehmet Fuad, *Yeni Osmanlı Tarih Edebiyatı*, İstanbul 1923.

el-Kütübü's-sitte ve şürûhuhâ, İstanbul 1413/1992 (Tunus basımından tıpkı basım).

Merçil, Erdoğan, “Anadolu Beylikleri”, *DİA*, III, 138-139. (İstanbul 1991)

Molla Hüsrev, *Hâşiye ale't-Telvîh*, Kahire 1322/1904, I-III.

Ocak, Ahmet Yaşar, “Anadolu-Anadolu’nun Türkleşmesi ve İslâmlaşması”, *DİA*, III, 110-116. (İstanbul 1991)

Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu’cemü’l-Müellifin terâcim musannifi’l-kütübi’l-arabiyye*, Beyrut ts., XII.

Özköse, Kadir, “Selçuklular Döneminde Sivas’ın Tasavvufî Kültür Yapısı”,

Selçuklular Döneminde Sivas: Sempozyum Bildirileri 29 Eylül – 01 Ekim 2005 [Selçuklular Döneminde Sivas Sempozyumu (2005 : Sivas)], yayına hazırlayan. Kadir Küpeli, Sivas 2006, s. 247- 260.

Özaydın, Abdülkerim, “Kadı Burhâneddin”, *DİA*, XXIV, 74-75. (İstanbul 2001)

..... “Kadı Burhâneddin Devleti”, *DİA*, XXIV, 76-77. (İstanbul 2001)

Özbek, Durmuş, *Sa’duddin Teftazani ve Nübüvvet Görüşü : (Peygamberlere İsnat Edilen Günahlar Ve Cevapları)*, Konya 2002.

Sa’duddin Mes’ud b. Ömer b. Abdullah et-Teftazânî, *et-Telvîh ilâ hakâ’iki’t-Tenkîh*,

thk: Adnan Dervîş, Beyrut 1998/1390, (birlikte: *et-Tavzîh şerhu’t-Tenkîh*, Ubeydullah b. Mes’ud b. Muhammed el-Buhârî Sadrüşşerîa), I-II.

.....*Kelâm İlmi ve İslâm Akaidi: Şerhu’l-Akâid*, trc. S. Uludağ, İstanbul 1982.

Sarîmüddin İbrahim b. Muhammed b. Aydemir İbn Dokmak, *el-Cevherü’s-semin fî*

siyeri’l-hulefâ ve’l-mülûk ve’s-selâtin, thk. Saîd Abdülfettah Aşur, Mekke ts.

Subhi es-Sâlih, *Hadîs İlimleri ve Istılahları*, trc. M. Yaşar Kandemir, İstanbul 1996.

Sümer, Fâruk, “Akkoyunlular”, *DİA*, II, 270-274. (İstanbul 1989)

..... “Karamanoğulları”, *DİA*, XXIV, 454-462. (İstanbul 2001)

..... “Ramazanoğulları”, *DİA*, XXXIV, 442-445. (İstanbul 2007)

Şihâbuddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Ahmed İbn

Hacer el-Askalânî, *ed-Dürerü’l-kâmine fî a’yânî’l-mieti’s-sâmine*, Beyrut 1931.

Tarlan, Ali Nihad, “Kadı Burhâneddin’de Tasavvuf”, *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, sy: 8, (1958), s. 8-15.

Topaloğlu, Bekir, *Kelâm İlmi Giriş*, İstanbul 1993.

Tören, Hatice, “Kadı Burhaneddin, Edebî ve Tasavvufî Şahsiyeti”, *DİA*, XXIV, 75-76. (İstanbul 2001)

Tufantoz, Abdurrahim, “Selçuklular Çağında Sivas’ın Stratejik ve Ekonomik Önemi”, *Selçuklular Döneminde Sivas: Sempozyum Bildirileri 29 Eylül – 01 Ekim 2005 [Selçuklular Döneminde Sivas Sempozyumu (2005 : Sivas)]*, yayına hazırlayan. Kadir Küpeli, Sivas 2006, s. 141-155.

Ubeydullah b. Mes‘ud b. Muhammed el-Buhârî Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh şerhu’t-*

Tenkîh, thk: Adnan Dervîş, Beyrut 1998/1390, (Birlikte: *et-Telvîh ilâ hakâiki’t-Tenkîh*, Sa‘deddin Mes‘ûd b. Ömer b. Abdullah et-Teftazânî) I-II.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu – Karakoyunlu Devletleri*, Ankara 1969

Yavuz, Nuri, *Anadolu’da Beylikler Dönemi: Siyâsî Tarih ve Kültür*, Ankara 2002.

Yazıcı, Tahsin, “Esterâbâdî, Azîz b. Erdeşîr”, *DİA*, XI, 438. (İstanbul 1995)

Yıldız, Hakkı Dursun, “Anadolu Beylikleri- Teşkilat ve Kültür”, *DİA*, 139-141.

(İstanbul 1991)

Yılmaz, Hayreddin, “Ubeydullah b. Mes’ud Sadrüşşerâ, Hayatı, Eserleri ve Ta’dilü’l-Kelâm Adlı Eserinin Muhtevası”, *Türk Dünyâsı Araştırmaları Dergisi*, sy. 95 (1979), s. 204-217.

Yiğit, İsmâil, “Memlükler”, *DİA*, XXIX, 90-100. (Ankara 2004)

Yinanç, Refet, “Dulkadiroğulları”, *DİA*, IX, 553-557. (İstanbul 1994)

Yücel, Yaşar, *Kadı Burhâneddin Ahmed ve Devleti*, Ankara 1970.

Zekiyyüddin Şaban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, trc. İbrahim Kâfi Dönmez, Ankara 1990.

TERCÎHU't-TAVZÎH

ARAPÇA METİN

ترجیح التوضیح

قاضي برهان الدين أحمد السيواسي
٨٠٠ هـ \ ١٣٩٨ م

المحتويات

أ.....	المحتويات
١.....	مقدمة الكتاب
٣.....	المسائل المتعلقة بالبسملة والحمدلة
١٧.....	المسائل المتعلقة بالتعريف الحقيقي والاسمي
٢٠.....	المسائل المتعلقة بتعريف علم الفقه
٢٦.....	المسائل المتعلقة بتعريف الحكم
٤٢.....	المسائل المتعلقة بتعريف أصول الفقه
٤٥.....	المسائل المتعلقة بتعريف علم أصول الفقه
٣٦.....	المسائل المتعلقة بموضوع علم أصول الفقه

القسم الأول «الأدلة الشرعية»

الركن الأول

الكتاب

٥٥.....	المسائل المتعلقة بتعريف الكتاب والقرآن

الباب الأول في إفادة الكتاب المعنى

٥٩.....	المسائل المتعلقة بتقسيم اللفظ بالنسبة إلى المعنى
٦١.....	المسائل المتعلقة بالتقسيم الأول باعتبار وضع اللفظ للمعنى
٦٢.....	المسائل المتعلقة بتعريف المشترك والعام والخاص
٦٨.....	المسائل المتعلقة بحكم الخاص
٨٢.....	المسائل المتعلقة بحكم العام
٩٢.....	المسائل المتعلقة بقصر العام على بعض ما تناوله
١٠٥.....	المسائل المتعلقة بألفاظ العام
١٣٩.....	المسألة المتعلقة بمسألة «حكاية الفعل لا تعم»
١٤٩.....	المسألة المتعلقة باللفظ الذي ورد بعد سؤال أو حادثة
١٤١.....	المسائل المتعلقة بحكم المطلق
١٤٨.....	المسائل المتعلقة بحكم المشترك
١٥٣.....	المسألة المتعلقة بالتقسيم الثاني في استعمال اللفظ في المعنى
١٥٦.....	المسائل المتعلقة بالحقائق والجواز والمرجح والمنقول
١٦٠.....	المسائل المتعلقة بأنواع علاقات الجواز
١٧٠.....	المسائل المتعلقة بكون الجواز خلف الحقيقة
١٧٣.....	المسائل المتعلقة بالاستعارة
١٧٦.....	المسألة المتعلقة بمسألة «لا عموم للمجاز عند بعض الشافعية»
١٧٦.....	المسألة المتعلقة بمسألة «لا يراد من اللفظ الواحد معناه الحقيقي والجازي»

المسائل المتعلقة بمسألة «لا بد للمجاز من قرينة».....	١٨١
المسائل المتعلقة بمسألة «وقد يتعذر المعنى الحقيقي والمجازي معا».....	١٨٤
المسألة المتعلقة بمسألة «الداعي إلى المجاز».....	١٨٦
المسائل المتعلقة بالاستعارة التبعية التي تجري في الحروف.....	١٨٨
المسائل المتعلقة بالصريح والكناية.....	٢١٨
المسألة المتعلقة بالتقسيم الثالث في ظهور المعنى وخفائه.....	٢٢٠
المسائل المتعلقة بالظاهر والنص والحكم.....	٢٢١
المسائل المتعلقة بالخفي والمشكل والجمل والمتشابه.....	٢٢٣
المسائل المتعلقة بمسألة «قيل: الدليل اللفظي لا يفيد اليقين».....	٢٢٨
المسائل المتعلقة بالتقسيم الرابع في كيفية دلالة اللفظ على المعنى.....	٢٣٠
المسائل المتعلقة بمفهوم المخالفة.....	٢٤٦
المسائل المتعلقة بالباب الثاني في إفادة اللفظ الحكم الشرعي.....	٢٥٦
المسائل المتعلقة بالأمر.....	٢٥٩
المسائل المتعلقة بالأداء والقضاء.....	٢٦٧
المسألتان المتعلقةتان بالحسن والقبح عند الأشعري.....	٢٧٦
المسألة المتعلقة بالمقدمة الأولى.....	٢٧٩
المسائل المتعلقة بالمقدمة الثانية.....	٢٨٠
المسائل المتعلقة بالمقدمة الثالثة.....	٢٨١
المسائل المتعلقة بالمقدمة الرابعة.....	٢٨٦
المسألتان المتعلقةتان بالحسن والقبح عند بعض أصحاب الحنفية والمعتزلة.....	٢٩٥
المسألتان المتعلقةتان بالحكم بالحسن والقبح.....	٢٩٥
المسائل المتعلقة بالتكليف بما لا يطاق غير جائز.....	٣٠٢
المسائل المتعلقة بالقدرة.....	٣٠٧
المسائل المتعلقة بنوع الأمور به: مطلق ومؤقت.....	٣١٣
المسائل المتعلقة بأن الكفار هل يخاطبون بالشرائع أم لا.....	٣٣٢
المسائل المتعلقة بالنهي إما عن الحسيات وإما عن الشرعيات.....	٣٣٦
المسائل المتعلقة باختلاف في الأمر والنهي هل لهما حكم في الضد أم لا.....	٣٤٦

الركن الثاني

السنة

المسألة المتعلقة باتصال الخبر.....	٣٥٠
المسألة المتعلقة بموجب خبر الواحد يوجب غلبة الظن.....	٣٥٢
المسائل المتعلقة بالراوي.....	٣٥٤
المسائل المتعلقة بانقطاع الحديث.....	٣٥٨
المسائل المتعلقة بمحل الخبر.....	٣٦٤
المسألتان المتعلقةتان بفصل في كيفية السماع والضبط والتبليغ والعزيمة والرخصة.....	٣٦٦

المسائل المتعلقة بالطعن.....	٣٦٦
المسألة المتعلقة بأفعال النبي عليه الصلاة والسلام.....	٣٦٨
المسألة المتعلقة بتقليد الصحابي.....	٣٢٩

باب البيان

المسائل المتعلقة بالبيان.....	٣٧٠
المسائل المتعلقة بالاستثناء.....	٣٧٥
المسائل المتعلقة ببيان التبديل وهو النسخ.....	٣٩٠
المسائل المتعلقة بالأنواع الأربعة لبيان الضرورة.....	٤٠٢

الركن الثالث

الإجماع

المسائل المتعلقة بركن الإجماع.....	٤٠٥
المسألة المتعلقة بأهلية من ينعقد الإجماع به.....	٤١٠
المسائل المتعلقة بحكم الإجماع.....	٤١٠
المسألة المتعلقة بسند الإجماع.....	٤١٩

الركن الرابع

القياس

المسائل المتعلقة بالقياس وإفادته غلبة الظن.....	٤٢٠
المسائل المتعلقة بشرائط القياس.....	٤٢٣
المسائل المتعلقة بالعلة.....	٤٣٢
المسائل المتعلقة بـ «لا يجوز التعليل لإثبات العلة».....	٤٥٥
المسائل المتعلقة بالاستحسان.....	٤٥٧
المسائل المتعلقة بانقسام كل واحد من القياس والاستحسان إلى ضعيف الأثر وقوي.....	٤٦٠
المسائل المتعلقة بدفع العلل المؤثرة.....	٤٦٢
المسائل المتعلقة بدفع العلل الطردية.....	٤٧٢
المسائل المتعلقة بالانتقال من كلام إلى آخر.....	٤٨٠
المسائل المتعلقة بمحجج الفاسدة.....	٤٨١

باب المعارضة والترجيح

المسائل المتعلقة بالمعارضة والترجيح.....	٤٨٢

باب الاجتهاد

المسائل المتعلقة بالاجتهاد.....	٤٩٧

القسم الثاني «الحكم»

باب الحكم

القسم الأول

- المسألتان المتعلقتان بكون الحكم صفة لفعل المكلف أو أثرا له..... ٥٠٤
- المسألة المتعلقة بالفعل الذي هو فرض وواجب ونفل زمندوب ومكروه وحرام ومباح..... ٥٠٥
- المسألة المتعلقة بإطلاق الواجب على المعنى الأعم..... ٥٠٦
- المسألة المتعلقة بنوعا السنة: سنة الهدى والسنة الزوائد..... ٥٠٦
- المسألتان المتعلقتان بنوعا المكروه: كراهة تنزيه وكراهة تحريم..... ٥٠٧
- المسائل المتعلقة بالرخصة والعزيمة..... ٥٠٨

القسم الثاني

- المسألتان المتعلقتان بالركن..... ٥١١
- المسائل المتعلقة بالعلة..... ٥١٢
- المسائل المتعلقة بالسبب..... ٥٢٠
- المسائل المتعلقة بأن لكل من الأحكام سبب ظاهر..... ٥٢٤
- المسائل المتعلقة بالشرط..... ٥٣٠
- المسائل المتعلقة بالعلامة..... ٥٣٥

باب المحكوم به

- المسائل المتعلقة بكون المحكوم به إما حقوق الله أو حقوق العباد أو ما اجتماعا فيه والعبادات والعقوبات أنواعها..... ٥٤٠

باب المحكوم عليه

- المسائل المتعلقة بالمحكوم عليه وتعريف العقل ومعلومات النفس..... ٥٤٨
- المسائل المتعلقة بأهلية الوجوب والأداء..... ٥٥٥
- المسائل المتعلقة بالأموال المعترضة على الأهلية..... ٥٦١
- المسائل المتعلقة بالعوارض المكتسبة..... ٥٧٠
- المسألتان المتعلقتان بالحرمان..... ٥٩١
- فهرس المصادر والمراجع..... ٥٩٣



[مقدمة الكتاب]

[٢٠] / الحمد لله على أن جعل الوصول إلى الأصول ذريعة إلى إصابة هذه الشريعة الغراء والتوسل بالأدلة نحلة توصل إلى افتراع فروع هذه الملة الحنيفية السمحة البيضاء، أحكم قواعد الأحكام بما ظهر وتفسر على مقتضى دلالة العبارة والإشارة من النصوص، وبين ما أجم منها فأجمل، وأحال إلى المجتهدين تأويل ما اشترك منها وخفي وأشكل للعمل بما يروى من العموم والخصوص وحير عقول الراسخين في العلم في إدراك شأؤ ما تشابه منهما إظهارا لعجز المألوه و قدرة الإله، فاختص جل وعلى بعلم ما قصد منه ولا يعلم تأويله إلا الله. وأراد أن يُوضَّح لنا بجميع الطرق محجة الهداية وسلك في الحجة سبيل الحقيقة والحجاز والصريح والكنائية.

والصلوة والسلام على قائد الغر المحجلين إلى سواء السبيل، بصحاحه وحسانه المسانيد والمراسيل، محمد المرفوع أعلام صدقه في أفعاله وأقواله. بما اشتهر وتواتر إلينا من الآباء والأجداد فلا يعتريه شك بطعن الآحاد من أهل المكابرة والعناد وعلى آله وأصحابه المجمعين على حبه ووداده، وسلوك سبيل صدقه وسداده، وأتباعهم من ورثته أولي الأبصار المعتبرين وأولي الألباب المعتبرين.

أما^١ بعد، فلا يخفي على ذوي العقول السليمة الأريحية وأولي الأبصار الحادة^٢ الذكية، جلالة شأن العلم الملقب بأصول الفقه المنسوب إلى الطائفة الحنيفية لسلوكهم فيه من الطرق أقومها^٣ واتخاذهم في كل مسألة من الأدلة أحكامها. وإن الكتاب الذي صنفه الإمام الحر الفاجر والهامام^٤ البحر^٥ الزاخر عبيد الله بن مسعود الملقب بصدر الشريعة، ورآه توسلا إلى الله بأقوى الذريعة، تقبل الله تعالى منه ما به إليه توسل، وجازاه به عن المسلمين خيرا، وزاد عليه وتفضل كتاب^٦ لا يخفي ما فيه من تنقيح^٧ المسائل وتوضيح الدلائل بتحقيق أنيق، وتدقيق رشيق خلعت عنه كتب العلماء^٨ وإن كانت مفاخر، وتحقق^٩ به ما قيل: كم ترك الأول للآخر. وإن تلويح الإمام الفاضل^{١٠} أستاذ علماء العصر وسيد أفاضل الدهر سعد^{١١} الدين التفتازاني سعد باللطف الإلهي والفضل الرباني، وإن وقع عند الأذكياء موقع القبول، وسار في أكناف^{١٢} الأرض مسير الشمال والقبول، إن تنظر من قوادمه إلى خوافيه تجده إما شرحا لمشكله بما لا يعنيه أو تنبيها على^{١٣} خطأ ليس فيه.

وإن مما يقتضيه^{١٤} الطبع الأبى أن ينبض لمثل هذا العرق العصي، فأوقع الله سبحانه و^{١٥} تعالى في قلبي وألقى في روعي^{١٥} أن

^١ و: و.

^٢ ر: الحاد.

^٣ ر: أوقومها.

^٤ ر: وإمام.

^٥ و- البحر.

^٦ ر: نقيح.

^٧ و: القدماء.

^٨ و- كانت مفاخر وتحقق.

^٩ ر- الفاضل.

^{١٠} و- أفاضل الدهر سعد.

^{١١} و- القبول و سار في اكناف.

^{١٢} و- يعنيه أو تنبيها على.

^{١٣} و- ليس فيه وأن مما يقتضيه.

^{١٤} و- سبحانه و.

^{١٥} و- سبحانه و تعالى في قلبي وألقى في روعي.

أظهر للناس كتابا حفظ فيه بتوفيق الله تعالى الحق ورُوعى، عسى أن ينتفع به أصولي وفروعي. وسميته^{١٦} ترجيح التوضيح لما فيه إزالة شبه ملح بها في التلويح، وما اخلبته عن زيادة توضيح خلا عنه الكتاب وتلميح بنتائج^{١٧} فكري القاصر في كل فصل وباب، وقد تفضل الله فيه علي بالإتمام في قريب من مدة عام، من غير أن أتوسل في رفع^{١٨} الشبه وكشف الحجب بتصفح الصحف ومطالعة الكتب مستفيضا الحق من الحق وبابه^{١٩} متمسكا بعروة ما أظهر [٢٢ظ] / من كتابه مختلسا له سويغات من أوقاتي^{٢٠} المستغرقة في محن الدنيا وإحنتها، وإن مني لمضاعة في مصائبها^{٢١} وفتنها.

وكفي به عذرا لمن عثر فيه على سهو وغلط، فقل لمن يلومني من ذا الذي ما ساء قط، والله تعالى هو المسؤول أن ينفع به الطلاب بحق^{٢٢} محمد ﷺ وآله وأصحابه الأحاب.

^{١٦} و- وسميته.

^{١٧} و- تلميح بنتائج.

^{١٨} و- أن أتوسل في رفع.

^{١٩} و: وما به.

^{٢٠} ر: أقوالي.

^{٢١} و: مصابها.

^{٢٢} و- بحق.

^{٢٣} و- ﷺ.



[المسائل المتعلقة بالبسملة والحمدلة]

[١] قال: الشارح العلامة: «الحمد لله الذي أحكم بكتابه أصول الشريعة الغراء».^{٢٤}

أقول: البحث هنا في الإحكام، وكتابه، والأصول، والشريعة الغراء.

أما في الإحكام فبأنه: إما أن يريد^{٢٥} بالإحكام الجعل محكما ضد التشابه، أو محكما أي ظاهر حتى يستوعب جميع أقسام الظهور، كما يقال في قوله تعالى: ﴿مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾^{٢٦}، أو مدلا، أو جعل ما تعلق به من الأصول صالحا لأن يكون أصلا، فهو إذن بمعنى الجعل حاكما.

وأما في كتابه، فبأنه إما أن يريد به ما كان كتابه حتى يشمل جميع الكتب المنسوبة إلى الله تعالى، أو القرآن الدال على تخصصه حال المتكلم والمخاطبين فإن قبلة مخاطبته المؤمنون خاصة.

وأما في الأصول، فبأن المراد بها إما أدلة الشرع المعني بها الكتاب والسنة والإجماع والقياس، أو المسائل التي هي أصول الدين.

وإما في الشريعة الغراء، فبأنه إما أن يراد بها الدين الحمدي - على واضعه أفضل الصلوات، أو سائر الأديان الإلهية. والكل فيه كلام.

أما على تقدير أن يراد بالإحكام الجعل محكما ضد التشابه، فبأن يقال: إن الله تعالى لم يجعل بجميع كتبه ولا بالقرآن العزيز خاصة الكتاب والسنة والإجماع والقياس، ولا المسائل التي هي أصول الدين المضاف كلها إلى الدين الحمدي، أو إلى جميع الأديان المنسوبة إليه تعالى محكما ضد التشابه. فإن بعض القرآن متشابه وكذا بعض الأحاديث النبوية. وكون القرآن محكما بالقرآن لا معنى له، والإجماع والقياس لا يوصفان بالمحكم والمتشابه، والمسائل التي هي أصول الدين لا توصف^{٢٧} بكونها محكمة أو متشابهة فلها من صفات النظم.

وأما على تقدير إرادة الظهور من الإحكام ضد الخفاء، فبأن يقال: كثير مما في الكتاب والسنة والإجماع والقياس وأصول الدين خفي.

وأما على تقدير إرادة المدلل من المحكم، فبأن يقال: الكتاب لا يكون دليل نفسه، ومن أصول الدين ما يتوقف حجية الكتاب ونبوة الرسول ﷺ، ولا يكون دليله.

وأما على تقدير أن يراد بالإحكام جعل ما تعلق به من الأصول حاكما أي صالحا لأن يكون أصلا، فحال كلامه يظهر مما ذكرنا قبل.

^{٢٤} التلويح إلى كشف حقائق التنقيح، الإمام العلامة سعد الدسن مسعود بن عمر غيد الله التفتازاني، بيروت ١٤١٩ هـ / ١٩٩٨ م، ١/١٥.

^{٢٥} ر: يريد.

^{٢٦} سورة آل عمران، ٧/٣.

^{٢٧} ر: يوصف.

وإن قال: المراد بالكتاب القران العزيز، وبالإحكام المعنى الرابع وبالأصول الأدلة الشرعية سوى الكتاب.

قلت: فحينئذ يكون الكلام قاصرا لوجهين أحدهما اطلاق الكل وإرادة البعض من غير لطيفة دعت إليه، والثاني عدم الدلالة على أن الكتاب [أصل] وإن كان مثبتا حجية السنة والإجماع والقياس فهو أصل، بل هو أصل أصول الشريعة مع الاحتياج إليه في مقام البيان.

ولئن قال: عرفت ذلك المعنى بقولي: «ورفع بخطابه فروع الحنيفية السمحة البيضاء».^{٢٨}

قلت: فيه أيضا كلام من وجهين: أحدهما أن الفروع لا تستند إلى الخطاب فقط، قد يعلم بذكر الله تعالى قوما بأعمال جوزوا بها خيرا، أن تلك^{٢٩} الأعمال مندوب فعلها، وبذكره قوما آخرين بأعمال جوزوا بها شرا، أن تلك الأعمال واجب تركها. وثانيها أن الفروع لا تنحصر في إسنادها إلى خطاب الله تعالى فقد ثبتت بالسنة، وقد ثبتت بالإجماع وقد ثبتت بالقياس.

ولئن عاد فقال كون حجية السنة والإجماع والقياس ثابتة^{٣٠} بالكتاب يسوغ إضافة جميع الفروع إلى الكتاب وإن كان بعضها مضافا إلى تلك الثلاثة، لأن المستند إلى المستند إلى الشيء، مستند إلى ذلك الشيء.

قلت: نعم يجوز ولكن لا يخلو عن قصور. مع أنه أشار أولاً بل صرح أن الأصول هي الثلاثة سوى الكتاب والكتاب محكمها، وثانيا إلى أن الفروع مستندة إلى الكتاب ومرفوعة به وفيه. على أن قوله «أوقد من مشكوة السنة لاقتباس أنوارها سراجا»^{٣١} إلى قوله «منهاجا»^{٣٢} يدل على أن ما يقدمه لبيان الكتاب فقط حيث بين هذا القول الأخير السنة والإجماع والقياس.

وفي قوله «أوقد» بلا عطف أيضا كلام وهو أن هذه الجملة مع الجملتين المتقدمتين وهما: «أحكم بكتابه» «ورفع بخطابه» ليست بمحل القرب ولا البعد المفرطين. وإنما حال السنة مع الكتاب كحال الرسول مع الله تعالى، وحيث جاء ذكر الرسول في الكتاب بعد ذكر الله تعالى، جاء معطوفا^{٣٣} بحرف، وكونه واسطة بين الله تعالى والخلق ما لا ينكره مسلم وهو يقتضي الوسيطة في القرب والبعد، وهي تقتضي إيراد حرف العطف.

فإن قال: الموقد هو الحكم والرافع، والإيجاد أقوى من القرب المفرط في اقتضاء ترك العاطف.

قلت: اعتبار الإيقاد للسنة يغير اعتبار الإحكام والرفع للكتاب ولئن سلمناه فما بال [عطف] رفع وأوضح أحدهما على «أحكم» والآخر على «أوقد».

[٢] قال: «معتصمين في كشف أستاره بالحواشي والأطراف».^{٣٤}

أقول: الحواشي هي الأوساط بدليل قوله ﷺ: «لا^{٣٥} تأخذ من حزرات^{٣٦} أموال الناس أي نفائسها وخذ من حواشي أموالهم أي أوساطها»^{٣٧} فمن اعتصم في أمر الكشف بالحواشي والأطراف يكون معتصما بكله، فلا يوافقه قوله «قانعين في بحار أسرارهم من

^{٢٨} التلويح للفتاوي، ١٥/١.

^{٢٩} ر: ذلك.

^{٣٠} ر: ثانيا.

^{٣١} التلويح للفتاوي، ١٥/١.

^{٣٢} التلويح للفتاوي، ١٥/١.

^{٣٣} ر: معطوف.

^{٣٤} التلويح للفتاوي، ١٥/١.

^{٣٥} ر: لا.

الآلَاءِ بِالْأَصْدَافِ».^{٣٨} اللهم إلا أن يريد به الحواشي المصطلحة عند الطلبة، وهي ما تكتب في أطراف الكتب من الفوائد السانحة للكتاب أو لغيرهم. وتسميئهم إياه بذلك مناسبة أنه في وسط الكتاب مندرج لكنه غير ظاهر، وقد تكون^{٣٩} هي الآلَاءِ، فلا يكون المعتصم بها قانعا من الآلَاءِ بِالْأَصْدَافِ. ولنكتف بهذا القدر في بحث الألفاظ في الخطبة.^{٤٠}

[٣] قال: «قوله «بسم الله الرحمن الرحيم وبتوفيقك نعتصم يا كريم»»^{٤١} «قوله «حامدا» حال من المستكن في متعلق الباء»^{٤٢} إلى آخره.

أقول: ليس في النسخة التي في مطالعتنا قوله «وبتوفيقك نعتصم يا كريم» وكأنه من كلام الشارح العلامة.

وحاصل قوله «حامدا حال من المستكن» إلى آخره، أنه أثر إيراد حامدا حالا على أنه حال من أبتدئ أو بدأت لمعان، منها: التسوية بين التسمية والحمد في الإتيان بما حتى يكونا مأتيا بهما معا لا كما يورد من الجملة الاسمية أو الفعلية، ومنها: رعاية التناسب بينهما وهو بعينه سبب التسوية ومنها: ورود الحدين الدال أحدهما على تقديم التسمية، والآخر على تقديم الحمد، وكون تقديمهما معا معتذرا، وكان إمكان الجمع بأن جعل حامدا حالا من الابتداء.

وقدم التسمية عملا بالكتاب، فصار الابتداء بها وبالحمد على ما بقي^{٤٣} من الكتاب، وفيه بحث من وجهين الأول أن هذا الكلام يقتضي عدم التسوية في الإتيان بهما، على أن أول الكلام يتوقف على آخره لكون آخره وهو الحال مغيرا أوله لكونه^{٤٤} قيذا له، فيكون لا ابتداء بالتسمية وبالحمد معا، والثاني أنه لو قال: «الحمد لله»^{٤٥} بعد التسمية يحصل هذا الغرض أيضا مع زيادة، وهو كونه في الحمد أيضا متبعا لكتاب الله تعالى.^{٤٦} والتعارض أيضا مدفوع، فإن الظاهر أنه روي قوله ﷺ «كل أمر ذي بال لم يبدأ فيه بالحمد لله فهو

^{٣٦} ر: حزارات.

^{٣٧} مركب من حديثين:

الأول: ورد الحديث في الموطأ لمالك، الزكاة ٢٨ بهذا اللفظ: «عن عائشة زوج النبي ﷺ أنها قالت: مر على عمر بن الخطاب بغنم من الصدقة فرأى فيها شاة حافلا ذات ضرع عظيم، فقال: عمر ما هذه الشاة، فقالوا: شاة من الصدقة، فقال: عمر ما أعطى هذه أهلها وهم طائعون لا تفتنوا الناس لا تأخذوا حزرات المسلمين نكبوا عن الطعام». الثاني: ورد الحديث في السنن الكبرى بهذا اللفظ: «عن قرة بن دعووس قال أتيت المدينة فإذا النبي ﷺ قاعد وأصحابه حوله فأردت أن أدنو منه فلم أستطع أن أدنو منه فقلت: يا رسول الله استغفر للغلام النميري، فقال: غفر الله لك، قال وبعث رسول الله ﷺ الضحاك ساعيا قال: فجاء بابل حلة فقال له النبي ﷺ: أتيت هلال بن عامر وعامر بن ربيع فأخذت حلة أموالهم، فقال: يا رسول الله إني سمعتك تذكر الغزو فأحببت أن أتيك بابل تركبها وتحمل عليها أصحابك، فقال: والله للذي تركت أحب إلى من الذي حثت به أذهب فردها عليهم وحذ صدقاتهم من حواشي أموالهم».

أبو بكر أحمد بن الحسين ابن علي البيهقي، السنن الكبرى، حيدر آباد: دائرة المعارف العثمانية، ١٣٥٢، ١٧/١٠٢.

^{٣٨} التلويح للفتازاني، ١٥/١.

^{٣٩} ر: يكون.

^{٤٠} و- بسم الله الرحمن الرحيم قال: الشارح العلامة: «الحمد لله الذي أحكم بكتابه أصول الشريعة الغراء». أقول: البحث هنا في الإحكام، وكتابه، والأصول، والشريعة الغراء. أما في الإحكام فبأنه: إما أن يريد^{٤١} بالإحكام الجعل محكما ضد التشابه، أو محكما أي ظاهر حتى يستوعب جميع أقسام الظهور، كما يقال في قوله تعالى: ﴿مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾، أو مدلا، أو جعل ما تعلق به من الأصول صالحا لأن يكون أصلا، فهو إذن معنى الجعل ... أقول: الحواشي هي الأوساط بدليل قوله ﷺ: «لا تأخذ من حزرات»^{٤٢} أموال الناس أي نفائسها وخذ من حواشي أموالهم أي أوساطها»^{٤٣} فمن اعتصم في أمر الكشف بالحواشي والأطراف يكون معتصما ب كله، فلا يوافق قوله «قانعين في بحار أسرار» من الآلَاءِ بِالْأَصْدَافِ»^{٤٤} اللهم إلا أن يريد به الحواشي المصطلحة عند الطلبة، وهي ما تكتب في أطراف الكتب من الفوائد السانحة للكتاب أو لغيرهم. وتسميئهم إياه بذلك مناسبة أنه في وسط الكتاب مندرج لكنه غير ظاهر، وقد تكون^{٤٥} هي الآلَاءِ، فلا يكون المعتصم بها قانعا من الآلَاءِ بِالْأَصْدَافِ. ولنكتف بهذا القدر في بحث الألفاظ في الخطبة.

^{٤١} التلويح للفتازاني - بسم الله الرحمن الرحيم وبتوفيقك نعتصم يا كريم.

^{٤٢} التلويح للفتازاني، ١٧/١.

^{٤٣} ر: هي.

^{٤٤} ر: لكوها.

^{٤٥} و- الله.

^{٤٦} و- تعالى.

أجزم»^{٤٧} بكسر الهمزة لا برفعه، وإلا لا يصح قوله «وقد أمكن الجمع بينهما» إذ لم يذكر هذا الكلام بعينه.

ولا شك أن الحمد هو الثناء، وهو حاصل بقوله «بسم الله الرحمن الرحيم»، إذ هو ثناء الله تعالى^{٤٨} باسمه الجامع لجميع الصفات وهو الله^{٤٩} وبالاسمين الدالين على إفاضة جلائل النعم ودقائقها. بل الإمام صدر الشريعة رحمه الله أفاد^{٥٠} أن بدايته باسم الله تعالى غير بدايته بالحمد له تعالى، وهو حال بدايته به^{٥١} حامدا له.

وعلى تقدير أن يكون قصد المصنف ما ذكره، فالخذور يلزمه في^{٥٢} قوله في المتن «إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ»^{٥٣}، وقوله «وَتَرَكُ الْعَاطِفُ»^{٥٤} إن كان صحيحا ولم يكن من تحريفات الكتاب فلا معنى له، إذ لو قال «بسم الله الرحمن الرحيم»^{٥٥} الحمد لله» أو «الحمد لله» لم يحتج إلى العاطف ولم يكن مخلا له أيضا.

[٤] قال: «وأما تفصيل الحمد»^{٥٦} إلى آخره.

أقول: ممكن أن يكون^{٥٧} مراده بقوله «أولا»^{٥٨} حمده لما أمره وعلمه الحمد عند الابتداء بكل أمر ذي بال، ويقول «ثانيا»^{٥٩} حمده لتوفيقه وخلقه فيه.

ويجوز أن يكون^{٦٠} المراد بقوله «أولا» حمده في المتن بعد التسمية وفي الشرح أيضا بها^{٦١} أي بسم الله ابتدأت حامدا أولا في المتن حتى شرعت، وثانيا حتى شرحت^{٦٢}، لئلا يتوهم أنه ترك الحمد في المتن بعد التسمية.^{٦٣}

ويجوز أن يكون مراده «الحمد في جميع الأوقات والأحوال»، إذ هي متتابعة، وكل منها أول بالنسبة إلى ما بعده^{٦٤} وثان^{٦٥} بالنسبة إلى ما قبله. فكان قال حامدا في جميع الآتات والأحوال، والمواطن الشاملة للدنيا والبرزخ والآخرة. فإن نعم الله^{٦٦} تعالى^{٦٧} عليه من الوجود وغيره، مما إن تعدوها لا تحصوها، في كل آن متجددة والثناء مستحق على العبد لها.

^{٤٧} ورد الحديث في سنن أبي داود، أدب ١٨ بهذا اللفظ: «عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: كل كلام لا يبدأ فيه بالحمد لله فهو أجزم».

^{٤٨} و- إذ هو ثناء لله تعالى.

^{٤٩} ر- هو الله.

^{٥٠} و- الإمام صدر الشريعة رحمه الله أفاد.

^{٥١} و- به.

^{٥٢} و- يكون قصد المصنف ما ذكره فالخذور يلزمه في.

^{٥٣} سورة فاطر، ١٠/٣٥.

^{٥٤} التلويح للفتازاني، ١٧/١.

^{٥٥} و- من تحريفات الكتاب فلا معنى له، إذ لو قال بسم الله الرحمن الرحيم.

^{٥٦} التلويح للفتازاني، ١٧/١.

^{٥٧} و- وأما تفصيل الحمد إلى آخره. أقول: ممكن أن يكون.

^{٥٨} التوضيح لصدر الشريعة، ١٧/١.

^{٥٩} التوضيح لصدر الشريعة، ١٧/١.

^{٦٠} و- ثانيا حمده لتوفيقه له وخلقه فيه. ويجوز أن يكون.

^{٦١} ر- بها.

^{٦٢} و- الله ابتدأت حامدا أولا في المتن حتى شرعت وثانيا حتى شرحت.

^{٦٣} و- بعد التسمية.

^{٦٤} و- الأحوال إذ هي متتابعة وكل منها أول بالنسبة إلى ما بعده.

^{٦٥} ر: وثاني.

^{٦٦} و- الشاملة للدنيا والبرزخ والآخرة. فإن نعم الله.

^{٦٧} ر- تعالى صح ه.

[٥] قال: «فإن قلت: قد وقع التعرض^{٦٨} للحمد على الكبرياء والآلاء في دارى الفناء والبقاء»^{٦٩} إلى آخره.

أقول: السؤال والجواب ليسا بسديدين.

أما السؤال، فلأن مراده بقوله^{٧٠} [٣و] / «ولعننا الشاء إليه ثانيا»^{٧١} هو أن كل ثناء بل كل فعل صادر من العبد فهو مخلوق الله تعالى، والمثني عليه^{٧٢} سواء كان هو الله^{٧٣} تعالى، أو مخلوقه بما^{٧٤} هو يستحق الثناء، فالثناء^{٧٥} عليه راجع إلى الله تعالى. فالثناء والمثني به كلاهما له، وهذا هو معنى صرف عنان الثناء إليه. وبهذا جاز كلامه معنى قوله الحمد لله، إذ في قوله «حامدا لله أولا وثانيا»^{٧٦} لم يكن حمده^{٧٧} إلا^{٧٨} الله تعالى. وأما كون ثناء كل مثن على^{٧٩} مثنى عليه منصرفا إليه يفهم من هذا القول الأخير، فإذن علم عدم سداد السؤال.

وأما عدم سداد الجواب، فلتضمنه كون الحمد محتصا باللسان، وكون الثناء ليس كذلك، وفيه ما لا يخفى من الخلل. ويجوز أن يكون مراده بقوله «ولعننا الشاء إليه ثانيا» أي صارفا الإشارة إلى ما ذكر في المتن من قوله تعالى ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ﴾.^{٨٠}

[٦] قوله: «فإن قلت: من شرط الحال المقارنة للعامل»^{٨١} إلى آخره.

أقول: هذا السؤال وهذا الجواب أيضا ليسا بسديدين.

أما السؤال، فلما ذكرنا أن الحمد والثناء مقارن بالتسمية، فيكون مقارنا بالابتداء بها.^{٨٢} وأما الجواب، فلأن الابتداء إن كان أمرا عرفيا يعتبر ممتدا، فقد جاز أن يكون تقدير الكلام «بسم الله ابتدئ حامدا» كما جاز أن يكون تقديره «متركا بسم الله ابتدئ حامدا» فلا حاجة إلى تقديرين أحدهما «متركا» والآخر «ابتدئ» لأن التقدير خلاف الأصل ولا يحام حوله إلا بقدر الحاجة.

ولا يخفى أن العلامة خلط بين الابتداء بالكلام والابتداء في أمر ذي بال بالتكلم بالبسملة والحمدلة. والحق أن الابتداء في الأمر يقع بهما على تقدير أن، يورد الحمد بعد البسملة قبل الشروع في الأمر، سواء^{٨٣} قال: «بسم الله حامدا» أو «بسم الله الحمد لله» أو

^{٦٨} و- قال فان قلت: قد وقع التعرض.

^{٦٩} التلويح للفتاوى، ١/ ١٨.

^{٧٠} و- ليسا بسديدين إما السؤال فلأن مراده بقوله.

^{٧١} التوضيح لصدر الشريعة، ١/ ١٧.

^{٧٢} و- عليه.

^{٧٣} ر- الله.

^{٧٤} ر: لما.

^{٧٥} و: الثناء.

^{٧٦} التوضيح لصدر الشريعة، ١/ ١٧.

^{٧٧} ر: لأحمدك.

^{٧٨} ر- إلا.

^{٧٩} و + كل.

^{٨٠} سورة فاطر، ١٠/ ٣٥.

^{٨١} التلويح للفتاوى، ١/ ١٨.

^{٨٢} و- للعامل أقول.

^{٨٣} ر- بها.

^{٨٤} ر- سواء.

«احمد الله» أو غير ذلك^{٨٥}، ولا حاجة إلى التكلفات التي ذكرها.

[٧] قال: «قوله» وعلى أفضل رسله مصليا«^{٨٦} إلى آخره.

أقول: لم يذكر العلامة سر أن المصنف لم يصل على سائر الرسل والأنبياء مع أنه محل الذكر. فاعلم أن فلك رتبة الرسالة أوسع من فلك رتبة النبوة، وكل رتبة منهما فيها أفلاك بعضها أحوط^{٨٧} من بعض، وفلك رسالة نبينا محمد ﷺ محيط بالجميع، وسائر أفلاك النبوة والرسالة داخل تحت محيطه. فالصلاة عليه تشتمل^{٨٨} جميعهم، إذ لا يتصور الصلاة عليه بدون أجزائه وأبعاضه.^{٨٩}

وقد وقع في بعض النسخ بعد قوله «وعلى أفضل رسله» «محمد» وفي التصريح الإشارة إلى ما في هذا الاسم من الإيماء إلى شرف المسمى،^{٩٠} وإلى التلذذ بذكره وإن كان كونه أفضل الرسل من جليات الأمور.

ولما علمت أن الصلاة عليه ﷺ لتسع الصلوة على^{٩١} سائر الرسل والأنبياء، فاعلم أن الصلوة على آله وآله كل مؤمن تقى، والأنبياء والرسل مؤمنون أتقياء صلوة على الرسل^{٩٢} والأنبياء وأتباعه الأتقياء أصالة.

والصلوة على الأجزاء والأبعاض^{٩٣} يستدعى الصلوة على الجملة، فصلّى على نبينا وعلى سائر^{٩٤} الأنبياء والمرسلين ومتبعيه ﷺ بصلوتين: أصلية وضمنية. يشير إليه قوله «وفي حلية^{٩٥} الصلوات»^{٩٦} بلفظ الجمع، فأراد بـ «الاجلي»^{٩٧} المصلي^{٩٨} بالصلوات^{٩٩} الأصلية وبـ «المصلي»^{١٠٠} المصلي بالصلوات الضمنية التابعة، وهذا قصد في غاية الحسن والشرف^{١٠١}.

[٨] قال: «[قوله]» وفقني الله«^{١٠٢} إلى آخره.

أقول: الحروف الجارة تقع بعضها موقع البعض، فلا منازعة فيه. ويجوز أن تكون^{١٠٣} صلته مقدرة، وهي لهذا^{١٠٤} الشرح^{١٠٥}

^{٨٥} و: هذا.

^{٨٦} التلويح للتفتازاني، ١٨/١.

^{٨٧} ر- أحوط.

^{٨٨} ر: يشتمل.

^{٨٩} و- أجزائه وأبعاضه.

^{٩٠} و- الاسم من الإيماء إلى شرف المسمى.

^{٩١} و- عليه ﷺ لتسع الصلاة على.

^{٩٢} و- أتقياء صلوة على الرسل.

^{٩٣} ر: الأبعاضه.

^{٩٤} و- فصلّى على نبينا وعلى سائر.

^{٩٥} ر: حلية.

^{٩٦} التوضيح لصدر الشريعة، ١٨/١.

^{٩٧} التوضيح لصدر الشريعة، ١٨/١.

^{٩٨} و- بلفظ الجمع، فأراد بالجلي المصلي.

^{٩٩} و: الصلوات.

^{١٠٠} التوضيح لصدر الشريعة، ١٨/١.

^{١٠١} و- الحسن والشرف.

^{١٠٢} التلويح للتفتازاني، ١٩/١ ؛ و- قال قوله وفقني.

^{١٠٣} ر: يكون.

^{١٠٤} و- ويجوز أن تكون صلته مقدرة وهي لهذا.

^{١٠٥} ر: بشرح.

معناه «ووفقني»^{١٠٦} الله تعالى بتأليف تنقيح الأصول لتأليف هذا الشرح» أي جعل بتأليفه أسباب [٣٣ظ] / تأليف الشرح متوافقة، فلا تسامح ولا يحتاج إلى تضمين. وأقوى الذريعة التي^{١٠٧} أشار إليها^{١٠٨} المصنف، هو الثناء لله تعالى بما هو أهله، والصلوة على أفضل رسله وآله. ولم يتعرض له الشارح لوضوحه^{١٠٩}.

[٩] قال: «قوله»^{١١٠} «مؤسسة على قواعد الأصول»^{١١١} إلى آخره.

أقول: هذا العلم ليس مخالفا لقواعد المعقول^{١١٢} في الأصل، حتى يكون الإمام صدر الشريعة هو الذي جعله موافقا فإنه لا يمكن، بل بينه على طريق ظهر أنه موافق لتلك القواعد.

[١٠] قال: «قوله»^{١١٣} «وترتيب أنيق»^{١١٤} إلى آخره.

أقول: في قوله «وترتيب ... لم يسبقني على مثله»^{١١٥} دون أن يقول إلى مثله معنى لا يستفاد منه، وهو معنى الغلبة المضمنة في السبق، فإن من سبق إلى شيء غلب عليه، قال ﷺ: «لا تغلبنكم الأعراب على اسم صلواتكم العشاء الآخرة فإنهم يعتمدون بالإلابة»^{١١٥}.

[١١] قال «قوله»^{١١٦} «سميت هذا الكتاب»^{١١٧} إلى آخره.

أقول: النسخة المقابلة بالنسخة^{١١٧} المقروءة^{١١٨} على المصنف «سميته»، فلا حاجة إلى أن يقول^{١١٩} «إن وضع اسم الإشارة موضع المضمر لكمال العناية بتمييزه»^{١٢٠}.

[١٢] قال: «لا يقال إن»^{١٢١} «ابتدأ المتن بالتسمية»^{١٢٢} إلى آخره.

أقول: الجواب يتضمن أن ما لا يكون من الكتاب، لا يصح أن يكون مرجعا لضمير في الكتاب. وإذا صح هذا، فكيف رجوعه إلى ما في الضمير وهو ليس من الكتاب. فإن الإضمار قبل ذكر المرجع إنما يكون لإرجاعه إلى ما في الضمير، فإنه لو لم يكن راجعا إليه لا يكون له معنى.

^{١٠٦} و- (لما وفقني) صح هـ.

^{١٠٧} و ر: الذي.

^{١٠٨} و ر: إليه.

^{١٠٩} و: الوضوح.

^{١١٠} و ر- قوله.

^{١١١} التلويح للفتاوي، ١/ ١٩.

^{١١٢} ر: المنقول.

^{١١٣} التلويح للفتاوي، ١/ ١٩.

^{١١٤} التوضيح لصدر الشريعة، ١/ ١٩.

^{١١٥} ورد الحديث في صحيح مسلم، المساجد ومواضع الصلاة ٢٢٨، ٢٢٩ بهذا اللفظ: «عن عبد الله بن عمر قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: لا تغلبنكم الأعراب على اسم صلواتكم ألا إنما العشاء وهم يعتمدون بالإلابة».

^{١١٦} التلويح للفتاوي، ١/ ٢٠.

^{١١٧} و- بالنسخة.

^{١١٨} و: المقروء.

^{١١٩} و: يقال.

^{١٢٠} ر- لكمال العناية بتمييزه؛ + للعناية بكمال تمييزه.

^{١٢١} ر- أن.

^{١٢٢} التلويح للفتاوي، ١/ ٢٠.

والجواب الصحيح أنه ابتداءً باسم الله، حيث قال: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ﴾^{١٢٣} ولم يتبدئ^{١٢٤} بسم الله. والنية واردة على الابتداء بسم الله، على أن عدم جواز إرجاعه إلى المذكور الذي لم يكتب ممنوع.

[١٣] قال: «قوله^{١٢٥} «والكلم من الكلمة بمثلة التمر من^{١٢٦} الثمرة»^{١٢٧} إلى آخره.

أقول: العلامة بسط العذر للمصنف.

أما أولاً حيث قال: للكلم «إنه كثيراً ما يسمى جمعا لأنه^{١٢٨} غلب على الكثير حتى لا يستعمل في الواحد»، ثم طعن في قوله إن كان جمعا بصورة الشك وقال: «والصواب وإن كان بالواو وعلى تقدير فرض» إلى آخره، مع أن كونه كثيراً ما يسمى جمعا وكونه غير مستعمل إلا في الكثير صالح لوقوع الشك في جمعيته.

واعلم أنه قد^{١٢٩} وقع عبارة المصنف هكذا: «والكلم إن كان جمعا وكل جمع يفرق بينه وبين واحده بالتاء يجوز في وصفه التذكير والتأنيث»^{١٣٠}. ولا يخفى أن قوله إن كان جمعا^{١٣١} يستدعي جزاء، وليس في هذا التركيب ما يكون جزاء له، ولم يتعرض المصنف^{١٣٢} ولا العلامة^{١٣٣} نفسه لذلك.

فنقول إن الجزاء محذوف يدل عليه قوله «وكل جمع يفرق بينه وبين واحده بالتاء» تقديره «إن كان جمعا فهو جمع يفرق بينه وبين واحده بالتاء»^{١٣٤} وقوله «كل جمع» إلى آخره، كبرى لهذه^{١٣٥} الصغرى. والنتيجة فالكلم يجوز في وصفه التذكير والتأنيث.

[١٤] قال: «قوله^{١٣٦} «من محامد» حال من الكلم بيانا له^{١٣٧}»^{١٣٨} إلى آخره.

أقول: الكلم الطيب وإن كان معرفا مستغرفا فهو^{١٣٩} مستغرف للكلمات الطيبة لا غير، وليست جميع^{١٤٠} أفراد المحامد كلمات طيبة. بل المحامد الموصوفة بالوصف المذكور هي المعدودة من الكلم الطيب، فباتصافها بالصفة العامة عمت^{١٤١} جميع المحامد الموصوفة بهذه الصفة، لكونها على كون المحامد من الكلم الطيب، فعم المحامد مواردها.

^{١٢٣} سورة فاطر، ١٠/٣٥.

^{١٢٤} و: لم يبدأ.

^{١٢٥} و- قوله.

^{١٢٦} ر: و.

^{١٢٧} التلويح للتفتازي، ٢٠/١.

^{١٢٨} ر: أنه.

^{١٢٩} و- قد.

^{١٣٠} التوضيح لصدر الشريعة، ٢٠/١-٢١.

^{١٣١} و- جمعا.

^{١٣٢} ر: العلامة.

^{١٣٣} ر: المصنف.

^{١٣٤} و- تقديره إن كان جمعا فهو جمع يفرق بينه وبين واحده بالتاء.

^{١٣٥} و: هذا.

^{١٣٦} و- قال: قوله.

^{١٣٧} و- بيانا له.

^{١٣٨} التلويح للتفتازي، ٢١/١.

^{١٣٩} و: هو.

^{١٤٠} و- لا غير وليست جميع.

^{١٤١} و- بالصفة العامة عمت.

ولم يذكر العلامة المعنى المراد للمصنف من قوله «لأصولها من مشاريع الشرع ماء ولفروعها من قبول القبول غماء»^{١٤٢} وإن بسط الكلام المتعلق بالظواهر^{١٤٣} والألفاظ فيه. وذلك أنه لما لم يكن للإنسان مناسبة بحضرة الحق بما يقدر أن يعلمه علما يمنحه معرفة الثناء عليه بما هو أهله وجب عليه أن يقتصر^{١٤٤} فيه بما ورد به الشرع، فإنه بالثناء به إذ ذاك مأذون،^{١٤٥} وبتقصيره فيه إذن معذور.

وإليه أشار بقوله «من محامد لأصولها من مشاريع الشرع [٤ و] / ماء» والعلم يشبه بالماء، وإليه الإشارة بقوله تعالى ﴿وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ﴾^{١٤٦} أي لأصولها من مشاريع الآيات والأحاديث ما^{١٤٧} أوجب علما بجواز^{١٤٨} ثناء لله تعالى به. فإنه إن لم يكن فشحرة ذلك الثناء دائرة بين أمرين: إما أن لا تثمر^{١٤٩} أو تثمر^{١٥٠} والعياذ بالله ثمرة خبيثة^{١٥١}. وقوله «ولفروعها من قبول القبول غماء» إشارة إلى معنى قوله تعالى^{١٥٢} ﴿وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ﴾^{١٥٣}.

فإن قيل: أليس الثناء عملا صالحا.

قلت: إنما يكون عملا صالحا بالنية والاعتقاد، وأيضا فالأعمال الأخرى الصالحة تزيد^{١٥٤} هذا الثناء رفعة. فليس الثناء عقيب صلوة بحضور القلب مقبولة كالثناء ابتداء فافهم. فإذا^{١٥٥} ارتفع وغما^{١٥٦} وهبت^{١٥٧} عليه قبول القبول لا جرم تثمر^{١٥٨} ثمرة^{١٥٩} طيبة بفضل الله تعالى، وحسن عنايته.

وفي قوله «ولفروعها من قبول القبول غماء» قصد شريف، وإيماء لطيف لم يتعرض إليه^{١٦٠} الشارح العلامة، وهو أن القبول ريح مطلع الشمس. وأراد المصنف به المدد الواصل من مطلع شمس الوجود المفاض، وهو النفحات الإلهية المأمور^{١٦١} بتعرضها، لقوله ﷺ «تعرضوا لنفحات الله تعالى»^{١٦٢}، أراد به أن العبادات إذا قبلت يصل إليها المدد من ألطاف الله تعالى، فتنمو^{١٦٣} وتزداد وتترى به.^{١٦٤}

^{١٤٢} التوضيح لصدر الشريعة، ٢١/١.

^{١٤٣} ر: بالطول هي.

^{١٤٤} ر صح ه: يقتصر.

^{١٤٥} ر: ما دون.

^{١٤٦} سورة هود، ٧/١١.

^{١٤٧} و: إما.

^{١٤٨} ر: يجوز.

^{١٤٩} ر: يثمر.

^{١٥٠} ر: يثمر.

^{١٥١} ر: حنيئة.

^{١٥٢} و- تعالى.

^{١٥٣} سورة فاطر، ١٠/٣٥.

^{١٥٤} و + من.

^{١٥٥} ر: وإذا.

^{١٥٦} ر ه: فعل ماض من نما ينمو غموا وغما.

^{١٥٧} و: هب.

^{١٥٨} ر: يثمر.

^{١٥٩} ر: يثمر.

^{١٦٠} ر: عليه.

^{١٦١} و: المأمورة.

^{١٦٢} لم أجد هذا الحديث في الكتب التي بين يدي.

^{١٦٣} ر: فتنموا.

^{١٦٤} ر- به.

والشارح العلامة أخذ هذه العبارة، وألبسها لباساً آخر بقوله «وبعد فإن علم الأصول الجامع بين المعقول والمنقول، النافع في الوصول إلى مدارك الحصول، أجل ما يتنسم في إحكام أحكام الشرع قبول القبول»، لكنه لا يقرب من ذلك المعنى. فإن^{١٦٥} غايته أن يفيد أن علم الأصول قابل لإحكام أحكام الشرع، ولا يلزم من القابلية الإحكام، على أن النسب عبارة عن الريح الضعيف الهبوب.

[١٥] قال: «على أن جعل تعليق للمحامد»^{١٦٦} إلى آخره.

أقول: أصول الشريعة الكتاب والسنة والإجماع والقياس. وكونها ممهدة المباني كون ما سوى الكتاب ثابتاً حجتيه، وكون حجتيه^{١٦٧} ثابتاً بحجج وبراهين عقلية^{١٦٨} قاطعة لا يحوم حولها شك وكون فروعها وهي الأحكام المبنية في علم الفقه رقيقة^{١٦٩} الحواشي ودقيقة العلل و^{١٧٠} المعاني باعتبار أن كل من يدعي الفطنة أو^{١٧١} الثمر في سائر العلوم لا يهتدى إليه، لاسيما في المسائل الفرعية.^{١٧٢} ولأجل ذلك تعددت المذاهب وإن كان الحق عند الله واحداً.

وأما كون هذا الكلام فيه^{١٧٣} إشارة إلى أن علم أصول الفقه فوق الفقه، ودون الكلام، لأن معرفة الأحكام الجزئية بأدلتها التفصيلية، موقوفة على معرفة أحوال الأدلة الكلية من حيث توصل إلى الأحكام الشرعية^{١٧٤}، وهي موقوفة على معرفة الباري تعالى وصفاته، وصدق المبلغ، ودلالة معجزاته ونحو ذلك مما يشتمل عليه الكلام الباحث عن أحوال الصانع، والنبوة^{١٧٥} والإمامة^{١٧٦} والمعاد، وما يتصل بذلك على قانون الإسلام، ففيه نظر. إذ كون معرفة شئ موقوفة على معرفة شئ آخر لا يقتضى كون المعرفة الموقوف عليها أشرف.^{١٧٧} ألا ترى توقف معرفة الكتاب والسنة على معرفة العربية مع أنها ليست بأشرف منها،^{١٧٨} بل هي آلة لها والآلة لا تكون^{١٧٩} أشرف من ذي الآلة وإن اكتسب بشرفه^{١٨٠} شرفاً. فالصلاة موقوفة على الوضوء، وليس بأشرف منها. والعقل^{١٨١} آلة الاهتداء^{١٨٢} إلى معرفته تعالى، وليس بأشرف منها. ولكن شرف^{١٨٣} العلوم بشرف موضوعاتها المبحوث فيها عنها، وبهذا يظهر شرف علم أصول الكلام على علم^{١٨٤} أصول الفقه، وشرف أصول الفقه على علم^{١٨٥} الفقه لا بما قال.

^{١٦٥} ر: فانه.

^{١٦٦} التلويح للتفتازاني، ٢٢/١.

^{١٦٧} و- كون حجتيه.

^{١٦٨} و- عقلية.

^{١٦٩} ر: دقيقة.

^{١٧٠} و- العلل و.

^{١٧١} و: و.

^{١٧٢} و: العرفية.

^{١٧٣} و- فيه.

^{١٧٤} و- الأحكام الشرعية.

^{١٧٥} و- الصانع والنبوة.

^{١٧٦} و: الإمامة.

^{١٧٧} و- المعرفة الموقوف عليها أشرف.

^{١٧٨} ر- منها.

^{١٧٩} ر: يكون.

^{١٨٠} و- من ذي الآلة وإن اكتسب بشرفه.

^{١٨١} ر+ و.

^{١٨٢} ر: الاهتداء.

^{١٨٣} و- ولكن شرف.

^{١٨٤} و- على علم.

^{١٨٥} و- الفقه على علم.

[١٦] قال: «قوله «بنى على أربعة أركان»^{١٨٦} بمثابة البديل من الجملة السابقة»^{١٨٧} إلى آخره.

أقول: لما قال أنه تعالى جعل أصول الشريعة^{١٨٨} ممهدة المباني، أراد أن يشير إلى الأصول مفصلة وإلى شيء من أن أي أصل مثبت لأي حكم على سبيل الإجمال. فذكر الأحكام وصورها بصورة قصر^{١٨٩} ذي أركان أربعة وهي: ^{١٩٠} الكتاب والسنة والإجماع والقياس.

وأول ما يهتم به^{١٩١} في القصر أن يكون محكما، فقال: «وأحكمه بالحكمات»^{١٩٢} غاية الإحكام»^{١٩٣} [٤ظ] / إذ المحكم لا يقبل التبدل والنسخ والنقض والفسخ.^{١٩٤} وما أحكم من قصر الأحكام هو ما اتفق عليه العلماء، ولم يختلف فيه^{١٩٥} واحد منهم، كفرضية الصلوات الخمس والزكاة والحج و صيام رمضان، وما أشبهها مما^{١٩٦} هو أساس هذا الدين الحمدي. ولما لم يكن القصر إلا للملك أو عروس كاد أن يكون أميرا، لا بد له من أن يهيا في قصره مجالس لكل أمر، ومواضع لكل مقصد. فله موضع ظاهر مأذون فيه، بعضه لعوام الناس والمراد بهم ما سوى الخاصة^{١٩٧} من العلماء ههنا وبعضه معد للعروس،^{١٩٨} أو الملك،^{١٩٩} ومنصة له. ولما بين أن النصوص منصة العرائس،^{٢٠٠} علم أن الظاهر مجلس^{٢٠١} العامة من العلماء.

ومعنى كون النصوص منصة عرائس أفكار أفكار المتفكرين بفتح الميم وهو^{٢٠٢} مجلس العروس الذي يرتفع إليه للجلوة أن الأفكار لما لم تكن لتحديث في النصوص شيئا، ليس فيها. بل هي بحسب قوتها، واستعداد صاحبها، تتأثر مما يتجلى لها من معاني النصوص، وللطائف المدوعة فيها،^{٢٠٣} وهي بمثابة العرس بضميتين. والأفكار الأفكار بمثابة العرائس المتأثرة^{٢٠٤} بها،^{٢٠٥} والمنتجة أحكاما: إما مقصورة، أو متعدية. فعلم بما ذكرنا أن ليس في كلام المصنف سوى الجزالة.

وكذا لا^{٢٠٦} بد أن يكون له مجلس آخر لا يدخل فيه إلا بإذنه، وهو في هذا القصر الجمل. إذ لا يمكن الوصول إليه إلا ببيان

^{١٨٦} ر: إن كان.

^{١٨٧} التلويح للتفتازاني، ٢٢/١.

^{١٨٨} و- الشريعة.

^{١٨٩} و- بصورة قصر.

^{١٩٠} و- وهي.

^{١٩١} و- به.

^{١٩٢} ر: بالحكمات.

^{١٩٣} التوضيح لصدر الشريعة، ٢٣/١.

^{١٩٤} ر- والفسخ.

^{١٩٥} و- فيه.

^{١٩٦} ر: عما.

^{١٩٧} و: للخاصة.

^{١٩٨} و: العروس.

^{١٩٩} و: العروس.

^{٢٠٠} ر: العرائس.

^{٢٠١} ر: المجالس.

^{٢٠٢} و: هي.

^{٢٠٣} و- فيه.

^{٢٠٤} ر: المتأثر.

^{٢٠٥} ر: منها.

^{٢٠٦} ر: الا.

المحمل، وأشار إليه بقوله «وكشف القناع عن جمال مجملات كتابه».^{٢٠٧}

ولما جرت عادة الملوك على أنهم إذا أرادوا الإذن في ذلك المجلس، يأمرهم برفع الستر^{٢٠٨} عن^{٢٠٩} بابه أشار إليه بقوله «وكشف القناع». وهذه المناسبة، سمي المحمل بعد البيان مفسرا من الفسر وهو الكشف، فبين جميع أقسام الظهور للنظم المحكم والنص صريحا، والظاهر والمفسر ضمنا. لذلك^{٢١٠} لا بد أن يكون له مجلس آخر، لم يؤذن فيه لأحد، سواء فيه مقصورات خيامه، وهو في هذا القصر المتشابه، وصرح بذكره، وكذا بذكر المحمل.^{٢١١}

ولا بد أن يكون له مجالس أخرى، بعضها يدرك الوصول إليه بمجرد الاستئذان، وبعضها بصبر وتوقف بعد الاستئذان. وفي هذا القصر الأول هو الخفي، والثاني هو المشكل، فتم جميع أقسام الخفاء أيضا. ولم يتكلم العلامة في هذا المقام وإن كان محل البحث إلا قدر ما يعلم من مطالعة كتابه. والمصنف إنما يذكره في شرحه بناء على ما وعده بقوله «معرضا عن شرح المواضع التي من لم يحلها بعد إطناب، لا يحل له النظر في ذلك الكتاب».^{٢١٢}

ولا يخفي أن كلام العلامة^{٢١٣} في شرحه حيث قال: «كذلك قصر الأحكام يشتمل^{٢١٤} على محكم وهو في غاية الظهور ونص هو دونه، وعلى متشابه هو في غاية الخفاء، ومجمل هو دونه»^{٢١٥} تصريح بأن أقسام الظهور، والخفاء متعلقة بالأحكام. وليس الأمر كذلك، بل بعض أركان القصر وهو الكتاب، وخطاب الرسول عليه السلام^{٢١٦} مشتمل عليها. وأما بيان الأركان الأربعة التي هي الأصول الأربعة المستعار من عبارته، فلا تحتاج إلى شرحها، وشرح ما في الألفاظ معلوم من كلام المصنف في شرحه.

[١٧] قال: «قوله «وفصل خطابه»» إلى آخره.

أقول: جعله من قبيل عطف الخاص على العام، إشارة إلى بيانه ببيان^{٢١٧} الخاص، ويجوز أن يراد بالسنة الفعل، فإن من فعله أيضا ما يبين المحمل كما يجيء بيانه.

[١٨] قال: «قوله^{٢١٨} «لأن الإعجاز في الكلام»»^{٢١٩} إلى آخره.

أقول: البحثان الموردان للعلامة،^{٢٢٠} والجوابان^{٢٢١} له عنهما^{٢٢٢} ليست على سنن الاستقامة.

^{٢٠٧} التوضيح لصدر الشريعة، ٢٤/١.

^{٢٠٨} و: الشرع.

^{٢٠٩} و- عن.

^{٢١٠} و: وكذلك.

^{٢١١} ر: المحل.

^{٢١٢} التوضيح لصدر الشريعة، ١٩/١.

^{٢١٣} ر: العامة.

^{٢١٤} و: يشمل.

^{٢١٥} التلويح للفتاوي، ٢٣/١.

^{٢١٦} و- ﷺ.

^{٢١٧} و: أمر.

^{٢١٨} و- قوله.

^{٢١٩} التلويح للفتاوي، ٢٦/١.

^{٢٢٠} ر: العلامة.

^{٢٢١} ر: والجواب.

^{٢٢٢} ر: عنها.

أما البحث الأول فباعتبار أن طريق تأدية المعنى في المعجز أبلغ مما عداه من الطرق المحققة والمقدرة.

قوله «هذا غير مشروط، لأن الله تعالى قادر على أن يأتي بمثل القرآن مع كونه معجزاً».^{٢٢٣}

قلت: كون المراد بالطرق المحققة والمقدرة طرق المتحدين^{٢٢٤} لا طرق المتحدي، فإن الإعجاز لهم لا لنفسه مما لا شك فيه.

وأما البحث الثاني، فبأن تعدد طرق الإعجاز لا تنفي جواز وقوع كلام من متكلم على طريق هو أبلغ من جميع طرق من تحدى به [٥٥] /.

وأما الجواب عن الأول فبأنه ﷺ خصص بجوامع^{٢٢٥} الكلم، وتخصيصه^{٢٢٦} بما يدل على عجز الغير من المتحدين به^{٢٢٧} عن الإتيان بمثلها، فكيف يصح قوله «إن الإعجاز ليس إلا في كلام الله تعالى»^{٢٢٨} بعد أن ثبت أن المراد به إعجاز المتحدين. وكونه سلم للمصنف أولاً ما لا يجوز إلا لله تعالى بزعمه وهو الإعجاز في الكلام ثم اعترض عليه وأجاب أمر عجيب، إذ بعد ثبوت أن الإعجاز ليس إلا في كلام الله تعالى فكلام^{٢٢٩} المصنف رحمه الله تعالى^{٢٣٠} «متمسكا بعروة الإعجاز» لا يكون مستقيماً.

وأما الجواب عن الثاني، فبأن الإعجاز إذا لم يكن للبشر، فلا يمكن^{٢٣١} للمصنف الإتيان به، فلا يكون الجواب عن طريقه. بل الحق أن المصنف قصد بالإعجاز ما بين في شرحه «أنه تأدية المعنى بطرق هي^{٢٣٢} أبلغ من طرق المتحدين به» فلا سؤال عليه، ولا احتياج إلى تكلف جواب. وما ذكر في *الفتاح ونهاية الإعجاز*^{٢٣٣} لا يدل على^{٢٣٤} أن لا يمكن لبشر تأدية المعنى بطريق يكون أبلغ من طرق من تحدى بكلامه .

[١٩] قال: «قوله «أصول الفقه» الكتاب مرتب على مقدمة وقسمين».^{٢٣٥}

أقول: رتب الكلام على مقدمة في تعريف العلم وموضوعه، وعلى قسم في الأدلة الأربعة، وعلى قسم آخر في الأحكام، ثم قال: «إذ لا^{٢٣٦} يبحث^{٢٣٧} في الفن عن غيرهما»^{٢٣٨} والبحث المقصود في الكتاب، أن هذه الأدلة كيف توصل^{٢٣٩} إلى تلك الأحكام؟

ومعرفة الأدلة والأحكام وأقسامهما إنما هي من مبادئ هذا المقصود، لا أنها هي المقصودة في هذا الفن بالقصد الأول.

^{٢٢٣} التلويح للفتاوي ، ٢٦/١ .

^{٢٢٤} ر: المتحدى.

^{٢٢٥} و: لجوامع.

^{٢٢٦} و: تخصيصها.

^{٢٢٧} و- على الإتيان بمثلها فكيف يصح قوله ان الاعجاز ليس الا في كلام الله تعالى بعد ان ثبت ان المراد به إعجاز المتحدين.

^{٢٢٨} التلويح للفتاوي ، ٢٦/١ .

^{٢٢٩} ر: وكلام.

^{٢٣٠} ر- رحمه الله.

^{٢٣١} ر: ممكن.

^{٢٣٢} و ر: هو.

^{٢٣٣} و: الإعجاز.

^{٢٣٤} و- على صح ه .

^{٢٣٥} التلويح للفتاوي ، ٢٧/١ .

^{٢٣٦} ر: أولاً.

^{٢٣٧} ر: بحث.

^{٢٣٨} التلويح للفتاوي ، ٢٧/١ .

^{٢٣٩} ر: يوصل.

فالصواب أن يقال: المبحوث عنه في هذا الكتاب إما أن يكون مقصودا بالقصد الأول، أو له مدخل في المقصود بالقصد الأول أو لا، ولكن يتوقف عليه الشروع فيه. والثاني المقدمة والأول إما أن يكون البحث فيه عن الأدلة وأقسامها وإصلاحها إلى الأحكام، أو عن الأحكام وأقسامها وترتيبها على الأدلة. والأول الأول، والثاني الثاني وكلا القسمين يتضمن البحث عما له مدخل في المقاصد أو^{٢٤٠} عن المقاصد، غير أن في أحدهما انتقالا من الأدلة إلى الأحكام وفي الآخر بالعكس.

على أن قوله «لأن المذكور فيه إما من مقاصد الفن أو لا»^{٢٤١} مدخول فيه بأن يقال: إن أراد بمقاصد الفن المقاصد بالقصد الأول^{٢٤٢}، فلا نسلم أن بحث الأدلة والأحكام مقصود بالقصد الأول، وإن أراد المقاصد مطلقا شاملا للقصد الأول والثاني، فلا نسلم أن المقدمة ليست من المقاصد.

ثم إن قول العلامة^{٢٤٣} «والمصنف قدم الإضافي نظرا إلى أن المنقول عنه مقدم، وإلى أن الفقه مأخوذ في تعريف اللقي، فإن قدم تفسيره، أمكن ذكره في اللقي كما قال: المصنف هو العلم بالقواعد التي يتوصل بها إلى الفقه، وإلا احتجج إلى إيراد تفسيره تارة في اللقي، وتارة في الإضافي كما في أصول ابن الحاجب» لا يخفي عن ضعف ظاهر. فإن الفقه بعد أن يفسر مرة في الإضافي، أو اللقي لا يحتاج إلى تفسيره مرة أخرى.

[٢٠] قال: «ويحتاج إلى تعريف الإضافة أيضا»^{٢٤٤} إلى آخره.

أقول: لا احتياج إلى أخذ قوله باعتبار المضاف، فإن تخصيص^{٢٤٥} المضاف بالمضاف إليه، لا يجوز أن يكون باعتبار شيء آخر سوى المضاف. فإن دليل المسألة لا يختص بها من حيث أنه ملكها وغيره. فإن معناه ملاحظ^{٢٤٦} عند الإضافة وبهذا ظهر ضعف ما قال.

وقيد الحثية لا بد منه في تعريف الإضافيات، إلا أنه كثيرا ما يحذف لشهرة أمره. فإن الإضافيات^{٢٤٧} لا تكون^{٢٤٨} إلا مشتقة،^{٢٤٩} أو في معناها، وكلاهما يعتبر عند الإضافة إلى شيء منهما^{٢٥٠} لمعنى^{٢٥١} فيه بلا ريب، فلا احتياج إلى قيد الحثية. فمن ذكرها طالب زيادة تصريح بها^{٢٥٢}، ومن تركها ذاهب إلى أنه معلوم من الكلام. والإضافة بأدنى ملابسة لا تلزمن، فإنها في الحقيقة ليست بإضافة.

قوله والمصنف قدم الإضافي إلى قوله كما في أصول ابن الحاجب لا يخفي عن ضعف ظاهر فإن الفقه بعد أن يفسر مرة في الإضافي واللقي لا يحتاج إلى تفسيره مرة أخرى.

^{٢٤٠} ر: و.

^{٢٤١} التلويح للتفتازاني، ٢٧/١.

^{٢٤٢} ر: الثاني.

^{٢٤٣} ر: العامة.

^{٢٤٤} التلويح للتفتازاني، ٢٨/١.

^{٢٤٥} و:خصص.

^{٢٤٦} ر: يلاحظ.

^{٢٤٧} ر: الإضافات.

^{٢٤٨} ر: يكون.

^{٢٤٩} ر: مشقة.

^{٢٥٠} و- منهما.

^{٢٥١} ر: المعين.

^{٢٥٢} و- بها.

[٢١] قال: «فإن قلت: ابتناء الشيء على الشيء»^{٢٥٣} إلى آخره.

أقول: جوابه يشير إلى تسليم أن [٥ظ] / ابتناء الشيء على الشيء عقلي، ولكن إذا كان الشيئان حسيين يقال: له إنه ابتناء حسي تجوزا. وليت شعري أن من نظر إلى جدار، وأدرك ابتناء بعض أجزائه على بعض، وكذا ابتناء السقف عليه^{٢٥٤} أيدركه^{٢٥٥} بالنظر أم بالعقل من غير أن ينظر فيه؟

نعم يترع العقل من المحسوس صورته، وذلك الأمر المنتزع مجردا عن الخارج عقلي، ولا نسلم عدم دخول ابتناء الفعل على المصدر في العقلي^{٢٥٦} بتفسير المصنف، إذ هو أيضا من قبيل ترتب الحكم على دليله، على ما يعلم فيما بعد.

[٢٢] قال: «والحق أن ترتب الحكم على دليله لا يصلح تفسيرا للابتناء العقلي»^{٢٥٧} إلى آخره.

أقول: ابتناء المجاز على الحقيقة، والأحكام الجزئية على القواعد الكلية والمعلولات على عللها وما أشبه ذلك ليس بخارج عن ابتناء الحكم على دليله. لأن الدليل هو الذي يلزم من العلم به العلم بشيء آخر. والعلم بالقواعد الكلية يستلزم العلم بالأحكام الجزئية بلا ريب. وكذا^{٢٥٨} العلم بوجود العلل من حيث أنها علل المعلولات يستدعي العلم بوجود تلك المعلولات. والمتجوز في الكلام مدع للزوم المعنى المجازي للمعنى الحقيقي علما، ولهذا يفسرونه بإطلاق المألوف، وإرادة اللازم. فالحقيقة في زعمه دليل على المجاز، وهو مترتب عليه. وأما الفعل والمصدر، فلا شك أن العلم بمعنى المصدر^{٢٥٩} يستلزم العلم بمعنى الفعل فهو دليله.

[المسائل المتعلقة بالتعريف الحقيقي والاسمي]

[٢٣] قال: «قوله «وأعلم أن التعريف إما حقيقي»»^{٢٦٠} إلى آخره.

أقول: ظاهر كلام المصنف لا يدل إلا على أن التعريف إن كان للماهيات الحقيقية، فحقيقي، وإن كان للماهيات الاعتبارية، فاسمي. والاعتبارية ليس معناها أن لا يكون لها حقيقة في الخارج، فهي^{٢٦١} تشمل^{٢٦٢} ما يكون له حقيقة في الخارج أيضا، لأن قوله «كما ركبنا شيئا من أمور هي أجزاؤه باعتبار تركيبها»^{٢٦٣} لا يقتضي عدم ذلك في الخارج، لكن ما لم يعتبر وجود حقيقته هو الاسمي وما اعتبر وجود حقيقته هو الحقيقي.

وقد يعتبر معتبر وجود حقيقته^{٢٦٤} فيعرفها، فيكون تعريفا حقيقيا ولا وجود لها، وقد يكون بضده^{٢٦٥} وليس^{٢٦٦} فيما ذكر

^{٢٥٣} التلويح للفتاوي، ٢٨/١.

^{٢٥٤} -و- عليه.

^{٢٥٥} ر: أمدركه.

^{٢٥٦} ر: العقل.

^{٢٥٧} التلويح للفتاوي، ٢٨/١.

^{٢٥٨} ر: وكذلك.

^{٢٥٩} ر+ و.

^{٢٦٠} التلويح للفتاوي، ٢٨/١.

^{٢٦١} و: فهو.

^{٢٦٢} و: يشمل.

^{٢٦٣} ر: تركيبها؛ التوضيح لصدر الشريعة، ٢٩/١.

^{٢٦٤} ر: حقيقة.

^{٢٦٥} ر: تقيده.

^{٢٦٦} و: فليس.

العلامة عدول عن ظاهر كلام المصنف.

[٢٤] قال: «قوله «وشرط لكلا التعريفين»»^{٢٦٧} إلى آخره.

أقول: قال الشارح العلامة في آخر هذا الكلام «وبعضهم أخذه من أن عكس الإثبات نفي، ففسره بأنه كلما أنفي الحد، انتفي المحدود»^{٢٦٨}. ثم قال: «والحاصل واحد وهو أن يكون الحد جامعا لأفراد المحدود كلها»^{٢٦٩}. وفيه نظر. فإن المقدمة المذكورة لا تدل على أن الحد جامع لأفراد المحدود كلها^{٢٧٠} بإحدى الدلالات الثلاث^{٢٧١}. ولا يدل على ذلك المعنى^{٢٧٢} إلا قولُ القائل كل ما صدق عليه المحدود صدق عليه الحد، وليس بينهما ملازمة ذهنية بينة حتى يستدل عليه بالالتزام^{٢٧٣} وإن كان بينهما ملازمة في الخارج.

وكأنه اعتذر بقوله «والحاصل واحد» عن هذا النظر، وإنما قلنا: إن^{٢٧٤} بينهما ملازمة في الخارج لأنه عكس نقيضه وإذا صدق أحدهما لزم صدق الآخر لأنه على تقدير أن يصدق كلما انتفي عنه الحد انتفي عنه المحدود لو لم يصدق كلما صدق عليه المحدود صدق عليه الحد لزم انتفاء الحد عن بعض ما صدق عليه المحدود. فيكون ذلك البعض انتفي عنه الحد وصدق عليه المحدود، وهو ينافي صدق كلما انتفي عنه الحد انتفى عنه المحدود.

[٢٥] قال: «قوله «ولا شك ان تعريف الأصل اسمي»»^{٢٧٥} إلى آخره.

أقول: قوله^{٢٧٦} «وهذا لا دخل له في فساد التعريف»^{٢٧٧} إنما نشأ من أنه وهم أن المصنف حيث قال: «والتعريف^{٢٧٨} الذي ذكر في الحصول لا يطرد»^{٢٧٩} جعل عدم اطراده مبتنيا^{٢٨٠} على كونه تعريفا اسميا، فقال: «إذ عدم الإطراد مفسد له اسميا كان أو غيره»^{٢٨١} وهذا أعجب [و٦] / من ذلك^{٢٨٢} الوهم.

إذ المفهوم من كلامه على ما وهم أنه جعل عدم الإطراد مبتنيا^{٢٨٣} على كونه تعريفا اسميا، والتعليل الذي ذكره إنما هو لفساد ما لم يطرد سواء كان اسميا أو غيره، وأين هذا منه.

^{٢٦٧} التلويح للتفتازاني، ٣٠/١.

^{٢٦٨} التلويح للتفتازاني، ٣٠/١.

^{٢٦٩} التلويح للتفتازاني، ٣٠/١.

^{٢٧٠} ر+ وفيه مظهر فإن المقدمة المذكورة لا تدل على أن الحد جامع لأفراد المحدود كلها.

^{٢٧١} و ر: الثلاث.

^{٢٧٢} ر- المعنى.

^{٢٧٣} و+ المعنى.

^{٢٧٤} ر- (بينهما ملازمة ذهنية بينة حتى يستدل عليه بالالتزام، وإن كان بينهما ملازمة في الخارج. كأنه اعتذر بقوله «والحاصل واحد» عن هذا النظر،

^{٢٧٥} التلويح للتفتازاني، ٣٠/١.

^{٢٧٦} و- قوله.

^{٢٧٧} التلويح للتفتازاني، ٣٠/١.

^{٢٧٨} و: فالتعريف.

^{٢٧٩} التوضيح لصدر الشريعة، ٣١/١.

^{٢٨٠} ر: مبنيا.

^{٢٨١} التلويح للتفتازاني، ٣١/١.

^{٢٨٢} ر: ذكر.

^{٢٨٣} ر: مبنيا.

وليس الأمر كما وهم، بل بنى قوله هذا على أن الإطراد^{٢٨٤} عبارة عن أن يكون الحد بحيث كلما صدق، صدق الحدود، أي إذا كان الطرد ما ذكر، فالتعريف المذكور ليس بمطرد. وقوله «و^{٢٨٥} لا شك أن تعريف الأصل^{٢٨٦} اسمي^{٢٨٧}» كلام من فروع قوله «التعريف إما حقيقي ... أو اسمي^{٢٨٨}» لا يتعلق^{٢٨٩} هذا به.

[٢٦] قال: «وههنا بحث من وجوه^{٢٩٠}.

أقول: ^{٢٩١} إذا توّمل فيه ففي كل وجه منه بحث.

أما في الأول، فبأن يقال: مراد المصنف بالتعريف إيراد معرفٍ لشيء، يستلزم معرفته معرفة ذلك الشيء. وما نقل من أن في كتب اللغة تعريفاً للألفاظ بما هو أعم منها على تقدير صحته لعدم وجدان مرادف للفظ المطلوب تعريفه أو لغيره، فغير لازم عليه. والتعريف بالأعم يكون تعريفاً للأعم من المطلوب تعريفه لا له، وبالأخص يكون تعريفاً للأخص، فلا يفيد الامتياز التام.^{٢٩٢} بل في الأعم يختلط^{٢٩٣} بغيره، وفي الأخص يشذ بعض أفراد منه فافهم.

وقولهم «التعريفات الناقصة يجوز أن تكون^{٢٩٤} أعم^{٢٩٥}»، لا يدل على جواز التعريف بالناقص، والتمييز بين شيئين فقط، من غير بيان أن الشيء ما هو فرق بينهما، لا تعريف أحدهما بالآخر. وتمثله تعريف الأصل بالمحتاج إليه، والفرع بالمحتاج، لا يثبت ما ادعاه، إذ هو عين ما صرح المصنف بفساده لعدم تمييزه الأصل، ولا الفرع^{٢٩٦} عما ليسا منه. ولا التباس للأصل بالفرع أصلاً حتى يحتاج إلى الامتياز بينهما، وإنما الحاجة بالتعريف للأصل لتمييزه عما يلتبس به.

وأما في الثاني، فبأن يقال: لما علم أن الأصل ما يتي عليه غيره، وأن الابتناء في الحسيات حسي، كابتناء الشجرة وفروعها على أصلها ظهر أن هذه الأقسام الخمسة لا تسمى أصلاً تسمية حقيقية. إذ لا يتي السرير على هذه الخمسة ابتناء حسياً، ابتناء الأحجار بعضها على بعض، أو ابتناء الشجرة^{٢٩٧} على أصولها، وهذا من البين الذي لا ينكر. وكون صنعة النجر منسوبة إلى النجار، فأمر في غاية البعد عما نحن بصدد.

وأما في الثالث، فبأن يقال: بعد معرفة أن المراد بالأصل ما هو سهل اندفاعه، فالأصالة^{٢٩٨} هناك لاعتبار تقدم ليست هذه الأصالة المبحوث عنها،^{٢٩٩} وكون الحقيقة أصلاً^{٣٠٠} للابتناء العقلي الذي للمجاز عليه فقد بيناه.

^{٢٨٤} ر: الإطراد.

^{٢٨٥} و- وقوله.

^{٢٨٦} و: لأصل.

^{٢٨٧} التوضيح لصدر الشريعة، ٣٠/١.

^{٢٨٨} التوضيح لصدر الشريعة، ٢٨/١.

^{٢٨٩} ر: تعلق.

^{٢٩٠} التلويح للفتازاني، ٣٠/١.

^{٢٩١} ر- أقول.

^{٢٩٢} ر- التام.

^{٢٩٣} ر: تختلط.

^{٢٩٤} ر: يكون.

^{٢٩٥} التلويح للفتازاني، ٣١/١.

^{٢٩٦} ر: أفرع.

^{٢٩٧} و: الشجر.

^{٢٩٨} ر: لأصالة.

^{٢٩٩} ر- عنها.

وأما في الرابع، فينفي كون الأمور المعلومة أصلا للفكر، لأنها ليست دليل الفكر وإنما هي مادة لإجالاته، الفكر ليس مبتنيا عليها، وإنما هي أصل لا النتيجة،^{٣٠١} لكونها دليلها.^{٣٠٢} ولما كان الفكر هو الذي وجدها، ورثتها،^{٣٠٣} وحال فيها، فقد يسمى هو أيضا أصلا، ولا يلزم به نقض على المصنف بعد أن لا يكون أصلا حقيقة.

على أن المصنف يذكر أن المادة تصلح لأن يطلق عليها، إلا أنه لم يذكرها في سلك ما لا يصلح لأن يطلق، لإمكان مناقشة فيها بأن يقال: إن أصل السرير الخشب، وإن أمكن دفعه بأن السرير ليس مبتنيا على الخشب، بل الخشب بعضه مبتن^{٣٠٤} على البعض.

[المسائل المتعلقة بتعريف علم الفقه]

[٢٧] قال: «قوله «والفقه» نقل للمضاف تعريفين».^{٣٠٥} إلى آخره^{٣٠٦}

أقول: قوله «يجوز أن يريد بالنفس^{٣٠٧} العبد نفسه، لأن أكثر الأحكام^{٣٠٨} متعلقة بأعمال البدن»^{٣٠٩} يشير إلى أنه عني به أن يعرف العبد بدنه وهذا مما لا يتكلم بمثله فإن العارف ليس إلا النفس. وإن أراد به المجموع من البدن والنفس^{٣١٠} وسائر الآلات والجوارح فتطويل من غير طائل، لأن العارف ليس إلا النفس. وكذا إن أراد معرفة النفس البدن ما لها وما عليها، لأن البدن ليس له ولا عليه مع تطويل وتقدير، هو خلاف الأصل، وإرجاع ضميري^{٣١١} المؤنث إلى البدن قبل الذكر.

وقال المصنف «المعرفة إدراك الجزئيات عن دليل»^{٣١٢}، فقال: الشارح العلامة «والقيد الأخير»^{٣١٣} يعني به^{٣١٤} قوله «عن دليل مما لا دلالة عليه أصلا ولا اصطلاح»^{٣١٥}، وهذا كلام^{٣١٦} بعيد عن الإنصاف. [٦ظ] / إذ لا شك أن إدراك مشخص يتوجه إلى إدراكه، فإما أن يكون عن إدراك سابق له يتذكره عند التوجه إلى إدراكه، أو يكتسب^{٣١٧} ذلك في الحين: إما عن أماراته وعلاماته المعلومة له أولا، أو بتعريف^{٣١٨} آخر له به.

وأيا ما كان، فلا بد له من دليل، وإلا فإدراكه لا يكون إلا بأنه جزئي من الجزئيات. وأما أنه أي جزئي فلا، إلا بأمر آخر هو المسمى دلبيلا. وتحقيقه أن الجزئي، من حيث هو عبارة عن الماهية المشخصة في الخارج بشخص وهذا مفهوم كلي يتناول كل جزئي،

^{٣٠٠} - وأصلا.

^{٣٠١} ر: النتيجة.

^{٣٠٢} - وإنما هي مادة لإجالاته، والفكر ليس مبتنيا عليها، وإنما هي أصل لا نتيجة لكونها دليلها.

^{٣٠٣} ر: وزيتها.

^{٣٠٤} ر: مبتنيا.

^{٣٠٥} التلويح للفتاوي، ٣١/١.

^{٣٠٦} - إلى آخره.

^{٣٠٧} و: ر: به.

^{٣٠٨} و: الأحكام.

^{٣٠٩} التلويح للفتاوي، ٣١/١.

^{٣١٠} - النفس.

^{٣١١} ر: ضمير من.

^{٣١٢} التوضيح لصدر الشريعة، ٣١/١.

^{٣١٣} التلويح للفتاوي، ٣١/١.

^{٣١٤} - و: به.

^{٣١٥} التلويح للفتاوي، ٣١/١.

^{٣١٦} ر: الكلام.

^{٣١٧} و: يكتسب.

^{٣١٨} ر: تعريف.

وأما هذا الجزئي فهو الماهية المشخصة بتعيينه فمعرفة من حيث تشخيص ماهيته بديهية،^{٣١٩} وهي بعينه الخاص^{٣٢٠} به لا تكون^{٣٢١} إلا بدليل، وأما معرفته من حيث تشخصها بتعين ما، فليست معرفة لهذا الجزئي.

[٢٨] قال: ^{٣٢٢} «وجوابه^{٣٢٣} أن المثاب عليه فعل الواجب»^{٣٢٤}

جعل ترك الحرام بمعنى كف النفس^{٣٢٥} عنه عند تهيو^{٣٢٦} الأسباب، وميلان النفس إليه^{٣٢٧} فعلا، ولأجل ذلك جوز ترتب الثواب عليه. ويرد عليه ترك الواجب حيث يعاقب^{٣٢٨} عليه، وإن لم يتصور فيه كف النفس عن الفعل.

والجواب عنه ظاهر، فإن الواجب إن كان متذكرا حال الترك، ففيه كف النفس عن الفعل، وإلا فلا عقاب عليه^{٣٢٩} لقوله ﷺ: «رفع^{٣٣٠} عن أمي الخطأ والنسيان»^{٣٣١}.

[٢٩] قال: «الثاني أن المراد بالجواز في الوجه الرابع عدم منع الفعل والترك»^{٣٣٢} إلى آخره.

أقول: ليس الوجوب طلب^{٣٣٣} الفعل والترك حتى يوجد في الجواز الذي يقابله عدمهما، ولا الحرمة منع الفعل فقط، بل الوجوب طلب الفعل بحيث يمنع^{٣٣٤} الترك والحرمة منع الفعل بحيث يطلب تركه. والجواز^{٣٣٥} المقابل للوجوب ينبغي أن يكون عبارة عن عدم طلب الفعل بحيث يمنع عن تركه، والمقابل للحرمة ينبغي أن يكون عدم منع الفعل بحيث يطلب تركه.

ولا يستقيم على هذا التفسير للجواز في الوجه الرابع فيما^{٣٣٦} ذكره المصنف على ما يعلم إذا^{٣٣٧} تؤمل ضرورة اقتضاء التقابل بينهما دخول ما^{٣٣٨} يدخل في أحدهما في الآخر. فُعلم^{٣٣٩} أنه لم^{٣٤٠} يكن قصد المصنف التقابل للجواز بالوجوب و^{٣٤١} لا بالحرمة، بل أراد عدم المنع عن الفعل، وإن عم الوجوب على هذا الوصف.

^{٣١٩} و ر: بهويته.

^{٣٢٠} و ر: الخسيس.

^{٣٢١} ر: يكون.

^{٣٢٢} و: ثم قال.

^{٣٢٣} ر: وصوابه.

^{٣٢٤} التلويح للتفتازاني، ٣٣/١.

^{٣٢٥} ر: النفس.

^{٣٢٦} ر: تهيو.

^{٣٢٧} و- إليه.

^{٣٢٨} ر: تعاقب.

^{٣٢٩} ر- عليه.

^{٣٣٠} و: غفر.

^{٣٣١} ورد الحديث في سنن ابن ماجه، الطلاق ١٦ بهذا اللفظ: «عن أبي ذر الغفاري قال: قال رسول الله ﷺ: إن الله تجاوز عن أمي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه».

^{٣٣٢} التلويح للتفتازاني، ٣٣/١.

^{٣٣٣} و: منع.

^{٣٣٤} و: عن.

^{٣٣٥} و: فالجواز.

^{٣٣٦} ر: في ما.

^{٣٣٧} ر: إذ.

^{٣٣٨} و: لا.

^{٣٣٩} ر: يعلم.

^{٣٤٠} و: قصد.

^{٣٤١} ر- و.

فلأجل هذا قال على سبيل العموم «ففعّل ما سوى الحرام والمكروه تحريماً، وترك ما سوى الواجب يجوز لها»^{٣٤٢} ثم حصّص من الجواز ما يخص الوجوب، فقال: «وفعل الواجب وترك الحرام والمكروه تحريماً يجب عليها»^{٣٤٣} والعلامة لما حمّله على ما فهمه، وضع ههنا سؤالاً وجواباً.

لا يقال التداخل غير مرضي. لأننا نقول: وكذا شذوذ الأقسام. على أن^{٣٤٤} الوجه الرابع غير مرضي عند المصنف.

والحق أن المصنف إنما لم يحمله على ما يقابل الوجوب، للزوم أن يكون ترك الواجب وفعل الحرام جائزين،^{٣٤٥} وهذا مما لا يقال. فكيف جاز له أن يحمله على عدم منع الفعل والترك حتى يلزم أن لا يكون فعل الواجب وترك الحرام والمكروه تحريماً جائزين، وهذا أيضاً مما لا يقال.

[٣٠] قال: «الثالث إن ما يحرم عليها في الوجه الخامس»^{٣٤٦} إلى آخره.

أقول: إن أراد بالمتنع أن يعاقب فاعل المكروه كراهة^{٣٤٧} التحريم، فلا احتياج إلى هذا الكلام، فإن المصنف قد صرح بذلك. وإن أراد أنه لا يعاقب عليه، ولكن يمنع عنه لمجرد^{٣٤٨} دعوى لا يوجد منه. وحرمان الشفاعة^{٣٤٩} على^{٣٥٠} ما فعله،^{٣٥١} أشد من عقاب النار،^{٣٥٢} وهي إنما يكون لمن يستحق العقاب. وهذا البحث من متممات البحث الثاني.

[٣١] قال: «البحث الرابع»^{٣٥٣} إلى آخره.

أقول: قوله «ليس المراد بمعرفة ما لها وما عليها تصورهما»^{٣٥٤} إن أراد به أنه ليس هذا فقط، فيحتاج إلى هذا القيد، وإن أراد أن هذا ليس من الفقه فممنوع. فإن التصديق بأن الإيمان واجب متأخر عن معرفة أنه ما هو فعل [٧و] / النفس، أولاً معرفته، ثم معرفة^{٣٥٥} أنه واجب عليها.

وقول الشارح العلامة «فأحكام»^{٣٥٦} الوجدانيات من الوجوب ونحوه مدرك بالدليل، وثبوتهما في نفس الأمر بالوجدان»^{٣٥٧} مشير^{٣٥٨} إلى أن المعرفة لما^{٣٥٩} لم تكن^{٣٦٠} إلا بدليل على ما ذكره المصنف، علم أن المراد بمعرفة ما لها وما عليها معرفة ناشئة عن دليل.^{٣٦١}

^{٣٤٢} التوضيح لصدر الشريعة، ٣٣/١.

^{٣٤٣} التوضيح لصدر الشريعة، ٣٤/١.

^{٣٤٤} -و- أن.

^{٣٤٥} ر: جائزاً.

^{٣٤٦} التلويح للتفتازاني، ٣٣/١.

^{٣٤٧} و: كراهة.

^{٣٤٨} و: فمجرد.

^{٣٤٩} ر: ٥٥.

^{٣٥٠} و: هذا.

^{٣٥١} -و- ما فعله.

^{٣٥٢} بالنار في ب

^{٣٥٣} التلويح للتفتازاني، ٣٣/١.

^{٣٥٤} التلويح للتفتازاني، ٣٣/١.

^{٣٥٥} و: معرفته.

^{٣٥٦} ر: بأحكام.

^{٣٥٧} التلويح للتفتازاني، ٣٤/١.

^{٣٥٨} و: مشيراً.

^{٣٥٩} ر: مما.

وليست ههنا معرفة ناشئة عن الدليل^{٣٦٢} سوى الأحكام. فإن الاعتقادات ثبوتها في نفس الأمر مدرك بالوجدان، والعمليات ثبوتها في نفس الأمر مدرك بالحس، لا ينفي ما قلنا. لأن معرفة ماهية الإيمان أيضا علم بالدليل، وكذا ماهية^{٣٦٣} سائر العمليات، والأعمال الشرعية سوى الاعتقادات مدركة بالحس.

ويمكن أن يقال على قول المصنف «والباقي لا يثبت على فعله ولا يعاقب على تركه»^{٣٦٤} عانيا بالباقي ترك المندوب وفعل المباح وتركه، وفعل المكروه كراهة^{٣٦٥} تنزيه وتركه انه ورد في الحديث في المباح «أن الرجل إذا وضع شهوته في حلال يؤجر له، كما إذا وضعها في حرام يعاقب عليه».^{٣٦٦} والجواب عنه، أن قصده الحلال التوقي عن الحرام أمر آخر سوى ما أبيح له مندوب إليه فيثاب به لا بذلك الأمر المباح. ولذلك لو لم يقصد المعنى المذكور، بل قصد مجرد إثبات شهوته لا يثاب عليه. فأعلم. وعلم منه أنه لو كان له في ترك المكروه كراهة^{٣٦٧} تنزيه، قصد صالح وهو عدم وقوعه فيما لا خير فيه، يؤجر عليه لقوله ﷺ: «دع ما يريبك إلى ما لا يريبك»^{٣٦٨} ولقوله ﷺ «من حسن إسلام المرء تركه ما لا يعنيه».^{٣٦٩}

[٣٢] قال: «قوله «وقيل العلم»»^{٣٧٠} إلى آخره.

أقول: قوله «والحكم يطلق في^{٣٧١} العرف^{٣٧٢} على إسناد أمر إلى آخر» أي نسبته إليه بالإيجاب أو السلب وقوله «وفي اصطلاح المنطق على إدراك أن النسبة واقعة أو ليست بواقعة»^{٣٧٣} راجعان إلى معنى التصديق، وليس بينهما [فرقا] سوى اعتبار الحكم إيقاعا للنسبة، أو إنزاعها، أو إدراك أن النسبة واقعة، أو ليست بواقعة^{٣٧٤}. يمنع الأول عن كونه تصديقا، إذ ليس المراد أن تكون^{٣٧٥} النسبة دائرة بين الإيجاب والسلب، فإن ذلك ليس بحكم في العرف، وإنما هو شك. والجزم بأحدهما حكم بالإيجاب أو السلب، وعين التصديق وعين إدراك أن النسبة واقعة أو ليست بواقعة^{٣٧٦} إذ لا معنى لإيقاع النفس أم إنزاعها إلا^{٣٧٧} الإدراك.

^{٣٦٠} ر: يكن.

^{٣٦١} و: دليل.

^{٣٦٢} ر - وليست ههنا معرفة ناشئة عن الدليل.

^{٣٦٣} و - ماهية.

^{٣٦٤} التوضيح لصدر الشريعة، ٣٢/١.

^{٣٦٥} ر: كراهية.

^{٣٦٦} ورد الحديث في صحيح مسلم، الزكاة ٥٣ بهذا اللفظ: «عن أبي ذر أن ناسا من أصحاب النبي ﷺ قالوا للنبي ﷺ: يا رسول الله ذهب أهل الدثور بالأحور يصلون كما نصلي ويصومون كما نصوم ويتصدقون بفضول أموالهم، قال: أو ليس قد جعل الله لكم ما تصدقون إن بكل تسيحة صدقة وكل تكبيرة صدقة وكل تحميدة صدقة وكل تهليلة صدقة وأمر بالمعروف. صدقة ونهي عن منكر صدقة وفي بضع أحدكم صدقة، قالوا: يا رسول الله أيأتي أحدنا شهوته ويكون له فيها أجر، قال: رأيتم لو وضعها في حرام أكان عليه فيها وزر فكذلك إذا وضعها في الحلال كان له أجر».

^{٣٦٧} ر: كراهية.

^{٣٦٨} الترمذي، القيامة ٦٠.

^{٣٦٩} ورد الحديث في الموطأ مالك، حسن الخلق ٣ بهذا اللفظ: «عن ابن أبي طالب أن رسول الله ﷺ قال: من حسن إسلام المرء تركه ما لا يعنيه».

^{٣٧٠} التلويح للفتاوي، ٣٤/١.

^{٣٧١} و - في.

^{٣٧٢} و: بالعرف.

^{٣٧٣} التلويح للفتاوي، ٣٥/١.

^{٣٧٤} و ر: بواقع.

^{٣٧٥} ر: يكون.

^{٣٧٦} و - يمنع المعنى الأول عن كونه تصديقا، إذ ليس المراد أن تكون النسبة دائرة بين الإيجاب والسلب، فإن ذلك ليس بحكم في العرف، وإنما هو شك. والجزم بأحدهما حكم بالإيجاب أو السلب. وعين التصديق وعين إدراك أن النسبة واقعة أو ليست بواقعة.

^{٣٧٧} ر - إلا.

و^{٣٧٨} قوله «وهو ليس بمراد ههنا»^{٣٧٩} إن لم يكن تحريف الكاتب فكلام في غاية الانحراف عن الحق. فقوله^{٣٨٠} «بل المراد النسبة التامة بين الأمرين التي العلم بما تصديق وتعبيرها تصور»^{٣٨١} ينافيه، وذلك لأنه إن أراد بـ «النسبة التامة» نسبة المسند إلى المسند إليه من غير أن يدرك بينهما، حمل^{٣٨٢} بالإيجاب أو^{٣٨٣} السلب، فلا نسلم أن العلم بما تصديق. وإن أراد بما الحمل بالإيجاب أو السلب، فهو تصديق فالعلم به علم بالتصديق.

والذي يظهر أن القضية التي يفهم^{٣٨٤} بها^{٣٨٥} ثبوت شيء لشيء أو سلبه عنه فهو تصديق اصطلاحى، سواء أدرك الملاحظ^{٣٨٦} له أن النسبة واقعة أو ليست بواقعة أولاً. وإذا أدرك أن هذه واقعة أو ليست بواقعة على وفاق ما يفهم^{٣٨٧} من ذلك التصديق فهو تصديق لغوي. والمراد بالعلم المأخوذ في التعريف هو هذا، وبالتصديق المراد من الحكم الأول.

و^{٣٨٨} قوله «واحققون على أن الثاني أيضا ليس بمراد وإلا لكان ذكر الشرعية^{٣٨٩} والعملية تكرارا»^{٣٩٠} لا شك في ضعف دليله. فإن خطاب الله تعالى^{٣٩١} لا يلزم أن يكون شرعيا عمليا البتة أي متوقفا على الشرع متعلقا إليه كيفية العمل لا بواسطة البتة، حتى يكون القيدان تكرارا. ثم إن كون المراد بالحكم مصطلح الأصول^{٣٩٢} أشد تسارعا إلى الأفهام وأقرب المحامل.

وكون المصنف في حمله على خطاب الله تعالى^{٣٩٣} المتعلق بأفعال المكلفين بالافتضاء أو التخيير بعيدا عن التكلف، أولى منه في كونه^{٣٩٤} حاملا على مصطلح المنطق. وأما التعسف، فإنما كان يلزم^{٣٩٥} على تقدير أن يراد بالشرعي ما ورد به الشرع، فإنه حينئذ يجب دخول وجوب الإيمان وما أشبهه في الفقه وليس منه.

فليس^{٣٩٦} هذا الكلام منه إلا دعوى مجردة،^{٣٩٧} على أنه لم يخبر بأن مرادهم في هذا التعريف من الحكم، [٧ظ] / هذا المعنى المصطلح لهم، بل قال: «وإن أريد الثاني»^{٣٩٨} ولا شك أنه على هذا التقدير لا بد من تلك القيود.

وقوله «ومنها ما هو خطاب بما لا يتوقف عليه كوجوب الإيمان بالله تعالى^{٣٩٩} ووجوب تصديق النبي ﷺ لأن ثبوت

^{٣٧٨} - و.

^{٣٧٩} التلويح للتفتازاني، ٣٥/١.

^{٣٨٠} و: (فقوله) صح ه.

^{٣٨١} التلويح للتفتازاني، ٣٥/١.

^{٣٨٢} ر: عمل.

^{٣٨٣} و: و.

^{٣٨٤} - و يفهم.

^{٣٨٥} ر: فيها.

^{٣٨٦} ر: الملاحظة.

^{٣٨٧} ر: فهم.

^{٣٨٨} - و.

^{٣٨٩} ر: الشريعة.

^{٣٩٠} التلويح للتفتازاني، ٣٦/١.

^{٣٩١} - و تعالى.

^{٣٩٢} ر: الصول.

^{٣٩٣} - و تعالى.

^{٣٩٤} - و في كونه.

^{٣٩٥} - و يلزم.

^{٣٩٦} ر- فليس.

^{٣٩٧} و ر: مجرد.

^{٣٩٨} التوضيح لصدر الشريعة، ٣٥/١.

الشرع موقوف على الإيمان بوجود الباري وعلمه وقدرته وكلامه، وعلى^{٤٠٠} تصديق نبوة^{٤٠١} النبي ﷺ بدلالة معجزاته، فلو توقف شيء من هذه الأحكام على الشرع لزم الدور^{٤٠٢} مدخول فيه بأنه إن أراد بالمقدمة الأولى أن الأحكام الشرعية لا تثبت إلا على من آمن بتلك^{٤٠٣} الأصول فممنوع. على أنه مخالف لمذهبه أن الكفار مخاطبون بالشرائع وإن لم يؤمنوا بتلك^{٤٠٤} الأصول. وإن أراد بها كونها^{٤٠٥} أن^{٤٠٦} تكون ثابتة وحجة على من أقر بوجود الباري وعلمه وقدرته وكلامه وصدق النبي ﷺ في نبوته إلى غير ذلك فمسلم.

لكن لا نسلم لزوم الدور، إذ حينئذ حجيتها^{٤٠٧} متوفقة على الإيمان بتلك المسائل الأصولية لا أنفسها والمسائل الأصولية أو الإيمان بها موقوفة على حكم الشرع لا حجيتها.

وعلم أن هذا المنع للدور بعد التسليم لكون وجوب الإيمان والإيمان واحد. والذي أشار إليه بقوله «لقاتل» أن يقول على الفرق بينهما وبالجملة، فهو اعتراض على ما تصوره من كلام المصنف. إذ قصد حمله على ما أراد. ومراد المصنف بما قال أن حجية الشرع موقوفة على تلك الأصول^{٤٠٨} أي وجوب الإيمان ووجوب تصديق النبي ﷺ وأمثالهما^{٤٠٩} فإن الشرع إنما تكون حجة بها^{٤١٠} فلو توقف شيء منها على الشرع لتوقف على حجيتها.

فإن وجوب الإيمان وما ماثله^{٤١١} إنما تثبت إذا كان حجة ولا معنى للزوم الدور إلا هذا. وهذا قول في غاية الصحة والسداد. وإن غاية العلامة وقوله «كما هو المذهب عندهم»^{٤١٢} أيضا غير مرضي، لأن المصنف لم يبين تعريفهم ألا على مذهبهم لا على قول الذاهبين مذهبه، على أن كون مذهبهم ما ذكره ممنوع^{٤١٣}.

[٣٣] قال «قوله»^{٤١٤} «ثم الشرعي»^{٤١٥} إلى آخره.

أقول: قول المصنف «ثم الشرعي»^{٤١٦} إما نظري وإما عملي^{٤١٧} معناه خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين بالافتضاء أو التخيير المتوقف على الشرعي إما نظري أو عملي^{٤١٨}. ويعني بالنظري أن يتعلق به كيفية العمل^{٤١٩} لكن بواسطة ككون الإجماع حجة فإنه

^{٣٩٩} - تعالى.

^{٤٠٠} - على.

^{٤٠١} و - النبوة.

^{٤٠٢} التلويح للتفتازاني، ٣٥/١.

^{٤٠٣} ر: بذلك.

^{٤٠٤} و: تلك.

^{٤٠٥} ر: لكونها.

^{٤٠٦} و: إنما.

^{٤٠٧} و: حجتها.

^{٤٠٨} ر: الأحوال.

^{٤٠٩} ر: وأمثالها.

^{٤١٠} ر: حجتها.

^{٤١١} ر: يشمله ٤ + بالشرع.

^{٤١٢} التلويح للتفتازاني، ٣٦/١.

^{٤١٣} - و: على أن كون مذهبهم ما ذكره ممنوع.

^{٤١٤} و - قوله.

^{٤١٥} التلويح للتفتازاني، ٣٦/١.

^{٤١٦} ر - إلى آخره. أقول قول المصنف ثم الشرعي.

^{٤١٧} التوضيح لصدر الشريعة، ٣٦/١.

^{٤١٨} ر - معناه خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين بالافتضاء أو التخيير المتوقف على الشرعي إما نظري أو عملي.

^{٤١٩} ر: عمل.

لا يتوقف عليه^{٤٢٠} كيفية العمل إلا بواسطة مقدمة وهي أن يقال: هذا الحكم ثابت بالإجماع لا ما فسره بقوله «إما نظري» لا يتعلق بكيفية عمل، حتى يرد عليه ما أورده من أن الحكم المصطلح لا يشمل النظري. وهذا أيضا من قبيل إيراد الاعتراض على نفسه فتأمل.

[٣٤] قال: «قوله «ولا شك أنه مكرر»»^{٤٢١} إلى آخره.^{٤٢٢}

أقول: «لا يخلو» إما أن تكون^{٤٢٣} زيادة ابن الحاجب قوله «بالاستدلال» للاحتراز عن علم المقلد كما نسبه إلى^{٤٢٤} المصنف^{٤٢٥}، أو للاحتراز عن علم جبريل والرسول عليهما السلام. و أيا ما كان فقوله «من أدلتها التفصيلية»^{٤٢٦} مغن عنه فيكون ذكره مكررا. وكونه اعتذر عن تكراره بأنه صرح بما علم التزاما أو لدفع الوهم أو للبيان دون الاحتراز، فكل ذلك وهم منه. إذ قوله «من أدلتها التفصيلية» يدل على تلك المقاصد بالمطابقة ولو أراد التصريح^{٤٢٨} بما قال ثانيا^{٤٢٩} فهو عين التكرار في غير محله.

[المسائل المتعلقة بتعريف الحكم]

[٣٥] قال: «قوله «ولما عرف الفقه»»^{٤٣٠} إلى آخره.

أقول: كون المذكور في كتب الشافعية أن خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين تعريفا للحكم المتعارف بين الأصوليين، لا ينافي بكونه تعريفا للحكم المأخوذ في^{٤٣١} تعريف الفقه، بل الأنسب أن يكون هو المراد. إذ البحث في أصول الفقه، ونسبته إلى المصنف أن الشرعي قيد زائد على خطاب الله. فقد مر البحث ثم إنه خطأ المصنف فيما ذكر وفيما^{٤٣٢} أنه نقل هذا التعريف عن بعض الأشاعرة، وقال: «كل ذلك لعدم تصفحه كتبهم»^{٤٣٣} وكون هذا التعريف منقولاً عن الأشعري لا يستدعي تصفح كتبهم^{٤٣٤} [٨و] / بل نقل واحد فصاعدا كاف في كونه منقولاً عن^{٤٣٥} الأشاعرة.

وقوله «وقد يجاب بأنه لا حاجة إلى زيادة قولهم بالاقتضاء أو التخيير، لأن قيد الحيثية مراد والمعنى خطاب الله المتعلق بفعل المكلف من حيث هو فعل المكلف، وليس تعلق الخطاب بالأفعال في صور النقص من حيث أنها أفعال المكلفين وهو ظاهر»^{٤٣٦}

^{٤٢٠} ر: على.

^{٤٢١} التلويح للتفتازاني، ٣٦/١.

^{٤٢٢} و- إلى آخره.

^{٤٢٣} ر: يكون.

^{٤٢٤} ر: إليه.

^{٤٢٥} ر- المصنف.

^{٤٢٦} و ر: عن.

^{٤٢٧} و- التفصيلية.

^{٤٢٨} ر+ ثانيا.

^{٤٢٩} ر- ثانيا.

^{٤٣٠} التلويح للتفتازاني، ٣٧/١.

^{٤٣١} ر: فلا.

^{٤٣٢} و: وفي.

^{٤٣٣} التلويح للتفتازاني، ٣٧/١.

^{٤٣٤} و- كون المذكور في كتب الشافعية أن خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين تعريفا للحكم المتعارف بين الأصوليين، لا ينافي بكونه تعريفا للحكم المأخوذ في^{٤٣٥} تعريف الفقه، بل الأنسب أن يكون هو المراد. إذ البحث في أصول الفقه، ونسبته إلى المصنف أن الشرعي قيد زائد على خطاب الله. فقد مر البحث ثم إنه خطأ المصنف فيما ذكر وفيما^{٤٣٦} أنه نقل هذا التعريف عن بعض الأشاعرة، وقال: «كل ذلك لعدم تصفحه كتبهم»^{٤٣٧} وكون هذا التعريف منقولاً عن الأشعري لا يستدعي تصفح كتبهم^{٤٣٨}

^{٤٣٥} ر: من.

^{٤٣٦} التلويح للتفتازاني، ٣٨/١.

مردود بأنه إن أريد^{٤٣٧} بقوله «من حيث هو فعل المكلف»^{٤٣٨} أن يكون التكليف في الفعل معتبرا^{٤٣٩} فالخطاب المتعلق بالإباحة يخرج منه.

وإن أراد به كون الفاعل مكلفا فلا شك أن المخاطبين بقوله تعالى ﴿خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾^{٤٤٠} مكلفون وأعمالهم أفعال المكلفين، وهم في هذه الحالة مكلفون بالإيمان بأن أعمالهم مخلوقة له^{٤٤١} تعالى. وكذا القصص والأمثال المنقولة في القرآن لم تنقل إلا عن المكلفين، لأن الناس لم يتركوا سدى في زمان أصلا.

وقوله ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾^{٤٤٢} خطاب متعلق بأفعال المكلفين، وليس مقيدا بتلك الحيثية^{٤٤٣} وهي حيثية كونها أفعال المكلفين. فإن مقيم الصلوة ومؤتي الزكاة من غير أن يقصد هذه الحيثية ممثلا للخطاب الإلهي والحكم الرباني بلا شك.

[٣٦] قال: «قوله «وزاد البعض»»^{٤٤٤} إلى آخره.

أقول: قوله «والمصنف أهمل في تفسير الخطاب الوضعي ذكر المانعية»^{٤٤٥} أي مانعية النجاسة عن الصلاة تشنيع في غير محله. فإن المصنف فسر الخطاب الوضعي بأن هذا سبب لهذا، أو شرط لهذا. والمانعية في الحقيقة شرطية ضده. فإن مانعية النجاسة^{٤٤٦} شرطية الطهارة فلم يهمل شيئا.

[٣٧] قال: «وذهب المصنف إلى أن الحق زيادة القيد»^{٤٤٧} إلى آخره.

أقول: من منع كون الخطاب الوضعي حكما، وادعى الاصطلاح على تسمية بعض أقسام الخطاب حكما دون البعض فقد أخرج علم^{٤٤٨} كون الدلوك سببا لوجوب الصلوة وكون الطهارة شرطا لها، وأمثالهما من الفقه. إذ الفقه هو العلم بالأحكام، وهذا قول لم يقل به أحد. ومن التزم كونه حكما، وادعى أن المراد من الخطاب التكليفي أعم من الوضعي وشامل له، فقد استعمل المجاز في التعريفات. ومن قال بأن المراد من التكليفي معناه والوضعي أيضا بسبب أنه يعلم منه ضمنا فقد جمع بين الحقيقة والمجاز والكل. والكل محذور.^{٤٤٩}

على أن كون الدلوك سببا للصلوة، لا يتضمن وجوبها عنده، بل يستلزمه^{٤٥٠}. والحق أن الخطاب التكليفي قول الشارع ما يدل على أن هذا واجب أو مندوب أو مباح^{٤٥١} أو حرام^{٤٥٢} أو مكروه^{٤٥٣}. والوضعي مثل قوله «إذا دلت الشمس»^{٤٥٤} فأعلم أن

^{٤٣٧} و به.

^{٤٣٨} التلويح للفتناني، ٣٨/١.

^{٤٣٩} ر: معتبر ٤ + له.

^{٤٤٠} سورة الصافات، ٣٧/٩٦.

^{٤٤١} ر + قوله.

^{٤٤٢} و - و.

^{٤٤٣} سورة البقرة، ٨٣/٢.

^{٤٤٤} ر + وهي حينئذ.

^{٤٤٥} التلويح للفتناني، ٣٨/١.

^{٤٤٦} التلويح للفتناني، ٣٨/١.

^{٤٤٧} ر - النجاسة.

^{٤٤٨} التلويح للفتناني، ٣٩/١.

^{٤٤٩} - و علم.

^{٤٥٠} ر: محدود.

^{٤٥١} ر: يستلزم.

^{٤٥٢} ر: حرام.

^{٤٥٣} ر: مباح.

الخطاب بوجوب^{٤٥٦} الصلوة متوجه إليك، أو^{٤٥٧} إذا لم يكن على الطهارة^{٤٥٨} فاعلم أن الصلوة تحرم عليك. فالخطاب الوضعي إذن إعلام أمانة^{٤٥٩} توجه الخطاب التكليفي فيبينهما بون.

فظهر من كلامنا إن عرف إن من قال: إن كلام المصنف لا توجيه له فليس بخبير بالكلام وتوجيهه. وقول المصنف «المفهوم من الخطاب الوضعي»^{٤٦٠} تعلق شيء بشيء بعد أن ذكر أولا «أن الخطاب إما تكليفي وهو المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير وإما وضعي وهو الخطاب بأن هذا سب ذلك أو شرط ذلك»^{٤٦١} اعتمادا على فهم المستمع أو المطالع فليس بتسامح به يستحق التشنيع.

على أن المصنف إنما ذكره لبيان الفرق بينه وبين التكليفي والفرق لم يكن إلا في كون المفهوم فيه تعلق شيء بشيء، لكونه مشاركا للتكليفي في فهم الخطاب منهما. هذا وإن المفهوم من قول الشارع، هذا سبب لذلك، ليس إلا تعلق شيء بشيء والخطاب صفة تقوم به وليس مفهوم شيء من أجزاء الكلام.

[٣٨] قال: «قوله «وبعضهم قد^{٤٦٢} عرف» ذكر في بعض المختصرات»^{٤٦٣} إلى آخره

أقول: التوهم الذي نسبته إلى المصنف بسبب أنه ذكر في بعض المختصرات «إن الحكم خطاب الله تعالى» إلى آخره وصرح في كثير من الكتب بأن الحكم الشرعي خطاب الله تعالى ناشئ عن دليل، ومتضمن لاصلاح كلام من قال: الحكم الشرعي [٨ظ] / خطاب الله تعالى.

وأما قوله «لا خلاف لأحد من الأشاعرة في أن هذا التعريف للحكم الشرعي»^{٤٦٤} فلتوهمه أن المصنف يدعي خلافا بين الأشاعرين بسبب تعريف بعضهم الحكم وبعضهم الحكم الشرعي بما ذكر.^{٤٦٥} وليس الأمر كما^{٤٦٦} وهم، بل المصنف أراد أن من قال الحكم ما ذكر أراد^{٤٦٧} بالحكم المعروف المصطلح ومن قال: الحكم الشرعي ما ذكر، أراد بالحكم إسناد أمر إلى آخر، لتلا يكون المعروف الحكم المصطلح الشرعي، فإن المصطلح هو الشرعي. فيكون معناه الحكم الشرعي^{٤٦٨} فيلزم التكرار. ولا^{٤٦٩} يجوز أن يراد بالشرعي الثاني ما يتوقف عليه الشرع وإلا يبقى لفظ الشرعية في تعريف الفقه مكررا ويلزم شمول الحد مثل وجوب الايمان وإن لم يشمل المحدود.

^{٤٥٤} و+ أو مكروه.

^{٤٥٥} ر: ذهبت.

^{٤٥٦} ر: يوجب.

^{٤٥٧} ر: و.

^{٤٥٨} و: الطهارة.

^{٤٥٩} ر: زيادة.

^{٤٦٠} و+ يرفعه.

^{٤٦١} التوضيح لصدر الشريعة، ٣٨/١.

^{٤٦٢} و- قد.

^{٤٦٣} التلويح للفتاوي، ٣٩/١.

^{٤٦٤} التلويح للفتاوي، ٣٩/١.

^{٤٦٥} ر: ذكره.

^{٤٦٦} ر: هو.

^{٤٦٧} و: فأراد.

^{٤٦٨} و+ الشرعي.

^{٤٦٩} ر: فلا.

[٣٩] قال: «قوله «فالحكم»^{٤٧٠} على هذا»^{٤٧١} إلى آخره.

أقول: لما توهم العلامة أن المصنف توهم^{٤٧٢} خلافا بين الأشاعرة، توهم أن قوله «والحكم على هذا إسناد أمر»^{٤٧٣} إلى آخره. المراد الحكم المأخوذ في تعريف الفقه، لا الحكم المعروف في قول من قال: «الحكم الشرعي خطاب الله» إلى آخره. فنقل «فالحكم» بالفاء وإن كان في النسخة بالواو فقال: «وإلا لكان»^{٤٧٤} ذكر الشريعة أي في تعريف الفقه مكررا لما سبق من أن الشرعي على هذا التقدير ما ورد به خطاب الشرع، لا ما يتوقف على الشرع». وهذا الاستدلال أعجب من وهمه، لظهور أنه لا يلزم التكرار حينئذ، لأن ما ورد به خطاب الشرع أعم مما يتوقف على الشرع عن دليل، ومتضمن حمل كلام المصنف على عدم السداد مع امكانه، وهو خلاف الواجب. وقول العلامة في شرحه «وإذا كان تعريفا للحكم الشرعي فمعنى الشرعي ما ورد به الشرع، لا ما يتوقف على الشرع»^{٤٧٥} كلام نفسه وليس من تنمة كلام المصنف، والمراد بـ «الشرعي» هو الذي قيد الحكم المحدود به فاعلم.^{٤٧٦}

[٤٠] قال: «قوله «ويرد عليه» إشارة إلى اعتراضات»^{٤٧٧} إلى آخره.

أقول: توجيه كلام المصنف «أن الحكم المصطلح ما ثبت بالخطاب ... لا الخطاب»^{٤٧٨} والجواب الذي نقله الشارح العلامة عن هذا الاعتراض بأنه أريد بالخطاب ما حوطب به كما أريد بالحكم ما حكم به غير مرضي، لأن الاجتناب في التعريفات عن استعمال المجاز واجب لاخلاله^{٤٧٩} بالتعريف بخلاف الاصطلاح على استعمال اللفظ في المعنى المجازي أي استعمال الحكم فيما حكم به.

لا يقال: مراده الإرادة بالحكم المذكور في تعريف الفقه لما حكم به، لأن ذلك أيضا من قبل استعمال الألفاظ المجازية في التعريفات، فيلزم على الأشاعرة. ومعرفة أن الوجوب^{٤٨٠} حكم يتوقف على معرفة الحكم، فكيف يكون كونه حكما ليس بخطاب قرينة عقلية، لكون الخطاب المأخوذ في تعريف الحكم بمعنى ما حوطب به؟ وكذا بأن «الحكم هو الإيجاب والتحریم، وإطلاقه على الوجوب والحرمة تسامح»^{٤٨١} لأن مثل هذا التسامح في الاصطلاحات والاستعمالات في غير التعريفات جائز. وأما في التعريفات^{٤٨٢} فلا يجوز^{٤٨٣} إيجاد الحكم بمعنى يشمل^{٤٨٤} الوجوب وأمثاله في تعريف الفقه.

وكذا الثالث، فإن مبناه على أن الخطاب بالنسبة إلى الفعل، يسمى وجوبا. فإن أراد به التسمية حقيقة فممنوع، وإن أراد به التسمية مجازا فغير شائع في التعريفات.

^{٤٧٠} ر: والحكم.

^{٤٧١} التلويح للفتاوي، ٤٠/١.

^{٤٧٢} ر: يوه.

^{٤٧٣} التوضيح لصدر الشريعة، ٤٠/١.

^{٤٧٤} و: كان.

^{٤٧٥} التلويح للفتاوي، ٤٠/١.

^{٤٧٦} عن دليل، ومتضمن حمل كلام المصنف على عدم السداد مع امكانه، وهو خلاف الواجب. وقول العلامة في شرحه وإذا كان تعريفا للحكم الشرعي فمعنى الشرعي ما ورد به الشرع، لا ما يتوقف على الشرع ككلام نفسه وليس من تنمة كلام المصنف، والمراد بـ الشرعي هو الذي قيد الحكم المحدود به فاعلم.

^{٤٧٧} التلويح للفتاوي، ٤٠/١.

^{٤٧٨} التوضيح لصدر الشريعة، ٤٠/١.

^{٤٧٩} ر: لا ضلالة.

^{٤٨٠} ر: الواجب.

^{٤٨١} التلويح للفتاوي، ٤١/١.

^{٤٨٢} و: التعريف.

^{٤٨٣} ر: حينئذ.

^{٤٨٤} ر: يشتمل.

وقول الشارح العلامة بعد تقرير الاعتراض الثاني، والجواب الذي أجيب عنه ودفع المصنف له بطريقتين «إن هذا السؤال لا يتأتى على مذهب من^{٤٨٥} عرف الحكم بهذا التعريف، فإنهم مصرحون بأن لا حكم بالنسبة^{٤٨٦} إلى الصبي إلا وجوب أداء الحق من ماله وذلك على الولي»^{٤٨٧} غير مرضي، لأنه أعني وجب أداء الحق من ماله مسبوق بثبوت الحق في ماله^{٤٨٨} أو^{٤٨٩} في ذمته بلا ريب.

وأما قوله «ثم لا يخفى أن تعلق الحق بماله أو ذمته لا يدخل في تعريف الحكم وإن أقيم العباد أي هذا اللفظ مقام المكلفين لانتفاء التعلق بالأفعال»^{٤٩٠} فغير خاف ضعفه. إذ المراد بالتعلق بفعله: وجوب أداء الحق عليه، والولي إنما يؤدي عنه [٩و] / لعجزه عن الأداء، لأن ثبوت الحق عليه، ولأجل ذلك يؤدي من ماله. وفعل الولي إذا كان نائباً عن فعله فتعلق الخطاب لا يكون إلا بفعله وهو إن لم يكن مكلفاً فعبد.

وقوله «وبأن الصحة والفساد ليسا من الأحكام الشرعية»^{٤٩١} جواباً عن الاعتراض الثاني أيضاً مردود فإنهما حكمان لا يعرفان إلا بالشرع، فكيف لا يكونان شرعيين؟ وهو قائل بأن يكون المأني به موافقاً لما ورد به الشرع أو مخالفاً هو المعبر فيهما.

لا يقال: ليس الأمران المذكوران خطاباً بالاقتضاء ولا بالتخيير. لأننا نقول، ما ورد به الشرع^{٤٩٢} إن كان وجوب أمر فموافقته واجبة إن^{٤٩٣} كان جواز أمر فموافقته جائزة. وما كانت^{٤٩٤} موافقته واجبة فمخالفته حرام وما كانت جائزة فمخالفته جائزة، فلا يخرجان عن الاقتضاء والتخيير. ولئن سلمناه فيكونان خارجين^{٤٩٥} على تقدير إرادة إسناد أمر إلى آخر^{٤٩٦} من الحكم، وعلى تقدير إرادة المصطلح أيضاً منه، فلا يكونان من الفقه مع أن أكثر مسائله صحة هذا و^{٤٩٧} فساد ذاك.

وأما كون الموافقة والمخالفة مدركتين بالعقل فلا ينافي شرعيتهما بعد أن يعلمنا أولاً إلا بالشرع. وكذا سائر الشرعيات مثل الوجوب والحرمه ونحوهما، تدرك أولاً بالشرع. وإن كان المدرك هو العقل فإنه هو الآلة للإدراك.

قوله «و»^{٤٩٨} معنى كونه صلوته مندوبة»^{٤٩٩} إلى آخره، يشير إلى أن فعل الصبي المندوب عبارة عن أمر الولي المندوب. وضعفه بين.

قوله: بعد تقرير جواب المصنف عن الاعتراض الثالث «ولا يخفى عليك أن السؤال وارد فيما^{٥٠٠} ثبت بالسنة والإجماع

^{٤٨٥} و: مما.

^{٤٨٦} ر: بأن لنسبة.

^{٤٨٧} التلويح للفتاوي، ٤١/١.

^{٤٨٨} و: أي.

^{٤٨٩} و: و.

^{٤٩٠} التلويح للفتاوي، ٤١/١.

^{٤٩١} التلويح للفتاوي، ٤١/١.

^{٤٩٢} ر: و.

^{٤٩٣} و-إن.

^{٤٩٤} ر: كان.

^{٤٩٥} ر: جارحين.

^{٤٩٦} و: إلى آخره.

^{٤٩٧} ر: أو.

^{٤٩٨} ر- و.

^{٤٩٩} التلويح للفتاوي، ٤٢/١.

^{٥٠٠} ر: مما.

أيضا^{٥٠١} مختل. بأن السنة أيضا خطاب الله لقوله^{٥٠٢} تعالى ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۖ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾^{٥٠٣} غير أنه لا يتلى في الصلوة، وبأن الإجماع وهو إجماع آراء المجتهدين لا بد من^{٥٠٤} أن يكون لدليل خفي من الكتاب أو السنة أو القياس هو الجامع لآرائهم وإن لم يكن الدليل ظاهرا.

و^{٥٠٥} قوله «ولقائل أن يقول»^{٥٠٦} بعد ذكر الاعتراض الرابع والخامس للمصنف وجوابه عنهما، مردود^{٥٠٧} بمنع «كون مثل الإجماع حجة غير داخل في الحكم المصطلح»^{٥٠٨}. فإن معناه الإجماع يوجب^{٥٠٩} ما أجمع عليه بالمطابقة. فليس معنى الحجة إلا^{٥١٠} إيجاب^{٥١١} ما هي حجة عليه لا بالتضمن على ما ذكره.

وقوله^{٥١٢} في الجواب «فحينئذ لا يخرج بقيد العملية»^{٥١٣} بعد أن^{٥١٤} ذكر^{٥١٥} المصنف أن «الحكم الشرعي إما نظري أو عملي» وعلمك بما قلنا إن النظري يراد به ما لا يتعلق به^{٥١٦} العمل به إلا بواسطة، والعملي ما يتعلق به بلا واسطة ظاهر الفساد عندك بخروجه بقيد العملية حينئذ.

[٤١] قال: ^{٥١٧} «ويمكن ان يقال»^{٥١٨} إلى آخره.

أقول: الإجماع إجماع^{٥١٩} آراء المجتهدين. وإجماع^{٥٢٠} آرائهم ليس مما يقتضى أو يخير فيه، فإنه لا يصلح لهم تقليد بعضهم بعضا. فإن أدى رأي الجميع إلى حكم واحد، حصل الاجتماع فانعقد^{٥٢١} الإجماع وإلا فلا. فلا يدخل جواز الإجماع تحت الحكم، وإن^{٥٢٢} زيد الوضع. ووجوب القياس إذا أريد بالأفعال في تعريف الحكم ما يعم الجوارح مثل كون الإجماع حجة. حيث قلنا إن معناه المطابق وجوب العمل به^{٥٢٣} في دخولهما في الحكم، وخروجهما بالعملية. إذ المراد بهذا العمل فعل الجوارح.

^{٥٠١} التلويح للفتاوي، ٤٢/١.

^{٥٠٢} - ولقوله.

^{٥٠٣} سورة النجم، ٥٣-٤.

^{٥٠٤} - من.

^{٥٠٥} - و.

^{٥٠٦} التلويح للفتاوي، ٤٢/١.

^{٥٠٧} - مردود.

^{٥٠٨} التلويح للفتاوي، ٤٢/١.

^{٥٠٩} و: يوجب.

^{٥١٠} - إلا.

^{٥١١} ر: الإيجاب.

^{٥١٢} ر: فقوله.

^{٥١٣} التلويح للفتاوي، ٤٢/١.

^{٥١٤} - أن.

^{٥١٥} و: ذكره.

^{٥١٦} و: به.

^{٥١٧} - قال.

^{٥١٨} التلويح للفتاوي، ٤٢/١.

^{٥١٩} و: اجتماع.

^{٥٢٠} و: اجتماع.

^{٥٢١} - الاجتماع فانعقد.

^{٥٢٢} ر: فإن.

^{٥٢٣} - و: به.

[٤٢] قال: «قوله «والشرعية ما لا يدرك لولا خطاب الشارع»^{٥٢٤} إلى آخره.^{٥٢٥}

أقول: الشارح العلامة جعل معنى تفسير الأشاعرة «الشرعية بما ورد به خطاب الشرع»^{٥٢٦} بعينه معنى قول القائل هي ما لا تدرك^{٥٢٧} إلا بخطاب^{٥٢٨} الشارع، مستدلا بقوله «إذ لا مجال للعقل في درك الأحكام ثم قال: «فلو كان خطاب الله تعالى إلى آخره، تعريفاً^{٥٢٩} للحكم على ما زعم المصنف لا للحكم^{٥٣٠} الشرعي، لكان ذكر الشرعي تكراراً ألبتة بأي^{٥٣١} تفسير فسر». ^{٥٣٢} وهذا جرى [٩ظ] / منه على سنته في تصوير^{٥٣٣} الكلام على غير مقتضاه والاعتراض على ما تصوره^{٥٣٤} بتصوره. إذ من البين عند ذوي^{٥٣٥} الحجج الفرق بين المقدمتين المذكورتين.

وكون ما ورد به خطاب الشرع، أعم مما لا يدرك لولا خطاب الشارع من وجه، وأخص من وجه إن أخذ ما فيما ورد بمعنى^{٥٣٦} أعم من الخطاب لجواز أن يكون ما ورد به خطاب الشرع مدركا لولاه أيضا. وأن يكون ما لا يدرك إلا بخطاب الشارع^{٥٣٧} غير وارد به خطاب الشرع، كالعلوم المكنونة في غيبه تعالى^{٥٣٨} من المفاتيح التي لا يعلمها إلا الله تعالى وغيرها^{٥٣٩} مما اختص الله تعالى بعلمه. وإن^{٥٤٠} أخذ بمعنى الخطاب، فالأول أعم من الثاني مطلقا، لشموله لوجوب الإيمان على ما عرف على أنه لو صح ما قال: «لكن ذكر الشرعي تكراراً»، وإن كان خطاب الله إلى آخر، تعريفاً للحكم الشرعي إن أخذ المعرف في تعريف الفقه. وإنما لا يلزم التكرار على ذلك التقدير أن أخذ الحكم الذي بمعنى إسناد أمر إلى آخر في^{٥٤١} تعريفه، ففي كلامه تسامح.

وأيضاً لم يقل المصنف أنه تعريف للحكم، وليس تعريفاً للحكم الشرعي غاية الأمر فيه على ما وهمه أنه قال: إن كان هذا تعريفاً للحكم الشرعي، فالحكم المتخذ في تعريف الفقه ليس هذا، بل إسناد أمر إلى آخره.^{٥٤٢}

وقوله^{٥٤٣} «إذ لا مجال للعقل في درك الأحكام»^{٥٤٤}، إن أراد به العملية فمسلّم ولا^{٥٤٥} يلزم منه اتحاد المتقدمتين في المعنى،

^{٥٢٤} التلويح للفتاوي، ٤٣/١.

^{٥٢٥} ر- إلى آخره.

^{٥٢٦} التلويح للفتاوي، ٤٣/١.

^{٥٢٧} ر: يدرك.

^{٥٢٨} ر: الخطاب.

^{٥٢٩} و ر: تفسيرا.

^{٥٣٠} و ر: الحكم.

^{٥٣١} و ر: أي.

^{٥٣٢} التلويح للفتاوي، ٤٣/١.

^{٥٣٣} تصور في ا

^{٥٣٤} ر: صورته.

^{٥٣٥} ر: ذي.

^{٥٣٦} و- (معنى) صح ه.

^{٥٣٧} ر: الشرع.

^{٥٣٨} ر+ به.

^{٥٣٩} ر: غيرهما.

^{٥٤٠} ر: فإن.

^{٥٤١} ر- في.

^{٥٤٢} ر- إلى آخر.

^{٥٤٣} ر: قوله.

^{٥٤٤} التلويح للفتاوي، ٤٣/١.

^{٥٤٥} ر: إلا.

وإن أراد به مطلقاً فممنوع. فإن قوله «إذ لا مجال للعقل في درك الأحكام» كلام^{٥٤٦} يدعو معقولا، ولا يشتونه بنص. كيف وأصول الدين جلها مما ثبت^{٥٤٧} بالعقل، ولهم^{٥٤٨} فيها مذاهب و^{٥٤٩} مسائل يسعون في إثباتها بالدلائل العقلية.

[٤٣] قال: «قوله «فيدخل» يريد أن تعريف الفقه»^{٥٥٠} إلى آخره.

أقول: الشارح العلامة جعل التواضع والوجود وأضدادهما، من الملكات والأخلاق النفسانية، ولم يجعلهما^{٥٥١} من العملية. والحال أن الشرع وارد^{٥٥٢} على العمل بما حسن منها وترك العمل بما قبح منها، لا^{٥٥٣} أن يجعل ما حسن لبها ملكة ولا يعمل بما. بل الأمور بالتواضع إنما ينال شرفه، إن لو لم يكن ذلك^{٥٥٤} ملكة له ليكسر بها نفسه التي بين جنبيه، التي هي أعدى عدوه، ومخلوقة لمعاداته تعالى. كما يروى عنه تعالى أنه قال: لداود عليه السلام «يا داود^{٥٥٥} عاد نفسك فإنها خلقت لمعاداتي»^{٥٥٦} وكما ورد في الحديث ما معناه «أن أفضل الصدقة ما تصدق به وأنت شحيح، بخيل، تأمل الغنى، وتخاف الفقر»^{٥٥٧}. فكأن الشارح العلامة لم يطلع^{٥٥٨} إلى هذه الأسرار وادعى^{٥٥٩} أن الأشاعرة لم يعرفوا هذه المعاني. وإذا ثبت أن هذه الأمور المأمور بها عمليات، والأخلاق والملكات المندوب إليها مثل الرضى والتوكل وحضور القلب والزهد التي ليس لها في الظاهر مظاهر وجودية، وأفعال به ظاهرة، وهي التي أشار المصنف رحمه الله^{٥٦٠} أولا إلى كونها من الوجدانيات ثبت أنه هو الذي نسي ما^{٥٦١} قاله المصنف، أو ذهل عنه أن هذه أعمال وليست بأخلاق.

[٤٤] قال: «قوله «ولا يزداد عليه»^{٥٦٢} المصطلح بين الشافعية»^{٥٦٣} إلى آخره.

أقول: لما بين الشارح العلامة^{٥٦٤} رد المصنف قيد الإمام في المحصول أجاب عنه بقوله «ثم إذا كان اصطلاحهم على أن العلم بضروريات الدين ليس من الفقه، فلا بد من إخراجها عن تعريفهم الفقه. فلا يكون القيد المخرج لها ضائعا، ولا القول بكونها من الفقه صحيحا عندهم، ولا الاصطلاح على ذلك صالحا للاعتراض عليهم»^{٥٦٥} وليس في كلامه سوى قوله «فلا يكون القيد

^{٥٤٦} - كلام صح ه.

^{٥٤٧} و: يثبت.

^{٥٤٨} ر: فهم.

^{٥٤٩} - و.

^{٥٥٠} التلويح للتفتازاني، ٤٣/١.

^{٥٥١} ر: ولم يجعلها.

^{٥٥٢} ر: يرد.

^{٥٥٣} ر: لا.

^{٥٥٤} - ذلك صح ه.

^{٥٥٥} - عليه السلام يا داود.

^{٥٥٦} لم أحد هذا الحديث في الكتب التي بين يدي.

^{٥٥٧} ورد الحديث في صحيح البخاري، الزكاة ١١ بهذا اللفظ: «عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: جاء رجل إلى النبي ﷺ فقال: يا رسول الله أي الصدقة أعظم أجرا؟ قال: أن تصدق وأنت صحيح شحيح وتخشى الفقر وتأمل الغنى ولا تهمل حتى إذا بلغت الخلقوم» وصحيح مسلم، الزكاة ٩٣ بهذا اللفظ: «عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رجل للنبي ﷺ: يا رسول الله أي الصدقة أفضل؟ قال: أن تصدق وأنت صحيح حريص تأمل الغنى وتخشى الفقر ولا تهمل حتى إذا بلغت الخلقوم».

^{٥٥٨} و لم يطلع صح ه.

^{٥٥٩} ر: أو ادعى.

^{٥٦٠} - رحمه الله.

^{٥٦١} - ما.

^{٥٦٢} - عليه.

^{٥٦٣} التلويح للتفتازاني، ٤٤/١.

^{٥٦٤} - العلامة.

^{٥٦٥} التلويح للتفتازاني، ٤٤/١.

المخرج لها ضائعا» متعلقا بكلام المصنف على أنه أجنبي عنه، ولا يقع جوابا له. إذ مراده أنه لا يراد بالأحكام الشرعية^{٥٦٦} البعض مطلقا حتى [١٠] / يشمل الأقل. وحيث لا يدخل العالم بمسئلة أو مسئلتين سواء كانت من ضروريات الدين أو غرائبها بل العالم بمسئلة من الغرائب في زمرة الفقهاء، ولا العلم بها في الفقه. وإذا كان كذلك فيكون القيد المذكور لإخراج العلم بالمسئلة أو المسألتين من حد الفقه ضائعا لا محالة، لكونه^{٥٦٧} إخراج ما لم يدخل لولاه.

فإن قيل: مراد الشارح العلامة أنه^{٥٦٨} لا يعد من جميع الأحكام التي العلم بها فقه.

قلت: إن علمت بأدلتها التفصيلية، فلا وجه لأن^{٥٦٩} لا تعد^{٥٧٠} منها بسبب أن غير الفقيه^{٥٧١} يعلمه تقليدا. وقد صرح هو نفسه بأن الأحكام التي حصولها بالنظر والاستدلال تسمى فقها. فتوجيه كلام^{٥٧٢} المصنف أنه إن أراد أنه يخرج بهذا القيد مثل وجوب الصلوة والصوم عن أن يكون فقها فالقيد^{٥٧٣} ضائع، لما ذكر أن الفقه عبارة عن معرفة جميع الأحكام. وإن أراد أنه لا يعد من تلك الأحكام وإن علم من أدلته فلا وجه له. لكنه لم يتعرض للشق الثاني لغاية بعده.

[٤٥] قال: «قوله «ثم اعلم أنه لا يراد بالأحكام»»^{٥٧٤} إلى آخره.

أقول: معنى قول المصنف إن الأحكام المتخذة في تعريف الفقه، إما أن يراد بها كلها أي كل الأحكام الجزئية بأن تكون^{٥٧٥} مستحضرة بأجمعها للفقيه، ونعني به كونها داخلية تحت ضوابط حاصرة^{٥٧٦} لها، بما تكون^{٥٧٧} أحكام الجميع معلومة^{٥٧٨} له، أو كل واحد منها ونعني به عدم انحصارها في ضوابط حتى يحتاج إلى معرفة كل واحد منها على حدة. فكأنه قال: المراد بالأحكام إما أن تكون^{٥٧٩} كلها أو بعضها.

والقسم الأول وهو الذي يراد به كلها إما أن يراد به الكل جميعا لدخوله في الضوابط المحصورة الممكنة الضبط أو كل واحد لعدم الدخول تحت ضوابط^{٥٨٠} محصورة^{٥٨١} حاصرة^{٥٨٢} لها. والأول غير جائز لأمرين: أحدهما عدم إمكان ضبط الحوادث و^{٥٨٣} حصرها في نفسها^{٥٨٤} لأحد، والثاني عدم الضابط الحاصر لها مع كثرتها وعدم انضباطها في نفسها

^{٥٦٦} و- الشرعية.

^{٥٦٧} ر: كون.

^{٥٦٨} ر: لها.

^{٥٦٩} ر- لا يعد من جميع الأحكام التي العلم بها فقه. قلت: إن علمت بأدلتها التفصيلية، فلا وجه لأن.

^{٥٧٠} ر: يعد.

^{٥٧١} ر: الفقه.

^{٥٧٢} ر: كلا.

^{٥٧٣} ر: بالقيد.

^{٥٧٤} التلويح للفتاوي، ٤٥/١.

^{٥٧٥} ر: يكون.

^{٥٧٦} ر: حاضرة.

^{٥٧٧} ر: يكون.

^{٥٧٨} ر: معلوما.

^{٥٧٩} ر: يكون.

^{٥٨٠} و: ضابط.

^{٥٨١} ر: المحصورة.

^{٥٨٢} ر: حاضرة.

^{٥٨٣} ر- و.

^{٥٨٤} ر: نفيها.

و[القسم] الثاني غير جائز لثبوت^{٥٨٥} لا أدري وإن كان الدليلان المذكوران للقسم الأول أيضا دليلين له. وهذا الدليل دليل^{٥٨٦} للقسم الأول. فافهم. وإذا^{٥٨٧} عرفت ما قلناه بأن لك وهاء قول الشارح العلامة في بحثه في هذا المقام أن معرفة الأحكام جميعها تستلزم^{٥٨٨} معرفة كل واحد منها و^{٥٨٩} بالعكس.

وقوله «وإن التزم أن معرفة جميع الأحكام أعم من معرفة كل واحد أو^{٥٩٠} البعض فقط فعدم تناهي الحوادث لا ينافي ذلك»^{٥٩١} إن أراد بكونه أعم العموم المصطلح، ففي قوله أعم تساهل، لأن من قال: أنه لا يراد بالأحكام الجميع ولا كل واحد. كيف يدعي أن الأول أعم من الثاني؟ ولا^{٥٩٢} فائدة لنفي الخاص بعد نفي العام. وإن أراد به الشمول فعدم تناهي الحوادث كيف لا ينافيها؟

قوله: «والظاهر أنه قصد بالكل مجموع الأحكام الماضية والآتية وبكل^{٥٩٣} واحد ما يقع ويدخل في الوجود على التفصيل»^{٥٩٤} إلى آخره^{٥٩٥} فمما^{٥٩٦} لا أصل له ولا^{٥٩٧} صحة. إذ ليست معرفة كل واحد على هذا التقدير إلا ملكة المعرفة، وليست سوى التهيؤ الذي أشار المصنف إلى عدم جواز إرادته من العلم. وقد^{٥٩٨} عرفناك ما قصد المصنف آنفا.

وقوله «رده»^{٥٩٩} المصنف بأربعة أوجه يمكن الجواب عنها بأنها لا نسلم»^{٦٠٠} إلى آخره، مدفوع بأنه يستدعي عدم كون بعض الفقهاء^{٦٠١} المجتهدين عالما بمسألة عدم كونه. بحيث يعلم بالاجتهاد^{٦٠٢} حكم كل واحد من الحوادث، وتعارض الأدلة إذا وقع. فيمن لم يعلم بحكمه، وجهات الترجيح، وأحكام النسخ، لا يكون بحيث يعلم بالاجتهاد حكم لكل واحد من الحوادث.^{٦٠٣}

ووجود الموانع أيضا ينافي كونه بتلك الحيثية، إن كانت من الموانع التي تمنع^{٦٠٤} الاجتهاد، وإن كانت غير ذلك فلا يصير كلام المصنف فيمن لم يدر مدة حياته ما^{٦٠٥} الدهر، ولم تكن له هذه الموانع، وكذا معارضة^{٦٠٦} الوهم العقل [١٠ ظ] / ومشكلة^{٦٠٧} الحق الباطل. إن ظهرت له^{٦٠٨} أصاب الصواب، وإن لم تظهر^{٦٠٩} فيكون من الخطأ في الاجتهاد عند الله تعالى. وذلك أيضا^{٦١٠} صواب باعتبار

^{٥٨٥} ر: لوجود.

^{٥٨٦} و: دليلا.

^{٥٨٧} ر: فإذا.

^{٥٨٨} ر: يستلزم.

^{٥٨٩} ر- و.

^{٥٩٠} ر: و.

^{٥٩١} التلويح للفتاوي، ٤٥/١.

^{٥٩٢} ر: فلا.

^{٥٩٣} ر: ولكل.

^{٥٩٤} التلويح للفتاوي، ٤٥/١.

^{٥٩٥} ر- إلى آخره.

^{٥٩٦} ر: فما.

^{٥٩٧} ر- ولا.

^{٥٩٨} ر: فقد.

^{٥٩٩} ر- رده.

^{٦٠٠} التلويح للفتاوي، ٤٦/١.

^{٦٠١} و- الفقهاء.

^{٦٠٢} ر- بالاجتهاد.

^{٦٠٣} ر- وتعارض الأدلة إذا وقع. فيمن لم يعلم بحكمه، وجهات الترجيح، وأحكام النسخ، لا يكون بحيث يعلم بالاجتهاد حكم لكل واحد من الحوادث.

^{٦٠٤} ر: تمنع.

^{٦٠٥} ر- ما.

^{٦٠٦} ر: معارضته.

^{٦٠٧} ر: مشاكلته.

^{٦٠٨} ر- له.

وحكم له بذلك، فلا يكون من قبيل عدم تيسر الحكم.

وكون ما لا نص فيه، ولا إجماع غير مناف لأن يكون فيه مساغ للاجتهاد ظاهر. وحديث معاذ رضي الله عنه ^{٦١١} يدل على الحكم إما بكتاب الله إذا وجد، وإذا لم يوجد فبالسنة، وإذا لم توجد ^{٦١٢} فبالرأي، وهذا لا ينافي عدم الحكم فيما لا مساغ فيه للرأي. وكونه لم يسأل لوضوحه أن ما لا دليل عليه من الكتاب والسنة ولا مساغ فيه للرأي، فلا حكم فيه. بل الواجب الرجوع إلى الرسول ﷺ في زمنه، أو التوقف وعدم الحكم. كما كان لأبي حنيفة رضي الله عنه ^{٦١٣} ومالك رضي الله عنه ^{٦١٤}.

وتعريفه ^{٦١٥} العلم بملكة العلم، وادعاء قصد العرف فيه أمر بعيد. فان قولهم فلان يعلم الطب مثلاً ^{٦١٦} ليس المراد به ^{٦١٧} أن له ملكة يقتدر بها على علم ^{٦١٨} الطب، بل المراد أنه عالم بذلك ^{٦١٩} العلم بالفعل.

ولقائل أن يقول: هذا الاعتراض وارد على التعريف المنقول عن أبي حنيفة رحمه الله، وأن زيد عليه عملاً ^{٦٢٠} بأن يقال: لا يجوز أن يكون المراد بما لها وما عليها كله، ولا ^{٦٢١} كل واحد منه، ولا البعض ^{٦٢٢} المعين منه ولا البعض غير ^{٦٢٣} المعين، ولا التهيؤ للمعرفة ولا كونه. بحيث يعرف بما قال: المصنف على تعريف الشافعية. وهذا ما أشار إليه العلامة عند شرحه تعريف أبي حنيفة رضي الله عنه ^{٦٢٤} للفقهاء.

والجواب عنه أنا نختار معرفة نفس الفقيه، ما لها وما عليها كما ^{٦٢٥} نعي ^{٦٢٦} كل واحد منه. ولا يلزم كون الحوادث غير متناهية لأن الحوادث الواردة عليها متناهية، ولا يثبت ^{٦٢٧} لا أدري، وعدم دراية أبي حنيفة الدهر، لأن ما يجوز لها في مثل تلك الحوادث إذا سئلت ^{٦٢٨} لم يكن إلا قول لا أدري والتوقف، وما يحرم عليها كان القول بشيء لم يتحققه لحظ النفس. أو ليقل: إنه غير ^{٦٢٩} جاهل ^{٦٣٠} بكل ^{٦٣١} ما يسأل عنه وعمله ^{٦٣٢} عند ذلك التوقف و ^{٦٣٣} قول ^{٦٣٤} لا أدري، والكف عن الأمر أو ^{٦٣٥} النهي أو ^{٦٣٦} الاخبار عن غير علم.

^{٦٠٩} ر: يظهر.

^{٦١٠} و+ من.

^{٦١١} و- رضي الله عنه.

^{٦١٢} ر: يوجد.

^{٦١٣} ر- رضي الله عنه.

^{٦١٤} ر- رضي الله عنه ؛ ر+ رحمهما الله.

^{٦١٥} ر: تعريف.

^{٦١٦} و- مثلاً صح هـ.

^{٦١٧} ر- به.

^{٦١٨} و- علم.

^{٦١٩} و: لذلك.

^{٦٢٠} ر- عملاً.

^{٦٢١} ر: فلا.

^{٦٢٢} ر+ غير.

^{٦٢٣} ر- غير.

^{٦٢٤} ر- رضي الله عنه.

^{٦٢٥} ر- كما.

^{٦٢٦} ر: بمعنى.

^{٦٢٧} و: ثبوت.

^{٦٢٨} و: سئل.

^{٦٢٩} ر: ليس.

^{٦٣٠} ر: مجاهر.

^{٦٣١} ر: لكل.

^{٦٣٢} ر: علمه.

^{٦٣٣} ر: أو.

وهذا غاية الفقه، وهذا لا يتأتى في الأحكام. فإن^{٦٣٧} للحكم^{٦٣٨} الشرعي العملي في كل أمر وحادثة أمر يترتب عليه. ولا يلزم أن يكون ذلك توقف الفقيه فيما لا يعرف، لجواز أن تكون الحادثة لغير الفقيه، ولا يعرف الفقيه حكم ذلك عليه.

وإن عرف أن ما لنفسه أن يقول لا أدري وما عليها أن لا يتكلم ولا يفني بما يعلم فيه. مثلاً أبو حنيفة رحمه الله^{٦٣٩} حيث لم يدر الدهر لم يعرف حكم من قال: لأسكن هذه المدينة دهرا، وإن عرف أن^{٦٤٠} ما لنفسه وما عليها في هذه المسألة عملاً وهو التوقف وعدم الحكم بما لا يعلمه. فاعلم فإن هذا دقيق.

[٤٦] قال: «قوله «بل هو العلم»»^{٦٤١} إلى آخره.

أقول: شنع الشارح على المصنف بقوله «إلا أنه يدل على أنه إذا ظهر نزول الوحي بحكم أو بحكمين، فالعلم^{٦٤٢} به مع الملكة المذكورة لا^{٦٤٣} يسمى فقيهاً^{٦٤٤}» ويقول «وإذا علم ثلاثة أحكام لا يسمى فقيهاً^{٦٤٥} ولم ينصف.^{٦٤٦} فإن الكل في قوله^{٦٤٧} «بكل الأحكام»^{٦٤٨} يراد به جميع الأحكام، وهي جمع محلى باللام التي ليست للعهد، فيراد بها الاستغراق المقتضي لشمول^{٦٤٩} الواحد أيضاً.

وقوله «وقيد نزول الوحي بالظهور»^{٦٥٠} إلى آخر، ليس على ما ينبغي. بل المراد به الإشارة إلى أن جميع الأحكام قد ورد بها^{٦٥١} بيان في الوحي ولكن ظهر بعضه وخفي بعضه.

فعدم معرفته لا ينافي الفقاهاة بدليل قوله «ثم ما لم يظهر نزول الوحي به قد لا يعلمه الفقيه والصحابة لعريتهم كانوا عالمين بما ذكر»^{٦٥٢} أي بما^{٦٥٣} ظهر به^{٦٥٤} نزول الأحكام لم يطلق الفقيه إلا على المتنبيين منهم، أي المجتهدين القائسين من الصحابة. فقوله يدل على^{٦٥٥} أن عدم ظهوره للفقيه ليس لعدم البلوغ.

^{٦٣٤} ر: أقول.

^{٦٣٥} ر: و.

^{٦٣٦} و: و.

^{٦٣٧} ر: وإن.

^{٦٣٨} ر: الحكم.

^{٦٣٩} ر: رحمه الله.

^{٦٤٠} ر: أن.

^{٦٤١} التلويح للفتاوي، ٤٦/١.

^{٦٤٢} ر: فالعلم.

^{٦٤٣} ر: لا.

^{٦٤٤} التلويح للفتاوي، ٤٦/١.

^{٦٤٥} التلويح للفتاوي، ٤٦/١.

^{٦٤٦} ر: ينصف.

^{٦٤٧} ر: قولهم.

^{٦٤٨} التلويح للفتاوي، ٤٦/١.

^{٦٤٩} ر: يشمل.

^{٦٥٠} التلويح للفتاوي، ٤٦/١.

^{٦٥١} و: به.

^{٦٥٢} التوضيح لصد الشريعة، ٤٧/١.

^{٦٥٣} و: بما.

^{٦٥٤} و: به.

^{٦٥٥} ر: يدل على.

وإما كون^{٦٥٦} عدم وصول النازل إلى أحد غير مانع من فقاهته بأن يراد بالظهور^{٦٥٧} البلوغ، فمعنى غير [١١و] / مفهوم من الكلام على أن من شرط الاجتهاد الإحاطة بما يتعلق بالأحكام من الوحي على ما يعلم من التعريف أيضا لتقيده بالحيثية. وهي حيثية كونه علم جميع الأحكام التي ظهر نزول الوحي بها. إذ علمها بهذه الحيثية لا يكون إلا بعد العلم بالوحي النازل بكل^{٦٥٨} حكم. وهذا إذا لم يكن قوله «من أدلتها مأخوذة في التعريف» فكيف^{٦٥٩} وهو صريح^{٦٦٠} مأخوذ فيه^{٦٦١} فالظهور^{٦٦٢} يراد به ما ظهر به^{٦٦٣} في الجملة، فما ظهر لواحد في الجملة، لا يسمى الجاهل به فقيها.

[٤٧] قال: «قوله «مع ملكة الاستنباط»»^{٦٦٤} إلى آخره.

أقول: ذكر العلامة في الاستنباط وجهين، فقال: ^{٦٦٥} «الأول^{٦٦٦} أوجه»^{٦٦٧} والحال ان الوجه هو الأول، ولا وجه للثاني أصلا، لأن ذكر ملكة الاستنباط بعد ذكر العلم بجميع الأحكام التي ظهر نزول^{٦٦٨} الوحي بها ينافية. فقوله أوجه مما وجه له.

[٤٨] قال: «قوله «لا^{٦٦٩} المسائل القياسية»»^{٦٧٠} إلى آخره.

أقول: السؤال الذي ذكره بقوله «فإن قيل المسائل القياسية مما ظهر نزول الوحي بها»^{٦٧١} غير موجه،^{٦٧٢} لأنه إذا ظهر نزول الوحي بها، فيكون منصوبا عليها. والمسائل القياسية هي التي لم يظهر نزول الوحي بها، وإنما خفي في الوحي، فأظهره القياس. ويلزم أيضا أن تكون المسائل القياسية أحكامها مقطوعا بها، وليس كذلك. وكذلك^{٦٧٣} الجواب، لأنه مبني على عدم تفسيره معنى ظهور نزول الوحي بالحكم على ما^{٦٧٤} أراده^{٦٧٥} المصنف، والذي أراده هو الذي أشار إليه الشارح آخر بقوله «ويمكن أن يراد»^{٦٧٦}.

وقوله: في بيان الأبحاث الموردة على التعريف الذي إختاره المصنف «الأول أن المقصود تعريف الفقه المصطلح»^{٦٧٧} إلى آخره فمحض استبعاد لا يضره. إذ العلم إذا كان متعلقا بمسائل تزداد وتتنقص بحسب الأزمان والأوقات، فلا محيص عن تعريفه إلا على

-
- ٦٥٦ ر - كون.
٦٥٧ ر - بالظهور.
٦٥٨ ر: لكل.
٦٥٩ و - فكيف.
٦٦٠ و ر: صريحا.
٦٦١ و - فيه.
٦٦٢ و: والظهور.
٦٦٣ و - به.
٦٦٤ التلويح للتفتازاني، ٤٦/١.
٦٦٥ و: وقال.
٦٦٦ و: والأول.
٦٦٧ التلويح للتفتازاني، ٤٧/١.
٦٦٨ ر + الأحكام التي ظهر نزول.
٦٦٩ و: إذ.
٦٧٠ التلويح للتفتازاني، ٤٧/١.
٦٧١ التلويح للتفتازاني، ٤٧/١.
٦٧٢ ر: متوجه.
٦٧٣ ر: وكذا.
٦٧٤ ر + سبق.
٦٧٥ ر: إرادة.
٦٧٦ التلويح للتفتازاني، ٣٧/١.
٦٧٧ التلويح للتفتازاني، ٤٧/١.

وجه يشمله^{٦٧٨} في كل زمان وحين ويعرب عن ازدياده وانتقاصه، وهذا لا فساد فيه.

فإن أصحاب رسول الله ﷺ^{٦٧٩} الحفاظ للقرآن، كانوا حافظين له من أول نزول الوحي إلى آخره، وإن كان يزداد بالتزول وينتقص بالنسخ، وكذا الحفاظ للحديث. وإذا أراد رجل أن يعرف علم التواريخ للملوك وهم يتجددون وكذا أحوالهم تتجدد^{٦٨٠} ولم يكن له أن يعرفه بما لا يزداد، فلا بد له من تعريفه على وجه يوفي مقصوده. ولا شك أن بعض الصحابة كانوا فقيهاء وإن انعقد الإجماع بعدهم. والفقهاء المستنبطون منهم حين ظهور نزول الوحي بحكم أو حكمين فقط أيضا كانوا فقهاء بغير مروء،^{٦٨١} وإن لم تظهر^{٦٨٢} جميع الأحكام النازل بها الوحي بعد الوحي. فكما^{٦٨٣} أن علم الطب قد^{٦٨٤} يزداد بحسب التجارب في علامات الأمراض وخواص الأدوية وأمزجتها وطبائع البلدان والأشخاص وغير ذلك، فعلم من ضم تجربته إلى تجربة من قبله، زائد على علم من قبله هذا. وإنما ذكر وارد على تعريف الشافعية أيضا.

وقوله «الثاني إن التعريف لا يصدق على فقه الصحابة»^{٦٨٥} إلى آخره، أيضا غير وارد^{٦٨٦} لأن قوله «لعدم الإجماع في زمانه»^{٦٨٧} إن أراد به^{٦٨٨} عدم حجتيه فلا يضر المصنف، لأنه لم يقيد الحجية. وإن أراد به عدم انعقاد الإجماع فممنوع، بل المؤمنون كلهم لا سيما الفقهاء منهم في زمن^{٦٨٩} النبي ﷺ كانوا مجمعين بما ظهر به^{٦٩٠} نزول الوحي. ولكن كان الصباح أغنى من المصباح، فجاز أن يكون هذا القيد باعتبار أنه صحيح في زمن^{٦٩١} النبي ﷺ وإن لم يكن ملاحظا.

ويلاحظ فيما بعده في التعريف ولو حمل على أنه أريد به والتي انعقد الإجماع عليها إذا اعتبر حجة فمثل هذا لا يقدر في التعريفات كما لو قيل الطب علم ينتفع بمراعاته الإنسان في حفظ الصحة، وإزالة المرض، يجب أن يكون لشخص واحد صحة يحفظها، ومرض يزيله حتى يصدق على الطب هذا التعريف. وإنما يصدق عليه بأن [١١٩ ظ] / يحفظ صحة من كان على الصحة ويزيل مرض من كان به مرض.

هذا وإن المصنف قد صرح بأن فقه^{٦٩٢} الصحابة رضي الله عنهم^{٦٩٣} في زمن الرسول ﷺ عبارة عن العلم بكل الأحكام التي ظهر نزول الوحي بها، مع ملكة الاستنباط بقوله «ولم يطلق الفقيه إلا على»^{٦٩٤} المستنبطين منهم» ويقول «وعلم المسائل الإجماعية

^{٦٧٨} ر: يشمله.

^{٦٧٩} ر- ﷺ.

^{٦٨٠} ر: يتجدد.

^{٦٨١} ر: مر.

^{٦٨٢} ر: يظهر.

^{٦٨٣} ر: وكما.

^{٦٨٤} و- قد.

^{٦٨٥} التلويح للفتاوي، ٤٧/١.

^{٦٨٦} و+ يمكن تعريف الشافعية إلى.

^{٦٨٧} التوضيح لصدر الشريعة، ٤٧/١.

^{٦٨٨} و- به.

^{٦٨٩} ر: زمان.

^{٦٩٠} ر- به.

^{٦٩١} ر: زمان.

^{٦٩٢} ر: فيه.

^{٦٩٣} و- رضي الله عنهم.

^{٦٩٤} ر+ سبيل.

يشترط إلا في زمن^{٦٩٥} رسول الله ﷺ^{٦٩٦}.

وقوله «والثالث أن يلزم أن يكون العلم بالأحكام القياسية خارجا»^{٦٩٧} إلى آخره مدفوع بأن قوله «مع ملكة الاستنباط الصحيح منها»^{٦٩٨} فلو^{٦٩٩} لم تكن^{٧٠٠} المسائل المستنبطة من الفقه لم يذكر قيد الاستنباط المقيد بالصحة من الأدلة المذكورة. وإن اعتبر دخولها تحت قوله «التي قد ظهر نزول الوحي بها»^{٧٠١} وكون^{٧٠٢} الفقه لكل مجتهد شيئا مغايرا لفقه ملتزم. ولذلك يقال: فقه الشافعية^{٧٠٣} فقه المالكية، كما يقال: أصول الحنفية وأصول الشافعية وحكمة المتأهلة وحكمة الفلاسفة وغير ذلك.

وقد عرفت فيما سبق أن المسائل القياسية غير داخلة على تعريفه في الفقه، بل ملكة الاستنباط هي المعبر. وقوله «فإن الجملة التي ذكر بأنها فقه وهي ما قد ظهر نزول الوحي به وما انعقد الإجماع عليه قطعية»^{٧٠٤} مصرح بهذا. فالفقه العام الشامل العلم بالأحكام التي ظهر نزول الوحي بها، والتي انعقد الإجماع عليها من أدلتها مع ملكة الاستنباط والأحكام القياسية لكل مجتهد، يعد من الفقه على سبيل التبعية، لا على سبيل الأصالة. إذ تلك الأحكام واجبة عليه لا على مجتهد آخر.^{٧٠٥}

وقوله «الرابع أنه إذا أريد بظهور نزول الوحي»^{٧٠٦} إلى آخره^{٧٠٧} أيضا مردود بأن المراد بالظهور ظهور نزول الوحي به بالحكم في الجملة. ولا نسلم أن من لم يعرف كثيرا من الأحكام التي ظهر نزول الوحي بها على بعض الصحابة فقيه وإن كان من الصحابة.

والرجوع في الوقائع إلى عائشة رضى الله عنها إن ثبت من الفقيه فلزيادة التثبيت^{٧٠٨} ولدفع^{٧٠٩} الوسطة من البين بالسماع مشافهة، لا سيما فيما يختص بحال النساء أو كان في أمر وقع بينهما وبين الرسول ﷺ^{٧١٠} لا يعرف^{٧١١} غيرها إلا منها. فحينئذ لا يكون مما ظهر نزول الوحي به قبل الرجوع إليها، ولا تعد معرفتها ظهورا في الجملة فيما قصد فيه الإخفاء. وإن^{٧١٢} فهم هذا الكلام على ما أراده المصنف فلا إشكال ولا احتلال، وإلا فالاختلال في الفهم والإشكال من الوهم. والتحقيق أن الأحكام أن يكون الوحي بها نازلا^{٧١٣} أو لا. والنازل به الوحي إما أن يكون ظاهرا في الجملة نزوله أو لا. والظاهر نزوله، إما أن يكون نزوله بها ظاهرا أو لا. فالظاهر نزوله

^{٦٩٥} و: النبي.

^{٦٩٦} و- رسول الله ﷺ؛ التوضيح لصدر الشريعة، ٤٧/١.

^{٦٩٧} التلويع للتفتازاني، ٤٨/١.

^{٦٩٨} التوضيح لصدر الشريعة، ٤٦/١.

^{٦٩٩} ر: فلو.

^{٧٠٠} ر: يكن.

^{٧٠١} التوضيح لصدر الشريعة، ٤٦/١.

^{٧٠٢} و: فكون.

^{٧٠٣} ر- و.

^{٧٠٤} التوضيح لصدر الشريعة، ٤٨/١.

^{٧٠٥} ر- وقد عرفت ... على مجتهد آخر.

^{٧٠٦} ر+ أيضا؛ التلويع للتفتازاني، ٤٨/١.

^{٧٠٧} ر- إلى آخره.

^{٧٠٨} ر: تثبت.

^{٧٠٩} ر: ولزوم.

^{٧١٠} و- الظاهر.

^{٧١١} ر: يعرفها.

^{٧١٢} و: فإن.

^{٧١٣} ر: بأدلا.

بحكم ينتظم ظهور^{٧١٤} نزوله به أيضا حتى يخرج الحكم^{٧١٥} المودع في الوحي المظهر^{٧١٦} بالقياس.

فالعلم بالأحكام التي نزل بها الوحي وظهر نزوله وظهر دلالة عليها^{٧١٧} مع ملكة الاستنباط، فقه الصحابة في زمن الرسول ﷺ. والعلم بها والتي انعقد الإجماع عليها من أدلتها مع ملكة الاستنباط الصحيح منها هو الفقه بعد زمنه ﷺ.

فإن قلت: ^{٧١٨} في التعريف ظهر مطلق. فمن أين هذه القيود، وهل هو الاستعمال المجاز في التعريف؟

قلت: قوله «فَالصَّحَابَةُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ^{٧١٩} كَانُوا فَقَهَاءً»، وقوله «وَالصَّحَابَةُ كَانُوا عَالِمِينَ بِمَا ذَكَرَ» أي بما ظهر نزول الوحي بهم^{٧٢٠} «لَعَرِيَّتِهِمْ»^{٧٢١} ولم يطلق الفقيه إلا على المستنبطين منهم، اعلم أن المراد بالصحابة حيث قال: إنهم «كَانُوا فَقَهَاءً» بعضهم وهم المستنبطون^{٧٢٢} فالظهور^{٧٢٣} لهم كاف ولا يحتاج إلى الظهور لجميع الصحابة ولا للأعم الأغلب.

[٤٩] قال: «قوله «فَجَوَابُهُ أَوَّلًا مَشْعَرٌ» إلى آخره.

أقول: قد علمت أن القياس مظهر بالاستنباط ما استنبطن^{٧٢٤} في^{٧٢٥} الوحي، فقوله «مَا قَدْ ظَهَرَ نَزُولُ الْوَحْيِ بِهِ»^{٧٢٦} لا يشمل. والنص والإجماع، وإن كان أمكن أن لا يكون ثبوتهما قطعيا بأن يكون بأخبار [١٢و] / الآحاد. لكن قوله^{٧٢٧} قد^{٧٢٨} ظهر، وقوله انعقد، المنبئان عن وقوع الظهور والانعقاد، لا عن السماع بهما، وذلك لا يصح إلا بعد التيقن والقطع به بنفي الإمكان المذكور.

و^{٧٢٩} قوله «لَكِنْ يُلْزَمُ عَلَى الْأَوَّلِ» إلى آخره، غير مرضي. لأن الفقه هو ما ذكره المصنف، وكونه قطعيا لقطعية وجوب العمل بالحكم الثابت به. إذ لولا قطعيته^{٧٣٠} لم يكن وجوب العمل بالحكم قطعيا. فهذه قطعية عرفت من قطعية^{٧٣١} وجوب العمل بالحكم لا قطعية للدليل ناشئة من نفسه وبالجمل. فكونه قطعيا لما ذكر^{٧٣٢} لا يقتضى كون الفقه عبارة عن العلم بوجوب العمل بالأحكام غايته أن يكون علما بالأحكام التي يجب العمل بها.

^{٧١٤} و- ظهور.

^{٧١٥} و: حكم.

^{٧١٦} ر: الظهور.

^{٧١٧} ر: عليه.

^{٧١٨} ر+ قوله.

^{٧١٩} و- رضي الله عنهم.

^{٧٢٠} التوضيح لصدر الشريعة، ٤٧/١.

^{٧٢١} ر: به.

^{٧٢٢} التوضيح لصدر الشريعة، ٤٧/١.

^{٧٢٣} و- منهم، اعلم أن المراد بالصحابة حيث قال: إنهم كانوا فقهاء بعضهم وهم المستنبطون.

^{٧٢٤} ر: بالظهور.

^{٧٢٥} ر: استظهر.

^{٧٢٦} ر: من.

^{٧٢٧} التوضيح لصدر الشريعة، ٤٧/١.

^{٧٢٨} + قد ب

^{٧٢٩} ر- قد.

^{٧٣٠} و- و.

^{٧٣١} ر+ شرعا.

^{٧٣٢} ر: قطعيته.

^{٧٣٣} و- ذكر.

ولأن معنى^{٧٣٤} قوله^{٧٣٥} «أو يثبت الحكم بالنظر إلى الدليل»^{٧٣٦} أن إثبات الدليل لذلك الحكم قطعي، وإن^{٧٣٧} كان الدليل في نفسه ظنيا. وما في الواقع لزوم هذا الحكم المجتهد بالنظر إلى هذا الدليل، وما يفهمه^{٧٣٨} منه لا غير. ولا^{٧٣٩} يخالف هذا الحكم القطعي، وإن كان في علم الله تعالى خلافه بخلل في طريق الدليل مخفي لنا، لو كشف لا يكون الحكم هذا مع علمه تعالى بأن هذا الحكم يلزم المجتهد بالنظر إلى هذا الدليل وما فهمه منه على ما في الواقع.

وحله الذي ذكره لكلام من عدة من بعض المحققين في شرح *النهاج*، ضعيف جدا. إذ الواجب ما يثاب على فعله ويعاقب على تركه^{٧٤٠} وليس المثيب والمعاقب إلا الله تعالى^{٧٤١}. فما لم يتوجه إليه حكمه كيف يجب علينا، وكيف يثاب على فعله وكيف^{٧٤٢} يعاقب على تركه؟

قوله: «لم لا يجوز أن يجب علينا^{٧٤٣} العمل^{٧٤٤} قطعاً بما يظن أنه حكم الله»^{٧٤٥}.

قلنا: من الموجب، فإن قال: الموجب هو الله تعالى^{٧٤٦}، ثبت أنه حكم الله تعالى قطعاً، وإن قال: العقل أو أمر آخر فقط أخطأ فيما يظن أنه حكم الله^{٧٤٧} قطعاً. فكأنه^{٧٤٨} نسي ما ذكره آنفاً أن الوجوب^{٧٤٩} هو الإيجاب، غير أنهما يختلفان^{٧٥٠} بالإضافة إلى الفاعل والمفعول. حيث جعل الوجوب قطعياً، وم يقطع بالإيجاب.

[المسألتان المتعلقتان بتعريف أصول الفقه]

[٥٠] قال: «قوله «وأصول الفقه» ما سبق كان بيان مفهوم أصول الفقه»^{٧٥١} إلى آخره.

أقول: في قول الشارح «وأثر القياس في إظهار الحكم تغيير صفته من الخصوص^{٧٥٢} إلى العموم»^{٧٥٣} أيضاً تسامح. إذ القياس لا يغير^{٧٥٤} الحكم ولكن يظهر أنه عام.

^{٧٣٤} و: معرفة.

^{٧٣٥} - في ب

^{٧٣٦} التوضيح لصدر الشريعة، ٤٩/١.

^{٧٣٧} ر: فإن.

^{٧٣٨} ر: يفهم.

^{٧٣٩} و: فلا.

^{٧٤٠} و- (ويعاقب على تركه) صح هـ.

^{٧٤١} ر- تعالى.

^{٧٤٢} ر- كيف.

^{٧٤٣} و- علينا.

^{٧٤٤} و+ علينا.

^{٧٤٥} التلويح للفتاوي، ٤٩/١.

^{٧٤٦} و- تعالى.

^{٧٤٧} و ر: فهو حكم الله.

^{٧٤٨} و: وكأنه.

^{٧٤٩} و+ هو الوجوب.

^{٧٥٠} ر: مختلفان.

^{٧٥١} التلويح للفتاوي، ٥٠/١.

^{٧٥٢} ر: العموم.

^{٧٥٣} ر: الخصوص ؛ التلويح للفتاوي، ٥٠/١.

^{٧٥٤} ر: غير.

قوله «تسامح» إلى آخره. فيه أن المصنف لم يقل أنه يغير الحكم ومعلوم إن تغيير الوصف لا يستدعي تغيير الموصوف كنقل شرع فيه قصداً أو هو ظاهر.

[٥١] قال: «واعترض عليه بوجه»^{٧٥٥} إلى آخره.

أقول: قوله في السؤال الأول لا يشعر إلا بأن قوله «وإن كان ذا فرعاً^{٧٥٦} على الثلاثة» غير محتاج إليه، لأنه ليس في قوله: «أصول الفقه الكتاب و السنة والإجماع والقياس»^{٧٥٧} نقصان يحتاج إلى التدارك به. والجواب لا يفيد إلا صحة كلامه وجوازه. وإن لم يكن محتاجاً إليه، فلا يكون جواباً عنه. بل الجواب الصحيح، أن إفادته لا تنحصر في تدارك ما فات عنه، وإنما ذكره لإفادة معنى آخر وهو فرعيته للأقسام الثلاثة.

ولو قيل في الأب^{٧٥٨} أنه أصل لابنه وإن كان فرعاً لأبيه لصح، وأفاد في موضع يحتاج إلى ذكره.

والجواب عن السؤال الثاني أيضاً ليس بجيد، لأن الحكم إما أن يكون مبنياً على القياس أو لا. وعلى الأول يكون سبباً قريباً، وعلى الثاني لا يكون أصلاً.

فالجواب الصحيح التزامه و^{٧٥٩} لأجل هذا أسند الحكم الثابت بالقياس إليه، فيقال هذا الحكم ثابت بالقياس، ولا يقال ثابت بالكتاب ولا السنة ولا الإجماع. وذلك لا يمنع أن يكون فرعاً للثلاثة، بسبب أنه في الحقيقة مظهر لما أثبتته واحد فصاعداً من تلك الأدلة. كأب سبب قريب لابنه، وإذا لا ينافي كونه فرعاً لأبيه.

والجواب الأصح، أن القياس يثبت ظاهراً ومظهر حقيقة. فهو أصل بحسب الظاهر، فرع بحسب الحقيقة مظهر بالحكم واحد فصاعداً من تلك^{٧٦١} الثلاثة. فجمعه المصنف معها في الأصالة نظراً إلى الظاهر، ثم بين حقيقة الأمر بقوله «وإن كان ذا فرعاً للثلاثة»^{٧٦٢} رعاية لجاني الظاهر والباطن.

والجواب عن السؤال الثالث أيضاً كذلك غير مرضي، لأن كل ماهية [١٢ظ] / لها جهة كمال وجهة نقصان. وما جاز الكمال، أو قرب منه من أفراد^{٧٦٣} أشرف مما دونه من غير شك. والسائل لم يدع لزوم الإشارة إلى^{٧٦٤} الأشرف الأفضل، ولكن أراد الأولوية المستدعية لكثرة وقوعها من العلماء. بل الجواب الصحيح أن^{٧٦٥} المصنف لم يرد بيان الأولوية فقط، بل أراد^{٧٦٦} بيان أن^{٧٦٧} القياس فرع للثلاثة والأوبوية لا تقتضي هذا المعنى.

^{٧٥٥} التلويح للفتاوي، ٥٠/١.

^{٧٥٦} ر: فرعا.

^{٧٥٧} و- القياس؛ التلويح للفتاوي، ٥٠/١.

^{٧٥٨} و+ أيضاً.

^{٧٥٩} و- و.

^{٧٦٠} و: و.

^{٧٦١} ر- الأدلة. كأب سبب قريب لابنه، وإذا لا ينافي كونه فرعاً لأبيه. والجواب الأصح، أن القياس يثبت ظاهراً ومظهر حقيقة. فهو أصل بحسب الظاهر، فرع بحسب الحقيقة مظهر بالحكم واحد فصاعداً من تلك.

^{٧٦٢} التوضيح لصد الشريعة، ٤٩/١.

^{٧٦٣} ر: أفرادها.

^{٧٦٤} ر: إلى.

^{٧٦٥} ر+ المراد.

^{٧٦٦} و- أراد.

^{٧٦٧} ر- أن.

وكذا الجواب عن السؤال الرابع، لأن التقرير كيف ما كان يستند إلى القياس أو لا، وعلى الأول يرد السؤال ولا يرد، وعلى الثاني يلزم أن لا يكون القياس أصلاً^{٧٦٨} لعدم ابتناء الحكم عليه. والجواب الصحيح، قبول أصليته للحكم بحسب الظاهر، وذا لا ينافي فرعيته للثلاثة في الحقيقة على ما بينا غير مرة.^{٧٦٩}

في قوله: «وقد^{٧٧٠} يجاب ... بل ربما يورثه^{٧٧١} نقصاناً بأن يكون الحكم في الأصل قطعياً وحكمه ظني^{٧٧٢} تساهل. إذ لا يحتاج إلى القياس في حكم يعرف من الأصل. وإذا عرف^{٧٧٣} منه أيضاً بالقياس، لا يجعله ظنياً، بل يزيد في قطعيته بتعاقد الدليلين. وإذا لم يعرف منه، فكيف يجعل القطعي ظنياً، إذ لا قطعي؟

والشارح العلامة لم يلتفت إلى شرح قوله «أما نظير القياس المستنبط من الكتاب»^{٧٧٤} إلى آخره فلنتكلم فيه بما تيسر الله تعالى. اعلم أن العلة منصوبة في قوله تعالى ﴿قُلْ هُوَ أَذَىٰ فَأَعْتَزِلُوا النَّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ﴾^{٧٧٥} وهي الأذى بدليل الفاء^{٧٧٦} السببية، ومشار إليها في قوله ﷺ «الحنطة بالحنطة مثلاً يمثل يدا بيد»،^{٧٧٧} إذ المماثلة بعد سقوط الجودة شرعاً لا تكون^{٧٧٨} إلا بالقدر، وهو يعلم بالكيل في المكيالات والوزن في الموزونات.

و^{٧٧٩} للمعنى الذي ذكرنا، قال: المصنف «أما نظير القياس» في الأول وفي الثاني «وأما المستنبط من السنة فكقياس^{٧٨٠} حرمة قفيز من الجص»^{٧٨١} إلى آخره، بلفظ كاف التشبيه الذي ليس هو في صراحة النظر، ثم^{٧٨٢} قال: «وأما المستنبط من الإجماع فأوردوا^{٧٨٣} لنظيره»^{٧٨٤} من غير التزام لما فيه من جواز أن يقال: ليس الأمر فيه كذلك، بل حرمة وطئ أم المزينة ثابتة بقوله تعالى ﴿وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ﴾^{٧٨٥} بطريق الدلالة.

إذ الجزئية والبعضية الثابتة^{٧٨٦} في النكاح في الأصل بشبهة الوطئ الثابتة بالنكاح، يستدعي ثبوتهما في الوطئ المحقق بالطريق الأولى^{٧٨٧} وكذا حرمة وطئ أمته التي وطئها.

^{٧٦٨} و+ أصلاً.

^{٧٦٩} ر- غير مرة.

^{٧٧٠} و- قد.

^{٧٧١} و ر: يورث.

^{٧٧٢} التلويح للتفتان، ٥١/١.

^{٧٧٣} ر: عرفت.

^{٧٧٤} التوضيح لصدر الشريعة، ٥٠/١.

^{٧٧٥} سورة البقرة، ٢٢٢/٢.

^{٧٧٦} ر: النساء.

^{٧٧٧} ورد الحديث في صحيح المسلم، المساقاة والمزارة ٨٣ بهذا اللفظ: «عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «التمر بالتمر والحنطة بالحنطة والشعير بالشعير والملح بالملح مثلاً يمثل يدا بيد فمن زاد أو استزاد فقد أربى إلا ما اختلفت ألوانه». وحديثه أبو سعيد الأشج حدثنا بخاري عن فضيل بن غزوان هذا الإسناد ولم يذكر يدا بيد».

^{٧٧٨} ر: يكون.

^{٧٧٩} ر- و.

^{٧٨٠} ر: وكقياس.

^{٧٨١} التوضيح لصدر الشريعة، ٥٠/١.

^{٧٨٢} و- ثم.

^{٧٨٣} و: فأدرجوا.

^{٧٨٤} التوضيح لصدر الشريعة، ٥٠/١.

^{٧٨٥} سورة النساء، ٢٣/٤.

^{٧٨٦} ر: الثالث.

^{٧٨٧} ر: الأول.

والمصنف لهذا المعنى تبرأ عن الالتزام، وقال: «فأوردوا لنظيره»^{٧٨٨} وأورد قوله «بل النص ورد في أمهات النساء من غير اشتراط الوطئ»^{٧٨٩} وهذا، والتمثيلات إنما تورّد على تقدير أن يكون في الواقع كذا. وليس الاعتراض عليه من دأب^{٧٩٠} الأفاضل^{٧٩١} ولكن تمياً على لطف كلامه حيث نزل كل واحد من الأمثلة الثلاثة مترلهم^{٧٩٢}. فافهم.

[المسائل المتعلقة بتعريف علم أصول الفقه]

[٥٢] قال: «قوله «وعلم أصول الفقه» بعد ما تقرر»^{٧٩٣} إلى آخره.

أقول: لما أطلق اصول الفقه أولاً على الأدلة الأربعة، ذكر ههنا^{٧٩٤} بهذه العبادة لئلا يتوهم أن هذا تعريف له، فلا يكون ذكره^{٧٩٥} غير محتاج إليه. وكأنه أشار بقوله «والتوصل القريب مستفاد من الباء السببية الظاهرة في السبب القريب»^{٧٩٦} إلى عدم الاحتياج إلى ما ذكر في الشرح من قوله «توصلاً قريباً»^{٧٩٧} وليس كذلك. فإن التوصل كما يطلق على البعيد، يطلق على القريب، وكذا السبب كما يطلق على البعيد يطلق على القريب. وإن كان حملهما^{٧٩٨} على القريب أولى. فاختصر في المتن اعتماداً على فهم الناظر فيه وقصداً للإيجاز. وبسط في الشرح توضيحاً، فلا يكون غير محتاج إليه.

وقوله «ولقائل أن يمنع»^{٧٩٩} مدفوع بأنه إذا تكلم في أن علة الإيجاب الصغر أو البكارة على قواعد الخلاف، فلا شك أنه يتوصل بها إلى حكم هذه المسألة توصلاً قريباً. وكون نسبته إلى الفقه وغيره على السوية لا ينافي كون التوصل بها إلى الفقه قريباً، غاية الأمر أن يكون إلى غيره أيضاً قريباً. كما أن الكتاب كونه موصلاً إلى الفقه قريباً لا ينافي كونه [١٣و] / موصلاً إلى الأمثال أو^{٨٠٠} القصص أيضاً قريباً.

[٥٣] قال: فالقواعد^{٨٠١} التي يتوصل بها إلى الفقه، هي القضايا الكلية التي^{٨٠٢} تقع كبرى لصغرى سهلة الحصول عند الاستدلال على مسائل الفقه بالشكل الأول»^{٨٠٣}.

أقول: قد تقع^{٨٠٤} المسألة الأصولية كبرى عند الاستدلال على مسائل الفقه بالشكل الثاني أيضاً خصوصاً في المسائل السلبية. مثلاً، الوتر ليس بفرض والمثلث^{٨٠٥} ليس بحرام. فإنه يستدل على الأول بأنه لم يثبت دليل قطعي، وكل فرض ثابت بدليل قطعي، وعلى

^{٧٨٨} ر: النظيره؛ التوضيح لصدر الشريعة، ٥١/١.

^{٧٨٩} التوضيح لصدر الشريعة، ٥١/١.

^{٧٩٠} و: المحصلين.

^{٧٩١} و- الأفاضل صح هـ.

^{٧٩٢} و: مترلته.

^{٧٩٣} التلويح للفتاوي، ٥١/١.

^{٧٩٤} و: هنا.

^{٧٩٥} و: ذكرها.

^{٧٩٦} التلويح للفتاوي، ٥٢/١.

^{٧٩٧} التوضيح لصدر الشريعة، ٥٢/١.

^{٧٩٨} ر: حملها.

^{٧٩٩} التلويح للفتاوي، ٥٢١/١.

^{٨٠٠} ر: و.

^{٨٠١} ر: والقواعد.

^{٨٠٢} و- التي.

^{٨٠٣} التلويح للفتاوي، ٥٤/١.

^{٨٠٤} ر: يقع.

^{٨٠٥} ر: الثلث.

الثاني بأن المثلث داخل في المبيح الذي^{٨٠٦} لم يرد عليه محرم، وكل حرام ليس كذلك. فقولنا كل فرض ثابت بدليل قطعي، وكل حرام ليس داخلا في المبيح الذي^{٨٠٧} لم يرد عليه محرم من مسائل أصول الفقه وقد وقع كبرى في الشكل الثاني.

والجواب عنه أنه يمكن^{٨٠٨} أن يستدل عليهما بالشكل الأول أيضا بأن يقال: الوتر غير ثابت بدليل قطعي، ولا شيء من الغير الثابت بدليل قطعي بفرض، ويقال: و^{٨٠٩} لا شيء من الداخل في المبيح الذي لم يرد عليه محرم بجرام أو الشكل الثاني، لما كان إنتاجه لرجوعه إلى الشكل الأول في الحقيقة^{٨١٠} كل فرض ثابت بدليل قطعي يستلزم^{٨١١} بعكس النقيض كل ما هو ليس بثابت بدليل قطعي ليس بفرض. وهو يستلزم لا شيء مما^{٨١٢} ليس بثابت بدليل قطعي بفرض. وإذا جعلت هذه كبرى لتلك الصغرى، صار القياس من الشكل الأول، واعتبر هذا في القياس الثاني. فالتوصل^{٨١٣} القريب بها، لا ينافي كونها كبرى في الشكل الأول.

[٥٤] قال: «قوله «وأن يكون القياس قد أدى إليه رأي مجتهد»»^{٨١٤} إلى آخره.

أقول: القائس مجتهد مجتهد أو لا، فإن لم يكن مجتهدا فقياسه ليس بحجة، لأن ملكة الاستنباط ليس إلا له. وإن كان مجتهدا، فلا يكون مخالفا لإجماع المجتهدين، لأنه لا إجماع بدونه إن كان في زمن واحد، و^{٨١٥} لا يخالفهم المجتهد بعدهم بعد انعقاد الإجماع. وكأنه لم يرد المصنف به هذا المعنى الذي توهمه الشارح، وإنما أراد به أن يكون القائس مجتهدا. فإن من شرط الاجتهاد على ما سيأتي أن يعرف الأحكام التي انعقد عليها الإجماع، فلا يخالف إجماع المجتهدين. وقياس غير المجتهد قد يكون على خلاف إجماع المجتهدين، فيكون باطلا، وإن كان مستجمعا في تلك المسألة بقية شرائط القياس.

[٥٥] قال: «قوله «ولا يبعد أن يقال»»^{٨١٦} الظاهر أنه بعيد»^{٨١٧} إلى آخره.

أقول: من مباحث الاجتهاد، كان يعلم أحكام^{٨١٨} التقليد الذي^{٨١٩} على خلافه. فلو لم تكن^{٨٢٠} مباحث التقليد لها تعلق بالأصول^{٨٢١} كان^{٨٢٢} ذكره قصدا على سبيل المطابقة مستغنى عنه فيه.

[المسائل المتعلقة بموضوع علم أصول الفقه]

^{٨٠٦} -و- الذي.

^{٨٠٧} -و- الذي.

^{٨٠٨} -و- يمكن صح ه؛ ر: ممكن.

^{٨٠٩} -و-.

^{٨١٠} + مثلا.

^{٨١١} ر: يلزم.

^{٨١٢} ر: هو.

^{٨١٣} ر: والتوصل.

^{٨١٤} التلويح للفتاوي، ٥٤/١.

^{٨١٥} -و-.

^{٨١٦} و- أن يقال.

^{٨١٧} التلويح للفتاوي، ٥٤/١.

^{٨١٨} ر: مباحث.

^{٨١٩} ر: التي.

^{٨٢٠} ر: يكن.

^{٨٢١} -و- بالأصول.

^{٨٢٢} و: كما.

[٥٦] قال: «قوله^{٨٢٣} «فموضوع العلم»^{٨٢٤} إلى آخره.

أقول: في قوله «بمعنى أن جميع محمولات مسائل هذا الفن^{٨٢٥} هو الإثبات والثبوت»^{٨٢٦} تسامح. فإن المحمول فيها مثبت أو ثابت، لا الإثبات والثبوت.

[٥٧] قال: «قوله «وأما الثالث» يعني العوارض الذاتية التي لا يكون مبحثا عنها»^{٨٢٧} إلى آخره.

أقول: مثل هذا القسم يكون الدليل جملة اسمية أو فعلية وفيه نظر. فإنه قد يبحث في كون الكلام محكما عن أنه اخبار بالجملة الاسمية أو الفعلية و^{٨٢٨} في كونه قابلا للنسخ عن أنه جملة فعلية أمرية إنشائية، فيقال مثلا: ^{٨٢٩} هذا كلام مسبوق على قالب الجملة^{٨٣٠} الاسمية أو الفعلية الخبريتين، فلا تحتملان^{٨٣١} النسخ، وهو هذا كلام مسبوك على قالب الجملة^{٨٣٢} الفعلية الأمرية، فيحتمل النسخ. ويمكن أن يوجه بأن البحث عن كونها خبرية أو إنشائية هو الذي يفيد في هذا العلم، لا كونها اسمية أو^{٨٣٣} فعلية.

[٥٨] قال: «قوله^{٨٣٤} «كما أن موضوع المنطق التصورات والتصديقات»^{٨٣٥} إلى آخره.

أقول: قوله «ويمكن أن يجعل ذلك راجعا إلى البحث»^{٨٣٦} إلى آخره. إن أراد به أن يجعله راجعا إليه بحيث^{٨٣٧} لا يتضمن البحث عن التصور الذي طلب الوصول إليه فممنوع، ولو جعل الحد موضوعا.

وقوله «يوصل^{٨٣٨} إلى المركب»^{٨٣٩} محمولا وإن أراد به [١٣ظ] / أن يتضمن^{٨٤٠} البحث ما له مدخل في الجملة نادرا لا بنافي موضوعية أمر آخر، فهو الكلام الأول بعينه. وأيضا إن أراد أن البسيط له حد، ولكن لا يوصل فممنوع. فإن البسيط لا يكون له حد لاقترائه التركيب، وعلى تقدير وجوده يجب أن يوصل. وإن أراد أنه لا يجد ولأجل ذلك لا يوصل إليه الحد، فلا شك في أن هذا البحث راجع إلى الموصل إليه، لا إلى الموصل.

ثم اعلم إن قول المصنف «كما أن موضوع المنطق التصورات والتصديقات» ثم تزيله إلى أن موضوعه هو التصورات والتصديقات من حيث الإيصال، فلا بحث فيه إلا عن التصورات والتصديقات الموصلة إلا نادرا توطئة لتوجيه ما ذهب إليه في بعض كتب

^{٨٢٣} و- قوله.

^{٨٢٤} التلويح للتفتازاني، ٥٤/١.

^{٨٢٥} و: العلم.

^{٨٢٦} التلويح للتفتازاني، ٥٦/١.

^{٨٢٧} التلويح للتفتازاني، ٥٦/١.

^{٨٢٨} ر- وفيه نظر. فإنه قد يبحث في كون الكلام محكما عن أنه اخبار بالجملة الاسمية أو الفعلية و.

^{٨٢٩} و: مثل.

^{٨٣٠} ر: للجملة.

^{٨٣١} ر: محتملان.

^{٨٣٢} ر: للجملة.

^{٨٣٣} ر: و.

^{٨٣٤} و- قوله.

^{٨٣٥} التلويح للتفتازاني، ٥٨/١.

^{٨٣٦} التلويح للتفتازاني، ٥٨/١.

^{٨٣٧} ر: بحث.

^{٨٣٨} و: وصل.

^{٨٣٩} التلويح للتفتازاني، ٥٨/١.

^{٨٤٠} و: تضمن.

الأصول. فهو من^{٨٤١} تنمة إرادة المرید تلحق الأمر الثاني ومتمماتها^{٨٤٢} وموضحاتها^{٨٤٣}.

وإلا فالحق أن موضوع المنطق التصورات والتصديقات من حيث إن معلوماتها كيف توصل إلى مجهولاتها، وهي^{٨٤٤} تقتضى البحث عن أحوال^{٨٤٥} الموصل إليه أيضا^{٨٤٦} فإن معنى ما ذكرنا: إن أي نوع من التصورات، بأي نوع من الطرق توصل إلى^{٨٤٧} نوع من التصورات. فافهم.

[٥٩] قال: «قوله «لكن الصحيح» ذهب صاحب الأحكام»^{٨٤٨} إلى آخره.

أقول: التحكم على مذهب صاحب الأحكام إذا كان المراد بعلم أصول الفقه العلم بالأدلة من حيث أنها مثبتة للحكم كيف يكون لازما؟ سيما بعد تسليم أن موضوع أصول الفقه الأدلة المثبتة للحكم، كما أن موضوع المنطق التصورات والتصديقات الموصلة. وإنما يلزم على تقدير أن يجعل عبارة عن العلم بالقضايا الكلية التي ذكرها المصنف الشاملة مباحث الأدلة والأحكام.

وقصد المصنف فيما ذكره بقوله «لكن الصحيح هو الاحتمال الأول»^{٨٤٩} إنه لما بنى كلامه على تعريفه العلم بما ذكر، شاملا بجميع مباحث الأدلة والأحكام التي هي قواعد، يصلح^{٨٥٠} كل منها أن يقع كبرى بدليل^{٨٥١} حكم من أحكام الفقه. فلا يناسب أن يجعل القواعد المتعلقة بالحكم خارجة عن^{٨٥٢} مسائل العلم ويتبع فيه صاحب الأحكام.

فإنه بنى كلامه هذا على ما ذهب إليه من أن علم أصول الفقه، العلم بالأدلة من حيث أنه مثبتة للحكم.

[٦٠] قال: «قوله «إن أريد به الحكم»^{٨٥٣} هذا الكلام^{٨٥٤} لا حاصل له»^{٨٥٥} إلى آخره.

أقول: الغرض من كلام المصنف شرح قوله^{٨٥٦} أن الحكم إنما يطلق ههنا على معنيين، أحدهما خطاب الله تعالى^{٨٥٧} إلى آخره^{٨٥٨}. والثاني هو أثر الخطاب وهو الوجوب أو الحرمة وأمثالهما. وثبت^{٨٥٩} في قوله «ويلحق به البحث عما يثبت بهذه الأدلة وهو الحكم أيضا»^{٨٦٠} إنما يطلق على معنيين وهو إما ثبوت العلم بالحكم بالادلة أو العلم أو بالظن بالادلة أو^{٨٦١} على معنى ثالث، و^{٨٦٢} هو

^{٨٤١} ر - من.

^{٨٤٢} ر: ومتمماته.

^{٨٤٣} ر: وموضحاته.

^{٨٤٤} ر: وهو.

^{٨٤٥} ر: الحوال.

^{٨٤٦} ر+ أيضا.

^{٨٤٧} ر+ أى.

^{٨٤٨} التلويح للتفتازاني، ١/ ٥٨.

^{٨٤٩} التوضيح لصدر الشريعة، ١/ ٥٨.

^{٨٥٠} و: تصلح.

^{٨٥١} ر: لدليل.

^{٨٥٢} ر: من.

^{٨٥٣} ر- الحكم.

^{٨٥٤} ر: الكلام.

^{٨٥٥} التلويح للتفتازاني، ١/ ٥٨.

^{٨٥٦} ر- قوله.

^{٨٥٧} و- تعالى.

^{٨٥٨} ر- إلى آخره.

^{٨٥٩} ر: وثبت.

^{٨٦٠} التوضيح لصدر الشريعة، ١/ ٥٧.

ثبوت العلم أو الظن بالحكم بالأدلة. فأراد أن يبين^{٨٦٣} أنه على تقدير إرادة كل من معنيي الحكم.^{٨٦٤}

فالمراد^{٨٦٥} بثبوته بالأدلة حيث لا يجوز إرادة المعنى الرابع وهو كون الأدلة مثبتة للأحكام أنفسيها إذ هي علامات ومعرفات، وليست^{٨٦٦} بعلل حقيقية. وشأن العلامة والمعرف والدليل أن يعرف منه ما هو له^{٨٦٧} علامة أو معرف أو دليل، لا أن يثبت به الحكم.

فقال: «إذا أريد به الخطاب المتعلق بأفعال المكلفين وهو قديم» لا يجوز أن يراد به المعنى الرابع المدفوع في قولنا إن الدليل معرف^{٨٦٨} وليس مثبتا. وأشار بقوله «وهو قديم» إلى أن لعدم جواز إرادته^{٨٦٩} سببا^{٨٧٠} آخر وهو قدمه سوى السبب الذي أشرك فيه القديم والحادث، وهو كون الدليل معروفا بما هو دليل له لا مثبتا.

فالمراد بثبوته، ثبوت علمنا بالحكم بتلك الأدلة الأربعة. وهذا في غير مثل القياس ظاهر. وأما فيه وأمثاله فيجعل الشارع غلبة^{٨٧١} الظن موجبة^{٨٧٢} للعمل علم الخطاب لوجوب^{٨٧٣} العمل على ما مر أيضا ظاهر.

وقال: «وإن أريد بالحكم^{٨٧٤} أثر الخطاب كالوجوب والحرمة^{٨٧٥} فثبوته^{٨٧٦} ببعض الأدلة صحيح»^{٨٧٧} أي العلم بثبوته على ما عرف أن إرادة [٤و] / المعنى الرابع لا تتصور.^{٨٧٨} ويمثل القياس لا يصح، لأن القياس لا يثبت الا غلبة الظن بالوجوب الذي هو أثر الخطاب الثابت في الأصل لا في الفرع. لأن التقدير أن الحكم لا يراد به الخطاب، بل المراد أثر الخطاب. والوجوب الذي أظهره القياس مثالا في الفرع، إنما هو أثر الخطاب الثابت في الأصل، وهو غير معلوم قطعاً لما يلزمه^{٨٧٩} من الاحتمالات بل مظنون. فالقياس أثبت غلبة الظن.

فالخاصل أنه على تقدير إرادة المعنى الأول من الحكم، يراد بالثبوت ثبوت العلم. وإما على تقدير إرادة المعنى الثاني، فالثبوت ببعض الأدلة ثبوت العلم وبعضها ثبوت غلبة الظن.

ثم قال: «وإن نقش»^{٨٨٠} بلزوم الجمع بين الحقيقة والمجاز^{٨٨١} أي بإطلاق الثبوت على ثبوت الحكم نفسه وعلى ثبوت غلبة

^{٨٦١} ر: و.

^{٨٦٢} ر- و.

^{٨٦٣} ر: تبين.

^{٨٦٤} ر+ ما.

^{٨٦٥} ر: المراد.

^{٨٦٦} و ر: وليس.

^{٨٦٧} و- له.

^{٨٦٨} ر: معروف.

^{٨٦٩} ر: المراد به.

^{٨٧٠} ر: شيئا.

^{٨٧١} ر: عليه.

^{٨٧٢} و ر: موجبا.

^{٨٧٣} ر: بوجوب.

^{٨٧٤} و ر: به.

^{٨٧٥} و وما مثله.

^{٨٧٦} ر: بثبوته.

^{٨٧٧} التوضيح لصدر الشريعة، ٥٩/١.

^{٨٧٨} ر: يتصور.

^{٨٧٩} ر: يلزم.

^{٨٨٠} ر ص ٥ + المناقشة الاستقصاء في الحساب؛ التوضيح لصدر الشريعة، ٥٩/١.

^{٨٨١} ر- والمجاز.

الظن به على تقدير إرادة المعنى الثاني للحكم و^{٨٨٢} على تقدير إرادة المعنى^{٨٨٣} الأول لا يلزم هذا، لأنه أراد في الجميع ثبوت العلم. وعلى تقدير إرادة المعنى الثاني أيضاً، لا يلزم إلا نظراً إلى أنه قال: فثبوته^{٨٨٤} ببعض الأدلة صحيح، فأجاب عنه بقوله «نريد في^{٨٨٥} الجميع^{٨٨٦} إثبات العلم لنا أو غلبة الظن لنا»^{٨٨٧}. وإنما كان يلزم لو أردنا بثبوت^{٨٨٨} الحكم معناه الحقيقي،^{٨٨٩} فإنه المعنى الرابع. وإن^{٨٩٠} أردنا في الجميع بالثبوت ثبوت العلم أو غلبة الظن^{٨٩١} أي ما^{٨٩٢} يعمهما، لم يكن إلا إرادة المجاز فقط. وإذا عرفت ما قلناه تأمل كلام الشارح، تجده متصفاً بما وصف به كلام المصنف. والله موفق.

[٦١] قال: «قوله «واعلم» هذه ثلاثة^{٨٩٣} مباحث^{٨٩٤}» إلى آخره.

أقول: حاصل نظره وتشنيعه أن موضوع مسائل العلم إذا كان مختلفاً بأن يكون لبعض المسائل موضوع بأن يبحث فيها عن العوارض الذاتية لموضوع، ولبعضها آخر، إنما يجوز أن لو اختلفا من كل وجه ولم يتحدا^{٨٩٥} في أمر مشترك.

والمصنف أيضاً قد صرح بذلك حين قال: «إذ^{٨٩٦} أريد بالعلم الواحد ما وقع به الاصطلاح على أنه علم^{٨٩٧} واحد من غير رعاية معنى يوجب الوحدة فلا اعتبار به»، وهذا يدل على أن مراده بقوله «وإن لم يكن المبحوث عنه الإضافة لا يكون موضوع العلم الواحد فيها أشياء كثيرة»^{٨٩٨} أنه لا يكون أشياء كثيرة غير متوحدة باندراجها في معنى هو الملاحظ في الموضوعية. إذ عند ذلك لا يكون الموضوع.

أقول: حاصل نظره وتشنيعه، أن موضوع مسائل العلم إذا كان مختلفاً بأن يكون لبعض المسائل موضوع بأن يبحث فيها عن العوارض الذاتية لموضوع، ولبعضها آخر، إنما يجوز أن لو اختلفا من كل وجه ولم يتحدا^{٨٩٩} في أمر مشترك.

والمصنف أيضاً قد صرح بذلك حين قال: «إذ^{٩٠٠} أريد بالعلم الواحد ما وقع به الاصطلاح على أنه علم^{٩٠١} واحد من غير رعاية معنى يوجب الوحدة، فلا اعتبار به» يدل على أن مراده بقوله «وإن لم يكن المبحوث عنه الإضافة لا يكون موضوع العلم

^{٨٨٢} و: إذ.

^{٨٨٣} ر- المعنى.

^{٨٨٤} ر: بثبوته.

^{٨٨٥} و- ر: في.

^{٨٨٦} و: بالجميع.

^{٨٨٧} التوضيح لصدر الشريعة، ٥٩/١.

^{٨٨٨} ر: لثبوت.

^{٨٨٩} ر+ وغلبة الظن و حيث لم يرد به المعنى الحقيقي.

^{٨٩٠} و: و.

^{٨٩١} و+ و حيث لم يرد به المعنى الحقيقي فإنه المعنى الرابع وأردنا في الجميع بالثبوت ثبوت العلم أو غلبة الظن.

^{٨٩٢} ر: بما.

^{٨٩٣} و: ثلاث.

^{٨٩٤} التلويح للتفتازاني، ٥٩/١.

^{٨٩٥} ر: يتحد.

^{٨٩٦} و: ر: وإن.

^{٨٩٧} و- ر: علم.

^{٨٩٨} التوضيح لصدر الشريعة، ٦٠/١.

^{٨٩٩} ر: يتحد.

^{٩٠٠} و: ر: وإن.

^{٩٠١} و- ر: علم.

الواحد فيها أشياء^{٩٠٢} كثيرة^{٩٠٣}» أنه لا يكون أشياء كثيرة غير متوحد باندراجها في معنى هو الملاحظ في الموضوعية، إذ عند ذلك لا يكون الموضوع أشياء كثيرة كما أشار إليه في الجواب عن الطب «بأن البحث في الأدوية إنما هو من حيث إن بدن الإنسان يصح ببعضها ويمرض ببعضها^{٩٠٤} فالموضوع في الجميع بدن الإنسان^{٩٠٥}».

وبعد أن عرف أن معنى تكثر المسائل اختلاف موضوعاتها، والموضوعات المتوحد فيها به الاشتراك كالموضوع الواحد، وأن الموضوع في المنطق ليس التصورات والتصديقات الموصلة عند المصنف، وإنما هو من تنمة كلام المريد للقسم الثاني من الاحتمالين، ظهر أن كلامه مما لا يتعجب، وأنه ليس مناقض^{٩٠٦} لنفسه^{٩٠٧} على أنه على تقدير تسليم أن المصنف ذاهب إلى أن موضوع المنطق التصورات والتصديقات الموصلة، لا الموصلة^{٩٠٨} إليه.

فلا مناقضة ههنا^{٩٠٩} أيضا لدلالة كلام المصنف على ما بينه الشارح، بأنه إذا كان الموضوع الإضافة، و^{٩١٠} لم تكن بعض^{٩١١} العوارض التي لها دخل في المبحوث عنه ناشئة عن أحد المضافين، وبعضها عن الآخر، لا يكون موضوع العلم كلا المضافين. وقد عرفت أن البحث عن الموصل إنما يقع على سبيل الندرة ليصح الحكم بالإيصال، لا لأن له دخلا في المبحوث عنه

وتعلم أن^{٩١٢} المصنف أراد^{٩١٣} بقوله «والتحقيق فيه أن المبحوث عنه في علم إن كان إضافة شيء إلى شيء آخر^{٩١٤} أي أمرا مضافا إلى شيء كأصول الفقه فإن المبحوث فيه عن إضافة الأدلة إلى الحكم بأن أي دليل يثبت أي حكم من الأحكام وكان بعض العوارض التي لها دخل [١٤ظ] / في المبحوث عنه ناشئة عن أحد المضافين وبعضها عن الآخر، يكون موضوعه كلا المضافين كأصول الفقه.

فإن بعض ما ذكر ناشيء عن الأدلة، وبعضها ناشيء^{٩١٥} عن الحكم. فموضوعه حينئذ يكون الأدلة والحكم، لأن العوارض المبحوث عنها فيه بعضها ناشئة عن الأدلة، وبعضها عن^{٩١٦} الحكم. وكذا في المنطق، فالبحث^{٩١٧} عن إيصال التصورات والتصديقات المعلومة إلى أمثالها من المجهولة والعوارض المبحوث عنها فيه بعضها راجع إلى الموصل من كونه حدا قريبا أو بعيدا أو غيرهما أو^{٩١٨} قياسا

^{٩٠٢} ر: شيء.

^{٩٠٣} التوضيح لصدر الشريعة، ٦٠/١.

^{٩٠٤} ر- ويمرض ببعضها.

^{٩٠٥} التوضيح لصدر الشريعة، ٦٠/١.

^{٩٠٦} ر: يناقض.

^{٩٠٧} ر: نفسه.

^{٩٠٨} و: الموصل.

^{٩٠٩} و: بها.

^{٩١٠} ر: وإن.

^{٩١١} ر- بعض.

^{٩١٢} ر+ مراد.

^{٩١٣} ر- أراد.

^{٩١٤} التوضيح لصدر الشريعة، ٦٠/١.

^{٩١٥} ر: ناشيء.

^{٩١٦} و: من.

^{٩١٧} و: ر: البحث.

^{٩١٨} و: و.

اقتراناً أو استثنائياً وما يلحقها^{٩١٩} وبعضها راجع إلى الموصل ككون المعرف بسيطاً، أو مركباً، وككون المطلوب حصوله بالقياس الاقتراني أهون، أو بالاستثنائي.

فالتصورات والتصديقات أي الموصلة، أو الموصلة موضوع علم المنطق. ويقول «وإن لم يكن المبحوث عنه بالاضافة»^{٩٢٠}. أراد أن لا يكون المبحوث عنه الإضافة. وإن كانت^{٩٢١} الإضافة فلا تكون العوارض بعضها ناشئة عن المضاف، وبعضها عن المضاف إليه لاشتراكهما في حكم واحد. واستغنى بذكر أحدهما عن الآخر اعتماداً على الفطن المباشر [عند] مطالعة كتابه. ويقول «لا يكون موضوع العلم الواحد أشياء كثيرة»^{٩٢٢} أي كثيرة^{٩٢٣} لم تتوحد بأمر يلاحظ للموضوعية، وإلا لا تكون^{٩٢٤} كثيرة من كل وجه. وإذا عرفت هذا، بان لك أن ما نسبته العلامة إليه عند شرح^{٩٢٥} كلامه بمعزل عن مراده. وأما الإضافة، فلا يراد بها الإضافة النحوية على ما أو ماناً إليه.

[٦٢] قال: «قوله «ومنها أنه قد يذكر الحيثية»»^{٩٢٦} إلى آخره.

أقول: اعترض الشارح العلامة^{٩٢٧} على هذا البحث مبني على أن كلام المصنف حيث جعل الحيثية جزءاً للموضوع غير صحيح، بل هو قيد^{٩٢٨} لموضوعيته، وهذا منه عجيب^{٩٢٩}. فإن كونه قيداً لموضوعيته وللأمر الذي هو بهذا القيد، موضوع لا ينافي كونه جزءاً من مفهومه. فإن الإنسان هو الحيوان الناطق، والناطق قيد للحيوان وإنسانية الإنسان مع أنه جزء من مفهوم الإنسان. وحيث ظهر وهاءه، ظهر عدم سداد ما في^{٩٣٠} كلامه المبني عليه. وأيضاً الموضوع إن كان موضوعاً بدون الحيثية فلا معنى لتقييده به، إلا أن يكون بياناً للأعراض^{٩٣١} الذاتية، وإن لم يكن فهو معها موضوع، وهذا معنى كونه قيداً لموضوعيته. فالبحث عن الحيثية بحث^{٩٣٢} عن الأجزاء، لا محالة وجاز أن يكون أمر^{٩٣٣} واحد موضوع علمين بسبب اختلاف الأعراض الذاتية المبحوث عنها في كل علم.

[٦٣] قال: «قوله^{٩٣٤} «ومنها أن المشهور»»^{٩٣٥} إلى آخره

أقول: قد علمت أن المصنف به لم ينف جواز تعدد الموضوع لعلم واحد مطلقاً، بل تعدده إذا لم يجمع الجميع جامع يوحد، فتشيعه ليس إلا مجرد دعوى. وكذا قوله «كذلك خالفهم في امتناع اتحاد الموضوع لعلوم متعددة»^{٩٣٦} لأمرين: أحدهما وقوعه على ما

^{٩١٩} و: يلحقهما.

^{٩٢٠} التوضيح لصدر الشريعة، ٦٠/١.

^{٩٢١} و: كان.

^{٩٢٢} التوضيح لصدر الشريعة، ٦٠/١.

^{٩٢٣} ر- أي كثيرة.

^{٩٢٤} ر: يكون.

^{٩٢٥} ر: شرحه.

^{٩٢٦} التلويح للفتاوي، ٦٠/١.

^{٩٢٧} ر- العلامة.

^{٩٢٨} ر: قصد.

^{٩٢٩} ر: عجب.

^{٩٣٠} و- ما في.

^{٩٣١} ر: للاعتراض.

^{٩٣٢} و: بحيث صح هـ.

^{٩٣٣} ر: لشيء.

^{٩٣٤} ر- قوله.

^{٩٣٥} التلويح للفتاوي، ٦٢/١.

^{٩٣٦} التلويح للفتاوي، ٦٢/١.

بين المصنف، والثاني قوله إن علم السماء والعالم من [حيث] الطبيعي، فللعلم الطبيعي أقسام من العلوم، كلها مشتركة في موضوع واحد يتحد في كل علم باعتبار أن مسأله مبنية على البحث عن عوارضه اللاحقة ببحثية واعتبار، عن الاعتبار والحيثية اللاحقة^{٩٣٧} لأجلها العوارض في العلم الآخر.

والجواب عن نظره الأول لما كان مبنيا على بحث اتخاذ المصنف قيد^{٩٣٨} الحيثية إذا كان^{٩٣٩} قيدا للموضوعية جزءا لمفهومه قد^{٩٤٠} بينا صحته، وفساد ما قيل عليه ظاهر.

وعن الثاني، أن حاصل كلامه أن العلم الواحد يجوز أن تكون^{٩٤١} له مسائل كثيرة تتلاحق كل وقت وهذا لا كلام فيه، ولكنه لا يقتضي عدم جواز اتحاده بعلم آخر في الموضوع بعد أن يمتاز بحيث^{٩٤٢} تمايز محمولات المسائل، وإن كان هذا منه معارضا ومخالفا لما قاله من قبل على وجه التشنيع على المصنف في تعريفه الفقه، أنه يلزم عليه أن يكون الفقه يزيد تارة وينقص أخرى. فتذكر.

وقوله «ولا معنى لامتياز [١٥ و] / العلوم»^{٩٤٣} إلى آخره، هو عين التراجع ممنوع.^{٩٤٤} على أن التغيرات بحسب الاعتبار لازم لكنه^{٩٤٥} يتحد في الموضوعية. ولم^{٩٤٦} لا يجوز أن يكون امتياز العلوم بحسب أن هذا ينظر في حال شيء، وذاك^{٩٤٧} ينظر في حال آخر لذلك الشيء بعينه؟

والجواب عن الثالث التزام الجواز وعدم الوقوع، لا ينفيه على أنه واقع. ألا يرى أن الفقه، والكلام، وعلم التصوف مشتركة في الفقه على ما عرف أبو حنيفة رحمه الله،^{٩٤٨} وموضوع الكل واحد، وهو المكلف والتمايز في محمولات المسائل. وكفى بكلامه ﷺ شفاء.

[٦٤] قال: «قوله «وإنما قلنا» استدل»^{٩٤٩} إلى آخره.

أقول: قوله «ولا لمباين»^{٩٥٠} لامتناع احتياج الواحد الحقيقي في صفاته إلى أمر منفصل. وكان^{٩٥١} ينبغي أن يتعرض لهذا^{٩٥٢} قيد زائد، لأن العارض للشيء لا يمكن أن يلحقه لأمر مباين، لأن المراد بالعارض المحمول. وإذا لم يكن المباين محمولا، فكيف يؤثر في جعل أمر آخر محمولا؟ والمثال المورد في بعض الكتب لهذا من أن الحرارة تعرض للماء بواسطة النار غير سديد، لعروضها له

^{٩٣٧} و- ببحثية واعتبار، عن الاعتبار والحيثية اللاحقة.

^{٩٣٨} و- قيد.

^{٩٣٩} ر: كانت.

^{٩٤٠} و: وقد.

^{٩٤١} ر: يكون.

^{٩٤٢} و: بحسب.

^{٩٤٣} التلويح للفتاوي، ٦٣/١.

^{٩٤٤} ر: ممنوع.

^{٩٤٥} ر: لا.

^{٩٤٦} ر: فلم.

^{٩٤٧} ر: وذلك.

^{٩٤٨} ر- رحمه الله.

^{٩٤٩} التلويح للفتاوي، ٦٣/١.

^{٩٥٠} ر: المباين.

^{٩٥١} و: و.

^{٩٥٢} ر: هذا؛ التلويح للفتاوي، ٦٣/١.

مجاورة^{٩٥٣} النار والمجاورة^{٩٥٤} ليست بمباينة للماء بل محمول عليه فيقال: «الماء حار، لأنه مجاور للنار».

[٦٥] قال «قوله «ولأنه يلزم» عطف على مضمون الكلام السابق»^{٩٥٥} إلى آخره.

أقول: هذا الكلام معطوف على الكلام السابق، لكن لا على الوجه الذي بين. فإنه لا يفهم من كلامه أن لحوق البعض للآخر إن كان لغيره فهو باطل مطلقا، بل إن لم ينته التسلسل في المبدأ فيكون مضمونه هكذا. وإن كان لغيره، فذلك الغير لا بد أن يكون عرضا ذاتيا أو منتهيا إليه، لأنه لو لم ينته يلزم التسلسل في المبدأ،^{٩٥٦} و^{٩٥٧} لأنه لو لم ينته يلزم إلى آخره.^{٩٥٨}

والفرق أنه على ما بين يلزم أن يكون لحوق صفة^{٩٥٩} لصفة أخرى باطلا مطلقا، وعلى الثاني يتقيد بطلانه^{٩٦٠} بالدليلين بعدم^{٩٦١} الانتهاء إلى العارض بالذات. والنظر الذي أورده غير لاحق إلى كلام المصنف بأن يختار أن الاستكمال بالأمر المنفصل، هو المراد ولا بد. لأن العارض لغيره منفصل عنه^{٩٦٢} إن لم يكن العرض عرضا ذاتيا، لأنه إن كان ذاتيا فقد حصل المطلوب، وهو كون صفات الواحد^{٩٦٣} الحقيقي أعرضا ذاتية، وإذا كان منفصلا فلا شك في لزوم الاستكمال بالمنفصل حيثنذ، وإن كان صفة لعدم الجزء.

وقوله «كيف وإلى آخره. لق يتوقف على العلم والقدرة والإرادة»^{٩٦٤} أيضا مذكوع بأن البحث في عدم استكمال الذات بالأمر المنفصل، لا الصفات بعضها ببعض. على أن الصفات المذكورة كلها لذاته تعالى، لا^{٩٦٥} أن^{٩٦٦} بعضها لبعض، واستلزام بعضها بعضا^{٩٦٧} لا يقتضي أن لا يكون لحوق جميعها لذاته^{٩٦٨} تعالى. وينبغي أن يعلم أن قوله «ولا شيء منها يلحقه جزئه»^{٩٦٩} لدفع التوهم فقط. واعلم أن في كلام المصنف حيث قال «فلحوق بعضها لا بد أن يكون لذاته قطعاً للتسلسل في المبدأ» إشارة لطيفة ونكتة شريفة. وهي أنه لم يكن لحوق شيء منها لذاته يلزم التسلسل في المبدأ قطعاً، وإذا كان لحوق بعضها لذاته، فلحوق البعض الآخر إن لم يكن لذاته لا يلزم التسلسل، لجواز انتهاء التسلسل بما لحوقه لذاته. فقال في الأول «قطعاً للتسلسل»^{٩٧٠} إشارة إلى لزومه لو لم ينته إلى الذات وفي الآخر «تتكلم حتى ينتهي التسلسل» إشارة إلى جواز حصول المطلوب وإن لم ينته إلى الذات بانتهاؤه إلى عرض ذاتي آخر، أشير إليه أولا بقوله «فلحوق»^{٩٧١} بعضها لا بد أن يكون لذاته.^{٩٧٢}

^{٩٥٣} ر: بمجاورة.

^{٩٥٤} والمجاورة.

^{٩٥٥} التلويح للتفتازاني، ٦٣/١.

^{٩٥٦} ر+ إلى آخره.

^{٩٥٧} ر: أو.

^{٩٥٨} ر- إلى آخره.

^{٩٥٩} و- صفة.

^{٩٦٠} ر: لبطلانه.

^{٩٦١} ر: لعدم.

^{٩٦٢} و: البتة.

^{٩٦٣} ر- الواحد.

^{٩٦٤} التلويح للتفتازاني، ٦٤/١.

^{٩٦٥} ر- لا.

^{٩٦٦} ر: لأن.

^{٩٦٧} ر: لبعض.

^{٩٦٨} ر: لذاتها.

^{٩٦٩} التوضيح لصدر الشريعة، ٦٣/١.

^{٩٧٠} التوضيح لصدر الشريعة، ٦٣/١.

^{٩٧١} ر: بلحوق.

^{٩٧٢} التوضيح لصدر الشريعة، ٦٣/١.

[القسم الأول «الأدلة الشرعية»]

[الركن الأول]

[الكتاب]

[المسائل المتعلقة بتعريف الكتاب والقرآن]

[٦٦] قال: «قوله «الركن الأول في الكتاب»»^{٩٧٣} إلى آخره

أقول: إذ جعل بعضهم القرآن بمعنى المقروء داخلا في تعريف الكتاب، وحمله على التوهم، ثم صرح أنه جائز في اللغة. وذكر في وجه الرد أن الوجه الآخر وهو كون القرآن تفسيرا للكتاب، لا داخلا في الحد وجه صحيح عند الكل. وهذا تعيين الطريق من غير مانع عن الطريق الآخر.

وقوله «بخلاف الإعجاز»^{٩٧٤} فإنه ليس عن اللوازم البينة [١٠ ظ] / ولا الشاملة لكل جزء. إذ المعجز هو السورة أو مقدارها آخذا بقوله تعالى ﴿فَأَتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ﴾^{٩٧٥} بعد قوله «ثم كل من»^{٩٧٦} الكتاب والقرآن يطلق عند الأصوليين على المجموع وعلى كل جزء منه، لأنهم إنما يبحثون عنه من حيث إنه دليل على الحكم وذلك آية آية لا مجموع القرآن. فاحتاجوا إلى تحصيل صفات مشتركة بين^{٩٧٧} الكل والجزء، مختصة بهما،^{٩٧٨} ككونه معجزا^{٩٧٩} فيه ما فيه، إذ يقتضي الأول أن يكون^{٩٨٠} كل جزء وهو الآية معجزا. إذ ما دونه من الكلمات أو الحروف لا تعد جزءا من القرآن لعدم جريان تعريفه وحكمه عليها. والثاني^{٩٨١} أراد بقوله «لكل جزء الآية»^{٩٨٢} أي لا يكون معجزا، وإن أراد ما يشملها وما دونها، أي يكون ما دونها^{٩٨٣} قرآنا جاريا عليه تعريفه وحكمه سوى^{٩٨٤} الإعجاز وليس كذلك.

وقول العلامة «إلا أنه إن أبقى»^{٩٨٥} على عمومته^{٩٨٦} اعتراض على كلام المصنف^{٩٨٧} في تعريف الكتاب. والجواب أنا نختار أن ما بقي على عمومته، ولا يلزم منه أن تكون^{٩٨٨} الحروف^{٩٨٩} والكلمة من القرآن قرآنا. لأنه لم ينقل إلينا أنه تعالى قال أو قال قائل^{٩٩٠}

^{٩٧٣} التلويح للتفتازاني، ٦٥/١.

^{٩٧٤} التلويح للتفتازاني، ٦٦/١.

^{٩٧٥} سورة البقرة، ٢٣/٢.

^{٩٧٦} - ومن.

^{٩٧٧} ر: هي.

^{٩٧٨} ر: بها.

^{٩٧٩} التلويح للتفتازاني، ٦٥/١.

^{٩٨٠} - يكون.

^{٩٨١} و إن.

^{٩٨٢} ر: والآية.

^{٩٨٣} - أي يكون ما دونها.

^{٩٨٤} - سوى.

^{٩٨٥} و ر: بقي.

^{٩٨٦} التلويح للتفتازاني، ٦٧/١.

^{٩٨٧} - المصنف.

^{٩٨٨} ر: يكون.

^{٩٨٩} ر: الحرف.

ما يلزم^{٩٩١} بقلب آية أو سورة. وبالجمله كلام يتعلق به حكم من الأحكام وإن كان الحرف أو الكلمة في ضمنه منقولاً ولكن لا يعتبر، حيث ليسا مقصودين بالنقل. بل النقل لما كان فعلاً اختيارياً^{٩٩٢} وجب فيه رعاية القصد.

والحاصل أن ما في^{٩٩٣} نفسها عامة، ولكن خصصها قوله «نقل إلينا بين دفتي المصحف»^{٩٩٤} أي^{٩٩٥} الكلام الذي يتعلق به حكم من الأحكام، أي من جواز الصلاة ووجوب الإيمان، وعدم جواز مسه للجنب والحائض وأمثال هذا^{٩٩٦} لا الكلام التام فلا يشمل الحرف ولا^{٩٩٧} يختص بالكلام التام.

وقوله «خرج بعض ما ليس بكلام تام»^{٩٩٨}.

قلت: لم لا يجوز أن يكون المراد به المركب من كلمتين فصاعداً؟ فإنه لا ينحصر الأمر في أن يراد به ما يشمل^{٩٩٩} الحرف^{١٠٠٠} أو الكلمة أو يراد به الكلام التام.

وأيضاً قوله «وعلى ما دل عليه سياق كلام المصنف المراد بما نقل مجموع ما نقل، لأنه جعله تعريفاً للمجموع الشخصي لا للمعنى الكلي فلا يرد عليه شيء»^{١٠٠١} يعزب عن^{١٠٠٢} التحقيق، فإنه يجعله تعريفاً للمجموع الشخصي^{١٠٠٣} بل جعله تعريفاً ما تشخص لكونه منقولاً بين دفتي المصحف إلى آخره^{١٠٠٤} ولا يلزم منه المجموع.

وأيضاً تقسيمه فيما بعد الكتاب إلى إلى آخره. اص والعام والمشارك والحقيقة والمجاز وغير ذلك، ينافي ما فهم من كلامه. إذ المجموع لا يوصف بهذه الأوصاف إلا بتكلف أنه ليس بتقسيم الكتاب،^{١٠٠٥} بل تبعيضه^{١٠٠٦} وتجزئته له وذلك غير لازم.

فإن قيل: فحينئذ يلزم أن يكون لفظ واحد قرآناً لكون تلك الأوصاف للفظ لا للكلام.

قلت: هي ليست بأوصاف إلا للألفاظ الواقعة في الكلام فإنها مفردات كقولنا ذهب دنانير، أسد نمير مركبات^{١٠٠٧} غيرها على وجه يفيد كلاماً معنوياً، فلا يقال لها تلك الأوصاف. فالتقسيم في الحقيقة للكلام الواقع فيه تلك الأوصاف^{١٠٠٨} التي اتصفت لأجلها

^{٩٩٠} و- قائل.

^{٩٩١} ر- ما يلزم.

^{٩٩٢} ر- كان الحرف أو الكلمة في ضمنه منقولاً ولكن لا يعتبر، حيث ليسا مقصودين بالنقل. بل النقل لما كان فعلاً اختيارياً وجب فيه رعاية القصد.

^{٩٩٣} و: بقي.

^{٩٩٤} التوضيح لصدر الشريعة، ٦٥/١.

^{٩٩٥} ر: إلى.

^{٩٩٦} و: ذلك.

^{٩٩٧} ر: فلا.

^{٩٩٨} التلويح للفتاوي، ٦٧/١.

^{٩٩٩} و: يشتمل.

^{١٠٠٠} ر: الحروف.

^{١٠٠١} التلويح للفتاوي، ٦٧/١.

^{١٠٠٢} و: من.

^{١٠٠٣} ر- لا للمعنى الكلي فلا يرد عليه شيء يعزب عن التحقيق، فإنه يجعله تعريفاً للمجموع الشخصي.

^{١٠٠٤} ر- بكونه منقولاً بين دفتي المصحف إلى آخره.

^{١٠٠٥} و: للكاتب.

^{١٠٠٦} ر: تبعض.

^{١٠٠٧} ر: متركبات للمعاني.

^{١٠٠٨} ر: الألفاظ.

بتلك الأوصاف.

[٦٧] قال: «قوله «فإن اتمام الجواب»»^{١٠٠٩} إلى آخره.

أقول: حاصل كلام المصنف جوابا عن الدور، أنه إنما يلزم على تقدير تعريف ماهية القرآن بما يحد^{١٠١٠} فيه المصحف، وأما إذا كان الغرض التشخيص فلا. وحاصل كلام الشارح العلامة بعد بيان مراد^{١٠١١} المصنف، والسؤال عليه، والجواب أنه أراد دفع الدور بأن قال ما معناه، أنه يجوز أن يكون تعريفا للماهية من غير لزوم الدور لأن^{١٠١٢} المصنف هو ما يشمل المجموع والبعض موافقا لعرف الأصوليين.^{١٠١٣} وما اتحد^{١٠١٤} في التعريف^{١٠١٥} هو الجميع، لأن^{١٠١٦} المصحف^{١٠١٧} عبارة عن ما احتوى^{١٠١٨} عليه المجموع الشخصي. فرد هذا الدفع بأنه مبني كلام^{١٠١٩} المصنف رحمه الله^{١٠٢٠} على أن التعريف للمجموع الشخصي. وقد علمت معنى كلام المصنف. فتذكره.

على أنه لا يندفع الدور على هذا التقدير أيضا لأن [١٦و] / المجموع الشخصي إن كان المراد به المجموع من القرآن فالقرآن لا يكون إلا^{١٠٢١} المجموع، وإلا يكون مجموعات متعددة. وإذا كان ما يصدق على البعض وهو القرآن المصنف يلزم الدور، فعلم أن المرجح قول المصنف وعدم الاحتراز على أنه تعريف للماهية. على أن في قوله «وهو معلوم بين الناس يتدارسون»^{١٠٢٢} إلى آخره ضعف،^{١٠٢٣} فإن الدور على تقدير أن يسأل القرآن ما هو، ثم يسأل المصحف ما هو. ومن عرف المصحف أنه الذي كتب فيه القرآن على وجه يميزه عن غيره وشخصه^{١٠٢٤} بأن ما بين دفتيه قرآن وليس كلاما آخر غيره وذلك لا يكون إلا بعد معرفة القرآن ما هو فقد عرف القرآن ولا حاجة له إلى السؤال عنه. ومن لم يعرفه على هذا الوجه، فلا نسلم أنه عرف المصحف إلا على أنه مجموع من المصحف^{١٠٢٥} المكتوبة فيها^{١٠٢٦} كلام عربي فصيح إلى غير ذلك مما لا يتم^{١٠٢٧} به معرفة تامة بأنه مصحف.

[٦٨] قال «قوله «بل تشخيصه»»^{١٠٢٨} إلى آخره.

أقول: ليس المراد به التمييز بإلى آخره. واصل^{١٠٢٩} فإنه لا يستلزم التشخيص على ما أشار إليه أنه أعم منه. والمراد بالتشخيص

^{١٠٠٩} التلويح للفتاواني، ٦٧/١.

^{١٠١٠} و: اتحد.

^{١٠١١} و: مراده.

^{١٠١٢} ر: لأنه.

^{١٠١٣} ر: الأصلين.

^{١٠١٤} ر: الحد.

^{١٠١٥} ر: تعريف.

^{١٠١٦} ر: لأنه.

^{١٠١٧} و- المصحف.

^{١٠١٨} و: اجترى.

^{١٠١٩} ر: كلامه.

^{١٠٢٠} ر- المصنف رحمه الله.

^{١٠٢١} ر- إلا.

^{١٠٢٢} التلويح للفتاواني، ٦٨/١.

^{١٠٢٣} و ر: ضعيف.

^{١٠٢٤} و: ويشخصه.

^{١٠٢٥} و: المصحف.

^{١٠٢٦} و: فيه.

^{١٠٢٧} و: تقم.

^{١٠٢٨} التلويح للفتاواني، ٦٨ / ١.

^{١٠٢٩} ر: فالخواص.

أن قوله «ما نقل إلينا»^{١٠٣٠} إلى آخره بمثالة الإشارة إليه بقوله «هو هذا الذي نقل إلينا»^{١٠٣١} بين دفتي المصحف».

[٦٩] قال «قوله «على أن الشخصي لا يحد»»^{١٠٣٢} إلى آخره.

أقول: غاية كلام الشارح العلامة ومنتهى فكره في هذا الكلام قوله «وفيه نظر لجواز أن يذكر معها العرضيات المشخصة»^{١٠٣٣}. ويرد عليه، أن كل عرض^{١٠٣٤} مشخص يذكر في تعريفه، يحتمل في العقل أن يكون لآخر فلا^{١٠٣٥} يميزه^{١٠٣٦} تمييزاً يشخصه.

وقوله «والحق أن الشخصي يمكن أن يحد ما يفيد امتيازاه عن جميع ما عداه بحسب الوجود»^{١٠٣٧} إلى آخره غير مرضي. لأن الحد إذا لم يميزه بحسب العقل، كيف به أن يميز بحسب الوجود؟^{١٠٣٨} غاية الأمر فيه تكثير ذلك الشخصات وهي تحتمل الغير لا محالة. على أن ذلك لا يقال له الحد، فإن الحد ما يتركب عن الذاتيات إما عن جميعها أو بعضها، وليس ذكر العوارض المشخصة في شيء منه. فآل الأمر إلى ما ذكره المصنف من أن الشخصي لا يحد.

[٧٠] قال «قوله «على أن الحق هذا»»^{١٠٣٩} إلى آخره.

أقول: لا يظن أن في كلام المصنف ههنا إشعاراً بأن المعرف مجموع القرآن حيث يقول أولاً «وأما معرفة القرآن فلا تحصل إلا بأن يقال هو هذا»^{١٠٤٠} التركيب^{١٠٤١} المخصوص^{١٠٤٢} ويقراً^{١٠٤٣} من أوله إلى آخره»^{١٠٤٤} لأن هذه الكلمات وهذا التركيب المخصوص يجوز إطلاقهما^{١٠٤٥} على كل القرآن وبعضه وضمير قوله «من أوله إلى آخره» راجع من الأول إلى الكلام المشتمل عليه الكلمات الدالة عليه، وفي الثاني إلى التركيب المخصوص لا إلى الكتاب والقرآن الغير المذكورين. ثم قوله «ولا يخفى أن الكلام في تعريف الحقيقة» إلى آخره بعينه هو الكلام السابق حيث قال والحق أن الشخصي يحد وقد عرفت ما فيه.

[٧١] قال «قوله «وقد عرف ابن الحاجب»»^{١٠٤٦} إلى آخره.

أقول: قول الشارح العلامة يتضمن اعتراضين على كلام المصنف. أحدهما أن المراد بقول ابن الحاجب «بسورة منه»^{١٠٤٧}

^{١٠٣٠} ر- إلينا؛ التوضيح لصدر الشريعة، ٦٥/١.

^{١٠٣١} و- إلينا.

^{١٠٣٢} التلويع للفتازاني، ٦٩/١.

^{١٠٣٣} التلويع للفتازاني، ٦٩/١.

^{١٠٣٤} ر: عرضي.

^{١٠٣٥} ر: ولا.

^{١٠٣٦} ر: تميز.

^{١٠٣٧} التلويع للفتازاني، ٦٩/١.

^{١٠٣٨} و- بحسب الوجود إلى آخره غير مرضي. لأن الحد إذا لم يميزه بحسب العقل كيف به أن يميز الوجود؟

^{١٠٣٩} التلويع للفتازاني، ٦٩/١.

^{١٠٤٠} و: هذه.

^{١٠٤١} و: الكلمات.

^{١٠٤٢} و- المخصوص.

^{١٠٤٣} ر: فيقرأ.

^{١٠٤٤} التوضيح لصدر الشريعة، ٧٠/١.

^{١٠٤٥} ر: إطلاقها.

^{١٠٤٦} التلويع للفتازاني، ٧١/١.

^{١٠٤٧} التوضيح لصدر الشريعة، ٧١/١.

سورة^{١٠٤٨} من جنسه في البلاغة والفصاحة، فجاز أن يراد بالمعرف المفهوم الكلي من غير لزوم دور. إذ^{١٠٤٩} السورة حينئذ ليس^{١٠٥٠} من القرآن ولو قال وفيما له دخل في الإعجاز، لكان أولى. إذ إعجاز القرآن لا ينحصر في الفصاحة والبلاغة بل يتضمن الإخبار عن المغيبات والتصرف ببركته في إجابة الأدعية وغير ذلك مما لا يكاد يحصى. وبالجملة تتوقف معرفة السورة من جنسه على معرفته، إذ لا تعرف السورة من جنسه^{١٠٥١} في الأوصاف المذكور بعضها أو في الوصفين اللذين ذكرهما بدون معرفة القرآن. وثانيهما أنه على تقدير أن يكون المعرفة المفهوم الكلي أو المجموع الشخصي، فالدور^{١٠٥٢} غير لازم. إذ السورة ليست مختصة بالقرآن بدليل سور الإنجيل والزيور، وهذا أبعد من الأول. إذ الكلام في السورة منه لا في مطلق السورة حتى يشمل كل سورة من كل كتاب. بل وفي سورة يتعلق بها الإعجاز، فكيف يشمل سور الإنجيل [١٦٦ ظ] / والزيور؟

ثم إنه^{١٠٥٣} نقل عن بعض الأفاضل^{١٠٥٤} اعتراض على تعريفهم الكتاب بأنه إن أريد باللام الحقيقة فالتعريف الذي ذكره لا يشمل كل كتاب والمعرف يشمل^{١٠٥٥}، وإن أريد به العهد، فالمعهود معلوم لا يحتاج إلى تعريفه. والجواب عنه ظاهر، فإن العهد قد يكون بالجهولية أو بوجه^{١٠٥٦} آخر سواها، فلا يستلزم العلم بما يميز حقيقته عن ساير الحقائق أو شخصيته^{١٠٥٧} عن سائر الأشخاص.

[٧٢] قال: «قوله «ونورد»^{١٠٥٨} أبحاثه»^{١٠٥٩} إلى آخره

أقول: كأنه لم يرتض كلام المصنف حيث قال ما فهم منه^{١٠٦٠} أن البحث في إفادة المعاني لتعلق إفادة الحكم الشرعي بها، فيبحث فيه عما تعلق بإفادة المعنى، ولما رأى أن هذا العلم لا يبحث فيه عن الإعراب والبناء والتعريف والتنكير وغير ذلك من مباحث العربية المتعلق جميعها بإفادة المعنى، زاد قيد المزيد في التعلق.

والمصنف كما ترى أفاد كلامه أن الغرض إفادة الحكم الشرعي وذا لا يتم إلا بإفادة المعنى. فاحتجنا إلى البحث عما يتعلق بإفادة المعنى الذي يتعلق بإفادة الحكم الشرعي فيه. وأما التعريف والتنكير فيبحث عنهما فيه من حيث إلى آخره. صوص والعموم. وأما الإعراب والبناء فلا يتعلقان بإفادة المعنى المثبتة للحكم الشرعي، كما لا يتعلق كون الكلمة ثلاثية أو رباعية بذلك.

[الباب الأول في إفادة الكتاب المعنى]

[المسائل المتعلقة بتقسيم اللفظ بالنسبة إلى المعنى]

^{١٠٤٨} ر: بسورة.

^{١٠٤٩} ر- إذ.

^{١٠٥٠} و ر: ليس.

^{١٠٥١} ر+ على معرفته إذ لا تعرف السورة من جنسه.

^{١٠٥٢} ر: بالدور.

^{١٠٥٣} ر- إنه.

^{١٠٥٤} و هـ + أراد به المولى الدين المصري.

^{١٠٥٥} ر: شمله.

^{١٠٥٦} و: توجه.

^{١٠٥٧} ر: شخصه.

^{١٠٥٨} ر: مورد.

^{١٠٥٩} التلويح للفتازاني، ٧١/١.

^{١٠٦٠} و- منه.

[٧٣] قال «قوله «لما كان القرآن»^{١٠٦٢} إلى آخره.

أقول: ذكر^{١٠٦٣} الشارح العلامة^{١٠٦٤} أولا التقسيمات، ثم ذكر تفسير النظم وما يتعلق به على خلاف نظم المتن.

[٧٤] قال: «قوله «و المراد من النظم ههنا»^{١٠٦٥} إلى آخره.

أقول: قيد ههنا، لأن النظم قد يطلق ويراد به الشعر، وهو النظم المخصوص في الكلام فاحترز بقوله «ههنا» عن قصد الشعر، فلا يتوجه عليه الإيراد الثاني.^{١٠٦٧} وقد قيل المراد به اللفظ ليشمل المفرد المبحوث عنه مثل العام والخاص وغير ذلك. فلا يتوجه الجواب عنه، لأنه قد أطلق عليه^{١٠٦٨} اللفظ^{١٠٦٩} حيث قال «و المراد بالنظم ههنا اللفظ». والتحقيق أنه إنما يلزم أن لو قال لفظا دالا بدلا عن قوله «لما كان القرآن نظما دالا» وحيث قال «و المراد^{١٠٧٠} بالنظم هنا اللفظ»^{١٠٧١} فقد أطلق اللفظ على النظم لا على القرآن.

فإن قيل: المصنف جعل السبب في الرجوع عن اللفظ إلى النظم لا إلى القرآن^{١٠٧٢} ترك نوع سوء أدب في اللفظ.^{١٠٧٤} وفيه إشارة إلى أن اللفظ لو لم يكن فيه سوء أدب لكان^{١٠٧٥} أولى بالذكر. وليس الداعي إليه ما ذكره الشارح العلامة من أن النظم لا يجوز إطلاقه على المفرد، فإنه ليس كذلك. أما في أصله هو^{١٠٧٦} وضع الدر، فلأنه يقال أنظم^{١٠٧٧} هذه الدر في السلك غايته أنه يحتاج في إطلاق النظم عليه تعدد المنظوم. وهكذا في الفرع، فاللفظ الواحد يطلق عليه بهذا الاعتبار المنظوم، ولا يشترط فيه كونه على وجه الترتيب والتنسيق. وإنما ذلك شرط حسنه.^{١٠٧٨} وإذا كان كذلك فما وجه كونه أولى لولا سوء الأدب.

قلت: لأن الخاص والعام أقسام لللفظ^{١٠٧٩} لا للنظم، ولأن تلك الأقسام لا يشترط فيها اعتبارها بغيرها والنظم لا يتحقق بدونه بخلاف اللفظ. فتنبه.^{١٠٨٠}

[٧٥] قال «قوله «بل اعتبر المعنى»^{١٠٨١} إلى آخره.

^{١٠٦١} و: ولما.

^{١٠٦٢} التلويح للفتازاني، ٧٢/١.

^{١٠٦٣} ر: ذكر.

^{١٠٦٤} و- العلامة.

^{١٠٦٥} و- و.

^{١٠٦٦} التلويح للفتازاني، ٧٣/١.

^{١٠٦٧} ر- الثاني.

^{١٠٦٨} و- عليه.

^{١٠٦٩} مقابل (اللفظ عليه) في ب هو ((عليه اللفظ) في أ

^{١٠٧٠} و: فالمراد.

^{١٠٧١} التوضيح لصدر الشريعة، ٧٢/١.

^{١٠٧٢} و ر: على.

^{١٠٧٣} و+ فإن قيل المصنف جعل السبب في الرجوع عن اللفظ إلى النظم؛ ر- لا على القرآن.

^{١٠٧٤} ر- في اللفظ.

^{١٠٧٥} ر: كان.

^{١٠٧٦} و: وهو.

^{١٠٧٧} ر: نظم.

^{١٠٧٨} ر+ أيضا.

^{١٠٧٩} ر- لللفظ.

^{١٠٨٠} ر: تنبه.

^{١٠٨١} التلويح للفتازاني، ٧٣/١.

أقول: المصنف فسر القرآن على وجه لا يشمل القرآن بالمعنى الذي رجع عنه أبو حنيفة ^{١٠٨٢} ﷺ بل على وجه يحصل منه المعنى الذي رجع إليه فالأسئلة والأجوبة التي تكلفها الشارح العلامة غير محتاج إليها مع أن للكلام فيها مجالا.

[٧٦] قال: «قوله «بغير العربية»» ^{١٠٨٣} إلى آخره.

أقول: لا يلزم من القول بسجود التلاوة على من قرأ بالفارسية، وحرمة مس مصحف ترجم بالفارسية للجنب والحائض، [١٧و] / القول بكونه يصدق عليه أنه قرآن. فإن قول أبي حنيفة ^{١٠٨٤} ﷺ الأول ليس بأقل من ^{١٠٨٥} إیراث الشبهة ^{١٠٨٦} والعبادات كالكفارات مما تثبت بالشبهات وكذا الحرمة.

[المسألة المتعلقة بالتقسيم الأول باعتبار وضع اللفظ للمعنى]

[٧٧] قال: «قوله «التقسيم الأول»» ^{١٠٨٧} إلى آخره.

أقول: الشارح العلامة لم يرض ضابطة هذا التقسيم. لأن مقتضاه أن تكون ^{١٠٨٨} الأسماء التي وضعت أولا للمعاني الجنسية، ثم نقلت إلى المعاني العلمية لمناسبة أو لا لمناسبة، بل جميع الألفاظ المنقولة والألفاظ الموضوعية في الاصطلاح ^{١٠٨٩} المعنى وفي اصطلاح آخر لمعنى آخر مشتركة وليست بمشتركة.

وهذا إنما نشأ عن ^{١٠٩٠} عدم اعتبار معنى ^{١٠٩١} الوضع وهو جعل اللفظ بإزاء المعنى أولا. وما ذكره ^{١٠٩٢} من الأسماء والألفاظ فليس الوضع فيها إلا واحدا. ^{١٠٩٣} أما في الأسماء الجنسية فظاهر أن الوضع في الأول، وأما الثاني فليس فيه وضع بالمعنى المصطلح من الوضع وهو أن يجعل لفظ بإزاء معنى. حتى أن كل من يسمع ممن يعرف تلك اللغة الموضوع فيها ذلك اللفظ يفهم ذلك المعنى. بمجرد معرفته بالوضع، لأن المعنى المنقول إليه قد يحتاج إلى معرفة النقل أيضا. فلا يكون فهم المعنى بمجرد المعرفة بالوضع وقد لا يتوقف على معرفة الوضع بل يحصل معرفة جعله ^{١٠٩٤} علما. فهو ليس بوضع، إذ ليس هو الجعل أولا. وأما الألفاظ المصطلحة فلا شك أنها ليست بموضوعات لهذا الاصطلاح.

فإن قلت: معاني المشترك لا يدري أيها ^{١٠٩٥} وضع اللفظ له أولا ^{١٠٩٦}. بمعنى جعل له أولا فيجب أن لا يكون مشترك أصلا.

قلت: لأجل ذلك يعتبر ^{١٠٩٧} الكل موضوعا ^{١٠٩٨} له ^{١٠٩٩} أولا لعدم المرجح، فيجعل كأن اللفظ وضع لجميعها معا، فيكون

^{١٠٨٢} ر- ﷺ.

^{١٠٨٣} التلويح للفتازاني، ١/٧٤.

^{١٠٨٤} ر- ﷺ.

^{١٠٨٥} ر+ أن.

^{١٠٨٦} ر+ يورث شبهة وكذا وجود أحد الركنين من القرآن وهو المعنى ليس بأقل من إیراث.

^{١٠٨٧} التلويح للفتازاني، ١/٧٧.

^{١٠٨٨} ر: يكون.

^{١٠٨٩} ر: اصطلاح.

^{١٠٩٠} ر: من.

^{١٠٩١} و- معنى، صح هـ.

^{١٠٩٢} ر: ذكر.

^{١٠٩٣} و: واحدا.

^{١٠٩٤} ر: جعل.

^{١٠٩٥} ر: أها.

^{١٠٩٦} و- أولا.

اللفظ فيها مشتركا. وقول الشارح العلامة «والأقرب أن يقال هذا القيد^{١١٠٠} ومنعا واحدا^{١١٠١} للتحقيق والأيضاح، لأن المشترك بالنسبة إلى معانيه المتعددة ليس بمستغرق على ما سيحيى^{١١٠٢}». يرى قريبا. ولكنه في غاية البعد. إذ اللفظ المشترك لا يصلح لتلك المعاني المتعددة جميعها معا حتى ينتفي عنه الاستغراق لها وإنما يراد به أحدها^{١١٠٣} وهو مستغرق لجميع ما يشمل المعنى المراد منه فهو مستغرق لجميع ما يصلح له فلا يخرج به المشترك عن الحد.

وقول الشارح العلامة جوابا عن إيراده «أن قيد غير محصور مستدرك لحصول الاحتراز عن أسماء العدد بقيد الاستغراق بأن الصلوح نوعان: صلوح الكل لأجزائه أحدهما. فحينئذ يدخل اسم العدد ولو قيد بالاستغراق لو لم يكن قيد غير محصور» ليس على ما ينبغي، لأنه حينئذ يلزمه أن يكون زيد للشخص الجامع للأجزاء الصالحة^{١١٠٤} له المائة من الثوب والدراهم إن أضيفت إليه مثلا هذه المائة ثوب، وذلك المائة ثوب، وكذا هذه المائة درهم، وذلك المائة درهم وجميع ما يصلح من الوحدان، أضيف إلى واحد واعتبر العدد فحسب لا المعدود، فليس مستغرق وإن استغرق فلفظ^{١١٠٥} المائة يدل على الحصر. وإنما قلنا إنه ليس بمستغرق، لأنه صالح لها بأن يطلق على سبيل البديل لا على سبيل الاستغراق والشمول. وأما الرجال و^{١١٠٦} المسلمون والرهط فلشمولها بالوضع الواحد ما^{١١٠٧} يصلح للرجال والمسلمين والرهط مستغرقا جميعها بشموله^{١١٠٨} هذه الرجال. وذلك الرجال عام لا لشموله^{١١٠٩} هذا الرجل وهذا الرجل^{١١١٠} حتى يكون عمومهم بسبب^{١١١١} صلاحية إطلاق الرجال على الرجل الواحد، أو المسلمين على المسلم الواحد. فافهم.

فقد علمت أن اعتباره^{١١١٢} الصلوح بالمعنيين [١٧ظ] / المذكورين ليس بمقيد في المائة، والرجال والمسلمين والرهط، والكل عبارة عن الحقيقة المشتركة بين الجزئيات. وليس العام المأخوذ في هذا العلم من ذلك بشيء، بل^{١١١٣} هو ما صدق عليه من جزئياته، وأما الكل فلا يصلح له الجزء.

[المسائل المتعلقة بتعريف المشترك والعام والخاص]

[٧٨] قال: «قوله «وإلا^{١١١٤} فجمع منكرا^{١١١٥}» إلى آخره.

^{١٠٩٧} ر: معتبر.

^{١٠٩٨} و: موضع غاية.

^{١٠٩٩} و- له.

^{١١٠٠} ر- هذا القيد.

^{١١٠١} و- ومنعا واحدا.

^{١١٠٢} التلويح للفتازاني، ٧٧/١.

^{١١٠٣} ر: أحدهما.

^{١١٠٤} ر: الصالح.

^{١١٠٥} ر: بلفظ.

^{١١٠٦} ر- و.

^{١١٠٧} و: مما.

^{١١٠٨} ر: لشموله.

^{١١٠٩} و: بشموله.

^{١١١٠} ر+ وتنكر.

^{١١١١} ر: ليس.

^{١١١٢} ر: اعتبار.

^{١١١٣} ر- بل.

^{١١١٤} و: ولا.

^{١١١٥} التلويح للفتازاني، ٧٩/١.

أقول: العام الذي خص منه البعض في نفسه عام، لانتظامه جميع ما يصلح له قبل^{١١١٦} التخصيص، وكذا بعده. لأن المخصص بين أن ما خص^{١١١٧} منه لا يصلح له فهو منتظم جميع ما يصلح له بعد التخصيص أيضا.

[٧٩] قال: «قوله «أو باعتبار النوع»»^{١١١٨} إلى آخره.

أقول: دل هذا الكلام أيضا على أن العام ليس بالكلي، وإلا لكان^{١١١٩} رجل وفرس عامين، لأنهما كليان.

فإن قيل: كيف وقد دل تعريف الإمام فخر الاسلام رحمه الله^{١١٢٠} للعام بما ينتظم جمعا^{١١٢١} من المسميات لأمر يشترك فيه على أن^{١١٢٢} العام كلي بدليل أخذ الاشتراك في المعنى العام.

قلت: ذلك قيد الانتظام أنه كيف ينتظم جمعا^{١١٢٣} من المسميات وليس بمشترك؟ وعلى تقدير أن يكون مشتركا فالجمع^{١١٢٤} أيضا لا يتصور.

فقال: لأمر يشترك فيه إلا أنه^{١١٢٥} أراد أنه كلي^{١١٢٦} فإن الكلي^{١١٢٧} يصدق على الواحد أيضا، وليس العام كذلك. بل لا^{١١٢٨} بد أن يراد به الكثير على سبيل الاستغراق عند المصنف. ومن حذى حذوه فيه، وعند جماعة أخرى بغير شرط الاستغراق.

وقول الشارح العلامة إشارة إلى أن النوع في عرف الشرع قد يكون نوعا منطبقيا كالفرس، وقد لا يكون كالرجل باعتبار كونه يشير إلى أن النوع مقول على كثيرين مختلفين بالحقائق. و اختلاف الرجل والمرأة في الحكم الشرعي جعلهما نوعين مختلفين شرعا، كالمختلفين حقيقة، واتفاق الفرس في الحكم الشرعي جعله نوعا واحدا شرعا كما أنه يتفق حقيقة. وليس بمرضي بوجهين: الأول أن المكى والمدني والحجازي والتهامي أيضا خاص خصوصا نوعيا على ما يعلم من كلام المصنف، فإنه ليس بخصوص^{١١٢٩} شخصي مع أن حكم الشرع لا يختلف فيهم. ويختلف الخيول العربية والبراذين في حكم الزكاة، وعدم جواز الركوب لأهل الذمة وجوازه، فيجب أن يكون الفرس أيضا متنوعا. بل^{١١٣٠} قصد المصنف في ذكر المثالين للنوع: أن رجلا وفرسا أي^{١١٣١} النوع المنطقي وغيره، سيان في^{١١٣٢} أنه خاص بعد أن وضع للواحد. وما تصوره^{١١٣٣} الناس [من] أن جعل رجل للجنس في بعض الكتب وفرس للنوع، لأن الرجل جنس في

^{١١١٦} ر: فعل.

^{١١١٧} و: حصص.

^{١١١٨} التلويح للفتاوي، ٧٩/١.

^{١١١٩} و: كان.

^{١١٢٠} ر- رحمه الله.

^{١١٢١} ر: جميعا.

^{١١٢٢} ر- أن.

^{١١٢٣} ر: جميعا.

^{١١٢٤} و: فالجميع.

^{١١٢٥} ر+ أراد أنه.

^{١١٢٦} ر: كل.

^{١١٢٧} ر: الكل.

^{١١٢٨} ر: الا.

^{١١٢٩} ر: بخصوص.

^{١١٣٠} ر- بل.

^{١١٣١} ر: إلى.

^{١١٣٢} و- في.

^{١١٣٣} ر: يتصوره.

النوع فقريب من تصور المصنف. بل، المراد أن إطلاق الجنس^{١١٣٤} والنوع [في الشرع] على كل منه سيان بعد أن علم أنه خاص حيث لا بحث للأصولي^{١١٣٥} عن الجنس والنوع.

[٨٠] قال «قوله «ثم المشترك»»^{١١٣٦} إلى آخره.

أقول: المؤول كما اعتبر من المشترك اعتبر من الخفي والمشكل. كما اعتبر من المشترك أنه يجوز ترجمه بغالب الرأي، اعتبر أنه يجوز ترجمه^{١١٣٧} بخبر الواحد.

والمصنف أشار بقوله «لأنه ليس باعتبار الوضع بل، باعتبار^{١١٣٨} رأي المجتهد»^{١١٣٩} إلى أن ما^{١١٤٠} ترجم من المشترك بخبر الواحد، لا يعد مؤولا، ولم يمنع أن يكون ما ترجم مما ذكر^{١١٤١} من غير المشترك مؤولا بعد أن يكون بغالب الرأي. لأن قوله «ثم المشترك إن ترجم بعض معانيه بالرأي يسمى مؤولا»^{١١٤٢} لا يدل على أن ما ترجم من غيره، لا يسمى مؤولا. وعلى تقدير دلالة فيكون المؤول عنده ما ترجم من المشترك.

لا يقال: إذا كان المؤول^{١١٤٣} لا اعتبار للوضع فيه، والمشارك فيه اعتبار للوضع. فكيف يكون المؤول من المشترك؟

لأننا نقول عدم اعتبار الوضع في كونه مؤولا بغالب الرأي لا ينافي اعتبار الوضع فيه في الجملة كما أن اعتبار الوضع فيه في الجملة،^{١١٤٤} كما أن اعتبار [١٨و] / الوضع في كونه مشتركا، لا يقتضي اعتبار الوضع في كونه مؤولا.

[٨١] قال «قوله^{١١٤٥} «وأیضا الاسم الظاهر»»^{١١٤٦} إلى آخره.

أقول: زعم العلامة أن هذا التقسيم للظاهر في مقابلة المضمّر، ثم أخرج عنه الاسم الإشارة أيضا. والحال أن المضمّر اسم وكذا اسم الإشارة، وهما معرفتان ويصدق عليهما حد المعرفة. وكل ما هو اسم لا يخرج عن هذا التقسيم، لأنه خاصر لجميع الأسماء لكونه دائرا بين النفي والإثبات. فالمراد بالظاهر ما يقابل المستتر وليت شعري ما الذي دعاه إلى إخراجهما^{١١٤٧} وإبقاء سائر المعارف؟

وقول الشارح العلامة «ولقائل أن يقول» إلى آخره. وحاصله أن وزن الصفة ملاحظ^{١١٤٨} فيه أن يعتبر فيها مع المشتق منه غير تغيير للوزن أولا.

^{١١٣٤} ر- في الشرع فقريب من تصور المصنف المراد أن إطلاق الجنس.

^{١١٣٥} و: الأصولي.

^{١١٣٦} التلويح للفتاواني، ٨٠/١.

^{١١٣٧} ر- بغالب الرأي اعتبر أنه يجوز ترجمه.

^{١١٣٨} ر- الوضع، بل باعتبار.

^{١١٣٩} التوضيح لصدر الشريعة، ٨٠/١.

^{١١٤٠} ر+ أن.

^{١١٤١} ر- مما ذكر.

^{١١٤٢} التوضيح لصدر الشريعة، ٨٠/١.

^{١١٤٣} ر- المؤول.

^{١١٤٤} و: للجملة.

^{١١٤٥} و- قوله.

^{١١٤٦} التلويح للفتاواني، ٨٠/١.

^{١١٤٧} ر: إخراجها.

^{١١٤٨} ر: يلاحظ.

وعلى الأول يلزم خروج نحو أبيض، وسكران، ومستخرج، وتدحرج، لأنه لا يعتبر البياض والسكر مع الافعل والفعلان، ولا الاستخراج والدرجة مع المستفعل والمفعّل. وعلى الثاني يلزم دخول مثل المقتل والمفتاح في الصفة ناشئ من عدم تصور معنى قول المصنف «إن كان معناه عين»^{١١٤٩} ما وضع له المشتق منه مع وزن المشتق فصفة»^{١١٥٠} حق تصوره حيث أهمل معنى العين. والمراد به^{١١٥١} أن لا يكون معناه إلا ذلك ولا يكون له معنى خارج عنه متصور بدونه، وجعل قوله «مع وزن المشتق» قيداً لـ «ما».

والحال أن المصنف قصد أنه قيد للوضع أي وضع للمشتق منه مع وزن المشتق أي لها. والشارح العلامة لم^{١١٥٢} يجعل للوزن دخلاً في الوضع.

ولم يقصد المصنف في الوزن اعتبار وزن مخصوص بأن يكون على وزن فاعل أو مفعول، بل وزناً وضع للفاعل أو المفعول أو الصفة المشبهة أو أفعال التفضيل، و^{١١٥٣} الجملة، وزناً وضع لمعنى. فالضارب، والمستخرج، والحسن، والأبيض مشتركة في أنها لا معنى لها. إلا ما وضع له الضرب^{١١٥٤} مع وزن وضع للفاعل، وما وضع له الاستخراج مع وزن وضع للفاعل وما وضع له^{١١٥٥} الحسن^{١١٥٦} مع وزن^{١١٥٧} وضع لمعنى الصفة المشبهة، وما وضع له البياض مع وزن وضع لمعنى الصفة.^{١١٥٨} بخلاف المقتل، فإنه وإن كان معناه ما وضع له القتل مع وزن وضع للمكان، فقد يكون له معنى آخر مثل القلب والدماغ وغير ذلك. إن كان المراد به مكاناً يقتل به^{١١٥٩} بالحقاق^{١١٦٠} نكاته إليه. وإن كان مكاناً يقتل فيه فالأرض والدار وما شاكلهما من غير أن يكون القصد فيه القتل مع وزن المكان، حيث يجوز إطلاقه على ما قلنا. وإن لم يقع قتل باعتبار جواز وقوع القتل بها أو فيها. والقتل موضوع لإيقاع الفعل لا لجواز^{١١٦١} إيقاعه. فليس معناه إذن غير ما وضع له المشتق.

واعتبر ما قلنا في المفتاح على أنه يجوز أن يكون المقتل والمفتاح أيضاً صفتين، إن أريد بهما عين ما وضع له القتل والمفتاح مع الوزن بهذا المعنى الذي عرف المصنف الصفة به.

[٨٢] قال: «قوله «هما» أي العلم واسم الجنس»^{١١٦٢} إلى آخره.

أقول: قوله «ولا يصح التمثيل بنحو ضارب، لأنه جعل الصفة قسيماً»^{١١٦٣} لاسم الجنس»^{١١٦٤} أيضاً ناشئ من عدم التأمل في كلامه. إذ الصفة إنما تصدق على الضارب على ما عرفها المصنف إذا لم يكن له معنى آخر سوى ما وضعت له الصفة. وضارب

^{١١٤٩} ر: على.

^{١١٥٠} التوضيح لصدر الشريعة، ٨١/١-٨٢.

^{١١٥١} و- به.

^{١١٥٢} ر- لم.

^{١١٥٣} ر- التفضيل و.

^{١١٥٤} و- الضرب.

^{١١٥٥} و- الاستخراج مع وزن وضع للفاعل، وما وضع له.

^{١١٥٦} ر: الحبس.

^{١١٥٧} و+ ما.

^{١١٥٨} ر: للصفة.

^{١١٥٩} ر- به.

^{١١٦٠} ر: بالحاف.

^{١١٦١} ر: يجوز.

^{١١٦٢} التلويع للفتازاني، ٨٠/١.

^{١١٦٣} و: قسماً.

^{١١٦٤} التلويع للفتازاني، ٨١/١.

إذا جعل علما لجنس، يكون له معنى آخر سواه، فهو^{١١٦٥} وحاتم ومقتل سواسيه. فإن عدم كون معناه عين ما وضع له المشتق منه مع وزن المشتق، إما بعدم كونه مشتقا أصلا كزيد ورجل أو لعدم كون معناه عين ما وضع له المشتق منه مع وزن المشتق إن كان مشتقا كضارب علما لجنس.

وقوله «ولا يخفي»^{١١٦٦} إلى آخره مدفوع بأن كونه مشتقا لا يقتضي اعتبار معنى الاشتقاق. فتساوى فيه اسم الجنس والعلم على أن اسم الجنس^{١١٦٧} لم يرد به عين ما وضع له المشتق منه، مع وزن المشتق، فلم يعتبر فيه أيضا معنى الاشتقاق من كل وجه. وإنما قلنا إنه لم يرد به ذلك، لأنه أريد به ما صدق عليه من الأفراد وليس ذلك عين ما وضع له المشتق منه مع وزن المشتق^{١١٦٨} إذ الوضع إذ الوضع للمعاني لا للذوات.

[٨٣] قال: «قوله «إن أريد به»^{١١٦٩} المسمى»^{١١٧٠} إلى آخره

أقول: لا يلزم من كون المراد بالمطلق نفس المسمى دون الفرد، أن لا يكون المراد رقية فردا.^{١١٧١} لأن الرقية من حيث هي مطلقة عن المؤمنة والكافرة، وباعتبار أنها نكرة لفرد غير معين. وقد علمت مما ذكرنا قبل إن هذا التقسيم جامع لجميع أقسام المعرفة فهو جامع لأقسام النكرة أيضا. فلا يستقيم^{١١٧٢} قوله «لما كان الخارج من التقسيم بعض أنواع»^{١١٧٣} النكرة»^{١١٧٤} إلى آخره.

[٨٤] قال: «قوله «عند الإطلاق للسامع»»^{١١٧٥} إلى آخره.

أقول: لا فرق بين تعريف المصنف للمعرفة^{١١٧٦} والنكرة^{١١٧٧} والتفسير الذي استحسسه الشارح^{١١٧٨} العلامة في أن التعيين وعدمه لا يعتبران في المعرفة^{١١٧٩} والنكرة عند الوضع. باعتبار أن المعرفة وإن وضعت لمعين فلا معين عند الوضع مراد، والنكرة^{١١٨٠} وإن وضعت لغير^{١١٨١} معين فلا^{١١٨٢} يراد باللفظ عند الوضع. وفي أهما عند الاستعمال وهو الإطلاق^{١١٨٣} للسامع يعتبران، وفي أن الوضع هو الذي جعل المراد بأحدهما المعين عند الاستعمال والإطلاق للسامع وبالأخر الغير المعين عند الاستعمال، والإطلاق للسامع.

^{١١٦٥} ر- فهو.

^{١١٦٦} التلويح للفتازاني، ٨١/١.

^{١١٦٧} ر+ أيضا.

^{١١٦٨} ر- منه مع وزن المشتق.

^{١١٦٩} و- به.

^{١١٧٠} التلويح للفتازاني، ٨١/١.

^{١١٧١} و: فرد.

^{١١٧٢} ر: يتوجه.

^{١١٧٣} و: ر: أقسام.

^{١١٧٤} التلويح للفتازاني، ٨١/١.

^{١١٧٥} التلويح للفتازاني، ٨١/١.

^{١١٧٦} ر: للنكرة.

^{١١٧٧} ر: والمعرفة.

^{١١٧٨} و- الشارح.

^{١١٧٩} ر: المفرد.

^{١١٨٠} ر- عند الوضع. باعتبار أن المعرفة وإن وضعت لمعين فلا معين عند الوضع مراد، والنكرة.

^{١١٨١} ر- لغير.

^{١١٨٢} ر: فليس.

^{١١٨٣} ر- الإطلاق.

والذي أوقع الشارح العلامة فيما وقع فيه قول المصنف «إذ لا^{١١٨٤} فرق^{١١٨٥} بين المعرفة والنكرة ... عند الوضع»^{١١٨٦} حيث ظن أن مراد المصنف بقوله «عند الوضع»^{١١٨٧} في الوضع. وأنت قد فهمت أن مراده فيه ماذا، فلا حاجة إلى التكرار فلو قال: النكرة ما وضع لشيء لا بعينه، من غير قوله عند الإطلاق دخلت المعرفة في تعريف النكرة. ولو لم يقل للسامع كذلك، دخلت المعرفة في النكرة فيما إذا علم المتكلم، كما^{١١٨٨} في مثل جائي رجل. لأن الوضع النوعي للنكرة يقتضي بعينها عند المخبر عنها بخبر. والمثبت لها أمراً، فإن الإثبات لها والإخبار عنها يقتضي تعيينها عنده. وقد يكون معينا^{١١٨٩} يخرجها عن احتمال أن يكون فرداً آخر غيرها. وإنما قال «يمكن أن يكون الرجل متعينا»^{١١٩٠} ومن أخبر عن مجيء رجل لا بد أن يكون الجائي^{١١٩١} متعينا عنده، لإمكان الكذب أو لإمكان المجيء على وجه لا يتعين عنده بأي^{١١٩٢} مكان^{١١٩٣} بالليل أو في الظلمة، أو بأسباب غير ذلك، فلا يتعين عنده ذلك التعين.^{١١٩٤}

[٨٥] قال: «قوله «اعلم أنه يجب»»^{١١٩٥} إلى آخره

أقول: معنى كلام المصنف أن هذه الأقسام بدون اعتبار الحيثية ليس كلها متنافية بأن يكون كل قسم منه منافياً لباقي^{١١٩٦} الأقسام بل التنافي بينهما بحسب الحيثيات. والشارح العلامة زعم أن معناه أن لا تنافي بين الأقسام أصلاً بالذات، بل التنافي بحسب الحيثيات يكون في بعض الأقسام وفي بعضها لا. وكلا المقدمتين باطلتان.

أما الأول فالأول المعرفة ما وضع لشيء بعينه عند الإطلاق للسامع، والنكرة ما وضع لشيء لا بعينه عند الإطلاق للسامع، فهما متنافيان وإن لم تعتبر الحيثية. وكذا المطلق والمقيد. وأما العام والمشارك، فيجتمعان لعدم تناف في مفهومهما^{١١٩٧} لأن العام ما وضع وضعاً واحداً^{١١٩٨} لكثير غير محصور مستغرق جميع ما يصلح له. وكذا العيون^{١١٩٩} بحسب معانيها المشتركة والتنافي بحسب الحيثية.

فكذا المقدمة الثانية ليتحقق^{١٢٠٠} أن التنافي بالحيثية [١٩٩و] / حيث كان ثابت. وكيف لا، ولكل حيثية لوازم منافية للوازم الحيثية الأخرى، وتنافي اللوازم يستدعي تنافي الملزومات.

وقول المصنف «لكن بين إلى آلاخص والعام تناف»^{١٢٠١} بلا قيد الحيثية، ثم قوله^{١٢٠٢} «إذ لا يمكن أن يكون اللفظ الواحد خاصاً وعاماً بالحيثيتين» يشير إلى ما ذكرنا من أن الحيثية لا تؤثر إلا في التنافي والتمايز وأنها^{١٢٠٣} لا تؤثر في رفعهما، وكل معنيين متنافيين فهما متنافيان.

^{١١٨٤} ر- لا.

^{١١٨٥} ر: الفرق.

^{١١٨٦} التوضيح لصدر الشريعة، ٨٢/١.

^{١١٨٧} التوضيح لصدر الشريعة، ٨٢/١.

^{١١٨٨} ر: ما.

^{١١٨٩} ر: معينا.

^{١١٩٠} التوضيح لصدر الشريعة، ٨٢/١.

^{١١٩١} ر: الجائي.

^{١١٩٢} ر: بأن.

^{١١٩٣} ر: كان.

^{١١٩٤} ر+ فلا يتعين عند ذلك التعين.

^{١١٩٥} التلويح للفتاوي، ٨٢/١.

^{١١٩٦} و: لها في.

^{١١٩٧} ر: مفهوما.

^{١١٩٨} ر: واحد.

^{١١٩٩} ر+ إذا اعتبر.

^{١٢٠٠} ر: لتحقق.

وإن قيد بالحيثية فالعام^{١٢٠٤} والمشارك أيضا متنافيان، لأن العام منتظم جميع ما يصلح له والمشارك غير منتظم. والعام لا يحتاج فيه إلى التأمل، بل يعمل بعمومه، والمشارك يحتاج فيه إلى^{١٢٠٥} التأمل للترجيح وغير ذلك لكن بحسب الحيثية لا بحسب أصل المفهوم لجواز أن يكون لفظ مشتركاً بين معان كثيرة، وأريد بها أحدهما شاملاً لجميع أفرادها. وعلم من جميع ما ذكرنا أن الشارح تكلف غاية التكلف في أن يحمل ما قاله المصنف على غير محامله الصحيحة^{١٢٠٦} ولم يتيسر له ذلك.

[المسائل المتعلقة بحكم الخاص]

[٨٦] قال: «قوله «فصل»»^{١٢٠٧} إلى آخره.

أقول: كرر الشارح ذكر لفظ المائة على أنه مثل رجل وفرس وليس كذلك. فإنه يدل على كثير وهما على واحد.

ثم أنه ذكر تعريف الإمام فخر الاسلام للخاص^{١٢٠٨} ونقل فيه ثلاث تفسيرات فجعل أولاهن^{١٢٠٩} تكلفاً وثانيهن وهما ولم يتعرض لثالثهن.

فقلت: لا شك أن الخاص عندهم ما يشمل خصوص الجنس وخصوص النوع وخصوص العين. والمصنف جعل الجنس والنوع واحداً على ما أشير إليه، والتعريف الجامع للثلاثة لم يتم بأحد^{١٢١٠} التعريفين المذكورين، لأنه تعريف بالأشخاص. إذ لفظه كل للأفراد. فأحدهما شمل خصوص النوع وهو الأول. إذ مثل الرجل والفرس يدلان على معنييهما الموجودين بحسب واحد من الرجال^{١٢١١} أو الأفراس بخلاف زيد. فإنه^{١٢١٢} الشخص المعين وليس لغيره. فإذا قال الخاص كل^{١٢١٣} كذا وكل كذا، فقد جمع أفراد إلى الخاص كلها، وليس في هذا تكلف إلا بتكليفه جعل المعطوف تعريفاً تاماً والمعطوف عليه بياناً، لكمال مغايرة خصوص العين لخصوص النوع. والتشبيه لما^{١٢١٤} كانت معلومة العدد محصورة بحيث لا يطلق على غيرها كأسماء العدد فهي داخلة في قيد الانفراد. وليس هذا كالجمع لعدم الانفراد فيه لاحتمال جميع أعداد الجمع. هذا بيان التفسير الأول. وأما بيان التفسير الثاني فقد أشار إليه واعتراض بأن العموم^{١٢١٥} كما يجري في الأعيان يجري في المعاني ومثل^{١٢١٦} عموم المعاني بالعلوم والحركات.

ثم قال: «هذا وهم»^{١٢١٧}.

^{١٢٠١} التوضيح لصدر الشريعة، ٨٢/١.

^{١٢٠٢} ر- لكن بين الخاص والعام تناف بلا قيد الحيثية.

^{١٢٠٣} و: ر: وأنه.

^{١٢٠٤} و: والعام.

^{١٢٠٥} ر- إلى.

^{١٢٠٦} ر: الصحيح.

^{١٢٠٧} التلويح للفتاوي، ٨٢/١.

^{١٢٠٨} و ٥: بحث الخاص.

^{١٢٠٩} ر: أولين.

^{١٢١٠} ر: لأحد.

^{١٢١١} ر: الرجل.

^{١٢١٢} و: فإن.

^{١٢١٣} ر- كل.

^{١٢١٤} و: بما.

^{١٢١٥} ر: العلوم.

^{١٢١٦} ر+ في.

^{١٢١٧} التلويح للفتاوي، ٨٣/١.

فقلت: لا يلزم منه إلا جمعه إلى الخصوص المعنوي والخصوص العيني في بيان الخاص. وكونه لا يجري في أحدهما^{١٢١٨} العموم بمعزل عن دلالة التعريف عليه وكون مثل العلوم والحركات عامة فبحسب^{١٢١٩} المعلومات أو بحسب العالمين وبحسب المحركين^{١٢٢٠} أو المتحركات لا بحسب العلم والحركة^{١٢٢١} أنفسهما، فالتعدد^{١٢٢٢} إذن راجع بالآخرة إلى ما ليس بمعنى العلم والحركة.

وقوله «بل المراد أن المعنى الواحد لا يعم متعددا»^{١٢٢٣} معارض^{١٢٢٤} بأن المسمى الواحد لا يعم متعددا فلا معنى لتخصيص المعاني بعدم جريان العموم فيها، وقوله الخاص^{١٢٢٥} اسم لكل من التفسير^{١٢٢٦} أيضا ليس على ما ينبغي بل للخاص اسم لكل القسمين. فإن الأول يقتضي الخاص^{١٢٢٧} للقسمين^{١٢٢٨} والثاني يقتضي أن يكون لأفراد القسمين. والواو أنسب في إفادة هذا المعنى من أو.

[٨٧] قال: «قوله «يوجب الحكم»»^{١٢٢٩} إلى آخره.

أقول: لقائل أن يقول إذا كان المراد بالحكم إسناد أمر [١٩ظ] / إلى آخر، فقول القائل زيد عالم كيف يوجب الحكم بالعلم^{١٢٣٠} على زيد لجواز أن لا يكون هذا الكلام مطابقا للواقع. والجواب عنه أنه يوجب على المتكلم حكمه بذلك، أو يوجب الحكم مطلقا إذا كان ممن تحقق صدق مقاله.

[٨٨] قال: «قوله «قطعا»»^{١٢٣١} إلى آخره.

أقول: إنما لم يمنع الاحتمال مطلقا لأن إلى الخصوص لا ينافي احتمال الجاز. ولكن لما لم يكن ناشئا^{١٢٣٢} عن دليل وكان معارضا باحتمال عدمه لا ينافي القطع.

[٨٩] قال: «قوله «ففي قوله تعالى ﴿ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾»»^{١٢٣٣} إلى آخره

أقول: توجيه كلام المصنف ظاهر من المتن والشرح. والشارح العلامة نقل على^{١٢٣٤} كلامه سؤالا يتضمن النقض على الخاص^{١٢٣٥} في صورة النقض عن موضوعه^{١٢٣٦} بالأشهر. حيث أريد به^{١٢٣٧} شوال وذو القعدة وعشر ذى الحجة. والنقص في صورة

^{١٢١٨} ر: أحدها.

^{١٢١٩} ر: فحسب.

^{١٢٢٠} ر: الحركة.

^{١٢٢١} ر: الحركات.

^{١٢٢٢} و: التعدد.

^{١٢٢٣} التلويح للفتاوي، ٨٣/١.

^{١٢٢٤} ر: يعارض.

^{١٢٢٥} و: فالخاص.

^{١٢٢٦} التلويح للفتاوي، ٨٣/١.

^{١٢٢٧} ر: للخاص.

^{١٢٢٨} ر: للقسمين.

^{١٢٢٩} التلويح للفتاوي، ٨٣/١.

^{١٢٣٠} و- بالعلم.

^{١٢٣١} التلويح للفتاوي، ٨٣/١.

^{١٢٣٢} ر: اسا.

^{١٢٣٣} سورة البقرة، ٢/٢٢٨؛ التلويح للفتاوي، ٨٤/١.

^{١٢٣٤} و: عن.

^{١٢٣٥} ر: الحائض.

^{١٢٣٦} ر: موضعه.

^{١٢٣٧} و- به.

الزيادة بمسألة وقوع الطلاق في الحيض. ونقل الجواب عن الأول بأن الأشهر عام أو جمع منكر فهو واسطة بين العام وإلى الخاص والكلام بالخاص خاص. وعن الثاني بأن الحيضة التي وقع فيها الطلاق لما كانت ناقصة وجب تكميلها بشيء^{١٢٣٨} من الرابعة قدر ما نقص عن^{١٢٣٩} الأولى،^{١٢٤٠} فاستتبعت الباقية^{١٢٤١} لما أن الحيض لا يقبل التجزئة كما في عدة الأمة.

وليس^{١٢٤٢} الجواب عن السؤال الأول صحيحاً. فإن إلى الخاص كما هو قطعي في معناه، كذلك العام قطعي فيما انتظمه وشمله. فإن انصرف^{١٢٤٣} عنه السؤال من وجه أناه من وجه آخر. وعلى تقدير أن يكون الجمع المنكر من حيث هو واسطة، فهذا الجمع المنكر خاص، لأنه قيد بمعلومات والمعلومات هي ما قلنا من الشهرين وعشر من الثالث فـ «أشهر مَعْلُومَات»^{١٢٤٤} في قوة قوله شوال وذو القعدة وعشر ذي الحجة. ولو كان كذلك لكان خاصاً كذا هذا. وقد علمت من هذا التحقيق اندفاع ذلك السؤال إن كنت فطنا.

وكذا الجواب عن السؤال الثاني بأن الحيضة^{١٢٤٥} إذا^{١٢٤٦} لم تقبل^{١٢٤٧} التجزئة، فعدم^{١٢٤٨} اعتبار الحيضة التي وقع فيها الطلاق، وإثبات الحيضة الثالثة أولى من اعتبار بعض الحيضة الرابعة متممة للأولى. وقد^{١٢٤٩} تخللت بينهما ثلاثة أطهار وحيضتان وإتمامها لعدم تجزئ الحيضة فهو إذن تطويل من غير طائل

[٩٠] قال: «وأيضاً الظاهر حمل الكلام»^{١٢٥٠} إلى آخره.

أقول: ^{١٢٥١} يشير إلى أن قصد المصنف من كلامه «والطلاق المشروع»^{١٢٥٢} هو الذي يكون في حالة الطهر. وغرضه أن الظاهر حال المسلم أن يكون أفعاله موافقة للسنة فيكون طلاقه في الطهر. وليس كذلك بل مقصوده بالتزل إلى جواز^{١٢٥٣} وقوعه على السنة حاصل، فكأنه قال: إذا^{١٢٥٤} وقع طلاق السنة يلزم الحذور ووقوعه جائز.

وقوله «ويعرف حكم^{١٢٥٥} في غير المشروع بدلالة النص»^{١٢٥٦} لا معنى له. إذ كون الثلاثة هي الداعية إلى اعتبار معنى الحيض من القرء ليس في وقوع الطلاق في الحيض مساوياً له في^{١٢٥٧} وقوعه في الطهر، ولا إلى منه فيه بل الأمر بالعكس. ولا إجماع في أن الطلاق إذا وقع في الحيض فالمعتبر بالقرء الحيض.

^{١٢٣٨} ر: شيء.

^{١٢٣٩} ر: من.

^{١٢٤٠} ر: الأول.

^{١٢٤١} ر: الناقعة.

^{١٢٤٢} و- ليس.

^{١٢٤٣} ر: التصريف.

^{١٢٤٤} سورة البقرة، ١٩٧/٢.

^{١٢٤٥} ر: الحيض.

^{١٢٤٦} ر: إذا.

^{١٢٤٧} ر: يقبل.

^{١٢٤٨} ر: بعدم.

^{١٢٤٩} ر: قد.

^{١٢٥٠} التلويح للفتاواني، ٨٤/١.

^{١٢٥١} ر- أقول.

^{١٢٥٢} التوضيح لصدر الشريعة، ٨٤/١.

^{١٢٥٣} و: الجواز.

^{١٢٥٤} ر: إذ.

^{١٢٥٥} و: الحكم.

^{١٢٥٦} التلويح للفتاواني، ٨٥/١.

^{١٢٥٧} ر: من.

وقول الشارح العلامة «وعلى أصل الاستدلال منع لطيف»^{١٢٥٨} إلى آخره، خارج عن السداد. لأن اعتبار الطهر الزائد في الحكم لا في العدد، فإنه غير جائز لأن قوله «ثلاثة» ينفيه. فالمنع اللطيف وارد على هذا الملازمة^{١٢٥٩} وهي لزوم كون الثلاثة زائدة على تقدير عدم الاعتبار في الحكم وهو ظاهر الاندفاع لا لزوم كون الثلاثة زائدة على تقدير عدم اعتبار بعض الطهر في العدد، فإن هذا مما لم يدعه أحد. وكان المصنف لما ذكر في هذا [٢٠ و] / الموضوع ما تفرد به أراد العلامة أيضا أن يبدي من خواصه فاندفع هذا المنع اللطيف.

[٩١] قال: «قوله «على»^{١٢٦١} أن بعض الطهر»^{١٢٦٢} إلى آخره.

أقول: توجيه الجواب الذي نسبته إلى القوم غير سديد، لأننا نختار أن الطهر ليس اسما للمجموع، ولا نسلم لزوم انقضاء العدة بطهر. وإنما يلزم ذلك لو لم يكن المراد بالطهر المتحد في الأطهار الذي دخل تحت العدد بانقضاء ضده أو بالانقضاء إلى الضد. وهذا يظهر لك أن لا فرق بين الطهر الأول والثالث وأن جواب المصنف مما تطرقه الشكوك الموردة في شرح العلامة.

ولئن قال قائل على سبيل المعارضة: هب^{١٢٦٣} أن الطلاق المسنون هو الذي يقع في الطهر والحيض يكون ثلثا حينئذ أرايت لو طلقها في حيضة إن احتسبت من ثلاثة لزم النقصان، وإلا لزم الزيادة.

قلت: لا تحتسب ولا يقتضي عدم الاحتساب الزيادة لقوله ~~الطلاق~~: «طلاق الأمة ثنتان وعدتها حيضتان»^{١٢٦٤}. فلا شك أن الرقية^{١٢٦٥} أثرها التنصيف، ونصف الثلاثة واحد ونصف. فلو قبل^{١٢٦٦} الحيض التجزئة كان الواجب ذلك العدد^{١٢٦٧}. ولما ثبت أن الحيض لا يقبلها لم يحتسب بعضه، فلم يرد الثلاثة بخلاف الطهر. فليس فيه دليل على عدم تجزئته. وهي الأصل فلا يرجع عنه إلا^{١٢٦٨} بدليل. وكون الرق لا أثر له إلا في التنصيف أدل دليل على أن المراد بالقرء الحيض. إذ لو كان الطهر لكان له أثر في التغيير أيضا. ولا يتوهم متوهم^{١٢٦٩} أن هذا من قبيل الزيادة على النص الخاص^{١٢٧٠} بخير الواحد أو الرأي، وإنما هو من ترجيح بعض وجوه المشترك بالخبر أو الرأي. فافهم.

وفي قول العلامة^{١٢٧١} «قلنا دخول الأمور المستمرة تحت العدد كما يتوقف على أنتهاء يتوقف على ابتداء»^{١٢٧٢} تسامح، إذ حق الكلام أن يقول كما يحصل بالانتهاء ويحصل بالابتداء^{١٢٧٣}.

^{١٢٥٨} التلويح للفتاواني، ٨٥/١.

^{١٢٥٩} ر: الملازم.

^{١٢٦٠} ر: لا.

^{١٢٦١} و ر: على.

^{١٢٦٢} التلويح للفتاواني، ٨٥/١.

^{١٢٦٣} ر: ثبت.

^{١٢٦٤} ابن ماجه، الطلاق ٣٠.

^{١٢٦٥} ر: الوفية.

^{١٢٦٦} و: قبلت.

^{١٢٦٧} و: القدر.

^{١٢٦٨} ر: لا.

^{١٢٦٩} ر: يتوهم.

^{١٢٧٠} ر: الحائض.

^{١٢٧١} ر: العامة.

^{١٢٧٢} التلويح للفتاواني، ٨٥/١.

^{١٢٧٣} و- ويحصل بالابتداء.

[٩٢] قال: «قوله «وقوله تعالى ﴿فَإِنْ طَلَّقَهَا﴾»^{١٢٧٥} إلى آخره.

أقول: نقل الشارح العلامة كلام الإمام فخر الإسلام المشتغل على أن كون الخلع طلاقاً لا فسخاً عمل بالخاص. كما أن كون الطلاق بعد خلع مشروعاً لاحقاً به في العدة عمل به وجعل كلام المصنف لا كون الأول من هذا الباب ليس بظاهر، مقتصر على بيان المسألة الثانية وليس كذلك.

فإن كون المسألة الأولى من باب عمل أبي حنيفة رحمه الله^{١٢٧٦} بالخاص، ظاهر بما علم^{١٢٧٧} من كلام المصنف «إن الله تعالى ذكر كون الطلاق الرجعي مرتين». ثم قال «فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ»^{١٢٧٨} جامعا بين الزوجين بقوله تعالى «عَلَيْهِمَا»^{١٢٧٩} ومنفرداً فعل الزوجة بقوله تعالى «فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ»^{١٢٨٠} ومبقياً فعل الزوج على ما سبق من الطلاق.

والطلاق لفظ خاص بمعنى مخصوص، فمن قال إن الخلع فسخ، زاد على الكتاب يجعله الطلاق فسخاً. وكون هذا ظاهراً ظاهر وإن كان الظهور أمراً نسبياً لكنه ليس بحيث لا يظهر على مثل المصنف رحمه الله، بل اقتصر المصنف على المسألة الثانية موقوف على المسألة الأولى.

إذ لو كان الخلع فسخاً، لم يتأت اتصال الفاء التي في «فَإِنْ طَلَّقَهَا»^{١٢٨١} إلى الخلع المذكور في الكتاب، إذ المنسوخة لا يلحقها الطلاق. فظهور الأول هو الذي جوز عدم ذكره قصداً، وإن ذكر ضمن التحقيق.

وقول المصنف «وقد أورد^{١٢٨٢} فخر الإسلام في هذا الفصل مسائل أخر، أوردتها في الزيادة على النص في آخر فصل النسخ، إلا مسئلتين تركتهما بالكليّة مخافة التطويل وهما مسئلتا الهدم والقطع مع الضمان»^{١٢٨٣} تصريح بأن كون الخلع طلاقاً لا فسخاً عملاً بالخاص مذكور هنا.^{١٢٨٤}

وقيل عليه: لم لا يجوز أن يكون فعل الزوج ولا يكون [٢٠ ظ] / الطلاق.

قلت: لأن سكوته عن بيان فعل الزوج، بيان أن فعله هو المذكور، واعتبار احتمال^{١٢٨٥} القبول لأن^{١٢٨٦} يكون فعله معارض^{١٢٨٧} باعتبار احتمال عدمه.

^{١٢٧٤} سورة البقرة، ٢٣٠.

^{١٢٧٥} التلويح للفتاوي، ٦٥/١.

^{١٢٧٦} ر- رحمه الله.

^{١٢٧٧} ر: يعلم.

^{١٢٧٨} سورة البقرة، ٢٢٩/٢.

^{١٢٧٩} سورة البقرة، ٢٢٩/٢.

^{١٢٨٠} سورة البقرة، ٢٢٩/٢.

^{١٢٨١} سورة البقرة، ٢٣٠/٢.

^{١٢٨٢} و: أفرد.

^{١٢٨٣} التوضيح لصدر الشريعة، ٨٩/١-٩٠.

^{١٢٨٤} ر- رحمه الله، بل اقتصر المصنف على المسألة الثانية موقوف على المسألة الأولى. إذ لو كان الخلع فسخاً، لم يتأت اتصال الفاء التي في «فَإِنْ طَلَّقَهَا» إلى الخلع المذكور في الكتاب، إذ المنسوخة لا يلحقها الطلاق. فظهور الأول هو الذي جوز عدم ذكره قصداً، وإن ذكر ضمن التحقيق. وقول المصنف «وقد أورد فخر الإسلام في هذا الفصل مسائل أخر، أوردتها في الزيادة على النص في آخر فصل النسخ، إلا مسئلتين تركتهما بالكليّة مخافة التطويل وهما مسئلتا الهدم والقطع مع الضمان». تصريح بأن كون الخلع طلاقاً لا فسخاً عملاً بالخاص مذكور هنا.

^{١٢٨٥} ر: واحتمال اعتبار.

^{١٢٨٦} ر: لا.

وبما ذكرنا عملت ما في بيان الشارح العلامة من جعل الطلاق في الابتداء في حكم المنطوق، ولم يجعله منطوقاً. والأمر بخلافه فإن الطلاق المذكور بقوله تعالى ﴿الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ﴾^{١٢٨٨} هو الذي يصير فعل الزوج في مقابلة الافتداء، وقوله تعالى: ﴿فَإِمْسَاكِ بِمَعْرُوفٍ﴾^{١٢٨٩} بيان أحد قسميه وهو المعقب للرجعة بغير إذنها^{١٢٩٠} أي بلا مال. وقوله ﴿فَإِنْ حِفْظُكُمْ﴾^{١٢٩١} إلى آخر الآية^{١٢٩٢} بيان ما لم يعقب الرجعة من الطلاق أي الذي بمال، فكيف لا يكون منطوقاً؟

ثم اعلم أن الشارح العلامة ذكر أن فخر الإسلام جعل قول الشافعي أن الخلع فسخ ترك العمل بالخاص. وأن المصنف جعله زيادة على الكتاب، وليس به من بيان الفرق بين الكلامين وسبب رجوع المصنف إلى ما قال. أما^{١٢٩٣} كونه ترك العمل بالخاص، فلما فيه من إخراج الطلاق المكتفى^{١٢٩٤} بذكره عن ذكر إلى الخلع، من معناه الخصيص به. وأما كونه زيادة على الكتاب فلدلالة الآية على أن الخلع طلاق^{١٢٩٥} للسكوت عن^{١٢٩٦} فعل الزوج بعد ذكر الافتداء وكونه فسخاً غير مدلول عليه بالكتاب والحكم^{١٢٩٧} بذلك زيادة عليه من غير ريب. وأما سبب رجوع المصنف، فلأن للخصم أن يقول إن قوله تعالى: ﴿وَلَا يَحِلُّ﴾^{١٢٩٨} إلى قوله: ﴿هُمُ الظَّالِمُونَ﴾^{١٢٩٩} كلام معترض ولا^{١٣٠٠} تعلق له بالكلام الأول حتى يلزم أن يكون إلى الخلع طلاقاً، فلا يكون فسخاً، لئلا يلزم ترك العمل بالخاص. فإنه حينئذ يكون زيادة على الكتاب^{١٣٠١}، وإن^{١٣٠٢} لم يكن ترك العمل بالخاص. إذ جواز الخلع الثابت^{١٣٠٣} بالكتاب لا يدل على كونه فسخاً.

[٩٣] قال: «قوله «فساد التركيب»»^{١٣٠٤} إلى آخره.

أقول: بنى الشارح العلامة فساد التركيب على تقدير جعل إلى الخلع فسخاً وتعليق ﴿فَإِنْ طَلَّقَهَا﴾^{١٣٠٥} بقوله تعالى ﴿الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ﴾^{١٣٠٦} حيث يتخلل بين المعطوف والمعطوف عليه كلام اجنبي متعلق بالفسخ لا بالطلاق. وليس كذلك على ما علم. بل فساده يجعله على الأبعد مع إمكان العطف على الأقرب لكون الخلع طلاقاً. ثم إن الاعتراض والجواب المذكورين بعد هذا في شرحه

^{١٢٨٧} ر+ بل اقتصر المصنف على المسألة تائانية لغاية ظهور أن الأول من هذا الباب. لأن ثبوت المسألة الثانية موقوفة على المسألة الأولى إذ لو كان الخلع فسخاً لم يأت إيصاف الفاء في ﴿فَإِنْ طَلَّقَهَا﴾ إلى الخلع المذكور في الكتاب إذ المسنحة لا يلحقها الطلاق. وظهور الأول هو الذي حوز عدم ذكره قصداً، والأولان ذكر في ضمن التحقيق. وقول المصنف وقد أورد مجرد الإسلام في هذا الفصل مسائل أحد، أورتها في الزيادة على النص في آخر فصل النسخ، إلا مسألتين تركهما بالكلية مخافة التطويل وهما مسألة الهدم والقطع مع الاحتمال بأن كون الخلع طلاقاً لا فسخاً عملاً بالخاص مذكور هنا.

^{١٢٨٨} سورة البقرة، ٢/٢٢٩.

^{١٢٨٩} سورة البقرة، ٢/٢٢٩.

^{١٢٩٠} و- بغير إذنها.

^{١٢٩١} سورة البقرة، ٢/٢٢٩.

^{١٢٩٢} و: الكلام.

^{١٢٩٣} و+ إما.

^{١٢٩٤} ر: المكتفى.

^{١٢٩٥} ر: الطلاق.

^{١٢٩٦} و: على.

^{١٢٩٧} و: فالحكم.

^{١٢٩٨} سورة البقرة، ٢/٢٢٩.

^{١٢٩٩} سورة البقرة، ٢/٢٢٩.

^{١٣٠٠} ر: لا.

^{١٣٠١} و- الكتاب.

^{١٣٠٢} ر: فإن.

^{١٣٠٣} و: للثابت.

^{١٣٠٤} التلويح للفتاوي، ١/٨٧.

^{١٣٠٥} سورة البقرة، ٢/٢٣٠.

^{١٣٠٦} سورة البقرة، ٢/٢٢٩.

مردودان. أما الاعتراض^{١٣٠٧} فالأن^{١٣٠٨} قول المصنف «﴿فَإِنْ طَلَّقَهَا﴾»^{١٣٠٩} أي بعد المرتين لا يدل على عدم اتصال الفاء إلى الخلع لما ذكر أنه بأجنبي، بل الطلاق مرتان يشملهما. فمعنى كلام المصنف أي «بعد المرتين»^{١٣١٠} بمال كان أو بغير مال.

وأما الجواب فالأن قوله تعالى ﴿وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ﴾^{١٣١١} إلى آخره، إن كان أجنبيا، فلا نسلم أن الإيصال إلى قوله تعالى ﴿الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ﴾^{١٣١٢} إيصال إليه. وإن لم يكن أجنبيا فلا نسلم أن قوله ﴿فَإِنْ طَلَّقَهَا﴾^{١٣١٣} غير موصل إلى الخلع. وأي حاجة حينئذ إلى جعل إيصال إلى ﴿فَإِنْ طَلَّقَهَا﴾^{١٣١٤} إيصالا إليه.

ثم قال: «وبهذا اندفع إشكالان^{١٣١٥} أحدهما لزوم عدم مشروعية الخلع قبل الطلقتين^{١٣١٦} عملا بموجب الفاء في قوله تعالى ﴿فَإِنْ حِفْظُهُمْ إِلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ﴾^{١٣١٧} الآية». ^{١٣١٨} وذكر في وجه دفعه على هذا التقدير أن المذكور عقيب الفاء ليس نفس الخلع بل إنه على تقدير الخوف لا جناح^{١٣١٩} في الافتداء.

قلت: لو كان ما ذكر العلامة صحيحا فليس هذا التوجيه مخصوصا بهذا البيان. بل لو جعل الكلام المتوسط وهو قوله تعالى ﴿وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ﴾^{١٣٢٠} إلى آخره، أجنبيا أيضا يجوز أن يقال أن المراد به أنه على تقدير الخوف لا جناح^{١٣٢١} في الافتداء. وأيضا هذا الكلام وهو أنه على تقدير الخوف^{١٣٢٢} لا جناح^{١٣٢٣} في الافتداء لا ينافي كون الفاء دالة على تقدير^{١٣٢٤} تعقيب الخوف للطلاق الذي هو مرتان، ومقيدة للخلع بأن يكون بعد^{١٣٢٥} التطليقتين.

وأما الإشكال الثاني فجوابه أيضا مبني على ما [٢١و] / ذكر في جواب الإشكال الأول من حيث^{١٣٢٦} الفاء، فما يرد عليه، يرد على هذا.

فقلت في دفعهما^{١٣٢٧} بيان المصنف رحمه الله^{١٣٢٨} أن الطلاق^{١٣٢٩} الذي هو فعل الزوج ما ذكر أولا بقوله تعالى ﴿الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ﴾^{١٣٣٠} أزال هذين الإشكالين بخلافيهما. وأما الفاء، فليس للتعقيب^{١٣٣١} الزماني بل الرتبي الذي بين عدم الخوف المنوي في قوله ﴿وَلَا يَحِلُّ﴾^{١٣٣٢} والخوف. ثم إنه أورد إشكالين آخرين^{١٣٣٣}:

-
- ١٣٠٧ - أما الاعتراض.
- ١٣٠٨ و: ولأن.
- ١٣٠٩ سورة البقرة، ٢/٢٣٠.
- ١٣١٠ ر: المراتن.
- ١٣١١ سورة البقرة، ٢/٢٢٩.
- ١٣١٢ سورة البقرة، ٢/٢٢٩.
- ١٣١٣ سورة البقرة، ٢/٢٣٠.
- ١٣١٤ سورة البقرة، ٢/٢٣٠.
- ١٣١٥ ر: الإشكال لأن.
- ١٣١٦ ر: الطلقتين.
- ١٣١٧ سورة البقرة، ٢/٢٢٩.
- ١٣١٨ ر: إلا أنه؛ التلويح للتفتازاني، ٨٧/١.
- ١٣١٩ ر: يحتاج صح هـ.
- ١٣٢٠ سورة البقرة، ٢/٢٢٩.
- ١٣٢١ ر: يحتاج صح هـ.
- ١٣٢٢ ر- الخوف.
- ١٣٢٣ ر: يحتاج صح هـ.
- ١٣٢٤ ر- تقدير.
- ١٣٢٥ و: أبعد.
- ١٣٢٦ و: بحث.

أحدهما لزوم أن لا يكون المراد بقوله ﴿الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ﴾^{١٣٣٤} الطلاق الرجعي، لأن الخلع طلاق بائن. ونقل^{١٣٣٥} الجواب عنه بأن كونه رجعياً على تقدير عدم الأخذ، وكأنه ادعى العموم وليس بمريض لقوله تعالى ﴿فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ﴾^{١٣٣٦}. حيث يدل على أنه معقب للرجعة بغير إذنها يجعل الأمرين إليه.

بل الجواب الحاسم مادته أنه تعالى بين أن الطلاق الرجعي ثنتان، ثم بين قسماً آخر من الطلاق وهو الخلع ببيان فعل المرأة وجعل فعل الرجل هو المذكور قبل. والطلاق الرجعي طلاق بقيد الرجعة، وكانت الضرورة تتم بجعل فعل الرجل طلاقاً، فلم تعتبر الرجعة، لأن ما ثبت بالضرورة يتقدر بقدرها، ولأن اللفظ كان مطلقاً وقيد الرجعة إنما اعتبر فيه بضرورة قوله تعالى ﴿فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ﴾^{١٣٣٧} فاختص بقوله ﴿الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ﴾^{١٣٣٨} ولم يتعد إليه حتى اعتبر في الخلع لأن الضرورة لا عموم لها.

وثانيهما: أن الآية لا تصلح تمسكاً لأن الخلع طلاق. بل هو إنما يدل على أن الطلاق على مال طلاق، فنقل الجواب عنه بأن الآية نزلت في الخلع لا الطلاق على مال، وهذا إذا لم يبين بكون مصادرة على المطلوب ظاهراً. وإذا بين فالجواب الثاني الذي أخبر عنه والنظر عليه كلامهما^{١٣٣٩} مستدرك.^{١٣٤٠} ويانه أن الآية نزلت في الخلع بالإجماع لكنه طلاق لا فسخ. إذ ما سكت عنه من فعل الرجل لكونه معلوماً مما سبق ليس إلا^{١٣٤١} هو. فعلم أن الجواب والنظر مستدركان، على أن الطلاق على مال لا يكون أعم من الخلع، بل [مبايناً] له، لكون الأول صريحاً، والثاني كناية. غاية الأمر أن الثابت بكل^{١٣٤٢} منهما الطلاق البائن.

ثم أنه أورد سؤالاً بأن الفاء في الآية ليست للتعقيب، وإلا لزم أن تختص مشروعية الطلقة الثالثة، وعدم الحل إلا بالتحليل بحالة سبق الافتداء. وهو غير موجه لما سبق منه الإشارة إلى أنها متعلقة بقوله تعالى ﴿الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ﴾^{١٣٤٣} وجعله^{١٣٤٤} قول عامة المفسرين واستدل عليه من كلام المصنف أيضاً. واعتذر عن وقوع قوله تعالى: ﴿وَلَا يَحِلُّ لَكُمُ﴾^{١٣٤٦} إلى آخره، بين المعطوف والمعطوف عليه على تقدير جعل^{١٣٤٧} الخلع طلاقاً بأن هذا الكلام لا يكون أجنبياً حينئذ. فإن التقدير ﴿فَإِنْ طَلَّقَهَا﴾^{١٣٤٨} بعد الطلقتين^{١٣٤٩} كلتاها أو

^{١٣٣٧} ر: دفعها.

^{١٣٣٨} ر- رحمه الله.

^{١٣٣٩} و: لطلاق.

^{١٣٣٠} سورة البقرة، ٢/٢٢٩.

^{١٣٣١} ر: التعقيب.

^{١٣٣٢} سورة البقرة، ٢/٢٢٩.

^{١٣٣٣} و- آخرين.

^{١٣٣٤} سورة البقرة، ٢/٢٢٩.

^{١٣٣٥} ر: ينقل.

^{١٣٣٦} سورة البقرة، ٢/٢٢٩.

^{١٣٣٧} سورة البقرة، ٢/٢٢٩.

^{١٣٣٨} سورة البقرة، ٢/٢٢٩.

^{١٣٣٩} و: كان.

^{١٣٤٠} و: مستدركاً.

^{١٣٤١} ر: لكل.

^{١٣٤٢} ر: لكل.

^{١٣٤٣} سورة البقرة، ٢/٢٢٩.

^{١٣٤٤} ر: جعل.

^{١٣٤٥} و: فلا.

^{١٣٤٦} سورة البقرة، ٢/٢٢٩.

^{١٣٤٧} ر- جعل.

^{١٣٤٨} سورة البقرة، ٢/٢٣٠.

^{١٣٤٩} و+ اللتين.

إحداهما^{١٣٥٠} خلع وافئداء. وإن كان الحق أن يقول بعد الطلقتين: رجعتين أو خلعتين أو إحداهما رجعية والأخرى خلعا حتى لا يشترط كون إحداهما خلعا في مشروعية الثالثة وما يتعلق بها. فتدبر.

ولا شك في دلالة الآية على أن مشروعية الطلقة الثالثة إنما يكون بعد الطلقتين بل ومحسوسيتها أيضا إنما تكون بعد الطلقتين. وكذا عدم الحل إلا بالتحليل إنما يكون بالطلقة الثالثة الواقعة بعدهما،^{١٣٥١} إن وقعتا قبل. وأما في الطلقات الثلاثة^{١٣٥٢} دفعة، فيتصور وقوع الثالثة أيضا ولأجل^{١٣٥٣} ذلك يترتب حكم عدم الحل إلا بالتحليل عليها. ولا يلزم من الفاء أن يكون وقوع الثالثة بعد الأولين شرطا لترتب هذا الحكم عليها، لأن أداة الشرط لم يدخل على أداة التعقيب، بل [٢١١ظ] / الأمر بالعكس. فترتيب الحكم عليها لا يكون من^{١٣٥٤} ترك العمل بموجب الفاء^{١٣٥٥} في شيء. على أن المعلق بالشرط يوجد عند وجوده ولا يجب أن يعدم^{١٣٥٦} عند عدمه. فحيث حكم بعدم الحل إلا بالتحليل في صورة وقوع الثالثة عقيب الأولين عمل بالفاء، وفي صورة وقوع الثالثة^{١٣٥٧} معا لم يترك العمل بالفاء.

وقوله «إن هذا البحث مبني على أن يكون التسريح بإحسان إشارة إلى ترك الرجعة»^{١٣٥٨}.

قلت: نعم هو كذلك وإلا لزم أن يكون حكم الطلاق الرجعي^{١٣٥٩} أحد أمرين: إما الرجعة وإما الطلقة، فلا^{١٣٦٠} يجوز ترك الرجعة إلى انقضاء العدة. وهذا قول لم يقل به أحد، بل الكل مجمعون على أن أحد الحكمين في الرجعي^{١٣٦١} إما الرجعة^{١٣٦٢} أو تركه، والطلاق ليس من أحكامه.

وما رواه إن صح فلا يشير إلا^{١٣٦٣} إلى أن يكون التسريح عبارة عن^{١٣٦٤} الطلاق، وأما أن يكون عن الثالثة فلا. كيف وقوله تعالى: ﴿الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ﴾^{١٣٦٥} مفسر^{١٣٦٦} بمرة بعد مرة؟^{١٣٦٧} فإنه لو لم يكن كذلك وكان التسريح طلقة ثالثة تكون مشروعيته^{١٣٦٨} مختصة بما يكون بعد الطلقتين دفعة، وكذا الرجعة تكون مختصة به وليس كذلك، فلا يلزم أن يكون عبارة عن الطلقة الثالثة. ولئن سلم فمعناه أن أثر التسريح بعد الطلقتين خلعا كان أو غيره فدل^{١٣٦٩} على عين^{١٣٧٠} ما دل^{١٣٧١} عليه على تقدير تفسير التسريح بترك الرجعة.

^{١٣٥٠} ر: إحداها.

^{١٣٥١} ر: بعدها.

^{١٣٥٢} و ر: الثلاث.

^{١٣٥٣} ر: فلأجل.

^{١٣٥٤} ر: عن.

^{١٣٥٥} و- الفاء.

^{١٣٥٦} ر: نعدم.

^{١٣٥٧} و: الثالثة.

^{١٣٥٨} التلويح للتفاضل، ٨٨/١.

^{١٣٥٩} ر: أن يكون.

^{١٣٦٠} ر: ولا.

^{١٣٦١} و: الرجعة.

^{١٣٦٢} مقابل (الرجعة أم الرجعي) في ب(الرجعي أما الرجعة) في أ

^{١٣٦٣} ر- إلا.

^{١٣٦٤} ر- عن.

^{١٣٦٥} سورة البقرة، ٢/٢٢٩.

^{١٣٦٦} ر: بعد.

^{١٣٦٧} ر: بمرة.

^{١٣٦٨} ر: شرعيته.

^{١٣٦٩} ر: يدل.

^{١٣٧٠} ر: غير.

[٩٤] قال: «قوله^{١٣٧٢} «قوله تعالى^{١٣٧٣} ﴿أَنْ تَبْتَغُوا﴾^{١٣٧٤}» إلى آخره.

أقول: استدل العلامة على كون الابتغاء بالعقد لا بالإجارة والمتعة بقوله تعالى ﴿مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ﴾^{١٣٧٦} وعلى كون المراد العقد الصحيح بأنه لا يجب المهر بنفس العقد الفاسد إجماعاً، بل يتراخى إلى الوطئ. والحال أن الآية كما أثبتت^{١٣٧٧} إرادة العقد المطلق، أثبتت^{١٣٧٨} إرادة العقد الصحيح لانصرافه إلى الكامل. ولا حاجة إلى جعل^{١٣٧٩} الأول ثابتاً بالآية والثاني بالإجماع.

[٩٥] قال: «قوله «والخلاف ههنا^{١٣٨٠} في مسألة المفوضة»^{١٣٨١} إلى آخره.

أقول: المفهوم من كلامه أن نكاح امرأة أنكحت^{١٣٨٢} نفسها بلا^{١٣٨٣} مهر غير منعقد عند الشافعي.^{١٣٨٤} و^{١٣٨٥} نكاح التي أذنت لوليها أن يزوجه^{١٣٨٦} من غير تسمية المهر، أو على أن لا مهر لها، منعقد وفيه ما فيه من لزوم^{١٣٨٧} جواز إخلاف^{١٣٨٨} الأصل^{١٣٨٩} الغير بما لا يلي بنفسه مباشرته، وفساده بين ولو صح ما قال الشافعي^{١٣٩٠} فمبناه^{١٣٩١} على وجوب إذن الولي في النكاح عنده.^{١٣٩٢} ولم يتعرض العلامة له بل أطلق^{١٣٩٣} الحكم بعدم الانعقاد. ولو سلم فقول المصنف «نكحت»^{١٣٩٤} على صيغة ما لم يسم فاعله لا يختص بالتي أنكحت نفسها بلا مهر، فيجوز أن يراد به التي نكحت بإذن وليها بلا مهر بعد أن أذنت له بذلك.

[٩٦] قال: «قوله «الباء لفظ خاص»^{١٣٩٥} إلى آخره.

^{١٣٧١} ر: بدل.

^{١٣٧٢} و- قوله.

^{١٣٧٣} ر- قوله تعالى.

^{١٣٧٤} سورة النساء، ٢٤/٤.

^{١٣٧٥} التلويح للفتاوي، ٨٨/١.

^{١٣٧٦} سورة النساء، ٢٤/٤.

^{١٣٧٧} و: أثبت.

^{١٣٧٨} و: أثبت.

^{١٣٧٩} و: الجعل.

^{١٣٨٠} و ر: هنا.

^{١٣٨١} التلويح للفتاوي، ٨٩/١.

^{١٣٨٢} و ر: نكحت.

^{١٣٨٣} ر: بغير.

^{١٣٨٤} + في مسألة.

^{١٣٨٥} ر- و.

^{١٣٨٦} ر: تزوجه.

^{١٣٨٧} و: لزومه.

^{١٣٨٨} ر: إخلاف.

^{١٣٨٩} و: للأصل.

^{١٣٩٠} و- الشافعي.

^{١٣٩١} ر: فبناه.

^{١٣٩٢} ر: عند.

^{١٣٩٣} ر: اطلع.

^{١٣٩٤} التوضيح لصدر الشريعة، ٨٩/١.

^{١٣٩٥} التلويح للفتاوي، ٨٩/١.

أقول: وجه العلامة كلام المصنف على ما يرى وهو يتضمن أمرين: أحدهما جعل المصنف الباء حقيقة في الإلصاق^{١٣٩٦} مجازاً في غيرها. والثاني قصده ترجيحه على الاشتراك وكل ذلك لم يكن. بل أشار بقوله «**يوجب الإلصاق**» دون أن يقول للإلصاق أو ما يحذو حذوه، أنها في الآية بعد إن لم يكن إلا للمقابلة أو الاستعانة أو الإلصاق.

فالإلصاق^{١٣٩٧} الذي هو متعين الوجود في المعنيين الباقيين من الثلاثة واجب ومعين^{١٣٩٨} وجوده. إذ^{١٣٩٩} الابتغاء يجعل المال عوضاً وباستعانتها لا يخلو عن الإلصاق بالمال هذا. والشارح العلامة تساهل في بيان أن العمل بالخصوص في هذه المسألة كيف^{١٤٠٠} يكون إلى جانب أبي حنيفة وأصحابه، ومن خالفهم كيف يكون تاركاً العمل^{١٤٠١} به

فلنقل فيه ما يقتضي المقام من التحقيق وهو أنه لما ثبت أن الباء أوجبت الإلصاق والابتغاء عبارة عن العقد الصحيح المستدل عليه [٢٢٢ و] / بقوله تعالى ﴿مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ﴾^{١٤٠٢} ثبت أن الابتغاء لا يكون منفكاً عن المال. ونكاح المفوضة منعقد وإن كان فاسداً^{١٤٠٣} ابتداءً لتقيده بعدم المهر لكنه فساد يحتل الزوال بتعيين المهر، أو بتعيين ما عينه الشارع مهراً عند عدم التعيين وهو مهر المثل. ويعلم ذلك بالدخول أو الموت فيظهر أن العقد صحيح للصوفة بالمال ويصير واجبا بنفس العقد الذي ظهرت^{١٤٠٤} صحته. فمن جعله في المفوضة بلا مال، فقد أبطل موجب الخاص وهو الإلصاق. وأما وجوب مهر المثل فيقوله تعالى: ﴿قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ﴾^{١٤٠٥} ولذلك أعقب هذه المسألة بذكر حكمه. وقول المصنف «**لا يجب المهر عند الشافعي عند الموت**»^{١٤٠٦} يدل على أنه لا يجب^{١٤٠٧} بنفس العقد، إذ كل مهر وجب بنفس العقد وجب عند الموت إجماعاً.

[٩٧] قال: «قوله» ﴿قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا﴾^{١٤٠٩} «^{١٤١٠} إلى آخره.

أقول: الشارح^{١٤١١} العلامة جعل^{١٤١٢} صحة كلام المصنف في هذا المقام موقوفاً على كون الفرض بمعنى التقدير، وجوز كونه بمعنى الإيجاب. والحال أن معنى الإيجاب إنما يصح بتأويله إلى التقدير فإن^{١٤١٣} ما في قوله تعالى: ﴿مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ﴾^{١٤١٤} إما أن يكون بمعنى الذي، أو بمعنى أي شيء، أو أيّاً ما كان. فالإيجاب إنما يتم بمعنى التقدير فإنه^{١٤١٥} ليس معناه أن الله تعالى علم أن الواجب عليهم أي جنس

^{١٣٩٦} ر: إلصاق دون أن يقول للإلصاق، أو ما يحذو حذوه أنها في الآية.

^{١٣٩٧} و: والإلصاق.

^{١٣٩٨} ر: تعين.

^{١٣٩٩} ر: أو.

^{١٤٠٠} ر- كيف.

^{١٤٠١} و+ بما.

^{١٤٠٢} سورة النساء، ٤/٢٤.

^{١٤٠٣} و: فاسد.

^{١٤٠٤} و ر: ظهر.

^{١٤٠٥} و- تعالى.

^{١٤٠٦} سورة الأحزاب، ٣٣/٥٠.

^{١٤٠٧} التوضيح لصدر الشريعة، ٨٩/١.

^{١٤٠٨} و: يحسب.

^{١٤٠٩} سورة الأحزاب، ٣٣/٥٠.

^{١٤١٠} التلويح للفتاوي، ٨٩/١.

^{١٤١١} ر- الشارح.

^{١٤١٢} و- جعل.

^{١٤١٣} ر: فإنه.

^{١٤١٤} سورة الأحزاب، ٣٣/٥٠.

^{١٤١٥} ر- ما في قوله تعالى: ﴿مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ﴾ إما أن يكون معنى الذي، أو بمعنى أي شيء، أو أيّاً ما كان. فالإيجاب إنما يتم بمعنى التقدير فإنه.

أو نوع من الواجبات أي الفعل واجب عليهم أو القول أو المال، بدون أن يعلم قدره. فإنه تعالى لا يجوز له أن يوجب شيئا على العباد بدون بيان مقداره.

فإن المكلف إن خرج عن عهده بالأقل، فالواجب الأقل، وإلا فلا بد من معرفته لئلا يلزم تكليف ما لا يطاق. فعلم أن الإيجاب لا يكون صحيحا، إلا بجعله فرضا وتقديرا. والفرض والتقدير من الله تعالى على العبد هو إيجاب. وإذا ثبت هذا فلنرجع إلى بيان كلام المصنف حيث أهمل^{١٤١٦} العلامة فيه فنقول: فرضا لما دل على وقوع الفرض والتقدير من الله تعالى للزوجات على الأزواج ولا يضره ما فرضه بما^{١٤١٧} ملكته اليمين. بل شمل كل ما فرض لعموم^{١٤١٨} ما، والتقدير يمنع ما وراء المقدر. ولما كان إلا على غير منفي بالإجماع، تعين أن التقدير للأدنى^{١٤١٩} لبيانه حتى لا يجوز أن يكون ما دونه مهرا، ولما لم يكن مبنيا ظاهرا، وقد جعل الشارع العشرة أقل عدد صار عوضا عن عضو حيث تقطع به اليد اعتبر أدنى^{١٤٢٠} ما يصح^{١٤٢١} النكاح به تصحيحا للتقدير.

فإن قلت: هذا زيادة على الخاص.

قلت: لا بل^{١٤٢٢} هو خاص في التقدير لا في مقدار المقدر، وهو فيه مشكل فبين بالتأمل. والمصنف إنما اقتصر على هذا الدليل وإن ورد به قوله العلامة: «لا مهر أقل من عشرة دراهم»^{١٤٢٣} إشارة إلى أن المشكل لا يتعين فيه أن يكون بيانه من الشارع، أو لقطع كلام الخصم بأن هذا الحديث ثابت أولا ورواية ممن يعتد به أولا.

هذا إذا سمي المهر في النكاح وأما إذا لم يسم فالمقدر^{١٤٢٤} مهر المثل. إذ في الجواز بعد التعدي ما لا يجوز أن يكون مهرا^{١٤٢٥} فجميع^{١٤٢٦} المقادير سواء. وقد ترجح مهر المثل بخصوص ليس في غيره فتعين. ولأنهما رضيا به غالبا، وتركهما التسمية مما يصلح دليلا لرضاهما بمهر المثل. إذ لو أراد الزوج أن يكون مهرها ناقصا عن^{١٤٢٧} مهر المثل لذكر، وكذا الزوجة لو أرادت أكثر لذكرت.

فإن قلت: لم لا يجوز أن لا يكونا عالمين بوجوب المهر.

قلت: لما لم يكن الجهل عذرا في دار الاسلام لم يعتبر. وأيضا لو كان كذلك فترجح مهر المثل ظاهرا.^{١٤٢٨}

فإن قلت: لو كان الفرض بمعنى التقدير، لكان ما وجب على المالك لما ملكت يمينه [٢٢ظ] / مقدرا، وليس كذلك. بل الواجب عليه ما به قوامه.

قلت: هو على التقدير، وعلم بما^{١٤٢٩} بيناه توقف تمام المسألة الأولى^{١٤٣٠} على هذه. فتدبر.

^{١٤١٦} ر: أهمل.

^{١٤١٧} ر: ما.

^{١٤١٨} ر: بعموم.

^{١٤١٩} و: أي.

^{١٤٢٠} ر: إذن.

^{١٤٢١} ر: يصلح.

^{١٤٢٢} ر- بل.

^{١٤٢٣} سنن الترمذي، الطهارة ٩٥.

^{١٤٢٤} ر: والمقدر.

^{١٤٢٥} ر: مهر.

^{١٤٢٦} ر: لجميع.

^{١٤٢٧} و: من.

^{١٤٢٨} ر: ظاهرا.

[٩٨] قال: «قوله «وهما مسألنا الهدم والقطع مع الضمان»»^{١٤٣١} إلى آخره.

أقول: قرر^{١٤٣٢} الشارح العلامة كلام الشافعي رحمه الله^{١٤٣٣} على ما ينبغي، ولم يقرر جواب أبي حنيفة رحمته الله^{١٤٣٤} على ما يزول عنه إشكال الشافعي رحمه الله^{١٤٣٥}. فإن غاية الأمر فيه أنه^{١٤٣٦} بين الحديث على وجه دل على^{١٤٣٧} أنه عليه السلام جعل الذوق^{١٤٣٨} غاية لعدم العود، وجعل العود الثابت بوجود^{١٤٣٩} الذوق مسببا للذوق. وادعى أن هذا يستلزم كون الذوق مثبتا للحل الجديد. وللشافعي أن يقول^{١٤٤٠} كون الذوق غاية لعدم العود، لا يستلزم كون العود ثابتا، بل يستلزم كونه جائزا. فإن قوله عليه السلام لا، معناه لا يجوز ولا يلزم من الجواز الثبوت. وعلى تقدير التسليم فلا يلزم أن يكون سببه الذوق، بل يكون سببه كونه من بنات آدم عليه السلام^{١٤٤١} فلا يثبت حلا جديدا.

على أنه لو جاز هذا التوجيه، لم يبق حاجة إلى إثباته بالتأويل^{١٤٤٢} بل جاز أن يقال: العقد الجديد غاية للحرمة الثابتة، بقوله تعالى ﴿فَلَا تَحِلُّ﴾^{١٤٤٣} فبالعقد^{١٤٤٤} ينتهي إلى^{١٤٤٥} ضده، وهو الحل^{١٤٤٦} وهو حادث، ولا سبب له إلا العقد. فيكون العقد مثبتا للحل.

بل الجواب بعد توصيل الكلام إلى أن عدم العود ينتهي إلى ضده بوصوله الغاية أي إلى جواز العود وهو الرجوع إلى الحالة الأولى، أن الحالة الأولى^{١٤٤٧} التي كانت بين^{١٤٤٨} رفاعه^{١٤٤٩} وزوجته، كانت الحل على وجه يملك به ثلاث تطبيقات، فكان الدخول مثبتا حلا جديدا.

وإذا ثبت أنه أثبت حلا جديدا، ثبت أنه يهدم الطلقة والطلقتين. لما إن هادم^{١٤٥٠} الثلاث أولى بأن يكون هادما لما دونها. فبالعبارة أثبت الهدم في الثلاث وبالدلالة فيما دونها، كما أثبت بالإشارة في قوله عليه السلام: «لعن الله المعلل والمحلل له»^{١٤٥١} فجعل^{١٤٥٢} الزوج الثاني محلا، والزواج الأول المحلا^{١٤٥٣} له.

^{١٤٢٩} ر: ما.

^{١٤٣٠} ر: للأول.

^{١٤٣١} التلويح للفتاواني، ٩٠/١.

^{١٤٣٢} ر: قول.

^{١٤٣٣} ر- كلام الشافعي رحمه الله.

^{١٤٣٤} ر- عليه السلام.

^{١٤٣٥} ر- رحمه الله.

^{١٤٣٦} و: أن.

^{١٤٣٧} و- على.

^{١٤٣٨} ورد الحديث في صحيح البخاري، الشهادات ٣ بهذا اللفظ: عن عائشة رضي الله عنها جاءت امرأة رفاعه القرظي النبي صلى الله عليه وسلم فقالت كنت عند رفاعه فطلعتني فأبت طلاقسي فتزوجت عبد الرحمن بن الزبير إنما معه مثل هدبة الثوب فقال أتريدان أن ترجعي إلى رفاعه لا حتى تذوقي عسيلته ويذوق عسيلتك. وورد الحديث بنفس اللفظ أو بلفظ قريب في صحيح البخاري، الطلاق ٤، الأدب ٦٨؛ ومسلم، النكاح ١٧.

^{١٤٣٩} ر: لوجود.

^{١٤٤٠} ر: يترك.

^{١٤٤١} و- عليه السلام.

^{١٤٤٢} ر: بالحديث.

^{١٤٤٣} سورة البقرة، ٢/ ٢٣٠.

^{١٤٤٤} ر: وبالعقد.

^{١٤٤٥} ر: لما.

^{١٤٤٦} ر: يحل.

^{١٤٤٧} ر- أن الحالة الأولى.

^{١٤٤٨} ر: هي.

^{١٤٤٩} ر: رواه.

^{١٤٥٠} ر: هدام.

ولا شك أن التحليل إثبات للحل الذي لم يكن وليس إظهارا للحل الكائن. فكما أنه يهدم الثلاث يهدم الطلقة أو الطلقتين. وليس قيد^{١٤٥٤} وليس إظهارا للحل الكائن^{١٤٥٥} مما تنبه له العلامة، ولا يتم الكلام بدونه. إذ لا يلزم من إثبات للحل إثبات الحل^{١٤٥٦} الحل^{١٤٥٧} الجديد، وهو الذي يهدم به الطلقة والطلاقتان.^{١٤٥٨} فحم به حول دكائك.

وأما مسألة القطع، فسؤال الشافعي^{١٤٥٩} رحمه الله^{١٤٦٠} على أبي حنيفة رحمه الله^{١٤٦١} ظاهر، حيث يستدعي حكمه بأن القطع ينافي الضمان عند هلاك المال المسروق عند السارق بصنع^{١٤٦٢} منه أولا أن يكون تاركا العمل بالخاص.

وأما^{١٤٦٣} الجواب عنه فتقريره أن أبا حنيفة رحمه الله^{١٤٦٤} لم يستدل على ذلك^{١٤٦٥} بالقطع، وإنما استدل بقوله تعالى ﴿جَزَاءُ﴾^{١٤٦٦} فإن الجزاء هنا^{١٤٦٧} يراد به ما ثبت حقا لله تعالى، خالصا في مقابلة فعلم العبد. فعلم^{١٤٦٨} أن القطع إنما يقع جزاء إذا كان بهذه الصفة. وكونه هذه الصفة إنما يتم أن لو كانت السرقة لمال^{١٤٦٩} معصوم لله تعالى لا للعبد المسروق منه وإلا لم تكن^{١٤٧٠} الجناية في مال الله تعالى خالصا، فلم تكن العقوبة حقا لله تعالى خالصا. وقد جعله الله تعالى له خالصا. ومعصوميته لله تعالى خالصا بزوال عصمته للعبد ينافي تضمين السارق له. فهذا الحكم بالإشارة المستفادة من قوله تعالى ﴿جَزَاءُ﴾^{١٤٧١} لا بعبارة ﴿فَاقْطَعُوا﴾.^{١٤٧٢}

وإذا تحقق لك ما مهدناه في المسألتين، علمت أنهما مصونتان عن الاعتبار السؤالية والمستغنيان^{١٤٧٣} عن لأجوبتهما^{١٤٧٤} بتوفيق الله تعالى.

ثم اعلم أن السؤالين للشافعي المنتهي أولهما إلى أن قوله تعالى ﴿فَإِنْ طَلَّقَهَا﴾،^{١٤٧٥} ليس فيه دلالة إلا على^{١٤٧٦} انتهاء الحرمة [٢٣ و] / الغليظة بنكاح الزوج الثاني، وثانيهما إلى أن قوله تعالى ﴿فَاقْطَعُوا﴾^{١٤٧٧} لا^{١٤٧٨} دلالة فيه على أنه لا يجتمع مع^{١٤٧٩} الضمان، إنما

^{١٤٥١} أبو داود، النكاح ١٥.

^{١٤٥٢} ر: فيجعل.

^{١٤٥٣} ر: محلل.

^{١٤٥٤} و: قيده.

^{١٤٥٥} ر- فكما أنه يهدم الثلاث يهدم الطلقة أو الطلقتين. وليس قيد وليس إظهارا للحل الطائنين.

^{١٤٥٦} ر: للحل إثبات.

^{١٤٥٧} ر: للحل.

^{١٤٥٨} و- والطلاقتان.

^{١٤٥٩} + فيها.

^{١٤٦٠} ر- رحمه الله.

^{١٤٦١} ر- رحمه الله.

^{١٤٦٢} ر: بصنيع.

^{١٤٦٣} ر: أما.

^{١٤٦٤} ر: رحمه الله.

^{١٤٦٥} ر- ذلك.

^{١٤٦٦} سورة المائدة، ٣٨/٥.

^{١٤٦٧} ر: بينا.

^{١٤٦٨} ر: فعل.

^{١٤٦٩} ر: بمال.

^{١٤٧٠} ر: يكن.

^{١٤٧١} سورة المائدة، ٣٨/٥.

^{١٤٧٢} سورة المائدة، ٣٨/٥.

^{١٤٧٣} ر: ومستغنيات.

^{١٤٧٤} ر: أجوبتها.

^{١٤٧٥} سورة البقرة، ٢٣٠/٢.

يقتضيان أن يكون ما ذكره أبو حنيفة رحمه الله^{١٤٨٠} زيادة على الكتاب في المسألتين، لا ترك العمل بالخاص. وإنما يلزم لو قال بعدم انتهاء الحرمة الغليظة بالزوج الثاني و^{١٤٨١} بعدم وجوب القطع على السارق مطلقاً. فافهم.

فإنه ليس في الآيتين دلالة على عدم ثبوت الحل الجديد، وعلى عدم المنافاة بين القطع والضمان.

[المسائل المتعلقة بحكم العام]

[٩٩] قال: «قوله «فصل»^{١٤٨٢} «حكم العام»^{١٤٨٣}» إلى آخره.

أقول: قرر^{١٤٨٤} الشارح العلامة المذاهب الثلاثة في حكم العام، ثم بين كلام المصنف في دليل الواقفية أنه استدل عليه بدليلين مبنيين على أن العام مجمل، وبدليل ثالث مبني على أنه مشترك وهو قوله في الشرح^{١٤٨٥} ولأنه يذكر الجمع ويراد به^{١٤٨٦} الواحد، لأن الأصل في الإطلاق الحقيقة.

والذي دعاه إليه قصده أن يعترض عليه بقوله «على أن كون الجمع مجازاً في الواحد مما أجمع عليه أئمة اللغة»^{١٤٨٧} إذ ليس في قوله ما يدل على ادعاء الاشتراك منهم في ذلك. بل المشترك^{١٤٨٨} لما كان من حكمه العلم بالتأمل، وترجيح بعض معاني الاشتراك، مباين الجمل الذي يتوقف على بيان الجمل، فكيف يجوز لبعض العلماء أن يحكموا على العام بأمرين متباينين؟

وكون المصنف ذكر هذا الدليل بصيغة أخرى وهو قوله^{١٤٨٩} «لأنه»^{١٤٩٠} هو الذي صار عكازة للعلامة في حمل كلام المصنف على ما حمّله، وهي عكازة ضعيفة. إذ قوله^{١٤٩١} «وأنه يؤكد بكل وأجمع»^{١٤٩٢} بعد قوله «لاختلاف أعداد الجمع»^{١٤٩٣} يبطلها وكونه دليلاً على الإجمال ظاهر. إذ إطلاقه تارة على الثلاثة إلى العشرة وتارة على العشرة فما فوقها، وتارة على الواحد مما يمكن أن يحمل^{١٤٩٤} على أنه مما خفي المراد به خفاء لا يدرك إلا ببيان من القائل به، وإفراده بعبارة أخرى لكونه منحرجاً لمعنى الجمع عما وضع له.

^{١٤٧٦} ر: إلى.

^{١٤٧٧} سورة المائدة، ٣٨/٥

^{١٤٧٨} ر: إلا.

^{١٤٧٩} ر: معه.

^{١٤٨٠} ر- رحمه الله.

^{١٤٨١} ر: أو.

^{١٤٨٢} ر: وصل.

^{١٤٨٣} التلويح للفتاواني، ٩١/١.

^{١٤٨٤} ر: قول.

^{١٤٨٥} ر: الشارح.

^{١٤٨٦} و- به.

^{١٤٨٧} التلويح للفتاواني، ٩١/١.

^{١٤٨٨} و: والمشارك.

^{١٤٨٩} ر: قول.

^{١٤٩٠} التوضيح لصدر الشريعة، ٩١/١.

^{١٤٩١} و- قوله.

^{١٤٩٢} التوضيح لصدر الشريعة، ٩١/١.

^{١٤٩٣} التوضيح لصدر الشريعة، ٩١/١.

^{١٤٩٤} و+ به.

ثم أحاب: أما عن الأول فيقوله «يحمل أي^{١٤٩٥} العام على الكل احترازاً عن ترجيح البعض بلا مرجح»، وهذا على ما يرى نوع من المصادرة على المطلوب. إذ الحمل لا يلحقه البيان إلا من الحمل، فلا يتبين برأيه^{١٤٩٧} وأيضاً لا يكون الكلام محملاً، إلا بعدم ترجح الوجوه فيه بعضها على بعض. بمرجح. فترجحه الكل حينئذ هو الترجيح من غير مرجح. على أن اعتبار الأقل لترجحه بالتيقن^{١٤٩٨} يصلح أن يكون مرجحاً على إرادة الكل على تقدير عدم قطعته في الكل.

وأما عن الثاني فبأن التأكيد دليل العموم والاستغراق وإلا لكان تأسيساً لا تأكيداً. وهذا^{١٤٩٩} أيضاً مدفوع بأنه لم لا يجوز أن يكون بياناً من الحمل بأن المراد به الجمع.

وأما عن الثالث فبأن المجاز راجح^{١٥٠٠} على الاشتراك، فيحمل عليه. وقد علمت شأنه أنه مصادرة على المطلوب. فإن من ادعى الاشتراك فيه^{١٥٠١} كيف يسلم له احتمال المجازية؟

بل الجواب عن الأدلة الثلاثة ما استدلل به المصنف على ما ادعاه الحنفية^{١٥٠٢} والشافعية على وجه يصير جواباً لها كما سيحییء بيانه إن شاء الله تعالى.

[١٠٠] قال: «قوله «لأنه المتيقن»»^{١٥٠٣} إلى آخره.

أقول: قول العلامة «والجواب أنه إثبات اللغة بالترجيح»^{١٥٠٤} ليس على ما ينبغي فإنه ليس بلازم. بل اللازم إما ترجيح إحدى وجوه الحمل بالقياس إن جعل العام محملاً أو تعيين بعض احتمالاته به إن لم يجعله، أو ترجيح بعض وجوه المشترك، إن جعله مشتركاً. والثاني جائز عند الشافعي، والثالث بالإجماع. وأياً ما كان فلا يلزم منه إثبات اللغة بالرأي. وكذا قوله «ولو سلم فالعموم ربما كان أحوط فيكون أرجح»^{١٥٠٥} لأن هذا بيان الأصل منهم ولا يلزمهم^{١٥٠٦} العدول عن الأصل [٢٣ظ] / بدليل على أنه عند ذلك أيضاً^{١٥٠٧} يثبت الأدنى يقيناً.

وقوله «فلا يخفى أن التوضيح بقوله لفلان على دراهم مبني على^{١٥٠٨} تقدير كون الجمع أي المنكر^{١٥٠٩} عاماً وعلى كون^{١٥١٠} الأقل في جمع الكثرة أيضاً هو^{١٥١١} الثلاثة على خلاف ما صرح به^{١٥١٢} في دليل الاجمال»^{١٥١٣} مدفوع بأن الدراهم هنا

^{١٤٩٥} ر: إلى.

^{١٤٩٦} التلويح للفتازاني، ٩٢/١.

^{١٤٩٧} ر: برواية.

^{١٤٩٨} ر: بالتين.

^{١٤٩٩} ر: وهذا.

^{١٥٠٠} ر: راجع.

^{١٥٠١} و- فيه.

^{١٥٠٢} و: الحنفية.

^{١٥٠٣} التلويح للفتازاني، ٩٢/١.

^{١٥٠٤} التلويح للفتازاني، ٩٢/١.

^{١٥٠٥} التلويح للفتازاني، ٩٢/١.

^{١٥٠٦} و+ مواقع.

^{١٥٠٧} و- أيضاً.

^{١٥٠٨} ر+ ذلك.

^{١٥٠٩} و: نكر ص هـ.

^{١٥١٠} و ر: أن.

^{١٥١١} و- هو.

^{١٥١٢} و ر: أن.

تعد^{١٥١٤} عاما على مذهب من جعله كذلك، ومن قبيل العام على مذهب من لم^{١٥١٥} يجعله واسطة لعدم مخالفة حكمه حكم العام هنا. على أنه نكرة تخصصت بتقدم الخبر، وهو في حكم المعرفة.

وبيان ما صرح به المصنف في دليل الواقفية إنما كان بلسانهم. وما ذكره هنا بلسان النقص فلا تضربه^{١٥١٦} المخالفة. ألا يرى إلى قوله مخاطبا لنا من جهة النقص^{١٥١٧} «باتفاق بيننا وبينكم». ثم جوابه عن جهتنا بقوله «لكننا نقول إنما تثبت الثلاثة لأن العموم غير ممكن فيثبت أخص إلى الخصوص»^{١٥١٨} والعلامة كأنه ظنه^{١٥١٩} توضيحا فقط، إنما^{١٥٢٠} ذلك دليل معقول ثان^{١٥٢١} للنقص علينا.

وجواب^{١٥٢٢} عن ذلك الدليل من جهتنا بأن العموم غير ممكن، فأريد أخص الخصوص^{١٥٢٣} لتيقنه فيما يمكن أن يراد به العموم. وعلى تقدير التسليم فلا يلزم من قوله «فإن جمع القلة يصح أن يراد منه كل عدد من الثلاثة إلى العشرة، وجمع الكثرة يصح أن يراد منه كل عدد من العشرة إلى ما لا نهاية له»^{١٥٢٤} أن لا يصح^{١٥٢٥} أن يراد من الثلاثة إلى العشرة أيضا. إذ هو مسكوت عنه لشهرة كون أقل لكل جمع للقلة كان أو للكثرة ثلاثة، والفرق بينهما في الأكثر من العشرة^{١٥٢٦}. حيث يصح أن يحمل عليه جمع الكثرة دون جمع القلة. فأثر المصنف بيان ذلك وسكت عن أقل^{١٥٢٧} جمع الكثرة.

[١٠١] قال: «قوله «لأن العموم»»^{١٥٢٨} إلى آخره.

أقول: بين قول المصنف هذا إلى آخره بأنه دليلان: معقول وإجماع. و^{١٥٢٩} بين المعقول بما حاصله أن للعموم^{١٥٣٠} معنى ظاهر متعقل، وتمس^{١٥٣١} الحاجة إلى التعبير عنه. وكل ما هذا شأنه لا بد من وضع لفظ عليه. ثم أورد بمنع الكبرى، وإيراد الروائح نقضا عليه، حيث لم يوضع لكل رائحة رائحة اسم على حدة.

أما النقص فمردود بأن الكلام في معنى تمس الحاجة إلى التعبير عنه وهو ههنا الرائحة ويعبر عن سائر الروائح بالإضافة إلى ذي الرائحة لا في كل معنى ظاهر. على أن عدم علم أحد بوضع لفظ. بمعنى لا يقتضي عدم الوضع. فقد تكون كل رائحة مسمى باسم على حدة، ولم ينقل إلى البعض.

^{١٥١٣} التلويح للفتاوي، ٩٢/١.

^{١٥١٤} و ر: يعد.

^{١٥١٥} ر- لم.

^{١٥١٦} ر: يضره.

^{١٥١٧} و- النقص.

^{١٥١٨} التوضيح لصدر الشريعة، ٩٢/١.

^{١٥١٩} و: ظن.

^{١٥٢٠} و: وإنما.

^{١٥٢١} ر: بأن.

^{١٥٢٢} و ر: وجواب.

^{١٥٢٣} ر+ لأن العام يراد به أخص الخصوص.

^{١٥٢٤} التوضيح لصدر الشريعة، ٩١/١.

^{١٥٢٥} ر- أن لا يصح.

^{١٥٢٦} ر- إذ هو مسكوت عنه لشهرة كون أقل لكل جمع للقلة كان أو للكثرة ثلاثة، والفرق بينهما في الأكثر من العشرة.

^{١٥٢٧} ر: أول.

^{١٥٢٨} التلويح للفتاوي، ٩٢/١.

^{١٥٢٩} ر: بين.

^{١٥٣٠} ر: العموم.

^{١٥٣١} ر: تمس.

هذا والعموم ليس في القصد إليه، ومساس الحاجة بالتعبير عنه مثل رائحة المسك أو غيرها، فإن مقصود الشارع أيضا كما يتعلق بالخصوص، يتعلق بالعموم فأحكام الشرع منها خاصة ومنها عامة. فلولا العموم لأهمل^{١٥٣٢} بعض مقاصد الشارع. وقوله في الشرح «فإن المعاني التي هي مقصودة في التخاطب^{١٥٣٣} قد وضع لها^{١٥٣٤} ألفاظ^{١٥٣٥}».

والعموم معنى مقصود، فإن وضع له لفظ، فلا بد وأن يتأدى به من غير توقف وتعيين للأقل^{١٥٣٦} وإلا فوضع الألفاظ لبعض المعاني المقصودة دون بعضها، ترجيح من غير مرجح، سواء كان الوضع من الشارع، أو لم يكن. وبين الإجماع بما^{١٥٣٧} ترى وهو مدفوع بأن خلاف بعض العلماء من الواقفية وغيرهم، ينافي قوله «من غير تكثير» ونقله^{١٥٣٨} كلام^{١٥٣٩} بعض الصحابة لا يدل على ادعائه الإجماع^{١٥٤٠} بل يريد به وقوع العموم ويستدل عليه باستدلالهم بالعموم، فإنهم أهل اللسان. فلولا ألفاظ دالة على العموم من غير اعتبار القرائن، لم يصح استدلالهم.

[١٠٢] قال: «قوله «وحرمتها أنه»^{١٥٤١} إلى آخره.

أقول: استدل المصنف على كون العام موجبا للحكم في الكل بما قاله علي رحمه الله تعالى حيث فهم العموم في الآيتين من قوله تعالى ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾^{١٥٤٢} حيث يشتمل الجمع، ومن قوله تعالى ﴿وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ﴾^{١٥٤٣} حيث ينافي الجمع في الوطء^{١٥٤٤}. بملك اليمين أيضا لعموم لفظ الجمع من عبارتهما. والعلامة^{١٥٤٥} جعل استدلاله في الثانية بالدلالة بمجرد^{١٥٤٦} دعوى منه ثم أورد عليه اعتراضا، وأجاب عنه بأنه خص من المبيح الأمة المجوسية وغيرها. فقلت: خص من المحرم أيضا الجمع في ملك اليمين، والجمع في الاعتناق. والجمع في البيع، فلا حاجة إلى جعل العمل بالعموم في أحدهما بالعبارة، وفي الأخرى بالدلالة على أن الكلام في دالتهما على الجمع بين الأختين جوازا وحرمة وعمومهما الباقي يشملهما.

[١٠٣] قال «قوله «في مقدار ما تتناوله^{١٥٤٧} الآيتين»^{١٥٤٨} إلى آخره.

أقول: أراد العلامة أن يبين أن سوى حامل توفي عنها زوجها لا يكون متناولة للآيتين.^{١٥٤٩} فجعل المتوفى عنها عن زوجها الغير الحامل خارجة عن أولات الأحمال، وجعل الحامل المطلقة خارجة عن أزواج الذين يتوفون^{١٥٥٠} عنهن. فكان^{١٥٥١} حق الكلام أن

^{١٥٣٢} ر: لاحتمل.

^{١٥٣٣} و- في التخاطب.

^{١٥٣٤} ر+ لها كأنه دليل آخر وتوجيهه أن المعاني المقصودة قد وضع لها الألفاظ.

^{١٥٣٥} ر: ألفاظ؛ التوضيح لصدر الشريعة، ٩٣/١-٩٣.

^{١٥٣٦} ر: الأقل.

^{١٥٣٧} ر: مما.

^{١٥٣٨} ر: ونقله.

^{١٥٣٩} ر: كلامه لا.

^{١٥٤٠} ر: للإجماع.

^{١٥٤١} التلويح للفتاوي، ٩٤/١.

^{١٥٤٢} سورة النساء، ٣/٤.

^{١٥٤٣} سورة النساء، ٢٣/٤.

^{١٥٤٤} و- في الوطء.

^{١٥٤٥} ر: العلامة.

^{١٥٤٦} ر: بخرد.

^{١٥٤٧} و ر: يتناوله.

^{١٥٤٨} التلويح للفتاوي، ٩٤/١.

^{١٥٤٩} ر: الآيتين.

^{١٥٥٠} و: يتفوفون.

يقول والذين يتوفون عن أزواج لا يتناول الذين يتوفون عن الحوامل المطلقة، لأن قوله تعالى ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ﴾^{١٥٥٣} ليس معناه أزواج الذين يتوفون وإلا كان معنى الآية: وأزواج الذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً. وفيه من الركافة بسبب التكرار ما لا يخفى. وإذا كان معناه،^{١٥٥٤} والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً يتريصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشراً لهم، لا يلزم محذور ولا تقدير ما لا يحتاج إلى تقديره.

واعلم أن هذا نوع من النسخ وهو التخصيص. ﴿وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ﴾^{١٥٥٦} إلى آخر الآية بعمومها ناسخة عموم ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ﴾^{١٥٥٨} الآية، لا أن بعضاً^{١٥٥٩} منه ناسخ، وبعضاً^{١٥٦٠} منه منسوخ. ومراد المصنف بقوله «فجعل قوله تعالى: ﴿وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجْلُهُنَّ﴾^{١٥٦١} ناسخاً لقوله تعالى: ﴿يَتَرَبَّصْنَ﴾^{١٥٦٢} في مقدار ما تناولته الآيتان»^{١٥٦٣} ما ذكرنا^{١٥٦٤} وهو التخصيص.

ويمكن أن تبيين الآيتان بوجه آخر حال عن تكلف النسخ بأن افتراق المنكوحة عن الزوج بما يوافق الشرع ويعقب العدة بأحد أمرين، الطلاق أو الموت. وإنما قلت: بما^{١٥٦٥} يوافق الشرع حذراً عن توهم دخول الافتراق بالردة والعياذ بالله. وقلت: يعقب^{١٥٦٦} العدة احترازاً عن طلاق الغير المدخول بها حيث تبين لا إلى عدة. وفي كل منهما المرأة إما من ذوات الحيض أو أولات الأحمال، والطلاق لا يعتبر إلا بحالة^{١٥٦٧} الحيوة. وقد بين حكمه بقوله تعالى ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾^{١٥٦٨} وهي بعمومها شملت كلهن سوى أولات الأحمال بدلالة ثلاثة قروء. وأولات الأحمال بعمومها يشمل المطلقات في الحيوة، والمتوفى^{١٥٦٩} عنها زوجها اللاتي، ثم تعتبر هن الأقراء، ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا﴾^{١٥٧٠} شملت اللاتي يحضن ولم يكن من أولات الأحمال. إذ التريص بالأشهر يشير إلى ملاحظة الحيض حيث يترتب على الشهر عملاً بجميع الدلائل. إذ الأصل أن إعمال الدليلين ولو بوجه أولى من إهدار أحدهما. فلكل عموم بقدر ما لا يبطل حكم الآخر من كل وجه بحيث إنه لولا إهدار حكم الآخر من كل وجه لشمّل الجميع الجميع.

^{١٥٥١} و: وكان.

^{١٥٥٢} - و.

^{١٥٥٣} سورة البقرة، ٢٣٤/٢ - عن أزواج لا يتناول الذين يتوفون عن الحوامل المطلق، لأن قوله تعالى ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ﴾.

^{١٥٥٤} و: معنا.

^{١٥٥٥} و ر: فأولات.

^{١٥٥٦} سورة الطلاق، ٤/٦٥.

^{١٥٥٧} و - و.

^{١٥٥٨} سورة البقرة، ٢٣٤/٢.

^{١٥٥٩} ر: بعضها.

^{١٥٦٠} و ر: بعضها.

^{١٥٦١} سورة الطلاق، ٤/٦٥.

^{١٥٦٢} سورة البقرة، ٢٣٤/٢.

^{١٥٦٣} التوضيح لصادر الشريعة، ٩٤/١.

^{١٥٦٤} ر: ما ذكرناه.

^{١٥٦٥} ر: ما.

^{١٥٦٦} ر: تعقب.

^{١٥٦٧} ر: حالة.

^{١٥٦٨} سورة البقرة، ٢٢٨/٢.

^{١٥٦٩} ر: المتوفى.

^{١٥٧٠} سورة البقرة، ٢٣٤/٢.

وإذا علمت هذا فاعلم أن دليل العموم للجمهور يقع جواباً لدليل الواقعية لأنهم ادعوا الإهمال^{١٥٧١} فأبطلوه^{١٥٧٢} بوجهين: أحدهما وجوب أن يكون العموم [٢٤ظ] / من موضوعات الألفاظ كسائر المقاصد، والثاني وقوع العمل بالعموم^{١٥٧٣} من الصحابة من غير إجمال ثم بيان من الشارع.

لا يقال إن الآية المتأخرة ثبتت لأن علياً رحمه الله عنه حكم بعمومها من قبل أن يطلع على تأخر الناسخ المخصص.

وأما الجواب عن النقض فقد خرج المصنف عن عهده بقوله لكننا^{١٥٧٤} نقول إنما تثبت الثلاثة لأن العموم غير ممكن. إذ مقتضاه أنه قد يكون المراد العام ولا يتيقن إرادة الأقل فقط إلا عند عدم إمكان العموم. إذ لا تعيين مع احتمال الضد. ويمكن أن يعارض النقض بأن العموم هو المتيقن، لأنه إن أريد فذاك وإن أريد ما دونه فيحصل به.

لا يقال: لا نسلم أنه إذا^{١٥٧٥} أريد ما دونه بحيث لا يستغرق يحصل بالاستغراق المراد. إذ المراد حينئذ أن لا يكون استغراق. لأننا نقول: وكذلك لا نسلم أنه إن أريد الأكثر بحيث لا يكون الأقل^{١٥٧٦} فقط، يحصل الأقل فقط. والحق أن المطلوب يتيقن حصول المراد، لا يتيقن الحصول في الجملة. وإذا عمل بالاستغراق يصير ما دونه حاصلاً في ضمنه. فإن كان للاستغراق^{١٥٧٧} فقد حصل المراد^{١٥٧٨} تقيناً،^{١٥٧٩} وإن كان لما دونه فقد حصل المراد أيضاً ضمناً بخلاف ما إذا عمل بما^{١٥٨٠} دونه. حيث لا يحصل المراد إن كان للاستغراق^{١٥٨١}.

[١٠٤] قال: «قوله «لكن عند الشافعي»»^{١٥٨٢} إلى آخره.^{١٥٨٣}

أقول: لما أثبت المصنف أن العام يوجب الحكم في الكل عند الجمهور أراد أن يميز قول الشافعي فيه. فقال: العام عند الشافعي دليل فيه شبهة، وذكر استدلاله بما معناه أن التخصيص شائع فيه كثير، فهو يحتمل التخصيص والاحتمال يوجب الشبهة. فقوله وهو شائع فيه خال عن التخصيص. إذ شيوع التخصيص يوجب الاحتمال لا العكس.

وقول الشارح العلامة «وهذا بخلاف^{١٥٨٤} احتمال الخاص المجاز»^{١٥٨٥} رد على كلام المصنف حيث قال وعندنا هو قطعي

مساو للخاص^{١٥٨٦} مستدلاً بقوله لأنه غير شائع شيوع التخصيص في العام، وهو مدفوع لأنه مجرد دعوى. ولم لا يجوز أن يكون المجاز في الخاص أكثر من التخصيص في العام؟^{١٥٨٧} بل أكثر البلاء أكثر همهم مصروف على استعمال المجازات قائلين بأن الاستدلال على المعنى

^{١٥٧١} ر: الاحتمال.

^{١٥٧٢} و: فأبطلوه.

^{١٥٧٣} و: بالعموم.

^{١٥٧٤} ر: لكننا.

^{١٥٧٥} ر: إن.

^{١٥٧٦} و: للأقل.

^{١٥٧٧} ر: الاستغراق.

^{١٥٧٨} ر: المراد.

^{١٥٧٩} ر: يقيناً.

^{١٥٨٠} ر: لما.

^{١٥٨١} ر: الاستغراق.

^{١٥٨٢} التلويح للفتاوي، ٩٤/١.

^{١٥٨٣} ر: إلى آخره.

^{١٥٨٤} و: خلاف.

^{١٥٨٥} التلويح للفتاوي، ٩٤/١.

^{١٥٨٦} التوضيح لصدر الشريعة، ٩٥١/١.

^{١٥٨٧} و: وهو مدفوع لأنه مجرد دعوى. ولم لا يجوز أن يطون المجاز في الخاص أكثر من التخصيص في العام؟

فيها^{١٥٨٨} عقلي، وفي الحقيقة لفظي. والأول^{١٥٨٩} ألد وأكثر تشبيها. ولأجل ذلك [فهم] مولعون^{١٥٩٠} بالاستعارات البديعة، والكنائيات^{١٥٩١} اللطيفة. وأما تخصيص العام بالمخصصات الموصولة^{١٥٩٢} التي لا تخصيص عندنا إلا بها وإن كان من أقسام المجاز، لكنه ليس فيه المقصد الذي للبلغاء في غيره من المجازات، فيدعوهم إليه^{١٥٩٣} إفادة بعض ما صدق عليه المعاني الوضعية فقط. وقوله «قلنا الاحتمال القرينة^{١٥٩٤} كاف^{١٥٩٥} في احتمال المجاز»^{١٥٩٦} إلى آخره، مرجعه إلى احتمال الغير الناشئ عن^{١٥٩٧} دليل، وهو لا يعتبر هذا. وإن السؤال لا توجيه له أصلا، فإن عدم احتمال الخاص للمجاز^{١٥٩٨} بلا^{١٥٩٩} قرينة لا ينافي عدم شيوع احتمال إلى الخاص للمجاز شيوع احتمال العام للتخصيص.

وليس في بعض نسخ التلويح قوله «فإن قيل»^{١٦٠٠} إلى آخره،^{١٦٠١} بل قوله «بل لا معنى لاحتمال المجاز عند عدم القرينة» موصول بكلامه المتقدم، وحينئذ يكون صحيحا. لكن ما ذكره بقوله «قلنا» يكون واردا^{١٦٠٢} عليه^{١٦٠٣} والجواب عنه ما ذكرنا. قوله «وفيه نظر، لأنه ينتقض بجبر الواحد والقياس لأن عدم اعتبارها في حق التبع^{١٦٠٤} احتياط وذلك في حق العمل لا العلم. ولأن الأصل أقوى من التبع^{١٦٠٥} فيجوز أن لا يقوى مثبت^{١٦٠٦} التبع^{١٦٠٧} على إثبات^{١٦٠٨} الأصل»^{١٦٠٩} مردود بأن مراد القائل أنه لما لم [٢٥و] / تعتبر الإرادة الباطنة في الدليل القطعي في حق^{١٦١٠} العمل الذي يتوقف على العلم ولا يتوقف العلم عليه فيجب قطعاً، فأولى أن لا يعتبر في حق الأصل و^{١٦١١} سقوط قطعته. فإن الفرع أولى بالسقوط من الأصل، وخير^{١٦١٢} الواحد والقياس ليسا بقطعيين^{١٦١٣} لاحتمال في الطريق، أو في النفس. والاحتياط يوجب العمل فيما ليس بقطعي كالاكتياط بوجوب العلم^{١٦١٤} فيما هو قطعي، بل العلم به هو موجه. والاصل الذي هو أقوى، أجدد بأن لا يسقط في القطعي من الفرع. وفي الظني إنما اعتبر وجوب العمل^{١٦١٥} دون العلم لإيجاب الشارع

^{١٥٨٨} ر: فيهما.

^{١٥٨٩} ر: والأول.

^{١٥٩٠} ر: يلون.

^{١٥٩١} ر: والكتابات.

^{١٥٩٢} ر: الموصلة.

^{١٥٩٣} ر: إليه.

^{١٥٩٤} و: القرينة.

^{١٥٩٥} و: كان.

^{١٥٩٦} التلويح للفتازاني، ٩٥/١.

^{١٥٩٧} و: من.

^{١٥٩٨} ر: للمجاز.

^{١٥٩٩} و: وبلا.

^{١٦٠٠} التلويح للفتازاني، ٩٥/١.

^{١٦٠١} ر: إلى آخره.

^{١٦٠٢} و: واردا.

^{١٦٠٣} و: عليه.

^{١٦٠٤} و: البيع.

^{١٦٠٥} و: البيع.

^{١٦٠٦} ر: يثبت.

^{١٦٠٧} و: البيع.

^{١٦٠٨} و: مثبت.

^{١٦٠٩} التلويح للفتازاني، ٩٦/١.

^{١٦١٠} ر: جعل.

^{١٦١١} و: - حق الأصل و.

^{١٦١٢} ر: الخير.

^{١٦١٣} و: قطعيين.

^{١٦١٤} ر: العمل.

^{١٦١٥} ر: دون العمل.

العمل بالظن على ما مر.

[١٠٥] قال: «قوله «لأن»^{١٦١٦} التخصيص^{١٦١٧} شائع فيه وهو دليل الاحتمال^{١٦١٨}»^{١٦١٩} إلى آخره.

أقول: ذكر المصنف الجواب عن كلام الخصم بطريقتين.

أولهما: المعارضة وقد فهم من كلام المصنف والشارح العلامة. و^{١٦٢٠} الثاني: المناقضة، وهو قوله «ولا نسلم أن التخصيص الذي^{١٦٢١} يورث شبهة في العام شائع بلا قرينة»^{١٦٢٢} معناه أنك إن أردت بقولك «التخصيص شائع فيه كثير» أن التخصيص الذي لا يورث شبهة فيما لم يخص منه كثير، فلا يضرنا. وإن أردت أن الذي يورث شبهة كثير فنقول إن أردت أنه بقرينة كثير، فأیضا لا يضرنا فيما لا قرينة فيه، إذ هو احتمال ناش عن غير دليل. وإن أردت أنه بلا قرينة آخر كثير^{١٦٢٣} فممنوع. هذا بيان كلامه.

وأنت تعلم إن فهمته وتأملت في كلام الشارح العلامة أنه غير منصف له حيث ينظر في كلامه ويقول «والمصنف توهم»^{١٦٢٤} كيف وتوضيحه آخر بقوله «فإن كان المخصص هو العقل فهو في حكم الاستثناء» أي التكلم بالباقي بعد الثبوت، فعمومه فيما وراء المستثنى فهو^{١٦٢٥} في الجميع لولاه فلا يخصص للعموم ثمة.

وإن كان المخصص هو الكلام فإن كان متراجعا فليس بمخصص، بل مبين أن حكم العام فيما وراء التخصيص، ولا يورث شبهة في غير موارد. بقي المخصص الذي يكون موصولا، وقليل ما هو ومع ذلك فلا يورث شبهة في غير مورد من العمومات التي لا يخصص لها، مما يعرفك أنه يبحث في أن الدلائل المخصصة لعمومات^{١٦٢٦} بالعقل، أو بالاستثناء، أو بالنسخ، فليست بالحقيقة تخصیصا لعموم العام. إذ هو تغيير^{١٦٢٧} ولا تغيير^{١٦٢٨} فيما ذكر على ما أوضحناه لك. والتفسير^{١٦٢٩} في المخصص الموصول حاصل ولكن قليل، فلا يكون شائعا. وإن لم يكن مؤثرا فيما^{١٦٣٠} ليس فيه ذلك فلا^{١٦٣١} يكون احتمال التخصيص المورث للشبهة فيما بقي في كل عام معتبرا ليثبت هذا لاحتمال ظنية جميع ما هو عام في محتمله لجواز أن يكون مخصصا.

^{١٦١٦} ر: لا.

^{١٦١٧} ر: بالتخصيص.

^{١٦١٨} ر: للاحتمال.

^{١٦١٩} التلويح للتفاضل، ٩٦/١.

^{١٦٢٠} ر- و.

^{١٦٢١} ر+ لا.

^{١٦٢٢} التوضيح لصدر الشريعة، ٩٦-٩٧.

^{١٦٢٣} ر- فأیضا لا يضرنا فيما لا قرينة فيه، إذ هو احتمال ناش عن غير دليل، وإن أردت أنه بلا قرينة كثير.

^{١٦٢٤} التلويح للتفاضل، ٩٧/١.

^{١٦٢٥} ر: كهو.

^{١٦٢٦} و: بعمومات.

^{١٦٢٧} ر: يعتبر.

^{١٦٢٨} ر: يعتبر.

^{١٦٢٩} ر: والتعبير.

^{١٦٣٠} و- فيما.

^{١٦٣١} ر: ولا.

[١٠٦] قال: قوله «وإذا ثبت هذا»^{١٦٣٢} إلى آخره.

أقول: لم يرتض العلامة قول المصنف «فإن تعارض الخاص والعام فإن لم يعلم التاريخ، حمل على المقارنة مع أن في الواقع أحدهما ناسخ والآخر منسوخ»^{١٦٣٣} وغيره إلى قوله^{١٦٣٤} «فإذا أن يعلم تأخر أحدهما عن الآخر»^{١٦٣٥} أو لا، فإن لم يعلم حمل على المقارنة، وإن جاز أن يكون أحدهما في الواقع ناسخا للآخره. وإنما قيدنا بالجواز لاحتمال^{١٦٣٦} أن يكون الخاص في الواقع موصولا بالعام»^{١٦٣٧} وهذا كلام صحيح لو جعل كلام المصنف كأن لم يسمع أبدا.

فإن كلامه يدل على أن الموصول للخاص^{١٦٣٨} معلوم التأخر لا محالة، فلا يكون مما لا يعلم تاريخه. وقوله «وإن كان العام متأخرا ينسخ إلى الخاص عندنا»^{١٦٣٩} دون تفصيله بأن يكون موصولا أو لا، يدل على أن الموصول المغير ظاهرا لا يكون إلا خاصا، وأما العام [٢٥ظ] / المعارض الموصول فلا يكون في الكلام لعدم جواز أن يقال: ليأت زيد ولا يأت أحد للتناقض البين.

وإذا تأملت كلام^{١٦٤٠} المصنف هذا ظهر لك صدق مقالنا^{١٦٤١} أنه غير منصف للمصنف وأن التخصيص قليل وليس بشائع^{١٦٤٢} بل هو واحد من الأقسام الأربعة^{١٦٤٣} وهو التخصيص بالخاص الموصول المتأخر. وقد فهمت أن التخصيص للعام أقل رغبة من المجاز للخاص في كلام^{١٦٤٤} البلغاء فهو بالنسبة إليه قليل من القليل.

ثم اعلم أن قوله «فإن تعارض الخاص والعام»^{١٦٤٥} لا يشمل^{١٦٤٦} الاستثناء بعد العام ولا أمثاله^{١٦٤٧} من الألفاظ الغير المستقلة بالإفادة، لأنه لا تعارض ثمة على ما بين هذا.

وإن في مسألة التعارض^{١٦٤٨} بين الخاص والعام إذا حمل على المقارنة بالآيتين المصدرة إحداهما^{١٦٤٩} بـ ﴿وَالَّذِينَ يَتُوفَوْنَ﴾^{١٦٥٠} وإحداهما بـ ﴿وَأُولَئِكَ الْأَحْمَالُ﴾^{١٦٥١} وإن علم التاريخ وكان العام متأخرا، أو متقدما بمما^{١٦٥٢} أيضا لخروجا^{١٦٥٣} عن

^{١٦٣٢} التلويح للفتازاني، ٩٧/١.

^{١٦٣٣} التوضيح لصدر الشريعة، ٩٧/١.

^{١٦٣٤} و- غيره الى قوله؛ و+ما معنى.

^{١٦٣٥} و- عن الآخر.

^{١٦٣٦} ر- لاحتمال.

^{١٦٣٧} التلويح للفتازاني، ٩٧/١.

^{١٦٣٨} ر: للخاص.

^{١٦٣٩} التوضيح لصدر الشريعة، ٩٨/١.

^{١٦٤٠} ر- لعدم جواز أن يقال، ليأت زيد ولا يأت أحد للتناقض البين وإذا تأملت كلام

^{١٦٤١} ر: مقالتنا.

^{١٦٤٢} ر: شائع.

^{١٦٤٣} ر: الأربع.

^{١٦٤٤} ر: الكلام.

^{١٦٤٥} التوضيح لصدر الشريعة، ٩٧/١.

^{١٦٤٦} ر: لا يشتمل.

^{١٦٤٧} و: مثاله.

^{١٦٤٨} ر: بالتعارض.

^{١٦٤٩} ر: أحدهما.

^{١٦٥٠} و- و.

^{١٦٥١} سورة البقرة، ٢٣٤/٢.

^{١٦٥٢} و- و.

^{١٦٥٣} سورة الطلاق، ٤/٦٥.

^{١٦٥٤} و: بها.

الأصول بالكلية. إذ مناه على إثبات العموم والخصوص من وجه بين صدري الآيتين، وتجويز أن يكون الخاص أعم من العام من وجه. والخاص في اصطلاح الأصوليين على ما علمت ليس إلا لواحد،^{١٦٥٦} والعام مستغرق لجميع آحاد ما^{١٦٥٧} يصلح له. فكيف يكون بينهما عموم وخصوص من وجه؟ بل الصدران كلاهما عام وكل واحد منهما أعم من الآخر من وجه وأخص من وجه.

والذي أوقعه^{١٦٥٨} فيه قول المصنف هنا «وعندما يثبت حكم التعارض في قدر ما تناولا»^{١٦٥٩} وقوله أنفا يجعل قوله ﴿وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ﴾^{١٦٦٠} ناسخا^{١٦٦١} لقوله ﴿يَتَرَبَّصْنَ﴾^{١٦٦٢} في مقدار ما تناولته^{١٦٦٣} الآيتان، فتوهم أنه اعتبر فيهما العموم والخصوص من وجه، وأن والعموم^{١٦٦٤} والخصوص^{١٦٦٥} الاصطلاحيين يحتملان ذلك. وأن قوله «في قدر»^{١٦٦٦} ما تناولا»^{١٦٦٧} إنما يصح بهذا الاعتبار فتدبر.

على أن التعارض على ما فسرته العلامة يقتضي إثبات أحد المتعارضين^{١٦٦٨} حكما نفاه لآخر.^{١٦٦٩} وليست^{١٦٧٠} الآيتان المذكورتان بهذه الحيثية في الحكم بل يجتمع حكمهما في الحامل المتوفى عنها زوجها بوضع الحمل على آخر أربعة أشهر وعشر، وباعتدادها بأبعد الأجلين.

و^{١٦٧١} أما تصوره من استلزام الآيتين أن تكون عدة الحامل المتوفى عنها^{١٦٧٢} زوجها بوضع^{١٦٧٣} الحمل بآية ﴿تَرْبُصْنَ﴾^{١٦٧٤} أربعة أشهر^{١٦٧٥} و﴿وَعَشْرًا﴾^{١٦٧٦} بآية أخرى^{١٦٧٨} تعارضا فليس بتعارض بالمعنى المذكور في الحكم، وإنما التعارض بين عمومي صدري الآيتين. حيث يقتضي أحدهما شمول كون العدة بالأشهر الحوامل^{١٦٧٩} والآخر شمول كون العدة بوضع حمل^{١٦٨٠} التي^{١٦٨١} توفي^{١٦٨٢} عنها زوجها. وبالجملة فلا تعارض بين العموم والخصوص.

^{١٦٥٥} و: لخرجا.

^{١٦٥٦} و: الواحد.

^{١٦٥٧} ر- ما.

^{١٦٥٨} ر: أوقع.

^{١٦٥٩} ر: يتناولا؛ التوضيح لصدر الشريعة، ٩٨/١.

^{١٦٦٠} سورة الطلاق، ٤/٦٥.

^{١٦٦١} و: نسخا.

^{١٦٦٢} سورة البقرة، ٢٣٤/٢.

^{١٦٦٣} ر: تناوله.

^{١٦٦٤} ر: الخصوص.

^{١٦٦٥} ر: العموم.

^{١٦٦٦} ر- في قدر.

^{١٦٦٧} التوضيح لصدر الشريعة، ٩٨/١.

^{١٦٦٨} و: التعارضين.

^{١٦٦٩} و: للآخر.

^{١٦٧٠} ر: وليس.

^{١٦٧١} ر- و.

^{١٦٧٢} و: عنه.

^{١٦٧٣} و: وضع.

^{١٦٧٤} و: وتربص.

^{١٦٧٥} سورة البقرة، ٢٢٦/٢.

^{١٦٧٦} ر: عشر.

^{١٦٧٧} سورة البقرة، ٢٣٤/٢.

^{١٦٧٨} ر: بآخرا.

^{١٦٧٩} و- الحوامل.

[المسائل المتعلقة بقصر العام على بعض ما تناوله]

[١٠٧] قال: «قوله^{١٦٨٢} «فصل قصر العام على بعض ما تناوله»^{١٦٨٤} إلى آخره.

أقول: قد بين العلامة الأقسام^{١٦٨٥} ولا حاجة لنا إلى تكرارها لكنه اعترض عليه بأن مثل جاء القوم أكثرهم من قبيل قصر العام بغير المستقل، مع أنه ليس داخلا في الأقسام^{١٦٨٦} المذكورة. وأنت خبير بأن الكلام المذكور في تأويل جاء أكثر القوم فلا قصر، فلا يرد^{١٦٨٧} الاعتراض.

لا يقال لا فرق بينه وبين جاءني^{١٦٨٨} القوم إلا زيدا، في أن الحكم لم يسند^{١٦٨٩} فيه^{١٦٩٠} إلى القوم المستغرق لجميع^{١٦٩١} القوم بل إلى القوم إلا زيدا. فالواجب عدم القصر فيه أيضا مع أن المصنف مصرح بخلافه. لأننا نقول بل بينهما فرق دقيق وهو إسناد الحكم في صورة [٢٩و] / الاستثناء إلى العام المستغرق لولاه وعدم استناده في صورة البديل إلا إلى البديل الذي لولاه^{١٦٩٢} لكان الحكم مستندا إلى العام المستغرق يشمل ما وراء البديل. ثم أنه أورد سؤالا بـ «أن المصنف جعل المستقل ههنا مخصصا من غير فرق بين التراخي وغيره وقد سبق أن التراخي نسخ لا تخصص» فأجاب بـ «أن التخصيص قد يطلق على ما يتناول النسخ فلا يقيد بعدم التراخي ولهذا لا يقال للنسخ تخصيص وقد يطلق على ما يقابله وهو المقيد بعدم التراخي»^{١٦٩٣}.

وهذا الجواب ليس بسديد، لأنه جعل النسخ قسيما للتخصيص، حتى صرح بأن الخاص المتأخر إن كان موصولا يخصه وإن كان متراخيا ينسخه في ذلك القدر عندنا. ثم أوضح كلامه في متنه وشرحه بأن العام بعد هذا النسخ لا يكون مخصصا بل قطعيا في الباقي^{١٦٩٤} لا كالعام الذي خص منه البعض.

بل الجواب أن مبني كلامه فيما سبق كان التخصيص الذي يورث شبهة فيما بقي بعد التخصيص تحت العام حيث بني كلامه على قوله «ولا نسلم أن التخصيص الذي يورث شبهة^{١٦٩٥} في العام شائع»^{١٦٩٦} بلا قرينة فقوله «إن الخاص المتأخر إن كان موصولا يخصه»^{١٦٩٧} معناه يخصه التخصيص الذي يورث شبهة في العام ومعنى قوله وإن كان متأخرا ينسخه أنه لا يخصه التخصيص

^{١٦٨٠} و ر: الحمل.

^{١٦٨١} ر- التي.

^{١٦٨٢} ر: المتوفى.

^{١٦٨٣} ر- قوله.

^{١٦٨٤} التلويح للفتازاني، ٩٨/١.

^{١٦٨٥} ر: للأقسام.

^{١٦٨٦} و: أقسام صح ه؛ ر: أقسامه.

^{١٦٨٧} ر: يراد.

^{١٦٨٨} و: جاء.

^{١٦٨٩} ر: يستند.

^{١٦٩٠} ر- فيه.

^{١٦٩١} ر: بجميع.

^{١٦٩٢} ر- وعدم استناده في صورة البديل إلا إلى البديل الذي لولاه.

^{١٦٩٣} و- ولهذا لا يقال للنسخ تخصيص. وقد يطلق على ما يقابله وهو المقيد بعدم التراخي.

^{١٦٩٤} و: الثاني.

^{١٦٩٥} ر+ فيما بقي بعد التخصيص لما.

^{١٦٩٦} التلويح للفتازاني، ٩٦/١.

^{١٦٩٧} و ر: يخصه؛ التوضيح لصدر الشريعة، ٩٨/١.

المذكور. وإن كان هذا النسخ^{١٦٩٨} أيضا تخصيصا^{١٦٩٩} فالتخصيص^{١٧٠٠} لم يطلق إلا على المستقل عقلا كان أو غيره وإن كان له نوع يورث الشبهة وأنواع لا يورثها.^{١٧٠١}

هذا هو الجواب الصحيح وإن أمكن أن يقال: هذا التقسيم ليس لبيان أن الناسخ ما هو والمخصص ما هو وإنما هو^{١٧٠٢} لبيان أن أي قصر العام^{١٧٠٣} مخصص وأنه لا. ولا يلزم من قوله «أو بمستقل»^{١٧٠٤} وهو التخصيص^{١٧٠٥} أن لا يكون المستقل إلا مخصصا بل اللازم أن لا يكون المخصص إلا مستقلا. يرشدك إلى ما قلنا ويؤيده جعله فيما قبل آخر القصر^{١٧٠٦} بالعقل الذي هو أحد قسمي المستقل غير مخصص بل^{١٧٠٧} كالاستثناء^{١٧٠٨} فتدبر هذا. وإن^{١٧٠٩} قوله «والقول بأن التخصيص لا يطلق إلا على غير^{١٧١٠} المتراخي يوجب بطلان كلام القوم في كثير من المواضع»^{١٧١١} سهل الدفع بعد تأمل ما قلناه في التخصيص المخصص بالمعنى المذكور أنه نوع من التخصيص. وإن أمكن أن يقال إن^{١٧١٢} الكلام في التخصيص الأول للعام، وذلك لا يكون بخير الواحد والقياس، والقوم غير قائلين به، وإنما التخصيص الحاصل بهما تخصيص العام الذي خص منه البعض فافهم.

[١٠٨] قال: «قوله «وَأَمَّا الْحَسُّ» فِيهِ تَسَامُحٌ»^{١٧١٣} إلى آخره.

أقول: معناه أن ما ليس له حيث لم يدركه الحس، علم بالعقل أنه ليس له، فبالحس أدركه العقل أنه ليس له. فقوله «أو غيره»^{١٧١٤} وهو^{١٧١٥} إما^{١٧١٦} العقل أي فقط أو^{١٧١٧} الحس أي بمعاونة الحس، وكذا العادة. وكون بعض الأفراد ناقصا فإن^{١٧١٨} كل^{١٧١٩} ذلك بمشاركة^{١٧٢٠} العقل، ولكن بمعاونة من غيره بخلاف ما جعله مثال التخصيص بالعقل. فإن كون الله تعالى^{١٧٢١} لم يكن خالق نفسه بالعقل لا بمشاركة ومعاونة من الأمور المذكورة^{١٧٢٢} فما استقل فيه العقل اعتبره مخصصا، وما شاركه أمر من الأمور المذكورة^{١٧٢٣} اعتبر

^{١٦٩٨} - ونسخا.

^{١٦٩٩} و: تخصيص.

^{١٧٠٠} ر+ أيضا.

^{١٧٠١} و: يورثهما.

^{١٧٠٢} و- وإنما هو.

^{١٧٠٣} و: للعام.

^{١٧٠٤} ر: يستقل.

^{١٧٠٥} التوضيح لصدر الشريعة، ٩٩/١.

^{١٧٠٦} ر: لقصر

^{١٧٠٧} و+ كان.

^{١٧٠٨} و: الاستثناء.

^{١٧٠٩} و- وأن.

^{١٧١٠} و- ر- غير.

^{١٧١١} التلويح للفتاواني، ١٠٠/١.

^{١٧١٢} ر- إن.

^{١٧١٣} التلويح للفتاواني، ١٠٠/١.

^{١٧١٤} التوضيح لصدر الشريعة، ٩٩/١.

^{١٧١٥} ر: وهذا.

^{١٧١٦} ر: ما.

^{١٧١٧} و: أي و.

^{١٧١٨} و: فبان.

^{١٧١٩} و: كان.

^{١٧٢٠} و: لمشاركة.

^{١٧٢١} و- تعالى.

^{١٧٢٢} و- المذكورة.

^{١٧٢٣} و- المذكورة.

ذلك الأمر مخصصا. فإن كان هذا تسامحا فلا يختص بقوله «وأما الحس»، وإلا فلا تسامح في الجميع.

وقوله «في التمثيل بقوله تعالى: ﴿وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ﴾»^{١٧٢٤} رد على من زعم أن التخصيص لا يجري في الخبر كالنسخ^{١٧٢٥} إنما يستقيم لو كان مراده السلب الكلي لا سلب الكلية حتى يرد عليه التخصيص بالمقارن نقضا.

[١٠٩] قال: «قوله «ففي غير مستقل»»^{١٧٢٦} إلى آخره.

أقول: يمكن^{١٧٢٧} أن يجاب [٢٦ ظ] / عن نظر العلامة المورد على القضية الأولى^{١٧٢٨} من كلام المصنف بأن يقال^{١٧٢٩} المراد^{١٧٣٠} به الوضع^{١٧٣١} النوعي.

قوله «الجاز أيضا كذلك»^{١٧٣٢} فممنوع، لأن الجاز ليس بالوضع. وإنما^{١٧٣٣} ثبت من الوضع^{١٧٣٤} فيه أن اللفظ إذا استعمل في غير ما وضع له لقرينة، فمجاز. وليس هذا مثل ما ثبت^{١٧٣٥} أن العام إذا اتصل به الاستثناء يكون في الباقي حقيقة وهو معنى قولهم هو التكلم بالباقي بعد الثنيا. فإنه إن^{١٧٣٦} تكلم بالباقي صار حقيقة فيه على أن عدم لزوم الاشتراك على تقدير اختيار الشق الأول من أكثر ذلك ظاهر. إذ ليس الموضوع للمعنيين^{١٧٣٧} لفظا واحدا بل في الأول اللفظ بدون الاستثناء وفي الثاني مع الاستثناء. لكنه كلام على السند، فلذلك تكلمنا في الشق الثاني. ثم إن قوله «وسيجيء في فصل الاستثناء أن المستثنى منه للمجموع»^{١٧٣٨} ومنع الاستثناء عن دخول ما تناوله فيه بل معنى الكلام المنقول أنه لولا الاستثناء لدخل^{١٧٣٩} المستثنى فيه.^{١٧٤٠}

وعن نظره الثاني المورد على المقدمة الثانية، بأن المصنف لم يدع أن لفظ العام في الباقي^{١٧٤١} بعد التخصيص حقيقة ومجاز، باعتبار وضعين، أو استعمالين، أو اعتبارين. وإنما قال في دلالة عليه حقيقة إذ هو يتناوله وفي دلالة عليه بقيد أن لا يدل على^{١٧٤٢} غيره مجاز. فهو إذن معنيان: أحدهما المعنى الباقي^{١٧٤٣} بلا قيد الاقتصار عليه ولا البقاء.^{١٧٤٤} والثاني المعنى المقيد بالاقتصار عليه والبقاء^{١٧٤٥} بعد

^{١٧٢٤} سورة النمل، ٢٧/٢٣.

^{١٧٢٥} التلويح للفتاوي، ١/١٠٠.

^{١٧٢٦} و ر: المستقل؛ التلويح للفتاوي، ١/١٠١.

^{١٧٢٧} ر: ممكن.

^{١٧٢٨} ر: الأول.

^{١٧٢٩} ر- يقال.

^{١٧٣٠} ر: المر.

^{١٧٣١} ر: المواضع.

^{١٧٣٢} التلويح للفتاوي، ١/١٠٢.

^{١٧٣٣} و: إذا.

^{١٧٣٤} ر: الواضع.

^{١٧٣٥} + منه ب

^{١٧٣٦} ر: من.

^{١٧٣٧} و: لمعنيين.

^{١٧٣٨} و ر: للجمع؛ التلويح للفتاوي، ١/١٠١-١٠٢.

^{١٧٣٩} ر: لدخول.

^{١٧٤٠} ر: منه.

^{١٧٤١} و: الثاني.

^{١٧٤٢} و: عليه.

^{١٧٤٣} و: الثاني.

^{١٧٤٤} ر: البنا.

^{١٧٤٥} ر: والبنا.

القصر.

وقوله «وقد صرح في بحث الاستثناء بأن الداهيين إلى أن المستثنى منه مستعمل^{١٧٤٦} في الثاني والاستثناء قرينة على ذلك قائلون^{١٧٤٧} بأنه مجاز فيه»^{١٧٤٨} لا يضر قول^{١٧٤٩} من قال إنه وضع وضعاً نوعياً لما وراء المستثنى في أنه حقيقة فيه، لأنه ليس ذاهباً^{١٧٥٠} إلى أن الاستثناء قرينة والمستثنى منه فقط مستعمل فيما وراء المستثنى.

هذا وإن فائدته^{١٧٥١} الجليلة تقتضي أن يكون ما دلالة على المعنى بالهيئة حقيقة فيه وضعاً نوعياً وما دلالة على المعنى بقرينة مانعة عن إرادة ما وضع اللفظ له صارفة إليه مجازاً فيه. وأنه ليس هذا الوضع بوضع^{١٧٥٢} نوعي^{١٧٥٣} يوجد في تعريف الحقيقة والمجاز. وهذا على ما ترى يقتضي أن لا يكون^{١٧٥٤} ما نحن فيه من القسم الأول لما أنه ليس مثل^{١٧٥٥} المصغر والتثنية^{١٧٥٦} والجمع^{١٧٥٧} وغيرها فيما دلالتها على المعنى بالهيئة، ولا من القسم الثاني. إذ الاستثناء والشرط والصفة والغاية لا تصرف الصدر عن المعنى الموضوع له. بل يقتضي أن يكون المراد به الموضوع له^{١٧٥٨} ليصح ورودها عليه وإلا كان مستغنى عنه، فلا يكون قرينة المجاز فيلزم أن لا تكون تلك الألفاظ في المعاني^{١٧٥٩} التي يراد بها حقيقة ولا مجازاً. بل الوضع النوعي هو الذي قد اقتضى أن يكون الصدر^{١٧٦٠} مع الشرط لمعناه على تقديره ومع الاستثناء لما وراء المستثنى واعتبره في الباقي. وإذا عرفت ما قلناه عرفت أن فائدته لم تفد فيما قصده من جعل ما نحن فيه من قبيل المجاز.

[١١٠] قال: «قوله «أي لفظ العام مجاز»»^{١٧٦١} إلى آخره.

أقول: قول العلامة «كان الأحسن أن يقول أي اللفظ العام^{١٧٦٢} بالوصف دون الإضافة. إذ الكلام في صيغ العموم لا في لفظ العام»^{١٧٦٣} مبني على ظنه أن المصنف قصد^{١٧٦٤} بالعام هذا اللفظ الذي هو العام. وليس كذلك. بل المراد لفظ^{١٧٦٥} ما صدق عليه العام من صيغ العموم. على أن متوهم هذا الوهم من المصنف ربما يتوهم أن المراد باللفظ [٢٧و] / العام هذا^{١٧٦٦} اللفظ المركب من اللام^{١٧٦٧} والفاء والطاء. وليس هذا كلام من قال إن هذا الاختلاف مبني على الاختلاف في اشتراط الاستغراق. فإن اشترط^{١٧٦٨} كان

^{١٧٤٦} ر: مستقل.

^{١٧٤٧} ر: ما يكون.

^{١٧٤٨} التلويح للفتازاني، ١/١٠٢.

^{١٧٤٩} ر: قوله.

^{١٧٥٠} ر: لا بد له.

^{١٧٥١} ر: وألذته.

^{١٧٥٢} ر: بوضعي.

^{١٧٥٣} ر: نموي.

^{١٧٥٤} و: مع.

^{١٧٥٥} و: من.

^{١٧٥٦} ر: والثلية.

^{١٧٥٧} و ر: الجميع.

^{١٧٥٨} و+ بل يقتضي أن يكون المراد به الموضوع له.

^{١٧٥٩} ر: المعان.

^{١٧٦٠} و- أن يكون الصدر.

^{١٧٦١} التلويح للفتازاني، ١/١٠٤.

^{١٧٦٢} و ر+ مجاز.

^{١٧٦٣} التلويح للفتازاني، ١/١٠٤.

^{١٧٦٤} ر: قصده.

^{١٧٦٥} ر: لفظاً.

^{١٧٦٦} ر: هو.

^{١٧٦٧} ر: اللازم.

إطلاق لفظ العام على ما أخرج منه البعض مجاز، مشعر بأن لفظ العام أريد به هذا اللفظ المقابل للخاص. فإن مراده به لفظ ما صدق عليه أنه عام وهو بعينه اللفظ العام، فإن المعنى أيضا ربما يتصف بالعموم. بل اللفظ اتصافه بالعموم إنما هو من جهة أنه يدل على معنى عام، وهو الذي سوغ أن يقال لفظ العام ويراد به اللفظ^{١٧٦٩} العام على أنه لو صح ما ذكر، كان المجاز في إطلاق العموم لا في إطلاق ما صدق عليه العام. فافهم.

[١١١] قال: «قوله «وهو حجة»»^{١٧٧٠} إلى آخره.

أقول: أورد العلامة بعد ما بين مراد المصنف على ما^{١٧٧١} تفرد به من أن القاصر إذا كان هو العقل كان قطعيا^{١٧٧٢} في الباقي بقوله «وفيه نظر لأن العقل قد يقتضي إخراج بعض مجهول بأن يكون الحكم^{١٧٧٣} مما يمتنع^{١٧٧٤} على الكل دون البعض مثل الرجال في الدار، فالأولى^{١٧٧٥} أن يفصل كالأستثناء ويجعل قطعيا إذا كان المخصوص معلوما كما^{١٧٧٦} في الخطابات التي خص منها الصبي والمجنون». وهذا كلام في غاية الضعف. فإن امتناع الحكم على الكل دون البعض عقلا إن كان بمعنى^{١٧٧٨} في الكلية، فعند^{١٧٧٩} عدمها على أي وجه كان، أي سواء كان عدمها بانعدام هذا الفرد أو ذاك أو ذلك، فالعام فيه يجب أن يكون قطعيا. وإن كان مما في البعض من معنى داح إلى صرف،^{١٧٨٠} معنى^{١٧٨١} العام عنه وقصره على البعض الآخر. فتلك العلة تجعله معلوما والعام فيما وراء^{١٧٨٢} قطعي.

والمثال الذي أوردته ليس من قبيل ما يكون القاصر العقل لما بينا^{١٧٨٣} أنه إنما يكون العقل هو القاصر لو لم يكن بمعونة^{١٧٨٤} من الحس وأمثاله. وههنا الحس أو العادة تنبه العقل تعينه.^{١٧٨٥} على أن جميع الرجال بالكثرة المعلومة لها لا يسعهم الدار^{١٧٨٦} بهذا الاختصار حتى لو فرض أن أعداد الرجال بحيث يسعهم لا يأباه العقل.

[١١٢] قال «قوله «وعندنا^{١٧٨٧} تمكن فيه شبهة»»^{١٧٨٨} إلى آخره.

^{١٧٦٨} و: اشتراط.

^{١٧٦٩} ر: لفظ.

^{١٧٧٠} التلويح للفتازاني، ١٠٤/١.

^{١٧٧١} ر- ما.

^{١٧٧٢} ر: قطعنا.

^{١٧٧٣} ر- الحكم.

^{١٧٧٤} و: يمنع.

^{١٧٧٥} ر: فالأول.

^{١٧٧٦} ر: كان.

^{١٧٧٧} التلويح للفتازاني، ١٠٥/١.

^{١٧٧٨} و: لمعنى.

^{١٧٧٩} و: فقيده.

^{١٧٨٠} ر: الصرف؛ + يعني.

^{١٧٨١} و- معنى.

^{١٧٨٢} ر: وراء.

^{١٧٨٣} ر: بيناه.

^{١٧٨٤} و: لمعونة.

^{١٧٨٥} و: تعين العقل.

^{١٧٨٦} و- الدار.

^{١٧٨٧} ر: وعندنا.

^{١٧٨٨} التلويح للفتازاني، ١٠٦/١.

أقول: العلامة بعدما بين كلام المصنف على ما فهم منه، أورد عليه اعتراضين؛ مرجع أحدهما إلى أن الدليل إنما يتم في الخصوص المجهول. أما في المعلوم فلا نسلم أن جميع الأعداد متساوية في احتمال اللفظ لها، بل ما يبقى بعد طرح الخاص فهو المتعين. وما ادعاه عام ومرجع الآخر^{١٧٨٩} أن الدليل المذكور يدل على أن لا يبقى بعد الخصوص حجة أصلا ومدعاه أنه حجة تمكن فيها الشبهة.

فقلت: عادة^{١٧٩٠} أصحابنا رحمهم الله^{١٧٩١} أنهم إذا أرادوا تقرير الأقوال والمذاهب وبيان ما هو المذهب عندهم يذكرون الأضعف أولا،^{١٧٩٢} ثم الأقوى^{١٧٩٣} إلى أن ينتهي إلى ما هو الحق عندهم فيذكرونه آخرًا من الكل بحيث يقع كل دليل متأخرًا في الذكر جوابًا عن المتقدم. والمصنف أيضا كذلك فعل. فبعدما^{١٧٩٤} ذكر ما هو الأقوى من غيره وهو أن المخصص^{١٧٩٥} إذا كان معلوما^{١٧٩٦} ففي^{١٧٩٧} ما^{١٧٩٨} وراءه^{١٧٩٩} العام حجة وقطعي وإن كان مجهولا فهو^{١٨٠٠} أي المخصص هو الساقط عملا والعام كما كان.

فقال المصنف بعد ذلك ما معناه أنه على التقديرين^{١٨٠١} حجة وفيه شبهة. ولما^{١٨٠٢} كانت الحجية معلومة مما تقدم، أثر بيان ثبوت الشبهة فيبينها بحيث تشمل النوعين من الخصوص المجهول^{١٨٠٣} والمعلوم.

فقوله «لأنه علم أنه غير محمول^{١٨٠٤} على ظاهره^{١٨٠٥}» وكونه يشمل النوعين ظاهر وهو الصغرى بقيت الكبرى وهو قولنا^{١٨٠٦} وكل عام غير محمول^{١٨٠٧} على ظاهره لا يخلو عن شبهة في معناه. وهذا [٢٧ظ] / إذا كان الخصوص معلوما.

ولأنه إذا خصت الثلاثة مثلا من العام الذي أفراده مائة لا من المائة، فإنه خاص على ما عرفت. فاللفظ الدال على تلك الأفراد فيما وراء الثلاثة، وإن كان حجة لكن فيه شبهة. لأن ما يجمع السبعة والتسعين^{١٨٠٨} من الأعداد وهي الستة والتسعون، والخمسة والتسعون، والأربعة والتسعون إلى الواحد إن كان عموم الجنس وإلى الثلاثة إن كان عموم الجمع، سواسية في احتمال إطلاق^{١٨٠٩} لفظ العام لكل منها مجازا. فلا يثبت عدد معين منها إي بغير قرينة وهو فيما ذكرنا السبعة والتسعون.

^{١٧٨٩} ر: الأمر.

^{١٧٩٠} ر: عامة.

^{١٧٩١} ر- رحمهم الله.

^{١٧٩٢} ر: ولا.

^{١٧٩٣} ر: للأقوى.

^{١٧٩٤} ر: فعندما.

^{١٧٩٥} ر: المخصص.

^{١٧٩٦} ر+ فتتمات.

^{١٧٩٧} ر: فيما.

^{١٧٩٨} ر- ما.

^{١٧٩٩} ر: وراءه.

^{١٨٠٠} ر: هو.

^{١٨٠١} ر: تقديرين.

^{١٨٠٢} و- لما.

^{١٨٠٣} ر: المحمول.

^{١٨٠٤} ر: مجهول.

^{١٨٠٥} /توضيح لصدر الشريعة، ١/١٠٦.

^{١٨٠٦} ر: قلنا.

^{١٨٠٧} ر: مجهول.

^{١٨٠٨} و ر: والتسعين.

^{١٨٠٩} ر: الطلاق.

فأورث^{١٨١٠} احتمال المجاز في الكل شبهة وهو احتمال ناشئ عن دليل الخصوص المعلوم. وإذا كان الخصوص مجهولا فكونه يورث شبهة ظاهر، وقد أقر به العلامة. وأما كونه منافيا للحجية فلا وهي ثابتة بما ذكر في دليل البعض أنه ليس كاستثناء حتى يؤثر في العام بل هو كلام مستقل بنفسه فلا يتعداه حكم الجهالة.

[١١٣] قال: «قوله «حتى يخصصه»».

أقول: الشارح العلامة بعد توجيهه^{١٨١١} كلام المصنف وذكره أن كون القياس دون خبر الواحد يعلم من كلامه. وتوجيهه^{١٨١٢} كون العام الذي خص منه البعض دون خبر الواحد. قال «وقد يستدل بجواز تخصيص هذا^{١٨١٣} العام بالقياس على أن المخصص لا يجب أن يكون مقارنا للقطع بتراخي القياس عن الكتاب، وليس بسديد لأن القياس مظهر لا مثبت^{١٨١٤}» ليس بقوي.

أما أولا فلا أن القياس قد يكون مقارنا بدلالة حديث معاذ بن جبل أنه جوز له الرسول ﷺ الاجتهاد برأيه^{١٨١٥} لما لم يجده في كتاب الله تعالى وسنة رسوله، بل وصفه بإصابة التوفيق في قوله، اجتهد برأبي. والوقت كان وقت نزول الوحي. ولم يقيد النبي ﷺ^{١٨١٧} قياسه بالتأخير عن نص من الكتاب^{١٨١٩} يعارضه ولا بكونه في زمانه.

وادعاه تراخي القياس عن النص إنما يصح كليا في نص فيه على القياس، لا في نص آخر خصصه القياس، بتعدية^{١٨٢٠} حكم المنصوص الذي فيه العلة إلى غيره الذي وجدت فيه تلك العلة، وتخصيص حكم^{١٨٢١} ذلك^{١٨٢٢} النص الآخر^{١٨٢٣} به لتخصيصه^{١٨٢٤} إما بالنص الأول أو بنص ثالث.

وأما ثانيا، فإنه لا فائدة في هذا الاستدلال أصلا لما علم مرارا أن أحدا لم يدع أن المخصص لا يكون إلا مقارنا.

[١١٤] قال: قوله «لا يريد بقوله»^{١٨٢٥} إلى آخره.

أقول: المصنف ذكر مراده بقوله «فللشبه»^{١٨٢٦} «الأول يصح تعليله»^{١٨٢٧}. ثم إن الشارح العلامة وإن طول في كلامه لم

^{١٨١٠} ر: فأوردت.

^{١٨١١} و: توجيهه.

^{١٨١٢} و: وتوجيهه.

^{١٨١٣} و- هذا.

^{١٨١٤} التلويح للفتاوي، ١/١٠٧.

^{١٨١٥} و- القياس.

^{١٨١٦} ر: به أنه.

^{١٨١٧} و: الشيء.

^{١٨١٨} و- القياس.

^{١٨١٩} ر: الكليات.

^{١٨٢٠} ر: بتورية.

^{١٨٢١} ر: ذلك.

^{١٨٢٢} ر: حكم.

^{١٨٢٣} و: للأخر.

^{١٨٢٤} و: لتخصصه.

^{١٨٢٥} التلويح للفتاوي، ١/١٠٨.

^{١٨٢٦} ر: فلا سبقه.

^{١٨٢٧} التوضيح لصدر الشريعة، ١/١٠٨.

يوضح المقصود من الشبه أنه هو وجه الشبه، ولذلك أورد السؤال المذكور في شرحه، وأجاب عنه بما ترى.^{١٨٢٨} وفيه بحث وهو أن وجه الشبه للاستثناء إن أراد به كونه لبيان أنه لم يدخل فقط، لزم مثل قوله «في الإبل السائمة زكوة».^{١٨٢٩} إذ الصفة هنا تدل على أن السوم هو على الزكاة أو النماء وهي أيضا لبيان أن الذي خص به وهو غير السائمة^{١٨٣٠} لم يدخل. وكذا سائر الأوصاف إذا قيد بها الأحكام دل على أن تلك الصفة هي مأخذ الحكم وعلته.^{١٨٣١}

والجواب عنه^{١٨٣٢} أنه يعتبر في شبه الاستثناء قيد آخر وهو عدم معنى فيه، سوى بيان أن المستثنى لم يدخل حتى يصح به التعليل. وحينئذ يلزم أن المخصص ليس فيه هذا الشبه. فالتحقيق أنا لو أخذنا هذا القيد في شبه الاستثناء لا يبقى للمخصص شبه به أصلا، ولو اعتبرنا الشبه بالوصف أيضا حتى نعلل الوصف،^{١٨٣٣} أهمل شبه الاستثناء بالكلية. [٢٨و] ولا يبقى^{١٨٣٤} إلا^{١٨٣٥} إعمال^{١٨٣٦} شبه الناسخ وإعمال الشبهين.^{١٨٣٧} إنما يكون^{١٨٣٨} بما ذكر المصنف. فافهم.^{١٨٣٩}

على أن الصفة وإن كانت علة فهي علة لا تخصيص^{١٨٤٠} من العام وهو الإبل إلا غير السائمة تعين النظم فلا^{١٨٤١} يخرج بالتعليل شيئا آخر ولا تهمل من هذا العام.^{١٨٤٢}

[١١٥] قال: «قوله «على أن احتمال التعليل» إلى آخره.

أقول: حاصل إيراد العلامة أن هذا الجواب إنما يتم إن لو سلم كون صحة التعليل غير موجبة جهالة في العام. وهو ليس يصلح جوابا للقوم عن أنفسهم، حيث نقل المصنف عنهم خلاف ذلك بقوله «وإذا صح تعليله لا يدري أنه كم يخرج^{١٨٤٣} بالتعليل أي بالقياس وكم بقي تحت العام».^{١٨٤٤} فلا يكون كلام^{١٨٤٥} المصنف صحيحا حيث جعله جوابا عن الشبهة الواردة على كلام القوم. وإنما يصلح جوابا عن الشبهة الموردة من قبل الكرخي أنه لو كانت صحة التعليل موجبة جهالة في العام لزم بطلان حجة العام عندهم.

وحاصل الاعتراض المورد على الجواب الذي حاصله قبول الاحتمال فيما بقي، ونفي إخراجها عن الحجية فيه أن الاحتمال يبطل الحجية. وحاصل الجواب عنه أنه يبطل اليقينية^{١٨٤٦} لا الحجية. وهذا كما نشاهد كلام لا طائل تحته. فإن الجواب أن تضمن التزام تلك المقدمة الغير المسلمة عند المصنف فلا فرق بين كونه جوابا عن إيراد الكرخي في الفساد، وإن لم يتضمن فكذا لا فرق في الصحة.

^{١٨٢٨} ر: يرى.

^{١٨٢٩} ورد هذا الحديث في سنن أبي داود، الزكاة ٥، بهذا اللفظ: «في كل إبل سائمة من كل أربعين ابنة لبون».

^{١٨٣٠} ر: لسائم.

^{١٨٣١} ر: وعليه.

^{١٨٣٢} ر- عنه.

^{١٨٣٣} ر- الوصف.

^{١٨٣٤} ر: تبقى.

^{١٨٣٥} ر- إلا.

^{١٨٣٦} ر: الأعمال.

^{١٨٣٧} و: المشبهين.

^{١٨٣٨} و: تكون.

^{١٨٣٩} و+ ولا يهمل فإنه موضع البحث.

^{١٨٤٠} ر: تخصص.

^{١٨٤١} و: ولا.

^{١٨٤٢} و+ ولا تهمل فإنه موضع البحث.

^{١٨٤٣} و: ر: خرج.

^{١٨٤٤} التوضيح لصدر الشريعة، ١/١٠٩.

^{١٨٤٥} ر- كلام.

^{١٨٤٦} ر: التقديمية.

وإن أمكن توجيهه بأنه لم يقل إن التعليل لا يوجب جهالة في العام المخصوص بل^{١٨٤٧} يوجب جهالة مؤثرة في بطلان حجته على ما أشار إليه، فلا وجه بقوله «لا يصلح جوابا عن القوم».^{١٨٤٨} هذا وتوجيه هذا الإيراد مشكل ولم يتنبه لجهة إشكاله العلامة ولا عبر^{١٨٤٩} عن ذلك.

فاعلم أن توجيهه إنما يتم بأن يقال شبه الاستثناء ليس إلا لكون المخصص ههنا أنه لم يدخل. وهذا لا يؤثر في عدم صلاحيته للتعليل. فالمخصص^{١٨٥٠} صالح للتعليل البتة. فلا شك ههنا حتى يقال إن حجية العام الثابتة ههنا لا تبطل بالشك.

ثم إن المصنف توهم ههنا أن يقال هو صالح للتعليل عندنا وليس بصالح عند الجبائي^{١٨٥١} فيقع شك بهذا. فدفعه بقوله «تمسك^{١٨٥٢} بهم بزعم الجبائي».^{١٨٥٣} وإذا علم توجيه الإيراد^{١٨٥٤} علم توجيه الجواب^{١٨٥٥} أن كلام القوم لا يقتضي أن صحة التعليل^{١٨٥٦} توجب الجهل بما علل، وبما لم يعلل يقينا حتى يكون مثل الاستثناء المجهول وإنما مرادهم أن التعليل يوجب احتمالا في الباقي بعدما علم تخصيصه بالتعليل.

ولما كان احتمال التعليل لا يؤثر في تخصيص ما لم يقتض القياس تخصيصه، بل ما اقتضاه^{١٨٥٧} يخص وما لا فلا، لم يبق إلا شك لا يعارض أصل اليقين. فقله «فمن حيث إنه يصح تعليله يصير الباقي تحت العام مجهولا»^{١٨٥٨} معناه مجهولا يقينية بقائه^{١٨٥٩} تحت العام. وهو لا يقتضي كون مجهولية بقائه تحت^{١٨٦٠} العام يقينيا. فإن الأول يحتمل العلم بدخوله^{١٨٦١} به^{١٨٦٢} لكن^{١٨٦٣} لا عن يقين والثاني ينافية. وبما^{١٨٦٤} حققناه بأن لك حال السؤال والجواب اللذين أوردتهما على زعمه أن جواب المصنف لا يصلح جوابا إلا عن الشبهة إذا أوردت من قبل الكرخي.

[١١٦] قال: «[قوله] «إذ هو» أي القياس لا يعارض النص»^{١٨٦٥} إلى آخره.

أقول: مرجع كلام المصنف إلى أن المعارضة هي في المقابلة على سبيل الممانعة. فمنع المعارضة أولا بأن القياس لا ينسخ النص لعدم المقابلة، وأراد بنفي المعارضة نفيها^{١٨٦٦} بدليل قوله «لأنه دونه».^{١٨٦٧} ثم نفى لزوم المعارضة على تقدير التخصيص لعدم الممانعة

^{١٨٤٧} و. لا.

^{١٨٤٨} التلويح للفتازاني، ١/١٠٩.

^{١٨٤٩} و: غنى.

^{١٨٥٠} و: فاللخصص.

^{١٨٥١} ر: الجائي.

^{١٨٥٢} و: ولا شك.

^{١٨٥٣} ر: الجبائين؛ التلويح للفتازاني، ١/١٠٩.

^{١٨٥٤} ر: للإيراد.

^{١٨٥٥} ر: الخيار.

^{١٨٥٦} و. لا.

^{١٨٥٧} ر: مقتضاه.

^{١٨٥٨} التوضيح لصدر الشريعة، ١/١٠٩.

^{١٨٥٩} و: وبقائه.

^{١٨٦٠} ر: تحت.

^{١٨٦١} ر: بدخوله.

^{١٨٦٢} ر: قائمة؛ و- به.

^{١٨٦٣} و- لكن.

^{١٨٦٤} ر: عن.

^{١٨٦٥} التلويح للفتازاني، ١/١١٠.

^{١٨٦٦} ر: ههنا.

بدليل قوله «لأنه يبين أنه لم يدخل».^{١٨٦٨}

ثم إن الشارح العلامة أورد سؤالاً [٢٨ ظ] / يتضمن أن القياس لما^{١٨٦٩} لم يكن إلا مثبتاً، فلم لم يجز التخصيص ابتداءً؟^{١٨٧٠} وأجاب بما معناه أن العام قطعي فيما تناوله، والقياس ظني فيما يخصه فلا يسمع. وكأنه عند التخصيص^{١٨٧١} تعارضاً. وقد نقل من معنى كلام المصنف ما ينافيه. ثم نقل جواباً آخر، وأورد عليه بقوله «وفيه نظر».^{١٨٧٢} وحاصله التزام جواز صلوح القياس للبيان، وإن لم يصلح الأصل له. فنقول إن أراد بصولح القياس للبيان بطريق النظم فظاهر الفساد، وإن أراد بطريق التعليل فلا نسلم أن الأصل المعلن^{١٨٧٣} المعدى حكمه إلى أفراد العام لا يتناولها وإن كان الجواب أيضاً مردوداً. لأن الكلام في القياس أنه لم^{١٨٧٤} لم يخص به العام ابتداءً؟ وكون الأصل إذا لم يكن مثبتاً يكون معارضاً لا مدخل له فيه.

بل الجواب أن العام الذي^{١٨٧٥} لم يخص منه قطعي فيما وضع له، فلا^{١٨٧٦} حاجة له إلى البيان، لأنه بين بنفسه. وأما إذا خص منه البعض فيكون فيما وراء المخصوص محتملاً، ولو^{١٨٧٧} بين بالقياس جاز. لأنه يحتاج فيه إلى معرفة أنه فيما وراء المخصوص، هل هو على عمومه، أم خص منه^{١٨٧٨} شيء آخر؟ لأنه في معرضه بخلاف الذي لم يخص، فإنه بمعزل^{١٨٧٩} عنه.

[١١٧] قال: «قوله «ولأن»^{١٨٨٠} ما ليس بمبيع»^{١٨٨١} إلى آخره.

أقول: الشارح العلامة بعد ما بين الدليل المذكور أورد سؤالاً لا يمكن أن يوجه إلا بأن يقال جعله قبول العقد في غير المبيع شرطاً لقبول العقد في المبيع، إنما يتصور إذا صح إيجاب البائع قاصداً أن يغره بقبوله «أحدهما دون الآخر»^{١٨٨٢} وهنا لا يصح الإيجاب فلا يصح^{١٨٨٣} قول المصنف «أن ما ليس بمبيع يصير شرطاً لقبول المبيع».^{١٨٨٤}

ثم أجاب عنه بما^{١٨٨٥} لا يمكن أن يوجه إلا بأن يقال الكلام في الشرط الفاسد الذي يفسد به العقد وهو لا يتحقق إلا بعدم صحة الإيجاب، لأنه إذا صح الإيجاب صح القبول فصح^{١٨٨٦} العقد. ولا شك أن هذا يدفع المنع. غاية أنه قوله، إذا صح الإيجاب صح القبول، كلام آخر لا يتعلق بالمنع، وهو من متممات كلامه الذي فيه دفع المنع بما. فلم يقع نظر العلامة موقعه.

^{١٨٦٧} التوضيح لصدر الشريعة، ١١٠/١.

^{١٨٦٨} التوضيح لصدر الشريعة، ١١٠/١.

^{١٨٦٩} ر: ما.

^{١٨٧٠} و: ابتدا.

^{١٨٧١} ر- ابتداء؟ وأجاب بما معناه أن العام قطعي فيما تناوله، والقياس ظني فيما يخصه فلا يسمع. وكأنه عند التخصيص.

^{١٨٧٢} التلويح للفتاواني، ١١٠/١.

^{١٨٧٣} ر: المعدل.

^{١٨٧٤} ر: لم.

^{١٨٧٥} ر: للأصل.

^{١٨٧٦} و: ولا.

^{١٨٧٧} و: فلو.

^{١٨٧٨} ر: فيه.

^{١٨٧٩} ر- فانه بمعزل.

^{١٨٨٠} ر: فلأن.

^{١٨٨١} التلويح للفتاواني، ١١١/١.

^{١٨٨٢} التلويح للفتاواني، ١١١/١.

^{١٨٨٣} ر- الإيجاب فلا يصح.

^{١٨٨٤} التوضيح لصدر الشريعة، ١١١/١.

^{١٨٨٥} ر: مما.

^{١٨٨٦} ر: وصح.

لا يقال الاستثناء عندكم هو التكلم بالباقي بعد الثنيا. وحيث يكون تقدير قوله بعث منك هذين العبدین إلا هذا بحصته^{١٨٨٧} من الألف بعث منك العبد الآخر بحصته من الألف. وليس يلزم منه كون قبول البيع في أحدهما شرطا لقبول البيع في الآخر. لأننا نقول بل يلزم ذلك من قوله بحصته من الألف إذ هي مستدع^{١٨٨٨} ببعثهما بالألف وأحدهما ليس بمبيع فصار شرطا في قبول^{١٨٨٩} الآخر.

[١١٨] قال: «قوله «وهذه المسألة على أربعة أوجه»»^{١٨٩٠} إلى آخره.

أقول: الشارح العلامة بعد تقريره كلام المصنف على ما يعلم من المتن والشرح، وقال «وجه الاختصاص» أي اختصاص القسم الأول من الأقسام الأربعة برعاية شبه النسخ فيه «أن معلومية محل الخيار والضمن ترجح جانب الصحة، فيلائم ثم شبه النسخ المقتضي للصحة وجهالة محل الخيار أو الضمن أو كليهما، ترجح جانب الفساد فيلائم شبه الاستثناء»^{١٨٩١} واستحسنه حيث لم يورد^{١٨٩٢} عليه ردا، ولكنه أورد اعتراضين على قوله «وقد يقال: إن في كل من الصور عملا بالشبهين»^{١٨٩٣} أولهما أن معنى شبه الاستثناء أن محل الخيار غير داخل في الحكم، وكان بهذا الاعتبار غير مبيع، فكان^{١٨٩٤} قبوله شرطا فاسدا مفسدا للبيع، وكونه معلوما لا يصلحه. وهذا مدفوع بأن كون ما فيه الخيار غير داخل تحت الحكم لا يقتضي كونه غير مبيع وإلا لزم عدم جواز [٢٩و] / البيع بشرط^{١٨٩٥} الخيار، وبأن معنى قوله بعث منك سالما وغائما بألفين كل منهما بألف على أنني بالخيار في سالم في حق الحكم بعث منك غائما بألف، وهذا لا يوجب شرطا فاسدا.

وثانيهما أن الأصل في العقود الانعقاد و^{١٨٩٦} الجواز. وهو أيضا مدفوع بأن كون الأصل في جميع العقود ما ذكر ممنوع، بل العقود المعبر عنها بصيغ تقتضي صحتها هي التي الأصل فيها الانعقاد والجواز، لا كل العقود. والظاهر من كلام المصنف أنه لما لم يكن رعاية الصحة والفساد في كل منهما لم يكن طريق إلى العمل بالشبهين إلا اعتبار^{١٨٩٧} الصحة في البعض، والفساد في الباقي.^{١٨٩٨} فاعتبر عند كونهما معلومي^{١٨٩٩} الصحة شبه الناسخ ولم يعتبر ههنا شبه الاستثناء، وعند كون أحدهما مجهول الفساد شبه الاستثناء، ولم يعتبر هناك شبه الناسخ أصلا. بقي الكلام في وجه تخصيص القسم الأول بأن يعتبر فيه شبه الناسخ، والأقسام^{١٩٠٠} الثلاثة الباقية بأن يعتبر فيها^{١٩٠١} شبه الاستثناء.

^{١٨٨٧} ر: بحقيقته.

^{١٨٨٨} و: مستدعي؛ ر: تستدعي.

^{١٨٨٩} ر: القبول.

^{١٨٩٠} التلويح للفتناني، ١١٢/١.

^{١٨٩١} التلويح للفتناني، ١١٣/١.

^{١٨٩٢} ر: يرد.

^{١٨٩٣} التلويح للفتناني، ١١٣/١.

^{١٨٩٤} ر: وكان.

^{١٨٩٥} ر: شرط.

^{١٨٩٦} و: فيه.

^{١٨٩٧} ر: الاعتبار.

^{١٨٩٨} و: الثاني.

^{١٨٩٩} ر: معلومين.

^{١٩٠٠} ر: فالأقسام.

^{١٩٠١} ر- فيها.

وما أشار إليه العلامة في وجه التخصيص كان يحتمله، لو لم تكن معلومية الخيار والتمن ومجهوليتهما أمرين خارجين عن اعتبار شبه النسخ في القسم الأول، وشبه الاستثناء في الأقسام^{١٩٠٢} الثلاثة الباقية. بأن يكون كل من معلوميتهما وشبه النسخ مقتضيا للصحة، وكل من مجهولية أحدهما وشبه الاستثناء مقتضيا للفساد. وليس كذلك.

أما الأول فلأن معلوميتهما على اعتبار أنه لم يدخل تحت الحكم أي شبه الاستثناء يوجب أن يكون قبول ما لم يدخل في البيع شرطا لقبول ما دخل، وهو يقتضي الفساد. وأما الثاني فلأن مجهوليتهما^{١٩٠٣} لا تقتضي الفساد على ما عرف من كلام المصنف عند اعتبار شبه النسخ.

لا يقال معنى كلام العلامة إن معلومية الأمرين، إنما تلائم الصحة على تقدير اعتبار^{١٩٠٤} شبه النسخ لا مطلقا وأن مجهولية أحدهما إنما تلائم الفساد على تقدير اعتبار شبه الاستثناء لا مطلقا.

لأننا نقول فحينئذ لا وجه لجعل كون المعلومية مناسبة للصحة على تقدير اعتبار شبه النسخ مخصصا لاعتباره في صورة علمهما،^{١٩٠٥} ولا لجعل كون المجهولية مناسبة للفساد على تقدير شبه الاستثناء مخصصا لاعتباره في صورة الجهل بأحدهما.

ثم إن المصنف صرح بأن الشبهين هما المؤثران في اعتباري الصحة والفساد فليس بوجه صحيح. بل الحق أن مراد المصنف ليس ما يتسارع إلى الوهم من كلامه، وإنما مراده بذلك اعتبار الشبهين في جميع الأقسام بحيث لا يبطل حكم شبه حكم^{١٩٠٦} شبه آخر بالكلية.

فحكم بالفساد فيما جهل الثمن أو من فيه الخيار، أو كليهما^{١٩٠٧} عملا بالشبهين. فإن شبه النسخ يقتضي صحة البيع فيما يجوز أن يدخل تحت الحكم، لأن جهالة الناسخ لا تؤثر في المنسوخ بل يكون هو الساقط والمنسوخ بحاله. وكون قبول المبيع فيما لم يدخل تحت الحكم شرطا لقبوله في البيع لا يضر، لأنه في البقاء لا في الابتداء. وشبه الاستثناء يقتضي فساده لأن جهالته مؤثرة في جهالة الصدر على ما عرف. والبيع أمر حادث صحته بعد أن لم يكن فلا يصح بالشك.

فالعمل^{١٩٠٨} بالشبهين هو الذي دعا إلى^{١٩٠٩} عدم الصحة في هذه الأقسام. وفيما علما فبدليل النسخ تثبت الصحة فيما بقي بعد النسخ لكونه معلوما وبدليل الاستثناء أيضا كذلك تثبت الصحة. إذ هو معلوم. فالصحة أيضا في هذا القسم عمل بالشبهين فلا تخصيص^{١٩١٠} لشبه بصورة حتى يحتاج إلى وجه التخصيص.

وإنما كان يرد على المصنف سؤال بأنه لم^{١٩١١} لم يعتبر شبه الاستثناء فقط في هذا القسم، واعتبر فيما إذا باع الحر [٢٩ظ] / والعبد في صفقة واحدة. وهي أن كل واحد منهما حيث يفسد البيع عند أبي حنيفة رحمه الله^{١٩١٢} باعتبار^{١٩١٣} الاستثناء فقط. فأشار

^{١٩٠٢} ر: القسم.

^{١٩٠٣} ر: مجهوليتها.

^{١٩٠٤} ر: الاعتبار.

^{١٩٠٥} ر: عليهما.

^{١٩٠٦} و+ شبه حكم.

^{١٩٠٧} ر: كلاهما.

^{١٩٠٨} ر: والعمل.

^{١٩٠٩} ر- إلى.

^{١٩١٠} ر+ لتشبيه.

^{١٩١١} و- لم.

^{١٩١٢} ر- رحمه الله.

^{١٩١٣} و: اعتبار.

المصنف إلى دفعه بقوله^{١٩١٤} «ولم يعتبر هنا»^{١٩١٥} أي في موضع يكون الثمن ومحل الخيار معلومين «شبه الاستثناء حتى يفسد بالشرط الفاسد»^{١٩١٦} وهو أن ما ليس بمبيع يصير شرطا لقبول المبيع بناء على أنه يلزم منه أي فقط. فإن^{١٩١٧} كان وجه اعتبار خيار الشرط يخص، يظهر الاستثناء ولم يكن فيه أثر اعتبار النسخ أصلا. فافهم. فإنه دقيق يوضحه قوله «بخلاف ما إذا باع الحر والعبد بالألف في صفقة واحدة... لأن الحر غير داخل في البيع. فيصير كالاستثناء بلا مشاهة النسخ»^{١٩١٨} مشيرا إلى أن مشاهة النسخ في مسئلتنا هي التي تقتضي الجواز وهي^{١٩١٩} دخول محل الخيار تحت أصل البيع. وفي مخالفتها^{١٩٢٠} المشاهة للاستثناء مخصصة بعدم دخول الحر تحت البيع.

لكنه يرد اعتراض، وهو أن شبه الاستثناء يقتضي أن يكون ما لا بيع^{١٩٢١} فيه شرطا لما فيه البيع، ابتداء على ما علم من كلام المصنف. ولم يعتبر هذا الشبه هنا أصلا واعتبر شبه النسخ فقط فإنه يقتضي الشرطية بقاء، وهو غير مفسد للبيع فيما تحت البيع فلم يكن عملا بالشبهين في هذه الجهة.

والجواب عنه أن عدم دخوله في الحكم يقتضي الفساد، ودخوله في الإيجاب يقتضي الصحة. ودخوله في الإيجاب^{١٩٢٢} قد ثبت يقينا^{١٩٢٣} فلا يزال الحكم الثابت به وهو صحة البيع. فيما يدخل تحت البيع بالشك المعارض عليه من جهة عدم دخول ما فيه الخيار تحت الحكم. فكون^{١٩٢٤} الشك ثابتا به هو العمل بالشبهين، لكن لم يظهر ثبوته^{١٩٢٥} فيما كان ثابتا بيقين.

وهذا التوجيه هو الذي يجعل هذا المثال مناسباً للتخصيص حيث قال: إنه شابه^{١٩٢٦} النسخ بصيغته^{١٩٢٧} والاستثناء بحكمه. فإذا اعتبر مجهولا، اقتضى الشبه الأول سقوطه بنفسه، واقتضى الشبه الثاني سقوط العام، فلا يثبت^{١٩٢٨} بالشك. وإن اعتبر معلوما اقتضى الشبه الأول التعليل وهو يقتضي الجهالة فيما بقي تحت العام وهو يناهز الحجة واقتضى الشبه الثاني الحجة فلا يزال بالشك.

بقي إشكال وهو ظاهر كلام المصنف وتصريحه بقوله «فراعيانا الشبهين وقلنا إذا كان محل إلى آخرهيار مجهولا أو ثمة مجهولا، لا يصح البيع رعاية»^{١٩٣٠} لشبه^{١٩٣١} الاستثناء وان كان كل منهما معلوما يصح البيع رعاية لشبه النسخ»^{١٩٣٢} حيث يدل على أنه روعي في كل من الصور شبه واحد. وتحقيقه أن اعتبار الشبهين لما أوردت شكاً في الصور الثلاث، وبه لم يثبت ما لم يكن بيقين قبل هذا وهو صحة البيع وثبت فساده كان المعتبر فيه حكم شبه الاستثناء لا أنه لم يعتبر هناك إلا شبه واحد.

^{١٩١٤} ر: فيقوله.

^{١٩١٥} /التوضيح لصدر الشريعة، ١١٤/١.

^{١٩١٦} /التوضيح لصدر الشريعة، ١١٤/١.

^{١٩١٧} ر: وإن.

^{١٩١٨} /التوضيح لصدر الشريعة، ١١٤/١.

^{١٩١٩} ر: فهي.

^{١٩٢٠} ر: مخالفتها.

^{١٩٢١} ر: ينفع.

^{١٩٢٢} و- يقتضي الصحة ودخوله في الإيجاب.

^{١٩٢٣} ر: شيئا.

^{١٩٢٤} ر: فيكون.

^{١٩٢٥} ر: بموته.

^{١٩٢٦} ر: ساب.

^{١٩٢٧} و: بصفته.

^{١٩٢٨} ر: يسقط.

^{١٩٢٩} و: الشك.

^{١٩٣٠} و- البيع رعاية.

^{١٩٣١} ر: شبه.

^{١٩٣٢} /التوضيح لصدر الشريعة، ١١٤/١.

وكذلك لما اقتضى اعتبار^{١٩٣٣} الشبهين في^{١٩٣٤} الصورة الواحدة صحة البيع على ما بينا، كان المعتبر فيه حكم شبه الاستثناء، لأنه لم يعتبر هناك إلا شبه واحد. قلنا قوله^{١٩٣٥} وإذا كان له شيهان يكون كالنسخ الذي له^{١٩٣٦} شبه بالنسخ وشبه بالاستثناء. فلرعاية الشبهين قلنا إن علم محل الخيار وثنه يصح البيع وإلا فلا. فإن رعاية الشبهين في التخصيص على ما ذكر كان في قسمي الجهالة والعلم لا رعاية شبه النسخ فقط في قسم العلم و^{١٩٣٧} رعاية شبه الاستثناء فقط في قسم الجهل. وإن كان المرجع في صورة الجهل هناك إلى اعتبار شبه النسخ حيث حكم بالحجية وفي صورة العلم إلى الاستثناء حيث حكم بالحجية أيضا، فرعاية^{١٩٣٨} الشبهين في الأصل والفرع هي التي أورثت شكا. وكون اليقين^{١٩٣٩} لا يزول بالشك^{١٩٤٠} أثبت في كل منهما ما يناسب شيهان من الشبهين. فهو المخصص إذن^{١٩٤١} لا ما جعل العلامة مخصصا. وكان في كل^{١٩٤٢} من الصور [و٣٠] / رعاية للشبهين^{١٩٤٣} حيث ما أمكن لا أنه لم يعتبر إلا شبه واحد في كل من الصور على ما فهم العلامة. فأمعن^{١٩٤٤} النظر فيه، فإن الشارح العلامة أغمض عنه ولا يضر ما قلنا قوله «ولو رعينا كونه غير داخل في الحكم». فتأمل.^{١٩٤٥}

[١١٩] قال: «قوله «ولم يعتبر»»^{١٩٤٦} إلى آخره.

أقول: إن فهمت ما تقدم لك من التحقيقات، علمت ما في كلامه هذا من^{١٩٤٧} الرد والقبول فلا حاجة إلى التطويل فيه. وينبغي أن يعلم أن هذه المسائل إنما هي نظائر^{١٩٤٨} للاستثناء^{١٩٤٩} والنسخ والتخصيص وليست من هذه الأقسام إلا مسألة واحدة وهي ما إذا قال بعث عبيدين مثلا^{١٩٥٠} إلا هذا بحصته من الألف يريد ما قلناه^{١٩٥١}. بمسألة الاستثناء بما إذا باع حرا وعبدا بألف في صفقة واحدة.

[المسائل المتعلقة بألفاظ العام]

[١٢٠] قال: «قوله «فصل في ألفاظه»»^{١٩٥٢} إلى آخره.

أقول: جعل الشارح العلامة قوله «ألفاظ العموم»^{١٩٥٣} عوض قوله «ألفاظ العام» أولى. وحيث كان لكل وجه فلا أولوية.

^{١٩٣٣} و: باعتبار.

^{١٩٣٤} ر: و.

^{١٩٣٥} ر: قوله.

^{١٩٣٦} ر: له.

^{١٩٣٧} ر: و.

^{١٩٣٨} ر: برعاية.

^{١٩٣٩} ر: الشبهين.

^{١٩٤٠} و: بالشكل، صح هـ.

^{١٩٤١} و: لأن.

^{١٩٤٢} و: ذلك.

^{١٩٤٣} ر: من.

^{١٩٤٤} و: فأمعن.

^{١٩٤٥} /التوضيح لصدر الشريعة، ١١٣/١.

^{١٩٤٦} /التلويح للفتاوي، ١١٤/١.

^{١٩٤٧} ر: فيه.

^{١٩٤٨} و: ركائز.

^{١٩٤٩} ر: الاستثناء.

^{١٩٥٠} و: مثل.

^{١٩٥١} ر: قلنا.

^{١٩٥٢} /التلويح للفتاوي، ١١٤/١.

^{١٩٥٣} /التلويح للفتاوي، ١١٤/١.

وشرحه أنه ليس المراد بلفظ العام أو لفظ العموم لفظ هذا اللفظ أي العام أو العموم، فإنه لا وجه له أصلاً، ولا لفظ مدلول هذا إلى لفظ أي العام أو العموم. إذ ليس ذاك إلا هذا اللفظ الذي هو العام أو العموم لا غير لا صيغ الجمع وأمثاله. بل لفظ ما صدق عليه مدلول^{١٩٥٤} هذا اللفظ الذي هو العام أو العموم من الصيغ الدالة على العموم.

ولا شك أن تلك الصيغ لا يصدق عليها أنها عموم بل هي ألفاظ عامة. فظهر أن المسلك الذي سلكه المصنف أقرب إلى السداد وأوضح دلالة على المراد. والعام لما اشترط فيه الاستغراق وهو يصح بالاستغراق دفعة، وبه بشموله لكل^{١٩٥٥} واحد واحد من أفرادهِ وبه يتناولهُ كل واحد واحد على سبيل البدل. والأول الجمع بصيغته ومعناه كالرجال أو بمعناه كالرَهْط^{١٩٥٦} والقوم،^{١٩٥٧} والثاني كقوله «من يأتي فله درهم»، والثالث نحو من يأتي أولاً فله درهم.

وقد بسط^{١٩٥٨} المصنف والشارح العلامة الكلام^{١٩٥٩} في إيضاحه، لكنهما لم يتعرضا على أن النكرة في سياق النفي من أي القبيل. فنقول إنها ليست^{١٩٦٠} بعام^{١٩٦١} بنفسها. ^{١٩٦٢} وإنما هي عامة^{١٩٦٣} بغيرها وهو إما النفي أو الصفة العامة.

فإن قيل: ما يشمل كل واحد على سبيل البدل هو مثل النكرة فإن رجل في قول القائل^{١٩٦٤} جاء رجل يستغرق^{١٩٦٥} جميع أفراد الرجال على سبيل البدل، كمن في قوله من يأتي أولاً فله درهم. فلم صارت من قبيل الخاص؟

قلت: لأن المتلفظ بالنكرة في الإثبات لا يريد بها إلا واحداً من الجنس. وأما احتماله لكل واحد^{١٩٦٦} على سبيل البدل، فعند المستمع كما في جاء رجل. و^{١٩٦٧} أما العام المتناول على سبيل البدل، فالمتلفظ به يريد كل واحد من أفرادهِ كمن يأتي أولاً فله درهم. والاحتمال ليس مثل التناول فهو إذن عام مع غيره. إذ عموم^{١٩٦٨}ه بحسب احتماله كل واحد واحد على سبيل البدل.

[١٢١] قال: «قوله «فالجمع» مثل الرجال والنساء»^{١٩٦٩} إلى آخره.

أقول: قوله «وأما تحقيق أن الموضوع للعموم هو^{١٩٧٠} مجموع الاسم وحرف التعريف^{١٩٧١} أو الاسم^{١٩٧٢} بشرط

^{١٩٥٤} و: مدلول.

^{١٩٥٥} ر: كل.

^{١٩٥٦} ر: القوم.

^{١٩٥٧} ر: والرهط.

^{١٩٥٨} ر: يسقط.

^{١٩٥٩} ر: الكلا.

^{١٩٦٠} ر: ليس.

^{١٩٦١} ر: بعام.

^{١٩٦٢} ر: بنفسه.

^{١٩٦٣} ر: عام.

^{١٩٦٤} ر: للعامل.

^{١٩٦٥} ر: مستغرق.

^{١٩٦٦} ر- واحد.

^{١٩٦٧} ر- و.

^{١٩٦٨} ر: عموم.

^{١٩٦٩} التلويح للفتاوي، ١/١١٥.

^{١٩٧٠} و ر- هو.

^{١٩٧١} و ر+ إلى آخره.

^{١٩٧٢} ر: فالاسم.

التعريف^{١٩٧٣} إلى آخره، مشتمل على ستة أسئلة وأجوبتها^{١٩٧٤} ظاهرة.

أما الجواب عن الأول، فبأن الموضوع وضعاً نوعياً الاسم المعرف.

وأما الجواب عن الثاني فبأن الاسم لا يكون مشتركاً على ما أشرنا إليه. فتأمل في أن الاشتراك يقتضي اتحاد اللفظ الدال بوضعين على معنيين.

وأما الجواب عن الثالث فبأنه^{١٩٧٥} قد بينا فيما قبل الفرق بين الوضع^{١٩٧٦} النوعي للمجاز والوضع النوعي للحقيقة. وهذا بلا شك من القسم الذي للحقيقة مما ليس فيه من القرينة [٣٠ ظ] / الصارفة عن المعنى الحقيقي أصلاً. بل أداة التعريف مؤكدة فرد إن كانت للاستغراق، لأن الاستغراق يقتضي ذلك. إذ لا يمكن أن يثبت حكم على جمع ولا يثبت على أحاده.

وأما الجواب عن الخامس أنه للأفراد المحققة والمقدرة.

وأما الجواب عن السادس أن مدلوله الاستغراق الحقيقي إلا أن يدل دليل على خلافه. وهذا قيد لجميع الأجوبة، فإن الأجوبة المذكورة قد^{١٩٧٧} ترجع^{١٩٧٨} عن الأصل بدليل يقتضي الرجوع عنه.

ولا شك أن معنى قول المصنف «أي يصح إطلاق^{١٩٧٩} اسم الجمع والقوم^{١٩٨٠} والرهط على كل عدد معين^{١٩٨١} من^{١٩٨٢} الثلاثة فصاعداً إلى ما لا نهاية له»^{١٩٨٣} أن الرجال إذا اعتبرت فيها الجمعية بأن تكون معهودة فهو يصلح لكل عدد من الثلاثة إلى ما لا نهاية له. معناه أي هذه^{١٩٨٤} وتلك الرجال وجميع ما يصلح أن يطلق عليه الرجال ما لا نهاية له. إلا أن الرجال إذا كانت معهودة يصلح لما لا نهاية له، فإن قوله لعدد معين ينفيه. فلم يخالف المصنف ما صرح به في كتب اللغة معنى الرهط.

[١٢٢] قال: «قوله^{١٩٨٥} «لأن أقل الجمع ثلاثة»»^{١٩٨٦} إلى آخره.

أقول: قد بسط العلامة في شرح كلام المصنف تأويده ولم يحتج إليه وكان فيه شبهة يجب دفعها ولم يتعرض إليها^{١٩٨٧} وذلك أن الكلام في العام والاستدلال على الجمهور بالجمع المنكر الذي في قوله تعالى ﴿وَإِنْ كَانُوا إِخْوَةً رِّجَالًا﴾^{١٩٨٨} وقوله تعالى ﴿

^{١٩٧٣} التلويح للفتازاني، ١/١١٦.

^{١٩٧٤} ر: ظاهر.

^{١٩٧٥} و: فبيانه.

^{١٩٧٦} ر: الموضوع.

^{١٩٧٧} ر: وقد.

^{١٩٧٨} ر: يرجع.

^{١٩٧٩} و: ر: الجمع و.

^{١٩٨٠} و: ر: كالقوم.

^{١٩٨١} ر: معنى.

^{١٩٨٢} و: في.

^{١٩٨٣} التلويح للفتازاني، ١/١١٦.

^{١٩٨٤} ر: الرجال.

^{١٩٨٥} ر: قول.

^{١٩٨٦} التلويح للفتازاني، ١/١١٦.

^{١٩٨٧} ر: إليه.

^{١٩٨٨} سورة النساء، ٤/١٧٦.

فَإِنْ ١٩٨٩ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ ١٩٩٠ واستدلال الشارح العلامة أو تمثيله بقول القائل لا اتزوج نساء كيف يتم؟ ١٩٩١ ودفعهما ١٩٩٢ أن الجمع المنكر وإن باين المعرف في العموم، لكنه لا يباينه ١٩٩٣ في أن الأقل فيه ثلاثة.

وقوله في الجواب عن قوله «فإن قلت: هب أنه يعلم أن حظ البنيتين ... استحقت الثلث مع أخ لها ١٩٩٤ فمع اخت لها بالطريق ١٩٩٥ الأولى» ١٩٩٦ ليس بمفيد في دفع السؤال، لأن قوله تعالى ﴿فَلِلذَّكَرِ ١٩٩٧ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ﴾ ١٩٩٨ بصورة ابن و بنت حتى يتعين أن يكون لكل من البنيتين ثلث. بل الآية تشير إلى أن يتبين وابن ١٩٩٩ لكل منهما ٢٠٠٠ الربع في هذه الصورة.

ثم إن قوله «عن ٢٠٠١ أن هذا الدليل» أي قوله ﷺ «الاثنان فما فوقها جماعة» ٢٠٠٢ «على تقدير تمامه لا يدل على المطلوب» أي على مطلوب من قال «إن أقل الجمع اثنان» إذ ليس التراجع في ج م ع ويشتق من ذلك ليس بكلام جيد، لأن معنى قوله ﷺ «إن الاثنان فما فوقهما جماعة» ليس أنه ٢٠٠٣ هذه الأحرف أو اللفظ المركب منها وإنما المراد أنه يصدق عليها هذا اللفظ الدال على معنى الجمعية.

وإذا كان الاثنان جمعا وليس ما دونه وهو الواحد جمعا كان أقل الجمع اثنين. فإذا تم كيف لا يكون دليلا لهم على مطلوبهم؟

ثم إنه جعل قول المصنف «ولا تمسك لهم بنحو فعلنا» ٢٠٠٤ إلى آخره مما لا يحتاج إلى ذكره. لأن ابن الحاجب قال إنه ليس التراجع في نحو نحن فعلنا، ولا في نحو صغت قلوبكم، وهذا الكلام كما ترى ليس إلا ٢٠٠٥ من قبيل التحكم، إذ هو ليس إلا جوابا عما ينازع. ولا يمكن أن يقال له كذا قال ابن الحاجب فلا ينازع، بل ينبغي أن يجاب عنه.

وقال «ومع ذلك يجب أن يحمل اشتراكه بين التثنية ٢٠٠٦ والجمع على الاشتراك المعنوي دون اللفظي» ٢٠٠٧ ونسب هذا إلى بعد. و ٢٠٠٨ من الظاهر أن الاشتراك يطلق على الاشتراك المعنوي، كما يطلق على الاشتراك اللفظي. لاسيما في موضع دل على أن المراد به المعنوي وقوعه في مقابلة الاختصاص. كما قال المصنف ههنا «فبقول» ٢٠٠٩ فقلنا ٢٠١٠ ههنا غير مختص بالجمع بل مشترك بين

١٩٨٩ ر: وإن.

١٩٩٠ سورة النساء، ١١/٤.

١٩٩١ ر: ليف هم.

١٩٩٢ و: ومنها.

١٩٩٣ ر: ينافيه.

١٩٩٤ ر- لها صح هـ.

١٩٩٥ و ر: بطريق.

١٩٩٦ ر: الأول.

١٩٩٧ و ر: للذكر.

١٩٩٨ سورة النساء، ١٧٦/٤.

١٩٩٩ و ر+ و.

٢٠٠٠ ر: منها.

٢٠٠١ و ر: على.

٢٠٠٢ ورد الحديث في سنن ابن ماجه، الإقامة ٤٤ بهذا اللفظ: «عن أبي موسى الأشعري قال: قال رسول الله ﷺ: اثنان فما فوقهما جماعة».

٢٠٠٣ و: أن.

٢٠٠٤ و ر: قلنا؛ التلويح لصدر الشريعة، ١١٨/١.

٢٠٠٥ ر: الأمر.

٢٠٠٦ ر: الثلاثة.

٢٠٠٧ التلويح للفتاوي، ١١٩/١.

٢٠٠٨ ر- و.

٢٠٠٩ التلويح لصدر الشريعة، ١١٨/١.

الثنية^{٢٠١١} والجمع.

[١٢٣] قال: «قوله «فيصح تخصيص الجمع»»^{٢٠١٢} إلى آخره.

أقول: العلامة بعد ما قرر كلام المصنف، أورد عليه بحثاً، فقال «وفيه نظر من وجوه»^{٢٠١٣} فحصل [٣١و] / نظره الأول أن العام يجب أن يكون مستغرقاً، فإذا أريد به بعض ما وضع له فهو فيه مجاز سواء أريد به ثلاثة أو اثنان أو واحد أو أكثر منها، وأن الغير المستغرق ليس بعام. فهذا التفريع لا معنى له.

وأجاب عنه بأن نفس الصيغة للجمع والعموم عارض باللام، وإذا ارتفع العموم بعد التخصيص لا بد أن^{٢٠١٤} يبقى^{٢٠١٥} مدلول الصيغة لأنه لن ينتفي مدلول الصيغة وأقله ثلاثة.

والجواب غير مرضي، لأنه يقتضي كون التخصيص مزيلاً عموم العام ليس كذلك. كيف وقد تكلموا في عام خص منه البعض أنه يخص بالقياس وخبر^{٢٠١٦} الواحد. فلو لم يكن بعد التخصيص عاماً لم يرد عليه التخصيص. فإن إخراجاً عن عموم مطلقاً نسخه بالكلية ولا يضر عموم^{٢٠١٧} عدم^{٢٠١٨} استغراقه ما بين التخصيص أنه ليس بداخل فيه ويكفيه في الاستغراق شموله جميع ما يصلح له مما يدخل تحته. وكأن هذا الكلام نشأ منه لعدم تنبيه لمورد^{٢٠١٩} التخصيص وهو ما خص من العام لا العام.

بل الجواب أن التخصيص لما شابه للاستثناء والنسخ وهما^{٢٠٢٠} يقتضيان كون المستثنى منه و^{٢٠٢١} المنسوخ بعضه فيما بقي مفهوماً منه كهو بلا نسخ واستثناء، إذا كان المستثنى والمنسوخ معلومين فهو بعد تخصيص البعض^{٢٠٢٢} مستغرق وجميع^{٢٠٢٣} ما يصلح له وهو ما يبقى بعد التخصيص^{٢٠٢٤} فلا يكون العموم مجازاً فيه^{٢٠٢٥} بل حقيقة.

وإن كان اللفظ العام مجازاً فيه لا حقيقة، يجب أنه إطلاق الكل وإرادة البعض. فالعموم من الثلاثة معتبر كالجمعية ومن^{٢٠٢٦} دونها إذا كان العام جمعاً، فلا عموم ولا جمعية. أما الجمعية فظاهر عدم بقائها. وأما العموم فلأنه عموم الجمع، وأقل شموله^{٢٠٢٧} الثلاثة،

^{٢٠١٠} ر: فعلنا.

^{٢٠١١} ر: الثلاثة.

^{٢٠١٢} التلويع للفتازاني، ١/١١٩.

^{٢٠١٣} التلويع للفتازاني، ١/١١٩.

^{٢٠١٤} ر- لا بد أن.

^{٢٠١٥} ر: بقي.

^{٢٠١٦} ر: الخبر.

^{٢٠١٧} ر: عموماً.

^{٢٠١٨} ر: عد لم.

^{٢٠١٩} ر: لمراد.

^{٢٠٢٠} ر: وهنا.

^{٢٠٢١} و: أو.

^{٢٠٢٢} ر- البعض.

^{٢٠٢٣} ر: وجميع.

^{٢٠٢٤} و+ وهو ما يبقى بعد التخصيص.

^{٢٠٢٥} ر- فيه.

^{٢٠٢٦} ر: وفي.

^{٢٠٢٧} و: مشموله.

والأقل من الأقل. وجوابه ما صرح به بأن الاستغراق في «لا^{٢٠٢٨} اتزوج^{٢٠٢٩} النساء^{٢٠٣٠}» متعذر.^{٢٠٣١} وكلام المصنف يشير إليه أيضا.

ولم يلتفت العلامة إلى بيان التعذر^{٢٠٣٢} فيه. والحال أن كون القائل لا اتزوج^{٢٠٣٣} النساء لا يتعذر^{٢٠٣٤} عليه أن لا يتزوج^{٢٠٣٥} جميع النساء بل لا^{٢٠٣٦} يتعذر^{٢٠٣٧} أن لا يكلمهن^{٢٠٣٨} أيضا. وبهذا^{٢٠٣٩} خرج الجواب عن النظر واندفع جوابه.

فاعلم أنه إن انعقد اليمين عليه واليمين له حكمان: البر والحنث فلا ينعقد اليمين إلا فيما يمكن الحنث حسا بالإجماع. وإن^{٢٠٤٠} كانوا قد اختلفوا في^{٢٠٤١} اشتراط إمكان البر. وههنا يتعدد الحنث بتزوج جميع النساء فخصت إلى الواحدة وهذا تخصيص حسي. وكذا إن لم ينعقد اليمين عليه كقوله تعالى ﴿لَا يَحِلُّ لَكَ النَّسَاءُ مِنْ بَعْدُ﴾^{٢٠٤٢} وكقول القائل لا اتزوج النساء من غير يمين، لأن النفي إنما يرد فيه على الميثب وهو بإرادة العموم متعذر.^{٢٠٤٣}

والجواب عن الثالث أيضا غير مرضي، لأنه يتضمن تسليم أن التخصيص إلى الواحد لغو عرفا وعقلا،^{٢٠٤٤} لكنه يصح لغة وهو يقتضي عدم وقوعه في كلام الله، والكلام في عام الكتاب وتخصيصه. بل الجواب أن المخصص لما كان لبيان أنه لم يدخل، فهو كالمترك. بما يدل على الواحد ابتداء وهو لا يعد لاغيا لا عقلا ولا عرفا ولا لغة. فافهم.

[١٢٤] قال: «قوله «والمراد التخصيص^{٢٠٤٥} بالمستقل^{٢٠٤٦}» إلى آخره.

أقول: أراد بقوله «بالمستقل^{٢٠٤٧}» أنه لا يراد التخصيص بالكلام فقط حتى لا يتوهم أن تخصيص مثل قوله لا اتزوج النساء خارج عنه. فإنه ليس فيه تخصيص بكلام، بل بمستقل وهو الحق على ما بيناه وليس ذكره بما أشار إليه العلامة. لأن كون المعنى اللغوي غير مراد قد علم مما سبق مرارا. وكذا علم منه أن الاستثناء ليس بتخصيص. فالحاصل أن تخصيص العام الجمع إلى الثلاثة والمفرد إلى الواحد يجوز سواء كان بكلام^{٢٠٤٨} أو غيره بعد أن يكون مستقلا. [٣١ ظ] /

^{٢٠٢٨} ر: ألا.

^{٢٠٢٩} ر: تزوج.

^{٢٠٣٠} التوضيح لصدر الشريعة، ١/١٢٠.

^{٢٠٣١} ر: متعذر.

^{٢٠٣٢} ر: التعدد.

^{٢٠٣٣} ر: لا تزوج.

^{٢٠٣٤} ر: يتعدد.

^{٢٠٣٥} ر: يزوج.

^{٢٠٣٦} ر: لا.

^{٢٠٣٧} ر: يتعدد.

^{٢٠٣٨} ر: يكلمن.

^{٢٠٣٩} ر: هذا.

^{٢٠٤٠} ر: فإن.

^{٢٠٤١} و + أن.

^{٢٠٤٢} سورة الأحزاب، ٣٣/٥٢.

^{٢٠٤٣} ر: يتعذر.

^{٢٠٤٤} ر: وعقلا.

^{٢٠٤٥} ر: والتخصيص.

^{٢٠٤٦} و ر: مستقل؛ التلويح للفتاوي، ١/١٢٠.

^{٢٠٤٧} و ر: مستقل.

^{٢٠٤٨} ر: كلام.

[١٢٥] قال: «قوله «والطائفة كالمفرد»»^{٢٠٤٩} إلى آخره.

أقول: إن^{٢٠٥٠} أراد به المصنف أن الطائفة كالمفرد^{٢٠٥١} أي كالعام المفرد يصلح للواحد وما فوقه،^{٢٠٥٢} ولذلك لما^{٢٠٥٣} تعذر^{٢٠٥٤} أن ينفر^{٢٠٥٥} الجميع عادة. فلو نفر من كل فرقة واحد لأتى بالمندوب به^{٢٠٥٦} والمخصوص له، فهو من قبل التخصيص العادي^{٢٠٥٧} فيجوز^{٢٠٥٨} تخصيص الطائفة معرفة إلى الواحد.^{٢٠٥٩} والعلامة اشتغل باللغات وترك بيان القصد.

فإن قلت: قد كنى تعالى عن الطائفة بضمير الجمع. فلو كان معناه الواحد لما جاز ذلك.

قلت: لما كان النافر من كل فرقة طائفة، والفرق كثيرة، فالضمير إلى الطوائف. وهي لا تكون أقل من الثلاثة، فجاز ضمير الجمع. وكون الطواف عبارة عن الدوران حول الشيء ظاهر، واعتبار كون الطائفة حلقة أمر بعيد عن اللغة، فإن الطائفتين حول الكعبة يدورون حولها لا أنهم يبقون حولها حلقة والطائفون في البلاد يدورون حولها من غير أن يصيروا حلقة.

[١٢٦] قال: «قوله «منها الجمع المعروف باللام»»^{٢٠٦٠} إلى آخره.

أقول: الشارح العلامة بين كلاما ونسبه إلى المحققين.

ثم قال: «وفي^{٢٠٦١} كلام^{٢٠٦٢} المصنف نظر، لأنه جعل العهد الذهني مقدما على الاستغراق بناء على أن البعض متيقن وهذا معارض بأن الاستغراق أعم فائدة وأكثر استعمالا في الشرع، وأحوط في أكثر الأحكام أعني الإيجاب والندب والتحريم والكرهية، وإن كان البعض أحوط في الإباحة»^{٢٠٦٣} وهذا الكلام على ما ترى لا حاصل له سوى عموم الاستغراق^{٢٠٦٤} وكثرة وقوعه في نفسه.^{٢٠٦٥} فإن أراد به أن الاستغراق كثير عند وجود العهد في الخارج أو في الذهن فممنوع. وإن أراد به^{٢٠٦٦} كثرته عند عدم العهد في الخارج وفي الذهن فلا يقتضي الأولوية.^{٢٠٦٧} وأما كون الاحتياط في الإيجاب والندب والتحريم والكرهية^{٢٠٦٨} في اعتبار الاستغراق، فإنما يؤثر في عدم كونه للماهية بعد أن لم يكن عهد. ولو جاز وقوعه في صورة العهد فلكون الاحتياط في الأبواب المذكورة في الاستغراق

^{٢٠٤٩} التلويح للفتاواني، ١/١٢٠.

^{٢٠٥٠} ر- إن.

^{٢٠٥١} ر: كالمفرد.

^{٢٠٥٢} و- أي كالعام المفرد، يصلح للواحد وما فوقه.

^{٢٠٥٣} ر: لا.

^{٢٠٥٤} ر: تعذر.

^{٢٠٥٥} ر: ينفر.

^{٢٠٥٦} ر- به.

^{٢٠٥٧} ر- فهو من قبل التخصيص العادي.

^{٢٠٥٨} ر: فيجو.

^{٢٠٥٩} و- فيجوز تخصيص الطائفة معرفة إلى الواحد.

^{٢٠٦٠} التلويح للفتاواني، ١/١٢١.

^{٢٠٦١} التلويح للفتاواني: فيما.

^{٢٠٦٢} التلويح للفتاواني: ذكرنا.

^{٢٠٦٣} التلويح للفتاواني، ١/١٢١.

^{٢٠٦٤} و+ في نفسه.

^{٢٠٦٥} و- في نفسه.

^{٢٠٦٦} و- به.

^{٢٠٦٧} ر: للأولوية.

^{٢٠٦٨} ر: والكرهية.

دليلاً صارفاً عن العمل بالراجع.^{٢٠٦٩} والأحوط أن يحمل الكلام على أقرب، ما يجوز للمتكلم أنه يريد منه، لا على الأعم والأشمل. ولا شك أن اللام لتعريف المخاطب، والأصل فيما يثبت على وجه الكمال، إلا إذا دل الدليل على خلافه. وأكمل مدلولات اللام في التعريف تعريف العهد لقربه في التعريف من الاسم العلم لتعينه عند المتخاطبين.^{٢٠٧٠} فهو إذن عند تقدم العهد أقرب ما يجوز للمتكلم إرادته بخلاف إذا لم يكن عهد^{٢٠٧١} حيث يكون الأقرب إرادة الاستغراق لعدم رجحان بعض الأفراد على البعض.

ثم قال «ومنقوض بتعريف الماهية،^{٢٠٧٢} فإنه لا يوجد فرد بدون الماهية. وقد^{٢٠٧٣} جعله متأخراً عن الاستغراق بناء على أنه لا يفيد فائدة جديدة زائدة على ما يفيد الاسم بدون اللام».^{٢٠٧٤} وحاصله أن الماهية أيضاً سبقتة.^{٢٠٧٥} وهو على ما ترى مفروغ عنه لما أشار إليه المصنف أن الماهية معلومة بلا تحشم اللام.

يقال^{٢٠٧٦} «و^{٢٠٧٧} هذا ممنوع».^{٢٠٧٨} أي كون تعريف الماهية لا يفيد فائدة جديدة زائدة^{٢٠٧٩} على ما يفيد^{٢٠٨٠} الاسم بدون اللام ممنوع. وأنت تعلم أن رجلاً^{٢٠٨١} يدل على الماهية وكونه دالاً على فرد من ذلك الجنس لا ينافي دلالة على الجنس.

وقوله «ولو سلم فمنقوض بتعريف العهد الذهني فإن عدم الفائدة فيه أظهر لأن دلالة النكرة على حصة غير معينة أظهر من دلالة على نفس الحقيقة ولهذا مر جواب أن المعهود الذهني في المعنى كالنكرة».^{٢٠٨٢} ليس بجيد، لأن فائدة تعريف العهد وهي إفادة المخاطب أن المتكلم قصد معيناً عنده، وعند المخاطب وإن لم يعين ليست في النكرة. فالأظهر وجود الفائدة لا عدمها. وكون دلالة النكرة على حصة غير [٣٢و] / معينة أظهر من دلالتها على نفس الحقيقة لا يصلح دليلاً، لكون عدم الفائدة في تعريف العهد الذهني أظهر أصلاً. وكذلك كونها أظهر من دلالتها^{٢٠٨٣} على نفس الحقيقة، لا ينافي دلالتها على الحقيقة ومقصود المصنف يتم بها.

ثم قال: «فإن قيل يعتبر فيه العهدية^{٢٠٨٤} في الذهن^{٢٠٨٥} فيتميز عن النكرة، قلنا: وكذلك يعتبر في تعريف الماهية حضورها في الذهن، والإشارة إليها لتمييز عن اسم الجنس النكرة مثل: رجوع رجعي، ورجع الرجعي».^{٢٠٨٦} والجواب بعيد عن الصواب، إذ التعريف الذي للماهية معناه تعريف المتكلم المخاطب أن الماهية هي الحاضرة في ذهن المتكلم، وتعريف العهد الذهني^{٢٠٨٧} تعريف المخاطب بفرد معهود بينهما. وبين المعنيين بعد المشرقين. والنكرة لا تحتاج في التميز عن اسم الجنس إلى ما ذكره. فإن المراد بها الفرد وبه الجنس.

^{٢٠٦٩} و: الراجع.

^{٢٠٧٠} ر: المخاطبين.

^{٢٠٧١} و- عهد.

^{٢٠٧٢} ر: وورد.

^{٢٠٧٣} ر- فإنه لا يوجد فرد بدون الماهي. وقد.

^{٢٠٧٤} التلويح للفتازاني، ١/١٢٢.

^{٢٠٧٥} و: منتقية.

^{٢٠٧٦} ر: وقال.

^{٢٠٧٧} ر- و.

^{٢٠٧٨} التلويح للفتازاني، ١/١٢٢ ر- ممنوع.

^{٢٠٧٩} و- زائدة.

^{٢٠٨٠} و+ لا.

^{٢٠٨١} و: رجل.

^{٢٠٨٢} التلويح للفتازاني، ١/١٢٢.

^{٢٠٨٣} و: دلالة.

^{٢٠٨٤} ر- العهدية.

^{٢٠٨٥} ر: الذهنية.

^{٢٠٨٦} التلويح للفتازاني، ١/١٢٢.

^{٢٠٨٧} ر: والذهن.

وكون الحمل^{٢٠٨٨} على تعريف العهد الذهني موقوفا على القرينة وعدم الاستغراق بالاتفاق ادعاء منه^{٢٠٨٩} لا يفيد ما ذكر شيئا.

ثم قال: «وقد صرح به^{٢٠٩٠} المصنف أيضا. حيث مثل بعد ذلك لتعريف الماهية المتأخر عن الاستغراق بنحو أكلت الخبز وشربت الماء. إذ لا معنى^{٢٠٩١} بالمعهود الذهني إلا^{٢٠٩٢} مثل ذلك. مما تدل القرينة على أنه للفرد دون نفس الحقيقة وللبعض دون الكل، وللمبهم دون المعين»^{٢٠٩٣} وهو في غاية البعد.

فإن قوله أكلت الخبز إذا كانت^{٢٠٩٤} اللام فيه لتعريف الماهية فهي^{٢٠٩٥} لتمييز الخبز من اللحم أو غيره، لا لتمييز خبز معين من غيره من الأخباز، أو قطعة منه من غيره من القطع. وإذا كانت^{٢٠٩٦} لتعريف العهد الذهني فهي^{٢٠٩٧} لمعهود من الخبز بين المتخاطبين.^{٢٠٩٨}

والعلامة ظن التلازم الذي بين الماهية والفرد في الوجود، داعيا إلى اتحاد تعريف الماهية وتعريف العهد ومثل هذا مستبعد غريب من أمثاله.^{٢٠٩٩}

وإن في تقريره أقسام المعرفة باللام، وجعله العهد^{٢١٠٠} الذهني والاستغراق من فروع تعريف الحقيقة وتأكيد ذلك. بما ذهب إليه المحققون من أن اللام لتعريف العهد، والحقيقة لا غير إلا أن ان القوم أخذوا^{٢١٠١} بالخاص، وجعلوا أربعة أقسام توضيحا وتسهيلا^{٢١٠٢} الفساد^{٢١٠٣} من وجوه.

أما أولا فلائن تعريف الحقيقة عبارة عن تعريفها من غير اعتبار الأفراد. فكيف يكون تعريف فرد معين أو جميع الأفراد وإن كان كون^{٢١٠٤} الفرد لا وجود له بدون الحقيقة من فروعها؟

أما ثانيا فلائن كون الفرد لا وجود له بدون الحقيقة، لما جعل تعريف العهد الذهني وتعريف الاستغراق من فروع الحقيقة. فلم لم يجعل تعريف العهد الخارجي منها؟

أما ثالثا فلائن كلام المحققين يدل على أن القسمين الباقيين وهما^{٢١٠٥} تعريف العهد الذهني إن لم يجعل العهد ما يعم الذهني

^{٢٠٨٨} ر: العمل.

^{٢٠٨٩} ر: فيه.

^{٢٠٩٠} و- به.

^{٢٠٩١} ر: نفي.

^{٢٠٩٢} ر- إلا.

^{٢٠٩٣} التلويح للتفتازاني، ١/١٢٢.

^{٢٠٩٤} و: كان.

^{٢٠٩٥} و: فهو.

^{٢٠٩٦} و: كان.

^{٢٠٩٧} و: فهو.

^{٢٠٩٨} ر: المخاطبين.

^{٢٠٩٩} ر+ هذا.

^{٢١٠٠} و: للعهد.

^{٢١٠١} ر: أخذوا.

^{٢١٠٢} ر: وتسهيل.

^{٢١٠٣} ر: الفساد.

^{٢١٠٤} و- كون.

^{٢١٠٥} ر: مما.

والخارجي، وتعريف الاستغراق من فروع^{٢١٠٦} العهد والحقيقة. ولا يلزم منه أن يكون من فروع الحقيقة. بل الحق فيما ذهب إليه المحققون من أن اللام للتعريف.

فإن^{٢١٠٧} كان القصد في^{٢١٠٨} التعريف^{٢١٠٩} إلى الماهية وتمييزها عن غيرها من غير اعتبار الأفراد فهي الحقيقة والتعريف لها وإن كان وجودها لا بد في ضمن فرد من الأفراد. وإن كان إلى^{٢١١٠} الأفراد فلما أن يكون إلى معين للسامع في الذكر، أو إلى معين له في الذهن. وعلى الأول فهو لتعريف العهد الخارجي وعلى الثاني لتعريف^{٢١١١} العهد الذهني. وإما أن يكون إلى غير معين. وليس بعضه أولى من بعض. فهي للاستغراق^{٢١١٢} والكل من فروع التعريف المستفاد من اللام لا أن بعضها من فروع البعض.

نعم بعضها أولى من بعض على ما يعلم من كلام المصنف أولوية ما هو أولى.

[١٢٧] قال: «قوله «ولصحة الاستثناء»»^{٢١١٣} إلى آخره.

أقول: [٣٢٢ظ] / ظن العلامة أن معنى قوله «ولصحة^{٢١١٤} الاستثناء» هنا معناه أن الجمع المحلي باللام إذا لم يكن للعهد يصح فيه^{٢١١٥} الاستثناء وكل ما يصح فيه الاستثناء^{٢١١٦} فهو عام فتكلف^{٢١١٧} الأجوبة التي^{٢١١٨} ذكرها. بل معناه إن الجمع المذكور إذا صح منه الاستثناء فهو عام. إذ لو لم يكن عاما والفرض أنه لا عهد فيكون التعريف للماهية والاستثناء أي استثناء الأفراد لا يجوز من الماهية.

[١٢٨] قال: «قوله «قال مشايخنا رحمه الله»»^{٢١١٩} إلى آخره.

أقول: في كلام العلامة^{٢١٢٠} «وهذا ما ذكره أئمة العربية في مثل فلان يركب الخيل وليس الثياب البيض، أنه للجنس للقطع بأن ليس القصد^{٢١٢١} إلى عهد أو استغراق»^{٢١٢٢} تسامح ظاهر. إذ لا قطع بعدم العهد لجواز أن تكون خيل معهودة بين المتخاطبين^{٢١٢٣} أو ثياب بيض معهودة، ولا بعدم الاستغراق لجواز قصده جميع ذلك الخيل وجميع الثياب البيض بتعمده^{٢١٢٤} الكذب،

^{٢١٠٦} ر: وقوع.

^{٢١٠٧} و: وإن.

^{٢١٠٨} ر- في.

^{٢١٠٩} ر: للتعريف.

^{٢١١٠} و: له.

^{٢١١١} ر- لتعريف.

^{٢١١٢} ر: الاستغراق.

^{٢١١٣} التلويح للفتازاني، ١/١٢٣.

^{٢١١٤} ر: بصحة.

^{٢١١٥} ر: منه.

^{٢١١٦} و- وكل ما يصلح منه الاستثناء.

^{٢١١٧} ر: فتكلف.

^{٢١١٨} و- التي.

^{٢١١٩} ر- رحمه الله؛ التلويح للفتازاني، ١/١٢٣.

^{٢١٢٠} ر+ وهو قوله.

^{٢١٢١} ر: المقصد.

^{٢١٢٢} التلويح للفتازاني، ١/١٢٣.

^{٢١٢٣} ر: المخاطبين.

^{٢١٢٤} ر: بتعمده.

ولأجل ذلك يكذب. فلو لم يجر إرادته لغة لم يجر التكذيب^{٢١٢٥} لعدم انفعال^{٢١٢٦} الكذب منه حينئذ.^{٢١٢٧}

فلو قال بدل قوله «للقطع» عند القطع» لأصاب الحز. وكذا في قوله «ولو^{٢١٢٨} حلف لا يتزوج النساء ولا يشتري العبيد»^{٢١٢٩} إلى آخره حيث قال «إلا أن ينوي العموم»^{٢١٣٠} ولم يقل «أو يكون المراد جمعا معهودا» فإنه كما يشترط في كون المراد الجنس عدم الاستغراق، يشترط عدم العهد. وكذا في قوله «لأن عدم تزوج جميع النساء متصور» لما سبق أن عدم انعقاد اليمين إنما هو لعدم تزوج جميع النساء على تقدير الاستغراق. فيكون الرجوع إلى الجنس، لا لعدم تصور عدمه على تقدير صحته، فلا فائدة له في اليمين على أنه^{٢١٣١} لا يتزوج جميع النساء إذ البر بلا يمين حاصل، والحنث لا يتصور. فكلام العاقل لا بد أن يحمل على فائدة لا سيما يمينه.

ثم إن قوله «بل توجيه دليل من قال «إنه لو ادعى الاستغراق ينعقد يمينه ويصدق ديانة وقضاء»، أنه لما ادعى يحتمل^{٢١٣٢} كلامه^{٢١٣٣} اعتبر وإن لم تكن له فائدة. لأننا نقول لو سلم أن هذا معنى الاستغراق فالمطلوب^{٢١٣٤} حاصل. وهو جواز صرف الزكاة إلى فقير واحد». خارج عن دائرة التوجيه. إذ المطلوب أنه إذا انعدم الاستغراق والعهد هنا فصار للجنس لا أنه للجنس، وإن جاز أن يكون للاستغراق. بل الجواب أنه لا يكون معناه أن جميع الصدقات لجميع الفقراء^{٢١٣٥} إذ لا يمكن العمل بها كما لا يمكن صرف صدقة واحدة إلى جميع فقراء الدنيا.

[١٢٩] قال: «قوله «فعلى هذا الوجه»»^{٢١٣٦} إلى آخره.

أقول: العلامة رد على^{٢١٣٧} المصنف حيث قال «لأن الجنس يدل»^{٢١٣٨} على الكثرة تضمننا^{٢١٣٩} بقوله «بمعنى أنه مفهوم كلي لا يمنع شركة الكثير فيه. لا بمعنى أن الكثرة جزء مفهومه»^{٢١٤٠} ولما كان المراد بالجنس المستدل عليه بالجمع المحلى باللام، ما صدق عليه الجنس وهو كل واحد من^{٢١٤١} الكثير الدال عليه لفظ الجمع على سبيل البدل، فالكثرة جزء مفهومه. وما^{٢١٤٢} نقل عن الإمام فخر الإسلام أن كل جنس يتضمن الجمع^{٢١٤٣} فهذا معناه.

^{٢١٢٥} ر: الكذب.

^{٢١٢٦} ر: انعدام.

^{٢١٢٧} ر- حينئذ.

^{٢١٢٨} ر: فلو.

^{٢١٢٩} التلويح للفتاوي، ١/١٢٣.

^{٢١٣٠} التلويح للفتاوي، ١/١٢٣.

^{٢١٣١} ر- أنه.

^{٢١٣٢} ر: محتمل.

^{٢١٣٣} و+ إن.

^{٢١٣٤} ر: الجواب.

^{٢١٣٥} ر: الفقير.

^{٢١٣٦} التلويح للفتاوي، ١/١٢٤.

^{٢١٣٧} ر- على.

^{٢١٣٨} و: يدل.

^{٢١٣٩} التوضيح لصدر الشريعة، ١/١٢٤.

^{٢١٤٠} التلويح للفتاوي، ١/١٢٤.

^{٢١٤١} و: على.

^{٢١٤٢} ر: أما.

^{٢١٤٣} ر- أن كل جنس يتضمن الجمع.

ثم أورد سؤالاً حاصله أنه لم لا^{٢١٤٤} يراد المعهود من أعداد الجمع الذي تحت الجمع المحلى باللام حتى تكون اللام والجمع معمولاً بهما من كل وجه؟ ثم قال لا يقال الكلام على تقدير عدم المعهود.

فقال لأننا نقول تقدير عدم المعهود الذهني تقدير باطل، لأن كل لفظ علم مدلوله جاز تعريفه باعتبار القصد إلى بعض أفراده من حيث أنها حاضرة في الذهن. فحينئذ لا نسلم انتفاء العهد الذهني في شيء من الصور المذكورة. وبالحقيقة هذا الجواب هو الذي لا يقال لما فيه من الذهول [٣٣و] / عن معنى التعريف أنه من المتكلم للمخاطب ومن العهد الذهني أنه أمر آخر سوى الحضور الذهني ثابت بين المتكلم والمخاطب. وكيف يتأتى^{٢١٤٥} أن يكون الحضور هو^{٢١٤٦} العهد بلا سابقة ما يسمى عهداً بين المتخاطبين؟^{٢١٤٧} وكيف يحصل التعريف للمخاطب بدون السابقة المذكورة من قرينة أو غيرها؟ على ما ذكر إن لا يتصور عدم العهد إذ لا بد من حضور ذهني لبعض الأفراد على ما ذكر.

[١٣٠] قال: «قوله «فعلهم من هذه الأبحاث»»^{٢١٤٨} إلى آخره.

أقول: ذكر العلامة نظرين لما أنه لا يحمل الجمع المعرف باللام على الجنس إلا عند تعذر العهد ولا يصلحان لذلك.^{٢١٤٩}

أما الأول فلظهور أن لا عهد بينهما، لا خارجياً ولا ذهنياً في ثلاثة دراهم.

وأما الثاني فلتقدير أن لا عهد وإلا فالخلاف لا يتصور. بل الداعي إلى لزوم ثلاثة دراهم في الأول حصول التراضي من الطرفين بها. أما^{٢١٥٠} من طرفه فحيث رضي بأقل ما يفهم من الدراهم التي في يده، لإمكان أن يكون ذلك أقلها. وأما من طرفها فلنفيها لفظ الجمع الذي أقله ثلاثة وطلبها الخلع على الدراهم.

والداعي في الثاني إلى^{٢١٥١} حمل الأيام والشهور على العشرة عنده، وحمل الأيام على الأسبوع والشهور على السنة عندهما. إنما هو لأن معنى^{٢١٥٢} الإيمان على العرف. غير أنه رحمه الله نظر إلى أن أكثر العدد الذي^{٢١٥٣} يكون^{٢١٥٤} مميّزه الشهور هو العشرة فاعتبرها احتياطاً في باب الإيمان. واعتبار وجوب الكفارة التي فيها معنى العبادة أقوى بالشهادات.^{٢١٥٥} وهما رحمهما الله تعالى^{٢١٥٦} اعتباراً ما ينقطع عنده اعتبار الأيام ويسمى باسم آخر وهو الأسبوع واعتبار الشهور وهو السنة اعتباراً. إنما يقال في العرف الأيام والشهور فهذا من قبيل إلغاء حرف التعريف واعتبار الجمع لعدم العهد والاستغراق والجنس لا لأنه يتصور العهد. فلذلك لم يعتبر الاستغراق والجنس.

ثم إنه أورد سؤالاً حاصله أن قوله تعالى ﴿فَإِنْ^{٢١٥٧} اللَّهُ لَا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ﴾^{٢١٥٨} وأمثاله أريد به عموم السلب. وقد قلت إن

^{٢١٤٤} - لا.

^{٢١٤٥} ر: بيالي.

^{٢١٤٦} ر: وهو.

^{٢١٤٧} ر: المخاطبين.

^{٢١٤٨} التلويح للفتاوي، ١/١٢٥.

^{٢١٤٩} ر: ذلك.

^{٢١٥٠} ر: ا.

^{٢١٥١} - إلى.

^{٢١٥٢} و: مبن.

^{٢١٥٣} ر: التي.

^{٢١٥٤} ر: تكون.

^{٢١٥٥} ر: بالشهادة.

^{٢١٥٦} - و: رحمهما الله تعالى.

^{٢١٥٧} سورة آل عمران، ٣/٣٢.

قوله تعالى ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾^{٢١٥٩} المراد به سلب العموم فما الفرق في البين.^{٢١٦٠} فأجاب بما حاصله أنه أريد به الجنس وهو في النفي يعم. وذلك مخالف للقاعدة صريحا لعدم تعذر الاستغراق حتى يراد الجنس مجازا. بل الجواب الصحيح أن المراد في الآيات المذكورة سلب العموم وهو لا يقتضي الإثبات لبعض الأفراد كما لا يقتضي السلب عن الكل. بل الثبوت في بعض المراد لبعض الأفراد والسلب عن الكل في البعض بدليل آخر. مثلا ثبوت إدراك البصر للبعض بقوله تعالى ﴿وَجُودٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿١﴾ وَجُودٌ يَوْمَئِذٍ بَاسِرَةٌ﴾^{٢١٦١} ناظرة^{٢١٦٢} وفي ﴿لَا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ﴾^{٢١٦٣} و﴿لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ﴾^{٢١٦٤} لكون عدم المحبة والهداية^{٢١٦٥} متعلقا بالموصوفين بالصفتين المذكورتين.^{٢١٦٥} والحكم إذا تعلق بموصوف بصفة اقتضى أن تكون^{٢١٦٦} الصفة سببا للحكم فلذلك عم جميع ما فيه الصفة، لا لأن معناه عموم السلب فتنه.

وأما قوله تعالى ﴿ظُلُمًا لِّلْعِبَادِ﴾^{٢١٦٧} ففكرة في سياق النفي. فخذ ما سمحت به الخواطر بتوفيق الله تعالى^{٢١٦٨} تنتفع به في كثير من المواضع إن شاء الله تعالى.

لا يقال قد علم من مسألة قول القائل لا اتزوج النساء أن تعذر العهد أو الاستغراق. إنما يعتبران^{٢١٦٩} في الكلام الموجب وهو اتزوج النساء. وكذا في قوله تعالى ﴿لَا يَحِلُّ لَكَ النَّسَاءُ مِنْ بَعْدُ﴾^{٢١٧٠} لأن حل جميع النساء^{٢١٧١} حيث لا يتزوج حيناً^{٢١٧٢} لا فائدة في نفيه .

وقوله تعالى ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾^{٢١٧٣} موجه وهو تدركه الأبصار^{٢١٧٤} وكذا لا^{٢١٧٥} يجب الله الكافرين وأمثاله قد تعذر الاستغراق فيه، لأن الله تعالى لا تدركه كل الأبصار، وكذا لا يجب^{٢١٧٦} جميع الكافرين. فإذا كان متعذرا كان الواجب [٣٣ظ] / أن يحمل على الجنس. فيكون معناه عموم السلب لا سلب العموم. لأننا نقول العقل أو العادة أو الحس لا يأتي كون الله تعالى مدركاً^{٢١٧٧} بجميع الأبصار وكون جميع الكافرين محبوبين.^{٢١٧٨} وإنما الشرع هو الذي عرفنا أنه تعالى لا يدرك بجميع الأبصار.^{٢١٧٩} والعقل والعادة

^{٢١٥٨} سورة آل عمران، ٣٢/٣.

^{٢١٥٩} سورة الأنعام، ١٠٣/٦.

^{٢١٦٠} ر: المتن.

^{٢١٦١} سورة القيامة، ٢٢-٢٣.

^{٢١٦٢} سورة آل عمران، ٣٢/٣.

^{٢١٦٣} سورة المائدة، ١٠٨/٥.

^{٢١٦٤} ر: فالهداية.

^{٢١٦٥} ر هـ + الثلث غير الكل.

^{٢١٦٦} ر: يكون.

^{٢١٦٧} سورة غافر، ٣١/٤٠.

^{٢١٦٨} ر- بتوفيق الله تعالى.

^{٢١٦٩} ر: تعتبران.

^{٢١٧٠} سورة الأحزاب، ٥٢/٣٣.

^{٢١٧١} ر- وكذا في قوله تعالى ﴿لَا يَحِلُّ لَكَ النَّسَاءُ مِنْ بَعْدُ﴾ لأن حل جميع النساء.

^{٢١٧٢} ر- لا يتزوج حيناً.

^{٢١٧٣} سورة الأنعام، ١٠٣/٦.

^{٢١٧٤} ر- الأبصار.

^{٢١٧٥} ر- لا.

^{٢١٧٦} و+ أنه.

^{٢١٧٧} ر: يدركا.

^{٢١٧٨} ر: محبوبية.

^{٢١٧٩} ر- وكون جميع الكافرين محبوبين. وإنما الشرع هو الذي عرفنا أنه تعالى لا يدرك بجميع الأبصار.

والحس عرفتنا تعذر الإدراك لبعض الأبصار دون بعض. فإن الأنبياء والأولياء لا يمنع العقل رؤيتهم لتجردهم وترويحهم، وكذا العادة^{٢١٨٠} والحس. وكذا في الكافرين المعروف هو الشرع. ولأن دليل التعذر لا يفرق^{٢١٨١} بين الجمع والواحد، وتعذر الاستغراق إنما يدعو إلى حمله على الجنس لو كان المتعذر هو الجميع فافهم.

وكون سلب العموم دليلا على أن الجمع المعروف^{٢١٨٢} باللام للعموم بخلاف عموم السلب حيث يدل على أن المراد به الجنس مما لا يحتاج إلى زيادة بيان.

[١٣١] قال: «قوله «لصحة الاستثناء»»^{٢١٨٣} إلى آخره.

أقول: يمكن أن يجاب عن الدور بوجه آخر وذلك أنا لا نسلم توقف العموم على صحة الاستثناء على تقدير الإثبات بها. غاية الأمر أنه يلزم من العلم بصحة الاستثناء، أو من صحته، العلم بالعموم أو العموم ولا يلزم من اللزوم التوقف. وبوجه آخر وهو أن العلم بالعموم، يتوقف على العلم بصحة الاستثناء وهي تتوقف على العموم فلا دور.

[١٣٢] قال: «قوله «واختلف في الجمع المنكر»»^{٢١٨٤} إلى آخره.

أقول: زاد العلامة على دليل النقص الذي أورده المصنف^{٢١٨٥} ثلاثة أدلة.

حاصل الأول منها أن^{٢١٨٦} الجمع المنكر إما أن يكون للاستغراق أو لبعض الأفراد. ولا يجوز هذا لعدم^{٢١٨٧} القائل به، فتعين الأول إذ هو محتمل كلامه.

وحاصل الثاني منها أنه محتمل فيما دون الكل لاستواء جميع المراتب في معنى الجمعية، فلا بد من الحمل على الأقل لتيقنه، أو على الأكثر لعموم فائدته. وعموم الفائدة أولى لمناسبته الجمعية.

وحاصل الثالث أنه صح إطلاقه على كل مرتبة من مراتب الجمعية، فحمله على جميعها حمل على حقائقه، فكان أولى.

فأجاب عن الأول وهو الذي ذكره المصنف «بأننا لا نسلم انه استثناء بل^{٢١٨٨} هو صفة» وهو معنى قول المصنف «والنحويون حملوا إلا على معنى غير». ^{٢١٨٩} بزعم العلامة وهو مدفوع. فإن معنى الاستثناء في غير أيضا حاصل وهو كون الباقي مرادا وكون المستثنى لولاه لدخل في المستثنى منه. بل^{٢١٩٠} يمكن أن يجاب عنه^{٢١٩١} بما ذكرناه آنفا على إيراده مثل كسوت زيدا^{٢١٩٢} إلا رأسه.

^{٢١٨٠} ر: للعادة.

^{٢١٨١} ر: يعرف.

^{٢١٨٢} و+ على أن الجميع المعروف المعروف.

^{٢١٨٣} التلويح للتفتازاني، ١/١٢٥.

^{٢١٨٤} التلويح للتفتازاني، ١/١٢٦.

^{٢١٨٥} و- لذي أورده المصنف.

^{٢١٨٦} ر: أي.

^{٢١٨٧} ر: لعدم.

^{٢١٨٨} و+ هو.

^{٢١٨٩} التوضيح لصدر الشريعة، ١/١٢٦.

^{٢١٩٠} ر+ هو إيجاب الصحيح.

^{٢١٩١} ر- يمكن أن يجاب عنه.

^{٢١٩٢} و- زيدا.

وتوجيهه^{٢١٩٣} عدم تسليم كون الاستثناء في الجمع المنكر مفيدا للعموم. كيف والعموم يقتضي الاستغراق ولا استغراق فيه؟ بل المراد طائفة من الجنس وصحة الاستثناء يكفي فيها^{٢١٩٤} التعدد ولا يستلزم العموم. بل المصنف إنما أشار إلى أن إلا بمعنى غير لما أنه لولا ذلك ما لزم^{٢١٩٥} من الآية إلا لزوم الفساد على تقدير آله بدون الله تعالى^{٢١٩٦} لا مطلقا، والعلامة ظن أنه صواب.

والحق في الجواب أن يقال العموم ههنا إنما نشأ من وقوع الجمع المنكر في سياق النفي، لأن الشرطية أثبتت ملازمة بين وجود آله غير الله وبين فساد السموات والأرض، واللازم منتف، فالملزوم مثله. فالشرط المتضمن للجمع المنكر صيره في سياق النفي فعموم هذا السبب لا لأنه بلا دليل صارف له من الأصل يقتضي العموم.^{٢١٩٧}

وعن الثاني بأن عدم اعتبار الاستغراق لا يستلزم اعتبار عدمه ليلزم البعضية بل هو^{٢١٩٨} القدر^{٢١٩٩} المشترك بين الكل والبعض وهو أيضا مردود، لأن الأكثرين لا يسلمون أن عدم الاستغراق غير معتبر فيه لأنه لو لم يعتبر لجاز اعتبار الاستغراق فصدق عليه حد العام مع أنهم جعلوه واسطة بينه وبين الخاص. [٣٤و]

وكذا قوله «إذ لا نزاع في صحة إطلاقه على الكل حقيقة»،^{٢٢٠٠} وقوله في الجواب «أنه للقدر المشترك بين الكل والبعض». ^{٢٢٠١} فإنه لا دلالة له على الكل من حيث هو كل أصلا. وإنما دلالته على كل الأفراد من حيث إنه جمع لا غير، ولا يراد بالجمع الكل مع ملاحظة الكلية إلا عند الاستغراق. فما ذكر لا يصلح جوابا للأكثرين عنهم.

وعن الثالث والرابع أنه إثبات اللغة بالترجيح. وهو أيضا ليس بجيد، لأنه لا يلزمه على الثالث إلا ترجيح بعض وجوه اللغة، وعلى الرابع إلا حمله على جميع حقائقه لكون بعضها وهو الاستغراق شاملا للباقي. وعليك أن تدبر باقي كلامه. بل الجواب عنهما هو الذي سكت عنه المصنف لظهوره حيث استغنى عنه بتعريفه العام على وجه لا يدخل فيه.

فإن قيل: قد ورد في الحديث «لينتهين»^{٢٢٠٢} أقوام عن ودعهم الجمعات، أو ليختمن الله على قلوبهم ثم ليكونن من الغافلين». ^{٢٢٠٣} ولا شك أن المراد به جميع الأقوام.

قلت: معناه أقوام تركوا الجمعات وحينئذ يكون نكرة موصوفة بصفة عامة^{٢٢٠٤} فتعم أو المعنى لا بد عن أقوام فهي إذن نكرة في سياق النفي، فعمت.

^{٢١٩٣} و: وتوجهه.

^{٢١٩٤} و: فيه.

^{٢١٩٥} و: لزوم.

^{٢١٩٦} و- تعالى.

^{٢١٩٧} ر- والحق في الجواب أن يقال العموم ههنا إنما نشأ من وقوع الجمع المنكر في سياق النفي، لأن الشرطية أثبتت ملازمة بين وجود آله غير الله وبين فساد السموات والأرض، واللازم منتف، فالملزوم مثله. فالشرط المتضمن للجمع المنكر صيره في سياق النفي فعموم هذا السبب لا لأنه بلا دليل صارف له من الأصل يقتضي العموم.

^{٢١٩٨} ر: لما.

^{٢١٩٩} ر: قدر.

^{٢٢٠٠} /توضيح لصدر الشريعة، ١/١٢٦.

^{٢٢٠١} /توضيح لصدر الشريعة، ١/١٢٦.

^{٢٢٠٢} و: لينتهين.

^{٢٢٠٣} ابن ماجه، المساجد والجمعات ١٧.

^{٢٢٠٤} ر: عام.

[١٣٣] قال: «قوله «ومنها المفرد المعرف»^{٢٢٠} باللام»^{٢٢٠٦} إلى آخره.

أقول: العلامة سلك هنا في العهد الذهني مسلكه. وكونه لم يفرق بين قول القائل أكلت الخبز وأراد^{٢٢٠٧} به^{٢٢٠٨} ما تصدق عليه هذه الحقيقة الممتازة عن اللحم والعسل وغيرهما، وبين قوله الخبر المعهود بيني وبينك أمر بعيد جدا.

وفي تمثيله^{٢٢٠٩} العهد الذي لم يسبق^{٢٢١٠} له ذكر، بما إذا دخلت البلد، وقلت للغلام وأنت تعلم أن فيه سوقا ادخل السوق إشارة إلى سوق البلد، وقوله إنه «عند المحققين عهد خارجي»^{٢٢١١} ما لا يخفى من الضعف.

أما في تمثيله^{٢٢١٢} فلأن العهد إنما يظهر إذا كان في البلد أسواق ولكن كان^{٢٢١٣} من^{٢٢١٤} حملتها سوق معهود بينك وبين غلامك فتقول ادخل السوق يشير إلى ما هو المعهود. وأما في قوله إنه «عند المحققين عهد خارجي». فلأن المعهود الخارجي عندهم مذكور في اللفظ تشير اللام إليه مثل قولك رأيت سوقا فدخلت^{٢٢١٥} السوق.^{٢٢١٦}

[١٣٤] قال: «قوله «كقوله تعالى ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لِفِي خُسْرٍ﴾^١ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا﴾»^{٢٢١٧} إلى آخره.

أقول: الأصل في اللام أن تكون^{٢٢١٨} للتعريف وقد عرفت أقسام التعريف، وأن الأصل ما هو وقد تكون^{٢٢١٩} بمعنى الذي، والعلامة جعلها^{٢٢٢٠} بمعنى أعم منهما ولم يرد به اللغة أبدا، وقال إن في المثال الأول دليلا على العموم وهو^{٢٢٢١} الاستثناء وأراد به أنه لا يصلح مثالا، لما أن التعريف إذا لم يكن في المفرد للعهد يكون للاستغراق بلا قرنة، إذ^{٢٢٢٢} كونه للاستغراق هنا بدليل إرادة العموم وهو الاستثناء. وهو كلام ضعيف لما علمت أن صحة الاستثناء من لوازم العموم لا من متمماته.^{٢٢٢٣} فإنه مظهر العموم ومعرفة. ولو أنه لم يقصد ما ذكرناه فليس لنا^{٢٢٢٤} معه من جدال. وذكره المثاليين إنما هو لأن العموم في الأول في الحلى باللام الذي وقع في الخبر، وفي الثاني

^{٢٢٠٥} و ر: المعرف.

^{٢٢٠٦} التلويح للفتازاني، ١/١٢٦.

^{٢٢٠٧} و: وأراد.

^{٢٢٠٨} و- به.

^{٢٢٠٩} ر: مسألة.

^{٢٢١٠} ر: ييق.

^{٢٢١١} التلويح للفتازاني، ١/١٢٧.

^{٢٢١٢} ر: مسألة.

^{٢٢١٣} ر- كان.

^{٢٢١٤} ر: في حاصل.

^{٢٢١٥} ر: قد دخلت.

^{٢٢١٦} ر- وفي مسألة العهد الذي لم يبق له ذكر، بما إذا دخلت البلد، وقلت للغلام وأنت تعلم أن فيه سوقا ادخل السوق إشارة إلى سوق البلد، وقوله إنه «عند المحققين عهد خارجي»

ما لا يخفى من الضعف. أما في مسألة فلأن العهد إنما يظهر إذا كان في البلد أسواق ولكن كان^{٢٢١٦} في حاصل حملتها سوق معهود بينك وبين غلامك فتقول ادخل السوق يشير إلى ما هو المعهود. وأما في قوله إنه «عند المحققين عهد خارجي». فلأن المعهود الخارجي عندهم مذكور في اللفظ تشير اللام إليه مثل قولك رأيت سوقا فدخلت السوق.

^{٢٢١٧} التلويح للفتازاني، ١/١٢٧.

^{٢٢١٨} و: يكون.

^{٢٢١٩} ر: يكون.

^{٢٢٢٠} و ر: جعله.

^{٢٢٢١} ر: وهذا.

^{٢٢٢٢} ر: أو.

^{٢٢٢٣} و: مثباته.

^{٢٢٢٤} ر: لها.

في الذي وقع في الإنشاء. لا لما توهمه من أن اللام في الأول للتعريف، وفي الثاني بمعنى الذي إذ ليس الكلام في الذي.^{٢٢٢٥}

[١٣٥] قال: ^{٢٢٢٦} «قوله «ومنها»» ^{٢٢٢٧} إلى آخره.

أقول: أطلق المصنف كون النكرة ^{٢٢٢٨} في موضع النفي عامة. والعلامة فضلها على أن تكون بمن ظاهرة أو مقدرة أو لا تكون. وعلى الأول اعتبر العموم والاستغراق. وعلى الثاني جوز العموم وغيره إذا أريد الواحد وأرجع النفي إلى صفة الوحدة، وأشهد على كلامه كلام صاحب الكشف في قوله تعالى ﴿لَا رَيْبَ فِيهِ﴾. ^{٢٢٢٩} وليس هذا كلاماً ^{٢٢٣٠} أصولياً ^{٢٢٣١} فإن أصولهم مبنية على عدم دليل خارجي وقصد المتكلم [٣٤ظ] / دليل آخر خارج فلم يعتبر في الأصلية. والاستدلال بقوله تعالى ﴿قُلْ مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَى﴾ ^{٢٢٣٢} في جواب ﴿مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى بَشَرٍ مِنْ شَيْءٍ﴾ ^{٢٢٣٣} فيه بحث. وهو أنه إن كان لمنكري البعثة فهم منكرون لموسى ^{٢٢٣٤} كتابه أيضاً، وإن كان للمقرين به، فكيف يصح قولهم ﴿مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى بَشَرٍ مِنْ شَيْءٍ﴾ ويمكن أن يقال إنه للمقرين؟

وقولهم ﴿مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى بَشَرٍ مِنْ شَيْءٍ﴾ يشير إلى عدم وقوعه في الزمان الماضي لا إلى عدم إمكانه. وقوله تعالى ﴿قُلْ مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَى﴾ إنما يكون نقضا عليهم وردا لكلام لما فيه من موجبات الصحة والإجماع من الأمم السالفة على وقوعه وحقيقته مما يجعل الإنكار فيه إنكاراً للمحسوس بحيث لا يعد إلا مكابرة ويجوز أن يكون منكري البعث بعين ما قلنا.

وأما كون الخطاب لليهود، وأنهم قالوا ﴿مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى بَشَرٍ مِنْ شَيْءٍ﴾ ^{٢٢٣٥} على ما قاله العلامة فبعيد جداً. والله أعلم.

قوله «وإنما قال بالإيجاب والسلب دون الموجبة والسالبة، لأن الكلية والبعضية ههنا ليست في جانب المحكوم عليه» ^{٢٢٣٦}

ليس ^{٢٢٣٧} بجيد. إذ الإيجاب عبارة عن إثبات محكوم به على محكوم عليه، فإن كان على كل أفراده فكلي، وإلا جزئي. وكذا السلب عبارة عن نفي المحكوم ^{٢٢٣٨} به عن جميع المحكوم عليه إن كان كلياً، وعن بعضه إن كان جزئياً. هذا إذا كان الموضوع أي المحكوم عليه كلياً وإن كان شخصاً فإيجاب شخصي أو سلب شخصي.

وقد صرح العلامة بأن قولهم سلب كلي ويرد بالإيجاب الجزئي وهو تناقض ظاهر. بل الإيجاب إنما يوجد حيث تكون موجبة، والسلب إنما يوجد حيث ^{٢٢٣٩} تكون سالبة. وكذا الكلية والجزئية موقوفة على قضية كلية أو جزئية. والذي دعاه إليه جعله المحكوم عليه في الموضعين هو الله وليس كذلك.

^{٢٢٢٥} – وذكره المتأين إنما هو لأن العموم في الأول في الخلق باللام الذي وقع في الخبر، وفي الثاني في الإنشاء. لا لما توهمه من أن اللام في الأول للتعريف، وفي الثاني بمعنى الذي إذ ليس الكلام في الذي.

^{٢٢٢٦} – قال.

^{٢٢٢٧} التلويح للفتاوي، ١/١٢٧.

^{٢٢٢٨} – والنكرة صح هـ.

^{٢٢٢٩} سورة البقرة، ٢/٢.

^{٢٢٣٠} ر: كل وما.

^{٢٢٣١} ر: أصولها.

^{٢٢٣٢} سورة الأنعام، ٩١/٦.

^{٢٢٣٣} سورة الأنعام، ٩١/٦.

^{٢٢٣٤} سورة الأنعام، ٩١/٦.

^{٢٢٣٥} التلويح للفتاوي، ١/١٢٨.

^{٢٢٣٦} – ليس.

^{٢٢٣٧} ر: محكوم.

^{٢٢٣٨} – حيث.

بل التحقيق أن قولهم ﴿مَا أُنْزِلَ اللَّهُ عَلَى بَشَرٍ مِنْ شَيْءٍ﴾ يتضمن ثلاث قضايا سواب. لأن صدقه إما بأن الله ليس بممثل وهي قضية مخصوصة، أو الوحي ليس بممثل، أو البشر ليس بممثل عليه. وهما قضيتان سالبتان كليتان، لكون الأولى في قوة لا شيء من الوحي بممثل. ^{٢٢٣٩} والثانية في قوة لا شيء من البشر بممثل ^{٢٢٤٠} عليه ^{٢٢٤١} وكل واحدة منهما ^{٢٢٤٢} تقتضي صدق قولهم ﴿مَا أُنْزِلَ اللَّهُ عَلَى بَشَرٍ مِنْ شَيْءٍ﴾.

وكذا قوله تعالى ﴿مَنْ أُنْزِلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَى﴾ يتضمن ثلاث قضايا لا يصدق إلا شخصيات وموجبات. أولها الله مثل لمفهوميته من معنى الاستفهام الدال على تقرير أنه هو المثل لوقوعها في جواب الكلام المذكور، وهي دافعة لقولهم ليس بممثل، إذ هي مخصوصة موجبة، وهذه سالبة. ^{٢٢٤٣} وثانيها الكتاب الذي جاء به موسى مثل وهي تستلزم بعض الوحي مثل. وهي موجبة جزئية دافعة للسالبة الكلية الأولى. وثالثها موسى بمثل عليه وهي تستلزم ^{٢٢٤٤} بعض البشر مثل عليه. وهي دافعة للسالبة الكلية الثانية.

والاستدلال ههنا بالسالبتين الكليتين المستفادة، إحداهما من قوله ﴿عَلَى بَشَرٍ﴾ وثانيتهما من قوله ﴿مِنْ شَيْءٍ﴾ ^{٢٢٤٥} إذ هو ^{٢٢٤٦} عبارة عن الوحي. فلولا أن النكرة في سياق النفي تعم، لم تصح الموجبتان الجزئيتان جوابا عنهما. إذ الموجبة الجزئية قد تجتمع بالسالبة الجزئية ^{٢٢٤٧} عند كون بعض الأفراد محكوما عليه بشيء، وبعضه محكوما عليه بنفيه عنه.

[١٣٦] قال: «قوله «والنكرة في موضع الشرط»» ^{٢٢٤٨} إلى آخره.

أقول: جعل العلامة عموم النكرة في موضع الشرط بعينه عموم النكرة في موضع النفي وليس كذلك. بل النكرة في سياق النفي تعم مطلقا، وعموم النكرة ^{٢٢٤٩} في موضع الشرط لا يختص بصورة كونها في سياق النفي. فيجوز ^{٢٢٥٠} أن يكون القائل إن ^{٢٢٥١} قتل كافرا فعبدي حر مقصوده القتل وتحريره العبد شكرا له. [٣٥و] / وإذا لا يناه في عموم النكرة لاتصافها بصفة عامة، وهي الكفر. وأيضا هذه تتوقف على كون الشرط يمينا، وكونها في الإثبات للمنع وفي النفي للحمل.

ثم إن قوله «ولا شك أن النكرة في الشرط المثبت خاص يفيد الإيجاب الجزئي» ^{٢٢٥٢} إلى آخره يتضمن أمرين:

أحدهما أن ههنا إيجابا وسلبا مصطلحين في علم الميزان وليس كذلك. فإنه لا إيقاع للرجل على الضرب لا بحمل ^{٢٢٥٣} هو هو، ولا بالاشتقاق بأن يقال الرجل ضرب أو ضارب أو مضروب ولا بالعكس، ولا انتزاع لمثل هذا، ولا إيجاب ولا سلب شرطيتين أيضا.

-
- ^{٢٢٣٩} ر: بمثلة.
^{٢٢٤٠} ر: بمثلة.
^{٢٢٤١} ر+ والوحي.
^{٢٢٤٢} و: منها.
^{٢٢٤٣} و- وهذه سالبة؛ ر- وهذه سالبة صح ه.
^{٢٢٤٤} ر: يستلزم.
^{٢٢٤٥} و- من.
^{٢٢٤٦} و+ هنا.
^{٢٢٤٧} و- قد تجتمع بالسالبة الجزئية.
^{٢٢٤٨} التلويح للفتازاني، ١/١٢٨.
^{٢٢٤٩} و- النكرة.
^{٢٢٥٠} ر: بل يجوز.
^{٢٢٥١} ر: بأن.
^{٢٢٥٢} التلويح للفتازاني، ١/١٢٩.

وثانيهما أن قوله «الإيجاب الجزئي»^{٢٢٥٤} إذا ارتفع، يجب أن يكون الثابت في طرف النقيض^{٢٢٥٥} السلب الكلي، وكذا إن ارتفع السلب الكلي^{٢٢٥٦} يجب أن يثبت في طرف النقيض^{٢٢٥٧} الإيجاب الجزئي. فإن أراد به عدم جواز ثبوت السلب الجزئي في الأول وعدم جواز ثبوت الإيجاب الكلي في الثاني فممنوع. لأن السلب^{٢٢٥٨} الكلي لا يتصور بدون السلب الجزئي، والإيجاب الجزئي لا ينافي الإيجاب الكلي. وإن لم يرد به ذلك فلا نسلم كلامه. إذ قد يكون ارتفاع السلب الكلي بالإيجاب الكلي. بل المقصود يتم^{٢٢٥٩} بأن^{٢٢٦٠} يقال الشرط إذا دخل على المثبت فهو على^{٢٢٦١} المنع^{٢٢٦٢} فيجب أن تكون النكرة الواقعة في سياق الشرط واقعة في سياق النفي فيعم. وإذا دخل على المنفي يكون للحمل فالكثرة تقع في سياق الإثبات فيخصص. فلا حاجة إلى هذا التمنطق الغير المفيد.^{٢٢٦٣}

والمصنف لم يرد بالسلب^{٢٢٦٤} الكلي إلا عموم النفي وبالإيجاب الجزئي إيجابه باليمين ضرب رجل، فلا يرد هذا عليه. إلا أن العلامة زاد التناقض في كلامه وذلك يدل على اعتبار السلب الكلي والإيجاب الجزئي المصطلحين في علم المنطق.^{٢٢٦٥}

[١٣٧] قال: «وكذا النكرة الموصوفة بصفة عامة»^{٢٢٦٦} إلى آخره.

أقول: استدل المصنف رحمه الله^{٢٢٦٧} على أن النكرة الموصوفة بصفة عامة تعم بدلالة الآية على ذلك. إذ هي في معرض التعليل لقوله تعالى ﴿وَلَا تُنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّى يُؤْمِنُوا﴾.^{٢٢٦٨}

ثم استشعر باعتراض وهو أن النكرة لا توصف إلا بنكرة مثلها كقوله تعالى ﴿وَلَعَبْدٌ مُؤْمِنٌ﴾^{٢٢٦٩} وأمثاله. فكيف صح قوله «بصفة عامة»؟ وإذا كانت النكرة يجوز لها العموم إذا كانت صفة، فما بال النكرة الموصوفة لا تعم^{٢٢٧٠} إلا بشرط الموصوفية بتلك الصفة، والحال أن الصفة التي هي نكرة لم توصف وتعم^{٢٢٧١}؟

^{٢٢٥٣} ر: يحمل.

^{٢٢٥٤} «تلويح للفتاوي، ١/١٢٩.

^{٢٢٥٥} ر: البعض.

^{٢٢٥٦} ر- وكذا إن ارتفع السلب الكلي.

^{٢٢٥٧} ر: البعض.

^{٢٢٥٨} ر: سلب.

^{٢٢٥٩} ر: بما.

^{٢٢٦٠} ر: أن.

^{٢٢٦١} و: يمين.

^{٢٢٦٢} و: للمنع.

^{٢٢٦٣} و: المفيد.

^{٢٢٦٤} ر: في السلب.

^{٢٢٦٥} ثم إن قوله «ولا شك أن النكرة في الشرط المثبت خاص يفيد الإيجاب الجزئي» إلى آخره يتضمن أمرين: أحدهما أن ههنا إيجابا وسلبا مصطلحين في علم الميزان وليس كذلك. فإنه لا إيقاع للرجل على الضرب لا يحمل هو هو، ولا بالاشتقاق بأن يقال الرجل ضرب أو مضروب ولا بالعكس، ولا انتزاع للمثل هذا، ولا إيجاب ولا سلب شرطيتين أيضا. وثانيهما أن قوله «الإيجاب الجزئي» إذا ارتفع، يجب أن يكون الثابت في طرف النقيض السلب الكلي، وكذا إن ارتفع السلب الكلي يجب أن يثبت في طرف النقيض الإيجاب الجزئي. فإن أراد به عدم جواز ثبوت السلب الجزئي في الأول وعدم جواز ثبوت الإيجاب الكلي في الثاني فممنوع. لأن السلب الكلي لا يتصور بدون السلب الجزئي، والإيجاب الجزئي لا ينافي الإيجاب الكلي. وإن لم يرد به ذلك فلا نسلم كلامه. إذ قد يكون ارتفاع السلب الكلي بالإيجاب الكلي. بل المقصود يتم بأن يقال الشرط إذا دخل على المثبت فهو على المنع فيجب أن تكون النكرة الواقعة في سياق الشرط واقعة في سياق النفي فيعم. وإذا دخل على المنفي يكون للحمل فالكثرة تقع في سياق الإثبات فيخصص. فلا حاجة إلى هذا التمنطق الغير المفيد. والمصنف لم يرد بالسلب الكلي إلا عموم النفي وبالإيجاب الجزئي إيجابه باليمين ضرب رجل، فلا يرد هذا عليه. إلا أن العلامة زاد التناقض في كلامه وذلك يدل على اعتبار السلب الكلي والإيجاب الجزئي المصطلحين في علم المنطق.

^{٢٢٦٦} ر- بصفة عامة.

^{٢٢٦٧} و- رحمه الله.

^{٢٢٦٨} سورة البقرة، ٢/٢٢١.

^{٢٢٦٩} سورة البقرة، ٢/٢٢١.

وكان الجواب عنه أن الوصف لا يكون إلا مشتقا. والحكم إذا تعلق بمشتق دل على عليه مأخذ الاشتقاق، فعم كل ما فيه ذلك المأخذ كما ذكر.

فاستشعر باعتراض آخر وهو أنه فلو ترك الموصوف وقيل ولؤم أو لا أجالس إلا^{٢٢٧٢} عالما، لأفاد ذلك المعنى. فما معنى اشتراط الاتصاف؟

وكان الجواب عنه أن الموصوف مقدر^{٢٢٧٣} عند عدم الذكر أيضا، فمرجهه إلى الموصوف بصفة عامة فجمعهما بقوله «ولأن النسبة إلى المشتق تدل على عليه المأخذ»^{٢٢٧٤} إلى آخره اختصارا. وعلم منه أن الصفة إذا لم تصلح مأخذ اشتقاقها علة للحكم لم تكن^{٢٢٧٥} عامة فلا تعم بها النكرة. كقوله رأيت رجلا عالما لا يفيد العموم إذ العلم لا مدخل له في الرؤية.^{٢٢٧٦}

وما ذكره العلامة من أمثال «ثمرة خير من جرادة»^{٢٢٧٧} الدالة على جواز إرادة الجنس من النكرة دون فرد واحد من أفرادها لقرينة صارفة عنه لا ينمى الأصل على ما عرف مرارا أن الأصل ما لا يرجع عنه إلا بدليل.

وما ذكره شمس الاثمة لا يدل على أن الأصل في النكرة الاختصاص، إلا إذا دل دليل من الاتصاف، فحينئذ يكون المراد بالاستثناء المستثنى بصفة النوع فيختص^{٢٢٧٨} ذلك النوع وإن اقتضى العموم لأفراده. وقد استحسنته العلامة حيث [٣٥ظ] / قال «والوجه ما قال إليه^{٢٢٧٩} شمس الاثمة» وإن لم يكن بينه وبين ما قال المصنف بحسب المعنى تفاوت. وما حققه أيضا لا يبعد من كلامهم أن الأصل ما ذكر وهو واجب إلا^{٢٢٨٠} إذا دل دليل على خلافه.

لكن قوله آخرا «فالحاصل أن النكرة في غير موضع النفي قد تعم بحسب اقتضاء المقام إلا أنه يكسر في النكرة الموصوفة بوصف عام»^{٢٢٨١} إن أراد به أنه الأصل فالحاصل لا حاصل له، وإن أراد به الأصل المذكور وقد يرجع^{٢٢٨٢} عنه بدليله فلا يضر كونه أصلا.

وإن قوله «إلا أن القرينة لا تنحصر في الوصف»^{٢٢٨٣} إلى آخره ليس ردا لقول أحد آخر لم يقل به. وقوله «ولا كل وصف يصلح قرينة للقطع بأنه»^{٢٢٨٤} لا عموم في مثل أبر رجلا عالما ووالله لأجالس رجلا عالما ويحصل البر بمجالسة واحد»^{٢٢٨٥} لا يصح إذ معناه أن ما يصدق على واحد لا يكون عاما وليس كذلك. بل ما يصدق عليه ولا يصدق على كثير هو الذي لا يكون عاما.

^{٢٢٧٠} و: يعم؛ ر: عم.

^{٢٢٧١} و: يعم؛ ر- بتلك الصفة، والحال أن الصفة التي هي نكرة لم توصف وتعم؟

^{٢٢٧٢} ر- إلا.

^{٢٢٧٣} و: يقدر.

^{٢٢٧٤} التوضيح لصدر الشريعة، ١٣٠/١.

^{٢٢٧٥} ر: يكن.

^{٢٢٧٦} ر: الردية.

^{٢٢٧٧} مسلم، البيوع ٨٢.

^{٢٢٧٨} ر: ينخص.

^{٢٢٧٩} و ر+ إليه.

^{٢٢٨٠} و- إلا.

^{٢٢٨١} التلويح للفتاوي، ١٣٠/١.

^{٢٢٨٢} ر: رجع.

^{٢٢٨٣} التلويح للفتاوي، ١٣٠/١.

^{٢٢٨٤} ر: فإنه.

^{٢٢٨٥} التلويح للفتاوي، ١٣٠/١.

ألا ترى إلى قوله «لا أجالس إلا عالما»^{٢٢٨٦} عالما^{٢٢٨٧} حيث ير بمجالسة رجل عالم إن لم يجالس رجلا جاهلا ومع ذلك عام فعدم عموم ما ذكر إنما يظهر بعدم اشتراط مجالسة جميع العلماء. كما أن عموم ما ذكرنا^{٢٢٨٨} إنما هو لجواز مجالسة جميع العلماء. وإنما قلنا لجواز، لأن اليمين إنما انعقدت لعدم مجالسة الجاهل، فالجواب إنما هو فيه، وأما مجالسة العلماء فهي تحت الجواز لا تحت الوجوب.^{٢٢٨٩}

[١٣٨] قال: «قوله «خاص من وجه عام من وجه»»^{٢٢٩٠} إلى آخره.

أقول: اعتذر العلامة عن قول المصنف «خاص من وجه عام من وجه» بعد ما أورد عليه ما قال آنفا من أنه لا يمكن أن يكون لفظ خاصا وعاما^{٢٢٩١} بالحيثيتين بأنه أريد به الخصوص والعموم الإضافيان، لا العموم^{٢٢٩٢} والخصوص^{٢٢٩٣} المصطلحان في أصول الفقه. ولا الحاجة لكلامه إلى هذا الاعتذار ولا يرد عليه شيء.

وعلى تقدير اعتبار ورود فهذا الاعتبار لا يدفعه.^{٢٢٩٤} أما عدم ورود فالن^{٢٢٩٥} معنى كلام المصنف الواقع جوبا عن قول القائل «النكرة الموصوفة مقيدة والمقيد من أقسام الخاص»^{٢٢٩٦} أن المقيد ليس إلا مطلقا فيه قيد ممن حيث اعتباره بلا قيد خاص، لأن المطلق خاص. وهذا معنى قوله «خاص بالنسبة إلى المطلق الذي لا يكون فيه ذلك القيد»^{٢٢٩٧} لا ما فهمه العلامة من ظاهر كلامه وإلا لزم فساد قولهم إن النكرة إذا وصفت بصفة عامة تعم. فإن كونه أخص من المطلق الذي هو خاص ينفيه. وباعتبار أفراد ما يوجد فيه ذلك القيد عام، فالمطلق هو الخاص والمقيد هو العام لا أن لفظا واحدا خاص وعمام بالحيثيتين حتى يحتاج إلى اعتذاره.

وإما أن هذا الاعتذار على تقدير وروده لا بدفعه، فقد علم من أثناء كلامنا أنه يقتضي فساد تلك القاعدة الكلية. على أنه على هذا التقدير يلزم عدم مطابقة الجواب للاعتراض، لأن توجيهه أن المقيد من أقسام المطلق وهو خاص. فكيف يكون عاما؟ إذ على تقدير أن يحمل على ما فهمه العلامة لا يكون له توجيه بعد أن صرح بأنها تعم^{٢٢٩٨} إذا وصفت بصفة عامة. إذ لا وجه أن يقال حينئذ إنه من أقسام الخاص. فاعلم ذلك وتدبره. فإنه تحقيق دقيق.

[١٣٩] قال: «قوله «والنكرة في غير هذا»^{٢٢٩٩} الموضع»^{٢٣٠٠} إلى آخره.

^{٢٢٨٦} و+ رجلا.

^{٢٢٨٧} /التوضيح لصدر الشريعة، ١٣٠/١.

^{٢٢٨٨} دله في ١

^{٢٢٨٩} ر- هذا وان قوله إلا أن القرينة لا تنحصر في الوصف إلى آخره. ليس ردا لقول احد اخر لم يقل به وقوله ولا كل وصف يصلح قرينة للقطع بأنه لا عموم في مثل أبر رجلا عالما والله لأجالس رجلا عالما ويحصل البر بمجالسة واحد لا يصح إذ معناه ان ما يصدق على واحد لا يكون عاما وليس كذلك بل ما يصدق عليه ولا يصدق على كثير هو الذي لا يكون عاما الا ترى إلى قوله لا أجالس إلا عالما حيث ير بمجالسة رجل عالم ان لم يجالس رجلا جاهلا... ذلك عام فعدم عموم ما ذكر إنما يظهر بعدم اشتراط مجالسة جميع العلماء كما ان عموم ما ذكرنا إنما هو لجواز مجالسة جميع العلماء وإنما قلنا لجواز لأن اليمين إنما انعقدت لعدم مجالسة الجاهل فالجواب إنما هو فيه واما مجالسة العلماء فهي تحت الجواز لا تحت الوجوب.

^{٢٢٩٠} ر- عام من وجه.

^{٢٢٩١} و: وعاء.

^{٢٢٩٢} ر: الخصوص.

^{٢٢٩٣} ر: العموم.

^{٢٢٩٤} ر- وعلى تقدير اعتبار ورود فهذا الاعتبار لا يدفعه.

^{٢٢٩٥} ر+ قوله.

^{٢٢٩٦} /التوضيح لصدر الشريعة، ١٣٠/١.

^{٢٢٩٧} /التوضيح لصدر الشريعة، ١٣٠/١-١٣١.

^{٢٢٩٨} و ر: يعم.

^{٢٢٩٩} /التوضيح لصدر الشريعة: هذه.

^{٢٣٠٠} /التلويح للفتاوي، ١٣١/١.

أقول: قول العلامة^{٢٣٠١} «ولا يخفى أن النكرة المصدرة بلفظ^{٢٣٠٢} كل، مثل اكرم كل رجل والنكرة المستغرقة باقتضاء المقام كقوله تعالى ﴿عَلِمْتُ نَفْسِي﴾^{٢٣٠٣} وقولهم قمره خير من جرادة واقعة في غير هذه المواضع مع أنها عامة». ^{٢٣٠٤} لا فائدة تحته. إذ العموم في مثل اكرم كل رجل على تقدير ثبوته في الكل ورجل [٣٦ و] / على حاله من الخصوص، لأن المراد به واحد من الجنس. وحيث أضيف إليه الكل كان معني كل رجل، كل واحد من الجنس، إذ ليس المراد أنه علمت نفس واحدة ما أحضرت وقمره واحدة خير من جرادة واحدة.^{٢٣٠٥}

وأما في الآخرين النفس والتمرة يراد بهما الجنس مجازاً.^{٢٣٠٦} ولوجود الجنس في كل فرد شمل الحكم كلا من الأفراد. وهذا لا يسمى عموماً، لأن هذين اللفظين أريد بهما واحد وهو الجنس.^{٢٣٠٧} غاية الأمر أن موارده متعددة. وقد صرح عن قريب بأن المراد بمثله الجنس وقد عرفت أنه يغاير الاستغراق، بل يقابله. فإن الاستغراق يراد به الجميع أصالة. وكون الواحد مما يثبت له الحكم الثابت للجميع إنما هو لكونه متناول للجميع، والحكم الثابت للجنس أي لواحد من آحاده من غير اعتبار الوحدة يثبت للجميع لا بمعنى الاستغراق، بل لأن كل واحد من الجميع إنما هو واحد من الجنس.^{٢٣٠٨}

قوله «ثم النكرة إذا كانت خاصة»^{٢٣٠٩} إلى آخره شرح لقول المصنف «لكنها يكون مطلقة^{٢٣١٠} إذا كانت في الإنشاء».^{٢٣١١} ومعنى ما قاله المصنف يحتاج إلى الفرق بين النكرة والمطلق، وإن دل على أنها أعم من المطلق وأنها من قبيل الخاص. وهي أن النكرة لواحد غير^{٢٣١٢} معين عند السامع، والمطلق لواحد غير معين عند المتكلم أيضاً ولذلك اختص بمقام الإنشاء ففي الإخبار يعلمه المتكلم عالماً^{٢٣١٣} ويتعين عنده وإن كان مجهولاً عند السامع بحسب النكرة. وإنما قلنا بحسبها لجواز أن يكون معلوماً للسامع أيضاً. ولكن النكرة لا تقتضي إلا خلافه وتدبره في ﴿نُ تَذَبُّحُوا بَقَرَةً﴾^{٢٣١٤} وفي «رأيت رجلاً».^{٢٣١٥} فإن النكرة الأولى مطلقة^{٢٣١٦} والثانية ليست كذلك.

فعلم مما ذكرنا أنه ليس بمقابل للنكرة تقابلاً يمنع الاجتماع وأن شرط الوحدة ليس في أحدهما دون الآخر، كما ذهب إليه العلامة ونسبه إلى المصنف. وما نقله من قولهم «المطلق هو المتعرض للذات دون الصفات» ليس معناه أنه للحقيقة لا غير، بل معناه أنه لما صدق عليه الحقيقة من غير التعرض للصفات فإن الذات يراد بها^{٢٣١٧} هذا.^{٢٣١٨}

^{٢٣٠١} ر: العامة.

^{٢٣٠٢} و ر: بلفظه.

^{٢٣٠٣} سورة التكوين، ١٤/٨١.

^{٢٣٠٤} و ر: عام؛ التلويح للتفتازاني، ١٣١/١.

^{٢٣٠٥} ر- وحيث أضيف إليه الكل كان معني كل رجل، كل واحد من الجنس، إذ ليس المراد أنه علمت نفس واحدة ما أحضرت وقمره واحدة خير من جرادة واحدة.

^{٢٣٠٦} و- وأما في الآخرين النفس والتمرة يراد بهما الجنس مجازاً.

^{٢٣٠٧} ر- الجنس.

^{٢٣٠٨} ر- فإن الاستغراق يراد به الجميع أصالة. وكون الواحد مما يثبت له الحكم الثابت للجميع إنما هو لكونه متناول للجميع، والحكم الثابت للجنس أي لواحد من آحاده من غير اعتبار الوحدة يثبت للجميع لا بمعنى الاستغراق، بل لأن كل واحد من الجميع إنما هو واحد من الجنس.

^{٢٣٠٩} و ر: خاصاً؛ التلويح للتفتازاني، ١٣١/١.

^{٢٣١٠} و ر: مطلقاً.

^{٢٣١١} التوضيح لصدر الشريعة، ١٣١/١.

^{٢٣١٢} و- غير صح هـ.

^{٢٣١٣} و: غالباً.

^{٢٣١٤} سورة البقرة، ٦٧/٢.

^{٢٣١٥} التوضيح لصدر الشريعة، ١٣١/١.

^{٢٣١٦} ر: مطلق.

^{٢٣١٧} و ر: به.

وقوله «وأما التزاع في عموم النكرة»^{٢٣١٩} إلى آخره وإن لم يكن معرفاً لمقصوده^{٢٣٢٠} فليس بكلام صحيح.

أما أنه ليس بمعرف لمقصوده، فإن مقصوده أن القائلين بعموم النكرة في الإنشاء لا يريدون أنه «حتى يجب»^{٢٣٢١} في مثل أعط الدرهم فقيراً، صرفه إلى كل فقير»^{٢٣٢٢} وكذا لا يراد ذبح جميع البقرات وتحرير جميع الرقيات. فإن العموم به يتم. وقوله «حتى لا يجب في مثل أعط الدرهم فقيراً صرفه إلى كل فقير» لا يوفي ذلك المقصود، بل يخرج عن العهدة بصرفه إلى أي فقير كان.

فلو لم يكن كل فقير داخلاً تحت الوجوب على سبيل البذل بأن يكون معناه اصرف هذا الدرهم إلى هذا الفقير أو إلى ذاك أو إلى ذاك^{٢٣٢٣} حتى يستوعب جميع الفقراء بالذكر على سبيل البذل بكلمة،^{٢٣٢٤} أو لم يخرج بإعطائه إلى أهم كان عن العهدة وهو معنى الإطلاق، فإن كونه نكرة يتم بجواز صرفها إلى واحد، ولا توقف إلى جواز صرفها إلى كل واحد منها على سبيل البذل.

وأما أنه ليس بكلام صحيح، فالأنه لم يفرق بين قوله تعالى ﴿أَنْ تَذُبُّحُوا بَقَرَةً﴾^{٢٣٢٥} وقول القائل «من دخل هذا الحصن أولاً فله من النفل كذا» والبقرة كذا يراد بها الواحد بلا شك، ومن في من دخل للعموم بمعنى جميع الذي دخل. غير أن أولاً لكونه اسماً للفرد السابق ألغى الحكم^{٢٣٢٦} فيما سوى الفرد. حتى أن الداخل أولاً لو كان واحداً لكان له النفل. لأنه جميع الداخل أولاً، ولو كان جماعة لم يكن النفل^{٢٣٢٨} لجميعهم اعتباراً لعموم من وخصوص أول. ومن أين هذا المعنى في البقرة؟ فهذا عام لدلالة على جميع^{٢٣٢٩} [٣٦ ظ] / الداخل أولاً. وكون الداخل أولاً فرداً واحداً لا ينافي عمومته لأنه جميع ما دخل.

والمطلق خاص لدلالته على واحد من الجنس غير معين بين المتخاطبين جائز أن يراد به كل واحد من آحاد الجنس. وما أريد به الجنس مجازاً فهو أيضاً ليس بعام وإن لزم منه أن يكون الثابت له ثابتاً لكل واحد من الأفراد لوجود الجنس فيه. لأن هذا ليس بمفهوم اللفظ، بل إنما يلزم من وجود الجنس في كل فرد.^{٢٣٣٠}

[١٤٠] قال: «قوله «فاذا أعيدت نكرة»^{٢٣٣١} إلى آخره.

أقول: بين العلامة كلام المصنف، ثم أورد كلام صاحب الكشف. وحاصله قوله بـ «أن النكرة إذا أعيدت نكرة كانت^{٢٣٣٢} غير الأولى»^{٢٣٣٣} وإلا فعينها، سواء تقدمت المعرفة من النكرة، أو تأخرت أو كانتا معرفتين. ودليله أن المعرفة تستغرق^{٢٣٣٤}

^{٢٣١٨} ر- وما نقله من قولهم «المطلق هو المتعرض للذات دون الصفات» ليس معناه أنه للحقيقة لا غير، بل معناه أنه لما صدق عليه الحقيقة من غير التعرض للصفات فإن الذات يراد بها هذا.

^{٢٣١٩}

^{٢٣٢٠} ر: مقصود.

^{٢٣٢١} و ر: لا.

^{٢٣٢٢} التلويح للتفتازاني، ١/١٣١.

^{٢٣٢٣} و: ذلك.

^{٢٣٢٤} و: يكلمه.

^{٢٣٢٥} سورة البقرة، ٢/٦٧.

^{٢٣٢٦} ر: للحكم.

^{٢٣٢٧} و: كانت صح هـ.

^{٢٣٢٨} ر- النفل.

^{٢٣٢٩} و+ جميع.

^{٢٣٣٠} ر- فهذا عام لدلالة على جميع الداخل أولاً. وكون الداخل أولاً فرداً واحداً لا ينافي عمومته لأنه جميع ما دخل. والمطلق خاص لدلالته على واحد من الجنس غير معين بين المتخاطبين جائز أن يراد به كل واحد من آحاد الجنس. وما أريد به الجنس مجازاً فهو أيضاً ليس بعام وإن لزم منه أن يكون الثابت له ثابتاً لكل واحد من الأفراد لوجود الجنس فيه. لأن هذا ليس بمفهوم اللفظ، بل إنما يلزم من وجود الجنس في كل فرد.

^{٢٣٣١} التلويح للتفتازاني، ١/١٣١.

^{٢٣٣٢} و ر+ الثانية.

الجنس، والنكرة تتناول البعض، فتكون^{٢٣٣٥} داخلة^{٢٣٣٦} في الكل سواء قدمت^{٢٣٣٧} أو أخرت. ^{٢٣٣٨} كقوله الحماسي:

صفحننا عن بني دهل وقلنا القوم إخوان

عسى الأيام أن يرجع — — قوما كالذي كانوا

للقطع بأن القوم الثاني هو الأول.

فاعترض عليه من وجوه: الأول أنه لا يلزم أن يكون التعريف للاستغراق بل العهد هو الأصل. وعند تقدم المعهود لا يلزم أن تكون النكرة عينه. والثاني أن معنى كون الثاني عين الأول، أن يكون المراد به هو المراد بالأول والجزء بالنسبة إلى الكل ليس كذلك. والثالث أن إعادة المعرفة نكرة مع مغايرة الثاني للأول كثير في الكلام.

قال الله^{٢٣٣٩} تعالى ﴿ثُمَّ ءَاتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ﴾^{٢٣٤٠} إلى قوله ﴿وَهَذَا كِتَابٌ﴾^{٢٣٤١} والاعتراضات^{٢٣٤٢} بأسرها غير واردة. ودفعها يتم بتوجيه كلامه. وهو أن المعرفة لما أريد بها^{٢٣٤٣} المعرف باللام لما دل عليه قول المصنف، لأن اللام للعهد، وقول صاحب الكشف المعرفة تستغرق الجنس، إذ العلم لا يستغرق مع كونه معرفة، فاللام إما^{٢٣٤٤} أن^{٢٣٤٥} تكون^{٢٣٤٦} للعهد أو للاستغراق.

فإن كانت للعهد وتقدمت كانت النكرة المراد بها واحد من الأفراد هي المعهود، لأن الأصل في الكلام ما^{٢٣٤٧} مبناه على التعريف، لا على الإبهام والإجمال. ولو كان واحدا غير المعهود حصل الإبهام كما في البيت المذكور. وإن كانت له وتأخرت فلا إشكال فيه، أي الثانية للعهد عن النكرة فهي عينه. وإن كانت للاستغراق وتقدمت كانت الثانية عين الأولى. أي^{٢٣٤٨} أريد بالأولى الثانية. إذ لولا حمل الأولى على الثانية لضاعت^{٢٣٤٩} الثانية لعدم الفائدة لها. إلا أن المصنف يقول لولا إرادة الإبهام من النكرة لضاعت النكرة إذا تأخرت،^{٢٣٥٠} ولا يجوز أن يراد بها الاستغراق إذا تقدمت^{٢٣٥١} فأريد بها العهد، فصارت الثانية عين الأولى.

^{٢٣٣٣} التوضيح لصدر الشريعة، ١/١٣١-١٣٢.

^{٢٣٣٤} ر: يستغرق.

^{٢٣٣٥} ر: فيكون.

^{٢٣٣٦} و ر: داخلا.

^{٢٣٣٧} و ر: قدم.

^{٢٣٣٨} و ر: أخر.

^{٢٣٣٩} و- الله.

^{٢٣٤٠} سورة الأنعام، ١٥٤/٦.

^{٢٣٤١} سورة الأنعام، ١٥٥/٦.

^{٢٣٤٢} ر: فالاختراضات.

^{٢٣٤٣} ر: به.

^{٢٣٤٤} ر- إما.

^{٢٣٤٥} ر: بأن.

^{٢٣٤٦} ر: يكون.

^{٢٣٤٧} ر: بل.

^{٢٣٤٨} ر- أي.

^{٢٣٤٩} و ر: ضاعت.

^{٢٣٥٠} و- إذا تأخرت.

^{٢٣٥١} ر- ولا يجوز أن يراد بها الاستغراق إذا تقدمت.

إلا أن المصنف ينظر إلى أن الأصل في اللام أن تكون للعهد بعد أن تكون معهودا. فالمعرف باللام المتأخر لا يجوز أن يكون معهودا من المتقدم سواء كان منكرا أو معرfa للاستغراق أو للعهد. وإذا كان معهودا منه كان عينه أي شيء كان. والمنكر المتأخر الأصل فيه الإهام، فلا يجوز أن يكون هو الأول، معرfa كان الأول أو منكرا، إلا إذا دل دليل على أنه هو الأول وكان غيره.

فإنه لو حمل المتقدم على المتأخر لضاع. إما المعرف حيث ينكر وإما النكرة الأولى حيث تتحد بالمنكر الثانية. ولو جعل بالعكس لضاعت النكرة المتأخرة حيث يزول إهامها أو تضيع بكليتها.^{٢٣٥٢}

وهذا البيان اندفع الإشكالان. وإنما^{٢٣٥٣} أمليناه^{٢٣٥٤} مرارا أن مبني الأصول على عدم دليل خارجي، فإشكاله الثالث أيضا لا يرد، لأن فيه دليلا على أن كتاب في قوله تعالى ﴿وَهَذَا كِتَابٌ﴾ ليس الكتاب الذي أوتي به موسى.

وبما قدمنا [٣٧و] / علمت أنه لا يراد به التعريف بالإضافة كما زعم العلامة، على أن قوله تعالى عذر صارف أن يراد بالبعض الثاني البعض الأول، وكذا الرفع درجات في الآية الثانية صارف عن ذلك.^{٢٣٥٥}

[١٤١] قال: «قوله «فكذلك في الوجهين»»^{٢٣٥٦} إلى آخره.

أقول: زعم العلامة أن عبارة المتن وهو قوله «فإذا أعيدت نكرة كانت غير الأولى وإذا أعيدت معرفة كانت عينها لأن الأصل في اللام العهد والمعرفة إذا أعيدت فكذلك في الوجهين»^{٢٣٥٧} يحتمل عكس ذلك وهو أنه إذا أعيدت معرفة كانت الثانية غير الأولى. وإذا أعيدت نكرة كانت الثانية عينها.

وقال «لما»^{٢٣٥٨} كانت عبارة المتن تحتمل عكس ذلك»^{٢٣٥٩}. فسر في الشرح بما ذكرنا، أي بقول إذا أعيدت المعرفة نكرة كانت الثانية غير أولى، وإن أعيدت معرفة كانت الثانية عين الأولى^{٢٣٦٠} وأنت خبير بأنه لا يحتمله. بل الكلام الدال عليه أن يقول: فبعكس ذلك في الوجهين إلا أنه في الشرح ذكره توطئة لقوله «فالمعتبر تنكير الثاني وتعريفه»

[١٤٢] قال: «قوله «لن يغلب عسر يسرين»»^{٢٣٦١} إلى آخره.

أقول: نقل العلامة عن الإمام فخر الإسلام النظر في كون^{٢٣٦٢} قوله تعالى ﴿فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا﴾^{٢٣٦٣} إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا

^{٢٣٥٢} ر- إلا أن المصنف ينظر إلى أن الأصل في اللام أن تكون للعهد بعد أن تكون معهودا. فالمعرف باللام المتأخر لا يجوز أن يكون معهودا من المتقدم سواء كان منكرا أو معرfa للاستغراق أو للعهد. وإذا كان معهودا منه كان عينه أي شيء كان. والمنكر المتأخر الأصل فيه الإهام، فلا يجوز أن يكون هو الأول، معرfa كان الأول أو منكرا، إلا إذا دل دليل على أنه هو الأول وكان غيره. فإنه لو حمل المتقدم على المتأخر لضاع. إما المعرف حيث ينكر وإما النكرة الأولى حيث تتحد بالمنكر الثانية. ولو جعل بالعكس لضاعت النكرة المتأخرة حيث يزول إهامها أو تضيع بكليتها.

^{٢٣٥٣} ر: وإما.

^{٢٣٥٤} ر: أسلفناه.

^{٢٣٥٥} ر- على أن قوله تعالى عذر صارف أن يراد بالبعض الثاني البعض الأول، وكذا الرفع درجات في الآية الثانية صارف عن ذلك.

^{٢٣٥٦} التلويح للفتاواني، ١/١٣٣.

^{٢٣٥٧} التوضيح لصدر الشريعة، ١/١٣١-١٣٣.

^{٢٣٥٨} و: ربما.

^{٢٣٥٩} التلويح للفتاواني، ١/١٣٣.

^{٢٣٦٠} ر- وقال «لما»^{٢٣٦١} كانت عبارة المتن تحتمل عكس ذلك». فسر في الشرح بما ذكرنا، أي بقول إذا أعيدت المعرفة نكرة كانت الثانية غير أولى، وإن أعيدت معرفة كانت الثانية عين الأولى.

^{٢٣٦١} مالك، الجهاد ٤٦ التلويح للفتاواني، ١/١٣٣.

^{٢٣٦٢} ر: كونه.

^{٢٣٦٣} و: إن.

﴿٢٣٦٤﴾ من قبيل إعادة المعرفة معرفة والنكرة نكرة وتوجيه القوم نظرهم،^{٢٣٦٥} والمصنف منهم، بأن هذا الكلام من قبيل التأكيد. فإن الكلام الثاني عين الكلام الأول. وتغافل عن قوله الْعُسْرُ يُسْرًا «لن يغلب عسر يسرين»^{٢٣٦٦} حيث استدلوا به على المطلوب. ولم يذكر أنه إذا كان تأكيداً كيف يصح معنى الحديث؟ وتوجيهه على تقدير التأكيد أي العسر، إنما يكون بعد اليسر، فإذا كان معه يسر آخر فهو إذن يسران والعسر واحد. وإنما قلنا إنه لا يكون إلا بعد اليسر، لأنه أمر حادث مسبوق بالعدم وعدمه يسير، فيكون اليسر يسرين والعسر واحد يحصل بالجملة الواحدة وإن كانت الثانية موردة لتأكيد الأولى.^{٢٣٦٧} لا يقال اليسر أيضاً كذلك لأن اليسر مقدم والعسر عارض.

وفي قوله تعالى ﴿إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا﴾^{٢٣٦٨} دون أن يقول إن بعد العسر، إشارة إلى أن المؤمنين يؤجرون فيما يصابون فأجرهم بإصابتهم يسر مع العسر، فتنبه له وإن لم يكن موضع ذكره.

[١٤٣] قال: «قوله «وإن أقر بألف»»^{٢٣٦٩} إلى آخره.

أقول: بين العلامة الأحكام ما وردت الرواية به من هذه المسائل. وقال بقي صورتان أحدهما أن يقر عند شاهدين بألف منكر، ثم في مجلس آخر عند شاهدين بألف مقيد بما في هذا الصك. ولم يذكر المصنف وذكر الصورة الأخرى فلم يتعرض العلامة لذلك.

فقلنا إنما لم يتعرض المصنف إلى هذه الصورة لعدم شك فيها^{٢٣٧١}. إذ لا اختلاف في الرواية في أن النكرة إذا أعيدت معرفة كانت الثانية غير الأولى. وتعرض الصورة الثانية وقال وينبغي أن يجب الثاني عند أبي حنيفة رحمه الله لما يداوله من الشك من رواية صاحب الكشف أن المعرفة إذا أعيدت نكرة كانت الثانية غير الأولى.

[١٤٤] قال: «قوله «ومنها أي»»^{٢٣٧٢} إلى آخره.

أقول: قال العلامة «والأظهر أن عمومها بحسب الوضع للفرق الظاهر بين أعتق عبداً من عبيدي دخل الدار، وأعتق أي عبيدي دخل الدار».^{٢٣٧٣}

والفرق الظاهر أن المأمور يجوز له أن يعتق كل من دخل الدار من عنده في الثاني، ولا يجوز له أن يعتق إلا واحداً في الأول. وأراد بما ذكر أن عمومها ليس لاتصافها بصفة عامة، بل في أصل الوضع للعموم. ولا شك أن إيراده نكرة أخرى لم تعم^{٢٣٧٤} باتصافها بصفة أخرى عامة، لا يصلح نقضا على عمومها باتصافها بصفة عامة. إلا بأن يقال ليس كل نكرة متصفة بصفة عامة تعم^{٢٣٧٥} كما أنها

^{٢٣٦٤} سورة الانشراح، ٥/٩٤-٦.

^{٢٣٦٥} و ر: نظره.

^{٢٣٦٦} مالك، الجهاد ٦.

^{٢٣٦٧} ر- والعسر واحد. وإنما قلنا إنه لا يكون إلا بعد اليسر، لأنه أمر حادث مسبوق بالعدم وعدمه يسير، فيكون اليسر يسرين والعسر واحد يحصل بالجملة الواحدة وإن كانت الثانية موردة لتأكيد الأولى.

^{٢٣٦٨} سورة الانشراح ٥/٩٤.

^{٢٣٦٩} و: فإن.

^{٢٣٧٠} و: ثالث؛ التلويح للفتازاني، ١/١٣٣.

^{٢٣٧١} و ر: فيه.

^{٢٣٧٢} التلويح للفتازاني، ١/١٣٤.

^{٢٣٧٣} التلويح للفتازاني، ١/١٣٥.

^{٢٣٧٤} و ر: يعم.

^{٢٣٧٥} و ر: يعم.

في [٣٧ظ] / صورة البعض لا تعم.^{٢٣٧٦}

فالجواب عنه أن عدم عمومه في صورة البعض لما في من البعضية من تأكيد التخصيص الراجع لعلية الدخول للإذن بالإعتاق، وتمحيض إرادة للواحد من الجمع فقط. ولا يلزم من هذا أن يكون عمومها بحسب أصل الوضع.^{٢٣٧٧}

[١٤٥] قال: «قوله «فإن قال أي عبيدي ضربك»^{٢٣٧٨} إلى آخره.

أقول: أورد العلامة على هذا نقضا بقوله «أيكم حمل هذه الخشية فهو حر والخشية مما يطبق^{٢٣٧٩} حمله^{٢٣٨٠} واحد»^{٢٣٨١} حيث لا يعتق واحد منهم إذا حملوها معا. وأجاب بأن الشرط هو حمل الخشية بكاملها ولم يحملها واحد منهم^{٢٣٨٢} والتقريب أن «أي عبيدي ضربك فهو حر»^{٢٣٨٣} ليس الشرط فيه أن يضربه واحد بكامله. بل مراده أن يضربه عبيده. ولم يبين فيه سر الأمر وهو أن الصفة إنما تكون^{٢٣٨٤} عامة إذا كان لما أخذ^{٢٣٨٥} اشتقاقها سببية في الحكم. والسببية في أي عبيدي ضربك فهو حر الضرب، وفي «أيكم حمل هذه الخشية فهو حر والخشية مما يحملها واحد»^{٢٣٨٦} الانفراد^{٢٣٨٦} بالحمل. إذ معناه أي واحد، فعم الأفراد دون المجموع. وإذا كانت الخشية مما لا يحملها واحد للحمل،^{٢٣٨٧} فمعناه أي جماعة منكم. فلو كانت عبيدي ثلاثين مثلاً وحملها عشرة ثم عشرة ثم عشرة عتقوا.

[١٤٦] قال: «قوله «وهذا الفرق مشكل من جهة النحو»^{٢٣٨٨} إلى آخره.

أقول: العلامة بين إشكاله بأنه إن أريد بالوصف النعت النحوي، فلا نعت في^{٢٣٨٩} شيء من الصورتين، إذ الجملة صلة أو شرط. وإن أريد الوصف من جهة المعنى، فهي موصوفة في الصورتين وليس بشيء^{٢٣٩٠} لأنه لا يدل على إشكاله، بل يدل على فساد.

وعلى تقدير أن يدل على إشكاله فلا يدل على إشكاله من جهة النحو فقط بل منها ومن غيرها. بل إشكاله من جهة النحو، إن ضمير ضربك كما هو راجع إلى أي، وبذلك اتصف بالضاربة، كذلك ضمير ضربته راجع إليه، وبذلك اتصف بالمضروبية. فكيف قطع الوصف عنه؟

^{٢٣٧٦} و ر: يعم.

^{٢٣٧٧} ر- الفرق الظاهر أن المأمور يجوز له أن يعتق كل من دخل الدار من عنده في الثاني، ولا يجوز له أن يعتق إلا واحدا في الأول. وأراد بما ذكر أن عمومها ليس لاتصافها بصفة عامة، بل في أصل الوضع للعموم. ولا شك أن إرادته نكرة أخرى لم تعم باتصافها بصفة أخرى عامة، لا يصلح نقضا على عمومها باتصافها بصفة عامة. إلا بأن يقال ليس كل نكرة متصفة بصفة عامة تعم كما أنها في صورة البعض لا تعم. فالجواب عنه إن عدم عمومه في صورة البعض لما في من البعضية من تأكيد التخصيص الراجع لعلية الدخول للإذن بالإعتاق، وتمحيض إرادة للواحد من الجمع فقط. ولا يلزم من هذا أن يكون عمومها بحسب أصل الوضع.

^{٢٣٧٨} التلويح للفتاواني، ١/١٣٤.

^{٢٣٧٩} و ر- يطبق.

^{٢٣٨٠} و ر: يحمله.

^{٢٣٨١} التلويح للفتاواني، ١/١٣٥.

^{٢٣٨٢} التلويح للفتاواني، ١/١٣٥.

^{٢٣٨٣} التوضيح لصدر الشريعة، ١/١٣٤-١٣٥.

^{٢٣٨٤} ر: يكون.

^{٢٣٨٥} و: مأخذ.

^{٢٣٨٦} و: للانفراد.

^{٢٣٨٧} ر: الحمل.

^{٢٣٨٨} ر- من جهة النحو؛ التلويح للفتاواني، ١/١٣٥.

^{٢٣٨٩} و- نعت في صح ه.

^{٢٣٩٠} و: شيء.

وحله ما قدمناه من أن الصفة إنما تكون^{٢٣٩١} معممة^{٢٣٩٢} إذا كان لما أخذ اشتقاقها صلاحية^{٢٣٩٣} للسببية. وضرب كل من العبيد للمخاطب له صلاحية لسببية الحرية بأن تكون مضروبة^{٢٣٩٤} المخاطب لعبيده^{٢٣٩٥} مطلوبة للمتكم، فيخص العبيد عليه. وضرب المخاطب للعبيد ليس له^{٢٣٩٦} من جهة^{٢٣٩٧} حرية المضروب سببية ظاهرة. بل التحرير يقتضي^{٢٣٩٨} الشفقة والضرب ينافيها فلم تكن^{٢٣٩٩} عامة فلم يتعمم بها أي. ففي^{٢٤٠٠} الثاني قطع الوصف أي الوصف المعمم عنه.^{٢٤٠١}

وكلام صاحب الكشف قريب من هذا حيث قال «إن^{٢٤٠٢} الضرب قائم بالضارب فلا يكون^{٢٤٠٣} بالمضروب»^{٢٤٠٤}. إذ معناه أن العموم إنما نشأ من إضافة الضرب إلى أي، وحيث أضيف إلى المخاطب بطل عموم له لعدم قيام الضرب المعمم به بعد قيامه بغيره. وبهذا اندفع ما أورده العلامة على صاحب الكشف من النظر الأول.

وقوله^{٢٤٠٥} وإن^{٢٤٠٦} الضرب له تعلق بالفاعل ... وتعلق بالمفعول وهو صفة إضافية، ولا امتناع في امتناع في قيام الإضافيات بالمضافين مدفوع، بأن لا نسلم أن الضرب المتعلق بالفاعل هو المتعلق بالمفعول. بل المتعلق بالفاعل هو بمعنى الضاربية والمتعلق بالمفعول هو بمعنى المضروبة. ويمتنع قيام كل منهما بالفاعل والمفعول^{٢٤٠٧} به معا.

وأما نظره الثاني فلأن احتياج الفعل المتعدي إلى المفعول به، لا^{٢٤٠٨} ينافي كونه فضيلة في الكلام حيث يتم الكلام بالفعل والفاعل. والاحتياج الذي ذكره و^{٢٤٠٩} هو كون الفعل الصادر من الفاعل إذا كان متقدما لا بد من وقوعه على مفعول به. هو^{٢٤١٠} المراد بالضرورة. وأما كون الفاعل ضروريا فليس بهذا المعنى، بل باعتبار أنه^{٢٤١١} حيث^{٢٤١٢} لا فاعل لا كلام.

[١٤٧] قال: «قوله «وههنا فرق آخر»» إلى آخره.

أقول: بين العلامة كلام المصنف، [٣٨و] / ثم قال في إثباته «وظاهر أنه لا معنى لتخيير الفاعل في الصورة الأولى لأنه إنما

^{٢٣٩١} ر: يكون.

^{٢٣٩٢} و: تعممه.

^{٢٣٩٣} ر: صلاحيته.

^{٢٣٩٤} ر: مضروبة.

^{٢٣٩٥} ر- لعبيده.

^{٢٣٩٦} و+ في.

^{٢٣٩٧} ر- جهة.

^{٢٣٩٨} ر: مقتضى.

^{٢٣٩٩} ر: يكن.

^{٢٤٠٠} و: ففي.

^{٢٤٠١} ر ه + مبهم مهم.

^{٢٤٠٢} ر: وإن.

^{٢٤٠٣} و ر: يقوم.

^{٢٤٠٤} التلويح للتفتازاني، ١/١٣٥.

^{٢٤٠٥} و- وقوله.

^{٢٤٠٦} ر: وإن.

^{٢٤٠٧} ر+ ويمتنع قيام كل منهما بالفاعل والمفعول.

^{٢٤٠٨} ر: فلا.

^{٢٤٠٩} ر- و.

^{٢٤١٠} ر- كون الفعل الصادر من الفاعل. إذ كان متقدما لا بد من وقوعه على مفعول به وهو.

^{٢٤١١} ر- بل باعتبار أنه.

^{٢٤١٢} ر: وحيث.

يعقل في متعدد ولا تعدد^{٢٤١٣} في المفعول^{٢٤١٤} وهو ضعيف^{٢٤١٥} جدا. لأن معنى التخيير في الصورة^{٢٤١٦} الأولى أي أيهم كان له الاختيار في أن يضرب المخاطب فيعتق إن شاء ضرب هذا^{٢٤١٧} وإن شاء ضرب ذاك وإن شاء ذلك. ولا شك أن هذا تخيير^{٢٤١٨} وإن كان للفاعل.

فمعنى كلام المصنف على محمول أن التخيير المنافي للعموم، يمكن في الصورة الثانية دون الأولى، وهذا اندفع إشكال من كلام المصنف وهو أن يقال لا نسلم أن التخيير في الصورة الأولى غير ممكن^{٢٤١٩} بأن يخير الجميع في ضرب هذا وحده أو ضرب ذاك أو ذلك. فإن هذا التخيير مقتض للعموم بما أشار إليه المصنف بأنه إن لم يعم العتق جميعهم بطل الكلام وإن خص البعض وقد تحقق في حق غيره التخيير، أيضا يلزم الترجيح بلا مرجح.^{٢٤٢٠}

ثم قال: «وهذا الفرق أيضا مشكل»^{٢٤٢١} وبين لإشكاله ثلاثة وجوه:

الأول أن الصورة الثانية قد لا يتصور فيها التخيير مثل أي عبيدي وطأته^{٢٤٢٢} دابتك، أو عضه كلبك فهو حر. والجواب عنه أن التخيير^{٢٤٢٣} حيث لم يتصور في هذه الصورة لم تكن هذه الصورة الثانية. ولأجل ذلك عتق أي عبيد وطأته دابته أو عضه كلبه بغير اختياره أيضا.^{٢٤٢٤}

والثاني أن الكلام فيما إذا لم يقع من المخاطب اختيار البعض. والجواب الأول يشير إلى جوابه فإن التخيير ههنا متصور والاختيار ممكن من حيث إنه لم يخير أحد العبيد، لم يأت بالمأمور فيه اختيار الجميع يعتمد اختيار الواحد. فمن هذه الحيثية أتى بالمأمور فيعتق واحد بخياره الآخر.^{٢٤٢٥} وإنما كان يعتق كل واحد كما في الصورة الأولى لو لم يمكن التخيير المنافي للعموم.

والثالث قوله «فلأنا»^{٢٤٢٦} نسلم في الصورة الأولى عدم أولوية البعض مطلقا بل إذا ضربوه معا. وعلى هذا التقدير لا يلزم من عدم أولوية البعض عتق كل^{٢٤٢٧} واحد^{٢٤٢٨} ثم لا^{٢٤٢٩} يجوز أن يعتق واحد منهم ويكون الخيار إلى المولى كما في الصورة الثانية.^{٢٤٣٠}

^{٢٤١٣} و ر: متعدد.

^{٢٤١٤} التلويع للفتازاني، ١/١٣٦.

^{٢٤١٥} ر- في المفعول وهو ضعيف.

^{٢٤١٦} ر: صورة.

^{٢٤١٧} و: هما.

^{٢٤١٨} ر: التخيير.

^{٢٤١٩} و ر: ممكنة.

^{٢٤٢٠} ر- وهذا اندفع إشكال من كلام المصنف وهو أن يقال لا نسلم أن التخيير في الصورة الأولى غير ممكن^{٢٤٢٠} بأن يخير الجميع في ضرب هذا وحده أو ضرب ذاك أو ذلك. فإن هذا التخيير مقتض للعموم بما أشار إليه المصنف بأنه إن لم يعم العتق جميعهم بطل الكلام وإن خص البعض وقد تحقق في حق غيره التخيير، أيضا يلزم الترجيح بلا مرجح.

^{٢٤٢١} التلويع للفتازاني، ١/١٣٦.

^{٢٤٢٢} ر: وطئه.

^{٢٤٢٣} ر+ يقتضي تعدد.

^{٢٤٢٤} ر- حيث لم يتصور في هذه الصورة لم تكن هذه الصورة الثانية. ولأجل ذلك عتق أي عبيد وطأته دابته أو عضه كلبه بغير اختياره أيضا.

^{٢٤٢٥} ر- يشير إلى جوابه فإن التخيير ههنا متصور والاختيار ممكن من حيث أنه لم يخير أحد العبيد، لم يأت بالمأمور فيه اختيار الجميع يعتمد اختيار الواحد. فمن هذه الحيثية أتى بالمأمور فيعتق واحد بخياره الآخر.

^{٢٤٢٦} و ر: لا.

^{٢٤٢٧} و ر: الكل.

^{٢٤٢٨} و ر- واحد.

^{٢٤٢٩} التلويع للفتازاني - ثم لا.

^{٢٤٣٠} التلويع للفتازاني، ١/١٣٦.

والجواب أنه جعل لكل منهم الضرب سببا للحرية لا لواحد منهم على ما يفهم من أي لغة هنا. فكأنه قال لكل منهم إن ضربه فأنت حر. فإما أن لا يعتق واحد منهم بالضرب فيبطل الكلام أو يجعل البعض أولى من البعض، فيلزم الترجيح من غير مرجح، سواء يضربوه معا أو على التعاقب. وجعل الخيار إلى المولى في صورة عممها المولى قياسا على ما خصصها بواحد وخير المخاطب فيه فقياس مع الفارق المؤثر فلا يعبأ به.

وعلم مما ذكرنا فرق ثالث تفردت به:

وتحقيقه^{٢٤٣١} أن أي فيها^{٢٤٣٢} معنى التخيير، ولا بد لها^{٢٤٣٣} من الإضافة إلى ما يصدق على متعدد. إما بحسب الشمول أو بحسب البطل لأنه واحد من متعدد،^{٢٤٣٤} فإذا^{٢٤٣٥} اتصفت^{٢٤٣٦} بصفة عامة فهناك إقرار، فالتخيير إما أن يرد على المضاف إليه المتعدد في الجملة الموصف^{٢٤٣٧} في تعليقه بأي فرد شاء، فحينئذ لا عموم. إذ الوصف أيضا واحد. على الوصف للمضاف إليه المتعدد بأن يتلبس كل فرد شاء منه بذلك الوصف، وهو يقتضي العموم. إذ التخيير وارد لكل منهم على الوصف فله مباشرة الوصف. وهذا يقتضي عموم الوصف المقتضي لعموم.^{٢٤٣٨}

أي ففي الصورة الأولى، المولى خير كلا من عبيده في الضرب لإحراز العتق، فعم الضرب، فعم أي. لأن لكل منهم اختيارا، فإذا ضربوا عتقوا. وفي الصورة الثانية خير المخاطب في ضرب واحد من عبيده ليس له إلا اختيار واحد في ضرب واحد فلا يعم الجميع.

لا يقال أي للواحد. فإذا عم بطل معناه لما أشار إليه المصنف من أن كل واحد منهم يعتق كأن ليس معه غيره، وإلا لبطل الكلام بالكلية.

والحاصل أن أي عبيدي ضربك المعنى أيهم شاء ولكل منهم مشيئة،^{٢٤٣٩} وفي^{٢٤٤٠} أي عبيدي ضربته أيهم شئت. فالمشيئة واحدة، ولا يلزم أيما^{٢٤٤١} أهاب.

وبعد فقد ظهر حيث لا مورد^{٢٤٤٢} للتخيير هنا لما^{٢٤٤٣} أن التخيير إنما تعتبر^{٢٤٤٤} حقيقته في موضع يحتمل الاختيار. وأما في موضع لا يحتمل الاختيار فإن القصد منها^{٢٤٤٥} إلى العموم لا غير.

^{٢٤٣١} لتحقيقه

^{٢٤٣٢} و: فيه.

^{٢٤٣٣} و: له.

^{٢٤٣٤} - لأنه واحد من متعدد.

^{٢٤٣٥} ر: وإذا.

^{٢٤٣٦} و: اتصف.

^{٢٤٣٧} و: الموصوف.

^{٢٤٣٨} ر: بعموم.

^{٢٤٣٩} و + في ب

^{٢٤٤٠} و: في.

^{٢٤٤١} ر: إلى ما.

^{٢٤٤٢} و: يورد.

^{٢٤٤٣} ر + ذكرنا.

^{٢٤٤٤} و: يعتبر.

^{٢٤٤٥} و: فيها.

[١٤٨] قال: «منها من»^{٢٤٤٦} إلى آخره.

أقول: قوله «فإنه وإن كان خاصا للبعض، إلا أن البعض متعدد لا محالة»^{٢٤٤٧} فجمع الضمير لا يدل على العموم إلا عندما^{٢٤٤٨} يكتفي في العموم بانتظام جمع من المسميات^{٢٤٤٩} اعتراض على المصنف. ولا يخفى اندفاعه بأن من لما أريد به البعض فإنما أريج من حيث إنه كل المعنى لا من جهة أنه بعضه. وذلك لأنه لولا من التبعية قبله كان المعنى الكل. وحيث نقضه دل على معناه الذي هو البعض من حيث إنه كل المعنى فاستغرق جميع ما تناوله ذلك البعض وهو جميع المناقذين لا جميعهم من غير اعتبار الجمعية على ما توهمه العلامة.^{٢٤٥٠}

[١٤٩] قال: «قوله «يعتقهم إلا واحد»»^{٢٤٥١} إلى آخره.

أقول: بين المصنف في الشرح والعلامة المراد بالمتن وبقي شيء وهو أنه جمع بين الفرقين بقوله «تفردت بهما»^{٢٤٥٢} ولم يذكر تفرده بكل منه في موضعه لاتحادهما في اعتبار كل من المتعدد فيهما، كأن ليس معه غيره.

ثم قال العلامة: «وهذا ظاهر على تقدير تعلق المشيئة بالكل دفعة، لأن من شاء المخاطب عتقه^{٢٤٥٣} ليس بعض العبيد بل كلهم»^{٢٤٥٤}. وأما على تقدير الترتيب ففيه إشكال، لأنه يصدق على كل واحد أنه شاء المخاطب عتقه حال كونه بعضا.

وقال: «يمكن الجواب عنه بأن تعلق المشيئة بكل على الانفراد أمر باطن لا اطلاع عليه، والظاهر من إعتاق الكل تعلق المشيئة بالكل فلا بد من إخراج البعض ليتحقق^{٢٤٥٥} التبعض»^{٢٤٥٦}. وهذا الجواب غير سديد. لأن إعتاق الكل كما أظهر تعلق المشيئة بالكل دفعة، كذلك أظهر تعلق المشيئة بالكل على الانفراد إعتاقه كلا على الانفراد مرتبا، وما قاله تحكم.

بل الجواب أنه لما كانت المشيئة هنا^{٢٤٥٧} موكولة إلى المخاطب، فاشتراط أن تكون على وجه يكون المعتق بعضا من المذكور لا مطلقا. بل بحيث يكون بعض^{٢٤٥٨} آخر منه باقيا على الرق، لا لمعنى حتى يرد أنه لم يعتبر في المسألة الثانية إذا وقعت المشيئة على الترتيب كل من العبيد الذين شاء المخاطب عتقهم على الترتيب بعضا^{٢٤٥٩} من العبيد.^{٢٤٦٠} بل لأن العتق لا يرد إلا على البعض المأذون من جهة المولى به، ويبقى في البعض الآخر وهو ما يصير يعتقه الكل إحرازا لا أثر له بدون الإذن، فلذلك لا يعتق العبد الآخر.

^{٢٤٤٦} التلويح للفتازاني، ١/١٣٦.

^{٢٤٤٧} و: محال.

^{٢٤٤٨} و: عند؛ و+ من.

^{٢٤٤٩} التلويح للفتازاني، ١/١٣٧.

^{٢٤٥٠} ر- قال «منها من» إلى آخره. أقول قوله «فإنه وإن كان خاصا للبعض، إلا أن البعض متعدد لا محالة» فجمع الضمير لا يدل على العموم إلا عندما يكتفي في العموم بانتظام جمع من المسميات» اعتراض على المصنف. ولا يخفى اندفاعه بأن من لما أريد به البعض فإنما أريج من حيث أنه كل المعنى لا من جهة أنه بعضه. وذلك لأنه لولا من التبعية قبله كان المعنى الكل. وحيث نقضه دل على معناه الذي هو البعض من حيث أنه كل المعنى فاستغرق جميع ما تناوله ذلك البعض وهو جميع المناقذين لا جميعهم من غير اعتبار الجمعية على ما توهمه العلامة.

^{٢٤٥١} التلويح للفتازاني، ١/١٣٧.

^{٢٤٥٢} التوضيح لصدر الشريعة، ١/١٣٨.

^{٢٤٥٣} ر: عينه.

^{٢٤٥٤} التلويح للفتازاني، ١/١٣٨.

^{٢٤٥٥} ر: لتحقق.

^{٢٤٥٦} التلويح للفتازاني، ١/١٣٨.

^{٢٤٥٧} و- هنا.

^{٢٤٥٨} و- بعض.

^{٢٤٥٩} من حتى يرد أنه لم يعتبر في المسألة الثانية إذا وقعت المشيئة على الترتيب كل من العبيد الذين شاء المخاطب عتقهم على الترتيب بعضا.

^{٢٤٦٠} ر- العبيد.

في مسألة وقوع المسألة على الترتيب^{٢٤٦١} وبما ذكرت^{٢٤٦٢} اندفع نظره بأن البعضية التي تدل عليها من هي^{٢٤٦٣} البعضية المجردة المنافية للكلية، لا البعضية التي هي أعم من أن يكون في ضمن الكل أو بدونه. وحينئذ لا نسلم أن التبعيض متيقن وهو ظاهر.

وتوضيحه أن من كان له ألف درهم فقال لزيد خذ منها^{٢٤٦٤} مائة ولعمر وكذلك ولآخر حتى فرق الألف على العشرة جاز. والمسألة الأولى كذلك فإنها في قوله لكل واحد من العبيد شئت عتقك فأنت حر فكون تبعيض من منافيا^{٢٤٦٥} للكلية لا يدفع هذا الحكم. وبما ذكرت في الجواب ظهر فرق دقيق آخر تفردت به وهو العلم في المسألة الثانية بإرادة بقاء البعض على الرق دون المسألة الأولى.^{٢٤٦٦}

[١٥٠] قال: «قوله^{٢٤٦٧} «ومنها ما في غير العقلاء»^{٢٤٦٨} إلى آخره.

أقول: رد العلامة على قول المصنف في غير العقلاء بقوله «والأكثر على أنه [٣٩و] / يعم العقلاء وغيرهم».^{٢٤٦٩} والمصنف لم ينكر ذلك إن أراد به أن يستعمل فيهما مجازا وإن ادعى الاستعمال فيهما بحسب الحقيقة، فممنوع.

والقصة في قوله تعالى ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ﴾^{٢٤٧٠} الآية مشهورة. ثم أورد^{٢٤٧١} اعتراضا على عمومته بالنقض بقوله تعالى ﴿فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾^{٢٤٧٢} حيث لم يجب جميع ما تيسر، وأجاب بالتزام أن ما أوجب أن يكون معناه جميع^{٢٤٧٣} ما تيسر. ولكن قوله تعالى ﴿تَيَسَّرَ﴾ صرفه عن ذلك المعنى إلى وجوب قراءة ما تيسر بصفة الانفراد دون الاجتماع أو عند الاجتماع ينقلب متعسرا. والاعتراض غير وارد، لأن ﴿مَا تَيَسَّرَ﴾ عبارة عن الجميع المتيسر لا عن جميع ما تيسر فافهم. فلا صحة مما أجاب.

[١٥١] قال: «قوله «وقد مر وجههما»^{٢٤٧٤} إلى آخره.

أقول: في قوله فيجب أن يكون ما شاءت بعض الثلث^{٢٤٧٥} تسامح. والصواب أن يقول فالمأذون لها مشيئة البعض من الثلث.^{٢٤٧٦}

^{٢٤٦١} ر- في مسألة وقوع المسألة على الترتيب.

^{٢٤٦٢} ر: ذكرنا.

^{٢٤٦٣} و: يلي.

^{٢٤٦٤} و ر: منه.

^{٢٤٦٥} ر: قياسا.

^{٢٤٦٦} ر- والمسألة الأولى كذلك فإنها في قوله لكل واحد من العبيد شئت عتقك فأنت حر فكون تبعيض من منافيا للكلية لا يدفع هذا الحكم. وبما ذكرت في الجواب ظهر فرق دقيق آخر تفردت به وهو العلم في المسألة الثانية بإرادة بقاء البعض على الرق دون المسألة الأولى.

^{٢٤٦٧} و- قوله.

^{٢٤٦٨} ر- في غير العقلاء؛ التلويح للفتاواني، ١٣٩/١.

^{٢٤٦٩} التلويح للفتاواني، ١٣٩/١.

^{٢٤٧٠} سورة الأنبياء، ٩٨/٢١.

^{٢٤٧١} ر- على قول المصنف في غير العقلاء بقوله «والأكثر على أنه يعم العقلاء وغيرهم». والمصنف لم ينكر ذلك إن أراد به أن يستعمل فيهما مجازا وإن ادعى الاستعمال فيهما بحسب الحقيقة، فممنوع. والقصة في قوله تعالى ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ﴾ الآية مشهورة ثم أورد.

^{٢٤٧٢} سورة المزمل، ٢٠/٧٣.

^{٢٤٧٣} و: وجميع.

^{٢٤٧٤} التلويح للفتاواني، ١٣٩/١.

^{٢٤٧٥} التلويح للفتاواني، ١٣٩/١.

^{٢٤٧٦} ر- قال: قوله وقد مر وجههما الى آخره. أقول: في قوله فيجب أن يكون ما شاءت بعض الثلث تسامح. والصواب أن يقول فالمأذون لها مشيئة البعض من الثلث.

[١٥٢] قال: «قوله «وهما محكمان»»^{٢٤٧٧} إلى آخره.

أقول: ذكر العلامة أنه «ليس المراد أنهما لا يقبلان التخصيص أصلاً»^{٢٤٧٨} وأكد قوله بقوله تعالى ﴿وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ﴾^{٢٤٧٩} وبما نقل عن شمس الأئمة وفخر الإسلام أن كلمة كل تحتل الخصوص نحو كلمة من استنباطاً عن قولهما في كل من دخل هذا الحصن أولاً فله كذا، فدخلوا على التعاقب فالنفل للأول حيث يدل على جواز تخصيص كل.

قلت: ^{٢٤٨٠} أما ^{٢٤٨١} ما في قوله تعالى وأمثاله ^{٢٤٨٢} فليس ^{٢٤٨٣} تخصيصاً من كل وجه بل هو كاستثناء في قطعيته في الباقي بعد الثناء، ولأجل ذلك لا يخص بآخر الواحد والقياس. وأما ما نقل عنهما فليس في حكمهما بأن النفل للداخل أولاً قولهما بالتخصيص على ما قد بيناه في من دخل من أنه جميع الداخل أولاً.^{٢٤٨٤}

[١٥٣] قال «قوله «وهنا فرق آخر»»^{٢٤٨٥} إلى آخره.

أقول: حاصل الفرق الأول أن كلا اعتبر فيه الآحاد على سبيل الانفراد. أي كل واحد منها يعتبر ^{٢٤٨٦} كأن ليس معه غيره. فإذا قال كل من دخل هذا الحصن أولاً فله من النفل كذا، كان لكل منهم نفل إذا ^{٢٤٨٧} دخل عشرة معاً. لأن كلا منهم إذا اعتبر وحده صار أول باعتبار المتخلفين عنهما. إذ التقدير أنه اعتبر وحده بدون التسعة الباقية، فصار فرداً سابقاً حينئذ.

فلو قال ^{٢٤٨٨} وفي من دخل لم يعتبر ^{٢٤٨٩} كل واحد كأن ليس معه غير العدم المقتضى ههنا. إذ لا دلالة لكلمة من عليه.^{٢٤٩٠} ولو قال من دخل هذا الحصن أولاً، ودخل غيره معاً لم يكن لهم شيء من النفل لعدم وجود الفرد السابق. إذ لم يعتبر كل كأن ليس معه غيره.^{٢٤٩١}

وحاصل الفرق الثاني الذي تفرد به المصنف أن لفظة كل لا بد أن تدل ^{٢٤٩٢} على عموم آخر سوى معنى من وهي ^{٢٤٩٣} العموم على سبيل البذل. وإذا كان له عموم آخر سوى البذل، فلا بد أن يعطي الأول معنى ^{٢٤٩٤} التعدد. إذ لولاه بطل أثر العموم المستفاد

^{٢٤٧٧} التلويح للفتازاني، ١/١٣٩.

^{٢٤٧٨} التلويح للفتازاني، ١/١٣٩.

^{٢٤٧٩} و ر: شيء؛ سورة النور، ٤٥/٢٤.

^{٢٤٨٠} – وبما نقل عن شمس الأئمة وفخر الإسلام أن كلمة كل تحتل الخصوص نحو كلمة من استنباطاً عن قولهما في كل من دخل هذا الحصن أولاً فله كذا، فدخلوا على التعاقب فالنفل للأول حيث يدل على جواز تخصيص كل. قلت.

^{٢٤٨١} ر: وأما.

^{٢٤٨٢} ر: معاً.

^{٢٤٨٣} ر: ليس.

^{٢٤٨٤} – أما ما نقل عنهما فليس في حكمهما بأن النفل للداخل أولاً قولهما بالتخصيص على ما قد بيناه في من دخل من أنه جميع الداخل أولاً.

^{٢٤٨٥} التلويح للفتازاني، ١/١٤٠.

^{٢٤٨٦} ر: معتبر.

^{٢٤٨٧} ر: إذ.

^{٢٤٨٨} – ولو قال صح ه؛ ر: ولو قال.

^{٢٤٨٩} ر: واحد.

^{٢٤٩٠} – كأن ليس معه غير العدم المقتضى ههنا. إذ لا دلالة لكلمة من عليه.

^{٢٤٩١} – إذ لم يعتبر كل كأن ليس معه غيره.

^{٢٤٩٢} ر: يدل.

^{٢٤٩٣} و: وهي.

^{٢٤٩٤} ر: بمعنى.

من الكل، وإذا لا يكون إلا بزوال^{٢٤٩٥} معنى الفردية من الأول فنفي السابقة.

والعموم الذي في من وحده لا يقتضي هذا، ولكن الفرقين المذكورين كما ترى ليس في شئ منهما بمحكمية الكل أثر. أما في الأول فالنظر إلى الانفراد المفهوم منه، وأما في الثاني فإلى ورود عمومته على عموم من.

فقلت فرقا ثالثا تفردت به على وجه كون النظر فيه إلى المحكمية وعرفها، بأن أولا خص من على أن يكون فردا سابقا في صورة من دخل لاحتمال فيه للتخصيص، لأنه ليس بمحكم، وكل ما محكم في إرادة العموم فيما أضيف إليه وهو ههنا دخل هذا الحصن أولا ولا يكون معا عاما صالحا لإضافة هذا اللفظ المحكم إليه بعموم الفرد على سبيل البدل.

إذ هذا اللفظ يقتضي التعدد وأول لا يخصه على المفرد، [٣٩ظ] / لأنه محكم لا يقبل التخصيص، ولكن السابقة لا تنافيه لعدم منافاتها الكثرة. وكذا من لا ينافي التعدد لعمومه فلو دخلت^{٢٤٩٦} جماعة معا أولا، كان لكل نفل لأن الحكم ثابت لجميع أفراد الداخل السابق. فكل فرد سابق بالنسبة إلى المتخلف وإن دخل واحد أولا فكذا، لأنه فرد مما يصدق عليه كل الداخل أولا.

وعلم مما ذكرنا ضعف قوله وعموم من إنما يثبت ضرورة إجماعه، لأن عموم من بحسب الوضع على ما علم. ولكن أولا خصصه على فرد سابق أي فرد كان فدل عليه باعتبار أنه متساو له، لا أن مدلوله الوضعي هذا، وعمومه ضرورة إجماعه هذا.

وإن قوله ومما يجب التنبيه أن أول ههنا ظرف بمعنى قبل يرد عليه أنه لم لا يجوز أن يكون حالا من ضمير من دخل؟ فلا يحتاج إلى قوله أن معنى قولهم الأول اسم للفرد السابق، أن الداخل أولا اسم لذلك.^{٢٤٩٧} على المتخلف فاستحق بذلك كل من العشرة النفل والعموم الذي في من وحده لا يقتضي هذه.^{٢٤٩٨}

[١٥٤] قال: «قوله «فإن قال جميع من دخل هذا الحصن أولا»»^{٢٤٩٩} إلى آخره.

أقول: الشارح العلامة بعد ما بين كلام المصنف تحقيقا وسؤالا وجوابا قال «واعلم أنهم لو حملوا الكلام على حقيقته وجعلوا استحقاق المنفرد كمال النفل ثابتا بدلالة النص لكفى».^{٢٥٠٠} وهو كلام ضعيف. لأن المقصود من هذا الكلام تشجيع الناس لفتح الحصن لا تشجيعهم مطالقا. وفتح الحصن قد لا يتيسر بدخول واحد، فيكون دخول الجماعة مقصودا. فالملحق^{٢٥٠١} بدلالة النص، يجب أن يكون المعنى الداعي إلى الحكم فيه^{٢٥٠٢} مساويا للمنصوص عليه أو أقوى.^{٢٥٠٣} وهنا^{٢٥٠٤} دخول الجماعة أدخل في المقصود من دخول الواحد.

وعلم من هذا ضعف قوله آنفا فلما استحقته^{٢٥٠٥} الجماعة بالدخول فالواحد أولى. ويمكن أن يوجه هذا الكلام بتوجيه آخر

^{٢٤٩٥} ر: بزول.

^{٢٤٩٦} و: دخل.

^{٢٤٩٧} ر- والعموم الذي في من وحده لا يقتضي هذا، ولكن الفرقين المذكورين كما ترى ليس في شئ منهما بمحكمية الكل أثر. ... فلا يحتاج إلى قوله أن معنى قولهم الأول اسم للفرد السابق، أن الداخل أولا اسم لذلك.

^{٢٤٩٨} و- على المتخلف فاستحق بذلك كل من العشرة النفل والعموم الذي في من وحده لا يقتضي هذه.

^{٢٤٩٩} ر- هذا الحصن أولا؛ التلويح للتفتازاني، ١/١٤١.

^{٢٥٠٠} التلويح للتفتازاني، ١/١٤٢.

^{٢٥٠١} ر: والملحق.

^{٢٥٠٢} ر+ حاويا عليه.

^{٢٥٠٣} ر- مساويا للمنصوص عليه أو أقوى. وههنا.

^{٢٥٠٤} ر: وههنا.

^{٢٥٠٥} و ر: استحقته.

وهو أن الجميع^{٢٥٠٦} يتضمن معنيين: أحدهما اعتبار أفراد لما أضيف إليه. والثاني أن لا يشذ منه واحد وهذا هو المقصود هنا. إذ القصد^{٢٥٠٧} أن^{٢٥٠٨} يتوجه الناس إلى الحصن ليكونوا من الذين لهم نفل وهو بأن لا يحرم منه^{٢٥٠٩} أحد. فإذا كان الداخل أولاً^{٢٥١٠} واحدا فصار هو جميع من دخل أولاً^{٢٥١١} لأنه لم يشذ من الداخل أولاً واحد. وحاصله^{٢٥١٢} حمل الجميع على معنى شامل لصورة الاجتماع والانفراد عملا بعموم المجاز.

وذلك المعنى بعض ما يتضمنه من غير جعله مجازا عن قوله «إن السابق يستحق النفل سواء كان منفردا أو مجتمعا»^{٢٥١٣} كما إذا قال جميع من في^{٢٥١٤} هذه الدار حر وفيها عبد^{٢٥١٥} واحد^{٢٥١٦} لم يعتق. و^{٢٥١٧} إذا كان فيها عبيد له يعتقون لأن القصد اعتبار الأفراد وعدم الشذوذ عن العتق معا.

لكن المصنف سعى في توجيه كلام الإمام فخر الإسلام، فأجل ذلك قال ما قال. هذا وإن كلام الإمام فخر الإسلام أدخل في التحقيق. لأن المعلق بالشرط إنما يعتبر منجزا عنده. ولأجل ذلك ينقذ قوله إن نكحت هذه فهي طالق أو إن ملكت هذا فهو حر. فإنما يعتبر حال الكلام عند التبخر لا عند التكلم. وإلا لما كان لانقضاء التعليق بالملك وجه. وإذا اعتبر الجميع عند دخول العشرة احتمل معناه، فلا يراد به المعنى المجازي. وإذا اعتبر عند دخول واحد لم يحتمل معناه فاعتبر المعنى المجازي. فلم يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز بهذا.

وإنما قلنا إنه يعتبر المعنى المجازي ولم لم يسقط بالكلية حيث لم يوجد [٤٠ و] / البديل هو جميع من دخل لاستحقاق الفرد السابق النفل لما أن غرض المتكلم أن يسعى الناس في دخول الحصن ويتسابقوا إليه ليفتح الحصن وقد خص قصده بدخول واحد فاستحق. وإن لم يعمل بالمجاز يبطل استحقاقه ويعود على موضوع الكلام بالنقض حيث كان الكلام لأجل ذلك.^{٢٥١٨}

[المسألة المتعلقة بمسألة «حكاية الفعل لا تعم»]

[١٥٥] قال: «قوله «مسألة»»^{٢٥١٩} إلى آخره.

أقول: بين العلامة محل التراجع على ما صرح به في أصول الشافعية أنه فيها حكى الصحابي فعلا من أفعال الرسول ﷺ بلفظ ظاهره العموم. ثم قال «المصنف مثل لذلك قول الصحابي صلى النبي ﷺ داخل الكعبة»^{٢٥٢٠} ولا يخفى أنه لا يكون محل التراجع إلا

^{٢٥٠٦} و: للجميع.

^{٢٥٠٧} ر- هنا إذ القصد.

^{٢٥٠٨} ر: أي.

^{٢٥٠٩} و- منه.

^{٢٥١٠} و+ واحدا فإنه يتضمن معنيين أحدهما اعتبار أفراد لما أضيف إليه. والثاني أن لا يشذ منه واحد وهذا هو المقصود هنا إذ القصد أن يتوجه الناس إلى الحصن ليكونوا من الذين لهم نفل وهو بأن لا يحرم منه أحد، فإذا كان الداخل أولاً.

^{٢٥١١} ر- واحدا فصار هو جميع من دخل أولاً.

^{٢٥١٢} و+ وحاصله.

^{٢٥١٣} «توضيح لصدر الشريعة، ١/٤٣١.

^{٢٥١٤} و- في صح ه.

^{٢٥١٥} ر: عند.

^{٢٥١٦} ر+ له.

^{٢٥١٧} و+ كذا.

^{٢٥١٨} ر- معا. لكن المصنف سعى في توجيه كلام الإمام فخر الإسلام ... وإن لم يعمل بالمجاز يبطل استحقاقه ويعود على موضوع الكلام بالنقض حيث كان الكلام لأجل ذلك.

^{٢٥١٩} «تلويح للفتاوي، ١/١٤٣.

^{٢٥٢٠} ورد الحديث في صحيح البخاري، الصلاة ٣٠ بهذا اللفظ: عن سيف يعني ابن سليمان قال: سمعت مجاهدا قال: أتى ابن عمر فقبل له هذا رسول الله ﷺ دخل الكعبة، فقال: ابن عمر فأقبلت والنبي ﷺ قد خرج وأجد بلالا قائما بين البابين فسألت بلالا، فقلت: أصلى النبي ﷺ في الكعبة، قال: نعم ركعتين بين السارين اللتين على يسأوه إذا دخلت ثم خرج فضلى في وجه الكعبة ركعتين وورد ذلك الحديث بألفاظ قريبة في صحيح البخاري، الصلاة ٩٧، الحج ٥٢.

على تقدير عموم الفعل المثبت في الجهات والأزمان»^{٢٥٢١} وهذا كلام غير مرضي لأنه تخصيص لطريق العموم ظاهرا. وقول الصحابي «صلى» ظاهره العموم للنفل والفرض. وقوله «لا يخفى»^{٢٥٢٢} إلى آخره يقتضي كون محل النزاع العموم ولا نزاع لأحد فيه. إنما النزاع فيما يحكى بلفظ ظاهره العموم. وقال «ثم رد تمثيلهم لذلك»^{٢٥٢٣} بمثل قضى بالشفعة^{٢٥٢٤} للجار^{٢٥٢٥} بأنه ليس حكاية الفعل بل نقل الحديث بمعناه ولو سلم فلفظ الجار عام وفيه نظر»^{٢٥٢٦} ثم بين نظره بوجوه ثلاثة كلها مدفوع.

أما نظره الأول، وحاصله أن مدلول الكلام ليس إلا الإخبار عن النبي ﷺ بأنه حكم بالشفعة للجار، ولا معنى لحكاية الفعل إلا هذا، فبأن النفل عن النبي ﷺ أنه حكم^{٢٥٢٧} ليس إلا نقلا لكلامه بالمعنى. فإن الحكم لا يكون إلا بالكلام.

وأما نظره الثاني وهو أن عموم لفظ الجار لا يضر بالمقصود. إذ ليس النزاع إلا فيما يكون حكاية الصحابي بلفظ عام. فإن^{٢٥٢٨} النزاع فيما حكاه بلفظ ظاهره العموم. فإنه إذا كان عاما فلا نزاع فيه. كما لو قال صلى جميع الصلوات النفل والفرض إلى جميع الجهات في الكعبة.

وأما نظره الثالث وهو أن^{٢٥٢٩} جعله بمثالة قول الصحابي قضى النبي ﷺ بالشفعة لكل جار غير صحيح بعد تسليم كونه حكاية الفعل ضرورة أن الفعل أعني قضاء^{٢٥٣٠} بالشفعة إنما وقع في بعض الجيران^{٢٥٣١} بل في جار معين. فبأنه لو كان كذلك لقال قضى بالشفعة لجار أو لجار موصوف بكذا أو لجار موصوف بكذا وذكر أصناف جيران قضى لهم ولم يعمم، لأنهم من أهل اللسان. بمعنى قضى بالشفعة لهذا الجنس حيث ما وجد هذا الجنس.

على أن معنى قولهم لا عموم له أنه لكون ظاهره العموم لا يجب أن يعتبر عاما، لا أنه إذا دل دليل آخر يقتضي عمومه لا يحتمل العموم. والجواز ههنا لما اقتضى القضاء بالشفعة له اقتضى في الشريك وفي غيره وهو دليل العموم.^{٢٥٣٢}

[المسألة المتعلقة باللفظ الذي ورد بعد سؤال أو حادثة]

[١٥٦] قال: «قوله «إن»^{٢٥٣٣} العبرة بعموم^{٢٥٣٤} اللفظ لا لخصوص^{٢٥٣٥} السبب»^{٢٥٣٦} إلى آخره.

أقول: بين العلامة معناه ولم يذكر جهة عموم اللفظ في الصورة المتنازعة^{٢٥٣٧} وهي ما إذا قال^{٢٥٣٨} إن تغديت اليوم»^{٢٥٣٩}.

^{٢٥٢١} التلويح للفتازاني، ١/١٤٣.

^{٢٥٢٢} التلويح للفتازاني، ١/١٤٣.

^{٢٥٢٣} ر: ذلك.

^{٢٥٢٤} ر: الشفعة.

^{٢٥٢٥} ورد الحديث في سنن النسائي، البيوع ١٠٩ بهذا اللفظ: عن جابر قال قضى رسول الله ﷺ بالشفعة والجار.

^{٢٥٢٦} التلويح للفتازاني، ١/١٤٣.

^{٢٥٢٧} ر- حكم.

^{٢٥٢٨} و: فبان.

^{٢٥٢٩} و: من.

^{٢٥٣٠} و: قضاؤه.

^{٢٥٣١} و+ في.

^{٢٥٣٢} ر- بمعنى قضى بالشفعة لهذا الجنس حيث ما وجد هذا الجنس. على أن معنى قولهم لا عموم له أنه لكون ظاهره العموم لا يجب أن يعتبر عاما، لا أنه إذا دل دليل آخر يقتضي عمومه لا يحتمل العموم. والجواز ههنا لما اقتضى القضاء بالشفعة له اقتضى في الشريك وفي غيره وهو دليل العموم.

^{٢٥٣٣} و- إن.

^{٢٥٣٤} و: لعموم.

^{٢٥٣٥} و: بخصوص.

^{٢٥٣٦} ر- لا بخصوص السبب؛ التلويح للفتازاني، ١/١٤٥.

والحال إنه أخص من قوله «إن تغديت» لما فيها من العموم. على تقدير أن لا يجعل جوابا للتغدي معه ومع غيره ومن طعام دعي إليه ومن غيره.

ولم يذكر أيضا ما يرد عليه من عدم اعتبار هذا في الصور الثلاث المحكوم عليها^{٢٥٤١} بكونها أجوبة. ولا جوابه بأن في تلك الصور صوارف عن هذا^{٢٥٤١} الأصل. أما إذا لم يكن مستقلا أو كان، وخرج مخرج^{٢٥٤٢} الجواب قطعاً فظاهر. وأما في الثالثة فإنما^{٢٥٤٣} في اعتبار الجواهر من رعاية الظاهر ونحن نحكم بالظاهر.^{٢٥٤٤} وإنما لم يعتبر ههنا عموم اللفظ الذي هو أيضا أصلي. ورجحنا هذا الأصل وهو الحكم بمقتضى الظاهر فلأن الأصلين قد تحققا في هذا الكلام، واحد مما يقتضي الخصوص، والآخر يقتضي العموم، فلا يثبت الزائد بالشك.^{٢٥٤٥} [٤٠ ظ] / ثم إنه اعترض على هذا الأصل بثلاث اعتراضات، وأجاب عن الأول بأنه يجوز أن يكون بعض أفراد العام يعلم دخوله تحت الإرادة قطعاً بحيث لا يحتمل التخصيص لدليل^{٢٥٤٦} يدل عليه. وهذا الجواب لا يرد الاعتراض المذكور لأن حاصل السؤال جواز تخصيص السبب عن العام. وحاصل الجواب جواز عدم تخصيصه وهو لا ينافيه. بل الجواب أن^{٢٥٤٧} العام في السبب محكم فلا يمكن تخصيصه منه كما لا يمكن نسخه. وأيضا القياس لا يخصص إلا العام المخصص^{٢٥٤٨} منه البعض.

[المسائل المتعلقة بحكم المطلق]

[١٥٧] قال: ^{٢٥٤٩} «قوله» ^{٢٥٥٠} «فصل» ^{٢٥٥١} إلى آخره.

أقول: العلامة ذكر «في»^{٢٥٥٢} ضبط^{٢٥٥٣} الفصل أنه إذا ورد المطلق والمقيد لبيان الحكم، فإما أن يختلف الحكم^{٢٥٥٤} أو يتحد. فإن اختلف فإن لم يكن^{٢٥٥٥} أحد الحكمين موجبا لتقييد الآخر، أجرى المطلق على إطلاقه والمقيد على تقييده ... وإن كان أحدهما موجبا لتقييد الآخر بالذات مثل أعتق رقبة ولا يعتق رقبة كافرة أو بالواسطة مثل أعتق عني^{٢٥٥٦} رقبة ولا تملكني رقبة كافرة» حمل المطلق على المقيد^{٢٥٥٧}. وفيه فساد النقل. فإن المصنف جعل ما اختلف فيه الحكم واستلزم أحدهما، حكما غير^{٢٥٥٨} مذكور يوجب

^{٢٥٣٧} ر: المنازعة.

^{٢٥٣٨} و: قالت.

^{٢٥٣٩} التوضيح لصدر الشريعة، ١/ ١٤٥.

^{٢٥٤٠} و ه: عليه.

^{٢٥٤١} ر- هذا.

^{٢٥٤٢} ر: فخرج.

^{٢٥٤٣} ر: ولما.

^{٢٥٤٤} ر+ هذا.

^{٢٥٤٥} ر- وإنما لم يعتبر ههنا عموم اللفظ الذي هو أيضا أصلي. ورجحنا هذا الأصل وهو الحكم بمقتضى الظاهر فلأن الأصلين قد تحققا في هذا الكلام، واحد مما يقتضي الخصوص، والآخر يقتضي العموم، فلا يثبت الزائد بالشك.

^{٢٥٤٦} ر: بدليل.

^{٢٥٤٧} و: أي.

^{٢٥٤٨} ر: المخصوص.

^{٢٥٤٩} و- قال.

^{٢٥٥٠} ر- قوله.

^{٢٥٥١} التلويح للفتاوي، ١/ ١٤٩.

^{٢٥٥٢} ر- في.

^{٢٥٥٣} ر: قسط.

^{٢٥٥٤} و: الحال.

^{٢٥٥٥} و ر+ تقييد.

^{٢٥٥٦} ر- عني.

^{٢٥٥٧} التلويح للفتاوي، ١/ ١٤٧.

تقييد الآخر مما^{٢٥٥٩} يحمل فيه المطلق على المقيد. كما في المثال المذكور في المتن، والذي زاده^{٢٥٦٠} العلامة عليه من قبيل اتحاد^{٢٥٦١} الحكم فيهما، وهو الإعتاق. إذ معنى^{٢٥٦٢} لا تعتق كافرة بعد قوله أعتق عني رقية، أعتق عني رقية مؤمنة فهو^{٢٥٦٣} من قبيل ما اتحد فيه الحكم، واتحدت الحادثة في^{٢٥٦٤} الإطلاق والتقييد داخلا^{٢٥٦٥} على الحكم والحكم مثبت.

فإن قلت: الحكم في أحدهما مثبت وفي الآخر منفي.

قلت: قد أشرنا إليه أنه أيضا مثبت^{٢٥٦٦} ولذلك جعل المصنف الحكم باعتبار الإثبات، والنفي قسمين، ولم يجعل ما ذكر قسما ثالثا.

ويعلم مما ذكرنا فساد جوابه عما أورده على المصنف بقوله «نعم معناه تقييد المطلق بذلك القيد^{٢٥٦٧} لكن إن كان القيد موجبا فيإيجابه، وإن كان منفيًا فنفيه. وههنا قيد الكافرة منفي، فقيد^{٢٥٦٨} إيجاب الإعتاق ينفي الكافرة»^{٢٥٦٩} لما فيه من التطويل بلا طائل، لاستلزامه قوله أعتق عني رقية ملكي^{٢٥٧٠} رقية. ودلالة قوله ولا تملكني رقية كافرة بعد قوله ملكي رقية^{٢٥٧١} مؤمنة على أنه أطلق النهي على النفي وهو تسامح. والنهي عن الكافرة لا يستلزم الأمر بالمؤمنة، إذ هو أعم منه. إلا باعتبار قوله أعتق عني المستلزم للملكي على ما ذكرنا فهو أولى.

ثم أنه نقل عن المصنف ما معناه أن حمل المطلق على المقيد عبارة عن تقييد المطلق بقيد، سواء كان في المقيد أو لم يكن. ليقول «وفيه نظر إذ لا يخفى أن الحمل على هذا المعنى بعيد»^{٢٥٧٢} ولا شك أن نقله عن المصنف ما ليس مذكورا في كتابه هذا ولا فيما سواه من الكتب وإيراده عليه أبعد عما عزاه إلى المصنف.^{٢٥٧٣}

وقوله «ولا^{٢٥٧٤} يخفى أن هذا من قبيل^{٢٥٧٥} العام مع الخاص لا المطلق مع المقيد»^{٢٥٧٦} بعد قوله «وإن اتحد فإما أن يكون منفيًا أو مثبتا فإن كان منفيًا فلا^{٢٥٧٧} حمل مثل ولا يعتق رقية^{٢٥٧٨} كافرة» ليس على ما ينبغي.

^{٢٥٥٨} و: غيره.

^{٢٥٥٩} ر: ما

^{٢٥٦٠} ر: رده.

^{٢٥٦١} و- عليه.

^{٢٥٦٢} و- معنى.

^{٢٥٦٣} ر: فهي.

^{٢٥٦٤} و: و.

^{٢٥٦٥} و: دخلا.

^{٢٥٦٦} و- قد أشرنا إليه أنه أيضا مثبت.

^{٢٥٦٧} و: المقيد.

^{٢٥٦٨} و: مقيد.

^{٢٥٦٩} التلويح للفتازاني، ١/١٣٧.

^{٢٥٧٠} ر: ملكي.

^{٢٥٧١} و+ على ملكي رقية.

^{٢٥٧٢} التلويح للفتازاني، ١/١٣٧.

^{٢٥٧٣} ر- ثم أنه نقل عن المصنف ما معناه أن حمل المطلق على المقيد عبارة عن تقييد المطلق بقيد، سواء كان في المقيد أو لم يكن. ليقول «وفيه نظر إذ لا يخفى أن الحمل على هذا المعنى بعيد»^{٢٥٧٣} ولا شك أن نقله عن المصنف ما ليس مذكورا في كتابه هذا ولا فيما سواه من الكتب وإيراده عليه أبعد عما عزاه إلى المصنف.

^{٢٥٧٤} ر: لا.

^{٢٥٧٥} التلويح للفتازاني - قبيل.

^{٢٥٧٦} التلويح للفتازاني، ١/١٤٧.

^{٢٥٧٧} و: ولا.

أما أولاً، فلأن كلام المصنف لا يدل إلا على أن المنفي حكمه واحد، وهو عدم الحمل، سواء كان الحكم مختلفاً أو متحداً. ألا ترى أنه لو قال لا تعتق عني^{٢٥٧٩} رقية هو لا تملك رقية كافرة ولو قال لا تعتق عن كفارة يميني^{٢٥٨٠} رقية ولا تعتق عن كفارة قتل^{٢٥٨١} رقية مؤمنة، ولو قال لا تؤد عن كل حر وعبد صدقة ولا تؤد عن كل حر وعبد من المسلمين صدقة ولو قال لا تصم ثلاثة أيام ولا تصم ثلاثة أيام [٣١] / ولا تصم ثلاثة أيام متتابعات فالحكم بالاتفاق واحد، وهو عدم الحمل. فتغيير العلامة كلامه تغيير غير مفيد.

وأما ثانياً فلأن المثال المذكور عدم كونه من قبيل المطلق مع المقيّد، إن كان لكونه نكرة في سياق النفي المترشح عن النهي. فلا نسلم أنه من قبيل العام مع الخاص، بل من قبيل العام مع عام آخر أخص منه، وهو قوله لا تعتق رقية كافرة لا كما يلوح من كلام المصنف أنه عد قوله لا تعتق رقية هو العام. لأن^{٢٥٨٢} عدم إعتاق الرقية الكافرة أعم من عدم إعتاق الرقية لكون إعتاق الرقية أعم من إعتاق الرقية الكافرة. وإن كان، لأنه يعد رقية لكونها صادقة على متعدد على البديل عاماً، فقد علم أنه^{٢٥٨٣} لا يقتضي العموم. على أن كونه في سياق النفي المذكور وإن اقتضى العموم فلا ينافي كونه مطلقاً دخل عليه^{٢٥٨٤} النفي، كما أنه لا ينافي كونه نكرة. فافهم، وحمل هذه اللطائف حول دكائك تنتفع بها إن شاء الله تعالى.

وقوله «وإن اتحدت فيما أن يكون الإطلاق والتقييد في السبب ونحوه^{٢٥٨٥} أو لا. فإن كان فلا حمل»^{٢٥٨٦} لم يذكر فيه خلاف الشافعي رحمه الله^{٢٥٨٧} فإنه يحمل.

وقوله «وإلا يحمل^{٢٥٨٨} المطلق على المقيّد»^{٢٥٨٩} فيه تسامح. إذ عدم كون الإطلاق والتقييد في السبب لا يوجب كونه في الحكم ولم يحمل المطلق على المقيّد بالاتفاق إلا فيه. وإنما حكمنا بعدم الوجوب لاحتماله كون الإطلاق والتقييد في الشرط، ويمكن العمل بهما فلا يحمل أحدهما على الآخر. كما يقال صل بشرط الطهارة عن حدث و صل بشرط الطهارة عن حدث أكبر.

ثم إنه^{٢٥٩٠} لم يجعل المثال المذكور^{٢٥٩١} في المتن لما اتحد الحكم والحادث وجرى الإطلاق والتقييد على الحكم وهو صيام ثلاثة أيام مع قراءة ابن المسعود رضي الله عنهما^{٢٥٩٢} ثلاثة أيام^{٢٥٩٣} متتابعات متفقاً عليه، لأن الشافعي لا يشترط التتابع بهذا، لأنه عمل بالقراءة الغير المتواترة، ولا^{٢٥٩٤} عمل عنده بما. وجعل المثال^{٢٥٩٥} المتفق عليه وإن للشافعي فيه خلافاً بناء على أنه لا يعمل بالقراءة الغير المتواترة

^{٢٥٧٨} + ولا تعتق رقية كافرة.

^{٢٥٧٩} و: على.

^{٢٥٨٠} ر: عني.

^{٢٥٨١} ر: قبل.

^{٢٥٨٢} - من قبيل العام مع عام آخر أخص منه، وهو قوله لا تعتق رقية كافرة لا كما يلوح من كلام المصنف أنه عد قوله لا تعتق رقية هو العام. لأن.

^{٢٥٨٣} و: لأنه.

^{٢٥٨٤} و: عليها.

^{٢٥٨٥} و - ونحوه.

^{٢٥٨٦} التلويح للفتاواني، ١/١٤٧.

^{٢٥٨٧} - رحمه الله.

^{٢٥٨٨} ر: فحمل.

^{٢٥٨٩} التلويح للفتاواني، ١/١٤٨.

^{٢٥٩٠} و: إن.

^{٢٥٩١} - المذكور.

^{٢٥٩٢} - رضي الله عنهما.

^{٢٥٩٣} و: آيات.

^{٢٥٩٤} ر: فلا.

^{٢٥٩٥} - المثال.

سواء كانت مشهورة أو شاذة^{٢٥٩٦} قوله التعليق في حديث الأعرابي «صم شهرين»^{٢٥٩٧} وروي «شهرين متتابعين»^{٢٥٩٨}.

والجواب عنه أن مراده أنه يحمل المطلق على المقيّد فيما ذكر اتفاقاً، ولا يضره كون هذا المثال غير متفق عليه. وأيضاً أنه يلزم أن يحكم بما حكمنا على مقتضى أصله. وقوله لا عمل بغير المتواتر المشهور عندي مدفوع لجواز التخصيص عنده بخبر الواحد والقياس. والتقييد ليس بأكبر من التخصيص، ولا القراءة المشهورة بأضعف من خبر الأحاد والقياس.

[١٥٨] قال: «قوله لأن التقييد»^{٢٥٩٩} إلى آخره.

أقول: العلامة لم يحقق قول المصنف كما هو حقه ففهمه على وجه ثم اعترض عليه، وأجاب بما لا طائل تحته، ثم نقل في بيان كلامه وجهاً آخر وضعفه وضعف الاستدلال على هذا المطلوب بهذه الآية وهي^{٢٦٠٠} قوله تعالى ﴿لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءٍ إِنْ بُدِّ لَكُمْ تَسْأَلُكُمْ﴾^{٢٦٠١}، واعتضد في ذلك بقوله تعالى ﴿لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءٍ إِنْ بُدِّ لَكُمْ تَسْأَلُكُمْ﴾^{٢٦٠٢} ونحن نبين وجه الاستدلال بما على وجه يتضح لك بعد معرفتها إن شاء الله تعالى منتهى إدراك العلامة هذا المقام، وذلك أن قوله تعالى ﴿لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءٍ إِنْ بُدِّ لَكُمْ تَسْأَلُكُمْ﴾^{٢٦٠٣} لا شك أنه^{٢٦٠٤} نهي عن أشياء متصفة بتلك الصفة لا عن جميع الأشياء، لقوله تعالى ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾^{٢٦٠٥} ولقوله التعليق «ألا سألوا إذ لم يعلموا»^{٢٦٠٦} ولقوله التعليق «طلب العلم فريضة»^{٢٦٠٧} وإذا لا يكون إلا^{٢٦٠٨} بالسؤال. وحينئذ [٤١ ط] / لا يكون السؤال عن أصل الأشياء مذموماً، فتعين أن يكون السؤال عن القيود هو المذموم. فإن لم يكن المطلقات معمولاً بإطلاقها عند عدم اتصافها بالقيود لم يكن للنهي عن السؤال عنها فائدة. وهو أقوى دليل وأوضحه على المطلوب وهو أن الأصل أن يكون المطلق معمولاً بإطلاقه. وصور حمل المطلق على المقيّد لأمر دعا إليه لا يكون نقضاً^{٢٦٠٩} للأصل على ما عرفت مراراً وهذه الدققة وأمثالها مما يلوح على بعضها في مقامه، مما أشار إليه المصنف في الخطبة أن^{٢٦١٠} من لا يجلها بغير إطناب لا يحل له النظر في هذا الكتاب.

وقول المصنف «ولا يحمل على المقيّد لأن التقييد»^{٢٦١١} يوجب التغليب والمساءة»^{٢٦١٢} معناه يوجب ما ليس في المطلق وهو القيد. فالأصل^{٢٦١٣} أن لا يثبت في المطلق ما ليس فيه^{٢٦١٤} إلا إذا دل^{٢٦١٥} دليل^{٢٦١٦} على خلافه. فالتقييد^{٢٦١٧} بلا دليل تغليب ومساءة بلا

^{٢٥٩٦} ر- وإن للشافعي فيه خلافاً بناءً على أنه لا يعمل بالقراءة الغير المتواترة سواء كانت مشهورة أو شاذة.

^{٢٥٩٧} الترمذي، تفسير القرآن «٥٨»، ٥٨.

^{٢٥٩٨} البخاري، الصوم ٣٠، ٣١، الكفارات ٢، ٣، ٤، النفقات ١٣، الأدب ٦٨، ٩٥، مسلم، الصيام ٨١، ٨٢، ٨٤.

^{٢٥٩٩} التلويح للفتازاني، ١/١٤٩.

^{٢٦٠٠} و: وبين.

^{٢٦٠١} سورة المائدة، ١٠١/٥.

^{٢٦٠٢} سورة المائدة، ١٠١/٥.

^{٢٦٠٣} سورة المائدة، ١٠١/٥.

^{٢٦٠٤} و- أنه.

^{٢٦٠٥} سورة النحل، ٤٣/١٦.

^{٢٦٠٦} و: تعلموا؛ أبو داود، الطهارة ١٢٥.

^{٢٦٠٧} ابن ماجه، المقدمة ١٧.

^{٢٦٠٨} و- إلا.

^{٢٦٠٩} ر: بعضا.

^{٢٦١٠} ر: أي.

^{٢٦١١} و: التقييد.

^{٢٦١٢} التوضيح لصدر الشريعة، ١/١٤٩.

^{٢٦١٣} ر: والأصل.

^{٢٦١٤} ر: منه.

^{٢٦١٥} ر- دل.

^{٢٦١٦} ر- دليل.

دليل. والعلامة ظن أن معناه أنه يوجب التغليظ والمساءة فتحرير عنه، لأن الاحتراز عن البحث عما يوجبه^{٢٦١٨} واجب للنهي. فغير إثباته بالطريق الأولى فتصور أن احتراز عنه ههنا هو ما يوجب التغليظ والمساءة لا إثبات ما ليس في المطلق، وإن كان هو التغليظ والمساءة^{٢٦١٩} ووقع فيما وقع.

[١٥٩] قال: «قوله «وقال ابن عباس رضي الله عنهما»»^{٢٦٢٠} إلى آخره.

أقول: لم يجعل العلامة قول الصحابي حجة على الخصم، بناء على أنه لا يجعله حجة في الفروع. فكيف في الأصول؟ وأغمض عن كونه بحثاً متعلقاً باللسان وليس موضع^{٢٦٢١} شرع حتى لا يأخذ منها^{٢٦٢٢}.

وعلى ذلك قد يستدلون بقول إمرئ القيس أو زهير. فكيف لا يستدل بقول من هو أهل اللسان، على أنه عالم وصحابي؟ وحاصل الاستدلال بقوله كون مقتضى اللسان أن ييهم^{٢٦٢٣} ما أهم أي يعمل بإطلاقه وإن يتبع ما بين أن يعمل بقبوده. وهذا هو الأصل فيجري عليه ما أمكن. وإذا دل دليل على خلافه عمل بالدليل.

[١٦٠] قال: «قوله «وعامة الصحابة»»^{٢٦٢٤} إلى آخره.

أقول: وجه الاستدلال ظاهر مما قلنا^{٢٦٢٥} آنفاً. وقول العلامة «وقد يجاب عنه بأن الإجماع على عدم حمل المطلق على المقيد في صورة لا يكون إجماعاً على الأصل الكلي لجواز أن يكون ذلك لدليل^{٢٦٢٦} لاح لهم»^{٢٦٢٧} مدفوع مما نقل عن عمر[ؓ] في كتابه ونسبه إلى صاحب التوقييم أنه[ؓ] قال: «أم المرأة مبهمة في كتاب الله فأهموها». إذ هو استدلال بالإطلاق. حيث استبيح الأمر بالإهمام من كونها مبهمة^{٢٦٢٨}. وذلك يقتضي مقدمة أخرى وهي أن كل مبهم فالإهمام فيه واجب. وهذه المقدمة إنما تتم^{٢٦٢٩} بمقدمة أخرى وهي أن العمل بما يقتضيه الكلام واجب وهي تستلزم العمل بالتقييد^{٢٦٣٠} أيضاً في موضعه وليس المدعى إلا هاتين المقدمتين.

وعلم منه أن الداعي إلى الإجماع هو هذا لا^{٢٦٣١} غير. لأن عمر[ؓ] أكثرهم وأعملهم، فإذا استدل بهذا المعنى ظهر أن سبب إجماعهم هذا ومن ادعى سبباً آخر فعليه البيان.

[١٦١] قال: «قوله «ولأن إعمال الدليلين واجب»»^{٢٦٣٢} إلى آخره.

^{٢٦١٧} ر: بالتقييد.

^{٢٦١٨} و: يوجبه؛ ر- عما يوجبه.

^{٢٦١٩} ر- فتصور أن احتراز عنه ههنا هو ما يوجب التغليظ والمساءة لا إثبات ما ليس في المطلق، وإن كان هو التغليظ والمساءة.

^{٢٦٢٠} ر: رحمهما الله؛ التلويح للفتازاني، ١/١٥٠.

^{٢٦٢١} ر: بوضع.

^{٢٦٢٢} ر: منهم؛ ر هـ والمساءة.

^{٢٦٢٣} و: يفهم.

^{٢٦٢٤} التلويح للفتازاني، ١/١٥٠.

^{٢٦٢٥} و: قلناه.

^{٢٦٢٦} و: الدليل.

^{٢٦٢٧} التلويح للفتازاني، ١/١٥٠.

^{٢٦٢٨} ر- في كتاب الله فأهموها». إذ هو استدلال بالإطلاق. حيث استبيح الأمر بالإهمام من كونها مبهمة.

^{٢٦٢٩} ر: يتم.

^{٢٦٣٠} و: بالتقييد.

^{٢٦٣١} ر: إلا.

^{٢٦٣٢} التلويح للفتازاني، ١/١٥٠.

أقول: أورد العلامة اعتراضا على هذا الدليل بأن حكم المقيّد معلوم من المطلق. فلو لم يحمل عليه^{٢٦٣٣} لزم إلغاء المقيّد.

ثم قال: «أجيب بأنه يفيد استحباب المقيّد^{٢٦٣٤} وفضله وأنه عزيمة، والمطلق رخصة ونحو ذلك. وبالجمله هو أولى من إبطال حكم الإطلاق»^{٢٦٣٥}.

قلت: هذا الكلام ليس بسديد. لأن العمل بالمقيّد هو أن يعتبر فيه القيد بحيث إنه لا يجوز إلا به^{٢٦٣٦} لا بأن يحكم بما ذكر من الرخصة أو الاستحباب. بل الجواب أن [٤٢و] / يقال لا نسلم أن حكم المقيّد معلوم من المطلق، بل حكمه التقييد والإطلاق بمعزل عنه.

[١٦٢] قال: «قوله «والنفي في المقيس عليه»^{٢٦٣٧} إلى آخره.

أقول: الشارح العلامة بعد ما ذكر كلام المصنف قال «ولكن للخصم أن يقول إن^{٢٦٣٨} المعدي هو وجوب^{٢٦٣٩} القيد لا^{٢٦٤٠} إجزاء المقيّد»^{٢٦٤١}. والصواب لا عدم إجزاء غير المقيّد، ولعله وقع من التسامح.

ثم قال: ^{٢٦٤٢} «ولا نسلم أن النص المطلق يدل^{٢٦٤٣} على عدم وجوب القيد بل على وجوب المطلق أعم من أن يكون في ضمن المقيّد أو غيره»^{٢٦٤٤} وهو كلام ضعيف.

لأن النص المطلق إن دل على عدم وجوب القيد فظاهر. وإن لم يدل عليه فيما أن يدل على وجوبه وهو ظاهر البطلان أو لا يدل عليه^{٢٦٤٥}. فإذا أن لا يدل^{٢٦٤٦} شيء أصلا وهو ظاهر البطلان، أو يدل على الإطلاق. وهو إما عبارة عن وجوب عدم القيد أو عن عدم وجوبه لا جائز أن يكون الثاني. لأن هذا من جملة الأقسام المصورة^{٢٦٤٧} على تقدير عدم اعتبار دلالة النص المطلق على^{٢٦٤٨} عدم وجوب القيد. فتعين الأول وهو أخص من عدم وجوب القيد، وبالجمله يندفع منعه، ووجوب المطلق أعم من أن يكون في ضمن المقيّد أو غيره، لا يحتتمل وجوبه خاصا في ضمن المقيّد فلا يصلح دليلا للخصم.

وأضعف من هذا، قوله وبهذا يندفع أنه على تقدير صحة هذه التعدية لا يلزم عدم إجزاء غير المقيّد كالكاfer في كفارة اليمين، إذ هو يتضمن إنكار التعدية وإبطالا أيضا. لأنه إذا ثبت وجوب القيد وهو الإيمان، فكيف يتصور إجزاء الكاfer فلا توجيه للاعتراض؟

^{٢٦٣٣} ر- عليه.

^{٢٦٣٤} و ر: القيد.

^{٢٦٣٥} التلويح للفتاوي، ١/١٥٠.

^{٢٦٣٦} ر: أنه.

^{٢٦٣٧} التلويح للفتاوي، ١/١٥١.

^{٢٦٣٨} و ر- إن.

^{٢٦٣٩} و ر- وجوب.

^{٢٦٤٠} ر- لا.

^{٢٦٤١} التلويح للفتاوي، ١/١٥١.

^{٢٦٤٢} ر- والصواب لا عدم إجزاء غير المقيّد، ولعله وقع من التسامح. ثم قال.

^{٢٦٤٣} و: إن دل.

^{٢٦٤٤} التلويح للفتاوي، ١/١٥١.

^{٢٦٤٥} و- عليه.

^{٢٦٤٦} ر- فإذا أن لا يدل.

^{٢٦٤٧} ر: المصورة.

^{٢٦٤٨} ر- اعتبار دلالة النص المطلق على.

وكذا قوله «غاية الأمر أنه يجتمع فيه نصان»^{٢٦٤٩} مطلق ومقيد تقديرا^{٢٦٥٠} ولا دلالة للمقيد على عدم الحكم عند عدم القيد»^{٢٦٥١} لما عرفت ولما يقتضيه من كون المقيد^{٢٦٥٢} والمطلق^{٢٦٥٣} واحدا في الحكم. حيث لم يمنع القيد عن صحة الحكم عند عدمه.

ونتيجة كلامه وهي «فيجوز الكافرة بالنص المطلق والمؤمنة له»^{٢٦٥٤} بالنص المقيد أيضا»^{٢٦٥٥} أعجب من الكل. إذ المؤمنة أيضا تجوز بالنص المطلق. فأى حاجة في حمل المطلق على المقيد، أو إثبات نصين في حادثة أحدهما مطلق جاري الحكم المقيد وغيره، وآخر مقيد وإثبات أحد المقيدين بالمطلق والآخر بالمقيد.

وكذا قوله «لا امتناع في اجتماع النص والقياس»^{٢٦٥٦}. إذ لا تقريب له بما نحن^{٢٦٥٧} فيه لمخالفة القياس النص فيه. لكون النص مثبتا لجواز الكافرة والقياس نافيا له.

وأما قوله على «أنا نقول المذهب أنه إذا اجتمع المطلق والمقيد في حادثة واحدة في الحكم، فالحمل واجب اتفاقا»^{٢٦٥٨} فيتضمن كون القتل واليمين حادثة واحدة.

وكون قوله تعالى ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ﴾^{٢٦٥٩} وقوله تعالى ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾^{٢٦٦٠} واردين^{٢٦٦١} في كفارة اليمين دون أن يكون أحدهما في كفارة القتل^{٢٦٦٢} إن أراد أن قيد المؤمنة الواردة في تلك الحادثة تقدير. وإن أراد أن المعدى قيد الإيمان لا القيد الوارد في تلك الحادثة بعينه فليس هذا من صورة اجتماع نصين: مطلق ومقيد في حادثة واحدة في الحكم. فإن ما تعدى بالقياس لا يكون نصا.^{٢٦٦٣} وهذا على ما نشاهدها مما^{٢٦٦٤} لا يخفى فساده^{٢٦٦٥} على أوساط الطلبة فكيف على الأذكاء منهم؟

[١٦٣] قال: «قوله «لأن»^{٢٦٦٦} القيد يدل على الإثبات في المقيد»^{٢٦٦٧} إلى آخره.

^{٢٦٤٩} و ر: نصاب.

^{٢٦٥٠} و - تقديرًا.

^{٢٦٥١} التلويح للفتازاني، ١٥١/١.

^{٢٦٥٢} ر: المطلق.

^{٢٦٥٣} ر: والمقيد.

^{٢٦٥٤} و - له.

^{٢٦٥٥} التلويح للفتازاني، ١٥١/١.

^{٢٦٥٦} ر - والقياس؛ التلويح للفتازاني، ١٥٢/١.

^{٢٦٥٧} و: يجيء.

^{٢٦٥٨} التلويح للفتازاني، ١٥٢/١.

^{٢٦٥٩} سورة النساء، ٩٢/٤.

^{٢٦٦٠} سورة المجادلة، ٣/٥٨.

^{٢٦٦١} ر: وارد عن.

^{٢٦٦٢} ر: ما شاهد.

^{٢٦٦٣} ر - إن أراد أن قيد المؤمنة الواردة في تلك الحادثة تقدير. وإن أراد أن المعدى قيد الإيمان لا القيد الوارد في تلك الحادثة بعينه فليس هذا من صورة اجتماع نصين: مطلق ومقيد في حادثة واحدة في الحكم. فإن ما تعدى بالقياس لا يكون نصا.

^{٢٦٦٤} ر - نشاهدها مما.

^{٢٦٦٥} ر: متاده.

^{٢٦٦٦} و ر: و.

^{٢٦٦٧} التلويح للفتازاني، ١٥٢/١.

أقول: أورد العلامة سؤالاً على المصنف بأنه صرح بأن القيد دل على النفي في غيره فكان النفي مدلول النص، لا العدم الأصلي. فأجاب بأنه تسامح في العبارة. ومقصوده أنه لما ذكر القيد فهم أن إجزاء الكافرة باق على عدمه الأصلي والتسامح في فهمه لا في عبارة المصنف. [٤٢ ظ] /

والنظر في السياق^{٢٦٦٨} والسباق^{٢٦٦٩} إنما يفيد أنه من صيغ المجازات، لا أنه حاكم بأن القيد يدل على نفي الحكم عما ليس فيه. ألا ترى قوله «فبطل قوله نحن نعدي القيد فثبت^{٢٦٧٠} العدم ضمنا بل العدم يثبت^{٢٦٧١} قصدا»، وقوله قبل هذا «وحاصل الكلام أن تعدي القيد هي عين تعدي العدم»^{٢٦٧٢} فإن المعدي للقيد ليس أن الخصم. وأما كلامه في السياق فمصرح بأنه عدم أصلي وليس بحكم شرعي عنده. فقد علم بهذا أنه هو الذي غفل عن السياق وعن السباق.

[١٦٤] قال: «قوله^{٢٦٧٣} «ودلالة المطلق عليها»»^{٢٦٧٤} إلى آخره.

أقول: نعلم من الاعتراض المذكور في الحصول أن العام أقوى دلالة على الأفراد من المطلق، فيتقوى به ما ذكرناه آنفاً من الإنكار عليهم في تخصيصهم العام بالقياس وخير الواحد، وعدم تقييدهم المطلق بالقراءة المشهورة. على أن قوله «تعدي القيد» يفيد أن المطلق يقيد بالقياس أيضاً. ففهم.

[١٦٥] قال: «قوله «لا يقال»»^{٢٦٧٥} إلى آخره

أقول: المصنف رحمه الله^{٢٦٧٦} أورد سؤالاً على نفسه ونقضا لقوله «لا يجوز تقييد المطلق بالقياس»^{٢٦٧٧} والمفهوم من كلام العلامة أنه توهم أن المصنف إنما أورد نقضا على حمل المطلق على المقيّد^{٢٦٧٨} فتكلف ما لا يعنيه. لا ترى إلى جوابه حيث يشعر بأن تقييد الرقبة بالسلامة بمقتضى اللغة حيث يقتضي انصراف المطلق إلى الكامل والناقص معدوم من وجه لا بالقياس.^{٢٦٧٩}

[المسائل المتعلقة بحكم المشترك]

[١٦٦] قال: «قوله «فصل حكم المشترك»»^{٢٦٨٠} إلى آخره.

أقول: بين العلامة محل التزاع مع بسط تام، ثم أورد دليل المصنف المبني على كون الوضع عبارة عن تخصيص اللفظ بالمعنى. فلو استعمل في المعنيين حقيقة لكان كل^{٢٦٨١} منهما نفس الموضوع له أي المعنى الذي خص به اللفظ، وهو باطل، ضرورة انتفاء التخصيص

^{٢٦٦٨} و: السباق.

^{٢٦٦٩} و: السباق.

^{٢٦٧٠} و ر: فيثبت.

^{٢٦٧١} ر: مثبت.

^{٢٦٧٢} «توضيح لصدر الشريعة، ١٥٢/١.

^{٢٦٧٣} و ر- قوله.

^{٢٦٧٤} «التلويح للفتاوي، ١٥٣/١.

^{٢٦٧٥} «التلويح للفتاوي، ١٥٣/١.

^{٢٦٧٦} ر- رحمه الله.

^{٢٦٧٧} «توضيح لصدر الشريعة، ١٥٣/١.

^{٢٦٧٨} ر- أنه توهم أن المصنف إنما أورد نقضا على حمل المطلق على المقيّد.

^{٢٦٧٩} ر- لا ترى إلى جوابه حيث يشعر بأن تقييد الرقبة بالسلامة بمقتضى اللغة حيث يقتضي انصراف المطلق إلى الكامل والناقص معدوم من وجه لا بالقياس.

^{٢٦٨٠} «التلويح للفتاوي، ١٥٤/١.

^{٢٦٨١} و- كل.

عند إرادة المعنى الآخر.^{٢٦٨٢} وقال «وهذه مغلطة منشؤها^{٢٦٨٣} اشتراك لفظ تخصيص الشيء بالشيء^{٢٦٨٤} بين قصر المخصص على المخصص به، ... وبين جعل المخصص منفردا بين الأشياء بالحصول للمخصص به. ... وهذا هو المراد بتخصص^{٢٦٨٥} اللفظ بالمعنى أي تعيينه^{٢٦٨٦} لذلك المعنى، وجعله منفردا بذلك المعنى من بين الألفاظ»^{٢٦٨٧} وقاسها على ما يقال في ﴿إِيَّاكَ تَعْبُدُ﴾^{٢٦٨٨} معناه نخصك بالعبادة وهي ضمير الفصل أنه لتخصيص المسند إليه بالمسند وغير ذلك.

وهذه عين المغالطة بل الحق الصرف أن الكلام إنما هو لإفهام ما في الضمير. أي من يراد إفهامه فالأصل فيه أن يكون لكل معنى لفظ واحد يدل عليه ليفهم ذلك المعنى عند إطلاق اللفظ عليه. وحينئذ ينبغي أن يكون^{٢٦٨٩} اللفظ مختصا بالمعنى بكلا المعنيين. فإن اللفظ كما هو منفرد بالدلالة على هذا المعنى من بين الألفاظ، كذلك المعنى منفرد بدلالة هذا اللفظ عليه من بين المعاني.

ولكنه وقع في لغة العرب ترادف فأبطل في محله كون معنى واحد منفردا بدلالة هذا اللفظ عليه لدلالة لفظ^{٢٦٩٠} آخر أو ألفاظ أخرى^{٢٦٩١} على ذلك المعنى ووقع^{٢٦٩٢} اشتراك، فأبطل في محله كون لفظ واحد منفردا بدلالته على هذا المعنى لدلالته على معنى آخر أو معان أخرى.^{٢٦٩٣} فعلم أن الاشتراك أزال انفراد لفظ واحد بمعنى والترادف أزال انفراد معنى واحد بلفظ. وأصل الوضع الذي في الكل الذي هو عبارة عن جعل اللفظ بإزاء المعنى أولا يقتضي الانفرادين.

فقول العلامة إن المراد أحدهما قول من عنده وقياس فاسد على تلك المغالطة التي ذكرها. وإذا علمت هذا بان لك أن^{٢٦٩٤} ما قاله المصنف إنما نشأ عن التحقيق أنه ليس للخصم كما زعم العلامة [٤٣و] / أن يختار أنه موضوع لكل واحد من المعنيين مطلقا، أي من غير اشتراط انفراد أو اجتماع. فيستعمل تارة في هذا المعنى من غير استعمال في الآخر وتارة مع استعماله فيه. والمعنى المستعمل فيه في^{٢٦٩٥} الحالين نفس الموضوع له فيكون اللفظ حقيقة. لأن كل وضع من الوضعين وهما وضعه بهذا مطلقا ووضعه لذلك^{٢٦٩٦} مطلقا على مقتضى التحقيق الذي كشفناه لك يقتضي الانفرادين معا فيلزم من استعماله في المعنيين اعتبار الانفرادين في استعمال واحد واعتبار الاجتماعين المقابلين لهما فيه وهو غير جائز.

ثم ذكر أنه لا يجوز أن يطلق على أكثر من معنى واحد مجازا وإلا لزم الجمع بين الحقيقة والمجاز، لكون كل واحد من المعنيين مرادا^{٢٦٩٧} أيضا. ونقل اعتراضا عليه بأنه إذا أريد المجموع كان كل واحد من المعنيين داخلا في المراد لا مرادا وحده حتى يلزم الجمع. كالعالم الموضوع للمجموع، يراد به المجموع ويدخل في حكمه كل فرد. ونقل جوابا عن الاعتراض بأن المراد بالمجموع إرادة كل واحد

^{٢٦٨٢} - الآخر.

^{٢٦٨٣} و: منشأوها؛ ر: منشأوها.

^{٢٦٨٤} و- بالشيء.

^{٢٦٨٥} و: بتخصص.

^{٢٦٨٦} ر: تعيينه.

^{٢٦٨٧} التلويح للفتاوان، ١/١٥٦.

^{٢٦٨٨} سورة الفاتحة، ٥/١.

^{٢٦٨٩} - أن يكون.

^{٢٦٩٠} - ترادف فأبطل في محله كون معنى واحد منفردا بدلالة هذا اللفظ عليه لدلالة لفظ.

^{٢٦٩١} ر: آخر.

^{٢٦٩٢} و: دفع.

^{٢٦٩٣} ر: آخر.

^{٢٦٩٤} ر: أي.

^{٢٦٩٥} ر: من.

^{٢٦٩٦} ر: له إن كان.

^{٢٦٩٧} ر: مراد.

من المعنيين لا أن يراد^{٢٦٩٨} مجموعا وكل من المعنيين جزء له.

ثم قال: «وفيه نظر، لأنه إن كان هنا^{٢٦٩٩} مجموع ... فقد تم الاعتراض، وإن لم يكن لم^{٢٧٠٠} يتحقق المعنى المجازي، ... فلم يلزم الجمع». ^{٢٧٠١} والجواب عن أصل الاعتراض منع كونه كالعام لقدم كل فرد فيه. مرادا من اللفظ العام على حدة حتى يكون مجازا فيه. فكل^{٢٧٠٢} من معنى الاشتراك مراد^{٢٧٠٣} على حدة بلا تبعية^{٢٧٠٤} للجمع^{٢٧٠٥} إذ هو فيه حقيقة لكون اللفظ موضوعا له. وعدم كونه كل المراد لا ينافي كونه مرادا وبأن المجموع إذا كان معنى للفظ^{٢٧٠٦} المشترك وهو معنى واحد فلا نزاع في جوازه. ولا يضرنا عدم الجمع بين الحقيقة والمجاز. ونظره أيضا مدفوع بأنا نختار أن^{٢٧٠٧} لا مجموع.

قوله «لم^{٢٧٠٨} يتحقق المعنى المجازي». ^{٢٧٠٩} قلنا المدعى أنه لا يستعمل مجازا في أكثر من معنى واحد، لأنه لو استعمل مجازا لزم الجمع بين الحقيقة والمجاز. فلو لم يتصور مجاز فقد ثبت المدعى.

ثم قال: «والأوجه أن يقال محل التزاع هو استعمال المشترك في المعنيين أو المعاني على أن يكون كل منهما مرادا باللفظ ومناط للحكم، لا داخلا تحت معنى ثالث هو المراد^{٢٧١٠} والمناط. واستعماله في المعنيين على هذا الوجه بطريق المجاز، لا يتصور إلا بأن تكون بين المعنيين علاقة، فإراد أحدهما على أنه نفس الموضوع له، والآخر على أنه يناسب الموضوع له بعلاقة. ^{٢٧١١} فهذا^{٢٧١٢} جمع بين الحقيقة والمجاز». ^{٢٧١٣} ويرد عليه إنه لم لا يجوز أن يتصور المجاز بأن يكون اللفظ مجازا عن^{٢٧١٤} معنى كل منهما؟ ^{٢٧١٥} وعند ذلك أيضا يلزم الجمع لما عرفت. وتخصيصه محل التزاع بهذا ليس منقولا عن أحد من المنازعين.

وأیضا المدعى أنه لو استعمل المشترك في أكثر من معنى واحد مجازا لزم الجمع بين الحقيقة والمجاز. وهو لا يستدعي إلا الملازمة ولا يستدعي صدق المقدم حتى يتكلف بأن يتصور. ألا يرى ^{٢٧١٦} لو قال قائل لو أمكن اجتماع النقيضين لجاز صدق زيد موجود وزيد ليس بموجود لصدق الملازمة، ولا يشترط صدق المقدم لصدق^{٢٧١٧} هذه الشرطية.

ثم اعتراض العلامة بـ «أنه لم لا يجوز ان يكون لزوم الجمع بين الحقيقة والمجاز بأن يستعمل في المجموع باعتبار إطلاق

^{٢٦٩٨} ر- يراد.

^{٢٦٩٩} و: ر: ثمة.

^{٢٧٠٠} و- لم.

^{٢٧٠١} التلويح للتفاضل، ١٥٧/١.

^{٢٧٠٢} ر: وكل.

^{٢٧٠٣} و: لا.

^{٢٧٠٤} ر: تبعيته.

^{٢٧٠٥} و: للجميع.

^{٢٧٠٦} و: اللفظ.

^{٢٧٠٧} ر: أي.

^{٢٧٠٨} و- لم.

^{٢٧٠٩} التلويح للتفاضل، ١٥٧/١.

^{٢٧١٠} ر+ دون.

^{٢٧١١} ر+ وهو أجمع.

^{٢٧١٢} و: وهذا.

^{٢٧١٣} التلويح للتفاضل، ١٥٧/١.

^{٢٧١٤} ر+ كليهما.

^{٢٧١٥} ر- معنى كل منهما.

^{٢٧١٦} ر+ ألا يرى.

^{٢٧١٧} ر+ من.

اسم البعض على الكل». ^{٢٧١٨} وأجاب عنه بما حاصله أن إطلاق اسم البعض على الكل مشروط بشروط ليست بمتيقنة الحصول ^{٢٧١٩} في المشترك وأنه حينئذ يعود الاعتراض السابق ^{٢٧٢٠} المنقول عن المصنف.

وقد عرفت أنه ليس محل النزاع فاندفع الاعتراض ^{٢٧٢١} وأن المدعى الشرطية ولا حاجة فيها إلى صدق المقدم بل المطلوب كونه، فاندفع الجواب أيضا.

[١٦٧] قال: «قوله «لكن هذا الكلام في غاية الركائكة»» ^{٢٧٢٢} إلى آخره.

أقول: [٤٣ظ] / حاصل كلام المصنف أنه إنما يصح الأمر للمؤمنين بالاعتداء إلى الله تعالى ^{٢٧٢٣} والملائكة إذا كان الأمر للمؤمنين بما صدر عنهم. فالصلاة يجب أن يراد بها في الجميع معنى واحد سواء كانت الصلاة فيه حقيقة كالرحمة أو مجازا كإرادة الخير. فإنه لو قيل إن الله يرحم النبي والملائكة يستغفرون له. يا أيها الذين ^{٢٧٢٤} آمنوا ادعوا له لكن هذا الكلام في غاية الركائكة لتضمنه الأمر بالاعتداء من غير تصوره.

وحاصل نظر العلامة فيه أن الركائكة لعدم أمر جامع به يحصل الاقتداء. حتى أنه لو قيل «إن الله يرحم النبي، ويوصل إليه ما يليق بعظمته وكبريائه من الخير، والملائكة يعظمونه بما في وسعهم. فأتوا أيها المؤمنون بما ^{٢٧٢٥} يليق بحالكم من الدعاء والثناء عليه فكان ^{٢٧٢٦} كلاما حسنا»، ^{٢٧٢٧} ودفعه أنه لما علم جهة الركائكة. فإن كانت موجودة فيما ذكره العلامة فلا شك في ركائكه أيضا وإن لم يكن وما ذاك إلا أن الصلاة أريد بها ذلك الأمر الجامع فلا نزاع في حسنه. حيث لم يكن للمشارك عموم ولا يلزم من حسنه أن لا تكون الصلاة في الآية بمعنى واحد في المقتدى والمقتدى حتى يظهر حسن الآية أيضا. والتقريب فيما ذكره المصنف ظاهر وهو عدم كون الآية محل النزاع إذ لم يرد باللفظ المشترك فيه أكثر من معنى واحد.

[١٦٨] قال: «قوله «وهذا جواب حسن»» ^{٢٧٢٨} إلى آخره.

أقول: توهم العلامة أنه تنمة الجواب لقوله «والجواب الصحيحة لنا»، ولذلك قال «لو لم يتعرض فيه لإيجاب اتحاد معنى الصلاة» وليس الأمر كذلك. بل الجواب الذي توجه به المصنف هو أن بياهم اختلاف المعنى بحسب اختلاف المسند إليه يوضح أن معناه الحقيقي أو المجازي واحد، وإن اختلفا بحسب الموضوع. ولئن سلمناه فإيجاب اتحاد معنى الصلاة ليس منافيا لأن يكون المراد منه معناه الحقيقي في الكل أو معناه المجازي فيه. ^{٢٧٢٩}

^{٢٧١٨} التلويح للفتاوي، ١/١٥٧.

^{٢٧١٩} ر: بالحصول.

^{٢٧٢٠} ر: + على.

^{٢٧٢١} و- فاندفع الاعتراض.

^{٢٧٢٢} التلويح للفتاوي، ١/١٥٨.

^{٢٧٢٣} و- تعالى.

^{٢٧٢٤} ر- الذين.

^{٢٧٢٥} ر: مما.

^{٢٧٢٦} ر: وكان.

^{٢٧٢٧} التلويح للفتاوي، ١/١٥٨.

^{٢٧٢٨} التلويح للفتاوي، ١/١٥٩.

^{٢٧٢٩} و- ولئن سلمناه فإيجاب اتحاد معنى الصلاة ليس منافيا لأن يكون المراد منه معناه الحقيقي في الكل أو معناه المجازي فيه. صح هـ.

[١٦٩] قال: «قوله» «إذ يمكن أن يراد بالسجود الانقياد في الجميع»^{٢٧٣٠} إلى آخره.

أقول: قد كان وقع في ذهني ما ذكره العلامة في هذا المقام بقوله «فيه بحث» في أيام حائه السن ولم يتيسر لي إذ ذاك حوا عنه. وحاصله أنه إن أريد بالانقياد الانقياد للأمر الإيجابي فلا يصح في غير المكلف، وإن أريد الانقياد للأمر التكويني فيصح لجميع الناس. فما معنى إخراج المتكبرين الذين لم يمسه الانقياد أصلاً؟

ثم قال العلامة «فالأظهر»^{٢٧٣١} في الجواب^{٢٧٣٢} تقدير يسجد قبل كثير من الناس حتى حادثة وضع الجبهة على الأرض وسجود الباقي الانقياد للأمر التكويني.

وهذا جواب قد ذكر المصنف تزييفه من جهة المجوزين بأن التعدد بحسب المعنى لا بحسب اللفظ، لعدم الاحتياج إلى هذا التقدير خصوصاً عند المجوزين لعد الضرورة. على أنه إن أريد بما يقدر قبل كثير من الناس ما هو مذكور وهو يسجد المراد به الانقياد فلا نسلم الجواب، وإن^{٢٧٣٣} أريد غيره فالعطف يقتضي خلافه.

بل الجواب بمثل ما ذكره المصنف في قوله تعالى ﴿يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ﴾^{٢٧٣٤} أن المراد به الانقياد مطلقاً وإن اختلف معناه بحسب المحال وتقيد بقيد مناسب لكل محل. ففي غير العقلاء المعتبر الانقياد للأمر التكويني فقط وفيهم المعتبر الانقياد له وللإيجابي. وهذا الانقياد الجامع لم يمس المتكبرين من الكفار بل غيرهم منهم أيضاً.

[١٧٠] قال: «قوله» «وأيضاً لا يبعد»^{٢٧٣٥} إلى آخره.

أقول: استبعده العلامة بأن حقيقة السجود وضع الجبهة لا وضع الرأس. وهو مردود بأن قوله حقيقة السجود وضع الرأس إن أراد به مطلقاً فممنوع، وإن أراد أنه في الإنسان كذلك، فهو لا ينافي كونه مطلقاً وضع الرأس حتى يكون جامعاً لسجود الكل. قوله فلو سلم فإثبات [حقيقة] الرأس لكثير من المذكورات كالشمس والقمر مشكل.

قلت هذا الإشكال لا ينافي وجوده.

قوله «ولو سلم ففي هذا الأمر الخفي [٤٤ و] / لا يناسب أن يقال ألم تر». ^{٢٧٣٦} قلت هذا كلام^{٢٧٣٧} قيل على تقدير الإشكال فلا يناسب قوله ولو سلم على أن الخطاب له ^{٢٧٣٨} أو لمن في معناه في مطلق البنوة والولاية. ولا شك أن مثل هذا الأمر ليس بمشكّل ولا خفي عليهم.

[١٧١] قال: «قوله» «ولا يحكم باستحالته»^{٢٧٣٨} إلى آخره.

أقول: اعترض العلامة على هذا الكلام بالفرق بين التسبيح والبين السجود من الجمادات بوضع الرأس على الأرض بأن ليس

^{٢٧٣٠} التلويح للفتاواني، ١/١٥٩.

^{٢٧٣١} و: والأظهر.

^{٢٧٣٢} التلويح للفتاواني، ١/١٥٩.

^{٢٧٣٣} و: فإن صح هـ.

^{٢٧٣٤} سورة الأحزاب، ٣٣/٥٦.

^{٢٧٣٥} التلويح للفتاواني، ١/١٦٠.

^{٢٧٣٦} التلويح للفتاواني، ١/١٦٠.

^{٢٧٣٧} و: كلا.

^{٢٧٣٨} التلويح للفتاواني، ١/١٦٠.

لها وجوه و^{٢٧٣٩} جباه فيحكم باستحالة^{٢٧٤٠} وضعها كما يحكم باستحالة المشي بلا أرجل، والبطش بلا أيد، والنظر بلا عين. بخلاف التسييح فإنه ألفاظ وحروف لا يتمتع صدورها عن الجمادات.

وليت شعري ما الفرق بين التكلم بلا لسان والتبرئة والتقديس والتسييح بلا عقل وروح وبين النظر بلا عين، وما ذكروا بين السجود بلا جبهة ووجه، بل والسجود بلا رأس أيضاً؟ فإن كان المانع لهذا مجرد أنه لم نره قط، فذا لا يقدر في جوازه. وإن كان أن العقل لا يدركه فكذا لا يدرك ذاك. وإن كان المحوز لذلك ورود النص فالذي جوز ذاك جوز هذا.

ومن مجوزاته قوله تعالى ﴿وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ﴾^{٢٧٤١} وذا يتضمن السمع بلا أذن وكذا أمر الأرض بأخذ قارون، وأن الأرض ابتلعت بلا فم أو بطشته بلا يد. وكذا مشي حجر موسى عليه السلام بثوبه بلا رجل وضرب موسى الحجر، والتأثير فيه بلا حس من الحجر وأنيته بلا لسان. وأشبه ذلك كثيرة لا تحصى فما الاستحالة في أن يكون لها رأس وله سجود يليق به؟

[١٧٢] قال: «قوله «مع أن محكم التنزيل»»^{٢٧٤٢} إلى آخره.

أقول: جعل العلامة قول المصنف هذا إشارة إلى شهادة الأعضاء والجوارح حتى يصح إطلاق المحكم عليه. ولم يجوز جعله إشارة إليه وإلى التسييح من الجمادات، لأنه عند أكثر المفسرين مؤول بالدلالة على الوجدانية والألوهية، فكيف يكون محكما؟ وهذا غير قوي لأن المحكم لا يقبل التأويل، لا بمعنى أنه لا يؤول. بل بمعنى أن لا يؤول. وإذا لم يقبل التأويل، فالتأويل لا يخرج عن أن يكون محكما. على أن الدلالة على الوجدانية لا تنافي التسييح أيضا وأن المفسرين عند التأويل يؤولون.^{٢٧٤٣} وليس كلامهم حجة بعد تحقق أن الآية محكمة. كما أن التشابه بأول بتأويلات منقولة عنهم، ولا يعول عليها بعد تحقق كونه متشابهة.

وأما جوابه عن قول المصنف وقوله تعالى ﴿وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾^{٢٧٤٤} «بحقق أن المراد هو حقيقة التسييح»^{٢٧٤٥} بقوله هذا ممنوع لأن معناه أن المشركين لا يفقهون هذه الدلالة. فقلت في دفعه ﴿لَا تَفْقَهُونَ﴾ بناء الخطاب على صيغة الجمع ينافي ما ذكره من أن الخطاب للمشركين، بل الخطاب لجميع الناس. وحينئذ المناسب ﴿لَا تَفْقَهُونَ﴾ لا لا تسمعون كما زعم العلامة لأننا تسييح البعض كالطيور والدواب وأصوات المياه عند الجريان وتسييح الرعد على ما نطقت^{٢٧٤٦} به الآية، ولكن لا نفقه.

[المسألة المتعلقة بالتقسيم الثاني في استعمال اللفظ في المعنى]

[١٧٣] قال: «قوله «التقسيم الثاني»»^{٢٧٤٧} إلى آخره.

أقول: العلامة بين قول المصنف في التقسيم وزاد اشتراط كون الاستعمال على القانعين الصحيح، وزعم أنه احتراز عن الغلط. ولا معنى له لانهصار استعمال اللفظ في أن يكون فيما وضع له حيثية أو في غيره بما بعلاقة أو لا بعلاقة. فلا قانعين للاستعمال سوى هذا.

^{٢٧٣٩} و- وجوه و. صح هـ.

^{٢٧٤٠} و: باستحالته.

^{٢٧٤١} سورة الهود، ٤٤/١١.

^{٢٧٤٢} التلويع للفتازاني، ١٦٠/١.

^{٢٧٤٣} و: يأولون.

^{٢٧٤٤} سورة الإسراء، ٤٤/١٧.

^{٢٧٤٥} توضيح لصدر الشريعة، ١٦٠/١.

^{٢٧٤٦} و: نطق.

^{٢٧٤٧} التلويع للفتازاني، ١٦٠/١.

وما ذكره من استعمال لفظ الأول في معنى السماء فليس بخارج من الأقسام. فقد وقع بالاحتراز عن الغلط في عين الغلط. إذ هو من قبيل المرتجل لأنه لا يراد بالوضع الجديد فيلا المرتجل إلا الاستعمال في معنى لم يوضع له قبل الاستعمال، لا لعلاقة بينه وبين ما وضع له قبل الاستعمال.

ثم أورد على هذا التقسيم اعتراضا بقوله «فالمستعمل في غير ما وضع له في الجملة لا ينحصر في المجاز والمرتجل. بل قد يكون منقولاً». فأجاب عنه [٤٤ ظ] / بقوله «قلنا نعم. إلا أنه لما كان حقيقة من جهة، مجازاً من جهة لوجود العلاقة، وكان يفتقر إلى زيادة تفصيل^{٢٧٤٨} بيان^{٢٧٤٩} آخر حكمه».

وهذا الجواب لم يزد في السؤال إلا إشكالا آخر وهو كون المستعمل فيما وضع له غير منحصر في الحقيقة، بل قد يكون^{٢٧٥٠} مرتجلاً ومنقولاً. بل التحقيق ما فرغ عنه المصنف بقيد الحيثية عن السؤال والجواب. فإنه يوجب الانحصار وعدم التداخل إذا اتحدت الحيثية.

ثم أورد اعتراضاً آخر بـ «أن استعمال لا لعلاقة^{٢٧٥١} لا يوجب عدم العلاقة. فالمرتجل يجوز أن يكون مجازاً في المعنى الثاني من جهة الوضع الأول». وتمام هذا الاعتراض بادعاء أن العلاقة إذا وجدت سواء اعتبرت في المعنى الثاني أو لا فاللفظ المستعمل فيه يكون مجازاً.

وأجاب عنه بقوله «قلنا لما تعمس الاطلاع. على أن الناقل هل اعتبر العلاقة أم لا. اعتبروا الأمر الظاهر وهو وجود العلاقة وعدمها فجعلوا الأول منقولاً، والثاني مرتجلاً»^{٢٧٥٢} وهذا بعينه تسليم الاعتراض فلا^{٢٧٥٣} يكون رداً بل هو قبول.

والتحقيق أن علة الأمر على اعتبار العلاقة وعدمها^{٢٧٥٤} لا على وجودها وعدمها فما من معنيين إلا وبينهما علاقة وما به اشتراك^{٢٧٥٥} من وجوه كثيرة أو من وجه واحد وكفى به.

وأما قوله «ثم قيد الاستعمال لا بد منه في تعريف الحقيقة والمجاز، إذ لا تصف بهما قبل الاستعمال بخلاف المرتجل، فإنه يكفي فيه مجرد النقل والتعيين»^{٢٧٥٦} فردي^{٢٧٥٧} به وإلا لم يكن بين اللفظ المشترك والمرتجل فرق وليس كذلك. بل اللفظ المشترك إذا استعمل يكون استعماله مستوفى بأوضاع لمعان المشترك والمرتجل لا يكون مسبوقاً بوضع للمعنى الذي أريد به في هذا الاستعمال، ولا يثبت بالنقل^{٢٧٥٨} والتعيين يؤيده أن المرتجل إذا استعمل في غير ما وضع له ثبت ما ذكرنا. وإلا فما معنى تسليم العلاقة هذا، ومنعه قيد الاستعمال

^{٢٧٤٨} ر- العلامة فلا شك في ركاكته أيضاً وإن لم يكن وما ذاك إلا أن الصلاة أريد بها ذلك الأمر الجامع فلا نزاع في حسنه ... ثم أورد على هذا التقسيم اعتراضاً بقوله «فالمستعمل في غير ما وضع له في الجملة لا ينحصر في المجاز والمرتجل. بل قد يكون منقولاً». فأجاب عنه بقوله «قلنا نعم. إلا أنه لما كان حقيقة من جهة، مجازاً من جهة لوجود العلاقة، وكان يفتقر إلى زيادة تفصيل.

^{٢٧٤٩} و: وكان.

^{٢٧٥٠} و: كان.

^{٢٧٥١} ر: بعلاقة.

^{٢٧٥٢} التلويح للفتناني، ١/١٦١.

^{٢٧٥٣} التلويح للفتناني، ١/١٦١.

^{٢٧٥٤} ر: ولا.

^{٢٧٥٥} ر: وعدمه.

^{٢٧٥٦} و: باشتراك.

^{٢٧٥٧} التلويح للفتناني، ١/١٦١.

^{٢٧٥٨} و: فرد صح هـ.

^{٢٧٥٩} و+ بالنقل.

فيه؟ على أن المرجح لما كان حقيقة وجب فيه قيد الاستعمال وإلا كان قول^{٢٧٦٠} العلامة. ثم قيد الاستعمال لا بد منه في تعريف الحقيقة والمجاز غير سديد.

فإن قيل: إذا كان المرجح حقيقة فكيف يصح أن يكون قسيما من اللفظ المستعمل في غير ما وضع له؟

قلت: المراد بالوضع المتقدم فلا إشكال فصار حاصل التقسيم أن اللفظ الموضوع لمعنى إن استعمل بعد ذلك الوضع، فإما أن يستعمل فيه أو في غيره. والمستعمل في غيره إما أن يكون مستعملا لعلاقة بينهما أو لعلاقة. والمتوسط مجاز والطرفان حقيقة.^{٢٧٦١}

ثم إنه اعترض على المصنف بأن إطلاق الحقيقة والمجاز على نفس المعنى أو على إطلاق اللفظ على المعنى شائع في عبارة العلماء مع ما بين اللفظ والمعنى من الملايسة الظاهرة، فيكون مجازا أو حملة على خطأ العوام من خطأ الخواص.

قلت بعد تحقق أن الحقيقة والمجاز من صفة اللفظ وتحقق شيوع إطلاقهما على المعنى من بعض الناس، فلا شك أنهم إن اعتبروا العلاقة التي ذكرها الشارح العلامة بين اللفظ والمعنى فمجاز، وإن لم يعتبروها يكون استعمالهم على غلط العامة. فإن العامة قد يغلطون في استعمال الألفاظ. حيث يشيع الاستعمال لا تغييره الخواص إذ قصد الإفهام فلا يخلو عن الأمرين المذكورين.

فقوله^{٢٧٦٢} «وجمله على خطأ العوام من خطأ الخواص»^{٢٧٦٣} من خطأ العوام حيث لا محمل له.

قوله «بل لفظ الدابة في الفرس من حيث أنه من أفراد ذوات^{٢٧٦٤} الأربع مجاز لغة مع كونه مستعملا فيما هو من^{٢٧٦٥} أفراد الموضوع له ومن حيث أنه من أفراد ما يدب على الأرض حقيقة لغة مع كونه مستعملا في غير ما وضع له في الجملة».^{٢٧٦٦} إن أراد به^{٢٧٦٧} ما يقال ركبت دابة وأراد بها^{٢٧٦٨} الفرس، فلا نسلم أنه حقيقة بإحدى^{٢٧٦٩} الحثيتين المذكورتين، بل^{٢٧٧٠} مجاز لكونه من قبيل استعمال الأعم في^{٢٧٧١} الأخص. [٤٥ و] / وإن أراد به ما يقال الفرس دابة فلا نسلم أن الدابة استعملت في الفرس، بل استعملت إما في معناها الوضعي أو النقلي، والفرس استعمل في معناه الوضعي.

ثم اعترض على تعريف المجاز بـ «أن الزيادة أو النقصان خارج عن الحد كقوله تعالى ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾»^{٢٧٧٢}

^{٢٧٦٠} و: قيد صح هـ.

^{٢٧٦١} ر- وأما قوله «ثم قيد الاستعمال لا بد منه في تعريف الحقيقة والمجاز، إذ لا تصف بهما قبل الاستعمال بخلاف المرجح، فإنه يكفي فيه مجرد النقل والتعيين» فرديه وإلا لم يكن بين اللفظ المشترك والمرجح فرق وليس كذلك. بل اللفظ المشترك إذا استعمل يكون استعماله مستوفيا بأوضاع لمعان المشترك والمرجح لا يكون مسبوقا بوضع للمعنى الذي أريد به في هذا الاستعمال، ولا يثبت بالنقل والتعيين بويده أن المرجح إذا استعمل في غير ما وضع له ثبت ما ذكرنا. وإلا فما معنى تسليم العلاقة هذا، ومنعه قيد الاستعمال فيه؟ على أن المرجح لما كان حقيقة وجب فيه قيد الاستعمال وإلا كان قول العلامة. ثم قيد الاستعمال لا بد منه في تعريف الحقيقة والمجاز غير سديد. فإن قيل: إذا كان المرجح حقيقة فكيف يصح أن يكون قسيما من اللفظ المستعمل في غير ما وضع له؟ قلت: المراد بالوضع المتقدم فلا إشكال فصار حاصل التقسيم أن اللفظ الموضوع لمعنى إن استعمل بعد ذلك الوضع، فإما أن يستعمل فيه أو في غيره. والمستعمل في غيره إما أن يكون مستعملا لعلاقة بينهما أو لعلاقة. والمتوسط مجاز والطرفان حقيقة.

^{٢٧٦٢} ر: بقوله.

^{٢٧٦٣} التلويح للفتازاني، ١/١٦٢.

^{٢٧٦٤} ر: دواب.

^{٢٧٦٥} و- هو من.

^{٢٧٦٦} التلويح للفتازاني، ١/١٦٢.

^{٢٧٦٧} ر- به.

^{٢٧٦٨} ر: به.

^{٢٧٦٩} ر: بأحد.

^{٢٧٧٠} و- بل.

^{٢٧٧١} ر+ الخاص.

^{٢٧٧٢} سورة الشورى، ١١/٤٢.

وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ^{٢٧٧٣}». ^{٢٧٧٤} وأجاب بالتزامه وادعاء اشتراك لفظ المجاز بين المجاز الذي هو صفة اللفظ باعتبار الاستعمال. وبين المجاز الذي هو صفة اللفظ باعتبار تغير^{٢٧٧٥} حكم إعرابه والتمثيل الذي بشره بالمثالين المذكورين ليس بشيء. أما قوله «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» فإنه لا زيادة فيه بل المعنى^{٢٧٧٦} نفي مثل مثله. وإذا كان مثل مثله منغياً فمثله منغياً^{٢٧٧٧} بالطريق الأولى. والنفي لا يقتضي أن يكون له مثل كما لا يقتضي في قولنا «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ». وأما بقوله «وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ الَّتِي»^{٢٧٧٨} لأنه استعملت القرية في أهلها لعلاقة بينهما فهي داخلة في حد المجاز. وإذا عرفت ما قلنا فعليك أن تزن ما بقي من كلامه في هذا المقام بهذا الميزان.

[المسألان المتعلقان بالحقيقة والمجاز والمرتل والمنقول]

[١٧٤] قال: «قوله «وَأَمَّا الْمُنْقُولُ»»^{٢٧٧٩} إلى آخره.

أقول: معنى كلام المصنف أن المنقول ما نقل إلى معنى مجازي وغلب عليه حتى هجر المعنى الحقيقي. وهو نوعان. الأول^{٢٧٨٠} أن لا يكون المعنى المجازي بعض أفراد المعنى الحقيقي، وحكمه أنه من حيث اللغة حقيقة في المعنى الأول، مجاز في المعنى الثاني من حيث اللغة ومن حيث النقل بالعكس. والناقل إن كان الشرع فالمنقول شرعي، وإن كان العرف فعرفي وإن كان الاصطلاح أي العرف الخاص فاصطلاحاً.

والثاني أن يكون المعنى المجازي المنقول إليه الذي غلب اللفظ عليه حتى هجر المعنى الأول بعض أفراد المنقول عنه. فهو من حيث اللغة حقيقة في المعنى الذي المعنى الثاني بعض أفرادها إذا أطلق عليه بأن يقال هو أي الخاص يصدق عليه العام، كما يقال الفرس دابة. ومجاز في المعنى الثاني المخصوص بأن يخص اللفظ الأول بالمعنى الثاني كما يقال ركبت الدابة وأريد بها الفرس لأنه غير ما وضعت له، ومن حيث العرف فهي حقيقة في المعنى الثاني الذي هو بعض الأفراد كالفرس^{٢٧٨١} في المثال. لأنها لما خصت به أضمحلت ملاحظة المعنى الأول حتى يكون إطلاق اللفظ وإرادة غير ما وضع له فيصير مجازاً.

فمعنى قولنا الفرس دابة وهو حيوان صاهل^{٢٧٨٢} وإن أطلق عليه باعتبار المعنى الأول فهو^{٢٧٨٣} مجاز، فمعنى ذلك القول الفرس ما يدب على وجه الأرض أي يصدق عليه هذا.

ولما كانت الملاحظة لكون^{٢٧٨٤} دابة ثابتة في المعنى الثاني لا ينكر ثبوتها وكذا عدم ما يخصه^{٢٧٨٥} من جهة الكون دابة في الفرس لا ينكر، استعشر المصنف بسؤال. وهو أن الملاحظة ثابتة بتعين لم يعم كل ما يصدق عليه حقيقة وحيث يحكم بالتخصيص النقل

^{٢٧٧٣} سورة يوسف، ٨٢/١٢.

^{٢٧٧٤} التلويع للفتازاني، ١٦٢/١.

^{٢٧٧٥} ر: تغيير.

^{٢٧٧٦} ر: معنى.

^{٢٧٧٧} و- منغياً.

^{٢٧٧٨} و- والتي.

^{٢٧٧٩} التلويع للفتازاني، ١٦٣/١.

^{٢٧٨٠} ر- الأول.

^{٢٧٨١} و: الفرس.

^{٢٧٨٢} و- فمعنى قولنا الفرس دابة وهو حيوان صاهل؛ ر: صاهال.

^{٢٧٨٣} و ر: فهي.

^{٢٧٨٤} ر: فلنكون.

^{٢٧٨٥} و: يتخصصه.

فأجاب بأن الملاحظة فيه ليست كالملاحظة في اعتبار اللغة حتى يلزم بها صحة إطلاقها على الأفراد التي وجد فيها المعنى الأول بطريق الحقيقة أو على الفرد المخصوص من الأفراد التي وجد فيها المعنى بطريق المجاز. وهذه الملاحظة هي المقتضية للتعميم حقيقة وللتخصيص مجازا.

بقي الجواب عن^{٢٧٨٨} جهة الملاحظة. فقال بل لترجيح هذا الاسم على غيره من الأسماء.^{٢٧٨٩} وإذا تأملت ما ذكرناه، عرفت^{٢٧٩٠} أن العلامة ما شرح ما قصده المصنف حق شرحه لاسيما في المثال. حيث جعل المعنى المنقول إليه في الدابة ذوات الأربع وهو^{٢٧٩١} إنما اعتبره فرسا وجعل الدابة في الفرس بمعنى أنه فرد من أفراد ما يدب على وجه الأرض حقيقة لغوية وبمعنى أنه فرد من أفراد ذوات^{٢٧٩٢} الأربع مجازا لغويا وفي اعتبار العرف بالعكس. والحال أن^{٢٧٩٣} الاعتبارين^{٢٧٩٤} مجاز في الفرس على ما عرفت ولا السؤال الذي استشعر وروده فتفتن. وما بقي من الكلام فيه فظاهر من بسط المصنف متنا وشرحا. [٤٥ ظ] /

[١٧٥] قال: «قوله «ثم كل واحد من الحقيقة والمجاز»»^{٢٧٩٥} إلى آخره.

أقول: قول العلامة «فمثل^{٢٧٩٦} المقيد والمحكم داخل في الصريح ومثل المشكل والمجمل في الكناية»^{٢٧٩٧} ليس على ما ينبغي. فإن المراد بقوله «في نفسه» أن اللفظ المستعمل فيما وضع له واللفظ المستعمل في غير ما وضع له، إن استتر المراد بالنظر إلى نفسه. وذا بأن يكون المعنى الحقيقي في الحقيقة مهجورا والمجازي مستعملا كالصلوة مثلا في الدعاء فهي كناية في الحقيقة اللغوية، صريح في المجاز اللغوي وهو الأركان المخصوصه أو بالعكس كهي في الأركان المخصوصة صريح في الحقيقة الشرعية، كناية في المجاز الشرعي، وهو الدعاء.

والمصنف قد صرح بهذا وقسم الحقيقة والمجاز عليهما. ولا شك أن الاستتار والخفاء في المشكل والمجمل^{٢٧٩٨} ليس لأن المراد به المعنى المهجور، وكذا الظهور في المقيد والمحكم ليس لأن المراد به المعنى المستعمل، ولكن الخفاء فيه إن الأقسام مغايرة^{٢٧٩٩} بحسب الحثيات.^{٢٨٠٠}

ثم إن العلامة ادعى أن الأقسام الأربعة غير متباينة عند علماء الأصول وعلماء البيان أيضا، هذا الكلام ليس بشيء. أما أولا فأنه لا شك في التباين بين الحقيقة والمجاز وبين الصريح والكناية عند الطائفتين. وأما ثانيا فلعدم مساعدة الدليلين اللذين ذكرهما لمدهاه لا

^{٢٧٨٦} و في ا

^{٢٧٨٧} و: والملاحظة اللفظ.

^{٢٧٨٨} و: من.

^{٢٧٨٩} و: الأشياء.

^{٢٧٩٠} ر: عرف.

^{٢٧٩١} ر: وهي.

^{٢٧٩٢} ر: دواب.

^{٢٧٩٣} ر: أنما.

^{٢٧٩٤} ر: بالاعتبارين.

^{٢٧٩٥} «تلويح للفتاوي، ١/١٦٦.

^{٢٧٩٦} ر: فيمثل.

^{٢٧٩٧} ر: الكناية.

^{٢٧٩٨} ر: والمجل.

^{٢٧٩٩} ر: مغاير.

^{٢٨٠٠} ر- بحسب الحثيات.

تحقيقاً وتخبيلاً ولا دلالة له^{٢٨٠١} على الوجهين إلا على أن الصريح والكناية لا يقابلان الحقيقة والمجاز.

وإنما قلنا على أحد الوجهين، لأن الدليل الذي ذكره على أن الأقسام الأربعة ليست بمتباينة عند علماء البيان وهو كون الكناية عندهم عبارة عن لفظ قصد بمعناه معنى بائن^{٢٨٠٢} ملزوم له. أي لفظ استعمل في معناه الموضوع له لكن ليتعلق به الإثبات والنفي ويرجع إليه الصدق والكذب. بل لينتقل منه إلى ملزومه فيكون هو مناط النفي والإثبات ومرجع الصدق والكذب وإن استحال المعنى الحقيقي كما في قوله تعالى ﴿وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ﴾^{٢٨٠٣} لا يدل إلا على أن الكناية قد يجتمع بعدم إمكان إرادة المعنى الموضوع له. وهذا بعد تسليم أن الأمر في اليمين كذلك وليس بمتشابه. فإن عدم الحكم به لا يقتضي الحكم بعدمه. وإذا^{٢٨٠٤} لا يقتضي التنافي بين كون اللفظ كناية وبين إمكان إرادة ما وضع له منه. فإن عدم إمكان إرادة الموضوع له في مورد النص ليس لتنافي الكناية له، بل لأمر آخر وهو عدم الحكم باليمين بخلاف المجاز. فإن الأمر فيه أن لا يراد المعنى المجازي إلا عند تعذر الحقيقة وأن لا يراد المعنى الحقيقي أيضا مع المعنى المجازي. وتنافي^{٢٨٠٥} اللوازم يستدعي تنافي^{٢٨٠٦} الملزومات.

فعلم أن دليله هذا تخيلي ولو اعتذر واحد من الأذكياء بأن قوله «وليس الأربعة^{٢٨٠٧} أقساما متباينة^{٢٨٠٨}» لا يقتضي عدم التباين بين كل قسم وقسم بل يصح بأن لا يكون بين اثنين منها^{٢٨٠٩} تباين يلزمه قوله لما عرفت من أن هذه أقسام متميزة بالحشيات والاعتبارات^{٢٨١٠} دون الحقيقة والذات^{٢٨١١}.

وقوله «فإن هذه كلها كنايات عند المحققين»^{٢٨١٢} ممنوع. بل هي عند المحققين من المتشابه الذي يعتقد بحقيقته ولا يشتغل بكيفيته وحملها على ما يكنى بها عند اشتغال بكيفياتها.

ثم أورد اعتراضا على نفسه مما نقل عن صاحب *الفتاح* أنه قال «إن الكلمة المستعملة إما أن يراد بها معناها وحده أو معناها وغير معناها»^{٢٨١٣} والأول حقيقة في المفرد، والثاني مجاز في المفرد، والثالث الكناية. وهذا مشعر بكون الكناية قسيما^{٢٨١٤} للحقيقة والمجاز مباينا لهما^{٢٨١٥}. وأجاب عنه بأن المراد بالحقيقة ههنا الصريح منها بقرينة جعلها [٤٦و] / في مقابلة الكناية وتصريحه عقيب ذلك بأن الحقيقة والكناية يشتركان في كونهما حقيقتين و^{٢٨١٦} يفترقان بالتصريح وعدمه.

قلت: إن أراد به أن الحقيقة عند الأصوليين نوعان صريح وكناية ومراد صاحب *الفتاح* بيان الحقيقة الصريحة التي عند الأصوليين في علم البيان الذي ليس هذا وظيفته، فقد أضاع *الفتاح* وبقي *المقفل* على حاله. وإن أراد أنها عند علماء البيان أيضا منقسم إلى

^{٢٨٠١} -و- له.

^{٢٨٠٢} ر: بأنه.

^{٢٨٠٣} سورة الزمر، ٦٧/٣٩.

^{٢٨٠٤} ر: وذلك.

^{٢٨٠٥} ر: وما في.

^{٢٨٠٦} ر: وما في.

^{٢٨٠٧} ر: إلا أربعة.

^{٢٨٠٨} *التلويح للفتازاني*، ١٦٦/١.

^{٢٨٠٩} ر: منهما.

^{٢٨١٠} ر: والاعتبار.

^{٢٨١١} ر: والذوات.

^{٢٨١٢} *التلويح للفتازاني*، ١٦٦/١.

^{٢٨١٣} و + معا.

^{٢٨١٤} ر: قسيمه.

^{٢٨١٥} *التلويح للفتازاني*، ١٦٧/١.

^{٢٨١٦} -و- حقيقتين و.

صريح وكناية فليس كذلك. وكلام صاحب الفتاح المذكور عقيب التقسيم لا يدل إلا على أن الحقيقة فيها تصريح والكناية فيها عدمه.

ثم أورد اعتراضاً آخر بقوله «فإذا أريد بالكلمة معناها وغير معناها معاً»^{٢٨١٧} يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز إذ لا معنى له إلا هذا». وأجاب عنه بأن الممتنع إرادتهما بالذات وفي الكناية إنما أريد المعنى الحقيقي للانتقال منه إلى المعنى المجازي لا قصداً. وفي المجاز إنما يراد به المعنى المجازي قصداً فلو أريد المعنى الحقيقي أيضاً فلا تكون^{٢٨١٨} الإرادة^{٢٨١٩} قصدية فيلزم الجمع بين المعنى الحقيقي والمجازي.

قلت إن أراد به أن الكناية أيضاً مجاز في المعنى المكنى عنه فكيف يصح قوله «وفي المجاز» إلى آخره؟ وإن أراد^{٢٨٢٠} أنها ليست بمجاز بل هي قسمة^{٢٨٢١} لها، فالجواب منع لزوم الجمع ولا يحتاج إلى التطويل من غير طائل.

[١٧٦] قال: «قوله «ثم كل من الحقيقة والمجاز»^{٢٨٢٢} إلى آخره.

أقول: زعم العلامة أن المصنف مال إلى أن الحقيقة والمجاز من صفات الكلام دون الإسناد، واستدل عليه «فلهذا اعتبر في التقسيم النسبة»^{٢٨٢٣} وهذا استدلال غريب فإن الإسناد هو النسبة. وقوله «يكون الإسناد مجازياً»^{٢٨٢٤} وقوله «فالإسناد حقيقي»^{٢٨٢٥} تصريح بهذا.

وإنما لم يقل حقيقة ومجاز، لأنه لم يكن ثمة لفظ. وبنى على ذلك قوله «فصار الحاصل أن الحقيقة العقلية جملة اسند فيها الفعل إلى ما هو فاعل عند المتكلم»^{٢٨٢٦} وليس كذلك. بل الحاصل أن النسبة الحقيقية نسبة المتكلم الفعل إلى ما هو فاعل عنده والنسبة المجازية نسبة المتكلم الفعل إلى غير ما هو فاعل عنده لملازمة بينه وبين الفعل.

وقول المصنف «وإما في الجملة» لا يدل على أنهما من صفات الكلام بل على وقوعهما في الجملة، لأن النسبة واقعة فيهما^{٢٨٢٧} وباقى^{٢٨٢٨} الكلام فيه يعرف بالمطالعة في المتن والشرح. ولكن في قوله «فالمراد من الفاعل عنده، ما يريد إفهام المخاطب أنه فاعل عنده حتى يشمل الخبر الصادق والكاذب»^{٢٨٢٩} أن في اعتقاد المتكلم إشكال. وهو أنه جعل قول الموحد^{٢٨٣٠} أثبتت الربيع البقل اسناده مجازياً، مع أن نسبة^{٢٨٣١} الفعل إليه إلى ما يريد المتكلم إفهام المخاطب أنه فاعل، لأن الفعل فيه منسوب ظاهر إلى الربيع.

^{٢٨١٧} و- معاً.

^{٢٨١٨} ر: يكون.

^{٢٨١٩} + إلا.

^{٢٨٢٠} + به.

^{٢٨٢١} و: قسيم.

^{٢٨٢٢} التلويح للفتاوي، ١/١٦٨.

^{٢٨٢٣} التلويح للفتاوي، ١/١٦٨.

^{٢٨٢٤} التوضيح لصدر الشريعة، ١/١٦٩.

^{٢٨٢٥} التوضيح لصدر الشريعة، ١/١٦٩.

^{٢٨٢٦} التلويح للفتاوي، ١/١٦٩.

^{٢٨٢٧} و: فيها.

^{٢٨٢٨} ر: وما في.

^{٢٨٢٩} التوضيح لصدر الشريعة، ١/١٦٩.

^{٢٨٣٠} و: الرجل.

^{٢٨٣١} ر: النسبة.

وأي فرق بينه وبين الكاذب؟ وأي فرق بين ^{٢٨٣٢} هذا القول إذا قاله الموحد وبينه إذا ^{٢٨٣٣} قاله ^{٢٨٣٤} الدهري؟ والجواب أن الكلام في الموحد المعلوم أنه موحد. فنسبة الفعل فيه إلى غير ما يريد المتكلم إفهام المخاطب أنه فاعل عنده لملازمة بين الفعل وبين الربيع الذي هو زمان الإنبات.

[المسائل المتعلقة بأنواع علاقات المجاز]

[١٧٧] قال: «قوله» إذا أطلقت لفظا على مسمى ^{٢٨٣٥} إلى آخره.

أقول: مراد المصنف أن المسمى مثل المعنى والأفراد التي يصدق عليها المعنى. مثلا مسمى رجل يشمل ذكرا من بني آدم جاوز حد الصغر وهو معناه وزيدا وبكرا وعمرا وهي الأفراد التي يصدق عليها المعنى. والمعنى لا يعم الأفراد، بل يخص بنفس المفهوم فلا يقال معنى رجل زيد وبكر وعمرو. والعلامة فسر كلامه بقوله «إلا أن المعنى قد يخص بنفس المفهوم» ^{٢٨٣٦} وذا ^{٢٨٣٧} لا يفيد ما قصده لأنه يفيد حكما جزئيا.

[١٧٨] قال: «قوله» في بعض الأزمان ^{٢٨٣٨} إلى آخره.

أقول: معنى كلام المصنف أن اللفظ المطلق على مسمى غير ما وضع له إن حصل لذلك المسمى المعنى الحقيقي في زمان غير الزمان [٤٦ ظ] / الذي وضع اللفظ لحصوله فيه ^{٢٨٣٩} بالعقل فهو مجاز ^{٢٨٤٠} باعتبار ما كان إن كان زمان الحصول سابقا على الزمان الذي وضع اللفظ لحصوله فيه بالفعل ^{٢٨٤١} وباعتبار ما ^{٢٨٤٢} يؤول إن كان متأخرا. وإنما قال «عين» ^{٢٨٤٣} الزمان الذي وضع اللفظ لحصوله فيه ^{٢٨٤٤}. إذ لو كان زمان الحصول وزمان وضع اللفظ للحصول فيه متحدا لكان المعنى حقيقيا.

واستنتج الشارح العلامة من هذا الكلام امتناع حصوله له في جميع الأزمان باعتبار أنه يمتنع في المجاز باعتبار ما كان في الماضي، وفي المجاز باعتبار ^{٢٨٤٥} ما يؤول في المستقبل فيمتنع فيهما في الماضي والمستقبل، فيمتنع في جميع الأزمان. إذ يمتنع في الحال أيضا وإلا لم يكن مجازا.

وهذا كما ترى كلام غير سدسد لتوقف لزومه على أن يكون لفظ واحد مجازا باعتبار ما كان واعتبار ^{٢٨٤٦} ما يؤول معا، وعلى اشتراط أن يكون الزمان السابق على الحكم مستوعبا حصول المعنى الحقيقي فيه وأن يكون الزمان اللاحق أيضا كذلك. بل إنما يلزم امتناع حصول المعنى الحقيقي في زمان استدعى اللفظ حصوله فيه.

^{٢٨٣٢} ر- بين.

^{٢٨٣٣} ر: إذ.

^{٢٨٣٤} ر: قال.

^{٢٨٣٥} التلويح للفتازاني، ١/١٧٠.

^{٢٨٣٦} التلويح للفتازاني، ١/١٧٠.

^{٢٨٣٧} ر: مرد.

^{٢٨٣٨} التلويح للفتازاني، ١/١٧٠.

^{٢٨٣٩} + هو مجازيا

^{٢٨٤٠} ر- فهو مجاز؛ ر+ و.

^{٢٨٤١} ر- كان إن كان زمان الحصول سابقا على الزمان الذي وضع اللفظ لحصوله فيه بالفعل.

^{٢٨٤٢} ر- وباعتبار ما.

^{٢٨٤٣} ر: غير.

^{٢٨٤٤} التوضيح لصدر الشريعة، ١/١٧١.

^{٢٨٤٥} ر- أنه يمتنع في المجاز باعتبار ما كان في الماضي وفي المجاز باعتبار.

فالمسكر^{٢٨٤٧} مثلاً يقتضي التلبس به في حالة^{٢٨٤٨} إطلاق اللفظ ما لا^{٢٨٤٩} يصدق حقيقة على الخمر الذي لم^{٢٨٥٠} يشرب وإن صح بالفعل إذا^{٢٨٥١} شرب.^{٢٨٥٢}

وقال ولا يمتنع حصوله في الحكم في^{٢٨٥٣} زمان إيقاع النسبة والتكلم بالجملة للقطع، بأن الاسم في مثل قتل قتيلاً وعصرت عصيراً مجاز وإن صار المسمى زمان الإخبار قتيلاً وعصيراً حقيقة. وكذا في مثل ﴿وَأَتُوا النَّبَاَ أَمْوَالَهُمْ﴾^{٢٨٥٤} وقت البلوغ هو مجاز وإن كانوا يتامى حقيقة حال التكلم بالأمر.

وهذا أيضاً غير سديد^{٢٨٥٥} لأن المجاز ههنا في الإسناد. فإن القتل لا يقتل حقيقة العصور لا يعصر حقيقة. وأما أنه قتل وأنه عصير فلا شك فيه بحسب الحقيقة. وكذا في أنه قتل وعصر حقيقة، بل القتل إنما ورد عليه في زمان سابق على كونه قتيلاً، والعصير في زمان سابق على كونه عصيراً، وإن التكلم متأخراً. وكذا الأمر بإيتاء يتامى في أموالهم أمر في حال اليتيم ولكن بالإيتاء وقت البلوغ. فحصوله في زمان إيقاع النسبة ممتنع في الكل.

ثم إنه بعد ما فرغ من إيراد الإشكال على كلام المصنف، أراد^{٢٨٥٦} أن يشرحه بما^{٢٨٥٧} نقل عن المصنف. ففرق في الحكم بين الاسم والفعل وقال «إن كان المجاز في الاسم فالمراد باللفظ نفس الجملة».^{٢٨٥٨} والحال أن المجاز في الجملة عبارة عن المجاز في الإسناد ومثل هذا الكلام لا ينقل عن متن المصنف، وإن كان في الفعل، فالمراد باللفظ نفس الفعل، وبالزمان ما يدل عليه بهيئة. فإذا قلنا يكتب زيد مجازاً عن كتب باعتبار ما كان فمعنى^{٢٨٥٩} حصول المعنى الحقيقي للمسمى في زمان سابق على الزمان الذي هو مدلول الفعل أعني الحال و^{٢٨٦٠} الاستقبال. إذ لو كان حاصله له في ذلك الزمان لكان الفعل حقيقة لا مجازاً. وإذا قلنا كتب زيد مجازاً عن يكتب باعتبار ما يؤول^{٢٨٦١} فمعنى حصول المعنى الحقيقي للمسمى أن الحدث حاصل له في زمان لاحق متأخر عن الزمان الماضي الذي يدل عليه الفعل بهيئته.^{٢٨٦٢} إذ لو كان حاصله في الزمان الماضي لكان الفعل حقيقة لا مجازاً.

ثم قال: «ولا يخفى ما فيه. فإنه أراد بالمعنى الحقيقي في الاسم نفس الموضوع له».^{٢٨٦٣} وأنت قد علمت أنه نقل أن المراد به الجملة.

^{٢٨٤٦} و: وباعتبار.

^{٢٨٤٧} ر: والمنكر.

^{٢٨٤٨} ر: حال.

^{٢٨٤٩} و- ما لا.

^{٢٨٥٠} ر- لم.

^{٢٨٥١} ر: أو.

^{٢٨٥٢} ر: أشرب.

^{٢٨٥٣} و: أي.

^{٢٨٥٤} سورة النساء، ٢/٤.

^{٢٨٥٥} ر: شديد.

^{٢٨٥٦} و- أراد صح ه.

^{٢٨٥٧} ر: ما.

^{٢٨٥٨} التلويح للفتازاني، ١/١٧١.

^{٢٨٥٩} ر: نفى.

^{٢٨٦٠} ر: أو.

^{٢٨٦١} و: يؤل.

^{٢٨٦٢} ر: بهيئة.

^{٢٨٦٣} التلويح للفتازاني، ١/١٧١.

وقال: «وفي^{٢٨٦٤} الفعل الحدث» وهذا لا فساد فيه^{٢٨٦٥} «وبالمسمى في^{٢٨٦٦} الاسم^{٢٨٦٧} ما أطلق عليه اللفظ من المدلول المجازي»،^{٢٨٦٨} وهذا أيضا لا فساد فيه فإنه ليس المراد به أن يكون مسمى هذا اللفظ المبحوث عنه بل مسمى اسم آخر ولذلك نكره.

وقال: «وفي الفعل الفاعل، إذ هو الذي يحصل له الحدث في زمان سابق أو^{٢٨٦٩} لاحق مع أنه ليس المسمى الذي أطلق عليه الجواز»^{٢٨٧٠} [٤٧و] / وهذا مما لا طائل تحته، إذ لا يلزم مما نقله هذا المعنى.

ثم قال: «والأحسن أن يقال: التعبير عن الماضي بالمضارع وعكسه من باب الاستعارة على تشبيه غير الحاصل بالحاصل^{٢٨٧١} في تحقق^{٢٨٧٢} وقوعه وتشبيه الماضي بالحاضر في كونه نصب العين، ثم استعارة لفظ أحدهما للآخر».^{٢٨٧٣}

وقد اخطأ فيه. إذ الاستعارة إنما تكون^{٢٨٧٤} على ما يعرف من كلام المصنف، إن لم يحصل المعنى الحقيقي لذلك المسمى بالفعل لا سابقا ولا لاحقا ولا بالقوة، وأن لا يكون بينهما جزئية وكلية وحلول وسببية وشرطية، بل يكون لازما صفة له. وفي إطلاق الماضي على المضارع وبالعكس، المعنى الحقيقي وهو وجود الكتابة حاصل في زمان سابق أو لاحق، فضلا عن باقي القيود فهذه استعارة بدعية استبدعها. على أن قول المصنف في المقسم دليل واضح على أن البحث في الاسم دون الفعل فإنه راجع إلى الإسناد المجازي. إذ لا فرق بين يكتب زيد وأريد به كتب وبين^{٢٨٧٥} أثبت الربيع البقل، وأريد به ثبت فيه. حيث يجوز أن يقال فيه أو في قوله أثبت الربيع البقل^{٢٨٧٦} عن الفعل^{٢٨٧٧} الجواز فيه في الفعل^{٢٨٧٨} وحيث عد من الجواز الإسنادي فالأولى أن تعد أمثاله منه.

ثم قال: «وفي كلامه نظر من وجهين. الأول أن حصول المعنى الحقيقي للمسمى في زمان اعتبار الحكم، بل في جميع الأزمنة لا يوجب كونه حقيقة، لجواز أن لا يكون الإطلاق من جهة كونه من أفراد الموضوع إلى كما في إطلاق لفظ الدابة على الفرس مجازا^{٢٨٧٩} مع دوام^{٢٨٨٠} كونه مما يدب على الأرض. والثاني أن الحصول بالفعل ليس بلازم في الجواز باعتبار ما يؤول^{٢٨٨١} بل يكفي توهم الحصول كما في عصرت خمرا فأريقت^{٢٨٨٢} في الحال فإنه مجاز باعتبار ما يؤول، مع عدم حصول حقيقة الخمر للمسمى^{٢٨٨٣}

^{٢٨٦٤} ر: في.

^{٢٨٦٥} ر- فيه.

^{٢٨٦٦} و- في.

^{٢٨٦٧} و: بالاسم.

^{٢٨٦٨} التلويع للفتازاني، ١/١٧١.

^{٢٨٦٩} و: و.

^{٢٨٧٠} التلويع للفتازاني، ١/١٧١.

^{٢٨٧١} التلويع للفتازاني - بالحاصل.

^{٢٨٧٢} التلويع للفتازاني: تحقيق.

^{٢٨٧٣} التلويع للفتازاني، ١/١٧١.

^{٢٨٧٤} ر: يكون.

^{٢٨٧٥} ر: وهي.

^{٢٨٧٦} و- أو في قوله أثبت الربيع البقل صح ه.

^{٢٨٧٧} ر- فيه أو في قوله أثبت الربيع البقل عن الفعل.

^{٢٨٧٨} و- الجواز فيه في الفعل.

^{٢٨٧٩} و: مجاز.

^{٢٨٨٠} و- دوام.

^{٢٨٨١} و: يؤل.

^{٢٨٨٢} و: فارتقت.

^{٢٨٨٣} و: المسمى.

بالفعل أصلا».^{٢٨٨٤}

والجواب عن الأول أن معنى الدابة الحقيقي معنى يشمل كل ما يدب على الأرض. والصادق منه على الفرس حصة من ذلك المعنى وليست معناه^{٢٨٨٥} الحقيقي. إذ ليس الفرس صادقا على كل ما يدب على الأرض.

والجواب عن الثاني أن الإرافة إن وقعت قبل الكلام فهو من قبيل المجاز بالقوة الذي مثله المصنف بالمسكر لخمير أريقت. وليس من المجاز باعتبار ما يؤول وإن كانت بعد الكلام فالحصول^{٢٨٨٦} بالفعل حاصل للعصير، ولا يلزم أن يكون لهذا العصير. إذ لو كان الحصول بالفعل للشخص مشروطا لم يتصور مجاز باعتبار ما يؤول أصلا. ولا^{٢٨٨٧} يلزم تغيير كلامه إلى التوهم، ويكفي كون العصير مما يؤول خمرا بالفعل وإن كان المجاز هنا في الإسناد على ما علمت، لأنه لم يعصر خمرا حقيقة. فجعل عصير ما يصير^{٢٨٨٨} خمرا عصيره^{٢٨٨٩} خمرا لأن الخمر مجاز عن العصير. فالعصير حقيقة والمتكلم حقيقة والخمر حقيقة^{٢٨٩٠} والمجاز في إسناد عصر الخمر إليه.

[١٧٩] قال: «قوله» فلا^{٢٨٩١} بد وأن^{٢٨٩٢} تريد^{٢٨٩٣} معنى لازما^{٢٨٩٤} إلى آخره.

أقول: العلامة بعد ما بين كلام المصنف شرع في التحقيق زعما منه بأن المصنف قصر فيه فقال «والتحقيق أن العلاقة في إطلاق اسم أحد المتقابلين على الآخر ليس هو اللزوم الذهني للاتفاق على امتناع إطلاق الأب على الابن».^{٢٨٩٥} والحق أن كلام المصنف لم يدل على أن العلاقة في هذا القسم ليس إلا اللزوم الذهني، بل على اشتراط اللزوم الذهني ولا يلزم منه أنه كلما وجد اللزوم^{٢٨٩٦} الذهني وجد صحة إطلاق اسم الملزوم على اللازم، لجواز أن يكون بعض شروط يتوقف عليها. وقد ذكرنا في الاستعارة كلاما فيما تقدم أنه متى تطلق الاستعارة على المجاز فلا حاجة إلى تكراره.

[١٨٠] قال: «قوله» أو خارجا عنه^{٢٨٩٧} إلى آخره.

أقول: قوله^{٢٨٩٨} «أو خارجا عنه»^{٢٨٩٩} وقع في مقابلة قوله «إما أن يكون أحدهما^{٢٩٠٠} جزءا لآخر». فمعناه أو لا يكون أحدهما جزء الآخر فلا يدخل فيه الجزء مع الكل يحتاج إلى تقدير «أو يكون كل واحد منهما خارجا عن الآخر»^{٢٩٠١} كما زعم

^{٢٨٨٤} التلويح للفتازاني، ١/١٧٢.

^{٢٨٨٥} ر: معناها.

^{٢٨٨٦} و: ما يحصل.

^{٢٨٨٧} ر: ولا.

^{٢٨٨٨} ر: عصير.

^{٢٨٨٩} و: عصره.

^{٢٨٩٠} ر- حقيقة.

^{٢٨٩١} و ر: لا.

^{٢٨٩٢} و ر: أن.

^{٢٨٩٣} و: يريد.

^{٢٨٩٤} التلويح للفتازاني، ١/١٧٣.

^{٢٨٩٥} التلويح للفتازاني، ١/١٧٣.

^{٢٨٩٦} ر: اللزوم.

^{٢٨٩٧} التلويح للفتازاني، ١/١٧٣.

^{٢٨٩٨} و- قوله.

^{٢٨٩٩} و- عنه.

^{٢٩٠٠} و: أحدهما.

^{٢٩٠١} التلويح للفتازاني، ١/١٧٣.

الشارح العلامة. ولا نسلم أن الكل خارج عن الجزء، وإنما يلزم أن لو فسر الخارج بغير الداخل. [٤٧و] / وأما إذا فسر بالغير المتصل بالشيء اتصالاً ذاتياً فهو ليس بخارج، لما أن الكل ليس بخارج عن نفسه وإن كان غير داخل.

[١٨١] قال: «قوله «أو يكون صفته»»^{٢٩٠٢} إلى آخره.

أقول: قال العلامة بعد ما أورد أسئلة وأجوبة في هذا المقام «وهنا بحث وهو أن اللازم الذي استعمل فيه لفظ الأسد مجازاً إن كان هو الإنسان الشجاع،^{٢٩٠٣} فظاهر أنه ليس بوصف للملزم أعنى الأسد وإن كان هو الشجاع مطلقاً أعم من الإنسان والأسد، وغيرها^{٢٩٠٤} فظاهر أنه ليس بمشبه بالأسد، وإنما المشبه هو الإنسان الشجاع خاصة. فحينئذ لا يكون المجاز^{٢٩٠٥} باعتبار^{٢٩٠٦} إطلاق اسم المشبه به على المشبه». ^{٢٩٠٧} وهذا من قبيل^{٢٩٠٨} تخليط اصطلاح العلمين. فإن المصنف على ما يرى ما اعتبر فيه التشبيه فيختار أن اللازم وهو الشجاع مطلقاً.

وقوله «وأيضاً لا يصح أن معنى الحقيقي لا يصلح للمعنى المجازي أصلاً،^{٢٩٠٩} ضرورة أن معنى الأسد حاصل لذات لها الشجاعة في الجملة»^{٢٩١٠} أيضاً مدفوع، لأن معنى حصوله له أن يحكم بالأسد للشجاع. فيقال الشجاع أسد فإن قولنا الأسد شجاع حصول الشجاع للأسد لا العكس. ثم قال «وتحقيق هذه المباحث يطلب من شرحنا^{٢٩١١} للتلخيص»^{٢٩١٢} ولما لم يكن في مطالعنا عند تسويد هذا الكتاب إلا التنقيح وشرح العلامة لم نتعرض له.

[١٨٢] قال: «قوله «وإذا عرفت»»^{٢٩١٣} إلى آخره.

أقول: قوله «وفي هذا التسليم ما منعه في صدر الكتاب من إيراد تعريف^{٢٩١٤} الأصل بالاحتاج إليه»^{٢٩١٥} غير مرضي، لأن النقص قد حصل بعدم إطلاق الأصل على الفاعل والغاية والشروط، وإن احتيج إليها فيكون الجزء أصلاً لا يحصل الاطراد.

على أن الكلام في الإطلاق بأن يطلق الأصل ويراد كل ما يحتاج إليه لا أن يقال: هذا أصل للكل لأن الكل يتوقف عليه، فإنه يناهض قوله «فإن^{٢٩١٦} الجزء تبع للكل»^{٢٩١٧} لأن الأصل لا يكون تبعاً على أن هذا^{٢٩١٨} بيان مناسبة للفظ بالمعنى ويكفي فيه^{٢٩١٩} اعتبار الأصلية ولو بالمعنى الغير المطرد. ولأجل ذلك كان إطلاق الجزء على الكل غير مطرد، لعدم قوة الأصالة فيه إلا إذا كان جزء لم

^{٢٩٠٢} التلويح للفتازاني، ١/١٧٣.

^{٢٩٠٣} و- الشجاع.

^{٢٩٠٤} و ر- وغيرها.

^{٢٩٠٥} ر- المجاز.

^{٢٩٠٦} و ر: من قبيل.

^{٢٩٠٧} التلويح للفتازاني، ١/١٧٤.

^{٢٩٠٨} ر- قبيل.

^{٢٩٠٩} و- أصلاً.

^{٢٩١٠} التلويح للفتازاني، ١/١٧٤.

^{٢٩١١} و: شرح.

^{٢٩١٢} و: التلخيص؛ التلويح للفتازاني، ١/١٧٤.

^{٢٩١٣} التلويح للفتازاني، ١/١٧٤.

^{٢٩١٤} و ر- تعريف.

^{٢٩١٥} التلويح للفتازاني، ١/١٧٥.

^{٢٩١٦} ر: لأن.

^{٢٩١٧} التوضيح لصدر الشريعة، ١/١٧٥.

^{٢٩١٨} و ر: هذه.

^{٢٩١٩} و ر: فيها.

يكن قيام باقي^{٢٩٢٠} الأجزاء بدونه، كالرقبة وأمثالها. فحينئذ يكون ابتناء الغير عليه فيطلق على الكل.

ثم إنه نسب أن المصنف أنه قال «أنا لا نريد بالمستلزم واللازم مصطلح أهل الجدل، بل مصطلح أهل الحكمة والبيان. وهم يعنون بالمستلزم المستتبع، وباللازم ما يتبعه. والحكماء يجعلون خواص الماهية لوازمها لا ملزوماتها مع أنها لا توجد بدون الماهية والماهية^{٢٩٢١} قد توجد بدونها». ^{٢٩٢٢} وقال «وفي كون ما ذكر مصطلح أهل الحكمة نظر، فإنهم^{٢٩٢٣} يقسمون الخاصة إلى لازمة، وإنما يطلقون اللوازم على ما يكون مقتضى الماهية ويمتنع انفكاكه عنها». ^{٢٩٢٤} قلت مراده بقوله «يجعلون خواص الماهية لوازمها» قوله بعده «لا ملزوماتها» فهذا أكد به. فمعناه أن خواص الماهية محمولات عليها وإذا لم تكن ملزومات كانت لوازم. لا بمعنى اللزوم الجدلي^{٢٩٢٥} بل بمعنى التبعية الجدلي^{٢٩٢٦}. وتقسيمهم الخاصة باللازم وغيره بمعنى اللزوم الجدلي فلا ينافي على أن المنقول في بعض الحواشي هكذا. فإن أهل الحكمة يريدون بلوازم الماهية توابعها، فيقولون الخاصة لازمة للماهية، ولا يقولون هي ملزومة لها وإن امتنع انفكاك الماهية عنها. فلو لم يكن المعتر^{٢٩٢٧} في اللزوم عندهم^{٢٩٢٨} التبعية لحكموا بأن الماهيات لوازم الخواص لامتناع انفكاكها عنها لأنها مقتضاها.

[١٨٣] قال: «قوله «فإن العتق»»^{٢٩٢٩} إلى آخره.

أقول: زعم العلامة أن مراده بقوله «العتق وضع لإزالة ملك الرقية»^{٢٩٣٠} معناه أن الإزالة غاية للعتق. [٤٨ و] / وأن مراده بقوله فيما سيجيء أن «الإعتاق إثبات القوة المشروعة»^{٢٩٣١} أنه وضع له. وليس كذلك على ما صرح به المصنف بقوله «فإن قيل الإعتاق إزالة الملك عند أبي حنيفة رحمه الله ... قلنا نعم ... بمعنى أن التصرف الصادر عن المالك هو». ^{٢٩٣٢} فالمراد بالإعتاق إثبات القوة بل الغرض إثبات القوة بمدلول^{٢٩٣٣} اللفظ أيضا هو. و^{٢٩٣٤} لما لم يحصل من المالك ذلك إلا بإزالة الملك يثبت اقتضاء فدلالة اللفظ على^{٢٩٣٥} سبيل الاقتضاء. ثم بنى على ما زعم سؤال^{٢٩٣٦} وجوابا وأنت خبير بمألفهما بعد ما عرفت ما ذكرناه.

[١٨٤] قال: «قوله «لأنها»»^{٢٩٣٧} إلى آخره.

أقول: بنى العلامة شرح كلام المصنف على زعمه المار ذكره قيل. ثم أورد اعتراضات وأجوبة للمصنف ولنفسه وأورد قوله إن إسناد العتق إلى المالك مجاز أو^{٢٩٣٨} الإعتاق مجاز. ثم جعل كلا الوجهين ضعيفا وبنى على ذلك أمور أخرى^{٢٩٣٩} وجعل الحمل على أن

^{٢٩٢٠} ر: ما في.

^{٢٩٢١} ر- الماهية.

^{٢٩٢٢} التلويح للفتازاني، ١/١٧٥.

^{٢٩٢٣} و ر: لأنهم.

^{٢٩٢٤} التلويح للفتازاني، ١/١٧٥.

^{٢٩٢٥} و- الجدلي صح ه.

^{٢٩٢٦} ر- الجدلي.

^{٢٩٢٧} ر+ عندهم.

^{٢٩٢٨} ر- عندهم.

^{٢٩٢٩} التلويح للفتازاني، ١/١٨١.

^{٢٩٣٠} التوضيح لصدر الشريعة، ١/١٨١.

^{٢٩٣١} التوضيح لصدر الشريعة، ١/١٨١.

^{٢٩٣٢} و ر: هي. ٤ التوضيح لصدر الشريعة، ١/١٨٢.

^{٢٩٣٣} ر: ومدلول.

^{٢٩٣٤} ر+ لكن.

^{٢٩٣٥} و- على.

^{٢٩٣٦} و: سواء.

^{٢٩٣٧} التلويح للفتازاني، ١/١٨١.

^{٢٩٣٨} ر: رد.

معناه الحقيقي إزالة الملك أولى وكأنه قط لم يطلع على ما ذكرناه من كلام المصنف وإيراده السؤال والجواب المذكورين.

والتحقيق فيه أن المجاز خلاف الأصل وكذا زوال اليقين إلا بيقين مثله خلاف الأصل. وكون الإعتاق في اللغة إثبات القوة أو لإثبات القوة مما لا شك^{٢٩٤٠} فيه فإن إزالة الملك من حيث هي ليست أمراً مرغوباً فيه، بل لإفضائه^{٢٩٤١} إلى^{٢٩٤٢} إثبات القوة في الذي أزيل الملك عنه.

قيل: إن الإعتاق من جهة المالك إزالة الملك^{٢٩٤٣} ولا^{٢٩٤٤} أقل^{٢٩٤٥} من إيراث شبهة في جواز استعارة الطلاق للعتق بهذا المعنى. وملك اليمين ثابت بيقين فلا^{٢٩٤٦} يزال. بما في سببته للإزالة^{٢٩٤٧} شبهة قوية بأصل قوي.^{٢٩٤٨} ومعنى ثبوت القوة الشرعية من العتق معلوم لجميع الفقهاء لغة وشرعاً بل للعوام أيضاً، ويعرفون أنه عبارة عن إثبات الحرية بل لا يفرقون بين التحرير والإعتاق وهو إثبات الحرمة وهو^{٢٩٤٩} عين القوة الشرعية لسائر التصرفات. فإنه لو كان مجرد إزالة الملك لم يحصل منه للمعتق فائدة سوى انقطاع^{٢٩٥٠} تصرف المالك عنه فقط. والعوام^{٢٩٥١} والخواص^{٢٩٥٢} يفهمون حصول الولاية له على التصرفات الجائزة لسائر الأحرار. فمن جعل عرفانه من هذا اللفظ مخصوصاً بأفراد الفقهاء فقد خرج عن دائرة الأنصاف.

ولقائل أن يقول: الإعتاق إما أن يكون إزالة الملك أو إثبات القوة. وعلى الأول يلزم على سبيل الاستعارة جواز إطلاق الإعتاق على الطلاق. وعلى الثاني يلزم^{٢٩٥٣} عدم جواز إطلاق الإعتاق على الطلاق لعدم السببية. ولا يجاب عنه بما أجاب به العلامة من أن الغرض في الإعتاق إزالة الملك. فقد يقام الغرض مقام المعنى الحقيقي لعدم اندفاعه بذلك على ما بين أن الغرض ليس هذا ولما أنه يحتاج في عدم اعتباره في جعل الطلاق استعارة عن العتاق إلى مرجح.

بل الجواب عنه أن الإعتاق أصله إثبات القوة، ولكنه لا يصدر^{٢٩٥٤} من المالك إلا بإزالة الملك فيكون هو^{٢٩٥٥} عين إثبات القوة في المعتق. والمقصود فيه أيضاً هذا الإثبات فنظر إلى أنه ليس للمالك إلا إزالة الملك.

قيل: إنه يجوز إطلاق الإعتاق على الطلاق ونظر إلى أنه لغة وشرعاً إثبات القوة.

قيل: إنه لا يجوز استعارة الطلاق للإعتاق لما أن الطلاق ليس فيه هذا المعنى.

^{٢٩٣٩} ر: آخر.

^{٢٩٤٠} و: يشك.

^{٢٩٤١} و ر: لاقتضائها.

^{٢٩٤٢} و+ إلى.

^{٢٩٤٣} ر- قيل إن الإعتاق من جهة المالك إزالة الملك.

^{٢٩٤٤} ر: بلا.

^{٢٩٤٥} ر: أمل.

^{٢٩٤٦} و: ولا.

^{٢٩٤٧} و: الإزالة.

^{٢٩٤٨} و: قدیر.

^{٢٩٤٩} و ر: وهي.

^{٢٩٥٠} و- انقطاع.

^{٢٩٥١} ر: والخواص.

^{٢٩٥٢} ر: والعوام.

^{٢٩٥٣} ر- يلزم.

^{٢٩٥٤} ر: تصدر.

^{٢٩٥٥} و ر: هي.

فإن قيل: لم لم يعكس الأمر؟

قلت: لأن في إطلاق اللفظ على معنى مجازي القصد إلى المعنى المجازي لا إلى المعنى الحقيقي. فالنظر في صلاحية اللفظ للدلالة على ما في ذلك المعنى كإطلاق الأسد على^{٢٩٥٦} الرجل^{٢٩٥٧} الشجاع. فإن الأسد فيه الشجاعة وفيه التبعية وفيه الافتراس وفيه الحمى. وليس النظر في الجميع إلا إلى الشجاعة التي هي ملاك الأمر في رجل^{٢٩٥٨} الشجاع.

وإذا عرفت هذا [٤٨ ظ] / فاعلم أنه إذا أطلق الإعتاق على الطلاق^{٢٩٥٩} نظر إلى الطلاق وهو إزالة الملك وكأن الإعتاق أيضا إزالة للملك وإن كان إثبات القوة أيضا. ولكن لم يكن هذا المعنى منظورا لعدمه فيما يجعل مجازا عنه. وفي العكس نظر إلى الإعتاق وكأن إثبات القوة فيه الأصل. وإن كانت^{٢٩٦٠} إزالة القوة أيضا بحسب نفس المعتق وإزالة ملك المتعة لم تقو على الدلالة عليها لقصورها فلم تصح استعارة الطلاق للعتق. فاعلم واحوظ ما قلناه فإن هذا المقام من مزال أقدام الأذكياء.

[١٨٥] قال: «قوله «ويرد على هذا»»^{٢٩٦١} إلى آخره.

أقول: أورد العلامة لهذا الإيراد جوابا آخر، حاصله أنه يجب أن يكون لإثبات القوة الشرعية لفظ يدل على صدوره من المالك حقيقة أو مجازا. واللفظ الدال على إزالة الملك بطريق الاستعارة لا يدل على هذا المعنى، بل اللفظ الدال على إزالة الملك هو الذي يستعار لهذا المعنى وهو إثبات القوة بطريق إطلاق اسم^{٢٩٦٢} السبب على المسبب. فالإعتاق مجاز عن إزالة الملك بطريق إطلاق اسم المسبب على السبب حتى تدل^{٢٩٦٣} على إزالة الملك على ثبوت العتق.

ثم قال: «ولا مساغ لذلك فيما نحن فيه»^{٢٩٦٤} لأنه إذا جعل الطلاق مستعارة لإزالة الملك، فليس هنا لفظ يجعل مجازا عن إثبات العتق». ثم قال: «ويمكن دفعه بأن العتق يثبت بدلالة الالتزام لكونه لازما للمعنى المجازي الذي هو إزالة الملك»^{٢٩٦٥}.

قلت: هذا هو الجواب الثاني الذي ذكره المصنف. ودفعه ما أشرنا إليه أن إزالة الملك هي بعينها إثبات القوة. بمعنى أن لجردها يحصل ثبوت القوة. فالإعتاق مجاز عن إزالة الملك ولذلك أضيف إلى المالك. وقد حصل بها إثبات القوة وإن لم يرد منها^{٢٩٦٦} فالتعق وهو ثبوت القوة في المعتق حقيقة والإعتاق في المالك مجاز عن إزالة الملك. والمعنى الحقيقي حاصل أريد أو لم يرد لوقوع سببه.

وفي قول المصنف «قلنا منقول»^{٢٩٦٧} في إثبات القوة المخصوصة»^{٢٩٦٨} نظر. وهو أنه ذكر فيما تقدم أن العتق لغة القوة، فكيف يصح جعل الإعتاق في إثبات القوة منقولا شرعيا؟ والجواب عنه أنه ذكره في بيان مناسبة النقل.

^{٢٩٥٦} و: إلى.

^{٢٩٥٧} ر: رجل.

^{٢٩٥٨} ر: رجل.

^{٢٩٥٩} ر- على الطلاق.

^{٢٩٦٠} و: كان.

^{٢٩٦١} التلويح للفتاوي، ١/١٨٣.

^{٢٩٦٢} و- اسم.

^{٢٩٦٣} ر- يدل.

^{٢٩٦٤} و: بصدده.

^{٢٩٦٥} التلويح للفتاوي، ١/١٨٣.

^{٢٩٦٦} و: فيها.

^{٢٩٦٧} ر: فنقول.

^{٢٩٦٨} التلويح للفتاوي، ١/١٨٣.

[١٨٦] قال «قوله «فالجواب»»^{٢٩٦٩} إلى آخره.

أقول: أورد العلامة على المصنف قوله «وللخصم أن يمنع ذلك بناء على أن في إزالة الملك يبقى نوع تعلق هو حق الولاء وأن^{٢٩٧٠} المراد باللزوم ههنا الانتقال في الجملة لا امتناع الانفكاك»^{٢٩٧١}. قلت وللمجيب أن يجيب عن الأول بأن بقاء الأثر لا ينافي كونه أقوى. كيف وهو أثر الإزالة دون الملك بدليل إضافته إلى العتاقة التي هي الإثبات والإزالة؟ على أن الأثر الباقي في إزالة القيد من وجوب العدة وحرمة المصاهرة واعتبار أعداد الطلقات واعتبارها في أحكام العود كثير.

وأن يجيب عن الثاني بأن إزالة الملك لا ينتقل الذهن إليها من إزالة القيد لعدم الانتقال إلى الملك فضلا إلى إزالتها. على أن المراد باللازم التابع على ما عرفت وهي ليست بتابعة لإزالة القيد.

ثم قال: «ولقائل أن يقول لو سلم امتناع إطلاق الطلاق على إزالة الملك بطريق الاستعارة، أو بطريق إطلاق اسم المسبب على السبب لكن لم لا يجوز إطلاقه عليه بطريق إطلاق المقيد وهو إزالة قيد مخصوص على المطلق وهو إزالة مطلق القيد»^{٢٩٧٢}.

قلت: هذا كلام^{٢٩٧٣} في غاية الوهاء. فإنه ليس ثمة إلا إزالتان، إحداها مقيدة^{٢٩٧٤} بأنها إزالة الملك والثانية مقيدة بأنها إزالة القيد. وليس هنا مطلق على أن القيد في إزالة القيد الأقوى، أكثر منه في إزالة القيد الأضعف. [٤٩و] /

ثم إن المصنف قال «اعلم أن هذا الجواب ليس لإبطال هذا الإيراد فإن هذا الإيراد حتى بل يبطل الاستعارة»^{٢٩٧٥} ولم يبين العلامة ما معنى حقيقة^{٢٩٧٦} الإيراد إذا بطلت الاستعارة.

فاعلم أنه أراد بالإيراد قولهم إنا نستعير الطلاق وهو إزالة القيد لا^{٢٩٧٧} إزالة الملك، ولا يتعلق ببحثنا أن الإعتاق ما هو ولا شك أن هذا كلام وارد، فإنهم يفعلون كذلك ولا يتعلق بكلامهم كون الإعتاق إثباتا للقوة الشرعية، إذ لا يستعيرون الطلاق عن الإعتاق. فتوجيه كلامنا ليس منع هذا. بل نعم يستعيرون والاستعارة باطلة ولا يلزم من استعارتكم إذا كانت باطلة صحة دعواكم.

[١٨٧] قال: «قوله «فإن الاستعارة»»^{٢٩٧٨} إلى آخره.

أقول: بني العلامة الكلام على وجه^{٢٩٧٩} الشبه^{٢٩٨٠} وقد ذكرنا فيه ما يغنيك^{٢٩٨١} عن التكرار.

^{٢٩٦٩} التلويح للفتاوي، ١/١٨٣.

^{٢٩٧٠} و. وأن.

^{٢٩٧١} التلويح للفتاوي، ١/١٨٣.

^{٢٩٧٢} التلويح للفتاوي، ١/١٨٣-١٨٤.

^{٢٩٧٣} ر: الكلام.

^{٢٩٧٤} ر: مقيد.

^{٢٩٧٥} التوضيح لصدر الشريعة، ١/١٨٣.

^{٢٩٧٦} ر: حقيقة.

^{٢٩٧٧} ر- لا.

^{٢٩٧٨} التلويح للفتاوي، ١/١٨٤.

^{٢٩٧٩} ر: توجه.

^{٢٩٨٠} ر: السنة.

^{٢٩٨١} ر: يغنيك.

ثم قال: «ولقائل أن يقول قد تكون^{٢٩٨٢} الاستعارة مبنية^{٢٩٨٣} على التشابه كاستعارة الصبح بغرة^{٢٩٨٤} الفرس وبالعكس. وتحصل المبالغة بإطلاق اسم أحد المتشابهين على الآخر، وجعله هو هو. وكون المشبه به أقوى في وجه الشبه، إنما يشترط في بعض أقسام التشبيه على ما تقرر في علم البيان»^{٢٩٨٥}. وهو كلام في غاية البعد مما نحن فيه. فإن المسائل الفقهية لا يجري فيها ما يجري في الأشعار والخطب من إيراد الكلام لا على مقتضى الظاهر لفائدة بديعة ونكتة غريبة.

[١٨٨] قال: «قوله «ولا يلزم»»^{٢٩٨٦} إلى آخره.

أقول: جعل العلامة الاستعارة بين متباينين لإرادة اللازم، ونقله عن المصنف. وهو صرح في هذا الكتاب يكون المستعار له لازما هو صفة. ولا نسلم أن الأسد لا^{٢٩٨٧} يستعار إلا للشجاع الذي هو لازم له. ولا يضرنا كونه في الخارج عند قولنا^{٢٩٨٨} رأيت أسدا في الحمام زيدا وهو مباين^{٢٩٨٩} للأسد.

وكذا الهبة لا تستعار إلا لإثبات الملك، وكذا العتاق لا يستعار إلا لإزالته. وكون إثبات الملك في الحرة مخصوصا بإثبات ملك المتعة أمر آخر من خارج وكذا كون إزالته في الحرة مخصوصا بإزالة ملك النكاح. فافهم.

وقوله «وقد يجاب عن أصل الاعتراض بأننا لا نسلم أنه يجب في المجاز باعتبار السببية أن يكون المعنى الحقيقي سببا^{٢٩٩٠} للمعنى المجازي بعينه بل بجنسه»^{٢٩٩١}. أراد بالاعتراض قولنا النكاح ينقعد بلفظ الهبة لدلالة الهبة على الملك. وإذا كان كذلك يجب أن لا ينقعد بلفظ النكاح لعدم دلالة على الملك لعدم سببيته له. والجواب عنه بما ذكر.

ثم أورد اعتراضا على هذا الجواب بأنه إذا كان كذلك فلو قال إن اشتريت عبدا فهو حر وأراد به الملك، فلو ملكه هبة أو إرثا يعتق، ولا يعتق على ما ذكره المصنف. لأن الشرى وإن لم يكن سببا لملك الهبة لما أنه لا يستدعي العوض ويعقب الرجوع^{٢٩٩٢} فهو سبب للملك^{٢٩٩٣} أي لجنسه.

والجواب الذي نقله ليس متعلقا بالمجاز الخارجي في الأمور المشروعة على ما أشرنا إليه من قبل، لأن معناه على التحقيق لا على الادعاءات الجارية في الكلام التخيلي.

وكذا قول العلامة^{٢٩٩٤} «واعلم أنه إذا وجد بين المعنيين نوعان من العلاقة فلك^{٢٩٩٥} أن^{٢٩٩٦} تعتبر أيهما^{٢٩٩٧} شئت.

^{٢٩٨٢} ر: يكون.

^{٢٩٨٣} ر: منفية.

^{٢٩٨٤} و ر: لغرة.

^{٢٩٨٥} التلويع للفتازاني، ١/١٨٤.

^{٢٩٨٦} التلويع للفتازاني، ١/١٨٤.

^{٢٩٨٧} و- لا صح ه.

^{٢٩٨٨} و+ هو.

^{٢٩٨٩} و: قياس.

^{٢٩٩٠} و ر- سببا.

^{٢٩٩١} التلويع للفتازاني، ١/١٨٥.

^{٢٩٩٢} و- لما أنه لا يستدعي العوض ويعقب الرجوع صح ه.

^{٢٩٩٣} ر: للملكي.

^{٢٩٩٤} ر: العامة.

^{٢٩٩٥} ر: ذلك.

^{٢٩٩٦} ر: أي.

^{٢٩٩٧} ر: أهما.

ويتنوع الجاز بحسب^{٢٩٩٨} ذلك^{٢٩٩٩}. وتشبيهه^{٣٠٠٠} بإطلاق المشفر على شفه الإنسان. ولو كان كما قاله للزمه اعتبار الشافعي الهبة في النكاح وكذا البيع فيه، لأن الهبة والبيع يقتضيان ملك المتعة مقيدا بملك الرقبة، والنكاح يوجب ملك المتعة بغير قيد ملك الرقبة. على أن المشفر أيضا مقيد كشفة الإنسان فليس هو من قبيل إطلاق المقيد على المطلق. فافهم.

[المسائل المتعلقة بكون الجاز خلف الحقيقة]

[١٨٩] قال: «قوله مسألة لا خلاف»^{٣٠٠١} إلى آخره.

أقول: بين الشارح العلامة كلام المصنف في تحرير^{٣٠٠٢} الأقوال والمذاهب. وحاصله ما قاله المصنف أنه إذا استعمل لفظ وأريد به المعنى المجازي هل يشترط إمكان المعنى الحقيقي بهذا اللفظ أم لا؟ فعندهما يشترط. فحيث يتمتع المعنى الحقيقي لا يصح الجاز. وعنده لا بل تكفي صحة اللفظ من حيث [٤٩ظ] / القرينة.

وفيه بحث^{٣٠٠٣} وهو أنه يلزم حينئذ أن لا يكون هذا الأصل وهو أنه لا يصار إلى الجاز إلا عند تعذر الحقيقة صحيحا عندهما وأن يجوز الجمع بينهما وأن لا يكون سوى الجاز باعتبار ما كان وباعتبار ما يؤول مجاز. إذ لا يمكن أن^{٣٠٠٤} يكون الجزء كلا، ولا المحل حالا، ولا السبب للشيء مسببا له. بل وأن لا يكون مجاز عندهما، إذ لا يمكن أن يكون شيء موجودا في هذا الزمان باعتبار أنه كان موجودا قبل، أو سيكون موجودا فيما بعد. فلا بد من معرفة مرادهما بالإمكان المشروط في صحة الجاز، والتعذر المأخوذ في جواز إرادته.^{٣٠٠٥}

فاعلم أن المراد بالإمكان عدم الامتناع مع قطع النظر عن الأمور الخارجة، وبالتعذر، الانعدام للأمور الخارجة. وهو لا يستلزم الامتناع بالذات. وهذا من الأبحاث الواجب إيرادها تحقيقها في هذا العلم.

[١٩٠] قال: «قوله لهما»^{٣٠٠٦} إلى آخره.

أقول: بين العلامة دليلا مشهورا لهما بأن المقصود من الكلام الحكم، دون إخراج الأصوات والحروف من عدم إلى الوجود، فالخليفة فيه أولى بالاعتبار. ولم يذكر سبب ميل المصنف عن هذا المشهور إلى ما قال والسبب فيه ظهور فساد هذا الدليل بأن المقصود وإن كان الحكم لكن إبقاؤه باللفظ هو المقصود لا بدونه.

[١٩١] قال: «قوله لأن الأصل وهو البر غير ممكن»^{٣٠٠٧} إلى آخره.

أقول: أورد العلامة ههنا بحثا بإيراد ما^{٣٠٠٨} لو حلف ليشربن الماء الذي في الكوز فأريق، أن اليمين ينبغي أن يبقى منعقدا

٢٩٩٨ - بحسب.

٢٩٩٩ التلويح للفتاوي، ١/١٨٧.

٣٠٠٠ ر: لشبهه.

٣٠٠١ التلويح للفتاوي، ١/١٨٦.

٣٠٠٢ و: تجويز.

٣٠٠٣ ر- فيه بحث.

٣٠٠٤ ر+ لا.

٣٠٠٥ ر: إيراد به.

٣٠٠٦ التلويح للفتاوي، ١/١٨٨.

٣٠٠٧ التلويح للفتاوي، ١/١٨٩.

٣٠٠٨ ر+ ما.

للإمكان.

ثم أجاب بأن ابتداء اليمين في الكوز أي في مسألة اليمين على شرب الماء الذي في الكوز وفيه ماء [انعقدت] ^{٣٠٠٩} على الممكن في الظاهر أي الظاهر إمكان شرب ماء فيه لا على الممكن العقلي، وعند الإرافة ما بقي ممكناً. وفيه ما فيه فإن اليمين بعد الانعقاد ينبغي أن لا ينحل ولا يظهر له أثر في الكفارة أيضاً لعدم تحقق الحث للإمكان العقلي في إعادة الماء في الكوز. والتحقيق أن مبنى الأيمان على العرف فالمعتبر فيه الإمكان العرفي ولذلك انعقدت اليمين في لا أشرب الماء الذي في الكوز ولا ماء فيه في حق الكفارة. فإن الحالف ما حلف على ماء يخلق الله في الكوز وإن لم يكن فيه بل على ماء تصوره في الكوز، وكان ممكناً كونه فيه لا عليه باعتبار قدرة الله تعالى أن يخلقه في الكوز. وكذا ^{٣٠١٠} فيما إذا كان في الكوز ماء كان الحلف على الماء الذي في الكوز لا على الماء الذي يعاد فيه ولذلك حث.

وأما في قوله ما بقي اليمين لعدم بقاء الإمكان ليس على ما ينبغي. وصوابه ^{٣٠١١} حث هذا إذا كان للعرف فيه أثر. وأما إذا لم يكن كذلك، كقوله ليمسن السماء أو ليقبلن الحجر ذهاباً أو ليقتلن هذا الميت، فإن النظر في الأصل إلى الإمكان العقلي، ولكن لا يعتبر هذا في حق الحلف. حيث يجب الحلف في الحال لتعذر الأصل أي لانعدامه بعدم القدرة الحسية من الحالف على ما أشير إليه.

[١٩٢] قال: «قوله «فإذا فهم الأول»» ^{٣٠١٢} إلى آخره.

أقول: قال العلامة على أنه استعارة حيث أطلق الابن على ما ليس بابن لاشتراكهما في لازم مشهور هو العتق من حين الملك وهو في الابن أقوى وأشهر.

قلت كونه استعارة لا ينافي كونه مجازاً، على أنه يجوز أن يكون من قبيل إطلاق ^{٣٠١٣} السبب على المسبب. وكونه من هذا القبيل لا ينافي كون المعنى المجازي وهو عتقه من حين ملكه لازماً حتى يكون المصنف عادلاً عنه كما زعم.

وما قال «إن العتق ههنا لا سيما في الأكبر سناً» ^{٣٠١٤} لم يثبت بالبنوة ^{٣٠١٥} ليس بكلام لا ^{٣٠١٦} يعبؤ به، لأن العتق إنما يثبت ^{٣٠١٧} بالتكلم بما هو سبب للعتق، وهو قوله هذا ابني أي البنوة في المسئلتين، وهو عين إطلاق اسم السبب على المسبب.

و^{٣٠١٨} قوله قبيل هذا «لأن البنوة من أسباب [و٥٠] / العتق وهي ههنا ^{٣٠١٩} متأخرة عن الملك. لأن الملك كان ثابتاً ^{٣٠٢٠} «ولا نسب ^{٣٠٢١} ثم ادعاه فثبت البنوة فيعتق، ^{٣٠٢٢} والحكم في علة ذات وصفين يضاف إلى آخرهما وجود»، ^{٣٠٢٣} فكلام عجيب لا

^{٣٠٠٩} ر: و.

^{٣٠١٠} و: فكذا.

^{٣٠١١} و: وهو أنه.

^{٣٠١٢} التلويح للفتاوي، ١/١٩٠.

^{٣٠١٣} + اسم في أ

^{٣٠١٤} و ر: منه.

^{٣٠١٥} التلويح للفتاوي، ١/١٩٠.

^{٣٠١٦} ر: لا.

^{٣٠١٧} و: ثبت.

^{٣٠١٨} و: أما.

^{٣٠١٩} ر: إذ ذاك.

^{٣٠٢٠} ر: بنا.

^{٣٠٢١} ر: نسبت.

^{٣٠٢٢} و ر: إذ ذاك.

^{٣٠٢٣} و ر: وجوداً.

يدري أنه اختراع العلامة أو نقله عن أحد، لتضمنه ثبوت النسب من المالك وكون الملك من أسباب العتق كالبنوة والبنوة ثابتة للمالك بعد الملك وأن العتق مضاف إلى البنوة والكل باطل. والعلامة أشار إلى أحدهما وهو عدم ثبوت العتق ههنا بالبنوة.

[١٩٣] قال: «قوله «فيجعل إقرار»»^{٣٠٢٤} إلى آخره.

أقول: أورد العلامة قوله هذا أخي حيث لا يعتق من غير بيان أنه قصد الأخوة النسبية حتى تكون^{٣٠٢٥} مجازا عن الإعتاق. وأجاب عنه بأنه احتمال غير ناشئ عن دليل في هذا ابني دون هذا أخي.

ثم قال: وفيه نظر لأن ما ذكر مشترك فما الفرق؟

والجواب أن الكلام في العبد الذي هو أكبر سنا من المولى، وحيث لا يصح أن لا يصحح كلامه بالمعنى الحقيقي حمل على المجاز المتعين وهو الإعتاق. والأكبر سنا لجواز أن يكون أخا من حيث الإمكان، مع قطع النظر عن اشتهاه نسبه. لكن تعذر نسبته تعذرا^{٣٠٢٦} لا يمنع أصل الإمكان لجواز أن يكون أخاه في الحقيقة وإن اشتهر عن غير أبيه. فاحتاج إلى النية، لأن قصده قد يكون دعوى الأخوة^{٣٠٢٧} وفي الأكبر سنا منه لا يجوز تصحيح كلامه بدعوى البنوة.

والعلامة أجاب على وجه صار له في إيراد النظر بمجال.

ثم قال: «فإن قيل فيجب ثبوت الحرمة فيما إذا قال لزوجته وهي أصغر سنا منه هذه بنتي»^{٣٠٢٨}.

قلنا: لم يعتبر لأنه إقرار على الغير. لأن حكم النسب هنا انتفاء حل المحلية من الأصل، وذلك حقها لا حقه. وفي الجواب نظر، لأنه كما هو حقها كذلك حقه ولأن حكم النسب ههنا^{٣٠٢٩} انتفاء حل المحلية،^{٣٠٣٠} لم لا يجوز أن تكون الحرمة من حين التزوج تصحيحا لكلامه ما أمكن.

فإن قلت: حكم البنوة لا ينافي الملك بخلاف النسب والنكاح.

قلت: بل البنوة قد تنافي الملك أيضا، بأن يكون الأب مسلما وفي دار الإسلام وكذا الابن. فالحكم إنما هو للتلفظ به لا لاعتبار البنوة. وأيضا لما كان الكلام صحيحا بحسب العربية كفى في إرادة المجاز عند تعذر الحقيقة ولا يلزم الإمكان في الأصل لأن الكلام على هذا المذهب. بل الجواب أنه تعذر الحقيقة بيقين^{٣٠٣١} في قوله هذا ابني فصير إلى المجاز ولم يتعذر في قوله لزوجته وهي أصغر سنا منه هذه بنتي.

فإن قلت: لم لا يحمل على الطلاق؟

قلت: لأن هذا اللفظ ليس بصريح، ولا يصلح كناية أيضا على ما عرف في موضعه. وإذا كان كذلك فيحمل على حقيقته

^{٣٠٢٤} التلويح للفتاواني، ١/١٩٠.

^{٣٠٢٥} ر: يكون.

^{٣٠٢٦} ر- نيته تعذرا.

^{٣٠٢٧} ر+ و.

^{٣٠٢٨} التلويح للفتاواني، ١/١٩١.

^{٣٠٢٩} ر+ حيث لا يجوز أن يكون انتفاء حل المحلية.

^{٣٠٣٠} ر- انتفاء حل المحلية.

^{٣٠٣١} ر: بتعين.

فيكون كذبا.

[المسائل المتعلقة بالاستعارة]

[١٩٤] قال: «قوله «فإن الاستعارة تقع أولا في المعنى»^{٣٠٣٢} إلى آخره.

أقول: زعم العلامة أنه مال إلى المذهب المرجوح وهو أن المجاز في المعنى لم يستعمل اللفظ فيما وضع له، والمذهب المنصور أن اللفظ يستعمل في غير ما وضع له وهذا غير لازم من كلام المصنف. وإنما المفهوم من كلامه أن المتكلم برأيت أسدا يرمي أولا يتصور معنى الأسد وهو الحيوان المقترس ويرى ما فيه والشجاع من العلاقة، ثم يقول رأيت أسدا ويريد شجاعا. وبهذا لا يكون استعمال الأسد فيما وضع له، لأن هذا ليس وضعاً، ولم يتقدمه وضع آخر. فإن الكلام على هذا التقدير وإلا لم يكن فيه مجازاً أصلاً لا لفظاً ولا عقلاً.

وقوله لكن معناه أنه جعل أفراد الأسد قسمين متعارفا وغير متعارف وأطلق الأسد على غير المتعارف وهو الرجل الشجاع مما لا شك في ضعفه. فإن القائل رأيت أسدا يرمي لا يقصد إلا شجاعا يرمي مع علمه بأنه ليس من أفراد الأسد. وعدم ملاحظته ما قال من الادعاء أنه من أفراد بل إذا قيل وكيف يرمي الأسد، يصرح بأنه لم يرد الأسد بل الشجاع.

ثم قال: «وأما عدم جريان الاستعارة في الأعلام، فمبني على أنه يجب في الاستعارة إدخال [٥٠ظ] / المشبه في جنس المشبه به يجعل أفراداه قسمين متعارفا وغير متعارف»^{٣٠٣٣}. وهذا قول مبني على ما بينا فساداً. بل بناء عدم جريان الاستعارة في الأعلام على ما أشير إليه المصنف بأن القصد بها إلى الذوات لا إلى المعاني حتى تجري فيها^{٣٠٣٤} الاستعارة أولاً، ثم يستعمل اللفظ في غير ما وضع له. ولذلك تجري في الأعلام الملاحظ فيها المعاني كحاتم في الجود. وكون حاتم موضوعاً في الأصل لما له غاية الجود وفي ذلك الشخص ممنوع بل إنه في الأصل موضوع لذلك الشخص لا لما له غاية الجود ولكن له غاية الجود، فصار الجواد لازم معناه وهو ذلك الشخص فيستعار للآزمه إذ هو صفة. ثم يستعمل اللفظ في غير ما وضع له.

ثم قال في قول المصنف إن الاستعارة لا تجري في الأعلام نظر «لأن العلم دال على معناه العلمي بالضرورة فلم لا يجوز استعارته لشخص آخر ادعاء^{٣٠٣٥} أو تخيلاً كما جاز استعارة الهيكل المخصوص بالاسد للرجل الشجاع؟»^{٣٠٣٦} وهذا النظر غير مستقيم على المصنف بعد فهم معنى كلامه. وهو أن الأعلام لا يقصد بها إلا الذوات وملازمة^{٣٠٣٧} بينهما في الذهن إلا أن تشتهر^{٣٠٣٨} ذات بصفة، فتكون لازمة لها في الذهن^{٣٠٣٩} فيستعار لتلك الصفة.

وقوله آخر «والتحقيق أن الاستعارة تقتضي وجود لازم مشهور له نوع اختصاص بالمشبه به. فإن وجد ذلك في مدلول الاسم سواء كان علماً، أو غير علم جازت^{٣٠٤٠} استعارته وإلا فلا» ميل منه إلى المذهب المرجوح بزعمه. فإن اللازم ليس للفظ بل للمعنى ولا^{٣٠٤١} بد أن يعتبر أولاً في المعنى لازم مشهور يصلح لاستعارته له،^{٣٠٤٢} ثم يستعار اللفظ الموضوع للمعنى الأول في المعنى اللازم

^{٣٠٣٢} التلويح للفتازاني، ١/١٩١.

^{٣٠٣٣} التلويح للفتازاني، ١/١٩١.

^{٣٠٣٤} و ر: فيه.

^{٣٠٣٥} ر: ادعاء.

^{٣٠٣٦} التلويح للفتازاني، ١/١٩٢.

^{٣٠٣٧} ر: والملازمة.

^{٣٠٣٨} و ر: يشتهر.

^{٣٠٣٩} و: الذات.

^{٣٠٤٠} و ر: جاز.

^{٣٠٤١} ر: فلا.

فقد وقع فيما أبي^{٣٠٤٣} بتحقيقه.

[١٩٥] قال: «قوله «فإن قيل»»^{٣٠٤٤} إلى آخره.

أقول: العلامة جعل هذا السؤال متضمنا سؤالا آخر.

وحاصله أن المحققين زعموا أن زيدا أسد ليس باستعارة لما فيه من دعوى الأمر المستحيل. وهذا منهم^{٣٠٤٥} إجماع على أنه يشترط في الاستعارة إمكان المعنى الحقيقي كما هو مذهب أبي يوسف ومحمد رحمهما الله. ولا قائل بالفرق بين الاستعارة والمجاز المرسل في هذا، فيكون المجاز خلفا في الحكم لا في التكلم. وجعله سؤالا على المحققين غير وارد لأنهم لم يدعوا في ذلك مذهب أبي حنيفة رحمه الله ولا مذهب أحد من الفقهاء حتى يلزمهم ذلك. بل قوله «وهذا عين مذهبهما»^{٣٠٤٦} كلام لزيادة التحقيق للسؤال الأول لا أنه سؤال آخر. وأيضا المصنف في صدد الاستدلال بمذهب أبي حنيفة رحمه الله^{٣٠٤٧} وهو أن هذا ابني استعارة من هذا عتيق من أول وقت الملك. وكونه ليس باستعارة على مذهبهما لا يلزم عليه، إذ هو أول التزاع. وإنما يرد عليه السؤال بأن يقال مذهب محققي العلماء يخالف ما ذهب إليه أبو حنيفة رحمه الله^{٣٠٤٨} فيكون مذهبهما أرجح.

[١٩٦] قال: «قوله «اعلم أن الاستعارة عند علماء البيان»»^{٣٠٤٩} إلى آخره.

أقول: جعل العلامة هذا الكلام ميلا إلى المذهب المرجح^{٣٠٥٠} وقد عرفت ما سبق لك فيه.

وقوله «ولا يخفى أن ادعاء معنى^{٣٠٥١} الحقيقة مع نصب القرينة المانعة عن^{٣٠٥٢} إرادته^{٣٠٥٣} معنى الحقيقة^{٣٠٥٤} أمران متدافعان»^{٣٠٥٥} مردود بأن القرينة مانعة عن إرادته لا عن ادعائه. وبمجرد الادعاء يقتضي المبالغة في التشبيه لا إرادة^{٣٠٥٦} الحقيقة.

[١٩٧] قال: «قوله «فهذا غير مذهبهما»»^{٣٠٥٧} إلى آخره.

أقول: قال العلامة «فيه بحث لأن الشرط على هذا عدم القصد إلى دعوى^{٣٠٥٨} أمر مستحيل وعندهما عدم الاستحالة»

^{٣٠٤٢} ر- له.

^{٣٠٤٣} ر: إلى.

^{٣٠٤٤} التلويح للفتاوي، ١/١٩٢.

^{٣٠٤٥} ر: مبهم.

^{٣٠٤٦} التوضيح لصدر الشريعة، ١/١٩٢.

^{٣٠٤٧} ر- رحمه الله.

^{٣٠٤٨} ر- رحمه الله.

^{٣٠٤٩} التلويح للفتاوي، ١/١٩٢.

^{٣٠٥٠} ر: المرجح.

^{٣٠٥١} و ر- معنى.

^{٣٠٥٢} ر: عنه.

^{٣٠٥٣} ر: أراد به.

^{٣٠٥٤} و ر- معنى الحقيقة.

^{٣٠٥٥} التلويح للفتاوي، ١/١٩٣.

^{٣٠٥٦} ر: لإرادة.

^{٣٠٥٧} التلويح للفتاوي، ١/١٩٣.

^{٣٠٥٨} و ر- دعوى.

والجواب عنه أنهما يشتركان في اشتراط عدم استحالة المعنى المجازي واللازم على مذهب علماء البيان أخص لاستلزامه الدعوى فيلزم منه العام. على أن كلامه هذا ينافي ما ذكره آنفا من قوله «ولا يخفى» إلى آخره.

ثم اعلم أن معنى [٥١و] / القصد إلى أمر^{٣٠٥٩} مستحيل أو ادعائه أن المتكلم يدعي ويرى أنه يقصد^{٣٠٦٠} أمرا مستحيلا أي المعنى الحقيقي^{٣٠٦١} وهو يريد المعنى المجازي الغير المستحيل مشحونا بمبالغة نقيضها نفس الادعاء وإرادة القصد وإن لم يكن مرادا ومقصودا.

[١٩٨] قال: «قوله^{٣٠٦٢} «ويجب أن يعلم»»^{٣٠٦٣} إلى آخره.

أقول: المصنف بعد ما قرر كلام علماء البيان ضعفه بوجوه مذكورة في المتن والشرح.

ثم إن العلامة أراد إزالة الضعف عن كلامهم بما حاصله أن الاستعارة يشترط فيها عدم ذكر المشبه لا لفظا ولا تقديرا. مثل «الحال ناطقة أو نطقت الحال»^{٣٠٦٤} سواء كانت مشتقة أو غير مشتقة أو خبر مبتدأ أو لا. وهذا الكلام على ما يرى لا يثبت فرقا بين قوله زيد أسد الذي لا يسمى عندهم استعارة، وإنما يسمى تشبيها بليغا وبين قوله رأيت أسدا يرمي المسمى عندهم استعارة. فهو وإن أثبت الفرق بين الحال ناطقة وبين زيد أسد غفل عن الفرق الواجب عندهم بين زيد أسد وبين رأيت أسدا يرمي.

قوله «ثم لا يخفى أن هذا ابني من قبيل زيد أسد لا من قبيل الحال ناطقة لأنه لا حاجة إلى تأويل الابن بالمشتق»^{٣٠٦٥} اعتراض على المصنف.

وجوابه أن هذا الكلام لا يفيد أن هذا ذات وابن ذات آخر. والمتكلم يحكم بأن هذا الذات تلك الذات كما في زيد أسد. بل لا يفيد إلا اتصاف هذا الذات بصفة البنوة وهي^{٣٠٦٦} الولادة منه فهو في تأويل المشتق ولا يحتاج إلى تأويل من الغير. وإذا ثبت هذا ثبت أنه استعارة تبعية عندهم، لأنهم لا يعنون بها إلا الاستعارة الجارية في المشتقات. ولا نسلم حينئذ أنه ليس مبناه على تشبيه العتق بالبنوة.

وأما قوله «ونحن نقول هو» أي قوله زيد أسد «استعارة بتفسير الجمهور أيضا»^{٣٠٦٧} واستدلله بما حاصله أن أسد في هذا الكلام لا يراد [به] إلا الرجل الشجاع وهو المشبه المتروك الغير المذكور فتكون استعارة ولا يحتاج إلى إرادة التشبيه، فقول على خلاف ما نقله من اصطلاحهم. إذ لو كان الأمر كما قال لم يوجد التشبيه البليغ. بل ولو كان كما قال كان معنى زيد أسد أن زيدا رجلا شجاعا غير الرجل المذكور الذي هو زيد وليس كذلك. وهذا أظهر من أن يحتاج إلى بيان.

وقوله^{٣٠٦٨} «زيد أسد على أي^{٣٠٦٩} مجترئ صائل».

^{٣٠٥٩} و: أمر.

^{٣٠٦٠} و- يقصد صح هـ.

^{٣٠٦١} و- أي المعنى الحقيقي صح هـ.

^{٣٠٦٢} و- قوله.

^{٣٠٦٣} التلويح للفتازاني، ١/١٩٢.

^{٣٠٦٤} التوضيح لصدر الشريعة، ١/١٩٢.

^{٣٠٦٥} التلويح للفتازاني، ١/١٩٥.

^{٣٠٦٦} و: وهو.

^{٣٠٦٧} التلويح للفتازاني، ١/١٩٥.

^{٣٠٦٨} و+ معنى.

^{٣٠٦٩} و- على أي.

قلت: أما إفادة ذلك المعنى لأنه أفاد أولا أن زيدا كالأسد. وإذا علم أن المراد التشبيه في الجرأة والشجاعة أفاد ذلك المعنى، فلا يلزم منه عدم كون أداة التشبيه محذوفة.

[المسألة المتعلقة بمسألة «لا عموم للمجاز عند بعض الشافعية»]

[١٩٩] قال: «قوله «مسألة»»^{٣٠٧٠} إلى آخره.

أقول: نقل العلامة استدلالا على هذه المسألة بأن عموم اللفظ إنما هو لما يلتحق به من الدليل لا لكونه حقيقة وإلا لكانت^{٣٠٧١} كل حقيقة عامة.^{٣٠٧٢}

ثم أجاب عنه بـ «أنه يجوز أن يكون المؤثر هو المجموع ... ولو سلم فيجوز أن يكون القابل هو الحقيقة دون المجاز أو يكون المجاز مانعا».^{٣٠٧٣}

وتوجيه الاستدلال أن الحقيقة ليس لها دخل في العموم، لأنه اللفظ المستعمل فيما وضع له وكذا المجاز ليس له دخل فيه ولا في نفيه. فعلم أن العموم والخصوص إنما يثبتان بأدلتهم وليس لكون اللفظ حقيقة أو مجاز فيهما دخل وحينئذ يندفع جوابه.

قوله في الجواب عن سؤال أورده على كلام المصنف بأن العموم بحسب الوضع، والمعنى المجازي ليس بموضوع له إن الوضع أعم من الشخصي والنوعي والمجاز موضوع بالنوع ليس على ما ينبغي، لأن المجاز على ما عرف ليس له دخل في العموم والخصوص. بل الصواب أن يقول الموضوع للعموم إنما هو دلالته وهي موضوعة للعموم وضعا نوعيا. ثم إنه ذكر أنه ذكر أنه لم يجد في كتب الشافعية هذا القول وعدم وجدانه لا ينافي صحة النقل.

[المسألة المتعلقة بمسألة «لا يراد من اللفظ الواحد معناه الحقيقي والمجازي»]

[٢٠٠] قال: «قوله «مسألة» لا نزاع»^{٣٠٧٤} إلى آخره. [٥١ ظ] /

أقول: ذكر العلامة أنه فرغ استعمال المشترك في معنييه، فإن اللفظ موضوع للمعنى المجازي بالنوع، فهو بالنظر إلى الوضعين بمترلة المشترك. فمن جوز ذاك جوز هذا، ومن لا فلا، وفيه نظر.

فإنه إن أراد بكون اللفظ هو موضوعا للمعنى المجازي وضعا نوعيا^{٣٠٧٥} أن الواضع جوز إطلاق اللفظ وإرادة غير ما وضع له وضعا شخصيا لعلاقة بينهما، فظاهر أن هذا الوضع ليس كوضع المشترك. إذ لا تشترط العلاقة ثمة فقد تكون العلاقة مجوزة للجمع ولا يلزم منه أن يكون ما لا العلاقة فيه كذلك.

وإن أراد أنه جوز المجاز مطلقا فممنوع. وأيضا لا نسلم أن ذلك التجويز وضع. فإنه جعل اللفظ بإزاء المعنى أولا وليس المعنى المجازي موضوعا له بالنوع أولا. بل الأول هو الوضع الشخصي للحقيقي.

^{٣٠٧٠} التلويح للفتاوي، ١/١٩٥.

^{٣٠٧١} و: لكان.

^{٣٠٧٢} و: عاما.

^{٣٠٧٣} التلويح للفتاوي، ١/١٩٦.

^{٣٠٧٤} التلويح للفتاوي، ١/١٩٧.

^{٣٠٧٥} و: وضعا نوعيا صح هـ.

ثم قال: «ثم الحق إن امتناع استعمال اللفظ للمعنى في^{٣٠٧٦} المعنى^{٣٠٧٧} الحقيقي والجازي إنما هو من جهة اللغة إذ لم يتيسر ذلك»^{٣٠٧٨}. والحق أنه ليس كذلك وإلا لم يجوز الاستدلال على امتناعه أصلا. إذ من ادعى إرادة المعنيين في كل كلام قول الخصم لم يستعمل هذا الكلام في المعنيين مصادرة على المطلوب.

وما نقله من استدلال القوم عقلا على عدم جوازه من وجوه مبني على أن الغرض الأصلي من وضع الألفاظ للمعاني الإفهام. ولذلك كان الأصل عدم الاشتراك وعدم المجاز. ولما وقع ذلك لما وقع.

فالأصل أن ينظر مبنى الكلام عليه وهو الإفهام وإلى ما هو الأصل في الإفهام وهو كونه مستعملا فيما وضع له. فإن تعذر ذلك فيصير إلى المعنى المجازي. فجعله للمعنى المجازي موقوف على تعذر الحقيقة، واستعماله في المعنى الحقيقي موقوف على عدم تعذره فامتنع الجمع بينهما.

وهذه المقدمات متحدة في جميع الدلائل فلا يندفع بما ذكر العلامة في شرحه. وجهة ذلك في كل دليل ظاهرة عليك إذا تأملت ولذلك أعرضنا عن التطويل.

وبما قلنا ظهر فساد قوله أيضا. قلنا الموضوع له هو المعنى الحقيقي وحده فتجيب قرينة على أن وحده ليس بمراد وهو لا ينافي كونه داخلا تحت المراد. على أن كونه وحده مرادا وكونه وحده ليس بمراد فتنافيان.

[٢٠١] قال: «قوله «فلا يستحق» إلى آخره.

أقول: أورد العلامة اعتراضا على المصنف «ولا المس باليد»^{٣٠٧٩} أي ولا يراد المس باليد بقوله «أَوْ لَمْ يَسْتَمُ النِّسَاءُ»^{٣٠٨٠} لأن الوطء وهو المجاز مراد إجماعا بما حاصله إن أراد به إجماع الصحابة فلا إجماع مع مخالفة ابن مسعود رضي الله عنه^{٣٠٨١} فعنده المراد بها المس باليد ولا صحة لتيمم الجنب. وإن أراد إجماع الأئمة الأربعة فمنهم من حملها على المس باليد.

قلت: نعم ولكن لا ننكر إرادة الوطء، بل نقول بإرادتهما. ويلزم عليه إرادة المس باليد لامتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز.

لا يقال و: رحمه الله. الخصم عامل بقوله أو لمستم واللمس حقيقة في المس باليد أيضا.

لأننا نقول فحينئذ يلزمه العمل بعموم المشترك، لكونه حقيقة في الوطء أيضا.

وفي قول العلامة وإنما يسمى المعتق الأول أسفل لأنه أصل والفرع أعال للأصول كأغصان الشجرة إشعار بأنه توهم أن معتق المعتق يسمى أعلى في مقابلة المعتق. وليس الأمر كذلك بل المعتق بكسر التاء يسمى الأعلى، ولأجل ذلك قال المصنف في المولى الأسفل احتراز من توهم المولى الأعلى الذي يطلق المولى عليه أيضا حقيقة بالاشتراك.

^{٣٠٧٦} و- في.

^{٣٠٧٧} و: للمعنى.

^{٣٠٧٨} التلويح للفتاواني، ١/١٩٨.

^{٣٠٧٩} التوضيح لصدر الشريعة، ١/١٩٩.

^{٣٠٨٠} سورة النساء، ٤/٤٣.

^{٣٠٨١}

[٢٠٢] قال: «قوله «وكذا إذا أوصى»»^{٣٠٨٢} إلى آخره.

أقول: يمكن أن يقال في الجواب عن قول الكفار آمنونا في أولادنا [٥٢و] / حيث يدخل أولاد الأولاد أيضا بخلاف الوصي لبني فلان حيث لا يدخل بنو البنين مع وجود البنين إن بني فلان مختص بفلان وبنو الكفار مختص بهم جميعهم لا ببعضهم حتى يشمل بني البعض، ولا يشمل بني البعض الآخر. وحينئذ لا يحتاج إلى إثبات الأمان بالشبهات.

وهذا جواب لطيف وينبغي أن يكون في الآباء والأمهات أيضا كذلك، لأن مقابلة الجمع بالجمع يقتضي انقسام الآحاد على الآحاد. اللهم إلا إذا بنى المسألة على أن الأمان لطائفة معينة مضبوطة، لا للكفار حصن أو بلد. فتدبر.

وقول العلامة «وعلى هذا تكون حرمة نكاح الجدات بالإجماع لا بأن لفظ الأمهات يتناولها»^{٣٠٨٣} غير مرضي، لأن حرمة نكاح الأم إذا ثبتت بعلّة الأصلية فحرمة ما هو أصل الأصل ثابتة بطريق الأولى، فهي ثابتة بالنص المحرم لنكاح الأمهات اقتضاء. وليس هذا كمسألة الأمان فإن الشفقة الداعية إلى الاستئمان بالنسبة إلا الأم أكثر منها بالنسبة الجدة، ولا ينتظمها اقتضاء. وبهذا يعلم سبب دخول بني البنين في الأمان لأن الشفقة على النبي البنين أكثر منها على البنين فينتظم بطريق الاقتضاء. وهذا يصلح جوابا آخر.

فرقنا بين وضعه مسألة الوصية والأمان ولا يلزم ما إذا وقف لبني نفسه حيث لا يدخل بنو بنيه من غير تصريح. وإن جمعت شفقته الغير يقال لأنه تعلق بجميع الوقف حق البنين فلا يزول عنهم إلى الغير إلا بالتصريح بخلاف الأمان.

[٢٠٣] قال: «قوله «والدخول حافيا»»^{٣٠٨٤} إلى آخره.

أقول: ذكر العلامة في كون الحقيقة مهجورة في قوله «لا يضع قدمه في دار فلان» أنه ليس المراد منه أن ينأى أي يضطجع ويضع القدمين في الدار، وباقي الجسد يكون خارج الدار. بل المراد في العرف أن لا يدخل.

وذكر العلامة في شرح هذا الكلام قوله «إذ لو اضطجع ووضع القدم»^{٣٠٨٥} في الدار بحيث يكون باقي حسده خارج الدار لا يقال عرفا أنه وضع القدمين في الدار»^{٣٠٨٦} وأنت تعلم أنه لا يقال له لغة ولا عرفا إلا وضع القدمين. والحال أنه ذكر في كلامه لهذا الحال وضع القدمين. وليس مراد المصنف بقوله ما شرحه وإنما مراده أنه لا يراد عرفا بقوله لا يضع قدمه في دار فلان الامتناع من وضع القدمين من غير دخول، وإنما يراد به الامتناع من الدخول.

ثم قال: «فإن قلت، قد صرح في المبسوط والمحيط بأن الدخول ماشيا حقيقة غير مهجورة حتى لو نواه لم يبحث بالدخول راكبا. قلت كأن المراد أنه صار حقيقة عرفية في الدخول ماشيا». ثم قال: ولكن ظاهر قوله، وفي العرف صار عبارة عن: لا يدخل مشعر بأن وضع القدم حقيقة عرفية في مطلق الدخول»^{٣٠٨٧}.

أقول: كونه حقيقة عرفية في مطلق الدخول كاف في جواز إرادته الدخول ماشيا، لأنه بعض احتمالاته. وفي كونه حقيقة فيه، لأن بعض أفراد الحقيقة. فإذا نوى اعتبرت نيته وكان حقيقة.

^{٣٠٨٢} التلويح للفتاوي، ١/٢٠٠.

^{٣٠٨٣} التلويح للفتاوي، ١/٢٠١.

^{٣٠٨٤} التلويح للفتاوي، ١/٢٠١.

^{٣٠٨٥} و ر: القدمين.

^{٣٠٨٦} و - في الدار.

^{٣٠٨٧} التلويح للفتاوي، ١/٢٠١.

[٢٠٤] قال: «قوله «يراد به»»^{٣٠٨٨} إلى آخره.

أقول: ذكر [العلامة] زيادة على قول المصنف «سواء كان غيره ساكنا فيهما»^{٣٠٨٩} أو لا لقيام دليل السكنى التقديري وهو الملك، صرح به في *الحانية والظهيرية*. لكن ذكر شمس الأئمة أنه لو كان غيره ساكنا فيها، لا يحنث، لانقطاع النسبة^{٣٠٩٠} بفعل غيره»^{٣٠٩١}.

وكلام المصنف لا يدل إلا على أن الدار إذا كانت ملك فلان ولا يكون ساكنا فيها، يحنث بالدخول فيها، لأن نسبة السكنى مردودة فيه دلالة. والمراد بدار فلان نسبة السكنى إما حقيقة أو دلالة. وإذا كان غيره ساكنا فيها فليس للمالك فيه نسبة السكنى بكلا الوجهين. فلا يحنث بالدخول وهو بعينه ما ذكره الأئمة. فإن فهم [٥٢ظ] / العلامة مثل ما فهم من كلام المصنف من *الحانية والظهيرية* فكلام الجمع واحد ولا اختلاف، وإن كان فهمه على ما ذكر فيهما، فالخلاف معهما لا مع شمس الأئمة.

[٢٠٥] قال: «قوله «فإذا تعلق بفعل ممتد»»^{٣٠٩٢} إلى آخره.

أقول: المصنف قد أعطى فيه البيان حقه، والعلامة أيضا في إبقاء غرضه. ولكن وقع عنه جعل اللبس والركوب مما يمتد والممتد فيهما البقاء لا أصل اللبس والركوب.

ولذلك بين عليه سؤاله بقوله «فإن قلت كثيرا ما يمتد الفعل مع كون اليوم لمطلق الوقت مثل، اركبوا يوم يأتيكم العدو»^{٣٠٩٣}.

والجواب عنه بقوله «الحكم المذكور إنما هو عند الإطلاق والخلو عن الموانع»^{٣٠٩٤}. والواقع أن الركوب عبارة عن الانتقال من الأرض على الفرس، والبقاء عليه أمرا آخر. ولكن القرينة دلت على أن المراد به الانتقال والبقاء لا الانتقال والتزول. إذ هو لا يدفع العدو إلا بالبقاء على الفرس هذا الركوب.

[٢٠٦] قال: «قوله «لأنه يراد باطنها»»^{٣٠٩٥} إلى آخره.

أقول: قال العلامة «دون السويق» أي لا يحنث بأكل السويق «فإنه عندهما» أي عند أبي حنيفة وأبي يوسف رضي الله عنهما «جنس دون جنس الدقيق. وقيل: يحنث به عند محمد رحمه الله»^{٣٠٩٦} وفي الدليل نظر. لأن السويق كما أنه جنس دون جنس الدقيق كذلك الخبز جنس دون جنس الدقيق، وهو جنس دون جنس الحنطة لكن الكل متخذ من الحنطة.

ويمكن توجيه اختلاف الجنسية بأن الدقيق متخذ من الحنطة الغير المغيرين اسما بخلاف السويق. إذ تغيرت الحنطة أولا بالمقلي اسما وحقيقة وتغير طعمها وخواصها وطبيعتها، ثم اتخذ منها السويق. ومن قال إنه يحنث نظر إلى أن المقلي وارد على الحنطة الغير المغيرة،

^{٣٠٨٨} التلويح للفتازاني، ٢٠١/١.

^{٣٠٨٩} و: فيها.

^{٣٠٩٠} و- بالنسبة.

^{٣٠٩١} التلويح للفتازاني، ٢٠٢/١.

^{٣٠٩٢} التلويح للفتازاني، ٢٠٢/١.

^{٣٠٩٣} التلويح للفتازاني، ٢٠٤/١.

^{٣٠٩٤} التلويح للفتازاني، ٢٠٤/١ - ٢٠٢.

^{٣٠٩٥} التلويح للفتازاني، ٢٠٤/١.

^{٣٠٩٦} التلويح للفتازاني، ٢٠٤/١.

وهذا أقرب إلى إرادة الحقيقة. لكن الفرق هو مبنى باب الأيمان. وأكل السوق عرفا لا يعد أكل الحنطة بخلاف أكل الدقيق وما يتخذ منه.

[٢٠٧] قال: «قوله «الله على صوم رجب»»^{٣٠٩٧} إلى آخره.

أقول: حاصل هذا الجواب أن هذه الصيغة تدل على النذر وهو إيجاب المباح. ومن ضرورته تحريم الطرف الآخر من طرفي المباح وهو حقيقة اليمين فهو لازمه. فدلالة اللفظ إذا أريد منه لا تكون جمعا بين الحقيقة والمجاز. إذ بمجرد دلالة اللفظ على المعنى الحقيقي يدل على هذا اللازم.

وحاصل نظر العلامة أن لا معنى للجمع بين الحقيقة والمجاز. وأما كون اللفظ الواحد حقيقة ومجازا فغير متصور. وهو نظر ضعيف لتضمنه تجويز أن يكون المراد باللفظ معناه المجازي، ولا يكون اللفظ مجازا. بل يلزم من كون المعنيين مرادين معا كون اللفظ حقيقة ومجازا ومنه كونهما مرادين معا على سبيل التلازم. لكن مراد المصنف ما ذكرناه أن الصيغة المذكورة تدل على هذا اللازم وإن لم يرد من اللفظ قصدا فلا يكون معنى مجازيا له، وإنما يكون مجازيا إذا قصد عدم إرادة المعنى الحقيقي من اللفظ حتى يكون هو المراد قصدا.

[٢٠٨] قال: «قوله «ويمكن أن يقال»»^{٣٠٩٨} إلى آخره.

أقول: حاصل إرادته ظاهر من كلامه. والعلامة لما رأى جوابه متضمنا تسليم أن اليمين هو المعنى المجازي جعله جوابا عن أصل الإشكال. ثم أورد عليه أنه إنما يتأتى إذا نوى اليمين فقط. وأما إذا نوى النذر أيضا فكيف يصح عدم إرادة المعنيين معا؟

ثم اعترض على هذا الإيراد بأن النذر لما علم من الصيغة أريد أو لم يرد لم تعتبر الإرادة فيه، وإن وقعت من المتكلم. ثم أحاب عن الاعتراض محققا للإيراد بأن الجمع بين الحقيقة والمجاز [٥٣و] / بهذا متصور في جميع الألفاظ فلا تمتنع.

ثم ذكر أن المصنف أورد هذا الاعتراض على سبيل التوارد بينه وبين صاحب الكشف وذكر الجوابين الذين حكاهما عنه على ما يعلم من كتابه. وقولي في هذا المقام أن الجواب المذكور لإشكال المصنف بدليل وهنا وقع في خاطري إشكال.

وقوله بعده «ويمكن أن يقال في جواب هذا الإشكال»^{٣٠٩٩} والنكرة إذا أعيدت معرفة كانت الثانية عين الأولى. كيف لا؟

وقد أشير عليه بلفظ هذا. وإن صح كونه جوابا عن أصل الإشكال لا يضر قوله «وحقيقة هذا الجواب أنا»^{٣١٠٠} نسلم أن اليمين هو المعنى المجازي»^{٣١٠١} كونه جوابا عن الإشكال الذي للمصنف. إذ معناه على تقدير التسليم فيكون المحجب قد اختار الشق الثاني من التردد.

والتحقيق في هذا الصيغة المذكورة دلت على إيجاب المباح ولزمه تحريم ضد الواجب. فإذا ثبت بالصيغة إيجاب المباح ثبت تحريم الضد. وليس بمعنى مجازي له حينئذ. إذ يعتبر في كونه معنى مجازيا من اللفظ إرادته قصدا بدون إرادة ما وضع له ولا يجعل المعنى مجازيا لإرادته في ضمن إرادة ما وضع له. لكن المعنى المذكور فيما نحن فيه وهو تحريم الضد، إنما يكون يمينا بالنية أي بنية اليمين، وإن أريد ضمنا بالنذر ولم يرد كونه عينا. وإذا أريد تحريم الضد بنية اليمين لزم إرادة النذر أيضا لأن صحة إرادة اليمين إنما هو لكونه تحريم المباح الناشئ من إيجاب المباح فلا يتصور كونه يمينا إلا بكونه ندرا. أما إذا نوى عدم النذر تعين اليمين مرادا، وعلم أنه أراد بإيجاب المباح تحريم الضد لا نفسه لئلا يلغو اللفظ والإرادة معا.

^{٣٠٩٧} التلويح للفتاوي، ٢٠٥/١.

^{٣٠٩٨} التلويح للفتاوي، ٢٠٦/١.

^{٣٠٩٩} التوضيح لصدر الشريعة، ٢٠٦/١.

^{٣١٠٠} و: أنه.

^{٣١٠١} التوضيح لصدر الشريعة، ٢٠٧/١.

وإذا عرفت هذا أمكن لك توجيه جوابه بالوجهين المذكورين. أحدهما أنه دلت بالصيغة على النذر ولزمه تحريم المباح. فإن اتصلت به نية اليمين صارت يمينا أيضا ولا جمع. بل لزمته إرادة التحريم وصارت يمينا بالنية ولم يرد من الصيغة قصدا. ولا يرد عليه إشكال المصنف. إذ ليس هو كشرى القريب حيث يعتق من غير نية لأنه عتق من جانب الشارع لا من جانب النبي. بخلاف اليمين فإنها لا تتصور من غير نية لقوله تعالى ﴿وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ﴾^{٣١٠٢}

وثانيهما أنه لما أريد المعنى المجازي وهو يستلزم المعنى الحقيقي وهو إيجاب المباح وذلك ثابت بالصيغة أيضا. ولا احتاج فيما ثبت بالصيغة أي النية لزم بثبوت النذر أيضا نوى أو لم ينو، بخلاف ما إذا نوى عدم النذر على ما بينه المصنف، وأشرنا إليه. ولا يلزمه إيراد العلامة بأن هذا متصور في جميع الألفاظ لأن المدعى أنه مختص بصورة فيها تكون الملازمة بين المعنيين ولا يضرنا تصويره في أمثاله. فافهم.

فإنه قلما بين هذا المقام على هذا النوال.

[المسائل المتعلقة بمسألة «لا بد للمجاز من قرينة»]

[٢٠٩] قال: «قوله تعالى^{٣١٠٣} ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ﴾»^{٣١٠٤} إلى آخره.

أقول: بين العلامة كلام المصنف. ثم اعترض عليه بأنه جعل ما يكون بعض الأفراد الذي يصدق عليه مفهوم اللفظ أولى من البعض بإطلاق اللفظ عليه مجازا من وجه، حقيقة من وجه فيما سبق. ولم يبين ههنا أنه مانع عن إرادة الحقيقة عقلا أو حسا أو عادة أو شرعا. والظاهر أنه مانع عادة. وقد جعله فيما سبق قسيما لدلالة العادة أيضا، لأنه أراد بالعادة ثمة ما يختص بالأفعال دون الأقوال.

ولا شك أن هذا الاعتراض على فهم نفسه، لأن المصنف جعله في الموضعين قسيما للعادة. فكيف يقال إن الظاهر أنه مانع عادة؟ ومن أين علم أنه أراد بالعادة الأفعال دون الأقوال؟

بل المراد العرف وهو يشملهما. بل كون بعض الأفراد أولى لإطلاق اللفظ عليه، إنما هو من اللغة [٥٣ظ] / كالفاكهة في غير العنب وما في معناه وكالمملوك في غير المكاتب فهو المانع.

[٢١٠] قال: «قوله «الأعمال بالنيات»^{٣١٠٥} إلى آخره.

أقول: قول العلامة «والمراد بالنية قصد الإطاعة والتقرب إلى الله تعالى في إيجاد الفعل»^{٣١٠٦} وليست هذه إلا نية العمل الصالح والأعمال تعم الصالح والسيئ. وكونها موجبة للثواب أو العقاب يتوقف على النية. فهي أن يعلم ما يعمل ويصدق غرضه عليه. فإن عني فعل الجوارح لا يكون بالنية أي لا يكون مشروطا بالنية. ثم إنه وجه كلام المصنف على ما يعلم من النظر في كلامه.

^{٣١٠٢} سورة المائدة، ٨٩/٥.

^{٣١٠٣} ر- كقوله تعالى.

^{٣١٠٤} سورة الكهف، ٢٩/١٨.

^{٣١٠٥} التلويح للفتاواني، ٢٠٩/١ - ورد الحديث في صحيح البخاري، بدء الوحي بهذا اللفظ: «عن عمر بن الخطاب ؓ على المنبر قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى فمن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها أو إلى امرأة ينكحها فهجرته إلى ما هاجر إليه». وورد الحديث بألفاظ قريبة في صحيح البخاري، العتق ٦، مناقب الأنصار ٤٥، الطلاق ١١، الأيمان ٢٣، الحيل ٤١ صحيح مسلم، الإمارة ١٥٥.

^{٣١٠٦} التلويح للفتاواني، ٢٠٩/١.

وقال: «وفيه نظر اما أولا فلأننا لا نسلم ان الثواب مراد بالاتفاق وعدم الثواب بدون النية يقتضى ذلك».^{٣١٠٧}

والجواب عنه أن جواز الإرادة كاف. فإنه إذا جازت^{٣١٠٨} إرادته لم تجز إرادة المعنى الآخر. وإلا لزم الجمع إن أريدا معا ولم المطلوب إن أريد الثواب فقط والميل إلى المتنازع وترك المتفق عليه إن أريد الجواز. والأول والثالث بإطلاق، فتعين المطلوب.

ثم قال: «وأما ثانيا فلأن القول بعدم عموم المجاز مما لم يثبت من الشافعي على ما سبق. ولو سلم فله أن يقول هذا الحديث^{٣١٠٩} من قبيل المحذوف لا المجاز أي حكم الأعمال بالنية».

والجواب عنه أما عن المقدمة الأولى فقد سبق، وأما من الثانية فبأن الحذف عدم الأصل، ولا يصار إليه إلا عند عذر فهم المعنى من الملفوظ إما حقيقة أو مجازا.

ثم قال: «وأما ثالثا فلأن عدم بقاء الأعمال على العموم مشترك الإلزام، إذ لا بد عندكم من تخصيصها بالأعمال التي هي محل الثواب».^{٣١١٠}

والجواب عنه منع ذلك إذ لا يحتاج فيه إلى تقييد الأعمال بأن تكون محل الثواب، بعد أن يريد به ثواب الأعمال بالنيات. بخلاف إرادتهم جواز الأعمال بالنيات حيث يخرج منه مثل البيع وغيره.

ثم قال: «وأما رابعا فلأن انتفاء الثواب إنما يستلزم انتفاء الصحة، لو كانت الصحة عبارة عن ترتيب^{٣١١١} الغرض والغرض هو الثواب. أما لو كانت عبارة عن الإجزاء، أو دفع وجوب القضاء أو كان الغرض هو الامتثال موافقة الشرع فلا».^{٣١١٢}

والجواب أنه لا نسلم إيجاب استلزام انتفاء الثواب انتفاء الصحة، كون الصحة عبارة عن ترتيب الثواب. بل يحصل باستلزامه^{٣١١٣} ترتيب الثواب. [وأیضا] إن كان انتفاء الثواب مستلزما لانتفاء الصحة، فقد سلمت المدعى. وإن^{٣١١٤} [لم] يستلزم انتفاء الصحة جازت صحة العبادات بدون استحقاق الثواب وليس كذلك.

وعلى تقدير جوازه ثبت أن صحة العبادات بالنيات. ونحن نقول به لا أن صحة الأعمال مطلقا بالنيات. على أن دليل القوم ليس كما نقل، وإنما توجيهه أنه على تقدير تسليم أن الأعمال بالنيات المراد به صحة الأعمال بالنيات. والمراد بالأعمال بأنها تستحق الثواب والعقاب لخروج مثل البيع وغيره. ولا يلزم منه الوضوء مشروطا بالنية في كونه مثابا عليه.

ثم قال: «وأما خامسا فلورود الإشكال وهو أنا لا نسلم أن الحكم مشترك بين النوعين اشتراكا لفظيا بأن^{٣١١٥} يوضع بإزاء كل منهما وضعاً على حدة. بل هو موضوع لأثر الشيء ولازمه فيعم^{٣١١٦} الجواز والفساد والثواب والإثم ... فلا تكون من عموم المشترك في شيء».

^{٣١٠٧} التلويح للفتاوي، ٢١٠/١.

^{٣١٠٨} و: جاز.

^{٣١٠٩} و: الجواب.

^{٣١١٠} التلويح للفتاوي، ٢١٠/١.

^{٣١١١} و: ترتب.

^{٣١١٢} التلويح للفتاوي، ٢١٠/١.

^{٣١١٣} و: باستلزام.

^{٣١١٤} و: وإنما.

^{٣١١٥} و- بأن.

^{٣١١٦} و: وهو يعم.

ثم نقل الجواب عنه عن المصنف بأن المراد بأن الأعمال مجاز عن الحكم أنها^{٣١١٧} مجاز عما يصدق عليه أثر العمل ولازمه، وتلك^{٣١١٨} أمور متباينة. فالأعمال بالنية أنها بمنزلة المشترك اللفظي لا أن الحديث قائم مقام قولنا حكم الأعمال بالنيات.

ثم قال: «وفيه نظر، لأن الاشتراك إنما يلزم عند تعدد [٥٤و] / أنواع المجاز. كاللفظ^{٣١١٩} بالنسبة إلى سبب معناه الحقيقي ومسببه وحاله ومحله ونحو ذلك، لا بالنسبة إلى أفراد نوع واحد. فلا شك أن الملابس بحقيقة العمل ليس هو الثواب أو الصحة مثلاً بخصوصه، بل أثره ولازمه و^{٣١٢٠} نحو ذلك. وهذا يشمل الصحة والثواب من حيث^{٣١٢١} أن كلا منهما من أفراد المعنى المجازي. فالمراد بكونه مجازاً عن الحكم، أنه مجاز عن المعنى الذي وضع الحكم بإزائه، سواء تقدم هذا الوضع أو تأخر أو لم يوضع قط، أو لم يكن لفظ الحكم متحققاً، فإن اللفظ مجاز عن المعنى، لا عن اللفظ^{٣١٢٢}».

والجواب عن النظر والجواب عن نظره أن المصنف على ما نقلت لم يدع الاشتراك اللفظي، بل معنى الاشتراك. إذ الدليل المانع من عموم الاشتراك اللفظي هو بعينه مانع من عموم معنى الاشتراك، وانحصار معنى الاشتراك فيما ذكر فممنوع. لأنه يحصل بإرادة معان متباينة من اللفظ وهو لاسيما من الأوامر الشرعية ليس بجائز.

وقوله الملابس بحقيقة العمل أثره أو لازمه إن أراد به أن هذا المعنى ملابسه فممنوع. وإن أراد أن ما صدق عليه الأثر واللازم هو الملابس. فإن أراد أن ما جميع ما صدق عليه الأثر واللازم هو الملابس، فممنوع بصحة الأعمال الحسنة بدون اشتراطها، وإن أراد أن بعضها ملابس. فإن أراد أن البعض المعين ملابس فلا نسلم ملابسة الغير المعين للمعين لعدم تغير جهة ملابسته أيضاً في الذهن فضلاً عن حصول الملابسة. وإن أراد أن البعض المعين فهو إما الثواب أو غيره. لا جائز أن يكون لتعين ملابسته وإرادته لئلا يلزم عموم المشترك، فيعين الأول.

وقول من قال إن المراد بأن الأعمال مجاز عن الحكم ليس معناه أن قولنا حكم الأعمال بالنيات قام مقام الأعمال بالنيات. أي مراده ليس الاشتراك الذي هو من خصائص اللفظ لا لبيان أنه مجاز عن الحكم. لأنه كان من اعتراض المشهور أنا لا نسلم أن الحكم مشترك بين النوعين اشتراكاً لفظياً. وأما كون اللفظ مجازاً عن المعنى لا عن اللفظ فأظهر من أن يحتاج إلى البيان.

[٢١١] قال: «قوله «ونحو»^{٣١٢٣} التوكيل بالخصومة»^{٣١٢٤} إلى آخره.

أقول: توهم العلامة أن المراد بالخصومة شرعاً هو إنكار الوكيل بحق المدعي محققاً كان المدعي أو غير محقق. ولو كان كذلك كان الواجب على الوكيل بالوكالة^{٣١٢٥} أحدهما: وهو الإقرار إذا كان محققاً والإنكار إذا كان غير محقق وليس كذلك. بل هو مخير بالوكالة فيهما. وأيضاً لو أقر وهو يعرف أنه غير محقق، ينبغي أن لا ينفذ إقراره لأنه مهجور شرعاً. بل المراد بها المجادلة والمخاصمة لا ما ذكر. فإنها من المنهية شرعاً والواقعة في الكلام. وأما الإقرار وهو غير محقق والإنكار وهو محقق فأمر مبطن لا يجعل في التوكيل. وقبول الوكالة له اعتبار

^{٣١١٧} و: أنه.

^{٣١١٨} و: وذلك.

^{٣١١٩} و: فاللفظ.

^{٣١٢٠} و: ر: أو.

^{٣١٢١} و: جهة.

^{٣١٢٢} التلويح للفتاوي، ٢١١/١.

^{٣١٢٣} و: ويجوز.

^{٣١٢٤} التلويح للفتاوي، ٢١١/١.

^{٣١٢٥} و- بالوكالة صح هـ.

وإن استحق الثواب والعقاب بإظهار الحق وستره لأنه ليس له في الكلام دليل. وباقي أبحاثه مبنية^{٣١٢٦} على هذا.

ولكن ليس^{٣١٢٧} لقائل أن يقول: لما ثبت أن التوكيل بالجواب وهو يتضمن أمرين متباينين مختلفي الحكم فلم لم يجعل تجويز الإقرار والإنكار للوكيل عملا بعموم المشترك، كما جعل^{٣١٢٨} في حكم الأعمال؟

لأننا نقول: وهنا لا يكون جمع بل التوكيل بالجواب توكيل بأحدهما وتخيره لا يقتضي الجمع بينهما بخلاف حكم الأعمال. فإن إرادة حكم الصحة هناك تقتضي إرادة المعنيين معا.

فإن قلت: أرايت لو أقر وأنكر معا.

قلت: لا يكون جمع هناك أيضا لأن الإقرار لتعلق حق الغير معتبر دون الإنكار.

[٢١٢] قال: «قوله «فأما^{٣١٢٩} إذا^{٣١٣٠} كانت^{٣١٣١}»» إلى آخره.

أقول: حاصل دليلهما أن الاستعمال في الحقيقة قليل بالنسبة إلى المجاز. إذ مبني الكلام على تعارفه فيكون [٥٤ظ] / كالمهجور.

وحاصل دليله أن الاستعمال يعارض التعارف من غير مرجوحية بالكثرة، لأن الزيادة من جنس ما هو موجود في الشيء، لا يوجب ترجيحاً لكثرة الشهود بعد البلوغ إلى النصاب فيما يقابله، والأصل للحقيقة مرجح.

ثم قال العلامة إن كلام المصنف مشعر بترجح المجاز المتعارف عندهما مطلقاً، وكلام الإمام فخر الإسلام ما يدل على أنه إنما يترجح إذا تناول الحقيقة بعمومه، كما في مسألة أكل الخنطة. كأن العلامة أراد به أن أكل ما في الخنطة يكون أكلاً للخنطة فيعمه، وليس الأمر كذلك. لأن عدم أكل ما في الخنطة وإن كان محصلاً فائدة أكل الخنطة وهي الغذاء به لا يشمل عدم أكلها قضمًا.

ولئن سلمناه لرفضاً على هذا كون كل مجاز يعم الحقيقة أولى من الحقيقة. أي لأن أكلها قضمًا خاص، وأكل ما فيها عام. ونقيض الخاص أعم من نقيض العام، فالحقيقة ههنا أعم. ولئن سلمناه لرفضاً على هذا كون كل مجاز يعم الحقيقة أولى من الحقيقة عندهما وليس كذلك. واختلافهم على خلفية المجاز لا تتعلق بهذا، بل جهة الترجيح عندهما التعارف.

فكلام العلامة في ذلك واحد، أي فهم عباراتهم على أن عوم حكم المجاز حكم الحقيقة معناه البر لعدم القضم عندهما، وليس كذلك. بل يبحث بأصل ما فيها وإن ما يقضمها.

[المسائل المتعلقة بمسألة «وقد يتعذر المعنى الحقيقي والمجازي معا»]

[٢١٣] قال: «قوله^{٣١٣٢} «أو معروفة النسب^{٣١٣٣}»».

^{٣١٢٦} و: مبني.

^{٣١٢٧} و- ليس صح هـ.

^{٣١٢٨} و: جعلت.

^{٣١٢٩} و: ر: وأما.

^{٣١٣٠} و- إذا.

^{٣١٣١} التلويع للتفتازاني، ٢١٣/١.

أقول: جعله العلامة قيد الأصغر. ثم قال: «لأن تعذر الحقيقة فيها أظهر، وإلا ففي الأصغر الجوهلة النسب أيضا لا يثبت التحريم. إلا أنه إذا أصر على ذلك فرق بينهما كذا في الأسرار والبسوط»^{٣١٣٤} ولم يذكر علته. والمسألة محتاجة إلى الدليل لأنه يجوز أن يقال لم لم يحمل على الحقيقة في حق نفسه فقط والشرع لا يكذبه؟ فيحتاج إلى دليل غير ما قيل في معروفة النسب وهو أنه إزالة محلية الحل من المرأة فهو إقرار بتضررية الغير، فيرد. وإن دليل عدم الحمل على المجاز مشتركاً.

ثم إنه أورد سؤالاً على الذي ذكره المصنف على عدم صحة الكلام لجعل البينة مجازاً عن التحريم بقوله «فإن قيل اللازم»^{٣١٣٥} لقولنا رأيت أسد هو شجاعة السبع، فكيف صح جعله عن الرجل الشجاع؟^{٣١٣٦} مجازاً.

وأجاب بقوله «قلنا الشجاعة فيهما معنى واحد يصح للمتكلم الاخبار؟ بهذا الكلام عن رؤيته ماتصف به خلاف التحريم على ما بينا».^{٣١٣٧}

وفي الجواب نظر، لأنه يجوز أن يقال التحريم معنى واحد. يصح للمتكلم إنشاءه لمن هو أصغر سناً منه، وإن لم يكن تحريماً يقتضي صحة النكاح. بل الجواب ما أشار إليه المصنف من أن التحريم الذي لا يقتضي صحة النكاح، لا يقع بهذا اللفظ إذا قيل للأجنبية. بل يلغو فلا يفيد هذا اللفظ ذلك المعنى فيما فيه نكاح صحيح. ولظهور بطلان هذا القسم لم يذكره. وبني الدليل على عدم جواز التحريم الذي يقتضي صحة النكاح في المتن وبينه في الشرح. وفي رأيت أسداً إن لم تتحقق الشجاعة الخاصة بالسبع بتحقيق الشجاعة الغير الخاصة به فلا يرد على هذا البحث.

[٢١٤] قال: «قوله «واعلم»»^{٣١٣٨} إلى آخره.

أقول: أورد المصنف على تقرير الإمام فخر الاسلام رحمهما الله أن في التردد الذي أخذه في الدليل قباحة على ما يعرف من كلامه.

ثم قال العلامة إن الذي ذكره ليس في كتابه المشهور، بل على تقريره في موضع آخر. ونحن نبين كلامه الذي نقله المصنف على وجه لا يكون التردد قبيحاً، فيقول وبالله التوفيق. قوله وهذا إما يثبت في حق النسب أو في حق التحريم مانعة الخلو، لا مانعة الجمع حتى يلزم القبح في التردد. فمعناه أن إثبات النسب المستلزم للتحريم إن كان للنسب فلا يجوز، لأن الشرع [٥٥٥] / يكذبه، وإن كان للتحريم الذي هو مدلول التزامي للفظ فلا يمكن لأنه مناف للنكاح. فقول المصنف فإن لم يثبت النسب لا يمكن ثبوت التحريم بطريق الالتزام اندفع بما قلنا أنه ليس مانعة الجمع. فحاصله إثبات عدم جواز اعتبار الحقيقة في حقه فقط بأمرين، يثبت بكل واحد منهما مع قطع النظر عن لزوم أحدهما للآخر، وإن كان [لازماً] أحدهما للآخر فافهم.

[٢١٥] قال: «قوله «والفرق»»^{٣١٣٩} إلى آخره.

^{٣١٣٢} و - قوله.

^{٣١٣٣} التلويح للفتاوي، ١/٢١٣.

^{٣١٣٤} التلويح للفتاوي، ١/٢١٣.

^{٣١٣٥} و: فاللازم.

^{٣١٣٦} و+ مجازاً.

^{٣١٣٧} التلويح للفتاوي، ١/٢١٤.

^{٣١٣٨} التلويح للفتاوي، ١/٢١٤.

^{٣١٣٩} التلويح للفتاوي، ١/٢١٥.

أقول: قال العلامة «وهذا مشير إلى أن اللفظ إذا استعمل في جزء المعنى أو لازمه مجازاً فدلالته مطابقة، لأنهما دلالة اللفظ على تمام ما وضع له بالنوع من حيث هو كذلك. وإنما يتحقق التضمن والالتزام إذا استعمل اللفظ في المعنى الحقيقي، وفهم الجزء اللازم في ضمن ذلك بتبعيته».^{٣١٤٠}

هذا قوله، وبني على ذلك ستالا وجوابا وجعل ما فهم من كلام المصنف مختاره. وقال: «والأكثر على أن الدلالة المجاز^{٣١٤١} على^{٣١٤٢} معناه تضمن أو التزام لا مطابقة».^{٣١٤٣} والحق أن الفرق المذكور ليس له إشارة إلا على أن الدلالة الالتزامية تتحقق إذا أريد باللفظ ما وضع له وليس له دلالة على أنه إذا أريد باللفظ ما وضع له، وعلى أن المختار يتحقق إذا أريد باللفظ لازم ما وضع له، ولا يتحقق إذا أريد به ما وضع له. ويدل اللفظ على لازمه وهذا يتحقق بكون دلالة الالتزام أعم مفرداً من المجاز من وجه بأن تكون دلالة اللفظ على لازم ما وضع له دلالة التزامية سواء كان اللفظ فيه مجازاً بأن يكون هو المراد من اللفظ أو يكون لازم المراد من اللفظ فلا يكون مجازاً. وإذا كان كذلك كانت^{٣١٤٤} دلالة اللفظ على جزء ما وضع له، دلالة تضمنيه أعم من أن يكون اللفظ فيه مجازاً بأن يكون كل المراد من اللفظ أولاً بأن يكون بعض المراد. ولزم منه كون المجاز هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له سواء كان جزؤه فتكون دلالاته تضمنية أو لازمه فتكون دلالاته التزامية، فتتحقق دلالة التضمن بدون المجاز وهو بدونه في دلالة الالتزام، وتجتمعان فيما إذا كان الجزء بكل المراد. وتتحقق دلالة الالتزام وتتحقق دلالة الالتزام بدون المجاز وهو بدونه في دلالة التضمن، وتجتمعان فيما إذا كان اللازم هو المراد.

وإذا ثبت هذا ثبت أن المطابقة عبارة عن دلالة اللفظ على تمام ما وضع له، فاتفق قول الأكثرين وقول المصنف. وأما ما نقله من الأكثرين إن قولهم إن دلالة المجاز على معناه تضمن أو التزام يشير إلى أن المجاز لا يخلو عن أحدهما ولكنه لا يدل على أن التضمن والالتزام لا يكون إلا مجازاً. وبالحملة نقل منه عنهم كنفله عن المصنف في هذا الكتاب.

ولئن ثبت فمعناه يحتاج إلى بسط آخر. وهو أن الدلالة صفة اللفظ وهي كون الشيء بحيث يعلم من العلم به العلم بشيء آخر. فدلالة اللفظ كونه بحيث يلزم من العلم به العلم بالمعنى وليس فيه للدلالة والاستعمال مدخل. فإذا علم لفظ وعلم تمام ما وضع له فدلالته مطابقة. وإذا علم جزء ما وضع له فدلالته تضمنية. وإذا علم لازم ما وضع له فدلالته التزامية استعمل اللفظ فيه أو لم يستعمل. وأما الحقيقة والمجاز فالأصل فيه الاستعمال. فإذا لم يستعمل اللفظ في جزء ما وضع له فليس بمجاز وإن كانت الدلالة تضمنية. وإذا لم يستعمل في لازمه فليس بمجاز وإن كانت الدلالة التزامية. وكذا إذا^{٣١٤٥} لم استعمل اللفظ في تمام ما وضع له فليس بحقيقة وإن كان اللفظ دلالة على تمام ما وضع له. وإن استعمل فيها فحقيقة والدلالة مطابقة. فهذا معنى قول [٥٥٥] / الأكثرين إن دلالة المجاز على معناه تضمن أو التزام لا مطابقة.

[المسألة المتعلقة بمسألة «الداعي إلى المجاز»]

[٢١٦] قال: «قوله «اعلم أن المجاز»»^{٣١٤٦} إلى آخره.

أقول: زعم العلامة أن مراد المصنف بالاستعارة المأخوذة ههنا هي الاستعارة التي هي أحد أقسام المجاز. فاعتذر عن إيراد بيان

^{٣١٤٠} التلويح للفتازاني، ٢١٦/١.

^{٣١٤١} التلويح للفتازاني: على.

^{٣١٤٢} التلويح للفتازاني: المجاز.

^{٣١٤٣} التلويح للفتازاني، ٢١٦/١.

^{٣١٤٤} و: كان.

^{٣١٤٥} - إذا صح هـ.

^{٣١٤٦} التلويح للفتازاني، ٢١٦/١.

الجاز في أحد أقسامه بقوله «أورد البيان في نوع الاستعارة تمثيلاً»^{٣١٤٧} وتوضيحاً»^{٣١٤٨} وليس كذلك. بل هي استعارة لغوية تجري في جميع أنواع الجاز.

[٢١٧] قال: «قوله «فربما»^{٣١٤٩} يكون»»^{٣١٥٠} إلى آخره.

أقول: أخذ العلامة المصنف في هذا الكلام في موضعين:

أحدهما أنه استعمل الركيك في مقابلة العذب وقابل العذب الوحشي. والحال أن مقابل الوحشي المستعمل لا العذب وعذوبة اللفظ لسلاسته التي تقابلها الركاسة.

وثانيهما أن قوله «ولفظ الجاز يكون أعذب»^{٣١٥١} يستدعي عذوبة في الركيك. والحال أنه داع آخر لترك الحقيقة لا أنه تتمم الداعي إلى الجاز اختصاص لفظه بالعذوبة. وهذا كان محتملاً لأن لا يكون في لفظ الحقيقة عذوبة وهو الركيك أو تكون عذوبة ولكن العذوبة التي احتص بها الجاز أكثر. وإلى هذا أشار في الشرح بقوله ولفظ الجاز يكون أعذب منه.

[٢١٨] قال: «قوله «أو»^{٣١٥٢} أصناف البديع»»^{٣١٥٣} إلى آخره.

أقول: العلامة أخذ المصنف فيه أيضاً بقوله «ويدخل فيها السجع» وقد أفرد بالذكر. والحال أنه ذكر أولاً السجع توطئة لذكر كون الأسد موافقاً إذا كان السجع دالياً، إذ كان مبنى الكلام من الأول في الأسد، وجمع باقي الأصناف بالذكر وذكر منها مثلاً توضيحاً.

[٢١٩] قال: «قوله «أو مطابقة تمام المراد»»^{٣١٥٤} إلى آخره.

أقول: أورد العلامة على كلام المصنف اعتراضين:

أولهما أنه «ذكر في الفتاح أن علم البيان هو معرفة إيراد المعنى الواحد في طرق مختلفة بالزيادة في وضوح الدلالة عليه، وبالتقصان ليتحرز بالوقوف على ذلك عن الخطأ في مطابقة تمام المراد. وفسروه بأن المراد هو أداء المعنى بكلام مطابق لمقتضى الحال، وتمام المراد إيراده بتراكيب مختلفة الدلالة عليه وضوحاً وخفاءً»^{٣١٥٥} وذلك لا يكون بالدلالات الوضعية، بل بالدلالات الجعلية والألفاظ المجازية. فعلى هذا لا حاجة إلى إثبات كون بعض المجازات أوضح من الحقيقة كما التزمه المصنف وبينه بأنه إذا كان المعنى الحقيقي للفظ محسوساً مشهوراً كالشمس والنور والمعنى المجازي معقولاً كالحجة والعلم كان الجاز أوضح دلالة على المطلوب من الحقيقة.

والجواب عنه أن التفسير الذي ذكره ظاهر الفساد. أما لأصل المراد فلأن أداء المعنى بكلام مطابق لمقتضى الحال هو تمام مراد المتكلم وليس له مراد سوى هذا. وإنما إيراده بتراكيب مختلفة الدلالة عليه وضوحاً وخفاءً فليس بمراد له. إذ لو كان مقتضى الحال إيراده

^{٣١٤٧} و: توضيحاً.

^{٣١٤٨} و: وتمثيلاً؛ التلويح للفتازاني، ٢١٦/١.

^{٣١٤٩} و: ربما.

^{٣١٥٠}

^{٣١٥١} التلويح للفتازاني، ٢١٧/١.

^{٣١٥٢} و: و.

^{٣١٥٣} التلويح للفتازاني، ٢١٧/١.

^{٣١٥٤} التلويح للفتازاني، ٢١٧/١.

^{٣١٥٥} التلويح للفتازاني، ٢١٧/١.

بكلام دال على المعنى على جهة الوضوح، لا يجوز أن يكون تمام مراده أدائه^{٣١٥٦} على جهة الخفاء وبالعكس وكذا في الأوضح والأخفى.

فعلم أن تمام المراد هو الذي ذكره في تفسير أصل المراد وما جعله تمام المراد فغير مراد فضلا عن تمام المراد. وإنما معرفة إيراد الكلام بتراكيب مختلفة الدلالة على المعنى الواحد وضوحا وخفاء ملكة للرجل البليغ بما يقدر على إيراد الكلام مطابقا لمقتضى الحال.

وأما قوله «**فعلى هذا لا حاجة**»^{٣١٥٧} إلى آخره. فأفسد. لأن مقصود المصنف إنما يتم بأن يكون بعض المجازات أوضح دلالة من الحقيقة وبعضها أخفى حتى يحتاج المتكلم إلى المجاز الأوضح من الحقيقة المطابقة إن كان تمام المراد [٥٦و] / الإيضاح، وإلى المجاز الأخفى إن كان الإخفاء.

ثم ما وقع في كلامه من قوله «وبينه بأنه إذا كان المعنى الحقيقي للفظ محسوسا مشهورا»^{٣١٥٨} إلى آخره. والمصنف لم يورد كلامه إلا هكذا. ثم إذا كان المستعار منه أمرا محسوسا ويكون أشهر المحسوسات المتصفة بالمعنى المطلوب والمستعار له معقولا كان المجاز أوضح من الحقيقة إن كان واقعا من الناسخ فلا كلام معه.

وثانيهما قوله «**على أن فيه بحثا**» وحاصله إنك إم أردت بالمعنى ما قصد باللفظ فلا خفاء في أن دلالة اللفظ الموضوع له، علته أوضح عند العلم بالوضع من دلالة الشمس والنور، ولو مع ألف قرينة. وإن أردت المعنى المشترك بين المستعار منه والمستعار له فليس كل من لفظ المستعار منه ولفظ المستعار له حقيقة في ذلك المعنى المشترك. وذلك المعنى في المستعار منه أشهر فلا معنى للاستبعاد كون دلالة المجاز عليه أوضح ولا حاجة في إثباته إلى اعتبار كون المستعار منه محسوسا والمستعار له معقولا.

والجواب عنه أنك إن سألت عن المعنى في قولنا دلالة المجاز قد تكون أوضح من دلالة الحقيقة على المعنى المراد، قلنا إنا نريد الأول. قولك دلالة اللفظ الموضوع له علته أوضح قلنا ممنوع، فإننا نستعير من معنى الشمس لفظة للحجة الظاهرة. وإذا وجدت قرينة صارفة للشمس عن معناها الحقيقي الذي هو الجزم إلى معنى الحجة الظاهرة دل لفظ الشمس على معنى الحجة الظاهرة دلالة أوضح من دلالة الحجة الظاهرة عليه.

فإن الظهور في الشمس أتم وهي أشهر المحسوسات اتصافا بها. فإيراد الشمس في مثل هذا المقام مطابقة لتمام المراد وإيراد الحجة الظاهرة لأصل المراد أولا نفي بتمامه وهو المبالغة في الظهور وهي المشابهة لمحسوس هو أشهر المحسوسات اتصافا بالظهور.

وإن سألت عن المعنى في قولنا ويكون أشهر المحسوسات المتصفة بالمعنى المطلوب فهو المعنى الجامع المشترك، وهو في المستعار منه أوضح. وهذا لا ينافي استبعادنا كون المجاز أوضح في المعنى المقصود من اللفظ من الحقيقة واحتياجنا في إثباته إلى اعتبار كون المستعار منه محسوسا والمستعار له معقولا على ما لا يخفى على من له أدنى فطنة.

[المسائل المتعلقة بالاستعارة التبعية التي تجري في الحروف]

[٢٢٠] قال: «قوله **«فصل»**»^{٣١٥٩} إلى آخره.

أقول: قول العلامة «والمراد بمتعلق معنى الحرف ما يعبر به عند تفسير معاني الحروف. حيث يقال من لا ابتداء الغاية، وإلى

^{٣١٥٦} ر: أدأؤه.

^{٣١٥٧} التلويع للفتازاني، ٢١٨/١.

^{٣١٥٨} التلويع للفتازاني، ٢١٨/١.

^{٣١٥٩} التلويع للفتازاني، ٢١٩/١.

لانتهاه الغاية وفي للطرفية، واللام للتعليل إلى غير ذلك. فهذه ليست معانيها، وإلا لكانت أسماء^{٣١٦٠} لا حروفا. وإنما هي متعلقات معانيها، بمعنى أن معاني تلك الحروف راجعة إلى هذه بنوع استلزام، كذا في الفتح^{٣١٦١}. ليس على ما ينبغي لأنه لو كان متعلق معنى الحروف ما ذكر، فما معنى الحرف؟ ولأنه لو كان كون الحرف له معنى يقتضي كونه اسما فكونه له معنى ولمعناه متعلق بالطريق الأولى أن يقتضي كونه اسما. بل لها معان ولكن لا تظهر إلا إذا تعلق بشيء وتركب بغيره. ويظهر حينئذ لمعناه أثر فيما تعلق به وما دخل فيه. ولكن لما كان القصد إلى ما تعلق به كان هو المعتبر.

ولأجل ذلك اعتبرت الاستعارة أولا فيما تعلق به إلى في معنى الحرف الظاهر فيما تعلق به أي يستعار معنى مجازي مناسب لما تعلق به بمعناه الأصلي فيما تعلق به ثم بتبعيته في الحرف. أي يجعل الحرف لما استعير^{٣١٦٢} لمعناه الأصلي مستعيرا إياها له أو لو لم تكن له.

ففي المثال المذكور وهو قول الشاعر: لدوا للموت وابنوا للخراب

المعنى الأصلي للام أن الولادة علة للموت فاستعير له كونه عقيبها وبتبعيتها استعيرت^{٣١٦٣} اللام للتعقيب. هكذا بينه المصنف وهو مراده.

وما جعله العلامة من [٥٦ظ] / قبيل تشبيه ترتب الموت على الولادة بترتب العلة الغائية للفعل عليه واستعمال اللام الموضوع^{٣١٦٤} للدلالة على ترتب العلة الغائية التي هي المشبه به في المشبه فيخرجه عن كونه شبهه، بل يجعله كاستعارة الأسد للشجاع. حيث يشبه أولا بالأسد ثم يستعار له لفظ الأسد.

وبهذا ظهر ما في قوله وهذا واضح إلا أن المصنف اعتبر زيادة تدقيق. وهو أن التعليل يستعار أولا للتعقيب لكونه لازما للتعليل. فيراد بالتعليل التعقيب أعم من أن يكون تعقيب المعلول العلة أو غيره، وبواسطة ذلك تستعار لام التعليل للتعقيب^{٣١٦٥} من الضعف، إذ لا يتضح كونه من قبيل الاستعارة التبعية إلا بهذا.

وقول العلامة «فقوله وهو أعم من أن يكون تعقيب العلة المعلول، إن كان المعلول مرفوعا فظاهر، وإن كان منصوبا فمعناه تعقيب العلة الغائية فعلها المعلن بها»^{٣١٦٦} فيه ما فيه. إذ المعقب إما المتكلم باللام أو اللام المستعارة للتعقيب. فكيف يكون المعلول معقبا حتى يكون المعنى ظاهرا على الرفع؟ بل التعقيب عبارة عن جعل شيء عقيب الشيء الأول. فتعقيب العلة المعلول، جعل المعلول عقيب العلة حيث يجعلها ذات عقب، وكأنه وهمه على العكس فوقع فيما وقع.

وقوله «ولا يخفى أن ما ذكره المصنف تكلف لا حاجة إليه»^{٣١٦٧} لأن معنى التعليل بيان العلية لا بيان المعلولية. فاللام إنما تدل على أن مجرورها علة، سواء كان معلولا باعتبار كما في ضربته للتأديب، أو لا كما في قعدت عن الحرب للجن. إذا كان معلولا باعتبار فدخل اللام عليه من جهة عليته، لا من جهة معلوليته. وكونه علة غائية كاف في اعتبار الترتب على الفعل من غير اعتبار كونه معلولا مما لا يخفى فساده على من له أدنى فطنة.

^{٣١٦٠} و: اسما.

^{٣١٦١} التلويع للفتازاني، ٢١٩/١.

^{٣١٦٢} و: لما استعير.

^{٣١٦٣} و: استعير.

^{٣١٦٤} و: الموضوع.

^{٣١٦٥} و- لكونه لازما للتعليل. فيراد بالتعليل التعقيب أعم من أن يكون تعقيب المعلول العلة أو غيره، وبواسطة ذلك تستعار لام التعليل للتعقيب صح ه.

^{٣١٦٦} التلويع للفتازاني، ٢٢٠/١.

^{٣١٦٧} التلويع للفتازاني، ٢٢٠/١.

لأن معنى بيان العلية، بيان علية المتعلق لما دخل فيه لا العكس على ما عرفت أن معظم القصد في الحرف إلى المتعلق. وهو إن كان علة فاعلية فظاهر، وإن لم يكن فاعلية ويكون معلولا فهو علة غائية ففي ضربته تأديبا علة وفي قعدت جبنا غاية، وإلى هذا أشار المصنف بقوله وهذا بناء على أن اللام تدخل في العلة الغائية.

والجواب الذي ذكره عن قوله «لا يقال العلة من حيث هي علة لا تقتضي الترتب على شيء، وإنما يقتضيه المعلول، فيجب أن يكون مراد القوم أن ترتب المعلول الذي هو عرض استعير لترتب ما ليس بمعلول وعرض، فتكون الاستعارة في المعلولية لا في العلية، لأننا نقول: لا نسلم ذلك في العلة الغائية».^{٣١٦٨} يندفع بأن يقال في السؤال العلة الفاعلية لا تقتضي الترتب بل تقتضي التقدم.

[٢٢١] قال: «قوله «الواو»»^{٣١٦٩} إلى آخره.

أقول: التسامح الذي ذكره العلامة في قولهم كالألف بين الاسمين المتحدتين. إن كان أن الألف وحدها لا تفيد الجمع فالعذر عنه أنه الأصل في الإفادة ولذلك تفيد، وإن حذفت النون بالإضافة وعنهما نعلم الإعراب. وإن كان في قولهم لا عين المتحدتين أي قولنا رجلان اسم واحد مثنى فإنه تثنية رجل، فالعذر أيضا واضح لأنه مختصر رجل رجل. وإن كان في الاتحاد فالعذر الاتحاد في كون كل منهما يصدق عليه رجل.

وقوله «ولا يخفى أن هذا الاستدلال» أي الاستدلال بأكل^{٣١٧٠} السمك وشرب اللبن حيث يدل على نفي الجمع بينهما «لا ينفي»^{٣١٧١} المقارنة إلا أن المقصود الأهم نفي الترتيب بعيد عن الصواب، لأنه كما ينفي الترتيب حيث لا يدل عليه بنفي المقارنة. فليس معناه لا يقارن حتى لو قدم أكل السمك على شرب اللبن أو بالعكس جاز ويكون الممنوع أكلهما معا دفعة.

[٢٢٢] قال: «قوله «فلهذا لا يجب»^{٣١٧٢} الترتيب»^{٣١٧٣} إلى آخره.

أقول: بين العلامة كلام المصنف فأورد عليه اعتراضات وأجوبة، ثم أقر بضعفها، وقال «والجواب القاطع لأصل السؤال منع دلالة الفاء الجزائية على لزوم تعقيب مضمون الجزاء لمضمون الشرط من غير تراخ على وجوب تقديم ما بعدها على ما عطف عليه بالواو، للقطع بأنه لا دلالة في قوله تعالى ﴿إِذَا نُودِيَ﴾^{٣١٧٤} الآية. على أنه [٥٧] / يجب السعي عقيب النداء بلا تراخ، وأنه لا يجوز تقديم ترك البيع^{٣١٧٥} على السعي».^{٣١٧٦}

قلت: وهذا الجواب أيضا ضعيف. أما أولا فدلالة الفاء الجزائية على ما ذكر لإشعارها سببية الشرط للجزاء المقتضية عدم تخلف المسبب عن السبب، وتخلفه لمانع لا يضر هذه الدلالة. وأما ثانيا ولأن دلالتها على ما ذكرنا كافية في لزوم تقديم الوجه على وجوب الترتيب لعدم القائل بالفصل. وأما ثالثا فالأن عدم وجوب السعي عدم عقيب النداء بعله أنه ليس على العذر لا يدل على أن الفاء لا تدل على ما ذكرنا.

^{٣١٦٨} التلويح للفتازاني، ٢٢٠/١.

^{٣١٦٩} التلويح للفتازاني، ٢٢١/١.

^{٣١٧٠} و: بالأكل.

^{٣١٧١} و- ر- ينفي.

^{٣١٧٢} و: يجيب.

^{٣١٧٣} التلويح للفتازاني، ٢٢٢/١.

^{٣١٧٤} سورة الجمعة، ٩/٦٢.

^{٣١٧٥} و: السعي.

^{٣١٧٦} التلويح للفتازاني، ٢٢٣/١.

بل الجواب الحاسم مادة الشبهات التزام أن الفاء على ما ذكر لكن الواو لما دلت^{٣١٧٧} على الجمع من غير ترتيب ومقارنة ومنعهما^{٣١٧٨} اشترك الجمع أي غسل الوجه والأيدي والأرجل في وجوب تعقيبه للشرط. وذلك يبطل حكم الترتيب الذي هو مستفاد من الفاء فلا يمكن كون كل واحد منها عقيب الشرط من غير تراخ.

فإن قلت: ما ذكرت يستلزم كون الشروع إلى الوضوء واجبا عند إرادة الصلاة وليس كذلك.

قلت: المراد هو^{٣١٧٩} الإرادة المعقبة للصلاة، فإنها هي الاستفادة من قوله تعالى ﴿إِذَا قُمْتُمْ﴾^{٣١٨٠} إذ هي أقرب اللوازم، لا الإرادة مطلقا. وعندها هو واجب بلا شك، وإلا لزم الشروع في الصلاة بلا وضوء. إذ المقدر في الآية ولم تكونوا على وضوء أو ما يفيد هذا المعنى.

[٢٢٣] قال: «قوله «وأما في السعي»»^{٣١٨١} إلى آخره.

أقول: استشعر المصنف ورود إشكال على قوله «فوجب الترتيب بقوله ﷺ ابدؤوا بما بدأ الله لا بالقرآن»^{٣١٨٢} وهو أنه يستلزم كون البداية بما بدأ الله واجبة.

فأجاب في الشرح بأنه لا يدل على أن بدايته تعالى موجبة لبدايتكم، لكن تقديمه في القرآن لا يخلو عن مصلحة كالتعظيم والأهمية أو غيرهما. ولا شك أن هذا يقتضي الأولوية لا الوجوب. وإنما الوجوب في الحقيقة بما لا لاح له ﷺ من وحي غير متلو بالنسبة إلى علمنا بقوله ابدؤوا، وههنا إشكال آخر. وهو هب أن بدايته تعالى لا تدل على وجوب بدايتنا، أليس قوله ﷺ «ابدؤوا بما بدأ الله تعالى»^{٣١٨٣} أمرا وهو يقتضي الوجوب فيلزم منه الترتيب في الوضوء أيضا؟

لا يقال: وجوبه مختص بمورده وهو الصفا والمروة، لأن الأصل أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب. والجواب عنه أنه ﷺ ذكر هذا الأمر جوابا عن قول الصحابة «بأيهما نبدأ»؟ فقال «ابدؤوا بما بدأ الله تعالى به» فأفاد أن ابدؤوا بالصفا، ولكن مثبتا سببه وهو بداية الله تعالى به. والأمر وإن كان موجبا وكان حقه ههنا الإيجاب بجميع ما بدأ الله تعالى به لكن بداية الله تعالى به لما لم تصلح لإيجاب البداية لعدم معقولية سببيتها له، بل لا تعلم سببيتها إلا لأولوية البداية وجب في المورد بالأمر ولم يتعد الوجوب إلى غير المورد بعدم صلاحية السبب سببا.

فإن قلت: هذا سبب عده الشارع سببا، فمن^{٣١٨٤} أين لنا أن لا نعهده سببا صالحا.

قلت: ما عده الشارع سببا إلا في المورد لوجوب مطابقة الجواب السؤال. فالتقدير ابدؤوا بما بدأ الله تعالى به منهما، وكونه سببا صالحا في المورد المخصوص، لا يستلزم كونه سببا في جميع ما يعمه بعد أن يكون سببا في المورد بانضمام معنى آخر خفي فيه، كشف له ﷺ. وهذه الأبحاث قد أشار إلى جميعها المصنف ولم يلتفت العلامة إلى الكشف عنها.

^{٣١٧٧} و: دل.

^{٣١٧٨} و: ومنعهما.

^{٣١٧٩} و- المراد هو صبح ه.

^{٣١٨٠} سورة المائدة، ٦/٥.

^{٣١٨١} التلويح للفتاوي، ٢٢٣/١.

^{٣١٨٢} التوضيح لصدر الشريعة، ٢٢٣/١؛ ورد هذا الحديث في صحيح مسلم، الحج ١٤٧ بهذا اللفظ: «ابدأ بما بدأ الله».

^{٣١٨٣} ورد هذا الحديث في صحيح مسلم، الحج ١٤٧ بهذا اللفظ: «أَبْدَأْ بِمَا بَدَأَ اللَّهُ بِهِ».

^{٣١٨٤} و: ممن.

[٢٢٤] قال: «قوله «وزعم البعض»»^{٣١٨٥} إلى آخره.

أقول: نقل العلامة دليلين آخرين على بطلان هذه الزعم زيادة على دليل ذكره المصنف وسمي الأول منعا والثاني نقضا.

أما المنع فحاصله أن [٥٧ظ] / ثبوت مقارنة أو ترتيب في بعض موارد الواو، ولا يستلزم كون الواو فيها للترتيب أو للمقارنة. إذ المطلق عند الوقوع لا يتحقق إلا في ضمن قيد، وهذا غير مرضي. إذ في صورة النقض المورد ولو لم تكن الواو^{٣١٨٦} للترتيب عنده بل كانت^{٣١٨٧} لمطلق الجمع كان في قوة قوله إن دخلت الدار فإنت طالق ثلاثا، فكان الواجب أن تقع ثلاثا. ولو لم تكن للمقارنة عندهما لم تقع ثلاث.

ولا محيص إلا بأن يقول المعلق بالشرط كالمنجز لدى الشرط عنده، ولو قال لها أنت طالق وطالق وطالق تقع واحدة، كذا هذا، وإنهما يقولان نعم كذلك، ولكن الترتيب في الكلام لا يقتضي الترتيب في الوقوع عند التعليق بدخول الدار إذا دخلت الدار فيحل الكل محلا للوقوع بخلاف التنجيز. فإن المعطوف بالولو لا يجد محلا ليقع بعد وقوع الأول فيكون عين الجواب الذي ذكره المصنف.

وأما النقض فحاصله لو كانت الواو للترتيب عنده وللمقارنة عندهما، لما اتفقوا على وقوع الواحدة في أنت طالق وطالق وطالق. وهذا أيضا غير مرضي لجواز أن يكون اتفاقهم لعدم المحلية، والأصل قد يرجع عليه بالدليل الخارجي الصارف عنه. فالحل الذي عبر به عما ذكره المصنف هو الصواب.

ثم قال «واعلم أن تأخير وجه قولهما مع عدم الجواب عنه لا يخلو من ميل إلى رجحانه على ما أشير إليه في الأسرار».

قلت: هو ميل محض وليس عدم الجواز عنه فقط، بل وفيه جواب عن وجه أبي حنيفة رحمته الله أيضا. وإنما لم تبين جهة رجحان قول أبي حنيفة رحمته الله لأنه سذكروه فيما بعد في تقسيمه إتمام المعطوف بما به يتم المعطوف عليه بعينه على كونه بتقدير مثله فليكن على ذكر منك.

[٢٢٥] قال: «قوله «إذ لا يجوز أن يتولى الفضولي طرفي النكاح»»^{٣١٨٨} إلى آخره.

أقول: قال العلامة إن فيه خلاف أبي يوسف رحمه الله. فإن ذكره ردا على المصنف حين أطلق فلا يرد عليه، إذ ليس في حكم المسألة خلافه فلا يحتاج إلى ذكر خلافه في هذا أيضا.

[٢٢٦] قال: «قوله «سوى ذلك»»^{٣١٨٩} إلى آخره.

أقول: قول العلامة «وقيد بتساوي قيم العبيد حتى لو كان قيمة الأول^{٣١٩٠} أكثر مثالا لم يعتق كله لأنه لا يخرج من الثلث»^{٣١٩١} ليس بجيد. لأنه لو كان قيمة الأول أقل، يخرج من الثلث فلا يجوز دليلا على اشتراط التساوي وإنما يظهر اشتراط التساوي بحكم جميع العبيد هو عتق كل الأول، ونصف الثاني وثلث الثالث.

^{٣١٨٥} التلويح للفتاوي، ٢٢٤/١.

^{٣١٨٦} و: بالواو.

^{٣١٨٧} و: كان.

^{٣١٨٨} التلويح للفتاوي، ٢٢٦/١.

^{٣١٨٩} التلويح للفتاوي، ٢٢٧/١.

^{٣١٩٠} و: العبد.

^{٣١٩١} التلويح للفتاوي، ٢٢٧/١.

[٢٢٧] قال: «قوله «لا بتقدير مثله»» إلى آخره.

أقول: قال العلامة لأن هذا خلاف الأصل فجعل الأصل عدم تقدير المثل وليس كذلك. بل التقدير في موضعه أصل كعدم التقدير في موضعه.

[٢٢٨] قال: «قوله «أي بتقدير مثله»»^{٣١٩٣} إلى آخره.

أقول: جعله العلامة عطفًا على قوله بعينه، والمصنف على قوله «لا بتقدير مثله» ونفاه العلامة، وقال «يعرف بالتأمل». وقصده به أنه قال إنما تجب المشاركة إن افتقر الآخر إلى^{٣١٩٤} الأول فيشاركه فيما تم به الأول بعينه.

فإن كان لا بتقدير مثله إن لم يمتنع الاتحاد، وبتقدير مثله إن امتنع قيمته لزم تقسيم الشيء إلى نفسه وغيره، لأنه لا معنى للاتحاد إلا المشاركة فيما تم به الأول بعينه. فيجب أن يعطف على قوله بعينه أي فيما تم به الأول بعينه، أو بتقدير مثله ويكون لا بتقدير مثله تأكيدًا لقوله بعينه. وليس الأمر كما زعم بل مراده بغير ما تم غير معنى اللفظ الذي به تم.

ومراده بامتناع الاتحاد عدم جواز كون ما تم به الأول أمرًا واحدًا في المعطوف وفي المعطوف عليه ولجوازه جواز ذلك كما في إن دخلت الدار فأنت طالق وطالق [٥٨و] / فأحر الكلام وهو وطالق مشارك للأول، وهو فأنت طالق فيما تم به الأول وهو في دخلت الدار بعينه. ولو يمتنع اتحاد دخول الدار فيهما فلا حاجة إلى تقدير ما تم به الأول بخلاف نحو جائي زيد وعمرو حيث يجب الاشتراك فيما تم به الأول بعينه وهو جاء، ولكن بتقدير مثله في عمرو حيث يمتنع الاتحاد مجيئهما. والحاصل أن كونه عين ما تم به الأول بحسب الإطلاق وكونه ممتنع الاتحاد بحسب التقدير.

ثم قال: أنهم أجمعوا على أنه من قبيل عطف المفردات.

قلت: بحسب اللفظ كذلك. ولكنه بحسب المعنى كما قاله المصنف ونظر المحققين من علماء العربية إلى الألفاظ أكثر منها إلى المعاني، ونظر الأصوليين بالعكس. ألا ترى إلى جعلهم قوله أنت طالق وطالق من قبيل عطف الجمل، ولا فرق بينه وبين قوله جاء زيد وعمرو ولا تختلف أحكام الإعراب بالقسمين المذكورين، وتختلف أحكام الشرع. فلا يبعد إجماعهم على أنه من قبيل عطف المفرد على المفرد. على أن قوله كونه من قبيل عطف المفرد على المفرد لا ينافي تقدير العامل. إذ الإعراب إنما يأتيه من العامل.

[٢٢٩] قال: «قوله «يمكن أداء الولي عنه»»^{٣١٩٥} إلى آخره.

أقول: أجاب العلامة عن هذا بأنه لا بد في الإنابة من اختيار كامل شرعًا ليحصل معنى الابتلاء، وهذا لا يوجد في الصبي.

قلت رداً عليه الشارع أنابه والاختيار الكامل له والعبادة المالية لتطهير المال وسد حاجة^{٣١٩٦} الفقير لا للإبتلاء فقط. وما لا يدرك كله لا يترك كله. على أن ابتلاء الولي في إعطائه بطيب القلب مراعيًا العدل والقسط في ذلك حاصل. على أنا لا ندعي أن القرآن في النظم يوجب عدم القرآن في الحكم حتى يتوجه ما ذكر دليلًا علينا. وكون زكاة غير واجبة على الصبي بما ذكر لا يقتضي كون القرآن في النظم موجبًا للقرآن في الحكم وهو مدعاهم.

^{٣١٩٢} و: أو.

^{٣١٩٣} التلويح للفتاواني، ٢٢٩/١.

^{٣١٩٤} و- الآخر إلى صح هـ.

^{٣١٩٥} التلويح للفتاواني، ٢٣٠/١.

^{٣١٩٦} و: جة.

والفرق الذي ذكره المصنف بين قول القائل إن دخلت الدار وعندي حر الوارد سؤالاً على القاعدة المتقدمة بأن عندي حر جملة مستندة تامة. فكان ينبغي أن لا يتعلق بالشرط وبين إن دخلت الدار فأنت طالق ضرتك طالق. حيث لا يتعلق قوله وضرتك طالق بالشرط المذكور بأن قوله وضرتك طالق دون أن يقول وضرتك مشعر بأن هذه جملة مستندة بخلاف قوله وعندي حر. فإنه بمنزلة المفرد في تعلقه بالشرط.

وكونه عطفاً على الجزاء يشير إلى أصل آخر وهو أن الجملة المعطوفة إن أشركت مع المعطوف عليه في المسند فإن ذكر المسند فتحكمه حكم عطف الجملة على الجملة في عدم وجوب الاشتراك، وإن لم يذكر فتحكمه حكم عطف المفرد على المفرد على الوجه الذي مر تفصيله، وإن لم يشترك فيه فتحكمه أيضاً حكم المفرد على المفرد في أنه بما تجب المشاركة إذا افتقر آخر الكلام إلى أوله.

[٢٣٠] قال: «قوله «فدليل المشاركة في الجزاء»^{٣١٩٧} إلى آخره.

أقول: بين العلامة كون «وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا»^{٣١٩٨} محتملاً لأن يكون حداً للقذف لكونهما إنشائيتين ولم يذكر المناسبة بين القذف والجلد.

ويمكن أن يقال فيه أن القذف ما لم يتأت منه إثبات نسبة حال السكرى في عدم المعقولية، وفي أن الداعي لهما استثناء العقل بأمر طارئ.^{٣١٩٩} أما في السكر فيشرب المسكر وأما في القذف فيالغضب الطارئ فلذلك حد حد السكرى. وأما الجمع فلا أنه بالقذف ارتكب محظورين: أحدهما راجع إلى نفسه وهو الكذب والآخر إلى المقدوف وهو لحوق العار. والجلد زجر له عن الكذب ولا تعلق^{٣٢٠٠} بإزالة العار عنه. والثاني يزيل العار عنه بجعل الشارع كلامه غير معتبر في الشهادات. [٥٨ظ] / واستلزام ذلك أن يكون غير معتبر في القذف أيضاً لعدم جواز أن يكون كلامه في^{٣٢٠١} القذف معتبراً وفي الشهادة سبب غير معتبر.

[٢٣١] قال: «قوله «ودليل وعدم المشاركة قائم في»^{٣٢٠٢} وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ»^{٣٢٠٣} إلى آخره.

أقول: قال العلامة «وفيه بحث»^{٣٢٠٤} وحاصله أن عطف الخبر على الإنشاء جائز، وأن أفراد الكاف في «أُولَئِكَ» لا يقتضي أن لا يكون الخطاب للأئمة، وإن «وَالَّذِينَ يَرْمُونَ»^{٣٢٠٥} على ما هو المختار مفعول «فَاجْلِدُوهُمْ»^{٣٢٠٦} أي اجلدوا الذين يرمون، فهي^{٣٢٠٨} أيضاً جملة فعلية إنشائية يخاطب بها الأئمة.

فالمانع المذكور قائم ههنا مع زيادة العدول عن الأقرب إلى الأبعد. ولو سلم فلا بد في الإنشائية الواقعة موقع الخبر، من تأويل وصرف لها عن الإنشائية كما هو رأي الأكثر. وحيث يصح أن يعطف عليها قوله «وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ».

^{٣١٩٧} التلويح للفتازاني، ٢٣١/١.

^{٣١٩٨} سورة النور، ٤/٢٤.

^{٣١٩٩} و: طار.

^{٣٢٠٠} و+ له.

^{٣٢٠١} و- كلامه في صح هـ.

^{٣٢٠٢} و- و.

^{٣٢٠٣} سورة النور، ٤/٢٤.

^{٣٢٠٤} التلويح للفتازاني، ٢٣١/١.

^{٣٢٠٥} و- و.

^{٣٢٠٦} سورة النور، ٤/٢٤.

^{٣٢٠٧} سورة النور، ٤/٢٤.

^{٣٢٠٨} و: فهو.

والجواب أن معنى كلام المصنف أن ﴿وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا﴾ يصح جعله معطوفاً على ﴿فَاجْلِدُوهُمْ﴾ لقيام المناسبة بينهما في كونهما إنشائيتين و ﴿وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ وإن احتمل أن يحمل على العطف عليه بالنظر إليه نفسه. لكن الدليل الخارجي وهو كونه جملة إخبارية اسمية لا يصلح جزاء للشرط، لأن الجزاء المعطوف عليه خوطب به الأئمة صرفه عن ذلك، وجعل معطوفاً على الشرط والجزاء.

فلا يتوجه عليه قول العلامة الأول لأنه لا يمنع جواز عطف الخبر على الإنشاء مطلقاً، بل جعل الخبر معطوفاً على الجزاء الإنشائي المخاطب به^{٣٢١٠} الأئمة. ولا قوله الثاني لأن مراده بعدم مخاطبته بـ ﴿أُولَئِكَ﴾ عدم تكليفهم بأمر أو نهي كـ ﴿فَاجْلِدُوهُمْ^{٣٢١١}﴾ و ﴿وَلَا تَقْبَلُوا﴾ لا عدم الكلام معهم. ولا قوله الثالث بل هو مؤيد للدليل المانع عن عطف ﴿وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ على قوله ﴿فَاجْلِدُوهُمْ^{٣٢١٢}﴾. وكذا الرابع لما فيه من ترك المختار وهو جعل ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ﴾^{٣٢١٣} مبتدأ.

[٢٣٢] قال: «قوله «وقد تدخل على المعلول»»^{٣٢١٥} إلى آخره.

أقول: أشار العلامة إلى قوله جاء الشتاء فتأهب في التقدير إذا كان كذلك فتأهت، وهذا لا يمنع دخولها على المعلول. ثم إنه جعل في قول المصنف إن القائل سقاه فأرواه من قبيل كون المعلول عين العلة تسامحا. إذ الإرواء أمر زائد على السقي وهذا تسامح في الفهم، إذ ما ذكر هو المغايرة في المفهوم. وأما الساقى المروي فلم يصدر منه سوى السقي الذي هو عين الإرواء سوى الإرواء الذي هو عين السقي لا أنه صدر منه أنه سمي سقيا ومن عقبه أمر آخر سمي إرواء. ولا يلزم الساقى الغير المروي إذ الكلام ليس فيه. ولو لم يكن في المفهوم أيضا تغيير لم يجز العطف.

وأما قوله تعالى ﴿وَنَادَى نُوحٌ رَبَّهُ فَقَالَ^{٣٢١٦}﴾ [وقوله تعالى] ﴿يَأْتِيحُ قَدْ جَادَلْتَنَا فَكُتِرَتْ جِدَالُنَا﴾^{٣٢١٧} يمكن أن يقال فيه وجه آخر وهو ان الإكثار جعل الشيء كثيرا بالزيادة عليه من أمثاله، وتأخر الإكثار عن الجدال أي قدرما يصدق عليه الجدال.

[٢٣٣] قال: «قوله «لن يجزي ولد والده»»^{٣٢١٨} إلى آخره.

أقول: الشراء ههنا عين الإعتاق، وإن كان علة له بحسب تغاير المفهوم. والعلامة تكلم فيه بما يشعر عدم جواز أن يكون حكمه فضلا عن أن يكون عينه بأن الشرى لإثبات الملك والعق لإزالته، فلا يكون حكما للشرى. وهذا كلام عجيب. فإن الإزالة موقوفة على الثبوت، فكيف لا يكون حكمه؟ ولكنه لا يتأخر في الشرى القريب عن أصله الذي هو الملك فيكون وجود الشراء عين الإعتاق.

[٢٣٤] قال: «قوله «وقد تدخل على العلل»»^{٣٢١٩} إلى آخره.

^{٣٢٠٩} -و.

^{٣٢١٠} و:ها.

^{٣٢١١} و: فاجلدوا.

^{٣٢١٢} -و.

^{٣٢١٣} و: فاجلدوا.

^{٣٢١٤} سورة النور، ٤/٢٤.

^{٣٢١٥} التلويح للفتازاني، ٢٣١/١.

^{٣٢١٦} سورة هود، ٤٥/١١.

^{٣٢١٧} سورة هود، ٣٢/١١.

^{٣٢١٨} ورد هذا الحديث في صحيح مسلم، العتق ٢٥ هذا اللفظ: «عن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم "لا يجزي ولد والدا إلا أن يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه وفي رواية ابن أبي شيبه ولد والده»؛ التلويح للفتازاني، ٢٣٢/١.

أقول: رد العلامة على المصنف قوله في الإخبار وغيره أن بدخول الفاء وإن كان معلولا فهو علة غائية، بأن الإخبار ليس علة غائية لإتيان الغوث، وبأن العلة الغائية إنما تكون علة [٥٩و] / لعلية العلة وهو كلام في غاية الضعف.

أما الأول فالأنا لا نسلم أن إتيان الغوث ليس علة للإخبار وكون الإخبارية سببا لذلك، لأن بالإخبار علم بما وجود إتيان الغوث فحصل الإخبار. بدليل أنه إذا علم كذب الإخبار لا يحصل الإخبار، ويحصل إتيان الغوث وإن لم يكن الإخبار.

وكون خير الزاد التقوى هو العلة لوجوب التزود لا الإخبار به لذاته وكون العبادة حقا لله تعالى هي^{٣٢٢٠} علة لوجوب العبادة علينا على أن المدعى أنها تفيد العلة أو المعلولية بمقتضى اللغة، ولا يجب أن يكون في الواقع كذلك. حتى يلزم عليه أن البشارة ليست معلولة لإتيان الغوث.

وأما الثاني فلأن العلة الغائية إذا لم تكن هي المعلول بل أمرا آخر سواها يقتضي ما ذكر. ولا نسلم أنها إذا كانت عين؟ المعلول يجب أن تكون علة لعلية العلة، على أن كون العلة الغائية علة لعلية العلة ليس له محمل صحيح. فإن العلة الغائية ليست بعلة إلا لإيجاد العلة الفاعلية للمعلول لا لعليته. وعليته إنما تثبت لأنها من المؤثر في الشيء المتوقف وجوده عليها. فافهم.

[٢٣٥] قال: «قوله «وإنما جعل أبو حنيفة رحمه الله»^{٣٢٢١} إلى آخره.

أقول: قال العلامة رحمه الله هذا الدليل يخص الإنشاء.

قلت: لما ثبت في الإنشاء ثبت في الإخبار لعدم القائل بالفصل. وإنما صور في الإنشاء لظهور أثره فيه.

[٢٣٦] قال: «قوله «بخلاف الواو»^{٣٢٢٢} إلى آخره.

أقول: اعترض العلامة على المصنف رحمه الله تعالى بقوله «لا دليل على وجوب تقدير الشرط وامتناع تعلقه بالشرط المذكور»^{٣٢٢٣}.

قلت له دليلان: أحدهما ما أشار إليه فخر الإسلام من أن بل لإبطال الأول، فإنه إذا بطل الأول فلا بد للثاني من شرط آخر. فكأنه قال في المثال المذكور، لا بل إن دخلت فأنت طالق اثنتين^{٣٢٢٤} والثاني إنما يتم به الأول إن دخلت الدار. وهذا الكلام وهو قوله بل اثنتين^{٣٢٢٥} يتم بعين ما تم به الأول، ولكن بتقدير مثله. إذ لا يمكن أن تكون طالقا بدخول الدار وبعين هذا الدخول اثنتين^{٣٢٢٦} لما في الواحد والاثنتين^{٣٢٢٧} من الخصوص بحسب المعنى. وقد سبق أن في مثله تقدر مثل ما يتم به الأول، وأنه لأي شيء عين ولاية مثل. ثم إنه منع تمسك بعضهم في ذلك باللغة.

^{٣٢١٩} التلويح للفتازاني، ٢٣٢/١.

^{٣٢٢٠} و: وهو.

^{٣٢٢١} التلويح للفتازاني، ٢٣٥/١.

^{٣٢٢٢} التلويح للفتازاني، ٢٣٦/١.

^{٣٢٢٣} التلويح للفتازاني، ٢٣٦/١.

^{٣٢٢٤} و: ثنتين.

^{٣٢٢٥} و: ثنتين.

^{٣٢٢٦} و: ثنتين.

^{٣٢٢٧} و: الثنتين.

وقال: «لا بد له من نقل عن أئمة اللغة»^{٣٢٢٨} وكفى بقولهم. فإنهم هم الذين يعياً^{٣٢٢٩} بكلامهم في أمور الدين فكيف لا يعياً^{٣٢٣٠} بكلامهم في نقل اللغة؟ ودعوى إجماعهم بل على أن اثنتين^{٣٢٣١} عطف على واحدة عطف مفرد على مفرد من غير تقدير عامل له، فضلاً عن تقدير الشرط. ولم يفرقوا بين ما يحتمل الرجوع وبين ما لا يحتمله إن أراد إجماع أهل العربية فقد سبق أن الإعراب لا يتعلق به إلا بالعامل. وأما أنهم لا يشيرون إلى تقدير المثل، لأن اعتراض أهل العربية لا يختلف بذلك، وإن أراد إجماع علماء هذا الفن فممنوع. كيف وكتبهم مشحونة بهذا؟

وقوله «إنما قصد إبطال المعطوف عليه»^{٣٢٣٢} كالواحدة^{٣٢٣٣} لا نفس الشرط والتعليق^{٣٢٣٤}.

قلت: إذا بطلت^{٣٢٣٥} الواحدة لم يتعلق التبيان بغير هذا الشرط لانفصاله عنه فلا بد أن يقدر مثله.

[٢٣٧] قال «قوله «ولكن للاستدراك»»^{٣٢٣٦} إلى آخره.

أقول: نقل العلامة تفسير الاستدراك عن المحققين برفع التوهم الناشي من الكلام السابق مثل ما جاء زيد لكن عمرو، إذا توهم المخاطب عدم مجيء عمرو أيضاً بناء على مخالطة أو ملازمة^{٣٢٣٧} بينهما وقيد في المثال بتوهم المخاطب عدم مجيء عمرو وليس كذلك. بل وقد يكون لرفع توهم المتكلم توهم المخاطب ولا يشترط توهمه حقيقة.

ثم قال: «وفي الفتح أنه يقال لمن توهم: أن زيدا جاءك دون عمرو»^{٣٢٣٨}. والفرق بين ما في الفتح وكلام [٥٩ظ] / المحققين ظاهر. وصاحب الفتح في بيان ما يصير به الكلام بليغاً، ولا يكتفي بما يصير به الكلام صحيحاً لغة. ولو قيل هذا الكلام لمن توهم عدم مجيء عمرو فقط، كان قوله ما جاءني عربياً عن الفائدة في حقه.

[٢٣٨] قال: «قوله «وهي بخلاف بل»»^{٣٢٣٩}.

أقول: ذكر العلامة بعد ما بين كلام المصنف فرقا آخر فقال «وقد يقال إن موجب بل وضعاً نفياً الأول وإثبات الثاني»^{٣٢٤٠}. وهو مخالف لقواعد القوم والاستعمال. فإنه كما يقال جاء زيد بل عمرو فيما إذا جاء عمرو ولم يجيء زيد، كذلك يقال فيما إذا جاء زيد وعمرو. ولكن لم يكن قصد المتكلم الإخبار عن المجيء زيد بل كان قصده الإخبار عن مجيء عمرو وهذا مما لا ينكر.

[٢٣٩] قال: «قوله «لكن لعمرو»»^{٣٢٤١} إلى آخره.

^{٣٢٢٨} التلويح للفتازاني، ٢٣٦/١.

^{٣٢٢٩} و: يعي.

^{٣٢٣٠} و: يعي.

^{٣٢٣١} و: ثنتين.

^{٣٢٣٢} و ر- المعطوف عليه.

^{٣٢٣٣} و ر: الواحدة.

^{٣٢٣٤} و ر: والتعلق؛ التلويح للفتازاني، ٢٣٧/١.

^{٣٢٣٥} و: بطل.

^{٣٢٣٦} التلويح للفتازاني، ٢٣٧/١.

^{٣٢٣٧} و ر: مناسبة.

^{٣٢٣٨} التلويح للفتازاني، ٢٣٧/١.

^{٣٢٣٩} التلويح للفتازاني، ٢٣٧/١.

^{٣٢٤٠} التلويح للفتازاني، ٢٣٧/١.

^{٣٢٤١} التلويح للفتازاني، ٢٣٨/١.

أقول: بين العلامة كلام المصنف لكنه ليس بمشيع لجواز أن يقال قوله «ما كان لي»^{٣٢٤٢} قط» إن كان نفيا لقوله العبد لزيد فكيف يكون يقول زيد لكن لعمر و لعمر و؟ إذ هو إقرار صادر عن نفاه عن كونه له وإن لم يكن نفيا فقد ألغى كلامه وهو ما كان لي قط، وبطل قولهم إن الجملتين ينبغي أن تختلفا بالنفي والإثبات.

والتحقيق فيه أن من رأى عبدا أو أي شيء كان في يد أحد وفي تصرفه ومعروفا^{٣٢٤٣} به^{٣٢٤٤} يظنه له وإن كان في الحقيقة ملكا لغيره فيقول هذا لفلان، لأن العلم بحقيقة الملك متعذر. وإننا نحكم بالظاهر عليه.

فإذا كان قوله «لكن لعمر و»^{٣٢٤٥} موصولا، يحمل على أنه لم ينف قوله هذا لزيد ولم يكذبه فيه، ولم يردده عليه. بل حمل كلامه على الصلاح وهو صحة قوله بما^{٣٢٤٦} رآه معروفا به، حملا لكلام المقر له أيضا على الصلاح. إذ لو كان ردا عليه لغا^{٣٢٤٧} قوله «لكن لعمر و» ومع إمكان تصحيحه وإصلاحه.

فإن قلت: فكيف يصح كون لكن مقتضيا لاختلاف^{٣٢٤٨} الجملتين بالنفي والإثبات؟ وكيف يدفع الغناء قوله ما كان في قط.

قلت: لأن النفي وارد على الملك وإن لم يكن واردا على الظاهر الذي به حكم على الملك الخفي معرفته فكان مرجع كلامه إلى أنك محق^{٣٢٤٩} في كلامك لما رأيت من كونه معروفا بي ولكنه ليس ملكي، بل هو لعمر و حتى لا تلغو كل من الجملتين ولو بوجه. وأما إذا كان مفصولا فلا، لأنه بيان تغيير. فإنما يعتبر مفسرا إذا^{٣٢٥٠} كان مفصولا.

ثم اعلم فإن وصل فلعمرو^{٣٢٥١} وإن فصل^{٣٢٥٢} فللمقر في حقهما لا في حق الثالث، إذ للثالث أن يدعي العبد والوصل أو الفصل ليس بمانع دعواه وحجته إن أقامها.

[٢٤٠] قال: «قوله» ثم تكذيب الشهود»^{٣٢٥٣} إلى آخره.

أقول: قول العلامة «فيكون قوله ما كانت^{٣٢٥٤} لي قط مستلزما لأمرين أحدهما إبطال الإقرار لزيد وهو إقرار على الغير فلا يسمع، والثاني إبطال شهادة الشهود وهو إقرار على نفسه فيسمع، وتقوم حجة عليه»^{٣٢٥٥} ليس بمرضي.

أما أولا فلا أنه ليس نتيجة كلام المصنف، بل حاصله أن النفي عن نفسه وإثبات الملك لزيد ثبتا معا، لأنه بيان تغيير، وهو إذا كان موصولا يقتضي توقف الأول على الآخر حتى يثبتا معا. وتكذيب الشهود وإثبات الملك للمقضي عليه بيان^{٣٢٥٦} لازم فهو متأخر، فلا

^{٣٢٤٢} و - لي.

^{٣٢٤٣} ر: معروفاً.

^{٣٢٤٤} ر - به.

^{٣٢٤٥} ر: لعمر؛ التوضيح لصدر الشريعة، ٢٣٨/١.

^{٣٢٤٦} ر: لما.

^{٣٢٤٧} ر: لعاً.

^{٣٢٤٨} و - اختلاف.

^{٣٢٤٩} ر: بحق.

^{٣٢٥٠} ر: إذ.

^{٣٢٥١} ر: لعمر.

^{٣٢٥٢} ر - فصل.

^{٣٢٥٣} التلويح للفتاوي، ٢٣٩/١.

^{٣٢٥٤} و ر: كان.

^{٣٢٥٥} التلويح للفتاوي، ٢٣٩/١.

^{٣٢٥٦} و - بيان.

يؤثر فيما أثبتته متقدما وهو الملك لزيد، ولكن يؤثر في ثبوت الضمان عليه للمقضي عليه، لأن كلامه حجة على نفسه، وهذا لا يدل على استلزام كلامه بإبطال الإقرار لزيد.

وأما ثانيا فلا أنه لا يستلزم إبطال الإقرار لزيد أصلا، فإن الإقرار إخبار لا إنشاء. وكون المقر به لم يدخل في ملكه قط مؤيد للإقرار به للغير لا مبطل، وكأنه توهم الإقرار تمليكا فوقع فيما وقع. ولأجل ذلك جاز اجتماع قوله ما كان لي قط بقوله ولكن لزيد في الثبوت وإلا كان تناقضا لا تداركا.

فإن قلت: قوله ما كان لي قط إن عارض [٦٠و] / قضاء القاضي وشهادة الشهود، ينبغي أن يكون الملك للمقضي عليه لا لزيد وإن لم يعارض بنفي أن لا يضمن المقضي له للمقضي عليه.

قلت: عارض دعواه^{٣٢٥٧} لا قضاء القاضي وشهادة الشهود وهو مؤاخذ بكلامه^{٣٢٥٨} فلهذا ضمن.

[٢٤١] قال: «قوله «ثم إن اتسق»^{٣٢٥٩} إلى آخره.

أقول: توهم العلامة عن قول المصنف إن قوله «لا أجيز النكاح ولكن^{٣٢٦٠} أجيزه بمأتين» أنه لو قال لا أجيز النكاح بمائة ولكن أجيزه بمائتين كان الكلام متسقا وليس كذلك.

بل كان كذلك، كان يحمل قوله «لا أجيز النكاح» على تقيده بمائة تصحيحا للاستدراك ما أمكن، كما في المسألة المتقدمة حيث حمل على نفي السبب لا الواجب. بل «لا أجيز النكاح بمائة لكن أجيزه بمائتين ولا أجيز^{٣٢٦١} النكاح لكن أجيزه بمائتين» سيان في عدم الاتساق، إذ يفسخ النكاح، ولا نكاح آخر حتى يجاز.

[٢٤٢] قال: «قوله «أو لأحد الشئيين»^{٣٢٦٢} إلى آخره.

أقول: قول العلامة «التحقيق أنه لا نزاع لأفهم لم يريدوا إلا تبادل الذهن إليه عند الإطلاق»^{٣٢٦٣} ليس بشيء، لأن أو وحده لا يفيد شيئا. وإذا وقع في كلام فهو يفيد في كل مقام ما يليق به من التخيير وغيره فليس وضعه للشك.

ثم قال: «وما ذكروه من أن^{٣٢٦٤} وضع الكلام للإفهام على تقدير تمامه، فما يدل على أن أو لم توضع للتشكيك. وإلا فالشك أيضا معنى يقصد إفهامه بأن يخبر المتكلم المخاطب بأنه شك في تعيين أحد الأمرين». بخلاف الإنشاء فإنه لا يحتل الشك، والتشكيك لأنه إثبات الكلام ابتداء.

أقول: تحقيق معنى كلامهم أن أو يدل قطعاً على أحد الأمرين، فليس الشك مدلوله ولا لازم مدلوله، لأنه لو كان كذلك، كان في الإنشاء أيضا للشك، وليس كذلك. بل الشك أمر يحمي في الإخبار من خارج من مدلول أو أن الجائي مثلا هل هو زيد أو عمرو.

^{٣٢٥٧} و: دعوته.

^{٣٢٥٨} و: بكلام.

^{٣٢٥٩} التلويح للفتاوي، ١/٢٣٩.

^{٣٢٦٠} ر: بمائة.

^{٣٢٦١} ر: لأجيز.

^{٣٢٦٢} التلويح للفتاوي، ١/٢٤٠.

^{٣٢٦٣} التلويح للفتاوي، ١/٢٤١.

^{٣٢٦٤} و- أن.

وإن كان وضعه للدلالة على أن الجائي أحدهما من غير شك، فالشك^{٣٢٦٥} ليس في كونه لأحد الأمرين وهو مدلوله. وكون أحد الأمرين هذا أو ذاك هو الذي فيه الشك وليس مدلوله^{٣٢٦٦} على أن الشك على تقدير أن يكون مدلوله،^{٣٢٦٧} فيما أن يكون أن يكون الشك نفسه، أي هذا المعنى ولا شك في أن أو لا يدل عليه، أو على شك المتكلم وضعاً، وهو أيضاً باطل لأنه قد يعلم أن أبيهما الجائي ولكن يريد أنها إيماء، فأو لا يدل عليه وضعاً، أو لشك المخاطب، أو على شك المخاطب وهو أيضاً باطل، لعدم منافاته معرفة المخاطب أيضاً. وكون معنى الشك معنى مقصوداً أو التشكيك معنى مقصوداً^{٣٢٦٨} لا يقتضي كون أو له، فإن لفظ الشك والتشكيك موضوع^{٣٢٦٩} لإبقاء معنييهما وما صدقاً عليه، فيفهم من المقام فلا حاجة لوضع أو له.

ثم قال: «والمشهور في الفرق بين التخيير والإباحة أنه يمتنع في التخيير ولا يمتنع في الإباحة» وهذا يقتضي عدم الإباحة في التخيير، لأن تنافي اللوازم يستلزم تنافي الملزومات، والتخيير لا يقتضي الوجوب أو الحرمة. فقله بع من عبيدي هذا وذاك جعله مخيراً^{٣٢٧٠} مع أنه ليس بواجب ولا ممتنع شرعاً.

وكذا الفرق الذي ذكره بأنه لا يجب في الإباحة الإتيان بواحد وفي التخيير يجب، إذ لا يجب ويجب متنافيان أيضاً. بل الفرق أن بينهما عموماً وخصوصاً مطلقاً فيجتمعان في المباح المخير فيه. ويوجد التخيير بدون الإباحة فيما إذا كان الواجب أحد الأمرين كخصال الكفارة وإن جاز فعل كل واحد منهما وتركه بفعل الآخر لأن كلا منهما يثاب على فعله فلا يكون مباحاً ويعاقب على تركه في ضمن ترك أحد الأمرين لاستلزام^{٣٢٧١} ترك أحدهما تركهما. ولا توجد الإباحة بدون التخيير وجواز الجمع في خصال الكفارة على أنه موجب الأمر [٦٠ ظ] / الواقع على التخيير ممنوع. وكذا في المثال الأول لا يجب على الوكيل بقوله بشيء فضلاً عن أن يتعين عليه الإتيان بواحد.

[٢٤٣] قال: «قوله «قلنا ذكر الأجزية»»^{٣٢٧٢} إلى آخره.

أقول: يمكن أن يقال إن حمل أو على التخيير فالأمر كما قاله البعض وإن لم يحمل عليه فمن أين لأبي حنيفة رحمته الله هذا التخيير وليس في الحديث ما يدل عليه؟

والجواب^{٣٢٧٣} عنه أنه رحمته الله^{٣٢٧٤} استدل عليه بإشارة قوله تعالى ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾^{٣٢٧٥} حيث جمع جميع خصائصهم في المحاربة وهي قطع الطريق، وبعبارة الحديث حيث عددها وجعل لكل جنابة جزاء، ثم نظر في الجزاء فوجده موافقاً للجنابة حيث يمكن جمعها وجعلها متحدة^{٣٢٧٦} في واحد منها، وهو القتل أو الصلب، وخير في الأمور الأربعة رعاية للتخيير الدال عليه أو قدر ما يمكن وللتعيين الدال عليه الحديث والعقل وقوله تعالى ﴿وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا﴾^{٣٢٧٧} أيضاً قدر ما أمكن إعمالاً للدلائل^{٣٢٧٨} وتركاً

^{٣٢٦٥} ر: والشك.

^{٣٢٦٦} ر: بمدلوله.

^{٣٢٦٧} و: بمدلوله.

^{٣٢٦٨} ر: مقصود.

^{٣٢٦٩} ر: موضع.

^{٣٢٧٠} و: تخيراً.

^{٣٢٧١} ر: لا يستلزم.

^{٣٢٧٢} التلويح للفتازاني، ٢٤٢/١.

^{٣٢٧٣} و: فالجواب.

^{٣٢٧٤} ر - رحمته الله.

^{٣٢٧٥} سورة المائدة، ٣٣/٥.

^{٣٢٧٦} و: متحد.

^{٣٢٧٧} سورة الشورى، ٤٠/٤٢.

لإهمال أحدهما^{٣٢٧٩} من كل وجه. فالحاصل أنه ﷺ حمل أو على التخيير، لكن بحيث لكن لا يبطل التعيين من كل وجه.

وفي قول العلامة «حمل أبو حنيفة ﷺ على اختصاص الصلب بهذه الحالة ... لا على اختصاص هذه الحالة بالصلب»^{٣٢٨١} كلام لفظي. فإن اختصاص أحد الأمرين بالآخر يحتل أن لا يوجد الأمر الأول بدون الثاني، وأن لا يوجد الأمر الثاني بدون الأول.

فإنه إذا أعطى السلطان زيدا قباء وفرسا وعمرا قباء لا غير يمكن^{٣٢٨٢} أن يقال خص عمرا بالقباء. ولو أعطى عمرا قباء ولم يعط زيدا شيئاً يمكن^{٣٢٨٣} أن يقال خص عمرا بالقباء أي لم يوجد عمرو إلا بالقباء، أي لم يوجد في الفرس في الأول ولم يوجد القباء إلا في عمرو في الثاني.

[٢٤٤] قال: «قوله «وهذا»»^{٣٢٨٤} إلى آخره.

أقول: أورد العلامة على دليلهما بحثاً وهو أن إيجاب العتق إنما هو على ما يصدق عليه أحد الشئتين لا على المفهوم العام والأحكام تتعلق بالذوات لا بالمفهومات.

والجواب عنه أن قوله وضعه لأحدهما أيضاً المراد به الذات، ولكن ليس واحداً بعينه منهما، بل أيهما كان. وهذا معنى عموميه لا أن كل واحد منهما يصدق على الآخر، فيجب أن يكون كل واحد منهما صالحاً لأن يكون أحدهما فيجري العتق عليه. وهذا ليس مثل ما قال لعده هذا ولحر^{٣٢٨٥} وهذا حر و^{٣٢٨٦} هذا لا احتمال^{٣٢٨٧} الإخبار عن حرية أحدهما، واحتمال الإنشاء بحرية الآخر. فإن الدابة لا تحتمل الإخبار عن حريتها.

[٢٤٥] قال: «قوله «ولو قال»»^{٣٢٨٨} إلى آخره.

أقول: ذكر المصنف وجهين لترجيح حمل قوله لعبيده الثلاثة هذا حر أو^{٣٢٨٩} هذا وهذا على معنى أحدهما حر أو هذا حر على الحمل على معنى قوله هذا حر أو هذان، وادعى أن خاطره^{٣٢٩٠} تفرد بهما. وأورد العلامة عليهما ما يعلم بالمطالعة من كتابه وأصاب المصنف في ذلك.

أما في الأول، فالأن هذا حر أو^{٣٢٩١} هذا وهذا، ليس فيه الخبر للأخريين مذكوراً على التقديرين لفظاً، ولكن يقدر. ولا شك أن^{٣٢٩٢} الوجه الأول من التقديرين أحدهما حر وهذا حر، وعلى التقدير الثاني هذا حر أو هذان، لأن أو لأحد الأمرين، وعند التقدير يعتبر

^{٣٢٧٨} ر: للدليل.

^{٣٢٧٩} و ر: أحدهما.

^{٣٢٨٠} ر- ﷺ.

^{٣٢٨١} التلويح للفتازاني، ٢٤٣/١.

^{٣٢٨٢} ر: ممكن.

^{٣٢٨٣} ر: ممكن.

^{٣٢٨٤} و ر: بهذا؛ التلويح للفتازاني، ٢٤٣/١.

^{٣٢٨٥} و- ولحر.

^{٣٢٨٦} ر: أو.

^{٣٢٨٧} ر: الاحتمال.

^{٣٢٨٨} التلويح للفتازاني، ٢٤٣/١.

^{٣٢٨٩} و: و.

^{٣٢٩٠} ر: حاضره.

^{٣٢٩١} و: و.

^{٣٢٩٢} ر+ التقدير على.

المقصود من الكلام. فعلى التقدير الأول الأمران الأولان، وعلى التقدير الثاني الأول والآخران. ولاشك أن عند تقدير المقصود يكون في الأول المقدر في الأمر الثاني ما^{٣٢٩٣} هو الملفوظ، وعلى الثاني يكون المقدر غيره، وهذا القدر يكفي في الأولوية .

وأما في الثاني، فلأن القاعدة إن أول الكلام يتوقف على آخره، إذا كان في آخر الكلام ما يغير أوله. وأول الكلام ههنا هذا حر وهو^{٣٢٩٤} يتوقف على أو هذا، لأنه يغيره^{٣٢٩٥} من التنجيز إلى التخيير. ولا [٦١و] / يتوقف على قوله وهذا، لأنه لا يغيره من التخيير إلى شيء، فصار كلاما ابتدائيا دالا على التنجيز. وما جعله العلامة مغيرا لقوله أو هذا لكونه بدون هذا صالحا للاختيار وحده وصورته^{٣٢٩٦} غمة غير صالح له، لا يضرنا لأنه ليس أول الكلام.

فإن قلت: أليس أنه أول بالنسبة إليه؟

قلت: نعم ولكن بعد أن ضم الكلام الأول إلى نفسه لكونه مغيرا له، لم ينقل عنه حتى ينضم إليه الأخير. فإنه دقيق.

والحق عندي في الترجيح أن الحمل على أحدهما حر وهذا حر يقتضي حرية الثالث، والتخيير في الأولين وهذا حر أو^{٣٢٩٧} هذان لا يقتضي حرية واحد منهم، بل التخيير بين الأول والأخرين.

فالحمل^{٣٢٩٨} على الأول، لا يبطل حكما من أحكام الشرع أثبتته الثاني على تقدير الحمل عليه، سوى حق أحد شقي إختيار له في العبد المعتق^{٣٢٩٩} أبطله هو بكلامه، وهو عدم إختيار العتق وليس حقا للغير. والحمل على الثاني يبطل عتق العبد الثالث الذي أثبتته الأول على تقدير الحمل عليه، وهو حق الغير. فالحمل على الأول أرجح، وأيضا إختيار الإعتاق وعدمه ثابت له في كل واحد منهم جمعا وفرادي قبل التكلم بهذا الكلام. والحمل على هذا حر أو^{٣٣٠٠} هذان يفيد زوال^{٣٣٠١} إختياره في إختيار أحد الآخرين. بخلاف الأول حيث لا يمنع الإختيار عن شيء من الثلاثة، فهو متعين للتيقن به، وإعتاق الثالث على تقدير الحمل الأول ثبت بإختياره، فلا يزيل إختياره. والفرق بين الوجهين أن الأول بالنظر إلى حق الغير، والثاني بالنظر إلى حق المتكلم.

[٢٤٦] قال: «قوله «فإن قال»»^{٣٣٠٢} إلى آخره.

أقول: ذكر العلامة في هذا المقام كلاما مشعرا بأنه وقع^{٣٣٠٣} في النسخة التي كانت في مطالعته من الكتاب هكذا فإن قال^{٣٣٠٤} لا^{٣٣٠٥} فعل^{٣٣٠٦} هذا وهذا.

٣٢٩٣ - و. ما.

٣٢٩٤ - و: فهو.

٣٢٩٥ - و: مغيره.

٣٢٩٦ - و: غمة.

٣٢٩٧ - و: و.

٣٢٩٨ - ر: والحمل.

٣٢٩٩ - و: المعتق.

٣٣٠٠ - و: و.

٣٣٠١ - ر: أزال.

٣٣٠٢ التلويح للفتازاني، ٢٤٦/١.

٣٣٠٣ - و: وقعت.

٣٣٠٤ - و: فإن قال.

٣٣٠٥ - و: إلا.

٣٣٠٦ - و: فعل كذا أو.

[٢٤٧] قال: «قوله «إلا أن يدل الدليل»^{٣٣٠٧} إلى آخره.

أقول: نقل العلامة عن جاز الله أنه ذكر في قوله تعالى ﴿يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ لَا يَنْفَعُ نَفْسًا إِيْمَانُهَا لَمْ تَكُنْ آمَنَتْ مِنْ قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فِي إِيْمَانِهَا خَيْرًا﴾^{٣٣٠٨} أنه يدل على عدم الفرق بين النفس الكافرة إذا آمنت عند ظهور أشرار الساعة، وبين النفس التي آمنت قبلها ولم يكسب خيرا يعني أن مجرد الإيمان بدون العمل لا ينفع. ولم يحمله على عموم النفي، بمعنى أنه لا ينفع الإيمان حينئذ للنفس التي لم تقدم الإيمان ولا كسبت^{٣٣٠٩} الخير في الإيمان. لأنه إذا نفي الإيمان كان نفي كسب الخير في الإيمان تكرارا، فيجب حمله على نفي العموم أي النفس التي لم تجمع بين الإيمان والعمل الصالح.

ويحتلج^{٣٣١٠} في ذهني أنه لم لا يجوز أن يعطف ﴿أَوْ كَسَبَتْ﴾ على ﴿لَمْ تَكُنْ آمَنَتْ مِنْ قَبْلُ﴾ لا على ﴿آمَنَتْ مِنْ قَبْلُ﴾ حتى لا يكون في تقدير لم تكن كسبت.^{٣٣١١} ليكون المعنى على هذا ﴿يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ لَا يَنْفَعُ نَفْسًا إِيْمَانُهَا لَمْ تَكُنْ آمَنَتْ مِنْ قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فِي إِيْمَانِهَا خَيْرًا﴾ أو ﴿آمَنَتْ مِنْ قَبْلُ﴾ أو ﴿أَوْ كَسَبَتْ فِي إِيْمَانِهَا خَيْرًا﴾ في ذلك اليوم حتى لا يلزم عدم نفع الإيمان بدون العمل مطلقا، بل عدم نفع الإيمان المتقدم في العمل في ذلك اليوم حيث لا يقبل بعد ظهور أشرارها كما لا يقبل أصل الإيمان.

وقد ورد على نفعه في يوم الحساب نصوص منها حديث البطاقات والسجلات، وعدم نفع إيمان من آمن من قبل، وكسب^{٣٣١٢} في إيمانه خيرا في ذلك اليوم في كسبه ذلك لا مطلقا. وما قاله العلامة «إن ما ذكره المصنف من أنه إن كان للاجتماع تأثير في^{٣٣١٣} المنع فلعدم الشمول^{٣٣١٤} وإلا فلشمول العدم ليس بمطرد. فإنه إذا حلف لا يأكل هذا وهذا فهو لنفي المجموع مع أنه لا تأثير للاجتماع في المنع. ومثله أكثر من أن يحصى»^{٣٣١٥} مردود، لأن هذا وهذا إن كان لاجتماعهما تأثير في المنع فالأمر كذلك كالسمك واللبن وكالأرز والخل والا فلا.

[٢٤٨] قال: «قوله «وقد تكون»^{٣٣١٦} للإباحة»^{٣٣١٧} إلى آخره.

أقول: هذا الذي أوقع العلامة فيما قبل في الغلط. حيث ذكر الفرق بين الإباحة المطلقة وبين التخيير، لما شاهد من كلام [٦١ ظ] / المصنف الفرق بين الإباحة المستفادة من أو وبين التخيير المستفاد منه. وقد خالف ههنا كلامه هناك في خصال الكفارة وغيره. تأمل تدر.

[٢٤٩] قال: «قوله «وقد يستعار»^{٣٣١٨} إلى آخره.

أقول: قال العلامة «والمناسبة أن أو لأحد المذكورين وتعيين^{٣٣١٩} كل منهما باعتبار الخيار^{٣٣٢٠} قاطع لاحتمال الآخر، كما

^{٣٣٠٧} التلويح للفتاواني، ٢٤٦/١.

^{٣٣٠٨} سورة الأنعام، ١٥٨/٦.

^{٣٣٠٩} و ر: كسب.

^{٣٣١٠} ر: يحتاج.

^{٣٣١١} ر: كسب.

^{٣٣١٢} ر: كسبت.

^{٣٣١٣} و ر: في.

^{٣٣١٤} ر: السموات.

^{٣٣١٥} التلويح للفتاواني، ٢٤٦/١.

^{٣٣١٦} ر: يكون.

^{٣٣١٧} التلويح للفتاواني، ٢٤٧/١.

^{٣٣١٨} التلويح للفتاواني، ٢٤٨/١.

^{٣٣١٩} و: تعين.

أن الوصول إلى الغاية قاطع للفعل. هذا معنى قوله لأن أحدهما أي أحد المذكورين من المعطوف والمعطوف عليه يرتفع بوجود الآخر كما أن المغيا يرتفع بالغاية».^{٣٣٢١}

وكلامه على ما لا يخفى يختص^{٣٣٢٢} بتخيير لا إباحة فيه وكلام المصنف يعم التخيير بالوجهين إذا لم يبق أحد المذكورين الذي هو حكم^{٣٣٢٣} التخيير. وأما الاحتمال فغير مرتفع في الإباحة الناشئة من أو فمجالسة^{٣٣٢٤} الحسن لم ينقطع احتمال مجالسة ابن سيرين في قوله جالس الحسن أو ابن سيرين نعم ارتفع أحد الأمرين الوارد عليه الأمر.

و قول العلامة «فإنه إن أريد بالإسلام إحداثه فهو لا يحتمل الامتداد وإن أريد الثبات عليه فدخل الجنة لا يصلح منتهى له. بل الإسلام حينئذ أكبر وأقوى»^{٣٣٢٥} فكلام خارج عن دائرة السداد. إذ الثبات على الإسلام في دار الدنيا هو الصالح سببا لدخول الجنة وهو منقطع^{٣٣٢٦} بالموت واللبث في البرزخ وغير ذلك، فليس مما يمتد إلى دخول الجنة.

وقوله «وهذا يظهر فساد ما قيل في المناسبة بين الغاية والسببية أن الفعل الذي هو السبب^{٣٣٢٧} ينتهي بوجود الجزاء والمسبب^{٣٣٢٨} كما ينتهي بوجود الغاية».

قلت: معنى انتهاء الفعل الذي هو السبب ليس أن الفعل ينتهي عنده، بل لما انتهى كونه سببا انتهى الفعل الذي هو السبب. وإنما قلنا انتهى كونه سببا، لأنه لو نفى كونه سببا استلزم وجود المسبب، ويلزم منه تحصيل الحاصل فكان كلاما ظاهر الصحة.

وقوله «لو صح ذلك لكان حتى للغاية^{٣٣٢٩} حقيقة حيث يحتمل^{٣٣٣٠} الصدر أعني السبب الامتداد والآخر أعني المسبب الانتهاء إليه».

قلت: نعم هو كذلك ولا امتناع فيه، ولا يكون بمعنى كي إلا إذا امتنع الامتداد من الصدر والانتهاى من العجز، ويصلح الصدر لسببية^{٣٣٣١} العجز.

ثم قال: «وفيه بحث لأن المذكور سابقا هو أن حتى عند تعذر الغاية تكون بمعنى كي وهي تفيد سببية الأول^{٣٣٣٢} للثاني من غير لزوم مجازاة ومكافأة من شخص آخر، مثل أسلمت كي أدخل الجنة وحتى أدخل الجنة على لفظ المبني للفاعل من الدخول. ولا امتناع في كون بعض أفعال الشخص سببا للبعض ومفضيا^{٣٣٣٣} إليه كالإتيان إلى التغدي».^{٣٣٣٤}

^{٣٣٢٠} ر- الخيار.

^{٣٣٢١} التلويح للفتازاني، ٢٤٨/١.

^{٣٣٢٢} و- يختص.

^{٣٣٢٣} و- كلام.

^{٣٣٢٤} ر: فمجالسة.

^{٣٣٢٥} التلويح للفتازاني، ٢٥٠/١.

^{٣٣٢٦} و: ينقطع.

^{٣٣٢٧} ر: المسبب.

^{٣٣٢٨} ر: السبب.

^{٣٣٢٩} و: الغاية.

^{٣٣٣٠} و ر: احتمال.

^{٣٣٣١} ر: لسببه.

^{٣٣٣٢} و: الأولى.

^{٣٣٣٣} و ر: ومقتضيا.

^{٣٣٣٤} التلويح للفتازاني، ٢٥١/١.

والجواب عنه أن المذكور سابقا ما ذكرت مع قيد أن يصلح الأول أن يكون سببا للثاني، والسببية فيما ذكر إنما يتصور بكون الثاني جزاء للأول، إذ لا معنى لسببية الإتيان للتغدي إلا هذا. ولما لم تتصور السببية حمل على العطف.

وكون الإسلام سببا لدخول الجنة لما اشتهر بين المسلمين بأن دخول المسلم الجنة مترتب على إدخال الله تعالى إياه بلطفه وفضله، وفعل الشخص لم يصير جزاء عن فعله، بل الجزاء الدخول المطاوع لإدخال الله تعالى وهو ليس فعله. والإتيان لا يكون سببا للتغدي أصلا، وإنما تكون التغذية جزاء للإتيان. ونحن لا ندعي امتناع كون بعض أفعال الشخص سببا للبعض، وإنما ندعي كون بعض أفعال الشخص جزاء لبعض أفعال نفسه.

ثم قال: «واعلم أن قوله^{٣٣٥} حتى أتغدي بإثبات الألف ليس بمستقيم، والصواب حتى أتغد بالجزم مثل فأتغد لأنه عطف على الجزم بلم حتى ينسحب عليه الحكم النفي ... لفساد المعنى وبطلان الحكم»^{٣٣٦} وكأن هذا الكلام إنما نشأ منه [٦٢و] / من غير نظر إلى قوله «وليس لهذا نظير»^{٣٣٧} في كلام العرب بل اختروه استعارة»^{٣٣٨} فإن هذا الكلام شاهد حق على أنه، وإن كان معناه للعطف المحض، استعارة ولكنه ليس فيه بحث يؤثر في أن يجعل إعراب ما بعده كإعراب^{٣٣٩} ما قبله مثل سائر الحروف العاطفة.

[٢٥٠] قال: «قوله «بل اخترعوه»»^{٣٣٤٠} إلى آخره.

أقول: قوله «لا حاجة في أفراد المجاز إلى السماع مع أن محمد بن الحسن من^{٣٣٤١} يؤخذ عنه اللغة فكفي بقوله سماع»^{٣٣٤٢} لا يرد معنا على قول المصنف «أنه ليس له نظير في كلام العرب» ولو توقف إلى السماع لما جوزه. والكلام الذي ذكرناه فيما قبل لا ينافي جواز استعماله في العطف المحض مجازا، إذ السماع في أفراد المجاز وإن كان غير لازم، فالسماع في تغيير الإعراب لازم.

[٢٥١] قال: «قوله «لا تخرج إلا بإذني»»^{٣٣٤٣} إلى آخره.

أقول: ذكر العلامة أن معناه خروجا ملصقا بإذني.

ثم قال: «وهو استثناء مفرغ، فيجب أن يقدر له مستثنى منه عام مناسب له في جنسه وصفته، فيكون المعنى لا تخرج خروجا إلا خروجا بإذني»^{٣٣٤٤} فإذا خرج منه بعض بقي ما عداه على حكم النفي. وهذا الكلام غير موافق لقاعدة القوم، لأن المستثنى عندهم ليس بخارج بعد الدخول، ولكن الاستثناء لبيان أنه لم يدخل. مراد المصنف بقوله لأن معناه إلا خروجا ملصقا بإذني أنه في تقدير لا يخرج خروجا غير ملصق بإذني لأنه هو الباقي بعد الثنيا. والخروج هنا نكرة واقعة في سياق النفي المستفاد من النهي.

[٢٥٢] قال: «قوله «والمناسبة بين^{٣٣٤٥} الاستثناء والغائية^{٣٣٤٦} ظاهرة»»^{٣٣٤٧} إلى آخره.

^{٣٣٣٥} و ر: قوهم.

^{٣٣٣٦} التلويع للفتازاني، ٢٥٢/١.

^{٣٣٣٧} ر: نظر.

^{٣٣٣٨} التوضيح لصدر الشريعة، ٢٥٢/١.

^{٣٣٣٩} ر- ما بعده، كإعراب.

^{٣٣٤٠} التلويع للفتازاني، ٢٥٢/١.

^{٣٣٤١} التلويع للفتازاني + ما.

^{٣٣٤٢} التلويع للفتازاني، ٢٥٢/١.

^{٣٣٤٣} التلويع للفتازاني، ٢٥٣/١.

^{٣٣٤٤} التلويع للفتازاني، ٢٥٣/١.

^{٣٣٤٥} و: هي.

أقول: قوله «وأیضا كل منهما إخراج لبعض ما يتناولهُ الصدر»^{٣٣٤٨} فيه ما فيه. أما في الاستثناء فظاهر مما تقدم وأما في الغاية فلا أنه لا يشترط فيها أن يتناولها المغيا، للفرق بين الغاية في قوله تعالى ﴿ثُمَّ أَتَمُّوا الصَّيَّامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾^{٣٣٤٩} وبين قوله تعالى ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾^{٣٣٥٠} على ما علم في موضعه.

[٢٥٣] قال: «قوله «فلا يحنث بالشك»»^{٣٣٥١} إلى آخره.

أقول: اعترض العلامة على هذا بقوله «ولقائل أن يقول هناك وجه ثالث يقتضي وجوب الإذن لكل خروج. وهو أن يكون على حذف الباء أي إلا بأن آذن^{٣٣٥٢} فيصير بمثابة إلا ياذني»^{٣٣٥٣} وعند تعارض الوجهين يبقى هذا الوجه سالما عن المعارض.

ثم قال: «وأشار إلى الجواب في البسوط إلى الجواب^{٣٣٥٤} بأن قولنا إلا خروجا ياذني كلام مستقيم بخلاف قولنا إلا خروجا إن آذن لكم^{٣٣٥٥} فإنه محتمل لا يعرف له استعمال».^{٣٣٥٦}

أما^{٣٣٥٧} الجواب فغير مطابق للسؤال لأن السؤال على تقدير «إلا بأن آذن لك»، والجواب على عدم التقدير، وأيضا عدم الاستعمال لا ينافي جواز التقدير. وأما السؤال فغير وارد، أما أولا فلا أن الحذف خلاف الأصل فلا يصار إليه إلا عند تعذر الأصل ولا تعذر هنا، وأما ثانيا فلا أن كثرة الأدلة في جهة لا ينافي دليلا واحدا في جهة أخرى ولا يبطله، وإذا كان كذلك فلا يحنث بالشك.

[٢٥٤] قال: «قوله «قالوا»»^{٣٣٥٨} إلى آخره.

أقول: قصد المصنف أن الباء تدخل الآلة أيضا.

فإذا دخلتها^{٣٣٥٩} وكان الملتصق بما المسح لا يشترط استيعاب آلة المسح، وإنما يشترط استيعاب محل المسح بها. كما يقال مسحت الحائط بيدي لا يشترط استيعاب جميع اليد مسحها، وإنما يشترط استيعاب مسح الحائط ولو ببعض اليد، لأن المعنى ألصقت مسح الحائط بيدي.

ولو دخلت على الآلة تكون الآلة هي المسح ويكون المحل مسحا^{٣٣٦٠} بالآلة، فيشترط استيعاب الآلة بمسح المحل كما في قوله تعالى ﴿وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ﴾^{٣٣٦١}. فالواجب استيعاب الآلة وهي الكف بمسح الرأس. لكن في الشرع يقام [٦٢ظ] /

^{٣٣٤٦} و ر: الغائية.

^{٣٣٤٧} ر- الغائية ظاهرة؛ التلويح للفتازاني، ٢٥٣/١.

^{٣٣٤٨} التلويح للفتازاني، ٢٥٣/١.

^{٣٣٤٩} سورة البقرة، ١٨٧/٢.

^{٣٣٥٠} سورة المائدة، ٦/٥.

^{٣٣٥١} التلويح للفتازاني، ٢٥٤/١.

^{٣٣٥٢} و ر+ لك.

^{٣٣٥٣} التلويح للفتازاني، ٢٥٤/١.

^{٣٣٥٤} و ر- إلى الجواب.

^{٣٣٥٥} و ر: لكم.

^{٣٣٥٦} التلويح للفتازاني، ٢٥٤/١.

^{٣٣٥٧} ر: وأما.

^{٣٣٥٨} التلويح للفتازاني، ٢٥٤/١.

^{٣٣٥٩} ر: دخلها.

^{٣٣٦٠} ر: منها.

^{٣٣٦١} و- تعالى.

الأكثر مقام الكل، فأقيم مقدار ثلاثة أصابع من الكف مقامه وهو مقدار الناصية الناطق به ما روي عن النبي ﷺ أنه مسح على ناصيته وخفيه.^{٣٣٦٤} فالعنى «وَأَمْسَحُوا^{٣٣٦٥} بِرُءُوسِكُمْ» أكفكم أي ألصقوها برؤوسكم.

وما ذكره العلامة في شرح كلامه فيعيد عن هذا، وما نقله عن أبي حنيفة أن هذا يحمل في حق المقدار فعل تقدير الترتل إلى التسليم، وإلا فالآية دالة على ذلك. وما نقله عن الشافعي رحمه الله^{٣٣٦٦} في الجواب، أن عدم تأدي الفرض بما حصل في ضمن غسل الوجه مبني على فوات^{٣٣٦٧} الترتيب وهو واجب فصار الخلاف مبنيًا على الخلاف في اشتراط الترتيب، فلا يصلح جواباً.

أما أولاً فلأنه لو كان مبنيًا عليه، لا جزاء عند الشافعي رحمه الله^{٣٣٦٨} عن المسح غسل الوجه ثانياً بعد غسل اليدين إلى المرفقين، وليس كذلك. وأما ثانياً فلأنه لو كان كذلك لا جزاء عند أبي حنيفة رحمه الله^{٣٣٦٩} عن المسح غسل الوجه في موضعه، إذ الترتيب عنده ليس بواجب.

وأورد العلامة على هذا وجوب الاستيعاب في التيمم بمسح الوجه واليد مع دخول الباء على المحل في قوله تعالى «فَأَمْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ»،^{٣٣٧٠} وأجاب عنه بجوابين: أحدهما أنه ثبت بالنسبة^{٣٣٧١} المشهورة وهي قوله ﷺ «يكفيك ضربتان، ضربة للوجه وضربة للذراعين».^{٣٣٧٢} وثانيهما أنه خلف عن الوضوء وفيه الاستيعاب، إلا أنه نصف بترك مسح الرأس وغسل الرجلين تحقيقاً. وكلا الجوابين لا يزيل الإشكال.

أما الأول، فلأن الحديث لا يدل على الاستيعاب وإنما يدل على كفاية ضربة للوجه وضربة لليد، استوعب المحل أو لم يستوعبه. وأما الثاني، فلأن ترك مسح الرأس وغسل الرجلين لا يدل على اشتراط الاستيعاب، بعد أن ثبت أن الباء إذا دخلت على المحل لا يشترط^{٣٣٧٣} الاستيعاب إلا في الآلة، إذ لا يزداد على النص بالقياس.

بل الجواب أن المسح وهو الصعيد مذكور وكذا المسح عليه وهو الوجه والأيدي مذكور، والمعنى «فَأَمْسَحُوا

^{٣٣٦٢} و ر: فامسحوا.

^{٣٣٦٣} سورة المائدة، ٦/٥.

^{٣٣٦٤} و: حقيقه؟ ورد الحديث في صحيح مسلم، الطهار ٨١، ٨٣ بهذا اللفظ: «عن عروة بن المغيرة بن شعبة عن أبيه قال: تخلف رسول الله ﷺ وتخلفت معه فلما قضى حاجته قال: أضع ماء فأتيته بمطهرة فغسل كفيه ووجهه ثم ذهب بحسر عن ذراعيه فضاقت كم الجبة فأخرج يده من تحت الجبة وألقى الجبة على منكبيه وغسل ذراعيه ومسح بनावيته وعلى العمامة وعلى خفيه».

^{٣٣٦٥} و ر: فامسحوا.

^{٣٣٦٦} ر- ﷺ.

^{٣٣٦٧} ر: بواب.

^{٣٣٦٨} ر- رحمه الله.

^{٣٣٦٩} ر- رحمه الله.

^{٣٣٧٠} سورة المائدة، ٦/٥.

^{٣٣٧١} ر: بالنسبة.

^{٣٣٧٢} مركب من حديثين:

الأول: أخرجه البخاري في صحيحه، التيمم ٥ بهذا اللفظ: عن شقيق قال كنت جالسا مع عبد الله وأبي موسى الأشعري فقال له أبو موسى: لو أن رجلا أحبب فلم يجد الماء شهرا أما كان يتيمم ويصلي فكيف تصنعون بهذه الآية في سورة المائدة «فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا» فقال عبد الله: لو رخص لهم في هذا لأوشكوا غذا برد عليهم الماء أن يتيمموا الصعيد، قلت: وإنما كرهتم هذا لذا، قال نعم، فقال أبو موسى: ألم تسمع قول عمار لعمر بعثني رسول الله ﷺ في حاجة فأحببت فلم أجد الماء فتمرعت في الصعيد كما تمرغ الدابة فذكرت ذلك للنبي ﷺ فقال: إنما كان يكفيك أن تصنع هكذا فضرب بكفه ضربة على الأرض ثم نفضها ثم مسح بهما ظهر كفه بشماله أو ظهر شماله بكفه ثم مسح بهما وجهه، فقال عبد الله: أفلم تر عمر لم يقنع بقول عمار.

الثاني: أخرجه البيهقي والدارقطني بهذا اللفظ: عن علي قال: ضربتان ضربة للوجه وضربة للذراعين.

أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي، السنن الكبرى، حيدر آباد ١٣٤٤، ٢١٢/١؛ علي بن عمر الدارقطني، سنن الدارقطني، تحقيق: عبد الله هاشم اليماني المدني ١٩٦٦، ١/

١٨١.

^{٣٣٧٣} ر: تشتط.

بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ»^{٣٣٧٤} من الصعيد، والآلة لا ذكر له. بل هو فيها مجمل أنه هل^{٣٣٧٥} جعل الوجوه والأيدي آلة حتى لا يشترط استيعابها، أو هي محل. وشبهت بالآلة حتى لا يشترط استيعابها، والآلة هي الأكف واستعيرت الباء لمعنى على والتقدير فامسحوا من الصعيد على الوجوه والأيدي بالأكف، وكذلك^{٣٣٧٦} تمسك بخمار في التراب فالتحق حديثه بيانا. وذلك لأن الأمر في باب التيمم تعبدى، لأن تطهير التراب الملوث غير معهود. فقد يراد به مسح التراب بالوجوه بأن يكون التراب محلا والوجه آلة وليس هذا المعنى في^{٣٣٧٧} «وَأَمْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ»، لأن كون الماء مطهرا للمحل أمر معهود. ومن المعلوم أن الآلة في التطهير بالماء هي^{٣٣٧٨} اليد.

[٢٥٥] قال: «قوله «ويستعمل للشرط»»^{٣٣٧٩} إلى آخره.

أقول: قصد المصنف في قوله في قولها «طلقني ثلثا على ألف»^{٣٣٨٠} أنه عند أبي حنيفة رحمه الله إذا طلقها واحدة لا يجب عليها شيء، لأن على عنده ههنا للشرط، لأن المحل يحتمل الشرط، وأجزاء الشرط لا توزع على أجزاء المشروط. ويجب عندهما ثلث الألف، لأنها لما دخلت العوض صارت بمعنى الباء، وأجزاء العوض تقدم^{٣٣٨١} على أجزاء المعوض ليس إلا أن الشرط هو الجملة للجملة.

فإن من قال إن جاء زيد وعمرو عندي فكذا، لا^{٣٣٨٢} يريد إلا تعليق الجزاء بمجيء زيد وعمرو معا من غير مقابلة شيء منه. بخلاف من اشترى هذين الغلامين بكذا فإنه يجعل الثمن^{٣٣٨٣} بعضه عوضا لهذا، وبعضه لذلك. إذ هو معاوضة وهي مقابلة مال بمال، لا أنه لو انقسم أجزاء [٦٣ و] / الشرط على أجزاء المشروط يلزم تقدم المشروط على الشرط، إذ جزء المشروط^{٣٣٨٤} غير مشروط وجزء الشرط ليس بشرط.

ولئن سلمناه فإنما يلزم التقدم لو لم يعتبر كونهما معا كما في المبايع، حيث يكون الملك للمشتري في المبيع للمشتري، وفي الثمن للبائع معا، وإلا لزم التملك من غير عوض في المعاوضة وذلك غير جائز.

[٢٥٦] قال: «قوله «وأما من»»^{٣٣٨٥} إلى آخره.

أقول: ذكر العلامة «أن مرادهم بالغاية في قولهم من لا ابتداء الغاية وإلى لا انتهاء الغاية هو»^{٣٣٨٦} المسافة إطلاقا لاسم الجزء على الكل. إذ الغاية هي النهاية وليس لها ابتداء^{٣٣٨٧} وانتهاء^{٣٣٨٨} وفيه نظر. إذ نهاية الشيء ما ينتهي به، والشيء إنما ينتهي بضده فنهاية الشيء ضده. فكيف يكون جزءا منه حتى يطلق الجزء على الكل؟

^{٣٣٧٤} سورة المائدة، ٦/٥.

^{٣٣٧٥} و: بعد.

^{٣٣٧٦} ر: ولذلك.

^{٣٣٧٧} ر- في.

^{٣٣٧٨} و ر: هي.

^{٣٣٧٩} التلويح للفتاواني، ٢٥٥/١.

^{٣٣٨٠} التوضيح لصدر الشريعة، ٢٥٦/١.

^{٣٣٨١} ر: يوزع.

^{٣٣٨٢} ر: إلا.

^{٣٣٨٣} و: الألف.

^{٣٣٨٤} و: مشروط.

^{٣٣٨٥} التلويح للفتاواني، ٢٥٦/١.

^{٣٣٨٦} و ر: هي.

^{٣٣٨٧} ر: ولا.

^{٣٣٨٨} التلويح للفتاواني، ٢٥٦/١.

بل إنما يطلق على آخر جزء من الشيء مجاورة بينه وبين النهاية. كالحذ فإنه الجزء المقارن من العقار لعقار آخر. ويسمون الجزء المقارن من العقار الآخر حد هذا العقار. فيجعلونه محدودا به بعكس هذا. و^{٣٣٨٩} مرادهم بابتداء الغاية، غاية الابتداء إذ البداية لها غاية وبانتهاء الغاية غاية الانتهاء وقد تكون^{٣٣٩٠} الغاية داخلية في المغيا بناء على المناسبة المذكورة في الحد، فابتداء الغاية هو الشروع في أول جزء الشيء وانتهاء الغاية هو الوصول إلى آخر جزء منه.

[٢٥٧] قال: «قوله «أنت طالق إلى شهر»»^{٣٣٩١} إلى آخره.

أقول: ذكر العلامة دليل زفر رحمه الله^{٣٣٩٢} ولم يذكر الجواب عنه. وهو أن الإلغاء خلاف الأصل فلا يصار إليه إلا عند تعذره وحيث ما يصح الكلام بدون الإلغاء لا يحمل عليه. وهذا جواب فيه إشارة في كلام المصنف حيث قال فيبطل قوله إلى شهر ويرد عليه أن التأخير يتضمن التقدير وذلك أيضا خلاف الأصل.

والجواب عنه أن في الإلغاء^{٣٣٩٣} بتقدير جعل التأجيل إلغاء وتقديرا، وأيضا بتقدير التأجيل تطلق وبتقدير^{٣٣٩٤} التأخير لا تطلق فلا تطلق بالشك.

[٢٥٨] قال: «قوله «ثم الغاية»»^{٣٣٩٥} إلى آخره.

أقول: ذكر العلامة ما يشعر بوقوع الاختلاف بين كلام المحققين من النحاة أن إلى لإنهاء الغاية، وبين التفصيل الذي ذكره المصنف في الغاية بحسب الدخول تحت المغيا أو انتهاء حكم المغيا عنده وعدم دخوله تحت المغيا، وليس كذلك. فإن المصنف أيضا قائل إن إلى لما ذكر، ولكن يبين مجال دخول الغاية تحت المغيا وعدم دخولها. والذي ذهب منهم إلى أن السمكة يتناول الرأس، فيدخل تحت أكلها إلى رأسها مذهب من قال منهم إن الغاية داخلية تحت المغيا إلا مجازا.

[٢٥٩] قال: «فقوله «وإن لم يكن»»^{٣٣٩٦} إلى آخره.

أقول: ذكر العلامة وجه إعرابه حيث ما ذكره المصنف، وحصل عنه الفراغ بكلامه. ثم قال كالمخترع^{٣٣٩٧} كلاما لم يقل «فافهم واعلم فعلم المرء ينفعه»^{٣٣٩٨}.

[٢٦٠] قال: «قوله «وللنحوين»»^{٣٣٩٩} إلى آخره.

أقول: اعترض العلامة على المصنف هنا بثلاثة وجوه:

^{٣٣٨٩} و: أو.

^{٣٣٩٠} ر: يكون.

^{٣٣٩١} التلويح للفتازاني، ٢٥٧/١.

^{٣٣٩٢} ر- رحمه الله.

^{٣٣٩٣} ر: إلغاء.

^{٣٣٩٤} ر- بتقدير صح هـ.

^{٣٣٩٥} التلويح للفتازاني، ٢٥٧/١.

^{٣٣٩٦} التلويح للفتازاني، ٢٥٧/١.

^{٣٣٩٧} و: فالمخترع.

^{٣٣٩٨} التلويح للفتازاني، ٢٥٧/١.

^{٣٣٩٩} التلويح للفتازاني، ٢٥٨/١.

الأول: إن المذهب المختار «أنه لا يدل على الدخول ولا^{٣٤٠٠} على^{٣٤٠١} عدمه بل كل منهما يدور مع الدليل. ولهذا تدخل في مثل قرأت الكتاب من أوله إلى آخره بخلاف قولنا قرأته إلى باب القياس مع أن الغاية من جنس المغيا»^{٣٤٠٢}. والجواب عنه إن كلام المصنف بعينه كذلك. غير أنه يبين مجال الدخول وعدمه على سبيل الإجمال بالقواعد الكلية، والكتاب وإن كان شاملا لآخره أيضا، لكنه خصص من القواعد بدلالة الحال. على أن قراءة الكاتب لا تنتهي إلى آخر حرف منه بأن يقرأ إليه ولا يقرأ هو. وإن كان مقتضى الكلام ذلك كما في إلى القياس.

«الثاني أن القول بكونه حقيقة في الدخول مذهب ضعيف لا يعرف له قائل، فكيف يعارض القول بعدم الدخول؟ وإليه^{٣٤٠٣} ذهب كثير من النحاة»^{٣٤٠٤}. والجواب عنه أن ما نقلت من [٦٣ ظ] / المختار يقتضي كونهما ضعيفتين لمخالفة كل منهما إياه، والضعيف جاز أن يعارض الضعيف. وأيضاً هذا لا يضر قول المصنف إن ما ذهب إليه الأصوليون^{٣٤٠٥} جامع العمل بالجميع، إذ ضعف الدليل أو المذهب لا يضعف عن إيقاع؟؟ الشك.

«الثالث أن ما ذكره يستلزم في مسألة السمك دخول الرأس في الأكل على ما^{٣٤٠٦} يقتضي المذهب الرابع ومختار القوم لأن الصدر يتناوله وقد اختار أولاً أنه لا يدخل»^{٣٤٠٧}. والجواب عنه أن الرأس لا يدخل في السمكة في حق الأكل لأنه لا يؤكل عادة. فلم يترك فيه المذهب المختار الذي هو الرابع. إذ إلا مجازاً يلاحظ ههنا أيضاً، والأكل قرينة عدم دخول الغاية تحت المغيا.

[٢٦١] قال: «قوله «هي غاية للإسقاط»»^{٣٤٠٨} إلى آخره.

أقول: ذكر العلامة لهذا وجهين:

أحدهما ما أشار إليه المصنف وجعله^{٣٤٠٩} أوجه. ثم نقل عن القاضي الإمام فيه بحثاً مبناه على أن الكلام المقرون بالغاية أو الاستثناء أو الشرط ليس أنه يعتبر^{٣٤١٠} أولاً مطلقاً، ثم يعتبر مقيداً ويخرج بالقيود عن الإطلاق، بل يعتبر من الأول مقيداً. والفعل مع الغاية كلام واحد للإيجاب إلى الغاية، لا أنها للإسقاط والفعل للإيجاب لأتهما ضدان فلا يثبتان إلا بنصين لا بنص واحد. والنص مع الغاية نص واحد ومرجه إلى أن كون صدر الكلام متناولاً للغاية ليس له^{٣٤١١} أثر في كون الغاية لإسقاط ما وراءها لا لمد الحكم إليها.

والجواب عنه إن المراد بقولهم إن الغاية ههنا للإسقاط ليس أنه لإسقاطه عن الحكم بعد انسحابه عليه حتى يلزم أن لا يثبت بنص واحد لا بنصين، وإنما المراد إسقاطه عن أن ينسحب^{٣٤١٢} عليه حكم الصدر. وذلك معنى توقف أول الكلام^{٣٤١٣} على آخره إذا كان فيه ما يغير أوله حتى يثبت بالكلام حكم واحد، وهو الحاصل من جميع الكلام مع المغير. لكن الشأن في أن إلى التي للغاية متى يغير حكم

^{٣٤٠٠} و: ز. و.

^{٣٤٠١} و- ر. على.

^{٣٤٠٢} التلويح للفتازاني، ٢٥٨/١.

^{٣٤٠٣} ر: وإن.

^{٣٤٠٤} التلويح للفتازاني، ٢٥٨/١.

^{٣٤٠٥} ر: الأصوليين.

^{٣٤٠٦} التلويح للفتازاني + هو.

^{٣٤٠٧} التلويح للفتازاني، ٢٥٨/١.

^{٣٤٠٨} التلويح للفتازاني، ٢٥٩/١.

^{٣٤٠٩} ر: وجعل.

^{٣٤١٠} و: يغير.

^{٣٤١١} و- له.

^{٣٤١٢} ر: نسجت.

^{٣٤١٣} و- الكلام.

أول الكلام لا مد الحكم إلى ما دخلت فيه؟ وهي تغيره إلى إسقاط ما وراء الغاية عن انسحاب حكم أول الكلام إليه.

[٢٦٢] قال: «قوله «فإن قال له علي من درهم إلى عشرة»^{٣٤١٤} إلى آخره.

أقول: قال العلامة «يدخل الأول بناء على العرف ودلالة الحال لا بناء على امتناع وجود الكل بدون الجزء كما ذكره المصنف، فإنه مغلطة من باب اشتباه المعروض بالعارض. فإن الواحد جزء من كل عدد، لكن إذا رتب معدودات عشرة مثلاً، فلا نسلم أن الواحد الذي هو الأول^{٣٤١٥} جزء مما فوقه، وإنما جزء من المجموع المركب منه وفما فوقه. فما^{٣٤١٦} بينه وبين العاشر لا يكون إلا الثاني والثالث وهكذا حتى التاسع، وهذا بمنزلة العاشر والحادي عشر وغير ذلك. فإن كل واحدة منها واحد^{٣٤١٧} وليس بجزء مما بين الواحد والعشرة. ألا يرى أنه لو قال علي من عشرين إلى ثلاثين، أو ما بين عشرين إلى ثلاثين تدخل^{٣٤١٨} العشرون في ثلاثين^{٣٤١٩} مع أنها ليست جزءاً من التسعة^{٣٤٢٠} التي بينها وبين الثلاثين^{٣٤٢١}».

ولقائل أن يقول من جهة المصنف إن هذه مغلطة من باب اشتباه المعروض^{٣٤٢٢} بالعارض لكن أنت الواقع فيها. فإن مراد القائل على من درهم إلى عشرة ليس العوارض التي هي الأعداد، وإنما المراد أن عليه معدوداً وهو من^{٣٤٢٣} درهم إلى عشرة. ولا شك أن ذلك المعدود أي معدود تصور قدرهم واحد جزء منه.

مثلاً إذا فرض اثنين أو ثلاثة أو أربعة أو تسعة فالأمر كذلك، لا أنه يفرض الجميع بأن يفرض درهم ثم درهماً ثم ثلاثة ثم يقال بأن ذلك الدرهم جزء من الدرهمين والثلاثة على ما توهمت. بل إن فرضت المعدود المقر به درهمين فهو أي درهم واحد جزء منه.

وإن فرضته [٦٤و] / ثلاثة دراهم بدرهم واحد جزؤه فهو متعين بالضرورة على ذمته. وكذا الدرهمان لا على أنه يجب سوى الدرهم الذي هو جزؤه بل^{٣٤٢٤} حتى يكون الدرهمان معه ثلاثة. وكذا الثلاثة دراهم لا على أنه يجب سوى الدرهمين والدرهم^{٣٤٢٥} الواحد حتى يكون الجميع ستة، بل كل^{٣٤٢٦} في ضمن ما فوقه للجزئية المذكورة. إذ لا يتصور أن تجب تسعة دراهم ولا يجب درهم واحد أو ما فوقه إلى التسعة، فاندفع بهذا قوله لو أريد كون الواحد جزءاً من العدد الذي فوقه، كان اللازم أربعة وأربعين بمنزلة على اثنان وثلاثة وأربعة إلى عشرة حتى إذا انضم إليها عشرة لزم أربعة وخمسون.

وعدم فرقهم بين هذا وبين قولنا ما بين واحد إلى عشرة على ما نقله العلامة أدل دليل على هذا المطلوب، وليس بمناف له على ما زعم. حيث لا يعتبر فيه كون الغاية المبدأ بها داخلاً بل يعتبر دخولها لكونها جزءاً.

^{٣٤١٤} التلويح للفتاوي، ٢٥٩/١.

^{٣٤١٥} التلويح للفتاوي + منهما.

^{٣٤١٦} ر: مما.

^{٣٤١٧} و: واحدة.

^{٣٤١٨} ر: يدخل.

^{٣٤١٩} و: في ثلاثين.

^{٣٤٢٠} و: التسع.

^{٣٤٢١} التلويح للفتاوي، ٢٦٠/١.

^{٣٤٢٢} و: المعروض صح هـ.

^{٣٤٢٣} ر: من.

^{٣٤٢٤} و: بل.

^{٣٤٢٥} ر: فالدرهم.

^{٣٤٢٦} و: كان.

[٢٦٣] قال: «قوله «لما ذكرنا^{٣٤٢٨} في المرافق^{٣٤٢٩}» إلى آخره.

أقول: ذكر العلامة أن المصنف قال فيما سبق: إن قوله «بعت إلى شهر» معناه أجلت الثمن^{٣٤٣٠} إلى شهر. وههنا عدل عنه إلى «لا أطلب الثمن»^{٣٤٣١} فيكون منفيًا فيتحقق التناول.

ثم بنى عليه كلاما آخر وهو أن منشأ هذا الغلط منه أنه وقع في^{٣٤٣٢} أكثر نسخ أصول فخر الإسلام وفي الآجال وفي الأيمان والصواب وفي الآجال في الأيمان بدون الواو. إذ لا اختلاف رواية في آجال البيوع والديون بل الغاية لا تدخل في الأجل بالاتفاق كما في الإجارة.

وأما «رواية الحسن في آجال اليمين»^{٣٤٣٣} وهذا كلام ليس بمتوجه،^{٣٤٣٤} إذ معنى التأجيل تأخير المطالبة، وله أن يؤخرها مدة العمر فيناول الغاية. وكون التأجيل ترفها وهو يحصل بأدنى ما ينطلق عليه الاسم، لا ينافي تناوله الغاية. وليس الإمام فخر الإسلام بحيث ينقل عن أبي حنيفة رحمه الله رواية من غير صحتها عنده أو يشتبه^{٣٤٣٥} عليه أمرها ولا مثل المصنف رحمه الله.^{٣٤٣٦}

[٢٦٤] قال «قوله «صمت هذه^{٣٤٣٧} السنة»^{٣٤٣٨} إلى آخره.

أقول: ذكر العلامة بعد ما بين كلام المصنف أنه يخالف^{٣٤٣٩} هذا ما روي عن إبراهيم عن محمد أنه لو قال أمرك بيدك رمضان أو في رمضان فهما^{٣٤٤٠} سواء، وكذا غدا أو في غد يكون الأمر بيدها في رمضان أو في الغد كله. وهذا ليس بمخالفة في أصل القاعدة ولكنه أمر نشأ من خصوصية المسألة. وهي أن اختيارها الطلاق يقع في جزء من الشهر أو اليوم، وإن جعل لها الشهر كله أو الغد كله زمانا، لكون الأمر بيدها بخلاف قوله أنت طالق غذا حيث جعل الغد زمانا لكونها طالقا، وذلك بوقوعه في أول جزء من النهار.

[٢٦٥] قال: «قوله «فلا»^{٣٤٤١} إلى آخره.

أقول: أورد العلامة ههنا نكتة وهي أن مثل أنت طالق إن لم يشأ الله يقتضي وقوع الطلاق البتة. وأجاب عنه بما يعلم من مطالعة كتابه. ولقائل أن يقول فلو قال أنت طالق إن شاء الله وإن لم يشأ الله يجب أن لا يقع الطلاق لأنه إن كان تعليقاً فهو تعليق بأمرين متضادين غير ممكن وقوعهما معاً، فلا يقع ما علق بهما وإن كان للإبطال فلا يقع.

لا يقال عدم مشيئة الله تعالى^{٣٤٤٢} الطلاق ينافي^{٣٤٤٣} وقوعه هناك، لأن الجمع بين النقيضين أيضاً ينافي وقوعه مع تضمنه عدم

^{٣٤٢٧} و: كما.

^{٣٤٢٨} ر: ذكر.

^{٣٤٢٩} التلويح للفتاواني، ٢٦١/١.

^{٣٤٣٠} ر: اليمين.

^{٣٤٣١} التوضيح لصدر الشريعة، ٢٦١/١.

^{٣٤٣٢} و- وقع في.

^{٣٤٣٣} التلويح للفتاواني، ٢٦١/١.

^{٣٤٣٤} و: بمثولي؛ ر: بعنوي.

^{٣٤٣٥} ر: ليشتيه.

^{٣٤٣٦} و- رحمه الله.

^{٣٤٣٧} ر: بعده.

^{٣٤٣٨} التلويح للفتاواني، ٢٦١/١.

^{٣٤٣٩} و: مخالف.

^{٣٤٤٠} ر: فيهما.

^{٣٤٤١} التلويح للفتاواني، ٢٦٢/١.

مشيئة [الله] تعالى أيضا بالطريق الأولى.

والجواب عنه أنه ليس بتعليق، لأن المعلق به ليس مما يمكن وقوعه وهو الضدان. وإذا كان كذلك، فالمراد به التنجيز، وعدم اعتبار التعليق والتسوية في الأمرين في كونهما غير معتبرين في التعليق حتى لا يبطل كلامه بالكلية، فبطل التعليق فقط فينجز الطلاق.

وفي المسألة التي ذكرها العلامة صح التعليق بالنظر إلى أنه تعليق بممكن^{٣٤٤٤} والاستحالة في الوقوع بلا مشيئة الله تعالى [٦٤ ظ] / وهو الذي أبطل كلامه وهذا الشرط مع الجزاء. فالحاصل أنه في مسألتنا لم يكن^{٣٤٤٥} تعليق فصيح تنجيزه، وفي المسألة الأولى صح الكلام تعليقا، لكن تعذر الوقوع.

وبما ذكرنا علم ما في عبارة العلامة في هذا المقام من التسامح وحل النكتة الأولى يظهر^{٣٤٤٦} بطريق^{٣٤٤٧} آخر أننا لا نسلم أنه إن شاء الله تعالى^{٣٤٤٨} طلاقها تطلق في الحال، بل إنما يطلق إذا شاء وإذا شاء يقع الطلاق منه بما يعد طلاقا. فإن الطلاق ليس مما يقع بدون أمر من الزوج يدل عليه. وبطريق آخر لا نسلم أنه إن لم يشأ الله يقع الطلاق وإنما يقع إذا وجد المعلق به، وهو عدم المشيئة، وذلك إنما يتحقق إذا لم يقع منه طلاق. وعدم وقوع الطلاق منه لا يتحقق إلى الموت فإن طلق قبله فقد علم عدم وقوع الشرط يقينا فانحل التعليق، وعند تحققه بالموت لا يقع الطلاق أيضا لاستحالة وقوعه بدون فعل من الزوج تعذر بالموت.

والفرق بين هذا الجواب والجواب الذي ذكروا، أنهم لا يعدونه تعليقا وهذا الجواب يعد تعليقا^{٣٤٤٩} لكن عدم الوقوع إلى الموت لعدم تحقق الشرط، وبالموت لتعذر الوقوع.

لا يقال يلزم على الأول أنه إن طلقها يقع تطليقتان، طلاق بالمشيئة وطلاق بالتنجيز، لأنه إنما يلزم لو علق الطلاق بالمشيئة، فبرد حينئذ على قوله إن شاء الله تعالى^{٣٤٥٠} فأنت طالق.

والجواب عنه إن التنجيز يحمل على ما علق به من المشيئة. إذ لا يجوز أمر بدون مشيئته تعالى. فلو اعتبر منه تطليقا من غير مشيئة الله تعالى يلزم الكفر. واستحضر هذا الجواب ينفعك^{٣٤٥١} في كثير من المسائل، فقلما بين هذا المقام هذا البيان في غيره^{٣٤٥٢} من الكتب.

وقول العلامة «والأظهر^{٣٤٥٣} أنه لا حاجة إلى جعل العلم بمعنى المعلوم، بل المراد أنه ثابت في علم الله. بمعنى أن علمه محيط بذلك»^{٣٤٥٤} يدل على عدم تبين قصد المصنف، وهو التصريح بعدم الشرطية له.

^{٣٤٤٢} ر- تعالى.

^{٣٤٤٣} ر: ما في.

^{٣٤٤٤} ر: ممكن.

^{٣٤٤٥} و: يمكن.

^{٣٤٤٦} ر- يظهر.

^{٣٤٤٧} و- بطريق.

^{٣٤٤٨} ر- تعالى.

^{٣٤٤٩} ر- وهذا الجواب يعد تعليقا.

^{٣٤٥٠} و- تعالى.

^{٣٤٥١} ر: ليفعل.

^{٣٤٥٢} ر: غير.

^{٣٤٥٣} ر: إلا ظهر.

^{٣٤٥٤} التلويح للفتاوي، ١/٢٦٢.

واعلم أن المصنف جعل الفرق الذي عليه مبنى الأيمان فارقا بين قوله «أنت طالق في مشيئة الله» تعالى وبين قوله في علم الله. فمن بنى الكلام على غير هذا القصد فلم يفهم كلامه.

[٢٦٦] قال: «قوله «فيقع في آخر الحياة»»^{٣٤٥٥} إلى آخره.

أقول: ذكر العلامة ههنا أبحاثا مبناها على اشتراط القدرة في الطلاق، وهو ليس أمرا مكلفا^{٣٤٥٦} به حتى تشترط فيه القدرة، وإنما التعليق فيه تقديم وقوع الطلاق منه، سواء كان عن عجز أو عن قدرة.

[٢٦٧] قال «قوله «وإذا عند الكوفيين»»^{٣٤٥٧} إلى آخره.

أقول: نقل العلامة عن الإمام فخر الإسلام وغيره، أن في كلامهم أن إذا كان للشرط ليس باسم، وإنما هو حرف بمعنى إن بدليل استعماله فيما ليس بقطعي.

ثم قال: «وجوابه ظاهر عند علماء المعاني. فإن إذا كثيرا ما يستعمل في المشكوك تزيلا له منزلة المقطوع لنكتة»^{٣٤٥٨}. وفي هذا الكلام تعريض بأن الإمام فخر الإسلام ليس من علماء المعاني، وبأنه لم يعتبر على ما هو الظاهر عندهم، والظاهر أنه ما فهم [من] كلامه. إذ كون إذا إذا كان بمعنى الشرط فقط حرفا لا ينافي أن يكون استعماله في معنى إن لنكتة، فإن النكتة إنما تطلب إذا استعمل اللفظ في غير ما وضع له، وحيث يستعمل فيه فلا احتياج إلى النكتة.

وقوله «لا يقال ففي استعمالها في الشرط من غير اعتبار»^{٣٤٥٩} سقوط معنى الظرف جمع بين الحقيقة والمجاز»^{٣٤٦٠}.

وجوابه وما ترتب عليه من السؤال والجواب والرد والقبول مبني على أن إذا عند البصريين للظرف فقط حقيقة، فليس كذلك. بل المقول عنهم أن إذا ظرف لما يستقبل من الزمان وفيه معنى الشرط فلا يكون جمعا [٦٥و] / بين الحقيقة والمجاز. إذ هو موضع للظرفية المفهوم منها الشرطية، أي الملزومة للشرطية.

[٢٦٨] قال: «قوله «ودخوله»»^{٣٤٦١} إلى آخره.

أقول: قوله «وما توهم من دخوله لأمر كائن فإنما هو من جهة أنه»^{٣٤٦٢} قد يستعمل في الاستمرار كقوله تعالى ﴿وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ ءَامَنُوا قَالُوا ءَامَنَّا﴾^{٣٤٦٣} كما يستعمل الفعل المضارع واسم الفاعل لذلك»^{٣٤٦٤}. ليس إلا توهم التوهم، لأن معنى الاستمرار له هنا من جهة الشرطية حتى أنه لو وضع إن موضعه أفاد ذلك المعنى، وهو استمرار قولهم للذين آمنوا عند ملاقاتهم كذا، ولشياطينهم عند حلولهم^{٣٤٦٥} إليهم كذا. بل^{٣٤٦٦} باستقراء علم ذلك^{٣٤٦٧} الاستعمال، حيث يستعمل في أحد الموضعين المذكورين، ولا يستعمل في معنى

^{٣٤٥٥} التلويح للفتازاني، ٢٦٥/١.

^{٣٤٥٦} ر: تكلفا.

^{٣٤٥٧} التلويح للفتازاني، ٢٦٥/١.

^{٣٤٥٨} التلويح للفتازاني، ٢٦٦/١.

^{٣٤٥٩} و - اعتبار.

^{٣٤٦٠} التلويح للفتازاني، ٢٦٧/١.

^{٣٤٦١} التلويح للفتازاني، ٢٦٧/١.

^{٣٤٦٢} ر: لأنه.

^{٣٤٦٣} سورة البقرة، ١٤/٢.

^{٣٤٦٤} التلويح للفتازاني، ٢٦٧/١.

^{٣٤٦٥} ر: دخولهم.

إلا لنكتة.

[٢٦٩] قال: «قوله «ومتى للظرف»»^{٣٤٦٨} إلى آخره.

أقول: قال العلامة «والعجب»^{٣٤٦٩} أنهم جعلوا إذا متمحضا للشرط بواسطة وقوعه في بيت شاذ جازما ما للمضارع مستعملا فيما هو على خطر الوجود، ولم يجعلوا متى متمحضا للشرط مع دوام ذلك فيه»^{٣٤٧٠}.

والجواب عنه أن إذا للظرفية والشرطية لازم معناها، فإذا أريد بها اللازم فيجب أن لا يراد الظرفية احترازا عن الجمع بين الحقيقة والحجاز. وبين شرطية متى وظرفيته تلازم فلا يتمحض للشرطية، لعرف بالتأمل في معناه.^{٣٤٧١} والعجب^{٣٤٧٢} في التعجب لا في عدم التمحض.

[٢٧٠] قال: «قوله «فاحتاج أبو حنيفة رحمه الله إلى الفرق»»^{٣٤٧٣} إلى آخره.^{٣٤٧٤}

أقول: في قوله «وحاصل الفرق أن الاصل في التطليق»^{٣٤٧٥} عدم الطلاق فلا يقع بالشك، وفي التعليق الأصل الاستمرار، فلا ينقطع بالشك»^{٣٤٧٦} تسامح، لأن كلا من المثالين تعليق، ولأنه يكفي أن يقول كما قاله المصنف التعليق لا ينقطع بالشك^{٣٤٧٧} ولا حاجة إلى تكلف الاستمرار، ولأن وقوع الطلاق في الحال أو عند الموت لا شك فيه، وإنما الشك في وقوعه في الحال أو تأخره إلى الموت.

فقوله «الأصل في التطليق عدم الطلاق فلا يقع بالشك» كلام خارج عن طريق السداد. وكذا في قوله فإن قيل طلقتي نفسك مقيد بالجلس وإذا زيد عليه متى شئت يتعلق بما^{٣٤٧٨} وراء المجلس أيضا، بخلاف ما إذا زيد عليه إذا شئت. ففي إذا شئت وقع الشك في تعلقه بما وراء المجلس، فلا يتعلق بالشك. إذ ينبغي أن يوجه السؤال هكذا، وهو أن إذا لو حمل على معنى متى اقتضى عدم التقييد بالجلس، وإن حمل على إن اقتضى التقييد، فلا يتعلق بما وراء المجلس بالشك. إذ هو إنما ينشأ من جواز حمل إذا على كل من المعنيين لا من زيادة متى شئت تارة وإذا شئت أخرى.

وكذا في قوله «فجوابه أن التقييد بالجلس في طلقتي»^{٣٤٧٩} نفسك إنما يثبت^{٣٤٨٠} على خلاف الأصل ضرورة إجماع الصحابة عليهم السلام. فإذا قرن بمضى شئت صار راجعا إلى أصله، شاملا للأزمنة. وإذا قرن بمضى يثبت الشك في انقطاع تعلقه

^{٣٤٦٦} و+ علم ذلك.

^{٣٤٦٧} و- علم ذلك.

^{٣٤٦٨} التلويح للفتاواني، ٢٦٧/١.

^{٣٤٦٩} ر: والعجب.

^{٣٤٧٠} التلويح للفتاواني، ٢٦٨/١.

^{٣٤٧١} و ر: معناها.

^{٣٤٧٢} ر: فالتعجب.

^{٣٤٧٣} ر- رحمه الله؛ التلويح للفتاواني، ٢٦٨/١.

^{٣٤٧٤} و- إلى آخره.

^{٣٤٧٥} و ر- في التطليق.

^{٣٤٧٦} التلويح للفتاواني، ٢٦٨/١.

^{٣٤٧٧} ر- تسامح، لأن كلا من المثالين تعليق، ولأنه يكفي أن يقول كما قاله المصنف التعليق لا ينقطع بالشك.

^{٣٤٧٨} و: ما.

^{٣٤٧٩} ر: طلقك.

^{٣٤٨٠} ر: ثبت.

بالمشيئة بناء على أن الأصل هو التعليق^{٣٤٨١} بالمشيئة في جميع الأزمنة». إذ لا نسلم أن التقيد بالجلس في طلقي نفسك خلاف الأصل، بل الأصل هو لما أن ليس في هذا الكلام ما يدل على الزمان، ولكن لما لم يكن وقوعه إلا فيه، احتيج إلى تقدير الزمان ولما كان تقديره ضرورة لم يكن له عموم لجميع الأزمنة، وللمجلس أثر في تخصيصه بزمانه مخصص بزمان المجلس.

وكذا لو قال إن شئت فإن أيضا ليس له دلالة على الزمان، وأما إذا ومتى لكوهما طرفين للزمان يدلان عليه، ولكن متى فيه عموم ولا يكون في إذا إلا إذا كان في معناه،^{٣٤٨٢} ولأنه مبني على استنتاج وقوع الشك من متى شئت وإذا شئت على ما سبق في الكلام على السؤال.^{٣٤٨٣}

[٢٧١] قال: «قوله «وكيف»»^{٣٤٨٤} إلى آخره.

أقول: قوله «إلا أنها يدل على أحوال ليست في يد العبد»^{٣٤٨٥} فيه ما فيه. لأنه يقال كيف قرأت القرآن في الصلاة؟ والمراد أجراها أم إخفاء، والجهر والإخفاء في يد العبد. وكيف [٦٥ظ] / صليت؟ ويراد أمدلا لأركانها أم مقصرا في التعديل؟ ولا شك في كونهما من كيفيات في يد العبد.

وكذا قوله «والمعنى انت طالق بأية كيفية شئت فالظاهر من كلام المصنف أنها في الأصل بمنزلة أي الاستفهامية»^{٣٤٨٦} لأن معنى كيف شئت عند الاستفهام بمنزلة أي حال شئت»^{٣٤٨٧} لأنه لا يلزم من ذلك أن تكون بمنزلة أي وحدها، بل بمنزلة أية كيفية أو أي حال.

[٢٧٢] قال: «قوله «وأما العتق»»^{٣٤٨٨} إلى آخره.

أقول: قال العلامة: «ولقائل أن يقول إنه يكون معلقا ومنجرا على مال وبدونه على وجه التدبير وغيره مطلقا أو مقيدا بما يأتي من الزمان وكل هذه كيفيات».^{٣٤٨٩} والجواب عنه أنه لا يثبت بقوله أنت حر سوى تنجيز الحرية^{٣٤٩٠} ولا يَحتمل ما سوى ذلك ولو علق بالمشيئة. أما المكاتب والمدبر فليسا بحرين، وأما التعليق والتقييد فليس في^{٣٤٩١} مشيئة العبد.

ثم قال: «وقد قال في المبسوط في مسألة أنت حر كيف شئت أنه يعتق عند أبي حنيفة رحمه الله^{٣٤٩٢} ولا مشيئة له، وعندهما لا يقع ما لم يشأ في المجلس. فعلم أن بطلان تعليق^{٣٤٩٣} الكيفية^{٣٤٩٤} بصدر الكلام إنما هو عند أبي حنيفة رحمه الله».^{٣٤٩٥}

^{٣٤٨١} و ر: التعليق.

^{٣٤٨٢} و- وكذا لو قال إن شئت فإن أيضا ليس له دلالة على الزمان، وأما إذا ومتى لكوهما طرفين للزمان يدلان عليه، ولكن متى فيه عموم ولا يكون في إذا إلا إذا كان في معناه، صح هـ - وكذا لو قال إن شئت فإن أيضا ليس له دلالة على الزمان، وأما إذا ومتى لكوهما طرفين للزمان يدلان عليه، ولكن متى فيه عموم ولا يكون في إذا إلا إذا كان في معناه.

^{٣٤٨٣} ر- وكذا لو قال إن شئت فإن أيضا ليس له دلالة على الزمان، وأما إذا ومتى لكوهما طرفين للزمان يدلان عليه، ولكن متى فيه عموم ولا يكون في إذا إلا إذا كان في معناه.

^{٣٤٨٤} التلويح للفتازاني، ٢٦٩/١.

^{٣٤٨٥} التلويح للفتازاني، ٢٦٩/١.

^{٣٤٨٦} و- الاستفهامية.

^{٣٤٨٧} التلويح للفتازاني، ٢٦٩/١.

^{٣٤٨٨} التلويح للفتازاني، ٢٦٩/١.

^{٣٤٨٩} التلويح للفتازاني، ٢٦٩/١.

^{٣٤٩٠} و: الحق.

^{٣٤٩١} ر: من.

^{٣٤٩٢} و: رضي الله عنه.

^{٣٤٩٣} و: كيفية.

^{٣٤٩٤} و: التعليق.

والجواب عنه أنا لا نسلم دلالة على ذلك، بل لا يدل إلا على اشتراط مشيئة أصل الحرية، فلا يتعلق بصدر الكلام كيفية، ولا يلزم من بطلان الكيفية بطلان المشيئة عندهما. وأما عند أبي حنيفة رحمه الله فالمشيئة ما تعلقت إلا بكيفية الصدر. فإذا بطلت الكيفية بطلت المشيئة أيضا لأنها ما تعلقت إلا بها.

[٢٧٣] قال: «قوله «وتطلق في أنت طالق كيف شئت»»^{٣٤٩٦} إلى آخره.

أقول: لا حاجة إلى ما ذكره العلامة من تقييده بالدخول بها، إذ غير المدخول بها يجوز لها اختيار التغليظ، والتخفيف. إذ ليس أنه يثبت^{٣٤٩٧} أولا طلاق واحد حتى لا يلتحق إليه التغليظ في غير المدخول بها. وإنما الثابت بهذا الكلام بعد أن تلتحق^{٣٤٩٨} إليها المشيئة أمر واحد، وإن لم تلتحق إليها^{٣٤٩٩} المشيئة فالواقع هو المتعين المتيقن وهو واحد رجعي في المدخول بها وبائن في غيره.

وإلا لو شاءت^{٣٥٠٠} المدخول بها اثنتين^{٣٥٠١} ولا يكون للزوج نية، أو اتفق النيتان^{٣٥٠٢} لزم أن يكون الطلاق ثلاثة واحدة بقوله أنت طالق واثنتين^{٣٥٠٣}. ومشيتها وليس كذلك بناء على ما يعلم من تفصيل المصنف الحكم^{٣٥٠٤} في نية الزوج ونيتها، وعدمها واتفاق الشئيين، واختلافهما.

وقول العلامة «وتحقيق كلامهما على ما ذكره القوم أي ما لا يكون محسوسا كالتصرفات الشرعية من الطلاق والعتاق والبيع والنكاح وغيرها، فحاله وأصله سواء، لأن وجوده لما لم يكن محسوسا كان معرفة وجوده بآثاره وأوصافه، فافتقرت معرفة ثبوته إلى معرفة أثره، ووصفه كثبوت الملك في البيع والحل^{٣٥٠٥} في النكاح. والوصف أيضا مفتقر إلى الأصل، فاستويا وصار تعليق الوصف تعليق الأصل»^{٣٥٠٦} ليس بتحقيق. إذ لا فرق في عدم المحسوسية بين الأصل والوصف فيما ليس بمحسوس، ولا نسلم أن الملك والحل محسوسان. ولئن سلمناه فلا نسلم أنه إذا كان كذلك يلزم من عدم الوصف عدم الأصل. وإنما يلزم^{٣٥٠٧} ذلك لو لم يكن له وصف غير محسوس يعلم وجود الأصل بالعلم بوجوده، إذ لا يتعين الحس طريقا للعلم، كالمتيقن لإيمان^{٣٥٠٨} نفسه وإن لم يظهر في الخارج أثره، فعلم أن مبنى الأمر ليس على ما قال.

فقوله «وأما ما ظنه المصنف من ابتناء ذلك على امتناع قيام العرض بالعرض ففيه نظر. أما أولا، فالأنه لا جهة لتخصيص ذلك بما ليس بمحسوس. وأما ثانيا فالأن الأصل فيما ليس بمحسوس لا يلزم أن يكون عرضا. ويمكن دفعهما بأن الكلام في التصرفات التي هي أعراض غير محسوسة. وأما ثالثا فالأنه لما ثبت عدم انفكاك أحدهما عن الآخر لزم من تعلق أحدهما بالمشيئة تعلق الآخر بها^{٣٥٠٩} سواء قام أحدهما بالآخر أو قاما بشيء آخر. فلا مدخل [٢٦٦] / لامتناع قيام العرض بالعرض في ذلك. وأما رابعا

^{٣٤٩٥} التلويح للفتاواني، ٢٦٩/١.

^{٣٤٩٦} التلويح للفتاواني، ٢٧٠/١.

^{٣٤٩٧} ر: ثبت.

^{٣٤٩٨} ر: تلتحق.

^{٣٤٩٩} و: إليه.

^{٣٥٠٠} و: شاء.

^{٣٥٠١} و: ثنتين.

^{٣٥٠٢} و- ولا يكون للزوج نية، أو اتفق النيتان صح ه.

^{٣٥٠٣} و: ثنتين.

^{٣٥٠٤} و- الحكم صح ه.

^{٣٥٠٥} و: لا يحل.

^{٣٥٠٦} التلويح للفتاواني، ٢٧١/١.

^{٣٥٠٧} ر: لزم.

^{٣٥٠٨} و: لأن.

^{٣٥٠٩} و- بها.

فلأن عدم الانفكاك إنما هو بين الطلاق وكيفية ما، لا لخصوصها. والمتعلق بمشيتها إنما هو خصوص الكيفية»^{٣٥١٠} مردود.

أما أوله، فلأن كون الأعراض المحسوسة مثل الفاحمية^{٣٥١١} والسواد مثلاً يعلم^{٣٥١٢} منها^{٣٥١٣} الأصل، والحال بخلاف غير المحسوس هو جهة تخصيصه بما ليس بمحسوس.

وأما ثانيه فلأن ما ليس بمحسوس إن كان جوهرًا فلا كلام فيه^{٣٥١٤} وإن كان عرضاً لزم ما ذكرنا، وأيضاً المدعى أن لا أصل في الأعراض القائم بعضها ببعض بل الجميع سواء، وما ذكرت لا ينافيه.

وأما ثالثه، فلأن جواز قيام العرض بالعرض يستدعي كون أحدهما أصلاً وما يقوم به^{٣٥١٥} حالاً، فلذلك بني الأمر على امتناعه. وثبوت عدم^{٣٥١٦} انفكاك أحدهما عن الآخر، إنما هو من عدم تعين أحدهما لأن يكون أصلاً لا لأمر آخر.

وأما رابعه فلأن عدم الانفكاك الناشئ من عدم تعين الأصالة بين الطلاق، وكيفية ما يقتضي بطلان الطلاق يبطلان جميع الكيفيات.

[المسائل المتعلقة بالصريح والكناية]

[٢٧٤] قال: «قوله «قالوا وكنيات الطلاق»»^{٣٥١٧} إلى آخره.

أقول: ذكر العلامة رحمه الله^{٣٥١٨} سؤالاً على علمائنا رحمهم الله^{٣٥١٩} بأن الكناية ما استتر المراد به، والمراد المستتر بالفاظ الكناية الطلاق، فيجب أن يقع بها الرجعي كما في أنت طالق.

ثم قال: وأجابوا عن ذلك بأن إطلاق لفظ الكناية على هذه الألفاظ بطريق المجاز فيقع بها البائن، لأن موجب الكلام بينونة. وإنما قال إن إطلاق لفظ الكناية بطريق المجاز، لأن معانيها غير مستترة. لكن الإيهام فيما يقصد^{٣٥٢٠} بها كالبائن مثلاً. فإنه مبهم في أنها بائدة عن أي عن وصلة غير وصلة النكاح أو غيرها كما^{٣٥٢١} أشار إليه في المتن.

ثم نسب هذا الجواب إلى التكلف وصدقه العلامة في ذلك، وقال في إثباته «إذ^{٣٥٢٢} لقائل أن يقول إن أريد أن مفهوماً^{٣٥٢٣} اللغوية ظاهرة غير مستترة، فهذا لا ينافي الكناية واستتار مراد المتكلم بها كما في جميع الكنابات وإن أريد أن ما أراد المتكلم بها ظاهر لا استتار فيه فممنوع».

^{٣٥١٠} التلويح للفتاوي، ٢٧١/١.

^{٣٥١١} ر: الفاحمة.

^{٣٥١٢} و: يعلم.

^{٣٥١٣} و ر: منه.

^{٣٥١٤} ر: له.

^{٣٥١٥} و- به.

^{٣٥١٦} و- عدم.

^{٣٥١٧} التلويح للفتاوي، ٢٧١/١.

^{٣٥١٨} ر- رحمه الله.

^{٣٥١٩} ر- رحمهم الله.

^{٣٥٢٠} ر: يتصل.

^{٣٥٢١} ر- مما.

^{٣٥٢٢} ر: أو.

^{٣٥٢٣} ر: مفهوماً.

وأجيب عنه باختيار أن ما أراد المتكلم بهذا اللفظ ظاهر لا استار فيه، وهو البنونة عن وصلة. وكونها^{٣٥٢٤} عن وصلة النكاح أو غيرها فأمر لا يعلم من اللفظ حتى يراد فيها، وإنما يتوقف العلم بها وحكم الشرع على بيانه. إذ لو أريد^{٣٥٢٥} بهذا اللفظ إفهام الطلاق، لم يقل إلا أنت طالق أو ما في معناه، ولو كان فهمه بهذا اللفظ ممكنا لما احتيج إلى البيان. غير أنه إذا بين أنه أراد البنونة عن وصلة النكاح، له ذلك. وإذا^{٣٥٢٦} بين أنه أراد عن وصلة أخرى، فله ذلك.

ويرتب على كل من البيانين حكم من أحكام الشرع، وهذا مثل جاءني رجل فإنه صريح إذ لا استتار للمراد به، وهو مجيء ذكر من بني آدم جاوز حد الصغر، وهو مراده. ثم لو بين أن ذلك الرجل زيد أو عمرو وظهر معنى آخر سوى المعنى الأول، لا يلزم أن يكون هو المراد بالكلام الأول، إذ المراد بالمراد هو ما يريد المتكلم إلغائه وإفهامه للمخاطب. وهو أعم من أن يكون معينا أو مبهما.

فإن قلت: فأين تتصور الكناية.

قلت: في الحقيقة المهجورة مثلا وفي المجاز الغير المتعارف. حيث لا يعلم أن المراد المعنى الحقيقي المهجور أو المجاز المتعارف، فيستتر المراد بالإفهام. ويمكن أن يجاب عن أصل السؤال أيضا بعد تسليم أن الكناية حقيقة في هذه الألفاظ، بمنع أن المراد المستتر هو الطلاق حتى يلزم أن يكون رجعيًا بل بينونة وصلة النكاح، ولا نسلم أنها تتعين طلاقًا رجعيًا.

ثم قال العلامة في تقريره أولوية إرادة ما أراده^{٣٥٢٧} علماء [٦٦ ظ] / البيان من الكناية، فيراد بالبيان معناه الحقيقي، ثم^{٣٥٢٨} ينتقل منه بواسطة نية المتكلم إلى ملزومه الذي هو الطلاق فتطلق المرأة على صفة البنونة وليس بصواب لما أشار إليه، ولأنه ليس الطلاق ملزومه، بل ملزومه بينونة وصلة النكاح وهي ملزومة للطلاق وأعم منها، ولا يلزم من كونها مرادًا كون الطلاق مرادًا. فالصواب^{٣٥٢٩} أن يقول ثم ينتقل إلى ملزومه الذي هو بينونة وصلة النكاح.

وبهذا التحقيق علم أن ما في هذا المقام له من سؤال وجواب وبحث وتحقيق مبني على هذا الكلام، فليس من الحقيقة في شيء. وإن مراد المصنف بقوله ثم ينتقل منه إلى الطلاق هو الذي يشتمل البائن والرجعي حتى يكون بمعنى البنونة عن وصلة النكاح، كما بينا لا الطلاق الرجعي فإنه يبين البائن.

[٢٧٥] قال: «قوله «إلا في اعتدي»»^{٣٥٣٠} إلى آخره.^{٣٥٣١}

أقول: قال المصنف رحمه الله^{٣٥٣٢} بعد ما بين الدليل على أنه يقع في اعتدي إذا نوى الطلاق الرجعي لا البائن «ويرد عليه أن المسبب إنما يطلق على السبب إذا كان المسبب مقصودا منه وهنا^{٣٥٣٣} ليس كذلك»^{٣٥٣٤}.

^{٣٥٢٤} و: وكونها.

^{٣٥٢٥} ر: أراد.

^{٣٥٢٦} ر: فإذا.

^{٣٥٢٧} ر: أراد.

^{٣٥٢٨} و: لم.

^{٣٥٢٩} ر: بالصواب.

^{٣٥٣٠} التلويح للفتاواني، ٢٧٣/١.

^{٣٥٣١} ر- إلى آخره.

^{٣٥٣٢} ر- رحمه الله.

^{٣٥٣٣} ر: أيضا.

^{٣٥٣٤} التلويح للفتاواني، ٢٧٤/١.

وقال العلامة بعد ما بين إirاده. «وأجيب بأن الشرط في إطلاق المسبب على السبب هو اختصاصه بالسبب ليتحقق^{٣٥٣٥} الاتصال من جانبه أيضا»^{٣٥٣٦} إلى آخر ما قال. وهذا لا يكون على تقدير صحته جوابا من جهة المصنف على ما لا يخفى، لالتزامه ما ذكره فيما سبق في بحث المجاز.

بل الجواب منع كون العدة مقصودا^{٣٥٣٧} للمطلق إذ هي^{٣٥٣٨} لحقه، ولأجل ذلك يلزم لها النفقة^{٣٥٣٩} عليه ما دامت فيها، ولم يثبت له عليها بالطلاق شيء سوى هذا الحق، فكيف لا يكون مقصودا؟ وإن سلمنا^{٣٥٤٠} أنه ما قصده، فما قصده الشارع في الاختصاص لا يكون دون ما قصده، على أن^{٣٥٤١} إظهار الطلاق بالنية تصريح بجعله له.

[٢٧٦] قال: «قوله «وكذا أنت واحدة»»^{٣٥٤٢} إلى آخره.

أقول: قال العلامة «ولا يخفى عليك أن قوله أنت^{٣٥٤٣} واحدة ليس من باب الكناية بتفسير علماء البيان وإنما هو من قبيل المحذوف»^{٣٥٤٤} ويمكن أن يكون كناية بتفسيرهم أيضا بجعل واحدة مطلقة على تطليقة لكونها أي واحدة لازمة لتطليقة، فتكون^{٣٥٤٥} واحدة مراده لا لذاها، بل لينتقل منها إلى تطليقة ولا يلزم تقديرها محذوفة. فافهم.

[المسألة المتعلقة بالتقسيم الثالث في ظهور المعنى وخفائه]

[٢٧٧] قال: «قوله «التقسيم الثالث»»^{٣٥٤٦} إلى آخره.

أقول: ذكر العلامة أن في كلامه تناقضا، لأن ظاهره مشعر بعدم كونها متباعدة كأي المتقدمين. بل الظاهر أعم من النص وهو أعم من المفسر وهو من المحكم، ويجوز أن يكون لفظ ظاهرا ونصا ومفسرا ومحكما. وقوله فيما بعد لأن الفرق بين المفسر والمحكم أن المفسر قابل للنسخ والمحكم غير قابل له يدل على تباينهما وليس كذلك، بل اختار قول المتقدمين.

وقوله هذا في الفرق باعتبار أن الفرق بين العام والخاص إنما يظهر في صورة توجد العام بدون الخاص لأمر لا يحتمله الخاص، والخاص في صورة لا يوجد فيها الأمر المختص بالصورة التي وجد فيها العام بدون الخاص، إذ الصورة التي يوجد فيها العام والخاص لا يظهر الفرق بينهما.

ويمكن أن يقال اختار قول المتأخرين لأن زيادة الوضوح إنما هو بالنسبة إلى الظاهر، ولا يجوز أن يكون الشيء زائدا على نفسه. فالنص لا يكون ظاهرا وكذا المفسر مع النص والمحكم مع المفسر. وفي هذا نظر لا يخفى.

^{٣٥٣٥} و ر: فيتحقق.

^{٣٥٣٦} التلويح للفتاوي، ٢٧٤/١.

^{٣٥٣٧} و: مقصود.

^{٣٥٣٨} ر: هو.

^{٣٥٣٩} و: البينة.

^{٣٥٤٠} و: سلمناه.

^{٣٥٤١} و- أن.

^{٣٥٤٢} التلويح للفتاوي، ٢٧٤/١.

^{٣٥٤٣} و+ قوله أنت.

^{٣٥٤٤} التوضيح لصدر الشريعة، ٢٧٤/١.

^{٣٥٤٥} ر: فيكون.

^{٣٥٤٦} التلويح للفتاوي، ٢٧٤/١.

[المسائل المتعلقة بالظاهر والنص والحكم]

[٢٧٨] قال: «قوله «ثم إن زاد»^{٣٥٤٧} الوضوح»^{٣٥٤٨} إلى آخره.

أقول: صرح العلامة أن الوضوح فوق الظهور. ولا يجوز أن يكون كذلك وإلا كانت واسطة بين الظاهر والنص لم تسم^{٣٥٤٩} شيء^{٣٥٥٠} من الأسماء، [٦٧و] / وهو ما وضع المراد به منه ولم يزد بأن سيق الكلام لأجله وهي ليست بظاهر^{٣٥٥١} لا يعد نصا، وليست بنص لعدم ازدياد وضوحه. بل المراد به الظهور وإنما أوردته بلفظ الوضوح لفائدة أخرى، وهي^{٣٥٥٢} العلم بكون الوضوح ظهورا، ولذلك أوردته بلام العهد.

[٢٧٩] قال: «قوله «ثم إن زاد»^{٣٥٥٣} أي^{٣٥٥٤} الوضوح حتى سد^{٣٥٥٥} احتمال النسخ أيضا»^{٣٥٥٦} إلى آخره.

أقول: قال العلامة «واعتبر فخر الإسلام في الحكم زيادة القوة، لا زيادة الوضوح حيث قال: فإذا ازداد قوة». ثم روجه على ما ذكره المصنف بوجهين، أحدهما قوله «وهو المناسب للإحكام وعدم احتمال^{٣٥٥٧} النسخ وثانيهما قوله «وأیضا إذا بلغ المفسر من الوضوح بحيث لا يحتمل الغير أصلا فلا معنى لزيادة الوضوح عليه. نعم يزداد قوة بواسطة تأكيد وتأييد يدفع عنه^{٣٥٥٨} احتمال النسخ والانتفاض»^{٣٥٥٩}.

والجواب عنه، أن القوة إن أثبتت زيادة وضوح في المراد منه بمعنى أنه لا يجوز أن يكون أمر آخر سوى هذا المراد أبدا أو نشأت^{٣٥٦٠} منه بأن الوضوح إذا وصل إلى هذه الغاية، صارت له قوة ليست في غيره فلا أولوية. وإن لم يكن شيء منهما فالقوة لامتني لها.

[٢٨٠] قال: «قوله «كقوله تعالى ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾»^{٣٥٦١} إلى آخره.

أقول: جعل العلامة المثال الثاني وهو قوله تعالى ﴿مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ﴾^{٣٥٦٣} من قبيل كون الظاهر في لفظ والنص في لفظ آخر، وليس كذلك. بل الظاهر والنص في قوله تعالى ﴿مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ﴾.

^{٣٥٤٧} ر + أي.

^{٣٥٤٨} التلويح للفتازاني، ٢٧٥/١.

^{٣٥٤٩} ر: يسم.

^{٣٥٥٠} ر: بشيء.

^{٣٥٥١} ر + صفة.

^{٣٥٥٢} و: وهو في.

^{٣٥٥٣} ر: أراد.

^{٣٥٥٤} و: أن؛ ر - أي.

^{٣٥٥٥} و: انسد.

^{٣٥٥٦} ر - حتى انسد احتمال النسخ أيضا؛ التلويح للفتازاني، ٢٧٥/١.

^{٣٥٥٧} و - احتمال.

^{٣٥٥٨} و: عليه.

^{٣٥٥٩} التلويح للفتازاني، ٢٧٦/١.

^{٣٥٦٠} و: سارت.

^{٣٥٦١} سورة البقرة، ٢٧٥/٢.

^{٣٥٦٢} التلويح للفتازاني، ٢٧٦/١.

^{٣٥٦٣} سورة النساء، ٣/٤.

أما الظاهرية^{٣٥٦٤} ففي كون^{٣٥٦٥} ﴿مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ﴾ حالاً، وأما النصية ففي جواز الجمع إلى الأربع. يشير إلى ذلك إيراده في التمثيل هذا القدر دون أن يورد قوله تعالى ﴿فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ﴾^{٣٥٦٦}، وإنما توهم العلامة ما ذكره من قوله ظاهر في الحل حيث ظن أن الألف واللام في الحل للعهد عن حل النكاح، وليس كذلك، بل هو للعهد عن حل ﴿مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ﴾.

فإن قلت: فكيف يصح قوله لأن الحل علم من غير هذه الآية.

قلت: لأن قوله تعالى ﴿لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ﴾^{٣٥٦٧} دل على حل ﴿مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ﴾.

[٢٨١] قال: «قوله «النظيران الأولان»»^{٣٥٦٨} إلى آخره.

أقول: ذكر العلامة بعد ما أورد نظر المصنف جواباً عنه بقوله «وقد يجاب بأن المفسر هو قوله ﴿الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ﴾^{٣٥٦٩} من غير نظر إلى قوله ﴿فَسَجَدُوا إِلَّا ٱلْأَسْفَلَ﴾^{٣٥٧٠} فالأقسام الأربعة متحققة في هذه الآية، فإن الملائكة جمع ظاهر في العموم. ويقول «كُلُّهُمْ» ازداد وضوحاً فصار نصاً، ويقول «أَجْمَعُونَ»^{٣٥٧٢} انقطع احتمال التخصيص فصار مفسراً أو قوله ﴿فَسَجَدَ﴾^{٣٥٧٣} إخبار لا يحتمل النسخ فيكون محكماً. ثم قال «وفيه نظر لأن نسخ المعنى لا يتصور إلا في كلام دال على حكم للقطع بأنه لا معنى لنسخ معنى^{٣٥٧٤} اللفظ المفرد. فإذا اعتبر في المفسر احتمال النسخ، فلا بد من أن يكون كلاماً مفيداً^{٣٥٧٥} بحكم»^{٣٥٧٦}.

والنظر غير وارد لأن الجيب لا يريد أن ﴿فَسَجَدَ﴾ وحده محكم حتى يلزم ما ذكر، وإنما مراده أن قوله تعالى ﴿فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ﴾^{٣٥٧٧} بالنظر إلى أن الملائكة المراد بها ظاهر، وكذا السجود. يجوز أن يكون مراداً للظاهر. وبالنظر إلى [أن] الكلام مسوق لبيان سجود الملائكة كلهم، صار نصاً وبالنظر إلى أن الملائكة سجدوا كلهم لا متفرقين بل مجتمعين، ارتفع احتمال التخصيص والتأويل فصار مفسراً، وبالنظر إلى أن السجود إخبار وهو لا يحتمل النسخ، صار محكماً. لأن^{٣٥٧٨} كلا من تلك الألفاظ موصوف بوصف من أقسام الظهور.

[٢٨٢] قال: «قوله»^{٣٥٧٩} «والكل»^{٣٥٨٠} إلى آخره.

^{٣٥٦٤} ر + به.

^{٣٥٦٥} و- كون.

^{٣٥٦٦} سورة النساء، ٣/٤.

^{٣٥٦٧} سورة النساء، ٢٤/٤.

^{٣٥٦٨} و: الأول؛ التلويح للتفتازاني، ٢٧٧/١.

^{٣٥٦٩} سورة الحجر، ٣٠/١٥.

^{٣٥٧٠} و: وإلا.

^{٣٥٧١} سورة البقرة، ٣٤/٢.

^{٣٥٧٢} سورة الحجر، ٣٠/١٥.

^{٣٥٧٣} سورة الحجر، ٣٠/١٥.

^{٣٥٧٤} و: بعض.

^{٣٥٧٥} و: مقيداً.

^{٣٥٧٦} و: بحكم؛ التلويح للتفتازاني، ٢٧٨/١.

^{٣٥٧٧} سورة الحجر، ٣٠/١٥.

^{٣٥٧٨} و: لا أن.

^{٣٥٧٩} و- قوله.

^{٣٥٨٠} التلويح للتفتازاني، ٢٧٨/١.

أقول: نقل العلامة عن البعض خلافاً وهو قولهم «حكم الظاهر والنص وجوب العمل واعتقاد حقيقة المراد، لا ثبوت الحكم قطعاً وبقيناً».^{٣٥٨١} وهو ليس بخلاف في الحقيقة، لأن ما ذكره المصنف أن «الكل يوجب الحكم» معناه [٦٧ظ] / يوجب العمل لا أنه يحصل القطع واليقين بأن المراد هو هذا. وما نقله عن البعض أن حكم الظاهر والنص ليس ثبوت الحكم قطعاً وبقيناً، معناه ثبوت الحكم هو هذا، لا وجوب الحكم أي العمل، إذ الاحتمال باق. والاحتمال الغير الناشئ من دليل إنما لا يؤثر في حق العمل لا في حق العلم.

وبما ذكرنا^{٣٥٨٢} علم ما في قوله «والحق أن كلا منهما»^{٣٥٨٣} قد يفيد القطع وهو الأصل، وقد يفيد الظن وهو ما إذا كان احتمال غير المراد مما يعضده دليل».^{٣٥٨٤} وكأنه رأى وجوب العمل قطعاً وبقيناً مستلزماً لقطعية العلم به وليس كذلك. فإن الظن موجب للعمل.

على أن في قوله «وقد يفيد الظن وهو ما إذا كان احتمال غير المراد مما يعضده دليل» تسامحاً ظاهراً. إذ لا احتمال لغير المراد فضلاً عن أن يعضده دليل، وإنما الاحتمال في أن المفهوم يكون غير مراد.

[٢٨٣] قال: «قوله «إلا أنه يظهر التفاوت»»^{٣٥٨٥} إلى آخره.

أقول: قال العلامة «ولأن فيه جمعا بين الدليلين، يحمل الظاهر مثلاً على احتماله الآخر الموافق للنص»^{٣٥٨٦} وليس بقوي، لأن كون الكلام ظاهراً ليس بالنسبة إلى الاحتمال البعيد حتى يكون العمل به جمعا بين الدليلين، بل بالنسبة إلى المعنى الذي ظهر كونه مراداً. و^{٣٥٨٧} يمكن أن يستدل على المطلوب بأن النص ظاهر أيضاً، كما أن المفسر ظاهر ونص وكما أن المحكم مفسر وظاهر ونص. لأن النص ما ازداد وضوحاً على الظاهر بانسياق^{٣٥٨٨} الكلام لأجله، والمفسر ما ازداد وضوحاً على النص بزيادة انقطاع التخصيص والتأويل عنه، والمحكم ما ازداد وضوحاً على المفسر بانقطاع النسخ والتبديل عنه. فإذا عارض النص الظاهر قوي عليه بما ازداد على الظاهر به وإن عارضه بالظاهر به وكذا المفسر إذا عارض النص قوي عليه بما ازداد عليه به^{٣٥٨٩} وكذا المحكم. فاعتبره.

[المسائل المتعلقة بالخفي والمشكل والمجمل والمتشابه]

[٢٨٤] قال: «قوله «وإذا خفي»»^{٣٥٩٠} إلى آخره.

أقول: جعل العلامة ضمير قوله «وإذا خفي» راجعاً إلى المراد من اللفظ، وضمير بنفسه راجعاً إلى اللفظ وليس كذلك. بل راجع إلى المراد من اللفظ. ثم إنه جعل هذه الأقسام متباينة بلا خلاف مع جواز أن يكون الخفاء في المراد من اللفظ^{٣٥٩١} العارض ولنفسه

^{٣٥٨١} التلويح للتفتازاني، ٢٧٨/١.

^{٣٥٨٢} ر: ذكر.

^{٣٥٨٣} و ر: منها.

^{٣٥٨٤} + من الرد والقبول؛ ر+ من الرد والسؤال؛ التلويح للتفتازاني، ٢٧٨/١.

^{٣٥٨٥} ر: التفات؛ التلويح للتفتازاني، ٢٧٨/١.

^{٣٥٨٦} التلويح للتفتازاني، ٢٧٨/١.

^{٣٥٨٧} ر: أو.

^{٣٥٨٨} ر: يأتيان.

^{٣٥٨٩} - به.

^{٣٥٩٠} التلويح للتفتازاني، ٢٧٩/١.

^{٣٥٩١} ر+ ثم لأنه جعل.

ويكون مدركا بالعقل أو بالنقل أو لا يكون مدركا^{٣٥٩٢} أصلا.

[٢٨٥] قال: «قوله «والمشابهة»»^{٣٥٩٣} إلى آخره.

أقول: جعل العلامة قوله «كالمقطعات»^{٣٥٩٤} في أوائل السور»^{٣٥٩٥} بمعنى الحروف المقطعات، ثم جعلها مجازا عن السماء، إذ قوله تعالى أَلِفَ اسم وليس بحرف، وهذا^{٣٥٩٦} تطويل من غير طائل. إذ هذه الأسماء أيضا مقطعات لعدم التركيب بينها بل كل واحدة منها مذكورة على حدة بلا تعلق لها بالأخرى، فهي كلمات مقطعات.

[٢٨٧] قال: «قوله «واليد»^{٣٥٩٧} والوجه»^{٣٥٩٨} إلى آخره.

أقول: ذكر العلامة في هذا المقام من نقل كلام الناس والإيراد عليه، ما يعلم من مطالعة كتابه.

ثم قال: «والحق أنه ثبت بالدليل القاطع ثبوت هذه الأمور فتكون حقا»^{٣٥٩٩} إلا أنه لا يرجى درك الكيفية فتكون من المتشابهة»^{٣٦٠٠}.

وتحقيقه: إن الأصل أن اللفظ يراد به ما وضع له. فإذا تعذر حمله على ما وضع له يحمل على المعنى المجازي. وهنا لم يتعذر حمله على المعنى الحقيقي لعدم وجوب كون اليد والوجه ونحوهما مطلقا أجساما، وإنما الواجب كونها في الأجسام أجساما. وإذا لم يتعذر حملها على المعنى الحقيقي لم يجر حملها على المعنى المجازي فيعتقد حقيقتها. لكن لما لم تعرف كيفيتها ولم ترج^{٣٦٠١} المعرفة أيضا، صارت متشابهة باعتبارها. وكذا المقطعات^{٣٦٠٢} جاز [٢٨٨و] / حملها على معانيها وهي الحروف. وتعذر معرفة ما يراد من الحروف لا يقتضي تعذر حمله عليها. فافهم.

[٢٨٧] قال: «قوله «وحكم الخفي الطلب»»^{٣٦٠٣} إلى آخره.

أقول: استدلل المصنف على أن المتشابه حكمه التوقف، وعلى أن الوقف على ﴿إِلَّا اللَّهُ﴾^{٣٦٠٤} واجب بدليلين: أحدهما لراجحية المذهب، والآخر لمرجوحية مذهب^{٣٦٠٥} الخصم، وإن كانت^{٣٦٠٦} إحداها مستلزمة للأخرى. وأورد العلامة على كل منهما اعتراضا.

^{٣٥٩٢} ر- بالعقل أو بالنقل أو لا يكون مدركا.

^{٣٥٩٣} التلويح للفتازاني، ٢٨١/١.

^{٣٥٩٤} و: لمقطعات.

^{٣٥٩٥} التلويح للفتازاني، ٢٨١/١.

^{٣٥٩٦} ر: فهذا.

^{٣٥٩٧} و ر: كاليد.

^{٣٥٩٨} التلويح للفتازاني، ٢٨١/١.

^{٣٥٩٩} و ر- فتكون حقا.

^{٣٦٠٠} التلويح للفتازاني، ٢٨١/١.

^{٣٦٠١} و: يرج.

^{٣٦٠٢} و: المعلقات.

^{٣٦٠٣} التلويح للفتازاني، ٢٨١/١.

^{٣٦٠٤} سورة آل عمران، ٧/٣.

^{٣٦٠٥} و: مذهبية.

^{٣٦٠٦} و: كان.

أما على الأول فيأنه «لو قصد ذلك لكان الأليق بالنظم أن يقال وأما الراسخون في العلم^{٣٦٧} وقال إنه «لا^{٣٦٨} يخفى على الراسخين في العربية^{٣٦٩}».

والجواب عنه أن الناس فرقتان: وجهال وعلماء. والجهال ليس لهم حظ مما فيه خفاء. والعلماء أيضا فرقتان: «وَالرَّاسِخُونَ» وهم الذين لا زيغ في قلوبهم، ومن دونهم وهم الذين في قلوبهم زيغ، ولا واسطة بينهما. فإذا تبين حال الذين في قلوبهم زيغ باتباعهم المشابهات ابتغاء الفتنة، علم حال الراسخين بعدم الامتناع والتوقف.

بقي أنه ما حظهم منها، وهل لهم حظ ونصيب منها أم لا؟

فورد قوله تعالى «وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا»^{٣٦٧} جوابا عن هذا السؤال، لا بيانا لحالهم. حتى يكون قرينة لقوله تعالى «فَأَمَّا^{٣٦١} الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ»^{٣٦٢} فيكون الأليق^{٣٦٣} أن يقال وأما الراسخون في العلم.

وأما على الثاني، فيأن الجملة الفعلية صالحة للابتداء من غير احتياج إلى اعتبار حذف المبتداء وبأن «يَقُولُونَ»^{٣٦٤} يحتمل أن يكون حالا من المعطوف فقط، أعني «وَالرَّاسِخُونَ» لعدم الالتباس.

والجواب عن الأول، إن قول «آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا»^{٣٦٥} يصلح أن يكون قول من لا يعلم تأويل المشابهات، بل هو الأليق بهم دون العالمين بتأويلها. إذ اللائق بهم أن يقولوا تأويلها كذا وكذا بعد الإيمان بها دون أن يقولوا كل من عند ربنا أي سواء علمناه أو لم يعلمه.

وإذا كان كذلك فلا بد من تقدير «وَالرَّاسِخُونَ» بعد قوله تعالى «فِي الْعِلْمِ» حتى يكون التقدير هكذا ولا يعلم تأويله غير الله تعالى والراسخون في العلم «وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا» فثبت الاحتياج إلى اعتبار حذف المبتداء. وضمير «يَقُولُونَ» لا يكفي في هذه الجواز رجوعه إلى الذين هم غير الله وغير الراسخين.

وأیضا قوله تعالى «يَقُولُونَ آمَنَّا» بالنسبة إلى قوله تعالى «وَمَا^{٣٦٦} يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ»^{٣٦٧} بين كمال الاتصال، وكمال الانفصال متوسط.^{٣٦٨}

أما الاتصال فلكون قول الراسخين «آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا» هو من أوصاف المتشابه وبيان أمره كقوله تعالى «وَمَا^{٣٦٩} يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ» ولأن علم الله تعالى بتأويله إنما هو الداعي إلى قول الراسخين «آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا». إذ لو لم يكن له تأويل

^{٣٦٧} التلويع للفتازاني، ٢٨٢/١.

^{٣٦٨} ر: لما.

^{٣٦٩} التلويع للفتازاني، ٢٨٢/١.

^{٣٦٠} سورة آل عمران، ٧/٣.

^{٣٦١} و: وأما، ر: و.

^{٣٦٢} سورة آل عمران، ٧/٣.

^{٣٦٣} ر: أليق.

^{٣٦٤} سورة آل عمران، ٧/٣.

^{٣٦٥} سورة آل عمران، ٧/٣.

^{٣٦٦} ر: ولا.

^{٣٦٧} سورة آل عمران، ٧/٣.

^{٣٦٨} و- متوسط.

^{٣٦٩} ر: ولا.

أصلاً، لم يكن من عند الله تعالى لعدم جواز خطاب الله تعالى بما ليس له معنى أصلاً.

وأما الانفصال فلأن قوله تعالى ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ بيان لحال^{٣٦٢١} غير الله تعالى والراسخين في العلم و﴿يَقُولُونَ﴾^{٣٦٢٢} بيان لحال الراسخين. وأيضاً الأول حال^{٣٦٢٣} عدمي،^{٣٦٢٤} والثاني حال^{٣٦٢٥} وجودي.^{٣٦٢٦} فعلم أنه متوسط بين كمال الاتصال وكمال الانفصال. فلو لا أنه خير مبتدأ محذوف كان العاطف فيه مذكوراً.

وعن الثاني إن ﴿يَقُولُونَ﴾ لو كان حالاً من المعطوف وهو ﴿الرَّاسِخُونَ﴾ صار تلبسهم بهذا القول شرطاً لعدم على ما سوى الله تعالى وسواهم إن اعتبر الاستثناء تكلماً بالباقي بعد الثنا ولعلمهم وعلم الله تعالى إن اعتبر أنه يقتضي إثبات الحكم المنفي عن المستثنى منه للمستثنى، لأن الأحوال شروط وفساد المعنى على التقديرين ظاهر.

ويمكن أن يستدل على المطلوب بطريقة أخرى وهي أن التشابه المذكور في هذه الآية إما أن يكون [٦٨ظ] / التشابه المصطلح الذي بين^{٣٦٢٧} حقيقته، أو لا. وعلى الأول يلزم الخصم الوقف على ﴿إِلَّا اللَّهُ﴾ لأن التشابه ما لا يرجى دركه، فكيف يقال إن الراسخين في العلم يعلم تأويله حتى توقف على قوله تعالى ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾؟

وإن لم يكن المصطلح بل المراد ما فيه خفاء، فكيف يحكم بأن لا يعلمه ﴿إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾؟ فإن الخفي قد يعلمه غير الراسخ المتوسط في العلم. فعلم أن المراد به المصطلح الذي لا يعلمه إلا الله.

وبطريقة^{٣٦٢٩} أخرى^{٣٦٣٠} وهي أن الجمل دون التشابه في الخفاء، ولا يمكن دركه إلا ببيان من الجمل. فكيف يجوز أن يعلمه ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ بغير بيان؟ حيث لا يرجى البيان وهو فوق الجمل في الخفاء.

وبطريقة أخرى وهي أن الله تعالى قال ﴿مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ﴾^{٣٦٣١} فجعل الآيات المحكمات أمماً للنتائج التي هي الأحكام. ولا شك أن الأم ما يكون إلا واحدة، فالمحكمات هي^{٣٦٣٢} الأم. فلو كانت المتشابهات معلومة للراسخين، كانت هي أمماً أيضاً فلا تكون^{٣٦٣٣} واحدة.

فإن قلت: لم لا يجوز أن تكون^{٣٦٣٤} المحكمات أمماً لبعض الأحكام والمتشابهات لبعض الآخر.

قلت: لقوله تعالى ﴿أُمُّ الْكِتَابِ﴾ حيث جعل المحكمات ﴿أُمُّ الْكِتَابِ﴾ وهو واحد ولا يحتمل أن يكون له أمان.^{٣٦٣٥} بل جميع

^{٣٦٢٠} ر: لا.

^{٣٦٢١} ر: الحال.

^{٣٦٢٢} سورة آل عمران، ٧/٣.

^{٣٦٢٣} ر: حالة.

^{٣٦٢٤} ر: عدمية.

^{٣٦٢٥} ر: حالة.

^{٣٦٢٦} ر: وجودية.

^{٣٦٢٧} و- بين صح هـ.

^{٣٦٢٨} ر: والرسخون.

^{٣٦٢٩} ر: وطريقة.

^{٣٦٣٠} و- أخرى صح هـ.

^{٣٦٣١} سورة آل عمران، ٧/٣.

^{٣٦٣٢} و- هي.

^{٣٦٣٣} ر: يكون.

^{٣٦٣٤} ر: يكون.

أحكامه ينبغي أن يكون^{٣٦٣٦} مستنبطاً من المحكمات.

فإن قلت: كثير من الأحكام يثبت بالظاهر والنص والمفسر والخفي والمشكل والجمل المبين. فكيف يصح اختصاصها بالمحكمات؟

قلت: ليس المراد بها المصطلح، بل ما سوى التشابه. أو المراد بها المصطلح وثبوت الأحكام بما سواها أيضاً لا ينافي كون المحكمات هي الأم، لكونها أصل الجميع وتوقف ثبوت الأحكام بغيرها إليها.

لا يقال في الجواب جميع ما سوى التشابهات من القرآن الآن محكمات لعدم جواز النسخ والتبديل، لأن التشابهات أيضاً الآن لا يجوز لها النسخ والتبديل. ولئن اعتبر الظهور أيضاً لزمه جواز التخصيص والتأويل وإن لم يحتمل النسخ والتبديل وعدم سياق الكلام لأجله، حيث اعتبر في المحكم أن يكون المراد به^{٣٦٣٧} ظاهراً والكلام لأجله مسوقاً، والتخصيص والتأويل عليه غير جائز ونسخه وتبديله غير ممكن.

فإن قلت: فأى فرق بين الراسخ في العلم وغيره في التشابه؟ حيث ليس لكل منهما حظ منها سوى أن يقول ﴿أَمَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا﴾.

قلت: الفرق أن غير الراسخ في العلم لا يعلمها، ولكن لا يعلم أنه لا يعلمه إلا الله. والراسخ في العلم يعلم أنه لا يعلمه إلا الله. وغاية العلم أن يعلم الرجل ما يعلم على ما هو عليه، وما لا يعلم أنه لا يعلم.

[٢٨٨] قال: «قوله «فكما^{٣٦٣٨} ابتلي^{٣٦٣٩}» إلى آخره.

أقول: العلامة بعد ما ذكر مراد المصنف اعترض عليه بقوله «فإن قيل ما من آية إلا وقد تكلم^{٣٦٤٠} العلماء في تأويلها^{٣٦٤١} من غير نكير من أحد، وهذا كالإجماع على عدم وجوب التوقف في التشابه». ^{٣٦٤٢} ثم قال «أجيب بأن التوقف مذهب السلف، إلا أنه لما ظهر أهل البدع وتمسكوا بالتشابه في آراهم الباطلة، اضطر الخلف إلى التكلم في التشابه ابطلاً لأقوالهم وبياناً لفساد تأويلهم».

ثم قال: «وفيه نظر لأن ذلك كان^{٣٦٤٣} في القرن^{٣٦٤٤} الأول والثاني حتى نقل تأويل التشابهات عن الصحابة والتابعين. وعن ابن عباس رضي الله عنهما^{٣٦٤٥} أنه كان يقول: الراسخون في العلم يعلمون تأويل التشابه، وأنا ممن يعلم تأويله». ^{٣٦٤٦}

^{٣٦٣٥} ر: الثاني.

^{٣٦٣٦} ر: يكون.

^{٣٦٣٧} ر - به.

^{٣٦٣٨} و: وكما.

^{٣٦٣٩} التلويح للفتازاني، ٢٨٣/١.

^{٣٦٤٠} و: يعلم.

^{٣٦٤١} و: تأويله.

^{٣٦٤٢} التلويح للفتازاني، ٢٨٣/١.

^{٣٦٤٣} ر - وكان.

^{٣٦٤٤} و: الفرق.

^{٣٦٤٥} ر - رضي الله عنه.

^{٣٦٤٦} التلويح للفتازاني، ٢٨٣/١.

والجواب عنه أن علم الصحابة أو التابعين تأويلها على أن المراد بها هذا التأويل قطعاً ممنوع. وعلمهم تأويله بأنه يجوز أن يكون المراد بها هذا التأويل لموافقته الشرع وعدم مخالفته قانونه، فلا يكون علماً بتأويله القطعي وهو المنفي. والدليل على ذلك [٦٩و] / ذكرهم في المقطعات أقوالاً. فلو كان على سبيل القطع لم يجر لواحد منهم أن يقول يجوز أن يكون المراد به هذا، ويجوز أن يكون ذاك. وأشار العلامة إلى هذا بقوله «وقد يقال» إلى آخره، ولكنه قال «ويمكن أن يرفع بهذا نزاع الفريقين»^{٣٦٤٧} وليس بشيء لأن هذا كلام السلف لا غير. ومن قال إنه يعلم الراسخون في العلم المتشابه، يدعي أنه يعلم المراد منه. فكيف يرتفع هذا نزاعه؟

ثم قال: «والحق أن هذا لا يخص المتشابه بل أكثر القرآن»^{٣٦٤٨} من هذا القبيل.^{٣٦٤٩} لأنه بحر لا تنقضي عجائبه ولا تنتهي غرائبه، فأن للبشر الغوص على لآله، والإحاطة بكنه ما فيه».^{٣٦٥٠}

قلت: كونه لا يفهم منه شيء مختص بالمتشابه ولا يعم الجميع وإن كان لا يفهم جميع ما في الجميع.

[المسائل المتعلقة بمسألة «قيل: الدليل اللفظي لا يفيد اليقين»]

[٢٨٩] قال: «قوله «مسألة»»^{٣٦٥١} إلى آخره.

أقول: أخذ العلامة على المصنف في قوله «مسألة»، وقال «ترجمة هذا البحث بالمسألة ليست كما ينبغي والأشبه أنه اعتراض على ما ذكر من أن اللفظ يفيد القطع» أي قد يفيد، إذ لا يدعي القائلون بالقطعية الكلية، بل الأمر بالعكس. إذ كون ما قاله العلامة أشبه، إنما يتأتى لو ذكر أولاً^{٣٦٥٢} كلام القوم. ثم أورد اعتراضاً عليه. وحيث ذكر أولاً مذهب القائلين بعدم القطعية، ثم رده كان الأنسب المسألة. على أن^{٣٦٥٣} الاعتراض يسمى سؤالاً. إذ هو في الحقيقة سؤال الدليل والتماسه من المعلن. وبهذا جاز تسميته مسألة أيضاً.

ثم إنه اعترض على قول المصنف «وأما العدميات فلأن مبناها على الاستقراء»^{٣٦٥٤} بقوله «ولا يخفى أنه لا معنى لابتناء عدم الجاز أو عدم المعارض العقلي على الاستقراء».^{٣٦٥٥}

والجواب عنه أن عدم الجاز يتوقف عليه. لأنه يجب أن يعلم أولاً أن معناه الحقيقي ما هو، وأنه هل تتعذر إرادته^{٣٦٥٦} أو لا حتى يعلم عدم الجاز. وإذا لا يمكن إلا بمعرفة عدم الاشتراك الموقوف على الاستقراء، وكذا عدم المعارض^{٣٦٥٧} العقلي موقوف^{٣٦٥٨} على معرفة المعنى المراد من اللفظ الموقوفة على عدم الاشتراك، الموقوف علمه على الاستقراء. وقد خفي هذا عليه وإن كان مما لا يخفى.

^{٣٦٤٧} التلويح للفتاواني، ٢٨٣/١.

^{٣٦٤٨} و ر- أكثر القرآن.

^{٣٦٤٩} و ر+ أكثر القرآن.

^{٣٦٥٠} التلويح للفتاواني، ٢٨٣/١.

^{٣٦٥١} التلويح للفتاواني، ٢٨٤/١.

^{٣٦٥٢} ر: أو.

^{٣٦٥٣} ر- أن.

^{٣٦٥٤} التوضيح لصدر الشريعة، ٢٨٤/١.

^{٣٦٥٥} التلويح للفتاواني، ٢٨٤/١.

^{٣٦٥٦} ر: أراد به.

^{٣٦٥٧} و+ من.

^{٣٦٥٨} و- موقوف.

[٢٩٠] قال: «قوله «وقد أوردوا في مثاله»»^{٣٦٥٩} إلى آخره.

أقول: اعترض العلامة على كلام المصنف باعتراضين:

أحدهما منع أن هذا التقديم الوارد في المثال تقديم قادح في قطعية المراد. وثانيهما أن التقديم والتأخير معا كشيء واحد لا يتصور افتراقهما وعدمهما شرط واحد. فتوسط^{٣٦٦٠} المصنف بينهما كلاما ليس على ما ينبغي.

والجواب عن الأول، أن المثال لوقوع التقديم لا للتقديم القادح ووقوعه إنما هو قادح فيما لم^{٣٦٦١} يعلم وقوعه، حيث يمكن أن يكون فيه تقديم لا فيما علم^{٣٦٦٢} فيه التقديم.

وعن الثاني، أن المصنف في المتن لم يوسط بينهما كلاما، وأنه لا نسلم أنه لا يتصور افتراقهما، فإن تقديم شيء على شيء، إنما يلزمه تأخير الشيء الثاني لا تأخير نفسه بل هو ينافيه. فعلم أن التقديم إنما يكون بدون التأخير وكذا التأخير. إذ كلاهما بالنسبة إلى لفظ واحد وفي المثال التقديم لـ «وَأَسْرُوا النَّجْوَى»^{٣٦٦٣}، «وَأَسْرُوا النَّجْوَى»^{٣٦٦٤}، والتأخير «الَّذِينَ ظَلَمُوا»^{٣٦٦٥}. فإن المراد بالتقديم تقديم ما حقه التأخير لا مطلقا وبالتأخير تأخير ما حقه التقديم لا مطلقا.

[٢٩١] قال: «قوله «ومن ادعى»»^{٣٦٦٦} إلى آخره.

أقول: العلامة حمل كلام المصنف على أن إنكار كون شيء من التركيبات موجبا للقطع، مستلزم^{٣٦٦٧} لعدم القطع بخير وجود بغداد المسموع من كثيرين. إذ كل واحد^{٣٦٦٨} من التركيبات لا يفيد القطع.

فقال: «وفيه نظر. لأننا لا نسلم أنه إنكار للمتواترات، لأن كون كل خبر ظنيا لا ينافي إفادة المجموع القطع بواسطة انضمام دليل عقلي إليه، وهو جزم العقل بامتناع اجتماعهم على الكذب»^{٣٦٦٩} وليس بمحمل صحيح. بل مراده أن كون كثير [٦٩ ظ] / من التركيبات مفيدا للقطع معلوم لنا بالتواتر بأن كل من سمعه حمله على معنى واحد من غير تكبر من أحد.

فقوله تعالى «إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ»^{٣٦٧٠} محمول على المعنى الواحد المراد منه^{٣٦٧١} المعروف عند كل من هو من أهل هذا اللسان، فمن ادعى أنه لا يفيد اليقين، يكون منكرا لجميع المتواترات كوجود بغداد فالنظر ليس واردا إلا^{٣٦٧٢} على العلامة حيث حمله على غير محمله.

^{٣٦٥٩} التلويح للفتازاني، ٢٨٥/١.

^{٣٦٦٠} ر: فتوسط.

^{٣٦٦١} ر: لا.

^{٣٦٦٢} ر- وقوعه، حيث يمكن أن يكون فيه تقدم لا فيما علم.

^{٣٦٦٣} ر- و.

^{٣٦٦٤} سورة الأنبياء، ٣/٢١.

^{٣٦٦٥} سورة الأنبياء، ٣/٢١.

^{٣٦٦٦} و- من ادعى؛ التلويح للفتازاني، ٢٨٥/١.

^{٣٦٦٧} ر: يستلزم.

^{٣٦٦٨} و+ ثبت؛ ر: أحد.

^{٣٦٦٩} التلويح للفتازاني، ٢٨٥/١-٢٨٦.

^{٣٦٧٠} سورة الأنفال، ٧٥/٨.

^{٣٦٧١} ر: فيه.

^{٣٦٧٢} ر- إلا.

ولئن سلمنا أن مراد المصنف ما ذكره فلا نسلم أن امتناع تواطؤهم على الكذب يجعل تلك التركيبات الغير المفيدة لمعنى يقينا مفيدة له يقينا. بل تواطؤهم على معنى واحد لا^{٣٦٧٣} يتقين به، إذ لا يجوز أن يكون تواطؤهم^{٣٦٧٤} على المعنى الآخر المحتمل، ويجوز أن يكون مراد البعض معنى ومراد البعض معنى آخر، فلا تواطؤ على معنى. بل أثر التواطؤ في امتناع الكذب، لا في جعل التركيب في معنى واحد يقينا. بمعنى أن يفيد التركيب معنى^{٣٦٧٥} يقينا، ثم يبقى الشك في أن هذا المعنى هل^{٣٦٧٦} هو مطابق للواقع أو لا؟ ثم إنه برواية جمع لا يتوهم تواطؤهم على الكذب يحصل اليقين لصدقه. فافهم.

[المسائل المتعلقة بالتقسيم الرابع في كيفية دلالة اللفظ على المعنى]

[٢٩٢] قال: «قوله «التقسيم الرابع»»^{٣٦٧٧} إلى آخره.

أقول: ذكر العلامة وجه ضبط الاستدلالات الأربعة^{٣٦٧٨} على ما ذكره القوم ثم على ما ذكره المصنف وبعد ذلك قال «ثم ههنا^{٣٦٧٩} أبحاث».

وحاصل الأول منها أن كلام المصنف يستلزم جواز أن يكون نفس الموضوع له غير مسوق له الكلام. وفي كلام بعض الأصوليين أن معنى المسوق له ههنا ما يكون مقصودا في الجملة سواء كان مقصودا أصليا كالعدد في آية^{٣٦٨٠} النكاح أو غير أصلي بأن يقصد باللفظ إفادة هذا المعنى، لكن لغرض إتمام معنى آخر كإباحة النكاح فيها حتى لو انفرد صار مقصودا أصليا بخلاف غير المسوق له، فإنه ما يكون من لوازم المعنى.

وتصور العلامة في هذا الكلام خلافا لكلام المصنف في موضعين.

أحدهما أن الثابت بعبارة النص لا يجب أن يكون كل المقصود، وثانيهما أن الثابت بعبارة النص لا يجوز أن يكون اللازم المتأخر وليس كما زعم.

أما الأول فلأن كون المقصود بالكلام بعض المقصود في الواقع، لا يوجب كونه بعض المقصود بالكلام. فإذا اعتبر قوله ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾^{٣٦٨١} وحده يعلم منه حل البيع بعبارة النص، وكذا من قوله ﴿وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾^{٣٦٨٢} تحريم الربا بعبارة النص. وأما إذا اعتبر الجميع فيعلم بعبارة النص التفرقة وإشارته تحليل البيع وتحريم الربا، ولا نسلم أن عند اعتبار عند اعتبار الجميع يفهم تحليل البيع بعبارة النص حتى يكون بعض المقصود بالكلام.

وأما الثاني، فلأن قول بعض الأصوليين بخلاف غير المسوق له فإنه ما يكون من لوازم المعنى المراد بالمعنى فيه ليس المعنى الموضوع له، وإنما المعنى المسوق لأجله الكلام ولا يلزم حينئذ كون الثابت بعبارة النص المعنى الموضوع له.

^{٣٦٧٣} ر- لا.

^{٣٦٧٤} و: تواطؤهم.

^{٣٦٧٥} ر: معنا.

^{٣٦٧٦} ر: بل.

^{٣٦٧٧} التلويح للفتاوي، ٢٨٦/١.

^{٣٦٧٨} و ر: الأربع.

^{٣٦٧٩} ر: بينها.

^{٣٦٨٠} ر: أنه.

^{٣٦٨١} سورة البقرة، ٢٧٥/٢.

^{٣٦٨٢} سورة البقرة، ٢٧٥/٢.

والبحث الثاني، إن الثابت بدلالة النص إذا لم يكن عين الموضوع، ولا جزؤه ولا لازمه، فدلالة اللفظ عليه وهو ثبوته به ممنوعة. والجواب عنه إن اللزوم^{٣٦٨٣} الذهني لا بد من اعتباره في الجميع. وكونه قيد بأن لا يكون لازمه، أما المراد منه نفي اللزوم^{٣٦٨٤} الخارجي لا الذهني.

والبحث الثالث، إن الثابت بدلالة النص كثيرا ما يكون مبنيا على علة في معنى النظم لا يفهمها كثير من الماهرين في اللغة أن الحكم في المنطوق لأجلها كوجوب الكفارة بالأكل والشرب في الصوم والحد في^{٣٦٨٥} اللواطة وغير ذلك مما لا يخفى. والجواب عنه منع أن من اشتبه عليه ما يفهم باللغة من الماهرين بها، أو منع كون الثابت حينئذ ثابتا بدلالة النص.^{٣٦٨٦} [٧٠ و] /

و^{٣٦٨٧} البحث الرابع، إن الجزم بان الدلالة اللفظية إنما اعتبرت بالنسبة إلى كل من هو عالم بالوضع حتى لو لم يفهم البعض، لم تتحقق الدلالة فاسد. واستدل عليه بخفاء أقل مدة الحمل على كثير من الصحابة.

والجواب عنه إن مراد المصنف أن ما لا يكون دلالة اللفظ على الموضوع له أو جزئه أو لازمه المتأخر سيق الكلام أو لم يسق ولا على لازمه المتقدم المحتاج إليه ولا على العلة في الحكم المفهوم^{٣٦٨٨} باللغة، فليس للفظ عليه دلالة أصلا وإن فهمها البعض دون البعض. لا كما توهمه العلامة حتى يلزم اشتراط فهم الجميع في الدلالة اللفظية مطلقا.

وإذا تأمل فطن فيما ذكرنا، عرف أن قوله «وتحقيق ذلك»^{٣٦٨٩} إلى آخره ليس بتحقيق. وخفاء^{٣٦٩٠} أقل مدة الحمل على بعض الصحابة ليس لأهم ما فهموا معنى قوله تعالى ﴿وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا﴾^{٣٦٩١} كلا وبعضا ولازما متقدما أو متأخرا، ولا معنى قوله تعالى ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾^{٣٦٩٢} كذلك، بل لعدم جمعهما في الذهن، وإلغاء الحولين من ثلاثين شهرا لتبقى ستة أشهر. وهذا أمر يتعلق بالفعل والحساب، باللفظ.

[٢٩٣] قال: «قوله» «لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ»^{٣٦٩٣} إلى آخره.^{٣٦٩٤}

أقول: لما بين العلامة هذا المقام، اعترض عليه بأن فقراء ليس حقيقة، بل استعارة بقرينة^{٣٦٩٥} أن الله لم يجعل للكافرين على المؤمنين سبيلا. وأجاب بأن الأصل الحقيقة، ومعنى الآية نفي السبيل عن المؤمنين أنفسهم لا عن أموالهم وإضافة الديار والأموال إليهم مجاز.

وقلت: مع أن الأصل الحقيقة، تأكدت إرادتها بزيادة قوله تعالى ﴿الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ﴾.^{٣٦٩٦}

^{٣٦٨٣} ر: اللزوم.

^{٣٦٨٤} ر: اللزوم.

^{٣٦٨٥} ر: و.

^{٣٦٨٦} و+ في ا

^{٣٦٨٧} و- و.

^{٣٦٨٨} ر: المفهومة.

^{٣٦٨٩} التلويح للتفتازاني، ٢٨٩/١.

^{٣٦٩٠} ر: وههنا.

^{٣٦٩١} سورة الأحقاف، ١٥/٤٦.

^{٣٦٩٢} سورة البقرة، ٢٣٣/٢.

^{٣٦٩٣} سورة الحشر، ٥٩/٨؛ التلويح للتفتازاني، ٢٩٠/١.

^{٣٦٩٤} ر- إلى آخره.

^{٣٦٩٥} ر: لقرينة.

^{٣٦٩٦} سورة الحشر، ٨/٥٩.

ثم قال: وفيه بحث. وحاصله أن إضافة الديار والأموال إليهم حين اعتبار الحكم، كانت^{٣٦٩٧} حقيقة، لأنها حين الإخراج كان^{٣٦٩٨} ملكا لهم.

والجواب عنه منع كونها حين أخرجوا كانت^{٣٦٩٩} ملكا لهم، لأن الكفار ملكوها بالإخراج، أي بأن أخرجوا وهم كانوا مالكين لها قبل أن أخرجوا لا حين أخرجوا. لأنه^{٣٧٠٠} حين تم الإخراج فيه لا حين أريد الإخراج أو شرع في الإخراج.

وعلى تقدير التسليم، فهي حين إثبات الفقر لهم ليست ملكا لهم. وهذا القدر كاف^{٣٧٠١} لصلاحيته مثلا لكون أول ملكهم عما خلفوا في دار الحرب ثابتا بالإشارة، وإن كانت^{٣٧٠٢} تلك^{٣٧٠٣} الديار والأموال لهم حقيقة عند الإخراج. على أن قوله ﴿الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ﴾ لتأكيد كونهم فقراء، فيجب أن يكون من متعلقات الفقر. وقد قال «ثم المعتبر هو الحكم الذي جعل اللفظ من^{٣٧٠٤} متعلقاته»^{٣٧٠٥} وعند اعتبار الفقر بإضافة الديار والأموال إليهم مجاز.

ثم قال: «الثابت بالإشارة ههنا من أي قسم من الأقسام الثلاثة»^{٣٧٠٦} أي هل هو تمام الموضوع له، أو جزؤه، أو لازمه المتأخر؟ فأجاب بأن المصنف جعله من قبيل جزء الموضوع له، لأن عدم ملك ما خلفوا في دار الحرب جزء من عدم ملك شيء وهو الفقر.

ثم قال: «وفيه نظر، لأن الثابت بالإشارة هو زوال ملكهم عما خلفوا في دار الحرب»^{٣٧٠٧} ولا نسلم أنه جزء لعدم ملكهم شيئا، بل لازم متقدم. لأنه يجب أن يزول ملكهم أولا حتى يتحقق الفقر وعدم ملك شيء ما. فظهر أن الثابت بالإشارة لا يجب أن يكون لازما متأخرا.

والجواب عنه إن زوال ملكهم عما خلفوا في دار الحرب ليس إلا كونهم بحيث لا يملكونها، ولا شك أن كونهم بحيث لا يملكونها جزء من كونهم بحيث لا يملكون شيئا أصلا. ولا نسلم أنه لازم متقدم لأنه ينبغي أن يكون بمثابة العلة. وليس زوال ملكهم عما خلفوا في دار الحرب كالعلة^{٣٧٠٨} لكونهم فقراء لجواز أن يكون لهم مال غيره، [٧٠ ظ] / بل كونهم فقراء علة لزوال ملكهم عما كان لهم في دار الحرب. على أن الكل أيضا متوقف على الجزء فلا يلزم من التوقف أن لا يكون جزءا.

وقوله «فظهر أن الثابت بالإشارة لا يجب أن يكون لازما متأخرا»^{٣٧٠٩} كلام لا فائدة في^{٣٧١٠} ذكره^{٣٧١١} إذ ليس فيه رد على أحد ولا إثبات لأمر لم يذكر إلى الغاية.

^{٣٦٩٧} و ر: كان.

^{٣٦٩٨} و ر: كان.

^{٣٦٩٩} و ر: كان.

^{٣٧٠٠} ر: لأهم.

^{٣٧٠١} و: يكفي.

^{٣٧٠٢} ر: كان.

^{٣٧٠٣} ر: ملك.

^{٣٧٠٤} ر- من.

^{٣٧٠٥} التلويح للفتاوي، ٢٩١/١.

^{٣٧٠٦} التلويح للفتاوي، ٢٩١/١.

^{٣٧٠٧} التلويح للفتاوي، ٢٩١/١.

^{٣٧٠٨} ر: عليه.

^{٣٧٠٩} التلويح للفتاوي، ٢٩١/١.

^{٣٧١٠} و: فيه.

^{٣٧١١} و- ذكره.

[٢٩٤] قال: «قوله «لأن الإطعام جعل الغير طاعما»^{٣٧١٢} إلى آخره.

أقول: ذكر العلامة مراد المصنف. ثم قال «ولا يخفى أن حقيقة جعل الغير طاعما أي أكلا ليست^{٣٧١٣} في وسع العبد»^{٣٧١٤} بعد أن ادعى أن المذكور في كتب اللغة أن الإطعام إعطاء الطعام ولا يصح هذا لجواز^{٣٧١٥} أن يقال^{٣٧١٦} أطعم ولم يملك أو ملك ولم يطعم. وأما أن الإطعام ليس في وسع العبد فمعارض بأن التملك أي جعل الغير مالكا ليس في وسعه لتوقفه على القبول من جهة المملك منه. كما أن حقيقة الإطعام موقوفة^{٣٧١٧} على كونه طاعما فعلم أن المسمى بالإطعام من جهته هو الإباحة، وبه يخرج عن العهدة.

[٢٩٥] قال: «قوله «والحق به أي بالإطعام التملك»^{٣٧١٨} إلى آخره.

أقول: توجيه كونه ملحقا بدلالة النص أن العلة التي يفهمها أهل اللغة في إجزاء الإطعام كفارة سد حاجة الفقر، وهو في التملك أكثر. وقول العلامة «إذا جاز دفع بعض الحوائج فدفع كلها بطريق الأولى»^{٣٧١٩} يشعر بأن^{٣٧٢٠} ثمة من ينكر عدم جواز الإطعام وليس كذلك. بل الخصم إنما ينكر عدم جواز إجزائه عن الكفارة لا عدم جوازه.

[٢٩٦] قال: «قوله «فوجب»^{٣٧٢١} أن تصير العين»^{٣٧٢٢} إلى آخره.

أقول: ذكر العلامة على هذا كلاما لا يتعلق بمإذا الكتاب الذي نحن بصدد، فأعرضنا عن ذكر ما فيه من الرد والقبول.

[٢٩٧] قال: «قوله «على أن الإباحة»^{٣٧٢٣} إلى آخره»^{٣٧٢٤}.

أقول: ذكر العلامة بعدما وجه هذا الكلام من كلام القوم في قوله تعالى ﴿ثُمَّ أَتَمُوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾^{٣٧٢٥} «أن فيه إشارة إلى جواز النية بالنهار»،^{٣٧٢٦} ثم رده بقوله «لكن للخصم أن يقول أمر الله بالصيام بعد الانفجار وهو اسم للركن لا للشرط»^{٣٧٢٧} ويقول أيضا ينبغي أن يوجد الإمساك الذي هو الصوم الشرعي عقيب آخر جزء من الليل متصلا ليصير المأمور ممتثلا وأن يكون الإمساك صوما شرعيا^{٣٧٢٨} بدون النية»^{٣٧٢٩}.

^{٣٧١٢} التلويح للفتازاني، ٢٩٢/١.

^{٣٧١٣} و ر: ليس.

^{٣٧١٤} التلويح للفتازاني، ٢٩٢/١.

^{٣٧١٥} ر: الجواز.

^{٣٧١٦} ر: مال.

^{٣٧١٧} و ر: موقوف.

^{٣٧١٨} التلويح للفتازاني، ٢٩٢/١.

^{٣٧١٩} ر- الأولى؛ التلويح للفتازاني، ٢٩٢/١.

^{٣٧٢٠} و- بأن.

^{٣٧٢١} و: يوجب.

^{٣٧٢٢} التلويح للفتازاني، ٢٩٢/١.

^{٣٧٢٣} التلويح للفتازاني، ٢٩٣/١.

^{٣٧٢٤} ر- أقول: ذكر العلامة على هذا كلاما لا يتعلق بهذا الكتاب الذي نحن بصدد، فأعرضنا عن ذكر ما فيه من الرد والقبول. قال: قوله على أن الإباحة إلى آخره.

^{٣٧٢٥} سورة البقرة، ١٨٧/٢.

^{٣٧٢٦} التلويح للفتازاني، ٢٩٣/١.

^{٣٧٢٧} التلويح للفتازاني، ٢٩٣/١.

^{٣٧٢٨} و ر+ ولا يكون صوما شرعيا.

^{٣٧٢٩} التلويح للفتازاني، ٢٩٣/١.

وهذا الكلام وإن كان غير متعلق بهذا الكتاب متعلق بهذا العلم ورد على كلام القوم. فيقول في دفعه أن معنى كلام القوم إن الآية دلت على الأمر بإتمام الصيام بعد الانفجار، وجواز الأكل إلى حين الانفجار، ولا شك أن حين الانفجار هو من النهار وليس من الليل، فجاز وقوع النية متصلا بالصيام فيه. بل هو الأصل وهو المدعى.

وقوله «أمر الله بالصيام بعد الانفجار» إلى آخره لا يتعلق بهذا. إذ لم يدع أحد كون النية مختصة بالنهار ومأمورا بها فيه، بل المدعى جوازها فيه. على أن أحدا لا يقول بأن الآية تدل على الأمر بالصيام بعد الانفجار، بل على الأمر بإتمام الصيام. وهو يقتضي ثبوته قبله، أي قبل بعد الانفجار لا قبل الانفجار. ٣٧٣٠ فتنبه.

ولا نسلم أن النية إذا وقعت في جزء من النهار يكون جزء من الصيام بلا نية حتى لا يكون صوما شرعيا. أما إذا وقع في الجزء الأول فظاهر أنه لا يقع بلا نية. وأما إذا وقع في الذي بعده لأنه بوقوع النية في أكثر الأجزاء يقع في الكل ضرورة عدم التجزيء في الصوم صحة وفسادا، فيكون الكل بنية كما إذا وقع في الجزء الأول حيث يسري إلى الجميع وإن لم تقع فيه النية.

فإن قلت: بينهما فرق. فإن الجزء الأول من الصوم تلاشى بمضي ٣٧٣١ الوقت، [٧١و] فكيف تلحقه النية التي بعده؟

قلت: معارض ٣٧٣٢ بأن النية تلاشت فكيف يلحق ما لم يأت بعده؟ والحق أن الشرع يعتبرها باقية إلى آخر الصوم وكذلك يعتبر الجزء الأول باقيا إلى وصول النية إليه ما لم يقع أكثر الأجزاء بلا نية.

[٢٩٨] قال: «قوله «وكالكفارة»» ٣٧٣٣ إلى آخره.

أقول: العلامة كأنه ذهل عن سائر الأمثلة فقال «نبيه بالمثاليين على أن الثابت بدلالة النص قد يكون ضروريا كحرمة الضرب من حرمة التأفيف وقد يكون نظريا كوجوب الكفارة بالوقاع ٣٧٣٤ على المرأة». ٣٧٣٥ وقد سبق أن الثابت بدلالة النص يشترط فيه أن يكون المعنى الذي هو علة في الأصل، مفهوما لمن يعرف اللغة، فلا يحتاج بعد معرفته إلى نظر وكسب، سوى أن يتأمل أن هذا المعنى هل هو ثابت في الفرع على ما هو عليه أو أضعف منه؟

ثم قال «إلا أنه يرد عليه أن الشافعي مع علو طبقته في اللغة لم يفهم أن الكفارة لأجل الجنابة على الصوم. بل فهم أنها لأجل إفساد الصوم بالجماع التام. ولهذا لم يجعلها واجبة على المرأة لأن صومها يفسد بمجرد دخول العين في جوفها. فهو لا يسلم أن سبب الكفارة هو الجنابة الكاملة المشتركة بينهما بل الجنابة بالوقاع التام، ٣٧٣٦ وهي مختصة بالرجل. ولهذا سكنت النبي ﷺ عن وجوبها على المرأة في الحديث الوارد في قصة الأعرابي». ٣٧٣٧

٣٧٣٠ - لا قبل الانفجار.

٣٧٣١ ر: مضي.

٣٧٣٢ ر: يعارض.

٣٧٣٣ التلويح للفتاوي، ٢٩٤/١.

٣٧٣٤ ر: بالوقاع.

٣٧٣٥ التلويح للفتاوي، ٢٩٤/١.

٣٧٣٦ و - التام.

٣٧٣٧ التلويح للفتاوي، ٢٩٤/١ - ورد الحديث في صحيح البخاري، الصوم ٣٠ بهذا اللفظ: «عن الزهري قال أخبرني حميد بن عبد الرحمن أن أبا هريرة ؓ قال: بينما نحن جلوس عند النبي ﷺ إذ جاءه رجل فقال: يا رسول الله هلكت، قال: ما لك، قال: وقعت على امرأتي وأنا صائم، فقال رسول الله ﷺ هل تجد رقية تعتقها، قال: لا، قال: فهل تستطيع أن تصوم شهرين متتابعين، قال: لا، فقال فهل تجد إطعام ستين مسكينا، قال: لا، قال فمكث النبي ﷺ فبينما نحن على ذلك أتى النبي ﷺ بعرق فيها تمر والعرق المثلث قال: أين السائل، فقال: أنا، قال خذها فتصدق به، فقال الرجل: أعلى أفقر مني يا رسول الله فوالله ما بين لابتيها يريد الخرتين أهل بيت أفقر من أهل بيتي فضحك النبي ﷺ حتى بدت أنباه ثم قال: أطعمه أهلك» فقد ورد الحديث بألفاظ قريبة من ذلك في صحيح مسلم، الصيام ٨١.

والجواب عنه أنا لا نسلم أن الشافعي لم^{٣٧٣٨} يفهم ذلك، بل زاد عليه اجتهاده تخصصها بفعل الرجل. ونحن نقول فعل الرجل ليس له أثر في كون الفعل جناية على الصوم،^{٣٧٣٩} وإنما الأثر لكونه جناية على الصوم^{٣٧٤٠} فيشترك فيه فعل الرجل والمرأة.

وهذا يعلم الجواب عن البحث الثالث الذي أورده العلامة في التقسيم الرابع.

وأما قوله إن صومها يفسد بمجرد دخول العين في جوفها فمعارض بفساد صوم الرجل بمجرد دخول عينه في جوف المرأة إن أراد ما يدخل من الرجل في المرأة عند الوقاع، وإن أراد عيناً أخرى^{٣٧٤١} فإنها^{٣٧٤٢} لا توجب^{٣٧٤٣} الكفارة لعدم كونه جناية كاملة كما إذا دخل في جوف الرجل. وإذا لا ينافي وجوب الكفارة عليها بالوقاع لتكامل الجناية. وقوله «بل فهم إنما لأجل إفساد الصوم بالجماع التام»^{٣٧٤٤} يدل على وجوب الكفارة عليها لاشتراكها مع الرجل فيه.

[٢٩٩] قال: قوله بل أولى^{٣٧٤٥} إلى آخره.

أقول: العلامة ذكر هنا اعتراضات أربعة على سبيل المعارضة.

ثم أحاب عن كل منها «الأول أن الجناية في الوقاع لتعلقه بالآدمي، أشد من الجناية بالأكل لتعلقه بالمال»^{٣٧٤٦}، وأحاب عنه بـ «أن السبب هو إفساد الصوم لا إتلاف منافع البضع. حتى لو زنى عامداً تجب الكفارة لوجود الإفساد، ولو زنى^{٣٧٤٧} ناسياً لا تجب لعدم الإفساد. وكذا تجب في الأكل لهذا الإفساد لا لإتلاف الطعام. حتى لو أكل طعامه عامداً تجب، لو أكل طعام غيره ناسياً لم تجب»^{٣٧٤٨}.

وهذا الكلام ظاهره مشعر بأنه توهم اختصاص الكفارة بالزنى^{٣٧٤٩} ولكنه ليس كذلك. وإنما مراده المساوقة مع المعارض، [يعني] أنه لو كان كما تصورت^{٣٧٥٠} تكون^{٣٧٥١} الجناية المتعلقة^{٣٧٥٢} بالآدمي كان بإتلاف منافع البعض، وذلك إنما يتصور في الزنى^{٣٧٥٣} إلى آخر^{٣٧٥٤} كلامه.

[٣٠٠] قال: «قوله فإن المعنى الذي يفهم منه»^{٣٧٥٥} إلى آخره.

^{٣٧٣٨} و: ما.

^{٣٧٣٩} و: على الصوم.

^{٣٧٤٠} ر: وإنما الأثر لكونه جناية على الصوم.

^{٣٧٤١} و ر: آخر.

^{٣٧٤٢} و ر: فإنها.

^{٣٧٤٣} ر: يوجب.

^{٣٧٤٤} التلويح للفتازاني، ٢٩٤/١.

^{٣٧٤٥} التلويح للفتازاني، ٢٩٤/١-٢٩٥.

^{٣٧٤٦} التلويح للفتازاني، ٢٩٤/١.

^{٣٧٤٧} ر: زنا.

^{٣٧٤٨} التلويح للفتازاني، ٢٩٤/١.

^{٣٧٤٩} و ر: بالزنا.

^{٣٧٥٠} ر: من.

^{٣٧٥١} ر: كون.

^{٣٧٥٢} ر: متعلقة.

^{٣٧٥٣} ر: الزنا.

^{٣٧٥٤} ر: آخره.

أقول: المثال السابق على هذا المثال، كان الخصم فيه بعد أن عرف المعنى المفهوم لغة الذي هو علة^{٣٧٥٦} للحكم لم يعتبره علة واستخرج علة أخرى باجتهاده، فدفعه أصحابنا بما يلي لك ذكره. وهذا المثال اكتفي فيه الصاحبان^{٣٧٥٧} رحمهما الله^{٣٧٥٨} بما فهم عليته باللغة. وأبو حنيفة رحمه الله لم يكتف بذلك لما ظهر له [٧١ظ] / أن ذلك غير كاف في العلية.^{٣٧٥٩} وهذا علم أن قول العلامة «وللخصم أن يمنع فهم كل من يعرف اللغة أن ذلك المعنى هو السبب لوجوب الحد».^{٣٧٦٠}

[٣٠١] قال: «قوله «لأن ولد الزنى هالك حكما»^{٣٧٦١} إلى آخره.

أقول: توهم العلامة أن قول المصنف لأن فيه هلاك البشر،^{٣٧٦٣} وفيه إفساد الفراش، وتثبت الفرقة بسببه، وشبهة النسب^{٣٧٦٤} يقتضي أن يوجد الجميع في كل زنى،^{٣٧٦٥} وليس كذلك. بل مراده أن الزنى مع من لا زوج لها فيه هلاك البشر، ومع من له زوج فيه الخصال الباقية أيضا. ولذلك اعترض وقال:^{٣٧٦٦} «فإن قيل الحد واجب بزنى^{٣٧٦٧} الخصي، والزنى^{٣٧٦٨} بالعجوز والعقيم التي لازوج لها»^{٣٧٦٩} فأجاب بقوله «قلنا المراد تحقق ذلك في جنس الزنى»^{٣٧٧٠} والأمر كما ذكرنا^{٣٧٧١} كذلك الآن.

والجواب^{٣٧٧٢} الحق عن سؤاله، إن الزنى^{٣٧٧٣} إنما يتحقق بالتقاء الختانين والخصي يتزل ويمكن أن يخلق منه، وكذا العجوز يمكن أن تلد والعقم قد يزول وبالجملية هذه المعاني لا تمنع إمكان الولادة. كما أن وقاع غير الخصي، والوقاع بالشابة والولادة لا يوجب الولادة البتة بل يقتضي الإمكان.

[٣٠٢] قال: «قوله «والترجيح بالحرمة»^{٣٧٧٤} إلى آخره.

أقول: قول المصنف أولا ناقلا عن الخصم إن حرمة اللواط فوق حرمة الزنى^{٣٧٧٥} لأن حرمة اللواط لا تزول أبدا مشعر^{٣٧٧٦} بأن حرمة الزنى^{٣٧٧٧} تزول بالنكاح. ثم قوله ثانيا جوابا عنه «إن الترجيح بالحرمة غير نافع»^{٣٧٧٨} كالبول. أي شربه لا يوجب الحد وإن

^{٣٧٥٥} التلويح للفتاواني، ٢٩٥/١.

^{٣٧٥٦} ر: عليّة.

^{٣٧٥٧} ر: الصاحبات.

^{٣٧٥٨} ر- رحمهما الله.

^{٣٧٥٩} و: الغلبة.

^{٣٧٦٠} التلويح للفتاواني، ٢٩٥/١.

^{٣٧٦١} و ر: الزنا.

^{٣٧٦٢} التلويح للفتاواني، ٢٩٥/١.

^{٣٧٦٣} ر: الشر.

^{٣٧٦٤} ر: السبب.

^{٣٧٦٥} ر: زنا.

^{٣٧٦٦} ر: فقال.

^{٣٧٦٧} ر: بزنا.

^{٣٧٦٨} و ر: والزنا.

^{٣٧٦٩} التلويح للفتاواني، ٢٩٥/١.

^{٣٧٧٠} و ر: الزنا؛ التلويح للفتاواني، ٢٩٥/١.

^{٣٧٧١} ر- كما ذكرنا ص هـ.

^{٣٧٧٢} و- والجواب ص هـ.

^{٣٧٧٣} و ر: الزنا.

^{٣٧٧٤} التلويح للفتاواني، ٢٩٦/١.

^{٣٧٧٥} ر: الزنا.

^{٣٧٧٦} ر: مشعرا.

^{٣٧٧٧} ر: الزنا.

كان في الحرمة فوق الخمر لجواز ارتفاع حرمة بالتخلل مشعر^{٣٧٧٩} بتسليم أن الزنى^{٣٧٨٠} ترتفع حرمة. ودعوى أن الخمر ترتفع حرمة بالتخلل على تقدير التسليم، وإلا فالنكاح ليس بمحلل للزنى،^{٣٧٨١} و^{٣٧٨٢} التخلل ليس برافع لحرمة الخمر. بل الحلال بالنكاح وطء الرجل حليلته وبالتخلل استعمال الخل لا الخمر.

[٣٠٣] قال: «قوله «لا قود إلا بالسيف»»^{٣٧٨٣} إلى آخره.

أقول: المفهوم من كلام المصنف أن أبا حنيفة رحمه الله^{٣٧٨٤} جعل المعنى الذي يوجب القود جرحا ببعض البينة ظاهرا وباطنا، لوروده على الروح^{٣٧٨٥} الحيواني الذي به قوام البدن. فالأنسب عند إرادة المعنى الثاني وهو أنه لا قود بسبب القتل بالسيف وهما رحمهما الله^{٣٧٨٦} جعلاً موجب القود الضرب بما لا يطيقه البدن، فالأنسب عندهما المعنى الأول.

والعلامة صرح بأنه على المعنى الثاني، وهو أنه لا قصاص إلا بسبب القتل بالسيف يثبت القصاص بالقتل بالمثل بطريق الدلالة. وكذا المصنف حيث قال وكوجوب القصاص بالمثل عندهما، وتوجيه كلامهما أن المعنى الأول لا ينافي ما ذهباً إليه، والمعنى الثاني يقتضيه بطريق الدلالة. ولم يتعرضا للجواب لهما من جهة أبي حنيفة رحمه الله بأن قوله التخلل: «لا قود إلا بالسيف» إذا كان في معنى «لا قود إلا بسبب القتل بالسيف»، فكيف يجوز عارف اللغة القصاص بدون القتل بالسيف؟ تاركاً لمعنى نفى جنس المستفاد من قوله التخلل: «لا قود».

فإن قال: أحد من جهتهما المراد نفى الكمال.

قلت: فكيف يلحق به ما ليس مثله من كل وجه؟ ولعل المصنف ذكره اعتماداً على فهم من هو بصدد مطالعة كتابه. وأما العلامة فاكتفى في ذلك بقوله «ولا يخفى أن يكون الموجب هو هذا المعنى، مما لا يفهمه كل من يعرف اللغة»^{٣٧٨٧} وحق الكلام أن يقول ولا يخفى أن كون الموجب هو هذا المعنى^{٣٧٨٨} مما^{٣٧٨٩} ينكره كل من يعرف اللغة.

[٣٠٤] قال: «قوله «فيجب أن يكون سبها»»^{٣٧٩٠} إلى آخره.

أقول: قد وقع في كلام المصنف [٧٢و] / والعلامة ما يشعر بأن الكفارة محاة وقد تقرر أنها ستارة لا محاة.

قلت: ذلك من قبيل المجازاة مع الخصم. أي على تقدير أنها محاة، فهي محاة للصغائر لا للكبائر.

^{٣٧٧٨} التوضيح لصدر الشريعة، ٢٩٦/١.

^{٣٧٧٩} و ر: مشعرا.

^{٣٧٨٠} ر: الزنا.

^{٣٧٨١} ر: للزنا.

^{٣٧٨٢} و+ لا.

^{٣٧٨٣} التلويح للفتاواني، ٢٩٦/١ ابن ماجه، الديات ٢٥.

^{٣٧٨٤} و: لله.

^{٣٧٨٥} ر: الزوج.

^{٣٧٨٦} و: رضي الله عنهما.

^{٣٧٨٧} التلويح للفتاواني، ٢٩٦/١.

^{٣٧٨٨} ر- مما لا يفهمه كل من يعرف اللغة»، وحق الكلام أن يقول ولا يخفى أن كون الموجب هو هذا المعنى.

^{٣٧٨٩} و: فما.

^{٣٧٩٠} التلويح للفتاواني، ٢٩٧/١.

فإن قلت: فالآية تدل على أنها محاة، وهي قوله تعالى ﴿إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ﴾^{٣٧٩١} وكذا قوله ﷺ «الحسنة السيئة تمحها».^{٣٧٩٢}

قلت: الحسنات إطلاقها^{٣٧٩٣} ينصرف إلى الكامل^{٣٧٩٤} والكمال^{٣٧٩٥} منها ما وقع حسنة^{٣٧٩٦} لله تعالى من غير أن تكون^{٣٧٩٧} جزاء لسيئة أو معنى الإذهاب إزالة الإثم لأن أصل السيئة بعد وقوعها لا يمكن إزالتها فهي إذن مستورة بانحفاء أثرها وهو الإثم، أو الحسنات المراد بها الحقيقة، أي هذه الحقيقة تذهب تلك الحقيقة، وحينئذ لا تستدعي العموم.

وقوله «وهي تمحو»^{٣٧٩٨} الصغائر لا الكبائر^{٣٧٩٩} استدل على ما فهم من ظاهره العلامة وهو أنه لا تمحو الكبائر العبادة بقوله ﷺ: «الصلوات الخمس والجمعة ورمضان إلى رمضان، كفارات لما بينهن إذا اجتنبت الكبائر»^{٣٨٠٠} حيث شرط كونها كفارات لما بينهن باجتناب الكبائر^{٣٨٠١} ليس باستدلال صحيح لأن المعلق بالشرط يجب أن يوجد بوجوده، ولا يجب أن يعدم بعدمه.

وإذا عرفت هذا، عرفت ما في سؤاله وجوابه الآيتين على هذا البحث من الرد والقبول، وأن مراد المصنف بقوله «وهي تمحو الصغائر لا الكبائر» نفي الوجوب لا نفي الجواز.

[٣٠٥] قال: «قوله «فإن قيل»»^{٣٨٠٢} إلى آخره.

أقول: يمكن أن يجاب عن السؤال الثاني بجواب آخر، وهو الفرق بين الصورتين بأن كفارة القتل وإن كانت دائرة بين العبادة والعقوبة لكون سببها دائرا بين الحظر والإباحة لكن معنى العقوبة فيها أغلب، لكون سببها فيه معنى الحظر أغلب لما فيه من هدم بنيان الرب بغير حق.

فلذلك تحب في الصورة الأولى، لأن الشبهة الثابتة فيها إنما هي للإباحة والغلبة لجانب الحظر، فيثبت بها ما فيه العلية للعقوبة. وأما الصورة الثانية، فالشبهة فيها لجانب الحظر، إذ المفعول كافر حري مباح الدم منع قتله بعارض الاستئمان، فلم تثبت بها الكفارة. إذ جهة العبادة فيه مغلوطة.

فإن قلت: فكيف يصح الاستدلال بقوله تعالى ﴿إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ﴾^{٣٨٠٣} وجهة الحسنة حينئذ ضعيفة بالنسبة إلى جهة السيئة؟

^{٣٧٩١} سورة هود، ١١/١٤.

^{٣٧٩٢} ورد هذا الحديث في سنن الترمذي، البر ٥٥ بهذا اللفظ: «وأتبع السيئة الحسنة تمحها».

^{٣٧٩٣} ر: لإطلاقها.

^{٣٧٩٤} ر: الكمال.

^{٣٧٩٥} ر: والكامل.

^{٣٧٩٦} و: حسبة.

^{٣٧٩٧} ر: يكون.

^{٣٧٩٨} و: تمحو.

^{٣٧٩٩} التوضيح لصدر الشريعة، ١/٢٩٧-٢٩٨.

^{٣٨٠٠} مسلم، الطهارة ١٦.

^{٣٨٠١} ر- حيث شرط كونها كفارات لما بينهن باجتناب الكبائر؛ و+ و.

^{٣٨٠٢} التلويح للفتاوي، ١/٢٩٨.

^{٣٨٠٣} سورة هود، ١١/١٤.

قلت: الحسنة بعشرة أمثالها والسيئة بمثلها فقويت^{٣٨٠٤} بذلك.

[٣٠٦] قال: «قوله «الثابت بدلالة النص»»^{٣٨٠٥} إلى آخره.

أقول: أورد العلامة في تعارض الثابت بالعبارة، والثابت بالإشارة للمثال، حديث «وإن ناقصات العقل والدين»^{٣٨٠٦} ثم اعترض عليه بأنه لا يعارضه حديث من روى أنه قال «أقل^{٣٨٠٧} الحيض ثلاثة أيام وأكثره عشرة أيام»^{٣٨٠٨} لأن الشطر لا يلزم أن يكون النصف، بل يراد به البعض وهو أعم وبأن أكثر أعمار الأمة ستون^{٣٨٠٩} وربيعا [أيام] الصبا^{٣٨١٠} وربيعا أيام الحيض غالبا. فصار نصفًا وإن لم يكن أكثر مدة الحيض خمسة عشر يوما.

وأجاب عنه بأن أكثر الأعمار ما بين الستين إلى السبعين^{٣٨١١} وبأن أيام الصبا^{٣٨١٢} لا تعتبر، لاشتراكها بين الرجل والمرأة. والحق أن لا تعارض بينهما، إذ جميع النساء لسن ذوات حيض خمس عشرة يوما بالاتفاق، فلا بد من اعتبار المجاز في إطلاق الكل،^{٣٨١٣} وإرادة البعض. فعلى تقدير أن يتعين الشطر للنصف^{٣٨١٤} أيضا لا بد من اعتبار المجاز في إطلاق الجميع، وإرادة^{٣٨١٥} البعض. وليس أحد

^{٣٨٠٤} و: فعوقبت.

^{٣٨٠٥} التلويح للفتاوي، ٢٩٩/١.

^{٣٨٠٦} ورد هذا الحديث في صحيح البخاري، الحيض ١٦، الزكاة ٤٤ بهذا اللفظ: «عن أبي سعيد الخدري قال: خرج رسول الله ﷺ في أضحية أو فطر إلى المصلى فمر على النساء فقال: يا معشر النساء تصدقن فإني أريتكن أكثر أهل النار، فقلن: وم يا رسول الله، قال: تكثرن اللعن وتكفرن العشير ما رأيت من ناقصات عقل ودين أذهب للب الرجل الحازم من إحداكن، قلن: وما نقصان ديننا وعقلنا يا رسول الله، قال: أليس شهادة المرأة مثل نصف شهادة الرجل، قلن: بلى، قال: فذلك من نقصان عقلها أليس إذا حاضت لم تصل ولم تصم، قلن: بلى، قال: فذلك من نقصان دينها». وورد الحديث هذا الحديث في صحيح مسلم، الإيمان ١٣٢ بهذا اللفظ: «عن عبد الله بن عمر عن رسول الله ﷺ أنه قال: يا معشر النساء تصدقن وأكثرن الاستغفار فإني رأتكن أكثر أهل النار، فقالت امرأة منهن جزلة: وما لنا يا رسول الله أكثر أهل النار، قال: تكثرن اللعن وتكفرن العشير وما رأيت من ناقصات عقل ودين أغلب لدي لب مكن، قالت: يا رسول الله وما نقصان العقل والدين، قال: أما نقصان العقل فشهادة امرأتين تعدل شهادة رجل فهذا نقصان العقل وتمكث الليالي ما تصلي وتفطر في رمضان فهذا نقصان الدين».

^{٣٨٠٧} ر- أقل.

^{٣٨٠٨} ورد هذا الحديث في سنن الترمذي، الطهارة ٩٥ بهذا اللفظ: «حدثنا محمد بن بشار حدثنا أبو عامر العقدي حدثنا زهير بن محمد عن عبد الله بن محمد بن عقيل عن إبراهيم بن محمد بن طلحة عن عمه عمران بن طلحة عن أمه حمدة بنت جحش قالت: كنت أستحاض حيضة كثيرة شديدة فأتيته النبي ﷺ أستفتيه وأخبره فوجدته في بيت أخي زينب بنت جحش فقلت: يا رسول الله إني أستحاض حيضة كثيرة شديدة فما تأمرني فيها قد منعني الصيام والصلاة، قال: أنعت لك الكرسف فإنه يذهب الدم، قالت: هو أكثر من ذلك، قال: فتلجمسي، قالت: هو أكثر من ذلك، قال: فاتخذي ثوبا، قالت: هو أكثر من ذلك إنما أتج ثجا، فقال النبي ﷺ: سأمرك بأمرين أيهما صنعت أجزأك عنك فإن قويت عليهما فأنت أعلم؛ فقال إنما هي ركضة من الشيطان فتحبضي ستة أيام أو سبعة أيام في علم الله ثم اغتسلي فإذا رأيت أنك قد طهرت واستنقأت فصلي أربعين ليلة أو ثلاثين ليلة وأيامها وصومي وصلي فإن ذلك يجزئك وكذلك فافعلي كما تحيض النساء وكما يطهرن لميقات حيضهن وطهرهن فإن قويت على أن تؤخري الظهر وتعجلي العصر ثم تغتسلين حين تطهرين وتصلين الظهر والعصر جميعا ثم تؤخرين المغرب وتعجلين العشاء ثم تغتسلين وتجمعين بين الصلاتين فافعلي وتغتسلين مع الصبح وتصلين وكذلك فافعلي وصومي إن قويت على ذلك، فقال رسول الله ﷺ وهو أعجب الأمرين إلي. قال أبو عيسى هذا حديث حسن صحيح ورواه عبيد الله بن عمرو الرقي وابن جريج وشريك عن عبد الله بن محمد بن عقيل عن إبراهيم بن محمد بن طلحة عن عمه عمران عن أمه حمدة إلا أن ابن جريج يقول عمر بن طلحة والصحيح عمران بن طلحة قال: وسألت محمدا عن هذا الحديث فقال: هو حديث حسن صحيح، وهكذا قال أحمد بن حنبل هو حديث حسن صحيح. وقال أحمد وإسحق في المستحاضة إذا كانت تعرف حيضها بإقبال الدم وإقباله أن يكون أسود وإدباره أن يستغير إلى الصفرة فالحكم لها على حديث فاطمة بنت أبي حبيش وإن كانت المستحاضة لها أيام معروفة قبل أن تستحاض فإنها تدع الصلاة أيام أقرانها ثم تغتسل وتتوضأ لكل صلاة وتصلي وإذا استمر بها الدم ولم يكن لها أيام معروفة ولم تعرف الحيض بإقبال الدم وإدباره فالحكم لها على حديث حمدة بنت جحش. وكذلك قال أبو عبيد وقال الشافعي المستحاضة إذا استمر بها الدم في أول ما رأت فدامت على ذلك فإنها تدع الصلاة ما بينها وبين خمسة عشر يوما فإذا طهرت في خمسة عشر يوما أو قبل ذلك فإنها أيام حيض فإذا رأت الدم أكثر من خمسة عشر يوما فإنها تقضي صلاة أربعة عشر يوما ثم تدع الصلاة بعد ذلك أقل ما تحيض النساء وهو يوم وليلة قال أبو عيسى واختلف أهل العلم في أقل الحيض وأكثره فقال بعض أهل العلم أقل الحيض ثلاثة وأكثره عشرة وهو قول سفيان الثوري وأهل الكوفة وبه يأخذ ابن المبارك وروى عنه خلاف هذا وقال بعض أهل العلم منهم عطاء بن أبي رباح أقل الحيض يوم وليلة وأكثره خمسة عشر يوما وهو قول مالك والأوزاعي والشافعي وأحمد وإسحق وأبي عبيد.

^{٣٨٠٩} ر: الستون.

^{٣٨١٠} و: صبي؛ ر: الصبي.

^{٣٨١١} و: سبعين.

^{٣٨١٢} و: ر: الصبي.

^{٣٨١٣} و- الكل.

^{٣٨١٤} و: للبعض صح هـ.

^{٣٨١٥} و: والمراد.

الحجازين بأولى من الآخر من حيث هما. والحديث الدال على كون أكثر الحيض عشرة أيام مرجح لاعتبار الحجاز في الشطر، وأيضاً لو اعتبر الشرط على ما زعم أنه حقيقة فيه لزم الحجاز [٧٢ظ] / في الموضوعين:

أحدهما في «أهن ناقصات عقل ودين»، والثاني في «تقعد إحداهن»^{٣٨١٦} شطر عمرها لا تصلي ولا تصوم». ^{٣٨١٧} فإن المراد كل واحدة منهن بالاتفاق ولأن نقصان دين البعض لا يقتضي نقصان دين الكل.

[٣٠٧] قال: «قوله «إلا عند التعارض»»^{٣٨١٨} إلى آخره.

أقول: مثل العلامة تعارض الدلالة والإشارة بوجوب الكفارة في القتل العمد^{٣٨١٩} بدلالة دخولها^{٣٨٢٠} في القتل الخطأ مع قوله تعالى «وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ»^{٣٨٢١}. حيث جعل الله تعالى جهنم كل جزائه، وفيه نظر.

فإن كون كفارة القتل الخطأ كفارة للقتل العمد، مما ينكره أهل اللغة. إذ كفارة الأدين لا يلزم أن تكون^{٣٨٢٢} كفارة للأعلى سواء جعلت الكفارة ستارة أو محاة فهي غير ثابتة بدلالة النص. وإنما هو اجتihad أبطله أصحاب أبي^{٣٨٢٤} حنيفة^{٣٨٢٥} بما ذكر آنفاً.

[٣٠٨] قال: «قوله «فيثبت تفريع»»^{٣٨٢٦} إلى آخره؟

أقول: قال العلامة «وتنتفي عنه الشبهة المانعة عن ثبوت الحد والقصاص، لا الشبهة الواقعة في طريق الثبوت للإجماع. على أن الحدود^{٣٨٢٧} تثبت بخبر الواحد»^{٣٨٢٨} ولم يفرق بين الشبهتين وقد قال عليه السلام: «ادرؤوا^{٣٨٢٩} الحدود بالشبهات»^{٣٨٣٠}.

والفرق بينهما أن الشبهة في القياس إنما ثبتت، لأن العقل ليس بمستقل في درك الشرائع ووضعها وهذا مما لا شبهة فيه

^{٣٨١٦} و ر: إحداهن.

^{٣٨١٧} ر: يصوم؛ ورد الحديث في مسند ابن حنبل (٢/ ٣٧٤): «عن أبي هريرة أن النبي ﷺ انصرف من الصبح يوماً فأتى النساء في المسجد فوقف عليهن فقال: يا معشر النساء ما رأيتم من نواقص عقول ودين أذهب لقلوب ذوي الألباب منكن فإني قد رأيتم أكثر أهل النار يوم القيامة فتقربن إلى الله ما استطعن وكان في النساء امرأة عبد الله بن مسعود فأتت إلى عبد الله بن مسعود فأخبرته بما سمعت من رسول الله ﷺ وأخذت حلياً لها فقال ابن مسعود: فأين تذهبن بهذا الحلي، فقالت: أتقرب به إلى الله ﷻ ورسوله لعل الله أن لا يجعلني من أهل النار، فقال: ويلك هلمي فتصديقي به علي وعلى ولدي فإنا له موضع، فقالت: لا والله حتى أذهب به إلى النبي ﷺ فذهبت تستأذن على النبي ﷺ، فقالوا للنبي ﷺ: هذه زينب تستأذن يا رسول الله، فقال: أي الزينب هي، فقالوا: امرأة عبد الله بن مسعود، فقال: ائذنوا لها فدخلت على النبي ﷺ، فقالت: يا رسول الله إني سمعت منك مقالة فرجعت إلى ابن مسعود فحدثته وأخذت حلياً أتقرب به إلى الله وإليك رجاء أن لا يجعلني الله من أهل النار فقال لي ابن مسعود تصديقي به علي وعلى ولدي فإنا له موضع فقلت حتى أستأذن النبي ﷺ، فقال النبي ﷺ: تصديقي به عليه وعلى بنه فإنهم له موضع، ثم قالت: يا رسول الله أرايت ما سمعت منك حين وقفت علينا ما رأيتم من نواقص عقول قط ولا دين أذهب بقلوب ذوي الألباب منكن قالت يا رسول الله فما نقصان ديننا وعقولنا، فقال: أما ما ذكرت من نقصان دينكن فالحيضة التي تصيبكن تمكث إحداكن ما شاء الله أن تمكث لا تصلي ولا تصوم فذلك من نقصان دينكن وأما ما ذكرت من نقصان عقولكن فشهادتكن إنما شهادة المرأة نصف شهادة رجل».

^{٣٨١٨} التلويح للفتناني، ٣٠٠/١.

^{٣٨١٩} ر+ العدوان.

^{٣٨٢٠} و: وجوها.

^{٣٨٢١} و ر: قتل.

^{٣٨٢٢} سورة النساء، ٩٣/٤.

^{٣٨٢٣} ر: يكون.

^{٣٨٢٤} و: أبي؛ ر: أبو.

^{٣٨٢٥} ر- ﷺ.

^{٣٨٢٦} التلويح للفتناني، ٣٠١/١.

^{٣٨٢٧} و ر: أن الحدود.

^{٣٨٢٨} التلويح للفتناني، ٣٠١/١.

^{٣٨٢٩} ر: إذ رأوا.

^{٣٨٣٠} ورد هذا الحديث في سنن الترمذي، الحدود ٢ بهذا اللفظ: «عن عائشة قالت: قال رسول الله ﷺ: ادرعوا الحدود عن المسلمين ما استطعتم فإن كان له مخرج فخلوا سبيله فإن الإمام أن يخطئ في العفو خير من أن يخطئ في العقوبة».

والشبهة في الطريق، لأن الناقل قد يكون صادقا وقد لا يكون، والأصل أن يكون صادقا. فعدم صدقه شبهة والشبهة في^{٣٨٣١} ثبوت الحكم إنما تثبت بهذه الشبهة فهي إذن شبهة الشبهة.

[٣٠٩] قال: «قوله «فإن قيل»»^{٣٨٣٢} إلى آخره.

أقول: إن العلامة بعد ما ذكر توجيه الاعتراض والجواب،^{٣٨٣٣} قال «وفيه نظر. لأن المصدر ههنا للتأكيد، والتأكيد تقوية لدلول الأول من غير زيادة، فهو أيضا لا يدل^{٣٨٣٤} إلا على الماهية. ولهذا صرحوا بأنه لا يثنى ولا يجمع، بخلاف ما يكون للنوع المرة. وأيضاً ذكر في الجامع أنه لو قال إن خرجت فعبدي حر^{٣٨٣٥} ونوى السفر خاصة، صدق ديانة. ووجه بأن ذكر الفعل ذكر للمصدر، وهو نكرة في موضع^{٣٨٣٦} النفي فيعم فيقبل التخصيص»^{٣٨٣٧}.

والجواب عنه إن أكلا نكرة. فلو كان معناه الماهية، لم يكن نكرة لما علم أن النكرة واحد من الجنس. بل إذا عبر عن الماهية قبل الأكل. وأما ما نقل عن الجامع فلائن مبنى الأيمان على العرف، وفي العرف أن يقال خرجت من البيت أو من البلد^{٣٨٣٨} إذا سافر القائل، وإن كان كل يوم يخرج مرات ويدخل. فإذا نوى العرف صدق^{٣٨٣٩} لأن المصدر نكرة وله عموم، فيقبل التخصيص. فالكلام إنما يرد على من وجهه بما ذكر العلامة لا على ما ذكر في الجامع.

[٣١٠] قال: «قوله «واعلم أن في بعض المسائل»»^{٣٨٤٠}.

أقول: قد ذكرنا ما في بعضها من الكلام واعترضا عن بعض مخافة التطويل واعتمادا على صاحب العقل السبيل.

[٣١١] قال: قوله فصار كانه قال^{٣٨٤٢} إلى آخره.

أقول: زعم العلامة أن المصنف توهم أن عني صلة للبيع، وليس كذلك. بل الحروف الجارة يستعمل بعضها في موضع البعض. وليس هذا القدر مما يقال فيه لمثل المصنف توهم، فإنه سائغ شائع. على أن من لا ابتداء الغاية ولا معنى له في البيع إلا بتضمنين ما يليق به من الرضى، أو طلب الثمن أو غير ذلك.

ثم قال: «والتحقيق أن عني حال عن الفاعل وبألف متعلق بـ اعتق على تضمينه معنى البيع، كأنه قال اعتقه عني مبيعا مني بألف^{٣٨٤٣} وليس بقوي.

^{٣٨٣١} ر- الطريق، لأن الناقل قد يكون صادقا وقد لا يكون، والأصل أن يكون صادقا. فعدم صدقه شبهة والشبهة في.

^{٣٨٣٢} التلويح للفتاوي، ٣٠٣/١.

^{٣٨٣٣} ر: فالجواب.

^{٣٨٣٤} ر: تدل.

^{٣٨٣٥} ر: حري.

^{٣٨٣٦} و ر: سياق.

^{٣٨٣٧} التلويح للفتاوي، ٣٠٤/١.

^{٣٨٣٨} ر: البلاد.

^{٣٨٣٩} و+ لا.

^{٣٨٤٠} و- في.

^{٣٨٤١} التلويح للفتاوي، ٣٠١/١.

^{٣٨٤٢} التلويح للفتاوي، ٣٠٢/١.

^{٣٨٤٣} التلويح للفتاوي، ٣٠٢/١.

فإن الحال لا بد أن يبين بمبينة ذي الحال، والمأمور بالإعتاق ليس حاله أن يكون عن الأمر إلا بتقدير أن يكون معتقا عن الأمر. كما أنه إذا كان حالا عن المفعول يكون العبد معتقا عن الأمر. وألا[نسب] أن يكون معناه اعتق عبدك حالا كونه عني، بائعا إياه مني بألف فإنه لم يعهد أن يقدر المضمن في مثله إلا على حقيقته اسم الفاعل.^{٣٨٤٤}

[٣١٢] قال: «قوله «فالدلالة»»^{٣٨٤٥} إلى آخره.^{٣٨٤٦}

أقول: قال العلامة: وفيه نظر. لأن عموم النكرة المنفية أيضا ليس باعتبار دلالة اللفظ على جميع الأفراد بطريق المنطوق، بل باعتبار أن نفي^{٣٨٤٧} فرد مبهم يقتضي نفي جميع الأفراد ضرورة.

والجواب عنه أن المصنف إنما ذكره جوابا عن أن يقال: إذا لم يكن أكل^{٣٨٤٨} عاما، ينبغي أن لا يحنث بكل^{٣٨٤٩} أكل. وكون عموم النكرة المنفية باعتبار أن نفي فرد منهم^{٣٨٥٠} يقتضي نفي جميع الأفراد ضرورة، لا يضره، لأنه لا يقتضي أن يكون المصدر الذي في ضمن الفعل نكرة.

[٣١٣] قال: «قوله «فإن قيل»»^{٣٨٥١} إلى آخره.

أقول: قال العلامة «هذا ولكن قد اشتهرت المساكنة عرفا في المساكنة في دار واحدة سواء كانت في بيت واحد منها^{٣٨٥٢} أو لا، ولهذا يحمل عليه عند عدم النية».^{٣٨٥٣}

قلت: ما ذكره مؤيد لكلام المصنف. حيث يفهم منه عند الإطلاق المعنى القاصر لتيقنه، ولا يحمل على الكامل إلا بالنية.

[٣١٤] قال: «قوله «ولذلك قلنا»»^{٣٨٥٤} إلى آخره.

أقول: إن العلامة توهم أن أفراد الطلاق الثلاثة هي الطلاقات الثلاث وليس كذلك. [٧٣و] / بل هي الطلقة والطلقتان والثلاث. صرح بذلك حيث قال «وإذا صرح بالمصدر مثل أنت طالق طلاقا أو طلقنتك طلاقا صحت نية الثلاثة»^{٣٨٥٥} اتفاقا. وذلك

^{٣٨٤٤} و- [٣٠٩] قال: «قوله «واعلم أن في بعض المسائل»». أقول: قد ذكرنا ما في بعضها من الكلام واعترضنا عن بعض مخافة التطويل واعتمادا على صاحب العقل السبيل. [٣١٠] قال: قوله فصار كأنه قال إلى آخره. أقول: زعم العلامة أن المصنف توهم أن عني صلة للبيع، وليس كذلك. بل الحروف الجارة يستعمل بعضها في موضع البعض. وليس هذا القدر مما يقال فيه للمثل المصنف توهم، فإنه سائق شائع. على أن من لا ابتداء الغاية ولا معنى له في البيع إلا بتضمين ما يليق به من الرضى، أو طلب الثمن أو غير ذلك. ثم قال «والتحقيق أن عني حال عن الفاعل وبألف متعلق باعتق على تضمينه معنى البيع، كأنه قال اعتقه عني مبيعا مني بألف وليس بقوي. فإن الحال لا بد أن يبين بمبينة ذي الحال، والمأمور بالإعتاق ليس حاله أن يكون عن الأمر إلا بتقدير أن يكون معتقا عن الأمر. كما أنه إذا كان حالا عن المفعول يكون العبد معتقا عن الأمر. وألا[نسب] أن يكون معناه اعتق عبدك حالا كونه عني، بائعا إياه مني بألف فإنه لم يعهد أن يقدر المضمن في مثله إلا على حقيقته اسم الفاعل.

^{٣٨٤٥} التلويح للفتاوي، ٣٠٢/١.

^{٣٨٤٦} و- إلى آخره.

^{٣٨٤٧} و: معنى صح هـ.

^{٣٨٤٨} ر: ال أكل.

^{٣٨٤٩} ر: لكل.

^{٣٨٥٠} ر: مبهم فراد.

^{٣٨٥١} التلويح للفتاوي، ٣٠٤/١.

^{٣٨٥٢} و- منها.

^{٣٨٥٣} التلويح للفتاوي، ٣٠٤/١.

^{٣٨٥٤} التلويح للفتاوي، ٣٠٥/١.

^{٣٨٥٥} و ر: الثلاث.

لأن الطلاق في أنت طالق وطلقتك ثابت بطريق الاقتضاء فلا يعم جميع ما تحته من الأفراد وهو الثالث».^{٣٨٥٦}

وقال بناء على ذلك التوهم «وهذا لا ينافي ابتداء»^{٣٨٥٧} على عدم عموم المقتضى أيضا نظرا إلى أنه لو نوى الثالث، لكان الطلاق الثابت بطريق الاقتضاء قد أريد جميع ما تحته من الأفراد وهو معنى عموم المقتضى».^{٣٨٥٨}

وقال أيضا بناء عليه «ويرد على المصنف أنه فسر عدم عموم المقتضى بأنه لا يجب إثبات جميع ما تحته من الأفراد».^{٣٨٥٩} وهذا لا ينافي الجواز أعنى صحة نية الثالث»^{٣٨٦٠} بل عدم صحة نية الثالث،^{٣٨٦١} لأنه تخصيص^{٣٨٦٢} للطلاق إلى بعض أفرادها. وحيث لا عموم له لا يجوز التخصيص.

وأما الجواب عما أورد على المصنف، فبأن العام يوجب العمل بمعناه على ما ذكر. وحيث لا يجب العمل بعمومه، لا يجوز تخصيصه. إذ لا يجوز العمل بعمومه فيما لا^{٣٨٦٣} يجب، فالوجوب والجواز في هذه المادة مثلا زمان. لتكن هذه النكتة في ذكر منك، تنفعك في أمثال هذه المغالطة إن شاء الله تعالى.

[٣١٥] قال: «قوله «فإن قيل»»^{٣٨٦٤} إلى آخره.^{٣٨٦٥}

أقول: اعترض العلامة على الجواب الأول من معارضة بوجهه.

الأول أنه لم يقصد بهذه الصيغ الحكم بنسبة خارجية. مثلا بعث لا يدل على بيع آخر غير البيع الذي يقع به، ولا معنى للإنشاء إلا هذا.

والجواب عنه، أنه لا شك في أنه هذه الألفاظ للإخبار لغة، وإنما صار إنشاء في الشرع برعاية معنى الإخبار. بمعنى أنه جعل كأنه وقع منه التطبيق، ثم أخرج عنه ليدل على ثبوته في الحال. فلرعاية هذه المعنى صار وقوع الطلاق بطريق الاقتضاء تصحيحا لكلامه، وإلا لكان هذا الكلام كذبا. وكونه لا يدل على فعل آخر غير هذا الفعل، لا ينافي كونه ثابتا بطريق الاقتضاء.

والثاني أنه لا توجد فيها خاصة الإخبار أعني احتمال الصدق والكذب للقطع بتخطئة من يحكم^{٣٨٦٦} عليها بأحدهما.

والجواب عنه علم من الأول. حيث ظهر أن الشرع جعله إنشاء لكن لا إبداء، بل ليصح معنى الإخبار. وحيث لا يعتبر في الشرع خبرا، لم يبق فيه احتمال الصدق والكذب.

والثالث إن لفظ طلقت لو كان إخبارا، لكان ماضيا. فلم يبق احتمال التعليق أصلا، لأنه توقيف أمر على أمر. وجوابه

^{٣٨٥٦} التلويح للفتاوي، ٣٠٥/١.

^{٣٨٥٧} و: ابتداءه.

^{٣٨٥٨} التلويح للفتاوي، ٣٠٦/١.

^{٣٨٥٩} ر- وهو معنى عموم المقتضى. وقال أيضا بناء عليه: ويرد على المصنف أنه فسر عدم عموم المقتضى بأنه لا يجب إثبات جميع ما تحته من الأفراد.

^{٣٨٦٠} التلويح للفتاوي، ٣٠٦/١.

^{٣٨٦١} و- بل عدم صحة نية الثالث.

^{٣٨٦٢} ر: يختص.

^{٣٨٦٣} ر- لا.

^{٣٨٦٤} التلويح للفتاوي، ٣٠٦/١.

^{٣٨٦٥} و- إلى آخره.

^{٣٨٦٦} و: الحكم.

معلوم مما مر.

والرابع،^{٣٨٦٧} أن كل أحد يعرف فيما إذا قال للرجعية أنت طالق بين ما إذا قصد إنشاء لطلاق ثان، وبين ما إذا أراد الإخبار من الطلاق السابق.

وجوابه إن هذا ممنوع. بل إن عرف لم^{٣٨٦٨} يعرف إلا بالقرائن الخارجة عن هذا الكلام. وعلى تقدير التسليم، فذا لا ينافي كون هذه اللفظ إذا دل على الإنشاء فليست دلالة، لأن الشرع وضعه له ابتداء. بل إنما جعله دالا على الإنشاء تصحيحا للإخبار.

ومما ذكرنا يعلم ما في قوله «وبالجملة كون هذه الصيغ من قبيل الإنشاء ظاهر، ولهذا تحاشى المصنف عن التصريح بكونها إخبارا. لكنه غير مفيد، لأن ثبوت الطلاق بطريق الاقتضاء يتوقف على كون الصيغة خيرا، وإلا فهو ثابت بالعبارة قطعا»^{٣٨٦٩} من الضعف لأن التوقف على كون الصيغة خيرا^{٣٨٧٠} في وضع اللغة وهو كذلك.

ثم ذكر الجواب الثاني وقال: «قال» يعني المصنف «وهذا الوجه مذكور في الهداية إنما ذكر وهو غير شامل لمثل طلقك. وهذا ليس اعتراضا على الهداية، لأن صاحب الهداية إنما ذكر هذا الكلام جوابا عن قول الشافعي [٧٣ظ] / إن ذكر الطالق ذكر للطلاق لغة كذكر العالم ذكر للعلم، فقال ذكر الطالق ذكر للطلاق الذي هو صفة للمرأة لا الطلاق الذي هو تطليق»^{٣٨٧١}. وقال «هذه عبارته»^{٣٨٧٢}.

ثم قال: ولا يخفى أنه لا يزيد على ما ذكر أولا أن الطلاق الثابت من قبل الزوج ثابت بطريق الاقتضاء فلا تصح نية الثالث فيه»^{٣٨٧٣}.

قلت: أما وروده على صاحب الهداية فظاهر، لأن ذكر الطلاق إذا كان ذكرا للطلاق لغة كان ذكر طلقك ذكرا للتطبيق لغة، فلزم صاحب الهداية حيث تشبث^{٣٨٧٤} في المسألة الأولى بكون المصدر المذكور صفة للمرأة، وأنه لا تصح فيه نية الثالث، وهو لا يتأتى في هذه المسألة.

وأما قوله «فلا يخفى»^{٣٨٧٥} إلى آخره. فإن أراد إن هذا الوجه أيضا مثبت لهذا المدعى، فهو المطلوب. وإن أراد أن هذا الوجه بعينه هو الوجه الأول، فليس^{٣٨٧٦} كذلك. إذ بناء الوجه الأول على كون هذا الكلام، إنشاء شرعا ولكن برعاية معنى الإخبار^{٣٨٧٧} فيه، وبناء هذا الوجه على دلالة اللفظ على صفة المرأة وثبوت صفة الرجل، اقتضاء. وكونه دافعا للمعارضة ظاهر فما تقدم. وقد عرفت أجوبة ما أورده العلامة.

^{٣٨٦٧} و: والثالث صح ه.

^{٣٨٦٨} و: لا.

^{٣٨٦٩} التلويح للفتاوي، ٣٠٧/١.

^{٣٨٧٠} ر- وإلا فهو ثابت بالعبارة قطعا» من الضعف لأن التوقف على كون الصيغة خيرا.

^{٣٨٧١} التلويح للفتاوي، ٣٠٩/١.

^{٣٨٧٢} التلويح للفتاوي، ٣٠٧/١.

^{٣٨٧٣} التلويح للفتاوي، ٣٠٨-٣٠٧/١.

^{٣٨٧٤} و: نسب.

^{٣٨٧٥} التلويح للفتاوي، ٣٠٨/١.

^{٣٨٧٦} و: وليس.

^{٣٨٧٧} ر: الاختصار.

ثم ذكر العلامة ما أورده المصنف من النقص^{٣٨٧٨} على صاحب الهداية. يمثل أنت طالق طلاقاً، وأنت الطلاق حيث تصح نية^{٣٨٧٩} الثالث، ومن الجواب عنه بأنه لما نوى تعين أنه أراد بالطلاق التطليق على التأويل المذكور في الكتاب.

فقال: «ولا يخفى بعده».^{٣٨٨٠}

قلت: الكلام محتمل والنية منحصصة الاحتمال، فلا اعتبار بالبعد، لأن الأصل في كلام العقلاء التصحيح. ثم قال: «على أن تأويل أنت طالق بأنت ذات وقع عليك التطليق ليس بأبعد من ذلك فحينئذ تصح نية الثالث».^{٣٨٨١}

قلت: نعم، ولكن عند^{٣٨٨٢} ذلك يكون التطليق ثابتاً بطريق الاقتضاء، لا بالعبرة. وفي هذه الصورة يكون ثابتاً بالعبرة، إذ الطلاق حينئذ يكون بمعنى التطليق. وفي باقي كلامه ما^{٣٨٨٣} تعثر^{٣٨٨٤} عليه صحة وفساداً إذا حققت ما ذكرناه. فتأمل.

[٣١٦] قال: «قوله «لأنه»^{٣٨٨٥} لا يتصور»^{٣٨٨٦} إلى آخره.

أقول: قال العلامة «هذا يشكك بما قالوا إنه إذا لم ينو شيئاً تعين الأدنى أي الحقيقة لأنه المتيقن».^{٣٨٨٧}

والجواب عنه، إن الكنايات لا تثبت بينونة^{٣٨٨٨} إلا بالنية فكيف يتعين ثبوته بتعين^{٣٨٨٩} الحقيقة بلا نية ومذاكرة الطلاق أيضاً نية حكماً.

[٣١٧] قال: «قوله «ومما يتصل»^{٣٨٩٠} إلى آخره.

أقول: البحث الذي ذكره العلامة غير متجه على ما ذكره المصنف، بل هو كلام أجنبي. إذ الفرق ما ذكره أن دلالة اللفظ على المحذوف من باب دلالة اللفظ على اللفظ، ودلالته على المقتضى من باب دلالة اللفظ على المعنى. فالمحذوف هو اللفظ والمقتضى هو المعنى.

على أننا لا نسلم أن لا يعتبر في مثل «فَانْفَجَرَتْ»^{٣٨٩١} بإظهار المحذوف وهو فرضية لأن عدم الإظهار يحمل أن الانفجار كان بقوله تعالى «فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ»^{٣٨٩٢} وإن قوله «فَارْسِلُونِ ﴿﴾ يُوسُفُ»^{٣٨٩٣} كان بغير الإرسال وغير إتيانه^{٣٨٩٤} إلى

^{٣٨٧٨} ر: البعض.

^{٣٨٧٩} ر: فيه.

^{٣٨٨٠} التلويح للفتازاني، ٣٠٨/١.

^{٣٨٨١} التلويح للفتازاني، ٣٠٨/١.

^{٣٨٨٢} و- ولكن عند صح هـ.

^{٣٨٨٣} ر- ما.

^{٣٨٨٤} ر: يعثر.

^{٣٨٨٥} ر- لأنه.

^{٣٨٨٦} ر- فيهما؛ التلويح للفتازاني، ٣١٠/١.

^{٣٨٨٧} التلويح للفتازاني، ٣١٠/١.

^{٣٨٨٨} ر- بينونة.

^{٣٨٨٩} ر- ثبوته بتعين.

^{٣٨٩٠} التلويح للفتازاني، ٣١٠/١.

^{٣٨٩١} سورة البقرة، ٦٠/٢.

^{٣٨٩٢} سورة البقرة، ٦٠/٢.

^{٣٨٩٣} سورة يوسف، ٤٦/١٢.

يوسف، بل بإتيان يوسف نحوه من غير الإرسال. وتعين بالإظهار أنه ~~الكل~~ ضرب فانفجرت، والتأويل «فأرسلون» أتى^{٣٨٩٥} يوسف بعد ما أرسلوه، فقال يوسف: أيها الصديق و^{٣٨٩٦} كفى بالتعيين بعد الاحتمال تغييرا.

[المسائل المتعلقة بمفهوم المخالفة]

[٣١٨] قال: «قوله «فصل قسم الشافعية»»^{٣٨٩٧} إلى آخره.

أقول: قول العلامة «فعلم أن شرط مفهوم المخالفة أن لا يظهر لتخصيص المنطوق بالذكر فائدة غير نفي الحكم^{٣٨٩٨} عن المسكوت عنه»^{٣٨٩٩} ليس على ما ينبغي. بل العبارة الصحيحة أن يقول إن الشرط أن يكون نفي الحكم عن المسكوت عنه مقصودا، لأن إثبات الحكم للمنطوق لا بد وأن يكون فائدة للكلام وبالجمله فليس بكلام سديد. [٧٤و] / لأنه إذا علم أن^{٣٩٠٠} قصد المتكلم هذا، فنحن أيضا نقول بنفي الحكم عما عداه فلا يضرنا.

[٣١٩] قال: «قوله «ولا يلزم الكفر والكذب»»^{٣٩٠١} إلى آخره.

أقول: قال العلامة «يلزم الكفر والكذب على كل من القولين، والمصنف خصص الكفر بالأول والكذب بالثاني.

والجواب عنه أن الكفر أحص من الكذب. وفي قوله محمد رسول الله على تقدير استلزام تخصيص الشيء بالذكر، نفي الحكم الثابت له عما عداه يلزم الكفر، والكذب أعم فهو أيضا لازم. ولا بأس بعدم التصريح وبلزومه.^{٣٩٠٢} وفي قوله زيد موجود لا يلزم الكفر على ذلك التقدير أيضا، لأن القائل زيد موجود وإن قصد التخصيص فمراده ظاهرا تخصيص زيد من بين الأفراد المشتركة معه في الإنسانية، لا في مطلق الشيئية أو المعلوماتية، فيلزمه الكذب لا الكفر. على أن تخصيص الشيء بالذكر لا يدل على نفي ما عداه، فقوله يلزم في الأول الكفر لا ينافي لزوم الكذب وكذلك قوله يلزم في الثاني الكذب لا ينافي لزوم الكفر.

ثم إنه اعترض العلامة على المصنف بما حاصله أنه لم لا يجوز أن يكون مقتضي للتخصيص إعلام أن محمدا رسول الله وأن زيدا موجود ولا سبيل إليه سوى هذين الكلامين.

وأجاب عنه بأن هذه الفائدة أي جنسها حاصلة في جميع الصور فلا يتحقق مفهوم المخالفة.

وهذا الجواب مناقض^{٣٩٠٣} لما^{٣٩٠٤} ذكره أولا أن شرط مفهوم المخالفة أن لا يظهر لتخصيص الحكم بالمنطوق فائدة غير نفي الحكم عن المسكوت عنه. إذ حصول الفائدة يقتضي ظهورها. ويمكن أن يورد على كلام المصنف أن كون غير محمد رسول الله، وكون

^{٣٨٩٤} ر: إثباته.

^{٣٨٩٥} و: آتا.

^{٣٨٩٦} و- و.

^{٣٨٩٧} التلويح للفتاواني، ٣١١/١.

^{٣٨٩٨} و+ الحكم.

^{٣٨٩٩} ر- عنه؛ التلويح للفتاواني، ٣١١/١.

^{٣٩٠٠} ر- أن.

^{٣٩٠١} التلويح للفتاواني، ٣١٢/١.

^{٣٩٠٢} يلزمه في ١

^{٣٩٠٣} ر: يناقض.

^{٣٩٠٤} ر: بما.

غير زيد موجودا ناشئا^{٣٩٠٥} عن دلالة اللفظين المذكورين على مفهوم المخالفة، لا ينافي صحة الأصل المذكور لجواز تخلف الأصل لما منع. وحله أنهم حصروا الموانع في الشروط المذكورة، ولأجل ذلك ورد ما قاله المصنف نقضا عليهم.

[٣٢٠] قال: «قوله «ولإجماع العلماء»»^{٣٩٠٦} إلى آخره.

أقول: توجيه الدليل يعلم من كلام المصنف. وأجاب العلامة عنه بقوله «وقد يجاب عنه^{٣٩٠٧} بأن موضع القياس لا يثبت فيه مفهوم المخالفة اتفاقا، لأن من شرط القياس المساواة، ومن شرط مفهوم المخالفة^{٣٩٠٨} عدمها على ما مر»^{٣٩٠٩}.

ودفعه أن شرط مفهوم المخالفة^{٣٩١٠} إما أن يكون عدم مساواة المسكوت عنه المنطوق^{٣٩١١} في الحكم الثابت للمنطوق لعدم تساويهما في علة الحكم فلا خلاف، ويلزم أن لا يثبت لا في صورة فيها الحكم معلل ولم يقل أحد من الشافعية به أو لا يختص به، بل يكون الشرط عدم التساوي في الحكم مطلقا. وحينئذ تلزم مخالفة الإجماع لجواز التعليل مطلقا عن غير اشتراط التساوي في الحكم بالإجماع.

ثم نقل من جهة أصحابنا دليلين^{٣٩١٢} على سبيل المعارضة للقائلين^{٣٩١٣} بمفهوم المخالفة. أحدهما أن النص أي الاسم^{٣٩١٤} العلم لم يتناول غير المنطوق في إيجاب الحكم فالأمر لا يتناوله في نفي الحكم أولى، وليس بموضوع له. وثانيهما، أن المؤثر في إثبات^{٣٩١٥} شيء، لا يؤثر في إثبات ضده.

قال: «ورد كلاهما بأنه لم لا يجوز أن يتناول النص ثبوت الحكم في محل المنطوق؟ ونفيه عن محل آخر بالمفهوم، ويدل على إثبات شيء في محل وإثبات ضده في محل آخر، وعدم تناول النص لغير المنطوق عين التراجع»^{٣٩١٦}.

والجواب عنه إن دلالة ثبوت الحكم للمنطوق على نفيه عن غير المنطوق، خارجة عن الدلالات الثلاثة^{٣٩١٧} ولئن كانت من أقسام الدلالة الالتزامية فليست بمتنازعة^{٣٩١٨} لأن البحث في التخصيص بالذكر لا يدل على نفي ما عداه، لا في نفي الدلالة الالتزامية المبنية على الزوم العقلي الكائن في بعض الصور، على أن مدعاه الوجوب والجواز لا يفيد. على أن ثبوت [٧٤ظ] / الحكم للمنطوق إذا كان مرادا من الكلام فلا يجوز أن يراد منه نفي الحكم عن غيره، وإلا يلزم الجمع بين الحقيقة والجواز.

[٣٢١] قال: «قوله «وهو^{٣٩١٩} أي اللام»»^{٣٩٢٠} إلى آخره.

^{٣٩٠٥} ر: مانعا.

^{٣٩٠٦} التلويح للفتازاني، ٣١٣/١.

^{٣٩٠٧} و- عنه.

^{٣٩٠٨} - في ب

^{٣٩٠٩} التلويح للفتازاني، ٣١٣/١.

^{٣٩١٠} + عدمها.

^{٣٩١١} ر: المعطوف.

^{٣٩١٢} و- دليلين.

^{٣٩١٣} ر: قائلين.

^{٣٩١٤} ر: بالاسم.

^{٣٩١٥} ر- إثبات.

^{٣٩١٦} التلويح للفتازاني، ٣١٣/١.

^{٣٩١٧} و ر: الثلاث.

^{٣٩١٨} ر: بمنزلة.

^{٣٩١٩} و ر: وهي.

أقول: وجوب الغسل من الحيض والنفاس قبل انقضاء المدة فلا ينافي الاستغراق المفهوم من قوله ﷺ «الماء من الماء».^{٣٩٢١} إذ الحيض والنفاس بنفسهما لا يوجبان الغسل، ولكن للوطء أو مثله بخلاف الجنابة، لقوله تعالى ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا﴾.^{٣٩٢٢} فالعلة هي الجنابة، على أن الطهارة منهما لا بالماء، بل يحصل بمضي المدة أيضا. والتراب لما كان بدلا من الماء عند عدمه لا يقدح في عموم الحديث. وأيضا موجب الحديث أن لا يوجد الغسل إلا في صورة وجود المني. وكون التيمم خلفا عن الغسل في صورة^{٣٩٢٣} وجود المني، لا ينافيه.

[٣٢٢] قال: «قوله «ومنه تخصيص الشيء بالصفة»»^{٣٩٢٤} إلى آخره.

أقول: ذكر العلامة على جواب المصنف عن أول دلائل الخصم على أن تخصيص الشيء بالصفة يدل على نفي الحكم عما لا يوجد فيه ذلك الوصف اعتراضا.

وهو أن مرادهم باستقباح الإنسان الطويل^{٣٩٢٥} يطير، أن كثيرا من أهل اللغة فهموا منه أن القصير لا يطير فاستقبحوه، فدل على مدعاهم. وبأن الغرض من المثال التنبيه، لا إثبات القاعدة الكلية. على أن كل صورة تخلو عن فائدة أخرى، يفهم منها أهل اللغة هذا المعنى أن نفي الحكم عما ليس فيه الوصف، ودفعه أن الاستقباح ليس إلا لعدم فائدة في التخصيص. ولو كان كما ذكروا، لكذبه العقلاء. ولا يكذبونه بل يستقبحون كلامه لعدم تضمنه الفائدة. وظهر أيضا بما قلنا عدم صحة^{٣٩٢٦} حصول التنبيه بهذا المثال، وكون كل صورة تخلو عن فائدة أخرى يفهم منها أهل اللغة هذا المعنى لا يقتضي كون تخصيص الشيء بالصفة موجبا لنفي الحكم عما ليست فيه تلك الصفة لعدم انحصار الفائدة فيه على ما يعلم.

ثم ذكر ثاني أدلته وقال «جوابه ظاهر وهو أن الوضع لا يثبت بما فيه من الفائدة، بل بالنقل»^{٣٩٢٧} فجعل أمثال هذه الدلالة من الوضعية وليس كذلك. بل هي من الدلالات العقلية الناشئة من أن العاقل ينبغي أن لا يزيد في الكلام شيئا^{٣٩٢٨} إلا لفائدة، ولا ينقص إلا لفائدة.

ثم ذكر ثالث أدلته وقال في إثباته «وليس هذا إثباتا للوضع لما فيه من الفائدة، بل بالاستقراء عنهم أن كل ما ظن أن لا فائدة للفظ سواه، تعين أن يكون مرادا وهذا كذلك»^{٣٩٢٩} وقوله «وهذا كذلك» ممنوع لجواز أن تكون له فائدة أخرى سوى نفي الحكم عما ليست فيه.^{٣٩٣٠}

^{٣٩٢٠} التلويح للفتاواني، ٣١٣/١.

^{٣٩٢١} ورد الحديث في صحيح مسلم، الحيض ٨١ بهذا اللفظ: «عن عبد الرحمن بن أبي سعيد الخدري عن أبيه قال خرجت مع رسول الله ﷺ يوم الاثنين إلى قباء حتى إذا كنا في بني سالم وقف رسول الله ﷺ على باب عتيان فصرخ به فخرج يجري إزاره فقال رسول الله ﷺ أعجلنا الرجل، فقال عتيان: يا رسول الله أرايت الرجل يجعل عن امرأته ولم يمن ماذا عليه، قال رسول الله ﷺ إنما الماء من الماء».

^{٣٩٢٢} سورة المائدة، ٦/٥.

^{٣٩٢٣} + في صورة.

^{٣٩٢٤} - بالصفة؛ التلويح للفتاواني، ٣١٣/١.

^{٣٩٢٥} ر: التطويل.

^{٣٩٢٦} - صحة.

^{٣٩٢٧} التلويح للفتاواني، ٣١٤/١.

^{٣٩٢٨} - شيئا.

^{٣٩٢٩} التلويح للفتاواني، ٣١٤/١.

^{٣٩٣٠} - سوى نفي الحكم عما ليست فيه.

[٣٢٣] قال: «قوله «وعندنا لا يدل»^{٣٩٣١} إلى آخره.

أقول: زعم العلامة أن قول المصنف «وعندنا لا يدل، لأن موجبات التخصيص لم تنحصر فيما ذكر»^{٣٩٣٢} لم يقع جوابا عن استدلالهم على مدعاهم بتكثر الفائدة، وليس كما زعم. فإن عدم انحصار فوائد التخصيص في شروطهم^{٣٩٣٣} المذكورة أولا، وفي نفي الحكم عما عدا الموصوف بالوصف يمنع اختصاص تكثر الفائدة بصورة جعل التخصيص دالا على نفي الحكم عما عداها، لجواز أن يكون تكثرها لفائدة أخرى غير ذلك الفائدة.

[٣٢٤] قال: «قوله «نحو»^{٣٩٣٤} «وما من دابة»^{٣٩٣٥} إلى آخره.

أقول: نقل العلامة عن صاحب الكشف «أن معنى زيادة «في الأرض»^{٣٩٣٥} و«يطير بجناحيه»^{٣٩٣٦} هو زيادة التعميم والإحاطة. كأنه قيل وما من دابة قط^{٣٩٣٧} في جميع الأرضين السبع، وما من طائر قط في جو السماء من جميع ما^{٣٩٣٨} يطير بجناحيه إلا أمم أمثالكم»^{٣٩٣٩} محفوظة أحوالها غير مهمل أمرها». ونقل عن صاحب المفتاح أن ذكرهما «ليبان أن القصد من لفظ «دابة» ولفظ «طائر»^{٣٩٤٠} إنما هو إلى الجنس وإلى تقريرهما. يعني أن اسم^{٣٩٤١} الجنس حامل لمعنى الجنسية والوحدة، فإذا شفع بما هو من خواص الجنس دون الفرد، [٧٥و] / دل على أن القصد به إنما هو إلى الجنس لا الفرد»^{٣٩٤٢}.

ثم قال «والمعنى الذي حمل عليه المصنف من صاحب المفتاح من أنه إنما ذكر الوصف^{٣٩٤٣} ليعلم أن المراد ليس دابة مخصوصة بعيد، لأن ذلك معلوم قطعا بدون الوصف. لأن النكرة المنفية لا سيما مع من الاستغراقية قطعية في العموم والاستغراق لا يحتمل التخصيص^{٣٩٤٤} أصلا بإجماع أهل العربية»^{٣٩٤٥}.

قلت: أما كلام صاحب الكشف على ما نقله فمدخول فيه بمنع زيادة التعميم بالوصفين. إذ النكرة في سياق النفي مفيدة للعموم والاستغراق، ولا يزيده التوصيف إلا تخصيصا حتى لو أمكنت دابة في غير الأرض لشملتها قبل الوصف ولم يشملها بعده.

وأما كلام صاحب المفتاح فالمعنى الذي حمّله عليه المصنف هو أن الدابة لا يطلق في العرف على كل ما يدب في الأرض. بل في عرف البعض على ذوات^{٣٩٤٦} الحوافر، وفي عرف البعض على الحمار وحده، وفي عرف [آخر] عليه وعلى الفرس والبغل. وكذا الطائر

^{٣٩٣١} التلويح للفتازاني، ٣١٥/١.

^{٣٩٣٢} التوضيح لصدر الشريعة، ٣١٥/١.

^{٣٩٣٣} و: شرائطهم.

^{٣٩٣٤} ر: بنحو.

^{٣٩٣٥} سورة الأنعام، ٣٨/٦.

^{٣٩٣٦} سورة الأنعام، ٣٨/٦.

^{٣٩٣٧} و- قط.

^{٣٩٣٨} و- من جميع ما.

^{٣٩٣٩} سورة الأنعام، ٣٨/٦.

^{٣٩٤٠} سورة الأنعام، ٣٨/٦.

^{٣٩٤١} و- اسم.

^{٣٩٤٢} التوضيح لصدر الشريعة، ٣١٦/١.

^{٣٩٤٣} و: الوصفان.

^{٣٩٤٤} ر: الخصوص.

^{٣٩٤٥} التوضيح لصدر الشريعة، ٣١٦/١.

^{٣٩٤٦} ر: ذواب.

في العرف، لا يطلق على أمثال النحل والذباب والبعوض، إن كن يطرن بجناحيه. فوصف^{٣٩٤٧} الدابة بقوله تعالى ﴿فِي الْأَرْضِ﴾، والطائر بقوله تعالى^{٣٩٤٨} ﴿يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ﴾ ليعلم أن المراد ليس دابة مخصوصة أي الفرس وحده أو البغل وحده والحصان وحده وكذا ليس المراد بالطائر العقاب وحده أو الصقر وحده، بل جميع أصناف الدابة وجميع أصناف الطائر.

وحمل العلامة ما ذكره المصنف على أنه حمل كلام صاحب المفتاح على أنه إنما وصف ليعلم أنه لم يرد به^{٣٩٤٩} فرد واحد من أفراد الدابة، فأبعد^{٣٩٥٠} مما نسب إلى المصنف من حمل كلام صاحب^{٣٩٥١} المفتاح على ذلك المعنى البعيد.

وأبعد من ذلك ما حمّله عليه من أن الوصف لتقرير الجنسية والجنس لا يطير بجناحيه ولا يدب في الأرض مع أنه قد اهتمى بعد ذلك إلى الأمر الحق وهو الاستغراق الشامل لجميع الأفراد من الجنسين. وصرح بذلك ونقل إجماع أهل العربية عليه. وعدم تغييره كلامه الأول بعد الاهتداء إلى الحق أبعد من الجميع.

وبما ذكرنا من توجيه كلام المصنف علم^{٣٩٥٢} وجه كلام صاحب الكشف أيضا. فتأمل.

[٣٢٥] قال: «قوله «فلم يوجد الجزم»»^{٣٩٥٣} إلى آخره.

أقول: هذا ما وعده العلامة بقوله على أن ما ذكره المصنف يصح أن يجعل دليلا على مذهبه.^{٣٩٥٤} كما تنبيهه^{٣٩٥٥} إن شاء الله تعالى. واعترض عليه بعد توجيهه بوجه ثلاثة:

الأول: «من أهتم حصروا موجبات التخصيص في الأربعة المذكورة وفي نفي الحكم عما عداه. ونقل أهتم شرطوا أن لا تكون^{٣٩٥٦} فائدة أخرى سوى نفي الحكم عما عداه».

والجواب عنه، أهتم إن حصروا فيما ذكر أو في معدود معين، فالحصر باطل. وإن لم يقتصروا، فحملهم معنى التخصيص على نفي الحكم عما عداه بعلّة أنه لا فائدة له سواه، أيضا باطل. إذ غاية الأمر عدم العلم بفائدة أخرى سواه، وعدم العلم لا يستلزم العلم بالعدم.

والثاني «لأن^{٣٩٥٧} الوصف للكشف أو المدح أو الذم أو التأكيد^{٣٩٥٨} ليس من التخصيص بالوصف في شيء لما عرفت. فكأنه فهم من^{٣٩٥٩} التخصيص^{٣٩٦٠} بالوصف، ذكر الوصف في الجملة. وإنما المراد به الوصف الذي يكون للتخصيص، أي نقص^{٣٩٦١}

^{٣٩٤٧} ر: توصف.

^{٣٩٤٨} و- تعالى.

^{٣٩٤٩} و- به.

^{٣٩٥٠} ر: أبعد.

^{٣٩٥١} و- صاحب.

^{٣٩٥٢} و: على.

^{٣٩٥٣} التلويع للتفتازاني، ٣١٦/١.

^{٣٩٥٤} و- مذهبه.

^{٣٩٥٥} ر: تنبين.

^{٣٩٥٦} ر: يكون.

^{٣٩٥٧} و: أن.

^{٣٩٥٨} و- أو التأكيد.

^{٣٩٥٩} و- من.

^{٣٩٦٠} و: بالتخصيص.

^{٣٩٦١} و: نقص.

الشيوع وتقليل الاشتراك».^{٣٩٦٢}

والجواب عنه أن مراد المصنف بالتخصيص^{٣٩٦٣} ليس ما توهم أنه فهمه. وإنما المراد به أن المعنى به أن المعنى الذي وصف بصفة كاشفة، أو بما يمدح به، أو يذم إذا لم يذكر بوصف فهو يعم ويخص بالصفة الكاشفة، وبالممدح، أو الذم بحسب المفهوم. مثلاً إذا قيل الجسم متحيز فالجسم عام يشمل الطويل العريض العميق وغيره. بمعنى أنه لو أمكن جسم بدون الوصف لكان متحيزاً، وإذا^{٣٩٦٤} وصف به يخصص. واعتبر بما ذكرنا صفة المدح أو الذم.

والثالث «أنه [٧٥ظ] / لا نزاع لهم في أن المفهوم ظني يعارضه القياس، فلا يتوقف على الجزم بانتفاء الموجبات الأخرى^{٣٩٦٥} بل يكفي الظن بذلك. وهو حاصل بعدم ظهور شيء من الموجبات بعد التأمل والتفحص».^{٣٩٦٦}

والجواب عنه أنه قد علم مراراً أن المفهوم ليس محلاً للقياس، لاشتراط عدم المساواة فيه، فكيف يصح قوله «يعارضه القياس» والظن بعدم موجب آخر لا يفيد القطع بنفي الحكم عما عدا الوصف؟ بل القطع بالأول إنما^{٣٩٦٧} يفيد الظن بالثاني، والقطع بالأول غير حاصل.

وإنما قلنا إن القطع بالأول لا يفيد إلا الظن بالثاني، لأن دلالة ليست بطريق الوضع. بل بسبب أن الكلام لا بد أن يكون له فائدة. وكون الحكم في صورة الوصف موجوداً أيضاً فائدة، لكون^{٣٩٦٨} التخصيص بها مفيداً فائدة أخرى وهي^{٣٩٦٩} عدم الحكم عند عدم الوصف. حيث لا فائدة للتخصيص سواء، سوى وجود الحكم عند صورة الوصف أمر ظني. إذ لا يلزم ذلك عقلاً. بل الأولى^{٣٩٧٠} أن يكون كذلك لتظهر فائدة التخصيص وكون القطع بالأول غير حاصل ظاهر بما^{٣٩٧١} ذكرنا أن عدم العلم بالفائدة لا يستلزم العلم بعدمها.

[٣٢٦] قال: «قوله «ولأن أقصى درجاته»»^{٣٩٧٢} إلى آخره.

أقول: قال العلامة «فيه نظر لأن القائلين بالمفهوم إنما يقولون بذلك إذا لم يظهر للحكم علة^{٣٩٧٣} أخرى بعد التفحص والاستقصاء. وحينئذ يحصل الظن وهو كاف، إذ لا قائل بأن المفهوم قطعي».^{٣٩٧٤} وقد علمت أيها^{٣٩٧٥} الفطن^{٣٩٧٦} الجواب عنه بما سبق لك قبل هذا فلا تغفل.

[٣٢٧] قال: «قوله «مع أنه يحتمل الخروج مخرج العادة»»^{٣٩٧٧} إلى آخره.

^{٣٩٦٢} التلويح للفتاوي، ٣١٧/١.

^{٣٩٦٣} ر- بالتخصيص.

^{٣٩٦٤} ر: فإذا.

^{٣٩٦٥} و ر: الآخر.

^{٣٩٦٦} التلويح للفتاوي، ٣١٧/١.

^{٣٩٦٧} ر- إنما.

^{٣٩٦٨} ر: فكون.

^{٣٩٦٩} ر: وفي.

^{٣٩٧٠} ر: الأول.

^{٣٩٧١} و: مما.

^{٣٩٧٢} التلويح للفتاوي، ٣١٨/١.

^{٣٩٧٣} ر: عليه.

^{٣٩٧٤} التلويح للفتاوي، ٣١٨/١.

^{٣٩٧٥} ر: أمّا.

^{٣٩٧٦} و: اللفظي صح هـ.

أقول: اعترض عليه العلامة بأنه ليس على ما ينبغي وإنما يحسن هذا الكلام لو كان الغالب أن تكون الفتيات مؤمنات والعادة جارية بذلك. وكون النكاح غالبا بالفتيات المؤمنات والعادة جارية بذلك لا يسيغ أن يقال جرى توصيف الفتيات بالمؤمنات مجرى العادة وهذا تحكم ظاهر.

[٣٢٨] قال: «قوله «أما ههنا فلا»»^{٣٩٧٨} إلى آخره.^{٣٩٧٩}

أقول: بين العلامة ما أراده المصنف بكلامه هذا، وفيه نظر. وهو أن الدعوة وإن ثبتت في هذا الوقت، لكن^{٣٩٨٠} تستند^{٣٩٨١} إلى حين الولادة لاستحالة^{٣٩٨٢} أن يكون ولد^{٣٩٨٣} في هذا الوقت، ولا يكون في وقت الولادة. فهي تكون أم ولد له في وقت الولادة بالضرورة. فالولدان الأخيران يكونان ولدي أم ولد لا ولدي الأمة.

والجواب عنه إن أمومية الولد تثبت عند الولادة في حق الأكبر ضرورة، فلا عموم له في حق الأخيرين. فافهم.

[٣٢٩] قال: «قوله «في أرض كذا»»^{٣٩٨٤} إلى آخره.

أقول: جعل العلامة قول الشهود لا نعلم^{٣٩٨٥} له وارثا في أرض كذا محتملا لأن يكون في أرض كذا صفة للوارث ومحتملا لأن يكون متعلقا بـ لا نعلم.^{٣٩٨٦} وجعله^{٣٩٨٧} على التقديرين مناسبا للتخصيص بالصفة.

فإن أراد به أنه^{٣٩٨٨} عند شهادتهم بعدم علمهم بالوارث يحتمل كلامهم المعنى الأول. وأراد به أن الوارث في أرض كذا موجود، ولكن لا يعلمونه من هو، وكيف هو؟ فليس بمقصود من شهادتهم، وليس بالمبحث. فكيف يحتمله يدل على ذلك أنه لا يرد^{٣٩٨٩} شهادتهم عند أي حنيفة رحمه الله. ولو أراد عدم العلم بتلك الأرض مطلقا من غير أن يتعرض لوجوده، فهو بعينه^{٣٩٩٠} المعنى الثاني. والتخصيص^{٣٩٩١} للعلم بالوارث لا للعلم، فإنه^{٣٩٩٢} ليس معناه أن عدم علمنا بالوارث حيث كان^{٣٩٩٣} مخصوص بأرض كذا، وأما إذا كنا بأرض أخرى،^{٣٩٩٤} فمسكوت عنه، بل معناه أن الوارث بأرض كذا غير معلوم لنا، وبالأرض الأخرى^{٣٩٩٥} فمسكوت عنه.

^{٣٩٧٧} ر- مخرج العادة؛ التلويح للفتاوي، ٣١٨/١.

^{٣٩٧٨} التلويح للفتاوي، ٣١٩/١.

^{٣٩٧٩} و- إلى آخره.

^{٣٩٨٠} و ر: لكنه.

^{٣٩٨١} ر: مستند.

^{٣٩٨٢} ر: لا استحالة.

^{٣٩٨٣} و: ولده.

^{٣٩٨٤} التلويح للفتاوي، ٣١٩/١.

^{٣٩٨٥} ر: يعلم.

^{٣٩٨٦} ر: تعلم.

^{٣٩٨٧} ر: وجعل.

^{٣٩٨٨} ر- أنه.

^{٣٩٨٩} و: برد.

^{٣٩٩٠} ر: تعيينه.

^{٣٩٩١} ر- والتخصيص.

^{٣٩٩٢} ر: بأنه.

^{٣٩٩٣} و- بالوارث حيث كان، صح هـ.

^{٣٩٩٤} و ر: آخر.

^{٣٩٩٥} و ر: الآخر.

وإذا عرفت هذا، فاعلم أن المصنف ذكر استدلال أبي حنيفة رحمه الله جواباً عنهما، ووجهه بأن الشهود وإن زادوا وما لا حاجة به وهو قولهم [٧٦و] / بأرض كذا فلا نسلم أنه يورث شبهة^{٣٩٩٦} وإنما يلزم ذلك أن^{٣٩٩٧} لو لم يكن للتخصيص فائدة وهي تفحصهم تلك الأرض، وإخبارهم عن التقصي فيها^{٣٩٩٨} لا^{٣٩٩٩} عن انحراف حتى لو كان بتلك الأرض لوجوده.^{٤٠٠٠}

ويرد عليه إن عدم وجدان الوارث في تلك الأرض بعد التفحص، لا يفيد عدم العلم بالوارث مطلقاً. فكيف أفاد ذلك؟ فلو زاد عليه أن محمله على الصحة أنهم قصدوا بذلك أنه لو كان له وارث كان في أرض كذا، ولو كان فيها لوجوده^{٤٠٠١} بالتقصي في التفحص كان أحسن.

ولعله كان في النسخة هكذا. لأنه لو كان موجوداً لكان فيها، ولو كان موجوداً فيها لكانوا عالمين به. وقد طرح الناسخ قوله لكان فيها ولو كان موجوداً فيها على توهم التكرار.

[٣٣٠] قال: «قوله «لأن الشرط»»^{٤٠٠٢} إلى آخره.

أقول: أجاب العلامة عن هذا بأنه إن اتحد السبب فالحكم ينتفي بانتفائه. وإلا فإن ظهر سبب آخر، فلا نزاع في عدم المفهوم. وإن لم يظهر فلاصل عدمه ويحصل الظن بالمفهوم، ولا نزاع في عدم القطع.

وهذا الجواب مردود بأن البحث في انعدام المشروط بانعدام الشرط، وانعدام المسبب بانعدام السبب أو عدم ظهوره، بحث آخر لا يتعلق بهذا. على أن عدم السبب ليس بعلة^{٤٠٠٣} لعدم المسبب، بل هو عدم أصلي لا يحتاج فيه إلى العلة، على أن عدم ظهوره لا يستدعي عدمه فعده إذن وهم وهو لا يفيد الظن بالمفهوم.^{٤٠٠٤}

ويمكن^{٤٠٠٥} أن يقال على قول المصنف وأما الشرط بالمعنى الثاني فإنه لا دلالة لانتفائه على انتفاء المشروط. فإن المشروط يمكن أن يوجد بدون الشرط نحو إن دخلت الدار فأنت طالق، فعند انتفاء الدخول يمكن أن يقع الطلاق بسبب آخر لا نسلم أن الطلاق المعلق بدخول الدار يمكن أن يقع سبب آخر، والكلام في المعلق بالشرط لا فيما هو من جنسه.^{٤٠٠٦}

والجواب عنه إن الطلاق أمر شرعي لا تعرف أحواله إلا من الشرع، والشرع لم يجعل^{٤٠٠٧} له من الأفراد إلا البائن والرجعي وبالتعليقات بأي شيء كان، من دخول الدار أو غيره لا يثبت إلا البائن منه. ولم يختص بدخول الدار باسم آخر سوى البائن، والطلاق البائن يمكن أن يحصل لها بسبب آخر سوى دخول الدار. فافهم.

^{٣٩٩٦} ر: الشبهة.

^{٣٩٩٧} ر: أي.

^{٣٩٩٨} و ر: فيه.

^{٣٩٩٩} ر: لأن.

^{٤٠٠٠} ر: لوجوده.

^{٤٠٠١} ر: لوجوده.

^{٤٠٠٢} التلويح للفتاوي، ٣٢٠/١.

^{٤٠٠٣} ر: يعلمه.

^{٤٠٠٤} هذه المسألة غير موجودة في ١

^{٤٠٠٥} و: ولكن.

^{٤٠٠٦} جنس في ١

^{٤٠٠٧} و- لم يجعل.

[٣٣١] قال: «قوله «وهذا بناء»»^{٤٠٠٨} إلى آخره.

أقول: جعل العلامة في الشرط والجزاء قولين: أحدهما لأهل العربية، والثاني لأهل النظر.

وجعل أبا حنيفة رحمه الله^{٤٠٠٩} مائلا إلى قول أهل النظر، والشافعي رحمه الله^{٤٠١٠} مائلا إلى قول أهل العربية قصدا منه في ذلك أن مبني النصوص على قواعد أهل العربية، وأما بمعزل عن كلام أهل النظر وليس كذلك. بل البحث على قواعد أهل العربية فالشافعي ذهب إلى أن الجزاء مفيد للحكم على جميع التقادير، والتعليق بالشرط أعدم حكمه في سائر التقادير، وأجراه في الشرط. فإعدام سائر التقادير سواه من أحكام الشرع المثبت بالنص.

وأبو حنيفة رحمه الله^{٤٠١١} نظر إلى أن الجزاء^{٤٠١٢} لم يكن مذكورا قبل الشرط، غير مقيد به حتى يكون مثبتا^{٤٠١٣} للحكم في جميع التقادير. بل ذكرنا معا لتوقف أول الكلام إلى آخره عند وجود المغير في آخره فلم يفد إلا ثبوت الحكم في الصورة المعلق بها لا غير، فلم يكن عدمه عند عدمها إلا عدما أصليا ولم يكن حكما شرعيا.

[٣٣٢] قال: «قوله «وفي البدني لما لم يثبت»»^{٤٠١٤} إلى آخره.

أقول: ذكر العلامة شرح كلام المصنف. ثم قال «واعلم أن المذكور في أصول الشافعية أن نفس الوجوب قد ينفصل عن وجوب الأداء، كما في صلاة النائم والناسي. فإنها واجبة لوجود السبب وتعلق الخطاب، وليست بواجبة الأداء. بل يظهر الأثر في^{٤٠١٥} [٧٦ظ] / حق القضاء. وتحقيقه أنه يجب عليه في الوقت أن يصلي بعد زوال العذر. وأما تعلق الوجوب بنفس المال، فلا يطابق أصولهم لأن الحكم لا يتعلق إلا بفعل المكلف»^{٤٠١٦}. بل لا معنى له إلا الخطاب المتعلق بفعل المكلف، ليس بكلام قوي. لجواز أن يكون معنى تعلق^{٤٠١٧} الوجوب بنفس المال، أنه يجب عليه أداء الثمن عند المطالبة بالشرى، ويجب عليه الأداء عند المطالبة^{٤٠١٨} فيكون مطابقا لأصولهم.

[٣٣٣] قال: «قوله «فيجوز تعليق الطلاق والعتاق بالملك»»^{٤٠١٩} إلى آخره.

أقول: أورد العلامة عليه أنه يشكل بما روى عن عبد الله عمرو بن العاص، أنه خطب امرأة، فأبوا أن يزوجه إلا بزيادة صداق، فقال إن تزوجتها فهي طالق. فبلغ ذلك رسول الله ﷺ فقال «لا طلاق قبل النكاح»^{٤٠٢٠}. فإن الحديث مفسر لا يقبل التأويل فلا بد أن يبين نسخه أو عدم صحته.

^{٤٠٠٨} و ر: ميني؛ التلويح للفتاوي، ٣٢٢/١.

^{٤٠٠٩} و: رحمه الله.

^{٤٠١٠} و: رحمه الله؛ ر+ عنهما.

^{٤٠١١} ر- رحمه الله.

^{٤٠١٢} ر: الإجزاء.

^{٤٠١٣} ر: منفيا.

^{٤٠١٤} التلويح للفتاوي، ٣٢٣/١.

^{٤٠١٥} و+ في.

^{٤٠١٦} التلويح للفتاوي، ٣٢٣/١.

^{٤٠١٧} ر: يتعلق.

^{٤٠١٨} و- بالشرى ويجب عليه الأداء عند المطالبة.

^{٤٠١٩} ر- بالملك؛ التلويح للفتاوي، ٣٢٣/١.

^{٤٠٢٠} ابن ماجه، الطلاق، ١٧.

والجواب عنه أنه مفسر، بل يحتمل أن يكون معناه المنع عن الطلاق قبل النكاح، فإنه نفي. وإنما يصح إذا اعتبر نكاحاً لما وقع في هذه الحادثة الطلاق قبل النكاح. أي أنه قد وقع من عبد الله تطبيق معلق قبل النكاح.

فالمنع لا تطلقوا قبل النكاح ولا يلزم منه عدم وقوع الطلاق المعلق بالنكاح به، أو^{٤٠٢١} إخبار أنه قبل النكاح لا يقع الطلاق المعلق الذي أخبر به رسول الله ﷺ قبل النكاح لكونه معلقاً به، وإخباراً أنه إن لم يتول نكاحها بنفسه ولا وكل أحداً له بل زوجها منه فضولي وأجازه بالفعل لا بالقول لا تطلق منه، أو بيان أنه لم يطلق قبل النكاح بل علقها به فيجوز، فيكون تقديره لا طلاق فيه أي^{٤٠٢٢} فيما قاله أو فعله قبل النكاح. فكيف يكون مفسراً مع وجود هذه الاحتمالات؟

وعلى تقدير التسليم فلا نسلم أن عدم الصحة يلزمنا إثباته. بل عليه أن يبين صحته ووقت وروده. وإثبات النسخ لا يلزمنا إلا بعد بيانه التاريخ، على أن النسخ لا يكون إلا بعد التعارض. ولا تعارض بين مدعانا وما رواه الخصم على ما بينا حتى يلزمنا إثبات النسخ.

[٣٣٤] قال: «قوله «والسبب للكفارة هو الحنث عندنا»^{٤٠٢٣} الوجهين»^{٤٠٢٤} إلى آخره.

أقول: أورد العلامة اعتراضاً على الوجهين بقوله «ولقائل أن يقول على الأول لم لا يجوز أن يفضي اليمين إلى الكفارة بطريق الانقلاب والخلفية عن البر كالصوم»^{٤٠٢٥} والإحرام يمنعان عن ارتكاب محظوريهما^{٤٠٢٦} وبعد الانقلاب يصيران سببين لوجوب الكفارة بطريق الانقلاب».

والجواب عنه أنه لما ثبت عدم صحة كون اليمين مفضياً إلى الكفارة وهو موجود، فلأن لا يصح إفضاؤه إليها وهو قد انعدم^{٤٠٢٧} [فهو] بالطريق الأولى، والخلفية في ذلك وعدمها في ذلك سواء.

وبقوله «وعلى الثاني لم لا يجوز أن يبقى الحلف»^{٤٠٢٨} أعنى الكفارة بعد انقطاع العلة أي اليمين، كالمهر يبقى بعد انقطاع النكاح»^{٤٠٢٩}.

والجواب عنه إن الكلام في أن اليمين ليست بسبب للكفارة^{٤٠٣٠} لأنها^{٤٠٣١} لا تبقى عند وجود الكفارة لا في أنها هل تبقى بعد^{٤٠٣٢} انتقاض اليمين أو لا حتى يرد علينا ما ذكره.

٤٠٢١ - في ١

٤٠٢٢ ر: أو.

٤٠٢٣ ر: عند.

٤٠٢٤ و- هو الحنث عندنا الوجهين؛ التلويح للتفتازاني، ٣٢٥/١.

٤٠٢٥ و: فالصوم.

٤٠٢٦ ر: محظورهما.

٤٠٢٧ و ر: انعدم.

٤٠٢٨ و: الحكم.

٤٠٢٩ التلويح للتفتازاني، ٣٢٥/١.

٤٠٣٠ ر: الكفارة.

٤٠٣١ و: لأنه.

٤٠٣٢ ر: بعده.

[٣٣٥] قال: «قوله وتبين الفرق»^{٤٠٣٣} إلى آخره.

أقول: واعترض العلامة على أن الاعتاق من الإسقاطات بقوله «ولقائل أن يقول»^{٤٠٣٤} الإعتاق أيضا من الإثباتات دون الإسقاطات على ما سبق من أنه إثبات القوة الحكمية لا إزالة الرق»^{٤٠٣٥}.

أقول: لم يعرف مما^{٤٠٣٦} تقدم إلا أن الصادر من المعتق ليس إلا إزالة الرق، ولكنه شرع لإثبات القوة الشرعية في المعتق، لأنه ليس في وسع المعتق فهو في نفسه إسقاط. [٧٧و] /

[المسائل المتعلقة بالباب الثاني في إفادة اللفظ الحكم الشرعي]

[٣٣٦] قال «قوله «الباب الثاني»»^{٤٠٣٧} إلى آخره.

أقول: قال العلامة «إنه في المباحث المتعلقة بإفادة اللفظ للحكم الشرعي»^{٤٠٣٨} والمراد به اللفظ الواقع في الكتاب.

[٣٣٧] قال: «قوله «اللفظ المفيد»»^{٤٠٣٩} له»^{٤٠٤٠} إلى آخره.

أقول: قال العلامة: «الظاهر أن الضمير للحكم الشرعي إلا أن الخبر والإنشاء من أقسام اللفظ المفيد لمطلق»^{٤٠٤١} الحكم»^{٤٠٤٢} وليس كذلك. لأن البحث في الخبر والإنشاء الواقعيين في الكتاب ولا بد أن يفيد كل منهما حكما شرعيا، وذلك في الإنشاء^{٤٠٤٣} ظاهر، وفي الإخبار الذي يتضمن معنى الإنشاء كذلك. وفي الإخبار البحتة لا بد من إفادة اعتقاد حقيقته وصدقه، وهو أمر شرعي لا لغوي، لأن الخبر باعتبارها لا يستدعي اعتقاد الحقيقة.

ثم قال: «قيد اللفظ بالمفيد ليخرج المفرد عن مورد القسمة»^{٤٠٤٤}. ولا شك أن المفرد أيضا له فائدة، إذ عند الإطلاق يدل على ما وضع له، ولكن لا يصح السكوت عليها. وحد الإنشاء لا ينتقض، إذ مورد القسمة اللفظ المفيد^{٤٠٤٥} للحكم الشرعي. ولا يلزم أن لا يكون التعريف جامعا، إذ التعريف حينئذ للإنشاء والواقع في الكتاب، لا لمطلق الإنشاء، إذ البحث عن إفادة الكتاب الوجوب والندب والإباحة والحرمة وما شاكلها، وذلك لا يكون في الإنشاءات التي هي في كلام الناس. وأما الحديث فليس إلا وحيا يوحى، فلا يدخل في زمرة كلام الناس.

ثم إنه^{٤٠٤٦} أورد^{٤٠٤٧} العلامة على تعريف الخبر بأنه لفظ مفيد يحتمل الصدق والكذب سؤالا بقوله «لا يقال الصدق مطابقة

^{٤٠٣٣} التلويح للفتاوي، ٣٢٦/١.

^{٤٠٣٤} ر- أن يقول.

^{٤٠٣٥} التلويح للفتاوي، ٣٢٦/١.

^{٤٠٣٦} ر: فيما.

^{٤٠٣٧} التلويح للفتاوي، ٣٢٧/١.

^{٤٠٣٨} التلويح للفتاوي، ٣٢٧/١.

^{٤٠٣٩} ر: المفيد.

^{٤٠٤٠} التلويح للفتاوي، ٣٢٧/١.

^{٤٠٤١} ر: مطلق.

^{٤٠٤٢} التلويح للفتاوي، ٣٢٧/١.

^{٤٠٤٣} و- في الإنشاء.

^{٤٠٤٤} التلويح للفتاوي، ٣٢٧/١.

^{٤٠٤٥} و- المفيد صح ه.

^{٤٠٤٦} و ه+ ينبغي أن يكون بعده ما كتب قبل، من قوله أورد العلامة إلى قوله ويعرف الخبر للثاني بكلام يحتمل الصدق والكذب.

نسبة الخبر للواقع والكذب عدها فتعريف الخبر بهما دور»^{٤٠٤٨}. فإن أراد بنسبة الخبر الحكم الإيقاعي المفهوم من الخبر فهو عين الخبر، فلا حاجة إلى ذكر النسبة، فإنه تطويل من غير طائل. وإن أراد نسبة المسند إلى المسند إليه من غير حكم عليه بنفي أو إثبات، فلا نسلم أن صدق مطابقة تلك النسبة للواقع.

وعلى كل حال أجاب عنه بقوله «لأننا نقول هذا تقسيم باعتبار اللازم المشهور، لا تعريف. ولو سلم فماهية الخبر والإنشاء واضحة عند العقل والمقصود تفسير لفظ الخبر، وتعريف الخبر من حيث إنه مدلول لفظ الخبر لا من حيث الماهية، والمأخوذ في تعريف الصدق والكذب نفس ماهية الخبر لا من حيث إنها مدلول هذا اللفظ فلا دور»^{٤٠٤٩}.

والجواب أيضا ليس بقوى. أما أولا فلأن التقسيم يستلزم التعريف. ولا نسلم أن المأخوذ في تعريف الصدق والكذب ماهية الخبر، فإنها لا يمكن أن توجد في التعريف ويتلفظ بها، بل لفظ يدل عليها. فكأن^{٤٠٥٠} القائل الصدق مطابقة الخبر للواقع يقول: المعنى المراد بالصدق هو مطابقة المعنى المراد بالخبر للواقع، والقائل الخبر كلام يحتمل الصدق والكذب يقول المعنى المراد بالخبر كلام يحتمل المعنى المراد بالصدق أو الكذب. فالدور واقع لو عرفنا بما ذكر لمن لا يعرفهما.^{٤٠٥١}

وأما من عرف الخبر دون الصدق والكذب يكون عارفا له بكلام يحتمل مطابقة الواقع وعدمه. ومن عرف الصدق والكذب دون الخبر، يكون عارفا لهما بمطابقة الحكم الإيقاعي للواقع وعدمهما، فيعريف الصدق والكذب للأول بمطابقة الخبر للواقع وعدمه ويعرف الخبر للثاني بكلام يحتمل الصدق والكذب.

[٣٣٨] قال: «قوله «واخبار الشارع»»^{٤٠٥٢} إلى آخره.

أقول: قال العلامة: «فإن قلت هذا إنما يتصور إذا كان الخبر على حقيقته، وأما إذا جعل مجازا عن الأمر فمن أين يتصور الكذب على تقدير عدم [٧٧ظ] / الاتيان بالفعل. قلت نظرا إلى ظاهر صورة الخبر»^{٤٠٥٣}. فأثبتت الكذب ظاهرا، وهذا غير مرضي منه. والعبارة السديدة أن يقال: لزوم الكذب على تقدير الحمل على حقيقته، هو الذي دعاه^{٤٠٥٤} إلى الحمل على المعنى المجازي الذي^{٤٠٥٥} هو الأمر. وعدم تصوره على هذا التقدير لا يرد علينا، إذ هو المطلوب والمقصود من حمله عليه.

ثم قال: «فإن قلت ففي مثل «وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ»^{٤٠٥٦} الخبر الذي هو مجاز عن الأمر هو مجموع المبتدأ والخبر، أم خبر المبتدأ وحده. قلت ميل صاحب الكشف إلى الثاني وأن المعنى «وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ» وبعضهم يميلون إلى الأول زعما منهم أن خبر المبتدأ لا يكون جملة إنشائية وقد بينا ذلك في شرح التلخيص»^{٤٠٥٧}.

وهذا كلام مشوش فان البحث في الخبر الذي هو مجموع المسند والمسند إليه لا في خبر المبتدأ وهذا ظاهر وإذا كان كذلك

^{٤٠٤٧} و هـ + ينبغي أن يكتب هذا بعد قوله ثم إنه.

^{٤٠٤٨} التلويح للفتاوي، ١/٣٢٧.

^{٤٠٤٩} التلويح للفتاوي، ١/٣٢٧.

^{٤٠٥٠} و: وكان.

^{٤٠٥١} و- لو عرفنا بما ذكر لمن لا يعرفهما.

^{٤٠٥٢} التلويح للفتاوي، ١/٣٢٧.

^{٤٠٥٣} التلويح للفتاوي، ١/٣٢٧-٣٢٨.

^{٤٠٥٤} ر: دعا.

^{٤٠٥٥} و- الذي.

^{٤٠٥٦} سورة البقرة، ٢/٢٣٣.

^{٤٠٥٧} التلويح للفتاوي، ١/٣٢٨.

معنى قوله تعالى ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ﴾ لترضع^{٤٠٥٨} الوالدات. وإن قدر لترضعن فهو أيضا في المعنى لترضع الوالدات، وكأن ميل صاحب الكشف إلى تقدير الثاني^{٤٠٥٩} لا لأن خبر المبتدأ وحده هو الذي يجعل مجازا لا مجموع المسند والمسند إليه. فإنه لا حاجة إلى التطويل في المعنى المجازي لجواز أن يكون مجازا عن لترضع^{٤٠٦٠} الوالدات.

وأما^{٤٠٦١} كون الجملة الإنشائية صالحة لأن تقع خبرا للمبتدأ^{٤٠٦٢} أو لا، فأمر خارج عن هذا البحث لا يتعلق به أصلا.

[٣٣٩] قال: «قوله «فالأمر قول القائل»»^{٤٠٦٣} إلى آخره.

أقول: نقل عن ابن الحاجب أنه عرف الأمر بأنه اقتضاء فعل غير كف على جهة الاستعلاء، وقال «واحترز بقوله غير كف عن النهي»^{٤٠٦٤} ثم اعترض عليه بقوله «ويرد عليه نحو اكفف»،^{٤٠٦٥} واعتذر عنه بقوله «اللهم إلا أن يراد غير كف عن^{٤٠٦٦} الفعل الذي اشتقت^{٤٠٦٧} منه صيغة الاقتضاء». ^{٤٠٦٨} فيرد عليه مثل اكفف عن الكف حيث لا يكون أمرا ويكون نهيًا بهذا التعريف.

ثم قال على تعريف الأمر: بقول القائل لغيره على سبيل الاستعلاء افعل أنه إن أراد بالأمر ما هو مصطلح أهل العربية، فالتعريف غير جامع، لأن صيغة افعل عندهم أمر، سواء كان على طريق الاستعلاء، أو غيره. وإن أراد اصطلاح الأصول،^{٤٠٦٩} فغير مانع، لأن صيغة افعل على طريق الاستعلاء قد تكون^{٤٠٧٠} للتهديد والتعجيز ونحو ذلك.

والجواب عنه اختيار أن المراد تعريف^{٤٠٧١} الأمر المصطلح للأصوليين. ولا نسلم أن الأمر الذي للتهديد أو للتعجيز ليس قول القائل لغيره على سبيل الاستعلاء افعل، بل هو كذلك. وإنما كان يرد لو كان فيه معنى اقتضاء الفعل. وحيث كان قول افعل محتملا للاقتضاء والتهديد والتعجيز شمل التعريف الجميع.

ثم قال: «لا يقال المراد صيغة افعل مرادا بما ما يتبادر منها^{٤٠٧٢} عند الإطلاق»^{٤٠٧٣}.

وهذا الكلام وإن لم يكن موجها، أجاب عنه بما لا توجيه له أصلا، فقال «لأننا نقول فحينئذ يكون قيذا لاستعلاء مستدركا». وإنما قلنا لا توجيه له، لأن التهديد والتعجيز وما شاكلهما لا ينافي الاستعلاء، بل يستدعيه. وحيث لا استعلاء فلا أمر. فكيف يكون مستدركا؟

^{٤٠٥٨} ر: ليرضع.

^{٤٠٥٩} -و- الثاني.

^{٤٠٦٠} ر- وكأن ميل صاحب الكشف إلى تقدير الثاني^{٤٠٦٠} لا لأن خبر المبتدأ وحده هو الذي يجعل مجازا لا مجموع المسند والمسند إليه. فإنه لا حاجة إلى التطويل في المعنى المجازي لجواز أن يكون مجازا عن لترضع.

^{٤٠٦١} -و- أما.

^{٤٠٦٢} -و- للمبتدأ.

^{٤٠٦٣} التلويح للفتازاني، ٣٢٨/١.

^{٤٠٦٤} التلويح للفتازاني، ٣٢٨/١.

^{٤٠٦٥} التلويح للفتازاني، ٣٢٨/١.

^{٤٠٦٦} ر: عنه.

^{٤٠٦٧} و: اشتهق.

^{٤٠٦٨} التلويح للفتازاني، ٣٢٨/١.

^{٤٠٦٩} -و- الأصول صح هـ.

^{٤٠٧٠} ر: يكون.

^{٤٠٧١} ر: بتعريف.

^{٤٠٧٢} و- منها.

^{٤٠٧٣} التلويح للفتازاني، ٣٢٩/١.

[المسائل المتعلقة بالأمر]

[٣٤٠] قال: «قوله «والأمر»»^{٤٠٧٤} إلى آخره.

أقول: قال العلامة في آخر هذا القول «فإن قلت أي حاجة إلى الاحتجاج على الفرع بعد إثبات الأصل. قلت فيه تنبيه على أنه مع ابتنائه^{٤٠٧٥} على الأصل وثبوته بأدلة ثابت مستقل»^{٤٠٧٦}.

وكأنه في الجواب التزم أن كون الأمر حقيقة في الفعل أيضا، يستدعي كون الفعل موجبا كالأمر القولي وليس كذلك. إذ لا يلزم من ثبوت الوجوب [٧٨و] / بالأمر القولي ثبوته^{٤٠٧٧} بالفعل بل الجواب هذا.

[٣٤١] قال: «قوله «سلمنا»»^{٤٠٧٨} إلى آخره.

أقول: جعل العلامة قول المصنف «قلنا»^{٤٠٧٩} إنه ليس حقيقة في الفعل، لأن الاشتراك خلاف الأصل في تأويل «إن الفعل غير مراد بأن^{٤٠٨٠} القول مراد أجماعا^{٤٠٨١} فلا يراد الفعل لأن المشترك لا عموم له»^{٤٠٨٢}. ثم جعله معرضا عن الاستدلال إلى المنع لما رأي أن الخصم من مذهبه عموم الاشتراك، ووجهه بأن لا نسلم أن الأمر المذكور في الأدلة الدالة على أن الأمر للوجوب يراد به الفعل. وأنت خبير بأن كلام المصنف لا يدل على ما ذكر أصلا فإن كلامه منع الاشتراك ومنع الاشتراك. كيف يجوز أن ينسب إليه على تقدير المنع أن يقول يلزم عموم المشترك فهو أولا مانع للاشتراك وعلى تقدير التسليم يدعي أن القول مراد من الأدلة غير قوله تعالى ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ﴾^{٤٠٨٣} لا الفعل.

ومنه إن أريد أن الضمير راجع إلى الله، يدعي أيضا أن المراد هو القول، وعلى تقدير رجوعه إلى الرسول، فالقول مدعاه على الإجماع. على أنه مراد ويمنع كون الفعل مرادا، لأنه يحتاج إلى إقامة الدليل عليه. فالمصنف لم يعرض عن الاستدلال إلى المنع بأنه^{٤٠٨٤} من الأول مانع.

ثم إنه توهم من عبارة المصنف عند قوله واللفظ كاف للمقصود. أي الأمر القولي كاف في الإيجاب والترادف خلاف الأصل، أن المصنف أطلق الترادف على كون اللفظ والفعل مفيدين للإيجاب، فقال إنه خلاف الاصطلاح، وليس الأمر كذلك. بل هو جعل كون الترادف خلاف الأصل دليلا على أن الأصل أن اللفظ والفعل ينبغي أن لا يفيد الإيجاب لا أنه جعل هذا ترادفا.

ثم قال العلامة «وقد يقال إن الموضوع إنما هي العبارات لا غير. وهي وافية بالمقاصد، بل زائدة عليها، فيكون الدال

^{٤٠٧٤} و ر: فالأمر؛ التلويح للفتناني، ٣٢٩/١.

^{٤٠٧٥} ر: ابتناه.

^{٤٠٧٦} التلويح للفتناني، ٣٢٩/١.

^{٤٠٧٧} و: بثبوته.

^{٤٠٧٨} التلويح للفتناني، ٣٣١/١.

^{٤٠٧٩} التلويح للفتناني، ٣٣١/١.

^{٤٠٨٠} و ر: لأن.

^{٤٠٨١} و ر: بالإجماع.

^{٤٠٨٢} التلويح للفتناني، ٣٣٢/١.

^{٤٠٨٣} سورة النور، ٦٣/٢٤.

^{٤٠٨٤} ر: فإنه.

على الإيجاب هو القول لا الفعل. وأيضا المقصود بالأمر من أعظم المقاصد لكونه مبنى الأحكام ومناط الثواب والعقاب. فيجب أن يختص بالصيغة ولا^{٤٠٨٥} يحصل بغيرها. كمقاصد الحال والماضي والاستقبال لا تحصل إلا بصيغها^{٤٠٨٦} وكلاهما ضعيف^{٤٠٨٧}. ولا يحصل بغيرها^{٤٠٨٨} لأن انحصار الموضوع في اللفظ ووفاءه بالمقاصد في حيز المنع. وعلى تقدير التسليم، لا ينافي كون الفعل للإيجاب، لأن القائلين به لا يدعون كونه موضوعا لذلك، بل يدعون أنه يجب علينا اتباع النبي ﷺ في أفعاله التي ليست بسهوا ولا طبع ولا محتصة به، للدلائل الدالة على ذلك وعظم المقصود لا يقتضي اتحاد الدال عليه، بل تعدده لشدة الاهتمام به، وكثرة الاحتياج إليه، ولهذا كثرت الألفاظ المترادفة فيما لهم به اهتمام.

قلت: ليس ما ذكره واردا إلا على توجيهه، بل التوجيه الصحيح:

أما لأول الدليلين فأن يقال الأصل أن يقصد بالعبارات إلى المعاني، لأنها أوفى للمقصود من غيرها. والأصل أن يكون لكل معنى عبارة تؤديها، والاشتراك والترادف خلاف للأصل. ولما كانت للإيجاب عبارة تؤديه فالأصل أن لا يكون له دليل سواها^{٤٠٨٩}. ومن ادعى أنه من الفعل دليلا فعليه الإثبات.

وتوجيه ثانيهما، أن الأصل أن يكون لكل مقصد من المقاصد عبارة توجيه^{٤٠٩٠} والإيجاب من أعظم المقاصد، وله من العبارة الأمر، والاشتراك والترادف خلاف الأصل، فكون الفعل دالا عليه يحتاج إلى دليل. والذين يدعون أنه يجب علينا اتباع النبي ﷺ في أفعاله على ما شرطوا إن قالوا يجب علينا بنفس الفعل فعليهم الدليل، وإن قالوا يجب بأمر من الله أو الرسول بذلك فعليهم بيانه. ولكن لا يضرنا في أن الأمر للإيجاب، لا الفعل.

ثم قال: «وفي عبارة المصنف تسامح [٧٨ظ] / لأن القول بأن كون الفعل موجبا مستفاد من هذا الحديث هو عين دعوى الخصم، والأقرب أن يقال وجوب الاتباع في الصلاة ثبت بهذا الحديث لا بالفعل»^{٤٠٩١}.

قلت: بل التسامح في فهم العلامة. إذ عبارة المصنف تدل^{٤٠٩٢} على أن إيجاب الرسول ﷺ فعله علينا، ثبت بقوله «صلوا»^{٤٠٩٣} وهو أمر لا فعل. فلم يثبت الوجوب بالفعل، بل بالأمر. والمراد بفعله هو الفعل الذي استفيد من الحديث لا مطلق الفعل.

ثم قال: «ثم عارض تمسكهم بالسنة»^{٤٠٩٤} وهو ليس بمعارضة^{٤٠٩٥} لأنها إقامة دليل^{٤٠٩٦} في مقابلة دليل الخصم بعد

^{٤٠٨٥} و: فلا.

^{٤٠٨٦} ر: بصيغتها.

^{٤٠٨٧} التلويح للفتازاني، ١/٣٣٢.

^{٤٠٨٨} و- ولا يحصل بغيرها.

^{٤٠٨٩} ر: سواها.

^{٤٠٩٠} و: توفيه.

^{٤٠٩١} التلويح للفتازاني، ١/٣٣٣.

^{٤٠٩٢} و: يدل.

^{٤٠٩٣} ورد الحديث مسند ابن حنبل (٥٣/٥) بهذا اللفظ: «عن مالك بن الحويرث وهو أبو سليمان أنهم أتوا النبي ﷺ وهو وصاحب له أو صاحبان له فقال أحدهما: صاحبين له أيوب أو خالد فقال لهما: إذا حضرت الصلاة فأذنا وأقيما وليؤمكما أكبركما وصلوا كما تروني أصلي».

^{٤٠٩٤} و- ثم قال «وفي عبارة المصنف تسامح لأن القول بأن كون الفعل موجبا مستفاد من هذا الحديث هو عين دعوى الخصم، والأقرب أن يقال وجوب الاتباع في الصلاة ثبت بهذا الحديث لا بالفعل». قلت: بل التسامح في فهم العلامة. إذ عبارة المصنف تدل على أن إيجاب الرسول ﷺ فعله علينا، ثبت بقوله «صلوا» وهو أمر لا فعل. فلم يثبت الوجوب بالفعل، بل بالأمر. والمراد بفعله هو الفعل الذي استفيد من الحديث لا مطلق الفعل. ثم قال.

^{٤٠٩٥} التلويح للفتازاني، ١/٣٣٣.

^{٤٠٩٦} و: بمعارضة.

^{٤٠٩٧} ر+ دليل.

تسليمه، ودليله لم يقم على وفق مدعاه على ما ذكرنا.

وذكر بعد ذلك قول الغزالي ومدحه،^{٤٠٩٨} فقال «ونعم ما قال الغزالي أنهم» أي الأصحاب «لم يتبعوه في جميع أفعاله. وكأنه أراد به أن الخالعين نعالهم لم يكن فيها قدر، والواصلين لم يكونوا عند ربه يطعمهم ويسقيهم. فكيف صار اتباعهم في البعض» أي في^{٤٠٩٩} خلع النعال^{٤١٠٠} والواصل^{٤١٠١} «دليلاً؟» أي بإنكاره عليه السلام على عدم وجوب الاتباع، ولم تصر^{٤١٠٢} مخالفتهم، أي في عدم القدر^{٤١٠٣} وعدم كونهم عند ربه دليلاً أي على إنكاره. والحاصل أنهم إنما أنكر عليهم لعدم اتباعهم رسول الله ﷺ في جميع الأمر.

والجواب عنه، أنهم اتبعوه فيما علموه، وما ذكره كان^{٤١٠٤} غيباً. فلو لم يجب الاتباع إلا بعد علم الظاهر والباطن وهو محال لكل الناس، أو لبعضهم فلا يجب الاتباع للجميع وهو المدعى. وأيضاً غرضنا يحصل بعدم الدليل، ولا يحتاج إلى دليل لعدم لإثبات ناف وهو الذي يجب عليه الإثبات.

وأيضاً ما ذكره من القدر^{٤١٠٥} وإطعام الرب وإسقاؤه، ليس بفعل للرسول.^{٤١٠٦} وأنت قلت فعل الرسول واجب علينا اتباعه، وقد اتبعوه.

وأيضاً جميع الأفعال يحتمل أن يكن فيها^{٤١٠٧} أمر غيب، هو مناط الفعل. فلا يجب لمجرد الفعل علينا لجواز أن يكون ذلك الأمر الغيب سبباً لمندوبية الفعل أو إباحته أو اختصاصه به عليه السلام. والشارع لا يوجب شيئاً علينا بالسبب الغير المعلوم لنا فيه من تكليف ما لا يطاق.

[٣٤٢] قال: قوله قلنا»^{٤١٠٨} إلى آخره.

أقول: بعد ما ذكر العلامة توجيه كلام المصنف قال «وههنا نظر. أما أولاً فلأن واقفين في الأمر واقفون في النهي. وثبوت الفرق بين طلب الفعل وطلب الترك لا ينافي ذلك، لأن التوقف في الأمر توقف في أن المراد هو طلب الفعل جازماً وهو الوجوب أو راجحاً وهو الندب أو غير ذلك مع القطع بأنه ليس لطلب الترك. والتوقف في النهي توقف في المراد هو طلب الترك جازماً وهو التحريم أو راجحاً وهو الكراهة مع القطع بأنه ليس لطلب الفعل. فالتوقف في كل منهما توقف فيما يحتمله. فمن أين يلزم التساوي

^{٤٠٩٨} - ومدحه.

^{٤٠٩٩} - ر. في.

^{٤١٠٠} و: والوهمان؛ ورد الحديث في المصنف لعبد الرزاق بهذا اللفظ: «عن أبي سعيد الخدري أن النبي ﷺ بينا هو يصلي يوماً خلع نعليه، فخلع الناس نعالهم، فلما انصرف قال: ما شأنكم خلعت نعالكم؟ قالوا: رأيناك خلعت فخلعنا، فقال: إن جبرائيل أتاني فأخبرني أن بهما قدرا فإذا جاء أحدكم المسجد فلينظر نعليه، فإن كان بهما قدر فليدلكهما بالأرض». أبو بكر عبد الرزاق بن هشام عبد الرزاق الصنعاني، (تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي)، بيروت ١٩٨٣، ٣٨٨/١.

^{٤١٠١} ورد هذا الحديث في صحيح البخاري، الاعتصام ٥ بهذا اللفظ: عن أبي هريرة قال قال النبي صلى الله عليه وسلم لا تواصلوا قالوا إنك تواصل قال إني لست مثلكم إني أبيت يطعمني ربي ويسقيني فلم ينتهوا عن الوصال قال فواصل بهم النبي صلى الله عليه وسلم يومين أو ليلتين ثم رأوا الهلال فقال النبي صلى الله عليه وسلم لو تأخر الهلال لودتكم كالمئكل لهم. وورد الحديث بنفس اللفظ أو بالفاظ قريبة من ذلك في صحيح البخاري، الصوم ٤٩، ٥٠، الحدود ٤٢؛ وفي صحيح مسلم، الصيام ٥٧، ٥٨، ٦٠، ٦١.

^{٤١٠٢} ر: يصر.

^{٤١٠٣} ر: النذر.

^{٤١٠٤} ر- كان.

^{٤١٠٥} ر: النذر.

^{٤١٠٦} ر: الرسول.

^{٤١٠٧} و: ر: فيه.

^{٤١٠٨} التلويع للتفتازاني، ٣٣٥/١.

وعدم الفرق بين افعل ولا تفعل؟»^{٤١٠٩} وهذا نظر يتبادر إلى فهم كل من له أدنى فطنة من أول الأمر.

والجواب عنه أن النهي لما علم أنه أمر بالانتهاء والأمر يجب فيه التوقف ليعلم أنه للإيجاب وما يقرب منه من الندب والإباحة والإرشاد والتأديب من الأمور الغير المانعة من الفعل أو التهديد وما يقرب منه من التسوية والتمني والاحتقار والأمور المانعة عن الفعل، فالنهي أيضا يجب أن يكون كذلك.

فلا يبقى الفرق بينهما، مع أنه ليس إلا للتحريم^{٤١١٠} والأمور المانعة عن الفعل. وجميع ما يقصد منه يحصل بعدم الفعل، فلا يحتاج فيه إلى التوقف بخلاف الأمر. فإن التهديد وما يقرب منه لا يقتضي إلا عدم الفعل والإيجاب وما يقرب منه يقتضي الفعل. [٧٩و]

/

ثم قال: «وأما ثانيا، فلأن الاحتمال في الأمر والنهي احتمال ناشئ عن الدليل على تعدد المعاني، وهو الوضع أو الشبوع وكثرة الاستعمال. فأين هذا من احتمال تبدل الأشخاص، واحتمال الألفاظ لغير معانيها الحقيقية عند الإطلاق؟»^{٤١١١}

والجواب عنه، أنه لما لم يكن الوضع للجميع منقولا والشبوع وكثرة الاستعمال لا يكونان دليلين على الوضع للجميع وكونه موضوعا للإيجاب أمر محقق لا ينكر، والأصل عدم الاشتراك، فترك العمل به والتوقف^{٤١١٢} عمل بلا دليل للاحتمال الغير الناشئ من دليل، وهو احتمال أن يكون موضوعا لكل معنى استعمال فيه. فهو بعينه مثل القول بتبدل الأشخاص. والأصل بقاء ما كان على ما كان باحتمال أن الله تعالى^{٤١١٣} أفنى الأول، وخلق شخصا ثانيا وثالثا وهلم جرا.

واعتبر هذا في حقائق الألفاظ، وكثيرا ما يقع أمثال هذا في كلام أصحابنا، فتوهم أنه كلام بعيد. وبأدنى تأمل تظهر مقاصدهم، فينبغي أن لا يقابل من أول الأمر بالرد والمعارضة.

ثم إن المصنف قال: «وأیضا لم ندع أنه محكم»^{٤١١٤} توجيهه أن هذه الاحتمالات غايتها أن تقتضي أن لا يكون الأمر محكما في معنى الوجوب، ونحن لا ندعي ذلك بل^{٤١١٥} نقول موجه الوجوب إلا أن يدل دليل على أنه لغيره.

[٣٤٣] قال: «قوله «وعند العامة»»^{٤١١٦} إلى آخره.^{٤١١٧}

أقول: إن العلامة حرر المذاهب فقال في إثباته إن قول المصنف «وعند العامة موجه واحد»^{٤١١٨} لا يبقى القول باشتراكه معنى بين الوجوب والندب، لأن موجه واحد وهو الطلب جازما كان أو راجحا وقد يعبر عنه بترجيح الفعل، أو بين الوجوب والندب والإباحة على ما ذهب إليه المرتضى من الشيعة، فإن موجه حينئذ واحد وهو الإذن^{٤١١٩} في الفعل، وليس كذلك. فإن القائل بأن موجب الأمر ترجيح الفعل يلزمه أن يكتفي منه بالندب، إلا أن يدل دليل على أنه للوجوب فهو قائل بالندب. والقائل بأن موجه الإذن في الفعل

^{٤١٠٩} التلويح للفتاوي، ٣٣٥/١.

^{٤١١٠} و: للنحر.

^{٤١١١} التلويح للفتاوي، ٣٣٥/١.

^{٤١١٢} ر+ على.

^{٤١١٣} و- على.

^{٤١١٤} التوضيح لصدر الشريعة، ٣٣٦/١.

^{٤١١٥} ر: لمن.

^{٤١١٦} التلويح للفتاوي، ٣٣٦/١.

^{٤١١٧} ر- إلى آخره.

^{٤١١٨} التوضيح لصدر الشريعة، ٣٣٦/١.

^{٤١١٩} ر: إذن.

يلزمه أن يكتفي منه بالإباحة إلا إذا دل دليل على أنه للنب أو الوجوب. ثم إنه ذكر دلائل^{٤١٢٠} المذاهب، وذكر لمن ذهب إلى أنه للإباحة أنه لطلب وجود الفعل وأدناه المتيقن بإباحته. ويرد عليه أنا لا نسلم أن أدنى الطلب الإباحة لوجوب مرجح للطلب. فالأولى أن يقال في دليله إنه للإذن بوجود الفعل يقينا وأدناه الإباحة.

ثم اعترض على تمسك أكثر العلماء بالآية وهي قوله تعالى ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾^{٤١٢٢} بقوله الآية إنما تدل على المطلوب إذا كان ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ﴾^{٤١٢٣} للوجوب، وهو غير النزاع وعلى تقديره كون أمره شاملا لكل ما هو أمره، وهو ممنوع. بل مطلق، ولا نزاع في كون بعض الأوامر للوجوب.

ثم أجاب عنه بأنه «لا نزاع في أن الأمر قد يستعمل للإيجاب في الجملة، والأمر بالحدز من هذا القبيل بقرينة السياق، وأنه لا معنى ههنا للندب أو الإباحة، بل الحدز عن إصابة المكروه واجب، وأمره مصدر مضاف من غير دالة على معهود، فيكون عاما لا مطلقا. وعلى تقدير كونه مطلقا يتم المطلوب، لأن المدعى أن الأمر المطلق للوجوب، ولا نزاع في أنه قد يكون لغيره مجازا بمعونة^{٤١٢٤} القرآن». ^{٤١٢٥}

ثم قال: «والأقرب أن يقال للمفهوم من الآية التهديد على مخالفة الأمر وإلحاق الوعيد بها. فيجب أن تكون^{٤١٢٦} مخالفة الأمر حراما وتركا للواجب ليلحق بها^{٤١٢٧} الوعيد والتهديد». ^{٤١٢٨}

قلت: التهديد بالوعيد إن نشأ من الأمر بالحدز، فكما أنه لا يدل على الوجوب إلا بعد ثبوت أن الأمر للوجوب وهو عين النزاع، كذلك لا يدل على التهديد أيضا لمخالفته^{٤١٢٩} الأمر. لأن دلالته على التهديد تتوقف على كون [٧٩ظ] / الحدز على المخالفة واجبا في كل أمر. فكون هذا التوجيه أقرب من الأول، ممنوع، وإن نشأ من أن الآية تدل على أن في مخالفة الأمر من حيث هو أمر خوف فتنة وعذاب أليم سواء كان^{٤١٣٠} الخوف واجبا أو مندوبا أو مباحا أو منهيّا عنه فكل فعل في مخالفته وتركه خوف فتنة وعذاب أليم فالعمل به واجب. وهو الذي قصده المصنف. فالسؤال والجواب مبنيان على التوهم وكذا ما عده أقرب من الأول. فتنبه.

ثم أورد على استدلالهم بقوله تعالى ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾^{٤١٣١} على ما وجهه الإمام فخر الإسلام من أن الأمر بـ «كُنْ» محمول على حقيقته، بمعنى إن سنة الله جارية بأنه إذا أراد شيئا يقول له «كُنْ»، ولكن كلاما نفسيا^{٤١٣٢} أزليا متزا عن الأصوات والحروف، بقوله «ولقاتل أن يقول لا نسلم أن صيغة الأمر في اللغة لإرادة المأمور به، بل لطلبه وهو لا يستلزم الإرادة بل قد يكون معها فيحصل المأمور به في أوامر الله تعالى، وقد يكون بدونها فلا يحصل. ولا قائل بالفرق بين أوامر الله

^{٤١٢٠} ر: دليل.

^{٤١٢١} و: فاحذر.

^{٤١٢٢} سورة النور، ٢٤/٦٣.

^{٤١٢٣} و- الذين.

^{٤١٢٤} و: ملعونة.

^{٤١٢٥} التلويح للفتاواني، ١/٣٣٧.

^{٤١٢٦} ر: يكون.

^{٤١٢٧} و: به.

^{٤١٢٨} التلويح للفتاواني، ١/٣٣٧.

^{٤١٢٩} ر: بمخالفة.

^{٤١٣٠} و- كان صح ه.

^{٤١٣١} سورة النحل، ١٦/٤٠.

^{٤١٣٢} ر: نفيسا.

تعالى، وبين أوامر العباد في نفس^{٤١٣٣} مدلول اللفظ ولا بأن أوامر الشرع مجازات لغوية. وأيضا لو كان أمر كن لطلب وجود الحادث وإرادة تكونه من غير تخلف وتراخ وكان أزليا، لزم قدم الحوادث. وأيضا إذا كان أزليا لم يصح ترتيبه على تعلق الإرادة بوجود^{٤١٣٤} الشيء على ما تنبئ عنه الآية^{٤١٣٥}.

والجواب عنه، أما أولا فيأن الطلب والإرادة إنما يفترق^{٤١٣٦} كل منهما عن الآخر في المخلوق، وأما في الخالق فهما لا يختلفان إلا بالاسم، لاستحالة أن يطلب الله شيئا ولا يريد، أو أن يطلبه ولا يحصل. والإيجاب^{٤١٣٧} لا يستلزم الطلب، لأن الطلب يستلزم الوجود، ولكنه أقرب شيء يفضي إلى الوجود. فجعل الأمر لأجله ونفي الفرق بين أوامر الله تعالى وبين أوامر العباد في نفس مدلول اللفظ باطل. إذ مدلول أوامر الله تعالى يقتضي الإيجاب ومدلول أوامر الغير لا يقتضيه. وتنافي اللوازم يدل على تباين الملزومات. فأوامر الله تعالى منتقلة^{٤١٣٨} من معنى الإيجاد إلى معنى الإيجاب، وأوامر العباد من أول الأمر للطلب سواء كان بالإرادة أو^{٤١٣٩} لا.

وأما ثانيا فيأنا لا نسلم أنه لو كان أمر ﴿كُنْ﴾ لطلب وجود الحادث وإرادة تكونه^{٤١٤٠} من غير تخلف وتراخ، وكان أزليا لزم قدم الحوادث. وإنما يلزم لو كان المأمور به التكون في الأزل. فلو كان المأمور به في الأزل التكون في كذا لا يلزم ذلك. وكذلك الإرادات الأزلية لرطب العالم ويابس ودقيقه وجليله^{٤١٤١} فبطل بهذا قوله «وأيضا إذا كان أزليا لم يصح ترتيبه على تعلق الإرادة بوجود الشيء». إذ هي إرادة واحدة أزلية متعلقة بوجود الموجودات في أوقات وجودها، ولا يجوز حدوثها، وإلا لزم أن يكون الواجب محلا للحوادث. فافهم.

واستدل العلامة على المطلوب بدليل آخر لم يذكره المصنف وهو قوله «وأيضا لم يزل العلماء يستدلون بصيغة الأمر على الوجوب من غير نكير. وهذا القدر كاف في إثبات مدلولات الألفاظ»^{٤١٤٢} وهو دليل ضعيف، لأن استدلال العلماء الذين مذهبهم أن الأمر المطلق موجب الوجوب من غير نكير منهم، لا يلزم المخالفين لهم، واستدلال المخالفين على الوجوب به ممنوع.

[٣٤٤] قال: «قوله «مسألة»»^{٤١٤٣} إلى آخره.

أقول: أورد العلامة اعتراضا على قول المصنف «وكذا بعد الخطر لما قلنا»^{٤١٤٤} بقوله «ولقائل أن يقول الدلائل المذكورة إنما هي^{٤١٤٥} في الأمر المطلق، [٨٠و] / والورود بعد الخطر قرينة. على أن المقصود رفع^{٤١٤٦} التحريم، لأنه المتبادر إلى الفهم وهو حاصل بالإباحة. والوجوب والندب زيادة لا بد لها من دليل»^{٤١٤٧}.

^{٤١٣٣} و+ أوامر.

^{٤١٣٤} و ر: لوجود.

^{٤١٣٥} التلويح للفتاواني، ٣٤١/١.

^{٤١٣٦} و: يعبر.

^{٤١٣٧} ر: الأبحاث.

^{٤١٣٨} و ر: منتقل.

^{٤١٣٩} ر: أم.

^{٤١٤٠} و- تكونه ص ه.

^{٤١٤١} و: وميله.

^{٤١٤٢} التلويح للفتاواني، ٣٤٢/١.

^{٤١٤٣} التلويح للفتاواني، ٣٤٢/١.

^{٤١٤٤} التوضيح لصدر الشريعة، ٣٤٢/١.

^{٤١٤٥} ر- إنما هي.

^{٤١٤٦} ر- رفع.

^{٤١٤٧} التلويح للفتاواني، ٣٤٢/١.

والجواب عنه، أن الأصل إن كان هو الحظر والأمر إنما يرد عليه بعد الحظر فيلزم أن لا يكون الأمر للوجوب أصلاً بناءً على ما قال، وإن كان للإباحة فينبغي أن لا يكون النهي المطلق الوارد عليها موجباً للتحريم على هذا. إذ معنى الإباحة عدم الثواب والعقاب على الفعل والترك فيرتفع بالثواب على الترك. فمن أين يلزم^{٤١٤٨} حينئذ تحريم الفعل؟ فعلم من هذا أن الشيء إذا وجب^{٤١٤٩} وجب بصفة الكمال، إلا إذا دل دليل آخر على خلافه.

ولا نسلم أن الأمر بعد الحظر لرفع التحريم فقط، بل للإيجاب المستلزم لرفع التحريم وزيادة. فإن رفع التحريم يثبت بمجرد أن يقال أحل لكم ما نهيتكم عنه، ولا يحتاج فيه إلى طلب الفعل من المأمور به. اللهم إذا دل دليل على أن الطلب ليس المراد به حقيقة^{٤١٥٠} فيعمل بذلك حينئذ.

وما يقال إن الإباحة في الأمر هي المتيقن باعتبار وجوده في الندب والإيجاب أيضاً فكلام خارج عن دائرة التحقيق. إذ الإباحة معناها يستدعي عدم الثواب والعقاب على الفعل والترك والندب^{٤١٥١} الثواب على الفعل وعدم العقاب على الترك، والإيجاب الثواب على الفعل والعقاب على الترك. فأى يكون جزءاً من مفهومهما وهو مبين لهما؟

ثم إن قوله إن المشهور أن الخلاف في كون الأمر بعد الحظر للإباحة عند الأكثرين، وللوجوب عند البعض وليس كونه للندب مما ذهب إليه البعض غايته عدم عثوره على الفعل^{٤١٥٢} فلا يضر من وجدته وظفر به ونقله. كيف وقد نقل عن سعد بن جبير رضي الله عنه أنه قال إذا انصرف من الجمعة، فساوم بشيء وإن لم تشتريه؟ وهذا يدل على أنه مندوب عنده لعدم وجوبه بالإجماع.

[٣٤٥] قال: «قوله «مسألة»»^{٤١٥٣} إلى آخره.

أقول: إن العلامة قد طول البحث فيه وقال إنه لا يتم هذا البحث الدقيق إلا بما ذكر من التحقيق، والبحث قد أتمه^{٤١٥٤} المصنف، ولا يحتاج عند المصنف إلى تطويلاته. ولكن للبحث مجال في جميع المسائل إذا استطيل بطول.

[٣٤٦] قال: «قوله «هذا إذا استعمل»»^{٤١٥٥} إلى آخره.

أقول: استدل العلامة على مذهب الشافعي رضي الله عنه بأن دليل الوجوب يدل على جواز الفعل وامتناع الترك، ودليل النسخ لا ينافي الجواز لجواز أن يرتفع المركب بارتفاع أحد جزئيه، فيبقى دليل الجواز سالماً عن المعارض. هذا عند الإطلاق، وأما عند قيام الدليل فلا نزاع.

والجواب عنه أن الوجوب أثبت جواز الفعل المقيّد بامتناع الترك لا جواز الفعل، وامتناع الترك منفصلاً كل منهما عن الآخر، وناسخ الوجوب مناف لهذا الجواز المقيّد بامتناع الترك^{٤١٥٦} فإذا ارتفع هذا الجواز، لا يثبت الجواز المطلق عن هذا القيد لا بدليل

^{٤١٤٨} و: أيلزم.

^{٤١٤٩} ر: وجبت.

^{٤١٥٠} ر: حقيقته.

^{٤١٥١} و- و.

^{٤١٥٢} ر: النقل.

^{٤١٥٣} التلويح للفتاوي، ٣٤٢/١.

^{٤١٥٤} ر: أتم.

^{٤١٥٥} التلويح للفتاوي، ٣٤٦/١.

^{٤١٥٦} ر- لا جواز الفعل، وامتناع الترك منفصلاً كل منهما عن الآخر، وناسخ الوجوب مناف لهذا الجواز المقيّد بامتناع الترك.

آخر وهو الذي أشار إليه المصنف بقوله «إذا نسخ الوجوب لا تبقى الإباحة التي تثبت في ضمن الوجوب».^{٤١٥٧} إذ الإباحة التي أثبتتها الشافعية مثبتة بجواز^{٤١٥٨} الفعل مع جواز الترك، وهو ليس جزءا للوجوب.

[٣٤٧] قال: «قوله «فصل»»^{٤١٥٩} إلى آخره.

أقول: جعل العلامة ظاهر كلام المصنف وهو قوله «وعند بعض علمائنا لا يحتمل التكرار إلا أن يكون معلقا بشرط أو مخصوصا بوصف»^{٤١٦٠} دالا على أنه يحتمل حينئذ وقال «والحق أنه يوجبه على هذا المذهب».^{٤١٦١}

قلت: الاستثناء تكلم بالباقي بعد الثبوت. فمعنى كلام المصنف لا يحتمل التكرار في غير موضع [٨٠ظ] / الاستثناء مع السكوت عن موضع الاستثناء.^{٤١٦٢} فمن أين علم من ظاهر كلامه أنه يحتمله في موضع الاستثناء، أو توجيه فيه.

ثم اعترض على دليل عامة علمائنا بقوله «ولقائل أن يقول: لا نسلم أن المفرد لا يقع على العدد، فإن المفرد المقترن^{٤١٦٣} بشيء من أدوات العموم والاستغراق يكون بمعنى كل فرد لا بمعنى مجموع الأفراد. فإن زعمت أنه أيضا واحد اعتباري فهو المطلوب. إذ لا نعي^{٤١٦٤} باحتمال الأمر للعموم والتكرار سوى أنه يراد^{٤١٦٥} إيقاع كل فرد من أفراد الفعل».^{٤١٦٦}

والجواب عنه، أن العام هو ما انتظم جمعا من المسميات على ما عرف، فلا يكون اللفظ المفرد عاما بأدوات العموم والاستغراق إلا بانتظامه مجموع الأفراد وهو واحد اعتباري. وأما اعتبار كل واحد من الأفراد على سبيل البدل، فمعنى التكرار لا معنى العام. واعتبار كل واحد على سبيل الشمول وإن كان في معنى العموم، فذلك بالزوم من انتظام اللفظ جميع الأفراد، فإن من ضرورته أن يكون كل فرد داخلا^{٤١٦٧} في الحكم.

[٣٤٨] قال: «وقوله «قوله تعالى فَأَقْطَعُوا»»^{٤١٦٨} إلى آخره.

أقول: جعل العلامة كلام المصنف عدولا عن تقرير القوم، لأن اسم الفاعل كالسارق مثلا عام، وعمومه يقتضي عموم المصدر ضرورة امتناع القيام الواحد الحقيقي بالمجموع.

وجوابه أن المراد [بالوحدة] وحدة المصدر بالنسبة إلى كل فرد من أفراد السارق مثلا.

قلت: ليس عدولا لهذا^{٤١٧٠} بل جرى على ما هو عليه من حيث الأمر. ولا^{٤١٧١} نسلم أنه عام، بل عموم الحكم فيه لعموم

^{٤١٥٧} التوضيح لصدر الشريعة، ٣٤٧/١.

^{٤١٥٨} و: لجواز.

^{٤١٥٩} التلويح للفتازاني، ٣٤٧/١.

^{٤١٦٠} التوضيح لصدر الشريعة، ٣٤٨/١.

^{٤١٦١} التلويح للفتازاني، ٣٤٩/١.

^{٤١٦٢} ر- مع السكوت عن موضع الاستثناء.

^{٤١٦٣} و- المقترن.

^{٤١٦٤} و: تعني.

^{٤١٦٥} و- يراد.

^{٤١٦٦} التلويح للفتازاني، ٣٥٠/١.

^{٤١٦٧} و: واحدا.

^{٤١٦٨} سورة المائدة، ٣٨/٥.

^{٤١٦٩} التلويح للفتازاني، ٣٥١/١.

^{٤١٧٠} و: بهذا.

السبب، وهو السرقة المستدل على سببيتها بإضافة الحكم إلى اسم فاعل.

[المسائل المتعلقة بالأداء والقضاء]

[٣٤٩] قال: «قوله «فصل»»^{٤١٧٢} إلى آخره.

أقول: ذكر العلامة «أن المراد بالثابت بالأمر ما علم ثبوته بالأمر لا ما ثبت وجوبه به»^{٤١٧٣} إذ الوجوب إنما هو السبب^{٤١٧٤} وحينئذ يصح تسليم عين الثابت، مع أن الواجب وصف في الذمة لا يقبل التصرف من العبد فلا يمكن أداء عينه»^{٤١٧٥} فجعل للرجوع من قولهم في تعريف الأداء تسليم عين الواجب بالأمر، إلى قوله تسليم عين الثابت بالأمر، فائدة أخرى غير ما ذكره المصنف من شموله للنفل^{٤١٧٦} أيضا وليس كذلك.

بل الواجب في الذمة ليس إلا فعل ما أمر به. وإذا فعل فقد^{٤١٧٧} أدى عين الواجب بالأمر. وليس هذا كأداء الفرض فإن الشارع أثبت عليه في ذمته^{٤١٧٨} الدين بالعين النقدي أو الكيلي الذي أخذه منه. ولا يمكن أدائه بعينه، لعدم تعينه^{٤١٧٩} بالتعين. فعند قضائه يثبت^{٤١٨٠} الشارع مثله في ذمة^{٤١٨١} صاحب الدين، فيتقاصان.^{٤١٨٢} فهناك الأداء مجاز عن القضاء، ولذلك قبل الديون تقضى بأمثالها.

ولو كان في الإيجابات الشرعية كذلك، لما أمكن أدائه ولا قضاؤه، لعدم إمكان إيجاب شيء آخر على الله تعالى حتى تحصل المقاصد. وإذا ثبت أن الواجب فعل ما أمر^{٤١٨٣} به، فإذا فعل، قد أدى غير ما وجب، وإذا لم يفعله وأدى خلفه، فقد سلم مثل ما وجب فصار قضاء. كيف و^{٤١٨٤} ما وجب^{٤١٨٥} ههنا متعين بتعين الشارع فلا ينتقل إلى الذمة. ألا يرى أن حق المالك^{٤١٨٦} في العين المغصوب؟ ولا ينتقل منه إلى ذمة الغاصب شيء قيل هلاك المغصوب لإمكان تسليمه وتعيينه.

ولو كان كما قال، ما تصور الأداء أصلا لما علم إلا بما نقل أن الشرع شغل ذمته بالواجب، ثم أمر بتعريفها فأخذ ما يحصل به فراغ الذمة حكم ذلك الواجب.

ثم اعلم أنه يجوز أن يرد على المباح أيضا الأمر فيراد به الإباحة مجازا، وكذا على المندوب، ولكن لا يسمى الإتيان بالإباحة

^{٤١٧١} و: فلا.

^{٤١٧٢} التلويح للفتاوي، ٣٥١/١.

^{٤١٧٣} و- به.

^{٤١٧٤} و: بالسبب.

^{٤١٧٥} التلويح للفتاوي، ٣٥١/١.

^{٤١٧٦} ر: للنفل.

^{٤١٧٧} ر: فقدي.

^{٤١٧٨} ر: ذمة.

^{٤١٧٩} ر: بعينهما.

^{٤١٨٠} ر: سبب.

^{٤١٨١} ر: ذمته.

^{٤١٨٢} ر: فيتقاصان.

^{٤١٨٣} ر: أمر.

^{٤١٨٤} ر- و.

^{٤١٨٥} ر: ووجب.

^{٤١٨٦} ر- مالك صح ه.

أداء. ولذلك قال المصنف [٨١و] / «وقلنا في الأول الإثبات ليشمل النفل»^{٤١٨٧} ولم يذكر الإباحة. والشارح العلامة ذكر هذا الكلام وشنع فيه على صاحب الكشف حيث ذكر أن الإتيان بالمباح المأمور به أيضا ينبغي أن يسمى أداء، ونسبه إلى توهم كلام فخر الإسلام بخلاف ما أراد، وليس الأمر كذلك. بل قوله ينبغي صادق ولا ينافيه أن لا يقال له في العرف أداء. وقد ذكر أن المراد بالأمر لفظ الأمر وهو كلام في غاية البعد. فإن هذا اللفظ لا يوجب شيئا ولا يجعل مندوبا ولا مباحا ولا معناه، بل المراد به ما صدق عليه، وهو الصيغة وهي التي تدل على الوجوب أو الندب أو الإباحة، حقيقة في الأول ومجازا في الآخرين. ولكن ربما يتوهم على كلام المصنف اعتراض، وهو أن يقال إن أراد بقوله الثابت بالأمر الوجوب فلا يدخل النفل، وإن أراد النفل فلا يدخل الوجوب، وإن أرادهما فيلزم أن لا يطلق الأداء إلا في إتيان واجب مندوب. ولا يؤخذ على أنه ليس الأداء كذلك.

فالجواب عنه أن المراد به الطلب المرجح لطرف المطلوب مجازا، وهو يشمل الواجب والنفل.

[٣٥٠] قال: «قوله «والقضاء»»^{٤١٨٨} إلى آخره.

أقول: ذكر العلامة «أن القضاء يمثل غير معقول إنما»^{٤١٨٩} يكون بسبب جديد»^{٤١٩٠} وفيه نظر. لأن الواجب سقوطه عن الزمة إما بالأداء وإسقاط من له الحق، وحيث لا يوجدان فلا يسقط. فكيف يكون القضاء يمثل غير معقول واجبا بسبب جديد؟^{٤١٩١} غاية الأمر في النص الجديد بيان جواز تسليم المثل الغير المعقول عنه، وأما أن الوجوب بالسبب الجديد^{٤١٩٢} فمن أين يلزم؟ وأيضا لو كان كذلك لا يسقط الواجب بالسبب الأول عمن وجب عليه بتسليم المثل الغير المعقول.

ثم إنه ذكر على كلام القوم سؤالا بقوله «فإن قيل الواجب بصفة لا يبقى بدونها كالواجب بالقدر الميسرة»^{٤١٩٣} يسقط بسقوطها، أراد به أن الواجب في وقت يجب أن يسقط بخروج الوقت»^{٤١٩٤} ثم أجاب عنه بقوله «قلنا نعم إذا كانت الصفة مقصودة والوقت ليس كذلك. لأن المقصود بالعبادة هو تعظيم الله تعالى ومخالفة الهوى، وذلك لا يختلف باختلاف الأوقات وامتناع التقديم على الوقت إنما هو»^{٤١٩٥} لامتناع تقديم الحكم على السبب»^{٤١٩٦}.

وهذا الجواب في غاية البعد من الحق، فإن الله تعالى حكيم. ولو لم يكن للوقت الذي عين فيه المأمور به ما ليس في غيره، لم يعين له، إذا استحيل أن يكون ذلك من الشارع أمر اتفاقيا. وما روى عنه عليه السلام أنه قال: «من فاته صوم يوم من رمضان، لم يقضه صيام الدهر كله»^{٤١٩٧} مما يحقق هذا. وكون تعظيم الله تعالى ومخالفة الهوى مقصودا من العبادة لا ينافي كون التعظيم ومخالفة الهوى فيه أكثر، بل هو كذلك. إذ مخالفة الهوى^{٤١٩٨} والتعظيم في ائتمار الأمر على ما هو عليه أكثر.

^{٤١٨٧} التوضيح لصدر الشريعة، ٣٥٢/١.

^{٤١٨٨} التلويح للفتاوي، ٣٥٣/١.

^{٤١٨٩} ر- إنما.

^{٤١٩٠} و: حديث؛ التلويح للفتاوي، ٣٥٣/١.

^{٤١٩١} و: حديث.

^{٤١٩٢} و: الحديث.

^{٤١٩٣} و: النسوية.

^{٤١٩٤} التلويح للفتاوي، ٣٥٤/١.

^{٤١٩٥} و- إنما هو.

^{٤١٩٦} التلويح للفتاوي، ٣٥٤/١.

^{٤١٩٧} أخرجه معناه الطحاوي بهذا اللفظ: «عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: من أفطر يوما من رمضان من غير رخصة ولا مرض لم يقض عنه صيام الدهر وإن صامه». أبو

جعفر أحمد بن محمد الطحاوي، مشكل الآثار، بيروت (بدون التاريخ) ٤٧٢/١-٤٧٣.

^{٤١٩٨} ر: هوى.

وإن أردت معرفة شيء من آثار الأوقات في العبادات التي عينت لها فعليك بمطالعة رسالتنا المسماة بـ«السعادات»^{٤١٩٩} في أسرار العبادات وما بيناه رشفة من البحار التي ليس^{٤٢٠٠} لأمثالها أن يخوض فيها.

ولكن الجواب عنه ما سبقت الإشارة إليه^{٤٢٠١} من أن الواجب لا يسقط إلا بالتسليم أو بإسقاط الواجب حيث أمكن. وههنا لم يفت إلا الوقت، وما لا يدرك كله لا يترك كله.

ثم إنه قرر الاعتراض الذي أورده المصنف على نفسه بنذر اعتكاف رمضان حيث لم يجز^{٤٢٠٢} الاعتكاف في رمضان آخر، بل إنما يقضى باعتكاف بصوم جديد، لأن الأداء ما أوجبه إلا النذر وهو ما أوجب عليه صوما مقصودا له، فالقضاء لم يجب بسبب الأداء. وأورد على كلامه أن السبب ليس النذر، بل النص الموجب الوفاء بالنذر. [٨١١ ظ] / وقد اعتذر عنه بما لا يخفى عند المطالعة من الشرح.

ولا شك أن الشارع نصب للأحكام أسبابا كالوقت للصلاة، وكالنسب من المال النامي للزكاة وكالرأس لصدقة الفطر، وغير ذلك. وإن كان يقال هو الموجب بالنصوص فقوله سببه النذر محمله هذا وإن ذكر له محامل أخرى مفيدة.

ثم ذكر عبارة الإمام فخر الإسلام وقرر معنى كلامه^{٤٢٠٣} ولكن بقي فيه شيء لم يذكر معناه وهو قوله «فكان^{٤٢٠٤} هذا أحوط الوجهين، لأن ما ثبت بشرف^{٤٢٠٥} الوقت من الزيادة، احتمل السقوط. فالنقصان والرخصة الواقعة^{٤٢٠٦} بالشرف لأن تحتل السقوط والعود إلى الاعتكاف^{٤٢٠٧} أولى^{٤٢٠٨}» إلا هكذا أن ما يثبت^{٤٢٠٩} بشرف^{٤٢١٠} الوقت من الزيادة مما^{٤٢١١} احتمل السقوط بمضي رمضان.

وهذا ليس بيانا مشبعا. بل بيانه أن يقال من مضى عليه^{٤٢١٢} رمضان ولو يصم كله أو بعضه^{٤٢١٣} وجب عليه صيام عدة^{٤٢١٤} من أيام آخر، وسقط ما يثبت بشرف الوقت من الزيادة. فالنقصان من النقصان والرخصة حتى يقضى بصوم آخر مقصود أولى.

وفي قول المصنف «ولا شك أن وجوب القضاء مع فضيلة الصوم المقصود أحوط من وجوب القضاء مع فضيلة شرف الوقت. إذ فضيلة شرف الوقت^{٤٢١٦} فضيلة يغلب فوقها بخلاف فضيلة الصوم المقصود^{٤٢١٧}» ما يشير إلى ما بينا. لكن قوله فيما قبل

^{٤١٩٩} ر: أكثر.

^{٤٢٠٠} و: هي.

^{٤٢٠١} و- إليها.

^{٤٢٠٢} ر: يختاره.

^{٤٢٠٣} ر+ وقول معنى كلامه.

^{٤٢٠٤} ر: وكان.

^{٤٢٠٥} و: ر: شرف.

^{٤٢٠٦} ر: الواقعة.

^{٤٢٠٧} و: ر: الكمال.

^{٤٢٠٨} التلويح للتفتازاني، ٣٥٦/١.

^{٤٢٠٩} ر: بيعث.

^{٤٢١٠} ر: شرف.

^{٤٢١١} و: فما.

^{٤٢١٢} ر- مضى عليه صح هـ.

^{٤٢١٣} و- أو بعضه صح هـ.

^{٤٢١٤} و: عدم؛ ر- عدة.

^{٤٢١٥} و+ وقع.

^{٤٢١٦} ر- إذ فضيلة شرف الوقت.

«والدليل على^{٤٢١٨} الأحوطية ما قال^{٤٢١٩} إلى آخره يدل على أنه لم يقصده. إذ جعل وجه الأولوية كون العبادة مما يحتاط في إثباته فسقوط النقصان أولى من سقوط الزيادة. فافهم.

وذكر في أثناء بيان كلامه فقلوه «يقتضي صوما مبنيا^{٤٢٢٠} على اشتراط الصوم في الاعتكاف الواجب^{٤٢٢١}» بقوله الطائفة «لا اعتكاف إلا بالصوم^{٤٢٢٢} وإيجاب الشيء إيجاب بتوابعه^{٤٢٢٣} وشرائطه التي لا يتوسل إليه إلا بها، ويكون مما يلتزم بخلاف الوضوء. فإنه مما لا يلتزم بالعلة حتى لو نذر صلاة وهو متوضئ جاز أداؤها^{٤٢٢٤} به^{٤٢٢٥} ولم يحتج إلى وضوء لأجلها.

قلت: هذا بعينه مثل الاعتكاف. حيث يجوز بصيام رمضان ولم يجب صيام آخر لأجله إلا بعد مضي رمضان، ولم يقع الاعتكاف فيه. كما أنه لا تجوز الصلاة إلا بوضوء جديد بعد زوال طهارته تلك، ويجوز للمتوضئ بلا وضوء جديد لأجلها.

وأما ما ذكره من^{٤٢٢٦} أن شهر رمضان هو الاسم للشهر المخصوص، لا رمضان لقبح قولهم إنسان زيد.

فالجواب عنه أنه مثل قولهم مدينة بغداد بمعنى المدينة التي هي بغداد، فلم يكن قبيحا. على أن رمضان نقل أنه اسم من أسماء الله تعالى، ولذلك لا يستعمل كثيرا، إلا هكذا شهر رمضان. ولا ينافيه إطلاقهم رمضان على الشهر أيضا لورود الإذن به.

[٣٥١] قال: «قوله «إذ فضيلة شرف الوقت»^{٤٢٢٧} إلى آخره.

أقول: يعلم مما ذكره العلامة في هذا المقام عدم اهتدائه إلى البيان الذي بيناه وأراد^{٤٢٢٨} الإمام فخر الإسلام به أن فضيلة الوقت تغلب فوقها عند المصير إلى الخلف، وهو القضاء.

وفي قوله «بخلاف فضيلة الصوم المقصود، فإن فوقها نادر لا يكون إلا بنذر الاعتكاف في رمضان^{٤٢٢٩}» نظر. إذ يوجد بالاعتكاف في رمضان بلا نذر أيضا، وفي النذر به لا يوجد عند المصير إلى القضاء على ما علم. وأيضا المراد به على ما قاله الإمام فخر الإسلام أن من نذر أن يعتكف يوما أو شهرا فلا تفوته فضيلة الصوم المقصود، إذ لا يجوز أداؤه في رمضان. وبين هذا الكلام وما ذكره فرق.

[٣٥٢] قال: «قوله «وقد فسر في بعض الحواشي»^{٤٢٣٠} إلى آخره.

أقول: قال العلامة في معنى قول المصنف لا ما توهموا، أن الدليل المذكور [٨٢و] / لا يدل على أن الوجه الأول أحوط من

^{٤٢١٧} التوضيح لصدر الشريعة، ٣٥٩/١.

^{٤٢١٨} ر + الآخر.

^{٤٢١٩} التوضيح لصدر الشريعة، ٣٥٨/١.

^{٤٢٢٠} و ر: مبني.

^{٤٢٢١} التلويح للفتاواني، ٣٥٦/١.

^{٤٢٢٢} ورد الحديث في أبي داود، الصوم ٨٠ بهذا اللفظ: «لا اعتكاف إلا بالصوم».

^{٤٢٢٣} و: لتوابعه.

^{٤٢٢٤} ر: أداؤه.

^{٤٢٢٥} ر- به.

^{٤٢٢٦} ر- من.

^{٤٢٢٧} التلويح للفتاواني، ٣٥٩/١.

^{٤٢٢٨} و: وأراد.

^{٤٢٢٩} التلويح للفتاواني، ٣٥٩/١.

^{٤٢٣٠} التلويح للفتاواني، ٣٥٩/١.

الثاني بهذين التفسيرين، لأنه جعل نتيجة الدليل وعدم التأدي في رمضان الثاني، فيجب أن يكون الوجه الثاني الغير الأحوط هو التأدي في رمضان الثاني بأن يجب القضاء مع رعاية الزيادة كما ذكره المصنف، لا الوجوب بسبب جديد كما في التفسير الأول ولا سقوط القضاء عن أصله كما في التفسير الثاني.

وأنت خبير بأن ما ذكره لا يفيد ذلك، لاقتضائه أن يكون الوجه الغير الأحوط غير ما استنتجته، ولا يتعين كون غيره هو التأدي في رمضان وليس^{٤٢٣١} الأمر أظهر من أن يحتاج إلى دليل، بل في كلام فخر الإسلام تصريح بهذا حيث قال «فبقي مضمونا بإطلاقه وهذا ينفي سقوطه»^{٤٢٣٢} وقال «فإذا عاد لم يتأد في رمضان»^{٤٢٣٣}. وهذا مع الأول تصريح بأن الوجه الأول الغير الأحوط ما ذكره المصنف. لأن الواجب إذا لم يسقط، وبقي مضمونا بإطلاقه، ولم يتأد في رمضان الثاني، كان الأحوط أن يجب بصوم مقصود، وغير الأحوط أن يتأدى في رمضان الثاني أيضا.

[٣٥٣] قال: «قوله «والأداء»»^{٤٢٣٤} إلى آخره.

أقول: السببية بالقضاء^{٤٢٣٥} من وجه من الأداء^{٤٢٣٦} القاصر، لأنه لم يؤد على الوصف الذي شرع وإن كان أداء وهو الوجه الذي به أداه، ومن وجه شبه القضاء هو أداء غير محض.

فالمصنف رحمه الله ذكره على هذا السياق المشاهد قصدا منه بإعلام أنه يجوز أن يكون من الأداء القاصر، لا كما زعم العلامة أنه حذف من الكلام ما وجب إيراده. والسر في ذلك أن جهة الأداء به فيه أغلب من شبه القضاء، ولذلك صار أداء يشبه^{٤٢٣٧} القضاء، ولم^{٤٢٣٨} يقل أنه قضاء يشبه الأداء. لكنها قاصرة لعدم استجماعها الوصف الذي شرع به.

[٣٥٤] قال: «قوله «كالجماعة»»^{٤٢٣٩} إلى آخره.

أقول: لقائل أن يقول كيف يكون المسبوق^{٤٢٤٠} منفردا وقد روي عنه عليه السلام «أنه من أدرك ركعة من الصلوة فقد أدرك تلك الصلوة»^{٤٢٤١} والمراد^{٤٢٤٢} بإدراك الركعة الإدراك مع الإمام، والمراد بقوله فقد أدرك تلك الصلوة أي مع الإمام، أي أدرك فضيلة الجماعة. فكيف يكون منفردا؟ ويجاب عنه بأنه منفرد في أمثال السهو فيما سبق به حيث يلزمه السجود. فإنه لو لم يكن^{٤٢٤٣} يلزمه.

[٣٥٥] قال: «قوله «والقضاء لا يتغير»»^{٤٢٤٤} إلى آخره.

^{٤٢٣١} ر: ولكن.

^{٤٢٣٢} التلويح للفتاواني، ٣٦٠/١.

^{٤٢٣٣} التلويح للفتاواني، ٣٦٠/١.

^{٤٢٣٤} التلويح للفتاواني، ٣٦٠/١.

^{٤٢٣٥} و- بالقضاء صح هـ.

^{٤٢٣٦} و: أداء.

^{٤٢٣٧} ر: تشبه.

^{٤٢٣٨} و: وما.

^{٤٢٣٩} و ر: فالجماعة؛ التلويح للفتاواني، ٣٦٠/١.

^{٤٢٤٠} ر: المسوق.

^{٤٢٤١} ورد الحديث في الموطأ للمالك، الجمعة ١٥؛ وصحيح البخاري، مواقيت الصلاة ٢٩؛ مسلم، المساجد ومواضع الصلاة ١٦٥.

^{٤٢٤٢} ر+ به أي.

^{٤٢٤٣} ر- لم يكن.

^{٤٢٤٤} التلويح للفتاواني، ٣٦١/١.

أقول: أقصر العلامة في الكلام في هذا الموضوع، وهو محل له. فإنه يمكن أن يقال إن فعل اللاحق المذكور أداء لوقوعه في الوقت، وله شبه بالقضاء، لأنه يقضي ما انعقد له إحرام الإمام بمثله، فكأنه خلفه. فما باله إذا فرغ الإمام يجعل^{٤٢٤٥} قضاء محضا، ولم يعتبر فيه جهة الأداء أصلا وهي قوية؟ وإذا لم يفرغ يعتبر الأداء به ولا يعتبر الشبه أصلا؟

والجواب عنه، أنه لا بد من اعتبار شبه القضاء فإنه لو لم^{٤٢٤٦} يعتبر أصلا يلزم تعطيل الدليل الشرعي، واعتباره عند فراغ الإمام أنسب، لأن القضاء به يقوى حينئذ لعدم بقاء فعل الإمام يكون به^{٤٢٤٧} في الاقتداء إليه مؤديا محضا، بخلاف ما إذا لم يفرغ.

[٣٥٦] قال: «قوله «وثواب النفقة للحج»»^{٤٢٤٨} إلى آخره.

أقول: قال العلامة «وفي قوله «وثواب النفقة للحج» تسامح، لأن التمثيل إما للقضاء أو للمثل^{٤٢٤٩} والثواب ليس شيئا منها»^{٤٢٥٠}.

قلت: التمثيل للمثل.^{٤٢٥١} فإن الثواب الحاصل من النفقة لمن وجب عليه الحج، و^{٤٢٥٢} الحج مثل للحج الواجب عليه، مع أن مثليته غير معقولة.^{٤٢٥٣} فكأن^{٤٢٥٤} العلامة غفل^{٤٢٥٥} عن كونه مثال المثل الغير المعقول، ولذلك حمل كلامه على التسامح.

[٣٥٧] قال: «قوله «تنقسم إلى هذا الوجه»»^{٤٢٥٦} إلى آخره.

أقول: جعل العلامة الصواب أن يقال على هذا الوجه كما ذكره الإمام فخر الإسلام، وإن كانت حروف الجر يقع بعضها موقع بعض، على أن ينقسم يجوز أن يكون مضمنا معنى يؤول، فحينئذ جازت^{٤٢٥٧} تعديته بإلى ولو كان في معناها.

[٣٥٨] قال «قوله «والبيع»»^{٤٢٥٨} إلى آخره.

أقول: جعله العلامة من قبل^{٤٢٥٩} علفها تبنا وماء باردا بناء على أن [٨٢ظ] / الرد لا يتصور إلا في الغضب، وليس كذلك. بل الرد ههنا عبارة عن دفع عين الحق إلى صاحبه، وهو يشمل الجميع. أما في الغضب والبيع فظاهر، وأما في الصرف والسلم فلجعل الشرع ما دفع إليه عين حقه لعدم تجويزه الاستبدال فيه، فلو كان هذا استبدالاً لم يجز الصرف والسلم أصلا. فجعله تسليم الحق في الجميع

^{٤٢٤٥} و: يحصل.

^{٤٢٤٦} و- لم صح هـ.

^{٤٢٤٧} و- به.

^{٤٢٤٨} التلويح للفتازاني، ٣٦٢/١.

^{٤٢٤٩} ر: المثل.

^{٤٢٥٠} ر: منهما؛ التلويح للفتازاني، ٣٦٢/١.

^{٤٢٥١} ر: للميل.

^{٤٢٥٢} و- و.

^{٤٢٥٣} و ر: معقول.

^{٤٢٥٤} و: وكان.

^{٤٢٥٥} و: يغفل.

^{٤٢٥٦} التلويح للفتازاني، ٣٦٤/١.

^{٤٢٥٧} ر- جازت.

^{٤٢٥٨} التلويح للفتازاني، ٣٦٤/١.

^{٤٢٥٩} ر- من قبل.

أداء^{٤٢٦٠} هو الإشارة إلى هذه النكته لا التمثيل بها، أو هو إشارة أخرى مثل التمثيل فليس من قبيل ما ذكره.

ثم إنه قال «وكذا الحكم في سائر الديون، لأنها^{٤٢٦١} إنما تقضى بأمثالها، ضرورة أن الدين وصف ثابت في الذمة، والعين المؤدى مغاير^{٤٢٦٢} له. إلا أن الشارع جعله عين الواجب». ^{٤٢٦٣} وهذا ليس بقوي، لأنه لو كان كذلك لم يكن قضاء. وما نقل من أن الديون تقضى بأمثالها ينافيه، وإلا كان الواجب أن يقال تقضى بعين ما أدى بها. وليس القضاء إلا تسليم المثل، فعلم أن معنى الديون تقضى بأمثالها أي بإتيان مثل الدين الذي عليه في ذمة الدائن ليتقاصا.

والدين أعم من القرض، فلفظ الديون يشمل الجميع، وليس بينهما فرق. إذ لا مماثلة بين المؤدى وما وجب عليه في الذمة من الوصف الشرعي، حتى يجعل العين المؤدى عنه. وفي السلم والصرف لم يثبت في الذمة دين شرعا، بل وجب عليه تسليم المسلم فيه، وتسليم عين وقع عقد الصرف عليه، وهو غير مشار إليه. فجعل^{٤٢٦٤} الشارع ما وقع^{٤٢٦٥} في العقدين عين الواجب. وجائز أن يكون هذا عين ما وقع العقد عليه ولم يكن معلوما قبل هذا بخلاف مسألة الدين.

وأما نظره الذي ذكره بعد، فغير وارد بالتزامنا^{٤٢٦٦} أن قضاء الدين ليس بأداء.

وأما ما نقل من تصريح فخر الإسلام وغيره أن تأدية القرض قضاء بمثل معقول، وتأدية الدين أداء كامل، فلو صح فهو كقوله تأدية القرض قضاء حتى سمي القضاء تأدية، وهي عين الأداء فإن القضاء والأداء كثيرا [ما] يستعمل كل منهما في معنى الآخر، فتكون تسميته القضاء بمثل معقول وهو إثبات مثله في ذمة الدائن، سواء كان مقرضا أو لم يكن أداء كاملا لأنه قضاء بمثل معقول. لا سيما في موضع لا يتصور فيه الأداء أصلا. والديون منها فاستوى فيه ذكر الأداء والقضاء. وإنما يقع اللبس في موضع يجري فيه الأداء أيضا.

[٣٥٩] قال: «قوله «ولأن حكم الشرع»»^{٤٢٦٧} إلى آخره.

أقول: قال العلامة «وعلى ظاهر عبارة المصنف مناقشة»^{٤٢٦٨} وهي أن قوله ولأن حكم الشرع بالشيء من حيث الحل والحرمة يتعلق به من حيث إنه مملوك ممنوع. وهو مناقض بقوله الآخر فإن الخنزير ليس حراما لأنه مملوك. وإنما قال على ظاهره لأن مراده الحكم لعين واحد بالحل للبعض، والحرمة للبعض.

ثم قال: «ولقائل أن يقول: لم لا يجوز أن تكون العين المتصفة بالحل والحرمة هو ذلك الشيء بقيد المملوكية، وتبدل الأوصاف لا يوجب تبدل الذات؟ وقد عرف الفرق بين المجموع والمقيد»^{٤٢٦٩}.

والجواب عنه أنه^{٤٢٧٠} لا فرق بين المجموعة^{٤٢٧١} والمقيدة في تبدل الذات بتبدل الاعتبار قضاء. وكون تبدل الأوصاف لا

^{٤٢٦٠} و: ردا.

^{٤٢٦١} و: لأن الديون.

^{٤٢٦٢} ر: مغايرة.

^{٤٢٦٣} التلويح للفتاوي، ٣٦٤/١.

^{٤٢٦٤} و: فجعله.

^{٤٢٦٥} ر: دفع.

^{٤٢٦٦} ر: بالتزاميا.

^{٤٢٦٧} التلويح للفتاوي، ٣٦٧/١.

^{٤٢٦٨} التلويح للفتاوي، ٣٦٧/١.

^{٤٢٦٩}

^{٤٢٧٠} و- أنه.

يوجب تبدل الذات حقيقة، لا يضر، فإنه ليس المدعى. ولكن تبدله قضاء^{٤٢٧٢} حيث كان حالاً لزيد لكونه مملوكه حراماً لعمرو لذلك،^{٤٢٧٣} وإذا صار ملكاً لعمرو، وانقلب الأمر بمثلية تبدل الذات حقيقة.

[٣٦٠] قال: «قوله^{٤٢٧٤} «ومن الأداء القاصر»»^{٤٢٧٥} إلى آخره.

أقول: ذكر العلامة أنه اقتدى بالإمام فخر الإسلام من فصله بالذكر عن أمثلة الأداء القاصر، وفصله عنها بذكر ما هو شبيهه بالقضاء، ولم يذكر السبب في ذلك. والذي يترأى في السببية هو قصور في هذا الأداء بالنسبة في السببية إلى تلك الأمثلة. إذ القصور الذي في هذا الأداء من جهة تصرف [٨٣و] / المالك فيه بإتلافه، وقصور الأمثلة المتقدمة بنقصان في العين ليس من جهة المالك.

[٣٦١] قال: «قوله «والقضاء بمثل معقول»»^{٤٢٧٦} إلى آخره.

أقول: نقل العلامة أنه قيل «يجري مثل هذا التقسيم في حقوق الله تعالى أيضاً، كقضاء الفائتة لجماعة، فإنه كامل وبالأفراد فإنه قاصر».^{٤٢٧٧}

ثم قال: «ورد بأن الثابت في الذمة هو أصل الصلوة لا وصف الصلوة^{٤٢٧٨} فالقضاء^{٤٢٧٩} بجماعة أو منفرداً إتيان بالمثل الكامل، إلا أن الأول أكمل».^{٤٢٨٠} وهذا الرد مدفوع.

أما أولاً، فبأن الثابت بالأمر في الأداء أيضاً هو أصل الصلاة، فما به انقسم^{٤٢٨١} إلى كامل وهو الأداء بالوصف الذي شرع وهو الأداء بالجماعة، وإلى قاصر وهو الأداء منفرداً. ولم يجز انقسام تسليم مثل الثابت بالأمر على القسمين المذكورين. وأيضاً لو كان للوصف الذي شرع المأمور به يدخل في كمال تسليم المثل فانقسامه على الكامل والقاصر ظاهر. وإن لم يكن فكون الأولى أكمل ممنوع ولما لم يكن اختلاف بين العلماء في الأحكام في حقوق الله تعالى في القضاء بمثل معقول. إذا كان قاصراً لكمال عناية الله تعالى وكان الاختلاف في حقوق العباد فيه^{٤٢٨٢} لكمال فقرهم ذكر القسمين في حقوق العباد. ولم يذكرهما في حقوق الله تعالى لتساويهما في الأحكام فيها.

[٣٦٢] قال: «قوله «فلا يضمن المنافع بالمال المتقوم»»^{٤٢٨٣} إلى آخره.

أقول: قال العلامة «وعلى عدم بقاء الأعراض منع ظاهر، إذ^{٤٢٨٤} لا يخفى أن انعدام الأوان في كل آن وتجدد أمثالها،

^{٤٢٧١} و: المجموع.

^{٤٢٧٢} و- قضاء.

^{٤٢٧٣} و+ كونه؛ ر: ولذلك.

^{٤٢٧٤} و- قوله.

^{٤٢٧٥} التلويح للفتاواني، ٣٦٨/١.

^{٤٢٧٦} التلويح للفتاواني، ٣٦٩/١.

^{٤٢٧٧} التلويح للفتاواني، ٣٦٩/١.

^{٤٢٧٨} ر: الجماعة.

^{٤٢٧٩} و: بالقضاء.

^{٤٢٨٠} التلويح للفتاواني، ٣٦٩/١.

^{٤٢٨١} ر: اسم.

^{٤٢٨٢} - في ١

^{٤٢٨٣} التلويح للفتاواني، ٣٧٠/١.

^{٤٢٨٤} و: و.

بمثلة انعدام الأعيان وحدوث أمثلها في كل آن. وقد سبق أنه سفسطة، اللهم إلا أن يخص الحكم بالأعراض المتصرمة مثل المنافع مثلا. وأيضا للخصم أن يقول بل تقوم باعتبار الملكية وإطلاق التصرف وهي راجعة إلى المنافع، إذ بها إقامة المصالح وتقضية^{٤٢٨٥} الحوائج لا بنفس^{٤٢٨٦} الأموال^{٤٢٨٧}.

والجواب عنه أن الجوهر ما له قيام بنفسه، والعرض ما لا قيام له إلا بما يقوم بنفسه. فالجوهر يحتاج في وجوده إلى سبب، ولا يحتاج في بقاءه، لأن الأصل هو البقاء ما لم يكن سبب آخر مزيل للوجود لقيامه بنفسه. وأما العرض فلا بد لوجوده في الزمان الثاني من حدوثه إلى سبب آخر. إذ هو لا قيام له بنفسه، وليس ما يقوم به وهو الجوهر محتاجا إليه في الوجود، ولا علة له حتى يبقى بقاءه^{٤٢٨٨}. فالسبب الثاني يحدث له وجودا آخر لاستحالة اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد وهلم جرا^{٤٢٨٩}.

فعلم أنه لا يبقى زمانين، وعلم أنه ليس مثل الأعيان القائمة بأنفسها، وليس هذا سفسطة. بل السفسطة جعل الأعراض كالجواهر^{٤٢٩٠}.

وفي قوله «إلا أن يخص الحكم بالأعراض المتصرمة» إشارة إلى أنه وهم أن الأعراض منها ما هي متصرفة في كل آن، ومنها ما لها بقاء. وإنما نشأ وهمه هذا من حسبان أن اللون كيفية باقية على العين، وليس كذلك. بل اللون عبارة عن صفة حادثة مثلا على العين، أي كونها مصفرا. ولا شك أنه يتلاشى ويحدث له في الآن الثاني كونه مصفرا. وما يترأى للناظر من بقاءه فهو بقاء العين التي^{٤٢٩١} يحدث عليها^{٤٢٩٢} كل آن كونه مصفرا بسبب جديد^{٤٢٩٣} أدناه وجود سبب صفته في الزمان الثاني. فافهم.

وقول الخصم إن تقوم باعتبار الملكية، وإطلاق التصرف وهي راجعة^{٤٢٩٤} إلى المنافع مسلم، وذلك لا يقتضي كون المنافع نفسها مقومة، غاية الأمر أن تكون زيادة قيمة العين ونقصانها^{٤٢٩٥} باعتبارها.

[٣٦٣] قال: «قوله «تقومها في العقد ثبت بالرضى»»^{٤٢٩٦} إلى آخره.

أقول: إنما لم^{٤٢٩٧} يجب المصنف عن الجواب عن قوله «ولأن تقومها ليس لاحتياج العقد إليه»^{٤٢٩٨} لكون هذا الجواب وهو كون المنافع في العقد متقومة بالرضى بخلاف القياس جوابا عنه. [٨٣ظ] / إذ هو يستدعي كونها في الخلع أيضا متقومة. ويمكن أن يجاب عنه بجواب آخر، وهو أن تقومها حال الدخول في النكاح هو الذي استدعى تقومها في الخروج أيضا. إذ هو متوقف على الدخول. فما جعله متقوما في الدخول، جعله متقوما فيما توقف عليه. إذ الأصل البقاء على ما كان، والبقاء أسهل من الابتداء، فما^{٤٢٩٩} ثبت ابتداء

^{٤٢٨٥} و: وتوصية.

^{٤٢٨٦} و: نفس.

^{٤٢٨٧} التلويح للتفتازاني، ٣٧١/١.

^{٤٢٨٨} و: بانتفائه.

^{٤٢٨٩} و- جرا.

^{٤٢٩٠} ر: كالجوهر.

^{٤٢٩١} و: الذي.

^{٤٢٩٢} ور: عليه.

^{٤٢٩٣} و: حديث.

^{٤٢٩٤} و: ر: الراجعة.

^{٤٢٩٥} و: ونقصانه.

^{٤٢٩٦} التلويح للتفتازاني، ٣٧١/١.

^{٤٢٩٧} - في ب

^{٤٢٩٨} التوضيح لصدر الشريعة، ٣٧١/١.

^{٤٢٩٩} ر: مما.

ثبت بقاء بالدليل الذي أثبت ابتداء. غاية الأمر أن القيمة في النكاح للزوجة وفي الخلع للزوج، لكون المنافع ملكه فلا يلزم الطلاق مجانا. إذ هو الخروج للزوج عن حقه برضاه فهو راجع إلى منع كونها غير متقومة في الخروج وأن تقومها ليس لاحتياج العقد إليه.

[٣٦٤] قال: «قوله «والقضاء الشبيه بالأداء»»^{٤٣٠٠} إلى آخره.

أقول: ذكر المصنف في أن تسليم القيمة في هذه المسألة قضاء شبيه الأداء دليلين مبنيين^{٤٣٠١} على أصالة القيمة. وجعل العلامة الدليل الثاني متمما^{٤٣٠٢} للدليل الأول زاعما أن الدليل الثاني ليس بمستقل في إثبات الأصالة بقوله «فظهر بما ذكرنا أن قوله وأيضاً الواجب من الأصل الوسط. وإذا يتوقف على القيمة فصارت أصلاً من وجه لا يصلح وجهها برأسه. بل هو توضيح وتتميم لما سبق». ^{٤٣٠٣} وقوله «إذ بمجرد العجز عن الأصل وهو العبد لا تتحقق أصالة البدل وهو القيمة بجريانه في جميع صور القضاء». ^{٤٣٠٤} يدل على أن الدليل الأول أيضاً ليس بتمام.

والحق أن كل واحد منهما بدون الآخر دليل تام على أصالة القيمة والثاني أدل. أما بيان الأول فيعلم من توجيه الدليلين.

أما الأول فتوجيهه أن العبد من حيث إنه معلوم بأصله متعين للمهر فهو أصل، ولكنه مجهول بالوصف، وجهالته توجب العجز عن التسليم فيصار إلى القيمة من هذا الوجه باعتبار الأصالة، لا لأن الأصل هو العبد والمصير إلى القيمة باعتبار القضاء. بل يلزم من هذا الوجه أن يكون الأصل هو القيمة، فصار أدائها قضاء شبيهاً^{٤٣٠٥} بالأداء. أما كونه قضاء فلا أن المسمى العبد، وأما كونه شبيهاً^{٤٣٠٦} بالأداء فلا أصالته الداعي إليها تعذر تسليم عبد مجهول الوصف. وأما بيان الثاني، فبأن العبد الواجب أدائه بالعقد، هو العبد الوسط، وتوسطه لا يعلم إلا بالقيمة. فهي معتبرة في الأصل أيضاً، ومعتبرة بنفسها على ما ذكرنا في الدليل الأول، فلها أصالة من وجهتين فيكون أدائها قضاء شبيهاً^{٤٣٠٧} بالأداء.

وأما بيان الثاني فظاهر من توجيه الدليل الثاني.

[المسألان المتعلقان بالحسن والقبح عند الأشعري]

[٣٦٥] قال: «قوله «وعند المعتزلة»»^{٤٣٠٨} إلى آخره.^{٤٣٠٩}

أقول: ذكر العلامة التفسيرين وما بينهما من النسبة على ما ذكره المصنف.

ثم قال: «وههنا بحثان. الأول، أن الفعل الغير المقدور الذي لا يعلم حاله مما لا يصدق عليه أن للقادر العالم بحاله»^{٤٣١٠} أن

^{٤٣٠٠} التلويح للفتازاني، ٣٧٢/١.

^{٤٣٠١} ر: منفيين.

^{٤٣٠٢} و: متممة.

^{٤٣٠٣} التلويح للفتازاني، ٣٧٣/١.

^{٤٣٠٤} التلويح للفتازاني، ٣٧٣/١.

^{٤٣٠٥} ر: شبيها.

^{٤٣٠٦} و: ر: شبيها.

^{٤٣٠٧} و: شبيها.

^{٤٣٠٨} التلويح للفتازاني، ٣٧٦/١.

^{٤٣٠٩} ر- إلى آخره.

^{٤٣١٠} و- بحاله.

يفعله^{٤٣١١} أو لا يفعله فيكون واسطة بالتفسير الثاني^{٤٣١٢}.

وأجاب عنه بقوله «إنه داخل في القبيح^{٤٣١٣} إذ ليس للقادر العالم بحاله أن يفعله بناء على عدم القدرة عليه أو العلم بحاله^{٤٣١٤}».

قلت: إن أراد بغير المقدور الأفعال الممتنعة كالجمع بين النقيضين وأمثاله، فظاهر أنه ليس داخلا في مورد القسمة بين الحسن والقبيح^{٤٣١٥} لأن الكلام في المأمور به والمنهي عنه. وإن أراد به الأفعال ممكنة التي ما وقع كونها^{٤٣١٦} في قدرة أحد كإنفاق جميع من في الأرض من الفقراء، أو قتل جميع ما عليها من ذي حياة، فلا شك أنها داخلة في القسمين. ولا شك في حسن الأول وقبح الثاني فجعله من القبيح مطلقا قبيح.

وقال: «الثاني أن المكروه عندهم ما يمدح على تركه ولا^{٤٣١٧} يذم على فعله، فلا يدخل في القبيح^{٤٣١٨} بل يكون واسطة بمزلة المباح. وإنما يفترقان من جهة أنه يمدح تاركه بخلاف المباح^{٤٣١٩}».

وأجاب عنه بقوله «إن المراد هو المكروه كراهة [٨٤و] / تحريم، فإنه قبيح^{٤٣٢٠} بالتفسيرين. وأما المكروه كراهة تنزيه، فيجوز أن يكون واسطة وإن لم يتعرض له المصنف^{٤٣٢١}».

قلت: قوله المراد هو المكروه كراهة تحريم كلام خשו. إذ لم ينقل عن المعتزلة ولا عن المصنف هذا اللفظ حتى يتبين^{٤٣٢٢} معناه. والمكروه كراهة التنزيه ليس بواسطة على تفسيرهما لانحصار الأمر فيما يمدح فاعله وما يذم فيما سوى المباح. لا نسلم أن المكروه كراهة التنزيه لا يذم على فعله، لأن ما يمدح على تركه إنما يمدح لما في فعله من موقع الذم، لأن المدح على الترك المطلق ليس من دأب العقلاء. بل إنما يمدح على ترك أمر فيه مذمة. وما نقل عنهم فيه أنه لا يذم على فعله المراد الذم المعقب لسوء العاقبة.

ثم قال: «ولقائل أن يقول: إن أريد بما له أن يفعله أو لا يفعله ما يجوز^{٤٣٢٣} أن يفعله وما لا يجوز، فالمكروه كراهة التنزيه داخل في الحسن وهو بعيد. وإن أريد ما من شأن القادر العالم بحاله أن يفعله وينبغي له ذلك، وما ليس من شأنه ذلك ولا ينبغي له حتى يدخل المكروه كراهة التنزيه في القبيح^{٤٣٢٤} بناء على أن من شأن العاقل أن لا يفعل ما يستحق بتركه المدح لم يكن كلا تفسيري القبيح متساويين^{٤٣٢٥}».

^{٤٣١١} ر: تفعله.

^{٤٣١٢} التلويح للفتاواني، ٣٧٦/١.

^{٤٣١٣} ر: القبيح.

^{٤٣١٤} التلويح للفتاواني، ٣٧٦/١.

^{٤٣١٥} ر: والقبيح.

^{٤٣١٦} و- كونها.

^{٤٣١٧} ر: و.

^{٤٣١٨} ر: القبيح.

^{٤٣١٩} التلويح للفتاواني، ٣٧٦/١.

^{٤٣٢٠} و- فإنه قبيح.

^{٤٣٢١} التلويح للفتاواني، ٣٧٦/١.

^{٤٣٢٢} و: تبين.

^{٤٣٢٣} و+ له.

^{٤٣٢٤} ر: القبيح.

^{٤٣٢٥} التلويح للفتاواني، ٣٧٦/١.

والجواب عنه اختيار الشق الثاني. وقد علمت توجيهه مما ذكر قبيل هذا.

[٣٦٦] قال: «قوله «لما ذكرت»»^{٤٣٢٦} إلى آخره.

أقول: ذكر العلامة هنا وفيما قبل إن مذهب الأشعري في أن الحسن والقبح لا يثبتان إلا بالشرع ليس مبنيًا^{٤٣٢٧} على الأمرين اللذين ذكرهما المصنف. «فإن لهم على هذا المطلوب أدلة كثيرة عقلية ونقلية لا تتوقف على أن فعل العبد ليس باختياره»^{٤٣٢٨} ولا تتعرض لنفي كون الحسن والقبح لذات الفعل أو لصفة من صفاته. نعم هذا المعنى لازم في هذا الحكم. إذ لو كان الحسن والقبح لذات الفعل أو لصفة من صفاته، لما كان بالشرع. وهو ظاهر»^{٤٣٢٩} إلى هنا كلامه، ولا يخفى ضعفه، لأن الأدلة الموردة على هذا المذهب إن لم توجد فيها هاتان المقدمتان، لا تتم أصلا. لأن الفعل إذا كانت ذاته أو صفة منه داعية إلى الحسن أو القبح، فأى دليل من الأدلة يقتضي عدم كونهما إلا بالشرع؟ وأيضا لو كان فعل العبد باختيار نفسه، جاز تحسينه وتقييحه.

وقوله «نعم هذا المعنى لازم»^{٤٣٣٠} إلى آخره فيه تسامح. وكان حق الكلام أن يقول لما اختص بالشرع عوض قوله «لما كان بالشرع»^{٤٣٣١} إذ لا مانع من أن يكون الفعل الحسن لذاته أو لصفة فيه، حسنا شرعا أيضا.

ثم أورد على كلام المصنف إيرادات لفظية. منها على قوله «ولأن فاعل القبيح»^{٤٣٣٢} فقال «ولا يخفى أنه لا جهة للتخصيص بفعل القبيح على ما وقع في تقرير المصنف»^{٤٣٣٣} ودفعه أن للتخصيص فائدة وهي لزوم جواز أن^{٤٣٣٤} يعاقب الإنسان على فعل اضطراري أو اتفاقي عقلا. إذ الكلام على تقدير القبح العقلي وهذا غير جائز لله تعالى. وأما جهة الثواب للفعل الاضطراري أو الاتفاقي أو بلا فعل فهو جائز لله تعالى.

ومنها على قوله «وإن لم يتوقف على مرجح، كان اتفاقياً ورجحانا من غير مرجح» فقال «إن أراد به عدم التوقف على مرجح من عند الفاعل كما هو المذكور في عبارة البعض، فلا نسلم لزوم الرجحان من غير مرجح. فإن نفي الخاص لا يوجب نفي العام، وإن أراد عدم التوقف على مرجح أصلا لم يصح كونه اتفاقياً. إذ لا بد للاتفاقي من وجود العلة أعني جميع ما يتوقف عليه لأن الممكن لا يقع بدون علته»^{٤٣٣٥} وهذا ترديد قبيح، لأنه قد بين أن مراده بالمرجح جملة ما يتوقف عليه الفعل، ولا شك أن الفعل إذا صدر بدونها يكون ترجيحاً من غير مرجح. ولا يرد على^{٤٣٣٦} ما قال من أن نفي الخاص لا يوجب نفي العام، لأن بعض المرجح^{٤٣٣٧} لا يكون مرجحاً. وإلا لم يكن ما فرضناه جملة ما يتوقف عليه الفعل لذلك،^{٤٣٣٨} بل يكون الجملة بعضها. ولا يلزم عدم وجود الاتفاقي [٨٤ظ / على ذلك التقدير، لأنه لا ندعيه. ولكنه كلام على فرض الوجود، أي لو أمكن وجوده كان اتفاقياً، وهو لا يوصف بالقبح والحسن.

^{٤٣٢٦} التلويح للفتازاني، ٣٧٧/١.

^{٤٣٢٧} ر: منيا.

^{٤٣٢٨} ر: باختيار له.

^{٤٣٢٩} التلويح للفتازاني، ٣٧٧/١.

^{٤٣٣٠} التلويح للفتازاني، ٣٧٧/١.

^{٤٣٣١} التلويح للفتازاني، ٣٧٧/١.

^{٤٣٣٢} التوضيح لصدر الشريعة، ٣٧٨/١.

^{٤٣٣٣} التلويح للفتازاني، ٣٧٨/١.

^{٤٣٣٤} و+ لا.

^{٤٣٣٥} التلويح للفتازاني، ٣٧٨/١.

^{٤٣٣٦} و- على.

^{٤٣٣٧} ر: مرجح.

^{٤٣٣٨} ر: لذلك.

[المسألة المتعلقة بالمقدمة الأولى]

[٣٦٧] قال: «قوله «المقدمة الأولى»»^{٤٣٣٩} إلى آخره.

أقول: أورد العلامة ذكر الوجهين من الوجوه الثلاثة المبينين على لزوم التسلسل، وقال «ولا يخفى أنه إنما يلزم لو كان إيقاع الإيقاع أيضا فعلة، أما لو أوجد شيئا بإيقاعه وكان إيقاعه بإيقاع فاعل آخر كالباري فلا يلزم ذلك. وإذا انتهى إلى إيقاع قديم كالوصف الذي يسمى تكويننا لم يلزم التسلسل أيضا».^{٤٣٤٠} وكلاهما ليسا^{٤٣٤١} بشيء.

أما الأول فلحكم الضرورة بطلان أن يكون الفعل لموقع وإيقاعه لموقع آخر، لأن الفعل لا بد أن يكون للموقع الذي منه الإيقاع ضرورة. وأما الثاني فالأن التكوين القدم لا وجود له عند الأشعري على ما سيأتي.

ثم إنه ذكر الوجه الثالث الإلزامي وقال «والإلزام ليس بتام، لأن مذهب الأشعري أن التكوين ليس صفة حقيقة أزلية مغايرة للقدرة، ولا يلزم من ذلك نفي التكوين الحادث عند تعلق القدرة والإرادة لوجود^{٤٣٤٢} الشيء».^{٤٣٤٣}

وكان العلامة توهم أن معنى كلام المصنف نفي وجود الإيقاع ليفهم التكوين الحادث، وليس كذلك. ولو كان كما توهم لما قال أظهر على مذهب الأشعري، إذ لا تبقى حينئذ الأظهرية. بل هو عين ما ادعاه المصنف، إذ لا معنى للإيقاع إلا تكوين الفعل. بل معناه أن كون الإيقاع غير موجود، مبني على عدم انتهاء التسلسل إلى التكوين القديم الذي ليس مسبوقا بتكوين آخر، وهو على مذهب الأشعري أظهر حيث ينفيه. لكن يرد على المصنف على سبيل المعارضة، أنه لو كان الإيقاع غير موجود، والفعل بالمعنى الثاني، لم يوجد إلا بالإيقاع، فلم يوجد حيث لا وجود له وهو إنكار الحسن.

وعلى سبيل المعارضة، إنا لا نسلم أنه لو كان الإيقاع أمرا موجودا، وكان له موقع، كان له إيقاع آخر. بل هو أمر موجود وله موقع وهو الذي أوقع الحركة. ومن أين يلزم أن يكون للإيقاع إيقاع آخر؟ بل وجد بإيقاعه الحركة وهما موجودتان. وأيضا لا يلزم من كون الإيقاع في كل فعل موجودا أن يكون إيقاع الإيقاع أيضا موجودا، إذ المراد بالفعل هو مثل القيام والقعود والحركة التي لها معنى سوى الإيقاع، وهي الحالة التي يكون من قام به متصفا بها.

وأما الإيقاع فهو^{٤٣٤٤} المعنى الذي وضع المصدر بإزائه، وإيقاعه ليس إلا معنى لا وجود له في الخارج. بل إيقاع الإيقاع عين الإيقاع. وأيضا لو لم يكن الإيقاع موجودا، لم تكن^{٤٣٤٥} الحركة واقعة، لأنها موقوفة على وقوعها وهو موجود موقوف على وقوعه. لأن الوقوع لو لم يكن واقعا، لم تكن^{٤٣٤٦} الحركة موجودة، والوقوع موقوف على وقوع الوقوع، وهلم جرا.

فلو كانت الحركة موجودة تلزم وقوعات غير متناهية، لأن الغرض أن الإيقاع غير موجود والموجود لا يكون ناشئا عما ليس بموجود. وليس ثمة إلا إيقاع أو وقوع. فلما لم يكن وقوع الحركة من الإيقاع، تعين أن يكون من الوقوع. وأيضا لو ثبت عدم الإيقاع ووجود الوقوع بدونه، يلزم أمر أشد من الجبر، وهو أن يكون الحق موجبا بالذات ضرورة أن عدم الإيقاع ووجود الوقوع بدونه

^{٤٣٣٩} التلويح للفتاوي، ٣٨٠/١.

^{٤٣٤٠} التلويح للفتاوي، ٣٨٠/١.

^{٤٣٤١} و: ليس.

^{٤٣٤٢} و: بوجود.

^{٤٣٤٣} التلويح للفتاوي، ٣٨٠/١.

^{٤٣٤٤} ر: فهي صح هـ.

^{٤٣٤٥} ر: يكن.

^{٤٣٤٦} ر- واقعا لم تكن.

يجلب إليه. إذ الدليل المذكور يجري في فعل الله تعالى أيضا. فكيف تكون هذه المقدمة وصلة لدفع الجبر وهي^{٤٣٤٧} مشبهة له بزيادة الإيجاب بالذات على الحق تعالى؟^{٤٣٤٨}

[المسائل المتعلقة بالمقدمة الثانية]

[٣٦٨] قال: «قوله «المقدمة الثانية»»^{٤٣٤٩} إلى آخره.

أقول: قال العلامة بعد النقض في بيانها «واعلم أن ما ذكره المصنف مبني على أن الإيجاد أمر يتوقف عليه [٨٥و] / وجود الممكن. والحق أنه اعتبار عقلي يحصل في الذهن من اعتبار إضافة العلة إلى المعلول. فهو في الذهن متأخر عنهما، وفي الخارج غير متحقق أصلا»^{٤٣٥٠}. وهذا ليس بالحق عندي. بل الحق أنه إثبات الوجود في الغير ولولاه لم يتحقق الوجود فيه، فكيف لا يكون موجودا بنفسه؟ وهذا أيضا قريب من القول بأن الإيقاع ليس بموجود، بل هو هو.

[٣٦٩] قال: «قوله «هذه القضية»»^{٤٣٥١} إلى آخره.

أقول: بين^{٤٣٥٢} العلامة في بيان هذا الكلام قول أهل السنة، ثم ذكر أن الحكماء «واعترض^{٤٣٥٣} الحكماء^{٤٣٥٤} عليه^{٤٣٥٥} بأن اختياره إن كان قديما يلزم قدم المعلول لامتناع التخلف، وإن كان حادثا ينقل الكلام إليه ويلزم التسلسل أم قدم المعلول»^{٤٣٥٦}. ولم يذكر في الجواب عن طرف أهل السنة شيئا، وكان استحسنة أو استشكله.

والجواب عنه نصرة لأهل السنة اختيار أن الاختيار قدم وإلزام^{٤٣٥٧} امتناع التخلف. وإنما يلزم قدم المعلول لو كان الإرادة والاختيار متعلقين^{٤٣٥٨} إلى وجوده في الأزل. بل هما متعلقان لوجودهما في الزمن المراد وجوده فيه، المستجمع شرائطه عنده، ولا يتخلف^{٤٣٥٩} أبدا^{٤٣٦٠} وجوده عن تلك الإرادة والاختيار.

[٣٧٠] قال: «قوله «واعلم» أنه قد اشتهر»^{٤٣٦١} إلى آخره.

أقول: حرر العلامة كلام الحكماء، ثم بين كلام المصنف في ذلك على سبيل الرد عليهم، ثم قال «والجواب أن المراد بالسبق، الاحتياج إليه في نفس الأمر. بمعنى أن العقل يحكم عند ملاحظة هذه الأمور بأن الممكن ما لم يجب لم يوجد لما^{٤٣٦٢} مر^{٤٣٦٣}

^{٤٣٤٧} و ر: وهو.

^{٤٣٤٨} -و- تعالى.

^{٤٣٤٩} التلويح للفتاوي، ٣٨١/١.

^{٤٣٥٠} التلويح للفتاوي، ٣٨٣/١.

^{٤٣٥١} التلويح للفتاوي، ٣٨٣/١.

^{٤٣٥٢} و: ذكر.

^{٤٣٥٣} و ر: أن.

^{٤٣٥٤} و ر+ اعترضوا.

^{٤٣٥٥} و ر: عليهم.

^{٤٣٥٦} التلويح للفتاوي، ٣٨٣/١.

^{٤٣٥٧} ر: وإلزام.

^{٤٣٥٨} و ر: متعلقا.

^{٤٣٥٩} و ر: م.

^{٤٣٦٠} و: بدا.

^{٤٣٦١} و: اشتدد؟ التلويح للفتاوي، ٣٨٣/١.

^{٤٣٦٢} ر- لما.

فالوجوب أيضا مما يحتاج إليه وجود الممكن. لكنهم حين قالوا يجب وجود الممكن عند تحقق العلة التامة، أرادوا^{٤٣٦٤} بها^{٤٣٦٥} جميع ما^{٤٣٦٦} يتوقف عليه الممكن، سوى الوجوب بناء على أنه اعتبار عقلي وهو تأكيد الوجود حتى كأنه هو هو فلم يجعلوه من أجزاء العلة التامة^{٤٣٦٧}.

وهذا وإن كان كلاما مشوشا لتضمنه جعل الوجوب اعتبارا عقليا، ومحتاجا إليه في نفس الأمر لوجود الممكن والاعتبار العقلي، لا مدخل له في نفس الأمر في وجود ممكن وهو ظاهر. ومع ذلك نقول لو كان جملة ما يتوقف عليه وجود الشيء سوى الوجوب علة^{٤٣٦٨} للوجوب، يلزم أن يكون بعض ما يتوقف عليه وجود الشيء الممكن موجبا لوجوده. وهذا باطل بحكم^{٤٣٦٩} العقل، لجواز تأخر وجوده إلى أن ينضم البعض الذي يتوقف عليه. بل وجوبه وامتناع وجوده إلا به على ما سلف.

وبما اسمعناك عرفت كيفية تأويل كلامه هذا به حيث قال «فإن أبيتم^{٤٣٧٠} هذا الإطلاق وزعتم أن ما سوى الوجوب علة ناقصة^{٤٣٧١}» إلى آخره صحة وفسادا وكذا كيفية ما ذكره في قول المصنف «ثم^{٤٣٧٢} العقل^{٤٣٧٣}» إلى آخره، فلا احتياج إلى التطويل.

[المسائل المتعلقة بالمقدمة الثالثة]

[٣٧١] قال: «قوله «المقدمة الثالثة»^{٤٣٧٤}» إلى آخره^{٤٣٧٥}.

أقول: كلام المصنف والعلامة في تقريرها مغن عن التكرار. ويرد عليها أنا نختار القسم الأول وهو كون جملة ما يجب عند وجوده وجود زيد^{٤٣٧٦} الحادث موجودات محضة.

قوله: فحينئذ يلزم أحد الأمرين المحالين. وهو إما قدم الحادث أو^{٤٣٧٧} انتفاء الواجب، لأنه إن لم يكن بعض تلك الموجودات معدوما في أي شيء من الأزمنة، لزم قدم زيد الحادث، بل وقدم الحادث الداخل في الجملة التي يتوقف عليه وجود زيد. حيث أثبت أولا أن جميع ما يتوقف عليه لا يكون قديما، فيلزم أن يكون حادثا. وإن كان معدوما وعدمه^{٤٣٧٨} لا يكون إلا بزوال الوجود عن شيء من علته التامة، وزوال الوجود عنه أيضا بزوال شيء من عليه التامة حتى ينتهي إلى الواجب، فيلزم انتفاء الواجب والتقريب ظاهر.

قلنا: نختار القسم الثاني، ولا نسلم أن يكون عدمه بعدم شيء من عليه التامة. فإن الممكن لا يحتاج عدمه إلى علة، بل هو باق على عدمه الأصلي. وإن سلمنا فلا نسلم لزوم انتفاء الواجب على هذا التقدير، لجواز انتهائه إلى عدم الإرادة بوجوده في ذلك الزمان،

^{٤٣٦٣} و- مر.

^{٤٣٦٤} ر: أرادوا.

^{٤٣٦٥} و- بها.

^{٤٣٦٦} ر: مما.

^{٤٣٦٧} التلويح للفتاوي، ٣٨٤/١.

^{٤٣٦٨} ر: عليه.

^{٤٣٦٩} ر: ممكن.

^{٤٣٧٠} و: أبيتم.

^{٤٣٧١} التلويح للفتاوي، ٣٨٤/١.

^{٤٣٧٢} ر+ ثم.

^{٤٣٧٣} التوضيح لصدر الشريعة، ٣٨٥/١.

^{٤٣٧٤} التلويح للفتاوي، ٣٨٥/١.

^{٤٣٧٥} ر- إلى آخره.

^{٤٣٧٦} و- زيد.

^{٤٣٧٧} و: و.

^{٤٣٧٨} ر- وعدمه.

بل في الزمان^{٤٣٧٩} [٨٥ظ] / المتأخر عنه. ولا يلزم من عدم تلك الإرادة عدم الواجب، لعدم الملازمة بينهما. وأيضا لو كان هذا الكلام صحيحا، يلزم انتفاء الواجب بدون هذا التقدير أيضا ضرورة عدم شيء من الممكنات في زمن من الأزمان.

فإن قلت: إنما لا يلزم ذلك عليهم، لأنهم يثبتون واسطة بين الموجود والمعدوم. فيقولون إن عدم شيء من الممكنات ليس لعدم^{٤٣٨٠} أمر، بل لأمر لا موجود ولا معدوم كما صرح به المصنف.

قلت: فسروا ذلك بالموجود الغير المستقل بالوجود، وهو أيضا محتاج في وجوده إلى علة. فإن كان عدمه علة لعدم ذلك الجزء من العلة ولا^{٤٣٨١} بد لعدمه أيضا من علة، وهي عدم شيء من علته، يلزمهم ما أئزموا.

والتحقيق في هذا، أن واجب الوجود لذاته من حيث ذاته، لا يجوز أن يكون علة لشيء من الموجودات، وإلا لزم قدمه فيتعدد. فلم يمكن أن ينتهي إلى واجب الوجود من حيث هو العلية حتى يلزم^{٤٣٨٢} ما ذكرنا. ومن حيث الاعتبار فليس بواجب الوجود، إذ لا تجب الاعتبارات. فجاز أن يكون عدم شيء بعدم ذلك الاعتبار فلا يلزم انتفاء الواجب.

ويمكن أن يقال يختار إنما موجودات مع معدومات. ولا نسلم أنه إذا توقف على عدم عمرو مثلا يتوقف على عدمه الذي بعد الوجود وإنما يلزم قدم زيد الحادث على ذلك التقدير أن لو كان كل العلة وليس كذلك. بل ثمة ما هو حادث ويتوقف المعلول عليه وما ذكره العلامة في جواب هذا الكلام من قوله «قلنا^{٤٣٨٣} من جهة أن وجود الممكن على هذا التقدير مستند^{٤٣٨٤} إلى الواجب وإلى عدم قدم، فيكون جميع ما يتوقف عليه وجود زيد قديما^{٤٣٨٥} فليس بشيء، لأنه إن أراد بالاستناد^{٤٣٨٦} إلى الواجب أن الواجب أوجد تلك الأمور في الأزل،^{٤٣٨٧} فليس بلازم، وإن أراد غير ذلك فلا يلزم بالاستناد القدم. وأيضا لو صح هذا لزم قدم الموجودات جميعها لاستنادها إلى الواجب بدون هذا التقدير أيضا. وعلى تقدير أن يلزم أن يكون عدم عمرو المتوقف عليه عدم الذي بعد الوجود لا يلزم انتفاء الواجب لما حققنا لك أولا.

ثم إن العلامة بعد ما قرر الدليل الذي ذكره المصنف على نفي القسم الثالث وهو أن يكون جملة ما يتوقف عليه الحادث موجودات مع معدومات، قال «وفيه بحث من وجهين: أحدهما أن ثبوت القضية المذكورة لا يوجب لزوم وجود الحادث عند وجود جميع الموجودات التي يفتقر هو إليها من غير أن يبقى موقفا على عدم شيء. وهذا لا يوجب عدم تركب علته التامة من الموجودات والمعدومات، لجواز أن يتركب منهما، ويكون وجود جميع الموجودات التي يفتقر إليها مستلزما لعدم الذي له مدخل في العلية. ولا شك أن لعدم المانع دخلا في علة الحادث^{٤٣٨٨}».

وهذا كلام عجيب ناشئ من الغفلة عن قول المصنف، بل عن قول نفسه من غير توقف على عدم شيء، إذ ما له مدخل في العلية^{٤٣٨٩} لا بد أن يتوقف عليه المعلول. وعلى تقدير أن لا تستلزمه القضية، فالدليل الدال على عدم إمكان توقفه على عدم^{٤٣٩٠} عمرو،

^{٤٣٧٩} ر: زمان.

^{٤٣٨٠} ر: بعدم.

^{٤٣٨١} و: فلا.

^{٤٣٨٢} و: يلزمها.

^{٤٣٨٣} ر- قلنا.

^{٤٣٨٤} و: يستند.

^{٤٣٨٥} التلويح للتفتازاني، ٣٨٧/١.

^{٤٣٨٦} ر: بالإسناد.

^{٤٣٨٧} و: الأول.

^{٤٣٨٨} التلويح للتفتازاني، ٣٨٨/١.

^{٤٣٨٩} ر: العلة.

كذلك يدل على عدم إمكان استلزامه لعدم المانع، أو عدمه لا بد أن يكون لعدم شيء من علته. وحيث تلزم عليه من الحالات المذكورة، يستحيل عدمه أيضا.^{٤٣٩١} فينيغي وجود الأمر الذي يستلزمه، لأن انتفاء اللازم يوجب انتفاء الملزوم، ثم إنه وجه الدليل على وجه آخر. ويرد عليه ما أورده على التوجيه الذي ذكره المصنف. فتأمل تفز به.

ثم قال في الإيجاد كلاما، وذكر في إثباته أنه يمتنع كون إيجاد الإيجاد [٨٦و] / عين الإيجاز ضرورة تغاير المحتاج والحاجة إليه، وهو مدفوع. يمنع كون الإيجاد محتاجا في الخارج إلى إيجاد، واعتبار الإيجاد الثاني ومغايرته في الذهن للإيجاد الأول لا يقتضي الوجود والمغايرة في الخارج، بل في الخارج عينه.

[٣٧٢] قال: «قوله «فإن قيل»»^{٤٣٩٢} إلى آخره.

أقول: زعم العلامة أنه يتبادر منه إلى الأذهان شيء، ثم لما رآه أنه يتضمن القول للخصم بأن ما ذكرت فاسد وإلا يلزم بطلان الدليل الذي أنا أورده على نقيض^{٤٣٩٣} مطلوبك، شنع على الأذهان المتبادر إليها ذلك وقال هل رأيت عاقلا يقول مثل هذا الكلام؟ ثم أعرض^{٤٣٩٤} عنه وقال في توجيهه ما يورده عليك، وقال في آخره تمدحا أنه لو لم يزد في شرح هذا الكتاب على توجيه هذا السؤال والجواب، لكفاه وأنه كثيرا ما إما راجع الحذاق فيه فلم^{٤٣٩٥} يشغوا غلبه، وأنه لو اقتدى إلى المصنف لطال الكلام وكثر الملام.

ولا يخفى أن العاقل لا يتبادر إلى ذهنه ما ادعى تبادره إلى الأذهان، وما نحن نذكر لك توجيهه، ثم نظهر لك ما فيه من الزيادة، ثم نبين لك مقصد المصنف، وما لنا من الإيراد عليه إن شاء الله تعالى.

أما توجيهه، فهو أن ما ذكرتم من الدليل على امتناع كون علة^{٤٣٩٦} الحادث موجودات محضة أو معدومات محضة أو مركبة من الموجودات والمعدومات، دال بعينه على امتناع أن يدخل فيها أمور لا موجودة ولا معدومة، لأن المراد بالمعدوم نقيض الموجود، أي ما ليس بموجود. و^{٤٣٩٧} في قول العلامة المراد بالمعدوم، المعدوم^{٤٣٩٨} الذي في الأمور الالاموجودة واللامعدومة، فلا يخرج عن النقيضين. أي تلك الأمور لا بد أن تدخل في أحد النقيضين. حينئذ فتلك الأمور إما ثابتة فتكون موجودة أو لا فتكون معدومة. فالركب منها ومن غيرها إما أن يكون موجودات محضة أو معدومات محضة، أو مركبة من الموجودات والمعدومات. والكل باطل بعين ما ذكرتم من الدليل.

وتوجيه الجواب معلوم مما ذكر في كلام المصنف والعلامة. فاقصرنا على توجيه السؤال. وإفساد^{٤٣٩٩} ما^{٤٤٠٠} فيه، فهو أن من قال بالحال، كيف يجوز له أن يقول بأن المعدوم نقيض الموجود، وهو قائل بجواز ارتفاعهما، وأن يكون أمر لا موجود ولا معدوم؟

وهذا أبعد من العاقل من جملة كلام مثل المصنف على ما زعم أنه يتبادر إلى الأذهان. على أن له محملا يجوز أن يحمل عليه، وهو أني كيف يجوز لمثلي أن أبين الدليل على وجه يدخل في أحد النقيضين أمور^{٤٤٠١} لا موجودة ولا معدومة، فلا يتم دليلي. وهذا لا

^{٤٣٩٠} ر- إمكان توقفه على عدم.

^{٤٣٩١} و- أيضا.

^{٤٣٩٢} التلويح للفتاوي، ٣٩٠/١.

^{٤٣٩٣} ر: مقتضى.

^{٤٣٩٤} ر: اعترض.

^{٤٣٩٥} ر: ولم.

^{٤٣٩٦} ر: عليه.

^{٤٣٩٧} و+ المعدوم.

^{٤٣٩٨} ر- المعدوم.

^{٤٣٩٩} ر: وأمارنا.

^{٤٤٠٠} ر- ما.

^{٤٤٠١} و: فهي.

محمل له أصلا.

وأما مقصد المصنف رحمه الله^{٤٤٠٢} في توضيح^{٤٤٠٣} السؤال أن يقال كما زعم أنه يتبادر إلى الأذهان أن المعدوم نقيض الموجود، والأمور التي ليست^{٤٤٠٤} بموجودة ولا معدومة، لا بد من دخولها^{٤٤٠٥} في أحد النقيضين، أي الموجود والمعدوم. وقد بين فساد كون الأمور التي يتوقف عليها الحادث كلها موجودات و^{٤٤٠٦} كونها كلها معدومات، وكونها موجودات مع معدومات. فثبت ضرورة عدم جواز كون^{٤٤٠٧} الأمور اللاموجودة واللامعدومة داخلة فيما يتوقف عليه الحادث. و^{٤٤٠٨} يدل على أن مقصده هذا دون ما ذكره العلامة، قول المصنف فالأمر الذي يسمونه حالا داخل في أحد النقيضين ضرورة. وكذا قوله «لأنه يراد بالمعدوم نقيض الموجود»^{٤٤٠٩}. فتأمل.

وفي توجيه الجواب أيضا كما يتبادر إلى الأذهان لا كما زعم أنه يتبادر. وحاصله أنه إذا اعتبر دخولها في النقيضين لا يتم الدليل الدال على لزوم المحال على تقدير نقيض المدعى، وهو دخول الأمور اللاموجودة واللامعدومة في الجملة المتقدم^{٤٤١٠} ذكرها. [٨٦ ط] / أي لا يلزم على تقدير نقيض المدعى إذا اعتبر دخول الأمر واللاموجودة واللامعدومة في أحد النقيضين محال، فلا يلزمنا من هذا الدليل استهالة دخول الأمور اللاموجودة واللامعدومة في تلك الجملة.

بقي شيء آخر لم يذكره المصنف اعتمادا على فهم الفطن المتصدي لمطالعة مثل كتابه، وهو أنه إذا لم يلزم محال على هذا التقدير، فمن أين لزم دخولها، ولا يلزم من عدم استحالة الدخول استحالة عدم الدخول؟

قلت: يترتب التناقض بين العدوم والموجود عند من يقول بالحال. فإذا لم يكن تناقض لم يدخل في الأمور الحالية في الأقسام الثلاثة المذكورة، فتلزم محالات على تلك الأقسام على تقدير عدم الدخول، فتعين الدخول وهو المدعى.

وعلم مما ذكرنا كيفية ما ذكره تمدحا وأن الذين راجعهم ما لهم من الخدلة نصيب وافر، أو كانت عباراتهم في الغلو بحيث لا يصل إلى فهمها إلا فحول الحذاق وأن مرجع طول الكلام وكثرة الملام منهما أيهما. ولكن تفرد به ذكره، فلا شك في صحته. وأما إيرادنا على كلام المصنف، ففي قوله «فإن فسر الموجود بما تندرج فيه الإضافيات»^{٤٤١١} إلى آخره وهو أنه يفسر الوجود بالكون المستقل، وما ليس بمستقل يدخل في العدم.

قوله فلا نسلم أن زوال كل معدوم لا يكون إلا بوجود شيء.

قلنا: لم يكن الكلام في زوال المعدوم، بل في زوال العدم. ولا شك أن العدم الشامل لعدم الكون و^{٤٤١٢} لعدم استقلاله إذا زال عن شيء، لم يكن زواله إلا بالوجود بمعنى الكون المستقل.

^{٤٤٠٢} ر- رحمه الله.

^{٤٤٠٣} و- توضيح.

^{٤٤٠٤} و ر: ليس.

^{٤٤٠٥} و ر: دخوله.

^{٤٤٠٦} ر: في.

^{٤٤٠٧} و- كون.

^{٤٤٠٨} و: أو.

^{٤٤٠٩} التوضيح لصدر الشريعة، ٣٩٠/١.

^{٤٤١٠} ر: المقدمة.

^{٤٤١١} التوضيح لصدر الشريعة، ٣٩١/١.

^{٤٤١٢} ر: أو.

[٣٧٣] قال: «قوله «فيثبت»»^{٤٤١٣} إلى آخره.

أقول: فيه بحث. أما أولاً، فبأننا لا نسلم أن الأمور المسماة حالاً، إن استندت^{٤٤١٤} إلى الواجب بطريق الوجوب وكانت منتفية في شيء من الأزمان، يلزم انتفاء الواجب.

قوله «لأن الصادر عن الشيء بطريق الإيجاب يكون لازماً له وعدم اللازم يستلزم عدم الملزوم»^{٤٤١٥}.

قلت: إنما يلزم ذلك لو كان استلزام الواجب له لذاته، لم لا يجوز أن يكون لأمر موجودة في بعض الأزمان دون بعض؟

وأما ثانياً، فبأننا لا نسلم أنها إن لم تكن منتفية في شيء من الأزمنة، يلزم قدم الحادث بالذات. فإن ادعى لزوم قدم الحادث بالزمان، فلا نسلم استحالة.

وأما ثالثاً فبأن قول العلامة «فإن قيل يجوز أن يتوقف على أمور أخر»^{٤٤١٦} موجودة» إن كان على تقدير اختيار القسم الأول من الترديد، فقوله «قلنا الكلام في تلك الأمور كما في هذا الحديث ويلزم»^{٤٤١٧} قدمها»^{٤٤١٨} لا يطابقه. وإن كان على تقدير اختيار القسم الثاني، فغير موجه، لأن التقدير عدم انتفايته في شيء من الأزمنة. فما معنى توقفه على أمور أخرى؟ وأيضاً لا يحتاج إلى هذا الجواب.

وأما رابعاً،^{٤٤١٩} فعلى قوله «لكن القول بصدور الإيقاع عن العلة بطريق الاختيار دون الوجوب أظهر عند القبول وأجدر بالقبول، فإننا نجد من أنفسنا أن»^{٤٤٢٠} المتحرك يوقع الحركة مع عدم وجوب إيقاعها»^{٤٤٢١} لأن هذا الذي ذكره هو محل أصل النزاع أنه هل هو»^{٤٤٢٢} بالاختيار أو لا. فجعله دليلاً على بعض مقدمات الدليل مصادرة على المطلوب. ولو ثبت هذا لكفى في إثبات أن أفعال العباد اختيارية، ولم تكن حاجة إلى هذه التطويلات وتمهيد المقدمات.

وأما خامساً فعلى قوله «وذلك لأن الإيقاع ليس بموجود»^{٤٤٢٣}. فإن مراده بأنه ليس بموجود وإن كان نفي الكون عنه ممنوع، وإن كان نفي الكون المستقل فمسلّم. لكن وجوده أيضاً^{٤٤٢٤} يحتاج إلى مرجح، لأنه ممكن يؤيده قوله «ولا شك أنها مفتقرة إلى الواجب بلا واسطة أو بواسطة»^{٤٤٢٥} [٨٧] /

[٣٧٤] قال: «قوله «واعلم أن إثبات»^{٤٤٢٦} الأمور الالاموجودة واللامعدومة كالاختيار»^{٤٤٢٧} والإيقاع»^{٤٤٢٨} إلى آخره.

^{٤٤١٣} التلويح للفتاوي، ٣٩٢/١.

^{٤٤١٤} ر: استبدت.

^{٤٤١٥} التلويح للفتاوي، ٣٩٢/١.

^{٤٤١٦} ر: آخر.

^{٤٤١٧} و ر: فيلزم.

^{٤٤١٨} التلويح للفتاوي، ٣٩٢/١.

^{٤٤١٩} و: ثالثاً.

^{٤٤٢٠} ر: أي.

^{٤٤٢١} التلويح للفتاوي، ٣٩٣/١.

^{٤٤٢٢} و- هو.

^{٤٤٢٣} التلويح للفتاوي، ٣٩٣/١.

^{٤٤٢٤} و- أيضاً صح هـ.

^{٤٤٢٥} التوضيح لصدر الشريعة، ٣٩٣/١.

^{٤٤٢٦} و ر+ تلك.

أقول: مبني هذا الكلام على أن الإيقاع لا وجود له، وقد أمرنا^{٤٤٢٩} على ذهنك ما نسح لنا فيه. والآن نقول: الإيقاع إن كان له وجود، فلا يتم القول بنفي الموجب على ما ذكرت، وإن لم يكن، لم يكن^{٤٤٣٠} الفعل بالمعنى الذي التزمت^{٤٤٣١} وجوده وهو الحالة المذكورة موجودا.^{٤٤٣٢} لأن ذلك الفعل إن كان فيه أثر موجود للفاعل وليس ذلك إلا الإيقاع لزم وجوده وقد حكمت بانتفائه، وإن لم يكن له أثر الفاعل لا يكون موجودا^{٤٤٣٣} إلا بلا موجد، وهو عين القول بالموجب. ويلزم منه أن تكون الحركة واقعة من الفاعل وقائمة بالمتحرك والفاعل، وليس للفاعل أثر في الفعل. وهذا تناقض ظاهر وهو أشنع من القول بالموجب والجبر.

[المسائل المتعلقة بالمقدمة الرابعة]

[٣٧٥] قال «قوله» المقدمة الرابعة»^{٤٤٣٤} إلى آخره.

أقول: اعترض العلامة على^{٤٤٣٥} دليل هذه المقدمة بقوله «إن كان المدعى بطلان ترجيح الراجح في الجملة بمعنى أنه لا شيء من الترجيح بترجيح الراجح، فلا يلزم من ثبوته عدم تناهي الترجيحات. لجواز أن ينتهي إلى ترجيح المساوي أو المرجوح، أي إلى ترجيح لا^{٤٤٣٦} يكون^{٤٤٣٧} قبله ترجيح. وإن كان المدعى بطلان انحصار الترجيح^{٤٤٣٨} في ترجيح الراجح». ^{٤٤٣٩} فمن أين يلزم منه ثبوت انحصاره في ترجيح المساوي أو المرجوح؟ وأجاب عنه بأن مراده أنه لا يكون الترجيح بالآخرة إلا للمساوي أو المرجوح ويثبت به المطلوب وهو وقوع ترجيح المساوي أو المرجوح.^{٤٤٤٠} وهذا يشير^{٤٤٤١} إلى تجويز ترجيح الراجح.

والمصنف مصرح بخلافه حيث قال «وكذا ترجيح الراجح باطل»^{٤٤٤٢} وحيث قال «فالترجيح^{٤٤٤٣} لا يكون إلا للمساوي أو المرجوح».^{٤٤٤٤}

والحق للحاسم مادة شبهته أن المصنف ادعى وقوع ترجيح المساوي أو المرجوح، واستدل عليه بأنه إن لم يقع^{٤٤٤٥} فإما أن لا يكون الترجيح واقعا أو لا يكون واقعا إلا ترجيح الراجح.

والأول باطل لوجود الممكنات، وكذا الثاني لأن الترجيح انما يأبى الممكن من الغير. فإما أن يرجح المرجح للراجح ما يرجح

^{٤٤٢٧} ر: كان الاختيار.

^{٤٤٢٨} التوضيح لصدر الشريعة، ٣٩٣/١.

^{٤٤٢٩} ر: أمرنا.

^{٤٤٣٠} ر- لم يكن.

^{٤٤٣١} ر: الترتب.

^{٤٤٣٢} و: موجودة.

^{٤٤٣٣} و: موجودة.

^{٤٤٣٤} التلويح للفتاوي، ٣٩٤/١.

^{٤٤٣٥} ر- على.

^{٤٤٣٦} و ر: ليس.

^{٤٤٣٧} و ر- يكون.

^{٤٤٣٨} ر: ترجيح.

^{٤٤٣٩} التلويح للفتاوي، ٣٩٤/١.

^{٤٤٤٠} و- وأجاب عنه بأن مراده أنه لا يكون الترجيح بالآخرة إلا للمساوي أو المرجوح ويثبت به المطلوب وهو وقوع ترجيح المساوي أو المرجوح.

^{٤٤٤١} يشير في أ

^{٤٤٤٢} التوضيح لصدر الشريعة، ٣٩٥/١.

^{٤٤٤٣} و: بالترجيح.

^{٤٤٤٤} التوضيح لصدر الشريعة، ٣٩٥/١.

^{٤٤٤٥} ر: ينفع.

فيه^{٤٤٦} بواسطة الغير أو يزيد عليه.

وعلى الأول يلزم إثبات الثابت، وعلى الثاني ينقل الكلام إلى المرجح الثاني الذي قبل المرجح الأول الوارد على الراجح. فإن أثبت ترجيحاً ثابتاً كان إثبات الثابت، وإلا تسلسل. وحيث ثبت استحالتهم فلا بد من وقوع ترجيح المساوي أو المرجوح، فلا يكون الترجيح في الأصل إلا للمساوي أو المرجوح.

وهو المراد بقول المصنف «فالترجيح»^{٤٤٧} لا يكون إلا للمساوي أو المرجوح» فإن الترجيحات الواردة بعده وإنما تزيد في الترجيح، لا أنه ترجيح^{٤٤٨} ابتداء.

وقوله «ترجيح الراجح باطل» معناه انحصار الترجيح فيه باطل بدليل قوله أولاً لأنه إما أن لا يترجح أصلاً، أو يكون الراجح فقط أي أو يكون المترجح^{٤٤٩} الراجح فقط. فقوله «وكذا ترجيح الراجح باطل»^{٤٥٠} معناه وكذا ترجيح الراجح فقد باطل.^{٤٥١} فعلم أن قول العلامة إن كان المدعى بطلان ترجيح الراجح فلا يلزم عدم انتهاء الترجيحات لجواز أن ينتهي إلى ترجيح المساوي أو المرجوح كلام من لم يشم من كلام المصنف رائحة. والله المستعان من الذهول والنسيان.

لا يقال يلزم من هذا عدم جواز ترجيح المرجوح أيضاً، لأن الترجيح في جانب عدم لم يأت من ذاته، بل من أمر خارج، والكلام^{٤٥٢} فيه كالكلام في مرجح الوجود.

لأننا نقول: مرجح عدم يجوز أن يكون عدم شيء آخر من أجزاء علة وجوده، والتسلسل في الإعدام لا يستحيل.

والتحقيق أن عدم الأصلي لا يحتاج فيه إلى العلة. فعلة العلة ليس علة للعدم، فعدم جزئها^{٤٥٣} ليس بمرجح لعدمه. فالترجيح ليس إلا للمساوي، ولا يليق بحكمته تعالى إن يرجح المرجوح وإن كان في قدرته. وفي دليله الثاني نظر [٨٧ظ] / وهو أن عدم على ما ذكرنا لا يحتاج إلى العلة، فلا يكون له علة لأنها جملة ما يتوقف عليه الشيء. وحيث لا توقف لأن الأصل عدم فلا علة له. فلا يصح قوله فعدمه راجح على وجوده في نفس الأمر بالنسبة إلى علة عدمه وأيضاً هو ممكن في نفس الأمر بحسب الذات مساو طرفاً وجوده عدمه. فلو كان عدمه راجحاً في نفس الأمر بحسب الذات لكان في نفس الأمر^{٤٥٤} الأمران متضادان في شيء واحد وهو تساوي اعتباري للوجود والعدم بالنسبة إليه، ورجحان جانب عدم وهو محال. ولعله ذكر ذلك إلزاماً على من يدعي كون عدم الأصلي للممكن لترجحه بعدم العلة.

وكذا في دليله الثالث، وهو أن الإرادة صفة شأناً أن يرجح الفاعل بما أحد المتساويين أو المرجوح على الآخر، وهو أنه لا يخفى عدم دلالة على أن لا يجوز تعلقها بالراجح، ولا دليل على وجوب اعتبار التساوي أو المرجوحية أو عدمهما فيها. بل هي صفة شأناً أن يرجح الفاعل بما أحد الأمرين على الآخر.

^{٤٤٦} - وفيه.

^{٤٤٧} و: بالترجيح.

^{٤٤٨} ر- لا أنه ترجيح.

^{٤٤٩} ر: ترجيح.

^{٤٥٠} ر+ فقط.

^{٤٥١} ر- معناه وكذا ترجيح الراجح فقط باطل.

^{٤٥٢} ر: ولا كلام.

^{٤٥٣} و: جزؤها.

^{٤٥٤} ر- الأمر بحسب الذات لكان في نفس الأمر.

وكونهما متساويين أولاً، فأمر خارج عن مفهومها. وإن كان يشمل ترجيح المساوي والمرجوح، فذلك يشمل ترجيح الراجح أيضاً، بل هو الأقرب. إذ الرحمة المفاضة منه تعالى على كل ما يقبل الوجود وإن تساوي لديه الوجود والعدم هي الرحمة لجانب الوجود. فالأظهر أن الإيجاد المرجح فيه^{٤٤٥٥} لا يرد إلا على المرجح بالرحمة المفاضة. فمن أين تخصيصه الإرادة بالمساوي أو المرجوح؟

وجوابه أن مدعاه وقوع ترجيح المساوي أو المرجوح، وعدم انحصار الترجيح في ترجيح الراجح والدليل يثبتته هو^{٤٤٥٦} والرحمة المفاضة منه تعالى، فأمر خارج عن الممكن، مرجح إما للمساوي أو المرجوح.

[٣٧٦] قال: «قوله «مع أنه»»^{٤٤٥٧} إلى آخره.

أقول: إن المصنف ادعى جواز الاستدلال على وجود الواجب^{٤٤٥٨} من غير احتياج إلى بطلان ترجيح المختار أحد المتساويين بلا مرجح بأن يقال: الموجود إما أن لا يحتاج في وجوده إلى غيره، أو يحتاج. ولا بد من الأول قطعاً للتسلسل.

فقال العلامة: «وأقول»^{٤٤٥٩} الموجود الذي لا يحتاج في وجوده إلى الغير، لا يلزم أن يكون واجبا إلا على تقدير امتناع الرجحان بلا مرجح، وإلا لجاز أن يكون ممكناً. ولا يكون وجوده من ذاته ولا من غيره، بل يحصل بعد العدم بلا موجد»^{٤٤٦٠}.

قلت: بعد أن تقرر أن الواجب ما لا يفتقر في وجوده إلى الغير والممكن ما يفتقر، فإذا ثبت موجود لا يفتقر وجوده إلى الغير، ثبت الواجب بلا احتياج إلى تلك المقدمة. وأما كون الممكن لم يفتقر في وجوده إلى الغير، فذلك الذي يحتاج فيه إلى تلك المقدمة. وذلك لا^{٤٤٦١} يقتضي أن يكون كون الممكن ما يفتقر في وجوده إلى الغير، والواجب ما لا يفتقر وجوده محتاجاً إليها. والحكماء قد سلموها من غير احتياج إليها.

[٣٧٧] قال: «قوله «وأيضاً»»^{٤٤٦٢} إلى آخره.

أقول: ما قاله المصنف في هذا المقام ظاهر وأما قول العلامة «وأما ما ذكره المصنف من أنه يجب إقامة البرهان على وجود المرجح في المثال المذكور، فخارج عن قانون التوجيه. إذ على المستدل البرهان على المقدمة الممنوعة لا على بطلان السند. وإن أورد المثال بطريق النقص، كان على المتكلم الدليل على تخلف الحكم فيه وإثبات عدم الرجحان. وليس للحكم^{٤٤٦٣} إلا منع التساوي، أو عدم المرجح فيه»^{٤٤٦٤}. فجوابه أنه مورد على سبيل النقص الإجمالي.

قوله «فعلى المتكلم الدليل على تخلف الحكم»^{٤٤٦٥}.

قلت: أليس أن المقدّر أن السبيلين متساويان من كل وجه؟ وهو لا بد أن يختار أحدهما من غير [٨٨و] / مرجح. وهو دليل

^{٤٤٥٥} ر: منه.

^{٤٤٥٦} ر: و.

^{٤٤٥٧} التلويح للفتازاني، ٣٩٦/١.

^{٤٤٥٨} و- الواجب صح ه.

^{٤٤٥٩} و: فأقول.

^{٤٤٦٠} التلويح للفتازاني، ٣٩٦/١.

^{٤٤٦١} ر- لا.

^{٤٤٦٢} التلويح للفتازاني، ٣٩٦/١.

^{٤٤٦٣} و ر: للحكيم.

^{٤٤٦٤} التلويح للفتازاني، ٣٩٦/١.

^{٤٤٦٥} التلويح للفتازاني، ٣٩٦/١.

تخلف الحكم.

[٣٧٨] قال: «قوله «على أنا نقول»»^{٤٤٦٦} إلى آخره.

أقول: مراد المصنف ظاهر من كلامه وشرح العلامة، لكنه قال «وفيه نظر لأن عدم العلم بالرجحان»^{٤٤٦٧} في اعتقاده لا يستلزم عدم الرجحان في اعتقاده وهو لا يعلم ذلك ولا يلاحظه»^{٤٤٦٨}. وهو كلام ضعيف.

أما أولا فلا أنه إن كان معتقدا في تلك الحالة الرجحان فعالم به أيضا، وإن لم يكن عالما لم يكن معتقدا أيضا فيهما، وكونه معتقدا في زمان آخر لا يقتضي الرجحان عنده في حالة اختيار أحد المتساويين. وأما ثانيا فلا أنه على تقدير أن يكون راجحا في اعتقاده وهو لا يعلم ذلك، ليس^{٤٤٦٩} فاعلا الترجيح بلا مرجح وهو كاف.

[٣٧٩] قال: «قوله «فعلم»»^{٤٤٧٠} مما تقدم»^{٤٤٧١} إلى آخره.

أقول: استحسن العلامة كلام المصنف حيث قال «فعلم أن المراد بقولنا إن الرجحان بلا مرجح باطل هو أن وجود الممكن بلا موجد محال، سواء كان الموجد موجبا أو لا»^{٤٤٧٢} فالرجحان هو الوجود فقط لا^{٤٤٧٣} أنه^{٤٤٧٤} يصير راجحا قبل الوجود»^{٤٤٧٥}. ولكنه قال أن تخصيصه^{٤٤٧٦} الرجحان بالوجود ليس كما ينبغي، بل العدم أيضا كذلك فإنه يترجح بعدم العلة.^{٤٤٧٧}

وجوابه ظاهر، وهو أن المصنف أراد به رجحان جانب الوجود. بل فسر^{٤٤٧٨} الرجحان بالوجود، فلا يلزمه وجود الرجحان لجانب العدم حالة العدم. على أن جانب العدم الأصلي ليس بمحتاج إلى الرجحان لكونه قديما على ما مر ذكره.

[٣٨٠] قال: «قوله «فالآن جتنا»»^{٤٤٧٩} إلى آخره.

أقول: إن العلامة قد أعرض عن شرح ما ذكره المصنف جوابا عن الجبرية وكيفية بنائه على تلك المقدمات الأربعة^{٤٤٨٠} إما لظهورها لديه، أو لعدم كلام له عليه ردا وقبولا. ونحن نقول فيه بحسب ما قرر الله تعالى، ثم نشرع^{٤٤٨١} في المباحث التي في هذا القول، ونبين أولا جوابه وهو أننا نختار أن الفاعل يتمكن من ترك الفعل ويتوقف على وجود المرجح.

^{٤٤٦٦} التلويح للفتاوي، ٣٩٦/١.

^{٤٤٦٧} و: بلا رجحان.

^{٤٤٦٨} التلويح للفتاوي، ٣٩٧/١.

^{٤٤٦٩} و: ر: أليس.

^{٤٤٧٠} و: يعلم؟ - فعلم.

^{٤٤٧١} التلويح للفتاوي، ٣٩٧/١.

^{٤٤٧٢} و: أزليا.

^{٤٤٧٣} ر: لأنه.

^{٤٤٧٤} - أنه.

^{٤٤٧٥} التوضيح لصدر الشريعة، ٣٩٧/١.

^{٤٤٧٦} تخصيص في كتاب التلويح المطبوع

^{٤٤٧٧} التلويح للفتاوي، ٣٩٧/١.

^{٤٤٧٨} و: و.

^{٤٤٧٩} التلويح للفتاوي، ٣٩٨/١.

^{٤٤٨٠} و: الأربع.

^{٤٤٨١} ر: شرع.

قوله فيجب وجود الفعل. قلنا إن أردت بالفعل الحالة التي تكون للمتحرك في أي جزء من المسافة، فإما أن تقول بوجود بعض الأشياء بلا وجوب، فقد أبطلناه في المقدمة الثانية، حيث أثبتنا أنه إن لم توجد جملة ما يتوقف عليها^{٤٤٨٢} وجود الشيء، يمتنع وجوده، وإن وجدت يجب وجوده، وهذا انتفاع بالمقدمة الثانية ومع ذلك فلا نسلم وجوب تلك الحالة. وأما أن تقول بامتناع وجود شيء من الأشياء إلا بطريق الوجوب، فنقول وجوب الفعل إنما يقتضي الجبر لو لم يكن اختيار العبد جزءا من المرجح، فورد الكلام في الاختيار، وفي اختيار الاختيار وهلم جرا. قلنا اختيار الاختيار عين الاختيار. وعلى تقدير التسليم فهو منته إلى أمر لا موجود ولا معدوم، فلا يحتاج إلى شيء حتى يتوقف عليه ولا ينتهي، لأن التوقف للممكن إنما هو لأجل الوجود.

ثم إن المصنف أحس بورود سؤال عليه بان المقدمة الثانية أثبتت أن لا وجود إلا بالوجوب، والإيقاع له وجود وإن^{٤٤٨٣} لم يكن مستقلا، فإن أوجبه شيء فلا بد أن تتسلسل الإيقاعات، وإن لم يجب تبطل المقدمة الثانية.

فأجاب عنه بقوله «ثم هو إما أن يجب بطريق التسلسل»^{٤٤٨٤} وأراد به التزام التسلسل ومنع أنه محال في الأمور الالاموجودة واللامعدومة أو بأن إيقاع الإيقاع عين الإيقاع، وأراد به منع لزوم التسلسل في الأمور الالاموجودة واللامعدومة لكون إيقاع الإيقاع عين الإيقاع، وإما أن لا يجب لكن الفاعل يرجح أحد المتساويين وهذا انتفاع بالمقدمة الرابعة. والانتفاع في هذا الكلام بالمقدمة الأولى ظاهر.

ولكن هنا شيء لا بد من تنبيهك عليه، وهو لزوم عدم شمول المقدمة الثانية للأمور الالاموجودة واللامعدومة في توقف كونها على الوجوب، هذا على تقدير أن يراد بالفعل الحالة [٨٨٨ ظ] المذكورة وإن أراد به الإيقاع، فتعين^{٤٤٨٥} ما قلنا في الإيقاع وهذا ظاهر.

وفيه بحث، وهو أنه إذا ثبتت المقدمة الثانية المشتملة على المقدمتين وهما كلما لم توجد^{٤٤٨٦} جملة ما يتوقف عليه الشيء يمتنع وجوده، وكلما وجدت وجب وجوده لا يجوز صدق المقدمة الثالثة وهي وجوب أن يكون في تلك الجملة أمور لا موجودة ولا معدومة. لأنها إن لم تكن موجودة يجب عدم الشيء، وإن كانت موجودة فلم تكن^{٤٤٨٧} لا موجودة.

فإن قلت: إنما موجودة ولكن ليست بمستقلة.

قلت: فلا ينفع في الجواب إلا بالتزام بحكم جواز التسلسل في الأمور الموجودة التي ليس^{٤٤٨٨} فيها استقلال بالكون أو بعدم وقوع التسلسل فيه.

وأيضاً^{٤٤٨٩} قوله «وإما أن لا يجب لكن الفاعل يرجح أحد المتساويين»^{٤٤٩٠} معناه راجع إلى إيقاع الإيقاع فهو راجع إلى القسم الأول من التردد وهو الوجوب. وإن كان معناه جواز وقوع الفعل من غير إيجاب، فهو إبطال للمقدمة الثانية أيضاً.

والحق أنه^{٤٤٩١} لا احتياج إلى المقدمة الأولى والثالثة على أنهما تتمان على ما أمرنا على ذهنك. وإنما يكفي في جوابهم أن

^{٤٤٨٢} و ر: عليه.

^{٤٤٨٣} و- إن صح هـ.

^{٤٤٨٤} /التوضيح لصدر الشريعة، ٣٩٨/١.

^{٤٤٨٥} و: بتعين.

^{٤٤٨٦} ر: يوجد.

^{٤٤٨٧} ر: يكن.

^{٤٤٨٨} ر: ليست.

^{٤٤٨٩} - في ١

^{٤٤٩٠} /التوضيح لصدر الشريعة، ٣٩٨/١.

^{٤٤٩١} ر: أنها.

يقال بعد اختيار ما اختاره المصنف من شقي ترديده وهو التوقف على وجود المرجح والوجوب عنده ومنع الاضطرار، لأن الاختيار من جملة المرجح ومنع لزوم التسلسل في الاختيار، لا لأنه ليس بموجود ولا معدوم. بل هو موجود، ولكن اختيار الاختيار المعتبر إلى غير النهاية يتم باختيار واحد. إذ^{٤٩٦} الموجود هو فقط، والباقية انفرادها بالوجود عنه اعتباري.

والحاصل أن الاختيار لا يتوقف على اختيار اختيار يحدث قبله، بل يحصل بالاختيار الأول. فتوقفه اعتباري بخلاف توقف الفعل على الاختيار، لأنه لا يلزم أن يحصل بالفعل. بل وقد يحصل الفعل اضطراراً كما في الهاوي من عال أو في المرتعش.

تحقيقه أن الأفعال الاختيارية لا تصدر إلا عن اختيار، والاختيار معناه في الحقيقة ترجح الفعل على التردد عنه، إما للعلم بأن فيه نفعاً، أو بخلق الله تعالى ذلك الاختيار فيه من غير علم منه بالنفع أو غيره، كما ورد في الحديث «أن القلوب بين إصبعين من أصابع الرحمن يقبلها كيف شاء»^{٤٩٣}. فهو إذن في الحقيقة انفعال^{٤٩٤} لا فعل، فلا يلزم أن يكون للاختيار اختيار. وهذا معنى جزئية الاختيار للعبد، وبه يخرج الفعل عن الاضطرار. ولكن لا يمكن أن يقال هذا المعنى في اختيار الله تعالى، لأنه فعل لا انفعال. ولكن اختيار الاختيار عن الاختيار، بل و^{٤٩٥} ليس غيره. فافهم. وفيما ذكرناه شفاء لما في الصدور إن شاء الله تعالى وبالله التوفيق.

وإذا عرفت هذا فلنرجع إلى كلام العلامة حيث بين حاصل الدليل الأول، فقال «ولقائل أن يقول خوارق العادات وعدم وقوع المرادات مع توفر الدعاوي وسلامة الآلات لا ينافي كون العبد هو الموجد لفعله الاختياري»^{٤٩٦} لجواز أن يكون المؤثر قدرته واختياره. لكن بشرط أن لا يريد الله عدم وقوع الفعل حتى لو أراد العبد شيئاً وأراد الله خلافه، يقع مراد الله تعالى البتة لا مراد العبد، لانتفاء شرط تأثيره. فلا يلزم من ذلك أن يكون فعله بخلق الله تعالى على ما هو المدعى»^{٤٩٧}.

وأقول: السند^{٤٩٨} الذي ذكره على ما يرى مخصوص بعدم وقوع المرادات. ومع ذلك فالشرط ليس عدم إرادة الله تعالى^{٤٩٩} عدم وقوع الفعل، بل إرادته وقوع الفعل. فإن قدر^{٥٠٠} الله تعالى في كل شيء، إرادة إما بوقوعه أو لا وقوعه. أما أن لا يكون له تعالى بالنسبة إلى شيء ممكن إرادة أصلاً فباطل. فإن كان له إرادة في الوقوع وللعبد أيضاً إرادة.

فإن قلت: إن المؤثر إرادة العبد فقط دون إرادة الله تعالى فقد أثبت بكلام لا يقال مثله [ويلزم]^{٥٠١} عدم حصول المرادات، وإن قلت: إنه بإرادة الله تعالى وإرادة العبد تابعة ومثبتة لاختياره فهو ما ادعينا. [و٨٩]

[٣٨١] قال: «قوله^{٥٠٢} «وإن لم يكونا صادرين عنا»^{٥٠٣} إلى آخره.

أقول: قال العلامة «هذا الكلام غير صالح للإلزام. فإن المحققين على أن الإرادة في الحيوان شوق إلى حصول المراد، أو

^{٤٩٦} و: إذا.

^{٤٩٣} أبو الفرج عبد الرحمن بن أحمد بن رجب الحنبلي، جامع العلوم والحكم، بيروت ١٤٠٨، ٥٨/١.

^{٤٩٤} ر: انتقال.

^{٤٩٥} - و.

^{٤٩٦} ر: الاختيار.

^{٤٩٧} التلويح للفتاوي، ٣٩٩/١.

^{٤٩٨} ر: السد.

^{٤٩٩} ر- تعالى.

^{٥٠٠} ر- قدر.

^{٥٠١} و: وإن يكن.

^{٥٠٢} ر- قوله.

^{٥٠٣} ر- عنا؛ التلويح للفتاوي، ٣٩٩/١.

داع يدعو^{٤٥٤} إلى تحصيله لما يعقل أو يتخيل^{٤٥٥} من ملاءمة». وهذا الكلام ضعيف. فإن الإلزام بوجودان الفرق بين الشوق إلى أن يتحرك النبض غير مختلف وبين إرادتنا في فعل اختياري يفعله. حيث لا أثر للأول وللثاني أثر ظاهر لا يلزوم القول بأن الإرادة مجرد شوق حتى يلتزمه المخالف، وأيضا كون الإرادة شوقا لا يقتضي أن لا يكون له أثر في الأفعال الاختيارية.

[٣٨٢] قال: «قوله «كقطع مسافة بعيدة»»^{٤٥٦} إلى آخره.

أقول: قوله «لا نزاع في جواز ذلك على الأنبياء وقد تواتر عن الأولياء»^{٤٥٧} أيضا ولكن بعض الفقهاء ينكرونه، يمكن أن يكون معناه راجعا إلى حوار^{٤٥٨} العادات أيضا بإيجاد العباد على ما قال أولا إنما لا تنافي^{٤٥٩} كون العبد هو الموجد لفعله. ولا يخفى أن جواز ذلك عن الأنبياء أو تواترها عن الأولياء، لا يقتضي بأن الأنبياء والأولياء هم الموجدون لها. بل يدل على خلافه للعلم بأنه ليس في^{٤٥١٠} وسع العبد.

[٣٨٣] قال: «قوله «برهان آخر»»^{٤٥١١}.

أقول: ذكر العلامة شرحه ثم قال «ولكن لقائل أن يقول وجوب الفعل بواسطة الموجودات المستندة إلى الواجب، لا ينافي كونه مقدورا للعبد ومخلوقا له لجواز أن يكون استناده بواسطة قدرة العبد وإرادته التي من شأنها الترجيح والإيجاد»^{٤٥١٢}.

والجواب عنه أن قدرته وإرادته، إن كانتا في ضمن الموجودات المستندة إلى الواجب التي وجوب الفعل بواسطتها، فلا شك أن وجوب الفعل بواسطتها يخرج الفعل عن الصنع، وإن لم يكونا في ضمنها فكذلك.

وقال «وأیضا الوجوب بالقدرة والداعي لا ينافي تعلق أصل القدرة بأصل الفعل الممكن، وكونه مخلوقا للقادر. والقائلون بأن فعل العبد مخلوقه وإرادته، لا ينافون في توقفه»^{٤٥١٣} على أمور من الله كإيجاد العبد وإقداره وتمكينه ونحو ذلك»^{٤٥١٤} وهو وارد على قول المصنف ثم ذلك الشيء الموجود لا يجب على تقدير ذلك الأمر، لتوقفه على أمر لا صنع [له]^{٤٥١٥} أصلا كقدرة العبد ووجوده. فحاصل الاعتراض أن الذي لا صنع له فيه أصلا، هو أصل القدرة لأصل الفعل الممكن. والذي يجب عنده الفعل هو القدرة المعقبة للفعل، أي تعليقها بالفعل.^{٤٥١٦}

والجواب عنه إن وجوب الفعل كيف يكون بهذه القدرة وهي متوقفة على أصل القدرة الذي لا صنع فيه أصلا.

^{٤٥٤} ر: يدعو.

^{٤٥٥} و: ر: يخيل.

^{٤٥٦} التلويح للفتاوي، ٤٠٠/١.

^{٤٥٧} التلويح للفتاوي، ٤٠٠/١.

^{٤٥٨} ر: حوار.

^{٤٥٩} و: ينافي.

^{٤٥١٠} و- في صح ه؛ ر- في.

^{٤٥١١} التلويح للفتاوي، ٤٠١/١.

^{٤٥١٢} التلويح للفتاوي، ٤٠٢/١.

^{٤٥١٣} و: توقفه.

^{٤٥١٤} التلويح للفتاوي، ٤٠٢/١.

^{٤٥١٥} و: فيها.

^{٤٥١٦} و- أي تعليقها بالفعل.

ثم إنه قال «واعلم أن ملخص بعض كلام المحققين»^{٤٥١٧} إلى آخره، مبناه على إبطال المثال الجوابي^{٤٥١٨} وهو المأرب من السبع المذكور،^{٤٥١٩} وعلى الفرق بين الترجيح بالعلم والعلم بالترجيح، وعدم استلزام الأول الثاني. وقد بينا لك فيما قبل من شأنه ما^{٤٥٢٠} يغنيك عن التكرار.

وقال: «ثم إن حصول قدرته» أي قدرة العبد وإرادته لا بد أن تنتهي إلى أسباب^{٤٥٢١} لا تكون بقدرته وإرادته دفعا للتسلسل. ولا شك أن عند الأسباب يجب الفعل، وعند فقدانها يمتنع. فالذي ينظر إلى الأسباب الأولى ويعلم أنها ليست بقدره العبد ولا بإرادته، يحكم وهو غير صحيح مطلقا، لأن السبب القريب للفعل هو قدرة العبد وإرادته. والذي^{٤٥٢٢} ينظر إلى السبب^{٤٥٢٣} القريب، يحكم بالاختيار وهو أيضا ليس بصحيح مطلقا، لأن الفعل لم يحصل بأسباب كلها مقدورة ومرادة. فالحق أن لا جبر ولا تفويض، ولكن أمر بين أمرين.

وأقول: لا يصلح أن يكون ما ذكره منشأ^{٤٥٢٤} اختلاف العلماء المتحرين، فإن هذا أمر ظاهر. وقد ورد أنه عليه السلام نهي الصحابة عليهم السلام عن البحث فيه، فلو لا أنه أمر دقيق نزل^{٤٥٢٥} فيه الأقدام، ويرد من كل فرقة على الأخرى [٨٩ظ] / الإلزام والإفحام لم يرد النهي. بل يبين لهم هذا الأمر الظاهر بأن يقال لكل فرقة ما بينه العلامة ويزال إشكاله.

بل منشأ اختلافهم أنهم رأوا^{٤٥٢٦} أن^{٤٥٢٨} للعبد فيه اختيارا، وهو إن لم ينسب إلى العبد يلزم الجبر وإن نسب إليه يلزم القدر. فالقدرة^{٤٥٢٩} ذهبوا إلى نسبتها إلى العبد، وألزمهم الجبرية أن يكون له اختيار في ذلك الاختيار ويتسلسل. والجبرية ذهبوا إلى خلافه، ولزمهم عدم الفرق بين الأمور الاضطرارية والاختيارية وما ذكر في هذا الكتاب. والمصنف ومن هو في زمرهم، أجتوا إلى إثبات الأمور اللاموجودة واللامعدومة، وقد عرفت ما فيه.

والقائلون بأمر^{٤٥٣٠} بين^{٤٥٣١} أمرين، مبنى دليل أكثرهم على وجدان أن ثمة أفعالا اختيارية واضطرارية ووجدان أن للعبد صنعا وأن قدرته غير كافية، وأمثال ذلك.

ويرد على كل منها إشكالات. مثلا يجوز أن يقال: لم لا يجوز أن تكون الأفعال جميعها اضطرارية؟ بمعنى عدم إمكان تركها ولوجوبها^{٤٥٣٢} وتكون هي منقسمة على قسمين: ^{٤٥٣٣} قسم يكون في حصولها رضي العبد مساوقا لها وتسمى اختيارية، وقسم لا يكون

^{٤٥١٧} التلويح للتفتازاني، ٤٠٢/١.

^{٤٥١٨} ر: الجزئي.

^{٤٥١٩} ر: المذكورة.

^{٤٥٢٠} ر- ما.

^{٤٥٢١} و: الباب.

^{٤٥٢٢} و- والذي.

^{٤٥٢٣} ر+ إلى السبب.

^{٤٥٢٤} و: مثبتا.

^{٤٥٢٥} ر- عليه السلام.

^{٤٥٢٦} ر: نزل.

^{٤٥٢٧} ر: رأو.

^{٤٥٢٨} ر- أن.

^{٤٥٢٩} ر: فالقدر.

^{٤٥٣٠} ر: بأمرين.

^{٤٥٣١} ر- بين.

^{٤٥٣٢} ر- لوجوبها.

^{٤٥٣٣} ر- ولوجوبها وتكون هي منقسمة على قسمين.

ويسمى اضطرارية، أو يكون جميعها اختياري. ولا نسلم أن المسماة اضطرارية فعله، فإن الكل منها أسبابا خاصة بها، ولا تنسب^{٤٥٣٤} إلى العبد. وإننا لا نسلم أن للعبد صنعا، بل هو صنع الله تعالى وهو آلة له وأمثال هذا من الواردات كثيرة.

والحق عندي ما نيهتك^{٤٥٣٥} عليه من كون الاختيار الانفعالي مانعا للجبر، لحصول الاختيار وللقدر، لكونه انفعاليا وليس بفعل له. والأحق منه التمسك بالدلائل الشرعية النقلية، وأخذها حججا قاطعة، إذ الشارع الصادق المقال أعلم بتحقيقه الحال.

[٣٨٤] قال: «فقوله إن الاتفاقية والاضطرارية»^{٤٥٣٦} إلى آخره.

أقول: توجيه كلام المصنف يعلم مما ذكره، وقول العلامة «وأنت خبير بأنها مقدمة إجماعية مسلمة عند الخصم فلا وجه لمنعها^{٤٥٣٧} ولا حاجة إليها، لأن جميع المباحث السابقة إنما كانت^{٤٥٣٨} لتحقيق منع^{٤٥٣٩} المقدمة الأولى، والتقصي عما أورد من الدليل عليها. وبيان أنه لا يمتنع أن يكون فعل العبد اختياريا»^{٤٥٤٠} مردود، لأن المقدمة الإجماعية، على تقدير تسليم الإجماع، عدم موصوفية الاضطراري والاتفاقي من حيث هما بالحسن والقبح بمعنى استحقاق المدح أو الذم في الدنيا والثواب أو العقاب في الآخرة عقلا، إما من حيث إنهما محمودان لذاتهما، أو لصفة من صفاتهما. فلا نسلم الإجماع على عدم جواز اتصافهما بالحسن والقبح عقلا. وكون دليل الأشعري باطلا بإبطال المقدمة الأولى، لا ينافي جواز^{٤٥٤١} إبطال المقدمة الثانية أيضا، وإن كان المقصود يتم بالأول.

ثم تعجب من توضيح المصنف سند المنع بأوصاف الله^{٤٥٤٢} تعالى وأنه يحمدها ويكاملات الإنسان ونقائصه حيث كان يحمدها عليها ويذم^{٤٥٤٣} وادعاؤه^{٤٥٤٤} في كلام الأشعري يجعل^{٤٥٤٥} كل كمال حسنا وكل نقصان قبيحا، مع أنه قرر في أول الفصل أن النزاع في الحسن والقبح بمعنى استحقاق المدح أو الذم في الدنيا والثواب أو^{٤٥٤٦} العقاب في الآخرة. وهذا ليس مقام التعجب، لأن النزاع وإن كان فيما ذكر، لكن كون فعل العبد اضطراريا أو اتفاقيا لا يقتضي عدم حسنه أو قبحه بهذا المعنى عقلا إلا إذا لم يكن محمودا، أو مذموما لذاته أو لصفة من صفاته.

ثم أنكر على المصنف ذكره كلام الأشعري على سبيل التردد والاحتمال. حيث قال وإن عني أنه لا يكون في معرض ذلك بقوله «وهو ما ذهب إليه الأشعري من أن الفعل ليس لذاته أو لصفة من ذاته بحيث يحكم العقل بأن فاعله يستحق في الدنيا المدح أو الذم وفي الآخرة [٩٠ و] الثواب أو العقاب. بل كل ما ورد به نص من الشارع به أو بدليله^{٤٥٤٧} على أنه استحق^{٤٥٤٨} المدح والثواب فحسن، أو الذم والعقاب فقيح».

^{٤٥٣٤} ر: ينسب.

^{٤٥٣٥} ر: نتهك.

^{٤٥٣٦} التلويح للتفاضل، ٤٠٤/١.

^{٤٥٣٧} و: إليها.

^{٤٥٣٨} و: كان.

^{٤٥٣٩} و: المنع.

^{٤٥٤٠} التلويح للتفاضل، ٤٠٤/١.

^{٤٥٤١} و- جواز.

^{٤٥٤٢} و: والله.

^{٤٥٤٣} ر: ويدوم.

^{٤٥٤٤} و: ادعاه؛ ر: وادعاه.

^{٤٥٤٥} و: يحمل.

^{٤٥٤٦} ر: و.

^{٤٥٤٧} و- به أو بدليله.

^{٤٥٤٨} و: يستحق.

قلت: نحن لا ندعي استقلال العقل في تحسينه وتقييحه^{٤٥٤٩} بالمعنى الذي ذكر ولكن نقول بجواز أن يدرك العقل^{٤٥٥٠} جهة حسنه وكونه ممدوحا ومثوبا، وجهة قبحه وكونه مذموما ومعاقبا به لذاته أو لصفة من صفاته، وما ذكره لا ينافيه.

وأما قوله «وما ذكره المصنف إلى قوله كصيرير^{٤٥٥١} الباب أو كطين الذباب»^{٤٥٥٢} فتنفس^{٤٥٥٣} محرور وتنفت^{٤٥٥٤} مصدر.

[٣٨٥] قال: «قوله «في ورائه» الصواب من ورائه»^{٤٥٥٥}

أقول: قد علم مرارا أن الحروف الجارة كثيرا ما يستعمل بعضها مكان البعض.

[المسألان المتعلقان بالحسن والقبح عند بعض أصحاب الحنفية والمعتزلة]

[٣٨٦] قال: «قوله «وعند بعض أصحابنا»^{٤٥٥٦} إلى آخره.

أقول: بين الدليل^{٤٥٥٧} الذي ذكره المصنف على ما ادعاه بعض أصحابنا، ثم قال: «والجواب عنه»^{٤٥٥٨} إلى آخره. وحاصله تسليم وجوب تصديقه وامتناع تكذيبه بالعقل، ومنع وجوبهما بمعنى استحقاق الثواب أو العقاب إلا بنص الشارع. وهو كلام في غاية الوهاء لأن الوجوب والامتناع للمسلمين، إما أن يكونا بمعنى عدم جواز وجود ضدهما، أو بمعنى استحقاق المدح والثواب أو الذم والعقاب.

والأول ممتنع لوجود الضد وتحقيق الكفار في الواقع، فتعين الثاني. وأيضا يبحث في استحقاق الثواب أو^{٤٥٥٩} العقاب إن ثبت بأمر الشارع ونهيه فقط. فإذا أن يستحق العبد بالائتمار والانتهاز وعدمهما الثواب أو العقاب أو لا. والثاني باطل. وعلى الأول فثبوته لا بد أن ينتهي إلى العقل وإلا لتسلسل أو دار.

[٣٨٧] قال: «قوله «وكذلك» امتثال أوامره ^{الطاعة}»^{٤٥٦٠} إلى آخره.

أقول: أجاب عن هذا بمثل ما أجاب عنه من الدليل الأول، والرد على هذا مثل الرد عليه. لكنه مثل امتثال أوامره ^{الطاعة} عقلا يلزم^{٤٥٦١} تصديق ما قامت عليه الحجج القطعية من المسألة الهندسية وليس الأمر كذلك. لفقدان أن من لم يصدق الممثل به وكثيرة من لم يمتثل، فاللزوم هو الشرعي وما هو ما يترتب عليه الثواب أو العقاب.

[المسألان المتعلقان بالحكم بالحسن والقبح]

^{٤٥٤٩} ر: تقييحه.

^{٤٥٥٠} ر: الفعل.

^{٤٥٥١} ر: كصيرير.

^{٤٥٥٢} التلويح للفتازاني، ٤٠٤/١.

^{٤٥٥٣} و: ونفيس.

^{٤٥٥٤} و: وتلقب.

^{٤٥٥٥} التلويح للفتازاني، ٤٠٥/١.

^{٤٥٥٦} التلويح للفتازاني، ٤٠٥/١.

^{٤٥٥٧} ر: الدليلين.

^{٤٥٥٨} التلويح للفتازاني، ٤٠٥/١.

^{٤٥٥٩} ر: و.

^{٤٥٦٠} التلويح للفتازاني، ٤٠٦/١.

^{٤٥٦١} ر: يلزم.

[٣٨٨] قال: «قوله «فالآن الأصلح للعبد»^{٤٥٦٢} واجب»^{٤٥٦٣} إلى آخره.

أقول: قول العلامة لا خفاء في أنه لا معنى للوجوب عليه بمعنى الثواب على الفعل أو^{٤٥٦٤} العقاب على الترك. فلا يتصور الحسن والقيح بالمعنى المتنازع^{٤٥٦٥} فيه لا يورد على المصنف شيئا. إذ الحسن والقيح بالمعنى المذكور إنما كان محلا للتراع بين الأشعرية والمعتزلة في أفعال العباد، لا بيننا وبين المعتزلة في أفعال الله تعالى وأفعال العباد. فالمراد بالحسن كونه محمودا، وبالقيح كونه مذموما.

[٣٨٩] قال: «قوله «ويجب أن يعلم»^{٤٥٦٦} إلى آخره.

أقول: بين العلامة مراد المصنف بقوله «ثم فسرهما بما يشمل القسم الثالث أيضا، أعني ما يكون بعض أجزائه حسنا وبعضها لا حسنا ولا قبيحا».

ثم قال معترضا عليه «ولا يخفى أنه إذا كان الشيء»^{٤٥٦٧} حسنا بجميع أجزائه كان حسنا لعينه. وجعله حسنا باعتبار الجزء، إنما هو مجرد اصطلاح»^{٤٥٦٨}.

وهذا الاعتراض بعد ذلك التفسير بعيد عن مثله. إذ علم أن المراد بحسن باقي الأجزاء، اللاقيح وهو المسمى بالحسن لجزئه. وأيضا ربما^{٤٥٦٩} يكون أمر حسنا بجميع أجزائه، وعند اجتماعها^{٤٥٧٠} لا يكون حسنا. كتنكاح كل واحدة من الأختين، أو كتنكاح واحدة واحدة إلى العشرة فما فوقها، فإنه حسن. والجمع بين الأختين^{٤٥٧١} والجمع في النكاح زائدا على الأربع، قبيح.^{٤٥٧٢} فلا^{٤٥٧٣} يلزم من حسن كل واحد من الأجزاء وحسن ذي الأجزاء فضلا عن أن يكون^{٤٥٧٤} بعينه.

[٣٩٠] قال: «قوله «وكذا القبيح»^{٤٥٧٥} إلى آخره.

أقول: قول العلامة «وما سبق من أن الحسن والقيح يكون لذاته أو لصفة من صفاته إنما هو في بعض الأفعال. ولا ينافي ثبوته في بعض الأفعال باعتبار أمر خارج غير محمول كالصلاة للوضوء»^{٤٥٧٦} لم يعلم [٩٠ ظ] / له فائدة سوى أنه أراد أن يذكر أن الوضوء حسن لعينه حتى يجوز أن تكون الصلاة حسنة للوضوء، وإن كانت حسنة لمعنى في نفسها أيضا. وهذا في غاية البعد، فإن الوضوء إنما هو لأجل الصلاة، أو مس المصحف، وأمثال ذلك. فعلى تقدير أن يكون له حسن في نفسه يجوز أن يزداد حسنا لكونه وسيلة إلى الصلاة، لا أن الصلاة وسيلة إليه فتزداد به حسنا.

^{٤٥٦٢} و - للعبد.

^{٤٥٦٣} التلويح للفتاوي، ١/٤٠٧.

^{٤٥٦٤} و: و.

^{٤٥٦٥} ر: الشارع.

^{٤٥٦٦} التلويح للفتاوي، ١/٤٠٨.

^{٤٥٦٧} و - الشيء.

^{٤٥٦٨} التلويح للفتاوي، ١/٤٠٨-٤٠٩.

^{٤٥٦٩} ر: بما.

^{٤٥٧٠} ر: اجتماعه.

^{٤٥٧١} و - والجمع بين الأختين.

^{٤٥٧٢} ر - قبيح.

^{٤٥٧٣} و: ولا.

^{٤٥٧٤} ر - فضلا عن أن يكون.

^{٤٥٧٥} التلويح للفتاوي، ١/٤٠٩.

^{٤٥٧٦}

[٣٩١] قال: «قوله «واعلم أن المنقول»»^{٤٥٧٧} إلى آخره.

أقول: ذكر العلامة أنه «طال التراجع بين المصنف وبعض^{٤٥٧٨} معاصريه في تفسير التصديق المعبر في الإيمان»^{٤٥٧٩} هل هو التصديق المنطقي الذي هو قسم للتصور، أو غيره. وأشار في أثناء الكلام^{٤٥٨٠} إلى ميل المصنف إلى أنه غيره، وقال «وجعله مغايرا للتصديق المنطقي وهم»^{٤٥٨١} بل هو هو. ومعناه بالفارسية كرویدن وهو المراد بالتصديق في المنطق على ما صرح به ابن سينا. وحاصله إذعان وقبول لوقوع النسبة أو لا وقوعها. وهذا ليس إلا وهم الوهم. بل وهما آخر، وهو تصور أن معنى كرویدن هو مجرد إذعان وقبول. بل هو إذعان لأمر ورد عليه من خارج وقبول له. ولا شك أن التصديق المعبر في الإيمان يعبر فيه هذا مع أمر زائد، وهو الحكم بأن الخير صادق. ولكن التصديق المنطقي هو ما ذكره ابن سينا، وبينهما فرق. فإن^{٤٥٨٢} التصديق المنطقي لا يتوقف على ورود أمر حكم^{٤٥٨٣} من خارج^{٤٥٨٤} فهو التصديق اللغوي وهو اعتقاد صدق الخير والحكم به.^{٤٥٨٥}

وقد صدق المصنف لله دره فيما نقل عنه العلامة أن التصديق أمر اختياري، هو نسبة الصدق إلى المخير حتى لو وقع في القلب صدق المخير ضرورة من غير أن ينسب إليه اختيارا، لم يكن ذلك تصديقا، لأنه لو لم يكن اختاريا لم يؤمر به. وإدراك العقل صدق الخير وإن لم^{٤٥٨٦} يكن باختياره، لكن حكمه المترتب على هذا الإدراك اختياري وهو المأمور به، وهو الذي يعبر عنه باللسان، فلا يقال أدركت أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله بل يحكم بأن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله.

فالتصديق المعبر في^{٤٥٨٧} الإيمان^{٤٥٨٨} لا يكون [مع] التصديق المنطقي فقط، بل هو مع شيء آخر و^{٤٥٨٩} هو ما أوضحناه لك. وقد لا يكون في التصديق الإيمان إدراك أن النسبة واقعة أو ليست بواقعة، بأن يكون من الأمور الغير المدركة بالعقل إلا بصدق المخير، فهو إذن تصديق لغوي وهو الحكم بالصدق.

[٣٩٢] قال: «وإما أن يكون شبيها للحسن لمعنى في غيره»^{٤٥٩٠} إلى آخره.

أقول: بعد ما بين العلامة وحقق كلام المصنف في هذا المقام، ذكر أن الأحسن أن يقال الفقير إنما يستحق الإحسان من جهة مولاه وهو الله تعالى لا من جهة العباد،^{٤٥٩١} والبيت لا يستحق الزيارة والتعظيم لنفسه، لأنه بيت كسائر البيوت. وهذا الكلام ليس بحسن فضلا عن أن يكون أحسن.

أما الأول فلأنه إن أراد أن الفقير يستحق الإحسان من جهة مولاه بحيث لا يكون فيه توسط العباد فممنوع. وإن أراد غيره

^{٤٥٧٧} التلويح للفتاوي، ٤١١/١.

^{٤٥٧٨} و: ر: و.

^{٤٥٧٩} التلويح للفتاوي، ٤١١/١.

^{٤٥٨٠} و- الكلام.

^{٤٥٨١} و: وهمي؛ التلويح للفتاوي، ٤١١/١.

^{٤٥٨٢} ر: قال.

^{٤٥٨٣} و- أمر حكم.

^{٤٥٨٤} ر: إليه.

^{٤٥٨٥} ر- به.

^{٤٥٨٦} ر- لم.

^{٤٥٨٧} ر- في.

^{٤٥٨٨} ر: بالإيمان.

^{٤٥٨٩} ر- و.

^{٤٥٩٠} التلويح للفتاوي، ٤١٠/١.

^{٤٥٩١} ر- ذكر أن الأحسن أن يقال الفقير إنما يستحق الإحسان من جهة مولاه وهو الله تعالى لا من جهة العباد.

فالزكاة حسنة^{٤٥٩٢} لما فيها^{٤٥٩٣} من مواساة الفقير.

وأما الثاني، فلأننا لا نسلم أن البيت الشريف كسائر البيوت، وأنه لا يستحق الزيارة. بل مكانة الشريف أصل أم القرى، وهي أصل الأرض التي أصل منشئنا منها مع زيادات شرف نطق بها الأخبار. فكيف لا يستحق الزيارة؟ وكيف يكون كسائر البيوت؟

بل كلام المصنف هو الحسن، ومعناه أن الفقير والبيت إن استحقا الإحسان والزيارة، لكنهما لا يستحقان هذه العبادة، فحسنها في الحقيقة لا يكون لأجلها، بل لكونها عبادة لله تعالى.

[٣٩٣] قال: «قوله «يرد عليه»»^{٤٥٩٤} إلى آخره.

أقول: قول العلامة «قد خرج بما ذكرنا الجواب عن هذا الإيراد، وهو أن حسن هذه العبادات الثلاثة^{٤٥٩٥} وإن كان بالغير بدلالة العقل^{٤٥٩٦} إلا أن ذلك الغير في حكم العدم بناء على ما ذكرنا. فصارت كأنها حسنة لا بواسطة أمر خارج عن ذاتها [٩١و] / فألحقت بما هو حسن لعينه كالصلاة، وجعلت من قبيل الحسن لمعنى في نفسه، لا بمجرد^{٤٥٩٧} كونه مأمورا به^{٤٥٩٨} كما هو رأي الأشعري^{٤٥٩٩}. لا يخفى ضعفه، لأنه إذا جعل الأمر الذي كان الحسن لأجله كالعدم، ولم يعتبر كونه مأمورا به، فبأي شيء يكون حسنا حتى يلحق بالحسن لمعنى في نفسه؟

وأیضا المدعى أنه حسن لمعنى في نفسه شبيه بالحسن لمعنى في غيره. وما ذكره يدل على أنه حسن لمعنى في غيره، ولكنه ألحق بالحسن لمعنى^{٤٦٠٠} في نفسه، وهذا عين المدعى.

وكذا ما قال من قوله «فإن قيل المأمور به في الصلاة والزكاة ونحوهما هو الإتيان بهذه الأشياء، إذ العبد إنما هو مأمور بإيقاع الفعل وإحداثه. فما معنى الإتيان بالمأمور به، والإتيان هو نفس المأمور به؟ قلنا قد سبق أن ههنا معنى مصدريا ومعنى حاصلًا بالمصدر. والأول هو الإيقاع والثاني الهيئة^{٤٦٠١} الموقعة. فأرادوا^{٤٦٠٢} بالمأمور به الحاصل بالمصدر كالحركة بمعنى الحالة المخصوصة، وبالإتيان به إيقاعه وإحداثه. فإن قيل فحينئذ لا يكون الحسن هو المأمور به مع أن^{٤٦٠٣} الكلام فيه. قلنا المأمور به في التحقيق هو الإيقاع والإحداث. فحسنه حسن المأمور به»،^{٤٦٠٤} لأنه إن أراد بهذا إبطال قوله «الأول أن المراد بالمأمور به هو الحاصل بالمصدر» فتناقض، وإن أراد به يلزم من حسن الإيقاع حسن المأمور به، فلا يكون الإيقاع مأمورا به، وقد قال إن الإيقاع هو المأمور به. والجواب عن أصل السؤال أن يقال المأمور به هو الإيقاع وإتيانه^{٤٦٠٥} عين الإيقاع فحسن الإيقاع حسن المأمور به.

^{٤٥٩٢} و ر: حسن.

^{٤٥٩٣} و ر: فيه.

^{٤٥٩٤} التلويح للفتاوي، ١/٤١٣.

^{٤٥٩٥} و ر: الثلاث.

^{٤٥٩٦} و ر- بدلالة العقل.

^{٤٥٩٧} و ر: بمجرد.

^{٤٥٩٨} و ر: بها.

^{٤٥٩٩} التلويح للفتاوي، ١/٤١٣.

^{٤٦٠٠} ر- في غيره. وما ذكره يدل على أنه حسن لمعنى في غيره، ولكنه ألحق بالحسن لمعنى.

^{٤٦٠١} ر: الهيئة.

^{٤٦٠٢} و ر: فأراد.

^{٤٦٠٣} و- أن.

^{٤٦٠٤} التلويح للفتاوي، ١/٤١٤.

^{٤٦٠٥} و: وإتيانه.

[٣٩٤] قال: «قوله «يقتضي كونه عدلا وإحسانا»^{٤٦٠٦} إلى آخره.

أقول: قوله «لا نزاع للأشعري في كون العدل عدلا والإحسان إحسانا قبل الشرع، وإنما النزاع في كونه مناطا للمدح عاجلا، والثواب آجلا»^{٤٦٠٧} يدل على أنه ذهل عما قصده المصنف، وهو أن الأمر يقتضي حسنا قبل وروده لا أنه لا حسن له إلا بورود الأمر على ما ذهب إليه الأشعري. فقد دلت الآية على^{٤٦٠٨} أن ما أمر به عدل وإحسان قبل الأمر أيضا، وإلا لتوقف الأمر إلى أمر آخر، وهلم جرا.

وليس معنى الحسن المبحوث عنه إلا المدح عاجلا والثواب آجلا أو نقول العدل والإحسان يستحق به المدح عاجلا والثواب آجلا، لإخبار الشرع بذلك. وما أمر به عدل وإحسان قبل ورود الأمر، فما أمر به يستحق به المدح عاجلا والثواب آجلا قبل ورود الأمر. فتأمل.

[٣٩٥] قال: «قوله «فالأمر بالزكاة»^{٤٦٠٩} إلى آخره.

أقول: سؤال العلامة بقوله «ولقائل أن يقول لا نسلم أنه أمر مطلق بل العقل قرينة على أنه^{٤٦١٠} إنما أمر بها لدفع حاجة الفقير ونحوه»^{٤٦١١} أدل على أنه ذهل عن مقصد المصنف، إذ غرضه أن الأمر بالزكاة أمر بالعدل والإحسان. فكونه مأمورا به يدل على حسنه قبل الأمر، فمنعه بمعزل عن هذه المقدمات. على أن كون العقل قرينة على أنه ما أمر به إلا لدفع حاجة الفقير،^{٤٦١٢} مجرد دعوى لجواز أن يكون بحسنها في نفسها من غير اعتبار احتياج الفقير. وإن كان ما اعتبره العقل أيضا جائزا وهو كونها سد خلة الفقير، على أن ما عين للزكاة^{٤٦١٣} ليس لصاحب النصاب، فيجب عليه تطهير ماله عما ليس له، سواء كان احتياج الفقير معتبرا أم لا.

[٣٩٦] قال: «قوله «فلا يحتاج» إلى الوضوء في كونه وسيلة»^{٤٦١٤} إلى آخره.

أقول: وقع في عبارة العلامة مساهلة، وهي قوله «لأن الصلاة إنما تفتقر إلى الوضوء باعتبار ذاته وهو كونه طهارة»^{٤٦١٥}. ولا شك أن كونه طهارة ليس ذات الوضوء، بل هو أيضا وصف من أوصافه. ولو قال إنما تفتقر إليه لكونه طهارة، لا لكونه عبادة لأصاب.

[٣٩٧] قال: «قوله «كالجهاد»^{٤٦١٦} إلى آخره.

أقول: نقل العلامة عبارة الإمام فخر الإسلام ههنا حيث قال «إنهما إنما صارا حسنين^{٤٦١٧} لمعنى كفر الكافر وإسلام الميت،

^{٤٦٠٦} التلويح للفتاوي، ٤١٥/١.

^{٤٦٠٧} التلويح للفتاوي، ٤١٥/١.

^{٤٦٠٨} و: إلى.

^{٤٦٠٩} التلويح للفتاوي، ٤١٥/١.

^{٤٦١٠} و: أنها.

^{٤٦١١} التلويح للفتاوي، ٤١٥/١.

^{٤٦١٢} و- الفقير.

^{٤٦١٣} و: الزكاة.

^{٤٦١٤} التلويح للفتاوي، ٤١٦/١.

^{٤٦١٥} التلويح للفتاوي، ٤١٦/١.

^{٤٦١٦} التلويح للفتاوي، ٤١٦/١.

^{٤٦١٧} و: حسنا.

وذلك معنى منفصل عن الجهاد والصلاة»^{٤٦١٨} ثم اعترض عليه اعتراضين:

حاصل الأول أن كفر الكافر وإسلام الميت لا يتأدى بالجهاد،^{٤٦١٩} [٩١ ظ] / فكيف يكون شبيها بالحسن لمعنى في نفسه؟ وليس وجه الشبه إلا كون الأمر الذي حسن المأمور به له مؤدى بأداء المأمور به.

وحاصل الثاني أنه لم يكن هذا مقام بيان الانفصال، بل كان مقام بيان عدمه. ثم اعتذر عن الثاني بأنه أراد إثبات التغير حتى يعلم أن حسن الجهاد بالغير.

وتحقيق كلام الإمام فخر الإسلام أنه لم يرد به أن حسن الجهاد إنما هو لكفر الكافر وإسلام الميت بلا واسطة، بل بواسطة أمر حسن في نفسه يؤثر حسنه في حسن الجهاد،^{٤٦٢٠} ويؤدى نفس الجهاد وهو إعلاء كلمة الله تعالى، وهو إنما يكون إعلاء كلمة الله لكفر الكافر. فإذا وقع لأجله كان إعلاء كلمة الله. وكذا الصلاة على الجنابة إنما حسنت لقضاء حق الميت. وإنما صارت قضاء حقه^{٤٦٢١} لإسلامه^{٤٦٢٢} المثبت لذلك الحق.

فكفر الكافر علة كون الجهاد إعلاء كلمة الله وإسلام الميت علة كون الصلاة عليه قضاء لحقه، لا أنه على حسن الجهاد وحسن الصلاة، لأن كفر الكافر قبيح، فكيف يحسن به ما ليس له حسن بلا واسطة أمر آخر؟ وكذا إسلام الميت وإن كان حسنا لكنه أمر^{٤٦٢٣} قائم به، فكيف يكون سببا لحسن فعل شخص آخر بلا واسطة أمر آخر يقوم به؟ وأما حسن الجهاد فلحسن إعلاء كلمة الله الثابت لكفر الكافر. وأما حسن الصلاة على الجنابة فلحسن قضاء حقه الثابت بإسلامه.

فالإمام فخر الإسلام ﷺ أراد بيان سبب الأمرين اللذين بهما تحقق ما من جهته الحسن في المسألتين إشارة إلى مغايرتهما، فإن تباين الأسباب يدل على بيان المسببات. إذ الإشكال في هذا لا في عدم الانفصال. فإن كل واحد^{٤٦٢٤} يعلم أن الجهاد لا ينفصل عن الإعلاء، وأن الصلاة لا تنفصل عن القضاء، وإن أشكل عليه أن الإعلاء غير الجهاد، أو القضاء غير الصلاة حيث لا يوجدان إلا بوجود واحد.

ومن عرض نفسه لمطالعة كتاب مثل الإمام فخر الإسلام، يجب أن يكون له جزم تام مستلزم للتأمل في كلامه حتى التأمل من غير أن يتبع كل ما يترآى له فيقع في معرض بعض الظن الآثم.^{٤٦٢٥}

[٣٩٨] قال: «قوله «ولما كان المقصود»» إلى آخره.

^{٤٦١٨} التلويح للفتاواني، ٤١٦/١.

^{٤٦١٩} - بالجهد.

^{٤٦٢٠} ر- إنما هو لكفر الكافر وإسلام الميت بلا واسطة أمر حسن في نفسه يؤثر حسنه في حسن الجهاد.

^{٤٦٢١} ر: لحقه.

^{٤٦٢٢} + وسلم.

^{٤٦٢٣} - وأمر.

^{٤٦٢٤} و: أحد.

^{٤٦٢٥} ر- الآثم.

أقول: العلامة^{٤٦٢٦} بعد ما بين كلام المصنف، أورد عليه اعتراضا بقوله «فإن قلت لم جعل هذا القسم من قبيل الحسن لغيره الشبيه بالحسن لمعنى في نفسه كالزكاة والصوم والحج؟» وأجاب عنه بقوله «قلت لأنه لا جهة ههنا لارتفاع الوسائط وصيورتها في حكم^{٤٦٢٧} العدم بخلافها ثمة». ^{٤٦٢٨}

ثم قال «وقد يقال لأن الوسطة ههنا كفر الكافر وإسلام الميت وهما باختيار العبد وقد عرفت ما فيه». ^{٤٦٢٩}

وفي جوابه نظر وهو أن يقال لم لا يجوز أن يجعل إعلاء كلمة^{٤٦٣٠} الله مندرجا في الجهاد حيث يوجدان بوجود واحد فيكون من قبيل الحسن لمعنى في نفسه؟ وهذا يعلم ضعف الجواب الذي نقله، لأنه لا يتعين جعل الوسائط في حكم العدم طريقا إلى ارتفاعها. بل يكون بدرجتها فيما لا يوجد إلا بوجوده.

وأما قوله^{٤٦٣١} «فقد عرفت ما فيه» بل الجواب الحق أن الجهاد والإعلاء لما علمت من^{٤٦٣٢} تحقيق كلام الإمام فخر الإسلام متباينان بدليل تباين أسبابهما، فجعلهما أمرا واحدا لا بد له من سبب. ولا يجوز أن يكون بجعل كفر الكافر كالعدم ليلزم منه عدم الإعلاء، لأنه أمر اعتباري^{٤٦٣٣} ولا سبب معلوم سواء فلم يجعل^{٤٦٣٤} من قبيل الحسن لمعنى في نفسه؟

[٣٩٩] قال: «قوله «الأمر المطلق»»^{٤٦٣٥} إلى آخره.

أقول: اعترض العلامة في هذا المقام على المصنف وعلى الإمام فخر الإسلام رحمه الله. ^{٤٦٣٦}

إما على المصنف فبأنه خالف فخر الإسلام، حيث جعل الأمر المطلق شاملا للضرب الأول من القسم الأول فقط، وهو الحسن لمعنى في نفسه الذي لا يحتمل السقوط أصلا، وبأن دليله الأول هو الذي يدل على هذا المدعى دون دليله الثاني وهو قوله وكونه عبادة يوجب ذلك أيضا. فإنه يدل على كون الحسن لمعنى^{٤٦٣٧} [٩٢و] / في نفسه سواء يحتمل السقوط أو لا.

وأما على الإمام فخر الإسلام فبأنه^{٤٦٣٨} جعل الضرب الثاني من القسم الأول أيضا محتملا للأمر المطلق والدليل لا يساعده، ثم شنع عليه بقوله «مثل هذا غير عزيز في عبارة فخر الإسلام»^{٤٦٣٩} والجواب أما عن طرف المصنف فبأنه لم يخالفه أصلا لما أن عبارتهما مصرحة بالتناول للضرب الأول من القسم الأول، والتناول لا ينفي احتمال الغير، فهو يتناول الأول قطعا من غير احتياج إلى الدليل ويحتمل غيره، وتصرف إليه بدليل. فإنه لولا الاحتمال، كان الدليل الدال على خلافه نسخا له إن تأخرا وتعرضا إن لم يعلم التاريخ.

^{٤٦٢٦} و- العلامة.

^{٤٦٢٧} ر: الحكم.

^{٤٦٢٨} التلويح للفتازاني، ٤١٧/١.

^{٤٦٢٩} التلويح للفتازاني، ٤١٧/١.

^{٤٦٣٠} ر: كلمات.

^{٤٦٣١} و+ بعد عرفت ما فيه.

^{٤٦٣٢} ر: في.

^{٤٦٣٣} ر: اختياري.

^{٤٦٣٤} ر: جعل.

^{٤٦٣٥} التلويح للفتازاني، ٤١٧/١.

^{٤٦٣٦} ر- رحمه الله.

^{٤٦٣٧} ر: بمعنى.

^{٤٦٣٨} و: فلائنه.

^{٤٦٣٩} التلويح للفتازاني، ٤١٨/١.

ويعلم من هذا الجواب، الجواب عن طرف الإمام فخر الإسلام أيضا. وإن ما ظنه العلامة عليه فبعض ظنه، وبأن كون العبادة موجبة^{٤٦٤٠} للحسن لمعنى في نفسه، يقتضي تناوله للضرب الأول وإن لم ينف احتماله للضرب الثاني. والأصل أن الشيء إذا وجب^{٤٦٤١} وجب بصفة الكمال إلا إذا^{٤٦٤٢} دل الدليل على خلافه. وإذا انضمت تلك المقدمة إلى هذا ثبت تناوله للضرب الأول قطعاً، فعلم أن إيراده على ما وهم أنه فهم لا عليهما.

[٤٠٠] قال: «قوله «والفرق بينهما» إلى آخره.^{٤٦٤٣}

أقول: ذكر العلامة الفرق الذي أشار المصنف إليه بأنه لا يخفى على أهل التحصيل بأن المقتضي متقدم والموجب متأخر. وهذا واضح الفساد لأن المقتضي والموجب شيء واحد وهو الحسن، فلا يتصور له التقدم والتأخر. بل الفرق أن الاقتضاء أعم من الوجوب^{٤٦٤٤} فناسب استعماله في الأمر القائم بالأمر، وهو الله تعالى. حيث قيل إن كمال الأمر يقتضي كمال صفة المأمور به. فلو قال يوجب كان^{٤٦٤٥} جواز الوجوب على الله تعالى، والاقتضاء يتم بالأولوية وهو لا يوجب الوجوب على^{٤٦٤٦} الله^{٤٦٤٧} تعالى. والعبادة إنما هي قائمة بالعبد ومستندة إلى المأمور به بأنه عبادة. وكونه عبادة يوجب على المأمور به أن يكون حسناً لا على الله تعالى فناسب استعماله منه دون الأمر. فعلم أن المصنف لم يرد بالفرق المذكور ما ذكره العلامة وإن كان ذلك فرقا آخر بين المقتضي والموجب. وليت العلامة لم يذكر هذا الفرق، إذ ذكر المصنف أنه لا يخفى على أهل التحصيل.

[٤٠١] قال: «قوله «ولما لم يخاطب المعذور بالجمعة» معناه» إلى آخره.

أقول: إن كان الواجب عليه أحدهما، فإما أن يكون وجوب أحدهما بطريق الأصالة، ووجوب الآخر بطريق البدلية عنه، أو لا. فإن كان الأول، فلا يجب البديل إلا بعد فوات الأصل. فإن لم يفت الأصل فالبديل غير واجب، وإن فات فالأصل غير واجب. وأيا ما كان فلا يكون له الخيار وإن لم يكن بل كان وجوب أيهما كان بطريق الأصالة.

فوجوب قضاء الظهر دون الجمعة ترجيح من غير مرجح. وعلم منه أن ما ذكره المصنف أوجه لأن يكون دليل الشافعي، وهو أنه غير مخاطب بالجمعة حتى لا ينتقض ظهره الذي صلاه في البيت.

فإن قيل: المرجح كون الجمعة مؤداة بشرائط^{٤٦٤٨} بها صلحت أن تقام ركعتاه مقام الظهر، ولا يمكن قضاؤها بتلك الشرائط أو بتغيير.

قلنا: فعلم أن الظهر هو الواجب في حق غير المعذور، فلم يكن مخاطباً بالجمعة عندكم على ما وجهه المصنف.

[المسائل المتعلقة بالتكليف بما لا يطاق غير جائز]

^{٤٦٤٠} و: توجيه.

^{٤٦٤١} ر- وجب.

^{٤٦٤٢} و- إذا.

^{٤٦٤٣} التلويح للفتاوي، ٤١٨/١.

^{٤٦٤٤} ر: الواجب.

^{٤٦٤٥} و- كان.

^{٤٦٤٦} ر: عليه.

^{٤٦٤٧} ر- الله.

^{٤٦٤٨} ر: شرائط.

[٤٠٢] قال: «قوله «فصل» إلى آخره.

أقول: نقل العلامة عن الإمام فخر الإسلام أنه ذكر «أن من الحسن لغيره ضربا ثالثا يسمى الجامع. وهو ما يكون بحسن شرطه بعد ما كان حسنا لمعنى في نفسه. وهو^{٤٦٤٩} القدرة التي بها يتمكن العبد من أداء ما لزمه.^{٤٦٥٠} وجعل حاصل كلامه «أن وجوب أداء^{٤٦٥١} العبادة يتوقف على القدرة، توقف وجوب السعي على وجوب الجمعة. فصار حسنا لغيره مع كونه حسنا لذاته»^{٤٦٥٢} وقال «ثم أورد مباحث القدرة وتفاريعها»^{٤٦٥٣} ثم أراد أن يبين جهة عدول المصنف عن^{٤٦٥٤} عبارته. فقال «ولا يخفى أن فيه نوع تكلف وأن جعله من أقسام الحسن لغيره ليس أولى من جعله من أقسام الحسن لذاته. فلذا أفرد المصنف لتلك المباحث فصلا على حدة».^{٤٦٥٥} ونحن نحقق لك إن شاء الله تعالى مراد الإمام فخر الإسلام بكلامه هذا.

والباعث للمصنف على العدول إلى أفراد ذكرها في فصل آخر لتعلم أن العلامة لم يرح راحة من كلامه ومقصد^{٤٦٥٦} المصنف في العدول عنه. فنقول أما معنى كلامه فهو أن القدرة لها حسن في ذاته، وهو كونها حيث يتمكن العبد بها من أداء ما لزمه. ولا شك أن هذا حسن ولبه، وهو حسننها لشرطها أي لكونها شرطا لسائر العبادات من قبيل إضافة المصدر إلى المفعول أي لمشروطيتها. وهذا حسن آخر، لأنه لولا مشروطيتها، لزم تكليف ما لا يطاق، فالقدرة هي التي لها حسنان.^{٤٦٥٧}

والعلامة إنما فهم من كلامه أن العبادات هي التي^{٤٦٥٨} لها حسنان^{٤٦٥٩} وعلم منه أنه ليس سبب عدول المصنف ما ذكره من قوله «ولا يخفى» إلى آخره.

على أنه لو قيل إن القدرة إذا كانت حسنة بحسنيين، فما وجه كونها من أقسام الحسن لغيره؟

قلت: حسننها الذي لغيره أحسن من الذي^{٤٦٦٠} في ذاته. إذ التمكن من العبادة وإن كان حسنا لكن شرطية العبادة^{٤٦٦١} أدخل في الحسن على ما يعرف للألباء^{٤٦٦٢} من كون الحسن في الأول مقصورا، وفي الثاني متعديا. حتى أنه لو لم يكن يمكن من العبادة وكان شرطا كان حسنا، ولو لم يكن شرطا وكان يمكن، كان قبيحا لتجويزه الأمر بما لا يطاق. فافهم.

وأما الباعث للمصنف على العدول، فهو أن المصنف إنما التزم ذكر حسن المأمور به ولا^{٤٦٦٣} يكاد^{٤٦٦٤} القدرة أن يكون مأمورا بها. ثم ذكر الدليلين الذين أقامهما المصنف على مطلوبه وزاد مقدمة أخرى وهي قوله «وكل ما أخبر الله تعالى بعدم وقوعه لا

^{٤٦٤٩} و: وهي.

^{٤٦٥٠} التلويح للفتاوي، ٤١٩/١.

^{٤٦٥١} و- أداء.

^{٤٦٥٢} التلويح للفتاوي، ٤١٩/١.

^{٤٦٥٣} التلويح للفتاوي، ٤١٩/١.

^{٤٦٥٤} و- عن.

^{٤٦٥٥} التلويح للفتاوي، ٤١٩/١.

^{٤٦٥٦} ر: ويقصد.

^{٤٦٥٧} ر: حسان.

^{٤٦٥٨} ر- هي التي.

^{٤٦٥٩} ر: حسان.

^{٤٦٦٠} و: في الذي صح ه.

^{٤٦٦١} و ر: للعبادة.

^{٤٦٦٢} ر: للاتباء.

^{٤٦٦٣} ر: ولا.

^{٤٦٦٤} و: ولا تكاد.

يجوز أن يقع،^{٤٦٦٥} وإلا لزم إمكان كذبه وهو محال، وإمكان المحال محال». وقال «في هذا الطريق يمكن الاستدلال بالآية على عدم الجواز، وإلا فالظاهر منها الدلالة على عدم الوقوع».^{٤٦٦٦}

وهذا الكلام ليس بشيء، إذ هذه المقدمة لم ترد شيئا على ما تقدم. إذ المدعى استحالة تكليف ما لا يطاق لأنه تكليف ما لا يطاق، واللازم من الدليل بعد تكلف مشاق^{٤٦٦٧} جر الثقل أن تكليف ما لا يطاق محال من جهة استحالة الكذب عليه تعالى. بل لما كان مدعى الأشعري كون التكليف بما لا يمتنع لذاته إذا امتنع لغيره، واقع يتم إبطاله بإثبات عدم الوقوع والآية تدل عليه، أو نقول لما كان الاسم الله جامعا لجميع الصفات، فهو جامع ومفيد معنى العليم والحكيم والكريم فهو إذن يفيد معنى أن الحكيم العليم الكريم لا يكلف نفسا إلا وسعها.

ولا شك أن هذا الكلام يفيد أن عدم تكليفه بما ليس في الوسع، مقتضي الحكمة والعلم والكرم وليس مقتضاها إلا لعدم تجويز هذه الخصال الحميدة إياه، فدللت الآية على عدم الجواز، ويشير إلى ما ذكرنا قوله تعالى ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ﴾^{٤٦٦٨} دون أن يقول لا يكلف.

[٤٠٣] قال: «قوله «وهو غير واقع»» إلى آخره.^{٤٦٦٩}

أقول: اعترض العلامة على جواب المصنف عن الأشعري فقال «ولقائل أن يمنع كون العلم تابعا للمعلوم بمعنى أنه لا يتعلق به إلا بعد وقوعه. فإن الله تعالى عالم في الأزل بكل شيء أنه يكون أو لا يكون، وحينئذ يلزم الوجوب أو الامتناع. ولهذا صرح المحققون بأن معنى كون علمه تابعا للمعلوم أن المطابقة تعتبر من جهة العلم بأن يكون هو على طبق المعلوم وقوعا وعدم وقوع». ولا يخفى أنه ليس في كلام المصنف ما يدل على أنه أراد بتبعية العلم للمعلوم، المعنى الذي توهمه العلامة واعترض عليه، فهو منع غير موجه. وما نقله عن [٩٣و] / المحققين قاصر عن إفادة تبعية العلم للمعلوم. والأحسن أن يقال إنه^{٤٦٧٠} تعالى علم الأشياء على ما هي عليها، لا أنه علمها كذلك، فكانت الأشياء على موجب علمها.

ثم قال «ويكفي في الجواب أن الوجوب والامتناع بواسطة علم الله أو إخباره لا يوجب كون الفعل غير مقدور للعبد، لأن الله تعالى يعلم أنه يؤمن أو لا يؤمن باختياره وقدرته فيعلم أن له اختيارا وقدرته في الإيمان وعدمه وكذا في الإختيار».

وظاهر أنه أراد بهذا الكلام عدم الاحتياج إلى ذكر تبعية العلم للمعلوم، وقد جعله جزء كلامه ولم يشعر به. فإن معنى كلامه أن الله تعالى يعلم أنه يؤمن أو لا يؤمن باختياره وقدرته إنما يتم باعتبار تبعية العلم للمعلوم. إذ لو كان الأمر بالعكس، ليلزم عدم وقوع الفعل بسبب كون علم الله تعالى متعلقا به. فمن أين يبقى له الاختيار حتى يتم كلامه؟ فافهم.

ثم قال «وقد يقال في تقرير دليل الأشعري أن أبا جهل مكلف بالإيمان وهو تصديق النبي ﷺ في جميع ما علم مجيئه به، ومن جملة ذلك أنه لا يؤمن فقد كلف بأن يصدقه وأن لا يصدقه، وهو محال. فيلزم وقوع التكليف بالمتنع بالذات فضلا عما لا يطاق. وما ذكر لا يصلح جوابا عن ذلك، ولا مخلص إلا بما قيل إن تكليفه بجميع ما أنزل إنما كان قبل الإخبار بأنه لا يؤمن وبعده

^{٤٦٦٥} و- أن يقع.

^{٤٦٦٦} التلويح للفتازاني، ٤١٩/١.

^{٤٦٦٧} ر: مشتاق.

^{٤٦٦٨} سورة البقرة، ٢٨٦/٢.

^{٤٦٦٩} التلويح للفتازاني، ٤١٩/١.

^{٤٦٧٠} ر: إن.

هو مكلف بما عدا التصديق بأنه لا يصدق».^{٤٦٧١} ولا يخفى ما فيه ويجوز أن يكون مراده بما فيه لزوم كون أبي جهل إذا صدقه في بعض ما أخبر به دون بعض آتيا بالمكلف به ومؤمنا بما وجب عليه الإيمان به^{٤٦٧٢} وليس كذلك.

والجواب عن أصل المغلطة، أن أبا^{٤٦٧٣} جهل مكلف باتباع التصديق بجميع ما أتى به نبينا ﷺ، وبأنه لا يأتي منه هذا التصديق، لا بكفه عن اتباع التصديق حتى يكون تكليفا بأن يصدق ولا يصدق. فالحاصل أن التكليف بالتصديق المشتمل على تصديق عدم التصديق أيضا لا بالتصديق وعدمه، والتناقض بين التصديق وعدمه لا بين التصديق بجميع ما أخبر وتصديق عدم التصديق المخبر به، بدليل ارتفاعهما في حق أبي جهل. حيث كان لا يصدق في جميع ما أتى به المبتنى على أمور دينه ورسالته. فإنهم كانوا قبل دعوى الرسالة لا يتهمونهم بكذب أبدا وبدليل جواز اجتماعهما أيضا.

إذ المنافاة بين صدقه ﷺ في عدم تصديق أبي جهل وبين تصديقه، لا بين تصديقه بجميع ما أخبر به وتصديقه عدم تصديقه المخبر عنه، غاية الأمر أن يكون الخبر عن^{٤٦٧٤} عدم^{٤٦٧٥} تصديقه كاذبا. والكذب لا ينافي التصديق، لجواز وقوع تصديق الكاذب كوقوع تكذيب الصادق كما نشاهد في أبي جهل وأمثاله.

فعلم أنه ليس بتكليف بالمتنع لذاته، ولا بما لا يطاق، لعدم خروجه عن حيز الإمكان بسبب^{٤٦٧٦} الإخبار عن عدم تصديقه كعدم خروجه بعلم الله تعالى أنه لا يؤمن. على أنا لا نسلم أنه مكلف بجميع ما علم بحيثه به، بل هو مكلف أولا بالإيمان بالله وبالرسول حيث ما وجب، ثم بعد ذلك تكليفه^{٤٦٧٧} بالفروع المتعلقة به. وتكليفه باعتقاد^{٤٦٧٨} صدقه في جميع المقال متوقف على تصديق الرسالة وما يبتني عليه من الإيمان بالله تعالى. فهو إذن من الفروع المتوقف تكليفها على قبول الأصل. فافهم.

وأیضا لا نسلم أنه أخبر أن أبا جهل لا يصدق في جميع ما أتى به، بل أخبر أنه لا يصدق في رسالته. فلا يلزم من تصديقه عدم تصديقه الكذب^{٤٦٧٩} في مقاله ﷺ وحاشاه.

ويندفع بهذا ما عسى ما^{٤٦٨٠} يقال هب أنه لا تناقض بين التصديق وتصديق عدم التصديق، أليس تكليفه بتصديق عدم التصديق مستلزما لتكليفه بما يلزم منه كذبه، وهو محال؟ فالتكليف بما يستلزمه، تكليف ما يستلزم المحال. بقي أنه كيف يصدق وقد علم عدم تصديقه؟ وذلك [٩٣ظ] / معلوم الاندفاع بما بين قبل.

[٤٠٤] قال: «قوله «وعنده»»^{٤٦٨١} إلى آخره.

أقول: قول العلامة هنا أنه «لو كان التكليف بما لا يوجد بقدرة العبد تكليفا بما لا يطاق على ما ذهب إليه الأشعري لزم أن يكون جميع التكاليف تكليفا بما لا يطاق بناء على مذهب الأشعري في أن العبد مجبور في أفعاله لا تأثير لقدرته أصلا. وهذا باطل

^{٤٦٧١} التلويح للفتاوي، ١/٤٢٠.

^{٤٦٧٢} - به.

^{٤٦٧٣} ر: با.

^{٤٦٧٤} و: يخص.

^{٤٦٧٥} و: الخبر عدم.

^{٤٦٧٦} ر: سبب.

^{٤٦٧٧} و- تكليفه.

^{٤٦٧٨} و: باعتقاده.

^{٤٦٧٩} و- الكذب صح ه.

^{٤٦٨٠} ر- ما.

^{٤٦٨١} التلويح للفتاوي، ١/٤٢١.

بالإجماع إذ الأشعري وإن قال بالوقوع، لم يقل بالعموم»^{٤٦٨٢} مخالف لما ذكره آنفاً أن الأشعري لم يوجد منه نقل بقوله «بتكليف المحال. إلا أنه نسب إليه أصلاً»:^{٤٦٨٣}

أحدهما قوله الجبر ومنع الاختيار، إذ هو يقتضي^{٤٦٨٤} أن لا يكون تكليف إلا بما لا يطاق، لاقتضائه أن القول بالجبر يقتضي ذلك، واقتضاء هذا الكلام أن ليس مذهبه هذا ظاهر. على أن عدم وصول النقل إليه لا^{٤٦٨٥} يقتضي عدم قوله به.

[٤٠٥] قال: «قوله «ثم عندنا»»^{٤٦٨٦} إلى آخره.

أقول: اعترض العلامة بقوله «ولفائل أن يقول ليس معنى الوجوب على الله تعالى استحقاق العقاب على الترك بل اللزوم وعدم جواز الترك. فالقول بعدم جواز التكليف بما لا يطاق بناء على أنه لا يليق بالحكمة والفصل قول بأنه يجب عليه ترك تلكيف ما لا يطاق تفضلاً على العباد وإحساناً. وهذا قول بوجوب الأصلح».^{٤٦٨٧}

والجواب عنه أن معنى قول^{٤٦٨٨} القوم إن تكليف ما لا يطاق غير جائز الوقوع في نفس الأمر من الله تعالى، لأنه لا يليق بالحكمة. وكل ما لا يليق بالحكمة لا يجوز في نفس الأمر أن يقع من الله تعالى. ولا يلزم من هذا وجوبه على الله تعالى، بل يلزم وجوبه في نفس الأمر^{٤٦٨٩} فلا يكون قولاً بأن الأصلح واجب على الله تعالى^{٤٦٩٠} فإنه لا يجب عليه شيء أصلاً. فهو كوجوب أن يكون حياً عالماً قادراً^{٤٦٩١} مريداً^{٤٦٩٢} في نفس الأمر، لا يلزم منه أن تكون^{٤٦٩٣} هذه الصفات واجبة عليه تعالى.

[٤٠٦] قال: «قوله «ثم القدرة شرط لوجوب الأداء»»^{٤٦٩٤} إلى آخره.

أقول: أورد العلامة ههنا سؤالاً حاصله أن نفس الوجوب لا ينفك عن التكليف، والتكليف عن القدرة، فلا ينفك نفس الوجوب عن القدرة وأورد عنه جوابين. حاصل الأول منع عدم انفكاك نفس الوجوب عن التكليف. وحاصل الثاني التزام أن نفس الوجوب لا ينفك عن القدرة عند تعلق الإرادة به لا عند ورود الأمر وتحقق سبب الوجود^{٤٦٩٦} قبل المباشرة، وأنه تكليف بناء على أن المذهب أن التكليف قبل الفعل والقدرة معه.

^{٤٦٨٢} التلويح للفتاوي، ٤٢١/١.

^{٤٦٨٣} التلويح للفتاوي، ٤٢١/١.

^{٤٦٨٤} ر: يقتضي.

^{٤٦٨٥} ر- لا.

^{٤٦٨٦} التلويح للفتاوي، ٤٢١/١.

^{٤٦٨٧} التلويح للفتاوي، ٤٢١/١.

^{٤٦٨٨} و: كلام.

^{٤٦٨٩} ر- أن يقع من الله تعالى. ولا يلزم من هذا وجوبه على الله تعالى، بل يلزم وجوبه في نفس الأمر.

^{٤٦٩٠} ر- تعالى.

^{٤٦٩١} ر: مريداً.

^{٤٦٩٢} ر: قادراً.

^{٤٦٩٣} ر: يكون.

^{٤٦٩٤} و+ إن.

^{٤٦٩٥} التلويح للفتاوي، ٤٢١/١.

^{٤٦٩٦} ر- لا ينفك عن القدرة عند تعلق الإرادة به لا عند ورود الأمر وتحقق سبب الوجود.

وهذا الجواب بعيد عن الصواب، إذ نفس الوجوب حاصل بالسبب والأهلية سواء كان قادرا عند تعلق الإرادة به أو لا. وكون التكليف قبل الفعل، لا يقتضي كون نفس الوجوب مشروطا به، على أن كون التكليف قبل الفعل والقدرة معه، يقتضي انفصال الوجوب والتكليف عن القدرة وقد التزم عدم انفكاكهما^{٤٦٩٧} عنها.

[٤٠٧] قال: «قوله «لأنه قد ينفك»»^{٤٦٩٨} إلى آخره.

أقول: قول العلامة «إن هذا مصادرة على المطلوب»^{٤٦٩٩} ليس بصواب. إذ المطلوب أن القدرة ليست بشرط لنفس الوجوب. والدليل أن الوجوب جائز الانفكاك عن وجوب الأداء ولا شيء من جائز الانفكاك عن وجوب الأداء الموقوف على القدرة. وليس في كل من المقدمتين مصادرة على ما لا^{٤٧٠٠} يخفى على أهل النظر.

وإنما قلنا إن المدعى كون القدرة ليست بشرط لنفس الوجوب وإن كان المصنف ذكر كونه شرطا لوجوب الأداء أيضا لأنه يلزم من ثبوت هذا المدعى لثبوت كون القدرة شرطا ضرورة استحالة تكليف ما لا يطاق. وإذا لم يكن شرطا في نفس الوجوب، تعين أن يكون شرطا في وجوب الأداء إذ لا ثالث لهما فيما يصلح أن يكون تكليفا.

[المسائل المتعلقة بالقدرة]

[٤٠٨] قال: «قوله «ولا يشترط»»^{٤٧٠١} إلى آخره.

أقول: جوز العلامة [٩٤و] / أن يكون هذا جوابا آخر عن دليل زفر، ولا يخفى ضعفه. إذ دليله مبني على أنه لا يجب الأداء لعدم القدرة. وكونها غير مشروطة^{٤٧٠٢} البقاء لبقاء الواجب، مبني على وجود الوجوب والقدرة وزفر ينفيهما. فكيف يكون جوابا عنه؟

[٤٠٩] قال: «قوله «لأن الزاد والراحلة»»^{٤٧٠٣} إلى آخره.^{٤٧٠٤}

أقول: قد نبه المصنف على تناقض في كلامه، حيث جعل القدرة الممكنة المشترطة أولا سلامة الأسباب والآلات فقط. ثم جعل الزاد والراحلة من القدرة الممكنة، ولم يجب عنه توكيلا^{٤٧٠٥} إلى فهم الناظر. فأجاب عنه العلامة بجعل الزاد والراحلة من قبيل الآلات. والأولى جعلهما^{٤٧٠٦} من قبيل الأسباب، لأنها متمماتها. فإن السبب للحج هو البيت، ولا تتم سببته في حق الوجوب إلا بالزاد والراحلة. وإنما كان أولى لأن الآلات يراد بها الأعضاء والعقل وأمثالها يشير إليها لفظ السلامة الدالة على تقدم الوجود.

^{٤٦٩٧} ر: انفكاكها.

^{٤٦٩٨} التلويح للفتاواني، ٤٢٢/١.

^{٤٦٩٩} التلويح للفتاواني، ٤٢٢/١.

^{٤٧٠٠} ر- لا.

^{٤٧٠١} التلويح للفتاواني، ٤٢٤/١.

^{٤٧٠٢} و: مشروط؛ ر: مشروط.

^{٤٧٠٣} التلويح للفتاواني، ٤٢٤/١.

^{٤٧٠٤} ر- إلى آخره.

^{٤٧٠٥} و: توكلًا.

^{٤٧٠٦} ر: جعلها.

[٤١٠] قال: «قوله «والقدرة الميسرة»»^{٤٧٠٧} إلى آخره.

أقول: قال «القدرة الميسرة ما توجب اليسر»^{٤٧٠٨} على الأداء» وفسر اليسر بقوله «أي يسر قدرة العبد على أداء الواجب»^{٤٧٠٩} ثم قال «والأظهر أن يقال يسر الأداء على العبد»^{٤٧١٠} ولو فسرته من أول الأمر بهذا كان أخصر. وفي كون القدرة الميسرة كرامة في الدرجة الثالثة من القدرة الممكنة نظر. بل هي في الدرجة الثانية منها. فإن الأولى تثبت الإمكان وهذه^{٤٧١١} تثبت اليسر. اللهم إلا أن يقال القدرة الممكنة تقتضي إمكانا سابقا ثم تثبت تمكيننا فالقدرة الميسرة في المرتبة الثالثة منها اقتضاؤه^{٤٧١٢} بحسب الإمكان.

وقوله «ثم القدرة الممكنة» إلى آخره حاصله أن القدرة الممكنة لا يشترط بقاؤها لبقاء الواجب، لأنها شرط محض ليس فيه معنى العلة، بدليل أنها لم تغير صفة الواجب من أصل الإمكان. والقدرة الميسرة يشترط بقاؤها لبقاء الواجب، لأنها شرط في معنى العلة بدليل تغيير صفة الواجب من الإمكان إلى اليسر، أو من التمكن^{٤٧١٣} إليه. وفيه نظر، إذ الفرق بين الإمكان والتمكن ظاهر لجواز الإمكان من غير تمكن.

فإن الأول معناه عدم لزوم المحال من فرض وقوعه، والتمكن عبارة عن جواز وقوعه بلا اضطراب وقلق كما يفهم من لفظه. ألا يرى أن الزاد والراحلة شرط الوجوب وثابت بالقدرة الممكنة مع إمكان وقوعه في الكل بلا زاد ولا راحلة، بناء على أنه إن وقع لا يلزم محال، ولكن يحصل^{٤٧١٤} بهما^{٤٧١٥} الحج من غير قلق واضراب.

فالقدرة الممكنة تنفي الحرج والقدرة الميسرة تزيد عليها يسرا. فإن عدم الحرج لا يقتضي اليسر، فإنه زائد من جهة المعنى على عدم العسر. فعلم أنهما سيان في تغيير الواجب، فالقدرة^{٤٧١٦} الممكنة تغير من الإمكان إلى التمكن^{٤٧١٧} والقدرة الميسرة من التمكن إلى اليسر.^{٤٧١٨}

وإذا عرفت هذا فاعلم أن الموجب في عدم شرطية بقاء القدرة الممكنة لبقاء الواجب، وشرطية بقاء القدرة الميسرة له وإن لم يلزم أن يكون شرط^{٤٧١٩} الوجوب شرطا للبقاء، لأن الثابت بالقدرة الممكنة لوحظ فيه^{٤٧٢٠} شدة الاهتمام بوجودها حتى لم يلاحظ فيه أن يكون على صفة اليسر. فبعد أن وجب لا يسقط عنه، ولو كان في أدائه عسر يفوت القدرة الممكنة. والثابت بالقدرة الميسرة لوحظ فيه صفة اليسر للعبد فيشترط بقاؤها لبقاء^{٤٧٢١} الوجوب، وإلا انقلب اليسر الملاحظ في أصل الوجوب عسرا. وكلام المصنف يشير إلى هذا.

^{٤٧٠٧} التلويح للفتاوي، ١/٤٢٥.

^{٤٧٠٨} و: النية؛ ر: البشر.

^{٤٧٠٩} التلويح للفتاوي، ١/٤٢٥.

^{٤٧١٠} التلويح للفتاوي، ١/٤٢٥.

^{٤٧١١} و: وهذا.

^{٤٧١٢} ر- اقتضاؤه.

^{٤٧١٣} و: العكس.

^{٤٧١٤} ر: هما.

^{٤٧١٥} ر: يحصل.

^{٤٧١٦} و: بالقدرة.

^{٤٧١٧} و: العكس.

^{٤٧١٨} و- من التمكن إلى اليسر.

^{٤٧١٩} ر- شرطية بقاء القدرة الممكنة لبقاء الواجب، وشرطية بقاء القدرة الميسرة له وإن لم يلزم أن يكون شرط.

^{٤٧٢٠} و ر: فيها.

^{٤٧٢١} ر- لبقاء.

[٤١١] قال: «قوله «فلا يجب»»^{٤٧٢٢} إلى آخره.

أقول: أورد صورة الاستهلاك نقضا حيث لم يعتبر القدرة الميسرة في البقاء. وأجاب عنه بجوابين بين فساد ثانيهما ظاهر. إذ ليس معناه سوى إثبات الحكم من غير وجود القدرة الميسرة لتعديده. فما معنى جعل القدرة الميسرة المدومة موجودة تقديرا؟

والجواب الأول وإن دل [٩٤ ظ] / عليه ظاهر كلام المصنف أيضا، حيث قال بخلاف الاستهلاك لأنه تعد، لكنه يتضمن كون الحق أزال عن العبد شرطية القدرة الميسرة إنتقاما^{٤٧٢٣} لتعديده بعد ما كان أثبتها^{٤٧٢٤} له. والأصلح منه الأليق بلطف الله تعالى في توجيه كلام المصنف أن يقال: المستهلك هو الذي أزال صفة اليسر عن نفسه وتعدى عليها. فلو انقلب عسيرا^{٤٧٢٥} انقلب بفعله. فيداه أو كتا وفوه نفخ.

[٤١٢] قال: «قوله «وفي» هذا الكلام»^{٤٧٢٦} ما فيه»^{٤٧٢٨} إلى آخره.^{٤٧٢٩}

أقول: إن العلامة بعد ما وجه اعتراض المصنف قال تبرعا «على أهم فسروا القدرة الممكنة بسلامة الآلات والأسباب والنصاب ليس منها»^{٤٧٣٠} وأنت خبير بأن سبب الزكاة ملك النصاب النامي، فكيف لا يكون ملك النصاب النامي^{٤٧٣١} من الأسباب؟

ثم قال «وهذا لا يرد على كلام القوم»^{٤٧٣٢} واستدل بما حاصله «أنهم لم يجعلوا النصاب من القدرة الممكنة بل هو من شرائط الوجوب وحصول الأهلية»^{٤٧٣٣} ولا من القدرة الميسرة. فلا يرد عليه السؤال المنقول، لأنه ليس من القدرة الميسرة. ولا اعتراض للمصنف على الجواب، لأنه ليس من القدرة الممكنة. وظاهر أن الأهلية من القدرة الممكنة ومندرجة في سلامة الآلات. فإن جعلوا النصاب من القدرة الممكنة لزمهم اعتراض المصنف وإن جعلوه من القدرة الميسرة لزمهم الاعتراض المذكور في المتن.

ونحن نقول النصاب من القدرة الممكنة ولا يلزمهم اعتراض المصنف بناء على أنها ثبتت بملك المؤدي فقط لما بينا من الفرق بين الإمكان والتمكن، إلا ما يقال إن الواحد من الأربعين والخمسة من المائتين سواء بل وقد يكون إتياء الواحد من الأربعين أسهل من إتياء الخمسة من المائتين. فالتمكن المانع من القلق يحصل بسائر المقادير، لما لا يخفى أن الواحد من الأربعين يبقى في يد المالك تسعا

^{٤٧٢٢} التلويح للفتاوي، ٤٢٥/١.

^{٤٧٢٣} و: إيقافا.

^{٤٧٢٤} و ر: أثبها.

^{٤٧٢٥} و: عسرا.

^{٤٧٢٦} و ر: وفيه.

^{٤٧٢٧} و - هذا الكلام.

^{٤٧٢٨} التلويح للفتاوي، ٤٢٦/١.

^{٤٧٢٩} - إلى آخره.

^{٤٧٣٠} التلويح للفتاوي، ٤٢٦/١.

^{٤٧٣١} و - النامي؛ ر + فكيف لا يكون ملك النصاب.

^{٤٧٣٢} التلويح للفتاوي، ٤٢٦/١.

^{٤٧٣٣} التلويح للفتاوي، ٤٢٦/١.

وثلاثين، والخمسة من المائتين يبقى في يده مائة وخمسة وتسعين. فكيف يكون في القلق وعدمه سواء، والأول جهد المقل^{٤٧٣٤} والثاني صدقة الغني؟^{٤٧٣٥}

والشارع أعرف بحقيقة الحال، فجعل النصاب شرطا للقدرة الممكنة المانعة للقلق والاضطراب، والنماء لإثبات صفة اليسر زائدا على دفع العسر. فإن أدائه إنما يكون عن الفاضل^{٤٧٣٦} عن النصاب بالنماء فكأنه يؤده. على أن رعاية القدرة الممكنة في العبادات المالية التي هي أشق على النفس من البدنية^{٤٧٣٧} يجب أن تكون بحيث أن تكون القدرة الممكنة فيها أكثر. ولذلك لم يكتف عليها فيها وأثبت صفة اليسر أيضا بصفة الكمال بحيث أن يكون كأن لم ينقص من ماله شيئا والله أعلم.

فيجوز أن يفهم^{٤٧٣٨} اعتراض المصنف بأن ملك النصاب وإن كان بالقدرة الممكنة. أليست القدرة الميسرة أيضا معتبرة في الزكاة! فلم جعلتموها معطلة بالكلية ههنا، حتى^{٤٧٣٩} ألزمهم الزكاة في البعض النامي بحسنه؟

والجواب عنه أن الحكم إذا وجب وصار حقا بسقوطه^{٤٧٤٠} عن الذمة بالأداء أو انتفاء المحل أو إسقاط من له الحق ولم يوجد الأداء، ولأن^{٤٧٤١} إسقاط^{٤٧٤٢} من له الحق والمحل غير منتف من كل وجه. والقدرة الممكنة ليست معطلة من كل وجه لما في أداء الحصة من البعض من نوع من التمكن زائد على الإمكان. وكذا القدرة الميسرة لما في الباقي من النماء.

فلو حكم بسقوط الزكاة، يلزم سقوط الحق الواجب بلا سبب مع حصول القدرتين. على أن حق الفقير متعلق بالواجب والقدرة إن قصرت أو عدمت ليست من جهته، فلا يسقط حقه به. بخلاف الهلاك جملة لأن حقه المتعلق ببعض المال في العين لا في ذمته، وهو في يده أمانة. فإذا هلك [٩٥و] / هلك^{٤٧٤٣} أمانة ثم إذا هلك البعض صار الجزء من السابع من^{٤٧٤٤} الضائع أمانة وفي الباقي باقيا.

[٤١٣] قال: «قوله «إلا عن ظهر غني»»^{٤٧٤٥} إلى آخره.

أقول: اعترض العلامة على جواز الاستدلال على شرطية الغني لأهلية وجوب الزكاة بالمعقول بما حاصله أن غناء^{٤٧٤٦} الفقير لما لم يلزم أن يكون^{٤٧٤٧} إغناء^{٤٧٤٨} بغني شرعي لم يلزم أن يكون هو^{٤٧٤٩} غنيا^{٤٧٥٠} بذلك الغني، وقال ولأجل هذا جمع المصنف بين الدليل

^{٤٧٤٤} ورد هذا الحديث في سنن أبي داود، الزكاة ٤٠، بهذا اللفظ: «عن أبي هريرة أنه قال يا رسول الله أي الصدقة أفضل قال جهد المقل وأبدأ بمن تعول». فقد ورد الحديث باللفظ قريبة من ذلك في سنن أبي داود، التطوع ٢، الوتر ١٢.

^{٤٧٣٥} ورد هذا الحديث في مسند أحمد بن حنبل ٢٣٠/١٢، ٤٣٥ بهذا اللفظ: «لا صدقة إلا عن ظهر غني»

^{٤٧٣٦} و: الفاعل.

^{٤٧٣٧} و: العبد به.

^{٤٧٣٨} ر: يوجه.

^{٤٧٣٩} و: وحي.

^{٤٧٤٠} ر: فسقوطه.

^{٤٧٤١} ر: لأن.

^{٤٧٤٢} ر: وإسقاط.

^{٤٧٤٣} ر- هلك.

^{٤٧٤٤} ر: في.

^{٤٧٤٥} ورد الحديث في مسند أحمد بن حنبل ٢٣٠/٢، ٤٣٥ بهذا اللفظ: «لا صدقة إلا عن ظهر غني» التلويح للفتاوي، ١/٤٢٦.

^{٤٧٤٦} ر: إغناء.

^{٤٧٤٧} ر+ هو.

^{٤٧٤٨} ر: غنيا.

^{٤٧٤٩} و: هي.

^{٤٧٥٠} ر- بغني شرعي لم يلزم أن يكون هو غنيا.

المعقول الذي ذكره وبين الحديث وهو قوله ^{٤٧٥١} «لا صدقة إلا عن ظهر غنى». وظاهر أنه دليل واحد وهو أن الغنى شرط لأهلية الوجوب لقوله ^{٤٧٥٢} «لا صدقة إلا عن ظهر غنى» فليس إلا استدلالاً بالحديث.

والجواب الذي ذكره بأن المراد أن الإغناء بصفة الحسن يتوقف على الغنى الشرعي إلى آخره موقوف على ^{٤٧٥١} وجوب الإغناء وهو ممنوع. بل الواجب أداء الحق إلى الفقير لا غير. ولو سلم أن الإغناء ^{٤٧٥٢} هو الواجب، فإن عني به أن الإغناء ^{٤٧٥٣} الشرعي هو الواجب فممنوع.

وإن قال الواجب سد خلته فلا نسلم أنه لا يكون إلا بالغنى الشرعي، وهو ملك النصاب.

وإن قال إنه لا يثبت بصفة اليسر إلا أنه يلزم خلاف مقصد المصنف، وهو إثبات أن الغنى لم تعتبر فيه صفة اليسر، فالاعتراض غير وارد، والجواب غير صحيح.

[٤١٤] قال: «قوله «لدلالة التخيير»» ^{٤٧٥٤} إلى آخره. ^{٤٧٥٥}

أقول: فرق العلامة بين ما يكون التخيير في الصورة والمعنى بأن يكون في الأمور المتفاوتة التي بعضها أسهل من بعض كخصال الكفارة، فجعلها لليسر. ^{٤٧٥٦} وبين ما يكون التخيير في الصورة دون المعنى، بأن يكون في الأمور المتماثلة ^{٤٧٥٧} كما في صدقة الفطر بين نصف صاع من بر أو صاع من شعير، أو صاع من تمر، فلم يجعلها لليسر وفيه نظر. وهو منع أن الثاني ليس لليسر، غاية ما في الباب أن اليسر في الأول أكثر. ومنع عدم التفاوت بينها أيضاً، فالتمر في بلادنا قيمته بمقابلة صاعين من بر أو أكثر، وفي بلاد الحجاز قد يكون بالعكس. ومنع أن الاعتناق أشق من الباقيين ^{٤٧٥٨} إذ قد يكون الأمر بالعكس بالنسبة إلى الأشخاص والأمكنة.

وقوله في الثاني «فإنه دليل التأكيد وأنه لا بد من الأداء البتة» ^{٤٧٥٩} مشعر بأنه يزعم أن ما ثبت بالقدرة المسيرة لا يجب أدائه البتة، وذلك وهم. بل هي توجب على صفة اليسر، والقدرة الممكنة توجب على صفة التمكن وهو دون اليسر البتة.

[٤١٥] قال: «قوله «إلا أن المال هنا غير عين»» ^{٤٧٦٠} إلى آخره.

أقول: خرج العلامة بهذا الكلام جواباً عن إشكال آخر يعلم من كلامه. ولكن قوله قبل الأداء زائد ^{٤٧٦١} إذ لا يبقى واجب بعد الأداء، وقوله «فيكون دون الزكاة» ^{٤٧٦٢} أي في اليسر ممنوع، لأن عوده دون عود الزكاة إنما هو بسبب أن الكفارة في الذمة والزكاة في عين المال. لا لأن اليسر في الكفارة دون اليسر في الزكاة. كيف والزكاة لا تخيير فيها؟ وهذه فيها ما يرى من التخيير. وتعلق حق العبد

^{٤٧٥١} و: أن.

^{٤٧٥٢} ر: الاغتناء.

^{٤٧٥٣} ر: الاغتناء.

^{٤٧٥٤} التلويح للفتاواني، ٤٢٧/١.

^{٤٧٥٥} ر- إلى آخره.

^{٤٧٥٦} و: لليسر.

^{٤٧٥٧} ر: المماثلة.

^{٤٧٥٨} ر: الباقيين.

^{٤٧٥٩} التلويح للفتاواني، ٤٢٧/١.

^{٤٧٦٠} التلويح للفتاواني، ٤٢٨/١.

^{٤٧٦١} و: ولأنه.

^{٤٧٦٢} التلويح للفتاواني، ٤٢٨/١.

الموجب للتسديد المخالف ليسر في الزكاة أكثر لتعنيها^{٤٧٣} حقا للعبد، بخلاف خصلتي الكفارة فليس فيها^{٤٧٤} حق للفقراء. والعق وإن كان نفعه راجعا إلى العبد، ولكن ليس حقه الواجب على المولى.

[٤١٦] قال: «قوله «واعلم»»^{٤٧٥} إلى آخره.

أقول: اعترض العلامة على كلام القوم بوجهين، مرجعهما إلى أن اليسر الذي ثبت بملاحظته الزكاة، إذا حصل لا يلزم حصول يسر آخر حتى تسقط الزكاة عنه إذا هلك كل النصاب.

فأجاب العلامة على الأول بما حاصله أنه لم يحصل فيه^{٤٧٦} تقريب وفعل لم يكن ذلك الفعل حقه. وهذا كما ترى لا يدفع من اعتراضه شيئا. فإنه لا يستلزم حصول يسر آخر وهو بقاء النصاب، بل مقتضى أنه إذا تحقق اليسر ووجب الواجب واستحق عليه [٩٥ظ] / تعين أداؤه. فإذا أخره وهلك كان ينبغي أن يضمن، لأن اليسر المشروط وجوبه به قد حصل، وإذا لم يحصل الأداء تعين القضاء.

وأجاب عن الثاني بما حاصله أن معنى انقلاب العسر إلى اليسر انقلاب اليسر عسيرا^{٤٧٧} لا أن اليسر ينقلب عسرا، فإنه محال عقلا. وانقلاب اليسر عسيرا باعتبار أن اليسر كان بطريق إيجاب القليل من الكثير، فإذا أوجب التضمن صار عسيرا. وهذا أيضا لا يدفع الاعتراض لأن إيجاب القليل من الكثير قد حصل فحصل اليسر^{٤٧٨} ولا يلزم أن يبقى المال أبدا حتى يحصل له يسر آخر، يسمون عدمه عسرا.

والجواب عن الأول أن القوم لم يلزموا يسرا آخر، ولكن يمنعون العسر بأنها لما ثبتت بطريق اليسر بأن وجب القليل من الكثير وشرط الحولان الذي هو النماء المعنوي حتى يكون الأداء عن النماء لا عن الأصل، علم أنه منع فيها العسر. فلو هلك جميع النصاب وضمن، لزم العسر لفوات إعطاء القليل من الكثير على وجه يكون الأداء من النماء دون الأصل، ولزوم الإعطاء من غير مال آخر. ولا شك أن هذا عسر^{٤٧٩} لا طلب يسر آخر.

لا يقال لم لم يلزمه التضمنين من تأخره؟ لأنه مأذون في ذلك، حيث أوجب الشارع على التراخي لا على الفور.

والجواب عن الثاني أن اليسر هو الذي انقلب عسرا. بمعنى أن ما ثبت اليسر به انقلب إلى أمر ثبت العسر به. فإن اليسر إنما يثبت بوجود القليل من الكثير، وإذا انقلب هذا إلى وجوبه بطريق التضمنين من مال آخر، انقلب عسرا، لأن ذلك اليسر لم يظهر^{٤٧٠} له أثر، ولا يظهر إلا أثر العسر حينئذ. وانقلاب اليسر موقوف على انقلاب اليسر عسرا، وهو ليس بمحال بالمعنى الذي بيناه. على أن انقلاب اليسر عسيرا^{٤٧١} أيضا محال إذا حملا على حقيقتيهما وهو الموفق لليسر والعسر وهو أعلم بالصواب.

وفي قول المصنف نوع نظر إشارة إلى أن فيه مجال البحث، ولم يجب عنه توكيلا إلى ذهن من له أهلية مطالعة كتابه، لا أنه اعتقد أنه وارد على كلام القوم كما فعل في قوله متقدما وفي هذا الكلام ما فيه حيث وكل الاعتراض والجواب أيضا إليه.

^{٤٧٣} ر: لتعنيته.

^{٤٧٤} و: لها.

^{٤٧٥} التلويح للفتاوي، ٤٢٨/١.

^{٤٧٦} ر: منه.

^{٤٧٧} ر: اليسر انقلاب اليسر عسرا صح هـ.

^{٤٧٨} ر: اليسر.

^{٤٧٩} ر: عسيرا.

^{٤٧٠} و: يبق صح هـ.

^{٤٧١} ر - موقوف على انقلاب اليسر عسرا، وهو ليس بمحال بالمعنى الذي بيناه. على أن انقلاب اليسر عسيرا.

واعلم أن المصنف إنما لم يذكر الجواب عن سؤاله هذا قصدا إلى عدم إنكار الناس إلى أن عدم إنكار الناس إلى أن الزكاة واجبة بطريق اليسر، كيلا يؤخرها الناس إلى أن يفوت أداؤها يفوت كل المال، أو أداء بعضها بفوت البعض، فإن المال غاد ورائح.^{٤٧٧٢} فهب أنه تعالى لا يؤاخذهم بالتأخير^{٤٧٧٣} المؤدي إلى الفوت، أليس أنهم يحرمون عما أعد الله تعالى للمزكين من الثواب الجميل؟

كما أنه لم يصرح باعتراضه فيما قبل بقوله وفي هذا الكلام ما فيه، لأن ذلك الاعتراض على ما بيناه كان داعيا إلى منع وجوب أداء الزكاة عن البعض الباقي بعد أداء البعض، وهذا منه لله دره حرص على اشتغال الناس بلزوم الخيرات وعدم تربطهم عن مؤاتاة المبرات. والله الموفق لها.

[المسائل المتعلقة بنوعا المأمور به: مطلق ومؤقت]

[٤١٧] قال: «قوله «أما المطلق فعلى التراخي»»^{٤٧٧٤} إلى آخره.

أقول: زعم العلامة أن التراخي عند المحققين عبارة عن الإتيان بالمأمور به بشرط^{٤٧٧٥} التأخير عن الوقت الذي هو عقيب ورود الأمر. وقال إنهم ذهبوا إلى أن الأمر لا يدل على كل من الفور والتراخي إلا بالقرينة، وقال «والمصنف اصطلاح على»^{٤٧٧٦} أن المراد بالتراخي عدم التقييد بالحال لا التقييد بالاستقبال^{٤٧٧٧}

وليس ما عزاه إلى المحققين موافقا للحق، فإنه لم يأت أمر قط مشروط بالإتيان به بشرط التأخر عن الوقت الذي هو عقيب الأمر، وأيضا^{٤٧٧٨} فيجب حينئذ أن يكون واسطة بين الفور والتراخي، وليس كذلك. وأيضا [٩٦ و] / البحث فيما ليس فيه قرينة. فعلى ما عزاه إلى المحققين يجب^{٤٧٧٩} أن لا يثبت له حكم أصلا، إذ لو ثبت لثبت إما على الفور أو على التراخي. ولا يثبت لواحد منهما إلا بقرينة على ما نسبته إليهم ولا قرينة، وفيه إضاعة الأمر. ومثل^{٤٧٨٠} هذا لا يكون قول المحققين، إلا أن يقال يثبت على التراخي الجوز وقوعه عقيب الأمر وهو قول المصنف.

وفي قول العلامة «فدفعها المصنف بأن الفور أمر زائد ثبوتي فيحتاج إلى القرينة بخلاف التراخي فإنه عدم أصلي»^{٤٧٨١} نظر، لأن التقييد عدم الجواز إلا بالقييد فعدمه عدم العدم، فهو وجود الجواز في الحال وفيما بعده. فكيف يكون عدما أصليا؟ فالأولى أن يقول أن الفور أمر زائد مفهومه على مفهوم التراخي فهو الذي يحتاج إلى القرينة كما أشار إليه المصنف.

وكذا في قوله فصار ما ذكره موافقا لما هو المختار^{٤٧٨٢} إذ ما ذكر لك^{٤٧٨٣} فيما قبل أن ما تصوره مختارا ليس^{٤٧٨٤} كذلك، وليس بينه وبين كلام المصنف موافقة.

^{٤٧٧٢} و: راجح.

^{٤٧٧٣} و: بالتأخر.

^{٤٧٧٤} التلويح للفتاوي، ٤٣٠/١.

^{٤٧٧٥} ر: شرط.

^{٤٧٧٦} ر- على.

^{٤٧٧٧} التلويح للفتاوي، ٤٣٠/١.

^{٤٧٧٨} ر: وأنه.

^{٤٧٧٩} و: بحيث.

^{٤٧٨٠} ر: وقيل.

^{٤٧٨١} التلويح للفتاوي، ٤٣٠/١.

^{٤٧٨٢} ر ه + نظره التلويح للفتاوي، ٤٣٠/١.

^{٤٧٨٣} ر- لك.

[٤١٨] قال: «قوله «أو لا يكون كقضاء رمضان»»^{٤٧٨٥} إلى آخره.

أقول: نقل العلامة عن صاحب الميزان أنه جعل الصوم من قسم المطلق عن الوقت، ورجحه على قول عامة العلماء بناء على أن التعليق بالنهار داخل في مفهوم الصوم لا قيد له. وقد وضع لدى العقلاء أن تقيد كل شيء بما هو داخل في مفهومه، أكثر من^{٤٧٨٦} تقيد به بما هو خارج عن مفهومه، فإن الأول يؤثر في ذاته ووجوده، والثاني يؤثر في أوصافه، فلا يكون قول صاحب الميزان إلا الكفة المرجوحة.

[٤١٩] قال: «قوله «وقسم آخر مشكل»»^{٤٧٨٧} إلى آخره.

أقول: زعم العلامة أن المصنف لم يجد التقسيم، وذكر تقسيمين مبني أحدهما على أن هذا القسم الأخير لم يعلم فضل الوقت عنه أو مساواته له، ومبنى الثاني على أن الوقت فيه ليس سببا للوجوب ولا معيار للأداء. وكلا المبنيين عليه فاسد، لأن الحجج^{٤٧٨٨} الذي جعل من هذا القسم، بل هو. وفي وقته دليل على أنه ظرف، ودليل على أنه معيار، فهو ظرف من^{٤٧٨٩} وجه، و^{٤٧٩٠} معيار من وجه. ولا يلزم من وجود الدليلين المذكورين أن لا يعلم أنه ظرف ولا يعلم أنه معيار، بل يلزم منه أن يكون ظرفا ومعيارا وهو مقتضى للإشكال الذي يرفع بأن يكون له جهتان. وكان العلامة وهم أن لا يكون الإشكال إلا لعدم^{٤٧٩٢} العلم.

[٤٢٠] قال: «قوله «أما وقت الصلاة»»^{٤٧٩٣} إلى آخره.

أقول: اعترض العلامة على كلام المصنف بعد ما قرره بقوله «فإن قلت: ظرفية الوقت للمؤدى تستلزم شرطية^{٤٧٩٤} الأداء فلا حاجة إلى ذكرها». ثم أجاب عنه بقوله «قلت لو سلم فلا نسلم أنه لزوم بين حتى يستغنى عن ذكره». معناه لا نسلم أن ظرفية المؤدى تستلزم^{٤٧٩٧} شرطية الأداء. ومما لا شك فيه أن الواقع في غير ظرفه لا يكون أداء، بل ليس القضاء إلا الإيقاع في غير الظرف الذي أمر بالأداء فيه.

ثم قال على قوله «لأن رجحان المظنون يتزايد بكثرة الأمارات إلى أن يبلغ حد القطع^{٤٧٩٨} كشجاعة علي^{٤٧٩٩} وجود حاتم وفيه مناقشة لا تخفى». ^{٤٨٠٠}

^{٤٧٨٤} ر- ليس.

^{٤٧٨٥} التلويح للفتاوي، ٤٣٠/١.

^{٤٧٨٦} و: عن.

^{٤٧٨٧} التلويح للفتاوي، ٤٣٠/١.

^{٤٧٨٨} و: الحجج صح ه.

^{٤٧٨٩} ر: زمن.

^{٤٧٩٠} ر- و.

^{٤٧٩١} ر- فهو ظرف من وجه، ومعيار من وجه. ولا يلزم من وجود الدليلين المذكورين أن لا يعلم أنه ظرف ولا يعلم أنه معيار.

^{٤٧٩٢} ر: يعلم.

^{٤٧٩٣} التلويح للفتاوي، ٤٣١/١.

^{٤٧٩٤} و: شرطية.

^{٤٧٩٥} التلويح للفتاوي، ٤٣١/١.

^{٤٧٩٦} التلويح للفتاوي، ٤٣١/١.

^{٤٧٩٧} ر: يستلزم.

^{٤٧٩٨} ر+ لم يجد التقسيم، وذكر تقسيمين مبني أحدهما على أن هذا القسم الأخير لم يعلم فضل الوقت عنه أو مساواته له، ومبنى الثاني على أن الوقت فيه ليس سببا للوجوب ولا معيار للأداء. وكلا المبنيين عليه فاسد، لأن الحجج الذي جعل من هذا القسم، بل هو. وفي وقته دليل على أنه ظرف، ودليل على أنه معيار، فهو ظرف من وجه، ومعيار من وجه. ولا يلزم من وجود الدليلين المذكورين أن لا يعلم أنه ظرف ولا يعلم أنه معيار، بل يلزم منه أن يكون ظرفا ومعيارا وهو مقتضى للإشكال الذي يرفع بأن يكون له جهتان. وكان العلامة وهم أن لا

قلت: المناقشة الغير الخافية إن كانت في شجاعة علي وجود حاتم بعد حصول التواتر بهما، فأمر ينكره^{٤٨٠١} العقل^{٤٨٠٢} فلا اعتبار لها، وإن كانت في أن التواتر في أن التواتر يفيد القطع، فقد دلت عليه الدلائل القاطعة. لولا إفادته القطع، لم يكن لأحد وثوق واثقة بأمه^{٤٨٠٣} وابنه^{٤٨٠٤} ولا بزوجه^{٤٨٠٥} وأخيه ولا بني^{٤٨٠٦} ورسول، ولو رواها على التواتر شهود عدول وليس من العقلاء أحد به يقول.

[٤٢١] قال: «قوله «ولتغيرها»»^{٤٨٠٧} إلى آخره.

أقول: حمل العلامة قول المصنف «وفسادا»^{٤٨٠٨} إلى أنه يفسد^{٤٨٠٩} في غير وقته، ولم يقل قبل وقته ولا فساد إلا فيه بعد الوقت قضاء، لا أنه يفسد. وينافيه أن فساده قبل الوقت دليل آخر. وظاهر أن المراد هنا التغيير بتغير^{٤٨١٠} الوقت. وكونه [٩٦ظ] / قبل الوقت فاسدا ملاحظا ضمنا لا قصدا، وإذا لوحظ قصدا صار دليلا آخر. ثم بين كون الظرفية أو الشرطية أيضا قد تقتضي التغيير بتغير الظرف والشرط، لا يقدرح في كونه أمانة للسببية. فقال نعم يرد عليه أن المتغير هو المؤدى، والمدعى أنه سبب للوجوب وظاهر أن تغير المؤدى أيضا بتغير الوقت^{٤٨١١} يجوز أن يكون أمانة لسببية الوجوب.

[٤٢٢] قال: «قوله «فإن التقديم على الشرط صحيح»»^{٤٨١٢} إلى آخره.^{٤٨١٣}

أقول: بعد ما بين العلامة كلام المصنف على ما فهم قال «وفيه نظر لأن بطلان تقديم الشيء على الشرط ضروري ... وفي الزكاة احوال ليس شرطا للوجوب أو الأداء، بل لوجوب الأداء. ولا يتصور تقدمه عليه بخلاف وقت الصلاة، فإنه شرط للأداء، فيجوز أن يكون بطلان تقديم الأداء عليه باعتبار شرطيته^{٤٨١٤} لا باعتبار^{٤٨١٥} سببية لنفس الوجوب»^{٤٨١٦}.

والجواب عنه، أنا لا نسلم أن الوقت في الصلاة شرط للأداء فقط، بل لوجوب الأداء الثابت بتوجه الخطاب بالمشروط بالوقت. إذ لو^{٤٨١٧} لم يتوجه الخطاب عليه في الوقت، لا يجب الأداء فيه فلا يجب القضاء. إذ القضاء وجوبه يترتب على وجوب الأداء.

يكون الإشكال إلا لعدم العلم. [٤١٩] قال: «قوله «أما وقت الصلاة»» إلى آخره. أقول: اعترض العلامة على كلام المصنف بعد ما قرره بقوله «فإن قلت: ظرفية الوقت للمؤدى تستلزم شرطية الأداء فلا حاجة إلى ذكرها». ثم أحاب عنه بقوله «قلت لو سلم فلا نسلم أنه لزوم بين حتى يستغنى عن ذكره». معناه لا نسلم أن ظرفية المؤدى تستلزم شرطية الأداء. وما لا شك فيه أن الواقع في غير ظرفه لا يكون أداء، بل ليس القضاء إلا الإيقاع في غير الظرف الذي أمر بالأداء فيه. ثم قال على قوله «لأن رجحان المظنون يتزايد بكثرة الأمارات إلى أن يبلغ حد القطع.

^{٤٧٩٩} ر- علي.

^{٤٨٠٠} التلويح للفتاوي، ٤٣١/١.

^{٤٨٠١} و ر: ينكرها.

^{٤٨٠٢} ر: الفعل.

^{٤٨٠٣} و: تامة.

^{٤٨٠٤} و- وابنه.

^{٤٨٠٥} و: ير وجه.

^{٤٨٠٦} ر: ابني.

^{٤٨٠٧} التلويح للفتاوي، ٤٣١/١.

^{٤٨٠٨} التوضيح لصدر الشريعة، ٤٣١/١.

^{٤٨٠٩} ر: يفيد.

^{٤٨١٠} و: بفعل.

^{٤٨١١} و: وقت.

^{٤٨١٢} التلويح للفتاوي، ٤٣٢/١.

^{٤٨١٣} ر- صحيح إلى آخره.

^{٤٨١٤} و ر+ له إذ.

^{٤٨١٥} و ر- باعتبار.

^{٤٨١٦} التلويح للفتاوي، ٤٣٢/١.

^{٤٨١٧} و- لو صح ه.

فكأن العلامة فهم من قول المصنف أن الوقت شرط للأداء أنه يلزم منه أن لا يكون شرطا لوجوب الأداء، بل هو شرط لوجوبه كما هو شرط^{٤٨١٨} لوجوده.

[٤٢٣] قال: «قوله «ثم هو سبب لنفس الوجوب»»^{٤٨١٩} إلى آخره.

أقول: ذكر العلامة في أثناء إثباته كلام المصنف نقلا عن الإمام فخر الإسلام، وذكر^{٤٨٢٠} فيه شبهة، فلا بد من إزاحتها.

أما نقله، فهو ما قال «وهذا معنى قول فخر الإسلام ولهذا أي ولكون الوجوب جبرا^{٤٨٢١} من الله تعالى بالإيجاب لا بالخطاب، كانت الاستطاعة مقارنة للفعل. إذ لو كانت قبله لكانت إما مع الوجوب وهو جبر^{٤٨٢٢} لا اختيار فيه أو مع وجوب الأداء. وقد عرفت أن المعبر فيه صحة الأسباب وسلامة الآلات فتعين أن يكون^{٤٨٢٣} مع الفعل»^{٤٨٢٤}.

وأما الشبهة، فهي أنه قد علم لنا من كلام المصنف أن نفس الوجوب هو الذي تعتبر فيه القدرة الممكنة، وأما وجوب الأداء فقد يكون بالقدرة الميسرة ويعلم من كلام فخر الإسلام أن القدرة الممكنة هي المعترة في وجوب الأداء أيضا وأما إزاحتها فهي أن وجوب الأداء وإن جاز أن يكون بالقدرة الميسرة أيضا، لكن المعبر في دفع تكليف ما لا يطاق هي القدرة الممكنة. ولأجل ذلك قد ثبت وجوب الأداء أيضا في أكثر الأوامر لا بالقدرة الميسرة. وحيث جاز بدونها لم تعتبر إلا بالقدرة الممكنة.

وهنا شبهة أخرى وهي أن الوجوب إذا كان جبرا^{٤٨٢٥} فما معنى اشتراط القدرة؟

قلت: معنى الجبر^{٤٨٢٦} أن المكلف لو أراد أن لا يجب عليه، فليس في وسعه ذلك. والقدرة على الأداء لا على دفع الوجوب عن نفسه.

[٤٢٤] قال: «والفرق بين نفس الوجوب»»^{٤٨٢٧} إلى آخره.

أقول: بين العلامة الاختلافات الواقعة في هذا البحث وأدلتها وما يرد عليها، ثم ذكر ما ذهب إليه المصنف وقال «وفيه نظر، لأنه إن أريد بلزوم وجود الحالة المخصوصة عقيب السبب لزوم وجودها من ذلك الشخص كالتائم والمريض مثلا فلزوم^{٤٨٢٨} وقوع^{٤٨٢٩} الفعل الاختياري من الشخص بدون لزوم إيقاعه إياه، ليس^{٤٨٣٠} بمعقول بل^{٤٨٣١} لزوم الوقوع عنه في تلك الحالة ليس بمشروع، وبعدها كما يلزم الوقوع يلزم الإيقاع»^{٤٨٣٢}. وإن أريد وجود تلك الحالة في الجملة فهذا ما ذهب إليه جمهور الشافعية من أن

^{٤٨١٨} ر- لوجوبه كما هو شرط.

^{٤٨١٩} التلويح للفتاوي، ١/٤٣٢.

^{٤٨٢٠} ر: يرد عليه.

^{٤٨٢١} و: خيرا.

^{٤٨٢٢} ر: خير.

^{٤٨٢٣} ر: تكون.

^{٤٨٢٤} التلويح للفتاوي، ١/٤٣٣.

^{٤٨٢٥} ر: خيرا.

^{٤٨٢٦} ر: الخير.

^{٤٨٢٧} التلويح للفتاوي، ١/٤٣٣.

^{٤٨٢٨} ر: بلزوم.

^{٤٨٢٩} ر- وقوع.

^{٤٨٣٠} ر: وليس.

^{٤٨٣١} ر+ و.

^{٤٨٣٢} التلويح للفتاوي، ١/٤٣٥.

القضاء قد يكون بلا سابقة [٩٧و] / الوجوب على ذلك الشخص، وإنما يتوقف على وجوب في الجملة بأن يلزم وقوع الفعل من شخص بإيقاعه إياه، فلم يثبت وجوب بدون وجوب الأداء.

والجواب عنه أن المراد لزوم وجودها من ذلك الشخص والزام استلزامه، لزوم الإيقاع أيضا. ولكن بدخول الوقت ثبت للزوم للإيقاع في زمن المطالبة بمعنى أن إيقاعه في زمن المطالبة لازم. ومعنى وجوب الأداء معناه أن الإيقاع في هذا الزمان وهو^{٤٨٣٣} زمان المطالبة لازم. فاللزوم في نفس الوجوب متعلق بإيقاع لا في زمان ثبوت اللزوم، بل في زمان متأخر، وفي وجوب الأداء متعلق بإيقاع في زمان اللزوم. ولما لم يكن في الأول الأداء سمي نفس الوجوب فافهم فقلما تجد إيضاحا مثل هذا والعلامة قد قرب من هذا المعنى حيث قال «فكان بينهما فرقا يتعسر التعبير عنه».

ثم قال «فلو قلنا إن الوجوب هو لزوم إيقاع الفعل أو أداء المال في زمان ما بعد ثبوت^{٤٨٣٤} السبب ووجوب الأداء لزومه في زمان مخصوص لم يكن بعيدا». ^{٤٨٣٥} لكنه لم يصرح هذا التصريح حيث لم يعلم افتراق زمان اللزوم والإيقاع^{٤٨٣٦} في الوجوب، واتحاده^{٤٨٣٧} في^{٤٨٣٨} وجوب الأداء.

والتحقيق في هذا المقام، أن شكر المنعم واجب عقلا ومرادف^{٤٨٣٩} نعم الله تعالى علينا في كل آن، من بقاء الوجود وبقاء الصحة أو حصولها، وبقاء سلامة الآلات أو حصولها، والنعم، والأرزاق والأولاد، والتوفيقات، والإيمان وبقائه^{٤٨٤٠} وغير ذلك مما لا يحصى ظاهر. وهو يستدعي شكرها عقلا وإن لم يرد خطاب لأجل ذلك. غير أن الشارع بين لنا رأفة بنا قدر الواجب وكيفية أدائه، ووضع عنا أكثر ما أوجبه العقل، وجعل السبب فيه الوقت تيسيرا وضعا للظاهر موضع الخفي، حتى يعلم بدخول الوقت حصول النعم الموجبة للشكر الواجب علينا^{٤٨٤١} عقلا. لكن هذا الواجب العقلي إنما ثبت حقا لله المنعم علينا، فلا يلزمنا أدائه إلا عند مطالبته^{٤٨٤٢} إذ أصل الوجوب لم يكن فيه مطالبة، ولزوم الأداء عند المطالبة هو وجوب الأداء. فافهم فهذا فرق آخر باختلاف السبب بينهما، فإنه يستلزم الفرق في المسبب.

[٤٢٥] قال: «قوله «ولا أداء عليهم لعدم الخطاب»»^{٤٨٤٣} إلى آخره.

أقول: قال العلامة «فإن قيل ينبغي أن لا يكون صوم المريض والمسافر أداء للواجب، وإتيانا بالمأمور به، قلنا بعد الشروع يتوجه الخطاب ويلزم الأداء كما في الواجب المخير على الرأي الأصح من أن الواجب واحد لا على التعيين»^{٤٨٤٤} ولا شك أن في

^{٤٨٣٣} و+ وهو.

^{٤٨٣٤} ر: تقرر.

^{٤٨٣٥} التلويح للفتاوي، ٤٣٥/١.

^{٤٨٣٦} ر: فالإيقاع.

^{٤٨٣٧} و- اتحاده.

^{٤٨٣٨} و- في.

^{٤٨٣٩} ر: ويرادف.

^{٤٨٤٠} ر: وبقاؤه.

^{٤٨٤١} و: عليه.

^{٤٨٤٢} ر: مطالبة.

^{٤٨٤٣} التلويح للفتاوي، ٤٣٥/١.

^{٤٨٤٤} التلويح للفتاوي، ٤٣٥/١.

قوله «بعد الشروع» خلا، بل الأولى أن يقول قبل الشروع أو عند الشروع^{٤٨٤٥} حتى يكون الشروع مبنيا على الخطاب ليكون إتيانا بالواجب.

ويمكن أن يجاب عن أصل السؤال، بأن أصل الوجوب الثابت بالعقل ثابت في حقهما لوجود أكثر النعم الموجبة للشكر. وتسليم الشارع للعقل وتصديقه بتعيين الشكر وتعيين وقته وكيفية، ه تسليم له فهو إذن شرع^{٤٨٤٦} أمر وخطاب فأداؤه يكون أداء للواجب بالأمر.

[٤٢٦] قال: «قوله «ولا بد للقضاء من وجوب الأصل»^{٤٨٤٧} إلى آخره.

أقول: قال العلامة «وبعضهم على أن القضاء مبني على وجوب الأداء، إلا أن المطلوب قد يكون نفس الفعل»^{٤٨٤٨} وهو الأداء وقد يكون خلفه وهو القضاء. ويكفي فيه توهم الأداء ففي^{٤٨٤٩} مثل النائم يتحقق وجوب الأداء على وجه يكون وسيلة إلى وجوب القضاء بتوهم حدوث الانتباه. صرح بذلك فخر الإسلام في شرح [٩٧ظ] / المبسوط.

قلت: ليس معنى كلام الإمام فخر الإسلام بهذا أن الخطاب يتوجه على النائم، فيجب الأداء بسبب ذلك، فإنه باطل. وما ذكرت من احتمال التنبيه يستدعي احتمال الخطاب لا الخطاب، فثبت به احتمال وجوب الأداء على تقدير الانتباه لا وجوب الأداء الثابت بالخطاب لا باحتماله. بل معنى كلامه على ما فهمت من كلامنا أن المراد بالوجوب أيضا وجوب الأداء في زمان متأخر عن زمان الوجوب، ولكن في الوقت الذي وقتت^{٤٨٥٠} له العبادة.

فاعتذار الإمام فخر الإسلام مبني على هذا في مجال يتعذر فيه^{٤٨٥١} الأداء في الوقت. وأصل الوجوب ثابت كما في النائم المستوعب نومه للوقت، فإن أصل الوجوب أي الوجوب في الوقت للأداء بعده، إنما يثبت في حقه لتوهم الانتباه في الوقت. فاعلم.

[٤٢٧] قال: «قوله «لما ذكرنا من عدم الخطاب»^{٤٨٥٢} إلى آخره.

أقول: بعد ما ذكر العلامة معنى كلام المصنف قال «ولقائل أن يمنع عدم الخطاب وإنما يلزم اللغو لو كان مخاطبا بأن يفعل في حالة النوم مثلا وليس كذلك. بل هو مخاطب بأن يفعل بعد الانتباه. والمريض مخاطب بأن يفعل في الوقت أو في أيام آخر كما في الواجب المخير».

والجواب عنه أن خطاب النائم إنما صار لغوا لعدم فهم الخطاب، لا لعدم قدرته على الفعل وهو نائم. وكونه لغوا لعدم الفهم ثابت، سواء خوطب بالفعل في النوم، أو به بعد الانتباه.

ثم قال «والعجب أنهم جوزوا خطاب المعلوم بناء على أن صدور الفعل حالة الوجود حتى قال شمس الائمة: من شرط وجوب الأداء القدرة التي بها يتمكن المأمور من الأداء، إلا أنه لا يشترط وجودها عند الأمر، بل عند الأداء. فإن النبي ﷺ كان

^{٤٨٤٥} - أو عند الشروع.

^{٤٨٤٦} ر: فرع.

^{٤٨٤٧} ر: الاحتمال؛ - والأصل؛ التلويح للفتاوي، ٤٣٥/١.

^{٤٨٤٨} التلويح للفتاوي، ٤٣٦/١.

^{٤٨٤٩} - ففي.

^{٤٨٥٠} و ر: وقت.

^{٤٨٥١} و ر: فيها.

^{٤٨٥٢} التلويح للفتاوي، ٤٣٦/١.

مبعوثا إلى الناس كافة، وصح أمره في حق من وجد بعده. ويلزمهم الأداء بشرط أن يبلغهم ويتمكنوا من الأداء. وقد يصرح بذلك كالمريض يؤمر بقتال المشركين إذا برأ قال الله تعالى ﴿إِذَا أَطْمَأْنَنْتُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾^{٤٨٥٣} أي إذا أمنتكم من الخوف فصلوا بلا إيماء^{٤٨٥٤}.

قلت: كلام شمس الأئمة لا يدل على ما ادعيت. فإن الخطاب إنما يتوجه على ما نقلت إلى من وجد بعد النبي ﷺ بعد الوجود وبلوغ الخطاب إليه، فلا خطاب قبل بلوغ الخطاب، وليس المخاطب معدوما بعد بلوغه. والخطاب المتوجه إلى المريض بالقتال، أو إلى الخائف بالصلاة بلا إيماء، لا نسلم أنه متوجه في حالة المرض والخوف في حالة الصحة والأمن. وكأنه^{٤٨٥٥} أراد بالخطاب الخطاب اللغوي وليس مرادهم هذا، بل مطالبة الفعل.

وقول الشارع افعل غدا مثلا خطاب لغوي في اليوم، ولكنه إنما يصير مطالبة في الغد، إذ لا معنى للمطالبة في اليوم بفعل الغد، بل هو في اليوم مجرد إخبار له بوقوع المطالبة في الغد. فافهم. إن العجب ليس في كلام^{٤٨٥٦} القوم وإنما العجب العجيب في التشنيع^{٤٨٥٧} قبل الفهم.

[٤٢٨] قال: «قوله «ثم إذا كان الوقت» سببا»^{٤٨٥٨} إلى آخره.

أقول: قال العلامة «فإن قيل المسبب هنا نفس الوجوب، لا الأداء حتى يعتبر الاتصال به. قلنا نعم إلا أن الوجوب مفض إلى الوجود أعني الأداء فيصير هو أيضا مسببا بواسطة فيعتبر الاتصال». ^{٤٨٥٩} والجواب مردود، لأن حاصله الوقت سبب للوجوب، والوجوب للأداء ولا شك في تأخر الأداء عن الوجوب. فكيف يعتبر اتصال الوقت به؟

بل الجواب إنما يتم إذا جعل نفس^{٤٨٦٠} الوجوب [٩٨و] / عبارة عن وجوب الأداء عند المطالبة، فيكون الوقت سببا لوجوب الأداء. وإذا لم يكن جزء من الوقت متعينا للسببية من غير مرجح، ولم يكن^{٤٨٦١} جميع الأجزاء سببا، تعين أن يكون جزء له مرجح سببا. ^{٤٨٦٢} وذلك هو الجزء المتصل بالشروع لترجحه باتصاله بما هو سبب لوجوبه وهو الأداء.

لا يقال فلا يظهر أثر الفرق هنا بين وجوب الأداء الجائز التأخر إلى حين المطالبة، وبين وجوب الأداء الذي لم يتأخر عن الوجوب.

لأننا نقول إنما لم يظهر الأثر هنا لتوجه المطالبة أيضا، وظهور أثره في بعض المواضع كاف في إثبات الفرق. وكذا تغير أسبابهما على ما بينا آنفا.

^{٤٨٥٣} سورة النساء، ١٠٣/٤.

^{٤٨٥٤} التلويح للفتاواني، ٤٣٦/١.

^{٤٨٥٥} و: فكأنه.

^{٤٨٥٦} ر: الكلام.

^{٤٨٥٧} ر: الشنيع.

^{٤٨٥٨} التلويح للفتاواني، ٤٣٧/١.

^{٤٨٥٩} التلويح للفتاواني، ٤٣٧/١.

^{٤٨٦٠} ر- نفس.

^{٤٨٦١} ر: يكن.

^{٤٨٦٢} و: مسببا.

ثم أنه قال «فإن قيل فإن اتصل الأداء بالجزء الأول فقد تقررت عليه السببية من غير انتقال، وإلا فلا سببية له حتى ينتقل عنه، وأيا ما كان فلا انتقال، قلنا لا نسلم انتفاء السببية عن الجزء الأول على تقدير عدم اتصال الأداء به، وإنما المنتفي عنه تقرر السببية. وهذا لا ينافي بالانتقال».

ثم قال: «والحاصل أن كل جزء سبب على طريق الترتيب والانتقال لكن تقرر السببية موقوف على اتصال الأداء».^{٤٨٦٣}

قلت: حاصل الحاصل إن كان عدم انتقال السببية من كل جزء إلى ما بعده مبتدئا^{٤٨٦٤} من الجزء الأول ومنتها إلى ما يلي الشروع، بل السببية تكون باقية في الكل، وتكون^{٤٨٦٥} السببية مقررة في الجزء المتصل، ولا تكون سببية الأجزاء المتقدمة مقررة مع أنها أسباب، فهذا لا معنى له أصلا مع ما فيه من التناقض، إذ عدم تقرر السببية يقتضي الزوال.

وأیضا لا يكون قوله «كل جزء سبب على طريق الترتيب والانتقال»^{٤٨٦٦} صحيحا، إذ الغرض أنه لا انتقال في السببية، بل في تقررهما. وإن كان أنه تنتقل السببية مع منع انتفاء السببية عن الجزء الأول وتجوز الانتقال، فهو أفسد من الأول.

بل الحق في الجواب، أن معنى^{٤٨٦٧} قولنا الجزء الأول متعين للسببية معناه أنه أولى لأن يكون سببا لعدم المزاحم. وقولنا فإن اتصل الأداء به تقررت السببية له معناه أن ما كنا نعرفه أولى لأن يكون سببا، علم أنه سبب باتصال الأداء به. ومعنى قولنا وإن لم يتصل الأداء به انتقلت إلى الجزء الثاني أنه انتقلت أولوية السببية إليه لعدم المزاحم له بعد انقضاء الجزء الأول لا^{٤٨٦٨} أن^{٤٨٦٩} الجزء الأول كان سببا فزالت عنه السببية وانتقلت إلى الجزء الثاني. فافهم ذلك. واعلم أنه لا سببية للأجزاء المتقدمة على الجزء المتصل بالشروع، وأن لا انتقال إلا للأولوية في العلم، وأن التقرر عبارة عن حصول السببية لما هو الأولى في العلم.

وإذا عرفت ما قلنا عرفت أنه لا يندفع بهذا على ما زعم العلامة ما يقال لو توقفت^{٤٨٧٠} السببية على الأداء وهو موقوف على الوجوب الموقوف على السبب يلزم الدور، ولا ما يقال يلزم أن لا يتحقق الوجوب ما لم يشرع، لعدم تحقق سببته وفساده بين.

بل الأول يندفع بأن العلم بالسببية موقوف على الأداء لا السببية، والوجوب موقوف على السبب لا على السببية ولا على العلم به. والثاني يندفع بأن الوجوب متحقق، وكذا سببية الوقت بلا شك. لكن لما كان الوقت ظرفا، لم يتعين أن سببية أي وجوب^{٤٨٧١} جزء من هذه الأجزاء حتى يتصل جزء بالأداء. فوجود السبب والوجوب معلومان من وجه بحسب أن الوقت سبب للوجوب وهو موجود، ولكن الشأن في التعيين أنه أي الوقت، فعدم تحقق السبب أي تعيينه في العلم لا في الواقع. فاعلم ذلك فإنه نافع إن شاء الله تعالى.

[٤٢٩] قال: «قوله «ومدها»»^{٤٨٧٢} إلى آخره.

^{٤٨٦٣} التلويح للفتاواني، ٤٣٨/١.

^{٤٨٦٤} و: مبدئا.

^{٤٨٦٥} ر: ويكون.

^{٤٨٦٦} التلويح للفتاواني، ٤٣٨/١.

^{٤٨٦٧} ر- معنى.

^{٤٨٦٨} ر: لأن.

^{٤٨٦٩} ر- أن.

^{٤٨٧٠} و: توقف.

^{٤٨٧١} ر- وجوب.

^{٤٨٧٢} التلويح للفتاواني، ٤٣٩/١.

أقول: ذكر العلامة [٩٨] / أن المراد بقوله «ومدها» إلى «أن غربت الشمس»^{٤٨٧٣} أن يكون غروب الشمس قبل فراغه منها. فإنه لو حصل الفراغ مع الغروب لم يكن فسادا». ^{٤٨٧٤} ولا شك أن الداعي إلى الفساد هو الوقت الذي قبل الغروب^{٤٨٧٥} لا الوقت الذي وقع فيه الغروب، فيتصل الفساد باتصال الوقت الذي قبل الغروب بالأداء.

[٤٣٠] قال: «قوله «قلنا»»^{٤٨٧٦} إلى آخره.

أقول: زعم العلامة أن كلمة لما في كلام المصنف ليست في موقعها. ^{٤٨٧٧} إذ لا معنى لسببية اتساع الوقت، لجواز شغل كل الوقت.

قلت: إن لم يكن^{٤٨٧٨} له أثر فيه فقط، فله أثر فيه وفي^{٤٨٧٩} المعطوف عليه وهو قوله فنقض^{٤٨٨٠} الفساد. وأيضا لو لم يكن الوقت متسعا بل كان منحصرا في وقت الكراهة، لم يجر شغل جميع الوقت الذي وقت للعصر الآن، وحيث كان متسعا جاز فله أثر.

ثم إنه ذكر أن شغل كل الوقت تعينا، إنما يكون بوقوع بعض أجزاء العبادة خارج الوقت. وحينئذ يشكل بالفجر حيث يعترضه أيضا الفساد، فلا يبقى حينئذ فرق بين ما يجب كاملا وما يجب ناقصا.

وقال «إنه بجواب عن^{٤٨٨١} إشكال الفجر^{٤٨٨٢} بأن العصر يخرج إلى ما هو وقت الصلاة في الجملة^{٤٨٨٣} بخلاف الفجر أو بأن في الفجر يخرج عن وقت الكراهة وفي العصر يدخل فيه»

ثم قال «وأما جواب المصنف ففيه نظر، لأن شغل كل الوقت على وجه لا يعترض الفساد بالطلوع على الكامل متعذر». ^{٤٨٨٤}

قلت: معنى شغل محل الوقت أن يقع ما قبل التسليمة في الوقت والتسليمة خارجة، وهذا لا يقتضي وقوع الفساد في الفجر البتة بشغل الوقت. وعلى تقدير وجوب وقوع الصلاة خارج الوقت على تقدير شغل جميع الوقت بصلاة الفجر، فوقع الفساد فيه ظاهر. وكذا في العصر وخروج وقت العصر إلى وقت صلاة أخرى ووقت الفجر إلى وقت لم يوقت له صلاة، وكذا خروج الأول عن وقت الكراهة ودخول الثاني فيه ليس له مدخل في إزالة الفساد عنه. فالجواب الحق هو الذي ذكره المصنف.

ثم السر^{٤٨٨٥} فيه^{٤٨٨٦} أن عبدة الشمس يتحرون في عبادتها وقت الطلوع^{٤٨٨٧} ووقت ما قبل الغروب، والفساد للتشبه بهم. فقولك^{٤٨٨٨} بالتحري. وهي مد الفجر إلى الطلوع، فقد أتى بما لم يوجه عليه الشرع، فصار متحررا لذلك الوقت، فحصل التشبه. ومن

^{٤٨٧٣} التوضيح لصدر الشريعة، ٤٣٩/١.

^{٤٨٧٤} التلويح للفتاوي، ٣٣٩/١.

^{٤٨٧٥} ر: الوقت.

^{٤٨٧٦} التلويح للفتاوي، ٤٣٩/١.

^{٤٨٧٧} و: موقعها صح ه.

^{٤٨٧٨} و- يكن.

^{٤٨٧٩} و- في.

^{٤٨٨٠} ر: فيعفى.

^{٤٨٨١} و ر: عنه.

^{٤٨٨٢} و ر- إشكال الفجر.

^{٤٨٨٣} و ر- في الجملة.

^{٤٨٨٤} التلويح للفتاوي، ٤٣٩/١.

^{٤٨٨٥} ر: الشرقية.

مد العصر إلى ذلك الوقت المكروه لم يتحرره، لأن الشارع جعل له ذلك. ومن ابتداءً بالصلاة في ذلك الوقت وإن كان له شبه التحري لكن لما جعل الشارع سببه الوقت الملاقي ولا يمكن أن يجب عليه بذلك السبب إلا الصلاة في ذلك الوقت فأذن له في ذلك، فلم يكن تشبيهاً. إذ العبد لم يجعلوا عبادتها بإذن الله تعالى، ولا يجعلون الوقت سبباً بإذنه. ومن ابتداءً العصر في الوقت الكامل ومدها، فكذلك ليس فيه تحرر^{٤٨٨٩} ولا تشبيه.

وعلم مما^{٤٨٩٠} ذكرنا أن لا فساد فيمن صلى فرض صلاة العصر في الوقت أصلاً حتى يعفى. وهذا أليق وأصون لجنا^{٤٨٩١} عزة^{٤٨٩٢} الله تعالى عن أن يوجب علينا شيئاً على وجه يلزم منه الفساد، فيعفو حيث كان من جهته.

وما نقله عن بعض المشايخ أن كل جزء من الوقت الملاقي للصلاة سبب لجزء من الصلاة. فإن كان الجزء الذي يلي الشروع سبباً لجميع الصلاة وكل جزء من الوقت الملاقي لجزء من الصلاة عندهم، فهو عين ما فعله المصنف، ويرد عليه ما يرد عليه. والجواب^{٤٨٩٣} وإن لم يكن سبباً، فلا سبب للصلاة، والشروع فيها ولو^{٤٨٩٤} لم يجب عليه^{٤٨٩٥} وهذا باطل.

[٤٣١] قال: «قوله «ولم يؤد»»^{٤٨٩٦} إلى آخره.

أقول: ذكر أن السبب عند عدم الأداء في الوقت كل الوقت في حق القضاء، ثم علله بقوله «إذ في حق الأداء السبب هو الجزء الملاصق»^{٤٨٩٧} على ما مر. ولا^{٤٨٩٨} [٩٩و] / شك أن هذا كلام من لم يمر على سمعه ما مضى من المباحث، ولم يشم رائحة أصلاً. فإن التقدير عدم وقوع الأداء في الوقت، فمن أين الجزء الملاصق للأداء؟

[٤٣٢] قال: «قوله «فوجب القضاء بصفة الكمال»»^{٤٨٩٩} إلى آخره.^{٤٩٠٠}

أقول: ^{٤٩٠١} ذكر هنا سؤالاً وجواباً. وإذ تحقق لك السر الذي ذكرناه بان لك شأنهما، وعلمت أن عدم جواز قضاء^{٤٩٠٢} العصر الفائت في ذلك الوقت، لأن فيه قصداً إلى الوقت المكروه الذي فيه التشبه من عنده لا لضرورة^{٤٩٠٣} إذن الشارع حتى يزول عنه التشبه، وهو السر في كراهة النفل أيضاً.

^{٤٨٨٦} ر- فيه.

^{٤٨٨٧} و- وقت الطلوع.

^{٤٨٨٨} ر: فذلك.

^{٤٨٨٩} ر: تحير.

^{٤٨٩٠} ر: بما.

^{٤٨٩١} و: بجنا^{٤٨٩٢}

^{٤٨٩٢} و: عن.

^{٤٨٩٣} و: الجواب.

^{٤٨٩٤} و: فلو.

^{٤٨٩٥} ر- والجواب وإن لم يكن سبباً، فلا سبب للصلاة، والشروع فيها ولو لم يجب عليه.

^{٤٨٩٦} التلويح للفتاوي، ٤٤٠/١.

^{٤٨٩٧} التلويح للفتاوي، ٤٤٠/١.

^{٤٨٩٨} ر: فلا.

^{٤٨٩٩} التلويح للفتاوي، ٤٤٠/١.

^{٤٩٠٠} ر- إلى آخره.

^{٤٩٠١} ر+ أقول.

^{٤٩٠٢} ر: قضائه.

^{٤٩٠٣} ر: بضرورة.

[٤٣٣] قال: «قوله»^{٤٩٠٤} «ثم وجوب الأداء»^{٤٩٠٥} إلى آخره.

أقول: كأن العلامة فهم من هذا الكلام أن وجوب الأداء عند تضيق الوقت يثبت آخر الوقت، فأورد عليه قوله «فالمؤدى في أول الوقت لا يكون أداء وإتيانا بالأداء الواجب» وأجاب عنه بقوله «بعد الشروع يجب الأداء ويتوجه الخطاب على ما مر»^{٤٩٠٦}. وليس مراد المصنف هذا، بل مراده أنه إذا لم يقع الأداء في الوقت أصلاً، انتقل المسمى بنفس الوجوب إلى جميع الوقت ووجوب الأداء استقر في آخر الوقت.

وقوله إن وجوب الأداء يثبت بعد الشروع إذا وقع الأداء قبل آخر الوقت في الوقت ممنوع، لاستلزامه أن يكون وجوب الأداء مبنيًا على الشروع، وليس كذلك. بل الشروع مبني على وجوب الأداء، وإلا لا يكون فرق بين الفرض والنفل في ذلك. بل الوقت الذي يلي الشروع وتسبب لأصل الوجوب هو الذي يكون ظرفاً لتعلق الخطاب. فزمان أصل الوجوب، ووجوب الأداء واحد، غير أنه سبب للأول وظرف لسبب الثاني. ويجوز أن يعتبر متأخراً بزمان لطيف متوسط بين زمان أصل الوجوب والشروع لتقع المطالبة بالواجب ويقع الشروع بعد وجوب الأداء. وحيث كان هذا الزمان اللطيف بما قلنا من مقدمات الشروع جعل شروعا، فقبل إن سبب الوجوب هو الجزء الذي يلي الشروع. فإن جعل هذا الجزء من متممات سبب الوجوب يقال كما قلنا أولاً، وإلا^{٤٩٠٧} توجه كما وجهنا آخراً، ويمكن أن يقال لا يجب الأداء فيما وقع قبل آخر الوقت بالخطاب بعد أن وجب الأداء بالوقت في الجملة، كالمديون يؤدي دينه قبل الطلب، وهذا أوجه.

[٤٣٤] قال: «قوله»^{٤٩٠٨} «لا ولنسبة الصوم»^{٤٩٠٩} إلى آخره.

أقول: قول العلامة وأما التعريف به بمعنى دخوله في تعريف الصوم على ما ذهب إليه المصنف فلا دخل له في المعيارية إلا بتكلف إثبات تكلف بتكلف. إذ الصوم إذا كان عبارة عن الإمساك عن المفطرات الثلث من أول النهار إلى آخره، يكون أول النهار إلى آخره معياراً له بلا تكلف، وهذا في غاية الظهور. ومعنى قول المصنف «فالوقت داخل في تعريف الصوم»^{٤٩١٠} أي الوقت المبتدأ من الصبح إلى الغروب، لا مطلق الوقت ليتم التقريب.

ثم إن العلامة كأنه استشعر بورود اعتراض على المصنف قال «ومثل هذا الكلام للتعليل»^{٤٩١١} بأن كونه للتعليل يتوقف على صلاحية الصلة للعلية. فزاد على ما ذكره المصنف قوله «عند صلاحها لذلك أي للعلية»^{٤٩١٢} وأشار إلى الاعتراض بقوله «بخلاف قولنا الذي في الدار رجل عالم»^{٤٩١٣}. ولا شك أن المماثلة بهذا الكلام لا تختص بكون المبتدأ موصولاً، بل ينبغي أن يكون الخبر حكماً من أحكام الشرع من الإيجاب أو التحريم أو ماثلهما. وحينئذ لا بد من كون الصلة صالحة للعلية فلا يحتاج إلى تكلفه للتقيد المذكور.

^{٤٩٠٤} ر- قوله.

^{٤٩٠٥} التلويح للفتاواني، ٤٤٠/١.

^{٤٩٠٦} التلويح للفتاواني، ٤٤٠/١.

^{٤٩٠٧} ر- وإلا.

^{٤٩٠٨} و: ترامي؛ ر: ترى.

^{٤٩٠٩} التلويح للفتاواني، ٤٤٢/١.

^{٤٩١٠} التوضيح لصدر الشريعة، ٤٤٢/١.

^{٤٩١١} التوضيح لصدر الشريعة، ٤٤٢/١.

^{٤٩١٢} التوضيح لصدر الشريعة، ٤٤٢/١.

^{٤٩١٣} التلويح للفتاواني، ٤٤٢/١.

[٤٣٥] قال: «قوله»^{٤٩١٤} «ولصحة الأداء فيه»^{٤٩١٥} إلى آخره.

أقول: كلام المصنف يدل على جواز [٩٩ظ] / الأداء بلا خطاب، وقد أشرنا إلى وجهه آنفاً. ثم إن العلامة نقل أن المختار عند الأكثرين «أن الجزء الأول من كل يوم سبب لصومه»^{٤٩١٦} ولذلك يرتفع عند طريان النواقض. ونقل من الإمام شمس الائمة أنه قال «إن السبب شهود الشهر»^{٤٩١٧} ولهذا يجب على من كان أهلاً في أول ليلة من الشهر، ثم جن قبل الصباح، وأفارق بعد مضي الشهر حتى يلزمه القضاء. وكأنه توهم بين الكلامين احتلافاً، وليس كذلك. إذ لا منافاة بين كون^{٤٩١٨} شهود الشهر سبباً لصوم الشهر، وشهود أول جزء من كل يوم سبباً لصومه. وكذا لا منافاة بين ارتفاع صوم يوم عند طريان النواقض ولا بين وجوب القضاء لمن جن بعد شهود الشهر قبل النهار وأفارق بعد مضي الشهر، لأن المراد بارتفاع الأداء، لا ارتفاع القضاء.

والخائض^{٤٩١٩} والمسافر إنما يقضيان ما وجب عليهما بسبب كل يوم قصداً، ولذلك لا يشترط التتابع. وسبب صيام الشهر إنما أوجب شهراً متتابعاً^{٤٩٢٠} الأيام. وحيث لم يوجد بالعدر، سقط غير مقتضي رافة بنا من الله تبارك وتعالى. فيعلم بهذا أن كلا القولين حق وواقع. فافهم وحمل به حول دكائك وضمه إلى ما قدمناه من التحقيقات، فقد ذهل مثل العلامة عن هذه الدقائق.

ثم قال «وكل من هذه الوجوه وإن أمكن دفعه»^{٤٩٢١} إلا أنها أمارات تفيد مجموعها رجحان سببية شهود الشهر مطلقاً»^{٤٩٢٢}. ولو بين وجوه الدفع حتى ننظر في صحته وفساده لكان أحسن.

[٤٣٦] قال: «قوله»^{٤٩٢٣} «ولأن وجوب الأداء» إلى آخره.

أقول: قيد العلامة قول المصنف فصار رمضان في حقه^{٤٩٢٤} أي في حق المسافر بقوله «بل في حق أدائه وتسليم ما عليه بمثلة شعبان»^{٤٩٢٥}. ثم قال «وإنما قلنا في حق أدائه لأنه في حق نفس الوجوب ليس بمثلة شعبان لتحقيق سبب الوجوب فيه دون شعبان»^{٤٩٢٦}. وظاهر أن قول المصنف حيث جعل سقوط وجوب الأداء سبباً لصيرورة رمضان كشعبان مغن عن هذه التكاليف، لدلالاتها على مساواته لشعبان^{٤٩٢٧} في حق وجوب الأداء. ويجوز أن يكون ضمير في حقه راجعاً^{٤٩٢٨} إلى وجوب الأداء، فيكون حينئذ أظهر ويكون معناه في حق وجوب الأداء كشعبان بالنسبة إلى المسافر.

^{٤٩١٤} - قوله.

^{٤٩١٥} التلويح للفتاوي، ٤٤٢/١.

^{٤٩١٦} التلويح للفتاوي، ٤٤٢/١.

^{٤٩١٧} التلويح للفتاوي، ٤٤٢/١.

^{٤٩١٨} ر: كونه.

^{٤٩١٩} و: الخائف.

^{٤٩٢٠} و: متتابعة.

^{٤٩٢١} و: دفعها.

^{٤٩٢٢} التلويح للفتاوي، ٤٤٢/١.

^{٤٩٢٣} التلويح للفتاوي، ٤٤٣/١.

^{٤٩٢٤} و: صفة.

^{٤٩٢٥} التلويح للفتاوي، ٤٤٣/١.

^{٤٩٢٦} التلويح للفتاوي، ٤٤٣/١.

^{٤٩٢٧} و: شعبان.

^{٤٩٢٨} و: لاحقاً.

[٤٣٧] قال: «قوله «وهنا روايتان»^{٩٢٩} إلى آخره.

أقول: صحح العلامة رواية ابن سماعة أنه يقع عن الفرض. والمصنف إنما صحح أنه إذا أطلق النية تقع عن الفرض على مقتضى دليل ابن سماعة على رواية في مسئلة المتقدمة عليها. ثم إن العلامة أورد سؤالاً بقوله «فإن قيل كيف جاز ترك الدليل الثاني بالكلية». وأجاب بناء على تصحيحه رواية ابن سماعة بقوله «قلنا لأن الوقت إنما يصير بمزلة شعبان إذا تحقق منه الاعتراض عن العزيمة وذلك»^{٩٣٠} بنية صريح النفل أو واجب آخر»^{٩٣١}. وهذا هو الدليل على تصحيحه رواية ابن سماعة، وهو مردود لما سبق أنه في حق وجوب الأداء بالنسبة إلى المسافر بمزلة شعبان مطلقاً، سواء اعترض أو لم يعترض. وأنه غير مخاطب بالصوم فيه، بل الخطاب إنما يتوجه عليه بعد إدراك أيام آخر»^{٩٣٢} حتى أنه لو مات قبل إدراكها لا إثم عليه، بل حكم الاعتراض إنما يظهر باعتبار أن أصل الوجوب ثابت بالوقت. فإذا وقع الأداء بإطلاق النية، بعين وقوعه عن الفرض، لكون الذمة مشغولة به، ومصلحة دينه في تفريغ ذمته لا في الترع، وإن كان شعبان بالنسبة إليه بمزلة رمضان في حق وجوب الأداء. فلأجل هذا صحح^{٩٣٣} المصنف ما صحح، ولم يشر إلى تصحيح ما صححه العلامة، لقيام دليل الرواية الأخرى بلا مدافع هو الاعتراض. [١٠٠ و] /

[٤٣٨] قال: «قوله «في هذا الكلام نظر»^{٩٣٤} إلى آخره.

أقول: أجاب عنه العلامة بقوله «إن الكلام في المريض الذي»^{٩٣٥} لا يطبق الصوم وتتعلق الرخصة بحقيقة العجز. وأما الذي يخاف فيه ازدياد المرض، فهو كالمسافر بلا خلاف، على ما يشعر به كلام شمس الانتماء في المبسوط من قول الكرخي بعدم الفرق بين المسافر والمريض سهو ومؤول بالمريض الذي يطبق الصوم ويخاف^{٩٣٦} منه^{٩٣٧} ازدياد المرض»^{٩٣٨}. وهذا الجواب ظاهر الفساد، فإن كلام شمس الأمة يدل على عدم الفرق بين المريض الذي يطبق الصوم ويكون منه ازدياد المرض وبين المسافر.

وكذا كلامه حيث قال «وأما الذي يخاف منه ازدياد المرض فهو كالمسافر بلا خلاف»^{٩٣٩} فعلة الرخصة إذن العجز، فلا يكون مؤدي الصوم مرخصاً فيه.^{٩٤٠} والكلام في المريض المرخص فيه، لا في الصحيح الغير المرخص. فكيف يكون المريض القادر على الصوم مبحثاً عند في هذا المقام؟ وأيضاً إذا كان متعلق الرخصة بحقيقة العجز، فلا يكون القادر عليه وإن ضره^{٩٤١} الصوم مرخصاً فيه، فكيف يجوز كونه كالمسافر؟ بل يجب أن يكون كالصحيح.

والحاصل أن متعلق^{٩٤٢} الرخصة إن كان حقيقة العجز، يلزم أن يكون من يخاف عليه الازدياد القادر على الأداء في حكم الصحيح، لا في حكم المسافر، وإن كان خوف الازدياد يرد نظر المصنف.

^{٩٢٩} التلويح للفتاواني، ٤٤٣/١.

^{٩٣٠} و - وذلك.

^{٩٣١} و - أو واجب آخر؛ التلويح للفتاواني، ٤٤٣/١.

^{٩٣٢} ر: آخر.

^{٩٣٣} ر: صحح صح هـ.

^{٩٣٤} التلويح للفتاواني، ٤٤٤/١.

^{٩٣٥} و - الذي.

^{٩٣٦} و ر: وكان.

^{٩٣٧} و ر: فيه.

^{٩٣٨} التلويح للفتاواني، ٤٤٤/١.

^{٩٣٩} التلويح للفتاواني، ٤٤٤/١.

^{٩٤٠} ر - فيه.

^{٩٤١} و: الجزم.

^{٩٤٢} ر: تتعلق.

والجواب عن نظر المصنف، أن المرخص وإن كان ازدياد المرض، ولزم منه كون حقيقة العجز أيضا مرخصا لثبوت الرخصة، لتوهم حصول العجز في الآجل بالطريق الأولى. لكن لما حصل منه الصوم فإن^{٩٤٣} رخص في تأخيره بخوف ازدياد مرضه، فيعد حصوله على أي وجه كان منه والحال أنه لغاية ما^{٩٤٤} تثبت الرخصة لأجله وهو قصد عدم ازدياد مرضه فانتفت الرخصة، وظهرت^{٩٤٥} العزيمة، وصار كالصحيح ينوي في رمضان واجبا آخر حيث لم يعتبر لتعينه لصومه. كذا هذا.

ويعلم مما ذكرنا أن تخطئة الإمام شمس الأئمة رحمه الله^{٩٤٦} الكرخي رحمه^{٩٤٧} الله باعتبار أن مطلق المريض يشمل الذي لا يطبق الصوم أيضا، فكيف لا يكون فرق بينه وبين المسافر ولا يتحقق منه أصلا، والمسافر قادر على الصوم ويتصور فيه لا لما ذكره العلامة؟ وهو دليل على كون صوم المريض والمسافر متساويين^{٩٤٨} في ذلك الحكم عند شمس الأئمة أيضا رحمه الله^{٩٤٩} وكذا عند الكرخي رحمه الله، وهو عين ما قصده المصنف بالنظر. فالعلامة وهم أنه أتى بشاهد له وما فهم أنه أتى بشاهدين عليه. وبالله التوفيق.

[٤٣٩] قال: «قوله^{٩٥٠} «وقال الشافعي»^{٩٥١} إلى آخره.

أقول: زاد العلامة في دليل الشافعي رحمه الله على ما ذكره المصنف قوله «وتعيين الحبل إنما يكفي للتمييز لا لنفي الجبر^{٩٥٢} وإثبات القصد». وأراد به الجواب عن قولنا إطلاق النية بعد تعيين الحبل للفرض تعيين وليس بكلام مرضي، لأن القصد إلى متعين^{٩٥٣} في الحبل بأصله ووصفه^{٩٥٤} ينفي الجبر^{٩٥٥} في الأصل والوصف. إذ الوصف لا وجود له بدون الأصل حتى يحتاج فيه إلى قصد آخر ينفي به الجبر. إذ كما أنه لا يوجد بدون الأصل لتعينه لذلك لا يقصد الأصل بدون قصده، ولا يلزم ملاحظة القصد بأن يكون للقصد قصد آخر. فافهم.

فإن القصد إلى زيد المتوحد^{٩٥٦} في الدار بيا إنسان قصد إلى زيد الموصوف بالانسانية والزيدية، وإن لم يلاحظ القصد إلى الزيدية بأن يقصد قصدها أيضا.

ثم قال «فإن قيل سلمنا ذلك في إطلاق النية، لكن ينبغي أن لا يحصل بالخطأ في الوصف، ... قلنا لما نوى^{٩٥٧} الأصل والوصف والوقت قابل للأصل دون الوصف وليس من ضرورة [١٠٠ ظ] / بطلان الوصف بطلان الأصل بل الأمر^{٩٥٨} بالعكس اقتصر البطلان على الوصف دون الأصل وبقي إطلاق أصل الصوم». وهذا الجواب مردود بأن الأصل إنما ثبت موصوفا بهذه

^{٩٤٣} ر: وإن.

^{٩٤٤} ر- ما.

^{٩٤٥} ر: فظهرت.

^{٩٤٦} ر- رحمه الله.

^{٩٤٧} ر: رحمهما.

^{٩٤٨} ر: مساوين.

^{٩٤٩} ر- أيضا رحمه الله.

^{٩٥٠} ر- قوله.

^{٩٥١} التلويح للتفتازاني، ٤٤٥/١.

^{٩٥٢} ر: الجبر.

^{٩٥٣} ر: متعين.

^{٩٥٤} ر: وصفه.

^{٩٥٥} ر: الجبر.

^{٩٥٦} ر: المتوجه.

^{٩٥٧} و: جرى.

^{٩٥٨} ر- الأمر.

^{٩٥٩} التلويح للتفتازاني، ٤٤٥/١.

الصفة. فهب أن بطلان الصفة لا يقتضي بطلان الأصل، فأى شيء يقتضي ثبوت الأصل مطلقاً^{٤٩٦٠} ليتقيد بكونه موصوفاً بصفة الفرضية بحسب تعيين الحل؟

بل^{٤٩٦١} الجواب، أن القصد إلى متعين في محل بوصف قصد إليه بذلك الوصف، وإن وقع الخطأ في الوصف كزيد المتوحد إذا نودي بيا عمرو نداء إليه تحقيقاً إذ ليس فيه عمرو. لا أنه يبطل فيه صفة العمروية ويبقى يا رجل بل توحد به يجعل عمرو بمثالة زيد.

فكذا في المسألة يجعل نية النفل نية الفرض لعدم النفل في الحل. إذ إلغاء نيته بعد تعيينها للفرض بتعيين الحل، غير جائز، لأن ما في الحل أصيب بما. ففي إبطالها إبطال العمل الكائن، وهو غير جائز. وما في الأسئلة والأجوبة التي أوردتها بعد هذا في أجوبتها ما في هذا، وعن أسئلتها يتأتى الجواب بما حققنا فعليك التفكير والتدبر.^{٤٩٦٢}

ثم قال «وقد يجاب عن أصل استدلاله بأنا لا نسلم»^{٤٩٦٣} إلى آخره. وحاصله إلزام صفة الخير^{٤٩٦٤} في وصف العبادة بناء على أن الفرضية ليست بفعل العبد، بل إنما تثبت بوجود الإلزام من الله تعالى، بل الاختيار في أصل العبادة كاف، وهذا يقتضي تأدي كل فرض بنية أصل العبادة. فالصلاة لا يشترط في وقوعها فرضاً بتعيين النية، وهذا قول لم يقل به أحد. وأيضاً سلمنا أن الفارض هو الله تعالى، ولكن لا نسلم أن الإيقاع عن الفرض لا يكون بفعله، إما فيما وقته ظرف، فظاهر، وإما فيما وقته معيار فبالقصد إليه وإن لم يكن بوصف الفرضية.

[٤٤٠] قال: «قوله»^{٤٩٦٥} «يفسد الكل لعدم التجزي»^{٤٩٦٦} إلى آخره.

أقول: قال العلامة «لا يقال صح البعض فيصح الكل لعدم التجزي لأننا نقول الصحة وجودي»^{٤٩٦٧} فيفتقر إلى صحة جميع الأجزاء بخلاف الفساد وأيضاً ترجيح الفساد في باب العبادات أحوط.^{٤٩٦٨} وهذا الجواب ليس من التحقيق في شيء، فإنه إذا اقتضت صحة جزء صحة جميع الأجزاء يحصل الفرض. وكون اعتبار الفساد أحوط منقوض بأنه لا يحكم ببطلان الصوم وإن لم يتصل بكل جزء منه ترجيحاً للفساد، بل يجعل صحيحاً بوقوع^{٤٩٦٩} الصحة في الجزء الأول منه.

بل الجواب عن طرف الشافعية أن يقال السبق للفساد حيث وقع الجزء الأول والأجزاء السابقة على النية فاسدة^{٤٩٧٠} فهو أولى بالسراية لعدم التجزي بخلاف ما إذا وقع الأول صحيحاً بحصول النية فيه بالبين حيث تسري^{٤٩٧١} صحته إلى الأجزاء الباقية^{٤٩٧٢} وإن

^{٤٩٦٠} و- مطلقاً.

^{٤٩٦١} و: و.

^{٤٩٦٢} التقدير في ١

^{٤٩٦٣} التلويح للفتاوي، ٤٤٦/١.

^{٤٩٦٤} ر: الخير.

^{٤٩٦٥} ر- قوله.

^{٤٩٦٦} التلويح للفتاوي، ٤٤٦/١.

^{٤٩٦٧} و: وجود.

^{٤٩٦٨} التلويح للفتاوي، ٤٤٦/١.

^{٤٩٦٩} ر: فوقوع.

^{٤٩٧٠} ر: مشاهدة.

^{٤٩٧١} ر: يسري.

^{٤٩٧٢} ر: النافية.

وقعت بلا نية. يدل عليه كلام المصنف حيث قال «فإنه إذا فسد الجزء الأول من الصوم شاع وفسد الكل».^{٤٩٧٣} وأيضاً لو كان كما ذكر بحيث أن لا يتحقق بسراية الصحة صورة فلا يكون لقولهم لعدم التجزي صحة وفساداً سداد.

[٤٤١] قال: «قوله «النية المعترضة»»^{٤٩٧٤} إلى آخره.

أقول: حاصل جوابنا عن الشافعية أن الأصل هو إيصال النية بأول جزء الصوم. وحيث تعذر اعتبر اتصالها بأول الجزء تقديراً وذلك بوجهين: إما بوقوع النية في الليل ويعتبر^{٤٩٧٥} امتدادها تقديراً إلى أول جزء الصوم حيث لم يقع العزم على الترك، أو بوقوعها في أول جزء من أكثر النهار الشرعي حتى يعتبر وجودها في أول أجزاء الصوم تقديراً بناء على توقف الأجزاء المتقدمة عليها ليصح بوقوعها ويفسد بعدمها، أو لكون الأكثر له حكم الكل لاسيما فيما لم يتجزأ صحة وفساداً.

[٤٤٢] قال: «قوله «والطاعة قاصرة»»^{٤٩٧٦} إلى آخره.

أقول: [١٠١و] / يرد عليه أن قصور الطاعة يحتاج إلى كمال النية ليكمل، فكيف يكتفى فيه^{٤٩٧٧} بالنية التقديرية؟

والجواب عنه أن معناه إن كمال النية إذا حصل فيما هو^{٤٩٧٨} طاعة كاملة وهو أجزاء الصوم المصادفة فيه لوقت قوة الاشتواء وهو الضحوه الكبرى، كملت تلك الأجزاء عبادة، فيسري كمالها إلى أول الوقت. وإن كانت الطاعة فيه قاصرة لعدم التجزي في الصوم كما لا كعدمه فيه صحة وفساداً، فإن قيل فحينئذ لا تقع النية بالواقعة^{٤٩٧٩} في الليل في تلك الأجزاء الكاملة إلا تقديراً، قلنا لا بأس به لوجود كمالها الذاتي بعد أن اتصلت النية به.

[٤٤٣] قال: «قوله^{٤٩٨٠} «وفي التأخير أيضاً ضرورة»»^{٤٩٨١}.

أقول: لقائل أن يقول ما ثبت بالضرورة، لا يتعدى محالها^{٤٩٨٢} فكان الواجب أن يختص التأخير بيوم الشك أو بما إذا نسي^{٤٩٨٣} أو نام أو أغمى عليه، فلم عمهم^{٤٩٨٤} جوازه؟ وأما تعذر محافظة وقت الصبح فعام فحق^{٤٩٨٥} التقديم أن يعتبر عاماً.

فالتحقيق إن توجه كلام المصنف بأن الضرورة المجوزة لتقدم النية ليست معينة له، بل مجوزة للتأخير أيضاً. بل أولى حيث توجد حقيقة النية متصلة بالعبادة في التأخير حقيقة، والنية المتقدمة إنما يعتبر اتصالها تقديراً مع ضرورات مختصة بالتأخير لا توجد في التقديم.

^{٤٩٧٣} التوضيح لصدر الشريعة، ٤٤٦/١.

^{٤٩٧٤} التلويح للفتاوي، ٤٤٦/١.

^{٤٩٧٥} و: وتعتبر.

^{٤٩٧٦} التلويح للفتاوي، ٤٤٨/١.

^{٤٩٧٧} ر: فيها.

^{٤٩٧٨} ر: هو.

^{٤٩٧٩} و: الواقعة.

^{٤٩٨٠} و: قوله.

^{٤٩٨١} التلويح للفتاوي، ٤٤٨/١.

^{٤٩٨٢} و: يتعدا لحالها.

^{٤٩٨٣} و: سهى.

^{٤٩٨٤} ر: عممتهم.

^{٤٩٨٥} و: فحلّق.

[٤٤٤] قال: «قوله «خلافًا للشافعي»»^{٤٩٨٦} إلى آخره.

أقول: ذكر العلامة أن ما نقله المصنف رحمه الله عن الشافعي رحمه الله ليس بالمختار عنده، بل المختار أنه يجوز النفل بنية قبل الزوال بشرط الإمساك، والأهلية في أول النهار أيضا، وأنه يكون صائما من أول اليوم فينال ثواب صوم الجميع كمن أدرك الإمام في الركوع.

قلت: فالمختار عنده يخالف ما ذهب إليه في الفرض من فساد الجزء الأول الواقع بلا نية وشيوعه جميع الأجزاء، لعدم التجزي صحة وفسادا. وما نقل عنه المصنف لا يقتضي ذلك لوقوع الصوم حينئذ في زمان هو مقرون بالنية.

لا يقال بأن النفل أوسع لأن الاحتياج في النفل إلى وقوع النية في أوله لعدم تعيين الوقت له أكثر منه في الفرض لتعين الوقت له.

[٤٤٥] قال: «قوله «ومن هذا الجنس»»^{٤٩٨٧} إلى آخره.

أقول: ذكر العلامة اعتراضا بقوله «لا يقال الوقت في المنذور المعين شرط وفي القسم الثالث معيار لا غير، وذلك أن النهار داخل في مفهوم الصوم فلا يكون شرطا، والنهار المعين خارج يتوقف عليه الأداء في المنذور المعين فيكون شرطا فيه دون المطلق». ثم أجاب عنه بقوله «لأننا نقول عدم شرطية الوقت ليس بمعتبر في القسم الثالث على ما مر من^{٤٩٨٨} أنه عبارة عما يكون الوقت معيارا لا سببا من غير تعرض لكونه شرطا أو غير شرط»^{٤٩٨٩}.

وكأنه سلم في الجواب ما قدم في السؤال من كونه ليس بشرط في القسم الثالث بناء على ما ذكر، وليس الأمر كما زعم. بل النهار ليس داخلا في مفهوم الصوم بأن يكون النهار جزءا من مفهوم الصوم ليلزم منه أن لا يكون خارجا فلا يكون شرطا وإنما هو ملاحظ في مفهومه. والملاحظة لا تقتضي الجزئية، بل قد يكون بالشرطية. فالوقت في القسم الثالث وإن كان معيارا شرطا أيضا، غير أن الوقت المعين شرط للمنذور المعين، والوقت المطلق للمطلق. فتفكر.

[٤٤٦] قال: «قوله «وأما القسم الرابع»»^{٤٩٩٠} من الموقت»^{٤٩٩١} إلى آخره.

^{٤٩٨٦} التلويح للفتاوي، ٤٤٩/١.

^{٤٩٨٧} التلويح للفتاوي، ٤٤٩/١.

^{٤٩٨٨} - من.

^{٤٩٨٩} التلويح للفتاوي، ٤٤٩/١.

^{٤٩٩٠} ر+ أقول: ذكر العلامة أن ما نقله المصنف رحمه الله عن الشافعي رحمه الله ليس بالمختار عنده، بل المختار أنه يجوز النفل بنية قبل الزوال بشرط الإمساك، والأهلية في أول النهار أيضا، وأنه يكون صائما من أول اليوم فينال ثواب صوم الجميع كمن أدرك الإمام في الركوع. قلت: فالمختار عنده يخالف ما ذهب إليه في الفرض من فساد الجزء الأول الواقع بلا نية وشيوعه جميع الأجزاء، لعدم التجزي صحة وفسادا. وما نقل عنه المصنف لا يقتضي ذلك لوقوع الصوم حينئذ في زمان هو مقرون بالنية. لا يقال بأن النفل أوسع لأن الاحتياج في السنفل إلى وقوع النية في أوله لعدم تعيين الوقت له أكثر منه في الفرض لتعين الوقت له. [٤٤٤] قال: «قوله «ومن هذا الجنس»» إلى آخره. أقول: ذكر العلامة اعتراضا بقوله «لا يقال الوقت في المنذور المعين شرط وفي القسم الثالث معيار لا غير، وذلك أن النهار داخل في مفهوم الصوم فلا يكون شرطا، والنهار المعين خارج يتوقف عليه الأداء في المنذور المعين فيكون شرطا فيه دون المطلق». ثم أجاب عنه بقوله «لأننا نقول عدم شرطية الوقت ليس بمعتبر في القسم الثالث على ما مر من^{٤٩٩٠} أنه عبارة عما يكون الوقت معيارا لا سببا من غير تعرض لكونه شرطا أو غير شرط». وكأنه سلم في الجواب ما قدم في السؤال من كونه ليس بشرط في القسم الثالث بناء على ما ذكر، وليس الأمر كما زعم. بل النهار ليس داخلا في مفهوم الصوم بآن يكون النهار جزءا من مفهوم الصوم ليلزم منه أن لا يكون خارجا فلا يكون شرطا وإنما هو ملاحظ في مفهومه. والملاحظة لا تقتضي الجزئية، بل قد يكون بالشرطية. فالوقت في القسم الثالث وإن كان معيارا شرطا أيضا، غير أن الوقت المعين شرط للمنذور المعين، والوقت المطلق للمطلق. فتفكر. قال: قوله «وأما القسم الرابع».

^{٤٩٩١} ر+ من الموقت؛ التلويح للفتاوي، ٤٥٠/١.

أقول: ذكر العلامة بعد ما وجه المذهبين اعتراضا بقوله «فإن قلت كلاهما في هذه المسألة أشكل من وقت الحج، لأنه لما تضيق الواجب في العام الأول بحيث لم يجز تأخيره عنه على قول أبي يوسف تعين أن وقته العام الأول لا^{٤٩٩٢} جميع العمر. فكيف يكون في العام الثاني أداء؟ ولما ثبت التوسع وجاز التأخير على قول محمد، تعين أن وقته جميع العمر، فكيف يَأْتُم بالموث في العام الثاني؟ فأجاب عنه بقوله [١٠١ ظ] / قلت حكم أبي يوسف بالتضييق للاحتياط لا لانقطاع التوسع بالكلية، ولهذا جاز أدائه في العام الثاني. وحكم محمد رحمه الله^{٤٩٩٣} بالتوسع لظاهر الحال في بقاء الإنسان، لا لانقطاع التضييق بالكلية، فلهذا يَأْتُم بالتأخير لو مات في العام الثاني. فثبت أن وقته يشبه كلا من الظرف والمعيار عندهما، إلا أن الأظهر الراجح في الاعتبار^{٤٩٩٤} هو المعيارية عند أبي يوسف رحمه الله^{٤٩٩٥} والظرفية عند محمد رحمه الله^{٤٩٩٦} الله^{٤٩٩٧}».

وظاهر أن في كلامه تسامحا لعدم مناسبة النتيجة الدليل، إذ الدليل يدل على أن أبا يوسف رحمه الله^{٤٩٩٨} نظر إلى الاحتياط^{٤٩٩٩} ومحمد رحمه الله^{٥٠٠٠} إلى ظاهر الحال من غير نظر إلى المعيارية أو الظرفية.

بل حق الكلام إذا أراد البناء على المعيارية والظرفية أن يقول التوسع يقتضي ظرفية العمر وعدم معيارية العام الأول. فلو اعتبر موسعا^{٥٠٠١} أهملت المعيارية من كل وجه عند عدم الأداء في العام الأول، وكذا الظرفية بحسب العام الأول، لجواز وقوعه^{٥٠٠٢} خارجا منه حينئذ، فلذلك قال أبو يوسف رحمه الله^{٥٠٠٣} بالتضييق. والتضييق يقتضي معيارية الوقت وعدم ظرفية العمر ومعياريته حيث يقتضي عدم جواز التأخير، وفيه إهمال جعل العمر محلا لأدائه، فلذلك قال محمد رحمه الله^{٥٠٠٤} بالتضييق.

فكل^{٥٠٠٥} منهما اعتبر^{٥٠٠٦} جهتي المعيارية والظرفية، لكن أبا يوسف رحمه الله^{٥٠٠٧} في الوقت اعتبر، ومحمدا في العمر اعتبر.

ولم يهمل أبو^{٥٠٠٨} يوسف رحمه الله^{٥٠٠٩} اعتبارهما في العمر أيضا، حيث قال إن وصل إلى العام القابل ولم يمت، صار العام القابل مثل الماضي فتضيق الواجب هناك. وكذا محمد رحمه الله^{٥٠١٠} لم يهمل اعتبارهما في الوقت، حيث يقول^{٥٠١١} بشبه المعيارية، إذ لا يجوز في العام الواحد إلا حج واحد، وبشبه الظرفية، إذ يقول بعدم استغراقه أفعاله بوقت^{٥٠١٢}.

^{٤٩٩٢} و: إلى.

^{٤٩٩٣} ر- رحمه الله.

^{٤٩٩٤} ر: الاعيار.

^{٤٩٩٥} ر- رحمه الله.

^{٤٩٩٦} ر: رجهما.

^{٤٩٩٧} التلويح للفتاوي، ٤٥١/١.

^{٤٩٩٨} ر- رحمه الله.

^{٤٩٩٩} ر: احتياط.

^{٥٠٠٠} ر- رحمه الله.

^{٥٠٠١} و: كافة.

^{٥٠٠٢} ر: ووقوعه.

^{٥٠٠٣} ر- رحمه الله.

^{٥٠٠٤} ر- رحمه الله.

^{٥٠٠٥} ر: وكل.

^{٥٠٠٦} و: اعترا.

^{٥٠٠٧} ر- رحمه الله.

^{٥٠٠٨} ر: أبا.

^{٥٠٠٩} ر- رحمه الله.

^{٥٠١٠} ر- رحمه الله.

^{٥٠١١} ر: قال.

ومع هذا فلا يزول الإشكال، إذ كل منهما قائل بأن المؤخر إذا أدى في عمره لا يأثم، وإن لم يؤد يأثم.^{٥١٣} فما فائدة جواز التأخير وعدمه؟

فنقول في إزالته إن الإثم عند أبي يوسف رحمه الله^{٥١٤} إذا فات بموته للتأخير^{٥١٥} عن العام الأول وعند محمد رحمه الله للتوفيت لا للتأخير، وعند أبي يوسف رحمه الله^{٥١٦} يرتفع^{٥١٧} الإثم الواقع بالتأخير بالأداء في العمر، وعند محمد رحمه الله^{٥١٨} لم يكن إثم ليرتفع.

ثم اعلم أن المصنف رجع كلام أبي يوسف، حيث بنى السؤال والجواب عليه. ولأجل ذلك قدم لحمد رحمه الله^{٥١٩} ثم بعد ذلك ذكر دليله جريا منه على سنن علمائنا رحمهم الله^{٥٢٠} في تقديمهم دليل الخصم.

[٤٤٧] قال: «قوله «لكنه ليس بمعيار»»^{٥٢١} إلى آخره.^{٥٢٢}

أقول: فسر العلامة قول المصنف رحمه الله^{٥٢٣} ولأن أفعال الحج غير مقدرة بالوقت «يعني أن كل واحد من الوقوف والطواف والسعي والرمي لم يقدر بأن يكون من وقت كذا إلى وقت كذا كما قدر الصوم بكونه من طلوع الفجر إلى غروب الشمس».^{٥٢٤} ولا يخفى أن هذا التفسير قاصر عن مراد المصنف. بل مراده إنما يتم بأن يفسر بأن أفعاله لم تقدر بجميع وقته بحيث يكون الوقت مقدارا بها حتى يكون معيارا كما قدر الصوم بجميع النهار.

ثم قال «ولا يخفى أن مسألة صحة التطوع مبنية على أن الوقت ليس بمعيار من غير أن يكون لشبهه بالمعيار مدخل في ذلك فذكره»^{٥٢٥} في مضمون الشرط ليس كما ينبغي».^{٥٢٦}

والجواب عنه أن شبه المعيار أوردت شبهة المعيارية من كل وجه، فذكره أولا.

ثم قال «وليس بمعيار»^{٥٢٧} دفعا لذلك التوهم، فلم يخل عن فائدة. وإنما قيدنا بقولنا من كل وجه إذ هو معيار من جهة أنه لا يؤدي فيه إلا حج واحد، ولوجود المعيارية فيه قال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله ما قالوا.

^{٥١٢} ر: وقت.

^{٥١٣} ر- يأثم.

^{٥١٤} ر- رحمه الله.

^{٥١٥} ر: التأخير.

^{٥١٦} ر- رحمه الله.

^{٥١٧} و: يتبع.

^{٥١٨} ر- رحمه الله.

^{٥١٩} ر- رحمه الله.

^{٥٢٠} ر- رحمه الله.

^{٥٢١} التلويح للفتاوي، ٤٥٢/١.

^{٥٢٢} ر- إلى آخره.

^{٥٢٣} ر- رحمه الله.

^{٥٢٤} التلويح للفتاوي، ٤٥٢/١.

^{٥٢٥} و: وذكره.

^{٥٢٦} التلويح للفتاوي، ٤٥٢/١.

^{٥٢٧} التوضيح لصدر الشريعة، ٤٥٢/١.

وفيما نقل^{٥٠٢٨} المصنف عن الشافعي رحمه الله أنه يجعل الحج التطوع إذا نواه من وجب عليه حجة الإسلام موجباً^{٥٠٢٩}]
 ١٠٢ [و / إشفاقاً عليه بأن يجعله سفهاً فيحجر عليه لطيفة لا تخفى على أن فيه جعل ما قصده غير معتبر، فلا ثبات به، وما^{٥٠٣٠} لم
 يقصده فهو مجبور عليه، ولا ثواب له، وليس في هذا شأنية من الإشفاق.

[المسائل المتعلقة بأن الكفار هل يخاطبون بالشرائع أم لا]

[٤٤٨] قال: «قوله «فصل في أن الكفار هل يخاطبون بالشرائع أم لا؟»^{٥٠٣١} إلى آخره.

أقول: ذكر المصنف أنه غير مذكور في أصول الإمام فخر الإسلام رحمه الله،^{٥٠٣٢} ونقل العلامة أنه «مذكور في آخر أصوله
 في بيان الأهلية حيث قال الكافر أهل لأحكام لا يراد بها وجه الله تعالى»^{٥٠٣٣} إلى آخر ما نقل.

والجواب عنه، أن مراد المصنف يجوز أن يكون أنه غير مذكور على سبيل الأصالة، أو كما بينه شمس الأمة رحمه الله^{٥٠٣٤} من
 كونه مخاطباً بالإيمان والعقوبات والمعاملات في الدنيا، ومخاطباً بالعبادات في أحكام الآخرة بالاتفاق في حق وجوب الأداء عند العراقيين
 خلافاً لعلماء ما وراء النهر على التفصيل.

وما نقل من قوله «وقيل إن ترجمة الفصل بما ذكر خطأ فإن الصلاة غير صحيحة من الكافر وهو منهي عنها، فكيف
 يكون مخاطباً بها؟»^{٥٠٣٥} فهو الخطأ، لأن ما ذكره من عدم صحة الصلاة عن الكافر، لا يقتضي عدم صحة البحث عنه. على أن عدم
 الصحة وهو كافر، لا يقتضي عدم وجوب الأداء عليه بأن يسلم ثم يودي. وعلى تقدير التسليم، فالخطأ على الشافعي لازم، حيث يقول
 به، لا على من ينقل قوله ويبحث فيه ويبين خطأه.

ثم قال «بل الترجمة الصحيحة أن الكفار هل يخاطبون بالتوصل إلى فروع الإيمان»^{٥٠٣٦}. ويرد عليه ما يرد على الأول
 بأن^{٥٠٣٧} من لا يخاطب بفروع الإيمان، كيف يخاطب بالتوصل إليها وليست فيها^{٥٠٣٨} إلا وسعة الدائرة بل يرد عليه^{٥٠٣٩} ما لا يرد على
 الأول، وهو أن التوصل إلى فروع الإيمان لا بد أن يكون بالإيمان، فكيف يقال أنهم لا يخاطبون بالإيمان حتى يترجم بأنهم بل يخاطبون أم
 لا؟

^{٥٠٢٨} ر: يقل.

^{٥٠٢٩} ر: فرضاً.

^{٥٠٣٠} ر- ما.

^{٥٠٣١} التلويح للفتاواني، ٤٥٢/١.

^{٥٠٣٢} ر- رحمه الله.

^{٥٠٣٣} التلويح للفتاواني، ٤٥٢/١.

^{٥٠٣٤} ر- رحمه الله.

^{٥٠٣٥} التلويح للفتاواني، ٤٥٢/١-٤٥٣.

^{٥٠٣٦} التلويح للفتاواني، ٤٥٣/١.

^{٥٠٣٧} و: فإن.

^{٥٠٣٨} ر: فيه.

^{٥٠٣٩} و: عليها.

ثم قال «وقد يقال إن ترجمته هو أن حصول الشرط^{٥٠٤٠} الشرعي لصحة الشيء كالإيمان لصحة العبادات، والطهارة لصحة الصلاة هل هو شرط في التكليف بوجوب أدائه أم لا؟ ثم صوروا المسألة في جزئي من جزئياته وهو تكليف الكافر بالفروع تسهيلات للمناظرة»^{٥٠٤١} وهو آيل إلى ما ذكره المصنف مع زيادة سعة الدائرة.

[٤٤٩] قال: «قوله «في حق المؤاخذة في الآخرة»»^{٥٠٤٢}.

أقول: فسر العلامة بقوله «ومعناه أنهم يؤاخذون بترك الاعتقاد، لأن موجب الأمر اعتقاد اللزوم والأداء»^{٥٠٤٣} وهو مخالف لما ذكره المصنف، حيث قال بقوله تعالى ﴿مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرٍ﴾ ^{٥٠٤٤} قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ فإن المصلي هو المباشر^{٥٠٤٥} للصلاة، لا معتقد لزومها. ومخالف لقوله «وهو الموافق لما ذكر من أصول الشافعية من أن تكليفهم بالفروع إنما هو لتعذيبهم بتركها كما يعذبون بترك الأصول»^{٥٠٤٦} حيث يعلم منه أن المؤاخذة ليست لترك الاعتقاد وترك^{٥٠٤٧} العمل لم يكلف به عنده، بل لترك الاعتقاد وترك العمل الذي كلف به. فالخلاف في الخطاب بالنسبة إلى أحكام الآخرة غير موجود.

وأعجب من هذا أنه قال بعد ما قال ما ذكرناه «فظهر أن محل الخلاف هو الوجوب في حق المؤاخذة على ترك الأعمال بعد الاتفاق على المؤاخذة بترك اعتقاد الوجوب»^{٥٠٤٨} ولم يلتفت إلى ما نقله من أصول الشافعية وأيضا التكليف بالاعتقاد داخل في التكليف بالإيمان، لأنه لا يتم إلا باعتقاد أن جميع ما جاء به حق. فليس البحث عن التكليف بالعبادات في أحكام الآخرة بحثا عنه.^{٥٠٤٩}

[٤٥٠] قال: «قوله «لقلوه تعالى مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرٍ﴾ ^{٥٠٤٩} قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ ﴿وَلَمْ نَكُ نُطْعَمُ الْمُسْكِينَ»»^{٥٠٥٠} إلى آخره.

أقول: كرر العلامة قوله إن الوفاق ليس في أن المؤاخذة في الآخرة على ترك الأعمال، بل في أن المؤاخذة على ترك اعتقاد الوجوب وقد علمت ما فيه. [١٠٢] /

ثم قال: ولذا أي ولكون الخلاف في المؤاخذة بترك الأعمال، أحاب عن الاستدلال بالآية الفريق الثاني بأن المراد لم يك من المعتقدين فرضية الصلاة، فيكون العذاب على ترك الاعتقاد.

قلت: إنما لزمهم هذا التأويل، لأن الآية إن أولت على لم تكن مؤاخذين بترك الصلاة لا يقع جوابا عن قوله تعالى ﴿مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرٍ﴾ لا لأنهم^{٥٠٥١} لا يقولون بمؤاخذتهم في الآخرة على تركها.

[٤٥١] قال: «قوله «وأما عندنا فلعدم الدليل على الفرضية»»^{٥٠٥٢} إلى آخره.

^{٥٠٤٠} - والشرط.

^{٥٠٤١} التلويح للفتاوي، ٤٥٣/١.

^{٥٠٤٢} التلويح للفتاوي، ٤٥٣/١.

^{٥٠٤٣} التلويح للفتاوي، ٤٥٣/١.

^{٥٠٤٤} سورة المدثر، ٤٣-٤٢/٧٤.

^{٥٠٤٥} و: المنكر؛ ر: المباشرة.

^{٥٠٤٦} التلويح للفتاوي، ٤٥٣/١.

^{٥٠٤٧} ر: لترك.

^{٥٠٤٨} التلويح للفتاوي، ٤٥٣/١.

^{٥٠٤٩} ر- بحثا عنه.

^{٥٠٥٠} سورة المدثر، ٤٤-٤٢/٧٤.

^{٥٠٥١} ر: أنهم.

أقول: قال العلامة أجب بأن «عدم الدليل على الفرضية ممنوع. فإن العمومات الواردة في فرضية الصلاة دليل عليها».^{٥٥٣} وهذا^{٥٥٤} الجواب ظاهر الفساد، لأن العمومات الواردة في فرضية الصلاة، واردة في فرضيتها على المؤمنين دون الكفار وإلا لم يقع خلاف، ولأن القول بعدم الدليل طلب الدليل^{٥٥٥} من الخصم، والمنع أيضا طلب الدليل، ولا يجوز طلب الدليل لطلب^{٥٥٦} الدليل.

وأما قوله «مع أن المعلق بالشرط هو الأمر بالإعلام لا نفس الفرضية»^{٥٥٧} فكلام^{٥٥٨} موجه. لكن توجيه الدليل بدليل^{٥٥٩} بأن ترك الإعلام على تقدير فرضيته عليهم قبل الإيمان ليس بحسن، ولا يجوز أن يكون مأمورا لله تعالى، فلا يكون فرضا عليهم قبل الإيمان.^{٥٦٠} وعلى تقدير التسليم، فإعلام أنه فرض^{٥٦١} هو الطلب للأداء، ومطلوب المستدل يتم بعدم طلب الأداء منهم.

[٤٥٢] قال: «قوله «لأن^{٥٦٢} الأمر بالعبادة لنيل الثواب»»^{٥٦٣} إلى آخره.

أقول: قال العلامة «أجيب بأنه لنيل الثواب على تقدير الإتيان به ولاستحقاق العقاب على تقدير الترك، فالكفار إن توصلوا إلى المأمور به بتحصيل شرائطه فالثواب وإلا فالعقاب. وعدم الأهلية إنما هو على تقدير تحصيل عدم الشرط».^{٥٦٤}

قلت: هذا كلام من لا يفهم كلام القوم. فإنك إذا عرفت معنى الخطاب، وأنه إنما يتوجه في كل عبادة لحسنها عند عدم إمكان وقوع الأداء بعده وهو حينئذ غير قادر على تحصيل شرائطه، فكيف يقال إنه يثاب إن حصلت^{٥٦٥} الشرائط، ويعاقب إن لم تحصل؟ وليس هو بأهل للإداء أيضا، فكيف يكون أصلا للخطاب المقتضي لوجوب الأداء؟ ومع ذلك كله، فالأمر وضع للفعل لا لعدمه. فالأصل فيه نيل الثواب، والكافر وإن صلى لا ينال ثوابا.

وأما ما يقال إن الأمر بالصلاة عليه معناه حصل الشرائط ثم صلى فهو في الحقيقة خطاب بعد الإيمان. فنحن نقول له^{٥٦٦} كما قيل لكل منا بأمر أزي «أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ»^{٥٦٧} وإنما يتوجه الخطاب لنا عند دلوك الشمس، وكما قيل للمريض «فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ»^{٥٦٨} وإنما يتوجه الخطاب له بعد إدراكه عدة من أيام أخر، ولا يلزم منه توجه الخطاب حال الكفر. فافهم.

ونقضه بالأمر بالإيمان، باطل. فإنه إذا أمن ينال الثواب، والكافر وإن صلى لا ينال الثواب. والسؤال والجواب اللذان أوردهما في هذه القول يعرف حكمهما بعد أن يحقق ما قدمناه في بحث توجه الخطاب.

^{٥٥٢} التلويح للفتاوي، ٤٥٤/١.

^{٥٥٣} التلويح للفتاوي، ٤٥٤/١.

^{٥٥٤} ر- هذا.

^{٥٥٥} ر- طلب الدليل.

^{٥٥٦} ر: طلب.

^{٥٥٧} التلويح للفتاوي، ٤٥٤/١.

^{٥٥٨} ر: بكلام.

^{٥٥٩} ر: مديل.

^{٥٦٠} ر- ليس بحسن، ولا يجوز أن يكون مأمورا لله تعالى، فلا يكون فرضا عليهم قبل الإيمان.

^{٥٦١} و: مرضي.

^{٥٦٢} و: ر: وأن.

^{٥٦٣} التلويح للفتاوي، ٤٥٤/١.

^{٥٦٤} التلويح للفتاوي، ٤٥٤/١.

^{٥٦٥} و: ر: حصل.

^{٥٦٦} و: به.

^{٥٦٧} سورة الإسراء، ٧٨/١٧.

^{٥٦٨} سورة البقرة، ١٨٤/٢.

[٤٥٣] قال «قوله»^{٥٠٦٩} «وليس في سقوط العبادة عنه تخفيف»^{٥٠٧٠} إلى آخره.

أقول: وهم العلامة أن المصنف لم يذكر الجواب عن تمسكهم الأول، وليس الأمر كما زعم. فإن قوله «والأمر بالعبادة لنيل الثواب»^{٥٠٧١} جواب عنه على سبيل المعارضة بعدم الوجوب، حيث استدلوا بالوجوب. ثم إنه أجاب عنه بما وافق زعمه في أن المواخذة بترك العبادة غير متفق عليها، وقد عرفت الحق فيه.

[٤٥٤] قال: «قوله تعالى ﴿وَمَنْ يَكْفُرْ^{٥٠٧٢} بِالْإِيمَانِ^{٥٠٧٣}﴾» إلى آخره.

أقول: أجاب العلامة عن طرف الشافعية^{٥٠٧٤} [١٠٣و] / بأنه محمول على من مات على كفره بدليل قوله تعالى ﴿وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ^{٥٠٧٥}﴾ الآية، وهي مسألة حمل المطلق على المقيد. وأنت بما تحقق لك في تلك المسألة علمت أن هذه المسألة مما يحكم فيه في المطلق بإطلاقه، وفي المقيد بتقييده.

[٤٥٥] قال: «قوله»^{٥٠٧٦} «والاستلال الصحيح»^{٥٠٧٧} إلى آخره.

أقول: اعترض العلامة عليه بقوله «لا يقال إنه خرج بقوله تعالى ﴿إِنْ يَنْتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ^{٥٠٧٨}﴾»،^{٥٠٧٩} وأجاب عنه بقوله «لأننا نقول هذا في السيئات ونذر الصوم من الحسنات»^{٥٠٨٠}. وهذا الجواب غير مرضي، لأن القضاء سقط عن المرتد بهذه الآية. والقضاء نفسه ليس بسيئة، وإن كان في تأخير الأداء عن الوقت إثم.

فالجواب الصحيح أنه ليس مما سلف، لأن الشهر باق والصوم ممكن، فليس سقوطه عنه إلا بارتفاع الوجوب عنه بالردة فإذا رفع الكفر الطارئ ما وجب قبله، فلأن^{٥٠٨١} يدفع وجوب أداء ما لم يجب عليه أولى.

ثم قال «وقد يقال إن النذر من الأعمال فيبطل بالردة»^{٥٠٨٢}.

والجواب عنه، أن الباطل من حيث إنه عمل، هو ثواب نية الخير والتكلم به. ولا يلزم فيه^{٥٠٨٣} سقوط المنذور عنه. والله الموفق للصواب.

^{٥٠٦٩} و- قوله.

^{٥٠٧٠} التلويح للفتاواني، ٤٥٥/١.

^{٥٠٧١} التوضيح لصدر الشريعة، ٤٥٥/١.

^{٥٠٧٢} ر: كفر.

^{٥٠٧٣} سورة المائدة، ٥/٥ التلويح للفتاواني، ٤٥٦/١.

^{٥٠٧٤} ر: الشافعي.

^{٥٠٧٥} سورة البقرة، ٢١٧/٢؛ ر+ في.

^{٥٠٧٦} و- قوله.

^{٥٠٧٧} التلويح للفتاواني، ٤٥٦/١.

^{٥٠٧٨} و- قد.

^{٥٠٧٩} سورة الأنفال، ٣٨/٨ التلويح للفتاواني، ٤٥٦/١.

^{٥٠٨٠} التلويح للفتاواني، ٤٥٦/١.

^{٥٠٨١} و: ولأن.

^{٥٠٨٢} التلويح للفتاواني، ٤٥٦/١.

^{٥٠٨٣} ر: منه.

بقي هنا أمر لا بد من تحقيقه وهو أن من قال بعدم الخطاب في حق وجوب الأداء، كيف نقول به في حق^{٥٠٨٤} أحكام الآخرة؟ فنقول فيه إن أصل الوجوب المتعلق بالوقت وهو السبب الظاهر لترادف نعم الله الموجبة للشكر المبين بإعلام الله تعالى، ثابت في حق الكافر. إذ هو بالقدرة الممكنة التي ثبتت^{٥٠٨٥} بسلامة الآلات والأسباب. فهو إذن كمديون لم يطالب دينه حتى مات، لا يسقط عنه الدين. كذا هذا فيؤاخذ به في أحكام الآخرة.

فإن قلت: المؤمن الذي ثبت عليه أصل الوجوب، إذا مات قبل توجه الخطاب لا يأثم، فما سبب مؤاخذه الكافر بأصل الوجوب، ولم يخاطب بالأداء؟

قلت: لا شك أن المؤاخذه في حكم الآخرة متعلقة بوجوب الأداء، لكنه جعل نفسه باختيار الكفر مخرجاً عن أهلية المطالبة. فإن الكفر من العوارض المكتسبة بخلاف المسلم، فإن الذي أوجب عليه الحق هو الذي أخرجه بالأمانة عن أهلية المطالبة، فسقطت من جهة صاحب الحق، فلا يؤاخذ بها في الآخرة.

[المسائل المتعلقة بالنهي إما عن الحسيات وإما عن الشرعيات]

[٤٥٦] قال: «قوله» يقتضي^{٥٠٨٦} القبح لعينه^{٥٠٨٧}« إلى آخره.

أقول: قول العلامة «ومن لا فلا لتنافي الوضع الشرعي والقبح الذاتي»^{٥٠٨٨} فيه تسامح. إذ الوضع الشرعي للحسن ينافي القبح الذاتي لا مطلقاً. وكذا قوله وعند أبي حنيفة رحمه الله يصح بأصله لكن لا يفسد بوصفه لعدم الدليل على أن القبح لو صفه^{٥٠٨٩} وصوابه يصح بأصله ولكن يفسد بوصفه لقيام الدليل على أن القبح لو صفه.

[٤٥٧] قال: «قوله» قلنا حقيقة النهي^{٥٠٩٠}« إلى آخره.

أقول: جعل العلامة حاصل استدلالها وجهين: أحدهما وهو ما ذكر المصنف بقوله «فأجبت عن هذا بقولي»^{٥٠٩١} إن النهي لو لم يدل على الصحة، لكان المنهي عنه غير الشرعي أي المعتبر في الشرع لأن الشرعي المعتبر هو الصحيح واللازم باطل. لأننا نعلم قطعاً أن المنهي عنه في صوم يوم النحر^{٥٠٩٢} وصلاة الأوقات المكروهة، إنما هو الصلاة والصوم الشرعيان لا الإمساك^{٥٠٩٣} والدعاء^{٥٠٩٤}. وثانيهما وهو ما هو المشهور من القوم «أنه لو لم يكن صحيحاً لكان ممتنعاً»^{٥٠٩٥} فلا يمنع عنه لأن المنع عن الممتنع عبث^{٥٠٩٦}.

^{٥٠٨٤} ر- حق.

^{٥٠٨٥} ر- ثبت.

^{٥٠٨٦} و: فيقتضي؛ ر: فيقتصر.

^{٥٠٨٧} ر: بعينه؛ التلويح للفتاواني، ٤٥٦/١.

^{٥٠٨٨} التلويح للفتاواني، ٤٥٨/١.

^{٥٠٨٩} التلويح للفتاواني، ٤٥٩/١.

^{٥٠٩٠} التلويح للفتاواني، ٤٥٩/١.

^{٥٠٩١} و: القول؛ التوضيح لصدر الشريعة، ٤٥٩/١.

^{٥٠٩٢} ورد الحديث في صحيح مسلم، الصيام ١٤١ بهذا اللفظ: «عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ صلى عن صيام يومين يوم الفطر ويوم النحر».

^{٥٠٩٣} ر: لأمسك.

^{٥٠٩٤} التلويح للفتاواني، ٤٥٩/١.

^{٥٠٩٥} ر: جميعاً.

^{٥٠٩٦} التلويح للفتاواني، ٤٦٠/١.

ثم قال «والجواب عن الأول أن الشرعي ليس معناه المعتبر شرعا بل ما يسميه الشارع بذلك^{٥٠٩٧} الاسم وهو الصورة المعينة والحالة المخصوصة صحت أم لا. كما يقال صلاة صحيحة، وصلاة غير صحيحة، وصلاة الجنب وصلاة الحائض باطلة. وعن الثاني أنه ممتنع بهذا المنع وإنما انحال منع الممتنع بغير هذا المنع. كالحاصل يمتنع تحصيله إذا كان حاصلا بغير [١٠٣ظ] / هذا التحصيل^{٥٠٩٨}».

قلت: حاصل جوابه عن الأول أن النهي عن الشرعي، ولكن لا يلزم أن يكون كل ما هو شرعي صحيحا، بل يجوز أن يكون صحيحا وأن يكون فاسدا. فالفساد إن كان فسادا لذات الأمر الشرعي، لزم أن لا^{٥٠٩٩} يكون منه صحيح أصلا. وقد قال بجواز أن يكون منه صحيح، وإن لم يكن لذاته، فلا بد أن يكون لأمر آخر فيه القبح فيكون مشروعاً بأصله، وهو ذات الأمر الشرعي.

لا يقال لم لا يجوز أن يكون الفساد بالذات، والصحة بالوصف الذي فيه الحسن؟^{٥١٠٠} لأن هذا يكون من قبيل الأمر الوارد على ما^{٥١٠١} ليس بمشروع لا من قبيل النهي الوارد على ما هو مشروع وسيعلم فسادا من وجه آخر.

على أن كلام المصنف لا يدل على أنه أراد بالشرعي الصحيح شرعا. بل ما له وجود شرعي مع الوجود الحسي.^{٥١٠٢} وكلامه يتم بهذا القدر بأن النهي يقتضي الإمكان فهو^{٥١٠٣} إن كان عن الحسيات وهي ما لها وجودات حسية وليس لها وجودات شرعية يقتضي إمكانها حسيا^{٥١٠٤} وإن كان عن الشرعيات، فلا يجوز اقتضاؤه إمكانها حسيا^{٥١٠٥} فقط، لأن وجودها حسيا^{٥١٠٦} لا يقتضي المفسدة التي يرد^{٥١٠٧} لأجلها النهي، فاقتضى^{٥١٠٨} إمكانها شرعا أيضا. والممكن وجوده شرعا لا بد أن يكون حسنا وبورود^{٥١٠٩} النهي يصير قبيحا. ولا يمكن أن يكون قبحه لما جاز له وجوده شرعا.

فأحدهما أعنى الحسن أو القبح بالذات والآخر بالوصف، فالحسن بالذات والقبح بالوصف. إذ لا يجوز العكس لما بينا.

وجوابه عن الثاني يقتضي تسليم كونه ممكنا قبل المنع. فإمكانه لما كان عن الشرعيات، لا بد أن يكون شرعيا ويتم بعين ما أتمنا به كلام المصنف. وليس في الحقيقة هناك دليان، بل كلام المصنف متمم لكلام القوم.

[٤٥٨] قال: «قوله «ولأن النهي»^{٥١١٠} إلى آخره.

^{٥٠٩٧} و: هذا.

^{٥٠٩٨} التلويح للتفتازاني، ٤٦٠/١-٤٦١.

^{٥٠٩٩} ر- لا.

^{٥١٠٠} ر: الجنس.

^{٥١٠١} ر- على ما.

^{٥١٠٢} و: الحسني.

^{٥١٠٣} و: فهي.

^{٥١٠٤} و: حسا.

^{٥١٠٥} و: حسا.

^{٥١٠٦} و: حسا.

^{٥١٠٧} و- يرد.

^{٥١٠٨} و: فاقتضت.

^{٥١٠٩} ر: وبورد.

^{٥١١٠} التلويح للتفتازاني، ٤٦١/١.

أقول: ذكر العلامة أن هذا الكلام جواب عن كلام الخصم، لا استدلال على اقتضاء النهي الصحة، ويجوز أن يكون استدلالاً. وتوجيهه أن الأمر الشرعي قبل ورود النهي كان جائز الفعل^{٥١١} مثبتاً للحكم. والنهي ورد للمنع عن الفعل، لا للإخبار بعدم إثباته لحكمه، فصار معصية. ونفي إثباته لحكمه على ما كان إلا بدليل، يدل على أنه لا يثبت الحكم.

ثم قال «وكذا قوله والقيح مقتضى^{٥١٢} النهي لأنه لا يصلح لإلزام الخصم لأنه لا يقول بالقيح لذاته بل ... يثبت القبح بالنهي»^{٥١٣}.

قلت: لا يضر هذا بعد حصول إلزامه في بحث الحسن والقيح. على أن مذهب^{٥١٤} الأشعري ادعى إلى ما ادعيناه، فإنه إذا كان القبح بالنهي لا قبله، فيكون قبله حسناً بالشرع لكونه شرعياً. ثم قيحه لا يكون وارداً على ما ورد عليه الحسن، وإلا لصار نسخاً وليس الكلام فيه، فيكون الحسن وارداً على الذات والقيح على الغير، إذ العكس باطل على ما سيحىء.

ثم قال «وحاصل الكلام»^{٥١٥} إلى آخره. وإذا تأملته علمت أنه مجرد مكابرة لا تنفع.

[٤٥٩] قال: «قوله «فهذا الجزء القبيح»»^{٥١٦} إلى آخره.

أقول اعترض العلامة عليه بقوله «فإن قيل: لم لا يجوز أن يكون قبح ذلك الجزء لأمر خارج عنه»^{٥١٧} فاجاب بقوله قلنا لأن ذلك الخارج إن كان خارجاً عن الكل أيضاً لا يكون هذا من قبيل القبيح لجزئه وإن كان داخلاً فيه ينقل الكلام إلى قبحه»^{٥١٨}.

وكان الحق في الجواب أن يقول: وإن كان داخلاً فقيح الكل بهذا^{٥١٩} الجزء الداخل، وقد فرضناه لذلك الجزء هذا^{٥٢٠} حلف.^{٥٢١} وإنما قلنا إن هذا هو الحق لما في الجواب الذي ذكره من تسليم أن يكون القبح لجزء وأن لا يكون له. وإنما لا يلزم ما قلناه في الدليل الذي ذكره المصنف، لأن كون الجزء قبيحاً يقتضي كون الكل قبيحاً لذاته، وكون الخارج عن الشيء قبيحاً لا يقتضي كونه قبيحاً لذاته.

[٤٦٠] قال: [١٠٤ و] / «قوله «وأما الرابع»»^{٥٢٢} إلى آخره.

أقول: قال العلامة «فلا يتأدى به المأمور مطلقاً لأنه يقتضي الحسن لذاته»^{٥٢٣} وأنت خبير بأن الأمر لا يقتضي إلا الحسن، سواء كان لذاته أو لغيره. وإنما حق الدليل أن يقال لأنه يقتضي الحسن، وما قبح ذاته وحسن^{٥٢٤} وصفه لا يكون حسناً لعين ما ذكر فيما قبح بعض أجزائه، ولا يمكن أداء الوصف وحده، فلا يمكن هذا القسم.

^{٥١١} - و.

^{٥١٢} و ر: يقتضي.

^{٥١٣} التلويح للفتازاني، ٤٦١/١.

^{٥١٤} ر: ما ذهب.

^{٥١٥} التلويح للفتازاني، ٤٦١/١.

^{٥١٦} التلويح للفتازاني، ٤٦٣/١.

^{٥١٧} التلويح للفتازاني، ٤٦٣/١.

^{٥١٨} التلويح للفتازاني، ٤٦٣/١.

^{٥١٩} ر: لهذا.

^{٥٢٠} ر: هنا.

^{٥٢١} - ر: خلف.

^{٥٢٢} التلويح للفتازاني، ٤٦٣/١.

[٤٦١] قال: «قوله «لأن صحة الأجزاء والشروط كافية»»^{٥١٢٥} إلى آخره.

أقول: قال العلامة «فعلى هذا يجب أن يقيد الوصف اللازم بأن لا يكون من الشروط، ثم لا خفاء في أن الوقت من شروط الصلاة والصوم. وقد جعله^{٥١٢٦} في الصلاة مجازاً^{٥١٢٧} وفي الصوم لفظاً^{٥١٢٨} لازماً لما سيجيء».

والجواب عنه، أن الذي شرط في الصلاة هو الوقت المطلق، لا وقت الكلاهة، وفي الصوم^{٥١٢٩} النهار المطلق، لا نهار الأيام المنهية. وكون الوقت المكروه الذي نهى الصلاة فيه لأجله من قبيل الوصف المجاور لجواز وقوع الصلاة في سائر الأجزاء من وقت العصر أو الفجر، لكون الوقت ظرفاً لا معياراً من غير أن يوجد الوصف الذي ليست^{٥١٣٠} الصلاة فيه لأجله وهو التشبه بعبدة الشمس. بل وفيه بأن يصلي عصر يومه من غير حصول التشبه كما بينا.

وكون الأيام المنهية التي ليس^{٥١٣١} الصوم فيها من قبيل الوصف اللازم لكونها معياراً، وعدم إمكان تحقق الصيام فيها إلا بتلك الصفة أي الصفة التي وقع النهي لأجلها وهي الإعراض عن ضيافة الله تعالى، فجعل الوقت مجاوراً أو وصفاً لازماً بحسب الصفة التي وقع النهي لأجلها وبحسب الظرفية والمعيار. إذ لا يمكن أن يتحقق الصوم في بعض جزء من المعيار دون البعض، فكل^{٥١٣٢} أجزائه لازم له ويمكن أن يتحقق الصلاة في جزء من الوقت دون باقي^{٥١٣٣} الأجزاء، فليس بشيء^{٥١٣٤} من الأجزاء لازماً لها، ولكن المجاورة لازمة لتحقيقها في أي جزء كان.

[٤٦٢] قال: «قوله «وصوم الأيام المنهية»»^{٥١٣٥} إلى آخره.

أقول: بين العلامة جهة مشروعيتها^{٥١٣٦} بأصله وعدمها بوصفه، وذكر الأقوال الواصلة إليه فيه، ثم قال «وتحقيق ذلك أن النذر إيجاب على النفس بالقول وبالقول أمكن التمييز بين المشروع والمنهي عنه. والمشروع^{٥١٣٧} إيجاب بالفعل وفي^{٥١٣٨} الفعل^{٥١٣٩} لا يمكن التمييز بين الجهتين» و^{٥١٤٠} فيه ما فيه. إذ لا تمييز في القول أيضاً، فإنه لا ينذر جهة الصحة قولاً حتى لا يكون تمييز، ولكن على تقدير عدم التمييز لا يحصل منه معصية. إذ لا معصية في نذر صوم يوم، ولكن لو ميز. حتى نذر الإعراض عن ضيافة الله تعالى بترك المفطرات الثلاث نهاراً صار معصية، فلم يصح. وكلام المصنف يدل على ما قلنا لا على ما حققه.

^{٥١٣٣} التلويح للفتاوي، ١/٤٦٣.

^{٥١٢٤} و: وحتى.

^{٥١٢٥} التلويح للفتاوي، ١/٤٦٤.

^{٥١٢٦} و: جعلها.

^{٥١٢٧} و: مجاوراً.

^{٥١٢٨} و: وصفاً.

^{٥١٢٩} ر: صوم.

^{٥١٣٠} و: ليس صح هـ.

^{٥١٣١} ر: لمي.

^{٥١٣٢} ر: وكل.

^{٥١٣٣} ر: ما في.

^{٥١٣٤} و: شيء.

^{٥١٣٥} التلويح للفتاوي، ١/٤٦٥.

^{٥١٣٦} ر: مشروعية.

^{٥١٣٧} و: الشرع.

^{٥١٣٨} و- وفي.

^{٥١٣٩} و: وبالفعل.

^{٥١٤٠} - في ا

[٤٦٣] قال: «قوله «وأما الصلاة»»^{١٤١} إلى آخره.

أقول: لما أشار العلامة فيما قبل إلى اعتراض على المصنف حيث قال إنه جعل الوقت في الصلاة من قبيل المحاور، وفي الصوم من قبيل الوصف اللازم، نقل من الطريقة المعينة فرقا آخر بين الصلاة في الأوقات المكروهة، وبين الصوم في الأيام المنهية.

وحاصله أن كل جزء من الصوم صوم، وهو في تلك الأيام محظور. فإيجاب المضي يقتضي تقرر المحظور بمحظورات أخرى. وليس^{١٤٢} كل جزء من الصلاة، صلوة وإن كان عبادة، والصلاة هي المحظور. وفي إيجاب المضي تحصيل الطاعة وهي الأجزاء الباقية من الصلاة، وتحصيل معصية^{١٤٣} وهي ما تحصل بعد تمام الصلاة المنهي عنها مع صيانة المؤدى عن الإبطال. وفي رفضها ترك الطاعة والمعصية وإبطال المؤدى فيرجح جهة المضي على جهة الرفض هنا، وليس بفرق جيد.

فإن النهي عن الصلاة في تلك الأوقات لقبح التشبه بعبدة الشمس في العبادة البدنية، لا في الصلاة. فإنهم لم يكونوا يصلون لاختصاص [١٠٤ ط] / هذه الأركان المسمى إتيانها صلاة بهذه الآية الشريفة. وإذا كان كل جزء عبادة، تحقق فيه معصية أيضا للتشبه بهم، فلا يكون ترجح^{١٤٤} لجانب المصلي^{١٤٥} على هذا. على أن عدم تجزي الصوم صحة وفسادا يمنع ما ذكر في الصوم والجنب، بصوم ساعة. إنما يكون لصدقه عليه لغة و^{١٤٦} عرفا، وهو لا يقتضي كونه عبادة.

[٤٦٤] قال: «قوله»^{١٤٧} «وهذا الفرق إنما يظهر أثره في النفل»»^{١٤٨} إلى آخره.

أقول: علل العلامة هذا الكلام بقوله «إذ لا فرض في هذه الأوقات»^{١٤٩} وكأنه^{١٥٠} نسي^{١٥١} وقت العصر. ولا يجوز أن يكون مراده به أنه لا يجوز الفرض، لأنه منقوض بجواز عصر يومه.

[٤٦٥] قال: «قوله «وليس» أي اليمين بركن البيع»»^{١٥٢} إلى آخره.

أقول: قال العلامة «لقائل أن يقول لم لا يجوز أن يكون أحد ركني الشيء وسيلة إلى الآخر والآخر مقصودا أصليا؟»^{١٥٣}.

والجواب عنه، أنه إذا لم تكن الوسيلة أيضا مقصودا أصليا، تعين المقصود بالأصالة للركنية، والوسيلة لكونها آلة لا تكون ركنًا، وهذا في غاية الظهور. وكيف يكون ما ليس بمقصود بالذات في شيء ركنًا له؟ فإن ركن الشيء ما ليس له قيام إلا به، والآلة لا تكون^{١٥٤} مقومة لما هي آلة له^{١٥٥} وإن كانت وسيلة.

^{١٤١} التلويح للفتازاني، ٤٦٦/١.

^{١٤٢} ر: فليس.

^{١٤٣} و: معصيته.

^{١٤٤} و- ترجح.

^{١٤٥} و: المضي.

^{١٤٦} ر: أو.

^{١٤٧} ر- قوله.

^{١٤٨} التلويح للفتازاني، ٤٦٧/١.

^{١٤٩} التلويح للفتازاني، ٤٦٧/١.

^{١٥٠} و: فكأنه.

^{١٥١} و: فهي.

^{١٥٢} التلويح للفتازاني، ٤٦٨/١.

^{١٥٣} التلويح للفتازاني، ٤٦٨/١.

وما ذكره العلامة من اشتراط وجود المبيع في البيع دون الثمن، فهو دليل لكون المبيع هو المقصود دون الثمن، ويلزم منه عدم ركنية الثمن. إذ^{٥١٥٦} هو من آثار عدم الركنية فيتوقف عليها، أي عدم اشتراط وجود الثمن يتوقف على عدم الركنية. فلو استدلل به عليه حتى يتوقف عدم الركنية على عدم اشتراط وجود الثمن في البيع يلزم الدور.

ولو قيل: إن عدم الركنية علة عدم اشتراطه في البيع، لا أنه يتوقف عليه فلا يلزم الدور.

قلنا: إذا كان كذلك، فهو استدلال بالآثر على المؤثر، وهو عدم الركنية. وهو لا يتم إلا بما ذكره المصنف. فالاستدلال عليه بما ذكره المصنف أولى.

[٤٦٦] قال: «قوله «وأما البيوع الفاسدة»»^{٥١٥٧} إلى آخره.

أقول: قول العلامة «لا معنى لهذا الكلام في هذا المقام»^{٥١٥٨} أراد به أنه خارج عن قوله وذلك كالبيع بالشرط والربا والبيع بالخمر وصوم الأيام المنهية، وما ذكر بعده من الصلاة في الأرض المغصوبة، ولم يشعر بأنه ذكر في أوایل البحث بيع الدرهم بالدهمين، فأراد تطبيقه أيضا على ما ذكر، ولا يخلو عن فائدة ذكر لأجلها سائر الأمثلة.

[٤٦٧] قال: «قوله «فإن قيل»»^{٥١٥٩} إلى آخره.

أقول: تكلم^{٥١٦٠} العلامة ههنا كلاما حاصله أن مطلوب السائل ههنا النقض، وبيان المصنف لا يفيد ذلك على ما لا يخفى. فكان الأوجه إيراده على وجه يكون نقضا على القاعدة. وكون مراد السائل ما قاله في معرض المنع، لجواز أن يكون مراده عدم ثبوت حرمة المصاهرة والرخصة وأمثال ذلك.

ثم قال «ثم استناد المنع»^{٥١٦١} وهو قوله «لا نسلم أنه إذا ورد النهي عن الحسيلة لا يفيد حكما شرعيا»^{٥١٦٢} بالطلاق والظهار ليس بمستقيم،^{٥١٦٣} لأنهما فعالان شرعيان بمثلة البيع والنكاح، اعتبر لهما في الشرع شرائط وخصوصيات، لا حسيان. بمثلة الشرب والزنا. وليته^{٥١٦٤} أورد في هذا المقام كون كل من الشرب والزنا موجبا للحد.

قلت: قد بين المصنف أن الشرعي حسي أيضا. فمن جهة أنه موجود حسا حسي، ومن جهة أن الشرع يثبت له حكما، شرعي. فإذا ورد^{٥١٦٥} النهي عليه من الجهة الأولى فهو حسي، وإذا ورد من الجهة الثانية فشرعي. فالبيع وقت النداء مثلا شرعي وحسي، ولكن النهي متعلق به، لا لأن حكمه محظور، بل لأن الاشتغال عن السعي محظور. وهو يحصل بما يوجد من البيع [١٠٥و] / حسا، لكنه من قبيل القبح للمجاور. والبيع بشرط محظور لما يوجد منه شرعا وهو الانعقاد للملك، لأنه يكون كالقمار.

^{٥١٥٤} ر: يكون.

^{٥١٥٥} ر- لما هي آلة له.

^{٥١٥٦} ر: أو.

^{٥١٥٧} التلويح للفتاواني، ٤٦٩/١.

^{٥١٥٨} التلويح للفتاواني، ٤٦٩/١.

^{٥١٥٩} التلويح للفتاواني، ٤٧٠/١.

^{٥١٦٠} ر: بكلام.

^{٥١٦١} التلويح للفتاواني، ٤٧١/١.

^{٥١٦٢} التوضيح لصدر الشريعة، ٤٧١/١.

^{٥١٦٣} و: بصحيح صح هـ.

^{٥١٦٤} و: وفيه.

^{٥١٦٥} ر: أورد.

وكان الطلاق أيضا فيه جهة^{٥١٦٦} الحسية وجهة الشرعية، فجبهة حسيته التلفظ بتلك الألفاظ المعروفة، وجبهة شرعيته ما يدل عليه من رفع القيد الشرعي. وكذا الظهار، له جهة الحسية وجهة الشرعية، فكأن فيه إمكان أن يكون النهي لملاحظة^{٥١٦٧} الجهة الحسية، فلذلك أوقعهما في السؤال سندا للمنع، فليس بغير موجه.

ولأجل ذلك أجاب عن الطلاق بأنه قبيح لغيره، إشارة إلى أن النهي عنه لملاحظة جهة شرعيته وهي إثباته الفرقة باعتبار أن الحيض حالة نفرة، فلعله يندم عن الفرقة في حالة الرغبة، والفرقة الواقعة به أمر شرعي، ويرد على ما قلنا قول المصنف في الشرح.

فحاصل الجواب في الطلاق أن بحثنا في النهي عن الحسيات إذا لم يدل الدليل على أنه لقبح المحاور، والجواب عنه أن كلامه على تقدير التسليم فلا يضرنا.

ويمكن توجيه الجواب بطريقة أخرى، وهي أن النهي عن الطلاق في حالة الحيض فإن كان حسيا، لأن الطلاق قول الرجل أنت طالق^{٥١٦٨} أو ما أشبهه^{٥١٦٩} هو حسى، وكذا حالة الحيض حسى، فالنهي^{٥١٧٠} عن الطلاق في حالة الحيض نهي عن الحسى لأمر حسى. وهو كونه حالة النفرة فهو نهي عن الحسى. ولا يضر كونه نهي عن الحسى كونه^{٥١٧١} مثبتا لأمر شرعي كالبيع وقت النداء، لأن النهي عن الطلاق في ذلك الوقت ليس لإثباته الأمر الشرعي وهو الفرقة. إذ هي قد تكون بينونة في طهر لم يقع فيه الجماع، فكيف يكون النهي لأجلها؟^{٥١٧٢} بل لكونه حالة النفرة.

ثم قال: «وعلى تقدير استقامة ما ذكر، فالجواب عن الطلاق والظهار كلام على السند»^{٥١٧٣}.

قلت: الجواب عن المنع ظاهر عن الدلائل المتقدمة.

[٤٦٨] قال: «قوله «ثم يتعدى منه الحرمة»»^{٥١٧٤} إلى آخره.

أقول: اعترض عليه بقوله «فإن قيل هب أن حرمة الولد تتعدى إلى فروعه ... فما وجه تعديها إلى الأصول؟» وأجاب عنه بقوله «أجيب بأن ماء الرجل يختلط بماء المرأة ويصير شيئا واحدا، ويثبت لهذا الماء بعضية من الواطئ^{٥١٧٥} وأصوله وبعضية من الموطوءة وأصولها. فإذا صار الماء إنسانا تعدى البعضية منه إلى الواطئ والموطوءة،^{٥١٧٦} باعتبار أن جزء كل منهما قد صار جزءا من الآخر^{٥١٧٧} إذ الولد بكماله يضاف إلى كل منهما فكان كل منهما بعضا للآخر بواسطة الولد، فثبتت الحرمة إلا أنه ترك في حق الموطوءة خاصة لضرورة التناسل، و^{٥١٧٨} فيما بين الأجداد والجدات لأنه أمر حكمي ضعيف فلا يعتبر في حق الأبعاد»^{٥١٧٩}.

^{٥١٦٦} - وجه.

^{٥١٦٧} ر: ملاحظة.

^{٥١٦٨} + قول الرجل أنت طالق.

^{٥١٦٩} - و.

^{٥١٧٠} ر: والنهي.

^{٥١٧١} - كونه نهي عن الحسى.

^{٥١٧٢} ر: لأجله.

^{٥١٧٣} التلويح للفتاوي، ٤٧١/١.

^{٥١٧٤} التلويح للفتاوي، ٤٧٣/١.

^{٥١٧٥} ر: الواطئ.

^{٥١٧٦} - الموطوءة.

^{٥١٧٧} ر: الأجزاء.

^{٥١٧٨} - و.

وفي الجواب بحث. أما أولا فبأن اختلاط المائين وصيرورتهما شيئا واحدا، لم يوجب سوى أن يكون بعض الوالد والوالدة بعضا من الولد. ومن أين يلزم أن يكون كل من الوالدين بعضا للآخر؟ وأما ثانيا فبأن ما ذكر يقتضي البعضية بين الأجداد والجدات من طرف الأب والأم والبعد لا يضر. كمن حرم عليه أجداده وجداته وأولاده وأحفاده وإن بعدت.

فالتحقيق فيه أن يقول: الوالد كان عبارة عن شخص جامع جميع أجزائه، وقد انفصل جزء منه للولد وبقي سائر أجزاء الكل، وكذا والدة. ولما تركب المائان وأخذ كل منهما حكم الآخر وامتزجا امتزاجا مانعا عن التمييز في العقل وفي الحس، وصارا شيئا واحدا، فصار الولد بكماله جزءا من الوالد الجامع له ولسائر أجزائه، إذ الأجزاء الباقية بعد انفصال ذلك الجزء ليس لها^{١٨٠} في ولادته أثر، وكذا من والدة. فجزء الوالد جزء والدة وبالعكس. وهذا سبب^{١٨١} ثبوت البعضية [١٠٥ظ] / بينهما.

وحيث ثبتت^{١٨٢} هذه البعضية بينهما بضرورة كون الولد بكماله جزءا من كل منهما، لا تسرى بين الأصول لعدم هذه الضرورة إلا بالنص. فيحرم على الولد الأجداد والجدات من الطرفين للبعضية، وتحرم أمهات أمه على والده بالنص، وكذا أمه تحرم^{١٨٣} على جده بالنص لا بالبعضية، ولا تحرم أم أمه على أبيه لعدم البعضية ولعدم النص، لا لأن الحكم الشرعي ضعيف لا يؤثر في الأبعاد. ويجوز أن يكون عدم اعتبار البعضية في الموطوءة لأمر آخر سوى ضرورة التناسل، وهو كونها أثرا^{١٨٤} للنكاح فلا يثبت الأثر بحيث يتصل المؤثر، لأن المؤثر^{١٨٥} به دليل الملازمة للأثر، والإبطال دليل مخالفة الإثر له. فافهم.^{١٨٦}

[٤٦٩] قال: «قوله «والأسباب»»^{١٨٧} إلى آخره.

أقول: أورد العلامة سؤالا بقوله «هو مخلوق من ماءين امتزجا امتزاجا»^{١٨٨} غير مشروع بفعل غير مشروع في محل غير مشروع، ولهذا قال العلامة: «ولد الزنا»^{١٨٩} شر الثلاثة^{١٩٠} ولا قرينة على التخصيص بمولود معين^{١٩١}، وأجاب عنه بقوله «لأننا نقول لا معنى لاتصاف»^{١٩٢} امتزاج المائين واختلاق^{١٩٣} الولد بكونه^{١٩٤} حراما وباطلا غير مشروع. وقد نشاهد ولد الزنا أصلح من ولد الرشدة في أمر الدين والدنيا، فيكون دليلا على أن الحديث ليس على عمومته. ولهذا يستحق ولد الزنا جميع الكرامات التي يستحقها ولد الرشدة من قبول عبادته وشهادته وصحة قضائه^{١٩٥}.

^{١٧٩} التلويح للفتاواني، ٤٧٣/١.

^{١٨٠} و ر: له.

^{١٨١} ر- سبب.

^{١٨٢} و ر: ثبت.

^{١٨٣} ر: يحرم.

^{١٨٤} و: أثر.

^{١٨٥} ر- لأن المؤثر.

^{١٨٦} (له فافهم) - في ب

^{١٨٧} التلويح للفتاواني، ٤٧١/١.

^{١٨٨} ر- امتزاجا.

^{١٨٩} ر- الزنا.

^{١٩٠} أبو داود، العتق ١٢.

^{١٩١} التلويح للفتاواني، ٤٧١/١.

^{١٩٢} و ر: لاتفاق.

^{١٩٣} ر: واختلاف.

^{١٩٤} و ر: منه أن يكون.

^{١٩٥} التلويح للفتاواني، ٤٧١-٤٧٢.

وهذا الجواب غير مرضي، لأن الحديث عام فإن إضافة الولد إلى الزنا يشير إلى أن كونه شر الثلاثة لأجل الزنا، فكلما^{٥١٩٦} وجد ولد من الزنا كان شر الثلاثة. وكونه رشيدا^{٥١٩٧} فيما يشاهد،^{٥١٩٨} لا يقتضي أن لا يكون شرا، فإن الأعمال بالخواتيم وإن أمر الآخرة^{٥١٩٩} أمر^{٥٢٠٠} مبطن لا يعلمه إلا الله تعالى.

بل معنى الحديث، أن حصول الولد من الزنا إنما هو من شر الثلاثة الرجل والمرأة والشيطان أو أن الوالدين لهما نسب إلى آبائهما وليس لهذا نسب، فهو شر الثلاثة بهذا الاعتبار، أو لما كان الناس فيه على أنواع من الاعتقاد: فمن قائل بأن خلقه حسن وسببه الزنا فيكون حسنا، ومن قائل بأن الزنا وإن كان قبيحا فما للوالدين فيه صلة^{٥٢٠١} حيث كتب عليهما ولادة هذا منهما، ومن قائل إن هذا شر لوقوع الوالدين بسببه فيما وقع، والكل اعتقادات باطلة، أما الأول فلأدائه إلى الكفر، وأما الثاني فلأدائه إلى الجبر، وأما الثالث فلمخالفة قوله تعالى ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾^{٥٢٠٢}، ولما كانت^{٥٢٠٣} هذه الاعتقادات الثلاث شرا، وكان ولد الزنا سبب وقوعها،^{٥٢٠٤} قال له^{٥٢٠٥} عليه السلام «شر الثلاثة» لما وقعوا في الشر بسببه. وأما الناجي فهو الذي قال بجرمة الزنا وقبحه وحسن خلق هذا. لما في الأول من الاستناد إلى العبد وفي الثاني من عدم الاستناد إلا^{٥٢٠٧} إلى الله تعالى.

فإن قلت: هب أن الزنا لكونه سببا ظاهرا للولد، وأقيم مقام الولد أثبت حرمة المصاهرة، فهل ظهر أثر قبحه فيما أثبتته أو لا؟ فإن لم يظهر، لم تكن^{٥٢٠٨} مناسبة بين الأثر والمؤثر. إذ هو قبيح في نفسه حسن للولد.

قلت: حرمة المصاهرة أيضا نعمة من حيث المحرمية، نعمة من حيث عدم جواز^{٥٢٠٩} النكاح.

فإن قلت: أليس قد سبق كلام في القبيح لنفسه، الحسن لغيره باطل لا يقع، فكيف^{٥٢١٠} يقال هنا بالقبح للعين والقبح^{٥٢١١}

للغير؟

قلت: الزنا ليس بحسن لا لنفسه ولا لغيره، بل هو قبيح لعينه. ولكن الوطء سبب للولد وهو ليس بزنا لأنه أعم. والأعم من شيء ليس عين الأخص، وإن جاز أن يصدق العام على الخاص. فالوطء هو الذي صار سببا لحرمة المصاهرة لإقامته مقام الولد لا الزنا، وإن كان الزنا وطئا باعتبار صدقه عليه، إذ الوطء المخصوص زنا.

[٤٧٠] قال: «قوله» لكن لا [١٠٦] / يدخل في ملك^{٥٢١٢} الغاصب^{٥٢١٣} إلى آخره.

^{٥١٩٦} ر: وكلما.

^{٥١٩٧} ر: رشدا.

^{٥١٩٨} ر: شاهد.

^{٥١٩٩} ر: الآخر مما.

^{٥٢٠٠} ر: مر.

^{٥٢٠١} ر- صلة.

^{٥٢٠٢} سورة الأنعام، ١٦٤/٦.

^{٥٢٠٣} و ر: كان.

^{٥٢٠٤} و: وقوعه.

^{٥٢٠٥} ر: عليه السلام.

^{٥٢٠٦} ر: له.

^{٥٢٠٧} ر- إلا.

^{٥٢٠٨} ر: يكن.

^{٥٢٠٩} و: جعله.

^{٥٢١٠} ر: وكيف.

^{٥٢١١} ر: والحسن.

أقول: اعترض العلامة عليه فينبغي أن يكتفي بذلك في جميع الصور. إذ به تندفع الضرورة أعني اجتماع البدل والمبدل منه في ملك شخص واحد، ولا حاجة إلى دخوله في ملك الغاصب. وأجاب بقوله «قلنا هذا خلاف الأصل، لأن الأصل في الأموال المملوكية ولأن الغرم يازاء الغنم فلا يرتكب إلا عند الضرورة. كما في المدبر كيلا يبطل حقه».^{٥٢١٤}

وفي هذا الجواب نظر.

أما أولاً، فلأن الأصل في الأموال المملوكية لله تعالى، لا للعبيد، إذ هم ممالك. والأصل في الممالك أن لا يكون لهم مال مملوك،^{٥٢١٥} لكن جعل^{٥٢١٦} ملكاً لحاجتهم، فلم لا يجوز أن يرجع في هذه الصورة إلى الأصل؟ ولأن قوله «الغرم يازاء الغنم فلا يرتكب إلا عند الضرورة كما في المدبر كيلا يبطل حقه» لا يعلم له معنى. اللهم إلا أن تجعل إلا زائدة واقعة من الناسخ، فيكون معناه لا يكون غرم إلا بغنم والمدبر ليس له في هذا الأمر غنم حتى يبطل حقه، أو يقال لفظ كما وقع من^{٥٢١٧} الناسخ وكان الأصل لا في المدبر كيلا يبطل حقه، ومعناه أن الغاصب يضمن قيمة المدبر ههنا لا قيمة العبد. ولا شك أن قيمة العبد أكثر من قيمة المدبر، وما ذلك إلا لعدم جواز أن يملكه الغاصب فلا يرتكب الغنم وهو الملك إلا عند الضرورة. وهو ما جاز أن يملكه لأن غرامته كانت كثيرة واقعة في مقابلة ملكه، وليس في المدبر هذه الضرورة فلا يرتكب. إذ لا ضرورة لعدم وقوع غرامة في مقابله، أو يقال كان في الأصل فلا يترك إلا عند الضرورة، وهذا أظهر. لكن يرد عليه ما إذا قتل^{٥٢١٨} عبد^{٥٢١٩} شخص فإنه يضمن ولا غنم له. فيكون معنى قوله ~~الغرم بالغنم~~ «الغرم بالغنم»^{٥٢٢٠} أعم من أن يكون بغنم أثبتته لنفسه، أو بغنم إزالة عن غيره.

ويدل على صحة ما قلنا الجواب الثاني الذي ذكره المصنف، حيث جعل ضمان المدبر في مقابلة إزالة ملك اليد أو يؤول^{٥٢٢١} بتأويلات أخرى لا يحتملها الكلام إلا بتغيير.

فالجواب عنه أن يقال فحينئذ يلزم خروج البدل من ملك شخص وعدم دخول البدل في ملكه وكما^{٥٢٢٢} أن اجتماع البدل والمبدل في ملك شخص غير جائز، فكذا^{٥٢٢٣} خروج البدل وعدم دخول المبدل غير جائز.

[٤٧١] قال: «قوله «وأما الاستلاء»»^{٥٢٢٤} إلى آخره.

أقول: زعم العلامة أن معنى قول المصنف «وعصمة أموالنا»^{٥٢٢٥} غير ثابتة في زعمهم، معناه أنهم لما اعتقدوا إباحتها وتملكها بالاستيلاء، وكانوا في حق الخطاب بثبوت عصمة أموالنا بمقتضى من لم يبلغه الخطاب من المؤمنين في زمن النبي ~~ﷺ~~، فيكون استيلاؤهم علينا كاستيلائنا على الصيد، وليس كذلك. وإلا لزم عدم مخاطبتهم^{٥٢٢٦} بالإيمان أيضاً عندنا، لأنهم يعتقدون عدم وجوبه.

^{٥٢١٢} ر: تلك.

^{٥٢١٣} التلويح للفتازاني، ٤٧٤/١.

^{٥٢١٤} التلويح للفتازاني، ٤٧٤/١.

^{٥٢١٥} و+ ما.

^{٥٢١٦} ر: جعلهم.

^{٥٢١٧} و- من.

^{٥٢١٨} ر: قبل صح هـ.

^{٥٢١٩} ر: عند.

^{٥٢٢٠} لم أجد هذا الحديث في الكتب التي بين يدي. وإنما هو قاعدة فقهية نص عليها الفقهاء. أنظر المحلة مادة ٨٧.

^{٥٢٢١} و: يأول؛ ر: يؤل.

^{٥٢٢٢} ر- كما.

^{٥٢٢٣} ر: وكذا.

^{٥٢٢٤} التلويح للفتازاني، ٤٧٤/١.

ولكن معناه أنهم غير مكلفين بترك التعرض لأموالنا لما علم من قبل أنهم لا يكلفون إلا بالمعاملات والعقوبات. وهذا ليس من قبيلها^{٥٢٢٧} وليس في زعمهم ذلك حتى يؤاخذهم^{٥٢٢٨} بزعمهم. فالمقدمة الأولى مدرجة غير مصرحة بها لما أنه علم فيما قيل.

ثم زعم أنه كان في هذا الدليل مظنة أن يقال لا نسلم أن العصمة غير ثابتة في زعمهم بل هم يعرفون ذلك، وإنما يجحدون عنادا. فأشار إلى جواب آخر، وهو أن العصمة إنما تثبت ما دام محرزا، وهذا أيضا ليس كما زعم. ومن أين علم أنهم معترفون بعصمة أموالنا ما دامت محرزة، وعدم عصمتها إن^{٥٢٢٩} أخرجت^{٥٢٣٠} عن احترازنا؟ لأنهم^{٥٢٣١} يعتقدون أن الأموال إذا انخرزت إلى ديارهم يصيرون كأنهم أصابوا ما لا مباحا؟

بل الكل في الواقع على خلاف ذلك. بل كان فيه مظنة أن يقال هب أنهم لا يعتقدون عصمة أموالنا، وأنهم لا يخاطبون بها، أليس أنا نعتقد ذلك، ونخاطب بعصمة بأموالنا؟ فإذا ظفر [١٠٦ ظ] / صاحب المال بماله،^{٥٢٣٢} لم لا تأخذه^{٥٢٣٣} ولم يمنع عن أخذه؟

فأجاب بالجواب الثاني. وتوجهه أن العصمة بالإحراز وأن الإحراز بأمرين: بالحفاظ وبالمكان. والإحراز بالمكان، إما بالإحراز بالبيت، أو بدار الإسلام. وعند عدم الإحراز بالحفاظ أو بالبيت لا تعتبر السرقة جنابة كاملة في حق المسلم، وإن كانت جنابة.^{٥٢٣٤} حتى أنه يسقط عنه القطع. فلأن يثبت^{٥٢٣٥} الاستيلاء بالإحراز إلى دارهم، وإزالة إحرازنا عن أموالنا الموجبة لإزالة العصمة سببا لملكهم لها لانعدام الإحراز بدار الإسلام، أولى. والحال أن مع وجود الإحراز بدار الإسلام أيضا قد تزول العصمة كما في اللقطة.

[المسائل المتعلقة الاختلاف في الأمر والنهي هل لهما حكم في الضد أم لا]

[٤٧٢] قال: «قوله «فصل اختلفوا»»^{٥٢٣٦} إلى آخره.

أقول: في كلام العلامة تسامح حيث قال^{٥٢٣٧} لا خلاف في المفهومين، ولا في اللفظين. وإنما الخلاف في أن الشيء المعين إذا أمر به، فهل هو نهي عن الشيء المضاد له؟ وهذا قول بكون الأمر نهيًا إما بحسب المفهوم، أو بحسب اللفظ.

وكذا قوله «وقيل نفسه»^{٥٢٣٨} يدل على أن ثمة قائلًا بأن الأمر نفس النهي، وكذا قوله وقال «آخرون»^{٥٢٣٩} إن النهي عن الشيء نفس الأمر بضده»^{٥٢٤٠} فالأولى ما عبر عنه المصنف من قوله «اختلفوا في الأمر والنهي. هل لهما حكم في الضد أم لا؟»^{٥٢٤١}.

^{٥٢٢٥} / التوضيح لصدر الشريعة، ٤٧٤/١.

^{٥٢٢٦} و: تخاطبهم.

^{٥٢٢٧} ر: قبلنا.

^{٥٢٢٨} و: لو أخذهم.

^{٥٢٢٩} ر: إذا.

^{٥٢٣٠} ر: خرجت.

^{٥٢٣١} و: وأنهم.

^{٥٢٣٢} و: ماله.

^{٥٢٣٣} و: يأخذه.

^{٥٢٣٤} ر: حيازة.

^{٥٢٣٥} ر- يثبت.

^{٥٢٣٦} / التلويح للفتاوي، ٤٧٥/١.

^{٥٢٣٧} ر+ ليس.

^{٥٢٣٨} / التلويح للفتاوي، ٤٧٥/١.

^{٥٢٣٩} و: الآخرون.

^{٥٢٤٠} / التلويح للفتاوي، ٤٧٥/١.

^{٥٢٤١} / التوضيح لصدر الشريعة، ٤٧٥/١.

نسلم أن العلامة قال: «والمختار عند المصنف أن ضد المأمور به إن كان مفوتا^{٢٤٢} للمقصود يكون حراما، وإلا كان مكروها، وكذا عدم ضد النهي عنه»^{٢٤٣}. ولا شك أن المصنف لم يقل إن عدم ضد النهي عنه إن كان مفوتا للمقصود كان حراما، وإلا كان مكروها. فكلامه^{٢٤٤} فيه تسامح، ومقصوده ما ذكره المصنف من أن عدمه إن فوت المقصود فواجب، وإلا فسنة مؤكدة ومندوب.

وقوله «وفي النهي عن الشيء لا يجب إلا ضد»^{٢٤٥} واحد أيضا^{٢٤٦} لا يخلو عن تسامح، لأن الأمر أيضا لا يحرم إلا ضدا واحدا، وإن كان له أفراد يحرم كل منها^{٢٤٧}. كما أن النهي لا يوجب إلا ضدا واحدا، وإن كان أفراد يحصل الإتيان بالواجب بكل منها.

ثم أنه قرر كلام المصنف في قوله تعالى ﴿وَلَا تَعْزُمُوا عُقْدَةَ النِّكَاحِ﴾^{٢٤٨} على وجه يقع جوابا عما قاله الشافعي رحمته الله^{٢٤٩} من أنه يجب عليها^{٢٥٠} استئناف العدة بعد انقضاء الأولى، لأنها مأمورة بالكف. وذكر المدة تقدير للركن الذي هو الكف، كتقدير الصوم إلى الليل. ولا يتصور كفان من شخص واحد في مدة واحدة، كأداء صومين في يوم واحد. فأجاب بما حاصله أن المقصود من الأمر بالعدة ليس هو الكف، بل حرمة النكاح والخروج. إذ لو كان المقصود الكف لما كان الخروج أو النكاح حراما بنفسه. فلو تحقق ينبغي أن لا يأنم إلا إثم ترك الكف، لا إثم الخروج والجماع. ولما كانت^{٢٥١} الحرمة هي المقصودة، جاز تداخل العدتي، إذ لا امتناع في اجتماع الحرمتين بخلاف الصوم، فإن الكف ركنه^{٢٥٢} المقصود. ولا يتصور اتصاف الشيء الواحد في زمان واحد بفعلين متجانسين كجلوسين. إلى هنا^{٢٥٣} كلامه فنقول لا توجيه للسؤال^{٢٥٤} ولا للجواب.

أما الأول، فأذن الكفين أعني كف الخروج، وكف النكاح، ككف الأكل وكف الشرب وكف الوقاع. وكما يتصور الكل في يوم واحد، لم لا يتصور الكف عن الخروج والكف عن النكاح في رجل واحد؟ وإنما لا يتصور كفا خروج أو كفا نكاح في زمن واحد لتجانسهما كما لا يتصور الكفان عن المفطرات الثلاث بنية الفرض في رمضان عن صوم يومين، ولا بنية النفل في غيره عن صوم يومين. وإنما قيدنا بذلك، لأن صوم النفل لا يجد محلا في رمضان ولأجل ذلك [١٠٧و] / لا يجوز لا للتجانس. و^{٢٥٥} أيضا ما يثبت إلا^{٢٥٦} بقوله تعالى ﴿وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ﴾^{٢٥٧} إلا كف واحد فمن أين الكفان؟^{٢٥٨}

وأما الثاني فلجواز الترام أن لا يكون الخروج والنكاح حرامين بنفسهما، وأن الإثم لترك الكف لا لنفس الخروج والنكاح ولا مانع عنه.

^{٢٤٢} و: مفهوما.

^{٢٤٣} التلويح للفتاواني، ١/٤٧٥.

^{٢٤٤} ر: وكلامه.

^{٢٤٥} ر: ضداد.

^{٢٤٦} التلويح للفتاواني، ١/٤٧٦.

^{٢٤٧} ر: منهما.

^{٢٤٨} سورة البقرة، ٢/٢٣٥.

^{٢٤٩} ر: رحمته الله.

^{٢٥٠} ر: عليه.

^{٢٥١} و: كان.

^{٢٥٢} ر: ركيه.

^{٢٥٣} ر: ههنا.

^{٢٥٤} ر: السؤال.

^{٢٥٥} و: و.

^{٢٥٦} و: لا.

^{٢٥٧} سورة البقرة، ٢/٢٢٨.

^{٢٥٨} ر: إلا كف واحد فمن أين الكفان؟

فالتحقيق في توجيه السؤال أن يقال لما تحقق أن النهي عن الشيء يقتضي حكم الأمر في الضد^{٥٢٥٩} الذي عدمه يفوت المقصود، ولا شك أن ضد الغرم هو الكف عن النكاح، وعدمه^{٥٢٦٠} يفوت المقصود بالنهي وهو الغرم^{٥٢٦١} على العقد، فيكون واجبا في الأجل بقوله تعالى ﴿حَتَّى يَبْلُغَ الْكِتَابُ أَجَلَهُ﴾^{٥٢٦٢} فلا يعتبر أجل لا كف فيه عن النكاح، فإذا وجد يستأنف. وقد ثبت بقوله تعالى ﴿وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾^{٥٢٦٣} الكف عن الخروج مقصودا في الأجل. فهنا كفان مقيد كل منهما بأجل فيثبت لكل منهما أجل على حدة، لاستقلال سبب كل منهما. وعدم جواز فعل مقيد^{٥٢٦٤} بأجل ثابت بسبب مستقل بفعل آخر في ذلك الأجل، مقيد بأجل ثابت بسبب آخر مستقل.

والتحقيق في توجيه الجواب أن قوله تعالى ﴿يَتَرَبَّصْنَ﴾ أثبت وجوب الكف عن الجروج مقصودا وثبت حرمة^{٥٢٦٥} الخروج ضمنا، لاقتضاء الأمر بالكف عن الخروج حكم النهي في الخروج وهو الحرمة. وقوله تعالى ﴿وَلَا تُعْرِمُوا عُقْدَةَ النَّكَاحِ حَتَّى يَبْلُغَ الْكِتَابُ أَجَلَهُ﴾^{٥٢٦٦} أثبت حرمة النكاح في الأجل قصدا، ووجوب الكف عن النكاح الذي هو حكم الأمر الثابت في الضد ضمنا.

فيها كفان: ضمني وقصدي، وحرمتان ضمنية^{٥٢٦٧} وقصدية. والكف الضمني لم يقتض إلا أجلا ضمنيا، فجاز التداخل وإن كان الكفان فعلين وجوديين، لأن المقتضي لا يتعدى مورده، وقد ضمت ضرورة الاقتضاء بوجوب الكف. والحرمتان أمران يراد بهما عدم الخروج وعدم النكاح، فلا يقصد لكل منهما أجل وإن كانتا مقصودتين. فحيث كانت إحداهما مقصودة والأخرى غير مقصودة بالطريق الأولى، على أن الكف عن الخروج هو المقتضي للأجل قصدا وهو وجودي، وحرمة النكاح هي^{٥٢٦٨} المقتضية للأجل قصدا وهي عدمية، فجاز اجتماعهما^{٥٢٦٩} في زمان واحد لعدم تجانسهما، كالجُلوس وعدم الأكل.

[٤٧٣] قال: «قوله «والمأمور بالقيام»^{٥٢٧٠}» إلى آخره.^{٥٢٧١}

أقول: فسر العلامة قوله «لا يبطل»^{٥٢٧٢} بقوله «لا يفسد»^{٥٢٧٣}.

وقال: لأن عدم البطلان لا يدل على عدم الوجوب.

قلت: بل يدل هنا. فإنه^{٥٢٧٤} لا يمكن أن يكون ترك القعود إلا واجبا إذا كان مفوتا للقيام. ولو كان مفوتا للقيام بطلت الصلاة. وحيث لا تبطل الصلاة، لم يفت القيام فلم يجب ترك القعود.

^{٥٢٥٩} و: الصدر.

^{٥٢٦٠} ر: وعدم.

^{٥٢٦١} ر: الغرم.

^{٥٢٦٢} سورة البقرة، ٢/٢٣٥.

^{٥٢٦٣} سورة البقرة، ٢/٢٢٨.

^{٥٢٦٤} و: يقيد.

^{٥٢٦٥} و- حرمة.

^{٥٢٦٦} سورة البقرة، ٢/٢٣٥.

^{٥٢٦٧} ر- ضمنية.

^{٥٢٦٨} ر: تلي.

^{٥٢٦٩} ر: اجتماعهما.

^{٥٢٧٠} و ر: فالمأمور.

^{٥٢٧١} التلويح للفتاوي، ١/٤٧٧.

^{٥٢٧٢} التوضيح لصدر الشريعة، ١/٤٧٧.

^{٥٢٧٣} التلويح للفتاوي، ١/٤٧٧.

^{٥٢٧٤} ر+ المصنف.

[٤٧٤] قال: «قوله «والحرم»^{٥٢٧٥} إلى آخره.

أقول: ذكر العلامة اعتراضاً على هذا بقوله «لا يقال ضد لبس المخيط تركه. وهو أعم من أن يلبس شيئاً آخر أو لا. وعدم الترك مفوت للبس ضرورة»^{٥٢٧٦} وأجاب بقوله «لأننا نقول هذا مبني على اعتباراتهم من أن ضد القيام هو القعود والاضطجاع ونحوهما، لا ترك القيام. فضع لبس المخيط هو لبس غير المخيط، وهو الموافق لاصطلاح المتكلمين من أن الضد يكون وجودياً»^{٥٢٧٧}.

ومن اطلع على ما مضى^{٥٢٧٨} من الأبحاث، لا يخفى عليه فساد هذا الكلام. إذ لو كان كذلك، لزم أن يكون ضد لبس المخيط لبس غير المخيط، فيجب حينئذ لتعينه، إذ عدم لبس بشيء آخر لا يكون ضداً حينئذ.

بل الجواب، أن ترك لبس المخيط هو الضد المعتبر فيه التناقض بخلاف لبس غير المخيط، لأن عدمه لا يفوت المقصود بالنهاي بأن لا يلبس شيئاً.

^{٥٢٧٥} ر: والمحرّم؛ التلويح للفتاوي، ١/٤٧٧.

^{٥٢٧٦} التلويح للفتاوي، ١/٤٧٧.

^{٥٢٧٧} التلويح للفتاوي، ١/٤٧٧.

^{٥٢٧٨} و: فضى.

[الركن الثاني]

[السنة]

[المسألة المتعلقة باتصال الخبر]

[٤٧٥] قال: «قوله «فصل في الاتصال»^{٥٢٧٩} إلى آخره.

أقول: اعترض العلامة هنا بقوله «فإن قلت كيف جعل مورد القسمة [١٠٧ط] / الخبر وفي السنة الأمر والنهي؟ بل الفعل أيضا ينقل بالطرق المذكورة»^{٥٢٨٠} وأجاب عنه بقوله «قلت لأن المتصف حقيقة بالتواتر وغيره هو الخبر، ومعنى اتصاف الأمر والنهي به أن الإخبار بكونه كلام النبي ﷺ متواتر»^{٥٢٨١}. وحاصله أن الفعل لا يوصف بالتواتر، والأمر والنهي يوصفان به مجازاً، والخبر هو الذي يوصف بالتواتر حقيقة، وليس الأمر كذلك. بل الخبر عبارة عن قول الراوي قال ﷺ كذا، سواء كان القول أمراً أو نهياً، وعن قوله فعل ﷺ كذا لا عن المقول أو المفعول حتى يحتاج إلى ما قال. وهو يتصف بالتواتر، سواء كان المنقول^{٥٢٨٢} خبراً أو أمراً أو نهياً أو فعلاً.

ثم قال: «وأما ذكر العدالة وتباين الأماكن^{٥٢٨٣} فتأكيد لعدم تواطؤهم على الكذب. وليس بشرط في التواتر، حتى لو أخبر جمع^{٥٢٨٤} غير محصور من كفار بلدة بموت ملكهم حصل لنا اليقين»^{٥٢٨٥}. وهذا الكلام على ما ترى ظاهر الفساد، لجواز اتفاق أهل تلك البلدة على ذلك الكلام لغرض من الأغراض، أحدها تغيير^{٥٢٨٦} المسلمين به لئلا يراعوا الحزم^{٥٢٨٧} عند الجهاد معهم، أو لا يتحفظوا على أنفسهم منهم. ثم توهم ورود نقض على كلامه بخبر اليهود بقتل عيسى ﷺ وتأيد دين موسى ﷺ، فقال «فلا»^{٥٢٨٨} نسلم بتواتره^{٥٢٨٩} وحصول شرائطه في كل عهد»^{٥٢٩٠}.

قلت: إن كانت الشرائط هي الكثرة الغير المحصورة، فحاصلة في العهد الأول. فلو كانت كافية في التواتر وقد أداها في كل عهد قوم غير محصور. حتى أن العيسويين أيضاً قائلون بقتل عيسى، وجعلوا له في بيت المقدس مزاراً للتواتر في العهد الثاني، وكذا في الثالث إلى عهدنا وليس الأمر كذلك. فعلم أن العدالة وتباين^{٥٢٩١} الأماكن شرط.

^{٥٢٧٩} التلويح للفتاواني، ٥/٢.

^{٥٢٨٠} التلويح للفتاواني، ٥/٢.

^{٥٢٨١} التلويح للفتاواني، ٥/٢.

^{٥٢٨٢} و: المقول.

^{٥٢٨٣} و: الأمكنة.

^{٥٢٨٤} ر- جمع.

^{٥٢٨٥} التلويح للفتاواني، ٦/٢.

^{٥٢٨٦} و: تعزية.

^{٥٢٨٧} ر: الحرم.

^{٥٢٨٨} ر: لا.

^{٥٢٨٩} و: تواتره.

^{٥٢٩٠} التلويح للفتاواني، ٦/٢.

^{٥٢٩١} ر: بيان.

ثم قال: «ثم المتواتر لا بد أن يكون مستندا إلى الحس سمعا أو غيره. حتى لو اتفق أهل إقليم على مسألة عقلية، لم^{٥٢٩٢} يحصل لنا اليقين حتى يقوم البرهان». ^{٥٢٩٣} ولا شك أن هذا الكلام والكلام المتقدم عليه، مبنيان على الخروج عما تكلم المصنف فيه وهو الخبر عنه ^{٥٢٩٤}، وخبر اليهود وغيره. واتفاق أهل إقليم^{٥٢٩٤} على مسألة عقلية بمعزل عن هذا، فهو بحث عن المتواتر مطلقا.^{٥٢٩٥}

ثم قال: «ثم حصول العلم بالمتواتر ضروري»^{٥٢٩٦} واعترض عليه بوجه:

الأول أنه يجوز كذب كل واحد منهم، وهو يقتضي جواز كذب المجموع. فمن أين جاء حصول العلم الضروري؟ والثاني أنه إذ ذاك يلزم القطع بالنقيضين المتواترين. والثالث أن بعض المتواتر كوجود إسكندر مثلا، أضيف عند العقل من كون الواحد نصف الاثنين، فلو كان ضروريا لما ظهر التفاوت. والرابع أن الضروري يستلزم الوفاق، ولا وفاق بين السمنية والبراهمة، وحاصل هذا راجع إلى الاعراض الثاني.

وأجاب عن هذه الاعتراضات «إجمالا بأنه تشكيك في الضروري» وتفصيلا:

أما عن الأول، فبأن حكم الجملة قد يخالف الأحاد كالعسكر. وعن الثاني، بأن تواتر النقيضين عادة محال. وعن الثالث بأنه لا امتناع في اختلاف أنواع الضروري بحسب الشرعية والوضوح وغير ذلك، مع الاشتراك في عدم احتمال النقيض. وعن الرابع بأن الضروري لا يستلزم الوفاق لجواز المكابرة والعناد.

وفي أجوبته كلام:

أما في الإجمالي، فبأن التشكيك في كونه ضروريا لا في الضروري. وأما في جوابه عن الأول، فبأن قوله «حكم الجملة قد يخالف الأحاد»^{٥٢٩٧} قضية جزئية لا يثبت بها ضرورة^{٥٢٩٨} أن العلم الحاصل بالمتواتر ضروري كليا. وأما في جوابه عن الثاني، فيمنع استحالة تواتر النقيضين عادة، فإن اليهود والنصارى على طرفي نقيض من المذهب، وقد تواتر مذهب كل من الطائفتين عنده. [١٠٨و] / وأما في جوابه عن الثالث وإن كان قريبا من الحق، فبأن فيه منعا واردا على عدم وجود إسكندر بحسب العقل من جهة تواتره، لا من جهة أن الكلام^{٥٢٩٩} القديم ناطق به. وأما في جوابه عن الرابع، فبأن جواز العناد لا يكفي في إثبات الجواب، بل لزوم العناد هو الذي يثبت،^{٥٣٠٠} ولا دليل عليه.

فالجواب الحق. أما عن الأول فبأن كذب كل واحد منهم وإن جاز لكن مرجوح، إذ العاقل يقتضي حاله أن لا يكذب. وكلما اتصل إليه قول عاقل آخر، ترجح جانب الصدق فيهما، ويزيد الترجح حتى يبلغ مبلغا لا يبقى^{٥٣٠١} للكذب إلا احتمال^{٥٣٠٢} ضعيف، ويظل كل واحد منهم الآخرين، وبالشروط الأخرى للتواتر المانعة لتوهم تواطؤهم على الكذب، فلا يبقى للكذب احتمال. وأما

^{٥٢٩٢} و: ثم.

^{٥٢٩٣} التلويح للفتازاني، ٦/٢.

^{٥٢٩٤} ر: قليم.

^{٥٢٩٥} و: قطعا صح هـ.

^{٥٢٩٦} التلويح للفتازاني، ٦/٢.

^{٥٢٩٧} التلويح للفتازاني، ٦/٢.

^{٥٢٩٨} ر - ضرورة.

^{٥٢٩٩} و - الكلام صح هـ.

^{٥٣٠٠} ر: بينه.

^{٥٣٠١} ر: لا نفى.

^{٥٣٠٢} ر: حتمال.

عن الثاني، أنه لا يتصور التواتر في النقيضين لوقوع توهم التواطؤ على الكذب، بل لوقوع اليقين بالتواطؤ على الكذب في أحدهما لاستحالة وقوع النقيضين ووجوب الوقوع لأحدهما، فالأخبار الواقعة في الطرف الغير الواقع، ليست الا بالتواتر على الكذب. فإذا علم أن الكاذب أيهما صار المتواتر الآخر، وإذا لم يعلم لم يصيرا متواترين لتوهم^{٥٣٠٣} التواطؤ على الكذب في كل منهما. وأما عن الثالث، فيمنع أن وجود اسكندر بعد ما عرف متواترا، أضيف من كون الواحد نصف الاثنين. ولئن سلمنا، فالقوة والضعف على ما بين العلامة لا ينافيان^{٥٣٠٤} الضرورة، واحتمال عدم اسكندر بحسب العقل إنما يثبت إذا لم يعتبر تواتره، وأما إذا اعتبر فلا يحتل. وأما عن الرابع فبالتزام أن الضروري يستلزم^{٥٣٠٥} الوفاق والخلاف^{٥٣٠٦} الذي بين السمنية والبراهمة ليس خلافا في المتواتر كما ذكرنا في الجواب عن الثاني.

[المسألة المتعلقة بموجب خبر الواحد يوجب غلبة الظن]

[٤٧٦] قال: «قوله^{٥٣٠٧} «والتالث وهو خبر الواحد»^{٥٣٠٨} إلى آخره.

أقول: زعم العلامة أن المصنف منع لزوم من غير تعرض لدفع الدليل وقال «وظاهره غير موجه. إلا أنه اعتمد على ظهوره»^{٥٣٠٩}. ولا يخفى على الألباء^{٥٣١٠} أن دلائل القوم كانت منبئة عن اللزوم بين العمل والعلم. فإذا منع لزوم كون العلم قطعيا من هذه الدلائل، فقد تعرض لعدم صلاحية الاستدلال فكان موجهها.

ثم قال: ^{٥٣١١} «وقد يجاب أي عن استدلاله بالكتاب وهو قوله تعالى ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾^{٥٣١٢} «بأن المراد الفتوى في الفروع بقريئة التفقه،^{٥٣١٣} ويلزم تخصيص القوم بغير المجتهدين بقريئة أن المجتهد لا يلزمه وجوب الحذر بخبر الواحد، لأنه ظني وللمجتهد فيه مساع ومجال، على أن كون لعل للإيجاب والطلب محل النظر»^{٥٣١٤}.

والجواب عن هذا الجواب، أن الإنذار إخبار بمخوف ضد الإخبار وهو خبر، وهو يقتضي تحيرا عنه، فليس بفتوى في الفروع، إذ هو حكم وليس بخبر. والتفقه^{٥٣١٥} لا ينافي سماع الإخبار، بل إنما يحصل به. وتخصيص القوم بأن يكونوا غير مجتهدين بقريئة أن المجتهد لا يلزمه وجوب الحذر بخبر الواحد، مصادرة على المطلوب، لأن المدعى أنه يوجب العمل به للمجتهد وغيره، والقوم عام فلا تخصيص بهذه المصادرة. وأما^{٥٣١٦} النظر في كون لعل للإيجاب والطلب بعد أن علم أن الترجي على الله تعالى محال، فلضعف الباصرة فلا يعتبر.

^{٥٣٠٣} ر: فهو هم.

^{٥٣٠٤} و ر: ينافي.

^{٥٣٠٥} ر: معلوم.

^{٥٣٠٦} ر: فالخلاف.

^{٥٣٠٧} و ر- قوله.

^{٥٣٠٨} التلويح للفتاواني، ٨/٢.

^{٥٣٠٩} التلويح للفتاواني، ٨/٢.

^{٥٣١٠} و: الأذكاء.

^{٥٣١١} (ثم قال) - في ١

^{٥٣١٢} سورة التوبة، ١٢٢/٩.

^{٥٣١٣} ر: النفقة.

^{٥٣١٤} ر: النظر؛ التلويح للفتاواني، ٨/٢.

^{٥٣١٥} ر: والنفقة.

^{٥٣١٦} ر- أما.

ثم قال: ^{٥٣١٧} «وهذا» أي الاستدلال بإرساله عليه السلام الأفراد من الصحابة إلى الآفاق لتبليغ الأحكام أولى من الأول، أي الاستدلال بقوله عليه السلام «خير بريرة وسلمان في الصدقة والهدية» ^{٥٣١٨} لجواز أن يحصل للنبي عليه السلام علم بصدقهما. على أنه إنما يدل على القبول دون الوجوب.

قلت: ما قبله عليه السلام يلزمنا [١٠٨ ط] / قبوله. إذ لو لم يعرف اختصاصه به عليه السلام ولزوم القبول ههنا يستدعي الوجوب في الخبر المثبت للوجوب.

ثم قال: «واعترض» ^{٥٣١٩} أي المصنف عليه، أي على أن المقصود من أحكام الآخرة عقد القلب وهو عمل. فيكفيه ^{٥٣٢٠} خبر الواحد بأنه يلزم عقد القلب في أحكام الدنيا أيضا. وجوابه «أن الأحاديث في أحكام الآخرة إنما وردت ^{٥٣٢١} لعقد القلب والجزم بالحكم، وفي غيرها للعمل دون الاعتقاد، فوجب الإتيان بما كلفنا به في كل منهما» ^{٥٣٢٢}.

وليس هذا الجواب بمرضي، لأن عقد القلب بالحكم هو الذي يثبت ^{٥٣٢٣} العلم. فإنه من حيث أنه إدراك انفعال، ومن حيث أنه إيقاع للحكم وعقد للقلب بالحكم فعمل. والمعنى الثاني إنما يثبت بعد حصول المعنى الأول. واعتراض المصنف ^{٥٣٢٤} أنه ^{٥٣٢٥} لم لم يعم هذا في سائر الأخبار الواردة في الأحكام حتى يوجب الاعتقاد، لا العمل فقط؟ لا أنه ^{٥٣٢٦} لم أوجب العمل حتى يكون ما ذكره جوابا عنه؟

بل الجواب عنه أن الخبر الوارد علينا من الشارع إن كان معناه إيجاب فعل علينا، فنحن مكلفون بإتيانه بمجرد الظن لا بعقد القلب عليه، وإن لم يحصل له ^{٥٣٢٧} علم ^{٥٣٢٨} يقيني ^{٥٣٢٩} لكونه من الآحاد. وإن كان إعلام شيء لنا، فنحن مكلفون بعقد القلب عليه وإن لم نعلمه ^{٥٣٣٠} يقينا لا بالعمل به، لأن التكليف لا بد له من فائدة.

ففي الأول لا يجوز أن تكون الفائدة اعتقاد الإيجاب دون العمل، فتعين العكس لأن فيه فائدة، وهذا ظاهر. وفي الثاني لا يجوز أن تكون فائدته العمل الحسي فتعين أن يكون العمل القلي ليثاب به إن أوجد، ويعاقب إن لم يوجد.

ويمكن أن يجاب عن أصل الدليل بجواب آخر لا يرد عليه اعتراض المصنف. وهو ^{٥٣٣١} أنا لا نسلم أن أخبار الآحاد الواردة في أحكام الآخرة لا توجب إلا الاعتقاد لضرورة الفائدة، ولم ^{٥٣٣٢} لا يجوز أن تكون فائدتها إيجاب الإتيان بالأعمال الموجبة للثواب المانعة عن العقاب في الدنيا، وإن كان العلم الثابت بها لكونها من الآحاد ظنيا؟

^{٥٣١٧} (ثم قال) - في ب

^{٥٣١٨} ورد الحديث في سنن أبي داود، الديات ٦ بهذا اللفظ: «عن أبي هريرة قال قال رسول الله ﷺ يقبل الهدية ولا يأكل الصدقة».

^{٥٣١٩} التلويح للفتاواني، ١٠/٢.

^{٥٣٢٠} و: فيلقيه.

^{٥٣٢١} و: ورد.

^{٥٣٢٢} التلويح للفتاواني، ١٠/٢.

^{٥٣٢٣} ر: يعقب.

^{٥٣٢٤} و- المصنف.

^{٥٣٢٥} ر: أن.

^{٥٣٢٦} ر: أن.

^{٥٣٢٧} و ر: لها.

^{٥٣٢٨} و: على.

^{٥٣٢٩} و: يقين.

^{٥٣٣٠} ر: يعلمه.

وبجواب آخر وهو أنا مأمورين بالإيمان وهو في حق موارده مجمل. فما وصل إلينا منها في أحكام الآخرة منه عليه السلام بطريق الآحاد إنما التحق بيانا بالكتاب، فأخذ حكمه. ولأجل هذا أوجب العلم، لا أن خبر الواحد مطلقا يوجب العلم.

[المسائل المتعلقة بالراوي]

[٤٧٧] قال: «قوله^{٥٣٣٣} «لكنه»^{٥٣٣٤} إلى آخره.

أقول: قال العلامة «فيه بحث. أما أولا فلأن الشبهة في القياس في أمور ستة: حكم الأصل وتعليقه في الجملة، وتعيين الوصف الذي به التعليق، ووجود ذلك الوصف في الفرع ونفي المعارض^{٥٣٣٥} في الأصل ونفيه في الفرع»^{٥٣٣٦}.

والجواب عنه أن احتمال الكذب في كل من الرواة المتسلسلة إلينا لا سيما في الرواة الواقعة بعد القرن الثالث الذي شهد النبي عليه السلام بفسو الكذب فيه ثابت، وعدد الشبه الواقعة بسببه يربو على عدد شبه القياس. على أن فيه احتمال^{٥٣٣٧} النقل بالمعنى وترك ما يحتاج إليه بسبب عدم الفقه ومخالفة الأصل. وهو اتفاق الأدلة الشرعية في الحكم الثابتة بمخالفته جميع الأقسية. ومرجع هذا إلى أن القياس ثابت بيقين، والخبر فيه الشك، ولا يرتفع اليقين بالشك. وهذا يخالف ما إذا كان الراوي فقيها، إذ الترجيح حينئذ يكون للخبر لقوة المرجح وإن كثرت أعداد جهة المرجوحية لتعارضها بجانب الصدق.

ثم قال: «وأما ثانيا فلأن الظاهر من حال عدول الصحابة نقل الحديث بلفظه، ولهذا نجد^{٥٣٣٨} في كثير من الأحاديث شك الراوي»^{٥٣٣٩}.

والجواب عنه، أن واحدا منهم روى عن النبي عليه السلام أنه قال «كنت نبيا وادم بين الماء والطين»^{٥٣٤٠} فأخر أنه سئل عنه عليه السلام متى وجبت لك النبوة، فقال [١٠٩و] / «وآدم بين الماء والطين»^{٥٣٤١} وليس هذا إلا بسبب النقل بالمعنى من غير فقيه. ولذلك انتقل المعنى من الوجوب إلى الكون على ما لا يخفى، والوقوع دليل الاحتمال.

ثم قال: «وأما ثالثا، فلأنه نقل عن كبار الصحابة عليهم السلام^{٥٣٤٢} أنهم تركوا القياس بخبر الواحد الغير المعروف بالفقه»^{٥٣٤٣}.

^{٥٣٣١} و: وهي صح هـ.

^{٥٣٣٢} ر: فلم.

^{٥٣٣٣} و- قوله.

^{٥٣٣٤} التلويح للفتازاني، ١١/٢.

^{٥٣٣٥} ر: العارض.

^{٥٣٣٦} التلويح للفتازاني، ١١/٢.

^{٥٣٣٧} و- فيه احتمال.

^{٥٣٣٨} و: تجد.

^{٥٣٣٩} التلويح للفتازاني، ١١/٢.

^{٥٣٤٠} قال الألباني في سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة موضوع. محمد ناصر الدين الألباني، الأحاديث الضعيفة والموضوعة، بيروت، ١٩٧٧-١٣٩٣، ١/٣١٦.

^{٥٣٤١} قال ابن القيم في إعلام الموقعين: «سئل عليه السلام متى وجبت لك النبوة؟ وفي لفظ: متى كنت نبيا؟ فقال: وآدم بين الروح والجسد هذا هو اللفظ الصحيح، والعوام يروونه بين الماء والطين قال شيخنا: وهذا باطل، وليس «بين الماء والطين» مرتبة، واللفظ المعروف ما ذكرناه».

أبو عبد الله شمس الدين محمد ابن القيم الجوزي، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تخريج: محمد المعتصم بالله البغدادي، الطبعة الثانية، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٨/١٤١٨، ٤/

^{٥٣٤٢} ٢٤٨، ٣٨٦.

^{٥٣٤٣} و- عليه السلام.

^{٥٣٤٣} التلويح للفتازاني، ١١/٢.

والجواب عنه، أنا لا نقول بعدم جواز تركه به مطلقاً، بل إذا خالف جميع الأقسام. وما ذكره من النقل على تقدير الصحة لا يدل على نفي ما ذكرنا.

[٤٧٨] قال: «قوله»^{٣٤٤} «كحديث المصرة»^{٣٤٥} إلى آخره.

أقول: قال العلامة «وقول المصنف «ليظنها المشتري سمينا» فيه نظر»^{٣٤٦} وأراد به أنه^{٣٤٧} يترك اللبن في ضرعها لتظن كثرة اللبن، لا لتظن سمينا. وكان العلامة لم يعرف أن السمين يكون أكثر لبناً، والمهزول يكون أقل لبناً، فكثرة اللبن تدل السمين أيضاً.

ثم قال بعد ما ذكر توجيه كلام المصنف بقوله «لأن البائع إنما رضي بحلب الشاة على تقدير أن تكون»^{٣٤٨} ملكاً للمشتري، فثبت فيها الضمان بالمثل أو القيمة قياساً^{٣٤٩} على صورة العدوان الصريح. إن هذا تكلف ذكره المصنف، وظاهر كلام فخر الإسلام أن هذا الخبر ناسخ للكتاب^{٣٥٠} والسنة ومعارض للإجماع في ضمان العدوان بالمثل أو القيمة»^{٣٥١}.

ثم قال: «سيصرح المصنف في فصل الانقطاع بأن هذا الحديث معارض لقوله تعالى: ﴿فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ﴾»^{٣٥٢ ٣٥٣} ولا شك في أن هذه المسألة ليست من باب العدوان وإلا كان الواجب عليه الرد، ولم يكن مختاراً في ذلك، ولكنه إذا ردها ينقلب عدواناً لأنه يظهر أن تصرفه كان في ملك غيره.

فنظر المصنف ههنا إلى أنه ليس بعدوان ابتداءً، فجعله من قبيل معارضة خير الواحد الغير الفقيه القياس، ونظر في فصل الانقطاع إلى أنه عدوان مآلاً فحكم بالمعارضة، وقيل هذا جائز لوجهين. وعلم منه أن كلام الإمام فخر الإسلام ليس بمخالف لكلام المصنف.

[٤٧٩] قال: «قوله»^{٣٥٤} «وأما الجھول»^{٣٥٥} إلى آخره.

أقول: نقل العلامة عن بعضهم كلاماً، وبنى عليه كون الصحابي يجوز أن يكون فيهم غير عدول. وهذا ليس بكلام حسن. كيف ورتبتهم أعلى من أن يكون فيهم غير عدول؟ فالركون إلى ما قاله المصنف وعدم الالتفات إلى أمثال ذلك الكلام أولى. فإن أدناهم وليس فيهم ديني أعلى من عدول سائر الناس وأعدل وكافيتهم صحبتهم للرسول ﷺ معدلاً لهم. ومن عجب جوابهم عن قول السائل عدالة جميع الصحابة بالآيات والأحاديث الواردة في فضائلهم بقوله ذكر بعضهم كذا وكلامهم بعض الناس كيف تعارض الآيات والأحاديث؟

^{٣٤٤} و - قوله.

^{٣٤٥} التلويح للفتاوي، ١٢/٢؛ ورد الحديث في صحيح البخاري، البيوع ٦٥ بهذا اللفظ: عن عبد الله بن مسعود ﷺ قال: من اشترى شاة مخفلة فردها معها صاعاً من تمر ونهى النبي ﷺ أن تلقى البيوع. وورد حديث المصرة في صحيح مسلم، البيوع ٢٣ بهذا اللفظ: عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: من ابتاع شاة مصرة فهو فيها بالخيار ثلاثة أيام إن شاء أمسكها وإن شاء ردها ورد معها صاعاً من تمر. وورد بلفظ قريب مسلم، البيوع ٢٦، ٢٨.

^{٣٤٦} التلويح للفتاوي، ١٢/٢.

^{٣٤٧} ر: إنما.

^{٣٤٨} ر: يكون.

^{٣٤٩} ر: حالا.

^{٣٥٠} ر: الكتاب.

^{٣٥١} التلويح للفتاوي، ١٢/٢.

^{٣٥٢} سورة البقرة، ١٩٤/٢.

^{٣٥٣} التلويح للفتاوي، ١٣/٢.

^{٣٥٤} و - قوله.

^{٣٥٥} التلويح للفتاوي، ١٢/٢.

[٤٨٠] قال: «قوله «لما» ٣٥٦ خالف القياس عنده» ٣٥٧ إلى آخره.

أقول: لقائل أن يقول لا نسلم أن المهر لا يجب إلا بالفرض بالتراضي، أو بقضاء القاضي، أو باستيفاء المعقود عليه. لم لا يجوز أن يجب بالعقد لقوله تعالى ﴿أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ﴾ ٣٥٨ على ما بين في موضعه فيجب مهر المثل؟ ويتوقف ٣٥٩ وجوب أدائه إلى الدخول أو الموت الذي هو بمثالة الدخول، ومقيس عليه في عدم وقوع المنع من جهتها، لما أن الخلوة الصحيحة أيضا موجبة للمهر وإن لم يحصل الدخول لعدم المنع منها.

[٤٨١] قال: «قوله ٣٦٠ «كحديث فاطمة بنت قيس» ٣٦١ إلى آخره.

أقول: قال العلامة «لقائل أن يقول: هو مما قبله ابن عباس رضي الله عنهما ٣٦٢ و ٣٦٣ قال به الحسن وعطاء والشعبي وأحمد. فكيف يكون مما رده الكل» ٣٦٤.

قلت: رواية القبول من ابن عباس رضي الله عنهما ٣٦٥ إن صحت فتعارضت برواية المصنف الدالة على رده أيضا، وتساقطتا، فبقي كلام سائر الصحابة في الرد بلا منازع. وقبول ابن عباس رضي الله عنهما ٣٦٦ غير معتبر، فصح قول المصنف فردة عمر وغيره من الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين. ٣٦٧

[٤٨٢] قال: «قوله «قال» ٣٦٨ إلى آخره. ٣٦٩

أقول: قال العلامة «فإن قيل وقد قال «اللعن» [١٠٩ظ] / «مثل أمي كالمطر، لا يدري ٣٧٠ أوله خير أم آخره» ٣٧١ فكيف التوفيق؟ قلنا الخيرية تختلف بالإضافات والاعتبارات فالقرون السابقة خير ببيل شرف قرب ٣٧٢ العهد بالنبي «اللعن» ٣٧٣ ولزوم سيرة العدل والصدق واجتناب المعاصي ونحو ذلك، على ما أشار إليه قوله «اللعن» «ثم يفشوا ٣٧٤ الكذب» ٣٧٥ وإما باعتبار كثرة

٣٥٦ و- لما.

٣٥٧ التلويع للفتازاني، ١٤/٢.

٣٥٨ سورة البقرة، ١٩٤/٢.

٣٥٩ + ويتوقف.

٣٦٠ - قوله.

٣٦١ التلويع للفتازاني، ١٤/٢ ورد الحديث في صحيح مسلم، الطلاق ٤٤ بهذا اللفظ: «عن أبي حازم عن أبي سلمة عن فاطمة بنت قيس أنه طلقها زوجها في عهد النبي «اللعن» وكان أنفق عليها نفقة دون فلما رأت ذلك قالت: والله لأعلمن رسول الله «اللعن» فإن كان لي نفقة أخذت الذي يصلحي وإن لك تكن لي نفقة لم آخذ منه شيئا قالت: فذكرت ذلك لرسول الله «اللعن» فقال: لا نفقة لك ولا سكنى».

٣٦٢ - رضي الله عنهما.

٣٦٣ - و.

٣٦٤ التلويع للفتازاني، ١٤/٢.

٣٦٥ - رضي الله عنهما.

٣٦٦ - رضي الله عنهما.

٣٦٧ - أجمعين.

٣٦٨ التلويع للفتازاني، ١٤/٢.

٣٦٩ - إلى آخره.

٣٧٠ ر: تدر.

٣٧١ ورد هذا الحديث في مسند أحمد بن حنبل، ١٣٠\٣، ١٤٣، ٣١٩\٤ بهذا اللفظ: «مثل أمي كالمطر، لا يدري أوله خير أم آخره».

٣٧٢ - قرب.

٣٧٣ - «اللعن».

٣٧٤ و: يفشوا.

الثواب ونيل الدرجات في الآخرة، فلا يدري أن الأول خير لكثرة طاعته وقلة معصيته أم الآخر لإيمانه بالغيب طوعا ورغبة، مع انقطاع زمن مشاهدة آثار الوحي وظهور المعجزات وبالتزامه طريق السنة مع فساد الزمان».^{٥٣٧٦}

وهذا الجواب إذا تؤمل^{٥٣٧٧} فيه حق التأمل فليس بتوفيق، بل هو إثبات لمعنى الحديث الثاني فقط. فإن الحديث الأول يحقق كون الأول خيرا من الثاني ومن الثالث ومما دونهما. وكون الثاني خيرا من الثالث ومما دونه وكون الثالث خيرا مما دونه. وليس في التوفيق نهي من هذا التحقيق، بل التوفيق أنه لا شك في كون أصحاب القرن الأول خيرا من أصحاب القرن الثاني، وهم من أصحاب القرن الثالث بحسب ذواتهم. حيث شهد لهم عليه السلام بالخيرية الجامعة لكل كمال، فهم في رفعة الدرجات ونيل الكمالات، وجميع ما يتعلق به خير ممن دونهم من أصحاب القرون. فإن آمن هؤلاء بما كان غيبا^{٥٣٧٨} عنهم وحاضرا عند أولئك فقد آمن أولئك بما كان غيبا^{٥٣٧٩} عنهم وحاضرا عند هؤلاء من الأمور التي أخبر النبي عليه السلام بوقوعها^{٥٣٨٠} في الأزمان التي بعد زمانه عليه السلام مع مجاهدة ومكابدة وكانت للصحابة مع الكفار في زمن ضعف الإسلام، لو فرق مجاهدة واحد منهم جميع أهل الأزمان التي بعدهم لكفتهم^{٥٣٨١} بركتها.

ولكن من جهة أن هذه الأمة أمة واحدة مهدية هادية، وكمال الهداية والاهتداء إنما يحصل بحصولهما للجميع، فكل منهم له أثر في حصول كمال الاهتداء والهداية للأمة، وفي توقف الكمال المذكور عليه تساو^{٥٣٨٢} لكل منهم، لا يدري أيهم خير بالنسبة إلى توقف الكمال الجامع عليه حيث لا يتم بانعدام أيهم كان. وفي التشبيه بالمطر إشارة إلى هذا، فإن الخير الحاصل بالمطر حاصل بجميعة، لا ببعض المعين دون البعض.

ويمكن التوفيق بينهما بأن الخير في الحديث الأول بمعنى اسم التفضيل، وفي الثاني لا. بل معناه ضد الشر. والمراد بقوله «لا يدري أوله خير أم آخره» معناه كله^{٥٣٨٣} خير، إذ ليس المراد به أن الخير محصور في أحد شخصين من الأمة، أحدهما الفرد السابق عليهم وهو الأول، والآخر الفرد المسبوق عليهم وهو الآخر، إذ ليس في المطر ذلك، فلا يكون في المشبه أيضا. بل معناه عدم اختصاص الخيرية ببعض^{٥٣٨٤} منهم، بل الجميع خير، حتى أن أشرفهم ولا شر فيهم، خير لعدم مقاومة شر إيمانه، وكونه من أمة محمد عليه السلام على ما عرف من حديث البطاقات^{٥٣٨٥} والسجلات^{٥٣٨٦} وهو معروف.

[٤٨٣] قال: «قوله «وأما الضبط»^{٥٣٨٧} إلى آخره.

أقول: قوله «^{٥٣٨٨} لا يخفى أن الضبط بهذا المعنى لا يشترط في قبول الرواية لأهم كانوا يقبلون أخبار الأعراب الذين لا يتصور منهم الاتصاف بذلك وشاع وذاع من غير نكير»^{٥٣٨٩} مجرد دعوى، وكيف لا يمكن هذا من الأعراب؟ وهو أمر حسي يمكن أن

^{٥٣٧٥} ورد الحديث في سنن الترمذي، الشهادات عن رسول الله ﷺ بهذا اللفظ: «عن عمر بن الخطاب عن النبي ﷺ قال: خير الناس قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يغشوا الكذب حتى يشهد الرجل ولا يستشهد ويخلف الرجل ولا يستحلف».

^{٥٣٧٦} التلويح للفتاوي، ١٥/٢-١٤.

^{٥٣٧٧} و ر: تأمل.

^{٥٣٧٨} و: علينا.

^{٥٣٧٩} و: علينا.

^{٥٣٨٠} و ر: بوقوعه.

^{٥٣٨١} و: لكفته.

^{٥٣٨٢} ر: و.

^{٥٣٨٣} ر: كل.

^{٥٣٨٤} ر: بواحد.

^{٥٣٨٥} و: بطاقات؛ ر: الطاقات.

^{٥٣٨٦} و: وسجلات.

^{٥٣٨٧} التلويح للفتاوي، ١٥/٢.

^{٥٣٨٨} ر- و.

يضبط على ما قيل، ويراقب عليه حتى لا ينسى. وأما معرفة معانيه، فالأعراب لكونهم من أهل اللسان متسلقون بعرفان معانيه. ألا يرى أن علياً عليه السلام إنما طعن في معقل بن^{٥٣٩٠} سنان بعدم التزه القادح^{٥٣٩١} في العدالة، لا بعدم الضبط، إذ هذا لا يبعد عنهم. كيف وهم أذكى الأصناف؟

[المسائل المتعلقة بانقطاع الحديث]

[٤٨٤] قال: «قوله «ومرسل القرن الثاني والثالث»^{٥٣٩٢} إلى آخره.

أقول: ذكر العلامة شروطاً خمسة لا يقبل الشافعي عليه المرسل إلا بأحدها. [١١٠] /

الأول أن يسنده غيره. والثاني أن يرسله غيره وعلم اختلاف شيوخهما. والثالث أن يعضده قول صحابي. والرابع أن يعضده قول أكثر أهل العلم. والخامس أن يعلم من حاله أنه لا يرسل إلا بروايته عن عدل.

وكلام المصنف مبني على ما روي عنه، أنه لا يقبل إلا مراسيل سعيد بن المسيب. وقال «لأنني تتبعتها فوجدتها^{٥٣٩٣} مسانيد»^{٥٣٩٤}.

ثم قال: «فإن قيل اشتراط إسناد غيره باطل لأن العمل حينئذ بالمسند والأربعة الباقية ليس شيء منها بدليل، وانضمام غير المقبول إلى غير المقبول لا يصير مقبولا. قلنا المسند قد لا تثبت عدالة روايته فيقبل^{٥٣٩٥} المرسل ويعمل به وانضمام أمر إلى أمر قد يحصل الظن أو يقوى فيجب العمل»^{٥٣٩٦}. والجواب ليس بقوي، لأن الترجيح لا يكون بكثرة الشهود، بل بالقوة. وعلى تقدير التسليم، فمدعاه قبله بأحد الخمسة ودليله يدل على قبوله في بعض صور وجود أحد الخمسة. إذ قوله «قد يحصل الظن»^{٥٣٩٧} معناه الجزئية^{٥٣٩٨}. وقوله «وقد عرفت أن ليس النزاع في مرسل الصحابي ومرسل من علم حاله أنه لا يرسل إلا بروايته عن عدل»^{٥٣٩٩} فقد علمت حاله مما قدمناه.

ثم قال: «وقد يمنع جري العادة ذلك. بل ربما يرسل لعدم إحاطته بالرواة وكيفية الاتصال ويسند إلى العدول تحقيقا للحال وأنه على ثقة في ذلك المقال»^{٥٤٠٠}.

قلت: فحينئذ يكون من حاله ما نقل، داخلا^{٥٤٠١} في زمرة من قال **الكليلة** فيهم «من حدث عني بحديث يرى أنه كذب، فليتبوأ مقعده من النار»^{٥٤٠٢}. وهذا مما لا يليق بحال الراوي المشروط فيه الشروط المذكورة، بل بحال كل مسلم. لا سيما بحال أهل القرن الثاني والثالث المشهود لهم بالخيرية على من دونهم.

^{٥٣٨٩} التلويح للفتاوي، ١٦/٢.

^{٥٣٩٠} و: يني.

^{٥٣٩١} لم أجد هذا الحديث في الكتب التي بين يدي.

^{٥٣٩٢} ر- الثالث؛ التلويح للفتاوي، ١٨/٢.

^{٥٣٩٣} ر: وجدتها.

^{٥٣٩٤} التوضيح لصدر الشريعة، ١٧/٢.

^{٥٣٩٥} و: فيفيد.

^{٥٣٩٦} التلويح للفتاوي، ١٧/٢.

^{٥٣٩٧} التلويح للفتاوي، ١٧/٢.

^{٥٣٩٨} و: بجزئية.

^{٥٣٩٩} التلويح للفتاوي، ١٧/٢.

^{٥٤٠٠} التلويح للفتاوي، ١٧/٢.

[٤٨٥] قال: «قوله «ولا بأس»»^{٥٤٠٣} إلى آخره.

أقول: اعترض العلامة على هذا الجواب بقوله «وقد يدفع بأن أمر العدالة على الظن والاجتهاد، فربما يظن غير العدل عدلاً».^{٥٤٠٤}

قلت: وعلى تقدير أن يظهره، فربما يظن السامع غير العدل عدلاً، وهذا ينجر إلى أن لا يقبل خير الواحد أصلاً، إذ الظن كاف في إيجاب العمل. وظن أهل القرن الأول وأهل القرن الثاني بمن هو أقرب منهم، أصدق من ظن من دونهم، وأدخل في الاعتبار.

[٤٨٦] قال: «قوله «ألا يرى»»^{٥٤٠٥} إلى آخره.

أقول: مراد المصنف جواز الرواية بهذا اللفظ وجواز قبولها، سواء اشتهر مراد شخص بهذا اللفظ أو لم يشتهر. وأيضاً الاشتهار إنما يتحقق^{٥٤٠٦} بعد تجويزه وإيجاب قبوله لا أنه اشتهر أولاً ثم جوزه.

[٤٨٧] قال: «قوله «كحديث»^{٥٤٠٧} فاطمة بنت قيس» إلى آخره.^{٥٤٠٨}

أقول: قال العلامة «فيه نظر لأن الكلام في خبر العدل وهذا مستنكر بتهمة رواته بالكذب والغفلة والنسيان، لا بكونه في مقابلة عموم الكتاب. وإلا لما كان لقوله حفظت أم نسيت، صدقت أم كذبت معنى».^{٥٤٠٩}

قلت: الكلام في المنقطع ومتى اشترط فيه أن يكون رواية غير مستنكر. ومخالفته للكتاب دليل عدم صدور الحديث عن النبي ﷺ، ولفظ المنقطع يشير إلى ذلك. فيجب أن لا يكون إلا مستنكراً.

ثم قال «وأيضاً لا خفاء في أن القراءات الشاذة غير متواترة ولا مفيدة للقطع، فكيف يرد الحديث بمعارضتها؟ وكيف يقبل من الراوي أن هذا كلام الله ولا يقبل أن ذلك كلام الرسول وهو بمراءى^{٥٤١٠} منه ومسمع؟»^{٥٤١١}

قلت: هذا تشنيع من وهمه على فهمه. فإن مراد المصنف أن قوله تعالى ﴿أَسْكِنُوهُمْ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ﴾^{٥٤١٢} دل على إيجاب السكنى ظاهراً، وبقي ﴿مِنْ وَجْدِكُمْ﴾^{٥٤١٣} مجملاً،^{٥٤١٤} فعلم^{٥٤١٥} أنه متعلق بالمتقدم حتى يكون ﴿أَسْكِنُوهُمْ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وَجْدِكُمْ﴾

^{٥٤٠١} ر+ دخلنا.

^{٥٤٠٢} ورد الحديث في صحيح البخاري، العلم ٣٨ بهذا اللفظ: عن عامر بن عبد الله بن الزبير عن أبيه قال: قلت للزبير إن لا أسمعك تحدث عن رسول الله ﷺ كما يحدث فلان وفلان، قال: أما إن لم أفارقه ولكن سمعته يقول من كذب علي فليتبوأ مقعده من النار. وورد الحديث البخاري، الجناز ٣٣، المناقب ٥، الأنبياء ٥٠، الأدب ١٠٩، مسلم، الإيمان ١١٢، الزهد ٧٢.

^{٥٤٠٣} التلويح للفتازاني، ١٩/٢.

^{٥٤٠٤} التلويح للفتازاني، ١٨/٢.

^{٥٤٠٥} التلويح للفتازاني، ١٩/٢.

^{٥٤٠٦} و- إنما يتحقق.

^{٥٤٠٧} ر: لحديث.

^{٥٤٠٨} التلويح للفتازاني، ١٩/٢.

^{٥٤٠٩} التلويح للفتازاني، ١٩/٢.

^{٥٤١٠} ر: بمراءى.

^{٥٤١١} التلويح للفتازاني، ١٩/٢-٢٠.

^{٥٤١٢} سورة الطلاق، ٦/٦٥.

^{٥٤١٣} سورة الطلاق، ٦/٦٥.

^{٥٤١٤} ر+ لم.

﴿٤١٦﴾ كلاما واحدا، أو هو لبيان حكم آخر، ولم يكن مرجحوا البيان^{٥٤١٧} إلا إلى الجمل. والقراءة الشاذة قد التحقت به بيانا، وهي لا تكون أدنى منزلة من خبر الواحد. وهو إذا التحق بيانا بالكتاب، يصير ما اقتضاه [١١٠ ظ] / من الحكم ثابتا بالكتاب المتواتر، فكذا القراءة الشاذة إذا التحقت بيانا به.

[٤٨٨] قال: «قوله» وكحديث القضاء^{٥٤١٨} بشاهد ويمين»^{٥٤١٩} إلى آخره.

أقول: ذكر العلامة أن الاستدلال بكون هذا الحديث معارضا لقوله تعالى ﴿وَأَسْتَشْهِدُوا^{٥٤٢٠} شَهِيدَيْنِ مِنْ رَجَالِكُمْ﴾^{٥٤٢١} الآية من وجوه، والمصنف اقتصر على الثالث لما يرد على الأولين من منع الإجمال والحصر فيما ذكر. بل للشارع أن يترك بعض الأمور إلى الاجتهاد أو إلى الحديث.

قلت: لم يدع الله شيئا لم يذكره. وإنما المصير إلى الحديث أو الاجتهاد لعدم الوجدان من الكتاب، لعدم ظهوره وإجماله، لا لعدم وجوده وإهماله كما يعلم من حديث معاذ رضي الله عنه حين بعث إلى اليمن. ومع ذلك فالمصنف جمع في الدليل الواحد الوجوه الثلاثة حيث قال «وكحديث القضاء بشاهد ويمين المدعى قوله تعالى ﴿وَأَسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رَجَالِكُمْ﴾»^{٥٤٢٢} فإنه يعلم منه أنه لبيان ما^{٥٤٢٣} به^{٥٤٢٤} يتعاون عند إنكار الخصم. فإنه عند عدم الإنكار فلا احتياج إلى الاستشهاد، فهو محل بيان ما^{٥٤٢٥} به^{٥٤٢٦} يتعاون ولو لم يكن محصورا في الشاهدين أو الشاهد والشاهدتين ليين. فالسكوت في هذا المحل بيان انحصار ما يتعاون به عند الإنكار في المذكور. والوجه الثاني المبني على الانحصار أيضا مندرج فيه، وإن لم يكن الوجهان مبنيين على ما بينه، ولكن الغرض منهما وهو بيان^{٥٤٢٧} الانحصار حاصل، فاندفع المنع.

وقول المصنف «وعند عدم الرجلين أوجب رجلا وامرأتين»^{٥٤٢٨} هذا دليل واحد. وتوجيهه أن صورة الشاهد الواحد، صورة عدم الرجلين. فلو كفي يمين، لم يوجب رجلا وامرأتين،^{٥٤٢٩} إذ لا وجوب^{٥٤٣٠} مع جواز الغير.

ثم قوله «وحيث نقل إلى ما ليس بمعهود في مجالس الحكم، دل على عدم قبول الشاهد الواحد مع اليمين»^{٥٤٣١} دليل آخر لا يخفى توجيهه إذا طوّل كتاب المصنف.

^{٥٤١٥} ر: يعلم.

^{٥٤١٦} سورة الطلاق، ٦/٦٥.

^{٥٤١٧} ر: لبيان.

^{٥٤١٨} ر: العصاة.

^{٥٤١٩} التلويح للفتاوي، ٢٠/٢.

^{٥٤٢٠} و ر: فاستشهدوا.

^{٥٤٢١} سورة البقرة، ٢٨٢/٢.

^{٥٤٢٢} التوضيح لصدر الشريعة، ٢٠/٢.

^{٥٤٢٣} و- ما.

^{٥٤٢٤} و: بأنه.

^{٥٤٢٥} و- ما.

^{٥٤٢٦} و: بأنه.

^{٥٤٢٧} و: ويكون صح ه.

^{٥٤٢٨} التوضيح لصدر الشريعة، ٢٠/٢.

^{٥٤٢٩} و- هذا دليل واحد. وتوجيهه أن صورة الشاهد الواحد، صورة عدم الرجلين. فلو كفي يمين، لم يوجب رجلا وامرأتين.

^{٥٤٣٠} و+ إلى.

^{٥٤٣١} التوضيح لصدر الشريعة، ٢٠/٢.

[٤٨٩] قال: «قوله^{٥٤٣٢} «وذكر في المبسوط»^{٥٤٣٣} إلى آخره.

أقول: أنكر العلامة كون معاوية أول من ابتدعه، وأراد أن ينسبه إلى علي^{عليه السلام}.

ثم قال: «وروي عنه» أي عن علي «أن النبي^{صلى الله عليه وسلم} وأبا بكر وعمر وعثمان كانوا يقضون بشهادة الشاهد الواحد»^{٥٤٣٤}.
وحيث ظهر أنه مخالف للكتاب، فتعليل نسبته إلى الصحابة أقرب إلى الحق. على أن عليا^{عليه السلام}^{٥٤٣٥} لو كان رواه عن النبي^{صلى الله عليه وسلم} لكفاه، ولما احتاج إلى زيادة قضاء أبي بكر^{عليه السلام}^{٥٤٣٦} وعمر^{عليه السلام}^{٥٤٣٧} وعثمان^{عليه السلام}^{٥٤٣٨} بهذا.

[٤٩٠] قال: «قوله كحديث المصراة»^{٥٤٣٩} إلى آخره.

أقول: هذا صريح في كونه مخالفا لا لمجرد القياس. وقد بينا السر فيه فيما تقدم. فتذكر.

[٤٩١] قال: «قوله «وإنما يرد» خبر الواحد»^{٥٤٤٠} إلى آخره.^{٥٤٤١}

أقول: قال العلامة «واستدل في ذلك بقوله^{عليه السلام} تكثر لكم الأحاديث من بعدي، فإذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله، فإن وافق فاقبلوه، وما خالفه فردوه»^{٥٤٤٢} وطول الكلام فيه. وليس في كلام المصنف ما يدل عليه حتى يلزمه الكلام فيه، ويلزمنا الجواب عنه. ومع ذلك فالحديث إنما يدل على الأحاديث الغير المتواترة والمشهورة في القرن الأول ولا يشملهما. بدلالة أنه لبيان ما يعلم به أن أي حديث له^{عليه السلام} وأن أيه ليس له، لاستحالة أن يتكلم بما يخالف الكتاب بغير إرادة النسخ أو التخصيص الذي هو نسخ من وجه، ولا يجوز ذلك إلا بتبليغه إلى حد التواتر. فالأحاديث المتواترة والمشهورة لا خفي على الصحابة ورودها عن النبي^{صلى الله عليه وسلم} فلا يحتاج فيها إلى ميزان يعلم أن لأيهما له، أيها لا.

[٤٩٢] قال: «قوله «البينة على المدعى»»^{٥٤٤٣} إلى آخره.

أقول: أو قسم البينة واليمين بين المدعي والمنكر، والقسمة تنافي الشركة، أو جعل البينة على جنس المدعي واليمين على من أنكر، وهو عام. ومن ضرورة عموم اليمين إذا اتصل في المخلي باللام [١١١و] / أن يكون للاستغراق إذا لم يكن للعهد، وعموم^{٥٤٤٤} من أنكر مقابلة الجمع بالجمع، فيقتضي انقسام الأحاد على الأحاد فيقتضي عدم شذوذ شيء منه إلى المدعي. فافهم هذا فإنه دقيق.

^{٥٤٣٢} و - قوله.

^{٥٤٣٣} التلويح للفتاواني، ٢٠/٢.

^{٥٤٣٤} التلويح للفتاواني، ٢١/٢.

^{٥٤٣٥} ر -

^{٥٤٣٦} ر -

^{٥٤٣٧} ر -

^{٥٤٣٨} ر -

^{٥٤٣٩} تقدم تخريجه؛ التلويح للفتاواني، ٢١/٢.

^{٥٤٤٠} التلويح للفتاواني، ٢١/٢.

^{٥٤٤١} ر - أقول: هذا صريح في كونه مخالفا لا لمجرد القياس. وقد بينا السر فيه فيما تقدم. فتذكر. قال: قوله إنما يرد خبر الواحد إلى آخره.

^{٥٤٤٢} قال الشافعي في الأم: إنه بلغني أن رسول الله^{صلى الله عليه وسلم} قال: ما جاءكم عني فاعرضوه على القرآن فإن وافقه فأنا قلته وإن خالفه فلم أقله، فقلت له: فهذا غير معروف عندنا عن رسول الله^{صلى الله عليه وسلم} والمعروف عن رسول الله^{صلى الله عليه وسلم} عندنا خلاف هذا وليس يعرف ما أراد خاصا وعماما وفرضا وأديا وناسخا ومنسوخا إلا بسنته^{صلى الله عليه وسلم} فيما أمره الله^{صلى الله عليه وسلم} به فيكون الكتاب بحكم الغرض والسنة تنبيه، قال: وما دل على ذلك؟ قلت: قول الله^{صلى الله عليه وسلم} ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ فقد بين الله^{صلى الله عليه وسلم} أن الرسول قد يسن وفرض الله على الناس طاعته.

أبو عبد الله محمد بن إدريس بن عباس الشافعي، الأم، القاهرة، ١٣٨٨/٧/٩٦٨، ١٤-١٣.

^{٥٤٤٣} الترمذي، الأحكام ١٢؛ التلويح للفتاواني، ٢٢/٢.

[٤٩٣] قال: «قوله «وكحديث بيع الرطب بالتمر»»^{٥٤٤٥}

أقول: ذكر العلامة فيه كلاما مبناه على أن رد هذا الحديث لكونه راويه وهو زيد ابن أبي العباس ممن لا يقبل حديثه، لا لكونه معارضا للخبر المشهور.

قلت: لا منافاة بينهما لجواز أن يكون مردودا للأمرين. وكأنه لم يرد بالتطويل فيه إلا إيراد قول ابن المبارك كيف^{٥٤٤٦} يقال أبو حنيفة لا يعرف الحديث، وأبو حنيفة رحمه الله مرتبه أعلى من أن يقال له هذا الكلام الموقع له في تلك المظنة الفاسدة؟ وكل يعمل على شاكلته.

[٤٩٤] قال: «قوله «لا اعتبار لاختلاف الصفة»»^{٥٤٤٧} إلى آخره.

أقول: قال العلامة «اعترض عليه بأنه لا يلزم من عدم اعتبار الاختلاف بالجودة والرداءة عدم اعتبار الاختلاف بالوصف أصلا، لجواز أن يكون المعبر بعض اختلاف الأوصاف وهو ما يكون موجبا لتبديل الاسم والحقيقة في العرف. حتى أن الإتيان بالتمر لا يعد امتثالا لطلب الرطب كالزبيب والعنب»^{٥٤٤٨}.

والجواب عنه أن معنى اعتبار هذا الوصف ليس إلا اختلاف الرطب والتمر، فيكون مخالفا لقوله رحمه الله «إذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم»^{٥٤٤٩}.

[٤٩٥] قال: قوله «وإما بكونه شاذًا»»^{٥٤٥٠} إلى آخره.

أقول: اعترض العلامة على معارضته للقضية العقلية، وهي أنه لو وجد هذا الحديث لاشتهر لتوفر الدواعي وعموم حاجة الكل إليه، هكذا وقع من العلامة. وصوابه وعموم الحاجة إليه أو وحاجة الكل إليه. واعتراضه قوله «ولا يخفى أن هذه القضية ليست قطعية حتى يرد الخبر بمعارضتها»^{٥٤٥١}. نعم الأصل هو الاشتهار لكن رب أصل قلعه الحديث»^{٥٤٥٢}.

والجواب عنه أن هذه القضية إذا تَوَلَّم^{٥٤٥٣} فيها يحيلها العقل حيث الإخفاء فيما لجميعهم إليه حاجة مما لا يمكن، ومع ذلك فيصلح معارضا للمقدمة العقلية التي به تثبت حجية الخبر. وهو أن كل ما قال فلان عن النبي ﷺ^{٥٤٥٤} فيما يعم به البلوى ولم يشتهر

^{٥٤٤٤} و+ هـ أي ومن ضرورة عموم.

^{٥٤٤٥} ورد الحديث في صحيح مسلم، البيوع ٨٢ بهذا اللفظ: «عن جابر بن عبد الله أن رسول الله ﷺ لقي عن المخابرة والمخاطلة والمزابنة وعن بيع الثمرة حتى تطعم ولا تباع إلا بالدرهم والدنانير إلا العرايا، قال: عطاء فسر لنا جابر، قال: أما المخابرة فالأرض البيضاء يدفعها الرجل إلى الرجل فينفق فيها ثم يأخذ من الثمر وزعم أن المزابنة بيع الرطب في النخل بالتمر كيلا والمخاطلة في الزرع على نحو ذلك يبيع الزرع القائم بالحلب كيلا».

^{٥٤٤٦} ر- كيف.

^{٥٤٤٧} التلويح للفتاواني، ٢/٢٣.

^{٥٤٤٨} التلويح للفتاواني، ٢/٢٣.

^{٥٤٤٩} ورد الحديث في مسند ابن حنبل ٣٢٠/٥ بهذا اللفظ: «عن عبادة بن الصامت قال: قال رسول الله ﷺ: الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح مثلا يمثل يدا فإذا اختلف فيه الأوصاف فبيعوا كيف شئتم إذا كان يدا بيد».

^{٥٤٥٠} التلويح للفتاواني، ٢/٢٣.

^{٥٤٥١} ر: بمعارضتها.

^{٥٤٥٢} التلويح للفتاواني، ٢/٢٤.

^{٥٤٥٣} ر: تأمل.

^{٥٤٥٤} ر: عليه.

فهو صادق، بل ومترجحا عليه باقتضاء البلوى العام للاشتهار، وعدم الاشتهار قلع الحديث، فكيف يبلغ^{٤٥٥} الحديث وهو مقلوع
الاشتهار؟

وقوله «أيضا ليس وجوب التبليغ أن يبلغ^{٤٥٦} كل أحد كل كل حديث إلى كل أحد بل عدم^{٤٥٧} الإخفاء ولذا قال
تعالى: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ﴾^{٤٥٨} إلى آخره.

قلت: وهذا دليل آخر. إذ السؤال واجب بما ذكر، والتبليغ واجب، وعموم البلوى يستزدهما. فعلى تقدير أن يسأل كل
واحد واحدا، ويبلغ كل واحد واحدا، لزم الاشتهار. وإن لم يسأل كل أحد كل أحد، ولم يبلغ كل أحد كل أحد، لاختصار المؤمنين
حينئذ بين عالم به وجب عليه التبليغ، وبين جاهل به وجب عليه السؤال. ثم أن المسؤول عنه يجب عليه الإظهار، وبذلك يجب أن يحصل
الاشتهار.

فإن قلت: فيجب أن يكون كل حديث بهذا النصاب البالغ^{٤٥٩}.

قلت: إنما يلزم ذلك في البعض لعدم عموم البلوى لكل جاهل به إلى السؤال، حيث لا يمكن أن يسأل ما لم يعلم أنه لا يعلم
شيئا يحتاج إليه في الدين، فهو^{٤٦٠} في البلوى العام. فتفتن.

فإن قلت: فيجب أن يكون ما تعم^{٤٦١} به البلوى مشهورا، والكلام في خبر الواحد.

قلت: نعم يجب أن يكون مشهورا. وكلامنا في المنقطع وضده لا يلزم أن يكون خبر الواحد، إذ المراد بالاشتهار ما يقابل
الشذوذ، لا الاشتهار المصطلح بين أهل الحديث. ثم ذكر حديث الجهر بالتسمية^{٤٦٢} وذكر فيه ما يدل على أن بعض الصحابة تركوا
رواية حديث الجهر بها خوفا من معاوية، لأن عليا عليه السلام كان يبالي فيه، ومثل هذا لا يظن بمثل أنس ولم يكن بين معاوية وعلي إلا خلاف
الإمامة. [١١١ ظ] / وأما الأمور المتعلقة بالعبادات فلم يكن فيه تغيير، ولولاه لا يبقى ثقة^{٤٦٣} لسائرهما،^{٤٦٤} فإن عليا عليه السلام^{٤٦٥} كان يبالي
في الجميع، والصحابة عليه السلام^{٤٦٦} كانوا لا يخافون من الكفار مع قلة عددهم واحتواء الكفار^{٤٦٧} جميع أطراف الشرق والغرب فما لهم خافوا
من معاوية وهو مسلم لا يقتل أحدا لصدقه في دينه غير بحثه مع علي عليه السلام في الإمامة فقط؟

^{٤٥٥} و- يبلغ.

^{٤٥٦} ر+ يبلغ.

^{٤٥٧} ر: بعدم.

^{٤٥٨} سورة النحل، ٤٣/١٦، التلويح للتفتازاني، ٢٤/٢.

^{٤٥٩} ر- البالغ.

^{٤٦٠} ر: وهو.

^{٤٦١} ر: يعم.

^{٤٦٢} ورد السي في مسند أحمد بن حنبل (١٧٩/٣) بهذا اللفظ: «عن أنس قال: صليت خلف رسول الله ﷺ وخلف أبي بكر وعمر وعثمان وكانوا لا يجهرون — بسم الله الرحمن
الرحيم».

^{٤٦٣} و: شبه.

^{٤٦٤} و: سائرهما.

^{٤٦٥} ر- عليه السلام.

^{٤٦٦} ر- عليه السلام.

^{٤٦٧} ر+ على.

ولو أنه قبل على ذلك، ما تصور منهم الكذب أو السكوت عن الحق في أمر الدين. وأيضا لو كان واشتھر في زمن النبي ﷺ لكونه كل يوم، واشتھر في زمن خلافة أبي بكر ﷺ، واشتھر زمن عمر ﷺ، واشتھر في زمن خلافة عثمان ﷺ، واشتھر في زمن علي ﷺ، لذلك لم يمكن إزالة اشتھاره أصلا. ولو فرض إزالة الاشتھار، لكان قوله ﷺ: «الخلافة بعدي ثلاثون سنة»^{٥٤٦٩} الدال على حقية خلافة علي ﷺ وعلى نفي معاوية عليه، أحق بإزالة الاشتھار. وكذا قوله ﷺ^{٥٤٧٠} لعلي ﷺ «أنت مني»^{٥٤٧١} بمتلة هرون من موسى^{٥٤٧٢} وقوله ﷺ «لأعطين الراية غدا من»^{٥٤٧٣} يجب الله ورسوله ويحب الله ورسوله»^{٥٤٧٤} أحق بإزالة الاشتھار فما لدلالة على فضيلة لا يصل معاوية غبارها.

ثم قال: «ولا يخفى أن المراد اتفاق غير هذا الراوي وإلا هو فهو متمسك به»^{٥٤٧٥}.

قلت: معنى كلامه أن إعراض الصحابة^{٥٤٧٦} يدل على أنه لم يقع من النبي ﷺ لأمر عرفوه، وأن رواية الراوي عنه ﷺ مبنية^{٥٤٧٧} على أمر غير سماعه بعينه من النبي ﷺ. فإنهم لا يظن بهم تعمد الكذب عليه ﷺ، حاشاهم عن ذلك. ولا بد من أن الصحابة أعلموه لعدم صحة ذلك الأمر الذي اعتمد عليه الراوي. فكيف يكون متمسكا به؟

[٤٩٦] قال: «قوله «وصاحب الهوى» إلى آخره»^{٥٤٧٨}.

أقول: فصل العلامة فقال «فإن تأدي» أي المبتدع المائل إلى هواه «في أمر الدين إلى أن يجب إكفاره كغلاة الروافض والجسمة والخوارج. فلا»^{٥٤٧٩} خفاء في عدم قبول الرواية لانتفاء الإسلام، وإلا فالجمهور على أنه يقبل روايته إن لم يكن ممن يعتقد وضع الأحاديث، إلا إذا كان داعيا لهواه^{٥٤٨٠} بذلك الحديث»^{٥٤٨١}.

قلت: أقل مرتبتهم الفسق، فلا يكون فيهم شرط قبول الرواية.

[المسائل المتعلقة بمحل الخبر]

[٤٩٧] قال: «قوله «فصل في محل الخبر»^{٥٤٨٢} إلى آخره.

^{٥٤٦٨} - أبي بكر ﷺ، واشتھر زمن عمر ﷺ، واشتھر في زمن خلافة عثمان ﷺ، واشتھر في زمن.

^{٥٤٦٩} ورد الحديث في سنن أبي داود، السنة ٨ بهذا اللفظ: عن سفيانة قال: قال رسول الله ﷺ: «الخلافة في أمتي ثلاثون سنة ثم ملك بعد ذلك».

^{٥٤٧٠} ر: عليه.

^{٥٤٧١} ر: معي.

^{٥٤٧٢} مسلم، فضائل الصحابة ٣٠.

^{٥٤٧٣} - ومن.

^{٥٤٧٤} البخاري، الجهاد ١٠٢، ١٢١، ١٤٣، فضائل أصحاب النبي ٩، مسلم، فضائل الصحابة ٣٢-٣٥.

^{٥٤٧٥} التلويح للفتاوي، ٢٥/٢.

^{٥٤٧٦} - وإعراض.

^{٥٤٧٧} ر: مبني.

^{٥٤٧٨} التلويح للفتاوي، ٢٦/٢.

^{٥٤٧٩} ر: ولا.

^{٥٤٨٠} ر: إلى هواه.

^{٥٤٨١} التلويح للفتاوي، ٢٦/٢.

^{٥٤٨٢} التلويح للفتاوي، ٢٦/٢.

أقول: قوله «المراد خبر الواحد ولذا حصر الخلل في الفروع والأعمال. إذ الاعتقادات^{٥٤٨٣} لا تثبت بأخبار^{٥٤٨٤} الآحاد^{٥٤٨٥} لا بنائها^{٥٤٨٦} على اليقين^{٥٤٨٧}» ليس على ما ينبغي، بل المراد مطلق الخبر بدليل ذكره العقوبات أنها لا تثبت بخبر الواحد. ولو كان بالشرائط المذكورة وكون الاعتقاد لا يثبت به، لا يقتضي ثبوت العبادات والعقوبات كلها به.

[٤٩٨] قال: «قوله «لتمكن الشبهة»^{٥٤٨٨} إلى آخره.

أقول: أجاب عنه بقوله «لا عبرة بالشبهة بعد ما ثبت كون خبر الواحد حجة على الإطلاق بالدلائل القطعية»^{٥٤٨٩} ودفعه منع دلالة الدلائل القطعية على حجية خبر الواحد على الإطلاق، بل على حجيته في محل يمكن كونه حجة فيه. ولذلك لا يكون حجة في الاعتقادات، ولا يفيد العلم.

[٤٩٩] قال: «قوله «فيحتاج إلى زيادة تأكيد»^{٥٤٩٠} إلى آخره.

أقول: يمكن أن يقال: العاقل المؤمن المترجح فيه جانب الصدق، فما وجه الاحتياج إلى شاهد آخر لترجح الصدق؟ وهذا يقابل الترجيح بالعقل البراءة الأصلية ويبقى الترجيح بالإيمان مثبتا للحق.

قلت: ثمة براءتان: براءة أصلية، وبراءة يقتضيها إنكاره. فالترجح بالأمرين في شاهد واحد لا يثبت إلا التقابل، فلا بد من آخر يثبت الحق. إذ الجهتان إنما تثبتان رجحانا واحدا لعدم ولاية الصبي وعدم ترجح صدق الكافر.

[٥٠٠] قال: «قوله «والشهادة بمال الفطر»^{٥٤٩١}»^{٥٤٩٢} إلى آخره. [١١٢] /

أقول: قال العلامة «يشترط لها^{٥٤٩٣} لفظ الشهادة والولاية والعدد، وإن لم يكن من إثبات الحقوق التي فيها معنى الإلزام»^{٥٤٩٤} وهذا خطأ، لأنها تلزم حرمة الصيام في هذا اليوم وتوجب الإفطار، وأي إلزام^{٥٤٩٥} فوق هذا. وهذا^{٥٤٩٦} الخطأ إنما نشأ له من قول المصنف^{٥٤٩٧} من هذا القسم، حيث يدل على فصله من المتقدم بهذا المعنى، ويتأيد بقوله «لما فيه من خوف التلبيس والتزوير»^{٥٤٩٨} وهذا منه وهم. بل سبب الفصل أنه ليس من حقوق العباد، ولكنه يشاركها في اشتراط الشروط المذكورة. وقوله «لما فيه من حقوق

^{٥٤٨٣} و ر: الاعتقادات.

^{٥٤٨٤} و ر: بخبر.

^{٥٤٨٥} و ر: الواحد.

^{٥٤٨٦} ر: لا بنائها.

^{٥٤٨٧} التلويح للفتاوي، ٢٦/٢.

^{٥٤٨٨} التلويح للفتاوي، ٢٧/٢.

^{٥٤٨٩} التلويح للفتاوي، ٢٧/٢.

^{٥٤٩٠} التلويح للفتاوي، ٢٨/٢.

^{٥٤٩١} ر- قوله.

^{٥٤٩٢} التلويح للفتاوي، ٢٨/٢.

^{٥٤٩٣} و ر- لها.

^{٥٤٩٤} التلويح للفتاوي، ٢٨/٢.

^{٥٤٩٥} و: الإلزام.

^{٥٤٩٦} و- وهذا.

^{٥٤٩٧} و- المصنف.

^{٥٤٩٨} التوضيح لصدر الشريعة، ٢٨/٢.

التلبيس والتزوير» جواب لما يقال أنه من حقوق الله تعالى فلم لم يكتف فيه بواحد، وصار مثل حقوق العباد؟ لا عما يقال ليس فيه معنى الإلزام، فلم اشترطت الشروط المذكورة فيه؟

[٥٠١] قال: «قوله «وإن كان»»^{٥٤٩٩} إلى آخره.

أقول: نقل العلامة من المبسوط ومن كلام الإمام فخر الإسلام ما يدل على أن قياس قول أبي حنيفة رحمته الله هنا يقتضي حكما، وقياس قولهما حكما آخر، وكذا من كلام الإمام فخر الإسلام.^{٥٥٠٠} وذلك لا ينافي جزم المصنف بما ذكر فيه من غير خلاف، إذ قياس الخلاف لا يقتضي الخلاف.

[المسألتان المتعلقتان بفصل في كيفية السماع والضبط والتبليغ والعزيمة والرخصة]

[٥٠٢] قال: «قوله «نضر الله امرءا»^{٥٥٠١} الحديث»^{٥٥٠٢} إلى آخره.

أقول: قال العلامة «أجيب بأن النقل بالمعنى من غير تغير أداء كما سمع. ولو سلم فلا دلالة في الحديث على عدم الجواز. غايته أنه دعاء للنقل باللفظ».^{٥٥٠٣} وهذا الجواب غير مرضي، لأن المسموع هو اللفظ لا المعنى، فلا نسلم أن النقل بالمعنى أداء كما سمع. غايته أن يكون أداء المعنى ما سمع بعبارة أخرى مغايرة لما سمع، فلا يكون كما سمع.

وقوله «ولو سلم» إلى آخره، يمكن أن يجاب عنه من جهتهم بأن الحديث دل على أفضلية النقل كما سمع، وترك الأفضل المؤدي إلى ترك الواجب، وهو ما في عبارته عليه السلام مما لا يؤدي تغيرها لا يجوز، إلا أن العلماء جوزوه لضرورة النسيان إذا وقع.

[٥٠٣] قال: «قوله»^{٥٥٠٤} «فما كان محكما»^{٥٥٠٥} إلى آخره.

أقول: قال العلامة «أي متضح المعنى بحيث لا يشتبه معناه، ولا يحتمل وجوها متعددة على ما صرح به فخر الإسلام لا ما لا يحتمل النسخ على ما هو المصطلح في أقسام الكتاب».^{٥٥٠٦} فإن أراد بهذا الكلام أن^{٥٥٠٨} المحكم لا يكون إلا في الكتاب، أو يشترط في المحكم أن لا يكون غير قابل للنسخ على ما هو محتمل كلامه، فغير موجه. وإن أراد عدم اشتراط كونه غير قابل للنسخ في جواز نقله بالمعنى، فذاك موجه.

[المسائل المتعلقة بالطعن]

^{٥٤٩٩} التلويح للفتازاني، ٢/٢٩.

^{٥٥٠٠} ر- ما يدل على أن قياس قول أبي حنيفة رحمته الله هنا يقتضي حكما، وقياس قولهما حكما آخر، وكذا من كلام الإمام فخر الإسلام.

^{٥٥٠١} ر: أمراء؛ أبو داود، العلم ١٠، الترمذي، العلم ٧.

^{٥٥٠٢} التلويح للفتازاني، ٢/٣١.

^{٥٥٠٣} التلويح للفتازاني، ٢/٣١.

^{٥٥٠٤} و ر- قوله.

^{٥٥٠٥} ر: لما.

^{٥٥٠٦} التلويح للفتازاني، ٢/٣٢.

^{٥٥٠٧} التلويح للفتازاني، ٢/٣٢-٣٣.

^{٥٥٠٨} ر: أي.

[٥٠٤] قال: «قوله «حديث عائشة رضي الله عنها»»^{٥٥٩} إلى آخره.

أقول: ذكر العلامة «أن غيبة الاب لا توجب أن يكون النكاح بلا ولي، لأن الولاية تنتقل إلى الأبعد عند غيبة الأقرب».

قلت: ظاهر الحديث ينفيه، وما قاله كلام على النص فيرد. وعلى تقدير تسليم^{٥٥٠} جواز الكلام عليه بالقياس^{٥٥١} يحتاج إلى دليل.

[٥٠٥] قال: «قوله «عن الزهري عن عائشة رضي الله عنهما»»^{٥٥٢} إلى آخره.

أقول: تركه ذكر عروة لما أن قصده لم يكن بيان سلسلة الرواية، بل إن الزهري بعد ما روى حسب ما يجوز له روايته عن عائشة رضي الله عنها، أنكر. فالأجل ذلك لم يذكر عروة ولا ما بينه وبين سلمان من السلسلة. ثم اعلم أن محمل مثل هذا على أن الخبط وقع من بعض النقلة الذين هم في طريق الزهري، لا أن الزهري رواه ثم أنكره.

[٥٠٦] قال: «قوله «ولأن الحمل على نسيانه»^{٥٥٣} أولى»» إلى آخره.^{٥٥٤}

أقول: اعترض عليه العلامة بقوله «فإن قيل إن أريد بالتكذيب النسبة إلى تعمد الكذب فليس بلازم لجواز أن يكون سهوا أو نسيانا وإن أريد به أعم من ذلك، فلا أولوية لأن المروي عنه أيضا ثقة». ثم أجاب عنه بقوله «قلنا تعارضا فبقي أصل الخبر معمولا به».^{٥٥٥}

ثم قال: «وفيه نظر»^{٥٥٦} [١١٢ظ] / فكأنه^{٥٥٧} أراد به أن إنكاره أيضا خبر. فإذا كان احتمال النسيان باحتمال النسيان، كان الخبر بالخبر. فما وجه اعتبار الخبر؟ أو أن أصل الخبر الناشئ من النسيان المحتمل يضمحل بجعل النسيانين متساطين.

فالجواب عن أصل السؤال أن تكذيبه بالمعنى الأعم غايته حمله على أنه علم عدم صدور القول منه ثم نسي، أو على أنه لا يعلم ونسي أنه لا يعلم فلا يلزم من نسيانه عدم صدوره، أو عدم علمه بصدور روايته صدوره، فروايته صدوره يكون تعمدا للكذب، فالحمل على نسيان نفسه أولى.

ثم اعلم أنه يروى أن النبي ﷺ حين قال له ذو اليمين «أقصرت الصلوة أم نسيت»^{٥٥٨} قال: كل ذلك لم يكن وقد كان النسيان بشهادة القوم. فهل كان قوله ﷺ مطابقا للواقع أو مطابقا لاعتقاده؟ وهل يجوز له أن يعتقد ما لا يطابق الواقع؟

^{٥٥٩} ر- رضي الله عنه؛ ورد الحديث في سنن أبي داود، النكاح ١٩، والترمذي، النكاح ١٥ بهذا اللفظ: عن عائشة أن رسول الله ﷺ قال: أما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل فنكاحها باطل فنكاحها باطل فإن دخل بها فلها المهر بما استحيل من فرجها فإن اشتجروا فالسلطان ولي من لا ولي له؛ التلويح للفتاوي، ٣٣/٢.

^{٥٥٠} ر: تسليمه.

^{٥٥١} ر- تسليم جواز الكلام عليه بالقياس.

^{٥٥٢} و: عنها؛ ر- رضي الله عنهما؛ التلويح للفتاوي، ٣٣/٢.

^{٥٥٣} ر: لسانه.

^{٥٥٤} التلويح للفتاوي، ٣٤/٢.

^{٥٥٥} التلويح للفتاوي، ٣٤/٢.

^{٥٥٦} التلويح للفتاوي، ٣٤/٢.

^{٥٥٧} ر: وكأنه.

^{٥٥٨} البخاري، الأذان ٦٩، سهو ٤، الأيمان ١٥، الأحاد ١، مسلم، المساجد ٩٧-٩٩: «عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ انصرف من اثنين فقال له ذو اليمين: أقصرت الصلوة أم نسيت يا رسول الله، فقال رسول الله ﷺ: أصدق ذو اليمين، فقال الناس: نعم، فقال رسول الله ﷺ فضلى اثنين آخرين ثم سلم ثم كبر فسجد مثل سجوده أو أطول».

وتحقيقه ان قوله ﷺ كان مطابقا لاعتقاده المطابق للواقع، وهو ﷺ لم يكن مانعا لوقوع النسيان فهو أيضا غير مأمون منه. ولكن لم يكن ينسبه إلى نفسه، بل إلى الله تعالى فإنه ﷺ روى أنه منع عن أن يقال نسيت وقال قل أنسيت فإن النسيان ليس بفعل ينسب إلى أحد لما فيه من عدم الاختيار، بل الله تعالى هو الذي ينسبه. فظهر أنه ﷺ صدق في قوله كل ذلك لم يكن، لأن ذا البدين كان أضاف فعل النسيان إليه، فنبه بقوله ﷺ ذلك على [أن] النسيان لا ينسب إلى العبد.

[٥٠٧] قال: «قوله «ولم يعمل به عمر» وعلي رضي الله عنهما»^{٥٥١٩} إلى آخره.

أقول: أورد العلامة اعتراضا بقوله «فإن قيل قد روي أن عمر نفى رجلا فلحق بالروم مرتدا، فحلف والله لا أنفي أبدا»^{٥٥٢٠} وجوابا بقوله «أجيب بأنه كان سياسته. إذ لو كان كان حدا لما حلف إذ الحد لا يترك بالارتداد». ثم قال «وفيه بحث لأن المسألة اجتهادية لا قطع بها. فيجوز أن يتغير اجتهاده بذلك»^{٥٥٢١}.

والجواب عنه، أن الحدود ليس فيها للرأي مساع على ما ذكره من قبل.

ثم قال: «والإنصاف أن قصة أعرابي وقع في كوة المسجد»^{٥٥٢٢} وفهقه الأصحاب في الصلاة بمحضر من كبار الصحابة، وأمر النبي ﷺ إياهم بإعادة الوضوء والصلاة،^{٥٥٢٣} ليست أخفى من حديث تغريب العام في زنا البكر بالبكر.^{٥٥٢٤} ذكره النبي ﷺ ، ورواه عبادة بن الصامت»^{٥٥٢٥}.

قلت: لا شك في تفاوتهما من هذه الجهة. لكن وقوع هذه الحادثة وهي الزنا كان أكثر من وقوع تلك الحالة، وهي القهقهة في الصلاة، فكيف وحالة الصلاة تنافيا؟ فلو كان تغريب العام بعض الحد، لتكرر بتكرر السبب، فما خفي بخلاف الحادثة الأولى، لأنها مظنة عدم التكرار. فأجل ذلك جاز خفاؤها^{٥٥٢٦} على بعض من الصحابة. والعلامة لم ينظر إلى هذه الجهة، فما عدل في الإنصاف بل نصفه.

فإن قيل: الظاهر من حال الإسلام أن لا يتكرر من المتلبس به الزنا، بل إنه لا يقع فيه.

قلنا: نعم، ولكن الظاهر من القوى الشهوانية والتسويات الشيطانية الوقوع فتعاضدا، وبقي الرجوع إلى الواقع وهو التكرار.

[المسألة المتعلقة بأفعال النبي عليه الصلاة والسلام]

^{٥٥١٩} التلويح للفتاوي، ٣٥/٢.

^{٥٥٢٠} التلويح للفتاوي، ٣٤/٢.

^{٥٥٢١} التلويح للفتاوي، ٣٥/٢.

^{٥٥٢٢} ورد الحديث في صحيح البخاري، الوضوء ٥٨ بهذا اللفظ: «عن يحيى بن سعيد قال سمعت أنس بن مالك قال: جاء أعرابي فبال في طائفة المسجد فزجره الناس فنهاهم النبي ﷺ فلما قضى بوله أمر النبي ﷺ بذنوب من ماء فأهريق عليه». فقد ورد الحديث بألفاظ قريبة من ذلك في الموطأ لمالك، الطهارة ١١١، وصحيح البخاري، الوضوء ٥٨، الأدب ٣٥، ٨٠، ومسلم، الطهارة ٩٨-١٠٠.

^{٥٥٢٣} ورد الحديث في سنن الدارقطني بهذا اللفظ: عن معبد عن النبي ﷺ قال: بينما هو في الصلاة إذ أقبل أعمى يريد الصلاة فوقع في زينة فاستضحك القوم حتى قهقهوا فلما انصرف النبي ﷺ قال: من كان منكم فقهه فليعد الوضوء والصلاة. أبو الحسن علي بن عمر بن أحمد الدارقطني، السنن، التحقيق: عبد الله هاشم يماني المدني، المدينة ١٩٦٦، ١٦٤/١-١٧١.

^{٥٥٢٤} ورد الحديث في صحيح البخاري، الحدود ٣٠ بهذا اللفظ: عن زيد بن خالد الجهني قال: سمعت النبي ﷺ يأمر فيمن زن ولم يحصن جلد مائة وتغريب العام، قال ابن شهاب: وأخبرني عروة بن الزبير أن عمر بن الخطاب غرب ثم لم تزل تلك السنة. فقد ورد الحديث أيضا في صحيح البخاري، الصلح ٥، الأحكام ٣٩، الآحاد ١، الشروط ٩، الأيمان ٣، الحدود ٣٢، ٣٤، ٣٨، مسلم، الحدود ٢٥.

^{٥٥٢٥} التلويح للفتاوي، ٣٦/٢.

^{٥٥٢٦} و: خفاؤها.

[٥٠٨] قال: «قوله «ففعله»^{٥٥٢٧} المطلق»^{٥٥٢٨} إلى آخره.

أقول: بعد ما قرر المذاهب قال «واعترض على مذهبن التوقف»^{٥٥٢٩} بأننا إما أن نمنع الأمة من الفعل نذمهم عليه فيكون حراما، أو لا فيكون مباحا، فلا يتحقق القول بالتوقف^{٥٥٣٠} والتوقف^{٥٥٣١}.

ثم قال: «والجواب أنا لا نمنعهم ولا نذمهم لعدم علمنا بالحكم في حقهم لا لتحقيق الإباحة»^{٥٥٣٢}. وهذا ليس هذا بجواب صحيح، لأن التوقف في الاتباع إن كان واجبا كان ضده وهو الاتباع حراما قطعاً فلم لا نذمهم؟ وإن لم يكن واجبا وليس بحرام كان عنده جائزا، [١١٣و] / فكان مباحا.

ثم قال: «وعلى الرابع أنه إن أريد بالإباحة مع^{٥٥٣٣} جواز الفعل مع جواز الترك على ما هو المصطلح، فلا دليل عليها، وإن أريد مجرد جواز الفعل، فلا نزاع للواقفية»^{٥٥٣٤}.

ثم قال: «ويمكن أن يقال: المراد بالإباحة بالمعنى^{٥٥٣٥} المصطلح وتثبت^{٥٥٣٦} بحكم الأصل»^{٥٥٣٧}. وللواقفية أن يوردوا على هذا الجواب أن بقاء الأصل على ما هو عليه غير معلوم، فكيف يثبت جواز الترك؟

بل الجواب أنه الكتاب إمام لكونه نبيا وبعثته لبيان الدين. فعدم^{٥٥٣٨} بيانه عدم جواز الترك، بيان لجواز الترك، إلا أنه ثابت بالأصل فقط. كما أن فعله الكتاب بيان لجواز الفعل، وكذا عدم بيانه الاختصاص به، بيان عدم الاختصاص لكونه سكوتا في موضع البيان، لأننا مأمورين بالافتداء^{٥٥٣٩} قال الله تعالى ﴿لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾^{٥٥٤٠} فِي رَسُولِ اللَّهِ^{٥٥٤١} أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ^{٥٥٤٢}.

[المسألة المتعلقة بتقليد الصحابي]

[٥٠٩] قال: «قوله «وأما تابعي»»^{٥٥٤٣} إلى آخره.

^{٥٥٢٧} و ر: ولعله.

^{٥٥٢٨} التلويح للفتاوي، ٣٨/٢.

^{٥٥٢٩} و ر- التوقف.

^{٥٥٣٠} و: بالتوقف.

^{٥٥٣١} و ر- والتوقف؛ التلويح للفتاوي، ٣٨/٢-٣٩.

^{٥٥٣٢} التلويح للفتاوي، ٣٩/٢.

^{٥٥٣٣} و ر- مع.

^{٥٥٣٤} التلويح للفتاوي، ٣٩/٢.

^{٥٥٣٥} ر: المعنى.

^{٥٥٣٦} و+ جواز الحكم.

^{٥٥٣٧} التلويح للفتاوي، ٣٩/٢.

^{٥٥٣٨} و: بعدم.

^{٥٥٣٩} و: بالإبقاء.

^{٥٥٤٠} و: ولكم.

^{٥٥٤١} و- الله.

^{٥٥٤٢} سورة الأحزاب، ٣٣/٢١ - ر- فما وجه اعتبار الخير؟ أو أن أصل الخير الناشئ من النسيان المحتمل يضمنحل يجعل النسيانين متساقلين.

... قال الله تعالى ﴿لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾.

^{٥٥٤٣} التلويح للفتاوي، ٤٣/٢.

أقول: نقل العلامة عن الإمام شمس الأئمة السرخسي رحمه الله «أنه لا خلاف في أنه لا يترك القياس بقول التابعي^{٥٥٤} وإنما الخلاف في أنه هل يعتد به في إجماع الصحابة حتى لا يتم إجماعهم مع خلافه؟ فعندنا^{٥٥٥} يعتد به وعند الشافعي لا يعتد به». ^{٥٥٦} فكأنه^{٥٥٧} توهم مخالفة لما نقله^{٥٥٨} المصنف في قول شمس الأئمة أنه لا يترك القياس بقول التابعي، وليس كما توهم. إذ التابعي الذي قبلت^{٥٥٩} فتواه وظهر في زمن الصحابة رضي الله عنه^{٥٥٠} صار كلامه مثل كلام الصحابة ومنقولاً عنهم.

[باب البيان]

[المسائل المتعلقة بالبيان]

[٥١٠] قال: «قوله باب البيان^{٥٥١} يلحق الكتاب»^{٥٥٢} إلى آخره.

أقول: قال العلامة بعد ما نقل «أن بعضهم ... لم يجعل النسخ من أقسام البيان لأنه رفع للحكم لا إظهار لحكم الحادثة^{٥٥٣} وقال إلا أن فخر الإسلام اعتبر كونه إظهاراً لانقضاء مدة الحكم الشرعي. ولا يخفى أنه إن أريد بالبيان مجرد إظهار المقصود، فالنسخ بيان وكذا غيره من النصوص الواردة لبيان الأحكام ابتداء. وإن أريد به^{٥٥٤} إظهار ما هو المراد^{٥٥٥} من كلام سابق فليس ببيان. وينبغي أن يراد إظهار المراد بعد سبق كلام^{٥٥٦} له تعلق به في الجملة، ليشمل^{٥٥٧} النسخ دون النصوص الواردة لبيان الأحكام ابتداء مثل ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾^{٥٥٨}». ^{٥٥٩}

قلت: كأنه ذهل عن معنى قول المصنف ويلحق بالكتاب والسنة، ووهم أن معناه ويلحق بأقسام الكتاب والسنة أقسام البيان. وإنما أراد به المصنف أنه يلحق بالكتاب وبالسنة البيان وهو على أقسام ولا شك أن للاحق متأخر في الذكر عن السابق، فخرج بذلك النصوص الواردة ابتداء مثل ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾^{٥٦٠} ودخل النسخ لما فيه من بيان المراد بالسابق أنه كان ممتداً إلى زمان النسخ ومنتهياً عنده.

^{٥٥٤} ر: الشافعي.

^{٥٥٥} ر: فعندنا.

^{٥٥٦} التلويح للفتاواني، ٤٣/٢.

^{٥٥٧} ر: وكأنه.

^{٥٥٨} و- لما نقله.

^{٥٥٩} و ر: قبل.

^{٥٥٠} ر- رضي الله عنه.

^{٥٥١} ر: فيما.

^{٥٥٢} ر- البيان يلحق الكتاب؛ التلويح للفتاواني، ٤٤/٢.

^{٥٥٣} التلويح للفتاواني، ٤٤/٢.

^{٥٥٤} ر- به.

^{٥٥٥} و ر: المقصود.

^{٥٥٦} و: لكلام.

^{٥٥٧} ر: المشتمل.

^{٥٥٨} و- و.

^{٥٥٩} سورة البقرة، ٤٣/٢، ٨٣، ١١٠، سورة النساء، ١٠٣/٤، سورة يونس، ٨٧/١٠، سورة التور، ٥٦/٢٤، سورة الروم، ٣١/٣٠، سورة المومل، ٢٠/٧٣؛ التلويح للفتاواني،

٤٤/٢.

^{٥٦٠} و- و.

^{٥٦١} سورة البقرة، ٤٣١٨٧/٢؛ التلويح للفتاواني، ٤٤/٢.

[٥١١] قال: «قوله «ولا يجوز تأخير البيان»»^{٥٥٦٢} إلى آخره.

أقول: قال العلامة «وما روي من أنه نزل^{٥٥٦٣} قوله تعالى ﴿حَتَّى يَبَيِّنَ لَكُمْ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ﴾^{٥٥٦٤} ولم يزل ﴿مِنَ الْفَجْرِ﴾.^{٥٥٦٥} فكان أحدنا إذا أراد الصوم وضع عقالين أبيض وأسود، فكان يأكل ويشرب^{٥٥٦٦} حتى يبيننا. فهو محمول على أن هذا الصنيع كان في غير الفرض من الصوم، ووقت الحاجة إنما هو الصوم الفرض^{٥٥٦٧}.

قلت: السياق يدل على أنه في صوم الفرض. وعلى تقدير أن يكون في مطلق الصوم، فالحاجة إلى البيان حاصلة. وكون ذلك الصنيع في الفرض أو غيره، ليس له مدخل في هذا، لأن الحاجة لم تكن لأجل الصنيع.

بل الجواب أنه لم يكن بقوله تعالى ﴿مِنَ الْفَجْرِ﴾ حاجة، وقد حصل البيان بما قبله. ولذلك قيل لصاحب الصنيع إن وسادك لعريض،^{٥٥٦٨} فإن القرائن دالة على أن المراد تبين الخيط الأسود الليلي من الخيط الأبيض الفجري لتعلق حرمة الأكل للصائم [١١٣ظ] / بالنهار وإباحة الإفطار بالليل. وليس الخيطان متعلقين بالحكمين. فالبيان حاصل، والصنيع من قلة الفهم وغاية البلاهة. وليس المراد بقوله كان أحدنا كل منا حتى يعم، بل المراد الخاص. وأعرض عن التصريح لما فيه من النسبة إلى البلاد.

[٥١٢] قال: «قوله «في بيان التقرير والتفسير»»^{٥٥٦٩} إلى آخره.

أقول: قال العلامة «واستدل على جواز تراخي بيان التفسير عن وقت الخطاب بقوله تعالى ﴿ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ﴾^{٥٥٧٠} أي ﴿فَإِذَا قَرَأْنَاهُ﴾^{٥٥٧١} بلسان جبريل عليه السلام ﴿فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ﴾^{٥٥٧٢} فتكرر^{٥٥٧٣} فيه حتى يترسخ^{٥٥٧٤} في ذهنك. ثم أن علينا بيان ما أشكل عليك من معانيه. وإنما حمل على بيان التفسير لأن معناه اللغوي هو الإيضاح ورفع الاشتباه. وأما تسمية التغير بيانا فاصطلاحا.^{٥٥٧٥} ولو سلم فبيان التفسير مراد إجماعا فلا يراد غيره دفعا لعموم المشترك. ولو سلم أن اللفظ عام وليس بمشترك فبيان التغير قد خص منه بالإجماع»^{٥٥٧٦}.

^{٥٥٦٢} التلويح للفتازاني، ٤٥/٢.

^{٥٥٦٣} ر: يرى.

^{٥٥٦٤} سورة البقرة، ١٨٧/٢.

^{٥٥٦٥} سورة البقرة، ١٨٧/٢.

^{٥٥٦٦} ورد الحديث في صحيح البخاري، الصوم ١٦ بهذا اللفظ: عن سهل بن سعد قال: أنزلت ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَبَيِّنَ لَكُمْ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ﴾ ولم يزل ﴿مِنَ الْفَجْرِ﴾ فكان رجال إذا أرادوا الصوم ربط أحدهم في رجله الخيط الأبيض والخيط الأسود ولم يزل يأكل حتى يبين له رؤيتهما فأنزل الله بعد ﴿مِنَ الْفَجْرِ﴾ فعلموا أنه إنما يعني الليل والنهار.

^{٥٥٦٧} التلويح للفتازاني، ٤٥/٢.

^{٥٥٦٨} ر: تعريض.

^{٥٥٦٩} التلويح للفتازاني، ٤٥/٢.

^{٥٥٧٠} سورة القيامة، ١٩/٧٥.

^{٥٥٧١} سورة القيامة، ١٨/٧٥.

^{٥٥٧٢} سورة القيامة، ١٨/٧٥.

^{٥٥٧٣} و ر: وتكرر.

^{٥٥٧٤} ر: ترسخ.

^{٥٥٧٥} و ر: فاصطلاح.

^{٥٥٧٦} التلويح للفتازاني، ٤٦/٢.

قلت: الإجماع لا بد له من نقل كيف، ولا إجماع بدون ابن عباس وهو قد جوزه متراحيا، فما وجه التخصيص وكون اللفظ ليس بمشترك مما لا شك فيه؟ وليست شعري ما حملة على هذا التكلف؟ والمدعى جواز تراخي بيان التفسير، لا عدم جواز تراخي بيان التغيير. فإنه ثابت بدليل آخر وهو حاصل وإن لم ينف جواز تراخي بيان التغيير بهذا الدليل.

[٥١٣] قال: «قوله «وبيان التغيير»»^{٥٥٧٧} إلى آخره.

أقول: قال العلامة «فوجه»^{٥٥٧٨} التمسك أنه لو صح الانفصال لما أوجب النبي ﷺ التكفير معينا، بل قال: فليستش أو يكفر،^{٥٥٧٩} فأوجب أحدهما لا بعينه. إذ لا حث مع الاستثناء فلا كفارة على التعيين، بل الواجب أحد الأمرين. وعلى هذا ينبغي أن يحمل كلام المصنف لا على أنه لو جاز التراخي لما وجبت الكفارة أصلا لا معينا ولا محيرا.^{٥٥٨٠}

قلت: هذا كلام ضعيف. بل الحق الناشئ عن التحقيق أن يقال حمل كلام المصنف على ظاهره أولى وأحق، لأن الكفارة لا تجب إلا بالحنث. والإذن به في هذه الصورة إنما هو لكون غيرها حيرا منها بأن يكون الحلف على أمر غير مشروع، والمخلوف عليه لا حلف له، واليمين له حلف وهو الكفارة، فلا يترك ما ليس له حلف لرعاية ما له حلف. ولو كان الاستثناء مفصولا جائزا، لم تكن هذه الضرورة لما في نقض العهد مما لا تخفى غائلته. فلم يكن إذن بالحنث لحصول الاجتناب عن الإتيان بما ليس بمشروع بقوله إن شاء الله فلم تجب كفارة.

وقوله «فعلى هذا يحمل قول ابن عباس رضي الله عنهما»^{٥٥٨١} على أن مراده أنه تصح دعوى نية الاستثناء منه ولو بعد شهر، على ما ذهب إليه البعض من جواز اتصال الاستثناء نية وإن لم تقع تلفظا.^{٥٥٨٢}

قلت: هذا كلام واه. وكيف يحمل قوله على ذلك وهو مصرح بمقصوده، وهو التلفظ؟ على أن ما ذهب إليه البعض لو صلح للاعتبار، لزم بطلان اليمين على من أنكر لجواز الائتناء نية، وأن لا يكون دافعا لمطالبة المدعي لجواز أن يدعي استثناء نية، ولو حلف بعدم الاستثناء نية، لورد عليه الاستثناء في اليمين المتأخر أيضا.

ثم قال: «ولا يخفى أنه على هذا التقدير» أي على تقدير أن يكون الإطلاق مفهوما على تقدير عدم المغير، بعد البيان بتغيير المراد الذي فهمه السامع على تقدير عدم المغير «يكون جميع متعلقات الفعل من قبيل بيان التغيير».^{٥٥٨٣}

قلت: كان في اللفظ إطلاق به فهم، وليس في الفعل من الإطلاق والتقيد شيء^{٥٥٨٤} يتقيد بمتعلقاته.

[٥١٤] قال: «قوله «واختلف في التخصيص»»^{٥٥٨٥} إلى آخره.

^{٥٥٧٧} و: التعيين؛ التلويح للتفتازاني، ٤٦/٢.

^{٥٥٧٨} ر: يوجه.

^{٥٥٧٩} و: تكفر.

^{٥٥٨٠} التلويح للتفتازاني، ٤٦/٢.

^{٥٥٨١} ر- رضي الله عنهما.

^{٥٥٨٢} ر: بلفظا؛ التلويح للتفتازاني، ٤٧/٢.

^{٥٥٨٣} التلويح للتفتازاني، ٤٧/٢.

^{٥٥٨٤} ر- شيء.

^{٥٥٨٥} التلويح للتفتازاني، ٤٧/٢.

أقول: قول العلامة «مع أن العمدية في التخصيص عند الجمهور إنما هي الاستثناء والشرط والصفة والغاية»^{٥٥٨٦} فيه نظر، لأن هذه مغريات، وأول الكلام يتوقف على آخره فيما فيه مغير. فالمستثنى وما وراء [١٤١] / الصفة والشرط والغاية لم يدخل تحت العموم، فلا تخصيص إلا تجوزاً، ولا^{٥٥٨٧} يكون تخصيص إلا بكلام مستقل مقارن حيث يتم الكلام الأول، فثبت العموم، ثم يخص. ولا يكون نسخا للمقارنة حكما، إذ لم يمكن العمل بالأول حتى يكون الكلام الثاني بيانا لانتهاه حكمه فيكون الأول^{٥٥٨٨} فيكون نسخا. وتفكر فيه فإنه دقيق.

ثم قال: «ولا يخفى أن التخصيص بكلام مستقل مقارن^{٥٥٨٩} في غاية الندرة»^{٥٥٩٠}.

قلت: ندرة ما هو خلاف الأصل هي الأصل.^{٥٥٩١}

وقوله «جواز» أي التراخي في التخصيص بكلام مستقل «في كل ظاهر مستعمل في خلافه كالمطلق في المقيّد والنكرة في المعين، ولهذا صح استدلال الشافعية بقصة البقرة^{٥٥٩٢} وإلا فلفظ بقرة نكرة في الإثبات فلا يكون من العموم في شيء»^{٥٥٩٣} ولا شك أن كلامه لا يفيد ما قصده.

بل الصواب أن يقول المراد بالتخصيص بكلام مستقل، حمل ما يحتمل من اللفظ على بعض محتملاته بكلام آخر، فإنه ليس في التخصيص لفظ مستعمل في خلافه، بل المحتمل مستعمل فيما وضع له. ولأجل ذلك ورد عليه التخصيص حتى لو كان مجازا عن بعض محتملاته لم يرد عليه التخصيص. على أن التخصيص ليس لبقرة فإنها خاصة، ولكن كانت البقرات التي هي واحدة^{٥٥٩٤} منها تشمل الصفراء والشفراء والسوداء، فإذا ورد أنها بقرة صفراء اختص بالصفراوات، ثم و^{٥٥٩٥} ثم. فالتخصيص ورد على العام لا على النكرة.

ثم قال: «وجه الاستدلال أنهم أمروا بذبح بقرة متعينة مع أن اللفظ مطلق ورد بيانه متراخيا. وإنما قلنا أنهم أمروا بذبح بقرة لأن الضمير في قوله تعالى ﴿إِنَّهَا بَقَرَةٌ صَفْرَاءٌ فَاقِعٌ﴾^{٥٥٩٦} للبقرة المأمور بذبحها وللقطع بأنهم لو لم يؤمروا ثانيا بمتجدد، وبأن الامتنال إنما يحصل^{٥٥٩٧} بذبح المعينة»^{٥٥٩٨}. ثم أورد الجواب عنه ولم يتعرض للمقدمات التي ذكرها بأنها قوية لا تدفع وهي أو هن من بيت العنكبوت، لأننا^{٥٥٩٩} لا نسلم أنهم أمروا بذبح بقرة متعينة، بل النكرة يراد بها واحد غير عين، فمن أين علم تعينها؟^{٥٦٠٠} ورجوع الضمير أيضا ليس إلا إلى البقرة الواحدة الغير المتعينة، وكون الامتنال حاصلًا بذبح المتعينة لأنه لا يمكن ذبح غير المتعينة، لا أن الأمر أوجب عليه متعينا بأنه لو كان المذبح غيره لا يحصل الامتنال.

^{٥٥٨٦} التلويح للفتاوي، ٤٧/٢.

^{٥٥٨٧} ر: فلا.

^{٥٥٨٨} ر- الأول.

^{٥٥٨٩} و ر- مقارن.

^{٥٥٩٠} التلويح للفتاوي، ٤٧/٢.

^{٥٥٩١} ر- هي الأصل.

^{٥٥٩٢} و ر: بقرة.

^{٥٥٩٣} التلويح للفتاوي، ٤٧/٢.

^{٥٥٩٤} و: واحد.

^{٥٥٩٥} ر- و.

^{٥٥٩٦} سورة البقرة، ٦٩/٢.

^{٥٥٩٧} ر: حصل.

^{٥٥٩٨} التلويح للفتاوي، ٤٧/٢-٤٨.

^{٥٥٩٩} و: لا.

^{٥٦٠٠} ر: بعينها.

[٥١٥] قال: «قوله «لأن ما لغير العقلاء»^{٥٦٠١} إلى آخره.

أقول: على تقدير أن يكون الجواب ما ذكره من أن ما لغير العقلاء، فلم لم يجبه عليه السلام بذلك؟ وعلى تقدير أنه أحابه به على ما روي أنه عليه السلام قال له «ما أجهلك بلغة قومك»^{٥٦٠٢} أما^{٥٦٠٣} علمت أن ما لما لا تعقل. فلم لم يذكره المصنف؟ وذكر أنه قال «بل عبدوا الشياطين التي أمرهم بذلك»^{٥٦٠٤} وما توجيه وقوعه جوابا عن سؤال ابن الزبيري.

قلت: الرسول عليه السلام أجاب بهما، ومرجع الجوابين متقارب. ولذلك ذكر المصنف أحدهما. يعرف ذلك عند توجيه الجواب المنسوب في الكتاب إليه عليه السلام وهو أن العبادة لمعبود إنما تكون بإتيان ما أمر به. فعبادة الكفار لعزير وعيسى والملائكة والأصنام وغير ذلك، لم يكن عبادة لهم، بل للشياطين لأنها أمرهم بذلك.

فإن قيل: فما وجه إطلاق ما للشياطين؟

قلنا: إجراء لها^{٥٦٠٥} مجرى الجمادات بكفرها، بعد^{٥٦٠٦} تبين الحق لها^{٥٦٠٧} وفي قوله عليه السلام «بل عبدوا الشياطين التي أمرهم بها»^{٥٦٠٨} دون أن يقول الذين أمرهم بها إشارة إلى هذا. فظهر أن مرجع هذا الجواب أيضا إلى أن ما ليست لذوي العقول مع لطائف أخرى^{٥٦٠٩} شريفة.

ثم قال: «ولا يخفى أن التغليب أيضا نوع من المجاز»^{٥٦١٠} و^{٥٦١١} فيه نظر [١١٤ظ] / لأن التغليب عبارة عن اعتبار حال الغالب، لا جعل المغلوب من جنس الغالب حتى يكون مجازا.

[٥١٦] قال: «قوله «وأصحابنا»^{٥٦١٢} إلى آخره.

أقول: قال العلامة «وأقوال المحققين من أصحاب الشافعي رحمه الله^{٥٦١٣} على أن الاستثناء بيان^{٥٦١٤} تغيير بخلاف التخصيص بالمستقل وغيره من المخصصات. وذلك لأن المراد في الاستثناء مجموع الأفراد، لكن لا يتعلق الحكم إلا بعد إخراج البعض وسائر أنواع التخصيص ليس كذلك. بل هو بيان ودلالة على أن المراد البعض»^{٥٦١٥}.

قلت: هذا لا يشبه كلام المحققين، لأن الاستثناء دليل عدم إرادة البعض من المستثنى منه، فكيف يجعل دليلا للإرادة؟ والكلام الدال على العموم بلا مغير متصل مستقلا أو^{٥٦١٦} غير مستقل دليل إرادة جميع الأفراد، فكيف يكون دليلا على خلافه؟ وأيضا لو كان ما

^{٥٦٠١} التلويح للفتازاني، ٤٩/٢.

^{٥٦٠٢} لم أجد هذا الحديث في الكتب التي بين يدي.

^{٥٦٠٣} و: إنما.

^{٥٦٠٤} لم أجد هذا الحديث في الكتب التي بين يدي.

^{٥٦٠٥} و: لهم.

^{٥٦٠٦} ر: فقد.

^{٥٦٠٧} ر: لنا.

^{٥٦٠٨} لم أجد هذا الحديث في الكتب التي بين يدي.

^{٥٦٠٩} ر: أخرى.

^{٥٦١٠} التلويح للفتازاني، ٤٩/٢.

^{٥٦١١} و- و.

^{٥٦١٢} التلويح للفتازاني، ٤٩/٢.

^{٥٦١٣} ر- رحمه الله.

^{٥٦١٤} و- بيان.

^{٥٦١٥} التلويح للفتازاني، ٥٠/٢.

ذهب إليه وهو كون العام محتملا أن يراد به البعض ولا يكون قطعيا فيما تناوله، لزم أن يكون كل من الاستثناء والتخصيص بيانا تفسيريا عنده، فكيف ينسب خلاف هذا إلى المحققين، وهم على أن العام ليس بقطعي فيما تناوله بل يحتمل الكل والبعض؟

[المسائل المتعلقة بالاستثناء]

[٥١٧] قال: «قوله «فصل في الاستثناء»»^{٥٦١٧} إلى آخره.

أقول: قول العلامة «وأنت خبير بأن تعريفات الأدباء مشحونة بالجاز. على أن الدخول والخروج ههنا مجازا البتة، لأن الدخول هو الحركة من الخارج إلى الداخل والخروج بالعكس»^{٥٦١٨} مردود بمنع أن الدخول متطلقا ما ذكر. بل هو في الحسيات كذلك لا غير، وكذا الخروج. ولئن سلم، فهو مجاز متعارف في الاصطلاح لا يخل بالتعريف،^{٥٦١٩} وكيف يجوز أن تكون^{٥٦٢٠} تعريفات الأدباء مشحونة بمجازات محلات بالتعريف.

[٥١٨] قال: «قوله «قالوا»»^{٥٦٢١} إلى آخره.

أقول: قول العلامة «وهذا ظاهر في المذهب الأول وليس مختارا عنده»^{٥٦٢٢} يريد^{٥٦٢٣} بالمذهب الأول ما قال إن الاستثناء هو الإخراج عن متعدد بالآ وأحوالها في عبارة القوم نوع اعتراض على المصنف، وليس بوارد. إذ معنى قوله لولا لشمل^{٥٦٢٤} الكل^{٥٦٢٥} لا يقتضي الخروج بعد الدخول، بل يعمه والمنع من الدخول. ثم إن ما ذكره ناقلا عن قولهم وعن قول صاحب التقويم فعبارة عما ذكره المصنف بلا تغيير إلا في العبارة.

[٥١٩] قال: «قوله «حجيته»»^{٥٦٢٦} إلى آخره.

أقول: جعل العلامة لإيراد الأدلة الثالثة على المدعي طريقين:^{٥٦٢٧} أحدهما إثبات المطلوب بها، والثاني إبطال المذهبين^{٥٦٢٨} الذين هما^{٥٦٢٩} غيره ليتعين هو.

ثم قال: «ولكن لا يخفى أن الحجة الأولى لا تدل على نفي المذهب الثالث، إذ ليس فيه إعدام للتكلم بل قول بأن عشرة إلا ثلاثة اسم للسبعة فليس فيه إلا العدول عن التكلم بالأخصر إلى التكلم بالأطول»^{٥٦٣٠}.

^{٥٦١٦} ر: و.

^{٥٦١٧} التلويح للفتازاني، ٥٠/٢.

^{٥٦١٨} التلويح للفتازاني، ٥٠/٢.

^{٥٦١٩} ر: في التعريف.

^{٥٦٢٠} ر: يكون.

^{٥٦٢١} التلويح للفتازاني، ٥١/٢.

^{٥٦٢٢} التلويح للفتازاني، ٥١/٢.

^{٥٦٢٣} ر: يرسل.

^{٥٦٢٤} ر: ليشمل.

^{٥٦٢٥} التوضيح لصدر الشريعة، ٥١/٢.

^{٥٦٢٦} و: ر: حجية؛ التلويح للفتازاني، ٥٤/٢.

^{٥٦٢٧} و: بطريقين.

^{٥٦٢٨} ر- الذين.

^{٥٦٢٩} ر: مما.

^{٥٦٣٠} التلويح للفتازاني، ٥٥/٢.

قلت: أليس أنه جعل التكلم بالعشرة حينئذ كلا تكلم. إذ لو أفادت معناها، لزم الإخراج والمعارضة، وحيث لم يفد، صار كأنه لم يتكلم به.^{٥٦٣١} فإنه اعتبر هنا تكلمها، لزم اعتباره تكلمها^{٥٦٣٢} على المذهب الثاني حيث يقال بدلالتها على كمال معناها، ثم إخراج الثلاثة منها قبل الحكم بالطريق الأولى. وحيث سلم هناك عدم اعتباره تكلمها، يلزم التسليم ههنا بالطريق الأولى، فخفي على العلامة ما لا يخفي.

[٥٢٠] قال: «قوله «فإن قيل»»^{٥٦٣٣} إلى آخره.^{٥٦٣٤}

أقول: قال العلامة «وفيه بحث. أما أولا، فالأن المستثنى منه هو اللفظ باعتبار ما يتناوله بحسب الاستعمال قصد المتكلم، لا بحسب الوضع للقطع بأنه لا يصح استثناء بعض الأفراد^{٥٦٣٥} الحقيقي عن اللفظ المستعمل في معناه المجازي إذا كان^{٥٦٣٦} استثناء متصلا مثل «جَعَلُوا أَصَابِعَهُمْ»^{٥٦٣٧} «فِي آذَانِهِمْ»^{٥٦٣٨} إلا أصولها، بأن يراد بالأصابع الأناامل وتخرج منها الأصول على أنه استثناء متصل. وما ذكره المصنف من هذا القبيل لأنه أراد^{٥٦٣٩} [١١٥ و] / بالجارية نصفها مجازا، وأخرج النصف منها باعتبار أنها تتناول الكل بحسب الوضع»^{٥٦٤٠}.

والجواب عنه أنه لا يمكن أن يشك في أن المستثنى منه يتناول المستثنى بحسب الوضع وبحسب الاستعمال وقصد المتكلم أيضا، وإلا لم يكن للاستثناء فائدة لا للإخراج ولا للمنع عن الدخول أصلا. لكن لما كان يتصور فيه تناقض من جهة النفي والإثبات الحاصلين بإلا، قال صاحب المذهب الأول أن مرجعه بعد الاستثناء إلى أن مراد المشتري بالجارية، النصف في الشراء، لا أنه حين قال اشترت الجارية أراد بها نصف الجارية^{٥٦٤١} وإلا لما استثنى عنها النصف، بل كفاه أن يقول: اشترت الجارية. فصحة الاستثناء تقتضي هذا، وهو أن يكون المستثنى متناولا للمستثنى منه. وصحة الكلام وعدم اعتراء التناقض عليه، يقتضي أن يكون آيلا إلى ما معناه اشترت نصف الجارية من غير استثناء، وما اشترت نصفها الآخر، فاعتبار إطلاق الجارية^{٥٦٤٢} على النصف على تقدير عدم اعتبار استثناء النصف عنها، واعتبار الاستثناء على تقدير اعتبار تناول اللفظ له.^{٥٦٤٣} فعلم مما ذكرنا أن كلام العلامة مبني على التخليط والتغليب لا غير.

واندفع أيضا بهذا قوله «وأما ثانيا، فالأنه غير^{٥٦٤٤} اعتراض ابن الحاجب هربا من إشكال الضمير. وتقرير اعتراضه^{٥٦٤٥} أنا قاطعون بأن من قال: اشترت الجارية إلا نصفها لم يرد بالجارية نصفها وإلا لزم استثناء نصفها من نصفها، وهو باطل قطعاً»^{٥٦٤٦}.

^{٥٦٣١} - به.

^{٥٦٣٢} ر: بكلمها.

^{٥٦٣٣} التلويح للفتاوي، ٥٥/٢.

^{٥٦٣٤} - إلى آخره.

^{٥٦٣٥} و ر: أفراد المعنى.

^{٥٦٣٦} و - إذا كان.

^{٥٦٣٧} و ر: الأصابع.

^{٥٦٣٨} سورة نوح، ٧/٧١.

^{٥٦٣٩} و ر: أريد به.

^{٥٦٤٠} التلويح للفتاوي، ٥٦/٢.

^{٥٦٤١} - أراد بها نصف الجارية.

^{٥٦٤٢} و - الجارية.

^{٥٦٤٣} و - له.

^{٥٦٤٤} ر: عين.

^{٥٦٤٥} و ر: اعتراضنا.

^{٥٦٤٦} التلويح للفتاوي، ٥٦/٢.

ووجه^{٥٦٤٧} الاندفاع بعد ما علم أنه لا فرق بين قوله إلا النصف، وبين قوله إلا نصفها لأن الألف واللام عوض عن الضمير فيدلان^{٥٦٤٨} على ما يدل عليه ظاهر.

على أن في كلامه تسامحا، فإن الجارية حينئذ نصفها، فنصفها نصف نصفها، وهذا ليس بباطل قطعاً لما أنه لا يلزم منه استثناء الكل من الكل. فلو قال إنا قاطعون بأن من قال اشترت الجارية إلا نصفها لا يريد بنصفها المستثنى ربعها. فلو كان المراد بالجارية أيضا نصفها، كان استثناء الكل من الكل لأصاب. وبعد أن تحقق لك أن الجارية متى يراد بها كلها، ومتى يراد نصفها، وأنها أي وقت تعتبر مستثنى منها وأية لا، ظهر لك الجواب عن باقي أبحاثه إن كنت فطنا متأملاً. والله الموفق.

[٥٢١] قال: «قوله «والجواب»»^{٥٦٤٩} إلى آخره.

أقول: قول العلامة ولما كان هذا ضعيفا بناء على أن انجاز باعتبار إطلاق اسم الكل على البعض شائع حتى يجري^{٥٦٥٠} في الأعلام، بأن يطلق زيد ويراد بعض أعضائه. قال ولو صحت أي الإرادة مجازاً فالأصل عدم انجاز لا يصار إليه إلا بدليل. وههنا يصح أن يراد الكل ويكون تعلق الحكم بعد إخراج البعض. ولا يخفى عليك أن هذا دليل مستقل على نفي المذهب الأول ولا بد في جعله جواباً من الحجة الأولى من تكلف^{٥٦٥١}. فيه نظر من وجوه.

الأول، أن إطلاق العشرة على ما دونه من الأعداد ليس من قبيل إطلاق الكل على الجزء أيضا، لأن ما دونه لا يعتبر فيه كونه بعضاً من العشرة البتة. فإن^{٥٦٥٢} الاثنان عدد مستقل،^{٥٦٥٣} والثلاثة عدد مستقل، ولم تعتبر في كل منهما بعضيته للعشرة. وكذا العشرة لم تعتبر فيه^{٥٦٥٤} بعضية ما دونه له. بخلاف يد زيد ورأسه، فإن كلا منهما^{٥٦٥٥} بعضه والبعضية معتبرة فيه.

والثاني منع أن يجوز أن يقال جاءني زيد. بمعنى أنه أتى به يده المقطوعة إلا^{٥٦٥٦} على سبيل الكذب تهكما.

والثالث أن من مقدمات الدليل هذه المقدمة. وهي أن وجود التكلم مع عدم حكمه في البعض شائع كالتخصيص، وحيث بطلت هذه المقدمة ظهر كونه جواباً عن [١١٥ ظ] / الدليل بلا تكلف. ولا يضره كونه مبطلا لما هو دليل عليه أيضا.

ثم ذكر جواباً عن الحجة الثانية وقال: «عدل المصنف عن هذا الوجه^{٥٦٥٧} لضعفه، لأن الإجماع الثاني ممنوع. ولو سلم فيجوز أن يحمل على^{٥٦٥٨} أنه تكلم بالباقي بحسب وضعه وحقيقته وإثبات ونفي بحسب إشارته على ما صرح به فخر الإسلام من أن

^{٥٦٤٧} ر: وحجة.

^{٥٦٤٨} ر- عوض عن الضمير فيدلان.

^{٥٦٤٩} التلويح للفتاوي، ٥٦/٢.

^{٥٦٥٠} و- يجري.

^{٥٦٥١} التلويح للفتاوي، ٥٦/٢-٥٧.

^{٥٦٥٢} ر: بأن.

^{٥٦٥٣} و- مستقل صح هـ.

^{٥٦٥٤} و- فيه.

^{٥٦٥٥} و- كل منهما صح هـ.

^{٥٦٥٦} و- إلا.

^{٥٦٥٧} و ر: الجواب.

^{٥٦٥٨} ر: عليه.

كونه نفيا وإثباتا ثابت بدلالة اللغة كصدر الكلام. إلا أن موجب صدر الكلام ثابت قصداً، وكون^{٥٦٥٩} الاستثناء نفيا وإثباتا ثابت إشارة، ولا شك أن الثابت بالإشارة^{٥٦٦٠} ثابت بنفس الصيغة، وإن لم يكن السوق لأجله^{٥٦٦١}.

ولا يخفى أن قوله «ولا شك» إلى آخره، غير محتاج إليه بعد أن نقل أن كونه نفيا وإثباتا بدلالة اللغة كصدر الكلام، فكلامه^{٥٦٦٢} هذا غير موجه. فإن المصنف صرح بأن المراد بقول أهل اللغة أنه من النفي إثبات ومن الإثبات نفي أنه لم يحكم عليه بحكم الصدر، لا أنه حكم عليه بنقيض حكم الصدر. فإذا كان كونه من النفي إثباتا ومن الإثبات نفيا مفسرا عنده بهذا، كيف يكون عادلا من ذلك الجواب، لما قاله الإمام فخر الإسلام أن كونه من النفي إثباتا وبالعكس ثابت لغة؟

بل ومرجح كلام الإمام فخر الإسلام بعينه كلام المصنف، فإنه أراد بكونه نفيا أو إثباتا، إشارة أنه إذا حكم في الصدر بشيء على عام، فالاستثناء يبين أن المستثنى لم يدخل تحت ذلك الحكم، فهو إشارة إلى نفي الدخول تحت الحكم. وإذا نفي في الصدر حكم عن عام، فهو إثبات عدم الدخول تحت النفي إشارة. وإنما قلنا أنه أراد بالإثبات إثبات^{٥٦٦٣} عدم الدخول، وبالنفي نفي الدخول، لأن الإمام فخر الإسلام أراد بهذا الكلام الجواب^{٥٦٦٤} عن إجماع أهل العربية على النفي والإثبات المستفادين من الاستثناء بحسب المقام، فأردنا تحصيل غرضه بما ذكرنا، وإن كان في كل من الصورتين لنفي الدخول تحت الحكم.

فعلم بما ذكرنا أن المرجع واحد، وأن ما ذكره من الإجماعين غير واقع، وليس أحد ذاهبا به بالقول بهما، بل هو إجماع واحد على أنه من النفي إثبات، ومن الإثبات نفي. فمن حامل لهذا على أنه من النفي إثبات لما نفاه الصدر ومن الإثبات نفي لما أثبتته من الحكم. ومن حامل على أنه هكذا ولكن مجازا، وجهة المجاز ما ذكره المصنف من إطلاق الأخص على الأعم. فإن الحكم عليه بنقيض حكم الصدر أخص من قولنا حكم الصدر منتف عنه. ومن حامل على أنه من النفي إثبات لعدم دخول المستثنى تحت حكم النفي، ومن الإثبات نفي لدخوله تحت حكم الإثبات،^{٥٦٦٥} فقل إنه إثبات لما نفاه، ونفي لما أثبتته مجازا. وحقق هذا المقام^{٥٦٦٦} فإنه أيضا من مطارج الأذكياء.

ثم إنه بين الجواب الثاني عن الحجة الثانية بقوله «إن القول بكون^{٥٦٦٧} الاستثناء من النفي إثباتا وبالعكس، إنما يصح على المذهب الأول دون الأخيرين. وقد أبطلنا المذهب الأول بما سبق من الدليل فبطلت^{٥٦٦٨} صحة كون الاستثناء من النفي إثباتا وبالعكس فوجب تأويل الإجماع عليه^{٥٦٦٩}». ولم يذكر ما يرد عليه من أن إبطال الحجة يتوقف حينئذ على بطلان المدعى، ففيه نوع مصادرة على المطلوب.

والجواب عنه، أنه بالحقيقة رد دليل الخصم لما^{٥٦٧٠} فيه من المصادرة على المطلوب. وتوجيهه أنه^{٥٦٧١} إنما يكون عن النفي إثباتا، وبالعكس لو دخل المستثنى في حكم المستثنى منه كما زعمت وهو ممنوع.

^{٥٦٥٩} و: وقول.

^{٥٦٦٠} و ر: إشارة.

^{٥٦٦١} التلويح للفتازاني، ٥٧/٢.

^{٥٦٦٢} ر: وكلامه.

^{٥٦٦٣} و- إثبات.

^{٥٦٦٤} ر- الجواب.

^{٥٦٦٥} ر+ وحقق هذا المقام.

^{٥٦٦٦} ر- وحقق هذا المقام.

^{٥٦٦٧} ر: يكون.

^{٥٦٦٨} و: فبطل.

^{٥٦٦٩} التلويح للفتازاني، ٥٧/٢.

^{٥٦٧٠} ر: بما.

ثم قال: «واعلم أن كلام المصنف مبني^{٥٦٧٢} على أن القول يكون الاستثناء من النفي إثباتا وبالعكس إنما يصح على المذهب الأول، بل هو عينه. وأما على المذهبين الآخرين فلا حكم على المستثنى أصلا لا بالنفي لا بالإثبات. وفيه نظر، لأن جمهور القائلين بالمذهب الثاني كابن الحاجب وغيره [١١٦و] / قائلون بأن الاستثناء من النفي إثبات وبالعكس. بمعنى أنه أخرجت من العشرة ثلاثة، ثم تعلق بالعشرة المخرج منها الثلاثة الحكم بالثبوت، وبالثلاثة الحكم بعدم الثبوت»^{٥٦٧٣}.

والجواب عنه أن مراد المصنف أنه لا يصح حقيقة، وما نقله من ابن الحاجب وغيره يدل على قولهم به مجازا لإقرارهم بعدم^{٥٦٧٤} دخول المستثنى تحت حكم الصدر، فلم يكن من النفي ولا من الإثبات إلا مجازا. وعلى تقدير التسليم، فما ذكره المصنف يلزم على قولهم لعدم تصور كون الاستثناء عن النفي أو عن الإثبات على ما قالوا، بل هو إما نفي مستقل أو إثبات مستقل. بمعنى أنه ليس نفيًا للمثبت ولا إثباتًا للمنفى إلا مجازا.

[٥٢٢] قال: «قوله «و»^{٥٦٧٥} ليس هو نفيًا وإثباتًا»^{٥٦٧٦} إلى آخره.

أقول: ذكر العلامة «أورد^{٥٦٧٧} الدليلين. ثم قال «وهذا في غاية الفساد للقطع بأن مثل قولنا^{٥٦٧٨} أكرمت رجلا عالما لا يدل على إكرام كل عالم، وكون الوصف علة تامة للحكم بحيث لا يحتاج إلى شيء آخر غير مسلم في شيء من الصور، فضلا عن جميع الصور. والقول بعموم النكرة الموصوفة مما قدح فيه كثير من العلماء الحنفية، فضلا عن القائلين بأن الاستثناء من النفي إثبات وبالعكس. ولا نزاع في أن من حلف لأكرم رجلا عالما ببر^{٥٦٧٩} يأكرام عالم واحد، وأما من حلف لا أجالس إلا رجلا عالما، فإنما لا يبحث بمجالسة عالين أو أكثر بناء على أن الوصف قرينة^{٥٦٨٠} على أن المستثنى هو النوع لا الفرد»^{٥٦٨١}.

فقلت: قوله «في غاية الفساد» وبيانه: «أما أولا فبأن مثل أكرمت رجلا عالما» إنما يصدق بإكرامه رجلا واحدا عالما، لأنه من بعض أفراد العام الذي يحتمله اللفظ. فلو كان كما وهم أن صدقه بإكرام عالم واحد للخصوص لا لاندراجه في العموم، لزم أن لا يصدق هذا بإكرامه جميع العلماء. كما لو قال أكرمت العلماء ولم يكرم إلا عالما واحدا، لا يصدق. فكذا لو قال أحببت العالم غير قاصد^{٥٦٨٢} للعهد ليكون^{٥٦٨٣} الاستغراق لو أحب عالما واحدا مخصوصا، صدق في مقاله، لأنه فرد من أفراد العام الذي يحتمله اللفظ، كما إذا^{٥٦٨٤} أحب جميع العالمين الكائنين في الدنيا صدق. وكذلك لو قال أحب رجلا عالما فإنه لا يلزم اختصاصه بواحد ولكن لو كان محبا لواحد لصدق أيضا، ولكن كون الصفة العامة معممة^{٥٦٨٥} في صورة الاستثناء أظهر. إذ قوله لا أجالس إلا رجلا^{٥٦٨٦} يقتضي اختصاص

^{٥٦٧١} ر- أنه.

^{٥٦٧٢} ر- لو دخل المستثنى في حكم المستثنى منه كما زعمت وهو ممنوع.

^{٥٦٧٣} التلويح للفتاوي، ٥٧/٢.

^{٥٦٧٤} و: لعدم.

^{٥٦٧٥} و- و.

^{٥٦٧٦} التلويح للفتاوي، ٥٨/٢.

^{٥٦٧٧} ر: أول.

^{٥٦٧٨} و- مثل قولنا.

^{٥٦٧٩} ر: بر.

^{٥٦٨٠} ر: مرتبة.

^{٥٦٨١} التلويح للفتاوي، ٥٨/٢.

^{٥٦٨٢} ر: فاضل.

^{٥٦٨٣} ر: فيكون.

^{٥٦٨٤} ر: لو.

^{٥٦٨٥} ر: معجمة.

^{٥٦٨٦} لا في ١

الجالسة بواحد فقط، حتى لو جالس رجلين حنث. وإذا قال عالما لو جالس جميع العالمين لم يحنث. وكذا إذا جالس واحدا من العلماء لا يحنث، لكونه من بعض أفراد العام. فإذا جاز صدق الكلّي جاز صدق الشخصي.

والعلامة قد وهم أنه إذا صدق الحكم في الخاص، يلزم أن لا يصدق في العام. وعلى تقدير التسليم فالقائلون بعموم النكرة إذا وصفت بصفة عامة، إنما يقولون بعمومه بحسب حكم يكون للوصف العام فيه أثر لا مطلقا. والإخبار عن الإكرام ليس فيه أثر لعلم الرجل المكرم، لجواز أن يقول أهنت رجلا عالما. فلو كان للعلم أثر في الإخبار عن الإكرام لم يكن له أثر في الإخبار عن الإهانة. وكذا يجوز أن يقول أكرمت رجلا من غير عالما^{٥٦٨٧} فلو كان له أثر لما صدر بدون المؤثر.

وقوله «إن من حلف لأكرمن رجلا عالما يير بإكرامه^{٥٦٨٨} عالما واحدا^{٥٦٨٩}».

قلت: معنى يير لا يحنث وإنما يير بإكرامه جميع العلماء، وعدم حنثه إنما هو لإتيانه بإكرام فرد واحد من الأفراد التي احتملها اللفظ. ولا يظهر عموم حنثه بعدم^{٥٦٩٠} إكرامه جميع العلماء إلا بالموت. وعلى تقدير التسليم [١١٦ظ] / فمبني الأيمان على العرف، وكلامنا في اللغة. وقدح العلماء من الموافق والمخالف لا يضرنا بعد ثبوت المدعى بالدلائل النقلية كقوله^{٥٦٩١} تعالى ﴿وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكٍ﴾^{٥٦٩٢} والعقلية وهو كون الوصف علة وعدم تسليمه في شيء من الصور، مندفع بما ذكرنا من الآية. فإن الإيمان علة تامة لحرية^{٥٦٩٣} العبد المؤمن من المشرك من غير أن يحتاج إلى شيء آخر. وكذا عدم^{٥٦٩٤} تسليمه في جميع الصور لاتحاد العلة، وهي^{٥٦٩٥} علة الوصف المحتمل للعلة وإلا لم يكن لكلام الحكم فائدة. ولو كان عالما قرينة على أن المستثنى من الصدر إنما هو النوع لا الفرد، لزم أن يكون للوصف أثر في دلالة على النوع وإلا لم يكن قرينة. ولو دل على الفردية لأكد الفردية المستفادة من النكرة الموصوفة، ولم يكن له أثر في دلالة على النوع، فلا أثر إلا بالعموم.

وقوله «على أن القائلين بعموم النكرة الموصوفة لا يشترطون في العموم الاستغراق^{٥٦٩٦} ممنوع. بل دليلهم يدل على أن العموم الثابت به عموم الاستغراق، غير أن العموم إن كان عموم الجواز فالاستغراق استغراق الجواز، وإن كان عموم الوجوب فالاستغراق استغراق الوجوب. ولما كان العموم في مثل لا أجالس إلا رجلا عالما عموم الجواز، كان للحالف به أن يجالس عالما وعالمين وجميع العلماء، ولا يجب الاستغراق لأن الاستغراق للجواز. وكأن العلامة وهم من هذا عدم اشتراط الاستغراق.

ثم إنه اعترض على الدليل الثاني بما حاصله أن معنى تعلق الاستثناء بكل^{٥٦٩٧} واحد من الأفراد إخراج المستثنى عن الحكم المتعلق بها، وإثبات ضده له. ويلزم منه جواز بعض صلاة ملتصقة بطهور لا كلها^{٥٦٩٨} وأجاب عنه بما حاصله أن الدليل الثاني مبني على كون قوله إلا بطهور حالا بمعنى أن كل صلاة فهي غير جائزة إلا في تلك الحال، وأنها جائزة حينئذ من جهة أن الحكم المثبت على الحالة

^{٥٦٨٧} ر+ واحدا.

^{٥٦٨٨} التلويع للفتازاني: بإكرام.

^{٥٦٨٩} ر- فلو كان له أثر لما صدر بدون المؤثر. وقوله إن من حلف لأكرمن رجلا عالما يير بإكرامه عالم واحد.

^{٥٦٩٠} و: بالعدم.

^{٥٦٩١} مثل قوله في ١

^{٥٦٩٢} سورة البقرة، ٢٢١/٢.

^{٥٦٩٣} ر: لخيرية.

^{٥٦٩٤} و+ وكذا عدم.

^{٥٦٩٥} و: وهو.

^{٥٦٩٦} التلويع للفتازاني، ٥٨/٢.

^{٥٦٩٧} و: لكل.

^{٥٦٩٨} و: لا كليا.

المستثناة يكون بعينه هو المنفي في صدر الكلام وبالعكس، لا من جهة أن تعلق الاستثناء ببعض يستلزم^{٥٦٩٩} جواز بعض الصلاة بلا طهور، فإنه مما لا يدل عليه شبهة فضلا عن حجة. والحكم الكلي في صدر الكلام إنما هو عدم الجواز، ولا دلالة له. على أن المشروط بالطهور هو جواز البعض دون البعض. إلى هنا كلامه وهو عجيب، فإنه قد بين كلام المصنف، ثم تكلم فيه بكلام من ليس له خبر عن كلام المصنف أصلا. إذ بديهية العقل تشهد أنه إذا كان معنى قوله «لا صلاة إلا بطهور»^{٥٧٠٠} كل صلاة فهي غير جائزة في حالة^{٥٧٠١} من الحالات إلا في حالة اتصالها بالطهور فهي فيها جائزة، كان حاصل الاستثناء كل صلاة جائزة في حالة اتصالها بالطهور.^{٥٧٠٢} ولو كان معناه إلا بعضها في حالة اتصالها بالطهور والاستثناء يدل على إثبات ما نفي عن الصدر بالضرورة، واشتراط في إثباته في البعض حالة اتصاله بالطهور، ولم يشترط في الآخر، فيلزم إثبات صحة بعض الصلاة بلا طهور بديهية العقل. فكيف ينكر ثبوته بحجة بل بشبهة.

على أنا نقول الاستثناء إن تعلق بجميع الأفراد في حق الإثبات، لزم ما ذكرناه أولا وإن لم يتعلق. فإن تعلق ببعض^{٥٧٠٣} دون البعض والاستثناء في الحال لا في الأفراد، لزم الترجيح من غير مرجح. وإن لم يتعلق أصلا، فهو المدعى. وأيضا من ادعى أن الحكم الذي في صدر الكلام هو الذي يقتضي أن يكون المشروط بالطهور هو^{٥٧٠٤} جواز البعض دون البعض حتى يتكلف فتمنعه.

ثم إنه بعد ما ظن أنه أجاب، وفي تخطئة المصنف أصاب قال «نعم لقائل أن يقول: إن [١١٧و] / الموضوع في صدر الكلام نكرة دالة على فرد ما، وإنما جاء عمومها من ضرورة وقوعها في سياق النفي. ففي^{٥٧٠٥} جانب الاستثناء أيضا يوجد ذلك الموضوع، ولا يعم لكونه في الإثبات فيكون المعنى لا صلاة جائزة إلا في حال الاقتران بالطهور، فإن فيها ينتفي هذا الحكم ويشت نقضه وهو جواز شيء من الصلوات.^{٥٧٠٦} إذ نقض^{٥٧٠٧} السلب الكلي إيجاب جزئي كما يقال^{٥٧٠٨} ما جاءني أحد إلا راكبا». ^{٥٧٠٩}

قلت: الجواب عنه، أن الاستثناء يثبت نقض الحكم لا نقض القضية، ونقض الحكم بأن يكون النفي إثباتا أو الإثبات نفيا حاصل، ولم يقل أحد بأنه يجعل الكلي جزئيا ويؤثر في تغيير الكمية، إلا إذا كان استثناء البعض من الكل، وهنا ليس كذلك لأنه متعلق بالحال. على أنه لو اعتبرت جزأيه، يلزم منه اعتبار الموضوع عاما بالضرورة لأنه لو لم يكن ذا أفراد كيف يتصور اعتبار بعضها؟ وأيضا لو لم يؤخذ الموضوع عاما بل نكرة^{٥٧١٠} والنكرة لواحد غير معين، كان حاصل الاستثناء جواز صلاة واحدة غير عين بطهور وبطلان سائرهما بدلالة الصدر، وهو ينافي جواز صلوات جميع المسلمين وصلاة رسول الله ﷺ سوى صلاة واحدة لم يعلم أنها لا تتم،^{٥٧١١} وأية صلاة هي. وهذا قول لا يقال.

^{٥٦٩٩} ر: مستلزم.

^{٥٧٠٠} ابن ماجه، الطهارة ٢.

^{٥٧٠١} ر- في حالة.

^{٥٧٠٢} ر- فهي فيها جائزة، كان حاصل الاستثناء كل صلاة جائزة في حالة اتصالها بالطهور.

^{٥٧٠٣} ر- البعض.

^{٥٧٠٤} ر- هو.

^{٥٧٠٥} و: وفي.

^{٥٧٠٦} و: الصلاة.

^{٥٧٠٧} ر: يقتضي.

^{٥٧٠٨} و: في.

^{٥٧٠٩} التلويح للفتاوي، ٥٩/٢.

^{٥٧١٠} ر: نكرة صح هـ.

^{٥٧١١} و: يتم؛ ر: بهم.

ثم إنه بين معنى قول المصنف وأيضاً يجيء في باب القياس إلى آخره وقال «وفيه نظر، لأنه طريق ظني وقد عارضته الأدلة القاطعة. على أن مجرد الطهور ليس علة للجواز، بل يفتقر إلى أشياء أخرى. على أنه لو ثبتت العلية لم تضر^{٥٧١٢} لجواز انتفاء الحكم لعدم شرط أو وجود مانع، ومن^{٥٧١٣} أين^{٥٧١٤} يلزم جواز كل صلاة بطهور».

قلت: النظر غير وارد على المصنف. فإنه لم يرد بما ذكر نقضا على قاعدتهم تلك، بل أورد ما ذكر معارضة لما قالوا إن الفساد إنما نشأ من مذهبكم في عموم النكرة. فقال بل من مذهبكم في علية المستثنى، وفي أن المستثنى^{٥٧١٥} من النفي إثبات، ومن الإثبات نفي أيضاً.^{٥٧١٦}

وقوله «لأنه^{٥٧١٧} طريق ظني^{٥٧١٨}» إلى آخره، يرد عليه أن قولكم الاستثناء من النفي إثبات ومن الإثبات نفي أيضاً طريق ظني. وليس رفض تلك القاعدة بأولى من رفض هذه.

وقوله «على أنه لو ثبتت^{٥٧١٩} العلية لم تضر^{٥٧٢٠}» إلى آخره، يجوز أن يقال عليه أنه لو كان ما قلت صحيحاً، لا يمكن أن يقال فالخلو عنه لم يضر عليته لعدم جواز الصلاة، لجواز انتفاء عدم جواز الصلاة لعدم شرط أو وجود مانع وهذا باطل.

ومعنى ما كتبت إلا بالقلم، ما أحررت على القرطاس عند الكتابة إلا القلم فيجب أن تختص به. على أن العلية إنما تثبت فيما يصلح للعية، ولو ثبتت^{٥٧٢١} هنا العلية لثبتت^{٥٧٢٢} للكتابة بالقلم في الإخبار عنها، وهي لا تصلح لذلك.

[٥٢٣] قال: «وهذا أقوى دليل»^{٥٧٢٣} إلى آخره.

أقول: قال العلامة «للخصم أن يمنع كونه^{٥٧٢٤} دليلاً، إذ لا دلالة مع احتمال الانقطاع. وكون الأصل في الاستثناء هو الاتصال، لا يفيد لجواز أن يعدل عن الأصل بقرينة عدم ظهور^{٥٧٢٥} ما يصلح استثناءه منه.^{٥٧٢٦} فالأوجه^{٥٧٢٧} أن يقال قوله إن قوله الأخطاء مفعول له، أو حال أو صفة مصدر محذوف، فيكون مفرغاً. والاستثناء المفرغ متصل لأنه معرب على حسب العوامل، فيكون من تمام الكلام ويفتقر إلى تقدير مستثنى منه عام مناسب له في جنسه ووصفه».^{٥٧٢٨}

^{٥٧١٢} ر: يضر.

^{٥٧١٣} و: عن؛ ر: فمن.

^{٥٧١٤} و: أن.

^{٥٧١٥} و: الاستثناء؛ ر: المنفي مثنى.

^{٥٧١٦} و- أيضاً.

^{٥٧١٧} ر- قوله لأنه.

^{٥٧١٨} التلويح للفتاوي، ٦٠/٢.

^{٥٧١٩} ر: ثبت.

^{٥٧٢٠} ر: يضر؛ التلويح للفتاوي، ٦٠/٢.

^{٥٧٢١} و: ثبت.

^{٥٧٢٢} و: ثبت.

^{٥٧٢٣} التلويح للفتاوي، ٦١/٢.

^{٥٧٢٤} و: قوله.

^{٥٧٢٥} و- ظهور.

^{٥٧٢٦} ر- منه.

^{٥٧٢٧} و: والأوجه.

^{٥٧٢٨} التلويح للفتاوي، ٦١/٢.

قلت: ليس هذا الوجه بأولى من الأول في احتمال الانقطاع. ولا^{٥٧٢٩} نسلم أنه معتبر مع جواز اعتبار الاتصال الذي هو الأصل والإذن بالخطأ. إنما نشأ من جعل الاستثناء من النفي إثباتاً، ولا ضرورة في قبول تلك^{٥٧٣٠} الدعوى الفاسدة حتى يصرف من الاتصال إلى الانقطاع. وعدم ظهور ما يصلح استثناءه منه للخصم، لا يكون صارفاً عما هو الأصل، إذ قوله تعالى ﴿أَنْ يَقْتُلَ﴾^{٥٧٣١} يدل على قتل ظاهراً. فالتقدير أن يقتل قتلاً إلا قتلاً خطأ. وأما كونه مفعولاً له فيعيد، [١١٧ظ] / لأن القتل ما يفعل لأجل الخطأ كالضرب للتأديب، لأن الخطأ لا يصلح غرضاً، بل هو خلاف الغرض الواقع من غير قصد له.

[٥٢٤] قال: «قوله «وأما كلمة التوحيد»»^{٥٧٣٢} إلى آخره.

أقول: قال العلامة «عليه فإن قيل لزوم وجوده تعالى بطريق الإشارة اعتراف بمذهب^{٥٧٣٣} الخصم فإنه لا يدعي أنه بعد الإثبات بطريق العبارة بمعنى أن يكون السوق لأجله، بل يدعي أنه مدلول اللفظ. ولزوم وجوده بطريق الضرورة على الوجه المذكور يقتضي أن لا يصير الدهري النافي للصانع مؤمناً بهذه الكلمة وهو خلاف الإجماع. أجيب عن الأول بأن محل الخلاف هو اطراد هذا الحكم أعني كون الاستثناء من النفي إثباتاً وثبوته بطريق الإشارة في هذه الصورة^{٥٧٣٤} لا يوجب الاطراد، لانتفائه في مثل «لا صلاة إلا بظهور». وعن الثاني بأنه مبني^{٥٧٣٥} الأمر على الأعم الأغلب وحكم بإسلامه عملاً بظاهر قوله ﷺ «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله»^{٥٧٣٦} الحديث. وإلى هذا أشار المصنف بقوله «فلأن معظم الكفار أشركوا وفي عقولهم وجود الإله ثابت»^{٥٧٣٩}.

وكلا الجوابين ليس بصحيح.

أما الأول، فلأن مدعانا أن الاستثناء لا يكون من النفي إثباتاً، ومن الإثبات نفياً أصلاً، فكيف يصح لنا^{٥٧٤٠} الاعتراف بصورة نقض يبطل هذه^{٥٧٤١} الدعوى الكلية.^{٥٧٤٢}

وأما الثاني، فلأن الدهري النافي للصانع حيث لم يثبت بنفيه سائر الآلهة وجود الله تعالى، كيف يحكم بإيمانه بناءً^{٥٧٤٣} على أن الأعم الأغلب يحكم بإيمانه. والحال أن الإيمان يشترط فيه الإقرار^{٥٧٤٤} بوجود الله سبحانه و^{٥٧٤٥} تعالى.

^{٥٧٢٩} ر: فلا.

^{٥٧٣٠} و ر: ذلك.

^{٥٧٣١} سورة النساء، ٩٢/٤.

^{٥٧٣٢} التلويح للفتاوي، ٦١/٢.

^{٥٧٣٣} ر: مذهب.

^{٥٧٣٤} و ر: الصور.

^{٥٧٣٥} ابن ماجه، الطهارة ٢.

^{٥٧٣٦} و ر: بني.

^{٥٧٣٧} البخاري، الإيمان ١٧، الصلاة ٢٨، الزكاة ١، الاعتصام ٢، ٢٨، مسلم الإيمان ٣٢.

^{٥٧٣٨} التلويح للفتاوي، ٦١/٢.

^{٥٧٣٩} التوضيح لصدر الشريعة، ٦٢/٢.

^{٥٧٤٠} ر: أما.

^{٥٧٤١} و ر: هذا.

^{٥٧٤٢} و ر: الكلي.

^{٥٧٤٣} ر- بناء.

^{٥٧٤٤} ر: الأفراد.

^{٥٧٤٥} ر- سبحانه و.

بل الجواب عن الأول، أن الخصم يجعله مدلول اللفظ، وأما نحن فقد جعلناه^{٥٧٤٦} ثابتا بطريق الإشارة، لا على أنه مدلول اللفظ، بل لأنه أخرجه عن حكم الصدر. فثبت أن حكمه يخالف حكم الصدر، وهذا ليس مدلول اللفظ، بل هو^{٥٧٤٧} معنى حاصل مما ذكرنا وهو ليس بلفظ.

وعن الثاني، أن الدهري وإن لم يقل بوجوده سبحانه وتعالى فهو قائل بصانع إما يجعله الدهر أو الأفلاك والأنجُم أو الفصول الأربعة أو شيئا آخر. فإذا نفى الجميع سوى الله تعالى،^{٥٧٤٨} لزمه الإقرار بوجود الله تعالى البتة. إذ هو ليس يقابل بوجود شيء بنفسه من غير موثر.

[٥٢٥] قال: «قوله^{٥٧٤٩} «وما قيل»^{٥٧٥٠}» إلى آخره.

أقول: بين العلامة كلام ابن الحاجب بوجوه أربعة. ثم ذكر أن «المصنف أشار إلى منع الوجه الثاني ونقضه وحله على وجه تدفع به تلك الوجوه الأربعة». ^{٥٧٥١} ثم قال «وأقول أما المنع فجوابه الاستقراء ونقل أئمة اللغة، وأما النقض بمثل^{٥٧٥٢} شاب قرناها فمدفوع بما ذكر في الكشف جوابا عما قيل أنه لم يعهد التسمية بثلاثة أسماء فصاعدا، فكيف تكون^{٥٧٥٣} الكلمات المتهجي بها أسماء للسور؟ وذلك أنه قال التسمية بثلاثة أسماء فصاعدا مستنكرة لعمري، وخروج عن كلام العرب. لكن إذا جعلت^{٥٧٥٤} اسما واحدا على طريقة حضرموت. وأما غير مركبة منشورة نثر أسماء العدد، فلا استنكار فيها، لأنها من باب التسمية بما حقه أن يحكي حكاية. كما سموا بتأبط شرا وشاب قرناها وكما لو سمى يزيد منطلق وبيت^{٥٧٥٥} من الشعر. ولا خفاء في أن مثل عشرة إلا ثلاثة ليس محكيا بل معربا^{٥٧٥٦} بحسب العوامل. وأما النقض بمثل أبي عبد الله حيث أعرب في وسطه ففي غاية الفساد، لأن ابن الحاجب قد احترز عنه حيث قال: ولا يعرب الجزء الأول وهو غير مضاف. ولا أدري كيف خفي هذا على المصنف؟ وأما الحل فليس بمستقيم، لأن المقصود دفع التناقض المتوهم في الاستثناء حيث أسند الحكم إلى الكل^{٥٧٥٧} وأخرج البعض. فالقول بكون المركب موضوعا للباقي وضعا كليا، ليس مما يخفى على أحد أو يقع فيه اختلاف أو^{٥٧٥٨} يصلح أن يكون مقابلا للمذهبين الأولين، لكنه لا يفي بالمقصود لأن المفردات حينئذ مستعملة في معانيها الإفرادية. فإما أن يراد بالعشرة في قولنا له علي عشرة إلا ثلاثة، عشرة أفراد ويحكم بإثباتها وهو [١١٨] / التناقض، أو يراد سبعة أفراد وهو المذهب الأول، أو يراد عشرة أفراد لكن يتعلق الحكم بها بعد إخراج الثلاثة وهو المذهب الثاني. فمجرد القول بأن المجموع موضوع للسبعة لا يغني عن الحق شيئا». ^{٥٧٥٩} إلى ههنا قوله.

قلت: أما الاستغراق فلا يفيد مع النقض، وأما النقل فكذلك، مع تجويزهم صور البعض. وأما ما ذكره صاحب الكشف فلا يفيد، إلا أن الوضع الجزئي للمركب يقتضي أن لا يكون له إعراب، بل يحكي حكاية وهو لا يبطل البعض شابت قرناها غايته الفرق

^{٥٧٤٦} ر: جعلنا.

^{٥٧٤٧} ر- هو.

^{٥٧٤٨} و- تعالى.

^{٥٧٤٩} ر- قوله.

^{٥٧٥٠} التلويح للتفتازاني، ٦٢/٢.

^{٥٧٥١} التلويح للتفتازاني، ٦٢/٢.

^{٥٧٥٢} ر: مثل.

^{٥٧٥٣} ر: يكون.

^{٥٧٥٤} و: جعلته.

^{٥٧٥٥} و: ثبت.

^{٥٧٥٦} و: معرب.

^{٥٧٥٧} و: الأصل.

^{٥٧٥٨} و: أنه.

^{٥٧٥٩} التلويح للتفتازاني، ٦٣-٦٤.

بينه وبين ما نحن فيه بأن شاب قرناها ليس الإعراب فيه ملاحظا، وفيما نحن فيه ملاحظا. فالجواب منع كونه فيه ملاحظا عند اعتبار إرادة السبعة منها.

والتحقيق أن المتكلم يريد بالعشرة معناها، وبالثلاثة معناها، وبأداة الاستثناء معناها من غير شك، لكن لضرورة التناقض يجعل مآلها إلى أنه جعل عشرة إلا ثلاثة بإزاء سبعة. وبالاختبار الأول يعتبر الإعراب، وبالاختبار الثاني كونه محكما حكاية. فكما أن إعراب قرناها وشرا في شاب قرناها وتأبط شرا غير معتبر، كذا الإعراب الذي في عشرة وثلاثة. وأما احتراز ابن الحاجب حيث قال «ولا يعرب الجزء الأول وهو غير مضاف» لم يكن إلا عن مثل أبي أي في مثل أبي عبد الله، لا عن إعراب عبد في مثله، فإنه ليس الجزء الأول، بل هو الجزء المتوسط. ولا أدري كيف خفي على العلامة معنى كلام المصنف حيث قال «فإنه مركب من ثلاثة»^{٥٧٦٠} والإعراب في وسطه، فإن الثاني أولى بأن يكون وسط الثلاثة من الأول.

ولئن سلمنا أن مراد المصنف ما زعمه، فإذا جاز إعراب الجزء الأول من الأجزاء الثلاثة في الوضع الشخصي عند الإضافة، ولم يحك حكاية، فما المانع من جواز إعراب الجزء الأول من الأجزاء الثلاثة في الموضوع بالوضع النوعي؟

وأما قوله «لأن المفردات حينئذ مستعملة في معانيها الإفرادية»^{٥٧٦١}.

قلت: بالاختبار الأول، أو باعتبار المال. وعلى الأول فمسلم، والمراد بالعشرة عشرة أفراد، ولزوم التناقض مسلم، ولذلك أولناه إلى ما أولناه. وعلى الثاني، فممنوع. بل المراد بالمجموع السبعة، وليس جزء من اللفظ دالا على^{٥٧٦٢} جزء من السبعة. فالترديد أن المبينة^{٥٧٦٣} عليها لم يفد شيئا، فقد جاء الحق وذهق الباطل وبالله التوفيق.

ثم إنه قال بعد هذا «بل التحقيق في هذا المقام ما ذكره بعض المحققين»^{٥٧٦٤} إلى آخره. ومبنى تحقيقه على أن عشرة أخرجت منها ثلاثة، مجاز في السبعة، لأن العشرة التي أخرجت منها ثلاثة عشرة، ولا شيء من السبعة بعشرة. وأنت خبير بأن العشرة إنما تكون^{٥٧٦٥} عشرة إذا لم يخرج منها شيء، فبعد إخراج الثلاثة كيف تكون^{٥٧٦٦} عشرة، بل تبقى^{٥٧٦٧} سبعة بيقين، وإلا لم يكن للإخراج فائدة.

ثم قال في الآخر «وأنت بعد ذلك خبير بما يرد على الوجوه التي أبطلوا بها المذهبين»^{٥٧٦٨}.

قلت: يقاس ما تكلف وينبغي فيه على ما أعرض عن التكلم فيه.^{٥٧٦٩}

[٥٢٦] قال: «قوله «شبهوا الاستثناء بالغاية»»^{٥٧٧٠} إلى آخره.

^{٥٧٦٠} التوضيح لصدر الشريعة، ٦٣/٢.

^{٥٧٦١} و ر: الأفراد؛ التلويح للفتاوي، ٦٤/٢.

^{٥٧٦٢} و: عن.

^{٥٧٦٣} و: المتعلقة.

^{٥٧٦٤} التلويح للفتاوي، ٦٤/٢.

^{٥٧٦٥} ر: يكون.

^{٥٧٦٦} ر: يكون.

^{٥٧٦٧} ر: يبقى.

^{٥٧٦٨} التلويح للفتاوي، ٦٥/٢.

^{٥٧٦٩} و ر: بغية.

^{٥٧٧٠} التلويح للفتاوي، ٦٥/٢.

أقول: قول العلامة «ولا يخفى أن هذا إنما يصح في غير الاستثناء المفرغ للقطع بأن مثل^{٥٧٧١} ما جاءني^{٥٧٧٢} إلا زيد، وما زيد إلا قائم مسوق لإثبات مجيئ زيد وقيامه بأبلغ وجه وأؤكد. حتى قالوا إنه تأكيد على تأكيد^{٥٧٧٣}. ليس بقوي. إذ لا فرق بين قولهم ما جاء القوم إلا زيدا وبين ما ذكر في الإفادة نفي الحكم عما سوى المستثنى سقوا وثبوت له إشارة وفي إفادة حصر الحكم الثابت في المستثنى بجميع الطريقين، أي السوق والإشارة. إذ الأول لنفي عما عداه، والثاني لثبوت له، وليس معنى الحصر إلا هذا. وأما التأكيد بغير مفهوم فضلا عن التأكيد على التأكيد^{٥٧٧٤}. إذ لا معنى له سوى لم يجيئ غير زيد وجاء زيد وليس على ما ترى فيه شيء من التأكيد.

[٥٢٧] قال: «قوله «بحكم العرف»»^{٥٧٧٥} إلى آخره.^{٥٧٧٦}

أقول: قال العلامة «إلا أن الكلام في ثبوت هذا العرف وفرقه بين العددي وغيره»^{٥٧٧٧}.

قلت: أما العرف فقد نقلت [١١٨ ظ] / من أهل العربية وذكر إجماعهم عليه، والإجماع على أن كلمة التوحيد كافية في الحكم على الإيمان. وذكر المصنف مناسبتة لكلام أهل البيان ولكلام أهل اللغة^{٥٧٧٨} أيضا فيما يأتي. وأي عرف أعرف من هذا؟

وأما الفرق فليس المراد به الفرق بحسب العرف حتى يكون العرف جاريا في غير العددي بما مال إليه بعض العلماء، وفي العددي بما قال الأكثرون. بل بعض العلماء مالوا في غير العددي، أي العرف دون الأكثر، والكل لم يميلوا إلى العرف في العددي بل إلى مقتضى المذهب الثالث الذي له اليد في إزالة التناقض.

ويمكن أن يكون الفرق للبعض بأن كل اسم من أسماء العدد اسم خاص لمعنى مخصوص، فلا يمكن أن يجعل بعضها غاية للبعض لاستبداد كل منه بنفسه، بخلاف غيرها إذا كان مستثنى منه. فإنه لا يكون^{٥٧٧٩} إلا عاما، فجاز أن يجعل خاص من أفرادها التي ينتظمها غاية له بحكم العرف الداعي إليه عما ثبت به المذهب الثالث.

ثم قوله «وأیضا»^{٥٧٨٠} إلى آخره، يشير إلى ما ذكره آنفا من الاعتراضات. وقد عرفت أجوبتها.

[٥٢٨] قال: «مسألة شرط الاستثناء»^{٥٧٨١} إلى آخره.

أقول: إن العلامة بعد ما شرح كلام المصنف رحمه الله^{٥٧٨٢} قال «ولقائل أن يقول الإقرار ثبت ضمنا وإن لم يثبت قصدا. وحينئذ لا يتعذر إخراج الإنكار ولا يلزم إبطال الصيغة. والأقرب أن يقال الإقرار يثبت^{٥٧٨٣} ضمنا وتبعا للإنكار عنده» أي عند أبي يوسف رحمه الله «فإذا استثنى الإنكار لزم استثناء الإقرار أيضا فيلزم استثناء الشيء عن نفسه»^{٥٧٨٤}.

^{٥٧٧١} - و- مثل.

^{٥٧٧٢} و ر: جاء.

^{٥٧٧٣} التلويح للفتاوي، ٦٥/٢.

^{٥٧٧٤} ر- على التأكيد.

^{٥٧٧٥} التلويح للفتاوي، ٦٥/٢.

^{٥٧٧٦} ر- إلى آخره.

^{٥٧٧٧} التلويح للفتاوي، ٦٥/٢.

^{٥٧٧٨} و: العربية.

^{٥٧٧٩} ر: يمكن صح ه.

^{٥٧٨٠} التلويح للفتاوي، ٦٥/٢.

^{٥٧٨١} التلويح للفتاوي، ٦٦/٢.

^{٥٧٨٢} ر- رحمه الله.

قلت: ما ذكره أنه أقرب فهو غاية البعد، لأن أبا يوسف رحمه الله^{٥٧٨٥} لم يجعل الإقرار تبعاً للإنكار، فإنه لا وجه له أصلاً، بل جعله تبعاً للتوكيل بالخصوصية. والتوكيل يحتمل الإقرار وإلا فالإنكار لا يحتمل الإقرار أصلاً.

بل الجواب عنه في غاية الظهور، وهو أن الإقرار إنما ثبت ضمناً بالتوكيل، وهو إنما كان بالإنكار. فإذا استثنى الإنكار بطل التوكيل، والإقرار إنما كان ثبوته في ضمنه.

[٥٢٩] قال: «قوله «وقد أورد أصحابنا»»^{٥٧٨٦} إلى آخره.

أقول: قول «العلامة الظاهر أن الاستثناء في قوله تعالى ﴿وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾^{٥٧٨٧} متصل أي أولئك ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ﴾^{٥٧٨٨} محكوم عليهم بالفسق إلا التائبين منهم فإنهم غير محكوم عليهم بالفسق، لأن «التائب من الذنب كمن لا ذنب له»^{٥٧٨٩} ان أراد بقوله «فإنهم غير محكوم عليهم بالفسق» أنهم غير محكوم عليهم أصلاً، فممنوع. وكيف لم يحكم عليهم بالفسق وقد خرجوا بالتوبة منه، والتوبة لا تخرج إلا مما اتصف به من الفسق؟ وقوله ﴿التَّائِبِينَ﴾ «التائب من الذنب»^{٥٧٩١} نص في الذنب، وهو لا يكون إلا عن فسق. وإذا ثبت أنه حكم عليهم بالفسق، لم يكن للاستثناء فائدة. وإن أراد به أنه غير محكوم عليهم ببقاء الفسق، فالتائبون لم يخرجوا عن حكم الصدر وهو الاتصاف بالفسق إذ أولئك محكوم عليهم به لا ببقائه، فلم يكن الاستثناء إلا منقطعاً.

ثم قال: «ولا يخفى»^{٥٧٩٢} أي الوجه الذي اختاره المصنف، وهو ما ذكر في التقويم «إنما يتم إذا لم يكن معنى ﴿هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ الثبات على الفسق والدوام، وإلا فلا تعذر للاتصال، فلا وجه للانقطاع»^{٥٧٩٣} وهذا كلام مشوش، لأنه ذكر أن التائب غير محكوم عليه بالفسق. فإذا كان معنى ﴿هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ الثابتون على^{٥٧٩٤} الفسق، فكيف يكون استثناء التائب من^{٥٧٩٥} غير^{٥٧٩٦} الثابت عن^{٥٧٩٧} الفسق بل^{٥٧٩٨} غير^{٥٧٩٩} الفاسق، استثناء متصلاً. والحال أنه لو لم يستثن أيضاً، لزم على قوله ان لا يدخل تحت ﴿هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ وهو انه غير محكوم عليه بالفسق. ولئن سلمنا ففيه^{٥٨٠٠} قرينة صارفة عن إرادة دوام الفسق بقوله تعالى ﴿وَأُولَٰئِكَ هُمُ﴾^{٥٨٠١} وذلك أن الرمي

^{٥٧٨٣} و: ثبت.

^{٥٧٨٤} التلويح للفتاوي، ٦٧/٢-٦٨.

^{٥٧٨٥} ر-.

^{٥٧٨٦} التلويح للفتاوي، ٧٦/٢.

^{٥٧٨٧} سورة النور، ٤/٤-٥.

^{٥٧٨٨} سورة النور، ٤/٢٤.

^{٥٧٨٩} ابن ماجه، الزهد ٣٠.

^{٥٧٩٠} التلويح للفتاوي، ٦٧/٢-٦٨.

^{٥٧٩١} ورد الحديث في سنن ابن ماجه، الزهد ٣٠ بهذا اللفظ: «التائب من الذنب كمن لا ذنب له».

^{٥٧٩٢} و ر+ أنه.

^{٥٧٩٣} التلويح للفتاوي، ٦٨/٢.

^{٥٧٩٤} ر: عن.

^{٥٧٩٥} و- من.

^{٥٧٩٦} و ر: الغير.

^{٥٧٩٧} و: على.

^{٥٧٩٨} و- بل.

^{٥٧٩٩} و ر: الغير.

^{٥٨٠٠} و: فيبينه؟ ر: فهمه.

^{٥٨٠١} ر: فأولئك.

^{٥٨٠٢} ر+ الفاسقون.

يقتضي الفسق لا بقاءه. بل المقتضي لبقائه [١١٩و] / بقاؤه^{٥٨٠٣} عليه من غير توبة، وهو غير مذكور. وأيضا الكلام في توجيه الانقطاع لا أنه لا يجوز أن يكون متصلا.

ثم إنه أشار بقوله «ولا يخفى إلى أن منع دخول التائبين في الفاسقين بالمعنى الذي ذكرنا ومنع صحة إخراجهم عن الفاسقين» لأنه فاسق «بالمعنى الآخر ليس^{٥٨٠٤} موجه^{٥٨٠٥}». وتوجيه هذا الكلام أن الإخراج إن اقتضى الدخول وصح عند ذلك، فالمنع الثاني غير موجه وإلا فالمنع الأول غير موجه^{٥٨٠٦}.

وبقوله «وأن الاستدلال على دخولهم بأنه قد حكم بالفسق على أولئك المشار به إلى ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ﴾ وهو عام ليس بصحيح، للإجماع القاطع على أنه لا فسق مع التوبة وكفى به مخصصا^{٥٨٠٨}» إلى الجواب عن كلام المصنف. وتوجيهه ظاهر، ودفعه أن الإجماع إنما هو على زوال الفسق بالتوبة، لا على عدم حصول الفسق له أصلا كالإيمان لا يبقى معه الكفر ولا يبقى كونه كافرا قبل ذلك.

ثم قال دليلا بوجه آخر على الاتصال لبعض الأفاضل فقال «ويمكن الجواب^{٥٨٠٩} بأنه لا فائدة للاستثناء المتصل على هذا التقدير، لأن خروج المستثنى من حكم المستثنى منه معلوم، فيحمل على المنقطع المفيد بفائدة جديدة، وهذا مراد فخر الإسلام بعدم دخول التائبين في صدر الكلام. وحينئذ لا يرد^{٥٨١٠} اعتراض المصنف^{٥٨١١}».

قلت: لا نسلم لزوم كون خروج المستثنى من حكم المستثنى منه معلوما من كونه خارجا في الواقع حتى لا يبقى للاستثناء المتصل فائدة، فإن من لا يعلم ذلك يستفيد بهذا. وقد ثبتت أحكام كل منها بدلائل شتى، ولم تضر^{٥٨١٢} كثرتها.

والتحقيق الحقيقي بأن لا يحوم حوله شبهة أن التائب من الذنب لم يبق له ذنب، ولا يتصور عدم بقاء ذنبه إلا باضمحلال ذنبه^{٥٨١٣} الأصلي، لأن بقاء ذنبه الأصلي وعدم بقاءه متناقضان، ولا ذنب إلا الذنب الأصلي. وهو بأن يتقدم الذنبية عن فعله وهو الرمي. وإذا تحقق هذا، فلا يجوز أن يكون ﴿إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا﴾ مستثنى من ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ﴾ وإلا كان استثناء البعض من الكل. فلا يتصور أن يكون منقطعا، ولا سبيل إلا أن يكون متصلا لأنه المخرج من متعدد بإلا وأحوالها، ولا إخراج إلا في حق الحكم وهو ثبوت الفسق، والتائبون غير داخلين في الفسق. وإن لم تكن^{٥٨١٥} إلا، فلا يكون مخرجا بإلا فلا يكون متصلا. ويجوز أن يكون مستثنى من أولئك ومنقطعا بالتوجيه الذي اختاره المصنف، لكنه مبني على أن الفسق حاصل للتائبين ابتداء، وهو ليس بمنفي عن التائبين. بل المنفي عنهم الثبات على الفسق، وهو حكم آخر، فهو المخرج لا عن عين الحكم. وأنت قد علمت التائب مخرج من غير إلا عن أن يكون فاسقا ابتداء وانتهاء فهو منقطع.

^{٥٨٠٣} ر- بقاؤه.

^{٥٨٠٤} و ر: غير.

^{٥٨٠٥} التلويح للفتاوان، ٦٩/٢.

^{٥٨٠٦} ر- وإلا فالمنع الأول غير موجه.

^{٥٨٠٧} ر- و.

^{٥٨٠٨} التلويح للفتاوان، ٦٩/٢.

^{٥٨٠٩} و ر: أن يجاب عنه.

^{٥٨١٠} و ر: يصح.

^{٥٨١١} التلويح للفتاوان، ٦٩/٢-٧٠.

^{٥٨١٢} ر- تضر.

^{٥٨١٣} ر- إلا باضمحلال ذنبه.

^{٥٨١٤} ر- و.

^{٥٨١٥} ر: يكن.

لكن المصنف نظر إلى وجود سبب الفسق، وهو الرمي وأنه حَاصِلٌ للتائب لا يمكن أن يجعل غير حاصل، فسلك^{٥٨١٦} مسلك صاحب التقيويم في إثبات الانقطاع. وأما الإمام فخر الإسلام فلم ينظر إلى السبب الظاهر، بل إلى الحكم الذي وهو الفسق، فرآه منعداً. فحكم بالانقطاع من غير التأويل المذكور، وجعله استثناء من ضمير قاسقون ليظهر عدم دخول التائبين فيه، ويظهر كونه منقطعاً. والمصنف جعله استثناء من أولئك أو من المشار به عليهم وهو ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ﴾ فاحتاج إلى ما احتاج. فتوجيه الإمام فخر الإسلام أصوب. الله أعلم.

[٥٣٠] قال: «قوله «وصرفه إلى الكل»»^{٥٨١٨} إلى آخره.^{٥٨١٩}

أقول: إن العلامة بعد أن بين الغرض قال «وفيه بحث. إذ لا نزاع لأحد في أن قوله ﴿وَلَا تَقْبَلُوا﴾»^{٥٨٢٠} عطف على ﴿فَاجْلِدُوهُمْ﴾»^{٥٨٢١} إلا أن الشافعي رحمه الله^{٥٨٢٢} لم يجعله من تمام الحد بناء على أنه لا يناسب الحد، لأن الحد فعل يلزم على الإمام إقامته، لا حرمة فعل. ولم يسقط الجلد بالتوبة، لأنه حق العبد. ولهذا أسقطه بعفو المقدوف. وصرف الاستثناء إلى [١١٩ ظ] / الكل عنده ليس بقطعي، بل هو ظاهر يعدل عنه عند قيام الدليل وظهور المانع، مع أن المستثنى هو ﴿إِلَّا تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا﴾»^{٥٨٢٣} ومن جملة الإصلاح الاستحلال فطلب^{٥٨٢٤} عفو المقدوف. وعند وقوع ذلك، يسقط الجلد أيضاً فيصح صرف الاستثناء إلى الكل.^{٥٨٢٦} إلى ههنا كلامه.

وأقول: الجواب عنه. أما أولاً، فبأن ﴿وَلَا تَقْبَلُوا﴾»^{٥٨٢٧} أمر بالرد، وهو فعل يحتمل أن يلزم على الإمام إقامته. وأما ثانياً، فبمنع أن الجلد حق العبد خالصاً، وحقه إنما يؤدي بتكذيبه نفسه عند جماعة وقع منه عندهم القذف، والتوبة إنما تحصل به، فينبغي أن لا يحتاج في دفع الجلد إلى عفو المقدوف. وأما ثالثاً، فبأن صرف الاستثناء إلى الكل إذا كان هو الأصل عنده، فلا يرجع عنه إلا بدليل. وما ذكر فقد علم أنه لا يصلح دليلاً صارفاً. وأما رابعاً، فإن تكذيبه نفسه عند من قذفه عندهم، يزيل من عرض المقدوف ما كان أثبتته من الدنس، فلا نسلم أن الإصلاح يتوقف على الاستحلال.

[٥٣١] قال: «قوله «ثم»»^{٥٨٢٩} إلى آخره.

أقول: معنى كلام المصنف أن الشافعي رحمه الله صرف الاستثناء إلى قوله تعالى: ﴿وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ وقوله ﴿وَلَا تَقْبَلُوا﴾»^{٥٨٣٠} مع أن الأول كلام مستأنف أورد لدفع أن يتوهم أنهم بعد إقامة الحد المشتمل على الأمرين لم يبق فسقهم، والثاني تنمة الحد، ولم يصرفه إلى قوله تعالى ﴿فَاجْلِدُوهُمْ﴾»^{٥٨٣١} مع أنه من الجلد. فجمع بين مختلفين في صرف الاستثناء، وفرق بين مؤتلفين.

^{٥٨١٦} ر: فتلك.

^{٥٨١٧} ر- و.

^{٥٨١٨} التلويح للفتاوي، ٧١/٢.

^{٥٨١٩} ر- إلى آخره.

^{٥٨٢٠} سورة النور، ٤/٢٤.

^{٥٨٢١} و: ر: فاجلدوا؛ سورة النساء، ٤/٢٤.

^{٥٨٢٢} ر- رحمه الله.

^{٥٨٢٣} و- إلا.

^{٥٨٢٤} سورة النور، ٥/٢٤.

^{٥٨٢٥} و: وطلب.

^{٥٨٢٦} التلويح للفتاوي، ٧٢-٧١/٢.

^{٥٨٢٧} ر- و.

^{٥٨٢٨} سورة النور، ٤/٢٤.

^{٥٨٢٩} التلويح للفتاوي، ٧٢/٢.

والعلامة هرب من هذا وذكر ما حصله أن «وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ» تعليل لإيجاب الحد، لا لإيجاب رد الشهادة. وإلا كان المناسب أن لا يكون العطف بالواو بل بالفاء. وإذا لم يكن تعليلًا لإيجاب رد الشهادة، لم يكن لقوله تعالى «وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ» مناسبة لقوله «وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا»^{٥٨٣٢} فلا يجوز أن يجمع بينهما في صرف الاستثناء إليهما.

وهذا كلام في غاية الوهاء، وليس لكلام المصنف عليه دلالة. ومع ذلك اعترض عليه بقوله «وفيه نظر، لأنه يرد لك على تقدير جعلها علة لاستحقاق العقوبة».^{٥٨٣٣} وليت شعري إن الفسق إذا كان هو العلة، فما موجب لدخول الفاء فيه. بل الواجب أن تدخل على الحكم المعلول لا على العلة. والسؤال والجواب اللذان ذكرهما بعد هذا الكلام مبنيان^{٥٨٣٤} على هذا

[٥٣٢] قال: «قوله «ومن أقسام بيان التغيير الشرط»»^{٥٨٣٥} إلى آخره.

أقول: نقل العلامة^{٥٨٣٦} عن الإمام شمس الأئمة رحمه الله^{٥٨٣٧} أنه قال «إنه بيان تبديل»^{٥٨٣٨} لأن قول القائل أنت حر يقتضي تنجيز الحرية، وبالشرط يتبدل ذلك الحكم، ونقل عن الإمام فخر الإسلام رحمه الله^{٥٨٣٩} أن كلا من الاستثناء والشرط يمنع انعقاد الإيجاب، إلا أن الاستثناء يمنع الانعقاد في بعض الجملة حتى لا يبقى موجبا فيه لا في الحال ولا في المآل.^{٥٨٤٠} والتعليق يمنع انعقاده في الحال لا في المآل.

وأقول: العبارات مختلفة والمراد واحد.

أما على قول الإمام فخر الإسلام فظاهر. فإنه لم ينص على التبديل، ففي الأول تغيير للفظ من إرادة الجملة لولا^{٥٨٤١} الاستثناء إلى البعض. وفي التعليق عن انعقاده في الحال، لولا الشرط إلى^{٥٨٤٢} انعقاده في المآل. وليس المراد بالانعقاد التعليق، بل انعقاد قوله أنت حر، علة للعتق. وليس المراد بانعقاده علة في المآل، إلا أن قوله أنت حر يؤثر في المآل في ثبوت الحرية، لا في الحال، لتأخر^{٥٨٤٣} الشرط عن الحكم.

وأما على قول الإمام شمس الأئمة رحمه الله^{٥٨٤٤} فإنه أراد بالتبديل، تبديل الوصف وهو المراد بالتغيير. وإن لم يكن ثمة تبديل حقيقة، لأنه يقتضي ثبوت شيء، ثم تبدله إلى شيء آخر. ولم يثبت في التعليق شيء، بل كان يحتمل الثبوت في الحال لولا التعليق. فبالتعليق ارتفع ذلك الاحتمال وتعين توقفه إلى المآل. فالتبديل في الاحتمال لا في الحكم وهو عين التغيير المصطلح.

[المسائل المتعلقة ببيان التبديل وهو النسخ]

^{٥٨٣٠} سورة النور، ٤/٢٤.

^{٥٨٣١} و ر: فاجلدوا.

^{٥٨٣٢} سورة النور، ٤/٢٤.

^{٥٨٣٣} التلويح للفتاواني، ٧٢/٢.

^{٥٨٣٤} و- مبنيان؛ ر: مبني.

^{٥٨٣٥} التلويح للفتاواني، ٧٢/٢.

^{٥٨٣٦} و ر: المصنف.

^{٥٨٣٧} ر- رحمه الله.

^{٥٨٣٨} التلويح للفتاواني، ٧٢/٢.

^{٥٨٣٩} ر- رحمه الله.

^{٥٨٤٠} ر- ولا في المآل.

^{٥٨٤١} و: لو.

^{٥٨٤٢} و: عن.

^{٥٨٤٣} ر: لتأخير.

^{٥٨٤٤} ر- رحمه الله.

[٥٣٣] قال: [١٢٠و] / «قوله «فصل»»^{٥٨٤٥} إلى آخره.

أقول: عرف المصنف النسخ بقوله «وهو أن يرد دليل شرعي متراخيا عن دليل شرعي آخر»^{٥٨٤٦} مقتضيا خلاف حكمه^{٥٨٤٧}. وقال العلامة «وقد يطلق النسخ بمعنى الناسخ وإليه ذهب من قال هو الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم»^{٥٨٤٨} على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه، وقد يطلق على فعل الشارع. وإليه ذهب من قال هو رفع حكم شرعي بدليل شرعي متأخر^{٥٨٤٩}. ولا يخفى أن الناسخ ليس إلا الشارع، ومن أراد تعريف النسخ إنما أراد تعريف ما به النسخ، سواء عرفه بالخطاب أو بوروده^{٥٨٥٠} أو في ضمن فعل الشارع. وأما كون الخطاب ناسخا فلا وجه له، بل هو دليل النسخ. كما أن الخطاب الأول ليس بموجب للحكم، بل دليل له والموجب هو الشارع.

[٥٣٤] قال: «قوله «ونحن نقول»»^{٥٨٥١} إلى آخره.

أقول: قال العلامة «فيه بحث لأن النزاع ليس في إطلاق لفظ النسخ. وكيف يتصور ذلك من المسلم وقد ورد به التزليل؟ وإنما النزاع في ورود نص يقتضي حكما مخالفا لما يقتضيه نص سابق غير دال على توقيت بل جار»^{٥٨٥٢} على الإطلاق الذي يفهم منه التأييد^{٥٨٥٣}. إلى آخره.

ثم قال: «بل الجواب أنا لا نسلم أن بشارة موسى وعيسى عليهما السلام شرع النبي ﷺ وإيجابها الرجوع إليه يقتضيان توقيت أحكام التوراة والإنجيل، لاحتمال أن يكون الرجوع إليه باعتبار كونه مفسرا أو مقررا أو مبدلا للبعض دون البعض. فمن أين يلزم التوقيت؟ بل هي مطلقة يفهم منها التأييد فتبديلها نسخا»^{٥٨٥٤}.

قلت: هذا الجواب غير موجه، لأن كلام المنكرين للنسخ على شرائع موسى وعيسى عليهما السلام إنما هو وارد بطريق المنع لا بطريق الاستدلال. فإنه لا يلزم من عدم النسخ في صورة عدم جواز النسخ أصلا، حتى يستدل^{٥٨٥٥} بعدم وقوع النسخ في المبحوث عنه على عدم جواز النسخ. بل كلامهم إنما يتوجه على من يدعي وقوع النسخ في شريعة موسى وعيسى عليهما السلام^{٥٨٥٦} بطريق المنع، بأنه لم لا يجوز أن تكون^{٥٨٥٧} شرائعهم مؤقتة ببعثة النبي ﷺ حيث بشرنا بوروده ﷺ. فقوله «لا نسلم أن بشارتهما تقتضي التوقيت»^{٥٨٥٨} منع على المنع، فغير موجه.

^{٥٨٤٥} التلويح للفتاواني، ٧٣/٢.

^{٥٨٤٦} و- آخر.

^{٥٨٤٧} التوضيح لصدر الشريعة، ٧٣/٢-٧٤.

^{٥٨٤٨} و- المتقدم.

^{٥٨٤٩} التلويح للفتاواني، ٧٣/٢.

^{٥٨٥٠} ر: نوروده.

^{٥٨٥١} التلويح للفتاواني، ٧٤/٢.

^{٥٨٥٢} ر: جاء.

^{٥٨٥٣} التلويح للفتاواني، ٧٤/٢.

^{٥٨٥٤} التلويح للفتاواني، ٧٤/٢.

^{٥٨٥٥} ر: يستبدل.

^{٥٨٥٦} ر- رحمهما السلام.

^{٥٨٥٧} ر: يكون.

^{٥٨٥٨} التلويح للفتاواني، ٧٤/٢.

وكذا البحث الذي أوردته، لأن استدلال المصنف بالآية على جواز وقوع النسخ لأن معناها أن الآية التي ننسخها تأتي بخير منها، وهذا يقتضي^{٥٨٥٩} جواز^{٥٨٦٠} النسخ لا على إطلاق لفظ النسخ. وأيضا التراجع في جواز ورود نص يقتضي حكما مخالفا لما يقتضيه نص سابق، غير دال على توقيت لا في وروده. وأيضا لا نسلم أن الإطلاق يفهم منه التأبيد، بل هو الأصل حتى يدل دليل على خلافه، إذ التأبيد لا يفهم إلا من لفظ يدل عليه، وعند ذلك يصير محكما فمن أين يتصور نسخه.

[٥٣٥] قال: «قوله «أما النقل»»^{٥٨٦١} إلى آخره.

أقول: قال العلامة «المصنف استدل أولا على ثبوت النسخ بما ينتهض حجة على اليهود وغيرهم، وهو نسخ بعض الأحكام الثابتة في زمن آدم عليه السلام. لكن لا يخفى أنه لا يندفع^{٥٨٦٢} القول^{٥٨٦٣} بتأييد شريعة موسى عليه السلام بدليل نقلي»^{٥٨٦٤}.

قلت: دليل اليهود لعنهم الله ولو سلم التواتر فيه لا^{٥٨٦٥} ينتهض حجة على مدعاهم وهو عدم جواز النسخ أصلا، إذ عدم النسخ في صورة لا يستلزم عدم جوازه أصلا. وكان هذا في غاية الظهور، فلأجل ذلك لم يلتفت^{٥٨٦٦} إلى جوابه المصنف مع أنه إشارة إلى عدم التواتر بقوله «ادعوا» وكان هذا الجواب الذي ذكره^{٥٨٦٧} المصنف مبطلا لمدعاهم وهو عدم الجواز، فاقصر عليه. وحيث لم يكن بصدد إثبات أن شرائعهم منسوخة، فإنه ثابت بالدلائل القاطعة ومفروغ عنه لم يلتفت إليه ههنا.

[٥٣٦] قال: «قوله «وقد خطر ببالي»»^{٥٨٦٨} إلى آخره.

أقول: قال العلامة «لقائل أن يقول الاعتراض إنما هو على فخر الإسلام رحمه الله^{٥٨٦٩} وهو قائل بأن الاستصحاب ليس بحجة أصلا. وكونه^{٥٨٧٠} حجة في صورة ما، يكون رجوعا عن مذهبه، فلا يتم الجواب الأول، وكذا الثاني. لأنه قائل بأن البقاء بالاستصحاب. فالقول بأن البقاء ليس بالاستصحاب يكون دفعا لكلامه لا توجيها»^{٥٨٧١} [١٢٠ ظ] /

قلت: مدعى الخصم ان الاستصحاب حجة، وهذا الكلام موجبة كلية، ونحن ننكره. بمعنى أنه ليس كل الاستصحاب حجة وهى سالبة جزئية لا يناقض الشخصية ولا الموجبة الجزئية. وعلى تقدير التسليم، فالحجة ههنا في الحقيقة علمنا بعدم نزول المغير. إذ لو نزل لبين النبي صلى الله عليه وآله وسلم ولم يكتمه لا مجرد الاستصحاب. وأيضا الاستصحاب وإن لم يصلح لأن يكون حجة مستقلة، جاز أن يكون جزءا من الحجة المستقلة، فيتم الجواب الأول، فظهر به الجواب الثاني أيضا. لأن قول الإمام فخر الإسلام أن البقاء بالاستصحاب معناه ما ذكرنا من أنه جزء دليل البقاء، ومعنى كلام المصنف موجهها لكلام الإمام فخر الإسلام أن لا يقول أن البقاء بالاستصحاب أنه وحده ليس بحجة فهو توجيه لا دفع.

^{٥٨٥٩} ر: يفضى.

^{٥٨٦٠} ر: بجواز.

^{٥٨٦١} التلويح للفتاوي، ٧٥/٢.

^{٥٨٦٢} و: يدفع.

^{٥٨٦٣} و: العقول.

^{٥٨٦٤} التلويح للفتاوي، ٧٥/٢-٧٦.

^{٥٨٦٥} و: لم.

^{٥٨٦٦} و: لم يلتفت صح هـ.

^{٥٨٦٧} ر: ذكر.

^{٥٨٦٨} التلويح للفتاوي، ٧٦/٢.

^{٥٨٦٩} و: رحمه الله.

^{٥٨٧٠} و: فكونه.

^{٥٨٧١} التلويح للفتاوي، ٧٦/٢.

[٥٣٧] قال: «قوله «وأما محله»»^{٥٨٧٢} إلى آخره.

أقول: قال العلامة «هذا إذا كان التأيد قيدا للحكم كالوجوب مثلا، وأما إذا كان قيدا للواجب مثل صوموا أبدا فالجمهور على أنه يجوز نسخه، إذ لا يزيد في الدلالة على جزئيات الزمان على دلالة قولنا صم غدا على صوم غد وهو قابل للنسخ»^{٥٨٧٣} وفيه نظر.

أما أولا، فهو أن قوله صوموا أبدا مختصر قوله أطلب منكم الصوم أبدا. فأبدا إن تعلق بأطلب فهو قيد للوجوب من غير رتبة^{٥٨٧٤} وإن تعلق بالصوم فهو قيد للواجب. ومن أين تعين كونه قيدا للصوم، حتى جعله من قبيل ما يجوز النسخ فيه.

وأما ثانيا، فهو أن الواجب إذا كان مؤبدا، لزم أن يكون الواجب مؤبدا، وإلا وجد الواجب بدون الوجوب هو محال.

وأما ثالثا، فهو أن هذا الكلام قياس المؤبد بالمؤقت، وذلك لا يحسن.

وأما رابعا، فهو أن الموت لا يتعلق بالنسخ، إذ^{٥٨٧٥} هو^{٥٨٧٦} رفع التكليف بعد ثبوته. والموت انتفاء محل التكليف لا رفع التكليف ممن أثبت التكليف عمن ثبت له التكليف.

وأما خامسا،^{٥٨٧٧} فهو أن قوله الكلية:^{٥٨٧٨} «الجهاد ماض إلى يوم القيامة»^{٥٨٧٩} لا شك أن التأيد فيه قيد الواجب وهو الجهاد. إذ المضي إلى يوم القيمة مثبت له ولا يحتمل النسخ بالاتفاق.

لا يقال التقدير وجوب الجهاد ماض إلى يوم القيمة، لأن^{٥٨٨٠} الأصل عدم التقدير، ولأن وجوبه إذا كان ماضيا إلى يوم القيمة، كان الجهاد إلى يوم القيامة^{٥٨٨١} واجبا وإلا لم يكن الوجوب إلى يوم القيامة.

[٥٣٨] قال: «قوله «فذبح»^{٥٨٨٢} إبراهيم عليه السلام» إلى آخره.

أقول: قال العلامة «ثم لا يخفى أن هذا النسخ ليس من قبيل النسخ قبل التمكن من الفعل كما في نسخ الصلوات ليلة^{٥٨٨٣} المعراج للقطع بأنه تمكّن من الذبح، وإنما امتنع لمانع من الخارج»^{٥٨٨٤}.

^{٥٨٧٢} ر: بجهة؛ التلويح للفتاواني، ٧٧/٢.

^{٥٨٧٣} التلويح للفتاواني، ٧٧/٢.

^{٥٨٧٤} و ر: رتبة.

^{٥٨٧٥} ر: إذ.

^{٥٨٧٦} ر: فهو.

^{٥٨٧٧} و: رابعا صح هـ.

^{٥٨٧٨} ر: عليه.

^{٥٨٧٩} ورد الحديث في سنن أبي داود، الجهاد ٣٣، بهذا اللفظ: «عن أنس بن مالك قال: قال رسول الله ﷺ: ثلاث من أصل الإيمان الكف عمن قال لا إله إلا الله ولا نكفره بذنوب ولا نخرجه من الإسلام بعمل والجهاد ماض منذ بعثني الله إلى لأن يقاتل آخر أممي الدجال لا يطلعه جور جائر ولا عدل عادل والإيمان بالأقدار».

^{٥٨٨٠} ر: لأنا نقول.

^{٥٨٨١} و- القيامة.

^{٥٨٨٢} و ر: وذبح.

^{٥٨٨٣} ر: قبل.

^{٥٨٨٤} التلويح للفتاواني، ٧٨/٢.

قلت: لا نسلم أنه تمكن^{٥٨٨٥} من الذبح بوجود الموانع. ولين سلمناه، فالمصنف مصرح بأنه من قبيل النسخ قبل الفعل عند القائلين بالنسخ فيه. وكون المراد بالنسخ قبل الفعل هو قبل الإتيان بجزي من جزئياته ظاهر، لا يحتاج فيه إلى التطويلات التي أوردتها، والتمثيل بحجوا هذه السنة وصوموا غدا تمثيل^{٥٨٨٦} بالمؤقت، وليس مورد النسخ لأنه يوجب النداء على ما ذكره المصنف قبيل هذا.

[٥٣٩] قال: «قوله «فلا نسخ حينئذ»^{٥٨٨٧} إلى آخره.

أقول: قال العلامة «ولا يخفى أن هذا مختص بالأحكام المنصوصة»^{٥٨٨٨}.

قلت: الأحكام المعللة بالعلل المنصوص عليها في حكم الأحكام المنصوص عليها التي ليس فيها نسخ.

ثم أورد حديث نسخ الإجماع بالإجماع وقال بعده «ولقلل أن يقول لا نسلم أن الإجماع المخالف للنص خطأ، وإنما يكون كذلك لو لم يكن مستندا إلى نص راجح على النص الأول الذي نجعله^{٥٨٨٩} منصوفا به»^{٥٨٩٠}. والجواب أن الإجماع المتعقد بالمرجوح حينئذ يكون على الخطأ فلا يتعقد، فلا يكون نسخ.

[٥٤٠] قال: «قوله «وإلى هذا»^{٥٨٩١} المعنى» إلى آخره.

أقول: قال العلامة «وقد يقال إن الثابت بآية الموارث وجوب حق بطريق الإرث وهو لا ينافي ثبوت حق آخر بطريق آخر فلا دافع للوصية إلا السنة»^{٥٨٩٢}. ودفعه أن الثابت بآية الموارث^{٥٨٩٣} وجوب هذا بطريق [١٢١و] / الإرث^{٥٨٩٤} مع نفي ثبوت حق آخر بطريق وصية الميت بدليل قوله التعليق «إن الله أعطى كل ذي حق حقه ألا وصية لوارث»^{٥٨٩٥}.

وتحقيقه أن آية الموارث ظاهرة^{٥٨٩٦} في إيجاب حق بطريق الإرث بمجمله^{٥٨٩٧} في نفي حق آخر بطريق الوصية، فالتحق الخبر بيانا إليه، فأثبت نفسه، وإذا تنافت^{٥٨٩٨} الآيتان نسخت المتأخرة المتقدمة.

ثم قال وذكر الإمام السرخسي أن المنفي بآية الموارث إنما هو وجوب الوصية، لا جوازها. والجواز إنما انتفى بقوله التعليق «لا وصية لوارث» ضرورة نفي أصل الوصية^{٥٨٩٩}. لكن لا يخفى أن جوازها ليس حكما شرعيا، بل إباحة أصلية. والثابت بالكتاب إنما هو الوجوب المرتفع بآية الموارث فلا يكون هذا من نسخ الكتاب بالسنة.

^{٥٨٨٥} ر: يمكن.

^{٥٨٨٦} ر: بمثل.

^{٥٨٨٧} التلويح للفتاواني، ٧٩/٢.

^{٥٨٨٨} التلويح للفتاواني، ٧٩/٢.

^{٥٨٨٩} و ر: بمثل.

^{٥٨٩٠} التلويح للفتاواني، ٨٠/٢-٨١.

^{٥٨٩١} التلويح للفتاواني، ٨١/٢.

^{٥٨٩٢} التلويح للفتاواني، ٨١/٢.

^{٥٨٩٣} و- الموارث صح هـ.

^{٥٨٩٤} ر- وهو لا ينافي ثبوت حق آخر بطريق آخر فلا دافع للوصية إلا السنة». ودفعه أن الثابت بآية الموارث وجوب هذا بطريق الإرث.

^{٥٨٩٥} ورد الحديث في سنن أبي داود، الصابيا ٦، البيوع ٨٨؛ وسنن الترمذي، الصابيا ٥ بهذا اللفظ: «إن الله قد أعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث».

^{٥٨٩٦} و ر: ظاهر.

^{٥٨٩٧} و ر: بمثل.

^{٥٨٩٨} ر: تنافيا.

^{٥٨٩٩} ر- لا جوازها. والجواز إنما انتفى بقوله التعليق «لا وصية لوارث» ضرورة نفي أصل الوصية.

قلت: كلام العلامة مبني على أن الأصل هو الإباحة، وفيه كلام. والجواب عن كلام الإمام السرخسي ظاهر مما قدمناه في الجواب عن القول المتقدم.

[٥٤١] قال: «قوله» ^{٥٩٠٠} «فنسخ السنة» ^{٥٩٠١} بالكتاب ^{٥٩٠٢} متيقن» ^{٥٩٠٣}.

أقول: قال العلامة «فيه بحث. إذ لا دليل على كون التوجه إلى بيت المقدس ثابتاً بالسنة، سوى أنه غير متلو في القرآن. وهو لا يوجب التيقن كالتوجه إلى الكعبة قبل التوجه إلى بيت المقدس. فإنه لا ^{٥٩٠٤} يعلم كونه ثابتاً بالكتاب أو السنة مع أنه لا يتلى في القرآن، للقطع بأن آية التوجه إلى المسجد الحرام إنما نزلت بعد التوجه إلى بيت المقدس بالمدينة» ^{٥٩٠٥}.

والجواب عنه، أنا لا نسلم أن ثبوته بالسنة بدليل أنه غير متلو في القرآن، بل بفعله ^{٥٩٠٦} الكتاب. إذ ثبوته بالسنة لا يقتضي عدم ثبوته بالكتاب، بل يجوز ثبوت حكمه ^{٥٩٠٦} بالكتاب وبالسنة وبالإجماع وبالمعقول، ^{٥٩٠٧} لكن مجرد إمكان ثبوته بالكتاب الغير المتلو غير كاف في جعله ثابتاً بالكتاب. إذ هو محض شبهة، وبها لا تثبت الأحكام.

ومعنى قول المصنف «إنه ^{٥٩٠٨} الكتاب لما كان بمكة كان يتوجه إلى الكعبة ولا يدري أنه كان بالكتاب أو بالسنة» ^{٥٩٠٨} ليس أنه لا يدري كونه بالسنة، بل إنه لا يدري كونه بالكتاب. وحيث لا يدري كونه بالكتاب صح أن يقال لا يدري أنه كان بالكتاب أو بالسنة، وإذا كان بالكتاب كان بالسنة أيضاً لفعله ^{٥٩٠٩} الكتاب. وإذا كان بالسنة لا يلزم أن يكون بالكتاب.

[٥٤٢] قال: «قوله» وحديث عائشة رضي الله عنها» ^{٥٩١٠} إلى آخره. ^{٥٩١١}

أقول: قال العلامة «فيه بحث لعدم التزاع في أن الكتاب لا ينسخ بخبر الواحد، فكيف بمجرد إخبار الراوي من غير نقل حديث في ذلك؟ على أن قولنا «حتى أباح الله له» ^{٥٩١٢} ظاهر في أنه كان بالكتاب. حتى قيل أنه قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَحْلَلْنَا لَكَ أَزْوَاجَكَ اللَّائِي آتَيْتَ أَجُورَهُنَّ﴾ ^{٥٩١٣} وأشار الشيخ أبو اليسر ^{٥٩١٤} إلى أن حرمة الزيادة على التسع حكم لا يحتمل النسخ لأن قوله تعالى ﴿مِنْ بَعْدُ﴾ ^{٥٩١٥} بمنزلة التأييد إذ البعدية المطلقة تتناول الأبد» ^{٥٩١٦}.

^{٥٩٠٠} - قوله.

^{٥٩٠١} و ر: الكتاب.

^{٥٩٠٢} و ر: بالسنة.

^{٥٩٠٣} التلويح للفتاواني، ٨١/٢.

^{٥٩٠٤} - ر: لا.

^{٥٩٠٥} التلويح للفتاواني، ٨١/٢-٨٢.

^{٥٩٠٦} ر: حكم.

^{٥٩٠٧} ر: بالعقول.

^{٥٩٠٨} التوضيح لصدر الشريعة، ٨٢/٢.

^{٥٩٠٩} + كان بالسنة أيضاً لفعله ^{٥٩٠٩} الكتاب وإذا كان بالسنة لا يلزم أن يكون بالكتاب.

^{٥٩١٠} التلويح للفتاواني، ٨٢/٢.

^{٥٩١١} - ر: رضي الله عنه إلى آخره.

^{٥٩١٢} ورد هذا الحديث في صحيح ابن حبان بلفظ قريب: «ما مات رسول الله حتى أحل له النساء». أبو حاتم محمد بن حبان بن أحمد التميمي ابن حبان، تحقيق: شعيب الأرنؤوت، بيروت ١٩٨٧، ٢٨١/١٤.

^{٥٩١٣} سورة الأحزاب، ٥٠/٣٣.

^{٥٩١٤} - ر: أبو اليسر.

^{٥٩١٥} سورة الأحزاب، ٥٢/٣٣.

^{٥٩١٦} و: الآية؛ التلويح للفتاواني، ٨٢/٢-٨٣.

قلت: أما قول العلامة فمبني على عدم فهمه مراد المصنف. إذ ليس مراده أنه نسخ بمحدث عائشة رضي الله عنها، بل عائشة رضي الله عنها^{٥٩١٧} أخبرت أن الآية نسخت، ونسخها^{٥٩١٨} بالسنة متيقن، إذ احتمال الكتاب الغير المتلو مجرد شبهة. وأما ما قيل إن الناسخ قوله تعالى ﴿إِنَّا أَخْلَلْنَا لَكَ﴾ الآية فظاهر الفساد، لأن الآية المذكورة تدل^{٥٩١٩} على حل من أتاها رسول الله ﷺ آخرها، لا على حل من لم يؤتها بعد آخرها، فلا يكون ناسخا. وأما قول الشيخ أبي اليسر فمدفوع بمنع دلالة من يعد على التأييد، بل دلالة على عدم حل من بعد التسعة فهو مجرد تحريم، ثم يقبل النسخ.

ثم اعلم أن العلامة لم يتعرض لاستدلال الشافعي لعدم^{٥٩٢٠} جواز نسخ الكتاب بالسنة وبالعكس، بأنه لو نسخ الكتاب بالسنة لطعن الطاعنون فيه بأنه كذب به، فلا تصدقه.^{٥٩٢١} وفي العكس بأن ربه كذبه، فلا تصدقه. ولجواب المصنف عنه بأن هذا وارد في نسخ الكتاب بالكتاب، والسنة بالسنة بأن يقال من كذب نفسه فنحن لا تصدقه، ولا اعتبار بالطعن الباطل. ولما كان الاحتياج إلى بيان [١٢١ظ] / بطلان الطعن ظاهرا أوردناه.

فقلنا: طعنهم مبني على تصورهم الباطل أن الثاني تكذيب للأول وإبطال له، وعدم معرفتهم بأن الثاني بيان لانتهاه حكم الأول وأنه لم يكن مؤيدا.

[٥٤٣] قال: «قوله «وقد يرفعان»»^{٥٩٢٢} إلى آخره.

أقول: قال العلامة «وفيه بحث. لأن الحكم غير العلم والعلم إنما يقوم بالروح»^{٥٩٢٣} وهو لا يفنى بالموت، فلهذا^{٥٩٢٤} أحال البحث على غيره^{٥٩٢٥}. أراد به قوله «قالوا»^{٥٩٢٦}.

قلت: الحكم الذي يرتفع بموت العلماء هو العلم لا الذي يقوم بالحكم، لأنه ليس له تعلق بالعلماء. والارتفاع يراد به أن لا يبقى عالم بالحكم، لا أنه يفنى علم العالم بالموت. على أن العلم المستنبط من الخطاب^{٥٩٢٧} ليس إلا الوجوب بالسبب عنده، لا أنه كان واجبا في حياة الدنيا والباقي هو الثاني دون الأول، وإلا ما فرضناه علما يكون جهلا، وإحالة البحث على العلماء ليحصل الوثوق، لا لإيراث الشبهة. ولو كان كذلك، لكان الأنسب أن يقول قبل لا قالوا.

[٥٤٤] قال: «قوله «سُنْفَرُوكَ فَلَا تَنْسَى»»^{٥٩٢٨} إلى آخره.

أقول كان المناسب أن يقول العلامة قوله قال الله تعالى ﴿سُنْفَرُوكَ﴾ إذ الآية ليس قول المصنف، بل قوله قال الله تعالى هو قول المصنف.

^{٥٩١٧} ر- رضي الله عنها.

^{٥٩١٨} و ر: نسخه.

^{٥٩١٩} ر: يدل.

^{٥٩٢٠} ر: بعدم.

^{٥٩٢١} ر: يصدق.

^{٥٩٢٢} التلويح للفتاوي، ٨٤/٢.

^{٥٩٢٣} ر: بالروح.

^{٥٩٢٤} لذا في كتاب التلويح المطبوع

^{٥٩٢٥} التلويح للفتاوي، ٨٤/٢.

^{٥٩٢٦} و: قاتوا.

^{٥٩٢٧} و: الكتاب صح هـ.

^{٥٩٢٨} سورة الأعلى، ٦/٨٧.

^{٥٩٢٩} التلويح للفتاوي، ٨٤/٢.

[٥٤٥] قال: «قوله «فقد اختلفوا»»^{٥٩٣٠} إلى آخره.^{٥٩٣١}

أقول: قال العلامة «وللمصنف عليه مؤاخذتان إحداهما أنه يجب إخراج مفهوم المخالفة عن^{٥٩٣٢} محل الخلاف^{٥٩٣٣} مع^{٥٩٣٤} أبي حنيفة، لأنه لا يقول به فلا يتصور رفعه، وأنت خبير بأنه لا مؤاخذة في ذلك. على أن ابن الحاجب لما^{٥٩٣٥} علم من عادته في الاختصار بالسكوت عما هو معلوم فهو في حكم المستثنى».^{٥٩٣٦}

وهذا الاعتذار^{٥٩٣٧} في غاية البعد، لأنه لم يسكت عنه بل حكم بأنه عند أبي حنيفة نسخ، وأين هذا من السكوت؟ بل الاعتذار القريب أن يقال أراد به أنه لو قال بمفهوم المخالفة كان رفعه نسخا، فهو في حكم بذلك على أصل أبي حنيفة رحمه الله، وهو أن الزيادة على النص نسخ.

ثم قال: «والثانية أن ابن الحاجب أورد للزيادة التي تغير المزيد عليه بحيث يصير وجوده كالعدم ثلاثة أمثلة. الأول زيادة ركعة في صلاة الفجر، والثاني زيادة عشرين جلدة على ثمانين في حد القذف، الثالث التخيير في ثلاثة أمور بعد التخيير في^{٥٩٣٨} أمرين كما قال صم أو عتق، ثم يقال صم واعتق أو أطمع. وقد فسر في المحصول وغيره تغيير الأصل بحيث يصير وجوده كالعدم بأن يكون الأصل أعني المزيد عليه بحيث لو يؤتى^{٥٩٣٩} به كما هو قبل الزيادة تجب الإعادة والاستئناف، ولا يخفى أن هذا إنما يستقيم في المثال الأول فقط».^{٥٩٤٠}

وما ذكره ابن الحاجب يستقيم في المثال الثاني أيضا، لأن وجود ثمانين يصير كالعدم في إقامة الحد. ويبقى الإشكال في المثال الثالث على قول ابن الحاجب، وغاية توجيهه أن ترك الأولين مع فعل الثالث، صار غير محرم وقد كان محرما قبل الزيادة، فهو كالعدم في انتفاء الحرمة عنهما.

وأقول: أما الفرق بين كلام ابن الحاجب وصاحب المحصول فباطل، لأنه لا يمكن أن يكون كالعدم إلا بأن لا يكون الأصل وإن وجد معتبرا في الحكم أصلا. كما أنه لم يكن معتبرا إن عدم، ولا يكون غير معتبر إلا بوجوب^{٥٩٤١} الإعادة والاستئناف إن لم يؤت مع الزيادة. فالإشكال في قول ابن الحاجب أيضا باق في المثالين.

وأما قوله إن وجود ثمانين يصير كالعدم في إقامة الحد فممنوع بدليل أنه يتم بزيادة عشرين عليه، فكيف يكون كالعدم في إقامة الحد؟ ولو كان كذلك، لزم بعد^{٥٩٤٢} ضرب الثمانين مائة، وليس كذلك. كيف ولا يمكن أن يخلو ضرب المائة عن تقدم ضرب الثمانين؟ فلو كان كالعدم دائما، لم تكن إقامة المائة أصلا. ولا فرق في أنه لا تتم الحدية بينه وبين عشرة أو عشرين، وبأي شيء اختص

^{٥٩٣٠} التلويح للفتاوي، ٨٥/٢.

^{٥٩٣١} ر- إلى آخره.

^{٥٩٣٢} ر: غير.

^{٥٩٣٣} و: التواضع.

^{٥٩٣٤} ر: أن.

^{٥٩٣٥} ر: بما.

^{٥٩٣٦} التلويح للفتاوي، ٨٦/٢.

^{٥٩٣٧} ر: اعتذار.

^{٥٩٣٨} و- ثلاثة أمور بعد التخيير في.

^{٥٩٣٩} ر: تؤتى.

^{٥٩٤٠} التلويح للفتاوي، ٨٦/٢.

^{٥٩٤١} ر: يوجب.

^{٥٩٤٢} ر: يعد.

بكونه كالعدم في تمام الحدية؟ وأما غاية توجيهه^{٩٤٣} كلام ابن الحاجب في المثال الثالث، فغاية عدم توجيهه فإنه غير مختص بزيادة تغير الأصل بحيث يصير [١٢٢و] / كالعدم، بل يشمل ما يجعل الأصل جائز الترك.

ثم قال: «واعلم أن المثال الثاني أعني زيادة عشرين على ثمانين ليس^{٩٤٤} من قبيل النسخ عند القاضي، فإن^{٩٤٥} المثال الثالث نسخ عنده. لكن لا من حيث دخوله في ضابط تغيير الأصل، بل من جهة^{٩٤٦} أن مذهبه هو أن الزيادة إن غيرت المزيد عليه بحيث يصير وجوده كالعدم ويلزم استئنافه، أو كانت زيادة فعل ثالث بعد التخيير بين فعلين، فنسخ وإلا فلا، كزيادة عشرين على ثمانين.^{٩٤٧} صرح بذلك الأمدي^{٩٤٨}. وهذا إن صح فرد لكلام ابن الحاجب حيث لم يجعل هذا^{٩٤٩} مذهب القاضي. وقد سعى العلامة في ذلك بالنقل عن الكتب وصرح في آخر هذا القول بقوله وظهر أن في قول ابن الحاجب خللا بينا، وذلك بعجزه عن التقصي عن الجواب عن اعتراض المصنف ومؤاخذته، ولم يجعل على عادة ابن الحاجب عن السكوت عن أمثال^{٩٥٠} هذا إرادة الاختصار. وإن أمكن توجيه كلامه على وجه لا يرد عليه الاعتراض المذكور وهو أن قوله «نسخ إن غيرت الأصل»^{٩٥١} إلى آخره، يتضمن أنه وإن لم يغير فليس بنسخ، وما لم يغير على الوجه المذكور فيما أن يغير على وجه لا يكون له حكم العدم، بل على وجه يصير جزءا من الواجب متمما له بعد أن كان الواجب به تاما، أو بأن يكون مخيرا فيه بعد أن كان متعينا بالوجوب. والمثال الثاني للأول والمثال الثالث للثاني، وليس لصورة^{٩٥٢} النسخ إلا المثال الأول.

[٥٤٦] قال: «قوله^{٩٥٣} «فإنه^{٩٥٤} فسر»^{٩٥٥} إلى آخره.

أقول: أنكر العلامة تفسير ابن الحاجب بما ذكره المصنف. وقد حكى فيما تقدم أنه أورد للزيادة التي تغير المزيد عليه بحيث يصير وجوده كالعدم، ثلاثة أمثلة. وصيرورة وجوده كالعدم وهو عين التغيير الذي أسنده المصنف إليه^{٩٥٦} على ما بين قبل.

[٥٤٧] قال: «قوله «فترفع^{٩٥٧} أجزاء الأصل»^{٩٥٨} إلى آخره.^{٩٥٩}

أقول: قال العلامة «قيل الإجزاء امتثال الأمر أو الخروج عن العهدة ودفع وجوب القضاء. وذلك ليس بحكم شرعي. ولو سلم، فالامتثال بفعل الأصل^{٩٦٠} لم يرتفع، وما ارتفع وهو عدم توقفه على شيء آخر ليس بنسخ، لأنه مستند إلى العدم الأصلي. فالأولى أن يقال أنه نسخ لتحريم الزيادة على الركعتين مثلا»^{٩٦١}.

^{٩٤٣} و: توجيهه.

^{٩٤٤} + هو.

^{٩٤٥} و: وإن.

^{٩٤٦} و: حيث.

^{٩٤٧} و: ثلاثين.

^{٩٤٨} التلويح للفتاوي، ٨٧/٢-٨٦/٢.

^{٩٤٩} - وهذا.

^{٩٥٠} ر: امتثال.

^{٩٥١} التوضيح لصدر الشريعة، ٨٥/٢.

^{٩٥٢} ر: بصورة.

^{٩٥٣} و - قوله.

^{٩٥٤} و: فإن.

^{٩٥٥} التلويح للفتاوي، ٨٧/٢.

^{٩٥٦} - إليه.

^{٩٥٧} و: يرفع.

^{٩٥٨} التلويح للفتاوي، ٨٨/٢.

^{٩٥٩} - إلى آخره.

قلت: امثال الأمر الشرعي، والخروج عن عهدة ما أوجبه الشارع، ودفع وجوب القضاء الثابت بالشرع على تقدير عدم الأداء الشرعي، شرعيات بالضرورة. ومن أنكر هذا فقد أنكر^{٥٩٦٢} الضوري، فلا يعتبر. ولا نسلم أن الامتثال على تقدير الزيادة يحصل بإتيان الأصل. وحيث لم يحصل، يرتفع الامتثال الحاصل به قبل الزيادة. ولا نسلم أن المرتفع عدم توقفه على شيء آخر، بل الخروج عن العهدة وهو أمر وجودي وحكم الشرعي فصلح^{٥٩٦٣} للارتفاع بالناسخ.

ثم قال «وأيضاً قيل إن التخيير بين الاثنين معناه وجوب أحدهما إلا بعينه، وهو ليس بمرتفع. والمرتفع وهو عدم قيام غيرهما مقامهما ثابت بحكم النفي الأصلي، فلا يكون رفعه نسخاً»^{٥٩٦٤}.

والجواب عنه، منع ارتفاع وجوب أحدهما لا بعينه، لإثبات الزائد جواز تركهما، ولا وجوب مع جواز الاشتراك.^{٥٩٦٥}

[٥٤٨] قال: «قوله «وأيضاً المطلق»»^{٥٩٦٦} إلى آخره.^{٥٩٦٧}

أقول: إن العلامة بعد توجيهه كلام المصنف قال «وفيه بحث لأنه إن أراد أن المقيد يستلزم عدم الجواز بدون القيد بحسب دلالة اللفظ، فهو قول بمفهوم»^{٥٩٦٨} المخالفة. وإن أراد بحسب العدم الأصلي فهو لا يكون حكماً شرعياً»^{٥٩٦٩}.

والجواب عنه أن النص المطلق كان يقتضي الإجزاء بدون القيد. فإن كان القيد رافعاً ذلك الإجزاء ولو كان بطريق مفهوم المخالفة كان نسخاً، وإن لم يكن رافعاً لم يكن نسخاً ولم يكن زيادة أيضاً. وهذا لا يكون مناقضاً لمفهوم المخالفة. فتنبيه.

[٥٤٩] قال: «قوله «ولو كان الأمر كما توهم»»^{٥٩٧٠} إلى آخره.

أقول: قال العلامة «وفيه نظر، لأن ثبوت الخلف لا ينافي الوجوب غاية ما في الباب أنهما لا يجتمعان [١٢٢ظ] / ولا ولا لا يرتفعان»^{٥٩٧١} معاً في شخص واحد. فتكون^{٥٩٧٢} فرضية الصلاة والصوم مثلاً ثابتة بالنص وحرمة تركهما^{٥٩٧٣} موقوفة على عدم الخلف»^{٥٩٧٤}.

والجواب عنه منع^{٥٩٧٥} أن ثبوت الخلف لا ينافي الوجوب، كيف والوجوب ينافي في جواز الترك والخلف يوجبه؟^{٥٩٧٦} والوجوب عبارة عن حرمة الترك أو أنه^{٥٩٧٧} ملزوم لها فإذا كانت حرمة الترك مبنية على العدم ولم يكن حكماً شرعياً، كان الوجوب أيضاً كذلك. فكيف يقال أنه حكم شرعي ثابت بالنص وحرمة الترك ليست بحكم شرعي وثابتة بالعدم؟

^{٥٩٦٠} و ر: بالأصل.

^{٥٩٦١} التلويح للفتاوي، ٨٨/٢.

^{٥٩٦٢} ر- هذا فقد أنكر.

^{٥٩٦٣} ر: يصلح.

^{٥٩٦٤} التلويح للفتاوي، ٨٨/٢.

^{٥٩٦٥} و: الترك.

^{٥٩٦٦} التلويح للفتاوي، ٨٨/٢.

^{٥٩٦٧} ر- إلى آخره.

^{٥٩٦٨} ر: مفهوم.

^{٥٩٦٩} التلويح للفتاوي، ٨٩/٢.

^{٥٩٧٠} التلويح للفتاوي، ٨٩/٢.

^{٥٩٧١} و ر: يجيبان.

^{٥٩٧٢} ر: فيكون.

^{٥٩٧٣} و ر: تركها.

^{٥٩٧٤} التلويح للفتاوي، ٨٩/٢.

ثم قال: «وأيضاً لا معنى لتوقف حرمة الزنا^{٥٩٧٨} والسرقة ونحو ذلك على عدم الخلف، فمن أين يلزم نفي الحكم الشرعي على تقدير أن لا يكون المتوقف على عدم الخلف حكماً شرعياً؟»^{٥٩٧٩}

والجواب عنه أنه إن أراد بقوله «لا معنى لتوقف حرمة الزنا^{٥٩٨٠} والسرقة ونحو ذلك على عدم الخلف» أن الشارع لم يجعل لهما خلفاً، فذلك لا ينافي بناؤها على عدم الخلف، بل إذا جاز البناء على عدم الخلف فيما له خلف لجواز بناء الحرمة فيما ليس له خلف أصلاً بالطريق الأولي.^{٥٩٨١} وإن أراد أنه لا معنى لتوقف حرمة السرقة على عدم خلف السرقة، فليس معنى التوقف ما ذكر. و^{٥٩٨٢} معنى^{٥٩٨٣} عدم الخلف في صورة السرقة، عدم خلف ترك السرقة، إذ السرقة هي الحرام، فالنظر في حرمة ترك الصلاة إلى خلف الصلاة وفي حرمة السرقة إلى خلف تركها.

[٥٥٠] قال: «قوله «وقوله تعالى ﴿فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ﴾»^{٥٩٨٤} إلى آخره.

أقول: قال العلامة «فيه بحث. لأن أصل^{٥٩٨٥} الاستشهاد ليس بواجب، وإنما التقدير فليشهد رجل وامرأتان أو فالمستشهد^{٥٩٨٦} رجل وامرأتان. وهذا على تقدير إفادته انحصار الاستشهاد في النوعين لا ينفي صحة الحكم بالشاهد واليمين». ^{٥٩٨٧} ثم أجاب بمحصله أن [قوله تعالى] ﴿وَاسْتَشْهِدُوا^{٥٩٨٨}﴾^{٥٩٨٩} يحمل في حق الشاهد، وقد فسر بالنوعين فيلزم الانحصار. وبأنه قد نقل الحكم من المعتاد إلى ما ليس بمعتاد من حضور النساء مجالس القضاة، وهذا دليل على أن غيره ليس بمشروع.

وأقول: الجوابان لما لم يفيدا^{٥٩٩٠} إثبات وجود الاستشهاد، لم ينفعنا عن الاعتراض بمنع وجوب الاستشهاد. بل الجواب أن يقال ﴿وَاسْتَشْهِدُوا^{٥٩٩١}﴾^{٥٩٩٢} أمر، والأصل فيه أن يكون للوجوب. والوجوب لا يجوز أن يكون للاستشهاد بعينه^{٥٩٩٣} على رب الدين، لأنه شرع له. فلو كان عليه، لعاد على موضوعه بالنقض. وكونه باعتبار أنه إذا أنكر المديون يجب عليه إثبات الدين ليحصل حقه فيجب عليه عند المداينة لتحصيل حقه^{٥٩٩٤} الاستشهاد.

^{٥٩٧٥} ر- منع.

^{٥٩٧٦} ر: توجهه.

^{٥٩٧٧} ر- أنه.

^{٥٩٧٨} و: الزيادة.

^{٥٩٧٩} التلويح للفتاوي، ٨٩/٢.

^{٥٩٨٠} و: الزيادة.

^{٥٩٨١} ر: الأولى.

^{٥٩٨٢} و- و.

^{٥٩٨٣} و+ و.

^{٥٩٨٤} سورة البقرة، ٢/٢٨٢؛ التلويح للفتاوي، ٨٩/٢.

^{٥٩٨٥} التلويح للفتاوي: الأصل.

^{٥٩٨٦} و: بالمستشهد.

^{٥٩٨٧} و: والاثنين؛ التلويح للفتاوي، ٨٩/٢-٩٠.

^{٥٩٨٨} و- و.

^{٥٩٨٩} و: فاستشهدوا.

^{٥٩٩٠} ر: يفيد.

^{٥٩٩١} و- و.

^{٥٩٩٢} و: فاستشهدوا.

^{٥٩٩٣} ر: نفسه.

^{٥٩٩٤} ر- فيجب عليه عند المداينة لتحصيل حقه.

وإنما قلنا ليحصل حقه احترازاً^{٥٩٩٥} عن أن يقول بوجوب الاستشهاد على الدائن لأمر في نفسه، فتحقق الوجوب في الاستشهاد للرجلين، وتعين عند عدمهما الرجل والمرأتان، إذ التقدير حينئذ فالواجب أي لتحصيل الحق عند الإنكار رجل وامرأتان فحينئذ تعين للوجوب عند عدم الرجل والمرأتان. فلو جاز تحصيل الحق بشاهد ويمين، ارتفع التعين من الرجل والمرأتين في الوجوب لتحصيل الحق، فصار نسخاً. وهذا يندفع ما قال العلامة: وقد يقال «فغايتة»^{٥٩٩٦} الدلالة على انحصار الاستشهاد في النوعين وعلى أن غيرهما لا يعتبر عند التداين، لكنه لا يقتضي عدم صحة القضاء بغير ذلك»^{٥٩٩٧}. ووجه اندفاعه بعد العلم بأن الاستشهاد إنما هو لتحصيل الحق بالقضاء، وليس له عبرة في نفسه. فلو لم ينحصر وجه تحصيل الحق بالقضاء في الاستشهاد، لم يصح الوجوب للاستشهاد لأجله. وحيث صح وهو منحصر بالآية في أحد أمرين، فإثبات الثالث نسخ ظاهر.

[٥٥١] قال: «قوله «بل هو شرط للصلاة»»^{٥٩٩٨} إلى آخره.

أقول: قال العلامة «وأما كونه قرينة فيفتقر إلى النية بلا خلاف. إذ بما تتميز العبادة عن العادة. فعل هذا ينبغي أن تكون»^{٥٩٩٩} النية والترتيب واجبين في الوضوء على قصد القرينة، بمعنى أنه لا يكون قرينة بدوئهما»^{٦٠٠٠}.

قلت: هذا كلام من لم يدق من كلام المصنف طعماً. فإن المفهوم من كلامه أن لا حظ [١٢٣و] / للوضوء من القرينة إلا كونه مفتاحاً للصلاة وشرطاً لها. فمعنى كونه قرينة منحصرة فيه، وإنما يتم بالنية لتتميز العبادة من العادة.^{٦٠٠١} فلو اشترط في كونه قرينة الترتيب وهو منحصر في كونه شرطاً للصلاة، حيث^{٦٠٠٢} لا تصح بدونه كان الترتيب في الوضوء أيضاً شرطاً لأجزاء الصلاة، فلا تجزئ بدونه. وهذا المعنى استفيد من كلام المصنف حيث قال «لأنه ليس عبادة»^{٦٠٠٣} مقصودة بل هو شرط للصلوة»^{٦٠٠٤}. أي كونه عبادة لكونه شرطاً للصلاة ومنحصر فيه. لكن شرط الصلاة ليس هو الوضوء الذي عبادة، فلم يحتج في كونه وضوء إلى النية أيضاً، وكونه عبادة وإن توقف على النية لما ذكرنا فلا يتوقف على الترتيب لانحصار سببه في كونه شرطاً للصلاة، وهو يقتضي^{٦٠٠٥} عدم توقفه على شيء آخر. فتنبه لما قلنا واختبر ذهنك فيه.

[٥٥٢] قال: «قوله «بمعنى أنه لا تجوز الصلاة إلا به»»^{٦٠٠٦} إلى آخره.

أقول: قول العلامة «لقائل أن يقول: لم لا يجوز أن يكون واجبا بمعنى أن يكون المصلي آثماً باعتبار تركه النية والترتيب في الوضوء مع صحة صلاته كما في ترك الفائحة وحينئذ لا يلزم النسخ»^{٦٠٠٧} دليل آخر على ما قلنا أنه لم يجد طعماً من كلامه. فإنه إذا كان كما قال، لزم أن يكون الوضوء عبادة مقصودة، وليس كذلك. بل هو شرط للصلاة، فلو توقف على أمر آخر لصار ذلك الأمر أيضاً شرطاً للصلاة بعد أن لم يكن، فيلزم النسخ. وأما لو كان الوضوء عبادة مقصودة، لما لزم هذا.

^{٥٩٩٥} و: احتراز.

^{٥٩٩٦} و: إن غاية؛ ر: غاية.

^{٥٩٩٧} التلويح للفتاوي، ٩٠/٢.

^{٥٩٩٨} ر- للصلاة؛ التلويح للفتاوي، ٩٢/٢.

^{٥٩٩٩} ر: يكون.

^{٦٠٠٠} التلويح للفتاوي، ٩٢/٢.

^{٦٠٠١} ر- لتتميز العبادة من العادة.

^{٦٠٠٢} و: حتى صح ه.

^{٦٠٠٣} و: ر: عادة.

^{٦٠٠٤} التوضيح لصدر الشريعة، ٩٢/٢.

^{٦٠٠٥} و: للنص.

^{٦٠٠٦} التلويح للفتاوي، ٩٢/٢.

^{٦٠٠٧} التلويح للفتاوي، ٩٢/٢.

[٥٥٣] قال: «قوله «فيلزم من وجوبهما»»^{٦٠٠٨} إلى آخره.

أقول: قول العلامة «الأنسب أن يفسر الأصل بغسل الأعضاء الثلاثة ومسح الرأس، ومعنى عدم إجزائه كونه غير كاف في صحة الصلاة، وذلك لأن المراد بالأصل في هذا المقام هو المزيد عليه الذي ترفع الزيادة أجزاءه»^{٦٠٠٩} دليل آخر على ما ذكرنا، لأن قصد المصنف أن الوضوء شرط لصحة الصلاة وهي قبل الزيادة كانت مجزئة. بما ليست معه تلك الزيادة، وبالزيادة تصير غير مجزئة وهو المراد بالنسخ.

وأما قوله الصلاة التي هي الأصل^{٦٠١٠} أراد به تأكيد أن الوضوء وجب لأجل الصلاة لا لنفسه فهي الأصل^{٦٠١١} في وجوبه. إذ مبني كلامه كله^{٦٠١٢} في هذا المقام مبني على هذا، لا الأصل الذي قصده العلامة. فإن ذلك مستغنى عنه. بما يعلم من سياق الكلام.

[٥٥٤] قال: «قوله «ولم يجعل تلك»»^{٦٠١٣} إلى آخره.

أقول: قول العلامة «معنى أنه يَأْتَمُّ تاركها في الوضوء، وإلا فلا خفاء في أن غسل المرفق ومقدار الربع في المسح واجب بمعنى اللازم بدليل ظني بحيث لا يكفر جاحده»^{٦٠١٤} دليل آخر على ما ذكرنا، لأن وجوب غسل المرفق^{٦٠١٥} ومقدار الربع في المسح إنما هو لصحة الصلاة، لا لأن الوضوء عبادة مقصودة لا يتم إلا به. وكيف يكون ما لا يَأْتَمُّ تاركه واجبا أو لازما في الوضوء.

والحاصل أن الوضوء ليس بواجب في نفسه، فلا يكون شيء فيه واجبا له، وما وجب فيه فهو واجب في صحة الصلاة لا فيه، وإلا كان الجزء أعظم من الكل وأفضل.

[٥٥٥] قال: «قوله «أصله ثابت»»^{٦٠١٦} إلى آخره.

أقول: في هذا الكلام زيادة على ما ذكره العلامة إلى أنه شجرة طيبة، أو كلمة طيبة، أو هما جميعا.

[المسائل المتعلقة بالأنواع الأربعة لبيان الضرورة]

[٥٥٦] قال: «قوله «بدلالة حال المتكلم»»^{٦٠١٧} إلى آخره.

أقول: ذكر المصنف للتمثيل أولا سكوت صاحب الشرع عن أمر يعاينه، وثانيا سكوته في موضع الحاجة، وثالثا سكوت البكر البالغة. وقال العلامة «كان الأنسب أن يقدم ... السكوت في موضع الحاجة»^{٦٠١٨} ثم يجعل المثالان الأخيران تمثيلا له زعما منه بأهما داخلان في سلك السكوت في موضع الحاجة.

^{٦٠٠٨} التلويح للفتاواني، ٩٢/٢.

^{٦٠٠٩} التلويح للفتاواني، ٩٢/٢.

^{٦٠١٠} التوضيح لصدر الشريعة، ٩٢/٢.

^{٦٠١١} ر: أصل.

^{٦٠١٢} و: حكمه.

^{٦٠١٣} التلويح للفتاواني، ٩٢/٢.

^{٦٠١٤} التلويح للفتاواني، ٩٢/٢.

^{٦٠١٥} ر: المرافق.

^{٦٠١٦} التلويح للفتاواني، ٩٢/٢.

^{٦٠١٧} التلويح للفتاواني، ٩٣/٢.

قلت: ليس الأمر كما توهم. بل السكوت في موضع الحاجة هو السكوت عما وقع الاحتياج إليه فصار بيانا لذلك، كسكوت الصحابة عليهم السلام ^{٦٠١٩} عن وجوب رد قيمة المنافع في جارية استولدت ثم استحققت [١٢٣ظ] / حيث حكم عمر رضي الله عنه بعد مشاورة علي رضي الله عنه واشتهاره بين الصحابة برد الجارية ورد قيمة الولد والعقر دون رد قيمة المنافع، فإن السكوت هنا سكوت عما وقع الاحتياج إليه. إذ هو بعد المرافعة وطلب المولى أن يحكم له بما هو حقه، فلأجل ذلك دل على أن قيمة المنافع ليست حقا له.

وليس الأمر في المثاليين كذلك، فإنه في مثال سكوت الشارع عما يعاينه لا احتياج فيه إلى بيان حقيقة، بل هو يتم بعدم ^{٦٠٢٠} المنع، بل الاحتياج إنما يتحقق إلى البيان لو لم يكن حقا. فهو في الحقيقة سكوت في موضع عدم الاحتياج، بمعنى أنه أو احتاج لم يسكت. فكيف يكون سكوتا فهو ^{٦٠٢١} في موضع الحاجة؟ ^{٦٠٢٢}

وفي مثال سكوت البكر، فكذلك سكوت عند عدم الحاجة إلى البيان للحياء المانع عن إظهار الرغبة إلى الرجال. فإنه لو لم يكن مرغوبا ^{٦٠٢٣} لأظهرت النفرة، لأن الحياء لا يمنع عنها. فاغتنم هذه الدقيقة فلها قد خفيت على بعض الأفاضل.

[٥٥٧] قال: «قوله «وكذا سكوت البكر البالغة»» ^{٦٠٢٤} إلى آخره.

أقول: ذكر العلامة كلام المصنف، وكلام الإمام فخر الإسلام، ثم قال «و^{٦٠٢٥} قيل إن معناه أنه ^{٦٠٢٦} جعل بيانا لحال يوجب ذلك أي كونه بيانا وهي الحياء، فجعل سكوتها دليلا على ما ^{٦٠٢٧} يمنع ^{٦٠٢٨} الحياء من التكلم به وهي الإجازة». ^{٦٠٢٩}

ثم قال: «والصواب أن اللام في قوله لحالها ليست صلة للبيان، وإنما هو تعليل. إذ المعنى جعل السكوت بيانا للرضا لأجل حال في البكر توجب ذلك وهي الحياء عن إظهار رغبة في الرجال». ^{٦٠٣٠} هذا كلامه، ولا يخفى أنه ليس لواحد من المصنف والإمام فخر الإسلام. ومن غير ^{٦٠٣١} عنه ^{٦٠٣٢} بقوله «وقيل» في كلامه دلالة على أن اللام ليست للتعليل حتى يحتاج إلى أن يظهر العلامة الصواب. هذا على أن قوله فجعل سكوتها دليلا لمنع الحياء من التكلم به، وهي الإجازة كلام مخبط. إذ لا يعلم للضمير في به وفي هي [إلى الإجازة مرجع.

[٥٥٨] قال: «قوله «كالمولى يسكت حين يرى عبده يبيع ويشترى»» ^{٦٠٣٣} إلى آخره.

^{٦٠١٨} التلويح للفتاوي، ٩٣/٢.

^{٦٠١٩} ر- عليه السلام.

^{٦٠٢٠} ر: لعدم.

^{٦٠٢١} و- فهو.

^{٦٠٢٢} و: للحاجة.

^{٦٠٢٣} ر: مرغوبا بها.

^{٦٠٢٤} التلويح للفتاوي، ٩٣/٢.

^{٦٠٢٥} و- قال و.

^{٦٠٢٦} و- أنه.

^{٦٠٢٧} و- على ما.

^{٦٠٢٨} ر: لمنع.

^{٦٠٢٩} التلويح للفتاوي، ٩٣/٢.

^{٦٠٣٠} التلويح للفتاوي، ٩٣/٢.

^{٦٠٣١} ر: غير.

^{٦٠٣٢} ر: عينه.

^{٦٠٣٣} ر- حين يرى عبده يبيع ويشترى؛ التلويح للفتاوي، ٩٤/٢.

أقول: قال العلامة «والأظهر أن هذا القسم مندرج في القسم الثاني أعني ثبوت البيان بدلالة حال المتكلم».^{٦٠٣٤}

قلت: شتان بينهما. فإن في حال الشارع وحال الصحابي وحال البكر وما شاكلهما، ما يقتضي كون سكوتهم بيانا، وليس في حال المولى ما يدل على ذلك، لجواز أن يكون سكوته لأنه آمن حيث لا تنفذ تصرفاته لكون العبد محجورا عليه ما لم يؤذن له. فسكوته لا يكون بيانا لحاله، بل لأن سكوته في موضع عدم الرضا به يكون تغريرا للناس. فجعل بيانا للرضا دفعا للغرور^{٦٠٣٥} المنهي عنه الثابت بسكوته لو لم يكن لرضاه، ولو كان بيانا لحاله لاختص بإسلام المولى، وليس كذلك.

[٥٥٩] قال: «قوله «وعند الشافعي»»^{٦٠٣٦} إلى آخره.

أقول: استدل العلامة على ذلك بأن مبنى العطف على التغاير، ومبنى التفسير على الاتحاد. ولا يخفى أن التغاير بين المائة والواحد ظاهر لا يتغير بكون المائة من الدراهم، وإلا كان قول القائل له علي مائة درهم ودرهم خطأ لما فيه من عدم جواز العطف.

[٥٦٠] قال «قوله»^{٦٠٣٧} «لنا»^{٦٠٣٨} إلى آخره.

أقول: قال العلامة «وقد يجاب بأنه قياس في اللغة. وإن أريد ابتداء»^{٦٠٣٩} الحكم على القياس الشرعي لم يكن من قبيل البيان».^{٦٠٤٠} قلت: القياس في اللغة كثير شائع، ومن ذلك الاستشهادات الموردة في الكتب اللغوية من العرب وهو عين القياس في اللغة.

ثم قال: «وأیضا لا نسلم أن العلة هي»^{٦٠٤١} كون المعطوف من قبيل المقدرات، بل كون العطف^{٦٠٤٢} مقتضيا للشركة فيما يتوقف عليه المعطوف والمعطوف عليه كالجزاء^{٦٠٤٣} والشرط فكذا التفسير في مائة وثلاثة أثواب بخلاف مائة ودرهم، إذ لا إجماع في حق المعطوف فلا احتياج إلى التفسير».^{٦٠٤٤} قلت: لا نسلم أن العطف^{٦٠٤٥} يقتضي الاشتراك للمعطوف عليه في كل ما يثبت للمعطوف، بل الأمر بالعكس. فإنه لتشريك المعطوف بالمعطوف عليه في حكم المعطوف عليه لا في حكم المعطوف. فعلم أن العلة ليست كذلك،^{٦٠٤٦} بل العلة في جعل المائة من جنس الأثواب من مثل قوله مائة وثلاثة أثواب [١٢٤و] / أن الثلاثة مقدر بكسر الدال كالمائة ومحتاج إلى ما يقدر به. فإذا ذكر في المعطوف المقدر به، علم أنه هو المراد بالمعطوف عليه ضرورة الكلام أي ضرورة إفادته. إذ الأصل أن يكون مفيدا فيحمل عليه ما أمكن، وإذا لم يكن المعطوف مقدرًا مثل مائة وعبد، لم يكن إصلاح الكلام ليفيد إلا ببيان المتكلم لأن المعطوف غير مقدر مثل المعطوف عليه، بخلاف مائة درهم فإن الدرهم أيضا مقدر تقدر به الفضة و^{٦٠٤٧} أمكن جعل كلامه مفيدا فيجعل المائة أيضا درهما.

^{٦٠٣٤} التلويح للفتاوي، ٩٤/٢.

^{٦٠٣٥} و+و.

^{٦٠٣٦} التلويح للفتاوي، ٩٤/٢.

^{٦٠٣٧} ر- قوله.

^{٦٠٣٨} و ر: قولنا؛ التلويح للفتاوي، ٩٤/٢.

^{٦٠٣٩} آتناه.

^{٦٠٤٠} التلويح للفتاوي، ٩٥/٢.

^{٦٠٤١} و ر: هو.

^{٦٠٤٢} و ر: المعطوف.

^{٦٠٤٣} و ر: كالخير.

^{٦٠٤٤} التلويح للفتاوي، ٩٥/٢.

^{٦٠٤٥} ر: المعطوف.

^{٦٠٤٦} و: ذلك.

^{٦٠٤٧} و: ما.

[الركن الثالث]

[الإجماع]

[المسائل المتعلقة بركن الإجماع]

[٥٦١] قال: «قوله «الركن الثالث الإجماع»»^{٦٠٤٨} إلى آخره.

أقول: قال العامة «والمصنف خصه بالشرعي زعما منه أنه لا فائدة للإجماع في الأمور الدنيوية والدينية الغير الشرعية، وفيما ذكره من البيان نظر، لأن العقلي قد يكون ظنيا فبالإجماع يصير قطعيا كما في تفضيل الصحابة وكثير من الاعتقادات. وأيضا الحسي الاستقبالي قد يكون مما لم يصرح به المخبر الصادق، بل استنبطه المجتهدون من نصوص فيفيد الإجماع قطعيتها»^{٦٠٤٩}.

والجواب عنه، أما أولا فبأن العقل إن حكم به فلا يكون ظنيا فلا حاجة إلى الإجماع، وإن لم يحكم إلا أنه حصل له ظن به فلم يكن ثابتا بالعقل بالإجماع. وأما الحسي الاستقبالي فلا مدخل للاجتهاد فيه، فإن ورد به نص فهو ثابت به ولا احتياج إلى الإجماع، لكن إجماع المجتهدين على الحكم بموجب ذلك النص يكون شهادة ثبوته^{٦٠٥٠} وإن لم يرد به نص فليس للاجتهاد فيه مساع، ولو وقع فهو محمول على السماع.

[٥٦٢] قال: «قوله «ضرب امرأة»»^{٦٠٥١} إلى آخره.

أقول: ذكر العلامة ههنا أنه «روي أن امرأة غاب عنها زوجها فبلغ عمر عليه السلام أنها تجالس الرجال وتتحدث بهم، فأشخص إليها ليمنعها من ذلك فأملصت من هيئته فألقت»^{٦٠٥٢} الجنين واسقطه»^{٦٠٥٣} ولعل هذه حادثة أخرى لما أن في تلك الرواية الضرب منصوص. وفي قول الصحابة لا غرم عليك فإنك مؤدب وما أردت إلا الخير دليل على وقوع الضرب، إذ الإشخاص للمنع ليس بتأديب، بل إرادة التأديب. وقول علي أرى عليك الغرة لهذا وإلا كان سقوط الجنين بغير فعل عمر عليه السلام، والأظهر أن عليا عليه السلام لم يوجب بذلك عليه الغرة.

[٥٦٣] قال: «قوله»^{٦٠٥٤} «وقد يكون»»^{٦٠٥٥} إلى آخره.

أقول: قول «العلامة ثم لا يخفى أن اشتراط مضي مدة التأمل إنما يدفع احتمال كون السكوت للتأمل، ولا يدفع احتمال كونه لتصويب المجتهدين أو استقرار الخلاف أو نحو ذلك»^{٦٠٥٦} رد على قول المصنف حيث قال «ولما شرطنا مضي مدة التأمل لم ترد»^{٦٠٥٧} الشبهة التي ذكرت وهي أن السكوت قد يكون للتأمل وغيره»^{٦٠٥٨}.

^{٦٠٤٨} التلويح للفتازاني، ٩٥/٢.

^{٦٠٤٩} التلويح للفتازاني، ٩٦/٢.

^{٦٠٥٠} - لكن إجماع المجتهدين على الحكم بموجب ذلك النص يكون شهادة ثبوته.

^{٦٠٥١} التلويح للفتازاني، ٩٧/٢.

^{٦٠٥٢} أزلقت في كتاب التلويح المطبوع

^{٦٠٥٣} التلويح للفتازاني، ٩٧/٢.

^{٦٠٥٤} و - قوله.

^{٦٠٥٥} التلويح للفتازاني، ٩٧/٢.

^{٦٠٥٦} التلويح للفتازاني، ٩٨/٢.

^{٦٠٥٧} ر: يرد.

والجواب عنه، أن السكوت بعد ما تحقق أنه لا يجوز بل يحرم إذا لم يكن للتأمل، فيدفع^{٦٠٥٩} اشتراط مضي مدة التأمل سائر الاحتمالات وهذا في مجتهد صوب قول مجتهد آخر. بمعنى أنه معتقد^{٦٠٦٠} أن كل مجتهد مصيب لا ينتقض^{٦٠٦١} بل إذا سمع أن أكثر مجتهدي ذلك الزمان حكموا بشيء ولم يكن قبل ذلك بينهم خلاف، وسكت هو ومضت^{٦٠٦٢} مدة التأمل، كان إجماعاً.

وأما في المسألة التي تحقق الخلاف [فيها]، ومضى كل من المجتهدين على ما ذهب، واشتهر بين المجتهدين الخلاف، وتكلم جماعة بمذهبهم، وسكت الباقون الذاهبون إلى غير ذلك المذهب، فليس ذلك بمبحث. فإن قول المصنف رحمه الله^{٦٠٦٣} الرخصة أن يتكلم البعض أو يعمل به وسكت الباقي بعد بلوغ ذلك إليهم ومضي مدة التأمل مصرح بما قلنا. إذ صورة بلوغ كلام البعض أو عمله إلى البعض وإنكار البعض^{٦٠٦٤} الباقي ذلك الكلام أو العمل، ليس مما نحن فيه، سواء سكت بعد تحقق الخلاف أو أظهر المخالفة.

[٥٦٤] قال: «قوله «وقال بعض المتأخرين»»^{٦٠٦٥} إلى آخره.

أقول: استحسن العلامة كلام المتأخرين حكم بطلان ما اشتهر في المناظرات من الاستدلال بعدم القائل بالفصل كلياً وقال: «إنما يقبل حيث يصلح إلزاماً للخصم»^{٦٠٦٦} والمصنف رحمه الله لم يستحسنه وقال إن الغرض من كلامه إن كان إلزام [١٢٤ظ] / الخصم يقبل، وإلا فلا يفيد من الحق شيئاً. بل له أن يقول القول الثالث مبطل لإجماعهم في جميع الصور، لأن أحد الشمولين ثابت، وهو مثلاً في مسألة الزوج أو الزوجة مع الأبوين ثلث الكل في كليهما أو ثلث الباقي في كليهما.

فقال العلامة «وما ادعاه الخصم من أن القول الثالث مستلزم لبطلان الإجماع في جميع الصور غير مفيد به، لأنه ادعاء باطل لأننا لا نسلم ثبوت أحد الشمولين بالإجماع في مسألة الزوج أو الزوجة مع الأبوين، كيف وقد يصدق^{٦٠٦٧} أنه لا شيء من الشمولين مجتمع عليه لما فيه من مخالفة البعض؟ ولهذا أحدث التابعون قولاً ثالثاً، فقال ابن سيرين بثلث الكل في زوج وأبوين دون زوجة^{٦٠٦٨} وأبوين، وقال تابعي آخر بالعكس. وكذا في العيوب الخمسة ليس شمول الوجود ولا شمول العدم مجتمع عليه. وكذا في البواقي مثلاً لا إجماع على وجوب غسل المخرج لمخالفة أبي حنيفة رحمه الله، ولا على وجوب غسل أعضاء الوضوء لمخالفة الشافعي. وإذا صدق أنه لا شيء أو^{٦٠٦٩} لا واحد من الطهارتين مما يجب إجماعاً، فكيف يصدق أن إحداها واجبة إجماعاً؟ غاية ما في الأمر أنه ركبت مغلطة^{٦٠٧٠} بحسب التعبير عن الأمرين بمفهوم يشملهما على سبيل البدل أو^{٦٠٧١} يكون تعلق الحكم به في كل من القولين

^{٦٠٥٨} التوضيح لصدر الشريعة، ٩٨/٢.

^{٦٠٥٩} ر: فدفع.

^{٦٠٦٠} ر: يعتقد.

^{٦٠٦١} ر- لا ينتقض.

^{٦٠٦٢} و ر: ومضى.

^{٦٠٦٣} و- و.

^{٦٠٦٤} ر- وإنكار البعض.

^{٦٠٦٥} التلويح للفتاوي، ٩٩/٢.

^{٦٠٦٦} التلويح للفتاوي، ٩٩/٢.

^{٦٠٦٧} و: صدق.

^{٦٠٦٨} ر: زوجته.

^{٦٠٦٩} و ر: و.

^{٦٠٧٠} و: يغلطة.

^{٦٠٧١} ر: و.

باعتبار فرد آخر. فظاهر أنه لا يلزم من الإجماع على الحكم في شيء من الأفراد بخلاف مسألة العدة والجد من الإخوة^{٦٠٧٢} لاتفاق الفريقين على عدم جواز الاكتفاء بالأشهر قبل الوضع^{٦٠٧٣} وعلى عدم جواز جريان^{٦٠٧٤} الحد^{٦٠٧٥}.

قلت: منهم من قال للأُم ثلث الكل في المسألتين فهذا شمول، ومنهم من قال لها ثلث الباقي بعد فرض أحد الزوجين في المسألتين فهذا شمول آخر. وإذا كان يدعي كل شمولاً واحداً على التعيين، كان منهم إجماعاً^{٦٠٧٦} على أن الحق أحدهما لا غير بالضرورة، ومن أنكر هذا فقد أنكر البديهيّات.

و^{٦٠٧٧} ما ذكر من السند عليه فمدفوع بأن صدق قوله «لا شيء من الشمولين بمجمع عليه» لا ينافي صدق أحد الشمولين ثابت بالإجماع، لأن معنى «لا شيء من الشمولين بمجمع عليه» أن هذا الشمول^{٦٠٧٨} ليس بمجمع عليه، وذلك الشمول ليس بمجمع عليه، ومعنى أحد الشمولين ثابت بالإجماع أنه إما أن يكون الثابت هذا الشمول أو ذلك الشمول، هي منفصلة حقيقة. والذي ينافيه أن يقال لا شيء من الشمولين بثابت، أو كل الشمولين ثابت حتى يلزم الإجماع أو الارتفاع. وقولنا لا شيء من الشمولين بمجمع عليه معزول عن مناقضته، فعلم بذلك أنه قد وقع في الغلط، حيث نسب ما ذكر إلى أنه مغلطة، فصدق من وجه أن ذلك مغلطة. وبما ذكرنا ظهر فساد ما ذكره في سائر المسائل وما قال من قوله.

وأما مسألة علة الربا فلا يخفى أن القول الثالث إن كان قولاً بعدم اعتبار الجنس في العلية^{٦٠٧٩} كان مخالفاً للإجماع، وإلا فلا. إذ لم تقع^{٦٠٨٠} الأقوال إلا على اعتبار الجنس في العلية، لأنه على تقدير اعتبار الجنس أيضاً يكون مخالفاً للإجماع، لأن الإجماع على أن العلة أحد الثلاثة^{٦٠٨١} ثابت، فالرابع يكون مخالفاً للإجماع.

[٥٦٥] قال «قوله «فلا بد من ضابط»»^{٦٠٨٢} إلى آخره.^{٦٠٨٣}

أقول: قال العلامة «ولزم من هذا أي من عدم لزوم مخالفة الإجماع للقائل بوجوب تطهير المخرج، والوضوء للخارج من غير السبيلين «أن الحكم بأنه إذا اشترك القولان في حكم واحد شرعي، كان القول الثالث^{٦٠٨٤} مستلزماً لإبطال الإجماع ليس على إطلاقه»^{٦٠٨٥}.

والجواب عنه، أن كون القول الثالث مبطلاً للإجماع مشروطاً بمخالفته له ظاهر لا يحتاج فيه إلى التصريح، فلأجل ذلك لم يبطل هذا القول الثالث بالإجماع.

^{٦٠٧٢} و - بخلاف مسألة العدة والجد مع الإخوة.

^{٦٠٧٣} ر: الوضع.

^{٦٠٧٤} ر: حرمان.

^{٦٠٧٥} التلويح للفتاوي، ١٠٠/٢.

^{٦٠٧٦} و: إجماع.

^{٦٠٧٧} ر: وأما.

^{٦٠٧٨} ر: الشيء.

^{٦٠٧٩} و: العلة.

^{٦٠٨٠} ر+ اتفاق.

^{٦٠٨١} و - أحد الثلاثة.

^{٦٠٨٢} التلويح للفتاوي، ١٠١/٢.

^{٦٠٨٣} ر - إلى آخره.

^{٦٠٨٤} و: الثابت.

^{٦٠٨٥} التلويح للفتاوي، ١٠٢/٢.

ثم قال: «وبجعل هذه المسألة» أي مسألة الصلاة في الكعبة نفلا وفرضا «ومسألة مساوات الأب والجد من القسم الثاني يتبين^{٦٠٨٦} أن ليس المراد بالأول أن يشترك القولان في حكم واحد شرعي، وبالتالي أن لا يشتركا فيه»^{٦٠٨٧}.

فقلت: حفظت شيئا، وغابت عنك أشياء. أليس قد علم من كلام المصنف أن القسم [١٢٥و] / الأول هو الذي يكون المختلف فيه حكما واحدا متعلقا بمحمل واحد؟^{٦٠٨٨} والقسم الثاني هو أن يكون الحكم متعلقا بأكثر من محل واحد؟ وأما ما يكون القولان مشتركين في أمر واحد، فهو الذي يكون القولان مشتركين في أمر واحد شرعي، سواء كان من القسم الأول أو الثاني، ويكون القول الثالث المنافي لهما فيه مبطلا للإجماع، وما لا يكون كذلك سواء كان من الأول أو من الثاني فحكمه بخلافه.

ثم قال: «وأما مسألة بيع الملاقيح والبيع بالشرط، فلا يخفى عليك أنها خارجة عن المبحث. فإن بطلان بيع الملاقيح مسألة مجمع عليها، والبيع بالشرط مسألة مختلف فيها لا تعلق لإحداهما بالأخرى. والمبحث هو^{٦٠٨٩} أنه إذا سبق في مسألة اختلاف على قولين فإحداث قول ثالث هل يكون إبطالا للإجماع أم لا»^{٦٠٩٠}.^{٦٠٩١}

قلت: هذا شاهد آخر على ما ذكرنا.^{٦٠٩٢} فإن القسم الثاني ليس إلا أن يكون محل الحكم أكثر من واحد وليس بيع الملاقيح والبيع بالشرط إلا كذلك. فإن الاختلاف فيه في الحكم، وهو عدم إفادة الملك هل يشملهما أو يقتصر على واحد منهما، وهذا حكم في أكثر من محل واحد.

[٥٦٦] قال: «قوله «وأما الربا»»^{٦٠٩٣} إلى آخره.

أقول: قول العلامة «نعم يمكن أن يقال إن القولين اتفقا على أنه لا ربا في غير الجنس وهو^{٦٠٩٤} حكم شرعي. فالقول بعدم دخول^{٦٠٩٥} الجنس في العلية رفع^{٦٠٩٦} لذلك» خارج عن القاعدة. إذ عدم الربا ليس بحكم شرعي، بل هو عدم أصلي.

[٥٦٧] قال: «قوله «فالتطهير واجب»»^{٦٠٩٧} إلى آخره.

أقول: ما ذكره العلامة هنا فقد سبق لك الجواب عنه، ولأجل ذلك لم نكرره.

[٥٦٨] قال: «قوله «ولو جعل الحكمان»»^{٦٠٩٨} إلى آخره.

^{٦٠٨٦} و: تبين.

^{٦٠٨٧} التلويح للفتاوي، ١٠٣/٢.

^{٦٠٨٨} + ويكون القولان.

^{٦٠٨٩} و- هو.

^{٦٠٩٠} و: أو.

^{٦٠٩١} التلويح للفتاوي، ١٠٣/٢.

^{٦٠٩٢} ر: ذكر.

^{٦٠٩٣} التلويح للفتاوي، ١٠٣/٢.

^{٦٠٩٤} و: هو.

^{٦٠٩٥} و- دخول.

^{٦٠٩٦} و: دفع.

^{٦٠٩٧} التلويح للفتاوي، ١٠٣/٢.

^{٦٠٩٨} التلويح للفتاوي، ١٠٤/٢.

أقول: أورد العلامة ههنا اعتراضا بقوله «فإن قيل قد اتفقا على أحد الافتراقين أعنى انتقاض الخروج بالخروج دون المس أو بالعكس» وجوابا عن هذا الاعتراض بقوله «والجواب ما مر من أنه مع كونه واحدا اعتباريا ليس بحكم شرعي».^{٦٠٩٩} وفي الجواب تسليم أن أحد الافتراقين متفق عليه. ولا يخفى على من له أدنى فهم أن لا شيء من الافتراقين يمتنع عليه، فإن الانتقاض بالخروج دون المس مذهب أبي حنيفة رحمه الله، والشافعي مخالف له في كلا طرفيه. والعكس مذهب الشافعي رحمه الله وأبو حنيفة رحمهما مخالف له في كلا طرفيه. فمن أين الاتفاق؟

فكأنه^{٦١٠٠} حمل قول المصنف ولو جعل أحد الافتراقين مشتركا فقد مر على هذا السؤال والجواب، فليس كذلك. بل المراد جعل أحد الافتراقين لا على التعيين مجعلا عليه كما في أحد الشمولين فيما تقدم.

ثم ذكر الاعتراض المذكور في المتن بقوله «فإن قيل ينبغي أن يكون القول بشمول العدم مبطلا للإجماع على حكم شرعي هو بطلان صلاة من احتجم ومس، فأجاب بـ «أن بطلانها ليس بمجمع عليه».^{٦١٠١}

ثم قال: «وإنما قال فالذي^{٦١٠٢} يخطر ببالي، لأن الظاهر أنه لا خلاف في بطلان الصلاة، وإنما الخلاف في جهة البطلان. فالحكمان متحدان لا تغاير بينهما أصلا، وإنما التغاير في العلة».^{٦١٠٣} فحاصل كلامه حينئذ بقاء السؤال من غير جواب.

وأقول: معنى كلام المصنف أن البطلان إنما يكون مجعلا عليه لو اتفقت^{٦١٠٤} جهة البطلان. فأبو حنيفة رحمه الله^{٦١٠٥} يقول ببطلان صلاته لأنه احتجم، والشافعي ينكر هذا. وهو يقول يراد^{٦١٠٦} به مس وأبو حنيفة ينكر هذا، فلا يتصور الإجماع. وإنما كان متصورا لو أطلق كل^{٦١٠٧} منهما الحكم عن الدليل وحيث لم يطلق فلا إجماع.

وقوله «فيمكن أن أبا حنيفة رحمه الله»^{٦١٠٨} إلى آخره، يجوز أن يكون جوابا عن سؤال قدر وروده، وهو أنه لم لا يجوز أن يكون أحد المجتهدين محطتا في الدليل؟ مثلا يكون أبو حنيفة رحمه الله محطتا في الخروج، أو الشافعي رحمه الله في المس، فيتحد الدليل أيضا كاتحاد الحكم فيكون إجماع.

وتوجيهه أنه لو قدر خطأ أبي حنيفة رحمه الله في الخروج حيث حكم بالنقض به، يجوز أن يكون مصيبا في المس حيث حكم بعدم نقضه فلا تبطل الصلاة. ولو قدر خطأ الشافعي رحمه الله^{٦١٠٩} في المس حيث حكم بالنقض به تجوز إصابته في الخروج حيث حكم بعدم النقض به، فلا يبطل. [١٢٥ظ] / وكذا العكس، فلا يتصور إجماع^{٦١١٠} إلا باستلزام الخطأ في أحدهما الخطأ في الآخر يقدر أحد

^{٦٠٩٩} التلويح للفتاوي، ١٠٤/٢.

^{٦١٠٠} ر: وكأنه.

^{٦١٠١} التلويح للفتاوي، ١٠٤/٢.

^{٦١٠٢} ر: والذي.

^{٦١٠٣} و: العلية؛ التلويح للفتاوي، ١٠٤/٢.

^{٦١٠٤} و: انتفى؛ ر: اتفق.

^{٦١٠٥} و: رحمهما.

^{٦١٠٦} ر- يراد.

^{٦١٠٧} و- كل.

^{٦١٠٨} و: رحمهما؛ التلويح للفتاوي، ١٠٤/٢.

^{٦١٠٩} ر- رحمه الله.

^{٦١١٠} ر: إجماعا.

المجتهدين مخطئاً لإثبات الإجماع، على أنه لو ثبت ثبت إمكان الإجماع ولا يلزم منه تحققه لجواز أن يكون ما قدرناه خطأ هو الصواب في الواقع.^{٦١١١}

[المسألة المتعلقة بأهلية من ينعقد الإجماع به]

[٥٦٩] قال: «قوله «وليس هو»»^{٦١١٢} إلى آخره.

أقول: نقل العلامة عن شمس الأئمة رحمه الله أنه قال «صاحب البدعة إن لم يكن يدعوا إليها»^{٦١١٣} ولكنه مشهور بما فقيلا لا يعتد بقوله فيما يضل فيه. وأما فيما سواه فيعتد به.^{٦١١٤} والأصح أنه إن كان مظهرها لها، فلا يعتد بقوله أصلا، وإلا فالحكم كما ذكر.^{٦١١٥}

قلت: لم يكن مشهورا بما إلا بإظهارها فلا اختلاف في الكلام. والمصنف أيضا^{٦١١٦} وإن قال وهي لكل مجتهد ليس فيه فسق ولا بدعة على الإطلاق فخصه بقوله «وصاحب البدعة يدعوا الناس إليها»^{٦١١٧} وإن كانت مختصة بالإظهار بحسب العقل أيضا، إذ هي^{٦١١٨} كالفسق لا يمكن أن يعلم إلا بالإظهار.

[المسائل المتعلقة بحكم الإجماع]

[٥٧٠] قال: «قوله «وهو أن يثبت الحكم»»^{٦١١٩} إلى آخره.

أقول: قال العلامة «فإن قيل لفظ الغير مفرد لا يفيد العموم، فلا تلزم حرمة اتباع كل ما يغاير سبيل المؤمنين. بل يجوز أن يكون غير سبيل المؤمنين هو الكفر والتكذيب، قلنا: بل هو عام بالإضافة إلى الجنس بدليل صحة الاستثناء قطعا. ولو سلم فيكفي الإطلاق».^{٦١٢٠}

قلت: أما الجواب فمردود بأن بالإضافة إلى الجنس ليس من المعجمات، وبأن الإطلاق يقتضي الخصوص لا العموم. وأما السؤال فالجواب عنه أن معنى الشرطية النهي أي لا تشاقوا الرسول، ولا تتبعوا غير سبيل المؤمنين فيعم لكونه في سياق النفي معنى.^{٦١٢١}

ثم قال: «فإن قيل السبيل حقيقة في الطريق الذي يمشى فيه وهو غير مراد اتفاقا، وليس حملة على الطريق الذي اتفقت عليه الأمة من قول أو فعل أو اعتقاد أولى من حملة على الدليل الذي اتبعوه».^{٦١٢٢} قلنا اتباع غير الدليل وإن كان هو القياس داخل في مشاققة الرسول، أي مخالفة حكمه، إذ القياس أيضا مستند إلى نص. وحينئذ يلزم التكرار.

^{٦١١١} ر: الرفع.

^{٦١١٢} التلويح للفتاوي، ١٠٥/٢.

^{٦١١٣} ر: لها.

^{٦١١٤} ر- به.

^{٦١١٥} التلويح للفتاوي، ١٠٥/٢.

^{٦١١٦} و- أيضا.

^{٦١١٧} التوضيح لصدر الشريعة، ١٠٧/٢.

^{٦١١٨} و: هو.

^{٦١١٩} التلويح للفتاوي، ١٠٨/٢.

^{٦١٢٠} التلويح للفتاوي، ١٠٩/٢.

^{٦١٢١} ر: بمعنى.

قلت: يلزم مما ذكر في الجواب كون بعض المجتهدين مشاقا للرسول، حيث يكون يجوز أن يكون مخطئا. بل الجواب أن التخصيص بما ذكره تخصيص من غير مخصص^{٦١٢٣} بل المراد به الطريقة التي عليها المؤمنون، وهو شامل لما أجمعوا عليه.

ثم قال: «فإن قيل لو عم لزوم^{٦١٢٤} اتباع المباحات وإسناد الحكم إلى الدليل الذي أسند المؤمنون إجماعهم إليه^{٦١٢٥} قلنا خص ذلك^{٦١٢٦}».

قلت: التخصيص خلاف الأصل وهو غير لازم. بل الجواب عن أصل السؤال التزام الاتباع في المباحات بأن ما أجمعوا على إباحته فمباح، وبأن ما فعلوا على الإباحة يجوز فعله على الإباحة. والإجماع إن انعقد على إسناد الحكم إلى الدليل أي وجوبه فقد وجب ذلك وإن لم ينعقد عليه بل على الحكم، فالواجب اتباع الحكم لأنه هو المجمع عليه لا الإسناد.

ثم قال: «وقد يقال إن التمسك بالظواهر^{٦١٢٧} ووجوب العمل بها إنما ثبت^{٦١٢٨} بالإجماع، ولولاه لوجب العمل بالدلائل المانعة عن اتباع الظن^{٦١٢٩}».

قلت: بين قوله «ولولاه لوجب العمل بالدلائل المانعة عن اتباع الظن». وبين قوله «التمسك بالظواهر ووجوب العمل بها إنما ثبت^{٦١٣٠} بالإجماع^{٦١٣١}» تناف. وعلى تقدير التسليم، فلا يلزم من كون الإجماع واجب الاتباع ضرورة دلالة النصوص على الأحكام كونه واجب الاتباع فيما لا يعلم نص فيه.

وأبضا الإجماع إنما صار حجة بالنصوص، فلو توقفت^{٦١٣٢} حجية النصوص على الإجماع لزم الدور على البحث في إجماع الأمة المحمدية المخصوصة في الدين الحمدي. وكون الإجماع^{٦١٣٣} الغير المختص بأهل دين فيما هو ليس بأمر الدين الحمدي، بل في اللغة حجة في إفادة المعنى، لا يقتضي^{٦١٣٤} كون الإجماع في أمة مخصوصة حجة في أمر الدين، وهو لا يعلم إلا من جهة صاحب الشريعة، بخلاف اللغة فقد تكون^{٦١٣٥} بالاصطلاح والتعارف.

ثم قال: «اعترض المصنف بأنه يجوز أن يكون سبيل المؤمنين [١٢٦و] / ما أتى به الرسول ﷺ ويكفي في صحة العطف تغاير المفهومين». وجوابه أنا^{٦١٣٦} لا نمنع ذلك من جهة^{٦١٣٧} أنه لا يصح العطف، بل من جهة أن سبيل المؤمنين عام لا مخصص له بما

^{٦١٢٢} التلويح للفتازاني، ١٠٩/٢.

^{٦١٢٣} ر: تخصيص.

^{٦١٢٤} و: يلزم.

^{٦١٢٥} و: عليه.

^{٦١٢٦} التلويح للفتازاني، ١٠٩/٢.

^{٦١٢٧} ر: بالظواهر.

^{٦١٢٨} و ر: يثبت.

^{٦١٢٩} ر+ قلت: بين قوله ولولاه لوجب العمل بالدلائل المانعة عن اتباع الظن؛ التلويح للفتازاني، ١١٠/٢.

^{٦١٣٠} و ر: يثبت.

^{٦١٣١} التلويح للفتازاني، ١١٠/٢.

^{٦١٣٢} و ر: توقف.

^{٦١٣٣} و- وكون الإجماع.

^{٦١٣٤} ر+ لا يقتضي.

^{٦١٣٥} ر: يكون.

^{٦١٣٦} ر: إنما.

^{٦١٣٧} ر: جهته.

ثبت إتيان الرسول ﷺ به مع أن حمل الكلام على الفائدة الجديدة أولى من حمله على التكرار، وتغاير المفهومين لا يدفع التكرار، كما في قولنا اتبعوا القرآن وكتاب الله والتزيل ونحو ذلك.

فقلت: المخصص ما ذكره المصنف من أنه لو شمل ما أتى به النبي ﷺ وغيره، لزم أن يكون ما أتى به النبي ﷺ غير سبيل المؤمنين ضرورة كون الجزء غير الكل.

والجواب الذي ذكره المصنف عن هذا الكلام فيما قبل ظاهر الاندفاع. إذ عدم الغيرية باعتبار عدم الاستقلال في الوجود من حيث إنه جزؤه، وذلك لا يقتضي عدم الوجود بدونه مطلقا. والتمثيل بعشرة دراهم غير صحيح على ما ذكره، بل إنما يكون موافقا لمطلوبه لو مثل^{٦١٣٨} بمالك الثلاثة أنه مالك للعشرة، وليس كذلك.

وإذا ثبت ما قلنا، فكون الحمل على الفائدة الجديدة أولى لا يفيد، وليس هذا مثل قولهم اتبعوا القرآن وكتاب الله والتزيل، مثل قوله تعالى ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾^{٦١٣٩} حيث يلزم من إطاعة الرسول إطاعة الله، وإن كان المعنى مختلفا. قال الله تعالى ﴿مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ﴾^{٦١٤٠} حيث يلزم من اتباع غير سبيل المؤمنين مشاقة الرسول، وإن كان سبيل المؤمنين هو ما أتى به الرسول ﷺ. وأما كتاب الله والتزيل والقرآن فعبارات^{٦١٤٢} عن معنى^{٦١٤٣} واحد، فلاجل ذلك لا يحسن العطف فيها.

[٥٧١] قال: «قوله «ولا يمكن أيضا»»^{٦١٤٤} إلى آخره.

أقول: قال العلامة «هذا مما لا حاجة إليه في الاستدلال. إذ^{٦١٤٥} على تقدير كونه غير ما أتى به النبي ﷺ لا يدخل اتباع ما أتى به النبي ﷺ في الوعيد، لأن عطف اتباع غير سبيل المؤمنين على مخالفة الرسول ﷺ وإلحاق الوعيد بهما، قرينة ظاهرة على أن اتباع ما أتى به، وامتنال أوامره لا يدخل في الوعيد وإن كان غير سبيل المؤمنين». ^{٦١٤٦}

قلت: الآية إنما تدل على النهي عن مشاقة الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين. فلو كان ما أتى به الرسول ﷺ غير سبيل المؤمنين، يكون متبعه متبعا غير سبيل المؤمنين^{٦١٤٧} بالضرورة، فيكون داخلا تحت الوعيد، إذ يصدق عليه أنه لم ينته عن مجموع الأمرين وهذا مما لا تنازع فيه. ودفع قوله «وعلى هذا لا حاجة»^{٦١٤٨} إلى آخره لعلم مما ذكرت.

[٥٧٢] قال: «قوله «وأما غيره من الآيات»»^{٦١٤٩} إلى آخره. ^{٦١٥٠}

^{٦١٣٨} و: قيل.

^{٦١٣٩} سورة النساء، ٥٩/٤.

^{٦١٤٠} و: ومن.

^{٦١٤١} سورة النساء، ٨٠/٤.

^{٦١٤٢} ر: معتبرات.

^{٦١٤٣} ر: معبر.

^{٦١٤٤} التلويح للفتاوي، ١١٠/٢.

^{٦١٤٥} و: و.

^{٦١٤٦} التلويح للفتاوي، ١١٠/٢.

^{٦١٤٧} ر- المؤمنين.

^{٦١٤٨} التلويح للفتاوي، ١١١/٢.

^{٦١٤٩} التلويح للفتاوي، ١١٣/٢.

^{٦١٥٠} ر- إلى آخره.

أقول: المفهوم من كلام المصنف أن هذه الآيات وإن دلت ^{٦١٥١} على حجية الإجماع، لكن دلالتها ^{٦١٥٢} على أن ^{٦١٥٣} ارتفاع ^{٦١٥٤} مجتهد عصر واحد حجة ليست بقوة. بل هي دالة على حجية اتفاق جميع الأمة، إذ الخطاب للجميع. فإن الجميع ^{٦١٥٥} «خَيْرُ أُمَّةٍ» ^{٦١٥٦} لا البعض دون البعض، فيحتاج في تخصيصه إلى أهل كل عصر إلى تكلف.

وأما العلامة فقد صرح بأنه لا دلالة لها على حجية الإجماع سوى إجماع الصحابة بقوله «الظاهر أن الخطاب للصحابة على ما يشعر به ^{٦١٥٧} ﴿لَنْ يَضُرُّكُمْ إِلَّا أَذًى﴾» وبأنه لا دلالة لها ^{٦١٥٨} على حجية الإجماع مطلقا لاحتمال الضلال في الاجتهاد، وهو غير مانع لكونهم خير الأمم بعد بذل الوسع، وهذا ليس بجيد.

أما أولا، فلأن الخطاب للأمة ^{٦١٥٩} وهي لا تختص بالصحابة، وأيضا لو كان للصحابة الحاضرين، لزم حجية إجماعهم مع مخالفة الغائبين والذين لم يلحقوا بالصحابة لعدم إسلامهم بعد في وقت الخطاب ثم أسلموا وصاروا من أهل العلم حيث تقدح مخالفتهم في الإجماع، بناء على أن حجية الإجماع إنما هي ^{٦١٦٠} بعد وفاة الرسول ﷺ، وإن كان للصحابة جميعهم حاضريهم وغائبهم فليس تعميم الخطاب في الصحابة بأولى من تعميمه ^{٦١٦١} لجميع الأمة. والحال أن قوله تعالى ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ﴾ ^{٦١٦٢} دون أن يقول خير صحابة، ظاهر في أن الخطاب لجميع الأمة، وأما قوله تعالى ﴿لَنْ يَضُرُّكُمْ إِلَّا أَذًى﴾ ^{٦١٦٣} لا يقتضي أن يكون الخطاب للصحابة. إذ الكفار لن يضرروا الأمة جميعهم إلا أذى.

وأما ثانيا، فلأننا لا نسلم احتمال الضلال في اجتهاد الجميع، والاحتمال في الواحد أو البعض دون الباقي لا يقتضي الاحتمال في الجميع. [١٢٦ ظ] / إذ اجتهاد الواحد أو البعض لا ينفي اجتهاد الجميع، فكان فيه احتمال اجتهاد على خلاف هذا الاجتهاد بكون عند الله هو الحق دون هذا، وعلى الاجتماع على اجتهاد علم أن لا حق عند الله إلا هذا فلا ضلال. وإنما قلنا لاستحالة أن نواخذ في حكم بما علم لنا به أصلا ولم ينصب فيه دليل. ^{٦١٦٤} وكذا خرج بأنه لا دلالة لقوله تعالى ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ﴾ ^{٦١٦٥} الآية بقوله «فإن العدالة لا تنافي الخطأ في الاجتهاد، إذ لا فسق فيه بل هو مأجور، ولأن المراد كونهم وسطا بالنسبة إلى سائر الأمم، ولأنه لا معنى لعدالة ^{٦١٦٦} المجموع بعد القطع بعدم عدالة الكل ^{٦١٦٧} من الأحاد» ^{٦١٦٨} وهذا أيضا ليس بجيد.

^{٦١٥١} و: وإن دلت.

^{٦١٥٢} و: دلالت.

^{٦١٥٣} ر: أن.

^{٦١٥٤} ر: إتيان.

^{٦١٥٥} ر: غير.

^{٦١٥٦} سورة آل عمران، ١١٠/٣.

^{٦١٥٧} سورة آل عمران، ١١١/٣؛ التلويع للفتازاني، ١١٣/٢-١١٤.

^{٦١٥٨} و: له.

^{٦١٥٩} ر: للآية.

^{٦١٦٠} و: هو.

^{٦١٦١} ر: تعميم.

^{٦١٦٢} و- كنتم.

^{٦١٦٣} و- أخرجت؛ سورة آل عمران، ١١٠/٣.

^{٦١٦٤} سورة آل عمران، ١١١/٣.

^{٦١٦٥} ر- وأما ثانيا، فلأننا لا نسلم احتمال الضلال في اجتهاد الجميع، والاحتمال في الواحد أو البعض دون الباقي لا يقتضي الاحتمال في الجميع. إذ اجتهاد الواحد أو البعض لا ينفي اجتهاد الجميع، فكان فيه احتمال اجتهاد على خلاف هذا الاجتهاد بكون عند الله هو الحق دون هذا، وعلى الاجتماع على اجتهاد علم أن لا حق عند الله إلا هذا فلا ضلال. وإنما قلنا لاستحالة أن نواخذ في حكم بما علم لنا به أصلا ولم ينصب فيه دليل.

^{٦١٦٦} سورة البقرة، ١٤٣/٣.

^{٦١٦٧} عدالة في

^{٦١٦٨} و: كل.

أما أولاً فلأن عدالة الأمة تنافي خطأهم في الاجتهاد وإن لم يمنع الخطأ في الاجتهاد عدالة الواحد أو البعض، لأنه يقتضي اجتماعهم على الضلالة، وهو ينافي العدالة في الأمة لا محالة، بينه على ذلك قوله الطحاوي: «لن تجتمع أمتي على ضلالة».^{٦١٧١}

وأما ثانياً، فلأن كونه وسطاً بالنسبة إلى سائر الأمم أي معتدلاً بين الإفراط والتفريط الذي محض الحق، فإن منهم من كان في الإفراط، ومنهم من كان في التفريط لم يكن إلا بأن يكون ما اجتمعوا عليه حقاً محضاً بين الإفراط والتفريط وهو المدعى.

وأما ثالثاً، فلأن لا نسلم عدالة كل واحد، إذ الكلام في المجتهدين، وقد شرط في الاجتهاد العدالة. على أنه إذا ثبت أن الجميع من حيث هو الجميع معدل بتعديل الشارع بالنصوص المذكورة فيما اجتمعوا عليه، كان كل واحد منهم أيضاً عدلاً غير متهم بالكذب فيما اجتمعوا عليه.

[٥٧٣] قال: «قوله «وما ذكر من الأخبار»»^{٦١٧٢} إلى آخره.

أقول: قول العلامة «ولا يخفى أن مثل هذا يرد على كل ما ادعى تواتر معناه»^{٦١٧٣} ملتزم القبول. فإن أثبت المدعي التواتر ثبتت^{٦١٧٤} دعواه وإلا فلا.

[٥٧٤] قال: «قوله «فأنا أذكر»»^{٦١٧٥} إلى آخره.

أقول: إن العلامة بعد ما ذكر أول دلائل المصنف على حجية الإجماع قطعاً، أورد^{٦١٧٦} ثلاثة^{٦١٧٧} اعتراضات:

أولها «أن وجوب الاتباع لا يستلزم القطع».^{٦١٧٨} وجوابه أن ضرورة إخباره عليه السلام إكمال الدين حكمت بالقطع بحجته، كما حكمت بوجوب الاتباع.^{٦١٧٩}

والثاني «أن ما ذكر لا يدل على حجية إجماع مجتهد كل عصر لجواز أن يكون الحكم المندرج في الوحي مما يطلع عليه واحد أو جماعة من المجتهدين في عصر آخر قبله أو بعده».^{٦١٨٠} والجواب عنه أن الإجماع الذي فيه خلاف الصحابة ففيه خلاف، فلا يفيد القطع لاختصاص الصحابة^{٦١٨١} مما ليس لغيرهم، وإمكان اندراج اجتهادهم في الوحي. وأما خلاف غيرهم فإن كان أصلاً إلى أن يقال أنه إجماع، فهو المعتر في القطعية، ولا^{٦١٨٢} ينافي ما ذكره المصنف وإلا فاجتماع جميع المجتهدين هو المتعين للاندراج في الوحي

^{٦١٦٩} التلويح للفتاوي، ١١٤/٢.

^{٦١٧٠} و: لأن.

^{٦١٧١} ورد الحديث في سنن الترمذي، الفتن ٧ بهذا اللفظ: «عن ابن عمر أن رسول الله ﷺ قال: إن الله لا يجمع أمتي أو قال أمة محمد ﷺ على ضلالة ويد الله مع الجماعة ومن شذ شذ عن النار»؛ وفي سنن أبي داود، الفتن ١، بهذا اللفظ: «عن أبي مالك يعني الأشعري قال: قال رسول الله ﷺ: «إن الله أجارك من ثلاث خلال أن لا يدعو عليكم نبيكم فتهلكوا جميعاً وأن لا يظهر أهل الباطل على أهل الحق وأن لا تجتمعوا على ضلالة».

^{٦١٧٢} التلويح للفتاوي، ١١٤/٢.

^{٦١٧٣} التلويح للفتاوي، ١١٤/٢.

^{٦١٧٤} و: ثبت.

^{٦١٧٥} التلويح للفتاوي، ١١٤/٢.

^{٦١٧٦} و- أورد صح هـ.

^{٦١٧٧} و: ثلاث.

^{٦١٧٨} التلويح للفتاوي، ١١٦/٢.

^{٦١٧٩} و- لا يستلزم القطع. وجوابه أن ضرورة إخباره عليه السلام إكمال الدين حكمت بالقطع بحجته، كما حكمت بوجوب الاتباع.

^{٦١٨٠} التلويح للفتاوي، ١١٦/٢.

^{٦١٨١} ر: للصحابة.

^{٦١٨٢} ر: فلا.

لإمكان وقوع الخلاف في العصر الذي اجتهد فيه واحد من المجتهدين في حكم، أو بعض منهم^{٦١٨٣} دون البعض في^{٦١٨٤} عدم إمكانه في صورة الإجماع.

والثالث «أن إكمال الدين هو التنصيص على قواعد العقائد والتوقيف على أصول الشرائع وقوانين الاجتهاد، لا إدراج حكم كل حادثة في القرآن».^{٦١٨٥} والجواب عنه، أن ما ذكرت لا ينفي كون إجماع المجتهدين في كل عصر على اجتهاد واحد علم طريقه مما كمل به الدين من قوانين الاجتهاد حجة قطعية. إذ قوانين الاجتهاد ليست^{٦١٨٦} مطلوبة بذواتها، بل ليعمل^{٦١٨٧} بها عند الاحتياج في واقعة. فإن عمل بها البعض دون البعض، كان^{٦١٨٨} فيه احتمال الخطأ فلم يكن قطعياً مدرجاً في الوحي، وإن عمل^{٦١٨٩} بها الكل صارت^{٦١٩٠} في مرتبة الوحي فصارت^{٦١٩١} قطعية. ^{٦١٩٢}

ثم قال ما حاصله منع عدم انحصار القضايا المتفق عليها في النوعين المذكورين، ولا يخفى على من له أدنى فطنة أن المبحث ما اجتمع عليه المسلمون فيما لا نص فيه، وهو إما أن يكون ما أجمع عليه جميع الناس، أو يكون ما أجمع عليه^{٦١٩٣} مجتهدو أمة محمد ﷺ فقط. واتفاق بعض الناس دون بعض بأمة محمد ﷺ في حكم لما لم يكن [١٢٧و] / معتبراً كان كالعدم. إذ ليس لهم في الاجتهاد نصيب وليس في حكم المتواترات والمجربات بخلاف^{٦١٩٤} البعض. وأيضاً الأنواع المتصورة له منحصرة في أن يكون لجميع الناس أو لبعضهم^{٦١٩٥} والقسم الثاني منحصر في أن يكون ذلك البعض مجتهدي أمة محمد ﷺ^{٦١٩٦} دون غيرهم، أو غيرهم دونهم،^{٦١٩٧} أو هم غيرهم. ولما ذكر أن الاتفاق على أمر في عصر إنما هو من خواص أمة محمد ﷺ، علم خروج اتفاق غيرهم سواء اعتبر مع مجتهدي أمة محمد ﷺ، أو لا معهم، فخرج القسم الرابع، والثالث، فبقي القسم الثاني والأول على ما يعرف بالتأمل.

ثم إنه^{٦١٩٨} قال: «إنه ذكر في النوع الأول تطويلاً وتفصيلاً لا دخل له في المقصود».^{٦١٩٩} وقد ظهر لك مما قلنا أنه من المقصود، إذ الغرض فيه بيان ما اجتمع عليه المجتهدون من أمة محمد ﷺ في كل عصر المتفق معهم فيه جميع الناس أنه من قبيل المتواترات والضروريات والمجربات.

[٥٧٥] قال: «قوله «وأيضاً قوله تعالى ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ﴾»^{٦٢٠٠} إلى آخره.

^{٦١٨٣} و ر: منه.

^{٦١٨٤} و: و.

^{٦١٨٥} التلويح للفتازاني، ١١٦/٢.

^{٦١٨٦} و ر: ليس.

^{٦١٨٧} ر: للعمل.

^{٦١٨٨} ر: فإن.

^{٦١٨٩} و: حمل.

^{٦١٩٠} و: صار؛ ر: جار.

^{٦١٩١} و: فصار؛ ر: فكان.

^{٦١٩٢} و ر: قطعياً.

^{٦١٩٣} ر- جميع الناس أو يكون ما أجمع عليه.

^{٦١٩٤} ر: بخلاف.

^{٦١٩٥} و ر: لبعضه.

^{٦١٩٦} و- ﷺ.

^{٦١٩٧} ر- دونهم صح ه.

^{٦١٩٨} ر: إنه.

^{٦١٩٩} التلويح للفتازاني، ١١٦/٢.

^{٦٢٠٠} سورة التوبة، ٩٢٢/٩ التلويح للفتازاني، ١١٦/٢.

أقول: قال العلامة «لقائل أن يقول: هذا لا يفيد إلا كون ما اتفق عليه طوائف الفقهاء حجة على غير الفقهاء، والكلام في كونه حجة على المجتهدين حتى لا يسعهم مخالفته».^{٦٢٠١}

قلت: ذلك ثابت بما ذكره المصنف. وهو ما أشار إليه بقوله «فلا تجوز المخالفة بعد ذلك لما ذكرنا»^{٦٢٠٢} وذلك قوله تعالى ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ﴾^{٦٢٠٣} وقوله تعالى ﴿وَمَا تَفَرَّقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَةُ﴾.^{٦٢٠٤}

ثم قال: «وأيضاً وجوب العمل لا يستلزم القطع».^{٦٢٠٥}

قلت: الواجب عدم خلافهم وهو شامل للعمل والاعتقاد فيكون وجوبه قطعياً. ثم قال وكذا الكلام في قوله تعالى^{٦٢٠٦} ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾.^{٦٢٠٧}

قلت: وكذا الجواب.

ثم قوله «على أنه لو صح ما ذكره لزم أن يكون قول مجتهد واحد في عصر لا مجتهد فيه غيره حجة قطعية لكونه بينة على الحكم في ذلك العصر»^{٦٢٠٨} غير موجه. إذ لا يلزم من كون الاجتماع الواقع في آراء^{٦٢٠٩} جماعة من المجتهدين حجة قطعية، كون الرأي الواحد حجة قطعية لما في الاجتماع من خصائص مبنية على اختلافات الأذهان وتباين مراتب عقولهم ما لا يخفى.

[٥٧٦] قال: «قوله «وأيضاً قوله تعالى ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا﴾^{٦٢١١} الآية»^{٦٢١٢} إلى آخره.

أقول: قال العلامة «لقائل أن يقول المراد عدم الإضلال بالإلجاء إلى الكفر بعد الهداية إلى الإيمان، إذ كثيراً ما يقع الخطأ لجماعات العلماء. وأيضاً هذا لا ينفي وقوع الضلال والذهاب إلى غير الحق من النفس أو من الشيطان، وإنما ينفي وقوع الإضلال من الله تعالى»^{٦٢١٣} وأيضاً لو أجري على ظاهره لزم أن لا يخطئ جماعة من العلماء قط.^{٦٢١٤} ولا دلالة على تعيين جميع المجتهدين في عصر».^{٦٢١٥}

والجواب عنه.

^{٦٢٠١} التلويح للفتاوي، ١١٦/٢.

^{٦٢٠٢} التوضيح لصدر الشريعة، ١١٦/٢.

^{٦٢٠٣} سورة آل عمران، ١٠٥/٣.

^{٦٢٠٤} سورة البينة، ٤/٩٨.

^{٦٢٠٥} التلويح للفتاوي، ١١٦/٢.

^{٦٢٠٦} و ر + و.

^{٦٢٠٧} سورة النساء، ٥٩/٤ التلويح للفتاوي، ١١٦/٢.

^{٦٢٠٨} التلويح للفتاوي، ١١٦/٢.

^{٦٢٠٩} ر: لزراء.

^{٦٢١٠} ر + قوما.

^{٦٢١١} سورة التوبة، ١١٥/٩.

^{٦٢١٢} التلويح للفتاوي، ١١٦/٢.

^{٦٢١٣} و- تعالى.

^{٦٢١٤} و- قط.

^{٦٢١٥} التلويح للفتاوي، ١١٦/٢-١١٧.

أما أولاً، فبأن الهداية عامة ولا مخصص لها بما ذكر، ووقوع الخطأ^{٦٢١٦} لجماعات العلماء لحصول بعض الهداية لهم. وأما جميع المجتهدين في عصر فتحصل^{٦٢١٧} لهم كل الهداية المانعة من ضلال الخطأ فيما اجتمعوا عليه لما قد أشرنا إليه مراراً.

وأما ثانياً فبأن النافي^{٦٢١٨} عن وقوع الإضلال من الله تعالى، ناف عن وقوع الإضلال من غيره لقوله تعالى^{٦٢١٩} ﴿وَمَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَمَا لَهٗ مِنْ مُّضِلٍّ﴾^{٦٢٢٠}.

وأما ثالثاً فيمنع لزوم عدم وقوع الخطأ لجماعات العلماء، وسنده قد مر.

[٥٧٧] قال: «قوله «وأيضا قوله تعالى: وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا»^{٦٢٢٣}»^{٦٢٢٤}

أقول: قال العلامة «الواو للقسم ومعنى تنكير نفس الكثير. وقيل المراد نفس آدم عليه السلام. ومعنى إلهام الفجور والتقوى والفتوى إفهامهما وتعريف حالهما والتمكين من الإتيان بهما، ومعنى تركيتها إغماؤها بالعلم والعمل، ومعنى تدسيستها نقصها وإخفاؤها بالجهالة والفسوق. وليس معنى إلهام الفجور والتقوى أن يعلم كل خير وشر، ولا اختصاص لذلك بالنفس المزكاة، فكيف بجميع المجتهدين من أمة محمد عليه السلام في عصره؟»^{٦٢٢٥}.

قلت: الخير والشر هو الفجور والتقوى، [١٢٧ظ] / ولا شك في اختصاص إلهام ذلك بالنفس المزكاة. فإن المدساة أي المغطاة بالجهل والفسوق تخرج عن محلية إلهام الحق لها بفجورها وتقويها. فإذا احتص بها ونفوس المجتهدين كذلك أي مزكاة بالعلم والعمل على ما شرطاً في الاجتهاد فيكونون مختصين به.

فظهر^{٦٢٢٧} بما ذكرنا لك من أحوية اعتراضاته أن التشنيع الذي^{٦٢٢٨} ذكره بقوله «ومن العجب»^{٦٢٢٩} إلى آخره، إنما هو على وهمه لا على فهمه.

[٥٧٨] قال: «قوله «وأيضا العلماء»^{٦٢٣٠} إلى آخره.

أقول: قال العلامة «هذا استدلال جيد إلا أن حاصله راجع إلى ما سبق من أن^{٦٢٣١} الأحاديث الدالة على لا حجية الإجماع متواترة المعنى والمصنف قد منع ذلك»^{٦٢٣٢}. وهذا ليس بسديد المعنى. إلا تأويله^{٦٢٣٣} إلى أن الأحاديث الدالة على ما اجتمعوا

^{٦٢١٦} ر: الخطاب.

^{٦٢١٧} و- الإضلال ص ٥.

^{٦٢١٨} ر: الباقي.

^{٦٢١٩} و- و.

^{٦٢٢٠} و- فلا.

^{٦٢٢١} و- له من.

^{٦٢٢٢} و- + له؛ سورة الزمر، ٣٧/٣٩.

^{٦٢٢٣} و- تعالى.

^{٦٢٢٤} سورة الشمس، ٩١/٧؛ التلويح للفتاوي، ١١٧/٢.

^{٦٢٢٥} و- عليه السلام.

^{٦٢٢٦} التلويح للفتاوي، ١١٧/٢.

^{٦٢٢٧} و: وظهر.

^{٦٢٢٨} و- الذي.

^{٦٢٢٩} التلويح للفتاوي، ١١٧/٢.

^{٦٢٣٠} التلويح للفتاوي، ١١٧/٢.

^{٦٢٣١} و- أن.

عليه متواترة^{٦٢٣٤} المعنى، ومنع المصنف إياه عبارة عن قول العلامة حين قال وأجاب بأن بلوغها حد التواتر غير معلوم. ولا يخفى أن مثل^{٦٢٣٥} هذا يرد على كل ما ادعى تواتر معناه، فجعل ما لزم على قوله بزعمه منع المصنف جواز التواتر بحسب المعنى، وقد عرفت هناك ما فيه.

ثم قال: «وفيه نظر» أي في كلام المصنف حيث أجاب عن السؤال المتوهم المردود بأن ما يدعي أي المصنف^{٦٢٣٦} كونه حجة أخص الإجماعات، يدخل فيه اعتبار المجتهدين من أهل المدينة والعرة لاعتبارنا جميع مجتهدي العصر والبلدان من أمة محمد ﷺ نظر. «وهو أنه قد لا يوجد في العصر مجتهد من العرة أو لا يطلع عليه كما في القرن الثالث وما بعده، فلا يكون أخص»^{٦٢٣٧}.

قلت: معنى كلامه أن الإجماع المتحد فيه اتفاق جميع المجتهدين أخص من الإجماع المتحد فيه طائفة منهم دون من سوى تلك الطائفة بحسب المعنى، سواء وجدت تلك الطائفة أو لم توجد.

ثم قال: «ولا تدل^{٦٢٣٨} على^{٦٢٣٩} أدلتهم» أي على تقدير عدم المجتهدين من العرة «على مطلوبنا، لأن دليلهم اشتمال إجماع^{٦٢٤٠} العرة على قول الإمام المعصوم».

قلت: إذا قلنا باتحاد جميع المجتهدين، يدخل مجتهدو العرة في الإجماع، وهذا القدر كاف في كون ما هو دليل لهم دليلاً لنا. وأما إذا لم يكن مجتهد من العرة، فدليلهم ساكت عن ذلك. ولأجل ذلك لم يصّر دليلاً لنا^{٦٢٤١} لا^{٦٢٤٢} أن^{٦٢٤٣} لهم دليلاً لا يمكن أن يكون دليلاً لنا. وأما كون المراد اتفاق علماء أهل السنة والجماعة، فكل كلام المصنف من السؤال والجواب مبني عليه، فلا يكون جواباً.

[٥٧٩] قال: «قوله «وفي مثل هذا الإجماع»^{٦٢٤٤} إلى آخره.

أقول: قول العلامة «والمختلف فيه يجوز تبديله كما إذا أجمع القرن^{٦٢٤٥} الثاني على حكم»^{٦٢٤٦} إلى آخره، يشعر بأن الإجماع المختلف لا يكون إلا في القرن^{٦٢٤٧} الثاني، وليس كذلك. بل يجوز أن يجمع الصحابة على حكم، ثم يرجع واحد منهم بعد الإجماع، فهذا أيضاً مختلف فيه.

^{٦٢٣٢} التلويح للفتاوي، ١١٧/٢.

^{٦٢٣٣} ر: بتأويله.

^{٦٢٣٤} ر: متواتر.

^{٦٢٣٥} ر: ميل.

^{٦٢٣٦} ر- أي المصنف.

^{٦٢٣٧} التلويح للفتاوي، ١١٧/٢.

^{٦٢٣٨} ر: يدل.

^{٦٢٣٩} و- على.

^{٦٢٤٠} و ر: اجتماع.

^{٦٢٤١} و: لها.

^{٦٢٤٢} و: لأن.

^{٦٢٤٣} و- أن.

^{٦٢٤٤} التلويح للفتاوي، ١١٨/٢.

^{٦٢٤٥} ر: القرآن.

^{٦٢٤٦} التلويح للفتاوي، ١١٨/٢.

^{٦٢٤٧} ر: القرآن.

وقوله «والمصنف قد تحاشى^{٦٢٤٨} عن إطلاق لفظ^{٦٢٤٩} النسخ إلى لفظ التبديل محافظة على ظاهر كلام القوم من أن الإجماع لا ينسخ ولا ينسخ به»^{٦٢٥٠} وإن كان من وجه موجهها، لكن الظاهر أنه إنما تحاشى^{٦٢٥١} عن إطلاق لفظ النسخ لأنه وجد تخصيصا بالوحي.

[المسألة المتعلقة بسند الإجماع]

[٥٨٠] قال: «قوله «وأما الناقل»^{٦٢٥٢} إلى آخره.

أقول: نقل العلامة عن الإمام الغزالي رحمه الله أن «وجوب العمل بخبر الواحد يثبت إجماعا وذلك فيما نقل عن النبي . ﷺ وأما فيما نقل عن الأمة من الإجماع فلم يدل على وجوب العمل به نص ولا إجماع، ولم تثبت صحة القياس في إثبات أصول الشرع. هذا هو الأظهر، ولسنا^{٦٢٥٣} نقطع ببطلان من تمسك به في حق العمل»^{٦٢٥٤}.

وقلت: لما ثبتت^{٦٢٥٥} حجية الإجماع، واحتيج فيه إلى النقل، فإن قيل اشترط في حق العمل التواتر أو الشهرة فلا بد له من دليل، وإلا فثبت الاكتفاء بخبر الواحد في حق العمل. وهذا ليس بقياس في أصول الشرائع، بل في فروعها، وهي حال الناقل. وأيضا إذا ثبت وجوب العمل بخبر الواحد في السنة وهو يتضمن السماع من واحد وهو رسول الله ﷺ فلأن يثبت في الإجماع الذي لا يمكن النقل [١٢٨و] / فيه إلا^{٦٢٥٦} عن كثيرين وهذا أمر لا يخفى فالكذب فيه بعيد بالطريق الأولى.

^{٦٢٤٨} و: تحامى.

^{٦٢٤٩} و- لفظ.

^{٦٢٥٠} التلويح للفتاوي، ١١٨/٢-١١٩.

^{٦٢٥١} و: تحامى.

^{٦٢٥٢} التلويح للفتاوي، ١٢٠/٢.

^{٦٢٥٣} ر: ليسا.

^{٦٢٥٤} التلويح للفتاوي، ١٢٠/٢.

^{٦٢٥٥} و: ثبت.

^{٦٢٥٦} و- إلا.

[الركن الرابع]

[القياس]

[المسائل المتعلقة بالقياس وإفادته غلبة الظن]

[٥٨١] قال: «قوله «بل تشعر ببقائه»^{٦٢٥٧} في الأصول»^{٦٢٥٨} إلى آخره.^{٦٢٥٩}

أقول: قال العلامة «فيه بحث، لأن معنى التعدية في اللغة جعل الشيء متجاوزا عن الشيء ومتباعدا عنه، ولا يخفى أن التعدية في اصطلاح^{٦٢٦٠} التصريف مجاز أو منقول، وأنه لا حاجة إلى هذا الاعتذار بعد تفسير التعدية بإثبات مثل الحكم على ما سبق، ولا إلى الاعتذار عن ترك قيد المتحد بأنه لا يمكن تعدية الحكم إلا إذا كان متحدا بالنوع وذلك لأنه مبني على أن تكون^{٦٢٦١} التعدية حقيقة ههنا^{٦٢٦٢} وهذا باطل. إذ لا تتصور التعدية في الأحكام والانتقال على الأوصاف»^{٦٢٦٣}.

قلت: الداعي إلى الاعتذار ظاهر، وهو اعتراض المعارض على ما نقله المصنف والعلامة أيضا. غير أن المصنف أجاب عن الاعتراض الوارد على التعدية بجوابين: أحدهما مبني على كونه محازا لغويا، والثاني على كونه حقيقة عرفية. والاحتياج إلى الاعتذار عن ترك قيد المتحد بعد معرفة معنى التعدية غير مرتفع، إذ المثلية لا تقتضي الاتحاد بالنوع، وقد يقال البيع مثل الهبة، أو الطواف مثل الصلاة مع عدم^{٦٢٦٤} اتحادهما بالنوع.

[٥٨٢] قال: «قوله «وبعض أصحابنا»^{٦٢٦٥} إلى آخره.

أقول: قال العلامة «فذهب المصنف إلى أن مراده أن العلم بالعلة ركن القياس أي ما يتقدم به ويتحصل، وهذا يحتمل وجهين: أحدهما أن يراد بالركن نفس ماهية الشيء على ما أشار إليه في الميزان من أن ركن القياس هو الوصف الصالح المؤثر، وما سواه مما يتوقف عليه إثبات الحكم شرائط لا أركان»^{٦٢٦٦} وثانيهما وهو الأظهر أن يراد بالركن جزء الشيء على ما ذهب إليه بعض المحققين من أن أركان القياس أربعة: الأصل والفرع وحكم الأصل والوصف الجامع، وأما حكم الفرع فثمرة القياس لتوقفه عليه. لكن لا يخفى أنه لا حاجة على هذا التقدير إلى ما ذكره من أن المراد بالعلة العلم بالعلة، لأن نفس هذه الأمور الأربعة مما يتوقف عليه تحقق القياس ووجوده في نفسه»^{٦٢٦٧} وفيه نظر. أما أولا فإن ما ذكر في الميزان ليس له إشارة إلى أن العلة نفس ماهية القياس. وكون ركن القياس هو الوصف الصالح المؤثر وما سواه شرائط، إنما يدل على أن له ركنا واحدا به القيام، وهو العلم بالعلة في الأصل للحكم.

^{٦٢٥٧} و ر: بقاء.

^{٦٢٥٨} التلويح للفتاوي، ١٢١/٢.

^{٦٢٥٩} ر- في الأصول» إلى آخره.

^{٦٢٦٠} ر: الاصطلاح.

^{٦٢٦١} ر: يكون.

^{٦٢٦٢} و ر- ههنا.

^{٦٢٦٣} التلويح للفتاوي، ١٢١/٢.

^{٦٢٦٤} و- عدم صح ه.

^{٦٢٦٥} التلويح للفتاوي، ١٢١/٢.

^{٦٢٦٦} و ر: لأركان.

^{٦٢٦٧} التلويح للفتاوي، ١٢٢/٢.

فإذا حصل هذا ونظر في الفرع فوجدت فيه العلة، حكم بثبوت حكم الأصل إلى مثله فيه القياس، وهذا معنى كون القياس متحصلا بالعلم بالعلة.

وأما ثانياً فالأذن كون العلة والأصل والفرع وحكم الأصل أركاناً للقياس، لا معنى له إلا أن العلم بكل منها أركان له. إذ هو أمر قائم بالقياس، ووجود العلة في نفسها، والأصل في نفسه، وحكمه في نفسه، والفرع في نفسه كيف يثبت أمراً قائماً بالقياس وهو القياس؟

ثم قال: «فإن قيل قد ذكر فخر الإسلام أن من جملة شروط القياس تعدي الحكم الشرعي الثابت بالنص بعينه إلى فرع هو نظيره ولا نص فيه، وشرط الشيء متقدم عليه، فكيف يكون أثراً له و^{٦٢٦٨} أجيب بأن المراد أن كون التعدية حكم القياس وأثره شرط له، أو أن التعدية شرط للعلم بصحة القياس لا القياس نفسه»^{٦٢٦٩}.

قلت: لا يحتاج إلى هذا التكلف. بل ما نقله المصنف عنه معناه أن تعدية القياس الحكم إلى الفرع أثر للركن الذي هو العلم بالعلة، ومعنى ما نقله^{٦٢٧٠} العلامة أن كون العلة متعدية حتى يتعدى الحكم الشرعي شرط القياس، إذ لولاه لم يكن قياس حتى لو علل بالعلة القاصرة، لم يكن قياساً.

[٥٨٣] قال: «قوله «لأن مثبت^{٦٢٧١} الحكم هو الله تعالى غير واف بالمقصود»»^{٦٢٧٢} إلى آخره.

أقول: لا فرق عند التحقيق بين هذا الكلام وبين ما زعم أنه أوجه بعد تحقيق هذا الكلام. إذ معناه أن المثبت للحكم هو الله تعالى، [١٢٨ ط] / ونحن إنما نعلمه بالوحي المنزل، إذ هو الطريق إلى علمه لا غير. لكن تحصل غلبة^{٦٢٧٣} الظن لنا بثبوت الحكم الظاهر لنا ثبوته بالوحي في الفرع أيضاً. وحينئذ لا يكون في كلامه هذا وما سبق فرق.

ثم قال: «والأظهر أن تفسر^{٦٢٧٤} التعدية بالإبانة والإظهار على ما ذكره الشيخ أبو منصور أن القياس إبانة مثل حكم أحد المذكورين بمثل علته^{٦٢٧٥} في الآخر»^{٦٢٧٦}.

قلت: بعد تعيين المراد لا بأس باختلاف العبارات، كما قيل عباراتنا^{٦٢٧٧} شئ وحسنك واحد.

[٥٨٤] قال: «قوله «المراد بالكتاب»»^{٦٢٧٨} إلى آخره.

^{٦٢٦٨} و - و.

^{٦٢٦٩} التلويح للفتاوي، ١٢٢/٢.

^{٦٢٧٠} ر: بالعلة.

^{٦٢٧١} ر: سبب.

^{٦٢٧٢} - غير واف بالمقصود؛ التلويح للفتاوي، ١٢٢/٢.

^{٦٢٧٣} و: علنا.

^{٦٢٧٤} و: تفسير.

^{٦٢٧٥} و: علة.

^{٦٢٧٦} التلويح للفتاوي، ١٢٣/٢.

^{٦٢٧٧} ر: عبارات.

^{٦٢٧٨} التلويح للفتاوي، ١٢٣/٢.

أقول: قول العلامة «ولو كان المراد بالكتاب المبين القرآن، فلا استدلال أيضا على القراءة المشهورة، لأن قوله ﴿وَلَا حِجَّةَ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ﴾^{٦٢٧٩} مجرور معطوف على ﴿وَرَقَةٍ﴾^{٦٢٨٠} في قوله ﴿وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا﴾^{٦٢٨١} أي وما يسقط من رطب ولا يابس، وفسره ابن عباس بمنبت وغير منبت.^{٦٢٨٢} ولا معنى حينئذ للتعميم المراد في^{٦٢٨٣} قولهم ما ترك فلان من رطب ولا يابس إلا جمعه». ^{٦٢٨٤} رد على المصنف حيث قال بجواز التمسك لهم به على هذا التقدير. ولا يخفى أن ما تسقط من حبة في ظلمات الأرض و^{٦٢٨٥} من رطب ومن يابس، إذا كان في القرآن، كان^{٦٢٨٦} جميع الأحكام فيه بالطريق الأولى، إذ هو لبيان الأحكام أصلا، وإن كان فيه بيان غيره.

[٥٨٥] قال: «قوله «ولنا قوله تعالى»»^{٦٢٨٧} إلى آخره.

أقول: قال العلامة «فيه نظر، لأن الفاء بل صريح الشرط والجزاء، لا يقتضي العلية^{٦٢٨٨} التامة حتى يلزم أن يكون علة وجوب الاعتاظ. هذه القضية السابقة. غاية في الباب أن يكون لها دخل في ذلك، وهذا لا يدل على أن كل من علم وجود السبب يجب عليه الحكم بوجود المسبب. على أن ما ذكره من التحقيق مما يشك فيه الأفراد من العلماء، فكيف يجعل من دلالة النص وقد سبق أنه يجب أن يكون مما يعرفه كل من يعرف اللغة؟»^{٦٢٨٩}.

والجواب عنه، أما أولا فلأن الفاء تدل على العلية في الجملة، وظاهر^{٦٢٩٠} أنه لا^{٦٢٩١} علة هنا لوجوب الاعتاظ سوى القضية السابقة، فتكون كل^{٦٢٩٢} العلة. وعلى تقدير التسليم، فدخله في العلية إن كان لثبوت قضية كلية وهي أنه كلما حصل العلم بالسبب حكم بوجود المسبب، فقد ثبت المدعى، وإن لم يكن له فلا دخل له في العلية أيضا، وقد ثبت أن الفاء لها دلالة على العلية في الجملة.

وأما ثانيا، فلأن التحقيق الذي ذكره المصنف مما ينبغي أن لا يشك^{٦٢٩٣} فيه عارف باللغة. فلو شك فيه واحد من أفراد العلماء فقد يكون لعدم علمه باللغة، أو ممن يظهر الشك عنادا فلا اعتبار له.

[٥٨٦] قال: «قوله «ولما كان الأمر للإيجاب»»^{٦٢٩٤} إلى آخره.

^{٦٢٧٩} سورة الأنعام، ٥٩/٦.

^{٦٢٨٠} سورة الأنعام، ٥٩/٦.

^{٦٢٨١} سورة الأنعام، ٥٩/٦.

^{٦٢٨٢} ر- غير منبت.

^{٦٢٨٣} و+ مثل.

^{٦٢٨٤} التلويح للفتاوي، ١٢٣/٢-١٢٤.

^{٦٢٨٥} و- و.

^{٦٢٨٦} ر- كانت.

^{٦٢٨٧} التلويح للفتاوي، ١٢٥/٢.

^{٦٢٨٨} ر: العلة.

^{٦٢٨٩} التلويح للفتاوي، ١٢٦/٢.

^{٦٢٩٠} ر: فظاهر.

^{٦٢٩١} و- لا.

^{٦٢٩٢} ر+ كل.

^{٦٢٩٣} ر: شك.

^{٦٢٩٤} التلويح للفتاوي، ١٢٧/٢.

أقول: زعم العلامة أن الظاهر أن الأمر ههنا للإباحة،^{٦٢٩٥} لكن^{٦٢٩٦} التقييد بالصفة لم يدل عند المصنف على نفي الإباحة عما عداها، لزمه المصير إلى أن يجعل الأمر للإيجاب ويصرفه^{٦٢٩٧} إلى القيد حتى يكون شرطاً له، وهذا زعم فاسد. بل الأمر أصله الإيجاب، ولا يصار إلى غيره إلا عند تعذره، وحيث صح هنا جعله للإيجاب بصرفه^{٦٢٩٨} إلى القيد لم يصير^{٦٢٩٩} إلى غيره، لا لما ذكر.

[٥٨٧] قال: «قوله^{٦٣٠١} «لأن وجود الشيء وعدمه»^{٦٣٠٢} إلى آخره.^{٦٣٠٣}

أقول: قال العلامة «فيه نظر، لأننا نقطع بكثير من الأحكام كوجود مكة وبغداد، وعدم جبل من ياقوت، وبحر من الزئبق مع أنه لا دليل عليها. إلا أن الأصل في الموجود هو^{٦٣٠٤} الوجود حتى يظهر دليل العدم، والأصل في المعدوم هو العدم حتى يظهر دليل الوجود».^{٦٣٠٥}

قلت: ونحن لا ننكر أن الأصل بقاء ما كان على ما كان، ولكنه لا يدل على وجوب البقاء. كما أن وجود مكة لا يدل على وجوب بقائها، وعدم ظهور ما هو علة الوجود أو العدم، لا يقتضي عدمه. فيجوز أن توجد العلة و^{٦٣٠٦} لم تظهر فيوجد ما كان معدوماً أو يعدم ما كان موجوداً.

ثم قال: «وبالجملة الحكم بالبراءة الأصلية شائع فيما بين العلماء بحيث لا يصح إنكاره على ما سبق في مفهوم الشرط والصفة».^{٦٣٠٧}

قلت: [١٢٩و] / إنما الكلام في الإباحة الأصلية، لا في البراءة. على أنا نقول إن ما كان معدوماً يجب أن يكون موجوداً، بل ما كان معدوماً لا يجب أن يبقى معدوماً، وهو الذي مر في مفهوم الشرط والصفة من أن ما وراء الشرط والصفة، العدم فيه هو العدم الأصلي لا العدم الثابت بعدم الشرط أو الصفة.

[المسائل المتعلقة بشروط القياس]

[٥٨٨] قال: «قوله «فصل»^{٦٣٠٨} إلى آخره.^{٦٣٠٩}

-
- ٦٢٩٥ ر: + إلا و.
٦٢٩٦ وفي كتاب التلويح المطبوع
٦٢٩٧ ر: وتصرفه.
٦٢٩٨ ر: فصرفه.
٦٢٩٩ ر: ثم.
٦٣٠٠ ر: يصير.
٦٣٠١ و- قوله.
٦٣٠٢ ر: وعدم؛ التلويح للفتاوي، ١٢٩/٢.
٦٣٠٣ ر- إلى آخره.
٦٣٠٤ و- الموجود هو.
٦٣٠٥ التلويح للفتاوي، ١٢٩/٢-١٣٠.
٦٣٠٦ ر: و.
٦٣٠٧ التلويح للفتاوي، ١٣٠/٢.
٦٣٠٨ التلويح للفتاوي، ١٣٠/٢.
٦٣٠٩ ر- إلى آخره.

أقول: نقل العلامة عبارة الإمام فخر الإسلام في الشرط بـ «أن لا يكون الأصل مخصوصا بحكمه بنص آخر»^{٦٣١٠} وفسره بقوله «أي لا يكون المقيس عليه منفردا بحكمه بسبب نص آخر دال على الاختصاص»^{٦٣١١} ثم قال «يقال خص زيد بالذكر إذا ذكر هو وحده»^{٦٣١٢} دون غيره وفي عبارة الفقهاء «خص النبي ﷺ بكذا وكذا» وفي الكشف «إِيَّاكَ نَعْبُدُ»^{٦٣١٣} معناه نخصك بالعبادة ولا نعبد غيرك. وأما استعمال في الباء المقصور عليه فقليل، كما في قولهم ما زيد إلا قائم أنه لتخصيص زيد بالقيام. لكنه مما يتبادر إليه الوهم كثيرا حتى إنه^{٦٣١٤} يحمل الاستعمال الشائع على القلب. فلذا غير المصنف عبارة فخر الإسلام إلى قوله أن لا يكون حكم الأصل مخصوصا به»^{٦٣١٥}. هذا كلامه، ولم يتعرض لسبب^{٦٣١٦} ذلك.

فنقول: السر فيه أن الخصوص لازم ويقال خاص، وليس المراد أنه خص شيئا بل خص بشيء. ولم يستعمل فعله الماضي، فلا يقال خص زيد بمعنى خص بشيء. ويستعمل فعله المضارع، فيقال الاسم يختص^{٦٣١٧}، وأما الفعل أي خص ويخص فيستعمل متعديا أيضا. ولم يستعمل مصدره متعديا، فيقال خص زيدا أو يخص عمرا. بمعنى جعله أو يجعله خاصا من الخصوص الذي هو لازم، أو مخصوصا باعتبار خص أو يخص المتعدين.

والخصوص عبارة عن ضد الشمول فهو بالمقصور أنسب، والمقصور هنا الحكم والمقصور عليه الأصل، فالمناسب أن ينسب الخصوص إلى الحكم. ولأجل ذلك قال المصنف: «أن لا يكون حكم الأصل مخصوصا به»^{٦٣١٨} ولكن إذا كان أمرا^{٦٣١٩} مقصورا^{٦٣٢٠} على أمر آخر. بمعنى أنه لا يتعداه، كان للأمر المقصور عليه أيضا مقصورا بأن الأمر الأول مقصور عليه.

مثلا إذا قصر زيد على القيام، كان القيام مقصورا، على أن زيدا مقصور عليه حتى لو كان القعود أيضا، لذلك^{٦٣٢١} لم يكن مقصورا على القيام. ولكن هذا المعنى وهو كونه مقصورا، إنما يثبت له بالمعنى الأول وهو كونه مقصورا عليه. وحينئذ يجوز أن يقال ما زيد إلا قائم معناه كون زيد مخصوصا بالقيام أي مجعولا خاصا به ويجوز أن يقال معناه كون القيام مخصوصا بزيد أي محمولا خاصا به باستعانة قصر زيد عليه، لكن الأول أنسب لما قلنا. فلأجل ذلك عدل المصنف رحمه الله عن عبارة فخر الإسلام، وإن كان ذلك أيضا شائعا سابغا للسر الذي كشفنا لك عنه^{٦٣٢٢} غطاءه^{٦٣٢٣}.

[٥٨٩] قال: «قوله «وكتقوم المنافع»»^{٦٣٢٤} إلى آخره.

^{٦٣١٠} التلويح للفتازاني، ١٣٠/٢.

^{٦٣١١} التلويح للفتازاني، ١٣٠/٢.

^{٦٣١٢} ر- وحده.

^{٦٣١٣} سورة الفاتحة، ٥/١.

^{٦٣١٤} و ر: كأنه.

^{٦٣١٥} التلويح للفتازاني، ١٣٠/٢.

^{٦٣١٦} ر: بسبب.

^{٦٣١٧} ر: يخص.

^{٦٣١٨} التوضيح لصدر الشريعة، ١٣٠/٢.

^{٦٣١٩} و ر: أمر.

^{٦٣٢٠} ر: مقصور.

^{٦٣٢١} ر: كذلك.

^{٦٣٢٢} ر- عنه.

^{٦٣٢٣} و: غطاؤه.

^{٦٣٢٤} التلويح للفتازاني، ١٣١/٢.

أقول: ذكر العلامة أن التحقيق أن هذا القسم وهو أن يكون الأصل معدولا عن القياس مغن عن الأول، لأن الأول من أقسامه على ما ذكره الأمدى من أن المعدول به عن القياس نوعان: أحدهما ما لا يعقل معناه «وهو إما أن يكون مستثنى من^{٦٣٢٥} قاعدة عامة كقبول شهادة خزيمة وحده^{٦٣٢٦}، أو لا يكون كذلك. بل يكون مبتدأ به كأعداد الركعات، ونصب الزكوات ومقادير الحدود والكفارات. وثانيهما ما شرع ابتداء ولا نظير له، فلا يجري فيه القياس لعدم النظر، سواء عقل معناه كرخص السفر، أو لا كضرب الدية على العاقلة»^{٦٣٢٧}.

قلت: ما ذكره المصنف أولى وأقرب من التحقيق. فإن شهادة خزيمة ليست مما لا^{٦٣٢٨} يعقل معناه، لأن كون قوله نصدقك في أمور الدين أو^{٦٣٢٩} لا^{٦٣٣٠} نصدقك في أمور الدنيا جاعلا شهادته بمنزلة الشهادتين^{٦٣٣١} معقول^{٦٣٣٢} المعنى، ولكن لا يتعدى لما علم من اختصاصه به. وكذا ما ذكره الإمام فخر الإسلام حيث جعله من أمثلة كون الأصل مخصوصا بحكمه أولى من [ما] قاله الأمدى، لأن الأحكام التي لا تتعدى من [١٢٩ظ] / الأصل مخصوصة به، سواء كان اختصاصها للدليل يخصها، أو لأنها معدولة عن القياس أقرب من التحقيق مما جعله العلامة تحقيقا.

[٥٩٠] قال: «قوله «إلى فرع»^{٦٣٣٣} إلى آخره.

أقول: زعم العلامة أن قوله «إلى فرع متعلق بمحذوف أي وأن يكون المعدى حكما موصوفا بما ذكر معدى إلى فرع هو نظيره»^{٦٣٣٤} وأنه لو جعل متعلقا بالمعدى «لا يستقيم معناه بالمعدى المذكور،^{٦٣٣٥} أما لفظا فللفصل بالأجنبي، وأما معنى فالأنه لا يفيد اشتراط كون الفرع نظيرا للأصل، ولا اشتراط كون الأصل حكما موصوفا بما^{٦٣٣٦} ذكره في جميع الصور، لأن معناه حينئذ أنه يشترط أن يكون الحكم المعدى إلى فرع هو نظيره حكما شرعيا ثابتا بأحد الأصول الثلاثة»^{٦٣٣٧}.

قلت: ليس المراد بالتعلق الذي ذكره المصنف أن يكون قيда للمعدى، ويكون خبر كان حكما شرعيا ثابتا بأحد الأصول الثلاثة. بل مراده أن يكون خبرا بعد خبر، بقرينة قوله وهو واحد مقيد بقيود كثيرة، لأنه لو لم يكن خبرا بعد خبر وكان قيда للمعدى، لم يكن له في شرطية القياس مدخل. بل كان دخله في كون المعدى حكما موصوفا بما ذكر. وإذا كان خبرا بعد خبر، كان متعلقا بمحذوف البتة^{٦٣٣٨} وإن صدق أنه متعلق بالمعدى لأنه خبر بعد خبر له. على أنه يجوز أن يكون متعلقا بالمعدى المذكور، ولا يلزم عدم الاستقامة

^{٦٣٢٥} و: عن.

^{٦٣٢٦} ورد الحديث في صحيح البخاري، الجهاد ١٢، تفسير سورة الأحزاب ٣/٣٣ بهذا اللفظ: «عن حارثة بن زيد أن زيد بن ثابت رضي الله عنه قال: نسخت الصحف في المصاحف ففقدت آية من سورة الأحزاب كنت أسمع ريوال الله ﷻ يقرأ بها فلم أجد لها إلا مع خزيمة بن ثابت الأنصاري الذي جعل رسول الله ﷺ شهادته شهادة رجلين وهو قوله ﴿مِنَ الْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ﴾.

^{٦٣٢٧} التلويح للفتاواني، ١٣١/٢.

^{٦٣٢٨} ر: لا.

^{٦٣٢٩} ر: أو.

^{٦٣٣٠} ر: فلا.

^{٦٣٣١} ر: الشهادة.

^{٦٣٣٢} ر: مفعول.

^{٦٣٣٣} التلويح للفتاواني، ١٣٢/٢.

^{٦٣٣٤} التلويح للفتاواني، ١٣٢/٢.

^{٦٣٣٥} و: بالمعدى المذكور.

^{٦٣٣٦} ر: فإنما.

^{٦٣٣٧} التلويح للفتاواني، ١٣٢/٢.

^{٦٣٣٨} ر: إليه.

لفظاً، لأن الحكم الشرعي الثابت بأحد الأصول هو المعدى أي الفرع فلا يكون أجنبياً ولا معنى، لأن قولنا يشترط^{٦٣٣٩} أن يكون الحكم المعدى إلى فرع هو نظيره حكماً شرعياً ثابتاً بأحد الأصول الثلاثة يفيد اشتراط كونه حكماً موصوفاً بما ذكر عبارة. وكونه معدى إلى فرع هو نظيره إشارة إلى بسوق^{٦٣٤٠} الكلام الأول دون الثاني، فلا يلزم عدم اشتراط كون الفرع نظيراً للأصول، ولا عدم اشتراط كون الحكم موصوفاً بما ذكر في جميع الصور، لأن جميع صور القياس لا تكون^{٦٣٤١} إلا بأن الحكم المعدى فيه معدى^{٦٣٤٢} إلى فرع هو نظيره حينئذ.^{٦٣٤٣}

[٥٩١] قال: «قوله «ولكن لا يحمل»»^{٦٣٤٤} إلى آخره.

أقول: قول العلامة «اللهم إلا أن يطلق مجازاً على شراب يخامر العقل فيشمل العقار وغيره بطريق عموم المجاز»^{٦٣٤٥} كأنه جواب من طرف الشافعية لأصحابنا، وليس بسديد. إذ المجاز إنما يصار إليه عند تعذر الحقيقة.

[٥٩٢] قال: «قوله «وهي في الأصل مقيدة بعدم التساوي»»^{٦٣٤٦} إلى آخره.

أقول: قال العلامة «فإن قيل قد أثبتت^{٦٣٤٧} الحرمة في بيع المقلبي بغيره، وبيع الدقيق بالحنطة، مع أنها لا ينتهي بالكيل، قلنا بطلان الانتهاء بالكيل إنما جاء من صنع العبد^{٦٣٤٨} وهو القلي والطحن لا يثبتان^{٦٣٤٩} الشرع. والشرع إنما أثبتها متناهية بالمساوات كيلاً^{٦٣٥٠} فليس في وسع العبد إبطاله^{٦٣٥١} أعنى قبل القلي والطحن»^{٦٣٥٢}.

وهذا جواب ضعيف، لأن الشرع إن أثبتها متناهية بالمساواة كيلاً، فليس في وسع العبد إبطاله. وعلى تقدير أن يكون في وسعه، فلا بد أن تبطل الحرمة أيضاً لبطلان قيدها. بل الجواب أن الحرمة فيها^{٦٣٥٣} أيضاً منتهية بالمساواة وحيث لا كيل لا مساواة، وحيث لا مساواة لا انتهاء.

لكن يرد عليه أنه لما لم يكن التساوي، لم يكن بين المتنافيين اتفاق في القدر، فلم يكن من الأموال التي يجري فيها الربا، فهلا عمل بقوله التلويح «إذا اختلف المتنافيان فبيعوا كيف شئتم»^{٦٣٥٤}.

^{٦٣٣٩} ر: بشرط.

^{٦٣٤٠} ر: إلى سوق.

^{٦٣٤١} ر: يكون.

^{٦٣٤٢} ر: تعدى.

^{٦٣٤٣} - في ب

^{٦٣٤٤} التلويح للفتازاني، ١٣٣/٢.

^{٦٣٤٥} التلويح للفتازاني، ١٣٣/٢.

^{٦٣٤٦} ر- مقيدة بعدم التساوي؛ التلويح للفتازاني، ١٣٣/٢.

^{٦٣٤٧} و ر: ثبت.

^{٦٣٤٨} التلويح للفتازاني + أما جاء من صنع العبد.

^{٦٣٤٩} ر: بيان.

^{٦٣٥٠} التلويح للفتازاني، ١٣٣/٢-١٣٤.

^{٦٣٥١} ر- فليس في وسع العبد إبطاله.

^{٦٣٥٢} التلويح للفتازاني، ١٣٤/٢.

^{٦٣٥٣} ر: منها.

^{٦٣٥٤} ورد الحديث في مسند ابن حنبل (٣٢٠/٥) بهذا اللفظ: عن عبادة بن الصامت قال: قال رسول الله ﷺ: الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح مثلاً. مثل يدا بيد فإذا اختلف فيه الأوصاف فبيعوا كيف شئتم إذا كان يداً بيد».

قلت: الاتفاق في المعنى حاصل، وفي الصورة أيضا كانت حاصلة قبل القلي والطحن، فثبت فيه حكم الشرع. وهو كونه من الربويات فلم يرتفع بعمل العبد. وكأن^{٦٣٥٥} العلامة قصد هذا المعنى فلم يتيسر له التعبير عنه. والجواب الصحيح أن يقال أنه بعد القلي والطحن أيضا مما يكال. لكن لما لم تكن^{٦٣٥٦} التسوية بالكيل من المقلي وغير المقلي ووالحنطة والدقيق، لم تنته الحرمة حتى لو أمكنت انتهت. والتسوية بالوزن لا تكون^{٦٣٥٧} تسوية في المكيلات الشرعية.

[٥٩٣] قال: [١٣٠و] / «قوله «والتساوي بالعدد غير معتبر شرعا»»^{٦٣٥٨} إلى آخره.^{٦٣٥٩}

أقول: قال العلامة «قيل عليه إن التساوي بالوزن معتبر شرعا، وهو كاف في انتهاء الحرمة».^{٦٣٦٠}

والجواب عنه، أنه إنما يعتبر فيما هو شرعا من الموزونات، لا في كل محل. وأما ما كان من العدديات فلم يعتبر فيه الوزن كما لم يعتبر الكيل، بل المعتبر فيه هو العدد فقط.

[٥٩٤] قال: «قوله «لأنه إن كان موافقا»»^{٦٣٦١} إلى آخره.

أقول: قال العلامة «واعترض بأن عدم الاحتياج إلى القياس لا ينافي صحته، والاستدلال به قصدا إلى تعاضد الأدلة كالإجماع عن^{٦٣٦٢} قاطع. و إلى هذا ذهب كثير من المشايخ وكثر في كتب الفروع الاستدلال في مسألة واحدة بالنص والإجماع والقياس».^{٦٣٦٣}

والجواب عنه، إن حجية القياس إنما تثبت ضرورة عدم خلو الأحكام عن حجة دالة عليها، فيتقدر^{٦٣٦٤} بقدرها فعدم الاحتياج إليه ينفي صحته والاستدلال به بخلاف الإجماع، فإن مناهه على سند من الوحي فلم يختص بعدم الدليل من الشارع. والاستدلال الواقع في الفروع في مسألة واحدة بالنص والإجماع والقياس، إنما هو لأجل أنه إن^{٦٣٦٥} أبطل الخصم الاستدلال بالنص بأنه منسوخ، أو ليس بممتوتر،^{٦٣٦٦} أو ليس بمشهور، وبأن الإجماع غير ثابت، أو هو من الإجماع المختلف فيه، أو غير ذلك، يبقى القياس دليلا سالما، لا أنه دليل على تقدير ثبوت النص والإجماع دليلين.

[٥٩٥] قال: «قوله «وأن لا يغير»»^{٦٣٦٧} إلى آخره.

^{٦٣٥٥} ر: فكأن.

^{٦٣٥٦} ر: يكن.

^{٦٣٥٧} ر- لا تكون.

^{٦٣٥٨} ر- غير معتبر شرعا؛ التلويح للفتاوي، ١٣٤/٢.

^{٦٣٥٩} ر- غير معتبر شرعا إلى آخره.

^{٦٣٦٠} التلويح للفتاوي، ١٣٤/٢.

^{٦٣٦١} التلويح للفتاوي، ١٣٤/٢.

^{٦٣٦٢} ر: على.

^{٦٣٦٣} التلويح للفتاوي، ١٣٤/٢.

^{٦٣٦٤} ر: ويتقدر.

^{٦٣٦٥} ر- إن.

^{٦٣٦٦} و: بمنسوخ.

^{٦٣٦٧} التلويح للفتاوي، ١٣٤/٢.

أقول: قال العلامة «وهذا الكلام ظاهر في أن المراد تغيير حكم النص في الجملة، سواء كان هو النص في حكم الأصل أو غيره. فإن قوله تعالى ﴿إِطْعَامُ ٦٣٦٨ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ﴾ ٦٣٦٩ وقوله تعالى ﴿تَحْرِيرُ ٦٣٧٠ رَقَبَةٍ﴾ ٦٣٧١ ليس لبيان حكم الأصل بل حكم الفرع. فعلى هذا لا حاجة إلى هذا القيد لأن اشتراط عدم النص في الفرع مغن عنه، لأن معناه عدم نص دال على الحكم المعدى أو عدمه. وههنا النص دال على عدم الحكم المعدى» ٦٣٧٢.

وهذا حكم ٦٣٧٣ فاسد لوجهين: أولهما ٦٣٧٤ أنه لما أقر بشمول هذا الكلام صورة تغيير النص في الأصل، فكيف يستغنى عن ذكر هذا القيد باشتراط عدم النص في الفرع حيث يجوز تغيير النص الوارد في الأصل، وإن لم يوجد في الفرع نص؟ وثانيهما ٦٣٧٥ فلائن ٦٣٧٦ مبناه على عدم فرقه بين عدم الدلالة، والدلالة على عدم، حيث جعل قوله تعالى ﴿إِطْعَامُ ٦٣٧٧ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ﴾ دالا على عدم التملك، وقوله تعالى ﴿تَحْرِيرُ ٦٣٧٨ رَقَبَةٍ﴾ دالا على عدم الإيمان. بل ليس كل منهما دالا على قيد، وعدم القيد عدم أصلي لا مدلول للكلام. فالصورتان المذكورتان مما لا نص فيهما ٦٣٧٩ في الفرع الذي هو الكسوة، وكفارة اليمين على الحكم الذي هو اشتراط التملك واشتراط الإيمان وجودا وعدما.

وإذا علمت هذا، فاعلم فساد ظنه أيضا على الإمام فخر الإسلام حيث قال «وعبر فخر الإسلام ٦٣٨٠ عن هذا الشرط بأن يبقى الحكم في الأصل على ما كان قبله». ثم قال «وإنما اشترط ٦٣٨١ ذلك لأن تغيير حكم النص في نفسه بالرأي باطل. ثم مثل بهذه الأمثلة وغيرها قصدا إلى أنها تغيير النص بالرأي، ففهم الشارحون أنها أمثلة لعدم بقاء ٦٣٨٢ حكم النص الملعل على ما كان قبل التعليل، فاعترضوا بأن ٦٣٨٣ المغير في هذه الأمثلة إنما هو حكم النص في الفرع لا في الأصل» ٦٣٨٤ فإنه مثل بهذه الأمثلة وغيرها قصدا إلى أن فيها تغيير حكم النص في الأصل.

وتوجيهه أن اشتراط التملك في الكسوة قبل التعدية إنما كان لكونها كسوة، وبعد التعدية يكون لأجلها كفارة لا لكونها كسوة، وهو تغيير حكم النص. وكذا اشتراط الإيمان في كفارة القتل إنما كان لكونها كفارة ٦٣٨٥ القتل قبل التعدية، وبعدها يكون لأجل أنها كفارة مطلقا، لا لأجل أنها كفارة القتل. وهو تغيير حكمه، ففي الأصل تغيير في التقييد إلى الإطلاق، وهذا لا ينافي أن يكون في النص الوارد في الفرع أيضا تغيير من الإطلاق إلى التقييد. فافهم. [١٣٠ ظ] /

٦٣٦٨ و ر: فإطعام.

٦٣٦٩ سورة المائدة، ٨٩/٥.

٦٣٧٠ و ر: فتحرير.

٦٣٧١ سورة المائدة، ٨٩/٥.

٦٣٧٢ ر- المعدى؛ التلويح للفتاوي، ١٣٥-١٣٤/٢.

٦٣٧٣ و: كلام.

٦٣٧٤ ر: أحدهما.

٦٣٧٥ و: وأما ثانيا.

٦٣٧٦ ر: أن.

٦٣٧٧ و ر: فإطعام.

٦٣٧٨ و ر: فتحرير.

٦٣٧٩ ر- دالا على قيد، وعدم القيد عدم أصلي لا مدلول للكلام. فالصورتان المذكورتان مما لا نص فيهما.

٦٣٨٠ ر- حيث قال «وعبر فخر الإسلام.

٦٣٨١ و ر- يشترط.

٦٣٨٢ ر: بناء.

٦٣٨٣ رك بيان.

٦٣٨٤ التلويح للفتاوي، ١٣٥/٢.

٦٣٨٥ ر: لكفارة.

[٥٩٦] قال: «قوله «وكذا السلم الحال»»^{٦٣٨٦} إلى آخره.

أقول: وجه العلامة الدليل الأول على فساد قياس الشافعية السلم الحال على المؤجل، بأن النص يدل على عدم مشروعية السلم الحال بحكم مفهوم الغاية اتفاقا أو التزاما، ولا عبرة بالقياس المغير لحكم النص. ثم أجاب عن طرف الشافعية بقوله «إلا أن مخالفة المفهوم سيما في خبر الواحد غير قاذحة في صحة القياس عند الشافعي»^{٦٣٨٧} ودفعه بيان فساد توجيهه لدليلنا بأن توجيهه أن يقال: النص قد دل على خلاف القياس على صحة السلم مشروطا بالقيود المذكورة في الحديث، فاقترضى الاقتصار على المورد. والقياس يعتمد التعدية إلى غير المورد، فهو مغير لحكم النص. أو أن من أسلم عام يشمل كل من أسلم، وهو على عمومته مأمور برعاية الأوامر المذكورة في الحديث والقياس يقتضي جواز إهمال البعض للمسلم بالجواز لكونه مصيرا إلى الأصل دون الخلف وعدولا عما هو خلاف مقتضى العقل، أعني الأجل^{٦٣٨٨} ففيه تغيير النص. وأين جوابه عن وجهي هذا التوجيه؟

ثم قال على الدليل الثاني «وقد يقال إن معنى إقامة الخلف مقام الأصل هو جعل الخلف كأنه هو الأصل. فباعتبار حقيقة الأصل يكون تحقيقا لذلك لا تغييرا، فيكون أولى بالجواز لكونه مصيرا إلى الأصل دون الخلف، وعدولا عما هو خلاف مقتضى العقل^{٦٣٨٩} أعني الأجل».

ورده، أن السلم إنما شرع على وجه يكون الحاصل^{٦٣٩٠} فيه خلفا عن غير مقدور التسليم، فلم يشرع في مقدور التسليم على أنه سلم؟ فمن جعله مشروعا فيه أيضا قياسا لم يكن معديا حكم الأصل كما هو فيه إلى الفرع وأيضا يلزم على ما قال اشتراط صحة السلم الحال، بأن يكون قدر السلم فيه موجودا عنده حتى يكون مقدور التسليم، وهذا يحتاج إلى النقل. على أن ما اشتهر عنهم أن مدعاهم^{٦٣٩١} قوله السلم^{٦٣٩٢} جواز التسليم الحال مطلقا.

[٥٩٧] قال: «قوله «وإنما كان يعتبر»»^{٦٣٩٣} إلى آخره.^{٦٣٩٤}

أقول: قال العلامة «وقد اعترض على ثبوت جواز الاستبدال بدلالة النص بأنه إنما يلزم لو لم يكن جنس الواحد^{٦٣٩٥} ما يصلح لإيفاء حق الفقراء وقضاء حوائجهم، وهو الدراهم والدنانير المخلوقة ثمنًا للأشياء على الإطلاق ووسيلة إلى الأرزاق»^{٦٣٩٦}.

والجواب عنه أن وصولها إلى جميع الأصناف غير لازم، لعدم وجوبه عندنا. وعلى تقدير التسليم، فوصولها إلى جميع الأشخاص غير واجب بالاتفاق، فلا يلزم من كونها في جنس الواجب نفي جواز الاستدلال بدلالة النص.

[٥٩٨] قال: «قوله «وذكر الأصناف»»^{٦٣٩٧} إلى آخره.^{٦٣٩٨}

^{٦٣٨٦} التلويح للفتازاني، ١٣٥/٢.

^{٦٣٨٧} التلويح للفتازاني، ١٣٥/٢.

^{٦٣٨٨} ر- بالجواز لكونه مصيرا إلى الأصل دون الخلف وعدولا عما هو خلاف مقتضى العقل، أعني الأجل.

^{٦٣٨٩} ر- العقل.

^{٦٣٩٠} ر: الأصل.

^{٦٣٩١} ر: ما ادعاهم.

^{٦٣٩٢} ر- قوله السلم.

^{٦٣٩٣} التلويح للفتازاني، ١٣٧/٢.

^{٦٣٩٤} ر- إلى آخره.

^{٦٣٩٥} ر: الواجب.

^{٦٣٩٦} التلويح للفتازاني، ١٣٩/٢-١٤٠.

أقول: زعم العلامة أن «تقرير المصنف لا يخلو عن ضعف، لأنه قد سبق أن بطلان الجمعية وثبوت الحمل على الجنسية، إنما يكون عند تعذر الاستغراق. فلا معنى لتعليل عدم إمكان أن يراد بالفقراء الجميع ببطلان الجمعية أولاً، ويتعذر الاستغراق ثانياً. ففي العبارة تسامح».^{٦٣٩٩}

والجواب عنه أن اللام لا شك في ^{٦٤٠٠} أنها ^{٦٤٠١} للتعريف، وأن اللفظ الصالح للعموم المعروف بها إذا اطلق فقد يراد به المعنى من غير اعتبار العموم والخصوص وهو الحقيقة، وقد يراد به المعنى على اعتبار العموم وهو الاستغراق، وقد يراد به المعنى على اعتبار الخصوص، وهو العهد وذلك المعنى الذي قد لا يعتبر فيه شيء من العموم والخصوص، وقد يعتبر فيه أحدهما هو الجنس. فإذا دخلت ^{٦٤٠٢} الألف واللام على الجمع زال ^{٦٤٠٣} عنه معنى الجمعية، فصار لأجل ^{٦٤٠٤} هذه المعاني الثلاث، وشملها الجنس الذي ليس له دلالة على التعدد الدال عليه الجمع، وهو المراد للمصنف بقوله «إن حرف التعريف إذا دخل على الجمع تبطل الجمعية ويراد الجنس».^{٦٤٠٥} فجاز الاستدلال ببطلان الجمعية على عدم إمكان إرادة الجمع من الصدقات والفقراء، لأنه استدلال بالقاعدة الكلية على المسائل الجزئية، وكذا الاستدلال بعدم جواز إرادة الاستغراق ههنا. أي حيث لم يكن معهود على بطلان الجمع وإرادة الجنس لما عرفت. وكأن العلامة حسب الجمع في قوله لا يمكن أن يراد بهما الجمع جميعاً فوق فيما قال.

ثم قال «وأيضاً المطلوب ههنا جواز الصرف إلى [١٣١ و] / بعض الأصناف. وهذا لا يتقارب بكون الفقراء للجمعية و^{٦٤٠٦} للجنسية فلا مدخل لما ذكره من أن الفقراء للجنس في إثبات كون اللام للعاقبة دون التملك لجواز أن يلتزم الخصم ببطلان الجمعية للجنس، ويدعي كون الزكاة ملكاً للأجناس المذكورة».^{٦٤٠٧}

والجواب عنه، أنه ليس لمن يعرف معنى الجنس والتمليك أن يدعي هذه ^{٦٤٠٨} الدعوى لأن الملاك ينبغي أن يكونوا ^{٦٤٠٩} أشخاصاً لا أجناساً.

فإن قيل: قد قلت إن الجنس بقيد الخصوص أيضاً جنس، فلم لا يجوز أن يكون الملاك أشخاصاً معهودة من الفقراء والمملوك أيضاً كذلك من الصدقات؟

قلنا: هذا ليس قول الخصم، بل وليس قولاً قال به أحد فلم يعتبر.

[٥٩٩] قال: «قوله «على أنه»»^{٦٤١٠} إلى آخره.

^{٦٣٩٧} التلويح للفتاوي، ١٤٠/٢.

^{٦٣٩٨} ر- إلى آخره.

^{٦٣٩٩} التلويح للفتاوي، ١٤٠/٢.

^{٦٤٠٠} و- في.

^{٦٤٠١} و: بأنها.

^{٦٤٠٢} و ر: دخل.

^{٦٤٠٣} و: زالت.

^{٦٤٠٤} ر: لأحد.

^{٦٤٠٥} التوضيح لصدر الشريعة، ١٤٠/٢.

^{٦٤٠٦} ر: أو.

^{٦٤٠٧} التلويح للفتاوي، ١٤٠/٢.

^{٦٤٠٨} ر: هذا.

^{٦٤٠٩} و ر: يكون.

أقول: قال العلامة «فإن قلت: إذا كان الاستغراق كان المعنى كل صدقة لكل فقير، وهذا أظهر بطلانا. فلم عدل إلى توزيع الجمع؟^{٦٤١١} قلت: لأنه إنما يدعي أن معنى الاستغراق الشمول والإحاطة بمعنى المجموع. فإن^{٦٤١٢} مقابلة الجمع بالجمع تقتضي انقسام الآحاد على الآحاد، فأبطل ذلك وسكت عما هو ظاهر البطلان».^{٦٤١٣}

وهذا جواب مبني على التزام ما في الاعتراض من أن المعنى على تقدير الاستغراق كل صدقة لكل فقير وهذا ظاهر البطلان، لأنه ليس في الكلام ما يدل عليه، بل الاستغراق إنما أبطل الجمعية فقط. ولو كان المراد الجمعية، كان معناه جمع الصدقة لجميع الفقير لا أن كل جمع الصدقة لكل جمع الفقير. وحيث اعتبر الاستغراق، وبطلت الجمعية صار معناه جميع الصدقات لجميع الفقراء أو كل الصدقات لكل الفقراء، فمن أين الدلالة على أن كون^{٦٤١٤} كل صدقة لكل فقير؟

على أن كون كل صدقة لكل فقير يوجب الشركة لهم في جميع الصدقات. فيمكن أن تصرف إلى بعض الشركاء للوكالة الضرورية الثابتة لبعضهم عن البعض، فلا يكون أظهر بطلانا، من كون آحاد الصدقات موزعة^{٦٤١٥} على آحاد الفقراء وغيرهم، حيث لا يلزم كون البعض وكيلا عن البعض ضرورة لاستبداد كل منهم بملكة حينئذ.

[٦٠٠] قال: «قوله «استعمال الماء»^{٦٤١٦} إلى آخره.

أقول: قال العلامة «قيل ولو سلم أنه معقول، فالماء يوجد مباحا لا يبالي بخبثه، ولا يلحق به حرج بخلاف سائر المائعات».^{٦٤١٧}

ثم قال: «وفيه نظر. أما أولا، فلأنه لا عبرة بالفرق بعد تحقق العلة وهي الإزالة. وأما ثانيا، فلأنه منقوض برفع الخبث».^{٦٤١٨} والنظر مدفوع بأن الحكم حينئذ معدى بنوع تغيير، وهو أنه في الأصل وهو الماء يوجد على وجه لا يبالي بخبثه ولا يلحقه الحرج، وفي الفرع على^{٦٤١٩} وجه يبالي بخبثه ويلحقه الحرج. وأما عن الثاني، فلأن الحرج في رفع الخبث دونه في رفع الحدث، لأن رفع الحدث بالماء أو بالتيمم عند تعذره. فلو كانت المائعات في حكمه لوجب استعمالها عند تعذر الماء، فكثير الاحتياج إلى استعمالها. وأما الخبث فيرفع بالقطع والحرق والفرق والمسح والترتيب والاستجمار أيضا، فيقل الاحتياج فيه إلى الاستعمال المائعات، وكثرة الحرج بكثرة الاحتياج إلى الاستعمال. بل دفع ما قبل إنما هو بمنع لزوم بوجود التخيير، فإنه لا يلزم أن يتعين عليه استعمال المائعات^{٦٤٢٠} على تقدير جواز إزالة الحدث بها حتى يلزم الحرج. وعلى تقدير التسليم، فالناتج عدم التطهير بعد الاستعمال، لا عدم الطهارة. ولا يلزم بعدم التطهير بعد الاستعمال حرج، كيف والقائل بعدم تطهيره ابتداء هو الخصم في هذا البحث، ولا يمكن القول بلزوم الحرج حينئذ؟

^{٦٤١٠} التلويح للفتاوي، ١٤١/٢.

^{٦٤١١} و: الجميع.

^{٦٤١٢} و: وإن.

^{٦٤١٣} التلويح للفتاوي، ١٤١/٢.

^{٦٤١٤} و: تكون.

^{٦٤١٥} ر: يوزعه.

^{٦٤١٦} التلويح للفتاوي، ١٤١/٢.

^{٦٤١٧} ر: البائعات؛ التلويح للفتاوي، ١٤٢/٢.

^{٦٤١٨} التلويح للفتاوي، ١٤٢/٢.

^{٦٤١٩} ر- وفي الفرع على.

^{٦٤٢٠} ر- المائعات، وكثرة الحرج بكثرة الاحتياج إلى الاستعمال. بل دفع ما قبل إنما هو بمنع لزوم بوجود التخيير، فإنه لا يلزم أن يتعين عليه استعمال المائعات.

[٦٠١] قال: «قوله «وهو أن لا يتجنس كل ما يصل إليه»»^{٦٤٢١} إلى آخره.

أقول: زعم العلامة أن المراد بهذا نفي الشمول دون الشمول النفي، ناظرا إلى أنه يتجنس المحل الذي لاقاه من البدن أو الثوت، فلا يصدق كليا أنه لا يتجنس كل ما يصل إليه، بل ليس كل ما يصل إليه^{٦٤٢٢} نجسا. فإن الماء الذي لاقاه عند الغسل لا يتجنس به، وإلا لم يكن التطهير أصلا.

وليس كما زعم، فإن تلك السالبة الجزئية لا تفيد أن كل ما وصل إليه في الغسل ليس بنجس، وهو المقصود ببيان أنه أمر مختص بالماء غير معقول. فالتقدير [١٣١ظ] / وهو أن لا يتجنس كل ما وصل إليه من الماء عند الغسل. فهو حينئذ لشمول النفي لا لنفي الشمول.

[المسائل المتعلقة بالعلة]

[٦٠٢] قال: «قوله «ويشكل بالعلامة»»^{٦٤٢٣} إلى آخره.

أقول: إن العلامة بعد ما بلغ الكلام إلى أن المرفع للحكم في الأصل هو العلة، وأن المرفع بالحكم الذي هو الفرع، قال «فإن قيل مما مثلان يشتركان في الماهية ولوازمها»^{٦٤٢٤}. وأراد بهذا عدم جواز تعريف أحدهما بالآخر لوجوب كون المرفع أجل من المرفع، فأجاب عنه بقوله «قلنا لا ينافي كون أحدهما أجل من الآخر بعارض»^{٦٤٢٥}. والاعتراض ليسا بشيء، فإنه لو أراد بالأمرين المشتركين في الماهية العلتين، فلم يعرف أحدهما بالآخرى مع أنها واحدة^{٦٤٢٦} وإن اعتبر التعدد، فهما^{٦٤٢٧} بحسب تعدد المحل. وإن أراد بهما الحكمين، فكذلك.

بل العلة في الأصل معرفة للحكم، والحكم في الفرع معرف للعلة. فلو قال معرف المرفع معرف حتى^{٦٤٢٨} يلزم كون الحكم في الفرع معرا للحكم في الأصل، منع بأن الحكم في الفرع معرف للعلة التي فيه، لا للعلة التي في الأصل لما بينهما من التعدد وبحسب المحل، وكذا العلة التي في الأصل معرفة^{٦٤٢٩} للحكم الذي^{٦٤٣٠} فيه، لا في الفرع. فالعلتان والحكمان متحدان بحسب الجنس، متعددان بحسب المحل، ولا يلزم من كون الشيء معرا لأمر، كونه معرا لما هو متحد معه في الجنس، كما لا يلزم من تعريف الإنسان تعريف الفرس المتحد معه في الحيوان.

[٦٠٣] قال: «قوله «بل في الوجوب الحادث»»^{٦٤٣١} إلى آخره.

^{٦٤٢١} ر- ما يصل إليه؛ التلويح للفتاوي، ١٤٢/٢.

^{٦٤٢٢} و- بل ليس كل ما يصل إليه.

^{٦٤٢٣} التلويح للفتاوي، ١٤٣/٢.

^{٦٤٢٤} التلويح للفتاوي، ١٤٣/٢.

^{٦٤٢٥} التلويح للفتاوي، ١٤٣/٢.

^{٦٤٢٦} ر- واحدة.

^{٦٤٢٧} ر: فيها.

^{٦٤٢٨} ر- حتى.

^{٦٤٢٩} و ر: معرف.

^{٦٤٣٠} ر- الذي.

^{٦٤٣١} التلويح للفتاوي، ١٤٣/٢.

أقول: قال العلامة «لقائل أن يقول الوجوب الحادث على ما زعمتم اثر للخطاب القديم، وثابت به. فكيف يكون أثرا لشيء آخر هو فعل حادث كالقتل مثلاً؟ وجوابه ما أشار إليه من أن معنى تأثير الخطاب القديم فيه أنه حكم بترتبه على العلة وثبوته عقيبتها. وعلى هذا لا يبعد^{٦٤٣٢} أن يراد بالحكم الخطاب القديم ويكون معنى تأثير العلة تأثيرها في تعلق الخطاب بأفعال العباد»^{٦٤٣٣}.

قلت: الحكم ثابت بالخطاب القديم^{٦٤٣٤} فكيف يكون هو الخطاب القديم؟ وتأثير العلة في الحكم، فكيف يختص تأثيرها بتعلق الخطاب وهو ليس بحكم؟ فإن الخطاب إنما يتعلق بالحكم^{٦٤٣٥} فلا يكون هو الحكم. بل الخطاب القديم يؤثر في الحكم بسبب العلة كما أوجب القصاص بالقتل، فالمؤثر هو الخطاب في القصاص، لكن بالقتل فهو علة لوجوب القصاص بالخطاب القديم، وهو علة لوجوب القصاص بالقتل. ولكن علة القتل لوجوب القصاص بالخطاب عقلية مؤيدة بالشرع، وعلة الخطاب لوجوب القصاص بالقتل^{٦٤٣٦} شرعية مؤيدة بالعقل.^{٦٤٣٧}

ثم قال: «فإن قلت كون الوقت موجدا لوجوب الصلاة والقتل لوجوب القصاص ونحو ذلك مما لا يذهب إليه عاقل، لأن هذه أعراض وأفعال لا يتصور منها إيجاد وتأثير. قلت معنى تأثيرها بذواتها أن^{٦٤٣٨} العقل يحكم بوجوب القصاص بمجرد القتل العمد العدوان^{٦٤٣٩} من غير توقف على إيجاب مو موجب، وكذا في كل ما تحقق عندهم أنه علة»^{٦٤٤٠}.

وأقول: ليس معنى هذا الجواب إلا أنها موحدة للوجوب، لأن العقل إن حكم^{٦٤٤١} بما لم يكن فحكمه باطل، وإن حكم بما ثبت وهو وجوب القصاص بمجرد القتل العمد، فهي مؤثرة بذواتها. بل الجواب التزام أن الوقت موجد لوجوب الصلاة، وكذا القتل لوجوب القصاص. فإن بعض الأعراض توجد بعضاً كالحرارة لليبوسة وهي للاحتراق^{٦٤٤٢}. وقد علمت أن الوقت سبب ظاهر للوجوب، والسبب الأصلي هو ترادف النعم الإلهية الظاهرية والباطنية على العبد الموجب للشكر الخاص المتضمن للظاهري والباطني وما من عاقل إلا يحكم بعليته له.

[٦٠٤] قال: «قوله «إلا أن يقال»»^{٦٤٤٣} إلى آخره.

أقول: قال العلامة «يعني أن الموجب للأحكام هو الله تعالى. إلا أن الإيجاب لما كان غيباً عنا، ونحن عاجزون عن دركها، شرع العلل موجبات للأحكام في حق العمل ونسب الوجوب إليها فيما بين العباد»^{٦٤٤٤} وكأنه جعل الاستثناء متعلقاً بمقدر، وليس

^{٦٤٣٢} ر: يتعد.

^{٦٤٣٣} التلويح للفتاوي، ١٤٣/٢.

^{٦٤٣٤} ر- القديم.

^{٦٤٣٥} و: للحكم.

^{٦٤٣٦} و: بالقتل.

^{٦٤٣٧} ر: العقل.

^{٦٤٣٨} و: لأن.

^{٦٤٣٩} و ر- العدوان.

^{٦٤٤٠} التلويح للفتاوي، ١٤٤/٢.

^{٦٤٤١} و- إن حكم صح ه.

^{٦٤٤٢} ر: الاحتراق.

^{٦٤٤٣} التلويح للفتاوي، ١٤٤/٢.

^{٦٤٤٤} التلويح للفتاوي، ١٤٤/٢ - ١٤٥.

كذلك. بل هو متعلق^{٦٤٤٥} [١٣٢و] / بقوله وهي في الحقيقة ليست مؤثرة، والإيجاب إنما يكون غيبا عنا لو لم يعلم الخطاب، وحيث علم فلم يبق غيبا فمعناه أن لا مؤثر إلا الله تعالى، ولكن العلة مؤثرة بالنسبة إلينا ودركنا.

[٦٠٥] قال: «قوله «فمن أنكر التعليل»»^{٦٤٤٦} إلى آخره.

أقول: وجه العلامة هذا الكلام «بقوله لأن تعليل بعثة^{٦٤٤٧} النبي ﷺ باهتداء^{٦٤٤٨} الخلق لازم، وكذا تعليل [١٣٢و] / إظهار المعجزة على يد النبي ﷺ بتصديق الخلق وإنكار اللازم إنكار للملزوم^{٦٤٤٩} لانتفاء الملزوم بانتفاء اللازم». ^{٦٤٥٠} و^{٦٤٥١} هذا توجيه بعيد لتوجه المنع على لزوم التعليل للبعثة لمن ينكر التعليل. بل التوجيه أن يقال البعثة معللة باهتداء الخلق، فمن قال بعدم تعللها، قال بعدم البعثة لعدم علتها لما تحقق من أنه^{٦٤٥٢} كلما عدمت العلة عدم المعلول، وكذا إظهار المعجزات.

[٦٠٦] قال: «قوله «والوصف المناسب»»^{٦٤٥٣} إلى آخره.

أقول:^{٦٤٥٤} زعم العلامة أن ما ذهب إليه الجمهور من أن القتل العمد العدوان وصف مناسب لوجوب القصاص والإسكار لحزمة الخمر، ونحو ذلك لا يستقيم على التفاسير التي نقلت للوصف المناسب. إذ ليس القتل مثلا مما يجلب نفعا ويدفع ضرا، فلا يستقيم تفسير المصنف ولا هو ملائم لأفعال العقلاء، فلا يستقيم تفسير من فسر الوصف المناسب بهذا، ولا هو مقصود من وجوب القصاص، فلا يستقيم تفسير القاضي الإمام أبي زيد.

وقال: «فهذا قال المصنف وقد ذكروا»^{٦٤٥٥} إلى آخره، فأحاله إلى الغير لما أنه لا يستقيم على تفسير المصنف، بل عني التفسير الذي ذكره في الأمدي في الأحكام. وهو أن المناسب عبارة عن وصف ظاهر منضبط يلزم من ترتيب الحكم على وفقه حصول ما يصلح أن يكون مقصودا من شرع ذلك الحكم، سواء كان المقصود جلب منفعة أو دفع مفسدة.

وهذا زعم لا يغني من الحق شيئا مما لا يخفى من أن مناسبة الوصف إنما تعتبر بالنسبة إلى الحكم في العلية، أي في صلاحية أن يكون الوصف علة للحكم باعثا إليه.^{٦٤٥٦} فإن كانت جهة المناسبة في العلية جلب النفع للعبد أو دفع الضر عنه، أي على تقدير أن يكون الوصف علة للحكم كما أن علية القتل للقصاص تقتضي بقاء الحياة للعبد وهو جلب نفع ودفع القتل عنه، وهو دفع^{٦٤٥٧} ضرر، استقام ما ذهب إليه الجمهور على تفسير المصنف، وإن كانت^{٦٤٥٨} الملازمة للعقل على ذلك التقدير. كما أن كون العلة في القصاص القتل تلائم^{٦٤٥٩}

^{٦٤٤٥} ر: يتعلق.

^{٦٤٤٦} التلويح للفتاوي، ١٤٥/٢.

^{٦٤٤٧} و: بعثته.

^{٦٤٤٨} و: بإهداء.

^{٦٤٤٩} ر- إنكار للملزوم.

^{٦٤٥٠} التلويح للفتاوي، ١٤٥/٢.

^{٦٤٥١} و- و.

^{٦٤٥٢} ر: أنها.

^{٦٤٥٣} التلويح للفتاوي، ١٤٥/٢.

^{٦٤٥٤} ر- إلى آخره. أقول.

^{٦٤٥٥} التلويح للفتاوي، ١٤٦/٢.

^{٦٤٥٦} ر: عليه.

^{٦٤٥٧} ر- دفع صح ه.

^{٦٤٥٨} ر: كان.

^{٦٤٥٩} ر: ملائم.

العقل،^{٦٤٦٠} استقام على التفسير الثاني. وإن كانت كون المقصود من شرع الحكم حاصلا بعلة هذا الوصف لهذا الحكم، كما أن كون القتل علة للقصاص محصل للمقصود من شرع القصاص، وهو بقاء الحياة للعبد ودفع القتل عنه، استقام على تفسير القاضي أيضا. ولا فرق بين ما قصدوا وما قصده الآمدي في الإحكام سوى أنه أظهر المقصود وصرح به، وهم لظهوره لمن له أدنى فطنة لم يبالغوا في التصريح.

ثم قال: «ويمكن أن يفسر ما ذكره الإمام أبو زيد بهذا المعنى» أي بالذي ذكره الآمدي «أي^{٦٤٦١} المناسب هو الذي إذا عرض على العقل يلزم من ترتب الحكم عليه حصول ما هو المقصود بقبله.^{٦٤٦٢} وإنما عدل عنه الآمدي لأنه إنما يصلح للنظر لا للمناظر، إذ ربما يقول الخصم هذا مما لا يتلقاه عقلي بالقبول». ^{٦٤٦٣} وهذا أيضا مما لا يجدي نفعا لما علم أن كلامهم واحد ولا اختلاف إلا في العبارة، ولأن قول الآمدي ما يصلح أن يكون مقصودا من شرع ذلك الحكم إنما هو الصلاحية عقلا فللمناظر أن يمنعه أيضا بأنه لا يصلح عقلا. على أن أمثال هذا المنع مردودة في البديهيات لا يعبا^{٦٤٦٤}، ولا يحتاج في دفعها^{٦٤٦٥} إلى دليل بل يكفي تنبيهه.

ومن قال إن كون القتل موجبا للقصاص ليحصل به بقاء الحياة للعبد لا يلائم عقلي، إذ لا يحصل به هذا المقصود^{٦٤٦٦} يكون مكابرا مسفسطا. وإذا عرفت هذا، علمت أن قوله «و^{٦٤٦٧} قد ذكرنا^{٦٤٦٨}» ليس إحالة إلى الغير، وإنما هو بيان آخر فيه تفصيل، ولا يقدر فيما ذكره المصنف ولا فيما ذكره القاضي الإمام رحمهما^{٦٤٦٩} الله. [١٣٢ ظ] وفيما ذكره جعل القول بأن المناسب عبارة عما تلقته^{٦٤٧٠} العقول بالقبول، وهو قول القاضي الإمام قولين، وليس كذلك. تأمل يظهر لك.

[٦٠٧] قال: «قوله «والأصل في النصوص عدم التعليل»^{٦٤٧١} إلى آخره.

أقول: قال العلامة «فإن قيل ههنا قسم آخر هو التعليل بكل وصف، قلنا إما أن يراد كل وصف على الإطلاق فيستلزم تعدية الحكم إلى^{٦٤٧٢} جميع المحال. إذ ما من شيتين إلا وبينهما مشاركة ما في وصف ما^{٦٤٧٣} أو يراد كل وصف صالح للعلة وإضافة الحكم فيفضي^{٦٤٧٤} الحكم^{٦٤٧٥} إلى التناقض أي التعدية وعدمها، لأن بعض الأوصاف متعدد وبعضها قاصر على ما سيجيء، فلذا لم يتعرض ههنا لهذا القسم». ^{٦٤٧٦}

قلت: نختار أنه كل وصف صالح للعلة.

^{٦٤٦٠} و ر: للعقل.

^{٦٤٦١} ر- بالذي ذكره الآمدي أي.

^{٦٤٦٢} و ر: لقبله.

^{٦٤٦٣} التلويح للفتاوي، ١٤٧/٢.

^{٦٤٦٤} و: به.

^{٦٤٦٥} و ر: دفعه.

^{٦٤٦٦} و- إذ لا يحصل به هذا المقصود.

^{٦٤٦٧} و- و.

^{٦٤٦٨} التوضيح لصدر الشريعة، ١٤٦/٢.

^{٦٤٦٩} ر: رحمه.

^{٦٤٧٠} و: تلقاه.

^{٦٤٧١} ر- عدم التعليل؛ التلويح للفتاوي، ١٤٧/٢.

^{٦٤٧٢} ر: لا.

^{٦٤٧٣} ر- ما.

^{٦٤٧٤} ر: يقتضي.

^{٦٤٧٥} ر- الحكم.

^{٦٤٧٦} التلويح للفتاوي، ١٤٨/٢.

قوله «فيفضي إلى التناقض».^{٦٤٧٧}

قلت: ممنوع. وإنما يلزم لو افتضى التعليل بالقاصر عدم التعدية، وإنما هو لا يقتضي التعدية وإنما يلزم التناقض عند التعليل بكل وصف لو اقتضى التعليل بالقاصر عدم التعدية وبالتعدي التعدية.

ويجوز أن يدفع الجواب بأن المراد كل وصف صالح للعلية والتعدية، فلا تناقض. والجواب عن أصل الاعتراض أن الأثر أو الحكمة في ترتب الحكم إما أن يكون متعلقا بوصف واحد، أو لا يوجد إلا بمتعدد من الأوصاف. وعلى الأول، فالوصف الواحد المذكور هو العلة ولا يجوز أن يكون كل وصف علة^{٦٤٧٨} وعلى الثاني، فالجميع هو العلة ولا تكون^{٦٤٧٩} العلة كل واحد.

ثم قال: «و»^{٦٤٨٠} وجه الرابع ظاهر، ولقائل أن يقول لا نسلم أن التعليل بالقاصر^{٦٤٨١} يوجب عدم التعدية، بل غايته أن لا يوجب التعدية ولا يدل إلا على ثبوت الحكم في المنصوص».^{٦٤٨٢}

والجواب عنه أن الحكم لا يلزم ثبوته بالفرع إلا لزوم التعدية، ولا لزوم للتعدية القاصرة،^{٦٤٨٣} فلا تعدية. أي يلزم عدم التعدية بالعلة القاصرة، فثبت لزوم التعدية وعدمها على هذا التقدير، أو يقال: المراد لزوم التعدية وعدمه. وبهذا علم الجواب عن دفع قوله جوابا عن الاعتراض السابق. فتذكر.

وأما قوله ويدل على ذلك ما ادعيت من أن نص الربا في التقدير معلل عند الشافعي بالثمنية مع تعدي وجوب التعيين إلى المطعوم فضيعف، لأن العلة عنده في المطعومات الطعم.

[٦٠٨] قال: «قوله «نظيره»»^{٦٤٨٤} إلى آخره.^{٦٤٨٥}

أقول: فسر العلامة قول المصنف «وذلك من باب الربا أيضا»^{٦٤٨٦} أن وجوب التعيين من باب منع الربا والاحتراز عنه كوجوب المائلة، لأنه لما شرط في مطلق البيع تعيين أحد البدلين احترازاً عن بيع الدين بالدين، شرط في باب الصرف تعيين البدلين^{٦٤٨٧} جميعاً احترازاً عن شبهة الفضل الذي هو ربا، فجعل معنى أيضاً اجتماع المائلة مع التعيين في الوجوب. ولو كان كما زعم، كان المناسب أن يقول: وذلك أيضاً من باب الربا بتقديم^{٦٤٨٨} أيضاً. ولما قال «من باب الربا أيضا» علم أن في وجوب التعيين لباب الربا مشاركا آخر في وجوب الاحتراز المندفع بالتعيين، وهو بيع الدين بالدين.

^{٦٤٧٧} التلويح للفتاوي، ١٤٨/٢.

^{٦٤٧٨} و: عليه.

^{٦٤٧٩} ر: يكون.

^{٦٤٨٠} ر: في.

^{٦٤٨١} ر: بالقاصرة.

^{٦٤٨٢} التلويح للفتاوي، ١٤٩/٢.

^{٦٤٨٣} ر: القاصرة.

^{٦٤٨٤} التلويح للفتاوي، ١٤٩/٢.

^{٦٤٨٥} ر- إلى آخره.

^{٦٤٨٦} التوضيح لصدر الشريعة، ١٥٠/٢.

^{٦٤٨٧} و: الدليلين.

^{٦٤٨٨} ر- بتقديم.

ثم قال: «والحاصل أن تعليل هذا النص في ربا النسبة دليل على كونه معللا في ربا الفضل. وكونه معللا في ربا النسبة مستندا إلى الإجماع أو النص وهو قوله ﷺ: «إنما الربا في النسبة»^{٦٤٨٩} وأن النبي ﷺ لم يبيح الربا والريبة^{٦٤٩٠} والمراد بالريبة شبهة الربا، وفي بيع النقد بالنسيئة شبهة الربا، فالدليل على كون النص معللا في الجملة قد يكون نصا أو إجماعا وقد يكون تعليلا آخر وينتهي بالآخرة إلى نص أو إجماع قطعاً للتسلسل. وليس في كلامهم ما يوهم أن كل تعليل يتوقف على تعليل آخر، حتى يتوهم ورود الإشكال الذي أورده المصنف في لزوم التسلسل أو استغناء بعض التعليقات عن كون النص معللا»^{٦٤٩١}.

قلت: الإشكال مورد على قولهم لا بد من دليل على أن النص معلل في الجملة فالتعليل يستدعي تعليلا آخر قبله فيلزم الإشكال، وإن لم يدل دليلهم على هذا. على أن المراد بقولهم أن التعيين لما وجب في أحد البدلين [١٣٣و] / في الأثمان بنهيهِ ﷺ عن بيع الكالئ بالكالئ^{٦٤٩٢} ووجب لحديث الربا في البدل الآخر احترازا عن شبهة الفضل، وعلم^{٦٤٩٣} أنهم أجمعوا على عدم جواز بيع الخنطة بعينها بشعر بغير عينه، علم أن هذا الحكم متعدد في المطعومات في النسبة فعدى^{٦٤٩٤} في الفضل أيضا، فصار التعليل الثاني جائزا، لأنه علم أن النص معلل في الجملة، سواء علم كونه معللا بالإجماع أو غيره فالتعليل إن أوجب تعليلا آخر قبله، لزم أن يكون هذا التعليل الثاني مسبوقا بدليل على أنه معلل في الجملة، وإلا استغنى بعض التعليقات عن ذلك، وهو خلاف المدعى.

ثم قال: «وربما يقال إن استخراج العلة واعتبار كونها مؤثرة أو غير مؤثرة موقوف على كون النص معللا، فإثبات ذلك به دور»^{٦٤٩٥}.

قلت: العلم بكون النص معللا موقوف على العلم بالعلية، وتأثيرها الذي هو عبارة عن اعتبار الشارع جنسها أو نوعها في جنس الحكم أو نوعه الثابت بالنص أو الإجماع، لا بالعلم بكون النص معللا حتى يلزم الدور. فالحاصل أن العلية لا تتوقف على العلم بكون النص معللا. وكون النص معللا^{٦٤٩٦} في الواقع لا يتوقف على العلم بالعلية. والعلم بكون النص معللا وإن توقف على العلم بالعلية، فهو لا يتوقف عليه، بل على النص والإجماع المثبت اعتبار الشارع الاعتبار المذكور.

[٦٠٩] قال: «قوله «هذا ما قالوا»»^{٦٤٩٧} إلى آخره.^{٦٤٩٨}

أقول: ذكر العلامة أن سبب الحوالة ثلاثة أمور: أحدها توهم ورود الإشكال. وثانيها ما توهم العلامة ورودده على قولهم من أن إثبات كون التعليل في ربا النسبة كاف في كون النص من النصوص^{٦٤٩٩} المعللة في الجملة، فلا^{٦٥٠٠} حاجة إلى باقي المقدمات وهو غير

^{٦٤٨٩} مسلم، المساقات ١٠٢، ١٠٤.

^{٦٤٩٠} ورد هذا الحديث في ست ابن ماجه، التجارات ٥٨ بهذا اللفظ: «عن عمر بن الخطاب قال: إن آخر ما نزلت آية الرب وإن رسول الله ﷺ قبض ولم يفسرها لنا فدعوا الربا والريبة».

^{٦٤٩١} التلويح للفتاواني، ١٤٩/٢-١٥٠.

^{٦٤٩٢} ورد هذا الحديث في سنن البيهقي بهذا اللفظ: «عن اسمعيل وروينا عن النبي ﷺ أنه لم يبيح الكالئ بالكالئ».

أبي بكر أحمد بن الحسين ابن علي البيهقي، السنن الكبرى، حيدر آباد: دائرة المعارف العثمانية، ١٣٥٢، ٢٩٠/٥. فقد ورد الحديث بألفاظ قريبة من ذلك في سنن الدارقطني. أبو الحسن علي بن عمر أحمد الدارقطني، السنن (التحقيق: عبد الله هاشم يماني المدني)، المدينة ١٩٦٦/٣٧١.

^{٦٤٩٣} و: وعدم.

^{٦٤٩٤} و: فعلم.

^{٦٤٩٥} التلويح للفتاواني، ١٥٠/٢.

^{٦٤٩٦} و- معللا صح هـ.

^{٦٤٩٧} و- ما؛ ر: أما.

^{٦٤٩٨} التلويح للفتاواني، ١٥٠/٢.

^{٦٤٩٩} ر- من النصوص.

^{٦٥٠٠} ر: ولا.

موجه لما ذكرنا من قصدهم فيما قالوا. حيث يعلم منه^{٦٥٠١} أنه لا يتم ما أرادوا إلا بجميع تلك المقدمات لأنه يحتاج في إثباته إلى أن حرمة ربا النسب في المطعومات^{٦٥٠٢} إنما هي بالتعدية من الثمنيات، ثم بناء التعدية في حرمة ربا الفضل على هذا التعليل، وهما لا يتمان إلا بتلك المقدمات. وثالثها كون الحكم في الفرع أيضا ثابتا بالنص، وقد شرط في قياس عدم النص في الفرع.

وقد أجاب عنه بجوابين: أحدهما عدم المناقشة في المثال وهو موجه في الجملة، والآخر أنهم أجروا^{٦٥٠٣} الكلام على مذهب من لا يشترط ذلك وهو غير موجه. ويمكن أن يجاب عنه من جانبهم^{٦٥٠٤} بأن النص إنما يدل على الجواز في الأشياء الستة متائلة^{٦٥٠٥} متعينة، ولم يدل على نفي الجواز في صورة عدم التماثل وعدم تعين البدلين^{٦٥٠٦} لعدم قولنا بالمفهوم، بل ثبت عدم الجواز فيهما بالقياس للفضل على النسب.

[٦١٠] قال: «قوله «الثاني»»^{٦٥٠٧} إلى آخره.

أقول: قال العلامة «ولا بالمركب من وصفين فصاعدا، وإلا لكانت العلية صفة زائدة على المجموع ضرورة. أنا^{٦٥٠٨} نعقل المجموع ونجهل^{٦٥٠٩} عن كونه علة بناء على الحاجة إلى النظر، والجهول غير معلوم واللازم... باطل، لأن صفة الكل إن لم تقم بشيء من الأجزاء لم تكن^{٦٥١٠} صفة له. وإن قامت، فإما بكل جزء فيكون كل جزء علة والمقدر خلافه، وإما بجزء واحد فيكون هو العلة ولا مدخل لساير الأجزاء، وإما المجموع من حيث هو المجموع وحينئذ إن لم يكن له جهة وحدة فظاهر. وإن كانت ينقل الكلام إليها وإلى كيفية قيامها بالمجموع ويتسلسل^{٦٥١١}».

ثم قال: «والجواب أنه لا معنى لكون الوصف علة إلا^{٦٥١٢} قضاء^{٦٥١٣} الشارع بثبوت الحكم عندها رعاية لمصلحة وليس ذلك صفة له،^{٦٥١٤} بل جعله الشارع متعلقا به.^{٦٥١٥} ولو سلمن فالعلية وجهة الوحدة من الاعتبارات التي ينقطع التسلسل فيها بانقطاع الاعتبار^{٦٥١٦}».

قلت: لا نسلم أنه لا معنى لكون الصفة علة إلا ما ذكره، بل معناه أنه كلما وجد الوصف ينبغي أن يوجد الحكم. وجعل الشارع ذلك الوصف كذلك^{٦٥١٧} دليل على عليته، لا أنه معنى العلية.

^{٦٥٠١} ر- منه.

^{٦٥٠٢} ر- في المطعومات.

^{٦٥٠٣} ر: أجروا.

^{٦٥٠٤} ر- من جانبهم.

^{٦٥٠٥} ر: متائلة.

^{٦٥٠٦} و- وعدم تعين البدلين.

^{٦٥٠٧} التلويح للفتاوي، ١٥٠/٢.

^{٦٥٠٨} ر: إما.

^{٦٥٠٩} ر: ونذهل.

^{٦٥١٠} ر: يكن.

^{٦٥١١} التلويح للفتاوي، ١٥١/٢.

^{٦٥١٢} و- إلا

^{٦٥١٣} و- ر: الاقتضاء.

^{٦٥١٤} ر- له.

^{٦٥١٥} ر: له.

^{٦٥١٦} التلويح للفتاوي، ١٥١/٢-١٥٢.

^{٦٥١٧} ر- الوصف كذلك.

وأما الجواب عن الدليل الذي ذكر، فيجوز^{٦٥١٨} الأول أنا لا نسلم أن صفة الكل إن لم تقم بشيء من [١٣٣ظ] / الأجزاء لم تكن^{٦٥١٩} صفة له. فإن السريية لا تقوم بشيء من أجزاء السرير مع أنه صفة قائمة بالمجموع. غاية الأمر أن يكون للأجزاء دخل^{٦٥٢٠} في السريية ولا يلزم منه قيام السريية بشيء منها.^{٦٥٢١} هذا إذا أريد بالقياس بشيء من الأجزاء الاستبداد. وإن أريد به الدخل في العلية، فلا نسلم أنه إن قامت بكل جزء يكون كل جزء علة أيضا، ولا نسلم أنه إن قامت بجزء واحد يكون هو العلة. وأيضا لا معنى لقوله «وأما بالمجموع من حيث هو المجموع وحينئذ إن لم يكن له جهة وحدة» لأن المجموع من حيث هو المجموع أمر واحد وله جهة الوحدة، فالترديد غير موجه، ونقل الكلام فيه بعد بيان أن الصفة تقوم بالمجموع، وأن لا يكون كذلك إلا وله جهة وحدة نوع من المكابرة فلا يعتبر.

ثم قال: «ولا يجوز التعليل بحكم شرعي لأنه إما متقدم بالزمان على ما فرض معلولا فيلزم تخلف المعلول أو متأخر فيلزم تقدم المعلول، أو مقارن فيلزم التحكم، إذ ليس أحدهما بالعلية». والجواب أن تأثير العلل الشرعية ليس بمعنى الإيجاد والتحصيل حتى يتمتع فيها التقدم أو التخلف.^{٦٥٢٢}

قلت: ليس الأمر كما زعم، بل هي أيضا للتحصيل والإيجاد. فما هو منها علة لوجوب شيء فمحصل لوجود ما هو علة له وهو الوجوب، وما هو علة للحرمة فمحصل لها، وما هو للإباحة فلها.

[٦١١] قال: «قوله «وإنما يجوز التعليل»»^{٦٥٢٣} إلى آخره.^{٦٥٢٤}

أقول: فإن العلامة «لقائل أن يقول إن أريد بالفائدة الفقهية ما يكون له تعلق بالفقه ونسبه إليه، فلا نسلم انحصارها في إثبات الحكم لجواز أن تكون سرعة الإذعان وزيادة الاطمئنان ... وإن أريد به المسألة الفقهية، فلا نسلم أن التعليل لا يكون إلا لأجلها لجواز أن يكون لفائدة أخرى متعلقة بالشرع فلا يلزم العبث».^{٦٥٢٥}

قلت: معنى كلام المصنف أن التعليل إما أن يكون لبيان لمية حكم الشارع أو لفائدة فقهية لا يجوز أن يكون الأول لما بين أنه ليس للعبد ذلك فتعيين الثاني. والفقهية معرفة الأحكام الشرعية الفرعية، فالفائدة الفقهية يجب أن تكون^{٦٥٢٦} معرفة حكم^{٦٥٢٧} شرعي فرعي. فإن كان معرفة الحكم في الأصل هي الفائدة في التعليل بالعلة القاصرة، فالتعليل عبث ضرورة حصولها بالنص. وإن كانت زيادة الاطمئنان هي الفائدة، فالفائدة ليست معرفة حكم فرعي آخر من أحكام الشرع^{٦٥٢٨} لم يثبت إلا بالتعليل. ولا نسلم أنه يوجب زيادة على الاطمئنان الذي ثبت بالنص، إذ المؤمن اطمئنانه بالنص أكثر منه بالتعليل، والأضعف لا يزيد شيئا على الأقوى، لأن الثابت به دون الثابت بالأقوى فلا يظهر في مقابلته، كالمصباح عند الصباح.

^{٦٥١٨} ر: فهو.

^{٦٥١٩} ر: يكن.

^{٦٥٢٠} ر: داخل.

^{٦٥٢١} ر: فيها.

^{٦٥٢٢} التلويح للفتاوي، ١٥٢/٢.

^{٦٥٢٣} التلويح للفتاوي، ١٥٣/٢.

^{٦٥٢٤} ر- إلى آخره.

^{٦٥٢٥} التلويح للفتاوي، ١٥٣/٢.

^{٦٥٢٦} ر: يكون.

^{٦٥٢٧} ر: بحكم.

^{٦٥٢٨} مقال (أحكام الشرع) في ١ (الأحكام للشرع) في ب

ثم قال: «وقد يقال إن دليل الشرع لا بد من أن يوجب علما أو عملا، والتعليل بالقاصر^{٦٥٢٩} لا يوجب العلم وهو ظاهر، ولا العمل لأنه واجب^{٦٥٣٠} بالنص، والاطلاع على الحكمة من باب العلم، فلا يعتبر في حقه التعليل المفيد للظن^{٦٥٣١}».

ثم قال: «وجوابه أن التعليل بالقاصرة^{٦٥٣٢} ليس الأدلة الشرعية. ولو سلم فيفيد الظن بالحكمة والمصلحة^{٦٥٣٣} وهو^{٦٥٣٤} يوجب سرعة^{٦٥٣٥} الإذعان وشدة الاطمئنان^{٦٥٣٦} منقوض بالتعليل بالعلة القاصرة المنصوصة بنص ظني^{٦٥٣٧}».

قلت: التعليل بالقاصر بعد أن لم يكن من الأدلة الشرعية، يكون عبثا في الشرع. وأما إفادته الظن بالحكمة والمصلحة فإنما تثبت بعد تسليم أنه يفيد الظن، وهو ممنوع. والنقض بالتعليل بالعلة القاصرة المنصوص عليها غير وارد بحصول الظن في صورة النقض بالعلية بالنص الوارد. على أنها علة^{٦٥٣٨} دون ما توهم بعضه به.

ثم قال: «واعلم أنه لا معنى للزراع في التعليل بالعلة القاصرة الغير المنصوصة، لأنه إن أريد عدم الجزم بذلك، فلا نزاع، وإن أريد عدم الظن فبعد ما ما غلبت^{٦٥٣٩} على رأي المجتهد عليه الوصف القاصر وترجح عنده ذلك بأمانة معتبرة في استنباط العلل، لم يصح نفي الظن ذهابا إلى أنه مجرد وهم على ما زعم المصنف^{٦٥٤٠}».

قلت: قوله «لا معنى للزراع» لا معنى له. أما أولا، فلأن هذا الزراع [١٣٤و] / أفضى إلى أن المعلل بالعلة القاصرة عنده لا يعلل^{٦٥٤١} بالعلة المتعدية التي فيه، وعندنا يعلل^{٦٥٤٢} بالمتعدية، ولا تعتبر^{٦٥٤٣} العلة القاصرة، فكيف لا يكون للزراع معنى؟

وأما ثانيا، فلأن الظن بالعلية إنما تثبت بالتأثير. وهو أن اعتبار الشرع جنس العلة أو نوعها في جنس الحكم أو نوعه، فما ثبت بغير هذا لا يكون إلا وهما. فإن إحالة العلية تعارضها إحالة عدمها، مع أن الأصل العدم.

[٦١٢] قال «قوله^{٦٥٤٤} «فإن قيل»^{٦٥٤٥} إلى آخره.

أقول: إن العلامة قرر^{٦٥٤٦} هذا الجواب على ما لم يقرر عليه المصنف. فإنه قال فيه «إن الموقوف على التعليل هو التعدية، بمعنى^{٦٥٤٧} إثبات مثل^{٦٥٤٨} حكم الأصل في الفرع^{٦٥٤٩}، والمصنف لم يقل هذا الكلام، وإنما اقتصر على أن التعليل موقوف على العلم بأن

^{٦٥٢٩} التلويح للفتاواني: بالقاصرة.

^{٦٥٣٠} و: وجب.

^{٦٥٣١} التلويح للفتاواني، ١٥٣/٢.

^{٦٥٣٢} و ر: القاصر.

^{٦٥٣٣} ر: وللمصلحة.

^{٦٥٣٤} ر- هو.

^{٦٥٣٥} ر: سريعة.

^{٦٥٣٦} و ر+ أيضا.

^{٦٥٣٧} التلويح للفتاواني، ١٥٣/٢.

^{٦٥٣٨} ر: علية.

^{٦٥٣٩} و ر: غلب.

^{٦٥٤٠} التلويح للفتاواني، ١٥٣/٢.

^{٦٥٤١} ر: تعلل.

^{٦٥٤٢} ر: تعلل.

^{٦٥٤٣} ر: يعتبر.

^{٦٥٤٤} و ر- قوله.

^{٦٥٤٥} التلويح للفتاواني، ١٥٣/٢.

هذا الوصف حاصل في غير مورد النص، وبه يندفع الدور لتوقف التعدية لا العلم المذكور على التعليل. على أن الكلام في أن كون العلة متعدية شرط في التعليل حتى لا يجوز بالعلة القاصرة، لا إثبات مثل الاحكم الذي في الأصل في الفرع، فإنه متأخر عن التعليل بالعلة المتعدية. وليس الكلام في إثبات حكم الأصل في الفرع وتوقف التعليل عليه أبداً، فإن التعليل بالعلة المتعدية إنما هو لأجله وبعد ثبوته، فلا حاجة إلى التعليل أصلاً.

ثم قال: «وقد يجاب عنه بأنه دور معية^{٦٥٥٠} لا دور تقدم. إذ العلة لا تكون إلا متعدية، لا أن كونها متعدية تثبت^{٦٥٥١} أولاً ثم تكون^{٦٥٥٢} علة». ^{٦٥٥٣} وهذا الجواب^{٦٥٥٤} مع ما فهمه من مخالفة ما قرره من جواب المصنف حيث جعل^{٦٥٥٥} أن التقدير هناك إثبات حكم الأصل في الفرع وههنا تعدية العلة، ففاسد^{٦٥٥٦} لتوجه المنع في ادعائه أن العلة لا تكون^{٦٥٥٧} إلا متعدية، لأنها توجب^{٦٥٥٨} تعديتها لما يمكن الخلاف في جواز التعليل بالعلة القاصرة وعدمها. على أنه لا معنى لقولهم لا يجوز التعليل إلا بالعلة المتعدية أنه لا بد أن يعلم أولاً أن العلة التي يراد التعليل بها متعدية، ثم يعلل بها. فالتعليل يتوقف على العلية توقف تقدم غاية الأمر أن يتخلص عن الدور بإثبات أن التعليل يتوقف على العلم.

[٦١٣] قال: «قوله «هذه المسألة»»^{٦٥٥٩} إلى آخره.

أقول: قول العلامة «فيه نظر لأن اقتصار الوصف على مورد النص وعدم حصول^{٦٥٦٠} النص في صورة أخرى مع عدم النص على عليية الوصف لذلك الحكم، لا ينافي وجود جنس الوصف في صورة أخرى. واعتبار الشارع إياه في جنس الحكم بأن يثبت ذلك بنص أو إجماع»^{٦٥٦١} خارج عن قانون التوجيه،^{٦٥٦٢} لأن المصنف فسر التأثير باعتبار الشارع جنس الوصف أو نوعه في جنس الحكم أو نوعه،^{٦٥٦٣} وجعل الاقتصار عبارة عن عدم هذا الاعتبار، فكيف يقال إن الاقتصار لا ينافي اعتبار الشارع على^{٦٥٦٤} ما ذكره العلامة، والحال أن الاعتبار تأثير والاقتصار خلافه؟

^{٦٥٤٦} - و- قرر.

^{٦٥٤٧} - و- التعدية بمعنى.

^{٦٥٤٨} و- مثل.

^{٦٥٤٩} التلويح للفتاوي، ١٥٣/٢-١٥٤.

^{٦٥٥٠} ر: تعية.

^{٦٥٥١} ر: يثبت.

^{٦٥٥٢} ر: يكون.

^{٦٥٥٣} التلويح للفتاوي، ١٥٤/٢.

^{٦٥٥٤} - و- الجواب.

^{٦٥٥٥} و+ جعل.

^{٦٥٥٦} ر: فاسدة.

^{٦٥٥٧} ر: يكون.

^{٦٥٥٨} ر: لوجب.

^{٦٥٥٩} التلويح للفتاوي، ١٥٤/٢.

^{٦٥٦٠} التلويح للفتاوي: حصوله.

^{٦٥٦١} التلويح للفتاوي، ١٥٤/٢.

^{٦٥٦٢} ر: النوعية.

^{٦٥٦٣} - و- في جنس الحكم أو نوعه.

^{٦٥٦٤} ر: علا.

[٦١٤] قال: «قوله «ويكون مانعا من عليّة وصف آخر»^{٦٥٦٥} إلى آخره.

أقول: قال العلامة «قيل عليه^{٦٥٦٦} لا تراحم في العلل، فيجوز أن تثبت بالنص أو غيره للحكم علة قاصرة وأخرى متعدية، ويتعدى الحكم باعتبار التعدية دون القاصرة»^{٦٥٦٧}.

والجواب عنه، أن الحكم المتعدي إن ثبت بدون العلة القاصرة المنصوص عليها^{٦٥٦٨} لزم عدم توقف المعلول على العلة فلا يكون علة، وقد ثبت أنه علة بالنص. وتوارد العلتين المستقلتين على معلول واحد غير جائز، ولا يجوز أن يكون الوصفان جميعهما علة تامة لعدم وجود القاصرة في غير مورد النص.

[٦١٥] قال: «قوله «الثالث»^{٦٥٦٩} إلى آخره.

أقول: قول العلامة «وأما ما ذكره في تعليل أن من احتمال كونها على حذف اللام فبعيد لأنه إنما يكون في أن بالفتح»^{٦٥٧٠} مبني على ما فهم من كلام المصنف أنه أراد به حذف اللام من أن بالكسر، وليس كذلك. بل مراده حذف لأن ووضع إن مقامه.

[٦١٦] قال: «قوله «واعلم أن في هذه المواضع»^{٦٥٧١} إلى آخره.

أقول: قال العلامة «فيه سوء ترتيب^{٦٥٧٢} لأنه كان ينبغي أن يقدم المنع، ثم يتكلم على تقدير التسليم»^{٦٥٧٣}.

قلت: وكذلك فعل فإن قول «إن سلم العلية» متأخرة عن منعها ثم قوله «لكن بعض تلك العلل»^{٦٥٧٤} إلى آخره، مبني على التسليم.

ثم قال: «ثم المتمسكون بمسلك الإيماء لا يدعون أنه يدل على العلية^{٦٥٧٥} قطعا حتى يكون احتمال أن تكون العلة شيئا آخر [١٣٤ ظ] / قادحا في كلامهم، بل يدعون فيه الظن وظهور^{٦٥٧٦} العلية دفعا للاستبعاد»^{٦٥٧٧}.

قلت: دفع الاستبعاد لا يختص بأن يجعل ما ورد به الإيماء علة، بل يجوز أن يكون^{٦٥٧٨} دفعه بما اشتمل عليه ما ورد به الإيماء، فلا يتعين للعية ظنا أيضا.

^{٦٥٦٥} التلويح للفتاوي، ١٥٥/٢.

^{٦٥٦٦} و- عليه.

^{٦٥٦٧} التلويح للفتاوي، ١٥٥/٢.

^{٦٥٦٨} ر: عليه.

^{٦٥٦٩} التلويح للفتاوي، ١٥٦/٢.

^{٦٥٧٠} التلويح للفتاوي، ١٥٨/٢.

^{٦٥٧١} التلويح للفتاوي، ١٥٨/٢.

^{٦٥٧٢} ر: ترتب.

^{٦٥٧٣} التلويح للفتاوي، ١٥٨/٢.

^{٦٥٧٤} التوضيح لصدر الشريعة، ١٥٨/٢.

^{٦٥٧٥} ر: العلة.

^{٦٥٧٦} ر: فظهور.

^{٦٥٧٧} التلويح للفتاوي، ١٥٨/٢.

ثم قال: «والغاية والاستثناء وغيرهما سواء»^{٦٥٧٩} في ذلك سواء»^{٦٥٨٠} وهو في حيز المنع.

[٦١٧] قال: «قوله «وثالثها المناسبة»»^{٦٥٨١} إلى آخره.^{٦٥٨٢}

أقول: زعم العلامة أن كلام المصنف ههنا مخالف لكلام الإمام فخر الإسلام باعتبار أن المصنف جعل الملازمة شرط المناسبة، وفسر معنى الملازمة الذي قالوا فيه أنها أن يكون الوصف على وفق العلة الشرعية بأنه «أظن أن المراد منه أن الشرع اعتبر جنس هذا الوصف في جنس هذا الحكم».^{٦٥٨٣} والإمام فخر الإسلام قال ما^{٦٥٨٤} المفهوم منه أنه يجب^{٦٥٨٥} الملازمة بأن يكون صالحا لنسبة الحكم إليه حتى يعلل به، ثم يجب أن يكون مؤثرا حتى تعدي حكمه إلى الفرع. فالاختلاف بين الكلامين واقع لأن التأثير شرط في الثاني دون الأول، ولأن الأول اعتبر فيه المناسبة أولا والملائمة ثانيا، والثاني اعتبر فيه الملازمة أولا والتأثير ثانيا.

ودفعه أنه لا شك أن بين المناسبة والملائمة مناسبة بحسب اللغة في الغاية. وإنما يقع التباين بينهما بحسب الاصطلاح.^{٦٥٨٦} فالإمام^{٦٥٨٧} فخر الإسلام جعل الملازمة عبارة عن المناسبة التي اعتبرها المصنف في كلامه، وجعل التأثير عبارة عن الملازمة التي أخذها المصنف فيه، فإن المصنف فسرهما بقوله «وهي أن تكون على وفق العلة الشرعية»^{٦٥٨٨} ثم فسر هذا بقوله «وأظن أن المراد منه أن الشرع اعتبر جنس هذا الوصف في جنس هذا الحكم»^{٦٥٨٩} وهو التأثير عنده على ما سبق منه الإشارة قبل، حيث قال ومعنى التأثير اعتبار الشارع جنس الوصف أو نوعه في جنس الحكم أو نوعه. فلا اختلاف في المعنى بين كلامين ولا اعتبار بالاختلاف الصوري. وإنما قال ههنا إن المراد منه اعتبار جنس هذا الوصف في جنس هذا^{٦٥٩٠} الحكم من غير ذكر النوع في النوع، لأن التأثير يتم بهذا القدر، ولأن اعتبار الجنس في الجنس عند اعتبار النوع في النوع أيضا حاصل، فهو أعم. ثم إنه قال إن المراد بقولهم^{٦٥٩١} الملازمة^{٦٥٩٢} أن يكون الوصف على وفق ما جاء من السلف أن يكون الوصف مناسبا للحكم لا نايبا عنه^{٦٥٩٣} «فإنهم كانوا يعللون بالأوصاف الملازمة للأحكام لا النائية».^{٦٥٩٤} وهذا لا ينافي أن يكون المراد بها كونه مؤثرا، لأن السلف كانوا يعللون بالأوصاف المؤثرة أيضا، أي المعتبر جنسها في جنس الحكم. ولا تخليط في كلام المصنف لكلام الشافعية أيضا في المعنى، لأنهم اعتبروا المناسبة جلب النفع أو دفع الضرر، أو كون إضافة الحكم إليه على منهاج المصالح والملازمة الإحالة، لا التأثير المعتبر عنه باعتبار الشارع جنس الوصف في جنس الحكم. ونقل عن الآمدي أنه قال

^{٦٥٧٨} - و- يكون.

^{٦٥٧٩} و - سواء.

^{٦٥٨٠} التلويح للفتاوي، ١٥٨/٢.

^{٦٥٨١} التلويح للفتاوي، ١٥٩/٢.

^{٦٥٨٢} - إلى آخره.

^{٦٥٨٣} التوضيح لصدر الشريعة، ١٦٠/٢.

^{٦٥٨٤} - ما.

^{٦٥٨٥} ر: يجب.

^{٦٥٨٦} ر+ قال.

^{٦٥٨٧} ر: الإمام.

^{٦٥٨٨} التوضيح لصدر الشريعة، ١٥٩/٢-١٦٠.

^{٦٥٨٩} التوضيح لصدر الشريعة، ١٦٠/٢.

^{٦٥٩٠} - الوصف في جنس هذا.

^{٦٥٩١} و- بقولهم.

^{٦٥٩٢} و: بالملاءمة.

^{٦٥٩٣} و- أن يكون الوصف مناسبا للحكم لا نايبا عنه صح هـ.

^{٦٥٩٤} التلويح للفتاوي، ١٥٩/٢.

إن من القياس مؤثرا تكون^{٦٥٩٥} علته منصوبة، أو مجعاً عليها، أو أثر عين الوصف في عين الحكم، أو في جنسه، أو جنسه في عين الحكم، ومنه ملائماً أثر جنس الوصف في جنس الحكم.

ثم قال: «وما ذكره المصنف من أن^{٦٥٩٦} المراد بالملائم كأنه يناسب هذا الاصطلاح لولا إطلاق الجنس هنا»^{٦٥٩٧} وأراد به قول المصنف «ويكفي الجنس البعيد ههنا بعد أن يكون أخص من كونه متضمناً لمصلحة»^{٦٥٩٨} حيث قيد فيه الخصوص. ولا يخفى أن الآدمي أيضاً قد قصد هذا القيد، حيث يعلم من قوله فالجنس العالي للحكم^{٦٥٩٩} الخاص^{٦٦٠٠} كونه وصفاً تناط الأحكام به، ولا شك أن كونه متضمناً لمصلحة لا تناط الأحكام بها،^{٦٦٠١} إذ المصلحة قد تتغير بحسب الأحكام، كحفظ النفس حيث تكون مصلحة فيما سوى الجهاد وليس بمصلحة فيه، وبعد تحقيق ما ذكرناه سهل عليك نقد ما في كلامه ههنا.

[٦١٨] قال: «قوله «والملائم كالصفة»»^{٦٦٠٢} إلى آخره.

أقول: قال العلامة «واعترض المصنف بأنه يجب في الملائم أن يكون جنس الوصف أخص من مطلق الضرورة، بل من ضرورة حفظ النفس ونحوه»^{٦٦٠٣} وكأنه أراد بهذا الاعتراض قوله «ويكفي الجنس البعيد هنا»^{٦٦٠٤} بعد أن يكون أخص من كونه متضمناً [١٣٥] / لمصلحة. فإن هذا جهل^{٦٦٠٥} لا يقبل اتفاقاً. ولا يخفى أن هذا لا يدل إلا على أنه^{٦٦٠٦} أي^{٦٦٠٧} الجنس المعتبر في الوصف يجب أن يكون أخص من كونه^{٦٦٠٨} متضمناً لمصلحة والضرورة أخص منها، وكذا ضرورة حفظ النفس أخص من مطلق الضرورة. وليس في كلام المصنف ما ينفي جواز كون الضرورة هي الجنس البعيد.

ثم قال: «فالأولى أن يقال»^{٦٦٠٩}. وحاصله أن الجنس البعيد المعتبر في الوصف في مسألة الولاية ومسألة سؤر الهرة. فلو دفع الحرج المانع عن التطهير المحتاج إليه، ومعناه ضرورة التطهير المحتاج إليه لا يخفى، وكونه أخص من ضرورة حفظ النفس غير واقع لجواز وجود كل واحد منهما بدون الآخر، فلم يفد دفع ما زعم أنه اعتراض المصنف.

[٦١٩] قال: «قوله «وعند بعض الشافعية»»^{٦٦١٠} إلى آخره.

^{٦٥٩٥} ر: يكون.

^{٦٥٩٦} ر- أن.

^{٦٥٩٧} التلويح للفتاوي، ١٦٠/٢.

^{٦٥٩٨} التوضيح لصدر الشريعة، ١٦٠/٢.

^{٦٥٩٩} ر: للوصف.

^{٦٦٠٠} التلويح للفتاوي، ١٦٠/٢.

^{٦٦٠١} و ر: به.

^{٦٦٠٢} التلويح للفتاوي، ١٦١/٢.

^{٦٦٠٣} التلويح للفتاوي، ١٦١/٢.

^{٦٦٠٤} التوضيح لصدر الشريعة، ١٦٠/٢.

^{٦٦٠٥} و: مرسل.

^{٦٦٠٦} ر: أن.

^{٦٦٠٧} ر- أي.

^{٦٦٠٨} و- كونه صح ٥.

^{٦٦٠٩} التلويح للفتاوي، ١٦١/٢.

^{٦٦١٠} التلويح للفتاوي، ١٦٢/٢.

أقول: زعم العلامة أن المصنف لم يسلك في الكلام مسلك الفرقة الأولى من الشافعية القائلين بأن العمل بالملائم واجب بشهادة الأصل. إذ فسر المصنف شهادة الأصل بأن يكون للحكم أصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف أو نوعه، وقال «إن القائلين بوجوب^{٦٦١} العمل بالملائم فرقتان: فرقة توجب العمل بشرط^{٦٦٢} شهادة الأصول يعني^{٦٦٣} أن يقابل بقوانين الشرع فيطبقها سالما من المناقضة، أعني إبطال نفسه بأثر^{٦٦٤} أو^{٦٦٥} نص أو إجماع، أو إيراد تخلف الحكم عن الوصف في صورة أخرى، وعن المعارضة، أعني إيراد وصف يوجب خلاف ما أوجبه ذلك الوصف من غير تعرض لنفس الوصف». ^{٦٦٦} ومثل^{٦٦٧} ما ذكر بقوله «كما يقال لا تجب الزكاة في ذكور الخيل، فلا تجب في إناثها بشهادة^{٦٦٨} الأصول على التسوية بين الذكور والإناث فيها»^{٦٦٩} فقال «وإدنى ما يكفي في ذلك أصلا». ^{٦٦٢٠}

والحال أنه لو سلم هذا المثال عن منع من يوجب الزكاة في الإناث التسوية بين الذكور والإناث فيها، فليس فيه إلا شهادة أصل واحد على التسوية بين الذكور والإناث من الخيل، فمن أين الأصلان؟ على أن كونه سالما عن بعض الأثر^{٦٦٢١} أو^{٦٦٢٢} النص أو^{٦٦٢٣} الإجماع كل من ذلك شرط آخر متعلق بالقياس. وكون وصف آخر موجبا لخلاف ما أوجبه من الحكم في الأصل، فلا معنى له. إذ لا يمكن أن يكون في الأصل الثابت بالنص أو الإجماع وصفان يوجب أحدهما الحكم الثابت به، والآخر خلافاً، وإنما أمكن ذلك في الحكم في الفرع. فليس ذلك أيضاً من قبيل شهادة الأصل على عليّة الوصف في الأصل، فما ذكره المصنف أولى لأن فيه بيان معنى شهادة الأصل، وليس فيما ذكره شيء من بياها.

[٦٢٠] قال: «قوله «والتأثير عندنا»»^{٦٦٢٤} إلى آخره. ^{٦٦٢٥}

أقول: زعم العلامة أن التأثير عندهم عبارة عن اعتبار الشارع عين الوصف في عين الحكم، والمصنف أخذ هذا التعريف للتأثير من كلامهم، وقيد بالجنس القريب ليميز عن الملائم، وأورد بدل العين النوع. وهل هذا إلا زعم غير موجه؟ لأن الشافعية لم يعتبروا التأثير في الوصف، بل اعتبروا الملاءمة أو الإحالة ونحن قد اعتبرنا التأثير بالمعنى الذي بيناه بدلائل شاهدة على ذلك، فكيف لم يعرف معنى ما أقمنا على صحته دلائل وأخذناه من عبارتهم؟

ثم قال: «فالمراد^{٦٦٢٦} بالوصف، الوصف الذي يجعل علة، لا مطلق الوصف، وكذا المراد بالحكم، الحكم المطلوب بالقياس، لا مطلق الحكم، لأن جميع الأوصاف والأحكام حتى الأجناس أنواع لمطلق الوصف والحكم، فلا يبقى فرق بين عليّة السكر

^{٦٦١} ر: يوجب.

^{٦٦٢} ر: شرط.

^{٦٦٣} ر: بمعنى.

^{٦٦٤} و: بإيراد.

^{٦٦٥} و- أو.

^{٦٦٦} التلويح للتفتازاني، ١٦٢/٢.

^{٦٦٧} وقيل في ١

^{٦٦٨} ر: شهادة.

^{٦٦٩} التلويح للتفتازاني، ١٦٢/٢.

^{٦٦٢٠} التلويح للتفتازاني، ١٦٢/٢.

^{٦٦٢١} و: بالإيراد.

^{٦٦٢٢} و: و.

^{٦٦٢٣} ر: و.

^{٦٦٢٤} التلويح للتفتازاني، ١٦٤/٢.

^{٦٦٢٥} ر- إلى آخره.

^{٦٦٢٦} و: والمراد.

للحرمة وعلية الضرورة للتخفيف. فإضافة النوع إلى الوصف والحكم بمعنى البيانية، أي النوع الذي هو الوصف أو الحكم المطلوب فهو نوع مطلق الوصف والحكم. وقد بين بالإضافة إلى الوصف المخصوص والحكم المطلوب احترازا عن الأنواع العالية والمتوسطة التي وقع التعبير عنها بلفظ الجنس. وأما إضافة الجنس إلى الوصف والحكم فهي^{٦٦٢٧} بمعنى اللام. على أن المراد بهما الوصف المعين في الحكم المطلوب كما في حالة إضافة^{٦٦٢٨} النوع^{٦٦٢٩} أو^{٦٦٣٠} المراد بالجنس ما هو أعم من ذلك الوصف والحكم^{٦٦٣١}.

قلت: الوصف المعين والحكم المطلوب ليس إلا ما عبر عنه بالعين، فكيف يجوز أن يراد به [١٣٥ظ] / النوع والجنس الذي لهما إذا اعتبرا عينين. معنى ما هو أعم منهما لا يختص بالجنس؟ بل النوع أيضا أعم منهما، فلا معنى لتوجيه العلامة كلام المصنف. وقد أعني قول المصنف «المراد بالجنس ههنا الجنس القريب»^{٦٦٣٢} عما توهم لزومه من عدم الفرق بين عليية السكر للحرمة وعلية الضرورة للتخفيف، لأن نوع الوصف أو الحكم إنما يقتضي كونه جنسا. فإذا كان جنسا قريبا لا تكون عليية الضرورة للتخفيف من هذا القبيل، لأن الوصف الذي هو الضرورة جنس قريب لا^{٦٦٣٣} نوعه، وكذا التخفيف جنس قريب لا نوعه. وإنما قلنا إنها جنس قريب والسكر نوع، وكذا التخفيف جنس قريب والحرمة نوع، لأن مشمول الضرورة مثلا عجز الجنون وعجز الصبي وهما مختلفان بالحقيقة، وكذا التخفيف في الجنون والتخفيف في الصبي وسكر الخمر والسكر^{٦٦٣٤} من مسكر آخر متفقان بالحقيقة، وكذا الحرمة فيهما.

وأما قوله وأما أمثلة المتن ففي بعضها نظر لما سيأتي من أن السكر والصغر من قبيل المركب، ولما سبق من أن المراد ههنا الجنس القريب، والضرورة للطرف ليست كذلك. بل قد عرفت أنه ليس بملائم فضلا عن المؤثر فمدفوع بأن الوصف يجب أن يكون مؤثرا والتركيب لا ينافيه، على أنا لا نسلم أنه مركب. وعلى تقدير التسليم، فله جهة وحدة، وبأن الضرورة في قول المصنف الضرورة المخصوصة بالطوف^{٦٦٣٥} وكذا التخفيف ولا^{٦٦٣٦} شك أن جنسها القريب ضرورة تشملها وضرورة الصغر. وهذا إنما لا يكون ملائما أو مؤثرا^{٦٦٣٧} لو اعتبرت الضرورة التي هي أعم الضرورات، على أن الجنس الأبعد مجرد المصلحة لا الضرورة، فإنها مصلحة هي أحص من مطلق المصلحة.

[٦٢١] قال: «قوله^{٦٦٣٨} «وقد يتركب بعض الأربعة»^{٦٦٣٩} إلى آخره.

أقول: زعم العلامة أن أقسام المفرد أربعة هي حاصل من ضرب الاثنين يعني نوع الوصف وجنسه في الاثنين يعني نوع الحكم وجنسه.

^{٦٦٢٧} و: ليس.
^{٦٦٢٨} و: إضافة.
^{٦٦٢٩} و: - النوع.
^{٦٦٣٠} و: و.
^{٦٦٣١} التلويح للفتاواني، ١٦٥/٢.
^{٦٦٣٢} التوضيح لصدر الشريعة، ١٦٥/٢.
^{٦٦٣٣} ر: لو.
^{٦٦٣٤} و: وسكر.
^{٦٦٣٥} و: بالطرف.
^{٦٦٣٦} و: وكذا.
^{٦٦٣٧} و: مغيرا.
^{٦٦٣٨} و: - قوله.
^{٦٦٣٩} التلويح للفتاواني، ١٦٦/٢.

ثم قال: «وحيث يُلزم انحصار المركب في أحد عشر، لأن التركيب إما ثنائي أو ثلاثي أو رباعي. أما الرباعي فواحد لا غير» يعني به اعتبار الوصف نوعا وجنسا معا في الحكم نوعا وجنسا معا «وأما الثلاثي فأربعة لأنه إنما يصير ثلاثيا بنقصان واحد من الرباعي، وذلك^{٦٦٤٠} الواحد إما أن يكون اعتبار النوع في النوع، أو في الجنس، أو اعتبار^{٦٦٤١} الجنس في النوع أو في الجنس. وأما الثنائي فستة، لأن كل واحد من الأقسام الأربعة للأفراد يتركب مع كل من الثلاثة الباقية، فيصير اثني عشر حاصلة من ضرب الأربعة في الثلاثة، فتسقط ستة بموجب التكرار»^{٦٦٤٢}

وفي هذا نظر، لأن الاعتبار للعلة التي هي الوصف في الأفراد والتركيب، فكيف يجوز تركيب كل^{٦٦٤٣} واحد من الأربعة مع الثلاثة الباقية؟ بل التركيب لا اعتبار نوع الوصف وجنسه. فإن اعتبار نوع الوصف وحده في نوع الحكم يتركب مع اعتباره في جنس الحكم، واعتبار جنس الوصف في نوع الحكم يتركب مع اعتباره في جنس الحكم واعتبار^{٦٦٤٤} نوع الوصف في النوع يتركب مع اعتبار الجنس فيه، واعتبار الجنس فيه، واعتبار الجنس في النوع يتركب مع اعتبار الجنس في الجنس، واعتباره في الجنس يتركب مع اعتبار الجنس في النوع.

فهذه الأقسام الستة العقلية، وليس ثمة ستة أخرى ساقطة أصلا. وكأنه وهم من قول المصنف «وقد يتركب بعض هذه الأربعة مع بعض»^{٦٦٤٥} أن التركيب يشمل الأربعة، وليس كذلك.

بل لما كان التركيب في اعتبار نوع الوصف واعتبار جنسه على ما قررنا، صدق تركب بعض الأربعة^{٦٦٤٦} مع بعض الأربعة. فإن الاعتبارين المذكورين بعض الأربعة يدل على ما ذكرنا قول المصنف والمركب ينقسم بالتقسيم العقلي أحد عشر قسما، إذ لو كان كما ذكر^{٦٦٤٧} قال: سبعة عشر قسما وسقطت الستة بموجب التكرار. على أنه لو اعتبر التركيب في جميع الأربعة بأن يكون كل من الأربعة متركبا مع الآخر، فإما أن يعتبر في جميعها العلية أو المعلولية أو فيما يصلح للعلية العلية، وفيما يصلح للمعلولية المعلولية، فإنه لا يجوز العكس. وعلى الأولين فالتكرار غير لازم، وعلى الثالث، فالأقسام لا تريد الستة لأن علته ما يصلح لها عين معلولية.^{٦٦٤٨}

ثم قال: «فإن قلت اعتبار النوع يستلزم اعتبار الجنس ضرورة أنه لا وجود للنوع بدون الجنس، فلا تتصور الأفراد إلا في اعتبار الجنس في الجنس، وأما اعتبار النوع في النوع فيستلزم التركيب الرباعي^{٦٦٤٩} البتة، واعتبار النوع في الجنس وعكسه يستلزم التركيب الثنائي»^{٦٦٥٠}. وأجاب [١٣٦و] / عنه بقوله «قلت: المراد الاعتبار قصدا لا ضمنا حتى أن الرباعي ما يكون كل من الاعتبارات الأربعة مقصودا على حدة»^{٦٦٥١}.

^{٦٦٤٠} و: فذلك.

^{٦٦٤١} و- اعتبار.

^{٦٦٤٢} التلويح للفتاوي، ١٦٦/٢.

^{٦٦٤٣} و- كل.

^{٦٦٤٤} ر- جنس الوصف في نوع الحكم يتركب مع اعتباره في جنس الحكم واعتبار.

^{٦٦٤٥} التوضيح لصدر الشريعة، ١٦٦/٢.

^{٦٦٤٦} و- بعض الأربعة.

^{٦٦٤٧} ر: ذكرنا.

^{٦٦٤٨} و- على أنه لو اعتبر التركيب في جميع الأربعة بأن يكون كل من الأربعة متركبا مع الآخر، فإما أن يعتبر في جميعها العلية أو المعلولية أو فيما يصلح للعلية العلية، وفيما يصلح للمعلولية المعلولية، فإنه لا يجوز العكس. وعلى الأولين فالتكرار غير لازم، وعلى الثالث، فالأقسام لا تريد الستة لأن علته ما يصلح لها عين معلولية.

^{٦٦٤٩} و- الرباعي.

^{٦٦٥٠} التلويح للفتاوي، ١٦٦/٢.

^{٦٦٥١} التلويح للفتاوي، ١٦٦/٢.

ويمكن أن يجاب عنه بمنع أن اعتبار النوع مطلقا يستلزم اعتبار الجنس. فإن اعتبار عليته لا يوجب اعتبار عليته الجنس، لأن عليته الخاص لما فيه من الزائد على العام، لا تقتضي عليته العام، بل الأمر بالعكس. وكذا اعتبار معلوليته^{٦٦٥٢} لشيء لا يقتضي معلولية الجنس له، وإلا لزم عدم وجود الجنس بعدم علة النوع، وليس الأمر كذلك لجواز وجوده في ضمن نوع آخر. وعلى تقدير التسليم، ففي اعتبار الجنس في الجنس أيضا، لا تتصور الأفراد حينئذ. وأيضا غاية الأمر أن يستلزم اعتبار عليته النوع للنوع، عليته الجنس له، واعتبار معلولية نوع الحكم لنوع الوصف، معلولية جنس الحكم له. فمن أين يلزم اعتبار^{٦٦٥٣} اللازم الضمني فإن اللزوم لا يقتضي الاعتبار؛ ولن سلمناه، فللازم اعتبار الجنس في الجنس أيضا، واعتبار النوع في النوع، مع اعتبار الجنس في الجنس تركيب ثنائي لا رباعي واعتبار الجنس اللازم من اعتبار النوع ضمني لا يثبت ضمنا آخر وهو اعتبار عليته للنوع في الوصف ومعلوليته له في الحكم حتى يلزم الرباعية.

ثم ذكر أمثلة هذه الأقسام الأحد عشر، وفيها إن تأملت أبحاث لم نوردها مخافة التطويل وتركنا للمناقشة في المثال، فعليك بها.

ثم قال بعد ما شرح كلام المصنف بقوله «ولا شك أن المركب من أربعة أقوى الجميع، ... يعني أن قوة الوصف^{٦٦٥٤} إنما^{٦٦٥٥} هي بحسب التأثير، والتأثير بحسب^{٦٦٥٦} اعتبار الشارع. وكلما^{٦٦٥٧} كثر الاعتبار قوي^{٦٦٥٨} الآثار فيكون المركب أقوى من البسيط والمركب من أجزاء أكثر أقوى من المركب^{٦٦٥٩} من أجزاء أقل. وأنت خير بأنه إنما يستقيم فيما سوى اعتبار النوع في النوع، فإنه أقوى الكل لكونه^{٦٦٦٠} بمزلة النص حتى يكاد يقر به منكرو القياس. إذ لا فرق إلا بتعدد المحل والمركب^{٦٦٦١} من غيره لا يكون أقوى منه»^{٦٦٦٢}.

قلت: ليس قسم واحد من الأقسام الأحد عشر للمركب خاليا عن اعتبار النوع في النوع قصدا أو ضمنا، فإذا انضم بالتركيب إليه غيره كان أقوى في الدلالة على التأثير، لأن الأقسام الثنائية التي لم يعتبر فيها النوع في النوع قصدا ثلاثة: النوع والجنس في الجنس، والجنس في النوع والجنس، والنوع في الجنس مع الجنس في النوع. وفي كل منها النوع في النوع معتبر ضمنا.

أما في الأول، فلأن نوع الوصف إذا كان علة لجنس الحكم، ولا يوجد الجنس إلا في ضمن نوع، بل في ضمن فرد من أفراد النوع، كان علة للنوع أيضا، وكانت عليته النوع للنوع^{٦٦٦٣} معتبرة ضمنا.

وأما في الثاني، فلأن وجود العلة هو الذي يقتضي وجود المعلول. فالجنس الموجود هو المعتبر في عليته نوع الحكم ولا يوجد إلا في ضمن النوع، فيكون نوع الوصف معتبرا ضمنا في نوع الحكم.

والثالث ظاهر فما تقدم.

^{٦٦٥٢} ر: معلولية.

^{٦٦٥٣} و: اعتباره.

^{٦٦٥٤} و- الوصف.

^{٦٦٥٥} و: ولما.

^{٦٦٥٦} ر: حسب.

^{٦٦٥٧} و ر: فكلمنا.

^{٦٦٥٨} و ر: قوي.

^{٦٦٥٩} و- من المركب.

^{٦٦٦٠} و ر: لأنه.

^{٦٦٦١} و: فالمركب.

^{٦٦٦٢} التلويح للفتاوي، ١٦٨/٢.

^{٦٦٦٣} ر- للنوع.

وكذا الأقسام الثلاثة للثلاثي التي^{٦٦٦٤} اعتبر فيها النوع بالنوع. والقسم الرباعي أيضا حيث اعتبر فيه^{٦٦٦٥} النوع بالنوع^{٦٦٦٦} قصدا. وأما أحد أقسام^{٦٦٦٧} الثلاثي الذي اعتبر فيه ما سوى النوع في^{٦٦٦٨} النوع^{٦٦٦٩} وهو الذي اعتبر فيه النوع في الجنس، والجنس في الجنس، والجنس في النوع، فقد اعتبر فيه الجنس في النوع. وأنت خبير بأن الجنس إذا كان علة لشيء، كان النوع أيضا علة له، فاعتبر فيه النوع في النوع ضمنا. فتدبر.^{٦٦٧٠}

[٦٢٢] قال: «قوله «وقد سمي البعض»»^{٦٦٧١} إلى آخره.

أقول: زعم العلامة فيما قيل أن اعتبار النوع في النوع أقوى الأدلة على تأثير العلة، والآن زعم أن المذكور في أصولهم أنه ليس بملائم، بل هو غريب فضلا عن المؤثر، وهذا غريب.^{٦٦٧٢} ثم إنه جعل الاقتيات نوع الطعم،^{٦٦٧٣} وجعل الطعم^{٦٦٧٤} جنسا. وليس المراد بنوع الوصف جنسه ما فهم، بل المراد بنوع الوصف المتحد علة في الأصل ما اتفق معه في الماهية، وبنسبه ما اختلف معه في الحقيقة، ولكن اتحد فيما به الاشتراك بينهما. والطعم^{٦٦٧٥} الذي في البر هو الوصف المتحد علة، ومطلق الطعم نوعه، والذي في سائر المطعومات متفق معه في الماهية، فكيف يكون [١٣٦ظ] / الطعم جنسا له؟ وكيف يكون الاقتيات على تقدير أن لا يوجد في الخضروات ويوجد الطعم فيه نوعا للطعم وقد اختلف معه في الحقيقة؟

[٦٢٣] قال «قوله»^{٦٦٧٦} «ثم لا يخلو»^{٦٦٧٧} إلى آخره.

أقول: المفهوم من كلام المصنف أن أول الأربعة المسمى غريبا عند البعض، لا يخلو من أن يكون له أصل معين من نوعه يوجد فيه نوع الوصف أو جنسه. إذ ما اعتبر الشرع نوع وصفه في نوع حكمه، أو جنس وصفه في جنس حكمه لا يمكن أن يكون له أصل معين من نوعه يوجد فيه نوع الوصف أو جنسه. وما فهمه العلامة من هذا الكلام وهو اعتبار الحذف وهم. وكذا معنى قوله فيكون التعليل بكل منهما قياسا اتفاقا ليس أن فيه قياسا للحكم المعلل في الأصل على الأصل الشاهد الذي لم يعتبر في قياس الفرع على الأصل المعلل حكمه كما زعم العلامة. بل إن تعليل الحكم في الأصل بعلة اعتبر نوعها أو وصفها في نوع الحكم قياس اتفاقا، لا أنه تعليل لدلالته على أن له أصلا من نوعه يوجد فيه نوع الوصف أو جنسه. ولي في كلام المصنف حيث جعل بين شهادة الأصل وبين أخيري الأربعة عموما وخصوصا من وجه نظر.

وتوجيهه أن الجنس لا يوجد إلا في ضمن نوع بل في ضمن فرد. فإن كان النوع الذي حكم الأصل فرد منه، فقد حصلت^{٦٦٧٨} شهادة الأصل. وإن كان نوعا آخر مخالفا مع نوع الحكم المذمور في الحقيقة، فإن كان نوع الوصف هو الداعي إلى أن يوجد

^{٦٦٦٤} و: الذي.

^{٦٦٦٥} و: فيها.

^{٦٦٦٦} و: في النوع.

^{٦٦٦٧} و: الساع.

^{٦٦٦٨} ر- في.

^{٦٦٦٩} ر: بالنوع.

^{٦٦٧٠} ر- فتدبر.

^{٦٦٧١} التلويح للفتاواني، ١٦٨/٢.

^{٦٦٧٢} ر: غروب ص هـ.

^{٦٦٧٣} ر: الطم.

^{٦٦٧٤} ر- جعل الطعم.

^{٦٦٧٥} ر: والطم.

^{٦٦٧٦} و- قوله.

^{٦٦٧٧} التلويح للفتاواني، ١٦٨/٢.

الجنس تحت ذلك النوع الذي هو مخالف لنوع حكم الأصل في الحقيقة، فما اعتبر الشارع علة للجنس لا يكون كذلك، بل علة لذلك النوع المخالف والغرض خلافه. وإن لم يكن هو الداعي إليه، يجب وجوده تحت أي نوع كان يوجد فيه الجنس، فيلزم من اعتبار الشارع جنس الوصف أو نوعه في جنس الحكم أن يكون له أصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف أو نوعه. وهذا النظر يؤيده ما نقل العلامة عن شمس الأئمة رحمه الله^{٦٦٧٩} حيث قال «الأصح عندي أنه قياس على كل حال، فإن مثل هذا الوصف» أي الوصف المعتبر نوعه أو جنسه في جنس الحكم «يكون له أصل في الشرع لا محالة، ولكن يستغنى عن ذكره لوضوحه، وربما لا يقع الاستغناء عنه فيذكر»^{٦٦٨٠}.

[٦٢٤] قال: «قوله «إذا وجد شهادة الأصل بدون التأثير»^{٦٦٨١} إلى آخره.

أقول: قال العلامة «أو المراد أنه لا يقبل ما لم يكن ملائماً»^{٦٦٨٢} وهذا غير مرضي. إذ المصنف صرح فيما قبل اشتراط التأثير وعدم الاكتفاء بالملاءمة، فكيف^{٦٦٨٣} يحمل^{٦٦٨٤} على قوله هذا على الاكتفاء بالملاءمة؟

وقوله ههنا أيضاً وإذا وجدت بدون التأثير لا يقبل عندنا ويسمى غريباً مصرحاً بعدم الاكتفاء بالملاءمة. وعدم القبول عند عدم التأثير المعتبر عنه باعتبار الشارع، نوع الوصف أو جنسه في نوع الحكم أو جنسه.

ثم قال: «وأشار المصنف في أثناء كلامه إلى إثبات شهادة الأصل دون التأثير بأنها قد توجد بدون الأولين ... لكونها أعم منهما مطلقاً، وبدون الآخرين ... لكونها^{٦٦٨٥} أعم منهما من وجه فتوجد بدون التأثير في الجملة لاحتصاره في الأنواع الأربعة وما يتركب منها. وفيه نظر، لأن التحقق بدون كل واحد من الأربعة لا يستلزم جواز التحقق^{٦٦٨٦} بدون المجموع، فيجوز أن يكون أعم^{٦٦٨٧} من الأولين باعتبار أن يوجد في الآخرين، وبالعكس فبمجرد ذلك لا يلزم أن يكون بدون التأثير»^{٦٦٨٨}.

والجواب عنه إن المصنف قد ادعى جواز وجود شهادة الأصل بدون التأثير لا تحققه بدون^{٦٦٨٩} وجوبه، وقد صرح به حيث قال «فالغريب نوعان: أحدهما مقبول، وهو الوصف الذي اعتبر نوعه في نوع الحكم والثاني مردود، وهو الوصف الذي يوجد جنسه أو نوعه في نوع ذلك الحكم. لكن لا نعلم أن الشارع اعتبر هذا الوصف أو لا»^{٦٦٩٠}. ولا شك في أن تحققه بدون كل واحد من الأربعة [١٣٧و] / يستلزم جواز تحققه بدون المجموع، لأنه يستلزم جواز عدم تحقق المجموع مع تحققه عند عدم العلم باعتبار الشارع

^{٦٦٧٨} و ر: حصل.

^{٦٦٧٩} ر- رحمه الله.

^{٦٦٨٠} التلويح للفتاوي، ١٦٩/٢.

^{٦٦٨١} ر- بدون التأثير؛ التلويح للفتاوي، ١٦٩/٢.

^{٦٦٨٢} التلويح للفتاوي، ١٦٩/٢.

^{٦٦٨٣} ر: وكيف.

^{٦٦٨٤} ر- يحمل.

^{٦٦٨٥} ر: لكونه.

^{٦٦٨٦} ر: التحقيق.

^{٦٦٨٧} و- أعم.

^{٦٦٨٨} التلويح للفتاوي، ١٧٠/٢.

^{٦٦٨٩} ر- تحققه بدون.

^{٦٦٩٠} التوضيح لصدر الشريعة، ١٧٠/٢.

أصلاً، لا النوع في النوع أو الجنس، ولا^{٦٦٩١} الجنس في النوع أو الجنس، ووجود أصل من نوعه وجد فيه جنس الوصف أو نوعه، وهذا عين تحقق شهادة الأصل بدون الأربعة جميعها.

فإن قيل: قد علم من كلام المصنف أولاً أن شهادة الأصل وهي وجود أصل معين من نوع الحكم يوجد فيه نوع الوصف أو جنسه مقبولة عند وجود الاعتبار الشرعي. فما باله خص القبول ههنا بالوصف الذي اعتبر نوعه في نوع الحكم، وترك الذي اعتبر جنسه في نوع الحكم، وقد ذكره في المردود حيث قال «وهو الوصف الذي يوجد جنسه أو نوعه في نوع الحكم».

قلت: أما تركه. أولاً، فلأن اعتبار الشارع الجنس علة، يستلزم اعتباره النوع علة على ما قررناه. وأما ذكره ثانياً، فلأن كون الجنس موجوداً، لا يقتضي كون ذلك النوع بعينه موجوداً وإن اقتضى وجوده في ضمن نوع بل عين.

[٦٢٥] قال: «قوله «وإنما اعتبرنا التأثير»»^{٦٦٩٢} إلى آخره.

أقول: قال العلامة «وأجيب عن الأول أن^{٦٦٩٣} كون^{٦٦٩٤} القياس أمراً شرعياً لا يقتضي إلا أن يكون له أصل في الشرع. وأما لزوم أن يثبت بنص أو إجماع اعتبار الشارع نوع الوصف، أو جنسه القريب في نوع الحكم، أو جنسه القريب^{٦٦٩٥} على ما فسرتم التأثير به فممنوع»^{٦٦٩٦}.

ودفعه أنه لو لم يعلم اعتبار الشارع عليه^{٦٦٩٧} ذلك الوصف بالوجوه التي بينا أنها بما يعلم وجعلناها علة من أنفسنا، لزم نصب الشرع من عندنا، وهذا غير جائز. ووجود نوع الوصف أو جنسه في نوع حكم، لا يقتضي العلم باعتبار الشارع عليه فيه. وأما اعتبار جنسه القريب، فليس المراد به أنه إذا اعتبر جنس الوصف البعيد و^{٦٦٩٨} لا يعتبر اعتباراً موجباً للتأثير. بل يعتبر لأن علية الجنس البعيد تقتضي علية الجنس القريب، لكن لم يشترط اعتباره في علية الوصف وتأثيره، وكذا لم يشترط تأثيره في جنس البعيد للحكم، بل الشرط هذا القدر، وهو الجنس القريب في الجنس القريب عند عدم النوع في النوع، أو الجنس القريب في النوع أو النوع في الجنس القريب. وأما قوله «وكيف وقد جوزتم العمل بغير المؤثر ايضاً»^{٦٦٩٩} فدعوى بلا دليل.

ثم قال: «وعن الثاني»،^{٦٧٠٠} وحاصله أن في الأمثلة المذكورة في المتن لم يوجد التأثير بالمعنى المذكور، وإن في كثير منها اعتبرت الأجناس البعيدة ولم يثبت اعتبار الوصف^{٦٧٠١} بنص أو إجماع، بل بوجود آخر.

ودفعه بأن اعتبار الأجناس البعيدة غير مشروط^{٦٧٠٢} لا أنه غير معتبر في الاعتبار، وبأن يثبت خلاف ما ادعاه فيها بأن يقول قد اعتبر الوصف وهو الطرف بالنص وهو قوله **الكل** معللاً أنها من الطوائف^{٦٧٠٣} فاعتبر الطوف علة لسقوط النجاسة عن السور. وكذا

^{٦٦٩١} - ر. لا.

^{٦٦٩٢} التلويح للفتاواني، ١٧٠/٢.

^{٦٦٩٣} و ر: بأن.

^{٦٦٩٤} ر: يكون.

^{٦٦٩٥} و- في نوع الحكم أو جنسه القريب.

^{٦٦٩٦} التلويح للفتاواني، ١٧٠/٢.

^{٦٦٩٧} ر: علة.

^{٦٦٩٨} - و.

^{٦٦٩٩} و- أيضاً؛ التلويح للفتاواني، ١٧٠/٢.

^{٦٧٠٠} التلويح للفتاواني، ١٧٠/٢.

^{٦٧٠١} ر: لوصف.

^{٦٧٠٢} و: مشروطة.

اعتبر انفجار الدم من العرق علة لوجوب الطهارة، ولعدم كونه حيضا ولكنه مرضا لازما موجبا للتخفيف بالنص وهو قوله الطهارة «إنها دم عرق انفجر»،^{٦٧٠٤} وكذا اعتبر عدم الإتيان بالمفطرات الثلاث علة لعدم انتقاض الصوم بالنص وهو قوله الطهارة «أرأيت لو تغمضت بماء ثم مجحته أكان يضرك؟»^{٦٧٠٥} فبطل قوله لم يثبت في الأمثلة المذكورة اعتبار الوصف بنص أو إجماع.

وقوله أيضا إن «الظاهر أن مرادهم بالتأثير في هذا المقام»^{٦٧٠٦} ما يقابل الطرد، فمعناه أن يكون الوصف مناسبا ملائما لإضافة الحكم إليه سواء كان مؤثرا بالمعنى الذي ذكره المصنف أو لا». ^{٦٧٠٧} إذ ليس هذا إلا الإحالة التي أخذوا بها ومنعناها والعمل بها.

ثم إن قوله «ففي الأمثلة المذكورة ليس التأثير بمعنى اعتبار النوع والجنس القريب»^{٦٧٠٨} قد أسلفنا لك ما يدل على بطلان اشتراط الجنس القريب، وأنت خير ببطلان قوله أنه لم يعتبر فيها النوع، فإن طوف الهرة من نوع طوف الفأرة، وكذا الطهارة الثابتة في سورها من نوع الطهارة الثابتة في سؤر الهرة. وعلى تقدير أنها ليست من نوعها، فلا أقل من أن يكون من جنسها القريب. [١٣٧ظ] / وأيضا المراد بالجنس القريب ما يكون في مقابلة الأبعد، لا في مقابلة البعيد المتوسط حتى يراد به الجنس الأقرب.

[٦٢٦] قال: «قوله «وعلى هذا الأصل»»^{٦٧٠٩} إلى آخره.

أقول: قول العلامة «اللهم إلا أن يقال إن الركنية تنبئ عن القوة والحصانة ووجوب الاحتياط فيناسب التكرار ليحصل باليقين أو بظن قريب منه»^{٦٧١٠} غير موجه. إذ المراد بالتأثير على ما عرف مرارا اعتبار الشرع الوصف علة. ولم يعتبر الشرع الركنية علة للتثليث أو الإتمام بالاستيعاب في مقابلة المسح، فإن مسح الرأس والخف لا يشترط فيه الاستيعاب مع أنهما ركن. أما مسح الرأس فظاهر، وأما مس الخف [فلأنه] خلف من غسل الأرجل الذي هو ركن.^{٦٧١١} والعلامة غفل عن ذلك وأراد أن يبين أن له بحسب العقل أثرا.

وأما قول المصنف «وأما قوله ركن فيسن تثليثه... فغير معقول»^{٦٧١٢} فيجوز أن يحمل على أن هذا الكلام غير معقول لما أنه لا يصدق كليا لانتقاضه بمسح الخف. ويجوز أن يحمل على أن هذا التعليل غير مدرك بالعقل، لأن القياس الذي هو دليل شرعي يعتمد علة اعتبرها الشرع، وليس العقل مستقلا باستخراجها.

[٦٢٧] قال: «قوله «وبعض العلماء»» إلى آخره.

أقول: قول العلامة «أحدهما بيان الحصر ويكفي في ذلك أن يقول: بحث فلم أجد سوى هذه الأوصاف ويصدق. لأن عدالته تدنيه مما يغلب ظن عدم غيره. إذ لو وجد لما خفي عليه، أو لأن الأصل عدم غيره»^{٦٧١٣} مدفوع بأن عدالته وتدنيه يغلب الظن

^{٦٧٠٣} ورد هذا الحديث في الموطأ لمالك، الطهارة ١٣ بهذا اللفظ: عن حميدة بنت عبيد بن رفاعة عن حالتها كبشة بنت كعب بن مالك وكانت تحت ابن أبي قتادة الأنصاري أنها أخبرتها أن أبا قتادة دخل عليها فسكب له وضوءا فجاءت هرة لتشرب منه فأصغى لها الإناء حتى شربت قالت كبشة فرأني أنظر إليه فقال: أتعجبين يا ابنة أخي، قالت فقلت: نعم، فقال: إن رسول الله ﷺ قال: إنما ليست بنجس إنما هي من الطوافين عليكم أو الطوافات.

^{٦٧٠٤} ورد هذا الحديث في صحيح البخاري، الحيض ٨، ٦٣؛ وصحيح مسلم، الحيض ٦٢، ٦٣ بهذا اللفظ: «إنما ذلك عرق».

^{٦٧٠٥} ورد هذا الحديث في سنن أبي داود، الصوم ٣٣ بهذا اللفظ: «عن جابر بن عبد الله قال: قال عمر بن الخطاب: هشتقت فقبلت وأنا صائم فقلت: يا رسول الله صنعت اليوم أمرا عظيما قبلت وأنا صائم، قال، أرأيت لو مضمت من الماء وأنت صائم قال عيسى بن حماد في حديثه، قلت: لا بأس به».

^{٦٧٠٦} و - في هذا المقام.

^{٦٧٠٧} التلويح للفتاوي، ١٧١-١٧٠/٢.

^{٦٧٠٨} التلويح للفتاوي، ١٧١/٢.

^{٦٧٠٩} و - الأصل؛ التلويح للفتاوي، ١٧٢/٢.

^{٦٧١٠} التلويح للفتاوي، ١٧٢/٢.

^{٦٧١١} ر - أما مسح الرأس فظاهر، وأما مس الخف [فلأنه] خلف من غسل الأرجل الذي هو ركن.

^{٦٧١٢} التوضيح لصدر الشريعة، ١٧٢/٢.

على صدق ما ذكر، وهو عدم وجدانه لا عدم وجوده إذ لم يذكره. وكيف يذكر العدل المتدين ما لا يعلمه؟ فإنه لا يعلم عدم وجود الغير إلا بالإجماع أو النص. وعدم وجدانه عدم فلا يصح دليلا على عدم وجوده لجواز اجتماعه بوجوده. وكون الأصل العدم لا يغلب الظن على العدم، غايته أن لا يثبت الوجود إلا بدليل، وهذا يحصل مع الشك أيضا. وإلى هذا أشار المصنف بقوله «وإن كان حاصرا بأن يثبت عدم عليية الغير»^{٦٧٤} بالإجماع مثلا أي^{٦٧٥} أو بالنص حيث حصر الحاصرية فيه.

وكذا قوله «الثالث عدم ظهور المناسبة فيكفي للمستدل أن يقول ببحث فلم أجد له مناسبة ولا يحتاج إلى إثبات ظهور عدم المناسبة، لأن التقدير أنه عدل أخير عما لا طريق إلى معرفته^{٦٧٦} إلا خبره»^{٦٧٧} باطل بعين ما ذكرنا. ونمنع أنه لا طريق إلى معرفته إلا خبره، لجواز أن يخبر بمجتهد آخر بوجه مناسبة غفل عنه، فلا يكون الطريق منحصر في خبره. ثم أنه أشار في كلامه إلى أن المصنف جعل التعليل من المسالك القطعية بمثالة النص والإجماع، ويكون مرجعه إليهما والقياس ليس من الأدلة الظنية فالأولى ما ذكروا.

وليس الأمر كما ظن، بل ظن القطع هو الذي يوجب الأحكام الشرعية لا ظن الظن. فالقياس ظني، وبالعلة المظنونة لا يكون إلا ظن الظن، ومرجعه إلى الشك وهو لا يفيد علما ولا عملا. وإنما قلنا إن القياس بالعلة المقطوع بها ظني لاحتمال اختصاصها بالأصل، وعدم دليل الاختصاص لا يرفع ذلك الاحتمال وإن لم يثبت الاختصاص، ومع الاحتمال لا يبقى القطع. وإلى هذا أشار المصنف بقوله «وعلمائنا ربههم الله لم يتعرضوا هذين»^{٦٧٨} فإن على تقدير قبولهما يكون مرجعهما إلى النص أو الإجماع أو المناسبة. أي يثبت بالنص أو الإجماع أن لا مناسب للعلية إلا هذا، والمناسبة المحضة لا تثبت العلية، بل يحتاج فيها^{٦٧٩} إلى التأثير المار وصفه، وبعد حصول العلم بهذا أيضا يجوز القياس.

[٦٢٨] قال: «قوله «والوجود عند الوجود»^{٦٧٢٠} إلى آخره.

أقول: قال العلامة «كان الأحسن أن يقول: الوجود عند الوجود والعدم عند العدم لا يدل على العلية، يجوز أن يكون ذلك بطريق اتفاق كلي أو تلازم تعاكس، أو يكون المدار لازم العلة أو شرطا مساويا لها. ولا يفيد ظن العلية لأنها احتمال واحد وهذه الاحتمالات كثيرة»^{٦٧٢١} إلى^{٦٧٢٢} ههنا^{٦٧٢٣} كلامه، ولم يزد في ذلك على كلام المصنف إلا ذكر العدم عند العدم^{٦٧٢٤} وقيد^{٦٧٢٥} الكلي في الاتفاق والاحتمالين الأخيرين. [١٣٨ و]

أما ذكر العدم عند العدم فلا احتياج إليه، إذ الدليل الدال على أن الوجود عند الوجود لا يدل على العلية، بعينه، بل^{٦٧٢٦} يدل على أن العدم عند العدم أيضا لا يدل على العلية. وكذا قيد الكلي لا احتياج إليه لأن الوجود عند الوجود معناه أنه كلما وجد

^{٦٧٢٣} و - غيره؛ التلويح للفتاوي، ١٧٣/٢.

^{٦٧٢٤} التوضيح لصدر الشريعة، ١٧٤/٢.

^{٦٧٢٥} ر - أي.

^{٦٧٢٦} ر: معرفة.

^{٦٧٢٧} التلويح للفتاوي، ١٧٣/٢.

^{٦٧٢٨} التوضيح لصدر الشريعة، ١٧٤/٢.

^{٦٧٢٩} و ر: فيه.

^{٦٧٣٠} التلويح للفتاوي، ١٧٦/٢.

^{٦٧٣١} التلويح للفتاوي، ١٧٦/٢.

^{٦٧٣٢} و - إلى.

^{٦٧٣٣} و: هذا.

^{٦٧٣٤} و: الوجود.

^{٦٧٣٥} ر: وعند.

^{٦٧٣٦} ر - بل.

وجد. ولا يدفع هذا الاحتمال الاتفاق الكلي، فلا احتاج إلى ذكره للعلم به. وأما الاحتمالان الآخران فلا احتياج إليهما لما علمت من أن الظن في العلية لا يكفي في القياس. على أن الاحتمال الواحد أيضا كاف في إبطال الظن ولا يحتاج إلى احتمالات، والكتاب مختصر، فالأولى ما ذكره حذرا عن التطويل واكتفاء بالمختصر المحصل للمقصود.

وفي كلام العلامة ما يدل على أن من دعي باسم مغضب فغضب ثم دار الغضب مع الدعوة بذلك الاسم، علم بالدوران أن^{٦٧٢٧} سبب الغضب هو الدعوة، وليس الأمر كذلك. بل يعلم بغير الدوران أيضا أن الاسم المغضب فهو ليس من قبيل علم العلية بالدوران. وما ذكر أن أهل النظر مجمعون على أن الدوران آية^{٦٧٢٨} كون المدار علة للدائر، فإما يصح باعتبار أن الدوران عندهم ترتب الشيء على الشيء الذي له صلوح العلية وجودا، أو عدما أو معا. وههنا لا صلوح للعية إلا باعتبار الشرع الاعتبار المذكور، فلا يلزم من الترتب الدوران الذي يقتضي كون المدار علة للدائر، بل دوران آخر. ولا نسلم أنهم مجمعون على أن هذا الدوران أيضا يقتضي كون المدار علة للدائر، فهذان جوابان آخران عن الاعتراضين اللذين ذكر لكل منهما جوابا.

[٦٢٩] قال: «قوله «ولا يشترط لها أيضا»»^{٦٧٢٩} إلى آخره.^{٦٧٣٠}

أقول: قال العلامة «وقد يقال في تقرير هذا الكلام إن الوجود عند الوجود والعدم عند العدم لا يدل على صحة العلية، كما أن العدم عند الوجود والوجود عند العدم لا يدل على فساده اعتبارا لحالة الموافقة بحالة المخالفة في الصحة والفساد»^{٦٧٣١} لكن ما يعلم من كلام المصنف أولى، إذ يفهم منه الغرضان قصدا وهو عدم استلزام الوجود عند الوجود، والعدم عند العدم العلية، وعدم اشتراط الوجود عند الوجود والعدم عند العدم للعية، وفي كلام العلامة ما^{٦٧٣٢} يفهم منه الغرض الأخير ضمنا.

[٦٣٠] قال: «قوله «وقيام النص»»^{٦٧٣٣} إلى آخره.

أقول: قول العلامة «وتحقيقه أنه قد علم بدلالة النص والإجماع عدم وجوب الوضوء عند القيام إلى الصلاة بدون الحدث، فيحمل على الإيجاب عند الحدث عملا بحقيقة الأمر، وعلى النذب عند عدم الحدث عملا بظاهر إطلاقه وترك هذا الإيماء في الغسل، لأنه لا يسن لكل صلاة، بل للجمعة والعيدين. فصرح معه ذكر الحدث»^{٦٧٣٤} ثم قوله ردا على كلام المصنف «وهذا مبني على ما يعتبره البلغاء في تركيبهم»^{٦٧٣٥} من الرموز لا على أن يتناول الأمر للمحدث^{٦٧٣٦} إيجابا ولغيره^{٦٧٣٧} ندبا، لأنه لا يراد من^{٦٧٣٨} اللفظ^{٦٧٣٩} معنياه المختلفان» ليس بقول مرضي.

^{٦٧٢٧} - أن صح هـ؛ ر- أن.

^{٦٧٢٨} + و.

^{٦٧٢٩} التلويح للتفتازاني، ١٧٦/٢.

^{٦٧٣٠} - إلى آخره.

^{٦٧٣١} التلويح للتفتازاني، ١٧٧/٢.

^{٦٧٣٢} - ما صح هـ؛ ر- ما.

^{٦٧٣٣} التلويح للتفتازاني، ١٧٧/٢.

^{٦٧٣٤} التلويح للتفتازاني، ١٧٨/٢.

^{٦٧٣٥} ر: تراكيهم.

^{٦٧٣٦} و: المحدث.

^{٦٧٣٧} و: وآخر.

^{٦٧٣٨} و- من.

^{٦٧٣٩} و: باللفظ.

فإن تحقيق كلامه^{٦٧٤٠} ليس ما ذكر. بل تحقيقه أن عدم التصريح يقيد الحدث في آية الوضوء دون آية الغسل^{٦٧٤١} إماء هو مندوبيته لغیر الحدث، والوجوب ثابت بالأمر للمحدث، فليس الأمر دالا على المعنيين المختلفين، بل عدم التصريح بالقييد على المندوبية لغیر الحدث، والأمر على الوجوب للمحدث، فهو إذن عمل بالرموز لا بما وهم من جعل الأمر الواحد لمعنيين مختلفين. على أن جعله معنيين مختلفين إنما لا يجوز من جهة واحدة، وهنا ليس كذلك. بل جعل للنذب إن حمل على ظاهره وهو عدم الإضمار وللوجوب إن حمل على إضمار من مضاجعكم.

ثم قال: «فإن قلت مبنى هذه^{٦٧٤٢} المباحث^{٦٧٤٣} على أن سبب الوضوء هو الحدث، وقد تقرر في موضعه أن سببه إرادة الصلاة لا الحدث، قلت هو مبنى على التقدير. أي لو سلم أن العلة هي الحدث، فهي لم تثبت بالدوران على ما ذكرتم»^{٦٧٤٤}.

وأقول: الحدث جزء العلة عند جعل إرادة الصلاة علة أيضا، إذ^{٦٧٤٥} إرادة المتوضئ الصلاة ليست علة لوجوب التوضؤ، بل الإرادة وهو محدث [١٣٨ظ] / علة له، وهو بعينه^{٦٧٤٦} معنى قوله لأن المعنى إذا قمتم من مضاجعكم إلى الصلاة. إذ القيام من المضاجع إلى الصلاة معناه إرادة الصلوة محدثا، فلا فرق في سبب تقرر في موضعه وهذا السبب.

ثم أنه قال: «والغضبان صيغة^{٦٧٤٧} مبالغة بمعنى الممتلى غضبا على ما نقل عن الزجاج، فلا يتصور له فراغ القلب ما دام غضبان» وهذا تكلف لا يحتاج إليه، إذ لو لم يكن ممثلا بل كان في قلبه غضب، لا يكون لقلبه فراغ، إذ الفراغ يقتضي خلوة لا عدم الامتلاء فقط. وإذا علم أنه تكلف لا يحتاج إليه، علم أن تعرض المصنف لحال^{٦٧٤٨} العدم مما يحتاج إليه، لا أنه زيادة التحقيق. إذ هو مبالغ في اختصار كتابه ومحترز عن الزيادة.

[المسائل المتعلقة بـ «لا يجوز التعليل لإثبات العلة»]

[٦٣١] قال: «قوله «فصل»»^{٦٧٤٩} إلى آخره.

أقول: نقل عن الإمام فخر الإسلام في هذا مقالا وزعم أن حاصل كلامه «أن التعليل لإثبات العلة أو الشرط أو الحكم ابتداء باطل اتفاقا، وإثبات حكم شرعي مثل الوجوب والحرمة بطريق التعدية من أصل موجود في الشرع ثابت بالنص أو الإجماع جائز بالاتفاق»^{٦٧٥٠}. وليس كذلك. بل حاصل كلامه أن تعدية السبب أو الشرط أو الحكم وأوصافها جائزة إذا وجد لتعليلها في الشريعة أصل صالح معناه تكون سببته^{٦٧٥١} للحكم معللة^{٦٧٥٢} بعلة ثابتة بنص، أو إجماع، أو شرطية، أو وصف السبب أو الشرط. وحينئذ

^{٦٧٤٠} ر: كلامه.

^{٦٧٤١} و: الغير.

^{٦٧٤٢} و: هذا.

^{٦٧٤٣} و: البحث.

^{٦٧٤٤} التلويح للفتاواني، ١٧٨/٢.

^{٦٧٤٥} ر: إذا.

^{٦٧٤٦} ر: لعينه.

^{٦٧٤٧} و: صفة.

^{٦٧٤٨} ر: بحال.

^{٦٧٤٩} التلويح للفتاواني، ١٧٩/٢.

^{٦٧٥٠} التلويح للفتاواني، ١٧٩/٢.

^{٦٧٥١} ر: سببية.

^{٦٧٥٢} و: معللا.

تكون^{٦٧٥٣} السببية والشرطية ووصفهما أيضا حكما، فتعدى إلى سبب آخر لوجود علة السببية^{٦٧٥٤} وشرط آخر بوجود علة الشرطية وكذا وصفهما، لا أنه إذا ثبت به حكم شرعي يثبت السبب^{٦٧٥٥} أو الشرط أو وصفهما بالرأي، كيف والسبب لا بد أن يثبت به حكم شرعي وإلا لا يكون سببا؟ ولا اختلاف في هذا بين علمائنا، كيف والسببية والشرطية حينئذ يكونان حكمن معللين بعلة شرعية مؤثرة، وتعدية الحكم لعلة شرعية مؤثرة جائزة بالاتفاق بين علمائنا رحمهم الله.

وليس مراد المصنف بقوله «ولا يجوز التعليل لإثبات صفة^{٦٧٥٦} العلة^{٦٧٥٧}» خلاف الإمام فخر الإسلام، بل وفاقه. حيث أراد أنه لا يجوز أنه لا يجوز نصب العلة للعلة بتعليل من عنده، يدل عليه قوله كإحداث التصرف للملك. إذ الإحداث لا يكون إلا فيما لم يكن ثابتا بالشرع كعلة التصرف للملك ليس بثابت بالشرع، فلو علل لعلته للملك لا يجوز. ألا يرى إلى اعترافه بالتعليل بعلة الجنس بجرمة النساء بعبارة النص، وعلية الأكل والشرب للكفارة بدلالته، وعلية القتل بالثقل لوجوب القصاص عند أبي يوسف ومحمد رحمهما الله بدلالة النص أيضا؟ ثم أنه مصرح حينئذ في أثناء كلامه بموافقته، غير أنه قال ولم أدر ما مراده بأفراده بقوله إن القياس لا يجوز في هذه الأمور.

ثم قوله «وإنما أنكرنا هذه الجملة إذا^{٦٧٥٨} لم يوجد له في الشريعة أصل يصح تعليله فأما إذا وجد فلا بأس^{٦٧٥٩}».

والظاهر أن مراده من نفي جواز القياس في هذه الأمور ابتداء الإشارة إلى أن من الناس من ذهب إليه أو لدفع توهم جوازه لهذه الأشياء من غير أصل وإن لم يجوز للتعدي من غير أصل. فإنه لا يلزم من عدم جوازه للتعدي من غير أصل جوازه مطلقا من غير أصل، فأبطل بالسر والتقسيم جوازه لغير التعدي من غير أصل، فانه لاشيء يعلل لأجله سوى التعدي، وما ذكر.

[٦٣٢] قال: «قوله^{٦٧٦٠} «وقولنا الجنس»^{٦٧٦١} إلى آخره.

أقول: ذكر العلامة «أن علية الأكل والشرب لوجوب^{٦٧٦٢} الكفارة^{٦٧٦٣} وعلية القتل بالثقل لوجوب القصاص^{٦٧٦٤}» لم يوردهما الإمام فخر الإسلام لأنه لا يرد إشكالا على مذهبه. وهو تجويز وضع السبب والشرط بالرأي والقياس حتى يورده على تعيينه، وبحيث بأنه من قبيل الإثبات بدلالة النص. ثم أنه توهم في هذا أن يقال الرأي لا يجري في الحدود والكفارات،^{٦٧٦٥} فكيف يجوز هنا إثبات السبب بالرأي؟ فقال لدفعه: «لأن جعلهما من قبيل دلالة النص دون القياس مبني على أن القياس لا يجري في الحدود والكفارات، لا

^{٦٧٥٣} ر: يكون.

^{٦٧٥٤} ر: السبب.

^{٦٧٥٥} ر- وشرط آخر بوجود علة الشرطية وكذا وصفهما، لا أنه إذا ثبت به حكم شرعي يثبت السبب.

^{٦٧٥٦} و ر- صفة.

^{٦٧٥٧} التلويح للفتاوي، ١٧٩/٢.

^{٦٧٥٨} و ه: إذ.

^{٦٧٥٩} التوضيح لصدر الشريعة، ١٨٠/٢-١٨١.

^{٦٧٦٠} و ر- قوله.

^{٦٧٦١} التلويح للفتاوي، ١٨٠/٢.

^{٦٧٦٢} و ر- لوجوب.

^{٦٧٦٣} و ر: للكفارة.

^{٦٧٦٤} التلويح للفتاوي، ١٨٠/٢.

^{٦٧٦٥} و- والكفارات صح ه.

على أنه لا يجري في الأسباب والشروط». ^{٦٧٦٦} [١٣٩و] / وإنما وقع ذلك، أي إيراد المسألتين المذكورتين للمصنف من أصول ابن الحاجب، وذلك أنه اختار أنه لا يصح إثبات السبب بالقياس، فأورد القتل بالمثل إشكالا.

وأنت قد علمت مما ذكرنا أن لا خلاف بينه وبين الإمام فخر الإسلام، وهو أحق بالاتباع من ابن الحاجب. بل وقد علمت أن فخر الإسلام أيضا لا يجوز إثبات العلية ليس لشيء في حكم لم يثبت الشارع عليته فيه ابتداء، أو علة لعلته في مثله ثابتة بالشرع، فجعله ترك المثالين دليلا على تجويزه إثبات بالرأي دعوى باطلة، ^{٦٧٦٧} وجعله إيراد المسألة الأولى مثالا لا إيرادا أفسد منه. وكذا ^{٦٧٦٨} نسبته إلى الإمام فخر الإسلام أنه لا يجوز القياس في الحدود والكفارات، ويجوز في أسبابهما وعللها ^{٦٧٦٩} من غير دليل من الشارع، وهذا ^{٦٧٧٠} أشد من تجويزه في الأحكام لما فيه من نصب الشرع بالرأي بخلاف الأول، فإنه إثبات حكم في الفرع لعله جعلها الشارع علة في الأصل، أفسد من الأولين.

[٦٣٣] قال: «قوله «الحق»» ^{٦٧٧١} إلى آخره. ^{٦٧٧٢}

أقول: مراد المصنف بقوله «إن ثبت أن ^{٦٧٧٣} عليتها ^{٦٧٧٤} لمعنى آخر يصلح ^{٦٧٧٥} للتعليل» ^{٦٧٧٦} أن يكون مؤثرا في العلية بالمعنى الذي ذكر وهو اعتبار الشرع نوعه أو جنسه في نوع الحكم أو ^{٦٧٧٧} جنسه، لا أن لا يخلو عن أحد الأمرين وهو كونه مؤثرا أو ملائما كما زعم العلامة.

[المسألتان المتعلقتان بالاستحسان]

[٦٣٤] قال: «قوله «فصل»» ^{٦٧٧٨} إلى آخره.

أقول: في جعل العلامة قول الكرخي في تعبير الاستحسان «هو العدول في مسألة ^{٦٧٧٩} عن مثل ما حكم به في نظائرها إلى خلافه لوجه ^{٦٧٨٠} أقوى ^{٦٧٨١} ويدخل فيه التخصيص ^{٦٧٨٢} والنسخ» ^{٦٧٨٣} نظر، لأن مراده عن مثل ما حكم به بالاجتهاد ^{٦٧٨٤} وكذا إلى خلافه بالاجتهاد، فلا يجري فيه النسخ على ما علم.

^{٦٧٦٦} التلويح للفتازاني، ١٨١/٢.

^{٦٧٦٧} و: باطل.

^{٦٧٦٨} ر: وكذا.

^{٦٧٦٩} ر: وعللها.

^{٦٧٧٠} و: وهو.

^{٦٧٧١} التلويح للفتازاني، ١٨٢/٢.

^{٦٧٧٢} ر- إلى آخره.

^{٦٧٧٣} و- أن.

^{٦٧٧٤} ر: علنها.

^{٦٧٧٥} ر: يصح.

^{٦٧٧٦} التوضيح لصدر الشريعة، ١٨٢/٢.

^{٦٧٧٧} ر+ في.

^{٦٧٧٨} التلويح للفتازاني، ١٨٢/٢.

^{٦٧٧٩} ر: مثله.

^{٦٧٨٠} و: بوجه.

^{٦٧٨١} و+ شاملا للتخصيص.

^{٦٧٨٢} و- ويدخل فيه التخصيص.

ثم أنه قال العلامة «وأورد على هذه التفاسير أن ترك الاستحسان بالقياس يكون عدولا عن الأقوى إلى الأضعف، وأجيب بأنه إنما يكون بانضمام معنى آخر إلى القياس يصير^{٦٧٨٥} به^{٦٧٨٦} أقوى^{٦٧٨٧} وفي هذا الجواب نظر. إذ لا يصدق حينئذ أن وجه الاستحسان أقوى، وقد أخذ في هذه التفاسير كونه أقوى وجهها من القياس.

[٦٣٥] قال: «قوله «وذكروا له قسمين»»^{٦٧٨٨} إلى آخره.^{٦٧٨٩}

أقول: قال العلامة «ثم الصحيح أن معنى الرجحان ههنا تعين العمل بالراجح وترك المرجوح، وظاهر كلام فخر الإسلام أنه الأولوية حتى يجوز العمل بالمرجوح»^{٦٧٩٠} وهذا وهم. إذ لا فرق بين الأولوية والرجحان. غير أن المجتهد لا يجوز له ترك العمل بالدليل الأول، والراجح إلى المرجوح الذي^{٦٧٩١} ليس بأولى.^{٦٧٩٢} فافهم.

[٦٣٦] قال: «قوله «فالأول»»^{٦٧٩٣} إلى آخره.

أقول: قول العلامة «إلا أنه لما اجتمع في السبع ما لا يؤكل وهو طاهر كالجلد والعظم والعصب والشعر وما يؤكل وهو نجس كاللحم والشحم»^{٦٧٩٤} فيه نظر.^{٦٧٩٥}

أما أولا، فلأن السبع لا يؤكل شيء منه. وعلى تقدير أن يراد به أن اللحم والشحم يؤكل من غيره، فكذا الجلد يؤكل من غيره، وأيضا الجلد منه لا يظهر إلا بالدباغة.

[٦٣٧] قال: «قوله «والثاني»»^{٦٧٩٦} إلى آخره.^{٦٧٩٧}

أقول: نقل العلامة عن المصنف توجيهها لكون جواز تأدية سجدة التلاوة في الركوع ثابتا بالقياس وعدمه ثابتا بالاستحسان.

ثم قال: «فيه نظر إذ لا يخفى أن عدم تأدي المأمور بغيره قياسا على أركان الصلاة أظهر وأجلى من تأديته^{٦٧٩٨} به قياسا على جواز إقامة اسم الشيء مقام اسم غيره»^{٦٧٩٩}. والحال أن المصنف قائل بعدم عرفانه جهة تخصيص الأول بالقياس والثاني

^{٦٧٨٣} التلويح للفتازاني، ١٨٣/٢.

^{٦٧٨٤} ر: الاجتهاد.

^{٦٧٨٥} و ر: به.

^{٦٧٨٦} و ر: يصير.

^{٦٧٨٧} التلويح للفتازاني، ١٨٣/٢.

^{٦٧٨٨} التلويح للفتازاني، ١٨٤/٢.

^{٦٧٨٩} و- إلى آخره.

^{٦٧٩٠} التلويح للفتازاني، ١٨٤/٢.

^{٦٧٩١} و- الذي.

^{٦٧٩٢} ر: بأول.

^{٦٧٩٣} التلويح للفتازاني، ١٨٤/٢.

^{٦٧٩٤} التلويح للفتازاني، ١٨٤/٢.

^{٦٧٩٥} - في ١

^{٦٧٩٦} التلويح للفتازاني، ١٨٤/٢.

^{٦٧٩٧} ر- إلى آخره.

^{٦٧٩٨} و: تأديته.

^{٦٧٩٩} التلويح للفتازاني، ١٨٥/٢.

بالاستحسان، فنقل ذلك عنه، وإيراد النظر عليه غير موجه. على أن النظر غير وارد لأن القياس لا يلزم أن يكون وجهه أظهر من الاستحسان، وإلا لا يتصور له القسمان المذكوران.

ثم قال: «والأقرب أن يقال»^{٦٨٠٠} وطول فيه ولم يزد على ما نقل عن المصنف سوى أن أثبت مناسبة بين الركوع والسجود في التعظيم غير مؤكدة بقوله تعالى ﴿وَعَزَّ رَاكِعًا﴾^{٦٨٠١} حيث جعل الركوع مقام السجدة. ولا شك أن المناسبة المذكورة أظهر من الغير المؤكدة. فما بينه المصنف يكون أقرب إلى جعل الأول [١٣٩ظ] / قياسا إن اشترط في القياس أن يكون أظهر من الاستحسان. وأنت خبير بأنه ليس كذلك.

وليس منشأ الاشتباه على المصنف ما ذكره من كون عدم تأدي المأمور به بالإتيان بغير المأمور به جليا، وعكسه خفيا. بل تأدية السجود بالركوع جلي^{٦٨٠٢} من جهة التناسب في التعظيم، وإقامة الله تعالى إياه مقام السجود في الذكر في مقام وجب فيه ذكر تواضع داود عليه السلام على المبالغة خفي باعتبار أن السجود في التعظيم فوق الركوع، وليس الركوع في معناه من كل وجه. وبهذا الاعتبار السابق إلى الأفهام عدم التأدية والخفي التأدية لأنها غير مقصودة هنا، فلماذا اشتبه على المصنف. إذ ما قال معين للعكس وليس بمثبت للاشتباه، لكن الأقرب أن يقال لما علم أن الاستحسان دليل يقع في مقابلة القياس الجلي الذي يسبق^{٦٨٠٣} إلى الأفهام، فلا بد أن يكون القياس الجلي ملاحظا في الاستحسان، ويقع الاستحسان جوابا عنه سواء خفي فساد أو صحته. فيكون السجود غير مؤدى بالركوع أقرب أن يكون استحسانا من أن يكون قياسا جليا، لأنه منع لأداء السجود بالركوع، وبهذا يعتمد سابقة إثبات حتى يرد عليه المنع. فالفائس^{٦٨٠٤} قال يؤدي به للمناسبة المؤيدة بالنص المثبت إقامة الركوع مقام السجود، ثم منع المستحسن ذلك بأن السجود هو المأمور بالتلاوة لا الركوع، ولا يلزم من جواز الإقامة في الذكر مقام السجود الإقامة في العمل أيضا، فهو أنسب لأن يكون استحسانا حيث تساوى في السبق إلى الأفهام. على أن ما يكون أنسب لأن يقع جوابا، أنسب لأن يكون استحسانا وإن كان هو^{٦٨٠٥} أسبق^{٦٨٠٦} إلى الفهم أيضا على ما عرف أنه دليل يقع في مقابلة القياس الجلي السابق إلى الفهم. لأن في القياس الجلي يكفي مجرد سبق على بعض الوجوه. وإن لم يكن أسبق من وجه الاستحسان، فالسابق إلى الفهم الذي لم يذكر في مقابلة قياس سابق إلى الفهم جلي، والذي ذكر في مقابله استحسان سواء كان أسبق إلى الفهم مما ذكر في مقابله أو لا. ولأجل ذلك قال في التقسيم للخفي على قسمين:^{٦٨٠٧} الأول ما قوى أثره، والثاني ما ظهرت^{٦٨٠٨} صحته وخفي فساد لاقتضائه، كون القسم الثاني سابقا إلى الفهم، إذ الظهور يقتضي ذلك. وأنه لم يذكر في القسم الأول الخفاء، بل قال قوي أثره يدل على أنه لم يعتبر فيه الخفاء، بل قوة الأثر فقط. وكذا في التقسيم للجلي على القسمين قال المصنف:^{٦٨٠٩} «ما ضعف أثره»^{٦٨١٠} ولم يتعرض للظهور، «وما ظهر فساد وخفيت»^{٦٨١١} صحته»^{٦٨١٢} وتعرض للخفاء. وهذا يدل على عدم اعتبار الظهور بالنسبة إلى الاستحسان، حيث اعتبر الخفاء في أحد قسميه ولم يعتبر الظهور في الآخر. بل تسمية الجلي والخفي باعتبار

^{٦٨٠٠} التلويح للفتاوي، ١٨٥/٢.

^{٦٨٠١} سورة الص، ٢٤/٣٨.

^{٦٨٠٢} ر: جلية.

^{٦٨٠٣} ر: سبق.

^{٦٨٠٤} ر: فالقياس.

^{٦٨٠٥} ر- هو.

^{٦٨٠٦} ر+ هو.

^{٦٨٠٧} و: القسمين.

^{٦٨٠٨} و: ظهر.

^{٦٨٠٩} و- المصنف.

^{٦٨١٠} التوضيح لصدر الشريعة، ١٨٤/٢.

^{٦٨١١} و: وخفي.

^{٦٨١٢} التوضيح لصدر الشريعة، ١٨٤/٢.

الجلاء والظهور في القياس الجلي للصحة في القسم الأول، وللفساد في القسم الثاني. ولما كان الاستحسان واردا في مقابلته، كان في مقابلة القسم الأول من الجلي خفي صحته، وفي مقابلة القسم الثاني منه خفي الفساد، فناسب الجلي الأول والخفي الثاني.

فإن قلت: الجلاء والخفاء معتبر فيهما في القسمين. فما اعتبر في الصحة والفساد ومن الجلاء والخفاء، اعتبر ضده^{٦٨١٣} في ضد ما اعتبر فيه فما وجه التخصيص؟

قلت: لأن الاستحسان هو المذكور بعد القياس في مقابلته، فهو إذن بعد ملاحظته، فينبغي أن يكون الأول ظاهرا بالنسبة إليه، وأن يكون^{٦٨١٤} في الثاني خفاء ليس في الأول في زعم المستحسن ليصح له أن يتكلم بالثاني في مقابلة الأول. وإنما قلنا في زعمه لئلا يرد ما ظهر فسادا وخفيت^{٦٨١٥} صحته من الجلي، ما ظهرت^{٦٨١٦} صحته وخفي فسادا من الخفي، فإن ذلك ليس في زعم المستحسن كذلك، ولئلا يلزم أن يكون القياس الجلي^{٦٨١٧} أظهر وأسبق إلى الأفهام من الاستحسان مطلقا.^{٦٨١٨}

[المسألان المتعلقان بانقسام كل واحد من القياس والاستحسان إلى ضعيف الأثر وقوي]

[٦٣٨] قال: «قوله «وبالتقسيم العقلي»»^{٦٨١٩} إلى آخره.

أقول: قول العلامة «وتسمية الاستحسان في جميع الأقسام يكون باعتبار خفائه. إلا أنه يشكل بما ذكره فخر الإسلام من أنا سمين ما ضعف أثره قياسا، وما قوي أثره استحسانا»^{٦٨٢٠} ليس على ما ينبغي.

أما أولا، فالأثر الخفاء على ما سبق بيانه باعتبار زعم [١٤٠و] / المستحسن، لا مطلقا.

وأما ثانيا، فالأثر ضعف الأثر وقوته أيضا بالنسبة إلى زعم المستحسن فلا يشكل، لأن القياس الجلي في زعم المستحسن ظاهر الصحة ضعيف الأثر، والخفي في زعمه خفي الصحة قوي الأثر فلا تخالف بين الكلامين.

[٦٣٩] قال: «قوله «وما ذكروا»»^{٦٨٢١} إلى آخره.

أقول: قال العلامة «هذا كلام قليل الجدوى لأن تداخل الأقسام ضروري فيما إذا قسم الشيء تقسيمات متعددة باعتبارات مختلفة. كما يقال: اللفظ ثلاثي أو رباعي أو خماسي، وباعتبار آخر اسم أو فعل أو حرف، وباعتبار آخر معرب أو مبني، إلى غير ذلك. نعم لو صح ما ذكره البعض من أن المراد بالضعف والفساد واحد^{٦٨٢٢} وكذا بالقوة والصحة، لكان أحد القسمين^{٦٨٢٣} مستدركا». ^{٦٨٢٤}

^{٦٨١٣} - و- ضده.

^{٦٨١٤} - و- يكون.

^{٦٨١٥} و ر: وخفي.

^{٦٨١٦} و: ظهر.

^{٦٨١٧} - و- الجلي.

^{٦٨١٨} و: قطعا صح ه.

^{٦٨١٩} التلويح للتفتازاني، ١٨٦/٢.

^{٦٨٢٠} التلويح للتفتازاني، ١٨٧/٢.

^{٦٨٢١} التلويح للتفتازاني، ١٨٨/٢.

^{٦٨٢٢} ر- واحد.

ولا شك أن هذا القول إنما نشأ من أنه ذهل عن أن هذا التقسيم وهو التقسيم باعتبار الصحة والفساد ظهوراً وبطوناً، إنما هو للترجيح بحسب قوة الأثر وهو^{٦٨٢٥} الصحة باطنا، وضعفه وهو الفساد باطنا كما يعلم من وجوه الترجيحات. ولأجل ذلك جعل ما^{٦٨٢٦} قوي أثره في مقابلة ما ظهرت صحته وخفي فساده في الخفي، وفي الجلي جعل ما ضعف أثره في مقابلة ما ظهر فساده وخفيت^{٦٨٢٧} صحته، ولو لم يكن كذلك يلزم عدم التقابل.

هذا ولي في جعل المصنف القياس والاستحسان قيوبي^{٦٨٢٨} الأثر أو ضعيفهما وصحيحي الظاهر والباطن وفاسدهما بلا شك وإظهار الشك في تعارض قياس صحيح الظاهر فاسد الباطن، أو فاسد الظاهر^{٦٨٢٩} صحيح الباطن بمثله من الاستحسان. وتعليل الشك بأننا لم نجد تعارض القياس والاستحسان على هذه الصفة، وأن الظاهر أنه إذا كان الاستحسان على صفة كان القياس على خلاف تلك الصفة إلى آخره، نظر ظاهر ورود. بل لا يمكن ورود الاستحسان في مقابلة القياس إلا على سبيل التعارض، ولا بد من كون دليل أحدهما قوي الأثر صحيح الباطن فاسد الظاهر^{٦٨٣٠} ودليل الآخر ضعيف الأثر فاسد الباطن ظاهر الصحة، لأن التعارض ليس إلا بين المجتهدين فلا أقل من أن يستدل بدليل ظاهر الصحة عنده. فإن كان قوي الأثر بأن يكون صحيح الباطن فهو قسم^{٦٨٣١} وإن كان بخلافه فهو قسم آخر فلا يمكن أن يكون الدليلان الواردان من المجتهدين على دعوتين مختلفتين صحيحي الظاهر والباطن، أو فاسدي الظاهر والباطن، أو قيوبي الأثر أو ضعيفهما، أو صحيحي الظاهر فاسدي الباطن، أو صحيحي الباطن فاسدي الظاهر. فبقي أن يكون أحدهما صحيح الظاهر فاسد الباطن، والآخر بالنسبة إليه بالعكس. وهذه^{٦٨٣٢} هي^{٦٨٣٣} العبارة عن قوة الأثر وضعفه، فالمرجع إلى ما قالوا، وليس ثمة أقسام أخرى سوى ما ذكرنا. غير أنهم قالوا في تقسيم الخفي ما قوي أثره، وجعلوا في مقابلته وما ظهرت^{٦٨٣٤} صحته وخفي فساده، وهو ما ضعف أثره. وفي تقسيم الجلي ما ضعف أثره، وفي مقابلته ما ظهر فساده وخفيت^{٦٨٣٥} صحته، وهو ما قوي أثره، إشارة إلى ما ذكرنا مراراً أن القوة والضعف والظهور إلى الأفهام والخفاء إليها إنما هو بحسب زعم المستحسن.

والمصنف أيضاً ذكر في الآخر هذا المعنى بقوله «فعلّم أن تعارض قياسين صحيحين في الواقع ممتنع، وإنما يقع التعارض لجهلنا^{٦٨٣٦} بالصحیح والفساد. فالتعارض لا يقع بين قياس قوي الأثر واستحسان كذلك، وكذا لا يقع بين قياس صحيح الظاهر والباطن وبين استحسان كذلك، وكذا لا يقع بين قياس فاسد الظاهر صحيح الباطن وبين استحسان كذلك». ولا أدري لم جوزها أولاً؟ حيث حكم بترجيح^{٦٨٣٨} القياس على الاستحسان في البعض وبالعكس في البعض^{٦٨٣٩} بغير كلمة الشك، وذكر في البعض

^{٦٨٢٣} و: التقسيمين.

^{٦٨٢٤} التلويح للتفتازاني، ١٨٨/٢.

^{٦٨٢٥} ر: وهي.

^{٦٨٢٦} و- جعل ما صح ه.

^{٦٨٢٧} و ر: وخفي.

^{٦٨٢٨} ر: قوي.

^{٦٨٢٩} ر + و.

^{٦٨٣٠} و: ظاهر الفساد صح ه.

^{٦٨٣١} ر: قسم.

^{٦٨٣٢} و ر: وهذا.

^{٦٨٣٣} ز ر: هو.

^{٦٨٣٤} و ر: ظهر.

^{٦٨٣٥} و ر: وخفي.

^{٦٨٣٦} ر: كلنا.

^{٦٨٣٧} و- وكذا لا يقع بين قياس فاسد الظاهر صحيح الباطن وبين استحسان كذلك؛ /توضيح لصدر الشريعة، ١٨٨/٢.

^{٦٨٣٨} ر: ترجيح.

^{٦٨٣٩} ر- وبالعكس في البعض.

كلمة الشك ثم حكم في الآخر بعدم^{٦٨٤٠} إمكانها واستحالتها. ولعله^{٦٨٤١} أراد بذلك الصحيحين أو الفاسدين، أو صحيح أحدهما فاسد الآخر في زعم المرجح لا في الواقع، وكذلك بقوي الأثر وضعيفهما فيندفع النظر، لكن قوله إن أمكن يمنع عن ذلك. إذ لا شك في إمكان ذلك في زعم المرجح.

[المسائل المتعلقة بدفع العلة المؤثرة]

[٦٤٠] قال: «قوله^{٦٨٤٢} «وهو»^{٦٨٤٣} إلى آخره.

أقول: جعل المصنف جواب الإمام فخر الإسلام عن الأولين حيث قال: إن الحكم تخلف فيهما لما منع من قبيل تخصيص العلة، وقال: نحن لا نقول به. ويمكن أن يجاب عنه [١٤٠ظ] / بأن العلة هي الوصف مع عدم المانع، فلا^{٦٨٤٤} يكون من قبيل تخصيص العلة ويكون^{٦٨٤٥} من قبيل منع تخلف الحكم عن العلة، لأن عدم تخلف الحكم عن العلة قد يكون لعدم العلة أيضا. فهو إذن أعم من منع وجود العلة، وإن كان في هذه الصورة هو هو. وهذا لا يقدح في المغايرة، فإن الطريق الثاني وهو منع معنى العلة في صورة النقص عين^{٦٨٤٦} منع العلة، لأن عدم ما صارت^{٦٨٤٧} العلة به علة في صورة النقص^{٦٨٤٨} يقتضي عدم العلة فيه، فهو إذن راجع إلى منع العلة مع أنه اعتبر طريقا آخر.

[٦٤١] قال: «قوله «والظابط»^{٦٨٤٩} إلى آخره.^{٦٨٥٠}

أقول: قال الشارح العلامة و^{٦٨٥١} اعترض المصنف بأن حل الإتلاف ليس علة لعدم المنافاة حتى يكون تحققه في مال الباغي مع المنافاة نقضا، وذلك لأنه لا يلائم عدم المنافاة وعدم سقوط العصمة، فضلا عن تأثيره فيه.

ثم قال: «والجواب أن التمثيل إنما هو على تقدير أن يجعل حل الإتلاف علة مؤثرة، وكفي في التمثيل الفرض والتقدير»^{٦٨٥٢}. ولا شك أن هذا جواب ضعيف. وإنما يأتي^{٦٨٥٣} مثل هذا التمثيل من مثل فخر الإسلام إذا يعتبر عليه التمثيل الغير المحتاج فيه إلى مثل هذا الاعتذار. بل الحق في الجواب أن العلة في الأصل وهو صورة المخمصة كون العصمة لا تنافي حل الإتلاف لإبقاء المهجة، فقيس^{٦٨٥٤} عليه الفرع وهو صورة الجمل الصائل في وجوب الضمان^{٦٨٥٥} لوجود العلة المذكورة فيه.

^{٦٨٤٠} ر: لعدم.

^{٦٨٤١} ر: بعكسه.

^{٦٨٤٢} و- قوله.

^{٦٨٤٣} التلويح للفتازاني، ١٩١/٢.

^{٦٨٤٤} ر: ولا.

^{٦٨٤٥} ر: وهو.

^{٦٨٤٦} و: على.

^{٦٨٤٧} و: صار.

^{٦٨٤٨} و- في صورة النقص.

^{٦٨٤٩} التلويح للفتازاني، ١٩٣/٢.

^{٦٨٥٠} ر- إلى آخره.

^{٦٨٥١} و- و.

^{٦٨٥٢} التلويح للفتازاني، ١٩٣/٢.

^{٦٨٥٣} ر: يتأتى.

^{٦٨٥٤} ر: فعكس.

^{٦٨٥٥} و: الصائل.

ثم أورد عليه صورة مال الباغي، فأجاب عنه بأن عدم وجوب الضمان ليس بتخلف الحكم عن العلة بأن لا تكون العلة موجودة هنا بأن تكون^{٦٨٥٦} العصمة منافية لحل الإلتلاف لإبقاء المحجة، ولا بأن تكون موجودة وتختلف وجود الضمان عنها. بل لوجود البغي المنافي للعصمة، وإن كان كون العصمة غير منافية^{٦٨٥٧} لما ذكر موجبا للضمان. ولا شك في مؤثرية العصمة المذكورة وملاءمتها^{٦٨٥٨} لوجوب الضمان، والحكم وجوب الضمان بحيث لا ينافيه حل الإلتلاف لإبقاء المحجة، لأنه لا ينافي العصمة التي هي العلة وهي ثابتة في صورة الجمل الصائل كصورة المخصمة. فالحكم ثابت فيها وترد عليه صورة مال الباغي، حيث لا يجب فيه الضمان بتلك الحيثية.

والجواب عنه أن العصمة. ثم اعلم أن منع تخلف الحكم عن العلة كما أسلفناه لك، إنما يتأتى بأن لا تكون العلة. وهو إما بأن لا يكون الوصف المسمى علة، أو الوصف الذي به صار علة، وبأن تكون العلة ويترتب الحكم عليه. لكن خلاف ذلك الحكم يثبت بعلة أخرى، إذ المنع مبني على النقض، ولا يتصور النقض^{٦٨٥٩} إلا بشبوت حكم آخر خلاف الحكم الذي في صورة القياس، فمنع تخلف الحكم عن العلة إنما يتصور بأحد هذه الثلاثة.

فمسألة خروج النجاسة والنقض^{٦٨٦٠} بالمستحاضة، ودفعه مثال منع تخلف الحكم عن العلة بمنع وجود العلة، يجعل العلة هي الخروج مع عدم الضرورة إذ مواقع الضرورات مستثناة من الأحكام، وإن لم يذكر.^{٦٨٦١}

ومسألة كون ملك^{٦٨٦٢} بدل المغصوب علة للملك المغصوب ونقضه بالمدير،^{٦٨٦٣} ودفعه مثال منع تخلف الحكم عن العلة بمنع وجود ما العلة علة لأجله، وهو أن لا يكون البديل والمبدل مجتمعين في ملك أحد.

والمسألة الثالثة، مثال وجود العلة وعليتها^{٦٨٦٤} ومنع تخلف الحكم عنها كما بيناه. فمنع عليّة العلة يشمل منع وجود العلة، ومنع تخلف الحكم عن العلة يشملهما. هذا ما قدر^{٦٨٦٥} الله^{٦٨٦٦} أن أتكلم في تحقيقي^{٦٨٦٧} كلام الإمام فخر الإسلام وأذب عنه. والله الموفق للمرام.

ثم إن المصنف بعد ما قال في تمثيل الإمام فخر الإسلام ما قال، أورد لتخلف الحكم عن العلة ومنعه مثالا. وهو القيام إلى الصلاة مع خروج النجاسة علة لوجوب الوضوء، فيجب في غير السيلين فنوقض في^{٦٨٦٨} التيمم^{٦٨٦٩} في صورة عدم القدرة على الماء حيث يوحد القيام إلى الصلاة مع خروج النجاسة، ومع ذلك لا يوجب الوضوء، وقال فيمنع عدم وجوب الوضوء فيه. لكن التيمم خلف عنه.

^{٦٨٥٦} و: يكون.

^{٦٨٥٧} و: مناف.

^{٦٨٥٨} و: ملاءمته.

^{٦٨٥٩} ر: البعض.

^{٦٨٦٠} ر: والبعض.

^{٦٨٦١} و: تذكر.

^{٦٨٦٢} ر: تلك.

^{٦٨٦٣} ر: للمؤثر.

^{٦٨٦٤} و: وعلتها.

^{٦٨٦٥} ر: قدروا.

^{٦٨٦٦} ر: لي.

^{٦٨٦٧} ر: تحقيق.

^{٦٨٦٨} ر: في.

^{٦٨٦٩} ر: بالتيمم.

قلت: كونه خلفا عنه [١٤١و] / يقتضي عدم وجوبه. فإنه لو وجب التيمم والوضوء معا، لا تتصور الخلفية ويلزم أداؤهما معا، ويأثم بترك أحدهما. وهذا قول لم يقل به أحد فتعين وجوب التيمم فقط. وهذا يقتضي عدم وجوب الوضوء، فدفع النقض ههنا بمنع وجود العلة وهي القيام إلى الصلاة مع خروج النجاسة في غير موضع الضرورة وهو فقدان الماء. ويجوز أن يدفع بمنع تخلف الحكم عن العلة، بأن التيمم ثبت بعلّة أخرى وهي القيام إلى الصلاة مع خروج النجاسة في محل فقد الماء فيه، لا أنه^{٦٨٧٠} تخلف الحكم وهو وجوب الوضوء عن العلة وهي القيام إلى الصلاة مع خروج النجاسة في محل وجد الماء فيه.

[٦٤٢] قال: «قوله «فإنه»»^{٦٨٧١} إلى آخره.

أقول: قال العلامة «وهذا راجع إلى منع انتفاء الحكم، وذلك لأن الناقض يدعي أمرين: ثبوت العلة وانتفاء الحكم، فلا يصح دفعه إلا بمنع أحدهما»^{٦٨٧٢} وحينئذ لا فرق بينه وبين منع تخلف الحكم عن العلة. والحق أن منع تخلف الحكم عن العلة يشمل الأقسام الثلاثة وإثبات ثبوت الحكم والعلة في صورة النقض، وإن ثبت حكم آخر فيها لعلّة أخرى.

وتوضيحه أن منع تخلف الحكم عن العلة إنما يمنع وجود العلة، أو يمنع عدم الحكم. ولكل منهما وجهان: إما منع وجود العلة فيعدمها أصلا، أو بعدم علة عليتها. ومنع عدم الحكم إما بوجوده بتلك العلة وإن وجد حكم آخر يخالفه لعلّة^{٦٨٧٣} أخرى، أو بوجود هذا الحكم أيضا بتلك العلة باعتبار أمر آخر كما في هذه الصورة. فإن الحكم في الاستحاضة أيضا موجود وهو كون الخارج التحق حدثا إذا لم يستمر مع حكم آخر ثابتا بهذه العلة وهو كونه معفوا عند الاستمرار.

ثم إذا تؤول حق التأمل فالكل راجع إلى منع وجود العلة.

أما في القسمين الأولين، فظاهر.

وإما في القسم الثاني، فلأن مرجعه إلى أن^{٦٨٧٤} علة القياس مثبتة^{٦٨٧٥} للحكم، ولكنها غير موجودة في صورة النقض، والحكم الموجود في صورة النقض^{٦٨٧٦} ثابت لعلّة أخرى. كما يقال العصمة هي الموجبة للضمان. وإن حل الإتلاف لبقاء المهجة، وليس في مال الباغي المتلف لبقاء^{٦٨٧٧} العصمة للنفي^{٦٨٧٨}.

وأما في القسم الثالث، فلأن مرجعه إلى أن العلة في القياس ما^{٦٨٧٩} هي باعتبار ليست في صورة النقض^{٦٨٨٠} بذلك الاعتبار، بل باعتبار آخر. كما يقال الخارج النجس الغير المستمر حدث، فيكون ناقضا لأجله وهذا لم يوجد في الاستحاضة. هذا ما سنح لي^{٦٨٨١}

^{٦٨٧٠} و+ لا أنه.

^{٦٨٧١} التلويح للفتاوي، ١٩٤/٢.

^{٦٨٧٢} و- وذلك لأن الناقض يدعي أمرين: ثبوت العلة، وانتفاء الحكم، فلا يصح دفعه إلا بمنع أحدهما؛ التلويح للفتاوي، ١٩٤/٢.

^{٦٨٧٣} ر: لغة.

^{٦٨٧٤} ر- أن.

^{٦٨٧٥} ر: مثبت.

^{٦٨٧٦} ر: البعض.

^{٦٨٧٧} ر+ الروح.

^{٦٨٧٨} ر- للنفي.

^{٦٨٧٩} ر- ما.

^{٦٨٨٠} ر: البعض.

^{٦٨٨١} و ه+ خاطري وكان القوم.

ولم يكن القوم^{٦٨٨٢} ذاهلين عن هذا، ولكن كان قصدهم في ذلك التفتن في العبارات ليتمرن ويستحكم في قلوب الطلاب ويتمكنوا من الجواب عن أمثال هذه^{٦٨٨٣} الوجوه وإن كان المرجع أمراً واحداً.

[٦٤٣] قال: «قوله «ثم اعلم»»^{٦٨٨٤} إلى آخره.

أقول: نقل العلامة عن بعضهم أنه ذهب إلى أن النقص^{٦٨٨٥} غير مسموع على العلل المؤثرة، لأن التأثير لا يثبت إلا بنص أو إجماع ولا تتصور المناقضة فيه.

ثم قال: «وجوابه أن ثبوت التأثير قد^{٦٨٨٦} يكون ظنيا فيصح الاعتراض بالنقص»^{٦٨٨٧} وقد علمت مما ذكر فيما قبل مرارا بطلان هذا الجواب. إذ التأثير لا يثبت إلا باعتبار الشارع نوعه^{٦٨٨٨} أو جنسه^{٦٨٨٩} في نوع الحكم أو جنسه الثابت بالنص أو الإجماع، فكيف يكون التأثير ظنياً؟

بل الجواب أن النقص إنما هو في الحقيقة قولاً بأن قولك إن العلة المؤثرة هي هذه، لو كان صحيحاً لم يتخلف. فهو لا سلم بثبوت عليته بالنص أو الإجماع، لا أنه يسلمه ثم يورد النقص.^{٦٨٩٠}

[٦٤٤] قال: «قوله «ذكر القائلون بتخصيص العلة»»^{٦٨٩١} إلى آخره.

أقول: قال العلامة «وفي كون امتداد الجرح^{٦٨٩٢} وصيرورته بمزلة الطبع مانعا من لزوم الحكم نظراً^{٦٨٩٣} لأنه إن أريد بالحكم القتل فهو غير ثابت، وإن أريد الجرح فهو لازم على تقدير صيرورته بمزلة الطبع»^{٦٨٩٤} ثم أجاب عنه بما حاصله أن^{٦٨٩٥} «الحكم الجرح على وجه يفضي إلى القتل والتعريف ظاهر»^{٦٨٩٦} ثم قال «ثم لا يخفى أنه تمثيل مبني على التسامح، وإلا فالرمي علة للمضي والمضي للإصابة والإصابة للجراحة والجراحة لسيلان الدم وهو لزوق الروح»^{٦٨٩٧} ولا يخفى أن مطلق الرمي ليس علة للمضي إلى الرمي إليه، بل قد يقع النبل قاصراً عن الوصول إلى محاذاته. وعلى تقدير قطع المسافة بين الرمي والمومي، فقد يخطئه^{٦٨٩٨} ولا يصيبه، وعلى تقدير الإصابة قد لا يجرح، وعلى تقدير الجرح وسيلان الدم قد لا [١٤١ظ] / تزهق الروح بل ينقطع قبل زهوقها. وكأنه

^{٦٨٨٢} و- خاطري وكان القوم.

^{٦٨٨٣} و: هذا.

^{٦٨٨٤} التلويح للفتازاني، ١٩٤/٢.

^{٦٨٨٥} ر: البعض.

^{٦٨٨٦} و- قد.

^{٦٨٨٧} التلويح للفتازاني، ١٩٤/٢.

^{٦٨٨٨} و: نوعها.

^{٦٨٨٩} و: جنسها.

^{٦٨٩٠} ر: البعض.

^{٦٨٩١} ر- بتخصيص العلة؛ التلويح للفتازاني، ١٩٥/٢.

^{٦٨٩٢} أو: الجروح.

^{٦٨٩٣} و ر: نظر.

^{٦٨٩٤} التلويح للفتازاني، ١٩٦/٢.

^{٦٨٩٥} بأن في ١

^{٦٨٩٦} التلويح للفتازاني، ١٩٦/٢.

^{٦٨٩٧} التلويح للفتازاني، ١٩٦/٢.

^{٦٨٩٨} ر: يخطأ.

أراد بهذا الكلام منع كون الجرح حكماً لأنه علة لسيلان الدم وهو لزهوق الروح. ولا يخفى أن هذا لا ينافي كونه على وجه يفضي إلى زهوق الروح حكماً للرمي، إذ يجوز كون الشيء علة لشيء آخر وإن كان حكماً لعلّة أخرى.

[٦٤٥] قال: «قوله «ولنا أن التخصيص»»^{٦٨٩٩} إلى آخره.

أقول: قال العلامة «وربما يتعرض عليه بأننا لا نسلم أن التخصيص مطلقاً ملزوم للمجاز»^{٦٩٠٠} بل التخصيص في الألفاظ كذلك. ومعنى تعدية الحكم إثبات مثله في صورة الفرع فيثبت في العلة تخصيص ببعض الموارد كتخصيص^{٦٩٠١} الألفاظ ببعض الأفراد ويتصف اللفظ بالمجاز ضرورة استعماله في غير ما وضع له ويمتنع اتصاف العلة به، إذ ليس من شأنها الاتصاف بالحقيقة والمجاز^{٦٩٠٢}.

قلت: هذا الاعتراض إنما يرد على فهم المعارض، لا على قول المصنف. إذ ليس معنى قوله سوى أن الأصل أن لا يخص^{٦٩٠٣} العام. لكن إذا خصص صار اللفظ العام مجازاً عما سوى المخصوص، وكان^{٦٩٠٤} المراد منه ما سواه، فلم يكن في الحقيقة ثمة تخصيص لما هو المراد من اللفظ، بل تخصيص ما يحتمله اللفظ من غير النظر إلى الإرادة. ولا يمكن أن يكون في العلة مثل هذا، فيجري على الأصل وهو عدم جواز التخصيص، كيف والعلة تقتضي أنها إذا وجدت وجد الحكم والتخصيص ينافيه؟ فحاصل الجواب أنه ليس في المقيس عليه تخصيص لما هو المراد من اللفظ. ولو كان في العلة تخصيص، كان تخصيص^{٦٩٠٥} ما هو المراد بالعلة، فما جعل علة لا يكون علة والاعتراض لا يرد على هذا.

ثم أنه وجه أول وجهي الجواب عن استدلالهم بترك القياس بالاستحسان، بأن القياس بالوصف فيه ليس بعلة عند وجود المعارض الأقوى، لما سبق من أن شرط القياس أن لا يعارضه دليل أقوى منه. فانتفاء الحكم في صورة القياس منيبي على عدم العلة، لا على تحقق المانع مع وجود العلة. وهذا التوجيه غير صحيح لأن شرط القياس أن لا يكون في الفرع نص، لا أن لا يعارضه دليل أقوى منه. غاية الأمر أنه إذا عارضه ما هو أقوى منه بترجيح القياس، لا أنه يلزم أن لا يكون ثمة قياس ولا تعليل بعلة، حتى لا يجوز أن يقال: تخلف الحكم عن العلة التي علل القائس الحكم في الأصل بما ههنا فخصصت العلة. بل الحق في التوجيه أن الاستحسان المتروك به القياس، وهو ما قوي أثره، دل على أن ما زعم القائس أنه علة ليس بعلة، فترك به من قبيل عدم الحكم لعدم العلة، لا من قبيل التخصيص.

ثم ذكر الوجه الثاني وقال «وههنا نظر. وهو أن غلبة^{٦٩٠٦} الظن تكفي في العلية سواء استلزمت الحكم أم لا»^{٦٩٠٧}. والجواب عنه، أن معنى غلبة الشيء لشيء أن يثبت للشيء الثاني بسبب ثبوت الشيء الأول، فمعنى العلية تنبئ عن الاستلزام. فغلبة الظن بعليته له إنما هي غلبة^{٦٩٠٨} الظن باستلزامه له،^{٦٩٠٩} فإذا لم تستلزم^{٦٩١٠} علم أن ظنه فاسد، وليس ما ظنه علة علة.

^{٦٨٩٩} التلويح للفتازاني، ١٩٦/٢.

^{٦٩٠٠} ر- ملزوم للمجاز.

^{٦٩٠١} و: لتخصيص.

^{٦٩٠٢} التلويح للفتازاني، ١٩٦/٢.

^{٦٩٠٣} و: تخصيص.

^{٦٩٠٤} ر: فكان.

^{٦٩٠٥} و- كان تخصيص.

^{٦٩٠٦} ر: غلبة.

^{٦٩٠٧} التلويح للفتازاني، ١٩٧/٢.

^{٦٩٠٨} ر: غلبة.

^{٦٩٠٩} ر- له.

^{٦٩١٠} و: نستلزم.

ثم قال: «ولا نسلم الإجماع على وجوب التعدية مطلقا بل بشرائط وقود كثيرة منها عدم المانع».^{٦٩١١}

والجواب عنه، أن المانع إن منع عليه العلة، ثبت المدعى. وهو إما شرطية عدم المانع أو ركنيته^{٦٩١٢} وإن لم يمنع عليه العلة للحكم وقد وجدت العلة وجب أن يوجد الحكم، فلا مانع من التعدية. فعدم^{٦٩١٣} المانع ليس شرطا للتعدية بل لعلية العلة.

ثم قال: «وأیضا كثيرا ما يقع الإطلاق عتمادا على العلم بالقييد. كما في قولهم العمل بالعموم واجب والمراد عند عدم المخصص».^{٦٩١٤}

والجواب عنه أن قولنا ما يقال العلة هذا، معناه عند عدم المانع من قبيل ما قلت.

[٦٤٦] قال: «قوله «ومنه»»^{٦٩١٥} إلى آخره.

أقول: قال العلامة «على أنه» أي توارد العلل المستقلة على معلول واحد بالشخص «غير لازم في العلل الشرعية. إذ ليس معنى تأثيرها الإيجاد. وقد صرحوا بأن المتوضي إذا حصل^{٦٩١٦} منه البول والغائط والرعاف ونحو ذلك حصل حدثه بكل [١٤٢ و] / واحد من هذه الأسباب».^{٦٩١٧}

وقوله «إذ ليس معنى تأثيرها الإيجاد» ممنوع. فإن البول تأثيره إيجاد الحدث، وكذا ما في معناه، وكذا إذا حصل الجميع، فلا نسلم أن حدثه حصل بكل واحد،^{٦٩١٨} بل بالأول منها. وعلى تقدير أن تحصل الثلاثة معا، فلا نسلم أن الحدث الحاصل واحد بالشخص، بل بالنوع. ووقوع الخلاف في الحدث بالرعاف دليل على ذلك، فحصل حينئذ بكل حدث^{٦٩١٩} حدث بالشخص. فالحدث الحاصل بأحدها غير الحدث الحاصل بالآخر وإن اتحد جميعها بالنوع،^{٦٩٢٠} لكن وجب لنوعه وضوء^{٦٩٢١} واحد^{٦٩٢٢} لا لكل شخص منه.

[٦٤٧] قال: «قوله «ومنه الممانعة»»^{٦٩٢٣} إلى آخره.

أقول: علم من كلام المصنف أن الممانعة إنما هي في مقدمات تتحقق^{٦٩٢٤} صحة القياس بها، ومنها تأثير العلة. وقال العلامة «ولا يخفى أنه تصح الممانعة بعد ظهور تأثيرها لجواز أن يثبت بالنص أو الإجماع تأثير الوصف^{٦٩٢٥} بمعنى اعتبار نوعه أو جنسه في نوع

^{٦٩١١} التلويح للفتاواني، ١٩٧/٢.

^{٦٩١٢} ر: ركنيته.

^{٦٩١٣} ر: بعدم.

^{٦٩١٤} التلويح للفتاواني، ١٩٧/٢.

^{٦٩١٥} و: فيه؛ التلويح للفتاواني، ١٩٨/٢.

^{٦٩١٦} ر- إذا حصل.

^{٦٩١٧} التلويح للفتاواني، ١٩٨/٢.

^{٦٩١٨} و- من هذه الأسباب». وقوله «إذ ليس معنى تأثيرها الإيجاد» ممنوع. فإن البول تأثيره إيجاد الحدث، وكذا ما في معناه، وكذا إذا حصل الجميع، فلا نسلم أن حدثه حصل بكل واحد.

^{٦٩١٩} و- بكل حدث.

^{٦٩٢٠} و- وإن اتحد جميعها بالنوع.

^{٦٩٢١} و: الوضوء.

^{٦٩٢٢} و- واحد صح هـ.

^{٦٩٢٣} التلويح للفتاواني، ١٩٩/٢.

^{٦٩٢٤} ر: بتحقيق.

^{٦٩٢٥} و- الوصف.

الحكم أو جنسه وتكون علة الحكم غيره أو يكون مقتصرًا على الأصل».^{٦٩٢٦} وقد سبق منا كلام يدل على أن اعتبار النوع أو الجنس في النوع أو الجنس يقتضي تأثير الوصف في الأصل. ولأجل ذلك جعل ذلك الاعتبار تأثيرًا للعلة، وما يكون علة في النوع لا يجوز أن يقتصر على الأصل، فالممانعة في التأثير مندفة^{٦٩٢٧} بعد ظهور التأثير بالاعتبار. وجعل الإمام فخر الإسلام دفع العلة المؤثرة بالممانعة صحيحًا ليس معناه الممانعة في التأثير. بل في وجودها في الأصل أو في الفرع أو في عدم تغير حكم الأصل أو في أمثالها. فافهم.

وقوله «نعم قد يورد النقض»^{٦٩٢٨} وفساد الوضع على العلة المؤثرة فيحتاج إلى الجواب وبيان أنه ليس كذلك».^{٦٩٢٩}

قلت: إن أوردتهما بعد تسليم أنهما مؤثرة فغير موجه ولا يستحق الجواب، وإن أوردتهما مانعا لتأثيرها ومستندا بهما فهو من الممانعة.

[٦٤٨] قال: «قوله «واعلم أن المعارض»»^{٦٩٣٠} إلى آخره.

أقول: قال العلامة «وما ذكره المصنف من تخصيص المناقضة بالمنع مع السند يبطل حصر الاعتراض في المناقضة والمعارضة بخروج المنع المجرد عنهما. وعند أهل النظر المناقضة عبارة عن منع مقدمة الدليل، سواء كان مع السند أو بدونه وعند الأصوليين هي»^{٦٩٣١} عبارة عن النقض. ومرجعها إلى الممانعة لأنها امتناع عن تسليم بعض المقدمات من غير تعيين، وتختلف وتحلف الحكم بمزلة السند له».^{٦٩٣٢} ولا يخفى أن كلام المصنف حينئذ لا يبطل الحصر فيهما، إذ مراده بالمناقضة عند بيان الانحصار فيها، وفي المعارضة المناقضة المصطلحة عند أهل النظر، لا الذي يسمى نقضا عندهم.

[٦٤٩] قال: «قوله»^{٦٩٣٣} «وإن كان بزيادة شيء»»^{٦٩٣٤} إلى آخره.

أقول قال العلامة «ولا يخفى أن هذا التقرير غير واف بالمقصود، وهو كون الاعتراض من قبيل العكس. إلا أن فيه تقريباً»^{٦٩٣٥} إلى أن هذه معارضة فيها معنى المناقضة لتضمنها إبطال عليّة الوصف لكن لا دليل على أن عدم وجوب المضي في الفاسد^{٦٩٣٦} لو كان علة لعدم الوجوب بالشروع، لكان علة لعدم الوجوب بالندر».^{٦٩٣٧} وهو كلام يدل على عدم تحقيق كلام المصنف.

أما أولاً، فلأن العكس على ما ذكر عبارة عن جعل دليل الخصم بزيادة شيء عليه مثبتاً لحكم ملزوم لنقيض^{٦٩٣٨} حكم المعلل^{٦٩٣٩} والاعتراض المذكور كذلك فإنه بدليل المعلل وهو كون العبادة لا تمضي^{٦٩٤٠} في فاسدها^{٦٩٤١} موجبا لعدم وجوبها بالشروع

^{٦٩٢٦} التلويح للفتاوي، ٢/٢٠٠.

^{٦٩٢٧} ر: تندفع.

^{٦٩٢٨} ر: النص.

^{٦٩٢٩} التلويح للفتاوي، ٢/٢٠١.

^{٦٩٣٠} التلويح للفتاوي، ٢/٢٠١.

^{٦٩٣١} ر- هي.

^{٦٩٣٢} التلويح للفتاوي، ٢/٢٠١.

^{٦٩٣٣} و ر- قوله.

^{٦٩٣٤} التلويح للفتاوي، ٢/٢٠٣.

^{٦٩٣٥} و ر: تعريضا.

^{٦٩٣٦} و ر: الفاسدة.

^{٦٩٣٧} التلويح للفتاوي، ٢/٢٠٤.

^{٦٩٣٨} ر: لنقض.

وزيادة شيء آخر عليه، وهو أنه لو كان كذلك كان علة لعدم وجوبها بالنذر أيضا، لكن هذا باطل لوجوب الأصل بالنذر إجماعا أثبت ملزوم نقيض المدعى وهو أن لا تكون^{٦٩٤٢} التسوية بينهما في شمول عدم، لكن التسوية ثابتة فتعينت أن تكون^{٦٩٤٣} في شمول الوجود فيلزم^{٦٩٤٤} النفل والشروع والنذر أيضا، فثبت المدعى بإثبات ملزوم يقتضي المدعى يعني^{٦٩٤٥} دليل المعلل بزيادة شيء آخر عليه، فصار هذا التقرير وافيا بالمقصود.

وأما ثانيا، فلأن عدم وجود المضي في الفاسدة لو كان علة لعدم الوجوب بالشروع، وبالعكس النقيض لقوله كل عبادة يجب بالشروع تجب المضي فيها عند الفساد، إذ هذه تدل على لزوم وجوب المضي فيها عند الفساد لوجوبها بالشروع وانتفاء اللازم علة لانتفاء الملزوم، كان علة لعدم الوجوب بالنذر أيضا لصدق كل عبادة تجب بالشروع [١٤٢ ظ] / والنذر يجب المضي فيها عند الفساد، فيلزم عكس نقيضه وهو كل ما لا يجب المضي فيه عند الفساد لا يجب بالشروع والنذر. فثبت أن الدليل على علية عدم وجوب المضي في الفاسدة على تقدير^{٦٩٤٦} علية، لعدم وجوب الشروع لعليته، لعدم وجوب النذر قائم. وإذا ثبت هذان^{٦٩٤٧} ثبت كل ما لا يجب المضي فيه عند الفساد وما^{٦٩٤٨} تجب التسوية فيه بين الشروع والنذر، والتسوية بينهما لا تجوز في شمول عدم فيكون في شمول الوجود وهو التقريب.

[٦٥٠] قال: «قوله «والأول»»^{٦٩٤٩} إلى آخره.

أقول: ذكر العلامة أن في كلام^{٦٩٥٠} المصنف^{٦٩٥١} اضطرابا ومخالفة لكلام الإمام فخر الإسلام.

أما الاضطراب، فلأنه جعل القلب أولا من أقسام المعارضة التي فيها المناقضة، وآخر من أقسام المعارضة الخالصة، وهو ما قال وهو إما أن يثبت نقيض الحكم.^{٦٩٥٢} وجعل ما سماه عكسا أولا، وجعله من أقسام المعارضة التي فيها مناقضة من أقسام المعارضة الخالصة آخر ما قال أو حكما آخر يلزم منه ذلك النقيض.

وأما مخالفته لكلام الإمام فخر الإسلام، فلأنه لم يجعل العكس من قبيل المعارضة التي فيها المناقضة، بل إنما ذكره فيها لأنه مقابل للقلب، وكلاهما ضعيفان.

أما الأول، فلأن القلب عبارة عن إثبات نقيض الحكم المعلل يعني^{٦٩٥٣} الدليل الذي ذكره، وإن كان بزيادة ما تقرره. والمذكور في أقسام المعارضة إثبات نقيض حكم المعلل بدليل آخر غير الدليل الذي ذكره المعلل وشتان بينهما. ألا يرى أن المعلل في المثال

^{٦٩٣٩} ر: العلل.

^{٦٩٤٠} و: بمعنى.

^{٦٩٤١} ر: فسادها.

^{٦٩٤٢} ر: يكون.

^{٦٩٤٣} ر: يكون.

^{٦٩٤٤} ر: فيلزم.

^{٦٩٤٥} و: بعين.

^{٦٩٤٦} ر: تقرير.

^{٦٩٤٧} ر: هذا.

^{٦٩٤٨} ر: ما.

^{٦٩٤٩} و- والأول؛ التلويح للفتاوي، ٢/٢٠٤؛ + وهو ما قال وهو إما أن يثبت نقيض حكم؛ التوضيح لصدر الشريعة، ٢/٢٠٥.

^{٦٩٥٠} ر: كلامه.

^{٦٩٥١} ر- المصنف.

^{٦٩٥٢} و- وهو ما قال وهو إما أن يثبت نقيض الحكم.

الذي أورده العلامة لإثبات الاضطراب وهو قوله «المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه»^{٦٩٥٤} مورد مقدمتين: إحداهما المسح ركن في الوضوء، وثانيتهما^{٦٩٥٥} وكل ركن في الوضوء يسن تثليثه والمعارض بقوله مسح فلا يسن تثليثه مورد مقدمتين أخريين: إحداهما مسح الرأس مسح، وثانيتهما^{٦٩٥٦} وكل مسح لا يسن تثليثه. وليس شيء من مقدمتي المعلن مؤخوذاً في دليل المعارض، فكيف يكون من القلب؟ وكذا العكس عبارة عن إثبات ملزوم نقيض حكم المعلن بعين الدليل الذي ذكره، وإن زيد عليه ما يقرره. وأين هو من إثبات بدليل آخر غير ذلك الدليل؟ ولم أدر كيف غفل العلامة عن هذا الأمر الجلي، وشنع على مثل المصنف بلا مستند.

وأما الثاني، فلأنه ذكر أن الإمام فخر الإسلام لم يجعل العكس من باب المعارضة و^{٦٩٥٧} التي فيها مناقضة، وجعل القلب.

ثم ذكر أنه قسم العكس على قسمين: أحدهما وهو أضعفهما من أقسام القلب، وهذا إقرار منه يجعل الإمام فخر الإسلام العكس من القلب، وبأن الاضطراب واقع في كلام الإمام فخر الإسلام أيضاً حيث لم يجعله من أقسام المعارضة، ثم جعله أحد قسمي القلب الذي هو من أقسام المعارضة. ولما لم يكن في مطالعتنا كتاب الإمام فخر الإسلام، ولم ندر أن ما ذكره العلامة عين عبارته أو فيه تغيير، فلم نشتغل بزيادة البحث فيه. والله اعلم.

[٦٥١] قال: «قوله «وكقولنا في صغيرة»^{٦٩٥٨} إلى آخره.

أقول: قول العلامة^{٦٩٥٩} «فالعلة هي قصور الشفقة لا الصغر على ما يفهم من ظاهر العبارة، وإلا لم تكن^{٦٩٦٠} معارضة خالصة بل قلباً. فالمعلن أثبت مطلق الولاية والمعارض لم ينفيها، بل نفى ولاية الأخ فوقع في نقيض الحكم بتغيير، هو التقييد بالأخ، ولزم نفى حكم المعلن من جهة أن الأخ أقرب القرابات بعد الولادة ونفي ولايته^{٦٩٦١} يستلزم نفى ولاية العم ونحوه. وبهذا الاعتبار يصير لهذا النوع من المعارضة وجه صحة»^{٦٩٦٢} ونحن نبين لك ما قصده المصنف حتى تعلم أين كلام العلامة عنه.

فنقول معناه أن المعلن قال هذه صغيرة، وكل صغيرة يولى عليها للإتكاح اعتباراً بما لها أب، فهذه يولى عليها بالإتكاح. وحيث لا أب لها يتولاها^{٦٩٦٣} الأخ أو من بعده. والمعارض قال هذه صغيرة، وكل [١٤٣و] / صغيرة ليس عليها ولاية الأخ في المال. فهذه ليس عليها ولاية الأخ في المال. ولا شك في تغاير الدليلين، وكذا في أن دليل المعارض أثبت نقيض حكم المعلن بتغيير. إذ حكمه أنها يولى عليها في الإنكاح غير الأب. وحكم هذا أن ليس عليها ولاية الأخ في المال، وكذا في أن هذا الحكم نقيض ذاك بتغيير. إذ قولنا لا يولى^{٦٩٦٤} عليها^{٦٩٦٥} الأخ هو قولنا لا يولى عليها^{٦٩٦٦} غير الأب من الأعمام وغيرهم بتغيير. إذ من لا يولى في المال، لا يولى في النفس.

^{٦٩٥٣} ر: بعض.

^{٦٩٥٤} التلويح للفتاوي، ٢/٢٠٥.

^{٦٩٥٥} و ر: وثانيهما.

^{٦٩٥٦} و- وثانيهما؛ ر: وثانيتهما.

^{٦٩٥٧} و- و.

^{٦٩٥٨} التلويح للفتاوي، ٢/٢٠٦.

^{٦٩٥٩} مقابل (قول العلامة) في ١ (قوله) في ب

^{٦٩٦٠} ر: يكن.

^{٦٩٦١} ر: ولاية.

^{٦٩٦٢} التلويح للفتاوي، ٢/٢٠٦.

^{٦٩٦٣} و ر: يتولا.

^{٦٩٦٤} و: يتولى.

^{٦٩٦٥} و ر: عليه.

^{٦٩٦٦} و ر: عليه.

هذا مراده فعليك اعتباره بكلام العلامة، لكن ينبغي لك أن تعلم أن الإجماع الذي ادعاه المصنف ليس معناه أن الإجماع ثابت على ما ادعاه السائل، بل^{٦٩٦٧} على لزوم ما ادعاه السائل لما لزم من دليله. مثلاً من ليس عليه ولاية الأخ ليس عليه ولاية غير الأب ثابت بالإجماع، ومن ليس له ولاية في المال ليس له ولاية في النفس ثابت بالإجماع.

[٦٥٢] قال: «قوله «وهو»»^{٦٩٦٨} إلى آخره.

أقول: قال العلامة «وربما يقال أي في الترجيح بل في الحضور حقيقة النسب لأن الولد مائة»^{٦٩٦٩} قلت هذا باعتبار^{٦٩٧٠} قوله ^{٦٩٧١} «الولد للفراش وللعاشر الحجر»^{٦٩٧٢} حيث نسب^{٦٩٧٣} الولد إلى الفراش لا إلى الماء حتى يتوجه ما ذكر.

[٦٥٣] قال: «قوله «و» هي قلب»^{٦٩٧٤} أيضاً»^{٦٩٧٥} إلى آخره.

أقول: قال العلامة «لكن هذا إنما يكون معارضة إذا أقام المعارض دليلاً على نفي عليه ما ادعاه المعلن علة، وإلا فهو ممانعة مع السند على ما صرح به عبارة المصنف. نعم لو أثبت كون العلة معلولاً لزم نفي عليه لأن معلول الشيء لا يكون علة له»^{٦٩٧٧}.

قلت: معنى كلام المصنف في المعارضة في مسألة الرجم ومسألة فرضية القراءة في الآخرين ليس مجرد^{٦٩٧٨} المنع، بل ادعاء^{٦٩٧٩} عليه ما جعله معلولاً، ومعلولية ما جعله علة بعين الدليل الذي ذكره المعلن في عليه ما جعله علة. فإنه قال جلد البكر مائة علة رجم الثيب، لأن المسلمين إنما يرجم ثيبيهم لأنه يجلد بكرهم مائة. فيقول المعارض بل المسلمون إنما يجلد بكرهم مائة لأنه^{٦٩٨٠} لا يرجم ثيبيهم. فرجم الثيب هو العلة لجلد البكر مائة لا العكس، فلا يكون ممانعة مع السند بل إثبات عليه ما جعله المعلن معلولاً.

[٦٥٤] قال: «قوله «فإن كانت قاصرة»»^{٦٩٨١} إلى آخره.

أقول: قال العلامة قويقبل عند الشافعي رحمه الله لأن مقصود المعارض إبطال عليه وصف المعلن. فإذا بين عليه وصف آخر احتمل أن يكون كل منهما مستقلاً بالعلية فلا يقبل،^{٦٩٨٢} وأن يكون كل منهما جزء علة ولا يصح الجزم بالاستقلال. حتى قالوا

^{٦٩٦٧} - بل.

^{٦٩٦٨} التلويح للفتاوي، ٢/٢٠٦.

^{٦٩٦٩} التلويح للفتاوي، ٢/٢٠٦.

^{٦٩٧٠} اعتبار في ب

^{٦٩٧١} و: للرائي.

^{٦٩٧٢} أبو داود، الطلاق ٣٤.

^{٦٩٧٣} ر: بسبب.

^{٦٩٧٤} - و.

^{٦٩٧٥} و: غلب.

^{٦٩٧٦} التلويح للفتاوي، ٢/٢٠٦.

^{٦٩٧٧} التلويح للفتاوي، ٢/٢٠٦-٢٠٧.

^{٦٩٧٨} ر: بمجرد.

^{٦٩٧٩} ر: ادعاه.

^{٦٩٨٠} - لأنه.

^{٦٩٨١} التلويح للفتاوي، ٢/٢٠٨.

^{٦٩٨٢} و - فلا يقبل.

إن الوصف الذي ادعى المعارض عليه لو كانت متعدية لم يكن على المعارض إثباته في محل^{٦٩٨٣} آخر. وبهذا يندفع ما ذكره في بطلان المعارضة بإثبات علة متعدية على^{٦٩٨٤} مجمع عليه، من أنه يجوز أن يثبت الحكم بعلة شتى، وذلك لأن وصف المعلن حينئذ يحتتمل أن يكون جزء علة. وهذا كاف في غرض المعارض أعني القدرح في علية وصف المعلن^{٦٩٨٥}.

قلت: ما ذكره حينئذ لا يكون معارضة، بل يكون مناقضة، وهي منع علية العلة. والمعارضة إثبات علة أخرى لا منع علة ادعى المعلن عليها^{٦٩٨٦}. فالتعليل بالعلة القاصرة أو المتعدية إلى مجمع عليه لا يفيد إلا عدم العلة التي جعلها المعارض علة في المختلف فيه، وهذا لا يفيد لجواز ثبوت الحكم فيه بعلة أخرى، والمعارضة لا بد فيها من ثبوت الحكم المخالف بحكم المعلن.

[٦٥٥] قال: «قوله «وإن تعدى»»^{٦٩٨٧} إلى آخره.

أقول: قال العلامة «وفيه نظر، لأن عدم تأثير صحة أحدهما في فساد الآخر لا ينافي فساد أحدهما عند صحة الآخر»^{٦٩٨٨}.

قلت: ما ذكره إن صح، يقتضي جواز فساد أحدهما على تقدير صحة الآخر، لا وجوب فساده، فلا تعتبر المعارضة، لأن دليل المعلن دل على صحة علية علته، وجواز الفساد شبهة غير غير ناشئة عن أصل، فلا يعتبر. ومبنى جواز المعارضة وقبولها بإثبات علة أخرى متعدية إلى مختلف فيه عند أهل النظر، [١٤٣ظ] / وعدم جوازها وقبولها عند الفقهاء. على أن مورد علتين مستقلتين على معلول واحد بالشخص عند أهل النظر غير جائز، وعند الفقهاء جائز، ولنا فيه كلام قد سبق، وليكن على ما ذكر منك. والسر في ذلك أن أحكام الشرع ليست شخصيات بل كلييات، فتوارد العلتين على كل منها لا يكون تواردا على معلول واحد بالشخص، فعند الإمعان، لا اختلاف بين الفريقين أصلا. والله الموفق.

[المسائل المتعلقة بدفع العلل الطردية]

[٦٥٦] قال: «قوله «فصل»»^{٦٩٨٩} إلى آخره^{٦٩٩٠}.

أقول: ادعى العلامة أن المقصود من إيراد الفصلين ليس اختصاص كل من الفصلين بنوع من العلل، فإن الكلام صريح في اشتراكها في الممانعة والمناقضة وفساد الوضع. ولا يخفى جريان المعارضة في الطردية، بل هي فيها أظهر وأسهل. نعم كلام المصنف يوهم باختصاص القول بالموجب بالعلل الطردية، حيث قال «إنه^{٦٩٩١} يلجئ المعلن إلى العلة المؤثرة»^{٦٩٩٢} وأنت خبير بأن حاصل القول بالموجب دعوى المعارض أن المعلن^{٦٩٩٣} نصب الدليل في غير محل النزاع، وهذا مما لا اختصاص له بالطردية.

^{٦٩٨٣} و ر: أصل.

^{٦٩٨٤} و ر: إلى.

^{٦٩٨٥} التلويح للفتاوي، ٢/٢٠٨.

^{٦٩٨٦} و ر: عليه.

^{٦٩٨٧} التلويح للفتاوي، ٢/٢٠٩.

^{٦٩٨٨} التلويح للفتاوي، ٢/٢٠٩.

^{٦٩٨٩} التلويح للفتاوي، ٢/٢٠٩.

^{٦٩٩٠} و ر - إلى آخره.

^{٦٩٩١} ر: وهو.

^{٦٩٩٢} التوضيح لصدر الشريعة، ٢/٢١٠.

^{٦٩٩٣} و - المعلن.

قلت: المقصود من إيراد الفصلين لا بد أن يكون لاختصاص فيما يذكر في كل فصل به وإلا لم يكن لجعلهما فصلين فائدة، بل كان جميع الاعتراضات الواردة على العلل من أي نوع كانت في فصل واحد. ولا يلزم أن يكون الاختصاص لكل واحد من الاعتراضات، بل يكفي أن يكون للجميع بأن تكون^{٦٩٩٤} جميع الاعتراضات الموردة على العلل المؤثرة مختصا بها بمعنى عدم جواز إيراد جميعها على العلل الطردية، وإن جاز إيراد بعضها كالمعارضة. فإنه إنما يصار إليها إذا تغير إبطال دليل المعلن، فيسلم دليله ويبتل مدعاه بدليل آخر. وأيضاً إذا سلم إلى العلة الطردية علة وأنها تثبت الحكم فلا وجه لإنكار مدعى العلل. وبأن تكون^{٦٩٩٥} جميع الاعتراضات الموردة على العلل الطردية مختصا بها بمعنى أن جميعها لا تورده على العلل المؤثرة كالقول بموجب العلة. فإنه لا يمكن أن تكون العلة المؤثرة في محل النزاع ولا يرفع الخلاف، لأنه مؤثر باعتبار الشارع. فما ذكره العلامة في دفع الاختصاص كلام لا حاصل له.^{٦٩٩٦}

[٦٥٧] قال: «قوله «وهو»»^{٦٩٩٧} إلى آخره.

أقول: قال العلامة «ولا يخفى أن هذا المثال أي مسألة غسل المرفق «ليس من قبيل القياس فضلاً عن^{٦٩٩٨} أن تكون^{٦٩٩٩} العلة طردية. وفيه تنبيه على أن الاعتراضات لا تخص القياس بل تعم الأدلة»^{٧٠٠٠} وفي هذا رد على المصنف حيث ذكرها مثالا لدفع العلل الطردية.

والجواب عنه إن توجيه كلام المعلن إن المرفق غاية فلا يدخل تحت المغيا قياساً على سائر الغايات فصار هذا من قبيل القياس. وكونها غاية ليست بمؤثرة في عدم دخولها في المغيا على المعنى الذي ذكر مراراً، بل فيها تفصيل وليست كل غاية كذلك. بل الغاية التي لولائها لجوازها حكم المغيا يوجب^{٧٠٠١} دخولها، والتي لولائها لم يجاوز يوجب مد الحكم إليها وإسقاطها، وهذه التي اعتبرها الشرع مخصوصة لعدم الدخول، فصارت الغاية من حيث هي علة طردية.د

ولا شك أن هذا من القسم الثالث، وهو أن يسكت المعلن عن البعض المقدمات لشهرته. فالسائل يسلم المقدمة ويقع النزاع في المطلوب للنزاع في المقدمة، فإن المعلن يسكت عن قوله المرفق غاية للغسل، والسائل قد سلم المقدمة المذكورة وهي كل غاية لا تدخل تحت المغيا، ونازع في المطلوب وهو سقوط غسل المرفق للنزاع في المقدمة المسكوت [عنها] وهو أن المرفق غاية للغسل معاً، بل هو غاية للإسقاط، والغاية^{٧٠٠٢} لا تدخل تحت المغيا. ومعنى كونه غاية للإسقاط أن معنى اغسلوا أيديكم إلى المرافق يتضمن معنى أسقطوا ما وراءها عن الغسل إلى المرافق. فعلم من هذا أن قول العلامة يظهر بما ذكرنا أن المصنف لو أورد مكان مسألة تعيين النية مسألة ضمان السرقة أو نحوها^{٧٠٠٣} لتكون^{٧٠٠٤} تنبيهها على الأقسام الثلاثة لكان أنسب ساقط الاعتبار عند الاختبار.

^{٦٩٩٤} ر: يكون.

^{٦٩٩٥} ر: يكون.

^{٦٩٩٦} و- قلت: المقصود من إيراد الفصلين لا بد أن يكون لاختصاص فيما يذكر في كل فصل به وإلا لم يكن لجعلهما فصلين فائدة، بل كان جميع الاعتراضات الواردة على العلل من أي نوع كانت في فصل واحد. ولا يلزم أن يكون الاختصاص لكل واحد من الاعتراضات، بل يكفي أن يكون للجميع بأن تكون جميع الاعتراضات الموردة على العلل المؤثرة مختصا بها بمعنى عدم جواز إيراد جميعها على العلل الطردية، وإن جاز إيراد بعضها كالمعارضة. فإنه إنما يصار إليها إذا تغير إبطال دليل المعلن، فيسلم دليله ويبتل مدعاه بدليل آخر. وأيضاً إذا سلم إلى العلة الطردية علة وأنها تثبت الحكم فلا وجه لإنكار مدعى العلل. وبأن تكون جميع الاعتراضات الموردة على العلل الطردية مختصا بها بمعنى أن جميعها لا تورده على العلل المؤثرة كالقول بموجب العلة. فإنه لا يمكن أن تكون العلة المؤثرة في محل النزاع ولا يرفع الخلاف، لأنه مؤثر باعتبار الشارع. فما ذكره العلامة في دفع الاختصاص كلام لا حاصل له.

^{٦٩٩٧} التلويح للفتاوي، ٢١٠/٢.

^{٦٩٩٨} ر- عن.

^{٦٩٩٩} ر- يكون.

^{٧٠٠٠} التلويح للفتاوي، ٢١١/٢.

^{٧٠٠١} و: يوصف.

^{٧٠٠٢} ر- المرفق للنزاع في المقدمة المسكوت [عنها] وهو أن المرفق غاية للغسل معاً، بل هو غاية للإسقاط، والغاية.

^{٧٠٠٣} ر: نحو.

ثم إن قوله «وفيه تنبيه على أن الاعتراضات لا تخص القياس بل تعم الأدلة»^{٧٠٠٥} خارج عن قانون التوجيه. إذ مبنى هذه الاعتراضات على العلة والحكم الثابت بها والأدلة منحصرة في الأركان الأربعة، ولا علة مثبتة للحكم، ولا حكم ثابت بها إلا في القياس، فالحكم في الكتاب والسنة والإجماع ثابت بها لا بالعلة. فهذه الاعتراضات مختصة بالقياس.

[٦٥٨] قال: «قوله «على أن التكرار»»^{٧٠٠٦} إلى آخره.

أقول: جعل العلامة هذا الكلام زيادة توضيح وتحقيق لكون المسنون هو التكميل بالإطالة دون التكرار، وقال «وليس باعتراض آخر على هذا القياس لأنه لا يناسب المقام»^{٧٠٠٧} أي لا يناسب كونه من قبيل القول بموجب العلة. وهذا على ما ترى كلام ضعيف، إذ المصنف خصص القول بالموجب على تقدير أن لا يغير المعلن قوله «ركن في الوضوء فيسن تثليثه»^{٧٠٠٨} إلى قوله «يسن تكراره» وحينئذ فسيبيل المعترض المنع، لا القول بموجب العلة [١٤٤] / على ما ذكره المصنف وهذا أيضا منع.

وتوجيهه، لا نسلم أن المسح علة لسنية التكرار، فإن العلة لا تثبت حكما وبغيرها، والتكرار يفضي إلى الغسل وهو تغيير للمسح^{٧٠٠٩} أي أمرا آخر.

[٦٥٩] قال: «قوله «الثاني الممانعة»»^{٧٠١٠} إلى آخره.^{٧٠١١}

أقول: زاد^{٧٠١٢} العلامة للممانعة قسما آخر لم يذكره المصنف، وهو منع وجود الوصف^{٧٠١٣} في الأصل، وليس بمرضي، لأن اعتراض إنما يرد على تقدير توجيه المعلن كلامه. وإذا لم يكن الوصف في الأصل، فلا يصح التعليل فضلا عن القياس، فلم يكن كلامه في التعليل موجهًا ليتوجه الاعتراض على عليه الطردية بخلاف منع وجوده في الفرع حيث كان كلامه في التعليل موجهًا فيدفع قياسه بعدم وجود العلة في الفرع. وأما مثاله فليس من هذا القبيل، فإنه يدعي أن العلة في الأصل طهارة مسح، والمعتراض يخصصها بطهارة مسح عن النجاسة الحقيقية. فكأنه يقول إن أردت أن العلة في الأصل كونه طهارة مسح مطلقا فهو ممنوع وكلامك غير موجه في التعليل حتى يتوجه عليه الاعتراض. وإن أردت أنها كونه طهارة مسح عن النجاسة الحقيقية فمسلم لكن لا نسلم وجوده في الفرع. فهو عند كونه اعتراضا على تعليل موجه راجع إلى منع وجودها في الفرع، كمنع وجود العلة في الفرع.^{٧٠١٤} على تقدير أن يراد بالمجازفة المجازفة بحسب المعيار في مسألة قياس بيع التفاحه بالتفاحتين، لأنه بيع مطعوم بمطعوم مجازفة في الحرمة على بيع الصبرة من الطعام بالصبرة من الطعام، حيث يتوجه على سبيل الممانعة عندما يكون كلام المعلن موجهًا. وأما إذا أراد بالمجازفة المجازفة بحسب الوصف، أو بحسب الأجزاء والذات فكلام المعلن غير موجه لاستواء الجيد والردى، فلا اعتبار بزيادة الوصف، فالمجازفة فيه لا توجب الحرمة، ولجواز التفاضل في أعداد الحبات، فالزيادة بحسب الأجزاء أيضا غير معتبرة.

^{٧٠٠٤} ر: ليكون.

^{٧٠٠٥} التلويح للفتاوي، ٢/٢١١.

^{٧٠٠٦} التلويح للفتاوي، ٢/٢١١.

^{٧٠٠٧} التلويح للفتاوي، ٢/٢١١.

^{٧٠٠٨} التلويح للفتاوي، ٢/٢١١.

^{٧٠٠٩} ر: المسح.

^{٧٠١٠} التلويح للفتاوي، ٢/٢١٢.

^{٧٠١١} ر- إلى آخره.

^{٧٠١٢} ر: رد.

^{٧٠١٣} ر: المصنف.

^{٧٠١٤} ر- كمنع وجود العلة في الفرع.

[٦٦٠] قال: «قوله^{٧٠١٥} «وإن ادعيتها»^{٧٠١٦} إلى آخره.

أقول: اعترض المصنف على هذا بقوله «فإن قيل المراد مطلق الحرمة من غير اعتبار التناهي وعدمه، أوجب بأن شرط القياس تماثل الحكمين والثابت في الأصل أحد نوعي الحرمة المطلقة أعني المتناهي^{٧٠١٧} بالمساواة وهو غير ممكن في الفرع»^{٧٠١٨}

ومرجع الجواب إلى التماثل، ويكفي فيه التماثل في مطلق الحرمة. بل الجواب أن العلة في الأصل علة للحكم الثابت فيه، وهو الحرمة المنتهية بالمساواة لا للحرمة المطلقة المشروط فيها الإطلاق فإنها لا توجه، ولا للحرمة الموجودة في ضمن الجزئيات كلها. وإلا إن كان اختصاصها بهذا الجزئي يعني هذه العلة لم يصدق أنها علة للحرمة الثابتة وضمن جميع الجزئيات. وإن كان بزيادة شيء آخر فالعلة الجميع. وإن كان لا لعة فترجيح من غير مرجح.

ثم اعلم أن الترديد^{٧٠١٩} في هذا المثال والمثال الثاني للإشارة إلى أن الحكم إذا لم يثبت في الأصل فكلام المعلن غير موجه، وإذا ثبت في الأصل فدفعه بأن يمنع إمكان ثبوته في الفرع، إذ عدم ثبوته في الأصل مانع عن أن تكون العلة طردية أيضا لعدم الوجود عند الوجود في الأصل.

[٦٦١] قال: «قوله «ولإبقاء»^{٧٠٢٠} النكاح»^{٧٠٢١} إلى آخره.

أقول: زعم العلامة أن المصنف وإن صرح في الشرح أن الشافعي رحمه الله جعل الردة علة لبقاء النكاح فسر به بمعنى أنه لا يجعلها قاطعة للنكاح.

ثم قال: «وأنت خير بأنه لا تعليل حينئذ فلا^{٧٠٢٢} فساد وضع»^{٧٠٢٣} فاعلم أن كلام^{٧٠٢٤} أن معنى كلام المصنف أنه لما جعل الشافعي رحمه الله^{٧٠٢٥} إسلام أحد الزوجين في المسألة الأولى علة لإيجاب الفرقة بينهما، كان الواجب أن تجعل الردة في مسألة ارتداد أحدهما والعياذ بالله، أيضا قاطعة قياسا على الإسلام. فجعلها عفوا في حق القطع حيث يؤخر الانقطاع إلى ثلاثة أقراء، هو فساد الوضع. إذ لا علة سواها لجعلها عفوا، ولولاها لوجب عنده الانقطاع كما في المسألة الأولى. وكذا جعله الإسلام موجبا للافتراق في الحال عند عدم الدخول، [١٤٤ظ] / جعل الإسلام هادما للنعمة فساد الوضع، إذ الردة تقتضي نقبض العفو والإسلام يقتضي هدم^{٧٠٢٦} النعمة.

^{٧٠١٥} ر: وقوله.

^{٧٠١٦} التلويح للفتازاني، ٢/٢١٣.

^{٧٠١٧} ر: المسائل.

^{٧٠١٨} التلويح للفتازاني، ٢/٢١٣.

^{٧٠١٩} ر: التردد.

^{٧٠٢٠} ر: ولا إبقاء.

^{٧٠٢١} التلويح للفتازاني، ٢/٢١٤.

^{٧٠٢٢} و: ولا.

^{٧٠٢٣} التلويح للفتازاني، ٢/٢١٤.

^{٧٠٢٤} و- أن كلام.

^{٧٠٢٥} و- الشافعي صح هـ.

^{٧٠٢٦} ر: غدم.

ثم أنه قال: «وليس في هذا» أي في جعل الشافعي رحمه الله الحج بنية النفل عن الفرض «فساد الوضع. بمعنى أنه رتب على العلة نقيض ما تقتضيه بل بمعنى أن فيه حمل المقيد^{٧٠٢٧} على المطلق، وهذا ما لم يقل به أحد. وإنما^{٧٠٢٨} وقع^{٧٠٢٩} الخلاف في حمل المطلق على المقيد». ^{٧٠٣٠}

وأقول: بل فيه فساد الوضع بذلك المعنى. فإن العلة في تأدي الحج بنية النفل عن الفرض لو كان تأدية بمطلق النية عن الفرض، لزم حمل المقيد على المطلق، وهو خلاف ما تقتضيه العلة وهي تأدي الحج بمطلق النية عن الفرض، إذ هو حمل المطلق على المقيد. وحمل المقيد عليه أخص من نقيضه، إذ نقيضه لا حمل المطلق على المقيد، وحمل المقيد عليه أخص منه، فهو إذن فساد الوضع بالتفسير الذي مر ذكره، لا بالذي أراد تأويله إليه.

[٦٦٢] قال: «قوله^{٧٠٣١} «الوضوء والتيمم طهارتان»^{٧٠٣٢} إلى آخره.

أقول: وجه العلامة كلام المصنف في المناقضة بعد اضطراب الطردي إلى أن يقول هما تطهيران حكمان تعبديان بأن قال إن أردتم أن نفس التطهير أي رفع الحدث وإزالته بالماء حكمي غير معقول، فممنوع. كيف والماء مطهر بطبعه؟ كما أنه مروى، وقد خلق آلة للطهارة في أصله فتحصل به إزالة^{٧٠٣٣} النجاسة، حقيقة كانت أو حكمية نوى أو لم ينو، بخلاف التراب فإنه في نفسه ملوث لا يصير مطهرا إلا بالقصد والنية. وإن أردتم أن الوضوء تطهير حكمي، بمعنى أنه إزالة لنجاسة حكمية حكم بها الشارع في حق جواز الصلاة، بمعنى أنها مانعة له كالنجاسة الحقيقية، فمسلم. لكنه لا يوجب اشتراط النية في رفعها وإزالتها بالماء الذي خلق طهورا قوله فإنه أمر معقول.

وليس كلام المصنف هكذا. بل معناه أن الوضوء تطهير حكمي لأنه إزالة لنجاسة غير حقيقية غير معقولة بعد نجاسة تعبدية^{٧٠٣٤} وإثمارا للأمر. فهو وإن كان كونه مطهرا للنجاسة أمرا معقولا لأن^{٧٠٣٥} الماء مطهر بطبعه^{٧٠٣٦} كل نجاسة حقيقية كانت أو غيرها. لكن لما كانت النجاسة غير معقولة بل هي تعبدية، جاز أن يقال إنه تطهير حكمي، لكن لا تمنع إزالة الماء تلك النجاسة عقلا، فإن العقل يجوزه ولا يحتاج فيما هو معقول وهو إزالة^{٧٠٣٧} الماء النجاسة إلى النية، ويحتاج فيما هو غير معقول وهو إزالة التراب إياها إلى النية.

فالحاصل أن المصنف يقر بأن الوضوء تطهير حكمي تعبدية، لكن من حيث إنه إزالة النجاسة معقول، ومن حيث إن النجاسة المزالة غير معقولة فهو تطهير حكمي. فالترديد^{٧٠٣٨} بأن الوضوء تطهير حكمي غير معقول أو تطهير حكمي. بمعنى أنه إزالة لنجاسة حكمية غير حقيقية، والمنع على التقدير الأول، والتسليم على التقدير الثاني. ومنع إيجابه لاشتراط النية في رفعها وإزالتها بالماء فخارج عن التوجيه^{٧٠٣٩} وعن مقصد المصنف.

^{٧٠٢٧} ر: المصدر.

^{٧٠٢٨} ر: وأما.

^{٧٠٢٩} و - وقع.

^{٧٠٣٠} التلويح للفتاوي، ٢/٢١٤-٢١٥.

^{٧٠٣١} ر: وقوله.

^{٧٠٣٢} التلويح للفتاوي، ٢/٢١٥.

^{٧٠٣٣} ر: إزالة.

^{٧٠٣٤} ر: تعبد.

^{٧٠٣٥} و: أن.

^{٧٠٣٦} و+ و.

^{٧٠٣٧} و- إزالة.

^{٧٠٣٨} ر: والترديد.

^{٧٠٣٩} ر: التوجيه.

ولو قال إنه تطهير حكمي أو تطهير بالإضافة في الثاني، على أنه يريد بالحكمي التعبدى الغير المعقول، كان له وجه. لكن الخصم صرح بأنه تطهير حكمي على وصفية الحكمي^{٧٠٤٠} والترديد ينبغي أن يكون على ما قال. فكان الوجه في الترديد أن يقول إن أردت أن كونه حكما لأن كون الماء مزيلا للنجاسة غير معقول، فمنوع. وإن أردت أنه لكون النجاسة غير معقولة، فذا لا ينافي معقولة الإزالة للماء فلا يحتاج في الوضوء إلى النية.

[٦٦٣] قال: «قوله «واعلم»»^{٧٠٤١} إلى آخره.

أقول: إن العلامة بعد بيانه المنافاة بين كلام الإمام فخر الإسلام وصاحب الهداية في هذا المقام، وإيراد الإشكال على كل من الكلامين، ثم دفع المنافاة وحل الإشكال على ما ذكره المصنف قال «وتحقيق ذلك»^{٧٠٤٢} إشارة إلى وجه دفع^{٧٠٤٣} الإشكال عن كلام صاحب الهداية أن النص الذي جعل الماء مطهرا عن الحدث غير معقول. إذ ليس في أعضاء الوضوء عين^{٧٠٤٤} النجاسة لتزال،^{٧٠٤٥} وإذا لا إزالة حقيقة^{٧٠٤٦} وعقلا فلا تعدية إلى سائر المزيلات. بخلاف الخبث فإن إزالته بالماء أمر [١٤٥و] / معقول فيتعدى^{٧٠٤٧} إلى سائر المانعات بجامع القلع والإزالة الحسية، ثم قال^{٧٠٤٨} «ولا يخفى أن هذا يناقض ما سبق من أن تطهير النجاسة الحكمية وإزالتها بالماء معقول ولهذا^{٧٠٤٩} لم يحتج إلى النية».

فقلت: هذا ليس من التحقيق في شيء. بل الحق في التحقيق أن يقال الماء قالع ومطهر، وسائر المانعات فيها القلع دون التطهير، وقياس المانعات في تطهير الخبث على الماء باعتبار القلع. والحدث لما لم يتصور فيه القلع لا يمكن القياس بالقلع، ولا تطهير في المانعات حتى يقاس على الماء في تطهيره الحدث، وإن كان تطهير الحدث^{٧٠٥٠} معقولا لكونه مطهرا. والمطهرية لا تفرق بين الحقيقي والحكمي بخلاف المائعية^{٧٠٥١} فإنه يقتضي حرما موجودا بقلعه بالتداخل في أجزائه وخروجه به، ثم وثم حتى يزول بالكلية.

وبهذا ظهر الجواب عن قوله «فتطهير الحدث إن كان معقول المعنى فإن كان ذلك المعنى هو كون الماء مزيلا يلزم صحة قياس المانعات ... وإن كان وصفا غيره يجب أن^{٧٠٥٢} يبين^{٧٠٥٣} حتى ينظر أنه^{٧٠٥٤} هل يوجد في سائر المانعات أم لا؟»^{٧٠٥٥} إذ ظهر أن ذلك الوصف هو الإزالة بالتطهير المخلوق في الماء وإن كان من غير قلع، وهي غير موجودة في سائر المانعات.

ثم قال «على أنه لو لم يوجد فيها، يلزم التعليل بالعلة القاصرة»^{٧٠٥٦}.

^{٧٠٤٠} ر: الحكم.

^{٧٠٤١} التلويح للفتاوي، ٢/٢١٨.

^{٧٠٤٢} التلويح للفتاوي، ٢/٢١٩.

^{٧٠٤٣} ر: رفع.

^{٧٠٤٤} و: أعني.

^{٧٠٤٥} و: ليزال.

^{٧٠٤٦} ر: حقيقة.

^{٧٠٤٧} ر: متعدد.

^{٧٠٤٨} ر- ثم قال.

^{٧٠٤٩} ر: لذا.

^{٧٠٥٠} و- وإن كان تطهير الحدث.

^{٧٠٥١} ر: العالقية.

^{٧٠٥٢} و- أن؛ و+ يكون.

^{٧٠٥٣} و: بين.

^{٧٠٥٤} و- أنه.

^{٧٠٥٥} التلويح للفتاوي، ٢/٢١٩.

قلت: هذا ليس تعليلاً مقصوداً، بل دفع للعلّة^{٧٠٥٧} الطردية. فليس كل ما يعقل معناه معللاً وإن كان ينفي أن يكون كل معلل معقول المعنى.

ثم قال: «ثم ههنا نظر. أما أولاً، فلأن ما ذكره في وجه التوفيق بعيد جداً لأن فخر الإسلام رحمه الله إنما أورد الكلام المذكور في معرض الجواب عن قول من قال إن الوضوء تطهير حكمي لا يعقل معناه، فيجب أن تشترط فيه النية كالتييم^{٧٠٥٨}» وحاصله أي^{٧٠٥٩} وحاصل الجواب أن التطهير بالماء معقول لأنه مطهر بطبعه. وإنما نعي بالنص الذي لا يعقل وصف محل الغسل من الطهارة إلى الخبث. يعني أن المراد بالنص الغير المعقول في باب الوضوء هو النص الدال على تغير المحل من الطهارة^{٧٠٦٠} إلى النجاسة، لا النص الدال على حصول الطهارة باستعمال الماء.

ودفعه أن جواب الخصم إنما^{٧٠٦١} يتم بأن حصول الطهارة باستعمال الماء أمر معقول، ولا يحتاج فيه إلى أن تكون النجاسة في محل الغسل غير معقولة المعنى لكل^{٧٠٦٢} من المعنيين. أي بمعنى أنه غير مدركة للعقل، أو بمعنى أن العقل غير مستقل في دركه. فحملة على أن العقل غير مستقل لا يضره وقوعه في الجواب عما ذكر.

ثم قوله...؟؟. هذا «ولا خفاء في أن المعتبر في القياس هو المعقولة^{٧٠٦٣} بمعنى أن يدرك العقل معنى كلام^{٧٠٦٤} الحكم المنصوص وعلته وأنه لا معنى في هذا المقام لذكر استقلال العقل يدرك الحكم»^{٧٠٦٥} بعيد^{٧٠٦٦} جداً عن قانون التوجيه، إذ لا قياس في هذا المقام ولا تعليل. بل منع لقياس الخصم الوضوء على التيمم في عدم معقولة التطهير فيهما. غير أن الخصم ظن عدم المعقولة في التطهير، المناقض نيه عليه أن عدم المعقولة الذي يترأى^{٧٠٦٧} لك إنما هو في النجاسة في محل^{٧٠٦٨} الغسل لا في التطهير. على أن كلام فخر الإسلام يمكن^{٧٠٦٩} أن يحمل على تقدير التسليم للخصم بأن عدم المعقولة إن سلم ففي النجاسة لا في التطهير، فلا يرد الإشكال ولا مخالفة صاحب الهداية. فتنبه.

ثم قال «وأما ثانياً، فلأن عبارة الهداية هي أن خروج النجاسة مؤثر في زوال الطهارة وهذا^{٧٠٧٠} القدر في الأصل أي السبيلين، معقول، والاقتصار على الأعضاء الأربعة غير معقول لكنه يتعدى ضرورة تعدي الأول، وهذا لا ينافي أن يكون اتصاف أعضاء^{٧٠٧١} الوضوء^{٧٠٧٢} بالنجاسة غير معقول على ما ذكره الإمام فخر الإسلام رحمه الله^{٧٠٧٣} بل لا يبعد أن يكون قوله وهذا القدر

^{٧٠٥٦} التلويح للفتاوي، ٢/٢١٩.

^{٧٠٥٧} ر: لعله.

^{٧٠٥٨} التلويح للفتاوي، ٢/٢١٩.

^{٧٠٥٩} و- وحاصله أي.

^{٧٠٦٠} ر- إلى الخبث. يعني أن المراد بالنص الغير المعقول في باب الوضوء هو النص الدال على تغير المحل من الطهارة.

^{٧٠٦١} ر: لا.

^{٧٠٦٢} ر: بكل.

^{٧٠٦٣} ر- لا يضره وقوعه في الجواب عما ذكر. ثم قوله بعد هذا ولا خفاء في أن المعتبر في القياس هو المعقولة.

^{٧٠٦٤} و- كلام.

^{٧٠٦٥} التلويح للفتاوي، ٢/٢١٩.

^{٧٠٦٦} ر: بعيداً.

^{٧٠٦٧} و: تراءى.

^{٧٠٦٨} ر: محل.

^{٧٠٦٩} ر: يكون.

^{٧٠٧٠} ر: وهي.

^{٧٠٧١} و ر: الأعضاء.

^{٧٠٧٢} و ر- الوضوء.

إشارة إلى أن المعقول ههنا^{٧٠٧٤} هو مجرد تأثير خروج النجاسة في زوال الطهارة لما بينهما من التنافي، لا سراية النجاسة إلى جميع البدن على ما ذهب إليه البعض^{٧٠٧٥}.

ودفعه أنه إن أراد بقول صاحب الهداية أن تأثير خروج النجاسة في زوال الطهارة معقول أن تأثيره^{٧٠٧٦} [١٤٥] / في زوال الطهارة عن محل خرج^{٧٠٧٧} منه فقط معقول، فليس كذلك بدليل تخصيص هذا بالأصل أي السبيلين وليس مختصا به. بل كون خروج الدم النجس أيضا مؤثرا في نجاسة محل خرجت منه مثله في المعقولة. وإن أراد أن تأثيره في زوال الطهارة عن جميع البدن معقول، فهو مخالف لما ذكره الإمام فخر الإسلام.

وقوله «إن قوله وهذا القدر إشارة إلى أن المعقول ههنا هو مجرد تأثير خروج النجاسة في زوال الطهارة لما بينهما من التنافي لا سراية النجاسة إلى جميع البدن»^{٧٠٧٨} باطل، لأنه لا واسطة بين زوال الطهارة عن جميع البدن وسراية^{٧٠٧٩} النجاسة إليه.

ثم قال «وأما ثالثا»^{٧٠٨٠} وحاصله أن صاحب الهداية ذهب إلى أن زوال الطهارة بخروج النجس من السبيلين أمر معقول، وزوال الحدث بغسل الأعضاء الأربعة غير معقول، وكان يرد عليه زوال الحدث الثابت لخروج النجس من غير السبيلين بغسل الأعضاء الأربعة بطريقة التعدية من السبيلين. فأجاب بأن هذا الحكم وإن كان غير معقول، إلا أن تعديته إنما تثبت في ضمن حكم معقول هو^{٧٠٨١} ثبوت الحدث بخروج النجس. وهذا^{٧٠٨٢} جائز كاستواء الجيد مع الرديء في باب الربا، فيتعدى^{٧٠٨٣} في ضمن الحكم المعقول الذي هو حرمة البيع عند التفاضل وإباحته عند التساوي.

ولم يرد عليه الإشكال الوارد على الإمام فخر الإسلام لأنه ذهب إلى أن الأول معقول، ولا الإشكال الوارد على كلامه لأنه ذكر أن الثاني غير معقول. لكن يرد على المصنف الإشكالان كلاهما.

أما الأول، فالأنه ذهب إلى أن تغيير محل الغسل من الطهارة إلى النجاسة غير معقول، فيرد عليه قياس غير السبيلين اليهما^{٧٠٨٤} إلى أن تطهيرها بغسل الأعضاء الأربعة أيضا معقول، فيرد عليه عدم قياس المائعات بالماء. ودفع^{٧٠٨٥} الإشكال الأول^{٧٠٨٦} ظاهر مما ذكرنا في تطهير الأول^{٧٠٨٧} وكذا دفع الإشكال الثاني لأن قوله تطهير النجاسة بغسل الأعضاء الأربعة بالماء وإن كان معقولا^{٧٠٨٨} مبني على

^{٧٠٧٣} ر- رحمه الله.

^{٧٠٧٤} و ر- ههنا.

^{٧٠٧٥} التلويح للفتاوي، ٢/ ٢١٩-٢٢٠.

^{٧٠٧٦} ر: تأثير.

^{٧٠٧٧} ر: خروج.

^{٧٠٧٨} التلويح للفتاوي، ٢/ ٢٢٠.

^{٧٠٧٩} و: واسراية.

^{٧٠٨٠} التلويح للفتاوي، ٢/ ٢٢٠.

^{٧٠٨١} ر: فهو.

^{٧٠٨٢} ر: وهو.

^{٧٠٨٣} ر: يتعدى.

^{٧٠٨٤} ر- و.

^{٧٠٨٥} و: ودفعه.

^{٧٠٨٦} و: الإشكال الأول.

^{٧٠٨٧} و: في تطهير الأول.

^{٧٠٨٨} ر: معقول.

معقولة تطهير الماء بدون القلع، وعلى معقولة اندفاع الحرج في الشرع. وليس هذا المعنى موجودا في المائعات لعدم^{٧٠٨٩} وجود التطهير فيها^{٧٠٩٠} بدون القلع، وحيث لا جرم لا قلع. ويمكن أن يجاب عن الإشكال الوارد على صاحب *المداية* أنه لا يلزم من معقولة مؤثرية خروج النجاسة في زوال الطهارة معقولة تطهير الغسل المعهود بالماء للحدث حتى يلزم قياس المائعات عليه.

وما قال لأننا نقول حينئذ أي حين أن يقال المراد بعدم المعقولة أن العقل لا يستقل بدركه لا ينطبق الجواب على^{٧٠٩١} دليل الخصم، لأن المعتبر في الاحتياج إلى النية أو الاستغناء عنها هو كون الحكم الثابت بالنص تعديا أو معقولا، بمعنى أن لا يدرك العقل معناه أي علته أو يدرك لا بمعنى أن لا يستقل العقل بإدراك الحكم أو يستقل. فدفعه بأن ما لا يدرك بالعقل أي علته أعم من أن لا يدركه أصلا، أو لا يستقل بإدراكه ويدركه بمعونة النص. فلو أدركه على أي وجه كان، لا يحتاج فيه إلى النية لأن العلة يثبت بها المعلول نوى أو لم ينو. فينطبق الجواب، لأن التعدي حينئذ ما لا يدرك العقل أنه علة أصلا، والمعقول ما يدركه مستقلا أو غير مستقل، وبهذا يندفع ما قال وأيضا يلزم أن يكون المراد بقوله «لكن تطهيرها بالماء معقول أن الحكم بتطهير^{٧٠٩٢} الحدث بالماء مما يستقل العقل بإدراكه^{٧٠٩٣}» ويظهر فساده وفساد قوله «ولا خفاء في فساد ذلك»^{٧٠٩٤}.

[المسألتان المتعلقتان بالانتقال من كلام إلى آخر]

[٦٦٤] قال: «قوله «بعد»^{٧٠٩٥} «انقطاعا»^{٧٠٩٦}» إلى آخره.

أقول قال العلامة «وهذا إشارة إلى أن ذلك من مصطلحات أهل المناظرة وآدابهم في البحث كيلا يطول الكلام بالانتقال من دليل إلى دليل^{٧٠٩٧} وفي هذا نظر. فإن غرضهم في ذلك ليس قطع تطويل الكلام، بل غرضهم إظهار الصواب. ولما كان المعلل مدعيا دعوى بدليل، وقد انتقل إلى دليل آخر بعد أن زيف دليله، ظهر أن ما [١٤٦و] ادعاه بذلك الدليل ليس بصواب.

ثم شرع في كلام آخر فانقطع الكلام^{٧٠٩٨} الأول بعد ظهور الصواب. فإن كان للسائل كلام على كلامه الثاني يتكلم، وإلا لا يلزم عليه التكلم في دفع الإلزام عن نفسه، وظهر بهذا ضعف قوله ولقائل أن يقول لما كان الغرض من المناظرة إظهار الصواب لزم جواز الانتقال لأن المقصود إظهار^{٧٠٩٩} الحق بأي دليل كان، وليس في وسع المعلل الانتقال من دليل إلى آخر لا إلى نهاية^{٧١٠٠}.

[٦٦٥] قال: «قوله «وأما قصة الخليل عليه السلام^{٧١٠١}» إلى آخره^{٧١٠٢}.

^{٧٠٨٩} - لعدم.

^{٧٠٩٠} - فيها.

^{٧٠٩١} و: عن.

^{٧٠٩٢} و: النجاسة.

^{٧٠٩٣} التلويح للفتاوي، ٢٢١/٢.

^{٧٠٩٤} التلويح للفتاوي، ٢٢١/٢.

^{٧٠٩٥} ر: بعد.

^{٧٠٩٦} التلويح للفتاوي، ٢٢٢/٢.

^{٧٠٩٧} التلويح للفتاوي، ٢٢٢/٢.

^{٧٠٩٨} و: في.

^{٧٠٩٩} و: ظهور.

^{٧١٠٠} التلويح للفتاوي، ٢٢٢/٢.

^{٧١٠١} التلويح للفتاوي، ٢٢٢/٢.

^{٧١٠٢} - عليه السلام» إلى آخره.

أقول: في هذا الكلام أيضا دليل على ضعف قوله فيما قبل «ولقائل أن يقول»^{٧١٠٣} إلى آخره. حيث يدل على تجويز الانتقال بشرط أن يكون قدح المعارض فاسدا، والمعلل جائر الاشتباه وعدم ظهور الصواب.

ويعلم من الخلاف في الثاني للبعض في الثالث بالطريق الأولى، لأنه إثبات حكم آخر بعلّة أخرى. فمن بعد الانتقال إلى علّة أخرى لإثبات الحكم الأول انقطاعا بعده لإثبات حكم آخر، يثبت الحكم الأول بالطريق الأولى انقطاعا لا في الرابع، لأنه لم ينتقل إلى علّة أخرى. بل قال العلّة تثبت بالحكم لأنه^{٧١٠٤} يثبت حكما آخر يلزم منه ثبوت الحكم المطلوب، وفي قول المصنف «والرابع أحق»^{٧١٠٥} إشارة إلى هذا، ولم يتعرض العلامة لما قلنا.

[المسألان المتعلقان بحجج الفاسدة]

[٦٦٦] قال «قوله»^{٧١٠٦} «فصل» إلى آخره.

أقول: قال العلامة «واعترض» أي على دليل المصنف على أن الاستصحاب ليس بحجة للإثبات بأن الدليل الموجب للحكم لا يدل على البقاء، «بأنه إن أريد عدم الدلالة بطريق القطع فلا نزاع، وإن أريد بطريق الظن فممنوع. ودعوى الضرورة والظهور في محل النزاع غير مسموع خصوصا فيما يدعي الخصم بداهة نقيضه»^{٧١٠٧}.

والجواب عنه، إن توجيه كلام المصنف في مقابلة دعوى من يجعل الاستصحاب حجة بمعنى أنه إذا قام الدليل على وجود شيء وحصل الظن بعدم المغير يدل على بقاءه، أن يقال إن قلت إن بقاءه^{٧١٠٨} بالدليل، فلا نسلم ذلك ضرورة أن الدال على الوجود لا يدل على البقاء، وإن قلت إنه للظن بعدم المغير، قلت: العدم وإن كان يقينا لا يثبت شيئا يعم بدفعه. فكلامه على دعوى الضرورة كلام على السند، فلا يسمع.

على أن مدعي الضرورة بداهة نقيضه أي بداهة وجوب دلالة الدال على الوجود على البقاء مكابر، فهو أحق أن لا يسمع كلامه من يدعي البداهة لشيء لا ينكر، إذ الوجود عين البقاء وليس بملزوم له. على أن الظن الذي ادعاه ليس إلا مجرد الشك لأن وجود المغير وعدمه سيان في العلم. وكما أن مدعي المغير إنما يسمع كلامه إن اتصل بدليل، فكذلك مدعي عدمه يحتاج إلى دليل. وأما كون الأصل بقاء ما^{٧١٠٩} كان على ما كان فإنما هو لدفع مدعي العدم إلى أن يقيم دليلا.

[٦٦٧] قال: «قوله»^{٧١١٠} «ومنها التعليل بالنفي» إلى آخره.

أقول: ذكر العلامة أن التعليل بالنفي ليس من الحجج المتمسك بها حتى يورد في هذا الفصل، وكذا الكلام في تعارض الأشباه، فإنه ترجيح فاسد لأحد القياسين، لا حجة برأسها.

^{٧١٠٣} التلويح للفتاوي، ٢٢٢/٢.

^{٧١٠٤} ر- تثبت بالحكم لأنه.

^{٧١٠٥} التلويح للفتاوي، ٢٢٣/٢.

^{٧١٠٦} التلويح للفتاوي، ٢٢٣/٢.

^{٧١٠٧} التلويح للفتاوي، ٢٢٥/٢.

^{٧١٠٨} و ر: بقاءه.

^{٧١٠٩} ر- ما.

^{٧١١٠} التلويح للفتاوي، ٢٢٥/٢.

قلت: أشار المصنف إلى ذلك بقوله «منها» فجاز إيراد ههنا باعتبار أنه يمكن أن يتمسك به، وأما تعارض الأشباه فلا نسلم أنه من الترجيح بل من العمل بالتعارض، والترجيح إنما هو بالاستصحاب.^{٧١١}

[باب المعارضة والترجيح]

[المسائل المتعلقة بالمعارضة والترجيح]

[٦٦٨] قال: «قوله «باب المعارضة والترجيح»»^{٧١٢} إلى آخره.

أقول: قول العلامة «تعارض الدليلين كونهما بحيث يقتضي أحدهما ثبوت أمر والآخر انتفاؤه في محل واحد في زمان واحد بشرط تساويهما في القوة أو زيادة أحدهما بوصف هو تابع»^{٧١٣} لا يخلو عن تسامح. إذ الزيادة لا تصلح^{٧١٤} شرطا في التعارض لأنه يبنى عن التساوي. بل الأولى أن يقال بشرط عدم زيادة أحدهما على الآخر بوصف غير تابع، وكذا قوله «وباتحاد الزمان عن مثل حل وطء المنكوحه قبل الحيض وحرمة عند الحيض»^{٧١٥} [١٤٦ ط] / فإنهما حكمان ليسا دليلين.

ثم قال: «ولقائل أن يقول إن أريد اقتضاء أحدهما عدم ما يقتضيه الآخر بعينه حتى يكون الإيجاب وارداً^{٧١٦} على ما ورد عليه النفي، فلا حاجة إلى اشتراط اتحاد اخل والزمان لتغاير حل المنكوحه وحل^{٧١٧} أمها^{٧١٨} وكذا الحل قبل الحيض وعنده، وإلا فلا بد من اشتراط أمور آخر^{٧١٩} مثل اتحاد المكان والشرط ونحو ذلك مما لا بد منه في تحقق التناقض»^{٧٢٠}. وأجاب عنه بقوله «وجوابه أن اشتراط اتحاد اخل والزمان زيادة توضيح وتنصيص على ما هو ملاك الأمر في باب التناقض. فإنه كثيرا ما يندفع^{٧٢١} باختلاف اخل والزمان»^{٧٢٢}.

ويعلم من هذا أنه اختار في الجواب أن المراد أن يقتضي أحدهما عدم ما يقتضيه الآخر بعينه، وأنه فهم من هذا الكلام أن المراد باتحاد الزمان، اتحاد زمان^{٧٢٣} الحكم المثبت بدليل والمنفي بدليل آخر. حيث مثل الاختلاف بالزمان بما يوجب حل الوطئ قبل الحيض، وما يوجب حرمة عند الحيض، وليس الأمر كذلك. بل المراد أن يقتضي أحدهما عدم ما يقتضيه الآخر في الجملة، وأن الكلام في التعريف يتم بما ذكر ولا حاجة إلى اشتراط اتحاد المكان والشرط بعد ذكر اخل والزمان، لأن المراد بالاتحاد اتحاد الدليلين وتغايرهما بحسب المكان غير واقع بأن يكون دليل في مكان مثبتا ودليل آخر نافي، والتغاير بحسب الشرط يوجب التغاير بحسب اخل، وهو مورد الدليل. إذ الحكم بشرط غيره بلا شرط، والاختلاف بالزمان ليس ما ذكره، بل أن يكون الدليل المثبت للحكم في زمان دليلا مثبتا، والدليل النافي له

^{٧١١} ر: الاستصحاب.

^{٧١٢} التلويح للفتاوي، ٢٢٦/٢.

^{٧١٣} التلويح للفتاوي، ٢٢٦/٢.

^{٧١٤} ر: يصلح.

^{٧١٥} التلويح للفتاوي، ٢٢٦/٢.

^{٧١٦} ر: وارد.

^{٧١٧} و: وخلافها.

^{٧١٨} و- أمها.

^{٧١٩} ر: أخرى.

^{٧٢٠} التلويح للفتاوي، ٢٢٦/٢.

^{٧٢١} ر+ الترجيح.

^{٧٢٢} التلويح للفتاوي، ٢٢٦/٢-٢٢٧.

^{٧٢٣} ر- اتحاد زمان.

في زمان آخر دليلا نافيا، فالاتحاد أن يكون الدليل المثبت دليلا مثبتا في زمان يكون الدليل الآخر النافي فيه دليلا نافيا، ولأجل ذلك لم تثبت المعارضة حقيقة بين الناسخ والمنسوخ.

ثم اعلم أن^{٧١٢٤} ما نقله العلامة عن الإمام فخر الإسلام أنه إن وقع التعارض بين شيئين، فالميل إلى أقوال الصحابة، وإن وقع بينهما، فالميل إلى القياس، ولا تعارض بين القياس وقول الصحابي قد أريد بالتعارض المذكور فيه تعارض التساوي لا مطلق التعارض وإلا لم يصح كلامه.

ثم إن العلامة قال: «وههنا^{٧١٢٥} بحث». ^{٧١٢٦} وحاصله أن ما قالوا إنه لا عبرة في الترجيح بكثرة الأدلة بل بقوتها وأنه إذا وقع التعارض بين آية وآيتين يصار إلى السنة إن أرادوا به تساقط المتعارضين، والرجوع إلى السنة حينئذ. فما بالهم لم يقولوا تساقط الآيتين في حق الحكم والعمل بالآية الأخرى؟ وإن قالوا يترجح أحد المتعارضين بالسنة، فيلزمهم ترجيح سنة وآية على الآيتين في صورة توافق حكم السنة حكم^{٧١٢٧} آية، وتخالف حكم آيتين.

ثم قال: «وغاية ما يمكن أن يقال في هذا المقام أن الأدنى يجوز أن يصير بمثلة التابع للأقوى فيرجحه^{٧١٢٨} بخلاف المماثل^{٧١٢٩} أو يقال إن^{٧١٣٠} القياس يعتبر متأخرا عن السنة، والسنة عن الكتاب، فالتعارضان يتساقطان وقع العمل بالتأخر». ^{٧١٣١}

قلت: أما غاية ما أمكنه في هذا المقام فليس بشيء.

أما أولا، فلتضمنه كون دليل مستقل وصفا تابعا لدليل آخر أقوى منه ولاستلزامه أن يرجح الدليل بما هو أضعف ولا يرجح بما هو أقوى.

وأما ثانيا فلا أن اعتبار ما لا يطابق الواقع غير معتبر عقلا وشرعا.

بل الجواب عما قاله في غاية الظهور وهو أن الآية والآيتين متحدة في وجوب العمل بها والاعتقاد بصدقها وما يماثلها، فلا اعتبار فيها بالتعدد. فإذا تعارضت آية بآيتين، تساقطت لأن العمل بأحدهما ترجيح من غير مرجح، فصار جميعها في حق الحكم كالغير المثل. وللشارع أدلة أخرى غير الكتاب فيصار إليها ويعمل بها من غير اعتبار تلك الآيات، لأنه قد سقط عنا اعتبارها بالتعارض في حق الحكم، فلا يلزم ترجيح سنة وآية على الآيتين وغير ذلك كما زعم.

[٦٦٩] قال: «قوله «لأنه إنما يتحقق التعارض»»^{٧١٣٢} إلى آخره.

أقول: زعم العلامة أن المراد [١٤٧و] / بكون^{٧١٣٣} تعارض الدليلين موقوفا على اتحاد زمان وورودهما، ليس أن تعارض الدليلين موقوف^{٧١٣٤} على ذلك على ما سبق إلى فهم بعض الأوهام العامة من أن المراد باتحاد الزمان في التناقض زمان التكلم بالقضيتين،

^{٧١٢٤} ر- ثم اعلن أن.

^{٧١٢٥} و- ههنا صح ه.

^{٧١٢٦} التلويح للفتاوي، ٢/٢٢٩.

^{٧١٢٧} ر- حكم.

^{٧١٢٨} ر: ويرجحه.

^{٧١٢٩} و ر: المائل.

^{٧١٣٠} و ر- إن.

^{٧١٣١} التلويح للفتاوي، ٢/٢٢٩.

^{٧١٣٢} التلويح للفتاوي، ٢/٢٢٩.

وإنما المراد زمان نسبة القضيتين، حتى لو قيل في زمان واحد زيد قائم الآن، و^{٧١٣٥} زيد ليس بقائم غدا لم يكن تناقضا، ولو قيل زيد قائم وقت كذا، ثم قيل بعد سنة أنه ليس بقائم في ذلك الوقت كان تناقضا. بل المقصود أن الدليلين إنما يتعارضان بحيث يحتاج إلى مخلص إذا لم يعلم تقدم أحدهما على الآخر، إذ لو علم لكان المتأخر ناسخا للمتقدم. ولا شك أن الدليلين المتدافعين لا يصدران من الشارع إلا لذلك، وهذا أو هن وهمه الذي وقع فيه ابن أخي عمه.

أما أولا، فلأن المراد بكون تعارض الدليلين موقوفا على اتحاد زمان ورودهما لا يمكن أن يكون إلا المفهوم من هذه الكلمات، فكيف يقال إن المراد ليس هذا؟ وجعل تعارض الدليلين بحيث يحتاج فيه إلى مخلص موقوفا على هذا وإن كان كلاما آخر يحتاج إلى تقدير فغير مفيد، إذ كل تعارض يحتاج في دفعه إلى مخلص، فيكون موقوفا على هذا.

وأما اتحاد زمان نسبة القضيتين فلا يقال أنه ليس بشرط في ثبوت المعارضة، وإنما ذلك يعلم بشرط اتحاد محل على ما عرف أن الحكم في الزمان المتقدم غيره في الزمان المتأخر، والتمثيل الذي ذكره ليس بمنطبق على ما نحن فيه، فإن الكلام في الأدلة المثبتة للأحكام. ولا شك أن إيجاب دليل حكما منتهيا^{٧١٣٦} إلى مدة، لا يعارضه منع دليل آخر ذلك الحكم في زمان متأخر عن تلك المدة، والتمثيل الذي ذكره إخبار لا ينطبق على هذا.

[٦٧٠] قال: «قوله «كما في سؤر الحمار»»^{٧١٣٧} إلى آخره.

أقول: قال العلامة: «وقيل الشك في طهورية لاختلاف الأخبار في حرمة لحم الحمار وإباحته والاشتباه في اللحم يورث الاشتباه في السؤر لمخالته للعب المتولد منه».^{٧١٣٨}

ثم قال: وهذا ضعيف، لأن أدلة الإباحة لا تساوي^{٧١٣٩} أدلة الحرمة في القوة. حتى أن حرمة مما يكاد يجمع عليه، كيف^{٧١٤٠} ولو تعارضتا^{٧١٤١} لكان دليل التحريم راجحا. كما في الضبع حيث يحكم سؤره^{٧١٤٢}. ولا ضعف إلا في فهمه، إذ حرمة لا تنافي طهارته. ألا يرى إلى التراب كان أكله حراما وكان طاهرا، وإلى عرقه حيث يتولد من لحمه وكان طاهرا، والضبع إنما حكم بحرمة سؤره لكونه نجسا من السباع فلا يشاكله.

[٦٧١] قال: «قوله «وهو إما بين آيتين أو قراءتين»»^{٧١٤٣} إلى آخره.

أقول: أورد العلامة للتعارض الواقع بين القراءتين في آية واحدة قراءتي الجر والنصب في قوله تعالى ﴿وَأَمْسَحُوا^{٧١٤٤}﴾

^{٧١٣٣} ر: يكون.

^{٧١٣٤} ر: موقوفا.

^{٧١٣٥} ر- و.

^{٧١٣٦} ر: منهي.

^{٧١٣٧} التلويح للفتازاني، ٢/٢٣٠.

^{٧١٣٨} التلويح للفتازاني، ٢/٢٣١.

^{٧١٣٩} ر: يساوي.

^{٧١٤٠} و- كيف.

^{٧١٤١} و: تعارضا.

^{٧١٤٢} التلويح للفتازاني، ٢/٢٣١.

^{٧١٤٣} التلويح للفتازاني، ٢/٢٣١.

ثم قال: «والوجه أنه معطوف في القرائتين على رؤوسكم إلا أن المراد بالمسح في الرجل هو الغسل، بقرينة قوله ﴿إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾»^{٧١٤٦} إذ المسح لم يضرب له غاية في الشرع فيكون من قبيل المشاكلة، كما في قوله قلت اطيخوا لي حبة وحميصا، وفائدته التحذير عن الإسراف المتهي عنه، إذ الأرجل مظنة الإسراف بصب^{٧١٤٧} الماء عليها فعطفت^{٧١٤٨} على الممسوح لا لتمسح،^{٧١٤٩} لكن لينبه على وجوب الاقتصاد، فكأنه قال: واغسلوا أرجلكم غسلا خفيفا شبيها بالمسح». ^{٧١٥٠} فالمسح المعبر به ^{٧١٥١} عن الغسل هو المقدّر ^{٧١٥٢} الذي تدل عليه الواو، فلا^{٧١٥٣} يلزم الجمع بين الحقيقة والجواز في لفظ واحد. وهذا كلام في غاية الضعف.

أما أولا، فلأن تعارض الدليلين عبارة عن كون كل منهما مثبتا نقيض حكم الآخر مصحوبا بنا في قيوده. ولا تناقض بين الإسالة والإصابة فلا تعارض بين القراءتين والعطف على الممسوح، وجعله مغسولا بالغسل الخفيف الشبيه بالمسح في غاية البعد. على أنه لو قدر في المعطوف المسح المذكور في المعطوف عليه، يلزم الجمع بين الحقيقة والجواز، ولو قدر غيره، يلزم تقدير ما [١٤٧ظ] / لم يذكر في المعطوف عليه في المعطوف، والثاني غير جائز كالأول.

[٦٧٢] قال: «قوله «والمخلص»»^{٧١٥٤} إلى آخره.

أقول: قال العلامة «وفيه» أي وفي الرد الأول للحنفية^{٧١٥٥} على الشافعي في جعله^{٧١٥٦} العقد بمعنى كسب القلب بأن العقد حقيقة فيما يكون له فائدة، والأصل أن لا يحمل على الجواز «نظر، لأن العقد بمعنى الربط إنما يكون حقيقة في الأعيان دون المعاني، فهو في الآية مجاز لا محالة. على أن عقد القلب واعتقاده بمعنى ربطه بالشيء. وجعله ثابتا عليه أشهر في اللغة من العقد المصطلح في الفقه، فإنه من مختصرات الفقهاء».^{٧١٥٧}

والجواب عنه إن العقد بذلك المعنى وإن كان حقيقة في الأعيان إلا أنه في عرف الشرع صار حقيقة شرعية بتلك المناسبة في قول يكون له حكم في المستقبل^{٧١٥٨} لارتباط بينهما على ما قاله المصنف، واستدل عليه بقوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾^{٧١٥٩} ولا يصح الأمر بالإبقاء إلا لما له حكم في المستقبل، فهو إذن في هذا المعنى حقيقة شرعية، وهي في الشرع كالحقيقة اللغوية لا يصار إلى غيرها إلا عند تعذرهما. وكلام الشافعي رحمه الله لا يتم إلا بهذا التجوز، فيكون مرجوحا في مقابلة كلام الحنفية حيث لا مجاز هناك. لا يقال ارتكابه لدفع التعارض جائز، لأننا نقول لما اندفع من غير ارتكاب الجواز فلا ضرورة.

^{٧١٤٤} ر: فامسحوا.

^{٧١٤٥} سورة المائدة، ٦/٥.

^{٧١٤٦} سورة المائدة، ٦/٥.

^{٧١٤٧} و ر: لصب.

^{٧١٤٨} ر: تعطف.

^{٧١٤٩} و: للمسح.

^{٧١٥٠} التلويع للفتازاني، ٢٣٣/٢.

^{٧١٥١} ر- به.

^{٧١٥٢} ر: المعذور.

^{٧١٥٣} ر: ولا.

^{٧١٥٤} التلويع للفتازاني، ٢٣٣/٢.

^{٧١٥٥} و: للحنفية.

^{٧١٥٦} ر- في جعله.

^{٧١٥٧} التلويع للفتازاني، ٢٣٤/٢.

^{٧١٥٨} ر: المستقل.

^{٧١٥٩} سورة المائدة، ١/٥.

ثم قال «ورد منع^{٧١٦٠} ذلك» أي الرد الثاني للحنيفة عليه بأن اقتران الكسب بالمواخضة يدل على أن المراد بها المواخضة الأخروية. إذ لا عبرة بالقصد، وعدمه في المواخضة الدنيوية مردود في حقوق الله تعالى «لا سيما الحقوق الدائرة بين العبادة والعقوبة»^{٧١٦١}.

والجواب عنه إن معنى كلامهم ليس ما توهمه، بل هو أن المواخضة الأخروية لا تليق إلا بما كسبت القلوب، وليس له فائدة في المستقبل، وأما المواخضة في الدنيا فلا تختص به إلا أن ما^{٧١٦٢} كسبته القلوب لا يكون له مواخضة في الدنيا. ولا شك أن في اليمين المعقودة كسب القلب أيضا ثابت مع أمر آخر وهو أن له فائدة، ولكن لا تنافي المواخضة في الدنيا أيضا. ولكن التصريح بكسب القلب دعا أن تحمل المواخضة المقرونة به إلى المواخضة في الآخرة، وما ليس بمصرح فيه وإن لم يخل عنه يحمل على المواخضة الدنيوية من غير منع الأخروية عنه إن لم يؤدها.

ثم قال: «الثالث» وهو وجه رد ولم يذكره المصنف^{٧١٦٣} «أن الآية الثانية على هذا التقدير تكرار الآية^{٧١٦٤} السابقة»، أي الثانية أيضا، حينئذ^{٧١٦٥} تدل على عدم الكفارة في السهو، ووجوبها فيما كسبته القلوب «ولا شك أن الإفادة خير من الإعادة». وقال «ورد بأن سوق الآية الثانية لبيان الكفارة فلا تكرار».

والجواب عنه، أن بدون ذكر الآية الثانية يجوز ذكر الكفارة، فهو تكرار. ثم إن «المصنف ذكر في دفع التعارض» وجهها آخر اخترعه، حاصله أن المراد باللغو في الآيتين هو الخالي عن القصد، وبالمواخضة فيهما المواخضة في الآخرة، والغموس داخل في المكسوبة لا في المعقودة ولا في اللغو. فالآية^{٧١٦٦} الأولى أوجبت المواخضة على الغموس، والثانية ساكتة عنها، فلا تعارض أصلا.

ثم أن العلامة رد كلامه بقوله «واعلم أن اللائق بنظم الكلام عند قولنا لا يؤاخذكم الله بكذا ولكن يؤاخذكم بكذا، أن يكون الثاني مقابلا للأول^{٧١٦٧} من غير واسطة بينهما. ولهذا ذهب الجمهور إلى إدراج الغموس في اللغو أو فيما عقدتم، ولا وجه لجعل الكلام في الثاني خلوا عن التعرض للغموس»^{٧١٦٨}.

ودفعه أن هذا القدر من الأصل في الكلام لا ينظر إليه عند دفع التعارض، إذ هو يصلح قرينة بأن رجوع عن ذلك الأصل. ألا يرى أن الشافعي رحمه الله ارتكب المجاز لذلك، علماؤنا تخصيص اللغو في إحداهما لمعنى، وفي الأخرى بمعنى آخر بالقرينة، والمواخضة في الأولى لمعنى، وفي الثانية لمعنى آخر فلا يبعد هذا أيضا. [١٤٨ و] /

وقد خطر لي وجه آخر في دفعه، وهو أن المواخضة على نوعين: دنيوية وأخروية، ونفي المواخضة يشملهما، وأما إثباتها فلا بد أن يكون في ضمن أحدهما أو كليهما. فالآية الأولى دلت على عدم المواخضة في اللغو أصلا لا دنيوية ولا أخروية، وهو السهو، وحصول المواخضة في ضده، وهو ما كسبته القلوب الشامل للمعقودة وللغموس وبقي مجملا^{٧١٦٩} في أنه هل هي دنيوية فيهما أو أخروية فيهما، أو

^{٧١٦٠} و - منع.

^{٧١٦١} التلويح للفتازاني، ٢/٢٣٤.

^{٧١٦٢} ر - ما.

^{٧١٦٣} ر - المصنف.

^{٧١٦٤} ر - الآية.

^{٧١٦٥} ر - حينئذ.

^{٧١٦٦} ر: والآية.

^{٧١٦٧} و ر: للأولى.

^{٧١٦٨} التلويح للفتازاني، ٢/٢٣٥.

^{٧١٦٩} ر: مجلا.

دنيوية في إحداها أخروية في الأخرى؟ وعلى هذا التقدير فأيهما دنيوية وأيهما أخروية؟ فصارت الآية الثانية مثبتة^{٧١٧٠} لهما لجعل المعقودة التي لها فائدة في المستقبل مؤاخذة بما مؤاخذة أخروية مستورة بدنيوية وهي الكفارة.

وعلم من أفراد هذا بعد التشريك في الآية^{٧١٧١} الأولى في المؤاخذة بمؤاخذة أخروية مستورة بدنيوية أن الحكم في المعقود ليس هذا، ولا يمكن أن لا يكون للغموس مؤاخذة أخروية للتشريك. فإن كان في المؤاخذة الأخروية فذاك، وإن كان في الدنيوية ضاع الأفراد. وعلى تقدير أن يشترك في المؤاخذة الأخروية^{٧١٧٢} يجب المخالفة في التستر بالدنيوية رعاية لفائدة الأفراد.

فمجموع الآيتين يعلم حكم الغموس فالمنعقدة، لا أن حكم الغموس علم من الأولى والمنعقدة من الثانية.^{٧١٧٣} وأيضا للغو إنما علم بهما، حيث علم أن المعقودة داخلية في المكسوبة، وهما مشتركتان^{٧١٧٤} في المؤاخذة في الآخرة وإن تميزت المعقودة بستر الأخروية بالدنيوية. فافهم هذا فإنه أدق من الكل، وأقرب إلى الحق إن شاء الله تعالى.

[٦٧٣] قال: «قوله فبالتخفيف»^{٧١٧٥} إلى آخره.

أقول: قول العلامة «ولا يخفى أن في الكل عدولا عن الظاهر وما ذكره الشافعي ليس أبعد من ذلك»^{٧١٧٦} فيه نظر، لأن ورود يفعل بمعنى فعل لغوي حقيقي، والمجازي^{٧١٧٧} أبعد من الحقيقي.

[٦٧٤] قال: «قوله «عينا»»^{٧١٧٨} إلى آخره.

أقول: يمكن أن يجاب عن نظر المصنف أن الإباحة ليست حكما شرعيا فلا تكون^{٧١٧٩} الحرمة بعده نسخا، بأيهما في الأشياء التي تدرك بالعقل، فهي موجبة^{٧١٨٠} للعقل، وهي^{٧١٨١} حكم شرعي فيما لا دليل للشرع سواه.

ألا ترى أنه يصار إلى القياس عند عدم دليل سواه من الكتاب أو السنة أو الاجماع، لأن الإنسان لم يترك سدى، ولا بد له من دليل على ما أمر به أو نهي عنه، وإلا لزم تكليف ما لا يطاق. ولا دليل له سوى العقل فيما يدرك بالعقل لأن البحث فيه، فهو دليل نصبه الشرع له، فالحكم الثابت به شرعي، فالنسخ له^{٧١٨٢} ناسخ لحكم شرعي فيما يدرك بالعقل، وكذا فيما لا يدرك بالعقل، لأن خلق الله تعالى ذلك الشيء وعدم منعنا عنه يدل على إباحته لنا. إذ لا يجوز له تعالى أن يحرم علينا شيئا لم يعلمنا لمنعنا عنه، أو لا يمنعنا عن شيء، ويكون في علمه محرما علينا.

^{٧١٧٠} ر: منفية.

^{٧١٧١} ر- الآية

^{٧١٧٢} ر- فذاك، وإن كان في الدنيوية ضاع الأفراد. وعلى تقدير أن يشترك في المؤاخذة الأخروية.

^{٧١٧٣} و: الثاني.

^{٧١٧٤} ر: مشتركان.

^{٧١٧٥} التلويح للفتاوي، ٢٣٦/٢.

^{٧١٧٦} التلويح للفتاوي، ٢٣٧/٢.

^{٧١٧٧} و: والمجاز.

^{٧١٧٨} التلويح للفتاوي، ٢٣٨/٢.

^{٧١٧٩} ر: يكون.

^{٧١٨٠} و ر: موجب.

^{٧١٨١} و: وهو.

^{٧١٨٢} ر- له.

وإذا ثبت هذا، لزم أنه لو قدرت الحرمة متعددة لزم تكرار النسخ، لأن الإباحة حكم شرعي، فالناسخ له ناسخ لحكم شرعي^{٧١٨٣} على ما عرف، ولا يحتاج إلى تكلف المصنف ذلك الجواب المبني على عدم العقاب بالتصرف في الشيء الذي لم يرد عليه مبيح ولا محرم، وإن لم تكن^{٧١٨٤} الإباحة حكما شرعيا لذلك الشيء. على أن عدم العقاب على الفعل والثواب على الترك ليس إلا الإباحة، والإباحة ليست إلا حكم الشرع لأنه ليس لأحد غير الشارع أن يبيح شيئا أو يحرمه، فكيف يجوز أن يراد بالإباحة عدم العقاب، وبه أن لا يكون حكما شرعيا؟

ثم قال المصنف: «وقد قال فخر الإسلام هذا، أي تكرار النسخ بناء على قول من جعل الإباحة أصلا، ولسنا نقول بهذا في الأصل لأن البشر لم يتركوا سدى في شيء من الزمان، وإنما هذا، أي كون الإباحة أصلا بناء على زمان الفترة، قبل شريعتنا، فإن الإباحة كانت ظاهرة [١٤٨ ظ] / في الأشياء كلها بين الناس في زمان الفترة. وذلك ثابت إلا أن يوجد الحرم. وإنما كان كذلك^{٧١٨٥} لاختلاف الشرائع في ذلك الزمان، ووقوع التحريفات في التوراة، فلم يبق الاعتماد والوثوق على شيء من الشرائع فظهرت^{٧١٨٦} الإباحة بالمعنى المذكور وهو عدم العقاب^{٧١٨٧}».

قلت: ولا يلزم من جعل الإباحة فيما لم يرد مبيح ولا محرم وتدرك إباحته بالعقل، أو لا تدرك لا إباحته ولا حرمة بالعقل أصلا أن يترك البشر سدى، لأنه على ما بينا عمل بدليل نصبه الشارع. وعدم العقاب على الإتيان به إن كان لأنه مباح، فذاك وإن كان لعدم الدليل^{٧١٨٨} على حرمة. ولا يمكن أن يحرم تعالى علينا شيئا لم يعلمنا بدليل من دلائله، فلا يجوز كما لا يجوز العقاب.

ويمكن أن يوجه الكلام بأن يراد بالإباحة الأصلية، الإباحة الثابتة بشرائع من قبلنا، ويكون النسخ متكررا. فإن دفع هذا بعدم^{٧١٨٩} الاعتماد وعلى ذلك، قيل فالأصل الإباحة وواتم الدليل على ما ذكر.

ثم قال: «فإن^{٧١٩٠} أرادوا» أي الفقهاء «أن الله تعالى حكم بإباحته في الأزل، فهذا غير معلوم^{٧١٩١}».

قلت: ^{٧١٩٢} لو لم يحكم بإباحته كان حاكما بحرمة،. إذ المراد بالإباحة ما يقابل الحرمة، أو لا يكون حاكما بشيء منهما، وهذا لا يجوز لوجوب تعلق علمه بأحدهما، وعلمه الفعل بذلك هو الحكم، ولا يجوز أن يكون حاكما بحرمة، ولم يبين. إذ لازمها جواز العقاب لديه وحيث لم يجر العقاب على ما صرح به المصنف أيضا، لم يكن حاكما بالحرمة لأن انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم فيكون حاكما بالإباحة.

[٦٧٥] قال: «قوله «واعلم أن الشيء الذي لا يوجد له محرم ولا مبيح»^{٧١٩٣} إلى آخره.

^{٧١٨٣} ر- فالناسخ له ناسخ لحكم شرعي.

^{٧١٨٤} ر: يكن.

^{٧١٨٥} و: ذلك.

^{٧١٨٦} و: يظهر؟ ر: فظهر.

^{٧١٨٧} / التوضيح لصدر الشريعة، ٢/٢٣٨.

^{٧١٨٨} و- الدليل.

^{٧١٨٩} ر: لعدم.

^{٧١٩٠} و: وإن.

^{٧١٩١} / التوضيح لصدر الشريعة، ٢/٢٣٩.

^{٧١٩٢} ر: فقلت.

^{٧١٩٣} ر- له محرم ولا مبيح؛ التلويح للتفتازاني، ٢/٢٣٨.

أقول: ذكر العلامة أن الأفعال الاختيارية التي يقتضي فيها العقل بحسن أو قبح، فهي عندهم تنقسم إلى الواجب والمندوب والمحذور والمكروه والمباح، لأنه لو اشتمل أحد طرفيه على مفسدة فإما فعله فحرام أو تركه فواجب وإن لم يشتمل عليها. فإن اشتمل على مصلحة، فأما فعله فمندوب أو تركه فمكروه، وإن لم يشتمل على المصلحة أيضا فمباح.

وذكر أن هذه المسألة عند جميع العلماء هكذا قبل البعثة، ثم ذكر أن هذه المسألة تذكر في أصول الشافعية والأشاعرة على الترتل إلى مذهب المعتزلة في أن للعقل حكما بالحسن والقبح، وإلا فالفعل قبل البعث لا بوصف بشيء من الأحكام عندهم.

ولا يخفى أن هذا كلام ضعيف، لأنهم لو بينوها في أصولهم ناقلين عنهم فلا ترتل، وإلا فهم مؤاخذون بالتناقض في كلامهم حيث يجعلون العقل تارة غير حاكم بالحسن والقبح وتارة حاكما^{٧١٩٤} بهما.

ثم قال فإن «استدل» أي المبيح بـ «أن الله تعالى خلق العبد وما ينتفع به، فالحكمة تقتضي إباحته له تحصيلًا لمقصود خلقهما، وإلا لكان عبثًا خاليا عن الحكمة، وهو نقص. فجوابه المعارضة بأنه ملك الغير فيحرم التصرف فيه، وبأنه إنما^{٧١٩٥} خلقهما ليشتهي به فيصير عنه فيثاب عليه، ولا^{٧١٩٦} يلزم من عدم الإباحة عبث». وفيه نظر، لأن ما يصير عليه فيثاب به يجب أن يكون محرما عليه، ولا يجوز أن يكون محرما عليه فيما يعقل إلا بدليل نصبه، وحيث لا دليل، فلا حرمة، فلا ثواب على الصبر.

وقوله: «ملك الغير»^{٧١٩٨}.

قلنا: إن الله تعالى خلق طالبا ومطلوبا، ولم يمنع الطالب عن المطلوب، فهو إذن والمطلوب ليس ملك غير خالق الطالب والمطلوب حتى يكون الأصل فيه^{٧١٩٩} حرمان التصرف. ويمكن أن نستدل على الإباحة بدليل أحص من الدليل الذي ذكره بأن يقال إن الله تعالى خلق العبد وركب فيه حاجات وشهوات، وخلق في العالم ما يحتاج إليه ويشتهي، فلو كان شيء منه حراما عليه، ولم يبينه لرم تكليفه تعالى بما لا يطاق وهو غير جائز.

ثم قال: «فإن قلت» أي على من اعترض على دليل المحرم «الحكم بالخطر والعقاب على الانتفاع متلازمان، فكيف جزم ببطان [١٤٩و] / الثاني دون الأول؟ قلت: الحكم بالخطر لا يستلزم العقاب لجواز العفو»^{٧٢٠٠}. وفي هذا الجواب نظر. إذ الحكم بالخطر يستلزم جواز العقاب، وحيث لا جواز للعقاب ههنا^{٧٢٠١} فلا خطر، لأن انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم.

ثم قال: «ومنشأ هذا الاعتراض» أي الاعتراض الذي ذكره المصنف على الأشعري المفسر للوقف بعدم الحكم «عدم تحرير محل النزاع وتحقيق مراد الإمام»^{٧٢٠٢} بعد أن جعله كلاما على السند، وقال: «فإن محل النزاع هو أن الفعل الذي لم يرد فيه حكم من الشارع لعدم البعثة، ولم يدرك فيه العقل جهة حسن ولا قبح، كأكل الفواكه مثلا، فهل للعقل أن يحكم حكما عاما^{٧٢٠٣} بأنه في^{٧٢٠٤}

^{٧١٩٤} و: حاكمين.

^{٧١٩٥} ر: ربما.

^{٧١٩٦} و: فلا.

^{٧١٩٧} التلويح للفتاوي، ٢/٢٣٩.

^{٧١٩٨} التلويح للفتاوي، ٢/٢٣٩.

^{٧١٩٩} و- فيه.

^{٧٢٠٠} التلويح للفتاوي، ٢/٢٣٩.

^{٧٢٠١} ر: يقينا.

^{٧٢٠٢} التلويح للفتاوي، ٢/٢٤١.

^{٧٢٠٣} و- عاما.

حكم الشارع مأذون فيه أو ممنوع عنه؟ ومراد الإمام أن ما لم يمنع عنه، أي ما لا يدرك العقل أنه ممنوع عنه في حكم الشارع، لا يلزم أن يكون مباحا، أي مأذونا^{٧٢٠٥} فيه من الشارع، إعلاما^{٧٢٠٦} بأن يرد منه على^{٧٢٠٧} دليل منه على أنه لا حرج في فعله وتركه، أو دلالة بأن يرشد الشارع العبد^{٧٢٠٨} لعقله^{٧٢٠٩} إلى أن يدرك ذلك. فلا يكون معنى كلامه أن الشيء الذي لم يعلم الشارع بالخرج في فعله وتركه، و^{٧٢١٠} عدم الخرج لم يعلم الشارع بعدم الخرج فيه، ليكون^{٧٢١١} حشوا على ما ذكره المصنف. بل يكون^{٧٢١٢} معناه أن ذلك الفعل لا يلزم أن يدل الشارع فاعله أنه لا حرج عليه في الفعل وتركه بأن يدرك ذلك بعقله،^{٧٢١٣} وهذا كلام لا غبار عليه^{٧٢١٤}.

قلت: هذا الكلام لا طائل تحته. أما أولا فلائنه ليس بكلام على السند، بل الجواب عما قالوا إنه لا يخلو في الواقع أن يكون ممنوعا من الله تعالى عن الانتفاع به، أو لا يكون ممنوعا. والأول حظر والثاني إباحة، فكيف يقال إنه لا حكم فيه في الواقع؟

وكان حق الجواب أن يثبت عدم الانحصار، أو أنه إن كان ممنوعا قد لا يكون حظرا، وإن لم يكن ممنوعا قد لا تكون إباحة. فقولُه لا يكون أحدهما في الواقع لأن الشارع لم يعلم به لا يكون إلا كلاما حشوا، وغاية جهد العلامة في تصحيح كلامه أنه عدل إلى أن جعل معنى كلام الإمام أن ما لم يرد الشرع على إباحته أو حرمة، لا يلزم أن يرد على إباحته أو حرمة، وهذا الكلام أفضع من الأول وأشنع.

ثم قال: «وللخصم أن يمنع ذلك»^{٧٢١٥} أي قول المصنف إن التوقف بمعنى عدم العلم بأن في ذلك الفعل حكما لله تعالى أم لا فباطل، لأننا نعلم قطعا أن الله تعالى في كل فعل حكما، إما بالمنع عنه أو بعدم المنع، وقال «ولا تناقض بين الحكم بالمنع عنه والحكم بعدم المنع حتى يمتنع»^{٧٢١٦} ارتفاعهما، وإنما التناقض بين الحكم وعدمه^{٧٢١٧}. وهذا أيضا ليس بقوي لأن خلو فعل عن أحد الحكمين باطل على ما أثير إليه فيما سبق.

ثم قال: «وفيه نظر» أي في دعوى المصنف الاتفاق على أنه لا عقاب على الفعل ولا على الترك، وهو «أن مذهب التوقف أنه لا علم بالعقاب وعدمه، وعدم القبول بالعقاب أعم من القول بعدم العقاب، فكيف يتساويان؟ فظهر أن قوله «ومع ذلك فلا عقاب»^{٧٢١٨} ليس بمستقيم لأن القول بعدم العقاب قول بالإباحة^{٧٢١٩}.

^{٧٢٠٤} - ر. في.

^{٧٢٠٥} ر: مأذون.

^{٧٢٠٦} و: إعلانا.

^{٧٢٠٧} و - ر منه دليل.

^{٧٢٠٨} ر - العبد.

^{٧٢٠٩} ر: بعقله.

^{٧٢١٠} - و.

^{٧٢١١} و: فيكون.

^{٧٢١٢} - و: يكون.

^{٧٢١٣} + و.

^{٧٢١٤} التلويح للفتاوي، ٢/٢٤١.

^{٧٢١٥} التلويح للفتاوي، ٢/٢٤١.

^{٧٢١٦} ر: يمنع.

^{٧٢١٧} ر: وعدمته؛ التلويح للفتاوي، ٢/٢٤١.

^{٧٢١٨} التوضيح لصدر الشريعة، ٢/٢٤١.

^{٧٢١٩} التلويح للفتاوي، ٢/٢٤١.

والجواب عنه أن دعوى عدم العلم بالعقاب وعدمه يفضي إلى فسادين: أحدهما تجويز التكليف بما لا يطاق لله تعالى، والثاني عدم الاعتقاد بحقيقة قوله تعالى ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾^{٧٢٢٠} فإن كانوا قائلين بعدم العقاب، وإلا فالمصنف حمل حالهم على الصلاح، والعلامة على الفساد، وكلام من يحمل حال المسلم على الصلاح أولى.

[٦٧٦] قال: «قوله «فالمشيت أولى»»^{٧٢٢١} إلى آخره.

أقول: جعل المصنف المثبت أولى بشرط أن يعرف النفي بغير دليل بناء على عدم الأصلي. وقول العلامة «وأيا المثبت يشتمل على زيادة علم كما في تعارض الجرح والتعديل»^{٧٢٢٢} يشير إلى جعله المثبت أولى مطلقا، وليس الأمر كذلك، بل^{٧٢٢٣} على ما يعلم من كلام المصنف ودليله.

[٦٧٧] قال: «قوله «واتفقوا»» إلى آخره.

أقول: قال العلامة «كأنه يريد اتفاق الفريقين، وإلا فقد روي أن النبي ﷺ بعث أبا رافع مولاة ورجلا من الأنصار فزوجه ميمونة بنت الحارث ورسول الله ﷺ بالمدينة قبل أن يجرم كذا في معرفة الصحابة للمستغفري»^{٧٢٢٤}.

قلت: إن كان للفريقين إنفاق فذاك، وإلا فالثاني من قال إنه تزوجها. وهو حلال لأن الحل إذ ذاك أصلا، والمثبت من قال إنه يجرم، والباقي لم يعرف بدليل، فالمثبت أولى ولا يحتاج إلى الترجيح بالراوي. فقول المصنف والفريقان متفقان مجاورة مع الخصم ومساومة له.

[٦٧٨] قال: «قوله «فصل ما يقع به الترجيح»»^{٧٢٢٥} إلى آخره.

أقول: قول المصنف يشير إلى أن الترجيح إنما يكون في الكتاب والسنة متنا وسندا، وفي القياس بالوجوه المذكورة، وقول العلامة يصرح بأنه يكون في الإجماع أيضا متنا وسندا، وأنه يكون في النصوص متنا وسندا وحكما وباعتبار أمر خارج. فمثل الترجيح بالحكم بترجيح الحظر على الإباحة، والترجيح بأمر خارج بترجيح ما يوافق القياس على ما لا يوافق. وأنت خبير بأن القياس من شرطه أن لا يكون فيه نص، وأن الترجيح بالحظر والإباحة إنما هو ترجيح بالمتن المشتمل على الأمر والنهي، وأن الإجماعين المتخالفين غير متصورين على ما علم، وأن الترجيح بين الكتاب والإجماع لا يتصور لعدم التعادل، وكذا بين المتواتر والمشهور من السنة ففي خبر الواحد، وليس الترجيح بين الإجماع وبينه متنا وسندا.

ثم أنه قال: «ولا يخفى أن الراجح تأثير العين، ثم النوع ثم الجنس القريب، ثم الأقرب فالأقرب»^{٧٢٢٦} فكأنه رد على قول المصنف حيث قال وأيضا «ما عرف بالإجماع تأثير نوعه في نوعه أولى مما عرف بالاجماع»^{٧٢٢٧} تأثير الجنس في النوع»^{٧٢٢٨} إلى آخر ما

^{٧٢٢٠} سورة الإسراء، ١٧/١٥.

^{٧٢٢١} التلويح للفتاواني، ٢/٢٤٢.

^{٧٢٢٢} التلويح للفتاواني، ٢/٢٤٢.

^{٧٢٢٣} ر- بل.

^{٧٢٢٤} الموطأ للملك، الحج ٦٩.

^{٧٢٢٥} التلويح للفتاواني، ٢/٢٤٤.

^{٧٢٢٦} التلويح للفتاواني، ٢/٢٤٥.

^{٧٢٢٧} و- نوعه في نوعه أولى مما عرف بالإجماع.

^{٧٢٢٨} التوضيح لصدر الشريعة، ٢/٢٤٥.

ذكر. ولم يذكر تأثير العين وهما منه أن تأثير النوع غير تأثير العين، بل هو عينه لأنه لا معنى لتأثير النوع في النوع. إلا أنه كلما وجد عين من نوع العلة في عين من نوع الحكم يؤثر فيه، وإذا وجد إجماع في تأثير عين علة في غير حكم تفيد العينية، فذلك مما لا قياس^{٧٢٢٩} فيه، بل هو في حكم خاص في قضية خاصة^{٧٢٣٠} لا يتجاوزها.

[٦٧٩] قال: «قوله «كما مر في القياس»»^{٧٢٣١} إلى آخره.

أقول: إن العلامة فسر كلامه هذا بقوله «من أن الاستحسان لقوة أثره يقدم على القياس»^{٧٢٣٢}. والصواب أن يقول من أن كلا من القياس والاستحسان إنما يقدم على الآخر لقوة أثره. فإن التقدم بالأثر لا يخص الاستحسان.

[٦٨٠] قال: «قوله «وكما في مسألة طول الحرة»»^{٧٢٣٣} إلى آخره.

أقول: إن العلامة بعد ما ذكر وجه ترجيح دليلنا على ما أراد قال «وربما يجاب عنه بأن هذا التضييق من باب الكرامة، حيث منع الشريف من تزوج الخسيس مع ما فيه من مظنة الإرقاق»^{٧٢٣٤} وذلك كما جاز نكاح المجوسية للكافر دون المسلم»^{٧٢٣٥}.

ودفعه أن يقال رعاية الكرامة على الوجه الذي ذكره مؤد على العود على موضوعه بالنقض، وهو أن يكون للعبد اتساع في الحل لا يكون للحر، ومظنة الإرقاق^{٧٢٣٦} ليس فوق التضييق، وقد ذكر المصنف أنه جائز بالاتفاق بالعزل^{٧٢٣٧} بإذن الحرة.

[٦٨١] قال: قال «قوله «وتضييع الماء»»^{٧٢٣٨} إلى آخره.

أقول: هذان وجهها ضعف في قياس الشافعي رحمه الله^{٧٢٣٩} وقد أورد العلامة على كل منهما اعتراضا:

أما على الأول، فبقوله «فإن قيل: هذا» أي التضييع بالعزل «امتناع عن اكتساب سبب الوجود، وفي الإرقاق مباشرة السبب على وجه لا يفضي إلى الإهلاك»، ثم أجاب عنه بقوله «قلما في التزوج»^{٧٢٤٠} أيضا «أي في تزوج^{٧٢٤١} الأمة «امتناع عن^{٧٢٤٢}

^{٧٢٢٩} ر: يقاس.

^{٧٢٣٠} ر- قضية خاصة.

^{٧٢٣١} التلويح للفتاوي، ٢/٢٤٥.

^{٧٢٣٢} التلويح للفتاوي، ٢/٢٤٦.

^{٧٢٣٣} التلويح للفتاوي، ٢/٢٤٦.

^{٧٢٣٤} ر: الأراق.

^{٧٢٣٥} التلويح للفتاوي، ٢/٢٤٦.

^{٧٢٣٦} ر: الأراق.

^{٧٢٣٧} و: بالهزل.

^{٧٢٣٨} التلويح للفتاوي، ٢/٢٤٦.

^{٧٢٣٩} و: ۞.

^{٧٢٤٠} ر: التزويج.

^{٧٢٤١} ر: التزوج.

^{٧٢٤٢} و ر: من.

إيجاد صفة الحرية، إذ الماء لا يوصف بالرق والحرية، بل هو قابل لأن^{٧٢٤٣} يوجد منه الرقيق أو الحر. فتزوج الأمة امتناع عن مباشرة سبب وجود الحرية، فحين يخلق يخلق رقيقا لا أنه ينتقل من الحرية إلى الرق. ومعنى العقوبة والإهلاك إنما هو في إرقاق الحر^{٧٢٤٤}.

والجواب ظاهر الضعف، [١٥٠و] / إذ^{٧٢٤٥} تزوج الأمة مع^{٧٢٤٦} طول الحرة سعي في الإرقاق، لا مجرد امتناع، من إيجاد صفة الحرية، والإرقاق يكفي في أن لا يكون الماء رقيقا، ثم يرق ولا يحتاج فيه إلى أن يكون حرا. بل الجواب على الاعتراض^{٧٢٤٧} أنا لا نسلم أن العزل امتناع عن اكتساب سبب الوجود فقط، وإنما ذلك يحصل بعدم المباشرة، بل هو تضييع للماء الذي هو سبب وجود إنسان حر.

وأما على الثاني فيقوله «فيه نظر، لأن الحر لو كان قادرا على أن يشتري أمة، لا يحل له نكاح الأمة عند الشافعي، فكيف إذا كان له سرية أو أم ولد؟»^{٧٢٤٨}

والجواب عنه أن القادر على أن يشتري أمة إن استطاع طول الحرة، فلأجل ذلك لا يجوز له نكاح الأمة^{٧٢٤٩}. لأن مبني الحكم على استطاعة طول الحرة وعدمها وما نحن فيه، فعدم الاستطاعة فيه مشروط. ولو قال العلامة إن الشافعي رحمه الله يشترط في عدم جواز نكاح الأمة عدم استطاعة شراء^{٧٢٥٠} جارية أيضا فعليه بيانه.

[٦٨٢] قال: «قوله «كما^{٧٢٥١} في نكاح الأمة الكتابية»^{٧٢٥٢} إلى آخره.

أقول: يعلم من كلام العلامة حيث أورد على هذا اعتراضا بقوله «فإن قلت: هذا لا يستقيم في المرأة، فإن حلها مبني على المملوكية والرق يزيد فيها. إلا يرى أنها قبل الاسترقاق لم تحل^{٧٢٥٣} إلا بالنكاح، وبعده حلت بملك النكاح وملك اليمين جميعا^{٧٢٥٤}، وجوابا عنه «قلت: حل النكاح نعمة من الجانبين فينتصف برقه. وحل الوطاء بملك اليمين إنما هو بطريق العقوبة دون الكرامة، ولهذا لا تطالبه بالوطء، ولا يستحق عليه شيئا»^{٧٢٥٥} أنه وهم أن المسألة مبنية على تزوج الحر أتمته الكتابية، حيث قال «حلت بملك النكاح وملك اليمين جميعا»^{٧٢٥٦} فإنه لا يتصور الحل بهما جميعا، إلا في هذه الصورة، وليس كذلك. بل المسألة نكاح الحرة الأمة الكتابية لغيره.

^{٧٢٤٣} و: لا.

^{٧٢٤٤} التلويح للفتاوي، ٢/٢٤٦-٢٤٧.

^{٧٢٤٥} ر: إذا.

^{٧٢٤٦} و: بعد.

^{٧٢٤٧} + بل الجواب.

^{٧٢٤٨} التلويح للفتاوي، ٢/٢٤٧.

^{٧٢٤٩} ر- الأمة.

^{٧٢٥٠} ر: بشراء.

^{٧٢٥١} و ر: أما.

^{٧٢٥٢} التلويح للفتاوي، ٢/٢٤٧.

^{٧٢٥٣} ر: يحل.

^{٧٢٥٤} التلويح للفتاوي، ٢/٢٤٧.

^{٧٢٥٥} التلويح للفتاوي، ٢/٢٤٧.

^{٧٢٥٦} التلويح للفتاوي، ٢/٢٤٧.

[٦٨٣] قال: «قوله «فأما»^{٧٢٥٧} في المقارنة»^{٧٢٥٨} إلى آخره.

أقول: أشار العلامة إلى الجواب عن نظر المصنف بقوله «فالتشبيه بالطلاق إنما هو بمجرد تكميل النصف بالواحدة وجعل نصف الثلاثة اثنين، لا في جعل طلاق الأمة اثنتين»^{٧٢٥٩} تغليبا للحرمة حتى يرد الاعتراض بأن هذا تغليب للحل دون الحرمة»^{٧٢٦٠}.

ودفعه أن قوله «وإن كانت مقارنة لا يصح أيضا تغليبا للحرمة كما في الطلاق»^{٧٢٦١} مصرح بما ادعاه المصنف. بل الجواب أن الطلاق وضع للحرمة ولكنه يقتضي حلا ليرفعه. فجعل الطلاق اثنتين^{٧٢٦٢} إنما هو تغليب للحرمة على الحل في كونه زائدا على النصف، وكونه مقتضيا حلا ليرفعه فيكون بذلك الحل أيضا زائدا ثابت ضمنا فلم يعتبر. فاعلمه وتدبر فإنه دقيق.

[٦٨٤] قال: «قوله «الرابع العكس»»^{٧٢٦٣} إلى آخره.

أقول: المصنف تكلف في معنى العكس الذي جعلوه عبارة عن عدم الحكم في جميع صور عدم الوصف بأن العكس المتفاهم في العرف عبارة عما يقال كل إنسان حيوان، ولا تنعكس، أي لا يصدق كل حيوان إنسان فكلما وجد الوصف وجد الحكم أصل، وكلما وجد الحكم وجد الوصف عكس متفاهم في العرف، وكلما لم يوجد الوصف لم يوجد الحكم لازم لهذا، فهو إنما يسمى عكسا، لأنه لازم العكس.

وليت شعري لم لم يفسر العكس بعكس النقيض المنطقي، ليكون كلما لم يوجد الحكم لم يوجد الوصف هو المراد بالعكس فيكون هذا من مرجح عدم الحكم إذا تحقق ووجد الوصف لا يتحقق العكس فلا يكون الوصف مؤثرا كما في^{٧٢٦٤} قول الشافعي رحمه الله كل ما هو ركن يسم تثلثه لا يصدق عكسه. وهو قوله إن كل ما هو لا يسن تثلثه^{٧٢٦٥} ليس بركن، فإن أركان الصلاة لا يسن تثلثها. وأما قوهم المضمنة والاستنشاق يسن تثلثه وليس بركن، فهو في الحقيقة ليس الركنية بأن تكون علة لسنية التثلث. والخصم ادعى عليية الركنية لا بعينها للعلية، وتوارد العلتين في الشرع ليس على معلول واحد بالتشخص كما عرفت فيجوز أن يكون سنية التثلث بعلة أخرى منهيها.

وقد أشار المصنف [١٥٠ظ] / إلى هذا، ولكن لم يبين أن المراد بهذا العكس عكس النقيض، والأولى أن يكون هو المراد. إذ عدم صدق عكس النقيض يدل على عدم الأصل بناء على أن انتفاء اللازم يستدعي انتفاء الملزوم، وأيضا إذا صدق كلما عدم الحكم عدم الوصف ينبغي أن يصدق كلما وجد الوصف وجد الحكم أيضا بحكم عكس النقيض، فيكون دالا على عليية الوصف للحكم.

[٦٨٥] قال «قوله «مسألة»»^{٧٢٦٦} إلى آخره.

^{٧٢٥٧} و ر: وأما.

^{٧٢٥٨} التلويح للفتاواني، ٢/٢٤٨.

^{٧٢٥٩} و ر: ثنتين.

^{٧٢٦٠} التلويح للفتاواني، ٢/٢٤٨.

^{٧٢٦١} التوضيح لصدر الشريعة، ٢/٢٤٨.

^{٧٢٦٢} و ر: ثنتين.

^{٧٢٦٣} التلويح للفتاواني، ٢/٢٥١.

^{٧٢٦٤} ر- كما في.

^{٧٢٦٥} ر- هو لا يسن تثلثه.

^{٧٢٦٦} التلويح للفتاواني، ٢/٢٥٣.

أقول: ذكر العلامة وجهين ههنا، لا يعلم منهما إلا ترجيح الذات على الوصف. ليس الكلام فيه، بل في وصفين أحدهما وصف ذاتي والآخر وصف عارضي، والفرق بينهما أن الذاتي^{٧٢٦٧} قد يوجد بدون الوصف العارضي، ولا يوجد بدون الوصف الذاتي، ووجه ترجيح الذي لا توجد الذات بدون على ما توجد^{٧٢٦٨} بدونه ظاهر.

هذا وقد ذكر العلامة بعد هذا ما يشعر بأن الكلام في الوصفين، لا في الوصف والذات. ثم اعلم أن في هذه المسألة عملاً بالدليلين من وجه أيضاً زيادة على الترجيح بالوصف الذاتي. إذ جعل الأكثر مقام الكل في النية يجعل الجميع عبادة من هذا الوجه، واعتبار عدم وقوع بعض الأجزاء عبادة، يهدر ترجيح الأكثر الواقع بالنية أصلاً.

[٦٨٦] قال العلامة «فصل»^{٧٢٦٩} إلى آخره.

أقول: قال العلامة «ولقائل أن يقول الكلام إنما هو على تقدير تساوي الوصفين في التأثير أو الملاءمة. وحينئذ لم لا يجوز ترجيح أحدهما بما يفيد زيادة ظن، أو يكون بعيداً عن الخلاف؟»^{٧٢٧٠}

والجواب عنه إن معنى كلام المصنف حيث قال «إن المشاهدة في وصف واحد مؤثر في الحكم المطلوب»^{٧٢٧١} أقوى منها... في ألف^{٧٢٧٢} وصف^{٧٢٧٣} غير مؤثر»، وقال «إذ^{٧٢٧٤} الترجيح بالقوة وهو التأثير لا بصورته»، وقال «فإن علة ذات جزء أولى من ذات جزأين أو^{٧٢٧٦} لا أثر لهذا»^{٧٢٧٧} ليس إلا أن الوصفين إذا كان لهما أثر فالترجيح بالأمر الأربعة المتقدمة وهي^{٧٢٧٨} قوة الأثر، وثباته على الحكم وكثرة الأصول. والعكس فإن غلبة الأشباه^{٧٢٧٩} وما بعدها ليست من الأثر في شيء. وإذا كانا غير مؤثرين أو أحدهما غير مؤثر فغير المؤثر مرجوح، وإن كان لاشتباهه عليه أو له عموم أو جزؤه أقل لما علمت أن العبرة في العلة للأثر، فما لا يدل على^{٧٢٨٠} الأثر^{٧٢٨١} فلا عبرة له أصلاً وترجيحاً، لأن ما لم يعتبر في أصل العلية لا يعتبر في الترجيح. إذ لا ترجيح إلا بأن هذا الوصف أصلح للعلية من هذا، فما لا أثر له في العلية لا أثر له في الأصلحية.

ثم قال «لا يخفى أن في قوله «علة ذات جزء تسامحاً، إذ لا تركيب من أقل من جزأين، فكأنه من قبيل المشاكلة، والمراد أن يكون معنى واحد لا جزء له»^{٧٢٨٢} ويمكن أن يدفع التسامح عنه بغير طريق المشاكلة بأن يقال الوصف لا يكون علة إلا باعتبار الأثر،

^{٧٢٦٧} ر: الذات.

^{٧٢٦٨} ر: يوجد.

^{٧٢٦٩} التلويح للفتاوي، ٢/٢٥٤.

^{٧٢٧٠} التلويح للفتاوي، ٢/٢٥٥.

^{٧٢٧١} و- المطلوب.

^{٧٢٧٢} و- ألف.

^{٧٢٧٣} ر: الوصف.

^{٧٢٧٤} و: ر: أو.

^{٧٢٧٥} التوضيح لصدر الشريعة، ٢/٢٥٥.

^{٧٢٧٦} ر: و.

^{٧٢٧٧} و: لهما؛ التوضيح لصدر الشريعة، ٢/٢٥٥.

^{٧٢٧٨} و: وهو.

^{٧٢٧٩} ر: الاشتباه.

^{٧٢٨٠} ر- يدل على.

^{٧٢٨١} ر: أثر.

^{٧٢٨٢} التلويح للفتاوي، ٢/٢٥٥.

فلا بد لكل علة من اعتبار جزأين فيها الوصف^{٧٢٨٣} والأثر، لكن العلة للحكم هي الوصف والأثر جاعلها علة، فقال «ذات جزء» إشارة إلى هذين^{٧٢٨٤} الأمرين.

[٦٨٧] قال: «قوله «لهما»»^{٧٢٨٥} إلى آخره.

أقول: قول العلامة «وربما يقال: سلمنا أن الترجيح بالقوة، لكن لا نسلم أنه لا يحصل للدليل بانضمام الغير إليه وصف يتقوى به، وهو كونه موافقا للدليل الآخر وموجبا لزيادة الظن»^{٧٢٨٦} مدفوع بأن كل دليل يؤثر في إثبات المدلول كان ليس معه غيره، وليس المدلول متعلقا بالجميع حتى يكون للهيئة الاجتماعية تأثير في القوة، وكونه موافقا للدليل الآخر، وإن قدر إثباته قوة في الدليل فمعارض بمخالفته^{٧٢٨٧} دليل الخصم.

[٦٨٨] قال: «قوله «وعلى هذا»»^{٧٢٨٨} إلى آخره.^{٧٢٨٩}

أقول: ذكر العلامة في توجيه جوابنا^{٧٢٩٠} عن الشافعي حيث يقسم المستحق الشفعة^{٧٢٩١} على الشفعاء بقدر الملك أن الدار المشفوعة علة فاعلية تثبت بها الشفعة، لا علة^{٧٢٩٢} مادية يتولد منها المعلول. بمثلة الشجر والحيوان. وقد ثبت في علم الكلام أن تأثير العلة الفاعلية في المعلول ليس بطريق التولد، بل بإيجاد الله إياه عقبيه فلا يكون ترتب الاستحقاق الشفعة على الملك كترتب الثمر التمر على الشجر، والولد على الحيوان. [١٥١] /

ثم الشارع قد جعل^{٧٢٩٣} مجموع الملك علة للحكم فيقسم الحكم على أجزاء العلة، وجعل كل جزء من العلة علة لجزء من المعلول نصب للشرع^{٧٢٩٤} بالرأي.^{٧٢٩٥} وهذا التوجيه غير موجه، فإنه كما أن تأثير العلة الفاعلية في المعلول بإيجاد الله تعالى إياه، كذلك تولد الثمر من الشجر والولد من الحيوان بإيجاد الله تعالى، لا أن الشجر يوجد الثمر والحيوان يوجد الولد. وأيضا لا نسلم أن الدار المشفوع بها علة فاعلية، بل العلة الفاعلية هو الشفيع الذي يأخذ بالشفعة بها. فالحق في التوجيه أن المستحق بالشفعة إنما يكون الحق فيه^{٧٢٩٦} الانقسام على الشفعاء بقدر الملك لو كانت الشفعة متولدة من الملك كالثمر من الشجر، والولد من الحيوان حتى يكون كل جزء منها متولد من كل جزء منه وليس كذلك. بل هي مستندة إلى العلة الفاعلية التي هي الشفيع فالانقسام على الشفعاء، أو حصولها منهم لا إلى المشفوع به. إذ ليس حصولها منه وإن كانت بسببه.

^{٧٢٨٣} ر: لوصف.

^{٧٢٨٤} و: تقدير.

^{٧٢٨٥} التلويح للفتاوي، ٢/٢٥٥.

^{٧٢٨٦} التلويح للفتاوي، ٢/٢٥٥-٢٥٦.

^{٧٢٨٧} ر: مخالفته.

^{٧٢٨٨} التلويح للفتاوي، ٢/٢٥٧.

^{٧٢٨٩} ر- إلى آخره.

^{٧٢٩٠} و: جواب.

^{٧٢٩١} ر: بالشفعة.

^{٧٢٩٢} ر: علي.

^{٧٢٩٣} و: حصل.

^{٧٢٩٤} ر + بعد.

^{٧٢٩٥} ر: الرأي.

^{٧٢٩٦} و- فيه.

[باب الاجتهاد]

[المسائل المتعلقة بالاجتهاد]

[٦٨٩] قال: «قوله «باب»»^{٧٢٩٧} إلى آخره.

أقول: قال العلامة «وكان الأولى ذكر الاجماع أيضا، إذ لا بد من معرفته ومعرفة مواقفه لئلا يخالفه في اجتهاده»^{٧٢٩٨}.

والجواب عنه أن معرفة الإجماع ليس شرط كون الفقيه مجتهدا، بل شرط كون اجتهاده غير مردود. ولأجل ذلك وقع في بعض المجتهدين المخالفة للإجماع، فرد بذلك اجتهادهم. وإن من علم السنة متنا وسندا، ومن حملة ما يتقوى به سندا أنه عمل به الجميع، أو رده ولم يعمل به البعض، فقل ما شذ^{٧٢٩٩} عنه ما أجمع عليه.

[٦٩٠] قال: «قوله «لهم»»^{٧٣٠٠} إلى آخره.

أقول: اعترض العلامة على دليل الطائفة الأولى من القائلين بحقية جميع الاجتهادات في مسألة واحدة، وهم القائلون بتساوي الجميع، وأن بعضها ليس بأحق من الآخر. مستدلين بأن الدليل الدال على حقية الجميع لا يوجب التفاوت بقوله «وفيه نظر، لأنه لا يوجب التساوي فيجوز أن يثبت^{٧٣٠١} التفاوت بناء على دليل آخر»^{٧٣٠٢} وهو مدفوع بأن التفاوت يحتاج إلى مثبت، ولا دليل إلا هذا، ولما لم يكن مثبتا للتفاوت فلا يحكم بالتفاوت من غير دليل، إذ غرضهم أن هذا الدليل غير موجب للتفاوت، فلا يرد النظر. وأيضا المدعى عدم وجوب التفاوت بهذا الدليل. وما ذكره العلامة إن تم إنما يدل على جوازه بغيره، ولا تناقض بين عدم الوجوب بهذا والجواز بغيره.

ثم قال بعد ما وجه نظر المصنف على الطائفة الثانية وهم القائلون بأحقية البعض مستدلين بأن الأحكام الاجتهادية «لو تساوت في الحقيقة^{٧٣٠٣} لجاز^{٧٣٠٤} للمجتهد^{٧٣٠٥} أن^{٧٣٠٦} يختار أيها شاء من غير تعب في بذل الجهود وطلب لنيل المقصود. وهذا معنى سقوط الاجتهاد»^{٧٣٠٧} على ما قاله العلامة في تفسير كلامهم بـ «أن الحاصل أن التعدد لا يكون إلا عند اختلاف آراء المجتهدين، وهو بدون الاجتهاد لا يتصور. واعلم أن مراد المستدل هو أنه لو تساوت الحقوق لثبت الحق بمجرد اختيار الحكم بأدنى دليل يؤدي إليه من غير متاعلة في طلب واجتهاد ليتساوى ما ينال بغاية الطلب وما ينال بأدنى الطلب، وهذا معنى سقوط الاجتهاد. يدل على ذلك ما ذكر في التقيويم أنه لو تساوت الحقوق، ليطلب مراتب الفقهاء وتساوى البازل كل جهده في الطلب، والقانع بما يظهر له بأدنى تأمل»^{٧٣٠٨}. وهذا كلام خارج عن قانون التوجيه.

^{٧٢٩٧} التلويح للفتاواني، ٢/٢٥٨.

^{٧٢٩٨} التلويح للفتاواني، ٢/٢٥٩.

^{٧٢٩٩} ر: يشذ.

^{٧٣٠٠} التلويح للفتاواني، ٢/٢٦٠.

^{٧٣٠١} و- أن يثبت.

^{٧٣٠٢} التلويح للفتاواني، ٢/٢٦١.

^{٧٣٠٣} و: الحقيقة.

^{٧٣٠٤} ر+ في.

^{٧٣٠٥} ر: المجتهد.

^{٧٣٠٦} ر: ألها.

^{٧٣٠٧} التلويح للفتاواني، ٢/٢٦١.

^{٧٣٠٨} التلويح للفتاواني، ٢/٢٦١-٢٦٢.

أما قوله «إن مراد المستدل»^{٧٣٠٩} إلى آخره.

قلنا: ^{٧٣١٠}لنا ^{٧٣١١}لا نسلم أنه لو تساوت الحقوق، لثبت الحق بمجرد اختيار الحكم بأدنى دليل. بل الكلام في آراء المجتهدين والاجتهاد بذل المجهود لنيل المقصود. بل مراده أنه على ذلك التقدير يلزم أن يسقط الاجتهاد الذي من جملة أحكامه أن يكون للمصيب أجران وللمخطئ أجر. ^{٧٣١٢}إذ الإصابة والإخطاء يقتضيان أمرا مطلوباً.

وذلك الأمر هو الحق إن كان عند الله واحداً كما هو مذهبنا، أو الأحق إن كان متعدداً وبعضه أحق كما هو مذهب المستدلين بهذا الدليل، فلم يكن لاجتهاد الإصابة أجر واحد لم يكن بعضه أحق، سواء أخطأ أو أصاب، فله ذلك الأجر. وإن أخذ [١٥١ ظ] / واختار دليل مجتهد آخر وعمل به ولم يجتهد. وهذا معنى سقوط الاجتهاد، وهو المراد بما قيل في التقويم من بطلان مراتب الفقهاء، حيث يستوي كلهم في إصابة أجر واحد، ولم يحصل للبعض مرتبة ^{٧٣١٣}إصابة الأجرين، وإن يذلولوا بمجهودهم. ^{٧٣١٤}

وأما حاصل كلام المصنف فليس ما ذكر، بل أنه ^{٧٣١٥}لا نسلم أنه لو كان الأمر كذلك يسقط الاجتهاد، إذ له فائدة أخرى سوى ذلك، وهو أن يحصل له ببذل المجهود في نيل المقصود علم يحكم، وفي نظره في اجتهادات سائر المجتهدين أيضاً علم بالتوافق، فيكون مجتمعا عليه، ويكون حينئذ الحق واحداً لقطعية الإجماع أو بالتخالف فيكون الحق متعدداً، وحينئذ يلزم ما ذكر. فحاصله ^{٧٣١٦}أن للاجتهاد على ذلك التقدير أيضاً فائدة أخرى وهي العلم بأن الحق واحد كي لا يجوز له التجاوز عنه، أو متعدد يستوي الأخذ بكل منه في الآخر.

[٦٩١] قال: «قوله «ولنا»»^{٧٣١٧} إلى آخره.

أقول: قال العلامة «وقد يجاب بأن المعنى ففهمنا سليمان الفتوى والحكومة التي هي أحق وأفضل، ويكون اعتراض سليمان ^{٧٣١٨}مبنياً على أن ترك الأولى من الأنبياء بمنزلة الخطأ من غيرهم. يشعر بذلك قوله تعالى ﴿وَكُلًّا آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا﴾ ^{٧٣١٨} فإنه يفهم منه إصابتهما في فصل الخصومات، والعلم بأمر الدين. ويؤيده ما نقل أنه قال سليمان ^{٧٣١٩}قال هذا حق، لكن غيره أحق». ^{٧٣٢٠}

^{٧٣٠٩} ر: المسند؛ التلويح للفتاوي، ٢/٢٦٢.

^{٧٣١٠} و- قلنا.

^{٧٣١١} و: فلأنا.

^{٧٣١٢} ورد الحديث في صحيح البخاري، الاعتصام بالكتاب والسنة ٢١، صحيح مسلم، الأفضية بهذا اللفظ: «عن عمرو بن العاص أنه سمع رسول الله ﷺ يقول: إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر».

^{٧٣١٣} ر- مرتبة.

^{٧٣١٤} و- وإن يذلولوا بمجهودهم صح هـ.

^{٧٣١٥} ر- أنه.

^{٧٣١٦} ر: في أصله.

^{٧٣١٧} التلويح للفتاوي، ٢/٢٦٢.

^{٧٣١٨} سورة الأنبياء، ٢١/٧٩.

^{٧٣١٩} ر- قال.

^{٧٣٢٠} التلويح للفتاوي، ٢/٢٦٢-٢٦٣.

ودفعه أن الآية دلت على كون الفتوى والحكومة في هذه المسألة واحدة، لأن ضمير ﴿فَفَهَّمَتَاهَا﴾^{٧٣٢١} ضمير واحدة، ولو جاز أن يكون ما ذكره داود عليه السلام^{٧٣٢٢} أيضا حكومة، لكان الواجب أن يقال ففهمنا غيرها أو أحق منها لسليمان. وحيث أعلم أن الحكومة واحدة، علم أن ما سواها ليس بحق.

وقوله تعالى ﴿وَكُلًّا آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا﴾ معناه على هذا آتينا كما يجوز أن يعمل به، لا أنه آتينا الكل ما هو أحق^{٧٣٢٣} علما وعملا. ولا نسلم أن ترك الأولى مطلقا من الأنبياء بمنزلة الخطأ، بل ترك ما هو الأولى عنده. ولا نسلم أن ما قاله سليمان يدل على أن هذا حق، بل الأوفق هو الحق.

ثم قال: «وهي» أي السنة والآثار «وإن كانت من قبيل الآحاد، إلا أنها متواترة من جهة المعنى وإلا لم تصلح للاستدلال على الأصول».^{٧٣٢٤}

وقوله «وإلا لم تصلح للاستدلال على الأصول»^{٧٣٢٥} فاسد، لأن خير الآحاد وآثار الصحابة مقدمة على الاجتهاد، وكلام هذا الطائفة ليس إلا اجتهدا.

ثم قال: «فأما»^{٧٣٢٦} دلالة الإجماع فهو أن القياس مظهر لامثبات. فالثابت بالقياس ثابت بالنص معنى، وإن لم يكن ثابتا به صريحا. وقد أجمعوا على أن الحق فيما ثبت بالنص واحد لا غير»، وقال: «وفيه نظر، لأن القياس عند الخصم مثبت لا مظهر، ولأن الحكم الاجتهادي أعم من أن يكون ثابتا بالقياس أو بغيره من الأدلة الظنية كمفهوم الشرط أو الصفة، والخلاف في اتحاد الحق أو تعدده جار»^{٧٣٢٧} في الجميع، فلا إجماع على اتحاد الحق إلا فيما لم يقع فيه خلاف»^{٧٣٢٨} وهذا قول ليس فيه شيء من التحقيق.

أما أولا، فلأن قوله الثابت بالقياس ثابت بمعنى النص لا يدل على قوله أنه مظهر لا مثبت، وما ثبت بمفهوم الصفة^{٧٣٢٩} أو الشرط^{٧٣٣٠} فهو عند من يقول به^{٧٣٣١} لا^{٧٣٣٢} الاجتهادي،^{٧٣٣٣} والخلاف في اتحاد الحق أو تعدده، وإن وقع، لكن اتفقهم على أن القياس لهما يكون لمعنى في النص، والنصان وإن اختلفا، فالحق واحد. ولأجل ذلك يحتاج إلى التوفيق أو جعل أحدهما ناسخا والآخر منسوخا يلزم عليهم بطلان قولهم إن الحق فيما اختلف فيه المجتهدون متعدد.

ثم إنه ذكر الدليل المعقول على مذهبننا، وأورد على ذلك سؤالا وجوبا واعتراضا، وذلك أن الأصوب غير ما قيل. كل ذلك راجع إلى أنه اعتبر المنافاة في حق العمل، ولم يشعر بأن المقصود هو المنافاة في حق العلم بأن يعلم الضدان كلاهما حقا، ولا شك في بطلان

^{٧٣٢١} سورة الأنبياء، ٧٩/٢١.

^{٧٣٢٢} ر: عليه.

^{٧٣٢٣} و: حق.

^{٧٣٢٤} التلويح للفتازاني، ٢٦٣/٢.

^{٧٣٢٥} التلويح للفتازاني، ٢٦٣/٢.

^{٧٣٢٦} و: وأما.

^{٧٣٢٧} ر: جاء.

^{٧٣٢٨} التلويح للفتازاني، ٢٦٣/٢.

^{٧٣٢٩} ر: الشرط.

^{٧٣٣٠} ر: الصفة.

^{٧٣٣١} و+ بقول قوي.

^{٧٣٣٢} و- لا.

^{٧٣٣٣} ر: اجتهداي.

هذا ولزومه لو كان الحق متعددا. إذ يجوز اعتقاد ما هو حق عند الله [١٥٢و] / وإذا كان الحكم متعددا أو متنافيا^{٧٣٣٤} فيجوز اعتقاد حقية المتنافيين، وهذا باطل والله اعلم.

ثم أنه نقل المصنف حديثين أحدهما يدل على أن المصيب له ضعف ما للمخطئ من^{٧٣٣٥} الأجر، والأجر يدل على أنه له أضعافه. والتوفيق أن الذي دل على أن أجر المصيب ضعف أجر المخطئ، إنما دل على^{٧٣٣٦} أن له أجرا وله أجران، ولم يدل على أن أجر المصيب يجب أن يكون ضعف أجر المخطئ، فجاز أن تكون عشر حسنات التي للمصيب أجرين، حسنة أجر الاجتهاد الذي يعطى للمخطئ أيضا وتسع حسنات أجر المصيب، فكان له أجران فحصل التوفيق. والله الهادي والموفق.

[٦٩٢] قال: «قوله «وأما مسألة القبلة»»^{٧٣٣٧} إلى آخره.

أقول: ويخطر لي في الجواب عن مسألة القبلة أن المقصود ما ذكره المصنف وهو حاصل. وصورة إصابة القبلة أيضا غير مهملة من كل وجه. أما على تقدير الإصابة فظاهر، وأما على تقدير الخطأ فإما أن تكون^{٧٣٣٨} الكعبة عن يمينه أو شماله أو خلفه، وعلى الأولين فمصيب جهة الكعبة من وجه لأنه ليس مستديرها وعدم الاستدبار استقبال من وجه، وعلى الثالث فمصيب أيضا، لأنه وإن كان مستديرا من وجه فمستقبل من وجه آخر، وهو انتهاء الجهة التي توجه إليها أيضا إلى الكعبة، غاية ما في الباب أن جهة استدباره أقرب من جهة استقباله.

[٦٩٣] قال: «قوله «وتنصيف الأجر»»^{٧٣٣٩} إلى آخره.

أقول: قال العلامة «وهذا ضعيف، لأن أجر المخطئ إنما هو على كده في الاجتهاد وامتنال الأمر»^{٧٣٤٠}.

قلت: وهذا وجه إصابته الحكم الذي أمر بتحصيله، ووجه عدم إصابته أنه أخطأ الحق. فلما أصاب شيئا ولم يصب شيئا، قسم عليه أجر الإصابة الكاملة، فأصابه نصف أجر الإصابة الكاملة،^{٧٣٤١} وهو الأجر الواحد لأنه نصف تلك الإصابة التي هي إصابة الحكم الذي أدى إليه اجتهاده، وإصابة الحق. وقد علمت أن التنصيف فيما يسمى أجران، لا في كمية أجر من أصاب الحق، فإنه له عشر حسنات ولمصيب الحكم الذي أدى إليه اجتهاده ومخطئ الحق الذي عند الله حسنة واحدة.

[٦٩٤] قال: «قوله»^{٧٣٤٢} «وأما قوله تعالى»»^{٧٣٤٣} إلى آخره.

^{٧٣٣٤} ر: متافيا.

^{٧٣٣٥} و: عن.

^{٧٣٣٦} و: في.

^{٧٣٣٧} التلويح للفتاوي - وأما مسألة القبلة؛ + والتكليف؛ ورد الحديث في صحيح البخاري، الصلاة ٣٢ بهذا اللفظ: «عن ابن عمر قال: عن عبد الله بن عمر قال: بينا الناس يقسمون في صلاة صبح إذ جاءهم آت فقال: إن الرسول ﷺ قد أنزل عليه الليلة قرآن وقد أمر أن يستقبل الكعبة فاستقبلوها وكانت وجوههم إلى الشام فاستداروا إلى الكعبة». فقد ورد الحديث بالفاظ قريبة من ذلك في صحيح البخاري تفسير سورة البقرة، ١٦، ١٧، ١٩، ٢٠، الأحاد ١؛ ومسلم، المساجد ومواضع الصلاة، ومالك، القبلة ٦.

^{٧٣٣٨} ر: يكون.

^{٧٣٣٩} التلويح للفتاوي، ٢٦٥/٢.

^{٧٣٤٠} التلويح للفتاوي، ٢٦٥/٢.

^{٧٣٤١} و- فأصابه نصف أجر الإصابة الكاملة.

^{٧٣٤٢} ر- قوله.

^{٧٣٤٣} التلويح للفتاوي، ٢٦٥/٢.

أقول: ذكر العلامة أن المصنف قد أعرض^{٧٣٤٤} عن ذكر جواب تمسكهم بإطلاق قوله الخطأ «وإن أخطأت»^{٧٣٤٥} طلب^{٧٣٤٦} الاستدلال بالإطلاق على الكمال ما لا يعتد به، وهذا ظن فاسد. بل كون المطلق منصرفاً إلى الكامل أصل عظيم معتد به. فالمصنف قد أجاب عنه بقوله «وتنصيف الأجر يدل على هذا أيضاً أي على أنه^{٧٣٤٧} المخطئ مصيب ابتداء»^{٧٣٤٨}. وتوجيهه أن الخطأ ليس بمطلق حتى ينصرف إلى الخطأ ابتداء وانتهاء، فإن تنصيف المخطئ أجر المصيب يدل على أن له إصابة وليست في الانتهاء، فناسب أن يكون في الابتداء فتقيد بهذا.

ثم قال على الجواب عن الآية: «وفيه نظر، لأن لولا لانتفاء الشيء لوجود غيره فيدل على أن انتفاء العذاب على الخطأ في الاجتهاد إنما يكون لوجود سبق الكتاب بإباحة الفداء حتى لو لم يتحقق ذلك لكان الخطأ موجبا لاستحقاق العذاب، وهذا يدل على كونه خطأ من كل وجه، وعدم وقوع العقاب لا ينافي^{٧٣٤٩} لأنه مبني على وجود المانع وهو سبق الكتاب»^{٧٣٥٠}.

فقلت: حفظت شيئاً، وغابت عنك أشياء. نعم لولا لما قلت، ولكنه لا يدل على أن انتفاء العذاب على الخطأ. إنما كان لأنه خطأ أدى إليه الاجتهاد قياساً على الرخصة الثابتة في الكتاب السابق، حتى أنه لو لم يكن خطأً اجتهدا ولم يكن له نظير في حكم الشرع ﴿لَمَسْكُكُمْ﴾^{٧٣٥١} الآية.

[٦٩٥] قال: «قوله «القسم الثاني»^{٧٣٥٢} إلى آخره.

أقول: قال العلامة «وأما التقسيم الحاصر بمعنى كونه دائراً بين النفي والإثبات مفيداً لتكثير مفهوم واحد لا^{٧٣٥٣} ما يحتمله من الأقسام المتقابلة، فلا يصح في هذا المقام لأن من هذه^{٧٣٥٤} الأقسام^{٧٣٥٥} ما هي متداخلة، كالفرض مثلاً بالنسبة إلى العزيمة والرخصة، ومنها ما ليس بدائر بين النفي والإثبات، كالتقسيم إلى ما يكون صفة لفعل المكلف وإلى ما يكون أثراً له»^{٧٣٥٦}.

قلت: بل يجوز [١٥٢ظ] / أن يحمل على كونه دائراً بين النفي والإثبات، وحاصراً لهذا بأن يقال مثلاً، الحكم إما صفة لفعل المكلف أو لا، والثاني لا بد أن يكون أثراً له. إذ ليس غيره بالاستقراء، وهكذا في كل ترديد والتداخل بين الفرض والعزيمة بحسب المفهوم ممنوع. فإن الحكم من جهة كونه فرضاً لا يسمى عزيمة ولا رخصة، لأن كونه فرضاً بحسب كونه أصلياً، وكونه عزيمة أو رخصة مبني على أعدار^{٧٣٥٧} العباد.

^{٧٣٤٤} ر: اعترض.

^{٧٣٤٥} ورد الحديث في مسند ابن حنبل (٢٠٥/٤) بهذا اللفظ: «عن عمرو بن العاص قال: قال رسول الله ﷺ: إذا حكم الحاكم فاجتهد فأصاب فله أجران وإن أخطأ فله أجر».

^{٧٣٤٦} ر- طلب.

^{٧٣٤٧} و ر: أن.

^{٧٣٤٨} التوضيح لصدر الشريعة، ٢/٢٦٥-٢٦٦.

^{٧٣٤٩} و ر: ينافيه.

^{٧٣٥٠} التلويح للفتاوي، ٢/٢٦٦.

^{٧٣٥١} سورة الأنفال، ٨/٦٨ ر- لمسكم.

^{٧٣٥٢} التلويح للفتاوي، ٢/٢٦٧.

^{٧٣٥٣} ر: إلى.

^{٧٣٥٤} ر- هذه صح ه.

^{٧٣٥٥} ر: قسم صح ه.

^{٧٣٥٦} التلويح للفتاوي، ٢/٢٦٧.

^{٧٣٥٧} و: اعزاز.

[٦٩٦] قال: «قوله «وهو أي الحاكم هو الله تعالى»^{٧٣٥٨} إلى آخره.

أقول: أورد على هذا اعتراضا بقوله «فإن قلت: الحكم يتناول القياس^{٧٣٥٩} المحتمل للخطأ، فكيف ينسب إلى الله تعالى؟ قلت: الحاكم في المسألة الاجتهادية هو الله تعالى، إلا أنه لم يحكم إلا بالصواب، فالحكم المنسوب إليه هو الحق الذي لا^{٧٣٦٠} يحوم^{٧٣٦١} حوله الباطل، وما وقع من الخطأ للمجتهد فليس بحكم حقيقة بل ظاهرا، وهو معذور في ذلك»^{٧٣٦٢}.

أما السؤال، ففي بيانه تسامح فإن القياس ليس بحكم، وصوابه أن يقول الحكم يتناول الثابت بالقياس المحتمل للخطأ. وأما الجواب، فمدفوع بأنه لو كان الحكم في المسألة المذكورة للمجتهد عند الخطأ، فلا يكون لله تعالى، فلا يصدق أن الحاكم هو الله تعالى.^{٧٣٦٣} بل الجواب أن حكم الله تعالى في المسائل الاجتهادية جواز العمل لكل مجتهد بما أدى إليه اجتهاده أصاب الحق الذي عند الله تعالى أو لم يصب. وهذا لا ينافي أن يكون له تعالى حكم في علمه في تلك المسألة هو الحق البحث الذي من أصابه أصاب عشر حسنات، ومن أخطأه بعد بذل مجهوده فله حسنة واحدة.

ثم قال: «وهذا» أي كون المحكوم به فعلا والمحكوم عليه هو المكلف «ظاهر فيما هو صفة فعل المكلف كالوجوب ونحوه، وفيما هو حكم^{٧٣٦٤} تعليق^{٧٣٦٥} كالسببية ونحوها. فإنه خاطب المكلف بأن فعله سبب لشيء أو شرط له أو غير ذلك. وأما فيما هو أثر لفعل المكلف كملك الرقبة أو المتعة أو المنفعة وثبوت الدين في الذمة، فكون المحكوم به فعلا ليس بظاهر، بل إذا جعلنا الملك نفس الحكم فليس ههنا ما يصلح محكوما به»^{٧٣٦٦}.

قلت: كونه أثر الفعل المكلف لا ينافي كونه في نفسه فعلا، فالملك أيضا فعل كالبيع والنكاح، غير أنه أثر لفعل آخر. يقال ابتاعه فملكه أو نكحها فملك التمتع بها فهو محكوم به، والمالك محكوم عليه حيث يحكم عليه بالمالكية. والدين أيضا فعل يضاف إلى الفاعل أو المفعول، فإن حكم به على الدائن ففعل يضاف إلى الفاعل، وإن حكم به على المدين فمضاف إلى المفعول وأيا ما كان ففعل محكوم به على المكلف.

ثم قال: «فإن قلت: قد ذكر فيما سبق أن الحكم إما تكليفي كالوجوب والحرمة ونحوهما. وإما وضعي كالسببية والشرطية ونحوهما. فإن أراد بالتكليفي ما تعلق^{٧٣٦٧} بفعل المكلف، فالوضعي أيضا كذلك على ما صرح به ههنا، وإن أراد ما وقع التكليف به فالإباحة ليست كذلك، قلت: أراد ما وقع التكليف به، وعد الإباحة منه تغليبا لكونه أحد الأقسام الخمسة المشهورة للحكم، على أنه لا مشاحة في الاصطلاح»^{٧٣٦٨}.

^{٧٣٥٨} ر- تعالى؛ التلويح للفتاوي، ٢/٢٦٧.

^{٧٣٥٩} + من.

^{٧٣٦٠} و- لا صح ه.

^{٧٣٦١} ر: يحرم.

^{٧٣٦٢} التلويح للفتاوي، ٢/٢٦٨.

^{٧٣٦٣} ر- تعالى.

^{٧٣٦٤} و: فعل.

^{٧٣٦٥} و ر: تعلق.

^{٧٣٦٦} التلويح للفتاوي، ٢/٢٦٨.

^{٧٣٦٧} و: يتعلق؛ ر- تعلق صح ه.

^{٧٣٦٨} التلويح للفتاوي، ٢/٢٦٨.

وهذا الجواب كما^{٧٣٦٩} ترى ضعيف، والحق أن يقال: المباح أيضا قد وقع التكليف به، حيث وجب أن يعلم أنه مباح، حتى أن^{٧٣٧٠} من حكم بجرمته كفر. فالواجب مكلف بفعله على اعتقاد أنه واجب، والحرام مكلف بتركه على اعتقاد أنه حرام، والمباح وإن خير فيه لكنه مكلف باعتقاد إباحته فلا يخلو عن التكليف به.

ثم قال: «فإن قلت: المراد بالحكم^{٧٣٧١} إما^{٧٣٧٢} الخطاب، وإما الأثر الثابت به على ما ذكره في صدر الكتاب. وأيا ما كان ليس الملك ونحوه حكما، لأنه إنما يثبت^{٧٣٧٣} بفعل المكلف لا الخطاب، قلت: لما كان ثبوت الملك بالبيع مثلا بحسب وضع الشارع، جعل حكم الله الثابت بخطابه^{٧٣٧٤}».

ثم قال: «على أن قول المصنف الحكم إما أن لا يكون حكما بتعلق شيء بشيء، أو يكون مشعرا^{٧٣٧٥} بأن مراده بالحكم إسناد أمر إلى آخر [١٥٣و] / مصدر قولك حكمت بكذا إلا الخطب ولا أثر الخطاب. فعلى هذا ينبغي أن يجعل مورد القسمة الحكم بمعنى إسناد الشارع أمرا إلى آخر فيما له تعلق بفعل المكلف من حيث هو مكلف^{٧٣٧٦}، صريحا كالنص أو دلالة كالأجاء والقياس. ففي جعل الوجوب والملك ونحو ذلك أقساما للحكم بهذا المعنى، تسامح ظاهر. على أن التحقيق أن إطلاق الحكم على خطاب الشارع وعلى أثره، وعلى الأثر المترتب على العقود والفسوخ، إنما هو بطريق الاشتراك. والمقصود ههنا بيان أقسام ما يطلق عليه لفظ الحكم في الشرع^{٧٣٧٧}».

وأقول: المراد بالحكم خطاب الله تعالى، ومعنى ملك الرقبة خطاب الله تعالى بثبوت أثر^{٧٣٧٨} الفعل وهو ملك الرقبة على المكلف بالشرى أو غيره، فهو حكم بمعنى خطاب الله تعالى، وكذا الوجوب خطاب الله تعالى بثبوته على المكلف فإنه لا معنى له سوى هذا، وهو عين إسناد الشارع أمرا إلى آخر فيما له تعلق بفعل المكلف. وبهذا ظهر الجواب عن اعتراضه وعن إثبات التسامح في كلام المصنف وعدم الاحتياج إلى التحقيق الذي ذكره.

^{٧٣٦٩} ر: على ما.

^{٧٣٧٠} و: أنه.

^{٧٣٧١} و هـ + ما هو.

^{٧٣٧٢} و ر- إما.

^{٧٣٧٣} و: ثبت.

^{٧٣٧٤} التلويح للفتاوي، ٢/٢٦٨.

^{٧٣٧٥} و ر: مشعر.

^{٧٣٧٦} و: تكليف.

^{٧٣٧٧} التلويح للفتاوي، ٢/٢٦٨-٢٦٩.

^{٧٣٧٨} و- أثر.

[القسم الثاني «الحكم»]

[باب الحكم]

[القسم الأول]

[المسألتان المتعلقتان بكون الحكم صفة لفعل المكلف أو أثرا له]

[٦٩٧] قال: «قوله «والأولى»»^{٧٣٧٩} إلى آخره.

أقول: قال العلامة «وليس المراد باعتبار المقصود الديني أو الأخروي ابتناء الحكم على حكم، وأغراض متعلقة بالدنيا والآخرة، إذ من البعيد أن يقال صحة الصلاة مبنية على حكمة دنيوية وحرمة الخمر على حكمة أخروية».^{٧٣٨٠}

قلت: ليس اللازم ذلك، بل إن يقال المعتبر اعتبارا أوليا في صحة الصلاة، أي في إيقاعها صحيحة، تفريغ الذمة وهو أمر دنيوي، والمعتبر اعتبارا أوليا في حرمة الخمر ليس أمرا دنيويا، بل التحرز عن العقاب أمرا أخرويا.

ثم قال: «ثم لا يخفى أن التقسيم إلى ما يعتبر فيه مقصود دنيوي أو أخروي اعتبارا أوليا ليس حاصرا دائرا بين النفي والإثبات».^{٧٣٨١} وقد كان سيق لك الإشارة عن جواب هذا بأن معنى التقسيم أنه إما أن تعتبر فيه اعتبارا أوليا المقاصد الدنيوية أو لا. وما لم تعتبر فيه اعتبارا أوليا المقاصد الدنيوية لا بد^{٧٣٨٢} أن تعتبر فيه اعتبارا أوليا المقاصد الأخروية. إذ في كل حكم يتعلق شيء بشيء هو صفة للفعل لا بد من اعتبار المقاصد الأخروية، وتلك المقاصد في البعض أولية وفي البعض الأولية للدنيوية، فهو حينئذ دائر بين النفي والإثبات.

[٦٩٨] قال: «قوله «وفي المعاملات»»^{٧٣٨٣} إلى آخره.

أقول: قول العلامة وكثير من المحققين «على أن أمثال ذلك راجعة»^{٧٣٨٤} إلى الأحكام الخمسة. فإن معنى صحة البيع إباحة الانتفاع بالمبيع، ومعنى بطلانه حرمة الانتفاع^{٧٣٨٥} مشعر بأن العلامة استحسنت هذا الكلام وليس بمستحسن. بل إباحة الانتفاع وحرمة إنما هو من^{٧٣٨٦} أحكام الصحة والبطلان لا أن الإباحة معنى الصحة والحرمة معنى البطلان.

ثم قال: «وبعضهم على أنها من خطاب الوضع»^{٧٣٨٧} إلى آخره. وإذا تأمل فيه فليس بينه وبين ما ذكره المصنف مغايرة كثيرة. إذ ينشأ^{٧٣٨٨} هذا أيضا عن كونه وصف الفعل لأن الشيء الذي تعلق به الحكم إذا لم يكن فعلا لا يكون له تعلق بالمحكوم عليه وبه

^{٧٣٧٩} التلويح للفتاوي، ٢/٢٦٩.

^{٧٣٨٠} التلويح للفتاوي، ٢/٢٦٩.

^{٧٣٨١} التلويح للفتاوي، ٢/٢٦٩.

^{٧٣٨٢} و: تدل.

^{٧٣٨٣} و- قوله.

^{٧٣٨٤} التلويح للفتاوي، ٢/٢٦٩.

^{٧٣٨٥} ر: لاحقة.

^{٧٣٨٦} التلويح للفتاوي، ٢/٢٧٠.

^{٧٣٨٧} و- من.

^{٧٣٨٨} التلويح للفتاوي، ٢/٢٧٠.

^{٧٣٨٩} ر: أنبا.

مثلا تعلق الصحة بالصلاة يقتضي الحكم لها بها، وتعلقها بالحكم عليه بصحة صلاته^{٧٣٩٠} وهو المكلف أمر زائد على ما يقتضيه الحكم نفسه ولا يكون الأمر هكذا إلا لأن الصلاة فعل.

ثم قال: «وبعضهم على أنها أحكام عقلية لا شرعية»^{٧٣٩١} ولا منافاة بينه وبين كلام المصنف. إذ ليس مراد القائل إنها ليس للشرع فيها مدخل، بل مراده أن العقل فيها مدخلا وذلك لا ينافي كونها أحكاما شرعية.

ثم قال: «ولقائل أن يقول إذا كانت الصحة عبارة عن كون الفعل موصلا إلى المقصود لم تكن مقابلة للفساد، بل أعم منه، لأن الصلاة الفاسدة توجب تفريغ الذمة، والبيع الفاسد يوجب الملك، فينبغي أن يكون صحيحا، بل نافذا [١٥٣ظ] / لترتب الاثر عليه»^{٧٣٩٢}.

والجواب عنه أنه يعلم من كلامه وهو قوله «وكونه بحيث لا يوصل إليه» أي إلى المقصود الدنيوي أيضا «يسمى بطلانا» أن المراد بقوله أولا لا يكون الفعل موصلا إلى المقصود الدنيوي يسمى صحة كونه موصلا أصلا وتبعاً^{٧٣٩٣} يسمى صحة. وإذا كان كذلك فكونه موصلا بحسب أركانه وشروطه وغير موصول بحسب الأوصاف الخارجة عنه يكون مقابلا لما كان موصلا بحسب الأركان والشروط. وبحسب الأمور الخارجة عنه أيضا المعنى به عن الفساد. ولا نسلم أن البيع الفاسد ما لم ينقلب صحيحا برفع فساده يوجب الملك والفرق بين المنعقد واللازم ظاهر. وكذا بينه وبين الصحيح فإن المنعقد أعم منهما. وكذا بينه وبين النافذ فهو أعم، وكذا بين الصحيح والنافذ بحسب المعنى فإن النفاذ إنما هو باعتبار ترتب الأثر عليه وصحته باعتبار إيصاله إلى المقصود الدنيوي وهو الأثر فالنفاذ مبني على الصحة من غير عكس فهو أثر الصحة.

[المسألة المتعلقة بالفعل الذي هو فرض وواجب ونفل مندوب ومكروه وحرام ومباح]

[٦٩٩] قال: «قوله «فالفعل فرض»»^{٧٣٩٤} إلى آخره.

أقول: قول العلامة وفي إطلاق الأولوية على ما هو لازم بمنع نقيضه كالفرض والواجب والحرام، نوع تسامح، اعتراض في غاية الضعف، لأنه إن أراد به غير صادق فظاهر الفساد، وإن أراد أن ثمة أمرا آخر زائدا على الأولوية فمسلم. لكن الأولوية هي التي تصلح جامعا للفرض والواجب والسنة والنفل والمندوب وكذا للحرام والمكروه، وقد اختارها للمصنف للجمع بينهما حتى يفرق كلا منهما عن الآخر بما يخصه.

وأما قوله «ثم لا يخفى أن الحكم الغير الأصلي أعني الذي يبنى^{٧٣٩٥} على أعذار العباد أيضا، يتصف بهذه الأحكام كالرخصة الواجبة أو المندوبة أو المباحة،^{٧٣٩٦} فلا معنى للتخصيص بالحكم الأصلي»^{٧٣٩٧} فجوابه ظاهر، لأنه لا منافاة بين كون فعل رخصة وواجبا.^{٧٣٩٨} وكونه رخصة يكون حكما مبنيا على أعذار العباد غير أصلي، وكونه واجبا يكون أصليا غير مبني على أعذار العباد.

^{٧٣٩٠} ر- بصحة صلاته.

^{٧٣٩١} التلويح للفتاوي، ٢/٢٧٠.

^{٧٣٩٢} التلويح للفتاوي، ٢/٢٧٠.

^{٧٣٩٣} ر: وصفا.

^{٧٣٩٤} التلويح للفتاوي، ٢/٢٧١.

^{٧٣٩٥} التلويح للفتاوي: يبنى.

^{٧٣٩٦} و- أو المباحة؛ ر+ أو المباحة صح ه.

^{٧٣٩٧} التلويح للفتاوي، ٢/٢٧١.

^{٧٣٩٨} و: وواجبة.

[المسألة المتعلقة بإطلاق الواجب على المعنى الأعم]

[٧٠٠] قال: «قوله^{٧٣٩٩} «والشافعي لم يفرق»^{٧٤٠٠} إلى آخره.

أقول: زعم العلامة أن الشافعي قائل بتفاوت مفهومي الفرض والواجب لغة، وبتفاوت ما ثبت بدليل قطعي كمحكم الكتاب، وما ثبت بدليل ظني كمحكم خبر الواحد في الشرع. فإن جاحد الأول كافر دون الثاني، وتارك العمل بالأول مؤول فاسق دون الثاني. وإنما يزعم الشافعي أن الفرض والواجب لفظان مترادفان منقولان من معناهما اللغوي إلى معنى واحد هو ما يمدح فاعله ويذم تاركة شرعاً، سواء ثبت ذلك بدليل قطعي أو ظني، وهذا مجرد اصطلاح فلا معنى للاحتجاج^{٧٤٠١} على ذلك.

فقلت: على تقدير تسليم هذا كله، أليس الرجوع عما قال علماؤنا من جعل الفرض لمعنى يناسبه لغة، والواجب لمعنى يناسبه لغة،^{٧٤٠٢} والحكم على كل بما يناسبه من كفر جاحده وفسق تارك العمل به مؤولا وغير^{٧٤٠٣} ذلك، والاصطلاح على أنهما عبارة عن معنى واحد خالياً^{٧٤٠٤} عن المعنى صفراً عن الفائدة.

[المسألة المتعلقة بنوع السنة: سنة الهدى والسنة الزوائد]

[٧٠١] قال: «قوله «السنة المطلقة»^{٧٤٠٥} إلى آخره.

أقول: قول العلامة «ولا يخفى أن الكلام في السنة المطلقة»^{٧٤٠٦} وهذه أي في^{٧٤٠٧} قولهم سنة العمرين مقيدة مبني على عدم تصويره توجيه كلام المصنف، وهو أن قولهم سنة العمرين دليل على جواز إطلاق السنة على غير سنة النبي ﷺ. فإذا أطلق وقيل السنة كذا، فقد يراد به سنة غيره كما يجوز أن يطلق ويراد سنة النبي ﷺ، فإن كلا منه إطلاق المطلق وإرادة المقيّد، فلم يتحقق كونه سنة النبي ﷺ بالتصريح.

وكذا قوله ﷺ «من سن سنة حسنة»^{٧٤٠٨} الحديث، وإن كان فيه قرينة صارفة عن اختصاصه بالنبي ﷺ، لكن فيه دلالة على جواز^{٧٤٠٩} استعمال لفظ السنة في سنة غيره عليه ﷺ. فإذا أطلق فقد يراد به سنة غيره.

^{٧٣٩٩} و - قوله.

^{٧٤٠٠} التلويح للفتاوي، ٢/٢٧٢.

^{٧٤٠١} ر: للاحتجاج.

^{٧٤٠٢} و - والواجب لمعنى يناسبه لغة.

^{٧٤٠٣} و: وعدم.

^{٧٤٠٤} ر هـ + السنة المذكورة.

^{٧٤٠٥} التلويح للفتاوي، ٢/٢٧٣.

^{٧٤٠٦} التلويح للفتاوي، ٢/٢٧٣.

^{٧٤٠٧} و - في؛ ر هـ + السنة المذكورة.

^{٧٤٠٨} ورد هذا الحديث في صحيح مسلم، الغلم ١٥، بهذا اللفظ: «عن عون بن أبي جحيفة عن المنذر بن جرير عن أبيه قال: كنا عند رسول الله ﷺ في صدر النهار قال فجاءه قوم حفاة عراة مجتاي النمار أو العباء متقلدي السيوف عامتهم من مضر بل كلهم من مضر فتعمر وجه رسول الله ﷺ لما رأى بهم من الفاقة فدخل ثم خرج فأمر بلالا فأذن وأقام فصلى ثم خطب فقال: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾ إلى آخر الآية ﴿إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾، والآية التي في الحشر ﴿اتَّقُوا اللَّهَ وَلْتَنْظُرْ نَفْسٌ مِمَّا قَدَّمَتْ لِغَدٍ وَاتَّقُوا اللَّهَ﴾ تصديق رجل من ديناره من درهمه من ثوبه من صاع بره من صاع تمره حتى قال ولو بشق تمره، قال فجاء رجل من الأنصار بصرة كادت كفه تعجز عنها بل قد عجزت قال ثم تنابع السنان حتى رأيت كومين من طعام وثياب حتى رأيت وجه رسول الله ﷺ يتهلل كأنه مذهبة فقال رسول الله ﷺ: من سن في الإسلام سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها بعده من غير أن ينقص من أجورهم شيء، ومن سن في الإسلام سنة سيئة كان عليه وزرها ووزر من عمل بها من بعده من غير أن ينقص من أوزارهم شيء». وورد هذا الحديث بلفظ قريب في صحيح مسلم، الزكاة ٦٩.

^{٧٤٠٩} و - جواز.

وأما قوله «ولا خفاء في أن المجرد عن القرائن ينصرف في الشرع سنة النبي ﷺ للعرف الطارئ، كالطاعة تنصرف إلى طاعة الله [١٥٤و] / ورسوله»^{٧٤١٠} فدعوى محض. على أن الطاعة قد تنصرف إلى طاعة الإمام أيضا. قال النبي ﷺ «عليكم بالسمع والطاعة»^{٧٤١١} والمراد طاعة الإمام.

[المسألان المتعلقان بنوعا المكروه: كراهة تنزيه وكراهة تحريم]

[٧٠٢] قال: «قوله «إلى الحل أقرب»»^{٧٤١٢} إلى آخره.

أقول: قول العلامة «ومعنى القرب إلى الحرمة أنه يتعلق به محذور دون استحقاق العقوبة بالنار»^{٧٤١٣} كحرمان الشفاعة»^{٧٤١٤} مستدلا على ذلك بقوله ﷺ «من ترك سنتي لم ينل شفاعتي»^{٧٤١٥} وفيه نظر.

أما أولا، فلأن حرمان الشفاعة يستلزم استحقاق العقوبة بالنار، لأن عدم الشكر يستلزم استحقاق العقوبة بالنار، وهو حاصل لجميع الناس، فإن شكره على النعمة أعظم نعمة من تلك النعمة فهو أيضا يستحق الشكر، وهو أعظم نعمة من الشكر الأول الذي^{٧٤١٦} هو نعمة. والطاقة البشرية لا تفي بالشكر أصلا، فلولا الشفاعة لاستحق^{٧٤١٧} الجميع العقوبة بالنار.

وأما ثانيا، فلأن الكلام في الذي ارتكب مكروها لا^{٧٤١٨} في تارك السنة حتى يجوز الاستدلال بقوله ﷺ «من ترك سنتي لم ينل شفاعتي». لا يقال إن ترك السنة مكروه، لأنه لا يلزم من الحديث أن يكون^{٧٤١٩} كل مكروه كذلك.

وأما ثالثا فلأن الحديث وإن فرض دلالة على أن الذي ارتكب المكروه حرم الشفاعة، لكن لا يدل على أن لا يستحق العقوبة بالنار.

وأما رابعا، فلأن مرتكب الحرام لا يستحق حرمان الشفاعة، فكيف يستحقه مرتكب المكروه وهو أدنى مرتبة من الحرام؟

فإن قيل: فما معنى قوله ﷺ «من ترك سنتي لم ينل شفاعتي».

قلت: معناه الذي ترك سنته ﷺ بأن يترك كل ما هو سنته ليعض له بالنبي ﷺ ومريض عنه في قلبه، لم ينل شفاعته، لأنه كافر، والكافر لا ينال شفاعته ﷺ. وأما من ترك سنته لأنه لم يوجبها عليه، وجعل له أن يتركها، لأنه أعلمه أن تاركها لا يعاقب بتركها، فبمعزل^{٧٤٢٠} عن مضمون هذا الحديث.

^{٧٤١٠} التلويح للفتاوي، ٢/٢٧٣.

^{٧٤١١} مالك، البيعة ٣، البخاري، الأحكام ٤٣.

^{٧٤١٢} التلويح للفتاوي، ٢/٢٧٧.

^{٧٤١٣} ر+ وهو.

^{٧٤١٤} التلويح للفتاوي، ٢/٢٧٧.

^{٧٤١٥} لم أجد هذا اللفظ. وإنما أخرجه بلفظ قريب منه ابن الجوزي في الموضوعات: «عن علقمة قال: قال عبد الله قال رسول الله ﷺ: لله تعالى ثلاثة أملاك ملك موكل بالكعبة، وملك موكل بمسجدي هذا، وملك موكل بالمسجد الأقصى، فأما الملك الموكل بالكعبة فينادي في كل يوم: من ترك فرائض الله خرج من أمان الله، وأما الملك الموكل بمسجدي هذا فينادي في كل يوم: من ترك سنة محمد ﷺ لم يرد الحوض ولم تدركه شفاعة محمد ﷺ، وأما الملك الموكل بالمسجد الأقصى فينادي في كل يوم من كانت طعمته حراما كان عمله مضروبا به في وجهه». وقال الخطيب: هذا حديث منكر ورجال إسناده كلهم ثقة معروفون سوى البصري وأحمد بن رعاء فإنهما مجهولان.

أبو الفرج جمال الدين عبد الرحمن بن علي الجوزي القرشي، كتاب الموضوعات، (تحقيق: عبد الرحمن محمد عثمان) الطبعة الثانية، دار الفكر، ١٩٨٣، ١/١٤٨.

^{٧٤١٦} -و- الذي.

^{٧٤١٧} ر: لا يستحق.

^{٧٤١٨} ر: إلا.

^{٧٤١٩} ر- يكون.

[٧٠٣] قال: «قوله «وأما الثاني»^{٧٤٢١} إلى آخره.

أقول: قال العلامة «والحق أنه أي تخصيص الوجوب والحرمة ونحوهما مما يكون حكما أصليا مما تفرد به المصنف، وهو يخالف اصطلاح القوم. وإنما وقع فيه لاختراع التقسيم الخاص»^{٧٤٢٢} قد سبق لنا إشارات بطلانه. فإن الوجوب والحرمة ونحوهما لا يخفى عدم اعتبار أعدار العباد فيه، وما تقدم له من قوله «إن الوجوب والحرمة ونحوهما إنما يكون حكما أصليا فيما لا يكون بطريق الرخصة»^{٧٤٢٣} ففي غاية البعد. إذ لا يمكن أن تثبت الحرمة أو الوجوب بطريق الرخصة. وكون الإباحة ثابتة بطريق الرخصة لا ينافي كونها من حيث هي غير متعلقة بأعدار العباد، وكونها بطريق الرخصة ثابتة يكون مبنيا على أعدار العباد، فظنه بالمصنف أنه رجع من اصطلاح القوم لاصطلاح التقسيم الخاص من بعض الظن.

[المسائل المتعلقة بالرخصة والعزيمة]

[٧٠٤] قال: «قوله «وهي»^{٧٤٢٤} إما^{٧٤٢٥} فرض»^{٧٤٢٦} إلى آخره.^{٧٤٢٧}

أقول: قول العلامة «حصر العزيمة في الفرض والواجب والسنة والنفل يعني قبل ورود الرخصة. وأما بعده فقد تكون العزيمة حراما كصوم المريض»^{٧٤٢٨} فيه نظر، لأن العزيمة فرضية الصوم على المريض والرخصة إباحته، ثم عند الظن^{٧٤٢٩} يهلك النفس بأمر أبيح تركه ظهر حكم آخر^{٧٤٣٠} هو عزيمة، وهو وجوب تركه، فلم ينتقض الحصر في الفرض والواجب والسنة والنفل وإن لم يقيد بما قبل ورود الرخصة.

ثم قال: «فالحاصل أن الطرف الذي تعلقت^{٧٤٣١} به العزيمة لا بد و^{٧٤٣٢} أن يكون راجحا على الطرف الآخر الذي تتعلق^{٧٤٣٣} به الرخصة لا مساويا له ليكون مباحا، ولا مرجوحا ليكون حراما أو مكروها، والراجع إما فرض أو^{٧٤٣٤} واجب أو سنة أو نفل. كذا ذكره المصنف وفيه نظر. أما أولا، فلأننا لا نسلم أن العزيمة لو كانت إباحة لكانت الرخصة أيضا كذلك لجواز أن يكون وجوبا أو ندبا،^{٧٤٣٥} إذ العذر قد يناسبه الإيجاب كأكل ما له عند خوف تلف نفسه»^{٧٤٣٦} وجوابه أن هذا عزيمة كما قد أشرنا إليه لا رخصة. ولا شك أن هذا لو كان مباحا لكانت الرخصة إباحة عدم أكله.

^{٧٤٢٠} ر: فمعزل.

^{٧٤٢١} التلويح للفتاوي، ٢/٢٧٧.

^{٧٤٢٢} التلويح للفتاوي، ٢/٢٧٧.

^{٧٤٢٣} التلويح للفتاوي، ٢/٢٧٧.

^{٧٤٢٤} و ر: وهو.

^{٧٤٢٥} و ر- إما.

^{٧٤٢٦} التلويح للفتاوي، ٢/٢٧٨.

^{٧٤٢٧} ر- إلى آخره.

^{٧٤٢٨} التلويح للفتاوي، ٢/٢٧٨.

^{٧٤٢٩} و- الظن.

^{٧٤٣٠} ر: أخر.

^{٧٤٣١} و ر: تعلق.

^{٧٤٣٢} و ر- و.

^{٧٤٣٣} و: تعلق.

^{٧٤٣٤} و: إما.

^{٧٤٣٥} و ر- أو ندبا.

^{٧٤٣٦} التلويح للفتاوي، ٢/٢٧٨.

ثم قال: «وأما ثانياً، فلأننا لا نسلم أن العزيمة لو [١٥٤ظ] كانت حرمة أو كراهة لكان الطرف الآخر وجوباً أو ندباً، لجواز أن تكون إباحة».^{٧٤٣٧} وجوابه إن الحرمة والكراهة^{٧٤٣٨} إنما تقتضيان وجوب ضد ما هو حرام، وندب ضد ما هو مكروه، فالعزيمة إذا واجب وندب.

ثم قال: «ولو سلم فلا نسلم أن الوجوب والندب لا يناسب الابتداء على الأعذار كوجوب أكل الميتة عند الاضطرار، وندب إفطار^{٧٤٣٩} المريض عند بعض الأضرار».^{٧٤٤٠} وجوابه قد أشير إليه فيما مر.

ثم إن قوله على ما قلنا أن الحرمة والكراهة تقتضيان وجوب ضد ما هو حرام، وندب ضد ما هو مكروه. «وهذا تأويل لا ضرورة إليه، ومع ذلك فهو غير مفيد، لأن الكلام في حكم إجراء كلمة الكفر وأكل الميتة، ولا شك أنه الحرمة لا الوجوب واستلزامه لوجوب الترك، لا ينفي كونه الحرمة وإلا لارتفعت^{٧٤٤١} الحرمة من بين الأحكام»^{٧٤٤٢} مدفوع بأنه لا شك أن حرمة أمر وجوب لضده وبالعكس. والمصنف قد أراد الاختصار في الكلام فغير بالوجوب عن الحرمة أيضاً، وبالندب عن الكراهة لضرورة الاختصار. وهو مفيد لأن الحكم في إجراء كلمة الكفر كما هو الحرمة، فكذلك الحكم وجوب الترك وكذا أكل الميتة، فالحرمة للنفل والوجوب للترك^{٧٤٤٣} ههنا، ولا يلزم وجوب ارتفاع الحرمة، كما زعم العلامة، باعتبار الإيجاب في ضده.

وبهذا ظهر أن قوله «والحق»^{٧٤٤٤} أن العزيمة تشمل^{٧٤٤٥} الأحكام كلها على ما قال صاحب الميزان» ليس بشيء لما علم أن العزيمة لا تشمل المباح. وقول الميزان إن العزيمة اسم للحكم الأصلي في الشرع على الأقسام التي^{٧٤٤٦} ذكرنا من الفرض والواجب والسنة والنفل ونحوها لا يدل على شمول العزيمة للمباح، أن نحوها^{٧٤٤٧} يجوز أن يكون الحرام والمكروه، وقد علمت جهة كونها نحوها لاشتغالها على معنى الواجب والمندوب باعتبار الضد.

[٧٠٥] قال: «قوله «أما الأول»»^{٧٤٤٨} إلى آخره.

أقول: قول العلامة «كلامه في هذا التقسيم مشعر بانحصار حقيقة الرخصة في الإباحة، ويلزمه انحصار العزيمة في الحرمة لأنها تقابلها»^{٧٤٤٩} ليس بموجه، لأن كلامه ههنا لا يدل إلا على أن أحد الأقسام الأربعة من الرخصة هذا، وهو الذي استبيح مع قيام الحرم. واللازم^{٧٤٥٠} منه أن يكون مقابل هذا القسم من العزيمة الحرام، لا الانحصار.

وقد سبق لك من كلامنا ما علمت أن العزيمة قد تكون^{٧٤٥١} حراماً، وإن عبر^{٧٤٥٢} المصنف عنه^{٧٤٥٣} اختصاراً بالواجب، لأن الحرام واجب الترك فلا حاجة إلى تأويله الباطل بجعل المراد^{٧٤٥٤} بالاستباحة مجرد تجويز الفعل أعم من أن يكون بطريق التساوي أو بدونه

^{٧٤٣٧} التلويح للفتاوي، ٢/٢٧٨.

^{٧٤٣٨} ر: والكراهية.

^{٧٤٣٩} ر: اضطرار.

^{٧٤٤٠} التلويح للفتاوي، ٢/٢٧٩.

^{٧٤٤١} و: لا ترتفع.

^{٧٤٤٢} التلويح للفتاوي، ٢/٢٧٩.

^{٧٤٤٣} و: للكل.

^{٧٤٤٤} و: أن قوله والحق.

^{٧٤٤٥} التلويح للفتاوي: تشتمل.

^{٧٤٤٦} و: الذي.

^{٧٤٤٧} و- نحوها.

^{٧٤٤٨} التلويح للفتاوي، ٢/٢٧٩.

^{٧٤٤٩} التلويح للفتاوي، ٢/٢٧٩.

^{٧٤٥٠} ر: والملازم.

لتشتمل الرخصة الفرض والواجب والمباح والمندوب، وبالحرمة أعم من أن يكون في جانب الفعل أو في جانب الترك ليشتمل^{٧٤٥٥} الحرام أيضا. إذ قد علمت أن الرخصة لا تجري فيما سوى المباح، ولا إلى تأويله البعيد يجعل الحرمة في جانب العزيمة المنع أعم من أن يكون بطريق اللزوم أو الرجحان حتى تشمل العزيمة الحرام والمكروه أيضا. على أنه يلزمه حينئذ خروج النفل والسنة، إلا أن يقال المراد بالفرض راجحية العمل سواء كان بطريق اللزوم أو لا.

[٧٠٦] قال: «قوله «والعزيمة»»^{٧٤٥٦} إلى آخره.

أقول: زعم العلامة أن قول المصنف «والعزيمة أولى عندنا»^{٧٤٥٧} إشارة إلى أن الرخصة أولى عند الشافعي رحمه الله. وقد ذكر عليه نقلا من منهاج الأصول والاعتراض عليه مشعرا بأن الأمر عند الشافعي على التفصيل، وأن الصوم عند عدم التضرر أفضل. والفطر عند التضرر. ولا يخفى على من له أدنى تمييز أن كلام المصنف لا يشعر إلا بأن العزيمة عند الخصم^{٧٤٥٨} ليست^{٧٤٥٩} بأولى مطلقا، ولا يلزم منه أن تكون الرخصة هي الأولى مطلقا.

[٧٠٧] قال: «قوله «وكذا أكل الميتة وشرب الخمر»»^{٧٤٦٠} إلى آخره.

أقول: أورد العلامة اعتراضا بقوله «فإن قلت: ذكر المغفرة في قوله تعالى ﴿فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾»^{٧٤٦١} مشعرا بأن الحرمة باقية وأن المنفي هو الإثم والمؤاخذه. فأجاب عنه بقوله قلت: يجوز أن يكون ذكر المغفرة باعتبار ما [١٥٥] / يقع من تناول القدر الزائد على ما يحصل به بقاء^{٧٤٦٢} المهجة. إذ تعسر^{٧٤٦٣} على المضطر رعاية قدر الإباحة^{٧٤٦٤}.

وهذا الجواب غير مرضي. إذ لم^{٧٤٦٥} تعسر^{٧٤٦٦} رعاية الإباحة إلا به يجب أن يكون مباحا، فلا يستقيم كلامه. بل الجواب منه إشعار نفي الإثم بقاء الحرمة، بل يشعر بخلافه. فإن الأصل أن لا تبقى الحرمة إلا مع استحقاق الإثم، وترك المؤاخذه لا يقتضي عدم استحقاق الإثم، وعدم استحقاق الإثم يقتضي عدم الحرمة.

ثم قال: ما حاصله أن آية القصر حيث ذكر فيها قوله تعالى ﴿إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَقْتَنِكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾^{٧٤٦٧} دلت على عدم القصر عند عدم الخوف. ولذلك سأل عمر رضي الله عنه رسول الله ﷺ حيث وجد القصر بدون الخوف بقوله ﷺ «أنقصر الصلاة ونحن آمنون؟»^{٧٤٦٨}.

^{٧٤٥١} ر: يكون.

^{٧٤٥٢} + ر: عنه.

^{٧٤٥٣} - ر: عنه.

^{٧٤٥٤} و: الجواز.

^{٧٤٥٥} و: فيشمل.

^{٧٤٥٦} التلويح للفتاوي، ٢/٢٨١.

^{٧٤٥٧} التوضيح لصدر الشريعة، ٢/٢٨١.

^{٧٤٥٨} - و: عند الخصم.

^{٧٤٥٩} و ر: ليس.

^{٧٤٦٠} - ر: شرب الخمر؛ التلويح للفتاوي، ٢/٢٨٣.

^{٧٤٦١} سورة البقرة، ٢/١٧٣.

^{٧٤٦٢} ر: إبقاء.

^{٧٤٦٣} ر: تعشر.

^{٧٤٦٤} التلويح للفتاوي، ٢/٢٨٤.

^{٧٤٦٥} ر: ما.

^{٧٤٦٦} ر: يعتبر.

والمصنف رحمه الله لم يرض رأساً برأس، فجعل هذه الواقعة دليلاً على أن الآية دلت على أن التعليق بالشرط لا يدل على عدم الحكم عند عدم الشرط، وإلا لما سأل عمر رضي الله عنه فإنه كان عالماً بهذه الآية.

والجواب عن كلام العلامة على تقدير تسليم أن عمر رضي الله عنه إنما سأل بعد أن رأى القصر بدون الخوف، لأنه لما سأل وأجيب بما أجيب من غير نسخ في كتاب الله تعالى علم أن الآية لا تدل على ذلك، ولا يضر عدم الدلالة قطعاً بالإشعار به، هو كان داعياً إلى السؤال لا الدلالة القطعية، فالحاصل أننا لا نمنع الإشعار. وسؤاله إنما دل على الإشعار وجوابه رضي الله عنه بما أجاب بعد سؤاله، دل على عدم دلالة التعليق بالشرط الواقع في الآية على العدم عند العدم، أو يقول سؤاله إنما كان لأن التعليق بالشرط، كما لا يدل عدمه على العدم لا يدل على الوجود أيضاً وإن لم ينفعه، فأراد أن يعرف أن وجود القصر بعد عدم الشرط هل له سبب، أو ما سببه؟ فأخبر رضي الله عنه أن القصر صدقه فينبغي أن لا ترد، فعلم عمر رضي الله عنه سبب وجوده على تقدير عدم الشرط.

بقي الجواب عن قول المصنف أنه إنما جعل سؤال عمر رضي الله عنه دليلاً على هذا.

فنقول معناه أن سؤاله عن أصل الحكم بقوله «أنقص ونحن آمنون؟» لا عن وقوع النسخ في الآية، دل على أن الآية لم تكن ^{٧٤٦٩} قطعية الدلالة على العدم عند العدم، وإنما كانت مشعرة بعض الإشعار. وما قال العلامة من ^{٧٤٧٠} الخروج مخرج الغالب إنما يكون عند عدم إمكان الحمل على ما هو مدلول اللفظ. ولما كان مدعى المصنف أنه ليس مدلول اللفظ، كيف يجوز الجواب عنه بأنه إنما لم يصير إليه لخروجه مخرج العادة؟

[القسم الثاني]

[المسألان المتعلقان بالركن]

[٧٠٨] قال: «قوله «علي ما ذكر في باب القياس»» ^{٧٤٧١} إلى آخره ^{٧٤٧٢}

أقول: قول العلامة «ثم لا يخفى أن العمدة في مثل هذه التقسيمات هو الاستقراء، والمذكور في وجه بيان الانحصار إنما هو مجرد الضبط، وإلا فالمنع وارد على قوله وإلا فلا أقل من أن يدل عليه لجواز التعلق بوجهه» ^{٧٤٧٣} آخر ^{٧٤٧٤} مثل المانعية، كتعلق النجاسة بصحة الصلاة» ^{٧٤٧٥} كلام سديد. فإن المنع المذكور لا مخلص عنه سوى الاستقراء، لكن نقضه بتعلق النجاسة بصحة الصلاة غير صحيح، فإن النجاسة ليس لها ^{٧٤٧٦} إذن تعلق إلا بما يعينها لصحة الصلاة لا بصحة الصلاة، وهي مؤثرة في المانعية بعلّة.

^{٧٤٦٧} سورة النساء، ١٠١/٤.

^{٧٤٦٨} ورد بهذا الحديث في صحيح مسلم، صلاة المسارين وقصرها ٤ بهذا اللفظ: «عن علي بن أمية قال: قلت لعمر بن الخطاب رضي الله عنه «فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتَنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا» فقد أمن الناس، فقال: عجبت مما عجبت منه فسألت رسول الله ﷺ عن ذلك فقال: صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته». ^{٧٤٦٩} ر: يكن.

^{٧٤٧٠} ر: قطعية الدلالة على العدم عند العدم، وإنما كانت مشعرة بعض الإشعار. وما قال العلامة من.

^{٧٤٧١} التلويح للفتاوي، ٢٨٦/٢.

^{٧٤٧٢} و- إلى آخره.

^{٧٤٧٣} ر: بوجوده.

^{٧٤٧٤} ر: آخر.

^{٧٤٧٥} التلويح للفتاوي، ٢٨٦/٢.

^{٧٤٧٦} و ر: له.

ثم قوله «ثم بعد ما فسر ركن الشيء بما هو داخل فيه، لا معنى لتفسيره بما يقوم به الشيء، لأنه تفسير بالأخفى مع أنه يصدق على الحل الذي يقوم به الحال كالجوهر للغرض»^{٧٤٧٧} يندفع بأن ما في قوله «ما يقوم به الشيء» عبارة عن الداحل الذي^{٧٤٧٨} يقوم به الشيء فليس تفسيراً بالأخفى، بل بالأجلى، وفائدة ما ذكره أن يكون هذا الكلام توطئة لذكر ما شنع على أصحابنا ليجاب عنه، ولا يصدق على الحل الذي يقوم به الحال أيضاً.

[٧٠٩] قال: «قوله «وقد شنع بعض الناس»»^{٧٤٧٩} إلى آخره.

أقول: بعد أن بين العلامة وجه التشنيع^{٧٤٨٠} ووجه النقص^{٧٤٨١} عليه^{٧٤٨٢} بأن المراد بالزائد ما لا ينتفي بانتفائه حكم ذلك الشيء، لا ما لا ينتفي بانتفائه^{٧٤٨٣} الشيء المركب منه ومن غيره، فإنه^{٧٤٨٤} رد^{٧٤٨٥} الاعتراض على تمثيله [١٥٥] / بالإنسان^{٧٤٨٦} وأعضائه حيث ينتفي المجموع بانتفاء عضو واحد، أي عضو كان.

والجواب عنه، بأن المراد الرأس. إذا انتفى انتفى حكم الإنسان من الحياة، وتعلق الخطاب بخلاف اليد والرجل لا معنى له. وكذا قوله «وقد يقال في توجيه الركن الزائد إن بعض الشرائط والأمور الخارجة قد تكون له زيادة تعلق واعتبار في الشيء بحيث يصير بمثله جزء فيسمى ركنًا مجازاً»^{٧٤٨٧} لا معنى له، لأن قولهم للإقرار ركن زائد إنما هو في معرض سقوطه في حالة الإكراه. وحالة السقوط ليس لها شبه الركنية، بل شبه كونه زائداً، فكيف يجعل الزائد ركنًا؟

[المسائل المتعلقة بالعلة]

[٧١٠] قال: «قوله^{٧٤٨٨} «فعدنا»^{٧٤٨٩} هي مقارنة»^{٧٤٩٠} إلى آخره.

أقول: قول العلامة «وقد يتمسك في ذلك بأن الأصل اتفاق الشرع^{٧٤٩١} والعقل^{٧٤٩٢} ولا يخفى ضعفه»^{٧٤٩٣} إن أراد به أنه كثيراً ما يقع أن العقل مقصر^{٧٤٩٤} عن إدراك الحكم الشرعية،^{٧٤٩٥} فذلك لا يناهز كون الأصل ذا^{٧٤٩٦} وإن وقع خلافه بدليل. وإن

^{٧٤٧٧} التلويح للفتاوي، ٢/٢٨٦.

^{٧٤٧٨} ر- الذي.

^{٧٤٧٩} التلويح للفتاوي، ٢/٢٨٦.

^{٧٤٨٠} ر: الشنيع.

^{٧٤٨١} ر: النقيضي.

^{٧٤٨٢} و: عنه.

^{٧٤٨٣} و- حكم ذلك الشيء، لا ما لا ينتفي بانتفائه.

^{٧٤٨٤} ر: فأيراد.

^{٧٤٨٥} ر- رد.

^{٧٤٨٦} و- بالإنسان.

^{٧٤٨٧} التلويح للفتاوي، ٢/٢٨٧.

^{٧٤٨٨} و- قوله.

^{٧٤٨٩} و ر: و.

^{٧٤٩٠} التلويح للفتاوي، ٢/٢٨٨.

^{٧٤٩١} و ر: العقل.

^{٧٤٩٢} و ر: والشرع.

^{٧٤٩٣} التلويح للفتاوي، ٢/٢٨٨.

^{٧٤٩٤} ر: يقصر.

^{٧٤٩٥} ر: الشرعي.

^{٧٤٩٦} ر: ذات.

أراد أن الأصل ليس هذا، فهذا كلام قوي لأن العقل دليل من أدلته تعالى، ولولاه لم يدرك وجوب الأخذ بالشرعية أيضا، فكيف لا يكون الأصل أن يتوافق العقل والشرع لاسيما فيما يدرك بالعقل؟ وكأن من فرق بين العلل الشرعية والعقلية في تأخر الأحكام عن الأولى دون الثانية نظر إلى أن العلم بوجود^{٧٤٩٧} الأحكام إنما يحصل بعد العلم بوجود تلك العلل الشرعية، والمكلف لا يكلف بالحكم إلا بعد العلم بوجود العلة، والأحكام الشرعية علميات لا أنها أمور موجودة في الخارج، ولا توجد في العلم إلا بعد العلم بوجود عللها.

والمصنف^{٧٤٩٨} قال بالمقارنة نظرا إلى أن تلك الأحكام وإن وجدت في العقل إلا أن الشرع جعلها كالأعيان الثابتة في الخارج، وتأخر العلم عن وجود عللها لا يقتضي تأخر الحكم عنها، فالحكم مع العلة، والعلل هو الذي يحصل عقبيها. والدليل على أن تلك الأحكام كالأعيان الثابتة في الخارج، إن جهل الناس بحصولها لا يستدعي عدم حصولها، بل ترتب^{٧٤٩٩} الأحكام الشرعية المثبتة على حصولها الدنيوية والأخروية، علم بذلك أو جهل.

[٧١١] قال: «قوله «على ما ذكرنا»»^{٧٥٠٠} إلى آخره.

أقول: أورد العلامة اعتراضا على هذا بقوله «فإن قيل: فيلزم^{٧٥٠١} القول بتخصيص العلة، أي تأخر الحكم عنها مانع»، ثم أجاب عنه بقوله «قلنا الخلاف في تخصيص العلل إنما هو في الأوصاف المؤثرة في الأحكام لا في العلل التي هي الأحكام شرعية كالعقود والفسوخ»^{٧٥٠٢} أقول: الجواب الذي ذكره ليس بمستقيم. وما أدري كيف غفل عن قوله في التقسيم. فإن كان مؤثرا فيه كما ذكرنا في القياس فعلة، ولا نسلم أن العقود والفسوخ أحكام بل علل للأحكام. بل الجواب عنه ما مر مرارا أنه ليس من قبيل تخصيص العلة، بل العلة هي الطلاق مع عدم المانع.

[٧١٢] قال: «قوله «لكنها»»^{٧٥٠٣} إلى آخره.

أقول: زعم العلامة أن في كلام المصنف وكلام المحققين فرقا، حيث قال «ثم ظاهر كلام المصنف يدل على أن كون الإجارة^{٧٥٠٤} متضمنة لإضافة الحكم إلى المستقبل إنما يكون إذا صرح بذلك كما إذا قال في رجب: آجرتك الدار من غرة^{٧٥٠٥} رمضان، وإن الحكم في مثل هذه الصورة يثبت من غرة^{٧٥٠٦} رمضان حتى لو قال: آجرتك الدار من هذه الساعة يثبت الحكم في الحال، ولم يكن فيه إضافة إلى المستقبل، ويلزم أن لا يشبه الأسباب. والذي ذهب إليه المحققون هو أن في الإجارة معنى الإضافة إلى وقت وجود المنفعة، سواء صرح بذلك أم لا»^{٧٥٠٧}.

^{٧٤٩٧} ر: موجود.

^{٧٤٩٨} فالمصنف.

^{٧٤٩٩} ر: ترتب.

^{٧٥٠٠} التلويح للفتاوي، ٢/٢٨٩.

^{٧٥٠١} و ر: يلزم.

^{٧٥٠٢} التلويح للفتاوي، ٢/٢٨٩.

^{٧٥٠٣} و: كلها؛ التلويح للفتاوي، ٢/٢٩٠.

^{٧٥٠٤} ر: الإجارة.

^{٧٥٠٥} ر: غيرة.

^{٧٥٠٦} ر: غيرة.

^{٧٥٠٧} التلويح للفتاوي، ٢/٢٩٠.

وهذا كلام لا يغني من الحق شيئا. فإن قوله «لكنها أي الإجارة تشبه الأسباب لما فيها من الإضافة إلى وقت مستقبل»^{٧٥٠٨} عن الكلام الذي نقله من المحققين، غاية ما في الباب أنه أكد ابتناءها على الإضافة إلى وقت مستقبل لجواز التصريح بجعل العقد من وقت مستقبل فيها بخلاف البيع، حيث لا يصح لو قال في رجب: بعت منك هذه الدار في رمضان.

[٧١٣] قال: «قوله «وكذا النصاب»»^{٧٥٠٩} إلى آخره.

أقول: قال العلامة «وهنا بحث وهو أن كون النصاب علة العلة [١٥٦ و] / لا ينافي مشابته بالأسباب، بل يوجبها على ما سيجيء. فلا معنى لنفي ذلك والاحتراز عنه بالشرطية الثانية، أعني قوله: ولو كان متراخيا إلى شيء يجب حصوله بالنصاب، لكان النصاب علة العلة، والنماء لا يجب حصوله بالمال»^{٧٥١٠}.

والجواب عنه إن غرضه أن النصاب علة اسما ومعنى لا حكما، ومشابه بالأسباب، ومن ضرورته أن لا يكون علة العلة، كما أن من ضرورته أن لا يكون سببا^{٧٥١١} فاحتاج إلى بيان أنه ليس علة العلة أيضا، فتبين بعدم استقلال النماء بنفسه حتى يكون علة حقيقة عدم سببية النصاب حيث لا يتوسط بينه وبين الحكم علة مستقلة، وبأن النماء لا يجب حصوله بالنصاب، أن النصاب ليس علة العلة. وبهذا علم أن ما أورد على بحثه من السؤال والجواب ففي غير محله.

ثم قال: «وعبرة فخر الإسلام رحمه الله^{٧٥١٢} في هذا المقام أنه لما تراخى حكم النصاب أشبه الأسباب. إلا يرى أنه إنما تراخى إلى ما ليس بمحادث به، وإلى ما هو شبيه بالعلل؟ وهذا بيان^{٧٥١٣} شبه^{٧٥١٤} السببية في النصاب بوجهين: أحدهما تراخي الحكم عنه إلى ما ليس حاصلا به، وبهذا يوجب تأكيد^{٧٥١٥} الانفصال بينه وبين الحكم وتحقق الشبه بالسبب، وثانيهما أن للنماء^{٧٥١٦} شبه العلية^{٧٥١٧} فيوجب في النصاب شبه السببية على ما مر. وغير المصنف هذا الكلام إلى ما ترى ظنا منه أن التراخي إلى ما ليس بمحادث به لا يوجب شبه الأسباب، كالبيع بالخيار والبيع الموقوف»^{٧٥١٨}.

قلت: هذا وهم بعيد من الصواب.

أما أولا، فلأن كلام الإمام فخر الإسلام لا يستقيم أن يكون بيانا لشبه^{٧٥١٩} السببية بكل من الوجهين اللذين ذكرهما. أما بأولهما، فلأن ما ليس حاصلا به إن كان علة فيوجب السببية لا شبه^{٧٥٢٠} السببية، وشبه السببية يقتضي عدم السببية. وأما بثنائهما، فلأن توسط شبهه العلة إنما يتحقق ههنا إذا لم يكن المتوسط مستقلا، أما إذا كان مستقلا فيكون علة ولا يكون شبهه العلة.

^{٧٥٠٨} / التوضيح لصدر الشريعة، ٢/ ٢٩٠.

^{٧٥٠٩} / التلويح للفتاوي، ٢/ ٢٩١.

^{٧٥١٠} / التلويح للفتاوي، ٢/ ٢٩٣.

^{٧٥١١} ر: سببا ص ٥.

^{٧٥١٢} و- رحمه الله.

^{٧٥١٣} ر: شبه بالعلل وهذا بيان.

^{٧٥١٤} ر: شبهه.

^{٧٥١٥} و: تأكيد.

^{٧٥١٦} و: النماء.

^{٧٥١٧} و: العلة.

^{٧٥١٨} / التلويح للفتاوي، ٢/ ٢٩٣.

^{٧٥١٩} ر: لشبيهه.

^{٧٥٢٠} ر: شبهه.

وإنما يتم كلام فخر الإسلام أن يجعل جميع كلامه دليلا واحدا بأن يقال تراخي حكم النصاب إلى ما ليس بحادث به وهو النماء، فلا تكون علة العلة والبناء ليس بعلة مستقلة حتى يكون النصاب سببا، بل هو شبهه^{٧٥٢١} بالعلة لأثره في الحكم، فيكون النصاب علة شبيهة بالأسباب^{٧٥٢٢} تبعا^{٧٥٢٣} ومعنى لا حكما^{٧٥٢٤}. ولما وهم العلامة كلام الإمام فخر الإسلام رحمه الله متضمنا لوجهين من الدليل، وهم أن المصنف رجع عن كلامه ظنا منه أن التراخي إلى ما ليس بحادث به لا يوجب شبه الأسباب قياسا على البيع بالخيار والبيع الموقوف، حيث يتراخي الحكم فيهما إلى ما ليس بحادث بالبيع، وليس فيه شبه^{٧٥٢٥} الأسباب. فأجاب عنه بقوله «إن المراد أن^{٧٥٢٦} التراخي إلى وصف لا يحدث به في البيع التراخي، إنما هو إلى مجرد زوال المانع لا إلى الوصف»^{٧٥٢٧}. وهذا أوهن من بيت العنكبوت. فإن التراخي إلى مجرد زوال المانع، تراخ إلى ما ليس بحادث به وزوال المانع أيضا وصف. ولئن سلم، فمن أين تخصيصه ما ليس بحادث به بالوصف؟.

ثم قال: «فإن قلت: قول المصنف في الشرطية الثانية والثالثة لكن النماء ليس بعلة حقيقة والبناء لا يجب حصوله بالمال نفي الملزوم^{٧٥٢٨} وهو لا يوجب نفي اللازم لجواز كونه أعم، قلت: بين الطرفين في الشرطيتين تلازم تساوى على ما لا يخفى، فنفي كل منهما يوجب نفي الآخر»^{٧٥٢٩}.

ويمكن أن يجاب عنه بغير جوابه، وهو ان يقال نفي الملزوم ينفي^{٧٥٣٠} وجود اللازم، وهذا القدر كاف. فإنه إذا لم يجب كون النصاب سببا ينفي بلزوم الشرطية الأولى، وكونه علة تنفي بلزوم الشرطية الثانية، لزم^{٧٥٣١} كون النصاب علة شبيهة بالأسباب لثبوت كونه علة، وثبوت توسط ما له شبه بالعلة بينه وبين الحكم.

فإن قلت: ما وجه الملازمة؟

قلت: الانحصار في أن يكون النصاب^{٧٥٣٢} علة اسما ومعنى شبيهة بالأسباب أو سببا أو علة علة، وحيث لا تساوى علة علة لأنه لا يجب أن^{٧٥٣٣} يكون سببا وعلة علة،^{٧٥٣٤} ولا يكون سببا ولا علة علة^{٧٥٣٥} إلا إذا وجب ولا يجب فلا يكون.

[٧١٤] قال: «قوله «وكذا مرض الموت»»^{٧٥٣٦} إلى آخره.

^{٧٥٢١} ر: سببية.

^{٧٥٢٢} ر- شبيهة بالأسباب.

^{٧٥٢٣} ر: اسما.

^{٧٥٢٤} ر+ شبيهة بالأسباب.

^{٧٥٢٥} ر: شبهه.

^{٧٥٢٦} و- أن.

^{٧٥٢٧} التلويح للفتاواني، ٢/٢٩٣.

^{٧٥٢٨} و: ر: للملزم.

^{٧٥٢٩} التلويح للفتاواني، ٢/٢٩٣.

^{٧٥٣٠} ر+ لزوم صح ه.

^{٧٥٣١} ر: لزوم.

^{٧٥٣٢} و- النصاب.

^{٧٥٣٣} ر- تساوى علة علة لأنه لا يجب أن.

^{٧٥٣٤} ر: لأنه لا يجب أن يكون سببا وعلة علة.

^{٧٥٣٥} ر- علة.

^{٧٥٣٦} التلويح للفتاواني، ٢/٢٩٤.

أقول: زعم العلامة أن المصنف ذهب إلى أن الظاهر أن شرى القريب [١٥٦ظ] / ليس من قبيل علة العلة، بل من قبيل العلة اسما ومعنى لا حكما لوجود الإضافة والتأثير والمقارنة. وهذا لا يدل على عدم جواز أن يكون من قبيل علة العلة، لأن الحكم كما يضاف إلى العلة^{٧٥٣٧} قد يضاف إلى علة^{٧٥٣٨} العلة، والعلة^{٧٥٣٩} مؤثرة في علة الحكم،^{٧٥٤٠} والمؤثر في المؤثر مؤثر. والحكم بمقارنه لعلته^{٧٥٤١} وهي لعلتها. بل الدليل على أن ليس علة العلة أن الملك ليس الحاصل بالشرى،^{٧٥٤٢} بل المصنف ذهب إلى أن الشرى القريب وإن كان علة العلة، ليس من قبيل العلة اسما ومعنى وحكما، وليست علة العلة قسما آخر برأسه لعدم خروجها عن الأقسام السبعة.

[٧١٥] قال: «قوله «وأما ما له شبهة العلية»»^{٧٥٤٣} إلى آخره.

أقول: قول العلامة «وهذا يخالف ما تقرر عندهم من أنه لا تأثير لأجزاء العلة في أجزاء المعلول، وإنما المؤثر هو تمام العلة في تمام المعلول»^{٧٥٤٤} لا طائل تحته، لأن المراد بقولهم وإنما المؤثر، المؤثر التام بقوله «وإنما المؤثر^{٧٥٤٥} هو تمام العلة^{٧٥٤٦} في تمام المعلول». وذا لا ينافي أن يكون للجزء أثر في تمام المعلول لا في جزئه، فإنه لو لم يكن لكل جزء أثر في تمام المعلول، لم يحتج إليه في العلية. فالعلية تختص حينئذ بالجزء الذي له أثر إن كان، وإلا فالكل أيضا ليس بعلة.

لا يقال لم لا يجوز أن لا يكون أثر لكل جزء، ويكون المجموع مؤثرا، لأن لكل جزء أثرا في حصول المجموع، فيكون له أثر في حصول المعلول.

[٧١٦] قال: «قوله «وأما معنى أو حكما»»^{٧٥٤٧} إلى آخره.

أقول: ذكر العلامة في وجه تأثير القرابة والملك في العتق، أن لكل منهما أثرا في إيجاب الصلوات، ولهذا تجب صلة القرابة ونفقة العبد. وكأنه ذهل عن قوله الملك: «من ملك ذا رحم محرم منه^{٧٥٤٨} عتق عليه»^{٧٥٤٩} حيث صرح الملك بعليتها^{٧٥٥٠} حتى ذهب إلى التوجيه البعيد، فأين العتق عن صلة القرابة ونفقة العبد؟^{٧٥٥١}

ثم قال: «وفي كون الملك علة^{٧٥٥٢} معنى وحكما لا اسما نظ، لأن إضافة الحكم إلى الملك وثبوته^{٧٥٥٣} به^{٧٥٥٤} أمر ظاهر شائع في عبارة القوم، ولفظ المصنف صريح فيه، فكيف لا يكون علة اسما؟»^{٧٥٥٥}

^{٧٥٣٧} و+ كما.

^{٧٥٣٨} و- إلى علة.

^{٧٥٣٩} و+ إلى علة الحكم في علة.

^{٧٥٤٠} و- في علة الحكم.

^{٧٥٤١} و: كعلته.

^{٧٥٤٢} و- وهي لعلتها. بل الدليل على أن ليس علة العلة أن الملك ليس الحاصل بالشرى.

^{٧٥٤٣} التلويح للفتاوي، ٢/٢٩٤.

^{٧٥٤٤} التلويح للفتاوي، ٢/٢٩٤.

^{٧٥٤٥} و+ ر+ التام.

^{٧٥٤٦} و- هو تمام العلة.

^{٧٥٤٧} التلويح للفتاوي، ٢/٢٩٥.

^{٧٥٤٨} ر- منه.

^{٧٥٤٩} ورد هذا الحديث في سنن أبي داود، العتاق ٧، وسنن الترمذي، الأحكام ٢٨ بألفاظ مختلفة: «من ملك ذا رحم محرم فهو حر».

^{٧٥٥٠} و: فعليتها.

^{٧٥٥١} ر: العبد.

^{٧٥٥٢} ر: علية.

^{٧٥٥٣} ر: وتقويه.

والجواب عنه أن الواقع في عبارة^{٧٥٥٦} القوم الإضافة إلى الملك القريب لا إلى مطلق الملك الذي هو جزء العلة، فإن ملك القريب جامع للجزأين. وقول المصنف الحكم وهو العتق يثبت بالملك ليس بإضافة، بل الإضافة أن يقال علة العتق الملك مطلقا، ولم يقله أحد من القوم. وإنما قلت مطلقا لأن الملك إذا كان معهودا، كان معناه ملك القريب وهو شائع لأنه جامع للجزأين.

ثم قال: «وذكر في التقويم أن الأول إنما يصير موجبا بالآخر، ثم الحكم يجب بالكل فيصير الجزء الأخير كعلة العلة فيكون له حكم العلة. وأنت خبير بأن علة العلة تكون علة اسما لا محالة»^{٧٥٥٧}. وهذا ضعيف، لأن كون الجزء الأخير كعلة العلة لا يقتضي أن يطلق عليه جميع ما يطلق على علة العلة.

[٧١٧] قال: «قوله «حتى تصح نية الكفارة»»^{٧٥٥٨} إلى آخره.^{٧٥٥٩}

أقول: اعترض عليه العلامة بقوله «فإن قلت: الجزء الأخير هو الملك دون الشراء، فكيف يصح هذا التفريع؟»^{٧٥٦٠}. وأجاب عنه بقوله «قلت: علة^{٧٥٦١} الشراء علة للملك، وعلة العلة بمنزلة العلة، والحكم متراخ ههنا، فالنية عند الشراء نية عند إيجاد العلة التامة للإعتاق. إذ لا^{٧٥٦٢} إضافة^{٧٥٦٣} إلى القرابة التي هي الجزء الأول»^{٧٥٦٤}.

وأقول: الظاهر من جوابه أنه جعل الإضافة إلى الشراء باعتبار أنه علة العلة، ويمكن أن يجاب عنه بأن الشراء لما كان علة العلة فهو مقارن للملك، فالنية عند الشراء نية عند الملك. لكن الملك لما لم يمكن^{٧٥٦٥} تحققه بغير علة علق الشراء الذي هو علة له ومقارنة به، بالنية ليعلم^{٧٥٦٦} أن النية عند الملك ليس له طريق إلا النية عند علته، لأنه لو نوى بعدها لم تتحقق النية عند الملك.

[٧١٨] قال: «قوله «ويضمن»»^{٧٥٦٧} إلى آخره.

أقول: أورد اعتراضا على قول أبي حنيفة رحمته الله «بأنه لا نسلم وجود الرضى في صورة الجهل بالقرابة، كيف وهو لا يتصور إلا مع العلم بها؟»^{٧٥٦٨}

ثم قال: «أجيب بأن الرضى أمر باطن^{٧٥٦٩} فأدبر الحكم مع السبب الظاهر الذي هو الاشتراك^{٧٥٧٠} ومباشرة الشرى. [١٥٧] / وأيضا لما لم يعتبر جهله وجعل في حكم العدم، صار كأن العلم حاصل، وفي قوله ولا يعتبر جهله إشارة إلى هذا»^{٧٥٧١}.

^{٧٥٥٤} ر: له.

^{٧٥٥٥} التلويح للفتاوي، ٢٩٥/٢-٢٩٦.

^{٧٥٥٦} و- الواقع في عبارة صح ه.

^{٧٥٥٧} التلويح للفتاوي، ٢٩٦/٢.

^{٧٥٥٨} التلويح للفتاوي، ٢٩٦/٢.

^{٧٥٥٩} ر- إلى آخره.

^{٧٥٦٠} التلويح للفتاوي، ٢٩٦/٢.

^{٧٥٦١} و- علة.

^{٧٥٦٢} ر- لا.

^{٧٥٦٣} ر: الإضافة.

^{٧٥٦٤} التلويح للفتاوي، ٢٩٦/٢.

^{٧٥٦٥} ر: يكن.

^{٧٥٦٦} ر: فعلم.

^{٧٥٦٧} التلويح للفتاوي، ٢٩٦/٢.

^{٧٥٦٨} التلويح للفتاوي، ٢٩٦/٢.

^{٧٥٦٩} ر: ناظره.

وهذا الجواب كما ترى لا يسمن ولا يغني من جوع. بل التحقيق أن الأجنبي لما رضي شركته^{٧٥٧٢} رضي بلوازمها، لأن الشيء إذا ثبت، ثبت بلوازمه. والعق على شريكه من لوازمها، فرضي فتضمن^{٧٥٧٣} به أيضا، علم أو لم يعلم بالقراءة. وهذا معنى قوله «ولا يعتبر جهله لا ما ذكر». ^{٧٥٧٤} فإن ذلك مجرد دعوى.

وقول المصنف ولو كانت القراءة معلومة لم يضمن يدل على أنه بالاتفاق. إذ عند أبي حنيفة رحمه الله^{٧٥٧٥} الجهل^{٧٥٧٦} غير مانع أيضا من نفي^{٧٥٧٧} الضمان، فالعلم بالطريق الأولى وعندهما، لأنه إنما كان يضمن لأنه أفسد عليه نصيبه بغير علمه ورضاه، وهنا علم. وقول العلامة يخالف قول المصنف حيث يقول «وإذا^{٧٥٧٨} اشترياه معا^{٧٥٧٩} فعند أبي يوسف ومحمد رحمهما الله^{٧٥٨٠} يضمن لما مر سواء علم الأجنبي أو لم يعلم. إذ لا عبرة بجهله لأنه من جهته. وفي تعليقه قوله «علم أو لم يعلم»^{٧٥٨١} بقوله «إذ لا عبرة بجهله»^{٧٥٨٢} فساد ظاهر، إذ ليس جهله نافي^{٧٥٨٣} الضمان، بل النافي^{٧٥٨٤} علمه.

[٧١٩] قال: «قوله «أو بإقامته الدليل»^{٧٥٨٥} إلى آخره.

أقول: قال العلامة «وقد يقال إن دليل الحاجة هو الإقدام على الطلاق في الطهر، لا الطهر نفسه»^{٧٥٨٦}.

قلت: معنى قول المصنف وإقامة الطهر مقام الحاجة في إباحة الطلاق معناه أن الطلاق الواقع في الطهر يصير واقعا في مقام الحاجة. ولو كان كما ذكر، لزم أن يكون الطلاق الواقع في دليل الحاجة الذي^{٧٥٨٧} جعله دليل الحاجة وهو الإقدام على الطلاق في الطهر، واقعا في مقام الحاجة، وهذا ليس من قبيل كلام العقلاء.

[٧٢٠] قال: «قوله «واستحداث الملك»^{٧٥٨٨} إلى آخره.

أقول: قال العلامة «وذهب بعضهم إلى أنه من قبيل إقامة السبب. إذ الشغل إنما هو الوطء والملك ممكن منه مؤد إليه وداع. وفيه نظر، لأن الشغل إنما هو بوطء البائع، والملك ممكن من وطء المشتري»^{٧٥٨٩}. والجواب عن نظره ظاهر. فإن من جعله من

^{٧٥٧٠} ر: الإشارك.

^{٧٥٧١} التلويح للفتاواني، ٢/٢٩٧.

^{٧٥٧٢} ر- لما رضي شركته.

^{٧٥٧٣} و: فتضمن صح ه؛ ر: فرضي.

^{٧٥٧٤} التوضيح لصدر الشريعة، ٢/٢٩٧.

^{٧٥٧٥} و: ﷺ.

^{٧٥٧٦} و+ أيضا.

^{٧٥٧٧} و: نفس.

^{٧٥٧٨} و: وإن.

^{٧٥٧٩} التوضيح لصدر الشريعة، ٢/٢٩٧.

^{٧٥٨٠} و- رحمهما الله صح ه؛ ر- رحمهما الله.

^{٧٥٨١} التلويح للفتاواني، ٢/٢٩٧.

^{٧٥٨٢} التلويح للفتاواني، ٢/٢٩٧.

^{٧٥٨٣} ر: يتأفي.

^{٧٥٨٤} ر: المنافي.

^{٧٥٨٥} التلويح للفتاواني، ٢/٢٩٧.

^{٧٥٨٦} التلويح للفتاواني، ٢/٢٩٨.

^{٧٥٨٧} و: ر: الن.

^{٧٥٨٨} التلويح للفتاواني، ٢/٢٩٨.

^{٧٥٨٩} التلويح للفتاواني، ٢/٢٩٨.

قبيل إقامة السبب إنما جعل ملك البائع سببا لوطئه، لا أنه جعل ملك المشتري سببا لوطئه البائع. لكن ليس كل هو ممكن في شيء أو داع له^{٧٥٩٠} مؤديا حقيقة إليه، فكونه من قبيل إقامة الدليل مقام المدلول أنسب.

وما نقل عن صاحب/التقويم أنه جعل استحداث الملك سببا للشغل، إنما هو باعتبار أنه يمكن أن يكون بائع شغل الرحم، فإذا اشتراه المشتري يكون مشغولا فيلزم الخلط إن أبيح للمشتري الوطء من غير استبراء، لا^{٧٥٩١} أن^{٧٥٩٢} الاستحداث الملك في كل جارية سبب للشغل البتة. وإنما هو دليل في كل استحداث، ولا يلزم أن يكون الدليل سببا.

وما سماه الإمام السرخسي رحمه الله السبب الظاهر الدليل على العلة، فميل إلى كونه دليلا، ولهذا قيد كونه سببا بكونه دليلا ولم يطلق، فإنه سبب إذا اعتبر في جميع الاستحداث حيث لا بد فيها من شغل دليل بالنسبة إلى كل استحداث. وههنا الكلام في كل استحداث، لا في جميع الاستحداث.

[٧٢١] قال: «قوله «ولما جعلوا الجزء الأخير»»^{٧٥٩٣} إلى آخره.^{٧٥٩٤}

أقول: يرد على جعل الشرط من قبيل العلة حكما، أنه جعل في أول التقسيم للقسم الثاني للحكم الشرط قسم العلة، وقد جعله ههنا قسما منها. وكذا يرد على المصنف أنه جعل العلة اسما عبارة عما يضاف إليه الفعل، ومعنى عن المؤثر في الفعل، وحكما عن الذي لا يتراخى عنه الفعل، وجعل من أقسام العلة ما هو علة اسما لا معنى ولا حكما، وما هو علة حكما لا معنى ولا اسما، وما هو^{٧٥٩٥} علة اسما وحكما لا معنى، وجعل في التقسيم الأول العلة هي المؤثرة، ولا^{٧٥٩٦} يلزم منه انقسام المؤثر إلى المؤثر وغير المؤثر.

ويمكن أن يجاب عن الأول بأن الشرط الذي هو قبل^{٧٥٩٧} دخول الدار في قول القائل إن دخلت الدار فأنت طالق، وإن لم يكن مؤثرا في الطلاق. بل المؤثر فيه قوله أنت طالق.^{٧٥٩٨} إلا أن أثره في الطلاق بمعنى إفادته إياه إنما يكون بدخول الدار، فهو إذن علة العلية، ومن هذا الوجه [١٥٧ظ] / علة العلة. فهذا النوع من الشرط هو الداخل في العلة لا كل شرط، والشرط الذي هو قسم^{٧٥٩٩} العلة شرط لا يكون علة العلة.

وعن الثاني، أن المؤثر اسما أو حكما لم يشترط فيه أن لا يكون له أثر في الفعل، بل الأثر الذي له الاعتبار. والاعتداد إنما هو في المؤثر معنى، وهو إما العلة الحقيقية أو جزؤها. فالمعلق بالشرط مثلاً قبل وقوع الشرط علة اسما، مثل قوله أنت طالق إن دخلت الدار فأنت طالق يضاف إليه وقوع الطلاق، وله أثر فيه حيث اعتبره^{٧٦٠٠} الشارع في وقوع الطلاق، ولكن الأثر الذي يعتد به إنما هو للمعلق بالشرط بعد وقوع الشرط، لأنه علة حقيقية.^{٧٦٠١} فإن الحكم وهو الطلاق مثلاً، يضاف إليه على ما عرف أنه علة اسما وهو يراد المانع عن الأثر قد زال وهو الشرط، والحكم مقارن له لأنه كالمنجز لدى الشرط، إذ الشرع يقيه كالأعيان إلى وقت وقوع الشرط، وإلا كان

^{٧٥٩٠} - أو داع له.

^{٧٥٩١} - لا.

^{٧٥٩٢} ر: لأن.

^{٧٥٩٣} التلويح للفتاوي، ٢/٢٩٩.

^{٧٥٩٤} - إلى آخره.

^{٧٥٩٥} - هو.

^{٧٥٩٦} - لا.

^{٧٥٩٧} و: مثل.

^{٧٥٩٨} - فأنت طالق، وإن لم يكن مؤثرا في الطلاق. بل المؤثر فيه قوله أنت طالق.

^{٧٥٩٩} ر: قسم.

^{٧٦٠٠} ر: اعتبر.

^{٧٦٠١} - لأنه علة حقيقية.

الواجب أن لا يقع لأن العرض لا يبقى زمانين. فلو وقع، وقع بلا علة وهو محال، وكذا في العلة حكما.^{٧٦٠٢} وتأمل في إن دخلت الدار فإن لدخول الدار الذي جعله علة حكما أثرا في تأثير العلة، فله أثر في الحكم، لكن الأثر المعتد به. إنما هو لما قلنا. وافهم هذا فإن العلامة قد غفل عن ورود السؤال فضلا عن هذا الجواب.

[المسائل المتعلقة بالسبب]

[٧٢٢] قال: «قوله «فاعلم»»^{٧٦٠٣} إلى آخره.

أقول: قال العلامة «وقوله في بعض نسخ الشرح فالسبب سبب»^{٧٦٠٤} حقيقي لم يقع موقعه على ما لا يخفى»^{٧٦٠٥} وذلك لأنه بين أن المصنف إنما رجع عن قول الإمام فخر الإسلام. حيث جعل السبب أربعة أقسام سببا محضاً، وسببا في معنى العلة، وسببا مجازيا، وسببا له شبهة العلة، لما رأي أن الرابع بعينه السبب المجازي. وقد اعترف به الإمام فخر الإسلام، وإن عد المجازي من الأقسام ليس بمستحسن، فالرجوع على هذا لا يكون له^{٧٦٠٦} فائدة حيث وقع فيما هرب عنه بذكر السبب المجازي وهو الذي في معنى العلة، إذ جعل القسم الثاني من السبب وهو الذي لم يضاف إليه العلة حقيقيا يقتضي جعل الأول مجازيا.

ويمكن عنه أن يجاب بأن الحقيقة اسم لما يستعمل فيما وضع له، والمجاز لما يستعمل في غير ما وضع له. مثلا الرجل الشجاع في زيد حقيقة والأسد فيه مجاز. فكون المصنف احتراز عما ذهب إليه الإمام فخر الإسلام إنما كان لأنه أطلق السبب على العلة وجعله^{٧٦٠٧} من أقسام العلة، وهذا واجب^{٧٦٠٨} الاحتراز للزوم^{٧٦٠٩} تداخل أقسام العلة في أقسام السبب. والذي وقع فيه إنما هو في الاستعمال في حق الحكم، إذ السبب في القسم الأول استعمل في حق الحكم فيما وضع له وهو عدم إضافة الحكم إليه. حيث أضيف^{٧٦١٠} الحكم إليه^{٧٦١١} وجعل الضمان على سائق الدابة. وفي الثاني استعمل في حق الحكم فيما وضع له وهو عدم إضافة الحكم إليه حيث لا يضمن الدال على شرفه بسرقة السارق.

[٧٢٣] قال: «قوله «بخلاف ما إذا زوجها»»^{٧٦١٢} إلى آخره.

أقول: كان يكفي للعلامة في شرح هذا الموضع أن يقول: لأن العلة وهي النكاح على أنها حرة في المسألة الأولى لم تستند إلى الأجنبي القائل بتزوج هذه المرأة فإنها حرة، فصار قوله سببا محضاً، وتستند^{٧٦١٣} في التأثير إلى الولي أو الوكيل المزوج على هذا الشرط، فصار في معنى العلة. ولا معنى لما ذكره من أن التزوج موضوع للاستلاد وطلب النيل، فيكون المزوج صاحب العلة. وأيضا الاستيلاد مبني على التزويج المشروط بالحرية وصفا لازما له فيصير وصف الحرية بمرتلة العلة كالتزويج، فيكون الشارط صاحب علة.

أما أولا، فالأن الدليل الأول أفاد كون المزوج صاحب علة شرط أو لم يشترط.

^{٧٦٠٢} و- وكذا في العلة حكما.

^{٧٦٠٣} ر: واعلم؛ التلويح للفتاواني، ٢/٢٩٩.

^{٧٦٠٤} و- سبب.

^{٧٦٠٥} التلويح للفتاواني، ٢/٣٠٠-٣٠١.

^{٧٦٠٦} ر- له.

^{٧٦٠٧} ر: وجعل.

^{٧٦٠٨} ر: وجب.

^{٧٦٠٩} ر- للزوم.

^{٧٦١٠} ر+ إليه.

^{٧٦١١} ر- إليه.

^{٧٦١٢} التلويح للفتاواني، ٢/٣٠١.

^{٧٦١٣} ر: ويستند.

وأما ثانياً، فلأن الدليل الثاني أفاد أن الاستيلاء المبني على التزويج المشروط بالحرية المبني على قول الأجنبي، يجعل وصف^{٧٦١٤} الحرية بمنزلة العلة، كالتزوج فيكون الأجنبي المخبر^{٧٦١٥} بحريته أيضاً صاحب علة.

[٧٢٤] قال: «قوله «وصيد الحرم»»^{٧٦١٦} إلى آخره.

أقول: قال العلامة «فإن قلت: السعاية إلى السلطان الظالم سبب محض، [١٥٨و] / وقد وجب الضمان على الساعي، قلت: مسألة اجتهادية أفتوا بغير القياس استحساناً لغلبة السعاية»^{٧٦١٧}.

ويمكن أن يجاب عنه بأحسن من ذلك بأن يقال: أجرى السلطان المعتاد بالظلم والعمل بكلام السعاة، فجرى من ذلك طبيعته وليس باختياره، فلم يعتبر توسط اختياره،^{٧٦١٨} بل جعل كالألة للساعي فضمن الساعي صونا لأقوال الناس.

[٧٢٥] قال «قوله «كالتطبيق»»^{٧٦١٩} إلى آخره.

أقول: ذكر المصنف أن قوله للجزاء متعلق بقوله «ما هو سبب»^{٧٦٢٠} فمعناه ومن السبب ما هو سبب للجزاء مجازاً كالتطبيق وكذا وكذا وكاليمين للكفارة. والعلامة جعل الحمل على حال من التطبيق وما عطف عليه صحيحاً، وجعل المعنى هكذا كالتطبيق ونحوه حال كونها أسباباً،^{٧٦٢١} وذكر أن فيما ذكره المصنف فساداً^{٧٦٢٢} ظاهراً^{٧٦٢٣} وهو أن اليمين غير معلقة بالشرط حتى تكون سبباً للجزاء مجازاً زعماً^{٧٦٢٤} منه أن الجزء يقتضي شرطاً، بل جزء الشيء ما يترتب عليه ذلك الشيء سواء كان المترتب عليه معلقاً بشرط أو لا. وعلى هذا يكون اليمين أيضاً سبباً للكفارة التي هي جزء الحنث.

ولئن سلمناه، فهو جزء شرط الشارع، حيث قال ﴿فَكَفَّارَتُهُ﴾^{٧٦٢٥} الآية وهذا ظهرت^{٧٦٢٦} صحة كلام المصنف. لكن كلام العلامة فاسد لأنه إن أراد بقوله «كالتطبيق ونحوه حال كونها أسباباً للجزاء»^{٧٦٢٧} أي موصلاً إلى وقوع الطلاق ونحوه بدخول الدار، فلا معنى لتمثيله لما هو سبب مجازاً. والاستدلال عليه بأنه قد لا يفضي، كيف وقد أفضى وقد سبق أن هذا علة اسماء؟ وإن كان معناه حال كونها أسباباً مجازية، فلا فائدة في قوله «ومنه ما هو سبب مجازاً ... كالتطبيق ونحوه»^{٧٦٢٨} و^{٧٦٢٩} لا يكون إلا أسباباً مجازية^{٧٦٣٠} للجزاء، ولا حال لهذه الملاحظات لا يكون فيها أسباباً مجازية^{٧٦٣١} للجزاء إذا لم يفض بعد.

^{٧٦١٤} و- وصف.

^{٧٦١٥} ر- المخبر.

^{٧٦١٦} التلويح للفتاوي، ٣٠١/٢.

^{٧٦١٧} و ر: العادة.

^{٧٦١٨} ر: اختاره.

^{٧٦١٩} التلويح للفتاوي، ٣٠٢/٢.

^{٧٦٢٠} التوضيح لصدر الشريعة، ٣٠٢/٢.

^{٧٦٢١} ر: استنبأها.

^{٧٦٢٢} ر: فساد.

^{٧٦٢٣} ر: ظاهر.

^{٧٦٢٤} ر: عما.

^{٧٦٢٥} سورة المائدة، ٨٩/٥.

^{٧٦٢٦} و ر: ظهر.

^{٧٦٢٧} التلويح للفتاوي، ٣٠٢/٢.

^{٧٦٢٨} ر- و.

^{٧٦٢٩} ر: ونحوها.

^{٧٦٣٠} و ر: مجازاً.

ثم قال العلامة: «فإن قلت: قد اعتبر في حقيقة السببية الإفضاء وعدم التأثير فكما^{٧٦٣٢} أن هذا القسم جعل مجازا لعدم الإفضاء، ينبغي أن يجعل السبب الذي فيه علة أيضا مجازا لوجود التأثير، قلت: نعم، إلا أن عدم التأثير لما كان قيذا عدميا، وكان حقيقة السبب في اللغة ما يكون طريقا إلى الشيء وموصلا إليه خصوصا هذا القسم الذي ينتفي فيه الإيصال والإفضاء باسم المجاز»^{٧٦٣٣} ونبهوا على مجازية ما فيه معنى العلة بأن سمو السبب الذي ليس فيه معنى العلة سببا حقيقيا.

وهذا الجواب على أنه ظاهر الفساد يفضي إلى أن المصنف^{٧٦٣٤} قد وقع فيما أبي، وهو عدم إيراد ما هو من السبب المجازي^{٧٦٣٥} من أقسام السبب معرضا ما ذهب إليه الإمام فخر الإسلام. فالجواب الصحيح أن التأثير في السبب الذي هو في معنى العلة ليس إلا للعلة، ولكن العلة لما أضيفت إلى السبب سمي سببا في معنى العلة، لا أن له تأثيرا كالسوق للهلاك في الهلاك^{٧٦٣٦} الواقع بوطئ الدابة. وبهذا ظهر حال جوابه الآخر ونظره المورد عليه وما جعله أولى بأن يقال. فتأمل تفر بالعرض إنشاء الله تعالى.

[٧٢٦] قال: «ثم عندنا لهذا المجاز شبهة الحقيقة»^{٧٦٣٧} إلى آخره.

أقول: اعلم أن قول المصنف «عندنا» المراد به عند أصحابنا خلافا لزفر رحمه الله^{٧٦٣٨} فلا بد أن تراعى شبهة الحقيقة للسبب المجازي^{٧٦٣٩} في أحكام جميع المسائل الآتي ذكرها وفي أدلتهم. وتبين كون ذلك المجاز فيه شبهة الحقيقة في أن التنجيز يبطل التعليق عندهم، ويجب أن يظهر في قول زفر رحمه الله^{٧٦٤٠} أيضا أنه لا يبطل التعليق، وفي دليله وفي مسأله الفرعية أن هذا السبب عنده ليس فيه شبهة الحقيقة. والعلامة كما ترى غفل عن هذه النكتة، ولأجل ذلك أورد على كلام المصنف ما لا يرد عليه.

فلنشرع^{٧٦٤١} في بيان كلام المصنف على ما قصده إن شاء الله تعالى، فنقول قول زفر فيما قال رجل لامرأته إن دخلت الدار فأنت طالق، ثم قال لها أنت طالق ثلاثا أنه لا يبطل التعليق حتى إن تزوجها بعد التحليل ودخلت الدار يقع الطلاق، بناء على أن التطليق المعلق سبب [١٥٨ ط] / مجازا وليس فيه شبهة الحقيقة.

وتوجيهه أن السبب المذكور لما لم يكن سببا حقيقة، فلا عبرة به وقت التكلم به، وإنما العبرة للشرط حيث يكون السبب المجازي المتكلم به، وهو التطليق المعلق عند وقوعه، علة حقيقة، وعند وقوعه في مسألتنا هذه عند الحل الجديد بالزوج الثاني الملك حاصل، وقد وقع الشرط وصار السبب المجازي علة حقيقة، فثبت الحكم. ويبتني^{٧٦٤٢} على هذا جواز التعليق بالملك بأن قال إن تزوجتك مكان إن دخلت الدار للأجنبية إذ لم يعتبر فيه السبب المجازي حيث لم يعتبر عنده الملك، وإنما اعتبر عند وقوع الشرط، لكن ورد على زفر رحمه

^{٧٦٣١} و ر: مجازا.

^{٧٦٣٢} و ر: حكما.

^{٧٦٣٣} التلويح للفتاوي، ٣٠٢/٢.

^{٧٦٣٤} ر+ يكون.

^{٧٦٣٥} ر: المجاز.

^{٧٦٣٦} ر- في الهلاك.

^{٧٦٣٧} ر- شبهة الحقيقة؛ التلويح للفتاوي، ٣٠٢/٢.

^{٧٦٣٨} ر- رحمه الله.

^{٧٦٣٩} و: المجاز.

^{٧٦٤٠} ر- رحمه الله.

^{٧٦٤١} و: فلنشرح.

^{٧٦٤٢} ر: ويبتني.

الله^{٧٦٤٣} اعتباره الملك عند السبب المجازي في قوله إن دخلت الدار فأنت طالق حيث لم يعتبر إذا قاله للأجنبية وإن وقع الشرط بعد دخولها في نكاحه.

فأجاب عنه بأن ذلك ليس لمراعاة السبب المجازي، وإنما ذلك^{٧٦٤٤} مراعاة الشرط الذي^{٧٦٤٥} عنده يصير ذلك علة حقيقية. إذ وقوع الشرط على الملك لم يكن متيقنا، فاعتبر وجوده عند السبب المجازي حتى يكون غالب الوجود عند الشرط بالاستصحاب، فيكون من قبيل إن تزوجت، فإن وقوع الشرط على الملك هناك متحقق الوجود.

وقوله ثم لا يبطله^{٧٦٤٦} زوال الملك دليل آخر لزفر رحمه الله. وتوجيهه^{٧٦٤٧} أن زوال الملك لم يضر السبب المجازي، ولم تعتبر فيه شبهة الحقيقة. حتى أن من قال إن دخلت الدار فأنت طالق ثم طلقها واحدة أو اثنتين^{٧٦٤٨} ثم تزوجها ودخلت الدار يقع المعلق به فكذا زوال الحل.^{٧٦٤٩}

وقولنا فيها إنه يبطل التعليق لأن التعليقات أمان وهي تعقد للبر المضمون بالجزاء عند الفوات، فيجب^{٧٦٥٠} أن يكون للجزاء شبهة الثبوت في الحال، ولا يكون للجزاء له شبهة الثبوت إلا إذا كان مما^{٧٦٥١} هو جزء له شبهة حقيقة السببية له، فيكون للسبب شبهة حقيقة السببية^{٧٦٥٢} في الحال، ولا يكون سببا في الحال إلا إذا كان مفضيا، ولا يكون مفضيا إلا إذا كان الحل قابلا.

وبعد أن طلقها ثلاثا لم يبق للسببية محل، فلم تبق شبهة السببية،^{٧٦٥٣} فلم يبق للجزاء شبهة الثبوت، فلم يبق البر مضمونا، فلم يبق ما شرع اليمين لأجله وهو البر، مقصودا، حيث لم يضمن بالجزاء حتى يمتنع عن الحنث بسبب ذلك، فيحصل البر، فينطلق^{٧٦٥٤} التعليق الذي هو يمين.

وقوله «فيبطله زوال الحل»^{٧٦٥٥} لا زوال الملك جواب عن الاستدلال الثاني لزفر رحمه الله، أي شبهة حقيقة السببية لما علم ثبوتهما في التعليق أبطله زوال الحل لممانعته تلك الشبهة، لا زوال الملك لعدم ممانعته إياها. ثم أوضح هذا الكلام بأن شبهة حقيقة السببية دعت إلى أن صحة قوله إن دخلت الدار فأنت طالق تكون متوقفة على وجود النكاح حين التطليق، فيكون مقتصرًا على الطلاقات التي يملكها بهذا النكاح. أما الطلاقات التي يملكها بالنكاح بعد الثلاث، فالمرأة أجنبية عن الزوج في تلك الطلاقات فلا يمكن أن تعلق^{٧٦٥٦} هي بدخول الدار لعدم تصور شبهة حقيقة السببية في ذلك التعليق لعدم شبهة ثبوت الجزاء في الحال.

ثم إن زفر رحمه الله لما ذكر أن السبب المجازي لم تعتبر فيه شبهة الحقيقة وإنما العبرة للشرط، وذكر أن مسألة التعليق بالتزوج مبنية على هذا. أجاب عنه بأننا قد ذكرنا أن اعتبار شبهة الحقيقة في موضع يكون قبل وقوع الشرط للجزاء شبهة الثبوت حتى يكون البر

٧٦٤٣ ر- رحمه الله.

٧٦٤٤ و- ذلك؛ ر+ هـ.

٧٦٤٥ ر- الذي.

٧٦٤٦ و- لا يبطله؛ ر- لا يبطله صح هـ.

٧٦٤٧ ر- وتوجيهه.

٧٦٤٨ و ر: ثنتين.

٧٦٤٩ و: الحمل.

٧٦٥٠ ر- فيجب صح هـ.

٧٦٥١ ر: لما.

٧٦٥٢ و- السببية؛ ر- السببية صح هـ.

٧٦٥٣ ر- فلم يبق شبهة السببية.

٧٦٥٤ ر: فيبطل.

٧٦٥٥ ر+ لا زوال الحل.

٧٦٥٦ ر: يعلق.

مضمونا، وههنا ليس للجزاء وهو الطلاق شبهة الثبوت قبل الشرط، إذ هو شرط بمعنى العلة حيث لا يتقدمه المعلول ولا يتخلف عنه. فليس للجزاء^{٧٦٥٧} شبهة الثبوت قبل وقوعه، ولأجل ذلك لم يعتبر. والبر مضمون بالتزوج لثبوت الملك حينئذ، فلا احتياج إلى إثبات شبهة حقيقة السببية قبله.

وإذا عرفت هذا كما قلنا وظهر لك ما خفي على العلامة، فاعلم أن العلامة بعد ما ذكر دليل زفر رحمه الله [١٥٩و] / ودليلنا.

قال: «ونوقض هذا الطريق» أي الطريق الذي ذهب إليه المصنف «بما إذا علق الثلاث بالشرط، ثم طلقها اثنتين،^{٧٦٥٨} ثم عادت إليه بعد زوج آخر ووقع الشرط، فإنه تقع الثلاث عند أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله.^{٧٦٥٩} فلو تعين^{٧٦٦٠} طلقات^{٧٦٦١} هذا الملك لم تقع إلا واحدة فإنها الباقية فقط».^{٧٦٦٢}

والجواب عنه، أن صحة التعليق بناء على شبهة حقيقة السببية فيه إنما هي^{٧٦٦٣} باعتبار الطلقات التي يملكها بهذا النكاح. لكن بعد صحته وانعقاده يتزل بعد وقوع الشرط بحسب المحل، لا بحسب تلك الطلقات التي كان يملكها عند التعليق.

ألا يرى أن من طلق بعد التعليق بثلاث طلقات اثنتين^{٧٦٦٤} إذا دخلت الدار، تقع واحدة وإن كان الزوج مالكا للثالث عند التعليق، لأنها هي التي احتملت التزول في المحل. فكذا إذا ملك الثالث عند وجود الشرط يتزل الجميع، لأنه يحتل التزول في المحل.

ثم قال: «ولا يخفى أن هذا الجواب مستغن عما ذكره المصنف من أن الشرط فيه أي في هذا التعليق، بمعنى العلة، وليس للجزاء شبهة الثبوت قبلها ... وإنما هو جواب آخر».^{٧٦٦٥} وليس كما توهم لما علمت أن اعتبار شبهة الحقيقة في السببية مبني على اعتبار شبهة الثبوت للجزاء. وحيث لا يكون هذا، لا يكون ذاك، فلا يتم الجواب إلا ببيان أن شبهة لثبوت الجزاء قبل الشرط. وما ذكره من الجواب لم يفد إلا بيان وقوع الشرط على الملك وهو مأخذ زفر رحمه الله^{٧٦٦٦} لا مأخذهم، فكيف يصح الجواب بدون هذا؟

[المسائل المتعلقة بأن لكل من الأحكام سبب ظاهر]

[٧٢٧] قال: «قوله «اعلم»»^{٧٦٦٧} إلى آخره.

أقول: قد ذكر العلامة في جلاله قدر هذا البحث ما يعلم من^{٧٦٦٨} كتابه، ولكن ذكر في أثناء ذلك أن الأحكام إنما هي بإيجاب الله تعالى، ولكننا نضيفها إلى الأسباب تسهيلا وتيسيرا، وفي عبارته تسامح. إذ ليس نصب الأسباب للأحكام ولو قال ولكن^{٧٦٦٩} الشارع نصب لتلك الأحكام الواجبة بإيجابه أسبابا تسهيلا لنا وتيسيرا لكان أبعد من الخطأ.

^{٧٦٥٧} - وهو الطلاق شبهة الثبوت قبل الشرط، إذ هو شرط بمعنى العلة حيث لا يتقدمه المعلول ولا يتخلف عنه. فليس للجزاء.

^{٧٦٥٨} و ر: ثنتين.

^{٧٦٥٩} - ر: رحمهما الله.

^{٧٦٦٠} و: تعلق.

^{٧٦٦١} و: بطلقات.

^{٧٦٦٢} التلويح للفتاوي، ٣٠٦-٣٠٥/٢.

^{٧٦٦٣} و ر: هو.

^{٧٦٦٤} و ر: ثنتين.

^{٧٦٦٥} التلويح للفتاوي، ٣٠٦/٢.

^{٧٦٦٦} - ر: رحمه الله.

^{٧٦٦٧} التلويح للفتاوي، ٣٠٦/٢.

[٧٢٨] قال: «قوله «فسبب»^{٧٦٧٠} وجود الإيمان»^{٧٦٧١} إلى آخره.

أقول: قول العلامة «لا يقال لو كان السبب هو الحدوث الزماني على ما فسرتم لما كان القائلون بقدم العالم بالزمان وحدوثه بالذات بمعنى المسبوقية»^{٧٦٧٢} بالغير والاحتياج إليه قائلين بوجوب الإيمان بالله تعالى»،^{٧٦٧٣} لأننا نقول من جملة الإيمان بالله، الإيمان^{٧٦٧٤} بأنه صانع العالم بإرادته واختياره، وأثر المختار لا يكون إلا حادثاً، وهو ينفون ذلك يشير في الجواب إلى أن القائلين بقدم العالم بالذات، ليسوا قائلين بوجوب الإيمان به^{٧٦٧٥} تعالى حق الإيمان، وأن السبب في ذلك بقدم العالم بالذات. والاعتراض كان مبنياً على أن السبب الحدوث الزماني، فلا تطابق بين الجواب والاعتراض، لأن الاعتراض مبني على أن السبب هو، والجواب لم يثبت أن السبب هو، وإنما أثبت أنه على تقدير قدم العالم عندهم لم يتحقق منهم الإيمان بالله^{٧٦٧٦} حق إيمانه. على أن قولهم سبب الإيمان بالله تعالى حدوث العالم، غير مصرح بأن الحدوث الزماني هو السبب للإيمان بالله تعالى.

ويمكن أن يقال في الجواب: القائلون بقدم العالم بالزمان^{٧٦٧٧} إن أرادوا به جميع ما سوى الله تعالى، فكيف يمكنهم القول به وقد يشاهدون أن أكثره حادث بالزمان؟ وإن أرادوا قدم بعضه ولزمهم الحكم^{٧٦٧٨} على الأكثر بالحدوث الذاتي^{٧٦٧٩} وألزمهم الحدوث الزماني الإيمان بالله تعالى، لا يرفع لزومه قدم البعض بالزمان بعد أن علم أنه حادث بالذات. وحينئذ يحصل التطابق بين الجواب والاعتراض، ولكن يبقى الاعتراض غير موجه على ما سبق.

ثم قال: «ولو سلم فليس المراد أن السبب بالنظر إلى كل واحد هو حدوث العالم فقط، بل مراتب الناس في ذلك متفاوتة».^{٧٦٨٠} وهذا الكلام يقتضي أن يكون القائلون بقدم العالم بالذات^{٧٦٨١} قائلين بوجوب الإيمان بالله تعالى بسبب حدوث العالم وبغيره من الأسباب الأربعة بمرتبهم، فإن قوله فقط^{٧٦٨٢} يشير إلى هذا وفساده ظاهر.

[٧٢٩] قال: «قوله «وللزكاة»»^{٧٦٨٣} إلى آخره. [١٥٩ظ] /

أقول: في جعل العلامة نتيجة الدليل قوله «فيكون تكرر»^{٧٦٨٤} الوجوب بتكرر^{٧٦٨٥} الحول وتكرر^{٧٦٨٦} بتكرر^{٧٦٨٧} السبب، لا بتكرر الشرط^{٧٦٨٨} تسامح إذ ذكر أن الحول شرط لا يكون تكرر الوجوب بتكرره تكرر الوجوب بتكرر الشرط. فكان الصواب أن يقول فيكون تكرر الوجوب بتكرر السبب وهو المال، حيث يتجدد بتكرر الشرط وهو الحول.

^{٧٦٦٨} ر: أن.

^{٧٦٦٩} ر: وليس.

^{٧٦٧٠} ر: سبب.

^{٧٦٧١} التلويح للفتاواني، ٣٠٧/٢.

^{٧٦٧٢} و: المستوفية.

^{٧٦٧٣} التلويح للفتاواني، ٣٠٧/٢.

^{٧٦٧٤} و- بالله، الإيمان.

^{٧٦٧٥} و: له.

^{٧٦٧٦} - في ب

^{٧٦٧٧} ر- بالزمان.

^{٧٦٧٨} و: للحكم.

^{٧٦٧٩} و: الزماني.

^{٧٦٨٠} التلويح للفتاواني، ٣٠٧/٢.

^{٧٦٨١} و+ يكون.

^{٧٦٨٢} ر- فقط.

^{٧٦٨٣} التلويح للفتاواني، ٣٠٨/٢.

[٧٣٠] قال: «قوله «وعن إما لانتزاع^{٧٦٨٩} الحكم»^{٧٦٩٠} إلى آخره.^{٧٦٩١}

أقول: قال العلامة «وذكر في الأسرار ما يصلح جوابا عن هذا، وهو أن العبد من حيث إنه إنسان مخاطب وهذه صدقة، فالظاهر أنها عليه كالنفقة والمولى يتوب عنه، ولكن في الحقيقة لا^{٧٦٩٢} وجوب^{٧٦٩٣} عليه لأنه التحق بالبهيمة فيما تلك عليه.^{٧٦٩٤} فعلى أصل الخلقة الوجوب على البعد، وعلى اعتبار عارض المملوكية الوجوب على المولى فوقعت كلمة^{٧٦٩٥} عن إشارة إلى المعنى الأصلي، وهكذا القول في الصبي. وأما الكافر فخارج عقلا لأنه ليس من أهل القرية.^{٧٦٩٦} وكان العلامة لم يجد للفقيه ما يخرج به عن الحديث. على أن قول صاحب الأسرار إن تم فلا يدل إذا توصل فيه حق التأمل إلا على أن العبد بحسب الإنسانية كان صالحا للخطاب، ولكن بعارض المملوكية لم يخاطب، وكيف يدل هذا^{٧٦٩٧} على الوجوب عليه وأداء المولى عنه؟ فلا يصلح جوابا.

[٧٣١] قال: «قوله «بخلاف تضاعف الوجوب»^{٧٦٩٨} إلى آخره.

أقول: قال العلامة «فإنه أمر حقيقي لا يحتمل الاستعارة التي هي من أوصاف اللفظ، كذا قيل وليس بسديد، لأن مراد السائل بالاستعارة أنه كما جازت^{٧٦٩٩} الإضافة إلى غير السبب مجازا، فليجز تضاعف الوجوب بتضاعف غير السبب بناء على أنه يشبه السبب في احتياج الحكم إليه. فالجواب أن الإضافة إلى غير السبب وارد في الشرع كحجة الإسلام وصلاة المسافر، وتضاعف الوجوب بتضاعف غير السبب ليس بوارد.^{٧٧٠٠}

قلت: نعم ولكن السبب في عدم وروده عدم جواز تضاعف الوجوب بتضاعف^{٧٧٠١} غير سببه وإن أشبه السبب، لأن المشاهدة للسبب أثرها في جواز إضافة الحكم إليه مجازا لا حقيقية، وتجويز تضاعف الوجوب بتضاعف غير سببيه لا يجوز حقيقة وهذا^{٧٧٠٢} ظاهر، ولا مجازا، لأن المجاز يجري في الألفاظ لا في الأحكام الشرعية.

[٧٣٢] قال: «قوله «وللحج»^{٧٧٠٣} إلى آخره.

^{٧٦٨٤} ر: تكرر.

^{٧٦٨٥} ر: يتكرر.

^{٧٦٨٦} و- وتكرر الحكم.

^{٧٦٨٧} ر: يتكرر.

^{٧٦٨٨} التلويح للفتاوي، ٣٠٨/٢.

^{٧٦٨٩} ر: لا ينعز.

^{٧٦٩٠} و- إما لانتزاع الحكم؛ التلويح للفتاوي، ٣٠٩/٢.

^{٧٦٩١} ر- إلى آخره.

^{٧٦٩٢} ر- لا.

^{٧٦٩٣} ر: الوجوب.

^{٧٦٩٤} و- فيما تلك عليه.

^{٧٦٩٥} و: حكمة.

^{٧٦٩٦} و ر: القرب؛ التلويح للفتاوي، ٣٠٩/٢.

^{٧٦٩٧} ر: على.

^{٧٦٩٨} التلويح للفتاوي، ٣١٠/٢.

^{٧٦٩٩} و ر: جاز.

^{٧٧٠٠} التلويح للفتاوي، ٣١٠/٢.

^{٧٧٠١} ر: تناعف.

^{٧٧٠٢} ر: وهو.

^{٧٧٠٣} التلويح للفتاوي، ٣١٠/٢.

أقول: قال العلامة «بل الوقت شرط لجواز الأداء، والاستطاعة لوجوبه، إذ لا جواز بدون الوقت، ولا وجوب بدون استطاعة».^{٧٧٠٤} وتعليه^{٧٧٠٥} يشعر بأن أصل الوجوب لا يثبت بدون الاستطاعة، وهو خطأ. إذ لو كان كذلك، لم يقع حجج من لم يستطع عن الفرض، إذ لا يجوز الأداء قبل أصل الوجوب.

وقد صرح هو قبل هذا بخلافه حيث قال «سبب الوجوب للحج هو البيت بدليل الإضافة، لا الوقت أو الاستطاعة، إذ لا إضافة إليه ولا يتكرر بتكرره مع صحة الأداء بدون الاستطاعة كما في الفقير»^{٧٧٠٦} اللهم إلا أن يقدر للأداء، أي لا وجوب بدون الاستطاعة.

[٧٣٣] قال: «قوله «وللعشر»»^{٧٧٠٧} إلى آخره.

أقول: بين العلامة وجه كون الأرض النامية سببا للعشر والخراج، وذكر أنهما مؤنة الأرض وبين وجهه وذكر أن العشر عبادة باعتبار الوصف وهو كونه جزءا من الخارج، والخراج عقوبة باعتبار الوصف وهو التمكن من الزراعة، لأن الزراعة عمارة الدنيا، فصار الخراج بسبب ذلك مذلة وهي عقوبة.

لكن بقي ههنا مستور لم يكشف قناعه فوجب علينا اقتراحه، وذلك أن العشر من حقيقة الزراعة والخراج من تقديرها والتمكن منها، فما بال الأول صار عبادة ولم تعتبر فيه حقيقة الزراعة حتى تكون مذلة، واعتبر في الخراج التمكن منها موجبا للمذلة وبه صار الخراج عقوبة؟

فنقول: لأن الخراج حيث لا يشترط فيه الخارج حقيقة صار عوضا محضا للتمكن من الزراعة، وإذا كان المقصد منه الزراعة وهي على ما سمعت إعراض عن الجهاد فخلقت موجبة للمذلة تحقيقا للمناسبة بين الأسباب [١٦٠و] / والمسببات^{٧٧٠٨} فصار الخراج عقوبة والعشر لم يقصد فيه إلا أداء بعض الخارج إلى الفقراء، فالقصد فيه إلى الخارج لا إلى الزراعة، وهو نعمة عينية لا تصلح أن تكون سببا لعقوبة.

ثم قال: «وعند الشافعي رحمه الله يجب العشر من الأرض الخراجية، وإن لم يجب الخراج من الأرض العشرية، وذلك لأن سبب الخراج عنده الأرض، وسبب العشر الخارج من الأرض».^{٧٧٠٩} ويلزم عليه حينئذ أن يجب على ملك مقدارا من الحنطة أو الشعير^{٧٧١٠} من غير أن يخرج من أرضه العشر، لأنه خارج من الأرض في الجملة. وإذا لا يجب بالاتفاق على أن السبب الأرض النامية تحقيقا، والواجب جزء الخارج من الأرض.

ولئن سلم، فلا يكون هذا عذرا عن عدم اعتباره التنافي بين العشر والخراج بحسب الوصف، إذ ذلك مبني على عدم ملاحظة وصف السبب في كل منهما أصلا، وما بني على التقصير لا يكون عذرا.

^{٧٧٠٤} و ر: الاستطاعة.

^{٧٧٠٥} ر: لا.

^{٧٧٠٦} التلويح للفتاوي، ٣١٠/٢.

^{٧٧٠٧} التلويح للفتاوي، ٣١١/٢.

^{٧٧٠٨} ر- تحقيقا للمناسبة بين الأسباب والمسببات.

^{٧٧٠٩} التلويح للفتاوي، ٣١١/٢.

^{٧٧١٠} و: الشعير.

[٧٣٤] قال: «قوله «وللطهارة إرادة الصلاة»»^{٧٧١١} إلى آخره.

أقول: قال العلامة «وقد يجاب» أي عن قوله إن الحدث يزيل الطهارة وينافيها فلا يكون سببا لها «بأنه لا يجعل سببا لنفس الطهارة بل لوجوبها وهو لا ينفيه بل يفضي إليه»^{٧٧١٢}.

قلت: ما لا يجوز أن يكون سببا لوجود شيء لمفاته إياه فلا يجوز أن يكون سببا لوجوبه أولى، وكون الطهارة لازمة بعد الحدث عند إرادة الصلاة، إنما هو لأن الحدث شرط وجوب الطهارة، لا لأنه السبب المفضي إليه.^{٧٧١٣}

ثم أورد اعتراضا «بأن الحدث لو كان شرطاً لوجوب الطهارة وهي شرط للصلاة، لكان الحدث شرطاً للصلاة لأن شرط الشرط شرط»^{٧٧١٤}. ولما كان ظاهر عدم ورود أجاب عنه بأن شرط الصلاة وجود الطهارة لا وجوبها والمشروط بالحدث وجوبها لا وجودها.

ولا شك في عدم الاحتياج إلى الإتيان بمثل هذا الإيراد والجواب عنه. ولكن لا يمكن أن يورد عليه هذا الاعتراض بأدنى تغيير، فيقال الصلاة مشروطة بالطهارة وهي بالحدث، إذ لا طهارة إلا عنه لعدم إمكان الطهارة عن الطهارة إلا بعود الحدث.

ولا يمكن أن يجاب عنه بذلك الجواب، فالجواب عنه التزام النتيجة وهو أن تكون الصلاة مشروطة بحدث قبل الطهارة، ولا يلزم أن الصلاة لم يشترط فيها الحدث^{٧٧١٥} عند أحد أصلا، لأن الحدث قبل الطهارة إنما اشترط فيها بواسطة أنه اشترط في الطهارة، وذا لا ينافي عدم قول أحد باشتراطه في الصلاة بلا واسطة.

[٧٣٥] قال: «قوله «وللحدود والعقوبات»»^{٧٧١٦} إلى آخره.

أقول: قال العلامة «فإن قيل: ظاهر هذا الكلام مشعر بأن سبب كفارة اليمين هو يمين وأنها دائرة بين الحظر والإباحة، وقد سبق أن السبب الحقيقي هو الحنث، واليمين سبب مجازا»^{٧٧١٧} ولا يخفى أن مبنى هذا الاعتراض على أن الحنث محظور محض، واليمين يجوز أن يكون دائرا بين الحظر باعتبار الحنث والإباحة، باعتبار البر. فأجاب عنه^{٧٧١٨} بقوله «قلنا بني الكلام ههنا على السببية المجازية، لأنها أظهر وأشهر حتى ذكر صاحب الكشف أن سبب الكفارة هي اليمين بلا خلاف لإضافتها إليها، إلا أنها سبب بصفة كونها معقودة لأنها الدائرة»^{٧٧١٩} بين الحظر والإباحة لا الغموس، وشرط وجوبها فوات البر لأن الواجب في اليمين هو البر احترازا عن هتك حرمة اسم الله تعالى، والكفارة خلف عن البر ليصير كأنه^{٧٧٢٠} لم يفت، فيشترط فوات البر لتلا يلزم الجمع بين الخلف والأصل واليمين، وإن انعدمت بعد الحنث في حق الأصل أعني البر لكنها قائمة في حق الخلف، فالسبب في الأصل والخلف واحد»^{٧٧٢١}.

^{٧٧١١} ر- إرادة الصلاة؛ التلويح للفتاوي، ٣١١/٢.

^{٧٧١٢} التلويح للفتاوي، ٣١٢/٢.

^{٧٧١٣} ر- إليه.

^{٧٧١٤} التلويح للفتاوي، ٣١٢/٢.

^{٧٧١٥} ر- الحديث.

^{٧٧١٦} التلويح للفتاوي، ٣١٢/٢.

^{٧٧١٧} التلويح للفتاوي، ٣١٢/٢.

^{٧٧١٨} و- عنه.

^{٧٧١٩} و: الدائر.

^{٧٧٢٠} و: كان.

^{٧٧٢١} التلويح للفتاوي، ٣١٢/٢.

وهذا الجواب ليس بشيء، لأن الملاءمة بين السبب المجازي والحكم إذا كانت مشترطة ففي السبب الحقيقي بالطريق الأولى. فعلى تقدير أن ثبتت الملاءمة بين اليمين والكفارة ولا تثبت بين الحنث الذي هو السبب الذي عند المصنف رحمه الله^{٧٧٢٢} والكفارة تبطل تلك المقدمة الكلية.

وفي كلام صاحب الكشف بين قوله «إنها دائرة بين الحظر والإباحة»^{٧٧٢٣} وبين قوله «لأن الواجب في اليمين هو البر»^{٧٧٢٤} تناقض ظاهر. فإن السبب إذا كان [١٦٠ظ] / دائرا بين الحظر والإباحة، يجب أن يكون المسبب دائرا بين العبادات والعقوبة، والبر عبادة محضة^{٧٧٢٥} فلا يصلح أن يكون سببه إلا مباحا محضا. على أنه لا معنى لأن يكون اليمين دائرة بين الحظر والإباحة إلا بتجويزها الحنث والحنث لا يوجب إلا البر، فلا تكون دائرة بينهما. ولو كان وقوع الحنث عقلا فأمر آخر عن معناه ومقتضاه.

بل الجواب أن الأمر الذي وقع به الحنث من حيث هو من غير اعتبار محرم بناء على الإباحة الأصلية، ومن حيث أنه متضمن هتك حرمة اسم الله تعالى محظور فهو إذن دائر^{٧٧٢٦} بين الحظر والإباحة كالإفطار من حيث أنه تناول مباح مباح، ومن حيث أنه هتك حرمة الشهر محظور فدائر بين الحظر والإباحة.

فإن قيل فالسرقة والزنا أيضا يكونان دائرين بين الحظر والإباحة بهذا المعنى، ولا شك في أن جزاءهما عقوبة محضة.

قلنا التصرف في ملك الغير بغير إذنه حرام على أي وجه كان. والسرقة أخذة بخفية^{٧٧٢٧} بغير إذنه، فليس فيها^{٧٧٢٨} جهة الإباحة أصلا. وكذا الزنى^{٧٧٢٩} فإنه وطء حرام ليس جهة حل بخلاف ما وقع به الحنث، فإنه لولا اليمين لكان من حيث هو مباحا. والإفطار فإنه لو لم يكن في رمضان لم يكن هتك الشهر.

فإن قيل: فكيف لو حلف بأن لا يشرب الخمر^{٧٧٣٠} فحنث، أو أفطر بأن زنى والعياذ بالله، تحب الكفارة في الفصلين. وليس بشرب الخمر ولا للزنى^{٧٧٣١} جهة حل أصلا.

قلنا: نعم، ولكن لما جعل الشرع لكل منهما عقوبة على حدة، لم يعتبر جهة كونهما محظورين في حق الكفارة لعدم لزوم اعتبارها مرتين، فصارا^{٧٧٣٢} في حق وجوب الكفارة كسائر المباحات الأصلية التي^{٧٧٣٣} وجب الامتناع عنها لفلا يقع هتك حرمة اسم الله تعالى أو شهر رمضان. وعلم من هذا الجواب عما حلف أن لا يأكل مال الغير، أو أفطر في رمضان بمال الغير حيث ألزم الشارع عليهما الضمان فصارا^{٧٧٣٤} في حق وجوب الكفارة كالمباح.

^{٧٧٢٢} ر- رحمه الله.

^{٧٧٢٣} التلويح للفتاواني، ٣١٢/٢.

^{٧٧٢٤} التلويح للفتاواني، ٣١٢/٢.

^{٧٧٢٥} و: محض.

^{٧٧٢٦} و: دائرا.

^{٧٧٢٧} ر- بخفية.

^{٧٧٢٨} و: فيه.

^{٧٧٢٩} و: الزنا.

^{٧٧٣٠} و- الخمر.

^{٧٧٣١} و: للزنا.

^{٧٧٣٢} و: قلت.

^{٧٧٣٣} ر: فصار.

^{٧٧٣٤} ر- التي.

^{٧٧٣٥} و: فصار.

وإنما سلكنا هذا المسلك لأن من حلف أن يزني فليس في البر جهة الإباحة إلا من حيث أنه بر في يمينه، ومن حلف أن لا يزني فليس في حنثه جهة الحظر إلا لأنه هناك حرمة اسم الله تعالى، فعلم أن من جعل اليمين سببا أيضا يجعله دائرا بين الإباحة بحسب البر والحظر بحسب الحنث، وإن كان البر محظورا لوجه آخر والحنث مباحا لوجه آخر معاونا^{٧٧٣٦} ومساوق^{٧٧٣٧} في جعل الحنث دائرا بين الإباحة الأصلية، ولوضع^{٧٧٣٨} الشارع عليه إن كان محظورا جزاء بين الحظر لكونه هناك حرمة الله تعالى. وهذا غاية ما سنح لنا لتمام المرام في هذا المقام.

[المسائل المتعلقة بالشرط]

[٧٣٦] قال: «قوله «وهو» أي الشرط اخض إما حقيقي»^{٧٧٣٩} إلى آخره.

أقول: فسر العلامة الحقيقي بما يتوقف عليه الشيء في الواقع أو بحكم الشارع حتى لا يصح الحكم بدونه أصلا كالشهود للنكاح، أو لا عند تعذره كالطهارة للصلاة. وفي هذا التفسير نظر من وجهين:

الأول أنه جعل ما يتوقف عليه الشيء في الواقع قسما لما يتوقف بحكم الشارع، وهذا مشعر بأن حكم الشارع يجوز أن يكون خلاف الواقع، وفيه ما فيه. فلو قال يتوقف عليه الشيء توقفا عقليا أو بحكم الشارع لكان حسنا، إذ ليس كل ما ليس مدركا بالعقل ليس في الواقع. ألا يرى إلى حقيقته^{٧٧٤٠} تعالى وأوصافه، فإنها لا تدرك بالعقل، بل هو موزه عن كل صفة تقيدت^{٧٧٤١} بالعقل وإدراكه، وهذا لا يدل على عدمها في الواقع.

والثاني أنه جعل الطهارة للصلاة مثالا للشرط الذي لا يصح الحكم بدونه إلا^{٧٧٤٢} عند تعذره، وهذا أيضا غير صحيح على ما لا يخفى، ولو قال كالوضوء للصلاة لكان مصيبا.

[٧٣٧] قال: «قوله «وقد مر»»^{٧٧٤٣} إلى آخره.

أقول: قوله «إشارة إلى بيان اثر الشرط الجعلي وأنه ليس بمثرة الشرط الحقيقي بحيث لا يصح الحكم بدونه»^{٧٧٤٤} فيه ما فيه، فإن الشرط الجعلي أيضا لا يصح الحكم بدونه. وقوله «وقد مر أن أثر التعليق عندنا منع العلية، وعنده منع الحكم»^{٧٧٤٥} [١٦١و] / إشارة إلى هذا. فإن التعليق إذا منع العلية فعلة الحكم وهي أنت طالق مثلا، لا تكون علة للحكم وهو الطلاق في الحال لقوله إن دخلت الدار، بل بدخول الدار الذي هو شرط جعلي، فلا يصح بدونه. وهذا عندنا وعنده وأنت طالق علة، ولكن لا يثبت الحكم لمنع قوله إن دخلت الدار، وبدخولها الدار يقع بدونه. بل الفرق بينهما بالحقيقية والجعلية فقط، فإن الحقيقي ما يتوقف عليه الحكم بحسب العقل أو بحسب الشرع من غير جعل المكلف، والجعلي ما لا يكون كذلك، بل إنما يتوقف عليه الحكم شرعا بجعل المكلف.

^{٧٧٣٦} و: معاوق.

^{٧٧٣٧} ر: ومتساوون.

^{٧٧٣٨} ر: ولو وضع.

^{٧٧٣٩} التلويح للفتاوي، ٣١٤/٢.

^{٧٧٤٠} و- الله.

^{٧٧٤١} ر: تقيدر.

^{٧٧٤٢} ر- بدونه إلا.

^{٧٧٤٣} التلويح للفتاوي، ٣١٤/٢.

^{٧٧٤٤} التلويح للفتاوي، ٣١٤/٢.

^{٧٧٤٥} التوضيح لصدر الشريعة، ٣١٤/٢.

[٧٣٨] قال: «قوله «فيضاف»»^{٧٧٤٦} إلى آخره.

أقول: صور العلامة المسألة بشهادة قوم بالشرط في غير المدخولة،^{٧٧٤٧} وهذا قيد لا فائدة له. فإن الحكم وهو أنه إذا رجع شهود الطريق وحدهم ضمنوا، إذا رجع شهود الشرط^{٧٧٤٨} وشهود اليمين لا يضمن إلا شهود اليمين لا يختلف فيها وفي المدخول بها، بل الحكم واحد. وإذا رجع شهود دخول الدار وشهود اليمين أي التعليق جميعا، فالضمان على شهود التعليق لأنهم شهود العلة، إما باعتبار ما يؤول إليه أو باعتبار أن العلة أعم من الحقيقة.^{٧٧٤٩} ومما فيه معنى السببية أو باعتبار أنه بعد شهادة الفريقين وقضاء القاضي، اتصل الحكم بالعلة وكملت^{٧٧٥٠} العلية. ومع وجود العلة الصالحة لإضافة الحكم إليها لا جهة للإضافة إلى الشرط، ولا خفاء في أن الوجه هو الثالث دون الأولين، لأنه بعد قضاء القاضي لا وجه لأن يقال إن التعليق علة باعتبار ما يؤول، ولا لأن يقال إن التعليق العلة أعم من الحقيقة، ومما فيه معنى السببية.

ثم قال: «فإن قيل: لو شهد قوم بأنه تزوج المرأة بألف والأحسن على ألف، وآخرون بأنه دخل بها ثم رجع الفريقان، فالضمان على شهود الدخول مع أنه شرط والتزوج علة، قلنا: هذا مبني على أن شهود الدخول أبرؤوا شهود النكاح عن الضمان. حيث أدخلوا في ملك الزوج عوض ما غرم من المهر، وهو استيفاء منافع البضع بخلاف ما نحن فيه».^{٧٧٥١}

وحاصل الجواب انتقاض القاعدة المذكورة لعدة أخرى. وليس الأمر كما زعم، بل تلك القاعدة مطردة ههنا أيضا لأن التزوج ليس علة تصلح أن يضاف وجوب المهر إليها، وإنما المهر الثابت صريحا أو بتعيين الشارع شرط صحته. بل ما يصلح أن يكون علة لوجوب المهر تماما استيفاء منافع البضع لأن المهر عوض لا محالة، ولا يصح أن يكون عوضا إلا عن عين أو منفعة، لأنه لم يجر في الشرع المعارضة إلا بين عينين، أو عين ومنفعة. فبعد استيفاء المنفعة يكون ديننا عليه، فشهود^{٧٧٥٢} الدخول شهود شرط لزوم المهر، ويصلح أن يضاف الحكم إلى ذلك الشرط لما ذكرنا. وشهود التزوج على ألف، شهود علة لا يصلح أن يضاف الحكم إليها، فاعتبر الشرط في إضافة الحكم إليه وضمن شهود الدخول. فهذه المسألة أيضا من فروع تلك القاعدة لا أنها تخلفت^{٧٧٥٣} عنها العلة.^{٧٧٥٤}

[٧٣٩] قال: «قوله^{٧٧٥٥} «فإن قال»»^{٧٧٥٦} إلى آخره.

أقول: زعم العلامة أن المصنف لم يجعل في هذه المسألة اليمين علة، وإنما جعل قضاء القاضي هو العلة. وقد ذكر فيما قبل أن العلة هي التعليق، وبني على هذا الكلام ما بني^{٧٧٥٧} من ادعائه مخالفة القوم وغير ذلك. فلنبين ما قصده إن شاء الله تعالى ليعلم أن ما وهم من كلامه إنما هو لأجل أنه لم يفهم شيئا من مرامه.

^{٧٧٤٦} التلويح للفتازاني، ٣١٤/٢.

^{٧٧٤٧} ر: المدخول.

^{٧٧٤٨} ر: الطريق.

^{٧٧٤٩} ر: الحقيقة.

^{٧٧٥٠} و: وحملت.

^{٧٧٥١} التلويح للفتازاني، ٣١٥/٢.

^{٧٧٥٢} ر: شهود.

^{٧٧٥٣} و: تخلف.

^{٧٧٥٤} ر: لعدة.

^{٧٧٥٥} و - قوله.

^{٧٧٥٦} التلويح للفتازاني، ٣١٥/٢.

^{٧٧٥٧} و: هي.

فنقول: لا شك أن المعلق هو العلة الحقيقية بعد وجود الشرط، ولكن في هذه المسائل لا يصلح أن يكون علة لعدم تحقق الشرط بناء على إنكار من ادعى تعليقه ورجوع الشهود بعد قضاء القاضي. كيف والثابت بالتعليق حكم غير مضمون أصلاً، والثابت في هذه المسائل أحكام مضمونة؟ بل العلة للحكم في مسألة حل القيد بعد قضاء القاضي شهادة الشهود على أن القيد^{٧٧٥٨} عشرة أربال، وظهور^{٧٧٥٩} أنه^{٧٧٦٠} ثمانية أربال هو قضاء القاضي.

والشرط شهادة الشهود، إذ يتوقف قضاء القاضي بالحكم عليها فيكون شرط الحكم، لأن شرط العلة شرط للحكم لوجوب توقف الحكم عليه. ولما كان قضاء القاضي وهو العلة لا يصلح أن يضاف الحكم وهو [١٦١ظ] / العتق على وجه يوجب الضمان إليه لأنه غير متضمن للتعدي، وإيجاب الضمان يقتضي التعدي لأنه هو الموجب الضمان لم يصلح هذا الحكم، وهو الضمان أن يضاف إليه، لأنه غير متعد وإن كان قضاء القاضي علة له، لأنه علة للعتق. وظهر^{٧٧٦١} بعد حل القيد أنه موجب للضمان والشرط وهو شهادة الشهود صلت لإضافة الحكم المذكور إليه لأنه متعد، فأجل ذلك ضمنوا. وهذا معنى علية القضاء وعدم صلاحيته لإضافة الحكم الذي هو الضمان لعدم التعدي. وفي رجوع الفريقين أيضاً قضاء القاضي علة، لكنها غير صالحة لإضافة ذلك الحكم إليه، فلم تعتبر علية في المعارضة وكانت شهود التعليق مثبتة لليلة وشهود وقوع الشرط مثبتة للشرط، فكانت مثبتة العلة بمثلة العلة ومثبة الشرط بمثلة الشرط، وكان كل منهما صالحاً لإضافة الضمان إليه للتعدي بخلاف المسألة الأولى. فإن العلة هناك لم تكن تصلح لإضافة الضمان إليها لعدم التعدي.^{٧٧٦٢}

فأجل ذلك أراد المصنف بقوله فإن العلة تصلح للضمان شهود اليمين أي التعليق، وكانت التي بمثلة العلة صالحة لأن يضاف الحكم وهو الضمان، إليها للتعدي لم يضاف إلى التي بمثلة الشرط وهو شهود الشرط. ويظهر لك إن كنت فطنا أن المراد بقولنا بمثلة العلة وبمثلة الشرط بمثلة علة العتق المضمون وبمثلة شرطه، لا بمثلة علة العتق الغير المضمون وشرطه. فإن قضاء القاضي لم يثبت إلا العتق المضمون، لأنه يرجع الشهود ظهر أن ما أثبتته مضمون، وأنه إنما جعلنا شهود اليمين بمثلة العلة بعد عدم اعتبار قضاء القاضي في المعارضة، ولم يجعل شهود الشرط لما علم أن التعليق هو الصالح للعلة دون الشرط، لأن الشرط ليس له أثر قبل وقوعه^{٧٧٦٣} إلا في منع العلة أو الحكم على المذهبين، وبعده إلا في رفع المانع. فبعد ترك اعتبار ما هو علة حقيقية^{٧٧٦٤} في المعارضة كان اعتبار العلية فيه أولى.

وإذا^{٧٧٦٥} عرفت ما قلنا^{٧٧٦٦} حق معرفته عرفت^{٧٧٦٧} فساد ما ذكره العلامة مما أشرنا إليه فيما قبل وغيره مما بني عليه من تحقيقه، والسؤال والجواب اللذين أوردتهما على ما فهمه. وإن العجب^{٧٧٦٨} من وهمه إجادة فهمه، ظنه إصابته الغرض بسهمه.

[٧٤٠] قال: «لا يضمن عندنا» مشعر بالخلاف وليس كذلك».^{٧٧٦٩}

أقول: بل هو كذلك، لأنه توطئة للخلاف في المسألتين الآتيتين وهما مسألة القفص^{٧٧٧٠} والأصطبل، لأن خلاف محمد رحمه الله فيهما مقتض فرقا بينهما وبين المسألة الأولى. حيث اتفق معهما في أن مباشر^{٧٧٧١} الشرط الذي في حكم السبب إذ اعترض عليه فعل

^{٧٧٥٨} و: القيمة.

^{٧٧٥٩} و: وظهوراً.

^{٧٧٦٠} و- أنه.

^{٧٧٦١} ر: فظهر.

^{٧٧٦٢} ر: للتعدي.

^{٧٧٦٣} و- قبل وقوعه.

^{٧٧٦٤} ر: حقيقة.

^{٧٧٦٥} ر: فإذا.

^{٧٧٦٦} ر+ ظهر.

^{٧٧٦٧} ر- حق معرفته عرفت.

^{٧٧٦٨} ر: المعجب.

^{٧٧٦٩} ر- مشعر بالخلاف وليس كذلك؛ ر+ إلى آخره؛ التلويح للفتاوي، ٣١٨/٢.

فاعل مختار، فالمشروط لا ينسب إليه حيث لا يجب الضمان على من حل قيد العبد عاتق^{٧٧٧٢} فترد^{٧٧٧٣} على محمد رحمه الله مسألة^{٧٧٧٤} فتح باب القفص^{٧٧٧٥} أو الأصطيل.

[٧٤١] قال: قوله^{٧٧٧٦} «فإن الحل»^{٧٧٧٧} إلى آخره.

أقول: زعم العلامة أن هذا بيان لكون حل القيد في حكم السبب، لا تعليل لعدم الضمان. فإن أراد به أنه ليس له^{٧٧٧٨} مدخل في إثبات عدم الضمان فممنوع، إذ عدم الضمان معلل بأن الحل شرط في معنى السبب. وقد اعترض عليه فعل فاعل مختار فلا ينسب المشروط إليه فلا يضمن، وإن أراد أنه^{٧٧٧٩} إنما أثبت كونه شرطا في حكم السبب وقد اعترض عليه فعل فاعل مختار أولا ليضم إليه الكبرى ومبني عليه الحكم المترتب على اعتراض فعل فاعل مختار^{٧٧٨٠} على الشرط الذي في حكم السبب، فمسلم لكن لا معنى لقوله «لا تعليل لعدم الضمان»^{٧٧٨١} فإنه بيان لكون الشرط في^{٧٧٨٢} معنى السبب وتعليل لعدم الضمان أيضا ولا منافاة بينهما.

ثم إن العلامة قال «وما يقال في بيان تقدم السبب على صورة العلة إنما هو مفض^{٧٧٨٣} إلى الشيء ووسيلة إليه، لا بد أن^{٧٧٨٤} يكون سابقا عليه، ليس بمستقيم، لأنه مفض إلى الحكم والمطلوب تقدمه على صورة العلة وهو ليس بمستقيم»،^{٧٧٨٥} إذ لا يمكن أن يكون الشيء وسيلة ومفضيا إلى شيء إلا بأن يكون وسيلة ومفضيا إلى علية^{٧٧٨٦} وإلا لا معنى لكونه وسيلة ومفضيا إليه. ألا ترى إلى سوق الدابة كيف صار وسيلة إلى وطئها الذي هو علة لهلاك، وكذا دلالة السارق على المال كيف صار وسيلة إلى أخذ السارق ذلك المال الذي هو علة لهلاك مال المسروق منه، واعتبر هذا في كل ما [١٦٢ و] / هو سبب.

ثم قال: «وههنا نظر. وهو أن وجوب تأخر الشرط عن صورة العلة إنما هو في الشرط التعليقي لا الحقيقي، كالشهادة في النكاح والطهارة»^{٧٧٨٧} في الصلاة والعقل في التصرفات على ما سيجيء^{٧٧٨٨} ولا^{٧٧٨٩} طائل تحته، إذ هو نظر المصنف. وقد أجاب عنه بأن الشرط المتقدم يسمى علامة ولا يسمى شرطا على ما سيجيء.

[٧٤٢] قال: قوله «له»^{٧٧٩٠} إلى آخره.

^{٧٧٧٠} ر: البعض.

^{٧٧٧١} ر: مباشرة.

^{٧٧٧٢} و: عابق؛ ر: فابق.

^{٧٧٧٣} ر: فرد.

^{٧٧٧٤} و- مسألة.

^{٧٧٧٥} ر: البعض.

^{٧٧٧٦} و- قوله.

^{٧٧٧٧} التلويح للفتاواني، ٣/٣١٨.

^{٧٧٧٨} ر- له.

^{٧٧٧٩} ر: به.

^{٧٧٨٠} ر- أولا ليضم إليه الكبرى ومبني عليه الحكم المترتب على اعتراض فعل فاعل مختار.

^{٧٧٨١} التلويح للفتاواني، ٣/٣١٨.

^{٧٧٨٢} ر- في.

^{٧٧٨٣} و- مفض.

^{٧٧٨٤} و: بد أن صح ه.

^{٧٧٨٥} التلويح للفتاواني، ٣/٣١٨.

^{٧٧٨٦} ر: علته.

^{٧٧٨٧} ر: فالطهارة.

^{٧٧٨٨} التلويح للفتاواني، ٣/٣١٨.

^{٧٧٨٩} ر: فلا.

أقول: زعم العلامة أن قول محمد «فعلهما هدر»^{٧٧٩١} دليل مستقل في إفادة مطلوبه، وقوله «كما في سيلان ماء»^{٧٧٩٢} الزق»^{٧٧٩٣} إلى آخره، دليل آخر مستقل في إفادة ذلك. وسوق كلام المصنف جاعلها دليلا واحدا، فليس على ما ينبغي.

وليس^{٧٧٩٤} الأمر كما زعم، بل إنما يتم الدليل بهما جميعا، فإن كون فعل البهيمة هدرًا^{٧٧٩٥} لا يقتضي إلا عدم إضافة الحكم إليه، ولا يضاف إلى الشرط عند عدم الإضافة إليه إلا عند صلاحية الشرط لأن يضاف الحكم^{٧٧٩٦} إليه.^{٧٧٩٧} وإذا إنما يثبت بجعل نفار البهيمة أمرا طبيعيا كسيلان الماء الذي في الزق.

ألا يرى إلى تسبيب^{٧٧٩٨} الدابة حيث لا يضاف الحكم إلى المسبب إليه^{٧٧٩٩} عند إهلاك الدابة مال^{٧٨٠٠} مسلم^{٧٨٠١} وإن كان فعلها هدرًا، لأن المسبب لا يصلح لإضافة الحكم إليه. فظهر لك مما قلنا فساد قوله «ولا يخفى أن هذا» أي جواب الإمامين^{٧٨٠٢} عن محمد رحمه الله^{٧٨٠٣} «جواب عن الوجه الأول فقط من استدلال محمد رحمه الله^{٧٨٠٤} بناء على ما ساق كلامه من أنه استدلال واحد».^{٧٨٠٥}

ثم قال: «فإن قيل: هب أن فتح الباب شرط لا علة، لكن^{٧٨٠٦} سبق أن الشرط إذا لم تعارضه علة صالحة لإضافة الحكم إليها، فالحكم يضاف إلى الشرط. وههنا كذلك، لأن فعل البهيمة لا يصلح علة للضمان، قلنا لا نسلم أنه لا يصلح علة للضمان على المالك».^{٧٨٠٧}

والجواب غير صحيح، لأنه إنما يلزم الضمان على المالك إذا كان فعله مضافا إليه كوطئة المضاف إلى سوق المالك، وههنا ليس كذلك. وعلى تقدير صلاحيته^{٧٨٠٨} علة للمالك، فلا تلزم صلاحيته علة لغير المالك. وأيضا ما يقال في السؤال إن فعل البهيمة لا يصلح علة^{٧٨٠٩} للضمان منع في الحقيقة، وعلى الجيب الإثبات لا منع المنع. بل الجواب أن يقال حفظت شيئا وغابت عنك أشياء.

أما أولا، فلأن هذا شرط في معنى السبب، وما نقلت في الشرط الذي في معنى العلة.

^{٧٧٩٠} التلويح للفتاوي، ٣١٨/٢.

^{٧٧٩١} التلويح للفتاوي: هدرًا؛ التلويح للفتاوي، ٣١٨/٢.

^{٧٧٩٢} و - ماء.

^{٧٧٩٣} التوضيح لصدر الشريعة، ٣١٩/٢.

^{٧٧٩٤} ر: فليس.

^{٧٧٩٥} و: وهذا.

^{٧٧٩٦} ر: إليه.

^{٧٧٩٧} ر: الحكم.

^{٧٧٩٨} ر: سبب.

^{٧٧٩٩} ر - إليه.

^{٧٨٠٠} ر: بأن.

^{٧٨٠١} ر: يسلم.

^{٧٨٠٢} ر: إلى ما بين.

^{٧٨٠٣} ر - رحمه الله.

^{٧٨٠٤} ر - رحمه الله.

^{٧٨٠٥} التلويح للفتاوي، ٣١٨/٢.

^{٧٨٠٦} و + قد.

^{٧٨٠٧} التلويح للفتاوي، ٣١٩/٢.

^{٧٨٠٨} ر: صلاحية.

^{٧٨٠٩} ر: عليه.

وأما ثانياً، فلأن الشرط الذي في معنى العلة إنما يضاف إليه الحكم إذا لم تعارضه علة^{٧٨١٠} صالحة لإضافة الحكم إليه إذا كان هو صالحاً لإضافة الحكم إليه، وأما إذا لم يكن صالحاً فمن أين تلزم^{٧٨١١} إضافة الحكم إليه؟ ألا يرى إلى قضاء القاضي في مسألة حل القيد، ورجوع الفريقين علة للحكم الذي هو العتق؟ وحيث لا يصلح لإضافة الضمان، لم يضاف إليه. فما ظنك بالشرط الذي في معنى العلة أو في معنى السبب.

ثم قال: «وقد يقال الحكم ههنا هو التلف لا الضمان ولا نزاع في صحة إضافته^{٧٨١٢} إلى فعل البهيمة، قلنا: وكذلك إلى الفعل الطبيعي، فينبغي أن لا يضمن في صورة شق الزق»^{٧٨١٣}.

ولا خفاء في فساد قوله «قلنا» إلى آخره، لأن كلام الخصم مبني على أن الحكم هو التلف لا الضمان، فلا وجه لقوله «فينبغي أن لا يضمن». وكذا في فساد قوله «وقد يقال» إلى آخره، لظهور أن الحكم المبحوث عنه فيه هو أن الضمان هل يجب على الفاتح أو يصير هدراً، لا في أن التلف هل وقع بفعل البهيمة أم لا؟

[٧٤٣] قال: «قوله «وإما شرط اسماً أو حكماً»^{٧٨١٤} إلى آخره.

أقول: في قول العلامة «ولا لبقاء اليمين» أي ولا شرط الملك لبقاء اليمين «لأن محل اليمين هي الذمة فيبقى ببقائها بعد قوله «بدليل أنها لو دخلت الدارين في غير الملك»^{٧٨١٥} انحلت اليمين»^{٧٨١٦} فساد ظاهر.

أما أولاً، فلأن كل حال في محل لا يجب أن يبقى ببقائه، وهذا في غاية الظهور.

وأما ثانياً فللتناقض بينه وبين قوله قبله^{٧٨١٧} إنها لو دخلت الدارين في غير ملكه انحلت اليمين لعدم بقاء اليمين بقاء الذمة. ولو قال يبقى ببقائه ما لم ينحل لأصاب.

[المسائل المتعلقة بالعلامة]

[٧٤٤] قال: «قوله «وأمّا العلامة»^{٧٨١٨} إلى آخره.

أقول: أن العلامة بقوله «إلا أنهم مثلوا فيه بالإحصان مع أن وجوب الرجم موقوف عليه»^{٧٨١٩} أشار إلى اعتراض على المصنف بأن العلامة على ما فسره ما تعلق بالشيء من غير تأثير ولا توقف له عليه.

^{٧٨١٠} ر- علة.

^{٧٨١١} ر: يلزم.

^{٧٨١٢} و ر: الإضافة.

^{٧٨١٣} التلويح للفتاوي، ٣١٩/٢.

^{٧٨١٤} التلويح للفتاوي، ٣١٩/٢.

^{٧٨١٥} و ر: ملكه.

^{٧٨١٦} التلويح للفتاوي، ٣١٩/٢.

^{٧٨١٧} ر- قبله.

^{٧٨١٨} التلويح للفتاوي، ٣٢٠/٢.

^{٧٨١٩} التلويح للفتاوي، ٣٢٠/٢.

وجوابه ظاهر مما أشار إليه المصنف أن شرطيته^{٧٨٢٠} لما لم تكن^{٧٨٢١} قوته لعدم قوة [١٦٢٢ظ] / توقف الحكم وهو الرجم عليه وإلا لقارنه. وحيث تقدمه علم ضعف توقفه عليه، فلأجل ذلك لم يعتبر وسمي علامة، وعلم من هذا أن قوله «وأما تقدمه على وجود الزنى^{٧٨٢٢} فلا ينافي ذلك»^{٧٨٢٣} ليس بشيء، فإن الشرطية المعتبرة ينافيها التقدم على ما بينا.^{٧٨٢٤}

ثم قال: «ثم ظاهر كلام^{٧٨٢٥} المصنف محل نظر. أما أولا، فلأن الشرط التعليقي قد يكون متقدما، وإنما المتأخر^{٧٨٢٦} ظهوره والعلم به كما في تعليق عتق العبد يكون قيده عشرة أربطال. وأما ثانيا، فلأنه ليس كل شرط متقدم يسمى علامة^{٧٨٢٧} كالطهارة للصلاة، ولا كل شرط متأخر يكون في معنى العلة كشهود اليمين على ما سبق. وأما ثالثا، فلأن الشرط الذي في معنى العلة قد يتقدم على صورة العلة، كما إذا كان ولادة من سقط في البئر بعد حفر البئر، فإن ثقله^{٧٨٢٨} الذي هو العلة، قد حصل بعد الشرط أعنى إزالة الإمساك عن الأرض»^{٧٨٢٩}.

والجواب أما عن الأول، بعد أن تقدر في كلامه وكان قيده عشرة أربطال حتى يتم كلامه فبأن^{٧٨٣٠} يقال إن الشرط التعليقي المراد به ما اعتبر فيه هذا المعنى، وهو كونه شرطا تعليقيا. ولا نسلم أن كون القيد عشرة أربطال معتبرا فيه كونه شرطا تعليقيا كان قبل صورة العلة وهي التعليق، إذ قبله لم يكن شرطا ولا تعليقيا.

وأما عن الثاني، فبأننا لا نسلم أن الطهارة التي هي شرط للصلاة متقدمة على علتها وهي الوقت، بل الطهارة التي^{٧٨٣١} هي شرط في صحة الصلاة، هي الطهارة المتصلة بما المتأخرة عن وجوبها الثابت بدخول الوقت، فهي متأخرة عن العلة، ولأجل ذلك لا تسمى^{٧٨٣٢} علامة.^{٧٨٣٣} وعلى تقدير جواز تقدمها على الوقت، لا يجب أن تسمى^{٧٨٣٤} علامة لأنها ما يجب تقدمه كإلحاقان.

فالحاصل أن ما وجب تأخره شرط في معنى العلة، وما وجب تقدمه هو العلامة، وما جاز تأخره وتقدمه فليس شرطا في معنى العلة وليس بعلامة. وهذا التردد في الشرط التحقيقي لا التعليقي، وأما التعليقي فقد علم مما مضى أن شرطه هي تكون في معنى العلة ومتى^{٧٨٣٥} لا يكون.

وفي جواب المصنف نظر، فإنه ما من شرط إلا ولا بد أن يتأخر عن العلة أو يقارنها فإن تقدمها أيضا لا بحسب الشرطية للحكم. مثلا العقل وإن تقدم على التصرفات التي هي علة للاختصاصات ويتقدم علتها، لكنه يشترط أن تكون التصرفات واقعة وهو

^{٧٨٢٠} ر: الشرطية.

^{٧٨٢١} ر: يكن.

^{٧٨٢٢} و ر: الزنا.

^{٧٨٢٣} التلويع للفتازاني، ٣٢٠/٢.

^{٧٨٢٤} ر- التقدم على ما بينا.

^{٧٨٢٥} و- كلام صح ه.

^{٧٨٢٦} و: المتقدم صح ه.

^{٧٨٢٧} ر: غلامه.

^{٧٨٢٨} و: فعله.

^{٧٨٢٩} التلويع للفتازاني، ٣٢٠/٢-٣٢١.

^{٧٨٣٠} و: أن.

^{٧٨٣١} ر- التي.

^{٧٨٣٢} ر: يسمى.

^{٧٨٣٣} و: علة.

^{٧٨٣٤} ر: يسمى.

^{٧٨٣٥} ر: وهي.

قائم، لا أنه يشترط أن يكون موجودا قبل التصرفات. وإن لم تكن^{٧٨٣٦} التصرفات واقعة حال قيامه، فالشرط مقارن. والوقت للصلاة وإن جاز تقدم الطهارة عليه، إلا أنه لا بد أن تكون مقرونة بالصلاة وهي متأخرة عن إرادتها الموجبة للطهارة، وإذا كان متأخرا عن العلة أو مقارنا لها، إذ ليس التقدم على العلة شرطا^{٧٨٣٧} تلزم مقارنته الحكم، فيلزم من هذا أن يكون كل شرط في معنى العلة.

وكان المصنف حيث ذكر أن له نظرا في كونه الإحصان علامة وليس شرطا في معنى العلة، أشار إلى هذا، ولكن من شرط كونه في معنى العلة أن لا تعارضه علة صالحة لإضافة الحكم إليه، فكل^{٧٨٣٨} شرط جاز أن يكون شرطا في معنى العلة إذا وجد شرطه. فقول المصنف «لأن الحكم مقارن للشرط الذي هو متأخر عن صورة العلة فيضاف الحكم إليه، فهو شرط في معنى العلة»^{٧٨٣٩} محمول على هذا، وكذا قولنا المبني عليه، وهو ما قلنا. فيلزم من هذا أن يكون كل شرط في معنى العلة.

وأما عن الثالث، فبيان^{٧٨٤٠} علة السقوط هي^{٧٨٤١} الثقل، لا الثقل المخصوص. بدليل أن كل ثقل مؤثر في السقوط، وثقل من ولد بعد إزالة الإمساك عن الأرض إنما صار علة لأنه ثقل، لا لأنه ثقله. فالإمساك عن الأرض إنما أزيل بعد العلة التي هي الثقل، لأن الثقل فيما كان من أجزاء الأرض قد كان قبل ذلك.

وعلى تقدير تسليم أن علة سقوطه بعلة لا مطلق الثقل، فالأجزاء المادية الثقيلة لبدنه الطالبة للمركز^{٧٨٤٢} كانت موجودة قبل ذلك، وثقله علة السقوط، إنما هو من تلك الأجزاء الموجودة قبل ولادته، فثقله كان موجودا قبل حفر البئر. وهذا قطع لتراخ الخضم من الجواب الأول.

[٧٤٥] قال: «قوله «ولما كان لي نظر»»^{٧٨٤٣} إلى آخره.

أقول: قال العلامة «ولقائل أن يقول: كونه علامة وإن صلح محلا للنظر، إلا أنه لا خفاء في أنه ليس شرطا في معنى العلة. إذ الشرط إنما يكون في معنى العلة»^{٧٨٤٤} إذا^{٧٨٤٥} لم تعارضه علة صالحة لإضافة الحكم إليها كالتزنا ههنا، مع أن الإحصان عبارة عن خصال حميدة بعضها مندوب إليه وبعضها مأمور به، فلا يصلح أن يكون في معنى العلة الموجبة للعقوبة المحضه»^{٧٨٤٦}.

والجواب عنه أن الحكم ههنا يغلط عقوبة الزنى^{٧٨٤٧} وهي^{٧٨٤٨} الرجم. ولا شك أن الزنى^{٧٨٤٩} لا يوجب الرجم إلا بشرط الإحصان، فلا تصلح إضافة التغليب إليه من حيث هو زنى^{٧٨٥٠} بل من حيث هو زنى^{٧٨٥١} محصن. فالزنى^{٧٨٥٢} هو^{٧٨٥٣} علة لا يضاف إليه

^{٧٨٣٦} ر: يكن.

^{٧٨٣٧} ر- إذ ليس التقدم على العلة شرطا.

^{٧٨٣٨} و: وكل.

^{٧٨٣٩} التوضيح لصدر الشريعة، ٢/٣٢٠-٣٢١.

^{٧٨٤٠} و: فلاذن.

^{٧٨٤١} و ر: هو.

^{٧٨٤٢} ر: للمذكر.

^{٧٨٤٣} التلويح للفتاوي، ٢/٣٢١.

^{٧٨٤٤} و+ الموجبة للعقوبة المحضه أي.

^{٧٨٤٥} ر- إذا.

^{٧٨٤٦} التلويح للفتاوي، ٢/٣٢١.

^{٧٨٤٧} و ر: الزنا.

^{٧٨٤٨} و ر: وهو.

^{٧٨٤٩} و ر: الزنا.

^{٧٨٥٠} و ر: الزنا.

^{٧٨٥١} و ر: الزنا.

^{٧٨٥٢} و ر: الزنا.

الحكم، والإحصان وإن كان مشتملا على أمور مندوب إليها ومأمور بها، لكنه نعمة توجب^{٧٨٥٤} الشكر وتغلظ جناية مخالفة منعمه، لا سيما في حياته استغنى عن الإتيان بها لما أنعم عليه في جنسه من الحلال. فهو إذن شرط في معنى العلة، إذ له أثر فلا غلظ جناية الزنى^{٧٨٥٥} بمن اتصف به في الرجم، فغلظ الجناية الواقع بالإحصان هو موجب لغلظ العقوبة وهو الرجم لا الإحصان، من حيث أنه مشتمل على أمور غير محظورة. لكن لما خفي على العلامة هذا السر قال «ولا خفاء في أنه ليس شرطا في معنى العلة»^{٧٨٥٦}.

[٧٤٦] قال: «قوله»^{٧٨٥٧} «وهو» يصلح^{٧٨٥٨} إلى آخره.

أقول: هكذا روى العلامة كلام المصنف فاحتاج إلى أن أوله بأن المصدر في تأويل أن مع الفعل والحال أن الأمر بالعكس وفي نسختنا وهي تصلح فلا حاجة إلى ذلك التأويل.

[٧٤٧] قال: «قوله»^{٧٨٥٩} «بخلاف الجلد» إلى آخره.

أقول: قال العلامة: «فإن قيل» أي على دليل الشافعي رحمه الله^{٧٨٦٠} «إن قوله تعالى ﴿ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا﴾^{٧٨٦١} عطف على ﴿يَرْمُونَ﴾^{٧٨٦٢}، فيكون شرطا مثله، كما إذا قيل إن دخلت الدار ثم تكلمت زيدا فأنت طالق وعبيدي حر، كان تكلم زيدا شرطا للطلاق والعناق^{٧٨٦٣} جميعا مثل الدخول في الدار.^{٧٨٦٤} فلو جعل مجرد الدخول شرطا في حق العتق، لزم إلغاء الشرط الثاني في حقه قلنا: لو سلم أن قوله تعالى ﴿وَلَا تَقْبَلُوا﴾^{٧٨٦٥} عطف على ﴿فَاجْلِدُوهُمْ﴾^{٧٨٦٦} لا على مجموع الجملة الاسمية، فإنما^{٧٨٦٨} جعلنا العجز عن إقامة البينة لغوا في حق رد الشهادة لما^{٧٨٦٩} لاح من الدليل. على أنه في حقه علامة لا شرط حقيقي، وفي حق الجلد شرط لا علامة، وهو أن القذف في نفسه كبيرة فيكفي في رد الشهادة وتقديم الجلد على العجز ليس بممكن، بل يتوقف عليه فيكون شرطا»^{٧٨٧٠}.

وهذا الجواب ظاهر الفساد. فإن كون القذف كبيرة إن صح قبل ظهور العجز ولا^{٧٨٧١} جلد عليه إلا لارتكابه تلك الكبيرة، فليجلد قبل ظهور العجز كما ردت شهادته قبله، وإن لم يعلم كونه كبيرة إلا بظهور العجز فلم يكن لغوا في حق رد الشهادة.

^{٧٨٥٣} ر- هو.

^{٧٨٥٤} و- توجب.

^{٧٨٥٥} و: الزنا.

^{٧٨٥٦} التلويح للفتازاني، ٣٢١/٢.

^{٧٨٥٧} و- قوله.

^{٧٨٥٨} التلويح للفتازاني، ٣٢٢/٢.

^{٧٨٥٩} التلويح للفتازاني، ٣٢٣/٢.

^{٧٨٦٠} ر- رحمه الله.

^{٧٨٦١} سورة النور، ٤/٢٤.

^{٧٨٦٢} سورة النور، ٤/٢٤.

^{٧٨٦٣} التلويح للفتازاني: والعتق.

^{٧٨٦٤} و- في الدار.

^{٧٨٦٥} و- قوله.

^{٧٨٦٦} سورة النور، ٤/٢٤.

^{٧٨٦٧} سورة النور، ٤/٢٤.

^{٧٨٦٨} و: فإننا.

^{٧٨٦٩} و: بما.

^{٧٨٧٠} التلويح للفتازاني، ٣٢٤/٢.

^{٧٨٧١} ر: فلا.

بل الجواب عنه أنه بالعجز عن إقامة البينة علم ما صدر عنه من القذف كان كبيرة عند وروده، فكان مردود الشهادة قبل ظهور العجز أيضا. وأما الجلد المتأخر وهو فعل حسي فلا يمكن جعله متقدما على العجز، ولا يمكن أن يقام قبل العجز، فإنه قد يكون بغير حق.

[٧٤٨] قال: «قوله «قلنا»»^{٧٨٧٢} إلى آخره.

أقول: في قول العلامة «ولو كان في نفسه كبيرة و^{٧٨٧٣} فاحشة لم تكن^{٧٨٧٤} الشهادة عليه مقبولة أصلا»^{٧٨٧٥} حيث رجع عن معنى قول المصنف «فإن الشهادة مقبولة عليه حسبة»^{٧٨٧٦} تسامح. إذ قبول الشهادة عليه حسبة أدل على كون القذف من حيث هو ليس بكبيرة من قبول الشهادة عليه مطلقا. على أن قوله في معرض المنع ويرد على دليلنا على ما قرره المصنف أن القذف لما لم يكن حراما في نفسه وبفقدان الشهود إلى مدة يتمكن فيها من إحضارهم صار كبيرة وجد على ذلك. فما الوجه في أنه إذا أتى بالشهود وإن تقدم^{٧٨٧٧} العهد يبطل رد^{٧٨٧٨} شهادته؟ والحاصل أنه إن كان كبيرة فلم يبطل، إذ شهادته إذا أتى بالشهود بعد الجلد وإن لم تكن كبيرة، بل كانت دائرة بين أن يكون وبين أن لا يكون فلم يجد.

والجواب عنه، أن كونه كبيرة موجبة للجلد، ورد الشهادة مشروط بأن لا يوجد الشهود، وحيث تحقق الشرط جلد وردت^{٧٨٧٩} شهادته. ثم إذا وجدت الشهود، بطل الشرط [١٦٣ ظ] / فتحقق أن القذف صار حسبة، فلم يلزم الشارع على المدعي حسبة شيئا، فبقي حكم رد الشهادة في أصل العدم.

[باب المحكوم به]

^{٧٨٧٢} التلويح للفتاواني، ٣٢٤/٢.

^{٧٨٧٣} و: ر: أو.

^{٧٨٧٤} ر: يكن.

^{٧٨٧٥} التلويح للفتاواني، ٣٢٤/٢.

^{٧٨٧٦} التوضيح لصدر الشريعة، ٣٢٤/٢.

^{٧٨٧٧} ر: تقادم.

^{٧٨٧٨} ر: إذ.

^{٧٨٧٩} و: ورد.

[المسائل المتعلقة بكون المحكوم به إما حقوق الله أو حقوق العباد أو ما اجتماعا فيه والعبادات والعقوبات وأنواعها]

[٧٤٩] قال: «قوله «باب المحكوم به»»^{٧٨٨٠} إلى آخره.

أقول: قال العلامة «وعند الشافعي رحمه الله^{٧٨٨١} هما لفظان مترادفان»^{٧٨٨٢} أي الباطل والفاقد لفظان مترادفان «ولا مشاحة في الاصطلاح»^{٧٨٨٣} وإنما يتم كلامه أن^{٧٨٨٤} لو جعل للباطل حكما وللفاقد حكما آخر حتى يصح أنه مجرد اصطلاح.^{٧٨٨٥} وأما إذا لم يجعل لكل منهما حكما، فهو خلاف يصلح للمنازعة.

[٧٥٠] قال: «قوله»^{٧٨٨٦} «ثم المحكوم به»»^{٧٨٨٧} إلى آخره.^{٧٨٨٨}

أقول: فسر العلامة حق الله تعالى بما يتعلق به النفع العام من غير اختصاص بأحد، فينسب إلى الله تعالى لعظم خطره وشمول نفعه، وحق العبد بما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير. ولا خفاء في أن جميع ما حكم به الشارع ليس نفعه مخصوصا بأحد، وإنما أحكام الشرع كليات لا اختصاص لها بأحد دون أحد. وأن حرمة مال الغير أيضا مما لا يختص نفعه بأحد. والأشبه أن حق الله تعالى ما تعلق بالعبد من حيث أنه عبد الله تعالى، وحق العبد ما تعلق به من حيث إن صاحبه أيضا^{٧٨٨٩} عبد الله تعالى مثله.

وأما عدم القسم الخامس وهو ما استوى فيه حق الله تعالى وحق العبد، فلأنه على تقدير التعارض فالغلبة لحق العبد لاحتياجه، وغنى الله سبحانه وتعالى، لا لأن الحقين^{٧٨٩٠} بحسب معناه لا يمتثلان التساوي على ما ظن العلامة حيث قال «فظهر بما ذكرنا أنه لا يتصور قسم آخر اجتماع فيه حق الله تعالى^{٧٨٩١} وحق العبد على التساوي في اعتبار الشارع»^{٧٨٩٢} وأشار بقوله «بما ذكرنا» إلى تعريف الحقين.^{٧٨٩٣}

[٧٥١] قال: «قوله «وكل»»^{٧٨٩٤} إلى آخره.

أقول: ذكر العلامة أن معنى هذا الكلام أن في جملة الفروع أصلا وملحقا به وزوائد، لا أن كل واحد منها يشتمل على الثلاثة. وذكر في آخر هذا القول توضيحا لهذا أن الأصل في فروع العبادات الصلاة، والملحق به الصوم والزوائد مثل الاعتكاف. وتكثير الصلوات حقيقة أو حكما بالانتظار على شريطة الاستعداد. وهذا الكلام يؤدي إلى جعل الزكاة والحج والجهاد من الزوائد.

^{٧٨٨٠} التلويح للفتاوي، ٣٢٥/٢.

^{٧٨٨١} ر- رحمه الله.

^{٧٨٨٢} ر+ فإن.

^{٧٨٨٣} التلويح للفتاوي، ٣٢٦/٢.

^{٧٨٨٤} ر: أي.

^{٧٨٨٥} ر: إصلاح.

^{٧٨٨٦} و- قوله.

^{٧٨٨٧} التلويح للفتاوي، ٣٢٧/٢.

^{٧٨٨٨} ر- إلى آخره.

^{٧٨٨٩} ر- أيضا.

^{٧٨٩٠} ر: الحقين.

^{٧٨٩١} و- تعالى.

^{٧٨٩٢} التلويح للفتاوي، ٣٢٦/٢.

^{٧٨٩٣} ر: حقيقي.

^{٧٨٩٤} التلويح للفتاوي، ٣٢٧/٢.

وليت شعري لم ذهب إلى هذا ولم يلتزم أن لكل فرع من فروع العبادات أصلا وهو ما لا يكون إلا به، وفرعا وهو ما لا يكون كاملا إلا به، وزوائد وهو ما يكون كاملا بدونها^{٧٨٩٥} ولكنها من مؤكدات الكمال ومحسناته؟ مثلا الصلاة لا تؤدي إلا بأداء أركانها، ولو تؤدي كاملة إلا بقراءة به الفاتحة والتشهد، وتطويل القراءة والقيام والركوع والسجود من المحسنات. والصوم لا يؤدي إلا بوجود النية في أكثر اليوم، ولا يؤدي كاملا إلا باتصال النية بأوله، وترك ما يكره فيه من المحسنات، واعتبر هذا في كل العبادات.

[٧٥٢] قال: «قوله «وعبادة فيها^{٧٨٩٦} مؤونة»^{٧٨٩٧} إلى آخره.

أقول: ذكر العلامة ههنا خلاف محمد رحمه الله في إيجاب صدقة الفطر في مال الصبي^{٧٨٩٨} والمجنون،^{٧٨٩٩} وقال «فإنه اعتبر جانب العباد لكونه أرجح»^{٧٩٠٠} وكأنه استقوى^{٧٩٠١} دليله. وليس بقوي لما فيه من إبطال معنى المؤونة بالكلية.

[٧٥٣] قال: «قوله «لأنها»^{٧٩٠٢} إلى آخره.

أقول: نقل العلامة اعتراضا على دليل الشافعي بأن ضمان المثلث لا يصح في حقوق الله تعالى، لأنه متركه عن أن يلحقه خسران يحتاج إلى جبره، بل الضمان في حقوقه جزاء الفعل. ثم نقل جوابا عنه بقول «قيل»^{٧٩٠٣} المراد بالمثلث هو الحق الثابت لصاحب الشرع الفاتت بفعل يضاده كالاتبعاد الفاتت بالقتل، وليس المراد بالمثلث المثلث. ولا يخفى أن هذا لا يدفع تركه تعالى عن أن يلحقه خسران يحتاج إلى جبره، فإن فوت الاستبعاد أيضا ليس خسرانا له.

[٧٥٤] قال: «قوله «وهي» أي العبادات»^{٧٩٠٥} إلى آخره.

أقول: قال العلامة «وهذا فاسد نقلا وحكما واستدلالات»^{٧٩٠٦} والإشارة إلى استدلال المصنف على أن العقوبة في كفارة الظهار غالبية بأنه منكر من القول وزورا.

«أما الأول، فلأن السلف قد صرحوا بأن جهة العباد في كفارة [١٦٤و] / الظهار غالبية. وأما الثاني، فلأن من حكم ما تكون العقوبة فيه غالبية، أن يسقط بالشبهة ويتداخل، ككفارة الصوم حتى لو أفطر في رمضان مرارا لم يلزمه إلا كفارة واحدة، وكذا في رمضانين عند أكثر المشايخ. ولا تداخل في كفارة الظهار حتى لو ظاهر من امرأته مرتين أو ثلاثا في مجلس واحد أو مجالس متفرقة، لزمه لكل ظهار كفارة. وأما الثالث، فلأن كون الظهار منكرا^{٧٩٠٧} من القول وزورا، إنما يصلح جهة لكونه جنائية على ما هو

^{٧٨٩٥} و ر: بدونه.

^{٧٨٩٦} و: فهذا.

^{٧٨٩٧} التلويح للفتاوي، ٣٢٨/٢.

^{٧٨٩٨} ر: المجنون.

^{٧٨٩٩} ر: والصبي.

^{٧٩٠٠} التلويح للفتاوي، ٣٢٨/٢.

^{٧٩٠١} ر: استوى.

^{٧٩٠٢} التلويح للفتاوي، ٣٣٠/٢.

^{٧٩٠٣} ر: فعل.

^{٧٩٠٤} التلويح للفتاوي، ٣٣٠/٢.

^{٧٩٠٥} ر: العباد؟ التلويح للفتاوي، ٣٣١/٢.

^{٧٩٠٦} التلويح للفتاوي، ٣٣١/٢.

^{٧٩٠٧} و: منكرا صح هـ.

مقتضى إيجاب الكفارة. على أنه كان في الأصل للطلاق ويحتمل التشبيه للكرامة، وبهذا يدخل^{٧٩٠٨} في الجناية قصور فيصلح لإيجاب الحقوق الدائرة، ولولا ذلك لكان جزاؤه عقوبة محضة».^{٧٩٠٩}

وها أنا أبين أن الفساد ليس في مقاله، بل في كلامه ابن أخت أخي حاله.

أما في الأول، فلأن قول السلف يحتمل أن يراد به أن جهة العبادة فيها غالبية على سائر الكفارات، ولا يلزم أن يراد به أنها غالبية على جهة العقوبة التي فيها. ولئن سلمناه فأى فساد في متابعة^{٧٩١٠} المصنف الخلف لا السلف، فإنهم ليسوا ناقلين ذلك عن الشارع حتى يلزم من مخالفتهم الفساد.

وأما في الثاني، فمنع أنها لا تسقط بالشبهة، ولذلك لا تجب إلا بألفاظ مخصوصة ولا تجب غيرها. والتدخل ليس من أحكام كون العقوبة غالبية، فإنه قد يكون في العبادات المحضة كسجود التلاوة، ولما لم يكن التدخل من أحكامه، لم يلزم أن يكون عدمه من أحكام أن العبادة غالبية.

وأما في الثالث فلأن غاية استدلاله وصلت إلى أن الظهار^{٧٩١١} فيه من جهة الإباحة بسبب التشبيه للكرامة، وإذا لا يقتضي كون العبادة فيه غالبية. كيف وكونه منكرا^{٧٩١٢} من القول وزورا^{٧٩١٣} منصوص عليه؟ ولولا أنه غالب فيه، لم يجز إطلاق ذلك عليه. بل لولا قوله تعالى ﴿فَكَفَّارَتُهُ﴾^{٧٩١٤} حيث جعل ما وجب به كفارة، وإنما يكون كفارة إذا كان فيه معنى العبادة. وقوله ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾^{٧٩١٥} فإنه عبادة، والعبادة لا تثبت بالجناية المحضة لم يكن للظهار جهة إباحة أصلا. على أن الطلاق ليس بجناية وإن كان أبغض المباحات، إذ المباح لا يكون جناية. وكون الظهار منكرا من القول وزورا، لا يتوقف كونه جناية على كونه في الأصل للطلاق، وهذا ظاهر.

ثم قال «وأيضا ذكر بعضهم أن السبب هو الظهار والعود ... إلا أنه جوز أداء الكفارة قبل العود ... لنتهي^{٧٩١٦} الحرمة بما فيقع الفعل بصفة الحل».^{٧٩١٧}

والجواب عنه أن قوله تعالى ﴿مَنْ قَبِلَ أَنْ يَتَمَاسَا﴾^{٧٩١٨} دليل على أن العود ليس في شيء من سببته وإلا لزم تقدم الحكم على السبب. وما نقل عن الطريقة المعينة^{٧٩١٩} فلم يثبت إلا أن المعصية قد تكون سببا للعبادة لأمر ذكره، ونحن لا نمنع كون كفارة الظهار عبادة. ولا يلزم من هذا أن لا تكون^{٧٩٢٠} جهة العقوبة فيه غالبية.

ثم قال «وذكر المحققون في الفرق بين كفارة الفطر وغيرها».^{٧٩٢١} وحاصل الفرق أن كفارة الفطر لما أن الفطر أمر معود^{٧٩٢٢} للنفس وهو أحوج إلى الزاجر الذي فوق سائر الزواجر، فمعنى العقوبة فيه أكثر من غيرها.

^{٧٩٠٨} ر+ قصور.

^{٧٩٠٩} التلويح للفتاوي، ٣٣١/٢.

^{٧٩١٠} ر: مبايعه.

^{٧٩١١} ر: الظهارة.

^{٧٩١٢} ر: منكرا.

^{٧٩١٣} و: وزورا.

^{٧٩١٤} سورة المائدة، ٨٩/٥.

^{٧٩١٥} سورة المجادلة، ٣/٥٨.

^{٧٩١٦} ر: لنتهي.

^{٧٩١٧} التلويح للفتاوي، ٣٣١/٢.

^{٧٩١٨} سورة المجادلة، ٣/٥٨.

^{٧٩١٩} و: المعينين.

^{٧٩٢٠} ر: يكون.

وهذا لو صح، أفاد أن معنى العقوبة كان في كفارة الفطر أكثر منها في غيرها من الكفارات، حتى من كفارة الظهار، ولا يلزم من هذا أن يكون معنى العبادة فيها غالبية على معنى العقوبة. على أن كلامهم يقتضي أن يكون الزاجر في كفارة الفطر أكثر منه في كفارة الظهار، وليس كذلك. بل الزاجر فيهما حكم واحد لقوله الطاهر «فعليه ما على المظاهر»^{٧٩٢٣} وكأن المحققين إنما أرادوا بما نقل عنهم بيان أن الجنابة في الإفطار ليست^{٧٩٢٤} فوق الجنابة في الحنث، وليست^{٧٩٢٥} مساوية^{٧٩٢٦} للجنابة في الظهار. فإن الداعي إليه أمر معود، والعادة^{٧٩٢٧} كالطبيعة، والداعي إلى الحنث ليس كذلك. وكذا الداعي إلى الظهار.

بل الأمر هناك بالعكس، إذ العادة جارية بأن يجتنب عن الحنث، بل إنما وضعت اليمين لأجله، وكذا جارية بأن يجتنب عن تشبيه الزوجة التي تفتش بالأم ما لام التي الولد بعضها. فبينوا أن غلظ الكفارة في الإفطار ليس لأنه أغلظ^{٧٩٢٨} جنابة مما ذكر، [١٦٤ ط] / بل لأن الداعي فيه أكثر وأقوى، فكان الزاجر منه أغلظ مما هو في اليمين، ومساويا لما هو في الظهار، وإن كان كلاهما فوقه في الجنابة.

وإنما جعل كذلك لأن اليمين قد يكون على أمر وهو بحسب نفسه مذموم شرعا، وعلى تقدير أن لا يكون مذموما شرعا فقد تعرض النسيان، فعند ذلك يجري فيه العذر. وأما الظهار فهو مما لا يجري فيه النسيان غالبا، فلا يجري فيه العذر، فالجنابة فيه أقوى من الجنابة في الحنث.

[٧٥٥] قال: «قوله «وكذا كفارة الفطر»»^{٧٩٢٩} إلى آخره.

أقول: قال العلامة «فعلى ما ذهب إليه المصنف من كون العقوبة غالبية فيها من كفارة الظهار وجه الاستدلال ظاهر، وأما على ما هو المذهب قيل وجهه أنه قيد^{٧٩٣٠} الإفطار بصفة التعمد الذي به تكامل الجنابة، ثم رتب عليه وجوب الكفارة، فدل^{٧٩٣١} ذلك على علية العقوبة كما هو مقتضى كمال الجنابة». وهذا كلام في غاية الضعف.

أما أولا، فلا أن الخلاف الذي نسبته إلى المصنف للقوم لم يكن إلا في جعل جهة العقوبة في الظهار غالبية على جهة العبادة إذ المصنف مصرح به، وهنا يزعم أن المصنف ذهب إلى أن العقوبة في كفارة الإفطار أغلب فيها من كفارة الظهار، وليس له في ذلك تصريح ولا إيماء.

ولئن سلمناه، فالتوجيه الذي أورده من جهة القوم للحديث حاصله أن الإفطار بالتعمد تكامل جنابة، فصارت الكفارة بذلك معنى العقوبة فيها غالبا، ولم يكن البحث إلى الآن إلا في كفارة الإفطار، ولا كفارة إلا في الفطر عمدا، والمصنف لم يقل أصلا بوجوب الكفارة بالإفطار ناسيا. وبالجمله هذا كلام ليس له توجيه أصلا.

^{٧٩٢١} التلويح للفتاوي، ٣٣٢/٢.

^{٧٩٢٢} ر: معقود.

^{٧٩٢٣} ورد هذا الحديث في البسوط للسرخسي بهذا اللفظ: من أفطر في رمضان متعمدا «فعليه ما على المظاهر».

أبو بكر شمس الأئمة محمد بن أحمد بن سهل السرخسي، كتاب البسوط، استانبول ١٩٨٢/١٤٠٣، ٧١-٧٢.

^{٧٩٢٤} و ر: ليس.

^{٧٩٢٥} و ر: وليس.

^{٧٩٢٦} و ر: مساويا.

^{٧٩٢٧} ر- والعادة.

^{٧٩٢٨} ر+ الكفارة في الإفطار ليس لأنه أغلظ.

^{٧٩٢٩} التلويح للفتاوي، ٣٣٧/٢.

^{٧٩٣٠} و: قبل.

^{٧٩٣١} ر: فد.

ثم قال: «ولا يخفى أن هذه الوجوه الثلاثة متقاربة جداً».^{٧٩٣٢} وكأنه أراد بهذا أنه لما أبطل الاستدلال بالدليل الأول برعمه، لزم منه بطلان الاستدلال بالدليلين الآخرين.

قلت: إن أراد بذلك التقارب من جهة أن كلا من الثلاثة مثبت للمدعى، فمسلم. ولا استبعاد في هذا ولا يلزم منه شيء. وإن أراد أن بعضها مبني على الآخر فممنوع، لأن الأول استدلال بالحديث حيث^{٧٩٣٣} جعل على المفطر متعمداً ما^{٧٩٣٤} على المظاهر، والثاني استدلال بالإجماع على عدم وجوبها على المخطئ، وهو يدل على اعتبار تكامل الجنابة في السبب، وهو يدل على تكامل العقوبة، ولا تكامل إلا بكون جهتها غالبية على جهة العبادة. وهذا على ما يرى ليس مبنيًا على الأول، ولا الأول على الثاني. والثالث استدلال بالسبب، فإن الإفطار الذي هو سببه ليس فيه شبهة الإباحة. فلولا أنه منع من التسليم للحق لا إبطال لما ثبت من الحق، كانت العقوبة الثابتة به عقوبة محضة، فلا أقل من أن تكون غالبية، وهذا لا تعلق له بالأولين ابتناء ولا لهما به.

ثم قال: «وهذا الكلام» أي كون الكفارة عقوبة وجوبا وعبادة أداء «مما أورده فخر الإسلام في كفارة الفطر خاصة. يعني^{٧٩٣٥} أنها وجبت قصداً إلى العقوبة والزجر بخلاف سائر الكفارات، فإن العقوبة فيها^{٧٩٣٦} تبع، إذ لا معنى^{٧٩٣٧} للزجر عن القتل الخطأ^{٧٩٣٨} مثلاً»^{٧٩٣٩} وهذا كلام لا معنى له.

وأما أولاً فلأن تصوير الإمام هذا الحكم في كفارة الإفطار لا يدل على أنه ليس كذلك في غيره، بل لاشتراك^{٧٩٤٠} الجميع في أن فيها معنى العبادة والعقوبة فالحكم في الكل واحد.

وأما ثانياً فلأن ما ذكره من أنه لا معنى للزجر عن القتل خطأً مثلاً يعني كذا في البواقي لا معنى للزجر لو صح، أفاد أنها عبادات محضة ولم يقل أحد به.

وأما ثالثاً فلأن الزجر عن التقصير له معنى واضح لا يخفى على من له أدنى تأمل.

[٧٥٦] قال: «قوله «فيسقط»^{٧٩٤١} إلى آخره.

أقول: قال العلامة «توسط»^{٧٩٤٢} قوله وهي «أي الكفارات «عقوبة وجوبا، عبادة أداء مخرج للنظم عن نظامه»^{٧٩٤٣} إذ قوله «فيسقط أو حتى تسقط»^{٧٩٤٤} إلى آخره تفرعات. على أن كفارة الفطر عقوبة وجوبا وعبادة أداء.

ثم قال: «ولكننا [١٦٥] / جعلنا الضمير لكفارة الفطر، فيحسن النظم ويستقيم المعنى».^{٧٩٤٥}

^{٧٩٣٢} التلويح للفتاواني، ٣٣٢/٢.

^{٧٩٣٣} ر- حيث.

^{٧٩٣٤} ر- ما.

^{٧٩٣٥} و: ر: بمعنى.

^{٧٩٣٦} ر- فيها.

^{٧٩٣٧} ر: مضى.

^{٧٩٣٨} و: ر: خطأ.

^{٧٩٣٩} التلويح للفتاواني، ٣٣٣/٢.

^{٧٩٤٠} ر: لأنه أن.

^{٧٩٤١} و: فيسقط؛ التلويح للفتاواني، ٣٣٣/٢.

^{٧٩٤٢} و: توسط.

^{٧٩٤٣} التلويح للفتاواني، ٣٣٣/٢.

^{٧٩٤٤} التوضيح لصدر الشريعة، ٣٣٣/٢.

قلت: إذا كانت الكفارات جميعها كذلك، كانت كفارة الفطر أيضا كذلك. فبناء التفريع لا يوجب احتلالا في النظم ولا في المعنى.

ثم قال: «**بخلاف سائر الكفارات**».^{٧٩٤٦} وهذا منه تأكيد لما ذكره أن كفارة الفطر لها خصوص بكونها عقوبة وجوبا وعبادة أداء. ولا يلزم منه هذا لأن الكفارة في الفطر ليست^{٧٩٤٧} مطلقا، بل فيه متممدا. وما ذكر من الإفطار على ظن عدم طلوع الفجر أو غروب الشمس إنما يورث شبهة في التعمد، وهو غير معتبر في سائرهما، فلأجل ذلك لم تسقط^{٧٩٤٨} لأنها ليست عقوبات وجوبا.

ثم قال: وعند الشافعي رحمه الله تحب الكفارة أي على من شهد برؤية هلال رمضان فرد القاضي شهادته لتفرده، وقضى بأن ذلك اليوم من شعبان فأفطر، ولو بالإجماع، لأن هذا اليوم من رمضان في حقه بدليل قطعي، وجهل الغير لا يورث شبهة في حقه.

قلت: لكننا نقول لما جعل الشارع كونه من رمضان مشروطا بثبوته لدى الحاكم ولم يثبت، صار كونه من رمضان ذا شبهة في حقه أيضا. فإن الشبهة الآتية^{٧٩٤٩} من جهة الشارع الذي هو صاحب الحق^{٧٩٥٠} ليست أدنى من الشبهة الآتية بحسب العقل وهي مسقطه، فهذه^{٧٩٥١} بالطريق الأولى.

ويؤيد ما قلنا الفرق بين من أفطر ثم أنشأ السفر، حيث لا يسقط السفر المعترض الكفارة، وهي من أفطرت ثم حاضت أو أفطر ثم مرض، حيث يسقط الحيض والمرض المعترضان الكفارة، فإنهما من جهة صاحب الحق، والأول من جهة العبد وليس له حق، ولأنه فيما وجب عليه.

[٧٥٧] قال: «**قوله «وما اجتمعا» أي وما اجتمع فيه الحقان**»^{٧٩٥٢} إلى آخره.

أقول: إن العلامة بنى على ما أسلف في معنى كون الأمر حق الله أو حق العباد، كون الغالب في حد القذف حق الله، وفي القصاص حق العبد. فقال في حد القذف «**فإنه زاجر يعود نفعه إلى عامة العباد**».^{٧٩٥٣}

ويلزم منه بحسب ما أسلف أن يكون القصاص زاجرا يعود نفعه إلى عبد مخصوص، وليس كذلك بدليل قوله تعالى على التعميم «وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ»^{٧٩٥٤}. بل بناؤه على ما أسلفناه من أن الزجر عن القذف إنما هو لأن القاذف عبد الله تعالى، والعبد لا يسعه التصرف إلا فيما أذن له من مال المولى. وإن كان فيه من الزجر لأن الجنى عليه عبد الله تعالى مثله، وليس له عليه ولاية الظلم أصلا. وفي القصاص هذان المعنيان أيضا موجودان، إلا أن الزجر لأجل أنه مثله فيه أظهر بدليل أنه يقتل به، ولا قصاص في القذف.

^{٧٩٤٥} التلويح للفتاواني، ٢/٣٣٣.

^{٧٩٤٦} التلويح للفتاواني، ٢/٣٣٣.

^{٧٩٤٧} و ر: ليس.

^{٧٩٤٨} ر: يسقط.

^{٧٩٤٩} و+ الذي هو صاحب الحق.

^{٧٩٥٠} ر- الذي هو صاحب الحق.

^{٧٩٥١} ر- فهذه.

^{٧٩٥٢} التلويح للفتاواني، ٢/٣٣٤.

^{٧٩٥٣} التلويح للفتاواني، ٢/٣٣٤.

^{٧٩٥٤} سورة البقرة، ١٧٩/٢.

[٧٥٨] قال: «قوله «ثم تبعية أهل الدار»»^{٧٩٥٥} إلى آخره.

أقول: قال العلامة «ثم التحقيق أن عند الأبوين ليست التبعية خلفا عن أداء أحد الأبوين، بل عن أداء الصبي نفسه. كابن الميت خلف عنه في الميراث، وعند عدمه يكون ابن الابن خلفا عن الميت لا عن الله، لئلا يلزم للخلف خلف فيكون الشيء خلفا وأصلا»^{٧٩٥٦}.

ثم قال: «وقد يقال لا امتناع في كون الشيء أصلا من وجه»^{٧٩٥٧}.

وهذا الكلام^{٧٩٥٨} يدل على أن ما ادعاه تحقيقا ليس بتحقيق. على أن الأصل أن يؤدي الصبي بنفسه الإسلام، فإن لم يؤد فتأدية أحد أبويه خلف^{٧٩٥٩} عن تأديته، وإذا لم يوجد أحد الأبوين فتبعية الدار خلف عن تأدية أحد الأبوين، لا عن إسلام الولد لأن الشارع إنما اعتبر في الخلفية عن إسلامه، إسلام أحد الأبوين لا غير. حيث جعله تابعا لخيرهما ديننا، فالتبعية إنما تصير خلفا عما اعتبره الشارع خلفا لا عن الأصل. إذ لو صار خلفا عن الأصل، لصار خلفا عند وجود أحد الأبوين أيضا وعدم تأديته^{٧٩٦٠} الإسلام. وهذا ليس كابن الابن، فإنه خلف عند عدم ابن الميت بطريق الأصالة بالشرع لا بطريق الخلفية، بدليل أنه يرث وإن كان الابن مات قبل الميت،^{٧٩٦١} فلو كانت^{٧٩٦٢} خلفيته^{٧٩٦٣} عن الميت بطريق الخليفة عن الابن لما ورث، فعلم أن ما ذكره تحقيق ولكن لعدم التحقيق.

[٧٥٩] قال: «قوله «لكنه»»^{٧٩٦٤} إلى آخره.

أقول: جعل العلامة مذهب الشافعي رحمه الله^{٧٩٦٥} أن التيمم خلف ضروري مبنيا على أن التيمم عنده عند عدم [١٦٥ظ] / الماء مبيح للصلاة مع قيام الحدث، ولم ينسب المصنف إليه هذا لكونه في غاية الشناعة.

فإن الحدث نجاسة حكمية وقد جعل الشارع لطهارته طريقا وهو التوضؤ بالماء، وعلى تقدير عدمه طريقا آخر وهو التيمم بالتراب، فيكون التيمم أيضا مطهرا كالوضوء. وإنما يلزم ما نسبته إلى الشافعي رحمه الله لورود الشرع على أنه لا طهارة عن الحدث إلا بالماء سواء وجد أو لم يوجد، ولم يرد. نعم لما^{٧٩٦٦} رأى الشافعي رحمه الله أنه لا يصار إلى التيمم إلا عند فقدان الماء، وعند ذلك يلزم أن تكون^{٧٩٦٧} مطهرته ضرورة عدم الماء جعله خلفا ضروريا، فبنى عليه ما بنى.

^{٧٩٥٥} التلويح للفتاوان، ٣٣٥/٢.

^{٧٩٥٦} التلويح للفتاوان، ٣٣٥/٢.

^{٧٩٥٧} التلويح للفتاوان، ٣٣٥/٢.

^{٧٩٥٨} و- يكون ابن الابن خلفا عن الميت لا عن الله، لئلا يلزم للخلف خلف فيكون الشيء خلفا وأصلا». ثم قال «وقد يقال لا امتناع في كون الشيء أصلا من وجه». وهذا الكلام.

^{٧٩٥٩} ر- خلف.

^{٧٩٦٠} ر: تأدية.

^{٧٩٦١} و+ باطل.

^{٧٩٦٢} ر: كان.

^{٧٩٦٣} ر: خلفية.

^{٧٩٦٤} التلويح للفتاوان، ٣٣٥/٢.

^{٧٩٦٥} و- رحمه الله.

^{٧٩٦٦} ر- لما.

^{٧٩٦٧} ر: يكون.

ونحن نقول الضرورة قد ظهر أثرها بصيرورتها خلفا عن الوضوء بالماء، ولا حاجة لها إلى جعله خلفا ضروريا، لأن الضرورة دعت إلى خلف، لا إلى خلف ضروري فصار خلفا مطلقا^{٧٩٦٨} عندنا، وابتني عليه من المسائل ما يليق بكونه خلفا مطلقا.

ثم قال: «واعلم أن وجوب التحري عند الشافعي إنما هو إذا لم يوجد ماء آخر طاهر بيقين، وأما إذا وجد فالتحري جائز. فلهذا عدل المصنف^{٧٩٦٩} عن عبارة فخر الإسلام حيث قيد جواز التحري في مسألة الإناءين بحالة السفر، أي حالة عدم القدرة على ماء طاهر بيقين»^{٧٩٧٠}.

وهذا كلام لا توجيه له أصلا، لأنه إن أراد أن المصنف قيد بحالة السفر، فليس في كلامه هذا، بل عبارته هكذا. وقال أي الشافعي رحمه الله في إناءين نجس وطاهر يتحرى ولا يتيمم،^{٧٩٧١} وليس فيه تقييد بحالة السفر. أو إن أراد هذا القيد^{٧٩٧٢} قد وقع في كلام الإمام فخر الإسلام، فلا وجه لقوله إن المصنف إنما رجع عن قوله لأن الوجوب عنده مقيد بعدم وجدان ماء آخر طاهر بيقين إذ قول الإمام فخر الإسلام هو الدال على ما ذكر، لا قول المصنف.

ثم قال: «ولا يخفى أن عدم صحة التيمم قبل التحري عند الشافعي رحمه الله مبني^{٧٩٧٣} على أنه لا صحة للتيمم بدون العجز عن الماء، سواء كان خلفا ضروريا أو خلفا مطلقا. ولا عجز مع إمكان التحري، ولذا جوز التيمم إذا تحير. فتفريع هذه المسألة على كون التيمم خلفا ضروريا، بمعنى أنه إنما يكون بقدر ما يندفع به ضرورة إسقاط الفرض، ليس كما ينبغي. فإن أريد بكونه ضروريا أنه لا يكون إلا عند ضرورة العجز عن استعمال الماء، فهذا مما لا يتصور فيه نزاع»^{٧٩٧٤}.

قلت: ههنا ضروريان ضرورة عدم القدرة على الأصل، وضرورة أداء الفرض. وفي صورة الإناءين الضرورة الأولى ثابتة قبل التحري للتعارض، فالتحري لا بد له من دليل آخر. فإن كان كذلك الدليل أن التيمم خلف ضروري فلا يكفي فيه التعارض، إذ يكفي^{٧٩٧٥} هو لضرورة ثبوت الخلف لا لضرورة الخلف. وأثر ضروريته إنما يظهر في عدم جواز التيمم مع إمكان التحري، فقد صح التفريع وإن لم يكن، ولا دليل غيره فيلزم الشافعي عدم وجوب التحري، فالتشنيع على مثل المصنف لمن لم يفهم كلامه ليس على ما ينبغي لا كلامه.

[٧٦٠] قال: «قوله «وشرط الخليفة»»^{٧٩٧٦} إلى آخره.

أقول: قول العلامة «لإمكان حصول الماء بطريق الكرامة»^{٧٩٧٧} تقييد^{٧٩٧٨} بلا فائدة، إذ إمكان الحصول لا يختص بالكرامة. فقد يكون بمطر عليه، أو تفجر من الأرض، أو سيل^{٧٩٧٩} وصل إليه من مطر في غير ذلك الموضع، أو وصول من معين ماء أو غير ذلك.

^{٧٩٦٨} - مطلقا.

^{٧٩٦٩} - المصنف.

^{٧٩٧٠} التلويح للفتاوي، ٣٣٦/٢.

^{٧٩٧١} ر: تيمم.

^{٧٩٧٢} ر: القد.

^{٧٩٧٣} و: مبنية.

^{٧٩٧٤} التلويح للفتاوي، ٣٣٦/٢.

^{٧٩٧٥} و: كفى.

^{٧٩٧٦} التلويح للفتاوي، ٣٣٧/٢.

^{٧٩٧٧} التلويح للفتاوي، ٣٣٧/٢.

^{٧٩٧٨} ر: يفسر.

^{٧٩٧٩} ر: سبيل.

[باب المحكوم عليه]

[المسائل المتعلقة بالمحكوم عليه وتعريف العقل ومعلومات النفس]

[٧٦١] قال: «قوله «باب المحكوم عليه»^{٧٩٨٠} إلى آخره.

أقول: اعترض العلامة على تعريف المصنف للعقل، حيث قال واعلم أنهم أطلقوا العقل على جوهر مجرد غير متعلق بالبدن^{٧٩٨١} تعلق التدبير والتصرف بقوله «ولو قال: غير متعلق بالجسم لكان أنسب ليخرج النفوس الفلكية، البدن إنما يطلق على بنية الحيوان»^{٧٩٨٢}.

قلت: إنهم أرادوا بذلك تعريف الأمر الذي تعلق بالإنسان المسمى عقلا ويميزه عن سائر ما يتعلق بالإنسان لا يميزه عما سواه.

وأيضاً قوله غير متعلق بالبدن قيد يخرج به ما تعلق بالبدن والنفوس الفلكية إنما يخرج بقوله «تعلق التدبير والتصرف»^{٧٩٨٣}. إذ هي وإن كانت غير متعلقة بالبدن^{٧٩٨٤} لكن تعلقها تعلق التدبير والتصرف [١٦٦و] / فغير متعلق بالبدن قيد، وتعلق التدبير والتصرف قيد آخر، لا أن المجموع قيد واحد حتى يلزم ما ذكر.

ثم قال: «وإنما قال ادعوا لأنهم استدلووا على ذلك بدلائل واهية»^{٧٩٨٥} مبنية على^{٧٩٨٦} مقدمات فاسدة. مثل أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد»^{٧٩٨٧}.

وقلت: قوله «ادعوا» إنما يدل على فساد في الدعوى لا في الدليل. بل إنما قال «ادعوا» لورود قوله ﷺ: «أول ما خلق الله العقل»^{٧٩٨٨} ولورود قوله^{٧٩٨٩} «أول ما خلق الله القلم»،^{٧٩٩٠} ولورود قوله^{٧٩٩١} «أول ما خلق الله روعي». والاحتياج إلى أن يقال كل أول بالنسبة إلى محاسنه، فلم يتعين كون العقل أول.

وأما المحققون رحمهم الله^{٧٩٩٢} فعندهم الكل عبارة عن معنى واحد، فلا تعارض صورة ومعنى. على أن قولهم الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد مما صدقهم فيه أهل الكشف، غير أنهم يقولون إن الواحد الذي صدر عنه تعالى إنما هو الوجود العام المفاض على جميع الممكنات في علمه تعالى المقدر ظهورها في ذلك الوجود.

^{٧٩٨٠} التلويح للفتاوي، ٣٣٨/٢.

^{٧٩٨١} ر: بالبدل.

^{٧٩٨٢} التلويح للفتاوي، ٣٣٨/٢.

^{٧٩٨٣} التلويح للفتاوي، ٣٣٨/٢.

^{٧٩٨٤} ر: بالبدل.

^{٧٩٨٥} و ر + و.

^{٧٩٨٦} ر- مبنية على.

^{٧٩٨٧} التلويح للفتاوي، ٣٣٨/٢.

^{٧٩٨٨} فخر الدين الرازي، التفسير الكبير، (إعداد: إبراهيم شمس الدين - أحمد شمس الدين)، بيروت - لبنان، ١٣١١/١٩٩٢، ٦٦/٢٩.

^{٧٩٨٩} و- قوله.

^{٧٩٩٠} أبو داود، السنة ١٦، الترمذي، القدر ١٧.

^{٧٩٩١} و- قوله.

^{٧٩٩٢} ر- رحمهم الله.

ثم قال: «إنه لما كان ظاهر^{٧٩٩٣} هذا التفسير أي قول المصنف ناقلا هو نور يضيء به طريقا يبدأ به من حيث ينتهي إليه درك الخواس فيبتدئ المطلوب للقلب،^{٧٩٩٤} أخفى من العقل، احتاج المصنف إلى توضيحه وتبيين المراد منه، فزعم أنه يحتمل أن يراد بالعقل ههنا ذلك الجوهر المجرد الذي هو أول المخلوقات. على أن يكون النور بمعنى المنور»،^{٧٩٩٥} وقال «ولا يخفى بعد هذا الاحتمال عن الصواب فإنهم جعلوا العقل من صفات الراوي والمكلف، ثم فسروه هذا التفسير».

وأقول: هذا من قبيل تغييب القول الصحيح، فإن المصنف لم يحصر تفسيره في هذا، بل قال بعده. وأيضا قد يطلق العقل على الأثر الفاتئ من هذا الجوهر في الإنسان فيمكن أن يراد بهذا التعريف هذا المعنى. ولا شك أن العقل بهذا المعنى يكون من صفات الراوي، أي يكون متصفا بذلك النور الذي هو أثر ذلك الجوهر، أي يكون منورا به، وكذا المكلف غير الراوي.

ثم قال: «واعلم أن العقل الذي يحصل الإدراك بإشرافه وإفاضة نوره وتكون نسبته إلى النفوس نسبة^{٧٩٩٦} الشمس إلى الأبصار على ما ذكره الحكماء، هو العقل العاشر المسمى بالعقل الفعال لا العقل الذي هو أول المخلوقات، ففي كلام المصنف رحمه الله^{٧٩٩٧} تسامح». ولا يخفى أن العقل الفعال لما كان من آثار الجوهر الذي هو أول المخلوقات عندهم كان الأثر عندهم الفاتئ منه إلى الإنسان أيضا من آثار ذلك الجوهر، فلم يكن التسامح في كلامه.

[٧٦٢] قال: «قوله «وقد يطلق العقل على قوة للنفس»»^{٧٩٩٩} إلى آخره.

أقول: قال العلامة «فإن قيل: من شأن^{٨٠٠٠} القوة التأثير والفعل، ومعنى القابلية التأثير والانفعال، فكيف تفسر بما قلنا^{٨٠٠١} هي قوة باعتبار ترتيب المبادئ وتهيئة المعدات،^{٨٠٠٢} والتصرف^{٨٠٠٣} فيها وقابلية^{٨٠٠٤} من حيث إن حصول المطلوب إنما هو بالإلهام ويتوفيق الملك العلام». ^{٨٠٠٥}

قلت: فالقابلية حينئذ بحصول المطلوب لا لإشراق الجوهر المذكور. بل القوة عبارة عن قابلية لإشراق الجوهر الذي بالفكر،^{٨٠٠٦} وهو ترتيب^{٨٠٠٧} المبادئ وتهيئة المعدات.^{٨٠٠٨} والتصرف فيها من آثار ذلك الإشراق. ولا يلزم أن تكون^{٨٠٠٩} القوة للتأثير، بل قد تكون للتأثير^{٨٠١٠} كقوة الفهم وأمثاله.

^{٧٩٩٣} و - ظاهر.

^{٧٩٩٤} التوضيح لصدر الشريعة، ٣٣٨/٢.

^{٧٩٩٥} التلويح للفتاوي، ٣٣٩/٢.

^{٧٩٩٦} و ر: كنسية.

^{٧٩٩٧} ر - رحمه الله.

^{٧٩٩٨} التلويح للفتاوي، ٣٤٠/٢.

^{٧٩٩٩} و: النفس؛ ر - على قوة النفس؛ التلويح للفتاوي، ٣٤٠/٢.

^{٨٠٠٠} ر: بيان.

^{٨٠٠١} و ر: قلت.

^{٨٠٠٢} ر: المقدمات.

^{٨٠٠٣} و ر: والتصرف.

^{٨٠٠٤} و ر: وقابليته.

^{٨٠٠٥} التلويح للفتاوي، ٣٤٠/٢.

^{٨٠٠٦} ر: الفكر.

^{٨٠٠٧} و: ترتب.

^{٨٠٠٨} ر: المقدمات.

^{٨٠٠٩} ر: يكون.

^{٨٠١٠} ر: للتأثير.

ويظهر بما ذكرنا بالجواب عن قوله «فإن قلت: القوة التي بما تكتسب النفس العلوم تشتمل^{٨٠١١} مراتبها الأربعة^{٨٠١٢} فكيف تفسر بقابلية^{٨٠١٣} الإشراق التي هي المرتبة الأولى^{٨٠١٤} أعني العقل الهولاني^{٨٠١٥} وهو أن العقل ليس إلا قابلية النفس للإشراق، والمرتبة النافية إنما تحصل بتصرف القلب في ذلك الإشراق حتى تؤدي إلى الغاية.

وقوله في الجواب «المراد قابلية الإشراق إلى أن يكمل^{٨٠١٦} جميع الآثار ويحصل غاية المطلوب^{٨٠١٧}» قريب من هذا.

وبهذا ظهر الجواب عن قوله «فإن قلت: كيف جعل المراتب الأربع في الشرح مراتب قوى النفس وقابليتها للإشراق^{٨٠١٨} وفي المتن مراتب تصرف القلب بواسطة العقل فيما ارتسم من الخواص؟^{٨٠١٩}» حيث علم أن المراتب النافية إنما تحصل بطريق تصرف القلب، مجاز أن تطلق المراتب على التصرف أيضا.

وقوله في الجواب «قلت حاصلهما [١٦٦ظ] / واحد^{٨٠٢٠}» إلى آخره قريب من هذا.

يمكن أن يجاب عن الاعتراضين بأنه إنما جعل المراتب للنفس باعتبار تعريف العقل بقوله «نور ... يبتدأ به من حيث ينتهي إليه درك الخواص، فيبتدئ المطلوب^{٨٠٢١} للثلاث^{٨٠٢٢} لا بهذا التعريف. فجاز أن يكون المعرف بهذا العقل الذي يقال به لمرتبة^{٨٠٢٣} النفس أو للنفس في تلك المرتبة^{٨٠٢٤} العقل الهولاني، ولا يضر هذا كون النفس بحسب تصرف القلب بواسطة العقل المفسر بالتفسير الأول ذات تلك المراتب الأربعة^{٨٠٢٥}.

ثم قال في تحقيق المراتب الأربعة^{٨٠٢٦} «إن للنفس الإنسانية قوتين، أحدهما مبدأ الإدراك وهي باعتبار تأثيرها عما فوقها مستكملة في ذاتها، ويسمى عقلا نظريا^{٨٠٢٧}. ولا يخفى أنه مخالف لما ذكره من أن^{٨٠٢٨} القوة لا تكون إلا مبدأ التأثير والفعل^{٨٠٢٩}.

ثم قال: «وعبرة الخققين أن العقل^{٨٠٣٠} المستفاد هو حضور اليقينيات، وحصول صور المعقولات للنفس، وهو الظاهر من التسمية بالمستفاد. وأن العقل الهولاني^{٨٠٣١} يكون قبل استعمال الخواص وإدراك الضروريات، والعقل بالملكة بعده. والمصنف جعل

^{٨٠١١} و: يشمل.

^{٨٠١٢} ر: الأربع.

^{٨٠١٣} و ر: بقابليتها.

^{٨٠١٤} ر: أولى.

^{٨٠١٥} التلويح للفتاوي، ٣٤٠/٢.

^{٨٠١٦} ر: تكل.

^{٨٠١٧} التلويح للفتاوي، ٣٤٠/٢.

^{٨٠١٨} و ر: الإشراق.

^{٨٠١٩} التلويح للفتاوي، ٣٤٠/٢.

^{٨٠٢٠} التلويح للفتاوي، ٣٤٠/٢.

^{٨٠٢١} التلويح للفتاوي، ٣٣٨/٢-٣٣٩.

^{٨٠٢٢} ر- للثلاث.

^{٨٠٢٣} و- لمرتبة؛ ر: لمرتبة.

^{٨٠٢٤} ر: المرتبة.

^{٨٠٢٥} و ر: الأربع.

^{٨٠٢٦} و ر: الأربع.

^{٨٠٢٧} التلويح للفتاوي، ٣٤٠/٢.

^{٨٠٢٨} و- أن.

^{٨٠٢٩} ر: والعقل.

^{٨٠٣٠} ر: الفعل.

الهيولاني استعداد النفس للانتزاع بعد حصول المحسوسات، والعقل بالملكة علم البديهييات على وجه يوصل إلى النظريات، أي من مرتبة المبادئ^{٨٠٣٢} إلى المجهولات النظرية. وأما جعل المستفاد نهاية ومرتبة رابعة فإنما هو باعتبار الغاية، وكونه الرئيس المطلق الذي يخدمه^{٨٠٣٣} سائر القوى وإلا فالمستفاد مقدم بحسب الوجود على العقل بالفعل، لأنه إنما يكون بعد التحصيل والإحضار مرة أو مرات^{٨٠٣٤}.

وهذا كلام ليس به قوة أصلا.

أما أولا، فالأن المصنف جعل استعداد الانتزاع للكليات عن الجزئيات باستعمال الحواس عقلا هيولانيا، ولم يصدر منه قط ما يدل على اعتباره أن يكون هذا الاستعداد بعد حصول المحسوسات له، وهذا في غاية الظهور من كلامه.

أما ثانيا فالأن المراد بحضور اليقينييات وحصول^{٨٠٣٥} صور المعقولات للنفس الذي تسمى به النفس في تلك المرتبة عقلا مستفادا، إنما هو الحضور والحصول دائما. ولا شك أنه متأخر عن العقل بالفعل الذي هو عبارة عن إدراكها النظريات وقدرتها على استحضارها متى شاءت من غير تحشم كسب جديد.

[٧٦٣] قال: «قوله «فاعلم»» إلى آخره.

أقول: خطأ العلامة المصنف في قوله فابتداء درك الحواس ارتسام المحسوسات في الحاسة الظاهرة، بقوله «ولا خفاء في أن المرتسم فيها صورة المحسوس لا نفسه. فإن المحسوس هو هذا اللون الموجود في الخارج مثلا وهو ليس بمرتسم في الباصرة، بل صورته. كما أن المعلوم هو ذلك الموجود، والحاصل في النفس صورته ومعنى^{٨٠٣٦} معلوميته حصول صورته لا حصول نفسه^{٨٠٣٧}».

والجواب عنه، أن لا معنى لارتسام الشيء في الشيء إلا حصول صورته. فإن الارتسام معناه ليس معنى الحصول وهو ظاهر. وما يقال من ارتسام صورة المحسوس في الحس ليس المراد به^{٨٠٣٨} ارتسام الصورة القائمة بالموجود في الخارج، فإنها لا تقبل الانتقال، بل حصول صورتها فيه. فالارتسام حصول الصورة سواء أضيف إلى الشيء أو صورته، وحصول الصورة في الحس المسمى بالارتسام هو الإحساس، ولا خطأ في هذا.

ثم قال: «والوهم وهو^{٨٠٣٩} قوة مرتبة في آخر التجويف الأوسط من الدماغ لا في مؤخره على ما ذكره المصنف^{٨٠٤٠}» وهذا منه وهم^{٨٠٤١} في الوهم. فإن المصنف جعل للدماغ مقدما ووسطا ومؤخرا، ولم يعتبر التجاويف الثلاثة، وإن لكل منها مقدما ومؤخرا، وأن في المقدم قوة وفي المؤخر قوة أخرى سوى الأخير الذي^{٨٠٤٢} هو للحافظة،^{٨٠٤٣} لأن غرضه لم يكن بيان تشريح الدماغ، وإنما

^{٨٠٣١} - والهيولاني.

^{٨٠٣٢} التلويع للفتازاني: للتأدي.

^{٨٠٣٣} ر: تخدمه.

^{٨٠٣٤} التلويع للفتازاني، ٣٤١/٢.

^{٨٠٣٥} - حصول صح ه.

^{٨٠٣٦} - ومعنى.

^{٨٠٣٧} التلويع للفتازاني، ٣٤٢/٢.

^{٨٠٣٨} - به.

^{٨٠٣٩} - وهو.

^{٨٠٤٠} التلويع للفتازاني، ٣٤٢/٢.

^{٨٠٤١} ر: وهو.

^{٨٠٤٢} - الأخير الذي.

^{٨٠٤٣} ر: للمحافظة.

كان الغرض بيان الحواس الباطنة على سبيل جر الكلام إليه، وهذا يتم ببيان تقدم البعض على البعض آخذاً من مقدم الدماغ. وما كان يحتاج إلى بيان أن كلا منها في مقدم أي تجويف، أو في مؤخر أيه فاكتملي بأن يقول في المقدم الحس المشترك والخيال [١٦٧و] / خزانته.

وهذا علم تقدم الخيال على البواقى، ثم يبين المؤخر ويقول و^{٨٠٤٤} في المؤخر الوهم ثم بعده الحافظة وهي خزانته. وبهذا علم أنهما متأخران عن الكل. ويقول في وسط الدماغ المفكرة، فبين أن للمقدم قوة وخزانة، وللمؤخر كذلك، وللمتوسط المفكرة التي تتصرف في الطرفين، فكان الجميع خزانته. فوهمه^{٨٠٤٥} أنه جعل^{٨٠٤٦} الوهم في التجويف الآخر من الدماغ عين الوهم.

وعلم من هذا فساد ما ذكره من أن لفظ ثم في^{٨٠٤٧} كلام المصنف ليس لترتيب هذه القوى في الوجود والحل، بل لترتيب تصرفاتها وأفعالها لا بتناؤه على الفاسد.

[٧٦٤] قال: «قوله «فإذا تم هذا»»^{٨٠٤٨} إلى آخره.

أقول: قال العلامة «ثم الظاهر أن معنى التعريف المذكور ليس ما ذكره المصنف وغيره من الشارحين، وأنه لا يحتاج إلى هذا التطويل، وأن عود الضمير إلى حيث وهو لازم الظرفية، مما لا يعهد في العربية. بل المراد أن العقل نور يضيء^{٨٠٤٩} به الطريق الذي^{٨٠٥٠} يتبدأ به في الإدراكات من جهة انتهاء درك الحواس. بمعنى أنه لا مجال فيه لدرك الحواس، وهو طريق إدراك الكليات من الجزئيات، والمغيبات من المشاهدات. فإن طريق درك^{٨٠٥١} المحسوسات مما يسلكه العقلاء والصبيان والجانين، بل البهائم، فلا يحتاج إلى العقل الذي نحن بصددده. ثم إذا انتهى ذلك الطريق وأريد سلوك طريق إدراك الكليات واكتساب النظريات^{٨٠٥٢} والاستدلال على المغيبات، لم يكن بد من قوة بها يتمكن من سلوك ذلك الطريق فهي نور للنفس به^{٨٠٥٣} تهتدي^{٨٠٥٤} إلى سلوكه بمزلة نور الشمس في إدراك المبصرات. فإذا ابتداء الإنسان بذلك الطريق وشرع فيه ورتب المقدمات على ما ينبغي يتبدي المطلوب للقلب بفيض الملك^{٨٠٥٥} العلام».

وأقول: معنى التعريف على ما ذكره المصنف أنه نور يضيء به طريق ابتداءه منتهى درك الحواس. فإذا أضاء ذلك النور هذا الطريق الذي علم مبدأه يتبدي^{٨٠٥٦} المطلوب للقلب بعد إضاءته المشتملة على إظهار ما فيه من المقدمات الموصلة إلى المطلوب. فطرق ترتيبها بفيض الملك العلام.

ولا يخفى أن هذا الطريق يحتاج فيه إلى العقل، إذ الحس لا يفيد فيما ينتهي إليه مدركه. ومعناه على ما ذكره العلامة أن العقل نور يضيء الطريق الذي يتبدأ به في الإدراكات من جهة انتهاء درك الحواس إلى ذلك الطريق، فإن أراد به أن الطريق الذي يضيئه

^{٨٠٤٤} ر- و.

^{٨٠٤٥} ر: فوهم.

^{٨٠٤٦} ر- جعل.

^{٨٠٤٧} ر- في.

^{٨٠٤٨} التلويح للفتازاني، ٣/٣٤٣.

^{٨٠٤٩} ر: مضيء.

^{٨٠٥٠} ر- الذي.

^{٨٠٥١} و: إدراك.

^{٨٠٥٢} ر: النظريات.

^{٨٠٥٣} و- به.

^{٨٠٥٤} ر: تهدي.

^{٨٠٥٥} التلويح للفتازاني، ٣/٣٤٣.

^{٨٠٥٦} ر: مبتدي.

العقل مبدؤه من مقام ينتهي إليه درك الحواس بأن يريد بالجهة حيث^{٨٠٥٧} الجهة والمقام، فيكون معناه إضاءة ذلك النور الطريق الذي يتبدأ به من مقام ينتهي درك الحواس إلى ذلك الطريق.

فإن أراد بذلك الطريق ذلك المقام من الطريق، فهو بعينه كلام المصنف ويكون الضمير راجعا إلى حيث. وإن لم يرد به إلا ما صدق عليه الطريق وهو عين الطريق الذي يتبدأ به، فالمعنى إضاءة ذلك النور الطريق الذي يتبدأ به من مقام ينتهي إلى درك الحواس إلى ذلك الطريق، أي الطريق الذي يتبدأ به منه، أي من ذلك المقام، فالضمير راجع إليه في المعنى، والمعنى واحد مع تطويل من غير طائل.

وإن أراد بالجهة أن الطريق المذكور له جهات اعتبارية، والعقل نور^{٨٠٥٨} يضيئه من هذه الجهة المخصوصة وهي جهة انتهاء درك الحواس إليه لا من غيرها من الجهات، فيجب أن يكون له جهة عدم انتهاء^{٨٠٥٩} درك الحواس إليه أيضا، وحينئذ يشمل الطريق الحسي. ولا شك أن العقل لا يضيئه لما ذكره العلامة في اشتراك العقلاء والمجانين والصبيان والبهائم في الاهتداء إليه.

وكذا إن أراد أنه نور يضيء به الطريق الذي يتبدأ به من هذه الجهة لا من غيرها من الجهات، لأنه حينئذ يلزم أن يكون للطريق جهة عدم الانتهاء أيضا، ويلزم ما لزم على التقدير المتقدم. وأما الاستلال بأن حيث لازم الظرفية فلا يرجع إليه الضمير، ففاسد، لأنه على تقدير أن يكون ظرفا، فإما أن يكون زمانا أو مكانا والضمير يرجع إليهما. ألا يرى إلى قوله تعالى ﴿وَلَمَّا دَخَلُوا مِنْ حَيْثُ أَمَرَهُمْ أَبُوهُمْ﴾^{٨٠٦٠} فإن معناه من حيث أمرهم أبوههم بالدخول فيه.^{٨٠٦١} فعلم أن ما ذكره المصنف [١٦٧ ظ] / وسائر الشارحين هو الصواب.

[٧٦٥] قال: «قوله «ثم معلومات النفس»»^{٨٠٦٢} إلى آخره.

أقول: إن العلامة لم يسلك مسلك المصنف في معنى النظرية والعملية. بل قال «إن الموجود إذا^{٨٠٦٣} لم يكن لا اختيارنا^{٨٠٦٤} أثر في وجوده يسمى العلم به نظريا، وإلا فعليا». ^{٨٠٦٥} ولا شك أن كون الأشياء مباحة التصرف أو محظورة، أو كون الأعمال واجبة أو حراما^{٨٠٦٦} أو مباحة أو مكروهة أو مندوبة مما وجد، وليس لنا اختيار في وجوده، مع أن العلم به من العلوم العملية. فمسلك^{٨٠٦٧} المصنف أسد، حيث قال «ثم معلومات النفس إما أن^{٨٠٦٨} لا يتعلق بما العمل كمعرفة الصانع وتسمى علوما نظرية، وإما ما يتعلق وتسمى عملية». ^{٨٠٦٩}

ثم إنه قال مستنتجا من القول المصنف فيستدل بهذا أي بالتحريك على وجود تلك القوة وعدمها، ومغيرا بقوله «فعلم أن وجود العقل وعدمه يعرفان^{٨٠٧٠} بالأفعال»،^{٨٠٧١} فيكون بين فعل الخيرات وترك الشرور، وبين القابلية المسماة بالفعل تلازم، فيستدل من

^{٨٠٥٧} ر: بحيث.

^{٨٠٥٨} ر - نور.

^{٨٠٥٩} و: إلهاء.

^{٨٠٦٠} سورة يوسف، ٦٨/١٢.

^{٨٠٦١} ر: عنه.

^{٨٠٦٢} التلويح للفتازاني، ٣٤٣/٢.

^{٨٠٦٣} و: إن.

^{٨٠٦٤} و: باختيارنا.

^{٨٠٦٥} التلويح للفتازاني، ٣٤٣/٢.

^{٨٠٦٦} و: حرامة.

^{٨٠٦٧} ر: فسلك.

^{٨٠٦٨} و - أن.

^{٨٠٦٩} التوضيح لصدر الشريعة، ٣٤٣-٣٤٤/٢.

^{٨٠٧٠} ر+ أي.

^{٨٠٧١} التوضيح لصدر الشريعة، ٣٤٤/٢.

فعل الخيرات على وجود العقل استدلالا بوجود الملزوم على وجود اللازم، ويستدل من ترك الخيرات على عدم العقل. وهذا يقتضي أن لا يكلف التارك للخيرات والآتي بالشروع لعدم العقل الذي هو مناط التكليف. وهذا ليس فيه فساد لو يرد بالخير ما عاقبته خير، وبالشر ما عاقبته شر، بل أريد الخير والشر بحسب العاجل.

ولكن العلامة أراد به المعنى الأول، حيث، قال: «أما الأول، فلأن الشرور مستلزمات البدن وملاتمات الشهوة والغضب، والخيرات مشاق وتكاليف ومخالفات للهوى، فلا يتصور الميل عن الملائم إلى المنافر إلا بعد معرفة أن الأول شر والثاني خير».^{٨٠٧٢} فيلزم من هذا أن لا يكون الفساق مخاطبين لعدم العقل.

ومراد المصنف بقوله «فيستدل بهذا على وجود تلك القوة وعدمها»^{٨٠٧٣} معناه إذا حركت النفس البدن إلى ما هو خير أي شوقته وأنشطته، أي أحببت أن يفعله البدن، وعما هو شر أي ثبطته وأقعدته، أي أحببت أن لا يقدم عليه لا أن التحريك معناه الأعمال، حيث لا تحريك في التحريك عن الشر، فلا ينتج كلامه أي فاعل الخيرات بحسب العاقبة عاقل، وتاركها بحسبها غير عاقل. فإنه قد يكون فعله للشر وتركه للخير بعد تحريك النفس البدن عن الأول وإلى الثاني بفعل الشيطان أو غلبة القوى الشهوانية والغضبية، فلا ينافي وجود العقل الذي هو مناط التكليف.

وقوله «فعلّم أن وجود العقل وعدمه عرفان بالأفعال»^{٨٠٧٤} معناه^{٨٠٧٥} بأن النفس فعل تحرك إلى خير الأفعال، وعن شرها أولا. فبالأول يعرف^{٨٠٧٦} وجود العقل وبالثاني عدمه.

[٧٦٦] قال: «قوله «ثم لما كان»»^{٨٠٧٧} إلى آخره.

أقول: جعل المصنف تفاوت النفوس في قابلية الإشراف راجع^{٨٠٧٨} إلى أنفسها بحسب صفاء النفس ولطافتها في مبدأ الفطرة. والعلامة جعله تابعا لتفاوت الأبدان بحسب الاعتدال وعدمه. وما ذهب إليه المصنف حيث يتضمن استتباع النفس للبدن أولى من قول العلامة المتضمن للعكس. كيف وقد ورد الحديث أن تبين السعادة والشقاوة له إنما يكون عند الملك من عند الله تعالى بعد تعيين نفسه المدبرة له؟ وكذا كونه ذكرا أو أنثى. ولو كان أمر نفسه مبتنيا^{٨٠٧٩} على اعتداله لعلمه الملك من حال بدنه عند تسوية الخلقة. ولا يحتاج إلى سؤال أنه شقي^{٨٠٨٠} أو سعيد.^{٨٠٨١}

ولأن النفوس مخلوقة قبل البدن وقد^{٨٠٨٢} حوطبت بـ «أَلَسْتَ بِرَبِّكُمْ»^{٨٠٨٣} فكيف تكون^{٨٠٨٤} تابعة لما لم يخلق عند وجوده، بل هو تابع لها. فإن كانت النفس كاملة كمل مزاج بدنها واعتدل، وإلا نقص وعن الاعتدال عدل. وهذا لا ينافي زيادة كمال

^{٨٠٧٢} التلويح للفتاواني، ٣٤٤/٢.

^{٨٠٧٣} التوضيح لصدر الشريعة، ٣٤٤/٢.

^{٨٠٧٤} التوضيح لصدر الشريعة، ٣٤٤/٢.

^{٨٠٧٥} ر- معناه.

^{٨٠٧٦} و: فبالأول يعرف.

^{٨٠٧٧} التلويح للفتاواني، ٣٤٤/٢.

^{٨٠٧٨} و: راجعة.

^{٨٠٧٩} ر: مبتيا.

^{٨٠٨٠} ر: سعيد.

^{٨٠٨١} ر: شقي.

^{٨٠٨٢} ر: وهو.

^{٨٠٨٣} سورة الأعراف، ١٧٢/٧.

^{٨٠٨٤} ر: يكون.

تحصل للنفس بعد تعلقها إلى البدن باستعمال قواها وتحصيل علوم بها يكمل كماله، أو يصل إلى الكمال بعد أن لم يكن، أو إلى ضده. والعياذ بالله على اختلاف الأنفس والأعمال المقدر بها وما كتب لها في الأزل.

[٧٦٧] قال: «قوله «وإن كفرت»»^{٨٠٨٥} إلى آخره.^{٨٠٨٦}

قال العلامة: [١٦٨و] / «فإن قيل: إذا نيط الحكم بالسبب الظاهر دار معه وجودا وعدما ولم يعتبر^{٨٠٨٧} بحقيقة السبب فيتبغى أن تعذر المراهقة التي كفرت كالمسافر سفرا علم انه لا مشقة فيه أصلا فانه تبقى الرخصة^{٨٠٨٨} بحالها. قلت: ذاك في الفروع وأما في الأصول لاسيما في الإيمان فيجب إذا وجد السبب الخفي أو دليله لعظم خطره»^{٨٠٨٩}.

وهذا جواب فيه تحكم، لأنه بعد أن أقيم السبب^{٨٠٩٠} الظاهر مقام السبب^{٨٠٩١} الخفي، يجب أن تستوي الأصول والفروع. بل الجواب أن الفروع أيضا كأصول في اعتبار^{٨٠٩٢} السبب الخفي إذا تحقق عدمه أو وجوده، فإن تحقق عدم المشقة في السفر إنما هو بأداء ما رخص أن لا تؤدي فيه رخصة غير رخصة إسقاط، وحينئذ يقع المؤدى عما نوى. فلولا أنه اعتبر فيه عدم السبب الخفي ولم يعتبر وجود السبب الظاهر، كان ينبغي أن لا يقع المؤدى صحيحا عما نوى.

[٧٦٨] قال: «قوله «وكذا» ... الشاهق»^{٨٠٩٣} إلى آخره.

أقول: جعل العلامة الشاهق كالصبي العاقل في أنه لا يكلف بالإيمان بمجرد عقله، حتى لو لم يصف إيمانا ولا كفرا، ولم يعتقده لم يكن من أهل النار ولو آمن صح إيمانه. ولو وصف الكفر كان من أهل النار، للدلالة على أنه وجد زمان التجربة والتمكن من الاستدلال. وهذا يدل على أنه لا يكون مثل الصبي العاقل، لأنه لم يجد زمان التجربة^{٨٠٩٤} والتمكن من الاستدلال. والمصنف إنما مثله بالصبي العاقل في التوسط بين الحكمين لا في جميع الأحكام.

[المسائل المتعلقة بأهلية الوجوب والأداء]

[٧٦٩] قال: «قوله «فصل»»^{٨٠٩٥} إلى آخره.

أقول: قال العلامة: «وحاصل كلام المصنف من الاستدلال بالآيات أن الإنسان قد خص من بين سائر^{٨٠٩٦} الحيوانات بوجوب^{٨٠٩٧} أشياء له وعليه، وتكاليف يؤخذ بها. ولا بد فيه من خصوصية بها يصير أهلا لذلك، وهو المراد بالذمة. فهي وصف

^{٨٠٨٥} التلويح للفتاواني، ٣/٣٤٧.

^{٨٠٨٦} ر- إلى آخره.

^{٨٠٨٧} ر: يعتد.

^{٨٠٨٨} ر: الرخص.

^{٨٠٨٩} التلويح للفتاواني، ٣/٣٤٧.

^{٨٠٩٠} و- السبب.

^{٨٠٩١} و- السبب.

^{٨٠٩٢} ر: أعيان.

^{٨٠٩٣} التلويح للفتاواني، ٣/٣٤٧.

^{٨٠٩٤} ر: وتجربة.

^{٨٠٩٥} التلويح للفتاواني، ٣/٣٤٧.

^{٨٠٩٦} و- سائر.

^{٨٠٩٧} و- ر: بوجود.

يصير به الإنسان أهلاً لما له وما^{٨٠٩٨} عليه^{٨٠٩٩}. وليس إلا هذا حاصل قوله «والإشهاد عليهم»^{٨١٠٠} إلى آخره، وهو الدليل الثاني من الآية الأولى مع تغيير لا حاجة إليه.

أما الأول فلأن الاستدلال بقوله تعالى ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ﴾^{٨١٠١} الآية من وجهين. ^{٨١٠٢} أحدهما: أنه تعالى قال لذرية آدم ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى﴾^{٨١٠٤}. وهذا السؤال الذي للتقرير، والجواب عنه بالقبول عهد للعبد مع الرب في قبول ما جعله الرب له وعليه، وهو العبارة من الذمة التي بمعنى العهد وأهلية الوجوب بها حيث قبل^{٨١٠٥} في تلك المخاطبة.

وثانيهما، أنه تعالى أشهدهم على أنفسهم. والإشهاد إنما هو لأمر يترتب عليه بقيد الإشهاد عنده، وما ذاك إلا حقوق يجب للرب سبحانه وتعالى عليهم. إذ لا فائدة يظهر الإشهاد إلا بها عند المواخذة بتركها، ولا إيجاب للحقوق إلا بوصف يصير به أهلاً له، وذلك الوصف هو المسمى بالذمة وهو العهد المتقدم على هذا الإشهاد بدليل السياق و^{٨١٠٦} السياق.

وما قاله العلامة حاصل هذا لا غير^{٨١٠٧} وأما التفسير، فلأنه جعل الإيجاب المتأخر عن الإشهاد الواقع بعده داعياً إلى الذمة، والمصنف جعل الإيجاب الدال عليه الإشهاد قبل وقوعه داعياً إليها، وأما كونه لا حاجة إليه فظاهر.

ثم قال: «واعترض عليه بأن هذا صادق على العقل بالمعنى المذكور فيما سبق، وأن الأدلة لا تدل^{٨١٠٨} على ثبوت وصف مغاير للعقل. وأجيب: بأننا لا نسلم أن العقل بهذه الحيثية، بل العقل إنما هو بمجرد^{٨١٠٩} فهم الخطاب. والوجوب مبني على^{٨١١٠} الوصف المسمى بالذمة حتى لو فرض ثبوت العقل بدون ذلك الوصف، كما لو ركب العقل في حيوان غير الآدمي لم يثبت الوجوب له وعليه^{٨١١١}. وكون هذا الجواب ضعيفاً ظاهر.

أما أولاً فلأن المعارض مانع بأنه لا نسلم أن هذا الوصف الذي يثبت عليه الوجوب أمر آخر غير العقل. فقوله «لا نسلم أن العقل بهذه الحيثية» لا توجيه له^{٨١١٢}.

وأما ثانياً فلأن قوله «الوجوب مبني على هذا الوصف» ليس فيه أمر زائد على الدعوى المذكور.

^{٨٠٩٨} ر: ولما.

^{٨٠٩٩} التلويح للفتاوي، ٣٤٨/٢.

^{٨١٠٠} التوضيح لصدر الشريعة، ٣٤٨/٢.

^{٨١٠١} سورة الأعراف، ١٧٢/٧.

^{٨١٠٢} ر: جهتين.

^{٨١٠٣} ر: لذريته.

^{٨١٠٤} سورة الأعراف، ١٧٢/٧.

^{٨١٠٥} ر: قبله.

^{٨١٠٦} ر- السياق و.

^{٨١٠٧} ر: الأخير.

^{٨١٠٨} ر: يدل.

^{٨١٠٩} و ر: مجرد.

^{٨١١٠} و ر+ هذا.

^{٨١١١} التلويح للفتاوي، ٣٤٨/٢.

^{٨١١٢} ر- توجيه له.

بل الجواب عن أصل الاعتراض أن الله تعالى عند إخراج الذر جعلهم عقلاء، وإلا لم يجر الخطاب [١٦٨ظ] / بالسؤال ولا الإشهاد عليهم بالجواب. ولو كان العقل كافيا للإيجاب، لم يحتج إلى الإشهاد والسؤال والجواب. فعلم أن الإيجاب لأمر ثبت بالسؤال والجواب والإشهاد وهو العهد المعبر عنه بالذمة، فعلم أن العقل إنما هو مجرد فهم الخطاب.

[٧٧٠] قال: «قوله «قال الله تعالى ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ﴾»^{٨١١٣} إلى آخره.

أقول: أراد العلامة بما ذكر هنا^{٨١١٤} إبطال استدلال المصنف على وجود الذمة بهذه الآيات، فقال «ذهب كثير من المفسرين إلى أنه تمثيل، والمراد نصب الأدلة^{٨١١٥} الدالة على الربوبية والوحدانية المميزة بين الضلال والهدى»^{٨١١٦}. وهذا ظاهر الاندفاع بأن لا يصار إلى المجاز إلا عند تعذر الحقيقة.

وقال: «وكذا قوله ﴿وَكُلُّ إِنْسَانٍ لِّلْزَمَانِ﴾^{٨١١٧} الآية تمثيل للزوم العمل له لزوم القلادة للعنق من غير اعتبار استعارة في العنق على انفراد»^{٨١١٨} حتى يراد به وصف صار^{٨١١٩} به أهلا لذلك.

وهذا أيضا ظاهر الاندفاع، إذ وجود ذلك الوصف لم يلزم من استعارة العنق، بل من لزومه العمل للإنسان. ولكن الزوم لما وجب أن يكون له محل وهو الذمة، قلنا باستعارة العنق عنها. فالاستعارة إنما صير إليها بعد العلم بالذمة، لا أن العلم بها إنما حصل من الاستعارة. وقد غفل العلامة عن هذه الدقيقة فوقع فيما وقع.

وقال: «وأما قوله تعالى ﴿وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ﴾^{٨١٢٠} فالمراد بالأمانة الطاعة الواجبة الأداء. والمعنى أنها لعظمها بحيث لو عرضت على هذه الأجرام العظام وكانت ذات شعور وإدراك لأبين أن يحملنها»^{٨١٢١} وهذا أيضا ظاهر الاندفاع، لأن الأصل عدم العدول عن الحقيقة. وعلى تقدير التسليم فخصوصية في الإنسان دعت إلى قبول تلك الأمانة وحملها هي الذمة.

وقال: «وقيل لما خلق الله تعالى هذه الأجرام خلق فيها فهما وقال لها إني فرضت فريضة وخلقت جنة لمن أطاعني، ونارا لمن عصاني، فقلن: نحن مسخرات على ما خلقنا لا نختل^{٨١٢٢} فريضة ولا ينبغي ثوابا ولا عقابا. ولما خلق آدم عرض عليه مثل ذلك، فحملته»^{٨١٢٣}. وهذا أيضا دليل على وجود خصوصية في الإنسان بما حملها وهي الذمة.

وقال: «وقيل الأمانة العقل والتكليف، وعرضها عليهن اعتبارها بالإضافة إلى استعدادهن وإبانهن^{٨١٢٤} عدم اللياقة والاستعداد»^{٨١٢٥}. وفيه ما لا يخفى من الخروج عن^{٨١٢٦} الحقيقة بلا تعذر.

^{٨١١٣} سورة الأعراف، ١٧٢/٧.

^{٨١١٤} ر: ههنا.

^{٨١١٥} ر: بالأدلة.

^{٨١١٦} التلويح للفتاوي، ٣٤٩/٢.

^{٨١١٧} سورة الإسراء، ١٣/١٧.

^{٨١١٨} التلويح للفتاوي، ٣٤٩/٢.

^{٨١١٩} ر: ضار.

^{٨١٢٠} سورة الأحراب، ٧٢/٣٣.

^{٨١٢١} التلويح للفتاوي، ٣٤٩/٢.

^{٨١٢٢} و ر: نحمل.

^{٨١٢٣} التلويح للفتاوي، ٣٤٩/٢.

^{٨١٢٤} و ر: إياهن.

^{٨١٢٥} التلويح للفتاوي، ٣٤٩/٢.

ثم إنه أشار إلى ما معناه أن الإنسان قد غلبت^{٨١٢٧} عليه قوة الغضب والشهوة فيحسن أن تكون^{٨١٢٨} علة الحمل عليه ذلك. إذ من فوائد العقل بعد تعديلهما وكسر سورتهما^{٨١٢٩}.

وهذا أيضا مندفع بأنه إذا كان الداعي إلى الحمل وجودهما لإمكان بعد تعديلهما بالعقل فحمل من ليس له كلاهما كان أسهل، فما معنى قوله تعالى ﴿وَأَشْفَقْنَا مِنْهَا﴾^{٨١٣٠}

وإذ قد علمت ما ذكرناه، وصح لك فساد قوله «فظهر أن^{٨١٣١} لا دليل في هذه الآيات»^{٨١٣٢} إلى آخره، وكذا قوله وأيضاً «لما كان مبنى هذه الاستدلالات على أن الإنسان يلزمه ويجب عليه شيء، فلا بد فيه من وصف به يصير أهلاً لذلك لم يكن حاجة إلى هذه التكاليفات»^{٨١٣٣}. لأن هذا^{٨١٣٤} القدر غير كاف في أن ذلك الوصف هو الذمة الثابتة بالسؤال والجواب المذكورين.

وبهذه الآيات يعلم أنه هي لا بما ذكر. إما بالآية الأولى فظاهر، وإما بالآيتين الأخيرتين فلدلالتهم على لزوم شيء على الإنسان لم يلزم على غيره، وهذا يقتضي وصفا خاصا للإنسان لم يكن لغيره وليس هو العقل، ولا ملائم لذلك سوى الذمة المشار إليها في الآية المتقدمة، وليس فيما ذكر دليل على هذا.

ثم قال: «وكذا ثبوت الحقوق له لا يدل على أن فيه وصفا هو الذمة، لجواز أن يكون ذلك لذات الإنسان. على أن استحقاق الرزق غير مختص بالإنسان فيلزم ثبوت الذمة لكل دابة»^{٨١٣٥}.

وهذا إنما نشأ من توهمه أن ثبوت الحق له وعليه، كل فيه^{٨١٣٦} [١٦٩و] / دليل على ثبوت وصف للإنسان هو الذمة، وقد سبق لك التحقيق^{٨١٣٧} فيه على أن استلزام الجميع ذلك لا يستلزم استلزام كل واحد منه.

[٧٧١] قال: «قوله «فإن مر سائحا»»^{٨١٣٨} إلى آخره.

أقول: قول العلامة «ولا يخفى ما في كلام المصنف من التسامح، حيث جعل الطائر استعارة لسبب الخير والشر، أي قضاء الله وقدره وأعمال العباد»، ثم قال «فالمعنى ألزمناه ما قضى له من خير أو شر»^{٨١٣٩} فجعل الطائر عبارة^{٨١٤٠} عن نفس الخير أو الشر المقضي^{٨١٤١} مبنى على أنه لم يشعر باستعمال المصدر في معنى المبني للمفعول.

^{٨١٢٦} ر: من.

^{٨١٢٧} و ر: غلب.

^{٨١٢٨} ر: يكون.

^{٨١٢٩} ر: سورهما.

^{٨١٣٠} سورة الأحزاب، ٧٢/٣٣.

^{٨١٣١} و ر: أنه.

^{٨١٣٢} التلويح للفتاواني، ٣٥٠/٢.

^{٨١٣٣} و ر: التكاليفات؛ التلويح للفتاواني، ٣٥٠/٢.

^{٨١٣٤} ر: هذه.

^{٨١٣٥} التلويح للفتاواني، ٣٥٠/٢.

^{٨١٣٦} و: منه.

^{٨١٣٧} ر: التحقيق.

^{٨١٣٨} التلويح للفتاواني، ٣٥٠/٢.

^{٨١٣٩} و ر+ في عنقه.

^{٨١٤٠} و - عبارة.

^{٨١٤١} ر: لمقضي؛ التلويح للفتاواني، ٣٥٠/٢.

[٧٧٢] قال: «قوله «فالعبادات»^{٨١٤٢} لا تحجب»^{٨١٤٣} إلى آخره.

أقول: قال العلامة: «فإن قلت من جملة العبادات الإيمان، وهو ليس بدني ولا مالي لكونه عملا للقلب، قلت: جعله من البدنية تغليباً أو باعتبار اشتماله على الإقرار»^{٨١٤٤} الذي هو عمل اللسان»^{٨١٤٥}.

والحق أن المصنف أراد بالعبادات فروع الإيمان، بدليل أنه ذكر حكم الإيمان بالنسبة إلى الصبي، فيما قبل، حيث قال^{٨١٤٦} فالصبي العاقل لا يكلف بالإيمان، وقال ورعاية للتوسط جعلنا مجرد العقل كافياً للصحة وشرطنا الانضمام المذكور للوجوب. وأراد بالانضمام المذكور الإرشاد أو التنبيه ليتوجه العقل إلى الاستدلال أو إدراك زمان تحصل له التجربة فيه فتعينه على الاستدلال.

[٧٧٣] قال: «قوله «وأما المالية»»^{٨١٤٧} إلى آخره.

أقول: قال العلامة «وليس المعنى أن الله تعالى أراد الأداء من كل مكلف حتى يلزم من عدم أداء البعض خلاف مراد الله تعالى، وهو محال. إلا يرى أنه لم يخلق الجن والإنس إلا لمعرفة، ولا يلزم من عدم معرفة البعض خلاف مراد الله تعالى؟»^{٨١٤٨}

وهذا المعنى في المقيس أظهر منه في المقيس عليه، فإن الإرادة التي في وجوب الزكاة إنما تتعلق بوجوب أداء المال، لا بوجود أدائه. وأما التي في العلم فقد يقال إنها يجوز أن تتعلق بوجوده العلم، وليس أحد من الجن والإنس غير عالم بأن له موجداً وصانعاً خبيراً، وليس إلا الله تعالى، وإن لم يقر بأنه هو الله تبارك وتعالى.

ثم قال: «فإن قيل: قد تجري النيابة في المالية، كما إذا وكل غيره بأداء زكاته، فينبغي أن يجب على الصبي ويؤدي عنه وليه. أجيب بأن فعل النائب في النيابة الاختيارية ينتقل إلى المنوب عنه، فيصلح عبادة بخلاف النيابة الجبرية»^{٨١٤٩}.

وهذا سؤال وجواب غير مبنيين على ما ذكر من أن المقصود هو الأداء، والصبي ليس أهلاً له للأداء للعجز، ومن لا يكون أهلاً لشيء لا ينوب فيه عنه أحد لا جبراً أو لا اختياراً.

[٧٧٤] قال: «قوله «والكاملة»»^{٨١٥٠} إلى آخره.

أقول: جعل المصنف الكمال في الأهلية التي للأداء والنقصان فيها بحسب الكمال في العقل والنقصان فيه. والعلامة اعتبر في كمال العقل مقارنته بقوة البدن، لأن المعتبر في وجوب الأداء ليس مجرد فهم الخطاب، بل مع قدرة العمل به وهو بالبدن. ولا يخفى أن كمال العقل لما اشترط فيه البلوغ وبه يكمل البدن فلا حاجة إلى اشتراطه.

[٧٧٥] قال: «قوله «إلا القرض»»^{٨١٥١} إلى آخره.

^{٨١٤٢} ر: العبادات.

^{٨١٤٣} التلويح للفتاوي، ٣٥٢/٢.

^{٨١٤٤} ر: الأمر.

^{٨١٤٥} التلويح للفتاوي، ٣٥٢/٢.

^{٨١٤٦} و- قال.

^{٨١٤٧} التلويح للفتاوي، ٣٥٢/٢.

^{٨١٤٨} التلويح للفتاوي، ٣٥٢/٢.

^{٨١٤٩} التلويح للفتاوي، ٣٥٣-٣٥٢/٢.

^{٨١٥٠} التلويح للفتاوي، ٣٥٣/٢.

أقول: قول العلامة «وأما القاضي فيمكنه أن يطلب مليا ويقرضه مال اليتيم، ويكون البدل مأمون التلف باعتبار الملاءة»^{٨١٥٢} معارض بأن الولي أيضا يمكنه أن يطلب مليا إلى آخره. فالعمدة في جوازه للقاضي دون الولي ما ذكره المصنف أن القاضي أقدر على استيفائه، فإن عليه صيانة الحقوق. إذ علمه حجة، وقدرته على التحصيل ظاهرة.

لا يقال هذا الدليل إنما يفيد أولوية إقراض القاضي، ولا يفيد عدم جوازه للولي، لأن ما ليس بأولي وأنظر للصبي فغير جائز.

[٧٧٦] قال: «قوله «وما كان مترددا بينهما»^{٨١٥٣} إلى آخره.

أقول: قال العلامة «كالبيع يحتمل الربح والخسران، وكذا الشرى والإجارة والنكاح. والمصنف رحمه الله^{٨١٥٤} جعل احتمال الضرر باعتبار خروج البدل عن [١٦٩ظ] / الملك حتى لو باع الشيء بأضعاف قيمته، كان ضررا أو^{٨١٥٥} نفعاً^{٨١٥٦} ويلزمه أن لا يندفع الضرر بحال قط. وقد ذكر أن احتمال الضرر يندفع بانضمام رأي الولي»^{٨١٥٧}.

قلت: ليس مراد المصنف ما فهمه، وإنما أراد بقوله فمن حيث أنه يدخل المشتري في ملك المشتري نفع. ومن حيث أنه يخرج البدل من ملكه ضرر بيان تردد هذه التصرفات بين النفع والضرر من حيث أنه يشتمل على دخول شيء في الملك وخروج آخر عنه. فمن حيث أنه دخول نفع لا أنه لا يحتمل الضرر أصلا، فإنه قد يكون هناك ضرر بكون الخارج من الملك أكثر قيمة أو أنفع من الداخل^{٨١٥٨} في الملك.

ومن حيث أنه خروج ضرر لا أنه لا يحتمل النفع أصلا، فإن الداخل في الملك عوضه قد يكون أكثر قيمة وأنفع منه. فلأجل ذلك اعتبر رأي الولي في دفع الضرر، فإنه لا يرى المصلحة إلا فيما له فيه نفع غالبا. ويدل على ما قلنا ذكر هذه المسألة في المتن هكذا، وما يتردد بينهما يصح بشرط رأي الولي.

[٧٧٧] قال: «قوله «وأما وصيته فباطلة»^{٨١٥٩} إلى آخره.

أقول: قال العلامة «هذا جواب سؤال يمكن تقريره بوجهين: أحدهما أن الوصية نفع محض، لأنه^{٨١٦٠} يحصل بها الثواب في الآخرة بعد الاستغناء عن المال بالموت. ... فعلى هذا التقرير كان ينبغي أن يذكر^{٨١٦١} هذا عقيب الحكم بأن ما فيه نفع محض يملكه الصبي»^{٨١٦٢} وجوابه نفع تعيين الطريق.

^{٨١٥١} التلويح للفتاوي، ٣٥٦/٢.

^{٨١٥٢} التلويح للفتاوي، ٣٥٦/٢.

^{٨١٥٣} التلويح للفتاوي، ٣٥٦/٢.

^{٨١٥٤} ر- رحمه الله.

^{٨١٥٥} و- أو.

^{٨١٥٦} و ر: محضا.

^{٨١٥٧} التلويح للفتاوي، ٣٥٦/٢.

^{٨١٥٨} ر: الدخول.

^{٨١٥٩} التلويح للفتاوي، ٣٥٧/٢.

^{٨١٦٠} و ر: لأنها.

^{٨١٦١} و: يكون.

^{٨١٦٢} التلويح للفتاوي، ٣٥٧/٢.

ثم قال: «وثانيهما أن الوصية مما يتردد بين النفع والضرر.^{٨١٦٣} لا سيما إذا كانت في جهة الخير لحصول^{٨١٦٤} الثواب في الآخرة مع تضرر إبطال الإرث^{٨١٦٥} الذي هو نفع للمورث. وعلى هذا لا يتم جواب المصنف لأن غايته بيان التضرر في الوصية، ويلزم منه^{٨١٦٦} صحتها بإذن الولي ولا رواية في ذلك».^{٨١٦٧}

والجواب عنه أنه إنما يلزم لو سلم الجيب أنه متردد بين المنفعة والمضرة. وإنما المنفعة له بحكم الشارع في الإرث. حيث قال «إنك لأن تدع ورثتك أغنياء خير»^{٨١٦٨} الحديث ورفع المنفعة مضرة محضة، فحينئذ حاصل الجواب منع التردد بين النفع والضرر. فمن أين لزوم جوازها بإذن الولي؟

وحينئذ لا يحتاج إلى طريق جواب آخر مبني على أن النفع إنما جاء له بطريق الإنفاق ظاهر ضعفه، ولا إلى قوله «ويمكن تطبيق جواب المصنف على التقرير الثاني»^{٨١٦٩} وحاصله أن ضرره أكثر. وما كان ضرره أكثر فهو في حكم الضرر المحض.

ثم قال: «وفي كونه» أي كون الطلاق ضررا محضا «نظر».^{٨١٧٠} وأراد به قول المصنف رحمه الله. فأجاب بأنها تشرع من البالغ وإن كان ضررا كالطلاق. وتوجيهه أنه قد يكون في الطلاق نفع بكون المطلقة غير مرغوبة له.

والجواب عنه أن مراده كالطلاق فإنه شرع من البالغ، وإن كان ضررا. ولا يلزم فيه أن يكون كل طلاق ضررا، فالتمثيل ليس في أنه ضرر، بل في أنه شرع من البالغ وإن كان ضررا. وأيضا الطلاق إخراج المعوض والعوض عن الملك جميعا، وعلى كل حال إخراج شيء عن الملك بلا عوض. والتزام نفقة العدة والمهر والكل ضرر.

[المسائل المتعلقة بالأموال المعترضة على الأهلية]

[٧٧٨] قال: «قوله «ثم الامتداد في الصلاة»»^{٨١٧١} إلى آخره.

أقول: قال العلامة «ولم يشترطوا في الصوم التكرار، لأن من شرط المصير إلى التكرار^{٨١٧٢} أن لا يزيد على الأصل. ووظيفة الصوم لا تدخل إلا بمضي أحد عشر شهرا، فيصير التباعد أضعاف^{٨١٧٣} الأصل».^{٨١٧٤} وهذا كلام غير موجه، لأن اعتبار التكرار إنما هو لظهور الحرج في القضاء، لا للتأكيد. وإنما لم يعتبر لظهور الحرج في الصوم، لأن الحرج ظاهر في قضاء الشهر، بل أظهر من الحرج في قضاء صلوات الأوقات الخمسة أو السنة. على أن التكرار معتبر^{٨١٧٥} من وجه فيه أيضا لأن صوم كل يوم سببه^{٨١٧٦} ذلك اليوم.

^{٨١٦٣} و ر: والضرر.

^{٨١٦٤} و ر: بحصول.

^{٨١٦٥} ر: الأرب.

^{٨١٦٦} و: فيه.

^{٨١٦٧} التلويح للفتاوي، ٢/٣٥٧-٣٥٨.

^{٨١٦٨} ورد هذا الحديث في صحيح البخاري، الوصايا ٢، بهذا اللفظ: «عن سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه قال: جاء النبي ﷺ يعوده وأنا بمكة وهو يكره أن يموت بالأرض التي هاجر منها، قال: يرحم الله ابن عفرأ، قلت: يا رسول الله أوصي بمالي كله، قال: لا، قلت: الثلث، قال: فالثلث والثلث كثير إنك أن تدع ورثتك أغنياء خير من أن تدعهم عالة يتكفون الناس في أيديهم وإنك مهما أنفقت من نفقة فإنها صدقة حتى اللقمة التي ترفعها إلى في امرتك وعسى الله أن يرفعك فينتفع بك ناس ويضر بك آخرون ولم يكن له يومئذ إلا ابنة».

^{٨١٦٩} التلويح للفتاوي، ٢/٣٥٨.

^{٨١٧٠} التلويح للفتاوي، ٢/٣٥٨.

^{٨١٧١} التلويح للفتاوي، ٢/٣٦٠.

^{٨١٧٢} و ر: التأكيد.

^{٨١٧٣} و ر: أيضا من.

^{٨١٧٤} التلويح للفتاوي، ٢/٣٦٠.

^{٨١٧٥} ر: يعتبر.

[٧٧٩] قال: «وذلك لا يكون حجرا»^{٨١٧٧} إلى آخره.

أقول: في قول العلامة «ثم لا يعتبر»^{٨١٧٨} حكمه^{٨١٧٩} نظرا إلى الصبي أو الولي»^{٨١٨٠} نظر، لأن توقيف الحكم إلى رأي الولي إنما هو نظرا إلى الصبي لا إلى الولي.

[٧٨٠] قال: «وإذا أسلمت امرأته»^{٨١٨١} إلى آخره. [١٧٠] /

أقول: قال العلامة «لو ذكر بالفاء على أنه تفريع على صحة إيمانه تبعا، لكان أنسب». ^{٨١٨٢} ولا يخفى أن هذه المسألة لها حكمان أحدهما: وإن كان مبنيا على ما ذكر، لكن الآخر وهو التفريق بينهما على تقدير عدم إسلام الولي، ليس تبعا له، فلم يكن تفريعا له من كل وجه، فلذلك لم يأت بها مصدرة بالفاء.

[٧٨١] قال: «ويصير مرتدا تبعا لأبويه»^{٨١٨٤} إلى آخره. ^{٨١٨٥}

أقول: في قول العلامة «فيما إذا بلغ مجنونا وأبواه مسلمان فارتدا ولحقا بدار الحرب»^{٨١٨٦} تسامح. إذ إسلام أحد أبويه وارتداداه ولحقه^{٨١٨٧} معه بدار الحرب كاف في ارتداد المجنون، ولا يشترط كونهما مسلمين وارتدادهما ولحقهما معه.

[٧٨٢] قال: «إلا أن امرأة»^{٨١٨٩} إلى آخره. ^{٨١٩٠}

أقول: قال العلامة هذا الاستدراك ليس على ما ينبغي، وأراد به قول المصنف إلا أن امرأة المعتوه وإذا أسلمت لا يؤخر عرض الإسلام على المعتوه إلى كمال العقل، لأنه لا فرق بين الصبي العاقل والمعتوه في عدم تأخير عرض الإسلام لأن إسلامهما صحيح، وصح خطبهما وإلزامهما لأن ذلك لحق العبد، وهو الزوجة.

وهذا الاعتراض بعد أن عثر على فرق بينهما ذكر المصنف غير موجه. وتوجيه الفرق أن المعتوه والصبي العاقل في أهليتهما قصور، وكان^{٨١٩١} القياس التأخير إلى كمال الأهلية فيهما، لكن لم يؤخر في المعتوه لعدم تقدر مدة إفاقة من عته إضرار بالزوجة، ويؤخر

^{٨١٧٦} ر: سببية.

^{٨١٧٧} التلويح للفتاوي، ٣٦١/٢.

^{٨١٧٨} ر: يفيد.

^{٨١٧٩} و ر: كله.

^{٨١٨٠} التلويح للفتاوي، ٣٦١/٢.

^{٨١٨١} التلويح للفتاوي، ٣٦١/٢.

^{٨١٨٢} التلويح للفتاوي، ٣٦١/٢.

^{٨١٨٣} و ر- قوله.

^{٨١٨٤} التلويح للفتاوي، ٣٦١/٢.

^{٨١٨٥} و- إلى آخره.

^{٨١٨٦} التلويح للفتاوي، ٣٦١/٢.

^{٨١٨٧} ر: ولحقوه.

^{٨١٨٨} و- إلا أن.

^{٨١٨٩} و: حكمه؛ ر: أقداره؛ التلويح للفتاوي، ٣٦٢/٢.

^{٨١٩٠} ر- إلى آخره.

^{٨١٩١} ر: فكان.

في الصبي لتقدر مدته، فليس فيه إضرار بالزوجة من جهته. بل ذلك حكم الشرع مع زيادة رجاء الإسلام فيه بتكامل عقله الداعي كماله إلى قبول الإيمان، لما في الآفاق والأنفس من دواعيه. وليس الصبي قادراً^{٨١٩٢} على الجماع بخلاف الجنون والمعتوه.

[٧٨٣] قال: «قوله^{٨١٩٣} «وهو» أي النوم»^{٨١٩٤} إلى آخره.

أقول: فسر العلامة قول المصنف «وهو» لما كان عجزاً عن الإدراكات بقوله «أي الإحساسات الظاهرة. إذ الحواس الباطنة لا تسكن^{٨١٩٥} في النوم»^{٨١٩٦} وفيه نظر. إذ الحواس الباطنة أيضاً تتعطل عند النوم، غير أن النفس قد تتصل عند خفة الشواغل البدنية عليها بعالم المثل فيفيض عليها منه ما يفيض، وتخزنه محاكية له بالأموال الجزئية في الخيال. والقوة الخيالية ليست بمدركة ابتداء، ولكن حافظة لما يرد عليها من مدركات النفس بواسطة الحس المشترك^{٨١٩٧} أو بلا واسطته كما في الرؤيا.

[٧٨٤] قال: «قوله^{٨١٩٨} «وهو» أي الرق»^{٨١٩٩} إلى آخره.

أقول: قال العلامة «وقد يقال: سلمنا امتناع تجزي الرق^{٨٢٠٠} ابتداء، لكن لا نسلم امتناعه بقاء، لأن^{٨٢٠١} وصف الملك يقبل التجزي فيجوز أن يثبت الشرع للمولى حق الخدمة في البعض، ويعمل العبد لنفسه في البعض الآخر مشاعاً، ولا يثبت الشهادة والولاية ونحو ذلك، لأنها تقبل التجزي ولأنها مبنية على كمال الأهلية فتعذر برق البعض»^{٨٢٠٢}.

والجواب: أن الرق بقاء اقتضى الملك، وإلا لم يبق للرق أثر. إذ لا يمكن أن يصير مثل الجمادات والبهائم وإلا بأن يكون مملوكاً، ولا تتصور المملوكية بلا مالك من العبيد.^{٨٢٠٣} إذ الكل مستو في أنهم عبيد الله تعالى، فصار الملك مقتضى له. والملك كان يقتضي التجزي فتجزي الملك لا الرق، لأن تجزيه لا تستوجب تجزي الرق لأنه يجوز أن يكون الرقيق بعضه ملكاً لأحد وبعضه لآخر. والكل رقيق حقاً لله تعالى، فلا يجوز أن يكون الشرع جاعلاً بعضه رقيقاً ليعمل به المولى، وبعضه لا ليستعمل^{٨٢٠٤} لنفسه، لأن ما ثبت بالضرورة يتقدرها بقدره،^{٨٢٠٥} أي التجزي الذي ثبت بضرورة الملك يقتصر على الملك ولا يتجاوز إلى الرق.

ثم قال: «فإن قيل: الرق والحرية متضادان فلا يجتمعان، أجيب بأنه لا يدل إلا على امتناع أن يكون الموصوف بالحرية بعينه موصوفاً بالرق، ولا قائل بذلك. بل الحل متصف بهما مشاعاً. كما إذا ملك زيد نصف العبد مشاعاً، فإنه قد اجتمع فيه ملكية زيد وعدم ملكيته باعتبار النصفين»^{٨٢٠٦}. [١٧٠ ظ] /

^{٨١٩٢} ر: قادر.

^{٨١٩٣} و - قوله.

^{٨١٩٤} التلويح للفتاوي، ٣٦٣/٢.

^{٨١٩٥} و: يسكن.

^{٨١٩٦} التلويح للفتاوي، ٣٦٣/٢.

^{٨١٩٧} و: المشتركات؛ - المشترك.

^{٨١٩٨} التلويح للفتاوي، ٣٦٦/٢.

^{٨١٩٩} - إلى آخره.

^{٨٢٠٠} ر: العنق صح ه.

^{٨٢٠١} و: فإن.

^{٨٢٠٢} التلويح للفتاوي، ٣٦٦/٢.

^{٨٢٠٣} - العبيد.

^{٨٢٠٤} ر: ليعمل.

^{٨٢٠٥} ر: بقدرها.

^{٨٢٠٦} التلويح للفتاوي، ٣٦٦/٢.

وهذا الجواب غير صحيح، فأن^{٨٢٠٧} اتصاف الخل بهما أيضا يقتضي اجتماع المتضادين بأن يكون الخل حرا ورقيقا. لأنه لو كان حرا فقط^{٨٢٠٨} لزم عدم تجزي الرق، وإن كان رقيقا فقط لزم عدم اعتبار الحرية أصلا، وإن كان حرا ورقيقا لزم الجمع بين المتضادين، وإن لم يكن ذاك ولا ذاك لزم ارتفاع المتضادين مع عدم اعتبار الرق الأصلي ولا الحرية الطارئة فتعين أن يكون الخل حرا لأن فيه رعاية الرق الأصلي والحرية الطارئة معا. والتمثيل بما ذكر غير صحيح، لأن ملك زيد لا يقتضي عدم ملك الغير إلا من جهة الحيثية التي هي أمر اعتباري. ألا يرى إلى جواز الشركة، وهي تنافي أن يكون ملك زيد مقتضيا عدم ملكية الغير والرق ينافي الحرية المشاعة.

[٧٨٥] قال: «وقوله «وكذا الإعتاق»»^{٨٢٠٩} إلى آخره.

أقول: قول المصنف في آخر دليل أبي حنيفة رحمه الله^{٨٢١٠} ففي الابتداء ثبوت حق العبد يتبع ثبوت حق الله تعالى معناه أنه ما لم يثبت حق الله تعالى في الجميع وهو الرق لم يثبت للعبد حق وهو الملك لا كلا ولا بعضا.

وفي البقاء على العكس معناه زوال حق الله تعالى عن الكل، يقتضي زوال حق العبد عن الكل، أي لا يزول حق الله تعالى منه أصلا لا كلا ولا بعضا ما بقي فيه للعبد حق، وذلك لأنه لا ظهور للرق إلا بالملك ولا وجود له إلا بالرق مما ظهر أثر الرق وهو المملوكية على وجود الرق في الكل^{٨٢١١} وما وجد المملوكية علم عدم زوال الرق أصلا.

وبالأول والثاني يندفع ما يورد من الأسئلة على عدم تجزي العتق، وهو مطاوع للإعتاق على ما أورده العلامة. إذ الإعتاق ورد على البعض ضرورة نفاذ تصرف المالك في المملوك، وعتق الكل يقتضي رفع الرق^{٨٢١٢} تبعا، وهو يقتضي فساد جميع الملك على المالك من غير رضاه. ولما فسد الملك في الثاني لمنافاة الإعتاق تصرف المالك في الباقي صار أحق بمكاسبه، فوجب السعابة ثم الحرية وهو زوال الرق التابع لزوال الملك بالكلية.^{٨٢١٣}

وتوضيحه أن الإعتاق أي إعتاق الكل، علة للعتق وهو زوال ملك المالك، والرق الذي هو حق الله تعالى^{٨٢١٤} وإعتاق البعض إزالة بعض الملك. ولا يثبت به عتق البعض. بمعنى إزالة بعض الملك وبعض الرق. إذ الرق لا ينتصف على ما علم ولا يزول ما بقي شيء من الملك، لأن إعتاق البعض بعض العلة، ولا تثبت بعض العلة كل الحكم وإلا لم تكن العلة علة، ولا بعضه وإلا يلزم توزع المعلول على العلة. ولكن التصرف من الأهل في الخل لما وجب اعتباره. والإعتاق وهو إزالة الملك، قد ورد من أهله وهو المولى والخل وهو بعض المملوك، فأثر في زوال بعض الملك فقط، فلم يزل الرق أصلا. لكن لما فسد الملك لأنه لا يقدر على بيعه بسبب أنه صار مستحقا لزوال رقه لحصول بعض العلة استسعى في قيمة^{٨٢١٥} الباقي من الملك.

وعلم من هذا أن الإعتاق إزالة الملك مقصودا لإزالة الرق فمطאوعة من العتق إنما هو إزالة الملك فقط، وإنما يلزم في إعتاق الكل إزالة الرق تبعا لإزالة الملك، وفي إعتاق البعض لم يلزم من وجود العتق الذي هو مطاوعه وهو زوال بعض الملك زوال الرق، لأنه إذا

^{٨٢٠٧} ر: لأن.

^{٨٢٠٨} ر: فقد.

^{٨٢٠٩} التلويح للفتاوي، ٣٦٦/٢.

^{٨٢١٠} و: ٥.

^{٨٢١١} ر: الملك.

^{٨٢١٢} ر: الرقيق.

^{٨٢١٣} ر- في الباقي صار أحق بمكاسبه، فوجب السعابة ثم الحرية وهو زوال الرق التابع لزوال الملك بالكلية.

^{٨٢١٤} و: تبعا.

^{٨٢١٥} ر: فهمه.

زال، زال كله لعدم التجزي، ولا يزول إلا بزوال كل الملك. فالمطawع على ما قال أبو حنيفة رحمه الله^{٨٢١٦} لازم الإعناق. غير أنه لم يثبت أمرا زائدا على المطawع وهما يستلزمان ثبوته.

[٧٨٦] قال: «قوله «وينصف»»^{٨٢١٧} إلى آخره.

أقول: قال العلامة: «فإن قيل المملوكية لا تتحقق بدون المالكية، فكلما زادت المملوكية زادت المالكية فيكون اتساع المملوكية مستلزما لاتساع المالكية، فإن مالكية ثلاثة عبيد أوسع من مالكية عبيدين. فيجب أن يعتبر بالرجال أيضا، لأن مالكية الحر أوسع من مالكية الرقيق. فيلزم تنصيف الطلاق برق الرجل أيضا لنقصان مالكيته، فيكون طلاق الحرة تحت العبد اثنتين^{٨٢١٨} كطلاق الأمة تحت الحر»^{٨٢١٩}.

والجواب عنه، إن كون المالكية متسعة بحسب اتساع المملوكية [١٧١و] / لا يقتضي اعتبار المالكية في مملوكية لا تنسع^{٨٢٢٠} كاعتبارها في مملوكية تنسع وبالعكس، حتى يكون المالك فيما لا يتسع مالكا لما كان يملكه فيما يتسع، أو يكون المالك فيما يتسع مالكا لما كان يملكه فيما لا يتسع.

فكما لا يلزم أن يكون الحر مالكا في الأمة ثلاثا لكونه مالكا في الحر ثلاثا، ولا أن يكون العبد مالكا في الحرة اثنتين^{٨٢٢١} لكونه مالكا في الأمة اثنتين^{٨٢٢٢}، وحينئذ لا يحتاج إلى أن يقال «إن حال الزوج في الاتساع والتضييق قد اعتبرت مرة حيث ينصف عدد زوجات الرقيق من الأربع إلى اثنتين^{٨٢٢٣} بالإجماع. فلو اعتبرت في حق الطلاق أيضا، لزم النقصان من النصف لأن الحر يملك اثني عشرة^{٨٢٢٤} طلاقه بحسب أربع زوجات، فيجب أن يملك العبد ست طلاقات يوقعها على الزوجتين^{٨٢٢٥} تحقيقا للتنصيف^{٨٢٢٦}. فلو تنصف الطلاق في حقه أيضا، يلزم^{٨٢٢٧} أن لا يملك العبد إلا^{٨٢٢٨} أربع^{٨٢٢٩} تطليقات، وهذا أقل من الست^{٨٢٣٠} التي هي نصف اثني عشرة»^{٨٢٣١}.

^{٨٢١٦} و: ٣٦٩.

^{٨٢١٧} التلويح للفتاوي، ٣٦٩/٢.

^{٨٢١٨} و: ثنتين.

^{٨٢١٩} التلويح للفتاوي، ٣٧٠/٢.

^{٨٢٢٠} ر: يسع.

^{٨٢٢١} و: ثنتين.

^{٨٢٢٢} و: ثنتين.

^{٨٢٢٣} و: الثنتين.

^{٨٢٢٤} و: عشر.

^{٨٢٢٥} ر: الزوجين.

^{٨٢٢٦} ر: للنصف.

^{٨٢٢٧} و: لزم.

^{٨٢٢٨} ر: إلا.

^{٨٢٢٩} ر: الأربع.

^{٨٢٣٠} ر: الستة.

^{٨٢٣١} التلويح للفتاوي، ٣٧٠/٢.

على أن لي فيه نظرا، وهو أن الحر، وإن جاز له الأربع، لكن جاز أن تكون^{٨٢٣٢} الأربع إماء وله فيهن ثمان طلاقات، والأربعة نصف الثمانية فيكون التنصيف فيه معتبرا في الجملة. وعلى تقدير أن يعتبر الطلاق بحسب النساء فالإماء الأربع التي تحت الحر طلاقهن ثمانية وهي أكثر من نصف طلاقات الحرائر الأربع، فإنها اثنتا عشر.

[٧٨٧] قال: «قوله «ولما كان أحد المملكين»»^{٨٢٣٣} إلى آخره.

أقول: اعترض المصنف على كلام القوم بوجهين، وأجاب العلامة عن أولهما بقوله «إن»^{٨٢٣٤} تنصيف عدد الزوجات ليس باعتبار نقصان خطر النفس، أعني المالكية، حتى يلزم أن يكون النقصان بأقل^{٨٢٣٥} من النصف كما في الدية. بل باعتبار الحل المبني على الكرامة. والرقيق ناقص نقصانا لا يتعين قدره، فقدره الشرع بالنصف إجماعا بخلاف الدية فإنها باعتبار خطر النفس المبني على المالكية، ونقصان الرقيق في ذلك أقل من النصف»^{٨٢٣٦}.

وهذا الجواب غير مرضي، لأن الملك أمر واحد إذا اعتبر مبتدأ من جهة الحل^{٨٢٣٧} المالك^{٨٢٣٨} بمعنى كون الشيء للمالك أفاد الحل. وإذا اعتبر مبتدأ من المالك بمعنى كون الشيء مالكا أفاد القدرة على التصرف، فهو شيء واحد يسمى لكل اعتبار باسم. وكون الحل مبني على الكرامة، إنما هو لإفادته القدرة على التصرف للعبد وإلا فالصفة المثبتة في الحل لا تفيد^{٨٢٣٩} كرامة في العبد.

فعلم أن التنصيف وما يتعلق به باعتبار نقصان خطر النفس، أعنى المالكية. على أنه لا يقع جوابا عن اعتراض المصنف، وحاصله أن العلة إن كانت في الدية ما ذكر، يلزم عدم التنصيف، لأنه يلزم أن يكون هو العلة في الجميع لعدم المانع. وإن كانت ما يوجب التنصيف في عدد الزوجات والطلاقات وأمثاله، فيجب أن تكون^{٨٢٤٠} في الدية^{٨٢٤١} هي^{٨٢٤٢} في العلة فيجب أن تكون^{٨٢٤٣} دية العبد على النصف من دية الحرة.

وعن ثانيهما بقوله «إن تنصيف عدد الزوجات ليس لنقصان المالكية، بل لنقصان الحل، وكمال مالكية النكاح. وإن لم يوجب نقصان عدد الزوجات، لكنه لا ينافي أن توجيه أمر آخر وهو نقصان الحل»^{٨٢٤٤}.

ولا يخفى عليك أن هذا الجواب بعينه هو الجواب عن أول الاعتراضين، وقد تحقق لك حاله.

ثم قال: «ثم ما ذكره من أن ثبوت كمال مالكية النكاح في الرقيق يوجب أن يكون كل ما هو من باب الازدواج كاملا في الأرقاء ليس بمستقيم، لأن كثيرا من ذلك كالطلاق والعدة والقسم إنما يكون باعتبار الزوجة والأمة لا تملك النكاح أصلا فضلا^{٨٢٤٥} عن الكاملية»^{٨٢٤٦}.

^{٨٢٣٢} ر: يكون.

^{٨٢٣٣} التلويح للفتاوي، ٣٧٠/٢.

^{٨٢٣٤} و: إذ.

^{٨٢٣٥} ر: أقل.

^{٨٢٣٦} التلويح للفتاوي، ٣٧٢/٢.

^{٨٢٣٧} و- جهة الحل.

^{٨٢٣٨} ر- الحل.

^{٨٢٣٩} ر: يفيد.

^{٨٢٤٠} ر: يكون في.

^{٨٢٤١} ر+ أيضا.

^{٨٢٤٢} ر+ في.

^{٨٢٤٣} ر: يكون.

^{٨٢٤٤} التلويح للفتاوي، ٣٧٢/٢.

وقد عرفت أن الحل، وهو المملوكية من طرف المحل، هو عين المالكية من طرف المالك، ولا تغاير إلا في الاعتبار. وأيضاً لا يكون الحل كاملاً إلا وتتكامل مالكية النكاح، ولا يكون ناقصاً إلا وتنقص.^{٨٢٤٧} بل الجواب عن طرف القوم للمصنف.

أما عن الأول، فبأن يقال: الرق منصف لما للرقيق وعليه لأن فيه جيهتين: جهة الآدمية الحسية والعقلية، وجهة الحقوق باليهيمة الشرعية. فبالأولى يقتضي كونه مثل الأحرار فيما له وفيما عليه، وبالثانية يقتضي عدم ثبوت شيء له وعليه. فينصف ما له وما عليه بالجيهتين، [١٧١ظ] / لأن اعتبار كل جهة ينصف الأخرى لا أنه منصف لما ليس له ولا عليه. فإن مالية المالك الفاتنة للمالك لا للرقيق، وآدميته وهي مالكيته على القائل لا عليه. غير أن هذه الآدمية لما كان لها قصور لما ذكروا، قالوا بوجوب^{٨٢٤٨} نقصان ديته عن دية الحر إذا بلغت قيمته ديته.

وأما عن الثاني، فلأن^{٨٢٤٩} كمال مالكية الأزواج لم يرفع ما في الرق من المنصف المذكور، لأن كمال مالكية الأزواج لا يقتضي اتساع المحل ولا اتساع احتمال الملك حتى لا ينتصف الطلاق ولا عدد الزوجات.

[٧٨٨] قال: «قوله «وإنما انتقص»»^{٨٢٥٠} إلى آخره.

أقول: قول المصنف راجع إلى ما قلنا إن تأملت حق التأمل. غير أنه لم يذكر أن الرق إنما ينصف ما له وما عليه، لا ما لغيره أو على غيره. ويعلم مما ذكرنا أن قول العلامة «وينبغي أن يحمل كلام المصنف على ما ذكره أبو الفضل الكرماني»^{٨٢٥١} إلى آخره، إنما نشأ من عدم تعقل الكلام، فإن ذلك كلام آخر لأن مدار ذلك. على أن المعتبر هو النفسية، والمصنف مصرح بأن المعتبر هو المالية، وأنى هذا من ذاك؟

نعم ذاك موافق لكلام القوم حيث يعتبرون المالكية التي هي الآدمية والنفسية، وليس المراد بالاعتبار أن لا يعتبر غيره. فإن المالية أيضاً معتبرة عند من يعتبر الآدمية وبالعكس. إلا أن المراد من اعتبار النفسية^{٨٢٥٢} عدم وجوب دية الحرية، ووجوب نقصان في الضمان عند بلوغه دية بما قرر وهو عشرة دراهم، ومن اعتبار المالية وجوب ضمان قيمته لا الدية، ولكن اعتبار النفسية أولى. إذ لو لم يعتبرها الشارع، لم يجعل الرق جزاء عليه لما أنه لم يعمل بما تقتضيه آدميته ونفسيته من أعمال العقل في الآفاق والأنفس. ولو لم يجعل الرق جزاء عليه لم تثبت له المالية إبقاء به له وإظهاراً لأثره فآدميته هي الأصل.

[٧٨٩] قال: «قوله^{٨٢٥٣} «وهو أهل للتصرف»»^{٨٢٥٤} إلى آخره.

أقول: ذكر العلامة في أثناء بيان هذا أنه لا يصح الحجر في البعض بعد الإذن العام أو الخاص، وهذا ليس معنى قول المصنف «فعدنا يعم إذنه لسائر الأنواع»^{٨٢٥٥}. إذ معناه الإذن للبعض إذن للكل، وهذا لا يقتضي أن لا يجوز الحجر الواقع في البعض بعد الإذن في البعض أو الكل.

^{٨٢٤٥} ر: فاضلاً.

^{٨٢٤٦} التلويح للفتاواني، ٣٧٢/٢.

^{٨٢٤٧} و: وينقص.

^{٨٢٤٨} ر: يوجب.

^{٨٢٤٩} ر: ولأن.

^{٨٢٥٠} التلويح للفتاواني، ٣٧٢/٢.

^{٨٢٥١} التلويح للفتاواني، ٣٧٣/٢.

^{٨٢٥٢} ر+ هي.

^{٨٢٥٣} و- قوله.

^{٨٢٥٤} التلويح للفتاواني، ٣٧٣/٢.

وأقول: ذكر العلامة دليل الشافعي^{٨٢٥٦} ثم ذكر تحقيقه، وذكر حاصل جواب أصحابنا عنه. ولم يوجهه على ما هو الحق من أنه دفع أي مقدمة من مقدماته، لم يذكر توجيه الدليلين المتقدمين على الجواب. فلنبين ذلك على ما ينبغي إن شاء الله تعالى.

أما أول الدليلين، فهو أن العبد المأذون محتاج إلى قضاء دينه لأنه أهل للتكلم والذمة وما ذلك إلا باليد، وتخصيصه بنوع من التجارة ليس حجرا له عن غيره لتضمنه إثبات اليد له.

وأما ثانيهما، فهو أن عدم مالكيته المال إنما هو لمملوكيته حال كونه مالا، واليد ليست بمال حتى يلزم أن يكون المال المملوك مالكا للمال فيكون مالكا لليد بحسب الآدمية التي ظهر أثرها بإذن المولى. وإلا لم يكن للإذن فائدة أصلا.

وأما توجيه الجواب فهو أن التصرف وإن كان وسيلة إلى الملك لكن المقصود من الملك إنما هو حصول اليد، لأن الانتفاع إنما حصل باليد لكن الملك لما كان هو الذي يحصل اليد لترجح جانب المالك به^{٨٢٥٧} وانقطاع طمع الطامعين بسبب ذلك عنه، وضع الشارع لأجله تصرفات موصلة إليه فلا يلزم من عدم أهليته للملك الذي هو غير مقصود ارتفاع أهليته عن البدن التي هي المقصودة.^{٨٢٥٨} والحال أن ثبوت الملك للمولى يصلح إثبات اليد للعبد بالإذن الثابت من جهة المولى، فصار حكم تصرفاته وسيلة إلى حصول ما هو المقصود.

وهذا ما تفرد به خاطري، فإن غاية كلام المصنف أن التصرفات المذكورة أفادت^{٨٢٥٩} اليد وإن لم تفد الملك للعبد.^{٨٢٦٠} وهذا الكلام يفيد أنها بإفادته الملك للمولى أفادت اليد للعبد المأذون وبينهما فرق لا يخفى. [١٧٢و] /

فحاصل جواب أصحابنا منع الملازمة وهو قوله من لم يكون أهلا لحكم لم يكن أهلا^{٨٢٦١} لسببه، والسند لجواز أن يكون الحكم غير مقصود أصلي، ويكون السبب المذكور موصلا إلى المقصود الأصلي وإن لم يحصل الحكم الذي هو غير مقصود أصلي، لكنه يفضي إلى تخلف الحكم عن السبب وما تفردنا به لا يفضي إليه، فتفطن له.

[٧٩٠] قال: «قوله^{٨٢٦٢} «ومنها المرض»^{٨٢٦٣} إلى آخره.

أقول: أشار العلامة بقوله «يعني غير ما سبق من الجنون والإغماء»^{٨٢٦٤} إلى تسامح في كلام المصنف. حيث لم يجعلهما من المرض، وليس كما زعم. فإنه أراد بالمرض ما لا يوجب اختلاطا في العقل، فلا يكون الجنون والإغماء منه.

[٧٩١] قال: قوله «ولا يجوز للمريض البيع من أحد الورثة أو الغرماء بمثل القيمة»^{٨٢٦٥} إلى آخره

^{٨٢٥٥} التلويح للفتاوي، ٣٧٤/٢.

^{٨٢٥٦} ر-.

^{٨٢٥٧} ر- به.

^{٨٢٥٨} ر: المقصود.

^{٨٢٥٩} ر: إفادة.

^{٨٢٦٠} ر هـ + حكم لم يكن أهلا.

^{٨٢٦١} ر- لحكم لم يكن أهلا.

^{٨٢٦٢} و ر- قوله.

^{٨٢٦٣} التلويح للفتاوي، ٣٧٨/٢.

^{٨٢٦٤} التلويح للفتاوي، ٣٧٨/٢.

^{٨٢٦٥} التوضيح لصدر الشريعة، ٣٧٩/٢.

أقول: قول العلامة «هذا مما لا يوجد له رواية» لا يصلح طعنا لأنه استدلال بالعدم. وما روى جواز بيعه من بعض الغرماء يمثل القيمة فإنما هو باعتبار جواز تصرف المريض لا باعتبار بعض الغرماء، بدليل أن الباقيين^{٨٢٦٦} يشاركونه فيه. فلو جاز البيع في حقه لاختص به، لأن البيع يقتضي الاختصاص بالمشتري.

وقوله «وأما إذا قضى المريض حق بعض الغرماء فإنما يشاركونهم الباقيون من جهة أن المريض ممنوع عن إثارة البعض بقضاء^{٨٢٦٧} دينه، لا من جهة أن حقهم تعلق بعين المال فيما بينهم»^{٨٢٦٨} غير موجه، لأن ما ذكر يقتضي عدم صحة تصرف المريض، لا مشاركة الباقيين لمن قضى دينه فيما أخذ، بل هي لتعلق حقهم بعين^{٨٢٦٩} المال.

[٧٩٢] قال: «قوله «أما المملوكية»»^{٨٢٧٠} إلى آخره.

أقول: أورد العلامة ههنا بحثا وهو أن حرية المكاتب الميت لا بد من أن يستند إلى زمان. فإن حكم بقاء الكتابة وهي المملوكية بعد الموت، لزم استناد العتق إلى ما بعد الموت، ولا معنى لذلك. وإن جعلت الحرية مستندة إلى آخر أجزاء الحياة على ما قيل إن بالموت يتحول بدل الكتابة من الذمة إلى التركة فيحصل فراغ ذمة المكاتب وهو يوجب الحرية. إلا أنه لا يجوز الحكم بها ما لم يصل المال^{٨٢٧١} إلى المولى. فإذا وصل حكم بحريته في آخر^{٨٢٧٢} جزء من حياته، فقد استندت المالكية والمملوكية وتقرر العتق إلى وقت الموت فلا تكون المملوكية باقية بعد الموت، فلا يكون عقد الكتابة باقيا.

وأجاب عنه أن معنى بقاء الكتابة حرية الأولاد وسلامة الاكتساب عند تسليم الورثة المال إلى المولى، وتقرر العتق في المكاتب شرط لذلك فيثبت ضمنا وإن لم يكن الحل قابلا.

وهذا الجواب فيه ضعف، لأن اللازم على تقدير اعتبار عقد الكتابة باقيا استناد العتق إلى ما بعد الموت. وهو الذي قال فيه أنه لا معنى للعتق بعد الموت. والجواب أن معنى بقاء الكتابة حرية الأولاد وسلامة الاكتساب، ولم يكن اللازم هذا. وأيضا حريته هي التي أفادت حرية الأولاد وسلامة الاكتساب، لا بقاء عقد الكتابة. على أن لعتقه بعد الموت معنى آخر غير ما ذكر، وهو زوال أثر الكفر عنه وهو الرق. وأيضا حرية الأولاد وسلامة الاكتساب معللة بحرية المكاتب. فلو كانت معللة بها لزم الدور وفيه نظر.

هذا والاعتراض غير موجه، لأنه لا يلزم جعل الحرية مستندة إلى آخر أجزاء الحياة من انتقال بدل الكتابة من الذمة إلى المال بالموت، بل يلزم استنادها إلى أول أجزاء الموت، فهو أيضا يقتضي وقوع الحرية في حال الموت لا في حال الحياة. على أنا لا نسلم أن تحول المال من الذمة إلى التركة يقتضي حريته، بل يتوقف على الأداء.

[٧٩٣] قال: «قوله^{٨٢٧٣} «وأما ما لا يصلح لحاجته»»^{٨٢٧٤} إلى آخره.

^{٨٢٦٦} ر: النافين.

^{٨٢٦٧} و: لقضاء؛ ر: القضاء.

^{٨٢٦٨} التلويح للفتاوي، ٣٨٠/٢.

^{٨٢٦٩} ر: تعين.

^{٨٢٧٠} التلويح للفتاوي، ٣٨٢/٢.

^{٨٢٧١} ر: الماء.

^{٨٢٧٢} ر- في آخر.

^{٨٢٧٣} و- قوله.

^{٨٢٧٤} التلويح للفتاوي، ٣٨٤/٢.

أقول: : اعترض العلامة بقوله «فإن قيل: المتلف نفس الميت، وقد كان انتفاعه بحيوته أكثر من انتفاع غيره فينبغي أن يثبت القصاص حقا له»،^{٨٢٧٥} وأجاب عنه بقوله «نعم. إلا أنه خرج عند ثبوت الحق عن^{٨٢٧٦} أهلية الوجوب فثبت ابتداء للولي القائم مقامه على سبيل الخلافة كما يثبت [١٧٢ظ] / الملك للموكل ابتداء عند تصرف الوكيل بالشرى خلافة عن الوكيل»^{٨٢٧٧}. وفي هذا الجواب نظر.

أما أولا، فلأن الميت خرج من أهلية الوجوب عليه لا من أهلية الوجوب له، ولهذا يجب له التجهيز والتكفين وما يحتاج إليه.

وأما ثانيا، فلأن ثبوت الحق للولي ابتداء ينافي بثبوت له خلافة. ففي قوله «فيثبت ابتداء للولي القائم مقامه على سبيل الخلافة» تناقض ظاهر.

والجواب ما أشار إليه المصنف من عدم احتياج الميت إلى درك الثأر وتشفي الصدر ولا يجب له حق إلا فيما يحتاج إليه. وثبوت السبب في حقه وهو كون قتله هو السبب للقصاص، لا يقتضي وجوب القصاص له حتى يثبت للولي على سبيل الخلافة. وإنما ذلك السبب يوجب^{٨٢٧٨} القصاص للولي وجواز عفو المورث إنما هو لولايته على إبطال حكم السبب، لأن السبب إنما انعقد سببا لحقه. فإن سبب القصاص إنما هو زهوق روحه وهو حق له. فباعتبار هذا يجوز عفو، وباعتبار أن هذا السبب وإن يعقد لحقه إلا أنه أثبت حق القصاص للولي، فله أن يعفو عن الحكم.

[٧٩٤] قال: «قوله «حتى لا ينتصب بعض الورثة خصما عن^{٨٢٧٩} البقية»^{٨٢٨٠} إلى آخره.

أقول: إن العلامة ذكر لأبي يوسف ومحمد رحمهما الله^{٨٢٨١} دليلا حاصله أن المال موروث إجماعا، وهو خلف عن القصاص. والخلف لا يخالف حكم الأصل. فينبغي أن يكون القصاص موروثا. وذكر عنه الجواب لأبي حنيفة رحمه الله، وحاصله أن^{٨٢٨٢} الفرق بين الأصل والخلف يصل حتى الخلف لاحتياج الميت إليه، وعدم صلاحية الأصل له، ولم يجب عن قولهما أن الخلف لا يخالف الأصل. فالجواب عنه أن حكم الأصل الثبوت للميت، ثم الخلفية^{٨٢٨٣} للورثة لولا عدم احتياج الميت إليه وحكم الخلف أيضا كذلك، لكن عدم الاحتياج منتف في الخلف فتثبت الورثة، وفي الأصل ثابت فلا يثبت.

[المسائل المتعلقة بالعوارض المكتسبة]

[٧٩٥] قال: «قوله «وأما العوارض المكتسبة»^{٨٢٨٤} إلى آخره.

أقول: اعترض العلامة بقوله «فإن قلت: الكافر المكابر قد يعرف الحق وإنما ينكره جحودا واستكبارا. قال الله تعالى ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلْمًا﴾^{٨٢٨٥} ومثل هذا لا يكون جهلا»، وأجاب عنه بقوله «قلت: من الكفار من لا يعرف الحق،

^{٨٢٧٥} التلويح للفتاوي، ٣/٣٨٤.

^{٨٢٧٦} و: من.

^{٨٢٧٧} التلويح للفتاوي، ٣/٣٨٤.

^{٨٢٧٨} ر: بوجوب.

^{٨٢٧٩} ر- عن.

^{٨٢٨٠} ر: للبقية؛ التلويح للفتاوي، ٣/٣٨٤.

^{٨٢٨١} ر- رحمهما الله.

^{٨٢٨٢} و- المال موروث إجماعا، وهو خلف عن القصاص. والخلف لا يخالف حكم الأصل. فينبغي أن يكون القصاص موروثا. وذكر عنه الجواب لأبي حنيفة رحمه الله، وحاصله أن.

^{٨٢٨٣} ر: الخلفية.

^{٨٢٨٤} التلويح للفتاوي، ٣/٣٨٥.

^{٨٢٨٥} سورة النمل، ٢٧/١٤.

ومكابرته ترك النظر في الأدلة والتأمل في الآيات، ومنهم من يعرف الحق وينكره مكابرة وعنادا. قال الله تعالى ﴿الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ آبْنَاءَهُمْ﴾^{٨٢٨٦} الآية، ومعنى الجهل فيهم عدم التصديق المفسر بالإذعان والقبول^{٨٢٨٧}.

ولا يخفى أن حاصل الجواب أن الجهل لبعض الكفار حقيقة ولبعضهم مجاز، وكذا المكابرة لبعضهم حقيقة وللآخرين مجاز، ولا احتياج إلى هذا. بل الجواب أن العارفين الذين لم يظهروا التصديق جاهلون بوجوبه أو بما يلزمه من الكفر ووخامة عاقبته وقبح المكابرة والعناد، وبالجملة لا يخلون^{٨٢٨٨} عن جهل مبني على مكابرة.

[٧٩٦] قال: «قوله «فيحد قاذفه»»^{٨٢٨٩} إلى آخره.

أقول: قال العلامة «وإذا لم تكن هذه الفروع الثلاثة» أي قول المصنف وتجب به النفقة، ولا يبيح^{٨٢٩٠} أي نكاح المحارم وقوله قبلهما فيحد قاذفه «متعلقة بثبوت الإحصان، كان في تأخيرها عنه ثم إيراد الدليل على ثبوت الإحصان منضمًا إلى الدليل على تقوم الخمر نوع تعقيد^{٨٢٩١} وسوء^{٨٢٩٢} ترتيب»^{٨٢٩٣}.

وهذا الكلام ليس بصحيح.

أما أولا فلأنه جعل قوله «فيحد قاذفه» غير متعلق بثبوت الإحصان ولا خفاء في فساده.

وأما ثانيا، فلأن المصنف ذكر مذهب الشافعي رحمه الله^{٨٢٩٤} في ديانة الكافر في حكم يحتمل^{٨٢٩٥} التبدل بأنها دافعة للتعرض فقط، ثم بنى عليه أن الذمي لا يحل بشرب الخمر، ثم ذكر مذهب أبي حنيفة رحمه الله^{٨٢٩٦} أنها دافعة للتعرض وللدليل الشرع في حكم الدنيا، وبنى عليه ثبوت^{٨٢٩٧} تقوم الخمر والضمان بإتلافها وجواز البيع ونحوها صحة نكاح المحارم، وبنى عليها الإحصان وعليه حد قاذفه، وكذا بنى على صحة نكاح [١٧٣و] / المحارم وعدم فساده ما دام الزوجان كافرين بترافعهما معا.

هثم لما كانت^{٨٢٩٨} سائر الأحكام المذكورة في الخمر مبنية^{٨٢٩٩} على تقومها، والأحكام المذكورة في نكاح المحارم مبنية^{٨٣٠٠} على صحته وهي ظاهرة بثبوت الإحصان، أقام^{٨٣٠١} عليهما دليلا لإلزامها على الشافعي رحمه الله^{٨٣٠٢} حيث يتم بمجرد^{٨٣٠٣} كون جنابة^{٨٣٠٤}

^{٨٢٨٦} سورة البقرة، ١٤٦/٢.

^{٨٢٨٧} التلويح للفتاواني، ٣٨٦/٢.

^{٨٢٨٨} ر- لا يخلون.

^{٨٢٨٩} التلويح للفتاواني، ٣٨٦/٢.

^{٨٢٩٠} ر: يفسخ.

^{٨٢٩١} ر: تقصد.

^{٨٢٩٢} ر: وسواء.

^{٨٢٩٣} ر: بترتيب؛ التلويح للفتاواني، ٣٨٦/٢.

^{٨٢٩٤} و: ٥.

^{٨٢٩٥} ر: يجعل.

^{٨٢٩٦} و: ٥.

^{٨٢٩٧} و- ثبوت.

^{٨٢٩٨} و: كان.

^{٨٢٩٩} و: مبنيا.

^{٨٣٠٠} و: مبنيا.

^{٨٣٠١} و: أقسام.

^{٨٣٠٢} و: ٥.

^{٨٣٠٣} ر: لمجرد.

الكفر مانعة عن التعرض فقط وهو قابل به. إذ الإحصان الثابت له نكاح المحارم إنما هو ترك التعرض في نكاحهم المحارم، لا إقرارهم على المتعدي^{٨٣٠٥} على الغير. وكذا تقوم الخمر، فليس في هذا سوء ترتيب ولا تعقيد فضلا عن أن يكون سببه تغيير أسلوب كلام الإمام فخر الإسلام رحمه الله، وإيراده جوابا عما قاله الشافعي رحمه الله.^{٨٣٠٦}

[٧٩٧] قال: «قوله «وأكلهم الربا»»^{٨٣٠٧} إلى آخره.^{٨٣٠٨}

أقول: قال العلامة «والصواب «وَأَخَذَهُمُ الرِّبَا»^{٨٣٠٩} وقوله وأكلهم من سهو القلم». ^{٨٣١٠} ويجوز أن يحمل قول المصنف على أنه استدل على أن أهل الكتاب لا يترك تعرضهم في الربا، لأن ذلك ليس ديانة لهم لقوله تعالى أي قوله «وَقَدْ تُهُوَ عَنْهُ»^{٨٣١١} ولاكلهم الربا وقد هؤا عنه، أي ولأن أكلهم الربا ثابت في حال قد هؤا عنه.

فقوله أكلهم الربا معطوف على قوله في لقوله تعالى عطف تفسيري، أي بمنعهم عن الربا لأن أكلهم الربا ليس إلا في حال أنهم هؤا عنه في ديانتهم أيضا. وإنما اكتفي في الشرح بقوله تعالى دون أن يذكر المقول اكتفاء باقتباسه في المتن قوله تعالى «وَقَدْ تُهُوَ عَنْهُ» وفي الشرح أيضا.

فإن قيل: وعلى هذا التوجيه أيضا كان الأنسب، «وَأَخَذَهُمُ الرِّبَا» لأن الأخذ أعم من الأكل.

قلت: لا عموم له منه في الاستعمال، فإنه تعالى لأخذ الربا أكل الربا^{٨٣١٢} ولو أنه لم يذق منه شيئا.

[٧٩٨] قال: «قوله «فإن ديانة الكفار»»^{٨٣١٣} إلى آخره.

أقول: إذا تؤمل حق التأمل لا فرق بين الجواب الذي ذكره المصنف بقوله «إن معتقدهم في الربا ليس هو الحل، لقوله تعالى «وَقَدْ تُهُوَ عَنْهُ»^{٨٣١٤} وبين الفرق الذي ذكره جوابا عن نظره على هذا الجواب بقوله «و»^{٨٣١٥} حرمة الربا المذكورة في التوراة، فارتكابهم ذلك يكون بطريق الفسق^{٨٣١٦} سوى بسط في الفرق الذي ذكره.

[٧٩٩] قال: «قوله «ولا كذلك من ليس في نكاحها»»^{٨٣١٧} إلى آخره.^{٨٣١٨}

^{٨٣٠٤} ر: ديانة.

^{٨٣٠٥} ر: التعدي.

^{٨٣٠٦} ر- رحمه الله.

^{٨٣٠٧} التلويح للفتاوي، ٣٨٧/٢.

^{٨٣٠٨} ر- إلى آخره.

^{٨٣٠٩} سورة النساء، ١٦١/٤.

^{٨٣١٠} التلويح للفتاوي، ٣٨٧/٢.

^{٨٣١١} سورة النساء، ١٦١/٤.

^{٨٣١٢} ر- أكل الربا.

^{٨٣١٣} ر: الكفارة؛ التلويح للفتاوي: الكفارة؛ التلويح للفتاوي، ٣٨٧/٢.

^{٨٣١٤} التوضيح لصدر الشريعة، ٣٨٧/٢.

^{٨٣١٥} ر- و.

^{٨٣١٦} التوضيح لصدر الشريعة، ٣٨٧/٢.

^{٨٣١٧} و- قوله.

^{٨٣١٨} التلويح للفتاوي، ٣٨٨/٢.

أقول: أورد العلامة على هذا الاعتراض المذكور في التوضيح بقوله «فإن قيل: ينبغي أن تؤاخذ البنت الغير المنكوحة بديانتها واعتقادها لأنها مجوسية ولا يلتفت إلى نزاعها في زيادة الميراث، لأنه بمزلة نزاع الزوج في النفقة»،^{٨٣١٩} ثم أورد الجواب المذكور فيه بقوله «أجيب بأنه لا يصح نزاع الزوج لأنه التزم هذه الديانة. حيث نكح المحرم بخلاف البنت الغير المنكوحة».^{٨٣٢٠} وهذا ليس بقوي، لأن البنت الغير المنكوحة^{٨٣٢١} أيضا حيث تدين بالمجوسية التزمت قلة الميراث بتزوج ابنها أحتها لجواز ذلك في دينهم الباطل. بل الجواب ما أشار إليه المصنف بأن موجب النفقة على الزوج وموجب قلة الميراث على البنت الأخرى على تقدير الوجوب، لا يكون إلا فعل المتناكحين وهو النكاح، فصار فعل الزوج مقصورا على إيجاب النفقة على الزوج دفعا لهلاك بنته المجوسية بعلة النكاح الذي يعتقده، ولم يتعد إلى البنت الأخرى، لأن ديانتهم تصلح دافعة لا متعدية ولو على جنسهم.

[٨٠٠] قال: «قوله «وكجهل الباغي»»^{٨٣٢٢} إلى آخره.

أقول: قال العلامة «وقيل إنما تجب محاربتهم إذا تجمعوا»^{٨٣٢٣} وعزموا على القتال، لأنها إنما تجب بطريق الدفع».^{٨٣٢٤}

قلت: إذا كان لهم منعة يتوقع عزمهم على القتال، فكان قتالهم حينئذ أيضا دفعا، لأن يعظم كفرهم ويكثر الفساد.

[٨٠١] قال: «قوله «ولم يجرم الميراث»»^{٨٣٢٥} إلى آخره.

أقول: قول^{٨٣٢٦} العلامة^{٨٣٢٧} «وكذا إن قتل عادلا»^{٨٣٢٨} [١٧٣ ظ] / مقصور على أن يكون للباغي منعة بطريق يقطع بها ولايتنا عنهم. يدل على ذلك استدلاله عليه في الشرح بقوله «لأنه حق في زعمه ولايتنا منقطعة عنه».^{٨٣٢٩}

[٨٠٢] قال: «قوله «ولما كان الدار واحدة»»^{٨٣٣٠} إلى آخره.

أقول: اعترض العلامة على قوله «وإنما لم يعكس، لأن القول بأنه يملك ماله مع القول بأنه يضمن في غاية التناقض»^{٨٣٣١} بقوله «فإن قيل: لا تناقض بين الملك وضمن^{٨٣٣٢} البديل كما في المغصوب»^{٨٣٣٣}، وأجاب عنه بقوله «قلنا لو ملكه^{٨٣٣٤} لم يجب رده بعينه، والملك بالضمنان إنما يصح^{٨٣٣٥} استنادا لا ابتداء».^{٨٣٣٦}

^{٨٣١٩} التلويح للفتاوي، ٣٨٩/٢.

^{٨٣٢٠} التلويح للفتاوي، ٣٨٩/٢.

^{٨٣٢١} ر- وهذا ليس بقوي لأن البنت الغير المنكوحة.

^{٨٣٢٢} التلويح للفتاوي، ٣٩٠/٢.

^{٨٣٢٣} ر: اجتمعوا.

^{٨٣٢٤} التلويح للفتاوي، ٣٩١/٢.

^{٨٣٢٥} التلويح للفتاوي، ٣٩١/٢.

^{٨٣٢٦} ر: قوله.

^{٨٣٢٧} و- العلامة.

^{٨٣٢٨} التوضيح لصدر الشريعة، ٣٩١/٢.

^{٨٣٢٩} التوضيح لصدر الشريعة، ٣٩١/٢.

^{٨٣٣٠} التلويح للفتاوي، ٣٩١/٢.

^{٨٣٣١} التوضيح لصدر الشريعة، ٣٩١/٢.

^{٨٣٣٢} ر: فضمان.

^{٨٣٣٣} التلويح للفتاوي، ٣٩١/٢.

^{٨٣٣٤} و ر: ملك.

والجواب غير مرضي، لأن المغصوب أيضا يجب رده بعينه عند قيامه، مع أنه يملكه بالضمان عند التلف. بل الجواب أن التناقض ثابت بين الملك بلا تلف، والضمان بالإتلاف والمغصوب ليس فيه الملك بلا تلف يناقضه الضمان.

[٨٠٣] قال: «قوله «وكجهل من خالف في اجتهاده الكتاب»^{٨٣٣٧} إلى آخره.

أقول: قال العلامة «وقيد بالسنة المشهورة لأن مخالفة المتواتر تكون كفرا لكونه قطعيًا»^{٨٣٣٨}.

ثم قال: «وفيه بحث، لأن الكتاب أيضا كذلك. فمخالفته إنما لا تكون كفرا إذا لم يكن المتن قطعي الدلالة، ولا فرق في هذا بين الكتاب والسنة. وأما عند قطعية المتن والسند^{٨٣٣٩} فالمخالف كافر لا محالة. ولا^{٨٣٤٠} بد ههنا من تقييد الكتاب بأن لا يكون قطعي الدلالة، وتقييد السنة بأن تكون مشهورة أو تكون متواترة غير قطعية الدلالة»^{٨٣٤١}.

وهذا ليس بشيء، لأننا لا نسلم أن مخالفة الكتاب مؤولا كفر.^{٨٣٤٢} ألا يرى إلى المخالف في أصول الدين مؤولا حيث لا يكفر، ويلزمه جميع أحكام الشرع؟ فالمخالف في فروعه مؤولا أولى بأن لا يكفر. وأما التقييد بالمشهورة فليس لما ذكر، بل لأن المشهور يعم المتواتر أيضا، لأنه متواتر في القرن الثاني فما بعده، إذ يلزم أن يكون الحكم فيه كالحكم في المشهور بالطريق الأولى.

ثم قال بعد ما بين أن استدلال الشافعي في متروك التسمية عمدا بقوله ﷺ: «ذبيحة المسلم حلال وإن لم يذكر اسم الله عليه»^{٨٣٤٣} وبقوله [ﷺ]: «تسمية الله في قاب كل مؤمن»^{٨٣٤٤} إلا أن نص الكتاب ليس بقطعي، لأن قوله تعالى ﴿وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ﴾^{٨٣٤٥} يحتمل أن يكون حالا فيكون قيذا للنهي عن أكل ما لم يذكر اسم الله عليه، ويحتمل أن يراد بما لم يذكر اسم الله عليه الميتة أو ما ذكر عليه غير اسم الله لقوله تعالى ﴿وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ﴾ فإن الفسق هو ما أهل لغير الله به.

وهذا اعتذار غير موجه، لأن الآية على تقدير أن تكون^{٨٣٤٦} حالا لا تدل^{٨٣٤٧} على النهي عن الأكل حالا كونه فسقا. والأكل إذا كان منهيا عنه كان فسقا البتة، فلا يتصور إلا وهو فسق سواء أهل لغير الله به أو لم يهل الله تعالى.

^{٨٣٣٥} و: يصلح.

^{٨٣٣٦} التلويح للفتازاني، ٣٩١/٢.

^{٨٣٣٧} التلويح للفتازاني، ٣٩١/٢.

^{٨٣٣٨} التلويح للفتازاني، ٣٩٢/٢.

^{٨٣٣٩} التلويح للفتازاني: والدلالة.

^{٨٣٤٠} ر: فلا.

^{٨٣٤١} التلويح للفتازاني، ٣٩٢/٢.

^{٨٣٤٢} و- كفر.

^{٨٣٤٣} و: ر: عليه؛ ورد هذا الحديث في سنن البيهقي بهذا اللفظ: «عن ثور بن يزيد عن الصلت قال: قال رسول الله ﷺ ذبيحة المسلم حلال ذكر اسم الله أو لم يذكر إنه إن ذكر لم يذكر إلا اسم الله».

أبو بكر أحمد بن الحسين ابن علي البيهقي، السنن الكبرى، حيدر آباد ١٣٥٢، ٢٠/٩.

^{٨٣٤٤} ورد هذا الحديث في سنن الدارقطني بهذا اللفظ: عن أبي هريرة قال: سأل رجل رسول الله ﷺ فقال: يا رسول الله أرأيت الرجل منا يذبح وينسى أن يسمى الله، فقال النبي ﷺ: اسم الله على كل مسلم.

لأبو الحسن علي بن عمر الدارقطني، سنن الدارقطني، تحقيق: عبد الله هاشم عماري المدني، المدينة ١٩٦٦/١٣٨٦، ٢٩٠/٤.

^{٨٣٤٥} سورة الأنعام، ١٢١/٦.

^{٨٣٤٦} ر: يكون.

^{٨٣٤٧} و: يدل.

ولئن سلمناه، فلم لا يجوز أن يراد به متروك التسمية عمدا سواء كان تاركها عمدا المسلم أو المشرك؟ فكونه حالا احتمال، وعلى تقدير كونه حالا إفادته احتمال آخر، وعلى تقدير الإفادة تعين أن يكون المراد به ما أهل لغير الله به لا متروك التسمية عمدا احتمال آخر.

وقوله عليه السلام: «ذبيحة المسلم حلال وإن لم يذكر اسم الله عليها»^{٨٣٤٨} يحتمل أن يراد به حالة^{٨٣٤٩} النسيان. وكذا قوله عليه السلام: «تسمية الله في قلب كل مؤمن» يحتمل أن يراد به تلك الحالة، أو أنه ينبغي أن يكون هكذا ضرورة أنه قد لا توجد التسمية في قلب المؤمن في جميع الأوقات، أو أنه أريد به في الجملة وفي بعض الأوقات.

فهذه احتمالات في احتمالات، فليست إلا شبهة الشبهة وليس لها أثر. وعلى تقدير أن تكون شبهة فهي^{٨٣٥٠} لا ترفع^{٨٣٥١} قطعية دلالة قوله تعالى ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾^{٨٣٥٢} على حرمة متروك التسمية عمدا، لأنها غير ناشئة عن دليل. فإن الدليل الذي [١٧٤و] / نصبه المخالف من الآيات، فيها احتمالات في احتمالات، فلا يكون دليلا على الاحتمال المنافي للقطع لتعارض احتمال ضده إياه. وأخبار الأحاد أيضا ليس بقطعي الدلالة على ما زعم. وعلى تقدير التسليم ولا ينافي قطعية دلالة الآية على ما ادعينا.

وبعد ما بين أن القائل يجوز القضاء بشاهد ويمين تمسك بما روي أنه عليه السلام قضى بشاهد ويمين.^{٨٣٥٣} قال وقوله تعالى فإن ﴿لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ﴾^{٨٣٥٤} يحتمل أن يكون بيانا لخصر البينة التي هي الشهادة المختصة في رجلين ورجل وامرأتين، وهذا لا ينافي ثبوت نوع آخر من البينة هو شهادة الواحد مع اليمين. ولا شك أن هذا شبهة غير ناشئة عن دليل، وهي لا تنافي قطعية الآية، كيف ولا دليل على أن المطلق يراد به المقيد أصلا؟.

ثم قال: «ومن مخالفة السنة المشهورة أعني قوله عليه السلام: «البينة على المدعي واليمين على من أنكر» ما ذهب إليه الشافعي رحمه الله^{٨٣٥٥} في مسألة القسامة. وهي^{٨٣٥٦} أن يوجد قتيل لا يدرى قاتله. وادعى الولي قتله على واحد أو جماعة من أنه إن ظهر لو^{٨٣٥٧} أي علامة يغلب على الظن صدق دعواه، يستحلف الولي خمسين يمينا، ثم يقضى له بالدية على عاقله القاتل في صورة الخطأ. وأما في صورة العمد، ففي القول الجديد يقضى بالدية على القاتل، وفي القديم بالقصاص»^{٨٣٥٨}. وكذا عند مالك وأحمد رحمهما الله^{٨٣٥٩} تمسكا بقوله عليه السلام: لأولياء مقتول وجد في خير «أثفلون وتستحقون دم صاحبكم؟»^{٨٣٦٠} أي دم قاتل صاحبكم، إلى آخر الحديث، فظهر أن كلام المصنف في تقرير القولين ليس على ما ينبغي، وأنه لا جهة لتخصيص القصاص.

^{٨٣٤٨} و ر: عليه.

^{٨٣٤٩} حال في ا

^{٨٣٥٠} - وفيه.

^{٨٣٥١} ر: يرفع.

^{٨٣٥٢} سورة الأنعام، ١٢١/٦.

^{٨٣٥٣} ورد هذا الحديث في صحيح مسلم، الأفضية ٣، ٥ بهذا اللفظ: عن ابن عباس أن رسول الله ﷺ «قضى يمين وشاهد».

^{٨٣٥٤} سورة البقرة، ٢٨٢/٢.

^{٨٣٥٥} و: ﷺ.

^{٨٣٥٦} و ر: وهو.

^{٨٣٥٧} ر: لموت.

^{٨٣٥٨} التلويع للفتازاني، ٣٩٣/٢.

^{٨٣٥٩} ر- رحمهما الله.

^{٨٣٦٠} مالك، القسامة ١؛ البخاري، الأحكام ٣٨؛ مسلم، القسامة ٦.

ولا يخفى على من له أدنى شعور بمعنى الكلام أنه لا مخالفة بين كلام المصنف وما ذكره أصلاً. فإن قوله فإن وجد لوث، أي علامة القتل استحلّ الأولياء خمسين يمينا عمداً كان الدعوى أو خطأ. وهذا عند الشافعي رحمه الله^{٨٣٦١} حيث جمع العمد^{٨٣٦٢} والخطأ^{٨٣٦٣} في الاستحلاف خمسين يمينا فقط دون أن يجمعهما في حكم واحد إشعار بأن لكل منهما على حدة حكماً، وما ذاك إلا القصاص في العمد، والدية في الخطأ.

وكذا قوله وأما عند مالك رحمه الله^{٨٣٦٤} يقضى بالقود إن كانت الدعوى في العمد وهو أحد قولي الشافعي رحمه الله مشعر^{٨٣٦٥} بأن مالكا رحمه الله^{٨٣٦٦} يقول بالدية في دعوى الخطأ، وأن الشافعي رحمه الله^{٨٣٦٧} له قول آخر في العمد وهو الدية.

وأما ذكر القصاص فلكون المخالفة في السنة المشهورة لإثبات القصاص الذي هو أخرى شيء بالاندراء بالشبهات بخبر الواحد أشنع منها لإثبات الدية التي هي بالمال، وهو دون النفس. هذا وفي قوله «وهو أن يوجد قتيلاً لا يدرى قاتله»،^{٨٣٦٨} ثم قوله «وإدعى الولي قتله على^{٨٣٦٩} واحد أو جماعة»^{٨٣٧٠} وهذا يستلزم خلاف قوله «لا يدرى قاتله». ثم قوله «إن ظهر لوث، أي علامة يغلب الظن صدق دعواه»^{٨٣٧٢} والحال أن اللوث لا يغلب على الظن إلا أنه قتل فقط، لا أنه قتل ذلك الواحد أو تلك الجماعة التي يدعي الولي عليهم القتل تسامح ظاهر.

[٨٠٤] قال: «قوله «كمن صلى الظهر»»^{٨٣٧٣} إلى آخره.

أقول: إن العلامة ذكر أن المصنف «أورد مسألتين: أولاهما^{٨٣٧٤} مثال للجهل في موضع الاجتهاد الصحيح، والثانية تتميم وتكميل للأولى^{٨٣٧٥} لا مثال آخر^{٨٣٧٦} لأن فيها مخالفة للإجماع فلا يكون الاجتهاد صحيحاً». ^{٨٣٧٧} وقد تابع^{٨٣٧٨} في ذلك المصنف حيث قال «والمسألة المستشهد بها هي الأولى لا الثانية»^{٨٣٧٩}. وإنما قاله المصنف، لأنه في المتن لم يذكر في المسألة الأولى إلا صحة المغرب جاهلاً بوجوب الترتيب. وإنما ذكر في الشرح وجوب القضاء للعصر بناء على زعمه صحة ظهره، وهو أيضاً لا يصلح مثلاً [١٧٤ظ] / لأنه زعم مخالف للإجماع. ففي المسألة الأولى بحسب ما ذكر في الشرح ما يصلح مثلاً وما لا يصلح مثلاً، والمسألة الثانية لا تصلح مثلاً بحسب المتن وبحسب الشرح.

^{٨٣٦١} ر- رحمه الله.

^{٨٣٦٢} ر: الخطأ.

^{٨٣٦٣} ر: والعمد.

^{٨٣٦٤} ر- رحمه الله.

^{٨٣٦٥} ر: يشعر.

^{٨٣٦٦} و- رحمهما الله.

^{٨٣٦٧} ر- رحمهما الله.

^{٨٣٦٨} التلويح للفتازاني، ٣٩٣/٢.

^{٨٣٦٩} و، التلويح للفتازاني: غير.

^{٨٣٧٠} التلويح للفتازاني، ٣٩٣/٢.

^{٨٣٧١} التلويح للفتازاني، ٣٩٣/٢.

^{٨٣٧٢} التلويح للفتازاني، ٣٩٣/٢.

^{٨٣٧٣} التلويح للفتازاني، ٣٩٤/٢.

^{٨٣٧٤} و ر: أوهما.

^{٨٣٧٥} ر: الأولى.

^{٨٣٧٦} و ر- آخر.

^{٨٣٧٧} التلويح للفتازاني، ٣٩٤/٢.

^{٨٣٧٨} ر: باع.

^{٨٣٧٩} التوضيح لصدر الشريعة، ٣٩٥/٢.

[٨٠٥] قال: «قوله «إذ» ^{٨٣٨٠} هذه الكفارة» ^{٨٣٨١} إلى آخره.

أقول: زعم العلامة أن المصنف قد حكم باندراء كفارة الصوم بورود الحديث فقط، فقال «وهذا إذا استفتى ^{٨٣٨٢} فقيها فأفتاه بفساد الصوم، فحصل له الظن بذلك أو بلغه الحديث أعني قوله «أفطر الحاجم والمحجوم» ^{٨٣٨٣} ولم يعرف نسخه ولا تأويله، وإلا فعليه الكفارة اتفاقاً». ^{٨٣٨٤} وكأنه ذهل عن قول المصنف «وكذا المحتجم إذ ظن أنه فطره»، ^{٨٣٨٥} فإن الظن لا بد أن يبتني على ما يوجهه.

وأما ما نقل عن أبي يوسف رحمه الله ^{٨٣٨٦} من أنه تجب الكفارة، وإن كان ظنه مستنداً إلى الحديث، لأنه ليس للعامي الأخذ بظواهر الأخبار. وإنما التمسك بها للفقهاء. وما نقل عن الأوزاعي أنه ذهب إلى فساد الصوم بالحجامة، وذكر أنه ليس اجتهداً صحيحاً لمخالفته الإجماع فغير قادح في إثارة الشبهة، والكفارة الصومية تدرئ به لما فيها من غلبة معنى العقوبة. على أن الأوزاعي متمسك في هذه المسألة بالحديث لا بمجتهد.

[٨٠٦] قال: «قوله «ومن زنى بجارية امرأته»» ^{٨٣٨٧} إلى آخره.

أقول: ذكر العلامة في الفرق بين الحد والنسب والعدة حيث يندري الأول ههنا، ولم يندري النسب، ولم تلزم العدة وإن كان الأخيران ثابتين بالشبهة كما يندري الأول بها، أن الفعل في المسألة تمحض زنى ^{٨٣٨٨} فلا يثبت به النسب، ولا تجب العدة. بخلاف ما إذا وطئ الوالد جارية الابن، فإنه يثبت النسب وتجب العدة لأنه لم يتمحض زنى. ^{٨٣٨٩}

ويرد عليه أن تمحض الزنى ^{٨٣٩٠} إن أريد به عدم الشبهة، فلا نسلم التمحض في هذه المسألة، فإن اندراء الحد لقصور في كونه زنى ^{٨٣٩١} وإن أريد به حصول الشبهة عن دليل شرعي، وهو قوله «أنت ومالك لأبيك» ^{٨٣٩٢} فممنوع، لأنه يندري الحد بغير ذلك كثيراً. بل الفرق أن النسب ثبت في مسألة وطئ الوالد جارية الابن، وكذا وجبت ^{٨٣٩٣} العدة وإن كان وطئاً حراماً لكونه ملك الغير، لأن قوله «أنت ومالك لأبيك» ^{٨٣٩٤} أوردت شبهة في الحل، وهما يثبتان بالشبهة.

ولا يجب في هذه المسألة وهي ^{٨٣٩٥} وطئ الزوج جارية الزوجة أو الولد جارية الوالد، لأنها شبهة غير ناشئة عن دليل. وكون منافع بضع الزوجة حالاً للزوج ^{٨٣٩٦} بالنكاح على مهر لا يقتضي حل جاريته له، وكذا كون الولد في حجر الوالد وكان له انبساط في

^{٨٣٨٠} و: ز. و.

^{٨٣٨١} التلويح للفتاوي، ٣٩٥/٢.

^{٨٣٨٢} ر: استثنى.

^{٨٣٨٣} أبو داود، الصوم ٢٨؛ الترمذي، الصوم ٥٩.

^{٨٣٨٤} التلويح للفتاوي، ٣٩٥/٢.

^{٨٣٨٥} التوضيح لصدر الشريعة، ٣٩٥/٢.

^{٨٣٨٦} ر- رحمه الله.

^{٨٣٨٧} التلويح للفتاوي، ٣٩٥/٢.

^{٨٣٨٨} و: ز. زنا.

^{٨٣٨٩} و: ز. زنا.

^{٨٣٩٠} و: ز. زنا.

^{٨٣٩١} و: ز. زنا.

^{٨٣٩٢} ابن ماجه، التجارات ٦٤.

^{٨٣٩٣} و: ز. وجب.

^{٨٣٩٤}

^{٨٣٩٥} و: وهو.

بيت والده بالدخول والخروج لا يقتضي حل جاريته له فلذلك لم يثبت أمورا ثبوتية، ولكنها تصلح دافعة لما يندري بالشبهات، لأن الدفع أسهل من الإثبات وليس كل دافع مثبتا. فالحاصل أن الوطئ في تلك المسائل متمحض زنى^{٨٣٩٧} في حق ثبوت العدة والنسب لأحدهما إنما يثبتان بشبهة ناشئة عن دليل، ولا يتمحض زنى^{٨٣٩٨} في حق اندراء الحد لأنه يندفع بالشبهة وإن كانت غير ناشئة عن دليل.

[٨٠٧] قال: «قوله «والبكر»»^{٨٣٩٩} إلى آخره.

أقول: قال العلامة «ولو زوجها غير الأب والجد من غير كفء»^{٨٤٠٠} أو يغين فاحش، لم يصح النكاح أصلا»^{٨٤٠١}.

ثم قال: «وإنما صرح بذلك^{٨٤٠٢} لأنه قد اشتهر في هذه البلاد نقلا عن المصنف أنه يصح النكاح في هذه^{٨٤٠٣} الصورة لكن يكون لها الفسخ، وهكذا أورده^{٨٤٠٤} في شرحه للوقاية ولا يوجد له رواية أصلا»^{٨٤٠٥}.

قلت: حال البكر الصغيرة لا يكون أعلى من الثيب البالغة في ولايتها على نفسها، ونكاح الفضولي لها جائز، لأنه لا إلزام عليها فيه فإنه يتم بإجازتها ويرتد بردها، فما المانع من جواز إنكاح غير الأب والجد البكر الصغيرة من غير كفء^{٨٤٠٦} أو يغين فاحش حيث يكون لها ولاية الفسخ بالبلوغ؟

[٨٠٨] قال: «قوله «لأن طلب [١٧٥] / العلم^{٨٤٠٧} واجب عليها»»^{٨٤٠٨} إلى آخره.

أقول: قال العلامة «وتقرير القوم أن جهل البكر بالخيار ليس بعذر لاشتغال العلم في دار الإسلام، وعدم المانع من التعلم في جانبها بخلاف الأمة، فإن اشتغالها بخدمة السيد مانع. وعلى هذا لا يرد الاعتراض بأن البكر قبل البلوغ لم تكلف الشرائع لاسيما المسائل الخفية»^{٨٤٠٩}.

قلت: الاعتراض على تقرير القوم على ما ذكره العلامة، ظاهر الورود. إذ معناه أنه قبل البلوغ لم تكلف بالشرائع حتى تتعلمها، وبالبلوغ لا يمكن أن يحصل لها العلم بها إلا بعد مدة تصلح لأن تتعلم فيها. فكيف لا يكون جهلها عند البلوغ بالخيار عذرا؟

على أنه ليس باعتراض على القوم، وإنما هو بيان أن الفرق الثاني أحسن من الأول لتوهم ورود ما قاله عليه. وإن أمكن الجواب عنه بأن عدم التكليف بالشرائع في حال الصغر ليس إلا للإمهال له مدة يحصل له فيها العلم بالضروريات، وملكة تحصل النظريات

^{٨٣٩٦} و+ للزوج.

^{٨٣٩٧} و: زنا.

^{٨٣٩٨} و: زنا.

^{٨٣٩٩} التلويح للفتاوي، ٣/٣٩٧.

^{٨٤٠٠} و: كفؤ.

^{٨٤٠١} التلويح للفتاوي، ٣/٣٩٧.

^{٨٤٠٢} و: هذا؛ ر: هذا.

^{٨٤٠٣} ر- البلاد نقلا عن المصنف أنه يصح النكاح في هذه

^{٨٤٠٤} و: أورده.

^{٨٤٠٥} التلويح للفتاوي، ٣/٣٩٧.

^{٨٤٠٦} و: كفؤ.

^{٨٤٠٧} و- العلم.

^{٨٤٠٨} التلويح للفتاوي، ٣/٣٩٧.

^{٨٤٠٩} التلويح للفتاوي، ٣/٣٩٧.

منها، وقوة في البدن بما يتمكن من أداء ما وجب عليه، وبالبلوغ يتم ذلك فتد جميع التكليفات عليه علما وعملا. وجهله بعد ذلك الإمهال ليس بعذر.

[٨٠٩] قال: «قوله «حتى يشترط القضاء»»^{٨٤١٠} إلى آخره.

أقول: ذكر العلامة أن تحقيق ذلك أن المرأة تبطل حقا مشتركا لدفع زيادة عليها، والزوج يثبت زيادة حق عليها لاستيفاء حق مشترك، فلهذا جعلنا الدفع في حق المرأة قصدا، وإبطال الملك ضمنا. وفي حق الزوج زيادة الملك أصلا واستيفاؤه أي استيفاء الحق المشترك الذي هو الملك ضمنا. وليس هذا من التحقيق بشيء، فإن الملك ليس بمشترك بين الزوج والزوجة، بل مختص بالزوج، والزوج ليس له في خيار المرأة خيرة حتى تثبت زيادة حق عليها.

بل التحقيق أن الزوجة إن كانت حرة يلزم عليه بخيارها الفرقة الفسخ، وبخيارها النكاح لم يثبت شيئا عليها لم يكن ثابتا قبل ذلك، فبخيارها الفسخ ليس إلا إلزاما عليه زوال أمر كان ثابتا قبل هذا الخيار، ولا يصلح أن يحمل على أنه دافع لأمر كان يثبت لو لم تختار الفسخ. فأجل ذلك لم يجعل جهلها بالخيار عذر لسقوطه، بل سقط خيارها لأن الجهل عديم لا يصلح لإلزام أمر وهو زوال ما كان ثابتا للزوج. وإن كانت أمة فبخيارها الفسخ يصلح^{٨٤١١} أن يكون دافعا لزيادة ملك للزوج كان يثبت بحريتها له لو لم تختار الفسخ. ولما صلح للدفع جعل الجهل عذرا لأجله، لأنه وإن كان عديما يصلح دافعا. وحاصلها أنها امتنعت عن إثبات زيادة ملك له على نفسها، وذلك ليس بالإلزام. ولكن الملزوم والدافع ليس إلا خيار الحرية أو الأمة، وكون الجهل صالحا للدفع دون الإلزام معناه كونه صالحا لأن يكون عذرا عن تأخر ما هو دفع إلى وقت العلم بالخيار دون تأخير ما هو إلزام لدفع ما هو ثابت قبل البلوغ.

فلا تغفل عن هذه النكتة، وإذا عرفت ما قلناه، ظهر لك أنه يشترط في مسألة خيار الحرية لما فيه من الإلزام دون خيار الأمة لعدم الإلزام فيه، ولأن فيه مجرد الدفع، ولا حاجة فيه إلى القضاء.

[٨١٠] قال «قوله «ومنها»» إلى آخره.

أقول: في قول العلامة «إلا أن الطريق المفضي إليه قد يكون مباحا كسكر المضطر إلى شرب الخمر والسكر الحاصل من الأدوية والأغذية من غير العنب»^{٨٤١٢} وقوله «وقد يكون محظورا كالسكر الحاصل من الخمر التي^{٨٤١٣} يحرم قليلها وكثيرها، أو من المثلث»^{٨٤١٤} تسامح. إذ السكر لا يكون إلا محظورا من أي شيء كان، والسكر لا يكون طريقا إلى نفسه قط.

والصواب ما ذكره المصنف، حيث قال «وهو» أي السكر «إما بطريق مباح ... وإما بطريق محظور»^{٨٤١٥}. ولكن كون طريق السكر في^{٨٤١٦} شرب المثلث محظورا، والحال أن شربه بلا سكر [١٧٥ظ] / غير محظور باعتبار أنه إذا أدى إلى السكر، علم أنه كان محظورا لأن إباحته كانت^{٨٤١٧} بشرط أن لا يسكر. فإذا عدم الشرط بقي على أصل الحظر بخلاف الاضطرار إلى شرب الخمر، فإن شربها صار حلالا للمضطر لثبوت علته وهي الاضطرار، وبالسكر لا يخرج عن الحل. وكذا الدواء بالبنج والأفيون فإنه مباح ولا ينقلب استعماله حراما بالأداء إلى السكر الذي هو حرام. وهذا فرق دقيق فلا تغفل عنه.

^{٨٤١٠} التلويح للفتاوي، ٣٩٨/٢.

^{٨٤١١} -و- يصلح.

^{٨٤١٢} التلويح للفتاوي، ٣٩٨/٢.

^{٨٤١٣} و: الذي.

^{٨٤١٤} التلويح للفتاوي، ٣٩٨/٢.

^{٨٤١٥} التوضيح لصدر الشريعة، ٣٩٨/٢-٣٩٩.

^{٨٤١٦} ر+ من.

^{٨٤١٧} و: كان.

[٨١١] قال: «قوله «فهذا خطاب»^{٨٤١٨} إلى آخره.

أقول: في كون السكران بما طريق السكر منه مباح خارجا عن هذا الخطاب، حيث يحكم بأنه كالمغمى عليه، حتى أنه لا يصح من الطلاق والعناق. والحال أن السكران أعم من أن يكون من شرب الخمر في حالة الاختيار أو الاضطراب أو من غيرها إشكال لم يتعرض إليه العلامة.

والجواب عنه، أن الشارع لما أباح للمضطر شرب الخمر وللمريض التداوي بما يباح، صار السكر الحاصل منهما من قبيل العوارض السماوية. فلو يؤخذ بما لزم عليه بالسكر يكون هذه المؤاخذه له به مؤاخذه بما سببه إباحة الشرع، وذلك غير جائز عقلا وشرعا، فخرج عن الخطاب المذكور^{٨٤١٩} السكران الذي سبب سكره أمر مباح من جهة الشرع، حيث كان من قبيل العوارض السماوية كالإغماء، وبقي تحت الخطاب من فعله الذي صار سببا للسكر محذور الشرع، فصار كالعوارض المكتسبة كالإكراه.

[٨١٢] قال: «قوله «وزاد أبو حنيفة رحمه الله»^{٨٤٢٠} إلى آخره.

أقول: لا إشكال في أنه لم اشترط في حق الحد أي في حق حده للسكر، فقط أن لا يعرف الأرض من السماء، لأن ما دونه من السكر فيه نقصان يندري به الحد. وكذا لا إشكال في عدم اشتراط ذلك لما سوى الحد من السكر، لأن تكامل إقراره وجنائه إنما هو بعدم السكر لا بكماله. لكن الشرع لم يعتبر سكره عذرا لعدم اعتبار إقراره^{٨٤٢١} وجنائه لا من جهته، فأدنى السكر في ارتفاع العذر كاف ولا يحتاج فيه إلى غايته. فقول الشارح^{٨٤٢٢} العلامة «فالمعتبر عنده أيضا اختلاط الكلام حتى لا يرتد^{٨٤٢٣} بكلمة الكفر، ولا يلزمه^{٨٤٢٤} الحد بالإقرار بما يوجب الحد»، خطأ^{٨٤٢٥} في المسألة الثانية. إذ لو أقر بما لا يحتمل الرجوع مما يوجب الحد، يلزمه على ما صرح به المصنف. وأما ما يحتمل الرجوع فإنما لا يلزمه الحد به، لأن السكر دليل الرجوع لا لأن أدنى السكر صلح عذرا دون غايته.

[٨١٣] قال: «قوله «ولا اختيار المباشرة والرضا بها»^{٨٤٢٦} إلى آخره.

أقول: قال العلامة «الاختيار هو القصد إلى الشيء وإرادته، والرضى هو إثارة واستحسانه، فالمكره على الشيء مثلا يختار ذلك ولا يرضاه»^{٨٤٢٧} ومن ههنا قالوا إن المعاصي والقبائح بإرادة الله تعالى لا برضاه، لقوله^{٨٤٢٨} تعالى و^{٨٤٢٩} لا يرضى لعباده الكفر»^{٨٤٣٠}.

أقول: هذا الفرق بين الإرادة والرضى بالنسبة إلى المخلوق صحيح، لا بالنسبة إلى الخالق، لأنه ليس لله تعالى مانع من أن يفعل ما يؤثره ويستحسنه. ولا يمكن أن تكون^{٨٤٣١} إرادة الله تعالى للقبائح وعدم رضاه بها مبنيا على هذا الفرق الذي لا يظهر إلا في

^{٨٤١٨} التلويح للفتاوي، ٣٩٩/٢.

^{٨٤١٩} و- المذكور.

^{٨٤٢٠} التلويح للفتاوي، ٤٠٠/٢.

^{٨٤٢١} ر: أفراده.

^{٨٤٢٢} ر- الشارح.

^{٨٤٢٣} ر: يزيد.

^{٨٤٢٤} ر: يلزم.

^{٨٤٢٥} التلويح للفتاوي، ٤٠٠/٢.

^{٨٤٢٦} التلويح للفتاوي، ٤٠١/٢.

^{٨٤٢٧} ر: برضاه.

^{٨٤٢٨} و: لأن الله.

^{٨٤٢٩} و- و.

^{٨٤٣٠} التلويح للفتاوي، ٤٠١/٢.

المكره. بل الحق عندي أن يعتقد إرادته بها، لأنه لا يفعل إلا ما يريد، وعدم رضاه لقوله ﴿وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ﴾.^{٨٤٣٢} وإن بينهما فرقا لا يهتدي إليه العقل بل هو من التشابهات. وذلك لأن الله حكيم فلا يفعل شيئا إلا بناء على حكمة. وكل^{٨٤٣٣} ما بنى على حكمة ينبغي أن يكون مرضيا له، فالقبائح المرادة له ينبغي أن تكون مرضية^{٨٤٣٤} له أيضا، لكن قد ورد النص بعدم رضاه بها فصار بهذا الفرق من التشابهات. وغاية مجال العقل فيه أن الله^{٨٤٣٥} تعالى بحسب النظر إلى من صدر الفعل منه في الظاهر للقبائح له لا لنفسه تعالى. وبالنظر إلى نفسه فمريد له وراض به، لأنه لا قبيح بالنسبة إليه. وقوله تعالى ﴿وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ﴾^{٨٤٣٦} يدل عليه، [١٧٦و] / لأن معنى نفي الرضى لأجل عبادته، إذ في الكفر وأشباهه ضرر لهم،^{٨٤٣٧} فكيف برضاه لأجلهم؟

[٨١٤] قال: «قوله «لعدم الرضى بالحكم»^{٨٤٣٨} إلى آخره.

أقول: قال العلامة «ولو قال لعدم اختيار الحكم لكان أولى، لأنه المانع عن الملك لا عدم الرضى كالمشتري من المكره، فإنه يملك بالقبض لوجود الاختيار وإن لم يوجد^{٨٤٣٩} الرضى»^{٨٤٤٠} وفيه نظر، لأن البيع هو الإيجاب والقبول بالتراضي، والإكراه دليل لعدم الرضى، فلا ينعقد سبب الملك، وهو المبالغة، فكيف يثبت المسبب^{٨٤٤١} وهو الملك، من غير رضاه؟ اللهم إذا كان الإقباض برضاه، فإنه يصحح العقد المتقدم لوجود الإيجاب والقبول والرضى من جانب المشتري متقدما، فإذا انضم إلى رضاه تم السبب فثبت الملك.

[٨١٥] قال: «قوله^{٨٤٤٢} «فعلى أصل أبي حنيفة رحمه الله»^{٨٤٤٣} إلى آخره.^{٨٤٤٤}

أقول: أورد العلامة ههنا بحثا «وهو أن انحصار الأقسام في الستة إنما هو على تقدير اعتبار الاتفاق والاختلاف^{٨٤٤٥} في نفس الأعراض^{٨٤٤٦} والبناء والذهول، أي عدم الحضور. وأما على تقدير اعتبارهما في ادعاء المتعاقدين على ما يشعر به كلام فخر الإسلام، فالأقسام ثمانية وسبعون لأن المتعاقدين إما أن يتفقا أو يختلفا. فإن^{٨٤٤٧} اتفقا، فالاتفاق إما على إعراضهما وإما على بناءهما،^{٨٤٤٨} وإما على ذهولهما، وإما على بناء أحدهما وإعراض الآخر وذهوله، وإما على إعراض أحدهما وذهول الآخر. فصور^{٨٤٤٩} الاتفاق ستة وإن اختلفا، فدعوى أحد المتعاقدين يكون إما إعراضهما وإما بناءهما،^{٨٤٥٠} وإما ذهولهما، وإما بناءه^{٨٤٥١} مع إعراض

^{٨٤٣١} ر: يكون.

^{٨٤٣٢} سورة الزمر، ٧/٣٩.

^{٨٤٣٣} ر: فكل.

^{٨٤٣٤} و ر: مرضيا.

^{٨٤٣٥} ر: الله.

^{٨٤٣٦} سورة الزمر، ٧/٣٩.

^{٨٤٣٧} ر: بهم.

^{٨٤٣٨} التلويح للفتاواني، ٤٠٢/٢.

^{٨٤٣٩} ر: فيه.

^{٨٤٤٠} التلويح للفتاواني، ٤٠٢/٢.

^{٨٤٤١} ر: وهو المبالغة فكيف يثبت المسبب؟

^{٨٤٤٢} ر: قول.

^{٨٤٤٣} التلويح للفتاواني، ٤٠٣/٢.

^{٨٤٤٤} ر: إلى آخره.

^{٨٤٤٥} ر: والاختلاف.

^{٨٤٤٦} و ر: الاعتراض.

^{٨٤٤٧} و: وإن.

^{٨٤٤٨} ر: بقائهما.

^{٨٤٤٩} و ر: وصور.

^{٨٤٥٠} و ر: بناءهما.

^{٨٤٥١} و ر: بناءه.

الآخر أو ذهوله، وإما إعراضه مع بناء الآخر أو ذهوله، وإما ذهوله مع بناء الآخر أو إعراضه يصير تسعة. وعلى كل ^{٨٤٥٢} تقدير من التقادير التسعة ^{٨٤٥٣} يكون اختلاف الخصم بأن يدعي إحدى الصور الثمانية الباقية، فتصير أقسام الاختلاف اثنين وسبعين حاصلة من ضرب التسعة في الثمانية. ولا خفاء في أن تمسك أبي حنيفة رحمه الله ^{٨٤٥٤} بأن الأصل في العقد الصحة، وتمسكهما بأن العادة جارية بتحقيق المواضع السابقة يدل على أن الكلام فيما إذا اختلفا في دعوى الإعراض والبناء مثلاً. وأما إذا اتفقا على الاختلاف في الإعراض والبناء بأن يقر كلاهما بإعراض أحدهما وبناء الآخر، فلا قائل بالصحة واللزوم، وهذا ظاهر». ^{٨٤٥٥}

قلت: هذا بحث لا طائل تحته.

أما أولاً، فبأنه على تقدير إشعار كلام الإمام فخر الإسلام رحمه الله ^{٨٤٥٦} بما ذكر، فأقسام الاتفاق ليست إلا الثلاثة المذكورة. فإن الاتفاق عند ^{٨٤٥٧} بناء أحدهما وإعراض الآخر أو ذهوله، أو على إعراض أحدهما وذهول الآخر ليس من صور الاتفاق في الدعوى. فإن الدعوى إما الإعراض أو البناء أو الذهول، والاتفاق على الأقسام الثلاثة التي ذكرها، اتفاق على دعوى الدعوى بأن قالوا ادعى هذا البناء وأنا ^{٨٤٥٨} ادعيت الإعراض الإعراض، أو الذهول أو هذا الإعراض وأنا الذهول.

وأقسام الاختلاف أيضاً ليست إلا ما ذكر فيه، وهي أن يدعي أحدهما الإعراض والآخر البناء أو الذهول، أو أحدهما الإعراض والآخر الذهول. وأما باقي الأقسام فاختلاف في دعوى الدعوى، لا في الدعوى على ما علم مما قيل قبل. وذلك لأن الإعراض والبناء إنما يعلم من الدعوى. فإذا قال أحدهما أعرضنا مثلاً، معناه أنك ادعيت الإعراض وكذا أنا، فهو ادعاء دعواهما الإعراض. وإذا قال الآخر مخالفاً له بنينا فمعناه ^{٨٤٥٩} ادعيت البناء أنت وادعين البناء ^{٨٤٦٠} أنا، فهو ادعاء أهما ادعيا البناء.

وأما ثانياً، فلأن تكثير الأقسام بعد اتحادها فيما ذكر من الأحكام لا طائل تحته. فإن ما ذكره من الاتفاق على الاختلاف في الإعراض والبناء ليس إلا صورة الاختلاف في الإعراض والبناء، وتمسك أبي حنيفة رحمه الله ^{٨٤٦١} على أن العقد صحيح بأن الأصل في العقد الصحة، والأخير ناسخ صحيح فيه، وكذا تمسكهما بجريان [١٧٦ظ] / العادة باعتبار المواضع السابقة.

[٨١٦] قال: «قوله «والفرق لهما»» ^{٨٤٦٢} إلى آخره.

أقول: بين العلامة الفرق لهما ههنا بغير ما ذكره المصنف. فإن ما ذكره المصنف معناه عدم جواز اعتبار المواضع في صورة المواضع في ^{٨٤٦٣} جنس الثمن مع تصحيح العقد بهذا الجنس لتضمنه اشتراط قبول ما ليس في العقد لصحة العقد وله طالب بخلاف صورة المواضع على القدر، لأنه وإن كان فيه ذلك الاشتراط، لكن لا طالب له.

^{٨٤٥٢} و: ذكر.

^{٨٤٥٣} ر: السبعة.

^{٨٤٥٤} و: ﷺ.

^{٨٤٥٥} التلويح للفتاوي، ٤٠٣/٢.

^{٨٤٥٦} ر- رحمه الله.

^{٨٤٥٧} ر: على.

^{٨٤٥٨} و: وأن.

^{٨٤٥٩} ر: فمعناه.

^{٨٤٦٠} و- وأنت ادعيت البناء.

^{٨٤٦١} و: ﷺ.

^{٨٤٦٢} التلويح للفتاوي، ٤٠٤/٢.

^{٨٤٦٣} ر- صورة المواضع في.

وجواب أبي حنيفة رحمه الله^{٨٤٦٤} أن للألف الآخر أيضا^{٨٤٦٥} ثمة طالبا وهو أحد المتعاقدين لكنه لا يطلب، وعدم طلبه لا يقتضي الصحة كعدم طلب الربا لا يقتضي صحته. وما ذكر العلامة أن الألف موجود في الألفين^{٨٤٦٦} فجاز العقد ثمة، والجنس الآخر الذي وقعت^{٨٤٦٧} عليه المواضعة غير مذكور في العقد. وما هو مذكور ليس بثمن، فلا يمكن العمل بالمواضعة مع صحة العقد.

ولا يخفى أن ما ذكره أبو حنيفة رحمه الله^{٨٤٦٨} لا يقع جوابا عن هذا. على أن المنع وارد على كون الألف مذكورا في الألفين للفرق بين الألفين وبين ألف وخمسمائة، في أن الألف مذكور في الثاني دون الأول، وعند البيع ينبغي أن يذكر فيه الثمن ولا يكفي وجوده.

هذا وفي كلام العلامة قصور، حيث قال «فالبيع صحيح واللازم مائة دينار سواء بينا على المواضعة أو أعرضا^{٨٤٦٩} أو لم يحضرهما شيء»،^{٨٤٧٠} ولم يقل أو اختلفا في الإعراض^{٨٤٧١} والبناء والذهول.

[٨١٧] قال: «قوله «وإما أن لا يحتمل النقص»»^{٨٤٧٢} إلى آخره.

أقول: زعم العلامة أن في الكلام خللا لأنه قال «أما الإنشاء^{٨٤٧٣} فإما أن يحتمل النقص أو لا. فذكر المعطوف والمعطف عليه جميعا، ثم قال فما يحتمله كالبيع، فكان^{٨٤٧٤} الصواب أن يقول ههنا وما لا يحتمله أي النقص»،^{٨٤٧٥} وليس الأمر كما زعم. فإنه قال ما قال على ظن أن قوله «وإما أن لا يحتمل النقص» بكسر الهمزة في إما وفتحها في أن وليس كذلك. بل الهمزة مفتوحة في أما ومكسرة في إن، وهو معطوف على قوله «فما يحتمله». ولكن لما كان هو في تأويل فأما ما يحتمله لاقتضاء السياق ذلك، فإنه قال وهي أي التصرفات إما من الإنشاءات أو الإخبارات أو الاعتقادات. أما الإنشاءات إما أن تحتل النقص أو لا تحتمله. فالمتقضى أن يقول فأما ما يحتمله لتناسب قوله أما الإنشاءات ولما قرر فيه إما.

ولأجل ذلك أدخل الفاء في جوابه، حيث قال فإما أن يتوضعا في أصل العقد فأظهر ههنا إما ليدل على إضماره ثمة رعاية للمناسبة. ولأجل ذلك أدخل ههنا أيضا الفاء في جوابه، حيث قال «فمنه ما لا مال فيه» والعلامة لا يلتفت في أمثال هذا إلى الاصطلاح ولكن يتبع ما يظهر له في أول الملاحظة. والله يغفر له.

[٨١٨] قال: «قوله «وكله صحيح»»^{٨٤٧٦} إلى آخره.

أقول: جعل العلامة الاستدلال بالحديث^{٨٤٧٧} على وجهين: أحدهما أن يكون الحديث دليلا على صحة الثلاث بالهزل أيضا، وصحة غيرها تكون بدلالته لا بعبارية. وثانيهما أن يكون الحديث^{٨٤٧٨} دليلا على صحة الثلاث المذكورات والمعقول دليلا على جميعها،

^{٨٤٦٤} و: .

^{٨٤٦٥} و- أيضا.

^{٨٤٦٦} ر: ألفين.

^{٨٤٦٧} و ر: وقع.

^{٨٤٦٨} و: .

^{٨٤٦٩} ر: أعرضا.

^{٨٤٧٠} التلويح للفتاوي، ٤٠٤/٢.

^{٨٤٧١} ر: الأغراض.

^{٨٤٧٢} التلويح للفتاوي، ٤٠٤/٢.

^{٨٤٧٣} و ر: الإنشاءات.

^{٨٤٧٤} ر: وكان.

^{٨٤٧٥} التلويح للفتاوي، ٤٠٥/٢.

^{٨٤٧٦} التلويح للفتاوي، ٤٠٥/٢.

ولم يذكر وجه ثبوت غير الثلاث بدلالة النص لظهوره، فإن العتاق كالطلاق والنذر كاليمين والعفو عن القصاص، عفو عما يندري بالشبهات وهو ليس بأقل من الشبهة.

ثم قال: «واعترض» أي على الدليل المعقول «بالطلاق المضاف مثل أنت طالق غدا. وأجيب بأن المراد بالأسباب العلل، والطلاق المضاف ليس بعلة بل سبب مفضي^{٨٤٧٩} وإلا لاستند إلى وقت الإيجاب كالبيع بشرط الخيار^{٨٤٨٠}. وهذا الجواب ليس بشيء. بل الجواب أن الطلاق المضاف يصير علة عند وجود ما أضيف إليه كالغد في هذه المسألة، ولا يقبل التراخي بعد ما صار علة. وإنما لم يقبل الجواب المذكور لأن حاصله قبول تأخر الحكم وهنا ومنع أنه علة وجعله من قبيل تأخر الحكم عن السبب، وليس كذلك. بل هو أيضا من قبيل عدم تأخر الحكم عن العلة، لأن الطلاق لا يثبت إلا بما ينعقد عليه في الغد، ولا يثبت بما ينعقد سببا قبله وإلا لاستند إليه. [١٧٧و]

[٨١٩] قال: «قوله «ومنه» أي و^{٨٤٨١} مما لا يحتمل النقص^{٨٤٨٢} إلى آخره.

أقول: في قول العلامة «ففي صورة الاتفاق على الإعراض أو على أن لم يحضرهما شيء، أو الاختلاف في الإعراض والبناء يقع الطلاق، ويجب المال»^{٨٤٨٣} ذهول ظاهر، وصوابه أو الاختلاف في الإعراض والبناء والذهول.

ثم قال: وأما في صورة الاتفاق على البناء، فعندهما يقع الطلاق ويلزم المال لأنه لا أثر للهزل في ذلك، واعترض عليه بقوله «فإن قلت الهزل وإن لم يؤثر في التصرف كالطلاق ونحوه إلا أنه مؤثر^{٨٤٨٤} في المال حتى لا يثبت بالهزل»، وأجاب بقوله «إن المال وهنا يجب بطريق التبعية^{٨٤٨٦} في ضمن الطلاق، لأنه بمنزلة الشرط فيه والشروط اتباع. وكم من شيء يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا، والتبعية بهذا المعنى لا تنافي كونه مقصودا بالنظر إلى العاقد. بمعنى أنه لا يثبت إلا بالذكر^{٨٤٨٧}.

والإعراض غير وارد فلا يستحق الجواب. لأن معنى قوله «لا أثر للهزل في ذلك» أن المال حتى لا يثبت^{٨٤٨٨} بالهزل حتى يقال إنه لا يجوز أن يثبت^{٨٤٨٩} إلا^{٨٤٩٠} بالجد، بل الثابت به الطلاق المنصوص عليه بثبوته بالهزل^{٨٤٩١} وهو لا يثبت إلا بالمال لا بشرطه به، فثبتت المال تبعا لما هو ثابت بالهزل. وحاصل الاعتراض أن المال لا يثبت مقصودا بالهزل، فلا يرد.

وقوله والتبعية بهذا المعنى لا تنافي كونه مقصودا للعاقد، بمعنى أنه لا يثبت إلا بالذكر أيضا كلام لا توجيه له، لا يصلح مقصودا للرجل، لأنه هازل، ولا للمرأة لأنها هازلة، والمال يجب عليها. وكذا قوله «فإن قلت: المال في النكاح أيضا تبع وقد أثر الهزل

^{٨٤٧٧} ورد الحديث في أبي داود، الطلاق ٩، والترمذي، الطلاق ٩ بهذا اللفظ: «ثلاث جدهن جد وهزهن جد: النكاح والطلاق والرجعة».

^{٨٤٧٨} - الحديث صح هـ.

^{٨٤٧٩} و - بل سبب مفضي.

^{٨٤٨٠} التلويح للفتازاني، ٤٠٥/٢.

^{٨٤٨١} - و.

^{٨٤٨٢} التلويح للفتازاني، ٤٠٧/٢.

^{٨٤٨٣} التلويح للفتازاني، ٤٠٧/٢.

^{٨٤٨٤} ر: يؤثر.

^{٨٤٨٥} التلويح للفتازاني، ٤٠٧/٢.

^{٨٤٨٦} و + و.

^{٨٤٨٧} التلويح للفتازاني، ٤٠٧/٢.

^{٨٤٨٨} - لا يثبت.

^{٨٤٨٩} و + ما.

^{٨٤٩٠} ر: لا.

^{٨٤٩١} - بالهزل.

فيه^{٨٤٩٢} غير موجه، لأن الهزل تأثيره ينبغي أن يكون على مقتضاه، وهو أن لا يقع ما هزل به. ووجوب المال^{٨٤٩٣} خلاف مقتضاه، فكيف يكون أثره؟

وقوله في الجواب «تبعيته في النكاح ليست في حق الثبوت لأنه يثبت وإن لم يذكر»^{٨٤٩٤} أيضا غير موجه. لأن ثبوته وإن لم يذكر دليل قوة التبعية لا دليل عدمها، وكون المقصود هو الحل لا التنازل دليل آخر على كونه غير مقصود. وكذا الثبوت بدون الذكر مناف للأصالة ومقتض للتبعية، لأن الأصالة تقتضي الاستبداد بالذكر.

ثم قال: «فتسليم الشفعة بطريق الهزل قبل طلب الموائمة^{٨٤٩٥} يطل الشفعة بمثلة السكوت»^{٨٤٩٦} وفيه تسامح. فإن التسليم لا يطلها، ولكن اشتغال من له الشفعة بالهزل عن الطلب هو الذي يطل الشفعة.

[٨٢٠] قال: «قوله «وأجمعوا»»^{٨٤٩٧} إلى آخره.

أقول: قول العلامة «لفظة»^{٨٤٩٨} في زائدة^{٨٤٩٩} أي في قول المصنف «ودخل في سوق النخاسين»^{٨٥٠٠} مدفوع بأن دخل مضمن معنى رأى لو أبصر، فلا تكون^{٨٥٠١} زائدة.

وقوله «عرف فنونه إيهام أي عرف فنون الحيل أو التزوير أو العلوم التي من جهلتها الفقه»^{٨٥٠٢} أيضا مدفوع بأن صيغته لا تدل^{٨٥٠٣} إلا على أنه عالم بحيل فقهية، ولا يدل على سائر علومه فلا يكون إيهاما. وقوله «وفي ترك الجواب عن الوجهين الآخرين ميل ما إلى اختيار ما ذهب إليه أبو يوسف ومحمد رحمهما الله»^{٨٥٠٤} قول ناشئ عن عدم التأمل في كلامه حق التأمل، بل أجاب عن الأدلة الأربعة. وبيانه أن قوله «وما ذكر من النظر حقا له. فذلك جائز لا واجب كما في صاحب الكبيرة»^{٨٥٠٥}. جواب عن الدليل الأول وتوجيهه ظاهر مما ذكر في التوضيح والتلويح. وقوله «وإنما يحسن أي حجر السفية بطريق النظر إذا لم يتضمن ضررا فوقه وهو إهدار أهليته»^{٨٥٠٦} جواب عن الدليلين الآخرين قدمه لكونه توطئة للجواب عن القياس على منع المال، وتوجيه كونه جوابا عنهما.

أما عن الأول، فبأن النظر له في عدم صحة عبارته لئلا يتضرر، يتضمن إهدار أهليته وإلحاقه بسبب ذلك باليهائم. وهذا ضرر فوق ذلك الضرر الذي يعتبر به في المال لو صحت عباراته.

^{٨٤٩٢} التلويح للفتاوي، ٤٠٧/٢.

^{٨٤٩٣} و ر+ خلاف المال.

^{٨٤٩٤} التلويح للفتاوي، ٤٠٧/٢.

^{٨٤٩٥} ر: للموائمة.

^{٨٤٩٦} التلويح للفتاوي، ٤٠٨/٢.

^{٨٤٩٧} التلويح للفتاوي، ٤١٠/٢.

^{٨٤٩٨} ر: لفظ.

^{٨٤٩٩} التلويح للفتاوي، ٤١١/٢.

^{٨٥٠٠} التوضيح لصدر الشريعة، ٤١١/٢.

^{٨٥٠١} ر: يكون.

^{٨٥٠٢} التلويح للفتاوي، ٤١١/٢.

^{٨٥٠٣} ر: يدل.

^{٨٥٠٤} ر- رحمهما الله؛ التلويح للفتاوي، ٤١٢/٢.

^{٨٥٠٥} التوضيح لصدر الشريعة، ٤١٢/٢.

^{٨٥٠٦} ر: أهلية؛ التوضيح لصدر الشريعة، ٤١٢/٢.

وأما عن الثاني، فبأن النظر للمسلمين في حجر السفهاء حتى لا^{٨٥٠٧} ركب عليهم الدين، فتضيع^{٨٥٠٨} أموال المسلمين في ذمتهم، يتضمن ضررا لهم فوق ذلك وهو أنه لو لم يجز تصرف السفهاء وهدر أهليتهم وعباراتهم، [١٧٧ظ] / فما أتلفوا من أموال المسلمين لا يكون دينا عليهم، وما وهبوا للمسلمين أو أعطوه إياهم في ثمن ما اشتهروه منهم لم يكن لهم. وذلك أكثر ضررا للمسلمين مما ذكر. أولا لإمكان أن يزول السفه فيؤدي أموال المسلمين، أو ما أخذ من بعضهم يجوز أن يعطيه للبعض الآخر، فلم يكن الضرر عاما بخلاف الحجر، فإنه لا يكون حينئذ تصرفه إلا ضررا سواء أخذ أو أعطى. فإن ما أتلفه لا يؤدي ولا يكون دينا، وما أعطى لا ينفذ^{٨٥٠٩} فيسترده الولي.

وأما كونه توطئة للجواب عن القياس، فإنه لما علم أن صحة العبارة والأهلية يعمه أصلية بما يمتاز الإنسان عن البهائم واليد زائدة، يطل قياس الحجر على منع المال، لأنه قياس ما هو نعمه أصلية في الإنسان على ما هو نعمة زائدة. فعلم أنه أجاب عن الأدلة الأربعة التي لهما.

[٨٢١] قال: «قوله «ومنها السفر»»^{٨٥١٠} إلى آخره.^{٨٥١١}

أقول: اعترض العلامة على كلام المصنف حيث قال «وهو خروج مديد»^{٨٥١٢} بقوله «الخروج مما لا يمتد»^{٨٥١٣} فأجاب بقوله المراد به خروج من عمرانات الوطن على قصد مسير ثلاثة أيام ولياليها فما فوقها بسير الإبل ومشى الأقدام»^{٨٥١٤}. والجواب ليس كما ينبغي.

أما أولا، فلأنه لا يطابق السؤال لأن قصد مسير يمتد لا يجعل الخروج الذي هو الانتقال، من الداخل إلى الخارج ممتدا إلا على طريق المجاز وهو لا يتخذ في التعريفات.

وأما ثانيا، فلأن السفر لا يتحقق إلا بمسير ثلاثة أيام يدل عليه قول المصنف فيما يأتي، وأحكام السفر تثبت بالخروج بالسنة المشهورة وإن لم يتم السفر علة إلى آخر الكلام، وهو جعل قصد المسير بالخروج من عمرانات الوطن أيضا سفرا، وليس كذلك. غير أنه به يثبت له حكم السفر بالشروع فيه، ولذلك يقال خرج على قصد السفر ولم يسافر.

وأما ثالثا فلأنه شرط المسير في الليالي أيضا، وليس كذلك. بل مسافة السفر مسيرة ثلاثة أيام تسار بسير الإبل ومشى الأقدام بالنهار، وبيات بالليل. بل الجواب أن يقال الخروج هو الانتقال من الداخل إلى الخارج ولكن السفر انتقال من الداخل إلى مسير ثلاثة أيام فهو خروج ممتد. ومعنى قولهم الخروج مما لا يمتد أنه يحصل بمجرد الانتقال من الداخل إلى الخارج، لا أنه لا يحتمل الامتداد.

[٨٢٢] قال: «قوله «واختلفوا في الصلاة»»^{٨٥١٥} إلى آخره.

أقول: استدلل المصنف على مذهبنا بأدلة أربعة، وأجاب العلامة عن الأولين ولم يجب عن الآخرين.

^{٨٥٠٧} ر: لو.

^{٨٥٠٨} ر: فتضع.

^{٨٥٠٩} ر- لا ينفذ.

^{٨٥١٠} التلويح للفتاوي، ٤١٤/٢.

^{٨٥١١} ر- إلى آخره.

^{٨٥١٢} التوضيح لصدر الشريعة، ٤١٤/٢.

^{٨٥١٣} التلويح للفتاوي، ٤١٤/٢.

^{٨٥١٤} التلويح للفتاوي، ٤١٤/٢.

^{٨٥١٥} التلويح للفتاوي، ٤١٤/٢.

أما جوابه عن الأول، فهو أن قول الصحابي ليس بحجة عند الشافعي رحمه الله،^{٨٥١٦} ورده أي قول الصحابي فيما لا يعلم إلا بالسماع من رسول الله ﷺ كقوله الخطأ. على أنه إن لم يصلح حجة مثبتة، فلا أقل من أن يصلح دافعة لعدم سقوطهما، والحال أن الخصم يساعدنا^{٨٥١٧} في جواز تركهما.

وأما جوابه عن الثاني، فهو أن الركعتين إنما تكونان^{٨٥١٨} فرضا إذا نوى الإتمام، وحينئذ لا نسلم أنه لا يلزم تاركها. ورده أنه إذا نوى الإتمام لا تكونان^{٨٥١٩} فرضا حتى أنه لو غير النية ثم شرع، لا يلزم بالإجماع. وكونه يذم تاركه بالشروع عنده لا يقتضي فرضيته، لأن النفل بعد الشروع يذم تاركه عندنا أيضا. والكلام فيمن صلى ركعتين وترك الآخرين فإنه لا يذم على تركهما، ولو صلى يمدح فيمدح فاعلهما و^{٨٥٢٠} يذم تاركهما، فيصدق ضد النفل عليهما.

[٨٢٣] قال «قوله ومنها الخطأ»^{٨٥٢١} إلى آخره.

أقول: ذكر العلامة أنه تجوز المواخذة بالخطأ بدليل قوله تعالى ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِن نَّسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا﴾^{٨٥٢٢} فإنه لو لم تجز لم يكن للدعاء فائدة.

قلت: ويعلم من تعليمه الدعاء أنه تسقط حقوق الله تعالى بعذر الخطأ إذا استغفر ولو لم يكن عن اجتهاد، بدليل تعليم الله تعالى لنا هذا الدعاء. ونعم ما قيل.

لو لم ترد نيل ما أرجو وأطلبه من جود كفالك ما علمتني الطلبة

[٨٢٤] قال: «قوله ويصلح»^{٨٥٢٣} مخففا إلى آخره.

أقول: نقل العلامة عن الإمام فخر الإسلام بأن الدية ضمان المتلف، وعن كثير من المحققين بأن الدية جزاء [١٧٨و] / الخل. وأراد به الطعن على المصنف حيث جعلها صلة لما يقابل بمال، ووجبت بالفعل. وإذا نظر بعين التحقيق فلا اختلاف بين كلامهم، فإن مراد المصنف بالضمان ما يقابل بمال فلا يكون هذا ضمانا، وإذا لم يكن ضمانا صار صلة، لكنه^{٨٥٢٤} جزاء فصار جزاء^{٨٥٢٥} الفعل. ومن أراد بالضمان أعم من أن يقابل بمال يملكه بالضمان، قال إنه ضمان المتلف أو جزاء الخل، ولكل وجهة هو مولاها.

[٨٢٥] قال: «قوله ويقع طلاقه»^{٨٥٢٦} إلى آخره.

أقول: قال العلامة «لكن^{٨٥٢٧} في قوله لا مقام البيضة تسامح، لأن المعارض يقول^{٨٥٢٨} ياقامة البلوغ مقام القصد لا مقام البيضة. فإن انتفاء يقظة النائم أمر ظاهر، ولأن الذي يحتاج في إثباته في أهلية الأحكام واعتبار الكلام هو العمل عن قصد، وهو الأمر

^{٨٥١٦} ر- رحمه الله.

^{٨٥١٧} ر: يساعد ما.

^{٨٥١٨} و ر: تكون.

^{٨٥١٩} و ر: تكون.

^{٨٥٢٠} ر+ لا.

^{٨٥٢١} التلويح للفتاواني، ٤١٧/٢.

^{٨٥٢٢} سورة البقرة، ٢٨٦/٢.

^{٨٥٢٣} التلويح للفتاواني، ٤١٨/٢.

^{٨٥٢٤} و- لكنه.

^{٨٥٢٥} ر: جزء.

^{٨٥٢٦} التلويح للفتاواني، ٤١٨/٢.

الباطن الذي يحتاج إلى إقامة شيء مقامه لا حقيقة البقطة».^{٨٥٢٩} وهذا الكلام ناشئ من عدم تعقل معنى كلام المصنف، وهو أن السهو والغفلة مركزان في الإنسان فينبغي أن يكونا عذرا. لكن هذا أمر لا يوقف عليه إلا بخرج. فأقمنا البلوغ مقام دوام العقل من غير سهو و غفلة إقامة الدليل يقام المدلول، فيعترض عليه بالنائم البالغ، حيث وجد البلوغ ولم يجعل دليلا على دوام العقل من غير شهود وغفلة.

فأجاب عنه بأننا نقيم الأمور الظاهرة مقام الأمور الخفية، لا مقام الأمور الظاهرة. فقد أقمنا البلوغ مقام دوام العقل من غير سهو وغفلة في اليقظان^{٨٥٣٠} الذي هو فيه خفي، لا في النائم الذي الغفلة فيه ظاهرة. فلو كنا اعتبرناه في النائم كان يلزمنا إقامة البلوغ مقام البقطة أيضا، حيث يجعل النائم كاليقظان في اعتبار البلوغ فيه أيضا دليلا على دوام العقل من غير سهو وغفلة مع ظهور الغفلة فيه.

[٨٢٦] قال: «قوله «وأما الذي من غيره»^{٨٥٣١} إلى آخره.

أقول: قال العلامة «والمراد بالإباحة أنه يجوز له الفعل»، ولو ترك حتى قتل لم يَأْثَمَ ولم^{٨٥٣٢} يؤجر. وبالرخصة أنه يجوز له «ولكن لو صبر حتى قتل يؤجر عملا بالعزيمة. وبهذا يسقط الاعتراض بأنه إن أريد بالإباحة أنه يجوز له الفعل، ولو تركه وصبر حتى قتل لا يَأْثَمَ، ... فهو معنى الرخصة، وإن أريد أنه لو تركه يَأْثَمَ فهو معنى الفرض».^{٨٥٣٣}

وأقول: يرد على ما قاله العلامة اعتراض آخر، حيث قال المصنف «حتى يؤجر مرة ويَأْثَمَ أخرى».^{٨٥٣٤} فإن كان في الإباحة أجر وإثم فعلا وتركها فقد عاد الاعتراض، وإن لم يكن فلا فائدة في ذكر الإباحة، ثم هذه النتيجة حيث لا إثم ولا أجر فيها حينئذ. بل الحق أن المكروه في فعل المباح من حيث أنه مباح يثاب لما علم بالحديث المذكور فيه «أرأيت لو وضعت في حرام لكان لك وزر؟ قال نعم. قال فكذلك لو وضعت في حلال كان لك أجر»^{٨٥٣٥} كما أنه في ترك المرخص يثاب، وبهذا يصح كلام المصنف «حتى يؤجر مرة ويَأْثَمَ أخرى».

والتحقيق في ذلك أن الفعل إما أن يكون فرضا وهو ههنا أعم من الواجب، أو مباحا وهو أعم من المندوب ههنا،^{٨٥٣٦} ومعناه عدم العقاب على الترك أو حراما، والإكراه لا بد أن يقع على ما لا يريده ويرتضيه. فإما أن يقع على ترك الفرض أو الإتيان بالحرام، إذ الإتيان بالمباح مما لا يقع فيه الإكراه.

فالفرض إما أن لا يحتمل السقوط كالتصديق، فإن تبدله على أي وجه كان كفر، فالإكراه ولو بالقتل لا يبيحه^{٨٥٣٧} أصلا. وإما أن يحتمل السقوط كالإفطار^{٨٥٣٨} في نهار رمضان حيث يرخص للمسافر وما في معناه، ولو في حالة الاختيار فالإكراه يجعله مباحا.

^{٨٥٢٧} ر: ولكن.

^{٨٥٢٨} ر: بقوله.

^{٨٥٢٩} التلويح للفتاواني، ٤١٩/٢.

^{٨٥٣٠} و: النقض.

^{٨٥٣١} التلويح للفتاواني، ٤٢٠/٢.

^{٨٥٣٢} ر: ولا.

^{٨٥٣٣} التلويح للفتاواني، ٤٢٠/٢.

^{٨٥٣٤} التوضيح لصدر الشريعة، ٤٢١/٢.

^{٨٥٣٥} ورد هذا الحديث في صحيح مسلم، الزكاة ٥٣ بهذا اللفظ: «عن أبي ذر أن ناسا من أصحاب النبي ﷺ قالوا للنبي ﷺ: يا رسول الله ذهب أهل الدثور بالأحور يصلون كما نصلي ويصومون كما نصوم ويتصدقون بفضول أموالهم، قال: أوليس قد جعل الله لكم ما تصدقون إن بكل تسبيحة صدقة وكل تكبيرة صدقة وكل تحميدة صدقة وكل تهليلة صدقة وأمر بالمعروف صدقة ونهي عن منكر صدقة وفي بضع أحدكم صدقة، قالوا: يا رسول الله أيأتي أحدنا شهوته ويكون له فيها أجر، قال: أرأيتم لو وضعها في حرام أكان عليه فيها وزر فكذلك إذا وضعها في الحلال كان له أجر».

^{٨٥٣٦} ر- ههنا.

^{٨٥٣٧} ر: يبيحه.

وإذا قصد بفعله الإباحة يكون مثابا على ما قلنا. وإن وقع على الإتيان بالحرام، فذلك الحرام إما أن يكون لحق العبد أو لحق الله. فإن كان لحق العبد فإن رخص فيه في الجملة، فالإكراه^{٨٥٣٩} بالقتل أو قطع^{٨٥٤٠} العضو يرخسه كأكل مال الغير أو^{٨٥٤١} إتلافه، فإنه عند الاضطراب يرخص. وفي هذا أيضا خوف فوت النفس. وإن لم يرخص فيه أصلا كالقتل^{٨٥٤٢} [١٧٨ظ] / بغير حق فالإكراه لا يؤثر لا في إباحته ولا في كونه رخصة، بل هو حرام محض حتى لو قتل كان شهيدا. وإما أن لا يكون لحق العبد بل لحق الله تعالى كشراب الخمر، فالإكراه بالقتل أو ما في معناه يجعله فرضا. وبهذا علم صحة كلام المصنف على وفاق كلام الإمام فخر الإسلام وضعف ما نقله العلامة عن الإمام البرغري.

ثم في قوله «كالإكراه بالقتل على شرب الخمر»^{٨٥٤٣} مثالا لما كان المكروه عليه فرضا، وكذا في قوله «كالإكراه على قتل مسلم بغير حق»^{٨٥٤٤} مثالا لما كان المكروه عليه حراما تسامح ظاهر. فإن الإكراه ليس بمكروه عليه وليس بفرض.

[٨٢٧] قال: «قوله «فإن»^{٨٥٤٥} تنفذ بالإكراه»^{٨٥٤٦} إلى آخره.

أقول: وجه العلامة اعتراض المصنف لا على ما وجهه، ثم أجاب عنه. حيث جعل الاعتراض بتوجيهه سهل المأخذ، ثم شنع على المصنف بأنه لم يوجه هذا التوجيه حتى يكون اعتراضه مشكلا. وهذا تشنيع^{٨٥٤٧} راجع إليه، حيث كان الواجب عليه أي يشرح^{٨٥٤٨} كلامه على ما ساقه وأراد، ثم يجيب عنه إن قدر على الجواب. فلنبين أولا كلام المصنف، ثم فساد كلام العلامة، ثم الجواب عن اعتراض المصنف على كلام القوم إن شاء الله تعالى ووفق.

فنقول أما اعتراضه فهو أن المكروه قد اختار السبب، ولكن اختيارا فاسدا، ولم يرض به بدليل الإكراه. وأما الهازل فاختار السبب ورضي به، فلا يلزم من نفاذ ما لا يحتمل الفسخ من الهازل نفاذه من المكروه، فضلا عن الأولوية. وأما فساد كلام العلامة وهو أن المكروه قد اختار السبب والحكم أيضا، والهازل لم يختار الحكم أصلا، فكان نفاذ ما لا يحتمل الفسخ منه أولى فتوجيهه أن المكروه كان آبيا من اختيار السبب، وبالإكراه أقدم عليه. فإن المكروه لم يكرهه إلا على سبب الطلاق، وهو قوله أنت طالق مثلا لا على وقوع الطلاق، فلم يختار إلا السبب لاندفاع الضرورة به، ولكن اختيارا فاسدا.

وأما الجواب عنه من جهة القوم، فهو أن الهازل اختار السبب ورضي به مع اشتراط عدم اختيار الحكم والرضى به، والمكروه إنما امتنع عن السبب لثلا يثبت الحكم. فلم يكن في اختياره السبب ملاحظة عدم اختيار الحكم وإن لم يكن له اختيار الحكم أيضا، فكان الإكراه في عدم الاختيار للحكم دون الهزل. والحاصل أن الهازل مختار في السبب راض به مع اشتراط عدم الاختيار والرضى في الحكم،

^{٨٥٣٨} و: كإفطار.

^{٨٥٣٩} و: فإكراه.

^{٨٥٤٠} و- قطع.

^{٨٥٤١} ر: و.

^{٨٥٤٢} و+ كالقتل.

^{٨٥٤٣} التلويح للفتاوي، ٢/٤٢٠.

^{٨٥٤٤} التلويح للفتاوي، ٢/٤٢٠.

^{٨٥٤٥} ر: ولأن.

^{٨٥٤٦} التلويح للفتاوي، ٢/٤٢٣.

^{٨٥٤٧} ر: شنيع.

^{٨٥٤٨} ر: شرح.

والمكره مختار للسبب غير راض به ولكن لم يشترط فيه عدم اختياره للحكم فهو في السبب مباشر لما هو الأصل فيه وهو الاختيار. إذ الرضى أمر مبطن، وقد يبيع^{٨٥٤٩} رجل السلعة بأقل مما يرضى به وغير مشروط عدم الحكم ولا ملاحظ له.

والأسباب ليست مقصودة بأنفسها بل للأحكام، فهو مباشر للأصل في التصرف، وهو الاختيار، وغير رافع للحكم. والهازل وإن كان مباشرا لأمر آخر في السبب سوى ذلك الأصل، إلا أنه مخرج للسبب عن السببية، حيث يشترط ما ينافي سببته وهو عدم الحكم. فالدليل على تفاذ ما لا يحتل الفسخ في المكره أولى. والله اعلم.

[٨٢٨] قال: «قوله «وكذا» أي مثل التصرفات التي لا تنفسخ الأقاير كلها»^{٨٥٥٠} إلى آخره.

أقول: قال العلامة «فإن قيل الإكراه يعارضه أن الصدق هو الأصل في المؤمن، ووجود المخبر به هو المفهوم من الكلام، فلا يقوم دليلا على عدم المخبر به، قلنا: المعارضة إنما تنفي^{٨٥٥١} المدلول لا الدليل. فغاية ما في الباب أنه لا يبقى رجحان لجانب الصدق أو الكذب، فلا تثبت الحقوق بالشك»^{٨٥٥٢}.

والجواب ضعيف. فإن دعوى المقر له^{٨٥٥٣} مرجح، والتحقيق أن الأصل العدم، ودعوى المقر له^{٨٥٥٤} أو تصديقه تعارضه. وبالإقرار يترجح الوجود، لكن الإكراه مع أنه يعارض الإقرار يدل على عدم المخبر به، فإنه لو كان له وجود لم يتمتع عن الإخبار به ولم يتوقف [١٧٩و] / على الإكراه، فتوقف وامتناعه عن الإخبار إلا بالإكراه دليل عدمه، لا أنه يحصل التعارض فقط، يشير إليه قول المصنف لقيام الدليل على عدم المخبر به.

[٨٢٩] قال: «قوله «والأفعال منها ما لا يحتل»»^{٨٥٥٥} إلى آخره.

أقول: يرد على قول المصنف «لأن في تبديل اخل مخالفة الحامل، وفيها بطلان الإكراه»^{٨٥٥٦} أن كل ما يجعل فيه الفاعل آلة للحامل كذلك، فيجب أن لا يكون الفاعل آلة للحامل أصلا. فإن الحامل إنما يكره الفاعل ليكون الفعل للفاعل، لا ليكون للحامل. فإذا صار للحامل يكون فيه مخالفته.

والجواب عنه أنه لا يكون الفعل هناك إلا للفاعل. لكن ذلك الفعل الذي ينسب إلى الحامل شرعا، فلا يكون الفاعل فيه مخالفا للحامل. وأما في هذه المسألة، وهي إكراه محرم محرما لقتل^{٨٥٥٧} الصيد، فالحامل أمر للفاعل بالجنابة على إحرام نفسه بقتل الصيد. فلو لم يكن هذا الفعل جنابة على إحرام الفاعل، بل على إحرام الحامل، يلزم أن يكون الفاعل فاعل فعل لم يأمر به المكره فلا يكون آلة له.

[٨٣٠] قال: «قوله «والإعتاق وإن كان لا يحتل ذلك»»^{٨٥٥٨} إلى آخره.

^{٨٥٤٩} ر: بيع.

^{٨٥٥٠} التلويح للفتاواني، ٤٢٥/٢.

^{٨٥٥١} و: ينفي.

^{٨٥٥٢} التلويح للفتاواني، ٤٢٥/٢.

^{٨٥٥٣} ر: المعتزلة.

^{٨٥٥٤} ر: المعتزلة.

^{٨٥٥٥} التلويح للفتاواني، ٤٢٥/٢.

^{٨٥٥٦} التوضيح لصدر الشريعة، ٤٣٦/٢.

^{٨٥٥٧} ر: لقيد.

^{٨٥٥٨} التلويح للفتاواني، ٤٢٧/٢.

أقول: قول العلامة «ثم لا يخفى أن إيراد هذا الكلام في غير هذا المقام أنسب»^{٨٥٥٩} يريد به أن الحكم في هذه المسألة يخالف الحكم فيما تقدم عليه. فإن الفاعل فيما تقدم عليه لا يجعل آلة مطلقا وههنا يجعل آلة في حكم لا في حكم. وليس بقوى، لأن هذا يرد على الحكم المتقدم حيث لا يحتمل أن يجعل آلة لأنه من الأقوال، فلأجل ذلك ذكره ههنا وأجاب عن تلك الشبهة.

[المسألان المتعلقان بالحرمتان]

[٨٣١] قال: «قوله «وزنى المرأة من هذا القسم»^{٨٥٦٠} إلى آخره

أقول: قال العلامة «وفي كون حرمة الزنى^{٨٥٦١} مما يحتمل السقوط. فالأولى أن يراد بقوله وزنى^{٨٥٦٢} المرأة من هذا القسم أي حرمة من قبيل الحرمة التي لا تسقط، لكن تحتمل الرخصة»^{٨٥٦٣}. ولا خفاء في أن المصنف لم يرد بقوله «هذا القسم»^{٨٥٦٤} إلا الحرمة التي لا تسقط لكن تحتمل الرخصة، إذ الحرمة التي في حقوق الله تعالى التي تحتمل السقوط في الجملة قسم القسم لا القسم. ويجوز أن يراد باحتمال سقوط حرمة زنى^{٨٥٦٥} المرأة في الجملة، سقوط حكمه بالشبهات منضمًا إلى أنه ليس قتلا معني، ولذلك يسقط عنها الحد بغير الملجئ لا عنه.

ثم قال: «ثم لا يخفى أن قوله «وهي أي تلك الحرمة»^{٨٥٦٦} إما في حقوق الله تعالى إلى آخره، مشعر بأن تلك الحقوق تغاير الحرمة وتعلقاها»^{٨٥٦٧} فإن الحرام هو إجراء كلمة الكفر، وحق الله تعالى هو الإيمان، وفي العبادات الحرام هو ترك الصلاة مثلا، وحق الله تعالى هو الصلاة. فيكون في قوله «فإن حرمة الزنى^{٨٥٦٨} عليها حق الله تعالى تسامح. والتحقيق أن العصمة من الزنى^{٨٥٦٩} حق الله تعالى، وتركها حرام حرمة لا تسقط أبدا لكن تحتمل الرخصة»^{٨٥٧٠}.

وأقول: إن الحرام قد يكون حراما حقا لله تعالى كالزنى^{٨٥٧١} وأمثاله، وقد يكون حراما حقا للعبد كإتلاف مال الغير، وكذا الواجب قد يكون واجبا حقا لله تعالى، وقد يكون واجبا حقا للعبد. فقول المصنف «وهي إما في حقوق الله تعالى» معناه وهي إما في المحرمات حقا لله تعالى، وحق الله تعالى فيها الحرمة، كما أن حقه تعالى في العصمة من الزنى^{٨٥٧٢} الوجوب، فظهر أنه لا تسامح في كلامه ولا وجه فيه للملابسة.

[٨٣٢] قال: «قوله «وأما في حقوق العباد»^{٨٥٧٣} إلى آخره.

^{٨٥٥٩} + به.

^{٨٥٦٠} التلويح للفتاوي، ٤٣٠/٢.

^{٨٥٦١} و: الزنا.

^{٨٥٦٢} و: وزنا.

^{٨٥٦٣} التلويح للفتاوي، ٤٣٠/٢.

^{٨٥٦٤} التوضيح لصدر الشريعة، ٤٣٠/٢.

^{٨٥٦٥} و: زنا.

^{٨٥٦٦} - إلى آخره.

^{٨٥٦٧} و: وتعلقاها.

^{٨٥٦٨} و: الزنا.

^{٨٥٦٩} و: الزنا.

^{٨٥٧٠} التلويح للفتاوي، ٤٣٠/٢-٤٣١.

^{٨٥٧١} و: كالزنا.

^{٨٥٧٢} و: الزنا.

^{٨٥٧٣} التلويح للفتاوي، ٤٣١/٢.

أقول: قول العلامة «كما إذا امتنع عن ترك الفرائض من العبادات حتى قتل. إلا أنه لما لم يكن في معنى العبادات من كل وجه بناء على أن الامتناع من الترك فيها من باب إعزاز الدين قيدوا الحكم بالاستثناء، فقالوا: كان شهيدا إن شاء الله تعالى»^{٨٥٧٤} ليس على ما ينبغي. فإنه لا دليل على أن الرجل إنما يكون شهيدا إذا قتل على ما هو في معنى تلك العبادات المفروضة^{٨٥٧٥} من كل وجه. بل قولهم إن شاء الله تعالى لأن تلك العبادات لما احتملت السقوط في الجملة وجاز تلافيها بالقضاء، ففي اختياره القتل إضاعة لها أصلا، وفي [١٧٩ظ] / الامتناع تأخير، فلم تتحقق بذلك شهادته.

ثم قال: ^{٨٥٧٦} «وبهذا يظهر أن في قوله «المراد بأخويه حرمة لا تحتل السقوط وحرمة تحتمله لكن لم تسقط، وهما حق الله تعالى تسامحا، لأن احتمال السقوط وعدمه في القسمين السابقين إنما هو صفة الحقوق لا صفة الحرمة نفسها، وذلك كالإيمان والصلاة، فإن حرمة تركهما لا تسقط أصلا. لكن نفس الصلاة تحتل السقوط في الجملة بالأعذار بخلاف الإيمان»،^{٨٥٧٧} ودفعه ظاهر. فإن ما يحتل السقوط يجب أن يحتل حرمة تركه السقوط، ولا يجوز أن يجوز سقوط الصلاة في الجملة بالأعذار، ولا تجوز حرمة تركها في الجملة بالأعذار.

قال مؤلفه: ^{٨٥٧٨} تم الكتاب الموسوم بـ ترجيح التوضيح بحمد الله تعالى ويا من إفضاله ضحوة يوم الخميس رابع شعبان سنة تسع وتسعين وسبعمائة هجرية. والحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله أجمعين، وحسي الله لا إله إلا هو، عليه توكلت وهو رب العرش العظيم وكفى. ^{٨٥٧٩} [١٨٠و] /

والحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله أجمعين. وحسي الله لا إله إلا عليه توكلت وهو رب العرش العظيم. وكفى. تم النقل من المسودة السلطانية برهان الدين خلد الله تعالى سلطانه وأوضح برهانه يوم الإثنين في التاسع عشر من ربيع الأول سنة ثمانمائة هجرية.

^{٨٥٧٤} التلويح للفتاوي، ٢/ ٤٣١.

^{٨٥٧٥} و: المعرضة.

^{٨٥٧٦} ر- ثم قال.

^{٨٥٧٧} التلويح للفتاوي، ٢/ ٤٣٢.

^{٨٥٧٨} ر- قال مؤلفه.

^{٨٥٧٩} و+ أمر بتنميق هذه النسخة الشريفة الميمونة المنسوبة إلى السلطان قاضي برهان الدين برد الله مضجعه بمطالات الرحمة، الأمير المكرم صاحب السيف والقلم مولى الأيادي والنعم الموصوف بالجلود والكرم مزيد بك، سلمه الله وأبقاه، وجعله الله تعالى كاسمه مزيدا في علمه وعمله وبسطه يده ما ترغمت البلابل على غصون الأشجار، وظهرت من بطونها الأثمار. رحم الله تعالى من قال بالصدق آمينا واتم بمضمون أمره، الضعيف النحيف الراجي رحمة ربه اللطيف أحمد بن حاج أحمد بن محمد الصدري القريني، متمسكا بأذيال الجد والاجتهاد ومصلحا ما وقع فيه من الزلل والفساد. رحم الله من دعا لكاتبه ولآبائه ولأسياده. قد وقع الفراغ من تحرير هذا الكتاب بمقتضى الخطاب في بلدة أقاسيه صينيت عن الآفات الأرضية والسماوية في أواسط شهر الله المحرم لسنة ست وثلاثين وثمانمائة هجرية مصطفوية؛ + تم النقل من المسودة السلطانية البرهانية خلد الله تعالى سلطانه وأوضح برهانه يوم الاثنين في التاسع عشر من ربيع الأول سنة ثمانمائة هجرية.

فهرس المصادر والمراجع

- أبو بكر أحمد بن الحسين ابن علي البيهقي، السنن الكبرى، حيدر آباد ١٣٤٤/١٣٥٢.
- أبو بكر عبد الرزاق بن همام عبد الرزاق الصنعاني، المصنف، (حققه حبيب الرحمن أعظمي)، الطبعة الثانية، بيروت ١٩٨٣.
- أبو جعفر أحمد بن محمد الطحاوي، مشكل الآثار، بيروت.
- أبو حاتم محمد بن حبان بن أحمد التميمي ابن حبان، صحيح ابن حبان، (تحقيق: شعيب الأرناؤت)، بيروت ١٩٨٧.
- أبو الحسن علي بن عمر بن أحمد الدارقطني، السنن، (حققه عبد الله هاشم يماني المدني)، المدينة ١٩٦٦.
- أبو عبد الله شمس الدين محمد ابن القيم الجوزي، إعلام الموقعين عن رب العالمين، (حققه محمد المعتصم بالله البغدادي)، بيروت ١٤١٨\١٩٩٨. (الطبعة الثانية)
- أبو عبد الله محمد بن إدريس بن عباس الشافعي، الأم، القاهرة ٩٦٨\١٣٨٨.
- أبو الفرج جمال الدين عبد الرحمن بن علي الجوزي القرشي، كتاب الموضوعات، (حققه عبد الرحمن محمد عثمان)، ١٩٨٣. (الطبعة الثانية)
- أبو الفرج عبد الرحمن بن أحمد بن رجب الحنبلي، جامع العلوم والحكم، بيروت ١٤٠٨.
- سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله النفثازاني، التلويح إلى حقائق التنقيح، (حققه محمد عدنان درويش)، بيروت ١٣٩٠\١٩٩٨.
- صدر الشريعة عبيد الله بن مسعود المحبوبي، التوضيح شرح التوضيح، (حققه محمد عدنان درويش)، بيروت ١٣٩٠\١٩٩٨.
- علي بن عمر الدارقطني، سنن الدارقطني، (حققه عبد الله هاشم اليماني المدني)، المدينة ١٩٦٦.
- فخر الدين الرازي، التفسير الكبير، (إعداد: ابراهيم شمس الدين - أحمد شمس الدين)، بيروت-لبنان، ١٣١١\١٩٩٢.
- الكتب الستة وشروحها، إستانبول ١٤١٣\١٩٩٢.
- محمد ناصر الدين الألباني، الأحاديث الضعيفة والموضوعة، بيروت، ١٩٧٧-١٣٩٣. (الطبعة الرابعة)