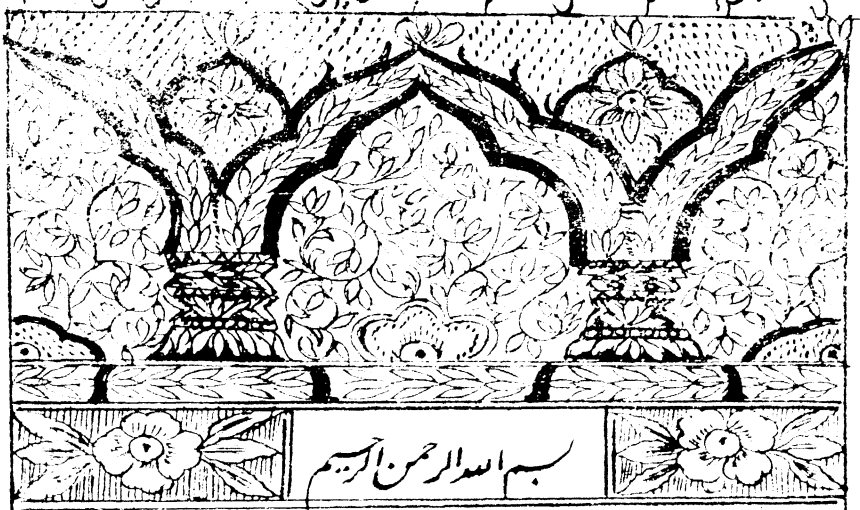
UNIVERSAL
LIBRARY
OU-234147
UNIVERSAL
LIBRARY

كلمة طيبة كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء
الحمد لله كه بتوفيق و تعالى كتاب مفخم شرح مسلم مسمى به
بسم الله الرحمن الرحيم
نعمة ربك فحدث
در ماه جمادى الاولى سنه ١٣٠٨ هجرى نبوى صلى الله عليه وآله وسلم
شعله طور در مطبع كانپور باهتمام شيخ عبد الله نذر سنه طبع



بسم الله الرحمن الرحيم

نحمدك يا من خلق الانسان وجعله سميعا بصيرا فآتاه الحكمة ومن اوتي الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا ونصلي على نبيك محمد الذي ارسل بالحق بشيرا ونذيرا وعلى اله واصحابه الذين كانوا مطيعين له في الدين كله ولم يتركوا منه قطميرا ونقيرا وبعد يقول العبد المسكين محمد بشير الدين بن مولانا محمد كريم الدين العثماني القنوجي لما كان كتاب المسلم لصاحب الله البهاري كتابا اشرف تحقيقا في علم الاصول واللطف تدقيقا كتدقيقات المعقول وكانت له شروح بعضها مملو من القيل والقال ومشحون من الاشكال والاعضال بحيث يحيل لقاصد مقاصد المتن فيه الملال وبعضها في نهاية الاجمال بحيث لا يفهم منه ان المصنف ما قال اختلج في صدري ان اشرح له شرحا وسطا لا يتعرض فيه غالبا عن الاعتراض والجرح ولا يقصد به الا تعديل المتن والشرح شرعت فيه طالبا من الله تعالى توثيقه وسائلا اياه فضله وتوفيقه فانه اكمل الموفقين وخير المؤيدين الحمد لله الذي نزل الايات جمع آية وهي في الاصل العلامة الظاهرة

ويقال للمصنوعات من حيث انها تدل على وجود الصانع وعلمه وقدرته ولكل طائفة
من كلمات القرآن المتميزة عن غيرها بالفصل والمراد بها ههنا هو هذا واشتقاقها من اى لانها
تتعين ايا من اى شئ او من اوى اليه اى رجع اليه لانها ترجع اليها معرفة ذى العلامة و
اصلها عند الفراء اوية كنمرة فابدلت واوها الفا على خلاف القياس وعند الخليل
ايية وعند سيبويه اوية كرملة فاعلت قال ابن هشام فى تذكرته اذا اجتمع حرفان
مستحقان للاعلال فالقياس ان يعل الثانى دون الاول نحو هوى وسوى و
شذ فى كلامهم ان يعل الاول دون الثانى كغاية وطاية وثاية وآية وعند
الكسائى ايية كقائلة فحذفت الهمزة تخفيفا وارسل البينات جمع بينة من البيان
وهو الظهور والمراد بها اما الايات المحكمات الواضحات التى لا تقبل التاويل والاشتباه
كذلك او المعجزات الظاهرات الشاهدات على الحق بلا ريب وارتياب فطلع الذين
اما بالتشديد بمعنى ظهر يعنى اكمل وشرف الدين بعد التنزيل والارسال او بالتخفيف
بمعنى ظهر فالدين يكون على الاول منصوبا وعلى الثانى مرفوعا وطبع اليقين
طبع اما بالتشديد او التخفيف معروفا بمعنى ملا اليقين فى قلوب المؤمنين واما بالتخفيف
مجهولا بمعنى احكم اى جعل اليقين فى قلوبهم محكما ربنا لك الحقيقة حقا اى فى
الواقع ليس الحقيقة الا لك لانك الكائن بنفسك ليس تحصلك عن الغير وكل
من له ادنى مجاز ثبوته فى الواقع اذ لا وجود له الا بوجودك ولا حقيقة له الا بتحققك
فهو غير ثابت وباطل فى نفسه ولك الامر تحقيقا فانت الامر وكل امر من
غيرك مجاز وباجازتك وماموريا مرك فالمجاز ههنا بضم الميم مفعول من الاجازة
لا كما كان اولا بفتح الميم اعنة المبادى الاعنة جمع عنان بالكسر بمعنى

دوال الكلام والمبادي جمع سيد بمعنى ابتدا ر لشئ وما يتوقف عليه فبدايات كل الامور وانبائها
بيديك اى بقدرتك واختيارك ونواصي المقاصد النواصي جمع ناصية بمعنى
سوى پيشانى مفوضة اى مردودة اليك لانك انت تعطى المقاصد لاغيرك
فانت المستعان وعليك التكلان والصلوة والسلام على سيدنا محمد
المتمم للحكم جمع حكمة بالكسر وهى العدل والعلم والحلم والنبوة والقرآن رسول الله
صلى الله عليه وسلم جامع لكلها ومتمم لها بالطريق الامم بفتحتين بمعنى الوسط يعنى
الطريق الذى لا افراط فيه ولا تفريط والمبعوث بجوامع الكلم اى الكلمات
الجامعة لانواع الاحكام الى اقوام الامم الانام اما بالفتح وهو احسن او
بالكسر والام بضم الهمزة وفتح الميم جمع امة بمعنى القوم فالمعنى على الاول
ان الرسول ارسله الله تعالى بالكلمات الجامعة الى عقول القوم ليفهموا بهذه
العقول معانى هذه الكلمات فتنتقل تلك العقول من المعانى الى الاحكام و
المعنى على الثانى انه بعث بجوامع الكلم لافهام الامم ليعملوا بها فعلى هذا الى بمعنى
اللام وقيل يحتمل ان يكون الامم جمع امة بمعنى الدين والشريعة ويكون الجمع
باعتبار الانواع والاحكام فالمعنى انه بعث بجوامع الكلم لافهام شرايع اى الاحكام
الشرعية وعلى اله واصحابه الذين هم ادلة العقول اى عقول المومنين
والدليل هو الموصل الى المطلوب وعقول المومنين وصلت الى المطلوب الذى هو
الايمان والتصديق بسبب الال والاصحاب سيما الاربعة الاصول فى الايصال
الى المطلوب وهم الخلفاء الراشدون من اصحابه وعلى رضى الله عنه وابناه الحسن
والحسين وامهما سيد النساء فاطمة الزهرا من اله واهل بيته اما بعد فيقول الشكور

ای الشاکر الصبور (ای الصابر محب الله بن عبد الشکور الذی مات سنة
الف و مائة و تسع و عشر من الهجرة بلغه الله من التبلیغ الی ذروة الکمال الذروة
بضم الذال المعجمة او کسرها العالی من کل شی او عالی الجبل ای بالای هر چیز و بالای
کوه و رقاه ای رفعه عن حضیض القال الی قلة الحال الحضیض السافل من
الارض ای پستی زمین و دامن کوه و القال اسم مصدر بمعنی القول و قیل یستعمل القول
فی الخیر و القال فی الشر و القلة بضم القاف و تشدید اللام رأس الجبل و العالی من کل شی
ای سر کوه و بالای هر چیز و الحال کیفیة الانسان و ما هو علیه ان السعادة باستکمال
النفس ای الروح و المادة ای ما تعلق به النفس و هو البدن و ذلک ای الاستکمال
بالتحقق ای الصیرورة علی الیقین و التخلق ای التدین بالاعمال الصالحة و بالاول
استکمال النفس بالنسبة الی استکمال المادة و هما ای التحقق و التخلق بالتفقه فی
الدین و التبحر ای التعمق بمواقف الحق و الیقین و المناسب فی صلة التبحر
فی و السلوک فی هذه الوادی الذی هو التفقه انما یتأتی بتحصیل المبادی
التی یتوقف علیها الفقه و منها ای من المبادی علم اصول الاحکام الشرعیة
لانها العلم الاخص الذی به فهو ای علم الاصول من اجل علوم الاسلام
فان اجل العلوم الاسلامیة الکلام و الفقه و مبادیهما و الاصول بعض منها انبه الف فی
هذا الحد ای مدح الاصول و بیان علو مرتبته خطب جمع خطبة و هی الکلام المنثور
المسجع و فی قواعده ای قواعد الاصول کتب و کنت صرفت بعض
عمری فی تحصیل مطالبه و وکلت نظری الی تحقیق مآربه المآرب جمع
مأرب بفتح الراء المهملة من الارب بفتحتین بمعنی الحاجة و المراد من المآرب ههنا المطالب

لانها مما يحتاج اليها فكانها مواضع الاحتياج فلم تحتجب عني حقيقة من حقائقه
ولم تخف علي دقيقة من دقائقه ثم بعد تحصيل المطالب وتحقيقها لامر ما
اي لامر عظيم اردت ان احرر فيه اي في علم الاصول سفرا بالكسر الدفتر
والكتاب الكبير وافيا لمسائل الفن ودقائقه وكتابا كافيا لطالب هذا الفن يجمع
ذلك الكتاب الى الفروع اي المسائل الفقهية والى هنا معنى مع اوضمن الجمع معنى الضم
اصولا اي دلائل تلك الفروع والى المشروع اي الامور الشرعية النقلية معتمدا
اي الامور العقلية ويحتوي على طريقتي الحنفية والشافعية ولا يميل بسلاه
اي لا يعدل عدولا قليلا فما ظنك بالكثير من الوافعية اي ما كان حقا في
الواقع سواء كان موافقا للحنفية او الشافعية فجاء ذلك الكتاب بفضل الله
وتوفيقه كما ترى في الحسن والجمع والاحتواء وتفصيل هذا الاجمال انه معدن
للمسائل والمعدن بكسر الدال منبت الجواهر امجد للمسائل بل تجد
لا يدري بحقيقة حاله لانعدام مثله ونظيره والاشياء تعرف باشكالها وسميته
بالمسلم سلمه الله تعالى عن الطرح اي البعد والاقصاء في الخلف وعدم الاعتداد
والجرح اي الطعن والتشنيع وجعله موجبا للسرور والفرح ثم بعد التسمية
الهمني ما لك الملكوت كرهبوت بمعنى الفرد السلطان والملكة وفي
بعض الشروح هو اسم لملك ينسب اليه ايصال النعم ان تاريخه اي تاريخ تصنيفه
وبيان وقته مسلم الثبوت اي سنة الف ومائة وتسع الا حرف تنبيه
الكتاب مرتب على مقدمة فيما يفيد البصيرة من رسم العلم وموضوعه
وغايته ومقالات ثلث في المبادي الكلامية والاحكامية واللغوية واصول

اربعة فی المقاصد الاربعة من الکتاب والسنة والاجماع والقیاس وخاتمة فی
الاجتهاد ونحوه من التقلید وما یتعلق به اما المقدمة ففی حد اصول
الفقه وموضوعه وفائدته وله حدان حد لقبا وحد اضافة اما حده ای حد
اصول الفقه مضافا ای من حیث المعنی الاضافی فالاصل الذی جمعه مضاف الی
الفقه فی لغة اصول الفقه اختلفوا فی تفسیره لغة ببیانات شتی احدها ما یبتنی علیه
غیره قاله ابو الحسین البصری فی شرح العمد وثانیها المحتاج الیه قاله الامام فی المحصول
والمنتخب وتبعه صاحب التحصیل وثالثها اسفل الشیء کما فی القاموس وغیره وعلی هذا
یضاف الی الکل کاصل الشجر واصل الجدار ورابعها ما یستند تحقق الشیء الیه قاله الآمدی
فی الاحکام والبنارسی فی محکم الاصول وقال الاسنوی فی شرح المنهاج واقرب
هذه الحدود هو الاول والآخر والمختار فی شرح المختصر للقاضی عضد وشرح جمع الجوامع
للمحلی والتنقیح وغیرها هو الاول وهو المشهور فلذا اخصه المصنف رحمه الله تعالی بالذکر
وقالوا فی تفسیره اصطلاحا الراجح کقولهم الاصل فی الکلام الحقیقة ای الراجح
والمستصحب بفتح الحاء المهملة ومستصحب الشیء حاله الذی کان علیه قبل حاله الطاری لان
الشیء یرجعه الی الصحبة لو لم یکن هذا الطاری کما یقال طهارة الماء اصل وتعارض الاصل
والظاهر والقاعدة کقولهم اباحة المیتة للمضطر خلاف الاصل ای القاعدة المستمرة
والفاعل مرفوع اصل من اصول النحو ای قاعدة منها والدلیل کما یقال الاصل فی
هذه المسئلة الکتاب والسنة افید فی شرح المختصر للقاضی عضد انه ای لفظ الاصل
اذا اضیف الی العلم کالفقه حیث یقال اصول الفقه فالمراد منه دلیله ای
دلیل العلم فمن حمل وهو الحافظ امان الله البنارسی معاصر المصنف لفظ الاصل فی

المقدمة فی حد اصول الفقه وموضوعه وفائدته

اصول الفقه على القاعدة حيث قال في محكم الاصول فالاضافي هي الادلة او
القواعد المختصة بالفقه غفل عن هذا الاصل الذي افيد في شرح المختصر على
ان قواعد العلم مسائله لا مباديه يعني لو صح هذا الحمل عند هذا الاضافة
لم يصح ههنا لان اصول الفقه مبادي للفقه لا مسائل له وقواعد الفقه مسائله لا مباديه قال
صاحب المغتنم قد يضاف الاصول الى العلم ويراد به قواعده الكلية كما يقال فلان حافظ
لاصول الطبي او الرياضي اي حافظ لقواعده الكلية ولا ريب في ان اصول الفقه قواعد ومسائل
وان لم تكن تلك القواعد والمسائل قواعد ومسائل للفقه لكن لها مناسبة بالفقه لكونها
مبادي لها فجوز اضافتها اليه لادنى مناسبة ولما تبين مما ذكره هناك ان الاصوليين في
اصول الفقه بمعنى الادلة فلم يكن بد من كون هذا العلم ادلة لتناسب الاسم للمسمى فقال
كما قاله التاج السبكي في جمع الجوامع مشيرا هذا العلم اي علم اصول الفقه ادلة
اجمالية اي دلائل جملة غير متعينة بخصوص مسئلة للفقه يحتاج اليها
الى الادلة الاجمالية عند تطبيق الدلائل التفصيلية اي الادلة المتعينة بخصوص مسئلة
مسئلة على احكامها اي احكام الدلائل التفصيلية اثبتة بها كقولنا الزكوة
واجبة هذا مسئلة فقهية وحكم ثابت بدليل تفصيلي لقوله تعالى واتوا الزكوة
هذا دليل تفصيلي فان الامر للوجوب هذا دليل اجمالي يحتاج اليه عند تطبيق التفصيلي
على حكمه وطريق التطبيق ان يؤلف القياس فتوخذ صغراه من الدليل التفصيلي وتوخذ كبراه
من المسئلة الاصولية فيقال الزكوة شئ امر به وكل شئ امر به واجب فنتج الزكوة واجبة
فالصغرى ماخوذة من قوله تعالى واتوا الزكوة والكبرى ماخوذة من مسئلة اصولية هي
ان الامر للوجوب وليس نسبته اي نسبة علم الاصول الى علم الفقه كنسبة

الميزان اى المنطق الى الفلسفة كما وهم والواهم معاصر المصنف صاحب محكم الاصول
فان الدلائل التفصيلية الفقهية المخصوصة بمسئلة مسئلة التى تؤخذ مواد
صغريات القياسات كآتوا الزكوة بموادها وصورها من افراد موضوع
مسائل الاصول كالامر للوجوب فان آتوا الزكوة فرد من افراد الامر بخلاف المنطق
الباحث عن المعقولات الثانية فان ما تؤخذ عنه صغريات القياسات التى تؤلف
لاثبات المسائل الفلسفية ليس من افراد موضوع مسائل المنطق مثلا نحن ان الفلك ذو
طبيعة واحدة وكلما كان كذلك فشكله الطبعى كرة فيما اخذ منه الصغرى اعنى كون الفلك
ذا طبيعة واحدة فى نفس الامر ليس من المعقولات الثانية فكيف يكون من افراد موضوع
مسائل المنطق الباحث عن المعقولات الثانية قال بركت الاراباذى فى حاشيته على
هذا الكتاب فيه نظر لان غرض الفاضل المذكور يعنى البنارسى ان الاصل فى الحكم بالرعاية
فى الفقه كما ان المنطق واجب الرعاية فى الحكمة فمن هذا الوجه المناسبة بين النسبتين متحققة
وان تفارقا من وجه آخر فلا يرد عليه ما ذكره المصنف انتهى وافاد بحر العلوم فيه بقوله
لان مسئلتنا القائلة ان الامر للوجوب يراد بها ان صيغة الامر للوجوب فليس آتوا الزكوة
فردا لموضوع هذه المسئلة الا باعتبار صورتها انتهى وافاض صاحب مغتنم الحصول كاذ اراد
بمواد الادلة الفقهية الكتاب والسنة مثلا وبصورها كونها امرا ونهيا وعاما وخاصا وغيرها
وانت تعلم ان الادلة الفلسفية بالنسبة الى المنطق كذلك اذ موادها اليقينيات من الضروريات
والنظريات والظنيات والمسلمات والمشهورات وغيرها وصورها الاقيسة واشكالها
ضروبها وكل ذلك من موضوعات المنطق انتهى فالحق والصواب فى الفرق بين النسبتين
ان يقال ان نسبة الاصول الى الفقه نسبة المبدئية فان مسائل الاصول من مبادئ الفقه

لان كبريات الادلة التفصيلية الفقهية ماخوذة منها ونسبة المنطق الى الفلسفة نسبة
الالية كنسبته الى سائر العلوم دون المبدئية فان المنطق لايحتاج اليه فى شئ من العلوم
الا فى معرفة كيفية الانتاج ولا تؤخذ مقدمات دلائل مسائل علم من المسائل المنطقية
بخلاف الاصول فانه يحتاج اليه فى اخذ مقدمات دلائل مسائل الفقه من مسائله
وقال بعضهم اصول الفقه معرفة ادلة اجمالية للفقه وهو مختار الارموى فى الحاصل
والبيضاوى فى المنهاج واشار السبكى فى جمع الجوامع الى ضعفه واقره المحلى فى شرحه
وقال الامام فى المحصول اصول الفقه مجموع طرق الفقه على سبيل الاجمال وكيفية
الاستدلال بها وكيفية حال المستدل بها ولم يقل معرفة مجموع طرق الفقه وذكر
نحوه فى المنتخب وكذلك قال صاحب التحصيل وقال الامدى فى الاحكام فى
ادلة الفقه وجهات دلالتها على الاحكام الشرعية وكيفية حال المستدل بها من
جهة الجملة والفقه الذى هو مضاف اليه للاصول فى لفظ اصول الفقه اختلفوا
فى تفسيره بعبارات فقال الامام فى المحصول والمنتخب هو فهم غرض المتكلم من كلامه
وقال الشيخ ابو اسحق فى شرح اللمع هو فهم الاشياء الدقيقة فلا يقال فقهت ان السماء فوقنا
وقال المحلى فى شرح جمع الجوامع الفقه لغة الفهم وقال الاسنوى فى شرح المنهاج هذا
هو الصواب فقد قال الجوهرى الفقه الفهم وقال الامدى فى الاحكام ما حاصله ان
الفقه فى اللغة عبارة عن الفهم وقيل هو العلم والاشبه ان الفهم مغاير للعلم اذ الفهم
عبارة عن جودة الذهن من جهة تهيئه لاقتناص ما يرد عليه من المطالب وان لم يكن
المتصف به عالما كما يعتاق الفطن فكل عالم فهيم وليس كل فهيم عالم والمختار فى
تفسيره شرعا انه حكمة اى علم باحوال الموجودات فى الجملة وهى الافعال على

ماهی علیه فی نفس الامر بقدر الطاقة البشریة فرعیة ای متفرعة علی مسائل
الکلام کقولنا الله موجود والنبی حق شرعیة ای مستفادة من الشرع ثبت
بادلته فلا یقال ای لا یحمل علی المقلد حملا اشتقاقیا بان یقال المقلد فقیه
لتقصیره عن الطاقة ای القوة المستنبطة بها الاحکام الفقهیة من الدلائل
التفصیلیة فلا یقال لعله حکمة اذ المراد بالحکمة العلم القوی الحاصل عن بذل الطاقة والمراد
بالطاقة طاقة الاوساط من الناس وهی المعتبرة فی مفهوم الحکمة والتخصیص ای
تخصیص الفقه بالحسیات التی هی العملیات المتعلقة بکیفیة اعمال الجوارح کما
خصه قوم وقالوا ان الفقه علم بالعملیات المتعلقة بالجوارح احترازا عن التصوف
الباحث عن احوال الافعال القلبیة التی هی الوجدانیات کقولنا الرضا بالقضاء واجب
والکبر حرام حدیث محدث ای هذا التخصیص جدید احدثه بعض المتاخرین لم یعرف
عن المتقدمین نعم الاحتراز عن الکلام وان لم یشع فی المتقدمین لکنه لیس
بمحدث محض بل عرف ای اصطلاح معروف عن بعض المتقدمین وقیل المعنی
ان هذا التخصیص حدیث محدث غیر معروف فی المتاخرین وانما احدثه بعضهم نعم
الاحتراز عن الکلام وان کان ایضا حدیثا محدثا لم یکن فی السلف ولهذا سماه الامام الاعظم
فقها اکبر وعرف الفقه بما عمه ایضا وهو معرفة النفس ما لها وما علیها لکنه معروف
فی المتاخرین وعرفوه ای کما عرفت الفقه بما عرفه القوم کالامام فی المحصول و
الارموی فی الحاصل وصاحب التحصیل والسبکی فی جمع الجوامع والبیضاوی فی
المنهاج وابن الحاجب فی المختصر وغیرهم فی اسفارهم بانه ای الفقه العلم
بالاحکام الشرعیة کالوجوب والحرمة والاباحة خرج به العلم بذوات الاحکام الفعلیة

والحسية كالعلم بان العالم محدث والنار محرقة عن ادلتها اى ادلة الاحكام
خرج به علم المقلد التفصيلية التى فيها تفصيل مسئلة مسئلة خرج به العلم بوجوب الشئ
موجود اومقتضى او بعدم وجوبه لوجود النافى لانه ليس من الفقه لكن زاد ابن الحاجب
فى المختصر الفرعية بعد الشرعية وبالاستدلال بعد التفصيلية وغيرهم العملية بعد الشرعية والسبكى
والبيضاوى المكتسب بعد العملية والامام والارموى وصاحب التحصيل قيدوا الاحكام
الشرعية العملية بان لا يكون معلومة من الدين بالضرورة كوجوب الصلوات وردد الشارح
فى التوضيح على تقييدهم وزيادة ابن الحاجب قوله بالاستدلال فتعقبه التفتازانى فى التلويح
واورد على تعريف القوم للفقه انكان المراد بالاحكام الجميع اى جميع الاحكام
بجعل الجمع المحلى باللام على الاستغراق فلا ينعكس التعريف اى لا يكون جامعا لخروج
بعض افراد المعرف وهو فقه بعض الفقهاء الذين اجمعوا على فقاهتهم كابى حنيفة ومالك
رحمهما الله تعالى لثبوت لا ادرى عن ذلك البعض فى بعض الاحكام نقل ان ابا حنيفة
سئل عن الدهر فقال لا ادرى ولا اعلم ما هو وسئل عن اربعين مسائل فاجاب باربعة
وقال فى ستة وثلثين لا ادرى ولا اعلم او المطلق اى مطلق الاحكام سواء
كان بعضا او كلا بجعل الجمع المحلى باللام على الجنس فلا يطرد اى لا يكون التعريف
مانعا عن دخول غير المعرف لدخول علم المقلد العالم بعض الاحكام عن
الادلة التفصيلية لان المقلد الذى ترقى عن مرتبة العامة وما بلغ مبلغ الاجتهاد يعلم بعض
المسائل بالدليل واجيب عن الايراد باختيار الشق الاول بانه لا يضر
ثبوت لا ادرى اذ ليس المراد بالعلم هو الحاصل بالفعل بل التهيؤ له لان
المراد بالعلم فى قولهم العلم بالاحكام الملكة اى الكيفية الراسخة لا ستخراج

جميع المسائل الشرعية فيجوز التخلف عن فعلية العلم لاشتغال الطبيعة
بشئ في وقت مع وجود الحالة التي بها يتمكن الانسان من استنباط كل مسئلة اذا
التفت وجمع الخاطر وانتفت الموانع فلا يضر لا ادري عند عدم الالتفات وجمع
الخاطر ووجود الموانع مع حصول تلك الملكة هذا الجواب ذكره ابن الحاجب في المنتهى
والمختصر وارتضاه المحلي في شرح جمع الجوامع ورده صدر الشريعة في التوضيح وتعقبه
التفتازاني في التلويح وقد اجيب عنه باختيار الشق الثاني بان المراد بالادلة
في تعريف القوم للفقه الامارات المفيدة للظن المفضي الى العلم بوجوب العمل
بالاحكام للمجتهد او المقلد اما ذات القطعية او الاعم منها ومن كانوا لا يطلقون الدليل غالبا الا على
القطعي ومن ثم قيل ان العمومات واخبار الاحاد والقياس والاستصحاب
ونحوها ليست عندهم ادلة الفقه بل امارات له وتحصيل العلم بوجوب
العمل بالاحكام الشرعية بتوسط الظن اي بواسطته من خواص المجتهد
اجماعا لانتفاء الاجماع على ان المجتهد يجب عليه العمل بمقتضى ظنه واما المقلد
فمستند في تحصيل العلم بوجوب العمل بالاحكام الشرعية قول مجتهده لا ظنه
اي ظن المقلد ولا ظنه اي ظن المجتهد لعدم انعقاد الاجماع على ان المقلد
يجب عليه العمل بمقتضى ظنه وظن مجتهده بل الاجماع انعقد على خلافه وعلى انه
يجب عليه العمل بمقتضى قول مجتهده لهذا الوظن المجتهد بشئ ولم يقل ولم يفت به لم يجب
الاتباع فيه على مقلده فاعرف الفرق بين المجتهد والمقلد بان المجتهد يجزم
بوجوب العمل بموجب ظنه اجماعا والمقلد لا يجزم بوجوب العمل بموجب ظن نفسه
ولا ظن مجتهده بل يظنه ظنا لا يفضي الى علم لعدم وجوب العمل بالظن عليه اجماعا

بل يجب عليه العمل بموجب قول مجتهده فيجزم بوجوب العمل بموجب قول مجتهد حتى
لا تقل مثل من قال وهو صاحب محكم الاصول لعدم الفرق بانه كما ان مظنون
المجتهد واجب العمل عليه اى على المجتهد كذلك اى مثل المجتهد مظنونه واجب
العمل على مقلده اى مقلد المجتهد فهما اى المجتهد والمقلد سيان اى مثلان
فى وجوب العمل بالمظنون لا فرق بينهما قال بركت الاله ابادى القول بجعل قوله اى قول
البعض اى ان مستند المقلد بالاخرة فى الحقيقة هو ظن المجتهد والقول انما يكون مستند الكون
مظهرا عن الظن فلهذا لو اكشف على ولى ظن المجتهد ولم يقبل يجب عليه الاخذ بالعدم
يلزم على ارادة العلم بوجوب العمل بالاحكام الشرعية بقولهم العلم بالاحكام الشرعية فى
تعاريف الفقه ان يكون الفقه عبارة عن العلم بوجوب العمل بالاحكام لا العلم
بها اى بالاحكام فقط فلا يكون العلم بوجوب الصلوة والصوم وحرمة شرب الخمر
والزنا مثلا من الفقه والامر من الغرابة بمكان لا يخفى ان يقال فى دفعه ان مراد
هذا التعريف رسم اى تعريف بالعرضيات لاحد بالذاتيات فيجوز بالاثر
فلا يلزم ان يكون الفقه عبارة عن العلم بوجوب العمل بالاحكام بل لا بد من لزومه
للفقه ولا شك ان العلم بالاحكام الذى هو الفقه حقيقة يلزمه العلم بوجوب العمل بها
فلم يلزم ان لا يكون العلم بوجوب الصلوة والصوم وحرمة شرب الخمر والزنا
مثلا من الفقه وفيه اى فيما قيل لدفع هذا الالزام ما فيه من الضعف بان
الرسم انما يجوز باللوازم المجعولة لا باللوازم التحقيقية والعلم بوجوب العمل بالاحكام
وان كان لازما فى التحقق والوجود للعلم بالاحكام لكنه ليس بمجعول عليه ومن ههنا
اى مما ذكر فى تقرير الجواب الثانى للايراد المورد على تعريف القوم للفقه علمت

لا قوله
وفيه ما فيه اشارة
الى ان اللازم ليس
الوجوب فقط بل
مجعول
مر

اندفاع ما قيل على تعريف القوم الفقه من باب الظنون اى الظنيات او
اكثر الاحكام المذكورة فى الفقه ثابتة بالقياس وخبر الواحد والاجماع المنقول احاد وكلها من الظنيات
فكيف يكون علما فانه عبارة عن الاعتقاد الجازم واليقين وحاصل الاندفاع انه لاشك ان
العلم بوجوب العمل بالاحكام الشرعية الذى هو الفقه علم يقينى ثابت بالاجماع القطعى والكتاب
ثبوت تلك الاحكام لايدل على ان العلم حقيقة فيما ليس بمتصور ايضا فانه
حقيقة فى الاعتقاد الجازم واليقين وما ليس بمتصور يشتمل الظن فيكون الفقه ولو كان من
باب الظنون علما بهذا المعنى حقيقة وقد يجاب باختيار الشق الثانى وبان مسائل الفقه
عبارة عن بعض الاحكام الشرعية عن ادلتها التفصيلية بشرط ان لا يكون ذلك البعض
اقل من ثلثة لان الاقل والاكثر فى الاحكام للجنس واقل جنس يجمع ثلثة لكن يمنع
كون المقلد العالم ببعض الاحكام الشرعية عن ادلتها التفصيلية فقيها او الفقيه اسم فاعل
من فقه بضم القاف وعنا صار الفقه سجية له والمقلد ليس الفقه سجية له او قال الاسنوى
فى شرح المنهاج هذا من احسن الاجوبة وقد احترز الآمدى عن الايراد المذكور فقال فى الاحكام
وفى عرف المتشرعين الفقه مخصوص بالعلم الحاصل بجملة غالبة من الاحكام الشرعية بالنظر والاستدلال انتهى قال الاسنوى وهو احتراز حسن فتدبر اجاب صاحب المنتقى باختيار
الشق الاول بانه يجوز ان يراد جميع ما يحيط به قوة او سادات الناس فيكون من الاستغراق العرفى
المراد فى اغلب المواد نحو جمع الامير الصاغة وبعضهم كصدر الشريعة فى التنقيح جعل
الفقه عبارة عن علم الاحكام القطعية لا الظنية مع ملكة الاستنباط
ويلزم عليه اى على تعريف هذا البعض للفقه خروج علم المسائل الثابتة بالادلة
الظنية كخبر الواحد القياس عن الفقه وهى اى المسائل الثابتة بالادلة الظنية كثيرة

١٥

لـه قوله لبعضهم اه
المراد به صدر الشريعة
١٢ منه

الا ترى ان السنة المتواترة التي تثبت بها الاحكام قطعا قليلة جدا والتزام ذلك
اي خروج المسائل الثابتة بالادلة الظنية عن الفقه التزام بلا لزوم عن دليل بل الدليل
دال على خلافه فانه اذا خرج علمها عن الفقه فاي علم يعد علمها منه وجعل العمل
داخلا في تحديد هذا العلم اي الفقه بان يقال انه العلم المذكور مع العمل
كما ذهب اليه بعض مشايخنا كفخر الاسلام البزدوي في اصوله بعيد عن
الحق جدا لان الفقه حينئذ لا يبقى من العلوم بل يكون مركبا من العلم والعمل والان
الشايع اطلاق على العالم وان لم يكن عاملا واما حد اصول الفقه لقبا اي
من حيث انه علم لعلم مخصوص مع قطع النظر عن كونه مضافا فهو اي اصول
الفقه علم بقواعد اي بقضايا كلية يتوصل بها اي بتلك القواعد الى استنباط
الاحكام الفقهية عن دلائلها اي دلائل تلك الاحكام التفصيلية بان تؤخذ
الصغرى عن الدليل التفصيلية وتجعل القضية الكلية كبرى فيحصل الحكم الفقهي بهيئة
القياس قيل حقائق العلوم المدونة مسائلها اي مسائل تلك العلوم
المخصوصة او ادراكاتها اي ادراكات تلك المسائل فالمفهومات الكلية
التي تذكر في المقدمات كمفهوم قولنا في تعريف اصول الفقه علم بقواعد يتوصل بها
الى استنباط الاحكام الفقهية عن دلائلها رسوم لتلك العلوم لا حدود بناء على
ان المركب من اجزاء غير محمولة كالعشرة فانها مركبة من الوحدات التي
لا تحمل عليها لا جنس له اي لهذا المركب ولا فصل والا اي وان كان جنس
وفصل لزم تعدد الذاتي لان الاجزاء الغير المحمولة ذاتيات لهذا المركب فلو كان
له جنس وفصل يكون له ذاتيات اخرى مغايرة للاولى غير محمولة وهذه محمولة وغير المحمول

لايكون محمولا فالمسائل وادراكاتها اجزاء خارجية للعلوم المدونة غير محمولة عليها ومجموع
هذه الاجزاء حقيقة لتلك العلوم فلو كان لها جنس وفصل تكون لها حقيقة اخرى
مركبة من الاجزاء المحمولة فيلزم تعدد الحقيقة والذاتيات وهو باطل ولما لم تكن لها اجناس
وفصول كانت المفهومات الكلية التي تذكر في المقدمات في تعريفات العلوم عوارض لا
اجناسا وفصولا والتعريف بالعوارض رسم فتكون هذه المفهومات رسوما لا حدودا وفيه
اي في هذا القيل نظر اشرت اليه اي الى هذا النظر في المسلم حاصله ان
الاجزاء الغير المحمولة والاجزاء المحمولة متحدة بالذات ومتغايرة بالاعتبار فان الحيوان
الماخوذ بشرط الناطق نوع وبشرط عدم النطق مادة للانسان مستحيل الحمل عليه لا بشرط
النطق وعدمه جنس للانسان محمول عليه وكذلك الناطق الماخوذ بشرط الحيوان نوع
وبشرط عدم الحيوان صورة للانسان مستحيل الحمل عليه ولا بشرط الحيوان وعدمه فصل
محمول عليه فالاجزاء الغير المحمولة في مرتبة من حيث هي هي هي الاجزاء المحمولة واجناس
وفصول فالقول بان المركب من الاجزاء الغير المحمولة لا جنس له ولا فصل غير صحيح نعم
يلزم على تقدير كون تلك المفهومات حدودا للعلوم اتحاد التصور والتصديق
فان الحد عين المحدود والحد علم تصوري والمحدود ههنا علم تصديقي ان كانت العلوم عبارة
عن ادراكات المسائل واذا كانت حقائق العلوم نفس المسائل فكانت المسائل
متحدة بادراكاتها بناء على اتحاد العلم والمعلوم وكانت الحدود حينئذ متحدة مع المسائل
فتكون الحدود متحدة بادراكات المسائل لان متحد المتحد مع الشئ متحد معه والحدود علوم
تصورية والادراكات للمسائل علوم تصديقية فيلزم اتحاد التصور والتصديق ويمكن
تقرير كلامه بانه يلزم من عدم الفرق بين الاجزاء المحمولة وبين الاجزاء الغير المحمولة

قوله لان الخ
حاصل الفرق بين الاجزاء
المحمولة والغير المحمولة
انها هو الاعتبارات
تعدد الاعتبار
الواحد والذات في الاعتبار
تعدد والذات في الاعتبار
قوله لعدم

١٧

يعني يلزم على تقدير كون
تلك المفهومات حدودا للعلوم
اتحاد التصور والتصديق لان
الحد عين المحدود وحقيقة هذا
اذا كانت العلوم عبارة
عن الادراكات فظاهر واما
اذا كانت حقائق العلوم نفس المسائل
فتكلف بناء على اتحاد العالم والمعلوم
فتدبر ١٢

اتحاد التصور والتصديق اذ التصور يتعلق بكل شئ فيتعلق بالاجزاء المحمولة وغيرها وادراكات
الاجزاء المحمولة اعني الجنس والفصل تصورات وهذه الادراكات متحدة مع الاجزاء
الغير المحمولة لاتحاد الاجزاء المحمولة وادراكاتها بناء على اتحاد العلم والمعلوم والاتحاد
بين الاجزاء المحمولة والاجزاء الغير المحمولة وكون متحد المتحد مع الشئ متحدا معه
والاجزاء الغير المحمولة ان كانت ادراكات المسائل ففي علوم تصديقية فلزوم
اتحاد التصور والتصديق فظاهر واما اذا كانت نفس المسائل فادراكاتها علوم
تصديقية وهي متحدة معها لاتحاد العلم والمعلوم فتكون ادراكات الاجزاء المحمولة
متحدة مع الاجزاء المحمولة والاجزاء المحمولة متحدة مع الاجزاء الغير المحمولة والاجزاء
الغير المحمولة متحدة مع ادراكات الاجزاء الغير المحمولة فتكون ادراكات الاجزاء المحمولة
متحدة مع ادراكات الاجزاء الغير المحمولة لان متحد متحد المتحد مع الشئ متحد معه و ١٨
لما كانت ادراكات الاجزاء المحمولة علوما تصورية وادراكات الاجزاء الغير المحمولة علوما
تصديقية لزم اتحاد التصور والتصديق مع انهما اى التصور والتصديق نوعان
من العلم متبائنان تحقيقا اى بحسب الحقيقة ويحتمل ان يكون معناه على المذهب المحقق
فهو احتراز عما ذهب اليه المتاخرون من انهما متحدان نوعا ومختلفان متعلقا فتفكر
اشارة الى ان قولهم العلم والمعلوم متحدان بالذات مبني على كون العلم عبارة عن الصورة
الحاصلة وهو خلاف التحقيق اذ التحقيق ان العلم حالة ادراكية ثم اختلف في اسماء العلوم
فقيل اسما جنس موضوعة لمجموع المسائل المعتدة بها الصادقة على ما في اذهان
كثير من الناس وربما يزيد وينقص واسم الجنس عند قوم موضوع لنفس الكلي من غير اعتبار
حضوره في الذهن والميل اكثر اهل العربية وعند قوم موضوع للفرد المنتشر والميل

اهل الاصول وهو اى كون اسماء العلوم اسماء جنس ظاهر من دخول الالف واللام
والاضافة اللذين من خواص الجنس والى هذا جنح القاضى تاج الدين السبكى حيث قال
وجعله اسم جنس اولى من جعله علم جنس لانه لو كان علما لما دخله اللام عليه انتهى ذكره محمد بن
امير الحاج فى التقرير ورد عليه ابن الهمام فى التحرير بان العلم هو المركب الاضافى يعنى اصول الفقه
لا الاصول وانما يدخل اللام على الاصول لا على اصول الفقه وكذا الاضافة وهذا ان تم
لا يفيد الا كون اصول الفقه من اسماء الجنس لا كون اسماء سائر العلوم اسماء جنس وقيل
ليست باسماء جنس بل اعلام جنس موضوعة للمتعين بالتعين الذهنى والمتوحد بالوحدة
الذهنية واستدل عليه بان مسميات العلوم تعتبر فيها الوحدة والتعين قطعا اذ الفقه مثلا اذا
حصله اشخاص كثيرون فاما فى ذهن كل واحد منهم يكون فقها لا محالة فلو لم تكن الوحدة
معتبرة لم يصدق الفقه على ما فى ذهن كل واحد من اشخاص كثيرين ولما استحال قيام الحال
الواحد الشخصى فى محال متعددة لم يكن هذا التعين تعينا شخصيا وليس المراد بعلم الجنس الا
ان يكون مسماه متعينا بتعين غير شخصى ونص المحقق الشريف الجرجانى على انها اعلام الاجناس
ذكره ابن امير الحاج فى التقرير وكذلك اختلف فى اسماء الكتب لكن قال جلال الدين الدوانى
فى شرح التهذيب ان اسامى الكتب من اعلام الاجناس عند التحقيق وتابعه السيد الزاهد فى
حاشيته عليه قلنا تثبت العلمية فى الاعلام الجنسية كاسامة للاسد وثعالة للثعلب
بالضرورة اللفظية فانه وجد فى بعض الالفاظ علائم المعارف وعومل معاملة المعارف
فكون ذلك البعض مبتدا او ذا حال فى الفصيح من الكلام او غير منصرف بعد انضمام
علة اخرى ولم يوجد التعريف فقدر العلمية الجنسية كالعدل التقديرى وليست الضرورة
متحققة فى اسماء العلوم وقيل بل اعلام شخصية موضوعة للشخص المعين الممتاز

عن غيره لا تكثر فيه اذ لا يصدق الفقه مثلا على مسئلة منه فلا تكثر واذا
لم يوجد التكثر ثبت الشخصية قال ابن الهمام في التحرير والوجه انه علم شخص اذ لا يصدق
على مسئلة انتهى اقول وفيه اى في هذا القيل انه منقوض بالبيت لانه من
اسماء الاجناس وليس يعلم بالاتفاق ويجري فيه مقدمات الدليل بان البيت لا يصدق
على جزء من اجزائه كالجدار والسقف كما لا يصدق الفقه على مسئلة من مسائله التي
هي اجزاءه فينبغي ان يكون البيت علم الشخص بعين الدليل المذكور لكون الفقه علم
الشخص والحل ان المعنى الكلي قد يكون مركبا من اجزاء متفقة في انفسها
نحو الاربعة التي ركبت من الوحدات ولا تصدق على كل واحد منها او مركبا من اجزاء
مختلفة كالسكنجبين الذي ركب من الخل والسكر اللذين هما مختلفان بالهيئة لا يصدق
على كل واحد منها فلا يلزم من عدم الصدق اى صدق الشيء على البعض من اجزاءه
الشخصية حاصله ان المعنى الكلي قد يكون نحو الاربعة والسكنجبين وظاهر ان الاربعة
والسكنجبين لا يصدقان على واحد من اجزائهما فلا منافاة بين الكلية وعدم الصدق
على واحد من الاجزاء ولا لزوم بين عدم الصدق على واحد من الاجزاء والشخصية
نعم صدق المعنى الكلي الذي ركب من اجزاء متفقة بالكل في الحقيقة والاسم على احد
من اجزائه كالماء فانه يصدق على واحد من اجزائه ايضا فيقال له ايضا انه ماء والجملة
فالمقصود نفي اللزوم لا نفي الصدق مطلقا ومنشأ عدم اللزوم ان مناط الكلية الصدق
على الافراد لا الصدق على الاجزاء وقد يجاب بقول ابن الهمام بانا نراد انه لا شيء
يتوهم صدق اصول الفقه عليه غير اجزائه واما افراده القائمة بالاشخاص فلا تغاير
فيها عرفا اذ اختلاف الاعراض باختلاف محالها غير معتبر في العرف ولكن اشكال تعدد المسائل

بتلاحق الافكار فالموجود فى الزمان السابق مغاير بالذات للموجود فى الزمان اللاحق فيغاير
الجزء والكل وهذا يستلزم تعدد المسمى وهو بنا فى كون الاسم علم شخص واجاب
عن هذا الاشكال محمد بن امين الشهير بامير بادشاه فى التيسير شرح التحرير بان الموجود
فى كل زمان شخص معين ويلتزم اشتراك الاسم وتعدد وضعه بحسب تعدد الازمنة
ولا محذور انتهى وموضوعه اى موضوع اصول الفقه الادلة الاربعة
اى الكتاب والسنة والاجماع والقياس اجمالا اى من حيث الاجمال لا من
حيث التفصيل بحسب خصوص آية آية فانه من وظائف التفسير وليس من الاصول
وهى اى الادلة الاربعة مشتركة فى الايصال الى حكم شرعى يعنى كل واحد
منها موصل الى حكم شرعى بحيث يستخرج من كل واحد منها ولاجل هذا الاشتراك
لم يتعدد علم الاصول بتعدد الموضوع وصح كون الادلة الاربعة موضوعة له والا
لم يصح فانهم صرحوا بان الاشياء الكثيرة انما تكون موضوعة لعلم واحد بشرط تناسبها فى
امر مشترك تشترك تلك الاشياء فيه ولما كان موضوع اصول الفقه الادلة الاربعة من حيث
الايصال فمسئلة حجيتها التى هى حيثية الايصال لا تكون من اصول الفقه اذ لا يبحث
فى العلم عن موضوعه وقيوده بل انما يبحث فيه عن احوال موضوعه فاختلفوا فى انها
من اى علم هى فقال ابن الهمام فى التحرير البحث عن حجية الاجماع وخبر الواحد والقياس
ليس منه اى من اصول الفقه ورجحه الاسنوى فى شرح المنهاج ورد المصنف عليه بقوله
وما قيل ان البحث عن حجية الاجماع او حجية القياس من مسائل الفقه
لا من مسائل اصول الفقه لان موضوع مسئلة حجية الاجماع او القياس فعل المكلف
الذى هو موضوع الفقه فان الاجماع والقياس من افعال المجتهدين الذين هم من المكلفين

ومحمولها حكم شرعي اذ محمولها حجة والمعنى اى معنى حجية الاجماع او القياس انه
يجب العمل بمقتضاه اى بمقتضى كل واحد منهما والوجوب حكم من الاحكام الشرعية
ففيه اى ففى ما قيل ازهد اى وجوب العمل بمقتضى الاجماع والقياس فرع
الحجية اى متفرع على حجيتهما فانهما ما لم يكونا حجتين كيف يجب العمل بمقتضاهما والفرع ليس
نفس الاصل فحجيتهما امر والعمل بمقتضاهما امر آخر فكيف الاتحاد فان اراد القائل ان حجية الاجماع
او القياس ووجوب العمل بمقتضى كل واحد منهما متحدان لا فرق بينهما ثبت بطلان قوله
وان اراد ان وجوب العمل لازم لحجية الاجماع فيرد عليه انه لا يلزم من كون احد المتلازمين
من الفقه كون الآخر منه على ان جواز العمل بمقتضى الاجماع او القياس ايضا
من ثمراتها اى من ثمرات الحجية فوجوب العمل بمقتضى ليس بلازم فلا يصح تفسير احدهما
بالاخر كما فسر هذا القائل حجية الاجماع او القياس بقوله اذ المعنى يجب العمل بمقتضاه لان
تفسير الشئ لا يجوز بالمفارق واجيب عنه بان معنى وجوب العمل بمقتضى الاجماع او القياس
انه يجب ان يعامل معهما معاملة مقتضاهما فان اثبتا وجوب الحكم اخذنا بالايجاب وان اثبتا
الاباحة اخذنا بالاباحة فالادلة مثبتة للاباحة يجب العمل بمقتضاها ايضا ومن قال وهو ابن
ابن الهمام في التحرير ليست حجية الاجماع او القياس مسئلة اصلا لا من الفقه ولا من
غيره لانها اى حجية الاجماع او القياس ضرورية دينية اى بديهية في الدين
تعلم فيه من غير نظر واستدلال والضروري لا يكون مسئلة من علم لان المسئلة من علم لا بد
ان تكون نظرية مطلوبة بالبرهان مثبتة في ذلك العلم والضروري ليس كذلك فقد لعب
هذا القائل عن الحق لانه اى قول القائل انها ضرورية دينية ممنوع وان سلم قولنا انها
ضرورية دينية انما اى من حيث الان يعني الاستدلال من المعلول على العلة فلا نسلم

اى من حيث اللم يعنى الاستدلال من العلة على المعلول فيجوز ان تكون حجية الاجماع
او القياس باعتبار معلولها وهو وجوب العمل بامسائل الاجماعية او القياسية بهيئة
وباعتبار عملها نظرية فقوله انها ضرورية مطلقا ممنوع فيجوز ان تكون هذه المسئلة مطلوبة
من حيث اللم لا من حيث الان ولا يخفى عليك ان المصنف رحمه الله تعالى تسامح
فى نقل هذا القول لان هذا ذكره ابن الهمام فى حجية القياس فقط على تقدير كون القياس
هى المساواة الكائنة عن تسوية الله تعالى لافعل المجتهد حيث قال فى التحرير وهو فى
القياس على تقدير كونه فعل المجتهد اما على انه المساواة الكائنة عن تسوية الله تعالى بين
الاصل والفرع فى العلة فليست مسئلة لانها ضرورية دينية انتهى حاصله ان ما ذكرنا من ان البحث
عن حجية القياس مسئلة فقهية لا اصولية انما يتاتى فى القياس على تقدير كون القياس
فعل المجتهد اما على تقدير ان يكون القياس هى المساواة فليست حجية القياس مسئلة
فقهية بل حجية ضرورية دينية وبالجملة اذا لم تكن مسئلة حجية الاجماع او القياس من الاصول
ولا من الفقه ولم تكن تلك الحجية ضرورة دينية ايضا فهى من الكلام والية اشار بقوله بل الحق
انه اى حجية الاجماع او القياس والبحث عنها من علم الكلام كحجية الكتاب والسنة
اى كما ان حجيتهما والبحث عنها من علم الكلام وذكر محمد بن امير الحاج فى التقرير ما حاصله ان
ابن الهمام فيما كتبه على البديع مشى على كون حجية القياس مسئلة كلامية والية اشير ايضا فى
التلويح من انه خرج العلم بالاحكام الشرعية النظرية وبسبى اعتقادية وعملية فتكون الاجماع
حجة والايمان واجبا انتهى لكن يخالفه بظاهره ما ذكر فى التلويح بعد هذا فان قلت فما بالهم
يجعلون من مسائل الاصول اثبات الاجماع والقياس للاحكام ولا يجعلون منها اثبات
الكتاب والسنة لذلك قلت لان المقصود بالنظر فى الفن هو الكسبيات المفتقرة الى الدليل

وكون الكتاب والسنة حجة بمنزلة البديهي في نظر الاصولي لتقرره في الكلام وشهرته بين الانام بخلاف
الاجماع والقياس ولهذا تعرضوا لهما ليس اثباتا للحكم بهما انتهى الا ان الچلپي في حاشية التلويح
وفق بين قوليه بان حجية الاجماع مطلقا اعم من كونه مثبتا للاحكام والعقائد من مسائل
الكلام وحجيته بالنظر الى اثبات الاحكام خاصة من مسائل الاصول فلا مخالفة ولما
كان ههنا مظنة سوال وهو ان يقال اذا كان الكل من الكلام وليس للاصولي فيه حظ
فينبغي ان لا يتعرض الاصولي لحجية الاجماع والقياس كما لا يتعرض لحجية الكتاب والسنة
وان تعرض بهما بالطريق المبدئية فينبغي ان يتعرض لحجية الكتاب والسنة ايضا بهذا الطريق
اذ لا فرق بينهما في المبدئية والاصالة فما وجه تخصيص حجية الاجماع والقياس بالتعرض فاجاب
المصنف رحمه الله تعالى عنه بقوله لكن تعرض الاصولي لحجيتهما اي لحجية الاجماع
والقياس فقط لانهما اي الاجماع والقياس كثر فيهما الشغب والنزاع ٣٤
حتى خالف النظام من المعتزلة وبعض الروافض والخوارج في ثبوت الاجماع فانكروا حجيته
وخصه داود واتباعه من الظاهرية واحمد في رواية بالصحابة والزيدية والامامية بعترة
الرسول وانكر اهل الظاهر وبعض آخر حجية القياس ووقوع الشغب فيهما يفضي الى الشغب في
المسائل الاصولية لانها مبنية عليهما فمست الحاجة الى التعرض بهما واما حجيتهما في
الكتاب والسنة فمتفق عليه اي اتفق على حجيتهما والتذكير لكون الحجية مصدرا وفي
المصدر يجوز التذكير والتانيث وفي بعض النسخ عليهما فالتثنية باعتبار المضاف اليه
عند الامة كلها بلا خلاف من احد فلا حاجة الى تعرضها فقال الامام في المحصول
ان مسئلة حجية الاجماع او القياس من اصول الفقه وتبعه الارموي في التحصيل وصاحب الحاصل
وفي موضوعية الاحكام اختلاف فذهب بعضهم الى ان الاحكام من الموضوع

فعلى هذا يكون موضوع اصول الفقه الادلة والاحكام جميعا وهذا الذى صححه صدر الشريعة
فى التوضيح ثم التفتازانى فى التلويح وذهب الجمهور الى ان موضوعه الادلة فقط والاحكام ليست
من موضوعه وهذا الذى اختاره المصنف فقال والحق كذا اى لان موضوع الاحكام موضوعية
وانما الغرض من ذكرها فى الاصول التصوير اى تصوير الاحكام والتتبع اى تتبع
الاحكام لتثبت انواعها اى انواع الاحكام لانواع الادلة فينقسم الحكم الى
العزيمة والرخصة لتصير سلما الى اثبات ان مثل هذا الدليل تثبت به العزيمة او الرخصة و
قس عليه فالاصولى لا يبحث الا من جهة دلالة الدليل على المدلول والدلالة حال الدليل
فالاحوال التى تذكر فى اصول الفقه من جهة الدلالة آلة الى الدلائل فهى المقصود الاصلى
يبحث عن احوالها ولكن لما كانت الدلالة لا تتبين غاية البيان بدون ذكر مدلولات
الدلائل التى هى الاحكام ذكرت استطرادا وتبعا وما من علم ويذكر فيه اى فى هذا
العلم الا شياء الاخر التى ليست من ذلك العلم استطرادا اى تبعا لا قصدا تتميما
لمعرفة الاحوال وترميما اى اصلاحا للغاية المقصودة من الفن والى هذا ذهب
ابن الهمام فى التحرير وهو طريق الامدى وصاحب البديع وغيرهما وهو المشهور كما فى التقرير
وقد تعجبت مما قال اوستاذنا اوستاذ بحر العلوم فى شرح المسلم فذهب صاحب الاحكام من الشافعية
وصدر الشريعة منا الى انهما موضوعان انتهى لان الامدى صاحب الاحكام لم يذهب الى موضوعية
الاحكام بل الموضوع عنده هى الادلة فقط حيث قال فى الاحكام واما موضوع كل علم هو الشئ
الذى يبحث فى ذلك العلم عن احواله العارضة لذاته ولما كانت مباحث الاصوليين فى علم
الاصول لا تخرج عن احوال الادلة الموصلة الى الاحكام الشرعية واقسامها واختلاف مراتبها
وكيفية الاثبات للاحكام الشرعية عنها على وجه كلى كانت هى موضوع علم الاصول انتهى

اشارة الى عدم صحة ما نقل عن المصنف

وقد صرح التفتازاني في التلويح مذهبه حيث قال وذهب صاحب الاحكام الى ان موضوع اصول الفقه
هو الادلة الاربعة ولا يبحث فيه عن احوال الاحكام بل انما يحتاج الى تصويرها بقدر ما يمكن من
اثباتها ونفيها لكن الصحيح ان موضوعه الادلة والاحكام انتهى وفائدته اى فائدة علم الاصول
معرفة الاحكام الشرعية عن الادلة وهي اى معرفة الاحكام سبب الفوز بالسعادة الابدية
ولما فرغ عن المقدمة شرع في المقالات الثلث التي في المبادي فقال **المقالة**

الاولى في المبادي الكلامية

اى المبادي التي تتعلق
بعلم الكلام وكون الكلام من مبادي الاصول ظاهر لان علم الاصول باحث عن الادلة
الاربعة وانما يعرف وجودها من الكلام وضمنها اى من المبادي الكلامية المبادي
المنطقية لانه جعلوه اى المنطق جزءا من الكلام فتكون من الكلامية وانما
جعلوه جزءا منه لان المقصود بالذات في الكلام تحصيل اعتقاد والوجدانية والصفات الواردة ونحوها
بالادلة اذ الاستدلال انما يتم بمعرفة قواعد المنطق فجعلوه جزءا منه وقد فرغنا عنها
اى عن المنطقية في السلم والاوديات وبقيتها بان للمصنف والان نذكر طرفا
اى بعضا من المبادي الكلامية سواء كانت من المنطقية او غيرها حضروريا تشهد اليه
الحاجة مسئلة النظر وهو اى النظر قد يطلق في اللغة بمعنى الانتظار وبمعنى الرؤية
بالعين وبمعنى الرافة والرحمة والمقابلة والتفكر والاعتبار وهذا الاخير هو المسمى بالنظر
في عرف المتكلمين وقد قال القاضي ابو بكر في حده هو الفكر الذي يطلب به من قام
علما او ظنا كذا ذكره الامدي في الاحكام وقال في ابكار الافكار ان النظر عبارة عن
التصرف بالعقل في الامور الساذجة بالعلم او الظن مناسبة للمطلوب بتاليف فاسد قصدا تحصيل
المعين حاصلا في العقل وذكر ابن الحاجب في المختصر النظر الفكر الذي يطلب به علم او ظن انتهى

وقال شارحه القاضي عضد هو انتقال النفس في المعاني بالقصد وذلك قد يكون لطلب
علم او طلب ظن فيسمى نظرا وقد لا يكون كذلك كاكثر حديث النفس فلا يسمى نظرا وبهذا
صرح الامام اي امام الحرمين في الشامل وقول الامدي مراده ان النظر هو الفكر ثم تفسيره
بانه الذي يطلب به ظن او علم بعيد انتهى يعني قول الامدي في ابكار الافكار مراد القاضي
ابي بكر الباقلاني ان النظر هو الفكر اي هما مترادفان وما بعدهما تعريف لهما بعيد عن الصواب
اذ لم يعد الجمع بين التعريف اللفظي والحقيقي والمتبادر من قول القاضي ان الفكر من اجزاء
الحد وقال ابن الهمام في التحرير والنظر حركة النفس من المطالب طالبة للمبادي متعرضة
الصور لتجد المناسب وهو الوسط فترتبه مع طرفي المطلوب على وجه مستلزم انتهى وقال المصنف
تبعا للقفال الشاشي في التهذيب وغيره هو ترتيب المعقول للتوصل للمجهول واجب لانه
مقدمة اداء الواجب وهو المعرفة الالهية وقيل هو الفقه والعقائد اللذان هما نظريان
ومقدمة اداء الواجب واجبة وافاد توسيط لفظ الاداء ان مقدمة وجوب الواجب ليست
واجبة الا ترى ان المال مقدمة لوجوب الزكوة وهو ليس بواجب مسئلة البسيط
لا يكون كاسبا لانه اي البسيط لا يقبل العلم اي الترتيب والنظر ولا يكون
مكتسبا لان العارض لا يفيد لكنه اذ كاسبا ما بسيطا او مركبا والاول باطل
لما مر ان البسيط لا يكون كاسبا والثاني اما ان يكون في انتزاعه عرضيا او مركبا والاول
باطل والا لم يبق البسيط المكتسب بسيطا بل يكون مركبا والثاني لا يفيد لكنه الذي هو
العلم بالحقيقة والثالث يرجع الى الثاني لان المركب من الداخل والخارج خارج وهو لا يفيد
لكنه مسئلة الماهية لها ثلث اعتبارات الاول اخذها مع العوارض فتسمى مخلوطة و
بشرط شئ ولا خلاف في وجودها في الخارج والثاني اخذها بشرط التجرد عن العوارض فتسمى مجردة

ولا شرط لاشئ ولا خلاف في عدم وجودها في الخارج الا ما نقل عن الاقلاطون من انه يوجد من كل
نوع فرد مجرد ازلي ابدي قابل للتقابلات الثالث اخذها من حيث هي مع قطع النظر من المقارنة
والتجرد فتسمى مطلقة ولا شرط شئ فاختلفوا في وجودها وعدم وجودها في الخارج لكن المحققين منهم
ذهبوا الى وجودها في الخارج ومنهم المصنف فقال المهية المطلقة موجودة في الخارج
المدعى مهملة لا كلية فان بعض الماهيات ليست بموجودة في الخارج كالعنقاء والعدميات
والا اى وان لم تكن المهية المطلقة موجودة في الخارج لم يوجد فيه امر مشترك فلم تكن
فيه الا التشخصات والتشخصات متباينة بذواتها فليس في الخارج الا الحقائق المتباينة
فبطل كون الجواهر متماثلة بالحقيقة مشتركة في حقيقة واحدة في الخارج فعلى هذا كان كل
قطرة من الماء حقيقة على حدة غير مشتركة في حقيقة واحدة وقد تقرر تماثل
الجواهر في الخارج وفيه ما فيه لانا ان اردنا بتماثل الجواهر اشتراكها في وصف عارض فسلم
لكن لا ينافي تباين حقائقها وان اردنا به اتفاقها في حقيقة فتماثلها بهذا المعنى ممنوع وفي
الحاشية اشاره الى انه يجوز ان يكون معنى التماثل عند النافين هو الاشتراك في خمس صنف
من الاوصاف اللازمة المشتركة لا الاتحاد في الحقيقة المتحصلة ولو سلم فيجوز ان يكون القول بتماثل
متفرعا على القول بوجود الماهية المطلقة فاثباته به يكون دورا قوله في اثبات تماثل
الجواهر على طور الحكمة لا الكلام لو كان الجزء الذي لا يتجزى حقا فلتكن قائمة
كل ضلع منها من القائمة جزءان فالوتر اى الخط الواصل بين الخطين اللذين هما الضلعان
لا يكون ثلثة اى ثلثة اجزاء بالحمارى اى بالشكل الحمارى الذي هو الشكل العشرون من
المقالة الاولى لكتاب اقليدس وهو ان كل ضلعي مثلث فهما معا اطول من الثالث وههنا
كل ضلع من القائمة جزءان والمجموع ثلثة اجزاء لان الجزء الواحد مشترك بين الخطين فلا يكون الوتر

ثلثة اجزاء لان الجزء الواحد مشترك بين الخطين فلا يكون الوتر ثلثة اجزاء والالم يكن الضلعان
معا اطول من الوتر فبطل دعوى الخصم ولا يكون الوتر اثنين بالعروض
الذى هو الشكل السابع والاربعون من المقالة الاولى لكتاب اقليدس ودعواه ان كل مثلث
قائم الزاوية كان مربع وتره الذى يقابل القائمة مساويا لمربعى ضلعيها وهذا الخصم يدل على ان
وتر القائمة ازيد من كل واحد من الضلعين وقد فرض اولا من ضلعين مركب من جزئين فلو كان
الوتر ايضا كذلك لزمت المساواة بل يكون الوتر بينهما اى بين الثلثة والاثنين
فبطل الجزء لازوم الانقسام فثبت الاتصال اى كون الجسم مشتملا على الجوهر المتصل المتصل
وهو الصورة الجسمية على ما بين تقريره فى محله فهذا الجسم المتصل قابل للقسمة الى اجزاء ثلثة متوافقة
فى الحقيقة فلزم الاتحاد اى اتحاد الاجزاء المتصلة حقيقة لان المتباينين حقيقة كالعنصر
الارتبة لا يتصلان لان الاتصال يقتضى وحدة الوجود والتشخص والاختلاف بالحقيقة يأباها
بل يتماسان اى كيرين بينهما تماس يكون السطح بينهما فصلا بالفعل كما قال ابو على بن سينا
فثبت وجود المهية المطلقة التى هى مشتركة بين الاجزاء فى الخارج فافهم ان هذا
الشارح فى تقرير الدليل عزيز لا يكاد يوجد مسئلة المعرف بالكسر عند الاصوليين
ما منع الولوج اى الداخل فى افراد المعرف بالفتح من الخروج ومنع الخارج عن
افراد المعرف بالفتح من الولوج اى الدخول فيجب للمعرف بالكسر الطرد اى المانعية
والعكس اى الجامعية والمعرف الجامع المانع هو الحد عند الاصوليين كما فى المعتمد وقال
القاضى عضد فى شرح المختصر الحد عند الاصوليين ما يميز الشئ عن غيره انتهى وجميع الايرادات
من المنع والنقض والمعارضة على التعريف باعتبار دعاوى ضمنيه دعاوى كما ان التعريف لا دعوى فيه
بل فيه تصور محض فلا يتوجه عليه المنوع الثلثة من حيث هو موبل من حيث تضمنه لدعاوى ضمنيه من كونه

حدا اور سما او رجامعا او مانعا فلا بد للمورد من اقامة الدلائل عليها فتكفي في جوابها اي
جواب هذه الايرادات المنع مثلا اذا منع مورد جامعية التعريف فكانه ادعى التخلف فكفي للمجيب
في جوابه ان يقول لانسلم التخلف وهو اي التعريف حقيقي عند الاصوليين وحد عند المنطقيين
ان كان التعريف بالذاتيات ورسمي ان كان التعريف باللوازم مثل الخمر مائع يقذف
بالزبد ولفظي ان كان التعريف بلفظ اظهر مرادف للمعرف بالفتح مثل العقار الخمر وقيل
التعريف اللفظي بالاعم والحقيقي عند المنطقيين مقابل اللفظي وربما يطلق الحقيقي على تعريف الشيء
بعد العلم بتحققه ووجوده في نفس الامر الاسمي على مقابله وفي التوضيح التعريف الحقيقي كتعريف الماهيات
الحقيقية والاسمي كتعريف الماهيات الاعتبارية والذاتي ما يكون فهمه داخلا في
فهم الذات يعني اذا فهم الذات فهم هو وقيل الذاتي ما لا يعلل ثبوته للذات اي
لا يكون ثبوته للذات لعلة ونقض هذا التعريف بالامكان فانه يصدق عليه انه ثابت
للممكن من غير علة اذ لا امكان بالغير مع ان الامكان ليس بذاتي للممكن بل من
لوازمه قال ابن الحاجب في المختصر والذاتي ما لا يتصور فهم الذات قبل فهمه كاللونية للسواد والجسمية
للانسان ومن ثم لم يكن لشيء حدان ذاتيان وقد يعرف بانه غير معلل وبالترتيب العقلي انتهى والمراد
بالترتيب العقلي ما يتقدم على الذات في التعقل وقال القاضي عضد في شرحه هذا يخص بجزء
الحقيقة وهما اجمعان الى الاول انتهى واورد لابطال الاكتساب بالتعريفات والرد
الامام الرازي والقائلون ببديهة التصورات ان تعريف الماهية اما بنفسها او باجزائها او بعوارضها
وتعريف الماهية بنفسها واجزاءها اي اجزاء الماهية لتحصيل الحاصل اما
على الاول فظاهر واما على الثاني فلان جميع الاجزاء هو نفس الماهية فحالها كحالها والبعض
الاجزاء فلا يعرف به الباقي والعوارض خارجة عن الماهية فلا يتحصل بها اي

قيل لا يعلل الخ
راجع الى ابن الحاجب

بالعوارض الحقيقية والمهية واذا بطل اقسام التعريفات ما سرها بطل الاكتساب بالتعريفات
والجواب انا لا نسلم ان التعريف بالاجزاء تحصيل الحاصل اذ لا يخفى عليك ان التصورات المتعلقة
بالاجزاء تفصيلا بان تتصور كل واحد واحد منها على حدة اذا رتبت هذه الاجزاء وقيدت
هذه الاجزاء بحيث ينضم بعضها مع بعض ويحصل منها المجموع فهذا المجموع المفصل هو الموصل
الى التصور الوحدانية المتعلقة بجميع الاجزاء ايضا لكن اجمالا
بان تتصور وتلاحظ بلحاظ وحداني وهو اى التصور الوحدانية المجملة وتذكير الضمير باعتبار الخبر
واما الان المرجع في تاويل المجمل وهو مذكر المحدود فهناك اى في التعريف تحصيل امر وهو
المجمل لم يكن هذا الامر حاصلا اذ الحاصل كان مفصلا وهذا مجمل فقد بر بعلة اشاره الى ان
هذا الجواب لا يتم الا على ما هو المشهور من انه يحصل في التحديد المجمل بسبب المفصل واما على مذهب من
قال بعدم حصول شئ بعد التفصيل فاتمامه في حيز الخفاء قال ابن الهمام في التحرير فالحق حكم
الاشراقيين لا يكتسب الحقيقة الا بالكشف وهو معنى الضرورة انتهى وذكر ابن امير الحاج في التقرير بعد
ما ذهب اليه الامام فخر الدين الرازي من امتناع الكسب في التصورات انما هي من قبيل الضروريات
اختار طريقة الاشراقيين انتهى ولما ذكر الموصل الى التصور الذي هو المعرف اراد ان يذكر
الموصل الى التصديق فقال ثم الدليل لغة الموصل بنفسه والذاكر لما فيه ارشاد وافية ارشاد
كما في التحرير وذكر الامدي في الاحكام ان الدليل فقد يطلق في اللغة بمعنى الدال وهو المناسب
للدليل في التقرير هو تعبير الموصل بنفسه وفي اصطلاح الفقهاء كما هو ظاهر المصنف واصطلاح الاصوليين
ايضا كما في التقرير ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري كذا قال الامدي
في الاحكام وابن الحاجب في المختصر قال ابن الهمام في التحرير وفي الاصطلاح ما يمكن التوصل
بذلك النظر الى مطلوب خبري مراده لفظ الصحيح على طريقة الاصوليين كما يومي اليه كلام ابن امير الحاج

فی التقریر فقوله یمکن التوصل شامل لما یتوصل به الی المطلوب لعدم النظر فیه فانه لا یخرج بذلک عن
کونه دلیلا لما کان التوصل به ممکنا وقوله بصحیح النظر احتراز عما اذا کان النظر فیه فاسدا لان الدلیل علی
هذا التقدیر کان فاسدا والدلیل الفاسد لیس دلیلا عند الاصولیین وان کان دلیلا عند المنطقیین و
قوله الی مطلوب خبری احتراز عن الحد الموصل الی العلم التصوری فان العلم التصوری لیس بمطلوب خبری
وفی المعتمد النظر فیه هو استحضار احواله التی لها مدخل فی المطلوب کالحدوث والامکان بالنسبة الی العالم
فانه دلیل علی اثبات الصانع اذ یمکن التوصل بصحیح النظر فیه باعتبار ملاحظة حدوثه هو حاله وتحصیل القیاس
یحمل الحادث علی العالم ویحمل شیء آخر علی الحادث بان یقال العالم حادث وکل حادث فله صانع
وهو النتیجة للقیاس فالدلیل علی هذا هو الاصغر قال القاضی عضد فی شرح المختصر الدلیل عند علی اثبات
الصانع هو العالم وعند هم العالم حادث وکل حادث له صانع وقال ابن الهمام فی التحریر فیتعدد
قد یکون المحکوم علیه فی المطلوب کالعالم والوسط وقال تلمیذه ابن امیر الحاج فی التقریر بذا احسن
من قول الامدی الدلیل فی عرف اهل المنطق یحمل محکوما علیه فی صغری الشکل الاول وهو الاصغر
انتهی والمطلوب الخبری فی التعریف اعم من ان یکون قطعیا او ظنیا وقد یخص الدلیل بالقطعی
فیقید المطلوب الخبری بالقطعی او یزاد لفظ العلم قبله فیقال الی العلم بمطلوب خبری ولذا قال
السیف الامدی فی الاحکام ان التعریف المذکور حده علی اصول الفقهاء واحد علی العرف الاخیر
فهو ما یمکن التوصل الی العلم بمطلوب خبری والی هذا اشیر کلام الامام فی المحصول وقول الاسنوی فی
المنهاج ویسمی الظنی امارة لا دلیلا والانتاج ای انتاج الدلیل وکونه موصلا الی المطلوب بالتحلیل
من الدلیل مفرد اول هو مبنی ای موقوف علی التثلیث ای ثلثة امور موضوع المطلوب ومحموله
والواسطة بینهما اذ لا بد فی الانتاج من واسطة واشتمال المستخرج منه المطلوب علی طرفی
المطلوب ضروری لا کلام فیه والا لم یحصل منه فلزم الامور الثلثة فوجبت المقدمتان احدهما من

الی مطلوب خبری

موضوع المطلوب والواسطة واخرهما من الواسطة ومحمول المطلوب ومن ههنا اى من اجل وجوب
المقدمتين فى انتاج الدليل قال المنطقى هو اى الدليل قولان اى قضيتان يكون
صفة لقوله قولان والعائد هو الضمير فى قوله عنه وافراده للاشعار بان الهيئة التركيبية جعلتهما قولا
واحدا قول اخر اى قضية اخرى وهو اى الدليل يتناول الاستقراء وهو تتبع الجزئيات
الكثيرة لاثبات الحكم الكلى فانه يصدق عليه انه قولان يكون عنه قول آخر مثلا الانسان يحرك فكه الاسفل
عند المضغ والفرس يحرك فكه الاسفل عند المضغ قولان يكون عنه قول آخر وهو كل حيوان
يحرك فكه الاسفل عند المضغ بواسطة ان الامر الثابت للاكثر ثابت للكل والقولان باعتبار ادنى
المراتب كثيرا ما يكون فى الاستقراء اكثر من القولين والتمثيل وهو بيان مساواة الفرع
للاصل فى علة الحكم لانه يصدق عليه انه قولان يكون عنه قول آخر مثلا الخمر حرام للاسكار والنبيذ
يوجد فيه الاسكار قولان يكون عنه ان النبيذ حرام بواسطة ان المساوى للشئ فى علة الحكم
حكمه حكم ذلك الشئ وقد يقال يستلزم لذاته قولا اخر فيختص بالقياس ولا يتناول
الاستقراء والتمثيل فانهما ليسا بمنتجين لذاتيهما بل بواسطة مقدمة اخرى كما ذكرنا وله
اى للقياس خمس صور قريبة من الانتاج عند العقل واما سواها كاشتمال الرابع والشرطى
الشرطى الاقترانى فغير قريبة الاولى من الصور الخمسة القريبة ان يعلم حكم لكل افراد شئ
وهو الموضوع كالانسان بان يثبت له شئ وهو المحمول كالحيوان فيقال كل انسان حيوان او يسلب
شئ كالحجر عنه فيقال لاشئ من الانسان بحجر هذا حاصل الكبرى ثم يعلم ثبوته اى ثبوت
ذلك الشئ الذى هو الموضوع وعلم حكم كل افراده كالانسان للاحد اى للشئ الاخر
كالكاتب او الجسم كلا اى لجميع افراد الاخر فيقال كل كاتب انسان او بعضا اى لبعض
افراد الاخر فيقال بعض الجسم انسان هذا حاصل الصغرى فيلزم من هذين العلمين وهما علم

قولنا كل كاتب انسان او بعض الجسم انسان وعلم قولنا كل انسان حيوان او لاشئ من الانسان
بحجر ثبوت ذلك الحكم المثابت لكل الافراد ايجابا او سلبا للاخر كذلك اى كلا او بعضا
بالضرورة فيلزم فيما مثلنا به كل كاتب حيوان او لاشئ من الكاتب بحجر او بعض الجسم حيوان او بعض
الجسم ليس بحجر فلا بد في الصورة الاولى من ايجاب الصغرى وما في التحرير لابن الهمام
الا في مساواة طرفي الكبرى يعني ايجاب الصغرى في الصورة الاولى عند مساواة طرفي
الكبرى ليس بضروري للانتاج لان الصغرى لو كانت سالبة ايضا عند المساواة ينتج القياس
فان سلب احد المتساويين يستلزم سلب الآخر فسلب الاوسط المساوي الاكبر عن الاصغر يستلزم
سلب الاكبر عن الاصغر نحو لاشئ من الانسان بفرس وكل فرس صاهل يلزم منه لاشئ من
الانسان بصاهل فليس شئ يعتمد عليه لانه اى الانتاج الذي هو مفهوم من الكلام انما يجب
عند المساواة مع كون الصغرى سالبة ليس لذاته اى لذات القياس بل بواسطة
مقدمة اجنبية وهي قولنا سلب احد المتساويين يستلزم سلب الاخر او قولنا حكم المتساويين
واحد وما قال استاذ الاساتذ مولانا بحر العلوم هذا انما يرد عليه لو قيد بقيد لذاته والا انتفى
فمحل نظر لان التقييد بهذا القيد في القياس عند الكل والاختلاف انما هو في الدليل فابن الهمام
في التحرير لم يقيده به وبعض آخر قيده به واورد على اشتراط ايجاب الصغرى قياس مركب من
صغرى سالبة وكبرى موجبة سالبة الموضوع فانه ينتج مع انتفاء ايجاب الصغرى نحو ليس
وكل ما ليس ب ج ينتج ليس ج مثلا الثلثة ليس بزوج وكل ما ليس بزوج فرد ينتج ان الثلثة
فرد والجواب عن هذا الايراد ان السلب من حيث هو هو اى من حيث انه سلب بدون
لاحظة شئ آخر معه رفع محض وعقد الوضع اى العقد الحاصل بحمل وصف عنوان
الموضوع على ذاته في الكبرى اى كبرى القياس المذكور لا يخلو هذا العقد

٣٤

نظر فيما قال بحر العلوم

عن ملاحظة الثبوت اى ثبوت شئ لشئ بان يقال معنى كل ما ليس ب كل شئ يصدق عليه
ليس ب فان لاحظت اى لاحظت ايها المورد ذلك الثبوت فى الصغرى ايضا
ولا سلب فى الصغرى بل ايجاب بسلب فتكون الصغرى موجبة سالبة المحمول لا سالبة
والا اى وان لم تلاحظ ذلك الثبوت فى الصغرى فلا اندراج للاصغر تحت الاوسط
ضرورة ان الكبرى حاكمة بان كل ما صدق عليه الموضوع فانه المحمول ولم يعلم من الصغرى ان
ذلك الموضوع صادق على شئ حتى علم اندراج الشئ المذكور فى ذلك الموضوع بل انما علم
ان شيئا آخر غير ذلك الموضوع ليس بصادق **الصورة الثانية** من الصور الخمس
ان يعلم حكم بالاوسط ايجابا او سلبا لكل افراد شئ وهو الاكبر هذا حاصل الكبرى
ومقابله اى مقابل ذلك الحكم بالايجاب والسلب للاخر اى للشئ الاخر وهو الاصغر
كله اى كل افراد الاخر او بعضه اى بعض افراد الاخر وهذا حاصل الصغرى فيعلم بسلب
ذلك الشئ المعلوم حكم كل افراده عن الشئ الاخر الذى يعلم مقابل هذا الحكم لكل ذلك
اى كلا او بعضا بتامل كما هو شان البديهيات الخفية فانتاجه بديهى خفى كما قال الشيخ المحقق
فى حكمة الاشراق هذه هى الشكل الثانى وعا فى المختصر لابن الحاجب ان لا انتاج الا
بالاول يعنى بشكل الاول هى الصورة الاولى لان انتاج البواقى من الشكلين المذكورين ههنا
بالصورة الثانية والصورة الثالثة وهما الثانى والثالث بالارتداد الى الشكل الاول فان الشكل
الثانى يرتد اليه بعكس الكبرى والشكل الثالث يرتد اليه بعكس الصغرى او بعكس الكبرى بجعلها صغرى
وجعل الصغرى كبرى ثم بعكس النتيجة فادعاء من غير دليل وارتداد البواقى اليه لا يدل على عدم
انتاج البواقى مطلقا بل على عدم انتاجها بلا تامل فان البواقى تنتج بتامل واذا ارتدت الى الاول
تنتج بلا تامل لان اللزوم اى لزوم النتيجة للمقدمتين لا لمقدمة اجنبية اى خارجة

عن مقدمتي القياس غير شاركته لهما في الاطراف يجوز ان يكون هذا اللزوم مع متعدد
من الشكل الاول وغيره ولا يختص بالشكل الاول وحده وما معنى الانتاج اللزوم النتيجة للقولين للمقدمة
اجنبية وهو اعم من ان يكون لا لمقدمة سوى مقدمتي القياس اصلا كما في الشكل الاول او لمقدمة
اجنبية سوى مقدمتي القياس وان كان لمقدمة غير اجنبية كعكس الكبرى كما في الشكل الثاني
والدوران اي دوران الانتاج في الاشكال الباقية مع الشكل الاول حيث يوجد الانتاج
حيث يوجد الشكل الاول ولا يوجد الانتاج حيث لا يوجد الشكل الاول لا ينافيه اي لا ينافي انتاج
الاشكال الباقية ولزوم النتيجة للقولين لا لمقدمة اجنبية معها اذ يجوز ان يكون الانتاج فيها
واللزوم معها وان كان بالنظر الى مقدمة غير اجنبية و الصورة الثالثة من الصور الخمس ان يعلم
ثبوت امرين اي الاصغر والاكبر لثالث اي لامر ثالث وهو الحد الاوسط واحدهما
احد الثبوتين الذين هما ثبوت الاصغر للاوسط وثبوت الاكبر للاوسط كل اي حكم على كل افراد الاوسط
فيعلم التقاؤهما اي اجتماع ذينك الامرين الثابتين لثالث فيه اي في الثالث
فيلزم ثبوت احد من الامرين وهو الاكبر لبعض افراد الاخر وهو الاصغر وان لم يكن احدهما كليا بل
يكون كل من الثبوتين جزئيا لا يعلم الالتقاء بل يمكن ان يكون ما ثبت له احد الامرين غير
ما ثبت له الاخر فلا يلزم ثبوت احد الامرين وهو الاكبر للاخر وهو الاصغر ويعلم ثبوت امر له اي
لثالث وهو الاوسط مع عدم ثبوت الامر الاخر له اي للثالث كذلك اي يكون
احدهما كليا فيعلم عدم التقائهما اي التقاء الامرين فيه اي في الامر الثالث فيلزم
صدق سلب هذا الامر الاخر وهو الاكبر عن بعض افراد الامر الاول وهو الاصغر فلا يكون
اللازم من هذه الصورة الا جزئيا موجبا على الطريق الاول وسالبا على الطريق
الثاني ولما كان الشكل الرابع بعيدا عن الطبع ولم يكن من الصور القريبة التي كان المصنف ههنا

في صدد بيانها لم يذكره ههنا في الصورة الرابعة من الصور الخمس للقياس ان تتبعت
الملازمة بين امرين كطلوع الشمس ووجود النهار رابطة متى وجد احدهما وجد الآخر كما قلنا كلما
كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فينتج فيه اي في هذا القياس وضع المقدم اي
وقوعه محققة كما قلنا في المثال المذكور لكن الشمس طالعة وضع التالي كما قلنا في
المثال المذكور فالنهار موجود والا اي وان لم ينتج وضع المقدم وضع التالي فلا لزوم
بين المقدم والتالي اذ تحقق الملزوم مستلزم لتحقق اللازم وقد فرض ان التالي لازم للمقدم
والمقدم ملزوم له فينتفي اللزوم بين المقدم والتالي خلاف المفروض ولا عكس اي لا ينتج
وضع التالي وضع المقدم لجواز اعمية اللازم الذي هو التالي من الملزوم الذي
هو المقدم ولا يلزم من تحقق الاعم تحقق الاخص والرفع بالعكس اي عكس الوضع فينتج رفع التالي
رفع المقدم ولا ينتج رفع المقدم رفع التالي اذ يلزم من رفع اللازم رفع الملزوم ولا يلزم من
رفع الملزوم رفع اللازم لجواز اخصية الملزوم ولا يلزم من رفع الاخص رفع الاعم واورد على قوله
الرفع بالعكس منع استلزام الرفع اي رفع التالي الوقوع اي رفع المقدم بما لا نسلم
ان رفع التالي يستلزم رفع المقدم لم يجوز ان يكون رفع التالي مع عدم رفع المقدم لجواز
استحالة انتفاء اللازم يعني يجوز ان يكون انتفاء اللازم كرفع التالي مستحيلا فاذا
وقع اي فرض وقوع انتفاء اللازم المستحيل كرفع التالي المستحيل جاز عدم بقاء الملزوم
بينهما لان المحال يجوز ان يستلزم محالا فلا يلزم انتفاء الملزوم برفع التالي اللازم لعدم
كونه لازما على تقدير عدم بقاء اللزوم اقول في رفع الايراد اللزوم حقيقته ههنا
امتناع الانفكاك اي انفكاك التالي عن المقدم في جميع الاوقات اي اوقات وجود
المقدم وفي جميع التقادير لو قوع المقدم في وقت الانفكاك وهو اي وقت الانفكاك

وقت عدم بقاء اللزوم فان الانفكاك انما يكون في هذا الوقت داخل في جميع
الاوقات فنفرض عدم بقاء اللزوم على تقدير تحقق الانفكاك في الواقع فرض لمنع اللزوم
فهذا المنع اى منع استلزام الرفع الرفع يرجع الى منع اللزوم بين المقدم
والتالى وقد فرض اللزوم بينهما هذا خلف فتدبر لعله اشارة الى ان المعتبر في
القضية الشرطية اللزومية الكلية اللزوم على جميع التقادير الممكنة الاجتماع مع المقدم
ويجوز ان يكون تقدير وقوع الانفكاك مستحيل الاجتماع مع المقدم ففرض عدم
بقاء اللزوم على تقدير تحقق الانفكاك في الواقع لا يكون فرضا لمنع اللزوم
فهذا المنع لا يرجع الى منع اللزوم و الصورة الخامسة من الصور الخمس ان
يعلم المنافاة بينهما اى بين الامرين اما صدقا فقط او كذبا فقط
او فيهما اى في الصدق والكذب معا فتكون القضية على تقدير المنافاة في الصدق ٣٨
فقط مانعة الجمع وعلى تقدير المنافاة في الكذب فقط مانعة الخلو وعلى تقدير المنافاة في الصدق
والكذب معا حقيقية فيلزم النتائج بحسبها اى بحسب المنافات فتفكر النتائج
فالمنافاة اذا كانت في الصدق فقط ينتج وضع كل رفع الآخر والا لزم صدقهما ولا ينتج
رفع كل وضع الآخر لجواز ارتفاعهما واذا كانت في الكذب فقط ينتج رفع كل وضع الآخر
والا لزم كذبهما ولا ينتج وضع كل رفع الآخر لجواز اجتماعهما في الصدق واذا كانت في الصدق
والكذب معا ينتج وضع كل رفع الآخر ورفع كل وضع الآخر وهذه الصورة هي القياس الشرطي
الاستثنائي المنفصل كما ان الرابعة هي القياس الشرطي الاستثنائي المتصل مسئلة
السمنية بضم السين وفتح الميم فرقة من عبدة الاصنام يقولون بالتناسخ ذكره
الامضاني في شرح الطوالع وقال الرومي في شرح الطوالع انها طائفة منسوبة الى سومنات

بلد من الهند وذكر الشامي في الانساب هم وهرية قائلون بالتناسخ وسماهم الهندية سبوت
الى سومنات اسم صنم عبدهم في جزائر الهند نفوا افادة النظر العلم يعني ذهبوا الى ان النظر
لا يفيد العلم مطلقا سواء كان في الالهيات او الهندسيات وغيرها بخلاف الهندسيين فانهم
نفوا افادة النظر العلم في الالهيات خاصة وبخلاف الجمهور فانهم قالوا بافادة النظر العلم مطلقا
ومحل النزاع عند الامام الرازي هو الايجاب الجزمي فقط يفيد النظر العلم كما ويشير اليه كلامه في
المحصل وقال السيف الامدي كل نظر صحيح في القطعيات لا بد وان يعقبه العلم كالموت والسقم مفيد للعلم
قائلين بان لا علم الا بالحس فما يدرك بالحس يعلم وما لا يدرك بالحس لا يعلم لان الجهل
الحاصل بعد النظر قد يكون جهلا غير مطابق للواقع وهو اي الجهل مثل العلم الحاصل بعد النظر
فبماذا اي فبأي شيء يعلم ان الحاصل بعده اي بعد النظر علم لا جهل شبيه بالعلم هذا
دليلهم على ان لا علم الا بالحس ويجاب عنه بانه اي العلم يتميز عن الجهل بالعوارض
فان البداهة اي بداهة العقل الحكم عند النظر الصحيح الذي روعيت قوانين المنطق
فيه انه اي الحاصل بعد النظر علم لا جهل اقول وفيه اي في هذا الجواب انه اي
الشان بماذا اي باي شيء يعلم انه اي هذا النظر نظر صحيح لانه فساد فيه اصلا فان
الاحتمال اي احتمال الجهل المفضي الى احتمال عدم الصحة قائم من المبادي الى المقاطع اي
الى ان ينتهي اليه المبادي متلابسا بمثل اي كما ان احتمال الجهل في المقاطع مثله من المبادي فلا تعلم
صحة النظر ابدا ولما كان مظنة ان يجوز ان تعلم صحة النظر بالحس او بمقدمات تعلم بالحس دفعه
لقوله والحس لا يفيد الا علما جزئيا وهو اي العلم الجزئي لا يكون كاسبا فالجهل
علم اصلا بل الحق في الجواب منع التماثل بين العلم والجهل بل هما متميزان بامور ضرورية
انا لا نعلم ان الجهل مثل العلم غير ممتاز احدهما عن الآخر بل هما وان اشتركا في نفس الجزم لكنهما متمايزان

باعتبار اللوازم والخواص كما هو مذهبنا اي مذهب اهل السنة والجماعة بخلاف
القائلين بالتماثل فتدبر لعله اشارة الى قيل ان هذا الجواب غير واف فان المقصود من
الدليل الانشاء بحيث لا يتميز ان في اول الامر وانما يحصل العلم الحاصل بعد النظر كذلك فان
الجرم المحسوس بعد النظر فيه يكون معلوما وقد يكون جهلا فلا يتميز ان في اول الامر مستقلة قال
الاشعري ان الافادة اي افادة النظر العلم بالعادة بان جرت عادة الله باحداث
العلم عقيب النظر من غير مباشرة النظر فيه كاحداث الري بعد شرب الماء والشبع بعد اكل الطعام والاحتراق
بعد مماسة النار ونحو ذلك للشرب والاكل والمماسة اذ لا موثر الا الله تعالى فانه مستقل
لا يفتقر الى شيء فهو الفاعل لكنه لما كان مختارا فيصدر المعلول عنه بلا وجوب صدوره اي الايجاب
من الله تعالى في ايجاد الموجودات فانه مناف للاختيار عند الاشعري واذ الاختيار عنده عبارة
عن صحة الفعل والترك وهو لا يتاتى مع الايجاب اذ الامساك لم يترك فيه ولا وجوب عليه
يعني لا يجب على الله تعالى شيء كما قالت المعتزلة بوجوب اللطف عليه والشيعة بوجوب العدل
عليه وقالت المعتزلة انه اي افادة النظر العلم بالتوليد يعني النظر يولد النتيجة في الذهن
ومعنى التوليد ان يوجب الفاعل وجود شيء بتوسط شيء آخر وقالت المعتزلة الفعل الصادر من الفاعل
بلا واسطة هو المباشرة وبواسطة هو التوليد كحركة المفتاح بحركة اليد فان تحرك اوجب حركة
المفتاح بتوسط حركة اليد فتكون توليدا كما ان حركة اليد وحركة المفتاح صادرتان عن المحرك لكن
الاولى بالمباشرة والثانية بالتوليد فكذلك النظر والعلم بالمطلوب صادران عن الناظر لكن الاول
بالمباشرة والثاني بالتوليد وبالجملة الناظر اوجب العلم بالمطلوب بتوسطة النظر عند المعتزلة
والحكماء قالوا انه اي العلم الحاصل بعد النظر بطريق الاعداد فانه اي النظر
بعد الذهن اعدادا تاما اي يجعل النظر المترتب مستعدا استعدادا تاما لان يفاض عليه المطلوب

من مبدء الفياض واذا تم استعداد الذهن لقبول العلم بهذا الاعداد النتيجة اى المطلوب تفيض
عليه اى على الذهن من عالم الفيض اى من هو فيضه عام وهو الله تعالى على ما نقله المحقق الطوسى
فى شرح الاشارات او العقل الفعال كما هو المشهور وجوبا منه اى من عالم الفيض يعنى افاضه
النتيجة واجبة من عالم الفيض بعد الاستعداد التام للذهن واختار الامام الرازى فى المحصل انه
اى العلم واجب عقيبه اى عقيب النظر بحرى عادة لله تعالى بدون دخل النظر خلافا للاشعرى
فانه لا يقول بالوجوب اصلا وخلافا للحكماء فانهم يقولون بالوجوب باعداد النظر وان لم يكن
العلم واجبا منه تعالى بتداء اى قبل النظر غير متولد منه اى من النظر كما هو مذهب المعتزلة
لانه اى الشان ليس لقدرة العبد تاثير فالتولد منه قال الامام فى المحصل حصول العلم عقيب النظر
الصحيح بالعادة عند الاشعرى وبالتولد عند المعتزلة والاصح الوجوب قال الكاتبى فى المفصل شرح المحصل
ما حاصله ان مذهب الامام هو مذهب ابى الحسين البصرى قال الباقلانى وقال السيد الشريف الجرجانى فى شرح المواقف
قيل اخذ هذا المذهب من القاضى الباقلانى والامام الحرمين حيث قالا باستلزام النظر للعلم على سبيل الوجوب
من غير توليد وربما يراد بها الوجوب العادى دون العقلى انتهى وذكر الامام الرازى فى
نهاية العقول ان الاشعرى وان كان مذهبه ان حصول العلم عقيب النظر باجراء العادة الا ان جمهور
اصحابه يقولون النظر الصحيح يتضمن العلم وفسروا التضمن بملازمة العلم النظرى للنظر وفسروا النظر بالتردد فى
انحاء العلوم الضرورية فنحن نقول بهذه الملازمة وايضا قال ابو الحسين البصرى وهو رجل من المعتزلة
ذهب الى ان هذه العلوم الضرورية توجب العلم النظرى فثبت ان الذى اخترناه ليس مذهبا على
خلاف الجمهور انتهى وقال السيف الآمدى فى ابكار الافكار فالذى اختاره اصحابنا من ان النظر الصحيح يتضمن
العلم بالمنظور فيه انتهى وبالجملة فمذهب الامام موافق لجمهور اصحاب الاشعرى فان كان مرادهم من اللزوم
اللزوم العادى فهو مذهب الامام وان كان مرادهم منه اللزوم العقلى فهو مذهبه ولعل من قال مراد الباقلانى

والامام الحرمين الوجوب العادي مراده منه الوجوب بمجرى العادة بدون دخل النظر خالفه بين
مذهب الامام ومذهب الحكماء ان النظر له مدخل في الوجوب عند الحكماء ولا دخل للنظر في الوجوب عند الامام
بل هو عنده بمجرى عادة الله تعالى وكلام الاصفهاني في شرح المطوالع ينادي على عدم الفرق
حيث قال بعد ذكر مذهب الحكماء وهو اختيار امام الحرمين والاصح عند الامام انتهى لكن قول القاضي
عضد في المواقف يشعر بالفرق حيث قال وههنا مذهب آخر اختاره الامام الرازي وهو انه واجب متولد
منه انتهى واختار المصنف رحمه الله تعالى مذهب الامام فقال وهذا اي ما اختاره الامام من
الوجوب بعد النظر اشبه بالحق فان حاصل مذهب الامام يرجع الى اللزوم فانه يقول مثلا للعلم بقولنا
العالم متغير وكل متغير حادث لازم وواجب من الله تعالى العلم بقولنا العالم حادث واللزوم
بعض الاشياء لبعض مما لا ينكر الا ترى ان وجود العرض بدون الجوهر
والكلية بدون الاعظمية بان يكون الشئ كلا ولا يكون اعظم مما هو كل له غير معقول
فيجوز ان يكون العلم بالمطلوب لازما للنظر ولا يكون هذا اللزوم والوجوب منافيا لوجود الاثار
كلها من الله سبحانه هذا اي خذ ذا واحفظه المقالة الثانية من المقالات
الثلث التي في المبادي في بيان الاحكام وقيل في بيان مبدئيتها ان موضوع علم
الاصول هو الادلة الاربعة من حيث كونها مثبتة للاحكام فهي متعلقات الموضوع وفيها اي
في هذه المقالة ابواب اربعة الاول في الحاكم الذي صدر الحكم منه كما ان الثاني
في الحكم والثالث في المحكوم فيه وهو الفعل والرابع في المحكوم عليه وهو المكلف لا حكم الا
من الله تعالى باجماع الامة كما نص عليه الاسنوي في شرح المنهاج وابن الهمام في التحرير
واقره ابن امير الحاج في التقرير لا عندنا اي عند اهل السنة والجماعة فقط كما في كتب بعض المشايخ
مثل اصول البزدوي والتوضيح وشرح المختصر العضدي وغيرها زعما منهم ان العقل حاكم عند المعتزلة والحق

ان المعتزلة لا يقولون بكون العقل حاكما بل يقولون بكونه معرفا لبعض الاحكام الا انهم سواء
ورد به الشرع ام لا ثم لا بد لحكم الله بفعل من صفة حسن او قبح فيه بالاتفاق لكن النزاع فيهما
انهما هل شرعيان ام عقليان بمعنى ان العقل له صلاحية الكشف عنهما وانه لا يفتقر الوقوف على
حكم الله الى ورود الشرايع وانما الشرايع مؤكدة لحكم العقل فيما يعلمه العقل بالضرورة او بالنظر
ومنظورة لحكمه فيما لا يعلمه العقل بالضرورة ولا بالنظر ولما كانت لكل واحد من الحسن والقبح ثلثة معان
وكان محل النزاع معنى واحدا قصد المصنف ان يشير الى تلك المعاني ويعين محل النزاع من بينها
فقال كالنزاع لاحد منا ومن غيرنا في ان الفعل حسن او قبيح عقلا بمعنى صفة الكمال
والنقصان كقولنا العلم حسن اى صفة كمال والجهل قبيح اى صفة نقصان وهذا موافق لما نص
عليه الامام في المحصل ونهاية العقول وغيرهما من كتبه والبيضاوي في المنهاج والطوالع والاسنوي
في شرح المنهاج والسبكي في جمع الجوامع وابن الهمام في التحرير والقاضي عضد في المواقف
والقوشجي في شرح التجريد وصدر الشريعة في التوضيح والتفتازاني في شرح المقاصد وامثالهم
من عامة الاصوليين والمتكلمين وذكر الامدي في الاحكام وابن الحاجب في المختصر والقاضي
عضد في شرح المختصر مقامه ملائم لا حرج في فعله ومافيه حرج او بمعنى ملائم الغرض الدنياوي
ومنافره كقولنا موافقة السلطان الظالم حسن اى ملائم للغرض الدنياوي ومخالفته قبيح اى منافر
ومخالف للغرض الدنياوي وهذا موافق لما نص عليه الامدي في الاحكام وابن الحاجب في المختصر
والقاضي عضد في شرح المختصر والمواقف والقوشجي في شرح التجريد والتفتازاني في شرح المقاصد وذكر
ابن الهمام في التحرير مقامه متعلق المدح والذم في مجاري العادات وذكر الامام الرازي في المحصل
ونهاية العقول وغيرهما من كتبه والبيضاوي في الطوالع والمنهاج والاسنوي في شرح المنهاج وتاج السبكي في
جمع الجوامع وصدر الشريعة في التوضيح مقامه ملائمة الطبع ومنافرته لكن كلام القندهاري في المغتنم

يدل على الاتحاد في المفهوم حيث قال موافقة الغرض ومخالفته ويعبر عنه بملائمة الطبع ومنافرته
وفي كلام الحلبي في حاشية التلويح ما يشعر بالمغايرة وبالجملة الحسن والقبح بتلك المعاني كلامي عقليان كما
نصوا عليه بل النزاع في ان الفعل حسن بمعنى استحقاق مدحه تعالى عاجلا وثوابه
تعالى آجلا للفاعل على ذلك الفعل وفي ان الفعل قبيح بمعنى استحقاق مقابلهما اي مقابل
المدح والثواب وهو الذم والعقاب للفاعل على ذلك الفعل فعند الاشاعرة بمعنى شرعي
اي بجعله اي جعل الشارع فقط ولا دخل للعقل فيه اصلا فما امر به الشارع فهو
حسن وما نهى الشارع عنه فهو قبيح ولو تعكس الامر بان كان ما نهى عنه مأمورا به والمأمور به
منهيا عنه لانعكس الامر اي حال الحسن والقبح فيصير الحسن قبيحا والقبيح حسنا وهذا مذهب عامة
اهل الحديث وان وافقنا بعضهم مثل ابي العباس القلانسي وابي اسحق الاسفرايني والقفال الشاشي
والحليمي وغيرهم نص عليه الامام ابو زيد الدبوسي في الميزان وعند المعتزلة حسن الافعال
وقبحها عقلي لا يتوقف على الشرع فالعقل نفسه مع قطع النظر عن الشارع جهة محسنة مقتضية لاستحقاق
فاعل الفعل مدحا وثوابا وجهة مقبحة مقتضية لاستحقاق فاعل الفعل ذما وعقابا لكن عندنا اي عند
الحنفية لا يستلزم حسن الافعال وقبحها حكما في العبد من الله تعالى بل يصير حسن الافعال
وقبحها موجبا اي باعثا وعلة لاستحقاق الحكم المناسب من الحكيم الذي لا يرجح
هذا الحكيم المرجوح الضعيف فما لم يحكم هذا الحكيم ليس هناك اي في الافعال حكم فالفرق
بين مذهب الحنفية ومذهب المعتزلة ان حسن الفعل وقبحه يوجب نفس الحكم عند المعتزلة ولاستحقاق
الحكم فقط عند الحنفية وان الحكم في العبد ليس بموقوف على امر الله تعالى ونهيه عند المعتزلة
موقوف على امر الله تعالى ونهيه عند الحنفية لكن هذا هو مختار البخاريين وغيرهم من الحنفية فانهم
كالاشعرية في عدم تعلق الحكم قبل البعثة وقال ابن الهمام في التحرير هو المختار ولعله مختار المصنف

ومن ههنا اى من اجل ان الحسن والقبح لايستلزمان حكما فى العبد اشترطنا
بلوغ الدعوة فى التكليف على العباد فمن لم تبلغه الدعوة ولم يطلع على ارسال الرسل
لم تجب عليه الاحكام ولا يعاقب على تركها بخلاف المعتزلة والامامية وفى
بعض النسخ كالامامية اى كما خالفت الامامية وهم قوم قائلون بخلافة على رضى الله عنه
والامامته بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم بلا فصل ويقولون ان الائمة اثنا عشر ائمة وخلفاء
بالحق وجب على العالمين اطاعتهم الى يوم الدين والكرامية وهم اتباع محمد بن كرام
بفتح الكاف وتشديد الراء المهملة ضبطه ابن ماكولا والسمعانى وغيرواحد وهو الجارى على
الالسنة وقد انكر متكلم الكرامية محمد بن الهيصم وغيره من الكرامية فحكى فيه ابن الهيصم وجهين
احدهما كرام بفتح الكاف وتخفيف الراء وذكر انه المعروف فى السنة مشائخهم وزعم انه بمعنى
كرام او بمعنى كرامة والثانى انه كرام بكسر الكاف وتخفيف الراء على لفظ جمع كريم وحكى هذا عن
اهل سجستان واطال فى ذلك قال ابو عمرو بن الصلاح ولا يعدل عن الاول وهو الذى اورده
السمعانى فى الانساب قد كان والده يحفظ الكرم فقيل له كرام قال الذهبى فى ميزان الاعتدال
قلت هذا قاله ابن السمعانى بلا اسناد وفيه نظر قال كلمة كرام علم على والد محمد سواء على فى
الكرم اولم يعيل والله اعلم انتهى وذكر الحافظ ابن حجر فى لسان الميزان وقرأت بخط الشيخ تقى الدين
السبكى ان ابن وكيل اختلف مع جماعة فى ضبط ابن كرام فضمهم ابن الوكيل على انه بكسر اوله
والتخفيف واتفق الآخرون على المشهور ثم ذكر استشهاد ابن الوكيل ورجح قوله وابن كرام قائل
بان المعبود تعالى جسم لا كالاجسام وان الايمان قول لا اعتقاد والبراهمة وهم قوم
لا يجوزون على الله تعالى بعثة الرسل وفى بعض الشروح البراهمة جمع برهمن وهو حكيم الهند
والخوارج والثنوية وغيرهم كما نص عليه الآمدى فى الاحكام لكنه لم يسم الامامية وابن الحاجب

فی المختصر خص المعتزلة والکرامیة والبراهمة بالذکر ومشی علیه شارحه القاضی عضد فانه
ای الحسن والقبح عندهم ای عند هولاء المذکورین من اهل البدعة واهل الکفر
بوجب الحکم بالوجوب والحرمة مثلا من الله تعالی ولولا الشارع ای الرسول
صلی الله علیه وسلم وفرض عدم ارسال الرسل لوجبت الاحکام علی حسب ما فصل الان
فی الشریعة الحقة قالوا ای المعتزلة منهم کما هو فی عامة الکتب الکلامیة او الکل کما یشعر
کلام الامدی وابن الحاجب والقاضی عضد منه ای من حسن الفعل وقبحه ما هو
ضروری وهو ما یکون حسنا او قبحه معلوما بالبداهة بلا نظر بدون الاستعانة بورود
الشرع کحسن الصدق النافع وقبح الکذب الضار قیل فی حاشیة شرح المختصر
لمیرزا جان رد علی المعتزلة ومن یحذو حذوهم امر الاخرة ای شان الآخرة و
کون دار دار الجزاء سمعی مسموع من الشارع ولا یستقل العقل بادراکه ای
امر الآخرة فکیف یحکم العقل بالثواب آجلا ای فی الآخرة حاصله ان ما
زعمت المعتزلة وغیرهم ان حسن بعض الافعال او قبحه ضروری باطل والدلیل یدل علی
خلافه وهو ان الحسن والقبح عبارتان عن استحقاق الثواب والعقاب فی الآخرة وشان
الآخرة سمعی لیس بعقلی فکیف یکون الحسن والقبح عقلیین اقول من قبل المعتزلة ومن
یحذو حذوهم فی الجواب العدل وهو وضع الشیء فی موضعه وایصال الحق الی المستحق
واجب عقلا ای یحکم العقل بوجوب العدل عندهم ای عند المعتزلة ومن یحذو حذوهم
فتجب المجازاة ای یجب جزاء الافعال اذ العدل لیس الا ایصال السرور الی مستحقه وایصال
الشرور الی مستحقها وذلک ای المجازاة کاف لحکم العقل بان فاعله یستحق الثواب
او العقاب فی الآخرة واستحقاق الثواب والعقاب فی الآخرة یستدعی مطلق المعاد سواء کان

وقد قیل اه القائل میرزا جان ۱۲ منه

روحانيا او جسمانيا لا خصوص المعاد الجسماني فلابد من عقلية مطلق المعاد وان كان خصوص
الجسماني سمعيا ولا شك في ان مطلق المعاد عقلي فلا يرد ان الاستحقاق يستدعي المعاد
الجسماني وهو سمعي فكيف تكفي المجازاة بحكم العقل بالحسن او القبح على انه اي حسن الفعل
او قبحه بمعنى لو تحقق المعاد لتحقق استحقاق الثواب او العقاب كاف بحكم العقل
بالحسن او القبح ضرورة فتدبر لعله اشارة الى تزييف الجواب المذكور بالعلاوة بان فيه
توجيه القول بما لا يرضى قائله لان هذا المعنى لحسن الفعل او قبحه لم يقل منهم فالجواب هو الاول
لا المذكور بالعلاوة (ومنه اي من حسن الفعل او قبحه ما هو نظري) اي معلوم حسنه
او قبحه بالنظر بدون الاستعانة بورود الشرع كحسن الصدق الضار لقائله قبح
الكذب النافع لقائله فانهما معرفان بالنظر والتامل (ومنه اي من حسن الفعل او قبحه
ما لا يدرك حسنه او قبحه الا بالشرع ولا يدرك بالعقل لا بالضرورة ولا بالنظر) كحسن صوم
آخر رمضان وقبح صوم اول الشوال وهو يوم العيد فانه كلو احد من صوم
آخر رمضان وقبح صوم اول الشوال لا سبيل للعقل اليه اي الى كل واحد منهما
فلا يعرفان بالعقل لكن الشرع كشف عن حسن وقبح ذاتيين بالامر والنهي
يعني اظهر الشرع ان صوم آخر يوم من رمضان حسن بالذات لهذا اوجبه وصوم اول يوم من
شوال قبيح بالذات لهذا حرمه اذ حكم الشارع على الشيء ليس الا باظهار ذلك الشيء بما يصلح له
فعلم ان في صوم آخر رمضان صلوح الثواب لذا اوجبه وفي صوم اول شوال صلوح للعقاب
لذا حرمه والصلوح اعم من ان يكون مقتضي الذات او مقتضى صفة لازمة للذات فالمراد
بالذاتيين ههنا ان لا يكونا بسبب امر مباين للذات كالشرع او يكونا بسبب الذات
او صفة لازمة للذات فشيخ المعتزلة بعدما اتفقوا على ان الحسن والقبح عقليان ذاتيان

بالمعنى المذكور يوجبان الحكم من الله تعالى اختلفوا فقال القدماء من المعتزلة ان الحسن و
القبح لذات الفعل لا لصفة فى الفعل توجب الحسن او القبح وهذا موافق لما فى عامة الكتب
الكلامية والاصولية لكن الآمدى قال فى الاحكام فزعمت الاوائل من المعتزلة ان الحسن
والقبح غير مختص بصفة موجبة لحسنه وقبحه انتهى وقال المتاخرون من المعتزلة ان الحسن والقبح
ليسا لذات الفعل بل لصفة اى امر زائد على ذات الفعل حقيقية لا اعتبارية توجب
اى توجب تلك الصفة الحسن او القبح فيهما اى فى الحسن والقبح والظرف متعلق بقال كما هو الظاهر
من الاحتمالات التى ذكرها التفتازانى فى حاشية شرح المختصر العضدى يعنى قال المتاخرون فى الحسن
والقبح كليهما انهما ليسا لذات الفعل بل لصفة حقيقية موجبة للحسن او القبح ق قال قوم
من المعتزلة كابى الحسين البصرى ومن تبعه ان القبح لصفة حقيقية توجب القبح فى القبح فقط دون الحسن والظرف
متعلق بقال يعنى قال قوم فى القبح فقط انه لصفة حقيقية والحسن عدم القبح فيكفى فيه عدم
موجب القبح من غير حاجة الى صفة زائدة موجبة للحسن ق قال الجبائية اى قوم منسوبون الى
ابى على الجبائى رئيس المعتزلة ان الحسن والقبح لصفة موجبة للحسن والقبح لكنها ليست صفة
حقيقية بل وجوه واعتبارات تختلف ويختلف الحسن والقبح بها كلطم اليتيم للتاديب
او للتعذيب فكونه للتاديب اعتبار محسن للطلم وكونه للتعذيب اعتبار قبيح له والحق عندنا
اى عند الحنفية الاطلاق عن التقييد بكون الحسن والقبح لذات الفعل او صفة حقيقية او اعتبارية
الاعم من كونهما لذات الفعل او لصفة حقيقية او لوجوه واعتبارات فلا يرد النسخ علينا
بخلاف المعتزلة الذين قالوا ان الحسن والقبح لذات الفعل يرد عليهم النسخ بان مقتضى الذات لا يختلف
فاذا كان الحسن مقتضى الذات لا ينفك عنه فيجب ان يكون الفعل الذى حسن حسنا ابدا وكذا القبح
مع ان بعض الافعال قد نسخ حسنه فصار قبيحا وبعض الافعال قد نسخ قبحه فصار حسنا ولا يرد علينا

لانا نقول بالاطلاق الاعم فالفعل الحسن المنسوخ يجوز ان يكون حسنا لغيره وهو لم يبق عند
النسخ صالحا لان يكون مقتضيا للحسن فصار قبيحا وكذا القبيح المنسوخ ثم من الحنفية كابي منصور
الماتريدي وكثير من مشائخ العراق من قال ان العقل قد يستقل بدون الاستعانة بورود
الشرع في درك بعض احكامه تعالى بسبب ما بالفعل من صفة الحسن او القبح ولا يخفى عليك
انه لا فرق بين مذهب هؤلاء الحنفية وبين مذهب المعتزلة لان المعتزلة يقولون يتعلق حكم
الله تعالى قبل البعثة وقبل بلوغ الدعوة بما ادرك العقل فيه حسنا او قبحا لا بما لم يدرك العقل فيه
حسنا او قبحا فلا يستقل العقل عندهم ايضا الا في درك بعض احكامه تعالى وهو عين مذهب هؤلاء
الحنفية ولذا قال ابن امير الحاج في التقرير هذا هو عين قول المعتزلة انتهى نعم يمكن الفرق بان
هذا البعض من الاحكام عند الحنفية قليل معين كوجوب الايمان وحرمة الكفر ونحوهما وعند المعتزلة ٧٩
كثير غير معين فاوجب اي العقل الايمان وحرم الكفر وكل ما لا يليق بجنابه تعالى
من الكذب والسفه ونحوهما حتى يجب ويحرم على الصبي العاقل وروي في المنتقى ثم في
الميزان عن محمد بن سماعة عن محمد بن الحسن عن ابي حنيفة وفي جامع الاسرار وغيره عن ابي يوسف
عن ابي حنيفة لا عذر لاحد في الجهل بخالقه اي لا يكون احد من العاقلين
معذورا في ان لا يعلم خالقه بل يكون معذبا ان لم يعلمه لما يرى اي يشاهد من خلق
السموات والارض وخلق نفسه ونحوها من الدلائل على وجوده تعالى وثبوت وحدانيته
بحيث لا مجال للارتياب فيها اقول في كشف معنى هذه الرواية لعل المراد ما روي عن
ابي حنيفة انه لا عذر لاحد بعد مضي مدة التامل اي مدة يتامل ويتفكر فيها العاقل في
علم خالقه فانه اي مضي المدة بمنزلة دعوة الرسل في تنبيه القلب على ذلك وتلك
المدة مختلفة لا يمكن تحديدها فان العقول مختلفة متفاوتة في الفهم ويمكن ان يكون المراد

لا عذر لاحد بعد البعثة كما عزاه ابن الهمام في التحرير الى ائمة بخارى وحاصل مختار فخر الاسلام
والقاضي ابي زيد وشمس الائمة الحلوائي ومن تابعهم نفي التكليف بالايمان عن الصبي العاقل كما نص
عليه ابن الهمام في التحرير وقال صدر الشريعة في التنقيح فالصبي العاقل لا يكلف بالايمان انتهى وقال
التفتازاني في التلويح هو الصحيح انتهى فاعجب من اوساذ الاوساذ مولانا بحر العلوم انه عد فخر الاسلام
والقاضي ابا زيد صاحب الميزان من صدر الشريعة ممن اوجب الايمان على الصبي حيث قال في
شرح هذا الكتاب هذا قول معظم الحنفية كالشيخ الامام علم الهدى ابي منصور الماتريدي والامام فخر الاسلام
وصاحب الميزان واختاره صدر الشريعة وغيره انتهى وبما حررنا من المذاهب للحنفية والاشعرية
والمعتزلة يتفرع اي يستخرج مسئلة البالغ اي من كان صبيا ثم بلغ في شاهق
الجبل اي الجبل المرتفع ولم تبلغه الدعوة فعند الاشاعرة وائمة بخارى وغيرهم من الحنفية لا يكلف
بالايمان بمجرد عقله ما لم تمض مدة التامل وتقدير المدة مفوض الى الله تعالى فلو مات قبل تلك المدة
غير معتقد ايمانا ولا كفرا لا عقاب عليه لان الحكم بالشرع وقد فرض انه لم يبلغه وعند المعتزلة وطائفة
من الحنفية منهم ابو منصور الماتريدي يكلف بالايمان بمجرد عقله وان لم تمض مدة التامل فلو مات قبل
تلك المدة او بعدها غير معتقد ايمانا ولا كفرا يعاقب عليه لتركه ما يستقل به العقل لنا اي للحنفية
في اثبات اتصاف الفعل بالحسن والقبح عقلا ان حسن الاحسان وقبح مقابلته بالاساءة مما اتفق عليه العقلاء حتى اتفق عليه من لا يقول بارسال الرسل
كالبراهمة فلو لا انه اي كلا من الحسن والقبح ذاتي غير متوقف على الشرع لم يكن
كل من حسن الاحسان وقبح مقابلة الاحسان بالاساءة كذلك اي مما اتفق عليه والجواب
اي جواب الاشاعرة عن دليلنا هذا بانه اي اتفاق العقلاء على حسن الاحسان وقبح مقابلة
الاحسان بالاساءة لا نسلم انه لاجل ذاتية الحسن والقبح بل يجوز ان يكون لمصلحة عامة

بجميع الخلائق فلما كانت في الاحسان برعاية المصلحة عامة حكم العقل عليه بالحسن ولما كان في
مقابلة الاحسان بالاساءة نقض المصلحة عامة حكم العقل عليها بالقبح وبالجملة الحكم بالحسن على الاحسان
لمصلحة عامة وجود الالذاذ به والقبح على مقابلة الاحسان بالاساءة لمصلحة عامة عدما لالذاذ
لا يضرنا لان رعاية المصلحة العامة حسن بالضرورة فننقل الكلام الى رعاية
المصلحة العامة بان الاكل من المتدين وغيره متفق على حسنها وانما يضرنا لو ادعينا
اله اى كل واحد من الحسن والقبح لذات الفعل حتى يقال لانسلم ان حسن الفعل الذي
هو الاحسان لذات الفعل بل لرعاية المصلحة العامة وقبح الفعل الذي هو مقابلة الاحسان
بالاساءة لذات الفعل بل لنقض المصلحة العامة ونحن لا ندعيه حتى يضرنا بل الذي ندعيه
اى ما ادعيناه عدم التوقف اى عدم توقف كل من الحسن والقبح على الشرع
سواء كان ثبوته لذات الفعل او لصفة او لامر آخر ومنع الاتفاق اى الجواب
بمنع اتفاق العقلاء على انه اى كل واحد من حسن الاحسان وقبح مقابلة الاحسان بالاساءة مناط
حكمه تعالى بانا لانسلم اتفاق العقلاء عليه لانا نقول باستلزامه اى كل من
الحسن والقبح حكما منه تعالى على المكلف بل نقول ان ذلك اى الحكم بالسمع
من الشرع ولم نورد الدليل الا لاثبات عقلية الحسن والقبح واستدل على مذهب الحنفية
بدليل مزيف وهو انه اذا استوى الصدق والكذب في حصول المقصود
بان تيقن حصول مقصود على كل تقدير من الصدق والكذب فحينئذ اثر العقل الصدق
وترك الكذب لامحالة فاختيار الصدق ليس الا لحسنه فعلم ان حسن الصدق ذاتي وفيه
اى في هذا الدليل انه اى الشان لا استواء بين الصدق والكذب في نفس الامر
من جميع الوجوه بل بالنظر الى مقصود معين لانه اى الشان لكل منهما اى كل واحد

من الصدق والكذب لوازم وعوارض منافية للوازم الآخر وعوارضه اقلها المطابقة واللامطابقة فالصدق يلزمه وقوع متعلقه والكذب يلزمه عدم وقوع متعلقه فهو اي الاستواء بين الصدق والكذب في جميع المقاصد والجهات وتقديره تقدير امر مستحيل فيمتنع الايثار اي ايثار العقل للصدق على ذلك التقدير اي على تقدير امر مستحيل وان كان مما يؤثر في الواقع لجواز استلزام المحال المحال حاصله ان المستدل ان اراد الاستواء بالنظر الى مقصود معين فلا يلزم منه ذاتية الحسن لجواز ان يكون الايثار لمرجح اخر وان اراد الاستواء في نفس الامر بالنظر الى كل مقصود فلا نسلم الايثار على تقدير الاستواء لان الاستواء محال فتقدير الاستواء تقدير امر محال فيجوز ان يمنع الايثار على ذلك التقدير وان كان مستحيلا اذ المحال يجوز ان يستلزم محالا في شرح المقاصد والجواب بان ايثار الصدق لما تقرر في النفوس من كونه الملائم لغرض العامة ومصلحة العالم والاستواء المفروض انما هو في تحصيل غرض ذلك الشخص واندفاع حاجته لا على الاطلاق كيف والصدق ممدوح والكذب مذموم عند العقلاء وعلى مذهبكم عند اسد ايضا يحكم بحكم العقل ولو فرضنا الاستواء من كل وجه فلا نسلم ايثار الصدق قطعا انتهى والاشاعرة القائلون بان الحسن والقبح ليسا بعقليين بل شرعيين بمجرد جعل الشارع قالوا في الاستدلال على كون الحسن والقبح شرعيين او لهما لو كان كل واحد من الحسن والقبح ذاتيا اي لذات الفعل لم يتخلف كل واحد منهما عن الفعل لان ما بالذات لا ينفك عن الذات وقد يتخلف الحسن عن الحسن والقبح عن القبيح فان الكذب مثلا قبيح وقد يحسن فانه يجب لعصمة نبي وحفظه من ظالم وانقاذ بريء عن القصاص وتخليصه وانجائه عن سفاك اي ممن يقصد سفك دمه ولا خفاء في ان الواجب حسن والجواب عن هذا الدليل ما ذكره الابهري في حاشية شرح المختصر واشار ميرزا جان في

٥٢

حاشية الى ضعفه بقوله اجيب ان هناك اى فى الكذب لعصمة نبى وانقاذ برى ليس تخلف القبيح
عن الكذب حتى يلزم تخلف القبيح عن القبيح بل الكذب باق على قبحه لاحسن فيه اصلا ومدح فاعله ههنا
ليس لحسن الكذب بل لصفة عرضت للفاعل وهو انه اضطر الى ارتكاب احد القبيحين اما الكذب الذى
به تحصل عصمة نبى وانقاذ برى واما ترك الكذب الذى يفضى الى الظلم على النبى وقتل البرى وهو نهما
واقلهما الكذب ففى الكذب ارتكاب اقل القبيحين لا ان الكذب صار حسنا بل الاضطرار
مسقط لذمه والعدول الى الادون موجب لمدحه والى هذا اشار النبى صلى الله عليه وسلم بقوله
من ابتلى ببليتين فليستتر ايسرهما ولذلك قال الفقهاء من وقع فى النار وعلم انه لا خلاص له
منها الا بالقاء نفسه فى نار مغرق له ان يغرق نفسه لان اهلاك النفس ليس بحرام بل لانه
هالك لا محالة والصبر على الغرق ادون من الصبر على نفخات النار قيل فى حاشية
شرح المختصر لميرزا جان يرد عليه اى على هذا الجواب ان هذا الكذب واجب
وكل واجب حسن فيدخل الكذب فى الحسن والحسن عند الخصم لا يكون الا ذاتيا فهذا
الحسن ذاتى فلا يجامع مع القبيح فايثار الكذب ليس الا لكونه حسنا لا لانه ارتكاب لاقل القبيحين
اقول فى دفعه ليس حسن الكذب ههنا بالذات بل بواسطة حسن عصمة نبى وانقاذ برى
بالعرض فكان حسنه لغيره والحسن لغيره لا ينافى القبح لذاته وهذا معنى قولهم
الضرورات تبيح المحظورات يعنى لاجل عروض ضرورة يجئ الحسن فى المحظور اى القبيح بواسطة
رفع الضرورة فيعامل بذلك المحظور معاملة المباح غاية الامر انه اى الشان يلزم القول
بان كلا منهما اى من الحسن والقبح كما انه كل واحد منهما يكون بالذات كذلك
يكون كل واحد منهما بالغير ولعلهم اى لعل القائلين بالحسن والقبح الذاتيين يلتزمون
اى كون كل واحد منهما بالغيرية اى بهذا الالتزام او بما ذكرنا من ان كل واحد من الحسن

والقبح كما يكون بالذات يكون بالغير امكن فهما اى للقائلين بالحسن والقبح الذاتيين التخلص
عن ايراد النسخ بانه لما جاز ان يكون الحسن بالذات قبيحا بالغير امكن انقلاب الوجوب الى
الحرمة والحرمة الى الوجوب الا ترى الى ان النكاح بالاخت كان قبيحا بالذات صار حسنا لبقاء
ابقاء النسل فكان مباحا فى بعض الشرائع ولما زال استلزامه لذلك الحسن بقى على قبحه فصار حراما
بعده على انه اى الدليل الذى ذكره الاشاعرة وهذا جواب ثان عن دليل الاشاعرة بطلانه
لا يتم على الجبائية القائلين بان حسن الفعل وقبحه ليسا لذات الفعل بل لصفة اعتبارية و
لا يتم علينا اى على الحنفية القائلين بالاطلاق الاعم ايضا وان تم على جمهور المعتزلة
فان الدليل انما يبطل كون كل واحد منهما مقتضى الذات والجبائية لا يقولون به بل يقولون
انه مقتضى اعتبار والحنفية ينكرون الحصر فيه قال الاشاعرة فى الاستدلال على كون الحسن و
القبح شرعيين ثانيا لو كان كل واحد من الحسن والقبح ذاتيا لاجتمع النقيضان اى الحسن
والاحسن فى مثل قولنا اليوم لا كذب غدا لانه خبر لا يخلو عن الصدق والكذب فهو اما كان
يجتمع النقيضان فان صدق اى صدق لا كذب غدا بصدور الكذب عنه فى الغد يستلزم
الكذب الصادر فى الغد وبالعكس اى كذب لا كذب غدا بعدم صدور الكذب عنه فى الغد
يستلزم الصدق والمراد بالصدق ههنا عدم صدور الكذب والصدق حسن والكذب قبيح وللملزوم
حكم اللازم فملزوم الحسن حسن وملزوم القبح قبيح فلزم اجتماع الحسن والقبح الذاتيين فى الكلام
اليومى لا كذب غدا وهما متناقضان ضرورة ان القبح لا حسن هذا تقرير الدليل على ما قرره
القاضى عضد فى شرح المختصر وبينه الابهرى فى حاشيته لكن الاشبه ببيانه على وفق ما يستفاد من
فى شرح الشرح والسيد الشريف فى حاشيته بايراد قولنا وكذبه يستلزم انتفاء الكذب مقام قوله بالعكس
لان الصدق عبارة عن المطابقة للواقع لا عن عدم صدور الكذب لا شك فى ان انتفاء القبيح

٥٤

وترك حسن قال بركت الا ابادي في شرح هذا الكتاب فيه اي في قوله بالعكس نظر لان كذب قولنا
لا كذب طريقان احدهما ان نتكلم في الغد بكلام ما ونقصد به الحكاية عن الصادق والكذب
والآخران لا نتكلم بكلام بل نسكت ففي هذه الصورة كذبه متحقق من غير الصدق الا ان يقال المراد
الاستلزام في صورة خاصة اي الاولى لا مطلقا انتهى وتقرير الدليل على ما قرره
الامدي في ابكار الافكار وغيره من اشارحين المختصر وغيره ان يلزم في الكلام الغدي اجتماع النقيضين
اعني الحسن واللاحسن بناء على ان صدق الكلام الغدي كما يستلزم لكذب الكلام اليومي وكذب الكلام
الغدي يستلزم لصدق الكلام اليومي وان الصدق حسن والكذب قبيح ويلزم من الحسن واللزوم اجتماع
فيلزم اجتماع الحسن والقبح الذي هو لا حسن في الكلام الغدي وهو اجتماع النقيضين في الكلام الغدي
وقال السيد الشريف الجرجاني في حاشية شرح المختصر ان هذا ايضا جيد ولكن المذكور في الكتاب
اوفق للمتن لكن التفتازاني اورد النظر على شرح الشرح على ما يأتي تقريره ان اريد لا كذب غدا
في الجملة فلا يصدق على شيء من الكلام الغدي ان صدقه مستلزم لكذب هذا الكلام وان
اريد لا كذب غدا في كل خبر تكلم به فظاهر ان كذب شيء لا يستلزم صدقه وانما الكلام في المجموع
ولا يلزم اجتماع النقيضين اذا كان الحسن والقبح شرعيين او اضافيين اما الاول فلان عند التعارض
بين الحسن والقبح الشرعيين يسقط احدهما ولا محذور لان تحققه مجردا عن اعتبار الشارع وحكمه واما الثاني
فلاختلاف المحل اذ الفعل الواحد محل للحسن وجهة اخرى محل للقبح فيختلف المحل اعتبارا فلا اجتماع للنقيضين
وربما يمنع ذلك اي كون حكم الملزوم حكم اللازم حقيقة بالذات فنقول لانم ان ملزوم
حسن بالذات وملزوم القبيح قبيح بالذات بل بالعرض والمنع ذكره القاضي عضد في المواقف و
الابهري في حاشية شرح المختصر ميرزا جان ايضا في حاشيته الا ترى ان المقضي الى
الشر لا يكون شرا بالذات بل قد يكون خيرا بالذات كمشلا مجيء الرسل موجب لهلاك

كثير من الناس مع انه خير بالذات قال الشيخ في الاشارات الشر داخل في القدر
اى التقدير الالهي بالعرض و بالتبع للخير وانما الداخل في القدر اولا و بالذات هو الخير ولما كان
وجود الخير متوقفا على وجود الشر القليل وليس من شان الحكيم ان يترك الخير الكثير لاجل الشر القليل فلذا
قدر الشر واوجده فكان المفضي الى الشر خيرا فتايد مستند المنع بكلام الشيخ في الاشارات وبينه
المحقق الطوسي في شرح الاشارات بان البرد المفسد للنماء ليس شرا في نفسه من حيث هي
كيفية ما ولا بالقياس الى علته الموجبة له انما هو شر بالقياس الى النمار لافساده اذ من جهتها وكذا الظلم
والزنا ليسا من حيث هما امران يصدران عن قوتين كالغضبية والشهوية مثلا بشر بل هما من
تلك الحيثية كمالان ليتنك القوتين انما يكونان شرا بالقياس الى المظلوم والى السياسة المدنية
والى النفس الناطقة الضعيفة عن ضبط قوتيه الحيوانيتين فالشر بالذات هو فقدان احد تلك الاشياء
كماله وانما اطلق على اسبابه بالعرض لتاديتها الى ذلك انتهى وبالجملة فعلم منه ان المفضي الى الشر
لا يلزم ان يكون شرا بالذات بل من هذه الجهة انما يكون شرا بالعرض وكذا حال ما يفضي الى
الخير لا يكون من تلك الجهة خيرا بالذات بل بالعرض وقد يجاب عن هذا الدليل بما ذكره القاضي عضد
في المواقف والابهري في حاشية شرح المختصر من ان هذا الدليل لا ينهض على من يقول ان
الحسن هو العادي عن قبيح وجوده القبيح لانه لا يصدق الحسن عليه سواء كان صادقا او كاذبا
لان فيه جهة القبح اقول هذا الجواب بالمنع يرشدك الى الالتزام المذكور سابقا
من ان الحسن والقبح كما يكونان بالذات يكونان بالغير فان حسن الملزوم وان لم يكن مستلزما لحسن
اللازم بالذات لكنه مستلزم له بالعرض البتة وكذا قبحه يستلزم قبحه بالعرض فافهم فانه دقيق و
قالت الاشاعرة في الاستدلال على كون الحسن والقبح شرعيين ثالثا ان فعل العبد اضطراري
صادر بدون اختياره فان فعل العبد ممكن والممكن ما لم يترجح جانب وجوده على عدمه

لم يوجد اى لا يكون موجودا حين الوجود يكون الوجود راجحا والعدم مرجوحا وترجيح
المرجوح محال فالعدم حال ترجح الوجود محال لانه ترجيح المرجوح فما لم يجب الممكن لم يوجد
فوجود الفعل واجب لازم الصدور عن العبد بحيث لا يمكنه الترك فهو اضطرارى لا مدخل للاختيار
فيه فلا يكون فعل العبد حسنا ولا قبيحا عقلا اجماعا اما عندكم فلان كل حسن
او قبيح فهو فعل الممكن منه اى القادر عليه وكل ما هو فعل للقادر عليه فهو مختار له لان تاثير القدرة
لا يتصور الا على وفق الاختيار فكل حسن او قبيح فهو مختار وينعكس بعكس النقيض الى قولنا كل ليس
بمختار وهو المراد بالاضطرارى لا يكون حسنا ولا قبيحا واما عندنا فظاهر لانا منكر عقليتهما مطلقا
وهذا البيان للدليل الثالث الماخوذ من حاشية ميرزا جان على شرح المختصر احسن
واخصر مما بين به فى المختصر لانه غير متوقف على ابطال الاولوية الغير البالغة حد
الوجوب بخلاف ما فى المختصر لابن الحاجب حيث قال واستدل فعل العبد غير مختار فلا يكون
حسنا ولا قبيحا لذاته اجماعا لانه ان كان لازما فواضح وان كان جائزا فان افتقر الى مرجح
عاد التقسيم والا فهو اتفاقى انتهى فانه متوقف على ابطال الاولوية لان الفعل يجوز ان يكون
اولى غير واجب ومن البيان المذكور لطل شق الاولوية الغير البالغة حد الوجوب لان الراجح
اذا كان اولى غير واجب يجوز وقوع غير الاولى ووقوع غير الاولى مستحيل لانه ترجيح للمرجوح وترجيح
المرجوح محال والجواب عن هذا الدليل الثالث ان الوجوب اى وجوب فعل العبد بالارادة
المرجحة للفعل والوجوب بالارادة لا ينافى الاختيار بل يحققه فكان الوجوب بالاختيار والوجوب
بلا اختيار اى باختيار العبد لا يوجب الا اضطرارا اى اضطرار العبد فى هذا الفعل فان الفعل
الاضطرارى ما لا يكون للاختيار فيه مدخل ضرورة الفرق بين حركتى الارتعاش والرعشة
فانهما واجبتان لعلتهما مع ان الاولى اختيارية والثانية اضطرارية حاصله ما نسلم لزوم الاضطرار

من الوجوب فان الاضطرار ينافيهما ثم لو لم يكن للعبد اختيار اما على تقدير صدور الفعل عن الاختيار فلاضطرار ولا منافاة بين وجوب الفعل حالة الاختيار وامكانه قبله فان القدرة والدواعي اذا اجتمعا وجب الفعل هذا ما ذكره الامام الرازي في نهاية العقول

على انه اي هذا الدليل الثالث منقوض بفعل الباري تعالى فانه ثبت من عين هذا الدليل كون فعل الباري تعالى اضطراريا بان يقال فعل الله تعالى ممكن والممكن لا يوجد الا بعد الترجيح وترجيح المرجوح محال فوجب ذلك الفعل والوجوب موجب للاضطرار فيكون فعله اضطراريا فيكون الله تعالى مضطرا في افعاله وهو كفر فائدة عند الجهمية وهم اصحاب جهم بن صفوان الذين هم الجبرية حقا لانهم قائلون بعدم اختيار العبد من جميع الوجوه ان لا قدرة في العبد اصلا لا على الكسب ولا على الايجاد بل هو اي العبد كالجماد الذي لا يقدر على شيء وهذا سفسطة اي حكمة باطلة ومذهب فاسد لان كل عاقل يعلم بوجدانه ان للعبد نحوا من القدرة مخالف الضرورة وعند المعتزلة اي للعبد قدرة موثرة في افعاله اي افعال العبد كلها سيئها وحسنها والعبد خالق لافعاله وهو اي المعتزلة مجوس هذه الامة اي الامة المحمدية فانهم اثبتوا خالقين الله تعالى والعبد كما اثبت المجوس خالقين احدهما للخير وهو الله والثاني للشر وهو الشيطان وهو امر من وفي الحديث القدرية مجوس هذه الامة رواه الدارقطني والمعتزلة ارادوا بالعبد قادرا مستقلا فصاروا قدرية وهم يقولون ان المراد بالقدرية اهل السنة لانهم يقولون بقدرة الخير والشر من الله تعالى والمعتزلة ما فهموا ان الامكان ليس من شانه افادة الوجود للغير فالعبد ممكن محتاج الى الغير لا يفيده وجود شيء فكيف تكون له قدرة موثرة يصدر بها افعاله وعند اهل الحق وهم اهل السنة والجماعة له اي للعبد قدرة كاسبة بها يصدر الافعال منه لكن عند الاشعرية ليس معنى ذلك اي وجود القدرة الكاسبة له الا وجود قدرة صفة هيئة يتمكن بها العبد قدرة مع الفعل لا مدخلية اي مدخلية العبد اصلا

لا في الفعل ولا في القدرة فعندهم اذا اراد الله تعالى ان يخلق في العبد فعلا يخلق اولا صفة تتمكن
في اول الامر انها قدرة على شئ ثم توجه الله تعالى الى الفعل ثم يوجد الفعل فنسبة الفعل الى العبد
كنسبة الكتابة الى القلم والاشاعرة القائلون بهذه القدرة المتوسمة الغير الموجودة قالوا ذلك
اي بهذه القدرة المتوسمة كاف في التكليف اي تكليف الله لعباده بالافعال والاعمال
والحق انه اي قول الاشاعرة كفول الجبرية فانهم لما قالوا بالقدرة المتوسمة فلم تكن في
العبد قدرة حقيقية فاي فرق بينه وبين الجماد وهو الجبر فهم وان كانوا محترزين عن القول
بالجبر لفظا لكنهم قائلون به معنى وعند الحنفية الكسب صرف القدرة المخلوقة من
الله تعالى للعبد الى القصد المصمم اي الخالص الى الفعل اي فعل العبد الظاهر
تعلق الجار والمجرور الاول بصرف القدرة والجار والمجرور الثاني بالقصد فالضمير اي للقدرة
المخلوقة من الله تعالى للعبد تأثير في القصد المذكور اي القصد المصمم الى الفعل والخلق
الله الفعل المقصود عند ذلك اي عند صرف القدرة الى القصد المصمم بالعادة
يعني جرت عادة الله تخلق الفعل عند صرف العبد هذه القدرة لا ان الصرف المذكور والقصد
المسطور مؤثران في الفعل ولما كان ههنا مظنة سوال بان الكلام ينقل الى ذلك القصد بان
فاعل ذلك القصد ماذا فان كان فاعله العبد فهو مذهب المعتزلة وان كان فاعله الله فهو مذهب
الاشعرية فاشار الى جوابه بقوله فقيل ذلك القصد من الاحوال اي وصف غير موجود
ولا معدوم في نفسه قائم بموجود والاحوال هي الامور الاعتبارية التي وجودها تابع لشيء ما قال
ابن الهمام في التحرير وعليه اي على ثبوت الحال جمع من المحققين وذكره تلميذه ابن امير الحاج في
التقرير منهم القاضي ابو بكر والامام الحرمين فليس القصد بخلق اي بخلق الله لان القصد حال والحال
لا يكون موجودا ولا معدوما والخلق افاضة الوجود بالذات كما للجواهر والاعراض بل ما حداث

وهو ابداء امر وليس الاحداث كالخلق بل هو اى الاحداث اهون اى اسهل
من الخلق فيجوز ان تكون قدرة العبد محدثة لا خالقة قال وستاذ الاستاذ فانه لاجل ان يتم
صلوح المادة لقبول الفعل فهو من جملة متممات استعداد الممكن الذى هو نحو من الامكان على
احقق فلا باس ان تحدث قدرة العبد هذا القصد المصمم وليست النصوص شاهدة الا بان
الخلق له تعالى فقط اى افاضة الوجود فانه بصير المتصف به ذاتا مستقلة بخلاف الاعتبارات
الا ترى ان العقلاء اتفقوا على ان الامكان غير معلل انتهى وقيل ذلك القصد ليس بحال لاستحالة
الحال بذاته فان الواسطة بين وجود الشئ وسلبه غير معقولة بل هو اى القصد موجود فى
الخارج وهذا قول الجمهور نص عليه ابن امير الحاج فى التقرير شرح التحرير فيجب تخصيص القصد
المصمم من عموم الخلق اى خلق كل شئ لله تعالى بالعقل بان كل فعل من افعال
العبد مخلوق لله تعالى الا هذا القصد فانه ليس بمخلوق له بل هو مخلوق للعبد فالمراد بقوله تعالى
لله خلقكم وما تعملون سوى القصد المصمم لانه اى كون القصد المصمم مخلوقا للعبد ادنى ما يتحقق
به فائدة خلق القدرة فى العبد التى من شانها التمكن من الفعل والترك للعبد وينتفى به الجبر اذ
فائدة خلق القدرة ان يوثر فى شئ وادناه ان يوثر فى هذا القصد وفعل الله تعالى الحكيم
لا يخلو عن غاياتها الموضوعة فيها فلا بد ان يكون للقدرة نحو من التاثير ولانه ادنى ما يتحقق به اى
بكون القصد المصمم مخلوقا للعبد حسن التكليف اى تكليف العبد بالافعال والاعمال لان تكليف
غير القادر مما يستحيله العقل وهذا ادنى طريق كونه قادرا وهذا اى ما ذهب اليه الحنفية كائن واسطة
بين الجبر الذى هو مذهب الجهمية والاشاعرة والتفويض الذى هو مذهب المعتزلة حيث
فوضوا الافعال من كل الوجوه الى العباد لان مذهبهم ليس بجبر محض بل قالوا بان لقدرة العبد تاثيرا
فى القصد فجعلوا العبد مختارا ولم يقولوا بان جميع افعال العبد مخلوق له وفيه ما فيه اى فيما قيل

من ان القصد موجود وهو مخصوص من عموم الخلق ما فيه من ان الامكان ليس من شانه افادة
الوجود للغير فكيف يفيد الممكن الوجود للقصد هذا توضيح ما قاله بركت الاردابادي وقال بعضهم انه اشارة
الى ان الغاية من التكليف وهي فائدة خلق القدرة تقتضيان ان يكون للعبد منع وما
ان ذلك المنع هو القصد فغير لازم فتخصيص القصد من بين سائر الافعال تخصيص من غير مخصص وقوله
(ز) في صدور الافعال الاختيارية للابد من ادراك كلي به تنبعث ارادة كلية وادراك جزئي به تنبعث
ارادة جزئية فالعبد مختار بالنظر الى ارادته الجزئية الهيئية فان الارادة الجزئية
تتعلق بالفعل وحيث هي مجبور بالنظر الى العلوم الكلية العقلية التي تنبعث بها
الارادة الكلية نفي ان تعلق الارادة الكلية مجبور وفي انبعاث الارادة الجزئية مختار وشرح
ذلك في الفطرة الالهية وحاصل ما ذكره المصنف في الرسالة المسماة بالنظرة الآتية
هي في اصول فاضفة منها مسئلة الاختيار ان الامور الشرعية امور جزئية وفي العبد صدور
الامر الجزئي مبادي جزئية قريبة كالتخيل الخاص والشوق الخاص والارادة الخاصة ومبادي كلية بعيدة
كالارادة الكلية والاولى مدركة بالوهم لانها معان جزئية والاخرى مدركة بالعقل لكونها كلية
فالعبد بالنظر الى العلوم الجزئية الوهمية مختار وبالنظر الى العلوم الكلية مجبور ولما كان الشرايع امورا
جزئية صح التكليف بها بالنظر الى المبادي الجزئية القريبة لان العبد في الفعل الجزئي بالنظر الى
المبادي القريبة الجزئية مختار وانها اي القوة الالهية لاجدى اي انفع من تقاريق
العصا اي قطعات العصا المكسور هذا مثل يضرب في شيء كثير النفع وللعرب في قطعات العصا المكسورة
فوائد فلهذا يقال ان هذا النفع من تقاريق العصا وقالت الاشاعرة في الاستدلال على
كون الحسن والقبح شرعيين رابعا لو كان كل من الحسن والقبح كذلك اي عقليا لذات الفعل
او لصفة او لاعتبار لما بحض جعل الشارع لم يكن البارى تعالى مختارا في الحكم اي في الايجاب

او التحريم او نحوهما لان الحكمة على خلاف مقتضى الحسن والقبح حكم على خلاف المعقول والحكم على
خلاف المعقول اى خلاف ما يقتضيه العقل قبيح ويستحيل صدور القبيح من الله تعالى فوجب
منه تعالى الحكم بالتحريم مثلا فيما قبح عقلا وبالايجاب مثلا فيما حسن عقلا فلا يكون مختارا فى الحكم
وهو باطل بالاجماع والجواب عن هذا الدليل الرابع ان موافقة حكمه تعالى للحكمة
لا توجب هذه الموافقة الا اضطرار خان وجوب الحكم على مقتضاها لاجل الحكمة بالاختيار
والوجوب بالاختيار لا يوجب الاضطرار وقالت الاشاعرة فى الاستدلال على كون الحسن و
القبح شرعيين خامساته اى الشان لو كان كل من الحسن والقبح كذلك اى عقليا لاشرعيا
لجاز العقاب على مرتكب القبيح وتارك الحسن اذا كان ترك الحسن قبيحا قبل البعثة لان
القبح يستحق العقاب كما ان الحسن يستحق الثواب وهو اى جواز العقاب قبل البعثة
منتف بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ولما كان هذا مظنة
سوال بانا لا نم انتفاء جواز العقاب قبل البعثة بهذه الاية اذ الاية تدل على نفى وقوع العذاب
لا على نفى جوازه اجاب عنه بقوله فان معناه اى معنى قوله تعالى ما كنا معذبين
حتى نبعث رسولا للبس من شاننا ولا يجوز منا ذلك اى التعذيب قبل
البعثة اذ مثل هذا التركيب من مظان الاستعمال فى مثل هذا المعنى كما فى قوله تعالى وما كنا
ظالمين وما كنا لاعنين ولو اريد الوقوع لقيل وما نعذب ويؤيده ما ذكره صاحب الكشاف
ان معناه ما صح منا سنة مدعو اليها الحكمة ان نعذب قوما الا بعد ان نبعث اليهم رسولا
اقول فى الجواب عن الدليل الخامس ان القول بكون الحسن والقبح عقليين انما يقتضى
جواز التعذيب قبل البعثة نظرا الى العقل والاية المذكورة انما تدل على عدم جواز
التعذيب نظرا الى الحكمة والجواز اى جواز التعذيب قبل البعثة نظرا الى العقل

لا ينافي عدم الجواز اي عدم جواز التعذيب نظرا الى الحكمة كيف يجوز التعذيب
نظرا الى الحكمة والحال انه حينئذ اي حين عدم البعثة قد كان لهم اي للناس العذر بنقصان
العقل وخفاء المسالك اي الدلائل الدالة على حسن الافعال وقبحها بان يقولوا كانت
عقولنا ناقصة لا يدرك حسن الفعل وقبحه وكانت الدلائل الدالة على حسن الفعل وقبحه مخفية علينا
فانا معذورون ولهذا العذر قال الله تعالى ورسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون
للناس على الله حجة بعد الرسل اي ارسلنا رسلا مبشرين بالثواب ومنذرين بالعذاب
لئلا يعتذر الناس ويقولوا انا معذورون ويكون للناس بيان العذر على الله حجة واقول
ايضا في الجواب عن الدليل الخامس الملازمة بين كون الحسن والقبح عقليين وبين
جواز العقاب قبل البعثة ممنوعة فانه اي جواز العقاب قرع الحكم ونحن اي معشر
الحنفية لا نقول به اي بالحكم قبل البعثة وانما ينتهض هذا الدليل على المعتزلة القائلين ٦٣
بثبوت الحكم قبل البعثة وعلى الماتريدية وجمهور مشائخ العراق القائلين بان العقل قد يستقل
في درك بعض احكامه تعالى ايضا فخصوصا اي المعتزلة للجواب عن الدليل المذكور العذاب
المفهوم من الآية بعذاب الدنيا كما عذب به المقدمون من مكذبي الرسل بدلالة
السياق اي بدلالة اللاحق بالآية وهو قوله تعالى واذا اردنا ان نهلك قرية امرنا
مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميرا اي اهلكنا فمعنى الآية ما كنا معذبين في
الدنيا حتى نبعث رسولا ورد جواب المعتزلة بانا سلمنا التخصيص لكنه لا يجدي نفعا فان الآية
لما دلت على انه لا يليق بحكمته ورحمته ايصال العذاب الادنى على ترك الايمان والشكر قبل
تتميمه بارسال الرسل فدلالتها على ان لا يوصل اليهم العذاب الاكبر على تركهما قبل ذلك
اولى والمعتزلة اولوا الرسول الواقع في الآية بالعقل فانه اي العقل رسول باطن

في تنبيه القلب فالمعنى حتى نبعث رسولا باطنا هو العقل الى غير ذلك من تأويلاتهم منها
ان خصوص الرسول ليس مرادا بل المراد المتنبه من قبيل اطلاق الجزئي على الكلي فالمعنى و
ما كنا معذبين حتى ننبههم بعض التنبيه ومنها ان المعنى ما كنا معذبين بترك الشرائع التي
لا سبيل اليها الا التوقيف ولا خفاء ان كل ذلك خلاف الظاهر والمعتزلة القائلون بثبوت
الحكم قبل الشرع في الجملة قالوا او كا الحكم شرعيا لزم افحام الرسل اى اسكاتهم و
عجزهم عن اثبات الرسالة والنبوة والافحام بالفاء والحاء المهملة عندامرهما اى ارسل
المكلف بالنظر في المعجزات يعني اذا ادعت الرسل رسالتهم فينكر عليهم المكلف فيقولون
ان معجزاتنا فانظر فيها كي تعلم صدقنا لان حجج موصلة الى ما ادعيناه فيقول المكلف لم
لا انظر في المعجزات عالم يجب علي النظر في المعجزات اذ لا يمتنع عالم يجب عليه ان يجب
علي النظر في المعجزات ما لم انظر في المعجزات اذ لا وجوب بالفرض الا بالشرع فوجوب النظر
في المعجزات متوقف على ثبوت الشرع المتوقف على النظر في المعجزات فيتوقف كل واحد من
النظر في المعجزات ووجوب النظر في المعجزات على الآخر فيرجع الى الدور ولا يسلم للرسل
السلام دفعه على قولكم وهو معنى الافحام والمعتزلة قالوا ولا يلزم اشكال افحام الرسل
علينا لانا نمنع المقدمة القائلة لا يجب النظر ما لم انظر لان وجوب النظر في المعجزات
عندنا لا يتوقف على الشرع بل هو من القضايا النظرية الجلية التي تسمى الفطرية
القياس يعني من القضايا النظرية التي قياساتها معها مثل الاربعة زوج فوجوب النظر
يعلم بالعقل بدون الاستعانة بالشرع وفيه ما فيه من ان كون وجوب النظر من القضايا النظرية
الجلية لو كان القضايا الموقوف عليها وجوب النظر بديهية وليس كذلك لتوقف وجوب
النظر على افادة النظر العلم مطلقا اى في الجملة وقد انكرها السمنية وفي الآلهيات خاتمة

وقد انكرها المهندسون وعلى ان معرفة الله تعالى واجبة وقد جحده الحشوية وان المعرفة لا تتم الا
بالنظر وقد منعه الصوفية وان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فكل واحد منها لا يثبت الا بالنظر
الدقيق ولذلك اختلف فيه فطبل من زعم ان وجوب النظر من القضايا الفطرية القياس
والجواب عن استدلال المعتزلة على طريق ما ذكره ابن الحاجب في المختصر وغيره في غيره
وقرره القاضي عضد في شرح المختصر المنع للمقدمة القائلة لا يجب النظر الا النظر وتقريره
انا لا نسلم ان الوجوب اي وجوب النظر في المعجزة يتوقف على النظر في المعجزات
فانه اي وجوب النظر في المعجزات اي مطلق الوجوب الشامل له ولغيره المفهوم من وجوب النظر
ثابت في نفس الامر بالشرع نظر المكلف في المعجزات اولم ينظر ثبت الشرع عنده
اولم يثبت لان تحقق الوجوب في نفس الامر لا يتوقف على علم المكلف بالوجوب وان توقف
تحقق الوجوب في نفس الامر على علم المكلف بالوجوب لزم الدور لان العلم بالوجوب في نفس الامر
متوقف على تحقق الوجوب في نفس الامر ضرورة مطابقة اياه وليس ذلك اي وجوب
النظر قبل النظر وثبوت الشرع والتكليف به من تكليف الغافل عنه المستحيل كتكليف
النائم والمجنون بالمجنون المطبق والصبي العاقل لان الغافل من لا يفهم الخطاب النازل عليه
والمكلف بوجوب النظر ليس كذلك فانه اي المكلف بوجوب النظر يفهم الخطاب
النازل عليه المفيد للتكليف وان لم يصدق به وليس التصديق بالتكليف شرطا لتحقق التكليف
والحاصل ان الغافل عن التصور لا يجوز تكليفه لا الغافل عن التصديق اقول من جانب المعتزلة
في دفع هذا الجواب ما سلمنا ان وجوب النظر في نفس الامر لا يتوقف على النظر لكن لا يعلم المكلف
وجوب النظر الا بامر الرسول فالمكلف لو قال حين قاله الرسول انظر لا امتثل امرك
بالنظر ما كلفه اعلم بوجوب لا يمتثال اذ له اي للمكلف ان يمتنع عما لم يعلم

وجوبه فلان يمتنع عن النظر فانه غير عالم بوجوبه ولا اعلم الوجوب بالامتثال عالم
امتثل امرك بالنظر لكان هذا القول بحل من المساغ اى الجواز فيلزم الافحام
اى اسكات الرسل وعجزهم والحق فى الجواب ما اجاب به الفاضل مرزاجان فى حاشيته شرح المختصر
توضيحه ان افحام الرسل وان كان جائزا بالنظر الى الادلة والنظر لكن الله تعالى لا يوقعه
لطفا وعادة كيف وان اداءة المعجزات واجبة على الله تعالى لطفا
بعباده عقلا عند المعتزلة فان من اصولهم وجوب اللطف على الله تعالى او عادة
عند اهل السنة والجماعة فان لهم ان يقولوا ان عادة الله تعالى جارية باراءة المعجزات
للمكلفين وهو تعالى منزه عنه ولو كره الكافرون وقالت المعتزلة ثانيا انه
اى الحكم بالحسن او القبح لو لا اى لو لم يكن عقليا لم يمتنع الكذب على الله تعالى
اذ امتناع الكذب على الله تعالى لقبح الكذب ولا قبح للاشياء عقلا على هذا التقدير فيثبت قبح
الكذب بالنسبة الى الله تعالى واما القبح الشرعى فلا يتصور فى حقه تعالى لترتبه على النواهى الشرعية
المتعلقة بالعباد لا بالخالق تعالى واذا جاز الكذب على الله تعالى فلا يمتنع اظهار المعجزات
على يد الكاذب فان هذا من شعب الكذب وقبيل معناه جاز الكذب على النبى المظهر للمعجزات
فينسد باب النبوة اما على المعنى الاول فلان النبى الصادق لا يمتاز من الكاذب واما على
المعنى الثانى فلا يتبقن على قوله فلا نعلم امر من الشريعة والجواب عن هذا الدليل انه
اى الكذب نقص وقد مر انه لا نزاع فيه اى فى النقص حاصله ان الكذب قبيح
بمعنى صفة النقصان لا بمعنى استحقاق الذم والعقاب وقد سبق انه لا نزاع فى القبح بمعنى صفة
النقصان بل النزاع فى القبح بمعنى استحقاق الذم والعقاب وما فى المواقف من ان النقص
فى الافعال كالكذب واظهار المعجزة على يد الكاذب يرجع الى القبح العقلى الذى

٦٦

انكره الاشاعرة وحاصل ما في المواقف ان النقص على قسمين نقص في الافعال كالكذب
ونقص في الصفات كالجهل فالنقص في الافعال يرجع الى القبح العقلي المتنازع فيه الذي
بمعنى استحقاق الذم والعقاب عقلاً لانه تعالى مختار في الافعال فيستحق على فعله المدح و
الذم والنقص في الصفات لا يرجع الى القبح العقلي المتنازع فيه بل الى القبح المقابل للحسن بمعنى
صفة الكمال وهو عقلي بالاتفاق من غير نزاع لان الصفات غير اختيارية لله تعالى والقبح المتنازع
لا يكون في غير الاختياريات فممنوع بانا لا نسلم رجوع النقص في الافعال الى القبح العقلي
المتنازع فيه الذي ليس من الاستحالات العقلية فان ما ينافي الوجوب الذاتي الذي
هو الكمال كيفا اي صفة كان ولك لمنافي او فعلا من الاستحالات العقلية
التي لا نزاع لواحد من العقلاء فيها فالتخصيص بكون الكيف المنافي للوجوب من
الاستحالات العقلية ومن القبح المتفق على عقليته وعدم الفعل المنافي للوجوب
الذاتي من القبح العقلي المتنازع فيه لا من الاستحالات العقلية تحكم ولذلك اي لكون
ما ينافي الوجوب الذاتي كيفا كان من الاستحالات العقلية اثبته اي اثبت كون
الكذب نقصا تجيد القصاص وتتبع الملحدة الذين هم غير متدينين بدين ولا يستندون
اقوالهم الى نبي من الانبياء لكن يلزم على الاشاعرة القائلين بجواز تعذيب الطائع
اي المطيع الغير العاصي امتناع تعذيب الطائع كما هو اي الامتناع مذهبنا
اي الحنفية ومذهب المعتزلة فانه اي تعذيب الطائع نقص يستحيل
عليه تعالى اذ لو كان امتناع الكذب على الله تعالى لكونه نقصا عندهم امتنع تعذيب
الطائع ايضا لان تعذيب الطائع والكذب سيان في النقصية وهو خلاف
مذهب الاشاعرة وقولهم ففي الاستدراك اشارة الى ان الجواب بانه نقص غير تام مسلم

٦٧

قال الاشعری علی التنزل ای الانتقال من المذہب الحق الذی ہو فی غایۃ العلو عنی
بطلان حکم العقل الی المذہب الباطل الذی ہو فی غایۃ الانحطاط عنی تسلیم کون العقل
حاکما یعنی قال الاشعری علی تقدیر تسلیم ان للعقل حکما بایطال وجوب شکر المنعم
علی العبد المنعم علیہ وبنفی حکم العقل فی خصوص ہذا قال الابہری فی حاشیتہ شرح
المختصر ان المراد بالتنزل ہو الانتقال عن مذہبہم وہو ان العقل لیس حاکما فی الاحکام
الشرعیۃ اصلا الی موافقۃ ما للخصم وتسلیم ان العقل حاکم فی الجملۃ انتہی وقال السید فی حاشیتہ
علی شرح المختصر وکان الفائدۃ فی تسلیم القاعدۃ بعد ابطالہا وبیان فسادہا بین المسئلتین
یعنی وجوب شکر المنعم وکون الحکم الافعال العقلاء قبل الشرع المسئلتین بما من قرر فیہا
المعتبرۃ اظہار سقوط کلامہم فی عرفہم بناء علی اصلہم انتہی شکر المنعم ٦٨
لیس بواجب عقلا بل شرعا قال الآمدی فی الاحکام شکر اللہ تعالی عند الخصوم لیس ہو
معرفۃ اللہ سبحانہ لان الشکر فرع المعرفۃ وانما ہو عبارۃ عن تعب النفس والرأس الشقۃ
لہا بالاجتناب عن المستقبحات العقلیہ والعزم الی الخصائل الحسنہ کذلک وقال
الاسنوی فی شرح المنہاج ولیس المراد بالشکر ہو قول القائل الحمد للہ رب العالمین
والشکر للہ تعالی ونحوہ بل المراد اجتناب المستخبثات العقلیۃ والاتیان بالمستحسنات
العقلیہ والمنعم ہو الباری سبحانہ وتعالی انتہی وقیل ان المراد بالشکر صرف العبد
جمیع ما انعم اللہ سبحانہ علیہ فیما خلق لاجلہ کصرف النظر الی مطالعۃ مصنوعاتہ والسمع
الی تلقی اوامرہ ونص علیہ السید والابہری ومیرزا جان الشیرازی فی حواشیہم علی
شرح المختصر خلافا للمعتزلۃ فانہم قائلون بوجوب شکر المنعم وقد نص صدر الشریعۃ
فی التوضیح علی ان شکر المنعم واجب عقلا عندنا وفی کشف البرودی عن القواطع

وذهب طائفة من اصحابنا الى ان الحسن والقبح ضربان ضرب يعلم بالعقل كحسن العدل
والصدق النافع وشكر النعمة وقبح الظلم والكذب الضار ثم فيه والية ذهب كثير
من اصحاب ابي حنيفة الامام خصوصا العراقيين منهم وذكر الاسنوي في شرح المنهاج
والية ميل الامام فخر الدين الرازي في بعض كتبه الكلامية استدلا على مذهب الاشعري
في مختصر ابن الحاجب والمنهاج والتحرير وغيرها بانه اي بان الشكر لو وجب
عقلا لوجب لفائدة والا كان عبثا والعقل لا يوجب العبث ولا فائدة
لله تعالى لتعاليه عنها اي عن الفائدة لان الفائدة اما جلب منفعة او دفع
مضرة والله تعالى منزه عن ذلك ولا للعبد اما في الدنيا فلانه اي
الشكر مشقة على النفس لاحظ لها فيه وما هو مشقة بلا حظ لا يكون فائدة للعبد في
الدنيا واما في الاخرة فلانه اي الشان لا مجال اي لا طاقة للعقل
في درك ذلك اي امر الاخرة فان امور الآخرة من الغيب الذي لا يدرك
بالعقل اقول في الجواب عن هذا الاستدلال اخذا مما ذكره السيد في حاشيته
على شرح المختصر بقوله قيل فيه نظر لان المعتزلة لما قالوا باستقلال العقل
بادراك حسن بعض الافعال الموجب للثناء والثواب فقد قالوا بمعرفة الفائدة
الاخروية فكيف يسلمون عدم المجال باستقلاله انتهى بعد تسليم ما ادعاه
المعتزلة من كون العقل حاكما بالحسن والقبح كما هو اي التسليم مقتضى التنزل
لان معنى التنزل القول بعد تسليم ما ادعاه المدعي القول بانه اي الشان
لا مجال للعقل في درك الآخرة مشكل اذ تسليم كون العقل حاكما تسليم
المجال له على انه اي الشان لو تم هذا الاستدلال لا ستلزم

بدا الاستدلال عدم الوجوب مطلقا سواء كان وجوب الشكر او وجوب غير الشكر فانه يجري
في عدم الوجوب مطلقا بان يقال لو وجب شيء ما لوجب لفائدة اه والظاهر من التنزيل
ان الكلام في الخاص الذي هو وجوب الشكر بعد تسليم المطلق اي مطلق الوجوب و
في لفظ الظاهر اشارة الى انه يمكن ان يقال المعتزلة لما قالوا بالحكم مطلقا تكلموا في وجوب
الشكر فكلمنا فيه مع قطع النظر عن جهة المتفرع عليه اعني الحكم مطلقا مع ان المشقة لا تنتفي
الفائدة بذا جواب آخر عن الاستدلال حاصله ان متعلق المستدل الشكر مشقة مسلم لكن لا نسلم
ان المشقة تنتفي الفائدة فانه يجوز ان يكون مع المشقة فوائد كاستمرار الصحة وسلامة الاعضاء الباطنة و
الظاهرة وزيادة الرزق ودفع القحط الى غير ذلك مما لا يخفى فان العطايا
جمع عطية وهي ما تعطى على متن البلايا المتن الصلب والبلايا جمع بلية
قال الله تعالى والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا فالآية سندا
لما قال ان المشقة لا تنفي الفائدة حاصله ان الجهاد من اعظم المشاق مع انه
موجب لفائدة بداية السبل والمعتزلة قالوا مستدلين على وجوب شكر المنعم عقلا
بالمعارضة على مقدمة دليل الاشاعرة وهي ان الشكر لا فائدة فيه للعبد في الدنيا
بان الفائدة تعظم الى جلب منفعة ودفع مضرة وانه اي الشكر يستلزم
الامن من احتمال العقاب بتركه اي ترك الشكر وهو دفع المضرة
وكلما كان كذلك اي كل شيء كان مستلزما للامن من احتمال العقاب
تركه الذي هو فائدة دفع المضرة فهو واجب وعورض ما قالت المعتزلة
في الاستدلال بطريق المعارضة في مختصر ابن الحاجب والتحرير وغيرهما بوجهين
اولا بانه اي الشكر تصرف في ملك الغير فان العبد الشاكر مع جميع الكفر

قوله عدم الوجوب
مطلقا فانه لو تم انه مجال
العقل في امور الآخرة
ولم يكن شيء واجبا عقليا
فانه يجاب فاعلم وليجاب
ذكر في الآخرة وقد علمتم
انه لا يدرك بالعقل م

٧٠

فی ملک الرب المشکور والشکر لایکون الا بصرف القلب والجوارح الی ما خلقا لاجلہ
فیکون الشکر قبل الشرع بدون امر الرب تعالی تصرفا فی ملک الغیر بغیر اذنہ
والتصرف فی ملک الغیر بدون اذنہ حرام فیکون الشکر حراما ویجاب عن ہذہ
المعارضۃ بہذا الوجہ بانا سلمنا ان الشکر قبل الشرع والکان تصرفا بغیر الاذن
الشرعی لکن لانسلم انہ تصرف بغیر الاذن مطلقا بل ہو تصرف بالاذن
العقلی وہذا الاذن اذن من اللہ تعالی فان العقل رسول باطن عند المعتزلۃ
علی انہ ای التصرف فی الشکر مثل الاستظلال بجدار الغیر والاستصباح
بمصباح الغیر فکما انہما لاحاجۃ الی الاذن فیہما فکذا لاحاجۃ الی الاذن فی الشکر لعدم
تضرر المالک بالتصرف فی ملکہ وثانیا باللہ ای الشکر علی نعمۃ یشبہ ٧١
الاستہزاء باللہ تعالی بوجہین احدہما ان لایکون للنعم قدر یعتد بہ بالنسبۃ
الی مملکۃ المنعم وعظمتہ وثانیہما ان لایکون شکرہا مایلیق بمنصب المنعم ونعم اللہ الفائضۃ علی العبد
لیس لہا قدر یعتد بہ بالنسبۃ الی عظمتہ ملکوتہ والشکر الذی یفعلہ العبد لاجلہا لایلیق بکبریائہ لانہم عنوا
بہذا الشکر النظر فی معرفۃ اللہ تعالی لیعلم انہ واحد قادر عالم فمثلہ کمثل فقیر تصدق علیہ ملک عظیم
بملک البلاد شرقا وغربا بکسرۃ من الخبز او قطرۃ من الماء فان ما انعم اللہ تعالی علی عبادہ
بالنسبۃ الی کبریائہ وخزائن ملکہ اقل من نسبۃ اللقمۃ الی خزائن الملک فطفق الفقیر
یشکر فی المحافل العظیمۃ باشارۃ الاصبع الی الملک العظیم بانہ متوحد بالملک و
اعطاء کسرۃ من الخبز او قطرۃ من الماء ولما لم یلیق ہذا المنصب لذلک الملک بعد استہزاء
فالشکر یشبہ الاستہزاء وکلما یشبہ الاستہزاء فہو حرام فالشکر حرام قال الفاضل میرزا جان
فی حاشیتہ علی شرح المختصر لم یقل انہ استہزاء لانہ مندفع بان الاستہزاء انما یتحقق بالقصد

لكن ذلك ما بعد استهزاء وكان في صورته فمنه سوء الادب يجب ان يحترز عنه
وذلك كما قال الاشاعرة ان اسماء الله تعالى توقيفية لاحتمال سوء الادب
فيه بناء على جواز فهم معنى منه غير مقصود فيه سوء الادب فقال انتهى وهو
اى المذكور في المعارضة بالوجه الثاني ضعيف لانا نمنع الكبرى بانا لانسلم
ان كل ما يشبه الاستهزاء حرام فان المعتبر عند الله الاخلاص بالنية الخالصة
فكل ما صدر عن العبد وهو صالح للتعظيم في الجملة بالنية الخالصة فهو خير بالنية
والبيان لنسلم ان الشكر يشبه الاستهزاء فان الشرع ورد بوجوب الشكر وكيف
يقال ان الشرع ورد بوجوب ما يشبه الاستهزاء اذ شبيه بالاستهزاء
قبيح والقبيح لا يكون واجبا فقد بدا اشارة الى الدقة مسئلة لا خلاف ٤٢
لاحد من اهل السنة والمعتزلة القائلين بان الحكم من الشرع او العقل في
ان الحكم وان كان اى الحكم في كل فعل قديما عند اهل السنة فان الحكم
عندهم عبارة عن خطاب الله الازلي القديم المتعلق بافعال المكلفين اقتضاء
وتخييرا والحكم حادث عند المعتزلة لان الحكم عندهم عبارة عن الوجوب والحرمة
وغير ذلك وهذه الامور معللة بعلل حادثة بارادة العبد عندهم فتكون حادثة
فيكون الحكم حادثا لكن يجوز ان لا يعلم قبل البعثة اى قبل ارسال الرسل
بعض ممتثلي من الحكم بخصوصه اى من حيث انه خاص يعني لا خلاف
لاحد من الفريقين اعني اهل السنة والمعتزلة في ان الحكم يجوز ان لا يعلم منه
بخصوصه قبل البعثة وان كان الحكم قديما عند اهل السنة فالكل متفقون في
عدم العلم بعض من الحكم بخصوصه وان افترقوا بان الاشاعرة وجمهور الحنفية

قائلون بانه لايعلم شئ من الاحكام قبل البعثة والمعتزلة وبعض الحنفية قائلون
بعدم علم البعض فقط اما عدم العلم ببعض الاحكام عند المعتزلة القائلين
بعقلية الحكم فلانه اى الحكم وان كان ذاتيا ثابتا بدون الشرع بمقتضى
ذات الفعل لكن منه اى من الفعل ما اى فعل لا يدرك العقل
علة الحسن والقبح فيه اى فى هذا الفعل فلا يعلم الحسن والقبح فكيف يعلم
الحكم الذى بناء عليهما كوجوب صوم رمضان وحرمة صوم اول شعبان
واما عند غيرهم اى غير المعتزلة فلان الموجب اى موجب الحكم والتكليف
الكلام النفسى القديم لكن انما كان ظهوره اى ظهور الحكم بالتعلق اى
بتعلق الكلام النفسى القديم بمن يخاطب بذلك الكلام او بتعلق الحكم بالمحكوم وهو
اى المتعلق حادث بحادث البعثة فلا حكم مشخص اى معين قبلها
اى قبل البعثة فلا حرج فى شئ من الفعل والترك عندنا اى عند
اهل السنة فلا تكليف بالاحكام لسكان الجبل الذين لم تبلغهم الدعوة عندنا بخلاف
المعتزلة فان سكان الجبل مكلفون بالاحكام عندهم ولم يعتد ببعض الاحكام التى
قال بتكليفها بعض الحنفية منا واما الخلاف المنقول عن اهل السنة
ان الاصل فى الافعال الاباحة كما هو مختار اكثر الحنفية منهم الكرخى
والعراقيون والشافعية وفى التقرير الاحمدى هو مذهب طائفة وفى المختار
هو اى المعتزلة وفى حاشية شرح المنار للمصنف وهو مذهب معاوية ومن معه
كمروان وابنه يزيد وغيرهما والقول بانه مذهب الشافعى ليس عندى شئ لانه
لم ينقل عنه فى صحيح الا ما يوافق التوقف او الحظر كما ذهب اليه غيرهم

في شرح المنار للمصنف هو مذهب بعض اهل الحديث وفي الحاشية والصحيح ان الاصل
في الافعال التحريم وهو مذهب علي والمتة من اهل البيت ومذهب الكوفيين
منهم ابو حنيفة وفي التفسير الاحمدي الاصل عند الجمهور الحرمة وايضا فيه وعند الشافعي
الاصل هو الحرمة في كل مال وفي الاشباه نسبها الشافعية الى ابي حنيفة وقال
صدر الاسلام في اصوله ان بعد ورود الشرع الاباحة في الافعال الكائنة
في الاموال كالبيع والاكل مثلا والحظر في الافعال الكائنة في الانفس
كالقتل وقطع العضو والايلام بالضرب والتصرف على الفروج مثلا فقيل
هذا الخلاف وقع بعد الشرع لا قبله بالادلة السمعية اي دلت تلك الادلة
على ان ما لم يقم فيه دليل التحريم ماذون فيه عند اهل الاباحة
او ممنوع عنه عند اهل الحظر وقوله فقيل خبر لقوله اما الخلاف المنقول آه
وهو جواب سوال مقدر تقريره انه لما تحقق انه لا حكم عند الاشاعرة قبل الشرع
فكيف يصح عنهم القول بان الاصل الاباحة او الحرمة لان كلا من الاباحة او الحرمة حكم و
لا حكم قبل الشرع وحاصل الجواب ان هذا الخلاف واقع بعد الشرع بالادلة السمعية
لا قبله وفيه ما فيه اشارة الى ان الظاهر من كلام الاصوليين ان هذا الخلاف
في الافعال قبل الشرع واما المعتزلة فقسموا الافعال الاختيارية
وهي التي يمكن البقاء والتعيش بدونها اي بدون هذه الافعال
كاكل الفاكهة مثلا في البقاع التي غذاؤها غير الفواكه والثمار فيها
غذاؤها الفواكه والثمار وفي التفسير اشارة الى ان الاختيارية ههنا ليست
بالمعنى المشهور الى ما تدرك فيه قبل الشرع جهة محسنة اي موجبة

قوله وفيه ما فيه
اشارة الى ان الذي
يفهم من تتبع كلامهم
هو الخلاف قبل
الشرع ومن ثم
في بعض النسخ

قوله الاصل في الاشياء
قبل الشرع عند
الجمهور الحرمة
والاباحة

للحسن او جهة مقبحة اى موجبة للقبح يعنى الى افعال يوجد فيها طريق يقتضى العقل
بسببه حسنها او قبحها فينقسم ما تدرك فيه تلك الجهة الى الاقسام الخمسة
المشهورة من الواجب والمندوب والمباح والحرام والمكروه يعنى لا تخلو تلك
الافعال من الاقسام الخمسة لانها لا تخلو من ان يشتمل احد طرفيها من
الفعل والترك على قبح اولا وعلى الشق الاول اما ان يشتمل الفعل على القبح فهى
محرمة واما ان يشتمل الترك على القبح فهى واجبة وعلى الشق الثانى فاما ان يشتمل احد طرفيها
على حسن اولا وعلى التقدير الاول اما ان يشتمل الفعل على الحسن فهى مندوبة واما
ان يشتمل الترك على الحسن فهى مكروهة وعلى التقدير الثانى وهو الذى لم يشتمل واحد من الفعل
والترك على حسن فهى المباحة والى ما ليس كذلك اى الى ما لا تدرك فيه
جهة محسنة او مقبحة يعنى قسموا الافعال الاختيارية الى افعال تدرك فيها جهة محسنة
او مقبحة والى افعال لا تدرك فيها جهة محسنة او مقبحة ولهم اى للمعتزلة
فيه اى فيما ليس كذلك قبل الشرع ثلثة اقوال الاول الاباحة اى
عدم الحرج وهو قول معتزلة البصرة وكثير من الشافعية واكثر الحنفية لا سيما
العراقيين قالوا واليه اشار محمد فيمن هذى بالقتل على اكل الميتة وشرب الخمر
فلم يفعل حتى قتل بقوله خفت ان يكون اثما لان اكل الميتة وشرب الخمر لم يحرما
الا بالنهى عنهما فجعل الاباحة اصلا والحرمة لعارض النهى كذا فى التقرير والتحرير
وفى شرح المنهاج للاسنوى فهى مباحة عند المعتزلة البصرية وبعض
الفقهاء اى من الشافعية والحنفية كما قال فى المحصول والمنتخب انتهى تحصيلا

الحكمة للخلق اى خلق الاشياء والافعال دفعا للعبث يعنى لو لم تكن
الاشياء مباحة فاتت حكمة الخلق وفائدته التى هى انتفاع العبد واذا فاتت
الحكمة صار الخلق عبثا فالاباحة لتحصيل الحكمة وتحصيل الحكمة لدفع العبث فقوله تحصيلاً
مفعول له للاباحة وقوله دفعا مفعول له لقوله تحصيلاً وربما يمنع
الاستلزام بين عدم الاباحة وفوات حكمة الخلق حتى يلزم العبث بجواز
ان الله تعالى خلق الاشياء ليشتهيها الخلق فيصير فيثاب عليه فتحصل
الحكمة فيندفع العبث وذكر ابن الحاجب في المختصر هذا المنع بقوله قلنا معارض
بانه ملك الغير وهو اظهر فيثاب انتهى وشرحه القاضى عضد فى شرح المختصر
بان الله يجوز ان يخلق الشهوة بانه ملك الغير فيحرم التصرف والخلق بانه خلقه
ليثيب فيه فيثاب عليه فلا يلزم من عدم الاباحة عبث انتهى والثانى
الحظر اى الحرمة وثبوت الحرج فى حكم الشرع وهو قول معتزلة بغداد
وبعض الحنفية والشافعية كما فى التقرير وهو مذهب طائفة من الامامية
وابن ابى هريرة من الشافعية كما فى شرح المنهاج لئلا يلزم التصرف
فى ملك الغير بغير اذنه يعنى لو لم يكن الاصل الحظر بل يكون الاصل
الاباحة يلزم التصرف فى ملك الغير وهو الله تعالى فان الاشياء كلها
ملك له بغير اذنه وقد مر فى مسئلة شكر المنعم بانه يجوز ان يكون بيه اذن
عقلى وقد يكون التصرف فى ملك الغير بدون الاذن جائزا اذا لم يلحق المالك
ضرر بذلك التصرف كالاستصباح بمصباح الغير والاستظلال بجدار الغير
ولا يرد عليهما اى على القول بالاباحة والقول بالحظر انه كيف يقال

بالاباحة والحظر العقليين قبل الشرع وقد فرض انه لا حكم
له اى للعقل بحسن ولا قبح فيه اى فيما لا تدرك فيه جهة محسنة او
مقبحة كاكل الفواكه يعنى ان الكلام فى فعل لا تدرك فيه جهة محسنة او مقبحة
فلو كان ذلك الفعل مباحا او محظورا لكان مما تدرك فيه جهة محسنة او
مقبحة وهو خلاف المفروض فالقول بالاباحة او الحظر مع هذا المفروض جمع
بين المتنافيين لان الفرض اى المفروض ان لا علم لعلة الحكم تفصيلا
اى فى فعل فعل ولا ينافى ذلك العلم اجمالا فحكم العقل فيه بالاباحة
او الحظر اجمالا بحسب العلم الاجمالى لا ينافى عدم ادراك جهة محسنة او مقبحة تفصيلا
وربما لا يدرك شئ تفصيلا ويدرك اجمالا كالنتيجة فى الشكل الاول بالقياس الى
كبراه فانها يعلم فيها اجمالا لاشتمالها عليها ولا يعلم تفصيلا فان نتيجة قولنا العالم
متغير وكل متغير حادث يعلم اجمالا فى قولنا كل متغير حادث فانه مشتمل على قولنا
العالم حادث اذ العالم من افراد المتغير هذا توضيح ما ذكره التفتازانى فى شرح الشرح
اخذا مما يذكره القاضى عضد فى آخر شرح المختصر وقال الفاضل ميرزا جان فى حاشية
شرح المختصر قول فيه تامل لانه اذا علم العقل الحكم على الاجمال فى اكل الفاكهة مطلقا
فيعلم الحكم المخصوص بفعل فعل كاكل فاكهة الريان مثلا بضم الصغرى السهلة الحصول
الى ذلك الحكم الكلى الاجمالى الحاصل من دليلهم اللهم الا ان يقال المراد الحكم الضرورى
ولا يخفى ما فيه من التعسف انتهى اقول يرد عليهما اى على القول بالاباحة والقول
بالحظر انه يلزم جواز اتصاف فعل واحد وهو الذى لم تدرك فيه جهة محسنة
او مقبحة بحكمين متضادين وهما الوجوب والاباحة او الحظر فى نفس الامر فان فرض عدم العلم

بالحكم في فعل يجوز ان يكون الوجوب مثلا في نفس الامر والآن لم يقتم الاباحة
او الحظر فيلزم اتصاف هذا الفعل بالوجوب والاباحة او الحظر في نفس الامر
هما حكمان متضادان ولا ينفع في دفع الايراد الاجمال والتفصيل لان
اختلاف العلة بالاجمال والتفصيل لا يرفع التناقض اى التضاد وههنا
الاجمال في علة معرفة لا في محل الحكم فالمعروض للنقيضين اى المتضادين شيء
واحد قطعا لانه لا يلزم اتصاف الفعل بحكمين متضادين في نفس الامر
بحكم في نفس الامر وبحكم في زعم اهل المذهبين لا في نفس الامر على انه لا تضاد بين
الاباحة بمعنى عدم الحرج في الفعل وبين الوجوب الثالث التوقف
بمعنى عدم العلم بحكم معين لان ثمة حكما معينا من الخمسة وقد
لا ادرى ايها واقع وهذا المعنى هو مختار الامام في المحصول والمنتخب البيضاوي
في المنهاج وبه يشعر كلام ابن الحاجب في المختصر وقول القاضي عضد في شرحه وذكر
عبد العزيز بن احمد بن محمد البخاري في كشف البزدوي قال عبد القاهر البغدادي
وليس التوقف عندهم اى من فعل شيئا قبل ورود الشرع لم يستحق بفعله
من الله ثوابا ولا عقابا وعلى هذا القول مال الشيخ ابو منصور فانه ذكر في شرح
التاويلات وقال اهل السنة والجماعة ان العقل لا حظ له في معرفة هذا القسم
يعني فيما يجوز ان يرد الشرع باباحته فيجب التوقف فيه الى ان يرد الشرع الا
ان يقدر ما يحتاج اليه البقاء وانتهى والتوقف قول بعض الحنفية منهم ابو منصور
الماتريدي وصاحب الهداية وعامة اهل الحديث ذكره ابن امير الحاج في
التقرير وهو مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري وابي بكر الصيرفي من الشافعية

قوله قال بعض اشارة
الى ان منشا الايراد
على زعم اهل المذهبين و
هو الحكم بالحكم مع عدم العلم
بالحكم المخصوص في
نظر الشارع نظرا الى خصوصية
الفعل ويكفي ان يجاب
بان الحكم الاجمالي

٧٨

موقف الشارع
بالخصوص فلا يكون الاجتهاد
واذا كان خطاء وبناء
يجب العمل على الخطاء
الصواب مع عدم
اتصاف الفعل بالحكمين

قدس سره العالي
رحمه الله تعالى

واختاره الامام فخر الدين واتباعه ذكره الاسنوي في شرح المنهاج وذكر عبد القاهر
البغدادي وهذا اي الوقف مذهب ابي الحسن الاشعري وضرار وبشر المريسي
وبه قال اكثر اصحاب الشافعي قاله عبد العزيز بن احمد بن محمد البخاري في كشف البزدوي
وقال ابن ابي الدنيا في المشرع ناقلا عن المنتقى بعض الصحيح من مذهب اهل السنة
ان الاصل في الاشياء التوقف حتى يرد الشرع ذكره البيري في حاشية
الاشباه وفي شرح المنار للمصنف قال اصحابنا وعامة اصحاب الحديث الاصل
فيها التوقف وهو قول الاشعري انتهى وفي تعليقاته هذا اصح شيء عندي
في هذا الباب لان التوقف اصل التقوى في الامر المسكوت عنه وهو مذهب
ابي بكر رض وعمر رض وعثمان رض واشباههم من الصحابة انتهى وفي الدر المختار ان الصحيح
من مذهب اهل السنة ان الاصل في الاشياء التوقف والاباحة رأي المعتزلة
انتهى وذكره المحلي في شرح جمع الجوامع واشار بقوله لهم اي المعتزلة الى ما نقل
عن القاضي ابي بكر الباقلاني من ان قول بعض فقهائنا اي ابن ابي هريرة بالحظر
وبعضهم بالاباحة في الافعال قبل الشرع انما هو لغفلتهم عن تشعب ذلك عن اصول
المعتزلة للعلم بانهم ما اتبعوا مقاصدهم وان قول بعض ائمتنا كالاشعري بالوقف
مراده نفي الحكم فيها انتهى اقول مورد اعلى القول بالتوقف هذا اي كون
الحكم المعين من الخمسة ثم عدم العلم بان ايها واقع يقتضي الوقف في الخصوصية
اي عدم العلم بالحكم نظرا الى الفعل بخصوصه ولا يقتضي عدم العلم بالحكم من قاعدة
كلية فلا ينافي العلم بحكم ذلك الفعل بالاجمال وبقاعدة كلية مجملة فيكون
ذلك الحكم حكما واقعيا لا بتوقف على ورود الشرع فلا توقف فتدبر لعله

٧٩

قوله اقول هذا التفصيل
يقتضي ان الفعل قبل ورود الشرع ليس
الفعل نظرا الى الامر الذي يخصه
جزء فلا يكون التقدير بديهيا
فيما على ذلك التقدير من هذا ان
عنده ولا يلزم من هذا ان
لا يكون حكم ذلك الفعل
مستنبطا من قاعدة كلية
معلومة عقلا ويكون ذلك
حكما واقعيا لا يتوقف
ورود الشرع ومن يعين
لا يخفى على الفطن ان هذا لا يفيد
غير ان يراد الرد على المعترضين
السابقين اذ هذا هو
على انتظار على الشرع قد
ما ورد فافتقه
منه
لقائله

اشارة الى دفع الايراد بان القائلين بالتوقف يقولون بالتوقف بالنظر الى الفعل
بخصوصه واما بالنظر الى القاعدة الكلية فلا يقولون بالتوقف وقيل حاصل قوله
اقول هذا الخ ان كون حكم معين من الخمسة وعدم العلم بان ايها واقع يقتضي التوقف
في خصوصية الحكم لا في نفس الحكم فلا ينافي العلم اجمالا بان ههنا حكما فكيف يصح القول
بالتوقف بمعنى عدم العلم بالحكم مطلقا وفي قوله فتدبر اشارة الى جوابه بان مرادهم
بالتوقف هو عدم العلم بالحكم بخصوصه لا عدم العلم بنفس الحكم تلبيه الحنفية
بعد اثباتهم اتصاف الافعال بكل من الحسن والقبح لذاتها اى بمعنى ثبت في
ذات الافعال ولغيرها اى بمعنى ثبت في غير ذاتها قسموا الافعال بالاستقراء
الى ما هو حسن لنفسه حسنا لا يقبل السقوط كالايمان اى التصديق
القلبي للنبي صلى الله عليه وآله وسلم في جميع ما علم مجيئه بالضرورة من عند الله فلا يسقط
وجوب الايمان لهذا المعنى عن المكلف بحال حتى الاكراه على تبديل الايمان بضده
وهو الكفر او ما هو حسن لنفسه حسنا يقبل السقوط كالصلوة فانها منعت
في الاوقات المكروهة فسقطت فقوله منعت آه جملة مستانفة لتعليل السقوط
والى ما هو حسن بغيره اى لغير ذاته وبواسطة غيره ملحق بالاول اى بما هو
حسن لنفسه وهو اى الملحق بالاول فيما اى في الغير الذي لا اختيار
للعبد فيه اى في ذلك الغير وحينئذ لا يكون ذلك الغير فعلا اختياريا صالحا
لان يتصف بالحسن فيكون واسطة في ثبوت الحسن فقط كالزكوة والصوم
والحج شرعت نظرا الى الحاجة والنفس والبيت فان الزكوة مشروعة
لدفع حاجة الفقير والصوم مشروع لقهر النفس والحج مشروع لشرف البيت

قوله كالايمان اى التصديق القلبي فانه لا يسقط ولو بالاكراه فان كمال النفس بذاته فتدبر ١٢ منه رحمه الله

قوله كالصلوة منعت آه ويسقط ايضا بالحيض والنفاس اجماعا في الجزء الكامل من فصل الزكوة

٨٠

لا تكليف فيه فتح خارج اقول المسقط عن السقوط عدم الاعتبار في الاحكام والعارض قد يزيل اعتباره على الدوام كالغرة في الدية فتدبر منه رحمه الله

ولما لم يكن بد من الحاجة لهذا الدفع ومن النفس لهذا القهر ومن البيت لهذا
الشرف نسبت المشروعية الى الحاجة والنفس والبيت وكون شرف البيت
مما لا اختيار للعبد فيه ظاهر وعدم اختيارية دفع حاجة الفقير فبالنظر الى الحاجة فان حاجته
ليست باختياره بل بمحض خلق الله تعالى وعدم اختيارية قهر النفس بالنظر
الى شهوتها التي يحتاج اليها القهر فانه عبارة عن مخالفة شهوتها وشهوتها ليس
باختيار العبد بل بمحض خلق الله تعالى واعلم ان ما قررنا به كلام المصنف رحمه الله
موافق لما ذهب اليه صدر الشريعة في التوضيح من ان الغير والواسطة هو دفع
حاجة الفقير وقهر النفس وزيارة البيت انتهى واقره التفتازاني في التلويح ورد كلام
فخر الاسلام اليه لكن تعقبه بان دفع الحاجة وقهر النفس وزيارة البيت كنفس الزكوة
والصوم والحج فكيف تكون وسايط حسنها واما ما عليه الجمهور من ان الغير والواسطة
هو الحاجة والشهوة وشرف المكان فتعقبه التفتازاني في التلويح بقوله وفيه نظر
اذ الواسطة ما يكون حسن الفعل لاجل حسنها وظاهر ان نفس الحاجة والشهوة ليست
كذلك وانتصر لهم ابن امير الحاج في التقرير بانه لا يلزم من كون الفعل حسنا لاجل
واسطة ان تكون الواسطة حسنة انتهى او ما هو حسن لغيره غير ملحق بما هو حسن لنفسه
فهو معطوف على قوله ملحق كالجهاد والحدود وصلوة الجنازة فانها
اى الجهاد والحدود وصلوة الجنازة في انفسها تعذيب عباد الله تعالى
في الاولين والتشبيه لعبادة الجماد في الثالث لكنها حسنة بواسطة
الكفر والمعصية واسلام الميت فلو لم يوجد الكفر لم يجب الجهاد ولو لم توجد
المعصية لم يجب الحد ولم يكن الميت مسلما لم تجب صلوة الجنازة وانما

قوله والواسطة الخ اشارة الى ان الفعل حسن لغيره ان الحسن لغيره ما يكون حسن الفعل لاجل حسن غيره ١٢ منه رحمه الله تعالى

اعتبرت الوسائط في هذا القسم لا في القسم الثالث لان الوسائط في هذا القسم
اعني الكفر والمعصية والاسلام كما هو قول الجمهور او اعلاء كلمة الله
والزجر للجاني عن المعاصي وقضاء حق الميت المسلم كما هو قول صدر الشريعة
باختيار العبد بخلاف الوسائط في القسم الثالث وهكذا اقسام القبيح
فمن القبيح قبيح لعينه قبحا لا يحتمل السقوط كالشرك والزنا وقبيح لعينه قبحا
يقبل السقوط كاكل الميتة ليسقط قبحه في المخمصة وقبيح لغيره غير ملحق بما هو حسن
لنفسه كصوم يوم العيد فانه قبيح لاجل كونه اعراضا عن ضيافة الله تعالى
وكالبيع وقت النداء فانه قبيح لافضائه الى فوات الجمعة واما القبيح لغيره الذي
هو ملحق بالقبيح لعينه لم اره بيانه في كلام القوم والمكان مثاله الغصب فانه
انما حرم لتعلق حق الغير لكن هذه الواسطة مهدرة وصار الغصب قبيحا بالذات ٨٢
الامر المطلق مجردا عن القرينة الدالة على خصوص الحسن من الحسن
لنفسه او لغيره فقوله مجردا حال كاشفة عن معنى الاطلاق هل هذا الامر للحسن
لنفسه يعني يقتضي حسن المامور به لعينه لا يقبل السقوط اصلا كما
اختاره شمس الائمة السرخسي هذا نقل غير مطابق للاصل فان السرخسي قال
والاصح عندي ان مطلق الامر يثبت حسن المامور به لعينه ولم يوجد في كتابه
اثر عدم قبوله السقوط او للحسن لغيره كما في البديع ظاهر العبارة يدل
على انه مختار صاحب البديع وليس في كلامه ما يشعر بالاختيار حيث قال
لما اقتضى الامر الايجاب وهو اعلى انواع الطلب اقتضى اكمل انواع الحسن
الشرعي وهو كون المامور به حسنا لعينه الا بدليل وهو اختيار شمس الائمة

وقيل بل لغيره لثبوته اقتضاء انتهى لثبوت الحسن في المامور به اقتضاء اي لضرورة كون الامر حكيما لا يامر بما لا يكون حسنا والضرورة انما تتقدر بقدرها فثبت به اي بالاقتضاء الادنى الذي يكفي لدفع الضرورة وهو الحسن لغيره

الباب الثاني من الابواب الاربعة من المقالة الثانية التي

في الاحكام من مقالات المبادي في بيان الحكم وهو اي الحكم عندنا اي عند اهل السنة والجماعة خطاب الله تعالى والخطاب توجيه الكلام نحو الغير للافهام قاله القاضي عضد في شرح المختصر وهذا مفهومه بحسب اصل اللغة ثم نقل الى الكلام الموجه نحو الغير للافهام وهو المراد ههنا اللهم اذا اريد بالحكم المعنى المصدري فيحمل الخطاب على المعنى الاصلي كذا ذكر السيد في حاشية شرح المختصر وقال الفاضل القراباغي في حاشيته اقول ما سياتي في الشرح اي شرح المختصر حيث قال الحكم كما علمت نفس خطاب الله تعالى فالايجاب نفس قوله افعل يلائم تفسير الخطاب بالتوجيه لا بالكلام الموجه نحو الغير فلا حاجة الى النقل لكن كون الخطاب كلاما لفظيا او نفسيا يقتضي ان يراد المعنى المنقول اليه والاولى ان لا يرتكب النقل لانه خلاف الاصل بل حمل ارادة الكلام الموجه منه على انه معنى مجازي له انتهى وذكر الاسنوي في شرح المنهاج ان الخطاب هو التوجيه وخطاب الله توجيه ما افاد الى المستمع او من في حكمه لكن مراده ههنا بخطاب الله تعالى هو ما افاد وهو الكلام النفساني لان الحكم الشرعي لا توجيه ما افاد لان التوجيه ليس بحكم فاطلق المصدر واريد ما خوطب به على سبيل المجاز من باب اطلاق لفظ المصدر على اسم المفعول انتهى قال الامدي في الاحكام

الباب الثاني

٨٣

هو افعل القول الذي هو افعل لا المعنى المصدري ويدل عليه قوله فيما بعد ان تسمية الكلام في الازل خطابا مختلف فيه وهو مبني على تفسير الخطاب فان قلنا انه الكلام الذي علم انه يفهم كان خطابا وان قلنا انه الكلام الذي افهم لم يكن خطابا فتدبر ١٢ منه رحمه الله

الخطاب اللفظ المتواضع عليه المقصود به افهام من هو متهيّئ لفهمه فاحترز باللفظ
عن الحركات والاشارات المفهمة وبالمتواضع عليه عن الالفاظ المهملة وبالمقصود
به الافهام عن كلام لم يقصد به افهام المستمع فانه لا يسمى خطابا وبقوله من هو
متهيّئ لفهمه عن الكلام لمن لا يفهم كالنائم والظاهر عدم اعتبار القيد الاخير كما ينبئ
عنه شرح المختصر ولهذا يلام الشخص على خطابه لمن لا يفهم وباضافة الخطاب
الى الله تعالى خرج خطاب من سواه من الملائكة والجن والانس اذ لا حكم الا
لله تعالى فان قيل اذا امر الرسول المكلف والسيد العبد وجب عليهما المامور به
فقد ثبت حكم الوجوب من غيره سبحانه فلا يصح ان لا حكم بالمعنى المقصود ههنا
الا حكمه يجاب بان ذلك الوجوب ايضا بايجاب الله تعالى وامرها كاشف
عن الايجاب الذى هو الحكم المتعلق بفعل المكلف اى البالغ العاقل خرج
ما ليس كذالك كالقصص والامثال والآيات المتعلقة بصفات الله تعالى ٨٤
وفى التقرير قيل الصحيح وفى شرح المختصر للقاضى عضد الدين وفى شرح السبكى
الاوضح بفعل المكلف مقام قول ابن الحاجب وصدر الشريعة وغيرهما
بافعال المكلفين ليتناول ما لا يعلم من احكامه مخلص النبى صلى الله عليه وآله وسلم
وشهادة خزيمة وحده اقتضاءً اى طلبا وهو اما طلب الفعل او طلب الترك
وكل واحد منهما اما حتما او غيره او تخييرا اى اباحة فنحو والله خلقكم
وما تعملون ليس منه اى من الحكم فانه والكان خطاب الله تعالى
المتعلق بفعل المكلف لكنه ليس فيه طلب الفعل ولا التخيير بل هو اخبار
بحال لهم وههنا اى فى حد الحكم المذكور ابحاث اربعة الاول انه اى

الحد المذكور لا ينعكس اى لا يكون جامعا فانه يخرج منه اى من الحد المذكور
الاحكام الوضعية التى وضعها الشارع لبيان تعلق شئ بشئ بكونه سببا او شرطا او
ركنا او مانعا كالخطاب بان الدلوك سبب لوجوب الصلوة والطهارة شرط لها
والقراءة ركن لها والنجاسة مانعة عنها فمنهم اى من الاصوليين من زاد
فى حد الحكم قيدا و وضعا فان الاحكام الوضعية كلها بوضع الشارع وتحصل
بجعله فان الدلوك انما صار سببا لوجوب الصلوة بوضع الشارع له وجعله اياه
سببا له و على هذا القياس الشرط والركن والمانع قال ابن الهمام فى التحرير والاولى
دخول الوضعى فى الجنس اذا اريد للاعم ويزاد او وضعا انتهى وذهب صدر
الشريعة فى التوضيح الى ان الحق زيادة قيد الوضع وتعقبه التفتازانى فى التلويح
ومنهم من لم يزد قيدا وضعا فتارة يمنع خروجها اى خروج الاحكام
الوضعية من الحد وهو قول الامام الرازى فان الاقتضاء اعم من الاقتضاء
الصريحى وهو الاقتضاء بدلالة واضحة كما يدل اقم الصلوة على اقتضاء اقامة
الصلوة والضمنى وهو الاقتضاء الذى لا يكون صريحا وكذا الدلوك اعم من
الصريحى والضمنى وفى الاحكام الوضعية اقتضاء وتخيير ضمنى اذ معنى جعل الدلوك
سببا لوجوب الصلوة وجوب الاتيان بالصلوة عند الدلوك ومعنى جعل
الطهارة شرطا للصلوة هو صحة الصلوة عند الطهارة وقس على هذا القياس فى
التقرير شرح التحرير لان وضع السبب الاقتضاء للفعل عنده اى السبب فمعنى
جعل الدلوك سببا او دليلا للصلوة وجوب الاتيان بها عنده فرجع الى الاقتضاء
ومعنى جعل النجاسة مانعة من الصلوة حرمتها معها وجوازها دونها فرجع الى التخيير

وعلى هذا القياس كما ذهب اليه فخر الدين الرازي واختاره السبكي ومن اشار الى
توجيهه بهذا القاضي عضد الدين وانما نفاه المصنف انتهى والمصنف ابن الهمام
صاحب التحرير ولما كان لقائل ان يقول ان ما قص الله ورسوله علينا من الشرائع السالفة
حجة دالة على بيان الشرائع فيكون دالا على الاقتضاء الضمني فعلى تقدير تعميم الاقتضاء
يلزم كونه حكما مع انهم لم يعدوه من الاحكام فلا يكون الحد مانعا فاجاب عنه بقوله
والقصة من حيث هي قصة لا اقتضاء فيها يعني للقصة اعتبار ان اعتبار
انها حكاية عما وقع فبهذا الاعتبار لا اقتضاء فيه اصلا وعدم عده من الاحكام
ايضا بهذا الاعتبار واعتبار انها واجبة الاعتبار مما يدل عليه دليل مما يقع عنه
فهي بهذا الاعتبار حكم فالقائل ان اراد القصة بالاعتبار الاول فلزوم كونها
حكما ممنوع وان اراد القصة بالاعتبار الثاني فقوله لم يعدوه من الاحكام ممنوع
وهذا هو ما خود مما قال الفاضل ميرزا جان في حاشية شرح المختصر من انه على ما قررنا
لا يرد النقض بالقصص بانها تتضمن قوله افعل كذا حتى يثاب بثوابهم او لا تفعل كذا
حتى لا يعاقب بعقابهم على ما في بعض الحواشي اذ دلالة القصة على افعل ولا تفعل
غير مسلم بل القصة خبر لا يدل الا على ثبوت مضمونها وانما يفهم افعل ولا تفعل من مثل
قوله اعتبروا وهو حكم لا محالة بخلاف سببية الزنا بوجوب الجلد فانه يدل على وجوب
الجلد عند الزنا فالفرق ظاهر انتهى وما في التحرير ان الوضع مقدم
عليه اي على الاقتضاء فان الاقتضاء يفهم من السببية التي هي من جملة الوضع
فكيف يكون الوضع مندرجا في الاقتضاء او المقدم لا يكون مندرجا في المؤخر
فلا يصح القول بان الوضع مندرج في الاقتضاء الضمني لا يضر لصدق الاعم

قوله لان الظهر فان الاقتضاء الاعم يصدق عليه سببية مثلا وان لم يصدق عليها الاقتضاء الصريح فالاعم لا يتاخر

يعني للاقتضاء معنيان الاول خاص والثاني عام وما هو موضوع عن الوضع معنى
خاص ويقال له اقتضاء صريحي وما هو شامل للوضع معنى عام شامل للاقتضاء
الصريحي والاقتضاء الضمني والماخوذ في التعريف هو بالمعنى العام لا بالمعنى الخاص
وتارة يمنع كونها اي كون الاحكام الوضعية من المحدود اي من الحكم
فانا لا نسمي الاحكام الوضعية حكما وان سمى غيرنا حكما ولا مشاحة
اي لا مضائقة في اصطلاح غيرنا على تسميتها حكما فعليه تغيير التعريف ولا يلزمنا
اصطلاح غيرنا قال المحلي في شرح جمع الجوامع اما خطاب الوضع الاتي فليس من
الحكم المتعارف كما مشى عليه المصنف انتهى البحث الثاني من جانب المعتزلة ان
الخطاب عندكم اي عند اهل السنة والجماعة اي الكلام النفسي يعني اريد
بالخطاب ههنا الكلام النفسي القايم بذات الله تعالى ليس من جنس الحرف والصوت
لا الكلام اللفظي الدال عليه وهو قديم كسائر صفات الله تعالى والحكم حادث
لثبوت النسخ في الاحكام والناسخ لا محالة كان معدوما فيقال حرم شرب الخمر
بعد ان لم يكن حراما وما ثبت قدمه امتنع عدمه فما لم يمتنع عدمه كالحكم
لم يثبت قدمه فهو حادث فالحكم اذن مباين للخطاب فلا يصح تعريف الحكم بالخطاب
والجواب انا لا نسلم ان الحكم حادث بل نقول ان الحادث هو التعلق اي تعلق
الحكم بالعبد وانما ورد النسخ على الحكم باعتبار التعلق لا باعتبار نفسه والمعرف
هو الحكم باعتبار نفسه وهو قديم ازلي ثابت بذاته تعالى كالخطاب فصح تعريفه
بالخطاب فافهم البحث الثالث ان حد الحكم منقوض باحكام افعال الصبي
من مندوبية صلوته وصحة بيعه عند اذن الولي كما هو مذهبنا ووجوب

الحقوق المالية فى ذمته كضمان ما اتلفه الصبى من مال الغير او لا ثم اداءه
على الولى واجيب بانه اى اشان لا خطاب للصبى وانما الخطاب للولى
التحريض اى تحريض الولى الصبى على الاعمال فمعنى كون صلوته مندوبة ان الولى
مامور بان يحرضه على الصلوة ويامره بها لقوله عليه الصلوة والسلام مروهم بالصلوة
وهم ابناء سبع وله اى للولى الثواب اى ثواب التحريض وعليه اى على الولى
الاداء اى اداء الحقوق من مال الصبى فمعنى وجوب ضمان ما اتلفه الصبى عليه
وجوب اداء ضمان ما اتلفه الصبى من مال الصبى على الولى والصحة امر عقلى
يعرف بالعقل ليس من الاحكام الشرعية لانها تتم بالمطابقة اى يكون المأتى
به موافقا لما ورد به الشرع وهو امر يعرف بالعقل ككون الشخص مصليا او تاركا للصلوة
فاذا عرفت حقيقة البيع من الشرع يعرف صحته وفساده بالعقل وقوله وفيه ما فيه
اشارة الى ما قيل من ان صلوته مما يثاب هو به ولا يعاقب على تركه فكيف لا يكون
مندوبا لكن الفاضل القراباغى فى حاشية شرح المختصر اجاب عنه حيث قال انه
ممنوع بل الثواب انما هو للولى عند المعرف فتامل انتهى ولعل فى قوله فتامل
اشارة الى ان القول بانه لا ثواب للصبى اصلا بعيد غاية البعد كيف ويلزم ان
تكون صلوة الصبى الذى لا ولى له لغوا واجيب عنه فى التقرير شرح التحرير بانه ترتب
الثواب له اى للصبى على فعلها على وجها ظاهرا فانه ليس من لوازم التكليف بل انه
من فضله تعالى ان لا يضيع اجر من احسن عملا انتهى وايضا فى قوله فيه ما فيه
اشارة الى ان تعلق الحق بمال الصبى او ذمته حكم شرعى واداء الولى حكم آخر
مغائر له مرتب عليه واجاب عنه التفتازانى فى التلويح واقتفاه الميرزاجان فى

قوله وفيه ما فيه اشارة الى ما قيل ان صلوة الصبى مما يثاب هو به ولا يعاقب على تركه فكيف لا يكون مندوبا والقول بانه لا ثواب للصبى اصلا بعيد فى غاية البعد كيف ويلزم ان تكون صلوة الصبى الذى

لا ولى له لغوا واجيب ان القبول ان ترتب الثواب ليس موقوفا على التكليف بل جرى على ما تقتضيه احسانه تعالى بان يتفضل على من احسن عملا فتامل

حاشیہ شرح المختصر بان من عرف الحکم بہذا التعریف لا یرد الاعتراض علیہ فانہ
مصرح بان الحکم بالنسبۃ الی الصبی الایجاب اداء الحق من مالہ وذلک علی
الولی وایضا فیہ اشارۃ الی ان الصحۃ نوعان مقابل البطلان ومقابل الفساد و
ما ذکرتم مقابل البطلان وسلمنا انہ امر عقلی لکنہا لیست مما نحن فیہ والمراد فی
کون بیع الصبی صحیحا الصحۃ التی ہی مقابل الفساد ولا نسلم انہ امر عقلی بل ہو امر
شرعی البحث الرابع انہ ای الشان یخرج عن حد الحکم ما یثبت ای
الاحکام التی تثبت بالاصول الثلثۃ غیر الکتاب من السنۃ والاجماع و
القیاس فانہا لیست بخطاب اللہ تعالی بل خطاب الرسول او خطاب المجتہدین
من امتہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم والجواب عن البحث الرابع انہا ای الاصول الثلثۃ
کاشفۃ عن الخطاب ای خطاب اللہ تعالی ومعرفۃ لہ وہذا معنی کونہا ادلۃ الاحکام
فالثابت بہا ای بالاصول الثلثۃ ثابت بہ ای بالخطاب ولما کان لقائل
ان یقول ان نظم القرآن ایضا کاشف عن الکلام النفسی فعد الثلثۃ من الکواشف
دون نظم القرآن تحکم محض وعدہ کاشفا یستلزم ان یکون ہو اصلا ایضا کما
کانت الکواشف الثلثۃ اصولا وحینئذ تکون الاصول خمسۃ لا اربعا اجاب عنہ
بقولہ واما اعدامہ عد نظم القرآن منہ ای من الکاشف مع انہ ای
نظم القرآن کاشف عن الکلام النفسی فلان الدال ای الکلام اللفظی الذی ہو
نظم القرآن کانہ المدلول ای کانہ عین الکلام النفسی والکاشف یکون مغائرا
لما ہو کاشف لہ ولما کان یرد ان عد السنۃ والاجماع من الکواشف مخالف
لما ذکرہ بعض الحنفیۃ من ان القیاس مظہر بخلاف السنۃ والاجماع دفعہ بقولہ

قولہ غیر الکتاب من السنۃ والاجماع والقیاس لانہ
لیس بخطاب اللہ ولا رسولہ بل ہو من
خطاب الرسول لخطاب اللہ

وما نقل عن الحنفية ان القياس مظهر للحكم الذي في المنصوص عليه لا مثبت له
بخلاف السنة والاجماع فمبني على انه اي القياس اصرح في المظهرية
واظهر في الفرعية فان القياس يحتاج الى اصل مقيس عليه حال اخذ الحكم بخلاف
السنة والاجماع اذ لا يحتاج في اخذ الحكم منهما الى شيء سواهما فنسبوا اثبات
الحكم اليهما وكشف الحكم اليه فتامل فانه دقيق ثم بعد الاتفاق على كون
الكلام ازليا في تسمية الكلام في الازل خطابا خلاف نص عليه ابن الحاجب
في المختصر فقال البعض ان الكلام خطاب في الازل وقال البعض انه ليس
بخطاب في الازل ولما كان هذا الخلاف نزاعا لفظيا مبنيا على اختلاف تفسير
الخطاب كما ذكره القاضي عضد في شرح المختصر اشار المصنف اليه بقوله والحق
انه ان فسر الخطاب بما اي بالكلام الذي يفهم حال الكلام او بعده اي نفع افهامه
حالا او مالا كان الكلام خطابا فيه اي في الازل اذ الكلام ليصدق عليه
في الازل حال فقدان المخاطبين انه نفع افهامه حالا او مالا وان فسر الخطاب
بما اي بالكلام الذي افهم اي وقع افهامه في الماضي او الحال لم يكن
الكلام خطابا فيه اي في الازل اذ الكلام لا يصدق عليه في الازل انه
وقع افهامه في الماضي او الحال لعدم وجود المخاطبين في الازل بل يكون
خطابا بما لا يزال عند وجود المخاطبين قال السيد في حاشية شرح المختصر
وليس المراد من صيغة يفهم معنى الحال او الاستقبال بل مطلق الاتصاف بالافهام
الشامل لحال الكلام وما بعده وكذا لم يرد بصيغة افهم في التعريف الآخر معنى
المضي بل الافهام الواقع بالفعل اعم من الماضي والحال انتهى ويبتني عليه

ای علی الخلاف فی تسمیۃ الکلام فی الازل خطابا کما ذکرہ القاضی عضد فی شرح
المختصر الخلاف فی انہ ای الکلام حکم فی الازل ویصیر حکما فیما لایزال فمن
ذہب الی ان الکلام خطاب فی الازل ذہب الی ان الکلام حکم فی الازل و
من ذہب الی ان الکلام لیس بخطاب فی الازل بل یصیر خطابا فیما لایزال ذہب
الی ان الکلام لیس بحکم فی الازل بل یصیر حکما فیما لایزال ولما فرغ المصنف
من حد الحکم والابحاث المتعلقۃ بہ شرع فی تقسیم الحکم فقال ثم الاقتضاء
ای الطلب الماخوذ فی حد الحکم ان کان حتما ای وجوبا لفعل غیر کف
فالایجاب ای فالحکم الایجاب وھو ای الایجاب نفس الامر النفسی
ای عین الامر النفسی فان الایجاب ہو الخطاب المقتضی حتم فعل وہو عین الامر
وان کان الاقتضاء ترجیحا لفعل غیر کف فالندب ای فالحکم الندب وان
کان الاقتضاء لکف حتما فالتحریم ای فالحکم التحریم او کان الاقتضاء لکف ترجیحا
فالمکروہ ای فالحکم المکروہ والتخییر ای تساوی الفعل وعدمہ الماخوذ فی حد الحکم
الاباحۃ یعنی الحکم بالتخییر یسمی اباحۃ والمذکور ہو تقسیم الحکم باعتبار نفسہ واما تقسیم الحکم باعتبار
الاتصال ای باعتبار طریق وصول الحکم الی المکلف بہ باللفظ الدال علیہ المنقول الیہ
فکذلک عند غیر الحنفیۃ والحنفیۃ لما وجدوا احکام الاحکام التی
ثبت بدلیل قطعی مخالفۃ لاحکام الاحکام التی تثبت بدلیل ظنی لاحظوا
حال الدال ای ما یدل علی الطلب فی الاقتضاء ای الطلب الحتمی لانہ العمدۃ
فی الباب فقالوا فی التقسیم ان ثبت الطلب الجازم بقطعی ای
بدلیل لاشبہۃ فیہ اصلا فالافتراض ای فالحکم الافتراض ان کان ذلک

ف قولہ لفعل غیر کف عن الکف فعل غیر کف عن الترک
فتوقف ۱۲ منہ

الطلب للفعل والحكم التحريم لكان ذلك الطلب للكف او ثبت الطلب
الجازم بظني اي بدليل فيه شبهة فالايجاب فالحكم الايجاب لكان ذلك
الطلب للفعل والحكم كراهة التحريم لكان ذلك الطلب للكف
ويشاركانهما اي يشارك الايجاب وكراهة التحريم الافتراض والتحريم
في استحقاق العقاب بالترك اي يشارك الايجاب الافتراض في استحقاق
العقاب بترك فعلها ويشارك كراهة التحريم التحريم في استحقاق العقاب بترك
الكف يعني لافرق بين الفرض والواجب في استحقاق العقاب بترك
فعلهما وكذلك لافرق بين الحرام والمكروه تحريما في استحقاق العقاب
بترك الكف عنهما ومن ههنا اي من اجل مشاركة الواجب الافتراض
في استحقاق العقاب بترك الفعل ومشاركة المكروه تحريما الحرام في ٩٢
استحقاق العقاب بترك الكف قال محمد كل مكروه حرام نحو زا
في لفظ الحرام ما رادة استحقاق العقاب بترك الكف للقطع بان محمدا
لايكفر جاحد الوجوب والمكروه تحريما كما يكفر جاحد الفرض والحرام والحقيقة
من الكلام المجاز منه ما قاله اي ابو حنيفة وابو يوسف انه اي المكروه
الى الحرام اقرب منه الى الحل لان المكروه ما ثبت
بدليل ظني والحرام ما ثبت بدليل قطعي وبينهما فرق فالنزاع لفظي لا معنوي
لان قول محمد محمول على التجوز وقول الشيخين محمول على الحقيقة هذا اي
خذ زا واحفظه ولما كان في كلام الاصوليين وهم التدافع بانهم قسموا
الحكم مرة الى الايجاب والتحريم ومرة الى الوجوب والحرمة اشار المصنف

الى دفعه بقوله واعلم انهم اى الاصوليين جعلوا اقسام الحكم خمسة الايجاب
والتحريم ولخرى الوجوب والحرمة وتارة الوجوب والتحريم كما فى
اصول ابن الحاجب فحمل بعضهم اى بعض العلماء كلام الاصوليين
على المسامحة باستعمال لفظ الحكم فى غير المعنى الحقيقى وهو الوجوب والحرمة
بلا قصد بارادة المعنى الحقيقى وهو الايجاب والتحريم اعتمادا على ظهور الفهم
وهو المراد بالمسامحة وحمل بعضهم اى بعض العلماء على انهما اى
الوجوب والحرمة والايجاب والتحريم متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار
يعنى ان الوجوب والايجاب متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار وكذلك الحرمة والتحريم
فان معنى قول الله تعالى افعل القايم بذاته تعالى اذا نسب هذا المعنى الى الحاكم تعالى
بقيامه به يسمى هذا المعنى ايجابا واذا نسب هذا المعنى الى الفعل المطلوب
بقوله افعل سمى هذا المعنى وجوبا فالايجاب والوجوب هما معنى نفس قوله
افعل لكنه باعتبار القيام ايجاب وباعتبار التعلق وجوب وكذا الحال فى
التحريم والحرمة واورد على الاتحاد ان الوجوب يترتب على الايجاب
يقال اوجب الله الفعل فوجب وذلك بين فى الاتحاد اذ لا شك فى ان المترتب
والمترتب عليه متغايران فكيف الاتحاد بين الوجوب والايجاب واجيب
بمنع المنافات بين الاتحاد والترتب بمنع لزوم التغاير الحقيقى بين المترتب
والمترتب عليه مستند الجواز ترتب الشئ باعتبار على نفسه باعتبار
آخر او مرجعه اى مرجع ترتب الشئ باعتبار على نفسه باعتبار آخر الى
ترتب احد الاعتبارين على الآخر فليس هذا الترتب ترتب الشئ على نفسه

حقيقة قال السيد بعد ذكر الايراد المذكور وجوابه في حاشية شرح المختص
وبهذا الجواب المذكور يجاب ايضا عما قيل ان الايجاب من مقولة
الفعل والوجوب من مقولة الانفعال والمقولات متباينة بالذات فكيف
يصح القول بالاتحاد بين الداخلين تحت المقولتين بان دخول شئ تحت المقولة
باعتبارين مختلفين جائز ودعوى امتناع صدق المقولات على شئ
باعتبارات شتى اى مختلفة محل مناقشة انتهى قول السيد ولم
كان يرد ان الشيخ صرح بان المقولات متباينة بالذات فلا تتصادق على شئ
واحد ولو باعتبارات مختلفة بل مصاديقها مختلفة بالذات فلا مناقشة في
دعوى الامتناع فاراد دفعه بقوله اقول انما يسلم ان تصادق المقولات
الحقيقية لم يلزم ههنا فان الخطاب النفسي الذي هو الكلام النفسي امر واحد
من مقولة الكيف عندهم وليس بفعل ولا انفعال حقيقة الا بالاعتبار فيصدق
عليه باعتبار انتسابه الى الحاكم الفاعل فعل اى هيئة تاثيرية وباعتبار انتسابه
الى المفعول المفعول انفعال اى هيئة تاثيرية وذكر مولانا نظام الملة والدين
في شرح هذا الكتاب ان الفعل والانفعال لهما معنيان الاول التاثير مطلقا
والتاثر كذلك وهما من المقولات والثاني التاثير المتجدد شيئا فشيئا والتاثر
كذلك كما في افادة النار الحرارة في الماء وهما من المقولات فالايجاب بفعل
بالمعنى الاول وكذا الوجوب بانفعال بالمعنى الاول فالايجاب والوجوب
ليسا من مقولة الفعل والانفعال حقيقة بل مجازا واعتبارا وتصادق
المقولات الاعتبارية باعتبارات مختلفة ليس بممتنع فلا يرد

صح

ما قيل في حاشية شرح المختصر لميرزا جان بعد ذكر قول السيد رحمه الله تعالى
حاصله ان الشيخ الرئيس في الشفاء صرح بان المقولات متباينة
فلا تتصادق ولو باعتبار فان مراد الشيخ من المقولات المقولات
الحقيقية لا الاعتبارية وكذلك لا يرد ما نقله ميرزا جان في الحاشية المذكورة
عن حاشية شرح المطالع للسيد رحمه الله تعالى حيث قال وذكر قدس سره
في حاشية المطالع المقولات متباينة بالضرورة فلا يندرج ما تصدق عليه
احديها فيما تصدق عليه الاخرى والا تصادقت عليه المقولتان معا بل الاولى
في الجواب ان يقال من قال بان الوجوب هو نفس الايجاب والتصاف الفعل به
لا من حيث قيامه بالفعل بل من قبيل اتصاف الشئ بحال متعلقه ولهذا
قال بعض الاصوليين معنى قولهم الفعل واجب انه ذو وجوب لا ان الوجوب
قائم به كيف يسلم ان الوجوب من مقولة الانفعال او الكيف على ان كون
الايجاب من مقوله الفعل غلط لان المراد منه ليس هو التاثير لانهم جعلوه
من قبيل الصفات لانه من قبيل اقسام الكلام النفسي عندهم فلا اعتراض
غلط على المصنف في غلط ولا يحتاج في دفعه الى منع المقدمة الضرورية انتهى ولما فرغ
رحمه الله عن تقسيم الحكم التكليفي الذي هو الخطاب التكليفي شرع في تقسيم الحكم الوضعي
الذي هو الخطاب الوضعي فقال ثم خطاب الوضع اي خطاب الله المتعلق
بفعل المكلف بغير اقتضاء ولا تخيير الذي وضعه الله لبيان تعلق شئ بشئ اصناف
منوطا اي من اصناف الحكم على الوصف اي وصف الشئ بالسببية
اي بكونه سببا للحكم والسبب في الاصطلاح هو الوصف المنضبط الذي دل

السمع على كونه معرفا لثبوت حكم شرعي وهي اي السببية بالاستقراء
نوعان وقتية منسوبة الى الوقت كالدلوك اي ميلان الشمس وقت الزوال
لوجوب الصلوة فان سببية الدلوك لوجوب الصلوة وقتية لقوله تعالى
اقم الصلوة لدلوك الشمس ومعنوية منسوبة الى المعنى الذي غير الوقت
كالاسكار للتحريم لقوله عليه الصلوة والسلام كل مسكر حرام رواه مسلم وغيره
ومنها اي من اصناف خطاب الوضع الحكم بكونه اي بكون الوصف
مانعا وهو ايضا نوعان فاما ان يكون مانعا للحكم لا للسبب بان يكون السبب
موجودا لكن لا يترتب عليه الحكم المسبب لما نع يمنع ترتب الحكم كالابوة اي
كون الشخص اما بشخص في القصاص فانه اذا قتل الاب ابنه لا يحكم بالقصاص
مع وجود سبب القصاص وهو القتل ظلما فالابوة منعت حكم القصاص
مع وجود سببه او يكون مانعا للسبب اي سببية السبب كالدين في الزكوة
فالدين منع المال البالغ للنصاب الذي هو سبب لوجوب الزكوة عن كونه
سببا لوجوب الزكوة فالمديون المالك للنصاب لا يجب عليه الزكوة ومنها
اي من اصناف خطاب الوضع الحكم بكونه اي بكون الوصف شرطا
والشرط ما يكون عدمه مانعا عن الشئ وهو ايضا نوعان فانه اما ان يكون
شرطا للحكم كالقدرة للتسليم اي لتسليم المبيع للمشتري للبيع اي لصحة
البيع التي هي حكم فان القدرة شرط لصحة البيع وجوازه او يكون شرطا للسبب
كالطهارة في الصلوة فانها شرطت في الصلوة لاجل سبب الصلوة
وسببها اي سبب الصلوة تعظيم الباري تعالى والتعظيم لفقد ان

الطهارة هذا اى خذوا واحفظوه والان بعد الفراغ عن تقسيم الحكم نشرع
فى بيان مسائل الاحكام التى هى من المبادى ولنقدم عليها اى
على المسائل تعريف الواجب وهو اى الواجب ما استحق العقاب
تاركه فى الجملة وزاد ابن الحاجب فى المختصر قوله فى جميع وقته لادخال
الواجب الموسع والقاضى ابو بكر الباقلانى قوله بوجه ما حيث قال فى
حد الواجب ما يذم تاركه شرعا بوجه ما انتهى لادخال الواجب الموسع و
واجب الكفاية والواجب المخير والحق انه لا حاجة الى احدهما لان انتهاض
ترك سببا للعقاب فى الجملة كاف كما اشار اليه القاضى عضد ورد ابن الحاجب
على زاد القاضى ابو بكر بعدم الطرد فتعقبه القاضى عضد فى شرح المختصر
باثبات الطرد وانتصار الابى بكر استحقاقا عقليا عند الحسنية فان الحسن
والقبح عقليان عندهم والحسن استحقاق الثواب والقبح استحقاق العقاب
او استحقاقا عاديا عند الاشاعرة فان عندهم لا استحقاق للعبد الا بمقتضى
ان العادة الالهية جرت بان توصل الفاعل الثواب وتوصل التارك العقاب
ولما كان يرد انه اذا كان ترك الواجب موجبا لاستحقاق العقاب يلزم
عدم تخلف العقاب من التارك ولا يمكن الخلاص عنه فيلزم ان لا تنفع التوبة
والشفاعة مع انهما نافعان فاجاب عنه بان تخلف العقاب عن التارك للعفو
والحال ان العفو من الكرم الالهى لا ينافى الاستحقاق وقيل فى تعريف الواجب
لدفع ما يرد على تعريف الواجب بما يعاقب تاركه من خروج الواجب المعفو
عن تركه ما اوعد بالعقاب على تركه يعنى جاء الوعيد بالعقاب

على من يتركه ولما رد هذا التعريف ابن الحاجب في المختصر بان مايرد على ذلك
التعريف غير مندفع من هذا التعريف ايضا الصدق ايعاد الله تعالى فيستلزم
العقاب على الترك فيخرج عن هذا التعريف ايضا الواجب المعفو عن تركه ثم اشار
التفتازاني في شرح الشرح الى جواب بانه قد ذهب بعض المتكلمين الى ان الخلف
في الوعيد جائز دون الوعد انتهى وصرح المصنف رحمه الله تعالى بقوله
ولا يخرج عن هذا التعريف العفو عن الواجب المعفو عن تركه قال
الخلف في الوعيد جائز لا ممتنع دون الوعد فان الخلف فيه ممتنع
غير جائز رد هذا الجواب بما قاله السيد رحمه الله تعالى في حاشية
شرح المختصر بان ايعاد الله تعالى خبر عن كون ما وعد به في الاخرة كل
خبر من الله تعالى فهو صادق قطعا والخلف يستلزم عدم الصدق فيكون
تجويز الخلف باطلا البتة ولما اعتذر عنه الفاضل ميرزا جان في حاشية شرح
المختصر بقوله يمكن ان يقال الايعاد ليس خبرا بل انشاء والمقصود منه الانذار
والتخويف وعدم جواز الخلف في الوعد ليس لانه كذب بل لخصوصية كونه
وعدا يجب الوفاء به قبل انتهى رده المصنف رحمه الله تعالى بقوله وتجويز
كونه انشاء للتخويف كما قيل في حاشية شرح المختصر لميرزا جان
عدول عن الحقيقة بلا موجب يقتضيه فان مساق الايات لموعدة حقيقتها
الاخبار والانشاء مستعمل فيها مجازي لها على ان مثله اي مثل هذا التجويز
يجري في الوعد ايضا بان يقال ان الايات الدالة على الوعد انشاءات
للترغيب فيجوز الخلف فيه ايضا فيسد باب المعاد وهو مفتوح اقول

لو تم كونه انشاء للتخويف لدل على ان لا عذاب في الواقع فان العذاب الواقع
في النصوص الواردة انما هو التخويف والتهديد دون الواقعية فدل على بطلان
العفو مطلقا لان العفو التجاوز عمن يستحق المواخذة وعلى هذا ليست المواخذة
موعودة فلا تجاوز فلا عفو والكلام كان في خروجه اى العفو بعد
تسليم وجوده اى العفو واذا تم الاستدلال على الرد بالتجويز المذكور
فلا بد ان يقال في الجواب ان الايعاد في كلامه تعالى مقيد بعدم
العفو على ما ذكره الفاضل ميرزا جان في حاشية شرح المختصر حيث قال
اقول ههنا بحث لان الايعاد بالعقاب في كلامه تعالى على مذهب من قال
بالعفو مقيد بعدم العفو وبعدم التوبة عند الكل ولا يلزم الكذب على اى حال
وح لا يلزم الكذب في الايعاد على تقدير العفو فلا ينقض على هذا التقرير
فلا يخرج عن حد الواجب الواجب المعفو عن تركه فانه اوعد بالعقاب
على تركه وعدم العقاب على تركه للعفو اذ الايعاد في كلامه مقيد بعدم العفو
فلا يلزم الكذب في الايعاد بعدم العقاب على تقدير العفو مسئلة الواجب
على الكفاية هو الواجب الذي تفرغ ذمة الكل منه بفعل بعض المكلفين وذكر
الابهري في حاشية شرح المختصر قال بعض الفقهاء الواجب بالكفاية
ما يحصل المقصود من شرعيته بمجرد حصوله كالجهاد فان المصلحة التي شرع الجهاد
الجهاد هي حفظ الدين باذلال اعدائه تحصل بجهاد من اعدائه صادر من اى
بعض انتهى واجب على الكل اى كل واحد وهو قول الجمهور مقتضى كلام
الامدي في الاحكام ومختار الشيخ تقي الدين السبكي كما ذكره ابنه التاج السبكي

ولا يلزم الشيخ ١٢

نقل لمحة من

قوله لو تم كونه انشاء للتخويف لدل على ان لا عذاب في الواقع فان العذاب الواقع في النصوص الواردة انما هو التخويف والتهديد دون الواقعية فدل على بطلان العفو مطلقا لان العفو التجاوز عمن يستحق المواخذة وعلى هذا ليست المواخذة موعودة فلا تجاوز فلا عفو والكلام كان في خروجه اى العفو بعد تسليم وجوده اى العفو واذا تم الاستدلال على الرد بالتجويز المذكور فلا بد ان يقال في الجواب ان الايعاد في كلامه تعالى مقيد بعدم العفو على ما ذكره الفاضل ميرزا جان في حاشية شرح المختصر حيث قال اقول ههنا بحث لان الايعاد بالعقاب في كلامه تعالى على مذهب من قال بالعفو مقيد بعدم العفو وبعدم التوبة عند الكل ولا يلزم الكذب على اى حال وح لا يلزم الكذب في الايعاد على تقدير العفو فلا ينقض على هذا التقرير فلا يخرج عن حد الواجب الواجب المعفو عن تركه فانه اوعد بالعقاب على تركه وعدم العقاب على تركه للعفو اذ الايعاد في كلامه مقيد بعدم العفو فلا يلزم الكذب في الايعاد بعدم العقاب على تقدير العفو مسئلة الواجب على الكفاية هو الواجب الذي تفرغ ذمة الكل منه بفعل بعض المكلفين وذكر الابهري في حاشية شرح المختصر قال بعض الفقهاء الواجب بالكفاية ما يحصل المقصود من شرعيته بمجرد حصوله كالجهاد فان المصلحة التي شرع الجهاد الجهاد هي حفظ الدين باذلال اعدائه تحصل بجهاد من اعدائه صادر من اى بعض انتهى واجب على الكل اى كل واحد وهو قول الجمهور مقتضى كلام الامدي في الاحكام ومختار الشيخ تقي الدين السبكي كما ذكره ابنه التاج السبكي

ولا يلزم الشيخ ١٢

نقل لمحة من

في جمع الجوامع ومختار ابن الحاجب في اصوله وابن الهمام في التحرير وفي تفسير الكل بكل واحد احترازا عن الكل المجموعي اشارة الى رد ما ذهب اليه بعضهم من ان الوجوب على الجميع من حيث هو وليسقط الواجب الكفائي او وجوبه عن الكل بفعل البعض كصلوة الجنازة ولما كان يرد على الوجوب على كل واحد والسقوط بفعل البعض ان اسقاطه عن الباقين رفع للطلب بعد تحقق الطلب فيكون نسخا له فيفتقر الى خطاب جديد ولا خطاب فلا نسخ اذ النسخ مع عدم الخطاب الجديد باطل فلا سقوط عن الباقين دفعه بقوله ولا يلزم النسخ لان سقوط الامر قبل الاداء قد يكون بقول رافع للحكم وهو نسخ وقد يكون لانتفاء علة الوجوب كاحتراق الميت مثلا فانه يحصل بفعل البعض فلهذا ينسب السقوط الى فعل البعض وهذا السقوط ليس للنسخ وايضا يجوز ان ينصب الشارع امارة على سقوط الواجب من غير نسخ اى من غير رفع للحكم بالكلية حتى لو تحقق وقت ذلك الواجب تحقق الواجب بدون خطاب جديد ولا يراد ودفعه ذكرهما التفتازاني في شرح الشرح والفاضل ميرزاجان في حاشيته على شرح المختصر واوضح العلوي في حاشيته شرح الشرح ما ذكراه في الدفع ثانيا وقيل الواجب على الكفاية واجب على البعض وهو مقتضى كلام الامام في المحصول ومختار التاج السبكي في جمع الجوامع وبه جزم البيضاوي في المنهاج ثم اختلف في هذا البعض فقيل هو مبهم قال السبكي في جمع الجوامع والمختار البعض مبهما انتهى وقيل معين عند الله منكر عندنا والدليل لنا على ما اخترنا من الوجوب على كل واحد اثم الكل بتركه اى بترك الواجب

الكفائي اتفاقا اذا ظنوا اي الكل ان غيرهم لم يفعل يعني اذا ظن كلو احد منهم
ان غيره لم يفعل هذا الفعل الواجب ثم فلو لم يكن واجبا على الكل لما اثم الكل
عن الترك اذا ظنوا ان غيرهم ترك فان ترك غير الواجب ليس بموجب للاثم و
القائلون بالوجوب على البعض قالوا في الاستدلال على مذهبهم اولا
بان الواجب على الكفاية سقط وجوبه عن الكل بفعل البعض ولو كان
واجبا على الكل لم يسقط عن الكل بفعل البعض كسائر العبادات بل انما يسقط
عن الكل بفعل الكل اذ سقوط الواجب عن المكلف بفعل غيره مستبعد قلنا
لا نسلم الملازمة بين الوجوب على الكل وبين عدم السقوط عن الكل بفعل البعض
بل يجوز ان يكون الواجب الكفائي واجبا على الكل ويسقط عن الكل بفعل
البعض ولا استبعاد في سقوط الواجب الكفائي عن المكلف بفعل غيره
اذ المقصود من الفعل الواجب بالكفاية وجود الفعل من اي شخص كان لان ابتلاء
كل مكلف كما في فرض عين وقد وجد الفعل من فعل البعض فلم تبق حاجة
الى فعل الباقين فسقوط ما على الكفيلين اي الاصيل والكفيل باداء
احدهما يعني اذا كفل الرجل من احد فاذا ادى احدهما ما عليه يسقط
عن الآخر مع ان المال وجب عليهما بالاصالة والكفالة اذ المقصود وصول
المال وقد وصل فكذا المقصود ههنا وجود الفعل وقد وجد فهذا سند للمنع
وقالوا في الاستدلال ثانيا الابهام في المكلف كما في الواجب الكفائي
كذا الابهام في المكلف به كما في الواجب المخير والابهام الثاني لا يصلح
مانعا عن الوجوب لان ايجاب واحد مبهم كما في خصال كفارة اليمين جائز

١٠١

بالاتفاق فكذا الابهام الاول لا يصلح مانعا عن الوجوب فيجوز الايجاب على
بعض مبهم في الواجب الكفائي حاصله قياس الواجب على الكفاية على
الواجب المخير قلنا في الجواب بان قياس الواجب الكفائي على الواجب
المخير بقياس الابهام في المكلف على الابهام في المكلف به قياس مع الفارق
فان الواجب المخير بالابهام في المكلف به يستلزم تاثيم المعين بترك المبهم
والواجب الكفائي بالابهام في المكلف لا يستلزم تاثيم المبهم بترك المعين
وتاثيم المعين بترك المبهم معقول وتاثيم المبهم بترك المعين غير معقول
فابهام المكلف مانع دون ابهام المكلف به قيل في شرح الشرح
للعلامة التفتازاني في رد هذا الجواب ان لزوم تاثيم المبهم انما يصح لو كان
مذهب القائلين بالوجوب على البعض اثم البعض المبهم بترك الواجب على
الكفاية وليس كذلك بل مذهبهم اثم الكل اي الجميع بسبب ترك ١٠٢
البعض على ما يدل عليه قولهم لنا اثم الجميع باتفاق فلا يلزم تاثيم المبهم في
الواجب الكفائي قلنا في الجواب عن الرد المذكور اتباعا لما ذكره الابهري
في حاشية شرح المختصر والافضل القرابا غي في حاشية شرح المختصر ايضا
ترك البعض يقتضي اولا وبالذات اثم البعض وانما كان ترك البعض من
حيث الابهام والانتشار يؤل الى ترك الكل فيرجع الى اثم الجميع ثانيا
وبالعرض بواسطة وجود ترك البعض في ترك الجميع وعدم اولوية البعض
دون البعض فيلزم تاثيم للمبهم اولا وبالذات وهو غير معقول بخلاف
تاثيم المعين بترك الواحد الغير المعين اولا بالذات فانه معقول اقول

لدفع ما قلنا في الجواب عن الرد انا لانسلم ان تاثيم المبهم مطلقا غير معقول بل
الغير المعقول تاثيم المبهم من حيث انه مبهم وانما يلزم ههنا تاثيم المبهم بتاثيم فرد
معين منه وهو الكل لان مراد القائلين بالوجوب على البعض المبهم بالبعض
المبهم ما يشمل البعض فقط والبعض مع غيره وهو الكل لا البعض فقط فيكون
الكل من فرد البعض المبهم فان الكل اذا اتوا به اى بذلك الواجب
اتوا بما وجب عليهم اتفاقا بين القائلين بالوجوب على الكل والقائلين
بالوجوب على البعض فاثم الكل فرد من اثم البعض كما ان اتيان الكل كان فردا
من اتيان البعض وهذا الخ من تاثيم المبهم وهو تاثيم المبهم بتاثيم فرد معين منه وهو الكل
معقول البتة كذا اى هذا النحو من التاثيم لا ينافي التحصيل اى تحصيل المبهم نعم المبهم
الغير الجامع للكل اى من حيث انه مبهم غير معقول بالتاثيم وتاثيم المبهم كذلك غير ١٠٣
لازم ههنا فتفكر لعله اشارة الى ان الوجوب على البعض المبهم انما يوجب تاثيم البعض المبهم
لا تاثيم فرد معين من ذلك البعض المبهم وهو بديهي الاستحالة وقالوا
في الاستدلال ثالثا بان التفقه والانذار واجبان على الكفاية وصرح
بوجوبهما على طائفة غير معينة من الفرقة في كتاب الله تعالى قال الله تعالى
لولا نفر على كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين وينذروا قومهم
اذا رجعوا اليهم اى هلا خرج من كل جماعة عظيمة جماعة صغيرة ليتفقهوا في
الدين وينذروا قومهم بعد التفقه اذا رجعوا اليهم اما الوجوب فمستفاد من لولا
الداخلة على الماضي الدالة على التنديم واللوم واما انه على طائفة غير معينة
فظاهر كذا ذكر السيد في حاشية شرح المختصر قلنا في الجواب عن هذا الاستدلال

بان قول الله تعالى ما فعل بالسقوط للوجوب عن الجميع بفعل البعض فيقال
ان فعل الطائفة من الفرقة مسقط للوجوب عن الجميع فلا يدل قوله تعالى على الوجوب
على البعض بل السقوط عن الجميع بفعل البعض جمعا بين الادلة المثبتة للوجوب
على الجميع وبين هذا وقد دل دليلنا على الوجوب على الجميع وايضا دل قوله
عليه السلام طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة على وجوب النفقة على الجميع
وان لم يادل قوله تعالى يلزم الغاء بعض الادلة بالكلية والجمع اولى من
الغاء دليل بالكلية ثم قال الشيخ ابن الهمام في التحرير يشكل الوجوب
على البعض بدليل السقوط بفعل البعض بسقوط صلوة الجنازة التي هي واجبة
على الكفاية كما صرح به غير واحد من الحنفية والشافعية وحكوا الاجماع عليه
كما في التقرير بفعل الصبي العاقل يعني اذا صلى الصبي العاقل صلوة الجنازة ١٠٤
تسقط عن البالغين كما هو اى السقوط الاصح عند الشافعية وذكر ابن
امير الحاج في التقرير ولا يحضرني هذا منقولا فيما وقفت عليه من كتب المذهب
وانما ظاهر اصوله عدم السقوط كما هو غير خاف انتهى مع انه لا وجوب عليه
اى على الصبي العاقل ولا انتفاء لعلة الوجوب ولا نسخ ههنا ولا يسقط الواجب
الا باداء من وجب عليه او بانتفاء علة الوجوب او النسخ فكيف السقوط فاقول
في الجواب عن الاشكال انه لا اشكال فان ذلك السقوط كسقوط الدين
الواجب على المديون باداء المتبرع اى المحسن مع انه لا وجوب لاداء الدين
على المتبرع حاصله انه ربما يكون المقصود من ايجاب شئ خروجه في الوجود فاذا
وجد باداء من لا وجوب عليه يسقط الوجوب لحصول المقصود كما في حقوق العباد

من سقوط الدين الواجب على المديون بادار المتبرع اذا المقصود كان وصول الدين
الى الدائن وقد وجد بادار المتبرع فسقط الوجوب عن ذمة المديون لحصول
المقصود قال ابن الهمام في التحرير والجواب بما تقدم يعني الجواب عن هذا الاشكال
بما تقدم من ان المقصود الفعل وقد وجد فما نسبه المصنف الى نفسه اشار اليه
ابن الهمام في التحرير مسئلة ايجاب امر من امور معلومة صحيح جائز عند جمهور
الفقهاء والاشاعرة كالامدي وابن الحاجب بهذا لفظ التقرير وذكر الاسنوي في
شرح المنهاج بما نصه هذا نقله الامام في المحصول عن الفقهاء فقط ولم ينقل عن
الاصوليين تصريحا بموافقتهم ولا مخالفتهم بل ظاهر كلامه المخالفة لانه البطل
ما استدلوا به وكذلك فعل صاحب الحاصل والتحصيل نعم نقله الامدي عن الفقهاء
والاشاعرة وارتضاه واختاره ايضا ابن الحاجب انتهى وفي قوله صحيح اشعار
بان من قال بايجاب الجميع او البعض المعين ذهب الى عدم صحة ايجاب امر من امور
معلومة كذا افاده التفتازاني في شرح الشرح وهو اي ذلك الامر الواجب
المخير اصطلاحا كخصال الكفارة في كفارة اليمين في قوله تعالى فكفارته اطعام
عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة فههنا ايجاب
احد الامور الثلثة من الاطعام والكسوة والتحرير بخلاف باقي الكفارات لانها مرتبة
وليس فعل واحد منها موكولا الى اختيار المكلف كذا ذكر الابهري في حاشية شرح المختصر
وقيل ان ايجاب امر من امور معلومة غير صحيح وكل ما يرى فيه ذلك فهو ايجاب
بالجميع اي بجميع الامور ويسقط وجوب الباقي بفعل البعض كما ان الواجب
الكفائي واجب على الكل ويسقط عن الباقين بفعل البعض فنوائي المكلف

١٠٥

بالجميع اى بجميع الامور الواجبة يستحق ثواب ولجبات ولو ترك الجميع ياثم
اثم من ترك واجبات اقول ذلك اى القول بانه ايجاب بالجميع

فرع جواز اجتماع الجميع وقد لا يجوز اجتماع الجميع كنصب
احد المستعدين للامامة الكبرى فانه واجب مخير على الخلق ونصب الكل
حرام فكيف يستحق الآتى بالكل ثواب واجبات بل يستحق الاثم فالقول
بانه ايجاب بالجميع مع التفريع باطل ثم هذا الاحتمال اى احتمال الايجاب
بالجميع وان نسبه صاحب المنهاج الى المعتزلة وابن الحاجب فى المختصر وابن
امير الحاج فى التقرير الى بعضهم لكنه مما لم يشتهر قائله فانه مذهب غير مشهور
من المعتزلة واما المشاهير منهم فيدعون الوجوب على الجميع بمعنى انه لا يجوز الاخلال
بالكل وبايها فعل يخرج عن عهدة التكليف ولا يثاب ولا يعاقب الا على فعل
واجب واحد وتركه كما فسر وجوب الجميع ابو الحسين به كذا ذكر الفاضل ميرزا جان
فى حاشيته شرح المختصر وذكر العلامة التفتازانى فى شرح الشرح واطلق جمهور
المعتزلة القول بانه يقتضى وجوب الجميع على التخيير وفسره ابو الحسين اى البصرى
من المعتزلة بانه لا يجوز الاخلال بجميعها ولا يجب الاتيان به وللمكلف ان يختار
ايا ما كان وهو بعينه مذهب الفقهاء لكنه بنى ما ذهب اليه بعض المعتزلة من انه
يثاب ويعاقب على كل واحد ولو اتى بواحد سقط عنه الباقى بناء على ان الواجب
قد يسقط بدون الاداء والكان جمهورهم على خلاف ذلك قال الامام اى امام الحرمين
فى البرهان ان ابا هاشم اى من المعتزلة قد اعترف بان تارك خصال الكفارة لا يأثم
اثم من ترك الواجبات ومن اتى بها جميعها لم يثب ثواب واجبات لوقوع الامتثال

قوله لا يجوز الاخلال الخ
قد نسب هذا الاحتمال اى
الى بعض المعتزلة لكن
الشيخ منهم يقولون
انا لو حرمنا بالجميع
بمعنى انه لا يجوز
الاخلال بالكل وان
فعل يخرج عن عهدة التكليف

١٠٦

والعقاب والثواب
على فعل واحد وتركه
واجب

بواحدة وقيل ليس بواجب الجميع ولا واحد مبهم من الامور بل هو واحد معين
عندنا ومعين عنده تعالى وهو اى التعيين بالفعل يعني واذا اتى المكلف
بواحد من الامور فقد اتى بواجب عليه عنده تعالى فيختلف الواجب بالنسبة
الى المكلفين باختلاف افعالهم فمن اتى بالاطعام والكسوة فهو الواجب عليه ومن اتى
بالاعتاق فهو الواجب عليه وهذا القول يسمى قول التراجم لان الاشاعرة يرونه
عن المعتزلة والمعتزلة يرونه عن الاشاعرة كما قال في المحصول ولما لم يعرف
قائله عبر المصنف يعني صاحب المنهاج عنه بقوله قيل وهذا المذهب باطل
بدا ماذكره الاسنوي في شرح المنهاج وقال ابن امير الحاج في التقرير
وتعاضد الفريقان على فساده فاذا لا يسوغ نقله عن احدهما كما قال السبكي بل
قال والده لم يقل به قائل انتهى ورد هذا القول بان الوجوب يجب
ان يكون قبل الفعل حتى يمتثل اذ الامتثال بعد الوجوب لان الامتثال
بالواجب عبارة عن الاتيان بالواجب من حيث انه واجب والفعل مع
الامتثال فقبليته على الامتثال مستلزم لقبليته على الفعل واذا كان الوجوب
قبل الفعل فلا يكون متحصلا بالفعل والا يلزم تقدم الشئ على نفسه وكون الواجب
معينا بالفعل يوجب كونه متحصلا بالفعل فافهم فانه دقيق وقيل الواجب
هو واحد معين لا يختلف بل هو على تعينه لكن يسقط الوجوب عن
ذمة المكلف به اى بذلك المعين وبالاخرى بغير ذلك المعين و
قائل هذا ايضا بعض المعتزلة كما نص عليه الامدي في الاحكام وابن الحاجب
في المختصر والمحلي في شرح جمع الجوامع واقره القاضي عضد في شرح المختصر

١٠٧

والدليل لنا اى لاهل السنة من جمهور الفقهاء والاشاعرة الجواز اى جواز
ايجاب امر من امور معلومة لا بعينه من الآمر الموجب عقلا لان الآمر الموجب
لو قال اوجبت عليك واحدا مبهما من هذه الامور وانيا فعلت فقد اتيت بالواجب
وان تركت الجميع تذم لترك احدها من حيث هو احدها لم يلزم منه محال
كذا ذكر القاضى عضد فى شرح المختصر والنص كما فى الكفاية قوله تعالى
فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة
دل عليه اى على ايجاب امر من امور معلومة كالاطعام والكسوة والتحرير
لان قوله فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم الاطعام
وعطف عليه الكسوة والتحرير بواو وهى لاحد الشيئين او الاشياء لا على التعيين
فوجب حمل النص على مدلوله اعنى ايجاب امر من امور معلومة لان الصرف
من المدلول انما يكون عند امتناعه وههنا مدلوله جائز عقلا لا ممتنع فهذا حاصل
ما ذكره التفتازانى والجرجانى والابهرى والقراباغى فى حواشيهم على شرح المختصر
والمعتزلة قالوا فى نفى التخيير اى على الوجه المذكور المختار عندنا اى ايجاب
امر من امور معلومة لا نفى التخيير مطلقا كذا ذكر السيد فى حاشية شرح المختصر
قال الابهرى فى حاشية شرح المختصر يعنى انه وجب على المكلف واحد منهم من
اشياء معينة وفوض تعيينه الى اختياره لا يعنى انه وجب كل واحد عليه
وفوض فعل ايها شاء الى اختياره فانه غير ما ذهبوا اليه انتهى ولعله اشار
بهذه العبارة تنبيها على ان مال مذهبهم نفى التخيير اما على القول بالتعيين فظاهر
واما على القول بوجوب الكل فكذلك ايضا لان الوجوب اذا تعلق بكل واحد معا

فليس في الايجاب تخيير واما سقوط الباقي بفعل بعض فليس معنى التخيير هذا
ما ذكره السيد ايضاً في حاشيته شرح المختصر او لا غير المعين مجهول وعارضه
ميرزا جان في حاشيته شرح المختصر باجماع الامة على وجوب تزويج احد الكفوين
الخاطبين بالتخيير وعلى وجوب اعتاق واحد من جنس الرقبة في الكفارة بالتخيير
وكل مجهول لا يكلف به اذ علم المكلِّف والمكلَّف بما به التكليف ضروري كذا ذكر القاضي
عضد في شرح المختصر وقال ميرزا جان في حاشيته شرح المختصر ذكر المكلِف بالكسر
وقع على سبيل الاطراد والمراد بالضروري معنى الواجب انتهى وايضاً غير المعين
يستحيل وقوعه لان كل ما يقع فهو معين وما يستحيل وقوعه لا يكلف به لاستحالة
التكليف بالمحال فلا يكلف به اى بغير المعين قلنا في الجواب عما قالت
المعتزلة اولا انا لا نسلم ان كل غير معين مجهول مطلق ويستحيل وقوعه انما ذلك
في غير المعين من كل وجه واما في المعين من وجه دون وجه فلا نسلم انه اى غير المعين
في التخيير معلوم من حيث انه واجب وهو اى الغير المعين المعلوم من
حيث انه واجب مفهوم الواحد من الثلثة مثلا كما في خصال كفارة اليمين
الحاصل في ضمن كل واحد منها مع عدم خصوصية شيء من الثلثة وتعينه فاطلاق
غير المعين عليه صح لذلك لا لانه لا تعين ولا تميز له في الذهن او كلف بايقاعه
غير معين في الخارج وغير مستحيل وقوعه بهذه الحيثية بل يقع ذلك الغير المعين
بوقوع كل اى كل واحد من الثلثة مثلا منفردا او مجتمعا وانما يستحيل وقوع
الغير المعين لو كلف بايقاعه اى بايقاع غير المعين غير معين اى من حيث
هو غير معين في الخارج والمعتزلة قالوا في نفي التخيير ثانيا كون الواجب احدهما

ولم يقل به احد فتامل ١٢ منه

قوله انه معلوم آه اشارة الى ان غير التعيين ليس مجهولا مطلقا لا من الوجه المطلوب وجوده فان تعين غير معين باعتبار ما صدق عليه من الوجه دون وجه فليلزم ان لا يكون الاستحالة

فتدبر ١٢ منه

اى احد الامرين والتخيير فيه اى فى احدهما بين الفعل والترك يتناقضان
نوضيحه ماذكره القاضى عضد وغيره فى شرح المختصر وحواشيه من انه
لو كان الواجب واحدا لا بعينه من حيث هو احدها مبهما لكان المخير فيه
الجائز تركه واحدا لا بعينه من حيث هو احدها مبهما لان الكلام فى
الواجب الذى خير فيه فاذا كان الواجب الواحد المبهم كان المخير فيه ايضا
الواحد المبهم فالواجب والمخير فيه ان تعدد الزم التخيير بين واجب وغير واجب
وهو يرفع حقيقة الوجوب كما تقول صل او كل الخبز لاستلزامه جواز ترك
كل مطلقا من غير اثم اذ للمكلف ان يختار غير الواجب لامكان التخيير وتركه لعدم
الوجوب وان اتحدا لزم اجتماع التخيير وهو جواز الترك والوجوب وهو عدم
جواز الترك فى شى واحد وانهما متناقضان قلنا فى جواب الواجب ١١٠
الواحد المبهم وهو المفهوم الكلى الذى هو مفهوم الاحد الدائر فى المعينات
ولم يخير فيه والمخير فيه ما صدق عليه ذلك المفهوم وهى المتعينات اى
كل واحد منها لم يجب منه شى لانه لم يوجب معينا والانسان ينادى به الوجوب
لتضمنه مفهوم احدها وتعدد ما صدق احدها اذا تعلق بمفهوم احدها الوجوب
والتخيير فلابد ان يكون ذلك باعتبار تعدد ما صدق عليه هذا المفهوم لاستحالة
تعلقهما به من حيث هو هو واستحالة من حيث صدقه على شى واحد وهذا التعدد
يابى كون متعلق الوجوب والتخيير واحدا معينا فاذا تعلق بمفهوم احدها باعتبار
تعدد ما صدق عليه الوجوب والتخيير فقد تعلق به جواز الترك وعدمه وكانه
قد قيل اوجبت عليك احدها او خيرلك بترك احدها وليس هذا الايجاب والتخيير

بالقياس الى هذا الكلى فى نفسه بل معناه ان ايهما فعلت جاز لك ترك الباقى
واى اثنين تركت وجب عليك الثالث فليس شئ معين من الثلثة موصوفا
بجواز الترك على التعيين او بالوجوب على التعيين بل كل واحد يصلح على البدل
بهذا تارة وبذلك اخرى وليس التخيير بين الواجب وغير الواجب بهذا المعنى
ممتنعا انما الممتنع التخيير بين واجب قد اتصف بالوجوب على التعيين وبين
غير واجب اتصف بعدم الوجوب على التعيين كالصلوة واكل الخبز واستوضح
ذلك بما اذا حرم الشارع واحدا من الامرين واوجب واحدا منهما وان
ذلك لا يتصور بالقياس الى نفس المفهوم الكلى بل معناه ان ايهما فعلت
حرم الآخر وايهما تركت وجب الآخر فقد خير ههنا بين واجب ومحرم ولم يقدح
ذلك فى الواجب ولم يرفع حقيقة الوجوب كذا ذكر السيد فى حاشية ١١١
شرح المختصر فقد وضح ما قال المصنف رحمه الله وذلك اى وجوب
المبهم مع التخيير فى المتعينات جائز كوجوب احد النقيضين مع امكان
كل منهما اى النقيضين فانه جائز واقع والمعتزلة قالوا الواجب
بالجميع اى بجميع الامور المعلومة فى المخير كالواجب على الجميع اى على جميع المكلفين فى
الواجب على الكفاية حاصله قياس الواجب المخير على الواجب بالكفاية
بان الواجب بالكفاية واجب على كل واحد على ما هو المختار عندكم وليسقط بفعل البعض لانه
يسقط وجوبه عن كل واحد بفعل غيره وكذا الواجب المخير يكون كل واحد من الامور
المعلومة واجبا وليسقط وجوب كل واحد بفعل غيره فان المقتضى للحكم بشمول
الوجوب فيهما اى فى الواجب المخير والواجب على الكفاية والامر الجامع المشترك

بينهما واحد وهو اى المقتضى حصول المصلحة اى مصلحة الفعل الواجب
بمبهم فتحصل مصلحة الفعل الواجب على الكفاية لصدوره عن بعض المكلفين
مبهما وتحصل مصلحة الواجب المخير بفعل احد الامور مبهما قلنا فى الجواب ان
قياس الواجب المخير على الواجب بالكفاية قياس مع الفارق لان فى الكفاية
مانع عن الوجوب على واحد مبهم وهو تاثيم واحد لا بعينه وفى المخير ليس
بمانع عن وجوب واحد مبهم اذ وجوب واحد مبهم يستلزم تاثيم واحد معين
بترك واحد لا بعينه لا تاثيم واحد لا بعينه وتاثيم واحد لا بعينه غير معقول
بخلاف التاثيم بترك واحد من الامور لا بعينه فانه معقول فعدلنا
عن الوجوب على واحد مبهم فى الكفاية لمانع لا يوجد فى المخير وحاصله على
ما ذكره السيد فى حاشية شرح المختصر ان علة الحكم لشمول الوجوب فى الكفاية ١١٢
ليست ما ذكرتم فقط بل ذلك مع استحالة تاثيم واحد من المكلفين وفى المخير
قد فقد الجزء الثانى فلا يتم القياس انتهى وبيانه على ما ذكره الابهرى فى حاشية
شرح المختصر ان الوصف الذى ذكرتم وهو حصول المصلحة بواحد مبهم انما
يقتضى ظاهرا كون ما يتعلق به الوجوب من المحكوم عليه وبه واحدا مبهما لا كلواحد
فالمقتضى للوجوب على كلواحد فى الكفاية هو هذا الوصف مع انضمام ضرورة
دعت الى مخالفة الظاهر اليه وذلك لان الوجوب على واحد مبهم يقتضى تاثيم
واحد مبهم وهو غير معقول وهذه الضرورة ليست موجودة فى الفرع وهو الواجب
المخير اذ تاثيم شخص معين بترك واحد مبهم من امور معينة معقول فلا يعدل عنه انتهى
والمعتزلة القائلون لوجوب الواحد المعين عند الله تعالى دون الناس المتعين

بفعل المكلف قالوا في الاستدلال بان الله تعالى علم ما يفعله المكلف لشمول
علمه تعالى له فيكون هو الواجب عليه في علمه لان ما يفعله فهو اي ما يفعله
الواجب عليه اتفاقا واما ما فعل فقد اتى بالواجب اتفاقا كذا ذكر القاضي
عضد في شرح المختصر وقال الفاضل ميرزا جان في حاشيته دعوى الاتفاق
مما لا يساعده الخصم قلنا في الجواب ان ما يفعله هو الواجب لكونه اي لكون
ما يفعله احدها اي احد الامور لا بخصوصه اي لا بخصوصية ما يفعل من كونه
طعاما او كسوة او اعتاقا مثلا لانا نقطع بان الخلق فيه سواء والواجب على زيد
هو الواجب على عمرو ولا تفاوت في ذلك بين المكلفين الا باعتبار الاختيار
ودون التكليف وزاعمون ان الواجب في المخير هو واحد معين عند الله لا يختلف
قالوا في الاستدلال او لا يجب ان يعلم الآمر الواجب فيكون الواجب
معلوما لله تعالى فيكون الواجب معينا عنده تعالى ضرورة ان
كل معلوم متعين في نفسه ممتاز في نفسه والمبهم الغير المعين لا يعلم قلنا في
الجواب ان الله تعالى الآمر يعلمه اي يعلم الواجب حسب ما اوجبه اي
مطابقا لما اوجب هو تعالى ذلك الواجب فان العلم تابع للمعلوم
فاذا اوجب واحدا مبهما غير معين من الامور وجب ان يعلمه كذلك اي واحدا منهما
والا لم يكن عالما بما اوجبه ولا ابهام في مفهوم الواحد المبهم من الامور فانه معين و
انما الابهام في مصاديقه وقالوا في الاستدلال ثانيا بانه لو اتى المكلف
بالكل اي بكل الامور معا اي على سبيل الاجتماع فلا امتثال بامر الآمر
اما بالكل اي باتيان مجموع تلك الامور فيجب الكل اذ الامتثال هو الاتيان

١١٣

ب٥٢ فهو الواجب
اقول يلزم منه انه لو لم
يفعل شيئا لم يكن شيء
واجبا وذلك باطل
اتفاقا الا ان يقال
المعنى انه لو فعل يفعل
ذلك الشيء فيعم الموجود
والمعدوم ولا تنسخ
ما فيه ١٢ منه

بالمامور الواجب او الامتثال بكلواحد من تلك الامور على انفراده فيلزم
تعدد العلل التامة على معلول واحد وهو الامتثال او الامتثال
بواحد لا بعينه اى غير معين وهو اى الواحد لا بعينه غير موجود فى
الخارج والامتثال لا يكون الا بالموجود لان المعدوم لا يمكن اتيانه فتعين
المعين للامتثال فعلم ان الواجب هو المعين اقول فى الجواب باختيار
الشق الاول وهو الامتثال بالكل وما قالوا انه يلزم وجوب الكل على هذا الشق
فهو ممنوع لانه لا يلزم وجوب الكل بالامتثال بالكل وانما يلزم
وجوب الكل لو لم يكن الامتثال بكل اى بكلواحد بدلا عن الكل انما يكون اجتماعا
وههنا ليس كذلك لانه اذا اتى بواحد منها يكون ممتثلا ايضا الا ترى
ان علم الجزء علة تامة لعدم الكل فاذا علم الجزء ان كان
المجموع من عدمى الجزئين هو العلة التامة لعدم الكل فيجوز ان يكون
كلواحد من الواحد والمجموع علة للامتثال فيحصل الامتثال بالواحد وبالمجموع
ايضا واجاب القاضى البيضاوى فى المنهاج عن الاستدلال الثانى بان
الامتثال بكل يعنى باختيار الشق الثانى وهو الامتثال بكلواحد من تلك الامور
وما قالوا على هذا الشق من لزوم تعدد العلل فهو مدفوع بان تلك الامور
ليست عللا حقيقية للامتثال بل هى علل شرعية ومعرفات محضة لامؤثرات
ولا استحالة فى تعدد العلل الشرعية واجتماع معرفات على معرف واحد
كالعالم المعرف للصانع وانما المستحيل تعدد العلل الحقيقية والعلة الحقيقية
هو الواجب سبحانه وتعالى ولا تعدد فيه اصلا وفيه نظر ظاهر بان سبب

قوله قول لا يلزم
اى اعلم ان التحقيق كما
اشار اليه فى الاصل
الرابع ان العلة التامة
لعدم الكل هو طبيعة عدم
الجزء مطلقا اى سواء كان
متحققا فى عدم جزء واحد
او فى عدم جزئين فلذلك
الامتثال ههنا مطلقا

من حيث الاثنينية
بواحد او باثنين او اكثر او
معا فانا نقول ايضا
معا فانا نقول ايضا بالكل لان
تحقق الامتثال متحقق فى
مطلق الامتثال من غير التفات
هذا الا لغو من غير وجوب الكل بالامتثال
يلزم وجوب الكل بالامتثال
بالكل

امتناع تعدد العلل كما هو في العلل الحقيقية موجود في العلل الشرعية فالقول
باستحالة التعدد في العلل الحقيقية دون العلل الشرعية تحكم واوستاذ الاوستاذ
مولانا بحر العلوم قال لان لهذا المعرف اسوة بالعلل العقلية ويلزم من الامتناع
فيها الامتناع ههنا وهذا مناف لما يحقق المصنف من تجويز تعدد العلل في
باب القياس انتهى والواجب ان كان لادائه وقت مقدر شرعا فموقت كالصلوة
والا فمطلق وغير موقت كالزكوة فانها تجب بعد حولان الحول وليس لادائها
وقت مقدر وهذا تقسيم لوقت الواجب الموقت فيقال الوقت في الواجب
الموقت اما ان يفضل ذلك الوقت عن الواجب الموقت بان يمكن ان
يؤدى الواجب بيقى قدر من الوقت فيسمى ذلك الوقت ظرفا لكونه
محلا للواجب وموسعا لتوسعه ويسمى ذلك الواجب ايضا موسعا كوقت ١١٥
الصلوة وهواى ذلك الوقت الفاضل سبب للوجوب اى وجوب في ذلك الوقت
كالصلوة اذ السبب هو المفضي الى الشيء والمعرف له والوقت كذلك كما ان وقت
الصلوة اذا جاء وجبت الصلوة ولا تجب قبله وظرف للمودى كالصلوة
وشرط للاداء اى لاداء ذلك الواجب الموقت كالصلوة فان اداء الصلوة مثلا لا يحصل الا
بوقتها وبانعدام الوقت ينعدم اداء الصلوة ولا يغني بالشرط الا هذا وهو
اى كون الوقت شرطا للاداء الحكم في كل واجب موقت وليس المظروف عين المشروط
لان المشروط الاداء والمظروف المودى كالصلوة والاداء غير المودى وما
قال ابن الهمام في التحرير اثباتا لاتحاد المشروط والمظروف ونفيا لتغايرهما
المراد بالاداء الفعل المفعول اى الفعل الذى فعل وهو المؤدى فيتحدان

اى فيتحقق المشروط والمظروف لا فعل الفاعل بالمعنى المصدرى لانه
اى فعل الفاعل بالمعنى المصدر اعتبارى كسائر المعنى المصدرية لا وجود له
اى للاعتبارى فى الخارج والمشروط لابد له ان يكون موجودا فى الخارج
فمندفع لان الحادث كفعل الفاعل بالمعنى المصدرى وان كان اعتباريا
يصلح للمشروطية فلانسلم ان المشروط لابد له ان يكون موجودا فى الخارج
واما ان يساوى ذلك الوقت الواجب الموقت فيسمى ذلك الوقت
معيارا لوجود الواجب فيه ومضيقا لعدم توسعه ويسمى ذلك الواجب
الموقت ايضا مضيقا وهو اى الوقت المساوى قد يكون سببا للوجوب
كرمضان اى كشهر رمضان فانه سبب لوجوب صومه عين
رمضان شرعا اى من جانب الشارع لفرض الصوم اى لاداء الصوم
المفروض فلم يبق غيره اى غير الصوم المفروض مشروعا فى رمضان
فلا تشترط بنية التعيين بالفرض لاداء بل يصح الصوم المفروض بنية
مبائنة كالنفل الواجب الآخر عند الحنفية خلافا للجمهور وهم الائمة
الثلثة فان عندهم لا يصح بنية المبائن وقال ابن الهمام من الحنفية مذهب الجمهور
هو الحق والمصنف فى الحاشية رد عليه الا بنية المسافر فانه يشترط
بنية المسافر للترخيص للمسافر فى الصوم فرمضان فى حق المسافر شعبان
فلا يصح صوم رمضان من المسافر بدون التعيين كما لا يصح صوم رمضان
من المسافر فى شعبان بدون التعيين فلا يتادى صوم رمضان عن المسافر
بنية واجبا آخر او النفل فى رواية الحسن عن ابى حنيفة وهو المختار ويتادى

فی روایۃ ابن سماعۃ عنہ وھو الصحیح وقال ابو الحسن الکرخی وصاحب الھدایۃ بالتسویۃ
بین المسافر والمریض ورجحہ المصنف فی الحاشیۃ وقال شمس الائمۃ السرخسی
وفخر الاسلام وصاحب المنار بالفرق بین المسافر والمریض فعندھم
ان نوی المریض نفلا او واجبا اخر لم یقع عما نوے بل یقع عن رمضان
وقد لا یکون الوقت المساوی سببا للوجوب کالنذر المعین فان
وقتہ لیس سببا للوجوب بل سببہ النذر مثلا قال علی ان اصوم غدا فھذا
الغد وقت الصوم المنذور وھو واجب فیہ حتی لو ادی فی غیرہ کان قضاء
ولیس الغد سببا لوجوب الصوم اذ ھو لا یفضی الیہ وانما المفضی الیہ النذر
وھو قولہ علی ان اصوم غدا فیتادی النذر المعین بمطلق النیۃ من
غیر تقیید بالنذر مثل النیۃ بقولہ اصوم الیوم و نیۃ النفل مثل النیۃ بقولہ ١١٧
اصوم الیوم نفلا الا فی روایۃ غیر مختارۃ لانہ کان للناذر فی ذلک الیوم
صوم واحد وکان لہ ان یصفہ بصفۃ النفلیۃ وغیرھا ولما نذر بہ صار واجبا
فلا یتصف بالنفلیۃ ولا یصح غیرہ حتی یتصف بالنفلیۃ فھذا الیوم بالقیاس
الی النفل کاللیالی بالقیاس الی الصیام کلھا فتلغو النفلیۃ وتبقی نیۃ الصوم
فی ھذا الیوم ومصداقہ لیس الا المنذور فیصح ولا یتادی النذر المعین بنیۃ
واجب اخر کالقضاء والکفارۃ بلا خلاف بخلاف رمضان فانہ یتادی بکل نیۃ
حتی بنیۃ واجب اخر ایضا فرق بین ایجابہ تعالی کما فی صوم رمضان
وایجاب العبد کما فی الصوم المنذور حاصلہ ان تعیین الوقت للمنذور انما حصل
من جھۃ الناذر فلہ ان یغیرہ بما ھو مساولہ فی المرتبۃ ولا یصرف الی ما علیہ بل یعین

بوقت آخر بخلاف تعيين الوقت لصوم رمضان فانه حصل من جهة الشارع
فهو ثابت لا مجال للعبد ان يغيره ويرد تعيين الشارع والحج ذو شبهين
اى مشابهتين بالمعيار والظرف فانه اى الشان لا يسع فى عام واحد
الا حج واحد فهو كالمعيار الذى لا يسع فى وقته الا واجب واحد ولا يستغرق
فعله اى فعل الحج وقته اى وقت الحج الذى هى اشهر الحج شوال وذو القعدة
والعشرة الاولى من ذى الحجة والاحرام كما يكون من اول الشهر كذلك يكون
من اوسطه واخره فيجوز ان يحج من ذى الحجة فيفضل شوال وذو القعدة فوقت
الحج كالظرف الذى وقته يفضل عنه واطلق المعيار والظرف ههنا على الواجب
الموقت الذى وقته معيار وظرف وهو الحج لا على الوقت ومن ههنا
اى من اجل شبهه بالمعيار والظرف تادى فرضه اى فرض الحج بمطلق ١١٨
النية كما ان الواجب الموقت بالوقت المعيار يتادى بمطلق النية يقع
عن النفل اذا نواه اى النفل كما ان الصلوة التى هى موقت بالوقت
الظرف يقع عن النفل اذا نواه مسئله اذا كان الواجب موسعا
اى كان وقته ظرفا لجميع الوقت وقت لادائه اى لاداء ذلك الواجب
عند الجمهور نص عليه ابن الحاجب واختاره وهو مختار الامام واتباعه قاله
الاسنوى فى شرح المنهاج ففى اى جزء اوقعه المكلف فقد اوقعه فى وقته
فيتخير ان ياتى فى اى وقت شاء من وقته المقدر ولا يترك فى كل الوقت
قال القاضى ابو بكر الباقلانى واكثر الشافعية من المتابعين
للقاضى ابى بكر الواجب فى الواجب الموسع فى كل وقت اى فى كل جزء

من وقته الظرف الفعل اى ايقاع الفعل الواجب فيه او العزم
ارادة اداء الفعل الواجب بدلا عن الفعل الواجب ويتعين الفعل
اخرا اى فى آخر الوقت اذا بقى من الوقت قدر ما يسع الفعل يعنى التخيير
بين الفعل والعزم الى ان يسع الوقت واما اذا تضيق بانقضاء اكثره فالفعل
يتعين والعزم لا يكفى وهذا القول نقله البيضاوى فى المنهاج عن المتكلمين
ونقل الامام فى اخر المسئلة انه قول اكثر اصحابنا واكثر المعتزلة وكذلك
فى المنتخب واختاره الامدى ولاصحاب الشافعية فيه وجهان حكاهما الماوردى
فى الحاوى وغيره والصحيح هو الوجوب صححه النووى وغيره فى شرح المهذب
وغيره ونقل الاصفهانى فى شارح المحصول عن القاضى عبد الوهاب المالكى
انه قول اكثر الشافعية والقائلون بالعزم بدل الفعل لا يوجبون تجديد العزم ١١٩
فى كل جزء من اجزاء الوقت بل العزم الاول ينسحب اى يمتد الى اخر
النية فى سائر العبادات الطويلة كالصوم فان النية الواحدة فيه من اول الفجر
الى آخره كافية له ولذلك يصح الصوم مع النوم ولا يجب ان تجدد فى كل جزء
كذلك العزم الواحد كاف من اول الوقت الى ان يتضيق ولا يجب تجديده ويجب
على المكلف ان يشرع الصلوة فى اول الوقت فان لم يصلها فعليه ان يعزم
على ان يفعل فى هذا الوقت الى ان يتضيق ولا يجب عليه تجديد العزم بل هذا
العزم الواحد كاف الى التضيق واذا بلغ التضيق وجب الفعل قال امام الحرمين
فى البرهان والذى اراه انهم لا يوجبون تجديد العزم فى الجزء الثانى فلا يرد ما
اورده البيضاوى فى المنهاج ان البدل وهو العزم فى كل جزء من الوقت

متعدد لتعدد اجزاء الوقت والمبدل هو الفعل واحد وما عهد في الشرع
تعدد البدل مع توحد المبدل فلا يجوز كون العزم بدلا عن الفعل ووجه عدم
اما لا تسلم تعدد البدل فانه لم ينص عليه فيجوز ان يكون واحدا مفسحا بالانسحاب
النية واما اذا وحد العزمان فليس كل بدلا بالذات بل البدل احدهما الموجود
في ضمنهما كما في خصال الكفارة اذ خصوص الاول والثاني لا دخل له في البدلية
على ان ايقاعات الفعل بعدد الاجزاء اي اجزاء الوقت ولا شك
ان تلك الايقاعات واجبة بدلا فانه ان لم يؤد في اول الوقت فيجب الايقاع
الثاني وهكذا وكذا اعزاهما متعددة فتساوي الايقاعات الاعزام
فكون المبدل واحدا ممنوع اذ الفعل المبدل باعتبار الايقاعات متعدد
كالعزم الذي هو البدل ونقل عن بعض الشافعية نقله الامام في المعالم ١٢٠
والمحصول والمنتخب والبيضاوي في المنهاج والقاضي عضد في شرح المختصر
وقال الاسنوي في شرح المنهاج وهذا القول لا يعرف في مذهبنا ولعله
اسس عليه توجيه الاصطخري حيث ذهب الى ان وقت العصر والعشاء والصبح يخرج
بخروج وقت الاختيار نعم نقله الشافعي في الام عن المتكلمين فقال وقال قوم
من اهل الكلام وغيرهم ممن يفتي بقولهم ان الوجوب في الحج على الفور وان وجوب
الصلوة مختص باول الوقت حتى لو اخره عن اول وقت الامكان عصى لنا خبر
ايضا وهذا يحتمل ان يكون سبب هذا الغلط وقيل بل عن بعض المتكلمين
وكلمة بل للترقي للاضراب وفي التقرير عن الكشف الكبير وهو قول بعض اصحابنا
العراقيين وقته اوله اي اول الوقت فان اخره اي اخر ذلك الواجب

الموقت عن اول الوقت فقضاء اى فالاتيان بذلك الواجب الموقت
فى غير اول الوقت قضاء لا اداء و نقل عن بعض الحنفيه نقله الامدى
فى الاحكام وابن الحاجب فى المختصر وغيرهم فى اسفارهم انه ليس وقته جميع وقته
ولا اوله بل وقته اخره اى اخر الوقت فان قدّمه اى قدم ذلك الواجب
الموسع على آخر الوقت واداه فى اول الوقت مثلاً فنفل اى فما قدّمه نفل
يسقط به اى بهذا النفل الفرض عن الذمة كالوضوء قبل الوقت وتعجيل
الزكوة قبل وجوبها وقد ذكر امام الحرمين فى البرهان ما يقتضى ان تقع الصلوة
نفسها واجبة ويكون التطوع فى التعجيل كمن عجّل دينا او زكوة وقال ابن الهمام
فى التحرير ما محصله ان ما نقل عن بعض الشافعية و ما نقل عن بعض الحنفية ليس
معروفا عندهم وفى التقرير شرح التحرير وقطع الشيخ سراج الدين الهندى بان
المعزوّ الى بعض الحنفية ليس صحيحا عنهم قلت ينكره ما فى اصول الروضة للشيخ
ابى بكر الرازى بعد حكايته ما عن البلخى وقال غيره من اصحابنا ان الوجوب فى
مثله متعلق باخر الوقت وذكر بحر العلوم فى شرح هذا الكتاب ونسب فى المنهاج
هذا القول الى ابى حنيفة وهذه النسبة غلط انتهى وقال الاسنوى فى شرح المنهاج
وهذا المذهب باطل لان التقديم لا يصح بنية التعجيل اجماعا كما قال ابن التلمسانى
فى شرح المعالم فبطل كونه تعجيلا انتهى قال ابو الحسن الكرخى كونه نفلا
يسقط به الفرض انما هو اذا لم يبق المكلف على صفة التكليف الى آخر الوقت بان
يجن او يموت واما ان بقى المكلف بصفة التكليف الى اخر الوقت كما
كان بهذه الصفة فى اول الوقت فما قدمه واجب لا نفل وهذا حاصل

عبارة الامدی و ابن الحاجب و صاحب المنهاج و صاحب الحاصل و ابن الهمام
و مقتضاه ان صفة التکلیف لو زالت بعد الفعل و عادت فی آخر الوقت
یکون ما قدمه نفلا سندوبا لانه شرط بقاء المکلف بصفة التکلیف الی آخر الوقت
لکونه واجبا و قال الاسنوی فی شرح المنهاج ان الآتی بالصلوة فی اوّل
الوقت ان ادرک آخر الوقت و هو علی صفة التکلیف کان ما فعله واجبا و
ان لم یکن علی صفته بان کان مجنونا او حائضا او غیر ذلک کان ما فعله نفلا
هکذا فی الحاصل و المنتخب و غیرهما و مقتضی ذلک ان صفة التکلیف لو زالت
بعد الفعل و عادت فی آخر الوقت یکون ما قدمه واجبا و نقل الشیخ ابو اسحٰق
فی شرح اللمع عن الکرخی ان الوجوب یتعلق بوقت غیر معین و یتعین بالفعل
ففی ای وقت فعل یقع الفعل واجبا و نقل عنه القولین معا الامدی فی الاحکام ۱۲۴
و ذکر ابن امیر الحاج فی التقریر شرح التحریر و فی المیزان عن الکرخی ثلث روایات
احدیها هذه و الثانیة ما قبلها یعنی ما نقل عن بعض الحنفیة قال و هذه الروایة مهجورة
و الثالثة و هی روایة الجصاص عنه ان الوقت کله وقت الفرض و علیه اداءه
فی وقت مطلق من جمیع الوقت و هو مخیر فی الاداء و انما یتعین الوجوب بالاداء
او بتضیق الوقت بان ادی فی اوله یکون واجبا و ان اخر لاثم بالتاخیر عنه
ثم قال و هذه الروایة هی المعتمد علیها انتهی فان قلت اذا لم یبق آخر الوقت
علی صفة التکلیف فلا یتحقق الوجوب فی شانه حتی یسقط قلت لیس المراد انه یتحقق
ههنا وجوب ثم سقط اذ عندهم لم یتحقق الوجوب الا باخر الوقت بل المراد انه لم تحقق
فی شانه الوجوب و یمکن ان یقال تعلق الوجوب الازلی بفعله یسقط و اورد علی الکرخی

بانه لما لم يصر الفعل واجبا عنده الا بالجزء الاخير من الوقت فليس المقدم واجبا
اقول يمكن ان يقال مراده ان ما فعله كان موقوفا ويصير واجبا بعد حصول الجزء
الاخير وقد اجيب بان الكرخي لعله لا يقول بكون وقت الوجوب الا في مثل
هذه الصورة بل يكون وقته الوقت الذي ادى فيه الواجب كذا ذكر الفاضل
ميرزا جان في حاشيته شرح المختصر والدليل لنا على مذهب الجمهور المختار لنا و
هو ان جميع الوقت وقت لاداء ان لامر الحاكم وسع وقت الفعل لانه
اي المكلف لو اتى الفعل في اي جزء من اجزاء الوقت لا يعد المكلف عاصيا
لعدم اتيان الفعل بالاجماع اي باتفاق العلماء المجتهدين والتعيين
اي تعيين جزء من اجزاء الوقت كاول الوقت او اخره للاداء التضييق منافي لتوسعة
الامر الحاكم والتخيير بين الفعل والعزم زيادة على النصوص الواردة في ايجاب
الفعل الواجب كقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل فانها
لا تعرض فيها لتعيين جزء من اجزاء الوقت ولا لتخيير بين الفعل والعزم بل
ظاهرها يقتضي التعيين والتخيير ضرورة دلالتها على وجوب الفعل نفسه وعلى نسبته
نسبته الى اجزاء الوقت فيكون القول بالتعيين والتخيير المذكورين زيادة بلا دليل
والزيادة نسخ والنسخ بلا دليل باطل واستدل على مذهب الجمهور المختار لنا
ايضا برد مذهب الباقلاني واكثر الشافعية بان المصلي في غير الوقت الاخير
كاول الوقت واوسطه ممتثل اي مطيع لامر الصلوة لكونه اي المصلي المذكور
مصليا قطعا بلاشك لا لكونه اي ليس ممتثل لكون المصلي المذكور اتيا
باحد الامرين من الفعل والعزم كما هو مذهب القاضي واكثر الشافعية

قوله بالاجماع الخ
اقول لعل الاجماع
من الاجماع الثالث
والرابع لان عموم
فيه ذلك على الاكثر
المعتبر في الاجماع
الاول ح

١٢٣
الحقيقة يقوم لو كان
واجبا في اول الوقت
يصح باتيانه في المستقبل
بعض الشافعية يقوم
لو كان واجبا في اول
يصح بالمستقبل فالكل
القضوا على عدم المعصية
لو اتى في اي جزء
من اجزاءه وفيه
ما فيه تامل ١٢ منه
ح

والامتثال انما يكون بايقاع الواجب ففعل الصلوة هو الواجب واذ هو واقع
عن الواجب في كل وقت فكل الوقت وقت لاداءه وانما قيد بغير الاخيرين
مذهب ابي بكر ابن العربي ان الآخر متعين للفعل والا فالدليل تام على تقدير الاطلاق
ايضا وحاصله على تقدير الاطلاق ان المصلي في كل وقت ممتثل لكونه مصليا
آه وربما تمنع المقدمة القائلة ان المصلي ممتثل لكونه اتيا باحد الامرين
فانه عين مذهب المخالف والمانع ابن الهمام في التحرير فقيل في حواشي
شرح المختصر للسيد وميرزا جان انها اي المقدمة المذكورة مجمع عليها
اجماعا قطعيا فلا يصح منعها اذ منع المقدمة الاجماعية القطعية باطل
اقول الاجماع على الامتثال بها اي بالصلوة مخصوصا او الصلوة
خاصة دون العزم في كل جزء من اجزاء وقت الصلوة فرع الاجماع
على وجوبها اي على وجوب الصلوة فيه اي في كل جزء من اجزاء وقتها لان
الامتثال انما يكون بايقاع الواجب وقد تقدم الخلاف فيه اي في
وجوب الصلوة في كل جزء كما عرفت في ذكر المذاهب فلا اجماع على وجوب الصلوة
في كل جزء فكيف يتحقق الاجماع على الامتثال بها بخصوصها في كل جزء
فتامل لعله اشارة الى منع كون الاجماع على الامتثال بالصلوة فرعا
للاجماع على وجوبها مستندا بان الامتثال في وقت اعم من الوجوب في
ذلك الوقت فان الامتثال قد يكون بادار الواجب قبل وجوبه كالموضوء
قبل دخول وقت الصلوة ثم اقول في جواب هذا الاستدلال المخصم المخالف
لمذهب الجمهور لا يقول بالبدلية بين الفعل والعزم من الطرفين

بان يكون الفعل بدلا من العزم والعزم بدلا من الصلوة حتى يكون كل من البدل
والمبدل منه اصلا وخلفا كخصال الكفارة بل الخصم يقول الفعل اصل
والعزم خلف بدون العكس كالوضوء والتيمم فالامتثال بالصلوة يخصوصها
لكونها اصلا لا يضره اى لا يضر الخصم كما ان الامتثال بوضوء المعذور
لكون الوضوء اصلا لا يضر وجوب التيمم عليه بدلا من الوضوء ومعنى البدلية
ان الواجب انما هو الفعل فى كل وقت لكنه ان لم يفعل فعليه العزم الى
ان يبتلى والقاضى واكثر الشافعية قالوا فى الاستدلال انه ثبت فى
الفعل والعزم حكم خصال الكفارة وهو انه لو اتى باحدهما اى الفعل والعزم
اجزاه اى لو فعل احدهما المكلف ولو اخل بهما اى بترك الفعل والعزم
عصى الناركيا اخل وذلك معنى وجوب احدهما فثبت وجوب احدهما
قلنا فى جواب هذا الاستدلال العصيان على تقدير الاخلال بهما ممنوع كيف
وكثيرا ما يوجد فى اول الوقت الفعل واراداته اى ارادة الفعل ولا يلزم
العصيان ولو قيل فى رد هذا الجواب المراد انى المستدل من العزم عدم ارادة
الترك لا ارادة الفعل ولا شك فى عصيان من اراد ترك الصلوة مثلا فى اول الوقت
او آخره ومنع العصيان غير مسموع قلنا فى جواب هذا الرد سلمنا ان العزم
بالمعنى المذكور واجب لكنه هو من احكام الايمان اى من توابع الايمان
ورواداته لا دخل فيه للوقت اذ المؤمن يجيب عليه ان لا يريد الترك فيثبت مع ثبوت الايمان سواء
دخل وقت الفعل او لم يدخل الا ترى انه لو اخل بالايمان اراد الترك عصى وان لم يدخل الوقت اى وقت الفعل
فافهم فانه دقيق وقيل فى البديع وهو كتاب فى الاصول لابطال مذهب القاضى واكثر الشافعية

انه لو كان العزم بدلا عن الفعل يسقط به اى بالبدل الفعل المبدل
كسائر الابدال فانها تسقط بها المبدلات كالتيمم فانه يسقط به
الوضوء وليس كذلك ههنا فان الصلوة لا تسقط حتى قال انه يتعين احزا
والجواب عما قيل فى البديع منع الملازمة فى قوله انه لو كان العزم
به لا يسقط به المبدل بانا لا نسلم لزوم سقوط المبدل لكون العزم بدلا
بل نقول اللازم سقوط الوجوب اى وجوب المبدل عند كون
العزم بدلا وقد التزموه اى سقوط الوجوب فى تلك الحين واما فى الآخر
فلا بدل وبعض الحنفية قالوا فى الاستدلال برد مذهب بعض الشافعية
لو كان الفعل واجبا اولا اى فى اول الوقت عصى المكلف بتاخيره
اى بتاخير الفعل عن اول الوقت لانه ترك الواجب وهو الفعل فى وقت
وهو اول الوقت فثبت انه واجب فى آخر الوقت قلنا فى الجواب عن
استدلال بعض الحنفية لزوم العصيان بتاخير الفعل عن اول الوقت لكون
الفعل واجبا فى اول الوقت ممنوع وانما يلزم العصيان بالتاخير
لو كان الفعل الواجب فى اول الوقت مضيقا ولم يجب الفعل ههنا
مضيقا بل انما وجب موسعا فلا عصيان لتوسع وقته فالادار فى
آخره كالادار فى اوله فى عدم العصيان مسئلة السبب فى الواجب
الموسع الجزء الاول من الوقت عينا بعينه بلا انتقال السببية الى جزء
آخر من الوقت عند الشافعية وهو مختار ابن الهمام من الحنفية للسبق
اى لسبق الجزء الاول على سائر الاجزاء فى التحرير وعند عامة الحنفية ليس

قوله قالوا لو كان آه
لم يعلم من دليل الحنفية فتنبه
وجواب دليل الشافعية
وجوابه تركهما
اختصارا فليفهم
١٢ منه

١٢٦

السبب في الواجب الموسع الجزء الاول عينا قبل السبب فيه الجزء الاول
موسعا اي منتقلا سببيته من الجزء الاول الى ما بعده وهكذا الى الجزء
الاخر من الوقت كالمسبب فانه موسع من اول الوقت الى آخره حاصله
ان الجزء الاول ان اقترن به اداء الفعل استقر عليه السببية وان لم يقترن به
اداء الفعل انتقلت السببية الى الجزء الثاني فان اقترن بالجزء الثاني
الاداء فهو السبب وان لم يقترن به الاداء انتقلت السببية من الجزء الثاني
الى الجزء الثالث وهكذا الى الجزء الاخر وعنده زفر السبب الجزء الاول
موسعا اي منتقلا سببيته منه الى ما اي الى جزء من الوقت يسع ذلك
الجزء الاداء اي اداء الفعل الواجب ويتعين الاداء فيه لا الى الجزء الاخر
من الوقت فمن صار اهلا للصلوة في الجزء الذي لا يسعها تجب عليه الصلوة
عند عامة الحنفية ولا تجب عليه الصلوة عند زفر رحمه الله قال السيد في
حاشية شرح المختصر عند زفر تستقر السببية على هذا الجزء اي الجزء الذي بقي
من الوقت بقدر ما يسع الفعل فيه ولا تنتقل منه الى ما بعده وعند الائمة الثلثة
تنتقل هكذا الى الجزء الاخر انتهى وبعد الخروج اي خروج الوقت والقضاء
كله فالكل فالسبب للفعل وللقضاء كل الوقت بالاتفاق وروي عن
الى اليسران الجزء الاخير من الوقت متعين للسببية حينئذ اي
حين خروج الوقت كله واستدل على مذهب عامة الحنفية بالاجماع
اي الاتفاق على الوجوب اي وجوب الصلوة من اسلم او بلغ في
وسط الوقت فلو كان السبب هو الجزء الاول عينا لا تجب الصلوة عليه

قوله موسعا اي منتقلا من الاول الى الثاني فان الاصل في الواجب الموسع ان يكون السبب والاداء في الاول والثاني انتقال السببية بعد الاداء الى الثالث وهكذا الى الاخير فتنكر انتقال الاداء للزومي

١٢٧

قوله واستدل الخ حاصل الاستدلال انه اذا ثبت الحكم في غير الجزء الاول لجماعة بعد الاجزاء التي فيه تنتفي الوقت وكان اسلامهم او بلوغهم فيه متفاوتا فاجمعوا على الوجوب على كل واحد مع تعذر الاضافة الى الجزء الاول الباقي على العدم فعلم ان للكل احقية الصلوة للسببية كالاول والاضافة

الى المتصل او بعد لانفصاله ولا كذلك بعد الخروج فانه سواء في الانفصال والانعدام فتامل

تقرير

فعلم ان کلا من الاجزاء سبب کا لاول واذ لیس سببا علیا فهو سبب علی الانتقال
ویمکن ان یقال فی جواب هذا الاستدلال انه ای وسط الوقت الذی
اسلم الکافر وبلغ الصبی فیه الجزء الاول من الوقت فی حقهما ای فی حق الکافر
الذی اسلم والصبی الذی بلغ فصار السبب هو الجزء الاول فتدبر لعله
اشارة الی الرد والجواب بان الشافعیة انما یقولون بسببیة الجزء الاول من الوقت
لا بسببیة اول الاوقات بالنسبة الی المدرک فلیس الوسط باول الاجزاء
الذی هو السبب عند الشافعیة فرع علی مذهب عامة الحنفیة صح عصر
یومه ای یوم العصر فی الوقت الناقص وهو وقت تغیر الشمس لان
السببیة قد انتقلت الیه فتقضایه اوجب ناقصا وادی کما وجب وکما
لا یصح عصر امسه ای لا یصح قضاء عصر الیوم الآخر لان سببه ای سبب ۱۲۸
عصر الامس ای الجملة ای مجموع الوقت ناقص من وجه ای
من جهة اشتماله علی الناقص وهو الوقت الآخر وکامل من وجه فلو اوجب
لا یکون ناقصا من کل وجه فلا یتادی عصر الامس الذی سببه ناقص
من وجه وکامل من وجه بالناقص من کل وجه وهو الوقت الاخر الذی
هو ناقص من کل الوجوه واعترض علی دلیل عدم صحة عصر الامس
فی الناقص بلزوم صحته ای عصر الامس اذا وقع بعضه ای بعض
عصر الامس فی الوقت الناقص وبعضه ای بعض عصر الامس فی
الوقت الکامل فانه ادی کما وجب لان السبب جملة الوقت وهو متضمن
للکامل والناقص فیکون الواجب ایضا کذلک مع انه لا یصح فعلل

عن الجواب السابق الى الجواب بقولنا ان الكل من الوقت كامل لان الوقت
الكامل في الكل لما كان اكثر من الناقص فحكم على الكل بحكم الاكثر اعتبارا
بالغلبة اى غلبة الاجزاء الكاملة اذ للاكثر حكم الكل فلا نسلم ان الكل
ناقص من وجه فالواجب به اى بالكل كامل من كل وجه فيجب
اداء عصر الامس كما وجب واداء بعضه في الكامل وبعضه في الناقص لا يصح
واذا اندفع الاعتراض المذكور بالعدول فورد على الدليل المذكور الاعتراض
بانه من اسلم في الجزء الناقص من الوقت فلم يصل صلوة العصر
فيه اى في هذا الجزء الناقص عن الوقت فيجب ان يصح في الجزء الناقص
مع انه لا يصح في ناقص غيره اى غير اليوم الذى اسلم في الناقص منه
مع تعذر الاضافة اى اضافة السببية في حقه اى في حق من اسلم
الى الكل اى كل الوقت فانه في الاوائل لم يكن مسلما فيكون السبب في حقه
ذلك الوقت الناقص فينبغي ان تصح صلوته في الجزء الناقص فاجيب
عن هذا الايراد بمنع عدم الصحة بانا لا نسلم ان صلوته في الجزء الناقص
غير صحيحة بل نقول انه صحيحة فانه لا رواية عن المتقدمين في عدم الصحة
وان اختلف المتاخرون في الصحة وعدمها واذا لم تكن رواية عن المتقدمين
في عدم الصحة فتلتزم الصحة كما هو قول بعض المشايخ وغيره في الفتاوى
الظهيرية الى فخر الاسلام وعدم الصحة قول شمس الائمة السرخسي وغيره وهو لا وجه
وهو مبني على ما عليه المحققون من انه لا نقص في الوقت لذاته وانما هو في الاداء
كما اشار اليه بقوله والحق في جواب الايراد انه لا نقص في الوقت لذاته فان الوقت

١٢٩

وقت كسائر الاوقات وانما لزم النقص في الاداء اى اداء الصلوة
دون القضاء بالعرض اى بواسطة امر عارض وهو كون
هذا الوقت ظرفا لعبادة الكفار فيتحمل هذا النقص في الاداء لئلا
يحرم عن الاداء لشرفه اى لشرف الاداء على القضاء دون غيره
اى غير الاداء يعنى لا يتحمل هذا النقص في غير الاداء وهو القضاء لعدم الشرف
وكون وقته موسعا فلا ضرورة في القضاء في الناقص مع القدرة على
الكامل وصلوة المسلم في ناقص غير اليوم الذى اسلم فيه قضاء فلا يتحمل
النقص فيه فلا يصح في الناقص مسئلة لا ينفصل الوجوب وهو
اشتغال ذمة المكلف بشئ من الفعل والمال عن وجوب الاداء وهو
لزوم تفريغ ذمة المكلف عما اشتغلت ذمته به في الواجب البدنى ١٣٠
كالصلوة عند الشافعية فانهم يقولون انه لا يمكن تحقق الوجوب مع عدم
تحقق وجوب الاداء في الواجب البدنى بخلاف الواجب المالى
كالزكوة فانها عندهم قبل الحول كانت نفسها واجبة بالنصاب دون
اداءها فانه يجب بعد الحول بدليل عدم الاثم اى اثم المكلف الذى
وجب عليه الزكوة بالتاخير من وقت ملك النصاب الى حولان الحول
فان مات قبله لا يواخذ بها ولو كانت واجبة الاداء قبل حولان الحول اثم
بالتاخير وترك الاداء قبل حولان الحول والسقوط اى سقوط الزكوة
عن ذمة المكلف الذى وجب عليه الزكوة بالتعجيل اى باداءها معجلا
قبل حولان الحول بنية الفرض ولو لم تكن واجبة لم تسقط بالتعجيل فعلم انها

قبل حولان الحول واجبة لكنها ليست بواجبة الاداء اقول يرد عليهم من
هذا الدليل ايضا الوضوء قبل الوقت فانه لا يأثم بالتاخير الى الوقت ويسقط
بالاداء قبل الوقت مع ان الوضوء بدني فانفصل الوجوب عن وجوب الاداء
في البدني ايضا بعين دليلهم في المالي واما الحنفية فقالوا بالانفصال
اي بانفصال نفس الوجوب عن وجوب الاداء مطلقا سواء كان
الواجب بدنيا او ماليا فمن حاضت آخرا اي في آخر الوقت من الفعل
الواجب كالصلوة لا قضاء للفعل المذكور عليها اي على من حاضت
اذ القضاء متفرع على وجوب الاداء والصلوة مثلا واجبة في اول الوقت
الى ان يتضيق ما يسع الوجوب وواجبة الاداء في آخر الوقت فمن حاضت
في آخر الوقت لم يجب الاداء عليها فلا يجب القضاء المتفرع على وجوب الاداء
عليها ونفس الوجوب متحقق لادراكها سبب الصلوة وسر اول الوقت
بخلاف من طهرت عن الحيض آخرا فانه تجب عليها القضاء لوجوب
الاداء عليها فانها ادركت آخر الوقت الذي ابتني عليه وجوب الاداء وقد
الحنفية استدلوا على انفصال الوجوب عن وجوب الاداء مطلقا بوجوب
القضاء اي قضاء الفعل الواجب كالصلوة على نائم كل الوقت
وهو اي وجوب القضاء فرع تحقق الوجوب اما نفس الوجوب
او وجوب الاداء والا تفاق اي اتفاق الفريقين من الشافعية والحنفية
على انتفاء وجوب الاداء اي اداء الفعل الواجب كالصلوة عليه
اي على النائم المذكور لعدم الخطاب باقيموا الصلوة مثلا في حقه حذرا

اى احترازاً عن اللغو اى كون الخطاب لغوا لان النايم غافل غير فاهم
للخطاب وخطاب من لا يفهم لغو قيل فى التلويح ردا لهذا الاستدلال
ولقائل ان يمنع عدم الخطاب بانا لا نسلم ان النائم لو كان مخاطبا بالاداء
يلزم اللغو وانما يلزم اللغو اى كون الخطاب مع النائم لغوا لو كان
النائم مخاطبا بالفعل الان اى بان يفعل فى حالة النوم وليس كذلك
بل هو اى النائم مخاطب به اى بالفعل يعنى بان يفعل بعد الانتباه
اى الاستيقاظ كالخطاب للمعدوم فانهم جوزوا خطاب المعدوم بناء على
ان المطلوب صدور الفعل حالة الوجود حتى قال شمس الائمة من شرط وجوب الاداء
القدرة التى بها يتمكن المامور من الاداء الا انه لا يشترط وجودها عند الامر بل عند
الاداء فان النبى عليه السلام كان مبعوثا الى الناس كافة وصح امره فى حق من وجد
بعده ويلزمهم الاداء بشرط ان يبلغهم ويتمكنوا من الاداء والجواب عما قيل
فى الرد بما نص عليه العلامة قطب الدين الشيرازى فى شرح مختصر ابن الحاجب
ان الكلام ههنا فى الخطاب تنجيزا وهو ضد التعليق والخطاب بالمعدوم
انما يصح تعليقا ولا فرق فى هذا الخطاب اى الخطاب التعليقى بين الصبى
الغير المكلف والبالغ المكلف والمريض والصحيح والنائم والمستيقظ بخلاف
الاول اى الخطاب المتنجيزى فانه يتعلق بالبالغ الصحيح المستيقظ لا بالصبى والمريض
والنائم فالخطاب للنايم كالخطاب للمعدوم خطاب تعليقى ولا كلام فيه وانما
الكلام فى الخطاب تنجيزا وهو منتف عن النائم كما هو منتف عن المعدوم فعلى هذا
اى على تقدير الكلام فى الخطاب تنجيزا لو انتبه اى استيقظ الصبى النائم

١٣٢

بعد خروج الوقت بالغا لا قضاء اى قضاء الفعل الواجب الذى مضى وقته
وهو نائم كالصلوة التى مضى وقتها وهو نائم عليه اى على الصبى النائم
الذى استيقظ بالغا بعد خروج الوقت الا احتياطا اى الا ان يقضى
هذه الصلوة على سبيل الاحتياط بلا وجوب عليه وهو قول بعض المشائخ وفى
الخلاصة والمختار ان عليه القضاء ونقله عن ابى حنيفة كذا فى التقرير شرح
التحرير وما قيل فى التلويح للتفتازانى ومحكم الاصول للحافظ ان الله
البنارسى استدلالا على انفصال الوجوب عن وجوب الاداء ان الوجوب هو اشتغال
ذمة المكلف بالشئ لا ذمة لا تنفك قبل البعثة وقبل الدعوة لعقلية الحسن
اى كون الحسن عقليا كما هو مذهبنا اى مذهب الحنفية لان استحقاق الثواب
لا يخلو عن نوع شغل الذمة وليس وجوب الاداء قبل البعثة وقبل الدعوة
فانه انما يكون بالطلب وهو بالشرع فوجد الوجوب بدون وجوب الاداء
فانفصل الوجوب عن وجوب الاداء فيرد عليه اى على ما قبل انه اى
الشان يلزم ثبوته اى ثبوت الوجوب بدون الشرع ولم يقل به
اى بثبوت الوجوب بدون الشرع احد منا اى من اهل السنة والجماعة
وان نسب هذا الى المعتزلة وكيف يقول بثبوت الوجوب بدون الشرع احد منا
وليس لنا اى لاهل السنة والجماعة اصل خامس تثبت به الاحكام سوى
الاصول الاربعة ثم اعلم انهم اى الحنفية صرحوا بان لا طلب للفعل
فى اصل الوجوب بدون وجوب الاداء بل هو اى اصل الوجوب مجرد
اعتبار من جانب الشارع ان فى ذمته اى ذمة المكلف جبرا بلا اختيار

لقاسمها الرحمن الرحيم

الوقت
الفعل الواجب وأورد على ما صرحوا به أن أصل الوجوب للصلوة في أول
واصل الوجوب للزكوة في اول الحول والصلوة في اول الوقت والزكوة
في اول الحول تسقطان الصلوة والزكوة الوجبين فلو لم يكن الطلب في
اصل الوجوب كيف تسقطان نهما لان الفعل بلا طلب كيف يسقط الواجب
فان اسقاط الواجب فرع لوجود الواجب وهو اى الوجب انما يكون
واجبا بالطلب واذا لم يوجد الطلب كما صرحوا فلا وجوب فاى شئ يسقط
بالفعل وايضا قصد الامتثال بالفعل الوجب انما يكون بالعلم
به اى بالطلب يعنى طلب ذلك الفعل الواجب فحيث لا طلب لا قصد للامتثال
فكيف يسقط الواجب بالفعل والجواب عن الايراد المذكور انا لا نسلم ان
الواجب انما يكون واجبا بالطلب فقط بل قد يكون واجبا بالسبب
اى بتحقق سبب ذلك الوجب ايضا والشئ قد يثبت في الذمة ولا يطلب
كالدين المؤجل اى الدين الذى قدر له الاجل فانه ثابت في الذمة وغير
مطلوب بدون مضى الاجل والثوب المطار اى الثوب الذى اطارته الريح
والقته الى دار انسان او حجرته لا يعرف مالكه اى لا يعرف ان هذا الثوب
مملوك اى شخص فانه مشغول الذمة ولا طلب لعدم العلم بالمالك وانما قيد
بقوله مما لا يعرف مالكه لانه اذا علم المالك فالاداء واجب والامتثال
متفرع على العلم بثبوته اى بثبوت الوجوب لا على العلم بثبوت طلبه
فلا يقتضى السقوط سبق الطلب اقول فقه المقام اى فهم المقام وتحقيقه
ان لنا خطاب وضع بالسببية اى ببيان ان هذا سبب لذلك كدلوك الشمس

فقه المقام اه دلائل
انه يتحقق الفرع في الزكوة
قبل الحول تحقق السبب
بالنصاب ولم يتحقق الا
الاداء بعد الحول وفي الصلوة
اخرا العدمت السببية بالكلية
بخلاف ما اذا ظهرت اخرا
وفي الثاني تحقق الوجوب
بتحقق

السبب هو الذي يضاف الحكم
والحكمة اليه ويوجد الحكم عنده
ولا يكون في وسعه ولا يكون
السبب لحكم شرعي الا
بجعل الشارع ويكون
الشارع جعل الشئ
سببا لشئ

سبب لوجوب صلوة الظهر فهذا الخطاب للوجوب اى لكون المسبب فى
ذمة المكلف وخطاب تكليف اى يقصد به تكليف المكلف بالاقتضاء اى بالطلب منه
ايقاع الفعل واذا كان الخطابان مختلفين فيجب ان يكون الثابت باحدهما
اى باحد الخطابين غير الثابت بالآخر اى بالخطاب الآخر ولما اتحد فثبوت الفعل
حقا موكدا على الذمة اى ذمة المكلف من الاول وهو خطاب الوضع وهو
اى ثبوت الفعل حقا موكدا الوجوب نفسه والطلب بايقاعه اى بايقاع هذا الفعل
فى العين اى فى الخارج من الثانى هو خطاب التكليف فعلم ان الوجوب شئ
ووجوب الاداء شئ آخر سوى الوجوب يفصل احدهما عن الآخر وعلم ايضا
ان لا طلب للفعل فى الاول اى فى وجوب نفسه بل الطلب للفعل فى الثانى
اى فى وجوب الاداء فلا اى وان لم يكن كذلك بل كان الطلب فى الوجوب
دون وجوب الاداء فيكون المفهوم من خطاب الوضع الطلب دون خطاب
التكليف لزم قلب الوضع اى عكس ما وضع شئ له فان وضع الحكم
التكليفى لان يؤمر بالتقريب عن ذمته وهو مساوق للطلب والسببية ليست
الا للتعريف المحض بان عند وجود السبب يكون المكلف مشغول الذمة
بالفعل بدون الطلب فى الحال فلو عكس الامر انعكس الوضع فتدبر
لعله اشارة الى ان هذا الفقه مخالف لمن يرجع الخطاب الوضعى الى الخطاب
التكليفى ولا يفرق بينهما مسئلة الاداء فعل الواجب فى وقته
اى وقت هذا الواجب المقدر له اى لهذا الواجب وخرج به ما لم يقدر له
وقت كالنوافل المطلقة فانها لا تتصف بالاداء ولا بالقضاء بخلاف النوافل

الموقتة كالسنن الروابت وصيام ايام البيض والست من اشوال فانها تتصف
بالاداء والقضاء وفسر ابن الهمام في التحرير الوقت المقدر له شرعا بقوله العمر
وغيره ليشمل الواجب المطلق والموقت شرعا واما كون العمر وقتا للنوافل
المطلقة فمن اقتضاء العقل الامن تقدير الشرع خرج به ما قدر له وقت لا شرعا
كالزكوة اذا عين لها الامام شهرا كذا ذكر القاضي عضد في شرح المختصر لكن قال
التفتازاني في شرح الشرح ثم التقييد بقوله شرعا ينبغي ان يكون للتحقيق دون
الاحتراز عما ذكره الشارح لان ايتاء الزكوة في الشهر الذي عينه الامام اداء قطعا
اللهم الا ان يقال المراد انه ليس اداء من حيث وقوعه في ذلك الوقت بل
في الوقت الذي قدرها الشارع حتى لو لم يكن الوقت مقدرا في الشرع لم يكن
اداء كالنوافل المطلقة بل النذور المطلقة واما على ظاهر كلام المصنف اي
ابن الحاجب فهو احتراز عما اذا عين للمكلف لقضائه الموسع وقتا وفعله فيه
وما قيل انه احتراز عن الصلوة الفاسدة في وقتها بعيد جدا ومبني على ان
شرعا متعلق بفعل لا بالمقدر اي فعل حال كونه مشروعا انتهى وذكر الفاضل
ميرزا جان في حاشية شرح المختصر او قدر لا شرعا كالزكوة يعين له الامام
شهرا فوقوعه في ذلك الشهر المخصوص من حيث انه عين له الامام ليس
اداء والا كان وقوعها فيه من حيث انه من اجزاء ايتاء الزكوة اداء انتهى
وقيل في التحرير لابن الهمام وهو اي فعل الواجب في وقته المقدر له تسامل
بالنسبة الى الوقت فانه لا يشترط لكونه اداء وجود جميعه في الوقت بل
الشرط ابتداءه اي ابتداء فعل الواجب في وقته المقدر له شرعا غير العمر

وقوله شرعا احترز
كوة الزكوة يعين لها
الامام شهرا فمن حيث
خصوص ذلك الشهر
ليس باداء والا كان
بعده قضاء ١٢ منه رحمه
قوله وقيل
القائل ابن الهمام
١٣٦

كالتحريمة عند الحنفية في صلوة العصر فلو وقعت التحريمة في صلوة العصر
في الوقت وباقي الصلوة في غير الوقت فهي اداء والركعة عند الشافعية
في صلوة العصر والفجر فلو وقعت الركعة في الصلوتين المذكورتين في الوقت
وباقي الصلوة في غير الوقت فهي اداء هذا على ما هو الاصح الاوجه عندهم كما
ذكره النووي وغيره والاتقاني المحيط الصلوة الواحدة يجوز ان يكون بعضها
اداء وبعضها قضاء كصلوة مصلي العصر غربت الشمس عليه في خلال صلوته
ونسبته الى هذا الناطفي ايضا وذكر ابو حامد من الشافعية انه قول عامة الشافعية
قبل وهو التحقيق اعتبار الكل جزء بزمانه وعلى هذا فلا يكون في العبارة تساهل
كذا في التقرير ومنه اي من الاداء الاعادة كما صرح به القاضي عضد في
شرح المختصر حيث قال ان الاعادة قسم من الاداء في مصطلح القوم وان وقع
في عبارات بعض المتاخرين خلافه وذكر السبكي في شرح المنهاج انه مصطلح
الاكثرين وقال المحلي في شرح جمع الجوامع وهو ظاهر كلام المصنف وصرح فيه
وقال الغزالي في المستصفى الواجب ان ادي في وقته يسمى اداء وان ادي بعد
وقته المضيق والموسع سمي قضاء وان فعل مرة على نوع من الخلل ثم فعل
ثانيا في الوقت يسمى اعادة وقال الامام الرازي في المحصول العبادة توصف
بالقضاء والاداء والاعادة فالواجب ان ادي في وقته يسمى اداء
واذا ادي بعد خروج وقته المضيق والموسع يسمى قضاء وان فعل مرة
على نوع من الخلل ثم ثانيا في وقته المضروب له يسمى اعادة وقال البيضاوي
وهو اي الواجب اداء ان فعل في وقته المعين وقضاء ان فعل في غيره

قوله كالتحريمة عند الحنفية في صلوة العصر فلو وقعت التحريمة في صلوة العصر في الوقت وباقي الصلوة في غير الوقت فهي اداء

١٣٧

والاداء مسبوقا باداء مختل يسمى اعادة وقيل انه قسم ثالث ليس من الاداء ولا من القضاء وعليه مشى البيضاوي في المنهاج تاسيا لصاحب الحاصل في المنهاج العبادة ان وقعت في وقتها المعين ولم يسبق باداء مختل فاداء والا فاعادة وفي الحاصل الاتيان بالعبادة خارج اوقاتها يسمى قضاء وفي اوقاتها اما ان يكون مسبوقا باداء مختل ويسمى اعادة او لا يكون ويسمى اداء وذكر التفتازاني في شرح التلخيص وظاهر كلام المتقدمين والمتاخرين انها اقسام الاداء والقضاء والاعادة اقسام متباينة وان ما فعل ثانيا في وقت الاداء ليس باداء ولا قضاء ولم نطلع على ما يوافق كلام الشارح اي القاضي عضد صريحا نعم كلام الامام الغزالي ان الاداء ما يؤدى في وقته ربما يشعر بذلك لو لم يناقش في اطلاق التادية على الاعادة ولو سلم فحمل كلام المصنف عليه تكلف ظاهر نظهور ان اولا في تفسير الاداء مقابل لثانيا في تفسير الاعادة وهو متعلق بفعل قطعا انتهى وتعقبه الفاضل ميرزا جان بما نصه البيضاوي في مرصاده وقال واما ان حمل كلام المصنف عليه تكلف ظاهر نظهور ان اولا في تفسير الاداء مقابل لثانيا في تفسير انما عادة وهو متعلق بفعل قطعا فالامر فيه بين بعد ما تحقق عند الشارح ان الاصطلاح الشائع في لفظ الاداء ما ذكره فتامل منتهى وهو اي الاعادة الفعل فيه اي في وقته المقدر له شرعا ثانيا اي مرة اخرى لخلل واقع في فعله اولا وهو المشهور عند الشافعية وهو الذي جزم به الامام الرازي ورجحه ابن الحاجب في مختصره وتردد فيه السبكي في جمع الجوامع وفسر القاضي ابو بكر والمحلي الخلل بفوات شرط

قوله لخلل المراد بالخلل ما يؤثر نقصا في الصلوة يجب به سجود السهو لا ما يفسد بتركه ركن او شرط لانه في محل العدم

١٣٨

او ركن وقيده ابن الهمام في التحرير بغير الفساد كترك ركن وبغير عدم صحة الشروع لفقد شرط مقدور من طهارة او غيرها وقيل لعذر وفسر الابهري في حاشيته شرح المختصر العذر بما ينقطع به اللزوم فمن صلى منفردا ثم صلى بالجماعة ثانيا كان اداء الصلوة ثانيا اعادة على التعريف الثاني لان طلب الفضيلة عذر لا على التعريف الاول اذ لم يكن في اداءها اولا خلل ولما كان الظاهر حينئذ ان يقع الواجب ما ادى اولا ويكون ما ادى ثانيا نفلا فلا تكون الاعادة واجبة ولذا صرح غير واحد من شراح اصول فخر الاسلام بان الاعادة ليست بواجبة بل بالاول يخرج عن العهدة والكفان على وجه الكراهة على الاصح وان الفعل الثاني بمنزلة الجبر كالجبر بسجود السهو فلا يكون واجبا قال ولا صحة انه اي الاعادة وتذكير الضمير لكون الاعادة مصدرا وفي المصدر ذي التاء يجوز التانيث والتذكير والجب ذكر ابن امير الحاج في التقرير الاوجه الوجوب كما اشار اليه في الهداية وصرح به بعضهم كالشيخ حافظ الدين في شرح المنار وهو موافق لما روى عن السرخسي وابي اليسر من ترك الاعتدال يلزمه الاعادة وزاد ابو اليسر ويكون الفرض الثاني وعلى هذا يدخل في تقسيم الواجب انتهى والقضاء فعله اي فعل الواجب بعد اي بعد وقته المقدر له شرعا استدراكا لما فات عمدا اي قصدا كما اذا تركه مع تذكره او سهوا ان تمكن الفاعل من فعله كالمسافر اي كصوم المسافر فانه قادر على ان ياتي بالصوم في رمضان وليس له مانع شرعي ولا غير شرعي يمنعه عن الصوم اولم يتمكن الفاعل من الفعل لمانع يمنعه عن الفعل

قوله والاصح الخ اختلف في وجوب الاعادة قصرا على اصول فخر الاسلام كما في التقرير وغيره واحد من شراح اصول فخر الاسلام بانها ليست واجبة بل بالاول يخرج عن العهدة والكفان على وجه الكراهة على الاصح وان الفعل الثاني بمنزلة الجبر كالجبر بسجود السهو فلا يكون واجبا قال ولا صحة انه اي الاعادة وتذكير الضمير لكون الاعادة مصدرا وفي المصدر ذي التاء يجوز التانيث والتذكير والجب ذكر ابن امير الحاج في التقرير الاوجه الوجوب كما اشار اليه في الهداية وصرح به بعضهم كالشيخ حافظ الدين في شرح المنار وهو موافق لما روى عن السرخسي وابي اليسر من ترك الاعتدال يلزمه الاعادة وزاد ابو اليسر ويكون الفرض الثاني وعلى هذا يدخل في تقسيم الواجب انتهى والقضاء فعله اي فعل الواجب بعد اي بعد وقته المقدر له شرعا استدراكا لما فات عمدا اي قصدا كما اذا تركه مع تذكره او سهوا ان تمكن الفاعل من فعله كالمسافر اي كصوم المسافر فانه قادر على ان ياتي بالصوم في رمضان وليس له مانع شرعي ولا غير شرعي يمنعه عن الصوم اولم يتمكن الفاعل من الفعل لمانع يمنعه عن الفعل

قوله اي الاعادة الخ حاصل كلام المحشي ان ابا اليسر يكون الفرض هو الثاني وعلى هذا داخل في الاداء والحق ان الفرض هو الاول اذ العدم الاستيفاء فرع ترك الركن لا الواجب لكن الاعادة واجبة بترك بعد كل صلوة اديت مع كراهة التحريم الاول فوقت الاول وقته ومن ثم كان اعادة القضاء قضاء ١٢ منه

قوله فعله بعد الخ اقتضى الفعل قبل الوقت ما لا يتقدم على وقته والوضوء قبل الوقت ناقض والزكوة تجب بمجرد ملك النصاب وجوبا موسعا فلا تقديم ١٢ منه

شرعا كالحيض فانه مانع عن الصوم والصلوة لم يتمكن المكلف من الصوم
والصلوة لاجله او عقلا كالنوم فانه في وقت الفجر مثلا يمنع النائم المكلف
عن الصلوة عقلا فالحج الصحيح بعد فساد الحج الاول اداء حقيقة لاقضاء لانه مؤدى
في وقته وهو العمر والقضاء الفعل بعد الوقت قال السيد في حاشية شرح المختصر
بخلاف الحج فان وقته مقدر معين لكنه غير محدود فيوصف بانه اداء ولا يوصف
بالقضاء لوقوعه دائما فيما قدر له شرعا اولا انتهى واقره الفاضل ميرزا جان
في حاشية شرح المختصر فتسمية حج الصبي بعد الحج الفاسد قضاء
كما وقع في عبارة مشايخنا وغيرهم مجاز من حيث المشابهة مع القضاء
في الاستدراك لا حقيقة ومن جعل الاداء والقضاء في غير الواجب
يقول لفظ الواجب الواقع في تعريف الاداء والقضاء بالعبادة
اي بلفظ العبادة فقال العبادة ان وقعت في وقتها المقدر له شرعا
فاداء والا فقضاء وانص القاضي ابو زيد في التقويم وصدر الاسلام في
شرحه على ان الاداء نوعان واجب ونفل كذا في التقرير وذكر الاسنوي
في شرح المنهاج ان الامام ذكر في اول التقسيم ان العبادة توصف بالاداء
والقضاء والاعادة ولم يخصها بالواجب ثم قال الواجب اذا ادي في وقته
سمي اداء الى آخر ما قال فعلمنا ان ذكر الواجب من باب التمثيل فقط انتهى
قال القاضي عضد في شرح المختصر اقول تقسيم آخر للحكم وهو ان الفعل قد يوصف
بكونه اداء وقضاء واعادة انتهى وذكر الابهري في حاشية شرح المختصر
قوله تقسيم آخر للحكم فيه اشعار بان الاداء والقضاء لا يختصان بالواجب بل

قوله بل الواجب وقد عرفت سابقا ان الاداء تسليم عين ما طلب شرعا والقضاء تسليم المثل ١٢ منه رح

بل يوصف المندوب ايضا بهما وعليه قول الفقهاء والنوافل الموقتة تقضى
ابدا وقول اكثر الاصوليين الواجب ينقسم الى اداء وقضاء واعادة وتقضى
عدم انقسام المندوب اليها كيف ويجوز ان يكون بين المقسم والقسم عموم
من وجه انتهى مسئلة تاخير الفعل الواجب من المكلف المدرك
لوقت الفعل مع ظن المكلف المذكور الموت اى موت نفسه فى جزء ما
من الوقت اى وقت الفعل قبل الفعل معصية اتفاقا قالان الجزء
الذى ظن المكلف موته فيه هو الجزء الاخر باعتبار المكلف لعدم بقاء المكلف
بعد هذا الجزء فالموت يجعل البعض وهو من الاول الى الجزء الذى ظن الموت
فيه كلا اى كل الوقت وترك الواجب كل الوقت موجب العصيان وذكر
الفاضل ميرزا جان فى حاشيته شرح المختصر ويفهم منه حال ما اذا شك فى الموت
وهى انه لا عصيان فى التاخير يدل عليه ما فى بعض شروح المنهاج قال
لم يمت المكلف الظان بالموت وظهر كذب ظنه وفعله اى فعل المكلف
الظان الفعل الواجب فى وقته المقدر له شرعا فالجمهور على انه
اى على ان فعل الواجب فى وقته اداء لاقتضاء لصدقه حده اى
حد الاداء عليه اى على فعل الواجب فى وقته اذ حد الاداء فعل الواجب
فى وقته المقدر له شرعا والشرع قد قدر الوقت من الاول الى الآخر ففى
اى جزء منه فعل المكلف ذلك الفعل الواجب كان اداء وبه قال ابو حامد
الغزالى من الشافعية كما نص عليه الاسنوى فى شرح المنهاج وقال
القاضى ابو بكر الباقلانى من المتكلمين كما نص عليه ابن الحاجب فى المختصر

الذی
والقاضی حسین من الفقهاء کما نص علیه السبکی فی جمع الجوامع فعله بعد الجزم
ظن موت نفسه فیه سواء کان فی وقته المقدر له شرعا اداء او قضاء کان
وقته ای وقت الفعل الواجب شرعا بحسب ظنه ای ظن المکلف
الظان موت نفسه فی ذلک الجزء قبله ای قبل الجزء الذی ظن الموت فیه
ولم یفعل فیما قبله ففعله فی غیر وقته فان ظنه سبب لتعیین ما قبل ذلک الجزء
وقتا له شرعا اذ الشارع جعل ظن المکلف مناط الاحکام الشرعیة وفعله
فی غیر وقته المقدر له شرعا قضاء لا اداء قال الامدی الاصل بقاء جمیع الوقت
وقتا للاداء کما کان ولا یلزم من جعل ظن المکلف موجبا للعصیان بالتاخیر
محالفة هذا الاصل وتضییق الوقت بمعنی انه اذا بقی بعد ذلک الوقت کان
فعل الواجب فیه قضاء ولهذا لا یلزم من عصیان المکلف بتاخیر الواجب ١٧٢
الموسع عن اول الوقت من غیر عزم عند القاضی ان یکون فعل الواجب بعد
الوقت قضاء ثم قال وهو فی غایة الاتجاه ورد بالفرق بانه لم یلزم کونه قضاء
ههنا لان الوقت لم یصر مضیقا بالنسبة الی ظنه ههنا بخلافه ثمة انتهی اقول کان کونه
قضاء مبنیا علی ان العصیان بنفس التاخیر لا بما ذکره کذا ذکر الفناری فی
شرح الشرح لکنه لیس کذلک علی ما یظهر بادنی تامل کذا قال العلوی فی حاشیته
شرح الشرح ویرد علیه ای علی القاضی اعتقاد المکلف القضاء
الوقت ای انقضاء وقت الفعل الواجب بعد مجیء قبیل دخوله ای دخول
الوقت والحال انه لم یجئ فضلا عن الانقضاء واخر الفعل ولم یشتغل به
فانه یعلم اتفاقا فاذا بان ای ظهر الخطاء ای خطاء اعتقاده بان ظهر

ان الوقت كان لم يجئ فلم ينقض بل الآن جاء وفعل المكلف المعتقد
لانقضاء الوقت بعد ظهور الخطاء الفعل كالصلوة في الوقت المقدر
شرعا فهو اى الفعل المذكور اداء اتفاقا بين الجمهور والقاضي بلا خلاف
فلا اثر للاعتقاد البين خطاءه ذكره الابهري في حاشية شرح المختصر ظاهره
انه قياس خلفي اى لو كان في الفعل في الوقت المشروع اولا مع تاخيره
عن الوقت المظنون قضاء لزم ان يكون قضاء ايضا لو اعتقد انقضاء
الوقت واللازم باطل بالاتفاق فكذا الملزوم انتهى وتوضيحه انه لو صح ليل
المذكور لكون فعل الظان في الوقت قضاء لزم ان يكون فعل هذا المعتقد
ايضا قضاء فانه يجري منه كما يجري في ذلك بان يقال وقت فعل هذا
شرعا بحسب اعتقاده قبل هذا الوقت ولم يفعل الفعل المذكور قبل هذا الوقت
بل فعله في هذا الوقت فتفعله في غير وقته وهذا هو القضاء والثاني باطل
فالمقدم مثله اقول الفرق بين ظن الموت واعتقاد انقضاء الوقت
بين فان في الاول اى في ظن الموت اعتقاد عدم الوقت مطلقا
للاداء ولا للقضاء وفي الثاني اى اعتقاد الانقضاء اعتقاد عدم
وقت الاداء لا عتقاد عدم الوقت مطلقا فالاول منتفي من كل
وجه من الاداء والقضاء وبعد التنفي كذلك لا يكون اداء بخلاف الثاني
فانه ليس منتفي من كل وجه بل هو منتفي في اعتقاده من وجه الاداء دون
وجه القضاء وبعد التنفي كذلك يكون اداء لا قضاء فتامل اشارة
الى ان الفرق غير نافع في كون الفعل في الاول قضاء وفي الثاني اداء

فرق قائل ما اشار الى
هذا الفرق غير نافع لان
انتفاء جميع الوقت لتحقق الاداء
مع انتفاء جميع الوقت لتحقق القضاء
فيكفي اعتقاد انتفاء الجميع
في تحقق القضاء ويمنع

ص ١٣٤

بان الجميع لا يتحقق
الا اذا علم او اخر في الثاني
بان الظن بعدم فيعلم
فساده فاذا ظهر فلا جرة
بر فتدبر ١٢
منه رحمه الله
تعالى

لان القاضي جعل الدوران مع الظن لتحقق العصيان في الصورتين لانه لو ظن
الموت في جزء من الوقت ولم يؤد قبله بل اخره الى ما بعده يكون عاصيا
ولو ظن انقضاء الوقت ثم ادى الفعل في الوقت يكون عاصيا ايضا اذ الوقت
بحسب ظنه في الصورتين قبل الوقت المؤدى فيه وهو قد قضى وموخر الفعل
الى ان ينقضي الوقت عاص والعصيان لاينافي الاداء كما في صورة اعتقاد انقضاء
ومن اخر الفعل كالصلوة مع ظن السلامة في الوقت الاول ومات
فجاءة اى بغتة فالتحقيق انه اى من اخر لا يعصي اذ التاخير حينئذ جائز
له ههنا بخلاف التاخير مع ظن الموت فانه غير جائز ولا اثم بالجائز اشار
بلفظ التحقيق الى انه فيه خلافا والى ضعف قول من قال بالعصيان بدليل
تحقق الوجوب ورد ذلك القول بوجهين احدهما ان معنى الواجب على
ما يذم شرعا تاركه في جميع وقته وبنا ما تركه في جميع وقته باختياره بل تركه
في بعضه باختياره وفي بعض آخر بالموت الذي لم يكن باختياره وثانيهما انه
على تقدير عدم الموت لا يعصي اتفاقا فكذا على تقدير الموت لان الموت لا يصح
سببا للعصيان وقد رده المصنف ايضا موافقا لما رده القاضي عضد شارح المختصر
بان التاخير جائز له الى الوقت المضيق اذ الكلام في الواجب الموسع ولا اثم
في فعل الجائز والقول بان شرط الجواز اى جواز التاخير سلامة
العاقبة نفسها لا العلم به اى بسلامة العاقبة حتى يودى شرط العلم
بسلامة العاقبة الى التكليف المحال فان العلم بسلامة العاقبة يمتنع الحصول
بالعادة وما هو كذلك فهو محال بالعادة وشرط المحال عادة تكليف بالمحال

العادي جائز عقلا والعيب على الحكيم تعالى شانه غير جائز فيكون التكليف
محالا فيؤدي هذا الشرط الى التكليف المحال واذا جعل الشرط نفس سلامة العاقبة
في الواقع فلم يعد الى التكليف المحال لان سلامة العاقبة وان لم يكن في حقيقة
للمكلف لكنها غير ممتنعة الوقوع فليس التكليف بشرطه تكليفا بالمحال حتى يؤدي
الى التكليف المحال بقتضى هذا القول التخيير بين ممكن اي جائز وهو التاخير
حال السلامة وممتنع اي محال وهو الاتيان خير عند عدم السلامة لاستحالة
المشروط عند عدم الشرط وهو اي التخيير بين ممكن وممتنع محال والمحال معدوم
فهو يرفع حقيقة التخيير فيكون واجبا معينا للاتيان او عدم التخيير يرفع حقيقة
التوسع لان الموسع مندرج تحت المخير وكان الكلام في الواجب الموسع فتدبر
لعله اشارة الى انه منقوض بالواجب العمري ومنقوض بالتخيير بين الصوم
الاطعام فان الغنى ان تحقق فالاطعام ممكن وان لم يتحقق فهو ممتنع وفرق
ابن الحاجب بين ما وقته العمر اي الواجب الذي وقته تمام العمر
كالحج فيعصى بالتاخير والكان مع ظن السلامة والموت فجاءة وبين
غيره اي غير ما وقته العمر وهو الواجب الموسع فلا يعصي المكلف ان اخره عن
الوقت مع ظن السلامة ومات فجاءة حيث قال في المختصر وهذا بخلاف ما وقته
العمر فانه لو اخر ومات عصى والالم يتحقق الوجوب انتهى ليس بسديد لان
الوجوب مشترك بين الواجب العمري والواجب الموسع فان كان سبب العصيان
في الاول الوجوب فينبغي ان يعصى بالثاني ايضا وعذر الفجاءة بان في الواجب
الموسع بان الموت فجاءة ليس بممتنع منه بل هو مفوت للواجب ولم يدركه

حتى يفرغ من قبل ان يصادفه الموت فلا يعصي عامد في الواجب الموسع
والواجب العمري لا يختص بالواجب الموسع فلو قبل عذر فجارة في الواجب الموسع
قبل في الواجب العمري فلا فرق ولا وجه للعصيان في الواجب العمري دون الواجب
الموسع وفيه ما فيه فانه فرق بين العمري وغيره كالظهر مثلا بان ترك الظهر
مع ظن السلامة والموت فجارة ليس في جميع وقته المقدر له شرعا اذ وقته بان
لو لم يمت لاداه فيه بخلاف الواجب الذي وقته العمر اذا ترك بسبب موت الفجاءة
فانه تركه في جميع وقته وهو تمام عمره ولا يبقى بعد موته وقت في الواقع فالموت
فجارة قبل وقت التضيق في الواجب الموسع لا يوجب العصيان ولا يلزم عدم
تحقق الوجوب اذ ترك الواجب انما يوجب العصيان اذا ترك في جميع وقته
المقدر له شرعا وههنا ترك في جميع وقته المقدر وهناك ترك في بعضه فعدم
العصيان لا يخل في تحقق الوجوب وذكر الفاضل ميرزا جان في حاشية شرح المختصر
ان الفرق بين الواجب الموسع الذي وقته العمر كالحج وبين الواجب الموسع
الذي ليس وقته تمام العمر كالظهر مثلا خلاف مذهب الجمهور في المحصول يجوز له
التاخير فيما يسع له العمر بشرط ان يغلب على ظنه انه يبقى فلو ظن انه لا يبقى يتعين
وعصى بالتاخير مات اولم يمت وفي المنهاج الموسع قد يسع العمر كالحج
وقضا الفوائت فله التاخير بالم يتوقع فواته ان اخر لمرض او كبر اي اذا لم يكن
توقعه للفوائت على تقدير التاخير لعلة المرض او الكبر وقال السيد في حاشية
شرح المختصر الفرق بين ما وقته العمر وبين غيره مشكل فان ما يسع وقته العمر
ان لم يجز تاخيره اصلا لم يكن موسعا قطعا وان جاز فاما مطلقا فلا عصيان

بالتاخير مع الموت فجارة اذ لا اثم بالجائز واما بشرط سلامة العاقبة فيلزم
التكليف بالمحال كما في غيره وعلى تقدير عدم الفرق لا يصح للدليل الدال
على جواز التاخير فيما وقته ليس تمام العمر ولكن المصنف لما اختار الفرق بينهما
توجه عليه النقض بالموسع الذي وقته تمام العمر فتصدى لدفعه بان في الموسع
الذي وقته العمر لو جاز له التاخير ابدا واذا مات لم يعص لم يتحقق الوجوب اصلا
بخلاف الظهر مثلا فان جواز تاخيره الى ان يتضيق وقته فلا يرتفع الوجوب كذا
ذكر السيد قدس سره قال القراباغي اقول اذا فرض وقوع الفجارة قبل وقت
التضيق فلو جاز له التاخير واذا مات لم يعص لم يتحقق الوجوب اصلا فالاصوب
ان يقال ترك الظهر في الصورة المفروضة ليس تركها في جميع الوقت المقدر ١٤٧
له شرعا فلم يتحقق العصيان اذ لم يترك الواجب في جميع وقته وهذا بخلاف
ما وقته العمر اذا ترك بالفجارة لانه ترك في جميع الوقت المقدر له شرعا لانه
تمام عمره واعترض عليه السيد رحمه الله موافقا لما ذكر في بعض شروح المنهاج
من ان الفرق المذكور لا يقدح فيما ذكرنا من الدليل المشترك بين الصورتين
غايته انه يعارضه في هذه الصورة فلا يتحقق فيها مقتضى احدهما لمقاومة كل منهما
الآخر ثم قال والذي يمكن ان يقال في توجيهه هو ان المعارض اعني ارتفاع
الوجوب دليل قطعي وما ذكرتموه ظني فعمل به فيما عدا صورة المعارضة وفيها
يتعين اعمال المعارضة القطعي ودونه اقول ما ذكر من الدليل قطعي لقطعية مقدماته
على ما لا يخفى واما المعارض فليس بتام سيما ان يكون قطعيا مفيدا للعلم وذلك
لانه لا يلزم رفع وجوبه لانه ما تركه في جميع الوقت المقدر له شرعا بحسب ظنه

اذا الوقت بحسب ظنه ازيد من هذا مسئلة اختلف فى وجوب القضاء
هل هو بامر جديد غير امر وجب الاداء به وعليه اى على وجوب القضاء
بامر جديد الاكثر اى اكثر الاصوليين كما نص عليه ابن الهمام فى التحرير ومنهم
اصحابنا العراقيون وصاحب الميزان وعامة الشافعية والمعتزلة كما نص عليه
ابن امير الحاج فى التقرير وهو مذهب الامام فى المحصول والامدى فى احكامه
وصاحب التحصيل كما نص عليه الاسنوى ومختار ابن حاجب فى المختصر
او بما اى بامر يوجب الاداء وهو اى وجوب القضاء بامر يوجب الاداء
المختار لعامة الحنفية كالقاضى ابى زيد وفخر الاسلام وشمس الائمة السرخسى
ومتابعيهم وبه قال بعض الشافعية والحنابلة وعامة اهل الحديث كما نص عليه
ابن امير الحاج فى التقرير ثم هذا الاختلاف الواقع فى ان وجوب القضاء ١٣٨
بامر جديد او بامر سابق فى القضاء بمثل معقول اى مثل يدرك العقل مماثلته
للفائت كالصلوة للصلوة والصوم للصوم فقط دون القضاء بمثل
غير معقول فانه لا يجب الا بدليل آخر بالاتفاق كما صرح به البعض كشارح
البديع وصاحب الكشف وصاحب التلويح وصاحب التحرير او فى
القضاء مطلقا سواء كان بمثل معقول او بمثل غير معقول كالفدية للصوم
كما هو الظاهر من اطلاق ائمة الاصول كفخر الاسلام وشمس الائمة السرخسى
والدليل للاكثر ان وجوب القضاء لو كان بامر يوجب الاداء فاقتضى هذا
الامر للقضاء كما يقتضى للاداء فيكون صوم يوم الخميس الذى هو امر باداء الصوم
يوم الخميس مقتضيا لصوم يوم الجمعة الذى هو قضاء عن صوم يوم الخميس وعدم

اقتضاء صم يوم الخميس صوم يوم الجمعة بديهي والا اي وان
لم يكن عدم الاقتضاء المذكور بديهيا كان الصوم في يوم الجمعة اداء
بر اسه لا قضاء للاول فان الاداء فعل الواجب في وقته المقدر له شرعا
واذا كان كلام الشارع صم يوم الخميس مثلا مقتضيا لصوم يوم الجمعة فكان
هذا الكلام في قوة قولنا صم اما يوم الخميس او يوم الجمعة وهو تخيير بينهما فيدل
على كون يوم الجمعة ايضا وقتا للصوم وسواء للصوم في يوم الخميس لان
النص كما يدل على يوم الخميس يدل على صوم يوم الجمعة فلا يعصي المكلف
بترك الصوم يوم الخميس كما لا يعصي بترك الصوم يوم الجمعة وهذا باطل فوجوب
القضاء بامر لوجب الاداء ايضا باطل وهذا الدليل للاكثر انما يتم لو كان
عامة الحنفية ادعوا الانتظام لفظا اي انتظام وجوب القضاء في
لفظ يوجب الاداء بان اللفظ الذي دل على القضاء بالمطابقة او التضمن وهو اي ادعاء الانتظام
لفظا بعيد من عامة الحنفية كيف ولا يليق بحال احاد من الناس فما ظنك
باصحاب الايدي الطويلة في العلوم ولو كان الدعوى بهذا لما احتاجوا في ايجاب
القضاء الى دليل زائد وحكموا الوجوب قضاء كل واجب كالجمعة والعيد
وتكبيرات التشريق ولعل مقصودهم اي مقصود عامة الحنفية من القول
بوجوب القضاء بما يوجب الاداء مطالبة شيء تتضمن مطالبة مثله
اي مثل ذلك الشيء عند فوته اي فوت ذلك الشيء فايجاب الاول اي
الاداء بنص موجب ايجاب الثاني اي القضاء بذلك النص لا بنص مبتدء
فان ايجاب الاول يدل على ان ذمة المكلف مشغولة بما اوجب عليه فلابد

هذا تاويل دليلهم ان الوقت
ظرف لادوات احتمالا في سقوطه
وانما لكل مؤديه كالاجل للدين
واورد عليهم انه لو كان
لكذ لجاز التقديم وتغيير فيهما
الوقت نظرا الى ان مجرد ظرف
يجوز التقديم عليه لكن انما يجوز
لانه سبب الوجوب شرعا ولا
يجوز التقديم على السبب شرعا
منه ارح

من تفريغ الذمة والتفريغ اما باتيان ما اوجب او باتيان مثل ما اوجب عند
فوت ما اوجب نعم معرفات القضاء اى الاشياء التى يعرف بها القضاء
بمثل معقوله او غيره اى غير معقول يجوز ان تكون تلك المعرفات
غيره اى غير ما يوجب الاداء نصا كان ذلك الغير او قياسا غير النص
فلا يرد انه اذا وجب القضاء بما يوجب الاداء فما الحاجة الى النصوص الواردة
فى القضاء لان النصوص الواردة فى القضاء معرفات للقضاء يحتاج اليها
لمعرفة المثل لا موجبات لكن الكلام فى هذا المقام فى اصل سبب الوجوب
اى فى نفس سبب وجوب القضاء وموجبه بل هو امر الاداء الموجب له او امر آخر
غير امر الاداء فافهم فانه دقيق وما يجاب به عن دليل الاكثر فى المشهور
على ما ذكره ابن الهمام وغيره ان مقتضاه اى مقتضى صم يوم الخميس امران ١٥٠
الاول الصوم فان الثانية يتضمن المطلق والثانى كونه اى كون الصوم فى يوم الخميس فاذا
عجز المكلف عن الثانى اى كون الصوم فى يوم الخميس لفواته اى لفوات الصوم يوم الخميس بقى
مقتضاه اقتضاء صم يوم الخميس الصوم مطلقا سواء كان فى الجمعة او غيرها فلا يسلم
بداهة عدم اقتضاء صم يوم الخميس صوم يوم الجمعة بل الاقتضاء بين ولا يلزم
كون صوم يوم الجمعة اداء لان وقته ما هو مستفاد من القيد وهو قد فات ففعله فى
غير وقته وهو المعنى من القضاء ولا سواء اذ للاقتضاء لصوم يوم الخميس
اولا وبالذات ولصوم يوم الجمعة ثانيا وبالعرض عند فوات الصوم يوم الخميس
فلا يكون الصومان مساويين ففى غاية السقوط لانا لا نسلم ان مقتضى
صم يوم الخميس امران بل مقتضاه الصوم فى يوم الخميس فقط اذ لا وجوب

للصوم في صم يوم الخميس بالقيد اي بكونه في يوم الخميس لا مطلقا ولهذا
اي ولكون الوجوب بالقيد لا يجب الصوم قبله اي قبل القيد وهو يوم الاربعاء
مثلا ومن وجوب المقيد لا يلزم وجوب المطلق مطلقا سواء كان في ضمن
هذا المقيد او لا بل انما يلزم وجوب المطلق فيه اي في ضمن هذا المقيد و
في شرح المختصر لابن الحاجب هذه المسئلة اي مسئلة ان وجوب القضاء
بامر جديد او بالامر الاول الموجب للاداء مبنية على ان المقيد هو المطلق
والقيد وهما يتعددان وجودا في الخارج بان وجود المطلق في
الخارج غير وجود القيد فيه او يتحدان اي المطلق والقيد وجودا فيه
اي في الخارج وعبارة شرح المختصر هذه واعلم ان هذه المسئلة مبنية
على ان المقيد هو المطلق والقيد وهما شيئان كما في التعقل والتلفظ و
احدهما محمول عليه وهو شئ واحد يعبر عنه بالمركب من متعدد وهو ينظر الى ان
التركيب من الجنس والفصل وتمايزهما في العقل او في الخارج انتهى اي حفظا
في انا اذا تعقلنا صوما مخصوصا وقلنا صوم يوم الخميس فقد تعقلنا امرين
يعني الصوم وخصوص يوم الخميس وتلفظنا بلفظين فاما ان المامور به هو
هذان الامران او شئ واحد يصدقان عليه ويعبر عنه باللفظ المركب عنهما
مثل صوم يوم الخميس مثلا فمختلف فيه فمن ذهب الى الاول جعل القضاء
بالامر الاول لان المامور به شيئان فاذا انتفى احدهما يعني الخاص بقي الآخر
يعني المطلق فثبت بالامر الاول ومن ذهب الى الثاني جعل القضاء بامر
جديد لانه ليس في الوجود الا شئ واحد فاذا انتفى سقط المامور به ثم اختلافهم

في هذا الاصل وهو ان المطلق والقيد بحسب الوجود شيئان او شئ واحد
يصدق عليه المعنيان ناظر الى الاختلاف في اصل آخر وهو ان تركب الماهية
من الجنس والفصل وتمائزهما هل هو بحسب الخارج او بمجرد العقل فان
قلنا بالاول كان المطلق والقيد شيئين لانهما بمنزلة الجنس والفصل وان
قلنا بالثاني وهو الحق كان بحسب الوجود شيئا واحدا كذا في شرح الشرح
في توجيه كلام شارح المختصر وقال الفاضل ميرزا جان في حاشية شرح
المختصر اقول الاوضح ان يقال هذه المسئلة مبنية على ان المطلق ليس
الا المقيد لان المطلق في الامر ليس الا الموجود في الخارج وهو المقيد
سواء قلنا بوجود الطبيعة لا بشرط شئ وهو المطلق ام لا لكن النزاع في
ان ذلك المقيد هل هو في الخارج شيئان كما في اللفظ والتعقل ام شئ ١٥١
واحد يعبر عنه بالمركب اي باللفظ المركب او بالمفهوم المركب الذي كان
مدلولا عليه لذلك اللفظ المركب وهو ما يصدق عليه المطلق والقيد ونبه
بالتعبير عن المقيد بلفظ ما صدقا عليه ثانيا على ان في هذا الشق وهو ان لا يكونا
المطلق والمقيد شيئين في الخارج لابد ان يصدق المطلق والقيد على هذا
الشئ الواحد لعدم التمائز بين الكل والجزء وكذا بين الجزء والجزء الآخر
انما التمائز بينهما في العقل فيصح الحمل نظرا الى الاتحاد والخارجي ولما لم يكن
المطلق والقيد عين الجنس والفصل اذ لا يحصل من الصلوة ومن تقييدها
بالوقت المعين نوع حقيقي له وحدة حقيقية بل ليس هذا الا تركيبا اعتباريا
نبه على ذلك بقوله وينظر ذلك اشارة الى انه نظر له فان قلت ما صدق عليه

الذى يوجد فى الخارج ليس مركبا فى العقل من هذين المفهومين كيف ولو كان
كذلك كان تركيبا حقيقيا لا انطباقه على موجود خارجى قلت كما ان الجسم موجود
فى الخارج كذلك الجسم الابيض وذلك مما لا شك فيه وذلك لا يقتضى
كون التركيب منهما حقيقيا كما فى هذا المثال اقول الاظهر فى توجيه الخلاف ان
المطلق فى العبادة الموقتة هى تلك العبادة والوقت قيد له خارج عنه لكنه يحتمل ان يكون
مشروطا به حتى لا يصح شرعا بدونه اذ لا يجعله الشارع شرطا فى صحته نفسها بل فى كمالها
فاذا فات فيه بقى اصل وجوبها مع بعض فيه وحينئذ لا تكون المسئلة مبنية
على الخلاف الذى ذكره اذ فيه بعد اما اولا فلان بناء العرف واللغة على
تدقيقات الفلاسفة ليس على ما ينبغى واما ثانيا فلانه على ما ذكره كان الحق
هو ان القضاء كان واجبا بامر جديد اذ قد تقرر فى الحكمة ان لا تمايز بين الجنس
والفصل فى الخارج والا لم يصح الحمل على ما قرره فى المواقف وحينئذ للقائل
بانه لم يجب بامر جديد بل بالامر الاول ان يقول ليس كلامى مبنيا على هذا حتى
يندفع بما تقرر فى الحكمة بل بما قررنا ولا يخفى ان ذلك الاحتمال محل صحيح الظهر
مما ذكره ويحتمل ان يكون مبنيا على ما قررنا فلا يحسن الجزم بالاول انتهى اقول
ردا على من ذهب الى وجوب القضاء بامر جديد بناء على اتحاد المطلق والمقيد
القيد ههنا اى فى صوم يوم الخميس ظرف زمان وهو يوم الخميس
والاتحاد مقولة متى اى الزمان بالمظروف وهو الصوم ههنا وان
صح كما ذهب اليه الفلاسفة فلا يلزم من انتفاء فرد منها اى من مقوله
متى انتفاءه اى انتفاء المظروف الذى هو معروض المقولة انتفاءً

ليس زيد في الموجود في امس هو الموجود في الآن وفرد منتف فتبدل وما تبدل
زيد فاتحاد الظرف مع المظروف لا يدل على ان الظرف لو انتفى انتفى المظروف
ليلزم بطلان ايجاب المطلق من بطلان ايجاب المقيد فيحتاج الى امر جديد فليتبصر
بانتفاء المسئلة على الاتحاد والتعدد فتأمل لعله اشارة الى انا سلمنا انه لا يلزم
انتفاء المظروف عند انتفاء الظرف لكن لا نسلم انه لا يلزم لبطلان ايجاب المظروف
عند بطلان ايجاب الظرف فان الايجاب عند اتحاد الظرف والمظروف واحد
لا تعدد فيه فبطلان ايجاب الظرف بعينه هو بطلان ايجاب المظروف فيحتاج
في القضاء الى ايجاب جديد على مذهب من قال بالاتحاد والتبعية ونقض
مختار الحنفية وهو ان وجوب القضاء بامر يوجب الاداء بنذر اعتكاف
رمضان يعني من نذر ان يعتكف في شهر رمضان هذا اذا لم يعتكفه
اي لم يتفق له ان يعتكف في رمضان حيث يجب في ظاهر الرواية قضاءه
اي قضاء هذا الاعتكاف المنذور بصوم جديد سوى رمضان آخر حيث
لا يصح قضاء هذا الاعتكاف في رمضان آخر ولم يوجبه النذر اي لم يوجب
نذر الاعتكاف الذي سبب لاداء الاعتكاف الصوم الجديد اذ لو كان موجبا
للصوم الجديد لكان موجبا للاداء ايضا بالصوم الجديد واذا كان موجبا للاداء
بالصوم الجديد لما صح ادا عهذا الاعتكاف مع صوم رمضان والتالي باطل
فالمقدم مثله فعلم ان موجب القضاء امر آخر غير موجب الاداء والجواب
عن هذا النقض ان نذر الاعتكاف كان موجبا له اي للصوم الجديد
ولا نسلم ان النذر لم يوجب الصوم الجديد لانه اي الصوم الجديد شرطه

اى شرط الاعتكاف لقوله عليه السلام لا اعتكاف الا بصوم رواه الدار قطنى
والبيهقى والنذر موجب للاعتكاف وايجاب المشروط موجب لايجاب الشرط
فايجاب الاعتكاف يكون موجبا لايجاب الصوم الجديد لكن ما ظهر
اثره اى اثر نذر الاعتكاف فى ايجاب الصوم الجديد لمانع عن الظهور
وهو اى المانع وجوبه اى وجوب صوم رمضان قبله اى قبل النذر
والاداء اشرف من القضاء واداء هذا الاعتكاف المنذور لا يمكن الا فى
رمضان وفيه الصوم الغير المقصود للاعتكاف فحينئذ ان ادى الاعتكاف
فاما ان يترك صوم رمضان وهو ظاهر الفساد واما ان يرد الصوم المقصود
الذى هو الشرط الى غير المقصود وهو لا حق فلذا جاز ايفاء هذا النذر بهذا الصوم
التبعى فلما زال المانع بالقضاء رمضان ظهر اثره اى اثر نذر الاعتكاف
فى ايجاب الصوم الجديد ولهذا اى ولاجل انه ظهر اثره لزوال المانع
لا يقضى النذر المذكور فى رمضان آخر ولا فى واجب آخر لان الصوم
غير مقصود للاعتكاف فيها سوى قضاء رمضان الاول اذا لم يصم فى
رمضان الاول فيجوز قضاء الاعتكاف فى قضاء صوم رمضان الاول
اذ المخلف الذى هو قضاء رمضان فى حكم الاصل الذى هو رمضان الاول
فكما كان الاعتكاف صحيحا فى رمضان الاول صح فى قضائه بعموم هذا
اى هذا

مسئلة مقدمة الواجب المطلق والمراد بالمقدمة ههنا
ما يتوقف عليه الشئ وينقسم الواجب بالنسبة اليها الى قسمين لان ايجابه والامر
اذا كان مقيدا بما يتوقف عليه فهو الواجب المقيد كما فى قوله تعالى واذا

قوله الواجب المطلق اى الواجب الذى لم يكن عن مقيدا بالمقدمة كالزكوة والحج بالنسبة الى ملك النصاب والتمكن على الاصح

تكميل فى الالات فالواجب بالنسبة ١٢ منه

لنودی للصلوة من یوم الجمعة فاسعوا الی ذکر الله قید ایجاب السعی الی ذکر الله تعالی
ای صلوة الجمعة وخطبتها بالنداء واذا لم یکن مقیدا به فهو الواجب المطلق اے
بالنسبة الی ما لم یقید به والکان مقیدا بالنسبة الی مقدمة اخری کما فی
قوله تعالی اقم الصلوة لدلوک الشمس فان اقامة الصلوة واجبة مطلقة بالنسبة الی
الوضوء لعدم تقییدها به فی الامر بها مع توقفها علیه ومقیدة بالنسبة الی
الوقت الذی قیدت به فی الامر بها فالواجب المطلق ما لم یقید ایجابه بما یتوقف
علیه لا ما لم یقید ایجابه بشیء اصلا فان ایجاب کل فعل مقید تقدیرا بوجود محله
والقدرة الممکنة فیه الی غیر ذلک کذا قال الابهری فی حاشیته شرح المختصر وذکر
التفتازانی فی شرح الشرح قد فسر الواجب المطلق بما یجب فی کل وقت و
علی کل حال فتوقف بالصلوة فرید فی کل وقت قدره الشارع فتوقف بالصلوة ١٥٦
الی کذا فرید الا لمانع وهذا لا یشمل غیر الموقتات کالنذور الموقتة والایمان
المطلقة ولا مثل الحج والزکوة من الموقتات فی ایجاب ما یتوقف علیه من
الشروط والمقدمات واشار المحقق الی ان المراد الاطلاق والتقیید بالنسبة
الی تلک المقدمة حتی ان الزکوة بالنسبة الی تحصیل النصاب مقید فلا یجب
والی تعیینه وافراده مطلق فیجب انتهی قال الامام فی المحصول الواجب المطلق
هو ما یجب علی کل مکلف فی کل حال و یلزم منه ان لا یوجد واجب
مطلق اصلا اذ ما من واجب یجب فی کل حال حتی فی حال الحیض وقیل
ما یجب علی کل مکلف فی کل وقت وعلیه ما علیه کذا ذکر العلوی فی حاشیه
شرح الشرح وذکر السید الشریف فی حاشیه شرح المختصر الواجب

المطلق ما لا يتوقف وجوبه على مقدمة موجودة من حيث هو كذلك
وانما اعتبر الحيثية لجواز ان يكون واجبا مطلقا بالقياس الى مقدمة
ومقيدا بالنسبة الى اخرى فان الصلوة بل التكاليف باسرها موقوفة
على البلوغ والعقل فهي بالقياس اليهما مقيدة واما بالاضافة الى الطهارة فواجبة
مطلقة فبالجملة الاطلاق والتقييد امران اضافيان ولا بد من اعتبار الحيثية
في حدود الاشياء الداخلة تحت المضاف وقد صرح به صاحب الشفاء
في مباحث الجنس انتهى واتفق العلماء قاطبة على ان مقدمة الواجب المقيد
بتلك المقدمة ليست بواجبة فلا يلزم من ايجاب صلوة الجمعة وخطبتها في
الاية المذكورة ايجاب السعي لها وانما الكلام في مقدمة الواجب المطلق هل
هي واجبة ام لا فالمختار انها واجبة مطلقا اي سواء كان سببا مقتضيا ١٥٧
لوجود المسبب او شرطا اي لاتيان الفعل الواجب بدونه ولا يلزم تالي
الفعل الواجب بتاتيه سواء كان الشرط شرعا اي بجعل الشارع اياه شرطا
للفعل الواجب كالوضوء فان الشارع جعله شرطا للصلوة او عقلا
اي بجعل العقل اياه شرطا للفعل الواجب كترك الضد للفعل الواجب فان
العقل يجعل ترك النوم الذي هو ضد لاقامة الصلوة شرطا لاقامة الصلوة
او عادة اي بجعل العادة اياه شرطا للفعل الواجب كغسل جزء من
الراس لغسل الوجه فان العادة تجعل غسل جزء من الراس شرطا
لغسل الوجه في الوضوء اذ غسل الوجه لا يتحقق في العادة الا مع غسل جزء
من الراس وان امكن غسل الوجه عند العقل بدون غسل جزء من الراس

وهذا بدون نص السبب قولي الاكثرين على ما ذكره ابن الحاجب في المختصر
والقاضي عضد في شرحه وابن الهمام في التحرير والتاج السبكي في جمع الجوامع
وهو الاصح عند الامام واتباعه والآمدي نص عليه الاسنوي في شرح المنهاج
وقال السيد في حاشيته شرح المختصر يمكن ادراج الاسباب في عبارة المتن
في صدر المسئلة فان قوله وغير شرط يتناولها باطلاقه انتهى وقيل مقدمة
الواجب المطلق واجبة في السبب فقط دون الشرط اي ان كانت المقدمة
سببا لا شرطا وبذا المذهب لم يذكره ابن الحاجب قال العلامة قطب الدين
الشيرازي في شرح المختصر هذا مذهب الواقفية وقيل مقدمة الواجب المطلق
واجبة في الشرط الشرعي فقط دون الشرط العقلي والعادي والسبب وهو
مختار صاحب البديع من الحنفية وختار امام الحرمين من الشافعية وحكاه
ابن الحاجب عن المالكية فيما عدا السبب وقيل لا وجوب مطلقا سواء
كانت المقدمة سببا او شرطا قال الاسنوي في شرح المنهاج لا ذكر لهذا في
كلام الآمدي وهو كلام الامام واتباعه نعم حكاه ابن الحاجب في المختصر الكبير والكان
كلامه في الصغير في اثنيا ر الاستدلال يقتضي ان ايجاب السبب مجمع عليه واقره
القاضي عضد في شرح المختصر والسيد في حاشيته وذكر التفتازاني في شرح
الشرح ثم لا خلاف في ايجاب الاسباب كالامر بالقتل امر بضرب السيف مثلا
والامر بالاشباع امر بالاطعام انما الخلاف في غيره انتهى وذكر الابهري
في حاشيته شرح المختصر وقال بعضهم الكان سببا للواجب فالامر بالواجب
يتضمن ايجابه والكان شرطا فلا وهذا المذهب لم يذكره المصنف يعني ابن الحاجب

وقال آخرون الامر بالواجب لا يتضمن اقتضاء ما يتوقف عليه سواء كان
سببا او شرطا شرعيا او عقليا او عاديا وما قيل مقدمة الواجب الكائن
سببا لا خلاف في وجوبها يرده ما قاله المصنف وما قال صاحب المنهاج
وجوب الشيء مطلقا يوجب وجوب ما لا يتم الا به وكان مقدورا وقيل
موجب السبب دون الشرط وقيل لا فيهما انتهى وقال الفاضل ميرزا جان
في حاشية شرح المختصر في بعض شروح المنهاج الخلاف قد وقع في
السبب ايضا وكلام المنهاج صريح في ذلك حيث قال وجوب الشيء مطلقا
يوجب وجوب ما لا يتم الا به وكان مقدورا وقيل يوجب السبب دون الشرط و
قيل لا فيهما والقول الثاني مما اختاره المرتضى الشريف رحمه الله ولم يذكره
المصنف ووجهه ان حصول المسبب واجب عند حصول سببه بخلاف
الشروط بالقياس الى شرطه فالسبب اشد تعلقا كانه اريد بالسبب العلة التامة
لا المقتضي في الجملة والفرق ضعيف لاستوائهما في امتناع تحقق الواجب دونهما
وهو مناط الوجوب في السبب لا دخل فيه لاستلزام تحققه تحقق السبب
والقول الثالث لا تابى عنه عبارة المتن بل ينبغي حمل قوله لا فيهما على
نفي الوجوب في الشرط الشرعي وغيره مطلقا سواء كان سببا ام لا كما
هو الظاهر حتى لا يكون مذهبا آخر لم يكن مذكورا في الكتب المشهورة فهو اى
التفتازاني رحمه الله مع غفلته عن كلام المنهاج غفل عن عبارة الكتاب
ايضا انتهى والدليل لنا اى للقائلين بوجوب المقدمة مطلقا ان التكليف
به اى بالواجب بدون تكليف المقدمة يؤدي الى التكليف بالمحال

رحمه الله تعالى من المكابرة ١٢ منع ابن الحاجب ما ذكر الخبر بالاجماع فانزع الوجوب للوجوب اى للاجماع ع قوله بالاجماع ع

لان المقدمة لما لم يجب يجوز عدمها وكون الواجب مع عدم المقدمة محال والتكليف بالمحال باطل وذكر الامام في المحصول ان الامر بالشئ لو لم يقتض وجوب ما يتوقف عليه لكان مكلفا بالفعل ولو في حال عدمه لانه لا مدخل له في التكليف مع ان الفعل في تلك الحالة لا يمكن وقوعه لان المشروط يستحيل وجوده عند عدم شرطه فيكون التكليف به اذ ذاك تكليفا بالمحال وقد اعترض الآمدي وصاحب الحاصل ومن تبعهما على تقرير الامام ما اعترض زعموا انه لا محيص عنه وتعقبهم الاسنوي في شرح المنهاج وحكم بصحة تقرير الامام وضعف اعتراضهم الا ترى تحصيل اسباب الواجب واجب وبسباب الحرام حرام بالاجماع وما قيل في الجواب عن هذا الدليل بان المستدل ان اراد ان التكليف بالواجب بدون تكليف المقدمة مطلقا سواء كان التكليف بالواجب او بغيره يودي الى التكليف بالمحال فلا يقول المخصم بالتكليف بالواجب بدون تكليف المقدمة مطلقا بل يقول بالتكليف بالواجب بدون تكليف المقدمة بالتكليف بالواجب وان اراد ان التكليف بالواجب بدون تكليف المقدمة بالتكليف بالواجب يودي الى التكليف بالمحال فلا نسلم تاديته الى التكليف بالمحال اذ يجوز ان يكون وجوبها اى وجوب المقدمة بغيره اى بغير التكليف بالواجب كالايمان فانه مقدمة للصلوة والزكوة وغيرهما من الواجبات وليس وجوبه بالتكليف بالصلوة والزكوة وغيرهما بل هو واجب بنفسه بدلائل غير دلائل تلك الواجبات ففيه اى فيما قيل ان الكلام في وجوب المقدمة كان بالنظر اليه اى الى التكليف بالواجب الذي هذه المقدمة

قوله بالنظر اليه اى ان الكلام في وجوب المقدمة بالنظر الى وجوب الواجب الذي هذه المقدمة مقدمة له حاصله انه اذا كان شئ ما واجبا مقدمة وفرض ان الدليل هنا كذا ع ١٦٠

مقدمته له لا بالنظر الى غيره حاصله اذا كان شئ ما واجبا وله مقدمة و
فرض ان لا دليل هناك على وجوب المقدمة فهل يستلزم وجوب ذلك
الشئ الواجب وجوب المقدمة ام لا فظاهر انه يستلزم وجوب المقدمة
والا يلزم التكليف بالمحال لانه قطع النظر عن وجوبها بدليل آخر بل فرض
عدم دليل آخر ان قلت كيف تجب المقدمة وهي غير مامورة ولو كانت
واجبة لكانت مامورة لان الوجوب يثبت بالامر وههنا لا يلزم الامر
صريحا قلت لا نزاع في ذلك اى لا مر صريحا بان نقول المقدمة
واجبة بامر صريحي بل المراد من ان المقدمة واجبة بوجوب الواجب
انه اى ان وجوب الواجب يستتبعه اى يستتبع وجوب المقدمة فهي واجبة
بوجوب الواجب ومامورة بامر الواجب وبالجملة النزاع في الوجوب الاستتباعي
للمقدمة لا في الوجوب الصريحي لها ولا يلزم الامر صريحا للوجوب الاستتباعي
وهو اى المراد المذكور معنى قولهم ايجاب الشروط ايجاب المشروط و
لهذا اى لان المراد الاستتباع لا الايجاب لا يلزم من ترك الواجب مع الاسباب والشرائط
الا معصية واحدة لا بالنظر الى ترك الواجب الاصلي بالذات لا المعاصي
الكثيرة بالنظر الى ترك الاسباب والشرايط بل معصية الواجب الاصلي
منسوبة اليهما بالعرض قال الاستاذ الاستاذ مولانا بحر العلوم في شرح
هذا الكتاب والظاهر ان المنكرين لا ينكرون هذا بل انما انكروا الوجوب صريحا
فالنزاع لفظي وان انكروا هذا المعنى فقد ظهر فساده انتهى وقال الفاضل
ميرزا جان في حاشية شرح المختصر فاعلم انه انما كان النزاع في ان الامر بشئ

ان مقدمة الواجب واجب
مطلقا والحق ان هو الحق لان
غرض المجتهد يتعلق بكون
مقدمة الواجب واجبا مطلقا
سواء تعلق به الخطاب ام لا
اذ مقصوده استنباط حكم الوجوب
مطلقا كما في الدلالة والاشارة
١٢ منه رحمه الله
تعالى

هل هو الامر بمقدمته بمعنى ان الخطاب يتعلق به وكان الوجوب المتعلق بالمقدمة
مقصودا من الخطاب المتعلق بذلك الواجب وهو المستفاد من كلام المصنف
اى ابن الحاجب في الدلائل التي ذكرها في ان غير الشرط لا يجب وكذا من جواب
دلائل الجمهور حيث قال ان اردت به انه لا بد منه فمسلم لكنه غير محل النزاع
وان اردت به انه مامور به شرعا فهو ممنوع وهو المدعى فاين دليله انتهى
فالحق ان مقدمة الواجب في غير الشرط الشرعي لا يجب كما اختاره المصنف
واما الشرط الشرعي فيمكن ان يقال ان جعل الواجب مشروطا به وجعله
واجبا بنزاة الخطاب المتعلق لوجوبه والكلام النزاع في الاعم من ذلك فالحق
مع الجمهور ان مقدمة الواجب في الواجب المطلق واجب مطلقا والظاهر ان
النزاع في ذلك المعنى الاعم لان غرض المجتهد انما يتعلق بكون مقدمة الواجب
واجبا مطلقا سواء تعلق به الخطاب اصالة ام لا اذ مقصوده استنباط حكم الوجوب
مطلقا انتهى والقائلون بعدم الوجوب مطلقا قالوا لو وجب ما يتوقف
عليه الواجب من المقدمة لزم تعقل الشخص الآمر الموجب له اى
لما يتوقف عليه الواجب من المقدمة اذ لو لم يلزم التعقل لادى الى الامر بشئ
وايجابه مع عدم شعور الآمر به الموجب له وهو بديهي الاستحالة واللازم اعنى
لزوم تعقل الشخص الآمر الموجب له باطل لانا نقطع بجواز ايجاب الفعل مع
الذهول والغفلة عن مقدماته قلنا في رد هذا الدليل لزوم تعقل الموجب
للشئ لوجوبه ممنوع وانما يلزم تعقل الموجب للشئ لو كان وجوبه
اصالة وبالامر صريحا ووجوب المقدمة ليس اصالة وبالامر صريحا بل تبعا

قوله لو كان صريحا
فيه اشارة الى
منع دعوى ابن الحاجب
من لزوم تعقل
الشارع عند الامر
بالواجب لانه لا يلزم
من جعل شئ مشروطا
تعقله عند طلب

١٦٣

ذلك الشئ الامر بالمشروط
للامر بالشرط فيه ولزم
الوجوب مطلقا شرعي
بين الشرعي

من غير الامر صريحا وبهذا الرد حاصل ما اعترض به العلامة الشيرازي في شرح المختصر
على الاستدلال بهذا الدليل ونقله التفتازاني في شرح الشرح بقوله يرد على
الاول منع الملازمة وانما ذلك في الواجب اصالة انتهى واوضحه العلوي
في حاشية شرح الشرح بقوله لانسلم لزوم تعقل الموجب له وانما يلزم فيما
يجب بالاصالة لا بالواسطة انتهى وتعقبه الابهري في حاشية شرح المختصر
بقوله قد مر ان الواجب مطلقا هو فعل غير كف تعلق به خطاب الطلب وخطاب
الطلب بشئ من غير شعور المخاطب به بين البطلان فلا يرد على هذا ما اورده
الشارح العلامة من ان ذلك في الواجب اصالة انتهى والفاضل جان سيرزا
في حاشية شرح المختصر بقوله وبهذا التقرير يندفع ما اورد به العلامة ان
الملازمة ممنوعة وانما ذلك في الواجب اصالة لان الامر بشئ غير مشعور به
محال بالبديهة انتهى وفيما تعقبا به كلام ظاهر ومن هنا اي من عدم لزوم
تعقل الموجب له وانتفاء وجوبه صريحا بل استنتاجا علم يلزم تعلق الخطاب
بنفسه اي بنفس ايجاب تلك المقدمة لان هذا التعلق فرع للتعقل
والتعقل غير لازم ههنا ولا وجوب النية لان النية انما تجب فيما يكون
مقصودا بالذات وهو ما يقع به الامر صريحا ويكون وجوبه اصالة فرع
على المسئلة القائلة بتعلق الواجب المطلق واجبة مطلقا والمراد من الفرع ما يكون
منه رتبا تحت اصل كلي وفي جعل هذا فرعا اتباع للامام والا صاحب المنهاج
جعله تنبيها وصاحب الحاصل جعله تقسيما والمراد من التنبيه ما نبه على المذكور
قبله بطريق الاجمال ومن التقسيم اظهار الشئ على وجوه مختلفة الفرع الاول

فقره والواجب
النية على ان
النية بعد صرح
الامر بالمقدمة
ايضا ليس بلازم
عند الخصم
كما هو ظهور
الصلوة
١٦٣

اذا اشتبهت المنكوحة بالاجنبية بان تزوج رجل امرءة رءاها وكيله ولم يرها
فدخلت في بيته للبنوتة ودخلت معها اجنبية ايضا والوكيل قد مات ولم يعلم الزوج
انتهاز وجته فحينئذ حرمتا اي حرمت المنكوحة والاجنبية معا ولا يحل له وطي واحدة
منهما كان الوطي باحدهما لوجب احتمال الارتكاب بالحرام وهو وطي الاجنبية والكف للنفس
عن الحرام واجب وهواي الكف عن الحرام في هذه الصورة لا يكون الا بالكف
للنفس عنهما اي عن المنكوحة والاجنبية جميعا للاشتباه ومن ههنا اشتهر ان الحلال والحرام
لا يجتمعان الا وقد غلب الحرام فالكف عنهما مقدمة للواجب وهو الكف عن الحرام
مقدمة الواجب واجبة فحرمتا والفرع الثاني لو قال احد مخاطبا الزوجته
حدا يكما من غير تعيين طالق حرمتا اي حرمت الزوجتان و
لا يجوز الوطي بواحدة منهما كان الاجتناب عن المطلقة المحرم وطيها
يقينا من غير شبهة فيه اي في تحريمها اذ الوطي بواحدة منهما يحتمل
ان يكون وطيا بالمطلقة المحرم وطيها ففي ترك وطيها اجتناب عن الحرام
بلا شبهة فالكف عنهما مقدمة للاجتناب عن الحرام الاجتناب عن الحرام واجب
فالكف عنهما واجب فحرمتا قال الامام في المحصول فيحتمل ان يقال بيقاء حل
وطيها لان الطلاق شئ معين فلا يحصل الا في محل معين فاذا لم يعين لا يكون
الطلاق واقعا بل الواقع امر له صلاحية التاثير في الطلاق عند التعيين
ومنهم من قال حرمتا جميعا الى وقت البيان تغليبا لجانب الحرمة هذا كلامه
وذكر مثله في المنتخب ايضا وقد جزم صاحب المنهاج كالمصنف بانه في
مع ان صاحب الحاصل لم يذكر ترجيحا ولا نقلا بل حكى احتمالين على السواء

اقول فی فرع آخر للمسئلة بانه اذا کانت مقدمة الواجب واجبة فالغایة
داخلة فی المغیا لیعلم وجود المغیا اذ علم وجود المغیا موقوف علی دخول الغایة
کالمرافق فانها غایة لغسل الایدی لا یتیسر فی العادة علم وجود غسل الایدی
من حیث انه مغیا بدون دخولها فی الغسل فدخول الغایة من مقدمات المغیا
فاذا کان المغیا واجبا یکون دخولها ایضا واجبا قال اوستاذنا مولانا
بحر العلوم وعموم التوقف فی الغایات کلها محل تامل بل انما یصح فی البعض
التی هی مقدمات للمغیا انتهی وفی المغتنم کانه اراد انه یجب ادخال جزء
من الغایة فی حکم المغیا لیعلم استیعاب حکمه لاجزاوه یقینا کما انه یجب غسل
بعض الراس ولو قلیلا فی غسل الوجه وامساک جزء من اللیل فی الصوم
انتهی **مسئلة** وجوب الشئ یتضمن حرمة ضده یعنی اذا وجب
الشئ یفهم فی ضمن وجوبه ان ضد هذا الشئ حرام وهو قول القاضی ابی بکر
الباقلانی آخرا وعلیه عبد الجبار وابو الحسین البصری من المعتزلة والامام الرازی
والامدی نص علیه السبکی فی جمع الجوامع ونقله صاحب الافادة عن اکثر اصحابنا
الشافعیة ذکره الاسنوی فی شرح المنهاج وقیل یقتضی کراهة ضده
وهو قول فخر الاسلام والقاضی ابی زید وشمس الائمة السرخسی وصدر الاسلام
واتباعهم من المتاخرین کذا فی التحریر والتقریر وقیل وجوب الشئ الذی هو الامر
بالشئ نفس النهی عن ضده وهو قول القاضی ابی بکر الباقلانی ومتابعیه
اولا ثم قالوا ثانیا ان الامر بالشئ یتضمن النهی عن ضده کذا فی مختصر ابن الحاجب
وغیره وبه قال الشیخ ابو الحسن الاشعری ذکره السبکی فی جمع الجوامع وتابعه

اقول وقیل بالتضمن الخ القاضی ابی یعلی الحنبلی وصدر الاسلام وابی الیسر وابی الحسین البصری من المعتزلة وقیل بالتضمن الخ

قالوا اولا انه نفس الشئ وثانیا انه متضمنه فقیل الثانی راجع الی الاول وقیل بل الثانی تقریر للاول

۱۲ من

رحمه الله تعالی

ابن امیر الحاج فی التقریر حیث قال وهو معزو الی ابی الحسن الاشعری ومتابعیه
انتهی فمنهم ای من القائلین بان الامر بالشیء لنفس النهی عن ضده ابو الحسین
منهم من عمم هذا القول فی امر الوجوب وامر الندب فجعلهما
ای امر الوجوب وامر الندب نهیا عن الضد تحریما فی امر الواجب و
تنزیها فی امر الندب ومنهم من خصص هذا القول بامر الوجوب
فجعله نهیا عن الضد تحریما دون امر الندب وقیل لیس الامر بالشیء نهیا
عن ضده ولا متضمنا للنهی عن ضده عقلا وعلیه ای علی هذا القول
المعتزلة نقله صاحب المنهاج والارموی فی المحاصل عن اکثر المعتزلة و
الامام فی المحصول والمنتخب عن جمهور المعتزلة وعامة الشافعیة منهم الحریری
وابو حامد الغزالی ثم الاقوال فی النهی کذلک کالاقوال فی الامر فقیل
حرمة الشیء بالنهی تتضمن وجوب ضده وقیل تقتضی کون الضد سنة مؤکدة
وقیل النهی عن الشیء هو نفس الامر بالضد وقیل لیس النهی امرا بالضد
ولا متضمنا له عقلا الا ان الامر نهی عن جمیع الاضداد ان کان له ضد او
ان کان له ضد واحد فالامر بالقیام نهی عن القعود والاضطجاع والسجود
وغیرها والامر بالایمان نهی عن الکفر وهذا هو المنسوب الی العامة من الشافعیة
والحنفیة والمحدثین وقیل نهی عن واحد غیر معین وهو بعید کذا فی التحریر
بخلاف النهی فانه امر باحد اضداده الغیر المعین وعلیه العامة من
الحنفیة والشافعیة والمحدثین وقیل امر بجمیع اضداده وعلیه بعض الحنفیة
والمحدثین نص علی ذلک کله ابن امیر الحاج فی التقریر وقیل فی النهی لا

قوله وقیل لا ای قالوا ان الامر یقتضی حرمة الضد او الکراهة مثلا لکن النهی لیس کذلک و لذا زاد بعد قوله ثم فی اسباب

كذلك اى ليس الاقوال فى النهى كالاقوال فى الامر هل هو امر بالضد كما اشار
اليه السبكى فى جمع الجوامع او متضمن للامر بالضد قال ابن الحاجب فى المختصر ثم
اقتصر قوم وقال القاضى والنهى كذلك فيهما انتهى وذكر القاضى عضد فى
شرح المختصر ثم اقتصر قوم على هذا اى على الامر وزاد القاضى ومتابعوه عليه
فقالوا والنهى كذلك فى الوجهين فقالوا اولا النهى عن الشئ نفس الامر بضده
وآخرا انه يتضمنه انتهى لنا على مذهب المختار من ان وجوب الشئ يتضمن
حرمة ضده ان الامتناع عن الضد من لوازم وجوب الفعل
واللوازم مجعولة يجعل الملزوم لا بجعل جديد ولا اى وان
لم تكن مجعولة بجعل الملزوم بل كانت مجعولة بجعل جديد لزم امكان
الانفكاك اى انفكاك اللوازم عن الملزوم اذ يجوز ان يكون الملزوم مجعولا
ولا يكون الجعل فى اللوازم فتنتفى اللوازم حينئذ مع وجود الملزوم وهو
انفكاك اللوازم عن الملزوم فايجاب الفعل الذى هو جعل لوجوب الفعل الذى
هو الملزوم ههنا متضمن لايجاب الامتناع عن الضد الذى هو جعل للامتناع
عن الضد الذى هو من لوازم وجوب الفعل فوجوب الفعل يتضمن امتناع ضده
باعتبار تضمن جعله لجعله وهو المدعى وبمثله اى بمثل الدليل الذى استدل به
على ان وجوب الشئ يتضمن حرمة ضده يقال فى النهى بان الاشتغال
بضده من لوازم حرمة الفعل واللوازم مجعولة بجعل الملزوم وفيه اى
فيما يقال فى النهى شئ وهو انا لا نسلم ان الاشتغال بضده من لوازم
حرمة الفعل اذ قد يوجد الكف عن الفعل بدون خطور ضده بالبال

هو الكف عن الفعل بقيد
الاشتغال بفعل آخر
يتضمن الكف عن الاول لا يتوقف
على ايجاد الكف بل يجوز
ان يكون عدميا والقول
بان الكف نفس فعل
مطلوب فيكون ما هو طلبه
خارج عن محل النزاع
فتدبر ١٢ منه

فضلا عن الاشتغال فالخطاب في الامر والنهي واحد بالذات
والتفاوت بالاصالة والتبعية فالخطاب في الامر بالاصالة للوجوب
وبالتبعية للحرمة والخطاب في النهي بالاصالة للحرمة وبالتبعية للوجوب
كما في ايجاب المقدمة اي مقدمة الواجب اللازم من ايجاب الواجب
فان الخطاب في ايجاب الواجب بالاصالة وفي ايجاب المقدمة بالتبعية
كما عرفت سابقا ومن هٰهنا اي من اجل التفاوت بالاصالة والتبعية
في الخطاب قيل وجوب الشيء يقتضي كراهة ضده ولا وحرمة الشيء تقتضي
كون الضد سنة موكدة فان الخطاب بالضد في خطاب الشيء خطاب
ضمني وخطاب الضمن انزل واادون مرتبة من خطاب الصريح لكذلك
الثابت بخطاب الضمن يكون ادون من الثابت بخطاب الصريح ولو كان
الخطاب الصريحي بالامتناع عن الضد موجودا اثبتت حرمة الضد ولما
لم يوجد الخطاب الصريحي بالامتناع عن الضد وجد الخطاب الضمني فقط
فثبتت كراهة الضد التي هي ادون من الحرمة لكن يلزم من القول
بان وجوب الشيء يقتضي كراهة ضده اطلاق المكروه على الممتنع
والحرام اذ ضد الواجب مفوت للواجب ومفوت الواجب حرام فضد
الواجب حرام وقد قيل بكراهة ضد الواجب فاطلق المكروه على الحرام
والممتنع مع ان المكروه والحرام نوعان متبائنان واطلاق احد المتبائنين
على الآخر باطل انقلت اذا كان الامر منهيا عن جميع الاضداد والنهي امرا
باحد الاضداد فالامر بالشيء كالقيام نهي عن ضده كالقعود وضده

فضلا عن الاشتغال فالخطاب في الامر والنهي واحد بالذات
والتفاوت بالاصالة والتبعية فالخطاب في الامر بالاصالة للوجوب
وبالتبعية للحرمة والخطاب في النهي بالاصالة للحرمة وبالتبعية للوجوب
كما في ايجاب المقدمة اي مقدمة الواجب اللازم من ايجاب الواجب
فان الخطاب في ايجاب الواجب بالاصالة وفي ايجاب المقدمة بالتبعية
كما عرفت سابقا ومن هٰهنا اي من اجل التفاوت بالاصالة والتبعية
في الخطاب قيل وجوب الشيء يقتضي كراهة ضده ولا وحرمة الشيء تقتضي
كون الضد سنة موكدة فان الخطاب بالضد في خطاب الشيء خطاب
ضمني وخطاب الضمن انزل واادون مرتبة من خطاب الصريح لكذلك
الثابت بخطاب الضمن يكون ادون من الثابت بخطاب الصريح ولو كان
الخطاب الصريحي بالامتناع عن الضد موجودا اثبتت حرمة الضد ولما
لم يوجد الخطاب الصريحي بالامتناع عن الضد وجد الخطاب الضمني فقط
فثبتت كراهة الضد التي هي ادون من الحرمة لكن يلزم من القول
بان وجوب الشيء يقتضي كراهة ضده اطلاق المكروه على الممتنع
والحرام اذ ضد الواجب مفوت للواجب ومفوت الواجب حرام فضد
الواجب حرام وقد قيل بكراهة ضد الواجب فاطلق المكروه على الحرام
والممتنع مع ان المكروه والحرام نوعان متبائنان واطلاق احد المتبائنين
على الآخر باطل انقلت اذا كان الامر منهيا عن جميع الاضداد والنهي امرا
باحد الاضداد فالامر بالشيء كالقيام نهي عن ضده كالقعود وضده

كالاضطجاع عينا على سبيل التعيين لا على سبيل التخيير والنهي عن الضد
كالقعود ليستلزم الامر بالضد الآخر كالاضطجاع تخييرا فهذا
الضد كالاضطجاع منهي عنه عينا ومامور به تخييرا فاجتمع الوجوب
والحرمة في شيء واحد فكان جائزا وممتنعا هذا خلف اي باطل قلت
لانسلم بطلان كون الشيء الواحد جائزا وممتنعا مطلقا اذ الامكان
بالنظر الى شيء لاينافي الامتناع بالذات ولا الامتناع بالنظر
الى شيء آخر وههنا امكان الاضطجاع بالنظر الى المنهي عن القعود و
امتناع الاضطجاع اما بالذات لكونه منهيا عنه لذاته او بالنظر الى الامر
بالقيام لا يقال يلزم على الاول اي على ان وجوب الشيء يتضمن حرمة
ضده حرمة الواجبات فان من الواجبات ما هو ضد لواجب آخر
كحرمة الصلوة من حيث انها اي الصلوة ضد الحج وبالعكس
اي حرمة الحج من حيث ان الحج ضد الصلوة اذ وجوب الحج يتضمن حرمة
ضد الحج وهو الصلوة ووجوب الصلوة يتضمن حرمة ضد الصلوة وهو الحج
ويلزم على الثاني اي على ان حرمة الشيء يتضمن وجوب ضده وجوب
المحرمات فان من المحرمات ما هو ضد لمحرم آخر ولو تخييرا لوجوب
الزنا فانه ضد للمواظبة لانه اي الزنا ترك المواظبة وترك الشيء
ضد له وبالعكس اي ووجوب المواظبة فانها ضد الزنا لان المواظبة
ترك الزنا اذ حرمة المواظبة تتضمن وجوب الزنا وحرمة الزنا تتضمن وجوب
المواظبة لانا نقول في جواب ما يلزم على الاول من حرمة الواجبات

الامر بالشئ لا يقتضي الاستيعاب اي استيعاب المامور به للاوقات
كلها بل ايتان المورية في بعض الاوقات فلا يكون الامر بالشئ نهيا
عن الضد دائما بل يكون نهيا عن ضده في وقت كونه مامورا به
فيمكن فعل ضده الواجب في وقت آخر غير وقت حرمته فالازم
على هذا هو حرمة الصلوة في وقت الحج وحرمة الحج في وقت الصلوة وذلك
واقع لا استحالة فيه لا يقال يشكل هذا بالواجبات الدائمة الوجوب كالايمان
لانا نقول هو من قبيل الادراك دون الافعال وعلى تقدير تسليمه فليس من قبيل
ما يضاده فعل من الواجبات بل هو شرط لصحتها كذا ذكر الفاضل ميرزا جان
في حاشية شرح المختصر وتعقبه المصنف في الحاشية بان الدليل لا يختص
بالافعال بل يجري في الادراكات ايضا ومن هنا اي من اجل عدم
اقتضاء الامر الاستيعاب وامكان فعل ضده الواجب في وقت آخر
غير وقت حرمته قيل في اصول البزدوي ان الشرط في ان وجوب الشئ
يتضمن حرمة ضده ان يكون الواجب مضيقا لا موسعا فان الموسع لا يوجب
حرمة الضد اذ يجوز تركه وقال الاوستاذ الاوستاذ مولانا بحر العلوم والاصح
انه لا حاجة الى هذا التقييد اذ كما انه يجب الموسع في جزء من اجزاء الوقت
كذلك يحرم الاشتغال بضده او اضداده فيه فان الحرمة على حسب الوجوب
انتهى لكن يلزم على هذا الجواب ان لا يكون الحج وقته العمر فانه لو كان
وقته العمر لكان الصلوة حراما في العمر لانه سلم في الجواب حرمة ضد الواجب
في وقت الواجب الا ان يقال في جواب هذا اللزوم ذلك الى العمر وقته

فعل من الواجبات ... فيقبل الاتصال بالشكل ... هذا من الواجبات ... الدائمة كالايمان ... لانا نقول هو من ... قبيل الادراك ... دون الافعال ... وعلى تسليمه فليس ... من قبيل ما يضاده ... بل هو شرط لصحتها كذا ذكر الفاضل ... قبيل اول لا يختص الدليل بالافعال ... بل يجري في الادراكات ايضا ... ولذا قالوا ان الامر بالايمان ... نهي عن الكفر بل الحق ان يقال ... لا تضاد في العقائد الحقة بان يعتقد ... البقاء في الدرجة الاولى وفي الجزائية ... نعم باعتبار حدوث الاعتقاد

١٧٠

لانا نقول ... وذلك لا ينافي ... الى الحكمين تفصيلا فيحدث ... ويبقى معا ولذلك اختلف في ... اول الواجبات فقيل الايمان ... بل النظر وقيل ... بل القصد الى النظر كما فصل في ... هذا الاصل

اى وقت الحج نظر اليه اى الى الحج من حيث هو هو اى من حيث
نفس الحج مع قطع النظر عن كونه ضد الصلوة وان لم يكن العمر وقتا
للحج نظر الى الحج من حيث ان الحج ضد للصلوة فالوقت الذى تؤدى فيه الصلوة وقت
للحج بالنظر الى نفس الحج وان لم يكن وقتا له بالنظر الى صفته واى
كونه ضد الصلوة ولانا نقول فى الجواب عما يلزم على الثانى من
وجوب المحرمات التعيين اى تعيين ضد الشئ الحرام الذى هو اللواطة
مثلا كالزنا للحرمة مع ان حقه كان وجوبه تخييرا لدليل اى لاجل دليل
اصلى لاتبعى اخرج المحل كالزنا عن التخيير فى الوجوب تبعا فلا يلزم
وجوب الزنا تخيير الحرمة اللواطة ومال الجواب تخصيص المسئلة بما لم يدل
الدليل الاصلى على حرمة ضده او اضداده فانه اذا دل فلا تستلزم الحرمة
وجوب الضد ولاصحاب سائر المذاهب الاخر التى مر ذكرها من اقتضاء
الوجوب كراهة الضد وغيره وجوه ضعيفة فى الاستدلال مذكورة
فى المبسوطات من الكتب مع ما عليها اى على الوجوه المذكورة من الايرادات
فارجع اليها اى الى المبسوطات **مسئلة** اذا نسخ الوجوب بقى الجواز
وهو قول الامام واتباعه والجمهور نص عليه الاسنوى فى شرح المنهاج وهو
هو الاصح قاله السبكى فى جمع الجوامع خلافا للغزالى من الشافعية حيث جزم
بعدم بقاء الجواز فى المستصفى وعليه الحنفية حيث قالوا ان ذلك المشروع
قد نسخ والجواز ان ثبت فبدليل آخر فان لم يوجد دليل آخر فهو على الحرمة
وانما قال الجمهور ببقاء الجواز لان الوجوب يتضمن الجواز اذ الجواز جزء من

ماهيته الوجوب لان الوجوب عبارة عن جواز الفعل مع حرمة الترك ففي الوجوب امران جواز
الفعل وحرمة الترك يعني عدم جواز الترك والناسخ للوجوب لاينافيه
اي لاينافي الجواز اذ الوجوب يرتفع بارتفاع حرمة الترك ولاشك في ارتفاع
المركب بارتفاع احد جزئيه فيبقى الجواز على ماكان قيل في رد استدلال
الجمهور بانا سلمنا ان الوجوب يتضمن الجواز للماع لكن لانسلم ان الناسخ لاينافي
الجواز لان تضمن الوجوب للجواز كتضمن النوع للجنس فالجواز جنس للوجوب
وحرمة الترك فصل له ولاشك في ان الناسخ ينافي الفصل الذي هو حرمة الترك
اذ هذا الفصل يرتفع بسبب الناسخ فينافي الجنس الذي هو الجواز ايضا اذ
الجنس يتقوم بالفصل فيرتفع الجنس بارتفاعه اي بارتفاع الفصل
الذي ارتفع بسبب الناسخ حاصله اثبات المنافاة بين الجواز وناسخ الوجوب
بان الجواز جنس للوجوب وحرمة الترك فصل له وكل فصل فهو علة لوجود
الحصة التي فيه من الجنس كما نص عليه ابن سينا لانه يستحيل وجود جنس مجرد عن
الفصول كالحيوانية مثلا فالجواز جنس للواجب والمندوب والمكروه والمباح
والعلة في وجوده في الواجب هو فصل الواجب وهو حرمة الترك فاذا زال الفصل
زال الجواز لان المعلول يزول بزوال علته قلنا في جواب ما قيل في رد استدلال
الجمهور بانا لانسلم ان الجنس يرتفع بارتفاع الفصل مطلقا بل اذا لم يتقوم
ذلك الجنس بفصل آخر سوى هذا الفصل وههنا يتقوم الجنس الذي
هو جواز الفعل بفصل آخر سوى حرمة الترك وهو اي الفصل الآخر
عدم الحرج في الترك كالجسم النامي يرتفع نموه الذي هو الفصل

كذلك والوجوب من قبيل الثاني كما لايخفى فلايسوغ النقض عنه فتامل

١٢ منه رحمه الله تعالى

قوله وهو عدم الحرج آه يؤيد ذلك ماذكره الحكماء في الكون والفساد حيث قالوا ان المادة

١٧٢

تنخلع عن صورة وتتكون بصورة اخرى مع بقاء المادة بحالها وقد قالوا ان الجنس ماخوذ عن المادة والفصل عن الصورة وتحقق ذلك في العلوم الحكمية فارجع اليها

منه عفا عنه

ولا يرتفع الجسم الذي هو الجنس فانه يتقوم بفصل آخر سوى النمو وهو الجمادية
اعني عدم النمو فيبقى الجسم جمادا فتدبر فانه دقيق ولما فهم مما سبق
كون الجواز جنسا للوجوب صادقا عليه مع ان الجواز مقابل للوجوب كان
المحل محل اشتباه المنافاة اراد المصنف ان يفصل معاني الجواز لئلا يقع اشتباه
المنافاة فقال اعلم ان الجائز كما يطلق على المباح وهو ما يستوي فيه
الفعل والترك شرعا يطلق على ما لا يمتنع شرعا فيشمل الواجب
والمندوب والمباح وعلى ما يمتنع عقلا وهو الامكان المبحوث عنه في
الحكمة وعلى ما استوى الامران اي الفعل والترك فيه شرعا اي بحسب حكم
الشارع او عقلا اي بحسب اقتضاء العقل وهذا المعنى اعم من المباح اذ المعتبر
في المباح الاستواء شرعا فقط فيشمل المباح لتساوي الامرين فيه شرعا والافعال
الممكنة عقلا لتساوي الامرين فيها عقلا وعلى المشكوك فيه الذي شك في فعله
وعدمه كذلك عقلا او شرعا اما المشكوك فيه عقلا فما تعارضت الادلة العقلية
فيه واما المشكوك فيه شرعا فما تعارضت الادلة الشرعية فيه كسور الحمار فان بعض الادلة
الشرعية يدل على طهارته وبعضها على نجاسته وبالجملة فالجواز بالمعنى الشامل
للواجب والمندوب والمباح جنس للوجوب ولمعنى المباح مباين للوجوب
هذا اي حذوا **مسئلة** يجوز في الواحد بالجنس اي الذي له
وحدة جنسية بحيث يندرج تحته انواع مختلفة والتفتازاني في شرح الشرح
قال في تفسيره اي بالحقيقة بحيث لا يتعدد الا اشخاصا لتتأتى واقره الفاضل
ميرزا جان في حاشية شرح المختصر وعبر الابهري في حاشية شرح المختصر

قوله ان الجواز في الجائز بمعنى احد الامكان الخاص
الشرعي والامكان الخاص
الفعل من جنس معنى في
الفعل وليس معنى في
الفعل والترك في مقابل
الحكم والشك مقابل
والرابع ما ليس على عمله

وفي فائدة وجودا وعدما الاشياء
كالمباح والاعتقاد لفعل الصبي
والخامس المشكوك فيه في نظر
المجتهد شرعا كما في تعارض
دليلين او عقلا كما اذا لم يكن
هناك دليل ثم قد يفهم الشك
بالاستواء وقد يفهم بالاحتمال
والجزم يراد له بالاعتبارين

لقضائه

الواحد بالجنس بالواحد بالنوع لكن المصنف فی الحاشیة ادمی الی عدم ر

اجتماع الوجوب والحرمة بان یکون ہذا الواحد واجبا باعتبار نوع

وحراما باعتبار نوع آخر کالسجود لله تعالی والشمس فالسجود واحد بالجنس

تحتہ انواع کالسجود لله تعالی والسجود للشمس والسجود للقمر والسجود للصنم

اجتمع فیہ الوجوب باعتبار کونہ لله والحرمة باعتبار کونہ للشمس او القمر او الصنم ومنع

بعض المعتزلة القائلین بان الفعل لحسن ویقبح لذاتہ اجتماع الوجوب

والحرمة فی الواحد بالجنس بان حقیقة الحسن منافیہ لحقیقة القبح فلو اجتمعا فی

فعل واحد لزم ان یکون شیٔ واحد وہو ذات الفعل مقتضیا للمتناقضین

مکابرة لجواز ان یکون الشیٔ الواحد باعتبار نوع مقتضیا للحسن وباعتبار

نوع آخر مقتضیا للقبح وفی الامتناع عن حدیث السجود بانہ اجتمع فیہ الوجوب والحرمة

صـ ۱۷۵ فہم ای صرف بعض المعتزلة الوجوب والتحریم الی قصد التعظیم

لا الی نفس السجود بقولہم الوجوب والتحریم متعلقان فی السجود بقصد التعظیم

لا بالسجود فما کان لله تعالی فہو واجب وما کان للمخلوق فہو حرام لان قصد

تعظیم الله تعالی واجب وقصد تعظیم المخلوق حرام لا یجدی نفعا

لان الجنس وہو قصد التعظیم ایضا واحد فالکلام فیہ کالکلام فی السجود بان

قصد التعظیم واحد بالجنس اجتمع فیہ الوجوب والحرمة فان قصد تعظیم الله تعالی

واجب وقصد تعظیم الشمس حرام فان کان مرادہم تخصیص الدعوی بافعال الجوارح

فہو مخالف للاجماع المنعقد قبل ظہور المخالف علی ان الساجد للشمس عاص

بنفس السجود والقصد جمیعا کما ذکر الغزالی نقلہ الابہری فی حاشیة شرح المختصر

وقولہ وصرفہم الی قصد التعظیم آہ ای قولہم ان السجود للشمس لیس بعبادة بل قصد تعظیمہا لا ینفع لان قصد تعظیم الله تعالی ایضا

۱۷۴

وابن امیر الحاج فی التقریر وذکر الامدی انهم یقولون السجود مامور به
واجب لله تعالی فلا یکون محرما بل المحرم هو قصد تعظیم الصنم وقال الفاضل
میرزاجان فی حاشیته شرح المختصر اقول ما ذکره الامدی ایضا لا یجدی نفعا اذ لا شک
ان التعظیم لله واجب وقد قالوا الحرمة تعظیم الصنم فیکون الجنس وهو التعظیم
واحدا البعض افراده واجب وبعضه حرام ولا مخلص لهم عن ذلک الا بالقول
بان الاشتراک بینهما الا بالفظ وهو مکابرة فاحشة وایضا مفهوم الفعل
مفهوم جنسی واحد بعضه حرام وهو الفعل الحرام وبعضه واجب وهو الفعل
الواجب فتامل انتهی ولما جاز اجتماع الوجوب والحرمة فی الواحد بالجنس
ولم یعتد بعض المعتزلة وبخالفتهم لکونها مکابرة لم یکن الکلام لاحد فیه
فی الواحد بالجنس بل انما الکلام ای النزاع فی الواحد بالنوع
ای بالحقیقة والماهیة فاما ان تتحد فیه ای فی الواحد بالنوع الجهة
ای جهة الوجوب والحرمة حقیقة بان لا یکون التعدد فیها اصلا او حکما
بان یکون التعدد فیها فی حکم التوحد کما اذا کانت جهة الوجوب والحرمة
امرین لکنهما تساویا فیکونان فی حکم امر واحد فاتحد تا حکما فذلک
ای اجتماع الوجوب والحرمة فی الواحد بالنوع الذی اتحدت فیه جهة الوجوب
والحرمة حقیقة او حکما او الاتحاد حقیقة او حکما کما یشعر به کلام بعض الشراح
مستحیل قطعا الا عند من یجوز تکلیف المحال قبل تکلیفه ای تکلیف اجتماع
الوجوب والحرمة فی هذا الواحد او تکلیف هذا الواحد بالایجاب والتحریم حال
ولهذا منعه بعض من یجوز تکلیف المحال نظرا الی ان الوجوب یتضمن جواز الفعل

قوله انما الکلام الخ وهذا الی
قوله لانه لا تکلیف الا بالمقدور
لان الخ ساقط من بعض النسخ
الحقیقة النوعیة المتصلة الخ
ولا یجری الاستثناء بالجنس الخ
الواحد بالجنس الخ
ساقط من بعض النسخ

۱۷۵

قوله قبل تکلیفه
محال آه فان التکلیف بالایجاب
حکم بان الفعل یجوز فعله
والتکلیف بالتحریم حکم بانه
لا یجوز والحکم بالنقیضین محال
وفیه ما فیه ۱۲ منه

رحمه الله
تعالی

وهو ينا قض التحريم فلم يكن هذا تكليفا بالمحال بل التكليف هو محال فى نفسه لان معناه
الحكم بان الفعل يجوز تركه ولا يجوز كذا فى شرح الشرح يعنى يلزم من ايجابه
صدق قولنا لا يجوز تركه شرعا ومن تحريمه صدق قولنا يجوز تركه فلو كان محرما
وواجبا لزم صدق القضيتين المتناقضتين كذا ذكر الفاضل ميرزاجان فى حاشيته
شرح المختصر والتكليف المحال ممتنع بالاتفاق بخلاف التكليف بالمحال فان جوازه
مختلف فيه كذا ذكر الابهرى فى حاشيته شرح المختصر او تتعدد فى الواحد بالنوع
جهتا الوجوب والحرمة بان تكون للواحد بالنوع جهتان تجب باحدهما وتحرم
بالاخرى وذلك كالصلوة فى الدار المغصوبة فعند الجمهور تصح تلك
الصلوة وهى واجبة من حيث كونها هيئة صلوة مامورة من الشارع وحرام
لكونها شغلا فى ملك الغير من غير رضاه منهيا عنه من جانب الشارع وقال
القاضى ابو بكر الباقلانى لا تصح تلك الصلوة ويسقط الطلب عند
هذه الصلوة لانه نص عليه الغزالى وابن الحاجب والقاضى عضد والتاج السبكى
واستبعداه اى قول القاضى بعدم الصحة وسقوط الطلب الامام الرازى
ولم يفرق بين عندها وبين بها حيث قال فى المحصول واما القاضى فقد سلك
مسلكا آخر فلم ان الصلوة فى الارض المغصوبة لا تقع مامورا بها ولكن قال
يسقط التكليف بالصلوة عندها كما يسقط الامر باعذار نظرى كالجنون والحيض
ثم قال فيه رد على القاضى هذا عندى بعيد عن التحصيل غير لائق بمنصب هذا الرجل
فان الاعذار التى ينقطع التكليف بها محصورة والمصير الى سقوط الامر عن متمكن
من الامتثال ابتداء اردء واما بسبب معصية لا بسببها لا اصل له فى الشرع

قوله ويسقط الطلب اى ان الصلوة المفروضة فى الدار المغصوبة وان كانت حراما لكن يسقط عنها الطلب او قد يسقط الفرض عنه بفعل معصية كمن شرب مجنا حتى جن او يسقط عنه الفرض اقول ويسقط

قال المصنف عفا الله عنه اختلفت فى هذه المسئلة فذهب الاستاذ ابو اسحاق والامام الرازى وجماعة الى سقوط الامر عن المتمكن من الاتيان بالصلوة فى الارض المغصوبة وذهب القاضى ابو بكر الباقلانى والغزالى وابن الحاجب والقاضى عضد والتاج السبكى الى ان الامر لا يسقط عن المتمكن من الاتيان بالصلوة فى الارض المغصوبة وانما يسقط التكليف بالصلوة عندها كما يسقط الامر باعذار نظرى كالجنون والحيض ثم قال الشارح العلامة رحمه الله

وعند احمد بن حنبل ومالک فی احد الروایتین کما فی التلویح واکثر
المتکلمین وهم ابو هاشم واتباعه علی ما صرح به امام الحرمین فی البرهان والجبائی
والرومنی کما فی شرح بحر العلوم لا تصح تلک الصلوة ولا یسقط الطلب
والدلیل لنا علی مذهب الجمهور ان الصلوة لو لم تکن صحیحة لکان عدم صحتها
لان متعلق الوجوب والحرمة واحد اذ لا مانع للصحة سواه اتفاقا واللازم باطل
لان ههنا عدم اتحاد المتعلقین حقیقة فان متعلق الامر المفید للوجوب
الصلوة ومتعلق النهی الغصب وکل منهما یتعقل انفکاکه عن الآخر وقد اختار
المکلف جمعهما مع امکان عدمه وذلک لا یخرجهما عن حقیقتهما اللتین بهما متعلقا الامر
والنهی حتی لا تبقیا حقیقتین مختلفین فیتحد المتعلق ولا یقال ان الکون فی الحیز واحد
فی الصلوة والغصب وهو ما مور به لکونه جزء الصلوة المامور بها ومنهی عنه
لکونه نفس الغصب فهو ذاتی للصلوة بمعنی جزء الماهیة وللغصب بمعنی نفس الماهیة
فیتحد متعلق الامر والنهی فان الکون ای کون المصلی فی الحیز ای فی الدار
المغصوبة وان کان ذلک الکون واحدا بالشخص لکنه ای الکون فی الحیز
متعدد باعتبار انه ای ذلک الکون کون من حیث انه ای فی ذلک الکون
صلوة وعبادة لله تعالی وکون من حیث انه ذلک ای ذلک الکون
غصب ای شغل فی ملک الغیر بغیر رضاه واستیلاء علی مال الغیر ظلما قیل
فی حاشیة شرح المختصر لمیرزا جان انه یرد علی هذا الدلیل ان یقال عدم صحة الصلوة
لان ما فعله لیس ما مورا به لان المامور به هو الصلوة فی غیر المکان المغصوب
اذ المنهی عن الکون فی المکان المغصوب یدل علی ان الکون المطلوب

في الامر بالصلوة غيره اى غير هذا الكون والقول بانه قد لا يشعر الامر
بذلك التخصيص حسن الطلب غير مفيد اذ لا يتصور هذا في شانه تعالى فهو سبحانه
حين طلب الصلوة كان يدرك انه نهى عن الكون في المكان المغصوب فاذا
طلب الكون في المكان في الامر بالصلوة كان مراده الكون في غير هذا الموضع
اقول في جواب ما قيل على ما اشار اليه الفاضل ميرزا جان في الحاشية المذكورة
الدلالة اى دلالة النهى عن الكون في الدار المغصوبة على ان الكون المطلوب
في الامر بالصلوة غيره ممنوعة فانها اى تلك الدلالة فرع التضاد
بين النهى المذكور والامر المذكور واذا جوّزنا الاجتماع بين النهى المذكور و
الامر المذكور نظرا الى ان الامر مطلق غير مقيد بان لا تكون الصلوة المامور بها
في الدار المغصوبة وابقاء الامر باطلاقه اولى كما هو حقيقة في اللفظ حينئذ
والاصل في الاطلاق الحقيقة فاين الدلالة على ان الكون المطلوب
في الامر بالصلوة غير الكون في المكان المغصوب فصار ما نحن فيه من الامر
بالصلوة والنهى عن الغصب كما امر شخص عبده بالخياطة ونهى
ذلك الشخص العبد المذكور عن السفر فخاط العبد المذكور وسافر
فانه اى هذا العبد مطيع وعاص من جهتى الامر بالخياطة والنهى عن السفر
فمطيع من جهة انه اتى بما امر به مولاه وهو الخياطة وعاص لمباشرته بما نهى عنه
مولاه وهو السفر قطعا اى يقينا والنقض على دليل الجمهور بصوم
يوم النحر بانه لو صحت الصلوة في الدار المغصوبة لعدم اتحاد المتعلقين
باعتبار الجهتين لكان صوم يوم النحر صحيحا باعتبار الجهتين مع كونه صوما وكونه

ولا يمنع بطلان التالى فان عند الحنفية ينعقد التذر به وعليه القضاء فلو صام خرج عن العهدة التذر ولو خصص بغير يوم النحر فان النهى لمخالفة الغير والدائل كما هي مطلقة في الصلوة باعتبار المكان لك مطلقة في الصوم باعتبار الزمان كما لا يخفى على المتبع واقلها قوله كذا

صوما في يوم النحر اذ لا مانع الاتحاد المتعلق واعتبار الجهتين يدفعه فصوم يوم النحر
مامور به اذا نذر من حيث انه صوم ومنهي عنه من حيث انه صوم في يوم النحر
مدفوع بان التخلف اي تخلف حكم الصلوة في الدار المغصوبة في صوم
يوم النحر ممنوع فانا نلتزم صحة صوم يوم النحر كصحة الصلوة في الدار
المغصوبة فبطلان التالي يعني قولنا لكان صوم يوم النحر صحيحا غير مسلم
فعند ابي حنيفة يخرج النادر المكلف عن العهدة بالصوم
فيه اي في يوم النحر تفصيله ان عند ابي حنيفة تنعقد النذر بصوم يوم النحر على
الناذر به القضاء فلو صام خرج عن عهدة النذر وان عصى من جهة مخالفة
النهي ولو سلم التخلف بالقول بعدم صحة الصوم في يوم النحر كما هو راي الشافعية
بخلاف الصلوة في الدار المغصوبة فانها صحيحة فهو اي التخلف لمانع وهو
اي المانع النهي عن الصوم في يوم النحر الدال على فساد الصوم فيه
اي في يوم النحر اذ النهي يدل على الفساد شرعا فالصوم في يوم النحر اذا نذر
والمكان صحيحا للدليل المذكور لكن لم يصح لمانع لان الجواز تقديرا ينتفع لمانع بخلاف
النهي عن الغصب فانه لا يدل على فساد الصلوة اذ لم يرد النهي عن
الصلوة في الدار المغصوبة بخصوصها وانما ورد عن الاشتغال في ملك الغير بغير
اذنه سواء كان ذلك الاشتغال اقامة الصلوة او غيرها والجواب عن هذا
النقض بتخصيص الدعوى اي دعوى جواز اجتماع الوجوب والحرمة في الواحد
بالنوع المتعدد الجهة بما كان بينهما اي بين الجهتين عموم من
وجه فيجوز انفكاك احدى الجهتين عن الاخرى فيه كما اجاب به ابن الحاجب

صوم يوم النحر الجهتين كونه
وفاء بالنذر وكونه في يوم
النحر وبينهما عموم من وجه
لم ينفع التخصيص لصلاته
يكون جهة كالصلوة في
الدار المغصوبة فلا جواب
الا بالتزام او بابداء المانع
فتدبر ١٢ منه
رحمه الله تعالى

نقد الجواب تخصيص الدعوى اجاب ابن الحاجب ونقض عليه بعموم الامر بالزكوة فيما سيمر من انعقال التكاليف الامر وبنى عليه ان الكف عن المضاف الى الشيء كالفعل المضاف اليه في كونه مامورا به وعدم اشتراط القدرة في التكليف عام فكان مدلوله ان الكف مطلوب وان لم يكن مقدورا وعدم اشتراط القدرة في التكليف عام فكان مدلوله ان الكف مطلوب وان لم يكن مقدورا

في المختصر وغيره في غيره تقريره كما ذكر القاضي عضد في شرح المختصر ان
صوم يوم النحر لا ينفك عن الصوم لان المضاف يستلزم المطلق بخلاف الصلوة
والغصب لامكان تحقق كل بدون الاخر فبين الصلوة والغصب عموم
من وجه وبين صوم يوم النحر الذي اضيف فيه الصوم الى يوم النحر والصوم
المطلق عموم مطلق والنزاع فيما كان بين الجهتين عموم من وجه لان انفكاك
كل من الجهتين عن الاخر لا يدفع النقض عن عموم الدليل فان الدليل
ليس بخاص بما كان بين الجهتين عموم من وجه اذ مقدماته جارية في صوم يوم النحر
ايضا اذ لا تفاوت عند اختلاف الجهتين فهو عام ولم يرد النقض على الدعوى
بل على الدليل فكيف يفيد تخصيص الدعوى في الدفع الا ان يقال في تقرير الجواب
ان العام مطلقا لا حقيقة له اي للعام المطلق في التحصل الا حقيقة
الخاص لاتحاد الجعل اي جعل العام المطلق والخاص اذ العام والخاص مجعولان
بجعل واحد فلو كانت جهتا الوجوب والحرمة عام وخاص مطلقا كان تحصلهما
واحدا فلم تكونا متعددتين في الحقيقة المتحصلة فيلزم اجتماع الحسن اي
الوجوب والقبح اي الحرمة في الحقيقة المتحصلة الواحدة فلا تتعدد المتعلقان
فيما كان بينهما عموم وخصوص مطلقا ولا محذور في العموم من وجه
لان فيه العام والخاص حقيقتان متحصلتان اجتماعهما اتفاقي فلا يلزم من
كونهما منشأ للوجوب والحرمة اجتماعهما في ذات فتأمل اشار الى ان القول
بان العام مطلق لا حقيقة له في التحصل الا حقيقة الخاص لا يتم الا اذا كانت
الجهتان اللتان هما العام والخاص في متعلقين للواحد الذي اجتمع فيه الوجوب

قوله فتأمل اشارة الى انه
لا يتم لو كان الوصف العام
والخاص كلاهما ذاتيين كما قد
والمطلق والاطلاق ثم اقول
اذا كان اللزوم ولو كان
من احد الجانبين يلزم المحذو
فانه وان لم يلزم اجتماع الضدين
لكن يلزم التكليف بالمحال

١٨٠

الدائرة تقتضي الاطلاق
فانه يقتضي الان يكون مفاد قوله
اجتماعهما اتفاقي وهو المراد
من التخصيص فلا يلزم اجتماع
التضاد ولا التكليف بالمحال

بسم الله الرحمن الرحيم

والحرمة كالحيوان والناطق للانسان واما اذا كانتا عرضيتين له كالماشي والضاحك
للانسان فلا يتم ولنا ايضا دليل آخر على مذهب الجمهور لو لم يصح اجتماع الوجوب
والحرمة في الواحد بالنوع لما ثبت صلوة مكروهة كالصلوة التي ترك
بعض السنن فيها لان الوجوب والكراهة من الاحكام والاحكام كلها متضادة
فالواجب كما يضاد الحرمة يضاد الكراهة فلو لم يثبت مع الحرمة لم يثبت مع الكراهة
اذ لا مانع من ثبوته مع الحرمة الا التضاد وهو في ثبوته مع الكراهة ايضا موجود
واللازم باطل للاجماع على ثبوت صلوة مكروهة والكون في الخير الذي
هو مجاز عن الفعل الملزوم للكون المتعارف بين المتكلمين وهو حصول الجوهر
في الخير واحد وهو واجب وايضا مكروه فان المكروه انما هو الفعل
كالصلوة وان كانت الكراهة فيه لاجل الوصف كترك السنن في الصلوة
مثلا فلزم اجتماع الوجوب والكراهة في الواحد بالنوع فلا فرق بين
نهي التحريم ونهي التنزيه في كونهما مضادا للامر فان جوز اجتماع
نهي التنزيه المفيد للكراهة مع الامر المفيد للوجوب في الواحد بالنوع نظرا
الى اختلاف المتعلق يجوز اجتماع نهي التحريم المفيد للتحريم مع الامر المفيد للوجوب
في الواحد بالنوع نظرا الى هذا الاختلاف فان لم يجوز اجتماع الوجوب مع الحرمة
لم يجوز اجتماع الوجوب مع الكراهة لان الحرمة والكراهة سواء في التضاد
بالوجوب فتدبر لعله اشارة الى دفع ما قيل ان نهي التحريم ظاهر في البطلان
فانه ينصرف غالبا الى الذات بخلاف نهي التنزيه فانه يرجع غالبا الى الوصف
بان الكلام في الجواز العقلي فاذا جاز اجتماع الوجوب مع الكراهة بتعدد الجهة

قوله فلا فرق آه فيه اشارة الى ما قيل ان نهي التحريم ظاهر في البطلان فانه ينصرف الى الذات بخلاف نهي التنزيه فانه يرجع غالبا الى الوصف وذلك لان الكلام في الجواز العقلي فاذا جاز اجتماع الوجوب مع الكراهة بتعدد الجهة

فليجز مع الحرمة لانهما سواء في التضاد والكلام احدهما غالبا على الآخر في رجوعه الى الذات وليس الكلام في الغالبية والمغلوبية بل وضع المسئلة فانه اذا تعدد الجهة فهل يكون الاجتماع امرا لا ١٢ منه رحمه الله تعالى

فليجز اجتماعه مع الحرمة لانهما سواء في التضاد وان كان احدهما غالبا على الآخر في رجوعه
الى الذات وليس الكلام في الغالبية والمغلوبية بل وضع المسئلة في انه اذا تعلقت
الجهة فهل يجوز الاجتماع ام لا واستدلال على مذهب الجمهور بدليل ضعيف
لو لم يصح اى اجتماع الوجوب والحرمة في الواحد بالنوع كان قوله لم يصح
بالياء التحتانية وكان بالتاء الفوقانية فمرجعه الصلوة في الدار المغصوبة مما
يشعر به كلام القاضي عضد في شرح المختصر لما سقط التكليف والطلب
مع الصلوة في الدار المغصوبة فان غير الواجب او غير الصحيح لا يكون مسقطا اذ الصحة
عبارة عن موافقة الامر او سقوط القضاء واللازم اى عدم سقوط التكليف
والطلب معها باطل فانه قال القاضي ابو بكر الباقلاني وقد سقط
التكليف والطلب معها اجماعا لانهم لا يامرون المصلين في الدور المغصوبة ١٨٢
بقضاء صلواتهم كما نص عليه ابن الحاجب في المختصر واقره القاضي عضد في شرحه
وقد اورد العلامة التفتازاني في شرح الشرح على هذا الدليل منع الملازمة لجواز
ان لا يوجد امر غير صحيح لسقط التكليف عنده وغمز الفاضل ميرزا جان بقوله
ولو حمل الصحة على معنى كون الفعل مسقطا للقضاء على ما هو عند الفقهاء لا بمعنى
موافقة الشرع يندفع منع الملازمة انتهى ورد هذا الاستدلال بمنع
تحقق الاجماع والكار صحة ما نقله القاضي على ما ذكره ابن الحاجب
في المختصر واقره القاضي عضد في شرحه مطابقا لما قال امام الحرمين في البرهان
ان الاجماع الذي ادعاه غير مسلم وقد كان من السلف متعمقون في التقوى
يامرون بالقضاء وتقدير الاجماع مع ظهور خلاف السلف باطل اذ لو كان

الاجماع متحققا لعرفه لحمد لكونه افقه بمعرفة الاجماع من القاضي لكونه
اقرب زمانا من السلف ولو عرفه لما خالفه فعلم انه لم يتحقق الاجماع وظهر خلافهم
في القضاء ولا يعني ان مخالفة احمد تمنع انعقاد الاجماع كما توهم بعضهم ان المراد
انه لا اجماع مع مخالفة احمد وهو من اهل الاجماع فاعترض بان مخالفته لا تمنع
انعقاد اجماع قبله او بعده بل يعني ان الاجماع لو كان متحققا لا يكون بعده فانه
معلوم الانتفاء كما في شرح الشرح بل انما يكون قبله وحينئذٍ كان احمد عرفه ولو عرفه لما خالفه ويندفع بهذا ما قاله الغزالي في المستصفى من ان الاجماع حجة
على احمد فلم يثبت الاجماع كما نص عليه القراباغي والابهري في حواشي المختصر
وفي اسناد ما قيل في البطلان التالي الى القاضي اشارة الى ان ما نقل عن السلف
يبطل مذهبه كما قاله الامام في البرهان من انه كما نقل عن السلف سقوط الطلب
نقل عنهم ايضا انها صلوات مامور بها فلئن كان يعتصم بالاجماع فلا ينبغي ان
يحرمه في عين ما فعله ولكن ما نقل عن الامام انما يدل على انه كما نقل عن السلف
السقوط معها نقل السقوط بها وهذا لا يدل على ان الناقل في الثاني هو القاضي
وكيف يظن بامثال هؤلاء العلماء الاعلام انهم نقلوا اجماعا كان صريحا في خلاف
مذهبهم ولم ينتبهوا له بل نقل الاجماع لسقوط القضاء بها ممنوع لمخالفة القاضي
واحمد كما ان نقل الاجماع من القاضي لسقوط القضاء معها ممنوع لمخالفة احمد
كذا ذكر الفاضل ميرزا جان في حاشية شرح المختصر وقال الشيخ شهاب الدين
المقتول في التنقيحات اما دعوى الاجماع فيه مع مخالفة احمد ففاسدة واما منع
الايتاء فتصحيحه بوجه ثم لنسبة امام من ائمة المسلمين الى انه خالف الاجماع ومات

مبنيه جاهليته افك وتبديع بناء على مجرد وهم ثم ان احمد ما انكر احد فضله في
النقليه فكيف تواترت قصته الاجماع في خراسان على قرب من خمسمائه سنه الى
متوسط في النقليات او ضعيف ولم تصل على قرب المائتين الى هذا الناس
بحثا في النقليات المخالطه لجمله الاخبار في موطنهم ثم لا يحل من يدعي اجماعا
يقبل دعواه فبعد ظهور منع احمد اذا منع الخصوم فما الحيله انتهى يعني اذا منع
الخصوم المجيبون عن الاستدلال بالاجماع مع ظهور منع احمد فاي حيله
في جوابهم كذا في حاشيته العلوي على شرح الشرح واما اجتماع الوجوب
والحرمه في الواحد بالنوع عند عدم تعدد الجهه وتوحدها فغير جائز كما
ان الغاصب المتوسط ارضا مغصوبه اذا تاب وعزم الخروج عن تلك
الارض فهذا الخروج الواحد بالنوع واجب لامنهي عنه فهو متعين للامر دون
النهي وتعلق الامر والنهي معا به ممتنع ثم القول بتعلق الامر والنهي بالخروج
عن الارض المغصوبه اذا توسطها وتاب وندم وادعاء جهتي التفريغ والغصب
في الخروج عنها اي عن الدار المغصوبه فيتعلقان اي الوجوب والحرمه
به اي بهذا الخروج من تينك الجهتين من خطاء ابي هاشم فانه قائل
بهذا التعلق بادعاء الجهتين كيف لا يكون من خطاء ابي هاشم ويلزم من
هذا القول تكليف المحال لان الامتثال بالامر المفيد للوجوب والنهي المفيد
للحرمه في الخروج لا يمكن الا اذا خرج ولم يشغل المكان المغصوب والخروج
من غير شغل المكان محال وتفريغ ملك الغير ههنا لا يمكن الا بالمشي في ملك الغير
وهو بعينه اشتغال بملك الغير الذي هو الغصب بل التكليف المحال لان طلب

الخروج ليس الا اشتغل حيز الغير فلو كان شغل حيز الغير الذى فى الخروج منهيا
كان الشارع طالبا من المكلف تحصيله غير طالب له وهو تكليف محال واستصحاب
الخروج عن الارض المغصوبة المعصية اى مصاحبة المعصية الخروج عن
الارض المغصوبة حتى يفرغ اى يحصل الفراغ من الارض المذكورة
زجرا اى للزجر كما ذهب اليه اى الى استصحاب المعصية زجرا امام
الحرمين فى البرهان ليس ببعيد كما استبعده ابن الحاجب وصاحب البديع
وغيرهما بانه لا معصية الا بفعل منهى عنه او بترك مامور به وههنا ليس شئ منهما
فانه قد سلم تعين الخروج للامر وانتفاء تعلق النهى به وقال السبكى فى
جمع الجوامع ان قول امام الحرمين دقيق وذكر المحلى فى شرحه ويرفع استبعاده
بقول الفقهاء ان من جن بعد ارتداده ثم افاق واسلم يجب عليه قضاء
صلوات زمن الجنون استصحابا بالحكم معصية الردة لان اسقاط الصلوة عن المجنون
رخصة والمرتد ليس من اهل الرخصة اما الخارج فغير تائب فعاص قطعا انتهى
والحق ان الخروج من الارض المغصوبة بنية التفريغ توبة والتوبة
ماحية للمعصية فلا وجه للزجر فما قال امام الحرمين من استصحاب المعصية للزجر
وان كان غير مستبعد لكنه بلا دليل هذا اى خذ ذا مسئلة يجوز
تحريم احد اشياء من الاشياء المعينة المعلومة منها كايجابه
اى ايجاب احد اشياء من الاشياء المعينة المعلومة مبهما فى الواجب المخير
فهناك اى فى ايجاب احد اشياء المقصود منع الخلو عن كل الاشياء
فيجب على المكلف فعل شئ منها كما فى حصال الكفارة والمقصود ههنا اى

قوله ليس بمعصية آه دفع
لاستصحاب ابن الحاجب و
صاحب البديع ويجوز ان
يقال ان الاستصحاب
لا يعد معصية ليس بشئ
اورد ليس ما مور به ليس بشئ لان
اصحيا كان الامام يقول ان
والصبا قد يكون لتغيير
والصبا قد يكون لتغيير

لبس عن فصل الخطاب
من رحمه الله
تعالى
قوله والحق آه يعنى ان
الخروج للتفريغ خروج فينبغى
ان لا يحصل حصال كونه زاجرا
كما فى التوبة فتدبر ١٢
منه رح

فی تحریم احد اشیاء منع الجمع بین جمیع الاشیاء فیجب علی المکلف ترک
ایها شاء جمعا بان یترک الکل و بدلا بان یترک البعض و یاتی بالبعض ولیس له
ان یجمع بینهما و فیها ای فی مسئلة تحریم احد اشیاء ما تقدم فی الواجب
المخیر دلیلا و اختلافا یعنی الدلیل الذی فی الواجب المخیر من بحور العقل
و دلالة النص هو بعینه ودلیل فی هذه المسئلة والاختلاف الذی فی الواجب المخیر
من ان الواجب اما الکل او البعض المعین او واحد لا بعینه هو بعینه اختلاف
فی هذه المسئلة ثم تزید هذه المسئلة علی الواجب المخیر بان بعض المعتزلة زعم انه
لم یرد فی اللغة النهی عن واحد مبهم من اشیاء معینة کما ورد فیها الامر بواحد
مبهم من اشیاء معینة وقال السکی یجوز تحریم واحد لا بعینه خلافا للمعتزلة و
هی کالمخیر وقیل لم ترد به اللغة انتهی ولما قیل فی حاشیة میرزاجان ان تعلق الوجوب
بالواحد المبهم و هو مفهوم احدها علی ما مر معقول لان المقصود فی الوجوب هو
وجود الفعل الواجب فاذا تعلق الوجوب بالمفهوم الکلی فیحصل المقصود بوجود
ای فرد کان اذ یکفی لوجود الطبیعة وجود فرد ما منها ای فرد کان والمقصود
فی التحریم هو ترک الفعل الحرام فلو تعلق التحریم بالمفهوم الکلی فلا یحصل المقصود
الا بترک هذا المفهوم و عدمه و عدم الطبیعة الکلیة انما هو بعدم جمیع افرادها
فمقتضی هذا الحکم انه لا یجوز الاتیان بکلواحد منها بدلا والغرض انه یجوز الاتیان
بکلواحد بدلا فدفعه المصنف بقوله اعلم ان تعلق الترک الذی هو مفاد
التحریم باحد اشیاء علی الخاء اربعة احدها ان یتعلق الترک بمفهوم
احدها ای احد الاشیاء ولا یقصد الافراد فیفید التعمیم للترک بان یترک

قوله واعلم ان تعلق
آه فی هذا التحقیق ودفع
لما یقال ان تعلق
الوجوب بالمفهوم الکلی
معقول ویحصل المقصود
بوجوده ای فرد کان
من افراد الطبیعة ولو

تعلق التحریم بالمفهوم
الکلی فلا یحصل المقصود
الا بعدم جمیع الافراد
فیجب ان یجوز الاتیان
بواحد منها لا بعینه
لا بدلا والغرض انه
یجوز الاتیان بکلواحد
بدلا منه

كل احد منها سواء كان منفردا او مجتمعا فلا يجوز اتيان واحد منها لان عدم
الطبيعة انما يكون لعدم جميع الافراد نحو لا تطع اثما او كفورا
فانه امر بترك اطاعة كل احد من الاثم والكافر منفردا او مجتمعا والثاني ان
يتعلق الترك بما اي بشئ صدق عليه مفهوم احدها اي احد الاشياء
فيفيد هذا النحو اما عدم هذا الفرد او عدم ذلك الفرد وتعلق
الترك بمفهوم احدها اي احد الاشياء بالعرض لا بالذات بناء
على ان كلما اتصف به الفرد اتصف به الطبيعة في الجملة
اي بوجه ما لا بالكلية فلا يفيد هذا النحو من الترك عموم السلب اي كون
السلب عاما شاملا لجميع الافراد فهذا النحو من الترك هو المراد ههنا والثالث
ان يتعلق الترك بالمجموع من الاشياء فيفيد عدم الاجتماع
وذلك فيما اي في موضع كان العطف فيه بين الاشياء بالواو نحو
لا تاكل السمك واللبن اي لا تجمعهما في الاكل وعد هذا النحو من انحاء تعلق
الترك باحد الاشياء تسامح لان تعلق الترك فيه بالذات بالمجموع بالعرض
باحد الاشياء والرابع ان يكون الترك نفسه مبهما بالذات بحيث
يكون اما ترك هذا او ترك ذاك او ترك ذلك لا المتروك اي لا يكون
المتروك مبهما بالذات كما كان في الانحاء الثلثة المذكورة سابقا و
ذلك النحو من الترك يوجد اذا كان العطف بين الاشياء بأو
والمقصود حينئذ عدم الجمع نحو لا تاكل السمك او اللبن والاظهر
انه حينئذ اي حين كون الترك مبهما بالذات من عطف الجملة

صدق قولنا كل كان الانسان
معدوما كان عمرو معدوما مع
كذب النتيجة اللازمة من المتقدمتين
اعني كل كان زيد معدوما كان
عمرو معدوما ووجه الدفع ان
اللازم من عدم الفرد عدم الطبيعة
في الجملة والملزوم لعدم الافراد
هو عدمها بالكلية في قال ١٢

على الجملة بان يقدر الفعل فى المعطوف بعدا و فيقال فى تفسير هذا القول
لا تاكل السمك او لا تاكل اللبن و مال الاخبار المثلثة الاخيرة منع الجمع بين
الكل و الافتراق بينهما فى الطرق هكذا ينبغى ان يحقق المقام و دفعه
الفاضل ميرزا جان بقوله فالحق ان يقال التحريم يتعلق بالمجموع من
حيث هو مجموع اذ هو الذى لا يجوز الاتيان به اصلا و ليس متعلقا بذلك
المفهوم اذ يجوز الاتيان به فى ضمن فرد بدلا انتهى **مسئلة المندوب**
اى ما يترتب الثواب على فعله و لا باس بتركه **هل هو** اى المندوب
مامور به ام لا بمعنى ان اطلاق لفظ المامور به عليه هل على سبيل الحقيقة
ام لا لا بمعنى ان ثبوت المندوب بصيغة الامر هل على سبيل الحقيقة ام لا
فعند الحنفية كما فى التحرير و جمع من الشافعية كما فى التقرير لا يكون مامورا به ١٨٨
الا مجازا و هو مذهب الكرخى و ابى بكر الرازى و هو بخصاص كما فى التلويح
و البديع و اصول ابن الحاجب رجحه الامام الرازى كما فى شرح جمع الجوامع
للمحلى و قيل نقلا عن المحققين من الاصوليين نعم ان المندوب مامور به
حقيقة كما فى التحرير و هو مذهب القاضى ابى بكر الباقلانى كما فى احكام الامدى
و هو مذهب الجمهور كما فى التلويح و هو مختار فخر الاسلام فى اصوله على
احد التاويلين لكلامه قال التفتازانى فى شرح الشرح و لا خفاء فى انه مبنى
على ان الامر حقيقة الايجاب او للقدر المشترك بينه و بين الندب فلا ينبغى ان
يجعل هذا مسئلة برأسها انتهى و قال الفاضل ميرزا جان فى حاشية شرح المختصر
الاصول بل هذا عين هذه المسئلة لان من قال بانه حقيقة للندب قال بانه حقيقة فى القدر

المشترک لئلا یلزم الاشتراک الا ان المصنف لما لم یجعل هذا الخلاف مسئلة
فی بحث الامر ذکرها ههنا وجعلها مسئلة انتهی وذکر الاسنوی فی شرح المنهاج
ان الذی سیاتی انه حقیقة فی الوجوب انما هو صیغة افعل وکلامنا الان فی
لفظ الامر فهما مسئلتان وقد صرح بالفرق بینهما الامدی وابن الحاجب واما
ابن الحاجب فانه صحح فی اوائل الکتاب ان المندوب مامور به ولم یحک الخلاف
الا عن الکرخی والرازی ثم ذکر بعد ذلک فی الامر ان الجمهور علی ان صیغة
افعل حقیقة فی الوجوب وهذا هو عین کلام المصنف یعنی البیضاوی فی المنهاج
ولا یمکن ان یکون مراد ابن الحاجب بالکلام الاول الاطلاق المجازی فانه لا خلاف
فیه کما نقله الامدی هذا واما الامدی فانه نقل فی اوائل الکتاب عن القاضی انه
مامور به واقتضی کلامه ترجیحه ونقل ههنا عنه التوقف فی صیغة افعل وصححه
هذا علی المغایرة قطعا انتهی والدلیل لنا علی مذهب الحنفیة ان الامر
حقیقة فی القول المخصوص وهو صیغة افعل فقط لا فی غیره کالطلب او الفعل
ایضا کما صححه الامام فی المحصول والمنتخب وذلک القول المخصوص حقیقة
فی الایجاب فقط لا فی غیره کالندب ایضا کما صححه البیضاوی فی المنهاج وابن الحاجب
فی المختصر ونقله الامام فی المحصول عن اکثر الفقهاء والمتکلمین قال وهو الحق وفی الاحکام
للامدی والبرهان لامام الحرمین انه مذهب الشافعی وفی شرح اللمع للشیخ
ابی اسحق الشیرازی انه الذی املاه الاشعری اصحاب الشیخ ابی اسحق الاسفرائینی
ببغداد ولیس فی المندوب ایجاب فلا یکون مامورا به حقیقة والدلیل لنا علی
مذهب الحنفیة ایضا انه لو کان المندوب مامورا به حقیقة لکان ترکه

اى ترك المندوب معصية لانها اى المعصية لامعنى لها الا مخالفة الامر
او فعل منهى عنه وترك المامور به يحقق مخالفة الامر والتالى اعنى كون
ترك المندوب معصية باطل لان ترك المندوب ليس بمعصية اتفاقا
فالمقدم اعنى كون المندوب ماموراً به مثله والدليل لنا على مذهب الحنفية
ايضا انه لو كان المندوب ماموراً به حقيقة لما صح قوله عليه السلام لولا
ان اشق على امتى لامرتهم بالسواك عند كل وضوء كما فى صحيح ابن خزيمة
وغيره لانه عليه السلام ندبهم اليه اى ندب الامة الى السواك ونفى
كونه ماموراً به لوجود المشقة على تقدير الامر واجاب ابن الحاجب وغيره
عن الدليل الثانى بانا لانسلم ان مخالفة الامر مطلقا معصية بل المعصية مخالفة
امر الايجاب وعن الدليل الثالث بان معنى قوله عليه السلام لامرتهم لامرتهم
امر ايجاب ورده المصنف فى الحاشية بان الحمل على امر الايجاب بعيد والقائلون ١٩٠
بكون المندوب ماموراً به حقيقة قالوا او لا انه اى المندوب وفعله طاعة
اجماعا نص عليه الامدى فى الاحكام والقاضى عضد فى شرح المختصر
والطاعة فعل المامور به اى فعل ما يطلق عليه لفظ المامور به فى
الاصطلاح قال الفاضل ميرزا جان فى حاشية شرح المختصر يجب تخصيصه
بالطاعة التى هى فعل والا فقد تحصل الطاعة بترك المنهى عنه انتهى وقال الآمدى
فعل المندوب طاعة بالاتفاق وليس كونه طاعة لذاته والا لكان طاعة دائما
فيكون عند النسخ كذلك ولا لكونه مرادا لله تعالى ولا لكونه مثابا به لان الثواب
غير لازم او لكونه موعودا بالثواب وهو ايضا باطل والا لزم الثواب لان

المخلف في خبر الله تعالى باطل فليس الا لكونه امتثال الامر كذا في شرح نظام الملة
والدين وذكر الابهري في حاشية شرح المختصر ذهب القاضي وجماعة من
الاصوليين الى ان المندوب اليه طاعة ولم يكن طاعة عندنا لكونه مراد الله
تعالى اذ مراده تعالى قد يكون عصيان يده ويامره بالطاعة فتلزمه لكونه مامورا به قال الامام
رادّ عليه لا تلزم مما ذكره لانه يتجه ان يقال كونه طاعة لكونه مقتضى ممن له الاقتضاء
اعم من الامر وقال التفتازاني في شرح الشرح ثم الاستدلال الاول انما يتم
على راي من يجعل الامر للطلب الجازم او الراجح واما من يخصه بالجازم فكيف
يسلم ان كل طاعة فعل المامور به بل الطاعة عنده فعل المامور به او المندوب
اليه اعني ما تعلق به صيغة افعل للايجاب او الندب انتهى وارتضاه القرباغي
في حاشية شرح المختصر حيث قال وبعد هذا فلا نسلم ان يمنع الكلية اذ الطاعة
عنده فعل المامور به او المندوب اليه فلا يتم الدليل الاول انتهى واقتضاه
المصنف فقال قلنا في الجواب عن هذا الدليل بانا لا نسلم ان الطاعة فعل
المامور به فقط بل هي فعل المامور به وفعل المندوب اليه ايضا
وقالوا ثانيا انه لا شك في ان كلام ارباب اللغة في بيان وضع الالفاظ
حجة وارباب اللغة قسموا الامر الى امر ايجاب وامر ندب ومورد
القسمة مشترك بين الاقسام فالامر مشترك بين امر الندب وامر الايجاب
واستعمال اللفظ المشترك في احد معانيه حقيقة فيكون المندوب مامورا به
حقيقة قال التفتازاني في شرح الشرح والثاني اي هذا الاستدلال الثاني
انما يتم لو كان مراد اهل اللغة ان ما يطلق عليه الامر حقيقة ينقسم الى ما يكون

قوله ثانيا لا يخفى ان تقسيم آحاد الشيء الى الاقسام
انما يدل على ان الشيء المقسم اعم من كل واحد من الاقسام
لا على ان كل واحد من الاقسام داخل تحت المقسم
فلا يدل على ان الامر الذي هو احد الاقسام
من الامر المقسم يكون طلبا او ايجابا
فلا يدل على ان المندوب مامور به
تامل منه
رحمه الله تعالى

للايجاب او الندب وليس كذلك بل مرادهم تقسيم الصيغة التي تسمى امرا عند النحاة
في اي معنى كان بدليل انهم يقسمون الامر الى الايجاب والندب وغيرهما مما لا نزاع
في انه ليس بمامور به حقيقة انتهى وارتضاه الفاضل ميرزا جان في حاشيته شرح المختصر
حيث قال ويرد على الثاني ان مراد اهل اللغة تقسيم صيغة الامر التي تسمى عند النحاة
امرا باعتبار معانيها الحقيقية والمجازية لا تقسيم المعنى الحقيقي للفظ الامر بدليل تقسيمهم
الامر الى الايجاب والندب وغيرهما مما لا نزاع في انه ليس بمامور به حقيقة انتهى
واقتفاه المصنف فقال قلنا في الجواب عن هذا الدليل هم اي ارباب اللغة
قسموا الامر ايضا الى احر تهديدا وامرا باحة الى غير ذلك من
المعاني التي ذكرت في بحث الامر فلو كان تقسيمهم الامر الى امر ندب والاعلى كون
المندوب مامورا به حقيقة لكان تقسيمهم الى امر تهديد وامر اباحة والاعلى كون ١٩٢
المهدود والمباح ايضا مامورا بها ولم يقل به الخصم فهم اي ارباب اللغة
توسعوا عن حقيقة الامر وقسموه بمعنى المجازي الشامل للحقيقة والمجاز
بطريق عموم المجاز الى اقسام بعضها امر حقيقة وبعضها امر مجازا والظاهر ان تقسيم
اهل اللغة انما هو للصيغة ومحل النزاع لفظ الامر لا الصيغة مسئلة المندوب
ليس بتكليف وهو الاصح قاله السبكي في جمع الجوامع وهو الصحيح الذي عليه الجمهور
كما في التحرير والتقرير لانه اي المندوب في سعة من تركه اي ترك
المندوب وما في سعة من الترك لا يكون تكليفا اذ التكليف يشعر بالزام
ما فيه كلفة ومشقة ولا الزام ما في سعة من الترك خلافا للاستاذ
ابي اسحق الاسفرايني كما نص عليه ابن الحاجب وغيره والقاضي ابي بكر الباقلاني

كما في التقرير قال الاستاذ وهو تكليف فان فعله لتحصيل الثواب شاق وردّ
بانه في سعة من تركه لعدم الالزام والسعة تنافي المشقة وقد يقال في تاويل
كلام الاستاذ لعله اي لعل الاستاذ اراد بكون المندوب تكليفا وجوب
اعتقاد الندبية يعني اعتقاد مندوبية المندوب واجب ولاشك انه
تكليف ولهذا اي لاجل انه اراد ذلك جعل الاستاذ المباح تكليفا
بمعنى ان اعتقاد اباحة المباح واجب ولاشك ان الواجب تكليف لكن
يرد على هذا التاويل ان الندب حكم وذلك اي وجوب اعتقاد الندبية
حكم آخر ولا يلزم منه كون نفس المندوبية والاباحة تكليفا فالنزاع لفظي
قال ابن الحاجب في المختصر واقره القاضي عضد في شرحه ان المسئلة لفظية
يعني ان النزاع فيها مبني على تفسير لفظ التكليف فان فسر بالزام ما فيه كلفة فليس
بتكليف وان فسر بطلب ما فيه كلفة فتكليف كما في شرح الشرح ولو جعل
نفس خطاب الشرع اي خطاب الله تعالى المتعلق بافعال
العباد اقتضاءً او تخييرا المطلق الخطاب الذي يعم للقصص تكليفا في حق العباد
لم يبعد اذ خطاب الشرع مانع ان يتجاوزه العقول وفيه كلفة ومشقة على
اصحاب الراي وعلى هذا يصح ان يكون المندوب بل الاباحة تكليفا فافهم
فانه يؤل ايضا الى النزاع اللفظي موجبا للثواب ولا يكون الاتيان به موجبا
للعقاب **مسئلة** المكروه وهو ما يكون تركه اولى بدون المنع عن
الفعل فان كان الى الحل اقرب بمعنى انه لا يعاقب فاعله لكن يثاب تاركه
اولى ثواب فهو مكروه كراهة التنزيه والكان الى الحرام اقرب بمعنى ان فاعله

قوله لان الاستاذ فسر التكليف بالالزام الخ
اقول ان التكليف بالمعنى المذكور ليس
بمحل النزاع وليس بالمعنى المذكور
تكليفا اصلا فضلا عن كونه تكليفا شاقا
على ما مر في اول الكتاب
فيه ان قوله ولو لا ان
ان قبلك رسول الله
صلى الله عليه وسلم
لما قبلتك ١٢
من
رحمه الله
تعالى

يستحق محذورا دون العقوبة بالنار كحرمان الشفاعة فهو مكروه كراهة التحريم و
هذا على رأي الشيخين واما عند محمد رحمه الله فما كان تركه اولى فمنع المنع عن الفعل
بدليل قطعي حرام وبدليل ظني مكروه كراهة التحريم وبدون المنع عن الفعل
مكروه كراهة التنزيه والظاهر ان المراد ههنا المكروه كراهة التنزيه لان المكروه
تحريما لا خلاف في انه منهي عنه وتكليف كذا في بعض الشروح كالمندوب
فعندنا لا نهي عن المكروه كما لا امر بالمندوب ولا تكليف بالمكروه كما
لا تكليف بالمندوب والدليل على عدم كون المكروه منهيا عنه وتكليفا الدليل
الذي اقيم لعدم كون المندوب مامورا به وتكليفا بادنى تغير وكذلك
الدليل على كون المكروه منهيا عنه وتكليفا الدليل الذي اقيم لكون المندوب
مامورا به تكليفا بادنى تغير فالدليل على عدم كون المكروه منهيا عنه اولا ان
النهي حقيقة في القول المخصوص فقط وهو صيغة لا تفعل وذلك القول
المخصوص حقيقة في التحريم فقط وليس في المكروه تحريم فلا يكون منهيا عنه
وثانيا انه لو كان المكروه منهيا عنه لكان فعله معصية لان المعصية لا معنى
لها الا فعل المنهي عنه او مخالفة الامر والتالي باطل لان فعل المكروه ليس
بمعصية اتفاقا والدليل على كون المكروه منهيا عنه اولا ان ترك المكروه
طاعة والطاعة اي الطاعة التي من قبيل الترك ترك المنهي عنه فيكون
المكروه منهيا عنه وثانيا ان اربابه اللغة قسموا النهي الى نهي تحريم ونهي كراهة
والامر والقسم مشترك بين الاقسام فالنهي مشترك بين نهي تحريم ونهي كراهة
واستعمال اللفظ المشترك في احد معانيه حقيقة فيكون المكروه منهيا عنه حقيقة

قوله والدليل اه
وذلك بلوغي تصرف ان
قولا ان الذي حقيقة في
القول المخصوص فقط ذلك
القول حقيقة في التحريم فقط
واما ثانيا لو كان لكان فعله
معصية لانها اشتغال المنهي عنه
في الممنوعات واما ثالثا ولا

والدليل على ان المكروه ليس بتكليف ان المكروه في سعة من فعله و
ما في سعة من للفعل لايكون تكليفا بتركه والدليل على
كون المكروه تكليفا ان تركه لتحصل الثواب شاق ولا اختلاف
في كون المكروه ليس منهي عنه عند الحنفية وكونه منهيا عنه عند جماعة
من المالكية والشافعية وكونه ليس بتكليف عند الجمهور وتكليفا عند الآمدي
الاختلاف في كون المندوب ليس بمامور به عند الحنفية وكونه مامورا به
عند الجمهور وفي كونه ليس بتكليف عند الجمهور وتكليفا عند الاستاذ مسئلة
الاباحة المستعملة في لسان الشرع حكم شرعي ثابت بالشرع
لانه اي الاباحة خطاب الشرع تخييرا والخطاب هو الحكم والاباحة
الاصلية الثابتة للافعال الاختيارية التي لايدرك العقل اشتمالها على
المصلحة والمفسدة وخلوها عنهما ولم يتعلق بهما الخطاب الكاشف عن حالها
صريحا عند بعض الحنفية والشافعية انما حكموا عليها بالاباحة لانه نوع منه
اي من خطاب الشرع تخييرا لان تلك الافعال المباحة بالاباحة الاصلية
عدم فيها المدرك الشرعي للحرج في فعلها وتركها وكل ما عدم فيه
المدرك الشرعي للحرج في فعله وتركه فذلك اي عدم
المدرك الشرعي للحرج مدرك شرعي لحكم الشارع بالتخيير
عند القائلين بالاباحة الاصلية فهي اي الاباحة الاصلية لاتكون اباحة
الا بعد الشرع لان الاباحة حكم شرعي ولا حكم قبل الشرع خلافا
لبعض المعتزلة القائلين بان الافعال الاختيارية التي لايدرك العقل

اشتمالها على المصلحة والمفسدة وخلوها عنهما مباحة قبل الشرع بالاباحة الاصلية
بانهم يقولون ان الاباحة المستعملة في لسان الشرع معناها انتفاء الحرج في
فعله وتركه لا حكم شرعي بهذا الانتفاء فهي تكون قبل الشرع وبعده وقد
تقدم هذا في باب الحسن والقبح **مسئلة** المباح ليس بجنس
للواجب كما نص عليه الامدي في الاحكام وابن الحاجب في المختصر وقال السبكي
في جمع الجوامع هو الاصح وحكم القاضي عضد في شرح المختصر ببطلان خلافه
لانهما نوعان للحكم اذ المباح ما حكم الشارع فيه بالتخيير بين الفعل والترك
والواجب ما حكم الشارع فيه بالتزام الفعل ولا شك انهما نوعان متباينان
داخلان تحت جنس الحكم فلا يكون احدهما جنسا للآخر وظن من قوم انه
اي المباح جنس له اي للواجب لان المباح هو المأذون في الفعل ١٩٦
وهو اي المأذون في الفعل جزء حقيقة الواجب لاختصاصه بقيد
زائد وهو انه غير مأذون في تركه ولا معنى للجنس الا ذلك قلنا في جواب الدليل
انا لا نسلم ان ذلك اي المأذون في الفعل تمام حقيقة المباح بل
المأذون في الفعل جنس للمباح وفصله انه مأذون في تركه وبه يمتاز عن الواجب
فلا يصدق عليه اذ هو اي المباح المساوي فعلا وتركا فيكون تمام
حقيقته المأذون في الفعل والترك بالمتساوي لا المأذون في الفعل فقط ومن
زيادة قيد التساوي لا يرد ما قال الفاضل ميرزا جان هذا الكلام مشعر بان
تمام حقيقة المباح هو مأذون في فعله وتركه وحينئذ يدخل المندوب والمكروه
فيه فلا بد من قيد آخر يخرجهما يعتبر فيه انتهى ولعل النزاع بين كون المباح جنسا للواجب بين كونه ليس

بجنس له لفظی اذ المشهور جعل المباح بمعنی الجائز بعد معلومیته وهو
الماذون فی الفعل والنافی اراد بالمباح الماذون فی الفعل والترک بهذا
بهذا ما افاده الفرباغی والابهری فی حواشی شرح المختصر **مسئلة**
المباح لیس بواجب عند الجمهور لان المباح یکون جائز الترک والوجوب
هو اقتضاء الفعل مع المنع من الترک فیستحیل کون الشئ واجبا مع کونه جائز
الترک لاستحالة بقاء المرکب بدون جزئه وهو المنع من الترک خلافا
للکعبی من المعتزلة فان المباح عنده واجب مع کون المباح جائز الترک
واحتج الکعبی علی کون المباح واجبا بان کل مباح ترکه حرام
فان السکوت ترک للقذف والسکون ترک للقتل وکل ترک حرام
واجب ولو خیرا لامکان ترک الحرام بغیر الواجب کالمندوب والمکروه
تنزیها فیکون الواجب احدها فاذا اختار المکلف فعل المباح کان واجبا
کذا فی التقریر شرح التحریر قلنا فی جواب هذا الاحتجاج الصغری یعنی قوله
کل مباح ترک حرام ممنوعة اما اولا فلجواز انعدام الحرام کالزنا
بانعدام المقتضی وهو الارادة مثلا بناء علی ان علة العدم
ای عدم المعلول کالزنا مثلا عدمه علة الوجود ای وجود المعلول فعلة
وجود الزنا ارادته مثلا فعدم ارادة الزنا مثلا علة لعدم الزنا وحینئذ
لا یکون عدمه ای عدم الحرام مستندا الی فعل المباح الذی هو
المانع عن وجود الحرام بان الحرام لا یجتمع معه واما ان الصغری ممنوعة
ثانیا فلان فعل المباح انما یکون هذا الفعل ترکا له ای للحرام

لو قصد بفعله اى بفعل المباح تركه اى ترك الحرام وذلك اى
قصد ترك الحرام لا يلزم من فعل المباح فانه ربما يفعل افعالا مباحة
ولا يخطر ببالنا ترك الحرام نعم لو اراد الفاعل فعل المباح ثم قصد
ذلك الفاعل بفعل المباح تركه اى ترك الحرام فانه اى المباح
يكون حينئذ واجبا لا مباحا ونحن نلتزمه اى نلتزم كون ذلك المباح
واجبا وذكر الفاضل ميرزا جان فى حاشيته شرح المختصر والجمهور لا ينكرون
وجوب المباح مثلا فى تلك الصورة بل يصرحون بذلك كما يشهد به كتب الفروع
مثلا اذا كان شخص مع امرأة جميلة مطلوبة فى بيت وكان يجد من نفسه
لو لم يشتغل بعد الزنا يصدر منه الزنا فالاشكال الاشتغال بعد الزنا
واجب عليه فى تلك الصورة انتهى وقد اجيب فى المنهاج وغيره عن هذا
الاحتجاج بانا لا نسلم ان فعل المباح هو نفس ترك الحرام قال تاج الدين
الارموى فى الحاصل لان فعل المباح اخص من ترك الحرام وتصوره لا يلزم
من فعل المباح ترك الحرام ولا يلزم من ترك الحرام فعل المباح لجواز تركه بالواجب
والمندوب ففعل المباح اخص من ترك الحرام والاخص غير الاعم فلا يكون
المباح ترك الحرام بل هو شئ يحصل به تركه لما بينا انه قد يحصل به وبغيره
فكل واحد منها لا بعينه لاواحد بخصوصه فلا يتعين خصوص المباح للوجوب
فيبطل دعوى الكعبى وهكذا اجاب به الامام وهو ضعيف لانه يلزم منه ان
يكون المباح واجبا على التخيير والواجب على التخيير واجب على الجملة وكل فرد
يقع منه واجب بلا خلاف كما تقدم فى خصال الكفارة ولكن تخصيص

الكعبي بالمباح لامعنى له بل يجري في غيره حتى في المكروه ولاجل ضعف هذا
الجواب لم يذكره المصنف وقال الامدي وابن برهان وابن الحاجب انه
لاخلاص مما قاله الكعبي مع التزام ما لايتم الواجب الا به فهو واجب والزم
عليه اي على الكعبي بانه اي خلاف الكعبي واحتجاجه مصادمة الاجماع
اي مدافعته للاجماع فلا يسمع وذلك للاجماع على ان الفعل ينقسم الى المباح
والواجب والحرام والمكروه والمندوب والاقسام متباينة فلا شئ من
المباح بواجب فان جاب الكعبي عن هذا الالزام بان مذهبنا ثابت بحجة
قطعية فيجب ان يرد الاجماع ويقال انه اي الاجماع على انقسام الفعل
بالنظر الى ذات الفعل من غير نظر الى ما يستلزمه من ترك الحرام وهذا
اي وجوب المباح بالنظر الى ما يستلزمه اي يستلزمه المباح وهو
ترك الحرام لا باعتبار نفسه لا يمتنع كون الشئ مباحا لذاته واجبا لما يستلزمه
ونقض ما احتج به الكعبي اجمالا بانه لو صح ما احتج به الكعبي بجميع مقدماته
يلزم ان يكون كل حرام واجبا لان كل حرام كالمواظبة على ترك الحرام
آخر هو صادقة كالزنا وكل ترك حرام واجب واجيب في مختصر ابن الحاجب
وغيره بان له ان يلتزمه اي يلتزم وجوب الحرام باعتبار اجهتين
في الحرام جهة نفسه وجهة ما يستلزمه من الترك لحرام آخر فيكون من جهة
نفسه حراما ومن جهة انه ترك لحرام آخر واجبا حاصله انه لا مانع من اتصاف
الفعل الواحد بالوجوب والحرمة معا باعتبار جهتين كما في الصلوة في
الارض المغصوبة فتصير حراما بالنظر الى ذاتها وواجبة بالنظر الى غيرها

قوله بالنظر الى ذات الفعل
آه ومن ههنا يظهر ان
ما الزم ابن الحاجب
على الكعبي ليس
من توابع الاجماع
بل هو من
مقتضيات
الاجماع
فافهم
199
فقيه محدث لغوي
اديب مفتي
فسلم لكن لانسلم قوله
فلا يكون مامورا به
وان اراد من كل الوجوه
فممنوع ١٢ منه
رحمه الله
تعالى

وهو ترک الحرام آخرا علم ان کثیرا من الاصولیین کامام الحرمین وابن برهان
والامدی وابن الهمام نقلوا عن الکعبی انکار المباح راسا والآخرون لما اقتضی
والغزالی قالوا ان مذهبه ان المباح مامور به دون الامر بالندب والامر بالایجاب
کذا فی السفریة شرح التحریر **مسئلة** المباح قد یصیر واجبا بالنذر
بوسطة شیء آخر عندنا کالنفل ای کالصلوة النافلة فانها تصیر واجبة
بالشروع حتی اذا افسدها احد یجب علیه القضاء خلافا للشافعی
فی النفل بالشروع فانه یقول ان النفل بالشروع لا یصیر واجبا واذا قال
الشافعی یوجب الحج والعمرة بعد الشروع والدلیل لنا انه جائز وواقع
اما الجواز فهو بان التخییر ابتداء ای فی ابتداء الفعل لا یستلزم
عقلا ولا شرعا استمراره ای استمرار التخییر ودوامه وبقاءه اما عقلا
فظاهر واما شرعا فلان الحج النفل بعد الشروع فیه لا یبقی الاختیار فیه بل وجب
اداءه بالاتفاق بیننا وبین الشافعی واما الوقوع فهو بالنهی الوارد
فی قوله تعالی لا تبطلوا اعمالکم عن ابطال العمل فیکون ضد الابطال
واجبا فوجب الاتمام لانه ضد الابطال فلزم القضاء فی النفل
بالافساد **مسئلة** الحکم رخصة ای من الحکم رخصة و
هی فی اللغة التیسیر والتسهیل قال الجوهری الرخصة خلاف التشدید و
من ذلک رخص السفر اذا تیسر وتسهل وهی بتسکین الخاء وحکی ایضا ضمها
واما الرخصة بفتح الخاء فهو الشخص الاخذ بها کما قاله الامدی وفی الاصطلاح
علی ما ذکر فی المیزان والتحقیق ما ای حکم تغیر من عسر الی یسر

قوله المباح قد یصیر واجبا آه لا یقال انقلاب الحقیقة محال لانا نقول الوجوب بالغیر لیس فی الاباحة لزوال کما فی مثل الانقلاب فی العناصر وانما لکن لزمه واجبا لان

قوله الحکم رخصة فیه رد علی من جعل الرخصة من خطاب الوضع وذلک لان منهم من جعله حکما وجعله بعضهم

لعذر ويؤل اليه ما في المنهاج انه ما ثبت على خلاف الدليل لعذر وهذا
يشمل الترخص بجواز الفعل على خلاف الدليل المقتضي للتحريم كاكل الميتة و
الترخص بجواز الترك ايضا على خلاف الدليل المقتضي للوجوب كجواز الافطار
في السفر وايضا على خلاف الدليل المقتضي للندب كترك الجماعة بعذر المطر و
المرض ونحوهما فعلم من هذا ان قول الامدي وابن الحاجب في تحديد الرخصة
هو الشروع لعذر مع قيام المحرم غير جامع وذكر فخر الاسلام ان الرخصة
اسم لما بني على اعذار العباد وذكر ابو اليسر ان الرخصة ترك المواخذة بالفعل
مع قيام المحرم وحرمة الفعل وترك المواخذة بترك الفعل مع وجود الموجب
والوجوب ونسر العذر في شرح المنهاج للاسنوي بالمشقة والحاجة وفي
التحرير ابن الهمام بخوف فوات النفس او العضو ولا ذكر لهذا القيد في المحصول ٢٠١
ولا في المنتخب ولا في التحصيل والحاصل ومنه عزيمة وهو في اللغة القصد
المؤكد ومنه عزمت على فعل الشيء قال الجوهري عزمت على كذا عزما وعزما
بالضم وعزيمة وعزيما اذا اردت فعله وقلعت عليه قال الله تعالى فنسي
ولم نجد له عزما اي جزما وفي الاصطلاح اي حكم لم يتغير من عسر الى يسر ومقتضى
كلام البيضاوي في المنهاج انها حكم ثابت لا على خلاف الدليل كاباحة الاكل
والشرب او على خلاف الدليل لكن لا لعذر كالتكاليف وههنا بحثان الاول
ان المصنف رحمه الله قد تبع صاحب التحرير وصاحب التحصيل وصاحب المنهاج
في جعل الرخصة والعزيمة قسمين للحكم وذكر القرافي في كتبه مثله والآخرون
كالامدي في الاحكام وابن الحاجب في المختصر والامام في المحصول جعلوهما من

اقسام الفعل **والثاني** ان الرخصة تنقسم الى ثلثة اقسام واجبة ومندوبة ومباحة ذكره الاسنوي في شرح المنهاج وحد العزيمة في كلام صاحب المنهاج تدخل فيه الاحكام الخمسة وصدر الشريعة في التنقيح حصرها في الفرض والواجب والسنة والنفل وقال التفتازاني في التلويح والحق ان العزيمة تشمل الاحكام على ما قال صاحب الميزان بعد تقسيم الاحكام الى الفرض والواجب والمباح والمكروه وغيرها ان العزيمة اسم للحكم الاصلي في الشرع على الاقسام التي ذكرنا من الفرض والواجب والسنة والنفل ونحوها انتهى والامام الرازي في المحصول وغيره جعلها يطلق على الجميع ما عدا المحرم والقرافي خصّها بالواجب والمندوب لا غير ومنهم من خصّها بالواجب فقط وبه جزم الغزالي في المستصفى والآمدي في الاحكام ومنتهى السول وابن الحاجب في المختصر الكبير ولم يصرح في المختصر العضدي وهي اي العزيمة اربعة اي اربعة انواع الاول ما ثبت اي الذي عوامل معاملة المباح في عدم المؤاخذة بفعله مع قيام الدليل المحرّم وقيام حكمه اي حكم المحرّم وهو الحرمة كاجراء كلمة الكفر على اللسان لا على القلب عند الاكراه بالقتل او القطع يعني اذا اكره الكافر مسلمًا على ان يقول كلمة الكفر وقال لو لم تقلها لقتلتك او قطعت يدك فللمسلم رخصة بان يقول كلمة الكفر باللسان ويبقى قلبه مطمئنا بالايمان كما كان وحرمة اجراء كلمة الكفر قائمة لم تنسخ والمحرّم له وهو الدليل الدالّ على وجوب الايمان قائم لم يخصص وفيه اي في هذا النوع العزيمة اي الحكم الاصلي الذي لم يتغير وهو حرمة اجراء كلمة الكفر على اللسان اولى بالاعتبار

قوله ما ثبت اي قيام الحرم وفي الحكم ان الرخصة هو الشرع بعد رفع قيام الحرم لولا العذر فيه انتقض كما في التحرير اه منه

الكره على اجراء

من الرخصة ولو اخذ بالعزيمة وبذل نفسه حسبة ومات بسببه بان لم
على لسانه كلمة الكفر فقتل كان ماجورا لانه اتى بما هو اولى والثاني
ما يتراخى حكم سببه المحرم له الى زوال العذر الموجب الرخصة
واذا زال العذر يوجد حكم السبب ولم يبق الرخصة كفطر المسافر و
المريض للصوم في رمضان فسبب الفطر في تحريمه شهود الشهر وحكمه وجوب
الصوم والعذر السفر والمرض وقد تراخى حكم السبب الذي هو وجوب الصوم
الى زوال السفر والمرض والسبب عند العذر قائم وحرمة الافطار غير قائمة
والعزيمة فيه اي في هذا النوع اولى بالاخذ من الرخصة فليس متصور
كلواحد من المسافر والمريض بسبب الاخذ بالعزيمة وان استضر بان خاف
ان يضعفه الصوم فليس له ان يصوم وبذل نفسه بالصوم فلو اخذ ٢٠٣
بالعزيمة بان صام لم يقطر مع خوف الضرر في الصوم ومات بها اي بسبب العزيمة
اثم لانه اوقع نفسه في التهلكة باختيار مالم يطلب الله تعالى منه وذكر في الاسلام
ان العمل بالرخصة في هذا النوع اولى عند الشافعي رحمه الله ولذا قال صدر الشريعة
العزيمة اولى عندنا وقيده صاحب الكشف باحد القولين والحق ان الصوم افضل
عنده قولا واحدا عند عدم التضرر حتى انه وقع في منهاج الاصول ان الافطار
مباح بمعنى انه مساو للصوم فاعترضوا عليه بانه لا يظفر بروايته تدل على
استوائهما بل الافطار ان تضرر والا فالصوم من غير اختلاف رواية كذا
في التلويح وذكر الاسنوي في شرح المنهاج ان تمثيل المباح بالفطر لا يستقيم
لانه ان تضرر بالصوم فالافضل الفطر والا فالصوم افضل فليست للصوم

حالة يستوى فيها الفطر وعدمه وذلك هو حقيقة المباح انتهى والثالث
ما سنح حكمه الاصلى عنا اى عن الامة المحمدية تخفيفا بما كان على من
قبلنا من الامم من اصراى ثقل وحكم مغلظ شاق كفرض موضع
النجاسة اى قطع موضع النجاسة من الثوب والجلد واداء الربع
من المال فى الزكوة الى غير ذلك كقتل النفس فى صحة التوبة وحزم الحكم
بالقصاص عمدا كان القتل او خطاء وقطع الاعضاء الخاطئة كما فى التاويح
واحراق الغنائم وتحريم العروق فى اللحم والسبت والطيبات بالذنوب ان
لا يطهر من الجنابة والحدث غير الماء وكون الواجب من الصلوة فى اليوم و
الليلة خمسين وان لا تجوز الصلوة فى غير المسجد وحرمة الجماع بعد العشية
فى الصوم والاكل بعد النوم فيه وكتابة ذنب المذنب ليلا على باب داره
صباحا كذا ذكر ابن امير الحاج فى التقرير والرابع ما سقط مع العذر
بشرط وضعية قد فى الجملة اى فى وقت من الاوقات وهو وقت عدم ذلك العذر
ونبه بهذا القسم لخصة اسقاط لسقوط حرمة الميتة للمضطر
الى اكل الميتة مخافة الهلاك على نفسه من الجوع والاصوليون قالوا
تسمية القسمين الاخيرين من الاقسام الاربعة بالرخصة مجاز
لان حقيقة الرخصة ما تغير من عسر الى يسر وهو يقتضى بقاء الحكم الاصلى
وتغير صفته وفى النسخ ورخصة الاسقاط سقط الحكم الاصلى والقسم
الثالث اى النسخ اتم فى المجازية وابعد عن الحقيقة من القسم الرابع
اذ الحكم سقط فيه رأسا فلم تبق فيه مشابهة للحقيقة اصلا بخلاف القسم الرابع

فان فيه مشابهة للتيمم لكونه مشروعا في صورة عدم العذر كالاول
كالقسم الاول في التحقيقية فانه اتم فيها اذ لم يسقط حكمه بخلاف القسم الثاني
فانه تيراخي حكمه والتراخي لا ينجلو عن الاسقاط لكن الموجب قائم والحكم متراخ
لعذر بخلاف القسم الرابع فان الحكم فيه ساقط بسقوط السبب الموجب في محل
الرخصة الا انه بقي مشروعا في الجملة فلا يقال ان في القسم الثاني ايضا رخصة
سقط الحكم فينبغي ان يكون مجازا كذا افاد التفتازاني في التلويح هذا **فرع**
للائمة الاصوليين قالوا اسقوط غسل الرجل الذي كان عزيمة حيث لا خف
معها لخف في مدة المسح من القسم الرابع الذي هو رخصة الاسقاط لان
الخف اعتبر شرعا اي بحكم الشرع ما نعا من سراية الحدث المزيل
للطهارة اليها اي الى الرجل بدليل انه لو نزعه بعد المسح لزمه غسل الرجل
ولو لم يسر اليها لم يجب اذ لا يجب غسل شئ من البدن بدون الحدث فظهر ان
غسل الرجلين في هذه الحالة ساقط وان المسح شرع تيسيرا ابتداء لا على
معنى ان الواجب من غسل الرجل تيادى بالمسح اذ لو كان كذلك لما اشترط
كون اول حدث بعد اللبس طاريا على طهارة كاملة كما في المسح على الجبيرة لان
المسح ليصلح رافعا للحدث الساري الى القدم فظهر ان الشرع اخرج السبب
الموجب للحدث من ان يكون عاملا في الرجل ما دامت مستترة بالخف وجعل
الخف مانعا من سراية الحدث الى القدم كذا في التقرير وذكر الزيلعي شارح
الكنز فيه اي في عد سقوط غسل الرجل من القسم الرابع انه اي العد
انما يتم لو لم يكن الغسل في الرجل هناك اي حالة التخفف مشروعا

لان شان القسم الرابع ان لا تبقى العزيمة مشروعة معه لكنه اى لكن غسل
الرجل مشروع بعد وان لم ينزع المتخف عن الرجلين خفيه ولهذا
اى لمشروعية غسل الرجل حال كونه متخففا يبطل مسحه اى مسح الخف اذا
خاص اى دخل المتخف فى النهر بعد ما كان متوضيا ومسح على الخف ودخل
الماء فى الخف بحيث صار اكثر رجليه مغسولا وحينئذ لا يجب الغسل ثانيا
بانقضاء المدة اى مدة المسح كما يجب على غيره واجيب فى فتح القدير
عن ايراد الزيلعى بمنع صحة الرواية اى رواية بطلان مسح المتخف الداخل
فى النهر بل هو باق كما كان وان الغسل اى غسل الرجل انما لم يجب بعد
النزع اى نزع الخفين وانقضاء المدة لانه قد حصل مرة وهو يكفى
للتطهير الغسلى وانكان الحصول غير مشروع فلا حاجة الى الاعادة بل لتحصيل الحاصل ٢٠٦
وردّ جواب فتح القدير بان الرواية مذكورة فى الكتب المعتبرة
كالظهيرية وغيرها فلا يتجه منع صحة الرواية قلت ابن الهمام صاحب
فتح القدير لا ينكر ذكرها فى الظهيرية بل هو نفسه قال وهو منقول فى فتاوى
الظهيرية لكن فى صحته نظر انتهى وفى تتمة الفتاوى الصغرى وفى فتاوى
الشيخ الامام ابى بكر محمد بن الفضل لا ينتقض مسحه على كل حال لان استتار القدم
بالخف يمنع سراية الحدث الى الرجل فلا يقع هذا غسلا معتبرا فلا يوجب بطلان المسح
وتوافقه ما فى المجتبى وعن ابى بكر العياضى لا ينتقض وان بلغ الماء الى
الركبة كذا فى التقرير وردّ فى التقرير بان غسل رجليه ثانيا اذا نزعهما انقضت
المدة وهو غير محدث يجب عليه لان عند النزع او انقضاء المدة يعمل ذلك

الحدث السابق من السراية الى الرجلين وحينئذ يحتاج الى مزيل له عنهما حينئذ
لكون الاجماع على ان المزيل للحدث لا يظهر عمله اى اثر المزيل
فى حدث اى ناقض للطهارة طار بعده اى بعد ذلك المزيل فالغسل
الذى وجد قبل النزع وقبل انقضاء المدة لا يؤثر فى ازالة حدث طرء بعد
الغسل بالنزع او الانقضاء اذ الخف لما اعتبر شرعا مانعا لسراية الحدث
الى الرجل قبل النزع او الانقضاء فلا وجود للحدث وقت الخوض بعد
وقت النزع او الانقضاء لان الازالة فرع الوجود ولم يوجد الحدث قبل
النزع والانقضاء بقى الحق فى جواب ما قال الزيلعى ان يقال المعتبر
فى القسم الرابع اعنى رخصة الاسقاط نفى المشروعية اى مشروعية العزيمة
فى نظر الشارع بان يكون العمل به اى بالحكم الاصلى الذى هو
العزيمة آثما لاعدم ترتب الاجزاء ان اتى به وبطلانه هذا اى الاثم
ممنوع وحكم تلك الرواية بالاجزاء لو اتى به لا يستلزم الحكم بعدم الاثم
لجواز ان يكون مجزئا مع كونه اثما ولما كان يرد ان الاتيان به كيف يكون
اثما وقد صرح جماعة من الحنفية كصاحب الهداية وغيره وجم غفير من الشافعية
ان الاخذ بالعزيمة اولى ذكر الاسنوى فى شرح المنهاج ان غسل الرجل
افضل منه اى من مسح الخف كما جزم به المتقدمون من اصحابنا والمتاخرون
منهم ابن الرفعة فى الكفاية والنووى فى شرح المهذب ولا نعلم فيه خلافا
انتهى اجاب عنه بقوله وما قالوا ان العزيمة وهى غسل الرجل
اولى من الاخذ بالرخصة فيها وهى المسح فالمراد اى مراد ما قالوا ان العزيمة

٢٠٧

٢ قوله بان الاجماع الخ
قلت يمكن ان يمنع ان الاجماع
انما هو على ان المزيل للحدث
انما هو الغسل والنقضاء المدة
قبل النزع والنقضاء المدة
فلا وجود للحدث بعد النزع
قبل ان الازالة فرع الوجود
بل الانقضاء بعد النزع
والانقضاء فرع طار الخ

الغسل فى الخف فيكون
الغسل وجوده وعدمه سواء
لانه فى نجاسة فتكاثفت فى قدم محل
فتامل ١٢ منه ر ح

٣ قوله بذا لم لانه
لا يلزم من بطلان المسح
اذا حاض وعدم وجوب الغسل
بالنقضاء المدة تكون الغسل
مشروعا فى مدة المسح ويقام
حكمه فليتنبه ر ١٢ منه ر ح

اولى باسقاط سبب الرخصة بان ينزع الخف الذى هو سبب الرخصة
لانه اولى حال وجود سبب الرخصة اى حال كونه متحققا مسئلة
الحكم بالصحة فى العبادات دون المعاملات عقلى بمعنى انه لا يتوقف
على الشرع بعد تصور الطرفين والمكان لتصور الطرفين متوقفا على الشرع
لانها اى الصحة استتباع الغاية واستتباع الغاية هو طلب الفعل
لتبعيته غايته وترتب وجودها على وجوده فان ترتب الغاية على الفعل
وتبعيته فى الوجود كان الفعل صحيحا وهى اى الغاية فى المعاملات عبارة
عن ترتب آثارها عليها كذا قال الامام فى المحصول وفى العبادات
عند المتكلمين موافقة الامر وهى الامتثال والاتيان بالمامور
كما امره الآمر وان وجب القضاء كالصلوة بظن الطهارة اى
كصلوة من صلى لظن انه متطهر فانها صحيحة لموافقة الامر اذ الشخص مامور بان
يصلى بالطهارة سواء كانت معلومة او مظنونة وان وجب قضاءها بعد
ان يتبين انه محدث كما ذكر الامام فى المحصول وعند الفقهاء كونه
اى كون الفعل وهو مفهوم ما قبله وان لم يذكر صريحا مسقطا لوجوب
القضاء عن ذمة المكلف المامور سواء كان ذلك الاسقاط تحقيقا
بان يكون القضاء واجبا عليه لو لم يكن يؤدى كالصلوات الخمسة فان
اداءها مسقط لقضائها الواجب المامور لو لم يؤدها او كان تقديريا
بان لم يكن له قضاء كما فى صلوة العيد والجمعة فان الاداء فيها مسقط للقضاء
التقديرى بمعنى انه لو كان لهما لكان ذلك الاداء مسقطا له وبهذا التعميم يندفع

فساد ذلك ومن ثم وجب القضاء حين
فساده وذلك لان الصحة
والموافقة لزعم والسقط
للقضاء هو الاتيان بالمامور به
على وجهه بحسب الواقع وح
لا احتياج لما قيل اى القول
بان وجوب القضاء بالمكان
بامر جديد فلا غبار والمكان
بالامر الاول فتكلف ان يقال
هناك امر ان واو المكلف

٢٠٨

فاذا قضى يامر ثان لا دون الامر
والامر هو بموافقة الامر الشارع
بالامر الاول ٢١ منه رح
قدر بقيد التحقيقا والتقديرا
ليخرج الصلوات التى لا قضاء لها
كصلوة العيدين مثلا ١٢
منه رح

لا
موافقة الامر ١٢ منه
ان تلك الموافقة
اعم من ان يكون
يقينيا او ظنيا الا
امرنا باتباع الظن
ما لم يظهر فساده وهذا
لانها فى كون الما موربه
الطهارة التى لم تعلم
هو الصلوة بظن

ما ذكر الاسنوي في شرح المنهاج لنقص تعريف الفقهاء ان الصحة توصيف
بالصحة والاجزاء ولا قضاء لها انتهى وتبعه الفاضل ميرزا جان في حاشية
شرح المختصر لكنه اشعر على جوابه ايضا حيث قال تخرج العبادات الصحيحة
والفاسدة التي لا قضاء لها كصلوة العيدين مثلا اللهم الا ان يقال الصلوة
الصحيحة من العيدين كانت بحيث لو كان لها قضاء سقط بها وهو المراد
في التعريف وقس عليها الفاسدة فتامل انتهى كما في الاداء اي ادار
العبادات فانه اسقاط لوجوب قضاء ها عن ذمة المكلف وبعد ورود
الامر اي امر الشرع بالفعل معرفة حقيقة ذلك الفعل كالصلوة
المامور بها يعرف ذلك اي استتباع الغاية اعني كون الفعل موافقا
للامر او كونه مسقطا للقضاء بمجرد العقل بلا توقف على الشرع بدون احتياج ٢٠٩
الى توقيف من الشارع ككون المكلف مؤديا للصلوة او تاركا لها فانه
يعرف بمجرد العقل يقينا وقد ظن انها اي الصحة في العبادات والحكم بها
من احكام الوضع لان الصحة عبارة عن استتباع الغاية ولا يتتبع
الا بعد تمامية الاركان والشروط ولا يوقف عليها الا بعد حكم الشرع ان
حقيقة الصلوة مثلا تتم بهذه الاركان والشروط وهو خطاب الوضع
كذا في شرح الاستاذ الاستاذ ونسب القاضي عضد في شرح المختصر
انكار ذلك الى ابن الحاجب تعريضا بان الانكار ليس بمرضي عنده كما ذكر
القراباغي والابهري في حاشيتيهما على شرح المختصر وقيل الحكم بالصحة
بمعنى الموافقة اي كون الفعل موافقا لامر الشارع كما هو قول المتكلمين

عقلي والحكم بالصحة بمعنى الاسقاط اى كون الفعل مسقطا للقضاء كما هو
قول الفقهاء وضعي متوقف على الشرع لانا بعد ورود امر الشارع بالصلوة
لبطن الطهارة نحتاج في معرفة كونها صحيحة بمعنى كونها مسقطة للقضاء الى
توقيف منه ولهذا لو علم نجاسة الثوب ثم نسي وصلى فيه وفات الوقت
فعليه القضاء وان لم يعلم او لا نجاسته لم يجب القضاء فكون الفعل مسقطا
للقضاء لم يعلم بمجرد كونه مامورا به حتى يكون امرا عقليا يعلم بالعقل دون الشرع
بل يحتاج الى خطاب متعلق بذلك غير خطاب التكليف الذي كان متعلقا
بالمامور به ولاشك انه ليس تكليفيا فيكون من قبيل الوضع فتدبر بنعم كونها
صحيحة بمعنى موافقة الامر عقلي لا يحتاج الى توقيف من الشارع كذا ذكر الفاضل
ميرزا جان في حاشية شرح المختصر اقول في رد ما قيل بهذا التفصيل الاسقاط
يعني كون الفعل مسقطا للقضاء فرع التمامية يعني كون الفعل المامور
تاما وهو اى كون الفعل المامور به تاما يكون بالموافقة اى بكون الفعل
المامور به موافقا لامر الشارع وهو اى كون المامور به موافقا لامر الشارع
عقلي عند هذا القائل ايضا فيكون الحكم بالصحة بمعنى الاسقاط ايضا عقليا وقيل
في حاشيتي الابهري والفاضل ميرزا جان القرابا غي على شرح المختصر ان الحكم
بالصحة في المعاملات وضعي اتفاقا لا نزاع فيه لاحد كان صحتها ترتب
ثمراتها عليها وترتب الثمرات المقصودة على العقود التي هي
المعاملات كترتب ملك الرقبة على البيع وملك المتعة على النكاح موقوف
على التوقيف من الشارع البتة وعبارة حاشية الابهري هكذا الصحة

قوله الاسقاط فرع
اه يعني ان القول بفرعية
القضاء بعد اتيان المامور
على وجه كما وجب اليه مجادلة
على خلاف ما ترى ان جمهور
العلماء ذكروا ان القضاء
مستدرك لما فات فاذا تحصيل
المطلوب بالامر وهو موافقة
الفعل للامر مسقط للقضاء

قوله وقيل في
الماملات اه القائل
الشارح القرابا غي

والبطلان فی معاملات لاشک فی کونهما من جملة احکام الوضع اذلاریب
فی ان کون عقود للمعاملات مستتبعة لثمرات المطلق منها متوقف علی
توقیف من الشارع بخلافهما فی العبادات ولذلک اقتصر المصنف علی تفسیرهما
فی العبادات ولم یتعرض لتفسیرهما فی المعاملات اذ غرضه ان ینکر کونهما من
احکام الوضع والانکار انما یتاتی اذا کان فی العبادات لا فی المعاملات
وعبارة حاشیة القرابا غی هکذا ان الصحة والبطلان فی المعاملات لاشک
احد فی کونهما من جملة احکام الوضع اذلاریب فی ان کون العقود التی هی المعاملات
مستتبعة لثمراتها المطلوبة منها متوقف علی توقیف من الشارع بخلافهما
فی العبادات وذلک لان کون التلفظ لصیغة بعت تترتب علیه اباحة
الانتفاع انما هو بتوقیف منه تعالی فکان من جملة خطاب الوضع ولذلک ٢١١
اقتصر المصنف علی تفسیرهما فی العبادات اذ غرضه ان ینکر کونهما من خطاب الوضع
والانکار لایتاتی اذا کان فی المعاملات اقول فی رد ما قیل فی الحاشیتین
جعل العقود اسبابا للثمرات المترتبة علیها لاریب انه ای هذا الجعل
من الوضع یعرف بالشرع لکن الصحة للعقود لیست جعلها اسبابا
للثمرات بل هو ای الصحة الاتیان بها ای بتلک العقود کما جعلها ای
کما جعل الشارع تلک العقود اسبابا وذلک ای الاتیان هو المناط ای
الموقوف علیه لاستتباع الثمرة المترتبة علی هذه العقود وهو ای کل واحد
من الاتیان والاستتباع بعد ورد الشرع بان تلک العقود اسباب لهذه الثمرات
یعرف بالعقل فالصحة فی المعاملات تعرف بالعقل فکیف یکون من الوضع

حاصله منع الكبرى اعنى قوله ترتب الثمرات على العقود موقوف على التوقيف
بعد تسليم الصغرى اعنى قولنا صحتها ترتب ثمراتها عليها باعتبار تسمية الشئ
باسم مناطه فتامل لعله اشارة الى انه لا يثبت من هذا كون الحكم بالصحة
مطلقا فى المعاملات عقليا اذ فى المعاملات كما فى العبادات كليات وجزئيات
كالبيع مثلا كلى والبيع الواقع من زيد مثلا جزئى من جزئيات هذا الكلى وصحة
الجزئيات بالمطابقة للكليات وصحة الكليات بالجعل من الشارع فالحكم بالصحة
فى المعاملات الجزئية وان كان عقليا لكنه فى المعاملات الكلية ليس بعقلى

الباب الثالث فى المحكوم فيه

وهو اى المحكوم فيه ههنا الفعل اى فعل المكلف ولما كان الفعل قد يكون
ممتنعا ومستحيلا وهو على قسمين احدهما ان يكون لذاته وبنفس مفهومه وذلك
كالجمع بين الضدين والنقيضين وكالحصول فى حيزين فى وقت واحد
والثانى ان يكون لغيره وامكن فى نفسه وهو اقسام احدها بالاستعلق به القدرة
الحادثة عادة سواء امتنع تعلقها به لنفس مفهومه بان لا يكون من ما يتعلق
به كخلق الاجسام فان القدرة الحادثة لا تتعلق بايجاد الجواهر اصلا او
لم يمتنع تعلقها به بان يكون من جنس ما تتعلق به لكن يكون من نوع او صنف
لا تتعلق به كحمل الجبل العظيم والطيران الى السماء وثانيها ان يكون لطريان
مانع كتكليف المقيد العدو والزمن المشى وثالثها ان يكون لانتفاء القدرة
عليه حال التكليف مع انه مقدور عليه حال الامتثال كالتكاليف كلها لانها
غير مقدور عليها قبل الفعل على راى الاشعرى اذ القدرة عنده لا يكون

الامع الفعل ورابعها ان يكون لتعلق العلم كالايمان من الكافر الذي علم الله
تعالى انه لايؤمن فان الايمان به مستحيل اذ لو امن لانقلب علم الله تعالى جهلا
وكان مذاهبهم في بعض تلك الاقسام بينها المصنف رحمه الله تعالى في مسئلته
فقال **مسئلة** لايجوز التكليف بالممتنع مطلقا اي في
ذاته لا بالنسبة الى قدرة دون قدرة كالجمع بين الضدين او الممتنع
صدوره من المكلف كخلق الجواهر اي اخراجها من اللبس الى الايس
من القدرة الحادثة للممكن المكلف وجوز الاشعرية التكليف
بالممتنع بالنحوين المذكورين ذكر الفاضل ميرزا جان في حاشيته شرح المختصر
فان كان الاول اي الممتنع لذاته فذهب شيخنا ابو الحسن الاشعري في احد
قوليه الى جوازه وهو مذهب اكثر اصحابه واختلفوا في وقوعه والقول الثاني
امتناعه وهو مذهب البصريين من المعتزلة واكثر البغداديين والثالث
اي الممتنع لغيره فقد اتفق الكل على جوازه عقلا خلافا لبعض الثنوية وعلى
وقوعه شرعا وذهب المصنف يعني ابن الحاجب الى امتناع الاول وهو المختار
على ما مال اليه العز الى انتهى وذكر الاسنوي في المحال لذاته والمحال العادي
والمحال لطريان المانع ثلثة مذاهب فقال اصحها عند المصنف يعني
البيضاوي انه يجوز مطلقا وهو اختيار الامام واتباعه والثاني المنع مطلقا
ونقله في المحصول عن المعتزلة واختاره ابن الحاجب ونص عليه الشافعي
كما نقله الاصفهاني في شرح المحصول عن صاحب التلخيص والثالث الامكان
ممتنعا لذاته فلا يجوز والا فيجوز واختاره الامدي وذكر التاج السبكي في جمع الجوامع

قوله وجوز الاشعرية الخ قال العلامة مذهب اكثر اصحاب ابي الحسن الاشعري جواز التكليف بالممتنع لذاته وقول صاحب المواقف ان النزاع فيما يمكن في نفسه لكن لايتعلق به القدرة في حاشية عاشية خلاف ما في الحاشية

٢١٣

البسوط في كتب العلماء الاعلام والاستدلال الاشعرية يكون الى اليس ما موراً بايجاد يكون المنافقين ولما ذكر في شرح المختصر في ابطال كون التكليف تكليفا بما لم يقل بوقوعه ومن قال بوقوعه ايهم فتدبر ١٢ منه رحمه الله تعالى

وشارحه المحلي ومنع اكثر المعتزلة والشيخ ابو حامد الاسفرايني والغزالي وابن
دقيق العيد بالبس اي الممتنع الذي ليس ممتنعا لتعلق العلم بعدم وقوعه انتهى
واختلفوا اي الاشعرية في وقوعه اي وقوع هذا التكليف فمنهم من قال بالمنع
مطلقا سواء كان ممتنعا لذاته ام لا والثاني الوقوع فيهما واختاره الامام
في المحصول والثالث التفصيل وهو مختار البيضاوي في المنهاج والسبكي في
جمع الجوامع وقد تردد النقل عن الشيخ ابي الحسن قال امام الحرمين في البرهان
وهذا سوء معرفة بمذهبه فان التكاليف كلها عنده تكليف بما لا يطاق لامرين
احدهما ان الفعل مخلوق الله تعالى فتكليفه به تكليف بفعل غيره والثاني ان لا قدرة
عنده الا حال الامتثال والتكليف سابق وبهذا التخريج لا يستلزم وقوع الممتنع
لذاته واما الممتنع عادة الذي هو من جنس ما تتعلق به القدرة الحادثة
لكن من نوع او صنف ما لا تتعلق به القدرة الحادثة كحمل الجبل فيجوز ٢١٤
التكليف به عندنا اي عند اهل السنة والجماعة عقلا فان العقل لا ينقبض
عن تجويزه خلافا للمعتزلة فانهم لا يجوزون التكليف به عقلا ولا يجوز
التكليف به عندنا شرعا لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها والممتنع
عادة ليس في وسع العبد المكلف فلا يكلفه الله تعالى به والاجماع
منعقد على صحة التكليف بما علم الله انه لا يقع ذكره ابن الحاجب
في المختصر واقره القاضي عضد في شرحه بل على وقوعه ايضا كما نص عليه
الاسنوي في شرح المنهاج والتفتازاني في شرح الشرح اذ لو لم يكونوا
مأمورين بذلك لما عصوا باستمرارهم على الكفر ونقل الامدي عن بعض

التكليف
الثنوية انه منع جوازه واما التكليف بما امتنع لانتفاء القدرة عليه حال
فواقع ايضا عند الاشعري بمقتضى الاصل الذي اصله كذا ذكر الاسنوي
في شرح المنهاج والدليل لنا اي للماتريدية والمحققين من الاشاعرة
على عدم جواز التكليف بالممتنع لو صح التكليف بالممتنع لكان الممتنع مطلوبا
من المكلف لان التكليف بالشئ هو طلب ذلك الشئ من المكلف والطلب
اي طلب الممتنع من المكلف موقوف على تصور وقوعه اي على ان
يتصور الطالب وقوع الممتنع ووجوده في الخارج من المكلف كما طلب
اي مثل ما طلب بوصف الامتناع اذ الطلب للشئ هو استدعاء حصوله
والذي لا يتصور حصوله ووجوده في الخارج استدعاء حصوله في الخارج عبث
وهو اي وان لم يتصور وقوع الممتنع من المكلف بوصف الامتناع لما طلب
ذلك اي الممتنع بل شيئا آخر وهو ما يتصور وقوعه كالوجه لذلك الممتنع
وهذا اي طلب شئ آخر غير الممتنع على تقدير عدم تصور وقوع الممتنع ضروري
البداهة كون طلب ما لم يتصور وقوعه عبثا وتصور وقوع المحال والممتنع
من حيث هو محال وممتنع في الخارج باطل بالضرورة فثبت ان
التكليف بالممتنع باطل وقد يقرر هذا الدليل بان الممتنع لا يتصور العقل وجوده
وكل ما لا يتصور العقل وجوده لا يطلب فينتج ان الممتنع لا يطلب اما بيان الصغرى
فلان كل ما يتصور العقل فهو معلوم لان التصور قسم من اقسام العلم وكل معلوم
فهو متميز بالضرورة وكل متميز فهو ثابت لان التميز صفة وجودية والصفة الوجودية لا بد لها من موصوف
موجود والا لزم قيام الموجود بالمعدوم وهو محال فلو كان المحال متصورا

الامكان ثابتا لكنه غير ثابت فلا يكون متصورا واما بيان الكبرى فلان مالا يتصور
العقل وجوده فهو مجهول وطلب الشئ مع الجهل به محال وهذا التقرير قد صرح
الامام الآمدي واتباعها وهو مراد البيضاوي في المنهاج نص عليه الاسنوي
في شرحه ولما كان لقائل ان يقول انا لا نسلم ان طلب الشئ موقوف على تصور
وقوع الشئ المطلوب كيف وانا نعلم بالضرورة امكان قول القائل اوجد المحال
اوآت باجتماع النقيضين وفيه طلب لما لا يتصور وقوعه في الخارج فدفعه
بقوله وهذا اى توقف التكليف بالشئ والطلب له على تصور وقوعه
في التكليف الحقيقي لا الصوري والطلب حقيقة لا بحسب الظاهر فقط و
اما التكليف والطلب الصوري الذي ليس فيه طلب حقيقة بان يتلفظ الآمر
الطالب بصيغة الامر ويقول الآمر الطالب اوجد المحال اوآت
باجتماع النقيضين فما هو اى هذا القول الا كقولك اجتماع النقيضين
واقع فان الاخبار به حقيقة غير صحيح والكان التلفظ به صحيحا كذا ههنا الطلب
حقيقة غير صحيح والكان التلفظ بصيغة الامر صحيحا ولا نقول باستحالة هذا التلفظ
بهذا الدليل وحاصل الدفع ان التكليف والطلب على نحوين الاول حقيقي وهو
عبارة عن قيام معنى الطلب بذات الطالب حقيقة وكون ذلك المعنى متعلقا
بمطلوبه الذي تصور الطالب بوقوعه سواء عبر الطالب بهذا المعنى بلفظ الامر
او بامثاله وهذا النحو لا يتصور الا في المطلوب المتصور وقوعه والثاني صوري
وهو عبارة ان يتلفظ الطالب بصيغة الامر بان يقول مثلا اوجد اجتماع
النقيضين بدون الطلب حقيقة فهذا النحو يتصور في المطلوب الغير المتصور

قوله في الصوري بان
يتلفظ الخ فيه دفع
لما في التحريرين انا
انا نعلم بالضرورة
امكان كلمتكم الجمع
بين النقيضين ودفع
الدفع ظاهر

وقوعه وانما قيل في كلام اهل الحق بامتناعه اي بامتناع التكليف
الصوري بالممتنع لمدرك آخر اي لدليل آخر وهو ان التكليف الصوري
بالممتنع تكلم بما لا يقصد الطالب والتكلم بما لا يقصد سفه او هزل وهو مستحيل
على الله تعالى المكلف للعباد لانه نقص مستحيل على الله تعالى وهو منزه عنه
لو تم هذا المدرك لتم امتناع التكليف الصوري فتدبر لعله اشارة
الى ان هذا المدرك مختص بتكليف الله تعالى وذكر نظام الملة والدين في الشرح
وفي النسخة التي وصلت الى هذا العبد وانما قيل كلمة ان وما الكافة والظاهر
ربما بكلمة رب وما الكافة وبعض الفضلاء يعني الفاضل ميرزا جان في حاشية
شرح المختصر ابحاث خمسة على هذا المسلك اي على القول بعدم جواز
التكليف بالممتنع بالقدح في الدليل اشرنا الى اندفاعها اي اندفاع
هذه الابحاث اجمالا في تقرير الدليل ففي قوله موقوف على تصور وقوعه
كما طلب اشارة الى اندفاع البحث الاول والثاني وفي قوله من حيث هو محال
اشارة الى اندفاع الثالث وفي قوله لتصور وقوع المحال باطل اشارة
الى اندفاع الرابع وفي قوله في الخارج اشارة الى اندفاع الخامس
والان نفصل اندفاع هذه الابحاث تفصيلا ما اي نحوا من التفصيل
فقال ذلك البعض من الفضلاء اولا في البحث ان التكليف بالمحال
انما يقتضي ان يكون الطالب لتصور ذلك الشيء ولنسب الوجود اليه فيتصور
انتساب الوجود اليه واما انه لا بد ان يتصور ذلك المركب التقييدي اي المحال
الموجود او وجود المحال فغير لازم وبالجملة ان تصور وجود المحال

٢١٧ طلب والى اندفاع الثالث فبقيد الكيفية والى اندفاع الرابع فبقوله لتصور وقوع المحال باطل فانه يفهم ان تصور وقوع الممكن ليس كذلك والى اندفاع الخامس فبقوله في الخارج فتامل منه رحمه الله تعالى

قوله ما منشأ عدم ادراك الخ وهو ان المنشأ عدم التصديق بل عدم التصور فتدبر منه رحمه الله تعالى

قوله اشارة الى اندفاع الثالث فبقوله موقوف على تصور وقوعه

غيره لانه هو للتكليف بالمحال والطلب له فكيف يسلم استند عار التكليف بالمحال
والطلب له لتصور وقوع المحال اقول في دفع البحث الاول ذلك
اى قول بعض الفضلاء ان تصور وجود المحال غير لازم مكابرة اذ لا مفر
للطلب الا استدعاء حصوله اى حصول المطلوب واستند عار حصول
الشئ لا يمكن بدون تصور حصوله واذا كان المطلوب محالا فلا بد من تصور حصول
المحال والحصول والوجود مترادفان فيلزم لطلب المحال تصور وجود
المحال وقال ذلك البعض من الفضلاء ثانيا في البحث ان اللازم منه
اى من الدليل الذى اقيم على عدم تصور وقوع المحال على تقدير تمامه عدم
تصور مهية المحال متصفة بالوجود ولا ينفى تصوره اى تصور المحال بوجه ما و
ذلك اى التصور بوجه ما كاف في الطلب اقول في دفع البحث
الثانى علم الشئ بالوجه هو علم الوجه حقيقة لا علم ذى الوجه كذلك
اذ لا علم حقيقة وبالذات الا بالكنه فكان المطلوب في العلم بالوجه
هو الوجه لا ذو الوجه لان المطلوب ليس الا ما يستدعيه الطالب والاستدعاء
انما تعلق بما هو المعلوم والمعلوم حقيقة في العلم بالوجه هو الوجه وقد فرض
انه اى المطلوب غيره اى غير الوجه كيف لا يكون المطلوب غير الوجه
والمحال انما هو ذو الوجه لا الوجه والمطلوب هو المحال وقال
ذلك البعض من الفضلاء ثالثا ولو سلم ان التكلف بالمحال لا بد له
من تصور وجود المحال فنقول لتصور المحال الموجود يتصور على وجهين احدهما
ان يتصور مفهوم هو محال متصف في نفس الامر بالوجود الخارجي وهذا محال

قوله علم الشئ بالوجه الخ
ترضيح ليس الكلام في طلب العلم بالشئ
في الذهن كما في السؤال بما هو مشتمل على
التصور بوجه بالان بناءه على تحصيل
بالامر وانما الكلام في طلب المعلوم و
التكليف بايجاده في الخارج فان كان
المعلوم حقيقة هو الوجه كان هو المطلوب
ايجاده حقيقة في الخارج لان الطلب
الحقيقة والتكليف الخارج

٢١٨

فرع العلم بالحقيقة الحقيقية
للطلب كما ان الطلب من الطرفين اى الامر
يمكن من الطلب والمامور حتى يمكن من
الامتثال والامر يجب التفطن لهذا فتدبر ١٢

تم

او لا يكون لنا تصور مفهوم هو محال و موجود في الخارج و ذلك مثل ان يتصور
اربعة كانت في الواقع فردا و ثانيهما ان يتصور مهية المحال و يصفه العقل بصفة
الوجود سواء اتصف به في الواقع ام لا و ذلك غير محال يعني ان تصور العقل
ماهية المحال حال كونها متصفة بالوجود سواء اتصفت المهية
بالوجود في الواقع ام لا تتصف بالوجود في الواقع ليس بمحال و ليس
تصور الشئ على خلاف حقيقته مثلا يمكن تصور مهية الاربعة و اعتبار اتصافه
بالفردية و اللازم في طلب المحال هو تصوره موجودا على النحو الثاني دون الاول
اذ معناه اوجد المحال فان تصور هذا المركب الانشائي لا يتوقف على تصور
مهية المحال متصفة في الواقع بالوجود بل على تصور مهية المحال معتبرة
مع الوجود منسوبا اليه الوجود و ذلك غير محال كتصور الاربعة منسوبا اليه الفردية
اذ لا شك انه يمكن انتساب الفردية الى الاربعة نعم لا يمكن ان يتصور شئ هو اربعة
كانت في الواقع اقول في دفع البحث الثالث ان اراد من عدم استحالة
تصور وجود المحال ان تصور وجود المحال مع العلم باستحالته غير مستحيل فهو
ضروري البطلان و ان اراد ان تصور وجود المحال مع الغفلة عن استحالته
فلا بحث عنه اذ لا كلام لنا مع الغفلة عن الاستحالة بل المقصود
ان المحال من حيث انه اي ان المحال معلوم الاستحالة لا يتصور
وجوده اي وجود المحال ايقاعا بحيث اوقعه المكلف في الخارج.
فان الكلام في الطلب الحقيقي لا التصوري و الطلب الحقيقي للمحال
لا يكون الا بتصور وجود المحال ايقاعا مع العلم بكونه مستحيلا و قال ذلك

البعض من الفضلاء رابعا في البحث ان في صورة التكليف بالممكن مثل
ان يقول الآمر صل في الامر بالصلوة لم يتصورها اى لم يتصور
الصلوة متصفة بالوجود الخارجي في الواقع اذ لم تواجد الصلوة
بعد اى حين التكليف لان وجودها انما هو بعد التكليف بها فهو لم يتصور
الا الصلوة المعتبرة مع الوجود على ان يكون الوجود منسوبا اليها وذلك ظاهر
فكذلك في صورة التكليف بالمحال اقول في دفع البحث الرابع لابد للطالب
المكلف بالكسر ان يتصور حين الطلب والتكليف وقوع المطلوب أعم من ان
يكون في الحال او في المستقبل وتصورها اى لتصور الصلوة متصفة بالوجود
الخارجي حين الطلب للصلوة والتكليف به على ما سيقع في المستقبل
لان ماهيتها اى ماهية الصلوة لا تنافي ثبوتها اى ثبوت الصلوة ٢٢٠
لانها ممكنة فلا استحالة في تصورها كذلك وقال ذلك البعض من الفضلاء
خامسا في البحث ان في مثل قولنا وجود النقيضين محال لابد
في التصديق به من تصور موضوعه لانه قضية موجبة والقضية الموجبة تستدعي
تصور الموضوع وثبوته والموضوع فيه وجود النقيضين مثلا فهو يستلزم
تصور المحال مثبتا اى من حيث الثبوت والثبوت والوقوع واحد
وتصور المحال ههنا مع العلم باستحالته فانه حكم عليه بانه محال فامكن لتصوره
هو تصور المحال مع العلم باستحالته اقول الحكم فيه اى في قولنا وجود النقيضين
محال مثلا على الطبيعة والمفهوم باعتبار الفرد لان كل حكم ثابت
للافراد فهو ثابت للطبيعة في الجملة والطبيعة ممكنة متصورة موجودة في الذهن

وافرادها مستحيلة والحكم عليها بالاستحالة باعتبار الافراد كما حققنا في تصديقات
السلم على اي العلاوة انه اي الشان فرق بين تصوره اي
تصور المحال ايقاعا في الخارج كما في الطلب الحقيقي وبين تصوره
اي تصور المحال مطلقا اعم من ان يكون ايقاعا في الخارج اولا فالاول
محال لازم على تقدير التكليف بالمحال لان التكليف طلب الايقاع ولابد
من تصور المطلوب كما طلب والثاني ممكن لازم في قولنا وجود النقيضين
محال اذ لابد للحكم من تصور العنوان لا تصور ايقاعه فتدبر فانه دقيق
المجوزون للتكليف بالممتنع قالوا في الاستدلال اولا لولم يصح التكليف
بالممتنع لم يقع التكليف بالممتنع والحال انه قد وقع التكليف بالممتنع
لان العاصي الذي لا يتاتى منه الاتيان بالمامور به اصلا مامور
مكلف وممتنع منه الفعل لان الله تعالى قد علم تعالى انه اي المامور به
لا يقع من العاصي وخلاف علمه تعالى بان يقع المامور به من العاصي
ممتنع والا لزم جهله تعالى عن ذلك علوا كبيرا وكذلك من علم
الله تعالى بموته قبل تمكنه من الفعل المامور به فانه يمتنع الفعل المامور به
وكذلك من نسخ عنه الفعل المامور به قبل تمكنه اي قبل تمكن
المكلف من الفعل المامور به امتثالا والجواب عن هذا الاستدلال
ان مدار التكليف على تصور وقوع الفعل المامور به من المكلف وانما
اي العلم بعدم وقوع الفعل المامور به من العاصي لا يمنع تصور الوقوع
منه اي من العاصي المكلف اذ الممكن من حيث هو ممكن يتصور وقوعه

بل العلم لعدم الوقوع يفيد اى ليظهر ان الواقع فى الخارج علامة
الوقوع اى عدم وقوع الفعل المامور به من المكلف ولا يلزم من العلم بعدم
الوقوع من العاصى المكلف امتناع الوقوع من العاصى المكلف حتى لا يتصور الوقوع
منه فان العلم تابع للمعلوم وليس سببا له اى للمعلوم حتى يجب
عدم الوقوع فان المسبب يجب وجوده عند وجود السبب فيلزم منه امتناع
الوقوع الذى هو مقابل عدم الوقوع فالمعلوم وهو عدم الوقوع باق
كما هو ممكن لا يجب بالعلم فجانبه المقابل اى الوقوع ايضا ممكن لا يمتنع بالعلم
مقابلة وما قيل فى حاشية شرح المختصر للفاضل ميرزا جان انه يلزم
من جواز الفعل المامور به من العاصى المكلف جواز الجهل على الله تعالى
وهو محال فممنوع فان العلم حاكٍ عن الواقع المحقق وهو ههنا عدم
الوقوع لا عن الواقع المقدر وجواز الفعل والامكان وقوعه انما يوجب جواز
الوقوع المقدر دون الوقوع المحقق فلا يلزم من جواز الفعل جواز الجهل
وايضا يبتنى استدلال المجوزين للتكليف بالممتنع ان يكون كل
تكليف تكليفا بالمحال مع انه لم يقل به احد لوجوب تعلق العلم باحد
النقيضين من الوقوع وعدم الوقوع وخلاف العلم محال للزوم الجهل
فهو اى احد النقيضين اما واجب ان تعلق العلم بالوقوع او ممتنع
ان تعلق العلم بعدم الوقوع ولا شئ منهما اى من الواجب والممتنع
بمقدور للعبد وما هو ليس بمقدور للعبد فوقوعه منه مستحيل فيكون كل تكليف
تكليفا بالمحال واعلم ان ابا الحسن الاشعرى ذهب الى ان القدرة

قوله وليس سببا له
آه لا يقال ليس مراد المستدل
ان العلم تابع لا انه سبب
بل لانه كاشف عن وجود
سبب احد الطرفين وان سبب
الطرف وجوده عند وجود
سببه فيمتنع نقيضه لانا
نقول فقد اشرنا الى الدفع

٢٢٢

وذلك لان الوقوع ممتنع
لعدم الوقوع منه وذلك
لانه ضرورة اشتراك الوجود
الفعلة والضرورة لا تنافى
الامكان الذاتى
لانه امتناع بالغير ١٢

منه رحمه
الله تعالى

مع الفعل لا قبله وذهب ايضا الى ان افعال العباد مخلوقة لله تعالى
فان سوا فالزم الاشاعرة التابعون لابى الحسن الاشعرى عليه
ى على ابى الحسن الاشعرى بتكليف المحال والا فهو لم يصرح به كما نص عليه
القاضى عضد فى شرح المختصر وغيره واحد من الاصوليين وقال السبكى
وقد صرح الشيخ فى كتاب الايجاز بان تكليف العاجز الذى لا يقدر على شئ
اصلا وتكليف المحال الذى لا يقدر عليه المكلف صحيح وجائز اما الالزام من الاول
فلان العبد غير مكلف حال الفعل اذ التكليف استدعاء الفعل واستدعاء الفعل
انما يكون قبل الفعل فالتكليف قبل الفعل واذا كانت القدرة مع الفعل فيكون
حال التكليف عاجزا غير قادر فصار الفعل غير مقدور ومستحيلا بالنسبة الى
المكلف واما الالزام من الثانى فلان الافعال اذا كانت مخلوقة لله تعالى
لم تكن مقدورة للعبد فاستحالت منه ثم الاشاعرة لم يكتفوا على الالزام
على ابى الحسن الاشعرى بل هم التزموا ايضا وترقوا من الزامه الى التزامهم
والحق انه اى الالزام ليس بلازم اما عدم اللزوم من الاول اى من
ذهابه الى ان لا قدرة الا مع الفعل فلان القدرة انما تجب فى زمان
لا يقاع اى ايقاع الفعل حتى يتحقق الامتثال لا فى زمان التكليف
والتكليف بالمحال انما يلزم لو كلف بما ليس بمقدور مطلقا لا حال التكليف
ولا حال ايقاع الفعل ومن كون القدرة مع الفعل لا يلزم الا التكليف
بما ليس بمقدور حال التكليف لا التكليف بما ليس بمقدور مطلقا واما عدم
اللزوم من الثانى فلان التكليف عنده اى عند الاشعرى لا يتعلق

٢٢٣

قوله من الاشعرى الخ اقول ما حاصله انه لم يصرح الاشعرى بجواز التكليف بالمحال نعم قال العلامة الشيخ ابو الحسن الاشعرى وقال الايجاز بان تكليف العاجز الذى لا يقدر على شئ اصلا وتكليف المحال الذى لا يقدر عليه المكلف صحيح جائز هذا ما عنده لا محصل له

الا بالكسب وهو فعل مقدور للعبد لا بالايجاد الذي ليس بمقدور للعبد
فلا يلزم التكليف بالمحال بالنسبة الى المكلف لان الافعال مقدورة للعبد من حيث
الكسب وان لم تكن مقدورة من حيث الخلق والتكليف باعتبار الكسب لا باعتبار الخلق
وفيه اي وفي الكسب كلام في علم الكلام لا نطول بذكره لكن ينبغي ان
يعلم ان الاشعري لا مخلص له عن القول بالتكليف بغير المقدور فان الكسب ايضا
عنده من الله تعالى وللعبد قدرة متوهمة فقط لا دخل لها في شئ من الافعال
والمجوزون للتكليف بالممتنع قالوا في الاستدلال ثانيا لو لم يجز التكليف
بالممتنع لم يقع التكليف بالممتنع وقد وقع التكليف بالممتنع فان الله تعالى كلف
ابا جهل بالايمان وهو التصديق بما جاء به النبي صلى الله عليه
وسلم ومنه اي مما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم انه اي ان ابا جهل لا يصدقه
اي النبي صلى الله عليه وسلم لقوله تعالى في امثال ابي جهل ان الذين كفروا
سواء عليهم انذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون فقد كلفه اي كلف الله تعالى
ابا جهل بان يصدقه اي يصدق ابو جهل النبي صلى الله عليه وسلم فان
لا يصدقه اي لا يصدق ابو جهل النبي صلى الله عليه وسلم لان عدم التصديق
ايضا مما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم وهو اي التصديق بعدم التصديق
انما يكون بانتفاء التصديق من ابي جهل اذ لو كان التصديق لعلم
ابو جهل التصديق وصدق به فكيف يصدق بعدمه فاذن التصديق يلزم
لعدم التصديق والتكليف بالشئ تكليف بلوازمه فالتكليف بالتصديق تكليف
بعدم التصديق وهو تكليف بجمع النقيضين وجمع النقيضين ممتنع بالذات

شرح العقائد النسفية

فصح التكليف بالممتنع بالذات وقد قرر هذا الدليل الاسنوي في شرح المنهاج
والامام في المحصول وغيرهما في غيرهما ان ابا جهل قد امر بالايمان بكل ما انزل الله
تعالى يعني بالتصديق به ومنه اي ومما انزل الله تعالى انه لا يؤمن فقد صار
ابو جهل مامورا بان يصدقه في انه لا يؤمن وانما يحصل التصديق بذلك اذا
لم يؤمن فصار مكلفا بانه يؤمن وبانه لا يؤمن وذلك جمع بين النقيضين
وليعلم ان الامام لما قرر هذا الدليل في المحصول والمنتخب قال انه مكلف بالجمع
بين الضدين والتاج الارموي في الحاصل والبيضاوي في المنهاج جعلاهما
نقيضين والسبب في هذا ان صاحب الحاصل وصاحب المنهاج نظرا الى الايمان
وعدمه وهما نقيضان واما الامام فانه نظر الى ان العدم غير مقدور عليه كما
سيأتي فلا يكون مكلفا به بل المكلف به هو كف النفس عن الايمان والكف
فعل وجودي فلا يكون نقيضا للايمان بل ضده والجواب من الدليل الثاني
ان لا تكليف لابي جهل وامثاله الا بالتصديق في احكام الشرع المتعلقة
بافعالهم وعدم التصديق اي اخبار عدم تصديق ابي جهل اخبار منه
اي من الله تعالى اليه اي الى النبي صلى الله عليه وسلم بحالهم وليس من الاحكام
المتعلقة بافعالهم فكون ابي جهل مثلا مكلفا بتصديق عدم التصديق ممنوع
ولما كان يرد ان اخبار الله تعالى واقع البتة والا لزم كذب الله تعالى
فعدم التصديق واجب والتصديق ممتنع فالتكليف به تكليف بالممتنع فاجاب
عنه بقوله تعالى ولا يخرج الممكن عن الامكان بعلم او خبر كما نص عليه
ابن الحاجب في المختصر واقره القاضي عضد في شرحه ولهذا قال الاسنوي

في شرح المنهاج والصواب ما قاله المحرمين وارتضاه ابن الحاجب وغيره ان هذا من باب التكليف بالمستحيل لغيره وذلك ان الله تعالى لما اخبر عنه بانه لا يؤمن استحال ايمانه لان خبر الله تعالى صدق قطعا فلو امن لوقع الخلف في خبره تعالى وهو محال فاذا امر بالايمان واستحالته هذه فقد امر بما هو ممكن في نفسه وانما كان مستحيلا لغيره كما قلنا في من علم الله تعالى انه لا يؤمن ومن ههنا يظهر بطلان قول من قال بامتناع مثل سيدنا ونبينا محمد صلى الله عليه وسلم عقلا للاخبار الدالة على ان الله تعالى لا يخلق بعده نبيا وهو خاتم النبيين ووجه البطلان ان نبينا محمدا صلى الله عليه وسلم ممكن ومثل الممكن ممكن كما يشعر به قولهم ان القادر على الشئ قادر على مثله كما في شرح المواقف وغيره من الكتب الكلامية فلا بد ان يكون مثله ممكنا والممكن لا يخرج عن الامكان بعلم او خبر وقد وقع النزاع في هذا في عصرنا وكتب فيه رسائل لكن جاء الحق وزهق الباطل ان الباطل كان زهوقا وما قيل في شرح المختصر وغيره ما حاصله ان الجاهل مثلا لو علم باخبار الله تعالى انه لا يؤمن لسقط منه اي من ابي جهل التكليف بالايمان بالاتفاق كما ذكر التفتازاني في شرح الشرح لان فائدة التكليف الابتلاء بالعزم على الفعل وتركه للثواب او العقاب بذلك واذا علم ان الفعل لا يصدر عنه البتة لتعلق اخبار الله تعالى بعدمه وان لم يخرج بذلك عن حد الامكان لم يتأت منه العزم عليه كذا قرر القرا باغي والابهري في حاشيتي شرح المختصر ممنوع فان الانسان لم يترك سدى اي مهملا غير مكلف في حال اذ له العقل وتمكن من الفعل وكيف يسقط التكليف بعلمه وعلمه تعالى لا يمنع من المقدورية والتكليف وليس علمه اولى من علمه تعالى فاذا لم يكن علمه تعالى مانعا من المقدورية والتكليف فاخباره بما في علمه وعلم

قوله ممنوع كيف يسقط فان علمه تعالى اذا لم يكن مانعا من المقدورية والتكليف فاخباره بما في علمه وعلم التكليف به اولى بان لا يكون

٢٢٦

مانعا فتأمل

المكلف به اولى بان لايكون ما نعا من المقدورية والتكليف قيل في حاشية
شرح المختصر لميرزا جان موافقا لما في التحصيل وشرح المواقف في الجواب
عن الدليل الثاني انه اى ان ابا جهل مثلا مكلف بالتصديق بالجميع
اى بجميع ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم من الاحكام والاخبار اجمالا اى
على سبيل الاجمال بان يعتقد ان كل ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم فهو حق
من غير تفصيل والتصديق بعدم التصديق انما يستلزم عدم
التصديق اذا كان التكليف على ابي جهل بالتصديق بالجميع تفصيلا اى على
سبيل التفصيل والتعيين ويحتمل ان يكون مرجع ضمير كان ابا جهل ويكون
خبره محذوفا اى اذا كان ابو جهل مكلفا بالتصديق بالجميع تفصيلا اقول
في دفع ما قيل التصديق بالجميع اجمالا محال منه اى من ابي جهل
لان الاجمال لا يخلو اما ان يكون منطبقا على التفصيل ام لا فان لم يكن منطبقا على
التفصيل فليس اجمالا له وان كان منطبقا على التفصيل فالتصديق بالجميع
محال لانه اى الشان يتحقق حينئذ التصديق بعدم التصديق
منه اى من ابي جهل ولو اجمالا وهو يستلزم عدم التصديق وقد فرض
انه اى الشان لا تصديق بعدم التصديق منه اى من ابي جهل
فانه يستلزم عدم التصديق فتدبر اذ لا يتضح حق الوضوح فان المجيب
قد كان منع استلزام التصديق بعدم التصديق اجمالا لعدم تصديقه في الاعتراض
عليه اخذ هذا الاستلزام من غير بيان فالاوضح ان يقال ان التكليف
انما هو بالتصديق المطابق للواقع والتصديق الاجمالي بجميع ما جاء به

لا يكون مطابقا اذ لم يوجد من ابى جهل التصديق ولو اجمالا ولا كان كاذبا
فالتصديق الاجمالي ايضا ملزوم لعدم التصديق ولو اجمالا وملزوم النقيض
ممتنع بالذات **مسئلة** الكافر مرتدا كان او غيره كما هو الظاهر
وذكر الامام في المحصول في اثناء الاستدلال ما يقتضي ان الخلاف في
غير المرتد ونقل القرافي وغيره عن الملخص القاضي عبد الوهاب حكاية اجماع
الخلاف فيه ايضا مكلف بالفروع كالصلوة والصوم عند الشافعية
نقل الامام في المحصول عن اكثر الشافعية واكثر المعتزلة وقال امام الحرمين
في البرهان انه ظاهر مذهب الشافعي ونص على اختياره النووي في شرح
صحيح مسلم ثم قال هذا قول المحققين والاكثرين وقال التاج السبكي في جمع الجوامع
الصحيح وقوعه وقال ابن الحاجب في المختصر الظاهر الوقوع وذكر ابن تيمية
في شرح المنار انه مذهب العراقيين من الحنفية وهو المعتمد خلافا للحنفية
يعني جمهورهم واكثرهم كما ذكر الاسنوي في شرح للمنهاج والتاج السبكي في
جمع الجوامع وهو مذهب الاسفرائني من الشافعية قال الامام في المحصول في القاضي
عضد في شرح المختصر والتاج السبكي في جمع الجوامع وابن امير الحاج في التقرير
هو ابو حامد وقال الامام في المنتخب هو ابو اسحق وذكر صاحب التقرير انه
عزى الى خويز منداد من المالكية وقيل في الحاصل والمنهاج على عكس ما في
المحصول خلافا للمعتزلة ايضا وسمى ابن امير الحاج في التقرير عبد الجبار
وابا هاشم منهم وقيل الكافر مكلف بالنهي فقط كالنهي بالزنا وبالقتل
لا بالامر واما تكليف الكافر بالعقوبات كالقصاص والحدود والمعاملات

قوله خلافا للحنفية اه
قيل الخلاف مبني على ان ديانة
الكافر واعتقاده رافعة للتعرض
دون خطاب الشرع عند الشافعي
ورافعة للتعرض والخطاب في
الاحكام التي يحتمل التغيير عند
الحنفية والاوجه ان يقال

انه مبني على ان التكليف بالفروع
هل هو مطلق لوجوب الصلوة
على الكافر فيخاطب برفع الحدث
عند اسلامه فيجب عليه الاداء كالمحدث
او مقيد بحصول الاداء وجوده
فلا يجب عليه الا القضاء
والتكليف بالفروع
مطلقا لكن
انما هو بعد حصوله
للمخاطب بالفروع
وجوب

كالبيع وغيره فاتفاق فيه بين الحنفية والشافعية لاخلاف لاحد في التكليف بها
يعقد الذمة فان عقد الذمة وكون الكافر ذميا ومطيعا لاهل الاسلام يقتضي
ان تقام عليهم العقوبات كما تقام علينا ويعمل معهم في العقود والفسوخ كما يعمل
معنا وذكر ابن الهمام في التحرير ذلك اى عدم تكليف الكافر بالفروع
مذهب مشائخ سمرقند من الحنفية منهم القاضي ابو زيد وفخر الاسلام
وشمس الائمة السرخسي ومن عداهم اى من سوى مشائخ سمرقند من الحنفية
كمشائخ العراق والبخاري متفقون على التكليف بها اى بالفروع وانما
اختلفوا اى وانما اختلف من عدا مشائخ سمرقند من الحنفية في انها
اى تكليف الكافر في حق الاداء اى ادار الفروع كالاعتقاد اى كما
في حق اعتقاد الفروع يعني كما ان الاعتقاد لوجوب العبادات واجب على الكافر
كذلك ادار هذه العبادات ايضا واجب عليه او ان تكليف الكافر في حق
الاعتقاد فقط دون الادار فالعراقيون من الحنفية قائلون بان الكافرين
مكلفون بالاول اى بالادار والاعتقاد معا كالشافعية القائلين بانهم
مكلفون بهما فيعاقبون اى الكفار على تركهما اى ترك الادار والاعتقاد
معا والبخاريون من الحنفية قائلون بانهم مكلفون بالثاني اى بالاعتقاد
فقط دون الادار فعليه اى فعلى ترك الاعتقاد فقط دون ترك الادار
يعاقبون وليست المسئلة محفوظة اى منقولة عن ابي حنيفة وا
اصحابه كابي يوسف ومحمد وزفر وانما البخاريون استنبطوها اى
استخرجوا هذه المسئلة وهي ان الكافر مكلف بالفروع في حق الاعتقاد فقط

ثم اسلم وحنثه فيه لا يجب عليه
الكفارة والكتابية المطلقة الرجعية
تنقطع رجعتها بانقطاع الدم في
الثالثة لعدم وجوب العمل
عليها بخلاف البائنة فانها لا تنقطع
رجعتها حتى يعتقد الانقطاع
بالاغتسال او ببعض وقت
الصلوة اقول فيه

ما فيه ١٢ منه

نقلا الحكم

دون الاداء من قول محمد في المبسوط والدليل للنافي لتكليف الكافر بالفروع اولا انه اي
تكليف الكافر بالفروع لو صح تكليف الكافر بالفروع لصحت تلك الفروع منه اي
من الكافر اذا ادى لموافقة الامر اي لموافقة هذا الاداء ما امر الله تعالى به وموافقة الامر
هي الصحة واللازم اي صحة تلك الفروع من الكافر اذا ادى باطل اتفاقا بين النافي
والمثبت كما نص عليه القاضي عضد في شرح المختصر والتفتازاني
في شرح الشرح قلنا في جواب دليل النافي انه منقوض بالجنب
فانه مكلف بالصلوة والدليل يجري فيه بان يقال لو صح تكليف الجنب
بالصلوة لصحت الصلوة منه واللازم باطل فان صلوة الجنب
في حالة الجنابة ليست بصحيحة والحل انها اي صحة تلك الفروع بالشرط
وهو الايمان كالمحدث فان صحة صلوته بالشرط وهو الطهارة حاصله ٢١٣
انه لا يلزم من صحة التكليف حال الكفر الصحة حينئذ اذ ليس الاتيان بالمامور
مطلقا هو الصحة بل الصحة انما هو الاتيان بالمامور به على وجه كان مامورا به
من هذا الوجه والاتيان بالمكلف به لا يوجب ان يكون على وفق امر الشارع
لجواز فوات شرط الا ترى ان المحدث مكلف بالصلوة حين الحدث ولا تصح
الصلوة منه حين الحدث فليس المراد انه مامور بالفعله حالة كفره نعم تصح منه
بان يؤمن ويفعلها كالجنب والمحدث فان زمن الكفر ظرف للتكليف لا للايقاع
بان كلف في زمن الكفر بالايقاع وذلك بان اسلم ويوقع والكفر مانع عن
الايقاع وهو قادر على ازالة المانع والدليل للنافي ثانيا لو صح تكليف
الكافر بالفروع لامكن الامتثال بالفروع لان الامكان شرط التكليف

فلا ينفك عنه والامتثال في الكافر ليس بممكن لان امكان الامتثال اما ان يكون
حال الكفر او بعد الكفر اذا اسلم وفي الكفر لا يمكن الامتثال لان النية
في الامتثال لا بد منها ونية الكافر غير معتبرة وكذا ذكر الاسنوي في شرح المنهاج
لان ثمرة الامتثال استحقاق الثواب ولا ثواب للكافر على فعله في حال الكفر
بالاتفاق وكذلك بعده اي بعد الكفر ايضا لا يمكن الامتثال لان الكافر
اذا اسلم لا طلب عنه لما كان واجبا عليه لان الاسلام يقطع ما قبله
من الذنوب والجنايات فسقط الامر عنه والامتثال فرع الامر قلنا في
جواب هذا الدليل بانا لا نسلم ان الامتثال حال الكفر لا يمكن بل هو ممكن
حين الكفر بان يسلم ويعمل مثلا كالحدث والجنب لان الكفر الذي لاجله
امتناع الامتثال ليس بضروري للكافر فيمكن ارتفاع الكفر في زمان الكفر
فكيف امتناع الامتثال التابع له وان لم يمكن الامتثال بشرط الكفر
اي مع كفر الكافر وذلك ضرورة وصفية اي ضرورة بشرط وصف الموضوع
لانه يرجع الى قولنا الكافر لا يمتثل بالضرورة بشرط كونه كافرا والضرورة
الشرطية اي الضرورة بشرط وصف الموضوع كضرورة سلب الامتثال
بشرط الكفر لا ينافي الامكان الذاتي اي الامكان بالنظر الى ذات الموضوع
كامكان ايجاب الامتثال حين الكفر بالنظر الى ذات الكافر بان يزول الكفر
وحصل شرط الامتثال وهو الايمان وبهذا نقض الدليل بالايمان فان
الكافر مكلف به بالاتفاق مع ان مقدمات هذا الدليل تنفي التكليف بالايمان
ايضا بان يقال لو صح تكليف الكافر بالايمان لامكن الامتثال به ولا يمكن الامتثال به

فی الکفر والا یلزم اجتماع النقیضین ولعد الکفر لا طلب لان الطلب لعد الحصول
تحصیل الحاصل والدلیل للنافی ثالثا نوصح تکلیف الکافر بالفروع لکانت
الفروع مطلوبۃ من الکافر لان التکلیف طلب الفعل ولو کانت مطلوبۃ لوجب
القضاء ای قضاء الفروع علی الکافر لعد الکفر حال الاسلام لان تحصیل المطلوب
لا یکون الا بالاداء او القضاء ولم یکن الاداء لعدم صحتہا حال الکفر فتعین القضاء
ولا یجب القضاء علی الکافر لعد الاسلام اتفاقا بین النافی والمثبت قلنا
فی الجواب عن ہذا الدلیل الملازمۃ بین صحۃ تکلیف الکافر ووجوب القضاء وکذلک
بین کونہا مطلوبۃ ووجوب القضاء ممنوعۃ فان الاسلام یجب ای یقطع
ما کان قبلہ من الخطایا والذنوب فہو ای الاسلام کانہ قضاء عن
الکل ای کل ما فات من الکافر قبل الاسلام فانہ کما تفرغ الذمۃ بالقضاء
عند عدم الاداء کذلک تفرغ ذمۃ الکافر بالاسلام اذ الاسلام قاطع رافع
للمعصیات فلا حاجۃ للقضاء او قلنا انہ ای القضاء باحر جدید غیر الاداء
والامر الجدید لم یوجد فی حق الکافر فلم یجب القضاء علیہ فوجوب القضاء علی
الکافر لیس بلازم لصحۃ تکلیفہ والدلیل للمثبت الایات الموعدۃ بسبب
ترک الفروع منہا قولہ تعالی فویل للمشرکین الذین لا یؤتون الزکوۃ وقولہ تعالی
والذین لا یدعون مع اللہ الہا آخر الی قولہ یضاعف لہ العذاب وقولہ تعالی
فلا صدق ولا صلی وقولہ تعالی ما سلککم فی سقر قالوا لم نک من المصلین
ولم نک نطعم المسکین ای لم نؤد الزکوۃ فلو لم یکونوا مکلفین بالفروع
لما اوعدہم اللہ علی ترکہا والآیات الآمرۃ بالعبادۃ تنتظم ولہم منہا قولہ تعالی

يا ايها الناس اعبدوا ربكم فان لفظ الناس عام للكفار والمومنين
ومنها قوله تعالى ولله على الناس حج البيت الى غير ذلك كقوله
تعالى وما تفرق الذين اوتوا الكتاب الا من بعد ما جاءتهم البينة وما امروا
الا ليعبدوا مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلوة ويوتوا الزكوة و
ذلك دين القيمة وقوله تعالى ولوطا اذ قال لقومه اتاتون الفاحشة
ما سبقكم بها من احد من العالمين وقوله تعالى والى مدين اخاهم شعيبا
قال يا قوم اعبدوا الله مالكم من اله غيره وقد جاءتكم بينة من ربكم فاوفوا
الكيل والميزان والكفر لا يصلح ان يكون مانعا من دخولهم لانهم متمكنون من
ازالته بالايمان وبهذا الطريق يقال المحدث مامور بالصلوة فثبت ان
المقتضى للتكليف قائم والمانع مفقود فوجب القول بتكليفهم عملا بالمقتضى
السالم عن المعارض فثبت انهم مكلفون ببعض الاوامر وبعض النواهي
فكذلك البواقي اما قياسا او لانه لا قائل بالفرق والتاويل في الكل
اي في كل الآيات مثلا ان يقال لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين
كناية عن نفي الاسلام نفيا للشيء بنفي لوازمه والمراد من العبادة الايمان
والمعرفة ولفظ الناس مخصوص بالمسلمين والمراد باقامة الصلوة والزكوة
اعتقاد حقيتهما او المراد بعد حصول الشرط وهو الايمان كالاستطاعة في الحج
وغير ذلك من التاويلات في بواقي الايات بعيد لانه صرف عن الظاهر بدون
ضرورة داعية اليه وذكر الامام في المحصول في قوله تعالى قالوا لم نك من المصلين
الآية مباحث كثيرة منها ان هذا التعليل حكاية عن قول الكفار فلا يكون حجة

ع
قيل والذين
في الجواب
المصلين
السكين
عن عدم الايمان
والتخصيص في
الناس والراد
٢٣٣
بعد حصول الشرط
كالاستطاعة في
الحج الى غير ذلك
١٢ منه
رحمه الله
تعالى

واجاب بان ذلك يجب ان يكون صدقا لانه لو كان كذبا لبين كذبهم مع انه
تعالى ما بين كذبهم **مسئلة** لا تكليف الا بالفعل لا بالعدم
قاله اكثر المتكلمين خلافا لكثير من المعتزلة منهم ابو هاشم فانهم قالوا
بالتكليف بنفي الفعل ايضا كما في النهي نص عليه ابن الحاجب في المختصر
واقره القاضي عضد في شرحه وابن امير الحاج في التقرير وغيرهم في غيرها
والمراد بالفعل في المنهي كف النفس اي انتهاءها عن الفعل المنهي عنه
قاله التاج السبكي في جمع الجوامع وفاقا لوالده التقي السبكي وابن الحاجب
في المختصر واقره القاضي عضد في شرحه وقيل الفعل هو فعل الضد كما
نص عليه البيضاوي في المنهاج واقره الاسنوي في شرحه حيث قال
المطلوب بالنهي هو الذي تعلق النهي به انما هو فعل ضد المنهي عنه فاذا قال
لا تتحرك معناه اسكن وعند ابي هاشم والغزالي هو ان لا يفعل وهو عدم الحركة
في هذا المثال انتهى يعني عند ابي هاشم والغزالي المكلف به في النهي الانتفاء وعدم
الفعل لا الفعل وذكر المحلي في شرح جمع الجوامع فاذا قيل لا تتحرك فالمطلوب
منه على الاول الانتهاء عن التحرك الحاصل بفعل ضده وعلى الثاني فعل
ضده يعني السكون وعلى الثالث انتفاء التحرك ولما كان النزاع يرجع الى
ان العدم هل يصلح لتعلق التكليف ام لا وكان مبناه ان العدم مقدور ام لا
اراد ان يبين هذا المعنى بحيث تنكشف المسئلة انكشافا تاما فقال لا نزاع
لاحد في عدم الفعل لعدم المشية او علة وجود الفعل هي المشية فعدم
المشية علة لعدم الفعل فان علة العدم عدم علة الوجود والمشية

من علل الوجود فعدمها يكون علة لعدم الوجود وهذا العدم لا يصلح ان يكون
مناطا للتكليف والثواب فلا نزاع فيه قبل النزاع في عدم الفعل للمشية
وهو اى هذا العدم الذى يتحقق به الامتثال في النهى ويترتب
عليه اى على هذا الامتثال الثواب فنحن نقول ان العدم ليس محل التكليف
لانه لا تعلق به اى بالعدم المشبة بالذات لانها اى المشية تقتضى
الشيئية اى كون متعلقها شيئا وجوديا والعدم من حيث هو هو
اى عدم لا شئ محض فلا سبيل اليه اى الى العدم الا بتعلقها
اى المشية بما هو وسيلة اليه اى الى العدم وهو اى الوسيلة
الكف عنه اى كف النفس عن الفعل والعزم على الترك ومحل
التكليف لا يكون الا ما يتعلق به المشية بالذات وهو اى كون الوسيلة التى
هى الكف متعلق المشية معنى مقدورية العدم وهو ايضا معنى
ان اثرها اى المقدورية الاستمرار للعدم فان باستمرار الكف الذى
هو الوسيلة يستمر العدم لانه لو لم يستمر الكف لم يستمر العدم والا اى وان
لم يكن المعنى ما ذكر فلا تصح مقدورية العدم واستمراره بالقدرة لان العدم
من الازل بانتفاء علة الوجود فالعدم اصلى ثابت قبل القدرة غير
داخل تحت القدرة فلا معنى لمقدورية العدم واستمراره اى استمرار
العدم باستمرار عدم علة الوجود لا بالقدرة اذ ما يتحقق بعلة
لا يتحقق باخرى فيكون الاستمرار اثرا لاستمرار عدم علة الوجود لا اثرا للمقدورية
فلا معنى لقولهم اثر المقدورية استمرار العدم ولهذا اى لاجل ان العدم لا يكون

قبل القدرة فلا يكون اثرا
المقدورة المتاخرة من ان اثر القدرة
استمراره اذ يمكن ان لا يفعل فلا يترك
ذلك لانه كما ان العدم الاصلى معلل
بعدم علة الوجود كذلك استمراره معلل
باستمرار عدم علة الوجود اذا كان شئ
معللا بعلة يمكن فرضه وجوديا فما يعلل
لعدم اثر فكذا يعلل بشئ ان عدم
على ارادة العدم وقد يترتب

على ارادة الوجود فاذا

بان المراد من ارادة العدم

ارادة الكف المستمر

الا بانتفاء مشيته الوجود والمشية انما يتعلق بالكف عرفوها اى عرفوا القدرة
بان شاء فعل وان شاء ترك اى كف فعرفوا الترك الذى هو
الفعل على المشية دون ان عرفوها بان شاء فعل وان شاء لم يفعل
فلم يفرعوا العدم على المشية او عرفوها بان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل
ففرعوا العدم على عدم المشية قال القاضى عضد فى شرح المختصر فيكفى فى
طرف النفى اثرا انه لم يشاء فلم يفعل انتهى قال التفتازانى فى شرح الشرح
ما حاصله انا لا نفسر القادر بالذى ان شاء فعل وان شاء ترك وان لم يشاء
لم يفعل فيدخل فى المقدور عدم الفعل اذا ترتب على عدم المشية وكان
الفعل مما يصح ترتبه على المشية ويخرج العدمات التى ليست كذلك انتهى
وقال الفاضل ميرزا جان فى حاشية شرح المختصر اقول فيه بحث اما اولا
فلان كلام رحمه الله مشعر بان ترك الفعل مما لم يتعلق به المشية وليس كذلك
بل عدم الفعل قد يترتب على ارادة العدم وقد يترتب على عدم ارادة الوجود على
ما هو مصرح فى الكتب الكلامية واما ثانيا فلان تفسير القادر بما ذكره تفسير
منسوب الى الفلاسفة وليس مرضيا عند المتكلمين والاصوليين كيف والفلاسفة
اثبتوا هذا المعنى لله تعالى وقد شنع المتكلمون عليهم بان هذا المعنى ليس معنى
الاختيار ولا ينافى الايجاب فالاصوب ان يقال انا لا نفسر القادر بالذى
ان شاء فعل وجود الفعل وان شاء او لم يشاء فعل عدم الفعل بل
بالذى يصح منه الفعل بان شاء وفعل وجوده ويصح منه الترك بان شاء
او لم يشاء لم يفعل شيئا لانه فعل العدم هذا انتهى وذكر الابهرى فى حاشية

شرح المختصر تفسير القول القاضي عند لم يشاء فلم يفعل اي لم يشاء الفعل
وشاء عدمه فلم يفعل لا انه فعل عدمه اذ لا يكفي في كون العدم اثرا مجردانه
لم يشاء فلم يفعل لان ما لم يفعله الموجب بالذات يصدق عليه انه لم يشاء فلم يفعل
وليس اثر القدرة بالاتفاق انتهى وقال الفاضل ميرزا جان واما ما قيل
عليه من انه لا يكفي في كون العدم اثرا مجردانه لم يشاء فلم يفعل لان ما لم يفعله الموجب
بالذات يصدق عليه انه لم يشاء فلم يفعل بعد ان كان بحيث اذا شاء فعل فخرج
ما لم يفعله الموجب بالذات والحاصل انه جعل عدم الفعل مستندا الى عدم المشية
التي كان وجودها علة لوجود الفعل فلا غبار والعجب من هذا القائل
المعترض انه لم يتنبه بقوله رحمه الله وكان الفعل مما يصح ترتبه على المشية حيث
ذكره قيدا لترتب العدم على عدم المشية لدفع هذا الوهم فتدبر انتهى قلت
في حاشية شرح المختصر لميرزا جان في الرد على كون الكف مطلوبا في النهي
بانه لو كان المطلوب في النهي هو الكف حين الغفلة عن الفعل الحرام المنهي عنه
بان لا يعرف العبد المكلف الزنا مثلا يلزم فوات الواجب وهو الكف
اذ لا كف حين الغفلة فيعاقب او يذم بترك الواجب مع انه ليس كذلك
عند احد قلنا في جوابه موافقا لما اجاب به الفاضل ميرزا جان ان وجوب
كل واجب مقيد بالشعور اذ لا تكليف للغافل فحين الغفلة غير مكلف به فلا
وجوب ولا عقاب وبعد الشعور يجب العزم على الترك والا اي
وان لم يوجد العزم يعاقب على تركه بناء على عدم اتيان الفعل المقدور
وهو العزم الواجب عليه والحاصل اي حاصل هذا البحث ان الامتثال

الذى يترتب عليه الثواب لا يكون الا بالاتيان بالمقدور اى بالفعل المقدور
وهو اى المقدور الفعل فى الامر والكف فى النهى واما عدم الامتثال الموجب
للعصيان فيكون لعدم اتيان المقدور كما فى ترك الواجب
فان عدم الامتثال فيه لعدم اتيان الواجب المقدور الذى كان المكلف
قادرا عليه وقد يكون عدم الامتثال تارة لفعل المقدور اذا كان المقدور
شرا وعدمه خيرا كما فى فعل الحرام واما العدم المقدور بالذات
فلعدمه اى لكون هذا العدم عدما لا دخل له اى لهذا العدم فى
شئ من الثواب والعقاب والامتثال وعدمه واذا تمهد هذا فلا يرد ما قيل
فى حاشية شرح المختصر لميرزا جان لو لم يكن عدم الفعل مقدورا
لم يترتب الاثم فى ترك الواجب اى عدم اتيانه الا بالكف عنه
اى عن الواجب والعزم على تركه فيلزم ان لا يأثم من ترك الواجب بلا كف
نفسه عنه لان الملازمة بين عدم مقدورية عدم الفعل وبين عدم ترتب
الاثم بترك الواجب ممنوعة فان الاثم قد يكون لعدم اتيان
المقدور اذا كان المقدور واجبا وان لم يكن العدم فى نفسه مقدورا
والمعتزلة القائلون بكون التكليف فى النهى بالعدم لا بالفعل منهم ابو هاشم
قالوا مستدلا على قولهم ان من دعى الى الزنا فلم يفعل الزنا
يمدح عند العقلاء على انه لم يزن من غير ان يخطر ببال
العقلاء او ببال المدعو الى الزنا فعل الضد اى ضد الزنا حتى ينسب
المدح الى فعل الضد قلنا فى الجواب ان المدح على عدم فعل الزنا

ممنوع فان العدم ليس في وسعه فلا يمدح عليه بل المدح انما هو
على الكف عنه اى عن الزنا والكف فعل الضد هذا اى خذ ذا

مسئلة نسب الى ابى الحسن الاشعرى ان لا تكليف
قبل الفعل بل مع الفعل واشار بقوله نسب الى انه لم يثبت عن الاشعرى
نصا ولعل من نسب اخذ من قول الاشعرى القدرة مع الفعل فلا تكليف
الا بالقدرة وهو اى نفى التكليف قبل الفعل غلط بالضرورة تكليف
لا يكون غلطا والحال انه يلزم منه نفى تكليف الكافر بالايمان
اذ الايمان لم يوجد فى الكافر وقت كونه كافرا وقبل الايمان لا تكليف به
هو سخيف وايضا يلزم منه نفى الامتثال فانه اى الامتثال باختيار ٢٣٩
الفعل بعد العلم بالتكليف بان يعلم المامور او لانه مكلف بهذا الفعل
ثم اختاره بعد ذلك وامتثل ومع ذلك اى كون هذا المذهب
المنسوب الى الاشعرى غلطا بالضرورة قد تبعه اى هذا المذهب
جماعة من الناس منهم اى من تلك الجماعة صاحب المنهاج
موافقا لما قاله الامام فى المحصول من انه ذهب اصحابنا الى ان الشخص انما
يصير مامورا بالفعل عند مباشرته له والموجود قبل ذلك ليس امرا بل
هو اعلام له بانه فى الزمان الثانى سيصير مامورا ووافق الاشعرى فى ذلك
النجار من المعتزلة ومحمد بن عيسى وابن الراوندى وابو عيسى الوارق وذكر
الاسنوى فى شرح المنهاج وهو مشكل من وجوه احدها انه يؤدى الى
سبب التكاليف فانه يقول لا افعل حتى اكلف ولا اكلف حتى افعل الثانى

ان جعلهم السابق اعلاما يلزمه دخول الخلف في خبر الله تعالى على تقدير ان
الشخص لا يفعل لانه اذا لم يفعل لا يكون مامورا لكونه انما يصير مامورا عند
مباشرة الفعل وقد فرضنا ان لا فعل فلا امر وح فيكون الاخبار بحصول
الامر غير مطابق الثالث ان اصحابنا قد نصوا على ان المامور يجب ان يعلم
كونه مامورا قبل المباشرة فهذا العلم ان كان مطابقا فهو مامور قبلها وان
لم يكن مطابقا فيلزم ان لا يكون عالما بذلك الرابع ان امام الحرمين وغيره
صرحوا بان الاشعري لم ينص على جواز تكليف ما لا يطاق وانما اخذ من
قاعدتين احدهما ان القدرة مع الفعل كما سياتي بيانه والثانية ان
التكليف قبل الفعل فعلمنا ان المذكور هنا عكس مذهب الاشعري
الخامس ان الامام في المحصول لما قرر جواز التكليف بما لا يطاق استدل
على وجوده بانا نعلم ان التكليف قبل الفعل بدليل تكليف الكافر بالايمان والقدرة
غير موجودة قبل الفعل وذلك تكليف بما لا يطاق وذكر نحوه في المنتخب
وهو مناقض لما ذكره ههنا قال القرافي في شرح المحصول وهذه المسالة من
نفيس مسائل اصول الفقه ولله در الامام اي امام الحرمين حيث
قال في البرهان وما له ذهب الى ان التكليف عند الفعل مذهب لا يتحصل
اي هذا المذهب عاقل لنفسه وقال الامدي في كتابه الاحكام التكليف
قبل الفعل اي قبل الفعل وبه قالت المعتزلة لا يقال ان القدرة مع الفعل
ولا قبله فلو كان مكلفا قبل الفعل لكان مكلفا بما لا قدرة عليه وهو
محال لانا نقول لا يحتج بهذا على المعتزلة فانهم يقولون بان القدرة قبل الفعل

٣٣ ٢

كما نقله عنهم امام الحرمين في الشامل والامام فخر الدين في معالم اصول الدين
وكذلك على امام الحرمين فانه قال ومن الغصف من نفسه علم ان معنى القدرة
هو التمكن من الفعل وهذا انما يعقل قبل الفعل وقد يجاب بان التكليف
الذي اثبتنا قبل المباشرة ليس هو التكليف بنفس الفعل حتى يلزم ان
يكون تكليفاً بالا قدرة للمكلف عليه بل التكليف في الحال اي قبل المباشرة
انما هو ما يقاع الفعل في ثاني الحال اي حال المباشرة واجاب عنه صاحب
المنهاج بان الايقاع المكلف به الكان هو نفس الفعل فالتكليف به محال
في الحال اي قبل الفعل لانه يلزم من امتناع التكليف بالفعل قبل التلبس به امتناع التكليف
بالايقاع لان الغرض انه هو الكان الايقاع غير الفعل فيعود الكلام الى هذا الايقاع فنقول
هذا الايقاع المكلف به هل وقع التكليف به حال وقوعه او قبله فالكان
حال وقوعه فيلزم ان يكون التكليف حال المباشرة وهو المدعى والكان
قبله فيلزم ان يكون مكلفاً بالا قدرة له عليه لان القدرة مع الفعل قالوا
التكليف انما هو بايقاع هذا الايقاع فتنقل الكلام اليه ويؤدي الى
التسلسل او ينتهي الى ايقاع يكون التكليف به حال المباشرة وهو المدعى
قال الاسنوي في شرح المنهاج والذي قاله ضعيف فان قول الخصم
انه مكلف في الحال بالايقاع في ثاني الحال لاشك ان معناه ان التكليف
في الحال والمكلف به هو الايقاع في ثاني الحال وهو زمان القدرة فكيف
يصح الاعتراض بما قاله وكانه توهم ان المراد ان الايقاع مكلف به في الحال
وليس كذلك ويتضح هذا بمسئلة ذكرها الامام في المحصول عقيب هذه المسئلة

فقال اذا قال السيد لعبده صم غدا فالامر متحقق في الحال بشرط بقاء المامور
قادرا على الفعل قال فاما اذا علم الله تعالى ان زيدا سيموت غدا فهل يصح
ان يقال ان الله تعالى امره بالصوم غدا بشرط حيوته فيه خلاف قطع القاضي
ابو بكر والغزالي بجوازه لفائدة الامتحان ومنعه جمهور المعتزلة فقد اتضح
بهذه المسئلة انه يصح ان يومر الان بالفعل في ثاني الحال وينقطع التكليف
بعده اي بعد الفعل اتفاقا وانما النزاع في بقاء التكليف حال الفعل
بل هو اي التكليف باق حال حدوثه اي حدوث الفعل لا ينقطع
قال به اي ببقاء التكليف حال حدوث الفعل ابو الحسن الاشعري
وهو اي ما قال به الاشعري من بقاء التكليف حال حدوث الفعل
باطل لانه اي هذا القول كما نقول اي كقولنا بان الطلب باق
حين وجود المطلوب وهو اي بقاء الطلب حين وجود المطلوب
كما ترى انه باطل لان الطلب يستدعي عدم المطلوب فاذا وجد المطلوب
كيف يبقى الطلب وهذا ماخوذ مما ذكره ابن الحاجب في المختصر بقوله وان
اراد تخيير التكليف باق فتكليف بايجاد الموجود وهو محال لعدم صحة الابتلاء
فتنتفي فائدة التكليف انتهى وشرحه القاضي عضد بقوله وان اراد ان
تخيير التكليف باق بعد فهو باطل لانه تكليف بغير الممكن لانه تكليف بايجاد
الموجود وهو محال ولانه تنتفي فائدة التكليف وهو الابتلاء لانه انما يتصور
عند التردد في الفعل والترك واما عند تحقق الفعل فلا انتهى وقال
التفتازاني في شرح الشرح واما ما ذكره في امتناع بقاء تخيير التكليف

قوله الطلب باق حين وجود المطلوب هذا ظاهر فقال ابن الحاجب وان اراد تخيير التكليف بباق فتكليف بايجاد الموجود وهو محال فليراجع ما في شرح الشرح وشرحه ابن الهمام ان يراد بقوله فتكليف بايجاد الموجود وجوده

٢٤٢

سابق للوجود وحاصل لغيره الايجاد وتنشاء وذلك ارجاع الضمير الى الايجاد والاولى ان يقال التكليف بايجاد الموجود تامل

رحمه الله تعالى

حال حدوث الفعل من انه تكليف بايجاد الموجود وهو محال فمغلطة فان
المحال ايجاد الموجود بوجود سابق لا بوجود حاصل بهذا الايجاد انتهى واجاب
الابهري في حاشية شرح المختصر عما اورده التفتازاني بقوله ضمير هو عائد
الى التكليف اى طلب ايجاد ما هو موجود ممتنع لان الطلب يستدعي
عدم المطلوب كما مر لا الى الايجاد ليرد عليه ان ايجاد الموجود انما يكون
محالا لو كان التاثير سابقا على الاثر كما هو مذهب المعتزلة اما اذا كان
التاثير عين الاثر في الخارج او مقارنا له فلا كما صرح به في المواقف انتهى
واجاب الفاضل ميرزاجان في حاشية شرح المختصر عنه بقوله اقول
جعل ضمير هو في قوله وهو محال راجعا الى الايجاد ولك ان ترجعه الى
التكليف ووجهه ان التكليف طلب والطلب يستدعي مطلوبا غير حاصل
وقت الطلب على ما سبق فطلب ايجاد الموجود حين الطلب محال و
الكان وجوده بهذا الايجاد ويمكن ارجاعه الى ايجاد الموجود وتوجيهه بان
يقال لو كان التكليف باقيا عند وجود الفعل وحدوثه وهو يستدعي مطلوبا
غير حاصل عند الطلب فالتكليف المقارن لزمان وجود الفعل تكليف
بايجاد ما قد وجد قبل هذا الايجاد وهو زمان التكليف والطلب فظهر ان ما اورده
رحمه الله بالمغلطة ناشية مما ذكره الشارح المحقق فتفكر انتهى وانت تعلم
ان ايراد التفتازاني على كلام الشارح رحمه الله وفي كلام الشارح رحمه الله
لا احتمال لان يرجع ضمير هو في قوله هو محال الى التكليف بل ايجاد الموجود
متعين للمرجع وذكر الفاضل ميرزاجان في حاشية شرح المختصر و

اما ما يقال لتصحيح ما قال به الاشعري من بقاء التكليف حال حدوث الفعل
ان التكليف متعلق بالذات بالمجموع اي بمجموع الفعل من حيث هو
مجموع وهو اي ذلك المجموع انما يحدث شيئا فشيئا على
التدريج وما لم يحصل بالتمام لم ينقطع التكليف فيلزم مقارنته
اي مقارنة التكليف بالحدوث اي بحدوث الفعل ولا يلزم طلب الموجود
لان المجموع انما يوجد اذا وجد الجزء الاخير فما لم يوجد الجزء الاخير لم يوجد المجموع
فمع انه اي ان هذا القول لا يتم في الانيات وهي الامور الموجودة
في الآن الذي هو طرف الزمان الغير المنقسم اصلا فانها لا يحدث شيئا فشيئا
فليس لها الا ان الحدوث فلو بقي التكليف حال حدوثها يلزم طلب الموجود
فلا يتم قول الاشعري الا في امور لا تكون انيات صرفة فاسدا فساد ظاهرا
لان الفعل اذا كان ممتدا ذا اجزاء وقسم الى الاجزاء كان الطلب
المتعلق به اي بذلك الفعل منحلا الى الاجزاء بحسب اجزاء الفعل و
كل جزء من الطلب بازاء جزء من الفعل فيتعلق جزء من الطلب بجزء من
الفعل وكل جزء منه اي من الفعل مسبوق بجزء من الطلب
فكل جزء من الطلب يكون سابقا على حدوث جزء من الفعل واما الطلب
المتعلق بالمجموع فينقطع قبل الجزء الاخير ولا يكون مقارنا لحدوثه الذي
هو في ان حدوث المجموع وينبغي ان يعلم ان قوله فمع انه لا يتم في الانيات
مدرج فيما ذكره الفاضل ميرزا جان وليس من كلامه والاشاعرة
الذاهبون الى بقاء التكليف حال حدوث الفعل قالوا في الاستدلال

على مذهبهم الفعل مقدور متعلق به القدرة حينئذ اى حين حدوث
الفعل لانه اى لان الفعل اثر القدرة واذا كان الفعل اثرا للقدرة
فيكون القدرة متعلقة به وهو معنى كونه مقدورا واذا كان الفعل مقدورا
فيصح التكليف به اى بالفعل حين حدوث الفعل اذ لا مانع عن
صحة التكليف بالفعل الا عدم القدرة على الفعل وقد انتفى المانع
حين حدوثه وهو عدم القدرة عليه لكونه مقدورا حينئذ قلنا فى رد
هذا الاستدلال لا نسلم انه اى الفعل اثرها اى اثر القدرة فانه
اى الشان لا تاثير للقدرة الحادثة فى الفعل عندكم اى عند
الاشاعرة بخلاف المعتزلة فان القدرة الحادثة عندهم موثرة فى فعل العبد
واذا لم يكن الفعل اثرا للقدرة لم يكن مقدورا ولو سلم ان الفعل اثر القدرة
بناء على التاثير الصورى المتوهم عند الاشاعرة فلا نسلم انه اى كون
الفعل اثرا للقدرة يستلزم المقدورية اى مقدورية الفعل
حين حدوثه فانه اى فان الفعل يجب بالاختيار كان الشئ ما
لم يجب لم يوجد فاذا وجد الفعل يكون واجبا والواجب لا يكون
مقدورا ولو سلم كون الفعل اثرا للقدرة واستلزام كونه اثرا
للقدرة للمقدورية فلا نسلم ان المقدور يصح التكليف به ولا مانع
من صحة التكليف الا ذلك اى عدم القدرة بل المانع من صحة التكليف

لزوم طلب المطلوب الموجود **مسئلة** القدرة شرط التكليف
اتفاق بين اهل السنة واكثر اهل الاهواء لكن تلك القدرة موجودة قبل

الفعل عندنا اى عند الماتريدية وعند المعتزلة كما نقله عن المعتزلة
المحبرين فى الشامل والامام فخر الدين فى معالم اصول الدين والقاضى
عضد فى المواقف لكن المراد من المعتزلة اكثرهم كما نص عليه السيد فى شرح
المواقف وموجودة معه اى مع الفعل لا قبل الفعل عند الاشعرية
والدليل لنا اى للماتريدية اولا انها اى القدرة شرط الفعل
اختيارا اى شرط الفعل الاختيارى وهو اى الشرط يوجد قبل
المشروط بالزمان فالقدرة قبله قدر لعله اشارة الى ان تقدم الشرط على
المشروط انما هو تقدم بالطبع لا بالزمان فلا ينافى المعية الزمانية التى هى مذهب
الاشعرى وقال اوستاذ الاوستاذ فى الشرح لعل هذا مبنى على ما قاله المتكلمون
ان وجود المعلول من الفاعل المختار يكون بعد وجود الاختيار بعدية زمانية
وان المراد يجب تاخره صريحا عن ارادة المريد ولذا امتنعوا من ان يكون
معلول المختار قديما والدليل لنا ثانيا ان القدرة على الفعل لو كانت
معه اى مع الفعل لا قبل الفعل لزم عدم كون الكافر مكلفا
بالايمان قبله اى قبل الايمان حين الكفر لانه اى الايمان غير مقدور
له اى للكافر فى تلك الحالة اى فى حالة الكفر لان القدرة مع الفعل فلا تكون
القدرة على الايمان الا مع الايمان ولا ايمان فى حالة الكفر واذا كان الايمان
غير مقدور للكافر لا يكلف به اذ كل غير مقدور لا يكلف به ولو جوز تكليف
الكافر بالايمان مع كونه غير مقدور له فليجز تكليفه بخلق الجواهر والاعراض
مما ليس مقدورا له اذ لا مانع من التكليف بهذا الخلق سوى كونه غير مقدور

قوله وهو قبل الشروط لك ان تقول شرط الفعل يجب ان يكون موجبا للفعل بالقدرة والا القدرة نفسها ولا شك ان كون الشرط موجبا للفعل يصح ان يتعلق به القدر متقدم على الفعل ١٢ منه رح

قوله لزم عدم كون الكافر الخ اى لزم عدم كون القدرة التى هى شرط التكليف قبل الفعل كما هو شرط التكليف فانتفاء المشروط عن الكافر الذى هو التكليف يستلزم انتفاء الشرط عن التكليف وهو القدرة قبل الفعل فيلزم عدم كون الكافر مكلفا بالايمان قبله لانه اذا انتفى الشرط انتفى المشروط

قوله اى فى حالة الكفر لان القدرة مع الفعل الخ اى لان القدرة مع الفعل لا تتعلق الا بالفعل الذى هو مقارن لها فى الوجود والقدرة على الايمان فى حالة الكفر قبل الايمان لا تكون مقارنة للايمان فى الوجود بل تكون مقارنة للكفر فى الوجود فلا تتعلق بالايمان فى تلك الحالة ١٢ منه رح

قوله لا يكلف به اذ كل غير مقدور لا يكلف به الخ اى لا يكلف به الكافر اذ كل غير مقدور لا يكلف به ولو جوز تكليف الكافر بالايمان مع كونه غير مقدور له فليجز تكليفه بخلق الجواهر والاعراض مما ليس مقدورا له اذ لا مانع من التكليف بهذا الخلق سوى كونه غير مقدور

وقد فرضنا انه لا يصلح مانعا واجيب عن هذا الدليل من جانب الاشاعرة
بان شرط التكليف عندنا اى عند الاشاعرة ان يكون هو اى
الفعل نفسه متعلقا للقدرة او يكون ضده اى ضد الفعل متعلقا
للقدرة ففى تكليف الكافر بالايمان وان لم يكن الايمان نفسه متعلقا لقدرة
الكافر لكن ضد الايمان الذى هو الكفر متعلق لقدرة الكافر البتة فوجد شرط
التكليف بخلاف خلق الجواهر والاعراض فانه غير مقدور له اصلا لا نفسه
ولا ضده فلا يجوز التكليف به كذا فى المواقف اقول فى رد ما اجاب به
صاحب المواقف بان الايمان من الكافر ليس كخلق الجواهر
من العبد اتفاقا بين الماتريدية والاشاعرة حتى لو جوز تكليف الكافر بالايمان
لزم جواز تكليف العبد بخلق الجواهر بل الكافر عندنا اى الماتريدية
كالساكن اى نظرا الى امكان الايمان منه عندنا كامكان الحركة من الساكن
وعندهم اى عند الاشاعرة كالمقيد نظرا الى عدم امكان الايمان منه
كعدم امكان الحركة من المقيد ولما كان الساكن والمقيد كلاهما قادرين على
الحركة ولكن لم تتحقق الحركة منهما بالفعل لمانع والكان المانع فى الاول عدم
الارادة وفى الثانى القيد والكافر عند الاشاعرة ليس بقادر على الايمان اصلا فحاله
ليس كحال المقيد اضرب عن ذلك وقال لا اى ليس الكافر عند الماتريدية
كالساكن لان الكافر وان كان قادرا على الايمان عندنا لكن المانع وهو الكفر
غير مرتفع عنه بخلاف الساكن فانه قادر على الحركة والمانع عن الحركة مرتفع عنه
وعند الاشاعرة كالمقيد لان الكافر عندهم غير قادر على الايمان اصلا بخلاف

المقيد فانه قادر على الحركة لكن القيد مانع عن الحركة قيل الكافر عندنا
كالمقيد فان الكافر عندنا قادر على الايمان لكن الكفر ورسوخ العقائد
الباطلة منعه عن الايمان كما ان المقيد قادر على الحركة لكن القيد منعه
عن الحركة وعندهم كالزمن لان الكافر عندهم ليس بقادر على الايمان
اصلا كما ان الزمن ليس بقادر على الحركة اصلا والتفرقة بين المقيد و
الزمن بان المقيد قادر على الحركة لكنه ممنوع عنها والزمن غير قادر عليها
ضرورية اى بديهية والمكابر هو تلك التفرقة مكابرة فاذا لم يكن الممنوع
كالكافر قادرا على ما منع عنه كالايمان لم يكن فرق بين المقيد والزمن فعلم
الفرق بين الكافر والزمن بان الكافر قادر على الايمان ليس بعاجز عنه بخلاف
الزمن فانه عاجز عن الحركة وبالجملة الزعم بان الكافر غير قادر على الايمان
وشرط التكليف ان يكون هو متعلقا للقدرة او ضده وههنا وان لم يكن
الايمان متعلقا للقدرة لكن ضده وهو الكفر متعلق للقدرة باطل كيف
والدلائل الدالة على اشتراط القدرة كقوله تعالى لا يكلف الله نفسا
الا وسعها انما تدل على ان يكون لنفس المكلف به لا ضده مقدورا او
الاشاعرة الذاهبون الى كون القدرة مع الفعل قالوا في الاستدلال
على مذهبهم اولا انها اى القدرة صفة متعلقة بالمقدور مثل تعلق
الضرب بالمضروب ووجود المتعلق بالكسر بدون وجود المتعلق
بالفتح محال فوجود القدرة بدون وجود المقدور محال كما ان وجود الضرب
بدون وجود المضروب محال هكذا قرره الامام في المحصول والمنتخب في اثناء

الاستدلال على التكليف بما لا يطاق قلنا في رد هذا الدليل بانه منقوض
بقدرة الباري تعالى فانها ثابتة في الازل دون المقدور ولا اي
وان لم يكن منقوضا بقدرة الباري ولم تكن قدرة الباري ثابتة في الازل
بدون المقدور بل مع المقدور لزم قدم العالم لان المقدور هو العالم
فلا يقال ان القدرة صفة متعلقة بالمقدور لتعلق الضرب بالمضروب
بل الصواب ان يقال القدرة صفة لها صلاحية التعلق بالمقدور
والايجاد له فلا يستدعي وجود المقدور قال امام الحرمين ومن انصف نفسه
علم ان معنى القدرة هو التمكن من الفعل وهذا انما يعقل قبل الفعل وقالوا في
الاستدلال ثانيا انها اي القدرة عرض وهو اي العرض لا يبقى
زمانين كما هو مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري ومتبعيه من محققي الاشاعرة
والنظام والكعبي من قدماء المعتزلة وان قالت الفلاسفة وجمهور المعتزلة
ببقاء الاعراض سوى الازمنة والحركات والاصوات وابو علي الجبائي وابنه
ابو الهذيل ببقاء الالوان والطعوم والروائح دون العلوم والارادات
والاصوات فلو تقدمت القدرة على الفعل المقدور لعدمت عند حدوث
الفعل المقدور لان زمان حدوث الفعل غير زمان ما قبل الفعل فلو وجدت
عند حدوث الفعل لبقيت زمانين فاذا عدمت القدرة عند حدوث الفعل
المقدور فلم تتعلق القدرة بالفعل المقدور وهو مستحيل هكذا قرره امام الحرمين
في البرهان والشامل قلنا في رد هذا الدليل بانا لا نسلم ان العرض لا يبقى زمانين
اذ لم يقم عليه دليل نعتمد عليه ولو سلم عدم البقاء اي عدم بقاء العرض زمانين

لكن الذي يقول به لا يقول بزواله لا الى بدل بل بخلقه امثاله فالشرط للتعلق بالفعل
المقدور او للتكليف الطبيعة الكلية التي تبقى بتوارد الامثال وهي لا تتعدم
بتعدد مها لبقاء بها بالامثال المتواردة وقالوا في الاستدلال ثالثا لا يمكن
الفعل قبله اي قبل نفسه والا يلزم تقدم الشئ على نفسه فلا يكون
الفعل مقدورا قبله فاذن ليست القدرة قبل الفعل وهو اي هذا الدليل
فاسد كما ترى لانه منقوض بقدرة الباري تعالى وايضا وصف القبلية
على نفسه ممتنعة بالذات واما ثبوت امكان وجود الفعل في زمان قبل زمان وجوده
فغير مستحيل بل ضروري والا يلزم الانقلاب من الامكان الى الامتناع والانقلاب
ممتنع كذا في شرح اوستاذ الاوستاذ وغيره من الشروح **فرع**
للمسئلة القدرة الواحدة للعبد تتعلق عندنا وعند اكثر المعتزلة بالامور المتضادة
كالحركة والسكون والقيام والقعود بل بجميع مقدورات العبد متضادة كانت
او غير متضادة خلافا لهم اي للاشعري واكثر اصحابه فان القدرة عندهم لا تتعلق
بالامور المتضادة مطلقا لا معا بان تكون نسبة القدرة الى الضدين سواء
ولا بد لا بان تتعلق اولا بضد ثم بضد آخر بناء على ان القدرة عندهم مع الفعل
وملازمة له لا قبل الفعل ولا تخلف بينهما فلو تعلقت بالضدين معا لزم اجتماع
الضدين لوجوب مقارنتهما لتلك القدرة المتعلقة بهما ولو تعلقت بالضدين
بدلا لزم تقدم القدرة المتعلقة بالضد الموجود اولا على المقدور الذي تعلقت به
آخرا بل قالوا ان القدرة الواحدة لا تتعلق بمقدورين مطلقا سواء كانا متضادين
او متماثلين او مختلفين لا معا ولا على سبيل البدل بل القدرة الواحدة لا تتعلق

قوله مطلقا لا معا
اه بان يكون نسبتها
الى الضدين سواء
ولا بد لا بان تتعلق
اولا بضد وثانيا
بضد آخر بل كل
قدرة مختصة بضد

٢٥٠

الا بمقدور واحد و ذلك لانها مع المقدور ولاشك ان ما نجده عند صدور
احد المقدورين منا مغائر لما نجده عند صدور الآخر بخلاف الماتريدية واكثر المعتزلة
فان القدرة عندهم لما كانت ليست مع الفعل لم يلزم عليهم محذور من تعلقها
بجميع مقدورات العبد متضادة كانت او غير متضادة وقول الى هاشم من المعتزلة
متردد تردداً فاحشاً قال مرة القدرة القائمة بالقلب تتعلق بجميع متعلقاتها
كالاعتقادات والارادات ونحوها دون القدرة القائمة بالجوارح فانها لا تتعلق
بجميع مقدوراتها من الاعتمادات والحركات وغيرها وقال تارة اخرى كل
واحدة من قدرة القلب وقدرة الجوارح يتعلق بجميع متعلقاتها دون متعلقات
الاخرى وقال تارة ثالثة كل واحدة من قدرة القلب وقدرة الجوارح يتعلق
بمتعلقاتهما التي هي افعال القلوب والجوارح جميعاً غير ان كلا منهما لا يؤثر في ٢٥١
متعلقات الاخرى لعدم الآلة اى ليتمنع ايجادها افعال الجوارح بالقدرة القائمة
بالقلب لعدم الآلات المخصوصة المناسبة لتلك الافعال وكذا العكس وقال
مرة رابعة القدرة القلبية تتعلق بمتعلقيهما معاً دون القدرة العضوية فانها
تتعلق بافعال الجوارح دون افعال القلوب وقال ابن الراوندي من المعتزلة
وكثير من الاشاعرة تتعلق القدرة الحادثة بالضدين بدلا لا معاً واجتمعت المعتزلة
على ان القدرة الواحدة تتعلق بالمتماثلات من جنس واحد من المقدورات على تعاقب
الازمنة والاوقات مع اتفاقهم باسرهم على انه لا يقع بتلك القدرة الواحدة
مثلان في محل واحد في وقت واحد ووفق الامام الرازي في المباحث المشرقية
بين مذهبي الاشعري والمعتزلة وجمع بينهما بان الشيخ الاشعري اراد بالقدرة القوة

المستجمعة لشرائط التاثير فلذلك حكم بانها مع الفعل وانها لاتتعلق بالضدين والمعتزار اوا بالقدرة حجر والقوة فلذلك قالوا بوجودها قبل الفعل وتعلقها بالامور المتضادة وقد يقال هذا الذى ذكره الامام الرازى للتوفيق بين المذهبين لايوافق مذهب الشيخ الاشعرى فان القدرة الحادثة عنده غير موثرة فكيف يصح ان يحمل مذهبه على انه اراد بالقوة القوة المستجمعة لشرائط التاثير الاان يقال المراد بشرائط التاثير الشرائط التى جرت العادة بوجود الفعل المقدور عندها **مسئلة** قسم الحنفية القدرة المشروط فى التكليف الى مُمَكِّنَةٍ بصيغة اسم الفاعل من التمكين مفسرة بسلامة الآلات وصحة الاسباب وهو اى تفسير الممكنة بسلامة والصحة تفسير لها بالازم لان القدرة الممكنة ادنى ما يتمكن به المامور من اداء المامور به بدنيا كان اوماليا من غير حرج غالبا ويلزمه سلامة الآلات وصحة الاسباب وانما قيدنا بقولنا من غير حرج غالبا تبعا لصدر الشريعة فى التوضيح لانهم جعلوا الزاد والراحلة فى الحج من قبيل القدرة الممكنة مع انه قد يتمكن من اداء الحج بدون الزاد والراحلة نادرا وبدون الراحلة كثيرا لكن لايتمكن منه بدونهما الا بحرج عظيم فى الغالب والمصنف فى الحاشية انه لاحاجة اليه لجواز ان يحمل التمكن على العادى فى جنس المكلفين وقدرة البعض على المشى كعدم تضرر بعض بالصوم فى السفر والى مُيَسِّرَةٍ بصيغة اسم فاعل من التيسير فاضلة اى زائدة عليها اى الممكنة لزيادة صحة اسباب اليسر فيها على الصحة والسلامة اللتان هما فى الممكنة فضلا منه تعالى على العباد

قوله وهو تفسير منه اه لانها اوفى ما يتمكن به الامور من ادار المامور به بدنيا كان اوماليا والاشك ان سلامة الآلات وصحة الاسباب لازمة لها وهو دليل لوجودها فافهمت

منه رح

هذا ما فى تعلق الاحكام الخ والزاد والراحلة ما كان من الممكنة يحج بدونه نادرا كالزاد والراحلة للحج عند عدم القرب من غير حرج وقدر الشريعة من غير حرج غالبا وكل ان يحمل التمكن على العادى فى جنس المكلفين وقدرة البعض على المشى كعدم تضرر البعض بالصوم فى السفر اه منه رح

اليسر لحصول السهولة في الاداء باشتراطها ولهذا شرطت في اكثر الواجبات
المالية لا البدنية لان اداءها اشق على النفس من البدنية اذ المال محبوب النفس
لما حق العامة و مفارقة المحبوب بالاختيار امر شاق و الاولى اى القدرة
لممكنة الكائن الفعل بها اى بهذه القدرة مع العزم اى مع ارادة الفعل
غالبا على الظن كوقت الصلوة قبل التضيق فالوجوب على القادر الاداء
لمفعل الواجب المشروط بهذه القدرة عينا اى عين ذلك الفعل لا خلفه
فان فات الاداء بلا تقصير بان نام عن الصلوة مثلا او نسيها حتى
انقضى وقت اداءها لم يأثم و وجب القضاء الكائن له اى لهذا الواجب
خلف و الا اى وان لم يكن له خلف كصلوة العيدين مثلا فلا قضاء و لا
اثم و ان قصر بتفويت الواجب بان جاء وقت الصلوة مثلا و لم يؤدها
عمدا من غير نوم و لا نسيان مع التذكر اثم هذا القادر مطلقا سواء كان
لهذا الواجب خلف اولا و يجب القضاء مع الاثم الكائن له خلف و ان لم يكن
الفعل بها مع العزم غالبا على الظن وجب الاداء للفعل لا لعينه بل
ليترتب القضاء اى ليظهر الوجوب في القضاء فانه فرع وجوب الاداء
عند المحققين كذا في التقرير كالاهلية في الجزء الاخير من الوقت بحيث
لا يسع اداء الواجب كاسلام الكافر و طهارة الحائض و بلوغ الصغير في الجزء
الاخير من وقت الصلوة بحيث لا يسع اداءها فالصلوة واجبة عليهم لا
لاداءها بل لقضاءها و هذا مذهب جمهور الحنفية خلافا لزفر فانه يقول ان
قضاء الصلوة ليست بواجبة عليهم فلا وجوب للاداء عليهم عنده لاعتبادة

اى لاعتبار زفر فى وجوب القضاء الاهلية قدر ما يحتمله الاداء اى فى
مقدار الوقت الذى يحتمله الاداء فعند فوت الاداء فيه يجب القضاء عنده
وفى التحرير لابن الهمام استدلالاً على مذهب جمهور الحنفية ورداً
على زفر لانه لا قطع بالاخير لامكان الامتداد للوقت بايقاف الله تعالى
الشمس يعنى لا قطع بان ذلك الجزء الذى تثبت فيه الاهلية آخر الاجزاء بل
كل جزء يتوهم معه انه ليس اخرا فاى جزء كان منه سلمت الات الفعل يجب
عنده التكليف اقول ردّ الما فى التحرير يلزم مما فى التحرير ان لا قطع بالتضيق
اى يكون الوقت مضيقا لقيام احتمال الامتداد والحال انه قد يقطع
التضيق بوصول الشمس الى قريب من الافق بالضرورة كما هو ظاهر على الكل
فعدم القطع بالتضيق باطل والا يلزم اجتماع النقيضين وبطلان اللازم ٢٥٤
يستلزم بطلان الملزوم ولا يخفى عليك انه لو التزم ان لا قطع بالتضيق و
تمنع الضرورة فاىّ دليل على خلافه بل الظاهر ان الحركة الفلكية الكائنة
على ما يراه الفلاسفة فالقطع بالاخير والتضيق ثابت البتة لانه لا يمكن قيام الشمس
والامتداد فى الاوقات على ما ثبت عندهم بالدلائل المذكورة فى الهيئة
والافلم يظهر ما يدل على ان الحركات الفلكية دائما على نسق واحد لا بالعقل
ولا بالشرع بل العقل يجوز السكون وبطور الحركة فى كل لمحة وايضا اقول فى الرد
الامتداد بازدياد الاجزاء فيتسع الوقت حينئذٍ ولا نزاع فيه
اى فى اتساع الوقت بل النزاع فى التضيق اذ الكلام فى الجزء الاخير على تقدير
الازدياد لم يبق الاخير اخيرا او الامتداد بالمد والبسط فى الجزء الاخير

لا بازدياد وجزء آخر عليه فيلزم بطلان القول بالجزء الذى لا يتجزى
لانه قد امتد وانقسم وهم مصرحون بتالف الوقت من الاجزاء التى لا تتجزى
ويرد عليه انا نختار ان الامتداد بالازدياد وما قوله لا نزاع فيه ان اراد به
انه لا نزاع فى الاتساع الوقوعى فسلم لكن لا يلزم من امكان الامتداد
بالازدياد الا امكان الاتساع لا وقوع الاتساع وان اراد انه لا نزاع
فى الاتساع الامكانى فممنوع فان الكلام فى الجزء الاخير المظنون لا المجزوم بعدم
بقاء الاخير اخيرا بعد الازدياد لا يضر لكونه اخيرا باعتبار الظن قبل الازدياد و
ايضا اقول فى الرد المناط للتكليف هو الاخير الواقعى من الوقت
لا الاخير العلمى الذى يقطع انه اخير وان لم يوجد فى الواقع ويرد عليه
انا لا نسلم ان المناط هو الاخير الواقعى لا العلمى كيف والتكليف عندنا قبل الوقوع
وعند الوقوع لا وجود للتكليف وفيه ما فيه من ان قبلية التكليف عن وقوع
الفعل لا عن الوقت المتسع للفعل فالاولى ان يقال فى
توجيه كلام جمهور الحنفية لا قطع بانقضاء الاخير من الوقت لامكان
البقاء للاخير فيتسع الواجب فيه ولما كان يرد ان البقاء لا ينفع لان الظاهر
يحكم بان الفعل الممتد كيف يسعه الجزء الاخير اذ الطباق الكبير كالصلوة على
الصغير كالجزء الاخير من الوقت باطل فدفعه بقوله وبطلان الطباق
الكبير على مثل هذا الصغير ربما يمنع مستندا بان مراتب السرعة
غير واقفة عند حد وهذا البيان كله جدل لا تحقيق فانه لا يلزم من البيانين
الامكان العادى الذى بالنظر الى قدرة المكلف وهو الشرط فى التكليف سمعا

١ قالا ولى ان يقال لا نسلم ان قبل الوقوع ... ان قيل يلزم من التخيير فى الاول ... فى بعد قلنا القطع بالتضيق ... بوقوع القطع بعدم وجود الاخير ... لانقطع بانقضائه ولا شك ... ان ذلك القطع يقارن ... الاخير فتامل ١٢ منه رح

٢ ربما يمنع آه حاصله ... هذا المنع ما ذكره الفلاسفة ... فى الحركة السريعة والبطيئة ... مع ان البطء ليس لتخلل ... السكنات ان الزمان الواحد ... منطبق عليها فتفكر ١٢ ... منه رح

والحق فی تقریر الکلام لتوجیه قول جمهور الحنفیة القول بترتب القضاء فاعلی
نفس الوجوب لاعلی وجوب الاداء کما فی النائم الی مضی وقت الصلوة و
حاصله علی ما ذکره نظام الملة والدین فی الشرح ان القضاء مبناه اصل الوجوب
وهو لایقتضی القدرة کما فی النائم والمغمی علیه فالجزء الاخیر فیه تجب الصلوة
باصل الوجوب واذا لم تحصل انتقل الحکم الی القضاء اوعلی وجوب
جزء من الاداء کما فی النفل اذا افسد لان النفل بعد الافساد انما
وجب قضاؤه صیانة لما وجب علیه بعد الشروع وهو الجزء المؤدی وکذا
فی الجزء الاخیر من الوقت وان لم یجب فیه ادا الفعل بتمامه لعدم سعته
لکن یجب فیه جزء من الواجب واذا لم یات بجزء من الواجب فیجب
علیه القضاء ادا لما وجب الا ان الوجوب فی النفل بالشروع وههنا ٢٥٦
قبله فتدبر لعله اشارة الی انه لادلیل علی وجوب جزء من الواجب
لان الشرع انما امرنا بالکل واما القدرة الثانیة وهی القدرة المیسرة
التی یوجب تیسیر الاداء علی العبد ما ثبت الامکان بالقدرة الممکنة فیتقیید
بها ای بهذه القدرة الوجوب ویشترط لبقاء هذه القدرة لبقاء الواجب
فما دامت القدرة باقیة یبقی الوجوب واذا فاتت هذه القدرة سقط
الواجب عن الذمة ولم یبق واجبا بخلاف الممکنة اذ لفواتها لایسقط الواجب
عن الذمة فان فعل سقط الاثم وان لم یقدر اصلا بقی الذمة مشغولة و
یواخذ فی الآخر ولذا حکموا ببقاء الحج مع فوات الزاد والراحلة فانها قدرة
ممکنة وکذا لاتسقط صدقة الفطر لفوات المال فان النصاب فیها قدرة ممکنة

ذ لا اعتناء الامن الغنى كذا فى شرح اوستاذ الاوستاذ وذكر التفتازانى
فى التلويح ثم القدرة الممكنة لما كانت شرطا للتمكن من الفعل واحداثه كانت
شرطا محضا ليس فيه معنى العلة فلم يشترط لبقاء الواجب اذ البقاء غير الوجود
والشرط الوجود لا يلزم ان يكون شرطا للبقاء كالشهود فى النكاح شرط للانعقاد
دون البقاء بخلاف الميسرة فانها شرط فيه معنى العلة لانها غيرت صفة
الواجب من العسر الى اليسر اذ جاز ان يجب بمجرد القدرة الممكنة لكن بصفة
العسر فاثر فيه القدرة الميسرة واوجبته بصفة اليسر فيشترط دوامها نظرا الى معنى
العلية لان هذه العلة مما لا يمكن لبقاء الحكم بدونها اذ لا يتصور اليسر بدون القدرة
الميسرة والواجب لا يبقى بدون صفة اليسر لانه لم يشرع الا بتلك الصفة فلهذا
شرط لبقاء القدرة الميسرة دون الممكنة مع ان ظاهر النظر يقتضى ان يكون الامر
بالعكس اذ الفعل لا يتصور بدون الامكان ويتصور بدون اليسر انتهى كالزكوة
فانها واجبة بالقدرة الميسرة فانه اى المال المودى فى الزكوة شئ قليل
من كثير لانه ربع العشر وخمسة دراهم من مائتين مرة بعد اخرى ولهذا
اى لكون وجوب الزكوة بالقدرة الميسرة سقط وجوب الزكوة بالهلاك
اى هلاك النصاب بعد الحول بعد التمكن يعنى بعد ما تمكن من اداء الزكوة بعد الحول
ولم يؤد حتى هلك المال لم يبق الوجوب لعدم بقاء القدرة الميسرة خلافا للشافعى
واما اذا لم يتمكن بان هلك المال كما تم الحول فلا ضمان بالاتفاق فان قيل ففى
صورة الاستهلاك بان يتلف المال فى حاجته او يلقيه فى البحر قد انتفت القدرة
الميسرة فينبغى ان لا يجب الضمان فجوابه ان اشتراط بقاء القدرة الميسرة انما كان

نظر المكلف وقد خرج بالتعدي عن استحقاق النظر له فلم يسقط الوجوب عنه
او نقول بجعل القدرة الميسرة باقية تقديرا زجرا على المتعدي ورد المقصود
من ارتباط الحق الواجب عن نفسه ونظر للفقير وانتفى وجوب الزكوة بالدين
يعني اذا كان صاحب المال مديونا لم تجب عليه الزكوة اذ المال حينئذ مشغول
بالحاجة الاصلية فلو وجبت لزم العسر **مسئلة** لا تشترط القدرة
الممكنة للقضاء اي لوجوب القضاء بل لوجوب الاداء فقط عندنا
اي عند الحنفية فهذا اذا ملك الزاد والراحلة فلم يحج فهلك المال لا يسقط عنه
الحج لان الحج وجب بالقدرة الممكنة فقط لان الزاد والراحلة ادنى ما يتمكن به
على هذا السفر غالبا لان الاشتراط اي اشتراط القدرة للوجوب انما هو لاتجاه
التكليف لاغير وقد تحقق اتجاه التكليف لايجاب الاداء حين وجود القدرة
ووجوب القضاء والتكليف به ليس وجوبا متجددا وابتداء تكليف بل هو
بقاء ذلك الوجوب الذي كان للاداء وبقاء للتكليف الاول لاتحاد
السبب اي سبب وجوب القضاء والاداء على ما هو المختار من ان القضاء
انما هو بالسبب الاول لانبعاث جديد فاذا لم يتكرر الوجوب للقضاء اذ وجوبه
بقاء وجوب الاداء لا وجوب آخر غيره لا يجب تكرر القدرة التي هي شرط
الوجوب لعدم تكرر المشروط واذا لم تكن القدرة الممكنة شرطا لوجوب القضاء
يجب في النفس الاخير من العمر قضاء جميع المتروكات من الواجبات كالصلوة
والصوم مع عدم القدرة وايضا لو لم يجب القضاء الا بقدرة متجددة
غير قدرة الاداء لم يأثم المكلف بالترك اي بترك القضاء مطلقا عند

مجوز للترك فمن فات عنه الصلوة مثلا فترك قضاءها الى آخر وقت
الكراهة بلا عذر بنار على ان القضاء موسع ينبغي ان لا يأثم لان الوقت
الآخر وقت ضيق لا يسع الفعل فيه فقد فاتت القدرة فالقضاء غير واجب وترك غير الواجب
لا يفضي الى الاثم وقد اجمعوا على التاثيم اى تاثيم التارك للقضاء
بعد ما فات عنه الاداء ولا يخفى عليك ان القدرة الممكنة للقضاء عند
الشارطين ليست بشرط للقضاء في جميع اوقات القضاء بل في بعض
اوقاته وقد تحققت في صورة الترك بلا عذر فالتاثيم لتحقق قدرة متجددة
ثم كان يرد على عدم اشتراط القدرة للقضاء انه يفضي الى تكليف ما ليس
في وسع العبد وقد قال الله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها اجاب
بقوله فيخص لا يكلف الا بالاداء وقد خصصه بالاداء نصوص
قضاء الصوم كقوله تعالى فعدة من ايام اخر وقضاء الصلوة
كقوله عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان
تلك النصوص شاملة للقادر وغيره اقول في رد هذا الدليل اذا
وجب الواجب كالصلوة في الجزء الاخير من الوقت بان صار
اهلا فيه فالاداء غير مقدور له وعدمت القدرة في القضاء بان مات
قبل القضاء فالتاثيم لازم على مذهب الحنفية وهو مشكل لعدم
تقصير المكلف في الاداء لانه غير مقدور له والتاثيم بترك الواجب انما يتفرع
على التقصير ولكون تاخير القضاء جائزا لان القضاء موسع ولا تاثيم بالجائز
ويقال في توجيه الاثم ان مدار الاثم على نفس الوجوب لا على وجوب الاداء

قوله لا يكلف الا بالاداء وقد خصصه بالاداء نصوص قضاء الصوم كقوله تعالى فعدة من ايام اخر وقضاء الصلوة كقوله عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان تلك النصوص شاملة للقادر وغيره اقول في رد هذا الدليل اذا وجب الواجب كالصلوة في الجزء الاخير من الوقت بان صار اهلا فيه فالاداء غير مقدور له وعدمت القدرة في القضاء بان مات قبل القضاء فالتاثيم لازم على مذهب الحنفية وهو مشكل لعدم تقصير المكلف في الاداء لانه غير مقدور له والتاثيم بترك الواجب انما يتفرع على التقصير ولكون تاخير القضاء جائزا لان القضاء موسع ولا تاثيم بالجائز ويقال في توجيه الاثم ان مدار الاثم على نفس الوجوب لا على وجوب الاداء

كما فهم المعترض ففي الصورة المذكورة وان لم يتحقق وجوب الاداء لكن نفس الوجوب متحقق وهو قد ينفك عن وجوب الاداء والقدرة شرط لوجوب الاداء لا لنفس الوجوب ولما كان نفس الوجوب متحققا ومقتضاه طلب الفعل في وقت ما ولم يتحقق الفعل اثم والمصنف اشار اليه في الحاشية بقوله وعلى هذا فالحق انفصال الوجوب عن وجوب الاداء فتامل انتهى ولقائل ان يمنع ان مدار الاثم نفس الوجوب بدون وجوب الاداء والله اعلم بالصواب

الباب الرابع

في المحكوم عليه وهو المكلف اي الذي تعلق الخطاب بفعله لانه حكم عليه لوجوب الفعل وانما اتى بالتفسير لئلا يتوهم من اول الامر ان المحكوم عليه واقع على ما يتعارفه المنطقيون وهو ههنا الفعل فان المحكوم عليه بالوجوب ونحوه ذلك كذا في شرح نظام الملة والدين **مسئلة** فهم المكلف الخطاب شرط التكليف فلا يجوز تكليف الغافل كالساهي والنائم والمجنون والسكران وغيرهم عندنا اي عند الحنفية وكذلك عند المحققين من الشافعية والمالكية وبه قال كل من منع التكليف بالمحال كما نص عليه القاضي عضد في شرح المختصر والمراد بفهم المكلف تصوره بان يتصور الخطاب قدر ما يتوقف عليه الامتثال لا التصديق بالخطاب بان يصدق بانه مكلف والا لزم الدور ولزم ان لم يكن الكفار مكلفين كذا ذكر التفتازاني في شرح الشرح والابهري في حاشية شرح المختصر اما لزوم الدور فلان العلم بكونه مكلفا انما يصح ويصدق اذا كان مكلفا والفرض ان كونه مكلفا يتوقف على العلم بانه مكلف فيتوقف كل من العلم

لم
فهم المكلف اي تصور المكلف
قدر ما يتوقف عليه الامتثال لا ان
يصدق بانه مكلف والا لزم
الدور وعدم تكليف الكفار ١٢
منه رحمه الله

والمعلوم على الآخر في التحقق كذا ذكر الفاضل ميرزاجان في حاشية شرح
واما لزوم عدم تكليف الكفار فلان الكفار لا يصدقون بالخطاب كذا ذكر العلمي
في حاشية شرح الشرح وقيل اشتراط الفهم للتكليف منقوض بالتكليف
بمعرفة الله وتقرير النقض على ما ذكره الامام ان التكليف بها حاصل بدون
العلم بالامر وذلك لان الامر لمعرفة الله تعالى وارد فلا جائز ان يكون واردا
بعد حصولها لامتناع تحصيل الحاصل فيكون واردا قبله وحينئذ فيستحيل
الاطلاع على هذا الامر لان معرفة الله تعالى بدون معرفة الله تعالى مستحيل
فقد كلف بشئ وهو غافل عنه واجيب عن هذا النقض في حاصل تاج الدين
الارموي والمنهاج للبيضاوي بان وجوب معرفة الله مستثنى من هذا الاشتراط
لقيام الدليل عليه والمدعى فهم المكلف الخطاب شرط التكليف الا في اول ٢٦١
الواجبات وهو معرفة الله تعالى وذكر التفتازاني في شرح الشرح فعلى هذا
اي على ارادة تصور الخطاب قدر ما يتوقف عليه الامتثال من فهم الخطاب
لا التصديق به لا حاجة الى استثناء التكليف بالمعرفة لان تصور الخطاب يمكن
حصوله بدون حصول معرفة الله تعالى واجاب ابن الهمام في ثم القرافي بان الامر
بالمعرفة التفصيلية يرد بعد المعرفة الاجمالية ووافقنا في الاشتراط بعض
المجوزين لتكليف المحال ايضا لان تكليف المحال قد يكون للابتلاء وهو معدوم
ههنا نص عليه ابن الحاجب في المختصر والقاضي عضد في شرحه وفي البديع ووافقنا
اكثر المجوزين والمفهوم من كلام الامام في المحصول والبيضاوي في المنهاج ان
القائلين بجواز التكليف بالمحال جوزوا تكليف الغافل لكن الاسنوي في

شرح المنهاج لتعقبهما بانه ليس كذلك بل اذا قلنا بجواز ذلك فللاشعري ههنا
قولان نقله ابن التلمساني وغيره والدليل لنا ان التكليف بالفعل طلب
الوقوع اي وقوع الفعل منه اي من المكلف امتثالا اي لاجل
وقوع الامتثال كما يراه مانع التكليف بالمحال او طلب الوقوع منه ابتلاء
اي لاجل الابتلاء بالعزم على الطاعة واعتقاد القلب بحقيته كما يراه قائل التكليف
بالمحال وهو اي طلب الوقوع امتثالا او ابتلاء ممن لا شعور له به
اي بالطلب محال لانه اي طلب الوقوع امتثالا او ابتلاء فرع العلم
اي علم ذلك المطلوب لان طلب شئ من شخص وهو لا يعلمه باطل ضرورة و
طلب المحال محال على ما مر في المسئلة الاولى من الباب الثالث فتكليف
ما لا فهم له يكون محالا وذكر الاوستاذ الاوستاذ في الشرح وهذا لا ينتهض ٢٦٢
من قائلي التكليف بالمحال لانه لا يسلم على رايهم ان طلب المحال محال فلا يمكن
ان يستدلوا بهذا فالاولى ان يقال ان فائدة التكليف الابتلاء عندهم و
هذا منتف ممن لا شعور له فاستحال التكليف لاستحالة الفائدة فتامل وفي
في قوله فتامل لعله اشارة الى منع حصر الفائدة عندهم فيه كما يشعر به كلام
الفاضل ميرزاجان في حاشيته شرح المختصر قيل في حاشية شرح المختصر
لميرزاجان اللازم من الدليل المذكور ان التكليف اي تكليف من لا يفهم
يشترط عدم الفهم اي عدم فهمه محال لا في زمان عدمه اي عدم
الفهم اذ الفهم في زمان عدم الفهم ممكن لا محال فلا يكون تكليف من لا يفهم
في زمان عدم فهمه تكليفا بالمحال والمدعى استحالة تكليف من لا يفهم في زمان

عدم الفهم اقول فی جواب ما قیل بانه لما ثبت ان العلم بالخطاب والامر
وکذا بالفعل المامور به من ضروریات حقیقة التکلیف ضرورة
تصورا متثال اولا بتلا فوجوده ای وجود التکلیف بدونه
ای بدون العلم محال لانه وجود المشروط بدون الشرط وهو محال و
المحال محال فی جمیع الاوقات فالتکلیف بدون الفهم محال فی وقت
عدم الفهم والکان الفهم ممکنا فی وقت عدمه لان استحالة التکلیف لم
یتوقف
علی استحالة الفهم بل علی فقدانه واستدل فی مختصر ابن الحاجب و
تحریر ابن الهمام وغیرهما بدلیل مزیف علی ان الفهم شرط التکلیف بانه لو صح
تکلیف من لا یفهم لصح تکلیف البهائم من الخیل والبغال والحمیر غیرها
اذ لا مانع عن التکلیف یقدر ویتخیل ای یتصور فی البهائم الا عدم
الفهم وهو ای عدم الفهم لا یمنع عن التکلیف عند من لا یشترط الفهم للتکلیف قیل
فی شرح الشرح ان هذا ای عدم کون مانع یقدر فی البهیمة غیر عدم الفهم معلوم
بالضرورة فلا یرد والمنع بانه لا یجوز ان یکون بانتفاء شرط آخر وقیل فی حاشیة
میرزا جان لتزییف هذا الاستدلال یمکن ان یقال هذا ممنوع بل لعل المانع
عن التکلیف عدم اصل الفهم او عدم استعداد الفهم لا فهم المکلف به
ولا نزاع فی اشتراطه ای فی اشتراط اصل الفهم واستعداده لا یجدی
اصل الفهم واستعداده فی البهائم بخلاف ذوی العقول فقیاس البهائم علی
ذوی العقول قیاس مع الفارق اقول لا یصح انه لا نزاع فی اشتراطه
بل فیه ای فی اشتراطه نزاع ایضا فان المنازعین فی اشتراط

فتامل ۱۲ منه رحم الله تعالی

۱ قوله لما ثبت آه یعنی انا لا نسلم ان ذلک لو کان الانعدام الشرط
مانع من تحقق حقیقة التکلیف بل المقتضی ان عدم
تحقق التکلیف عند عدم الفهم لعدم تحقق شرطه
وهو الفهم ۱۲ منه

۲ قوله لا یصح تکلیف البهائم آه لان الشرط
لا یتحقق بدون المشروط ۱۲ منه

۳ قوله نزاع ایضا آه علی ان الکلام
فی تعلق التکلیف بتنجیز الا تعلیقا
کما فی المعدوم والصبی فالاستعداد
للفهم مع عدم الفهم لا یفید

الفهم للتكليف هم المجوزون للتكليف بالمحال لا غيرهم وتكليف من لا استعداد له
ليس ما بعد من التكليف بالمحال فهم لا يمنعون عن تجويز تكليف من لا استعداد له
قال اوستاذ الاوستاذ في الشرح هذا غير واف فان هذا القدر لا يكفي في ثبوت
النزاع بل لا بد من النقل فان ظفر فلا دخل لكونهم مجيزين والا فلا وجه له بل
الحق في ترتيب هذا الاستدلال على دائهم اي على راي المجوزين للتكليف
بالمحال منع بطلان التالي يعني قوله لصح تكليف البهائم بانا لا نسلم
عدم صحة تكليف البهائم فان تكليف البهيمة بشيء ليس ابعد من تكليف
الانسان بالجمع بين النقيضين واذ جوزوا هذا فلا بعد عنهم ان يجوزوا
ذلك قال اوستاذ الاوستاذ في الشرح واما على ما هو الحق في الواقع
فلا مساغ للمنع فان بطلان التالي ضروري ومجمع عليه على ما نقلوا انه لا نزاع ٢٦٤
فيه قال التقي السبكي في شرح المنهاج الحق الذي يرتضيه مذهبا ان من
لا يفهم الخطاب لا قابلية له كالبهائم فامتناع تكليفه مجمع عليه على ان عدم
استعداده اي استعداد الفهم في البهيمة مع تماثل الجواهر
كلها انسانا كانت او بهيمة لان كلها مولفة من جواهر فردة لا غير والروح ايضا
جسم مولف منها عند اكثرهم لعدم ثبوت المجردات محل تامل لانه لا قصور من
جهة القابل كما عرفت وحكم الافراد المتماثلة واحد بمعنى ان كل ما يصح على احد
يصح على الآخر فلما تحقق الاستعداد في الانسان تحقق في البهيمة وايضا مع
ان كل شيء يخلقه الله تعالى اختيارا لا ايجابا محل تامل فان
الله تعالى قادر على كل ممكن وهو على كل شيء قدير فهو قادر على ان يجعل البهيمة

فاهمة ففى البهيمة استعداد الفهم فتامل اشارة الى انه يمكن ان يقال المنفى
هو الاستعداد العادى لا الاستعداد الغير العادى فيجوز ان يكون المانع
عن التكليف فى البهيمة عدم استعداد الفهم على سبيل العادة لا عقلاً والذاهبون
الى عدم اشتراط الفهم فى التكليف قالوا فى الاستدلال على مذهبهم اولاً
لو كان فهم المكلف الخطاب شرطا لصحة التكليف لم يقع تكليف من لا يفهم و
قد وقع تكليف من لا يفهم لانه كلف السكران حيث اعتبر طلاقه
فلو طلق امرئته فى حالة السكر لطلقت وقتله فلو قتل نفسا فى حالة السكر وجب عليه
القصاص او الدية واتلافه فلو اتلف مال الغير وجب عليه الضمان كما نص عليه
الامدى فى الاحكام وابن الحاجب فى المختصر وابن الهمام فى التحرير وايلاءه
فلو قال لامرئته والله لا اقربك اربعة اشهر فى حالة السكر كان موليا مع ان السكران
فرد من افراد من لا يفهم قلنا فى جواب هذا الاستدلال ان اعتبار طلاقه وقتله
واتلافه وايلاءه ليس من قبيل التكليف بل هو اى هذا الاعتبار من قبيل
ربط الاحكام والمسببات باسبابها يعنى اذا وجد السبب وجد
المسبب كاعتبار قتل الطفل واتلافه فانه سبب لوجوب الدية والضمان من
ماله على وليه وهو غير مكلف به قطعاً بل كالصوم اى كربط وجوب الصوم
بشهود الشهر وان لم يكن مكلفاً بالاداء كالحائض فاذا صدر الطلاق او
غيره من التصرفات عن السكران وقع ولزم ذلك شرعاً وضعاً لزوم الصوم
بشهود الشهر من غير ان يكون مكلفاً به فى حالة السكر اقول فى ردّ هذا الجواب بان
هذا الجواب يشكل بصحة اسلامه اى اسلام السكران وقد كان الاسلام

قوله فتامل اشارة الى انه يمكن ان يقال المنفى هو الاستعداد العادى لا الاستعداد العادى المنفى مع ح

قوله وهو من ربط المسببات باسبابها من غير تكليف لعدم الدخول تحت مقدور المكلف مع ح

الطلاق بل لزم ذلك شرعاً وضعاً لزوم الصوم بشهود الشهر ١٢ منه رحمه الله تعالى

واجبا عليه واسلام اداء للواجب والاداء فرع التكليف ويشكل ايضا بان
الشافعي نص في الام على ان السكران مخاطب مكلف كذا نقله عنه الروياني
في البحر في كتاب الصلوة والحق في الجواب ان السكران من محرم كالخمر
اعلم ان السكر حرام اجماعا الا ان الطريق المفضي اليه قد يكون مباحا كسكر المضطر
الى شرب الخمر والسكر الحاصل من الادوية والاغذية المتخذة من غير العنب
وقد يكون محظورا وحراما كالسكر الحاصل من الخمر التي حرم قليلها وكثيرها او
من المثلث وهو عصير العنب اذا طبخ حتى ذهب ثلثاه ثم رقق بالماء وترك
حتى اشتد فالقسم الاول من السكر كالاغماء يمنع صحة جميع التصرفات حتى الطلاق
والعتاق والقسم الثاني من السكر بخلافه كما ذكره صدر الشريعة في التنقيح و
والتفتازاني في التلويح مكلف زجرا له عن شرب المسكر كما نص عليه التفتازاني
في التلويح وذكر التقي السبكي في شرح المنهاج ان العاصي بسكره فيكلف
تغليظا عليه وقد نص الشافعي على هذا فيصح عباراته اي عبارات السكران و
ما يتكلم به من الطلاق لزوجته والعتاق لعبده او امته وغيرهما من البيع والاقرار
وتزويج الصغائر والتزوج والاقراض والاستقراض وسائر التصرفات سواء
شرب مكرها او طائعا فلزمه الاحكام المرتبة على هذه العبارات كفرقة الزوجة
في الطلاق وحرية العبد والامة في العتاق الا الردة فانها لا تصح فلو تكلم بكلمة
الكفر لا يرتد استحسانا لعدم القصد للسكران لان الاعتقاد لا يرتفع الا
بالقصد الى تبدله او ما يدل عليه ظاهرا وهو التكلم في حالة تعتبر فيها القصود وهي
حالة الصحو فكانه اي الردة من السكران لزوم للردة لا التزام لها ولزوم الكفر

صاحبها في الباب
خطاب الوضع بما يفعل على
ما فصل في الفقه والكان
له فاقية فاما ان يكون معذورا
في عدم فهم كالطفل والنائم
ومن لم يرع الشرب مكرها
فالتكليف الا بالوضع واما
ان يكون غير معذور فيكلف
تغليظا عليه كذا في التقرير ١٢
مسلم رح

٢٦٦

الوضع ثم قد يكلف
التكليف وخطاب
سواء فيه خطاب
بكلفة مع عجز
كالمريض أو اختيار
الكان لا قابلية له
بهما ان من لا فهم
الذي لا يفهم
قال الرازي
قوله كالمكره رح ١١
سلم

ليس كمغرب بل التزامه فلزوم الردة ليس برده بل التزامه ترجيحا لجانب الاسلام
وقال الفاضل ميرزاجان في حاشية شرح المختصر ويمكن ان يجاب ايضا بانه
تكليف لمن ليس له السكر بانه حرّم عليك السكر فان شربت فمعتبر طلاقك
وقتلك واتلافك فان اردت ان تامن من هذه فاياك والاسكار فتامل انتهى
والذاهبون الى عدم اشتراط الفهم في التكليف قالوا في الاستدلال على مذهبهم
ثانيا مطابقا لما ذكره ابن الحاجب في شرح المختصر وصدر الشريعة في
التنقيح وابن الهمام في التحرير وغيرهم في غيرها قال الله تعالى لا تقربوا
الصلوة الاية يعني وانتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون فكلفوا حال السكر
بالترك للصلوة وهو تكليف من لا يفهم التكليف اقول في الجواب عن هذا الاستدلال
ان هذا القول من الله تعالى لا دليل فيه على التكليف حال عدم الفهم للخطاب
بل فيه اى في هذا القول دليل على ان السكر لا ينافي فهم الخطاب
في الجملة لان المخاطبين بهذا القول الذين هم كانوا مباشرين بالصلوة
حالة السكر ومباشرتهم بالصلوة في هذه الحالة تدل على انهم يفهمون الخطاب
في الجملة غاية الامر ان فهمهم ليس كفهم غيرهم كما يقتضيه اى الفهم في الجملة
اى حد السكر في حرمة الصلوة باختلاط الكلام والهذيان لا بالهذيان
الصرف فانه يدل على انه يبقى في السكر الفهم في الجملة واعتبار ايحنيفة
عدم التمييز اى زوال العقل بحيث لا يميز بين الاشياء ولا يعرف
الارض من السماء في الحد اى في حد السكر الموجب للحد اى العقوبة المرتبة
على الشرب احتياط اذ لو ميز ففي السكر نقصان وفي النقصان شبهة العدم

٢٦٧

بل فيه دليل اه اى لا يدل على التكليف حال عدم الفهم للخطاب بل فيه دليل ١٢ منه رح

فيندرء بالحد كان مبناه اى مبنى الحد على الدرء اى الدفع حتى الامكان
اما فى وجوب الحد من الاحكام فالمعتبر ايضا عنده اختلاط الكلام حتى لا يرتد
بكلمة الكفر ولا يلزمه الحد بالاقرار بما يوجب الحد ولما كان يرد انه اذا كان فى
الآية دليل على ان السكر لا ينافى الفهم فما معنى قوله تعالى حتى تعلموا ما تقولون
فى آخر هذه الآية فانه يدل على ان السكارى الذين خوطبوا بترك الصلوة
حالة السكر غير عالمين ما يقولونه اجاب بقوله و معنى حتى تعلموا ما تقولون
حتى تيقنوا ما تقولون لا حتى تفهموا ما تقولون حتى يقال انه يدل على ان السكارى
الذين خوطبوا بترك الصلوة حالة السكر غير فاهمين ما يقولون به لان العلم والفهم
مترادفان فينافى السكر الفهم واذا كان معنى العلم اليقين فلا ينافى السكر مطلق
العلم الذى هو مرادف للفهم بل ينافى العلم اليقينى هذا الذى ذكرنا تاويل
فان العلم فى اللغة اليقين الواقعى ولا مضائقة فيه لا تفسيره فانه بالراى حرام و
والقوم كابن الحاجب وابن الهمام وغيرهما مجيبين عن هذا الاستدلال التزموا
التاويل فى قوله تعالى لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى بانه اى بان قوله
تعالى لا تقربوا الآية نهى عن السكر لا عن الصلوة حالة السكر لان النهى
اذا ورد على امر هو واجب شرعا وقد قيد بامر غير واجب انصرف النهى الى
غير واجب فالنهى فى قوله تعالى لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى لا يكون نهيا
للسكران عن الصلوة لكونها واجبة بل ينصرف الى نهى الصاحى عن السكر و
اذا ورد على ما هو واجب لا بالوجوب الشرعى وقد قيد انصرف النهى الى القيد
كما فى قوله تعالى ولا تموتن الا وانتم مسلمون كذا ذكر الابهرى فى حاشيته شرح المختصر

قوله بانه نهى عن السكر
فمعنى الآية لا تشربوا سكرا
فتقربوا الصلوة سكارى
قائلين انما هو من تناول
السكر و بطلان الصلوة
بالوضع لانه مطلوب
الترك حال السكر فانفع
ما فى التقرير ان هذا التاويل
لتفسيد لانه والظاهر قوله

٢٦٨

الخطاب انتم الذين
سكرى لكن المطلوب
حالة سكرة فكان نهيا
حال سكرة مطلوبا منه
السكر وهو معنى قوله
من حالة السكر ٢١
منه رحمه الله

فالمعنى لاتسكر واحتى تصلوا سكارى كقولهم لا ثمت وانت ظالم اى
لا تظلم فتموت ظالما هذا اى خذ ذا **مسئلة** المعدوم
اى من ليس بموجود بالفعل بل يوجد فى الاستقبال مكلف وهذه العبارة احسن
من قول الامام المعدوم يجوز ان يكون مامورا وقول ابن الحاجب الامر يتعلق
بالمعدوم لان التكليف اعم من الامر ومثلها عبارة البيضاوى فى المنهاج
المعدوم يجوز الحكم عليه لان الحكم ايضا اعم من الامر وهذا مذهب الاشاعرة
خلافا للمعتزلة بل لسائر الفرق غير الاشاعرة كما نص عليه الامدى
فى الاحكام والبيضاوى فى المنهاج والقاضى عضد فى شرح المختصر وابن
امير الحاج فى التقرير والمراد من تكليف المعدوم التعلق العقلى وهو ان
المعدوم الذى علم الله تعالى انه يوجد بشرائط التكليف توجه عليه حكم من
غير تجدد وطلب آخر فى الازل بما يفهمه ويفعله فيما لا يزال لا التعلق التنجيزى
اى ليس المراد من تكليف المعدوم تنجيز التكليف فى حال العدم بان يطلب منه
الفعل فى حال العدم بان يكون الفهم او الفعل فى حال العدم كذا ذكر ابن الحاجب
فى المختصر والقاضى عضد فى شرحه قال الامام فى المحصول وليس معنى كون المعدوم
مامورا انه يكون مامورا حال عدمه لانه معلوم البطلان بل على معنى انه يجوز
ان يكون الامر موجودا فى الحال ثم ان الشخص الذى سيوجد بعد ذلك يصير
مامورا بذلك الامر بهذا لفظه وذكر الامدى نحوه فقال التكليف معناه قيام الطلب
القديم بذات الرب سبحانه وتعالى للفعل من المعدوم بتقدير وجوده وتهيئه
لفهم الخطاب فاذا وجد وتهيأ للتكليف صار مكلفا بذلك الطلب والدليل

لنا اى للاشاعرة على مذهبهم ان المعدوم يتعلق به التكليف والا اى وان لم
يتعلق التكليف بالمعدوم لم يكن التكليف ازليا ثابتا فى الازل لتوقفه
اى لتوقف التكليف على التعلق ولو عقليا فالتعلق لا ينفك عن التكليف
سواء كان التعلق من حقيقة التكليف وجزء له كما يشعر به كلام ابن الحاجب
فى المختصر او من لوازمه واذا لم يتعلق التكليف بالمعدوم لم يتعلق التكليف
فى الازل لان المتعلق معدوم فكان التعلق حادثا واذا كان التعلق
حادثا كان التكليف حادثا لا ازليا وهو اى التكليف ازلى لان كلامه
تعالى ازلى لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى اى لانه لو لم يكن
الكلام ازليا لكان حادثا وهو صفة له تعالى فيكون قايما بذاته تعالى
فيلزم قيام الحوادث بذاته تعالى وهو ممتنع ومن كلامه امر ونهى وخبر وغيره ٢٧٠
والامر والنهى تكليف فيكون التكليف ازليا وقد اختلفت العلماء فى الكلام
فقالت المعتزلة ان كلامه تعالى عبارة عن المنتظم من الحروف والاصوات
المسموعة الدالة على المعانى المقصودة وهو حادث غير قائم بذاته تعالى ومعنى
كونه متكلما انه خالق الكلام فى بعض الاجسام واحترز بعضهم من اطلاق
لفظ المخلوق عليه لما فيه من ايهام الخلق بمعنى الافتراء وجوزه الجمهور منهم
ثم المختار عندهم وهو مذهب ابى هاشم ومن تبعه من المتاخرين انه من جنس
الاصوات والحروف ولا يحتمل البقاء حتى ان ما خلق برقومه فى اللوح المحفوظ
او كتب فى المصحف لا يكون قرانا وانما القران ما قرره القارى وخلقه البارى
من الاصوات المنقطعة والحروف المنتظمة وذهب الجبائى الى انه من جنس

غير الحروف يسمع عند سماع الاصوات ويوجد بنظم الحروف وبكتابتها ويبقى
عند المكتوب والحفظ ويقوم باللوح المحفوظ وبكل مصحف وكل لسان
ومع هذا فهو واحد لا يزداد بازدياد المصاحف ولا ينتقص بنقصانها و
لا يبطل ببطلانها وقالت الكرامية انه عبارة عن المنتظم من الحروف والاصوات
المسموعة وهي صفة قائمة بذات الله تعالى مع حدوثها ومنعوا كون كل صفة قديمة
وقالت الحنابلة والحشوية كلامه تعالى عبارة عن المنتظم من الحروف والاصوات
وهو قديم وقال اهل الحق من الاشاعرة وغيرهم انه صفة قديمة قائمة بذاته
تعالى لا اول لوجودها وهو صفة واحدة في نفسه لا تعدد فيه بحسب ذاته بل
بحسب الاضافة وهو مع وحدته امر ونهي وخبر ونداء وانشاء الى غير ذلك من
الاشياء بحسب متعلقاته فانه ان تعلق بطلب الفعل كان امرا وان تعلق
بطلب الترك كان نهيا فكونه آمرا وناهيا اوصاف لا انواع كما ان الجوهر
في نفسه واحد وان كان مشتملا على اوصاف كالتحيز والقيام بنفسه والقبول
للاعراض وفيه ما فيه اشارة الى ان الدليل ليس بحجة على الخصم من المعتزلة
والكرامية فانهم قائلون بحدوث كلامه تعالى ومنكرون ازليتها والذاهبون
الى ان المعدوم ليس بمكلف قالوا استدلالا على مذهبهم بان المعدوم
لو كان مكلفا يلزم امر ونهي من غير متعلق موجود للامر والنهي و
ذلك اللازم اي الامر والنهي من غير متعلق موجود سفه فان الطلب من
المعدوم غير معقول فهو من آثار السفاهة وعبث لان المقصود من التكليف
الامتثال وهو غير متصور من المعدوم فالآمر والناهي كمن جلس في داره

وامر ونهي من غير حضور مامور ومنهي ولا يجوز ان ينسب الى الله تعالى وتقدس
ما هو سفه وعبث لانه منزه عنهما بخلاف امر الرسول عليه السلام فان هناك
سامعا مامورا يعمل به وينقله الى المامورين المتاخرين قلنا في جواب
هذا الاستدلال كما هو المشهور من الجمهور نص عليه التفتازاني في شرح المقاصد
والفاضل ميرزاجان في حاشيته شرح المختصر بانا لا نسلم لزوم السفه والعبث
وانما يلزم ذلك اي السفه والعبث لو كان الطلب للفعل من المعدوم
في الازل تنجيزا بان ياتي الفعل في حال عدمه وهو ليس معنى كون المعدوم مكلفا
واما لو كان الطلب ممن سيكون بان ياتي الفعل على تقدير الوجود
فلا يلزم السفه والعبث كما في امر الرسول صلى الله عليه وسلم في حقنا اي
في حق المعدومين في زمانه الشريف من المكلفين الذين يولدون الى يوم القيامة
وعليه لك الجواب اندفع ما قيل في حاشيته شرح المختصر لميرزاجان ان
تحقق التعلق بدون تحقق المتعلق ممتنع ضرورة ان التعلق اضافة
وان الاضافة لا تتحقق بدون المضاف اليه وهو المكلف المتعلق للامر
والنهي وذلك اي اندفاع ما قيل لان الامتناع اي امتناع تحقق
التعلق بدون تحقق المتعلق في الخارج في التعلق التنجيزي وهو يكون
بالطلب تنجيزا وهو في تعلق الامر والنهي بالمعدوم ليس بمراد واما التعلق
العقلي الذي هو المراد وتحقق في الازل لا امتناع لتحققه بدون تحقق المتعلق
في الخارج فيكفي له اي للتعلق العقلي العلم بالمتعلق فتدبر لعله اشارة
الى انه يلزم من هذا ان الكلام الازلي الذي هو كلام نفسي لا يكون فيه تنجيز التكليف

بدون المطلوب منه
محال فافهم ١٢ منه
قوله ويدفع ذلك انه
لا يخفى عليك ان اللازم
من هذا الكلام ان يكون الكلام
النفسي الذي هو صفته تعالى
هو الذي يكون التعلق
فيه بالمكلفين عقلا ويكون
التكليف بعد وجودهم تنجيزا
وعلى هذا لا يكون هذا الكلام

اللفظ الذي فيه تنجيز التكليف
كلا انفسيا وقد صرحوا ان
النفسي هو قول اللفظ قائل
الله تعالى ١٢ منه رحمه

لان وجود الطلب الطلب الموجود في ذهنك ان سيولد ابن عمر عليه كل ما ثم ان كطلب التعلم من صاحب الموقت هذا اولى من قول قوله كلام الاصول

والكلام اللفظي فيه تجويز التكليف فكيف يصح تصريحهم بان النفسي مدلول اللفظي

قيل في حاشية شرح المختصر لميرزا جان في رد استدلال الذاهبين الى ان

المعدوم ليس بمكلف السفه والعبث من صفات الافعال والكلام النفسي

عندهم اي عند الاشاعرة من قبيل الصفات اي الذاتية لا من صفات

الافعال فلا يتصف الكلام النفسي بهما اي بالسفه والعبث اقول في جواب

هذا الرد انا لا نسلم ان الصفات مطلقا لا تتصف بالسفه والعبث بل بعض الصفات

ايضا تتصف بهما كيف ولا مر طلب اي طلب الفعل من المامور والطلب

يتصف بهما اي بالسفه والعبث اجماعا بيننا وبين المعتزلة فلا يصح قوله الكلام

النفسي لا يتصف بهما اعلم ان الامام الرازي قال ان كلامه تعالى في الازل خبر

مرجع البواقي اليه لان الامر بالشئ اخبار باستحقاق فاعله الثواب وتاركه العقاب

والنهي بالعكس وعلى هذا القياس كذا ذكر التفتازاني في شرح المقاصد قال

بعض الاشاعرة ان امر الله تعالى في الازل عبارة عن الاخبار لان معناه ان

فلانا اذا وجد بشروط التكليف صار مكلفا بكذا وكون الامر معناه الاخبار نقله

الامام في المحصول والمنتخب هنا عن بعض الاصحاب فجزم به صاحب الحاصل

فتبعه البيضاوي في المنهاج وقد صرح الامام ايضا بابطاله في الكتابين المذكورين

في اوائل الامر والنهي في الكلام على تكليف مالا يطاق وفي الاربعين في المسئلة

السابعة عشر وفي معالم اصول الدين في المسئلة الثامنة عشر قال في المحصول

هنا وهو مشكل من وجهين احدهما انه لو كان خبرا تطرق اليه التصديق والامر

لا يتطرق اليه ذلك الثاني انه لو اخبر في الازل لكان اما ان يخبر لنفسه وهو سفه او غيره

وهو محال لانه ليس هناك غيره وان عبد الله بن سعيد القطان من الاشاعرة
ونص على كونه من الاشاعرة شارح المواقف والامام في المحصول وقيل انه
مقدم على الاشعري فعده من الاشاعرة على سبيل التسامح لموافقته لهم لكني
لم اقف على ترجمته في كتب التاريخ والرجال حتى اصدق بما قيل من تقدمه
على الاشعري ذهب اي عبد الله مستخلصا طالبا للخلاص عن اللزوم
اي لزوم السفه والعبث الى ان كلامه تعالى ليس في الازل امرا او
نهيا او غيرهما من الاخبار والاستخبار والنداء والتعجب والتمني والترجي
والتحزن وانما يتصف بذلك ويصير احد هذه الاقسام فيما يزال بعد حدوث
التعلقات والمتعلقات بل القديم هو الامر المشترك بين هذه الاقسام
وهذه الاقسام من الامر والنهي والاخبار وغيرها حادثة لتوقفها على
التعلقات الحادثة وهذا ما يقال ان حدوث الحكم والخطاب لا ينافي قدم الكلام
لكون الحدوث باعتبار قيده الحادث كذا ذكر التفتازاني في شرح الشرح وذكر
ابن الحاجب في المختصر انه اورد عليه اي على مذهب عبد الله ابن سعيد
من قدم الامر المشترك وحدوث الاقسام ان هذه الاقسام انواع للكلام
والكلام جنس لهذه الانواع وليستحيل وجود الجنس الا في ضمن نوع ما
فيستحيل وجود الكلام بدون نوع ما من هذه الانواع فلا يمكن قدم
المشترك مع حدوث الاقسام واجاب عبد الله بن سعيد عما اورد على مذهبه
وقد ذكر هذا الجواب من قبل عبد الله بن سعيد القاضي عضد في شرح المختصر
واختاره التفتازاني في شرح المقاصد والقوشجي في شرح التجريد بمنع انها

قوله ليس في الازل
اعلم ان الاشاعرة كلهم
متفقون على ان كلامه في
الازل واحد لكن جمهورهم
على ان ذلك الواحد باعتبار
تعلقه لشيء على وجه مخصوص
يكون خبرا وباعتبار تعلقه
بشيء آخر او على وجه آخر
يكون امرا الى غير ذلك
فوفى الازل متصف

قوله ذهب عبد الله بن سعيد القطان من الاشاعرة الى ان كلامه تعالى ليس في الازل امرا او نهيا او غيرهما من الاقسام بل القديم هو الامر المشترك بين هذه الاقسام والاقسام حادثة بحدوث التعلقات والمتعلقات قوله ليس في الازل يقول انه ليس متصفا بشيء من الاقسام في الازل وانما يصير احدها فيما لا يزال بعد حدوث التعلقات والمتعلقات

اى ان هذه الاقسام انواعه اى انواع الكلام فقال لانسلم ان هذه الاقسام
انواع الكلام بل عوارضه اى بل عوارض الكلام بحسب التعلق
الحادث فالكلام ليس بجنس لهذه الاقسام بل هو معروض لها بحسب التعلق
ويجوز خلوه اى خلو الكلام عنه اى عن التعلق ولا يجعل التعلق من حقيقته
اقول فى ردّ هذا الجواب بانه لا يدفع الايراد فان لنا ان نقرر الايراد بوجه آخر
بانا نسلم ان هذه الاقسام ليست انواعا للكلام لكن لا شك انها اقسام للكلام
والكلام مقسم لها ووجود المقسم بدون وجود قسم ما محال وامكان
التقسيم باعتبار العوارض فيلزم عليه اى على عبد الله القول بوجود
قسم ما بدون هذه العوارض لانه قال بوجود المقسم بدون هذه العوارض
ووجود المقسم بدون وجود قسم ما محال كما علم فالقول بوجود المقسم بدون
هذه العوارض مستلزم للقول بوجود قسم ما بدون هذه العوارض وهو اى
وجود قسم ما بدون هذه العوارض لا يعقل لان قسما ما شئ مع عارض من
العوارض فوجود قسم ما وجود عارض ما فالقول بوجود قسم ما بدون هذه العوارض
قول بوجود عارض ما بدون عارض ما ووجود الشئ مع عدمه محال ولزمه
قدم قسم ما مع انه اى عبد الله بن سعيد قال ان القديم هو المشترك
لا قسم ما هذا خلف اى خلاف لما فرضه من قصر القدم على المشترك فتدبر
لعله اشارة الى ان التقسيم بالنسبة الى العوارض على نحوين تقسيم باعتبار العوارض
وتقسيم بعد عروض العوارض والفرق بين التقسيم باعتبار العوارض وبين التقسيم
بعد عروض العوارض ظاهر لا ستترة فيه لان الاول تقسيم من بدو الامر والثانى

قوله اقول واحد اه اقول
سلمنا ان القول ان التقسيم بعد
عروض العوارض ولا يخفى
الفرق بين التقسيم بعد عروض
وبين التقسيم باعتبار ما وامكان
العروض فيلزم القول بوجود
عدم جواز التقسيم بعد عروض
فتدبر جيدا ولا يخفى

قوله
٢٧٥
ان المحل المقصود فى القلب
حتى يكون كالا لعقل وجوده
بدون قسم ما فتامل ١٢

بسم الله الرحمن الرحيم

لتقسيم بعد عروض العوارض لا من بدو الامر وههنا تقسيم بعد عروض العوارض
ولما كان عروض العوارض ولما كان عروض العوارض فيما لا يزال بحسب التعلقات
الحادثة لا في الازل لزم ان لا يتحقق المقسم فيما لا يزال بدون قسم ما وما في الازل
قبل ما لا يزال فلا عروض للعوارض فلا تقسيم ولا اقسام حتى يلزم من القول بوجود الشيء المنقسم بعد
عروض العوارض في الازل بدون وجود الاقسام القول لوجود المقسم بدون قسمها وايضا
لا يكون المعدوم حينئذ اي حين لكانت الاقسام عوارض الكلام لانواعه مكلفا
اذ لا تكليف الا بالاقسام ولا اقسام الا العوارض ولا عوارض الا بالتعلق ولا تعلق
بالمعدوم لان التعلق حادث بعد وجود المكلف مع ان المعدوم مكلف وقد اجاب المصنف
عنه في الحاشية بقوله لعل ابن سعيد يلتزمه فيندفع عنه يعني لعل ابن سعيد يلتزم عدم كون
المعدوم مكلفا فيندفع هذا الرد عن جوابه ورد بان هذا فاسد لان اغراض السفه ٢٧٦
والعبث انما كان على تجويز تكليف المعدوم اذ عند انكار ذلك لا توجه للايراد
فلا يصح الاستخلاص عنه بهذا الوجه وقد كان ابن سعيد انما قال هذا الكلام مستخلصا
عن الايراد المذكور ويدفع بان استخلاص ابن سعيد بهذا عما يرد على ازلية الكلام
لا على تجويز تكليف المعدوم من لزوم السفه والعبث كما هو الظاهر من شرح المواقف
وشرح المقاصد وشرح التجريد وغيرها من الكتب الكلامية وقد قرر بعض الشراح
كلام المصنف بانه ايضا يلزم على مذهب عبد الله بن سعيد ان لا يكون المعدوم
حينئذ اي حين وجد الكلام ولم يصر امرا ونهيا وغيرهما من الاقسام مكلفا اذ لا تعلق
للكلام بفعل المكلف لعدمه في الازل ووجوده فيما لا يزال مع ان المعدوم مكلف
والذاهبون الى ان المعدوم ليس بمكلف قالوا في الاستدلال على مذهبهم

ثانيا بان تكليف المعدوم فرع قدم الكلام بانقسامه وقدم الكلام بانقسامه محال لانه
يلزم قدم علم التناهي يعني يلزم منه كون الامور الغير المتناهية قديمة اذ انقسام
الكلام باعتبار المتعلق فان المتعلق بزيد غير المتعلق بعمرو وضرورة ان
الاضافة تتغاير بتغاير المضاف اليه ومتعلقه معدوم غير متناه فانقسام الكلام
غير متناهية باعتبار عدم تناهي متعلقه فقدم الكلام بانقسامه قدم انقسامه الغير
المتناهية وقدم بعض الامور المتناهية والكلام مذهبا لبعض العلماء لكن قدم
الامور الغير المتناهية باطل بالاتفاق والجواب عن هذا الاستدلال ان الكلام
لا تعدد فيه بالذات وانما التعدد فيه بحسب تعدد المتعلقات وان التعدد
بحسب تعدد المتعلقات تعدد اعتباري فانه اي فان كلامه تعالى
صفة واحدة ازلية لا تعدد فيه بالذات كالعلم والقدرة فان كلواحد من العلم
والقدرة صفة واحدة لا تتعدد الا تعلقاتها فكذا الكلام صفة واحدة لا تتعدد الا
تعلقاتها وانقسامه اي انقسام الكلام الى الانواع كالامر والنهي وغيرهما
والافراد كالامر المتعلق بزيد والامر المتعلق بعمرو بحسب التعلقات لا باختلاف
الذاتيات والتعلقات اعتبارية فالتعدد بحسبها ايضا اعتباري وقدم الامور
الغير المتناهية الاعتبارية ليس بباطل فانه انما يستلزم وجود الامور الغير المتناهية
الاعتبارية في زمان واحد وعدم التناهي في الامور الاعتبارية ليس بباطل هذا
اي خذ ذا **مسئلة** الفعل الممكن وقوعه عن المكلف الذي تمت
شرائط وجوبه وانما قيد بهذا لان الفعل الممكن اذا لم تتم شرائط وجوبه بل
لم تتحقق التكليف به اذ لا يتصور التكليف بدون الوجوب اذا علم الآمر

انتفاء شرط وقوعه اي وقوع ذلك الفعل من المكلف بلا انتفاء شرط
وجوبه فان الآمر اذا علم انتفاء شرط وجوبه لم يتحقق التكليف عنده وقته
اي عند دخول وقت ذلك الفعل وهو متعلق بالانتفاء وعلم الانتفاء معتبر في وقت
الفعل لان العلم بالانتفاء في غير وقته لا مدخل له في توجه التكليف وعدمه كامر الله تعالى
رجلا بالصوم يوم علم موته قبله هل يصح التكليف به اي بذلك الفعل ام لا
قال الجمهور يصح التكليف به خلافا للمعتزلة والامام اي امام الحرمين نص عليه
التاج السبكي في جمع الجوامع وقد استبعد الامام الرازي هذا الخلاف من امام الحرمين
وفي صورة الجهل من الآمر عن انتفاء شرط وقوعه كامر السيد عبده بخياطة
ثوب غدا جاهلا عن بقاء حياته الى غد يصح التكليف به اتفاقا كما نص عليه
ابن الحاجب في مختصره والسبكي في جمع الجوامع وابن الهمام في التحرير وغيرهم في غيرها
قال الفاضل ميرزا جان في حاشيته شرح المختصر ثم اعلم ان ما ذكر من انه ان جهل
الآمر بانتفاء شرط وقوع الفعل صح التكليف اتفاقا مبني اما على جعل المسئلة مثالا
لامر السيد مثلا لعبده او على المراد ان جهل الامر بانتفاء الشرط لا يفيد صحة التكليف
بالفعل المشروط وان كان هذا الجهل من جهة ان الامر هو الله سبحانه غير متصور
كما يقال كما قال ابن الهمام في التحرير وقد تقدم في الباب الثالث في مسئلة
امتناع التكليف بالمحال ان الاجماع منعقد على صحة التكليف بما
علم الله انه لا يقع من المكلف ومعلوم ان كلما لا يقع من المكلف فبانتفاء
شرط من شروطه من ارادة قديمة كارادة الله تعالى او ارادة حادثة
كارادة العبد واشار به الى الخلاف المشهور بين الاشاعرة والمعتزلة من ان الافعال

اما مستنده الى ارادة الله تعالى القديمة او ارادة العبد الحادثة كذا قال الفاضل
مير راجان فى حاشية شرح المختصر وذكر الابهرى فى حاشية شرح المختصر
وقوع الفعل الاختيارى للعبد عندنا مشروط بالارادة القديمة وهى ارادة الله
الله تعالى لان ما لم يشاء لم يكن وبالارادة الحادثة وهى ارادة العبد والا لم تكن
اختيارية وعند المعتزلة ليس مشروطا بالارادة القديمة لانهم قالوا وقوع
الطاعات من العاصى مراد الله تعالى مع انتفائه ووقوع المعاصى منه ليس
مرادا له تعالى مع تحقيق الشرط وقال التفتازانى فى شرح الشرح يعنى لا خلاف
فى ان الفعل المكلف به مشروط بالارادة وان وقع الخلاف فى انه ارادة الله
او ارادة العبد وما ذهب اليه العلامة يعنى قطب الدين الشيرازى فى شرح المختصر
من ان المراد ارادة الله تعالى قديمة كانت او حادثة على اختلاف القولين فبعيد
والله تعالى عالم بكل شئ فعالم بانتفاء الارادة التى هى شرط وقوعه وعلى صحة
التكليف بما علم الله عدم وقوعه اجماع فقد ثبت الاجماع على صحة التكليف مع العلم
انتفاء شرط وقوعه فحكاية الخلاف بين الجمهور وبين المعتزلة وامام الحرمين
ههنا مناقضة لما نقلوا هناك من الاتفاق لانا نقول ذلك الاجماع
بالنظر الى الامكان الذاتى والصحة دون الوقوع كما يدل عليه كلام بعض
المحققين يعنى القاضى عضد عند نقل الاجماع حيث قال فى شرح المختصر
والاجماع منعقد على صحة التكليف بما علم الله تعالى انه لا يقع وان ظن قوم انه
اى التكليف المذكور ممتنع لغيره فانه يدل على ان الاجماع على الامكان الذاتى
لا على الوقوع والا لم يصح مع ظن قوم الامتناع بالغير فالخلاف ههنا

اى فيما علم انتفاء شرط وقوعه عند وقته فى الوقوع اى فى وقوع التكليف به
بعد الاتفاق والاجماع على الصحة اى صحة التكليف به وامكانه صحة ذاتية
وامكانا ذاتيا فالمراد بالصحة فى قوله هل يصح التكليف به الوقوع وفى مسئلة الاجماع
الامكان الذاتى ولا يخفى عليك ان هذا الجواب لا يساعده كلام القوم فان الاسبوى
صرح فى شرح المنهاج ان التكليف بما علم الله تعالى انه لا يقع جائز وواقع اتفاقا
والتفتازانى قال فى شرح الشرح بالترقى على قول القاضى عضد والاجماع منعقد
على صحته بل على وقوعه فكيف يصح قوله الاجماع بالنظر الى الامكان الذاتى و
دلالة كلام بعض المحققين عليه ممنوعة كيف والظاهر ان ضميره فى قوله وان ظن
قوم انه ممتنع لغيره انتهى راجع الى ما علم الله تعالى لا الى التكليف ومنشأ غلط
المصنف ارجاع ضميره الى التكليف والحق فى دفع المناقضة التوفيق بين ٢٨٠
نقل الاجماع المذكور وحكاية هذا الخلاف بما قال التقى السبكى فى شرح المنهاج
من ان ما علم انتفاء شرطه على قسمين الاول ما يتبادر الذهن الى فهم عين الطلاق
التكليف كالجبوة والتميز وهذا هو الذى خالف فيه الامام والثانى ما لا يتبادر الذهن
كتعلق علم الله بان زيدا لا يؤمن فان انتفاء هذا التعلق شرط فى وجود ايمانه
لكن السامع يقضى بامكان ايمان زيد غير ناظر الى هذا الشرط وهذا لا يخالف فيه
الامام ولا غيره وهو ما سبق نقل الاجماع عليه والدليل لنا على مذهب الجمهور
من صحة التكليف بالفعل المذكور لو لم يصح التكليف بالفعل الممكن الذى تحقق
شرائط وجوبه وعلم الامر انتفاء شرط وقوعه عند وقته لم يعلم احد من المكلفين
انه اى ان هذا المكلف مكلف قبل وقت الفعل يعنى لم يعلم احد قبل

وقت الفعل انه مكلف بذلك الفعل فقوله قبل وقت الفعل متعلق
بقوله لم يعلم جوازا ان يكون لا يوجد شرط من شروط وقوع ذلك
الفعل كالحيوة والعقل فى وقت الفعل فى نفس الامر فيمكن ان يعلم الآمر
بانتفاء شرط من شروط وقوع الفعل عند وقت الفعل فيكون التكليف
على تقدير عدم الصحة محتملا ولا علم بشئ مع احتمال عدمه مع انا نعلم قبل
وقت الفعل بالتكليف ضرورة وقد انكر قوم العلم بالتكليف قبل
اى قبل وقت الفعل وهو مختار امام الحرمين كما ذكره التقى السبكى
فى شرح المنهاج وذلك اى الانكار المذكور باطل للاجماع الذى حكاه القاضى
ابو بكر الباقلانى ورواه ابن الحاجب فى المختصر عن القاضى على تحقق الوجوب
اى وجوب الفعل على المكلف قبل التمكن اى قبل كون المكلف قادرا على
الفعل بدليل وجوب الشروع فى الواجب الموسع والعمرى بنية
اداء الواجب اجماعا وهو اى وجوب الشروع المذكور فرع تحقق الوجوب
واذا تحقق الوجوب لعلم المكلف اذ لا فائدة فى التحقق بدون العلم وما قال
والد اوستاذ اوستاذ ظاهر ان الاجماع بدون العلم غير معقول انتهى
لا افهم مراده لان الكلام فى علم المكلف قبل الفعل بانه مكلف لا فى علم اهل
الاجماع بان التكليف او الوجوب تحقق قبل الفعل والعلم بالوجوب
يتضمن العلم بالتكليف فالاجماع على تحقق الوجوب قبل التمكن يتضمن الاجماع
على تحقق العلم بالتكليف قبل التمكن والذاهبون الى عدم صحة التكليف بما علم
عدم شرطه قالوا فى الاستدلال على مذهبهم اولا بانه لو صح التكليف بالفعل

بما علم الآمر انتفاء شرطه لزم ان لا يكون الامكان شرطا في التكليف لان ما عدم
شرطه اى ما صح عليه الحكم بذلك وهو في معنى ما علم عدم شرطه كذا في شرح المنار
غير ممكن لان وجود المشروط بدون الشرط محال واللازم منتف اذ الامكان
شرط التكليف قلنا في الجواب عن هذا الاستدلال الشرط الامكان العادي
اى الامكان الذي هو شرط التكليف ان يكون حاصلا اتى فعله عادة عند حضور
وقته واجتماع شرائطه وهو غير الامكان الذي هو شرط وقوعه وهو اجتماع
شرائطه بالفعل وهذا التصريح من المصنف على وفق تصريح ابن الحاجب والقاضي
عضد بان الذي اختلف في كونه شرطا للتكليف بالفعل هو الامكان العادي وليس
الامر على ما زعمه العلامة قطب الدين الشيرازي في شرح المختصر من انه الامكان
الذاتي كذا افاد الفاضل ميرزا جان في حاشيته شرح المختصر فان عنوا بالامكان
في قولهم الامكان شرط التكليف الامكان الوقوعي لانسلم انتفاء اللازم اذ الامكان
الوقوعي ليس بشرط للتكليف وان عنوا به الامكان العادي لانسلم الملازمة لان
عدم الشرط بالفعل لا ينافي الامكان العادي اذ غايته عدم الشرط بالفعل امتناع
الفعل لعدم الشرط بالفعل وهو اى الامكان العادي لا ينافي الامتناع
لغيره وقلنا ايضا في الجواب عن هذا الاستدلال بان هذا الدليل منقوض
بجهل الآمر بعدم الشرط حال عدم الشرط في الواقع اى بان يكون شرط
وقوع الفعل معدوما في الواقع ولا يعلمه الآمر فان عدم امكان الفعل الذي
عدم شرطه بالنسبة الى المامور مشترك بين ان يكون الآمر عالما بعدم شرطه
كما في امر الله تعالى اوجاهلا كما في الشاهد مثل امر السيد غلامه من غير تاثير للعلم

الامر او جهله فی ذلک اذ لا دخل للعلم فی الامکان والامتناع فانه ای العلم
تابع للمعلوم ای کان المعلوم ممکنا یتعلق العلم بامکانه وان کان ممتنعا یتعلق
العلم بامتناعه بل عدم امکان الفعل لو کان انما کان لعدم الشرط فی الواقع او عند
عدم الشرط یمتنع وجود المشروط بل یجب عدمه بسبب عدم الشرط فیلزم ان لا یصح
التکلیف بالفعل الذی جهل الامر انتفاء شرط وقوعه وقد صح اتفاقا فانتقض
الدلیل والذاهبون الی عدم صحة التکلیف بالفعل المذکور قالوا فی الاستدلال
علی مذهبهم ثانیا بانه لو صح التکلیف بالفعل مع علم الآمر بانتفاء شرطه
صح التکلیف به مع علم المامور المکلف بانتفاء شرطه لان المانع من عدم صحة
التکلیف بالفعل الذی علم المامور انتفاء شرطه لا یتصور غیر عدم حصول الفعل
فی الواقع وعدم الحصول مشترک بین ما اذا علم الامر بانتفاء الشرط وبین
ما اذا علم المامور بانتفاء الشرط فلا یصلح مانعا اذ لو کان مانعا فی صورة علم المامور
کان مانعا فی صورة علم الامر وفی صورة علم الآمر لیس بمانع عندکم فلا یکون
مانعا فی صورة علم المامور واللازم وهو صحة التکلیف بالفعل مع علم المامور
بانتفاء شرطه باطل اتفاقا اذ لا یصح التکلیف بالفعل مع علم المامور بانتفاء
شرط الفعل بالاتفاق قلنا فی جواب هذا الاستدلال بانا لا نسلم ان المانع من
التکلیف فی صورة علم المامور بانتفاء الشرط لیس الا ما ذکرتم من عدم الحصول
بل ههنا مانع آخر وهو انتفاء فائدة التکلیف مع علم المامور بانتفاء الشرط
وهو الابتلاء بخلاف ما اذا جهل المامور وعلم الامر فانه یمکنه الفعل بوجود الشرط
بالنظر الی اعتقاده امکان وجود الشرط فیصیر مطیعا وعاصیا بالعزم علی الفعل

والترك و بالبشر والكراهة له فحصل الابتلاء و بالجملة عدم التكليف في صورة علم
المامور به بانتفاء الشرط كانتفاء الفائدة اى فائدة التكليف **مسئلة**
اسلام الصبى العاقل صحيح وان لم يكن مكلفا به لكون العقل الكامل معتبرا
في التكليف وكون اصل العقل كافيا في الصحة بدليل اسلام علي رضي الله
عنه اخرج البخاري في تاريخه عن عروة قال اسلم علي وهو ابن ثمان سنين
والحاكم من طريق ابن اسحاق انه اسلم وهو ابن عشر سنين وعن ابن عباس رض
وضع النبي صلى الله عليه وسلم الراية الى علي يوم بدر وهو ابن عشرين سنة
وقال صحيح على شرط الشيخين قال الذهبي بل النص على انه اسلم وله اقل من
عشر سنين بل نص على انه اسلم وهو ابن سبع او ثمان سنين وقال شيخنا الحافظ
فعلى هذا يكون عمره حين اسلم خمس سنين لان اسلامه كان في اول البعث ومن
البعث الى بدر خمس عشرة فلعل فيه تجوزا بالغاء الكسر الذي فوق العشرين حتى يوافق
قول عروة قالوا وصح النبي اسلامه وكان ماخوذا من اقراره على ذلك وقد اخرج
الحاكم عن عفيف بن عمرو ان العباس رض قال له في اول البعث لم يوافق محمدا على
دينه الا امرته خديجة وهذا الغلام علي بن ابيطالب رض قال عفيف فرايتهم يصلون
فوددت اني اسلم حينئذ فاكون رابع الاسلام قال شيخنا المصنف يعني بن الهمام
وقد يقال تصحيحه عليه الصلوة والسلام ان اريد في احكام الآخرة فمسلم وكلامها
في تصحيحه في احكام الدنيا والآخرة حتى لا ترث اقاربه الكفار ونحو ذلك ولم ينقل
انه صلى الله عليه وسلم صححه في حق هذه الاحكام بل في العبادات فانه كان يصلي
معه على ما هو ثابت ونحو ذلك نعم لو نقل من قوله صلى الله عليه وسلم صحت

ان علي رضي الله عنه اسلم وهو ابن سبع او ثمان او عشر سنين على اختلاف الرواة
قالوا وصح النبي صلى الله عليه وسلم اسلامه فاذا كان يصح منه وقد يقال ان تصحيحه في احكام الآخرة فقط كما ذهب اليه الشافعي رضي الله عنه والكلام في تصحيحه في احكام الدنيا والآخرة حتى لا يرث اقاربه الكفار ونحو ذلك ولم ينقل

اسلامه امكن ان يصرف اليه باعتبار الجهتين لكن لم ينقل ذلك وقد اورد هذا
السؤال على خلاف هذا الوجه وعلى ما ذكرنا هو الوجه انتهى قلت ولقائل ان يقول
تصحيح اسلامه في حق الصلوة تصحيح ظاهر له دلالة في سائر الاحكام المختصة بالاسلام
دنيا واخرى ومن ثمة حكم باسلام كافر صلى الى قبلتنا في جماعتنا حتى يجري عليه
سائر الاحكام المتعلقة بالاسلام فلا يحتاج في تصحيحه في سائر الاحكام الاسلامية
نقل تصحيحه في كل حكم منها فانتفى القول بانه يصح في احكام الآخرة لا الدنيا كما
ذهب اليه الشافعي وزفر ثم قال صاحب الكشف وكلامنا في صبي عاقل يناظر
في وحدانية الله تعالى وصحة رسالة الرسول صلعم ويلزم الخصم على وجه لا يبقى
في معرفته شبهة والله اعلم كذا في التقرير شرح التحرير قال فخر الاسلام البزدوي
والقاضي ابو زيد وشمس الائمة الحلواني وموافقوهم يثبت اصل وجوب الايمان
عليه اي على الصبي لسببية حدوث العالم بما فيه من الآيات الدالة على الوحدانية
لله تعالى لنفس وجوب الايمان لان الوجوب لا يثبت بالامر لتعلق صحته بكون المامور من اهل الفهم بل
ما سبابه اذا لم يخل الوجوب عن حكمة وتضمن فائدة والامر بعد ذلك لالتزام
ادار الواجب في الذمة لسبب الوجوب وسبب وجوب الايمان حدوث العالم
لا وجوب الاداء اي لا ثبوت وجوب ادار الايمان عليه لان وجوب الادار
بالخطاب والصبي ليس باهل للخطاب لان اهلية الصبي للخطاب منوطة بكمال العقل
واعتداله وهو لا يثبت الا بالبلوغ قال فخر الاسلام في اصوله لا تكليف ولا خطاب
على الصبي لمجرد العقل انتهى وهذا القول من فخر الاسلام منشاء قول استاذ
الاستاذ الذي ظننته عجبا منه في صدر الباب الاول من المقالة الثانية

ولا صحة له لان الكلام في ذلك المقام في وجوب الاداء الذي فيه التكليف لا في
الوجوب الذي قال فخر الاسلام بثبوته على الصبي العاقل ههنا فاذا اسلم
الصبي عاقلا وقع اسلامه فرضا لان صحته لا تتوقف على وجوب الاداء
بل على مشروعيته كصوم المسافر اي كما اذا صام المسافر في رمضان
وقع الصوم منه فرضا ثم هو في نفسه غير متنوع الى فرض ونفل بل لا يحتمل النفل
اصلا فلا يجب على الصبي العاقل تجديد اسلامه حال كونه بالغا
كما لا يجب على المسافر الصائم في السفر تجديد صومه في الحضر وبذا لتعجيل الزكوة
بعد السبب لوجوبها فصار اداء الايمان في حقه كتعجيل الزكوة من المكلف بعد
وجوبها قبل وجوب اداءها عليه فان قيل جواز تعجيل الحكم بعد تحقق سببه وجوبه
قبل وجوبا دائه يتوقف على السمع لان سقوط ما يجب اذا وجب بالفعل قبل ٢٨٦
الوجوب على خلاف القياس قلنا نعم قد ورد وهو اسلام علي كما عرفت فالصبي
يصلح عذرا في سقوط وجوب الاداء لان وجوب الاداء مما يحتمل السقوط بعد الوجوب
بعذر الموم والاغماء بخلاف نفس الوجوب فان نفس الوجوب لا يحتمل السقوط
بحال والصبي لا ينافيه فيبقى نفس الوجوب ولهذا لو اسلمت امرأة الصبي وهو
باباه بعد ما عرضه القاضي عليه ليفرق بينهما كذا ذكر التمرتاشي في التلويح ونقله
اي اصل وجوب الايمان عن الصبي العاقل شمس الائمة السرخسي كما نص عليه
ابن امير الحاج في التقرير وصاحب الكشف وغيرهما فقال لا وجوب على الصبي
ما لم يبلغ وان عقل لعدم حكمه اي حكم اصل الوجوب وهو اي حكم
اصل الوجوب وجوب الاداء ولا يثبت وجوب الشيء بدون حكمه وان كان

سبب الوجوب ومحله قائما لكن لو ادى الايمان بالاقرار مع التصديق وقع
الايمان المودى فرضا لان عدم الوجوب انما كان لسبب عدم الحكم فقط و
الا فالسبب والمحل قائم فاذا وجد الحكم الذى هو الاداء وجد الوجوب بمقتضى
الاداء كما قدمناه من صوم المسافر وكاداء صلوة الجمعة فى حق من لا تجب عليه
فانه يصير به مودیا للفرض وان لم يكن وجوبها ثابتا فى حقه قبل الاداء وذكر
ابن امير الحاج فى التقرير فيه اى فيما ذهب اليه شمس الائمة السرخسى نظر لانا
لا نسلم ان حكمه اى حكم اصل الوجوب ذلك اى وجوب الاداء بل
ذلك اى وجوب الاداء حكم الخطاب المتعلق بالمكلف الا ترى الى
ان النائم والمغمى عليه تجب عليهما القضاء فلا بد من الوجوب مع انه لا وجوب
للاداء عليهما البتة فلو كان وجوب الاداء من احكام اصل الوجوب لم يتحقق الوجوب
ههنا بدون وجوب الاداء واذا لم يكن وجوب الاداء حكم اصل الوجوب كيف
يلزم من انتفاء وجوب الاداء انتفاء اصل الوجوب وانما حكمه اى
حكم اصل الوجوب صحة الاداء عن الواجب يعنى اذا اداه يقع مسقطا
للواجب ومانعا عن توجه الخطاب اليه وصحة الاداء متحققة فى الصبى العاقل فيثبت
اصل الوجوب لوجود المقتضى وعدم المانع ولهذا قال ابن الهمام فى التحرير والاول
يعنى قول فخر الاسلام اوجه **مسئلة** العقل شرط التكليف اذ به
اى بسبب العقل الفهم اى فهم الخطاب وهو شرط التكليف فالقول باشتراط
الفهم استلزم اشتراط العقل الذى به الاهلية للتكليف ولما اطلق الحكماء وغيرهم
لفظ العقل على معان كثيرة احتيج الى تفسيره بما هو المراد منه ههنا فاقول ان الحنفية

كفخر الاسلام وصدر الشريعة وابن الهمام ومن قبلهم وبعدهم قالوا ان العقل
نور في بدن الادمي يضيئ به طريق يبتدر به من حيث ينتهي اليه درك الحواس
فيبتدي المطلوب للقلب فيدركه القلب بتامله بتوفيق الله تعالى عز وجل
ومعنى ذلك انها قوة للنفس بها يتنقل من الضروريات الى النظريات فقولهم
نور اي قوة تشبيهة بالنور في انه بها يحصل الادراك ليضئ اي يصير ذا ضوء
اي بذلك النور طريق يبتدر به اي بذلك الطريق والمراد به الافكار وترتيب
المبادي الموصلة الى المطالب ومعنى اضاءتها تصيرها بحيث يهتدي القلب
اليها ويتمكن من ترتيبها وسلوكها توصلا الى المطلوب وقولهم من حيث ينتهي اليه
متعلق يبتدر والضمير في اليه عائد الى حيث اي من محل ينتهي اليه ادراك
الحواس فيبتدي اي ينظم المطلوب للقلب اي الروح المسمى بالقوة العاقلة ٢٨٨
والنفس الناطقة فيدركه القلب بتامله اي التفاته اليه والتوجه نحوه بتوفيق
الله تعالى والهامه لا بتاثير النفس وتوليدها فان الافكار معدات للنفس و
فيضان المطلوب انما هو بالهام الله سبحانه وتعالى كذا في التلويح ثم ذلك
اي العقل متفاوت في افراد الناس بحسب الفطرة بالاجماع وبشهادة
من الآثار ولا بناط التكليف بكل قدر من العقل بل رحمة الله اقتضت
ان يناط بقدر معتد به فانيط التكليف بالبلوغ اي بلوغ الادمي حال
كونه عاقلا غير مجنون لان البلوغ مع العقل مرتبة كمال العقل فلها اعتداد
ويعرف كونه عاقلا بالصادر عنه من الاقوال والافعال فان كانت على سنن واحد
كان معتدل العقل وان كانت متفاوتة كان قاصر العقل فالتكليف دائر عليه

اى على البلوغ عاقلا وجودا وعدما قال البيهقى فى السنن الصغرى نحوه
فى المعرفة الاحكام انما تعلقت بالبلوغ بعد الهجرة وقبلها
اى قبل الهجرة الى عام الخندق كانت تتعلق بالتمييز انتهى وكان
عام الخندق بعد الهجرة سنة رابعة او خامسة على اختلاف الرواية قيل فى
قول البيهقى نظر لانه قد ثبت فى الصحاح ان جابرا وابن عمر رضى الله عنهما
عرضا على رسول الله صلعم يوم احد وهما دون خمس عشرة سنة فلم يقبلهما وعرضا
عليه صلعم يوم الخندق وهما ابنا خمس عشرة سنة فقبلهما ولم يردهما وهذا
دليل صريح على ان البهما دلم يكن فرضا عليهما يوم احد فثبت انا طة الاحكام
قبل عام الخندق بالبلوغ وقول البيهقى تائيد لانا طة الاحكام بالبلوغ كذا
فى بعض المشروح وقال ركبت الاله ابادى هذا بيان واقع انتهى واذا ثبت
انا طتها بالبلوغ فلا يجب اداء شئ على الصبى ولو عاقلا هذا هو مختار
فخر الاسلام فى اصوله والقاضى الامام ابى زيد فى التقويم وهو الصحيح لان الايجاب
على الصبى مخالف لظاهر النص كما سياتى ولظاهر الرواية ايضا كذا فى الكشف
خلافا لابى منصور الماتريدى وكثير من مشائخ العراق من الحنفية والمعتزلة
فى وجوب الايمان اى وجوب اداء الايمان فانهم ذهبوا الى عقاب
اى عقاب الصبى العاقل بتركه اى بترك الايمان لمساواة الصبى العاقل
البالغ فى كمال العقل وانما عذر فى اعمال الجوارح لضعف البنية بخلاف
عمل القلب غير ان عند هولاء المشائخ كمال العقل معرف للوجوب كالخطاب
والموجب هو الله تعالى بخلاف المعتزلة فان العقل عندهم موجب بذاته كما

ان العبد یوجد لافعاله کذا فی التقریر وفی الکشف قالوا انما وجبت معرفة الله
تعالی علی العاقل البالغ باعتبار ان عقله کامل بحیث یحتمل الاستدلال
فاذا بلغ عقل الصبی هذا المبلغ کان هو والبالغ سواء فی وجوب الایمان
وانما التفاوت بینهما فی ضعف البنیة وقوتها فیظهر التفاوت فی عمل الارکان
لا فی عمل القلب انتهی وایضاً فیه قلت وهذا القول موافق لقول الفریق
الاول یعنی المعتزلة من حیث الظاهر سوی انهم یجعلون نفس العقل موجبا
وهولاء یقولون الموجب هو الله تعالی والعقل معرف کالخطاب انتهی وذکر
الامام نور الدین فی الکفایة ان وجوب الایمان بالعقل روی عن ابی حنیفة
رحمه الله وذکر الحاکم الشهید فی المنتقی عن ابی یوسف عن ابی حنیفة انه قال
لا عذر لاحد فی الجهل بخالقه لما یری من خلق السموات والارض وخلق
نفسه وسائر خلق ربه اما فی الشرائع فمعذور حتی تقوم به الحجة وخلافاً
للقاضی ابی زید الدبوسی حیث قال القاضی ابو زید فی التقویم بوجوب
جمیع حقوق الله تعالی من الایمان وغیره علیه ای علی الصبی العاقل
الا ان الاداء سقط لعذر الصبی لقصور البدن والدلیل لنا اولا قوله
صلی الله علیه وآله وسلم رفع القلم عن ثلثة عن النائم حتی
یستیقظ عن نومه وعن الصبی حتی یحتلم ای یبلغ وعن المجنون
حتی یعقل رواه ابو داؤد والنسائی والحاکم وصححه فمعناه کما قال
النووی امتناع التکلیف لا انه رفع بعد وضعه انتهی وصح ان یکون الرفع
بالنسبة الی المیز بعد الوضع والله تعالی اعلم وجیب عنه بحمل الحدیث

على الشرائع دون الايمان كما قال العراقيون وللقاضي ابي زيد ان القول
النائم اصل الوجوب ثابت عليه وان سقط عنه الاداء لعذر النوم فلولا
رفع القلم على نفي اصل الوجوب لدل في النائم ايضا وهو خلاف
الاجماع ولما كان يرد ان الصبي العاقل اذا لم يجب عليه الايمان ينبغي ان
لا يعرض عليه السلام ولا يضرب على الصلوة بعد اسلامه وجه مع انه يعرض
الاسلام ويضرب على الصلوة اجاب عنه بقوله وعرض الاسلام
عليه اي على الصبي بعد اسلام زوجته لصحته اي لصحة الاسلام
من الصبي لا لوجوبه اي لا لوجوب الاسلام على الصبي وضربه اي
ضرب الصبي لعشر على الصلوة بسبب تركها لقوله صلى الله عليه وسلم
مروا الصبي بالصلوة اذا بلغ سبع سنين واذا بلغ عشر سنين فاضربوه ٢٩١
عليها قال الترمذي حسن صحيح وصححه ابن خزيمة والحاكم على شرط مسلم تاديبا
ليتخلق باخلاق المسلمين وللاعتياد اي ليعتاد الصلوة في المستقبل
فهو نفع من المنافع كالبهيمة اي كضربها على بعض الافعال فعنه صلى الله عليه
وآله وسلم تضرب الدابة على النفار ولا تضرب على العثار رواه ابن عدي
في الكامل الا انه ذكر انه من مناكير عباد بن كثير كذا في التقرير شرح التحرير لا
تكليفا اي لا للتكليف وكونه مكلفا بالصلوة والدليل لنا ثانيا عدم
الفساخ نكاح المراهقة اي التي قاربت البلوغ ولم تبلغ هذا في
في اللغة واما عند الفقهاء فهي التي بلغت ادنى مدة البلوغ وهي سبع سنين
ولم تبلغ اذا كانت بين ابوين مسلمين تحت زوج مسلم لعلمه وصفه اي

الایمان یعنی لعدم بیان المراہقۃ صفۃ الایمان اذا عقلت واستوصفت بالایمان
فلم تقدر علی وصفہ ذکرہ فی الجامع الکبیر فلو کان الصبی العاقل مکلفا بالایمان
لبانت من بین وجہا بخلاف البالغۃ فانہا اذا استوصفت بالایمان فلم تقدر
علی وصفہ ینفسخ نکاحہا اقول وفیہ ای فی ہذا الدلیل انہ ای عدم الفساخ
نکاح المراہقۃ لعدم وصفہ لا یبطل مذہب القاضی ابی زید لانہ لا یدل
علی نفی اصل الوجوب ای وجوب الایمان عن المراہقۃ العاقلۃ فیحتمل
ان یثبت اصل وجوب الایمان علیہا ویسقط ادار الایمان عنہا بعذر الصبی
فعدم الفساخ نکاح المراہقۃ مع عدم وصف الایمان لعدم وجوب ادار
الایمان علیہا لا لعدم اصل الوجوب علیہا والحجۃ لنا علی القاضی ابی زید
خاصۃ انہ لو کان جمیع حقوق اللہ واجبا علیہ ای علی الصبی العاقل
ثم سقط الوجوب بعد ثبوتہ لعذر الصبی دفعا للحرج اذ لا یتوجہ
علیہ الخطاب بالادار فی حال الصبی والقضاء مستلزم للحرج البین لکان
الصبی الاتی بجمیع حقوق اللہ کالصلوۃ والصوم وغیرہما من العبادات
موددیا للواجب کالمسافر اذا صام رمضان فی السفر واللازم
وہو کون الصبی الاتی بہ مودیا للواجب باطل اتفاقا اذ الکل متفقون
علی ان العبادات التی یاتی بہا الصبی العاقل نافلۃ وحیث لم یقع المودی
عن الواجب بالاتفاق دل علی انتفاء الوجوب اصلا ولما کان ہہنا مظنۃ
سوال وہو انہ لا ملازمۃ بین اطراف الشرطیۃ احنی بین قولہ لو کان واجبا
علیہ ثم سقط الوجوب دفعا للحرج وبین قولہ لکان الاتی مودیا للواجب

قولہ اصل الوجوب ای وجوب الادار بل یحتمل ان یکون الادار ساقطا بعذر الصبی ۱۲ منہ رح

۲۹۲

قولہ لکان الاتی الصلوۃ والصوم من العبادات ۱۲ منہ رح

او يجوز ان يكون اسقاط العبادات عن الصبى من قبيل اسقاط الركعتين فى الرباعية
عن المسافر وظاهر ان المسافر اذا اتى بالركعتين الاخريين فى الرباعية لا يكون
معذورا للواجب اجاب عنه بقوله وليس سقوط وجوب حقوق الله عن الصبى
رخصة اسقاط كسقوط وجوب الركعتين فى الرباعية عن المسافر لعدم
الاثم للصبى فى تيان حقوق الله تعالى بالاتفاق وفى رخصة الاسقاط
يكون الاثم فى الاتيان عندنا كما اذا صلى المسافر اربعا يأثم تدبر فيه فانه
دقيق وقيل اشارة الى ان عدم الاثم لا يدل على كونه رخصة اسقاط اذ لا يلزم
من عدم التأثيم فى كل ما هو رخصة اسقاط كالمسافر اذا ادى اربعا فانه لا يأثم بادائه
الركعتين الاخريين بل يكون مسيئا بالجمع بين النفل والفرض فى تحريمة واحدة
وكذا صاحب الخف اذا ادخل الماء داخل الخف وغسل الرجلين لا يكون
آثما نعم عدم ادائه الواجب لازم كلى لرخصة الاسقاط وهو عين المتنازع فيه

مسئلة الاهلية اهلية الانسان للشئ صلاحيته لصدور ذلك
الشئ وطلبه منه وهى فى لسان الشرع عبارة عن صلاحيته للحكم وهى ضربان
اهلية الوجوب واهلية الاداء فاهلية الوجوب عبارة عن صلاحيته لوجوب الحقوق
المشروعة له وعليه واهلية الاداء عبارة عن صلاحيته لصدور الفعل منه على وجه
يعتد به شرعا ثم اهلية الاداء نوعان كاملة بكمال العقل والبدن وهو يكون
عند كونه عاقلا بالغا فيلزمه الاداء عليه عند هذه الاهلية وقاصرة لقصور
العقل والبدن كليهما كالصبى الغير العاقل او احدهما اى احد من العقل
والبدن كالصبى العاقل فان بدنه قاصر والمعتوه البالغ وهو البالغ الذى

لايتميز بين النفع والضرر ويختلط في كلامه فبعض كلامه يشبه كلام العقلاء وبعضه
يشبه كلام المجانين فعقله قاصر والكان بدنه كاملا بالبلوغ والثابت معها
اى مع الاهلية القاصرة صحة الاداء بحيث لو ادى الفعل صح اداءه لا وجوب
الاداء والتفصيل في الصبى ان ما يكون مع الاهلية القاصرة ستة لانه
اما حق الله وهو اى حق الله ثلثة حسن محض اى لا يحتمل حسنه القبح
بان سقط حسنه ويصير قبيحا غير مشروع بوجه وقبيح محض اى لا يحتمل قبحه
الحسن بان يسقط قبحه ويصير حسنا مشروعا بوجه وبين بين اى متردد بين
الحسن والقبح بانه قد يحسن وقد يقبح واما حق العبد وهو ايضا ثلثة نافع
محض بحيث لا يكون فيه شائبة من الضرر وضار محض بحيث لا يكون فيه
شائبة من النفع ودائر بينهما اى بين النفع والضرر بحيث يكون نافعا ٢٩٤
بوجه وضارا بوجه آخر والاول اى ما هو حق الله تعالى وحسن محض لا يحتمل حسنه
القبح كالايمان لا يسقط حسنه اى حسن الايمان وفيه اشارة الى ان الايمان
نفع محض للعبد لانه اى الايمان مناط سعادة الدارين من دار الدنيا
والدار الآخرة اما سعادة دار الدنيا فلان العبد يصير بالايمان معصوم الدم
ومحفوظا عن الخزية ومعززا بين المسلمين واما سعادة الدار الآخرة فانه
يترتب عليه الثواب والخلاص عن عذاب الله تعالى واذا كان في الايمان
نفع محض فيصح الايمان منه اى من الصبى لكون الايمان نفعا محضا
لا يشوبه ضرر والاهلية الصبى للثواب وكيف لا يصح الايمان من الصبى والفرض ان الايمان
وجد من الصبى حقيقة فكذا حكما وتخلف الوجود الحكمى عن الوجود الحقيقى انما يكون

للحجر عنه بالشرع والحجر اى المنع للصبى من الايمان وعدم اعتبار ايمانه من
الشرع لم يوجد لحسن الايمان حسنا لايحتمل ان يكون قبيحا بحال ولو كان
محجورا عنه لكان قبيحا من ذلك الوجه ولكونه نفعا محضا لايشوبه ضرر و
لايليق هذا المنع بالشرع فان الشارع حكيم والحكيم لايليق به ان يحجر عما هو
مناط سعادة الدارين ولما كان يرد ههنا سوال وهو ان الايمان كيف
يكون فيه نفع محض مع قد يكون فيه ضرر فى احكام الدنيا كحرمان الميراث عن
مورثه الكافر والفرقة بينه وبين زوجته المجوسية ولاشك فى انهما ضرران
حصلا لاجل الايمان فانه لولم يومن لما حرم من الميراث ولا انفسخ نكاح زوجته
اجاب عنه بقوله وضرر حرمان الميراث للصبى المومن من مورثه الكافر

٢٩٥

وفرقة النكاح بين الصبى المؤمن وزوجته المجوسية لكفر القريب
اى قريب الصبى وهو مورثه وهذا فى حرمان الميراث و لكفر الزوجة اى زوجة الصبى
وهذا فى فرقة النكاح لا بسبب ايمان الصبى فهما مضافان اليهما لا اليه لان الاسلام شرع
عاصما للحقوق لا قاطعا لها فحاصله منع كون الضرر فى الايمان بانا لانسلم
ان هذين الضررين اللذين لحقا للصبى بعد الايمان بسبب الايمان بل لبقاء قريبه
و زوجته كافرين فانهما لو لم يبقيا على الكفر بل اسلما معه لم يحرم الصبى من
الميراث ولم ينفسخ النكاح ولو سلم لزوم ذلك للايمان بان كلا واحد من الضررين اعنى
حرمان الميراث و فرقة النكاح بسبب ايمان الصبى فحكم الشارع الموجب بثبوت
ذلك الشئ صحته وحكمه وضع الشئ لذلك الحكم لاحكم يلزم الشئ من حيث
انه من ثمراته تبعا لا قصدا و وضع الايمان ليس لحرمان الميراث و الفرقة

بين الزوجة وبينه وان لزم حرمان الميراث والفرقة عند الايمان بانهما من
ثمراته ولوازمه التابعة لوجوده بل وضعه لسعادة الدارين فهو اى
ضرر حرمان الميراث وفرقة النكاح لسبب الايمان بالتبع اى تبعا
لوجوده لا قصدا اليه يعنى لزومه من ضرورة الحكم بصحة الايمان لانهما من
لوازمه لا ان يكون الحكم بصحة الايمان لاجله قصدا اليه وكم من شئ
ثبت تبعا لا قصدا ولا يعد الضرر التبعى فيكون فى الايمان نفع
محض مع ان الاسلام موجب لارث الصبى من مورثه المسلم فلم يكن لازمه
محصورا فى حرمان الميراث ويعود ملك نكاحه اذا كانت زوجته اسلمت
قبله فيتعارض النفع والضرر ويتساقطان فيبقى الاسلام فى نفسه نفعا
محضا وصار هذا كقبول هبة القريب من الصبى يصح مع ترتب
العتق اى عتق القريب على قبول الهبة يعنى اذا كان قريب الصبى فوهب
محرم من الصبى عند الشخص فوهب هذا الشخص ذلك القريب للصبى
فقبل الصبى يصح قبول الصبى تلك الهبة ويصير ذلك القريب معتقا
على الصبى وعتق القريب على الصبى ضرر محض للصبى لزم الهبة وقبولها تبعا
لوجودها لان الحكم الاصلى للهبة انما هو الملك بلا عوض لا العتق المرتب
عليها فالعتق لزم من خارج وهو ملوكية القريب بالتبع والثانى
اى ما هو حق الله تعالى وقبيح لا يحتمل قبح الحسن كالكفر فانه قبيح من
كل شخص فى كل حال والمراد من كونه حق الله تعالى ان حرمته حق كحرمة الزنا و
حرمة شرب الخمر والقياس ان لا يصح الكفر من الصبى لانه ضرر

قوله فهو بالتبع لان
وضع الايمان باذات
ليتحقق به انى لغة
مع ارباب الشقاوة
فيترتب عليها احكامها
تبعا لوجوده ١٢
منه رحمه الله تعالى
٢٩٦

محض لا يشوبه منفعة وذلك لا يصح من الصبى كاعتاق عبده وطلاق
امرأته وهبة ماله والدليل عليه انه لو ارتد فى الصبى ويلغ كذلك لا تقتل
ولو صحت ردته لوجب قتله بعد البلوغ وعليه اى على عدم صحة
الكفر من الصبى الشافعى وابو يوسف آخرا وفى المبسوط وهو رواية
عن ابى حنيفة لكن يصح الكفر من الصبى العاقل فى احكام الدنيا والآخرة
استحسانا عندنا اى عند ابى حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى وفى احكام
الآخرة يصح الكفر من الصبى العاقل اتفاقا بين ابى حنيفة ومحمد وبين
ابى يوسف والشافعى على ما يشير اليه عبارة شمس الائمة السرخسى فى اصول
الفقه وكان اطلاق لفظ المبسوط والاسرار يدل على عدم الصحة عند ابى يوسف
والشافعى فى احكام الآخرة ايضا والاول هو الصحيح لان دخول الجنة مع
الشرك حقيقة والعفو عن الكفر من غير توبة خلاف العقل والنص كذا فى
كشف البزدوى وذكر فى اصول فخر الاسلام وشروحه والتنقيح متن التوضيح
وشرحه التلويح والتقرير شرح التحرير فى وجه صحة الكفر من الصبى العاقل
فى احكام الآخرة اتفاقا ما حاصله وان لم يصح الكفر من الصبى العاقل بل
عفى عنه وجعل مومنا لصار الجهل بالله تعالى علما به لان الكفر جهل بالله تعالى
وصفاته واحكامه على ما هى عليه والجهل لا يجعل علما فى حق العباد فكيف فى
حق رب الارباب فيصح الكفر منه فى حق احكام الآخرة لان العفو عن الكفر و
دخول الجنة مع الكفر ممن يعتبر اداره بعقله وصحة دركه حالم يرد به شرع
ولا حكم به عقل وجه الاستحسان ان الكفر محظور مطلقا لاحتمال المشروعية

بحال وشخص فيستوى فيه البالغ والصبى فلا يسقط بعذر غير مسموع
لان عذر صبى عاقل مناظر فى التوحيد وصحة الرسالة يلزم للخصم على وجه
لا يبقى فى معرفة شبهة لا يسمع وهذا الوجه ذكره ابن امير الحاج فى التقرير و
صاحب الكشف البزدوى وجه الاستحسان ان الصبى فى حق الردة بمنزلة
البالغ انما يحكم بردته لتحققها منه وكونها محظورة لا لكونها مشروعة لانها
لا تحتمل ان تكون مشروعة بحال وانها تتحقق من الصبى العاقل كالايمان ويثبت الخطر فى حقه لانها
لا يحتمل ان لا تكون محظورة فى وقت من الاوقات ولا فى حق شخص من الاشخاص
واذا كان كذلك وجب الحكم بصحتها منه ولم يمتنع ثبوتها بعد الوجود حقيقة
للحجر شرعا فان البالغ محجور عن الردة كالصبى ولم يسقط حكمها بعذر الصبى
لانه لا يسقط بعد البلوغ بعذر من الاعذار فكذا بعذر الصبى قال الشيخ
ابو الفضل الكرمانى انما حكمنا بردته ضرورة الحكم باسلامه لان الاسلام
مما يوجد من العبد من اختياره منه وذلك متصور الترك منه وترك الاسلام
بعد وجوده هو الردة فتبين من الصبى امرءته اى امرءة الصبى المسلمة
ويحجر الصبى الميراث من مورثه المسلم بالردة تبعا للحكم بصحتها
لان هذه الاحكام من توابعها لا قصد الاضرر فى حقه اذ هو غير جائز فلم يصح
العفو عن مثل هذا الامر العظيم الذى لا يحتمل العفو لوجه لو اسطة لزوم هذه
الاحكام كما اذا ثبت الارتداد تبعا لابويه بان ارتدا او لحقا بدار الحرب
ولزمه هذه الاحكام حيث لا يمتنع ثبوته بواسطة لزومها كذا فى كشف البزدوى
والتقرير شرح التحرير ولما كان يرد على ابى حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى

في مسئلة ردة الصبي فانهما حكما بصحة ارتداد الصبي في حق حرمان الميراث
ووقوع الفرقة لم لم يحكما بصحة الارتداد في وجوب قتل الصبي اجاب عنه
وانما لم يقتل الصبي بالارتداد وان صح ارتداده عندهما بل قيد
وحبس لانه اي القتل للمرتد ليس بمجرد الارتداد بل قتل المرتد بالحرابة
لاهل الاسلام ولهذا لا يثبت القتل في حق النساء وكذا في حق اصحاب الاعذار
كالزمني والعميان في رواية وهو اي الصبي ليس من اهلها
اي اهل الحرابة لضعف البنية فلا يجب عليه جزاؤها كما لا يجب على المرأة
لانها ليست من اهلها ولان ما وجب جزاء وعقوبة في الدنيا ينبني على
الاهلية الكاملة لا على القاصرة ولا يلزم عليه جواز ضربه عند اساءة الادب
مع انه نوع جزاء ولا جواز استرقاقه مع ان الاسترقاق عقوبة وجزاء
على الكفر على ما عرف لان الضرب عند اساءة الادب تاديب للرياضة في المستقبل
بمنزلة ضرب الدواب لا جزاء على الفعل الماضي وكذا استرقاقه ليس بطريق
الجزاء ولكن باعتبار ان ما هو مباح غير معصوم محل للتملك كالصيود وذراري
اهل الحجاز بهذه الصفة ولا يقال زوال العصمة التي هي كرامة يكون بطريق
الجزاء فينبغي ان لا تزول عن الصبي لانا نقول زوالها بمنزلة زوال الصحة
بالمرض والحيوة بالموت والغنا بالفقر واحد لا يقول ان ذلك جزاء بطريق
العقوبة اليه اشار شمس الائمة رحمه الله وكان ينبغي ان يقتل اذا بلغ مرتدا كما هو
جواب القياس لوجود الارتداد بعد الاسلام وزوال العذر وهو الصبا وتحقق
معنى المحاربة بعد البلوغ ولكن في الاستحسان لا يقتل الصبي المرتد بعد

البلوغ ويجبر على الاسلام لان في صحة اسلامه اى اسلام الصبى
حال الصبى خلافا بين العلماء ومن قال بصحة اسلامه فكفره ردة
عنده ومن قال بعدم صحة اسلامه فكفره ليس بردة عنده فاورث
هذا الخلاف الشبهة في ارتداده فهذه الشبهة صارت شبهة في قتله فتكون
مسقطة له اذا الحدود تندرىء بالشبهات الا انه لو قتله انسان قبل البلوغ
او بعده لا يلزم شيئا لان من ضرورة صحة ردته اهدار دمه وليس من
ضرورتها استحقاق قتله كالمرتد اذا ارتد لا تقتل ولو قتلها انسان
لا يلزمه شيء كذا في المبسوط والثالث اى ما هو حق الله تعالى متردد
بين الحسن والقبح كالصلوة واخواتها من العبادات البدنية
كالصوم والحج فانها اى الصلوة واخواتها مشروعة وحسنة في
وقت كالاوقات المعينة لها دون وقت كوقت طلوع الشمس و
استوائها وغروبها في حق الصلوة ويوم العيد وايام التشريق في حق
الصوم وحكم هذه انها تقتضي مباشرته اى مباشرة الصبى بها للثواب
اى لمصلحة ثوابها في الآخرة والاعتياد اى اعتياد ادائها بعد البلوغ
بحيث لا يشق عليه في الدنيا بلا عهدة اى بلا لزوم عليه فلا يلزم
على الصبى بالشروع المضي فيها كما يلزم على البالغ فانه يلزمه المضي فيها
واتمامها حتى لو افسدها عصى ولا يلزم على الصبى بالافساد بعد الشروع
قضاءها كما يلزم على البالغ فانه يلزمه القضاء بالافساد لان هذه العبادات
قد شرعت في حق البالغ في الجملة كذلك اى كما شرعت في حق الصبى بلا لزوم

معصية ووجوب قضاء فان البالغ اذا شرع في هذه العبادات على ظن
انها عليه ثم تبين انها ليست عليه يصح منه الاتمام مع فوات صفة اللزوم
حتى اذا افسدها لا يجب عليه القضاء فكذا الصبي في هذا المعنى وكذلك
لا يلزم على الصبي جزاء محظور احرامه اي احرام الصبي اذا ارتكب
محظور احرامه كما يلزم على البالغ اذا احرم للحج واتى لما هو محظور وممنوع
موجب للجناية جزاء هذه الجناية لان في الزامه ايجاب ضرر وذلك سيبتنى على
الاهلية الكاملة بخلاف ما كان مالياً من العبادات كالزكوة فانه
لا يصح منه اي من الصبي اداءه لان فيه اي في اداءه ضرراً
بالصبي في العاجل باعتبار نقصان ماله فيبتنى ذلك على الاهلية الكاملة لا على
على القاصرة والرابع اي ما هو حق للعبد وهو نفع محض كقبول الهبة
والصدقة فان النفع فيه ظاهر اذ لو قبل يدخل المال في ملكه ولو لم يقبل لم يخل
والضرر فيه منتف تصح مباشرته اي مباشرة القسم الرابع منه اي
من الصبي لان تصحيحه ممكن بناء على وجود الاهلية القاصرة اذ الاهلية القاصرة كافية لادراك هو نفع
محض بلا اذن وليه اي ولي الصبي لانه اي القسم الرابع نفع محض
والولي انما جعل وليا لان لا يتضرر بالعزامات فتختص الحاجة الى الاذن فيما
يحتمل المضرة واما ما هو نافع محض فلا يحتاج فيه اليه كما ان قبول بدل الخلع
من العبد المحجور بان خالع امرأته على مال وقبضه منها بغير اذن مولاه صحيح
لان حجره عما فيه ضرر او توهم ضرر له وهذا نفع محض في حقه فلا يتوقف على
اذنه ولا يظهر الحجر فيه وكذلك اي الصحة مباشرة ما فيه نفع محض من الصبي

بغير اذن الولى تجب اجرة الصبى المحجور اى الممنوع عن التصرف غير
الماذون من الولى اذا اجر الصبى المجور نفسه وعمل مع بطلان العقد
اى عقد الاجارة يعنى لايجوز للصبى المجور ان يواجر نفسه لان الاجارة عقد معاوضة
متردد بين الضرر والنفع كالبيع فلا يملكه الصبى المجور عليه وانما ذلك الى الولى
ولهذا المستحق لتسليم النفس بهذا العقد لما فيه من معنى الضرر فاذا عمل الصبى
وفرغ من العمل ففى القياس لا اجر له لان العقد لم يصح ووجوب الاجرة
باعتباره فاذا فسد لم يجب الاجر وفى الاستحسان وجب الاجر له لان هذا العقد
يتمحض منفعة بعد اقامة العمل فانا لو اعتبرنا العقد استوجب الاجر ولو لم نعتبره
لم يجب له الاجر والصبى لا يكون مجورا عما يتمحض منفعة كقبول الهبة والصدقة
لان الحجر لدفع الضرر ففيما لا ضرر فيه يوجد لا حجر كذا فى كشف البزدوى وفى التحرير
والتقرير ذكر فى وجه الاستحسان لانه اى لبطلان عقده بغير اذن وليه
لحقه اى الصبى وهو ان يلحقه ضرر لانه عقد معاوضة متردد بين الضرر و
النفع فلا يملكه بدون اذن الولى فاذا عمل لقى الاجير نفعا محضا وهو غير محجور
فيه وتجب اجرة الصبى المجور بلا اشتراط السلامة اذا كان الصبى المجور من العمل
حرا حتى لو هلك فى العمل له الاجر بقدر ما اقام من العمل لان الحر لا يملك بالضمان اما
العبد المجور اذا آجر نفسه بغير اذن مولاه فتجب له اى لهذا العبد
الاجرة لبشرط السلامة اى سلامة العبد من العمل فلو هلك العبد
فى العمل فالقيمة اى فتجب على المستاجر قيمة العبد يعنى ضمن المستاجر قيمة
العبد من يوم الغصب لانه غاصب له حين استعمله بغير اذن مولاه فيملكه بالضمان

من حيث وجب عليه الضمان لا الاجر اى لا يجب على المستاجر الاجر لان الضمان
والاجر لا يجتمعان وانما اوجبنا الاجر لنفع المولى ووجوب الضمان انفع له
من لزوم الاجر بخلاف الصبى الحر فانه وان هلك فى العمل فله الاجر بقدر ما اقام
من العمل لان الحر لا يملك بالضمان فلم يكن بد من ايجاب الاجر وكذلك اذا
قاتل الصبى بغير اذن وليه لا شئ له فى القياس لانه ليس من اهل القتال وانما يصير
اهلا له عند اذن وليه فيكون حاله كحال الحربى المستامن ان قاتل باذن الامام
استحق الرضخ والافلا وفى الاستحسان استحق الرضخ بالراء المهملة والضاد
والخاء المعجمتين اى ما دون السهم من الغنيمة لانه غير محجور عن النافع المحض واستحقاق
الرضخ بعد الفراغ من القتال بهذه الصفة فيكون هو كالماذون فيه من جهة
الولى مع عدم جواز شهود القتل اى حضور الصبى للقتال بدون الاذن
اى اذن وليه بالاجماع وذكر فخر الاسلام فى اصوله اقر صاحب الكشف
ما حاصله انه يحتمل ان يكون هذا اى استحقاق الرضخ استحسانا قول محمد لان عند
امان الصبى المحجور صحيح وذلك لا يصح الا ممن له ولاية القتال واذا كان له ولاية
القتال كان مستحقا للرضخ عند الفراغ من القتال والدليل عليه ان محمدا رحمه الله
لم يذكر هذه المسئلة الا فى السير الكبير واكثر تفريعاته مبنى على اصله كتفريعات
الزيادات فاما عند ابى حنيفة وابى يوسف فلا يستحق شيئا لان امان الصبى المحجور
ليس بصحيح عندهما فلم تكن له ولاية القتال ولهذا لا يحل له شهود القتال
بدون الاذن بالاجماع فلا يستحق شيئا بالقتال كالحربى اذا قاتل والاصح
ان هذا جواب الكل لما ذكرنا ان الحجر عن القتال لدفع الضرر وقد انقلب نفعا

بعد الفراغ فلا معنى للمنع من الاستحقاق واشار الى ضعف هذا الاحتمال ابن الهمام
في التحرير حيث قال وقيل هو قول محمد وتابع ابن امير الحاج صاحب الكشف في
ان استحقاق المرضع قول الكل على الاصح حيث قال والاصح ان هذا جواب الكل
لان المحذور عن القتال لدفع الضرر وقد انقلب نفعا بعد الفراغ منه فلا معنى للحجر
عن الاستحقاق لنتهى والخامس اى ما هو حق للعبد وهو ضرر محض كالطلاق
ونحوه من العتاق والصدقة والهبة فانها ضرر محض في العاجل بازالة ملك
النكاح والرقبة والعين من غير نفع يعود اليه فلا يملكه اى لا يملك الصبي نفسه
الخامس ولو باذن وليه حتى لو طلق الصبي امرأته باذن الولي بالطلاق لا يقع
الطلاق كما لا يملكه اى الخامس عليه اى على الصبي غيرا اى غير الصبي
كالولي والوصي والقاضي لان ولاية الغير عليه نظرية وليس من النظر اثبات
الولاية فيما هو ضرر محض في حقه قال صاحب الكشف كان المراد من عدم شرعية
الطلاق والعتاق في حقه عدمها عند عدم الضرورة والحاجة فاما عند تحقق
الحاجة اليه فهو مشروع قال شمس الائمة السرخسي في اصول الفقه زعم بعض
مشايخنا رحمهم الله ان هذا الحكم غير مشروع اصلا في حق الصبي حتى ان
امرأته اى امرأة الصبي لا يكون محلا للطلاق قال وهذا اى هذا الزعم
وهم عندي فان الطلاق يملك بملك النكاح فهو من لوازمه فلا ينفك
النكاح عن ملك الطلاق ولا ضرر للصبي فيه اى في ملك الطلاق واثباته
اصل الملك وانما هو اى الضرر في الايقاع اى ايقاع الطلاق فانه يبطل
ملك النكاح فينبغي ان لا يصح النكاح لكن ربما ينشأ من الزوجة مضرات عظيمة

فحينئذٍ لا ضرر في الايقاع فلو تحققت الحاجة اليه اي الى ايقاع الطلاق من جهته
لدفع الضرر كان الايقاع صحيحا من الصبي وبهذا تبين فساد قول من يقول
انا لو اثبتنا ملك الطلاق في حقه كان خاليا عن حكمه وهو ولاية الايقاع والسبب الخالي
عن حكم غير معتبر شرعا كبيع الحر وطلاق البهيمة لانا لا نسلم خلوه عن حكمه اذا الحكم ثابت
في حقه عند الحاجة حتى اذا اسلمت امرته وعرض عند الاسلام فابى فرق
بينهما وكان ذلك طلاقا في قول ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى واذا ارتدت وقعت
الفرقة بينه وبين امرته وكان طلاقا في قول محمد واذا وجدته امرته مجبوبا
فخاصمته في ذلك فرق بينهما وكان طلاقا عند بعض المشائخ كذا في الكشف
والتقرير ايضا في الكشف واذا كاتب الاب او الوصي في نصيب الصغير
من عبد مشترك بينه وبين غيره واستوفى بدل الكتابة صار الصبي معتقا
نصيبه حتى يضمن قيمة نصيب شريكيه ان كان موسرا وهذا الضمان لا يجب الا
باعتاق فيكفي بالاهلية القاصرة دون جعله معتقا للحاجة الى دفع الضرر
عن الشريك فعرفنا ان الحكم ثابت في حقه عند الحاجة فاما بدون الحاجة فلا يجعل
ثابتا لان الاكتفاء بالاهلية القاصرة لتوفير المنفعة على الصبي وهذا المعنى لا يتحقق
فيما هو ضرر محض ولما كان يرد ان اقراض القاضي مال الصبي ضرر محض لانه
قطع الملك عن العين ببدل في ذمة المستقرض ولا نفع فيه فهو من القسم
الخامس ولا يملك القسم الخامس على الصبي غير الصبي فكيف يملك القاضي الاقراض
على الصبي مع ان القاضي يملكه على الصبي اجاب عنه بقوله انما يجوز اقراض القاضي مال
اي مال الصبي من الملي اي الغني لانه اي اقراض القاضي حفظ وصيانة

فرق بينهما وكان ذلك
طلاقا في قول ابي حنيفة ومحمد رح
واذا ارتدت وقعت الفرقة بينه وبين امرته وكان
طلاقا في قول محمد واذا وجدته
مجبوبا فخاصمته في ذلك فرق بينهما
وكان طلاقا عند بعض المشائخ
كذا في التقرير ١٢ منه

لم يحكم الله
تعالى

فان قيل من قال لا نسلم خلوه عن حكمه وهو
الطلاق كان ثابتا عن حكم الايقاع والسبب الخالي
عن حكم غير معتبر شرعا كبيع الحر وطلاق البهيمة ولانا لا نسلم خلوه عن حكمه اذا الحكم ثابت
في حقه عند الحاجة حتى اذا اسلمت امرته وعرض عند الاسلام فابى فرق
بينهما وكان ذلك طلاقا في قول ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى واذا ارتدت وقعت
الفرقة بينه وبين امرته وكان طلاقا في قول محمد واذا وجدته امرته مجبوبا
فخاصمته في ذلك فرق بينهما وكان طلاقا عند بعض المشائخ كذا في الكشف
والتقرير ايضا في الكشف واذا كاتب الاب او الوصي في نصيب الصغير
من عبد مشترك بينه وبين غيره واستوفى بدل الكتابة صار الصبي معتقا
نصيبه حتى يضمن قيمة نصيب شريكيه ان كان موسرا وهذا الضمان لا يجب الا
باعتاق فيكفي بالاهلية القاصرة دون جعله معتقا للحاجة الى دفع الضرر
عن الشريك فعرفنا ان الحكم ثابت في حقه عند الحاجة فاما بدون الحاجة فلا يجعل
ثابتا لان الاكتفاء بالاهلية القاصرة لتوفير المنفعة على الصبي وهذا المعنى لا يتحقق
فيما هو ضرر محض ولما كان يرد ان اقراض القاضي مال الصبي ضرر محض لانه
قطع الملك عن العين ببدل في ذمة المستقرض ولا نفع فيه فهو من القسم
الخامس ولا يملك القسم الخامس على الصبي غير الصبي فكيف يملك القاضي الاقراض
على الصبي مع ان القاضي يملكه على الصبي اجاب عنه بقوله انما يجوز اقراض القاضي مال
اي مال الصبي من الملي اي الغني لانه اي اقراض القاضي حفظ وصيانة

لمال الصبي مع قدرة على الاقتضاء اي الاستيفاء من المستقرض
بعلمه من غير حاجة الى دعوى وبينة فان علم القاضي كاف في الحكم و
تحصيل المال منه فلا احتمال للجحود به عند علم القاضي بخلاف الاقراض من
غير الملي لانتفاء القدرة على الاقتضاء في الكشف صح الاقراض
من القاضي وصار هو مسندا اليه لان الدين الذي على المستقرض بواسطة
ولاية القاضي يعدل العين وزيادة لان القاضي يمكنه ان يطلب مليا على خلاف
العادة ويقرضه مال اليتيم كما يقتضيه النظر والبدل مامون عن التوى باعتبار
الملازة وباعتبار علم القاضي وامكان تحصيله المال منه من غير حاجة الى دعوى
وبينة فكان مصونا عن التلف فوق صيانة العين فان العين يعرضها التلف
باسباب غير محصورة فصار القرض ملحقا بهذا الشرط وهو ان يكون المقرض ٣٠٦
قادرا على تحصيله بالمنافع الخالصة فلذلك كان القرض نظرا من القاضي له
ونفعا فيملكه على الصبي وضررا من الوصي لترجح جهة الشرع في حقه فلا يملكه
انتهى قال مولانا نظام الملة والدين في الشرح ينبغي ان لا يفتى بهذه الرواية
في زماننا لظهور الخيانة اليوم في القضاة لانهم قالوا ان افشاء الخيانة في
القضاء اقتضى ان لا يفتى بالاجزاء لعلم القاضي بخلاف الاب فانه لا يهلك
اقراض مال ابنه الصبي من الملي لعدم القدرة على الاستيفاء لانه لا يتمكن
من تحصيل المال من المستقرض بنفسه فكان بمنزلة الوصي الا في رواية
يملك الاب اقراض مال ابنه الصبي من الملي لان الاب يملك التصرف في المال
والنفس فكان بمنزلة القاضي واما الاستقراض فقد ذكر في شرح الجامع الصغير

لقاضيخان رحمه الله تعالى الاب لو اخذ مال الصغير قرضا جاز لانه يملك عليه
والوصي لو اخذ مال اليتيم قرضا لا يجوز في قول ابي حنيفة وقال محمد لا باس به اذا
كان ملتئما قادرا على الوفاء وذكر في احكام الصغار نقلا عن المنتقى انه ليس
للقاضي ان يستقرض مال اليتيم والغائب لنفسه والسادس اي ما هو حق للعبد
متردد بين النفع والضرر ومحتمل لهما كالبيع فانه اذا كان رابحا كان نفعا اذا
كان خاسرا كان ضررا والاجارة فانها اذا كانت اقل من اجر المثل تكون
نفعا في حق المستاجر واذا كانت باكثر من اجر المثل كانت ضررا في حق المستاجر
وغيرهما من المعاوضات التي يوخذ فيها العوض كالنكاح والكتابة والشركة
والاخذ بالشفعة والاقرار بالغصب والاستهلاك والرهن فيها اي في
هذه الاشياء نفع مشوب باحتمال ضرر فبانضمام راي الولي باحد
يندفع الاحتمال اي احتمال الضرر لان الولي لا يرى المصلحة الا فيما له فيه
نفع غالبا فالتحق بما تمحض نفعا فيملك الصبي هذا القسم السادس معه
اي مع راي الولي لاندفاع الاحتمال المذكور ثم عند ابي حنيفة لما
انجبر القصور اي قصور راي الصبي بالاذن اي باذن الولي وراثه
كان الصبي الماذون كالبالغ في نفاذ التصرفات فيملك الصبي هذا
القسم بغبن فاحش وهو ما لا يدخل تحت تقويم المقومين
مع الاجانب باتفاق الروايات عن ابي حنيفة رض ومع الولي في رواية
عنه بخلاف رواية اخرى عنه فان فيها لا يملكه لان الولي متهم في الاذن لجواز
ان يكون اذنه خداعا منه لاخذ ماله ولا كذلك في الاجنبي فينفذ بيع الصبي

مثلا من الاجانب بغبن فاحش كما ينفذ بيع غيره من البالغين او كما ينفذ بيعه
بعد البلوغ والكان لا ينفذ بيع الصبي من الولي بغبن فاحش باتفاق الروايات
وينفذ في روايته وعندهما اي عند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى لا يجوز
هذا القسم السادس مع الغبن الفاحش مطلقا لا من الولي ولا من غير الولي قال
الباقاني وقول ابي حنيفة اصح لان اقرار الصبي بغير اذن الولي صحيح وان
لم يملك ذلك بنفسه وفيه نظر بل الذي يظهر لي ان قولهما اي قول
ابي يوسف ومحمد اظهر فليتامل كذا في التقرير شرح التحرير لان الاذن
انما اعتبر شرعا لما من من الضرر فلما عقد مع الغبن الفاحش علم ان اذنه
لم يقع في محله كذا في بعض الشروح وقال بركات الله آبادي لان الاذن بالبيع
راجع الى الاذن بالبيع المتعارف وهو البيع بغير الغبن الفاحش انتهى ٣٠٨

مسئلة سفر المعصية من البغي والاباق وقطع طريق ونحوها
لا يمنع الرخصة المتعلقة بالسفر كقصر الصلوة الرباعية وافطار الصوم
عندنا اي عند اصحابنا الحنفية خلافا للائمة الثلثة فان سفر المعصية
عندهم يمنع الرخصة والدليل لنا اي لاصحابنا الحنفية على كون سفر المعصية
غير مانع عن الرخصة الاطلاق اي اطلاق نصوص الرخص قال الله تعالى
فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر وفي صحيح مسلم عن
ابن عباس رضي الله تعالى عنه فرض الله تعالى الصلوة على لسان نبيكم
في الحضر اربع ركعات وفي السفر ركعتين وفي مسند احمد وصحيح ابن حبان
وصحيح ابن خزيمة وغيرها ان رسول الله صلى الله عليه وسلم وقت في المسح

على الخفين ثلثة ايام ولياليهن للمسافر وللمقيم يوما وليلة فالاية المذكورة
والحديث ان المذكوران وغيرهما من النصوص دالة على كون السفر المطلق
موجبا للرخصة والائمة الثلثة قالوا في الاستدلال على كون سفر المعصية
مانعا عن الرخصة بان الرخصة نعمة فلا تنال بالمعصية فيجعل السفر
معدوما في حقها كالسكر يجعل معدوما في حق الرخص المتعلقة بزوال العقل
لكونه معصية قلنا في جواب هذا الاستدلال بانا سلمنا ان النعمة لا تنال بالمعصية
لكن لا نسلم ان في سفر المعصية جعل الرخصة سببا للرخصة لان المعصية
ليست اياه اى السفر بل المعصية البغي والاباق وقطع الطريق والسفر
منفصل عن المعصية من كل وجه توجد المعصية بدون السفر كالباغي والابق المقيم
ويوجد السفر بدون المعصية كالسفر المندوب بل المعصية مجاورة للسفر
والسبب هو السفر ومجاورتها له غير مانعة من اعتباره شرعا فصار سفر المعصية
كالصلوة في الارض المغصوبة فان نفس الصلوة ليست بمعصية بل
هي خير محض وانما جاورها شغل ملك الغير بدون اذنه وهو معصية بخلاف السبب
المعصية كالسكر بشرب المسكر المحرم حيث لا يبيح له شرعا فانه حدث
عن معصية فلا تناط به الرخصة لان سببها لا بد ان يكون مباحا والفرض انتفاء
الاباحة الشرعية كذا في التقرير **مسئلة** المواخذة بالخطاء
قال الامام الاماشي الصواب ما اصيب به المقصود بحكم الشرع والخطاء العدول
عنه وقيل الخطاء فعل او قول يصدر عن الانسان بغير قصده بسبب ترك التثبت
عند مباشرة امر مقصود سواه قال السيد الامام ابو القاسم رحمه الله الخطاء

قوله كالسكر فانه يجعل معدوما في حق الرخص المتعلقة بزوال العقل لكونه معصية ١٢ منه رحمه الله

يذكر ويراد به ضد الصواب ومنه يسمى الذنب خطيئة ومنه قوله تعالى ان قتلهم كان خطأ كبيراً هو ضد الصواب لا ضد العمد ويذكر ويراد به ضد العمد كما في قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ وقوله عليه السلام رفع عن امتي الخطأ والنسيان ثم قال والخطاء ان يكون عائدا الى الفعل لا الى المفعول كمن رمى الى انسان على ظن انه صيد فهو قاصد الى الرمي لا الى المرمي اليه وهو الانسان كذا في كشف البزدوي وذكر صدر الشريعة في التوضيح الخطاء هو ان يفعل فعلا من غير ان يقصده قصدا تاما كما اذا رمى الى صيد فاصاب انسانا فانه قصد الرمي لكن لم يقصد به الانسان فوجد قصد غير تام انتهى وذكر التفتازاني في التلويح ذلك ان تمام قصد الفعل ان يقصد محله وفي الخطاء يوجد قصد الفعل دون قصد المحل انتهى وذكر ابن الهمام في التحرير الخطاء ان يقصد بالفعل غير المحل الذي تقصد به الجناية كالمضمضة تسري الى الحلق والرمي الى صيد فاصاب آدميا انتهى فان القصد بادخال الماء الفم ليس الى الوجه وبالرمي ليس الى الادمي كذا في التقرير جائزة عقلا اي لا يابى العقل عن تجويز المواخذة على ارتكاب السيئة خطأ عند اهل السنة والجماعة خلافا للمعتزلة فان عندهم لا تجوز المواخذة بالخطاء ولا يليق بجنابه تعالى والدليل لنا اي لاهل السنة والجماعة على جواز المواخذة بالخطاء قوله تعالى ربنا لا تواخذنا ان نسينا او اخطانا فان الباري تعالى سئل عن عدم المواخذة بالخطاء فيه والا لم يكن وامرنا ان نسأله عنه ولو كانت المواخذة بالخطاء غير جائزة عقلا لكانت مستحيلة والسؤال بما يستحيل نفيا باطل لان

عدم وقوعه ضروری فلا فائدة للسوال بعدم وقوعه والمعتزلة قالوا فی الاستدلال
علی عدم جواز المواخذة بالخطاء بان المواخذة بالجناية وهی ای الجناية
انما تحقق بالقصد ولا قصد فی الخطاء لان الخاطی غیر قاصد الی الخطاء
فلا جناية فی الخطاء فکیف یواخذ به قلنا فی الجواب المواخذة فی الخطاء بعدم
التثبت والاحتیاط الواجب الذی ینبئی عنه الخطاء لا بنفس الخطاء ولا شک
فی ان ترک التثبت والاحتیاط جناية وقصد وان لم یکن بنفس الخطاء جناية
وقصدا ولما کان الخطاء مبنیا عن عدم التثبت الذی هو جناية عد الخطاء
ایضا جناية فالذنوب کالسموم فکما ان تناول السموم یؤدی الی الهلاک و
النسیان خطاء کذلک تعاطی الذنوب یفضی الی العتاب وان لم یکن غرضه
الا ان فیه ای فی الخطاء شبهة العذر ای عدم الجناية والشبهة دارئة
فی العقوبات فلا یواخذ بحد حتی لو زفت الیه غیر امرئته فوطیها علی ظن انها
امرئته لا یجب الحد ولا قصاص حتی لو رمی الی انسان علی ظن انه صید فقتله
لا یجب القصاص دون ضمان المتلفات خطاء من الاموال بیان
للمتلفات احترازا عن النفوس فلو اتلف مال انسان خطاء بان رمی الی شاة
او بقرة علی ظن انها صید او اکل مال انسان علی ظن انه ملکه یجب الضمان لانه ضمان مال لا جزاء
فعل فیعتمد عصمة المحل وکونه خاطیا معذورا لا ینافی عصمة المحل والدلیل علی انه
بدل المحل لا جزاء الفعل انه لو اتلف جماعة مال انسان یجب علی الکل ضمان واحد
کما لو کان المتلف واحدا ولو کان جزاء الفعل لوجب علی کل واحد ضمان کامل
کما فی القصاص وجزاء الصید ویقع طلاقه ای طلاق الخاطی بان اراد

ان يقول مثلا اسقني فجري على لسانه انت طالق عندنا اى عند الحنفية كما هو
مروى عن ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله تعالى لكن الوقوع عندنا انما هو
في الحكم والقضاء لا فيما بينه وبين الله تعالى فهي امرته كما نص عليه ابن الهمام
في التحرير وفتح القدير واقره ابن امير الحاج في التقرير خلافا للشافعي
رحمه الله تعالى فانه قال بوقوع طلاق المخطئ لان الطلاق يقع في الكلام
واعتبار الكلام بالقصد ولم يوجد القصد في الخاطئ واذا لم يعتبر كلامه
فكيف يقع طلاقه كما في النائم اذا طلق امرته في حالة النوم لا يقع طلاقه
بالاتفاق قلنا في جواب الشافعي نعم اعتبار الكلام بالقصد لكن لا يوقف الحكم
على وجوده حقيقة لان في وقف الحكم على وجوده حقيقة حرج اذ الغفلة عن
معنى اللفظ كما هي في صورة الخطاء وعدم القصد احرجفي باطن ٣١٢
فكيف يعلم وجود القصد حقيقة فلا يناط الحكم به والقصد سبب ظاهر وهو العقل
والبلوغ فاقيم تميز البلوغ عن عقل مقامه اى مقام القصد دفعا
للحرج كما اقيم السفر مقام المشقة في رخص السفر لان العاقل البالغ لا يفعل الفعل
غالبا الا بالقصد فيكون صدور الفعل عنه دليلا على القصد بخلاف النوم
فان عدم القصد فيه ظاهر للعلم يقينا بان النوم ينافي اصل العمل بالعقل لان النوم
مانع عن استعمال العقل فكانت اهلية القصد معدومة في النائم بيقين من غير
حرج في دركه كذا في التقرير **مسئلة** الاكراه وهو حمل الغير على
ما يرضاه من قول او فعل ولا يختار مباشرته لو خلي ونفسه كذا في التلويح و
التحرير والتقرير وقال شمس الائمة السرخسي في اصول الفقه هو اسم لفعل

يفعله الانسان بغيره فينتفي به رضاه او يفسد به اختياره وهو نوعان ملجئ
بان يضطر الفاعل الى مباشرة المكره عليه بما يفوت النفس او العضو
ولو ادنى لان حرمة النفس لبقية جزئه والا او الم يغلب على كله تفويت احد
بل ان ذلك تهديد وتخويف لتحقيق لايكون اكراها اصلا فيفسد الاختيار
بجعله مستندا الى اختيار آخر لانه يعدمه اصلا اذ حقيقة القصد الى امر
متردد بين الوجود والعدم ترجيح احد جانبيه على الآخر فان استقل الفاعل
في قصده فصحيح والا فاسد ويعدم الرضا كذا في التحرير والتقرير وفي
التلويح ومعنى افساده الاختيار ان الانسان مجبول على حب حياته وذلك
يحمله على الاقدام على ما اكره عليه فيفسد اختياره من هذا الوجه انتهى وغير
اي غير ملجئ غيره اي غير الاكراه بما يفوت النفس او العضو وهو الاكراه
بغير ما يفوت النفس او العضو كالحبس والضرب وهذا يحتمل الوجهين الاول
ان يكون مثالا للغير ما يفوت النفس او العضو وثانيهما ان يكون مثالا للاكراه
الغير الملجئ فيكون معناه كما يحمل على المكره عليه والاكراه على شيء بالحبس الضرب
الذي لا يفضي الى تلف عضو وباتلاف الاموال وغيرها بانه لو لم يفعل هذا
الامر المكره عليه يحبس او يضرب او يتلف ماله او يعامل به غيرها وهذا القسم
من الاكراه يعدم الرضا ولا يفسد الاختيار لتمكن المكره من الصبر على غير ما يفوت
النفس او العضو والتهديد بحبس نحو ابنه وابيه وامه وزوجته وكل ذي رحم
منه كاخته واخيه لان القرابة المتأيدة بالمحرمية بمنزلة الولادة فالقياس انه ليس
باكراه لانه لا يلحقه ضرر بذلك والاستحسان انه اكراه لان بحبسهم يلحق به من الحزن

٢٧

٣١٣

والهم بالحق بحبس نفسه واكثر فكما ان التهديد في حقه بذلك يعدم تمام الرضا فكذا
التهديد بحبس احدهم كذا في الكشف والتحرير والتقرير وذكر صدر الشريعة في
التنقيح والاكراه والحبس عنده اى عند الشافعي سواء انتهى وفي التلويح لان
في الحبس ضررا كالقتل والعصمة تقتضي رفع الضرر قال الامام محي السنة الاكراه
ان يخوفه بعقوبة تنال من بدنه لا طاقة له بها وكان المخوف ممن يمكنه تحقيق
ما يخوف بها فيدخل فيه القتل والضرب المبرح اى الشديد وقطع العضو
وتخليد السجن لا اذهاب الجاه واتلاف المال ونحو ذلك انتهى وذكر الاسنوي
في شرح المنهاج الاكراه قد ينتهي الى حد الالجاء وهو الذي لا تبقى للشخص معه
قدرة ولا اختيار كالالقاء من شاهق وقد لا ينتهي اليه كما لو قيل له ان لم تقتل ٣١٤
هذا احالا قتلناك وعلم انه لو لم يقتل حالا قتله انتهى وهو اى الاكراه لا يمنع
التكليف بالفعل المكره عليه ونقيضه مطلقا سواء كان الاكراه
ملجيا او غير ملجئ كما نص عليه فخر الاسلام في اصوله وصدر الشريعة في التنقيح
وابن الهمام في التحرير واقره صاحب الكشف والتفتازاني في التلويح وابن
امير الحاج في التقرير وقال جماعة من الاصوليين كالامام الرازي في المحصول
والامدي في الاحكام والبيضاوي في المنهاج وغيرهم في اسفارهم ان الاكراه
يمنع التكليف بالفعل المكره عليه ونقيضه في ضمن الملجئ وذكر ابن التلمساني
في شرح المعالم هذا القسم لا خلاف فيه دون ضمن غيره اى غير الملجئ يعني
الاكراه في ضمن غير الملجئ لا يمنع التكليف وهو المفهوم من كلام صاحب المنهاج
وقال ابن التلمساني في شرح المعالم وهو مذهب اصحابنا وقالت المعتزلة

ان الاكراه يمنع التكليف فى الملجى بعين المكره عليه وتقيضه ويمنع فى غيره
اى فى غير الملجى فى عين المكره عليه دون نقيضه اى نقيض المكره
عليه يعنى لايمنع الاكراه فى غير الملجى التكليف بنقيض المكره عليه عند المعتزلة فان
اكره على ترك الصلوة بالحبس فالترك غير مكلف به واما الصلوة فهى مكلف بها
والدليل لنا اى للحنفية القائلين بان الاكراه مطلقا ملجيا كان او غير ملجى
لايمنع التكليف بالفعل المكره عليه ونقيضه ان الفعل المكره عليه وكذا نقيضه
ممكن فى نفسه والفاعل متمكن اى قادر على ايقاعه وعدم ايقاعه
كيف لا يكون متمكنا والحال هو اى الفاعل يختار لخفة المكروهين
من المكره عليه والمكره به فان راى الفعل المكره عليه اخف من المكره به يختاره
وان راى المكره به اخف من الفعل المكره عليه اختار المكره به فالفاعل قادر
فيصح التكليف ولذا اى لاجل ان الفاعل متمكن على ايقاع الفعل المكره عليه
وعدم ايقاعه قد يفترض على المكره ما اكره عليه كالاكراه بالقتل
على شرب الخمر فيأثم المكره بتركه اى بترك ما اكره عليه كشرب الخمر
عالما بسقوط حرمته لاباجته فى حقه بقوله تعالى الا ما اضطررتم اليه والاقدام على
المباح عند الاكراه فرض وقد يحرم على المكره ما اكره عليه كعلى قتل
مسلم ظلما اى كالاكراه على قتل مسلم ظلما من غير تقصير موجب للقتل
فيوجر المكره على الترك اى ترك قتل مسلم ظلما كعلى اجراء كلمة الكفر
اى كما يوجر المكره على اجراء كلمة الكفر على لسانه بالترك والحاصل ان ما اكره عليه
فرض ومباح وخصته وحرام ويوجر على الترك فى الحرام والرخصة ويأثم فى الفرض

والمباح وكل من الاجر والاثم انما يكون بعد كون الفاعل متمكنا على الفعل وعدمه
والمراد بالاباحة انه يجوز له الفعل ولو تركه وصبر حتى قتل لم يأثم ولم يؤجر وبالرخصة
انه يجوز له الفعل لكنه لو تركه وصبر حتى قتل يؤجر عملا بالعزيمة وبهذا يسقط الاعتراض
اى اعتراض صاحب الكشف على كلام فخر الاسلام بانه ان اريد بالاباحة
انه يجوز له الفعل ولو تركه وصبر حتى قتل لا يأثم فهو معنى الرخصة وان اريد
انه لو تركه يأثم فهو معنى الفرض كذا ذكر التفتازانى فى التلويح وابن امير الحاج
فى التقرير قال المفصلون بين الاكراه الملجئ وغير الملجئ بان الاول مانع عن
التكليف بخلاف الثانى فانه لبين مانع عن التكليف فى الاستدلال على ان
الاكراه الملجئ مانع عن التكليف بالفعل المكره عليه وبنقيضه بان المكره عليه
ولجب الوقوع من المكره وضده ممتنع وقوعه من المكره لانه مضطر ٣١٦
فى الارتفاع احياء لنفسه والمضطر اليه واجب وضد الواجب ممتنع والتكليف
بهما اى بالواجب والممتنع محال كذا استدل الامام فى المحصول وهو معنى
قول صاحب المنهاج لزوال القدرة لان القادر على الشئ هو الذى ان شاء
فعل وان شاء ترك قلنا فى جواب استدلال المفصلين انا لا نسلم ان المكره عليه
واجب بالذات وضده ممتنع بالذات فان الفعل فى نفسه ممكن والفاعل
قادر عليه بل وجوب المكره عليه وامتناع ضده بالشرع لقوله تعالى
ولا تلقوا ايديكم الى التهلكة او بالعقل فان العاقل من شانه ان يختار
ما هو اخف عنده وهو حيوة نفسه وسلامة عضوه والايجاب والامتناع
بالشرع او بالعقل لا ينافى الاختيار للفاعل بل هو اى كل واحد

من الایجاب والامتناع بالشرع او العقل مرجح لجانب الفعل او الترک لا یوجب
لجانب الفعل او الترک والترجیح لا یبنافی الاختیار حتی یمتنع التکلیف فتامل فانه دقیق
وقالت المعتزلة الذاهبون الی ان اکراه فی غیر الملجئ یمنع التکلیف فی غیر المکره علیه
دون نقیضه فی الاستدلال علی مذهبهم بان المکره اذا اکره علی عین المامور به
کالصلوة مثلاً فلا یثاب به ای بالمامور به لداعی الاکراه فان الانسان یمیل اولا
الی دفع المضار الجسمانیة کالضرب والحبس فالاکراه هو الباعث اولا الی ارادة الفعل
دفعاً للمضرة وبالنظر الی هذا الباعث یفعل المکره الفعل لا لداعی الشرع فلا اخلاص
لعدم الامتثال بحکم الشرع فلا یثاب علیه ای علی اتیان هذا
المامور به فلا یصح التکلیف به ای بهذا المامور فانهم
یشترطون فی المامور به ان یکون بحال یثاب علی فعله ۳۱۷
بخلاف ما اذا اتی بنقیض مکره فیه کما اذا اکره علی ترک الصلوة فاتی
بالصلوة فانه ای المکره ابلغ فی اجابة داعی الشرع حیث صبر علی
التعذیب فی سبیل الله فیثاب علی هذا التقدیر قال برکت الاله آبادی
لانه اذا اختلف فیه الداعیان فیترک مقتضی داعی الاکراه واتی مقتضی داعی
الشرع فهو ابلغ فی الاجابة لداعی الشرع انتهی قلنا فی جواب استدلال
المعتزلة بما اورد علیهم القاضی ابوبکر الباقلانی ونقله عنه ابن التلمسانی فی
شرح المعالم بانهم اعترفوا بصحة التکلیف بضد المکره علیه وصحة التکلیف
بالضد تقتضی المقدوریة علی الضد لان الله تعالی لا یکلف العبد
الا بعد خلق القدرة له عندهم والقدرة علی الشئ عندهم قدرة علی

ضده اى على ضد ذلك الشيء فالقدرة على ضد المكره عليه قدرة على ضد
ضد المكره عليه وضد ضد المكره عليه عين المكره عليه فصار المكره عليه مقدورا
وكل مقدور يصح التكليف به ولا يخفى عليك ان هذا الجواب لا يدفع الاستدلال
لان المعتزلة لم يذهبوا الى منع التكليف لكون المكره عليه غير مقدور بل لعدم
ترتب الثواب على اتيانه واشتراطهم كون المامور به بحال يثاب على فعله
فلهم ان يمنعوا كلية قولنا كل مقدور يصح التكليف به فالجواب الذى يدفع الاستدلال
انا لا نسلم ان الاتيان بعين المكره عليه لداعى الاكراه لزوما فان الذين بذلوا
انفسهم فى سبيل الله لا يقدمون على الفعل الا لداعى الشرع انما الاعمال بالنيات
قال الغزالى فى المستصفى الاتى بالفعل مع الاكراه كمن اكره على اداء الزكوة
مثلا ان اتى به لداعى الشرع فهو صحيح ولداعى الاكراه فلا

مسئلة

لا حرج فى الدين عقلا كما هو عند المعتزلة فان العقل يحكم بانه تعالى
لاستجماعه الاوصاف الكمالية التى من جملتها الرحمة الواسعة لا يوقع عباده
فى الحرج بان يامرهم بما لا يطاق ويكلفهم بما يشق عليهم او شرعا كما هو
عندنا فان قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها يدل عليه وهو اى الحرج
كلى مشكك له افراد يصدق على بعضها بالشدة وعلى بعضها بالضعف
اذ العاجز من كل وجه حرجه اشد من حرج العاجز من بعض الوجوه وتخفيف
الاحكام بقدر الحرج فلهذا اى لاجل انه لا حرج فى الدين والحرج كلى
مشكك لم يجب شيء من الاحكام على الصبى العاقل لضعف بناءه
وعدم كمال عقله وفى الايجاب عليه حرج عظيم ولا على المعتوه البالغ

اى لا يجب شئ من الاحكام على المعتوه البالغ لقصور العقل والعته آفة
يوجب خللا فى العقل فيصير صاحبه مختلط الكلام فيشبه بعض كلامه كلام العقلاء
وبعضه كلام المجانين وكذا سائر اموره كذا فى كشف البزدوى وفى التحرير العته
اختلاط الكلام مرة ومرة وقال ابن امير الحاج فى التقرير وهذا اختصار محجف
للتعريف باختلال العقل بحيث يختلط كلامه فيشبه مرة كلام العقلاء مرة كلام
المجانين وكذا سائر اموره واحسن منه ما قيل آفة ناشئة عن الدات توجب
خللا فى العقل فيصير صاحبه مختلط الكلام فيشبه بعض كلامه كلام العقلاء وبعضه
كلام المجانين وخرج بناشئة عن الذات ما يكون بالمخدرات وهذا مختار عامة
المشايخ خلافا لابى زيد حيث ذكر فى التقويم ان حكم العته حكم الصبا
الى حق العبادات فانه لسقط به الوجوب احتياطا فى وقت الخطاب و
هو البلوغ بخلاف الصبا لانه وقت سقوط الخطاب وذكر صدر الاسلام
فى اصوله مشيرا الى هذا القول ان بعض اصحابنا ظنوا ان العته غير ملحق
بالصبا بل هو ملحق بالمرض حتى لا يمنع وجوب العبادات وليس كما ظنوا
بل العته نوع جنون فيمنع وجوب ادا الحقوق جميعا اذ المعتوه لا يقف
على عواقب الامور كصبى ظهر منه قليل عقل وتحقيقه ان نقصان العقل
كما اثر فى سقوط الخطاب عن الصبى كما اثر عدمه فى حقه اثر فى سقوط الخطاب
بعد البلوغ ايضا كما اثر عدمه فى السقوط بان صار مجنونا لانه لا اثر للبلوغ
الا فى كمال العقل فاذا لم يحصل الكمال بحدوث هذه الافة كان البلوغ
وعدمه سواء وقال فخر الاسلام الخطاب سقط عن المجنون كما سقط عن

الصبي في اول احوال الصبا تحقيقا للعدل وهو ان لا يودي الى تكليف
ما ليس في الوسع وليسقط عن المعتوه كما يسقط عن الصبي في آخر احوال
الصبا تحقيقا للفضل وهو نفي الحرج عنه نظرا ومرحمة عليه ولم يجب
قضاء الصلوة الساقطة في حالة الحيض والنفاس على الحائض والنفساء
فان الحيض لما لم يكن اقل من ثلثة ايام وليا ليها عند الطرفين واقل من
يومين واكثر الثالث عند ابي يوسف كان الواجب داخلا في حد التكرار
لا محالة وكذا النفاس في العادة يكون اكثر من مدة الحيض فتضاعف الواجبات
فيه ايضا والدخول في حد التكرار والكثرة مستلزم للحرج والحرج مدفوع شرعا
وقال الصوام فانه يجب قضاءه اذ ليس في قضاءه حرج لان الحيض
لا يزيد على عشرة ايام وليا ليها فلا يتصور ان يكون مستغرقا لوقت الصوم
وهو الشهر والنفاس والكان قد يستوعب الشهر لكن لما كان حكمه ما خودا من
الحيض في الصلوة والصوم ولم يكن الحيض مسقطا للصوم لوجه كان حكم النفاس
كذلك وان استوعب الشهر وايضا وقوع النفاس في وقت الصوم من
النوادر فلا يبنى الحكم عليه كالاغماء اذا استوعب الشهر بخلاف الصلوة فان
وقوعه عادة في اوان الصلوة من اللوازم فاثر في اسقاط القضاء لدخول
الواجب في حد التكرار لا محالة وليشهد لعدم وجوب قضاء الصلوة ولوجوب
قضاء الصوم ما في الصحيحين عن عائشة رضي الله عنها قالت كان يصيبنا
ذلك يعني الحيض فنومر بقضاء الصوم ولا نومر بقضاء الصلوة واجماع الائمة
عليها لكن اختلفت الشافعية بين وجوب اداء الصوم على الحائض والنفساء

قوله ولم يجب قضاءه الصلوة اه لعسر باتيانها ليسقطان اليتة الوجوب ولا الاداء الان الشرع جعلها الطهارة تعبدا شرعا لاداء الصلوة وقتا وقت التيسر والصوم على خلاف لتتوفر الحرث الاصغر والاكبر عن الائمة الاربعة ثم اشتغل وجوب قضاء الصلوة عليها للحرج لو جوبها في عد الكرة بخلاف الصوم فلا حرج في وجوب قضاء عليهما لان الحيض لا يتتابع الشهر والنفاس يندر فيه ثم اختلف في العامل وجوب اداء الصوم عليها في حالتي الحيض

والنفاس امر لا ونفاس لا يتحقق الا بعد تحقق الحيض عن اكثر الفقهاء وهو شهود الشهر والسبب وهو شهود الشهر كما فلان القضاء استوعب الشهر فانه وقيل لا يجب والصحيح انه يجب ابن الهمام الشرط وجوب الاداء لا الوجوب مطلقا والقضاء وليس موجبا على الصبي كما في الشام الوجوب كما في الشام والان الاداء لا يجب عنه فلا يكون واجبا لا منع عنه فلا يكون

في حالتي الحيض والنفاس وعدم وجوبه فقيل يجب ونقله السبكي عن اكثر
الفقهاء لتحقق الاهلية والسبب وهو شهود الشهر ولانه يجب عليها القضاء
بقدر ما فاتها فكان للاتي به بدلا عن الفائت وقيل لا يجب وذكر متاخرانه
الاصح عند الجمهور لانتفاء شرطه وهو الطهارة وشهود الشهر فوجب عند
انتفاء العذر لا مطلقا ووجوب القضاء يتوقف على سبب الوجوب و
هو ههنا شهود الشهر وقد تحقق لا على وجوب الاداء والا لما وجب قضاء
الظهر مثلا على من نام جميع وقتها لعدم تحقق وجوب الاداء في حقه هذا بناء على انه وجوب
القضاء بامر يوجب الاداء وامابناء على انه بسبب جديد فاظهر لو لا يستند وجوبا سابقا فلا يتوقف
وجوبه على وجوب الاداء واورد يلزم على هذا ان لا يسمى قضاء لعدم استدراك ٣٢١
ما فات من الوجوب واجيب انما يلزم لو انحصر موجب التسمية فيما ذكر ثم هو
ممنوع فانه انما سمي قضاء لما فيه من استدراك مصلحة ما انعقد سببا وجوبه
ولم يجب لمانع قال ابن الهمام في التحرير والانتفاء بمعنى عدم وجوب اداء
الصوم على الحائض والنفساء في حالتي الحيض والنفاس اقيس وقال
تلميذه ابن امير الحاج في التقرير هو الوجه الذي لا معدل عنه لان الاداء حالة
الحيض حرام منهي عنه فلا يكون واجبا ماموراً به للتنافي بينهما ومن هذا والله اعلم
قال السبكي الخلاف لفظي لان ترك الصوم حالة العذر جائز اتفاقا والقضاء
لعذر واله واجب اتفاقا لكن ليس كذلك بل فائدة بينهما كما في الذخائر
فيما اذا قلنا يجب التعرض للاداء والقضاء في النية فان قلنا لوجوبه عليها
لوقت القضاء والا لوقت الاداء فانه وقت توجه الخطاب والله سبحانه وتعالى اعلم

وكذلك المرض من اسباب العجز فانه سبب الموت بواسطة تزاد فى الالام الموت
عجز خالص حقيقة وحكما ليس فيه ثواب لقدرة بوجه شرعت العبادات
للمريض فى المرض قيل المرض حالة فى البدن خارجة عن المجرى الطبيعى
وعبارة بعضهم هو هيئة للحيوان يزول بها اعتدال الطبيعة والمذكور فى
بعض كتب الطب ان المرض هيئة غير طبيعية فى بدن الانسان يحدث عنها
بالذات آفة فى العقل وافة العقل ثلث التغير والنقصان والبطلان
والتغير ان يتخيل صورا لا وجود لها خارجا والنقصان ان يضعف بصره
مثلا والبطلان العمى كذا فى كشف البزدوى وفى التقرير شرح التحرير عنه
عبارات منها ما يعرض البدن فيخرج عن الاعتدال الخاص ومنها هيئة
غير طبيعية فى بدن الانسان يسببها الافعال الطبيعية والنفسانية والحيوانية
غير سليمة وليبسط الكلام فيه ليعرف فى فنه على قدر الكنة اى الطاقة حتى شرع
له الصلوة قائما اذا لم يعجز عن القيام او قاعدا اذا عجز عن القيام او مضطجعا
اذا عجز عن القيام والقعود وانتفى الاثم فى الخطاء مجتهدا حتى لو اخطأ
فى القبلة بعد ما اجتهد جازت ولا يأثم ولو اخطأ فى الفتوى بعد ما اجتهد لا يأثم
ويستحق اجرا واحدا وفى الصحيحين اذا حكم الحاكم فاجتهد ثم اصاب فله اجران
واذا حكم فاجتهد ثم اخطأ فله اجر واحد ووجه انتفاء الاثم ان العصمة عن
الخطأ ليس فى اختيار العبد فلو ادى الخطأ فى الاجتهاد الى الاثم لايميل احد
الى الاجتهاد وفسد باب الاجتهاد وفيه حرج عظيم وفى النسيان وهو عدم
عدم الاستحضار للشئ فى وقت حاجته اى حاجة استحضاره فشمل هذا النسيان

عند الحكماء والسهو والفرق بين النسيان والسهو من حيث اللغة بعيد كما
ذكر ابن دقيق العيد وجزم كثير باتحادهما لان اللغة لا تفرق بينهما وان
فرقوا بينهما بان السهو زوال الصورة عن المدركة مع بقائها في الحافظة
والنسيان زوالها عنهما معا فيحتاج حينئذ في حصولها الى سبب جديد
قيل النسيان عدم ذكر ما كان مذكورا والسهو غفلة عما كان مذكورا وما لم يكن
مذكورا فالنسيان اخص منه مطلقا وقال الشيخ سراج الدين الهندي
شارح البديع والحق ان النسيان من الوجدانيات التي لا يفتقر الى التعريف
بحسب المعنى فان كل عاقل يعلم النسيان كما يعلم الجوع والعطش ووجه
انتفاء الاثم ان الانسان مضطر في النسيان فلو اوذي النسيان الى الاثم لكان
له حرجا وانتفاء الاثم هو المراد لقوله صلى الله عليه وسلم وضع الله عن
امتي الخطاء والنسيان وما استكرهوا عليه رواه ابن حبان والحاكم وقال
صحيح على شرطهما ولم يخرجاه وسقط اكل الصائم في حال صومه ناسيا
اذ ليست في الصوم هيئة مذكرة للصوم والطبع داع الى الاكل لطول مدة
الصوم والحكم الدنيوي يسقط عند كون النسيان لما هو فيه مع الداعي الى
فعل ينافيه بدون تذكر لما هو فيه دفعا للحرج فلا يفسد به الصوم ولا يلزم
منه الاثم وخفف في السفر لانه مظنة المشقة فلو شدد فيه لكان حرجا
فشرعت الرباعية من المكتوبات ركعتين ابتداء كما في الصحيحين
عن عائشة رضي الله عنها قالت فرضت الصلوة ركعتين ركعتين فاقرت
صلوة السفر وزيد في صلوة الحضر وشرع مسح الخف للمسافر في السفر

الى ثلثة ايام وليا لیها كما فی صحیح مسلم من حدیث شریح بن هانئ قال سالت
عائشة رض عن المسح علی الخفین فقالت ایت علیا فانه كان یسافر مع رسول الله
صلی الله علیه وسلم فاتیته فسالته فقال جعل للمقیم یوما ولیلة وللمسافر
ثلثة ایام ولیا لیها ولو لم یكن مشروعا للمسافر الی ثلثة ایام بل كان مشروعا
له كما للمقیم الی یوم ولیلة لكان حرجا وثبت الرخصة ای رخصة
السفر من قصر الرباعیه وقصر رمضان وغیرهما للمسافر بالشروع فی السفر
قبل تحققه ای تحقق السفر وتحقق السفر بعد مضی مدة السفر وهی ثلثة
ایام دفعا للحرج بالسنة المشهورة عن رسول الله صلی الله علیه وسلم
واصحابه فانه علیه السلام كان یرخص برخص المسافرین حین یخرج الی
السفر كما فی الصحیحین عن انس صلیت مع رسول الله صلعم الظهر بالمدینة ٣٢٤
اربعا والعصر بذی الحلیفة ركعتین وروی ابن ابی شیبة فی مصنفه ان علیا
خرج من البصرة فصلی الظهر اربعا ثم قال انا لو حاورنا هذا الحین یصلینا
ركعتین وروی عبد الرزاق فی مصنفه عن نافع عن ابن عمر رض انه كان یقصر
الصلوة حین یخرج من شعب المدینة ولكان القیاس ان لا تثبت
الرخصة الا بعد تحقق السفر لان العلة تتم بعد تحقق السفر والحكم لا یثبت
قبل تمام العلة لكن ترك القیاس بالسنة ولو اقام المسافر ای نوی
الاقامة قبل المدة ای مدة السفر وهو ثلثة ایام صح كونه مقیما ولزمت
علیه احكام الاقامة حتی صلی صلوة المقیم فی انصرافه ولو كانت الاقامة
ونیتها فی المفازة التی لا بنیان فیها مع ان المفازة لیست محل الاقامة

لانه اى كونه مقيما دفع للسفر قبل تحققه فتعود الاقامة الاولى ودفع السفر
دفع لها اى للرخصة الثابتة بالسفر وفى كشف البزدوى لان السفر لما تم
علة بالمسير ثلثة ايام كان نية الاقامة نقضا للعارض وهو السفر لا ابتداء
علة وصار كان السفر لم يكن وكانه لم يزل مقيما كما كان مقيما فلم يشترط محل
الاقامة وبعدها اى بعد مدة السفر يعنى بعد ثلثة ايام لا يصح كونه مقيما
الا فيما اى فى محل يصح كونه مقيما فيه من مصر او قرية فلا تصح فى المفازة
لانه اى كونه مقيما دفع للسفر بعد تحققه اى تحقق السفر وكانت نية
الاقامة ابتداء ايجاب فلا تصح فى غير محله لاستحالة ايجاب الشئ فى غير محله
والمفازة ليست بمحل لثبات الاقامة ابتداء فلا تصح نية الاقامة فيها
كذا فى التقرير وفى كشف البزدوى واذا سار ثلاثا ثم نوى الاقامة فى
غير موضع اقامة لا تصح لان هذا اى نية الاقامة على تاويل القصد ايجاب
اى اثبات اقامة ابتداء لانقض السفر لانه قد تم فلم يصح فى غير محله اى لم يصح
الايجاب وهو الاقامة فى غير محله وهو المفازة انتهى

مسئلة العبد اهل للتصرف فى المال وملك اليد اى اهل لما لكية
اليد الذى هو الحكم الاصلى للتصرف وملك العين والرقبة شرع للتوصل
اليه ولقطع طمع الاغيار من العين اذ الملك هو المطلق للتصرف للمالك
والحاجز للغير عن التصرف فى مملوكه بدون اذنه وهذا عندنا
اى كون العبد اهلا للتصرف ومالكية اليد مذهبنا خلافا للشافعى
فعنده هو ليس باهل للتصرف بنفسه ولمالكية اليد ولكنه ليتفيد التصرف

قوله اهل للتصرف وملك اليد اه اعلم ان للشارح
فى ثبوت ملك الرقبة طريقين
احدهما ان التصرف يفيد
ثبوت ملك اليد والملك لا يفيد
الرقبة لبولاء ابتداء و
وثانيهما ان القصد فى تقييد
ثبوت كليهما ثم يستحق المولى
ملك الرقبة خلافة عن العبد
لعدم اهلية تملك الرقبة
فصار كالوارث مع المورث
١٢ منه رحمه الله
تعالى

والعبد بالاذن عن المولى فهو تصرف عن المولى بطريق النيابة كالوكيل يتصرف
للموكل ويده في الاكساب يد نيابة بمنزلة يد المودع والدليل لنا انهما
اى اهلية التصرف واهلية ملك اليد انما يكون بالاهلية للتكلم اى كون
الانسان اهلا لان يتكلم لان التصرف كلام معتبر جعل سببا لحكم كالقول بالايجاب
والقبول والاقرار واعتبار الكلام لصدوره عن الاهل والذمة اى
كون الانسان اهلا للذمة وهى كون الانسان صالحا لان يخاطب بالاحكام
والاولى اى اهلية التكلم بالعقل فان العقل اذا كان سالما عن الافة يكون
صاحبه صالحا لان يتكلم بشئ ويفعل بمقتضاه ويقصد به الايجاب على نفسه و
على الغير وهو اى العقل لا يختل بالرق ولذا اى لعدم اختلال العقل
بالرق كانت روايته اى رواية العبد ملزمة العمل للخلق وقبلت
اخباراته في الديانات نحو الهدايا وطهارة الماء ونجاستها وشهادته في هلال
رمضان فلو كان في عقله اختلال كيف تكون روايته ملزمة العمل للخلق
وكيف تقبل اخباراته في الديانات وشهادته في هلال رمضان والثانية
اى اهلية الذمة باهلية الايجاب عليه اى على العبد والاستيجاب له اى للعبد
ولتحققهما اى لتحقق اهلية الايجاب واهلية الاستيجاب في العبد خوطب
العبد بحقوقه تعالى كالصلوة والصوم وغيرهما ويصح اقراره اى اقرار
العبد بالحدود والقصاص يعنى اذا اقر العبد بشئ يوجب الحد يصح اقراره
ويجرى الحد عليه واذا اقر بالقتل الموجب للقصاص يصح اقراره ويقتص
منه ويصح اقرار العبد بالدين حتى يواخذ به بعد العتق ولم يصح ان يتصرف

بخلاف ما مع المدارى
عند صدر الشريعة يجوز
شرح وقاية وبخلاف ما مع الجواهرى
المتقال له الاذون لولاه
١٢ منه شرح

المولى فى ذمة العبد بان يشترى شيئا على ان الثمن فى ذمة العبد كما لا يصح
التصرف فى ذمة الاجنبى بان يشترى احد شيئا على ان الثمن فى ذمة الاجنبى
لان الذمة مملوكة للعبد لا للمولى ولو كانت الذمة مملوكة للمولى لصح تصرف
المولى فى ذمة العبد ولا يملك المولى ان يسترد من المودع ما لا اودعه العبد
عنده ماذونا كان العبد او محجورا كذا فى عامة شروح الجامع الصغير وصحة
اقرار المولى على العبد بدين لملك مالية العبد لا لملك ذمة العبد بدليل انه
يصح اقراره بقدر مالية الرقبة ولو كانت صحته باعتبار الملك فى الذمة وهى مشتغلة
لكان ينبغى ان يصح الاقرار مجازا على المالية وان كثر كما لو اقر على نفسه بنحو
كاقرار الوارث على مورثه بالدين فانه يصح وان لم تكن ذمة المورث مملوكة
للوارث لان موجب اقراره استحقاق التركة من يده كذلك موجب اقرار المولى ٣٢٧
استحقاق مالية الرقبة والكسب فيصح فاقرار المولى على عبده اقرار على نفسه بالحقيقة
فلا يقال لا نسلم ان الذمة مملوكة للعبد بل هى مملوكة للمولى بدليل انه لو اقر على العبد
بدين صح اقراره ولو لم تكن مملوكة له لما صح اقراره بالدين عليه كما لا يصح على
الاجنبى لانا نقول صحة اقراره باعتبار ان مالية العبد مملوكة له لا باعتبار ان ذمة
العبد مملوكة له ولا يقال ان العبد يواخذ بهذا الدين بعد العتق ولو لم يكن الدين
واجبا فى ذمة العبد باقرار المولى لما اخذ بعد العتق لانا نقول انما يواخذ بهذا
الدين بعد العتق لان مالية رقبته صارت مشغولة بالدين وقد اتلفها المولى
بالاعتاق فيضمن ويضمن العبد ايضا لان منفعة الاعتاق سلمت له وصارت
المالية المشغولة مصروفة اليه فيلزمه السعاية كالراهن المعسر اذا اعتق عبده

المرهون يلزم العبد السعاية وان لم يكن عليه دين لانه صرف اليه مالية الرقبة مشغولة
بالرهن كذلك ههنا كذا في كشف البزدوي لما كان يرد ان العبد منع عن
التصرف فلو كان اهلا له لما منع عنه اجاب عنه بقوله وانما الحجر اى المنع
للعبد عن التصرف مع قيام الاهلية لحق المولى في رقبة العبد لان الدين
اذا وجب في الذمة يتعلق بمالية الرقبة والكسب استيفاء ومالية الرقبة
والكسب ملك المولى فلا يتحقق الاستيفاء بدون رضاه فاذا اذن فقد
رضي بسقوط حقه كذا في التقرير وفي بعض الشروح اذ لو جاز التصرف
من غير اذنه صارت الرقبة هالكة في الدين اذا وجب في ذمته فلا يقدر
المولى على الاستخدام فيتضرر المولى به لانتهى فاذنه اى فاذن المولى للعبد
فك الحجر الثابت بالرق اى ازالة منع التصرف الثابت بالرق عن العبد ٣٢٨
ورفع المانع عن التصرف حكما واثبات اليد له في كسبه لا اثبات
الاهلية اى اهلية التصرف وحاصله ان العبد لما كان في نفسه اهلا
للتصرف وامتناع التصرف عنه لمانع وليس المانع الا حق المولى فاذنه رفع
للمانع لا اثبات الاهلية والشافعية قالوا في الاستدلال على ان العبد ليس
باهل للتصرف ومالكية اليد بانه لو كان العبد اهلا للتصرف في المال
لكان اهلا للملك لان التصرف وسيلة الى الملك وسبب له
اى للملك اذ الشيء يملك بالبيع والشراء والهبة وغيرها من التصرفات ومسبب
عنه اى عن الملك اذ الملك يبيح التصرف ولذا لا يباح التصرف في ملك
الغير والتصرف شرع لحكمه وهو الملك لا لذاته فلا ينفصل عنه فاذا لم يكن العبد

اهلا للملك الذى هو المقصود من التصرف لم يكن اهلا للتصرف فلا محالة اذا
كان اهلا للتصرف كان اهلا للملك وقيل فى وجه الملازمة ان كون التصرف
سببا للملك ومسببا عنه مستلزم لوجود الملك عند وجود التصرف اذ
وجود الشئ يستلزم وجود سببه ومسببه واللازم وهو اهلية العبد للملك
باطل اجماعا فان الكل متفقون على ان العبد لا ملك له فى المال
اصلا وكل ما فى يده فهو ملك لسيده فكذا الملزوم فثبت ان العبد ليس
باهل للتصرف واذا لم يكن اهلا للتصرف لم يكن اهلا لليد اى لاستحقاق
اليد والكيته لان اليد اى ملكه وهو عبارة عن كون الانسان قابضا
على شئ بحيث يصح فيه التصرف انما يستفاد بملك الرقبة والتصرف
وقد انتفيا وقد عدم الامران اعنى ملك الرقبة والتصرف فى حق العبد
اذا ثبت انه ليس باهل للتصرف بنفسه كان تصرفه بعد الاذن واقعا للمولى
بطريق النيابة كتصرف الوكيل وتوضيحه ان التصرف تمليك او تملك فانه
اذا اشترى شيئا كان متملكا لذلك الشئ والملك يثبت للمولى بلا خلاف و
التملك يقع له واذا باع ما اشترى فقد باع ملك المولى فكان التمليك ايضا
للمولى ولا معنى لقول من قال التصرف يقع له والحكم يثبت للمولى لانا
لا نعقل من قول القائل ان العقد يقع له سوى وقوع الحكم له لان العقد
كلام موجب للحكم وبدون الحكم هو كلام لا يطلق عليه اسم التصرف واذا
اخذ اسم التصرف من نتيجة الحكم كان قول القائل وقع التصرف له اشارة الى
الحكم لا محالة كذا فى كشف البزدوى قلنا فى جواب استدلال الشافعيت

بان سببية التصرف للملك لا توجب الا ان تكون اهلية التصرف مقتضية لاهلية
الملك وهذا الاقتضاء موجود في العبد والتخلف ای تخلف اهلية الملك عن
اهلية التصرف في العبد لما نع يمنع عن اهلية الملك في العبد وهو كون
رقبة العبد مملوكة للسيد لا لعدم المقتضي ای ليس تخلف اهلية الملك
عن اهلية التصرف لعدم مقتض لقتضي اهلية الملك وهو اهلية التصرف
فالملازمة بين اجزاء الشرطية اعني قوله لو كان اهلا للتصرف لكان اهلا
للملك عند ارتفاع المانع مسلمة واما عند وجود المانع فممنوعة وايضا
لانسلم الملازمة بين كونه اهلا للتصرف وبين كونه اهلا للملك بسبب كون
اهلية التصرف مسببة عن اهلية الملك وكون اهلية الملك سببا لاهلية التصرف
كما ان الملك سبب للتصرف اذ لا تستقيم الملازمة الا اذا لم يكن لاهلية التصرف
سبب غير اهلية الملك ويجوز تعدد الاسباب لاهلية التصرف وذكر بعض
الاله آبادی قوله قلنا التخلف جواب لقوله لان التصرف سبب له
وقوله ويجوز تعدد الاسباب جواب عن قوله وسبب عنه ووافقه شراح
آخرون لكن يظهر من حاشية المصنف ان المقصود من قوله ويجوز تعدد
الاسباب لاهلية التصرف انتفاء منع الملازمة بين طرفي قول الشافعية
واذا لم تكن اهلا للتصرف لم يكن اهلا لليد المثبتة بقوله لان اليد انما يستفاد
بملك الرقبة والتصرف بانا لانسلم ان ملك اليد لا يستفاد الا بملك الرقبة
والتصرف لجواز تعدد الاسباب لملك اليد لكن لا يصح هذا الا اذا قدر
المضاف اعني لفظ الملك قبل التصرف في قوله لاهلية التصرف انتهى

قوله التخلف لمانع اه حاصله ان اللزوم انما هو عند ارتفاع المانع واما عند وجوده فلا اه منه رح

ص ۳۳

ص

وفی التحریر والتقریر وکون ملک التصرف لایستفاد الامن ملک الرقبة ممنوع
نعم ہو ای ملک الرقبة وسیلة الیہ ای الی ملک التصرف کما تقدم ولایلزم
من عدم ملکہا ای الرقبة عدم المقصود لجواز تعدد الاسباب لملک التصرف
انتہی ما فی التقریر وذکر التفتازانی فی التلویح وحاصل الجواب ان المقصود
الاصلی من التصرفات ملک الید وہو حاصل للعبد وملک الرقبة وسیلة الیہ
وعدم اہلیتہ للوسیلة لایوجب عدم اہلیتہ للمقصود وانما یلزم ذلک لو لم یکن
الی المقصود طریق الا بتلک الوسیلة وہو ممنوع انتہی **فرع** للمسئلة
وثمرة قولنا باہلیة العبد للتصرف ومالکیة الید خلافا للشافعی **لو اذن**
لہ ای للعبد المولی فی نوع من التجارة **کان لہ** ای للعبد التصرف
مطلقا ای فی انواع التجارة کلہا عند علمائنا الثلثة لوجود فک الحجر المانع
من التصرف باہلیتہ فلغی التقیید اعنی لما اذن المولی عبدہ للتجارة یفوت حقہ
فی الخدمة وفی براءة رقبتہ عن الدین حتی یجب اداء الدین علی العبد المأذون
المدیون اذ الاذن عندنا فک الحجر لا اثبات للاہلیة واہلیة التصرف قد کان
فی العبد من نفسہ وانما یتصرف باہلیتہ فاذن المولی فی نوع من التجارة
رفع للمانع وہو حق المولی المذکور واذا ارتفع المانع عن التصرف جاز لہ
التصرف فی کل نوع من التجارة باہلیتہ وتقیید المولی بنوع واحد لغو لانہ
لہ وقال زفر والشافعی لایجوز للعبد التصرف مطلقا بسبب اذن المولی لہ
فی نوع بل یختص الاذن بنوع اذن المولی للعبد فیہ ولایثبت لہ عموم
التصرف الا بالتنصیص لان تصرفہ لما کان بطریق النیابة عنہ کان کالوکیل

لما کان بطریق النیابة
عنہما کالوکیل صار
مقصورا علی ما اذن فیہ
وفیہ ما فیہ ۱۲
منہ رحمہ اللہ
تعالی

صار مقصورا على ما اذن فيه لان النيابة لا تتحقق بدون اذن الاصيل
فتثبت يدا اى يد العبد الماذون على كسبه اى على ما حصل من
كسب العبد عند علمائنا الثلثة لانه يتصرف لنفسه بطريق الاصالة عندنا
كالمكاتب فانه يملك مكاسبه والفرق بين الماذون والمكاتب ان المولى
انما يملك حجره اى حجر العبد الماذون دون حجر العبد المكاتب
بعد الكتابة لان فك حجره اى حجر العبد الماذون عن التصرف بالاذن
بلا عوض فلا يكون لازما فيكون فك حجره كالهبة يصح الرجوع
عن فك حجره كما يصح الرجوع عن الهبة وانما لا يصح الرجوع عن الهبة فى بعض
الصور لحقيقة المعاوضة او شبهتها كما فى الزوجية والقرابة او عدم المحل
كما فى الهلاك او انتفاء المتعاقدين كما فى موت احدهما او اختلاط الموهوب ٣٣٣
بغيره كما فى الزيادة بخلاف الكتابة فانها بعوض فتكون لازمة فهو اى
الكتابة وتذكير الضمير لكون الكتابة مصدرا ويجوز فى المصدر التذكير والتانيث
كالبيع اى لا يصح الرجوع عن الكتابة وفسخها كما لا يصح الرجوع عن البيع واقالته
بدون الرضا ثم اعلم ان لمشائخنا فى ثبوت الملك للمولى طريقين احدهما
ان ملك اليد بالتصرف يقع للعبد وملك الرقبة للمولى ابتداء والعبد مع
هذا عامل لنفسه لان عمل الانسان متى دار بين ان يقع له وبين ان يقع لغيره
كان وقوعه له كالمكاتب لما كان كسبه للسيد من وجه لم يجعل ثابتا عن المولى
بل هو عامل لنفسه فكذا هنا والثانى ان ملك الرقبة لا يقع للمولى حكما
للتصرف لانه ينعقد للعبد فيكون حكمه له لانه نتيجة تصرفه الا انه لم يبق اهلا للملك

تعذر الايقاع له فاستحقه المولى لا بالتصرف ولكن بطريق الخلافة عن العبد لان
المولى اقرب الناس الى العبد بقيام ملك فى الرقبة ولهذا قال ابو حنيفة
رحمه الله دين العبد المستغرق لماله يمنع ملك المولى فى كسبه لان المولى
انما يتلقى الملك من جهة العبد كالوارث مع المورث فثبت ان المولى
يملك اكسابه بسبب ملكه فى رقبته لا التصرف العبد كذا فى كشف البزدوى ومختار
فخر الاسلام فى اصوله وصدر الشريعة فى التنقيح والتوضيح وابن الهمام فى
التحرير هو الطريق الثانى **مسئلة** الموت فقيل هو صفة وجودية
خلقت ضد الحيوة لقوله تعالى خلق الموت والحيوة ولهذا قيل تفسير الموت
بزوال الحيوة تفسير بلازمه لانه لما كان ضد الحيوة يلزم من وجوده
زوال الحيوة وهذا عند اهل السنة كما فى كشف البزدوى وفى التقرير عزى
الى اهل السنة وقيل هو عدم الحيوة عما من شانه الحيوة ومعنى الخلق فى
الاية التقدير ثم هو ليس بعدم محض ولا فناء صرف وانما هو انقطاع تعلق
الروح بالبدن ومفارقته وتبدل حال وانتقال من دار الى دار وهو هام
لاساس التكليف ومناف لاهلية احكام الدين مما فيه تكليف ووجه كون
الموت مسقطا للتكليف فى الدنيا ان الغرض من التكليف بالنسبة الى المكلف
هو الاتيان المكلف به عن اختيار وبالموت تحقق العجز اللازم الذى لا يرجى
زواله ولا عجز فوقه اذ العجز به عجز خالص ليست فيه جهة القدرة بوجه والعجز
ينافى الاختيار ففات الغرض وفوات الغرض وهو الاتيان عن اختيار
قلنا ان الزكوة يسقط عن الميت فى حكم الدنيا حتى لا يجب اداءها من التركة

خلافا للشافعي رحمه الله تعالى بناء على ان الفعل هو المقصود في حقوق الله تعالى
عندنا وتدفات وعنده المال هو المقصود دون الفعل حتى لو ظفر الفقير
الزكوة كان له ان ياخذ مقدار الزكوة وسقط الزكوة عنده وكما في دين العباد
وعندنا ليس له ولاية الاخذ ولا يسقط به الزكوة ومثل حكم الزكوة حكم سائر
العبادات كالصلوة والصوم والحج وغيرها في السقوط ويبقى عليه الاثم بسبب
تقصيره في فعله حال حيوته فان الاثم من احكام الآخرة والميت ملحق بالاحياء
في احكام الآخرة وما شرع على الميت اما لحاجة نفسه او لحاجة غيره والقسم
الثاني اعني ما شرع على الميت لحاجة غيره اما ان يكون حقا متعلقا بعين
او لا يكون حقا متعلقا بعين بل كان متعلقا بالذمة فلا يبقى على ذمة
الميت اكثر ما كان متعلقا بعين ولا يكون دينا فانه يبقى ببقاء تلك ٣٣٤
العين كالوديعة والمغصوب فانهما متعلقان بعين الشئ المودع
والمغصوب فللمودع والمغصوب منه ان ياخذ الوديعة والشئ المغصوب
من ورثة المودع والغاصب كما ياخذانهما منهما في حال حيوتهما اذ المقصود
في حقوق العباد هو المال لا الفعل والفعل تبع حوائجهم بالاموال واذا كان
كذلك بقي حق العبد في العين بعد فوت من كانت العين في يده لحصول
المقصود وان فات الفعل منه وما كان متعلقا بالذمة فلا يخلو من ان يكون
وجوبه بطريق الصلة كالنفقة اولم يكن وجوبه بطريق الصلة كالديون التي
بالمعاوضة فما كان وجوبه بطريق الصلة حكمه السقوط الا ان يوصي به فيبقى
من الثلث ما كان لا بطريق الصلة لم يبق بمجرد الذمة لضعف الذمة بالموت

فوق ضعفها بالرق فان الرق يرجى زواله بالاعتاق غالبا لانه مندوب
والموت لا يرجى زواله عادة وان احتمل ذلك بطريق الكرامة والمعجزة كما
كان في زمان عيسى وعزير عليهما السلام بطريق المعجزة فلما لم يحتمل ذمة العبد
الدين بدون انضمام مالية الرقبة والكسب اليها لضعفها لا تحتمله ذمة الميت
بالطريق الاولى بل انما يبقى اذا قويت ذمته بمال تركه وهو المراد من قوله او
بمال تركه او كفيل به قبل الموت لان المال محل الاستيفاء الذى
هو المقصود من الوجوب وذمة الكفيل تقوى ذمة الميت لان الكفالة
ضم ذمة في المطالبة كالديون فالدائن ياخذ الديون من مال تركه
او يطالب الكفيل بها والوصايا فالموصى له ياخذ الوصية من ثلث مال ٣٣٥
تركه والتجهيز فيجهز للميت من مال تركه ولكن التجهيز يقدم على الديون
والوصايا بالاجماع واذا كان بقاء هذا القسم مشروطا بانضمام مال
او كفيل قبل الموت الى الذمة فلا تصح الكفالة بما عليه اى على الميت
من الدين بعد الموت اذا مات مفلسا بدون الكفيل قبل الموت عنده
ابي حنيفة لانها اى الكفالة عبارة عن ضم الذمة اى ذمة الكفيل
الى الذمة اى ذمة الاصيل في المطالبة بما على الاصيل كما هو الاصح على
ما في الهداية لا في اصل الدين كما قيل وعزى الى الشافعي بدليل بقاء الدين
بعد الكفالة على الاصيل كما كان قبلها ولا مطالبة ههنا لاستحالة مطالبة
الميت الذى هو الاصيل بالدين وعدم جواز مطالبة غيره اذا لم يبق مال
يومر الوارث او الوصى بالاداء منه والكفيل ليطالب به كذا في كشف البزدوى

فلا ضم فی المطالبة فلا کفالة وعندهما ای عند ابی یوسف ومحمد رحمهما الله تعالی
تصح الکفالة من المیت وان لم یخلف مالا ولا کفیلا وبه ای بمذهب صاحبیه
قالت الائمة الثلثة یعنی مالکا والشافعی واحمد بل عزاه ابن قدامة
الی اکثر اهل العلم کذا ذکره ابن امیر الحاج فی التقریر لحدیث جابر کان رسول الله
صلی الله علیه وسلم لا یصلی علی رجل مات وعلیه دین فقال
هل علیه دین قالوا نعم دیناران قال صلوا علی صاحبکم فقال ابو قتادة الانصاری
هما علیّ یا رسول الله فصلی علیه رسول الله صلی الله علیه وسلم
رواه ابو داود والنسائی فکان الدین واجب علیه بعد موته وان الموت
لم یشرع مبطلا للحقوق الواجبة علیه ولا مبرءا عنها فلا یبطل للدین الواجب
علی المیت ولا یبرء المیت عنه الا تری لو اخلف کفیلا به ثم کفل
به انسان بعد موته صح ولو کان موته مفلسا یوجب سقوط الدین عنه
لما صحت الکفالة بعد الموت وان کان به کفیلا لان برائة الاصیل توجب
برائة الکفیل والا تری ان المیت اهل لوجوب الدین علیه ابتداء فانه
لو حفر بیرا فی الطریق فتلف فیها مال او انسان بعد موته یجب الضمان
علیه فلان یبقی علیه الدین الواجب فی حیوته اولی فثبت ان الدین باق
فی الذمة بعد الموت وهو واجب التسلیم والبقاء موصوف بانه مطالب
حقا للمدعی کذا فی کشف البزدوی ولذا ای لبقاء کون الموت مبرءا
یطالب المیت به ای بما علیه من الدین فی الآخرة اجماعا او
لعدم کون الموت مبرءا یصح التبرع بالاداء یعنی لو تبرع احد عن المیت

قوله لحدیث جابر الخ
اه عن جابر کان
رسول الله صلعم
لا یصلی علی رجل
مات وعلیه دین
فاتی بمیت فقال
هل علیه دین قالوا
نعم دینارا ن

قال صلوا علی صاحبکم
فقال ابو قتادة
الانصاری رضی
علی یا رسول
الله فصلی علیه
رواه احمد
وابو داود والنسائی
والحاکم وصححه

باداء الدين حل اخذه للدائن ولو برئت ذمة الميت من الدين بالموت
لم يحل اخذ الدين للدائن والجواب عما استدل به ابو يوسف ومحمد رحمهما الله
انه اى قول ابى قتادة رضه هما على فى حديث جابر رضه يحتمل العدة اى الوعد
بوفاء الدينارين ويحتمل ان يكون اقدارا بكفالة سابقة كانت
فى وقت حيوة ذلك الميت قال عبد العزيز البخارى فى كشف البزدوى
واستدلالهم بالحديث ليس بصحيح اذ ليس فى الحديث انه لم يكن هناك ما
ويحتمل انه قد كان وعرفه رسول الله صلى الله عليه وسلم وليس فيه ايضا ان هذه
كفالة صحيحة مبتدرة على وجه تبتنى عليه احكام الكفالة من توجه المطالبة والملازمة
والحبس والجبر على القضاء بل احتمل الاقرار واحتمل العدة وهى اقرب الوجوه
لان الكفالة لا تصح للغائب عند الاكثر ولا يصح للمجهول بلا خلاف وكان النبى
صلى الله عليه وسلم كان لا يصلى ما لم يتبين له وجه القضاء وبالعدة تبين له
الوجه بناء على ظاهر الحال فى الوفاء لرسول الله صلى الله عليه وسلم
كما تبين بالمال لان الظاهر هو امكان القضاء قبل الهلاك كذا فى الاسرار
للقاضى ابى زيد وقال ابن الهمام فى التحرير والجواب عنه باحتماله العدة
وهو الظاهر اذ لا تصح الكفالة للمجهول انتهى وذكر ابن امير الحاج فى التقرير
الظاهر ان صاحب الدين كان مجهولا والا لذكر قلت وهو مشكل بما فى لفظ
جابر للحاكم وقال صحيح الاسناد فجعل رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول
هما عليك وفى مالك والميت منهما برى فقال نعم فصلى عليه وعلى هذا
فيحمل على ان ابا قتادة علم صاحب الدنانير حين كفلها واجاب فى المبسوط

قال ابن الهمام وهو الظاهر اذ لا تصح الكفالة للمجهول انتهى
وذكر ابن امير الحاج فى التقرير الظاهر ان صاحب الدين كان مجهولا
والا لذكر قلت وهو مشكل بما فى لفظ جابر للحاكم وقال صحيح
الاسناد فجعل رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول هما عليك
وفى مالك والميت منهما برى فقال نعم فصلى عليه وعلى هذا
فيحمل على ان ابا قتادة علم صاحب الدنانير حين كفلها واجاب فى

٣٣٧
اقول ظاهره كما ترى
العدة بناء فى الكفا
لعدم براءة المكفو
عنه فى الكفالة ق
١٢

وغيره بان هما على يحتمل كلا من الاشتراك الكفالة والاقرار بكفالة سابقة على حد
سواء وهي واقعة حال لاعموم لها فلا يستدل به في خصوص محل النزاع
قلت ولشكله ما في لفظ جابر لاحمد باسناد حسن فتحملها ابو قتادة فاتيتا
فقال الدينار ان علي فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم قد اوفى الله
الغريم وبرئ منها الميت قال نعم فصلى عليه وما في صحيح البخاري عن سلمة
بن الاكوع من حديثه قال ثم اتي بثالثة اي جنازة ثالثة فقال هل عليه
دين قالوا ثلثة دنانير قال هل ترك شيئا قالوا لا قال صلوا على صاحبكم
قال ابو قتادة صل عليه يا رسول الله وعلي دينه فصلى عليه وايضا ينفي
كونه عدة واقرارا بكفالة سابقة ما في رواية في صحيح ابن حبان فقال
ابو قتادة انا اكفل به قال بالوفاء فصلى عليه صلى الله عليه وسلم وكان
عليه ثمانية عشر درهما او سبعة عشر درهما ثم هذا الحديث يقوي قول ابي يوسف
فانه لا يشترط قبول المكفول له في المجلس ومن ثمة افتى به بعض المشائخ انتهى
ولعل قوله فيه اي ما فيه اشارة الى ما ذكره ابن امير الحاج من الاشكال و
اورد المصنف في الحاشية على ما اشكل بلفظ جابر للحاكم بان ظاهره كما
ينافي العدة ينافي الكفالة لعدم برائة المكفول عنه في الكفالة وهو وارد
على ما اشكل بلفظ جابر لاحمد واما لفظ سلمة بن الاكوع على دينه فلا افهمه
رافعا لاحتمال الاقرار وذكر المصنف في الحاشية وفي كونه اي كون لفظ
رواية ابن حبان انا اكفل به منافيا للوعد كما في التقرير نظر لجواز المبالغة
في وفاء الوعد كما هو المتعارف والمطالبة الاخروية اي مطالبة الدائن

من المديون فى الآخرة باعتبار الاثم اى اثم المديون ومراجعة البيه
لا تفتقر هذه المطالبة الى بقاء الذمة فضلا عن قوتها واذا ظهر ان
فالذمة يتقوى به لكونه محل الاستيفاء بدليل ان المغصوب منه اذا استرق
المغصوب من الغاصب لا يبقى فى ذمة الغاصب شئ مع ان المطالبة
الاخروية باعتبار الاثم من الغاصب متحققة فلا يصح الاستدلال بالمطالبة
الاخروية على بقاء الدين المستلزم لبقاء الذمة وصحة التبرع اذا
ادى المتبرع لبقاء الدين من جهة من له الدين وهو الدائن
لا لبقاء الدين فى ذمة من عليه الدين وهو المديون فان الدين ساقط
فى حقه والكان باقيا فى حق صاحب الدين لان صاحب الدين لم يخرج
من ان يكون مستحقا بموت الآخر فان السقوط اى سقوط الدين
عن المديون بالموت لضرورة فوت المحل وهو المديون
الحى لا لوصول حق الدائن فيقدر السقوط بقدر الضرورة فيتقدر
بقدر فوت المحل فيظهر السقوط فى حق من عليه الدين وهو المديون
دون فى حق من له الدين وهو الدائن فيبقى من جهة الدائن لا من
جهة المديون لتصح الكفالة وادا المتبرع تلا فى جانب صاحب الحق
دون المديون حتى لو كان فى حال حيوته لم يصر المديون مؤديا بل
يبرء كما لو ابرءه رب الدين عنه هذا ما فهمناه من الاسرار للقاضى
ابى زيد وكشف البزدوى وتلويح التفتازانى وتحرير ابن الهمام وتقرير ابن
امير الحاج وغيرها من مصنفات العلماء الاعلام والله اعلم بحقيقة المرام

خاتمة الطبع

اعلم ان عبارة والقاضی ابا زید صاحب المیزان انتهت الی وقعت
فی الکتاب فی السطر الخامس من الصفحة الخمسین مزیدة من سهو الناسخ
فعلی الناظر حکها وازالتها ۵

تتمّہ

اعلان

چون حضرت مولف حق تالیف این کتاب بمهتمم مطبع شعلۂ طور کانپور ہبہ فرموده اند
بنابرین کتاب مطبع بذریعۂ قانون بستم ۱۸۴۷ عیسوی داخل بہی رجسٹری ۳۴۰
سرکار شده است امید از ارباب طابع آئمہ بغیر اجازت مهتمم مطبع شعلۂ طور
قصد طبع آن نفرمایند واز دارو گیر سرکار محترز مانند فقط