

شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح

سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني

كتاب يبحث في علم أصول الفقه الإسلامي الذي يبين أسس استنباط الفقه الإسلامي من أدلته الشرعية وهذا الكتاب هو شرح لكتاب التوضيح الذي هو أيضا شرح لمتن التنقيح في أصول الفقه وكلاهما لمؤلف واحد وهو ابن مسعود المحبوبي الحنفي وقد وضعنا التنقيح في أعلى الصفحات والتوضيح في الوسط والتلويح في أسفلها وهذه طبعة مضبوطة ومخرجة الآيات والأحاديث

عدد الأجزاء / 2

دار النشر / دار الكتب العلمية

الكتاب / موافق للمطبوع

مقدمة الكتاب

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله الذي أحكم بكتابه أصول الشريعة الغراء ورفع بخطابه فروع الحنيفية السمحة البيضاء حتى أضحت كلمته الباقية راسخة الأساس شامخة البناء كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء أوقد من مشكاة السنة لاقتباس أنوارها سراجا وهاجا وأوضح لإجماع الآراء على اقتفاء آثارها قياسا ومنهاجا حتى صادفت بحار العلم والهدى تتلاطم أموجا ورأيت الناس يدخلون في دين الله أفواجا والصلاة على من أرسله لسطع الحجة معوانا وظهيرا وجعله لواضح المحجة سلطانا ونصيرا محمد المبعوث هدى للأنام مبشرا ونذيرا وداعيا إلى الله بإذنه وسراجا منيرا ثم على من التزم بمقتضى إشارات الدالة على طريق العرفان واعتصم فيها بما تواتر من نصوصه الظاهرة البيان واغتنم في شريف ساحته كرامة الاستصحاب والاستحسان من المهاجرين والأنصار والذين اتبعوهم بإحسان

وبعد فإن علم الأصول الجامع بين المعقول والمنقول النافع في الوصول إلى مدارك المحصول أجل ما يتنسم في إحكام أحكام الشرع قبول القبول وأعز ما يتخذ لإعلاء أعلام الحق عقول العقول وإن كتاب التنقيح مع شرحه المسمى بالتوضيح للإمام المحقق والنحرير المدقق علم الهداية وعالم الدراية معدل ميزان المعقول والمنقول ومنقح أغصان الفروع والأصول صدر الشريعة والإسلام أعلى الله درجته في دار السلام كتاب شامل لخلاصة كل مبسوط واف ونصاب كامل من خزانة كل منتخب كاف وبحر محيط بمستصفي كل مديد وبسيط وكنز مغن عما سواه من كل وجيز ووسيط فيه كفاية لتقديم ميزان الأصول وتهذيب أغصانها وهو نهاية في تحصيل مباني الفروع وتعديل أركانها نعم قد سلك منهاجا بديعا في كشف أسرار التحقيق واستولى على الأمد الأقصى من رفع منار التدقيق مع شريف زيادات ما مستها أيدي الأفكار ولطيف ما فتق بها ريق آذانهم أولو الأبصار ولهذا طار كالأمطار في الأقطار وصار كالأمثال في الأمصار ونال في الآفاق حظا من الاشتهار ولا اشتها

الشمس في نصف النهار
وقد صادفت مجتازي ما وراء النهر لكثير من فضلاء الدهر أفئدة تهوى إليه
وأكبادا هائمة عليه وعقولا جاثية بين يديه ورغبات مستوقفة المطايا لديه
معتصمين في كشف أستاره بالحواشي والأطراف قانعين في بحار أسراره
على اللالكئ بالأصداف لا تحل أنامل الأنظار عقد معضلاته ولا يفتح بنان البيان
أبواب مغلقاته فلطائفه بعد تحت حجب الألفاظ مستورة وخرائده في خيام
الأستار مقصورة ترى حواليتها همما مستشرفة

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:5

الأعناق ودون الوصول إليها أعينا ساهرة الأحداق فأمرت بلسان الإلهام لا
كوههم من الأوهام أن أخوض في لجج فوائده وأغوص على غرر فرائده وأنشر
مطويات رموزه وأظهر مخفيات كنوزه وأسهل مسالك شعابه وأذلل شوارد
صعابه بحيث يصير المتن مشروحا ويزيد الشرح بيانا ووضوحا فطفقت أقتحم
موارد الشهر في ظلم الدباجر وأحتمل مكابد الفكر في ظمأ الهواجر راكبا كل
صعب وذلول لاقتناص شوارد الأصول ونازفا غلالة الجد في الأصول إلى مقاصد
الأبواب والفصول حتى استوليت على الغاية القصوى من أسرار الكتاب
وأمطت عن وجوه خرائد قناع الارتباب ثم جمعت هذا الشرح المرسوم بالتلويح
إلى كشف حقائق التنقيح

مشمتملا على تقرير قواعد الفن وتحرير معاقده وتفسير مقاصد الكتاب وتكثير
فوائده مع تنقيح لما أثر فيه المصنف بسط الكلام وتوضيح لما اقتصر فيه على
ضبط المرام في ضمن تقارير تنفتح لورودها أصداف الآذان وتحقيقات تهتز
لإدراكها أعطاف الأذهان وتوجيهات ينشط لاستماعها الكسلان وتقسيمات
يطرب عند سماعها الثكلان معولا في متون الرواية على ما اشتهر من الكتب
الشريفة ومعرجا في عيون الدراية على ما تقرر من النكت اللطيفة وسيحمد
الغائص في بحار التحقيق الفائض عليه أنوار التوفيق ما أودعت هذا الكتاب
الذي لا يستكشف القناع عن حقائقه إلا الماهر من علماء الفريقين ولا يستهل
للاطلاع على دقائقه إلا البارع في أصول المذهبين مع بضاعة في صناعة
التوجيه والتعديل وإحاطة بقوانين الاكتساب والتحصيل والله سبحانه ولي
الإعانة والتأييد والملي بإفاضة الإصابة والتسديد وهو حسبي ونعم الوكيل

قوله حامدا حال من المستكن في متعلق الباء أي بسم الله أبتدئ الكتاب
حامدا أثر طريقة الحال على ما هو المتعارف عندهم من الجملة الاسمية
والفعلية نحو الحمد لله وأحمد الله تسوية بين الحمد والتسمية ورعاية
للتناسب بينهما فقد ورد في الحديث كل أمر ذي بال لم يبدأ فيه بسم الله فهو
أبتر كل أمر ذي بال لم يبدأ فيه بالحمد لله فهو أجزم فحاول أن يجعل الحمد
قيدا للابتداء حالا عنه كما وقعت التسمية كذلك إلا أنه قدم التسمية لأن النصين
متعارضان ظاهرا إذ الابتداء بأحد الأمرين يفوت الابتداء بالآخر وقد أمكن الجمع
بأن يقدم أحدهما على الآخر فيقع الابتداء به حقيقة وبالآخر بالإضافة إلى ما
سواه فعمل بالكتاب الوارد بتقديم التسمية والإجماع المنعقد عليه وترك

العاطف لئلا يشعر بالتبعية فيخل بالتسوية ولا يجوز أن يكون حامدا حالا من فاعل يقول لأن قوله وبعد فإن العبد على ما في النسخة المقررة عند المصنف صارف عن ذلك

وأما على النسخة القديمة الخالية عن هذا الصارف فالظاهر أنه حال عنه وأما تفصيل الحمد بقوله أولا وثانيا فيحتمل وجوها الأول أن الحمد يكون على النعمة وغيرها فالله تعالى يستحق الحمد أولا بكمال ذاته وعظمة صفاته وثانيا بجميل نعمائه وجزيل آلائه التي من جملتها التوفيق لتأليف هذا الكتاب الثاني أن نعمة الله تعالى على كثرتها ترجع إلى إيجاد وإبقاء أولا وإيجاد وإبقاء ثانيا فيحمده على القسمين ناسيا بالسور المفتحة بالتحميد حيث أشير في الفاتحة إلى الجميع وفي الأنعام إلى الإيجاد وفي الكهف إلى الإبقاء أولا وفي السبا إلى الإيجاد وفي الملائكة إلى الإبقاء

ثانيا الثالث الملاحظة لقوله تعالى { له الحمد في الأولى والآخرة

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:6

على معنى أنه يستحق الحمد في الدنيا على ما يعرف بالحجة من كماله ويصل إلى العباد من نواله وفي الآخرة على ما يشاهد من كبريائه ويعاين من نعمائه التي لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر وإليه الإشارة ب قوله تعالى { وآخر دعواهم أن الحمد لله رب العالمين فإن قلت فقد وقع التعرض للحمد على الكبرياء والآلاء في داري الفناء والبقاء فما معنى قوله ولعنان الثناء ثانيا أي صارفا عطفا على حامدا قلت معناه قصد تعظيمه ونية التقرب إليه في كل ما يصلح لذلك من الأقوال والأفعال وصرف الأموال إشارة إلى أنواع العبادات فإن نعم الله تعالى تستوجب الشكر بالقلب واللسان والجوارح والحمد لا يكون إلا باللسان وفيه إشارة إلى أن الأخذ في العلوم الإسلامية ينبغي أن يعرض عن جانب الخلق ويصرف أعنة الثناء من جميع الجهات إلى جناب الحق تعالى وتقدس عالما بأنه المستحق للثناء وحده فإن قلت من شرط الحال المقارنة للعامل والأحوال المذكورة أعني حامدا وغيره لا تقارن الابتداء بالتسمية قلت ليس الباء صلة ل ابتدئ بل الطرف حال والمعنى متبركا بسم الله أبتدئ الكتاب والابتداء أمر عرفي يعتبر ممتدا من حين الأخذ في التصنيف إلى الشرع في البحث ويقارنه التبرك بالتسمية والحمد والصلاة فإن قلت فعلى الوجه الثالث يكون حامدا ثانيا بمعنى ناويا للحمد وعازما عليه ليكون مقارنا للعامل وحينئذ يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز قلت يجعل من قبيل المحذوف أي وحامدا ثانيا بمعنى عازما عليه فلا يلزم الجمع قوله وعلى أفضل رسله مصليا لما كان أجل النعم الواصلة إلى العبد هو دين الإسلام وبه التوصل إلى النعم الدائمة في دار السلام وذلك بتوسط النبي عليه الصلاة والسلام صار الدعاء له تلو الثناء على الله تعالى فأردف الحمد بالصلاة وفي ترك التصريح باسم النبي عليه السلام على ما في النسخة المقررة تنويه بشأنه وتنبه على أن كونه أفضل الرسل عليه السلام أمر جلي لا يخفى على أحد

والحلبة بالسكون خيل تجمع للسباق من كل أوب استعيرت للمضمار والمجلي هو السابق من أفراس السباق والمصلي هو الذي يتلوه لأن رأسه عند صلوه ومعنى ذلك تكثير الصلاة وتكريرها أو أشار بالمجلي إلى الصلاة على النبي وبالمصلي إلى الصلاة على الأكل لأنها إنما تكون ضمنا وتبعاً ثم لا يخفى حسن ما في قرائن الحمد والصلاة من التجنيس وما في القرينة الثانية من الاستعارة بالكناية والتخييل والترشيح وما في الرابعة من التمثيل وإن تقديم المعمولات في القرائن الثلاث الأخيرة لرعاية السجع والاهتمام إذ الحصر لا يناسب المقام وإن انتصاب أولاً وثانياً علي الظرفية وأما التنوين في أولاً مع أنه أفعل التفضيل بدليل الأولى والأوائل كالفضل والأفاضل فلأنه هاهنا ظرف بمعنى قبل وهو حينئذ منصرف لا وصفية له أصلاً وهذا معنى ما قال في الصحاح إذا جعلته صفة لم تصرفه تقول لقيته عاماً أولاً وإذا لم تجعله صفة صرفته تقول لقيته عاماً أولاً ومعناه في الأول أول من هذا العام وفي الثاني قبل هذا العام قوله سعد جده فيه إيهام إذ الجد البخت وأب الأب قوله وفقني الله التوفيق جعل الأسباب متوافقة ويعدى باللام وتعديته بالباء تسامح أو

شرح التلويح على التوضيح ج: 1 ص: 7
تضمنين لمعنى التشريف والمصنف كثيراً ما يتسامح في صلاة الأفعال ميلاً منه إلى جانب المعنى قوله وفض من فضضت ختم الكتاب فتحته والفض الكسر بالتفريق واختتمت الكتاب بلغت آخره والختام الطين الذي يختم به جعل الكتاب قبل التمام لاحتجابه عن نظر الأنام بمنزلة الشيء المختوم الذي لا يطلع على مخزوناته ولا يحاط بمستودعاته ثم جعل عرضه على الطالبين بعد الاختتام وعدم منعهم عن مطالعته بعد التمام بمنزلة فض الختام قوله مؤسسة على قواعد المعقول أي مبنية على الوجوه والشرائط المذكورة في علم الميزان لا كما هو دأب قدماء المشايخ من الاقتصار على حصول المقصود

قوله وترتيب أنيق أي حسن معجب يريد به بعض ما تصرف فيه من التقديم والتأخير في المباحث والأبواب على الوجه الأحسن الأليق لم يسبقني والصواب لم يسبقني إلى مثله سبقت العالمين إلى المعالي قوله لم يبلغ صفة تدقيقات والعائد محذوف أي لم يبلغها فرسان علم الأصول إلى هذه الغاية من الزمان أو المراد لم يصل فرسان هذا العلم إلى تلك الغاية من التدقيق فيكون من وضع الظاهر موضع الضمير وتعديته البلوغ بالي لجعله بمعنى الوصول والانتهاء قوله سميت هذا الكتاب جواب لما وضع اسم الإشارة موضع الضمير لكمال العناية بتمييزه فإن قلت لما لثبوت الثاني لثبوت الأول فيقتضي سببية ما ذكره بعد لما لتسمية هذا الكتاب بالتوضيح فما وجه قلت وجهه أن الضمير في إتمامه للشرح المذكور الموصوف بأنه شرح لمشكلات التنقيح وفتح لمغلقاته وإتمام مثل هذا الشرح مع اشتماله على الأمور المذكورة يصلح سبباً لتسميته

قوله إليه يصعد افتتاح غريب واقتباس لطيف أتى بالضمير قبل الذكر دلالة على حضور ذكر الله تعالى في قلب المؤمن سيما عند افتتاح الكلام في أصول الشرع وإشارة إلى أن الله تعالى متعين لتوجه المحامد إليه لا يفتقر إلى التصريح بذكره ولا يذهب الوهم إلى غيره إذ له العظمة والجلالة ومنه العطاء والنوال وإيماء إلى أن الشارع في العلوم الإسلامية ينبغي أن يكون مطمح نظره ومقصد همته جناب الحق تعالى وتقدس ويقتصر على طلب رضاه ولا يلتفت إلى ما سواه لا يقال إن ابتداء المتن بالتسمية فلا إضمار قبل الذكر وإن لم يبدأ لزم ترك العمل بالسنة لأننا نقول يكفي في العمل بالسنة أن تذكر التسمية باللسان أو تخطر بالبال أو تكتب على قصد التبرك من غير أن تجعل جزءا من الكتاب وعلى كل تقدير يكون الإضمار قبل ذكر المرجع في الكتاب والصعود الحركة إلى المعالي مكانا وجهة استعير للتوجه إلى العالي قدرا ومرتبة والكلم من الكلمة بمنزلة التمر من التمرة يفرق بين الجنسي وواحدة بالتاء واللفظ مفرد إلا أنه كثيرا ما يسمى جمعا نظرا إلى المعنى الجنسي ولا اعتبار جانبي اللفظ والمعنى يجوز في وصفه التذكير والتأنيث قال الله تعالى كأنهم أعجاز نخل منقعر أي منقطع عن مغارسه ساقط على وجه الأرض وقال كأنهم أعجاز نخل خاوية أي متأكلة الأجواف ثم الكلم غلب على الكثير لا يستعمل في الواحد البتة حتى توهم بعضهم أنها جمع كلمة وليس على حد تمر وتمررة إلا أن الكلم الطيب بتذكير الوصف يدل على ما ذكرنا مع أن فعلا ليس من أبنية الجمع فلا ينبغي أن يشك في أنه اسم جمع كتمر وركب وأنه ليس بجمع كنسب ورتب ففي قوله والكلم إن كان جمعا حرازة لا تخفى والصواب وإن كان بالواو

قوله من محامد حال من الكلم بيانا له على ما قال النبي عليه السلام هو سبحان الله

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:9

والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر إذا قالها العبد عرج بها الملك إلى السماء فحيا بها وجه الرحمن فإذا لم يكن له عمل صالح لم يقبل وإنما صلح الجمع المنكر بيانا للمعرف المستغرق لما سيحيى من أن النكرة تعم بالوصف كامرأة كوفية ولأن التنكير هاهنا للتكثير وهو يناسب التعميم والمحامد جمع محمودة بمعنى الحمد وهو مقابلة الجميل من نعمة أو غيرها بالثناء والتعظيم باللسان

والشكر مقابلة النعمة بالإظهار وتعظيم المنعم قولاً أو عملاً أو اعتقاداً فلاختصاص الحمد باللسان كان بيان الكلم بها أنسب والمشارع جمع مشرعة الماء وهي مورد الشاربة والشرع والشريعة ما شرع الله تعالى لعباده من

الدين أي أظهر وبين وحاصله الطريقة المعهودة الثابتة من النبي عليه السلام جعلها على طريق الاستعارة المكنية بمنزلة روضات وجنات فأثبت لها مشاريع يردها المتعطشون إلي زلال الرحمة والرضوان وبهذا الطريق أثبت لقبول العبادة الذي هو مهيب الطاف الرحمن ومطلع أنوار الغفران ريح الصبا التي بها روح الأبدان ونماء الأغصان فإن القبول الأول ريح الصبا ومهبها المستوي مطلع الشمس إذا استوى الليل والنهار ويقابلها الدبور والعرب تزعم أن الدبور تزج السحاب وتشخصه في الهواء ثم تسوقه فإذا علا كشف عنه واستقبلته الصبا فوزعت بعضه على بعض حتى يصير كسفا واحدا ثم ينزل مطرا تنمي به الأشجار والقبول الثاني من المصادر الشاذة لم يسمع له ثان والنماء الزيادة والارتفاع نما ينمي نماء ونما ينمو نموا وحقيقة النمو الزيادة في أقطار الجسم على تناسب طبيعي ثم في وصف المحامد بما ذكر تلميح إلى قوله تعالى { ضرب الله مثلا كلمة طيبة كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء فإن المحامد لما كانت هي الكلم الطيب والكلمة الطيبة كشجرة طيبة فالمحمدة شجرة لها أصل هو الإيمان والاعتقادات وفروع هو الأعمال والطاعات وتحقيق ذلك أن الحمد وإن كان في اللغة فعل اللسان خاصة إلا أن حمد الله تعالى على ما صرح به الإمام الرازي في تفسيره ليس قول القائل الحمد لله بل ما يشعر بتعظيمه وينبئ عن تمجيده من اعتقاد اتصافه بصفات الكمال والترجمة عن ذلك بالمقال والإتيان بما يدل عليه من الأعمال فالاعتقاد أصل لولاه كان الحمد كشجرة خبيثة اجتثت من فوق الأرض ما لها من قرار والعمل فرع لولاه لما كان للحمد نماء إلى الله تعالى وقبول عنده بمنزلة دوحه لا غصن لها وشجرة لا ثمرة عليها

إذ العمل هو الوسيلة إلى نيل الجنات ورفع الدرجات قال الله تعالى والعمل الصالح يرفعه وفي الحديث فإذا لم يكن عمل صالح لم يقبل فأشار المصنف إلى أن لشجرة المحامد أصلا ثابتا هو الاعتقاد الراسخ الإسلامي المبتنى على علم التوحيد والصفات وفرعا ناميا إلى الله تعالى مقبولا عنده هو العمل الصالح الموافق للشريعة المطهرة المبتنى على علم الشرائع والأحكام وأشار إلى الاختصاص والدوام بقوله إليه يصعد بتقديم الظرف المفيد للاختصاص ولفظ المضارع المنبئ عن الاستمرار قوله على أن جعل تعليق للمحامد ببعض النعم إشارة إلى عظم أمر العلم الذي وقع التصنيف فيه ودلالة على جلالة قدره والشريعة نعم الفقه وغيره من الأمور الثابتة بالأدلة السمعية

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:10
كمسألة الرؤية والمعاد وكون الإجماع والقياس حجة وما أشبه ذلك وأصول الشريعة أدلتها الكلية ومباني الأصول ما تبتنى هي عليه من علم الذات والصفات والنبوات وتمهيدها تسويتها وإصلاحها بكونها على وفق الحق ونهج الصواب وفروع الشريعة أحكامها المفصلة المبينة في علم الفقه ومعانيها العلل الجزئية التفصيلية على كل مسألة ودقتها كونها غامضة لطيفة لا يصل إليها كل أحد بسهولة وجميع ذلك نعم تستوجب الحمد إذ بالشريعة نظام الدنيا وثواب العقبي وبدقة معاني الفقه رفعة درجات العلماء ونيلهم الثواب في دار الجزاء وفي هذا الكلام إشارة إلى أن علم الأصول فوق الفقه ودون الكلام لأن

معرفة الأحكام الجزئية بأدلتها التفصيلية موقوفة على معرفة أحوال الأدلة الكلية من حيث توصل إلى الأحكام الشرعية وهي موقوفة على معرفة الباري وصفاته وصدق المبلغ ودلالة معجزاته ونحو ذلك مما يشتمل عليه علم الكلام الباحث عن أحوال الصانع والنبوة والإمامة والمعاد وما يتصل بذلك على قانون الإسلام

قوله بني على أربعة أركان بمنزلة البديل من الجملة السابقة شبه الأحكام الشرعية بقصر من جهة أن الملتجئ إليها يأمن من غوائل عدو الدين وعذاب النار فأضاف المشبه به إلى المشبه كما في لجين الماء والأحكام تستند إلى أدلة جزئية ترجع مع كثرتها إلى أربعة دلائل هي أركان قصر الأحكام فذكرها في أثناء الكلام على الترتيب الذي بنى الشارع الأحكام عليها من تقديم الكتاب ثم السنة ثم الإجماع ثم العمل بالقياس ذكر الثلاثة الأول صريحاً والقياس بقوله ووضع معالم العلم على مسالك المعترين أي القائلين المتأملين في النصوص وعلل الأحكام من قوله تعالى { فاعتبروا يا أولي الأبصار تقول اعتبرت الشيء إذا نظرت إليه وراعت والعلم الأثر الذي يستدل به على الطريق عبر به عن علة الحكم التي بها يستدل على ثبوت الحكم في المقيس فإن قلت ليس ترتيب الشارع تقديم السنة على الإجماع مطلقاً بل إذا كانت قطعية قلت الكلام في متن السنة ولا خفاء في تقدمه وإنما يؤخر حيث يؤخر لعارض الظن في ثبوته ثم ذكر بعض أقسام الكتاب إشارة إلى أنه كما يشتمل القصر على ما هو غاية في الظهور وعلى ما هو دونه وعلى ما هو غاية في الخفاء والاستتار بحيث لا يصل إليه غير رب القصر وعلى ما هو دونه كذلك قصر الأحكام يشتمل على محكم هو غاية في الظهور ونص هو دونه وعلى متشابه هو غاية في الخفاء ومجمل هو دونه وسيجيء تفسيرها

قوله مقصورات أي محبوسات جعل خيام الاستتار مضروبة على المتشابهة محيطية به بحيث لا يرجى بدوه وظهوره أصلاً على ما هو المذهب من أن المتشابه لا يعلم تأويله إلا الله وفائدة إنزاله ابتلاء الراسخين في العلم بمنعهم عن التفكير فيه والوصول إلى ما هو غاية متمناهم من العلم بأسراره فكما أن الجهال مبتلون بتحصيل ما هو غير مطلوب عندهم من العلم والإمعان في

شرح التلويح على التوضيح ج: 1 ص: 11

الطلب كذلك العلماء مبتلون بالوقف وترك ما هو محبوب عندهم إذ ابتلاء كل أحد إنما يكون بما هو على خلاف هواه وعكس متمناه قوله بكبح عنان ذهنهم تقول كبحت الدابة إذا جذبتها إليك باللجام لكي تقف ولا تجري

قوله أودعها فيها أي أودع الله الأسرار في المتشابهات والإيداع متعد إلى مفعولين تقول أودعته مالا إذا دفعته إليه ليكون وديعة عنده وإنما عداه بقي تسامحا أو تضمينا بمعنى الإدراج والوضع

قوله منصة بفتح الميم المكان الذي يرفع عليه العروس للجلوة من نصبت الشيء رفعته والعروس نعت يستوي فيه الرجل والمرأة ما داما في إعراسهما

يجمع المؤنث على عرائس والمذكر على عرس بضميتين وفي هذا الكلام نوع حزازة لأن المعاني التي أظهرت بالنصوص وجليت بها على الناظرين هي مفهوماتها والأحكام المستفادة منها وهي ليست نتائج أفكار المتفكرين بل أحكام الملك الحق المبين فكأنه أراد أن المجتهدين يتأملون في النصوص فيطلعون على معان ودقائق ويستخرجون أحكاما وحقائق وهي نتائج أفكارهم الظاهرة على النصوص بمنزلة العروس على المنصة قوله وفصل خطابه أي خطابه الفاصل المميز بين الحق والباطل أو خطابه المفصول الذي يتبينه من يخاطب به ولا يلتبس عليه على أن الفصل مصدر بمعنى الفاعل أو المفعول وهذا من عطف الخاص على العام تنبيها على عظم أمره وفخامة قدره إذ السنة ضربان قول وفعل والقول هو الموضوع لبيان الشرائع المبني عليه أكثر الأحكام المتفق على حجيته بين الأنام قوله ما رفع أي ما دام رايات مراسم الدين مرفوعة عالية بإجماع المجتهدين الباذلين وسعهم في إعلاء كلمة الله وإحياء مراسم الدين فإن الحكم المجمع عليه مرفوع لا يوضع ومنصوب لا يخفض

قوله جليل الشأن أي عظيم الأمر باهر البرهان أي غالب الحجة وفائقها مركز أي مدفون من ركزت الرمح غرخته في الأرض والكنوز الأموال المدفونة والصخور والحجارة العظام شبه بها عباراته الصعبة الجزلة لصعوبة التوصل بها إلى فهم المعاني التي هي بمنزلة الجواهر النفيسة والرمز الإشارة بالشفيتين أو الحاجب تعدى إلى فاصل الكلام مرموز إلى غوامض حذف الجار وأوصل الفعل فصار غوامض مسندا إليه والنكتة اللطيفة المنقحة من نكت في الأرض بالقضيب إذا ضرب فأثر فيها يعني قد أوما إلى النكت الخفية اللطيفة في أثناء إشارات الدقيقة والنظر تأمل الشيء

شرح التلويح على التوضيح ج: 1 ص: 12

بالعين والإمعان فيه واللحظ النظر إلى الشيء بمؤخر العين واللحاظ بالفتح مؤخر العين والتنقيح التهذيب تقول نقحت الجذع وشذبتة إذا قطعت ما تفرق من أغصانه ولم يكن في لبه وتنظيم الدرر في السلك جمعها كما ينبغي مترتبة متناسقة والكلام لا يخلو عن تعريض ما بان في أصول فخر الإسلام زوائد يجب حذفها وشئت يجب نظمها ومغالق يجب حلها وأنه ليس بمبني على قواعد المعقول بأن يراعى في التعريفات والحجج شرائطها المذكورة في علم الميزان وفي التقسيمات عدم تداخل الأقسام إلى غير ذلك مما لم يلتفت إليه المشايخ قوله موردا فيه في ذلك المنقح الموصوف يعني كتابه وكذا الضمائر التي تأتي بعد ذلك

قوله الإعجاز في الكلام أن يؤدي المعنى بطريق هو أبلغ من جميع ما عداه من الطرق ليس تفسير المفهوم إعجاز الكلام لأنه لا يلزم أن يكون بالبلاغة بل هو عبارة عن كون الكلام بحيث لا يمكن معارضته والإتيان بمثله من أعجزته جعلته عاجزا ولهذا اختلفوا في جهة إعجاز القرآن من الاتفاق على كونه معجزا فقيل

إنه ببلاغته وقيل بإخباره عن المغيبات وقيل بأسلوبه الغريب وقيل بصرف الله العقول عن المعارضة بل المراد أن إعجاز كلام الله تعالى إنما هو بهذا الطريق وهو كونه في غاية البلاغة ونهاية الفصاحة على ما هو الرأي الصحيح فباختبار أنه يشترط في إعجاز الكلام كونه أبلغ من جميع ما عداه يكون واحدا لا تعدد فيه بخلاف سحر الكلام فإنه عبارة عن دقته ولطف مأخذه وهذا يقع على طرق متعددة ومراتب مختلفة فلماذا قال أهداب السحر بلفظ الجمع وعروة الإعجاز بلفظ المفرد وهدب الثوب ما على أطرافه وعروة الكوز كليته الذي تؤخذ عنه أخذه وهي أقوى من الهدب فخصها بالإعجاز الذي هو أوثق من السحر وفي الصحاح السحر الأخذة وكل ما لطف مأخذه ودق فهو سحر ومعنى تمسكه بذلك مبالغته في تلطيف الكلام وتأدية المعاني بالعبارة اللائقة الفائقة حتى أنه يتقرب إلى السحر والإعجاز وهاهنا بحثان الأول أن كون طريق تأدية المعنى أبلغ من جميع ما عداه من الطرق المحققة الموجودة غير كاف في الإعجاز بل لا بد من العجز عن معارضته والإتيان بمثله من الطرق المحققة والمقدرة حتى لا يمكن الإتيان بمثله غير مشروط لأن الله تعالى قادر على الإتيان بمثل القرآن مع كونه معجزا فما معنى قوله أبلغ من جميع ما عداه والثاني أن الطرف الأعلى من البلاغة وما يقرب منه من المراتب العلية التي لا يمكن للبشر الإتيان بمثله كلاهما معجز على ما ذكر في المفتاح ونهاية الإعجاز

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:13
وحيث يتعدد طريق الإعجاز أيضا بأن يكون على الطرف الأعلى أو على بعض المراتب القريبة

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:14
منه والجواب عن الأول أن الإعجاز ليس إلا في كلام الله تعالى ومعنى كونه أبلغ من جميع ما عداه أنه أبلغ من كل ما هو غير كلام الله تعالى محققا ومقدرا حتى لا يمكن الإتيان للغير بمثله وعن الثاني أن الإعجاز سواء كان في الطرف الأعلى أو فيما يقرب منه متحد باعتبار أنه حد من الكلام هو أبلغ مما عداه بمعنى أنه لا يمكن للغير معارضته والإتيان بمثله بخلاف سحر الكلام فإنه ليس له حد يضبطه قوله أصول الفقه الكتاب مرتب على مقدمة وقسمين لأن المذكور فيه إما مقاصد الفن أو لا الثاني المقدمة والأول إما أن يكون البحث فيه عن الأدلة وهو القسم الأول عن الأحكام وهو القسم الثاني إذ لا يبحث في هذا الفن عن غيرهما والقسم الأول مبني على أربعة أركان الكتاب والسنة والإجماع والقياس وهو مذيّل ببابي الترجيح والاجتهاد والثاني على ثلاثة أبواب في الحكم والمحكوم به والمحكوم عليه وستعرف بيان الانحصار والمقدمة مسوقة لتعريف العلم وتحقيق موضوعه لأن من حق الطالب للكثرة المضبوطة بجهة واحدة أن يعرفها بتلك الجهة ليأمن من

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:15

فوات المقصود والاشتغال بغيره وكل علم هو كثرة مضبوطة بتعريفه الذي به يتميز عند الطالب وموضوعه الذي به يمتاز في نفسه عن سائر العلوم فحين تشوقت نفس السامع إلى التعريف ليمتيز العلم عنده قال المصنف هذا الذي ذكره أصول الفقه إغناء للسامع عن السؤال وقال عن لسانه أصول الفقه ما هي ثم أخذ في تعريفه وأصول الفقه لقب لهذا الفن منقول عن مركب إضافي فله بكل اعتبار تعريف قدم بعضهم التعريف اللقبى نظرا إلى أن المعنى العلمي هو المقصود في الإعلام وأنه من الإضافي بمنزلة البسيط من المركب والمصنف قدم الإضافي نظرا إلى أن المنقول عنه مقدم وإلى أن الفقه مأخوذ في التعريف اللقبى فإن قدم تفسيره أمكن ذكره في اللقبى كما قال المصنف هو العلم بالقواعد التي يتوصل بها الفقه وإلا احتيج إلى إيراد تفسيره تارة في اللقبى وتارة في الإضافي كما في أصول ابن الحاجب ولما كان أصول الفقه عند قصد المعنى الإضافي جمعا وعند قصد المعنى اللقبى مفردا كعبد الله قال فنعرفها أولا باعتبار الإضافة بتأنيث الضمير وقال فالآن نعرفه باعتبار أنه لقب لعلم مخصوص بتذكيره واللقب علم يشعر بمدح أو ذم وأصول الفقه علم لهذا الفن يشعر بكونه مبنى الفقه الذي به نظام المعاش ونجاة المعاد وذلك مدح قوله أما تعريفها باعتبار الإضافة فيحتاج إلى تعريف المضاف وهو الأصول

والمضاف إليه وهو الفقه لأن تعريف المركب يحتاج إلى تعريف مفرداته الغير البينة ضرورة توقف معرفة الكل على معرفة أجزائه ويحتاج إلى تعريف الإضافة أيضا لأنها بمنزلة الجزء الصوري إلا أنهم لم يتعرضوا له للعلم بأن معنى إضافة المشتق وما في معناه اختصاص المضاف إليه باعتبار مفهوم المضاف مثلا دليل المسألة ما يختص بها باعتبار كونه دليلا عليها فأصل الفقه ما يختص به من حيث إنه مبني له ومستند إليه فالأصول جمع أصل وهو في اللغة ما يبنى عليه الشيء من حيث إنه يتنى عليه وبهذا القيد خرج أدلة الفقه مثلا من حيث تتنى على علم التوحيد فإنها بهذا الاعتبار فروع لا أصول وقيد الحيثية لا بد منه في تعريف الإضافيات إلا أنه كثيرا ما يحذف لشهرة أمره ثم

شرح التلويح على التوضيح ج: 1 ص: 16

نقل الأصل في العرف إلى معان أخر مثل الراجح والقاعدة الكلية والدليل فذهب بعضهم إلى أن المراد هاهنا الدليل وأشار المصنف إلى أن النقل خلاف الأصل ولا ضرورة في العدول إليه لأن الابتناء كما يشمل الحسي كابتناء السقف على الجدران وابتناء أعالي الجدران على أساسه وأغصان الشجر على دوحته كذلك يشمل الابتناء العقلي كابتناء الحكم على دليله فهاهنا يحمل على المعنى اللغوي وبالإضافة إلى الفقه الذي هو معنى عقلي يعلم أن الابتناء هاهنا عقلي فيكون أصول الفقه ما يبنى هو عليه ويستند إليه لا معنى بمستند العلم ومبتناه إلا دليله وبهذا يندفع ما يقال إن المعنى العرفي أعني الدليل مراد قطعاً فأى حاجة إلى جعله بالمعنى اللغوي الشامل للمقصود وغيره

فإن قلت ابتناء الشيء على الشيء إضافة بينهما وهو أمر عقلي قطعاً قلت أراد بالابتناء الحسي كون الشئيين محسوسين وحينئذ يدخل فيه مثل ابتناء

السقف على الجدار وابتناء المشتق على المشتق منه كالفعل على المصدر أو أراد ما هو المعتبر في العرف من أن ابتناء السقف على الجدار بمعنى كونه مبتنياً عليه وموضوعاً فوقه مما يدرك بالحس وحينئذ يخرج مثل ابتناء الفعل على المصدر من الحسي ولا يدخل في العقلي بتفسيره والحق أن ترتب الحكم على دليله لا يصلح تفسيراً للابتناء العقلي وإنما هو مثال له للقطع بأن ابتناء المجاز على الحقيقة والأحكام الجزئية على القواعد الكلية والمعلولات على عللها والأفعال على المصادر وما أشبه ذلك ابتناء عقلي
شرح التلويح على التوضيح ج: 1 ص: 17

قوله واعلم أن التعريف إما حقيقي الماهية إما أن يكون لها تحقق وثبوت مع قطع النظر عن اعتبار العقل أو لا الأولى الماهية الحقيقية أي الثابتة في نفس الأمر ولا بد فيها من احتياج بعض الأجزاء إلى البعض إذا كانت مركبة والثانية الماهية الاعتبارية أي الكائنة بحسب اعتبار العقل كما إذا اعتبر الواضع عدة أمور فوضع بإزائها اسماً من غير احتياج الأمور بعضها إلى بعض كالأصل الموضوع بإزاء الشيء ووصف ابتناء الغير عليه والفقهاء الموضوع بإزاء المسائل المخصوصة والجنس الموضوع بإزاء الكلي المقول على الكثرة المختلفة الحقيقة والنوع الموضوع بإزاء الكلي المقول على الكثرة المتفقة الحقيقة في جواب ما هو والتمثيل بالمركبة من عدة أمور لا ينافي كون بعض الماهيات الاعتبارية بسائط على أن الحق أنها إنما يقال لها الأمور الاعتبارية لا الماهيات الاعتبارية إذا تمهد هذا فنقول ما يتعقله الواضع ليضع بإزائه اسماً إما أن يكون له ماهية حقيقة أو لا وعلى الأول إما أن يكون متعقله نفس حقيقة ذلك الشيء أو وجودها واعتبارات منه فتعريف الماهية الحقيقية لمسمى الاسم من حيث إنها ماهية حقيقة تعريف حقيقي يفيد تصور الماهية في الذهن بالذاتيات كلها أو بعضها أو بالعرضيات أو بالمركب منهما وتعريف مفهوم الاسم وما تعقله الواضع فوضع الاسم بإزائه تعريف اسمي يفيد تبين ما وضع الاسم بإزائه بلفظ أشهر كقولنا الغضنفر الأسد أو بلفظ يشتمل على تفصيل ما دل عليه الاسم إجمالاً كقولنا الأصل ما يبتنى عليه غيره فتعريف المعلومات لا يكون إلا اسمياً إذ لا حقائق لها بل مفهومات وتعريف الموجودات قد يكون اسمياً وقد يكون حقيقياً إذ لها مفهومات وحقائق

فإن قلت ظاهر عبارته مشعر بأن تعريف الماهيات الحقيقية حقيقي ألبتة كما أن تعريف الماهيات الاعتبارية اسمي ألبتة قلت في العدول عن ظاهر العبارة سعة إلا أن التحقيق أن الماهية الحقيقية قد تؤخذ من حيث إنها حقيقة مسمى الاسم وماهيته الثابتة في نفس الأمر وتعريفها بهذا الاعتبار حقيقي ألبتة لأنه جواب ل ما التي لطلب الحقيقة وهي متأخرة عن هل البسيطة الطالبة لوجود الشيء المتأخرة عن ما التي لطلب تفسير الاسم وبيان مفهومه وقد تؤخذ من حيث إنها مفهوم الاسم ومتعقل الواضع عند وضع الاسم وتعريفها بهذا الاعتبار اسمي ألبتة لأنه جواب عن ما التي لطلب مفهوم الاسم ومتعقل الواضع فهذا التعريف قد يكون نفس حقيقة ذلك الشيء بأن يكون متعقل الواضع نفس الحقيقة وقد يكون غيرها ولهذا صرحوا بأنه قد يتحد التعريف الاسمياً

والحقيقي إلا أنه قبل العلم بوجود الشيء يكون اسما وبعد العلم بوجوده ينقلب حقيقيا مثلا تعريف المثلث في مبادئ الهندسة بشكل يحيط به ثلاثة أضلاع تعريف اسمي وبعد الدلالة على وجوده يصير هو بعينه تعريفا حقيقيا قوله وشرط لكلا التعريفين أي الحقيقي والاسمي الطرد والعكس أما الطرد فهو صدق المحدود على ما صدق عليه الحد مطردا كليا أي كلما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود وهو معنى قولهم كلما وجد الحد وجد المحدود فبالاطراد يصير الحد مانعا عن دخول غير المحدود
شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:18

وأما العكس فأخذه بعضهم من عكس الطرد بحسب متفاهم العرف وهو جعل المحمول موضوعا مع رعاية الكمية بعينها كما يقال كل إنسان ضاحك وبالعكس أي كل ضاحك إنسان وكل إنسان حيوان ولا عكس أي ليس كل حيوان إنسانا فلهذا قال في العكس إن كل ما صدق عليه المحدود صدق عليه الحد عكسا لقولنا كل ما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود فصار حاصل الطرد حكما كليا بالمحدود على الحد والعكس حكما كليا بالحد على المحدود وبعضهم أخذه من أن عكس الإثبات نفي ففسره بأنه كلما انتفى الحد انتفى المحدود أي كلما لم يصدق عليه الحد لم يصدق عليه المحدود فصار العكس حكما كليا بما ليس بمحدود على ما ليس بحد والحاصل واحد وهو أن يكون الحد جامعا لأفراد المحدود كلها
قوله ولا شك أن تعريف الأصل اسمي لأنه تبيين أن لفظ الأصل في اللغة موضوع للمركب الاعتباري الذي هو الشيء مع وصف ابتناء الغير عليه أو احتياج الغير إليه وهذا لا دخل له في بيان فساد التعريف إذ عدم الاطراد مفسد له اسما كان أو غيره ففي الجملة تعريف الأصل بالمحتاج إليه غير مطرد إذ لا يصدق أن كل محتاج إليه أصل لأن ما يحتاج إليه الشيء إما داخل فيه أو خارج عنه والأول إما أن يكون وجود الشيء معه بالقوة وهو المادة كالخشب للسريبر أو بالفعل وهو الصورة كالهئية السريبرية له
والثاني إن كان ما منه الشيء فهو الفاعل كالنجار للسريبر وإن كان ما لأجله الشيء فهو الغاية كالجلوس على السريبر وإلا فهو الشرط كالات النجار وقابلية الخشب ونحو ذلك فهذه أقسام خمسة للمحتاج إليه لا يطلق لفظ الأصل لغة إلا على واحد منها هو المادة كما يقال أصل هذا السريبر خشب كذا والأربعة الباقية يصدق على كل واحد منها أنه محتاج إليه
شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:19

ولا يصدق عليه أنه أصل فلا يكون التعريف مطردا مانعا وهاهنا بحث من وجوه أحدها منع اشتراط الطرد في مطلق التعريف لا سيما في الاسمي فإن كتب اللغة مشحونة بتفسير الألفاظ بما هو أعم من مفهوماتها وقد صرح المحققون بأن التعريفات الناقصة يجوز أن تكون أعم بحيث لا يفيد الامتياز إلا عن بعض ما عدا المحدود وأن الغرض من تفسير الشيء قد يكون تمييزه عن شيء معين فيكتفى بما يفيد الامتياز عنه كما إذا قصد التمييز بين الأصل والفروع فيفسر

الأول بالمحتاج إليه والثاني بالمحتاج وثانيها منع عدم صدق الأصل على الفاعل كيف والفعل مترتب عليه ومستند إليه ولا معنى للابتناء إلا ذلك وثالثها أن كلامه في باب المجاز عند بيان جريان الأصالة والتبعية من الجانبين يدل على أن كل محتاج إليه فهو أصل ورابعها أنا إذا قلنا الفكر ترتيب أمور معلومة فلا شك أن الأمور المعلومة مادة للفكر وأصل له مع أن ابتناء الفكر عليها ليس حسيا وهو ظاهر ولا عقليا بتفسير المصنف وهو ترتب الحكم على دليله

قوله والفقهاء نقل للمضاف تعريفين مقبولا ومزيفا وللمضاف إليه تعريفين صرح بتزييف أحدهما دون الآخر ثم ذكر من عنده تعريفا ثالثا فالأول معرفة النفس ما لها وما عليها يجوز أن يريد بالنفس العبد نفسه لأن أكثر الأحكام متعلقة بأعمال البدن وأن يريد النفس الإنسانية إذ بها الأفعال ومعها الخطاب وإنما البدن آلة وفسر المعرفة بإدراك الجزئيات عن دليل والقيود الأخير مما لا دلالة عليه أصلا لا لغة ولا اصطلاحا وذهب في قوله ما لها وما عليها إلى ما يقال إن اللام للانتفاع وعلى للتضرر وقيدهما بالأخروي احترازا عما تنتفيه النفس أو تتضرر في الدنيا من اللذات والآلام والمشعر بهذا التقيد شهرة أن الفقه من العلوم الدينية فذكر على هذا التقدير ثلاثة معان ثم ذكر معنيين آخرين فصارت المعاني المحتملة خمسة ثلاثة منها تشمل جميع أقسام ما يأتي به المكلف واثان لا تشملها كلها والأقسام اثنا عشر لأن ما يأتي به المكلف إن تساوى فعله وتركه فمباح وإلا فإن كان فعله أولى فمع المنع عن الترك واجب وبدونه مندوب وإن كان تركه أولى فمع المنع عن الفعل بدليل قطعي حرام وبدليل ظني مكروه كراهة التحريم وبدون المنع عن الفعل مكروه كراهة التنزيه هذا على رأي محمد رحمه الله وهو المناسب هاهنا لأن المصنف جعل المكروه تنزيها مما يجوز فعله والمكروه تحريما مما لا يجوز فعله بل يجب تركه كالحرام وهذا لا يصح على رأيهما وهو أن ما يكون تركه أولى من فعله فهو مع المنع عن الفعل حرام وبدونه مكروه كراهة التنزيه إن كان إلى الحل أقرب بمعنى أنه لا يعاقب فاعله لكن يثاب تاركه أدنى ثواب وكراهة التحريم إن كان إلى الحرام أقرب بمعنى أن فاعله مستحق محذورا دون العقوبة بالنار كحرمان الشفاعة ثم المراد بالواجب ما يشمل الفرض أيضا لأن استعماله بهذا المعنى شائع عندهم كقولهم الزكاة واجبة والحج واجب بخلاف إطلاق الحرام على المكروه تحريما

والمراد بالمندوب ما يشمل السنة والنقل فصارت الأقسام ستة ولكل منها طرفا فعل أي إيقاع على ما هو المعنى المصدري وترك أي عدم فعل فتصير اثني عشر والمراد بما يأتي به المكلف الفعل بمعنى الحاصل من المصدر كالهئية التي تسمى صلاة والحالة التي تسمى صوما ونحو ذلك مما هو أثر صادر عن المكلف وطرف فعله إيقاعا وطرف تركه عدم إيقاعه والأمور المذكورة من الواجب والحرام وغيرهما وإن كانت في الحقيقة من صفات فعل المكلف خاصة إلا أنها قد تطلق على عدم الفعل

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:20

أيضا فيقال عدم مباشرة الواجب حرام وعدم مباشرة الحرام واجب وهو المراد هاهنا وإنما فسر الترك بعدم الفعل ليصير قسما آخر إذ لو أريد به كف النفس لكان ترك الحرام مثلا فعل الواجب بعينه فإن قلت أي حاجة إلى اعتبار الفعل والترك وجعل الأقسام اثني عشر وهلا اقتصر على الستة بأن يراد بالواجب مثلا أهم من الفعل والترك قلت لأنه إذا قال الواجب يدخل فيما يثاب عليه لم يصح ذلك في الواجب بمعنى عدم فعل الحرام فلا بد من التفصيل المذكور ثم لا يخفى أن المراد أن عدم الإتيان بالواجب يستحق العقاب إلا أنه قد لا يعاقب لعفو من الله تعالى أو سهو من العبد أو نحو ذلك وباقي كلامه واضح إلا أن فيه مباحث الأول أنه جعل ترك الحرام مما لا يثاب عليه ولا يعاقب واعترض عليه بأنه واجب والواجب يثاب عليه وفي التنزيل وأما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فإن الجنة هي المأوى وجوابه أن المثاب عليه فعل الواجب لا عدم مباشرة الحرام وإلا لكان لكل أحد في كل لحظة مثوبات كثيرة بحسب كل حرام لا يصدر عنه ونهى النفس كفها عن الحرام وهو من قبيل فعل الواجب ولا نزاع في أن ترك الحرام بمعنى كف النفس عنه عند تهيو الأسباب وميلان النفس إليه مما يثاب عليه

والثاني أن المراد بالجواز في الوجه الرابع عدم منع الفعل والترك على ما يناسب الإمكان الخاص ليقابل الوجوب وفي الخامس عدم منع الفعل على ما يناسب الإمكان العام ليقابل الحرمة فإن قلت إن أريد بالجواز عدم منع الفعل والترك لم يصح قوله ففعل ما سوى الحرام والمكروه تحريما وترك ما سوى الواجب مما يجوز لها لأن ما سوى الحرام والمكروه تحريما يشمل الواجب مع أنه لا يجوز بهذا المعنى وكذا ترك ما سوى الواجب يشمل ترك الحرام والمكروه تحريما مع أنه لا يجوز قلت هذا مخصوص بقرينة التصريح بدخوله فيما يجب عليها

والثالث أن ما يحرم عليها في الوجه الخامس بمعنى المنع عن الفعل يشمل الحرام والمكروه تحريما والرابع أن ليس المراد بمعرفة ما لها وما عليها تصورهما ولا التصديق بثبوتهما لظهور أن ليس الفقه عبارة عن تصور الصلاة وغيرها ولا عن التصديق بوجودها في نفس الأمر بل المراد معرفة أحكامها من الوجوب وغيره كالتصديق بأن هذا واجب وذاك حرام وإليه أشار بقوله كوجوب الإيمان فأحكام الوجدانيات من الوجوب ونحوه تدرك بالدليل وثبوتها في نفس الأمر بالوجدان كما في العمليات بعرف وجوب الصلاة بالدليل ووجودها بالحس ثم لا يخفى أن اعتراضه على التعريف الثاني بأنه لا يجوز أن يراد بالأحكام كلها ولا بعضها المعين ولا المبهم وارد هاهنا فيما لها وما عليها مع أن إطلاق اللفظ المحتمل للمعاني المتعددة مع عدم تعيين المراد غير مستحسن في التعريفات

قوله وقيل العلم عرف أصحاب الشافعي رحمه الله تعالى الفقه بأنه العلم بالأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية وبيان ذلك أن متعلق العلم إما حكم أو غيره والحكم إما مأخوذ من الشرع أو لا والمأخوذ من الشرع إما أن يتعلق بكيفية العمل أو لا والعمل إما أن يكون العلم به حاصلًا من دليله

التفصيلي الذي نيط به الحكم أو لا فالعلم المتعلق بجميع الأحكام الشرعية العملية الحاصل من أدلتها التفصيلية هو الفقه وخرج العلم بغير الأحكام من الذوات والصفات والعلوم بالأحكام الغير المأخوذة من الشرع كالأحكام المأخوذة من العقل كالعلم بأن العالم

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:21
جاءت أو من الحس كالعلم بأن النار محرقة أو من الوضع والاصطلاح كالعلم بأن الفاعل مرفوع وخرج العلم بالأحكام الشرعية النظرية وتسمى اعتقادية وأصلية ككون الإجماع حجة والإيمان واجبا وخرج أيضا علم الله تعالى وعلم جبريل والرسول عليهما الصلاة والسلام وكذا علم المقلد لأنه لم يحصل من الأدلة التفصيلية

قوله يمكن أن يراد بالحكم الحكم يطلق في العرف على إسناد أمر إلى آخر أي نسبته إليه بالإيجاب أو السلب وفي اصطلاح الأصول على خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين بالافتضاء أو التخيير وفي اصطلاح المنطق على إدراك أن النسبة واقعة أو ليست بواقعة ويسمى تصديقا وهو ليس بمراد هاهنا لأنه علم والفقه ليس علما بالعلوم الشرعية والمحققون على أن الثاني أيضا ليس بمراد وإلا لكان ذكر الشرعية والعملية تكرارا بل المراد النسبة التامة بين الأمرين التي العلم بها تصديق وبغيرها تصور وإلى هذا أشار بقوله يخرج التصورات ويبقى التصديقات فيكون الفقه عبارة عن التصديق بالقضايا الشرعية المتعلقة بكيفية العمل تصديقا حاصلا من الأدلة التفصيلية التي نصبت في الشرع على تلك القضايا وفوائد القيود ظاهرة على هذا التقدير والمصنف جوز أن يراد بالحكم هاهنا مصطلح الأصول فاحتاج إلى تكلف في تبين فوائد القيود وتعسف في تقدير مراد القوم فذهب إلى أن المراد بالشرعي ما يتوقف على الشرع ولا يدرك لولا خطاب الشارع والأحكام منها ما هو خطاب بما يتوقف على الشرع كوجوب الصلاة والصوم ومنها ما هو خطاب بما لا يتوقف عليه كوجوب الإيمان بالله تعالى ووجوب تصديق النبي عليه السلام لأن ثبوت الشرع موقوف على الإيمان بوجود الباري تعالى وعلمه وقدرته وكلامه وعلى التصديق بنبوة النبي عليه السلام بدلالة معجزاته فلو توقف شيء من هذه الأحكام على الشرع لزم الدور فالتقييد بالشرعية يخرج هذه الأحكام لأنها ليست شرعية بمعنى التوقف على الشرع وإنما قال الخطاب بما يتوقف أو لا يتوقف لأن الحكم المفسر بالخطاب قديم عندهم فكيف يتوقف على الشرع ولقائل أن يمنع توقف الشرع على وجوب الإيمان ونحوه سواء أريد بالشرع خطاب الله تعالى أو شريعة النبي عليه السلام وتوقف التصديق بثبوت شرع النبي عليه السلام على الإيمان بالله تعالى وصفاته وعلى التصديق بنبوة النبي عليه السلام ودلالة معجزاته

لا يقتضي توقفه على وجوب الإيمان والتصديق ولا على العلم بوجوبهما غاية أنه يتوقف على نفس الإيمان والتصديق وهو غير مفيد ولا مناف لتوقف وجوب الإيمان ونحوه على الشرع كما هو المذهب عندهم من أن لا وجوب إلا بالسمع

قوله ثم الشرعي أي المتوقف على الشرع إما نظري لا يتعلق بكيفية عمل وإما عملي

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:22
يتعلق بها فالتقييد بالعملية لإخراج النظرية يكون الإجماع حجة وهذا إنما يصح على التقدير الثاني لو كان الحكم المصطلح شاملاً للنظري وفيه كلام سيجيء قوله أي العلم الحاصل قد يتوهم أن قوله من أدلتها متعلق بالأحكام وحينئذ لا يخرج علم المقلد لأنه علم بالأحكام الحاصلة عن أدلتها التفصيلية وإن لم يكن علم المقلد حاصلًا عن الأدلة فدفع ذلك متعلقًا بالعلم لا بالأحكام إذ الحاصل من الدليل هو العلم بالشيء لا الشيء نفسه على أنه إذا أريد بالحكم الخطاب فهو قديم لا يحصل من شيء ومعنى حصول العلم من الدليل أنه ينظر في الدليل فيعلم منه الحكم فعلم المقلد وإن كان مستندًا إلى قول المجتهد المستند إلى علمه المستند إلى دليل الحكم لكنه لم يحصل من النظر في الدليل وقيد الأدلة بالتفصيلية لأن العلم بوجود الشيء لوجود المقتضي أو بعدم وجوده لوجود النافي ليس من الفقه

قوله ولا شك أنه مكرر ذهب ابن الحاجب إلى أن حصول العلم بالأحكام عن الأدلة قد يكون بطريق الضرورة كعلم جبريل والرسول عليهما السلام وقد يكون بطريق الاستدلال أو الاستنباط كعلم المجتهد والأول لا يسمى فقها اصطلاحًا فلا بد من زيادة قيد الاستدلال أو الاستنباط احترازًا عنه والمصنف توهم أنه احتراز عن علم المقلد فجزم بأنه مكرر لخروجه بقوله من أدلتها التفصيلية فإن قيل حصول العلم عن الدليل مشعر بالاستدلال إذ لا معنى لذلك إلا أن يكون العلم مأخوذًا عن الدليل فيخرج علم جبريل والرسول عليهما السلام أيضًا قلنا لو سلم فذكر الاستدلال للتصريح بما علم التزامًا أو لدفع الوهم أو للبيان دون الاحتراز ومثله شائع في التعريفات قوله ولما عرف الفقه المذكور في كتب الشافعية أن خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين تعريف للحكم الشرعي المتعارف بين الأصوليين للحكم المأخوذ في تعريف الفقه والمصنف ذهب إلى أنه تعريف له وأن الشرعي قيد زائد على خطاب الله تعالى وأن كونه تعريفًا للحكم الشرعي إنما هو رأي بعض الأشاعرة كل ذلك لعدم تصفحه كتبهم فنقول عرف بعض الأشاعرة الحكم الشرعي بخطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين والخطاب في اللغة توجيه الكلام نحو الغير للإفهام ثم نقل إلى ما يقع به التخاطب وهو هاهنا الكلام النفسي الأزلي ومن ذهب إلى أن الكلام لا يسمى في الأزل خطابًا فسر الخطاب بالكلام الموجه للإفهام أو الكلام المقصود منه إفهام من هو متهيئ لفهمه ومعنى تعلقه بأفعال المكلفين تعلقه بفعل من أفعالهم وإلا لم يوجد حكم أصلاً إذ لا خطاب يتعلق بجميع الأفعال فدخل في الحد خواص النبي عليه السلام كإباحة ما فوق الأربع من النساء وخرج خطاب الله المتعلق بأحوال ذاته وصفاته

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:23

وتنزيهاته وغير ذلك مما ليس بفعل المكلف لا يقال إضافة الخطاب إلى الله تعالى تدل على أن لا حكم إلا خطابه تعالى وقد وجب طاعة النبي عليه السلام وأولي الأمر والسيد فخطابهم أيضا حكم لأننا نقول إنما وجبت طاعتهم بإيجاب الله تعالى إياها فلا حكم إلا حكمه تعالى ثم اعترض علي هذا التعريف بأنه غير مانع لأنه يدخل فيه القصص المبينة لأحوال المكلفين وأفعالهم والأخبار المتعلقة بأعمالهم كقوله تعالى { والله خلقكم وما تعملون مع أنها ليست أحكاما فزيد على التعريف قيد يخصه ويخرج ما دخل فيه من غير أفراد المحدود وهو قولهم بالاقتضاء أو التخيير فإن تعلق الخطاب بالأفعال في القصص والإخبار عن الأعمال ليس تعلق الاقتضاء أو التخيير إذ معنى التخيير إباحة الفعل والترك للمكلف ومعنى الاقتضاء طلب الفعل منه مع المنع عن الترك وهو الإيجاب أو بدونه وهو الندب أو طلب الترك مع المنع عن الفعل وهو التحريم أو بدونه وهو الكراهة وقد يجاب بأنه لا حاجة إلى زيادة قولهم بالاقتضاء أو التخيير لأن قيد الحيثية مراد والمعنى خطاب الله المتعلق بفعل المكلف من حيث هو فعل المكلف وليس تعلق الخطاب بالأفعال في صور النقض من حيث إنها أفعال المكلفين وهو ظاهر

قوله وقد زاد البعض اعترضت المعتزلة على هذا التعريف بثلاثة أوجه الأول أن الخطاب عندكم قديم والحكم حادث لكونه متصفا بالحصول بعد العدم كقولنا حلت المرأة بعد ما لم تكن حلالا ولكونه معللا بالحادث كقولنا حلت بالنكاح وحرمت بالطلاق الثاني أنه يشتمل على كلمة أو وهو للتشكيك والترديد فينا في التعريف والتحديد

الثالث أنه غير جامع للأحكام الوضعية مثل سببية الدلوک لوجوب الصلاة وشرطية الطهارة لها وموانعية النجاسة عنها والمصنف أهمل في تفسير الخطاب الوضعي ذكر المانعية فأجابت الأشاعرة عن الأول بمنع اتصاف الحكم بالحصول بعد العدم بل المتصف بذلك هو التعلق والمعنى تعلق الحل بها بعد ما لم يكن متعلقا وبمنع تعليل الحكم بالحادث بمعنى تأثير الحادث فيه بل معناه كون الحادث أمانة عليه ومعرفا له إذ العلل الشرعية أمارات ومعرفات لا موجبات ومؤثرات والحادث يصلح أمانة ومعرفا للقديم كالعالم للصانع وعن الثاني بأن أو هاهنا لتقسيم المحدود وتفصيله لأنه نوعان نوع له تعلق الاقتضاء ونوع له تعلق التخيير فلا يمكن جمعهما في حد واحد بدون التفصيل

وأما الثالث فالتزمه بعضهم وزاد في التعريف قيده وجعله شاملا للحكم الوضعي فقال بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع أي وضع الشارع وجعله وأجاب بعضهم بأن لا نسلم أن خطاب الوضع حكم ونحن لا نسميه حكما وإن اصطلاح غيرنا على تسميته حكما فلا مشاحة معه وعليه تغيير التعريف ولو سلم

شرح التلويح على التوضيح ج: 1 ص: 24

فلا نسلم خروجها عن الحد فإن مرادنا من الاقتضاء والتخيير أعم من التصريح والضمني وخطاب الوضع من قبيل الضمني إذ معنى سببية الدلوک وجوب الصلاة عنده ومعنى شرطية الطهارة وجوبها في الصلاة أو حرمة الصلاة بدونها

ومعنى مانعية النجاسة حرمة الصلاة معها أو وجوب إزالتها حالة الصلاة وكذا في جميع الأسباب والشروط والموانع وذهب المصنف أن الحق زيادة القيد لأن الخطاب نوعان تكليفي ووضعي فلما ذكر أحدهما وجب ذكر الآخر ولا وجه لجعل الوضع داخلا في الاقتضاء أو التخيير أي في التكليفي لأنهما مفهومان متغايران ولزوم أحدهما للآخر في بعض الصور لا يدل على اتحادهما وأنت خير بأنه لا توجيه لهذا الكلام أصلا أما أولا فلأن الخصم يمنع كون الخطاب الوضعي حكما ويصطلح على تسمية بعض أقسام الخطاب حكما دون البعض فكيف يجب عليه ذكر الوضعي في تعريف الحكم بل كيف يصح وأما ثانيا فلأنه يمنع كونه خارجا عن التعريف ويجعل الخطاب التكليفي أعم منه شاملا له فأى ضرر له في تغاير مفهوميهما بل كيف يتحد مفهوم العام والخاص على أن قوله المفهوم من الخطاب الوضعي تعلق بشيء بشيء فيه تسامح والمعنى أن المفهوم منه الخطاب بتعلق شيء بشيء لكونه شرطاً له أو سبباً أو مانعاً

قوله وبعضهم عرف ذكر في بعض المختصرات أن الحكم خطاب الله تعالى إشارة إلى الحكم الشرعي المعهود وصرح في كثير من الكتب بأن الحكم الشرعي خطاب الله تعالى فتوهم المصنف أن هذا تعريف للحكم عند البعض وللحكم الشرعي عند البعض ولا خلاف لأحد من الأشاعرة في أن هذا التعريف للحكم الشرعي قال المصنف إذا كان تعريفاً للحكم فمعنى الشرعي

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:25

ما يتوقف على الشرع ليكون قيذا مفيدا مخرجا لوجوب الإيمان ونحوه وإذا كان تعريفاً للحكم الشرعي فمعنى الشرعي ما ورد به خطاب الشرع لا ما يتوقف على الشرع وإلا لكان الحد أعم من المحدود لتناوله مثل وجوب الإيمان مع أن المحدود لا يتناوله حينئذ لعدم توقفه على الشرع

قوله فالحكم على هذا أي على تقدير أن يكون خطاب الله إلخ تعريفاً للحكم الشرعي إسناد أمر إلى آخر لا خطاب الله تعالى المتعلق بفعل المكلف وإلا لكان ذكر الشرعية مكررا لما سبق من أن الشرع على هذا التقدير ما ورد به خطاب الشرع لا ما يتوقف على الشرع فإن قيل فيدخل في الأحكام الشرعية مثل وجوب الإيمان من أنه ليس من الفقه قلنا يخرج بقيد العملية قوله والفقهاء يريد أن الحكم في اصطلاح الفقهاء حقيقة فيما ثبت بالخطاب من الوجوب والحرمة ونحوهما وهو مجاز لغوي حيث أطلق المصدر أعني الحكم على المفعول أعني المحكوم به

قوله يرد عليه إشارة إلى اعتراضات على تعريف الحكم مع الجواب عن البعض الأول أن المقصود تعريف الحكم المصطلح بين الفقهاء وهو ما ثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة وغيرهما مما هو من صفات فعل المكلف لا نفس الخطاب الذي هو من صفات الله تعالى وهذا مما أورد في كتب الشافعية وأجيب عنه بوجوه الأول أنه كما أريد بالحكم ما حكم به أريد بالخطاب ما خوطب به للقرينة العقلية على أن الوجوب ليس نفس كلام الله الثاني أن الحكم هو الإيجاب والتحریم ونحوهما وإطلاقه على الوجوب والحرمة تسامح الثالث وهو للعلامة المحقق عضد الملة والدين أن الحكم نفس خطاب الله تعالى فالإيجاب هو نفس قوله افعل وليس للفعل منه صفة حقيقية فإن القول ليس لمتعلقه

منه صفة لتعلقه بالمعدوم وهو إذا نسب إلى الحاكم يسمى إيجابا وإذا نسب إلى ما فيه الحكم وهو الفعل يسمى وجوبا وهما متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار فلذلك تراهم يجعلون أقسام الحكم الوجوب والحرمة مرة والإيجاب والتحرير

شرح التلويح على التوضيح ج: 1 ص: 26

أخرى وتارة الوجوب والتحرير كما في أصول ابن الحاجب الثاني أنه غير منعكس لخروج الأحكام المتعلقة بأفعال الصبيان فالأولى أن يقال المتعلق بأفعال العباد وقد أوجب عن ذلك في كتبهم بأن الأحكام التي يتوهم تعلقها بفعل الصبي إنما هي متعلقة بفعل الولي مثلا يجب عليه أداء الحقوق من مال الصبي ورده المصنف أولا بأنه لا يصح في جواز بيعه وصحة إسلامه وصلاته وكونها مندوبة وثانياً بأن تعلق الحق بمال الصبي أو ذمته حكم شرعي وأداء الولي حكم آخر مترتب عليه وهذا السؤال لا يتأتى على مذهب من عرف الحكم بهذا التعريف فإنهم مصرحون بأن لا حكم بالنسبة إلى الصبي إلا وجوب أداء الحق من ماله وذلك على الولي ثم لا يخفى أن تعلق الحكم بماله أو ذمته لا يدخل في تعريف الحكم وإن أقيم العباد مقام المكلفين لانتفاء التعلق بالأفعال بأن الصحة والفساد ليسا من الأحكام الشرعية لأن كون المأني به موافقا لما ورد به الشرع أو مخالفاً أمر يعرف بالعقل ككون الشخص مصلياً أو تاركاً للصلاة ومعنى جواز البيع صحته ومعنى كون صلاته مندوبة أن الولي مأمور بأن يحرضه على الصلاة ويأمره بها لقوله عليه السلام مروهم بالصلاة وهم أبناء سبع الثالث أن التعريف غير متناول للحكم الثابت بالقياس لعدم خطاب الله تعالى وأجاب بأن القياس مظهر للحكم لا مثبت ولا يخفى عليك أن السؤال وارد فيما ثبت بالسنة والإجماع أيضاً والجواب أن كلا منهما كاشف عن خطاب الله ومعرف له وهذا معنى كونها أدلة الأحكام الرابع أنه غير شامل للأحكام المتعلقة بأفعال القلب مثل وجوب الإيمان أي التصديق ووجوب الاعتبار أي القياس لأن الظاهر من الأفعال أفعال الجوارح

الخامس أنه لما أخذ في تعريف الحكم المتعلق بفعل المكلف اختص بالعمليات وخرجت النظريات بناء على اختصاص الفعل بالجوارح فيكون ذكر العملية في تعريف الفقه مكرراً وأجاب عنهما بأن المراد بالفعل ما يعم القلب والجوارح وبالعمل ما يخص الجوارح فلا يخرج مثل وجوب الإيمان والاعتبار عن تعريف الحكم ولا يكون ذكر العملية مكرراً لإفادته خروج ما لا يتعلق بفعل الجوارح عن تعريف الفقه ولقائل أن يقول إذا حمل الحكم في تعريف الفقه على المصطلح فذكر العملية مكرر قطعاً لأن مثل وجوب الإيمان خارج بقيد الشرعية على ما مر ومثل كون الإجماع حجة غير داخل في الحكم المصطلح لخروجه بقيد الاقتضاء أو التخيير لا يقال معنى كون السنة والإجماع والقياس حججاً وجوب العمل بمقتضاها فيدخل في الاقتضاء الضمني لأننا نقول فحينئذ لا يخرج بقيد العملية

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:27
 ويلزم أن يكون العلم به من الفقه ويمكن أن يقال إن التقييد بالعملية يقيد إخراج مثل جواز الإجماع ووجوب القياس وهو حكم شرعي قوله والشرعية ما لا يدرك لولا خطاب الشارع بنفس الحكم أو بأصله المقيس هو عليه فيخرج عنها وجوب الإيمان ويدخل مثل كون الإجماع أو القياس حجة على تقدير أن يكون حكما وإنما لم يفسر الشرعية بما ورد به خطاب الشرع لأن التقدير أن الحكم مفسر بخطاب الله تعالى إلى آخره وحينئذ يكون تقييده بالشرع تكرارا أو عند الأشاعرة ما ورد به خطاب الشرع في قوله ما لا يدرك لولا خطاب الشرع إذ لا مجال للعقل في درك الأحكام فلو كان خطاب الله تعالى إلى آخره تعريفا للحكم على ما زعم المصنف لا للحكم الشرعي لكان ذكر الشرعي تكرارا ألبتة أي تفسير فسر

قوله فيدخل يريد أن تعريف الفقه على رأي الأشاعرة شامل للعلم عن دليل بحسن الجود والتواضع أي وجوبهما أو ندهما وقبح البخل والتكبر أي حرمتها أو كراهتهما وما أشبه ذلك لأنها أحكام لا تدرك لولا خطاب الشرع على رأيهم مع أن العلم بها من علم الأخلاق لا من علم الفقه وأقول إنما يلزم ذلك لو كانت هذه الأحكام عملية بالمعنى المذكور وهو ممنوع كيف والأمور المذكورة أخلاق ملكات نفسانية جعل المصنف العلم بحسنها وقبحها من علم الأخلاق وقد صرح فيما سبق بأنه يزداد عملا على معرفة النفس ما لها وما عليها ليخرج علم الأخلاق وبأن معرفة ما لها وما عليها من الوجدانيات أي الأخلاق الباطنية والملكات النفسانية علم الأخلاق ومن العمليات علم الفقه فكأنه نسي ما ذكره ثمة أو ذهل عن قيد العملية هاهنا قوله ولا يراد عليه المصطلح بين الشافعية أن العلم بالأحكام إنما يسمى فقها إذا كان حصوله بطريق النظر والاستدلال حتى أن العلم بوجوب الصلاة والصوم ونحو ذلك مما اشتهر كونه من الدين بالضرورة بحيث يعلمه المتدين وغيره لا يعد من الفقه اصطلاحا ولهذا يذكرون قيد

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:28

الاكتساب والاستدلال فالإمام قيد في المحصول الأحكام بالتالي لا يعلم كونها من الدين بالضرورة وقال هو احتراز عن العلم بوجوب الصلاة والصوم فإنه لا يسمى فقها بمعنى أنه لا يدخل في مسمى الفقه ولا يعد منه على ما صرح به في قيد العملية لا بمعنى أنه لو لم يحترز عنه لزم أن يكون العالم بمجرد وجوبها فقيها على ما فهمه المصنف فاعترض بمنع لزوم ذلك بناء على أن الفقيه من له الفقه والفقه ليس علما ببعض الأحكام وإن قل حتى يكون العالم بمسألة أو مسألتين فقيها بل العالم بمائة مسألة غريبة استدلالية وحدها لا يسمى فقيها ثم إذا كان اصطلاحهم على أن العلم بضروريات الدين ليس من الفقه فلا بد من إخراجها عن تعريفهم الفقه فلا يكون القيد المخرج لها ضائعا ولا القول بكونها من الفقه صحيحا عندهم ولا الاصطلاح على ذلك صالحا للاعتراض عليهم

قوله ثم اعلم أنه لا يراد بالأحكام اعتراض على تعريف الفقه بأن المراد بالأحكام إما الكل أي المجموع وإما كل واحد وإما بعض له نسبة معينة إلى الكل كالنصف أو الأكثر كالثلاثين مثلا وإما البعض مطلقا وإن قل والأقسام بأسرها باطللة أما الأول فلأن الحوادث وإن كانت متناهية في نفسها بانقضاء دار التكليف إلا أنها لكثرتها وعدم انقطاعها ما دامت الدنيا غير داخلية تحت حصر الحاصرين وضبط المجتهدين وهو المعنى بقوله لا تكاد تتناهى فلا يعلم أحكامها جزئيا فجزئيا لعدم إحاطة البشر بذلك ولا كليا تفصيليا لأنه لا ضابط يجمعها لاختلاف الحوادث اختلافا لا يدخل

شرح التلويح على التوضيح ج: 1 ص: 29

تحت الضبط فلا يكون أحد فقيها

وأما الثاني فلأن بعض من هو فقيه بالإجماع قد لا يعرف بعض الأحكام كمالك سئل عن أربعين مسألة فقال في ست وثلاثين لا أدري

وأما الثالث فلأن الكل مجهول الكمية والجهل بكمية الكل يستلزم الجهل بكمية الكسور المضافة إليه من النصف وغيره ضرورة وبهذا يظهر أنه لا يصح أن يراد أكثر الأحكام لأنه عبارة عما فوق النصف وهو أيضا مجهول

وأما الرابع فلأنه يستلزم أن يكون العالم بمسألة أو مسألتين من الدليل فقيها وليس كذلك اصطلاحا وهذا مذكور فيما سبق فلم يصح به هاهنا بل أشار إليه بلفظ ثم أي بعدما لا يراد البعض وإن قل لإيراد الكل إلى آخره وهاهنا بحث وهو أن من الأحكام ما يصح حمله على الكل دون كل واحد كقولنا كل القوم يرفع هذا الحجر لا كل واحد منهم ومنها ما هو بالعكس كقولنا كل واحد من الناس يكفيه هذا الطعام لا كل الناس ومنها ما لا يختلف كقولنا ضربت كل القوم أو كل واحد منهم ومعرفة الأحكام من هذا القبيل إذ معرفة جميع الأحكام معرفة كل حكم وبالعكس وإن التزم المصنف أن معرفة جميع الأحكام أعم من معرفة كل واحد أو البعض فقط فعدم تناهي الحوادث لا ينافي ذلك والظاهر أنه قصد بالكل مجموع الأحكام الماضية والآتية وبكل واحد ما يقع ويدخل في الوجود على التفصيل ويلتفت إليه ذهن المجتهدين حيث علل عدم إرادة الأول بلا تناهي الحوادث والثاني بثبوت لا أدري ولما أجاب ابن الحاجب بأن المراد بالأحكام المجموع ومعنى العلم بها التهيؤ لذلك رده المصنف بأن التهيؤ البعيد حاصل لغير الفقيه والقريب غير مضبوط إذ لا يعرف أن أي قدر من الاستعداد يقال له التهيؤ القريب ولما فسر التهيؤ بكون الشخص بحيث يعلم بالاجتهاد حكم كل واحد من الحوادث لاستجماعه المآخذ والأسباب والشرائط التي يتمكن بها من تحصيلها وبكفيه الرجوع إليها في معرفة الأحكام رده المصنف بأربعة أوجه يمكن الجواب عنها بأنها لا نسلم أن عدم تيسر معرفة بعض الأحكام لبعض الفقهاء أو الخطأ في الاجتهاد ينافي التهيؤ بالمعنى المذكور لجواز أن يكون ذلك لتعارض الأدلة أو وجود الموانع أو معارضة الوهم العقلي أو مشاكلة الحق الباطل ونحو ذلك ولا نسلم أن شيئا من الأحكام التي لم يرد بها نص ولا

إجماع يكون بحيث لا مساغ فيه للاجتهاد وبدل عليه حديث معاذ رضي الله عنه حيث اعتمد الاجتهاد برأيه فيما لا يجد فيه النص ولم يقل النبي

عليه السلام فإن لم يكن محل للاجتهاد ولا نسلم أن لا دلالة للفظ العلم على التهيؤ المخصوص فإن معناه ملكة يقتدر بها على إدراك جزئيات الأحكام وإطلاق العلم عليها شائع ذائع في العرف كقولهم في تعريف العلوم علم كذا وكذا فإن المحققين على أن المراد به هذه الملكة ويقال لها أيضا الصناعة لا نفس الإدراك وكقولهم وجه الشبه بين العلم والحياة كونهما جهتي الإدراك قوله بل هو العلم تعريف مخترع للفقهاء بحيث تنضبط معلوماته والتقييد بكل الأحكام يخرج به البعض إلا أنه يدل على أنه إذا ظهر نزول الوحي بحكم أو بحكمين فالعالم به مع الملكة المذكورة

شرح التلويح على التوضيح ج: 1 ص: 30

لا يسمى فقيها وإذا علم ثلاثة أحكام يسمى فقيها وقيده نزول الوحي بالظهور احترازا عما نزل به الوحي ولم يبلغ بعد فليس من شرط الفقيه معرفته قوله مع ملكة الاستنباط أي العلم بما ذكر بشرط كونه مقرونا بملكة استنباط الفروع القياسية من تلك الأحكام أو استنباط الأحكام من أدلتها حتى إن العلم بالحكم بمجرد سماع النص للعلم باللغة من غير اقتدار على النظر والاستدلال لا يعد من الفقه والأول أوجه قوله لا المسائل القياسية أي لا يشترط في الفقيه العلم بالمسائل القياسية لأنها نتيجة الفقه والاجتهاد لكونها فروعاً مستنبطة بالاجتهاد فيتوقف العلم بها على كون الشخص فقيها فلو توقفت الفقهة عليها لزم الدور فإن قيل هذا إنما يستقيم في أول القائسين

وأما من بعده فيجوز أن يشترط فيه العلم بالمسائل القياسية التي استنبطها المجتهد الأول من غير لزوم دور قلنا لا يجوز للمجتهد التقليد بل يجب عليه أن يعرف المسائل القياسية باجتهاده فلو اشترط العلم بها لزم الدور نعم يشترط أن يعرف أقوال المجتهدين في المسائل القياسية لئلا يقع في مخالفة الإجماع فإن قيل المسائل القياسية مما ظهر نزول الوحي بها إذ القياس مظهر لا مثبت فيشترط للمجتهد الأخير العلم بها قلنا نزول الوحي بها إنما ظهر للمجتهد السابق لا في الواقع ولا عند المجتهد الثاني وليس له تقليد الأول فلا يشترط له معرفته ويمكن أن يراد ما ظهر نزول الوحي به لا يتوسط القياس ثم هاهنا أبحاث الأول أن المقصود تعريف الفقه المصطلح بين القوم وهو عندهم اسم لعلم مخصوص معين كسائر العلوم وعلى ما ذكره المصنف هو اسم لمفهوم كلي يتبدل بحسب الأيام والأعصار فيوماً يكون علماً بجملته من الأحكام ويوماً بأكثر وأكثر وهكذا يتزايد إلى انقراض زمن النبي عليه السلام ثم أخذ يتزايد بحسب الأعصار وانعقاد الإجماعات وأيضاً ينتقص بحسب النواسخ والإجماع على خلاف أخبار الآحاد

الثاني أن التعريف لا يصدق على فقه الصحابة في زمن النبي عليه السلام لعدم الإجماع في زمانه وكأنه أراد أنه العلم بما ظهر نزول الوحي به فقط إن

لم يكن إجماع وبه وبما انعقد عليه الإجماع إن كان ومثله في التعريفات بعيد الثالث أنه يلزم أن يكون العلم بالأحكام القياسية خارجا عن الفقه وذلك عندهم معظم مسائل الفقه اللهم إلا أن يقال إنه فقه بالنسبة إلى من أدى إليه اجتهاده إذ قد ظهر عليه نزول الوحي به وحينئذ

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:31
يكون الفقه بالنسبة إلى كل مجتهد شيئا آخر

الرابع أنه إن أريد بظهور نزول الوحي لظهور في الجملة فكثير من فقهاء الصحابة لم يعرفوا كثيرا من الأحكام التي ظهر نزول الوحي بها على بعض الصحابة كما رجعوا في كثير من الوقائع إلى عائشة رضي الله تعالى عنها ولم يقدح ذلك في فقاہتهم وإن أريد الظهور على الأعم الأغلب فهو غير مضبوط لكثرة الرواة وتفرقهم في الأسفار والأشغال ولو سلم فيلزم أن لا يكون العلم بالحكم الذي يرويه الأحاد من الفقه حتى يصير شائعا ظاهرا على الأكثر فيصير فقها وبالجملة هذا التعريف لا يخلو عن الإشكال والاختلال قوله فجوابه أولا مشعر بأن ما أظهر القياس نزول الوحي به فهو خارج عن الفقه للقطع بأنه ظني ثم ما ورد به النص أو الإجماع أيضا إنما يكون قطعيا إذا كان ثبوتها أيضا قطعيا القطع بأن الأحكام الثابتة بأخبار الأحاد ظنية قوله وثالثا هو الذي ذكر في المحصول وغيره أن الحكم مقطوع والظن في طريقه وتقديره أنه لما دل الإجماع على وجوب العمل بالظن وكثرت أخبار الأحاد في ذلك حتى صارت متواترة المعنى وهذا معنى اعتبار الشارع غلبة الظن في الأحكام صار ذلك بمنزلة نص قطعي من الشارع على أن كل حكم يغلب على ظن المجتهد فهو ثابت في علم الله فيكون ثبوت الحكم المظنون قطعيا فيصح إطلاق العلم على إدراكه هذا على تقدير تصويب كل مجتهد فإن قيل المظنون ما يحتمل النقيض والمعلوم ما لا يحتمله فيتناهيان قلنا يكون مظنونا فيصير معلوما بملاحظة هذا القياس وهو أنه قد علم كونه مظنونا للمجتهد وكل ما علم كونه مظنونا للمجتهد على كونه ثابتا في نفس الأمر قطعيا بناء على تصويب كل مجتهد

وأما على تقدير أن المصيب واحد فكأنه ثبت نص قطعي على أن كل حكم غلب على ظن المجتهد فهو واجب العمل أو ثابت بالنظر إلى الدليل وإن لم يكن ثابتا في علم الله تعالى فيكون وجوب العمل به أو ثبوته بالنظر إلى الدليل قطعيا لكن يلزم على الأول أن يكون الفقه عبارة عن العلم بوجوب العمل بالأحكام وعلى الثاني أن يكون الثابت بالنظر إلى الدليل الظني وإن لم يعلم ثبوته في الواقع قطعيا وأنت تعلم أن الثابت القطعي ما لا يحتمل عدم الثبوت في الواقع وغاية ما أمكن في هذا المقام ما ذكره بعض المحققين في شرح المنهاج وهو أن الحكم المظنون للمجتهد يجب العمل به قطعيا للدليل القاطع وكل حكم يجب العمل به قطعيا علم

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:32

قطعا أنه حكم لله تعالى وإلا لم يجب العمل به وكل ما علم قطعا أنه حكم الله تعالى فهو معلوم قطعا فكل ما يجب العمل به معلوم قطعا فالحكم المظنون للمجتهد معلوم قطعا فالفقه علم قطعي والظن وسيلة إليه وحله أنا لا نسلم أن كل حكم يجب العمل به قطعا علم قطعا أنه حكم الله تعالى لم لا يجوز أن يجب العمل قطعا بمن يظن أنه حكم الله فقوله وإلا لم يجب العمل به عين النزاع وإن بنى ذلك على أن كل ما هو مظنون المجتهد فهو حكم الله تعالى قطعا كما هو رأي البعض يكون ذكر وجوب العمل ضائعا لا معنى له أصلا قوله وأصول الفقه ما سبق كان بيان مفهوم أصول الفقه وهذا بيان ما صدق عليه هذا المفهوم من الأنواع المنحصرة بحكم الاستقراء في الأربعة ووجه ضبطه أن الدليل الشرعي إما وحي أو غيره والوحي إن كان متلوا فالكتاب وإلا فالسنة وغير الوحي إن كان قول كل الأمة في عصر فالإجماع وإلا فالقياس أو أن الدليل إما أن يصل من الرسول عليه السلام أو لا والأول إن تعلق بنظمه الإعجاز فالكتاب وإلا فالسنة والثاني إن اشترط عصمة من صدر عنه فالإجماع وإلا فالقياس

وأما شرائع من قبلنا والتعامل وقول الصحابي ونحو ذلك فراجعة إلى الأربعة وكذا المعقول نوع استدلال بأحدها وإلا فلا دخل للرأي في إثبات الأحكام وما جعله بعضهم نوعا خامسا من الأدلة وسماه الاستدلال فحاصله يرجع إلى التمسك بمعقول النص أو الإجماع صرح بذلك في الأحكام ثم الثلاثة الأول أصول مطلقة لكونها أدلة مستقلة مثبتة للأحكام والقياس أصل من وجه لاستناد الحكم إليه ظاهرا دون وجه لكونه فرعا للثلاثة لابتناؤه على علة مستنبطة من موارد الكتاب والسنة والإجماع فالحكم بالتحقيق مستند إليها وأثر القياس في إظهار الحكم وتغيير وصفه من الخصوص إلى العموم ومن هنا يقال أصول الفقه ثلاثة الكتاب والسنة والإجماع

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:33

والأصل الرابع القياس المستنبط من هذه الأصول الثلاثة واعتراض بوجوه الأول أنه لا معنى للأصل المطلق إلا ما يبتنى عليه غيره سواء كان فرعا لشيء آخر أو لم يكن ولهذا صح إطلاقه على الأب وإن كان فرعا الثاني أن السبب القريب للشيء مع أنه مسبب عن البعيد أولى بإطلاق اسم السبب عليه من البعيد وإن لم يكن مسببا عن شيء آخر الثالث أن أولوية بعض الأقسام في معنى المقسم لازمة في كل قسمة فيلزم أن بفرد القسم الضعيف فيقال مثلا الكلمة قسمان اسم وفعل والقسم الثالث هو الحرف الرابع أن تغيير الحكم من الخصوص إلى العموم لا يمكن إلا بتقديره في صورة أخرى وهو معنى الأصالة المطلقة

الخامس أن الإجماع أيضا يفتقر إلى السند فينبغي أن لا يكون أصلا مطلقا والجواب عن الأول أنا لا ندعي أن لعدم الفرعية دخلا في مفهوم الأصل بل إن الأصل مقول بالتشكيك وإن الأصل الذي يستقل في معنى الأصالة وابتناء الفرع عليه كالكتاب مثلا أقوى من الأصل الذي يبتنى في ذلك المعنى على شيء آخر بحيث يكون فرعه في الحقيقة مبتنيا على ذلك الشيء كالقياس والأضعف غير داخل في الأصل المطلق بمعنى الكامل في الأصالة وهذا بين

وأما الأب فإنما ينتنى على أبيه في الوجود لا في الأبوة والأصالة للولد فلا يكون مما ذكرنا في شيء وعن الثاني أن السبب القريب هو المؤثر في فرعه والمفضي إليه وأثر البعيد إنما هو في الواسطة التي هي السبب القريب لا في فرعه فبالضرورة يكون أولى وأقوى من البعيد في معنى السببية والأصالة لذلك الفرع وفيما نحن فيه القياس ليس بمثبت لحكم الفرع فضلا عن أن يكون قريبا ليكون أولى بالأصالة بل هو مظهر لاستناد حكم الفرع إلى النص أو الإجماع وعن الثالث أنا لا نسلم لزوم أولوية بعض الأقسام في كل تقسيم وكيف يتصور ذلك في تقسيم الماهيات الحقيقية إلى أنواعها وأفرادها كتقسيم الحيوان إلى الإنسان وغيره ولو سلم لزوم ذلك في كل قسمة فلا نسلم لزوم الإشارة إلى ذلك والتنبيه عليه غاية ما في الباب أنه يجوز عن الرابع أنه إن أريد بالتقدير التقرير بحسب الواقع حتى يكون القياس هو الذي يقرر الحكم ويثبته في صورة الفرع فلا نسلم امتناع التغيير بدونه وإن أريد التقرير بحسب علمنا فهو لا يقتضي إسناد الحكم حقيقة إلى القياس ليكون أصلا له كاملا وعن الخامس بعد تسليم ما ذكر أن الإجماع إنما يحتاج إلى السند في تحققه لا في نفس الدلالة على الحكم فإن المستدل به لا يفتقر إلى ملاحظة السند والالتفات إليه بخلاف القياس

شرح التلويح على التوضيح ج: 1 ص: 34
فإن الاستدلال به لا يمكن بدون اعتبار أحد الأصول الثلاثة والعللة المستنبطة منها وقد يجاب بأن الإجماع يثبت أمرا زائدا على ما يثبته السند وهو قطعية الحكم بخلاف القياس فإنه لا يفيد زيادة بل ربما يورثه نقصانا بأن يكون حكم الأصل قطعيا وحكمه ظني

قوله وعلى الفقه بعد ما تقرر أن أصول الفقه لقب للعلم المخصوص لا حاجة إلى إضافة العلم إليه إلا أن يقصد زيادة بيان وتوضيح كشجر الأراك والقاعدة حكم كلي ينطبق على جزئياته ليتعرف أحكامها منه كقولنا كل حكم دل عليه القياس فهو ثابت والتوصل القريب مستفاد من الباء السببية الظاهرة في السبب القريب ومن إطلاق التوصل إلى الفقه إذ في البعيد يتوصل إلى الواسطة ومنها إلى الفقه فيخرج العلم بقواعد العربية والكلام لأنها من مبادئ أصول الفقه والتوصل بهما إلى الفقه ليس بقريب إذ يتوصل بقواعد العربية إلى معرفة كيفية دلالة الألفاظ على مدلولاتها الوضعية وبواسطة ذلك يقدر على استنباط الأحكام من الكتاب والسنة وكذلك يتوصل بقواعد الكلام إلى ثبوت الكتاب والسنة ووجوب صدقهما ليتوصل بذلك إلى الفقه والتحقيق في هذا المقام أن الإنسان لم يخلق عبثا ولم يترك سدى بل تعلق بكل من أعمال حكم من قبل الشارع منوط بدليل يخصه ليستنبط منه عند الحاجة ويقاس على ذلك الحكم ما يناسبه لتعذر الإحاطة بجميع الجزئيات فحصلت قضايا موضوعاتها أفعال المكلفين ومحمولاتها أحكام الشارع على التفصيل فسمي العلم بها الحاصل من تلك الأدلة فقها ثم نظروا في تفاصيل تلك الأدلة والأحكام وعمومها فوجدوا الأدلة راجعة إلى الكتاب والسنة والإجماع والقياس والأحكام راجعة إلى الوجوب والندب والحرمة والكرهة والإباحة وتأملوا في

كيفية الاستدلال بتلك الأدلة على تلك الأحكام إجمالاً من غير نظر إلى تفاصيلهما إلا على طريق المثال فحصل لهم قضايا كلية متعلقة بكيفية الاستدلال بتلك الأدلة على تلك الأحكام إجمالاً وبيان طرقه وشرائطه ليتوصل بكل من تلك القضايا إلى استنباط كثير من تلك الأحكام الجزئية عن أدلتها التفصيلية فضبطوها ودونوها وأضافوا إليها من اللواحق والمتممات وبيان الاختلافات ما يليق بها وسموا العلم بها أصول الفقه فصارت عبارة عن العلم

شرح التلويح على التوضيح ج: 1 ص: 35

بالقواعد التي يتوصل بها إلى الفقه ولفظ القواعد مشعر بقيد الإجمال وزاد المصنف قيد التحقيق احترازاً عن علم الخلاف ولقائل أن يمنع كون قواعد مما يتوصل به إلى الفقه توصلًا قريباً بل إنما يتوصل بها إلى محافظة الحكم المستنبط أو مدافعتة ونسبته إلى الفقه وغيره على السوية فإن الجدلي إما مجيب يحفظ وضعاً وإما معترض يهدم وضعاً إلا أن الفقهاء أكثرها فيه من مسائل الفقه وبنوا نكاته عليها حتى توهم أن له اختصاصاً بالفقه

قوله ونعني بالقضايا الكلية اعلم أن المركب التام المحتمل للصدق والكذب يسمى من حيث اشتماله على الحكم قضية ومن حيث احتماله الصدق والكذب خبراً ومن حيث إفادته الحكم إخباراً ومن حيث كونه جزءاً من الدليل مقدمة ومن حيث إنه يطلب بالدليل مطلوباً ومن حيث يحصل من الدليل نتيجة ومن حيث يقع في العلم ويسأل عنه مسألة فالذات واحدة واختلاف العبارات باختلاف الاعتبارات والمحكوم عليه في القضية يسمى موضوعاً والمحكوم به محمولاً وموضوع المطلوب يسمى أصغر ومحموله أكبر والدليل يتألف لا محالة من مقدمتين تشتمل إحداهما على الأصغر وتسمى الصغرى والأخرى على الأكبر وتسمى الكبرى وكلتاها مشتمل على أمر متكرر فيهما يسمى الأوسط والأوسط إما محمول في الصغرى موضوع في الكبرى ويسمى الدليل بهذا الاعتبار الشكل الأول أو بالعكس ويسمى الشكل الرابع أو محمول فيهما ويسمى الشكل الثاني أو موضوع فيهما ويسمى الشكل الثالث مثلاً إذا قلنا الحج واجب لأنه مأمور الشارع وكل ما هو مأمور الشارع فهو واجب فالحج الأصغر والواجب الأكبر والمأمور الأوسط وقولنا الحج مأمور الشارع هي الصغرى وقولنا وكل ما هو مأمور الشارع فهو واجب هي الكبرى والدليل المذكور من الشكل الأول فالقواعد التي يتوصل بها إلى الفقه هي القضايا الكلية التي تقع كبرى لصغرى سهلة الحصول عند الاستدلال على مسائل الفقه بالشكل الأول كما في المثال المذكور وضم القواعد الكلية إلى الصغرى السهلة الحصول ليخرج المطلوب الفقهي من القوة إلى الفعل هو معنى التوصل بها إلى الفقه لكن تحصيل القاعدة الكلية يتوقف على البحث عن أحوال الأدلة والأحكام وبيان شرائطهما وقيودهما المعتبرة في كلية القاعدة فالمباحث المتعلقة بذلك هي مطالب أصول الفقه وتندرج كلها تحت العلم بالقاعدة على ما شرحه المصنف بما لا مزيد عليه

قوله ويكون القياس قد أدى إليه رأي مجتهد يعني يشترط ذلك فيما سبق فيه اجتهاد الآراء ليحترز به عن مخالفة الإجماع أما إذا لم يسبق في المسألة اجتهاد أو سبق اجتهاد مجتهد واحد فقط فلا خفاء في جواز الاجتهاد على خلافه قوله ولا يبعد أن يقال الظاهر إنه بعيد لم يذهب إليه أحد والمتعرضون لمباحث التقليد في كتبهم مصرحون بأن البحث عنه إنما وقع من جهة كونه في مقابلة الاجتهاد لا من جهة أنه من أصول الفقه شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:36 قوله ولا يقال إلى الفقه لأن المقلد يتوصل بقواعده إلى مسائل الفقه لا إلى الفقه الذي هو العلم بالأحكام عن أدلتها الأربعة لأن علمه بها ليس عن أدلتها الأربعة قوله يبحث في هذا العلم عن الأدلة الشرعية والأحكام يعني عن أحوالهما عن حذف المضاف إذ لا يبحث في العلم عن نفس الموضوع بل عن أحواله وعوارضه إلا أن حذف هذا المضاف شائع في عبارة القوم

قوله فموضوع هذا العلم المراد بموضوع العلم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية والمراد بالعرض هاهنا المحمول على الشيء الخارج عنه وبالعرض الذاتي ما يكون منشؤه الذات بأن يلحق الشيء لذاته كالإدراك للإنسان أو بواسطة أمر يساويه كالضحك للإنسان بواسطة تعجبه أو بواسطة أمر أعم منه داخل فيه كالتحرك للإنسان بواسطة كونه حيوانا والمراد بالبحث عن الأعراض الذاتية حملها على موضوع العلم كقولنا الكتاب يثبت الحكم قطعا أو على أنواعه كقولنا الأمر يفيد الوجوب أو على أعراضه الذاتية كقولنا العام يفيد القطع أو على أنواع أعراضه الذاتية كقولنا العام الذي خص منه البعض يفيد الظن وجميع مباحث أصول الفقه راجعة إلى إثبات الأعراض الذاتية للأدلة والأحكام من حيث إثبات الأدلة للأحكام وثبوت أحكام بالأدلة بمعنى أن جميع محمولات مسائل هذا الفن هو الإثبات والثبوت وما له نفع ودخل في ذلك فيكون موضوعه الأدلة الأحكام من حيث إثبات الأدلة للأحكام وثبوت الأحكام بالأدلة فإن قلت فما بالهم يجعلون من مسائل الأصول إثبات الإجماع والقياس للأحكام ويجعلون منها إثبات الكتاب والسنة لذلك قلت لأن المقصود بالنظر في الفن هي الكسبيات المفقرة إلى الدليل وكون الكتاب والسنة حجة بمنزلة البديهي في نظر الأصول لتقرره في الكلام وشهرته بين الأنام بخلاف الإجماع والقياس ولهذا تعرضوا لما ليس إثباته للحكم بينا كالقراءة الشاذة وخبر الواحد

قوله وأما الثالث يعني العوارض الذاتية التي لا تكون مبحوثا عنها في هذا العلم ولا دخل لها في لحوق ما هي مبحوث عنها من القسمين يعني قسمي العوارض التي للأدلة والعوارض التي للأحكام وذلك كالإمكان والقدم والحدوث والبساطة والتركيب وكون الدليل جملة اسمية أو فعلية ثلاثية مفرداته أو رباعية معربة أو مبنية إلى غير ذلك مما لا دخل له في الإثبات والثبوت فلا يبحث عنها في الأصول وهذا كما أن النجار ينظر في الخشب من جهة صلابته ورخاوته ورقته

وغلظه واعوجاجه واستقامته ونحو ذلك مما يتعلق بصناعته لا من جهة إمكانه وحدوثه وتركبه وبساطته ونحو ذلك
شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:37
قوله أن يذكر مباحث الحكم بعد مباحث الأدلة لأن الدليل مقدم بالذات والبحث عنه أهم في فن الأصول
قوله كما أن موضوع المنطق التصورات والتصديقات لأنه يبحث عن أحوال التصور من حيث إنه حد أو رسم فيوصل إلى تصور ومن حيث إنه جنس أو فصل أو خاصة فيركب منها حد أو رسم وعن أحوال التصديق من حيث إنه حجة توصل إلى تصديق ومن حيث إنه قضية أو عكس قضية أو نقيض فيؤلف منها حجة وبالجملة جميع مباحثه راجعة إلى الإيصال وما له دخل في الإيصال وقد يقع البحث عن أحوال التصور الموصل إليه بأنه إن كان بسيطاً لا يحد وإن كان مركباً من الجنس والفصل يحد وإن كان له خاصة لازمة بينة يرسم وإلا فلا ويمكن أن يجعل ذلك راجعاً إلى البحث عن أحوال التصور من حيث إنه الموصل بأن يقال معناه أن الحد يوصل إلى المركب دون البسيط فيكون من المسائل

قوله لكن الصحيح ذهب صاحب الأحكام إلى أن موضوع أصول الفقه هو الأدلة الأربعة ولا يبحث فيه عن أحوال الأحكام بل إنما يحتاج إلى تصورهما ليتمكن من إثباتها ونفيها لكن الصحيح أن موضوع الأدلة والأحكام لأننا رجعنا الأدلة بالتعميم إلى الأربعة والأحكام إلى الخمسة ونظرنا في المباحث المتعلقة بكيفية إثبات الأدلة للأحكام إجمالاً فوجدنا بعضها راجعة إلى أحوال الأدلة وبعضها إلى أحوال الأحكام كما ذكره المصنف في تحصيل القضية الكلية التي يتوصل بها إلى الفقه فجعل أحدهما من المقاصد والآخر من اللواحق تحكم غاية ما في الباب أن مباحث الأدلة أكثر وأهم لكنه لا يقتضي الأصالة والاستقلال

قوله فإن أريد بالحكم هذا كلام لا حاصل له لأن الأدلة الشرعية معارف وأمارات ولو سلم أنها أدلة حقيقية فلا معنى للدليل إلا ما يفيد العلم بثبوت الشيء أو انتفائه غاية ما في الباب أن العلم يؤخذ بمعنى الإدراك الجازم أو الراجح ليعم القطعي والظني فيصح في جميع الأدلة وهذا لا يتفاوت بقدم الحكم وحدوثه وقد اضطرر إلى ذلك آخر الأمر وليس معنى الدليل ما يفيد نفس الثبوت كما هو شأن العلل الخارجية وإن جعلنا الحكم حادثاً على ما يشعر به كلامه

قوله واعلم إلخ هذه ثلاثة مباحث في الموضوع أوردتها مخالفاً لجمهور المحققين يتعجب منها الناظر فيها الواقف على كلام القوم في هذا المقام الأول أن إطلاق القول بجواز تعدد الموضوع وإن كان فوق الاثنين غير صحيح بل التحقيق أن المبحوث عنه في العلم إما أن يكون إضافة بين الشئيين أو لا وعليه الأول إما أن تكون العوارض التي لها دخل في المبحوث عنه بعضها ناشئاً عن أحد المضافين وبعضها ناشئاً عن المضاف الآخر أو لا فإن كان كذلك فموضوع العلم كلا

المضامين كما وقع البحث في الأصول عن إثبات الأدلة للأحكام والأحوال التي لها دخل في ذلك بعضها ناشئ عن الدليل كالعموم والاشتراك والتواتر وبعضها عن الحكم ككونه عبادة أو عقوبة فموضوعه الأدلة والأحكام جميعا وأما إذا لم يكن المبحوث عنه إضافة كما في الفقه الباحث عن وجوب فعل المكلف وحرمة وغير ذلك أو كان إضافة لكن لا دخل للأحوال الناشئة عن أحد المضامين في المبحوث عنه كما في المنطق الباحث عن إيصال تصور أو تصديق إلى تصور أو تصديق ولا دخل لأحوال التصور والتصديق الموصل إليه في ذلك على ما قرره المصنف فيما سبق فالموضوع لا يكون إلا واحدا لأن اختلاف الموضوع يوجب اختلاف المسائل الموجب لاختلاف العلم ضرورة أن العلم إنما يختلف باختلاف المعلومات وهي المسائل وفيه نظر لأنه إن أريد باختلاف المسائل مجرد تكثرها فلا نسلم أنه يوجب اختلاف العلم وظاهر أن مسائل العلم الواحد كثيرة ألينة وإن أريد عدم تناسبها فلا نسلم أن مجرد تكثر الموضوعات يوجب ذلك وإنما يلزم ذلك لو لم تكن الموضوعات الكثيرة متناسبة والقوم صرحوا بأن الأشياء الكثيرة إنما تكون موضوعا لعلم واحد بشرط تناسبها ووجه التناسب اشتراكها في دان كالخط والسطح والجسم التعليمي للهندسة فإنها تتشارك في جنسها وهو المقدار أعني الكم المتصل القار الذات أو في عرضي كبدن الإنسان وأجزائه والأغذية والأدوية والأركان والأمزجة وغير ذلك إذا جعلت موضوعات الطب فإنها تتشارك في كونها منسوبة إلى الصحة التي هي الغاية في ذلك العلم فعلم أنهم لم يهملوا رعاية معنى يوجب الوحدة وأن ليس لأحد أن يصطلح على أن الفقه والهندسة علم واحد موضوعه فعل المكلف والمقدار أنه فيما أورد من المثالين مناقض نفسه لأن موضوع الأصول ثم أشياء كثيرة إذ محمولات مسائله ليست أعراضا ذاتية لمفهوم الدليل بل للكتاب والسنة والإجماع والقياس على الانفراد أو التشارك بين اثنين أو أكثر وكذا التصور والتصديق في المنطق

قوله ومنها أنه قد يذكر الحيثية المبحث الثاني في تحقيق الحيثية المذكورة في الموضوع حيث يقال موضوع هذا العلم هو ذلك الشيء من حيث كذا ولفظ حيث موضوع للمكان استعير لجهة الشيء واعتباره يقال الموجود من حيث إنه موجود أي من هذه الجهة وبهذا الاعتبار فالحيثية المذكورة في الموضوع قد لا تكون من الأعراض المبحوث عنها

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:39

في العلم كقولهم موضوع العلم الإلهي الباحث عن أحوال الموجودات المجردة هو الموجود من حيث إنه موجود بمعنى أنه يبحث عن العوارض التي تلحق الموجود من حيث إنه موجود لا من حيث إنه جوهر أو عرض أو جسم أو مجرد وذلك كالعلية والمعلولية والوجوب والإمكان والقدم والحدوث ونحو ذلك ولا يبحث فيه عن حيثية الوجود إذ لا معنى لإثباتها للموجود وقد تكون من الأعراض

المبحوث عنها في العلم كقولهم موضوع علم الطب بدن الإنسان من حيث يصح ويمرض وموضوع العلم الطبيعي الجسم من حيث يتحرك ويسكن والصحة والمرض من الأعراض المبحوث عنها في الطب وكذا الحركة والسكون في الطبيعي فذهب المصنف إلى أن الحيثية في القسم الأول جزء من الموضوع وفي الثاني بيان للأعراض الذاتية المبحوث عنها في العلم إذ لو كانت جزءاً من الموضوع كما في القسم الأول لما صح أن يبحث عنها في العلم وتجعل من محمولات مسائله إذ لا يبحث في العلم عن أجزاء الموضوع بل عن أعراضه الذاتية ولقائل أن يقول لا نسلم أنها في الأول جزء من الموضوع بل قيد لموضوعيته بمعنى أن البحث يكون عن الأعراض التي تلحقه من تلك الحيثية وبذلك الاعتبار وعلى هذا لو جعلنا الحيثية في القسم الثاني أيضاً قيداً للموضوع على ما هو ظاهر كلام القوم لا بيانا للأعراض الذاتية على ما ذهب إليه المصنف لم يكن البحث عنها في العلم بحثاً عن أجزاء الموضوع ولم يلزمنا ما لزم المصنف من تشارك العلمين في موضوع واحد بالذات والاعتبار نعم يرد الإشكال المشهور وهو أنه يجب أن لا تكون الحيثية من الأعراض المبحوث عنها في العلم ضرورة أنها ليست مما تعرض للموضوع من جهة نفسها وإلا لزم تقدم الشيء على نفسه ضرورة أن ما به يعرض الشيء للشيء لا بد وأن يتقدم على العارض مثلاً ليست الصحة والمرض مما يعرض لبدن الإنسان من حيث يصح ويمرض ولا الحركة والسكون مما يعرض للجسم من حيث يتحرك ويسكن والمشهور في جوابه أن المراد من حيث إمكان الصحة والمرض

والحركة والسكون والاستعداد لذلك وهذا ليس من الأعراض والمبحوث عنها في العلم والتحقيق أن الموضوع لما كان عبارة عن المبحوث في العلم عن أعراضه الذاتية قيد بالحيثية على معنى أن البحث عن العوارض يكون باعتبار الحيثية وبالنظر إليها أي يلاحظ في جميع المباحث هذا المعنى الكلي لا على معنى أن جميع العوارض المبحوث عنها يكون لحوقها للموضوع بواسطة هذه الحيثية البتة قوله ومنها أن المشهور المبحث الثالث في جواز تشارك العلوم المختلفة في موضوع واحد بالذات والاعتبار وكما خالف القوم في جواز تعدد الموضوع لعلم واحد كذلك خالفهم في امتناع اتحاد الموضوع لعلوم متعددة وادعى جوازه بل وقوعه أما الجواز فلأنه يصح أن يكون لشيء واحد أعراض ذاتية متنوعة أي مختلفة بالنوع يبحث في علم عن بعض أنواعها وفي علم آخر عن بعض آخر فيتمايز العلمان بالأعراض المبحوث عنها وإن اتحد الموضوع وذلك لأن اتحاد العلم واختلافه إنما هو بحسب المعلومات أعني المسائل وكما تتحد المسائل باتحاد موضوعاتها بأن يرجع الجميع إلى موضوع العلم وتختلف باختلافها كذلك تتحد باتحاد محمولاتها بأن يرجع الجميع إلى نوع من الأعراض الذاتية للموضوع وتختلف باختلافها فكما اعتبر اختلاف العموم باختلاف الموضوعات يجوز أن يعتبر باختلاف المحمولات بأن يؤخذ موضوع واحد بالذات والاعتبار ويجعل البحث عن

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:40
بعض أعراضه الذاتية علماً وعن البعض الآخر علماً آخر فيكونان علمين
متشاركين في الموضوع متميزين في المحمول

وأما الوقوع فلأنهم جعلوا أجسام العالم وهي البسائط موضوع علم الهيئة من حيث الشكل وموضوع علم السماء والعالم من حيث الطبيعية والحيثية فيهما بيان الأعراض

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:41

الذاتية المبحوث عنها لأجزاء الموضوع وإلا لما وقع البحث عنها في العلمين فموضوع كل منهما أجسام العالم على الإطلاق إلا أن البحث في الهيئة عن أشكالها وفي السماء والعالم عن طبائعها

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:42

فهما علمان مختلفان باختلاف محمولات المسائل مع اتحاد الموضوع وعلم السماء والعالم علم تعرف فيه أحوال الأجسام التي هي أركان العالم وهي السماوات وما فيها والعناصر الأربعة وطبائعها وحركاتها ومواضعها وتعريف الحكمة في صنعها وتنزيدها وهو من أقسام العلم الطبيعي الباحث عن أحوال الأجسام من حيث التغير وموضوعه الجسم المحسوس من حيث هو معروض للتغير في الأحوال والثبات فيها ويبحث فيه عما يعرض له من حيث هو كذلك كذا ذكره أبو علي ولا يخفى أن الحيثية في الطبيعي مبحوث عنها وقد صرح بأنها قيد للعروض وهاهنا نظر أما أولا فلأن هذا مبني على ما ذكر من كون الحيثية تارة جزءا من الموضوع وأخرى بيانا للمبحوث عنها وقد عرفت ما فيه أما ثانيا فإنهم لما حاولوا معرفة أحوال الأعيان الموجودة وضعوا الحقائق أنواعا وأجناسا وبحثوا عما أحاطوا به من أعراضه الذاتية فحصلت لهم مسائل

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:43

كثيرة متحدة في كونها بحثا عن أحوال ذلك الموضوع وإن اختلفت محمولاتها فجعلوها بهذا الاعتبار علما واحدا يفرد بالتدوين والتسمية وجوزوا لكل أحد أن يضيف إليه ما يطلع عليه من أحوال ذلك الموضوع فإن المعتبر في العلم هو البحث عن جميع ما تحيط به الطاقة الإنسانية من الأعراض الذاتية للموضوع فلا معنى للعلم الواحد إلا أن يوضع شيء أو أشياء متناسبة فنبحث عن جميع عوارضه الذاتية ونطلبها ولا معنى لتمييز العلوم إلا أن هذا ينظر في أحوال شيء وذاك في أحوال شيء آخر مغاير له بالذات أو بالاعتبار بأن يؤخذ في أحد العلمين مطلقا وفي الآخر بالبرهان مقيدا أو يؤخذ في كل منهما مقيدا بقيد آخر وتلك الأحوال مجهولة مطلوبة والموضوع معلوم بين الوجود فهو الصالح سببا للتمييز

وأما ثالثا فلأنه ما من علم إلا ويشتمل موضوعه على أعراض ذاتية متنوعة فلكل أحد أن يجعله علوما متعددة بهذا الاعتبار مثلا يجعل البحث عن فعل المكلف من حيث الوجوب علما ومن حيث الحرمة علما آخر إلى غير ذلك فيكون الفقه علوما متعددة موضوعها فعل المكلف فلا ينضبط الاتحاد والاختلاف وتحقيق هذه المباحث في كتاب البرهان من منطق الشفاء

قوله وإنما قلنا استدل على ثبوت الأعراض الذاتية المتنوعة لشيء واحد بأن الواحد الحقيقي الذي لا كثرة في ذاته بوجه من الوجوه يتصف بصفات كثيرة وإن كان بعضها حقيقيا كالقدرة وبعضها إضافيا كالخلق وبعضها سلبيا كالتجرد عن المادة والمتصف بصفات كثيرة متصف بأعراض ذاتية متنوعة ضرورة أنه لا شيء من تلك الصفات لاحقا له لجزئه لعدم الجزء له ولا المباين لامتناع احتياج الواحد الحقيقي في صفاته إلى أمر منفصل وكان ينبغي أن يتعرض لهذا أيضا وحينئذ إما أن يكون لحقوق كل منها لصفة أخرى فيلزم التسلسل في المبادئ أعني الصفات

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:44

التي كل منها مبدأ لصفة أخرى وهو محال لبرهان المذكورة في الكلام أو يكون بعضها لذاته فيثبت عرض ذاتي وحينئذ فالبعض الآخر لا يجوز أن يكون لجزئه لما مر فهو إما لذاته فيثبت عرض ذاتي آخر وهو المطلوب أو لغيره ولا يجوز أن يكون الغير مباينا لما مر بل يكون صفة من صفاته ولا بد أن ينتهي إلى ما يكون لحقوقه لذاته وإلا لزم التسلسل في المبادئ فإن قيل يجوز أن ينتهي إلى العرض الذاتي الأول فلا يلزم تعدد الأعراض الذاتية ولو سلم فاللزم تعددها وهو غير مطلوب والمطلوب تنوعها وهو غير لازم قلنا اللاحق بواسطة العرض الذاتي الأول أيضا عرض ذاتي فيلزم التعدد والصفات المتعددة في محل واحد متنوعة لا محالة ضرورة أن اختلاف أشخاص نوع واحد من الصفات إنما هو باختلاف المحل

قوله ولأنه يلزم عطف على مضمون الكلام السابق أي وإن كان لغيره فهو باطل لأنه يلزم استكمال الواحد الحقيقي في صفاته بالغير وهو محال لأنه يوجب النقصان في ذاته والاحتياج في كمالاته وفيه نظر لأنه إن أريد الاستكمال بالأمر المنفصل فظاهر أنه غير لازم لجواز أن يكون لحقوق البعض الآخر لصفة وإن أريد أعم من المنفصل والصفة فلا نسلم أن احتياج بعض الصفات إلى البعض يوجب النقصان في الذات كيف والخلق يتوقف على العلم والقدرة والإرادة ويمكن أن يجعل هذا مختصا بما يكون الغير منفصلا وما سبق مختصا بما يكون غير منفصل فيتم بمجموعهما المطلوب أعني إثبات عرض ذاتي آخر

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:45

قوله فنضع تفريع على قوله فيبحث عن كذا وكذا يعني بسبب أن البحث في هذا الفن إنما هو عن أحوال الأدلة والأحكام نضع الكتاب أي مقاصده على قسمين وإلا فبحث التعريف والموضوع أيضا من الكتاب مع أنه خارج عن القسمين لكونه غير داخل في المقاصد والقسم الأول مرتب على أربعة أركان في الأدلة الأربعة الكتاب ثم السنة ثم الإجماع ثم القياس تقديما للإقدام بالذات والشرف

وأما بابا الترجيح والاجتهاد فكأنه جعلهما تنمة وتذيلا لركن القياس

قوله الركن الأول في الكتاب وهو في اللغة اسم للمكتوب غلب في عرف أهل الشرع على كتاب الله تعالى المثبت في المصاحف كما غلب في عرف أهل العربية على كتاب سيبويه والقرآن في اللغة مصدر بمعنى القراءة غلب في العرف العام على المجموع المعين من كلام الله تعالى المقروء على السنة العباد وهو في هذا المعنى أشهر من لفظ الكتاب وأظهر فلماذا جعل تفسيراً له حيث قيل الكتاب هو القرآن المنزل على الرسول المكتوب في المصاحف المنقول إلينا نقلاً متواتراً بلا شبهة على أن القرآن هو تفسير للكتاب وباقي الكلام تعريف للقرآن وتمييز له عما يشبهه به لا أن المجموع تعريف للكتاب ليلزم ذكر المحدود في الحد ولا أن القرآن مصدر بمعنى المقروء ليشمل كلام الله تعالى وغيره على ما توهمه البعض لأنه مخالف للعرف بعيد عن الفهم إن كان صحيحاً في اللغة والمشايخ وإن كانوا لا يناقشون في ذلك إلا أنه لا وجه لحمل كلامهم عليه مع ظهور الوجه الصحيح المقبول عند الكل فلإزالة هذا الوهم صرح المصنف بحرف التفسير وقال أي القرآن وهو ما نقل إلينا بين دفتي المصاحف تواتراً ثم كل من الكتاب والقرآن يطلق عند الأصوليين على المجموع وعلى كل جزء منه لأنهم إنما يبحثون عنه من حيث إنه دليل على الحكم وذلك آية آية لا مجموع القرآن فاحتاجوا إلى تحصيل صفات مشتركة بين الكل والجزء مختصة بهما ككونه معجزاً منزلاً على الرسول مكتوباً في المصاحف منقولاً بالتواتر فاعتبر في تفسيره بعضهم جميع الصفات لزيادة التوضيح وبعضهم الإنزال والإعجاز لأن الكتابة والنقل ليسا من اللوازم لتحقيق القرآن بدونهما في زمن النبي عليه السلام وبعضهم الكتابة والإنزال والنقل لأن المقصود تعريف القرآن لمن لم يشاهد الوحي ولم يدرك زمن النبوة وهم إنما يعرفونه بالنقل والكتابة في المصاحف ولا ينفك عنهما في زمانهم فهما بالنسبة إليهم من أبين اللوازم البيئية وأوضحها دلالة على المقصود

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:46

بخلاف الإعجاز فإنه ليس من اللوازم البيئية ولا الشاملة لكل جزء إذ المعجز هو السورة أو مقدارها أخذ من قوله تعالى { فاتوا بسورة من مثله والمصنف اقتصر على ذكر النقل في المصاحف تواتراً لحصول الاحتراز بذلك عن جميع ما عدا القرآن لأن سائر الكتب السماوية وغيرها والأحاديث الإلهية والنبوية ومنسوخ التلاوة لم ينقل شيء منها بين دفتي المصاحف لأنه اسم لهذا المعهود المعلوم عند جميع الناس حتى الصبيان والقراءة الشاذة لم تنقل إلينا بطريق التواتر بل بطريق الآحاد كما اختص بمصحف أبي رضي الله عنه أو الشهرة كما اختص بمصحف ابن مسعود رضي الله عنه ولا حاجة إلى ذكر الإنزال والإعجاز ولا إلى تأكيد التواتر بقولهم بلا شبهة لحصول المقصود بدونها

وأما التسمية فالمشهور من مذهب أبي حنيفة رحمه الله علي ما ذكر في كثير من كتب المتقدمين أنها ليست من القرآن إلا ما تواتر بعض آية من سورة

النمل وإن قولهم بلا شبهة احتراز عنها إلا أن المتأخرين ذهبوا إلى أن الصحيح من المذهب أنها في أوائل السور آية من القرآن أنزلت للفصل بين السور بدليل أنها كتبت في المصاحف بخط القرآن من غير إنكار من السلف وعدم جواز الصلاة بها إنما هو للشبهة في كونها آية تامة وجواز تلاوتها للجنب والحائض إنما هو على قصد التبرك والتمن كما إذا قال الحمد لله رب العالمين على قصد الشكر دون التلاوة وعدم تكفير من أنكر كونها من القرآن في غير سورة النمل إنما هو لقوة الشبهة في ذلك بحيث يخرج كونها من القرآن من حيز الوضوح إلى حيز الإشكال ومثل هذا يمنع التكفير فإن قيل فعلى ما اختاره المتأخرون هل يبقى اختلاف بين الفريقين قلنا نعم هي عند الشافعية مائة وثلاث عشرة آية من السور كما أن قوله تعالى { فبأي آلاء ربكما تكذبان عدة آيات من سورة الرحمن وعند الحنفية آية واحدة من القرآن كررت للفصل والتبرك وليست بآية من شيء من السور وجاز تكريرها في أوائل السور لأنها نزلت لذلك ونقلت كذلك بخلاف من أخذ يلحق بالمصحف آيات مكررة مثل أن يكتب في أول كل سورة الحمد لله رب العالمين فإنه يعد زديقا أو مجنونا فعلى ما هو المناسب لغرض الأصولي يكون المراد بما نقل إلينا بين دفتي المصاحف هو ما يشمل الكل والبعض إلا أنه إن أبقى على عمومه يدخل في الحد الحرف أو الكلمة من القرآن ولا يسمى قرآنا في عرف الشرع وإن خص بالكلام التام خرج بعض ما ليس بكلام تام مع أنه يسمى قرآنا

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:47

ويحرم مسه على المحدث وتلاوته على الجنب وعلى ما دل عليه سياق كلام المصنف المراد بما نقل مجموع ما نقل لأنه جعله تعريفا للمجموع الشخصي لا للمعنى الكلي فلا يرد عليه شيء إلا أنه لا يناسب غرض الأصولي فإن قيل فالكتاب بالمعنى الثاني هل يصح تفسيره بالقرآن قلنا نعم على أن يكون القرآن أيضا حقيقة في البعض كما هو حقيقة في الكل فإن قيل فيلزم عموم المشترك قلنا ليس معنى كونه حقيقة في البعض كما أنه حقيقة في الكل أنه موضوع للبعض خاصة كما أنه موضوع للكل خاصة حتى يكون حمله على الكل وعلى البعض من عموم المشترك بل هو موضوع تارة للكل خاصة وتارة لما يعم الكل والبعض أعني الكلام المنقول في المصحف تواترا فيكون حقيقة في الكل والبعض باعتبار وضع واحد ولا يكون من عموم المشترك في شيء قوله فإن إتمام الجواب موقوف على هذا يعني أن جعل التعريف المذكور تفسيراً للفظ الكتاب أو القرآن وتمييزاً له عن سائر الكتب أو الكلام الأزلي يجوز في معرفة المصحف الاكتفاء بالعرف أو الإشارة ونحو ذلك ولا يلزم الدور وإن جعل تعريفاً لماهية الكتاب أو القرآن فلا بد من معرفة ماهية المصحف وهي موقوفة على معرفة ماهية القرآن ضرورة أنه لا معنى له إلا ما كتب فيه القرآن فيلزم الدور لا يقال فالدور إنما يلزم إذا جعل تعريفاً لماهية القرآن دون الكتاب لأننا نقول ماهية الكتاب هي بعينها ماهية القرآن لما مر من أنهما اسمان لشيء واحد فتوقف المصحف على

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:48

ماهية القرآن توقفه على ماهية الكتاب وبهذا يظهر أن تفسير المصحف بما جمع فيه الوحي المتلو لا يدفع الدور لأنه أيضا عبارة عن الكتاب والقرآن فالمصحف صرح بأنه ليس تعريفا للماهية سواء عرف به الكتاب أو القرآن إشارة إلى أنه لا فرق في لزوم الدور بين الصورتين ثم قال وإنما يلزم الدوران لو أريد تعريف ماهية القرآن إشارة إلى أن ماهية الكتاب هي ماهية القرآن فذكر أحدهما مغن عن ذكر الآخر فإن قيل يفسر المصحف بما جمع فيه الصحائف مطلقا على ما هو موضوع في اللغة ويخرج منسوخ التلاوة عن التعريف بقيد التواتر فلا دور قلنا عدول عن الظاهر إلى الخفي وعن الحقيقة إلى المجاز العرفي فلا يحسن في التعريفات فإن قيل تعريف الأصول إنما هو للمفهوم الكلي الصادق على المجموع وعلى كل بعض ومعرفة المصحف إنما تتوقف على القرآن بمعنى المجموع الشخصي وهو معلوم معهود بين الناس يحفظونه ويتدارسونه فلا يشتهه عليهم فلا دور قلنا لو سلم معرفة المجموع الشخصي بحقيقته بدون معرفة المفهوم الكلي فمبنى كلام المصنف على أن التعريف للمجموع الشخصي دون المفهوم الكلي قوله بل تشخيصه أي تمييزه بخواصه فإن كلمة أي إنما يطلب بها تمييز الشيء بما يخصه شخصا كان أو غيره

قوله يطلق على الكلام الأزلي كما في قوله عليه السلام القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق الحديث وهو صفة قديمة منافية للسكوت والآفة ليست من جنس الحروف والأصوات لا تختلف إلى الأمر والنهي والإخبار ولا تتعلق بالماضي والحال والاستقبال إلا بحسب التعلقات والإضافات كالعلم والقدرة وسائر الصفات وهذا الكلام اللفظي الحادث المؤلف من الأصوات والحروف القائمة بمحالتها يسمى كلام الله تعالى والقرآن على معنى أنه عبارة عن ذلك المعنى القديم إلا أن الأحكام لما كانت في نظر الأصولي منوطة بالكلام اللفظي دون الأزلي جعل القرآن اسما له واعتبر في تفسيره ما يميزه عن المعنى القديم لا يقال التمييز يحصل بمجرد ذكر النقل فلا حاجة إلى باقي القيود لأننا نقول التعريف وإن كان للتمييز لا بد وأن يساوي المعرف فذكر باقي القيود لتحصيل المساواة

قوله على أن الشخصي لا يجد لأن معرفته لا تحصل إلا بتعيين مشخصاته بالإشارة أو نحوها كالتعبير عنه باسمه العلم والحد لا يفيد ذلك لأن غايته الحد التام وهو إنما يشتمل على مقومات الشيء دون مشخصاته ولقائل أن يقول الشخصي مركب اعتباري وهو مجموع الماهية والتشخيص فلم لا يجوز أن يجد بما يفيد معرفة الأمرين لا يقال تعريف المركب الاعتباري لفظي

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:49

والكلام في الحد الحقيقي لأننا نقول لو سلم ذلك فمجموع القرآن مركب اعتباري لا محالة فحينئذ لا حاجة إلى سائر المقومات ولا إلى ما ذكر في

تشخيصه من التكاليف وقد يقال إن اقتصر في تعريف الشخصي على مقومات الماهية لم يختص بالشخصي فلم يفد التمييز الذي هو أقل مراتب التعريف وإن ذكر معها العرضيات المشخصة أيضا لم يجب دوام صدقها لإمكان زوالها فلا يكون حدا وفيه نظر لجواز أن يذكر معها العرضيات المشخصة وعند زوالها يزول المحدود أيضا أعني ذلك الشخصي فلا يضر عدم صدق الحد بل يجب والحق أن الشخصي يمكن أن يحد بما يفيد امتيازته عن جميع ما عداه بحسب الوجود لا بما يفيد تعيينه وتشخصه بحيث لا يمكن اشتراكه بين كثيرين بحسب العقل فإن ذلك إنما يحصل بالإشارة لا غير

قوله على أن الحق هذا وهو أن القرآن عبارة عن هذا المؤلف المخصوص الذي لا يختلف باختلاف المتلفظين للقطع بأن ما يقرؤه كل واحد منا هو هذا القرآن المنزل على النبي عليه السلام بلسان جبريل عليه السلام ولو كان عبارة عن ذلك المشخص القائم بلسان جبريل عليه السلام لكان هذا مماثلا له لا عينه ضرورة أن الأعراض تتشخص بمحالتها فتعدد بتعدد المحال وكذا الكلام في كل كتاب أو شعر ينسب إلى أحد فإنه اسم لذلك المؤلف المخصوص سواء قرأه زيد أو عمرو أو غيرهما وإذا تحققت هذا فالعلوم أيضا من هذا القبيل مثلا النحو عبارة عن القواعد المخصوصة سواء علمها زيد أو عمرو فالمعتبر في جميع ذلك هو الواحدة في غير المحال فعلى هذا التقدير الحق وهو أن القرآن ليس اسما للشخص الحقيقي القائم بلسان جبريل عليه السلام خاصة يكون لقوله على أن الشخصي لا يحد تأويلان أحدهما أن الشخصي الحقيقي لا يقبل الحد لأنه لا يمكن معرفته إلا بالإشارة ونحوها فكذا القرآن لا يقبل الحد لأنه لا يمكن معرفته حقيقة إلا بأن يقرأ من أوله إلى آخره ويقال هو هذه الكلمات بهذا الترتيب وثانيهما أن يكون اصطلاحا على تسمية مثل هذا المؤلف الذي لا يتعدد إلا بتعدد المحال شخصا ويحكم بأنه لا يقبل الحد لامتناع معرفة حقيقته إلا بالإشارة إليه والقراءة من أوله إلى آخره ولا يخفى أن الكلام في تعريف الحقيقة

وأما إذا قصد التمييز فهو ممكن بأن يقال القرآن هو المجموع المنقول بين دفتي المصاحف تواترا كما يقال الكشاف هو الكتاب الذي صنفه جار الله في تفسير القرآن والنحو علم يبحث فيه عن أحوال الكلم إعرابا وبناء شرح التلويح على التوضيح ج: 1 ص: 50

قوله فإن الأعراض تنتهي أي تبلغ بواسطة المشخصات حدا لا يمكن تعددها إلا بتعدد المحال كقول امرئ القيس قفا نبيك من ذكرى حبيب ومنزل إلى آخر القصيدة فإنه بواسطة مشخصاته من التأليف المخصوص من الحروف والكلمات والأبيات والهيئة الحاصلة بالحركات والسكنات بلغ حدا لا يمكن تعدده إلا بتعدد الالفاظ حتى إذا انضاف إليه لشخص الالفاظ أيضا يصير شخصا حقيقيا لا يتعدد أصلا فالمصنف اصطلاح على تسمية مثل هذا المؤلف شخصا قبل أن ينضاف إليه تشخص المحل ويصير شخصا حقيقيا قوله وقد عرف ابن الحاجب ظاهر تعريفه للمجموع الشخصي دون المفهوم الكلي إلا أن يقال المراد بسورة من جنسه في البلاغة والفصاحة وعلى

التقديرين لزوم الدور ممنوع لأننا لا نسلم توقف معرفة مفهوم السورة على معرفة القرآن بل هو بعض مترجم أوله وآخره توقيفا من كلام منزل قرآنا كان أو غيره بدليل سور الإنجيل والزبور ولهذا احتاج إلى قوله بسورة منه أي من ذلك الكلام المنزل فافهم قوله ونورد أبحاثه أي بيان أقسامه وأحواله المتعلقة بإفادة المعاني وإثبات الأحكام فالكلام في تعريفه خارج عن ذلك والمراد بالأبحاث المتعلقة بإفادة المعاني ما له مزيد تعلق بإفادة الأحكام ولم يبين في علم العربية مستوفى كالخصوص والعموم والاشتراك ونحو ذلك لا كالأعراب والبناء والتعريف والتنكير وغير ذلك من مباحث العربية وإن تعلقت بإفادة المعاني لا يقال المراد ما يتعلق بإفادة الكتاب المعنى وهذه تعم الكتاب وغيره لأننا نقول وكذلك المباحث الموردة في الباب الأول بل الثاني أيضا ولهذا قيل كان حقها أن تؤخر عن الكتاب والسنة إلا أن نظم الكتاب لما كان متواترا محفوظا كانت مباحث النظم به أليق وألصق فذكر عقبيه

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:51

قوله لما كان القرآن يريد أن اللفظ الدال على المعنى بالوضع لا بد له من وضع للمعنى واستعمال فيه ودلالة عليه فتقسيم اللفظ بالنسبة إلى معناه إن كان باعتبار وضعه له فهو الأول وإن كان باعتبار استعماله فيه فهو الثاني وإن كان باعتبار دلالة عليه فإن اعتبر فيه الظهور والخفاء فهو الثالث وإلا فهو الرابع وجعل فخر الإسلام هذه الأقسام أقسام النظم والمعنى وجعل الأقسام الخارجة من التقسيمات الثلاث الأول ما هو صفة للفظ وأما الأقسام الخارجة من التقسيم الرابع فجعلها تارة الاستدلال بالعبارة وبالإشارة وبالذلالة وبالاقضاء وتارة الاستدلال بالعبارة وبالإشارة والثابت بالدلالة وبالاقضاء وتارة الوقوف بعبارة النص وإشارته ودلالته واقتضائه وذكر في تفسيرها ما هو صفة للمعنى كالثابت بالنظم مقصودا أو غير مقصود والثابت بمعنى النظم والثابت بالزيادة على النص شرطا لصحته فذهب بعضهم إلى أن أقسام التقسيم الرابع أقسام للمعنى والبواقي للنظم وبعضهم إلى أن الدلالة والاقضاء أقسام للمعنى وللبواقي للنظم

وصرح المصنف بأن الجميع أقسام اللفظ بالنسبة إلى المعنى أخذا بالحاصل وميلا إلى الضبط بأقسام التقسيم الرابع هو الدال بطريق العبارة والإشارة والدالة والاقضاء وعدم الالتفات إلى العبارات واختلافها من دأب المشايخ وعلى ما ذكر من تقسيم اللفظ بالنسبة إلى المعنى يحمل قولهم أقسام النظم والمعنى كما قالوا القرآن هو النظم والمعنى جميعا وأرادوا أنه النظم الدال على المعنى للقطع بأن كونه عربيا مكتوبا في المصاحف منقولا بالتواتر صفة لفظ الدال على المعنى لا لمجموع اللفظ والمعنى وكذا الإعجاز يتعلق بالبلاغة وهي من الصفات الراجعة إلى اللفظ باعتبار إفادته المعنى فإنه إذا قصدت تأدية المعاني بالتراكيب حدثت أغراض مختلفة تقتضي اعتبار كيفية

وخصوصيات في النظم فإن روعيت على ما ينبغي بقدر الطاقة صار الكلام بليغا وإذا بلغ في ذلك حدا يمتنع معارضته صار معجزا فالإعجاز صفة النظم باعتبار إفادته المعنى لا صفة النظم والمعنى وقد يقال إن معنى القرآن نفسه أيضا معجز لأن الاطلاع عليه خارج عن طوق البشر كما نقل أن تفسير الفاتحة أوقار من العلم

والجواب أن هذا أيضا من إعجاز النظم لأنه يحتمل من المعاني ما لا يحتمله كلام آخر ومقصود المشايخ من قولهم هو النظم والمعنى جميعا دفع التوهم الناشئ من قول أبي حنيفة رحمه الله بجواز القراءة بالفارسية في الصلاة أن القرآن عنده اسم للمعنى خاصة قوله المراد بالنظم هاهنا اللفظ لا يقال النظم على ما فسره المحققون هو ترتيب الألفاظ مترتبة المعاني متناسقة الدلالات على وفق ما يقتضيه العقل لا تواليها في النطق وضم بعضها إلى بعض كيفما اتفق أو هو الألفاظ المترتبة بهذا الاعتبار حتى لو قيل في قفا نبك من ذكرى حبيب نبك قفا من حبيب ذكرى كان لفظا لا نظما لأننا نقول هو يطلق في هذا المقام على المفرد حيث

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:52
ينقسم إلى الخاص والعام والمشارك ونحو ذلك فالمراد به اللفظ لا غير

اللهم إلا أن يقال المراد بأقسام النظم الأقسام المتعلقة بالنظم بأن تقع صفة لمفرداته والألفاظ الواقعة فيه لا صفة للنظم نفسه إذ الموصوف بالخاص والعام والمشارك ونحو ذلك عرفا هو اللفظ دون النظم فإن قيل كما أن اللفظ يطلق على الرمي فكذا النظم على الشعر فينبغي أن يحترز عن إطلاقه قلنا النظم حقيقة في جمع اللؤلؤ في السلك ومنه نظم الشعر واللفظ حقيقة في الرمي ومنه اللفظ بمعنى التكلم فأوثر النظم رعاية للأدب وإشارة إلى تشبيه الكلمات بالدرر

قوله بل اعتبر المعنى لأن مبنى النظم على التوسعة والمعنى هو المقصود لا سيما في حالة المناجاة فرخص في إسقاط لزوم النظم ورخصة الإسقاط لا تختص بالعدو وذلك فيمن لا يهتم بشيء من البدع وقد تكلم بكلمة أو أكثر غير مؤولة ولا محتملة للمعاني وقيل من غير اختلال النظم حتى تبطل الصلاة بقراءة التفسير فيها اتفاقا وقيل من غير تعمد وإلا لكان مجنونا فيداوى أو

زنديقا فيقتل
وأما الكلام في أن ركن الشيء كيف لا يكون لازما فسيجيء فإن قيل إن كان المعنى قرانا يلزم عدم اعتبار النظم في القرآن وعدم صدق الحد أعني المنقول بين دفتي المصاحف تواترا عليه وإن لم يكن قرانا يلزم عدم فريضة قراءة القرآن في الصلاة

قلنا أقام العبارة الفارسية مقام النظم المنقول فجعل النظم مرعيا منقولا في المصاحف تقديرا أو إن لم يكن تحقيقا أو حمل قوله تعالى { فاقراءوا ما تيسر من القرآن على وجوب رعاية المعنى دون اللفظ بدليل لاح له فإن قيل فعلى الأول يلزم في الآية الجمع بين الحقيقة والمجاز وذا لا يجوز إذ القرآن حقيقة في النظم العربي المنقول مجاز في غيره قلنا ممنوع لجواز أن تراد الحقيقة ويثبت الحكم في المجاز بالقياس أو دلالة النص نظرا إلى المعنى هو المعنى على ما سبق

قوله بغير العربية إشارة إلى أن الفارسية وغيرها سواء في ذلك الحكم وقيل
الخلاف في الفارسية لا غير

قوله حتى لو قرأ آية إشارة إلى أنه لا يجوز الاعتقاد والمداومة على القراءة
بالفارسية للجنب والحائض بل للمتطهر أيضا فإن قيل المتأخرون على أنه
تجب سجدة التلاوة بالقراءة بالفارسية ويحرم لغير المتطهر مس مصحف كتب
بالفارسية فقد جعل النظم غير لازم في ذلك أيضا فلا يصح قوله خاصة قلنا بنى
كلامه على رأي المتقدمين فإنه لا نص عنهم في ذلك والمتأخرون بنوا الأمر
على الاحتياط لقيام الركن المقصود أعني المعنى

شرح التلويح على التوضيح ج: 1 ص: 53

قوله لكن الأصح أنه رجع إلى قولهما على ما روى نوح بن أبي مريم عنه قال
فخر الإسلام لأن ما قاله يخالف كتاب الله تعالى ظاهرا حيث وصف المنزل
بالعربي وقال صدر الإسلام أبو اليسر هذه مسألة مشككة إذ لا يتضح لأحد ما
قاله أبو حنيفة رحمه الله تعالى وقد صنف الكرخي فيها تصنيفا طويلا ولم يأت
بدليل شاف

قوله باعتبار وضعه بيان للتقسيمات الأربع إجمالا وفي لفظ ثم دلالة على
ترتيبها على الوجه المذكور لأن السابق في الاعتبار هو وضع اللفظ للمعنى ثم
استعماله فيه ثم ظهور المعنى وخفاؤه من اللفظ المستعمل فيه وبعد ذلك
البحث عن كيفية دلالة اللفظ على المعنى المستعمل هو فيه ظاهرا كان أو
خفيا وفخر الإسلام قدم التقسيم باعتبار ظهور المعنى وخفائه عن اللفظ على
التقسيم باعتبار استعماله في المعنى نظرا إلى أن التصريف في الكلام نوعان
تصرف في اللفظ وتصرف في المعنى والأول مقدم ثم الاستعمال مرتب على
ذلك حتى كأنه لوحظ أولا المعنى ظهورا أو خفاء ثم استعمال اللفظ فيه
فاللفظ بالنسبة إلى المعنى ينقسم بالتقسيم الأول عند القوم إلى الخاص
والعام والمشترك والمؤول لأنه إن دل على معنى واحد فإما على الانفراد وهو
الخاص أو على الاشتراك بين الأفراد وهو العام وإن دل على معان متعددة فإن
ترجح البعض على الباقي فهو المؤول وإلا فهو المشترك والمصنف أسقط
المؤول عن درجة الاعتبار وأدرج الجمع المنكر وبالتقسيم الثاني إلى الحقيقة
والمجاز والصريح والكناية لأنه إن استعمل في موضوعه فحقيقة وإلا فمجاز
وكل منهما إن ظهر مراده فصريح وإن استتر فكناية وبالتقسيم الثالث إلى
الظاهر والنص والمفسر والمحكم وإلى مقابلاتها لأنه إن ظهر معناه فإما أن
يحتمل التأويل أو لا فإن احتمل فإن كان ظهور معناه لمجرد صيغته فهو الظاهر
وإلا فهو النص وإن لم يحتمل فإن قبل النسخ فهو المفسر وإن لم يقبل فهو
المحكم وإن خفي معناه فإما أن يكون خفاؤه لغير الصيغة فهو الخفي أو
لنفسها فإن أمكن إدراكه بالتأمل فهو المشكل وإلا فإن كان البيان مرجوا فيه
فهو المجمل وإلا فهو المتشابه وبالتقسيم الرابع إلى الدال بطريق العبارة
وبطريق الإشارة وبطريق الدلالة وبطريق الاقتضاء لأنه إن دل على المعنى
بالنظم فإن كان مسوقا له فعبارة وإلا فإشارة وإن لم يدل عليه بالنظم فإن
دل عليه فالمفهوم لغة

فهو الدلالة وإلا فهو الاقتضاء والعمدة في ذلك هو الاستقراء إلا أن هذا وجه الضبط فإن قلت من حق الأقسام التباين والاختلاف وهو منتف في هذه الأقسام ضرورة صدق بعضها على بعض كما لا يخفى قلت هذه تقسيمات متعددة باعتبارات مختلفة فلا يلزم التباين والاختلاف بين جميع أقسامها بل بين الأقسام الخارجة من تقسيم وهذا كما يقسم الاسم تارة إلى المعرب والمبني وتارة إلى المعرفة والنكرة مع أن كلا منهما إما معرب أو مبني على أنه لو جعل الجمع أقساما متقابلة لكفى فيها الاختلاف بالحشيات والاعتبارات كما في أقسام

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:54
التقسيم الأول فإن لفظ العين مثلا عام من حيث إنه يتناول جميع أفراد الباصرة ومشارك من حيث إنه وضع للباصرة وغيرها وكذا التقسيم الثاني

قوله وهذا ما قال عبر فخر الإسلام عن التقسيم الأول بقوله في وجوه النظم صيغة ولغة فليل الصيغة واللغة مترادفان والمقصود واحد وهو تقسيم النظم باعتبار معناه نفسه لا باعتبار المتكلم والسامع والأقرب ما ذكره المصنف وهو أنه عبارة عن الوضع لأن الصيغة هي الهيئة العارضة للفظ باعتبار الحركات والسكنات وتقديم بعض الحروف على بعض واللغة هي اللفظ الموضوع والمراد بها هاهنا مادة اللفظ وجوهر حروفه بقربنة انضمام الصيغة إليها والواضع كما عين حروف ضرب بإزاء المعنى المخصوص عين هيئته بإزاء معنى المضى فاللفظ لا يدل على معناه إلا بوضع المادة والهيئة فعبر بذكرهما عن وضع اللفظ وعبر عن التقسيم الثاني بقوله في وجوه استعمال ذلك النظم وجريانه في باب البيان أي في طرق استعماله من أنه في الموضوع له فيكون حقيقة أو في غيره فيكون مجازا أو في طريق جريان النظم في بيان المعنى وإظهاره من أنه بطريق الوضوح فيكون صريحا أو بطريق الاستتار فيكون كناية وعن الثالث بقوله في وجوه البيان بذلك النظم أي في طرق إظهار المعنى ومراتبه وعن الرابع بقوله في معرفة وجوه الوقوف على المراد والمعاني أي معرفة طرق اطلاع المسامع على مراد المتكلم ومعاني الكلام بأنه يطلع عليه من طريق العبارة أو الإشارة أو غيرهما قوله التقسيم الأول اللفظ الموضوع إما أن يكون وضعه لكثير أو لواحد والأول إما أن يكون وضعه للكثير بوضع كثير أو لا فإن كان بوضع كثير فهو المشترك وإلا فإما أن يكون الكثير محصورا في عدد معين بحسب دلالة اللفظ أو لا فإن لم يكن محصورا فإن كان اللفظ مستغرقا لجميع ما يصلح له من أحاد ذلك الكثير فهو العام وإلا فهو الجمع المنكر ونحوه وإن كان محصورا في عدد معين فهو من أقسام الخاص

والثاني وهو ما يكون وضعه لواحد شخصي أو نوعي أو جنسي أيضا من أقسام الخاص فينحصر اللفظ بهذا التقسيم في المشترك والعام والخاص والواسطة

بينهما فالمشترك ما وضع لمعنى كثير بوضع كثير ومعنى الكثرة ما يقابل الوحدة لا ما يقابل القلة

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:55
فيدخل فيه المشترك بين المعنيين فقط وهذا التعريف شامل للأسماء التي وضعت أولا للمعاني الجنسية ثم نقلت إلى المعاني العلمية لمناسبة أو لا لمناسبة بل لجميع الألفاظ المنقولة والألفاظ الموضوعية اصطلاح في المعنى وفي اصطلاح آخر لمعنى آخر كالزكاة والفعل والدوران ونحو ذلك وليست من المشترك على ما صرح به البعض
والعام لفظ وضع وضعا واحدا لكثير غير محصور مستغرق بجميع ما يصطلح له فقوله وضعا واحدا يخرج المشترك بالنسبة إلى معانيه المتعددة

وأما بالنسبة إلى أفراد معنى واحد له كالعيون لأفراد العين الجارية فهو عام مندرج تحت الحد والأقرب أن يقال هذا القيد للتحقيق والإيضاح لأن المشترك بالنسبة إلى معانيه المتعددة ليس بمستغرق على ما سيحيى فإن قيل المراد بالاستغراق أعم من أن يكون على سبيل الشمول كما في صيغ الجمع وأسمائها مثل الرجال والقوم أو سبيل البديل كما في مثل من دخل داري أولا فله كذا والمشترك مستغرق لمعانيه على سبيل البديل قلنا فحينئذ يدخل في حد العام النكرة المثبتة فإنها تستغرق كل فرد على سبيل البديل فإن قيل هي ليست بموضوعة للكثير قلنا لو سلم فإنما يصلح جوابا عن النكرة المفردة دون الجمع المنكر فإنه يستغرق الأحاد على سبيل البديل عند القائلين بعدم عمومه أيضا والمراد بالوضع للكثير الوضع لكل واحد من وحدان الكثير أو لأمر يشترك فيه وحدان الكثير أو لمجموع وحدانه من حيث هو مجموع فيكون كل واحد من الوحدان نفس الموضوع له أو جزئيا من جزئياته أو جزءا من أجزائه وبهذا الاعتبار يندرج فيه المشترك والعام وأسماء العدد فإن قيل فيندرج فيه مثل زيد وعمرو ورجل وفرس أيضا لأنه موضوع للكثير بحسب الأجزاء قلنا المعتبر هو الأجزاء المتفقة في الاسم كأحاد المائة فإنها تناسب جزئيات المعنى الواحد المتحدة بحسب ذلك المفهوم فإن قيل النكرة المنفية عام ولو توضع للكثرة قلنا الوضع أعم من الشخصي والنوعي وقد ثبت من استعمالهم للنكرة المنفية أن الحكم منفي عن الكثير الغير المحصور واللفظ مستغرق لكل فرد في حكم النفي بمعنى عموم النفي عن الأحاد في المفرد وعن المجموع في الجمع لا نفي العموم وهذا معنى الوضع النوعي لذلك وكون عمومها عقليا ضروريا بمعنى أن انتفاء فرد مبهم لا يمكن إلا بانتفاء كل فرد لا ينافي ذلك لا يقال النكرة المنفية مجاز والتعريف للعام الحقيقي لأننا نقول لا نسلم أنها مجاز كيف ولم تستعمل إلا فيما وضعت له بالوضع الشخصي وهو فرد مبهم وقد صرح المحققون من

شارحي أصول ابن الحاجب بأنها حقيقة ومعنى كون الكثير غير محصور أن لا يكون في اللفظ دلالة على انحصاره في عدد معين وإلا فالكثير المتحقق محصور لا محالة لا يقال المراد بغير المحصور ما لا يدخل تحت الضبط والعد

بالنظر إليه لأننا نقول فحينئذ يكون لفظ السماوات موضوعا لكثير محصور
ولفظ ألف موضوعا لكثير غير محصور والأمر بالعكس ضرورة أن الأول عام
والثاني اسم عدد لا يقال هذا القيد

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:56

مستدرك لأن الاحتراز عن أسماء العدد حاصل بقيد الاستغراق لما يصلح له
ضرورة أن لفظ المائة مثلا إنما يصلح لجزئيات المائة لا لما يتضمنها المائة من
الأحاد لأننا نقول أراد بالصلوح صلوح اسم الكلي لجزئياته أو الكل لأجزائه
فاعتبر الدلالة مطابقة أو تضمنا وبهذا الاعتبار صار صيغ الجموع وأسمائها مثل
الرجال والمسلمين والرهط والقوم بالنسبة إلى الأحاد مستغرقة لما تصلح له
فدخلت في الحد وقوله مستغرق مرفوع صفة لفظ ومعنى استغراقه لما يصلح
له تناوله لذلك بحسب الدلالة

قوله إلا فجمع منكر المعتبر في العام عند فخر الإسلام وبعض المشايخ هو
انتظام جمع من المسميات باعتبار أمر يشترك فيه سواء وجد الاستغراق أم لا
فالجمع المنكر عندهم عام سواء كان مستغرقا أو لا والمصنف لما اشترط
الاستغراق على ما هو اختيار المحققين فالجمع المنكر يكون واسطة بين العام
والخاص عند من يقول بعدم استغراقه وعاما عند من يقول باستغراقه وعلى
هذا التقدير يكون المراد بالجمع المنكر في قوله وإلا فجمع منكر الجمع الذي
تدل قرينة على عدم استغراقه مثل رأيت اليوم رجالا وفي الدار رجال إلا أن
هذا غير مختص بالجمع المنكر بل كل عام مقصور على البعض بدليل العقل أو
غيره يلزم أن يكون واسطة جمعا منكرا أو نحوه على مقتضى عبارة المصنف
لدخوله في قوله وإن لم يستغرق فجمع منكر ونحوه وفساده بين

قوله أو باعتبار النوع كرجل وفرس إشارة إلى أن النوع في عرف الشرع قد
يكون نوعا منطقيا كالفرس وقد لا يكون كالرجل فإن الشرع قد يجعل الرجل
والمرأة نوعين مختلفين نظرا إلى اختصاص الرجل بأحكام مثل النبوة والإمامة
والشهادة في الحد والقصاص ونحو ذلك
قوله ثم المشترك ذكر فخر الإسلام وغيره أن أقسام النظم صيغة ولغة أربعة
الخاص والعام والمشارك والمؤول وفسر المؤول بما ترجح من المشترك
بعض وجوهه بغالب الرأي وأورد عليه أن المؤول قد لا يكون من المشترك
وترجحه قد لا يكون بغالب الرأي كما ذكر في الميزان أن المجلد والمشكل
والخفي والمشارك إذا لحقها البيان بدليل قطعي يسمى مفسرا وإذا زال
خفاؤها

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:57

بدليل فيه شبهة كخبر الواحد والقياس يسمى مؤولا وأجيب عن الأول بأن ليس
المراد تعريف مطلق المؤول بل المؤول من المشترك لأنه الذي من أقسام
النظم صيغة ولغة وعن الثاني بأن غالب الرأي معناه الظن الغالب سواء حصل
من خبر الواحد أو القياس أو التأمل في الصيغة كما في ثلاثة قروء ومعنى كونه
من أقسام النظم صيغة ولغة أن الحكم بعد التأويل مضاف إلى الصيغة وقيل
المراد بغالب الرأي التأمل والاجتهاد في نفس الصيغة وقيد بالاشتراك والترجح
بالاجتهاد والتأمل في نفس الصيغة ليتحقق كونه من أقسام النظم ولغة فإن

المشترك موضوع لمعان متعددة يحتمل كلا منها على سبيل البدل فإذا حمل على أحدها بالنظر في الصيغة أي اللفظ الموضوع لم يخرج عن أقسام النظم صيغة ولغة أي وضعا بخلاف ما إذا حمل عليه بقطعي فإنه يكون تفسيراً لا تأويلاً أو بقياس أو خبر واحد فإنه لا يكون بهذا الاعتبار من أقسام النظم صيغة ولغة وكذا إذا لم يكن مشتركاً بل خفياً أو مجملاً أو مشكلاً فأزيل خفاؤه بقطعي أو ظني

قوله وأيضاً الاسم الظاهر قيد بذلك لأن المضمرة خارج عن الأقسام وكذا اسم الإشارة فكأنه أراد ما ليس بمضمرة ولا اسم إشارة والصفة بمقتضى هذا التقسيم اسم مشتق يكون معناه عين ما وضع له المشتق منه مع وزن المشتق فالضارب لفظ مشتق من الضرب معناه معنى الضرب مع الفاعل والمضروب معناه معنى الضرب مع المفعول وهذا معنى قوله ما دل على ذات مبهمة ومعنى معين يقوم بها واحترز بقوله مع وزن المشتق عن اسم الزمان والمكان والآلة ونحو ذلك من المشتقات إذ ليس معنى المقتل هو القتل مع المفعول ومعنى المفتاح هو الفتح مع المفعول إذ التعبير عما يصدر عنه الفعل أو يقع عليه بالفاعل أو المفعول شائع بخلاف التعبير عن المكان والآلة بالمفعول والمفعول ولقائل أن يقول هذا التفسير لا يصدق إلا على صفة تكون على وزن الفاعل والمفعول لأن التعبير عما يقوم به المعنى إنما يكون بالفاعل أو المفعول لا بالأفعل والفعلان والفعل والمستفعل والمفعول ونحو ذلك فليس معنى الأبيض والأفضل مثلاً هو البياض والفضل مع الأفضل ولا معنى العطشان هو العطش مع الفعلان ولا معنى الخير هو الخيرية مع الفعل ولا معنى المستخرج والمدحرج هو الاستخراج والدحرجة مع المستفعل والمفعول وإن منع ذلك نمنع خروج اسم المكان والآلة للقطع بأن القول بأن معنى المقتل هو القتل مع المفعول ليس بأبعد من القول بأن الأبيض معناه البياض مع الأفعل والمدحرج معناه الدحرجة مع المفعول قوله وهما أي العلم واسم الجنس إما مشتقان كحاتم ومقتل ولا يصح التمثيل بنحو ضارب لأنه جعل الصفة قسيماً لاسم الجنس أو لا كزيد ورجل والاشتقاق يفسر تارة باعتبار العلم فيقال هو أن تجد بين اللفظين تناسباً في أصل المعنى والتركيب فترد أحدهما للآخر فالمردود مشتق والمردود إليه مشتق منه وتارة باعتبار العمل فيقال هو أن تأخذ من اللفظ ما يناسبه في حروفه الأصول وترتيبها فتجعله دالاً على معنى يناسب معناه فالماخوذ مشتق والماخوذ منه مشتق

شرح التلويح على التوضيح ج: 1 ص: 58
منه ولا يخفى أن العلم لا يكون مشتقاً باعتبار المعنى العلمي بل باعتبار المعنى الأصلي المنقول عنه فالمشتق حقيقة هو اسم الجنس لا غير قوله إن أريد منه المسمى بلا قيد فمطلق مشعر بأن المراد في المطلق نفس المسمى دون الفرد وليس كذلك للقطع بأن المراد ب قوله تعالى { فتحرير رقبة مؤمنة تحرير فرد من أفراد هذا المفهوم غير مقيد بشيء من العوارض قوله فهي ما وضع لما كان الخارج من التقسيم بعض أنواع النكرة وهو ما

استعمل في الفرد دون نفس المسمى وفي مقابلته بعض أقسام المعرفة وهو المعهود الذهني أورد تعريفي المعرفة والنكرة على ما يشتمل الأقسام كلها قوله عند الإطلاق للسامع قيذان للتعين وعدمه والأحسن في تعريفهما ما قيل إن المعرفة ما وضع ليستعمل في شيء بعينه والنكرة ما وضع ليستعمل في شيء لا بعينه فالمعتبر في التعين وعدمه أن يكون ذلك بحسب دلالة اللفظ ولا عبرة بحالة الإطلاق دون الوضع ولا بما عند السامع دون المتكلم على ما ذهب إليه المصنف رحمه الله تعالى لأنه إذا قال جاءني رجل يمكن أن يكون الرجل معنا للسامع أيضا إلا أنه ليس بحسب دلالة اللفظ

قوله واعلم أنه يجب إلخ يريد أن تمايز الأقسام المذكورة ليس بحسب الذات بل بحسب الحثيات والاعتبارات والحثيتان قد لا تتنافيان كالوضع الكثير للمعنى الكثير ووضع واحد لأفراد معنى واحد كما في لفظ العيون فإنه عام من حيث إنه وضع وضعا واحدا لأفراد العين الجارية ومشترك من حيث إنه وضع وضعا كثيرا للعين الجارية والعين الباصرة والشمس والذهب وغير ذلك وقد تتنافيان كالوضع لكثير غير محصور والوضع لواحد أو لكثير محصور فاللفظ الواحد لا يكون عاما وخصوصا باعتبار الحثيتين لأن الحثيتين متنافيتان لا تجتمعان في لفظ واحد وما ذكر من أن النكرة الموصوفة خاصة من وجه عامة من وجه فسيجيء جوابه هذا غاية ما تكلفت لتقرير هذا التقسيم وتبين أقسامه والكلام يعد موضع نظر قوله فصل لما فرغ عن الكلام في نفس التقسيم أورد ستة فصول للأحكام المتعلقة بالأقسام الأول في حكم الخاص الثاني في حكم العام الثالث في قصر العام الرابع في ألفاظ العام الخامس في المطلق والمقيد السادس في المشترك وقد علم مما سبق أن الخاص لفظ وضع لواحد أو لكثير محصور وضعا واحدا وأشارنا إلى أن مثل لفظ المائة أيضا موضوع لواحد

شرح التلويح على التوضيح ج: 1 ص: 59

بالنوع كالرجل والفرس إلا أن المصنف جعله قسيما له نظرا إلى اشتغال معناه على أجزاء متفقة فاحتاج في التعريف إلى كلمة أو وذكر فخر الإسلام رحمه الله أن الخاص كل لفظ وضع لمعنى واحد على الانفراد وكل اسم وضع لمسمى معلوم على الانفراد فليل المراد بالمعنى مدلول اللفظ واحترز بقيد الوحدة عن المشترك وبقيد الانفراد عن العام ولم يخرج التثنية لأنه أراد بالانفراد عدم المشاركة بين الأفراد وقد تم التعريف بهذا إلا أنه أفرد خصوص العين بالذكر بطريق عطف الخاص على العام تنبيها على كمال مغايرته لخصوص الجنس والنوع وقوة خصوصه بحيث لا شركة في مفهومه أصلا ولا يخفى ما في هذا من التكلف وقيل المراد بالمعنى ما يقابل العين كالعلم والجهل

وهذا تعريف لقسمي الخاص الاعتباري والحقيقي تنبيها على جريان الخصوص في المعاني والمسميات بخلاف العموم فإنه لا يجري في المعاني وهذا وهم إذ ليس المراد بعدم جريان العموم في المعاني أنه مختص باسم العين دون اسم المعنى للقطع بأن مثل لفظ العلوم والحركات عام بل المراد أن المعنى الواحد لا يعم متعددا واعتراض أيضا بأنه إذا كان تعريفا لقسمي الخاص كان الواجب أن يورد كلمة أو دون الواو ضرورة أن المحدود ليس مجموع القسمين وجوابه أن المراد هذا بيان للتسمية على وجه يؤخذ منه تعريف قسمي الخاص بدليل أنه ذكر كلمة كل

والخاص اسم لكل من القسمين لا لأحد القسمين على أن الواو قد تستعمل بمعنى أو وقيل المراد أو لفظ الخاص مقول بالاشتراك على معنيين أحدهما الخاص مطلقا والآخر خاص الخاص أعني الاسم الموضوع للمسمى المعلوم أي المعين المشخص

قوله يوجب الحكم أي يثبت إسناد أمر إلى آخر على ما ذكر في مثل زيد عالم أن زيدا خاص فيوجب الحكم بثبوت العلم له وكذا عالم ولو فسر بالحكم الشرعي بناء على أن الكلام في خاص الكتاب المتعلق بالأحكام لم يبعد فإن قيل الموجب للحكم هو الكلام لا زيد أو عالم قلنا كأنه أراد أن له دخلا في ذلك وعبارتهم في هذا المقام أن الخاص يتناول مدلوله قطعاً ويقينا لما أريد به من الحكم الشرعي كلفظة الثلاثة في ثلاثة قروء يتناول الآحاد المخصوصة قطعاً لأجل ما أريد به من تعلق وجوب التربص به قوله قطعاً أي على وجه يقطع الاحتمال الناشئ عن دليل وسيجيء في آخر التقسيم

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:60
الثالث أن القطع يطلق على نفي الاحتمال أصلاً وعلى نفي الاحتمال الناشئ عن دليل وهذا أعم من الأول لأن الاحتمال الناشئ عن دليل أخص من مطلق الاحتمال ونقيض الأخص أعم من نقيض الأعم فلذا قال والمراد هاهنا المعنى الأعم

قوله ففي قوله تعالى { ثلاثة قروء بيان لتفريعات على أن موجب الخاص قطعي تقرير الأول أن القراء إن حمل على الطهر بطل موجب الثلاثة إما بالنقصان من مدلولها إن اعتبر الطهر الذي وقع فيه الطلاق وإما بالزيادة إن لم يعتبر وهو ظاهر فإن قيل كلاهما جائزان
أما النقصان فكما في إطلاق الأشهر على شهرين وبعض شهر في قوله تعالى { الحج أشهر معلومات

وأما الزيادة فيلزمكم من حمل القراء على الحيض فيما إذا طلقها في الحيض فإنه لا يعتبر بتلك الحيضة فالواجب ثلاث حيض وبعض
أجيب عن الأول بأن الكلام في الخاص وأشهر ليس كذلك بل هو عام أو واسطة وعن الثاني بأنه وجب تكميل الحيضة الأولى بالرابعة فوجبت بتمامها ضرورة أن الحيضة الواحدة لا تقبل التجزئة ومثله جائز في العدة كما في عدة الأمة فإنها على النصف من عدة الحرة وقد جعلت قرأين ضرورة وليس الواجب عند الشافعي ثلاثة أطهار غير الطهر الذي وقع فيه الطلاق حتى يتأتى له مثل ذلك وأيضا الظاهر حمل الكلام على الطلاق المشروع الواقع في الطهر

لأنه المقصود بنظر الشرع في بيان ما يتعلق به من الأحكام ويعرف حكم غير المشروع بدلالة نص أو إجماع أو كان قوله والطلاق المشروع هو الذي يكون في حالة الطهر إشارة إلى هذا وعلى أصل الاستدلال منع لطيف وهو أنا لا نسلم أنه إذا لم يعتبر الطهر الذي وقع فيه الطلاق كان الواجب ثلاثة أطهار وبعضها بل الواجب بالشرع لا يكون إلا الأطهار الثلاثة الكاملة ويلزم مضي البعض الذي وقع فيه الطلاق بالضرورة لا باعتبار أنه مما وجب بالعدة لكنه لا يفيد الشافعي لأنه لا يقول بوجود ثلاثة أطهار كاملة غير ما وقع فيه الطلاق نعم يفيد أبا حنيفة رحمه الله في دفع ما يورد من المعارضة بوجود ثلاثة حيض وبعض فيما إذا طلقها في الحيض
شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:61

قوله على أن بعض الطهر جواب سؤال مقدر توجيهه أنا لا نسلم أنه إذا اعتبر الطهر الذي وقع فيه الطلاق كان الواجب الطهرين وبعضها لا ثلاثة وإنما يلزم ذلك لو كان الطهر اسما لمجموع ما يتخلل بين الدمين وهو ممنوع بل هو اسم للقليل والكثير حتى يطلق على طهر ساعة مثلا وتوجيه الجواب على ما ذكره القوم أن الطهر إن كان اسما للمجموع فقد ثبت ما ذكرنا سالما عن المنع وإن لم يكن لزوم انقضاء العدة بطهر واحد بل ناقل ضرورة اشتماله على ثلاثة أطهار وأكثر باعتبار الساعات وعلى ما ذكره المصنف أنه إذا لم يكن اسما للمجموع لم يبق فرق بين الأول والثالث في صحة الإطلاق على البعض فيلزم انقضاء العدة بمضي شيء من الطهر الثالث من غير توقف على انقضائه وليس كذلك فإن قيل الطهر حالة مستمرة لا يدخل تحت العدد إلا باعتبار انقطاعه بالحيض كسائر الأمور المستمرة مثل القيام والقعود فإنها لا تتصف بأسماء الأعداد إلا عند انقطاعها بالأضداد وكون كل بعض من تلك الحالة المستمرة طهرا لا يستلزم كونه طهرا واحدا فعلى هذا لا يلزم انقضاء العدة بطهر واحد وإنما يلزم ذلك أن لو كان كل بعض منه طهرا واحدا ولا يلزم عدم الفرق بين الأول والثالث بل الفرق ظاهر لأن البعض من الأول قد انقطع بالحيض فيكون طهرا واحدا بخلاف البعض من الثالث فإنه لا يكون طهرا واحدا ما لم ينقطع قلنا دخول الأمور المستمرة تحت العدد كما يتوقف على انتهاء يتوقف على ابتداء فإنه كما لا يتصف أول النهار بكونه يوما واحدا فكذلك آخره فإن جاز إطلاق الطهر الواحد على البعض من الأول بمجرد الانتهاء إلى الحيض جاز إطلاقه على البعض من الثالث بمجرد الابتداء من الحيض وإن امتنع هذا امتنع ذلك وإن ادعى جواز الأول دون الثاني لم يكن بد من البيان

قوله و قوله تعالى { فإن طلقها ذكر فخر الإسلام رحمه الله من فروع العمل بالخاص أن الخلع طلاق لا فسخ عملا ب قوله تعالى { الطلاق مرتان إلى قوله فلا جناح عليهما فيما افتدت به وأن الطلاق بعد الخلع مشروع عملا بالفاء في قوله فإن طلقها إلا أن يكون الأول من هذا الباب غير ظاهر فلهذا اقتصر المصنف على الثاني مشيرا في أثناء تحقيقه

قوله على أن بعض الطهر جواب سؤال مقدر توجيهه أنا لا نسلم أنه إذا اعتبر الطهر الذي وقع فيه الطلاق كان الواجب الطهرين وبعضاً لا ثلاثة وإنما يلزم ذلك لو كان الطهر اسماً لمجموع ما يتخلل بين الدمين وهو ممنوع بل هو اسم للقليل والكثير حتى يطلق على طهر ساعة مثلاً وتوجيه الجواب على ما ذكره القوم أن الطهر إن كان اسماً للمجموع فقد ثبت ما ذكرنا سالماً عن المنع وإن لم يكن لزوم انقضاء العدة بطهر واحد بل ناقل ضرورة اشتماله على ثلاثة أطهار وأكثر باعتبار الساعات وعلى ما ذكره المصنف أنه إذا لم يكن اسماً للمجموع لم يبق فرق بين الأول والثالث في صحة الإطلاق على البعض فيلزم انقضاء العدة بمضي شيء من الطهر الثالث من غير توقف على انقضائه وليس كذلك فإن قيل الطهر حالة مستمرة لا يدخل تحت العدد إلا باعتبار انقطاعه بالحيض كسائر الأمور المستمرة مثل القيام والقعود فإنها لا تتصف بأسماء الأعداد إلا عند انقطاعها بالأضداد وكون كل بعض من تلك الحالة المستمرة طهراً لا يستلزم كونه طهراً واحداً فعلى هذا لا يلزم انقضاء العدة بطهر واحد وإنما يلزم ذلك أن لو كان كل بعض منه طهراً واحداً ولا يلزم عدم الفرق بين الأول والثالث بل الفرق ظاهر لأن البعض من الأول قد انقطع بالحيض فيكون طهراً واحداً بخلاف البعض من الثالث فإنه لا يكون طهراً واحداً ما لم ينقطع قلنا دخول الأمور المستمرة تحت العدد كما يتوقف على انتهاء يتوقف على ابتداء فإنه كما لا يتصف أول النهار بكونه يوماً واحداً فكذلك آخره فإن جاز إطلاق الطهر الواحد على البعض من الأول بمجرد الانتهاء إلى الحيض جاز إطلاقه على البعض من الثالث بمجرد الابتداء من الحيض وإن امتنع هذا امتنع ذلك وإن ادعى جواز الأول دون الثاني لم يكن بد من البيان

قوله و قوله تعالى { فإن طلقها ذكر فخر الإسلام رحمه الله من فروع العمل بالخاص أن الخلع طلاق لا فسخ عملاً ب قوله تعالى { الطلاق مرتان إلى قوله فلا جناح عليهما فيما افتدت به وأن الطلاق بعد الخلع مشروع عملاً بالفاء في قوله فإن طلقها إلا أن يكون الأول من هذا الباب غير ظاهر فهذا اقتصر المصنف على الثاني مشيراً في أثناء تحقيقه

شرح التلويح على التوضيح ج: 1 ص: 62

إلى الأول وتحقيقه أن الله تعالى ذكر الطلاق المعقب للرجعة مرتين مرة بقوله والمطلقات يتربصن إلى قوله وبعولتهن أحق بردهن ومرة بقوله الطلاق مرتان فإمساك بمعروف أي التطليق الشرعي تطليقة بعد تطليقة على التفريق دون الجمع كذا قيل نظراً إلى ظاهر عبارة المصنف وليس بمستقيم لأن قوله والمطلقات يتربصن إلى آخره بيان لوجوب العدة وقوله الطلاق مرتان كلام مبتدأ لبيان كيفية الطلاق ومشروعيته وذكر الطلاق ألف مرة بدون ما يدل على تعدد وترتيب لا يقتضي تعدده حتى يكون قوله فإن طلقها بيانا للثالثة بل الصواب أن قوله مرتين قيد للطلاق لا لذكره أي أنه تعالى ذكر

الطلاق الذي يكون مرتين بقوله الطلاق مرتان أي ثنتان بدليل قوله ثم قال طلقها أي بعد المرتين فإنه صريح في أنه أراد بالمرتين التطليقتين ثم ذكر افتداء المرأة بقوله فإن خفتم أي علمتم أو ظننتم أيها الحكام أن لا يقيما أي الزوجان حدود الله أي حقوق الزوجية فلا جناح عليهما أي فلا إثم على الرجل فيما أخذ ولا على المرأة فيما افتدت به نفسها وفي تخصيص فعل المرأة بالافتداء تقرير فعل الزوجية على ما سبق وهو الطلاق لأنه تعالى لما جمعهما في قوله أن لا يقيما ثم خص جانب المرأة مع أنها لا تتلخص بالافتداء إلا بفعل الزوج كان بيانا بطريق الضرورة إن فعل الزوج هو الذي تقرر فيما سبق وهو الطلاق فكان هذا بيانا لنوعي الطلاق أعني بغير مال وبمال وهو الافتداء وصار كالصريح بأن فعل الزوج في الخلع وافتداء المرأة طلاق لا فسخ كما ذهب إليه الشافعي فيما روي عنه وإن كان الصحيح من مذهبه أنه طلاق لا فسخ وإلا يلزم ترك العمل بهذا البيان الذي هو في حكم المنطوق وهو الذي عبر عنه فخر الإسلام رحمه الله بترك العمل بالخاص والمصنف بالزيادة على الكتاب ثم قال فإن طلقها أي بعد المرتين سواء كانتا على مال أو بدونه فدل على مشروعية الطلاق بعد الخلع عملا بموجب الفاء

قوله فساد التركيب هو ترك العطف على الأقرب إلى الأبعد مع توسط الكلام الأجنبي فإن قيل اتصال الفاء بقوله الطلاق مرتان هو قول عامة المفسرين ويبدل عليه كلام المصنف

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:63
أيضا حيث قال فإن طلقها أي بعد المرتين فكيف حكم بفساده قلنا الحكم بالفساد إنما هو على تقدير أن يكون قوله تعالى { ولا يحل لكم إلخ كلاما معترضا مستقلا وأراد في بيان الخلع غير منصرف إلى الطلقتين المذكورتين وأما على ما ذهب إليه المصنف وعامة المفسرين دل عليه سياق النظم وهو أن الافتداء منصرف إلى الطلقتين والمعنى لا يحل لكم أن تأخذوا في الطلقتين شيئا إن لم يخافا أن لا يقيما حدود الله فإن خافا ذلك فلا إثم في الأخذ والافتداء فلا فساد لأن اتصاله بقوله الطلاق مرتان هو معنى اتصاله بالافتداء لأنه ليس بخارج عن الطلقتين فكأنه قال فإن طلقها بعد الطلقتين اللتين كلتاهما أو إحداهما خلع وافتداء وبهذا يندفع إشكالان الأول لزوم عدم مشروعية الخلع قبل الطلقتين عملا بموجب الفاء في قوله تعالى { فإن خفتم أن لا يقيما الآية الثاني لزوم تريب الطلاق بقوله فإن طلقها لترتبه على الخلع المترتب على الطلقتين وذلك لأن الخلع ليس بمرتب على الطلقتين بل مندرج فيهما والمذكور عقيب الفاء ليس نفع الخلع بل إنه على تقدير الخوف لا جناح في الافتداء لكن يرد إشكالان أحدهما أن لا يكون المراد بقوله الطلاق مرتان هو الطلاق الرجعي على ما صرحوا به لأن الخلع طلاق بائن

وثانيهما أن لا يصح التمسك بالآية في أن الخلع طلاق وأنه يلحقه الصريح لأن المذكور هو الطلاق على مال لا الخلع وأجيب عن الأول بأن كونه رجعيا إنما هو

على تقدير عدم الأخذ وعن الثاني بأن الآية نزلت في الخلع لا الطلاق على مال وقد يجاب بأن الطلاق على مال أعم من الخلع لأنه قد يكون بصيغة الطلاق وقد يكون بصيغة الخلع وفيه نظر إذ لم يقع نزاع الخصم إلا في أن ما يكون بصيغة الخلع طلاق على مال حتى لو سلم ذلك لم يصح نزاعه في أنه طلاق وأنه يلحقه صريح الطلاق فإن قيل الفاء في الآية لمجرد العطف من غير تعقيب ولا ترتيب وإلا لزم من إثبات مشروعية الطلقة الثالثة ووجوب التحليل بعدها من غير سبق الافتداء والطلاق على المال الزيادة على الكتاب بل ترك العمل بالفاء في قوله تعالى { فإن طلقها قلنا لو سلم فبالإجماع والخبر المشهور كحديث العسيلة لا يقال الترتيب في الذكر لا يوجب الترتيب في الحكم لأننا نقول الفاء للترتيب في الوجود وإلا فالترتيب في الذكر حاصل في جميع حروف العطف

واعلم أن هذا البحث مبني على أن يكون التسريح بإحسان إشارة إلى ترك الرجعة

وأما إذا كان إشارة إلى الطلقة الثالثة على ما روي عن النبي عليه السلام فلا بد أن يكون قوله تعالى { فإن طلقها بيانا لحكم التسريح على معنى أنه إذا ثبت أنه لا بد بعد الطلقتين من الإمساك بالمراجعة أو التسريح بالطلقة الثالثة فإن أثر التسريح فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره وحينئذ لا دلالة

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:64

في الآية على شرعية الطلاق عقيب الخلع

قوله أن تبتغوا مفعول له أي بين لكم ما يحل مما يحرم إرادة أن تبتغوا النساء بالمهور ويجوز أن يكون بدلا عن ما وراء ذلكم والابتغاء هو الطلب بالعقد لا بالإجارة والمتعة لقوله تعالى { غير مسافحين والمراد العقد الصحيح إذ لا يجب المهر بنفس العقد الفاسد إجماعا بل يتراخى إلى الوطاء

قوله الباء لفظ خاص يعني أنه حقيقة في الإلصاق مجاز في غيره ترجيحاً للمجاز على الاشتراط

قوله والخلاف هاهنا في مسألة المفوضة من التفويض وهو التسليم وترك المنازعة استعمل في النكاح بلا مهر أو على أن لا مهر لكن المفوضة التي نكحت نفسها بلا مهر لا تصلح محلا للخلاف لأن نكاحها غير منعقد عند الشافعي بل المراد من المفوضة هي التي أذنت لوليها أن يزوجه من غير تسمية المهر أو على أن لا مهر لها فزوجها وقد يروى المفوضة بفتح الواو على أن الولي زوجها بلا مهر وكذا الأمة إذا زوجها سيدها بلا مهر

قوله قد علمنا ما فرضنا المشهور أن الفرض حقيقة في القطع والإيجاب ومعنى الآية قد علمنا ما أوجينا على المؤمنين في الأزواج والإماء من النفقة والكسوة والمهر بقربنة تعديته بعلى وعطف ما ملكت أيانهم على الأزواج مع أن الثابت في حقهن ليس بمقدر في الشرع وذهب

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:65

الأصوليون إلى أن الفرض لفظ خاص حقيقة في التقدير بدليل غلبة استعماله فيه شرعا يقال فرض النفقة أي قدرها أو تفرضوا لهن فريضة تقدرها وفرضنا أي قدرناها ومنه الفرائض للسهام المقدره مجاز في غيره دفعا للاشتراك

وتعديته بعلى لتضمنين معنى الإيجاب وقوله وما ملكت أيماهم معناه وما فرضنا عليهم فيما ملكت أيماهم على أن الفرض هاهنا بمعنى الإيجاب ولما كان هذا مخالفاً لتصريح الأئمة بأنه حقيقة في القطع لغة وفي الإيجاب شرعاً عدل المصنف عن ذلك فقال خص فرض المهر أي تقديره بالشارع وتحقيقه أن إسناد الفعل إلى الفاعل حقيقة في صدور الفعل عنه فيكون لفظ فرضنا من حيث اشتماله على الإسناد خاصة في أن مقدر المهر هو الشارع على ما هو وضع الإسناد وهذا تدقيق منه إلا أنه يتوقف على كون الفرض هاهنا بمعنى التقدير دون الإيجاب

قوله وهما مسألتا الهدم والقطع مع الضمان هما مسألتان خالف فيهما الشافعي أبا حنيفة محتجاً بأن فيما ذهب إليه ترك العمل بالخاص

تقرير الأولى أن لفظ حتى في قوله تعالى { فلا

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:66

تحل له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره خاص في الغاية وأثر الغاية في انتهاء ما قبلها لا في إثبات ما بعدها فوطء الزوج الثاني يكون غاية للحرمة السابقة لا مثبتاً لحل جديد وإنما يثبت الحل بالسبب السابق وهو كونها من بنات آدم خالية من المحرمات كما في الصوم تنتهي حرمة الأكل والشرب بالليل ثم يثبت الحل بالإباحة الأصلية فوطء الزوج الثاني يهدم حكم ما مضى من طلاقات الزوج الأول إذا كانت ثلاثاً لثبوت الحرمة بها ولا يهدم ما دون الثلاث إذ لا تثبت به الحرمة ولا تصور لغاية الشيء قبل وجود أصله ففي القول بأنه يهدم ما دون الثلاث أيضاً كما هو مذهب أبي حنيفة بناء على أن وطء الزوج الثاني مثبت لحل جديد ترك العمل بالخاص وجوابه أن

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:67

المراد بالنكاح هاهنا العقد بدليل إضافته إلى المرأة واشتراط الدخول إنما ثبت بالحديث المشهور وهو حديث العسيلة حيث قال لا حتى تذوقني جعل الذوق غاية لعدم العود فإذا وجد ثبت العود وهو حادث لا سبب له سوى الذوق فيكون الذوق هو المثبت للحل ويقول عليه الصلاة والسلام لعن الله المحلل والمحلل له جعل الزوج الثاني محللاً أي مثبتاً للحل ففيما دون الثلاث يكون

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:68

الزوج الثاني متمماً للحل الناقص بالطريق الأولى وتقرير الثانية أن في قوله تعالى { والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما لفظ القطع خاص بالإبادة عن الشيء من غير دلالة إبطال العصمة ففي القول بأن القطع يوجب إبطال العصمة الثابتة للمال قبل القطع حتى لا يجب الضمان بهلاكه أو استهلاكه كما هو مذهب أبي حنيفة ترك العمل بالخاص وجوابه أن انتفاء الضمان ثبت ب قوله تعالى { جزاء فإن الجزاء المطلق في معرض العقوبات ما يجب حقاً لله تعالى خالصاً فيجب أن تكون الجنابة واقعة على حقه تعالى ومن ضرورته

تحول العصمة التي هي محل الجناية إلى الله تعالى عند فعل القطع حتى يصير المال في حق العبد ملحقا بما لا قيمة له كالعصير إذا تخمر وفي المسألتين اعتبارات سؤالاً وجواباً أعرضنا عنها مخافة التطويل قوله فصل حكم العام عند عامة الأشاعرة التوقف حتى يقوم دليل عموم أو خصوص وعند البلخي والجبائي الحزم بالخصوص كالواحد في الجنس والثلاثة في الجمع والتوقف فيما فوق ذلك وعند جمهور العلماء إثبات الحكم في جميع ما يتناوله من الأفراد قطعاً وبقينا عند مشايخ العراق وعامة المتأخرين وظنا عند جمهور الفقهاء والمتكلمين وهو مذهب الشافعي والمختار عند مشايخ سمرقند حتى يفيد وجوب العمل دون الاعتقاد ويصح تخصيص العام من الكتاب بخبر الواحد والقياس واستدل على مذهب التوقف تارة ببيان أن مثل هذه الألفاظ التي ادعى عمومها

شرح التلويح على التوضيح ج: 1 ص: 69

محمل وأخرى ببيان أنه مشترك
أما الأول فلأن أعداد الجمع مختلفة من غير أولوية للبعض ولأنه يؤكد بكل
وأجمع مما يفيد بيان الشمول والاستغراق فلو كان للاستغراق لما احتج إليه
فهو للبعض وليس بمعلوم فيكون مجملاً

وأما الثاني فلأنه يطلق على الواحد والأصل في الإطلاق الحقيقة فيكون
مشتركا بين الواحد والكثير فقوله وأنه يؤكد عطف على قوله لاختلاف أعداد
الجمع فيكون دليلاً آخر على الإجمال ويحتمل أن يكون عطفاً على قوله لأنه
محمل فيكون دليلاً على مذهب أهل التوقف والجواب عن الأول أنه يحمل على
الكل احترازاً عن ترجيح البعض بلا مرجح فلا إجمال وعن الثاني أن التأكيد دليل
العموم والاستغراق وإلا لكان تأسيساً لا تأكيداً صرح بذلك أئمة العربية وعن
الثالث أن المجاز راجح على الاشتراك فيحمل عليه للقطع أنه حقيقة في الكثير
على أن كون الجمع مجازاً في الواحد مما أجمع عليه أئمة اللغة والمراد بالجمع
ها هنا ما يعم صيغة الجمع كالرجال واسم الجمع كالناس وكان أبو سفيان واعد
رسول الله {صلى الله عليه وسلم} يوم أحد أن يوافيه العام المقبل بدير
الصغرى فلما دنى الموعد رعب وندم وجعل لنعيم بن مسعود الأشجعي عشرة
من الإبل على أن يخوف المؤمنين فهم الذين قال لهم الناس أي نعيم بن
مسعود إن الناس أي أهل مكة قد جمعوا أي الجيش لكم أي لقتالكم
قوله لأنه المتيقن استدلال على المذهب الثاني بأنه لا يجوز إخلاء اللفظ من
المعنى والواحد في الجنس والثلاثة في الجمع هو المتيقن لأنه إن أريد الأقل
فهو عين المراد وإن أريد ما فوقه فهو داخل في المراد هو البعض والجواب أنه
إثبات اللغة بالترجيح وهو باطل ولو سلم فالعموم ربما كان أحوط فيكون أرجح
ولا يخفى أن التوضيح بقوله لفلان علي دراهم مبني على تقدير كون الجمع
المنكر عاماً وعلى كون الأقل في جمع الكثرة أيضاً هو الثلاثة على خلاف ما
صرح به في دليل الإجمال
قوله لأن العموم معنى مقصود استدلال على المذهب المختار بالمعقول
والإجماع

أما المعقول فلأن العموم معنى ظاهر يعقله الأكثر وتمس الحاجة إلى التعبير عنه فلا بد من أن يوضع له لفظ بحكم العادة ككثير من المعاني التي وضع لها الألفاظ لظهورها إلى التعبير عنها فقولها فلا بد أن يكون لفظ يدل عليه يعني بالوضع ليثبت كونه عاما وفيه نظر لأن المعنى الظاهر قد يستغنى عن الوضع له خاصة بالمجاز أو الاشتراك أو نحو ذلك كخصوص الروائح والطعوم التي اكتفي في التعبير عنها بالإضافة كرائحة المسك على أن هذا إثبات الوضع بالقياس

وأما الإجماع فلأنه ثبت من الصحابة وغيرهم الاحتجاج بالعمومات وشاع ذلك وذاع من غير نكير فإن قيل فهم ذلك بالقرائن قلنا فتح هذا الباب يؤدي إلى أن لا يثبت للفظ مفهوم ظاهر لجواز أن يفهم بالقرائن فإن الناقلين لنا لم ينقلوا نص الواضع بل أخذوا الأكثر من تتبع موارد الاستعمال قوله وحرمتهما أي الجمع بينهما وطئنا آية أخرى هي قوله تعالى { وأن تجمعوا بين الأختين عطفًا على المحرمات السابقة قيل ذلك بطريق الدلالة لأن الجمع بين

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:70

الأختين لما حرم نكاحا وهو سبب مفض إلى الوطاء فلأن يحرم وطئا بملك اليمين أولى فاعترض بأن هذا حينئذ لا يعارض النص المبيح لأنه بطريق العبارة وأجيب بأنه قد خصت من المبيح الأمة المجوسية والأخت من الرضاعة وأخت المنكوحه فلم يبق قطعيا فيعارضه النص المحرم وإن كان بطريق الدلالة فأشار المصنف إلى أن تحريم الأختين وطئا بملك اليمين ثبت أيضا بالعبارة لأن قوله تعالى { وأن تجمعوا في معنى مصدر معرف بالإضافة أو اللام أي جمعكم أو الجمع بين الأختين سواء كان في النكاح أو في الوطاء بملك اليمين

قوله في مقدار ما تناوله الآيتان لأن أولات الأحمال لا يتناول المتوفى عنها زوجها الغير الحامل والذين يتوفون أي أزواج الذين يتوفون لا يتناول الحامل المطلقة فقوله وأولات الأحمال باعتبار إيجاب عدة الحامل المطلقة بوضع الحمل لا يكون ناسخا وقوله والذين يتوفون باعتبار إيجاب عدة غير الحامل بأربعة أشهر وعشر لا يكون منسوخا قوله لكن عند الشافعي رحمه الله قد سبق أن القائلين بأن العام يوجب الحكم فيما يتناوله منهم من ذهب إلى أن موجه ظني ومنهم من ذهب إلى أنه قطعي بمعنى أنه لا يحتمل الخصوص احتمالا ناشئا عن الدليل تمسك الفريق الأول بأن كل عام يحتمل التخصيص والتخصيص شائع فيه كثير بمعنى أن العام لا يخلو عنه إلا قليلا بمعونة القرائن ك قوله تعالى { إن الله بكل شيء عليم ولله ما في السماوات وما في الأرض حتى صار بمنزلة المثل أنه ما من عام إلا وقد خص منه البعض وكفى بهذا دليلا على الاحتمال وهذا بخلاف احتمال الخاص المجاز فإنه ليس بشائع في الخاص شيوع التخصيص في العام حتى ينشأ عنه احتمال المجاز في الخاص فإن قيل بل لا معنى لاحتمال المجاز عند عدم القرينة المانعة لأن وجود القرينة المانعة عن إرادة الموضوع له مأخوذ في تعريف المجاز قلنا احتمال القرينة كاف في احتمال المجاز وهو قائم إذ لا قطع بعدم القرينة إلا نادرا ولما كان المختار عند المصنف أن موجب العام قطعي استدل على

إثباته أولاً وعلى بطلان مذهب المخالف ثانياً وأجاب عن تمسكه ثالثاً
أما الأول فتقريره أن اللفظ إذا وضع لمعنى كان ذلك المعنى لازماً ثابتاً بذلك
اللفظ عند إطلاقه حتى يقوم الدليل على خلافه والعموم مما وضع له اللفظ
فكان لازماً قطعاً حتى يقوم دليل الخصوصية كالخاص يثبت مسماه قطعاً حتى
يقوم دليل المجاز

وأما الثاني فتقريره أنه لو جاز إرادة بعض مسميات العام من غير قرينة لارتفع
الأمان عن اللغة لأن كل ما وقع في كلام العرب من الألفاظ العامة يحتمل
الخصوص فلا يستقيم ما يفهم السامعون من العموم وعن الشارع لأن عامة
خطابات الشرع عامة فلو جوزنا إرادة البعض من غير قرينة لما صح منا فهم
الأحكام بصيغة العموم ولما استقام منا الحكم بعق جميع عبید من قال كل عبد
لي فهو حر وهذا يؤدي إلى التلبس على السامع وتكليفه بالمحال فإن قيل لما
لم يكلفنا الله ما ليس في الوسع سقط اعتبار الإرادة الباطنة في حق العمل
فلزنا العمل بالعموم الظاهر لكنها بقيت في حق العلم فلم يلزنا الاعتقاد
القطعي ومع القول

شرح التلويح على التوضيح ج: 1 ص: 71

بوجوب العمل بالعموم الظاهر لا يرتفع الأمان قلنا لما كان التكليف بحسب
الوسع وليس في وسعنا الوقوف على الباطن لم تعتبر الإرادة الباطنة في حقنا
لا علماً ولا عملاً وأقيم السبب الظاهر مقام الباطل تيسيراً وبقي ما يفهم من
العموم الظاهر قطعياً وقد يقال إن العلم بعمل القلب وهو الأصل ولما لم تعتبر
الإرادة الباطنة في حق التبع وهو العمل فأولى أن لا تعتبر في حق الأصل وهو
العلم وفيه نظر لأنه ينتقض بخبر الواحد والقياس ولأن عدم اعتبارها في حق
التبع احتياط وذلك في حق العمل دون العلم ولأن الأصل أقوى من التبع فيجوز
أن لا يقوى مثبت التبع على إثبات الأصل

وأما الثالث وهو الجواب عن تمسك المخالف فقد ذكره على وجه يستتبع
الجواب عن استدلال القائلين بالتوقف في العموم بأنه يؤكد بكل وأجمعين
وتقريره أنه إن أريد باحتمال العام التخصيص مطلق الاحتمال فهو لا ينافي
القطع بالمعنى المراد وهو عدم الاحتمال الناشئ عن الدليل فيجوز أن يكون
العام قطعياً مع أنه يحتمل الخصوصية احتمالاً غير ناشئ عن الدليل كما أن
الخاص قطعياً مع احتمال المجاز كذلك فيؤكد العام بكل وأجمعين ليصير
محكماً ولا يبقى فيه احتمال الخصوصية أصلاً كما يؤكد الخاص في مثل جاءني
زيد نفسه أو عينه لدفع احتمال المجاز بأن يجيء رسوله أو كتابه وإن أريد أنه
يحتمل التخصيص احتمالاً ناشئاً عن دليل فهو ممنوع

قوله لأن التخصيص شائع فيه وهو دليل الاحتمال قلنا لا نسلم أن التخصيص
الذي يورث الشبهة والاحتمال شائع فيه بل هو في غاية القلة لأنه إنما يكون
بكلام مستقل موصول بالعام على ما سيأتي وفيه نظر لأن مراد الخصم

بالتخصيص قصر العام على بعض المسميات سواء كان بغير مستقل أو بمستقل موصول أو متراح ولا شك في شيوعه وكثرته بهذا المعنى فإذا وقع النزاع في إطلاق اسم التخصيص على ما يكون بغير المستقل أو بالمستقل المتراحي فله أن يقول قصر العام على بعض مسمياته شائع فيه بمعنى أن أكثر العمومات مقصور على البعض فيورث الشبهة في تناول الحكم لجميع الأفراد في العام سواء ظهر له مخصص أم لا وبصير دليلا على احتمال الاقتصار على البعض فلا يكون قطعيا والمصنف توهم أن مراد الخصم أن التخصيص شائع في العام فيورث الشبهة في تناوله لجميع ما بقي بعد التخصيص كما هو المذهب في العام الذي خص منه البعض فلا يكون قطعيا ولهذا قال لا نسلم أن التخصيص الذي يورث شبهة في العام شائع بلا قرينة وقد عرفت أن المراد أن التخصيص أي القصر على البعض شائع كثيرا في العموميات بالقرائن المخصصة فيورث شبهة البعضية في كل عام فيصير ظنيا في الجميع وحينئذ لا ينطبق الجواب المذكور عليه أصلا ولا يكون لقوله بلا قرينة معنى ثم لا يخفى أن قوله وإن كان المخصص هو الكلام فإن كان متراحيا لا نسلم أنه مخصص لا يستقيم إلا أن يريد بالمخصص الأول ما أراده الخصم وحينئذ لا فائدة في منع كونه مخصصا بالمعنى الآخر الأخص

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:72

قوله وإذا ثبت هذا أي كون العام قطعيا عندنا خلافا للشافعي فإن تعارض الخاص والعام بأن يدل أحدهما على ثبوت حكم والآخر على انتفائه فإما أن يعلم تأخر أحدهما عن الآخر أو لا فإن لم يعلم حمل على المقارنة وإن جاز أن يكون أحدهما في الواقع ناسخا لتأخره متراحيا والآخر منسوخا لتقدمه وإنما قيدنا بالجواز لاحتمال أن يكون الخاص في الواقع موصولا بالعام فيكون مخصصا لا ناسخا وإذا حمل على المقارنة فعند الشافعي يخص العام بالخاص في الواقع لأنه ظني والخاص قطعي فلا يثبت حكم التعارض وعندنا يثبت حكم التعارض في القدر الذي تناوله الخاص والعام جميعا لا في القدر الذي تفرد العام بتناوله فإن حكمه ثابت بلا معارض وسيجيء حكم تعارض النصين عند الجهل بالتاريخ مثال ذلك قوله تعالى { والذين يتوفون منكم الآية } وقوله تعالى { وأولات الأحمال على رأي علي رضي الله تعالى عنه فيثبت حكم التعارض في الحامل المتوفى عنها زوجها لا في الحامل المطلقة إذ لا يتناولها الأول ولا في غير الحامل المتوفى عنها زوجها إذ لا يتناولها الثاني فإن قيل كل من الآيتين عام قلنا المراد بالخاص هاهنا الخاص بالنسبة إلى العام بأن يتناول بعض أفرادها كلها سواء كان خاصا في نفسه أو عاما متناولا لشيء آخر فيكون العموم والخصوص من وجه كما في المثال أو غير متناول فيكون العموم والخصوص مطلقا كما في اقتلوا الكافرين ولا تقتلوا أهل الذمة فإن علم التاريخ فالمتأخر إما العام وإما الخاص فعلى الأول العام ناسخ للخاص وعلى الثاني الخاص مخصص للعام إن كان موصولا به وناسخ له في قدر ما تناوله إن كان متراحيا عنه كما في الآيتين على رأي ابن مسعود رضي الله تعالى عنه وأولات الأحمال متراح عن قوله تعالى { والذين يتوفون منكم فمن حيث إنه عام من وجه وخاص من وجه يكون مثلا لتأخر العام عن الخاص وعكسه ويكون ناسخا لقوله تعالى { والذين يتوفون في حق الحامل المتوفى عنها زوجها فإن قلت انتساح الخاص بالعام

المتأخر ينبغي أيضا أن يقيد بقدر ما تناوله لأن ذلك الخاص يجوز أن يتناول أفرادا لا يتناولها العام فلا ينسخ في حقها كما في قوله تعالى { والذين يتوفون في حق غير الحامل قلت هو من هذه الحثية يكون عاما لا خاصا وإنما يكون خاصا من حيث تناوله لبعض أفراد العام فالخاص المتقدم ينسخ بالعام في حق كل ما تناوله من حيث إنه خاص فلا حاجة إلى التقييد وإنما يحتاج إلى ذلك إذا عبر عنه بالعام فإنه إنما يكون عاما من حيث تناوله للخاص المتأخر وغيره قوله حتى لا يكون تفرع على جعل الخاص المتراخي ناسخا لا مخصصا يعني يكون العام فيما لم يتناوله الخاص قطعيا لا ظنيا كما إذا كان الخاص المتأخر موصولا به على ما سيجيء

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:73
قوله فصل قصر العام على بعض ما تناوله تخصيص عند الشافعية

وأما عند الحنفية ففيه تفصيل وهو أنه إما أن يكون بغير مستقل أو بمستقل والأول ليس بتخصيص بل إن كان بإلا وأخواتها فالاستثناء وإلا فإن كان بان وما يؤدي مؤداها فشرط وإلا فإن كان بالي وما يفيد معناها فغاية وإلا فصفة نحو في الغنم السائمة الزكاة أو غيرها نحو جاءني القوم أكثرهم فعلم أنه لا ينحصر في الأربعة والثاني هو التخصيص سواء كان بدلالة اللفظ أو العقل أو الحس أو العادة أو نقصان بعض الأفراد أو زيادته وفسر غير المستقل بكلام يتعلق بصدر الكلام ولا يكون تاما بنفسه لا يقال إنه غير شامل للشرط المتقدم على الجزاء والاستثناء المتقدم على المستثنى منه نحو إن دخلت الدار فأنت طالق وما جاءني إلا زيدا أحد لتعلقهما بآخر الكلام لا بصدوره ولا للوصف بالجمل نحو لا تكرم رجلا أبوه جاهل والاستثناء بمثل ليس زيدا ولا يكون زيدا لأنه كلام تام وأنا نقول المراد بصدر الكلام ما هو متقدم في الاعتبار سواء قدم في الذكر أو آخر ولا يخفى أنه لا بد من اعتبار الشيء أولا ثم إخراج البعض منه أو تعليقه وقصره على بعض التقادير والمراد بالكلام الغير التام ما لا يفيد المعنى لو ذكر منفردا والجمل الوصفية والاستثناء بمثل ليس زيدا ولا يكون زيدا كذلك لاحتياجها إلى مرجع الضمير فإن قلت لا معنى للقصر إلا ثبوت الحكم للبعض ونفيه عن البعض وهذا قول بمفهوم الصفة والشرط وهو خلاف المذهب قلت بل المراد هاهنا يدل على الحكم في البعض ولا يدل في البعض الآخر لا نفيا ولا إثباتا حتى لو ثبت يدل آخر ولو انعدم انعدم بالعدم الأصلي وبهذا يخرج الجواب عن إشكال آخر وهو أن كون الشرط للقصر على بعض التقادير إنما هو مذهب الشافعي وعند أبي حنيفة رحمهما الله تعالى مجموع الشرط والجزاء كلام واحد موجب للحكم على تقدير وساكت عن سائر التقادير حتى إن مجرد الجزاء بمنزلة أنت من أنت طالق ليس هو مفيدا للحكم على جميع التقادير والشرط تعليقا وقصرا له على البعض كما هو مذهب

الشافعي وجواب آخر وهو أنه لولا الشرط لأفاد الكلام الحكم على جميع التقادير فحين علق بالشرط لم يفد ذلك فكأنه قصره على البعض وكذا الكلام في الاستثناء على ما سيحيء فإن قيل جعل المستقل هاهنا مخصصا من غير فرق بين المتراخي وغيره وقد سبق أن المتراخي نسخ لا تخصيص قلنا التخصيص قد يطلق على ما يتناول النسخ فلا يقيد بعدم التراخي ولهذا يقال النسخ تخصيص وقد يطلق على ما يقابله وهو المقيد بعدم التراخي والقول بأن التخصيص لا يطلق إلا على غير المتراخي يوجب بطلان كلام القوم في كثير من

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:74
المواضع مثل تخصيص الكتاب بالسنة والإجماع وتخصيص بعض الآيات ببعض مع التراخي

قوله وأما الحس فيه تسامح لأن المدرك بالحس هو أن له كذا وكذا وأما أنه ليس له غير ذلك فإنما هو بالعقل لا غير وفي التمثيل ب قوله تعالى { وأوتيت من كل شيء رد على من زعم أن التخصيص لا يجري في الخبر كالنسخ

قوله وأما العادة فلو حلف لا يأكل رأسا فالرأس وإن كان مستعملا عرفا في رأس كل حيوان إلا أنه معلوم عادة أنه غير مراد إذ لا يدخل فيه عادة رأس العصفور والجراد فيخص بما يكون متعارفا بأن يكبس في التناير وبيع مشويا وباعتبار اختلاف العادات بحسب الأزمنة والأمكنة خصه أبو حنيفة رحمه الله تعالى أولا برأس البقر والغنم والإبل وثانيا برأس البقر والغنم وهما برأس الغنم خاصة

قوله ويسمى مشككا يعني اللفظ الموضوع لمعنى لا يستوي فيه جميع أفراده بل تختلف بالشدة والضعف كالمملوك في القن والمكاتب أو بالأولوية أو بالتقدم والتأخر كالوجود في الواجب والممكن يسمى مشككا لأنه يشك الناظر أنه من قبيل المشترك أو المتواطئ أعني ما وضع لمعنى واحد يستوي فيه الأفراد فلو قال كل مملوك لي فهو حر لا يدخل فيه المكاتب لنقصان الملك فيه لأنه يملك رقبة لا يدا حتى يكون أحق بمكاسبه ولا يملك المولى استكسابه ولا وطء المكاتب بخلاف المدبر وأم الولد فإن قيل فكيف تتأدى الكفارة بالمكاتب دون المدبر وأم الولد قلنا لأن ذلك باعتبار الرق وهو في المكاتب كامل لأنه عبد ما بقي عليه درهم والكتابة محتملة للفسخ واشتراط الملك إنما هو بقدر ما يصح به التحرير وهو حاصل بخلاف المدبر وأم الولد فإن الرق فيهما ناقص لأن ما ثبت فيهما من جهة العتق لا يحتمل الفسخ ولو حلف لا يأكل فاكهة ولا نية له لم يحنث بأكل العنب والرطب والرمان وعند أبي حنيفة رحمه الله لأن كلا منها وإن كان فاكهة لغة وعرفا إلا أن فيه معنى زائدا على التفكه أي التلذذ والتنعم وهو الغذائية وقوام البدن به فهذه الزيادة يخص عن مطلق الفاكهة قوله ففي غير المستقل اختلفوا في العام الذي أخرج منه البعض هل هو حقيقة في الباقي أم مجاز فالجمهور على أنه مجاز وقالت الحنابلة حقيقة وقال أبو بكر الرازي حقيقة إن كان الباقي غير منحصر أي له كثرة يعسر العلم بقدرها وإلا فمجاز وقال أبو الحسين البصري حقيقة إن كان بغير مستقل من شرط أو صفة أو استثناء أو غاية ومجاز إن كان بمستقل من عقل أو سمع وقال القاضي أبو بكر حقيقة إن كان بشرط أو استثناء لا صفة وغيرها وقال

القاضي عبد الجبار حقيقة إن كان بشرط أو صفة لا استثناء وغيره وقيل حقيقة إن كان بدليل لفظي اتصل أو انفصل وقال إمام الحرمين حقيقة في تناوله مجاز في الاقتصار عليه واختار المصنف أن إخراج البعض إن

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:75
كان بغير مستقل فصيغة العام حقيقة في الباقي وإن كان بمستقل فهي في الباقي مجاز من حيث الاقتصار عليه حقيقة من حيث التناول له أما الأول فلأن اللفظ الذي أخرج منه البعض باستثناء أو صفة أو شرط أو غاية موضوع للباقي مثلا إذا قال عبده أحرار إلا سالما فالعبيد المخرج منهم سالم موضوع للباقي وفيه نظر لأنه إن أراد الوضع الشخصي بمعنى أنه وضع هذا اللفظ للمجموع عند الإطلاق وللباقي عند اقترايه بالاستثناء ونحوه فهو ممنوع وإلا لكان مشتركا وسيجيء في فصل الاستثناء أن المستثنى منه متناول للمجموع وإنما الاستثناء يمنع دخول المستثنى في الحكم وإن أراد الوضع النوعي بمعنى أنه ثبت من الواضع أنه إذا قرن اللفظ بالاستثناء ونحوه يكون معناه الباقي فاللفظ لا يصير بهذا حقيقة لأن المجاز أيضا كذلك على ما سيجيء وقد صرح في بحث الاستثناء بأن الذاهبين إلى المستثنى منه مستعمل في الباقي والاستثناء قرينة على ذلك قائلون بأنه مجاز فيه

هذا ولننبهك على فائدة جليلة وهي أن الوضع النوعي قد يكون بثبوت قاعدة دالة على أن كل لفظ يكون بكيفية كذا فهو متعين للدلالة بنفسه على معنى مخصوص يفهم منه بواسطة تعيينه له مثل الحكم بأن كل اسم آخره ألف أو باء مفتوحة ما قبلها ونون مكسورة فهو لفردين من مدلول ما ألحقه بآخره هذه العلامة وكل اسم غير إلى نحو رجال ومسلمين ومسلمات فهو لجمع من مسميات ذلك الاسم وكل جمع عرف باللام فهو لجمع تلك المسميات إلى غير ذلك ومثل هذا من باب الحقيقة بمنزلة الموضوعات الشخصية بأعيانها بل أكثر الحقائق من هذا القبيل كالمثنى والمجموع والمصغر والمنسوب وعمامة الأفعال والمشتقات والمركبات وبالجملة كل ما يكون دلالة على المعنى بالهيئة من هذا القبيل وقد يكون بثبوت قاعدة دالة على أن كل لفظ معين للدلالة بنفسه على معنى فهو عند القرينة المانعة عن إرادة ذلك المعنى متعين لما يتعلق بذلك المعنى تعلقا مخصوصا ودال عليه بمعنى أنه يفهم منه بواسطة القرينة لا بواسطة هذا التعيين حتى لو لم يثبت من الواضع جواز استعمال اللفظ في المعنى المجازي لكانت دلالة عليه وفهمه منه عند قيام القرينة بحالها ومثله مجاز

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:76
لتجاوزه المعنى الأصلي فالوضع عند الإطلاق يراد به تعيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه سواء كان ذلك التعيين بأن يفرد اللفظ بعينه بالتعيين أو بدرج في القاعدة الدالة على التعيين وهو المراد بالوضع المأخوذ في تعريف الحقيقة والمجاز ويشمل الوضع الشخصي والقسم الأول من النوعين فلفظ الأسود في

مثل قولنا ركبت الأسود من حيث قصد به الشجعان مستعمل في غير ما وضع له ومن حيث قصد به العموم مستعمل فيما وضع له فليتدبر

وأما الثاني فلأنه موضوع للكلمة فإذا أخرج منه البعض بقي مستعملاً في الباقي وهو غير الموضوع له فيكون مجازاً من حيث الاقتصار على البعض إلا أنه يتناول الباقي كما كان يتناوله قبل التخصيص ولم يتغير تناول وإنما طرأ عدم إرادة البعض وهو لا يوجب تغير صفة تناول للباقي فيكون حقيقة من هذه الحيشة وسيجيء في فصل المجاز أن اللفظ الواحد بالنسبة إلى المعنى الواحد يكون حقيقة أو مجازاً باعتبار حيثيتين وفيه نظر لأن ذلك إنما هو باعتبار وضعين وأما بحسب وضع واحد فذلك المعنى إما نفس الموضوع له فيكون اللفظ حقيقة أو غيره فيكون مجازاً نعم لو كانت صيغة العموم موضوعة للكلمة والبعض بالاشتراك لكانت عند استعمالها في الباقي مجازاً من حيث الوضع للكلمة وحقيقة من حيث الوضع للبعض إلا أن التقدير أنها موضوعة للاستغراق خاصة لا يقال مراده أن هذا النوع من المجاز أعني إطلاق الكل على البعض حقيقة قاصرة على ما هو مصطلح فخر الإسلام رحمه الله تعالى لأننا نقول الحقيقة بهذا المعنى لا يقابل مطلق المجاز ولا إشارة إليه في فصل المجاز على ما وعده المصنف وقد يجاب بأن الباقي ليس نفس الموضوع له إلا أن اللفظ إنما يكون مجازاً فيه إذا كانت إرادته باستعمال ثان وليس كذلك بل بالاستعمال الأول وإنما طرأ عليه عدم إرادة البعض وهو لا يوجب التغير في الاستعمال فكما أن تناول العبيد لغير سالم ليس بطريق المجاز عند عدم إخراجهم فكذا عند إخراجهم وعلى هذا يكون المقصود على البعض بغير المستقل أيضاً حقيقة في الكل بحسب تناول وإن أخرج البعض عن الدخول في الحكم على ما اختاره في فصل الاستثناء فإن

شرح التلويح على التوضيح ج: 1 ص: 77

قيل فما وجه فرق المصنف هاهنا بين المستقل وغيره قلنا لما كان بغير المستقل صيغ مخصوصة مضبوطة أمكن أن يقال إن اللفظ موضوع للباقي عند انضمامه إلى إحدى تلك الصيغ بخلاف المستقل فإنه غير محصور فلا ينضبط باعتبار الوضع وفيه نظر لانتقاضه بالصفة والمنقول عن إمام الحرمين في تحقيق كونه حقيقة في تناول أن العام بمنزلة تكرير الآحاد المتعددة على ما نقل عن أهل العربية أن معنى الرجال فلان فلان إلى أن يستوعب إنما وضع الرجال اختصاراً لذلك لا شك أن في تكرير الآحاد إذا بطل إرادة البعض لم يصر الباقي مجازاً فكذا هاهنا وأجيب بأننا لا نسلم أنه كتكرير الآحاد بل هو موضوع للكلمة فإخراج البعض يصير مستعملاً في غير ما وضع له فيكون مجازاً بخلاف المتكرر فإن كل واحد موضوع لمعناه فإخراج البعض لا يصير الباقي مستعملاً في غير معناه ومقصود أهل العربية بيان الحكمة في وضعه لا أنه مثل المتكرر بعينه وذكر شمس الأئمة أن حقيقة صيغة العموم للكلمة ومع ذلك فهي حقيقة فيما وراء المخصوص لأنها إنما تتناوله من حيث إنه كل لا بعض كالاستثناء يصير الكلام عبارة عما وراء المستثنى بطريق أنه كل لا بعض حتى

لو كان الباقي دون الثلث فهو كل أيضا وإن كان أيضا بصيغة العموم نظرا إلى احتمال أن يكون أكثر فلو قال مماليكى أحرار إلا فلانا وفلانا ولا مملوك له سواهما كان الاستثناء صحيحا لاحتمال أن يكون المستثنى بعضا إذا كان سواهما بخلاف ما لو قال مماليكى أحرار إلا مماليكى قوله أي لفظ العام مجاز كان الأحسن أن يقول أي لفظ العام بالوصف دون الإضافة إذ الكلام في صيغ العموم لا في لفظ العام على ما يشعر به كلام من قال إن هذا الاختلاف مبني على الاختلاف في اشتراط الاستغراق فإن اشترط كان إطلاق لفظ العام على ما أخرج منه البعض مجازا باعتبار أنه عام لولا الإخراج وإن اكتفى بانتظام جمع من المسميات فهو حقيقة حتى ينتهي التخصيص إلى ما دون الثلاث

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:78
قوله وهو حجة تقرير كلامه أن العام المقصور على البعض لا يخلو من أن يكون مقصورا على البعض بغير مستقل أو بمستقل فعلى الأول إن كان المخصص المخرج معلوما فهو حجة بلا شبهة كما كان قبل القصر على البعض لعدم مورث الشبهة لأنه إما جهالة المخرج أو احتمال التعليل وغير المستقل لا يحتمل التعليل وإن كان مجهولا كما إذا قال عبيده أحرار إلا بعضا أورث ذلك جهالة في الباقي فلم تصلح حجة إلى أن يتبين المراد وعلى الثاني إما أن يكون المخصص عقلا أو كلاما أو غيرهما
فإن كان المخصص هو العقل كان العام قطعيا في الباقي لعدم مورث الشبهة لأن ما يقتضي العقل إخرجه فهو مخرج وغيره باق على ما كان كما في الاستثناء وفيه نظر لأن العقل قد يقتضي إخراج بعض مجهول بأن يكون الحكم مما يمتنع على الكل دون البعض مثل الرجال في الدار فالأولى أن يفصل كالاستثناء ويجعل قطعيا إذا كان المخصوص معلوما كما في الخطابات التي خص منها الصبي والمجنون لا يقال يجوز أن يكون قطعيتها بواسطة الإجماع لأننا نقول كان قطعيا قبل أن يتحقق الاجتهاد والإجماع وإن كان المخصص غير العقل والكلام فلم يتعرض له المصنف والظاهر أنه لا يبقى قطعيا لاختلاف العادات وخفاء الزيادة والنقصان وعدم اطلاع الحس على تفاصيل الأشياء اللهم إلا أن يعلم القدر المخصوص قطعيا وإن كان المخصص هو الكلام ففيه اختلاف فعند الكرخي لا يبقى حجة أصلا وعند البعض إن كان المخصص معلوما فالعام قطعي في الباقي وإن كان مجهولا يسقط المخصص ويبقى العام على ما كان والمختار أن العام بعد التخصيص دليل تمكن فيه الشبهة معلوما كان المخصص أو مجهولا والتمسكات مشروحة في الكتاب
قوله وإن كان مجهولا يسقط المخصص ويبقى العام حجة فيما تناوله كما كان لأن المجهول لا يصلح دليلا فلا يصلح معارضا للدليل فيبقى حكم العام على ما كان ولا يتعدى جهالة

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:79

المخصص إليه لكون المخصص مستقلا بخلاف الاستثناء فإنه بمنزلة وصف قائم بصدر الكلام لا يفيد بدونه شيئا حتى إن مجموع الاستثناء وصدر الكلام بمنزلة كلام واحد فجاءته توجب جهالة المستثنى منه فيصير مجهولا مجملا متوقفا على البيان

قوله وعندنا تمكن فيه شبهة أي العام الذي خص منه البعض دليل فيه شبهة حتى لا يكون موجبا قطعاً وبقينا

أما كونه حجة فلاحتماج السلف من الصحابة وغيرهم المخصوص منها البعض شائعا زائعا من غير نكير فكان إجماعا

وأما تمكن الشبهة فلأنه إذا أخرج منه البعض لم يبق مستعملا في الكل بل فيما دونه مجازا وما دون الكل أفراد متعددة متساوية في كون اللفظ مجازا فيها من غير رجحان فلا يثبت بعض منها لأنه ترجيح من غير مرجح وفيه نظر

أما أولا فلأن ما ذكر إنما يصح في المخصوص المجهول أما في المعلوم فعدم الرجحان ممنوع بل مجموع ما وراء المخصوص متعين مثلا إذا أخرج من المائة عشرة تعين التسعون وإذا أخرج عشرون تعين الثمانون وإذا أخرج من المشركين أهل الذمة تعين غيرهم

وأما ثانيا فلأن الدليل المذكور على تقدير تمامه لا يدل على تمكن الشبهة بل يدل على أن لا يبقى العام حجة أصلا ويصير مجملا موقوفا على البيان وغاية توجيهه أن المراد أنه لا يثبت عدد معين منها على سبيل القطع بل إن كان المخصوص مجهولا لا يترجح شيء منها وإن كان معلوما يترجح مجموع ما وراء المخصوص لكن ظنا لا قطعاً لاحتمال خروج بعض آخر بالتعليل فعلى هذا يكون قوله لأنه ترجيح من غير مرجح مختصا بصورة المجهول

قوله حتى يخصه يعني لما لم يبق العام بعد التخصيص قطعيا جاز في العام بعد التخصيص من الكتاب والمتواتر من الحديث معلوما كان المخصوص أو مجهولا أن يخص بغير

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:80

الواحد والقياس إجماعا ويعلم من جواز تخصيصه بالقياس أنه دون خبر الواحد في الدرجة لأن القياس لا يصلح معارضا لخبر الواحد حتى رجحوا خبر القهقهة على القياس وكذا خبر الأكل ناسيا في الصوم وذلك لأن ثبوت الحكم فيما وراء المخصوص إنما هو مع شك في أصله واحتمال فيجوز أن يعارضه القياس بخلاف خبر الواحد فإنه لا شك في أصله وإنما الاحتمال في طريقه باعتبار توهم غلط الراوي أو ميله عن الصدق إلى الكذب فلا يصلح القياس معارضا له وقد يستدل بجواز تخصيص هذا العام بالقياس على أن المخصص لا يجب أن يكون مقارنا للقطع بتراخي القياس عن الكتاب وليس بسديد لأن القياس مظهر لا مثبت فالمخصص بالحقيقة هو النص المثبت للحكم في الأصل ولا يعلم تراخيه بطريق القطع

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:81

قوله لكن لا يسقط الاحتجاج به لأن المخصص يشبه الناسخ بصيغته لأنه كلام مبتدأ مفهوم بنفسه مفيد للحكم وإن لم يتقدمه العام ويشبه الاستثناء بحكمه لأن حكمه بيان إثبات الحكم فيما وراء المخصوص وعدم دخول المخصوص

تحت حكم العام لا رفع الحكم عن محل المخصوص بعد ثبوته فهو مستقل من وجه دون وجه

والأصل فيما يتردد بين الشبهين أن يعتبر بهما وبوفي حذا من كل منهما ولا يبطل أحدهما بالكلية فالمخصص إن كان مجهولا أي متناولا لما هو مجهول عند السامع فمن جهة استقلاله يسقط هو بنفسه ولا تتعدى جهالته إلى العام كالناسخ المجهول ومن جهة عدم استقلاله يوجب جهالة العام وسقوط الاحتجاج به لتعدى جهالته إليه كما في الاستثناء المجهول فوق الشك في سقوط العام وقد كان ثابتا بيقين فلا يزول بالشك بل يتمكن فيه شبهة جهالة تورث زوال اليقين فيوجب العمل دون العلم وإن كان معلوما فمن جهة استقلاله يصح تعليله كما هو الأصل في النصوص المستقلة فيوجب جهالة فيما بقي تحت العام إذ لا يدري أنه كم خرج بالقياس فينبغي أن تسقط العام ومن جهة عدم استقلاله لا يصح تعليله على ما هو مذهب الجبائي كما لا يصح تعليل الاستثناء لأنه ليس نصا مستقلا بل بمنزلة وصف قائم بصدر الكلام دال على عدم دخول المستثنى في حكم المستثنى منه والعدم لا يعلل فيكون ما وراء المخصوص معلوما فيجب أن يبقى العام بحاله فوق الشك في عدم حجية العام فلا يبطل حجته الثابتة بيقين بل يتمكن فيه ضرب شبهة لكونه ثابتا من وجه دون وجه فيوجب العمل دون العلم فالحاصل أن المخصص

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:82
المجهول باعتبار الصيغة لا يبطل العام باعتبار الحكم يبطله والمعلوم بالعكس فيقع الشك في بطلانه والشك لا يرفع أصل اليقين بل وصفه

قوله لا يريد بقوله لما كان معنى سقوط المخصص المجهول للشبه الأول أنه لشبهه بالناسخ فسقط كما سقط الناسخ المجهول ومعنى إيجابه جهالة العام للشبه الثاني أنه لشبهه بالاستثناء يوجب ذلك كما يوجب الاستثناء ومعنى عدم صحة تعليل المخصص المعلوم للشبه الثاني أنه لشبهه بالاستثناء لا يصح تعليله كما لا يصح تعليل الاستثناء كان السابق إلى الوهم من قوله فللشبه الأول يصح تعليله أنه لشبهه بالناسخ يصح تعليله كما يصح تعليل الناسخ فدفع ذلك الوهم بأن الناسخ لا يصح تعليله لما يلزم من نسخ النص بالقياس على ما سيأتي فإن قيل فيجب أن يصح تعليل المخصص أصلا لأن كلا شبهه يقتضيان عدم التعليل قلنا شبهه بالناسخ وهو الاستقلال يقتضي صحة التعليل إلا أنه لم يصح في الناسخ لمانع وهو صيرورة القياس معارضا للنص ولا مانع في المخصص فيصح تعليله لشبهه بالناسخ أي لاستقلاله قوله على أن احتمال التعليل يصلح فعلا للشبهة الموردة من قبل الكرخي في بطلان الاحتجاج بالعام المخصوص لا جوابا عن الإشكال الوارد على كلام القوم بأنه لو كانت صحة تعليل المخصوص توجب جهالة في العام وتقتضي سقوطه وبطلان حجته كما زعمتم لوجب بطلان حجية

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:83

العام المخصوص عندكم لأنكم قائلون بصحة تعليل المخصوص إذ لا يخفى أن المذكور لا يصلح جواباً عن هذا الإشكال لما فيه من تسليم بطلان المقدمة القائلة بأن صحة التعليل توجب جهالة في العام فإن قيل المخصص إذا لم يدرك عليه فاحتمال التعليل باق على ما هو الأصل في النصوص وإذا أدركت فاحتمال الغير قائم لما في العلل من التزاحم وبعدهما تعينت لا يدري أنها في أي قدر من أفراد العام توجد وكل ذلك يوجب جهالة العام وبطلان حجته قلنا لا بل يوجب تمكن الشبهة فيه لما عرفت من أنه ثابت بيقين والشك لا يوجب زوال أصل اليقين بل وصف كونه يقيناً

قوله إذ هو أي القياس لا يعارض النص لأنه دون النص فلا ينسخه لأن عمل الناسخ إنما هو في رفع الحكم باعتبار المعارضة لكن يخص النص العام الذي خص منه البعض لأن عمل المخصص إنما هو على وجه البيان دون المعارضة فالقياس المستنبط من المخصص يبين أن قدر ما تعدى إليه العلة لم يدخل تحت العام كما أن النصف المخصص يبين أن قدر ما تناوله لم يدخل تحته فإن قيل فلم لم يجز التخصيص بالقياس ابتداءً قلنا لأن ما يتناوله القياس داخل تحت العام

شرح التلويح على التوضيح ج: 1 ص: 84
قطعا والقياس يبين عدم دخوله ظنا فلا يسمع بخلاف العام بعد التخصيص فإنه أيضا ظني والقياس مؤيد بما يشاركه في بيان عدم دخول بعض الأفراد وقد يقال لأن الأصل الذي يسند إليه القياس لا يصلح مبينا لهذا العام لعدم تناوله شيئا من أفرادها فكذا القياس المستنبط منه لا يصلح مبينا للعام فلو اعتبر لم يكن إلا معارضا وفيه نظر لأن عدم صلوح الأصل إنما هو باعتبار عدم التناول لشيء من أفراد العام والكلام في القياس المتناول له وإلا لم يتصور كونه مخصصا لعدم صلوح الأصل للبيان لا يستلزم عدم صلوح القياس لذلك وأيضا لم يشترطوا في القياس المخصص للعام الذي خص منه البعض أن يكون أصله مخصصا لذلك العام بل إذا خص العام بقطعي صار ظنيا فجاز تخصيصه بالقياس وإن كان مستندا إلى أصل لا يتناول شيئا من أفراد العام قوله فنظير الاستثناء ما إذا باع الحر والعبد بثمن أي بثمن واحد إذ لو فصل الثمن بأن قال بعتهما بألف كل واحد بخمسمائة صح في العبد عندهما خلافا لأبي حنيفة رحمه الله قوله لم يدخل الحر تحت الإيجاب لأن دخول الشيء في العقد إنما هو بصفة المالية والتقويم وذلك لا يوجد في الحر وكذا إذا جمع بين حي وميت أو بين ميتة وذكية أو بين خل وخمر

قوله فصار البيع بالحصة ابتداءً بأن يقسم الألف على قيمة العبد المبيع وقيمة الحر بعد أن يفرض عبداً في الصورة الأولى وعلى قيمة العبد المبيع وقيمة العبد المستثنى في الثانية حتى لو كان قيمة كل واحد منهما خمسمائة فحصة العبد من الألف خمسمائة على التناصف وصورة البيع بالحصة ما إذا قال بعث منك هذا العبد بحصته من الألف الموزع على قيمته وقيمة ذلك العبد الآخر وهو

باطل لجهالة الثمن وقت البيع قوله ولأن ما ليس بمبيع يصير شرطا وذلك لأنه لما جمع بينهما في الإيجاب فقد شرط قبول العقد في كل واحد منهما قبوله في الآخر حتى لا يملك المشتري قبول أحدهما دون الآخر فإن قيل هذا الاشتراط إنما هو عند صحة الإيجاب فيهما لئلا يكون المشتري ملحقا للضرر بالبائع

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:85
في قبول أحدهما دون الآخر بخلاف ما إذا لم يصح كما إذا اشترى عبدا ومكاتبا أو مدبرا أو أم ولد يصح في العبد قلنا الكلام في كونه شرطا فاسدا وذلك إنما يكون عند عدم صحة الإيجاب فيهما
وأما إذا صح فهو شرط صحيح وفيه نظر لأن حاصل السؤال منع الاشتراط عند عدم صحة الإيجاب فيهما وما ذكر لا يدفع المنع قوله العبد الذي فيه الخيار داخل في الإيجاب لورود الإيجاب على العبد في الحكم لما عرفت في موضعه من أن شرط الخيار يمنع الملك عن الثبوت لا السبب عن الانعقاد علي ما سيجيء تحقيقه في فصل مفهوم المخالفة قوله وهذه المسألة على أربعة أوجه لأنه إما أن يكون محل الخيار والثمن كلاهما معلومين أو محل الخيار معلوما والثمن مجهولا أو بالعكس أو كلاهما مجهولين
مثال الأول باع سالما وغانما بألفين كلا منهما بألف صفقة واحدة على أن البائع أو المشتري بالخيار في سالم ثلاثة أيام مثال الثاني باعهما بألفين على أنه بالخيار في سالم
مثال الثالث باعهما بألفين كلا منهما بألف على أنه بالخيار في أحدهما

مثال الرابع باعهما بألفين على أنه بالخيار في أحدهما من غير تعيين لثمن كل واحد ولا لما فيه الخيار فرعاية شبه النسخ أعني كون محل الخيار داخلا في الإيجاب تقتضي صحة البيع في الصور الأربع لأن كلا من العبدین بالنظر إلى الإيجاب مبيع بيعا واحدا فلا يكون بيعا بالحصة ابتداء بل بقاء ورعاية شبه الاستثناء أعني كون محل الخيار غير داخل في الحكم تقتضي فساد البيع في الصور الأربع لوجود الشرط الفاسد في الأولى مع جهالة الثمن في الثانية وجهالة المبيع في الثالثة وجهالتهما في الرابعة فرعاية الشبهين صح البيع في الصورة الأولى دون الثلاثة الباقية أعني صح في الأولى رعاية لشبه النسخ ولم يصح في البواقي رعاية لشبه الاستثناء ووجه الاختصاص أن معلومية محل الخيار والثمن ترجح جانب الصحة فيلائم شبه النسخ المقتضي للصحة وجهالة محل الخيار أو الثمن أو كليهما ترجح جانب الفساد فيلائم شبه الاستثناء وقد يقال إن في كل من الصور عملا بالشبهين
أما في الأولى فلأن شبه الاستثناء أيضا يوجب صحتها لكونه استثناء معلوما وأما في الثانية فلأن شبه النسخ يوجب لزوم العقد في غير محل الخيار لأن جهالة الثمن طارئة وشبه الاستثناء يوجب فساده فلا يثبت الجواز بالشك وأما في الأخيرين فلأن شبه الاستثناء يوجب فساد العقد وشبه النسخ يوجب انعقاده في العبدین فلا ينعقد بالشك وفيه نظر أما أولا فلأن معنى شبه الاستثناء أن محل الخيار غير داخل في الحكم فيكون بهذا

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:86
الاعتبار غير مبيع فيكون قبوله شرطا فاسدا مفسدا للبيع ومعلومية الاستثناء لا تدفع ذلك ولهذا جعل الاستثناء في صورة جهالة الثمن وحده موجبا للفساد مع أنه معلوم
وأما ثانيا فلأن الأصل في العقود هو الانعقاد والجواز إذا لم توضع في الشرع إلا لذلك فعلى ما ذكره يلزم أن لا يثبت الفساد في شيء من الصور لأنه لا يثبت بالشك
شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:87

قوله ولجهالة المبيع أو الثمن فإن قيل جهالة الثمن طارئة يعارض الخيار بعد صحة التسمية فلا تمنع الجواز كما في بيع القن مع المدبر أجيب بأن حكم العقد لما انعدم في محل الخيار بنص قائم من كل وجه وهو الخيار لزم انعدامه من كل وجه لأن العقد لا ينعقد إلا بحكمه فصار الإيجاب في حق الحكم في محل الخيار بمنزلة العدم كما في بيع الحر فيبقى الإيجاب في حق الآخر بحصته من الثمن ابتداء بخلاف المدبر مع القن فإن الإيجاب تناولهما وإنما امتنع الحكم فيه لضرورة صيانة حقه لا بنص قائم يمنع ثبوت الحكم فيه والثابت بالضرورة لا يظهر حكمه في غير موضع الضرورة فيبقى الإيجاب متناولا له فيما وراء هذه الضرورة كذا في شرح التقويم وقيل محل الخيار لا يدخل تحت الحكم فيصير الثمن مجهولا من الابتداء بخلاف المدبر فإنه يدخل في العقد والحكم جميعا لأنه قابل له بقضاء القاضي ثم يخرج فتحدث جهالة ثمن القن به
قوله ولم يعتبر هنا إشارة إلى جواب سؤال تقريره أن البيع في الصورة الأولى ينبغي أن يكون فاسدا بناء على وجود الشرط الفاسد وهو صيرورة قبول ما ليس بمبيع شرطا لقبول المبيع كما في بيع العبد مع الحر وتقرير الجواب أن كون محل الخيار غير مبيع إنما هو باعتبار شبه الاستثناء لأنه غير داخل في الحكم
وأما باعتبار شبه النسخ فهو مبيع لكونه داخلا في الإيجاب فيكون قبوله شرطا صحيحا بخلاف الحر أو العبد المصرح باستثنائه فإنه ليس بمبيع أصلا والحاصل أن محل الخيار مبيع من وجه دون وجه فاعتبر في صورة معلومية محل الخيار والثمن جهة كونه مبيعا حتى لا يفسد البيع رعاية لشبه النسخ وفي غيرها جهة كونه غير مبيع حتى يفسد رعاية لشبه الاستثناء
قوله فصل في ألفاظه أي في ألفاظ العام على ما ذكره المصنف حيث فسر قوله ومنها بقوله أي من ألفاظ العام والأولى ألفاظ العموم على ما ذكره غيره

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:88

قوله وهي إما لفظ عام بصيغته ومعناه بأن يكون اللفظ مجموعا والمعنى مستوعبا سواء وجد له مفرد من لفظه كالرجال أو لا كالنساء وإما عاما بمعناه فقط بأن يكون اللفظ مفردا مستوعبا لكل ما يتناوله ولا يتصور أن يكون العام عاما بصيغته فقط إذ لا بد من استيعاب المعنى وهذا أي العام بمعناه فقط إما

أن يتناول مجموع الأفراد وإما أن يتناول كل واحد والمتناول لكل واحد إما أن يتناوله على سبيل الشمول أو على سبيل البذل فالأول أن يتعلق الحكم بمجموع الآحاد لا بكل واحد على الانفراد وحيث يثبت للآحاد إنما يثبت لأنه داخل في المجموع كالرھط اسم لما دون العشرة من الرجال لا تكون فيهم امرأة والقوم اسم لجماعة الرجال خاصة فاللفظ مفرد بدليل أنه يثنى ويجمع ويوجد الضمير العائد إليه مثل الرھط دخل والقوم خرج والتحقيق أن القوم في الأصل مصدر قام فوصف به ثم غلب على الرجال خاصة لقيامهم بأمور النساء ذكره في الفائق وينبغي أن يكون هذا تأويل ما يقال إن قوما جمع قائم كصوم جمع صائم وإلا ففعل ليس من أبنية الجمع وكل منهما متناول لجميع آحاده لا لكل واحد من حيث إنه واحد حتى لو قال الرھط أو القوم الذي يدخل هذا الحصن فله كذا فدخله جماعة كان النقل لمجموعهم ولو دخله واحد لم يستحق شيئاً فإن قلت فإذا لم يتناول كل واحد فكيف يصح استثناء الواحد منه في مثل جاءني القوم إلا زيدا ومن شرطه دخول المستثنى في حكم المستثنى منه لولا الاستثناء قلت يصح من حيث إن مجيء

شرح التلويح على التوضيح ج: 1 ص: 89

المجموع لا يتصور بدون مجيء كل واحد حتى لو كان الحكم متعلقاً بالمجموع من حيث هو المجموع من غير أن يثبت لكل فرد لم يصح الاستثناء مثل يطبق رفع هذا الحجر القوم إلا زيدا وهذا كما يصح عندي عشرة إلا واحداً ولا يصح العشرة زوج إلا واحداً وليس الحكم على الآحاد بل على المجموع والثاني أن يتعلق الحكم بكل واحد سواء كان مجتمعاً مع غيره أو منفرداً عنه مثل من دخل هذا الحصن فله درهم فلو دخله واحد استحق درهماً ولو دخله جماعة معاً أو متعاقبين استحق كل واحد الدرهم والثالث أن يتعلق الحكم بكل واحد بشرط الانفراد وعدم التعلق بواحد آخر مثل من دخل هذا الحصن أولاً فله درهم فكل واحد دخله أولاً منفرداً استحق الدرهم ولو دخله جماعة معاً لم يستحقوا شيئاً ولو دخلوه متعاقبين لم يستحق إلا الواحد السابق وسيأتي تحقيق ذلك فالحكم في الأول مشروط بالاجتماع وفي الثالث بالانفراد وفي الثاني غير مشروط بشيء منهما

قوله فالجمع مثل الرجال والنساء وما في معناه من العام المتناول للمجموع مثل الرھط والقوم وبصح إطلاقه على أي عدد كان من الثلاثة إلى ما لا نهاية له يعني أن مفهومه جميع الآحاد سواء كانت ثلاثة أو أربعة أو ما فوق ذلك وليس المراد أنه عند الإطلاق يحتمل أن يراد به الثلاثة وأن يراد به الأربعة وغير ذلك من الأعداد لأنه حينئذ يكون مبهماً غير دال على الاستغراق فلا يوجب العموم بل ينافيه لأن الدلالة على الاستغراق شرط فيه ولا يخفى أن الكلام في الجمع المعرف وأما المنكر فسيأتي ذكره

وكذا سائر أسماء الجموع وإلا فقد سبق أن الرھط اسم لما دون العشرة من الرجال على ما صرح به في كتب اللغة فصار الحاصل أن المعرف باللام من الجموع وأسمائها لجميع الأفراد قلت أو كثرت وإن كان دون اللازم لما دون العشرة كالرھط أو للعشرة فما دونها كجمع القلة مثل المسلمين والمسلمات والأنفس ونحو ذلك

وأما تحقيق أن الموضوع للعموم هو مجموع الاسم وحرف التعريف أو الاسم بشرط التعريف وعلى الثاني هل يصير مشتركا حيث وضع بدون التعريف لمطلق الجمع وأن هذا الوضع لا شك أنه نوعي فكيف يكون اللفظ باعتباره حقيقة وإن الحكم في مثله على كل جمع أو على كل فرد وأنه للأفراد المحققة خاصة أو المحققة والمقدرة جميعا وأن مدلوله الاستغراق الحقيقي أو أعم من الحقيقي والعرفي للكلام فيه طويل لا يحتمله المقام قوله لأن أقل الجمع ثلاثة اختلفوا في أقل عدد تطلق عليه صيغة الجمع فذهب أكثر الصحابة والفقهاء وأئمة اللغة إلى أنه ثلاثة حتى لو حلف لا يتزوج نساء لا يحنث بتزوج امرأتين وذهب بعضهم إلى أنه اثنان حتى يحنث بتزوج امرأتين وتمسكوا بوجوه الأول قوله تعالى { فإن كان له إخوة والمراد اثنان فصاعدا لأن الأخوين يحجبان الأم إلى السدس كالثلاثة والأربعة وكذا كل جمع في المواريث والوصايا حتى إن في الميراث للأختين الثلثين كما للأخوات وفي الوصية للثنتين ما أوصى لأقرباء فلان الثاني قوله تعالى { فقد صغت قلبكما أي قلبا كما إذ ما جعل الله لرجل من قلوبين في جوفه الثالث قوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة ومثل حجة من اللغوي فكيف من النبي عليه السلام وتمسك الذاهبون إلى أن أقل الجمع ثلاثة بإجماع أهل العربية على اختلاف صيغ الواحد

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:90

والثنائية والجمع في غير ضمير المتكلم لما ستعرف مثل رجل رجلان وهو فعل وهما فعلا وهم فعلوا وأيضا ما فوق الاثنتين هو المتبادر إلى الفهم من صيغة الجمع وأيضا يصح نفي الجمع عن الاثنتين ما في الدار رجال بل رجلان وأيضا يصح رجال ثلاثة وأربعة ولا يصح رجال اثنان وليس ذلك لوجوب مراعاة صورة اللفظ بأن يكون الموصوف والصفة كلاهما مثنى أو مجموعا لأن أسماء الأعداد ليست جموعا ولا لفظ اثنان مثنى على ما تقرر في موضعه ولأنه يصح جاني زيد وعمر والعاملان ولا يصح العاملون ثم أجابوا عن تمسكات المخالف أما عن الأول فبأنه لا نزاع في أن أقل الجمع اثنان في باب الإرث استحقاقا وحجبا والوصية لكن لا باعتبار أن صيغة الجمع موضوعة للثنتين فصاعدا بل باعتبار أنه ثبت بالدليل أن للثنتين حكم الجمع أما الاستحقاق فلأنه علم من قوله تعالى { فإن كانتا أي من يرث بالأخوة يعني الأختين لأب وأم أو لأب اثنتين فلهما الثلثان مما ترك أن للأختين حكم الأخوات في استحقاق الثلثين مع أن قرابة الأخوة متوسطة لكونها قرابة مجاورة فيكون للثنتين أيضا حكم البنات في استحقاق الثلثين بطريق دلالة النص لأن قرابتهما قريبة لكونها قرابة الجزئية وأيضا يعلم ذلك بطريق الإشارة من قوله تعالى { فلذكر مثل حظ الأنثيين فإنه يدل على أن حظ الابن مع الابنة الثلثان فيكون ذلك حظ الأنثيين أعني البنيتين ثم لما كان هذا موهوما أن النصيب يزداد بزيادة العدة نفى ذلك ب قوله تعالى { فإن كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك فإن قلت هب أنه يعلم أن حظ البنيتين مع الابن مثل حظه مع البنت لكون من أين يعلم أن حظهما

ذلك بدون الابن قلت من حيث إن البنت الواحدة لما استحقت الثلث مع أخ لها فمع أخت لها بالطريق الأولى

وأما الحجب فلأنه مبني على الإرث إذ الحاجب لا يكون إلا وارثا بالقوة أو بالفعل على أن الحجب بالأخوين قد ثبت باتفاق من الصحابة كما روي أن ابن عباس رضي الله تعالى عنه قال لعثمان رضي الله تعالى عنه حين رد الأم من الثلث إلى السدس بالأخوين قال الله تعالى فإن كان له إخوة فلأمه السدس وليس الأخوان إخوة في لسان قومك فقال عثمان نعم لكن لا أستجيز أن أخالفهم فيما رأوا وروى لا أستطيع أن أنقض أمرا كان قبلي وتوارثه الناس وأما الوصية فلأنها ملحقة بالميراث من حيث إن كلا منها يثبت الملك بطريق الخلافة بعد الفراغ عن حاجة الميت وأما الجواب عن الثاني فهو أن إطلاق الجمع على الاثنين مجاز بطريق إطلاق اسم الكل على البعض أو تشبيه الواحد بالكثير في العظم والخطر كما يطلق الجمع على الواحد تعظيما في مثل قوله تعالى { وإنا له لحافظون مع الاتفاق على أن الجمع لا يطلق على الواحد حقيقة وإنما كثر مثل هذا المجاز أعني ذكر العضو الذي لا يكون في الشخص إلا واحدا بلفظ الجمع عند الإضافة إلى الاثنين مثل قلوبهما وأنفسهما ورءوسهما ونحو ذلك احترازا عن استتقال الجمع بين الثنيتين مع وضوح أن المراد بمثل هذا الجمع الاثنان وقد يجاب بأن المراد بالقلوب الميول والدواعي المختلفة كما يقال لمن مال قلبه إلى جهتين أو تردد بينهما أنه ذو قلبين وأما الجواب عن الثالث فهو أنه لما دل الإجماع على أن أقل الجمع ثلاثة وجب تأويل الحديث في ذلك بأن يحمل على أن للثنيتين حكم الجمع في المواريث استحقاقا وحجبا أو في حكم الاصطفاة خلف الإمام وتقدم الإمام عليهما أو في إباحة السفر لهما وارتفاع ما كان منهيها في أول الإسلام من مسافر واحد أو اثنين بناء على غلبة الكفار أو في انعقاد صلاة الجماعة بهما وإدراك

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:91

فضيلة الجماعة وذلك لأن الغالب من حال النبي عليه السلام تعريف الأحكام دون اللغات عن أن هذا الدليل على تقدير تمامه لا يدل على المطلوب إذ ليس النزاع في جمع وما يشتق من ذلك لأنه في اللغة ضم شيء إلى شيء وهذا حاصل في الاثنين بلا خلاف وإنما النزاع في صيغ الجمع وضمائره ولذا قال ابن الحاجب أعلم أن النزاع في نحو رجال ومسلمين وضربوا لا في لفظ جمع ولا في نحو نحن فعلنا ولا في نحو صغت قلوبكما فإنه وفاق فعلى هذا لا حاجة إلى ما ذكره المصنف جوابا عن مثل فعلنا ومع ذلك يجب أن يحمل اشتراكه بين التثنية والجمع على الاشتراك المعنوي دون اللفظي لأنه موضوع للمتكلم مع الغير واحدا كان الغير أو أكثر وهذا مفهوم واحد يصدق على الاثنين والثلاثة وما فوق ذلك كما يصدق هم فعلوا على الثلاثة والأربعة وما فوقهما من غير اشتراط لفظ وتعدد وضع وأبعد من ذلك ما قبل أن مثل فعلنا حقيقة في الجمع مجاز في الاثنين واكتفى بهذا المجاز ولم يوضع للمتكلم مع واحد آخر اسم خاص لئلا يكون التبع مزاحما للأصل لأن المتكلم بهذه الصيغة يحكي عن نفسه

وعن غيره على أن ذلك الغير تبع له في الدخول تحت الصيغة لأنه ليس بمتكلم بهذا الكلام حقيقة وهو ظاهر بخلاف ما إذا كان الغير فوق الواحد فإنه يتقوى بكثرته ويصير بمنزلة الأصل واعلم أنهم لم يفرقوا في هذا المقام بين جمع القلة وجمع الكثرة فدل بظاهره على أن التفرقة بينهما إنما هي في جانب الزيادة بمعنى أن جمع القلة مختص بالعشرة فما دونها وجمع الكثرة غير مختص لأنه مختص بما فوق العشرة وهذا أوفق بالاستعمالات وإن صرح بخلافه كثير من الثقات

قوله فيصح تخصيص الجمع قد اختلفوا في منتهى التخصيص ف قيل لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام وقيل يجوز إلى ثلاثة وقيل إلى اثنين وقيل إلى واحد والمختار عند المصنف أن العام إن كان جمعا مثل الرجال والنساء أو في معناه مثل الرهط والقوم يجوز تخصيصه إلى الثلاثة تفريرا على أنها أقل الجمع فالتخصيص إلى ما دونها يخرج اللفظ عن الدلالة على الجمع فيصير نسخا وإن كان مفردا كالرجال أو ما في معناه كالنساء في لا أتزوج النساء يجوز تخصيصه إلى الواحد لأنه لا يخرج بذلك عن الدلالة على الفرد على ما هو أصل وضع المفرد وفيه نظر من وجوه الأول أن الجمع إنما يكون عاما عند قصد الاستغراق على ما تقرر وحينئذ هو حقيقة في جمع الأفراد ومجاز في البعض وكون الثلاثة أقل الجمع إنما هو اعتبار الحقيقة إذ لا نزاع في إطلاقه على الاثنين بل الواحد مجازا كما سبق وأيضا النزاع في الجمع الغير العام إذ العام مستغرق للجميع لا أقل ولا أكثر فحينئذ لا معنى لهذا التفرع أصلا الثاني إن حمل الجمع على المفرد في مثل لا أتزوج النساء إنما يكون عند تعذر الاستغراق على ما سيأتي وحينئذ لا عموم فلا تخصيص الثالث إن من قال لقيت كل رجل في البلد وأكلت كل رمانة في البستان ثم قال أردت واحدا عد لاغيا عرفا وعقلا ويمكن الجواب عن الأول بأن نفس الصيغة للجمع والعموم عارض باللام والتخصيص إنما يرفع العموم فلا بد أن يبقى مدلول الصيغة وأقله ثلاثة وعن الثاني بأن المتعذر حمل اللازم على الاستغراق فيكون الاسم للجنس ونفيه يكون نفيا لجميع الأفراد فيصير المعنى لا أتزوج امرأة وهو معنى العموم والاستغراق في النفي وعن الثالث بأن الكلام في الصحة لغة قوله والمراد التخصيص بالمستقل قد سبق أن التخصيص لا يكون إلا بمستقل فهذا تأكيد

شرح التلويح على التوضيح ج: 1 ص: 92

لدفع توهم حمله على المعنى اللغوي وتنبه على أن قصر العام على البعض بالاستثناء ونحوه ويجوز إلى الواحد في الجمع أيضا نحو أكرم الرجال إلا الجهاد وإن لم يكن العالم إلا واحدا

قوله والطائفة كالمفرد يعني أنه اسم للواحدة فما فوقه كما فسره ابن عباس لأنه اسم لقطعة من الشيء واحداً كان أو أكثر وقيل لأنه مفرد انضمت إليه علامة الجماعة أعني التاء فروع المعنيان وفي الكشف الطائفة الفرقة التي يمكن أن تكون حلقة وأقلها ثلاثة أو أربعة وهي صفة غالبية كأنها الجماعة الحافة حول الشيء فمقصود المصنف أنها ليست للجمع كالرهنط بل بمنزلة المفرد فيصح تخصيصها إلى الواحد قوله ومنها الجمع المعرف باللام استدل على عمومه بالمعقول والإجماع والاستعمال وتقرير الأخيرين ظاهر وتقرير الأول أن المعرف باللام قد يكون نفس الحقيقة من غير نظر إلى الأفراد مثل الرجل خير من المرأة وقد يكون حصة معينة منها واحداً كان أو أكثر مثل جاءني رجل فقال الرجل كذا وقد يكون حصة غير معينة منها لكن باعتبار عهديتها في الزمن مثل أدخل السوق وقد يكون جميع أفرادها مثل إن الإنسان لفي خسر واللام بالإجماع للتعريف ومعناه الإشارة والتعيين والتميز والإشارة إما إلى حصة معينة من الحقيقة وهو تعريف العهد وإما إلى نفس الحقيقة وذلك قد يكون بحيث لا يفتقر إلى اعتبار الأفراد وهو تعريف الحقيقة والماهية والطبيعة وقد يكون بحيث يفتقر إليه وحينئذ إما أن توجد فيه قرينة البعضية كما في أدخل السوق وهو العهد الذهني أولاً وهو الاستغراق احترازاً عن ترجيح بعض المتساويات فالعهد الذهني والاستغراق من فروع تعريف الحقيقة ولهذا ذهب المحققون إلى أن اللام لتعريف العهد والحقيقة لا غير إلا أن القوم أخذوا بالحاصل وجعلوه أربعة أقسام توضيحاً وتسهيلاً إذا تمهد هذا فنقول الأصل أي الراجح هو العهد الخارجي لأنه حقيقة التعيين وكمال التمييز ثم الاستغراق لأن الحكم على نفس الحقيقة بدون اعتبار الأفراد قليل الاستعمال جدا والعهد الذهني موقوف على وجود قرينة البعضية فالاستغراق هو المفهوم من الإطلاق حيث لا عهد في الخارج خصوصاً في الجمع فإن الجمعية قرينة القصد إلى الأفراد

دون نفس الحقيقة من حيث هي هي هذا ما عليه المحققون وفيما ذكره المصنف نظر لأنه جعل العهد الذهني مقدماً على الاستغراق بناء على أن البعض متيقن وهذا معارض بأن الاستغراق أعم فائدة وأكثر استعمالاً في الشرع وأحوط في أكثر الأحكام أعني الإيجاب والندب والتحریم والكراهة وإن كان البعض أحوط في الإباحة ومنقوضاً بتعريف الماهية فإنه لا يوجد فرد بدون الماهية وقد جعله متأخراً عن الاستغراق بناء على أنه لا يفيد فائدة جديدة زائدة على ما يفيد الاسم بدون اللام وهذا ممنوع ولو سلم فمنقوض بتعريف العهد الذهني فإن عدم الفائدة فيه أظهر لأن دلالة النكرة على حصة غير معينة أظهر من دلالتها على نفس الحقيقة ولهذا صرحوا بأن المعهود الذهني في المعنى كالنكرة فإن قيل يعتبر فيه العهدية في الذهن فيتميز عن النكرة قلنا وكذلك يعتبر في تعريف الماهية حضورها في الذهن والإشارة إليها لتمييز عن اسم الجنس النكرة مثل رجعي ورجعي وبالجملة توقف العهد الذهني على قرينة البعضية وعدم الاستغراق مما أتفقوا عليه وقد صرح به المصنف أيضاً حيث مثل بعد ذلك لتعريف الماهية المتأخر عن الاستغراق بنحو أكلت الخبز وشربت الماء إذ لا نعني بالمعهود

الذهني إلا مثل ذلك مما تدل القرينة على أنه للفرد دون نفس الحقيقة وللعض
دون الكل وللمبهم دون المعين وإذا كان هذا تعريف الماهية فليت شعري ما
معنى العهد الذهني المقدم على الاستغراق وما اسم تعريف الماهية حيث لا
يكون الحكم على الأفراد كما في قولنا الإنسان حيوان ناطق

قوله ولصحة الاستثناء فإن قيل المستثنى منه قد يكون خاصا اسم عدد مثل
عندي عشرة إلا واحدا واسم علم مثل كسوت زيدا إلا رأسه أو غير ذلك مثل
صمت هذا الشهر إلا يوم كذا وأكرمت هؤلاء الرجال إلا زيدا فلا يكون الاستثناء
دليل العموم أجيب عنه بوجوه الأول أن المستثنى منه في مثل هذه الصور وإن
لم يكن عاما لكنه يتضمن صيغة عموم باعتبارها يصح الاستثناء وهو جمع
مضاف إلى المعرفة أي جميع أجزاء العشرة وأعضاء زيد وأيام هذا الشهر
وآحاد هذا الجمع الثاني أن المراد أن الاستثناء من متعدد غير محصور دليل
العموم وذلك لأن المستثنى منه في الاستثناء المتصل يجب أن يشتمل
المستثنى وغيره بحسب الدلالة ليكون الاستثناء لإخراجه ومنعه عن الدخول
تحت الحكم فلا بد فيه من اعتبار التعدد فإن كان محصورا شاملا للمستثنى
شمول العشرة للواحد وزيد للرأس والشهر لليوم والجماعة التي فيهم زيد
لزيد صح الاستثناء وإلا فلا بد من استغراقه ليتناول المستثنى وغيره فيصح
إخراجه

الثالث أن المراد استثناء ما هو من أفراد مدلول اللفظ لا ما هو من أجزائه كما
في الصور المذكورة لا يقال فالمستثنى في مثل جاءني الرجال إلا زيدا ليس
من الأفراد لأن أفراد الجمع جموع لا آحاد لانا نقول الصحيح أن الحكم في
الجمع المعرف الغير المحصور إنما هو عن الآحاد دون الجمع بشهادة الاستقراء
والاستعمال أو نقول المراد أفراد مدلول اللفظ وهو هاهنا الرجل

قوله قال مشايخنا الجمع المعرف باللام مجاز عن الجنس وهذا ما ذكره أئمة
العربية في مثل فلان يركب الخيل ويلبس الثياب البيض أنه للجنس للقطع بأن
ليس القصد إلى عهد أو استغراق فلو حلف لا يتزوج النساء ولا يشتري العبيد أو
لا يكلم الناس يحث بالواحد لأن اسم الجنس حقيقة فيه بمنزلة الثلاثة في
الجمع حتى إنه حين لم يكن من جنس الرجال غير آدم عليه السلام كانت
حقيقة الجنس متحققة ولم يتغير بكثرة أفراده والواحد هو المتيقن فيعمل به
عند الإطلاق وعدم الاستغراق إلا أن ينوي العموم فحينئذ لا يحث قط ويصدق
ديانة وقضاء لأنه نوى حقيقة كلامه واليمين ينعد لأن تزوج جميع النساء متصور
وعن بعضهم أنه لا يصدق قضاء لأنه نوى حقيقة لا تثبت إلا بالنية فصار كأنه نوى
المجاز ثم هذا الجنس بمنزلة النكرة يخص في

شرح التلويح على التوضيح ج: 1 ص: 94

الإثبات كما إذا حلف يركب الخيل يحصل البر بركوب واحد ويعم في النفي مثل
لا تحل لك النساء أي واحدة منهن ف قوله تعالى { إنما الصدقات للفقراء
يكون معناه أن جنس الصدقة لجنس الفقير فيجوز الصرف إلى واحد وذلك لأن
الاستغراق ليس بمستقيم إذ يصير المعنى أن كل صدقة لكل فقير لا يقال بل

المعنى أن جمع الصدقات لجميع الفقراء ومقابلة الجمع بالجمع تقتضي انقسام الآحاد بالآحاد لا ثبوت كل فرد من هذا الجمع لكل فرد من ذلك الجمع لأننا نقول لو سلم أن هذا معنى الاستغراق فالمطلوب حاصل وهو جواز صرف الزكاة إلى فقير واحد

قوله فعلى هذا الوجه وهو أن يكون هذا الجمع للجنس حرف اللام معمول دلالاته على تعريف الجنس أي الإشارة إلى هذا الجنس من الأجناس ومعنى الجمعية باق من وجه لأن الجنس يدل على الكثرة تضمننا بمعنى أنه مفهوم كلي لا تمنع شركة الكثير فيه لا بمعنى أن الكثرة جزء مفهومه وهذا معنى قول فخر الإسلام رحمه الله أن كل جنس يتضمن الجمع فمعنى الجمعية وهو التكثر باق من وجه وإن بطل من وجه حيث صح الحمل على الواحد ولقائل أن يقول لم لا يجوز أن يحمل على ما يصح إطلاق الجمع عليه حقيقة باعتبار عهديته وحضوره في الذهن فيكون اللام معمولاً والجمعية باقية من كل وجه لا يقال الكلام على تقدير أن لا يكون هناك معهود لأننا نقول تقدير عدم المعهود الذهني تقدير باطل لأن كل لفظ علم مدلوله جاز تعريفه باعتبار القصد إلى بعض أفراده من حيث إنها حاضرة في الذهن فحينئذ لا نسلم انتفاء العهد الذهني في شيء من الصور المذكورة والصحيح في إثبات كون الجمع مجازاً عن الجنس التمسك بوقوعه في الكلام كقوله تعالى { لا يحل لك النساء وقولهم فلان يركب الخيل

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:95

قوله وهذا معنى فخر الإسلام عبارته أن مثل لا أتزوج النساء لا أشتري الثياب يقع على الأقل ويحتمل الكل لأن هذا جمع صار مجازاً عن اسم الجنس لأننا إذا أبقيناه جمعاً لغا حرف العهد أصلاً وإذا جعلناه جنساً بقي حرف اللام لتعريف الجنس وبقي معنى الجمع في الجنس من وجه فكان الجنس أولى

قوله فعلم من هذه الأبحاث لا شك أن حمل الجمع على الجنس مجاوز وعلى العهد أو الاستغراق حقيقة ولا مساع للخلف إلا عند تعذر الأصل ولهذا لو قالت خالعتي على ما في يدي من الدراهم ولا شيء فيها لزمها ثلاثة دراهم ولو حلف لا يكلمه الأيام أو الشهور يقع على العشرة عنده وعلى الأسبوع والسنة عندهما لأنه أمكن العهد فلا يحمل على الجنس فلماذا قالوا في قوله تعالى { لا تدركه الأبصار إنه للاستغراق دون الجنس وأن المعنى لا يدركه كل بصر وهو سلب العموم أي نفي الشمول ورفع الإيجاب الكلي فيكون سلباً جزئياً وليس المعنى لا يدركه شيء من الأبصار ليكون عموم السلب أي شمول النفي لكل أحد فيكون سلباً كلياً لا يقال كما أن الجمع المعرف باللام في الإثبات لإيجاب الحكم لكل فرد كذلك هو في النفي لسلب الحكم

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:96

عن كل فرد كقوله تعالى { وما الله يريد ظلماً للعباد إن الله لا يحب الكافرين إن الله لا يهدي القوم الفاسقين لأننا نقول يجوز أن يكون ذلك باعتبار أنه

للجنس والجنس في النفي يعم وقد يجاب عن الآية بأنها لا تعم الأحوال والأوقات وبأن الإدراك بالبصر أخص من الرؤية فلا يلزم من نفيه نفيها

قوله صحة الاستثناء ك قوله تعالى { إن عبادي ليس لك عليهم سلطان إلا من اتبعك فإن قيل صحة الاستثناء متوقفة على العموم فإثبات العموم بها دور قلنا يثبت العلم بالعموم بوقوع الاستثناء في الكلام من غير نكير فيكون استدلالاً بالاستعمال والإجماع قوله واختلف في الجمع المنكر لا شك في عمومه بمعنى انتظام جمع من المسميات وإنما الخلاف في العموم بوصف الاستغراق فالأكثر على أنه ليس بعام لأن رجلاً في الجموع كرجل في الوجدان يصح إطلاقه على كل جمع كما يصح إطلاق رجل على كل فرد على سبيل البديل وبعضهم على أنه عند الإطلاق للاستغراق فيكون عاماً لصحة الاستثناء ك قوله تعالى { لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا ولأنه لو لم يمكن للاستغراق لكان للبعض ولا قائل به إذ لا نزاع في صحة إطلاقه على الكل حقيقة ولأن في حمله على ما دون الكل إجمالاً لاستواء جميع المراتب في معني الجمعية فلا بد من الحمل على الأقل لتيقنه أو على الكل لكثرة فائدته وهذا أقرب لأن الجمعية بالعموم والشمول أنسب ولأنه قد ثبت إطلاقه على كل مرتبة من مراتب الجموع فحمله على الاستغراق حمل على جميع حقائقه فكان أولى والجواب عن الأول إنا لا نسلم أنه استثناء بل صفة ولو كان استثناء لوجب نصبه وعن الثاني أن عدم اعتبار الاستغراق لا يستلزم اعتبار عدمه لتلزم البعضية بل هو للقدر المشترك بين الكل والبعض وعن الثالث والرابع أنه إثبات اللغة بالترجيح على أن الحمل على القدر المشترك إيهام كما في رجل لا إجمال إذ يعرف أن معناه جمع من الرجال وإن لم يعلم تعيين عدده وما ذكر من الجمع بين الحقائق إن أريد به أنه

شرح التلويح على التوضيح ج: 1 ص: 97

موضوع لكل مرتبة وضعا على حدة ليكون مشتركا فهو ممنوع وإن أريد أنه موضوع للمفهوم الأعم الصادق على كل مرتبة بطريق الحقيقة فهو قول بعدم الاستغراق قوله ومنها المفرد المحلى باللام قد سبق أن المعرف باللام إذا لم يكن للعهد الخارجي فهو للاستغراق إلا أن تدل القرينة على أنه لنفس الماهية كما في قولنا الإنسان حيوان ناطق أو للمعهود الذهني كما في أكلت الخبز وشربت الماء فإنه للبعض الخارجي المطابق للمعهود الذهني وهو الخبز والماء المقدر في الذهن أنه يؤكل ويشرب وهو مقدار معلوم كذا ذكر المحققون والمصنف جعله لتعريف الماهية فكأنه أراد بالمعهود الذهني المقدم على الاستغراق ما لم يسبق ذكره كقولك للغلام قد دخلت البلد وتعلم أن فيه سوقا أدخل السوق إشارة إلى سوق البلد ومثله عند المحققين معهود خارجي لكونه إشارة إلى معين

قوله ك قوله تعالى { إن الإنسان لفي خسر إلا الذين آمنوا و قوله تعالى { والسارق والسارقة أي الذي سرق والتي سرقت نبه بالمثاليين على أن المراد باللام هاهنا أعم من حرف التعريف واسم الموصول مع ما في المثال الأول من الدليل على كون الصيغة للعموم قوله ومنها أي ومن ألفاظ العام النكرة الواقعة في موضع ورد فيه النفي بأن ينسحب عليها حكم النفي فيلزمها العموم ضرورة أن انتفاء فرد مبهم لا يكون إلا بانتفاء جميع الأفراد وقد يقصد بالنكرة الواحد بصفة الواحدة فيرجع النفي إلى الوصف فلا تعم مثل ما في الدار رجل بل رجلان أما إذا كانت مع من ظاهرة أو مقدره كما في ما من رجل أو لا رجل في الدار فهو للعموم قطعاً ولهذا قال صاحب الكشاف إن قراءة لا ريب فيه بالفتح توجب الاستغراق وبالرفع تجوزه واستدل المصنف على عموم النكرة المنفية بالنص والإجماع أما الأول فلأن قوله تعالى { قل من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى استفهام تقرير وتبكيث بمعنى أنزل الله التوراة على موسى وأنتم معترفون بذلك فهو إيجاب جزئي باعتبار أن تعلق الحكم بفرد معين من الشيء تعلق ببعض أفراد ضرورة وقد قصد به إلزام اليهود ورد قولهم ما أنزل الله على بشر من شيء فيجب أن يكون المعنى ما أنزل الله على واحد من البشر شيئاً من الكتب على أنه سلب كلي ليستقيم رده بالإيجاب الجزئي إذ الإيجاب الجزئي لا ينافي السلب الجزئي مثل أنزل الله بعض الكتب على بعض البشر ولم ينزل بعضها على بعضهم وإنما قال الإيجاب والسلب دون الموجبة والسالبة لأن الكلية والبعضية هنا ليست في جانب المحكوم عليه بل في متعلقات الحكم

وأما الثاني فلأن قولنا لا إله إلا الله كلمة توحيد إجماعاً فلو لم يكن صدر الكلام نفيًا لكل معبود بحق لما كان إثبات الواحد الحق تعالى توحيداً وللإشارة إلى هذا التقرير قال ولكلمة التوحيد دون أن يقول ولقولنا لا إله إلا الله أو لصحة الاستثناء فإن قلت لما فسرت الإله بالمعبود بحق لزم

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:98

استثناء الشيء من نفسه لأن الله تعالى أيضا اسم للمعبود بالحق على ما صرحوا به قلت معناه أنه علم للمعبود بالحق الموجود الباري للعالم الذي هو فرد خاص من مفهوم الإله لا أنه اسم لهذا المفهوم الكلي كإله ثم لا يخفى أن الاستثناء هاهنا بدل من اسم لا على المحل والخبر محذوف أي لا إله موجود في الوجود إلا الله فإن قلت هلا قدرت في الإمكان ونفي الإمكان يستلزم نفي الوجود من غير عكس قلت لأن هذا رد لخطأ المشركين في اعتقاد تعدد الإله في الوجود ولأن القرينة وهي نفي الجنس إنما تدل على الوجود دون الإمكان ولأن التوحيد هو بيان وجوده ونفي إله غيره لا بيان إمكانه وعدم إمكان غيره ولا يجوز أن يكون الاستثناء مفرغاً واقعا موقع الخبر لأن المعنى على نفي الوجود عن آلهة سوى الله تعالى على نفي مغايرة الله عن كل إله قوله والنكرة في موضع الشرط يريد أن الشرط في مثل إن فعلت فعنده حر أو امرأته طالق لليمين على تحقق نقيض مضمون الشرط فإن كان الشرط مثبتاً مثل إن ضربت رجلاً فكذا فهو يمين للمنع بمنزلة قولك والله لا أضرب رجلاً وإن كان منفيًا مثل إن لم أضرب رجلاً فكذا فهو يمين للحمل بمنزلة قولك والله لأضرب رجلاً ولا شك أن النكرة في الشرط المثبت خاص يفيد الإيجاب الجزئي فيجب أن يكون في جانب النقيض للعموم والسلب الكلي والنكرة في

الشرط المنفي عام يفيد السلب الكلي فيجب أن يكون في جانب النقيض
للخصوص والإيجاب الجزئي فظهر أن عموم النكرة في موضع الشرط ليس إلا
عموم النكرة في موضع النفي
قوله وكذا النكرة الموصوفة بصفة عامة وهي التي لا تختص بفرد واحد من
أفراد تلك النكرة كما إذا حلف لا يجالس إلا رجلا عالما فإن العلم ليس مما
يختص واحدا دون واحد من الرجال بخلاف ما إذا حلف لا يجالس إلا رجلا يدخل
داره وحده قبل أحد فإن هذا الوصف لا يصدق إلا على فرد واحد واستدل على
عمومها لوجهين

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:99

الأول الاستعمال في قوله تعالى { ولعبد مؤمن خير من مشرك قول معروف
ومغفرة خير من صدقة يتبعها أذى للقطع بأن هذا الحكم عام في كل عبد
مؤمن وكل قول معروف مع أن قوله تعالى { ولعبد مؤمن وقع في معرض
التعليل للنهي عن نكاح المشركين وهو عام لما ذكرنا من أن الجمع المعرف
باللام عام في النفي والإثبات فيجب عموم العلة ليلائم عموم الحكم وفي هذه
إشارة إلى الرد على من زعم أن عموم النكرة الموصوفة مختص بغير الخبر أو
بكلمة أي أو بالنكرة المستثناة من النفي الثاني أن تعليق الحكم بالوصف
المشتق سواء ذكر موصوفه أو لم يذكر مشعر بأن مأخذ اشتقاق الوصف علة
لذلك الحكم فيعم الحكم بعموم علته وهذا مراد من قال الصفة والموصوف
كشيء واحد فعمومها عمومه ويدل على هذا الأصل أنه لو حلف لا يجالس إلا
رجلا يحنث بمجالسة رجلين ولو حلف لا يجالس إلا رجلا عالما لم يحنث
بمجالسة عالمين أو أكثر وقد يقال في بيان ذلك أن الاستثناء ليس بمستقل
فحكمه إنما يؤخذ من صدر الكلام وهذه النكرة في صدر الكلام عامة لوقوعها
في سياق النفي لأن المعنى لا أجالس رجلا عالما ولا رجلا جاهلا ولا غير ذلك إلا
رجلا عالما ولا يخفى أن هذا البيان جار بعينه في مثل لا أجالس إلا رجلا والوجه
ما أشار إليه شمس الأئمة حيث قال إن النكرة إذا كانت غير موصوفة
فلاستثناء باسم الشخص فيتناول واحدا وإذا كانت موصوفة فلاستثناء بصفة
النوع فيختص ذلك النوع بصيرورته مستثنى وتحقيق ذلك أن في النكرة معنى
الوحدة والجنسية فيكون لا أجالس إلا رجلا معناه إلا رجلا واحدا فيحنث
بمجالسة رجلين إلا أنه قد تنضم إليها قرينة دالة على أن القصد منها إلى مجرد
الجنسية دون الوحدة فلا يختص بعض الأفراد كما إذا وصفت بصفة عامة
والحكم مما يصح تعليله بهذا الوصف فإنه يعلم من ذلك تعلق الحكم بكل ما
يوجد فيه الوصف إلا أن القرينة لا تنحصر في الوصف للقطع بأن القصد في
مثل تمرة خير من جرادة وأكرم رجلا لا امرأة إلى

الجنس دون الفرد ولا كل وصف يصلح قرينة للقطع بأنه لا عموم في مثل
لقيت رجلا عالما ووالله لأجالسن رجلا عالما ويحصل البر بمجالسة واحد
فالحاصل أن النكرة في غير موضع النفي قد تعم بحسب اقتضاء المقام لا أنه
يكثر في النكرة الموصوفة بوصف عام
شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:100

قوله خاص من وجه وعام من وجه فإن قلت قد صرح فيما سبق بأن اللفظ
الواحد لا يكون خاصا و عاما من حيثيتين قلت ليس المراد بالخاص هاهنا الخاص
الحقيقي أعني ما وضع لكثير محصور أو لواحد بل الإضافي أي ما يكون متناولا
لبعض ما تناوله لفظا آخر لا لمجموعه فيكون أقل تناولا بالإضافة إليه وهو
معنى خصوصه وهذا كما قالوا في قوله تعالى { والذين يتوفون منكم وأولات
الأحمال كل منهما بالنسبة إلى الآخر خاص من وجه عام من وجه وذكر ابن
الحاجب أن التخصيص يطلق على قصر اللفظ على بعض مسمياته وإن لم يكن
عاما كما يطلق العام على اللفظ بمجرد تعدد مسمياته مثل العشرة
قوله والنكرة في غير هذه المواضع أي النفي والشرط المثبت والوصف بصفة
عامة تخص لأنها موضوعة للفرد فلا تعم إلا بدليل يوجب العموم ولا يخفى أن
النكرة المصدرة بلفظ كل مثل أكرم كل رجل والنكرة المستغرقة باقتضاء
المقام ك قوله تعالى { علمت نفس وقولهم تمرة خير من جرادة واقعة في
غير هذه المواضع مع أنها عامة ثم النكرة إذا كانت خاصة فإن وقعت في
الإنشاء فهي مطلقة تدل على نفس الحقيقة من غير تعلق لأمر زائد وهذا
معنى قولهم المطلق هو المتعرض للذات دون الصفات لا بالنفي ولا بالإثبات ك
قوله تعالى { إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة فإنه إنشاء للأمر بمنزلة صيغ
العقود مثل بعث واشترت وإن وقعت في الأخبار مثل رأيت رجلا فهي لإثبات
واحد مبهم من ذلك الجنس غير معلوم التعين عند السامع وجعله مقابلا
للمطلق باعتبار اشتماله على قيد الوحدة ولقائل أن يقول لا نسلم عدم

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:101

تعرض المطلق بقيد الوحدة للقطع بأن معنى أن تذبحوا بقرة ذبح بقرة واحدة
ومعنى فتحريم رقبة إعتاق رقبة واحدة فكان المراد أن ذلك ليس بلازم بل
يجوز أن يراد به نفس الحقيقة أو فرد منها أو ما صدقت هي عليه واحدا كان أو
أكثر ولهذا فسره المحققون بالشائع في جنسه بمعنى أنه لخصه محتملة
الحصص كثيرة مما يندرج تحت أمر مشترك من غير تعيين
وأما النزاع في عموم النكرة في الإنشاءات والخبر فالحق أنه لفظي لأن
القائلين بالعموم لا يريدون شمول الحكم لكل فرد حتى يجب في مثل أعط
الدرهم فقيرا صرفه إلى كل فقير وفي مثل أن تذبحوا بقرة ذبح كل بقرة وفي
مثل فتحريم رقبة تحريم كل رقبة بل المراد الصرف إلى فقير أي فقير كان
وكذا المراد ذبح بقرة أي بقرة كانت وتحريم رقبة أي رقبة كانت فإن سمي
مثل هذا عاما فعام وإلا فلا على أنهم جعلوا مثل من دخل هذا الحصن أولا فله
كذا عاما مع أنه من هذا القبيل فإن جعل مستغرقا فكل نكرة كذلك وإلا فلا
جهة للعموم

قوله فإذا أعيدت نكرة لما أبحر الكلام إلى ذكر النكرة وإفادتها العموم والخصوص أردفه بما اشتهر من أن النكرة إذا أعيدت نكرة فالثاني غير الأول والمعرفة بالعكس والكلام فيما إذا أعيد اللفظ الأول مع كفيته من التنكير والتعريف أو بدونها وحينئذ يكون طريق التعريف هو اللام أو الإضافة لتصح إعادة المعرفة نكرة وبالعكس وتفصيل ذلك أن المذكور أولا إما أن يكون نكرة أو معرفة وعلى التقديرين إما أن يعاد نكرة أو معرفة فيصير أربعة أقسام وحكمها أن ينظر إلى الثاني فإن كان نكرة فهو مغاير للأول وإلا لكان المناسب هو التعريف بناء على كونه معهودا سابقا في الذكر وإن كان معرفة فهو الأول حملا له على المعهود الذي هو الأصل في اللام أو بالإضافة وذكر في الكشف أنه إن أعيدت النكرة نكرة فالثاني مغاير للأول وإلا فعينه لأن المعرفة تستغرق الجنس والنكرة تتناول البعض فيكون داخلا في الكل سواء قدم أو آخر ومثل لإعادة المعرفة نكرة بقول الحماسي صفحنا عن بني ذهل وقلنا القوم إخوان عسي الأيام أن يرجعن قوما كالذي كانوا مع القطع بأن الثاني عين الأول وفيه نظر أما أولا فلأن التعريف لا يلزم أن يكون للاستغراق بل العهد هو الأصل وعند تقدم المعهود لا يلزم أن تكون النكرة عينه وأما ثانيا فلأن معنى كون الثاني عين الأول أن يكون المراد به هو المراد الأول والجزء بالنسبة إلى الكل ليس كذلك وأما ثالثا فلأن إعادة المعرفة نكرة مع مغايرة الثاني للأول كثير في الكلام قال الله تعالى ثم آتينا موسى الكتاب إلى قوله وهذا كتاب أنزلناه وقال الله تعالى اهبطوا بعضكم لبعض عدو وقال تعالى ورفع بعضكم فوق بعض درجات إلى غير ذلك واعلم أن المراد أن هذا هو الأصل عند الإطلاق وخلو المقام عن القرائن وإلا فقد تعاد النكرة نكرة مع عدم المغايرة ك قوله تعالى } وهو الذي في السماء إله وفي الأرض إله

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:102

و قوله تعالى } وقالوا لولا نزل عليه آية من ربه قل إن الله قادر على أن ينزل آية الله الذي خلقكم من ضعف ثم جعل من بعد ضعف قوة ثم جعل من بعد قوة ضعف وشبهة يعني قوة الشباب ومنه باب التوكيد اللفظي وقد تعاد النكرة معرفة مع المغايرة ك قوله تعالى } وهذا كتاب أنزلناه إليك إلى قوله أن تقولوا إنما أنزل الكتاب على طائفتين من قبلنا وقد تعاد المعرفة معرفة مع المغايرة ك قوله تعالى } وأنزلنا إليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب وقد تعاد المعرفة نكرة مع عدم المغايرة ك قوله تعالى } إنما إلهكم إله واحد ومثله كثير في الكلام كقوله هذا العلم علم كذا وكذا ودخلت الدار فرأيت دارا كذا وكذا ومنه بيت الحماسة قوله فكذلك في الوجهين يعني أن المعرفة مثل النكرة في حالتها الإعادة معرفة والإعادة نكرة في أنها إن أعيدت معرفة كان الثاني هو الأول وإن أعيدت نكرة كان غيره ولما كانت عبارة المتن تحتمل عكس ذلك بأن يتوهم أن المراد أن المعرفة إذا أعيدت معرفة فالثاني غير الأول كالنكرة إذا أعيدت نكرة وإذا أعيدت نكرة فالثاني هو الأول كالنكرة إذا أعيدت معرفة فسرره في الشرح بما ذكرنا دفعا لذلك التوهم قوله لن يغلب عسر يسرين منقول عن ابن عباس وابن مسعود رضي الله

عنهم وروي عن النبي عليه السلام أنه خرج إلى أصحابه ذات يوم فرحا
مستبشرا وهو يضحك ويقول لن يغلب عسر

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:103

يسرين وهذا يدل على أن الثاني مغاير للأول في النكرة بخلاف المعرفة فتتكبير
يسرا للتفخيم أو للأفراد وتعريف العسر للعهد أي العسر الذي أتم عليه أو
الجنس أي الذي يعرفه كل أحد فيكون اليسر الثاني مغايرا للأول بخلاف العسر
وقد قال فخر الإسلام فيه نظر ووجهه بأن الجملة الثانية هاهنا تأكيد للأولى
لتقريرها في النفس وتمكينها في القلب لأنها تكرير صريح لها فلا يدل على
تعدد اليسر كما لا يدل قولنا إن مع زيد كتابا أن مع زيد كتابا على أن معه كتابين
فأشار إليه المصنف بقوله والأصح أن هذا تأكيد
شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:104

قوله وإن أقر بألف يعني لو أدار صكا على الشهود فأقر عندهم مرتين أو أكثر
بألف في ذلك الصك فالواجب ألف واحد اتفاقا لأن الثاني هو الأول لكونه
معترفا بالمال الثابت في الصك فإن لم يقيد بالصك بل أقر بحضرة شاهدين
بألف ثم في مجلس آخر بحضرة شاهدين بألف من غير بيان للسبب فعند أبي
حنيفة رحمه الله يلزمه ألفان بشرط مغايرة الشاهدين الآخرين للأولين في
رواية وبشرط عدم مغايرتهما لهما في رواية وهذا بناء على أن الثاني غير الأول
كما إذا كتب لكل ألف صكا وأشهد على كل صك شاهدين وعندهما لم يلزمه إلا
ألف واحد لدلالة العرف على أن تكرار الإقرار لتأكيد الحق بالزيادة في الشهود
وإن اتحد المجلس فاللازم ألف واحد اتفاقا على تخريج الكرخي لأن للمجلس
تأثيرا في جمع الكلمات المتفرقة وجعلها في حكم كلام واحد وإنما قيدنا كلا من
الإقرارين بكونه عند شاهدين لأنه لو أقر بألف عند شاهد وبألف عند شاهد آخر
أو بألف عند شاهدين وألف عند القاضي فاللازم ألف واحد اتفاقا كذا في
المحيط بقي صورتان إحداهما أن يقر عند شاهدين بألف منكر ثم في مجلس
آخر عند شاهدين بألف مقيد بما في هذا الصك فينبغي أن يكون الواجب ألفا
اتفاقا لأن النكرة أعيدت معرفة والأخرى أن يقر بألف مقيد بالصك عند
شاهدين ثم في مجلس آخر بألف منكر عند شاهدين وتخريج المصنف رحمه
الله تعالى فيها أنه يجب أن يكون اللازم عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى ألفين
بناء على أنها معرفة أعيدت نكرة فيكون الثاني مغايرا للأول قوله ومنها أي
وهي نكرة تعم بالصفة يريد أنها باعتبار أصل الوضع للخصوص والقصد إلى
الفرد كسائر النكرات وإنما تعم بعموم الصفة كما سبق في لا يكلم إلا رجلا
عالمًا وتنكيرها حال الإضافة إلى النكرة ظاهر

وأما عند الإضافة إلى المعرفة فمعناه أنها لواحد مبهم يصلح لكل واحد من
الآحاد على سبيل البدل وإن كانت معرفة بحسب اللفظ والمراد بوصفها
الوصف المعنوي لا النعت النحوي لأن الجملة بعدها قد تكون خبرا أو صلة أو

شرطا وقد صرحوا في قوله تعالى { ليلوكم أيكم أحسن عملا أنها نكرة وصفت بحسن العمل وهو عام فعمت بذلك مع أنه لا خفاء في أنها مبتدأ وأحسن عملا خبره والأظهر أن عمومها بحسب الوضع للفرق الظاهر بين أعتق عبدا من عبيدي دخل الدار وأعتق عبيدي دخل الدار والاستدلال على خصوصها بعود الضمير المفرد إليه مثل أي الرجل أتاك وبصحة الجواب بالواحد مثل زيد أو عمر وضعف لجريان ذلك في كثير من كلمات العموم مثل من وما وغيرهما قوله فإن قال أي عبيدي ضربك فهو حر فضره جميعا معا أو على الترتيب عتقوا جميعا وإن قال أي عبيدي ضربته فهو حر فضرهم جميعا لا يعتق إلا واحد منهم وهو الأول إن ضربهم على الترتيب لعدم المزاحم وإلا فالخيار إلى المولى لأن نزول العتق من جهته ووجه الفرق أنه وصف في الأول بالضرب وهو عام وفي الثاني قطع عن الوصف لأن الضرب إنما أضيف إلى المخاطب لا إلى النكرة التي تناولها أي وإنما لم يعتقوا جميعا ولا واحد منهم فيما إذا قال أيكم حمل هذه الخشبة فهو حر والخشبة مما يطبق حملها واحد فحملوها معا لأن الشرط هو حمل الخشبة بكاملها ولم يحملها واحد منهم حتى لو حملوها على التعاقب يعتق الكل وأما إذا كانت الخشبة مما لا يطبق حملها واحد فحملوها معا عتقوا جميعا لأن المقصود هنا صيرورة الخشبة

شرح التلويح على التوضيح ج: 1 ص: 105

محمولة إلى موضع حاجته وهذا يحصل بمطلق فعل الحمل من كل واحد منهم وقد حصل بخلاف الصورة الأولى فإن المقصود معرفة جلاذتهم وذلك إنما يحصل بحمل الواحد منهم تمام الخشبة لا بمطلق الحمل لكن ينبغي أن يعتق الكل إذا حملوها على التعاقب كما في أي ضربك

قوله وهذا الفرق مشكل من جهة النحو لأنه إن أريد بالوصف النعت النحوي فلا نعت في شيء من الصورتين إذ الجملة صلة أو شرط لأن أي هنا موصولة وشرطية باتفاق النحاة وإن أريد الوصف من جهة المعنى فهي موصوفة في الصورتين لأنها كما وصفت في الأولى بالضارية للمخاطب وصفت في الثانية بالمضروبية له والقول بأن الأول وصف والثاني قطع عن الوصف تحكم ألا يرى أن يوما فيما إذا قال والله لا أقربكما إلا يوما أقربكما فيه عام بعموم الوصف مع أنه مسند إلى ضمير المتكلم وأجاب صاحب الكشف بأن الضرب قائم بالضارب فلا يكون بالمضروب لامتناع قيام الوصف الواحد بشخصين بخلاف الزمان فإن الفعل متصل به حقيقة ويجوز أن يصير اليوم عاما به وأيضا المفعول به فضلا يثبت ضرورة فيقدر بقدرها فلا يظهر أثره في التعميم بخلاف المفعول فيه فإنه صرح به وقصد وصفه بصفة عامة مع ما بين الفعل والزمان من التلازم وفيه نظر أما أولا فلأن الضرب صفة إضافية لها تعلق بالفاعل وبهذا الاعتبار هو وصف له وتعلق بالمفعول به بهذا الاعتبار هو ووصف له ولا امتناع في قيام الإضافيات المضافين

وأما ثانيا فلأن الفعل المتعدي يحتاج إلى المفعول به في التعقل والوجود جميعا وإلى المفعول فيه في الوجود فقط فاتصاله الأول أشد وأثر المفعول به هاهنا إنما هو في ربط الصفة بالموصوف لا في التعميم وكونه ضروريا لا ينافي الربط ولو سلم فالفاعل أيضا ضروري فينبغي أن لا يظهر أثره في التعميم وكونه غير فضلا لا ينافي الضرورة بل يؤكد

قوله وهنا فرق آخر تفرد به المصنف حاصله أن أيا لواحد منكر ففي الصورة الأولى إن لم يعتق واحد يلزم بطلان الكلام بالكلية وإن عتق واحد دون واحد يلزم الترجيح بلا مرجح إذ لا أولوية للبعض فتعين عتق الكل ومعنى الوحدة باق من جهة أن عتق كل واحد معلق بضره مع قطع النظر عن الغير فهو بهذا الاعتبار واحد منفرد عن الغير وفي الصورة الثانية يتعين الواحد باختيار المخاطب ضربه لأن الكلام لتخيير المخاطب في تعيينه فتحصل الأولوية وثبت الواحد من غير عموم وظاهر أنه لا معنى لتخيير الفاعل في الصورة الأولى لأنه إنما يعقل في متعدد ولا تعدد في المفعول وهذا الفرق أيضا مشكل أما أولا فلأن الصورة الثانية قد تكون بحيث لا يتصور فيها التخيير مثل أي عبيدي وطئته دابتك أو عضه كليك فهو حر

وأما ثانيا فلأن الكلام فيما إذا لم يقع من المخاطب اختيار البعض بل ضرب الجميع معا أو على الترتيب فحينئذ ينبغي أن لا يعتق واحد منهم لعدم وقوع الشرط وهو اختيار البعض أو يعتق كل واحد كما ذكر في الصورة الأولى بعينه لجواز أن يعتبر كل واحد منفردا بالمضروبية كما في الضاربة وأما ثالثا فلأننا نسلم في الصورة الأولى عدم أولوية البعض مطلقا بل إذا ضربه معا وعلى هذا التقدير لا يلزم من عدم أولوية البعض عتق كل واحد لجواز أن يعتق واحد مبهم ويكون الخيار إلى المولى كما في الصورة الثانية وكما إذا قال أعتقت واحدا من عبيدي فإنه لا يصح أن يقال لو لم يثبت عتق كل واحد وليس البعض أولى من البعض يلزم بطلان الكلام بالكلية لجواز أن يكون الكلام لإعتاق كل واحد ويكون خيار

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:106
التعيين إلى المولى فإن قلت كون أي للواحد إنما يصح في المضاف إلى المعرفة مثل أي الرجال وأي الرجلين

وأما إذا أضيف إلى النكرة فقد يكون للاثنين مثل أي رجلين ضرباك أو الجمع مثل أي رجال ضربوك قلت مراده المضاف إلى المعرفة لأن الكلام في أي عبيدي ضربك أو ضربته قوله ومنها من وتكون شرطية واستفهامية وموصولة وموصوفة والأوليان تعمان ذوي العقول لأن معنى من جاءني فله درهم إن جاءني زيد وإن جاءني عمرو وهكذا إلى الأفراد ومعنى من في الدار أزيد في الدار أم عمرو إلى غير ذلك فعدل في الصورتين إلى لفظ من قطعاً للتطويل المتعسر والتفصيل المتعذر
وأما الآخرين فقد يكونان للعموم وشمول ذوي العقول وقد يكونان للخصوص وإرادة البعض كما في قوله تعالى } ومنهم من يستمعون إليك ومنهم من ينظر إليك بجمع الضمير وإفراده نظرا إلى المعنى واللفظ فإنه وإن كان خاصا للبعض إلا أن البعض متعدد لا محالة فجمع الضمير لا يدل على العموم إلا عند ما يكتفي في العموم بانتظام جمع من المسميات

قوله يعتقهم إلا واحدا هو آخرهم إن وقع الإعتاق على الترتيب وإلا فالخيار إلى المولى وذلك لأن استعمال من في التبويض هو الشائع الكثير حيث يكون مجرورها ذا أبعاد فيحمل عليه ما لم توجد قرينة تؤكد العموم وترجح البيان كما في من شاء من عبيدي عتقه فهو حر بقرينة إضافة المشيئة إلى ما هو من ألفاظ العموم وك قوله تعالى { فأذن لمن شئت منهم وك قوله تعالى { ترجي من تشاء منهم بقرينة قوله واستغفر لهم و قوله تعالى { ذلك أدنى أن تقر أعينهن فإنها ترجح العموم وكون من للبيان فصار الفرق بين من شاء من عبيدي ومن شئت من عبيدي أن في الأول قرينة دالة على أن من للبيان دون التبويض بخلاف الثاني وقد يقال إن العموم هاهنا العموم الصفة والمشيئة صفة الفاعل دون المفعول ولو سلم فالمفعول عتقه لا كلمة من وضعه ظاهر وبينهما فرق آخر تفرد به المصنف تقريره أن من يحتمل التبويض والبيان والتبويض متيقن ثابت على التقديرين ضرورة وجود البعض في ضمن الكل وإرادة الكل محتملة فيجعل من على التبويض أخذا بالمتيقن المقطوع وتركاً للمحتمل المشكوك ففي من شاء من عبيدي أمكن العمل بعموم من وتبويض من بأن يعتق كل واحد لأنه لما علق عتق كل لمشيئته مع قطع النظر عن الغير كان كل من شاء العتق بعضاً من العبيد بخلاف من شئت من عبيدي فإن المخاطب لو شاء عتق الكل سقط معنى التبويض بالكلية وهذا ظاهر على تقدير تعلق المشيئة بالكل دفعة لأن من شاء المخاطب عتقه ليس بعض العبيد بل كلهم وأما على تقدير الترتيب ففيه إشكال لأنه يصدق على كل واحد أنه شاء المخاطب عتقه حال كونه بعضاً من العبيد ويمكن الجواب بأن تعلق المشيئة بكل على الانفراد أمر باطل لا اطلاع عليه والظاهر من إعتاق الكل تعلق المشيئة بالكل فلا بد من إخراج البعض ليتحقق التبويض وهاهنا نظر وهو أن البعضية التي تدل عليها من هي البعضية المجردة النافية للكلية لا البعضية التي هي أعم من أن تكون في ضمن الكل أو بدونه وحينئذ لا نسلم

أن التبويض متيقن وهو ظاهر

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:107

قوله ومنها ما في غير العقلاء هذا قول بعض أئمة اللغة والأكثرين على أنه يعم العقلاء وغيرهم فإن قيل ففي قوله تعالى { فاقراءوا ما تيسر من القرآن يجب قراءة جميع ما تيسر عملاً بالعموم كما في قولهم إن كان ما في بطنك غلاماً فأنت حرة قلنا بناء الأمر على التيسر دل على أن المراد ما تيسر بصفة الانفراد دون الاجتماع لأنه عند الاجتماع ينقلب متعسراً قوله وقد مر وجهها أما وجه قول أبي يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى فهو أن ما عام ومن للبيان والثلاث جميع عدد الطلاق المشروع وأما وجه قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى فهو أن من للتبويض فيجب أن يكون ما شاءت بعض الثلاث قوله وهما محكمان ليس المراد أنهما لا يقبلان التخصيص أصلاً لأن قوله تعالى { وخلق كل شيء وقوله وأوتيت من كل شيء مخصوص على ما سبق بل المراد أنهما لا يقعان خاصين بأن يقال كل رجل أو جميع الرجال والمراد واحد بخلاف سائر أدوات العموم على ما سبق في المعرف باللام ومن وما وذكر شمس الأئمة وفخر الإسلام أن كلمة كل تحتل الخصوص نحو كلمة من كما إذا قال كل من دخل هذا الحصن أولاً فله كذا

فدخلوا على التعاقب فالنفل للأول خاصة لاحتمال الخصوص في كلمة كل فإن الأول اسم لفرد سابق وهذا الوصف متحقق فيه دون من دخل بعده وقد جعل المصنف مثل ذلك من العموم الذي يكون تناوله على سبيل البدل قوله فإن دخل الكل يعني إذا أضيف لفظ كل إلى النكرة فهو لعموم أفرادها وإذا أضيف

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:108
إلى المعرفة فلعوم أجزاءها فيصح كل رجل يشبعه هذا الرغيف بخلاف كل الرجال ويصح كل الرجال يحمل هذا الحجر بخلاف كل رجل قوله فدخل عشرة معا إنما قال ذلك لأنهم لو دخلوا متعاقبين فالنفل للأول خاصة لأن من دخل بعده ليس داخلا أولا لكونه مسبوقا بالغير ومعنى الأول السابق الغير المسبوق

قوله فكل أي كل واحد من العشرة الداخلين معا أول بالنسبة إلى المتخلف الذي يقدر دخوله بعد فتح الحصن وذلك لأن الداخل أولا يجب أن تعتبر إضافته إلى الداخل ثانيا لا إلى من ليس بداخل أصلا قوله بخلاف من دخل أي لو قال من دخل هذا الحصن أولا فله ألف فدخله عشرة معا لم يكن لهم ولا لواحد منهم شيء لأنه ليس عموم من على سبيل الانفراد بل عموم الجنس وهنا لم

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:109
يتحقق أحد دخل أولا ولا يجوز أن يجعل من استعارة عن الكل أو الجميع ليكون لكل منهم أو لمجموعهم نفل واحد لأن عموم الكل على سبيل الانفراد وعموم الجميع على سبيل الاجتماع قصد أو عموم من إنما يثبت ضرورة إبهامه كالنكرة في موضع النفي فلا مشاركة تصح الاستعارة قوله وهاهنا فرق آخر حاصله أن الأول هو السابق على جميع ما عداه وهو بهذا المعنى لا يتعدد فعند إضافة الكل إليه يجب أن يكون مجازا للسابق على الغير مطلقا سواء كان جميع ما عداه أو بعضه كالمختلف ليجري فيه التعدد فتصح إضافة الكل الإفرادي إليه فعلى هذا يجب أن يكون من نكرة موصوفة إذ لو كانت موصولة وهي معرفة لكان كل لشمول الأجزاء بمعنى كل الرجال الذين يدخلون هذا الحصن أولا فلهم كذا فيجب أن يكون للمجموع نفل واحد وفي هذا الفرق نظر وهو أنه يقتضي في صورة الدخول فرادى أن يستحق النفل كل واحد منهم غير الأخير لدخوله تحت عموم هذا المجاز أعني السابق بالنسبة إلى المتخلف وليس كذلك لتصريحهم بأن النفل للأول خاصة ويمكن الجواب بأن قيد عده المسبوقية بالغير مراد فلا يصدق إلا على الأول خاصة ومما يجب التنبيه له أن أولا هاهنا ظرف بمعنى قبل وليس من أوصاف الداخلين فكان المراد من قولهم الأول اسم للفرد السابق أن الداخل أولا مثلا اسم لذلك

قوله فإن قال جميع من دخل هذا الحصن أولا اعلم أن المشروط له النفل في مسائل تقيد دخول الحصن بقيد الأولية إما أن يكون مذكورا بمجرد لفظ من أو

مع إضافة الكل أو الجميع إليه وعلى التقادير الثلاث إما أن يكون الداخل أولاً واحداً أو متعدداً معاً أو على سبيل التعاقب يصير تسعة فإن كان الداخل واحداً فقط فله كمال النفل في الصور الثلاث أما في من دخل وكل من دخل فظاهر وأما في جميع من دخل فلأن هذا التنفيل للتشجيع وإظهار الجلادة فلما استحقه الجماعة بالدخول أولاً قالوا حد أولى لأن الجلادة في ذلك أقوى وإن كان الداخل متعدداً فإن دخلوا معاً فلا شيء لهم في صورة من دخل ولكل واحد نفل تام في صورة كل من دخل وللمجموع نفل واحد في صورة جميع من دخل لأن لفظ جميع للإحاطة على صفة الاجتماع فالعشرة كشخص واحد سابق بالدخول على سائر الناس بخلاف كل فإن عمومته على سبيل الانفراد كما مر وإن دخلوا على سبيل التعاقب فالنفل للأول منهم في الصور الثلاث أما في من وكل فظاهر

وأما في الجميع فلأنه يجعل مستعار الكل لقيام الدليل على استحقاق الواحد وهو أن الجلادة في دخوله وحده أقوى فهو بالنفل أحري كذا ذكره فخر الإسلام واعترض عليه بأن في ذلك جمعا بين الحقيقة والمجاز لأنهم لو دخلوا معاً استحقوا النفل عملاً بعموم الجميع ولو دخلوا فرادى استحقه الأول منهم عملاً بمجازه كما إذا لم يدخل إلا واحد وأجيب بأنهم إن دخلوا معاً يحمل على الحقيقة وإن دخلوا فرادى أو دخل واحد فقط يحمل على المجاز

شرح التلويح على التوضيح ج: 1 ص: 110

ورده صاحب الكشف والمصنف بأن امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز إنما هو بالنظر إلى الإرادة دون الوقوع وهاهنا قد تحقق الجمع في الإرادة ليصح الحمل تارة على حقيقة الجمع وأخرى على مجازه كما يقال اقتل أسداً ويراد به سبع أو رجل شجاع حتى يعد ممثلاً بأيهما كان إذ لو أريد حقيقة الجمع لم يستحق الفرد ولو أريد مجاز لم يستحق الجمع نفلاً واحداً بل يستحق كل واحد نفلاً تاماً كما إذا صرح بلفظ كل فلدفع هذا الإشكال أورد المصنف كلاماً حاصله أن الجميع هاهنا ليس في معناه الحقيقي حتى يتوقف استحقاق النفل على صفة الاجتماع للقربة المانعة عن ذلك وهي أن هذا الكلام للتشجيع والتحريض على الدخول أولاً على ما ذكرنا وليس أيضاً مستعار المعنى كل من دخل أولاً حتى يستحق كل واحد كمال النفل عند الاجتماع لعدم القربة على ذلك بل هو مجاز عن السابق في الدخول واحداً كان أو جماعة فيكون للجماعة نفل واحد كما للواحد عملاً بعموم المجاز وهذا المعنى بعض معنى كل من دخل أولاً لأن معناه أن السابق يستحق النفل وأنه لو كان جماعة لكان لكل واحد من أحادها كمال النفل فصار جميع من دخل أولاً مستعار البعض معنى كل من دخل أولاً فإن قوله الكل الإفرادي يدل على أمرين معناه أن مدلوله مجموع الأمرين إذا ليس كل واحد منهما مدلولاً على حدة حتى يكون مشتركاً بينهما فإن قلت فالأمر الأول هو استحقاق السابق النفل واحداً كان أو جماعة من غير قيد عدم استحقاق كل واحد من الجماعة تمام النفل وهاهنا قد اعتبر ذلك مع هذا القيد فلا يكون المراد هو الأمر الأول قلت عدم استحقاق كل واحد تمام النفل ليس من جهة أنه معتبر في المعنى المجازي بل هو من جهة أنه لا دليل على الاستحقاق والحكم لا يثبت بدون الدليل فقوله لا يراد المعنى الحقيقي أي اعتبار وصف الاجتماع ولهذا لا يستحق الواحد ولا الأمر الثاني أي استحقاق كل

واحد تمام النفل عند الاجتماع ولهذا كان لمجموع الداخلين معا نفل واحد وقوله حتى لو دخل

جماعة تفرع على عدم إرادة المعنى الثاني واعلم أنهم لو حملوا الكلام على حقيقته وجعلوا استحقاق المفرد كمال النفل ثابتا بدلالة النص لكفى

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:111

قوله مسألة تحرير النزاع على ما صرح به في أصول الشافعية أنه إذا حكى الصحابي فعلا من أفعال النبي عليه السلام بلفظ ظاهره العموم مثل نهى عن بيع الغرر وقضى بالشفعة للجار هل يكون عاما أم لا فذهب بعضهم إلى عمومه لأن الظاهر من حال الصحابي العدل العارف باللغة أنه لا ينقل العموم إلا بعد علمه بتحقيقه وذهب الأكثرون إلى أنه لا يعم لأن الاحتجاج إنما هو بالمحكي لا الحكاية والعموم إنما هو في الحكاية لا المحكي ضرورة أن الواقع لا يكون إلا بصفة معينة والمصنف رحمه الله تعالى مثل ذلك بقول الصحابي صلى النبي {صلى الله عليه وسلم} داخل الكعبة ولا يخفى أنه لا يكون من محل النزاع إلا على تقدير عموم الفعل المثبت في الجهات والأزمان والصحيح أنه لا عموم له لأن الواقع إنما يكون بصفة معينة وفي زمان معين وغيره إنما يلحق به بدليل من دلالة نص أو قياس أو نحو ذلك ثم رد تمثيلهم لذلك بمثل قضى بالشفعة للجار بأنه ليس حكاية الفعل بل نقل الحديث بمعناه ولو سلم فلفظ الجار عام وفيه نظر أما أولا فلأن مدلول الكلام ليس إلا الإخبار عن النبي عليه السلام بأنه حكم بالشفعة للجار ولا معنى لحكاية الفعل إلا هذا وأما ثانيا فلأن عموم لفظ الجار لا يضر بالمقصود إذ ليس النزاع إلا فيما يكون حكاية الصحابي بلفظ عام وأما ثالثا فلأن جعله بمنزلة قول الصحابي قضى النبي عليه السلام بالشفعة لكل جار غير صحيح بعد تسليم كونه حكاية للفعل ضرورة أن الفعل أعني قضاءه بالشفعة إنما وقع في بعض الجيران بل في جار معين فإن قيل يجوز أن يقع حكمه بصيغة العموم بأن يقول مثلا الشفعة ثابتة للجار قلنا فحينئذ يكون نقل الحديث بالمعنى لا حكاية الفعل والتقدير بخلافه

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:112

قول اللفظ الذي ورد بعد سؤال أو حادثة يعني يكون له تعلق بذلك السؤال أو الحادثة وحينئذ ينحصر الأقسام الأربعة المذكورة لامتناع أن يكون اللفظ قطعيا في الابتداء لا يحتمل الجواب ونعني بغير المستقل ما لا يكون مفيدا بدون اعتبار السؤال أو الحادثة مثل نعم فإنها مقررة لما سبق من كلام موجب أو منفي استفهاما أو خبرا وبلى فإنها مختصة بإيجاب النفي السابق استفهاما أو خبرا فعلى هذا لا يصح بلى في جواب أكان لي عليك كذا ولا يكون نعم في جواب أليس لي عليك كذا إقرارا إلا أن المعتبر في أحكام الشرع هو العرف حتى يقام كل واحد منهما مقام الآخر فيكون إقرارا في جواب الإيجاب والنفي استفهاما أو خبرا

قوله حملا للزيادة على الإفادة يعني لو قال إن تغديت اليوم فكذا في جواب تعال تغد معي يجعل كلامه مبتدأ حتى يحنث بالتغدي في ذلك اليوم ذلك الغداء المدعو إليه أو غيره معه أو بدونه لأن في حملة على الابتداء اعتبار الزيادة الملفوظة الظاهرة وإلغاء الحال المبطنة وفي حملة على الجواب الأمر بالعكس ولا يخفى أن العمل بالحال دون العمل بالمقال والله أعلم بحقيقة الحال

قوله صدق ديانة لأنه نوى ما يحتمله اللفظ لا قضاء لأنه خلاف الظاهر مع أن فيه تخفيفا عليه

قوله إن العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب لأن التمسك إنما هو باللفظ وهو عام

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:113

وخصوص السبب لا ينافي عموم اللفظ ولا يقتضي اقتصاره عليه ولأنه قد اشتهر من الصحابة ومن بعدهم التمسك بالعمومات الواردة في حوادث وأسباب خاصة من غير قصر لها على تلك الأسباب فيكون إجماعا على أن العبرة لعموم اللفظ وذلك كآية الظهور نزلت في خولة امرأة أوس بن الصامت وآية اللعان في هلال بن أمية وآية السرقة في سرقة رداء صفوان أو في سرقة المجن وكقوله عليه السلام أيما إهاب دبع فقد طهر ورد في شاة ميمونة وقوله عليه السلام خلق الماء طهورا لا ينجسه إلا ما غير لونه أو طعمه أو ريحه ورد جوابا للسؤال عن بئر بضاعة فإن قيل لو كان عاما للسبب وغيره لجاز تخصيص السبب عنه بالاجتهاد لأن نسبة العام إلى جميع الأفراد على السوية ولما كان لنقل السبب فائدة ولما طابق الجواب السؤال لأنه عام والسؤال خاص

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:114

أجيب عن الأول بأنه يجوز أن يكون بعض أفراد العام يعلم دخوله تحت الإرادة قطعاً بحيث لا يحتمل التخصيص لدليل يدل عليه وعن الثاني بأن فائدة نقل السبب لا تنحصر في خصوص الحكم به بل قد يكون نفس معرفة أسباب نزول الآيات وورود الأحاديث ووجوه القصص فائدة وعن الثالث بأن معنى المطابقة هو الكشف عن السؤال وبيان حكمه وقد حصل مع الزيادة ولا نسلم وجوب المطابقة بمعنى المساواة في العموم والخصوص

قوله فصل ذكر المطلق والمقيد عقيب العام والخاص لمناسبتهما إياهما من جهة أن المطلق هو الشائع في جنسه بمعنى أنه حصة من الحقيقة محتملة الحصص كثيرة من غير شمول ولا تعيين والمقيد ما أخرج عن الشيعوع بوجه ما كركبة مؤمنة أخرجت عن شيعوع المؤمنة وغيرها وإن كانت شائعة في الرقبات المؤمنات وضبط الفصل أنه إذا أورد المطلق والمقيد لبيان الحكم فإما أن

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:115

يختلف الحكم أو يتحد فإن لم يكن أحد الحكمين موجبا لتقييد الآخر أجرى المطلق على إطلاقه والمقيد على تقييده مثل أطعم رجلا واكس رجلا عاريا وإن كان أحدهما موجبا لتقييد الآخر بالذات مثل أعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة أو بالواسطة مثل أعتق عني رقبة ولا تملكني رقبة كافرة فإن نفي تملك الكافرة يستلزم نفي إعتاقها عنه وهذا يوجب تقييد إيجاب الإعتاق عنه بالمؤمنة

حمل المطلق على المقيد فإن قلت معنى حمل المطلق على المقيد تقييده بذلك القيد وهذا لا يستقيم فيما ذكرتم من المثال لأن المقيد إنما قيد بالكافرة والمطلق إنما قيد بالمؤمنة قلت نعم معناه تقييد المطلق بذلك القيد لكن إن كان القيد موجبا فيإيجابه وإن كان منغيا فبنفيه وهاهنا قيد الكافرة منغيا فقيد إيجاب الإعتاق بنفي الكافرة وهو المؤمنة ونقل عن المصنف أن معنى حمل المطلق على المقيد تقييده بقيد ما سواء كان هو المذكور في المقيد أو غيره لأنه في مقابلة إجراء المطلق على إطلاقه ومعناه عدم تقييده بقيد ما بدليل أنهم أوردوا علينا الإشكال بتقييد الرقبة بالسلامة مع أن المذكور في المقيد هو المؤمنة لا السليمة وفيه نظر إذ لا يخفى أن الحمل على هذا المعنى بعيد وسيجيء أن إيراد الإشكال المذكور ليس باعتبار حمل المطلق على المقيد هذا إذا اختلف الحكم وإن اتحد فإما أن يكون منغيا أو مثبتا فإن كان منغيا فلا حمل مثل لا تعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة لإمكان الجمع بأن لا يعتق أصلا ولا يخفى أن هذا من العام مع الخاص لا المطلق مع المقيد وإن كان مثبتا فإما أن تختلف الحادثة أو تتحد فإن

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:116

اختلفت ككفارة اليمين والقتل فلا حمل خلافا للشافعي وإن اتحدت فإما أن يكون الإطلاق والتقييد في السبب ونحوه أو لا فإن كان فلا حمل كوجوب نصف الصاع في صدقة الفطر بسبب الرأس مطلقا في أحد الحديثين ومقيدا بالإسلام في الآخر وإلا يحمل المطلق على المقيد بالاتفاق كقراءة العامة فصيام ثلاثة أيام وقراءة ابن مسعود فصيام ثلاثة أيام متتابعات لإمتناع الجمع بينهما ضرورة أن المطلق يوجب أجزاء غير المتتابع لموافقة الأمور به والمقيد يوجب عدم أجزاء لمخالفة الأمور به وفي هذا المثال أشار إلى الجواب عما يقال إنكم حملتم المطلق وهو كفارة اليمين على المقيد وارد في حادثة أخرى وهي كفارة القتل والظهار حيث شرطتم التتابع في الصوم يعني إنما حملناه على مقيد وارد في هذه الحادثة وهو قراءة ابن مسعود فإنها مشهورة بمثلها يزداد على الكتاب بخلاف قراءة أبي رضي الله تعالى عنه فعدة من أيام أخر متتابعات في قضاء رمضان فإنها شاذة لا يزداد بمثلها على النص والشافعي إنما لم يشترط التتابع لأنه لا عمل عنده بالقراءة الغير المتواترة مشهورة كانت أو غير مشهورة فالمثال المتفق عليه قوله عليه السلام في حديث الأعرابي صم شهرين وروي شهرين متتابعين قوله إن المطلق ساكت احتج من ذهب إلى حمل المطلق على المقيد ولو عند اختلاف الحادثة أو جريان الإطلاق والتقييد في السبب بأن المطلق ساكت عن ذكر القيد والمقيد ناطق به فيكون أولى لأن السكوت عدم وجوبه القول بالموجب أي نعم يكون أولى عند التعارض كما إذا دخلا في الحكم واتحدت

الحادثة وهاهنا لا تعارض لإمكان العمل بهما للقطع بأن الشارع لو قال أوجبت في كفارة القتل إعتاق رقبة مؤمنة وفي كفارة اليمين إعتاق رقبة كيف كانت لم يكن الكلامان متعارضين
شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:117

قوله لأن التقييد فإن قلت الآية إنما تدل على أن السؤال والبحث عن القيود والأوصاف الغير المذكورة يوجب التغليظ والمساءة لا على أن تقييد المطلق يوجب ذلك قلت إذا كان البحث عن القيد والاشتغال به يوجب ذلك فالتقييد بالطريق الأولى على أن المفهوم من الآية أن موجب المساءة هو تلك القيود والأشياء المسئول عنها وقد يقال في وجه الاستدلال إن الوصف في المطلق مسكوت عنه والسؤال عن المسكوت عنه منهي بهذا النص ولا يخفى ضعفه بل الاستدلال بهذه الآية في هذا المطلوب ب قوله تعالى { فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون

قوله وقال ابن عباس رضي الله عنه هذا لا يقوم حجة على الخصم لأنه لا يجعل قول الصحابي حجة في الفروع فضلا عن الأصول
قوله وعامة الصحابة قال عمر رضي الله عنه أم المرأة مبهمة في كتاب الله تعالى فأبهموها أي خال تحريمها عن قيد الدخول الثابت في الرائب فأطلقوها وعليه انعقد إجماع من بعدهم كذا في التقويم وقد يجاب بأن الإجماع على عدم حمل المطلق على المقيد في صورة لا يكون إجماعا على الأصل الكلي لجواز أن يكون ذلك الدليل لاح لهم في هذه الصور
قوله ولأن أعمال الدليلين واجب ما أمكن وذلك في أجزاء المطلق على إطلاقه والمقيد على تقييده عند الإمكان إذ لو حمل المطلق على المقيد يلزم إبطال المطلق لأنه يدل على أجزاء المقيد وغير المقيد وفي الحمل على المقيد إبطال للأمر الثاني وبهذا ظهر فساد ما استدل به الشافعية من أن في حمل المطلق على المقيد جمعا بين الدليلين إذ العمل بالمقيد يستلزم العمل بالمطلق من غير عكس لحصول المطلق في ضمن ذلك المقيد فإن قيل حكم المقيد يفهم من المطلق فلو لم يحمل عليه يلزم إلغاء المقيد أوجب بأنه يفيد استحباب المقيد وفضله وأنه عزيمة والمطلق رخصة ونحو ذلك وبالجملة هو أولى من إبطال حكم الإطلاق

قوله والنفي في المقيس عليه يعني أن حمل المطلق على المقيد بالقياس فاسد أما أولا فلأن هذا القياس ليس تعدية للحكم الشرعي بل للعدم الأصلي وهو عدم أجزاء غير المقيد في صورة

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:118

التقييد لما سيحيء في فصل مفهوم المخالفة
وأما ثانيا فلأن فيه إبطالا لحكم شرعي ثابت بالنص المطلق وهو أجزاء غير المقيد كالكافرة مثلا

وأما ثالثا فلأن شرط القياس عدم النص على ثبوت الحكم في المقيس أو انتفائه وهاهنا المطلق نص دال على أجزاء المقيد وغيره من غير وجوب

أحدهما على التعيين فلا يجوز أن يثبت بالقياس أجزاء المقيد ولا عدم أجزاء غير المقيد لا يقال المطلق ساكت عن القيد غير متعرض له لا بالنفي ولا بالإثبات فيكون المحل في حق الوصف خالياً عن النص لأننا نقول ممنوع بل هو ناطق بالحكم في المحل سواء وجد القيد أو لم يوجد ومعنى قولهم أن المطلق غير متعرض للصفات لا بالنفي ولا بالإثبات أنه لا يدل على أحدهما بالتعيين هذا ولكن للخصم أن يقول إن المعدى هو وجوب القيد لا أجزاء المقيد ولا نسلم أن النص المطلق يدل على وجوب القيد بل على وجوب المطلق أعم من أن يكون في ضمن المقيد أو غيره وبهذا يندفع ما يقال إنه على تقدير صحة هذه التعدية لا يلزم عدم أجزاء غير المقيدة كالكافرة في كفارة اليمين لأن غاية الأمر أن يجمع فيه نصان مطلق ومقيد تقديراً ولا دلالة للمقيد على عدم الحكم عند عدم القيد فيجوز الكافرة بالنص المطلق والمؤمنة به وبالنص المقيد أيضاً ولا امتناع في اجتماع النص والقياس في حكم واحد على أننا نقول المذهب أنه إذا اجتمع المطلق والمقيد في حادثة واحدة في الحكم فالحمل واجب اتفاقاً كما مر

قوله لأن القيد يدل على الإثبات في المقيد والنفي في غيره فإن قلت هذا صريح في أن النفي أيضاً مدلول النص كالإثبات فيكون حكماً شرعياً ضرورة فيناقض ما تقدم من أنه لا دلالة في المقيد على نفي الكافرة أصلاً وأنه عدم أصلي لا حكم شرعي ولا يصح أن يكون من باب مجازاة الخصم بتسليم بعض مقدماته كما لا يخفى على الناظر في السياق والسياق قلت تسامح في العبارة والمقصود أنه لما ذكر القيد فهم أن عدم أجزاء الكافرة باق على العدم الأصلي شرح التلويح على التوضيح ج: 1 ص: 119
قوله ودلالة المطلق عليها أي على الأفراد ضمنية لأن القصد منه إلى نفس الحقيقة أو إلى حصة غير معينة محتملة لخصم كثيرة والمراد دلالاته على الأفراد على سبيل البديل دون الشمول لظهور أن قوله تعالى { فتحرير رقبة إنما يدل على وجوب إعتاق رقبة ما
شرح التلويح على التوضيح ج: 1 ص: 120

قوله لا يقال أنتم قيدتم الرقبة بالسلامة مورد الإشكال ليس حمل المطلق على المقيد بل إبطال حكم الإطلاق بالقياس وإنما أورده في المحصول جواباً عما قيل إن قوله أعتق رقبة يقتضي تمكن المكلف من إعتاق أي رقبة شاء من رقاب الدنيا فلو دل القياس على أنه لا يجزيه إلا المؤمنة لكان القياس دليلاً على زوال المكنة الثابتة بالنص فيكون القياس ناسخاً وأنه غير جائز
قوله فصل حكم المشترك التأمل في نفس الصيغة أو غيرها من الأدلة والأمارات ليترجح أحد معنييه أو معانيه ولما كان هنا مظنة أن يقال لم لا يجوز أن يحمل على كل واحد من المعنيين من غير توقف وتأمل فيما يحصل به ترجيح أحدهما أورد عقيب ذلك مسألة امتناع استعمال المشترك في معنييه أو معانيه وتحرير محل النزاع أنه هل يصح أن يراد بالمشترك في استعمال واحد كل واحد فمن معنييه أو معانيه بأن تتعلق النسبة بكل واحد منها لا بالمجموع من حيث هو المجموع بأن يقال رأيت العين ويراد بها الباصرة والجارية وغير ذلك وفي الدار الجون أي الأسود والأبيض وأقرأت هند أي حاضت وطهرت

ف قيل يجوز وقيل لا يجوز وقيل في النفي دون الإثبات وإليه مال صاحب الهداية في باب الوصية ولا يخفى أن محل الخلاف ما إذا أمكن الجمع كما ذكرنا من الأمثلة بخلاف صيغة أفعل على قصد الأمر والتهديد أو الوجوب والإباحة مثلا ثم اختلف القائلون بالجواز فقيل حقيقة وقيل مجاز وعن الشافعي رحمه الله تعالى أنه ظاهر في

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:121

المعنيين يجب الحمل عليهما عند التجرد عن القرائن ولا يحمل على أحدهما خاصة إلا بقريئة وهذا معنى عموم المشترك فالعام عنده قسمان قسم متفق الحقيقة وقسم مختلف الحقيقة واختلف القائلون بعدم الجواز فقيل لا يمكن للدليل القائم على امتناعه وهو الذي اختاره المصنف وقيل يصح لكنه ليس من اللغة ثم اختلفوا في الجمع مثل العيون فذهب الأكثرون إلى أن الخلاف فيه مبني على الخلاف في المفرد فإن جاز جاز وإلا فلا وقيل يجوز فيه وإن لم يجر في المفرد وذهب المصنف إلى أنه لا يستعمل في أكثر من معنى واحد لا حقيقة ولا مجازا أما حقيقة فلأنه يتوقف على كون اللفظ موضوعا لمجموع المعنيين ليكون استعماله فيه استعمالا في نفس الموضوع له فيكون حقيقة وليس كذلك لأنه لو كان موضوعا لمجموع المعنيين لما صح استعماله في أحد المعنيين على الانفراد حقيقة ضرورة أنه لا يكون نفس الموضوع له بل له جزء واللازم باطل بالاتفاق فإن منع الملازمة مستندا بأنه يجوز أن يكون موضوعا لكل واحد من المعنيين كما أنه

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:122

موضوع للمجموع فجوابه أن استعماله في المجموع حينئذ يكون استعمالا في أحد المعاني ولا نزاع في صحته فإن قيل لا نعي باستعماله في مجموع المعنيين حقيقة أنه يراد به المجموع من حيث هو المجموع حتى يلزم كونه موضوعا للمجموع بل معناه أنه يراد به كل واحد من المعنيين على أنه نفس المراد لا جزء من معنى ثالث هو المراد وحينئذ لا يلزم إلا كونه موضوعا لكل واحد من المعنيين والأمر كذلك فجوابه أنه إذا كان موضوعا لكل واحد من المعنيين فإما أن يكون موضوعا له بدون الآخر أي بشرط انفراده عن الآخر أو مطلقا أي مع قطع النظر عن انفراده عن الآخر أو اجتماعه معه إذ لا يجوز أن يكون موضوعا لكل واحد بشرط الآخر لما مر في بيان انتفاء وضعه للمجموع وعلى التقديرين يثبت المدعي إما على الأول فظاهر وإما على الثاني فلأن وضع اللفظ عبارة عن تخصيصه بالمعنى أي جعله بحيث يقتصر على ذلك المعنى لا يتجاوزه ولا يراد به غيره عند الاستعمال فدائما لا يمكن إلا اعتبار وضع واحد لأن اعتبار كل من الوضعين ينافي اعتبار الآخر ضرورة أن اعتبار وضعه لهذا المعنى يوجب إرادة هذا المعنى خاصة واعتبار وضعه للمعنى الآخر يوجب إرادته خاصة فلو اعتبر الوضعان في إطلاق واحد لزم كل واحد من المعنيين صفة الانفراد عن الآخر والاجتماع معه بحسب الإرادة بل يلزم أن

يكون كل منهما مرادا وغير مراد في حالة واحدة وهو باطل بالضرورة وإليه أشار بقوله ومن عرف سبب وقوع الاشتراك لا يخفى عليه امتناع استعماله أي اللفظ المشترك في المعنيين حقيقة في إطلاق واحد وذلك لأن سببه هو الوضع لكل واحد من المعنيين إما للابتلاء إن كان الواضع هو الله تعالى وإما لقصد الإبهام أو لغفلة من الوضع الأول أو لاختلاف الواضعين إن كان غيره والوضع هو تخصيص اللفظ بالمعنى فلو استعمل في المعنيين حقيقة لكان كل منهما نفس الموضوع له أي المعنى الذي خص به اللفظ وهو باطل ضرورة انتفاء التخصيص عند إرادة المعنى الآخر

وهذه مغالطة منشؤها اشتراك لفظ تخصيص الشيء بالشيء بين قصر المخصص على المخصص به كما يقال في ما زيد إلا قائم أنه لتخصيص زيد بالقيام وبين جعل المخصص منفردا من بين الأشياء بالحصول للمخصص به كما يقال في إياك نعبد معناه نخصك بالعبادة وفي ضمير الفصل أنه لتخصيص المسند إليه بالمسند وخصصت فلانا بالذكر أي ذكرته وحده وهذا هو المراد بتخصيص اللفظ بالمعنى أي تعيينه لذلك المعنى وجعله منفردا بذلك من بين الألفاظ وهذا لا يوجب أن يراد باللفظ إلا هذا المعنى فللخصم أن يختار أنه موضوع لكل واحد من المعنيين مطلقا أي من غير اشتراط انفراد أو اجتماع فيستعمل تارة في هذا الموضوع له خاصة من غير استعمال في الآخرة وتارة مع استعماله فيه والمعنى المستعمل فيه في الحالين نفس الموضوع له فيكون اللفظ حقيقة وأما إنه لا يستعمل في أكثر من معنى واحد مجازا فلأنه يلزم منه الجمع بين الحقيقة والمجاز وهو باطل لما سيأتي بيان اللزوم على ما نقل عن المصنف أنه لو أريد به المجموع وهو غير الموضوع له وكل واحد من المعنيين مراد وهو نفس الموضوع له يلزم إرادة المعنى الحقيقي والمجازي من اللفظ في إطلاق واحد وهذا معنى الجمع بين الحقيقة والمجاز وأورد عليه أنه إذا أريد به المجموع كان كل واحد من المعنيين داخلا في المراد لا نفس المراد ومثل هذا لا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز كالعام الموضوع للمجموع إذا أريد به المجموع ودخل تحته كل فرد وهو غير الموضوع له فأجاب بأن إرادة المجموع في المشترك ليست إلا إرادة كل واحد من المعنيين إذ

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:123

ليس هاهنا مجموع يراد باللفظ فيدخل فيه كل واحد من المعنيين بخلاف العام وفيه نظر لأنه إن كان هنا مجموع يراد باللفظ ويغايير كلا من المعنيين فقد تم الاعتراض وإن لم يكن لم يتحقق المعنى المجازي المراد فلم يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز إلا وجه أن يقال محل النزاع هو استعمال المشترك في المعنيين أو المعاني أو أكثر على أن يكون كل منهما مرادا باللفظ ومناطاً للحكم لا داخلا تحت معنى ثالث هو المراد والمناط واستعماله في المعنيين على هذا الوجه بطريق المجاز لا يتصور إلا بأن تكون بين المعنيين علاقة فيراد أحدهما على أنه نفس الموضوع له والآخر على أنه يناسب الموضوع له بعلاقة فهذا جمع بين الحقيقة والمجاز إذ لو أريد كل واحد على أنه نفس الموضوع له

كان اللفظ حقيقة لا مجازا والتقدير بخلافه ولو أريد كل واحد على أنه مناسب للموضوع له فلذلك إما أن يكون باستعمال اللفظ في معنى مجازي يتناولهما لكونهما من أفرادهِ وقد عرفت أنه ليس محل النزاع وأما باستعماله في كل منهما على أنه معنى مجازي بالاستقلال وسيجيء أن استعمال اللفظ في معنيين مجازيين باطل بالاتفاق فإن قيل لم لا يجوز أن يكون لزوم الجمع بين الحقيقة والمجاز بأن يستعمل في المجموع باعتبار إطلاق اسم البعض على الكل فيكون حقيقة كل واحد مجازا في المجموع من غير اعتبار الوضع الثالث والعلاقة قلنا سيجيء أن إطلاق اسم البعض على الكل مشروط بلزوم واتصال بينهما كما بين الرقبة والشخص بخلاف إطلاق الواحد على الاثنين وإطلاق الأرض على مجموع السماء والأرض فإنه لا قائل بصحته على أنه حينئذ يعود الاعتراض السابق على ما نقل عن المصنف

قوله لكان هذا الكلام في غاية الركافة لأن إيجاب الاقتداء إنما هو بالحمل والتحريض على ما صدر عن المقتدى به إذ لا إيجاب اقتداء في مثل فلان يصلي فاقروا القرآن وفيه نظر لأن ركافة الكلام وعدم إيجاب الاقتداء عند اختلاف معاني الأفعال المذكورة إنما يلزم إذا لم يكن بينهما

شرح التلويح على التوضيح ج: 1 ص: 124
أمر مشترك هو المقصود بالإيجاب للقطع بأنه لا ركافة في مثل قولنا إن السلطان قد أطلق زيدا أو الأمير قد خلع عليه فخدموه وعظموه أيها الرعايا فكذا المراد هاهنا أن الله تعالى يرحم النبي ويوصل إليه من الخير ما يليق بعظمته وكبريائه والملائكة يعظمونه بما في وسعهم فأتوا أيها المؤمنون بما يليق بحالكم من الدعاء له والثناء عليه فكان كلاما حسنا
قوله ولما بينوا يعني أن ذكر اختلاف المسند إليه عند بيان اختلاف المعنى حيث قالوا الصلاة من الله رحمة ومن الملائكة استغفار ومن الناس دعاء يشعر بأن معنى الصلاة في نفسه واحد يختلف باختلاف الموصوف ولا يدل على أنها موضوعة لمعان مختلفة بأوضاع متعددة ليلزم الاشتراك
قوله هذا جواب حسن نعم لو لم يتعرض فيه لإيجاب اتحاد معنى الصلاة في الآية بل اكتفى بمنع اشتراك لفظ الصلاة بين المعاني المذكورة وتجوز أن يراد به في الكل معناه الحقيقي أو المجاز

قوله إذ يمكن أن يراد بالسجود الانقياد في الجميع فيه بحث لأنه أريد بالانقياد امتثال أوامر التكليف ونواهيها على ما هو الظاهر من كلامه فهو لا يصح في غير المكلفين وإن أريد امتثال حكم التكوين والتسخير أو مطلق الإطاعة أعم من هذا وذاك فشموله لجميع الناس ظاهر فلا بد أن يكون في كثير من الناس بمعنى آخر يخصهم كوضع الجبهة أو امتثال التكليف فالأظهر في الجواب عن الآية ما ذكره القوم من أنها على حذف الفعل أي ويسجد كثير من الناس على أن المراد بالسجود الأول الانقياد والخضوع وقد دل على شموله جميع الناس ذكر من في الأرض وبالثاني سجود الطاعة والعبادة وهو غير شامل لجميع الناس

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:125
قوله وأيضا لا يبعد هذا أيضا بعيد لأن حقيقة السجود وضع الجبهة لا وضع الرأس حتى لو وضع الرأس من جانب القفا لم يكن ساجدا ولو سلم فإثبات حقيقة الرأس في كثير من المذكورات كالسماويات مثلا من الشمس والقمر وغيرهما مشكل ولو سلم ففي مثل هذا الأمر الخفي لا يناسب أن يقال ألم تر قوله ولا يحكم باستحالته فيه أيضا نظر لأن الحكم باستحالته من الجمادات ليس باعتبار أن ليس ذلك في قدرة الله تعالى بل باعتبار أن ليس لها وجوه ولا جباه كما يحكم عليها باستحالة المشي بالأرجل والبطش بالأيدي والنظر بالأعين بخلاف التسبيح فإنه ألفاظ وحروف لا يمتنع صدورها عن الجمادات بإيجاد القدرة الإلهية كما روي عن الحضا والجذع وكذا شهادة الأعضاء

والجوارح
قوله مع أن محكم التنزيل ناطق بهذا ينبغي أن يكون إشارة إلى شهادة الأعضاء والجوارح لا إلى حقيقة التسبيح فإن أكثر المفسرين على أنه مؤول بالدلالة على الألوهية والوحدانية ونحو ذلك فكيف يكون محكما اللهم إلا أن يراد بالمحكم المتضح المعنى وما ذكر من أن لا تفقهون

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:126

غير مناسب للمعنى المذكور وإنما يناسب حقيقة التسبيح فممنوع لأن معناه أن المشركين لا يفقهون هذه الدلالة ولا يعرفونها لإخلالهم بالنظر الصحيح والاستدلال الصادق بل الأنسب لحقيقة التسبيح لا تسمعون قوله التقسيم الثاني من التقسيمات الأربعة هو تقسيم اللفظ باعتبار استعماله في المعنى فاللفظ المستعمل استعمالا صحيحا جاريا على القانون إما حقيقة أو مجازا لأنه إن استعمل فيما وضع له فحقيقة وإن استعمل في غيره فإن كان لعلاقة بينه وبين الموضوع له فمجاز وإلا فمرتجل وهو أيضا من قسم الحقيقة لأن الاستعمال الصحيح في الغير بلا علاقة وضع جديد فيكون اللفظ مستعملا فيما وضع له فيكون حقيقة وإنما جعله من قسم المستعمل في غير ما وضع له نظرا إلى الوضع الأول فإنه أولى بالاعتبار فإن قيل فالمستعمل في غير ما وضع له في الجملة لا ينحصر في المجاز والمرتجل بل قد يكون منقولا قلنا نعم إلا أنه لما كان حقيقة من جهة مجازا من جهة لوجود العلاقة وكان ذلك يفتقر إلى زيادة تفصيل وبيان آخر حكمه فإن قيل الاستعمال لا لعلاقة لا يوجب عدم العلاقة فالمرتجل يجوز أن يكون مجازا في المعنى الثاني من جهة الوضع الأول قلنا لما تعسر الاطلاع على أن الناقل هل اعتبر العلاقة أم لا اعتبروا الأمر الظاهر وهو وجود العلاقة وعدمها فجعلوا الأول منقولا والثاني مرتجلا فلزم في المرتجل عدم العلاقة وفي المنقول وجودها لكن لا لصحة الاستعمال بل لألوية هذا الاسم بالتعيين لهذا المعنى ثم قيد الاستعمال لا بد منه في تعريف الحقيقة والمجاز إذ لا يتصف اللفظ بهما قبل الاستعمال بخلاف المرتجل فإنه يكفي فيه مجرد النقل والتعيين وقيدنا الاستعمال بالصحيح احترازا على الغلط مثل استعمال لفظ الأرض في السماء من غير قصد إلى وضع جديد والمراد بوضع اللفظ تعيينه للمعنى بحيث يدل عليه من غير قرينة أي يكون العلم بالتعيين كافيا في ذلك فإن كان ذلك التعيين من جهة واضع اللغة فوضع لغوي وإلا

فإن كان من الشارع فوضع شرعي وإلا فإن كان من قوم مخصوص كأهل الصناعات من العلماء وغيرهم فوضع عرفي خاص ويسمى اصطلاحاً وإلا فوضع عرفي عام وقد غلب العرف عند الإطلاق على العرف العام فالمعتبر في الحقيقة هو الوضع بشيء من الأوضاع المذكورة وفي المجاز عدم الوضع في الجملة ولا يشترط في الحقيقة أن تكون موضوعة لذلك المعنى في جميع الأوضاع ولا في المجاز أن لا يكون موضوعاً لمعناه في شيء من الأوضاع فإن اتفق في الحقيقة لن تكون موضوعة للمعنى بجميع الأوضاع الأربعة فهي حقيقة على الإطلاق وإلا فهي حقيقة مقيدة بالجهة التي كان بها الوضع وإن كان مجازاً بجهة أخرى كالصلاة في الدعاء حقيقة لغة مجاز شرعاً وكذا المجاز قد يكون مطلقاً بأن يكون مستعملاً فيما هو غير الموضوع له بجميع الأوضاع وقد يكون مقيداً بالجهة التي بها كان غير موضوع له كلفظ الصلاة في الأركان المخصوصة مجاز لغة حقيقة شرعاً فاللفظ الواحد بالنسبة إلى المعنى الواحد قد يكون حقيقة ومجازاً لكن من جهتين كلفظ الصلاة على ما ذكرنا بل ومن جهة واحدة أيضاً لكن باعتبارين كلفظ الدابة في الفرس من جهة اللغة على ما سيجيء ثم إطلاق الحقيقة والمجاز على نفس المعنى أو على إطلاق اللفظ على المعنى واستعماله فيه شائع في عبارة العلماء مع ما بين اللفظ والمعنى من الملابس الظاهرة فيكون مجازاً لا خطأ وحمله على خطأ العوام من خطأ الخواص

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:127

فإن قيل لا بد في التعريفين من تقييد الوضع باصطلاح به التخاطب احترازاً عن انتقاضهما جمعا ومنعاً فإن لفظ الصلاة في الشرع مجاز في الدعاء مع أنه مستعمل في الموضوع له في الجملة وحقيقة في الأركان المخصوصة مع أنه مستعمل في غير الموضوع له في الجملة بل لفظ الدابة في الفرس من حيث إنه من أفراد ذوات الأربع مجاز لغة مع كونه مستعملاً فيما هو من أفراد الموضوع له ومن حيث إنه من أفراد ما يدب على الأرض حقيقة لغة مع كونه مستعملاً في غير ما وضع له في الجملة أعني العرف العام قلنا قيد الحثية مأخوذ في تعريف الأمور التي تختلف باختلاف الاعتبارات إلا أنه كثيراً ما يحذف من اللفظ لوضوحه خصوصاً عند تعليق الحكم بالوصف المشعر بالحثية فالمراد أن الحقيقة لفظ مستعمل فيما وضع له من حيث إنه الموضوع له والمجاز لفظ مستعمل في غير ما وضع له من حيث إنه غير الموضوع له وحينئذ لا انتقاض لأن استعمال لفظ الصلاة في الدعاء شرعاً لا يكون من حيث إنه موضوع له ولا في الأركان المخصوصة من حيث إنها غير الموضوع له وكذا استعمال لفظ الدابة في الفرس في اللغة لا يكون مجازاً إلا إذا استعمل فيه من حيث إنه فرد من أفراد ذوات الأربع خاصة وهو بهذا الاعتبار غير الموضوع له ضرورة أن اللفظ لم يوضع في اللغة لذوات الأربع بخصوصها ولا يكون حقيقة إلا إذا استعمل فيه من حيث إنه من أفراد ما يدب على الأرض وهو نفس الموضوع له لغة فإن قيل تعريف المجاز شامل للكناية فلا بد من اشتراط قرينة مانعة عن إرادة الموضوع له احترازاً عنها قلنا سيجيء أن الكناية

مستعملة في المعنى الموضوع له لكن لا لذاته بل لينتقل منه إلى ملزومه وإن الاستعمال في غير الموضوع له ينافي إرادة الموضوع له

وأما الكناية باصطلاح الأصول فإن استعملت في الموضوع له فحقيقة وإلا فمجاز فلا إشكال فإن قيل المجاز بالزيادة أو النقصان خارج عن الحدك قوله تعالى { ليس كمثل شيء } وأسأل القرية قلنا لفظ المجازفة يقال عليه وعلى ما نحن بصده بطريق الاشتراك أو التشابه على ما ذكر في المفتاح والتعريف المذكور إنما هو للمجاز الذي هو صفة اللفظ باعتبار استعماله في المعنى لا للمجاز بالزيادة أو النقصان الذي هو صفة الإعراب أو صفة اللفظ باعتبار تغير حكم إعرابه لا يقال اللفظ الزائد مستعمل لا لمعنى فيكون مستعملاً في غير ما وضع له ضرورة أنه إنما وضع للاستعمال في معنى لأننا نقول لا نسلم أنه مستعمل لا لمعنى بل غير مستعمل لمعنى والفرق ظاهر واضح على أن الاستعمال لا لمعنى لا يستلزم الاستعمال في معنى غير الموضوع له بل ينافيه وهو ظاهر والتحقيق أن معنى استعمال اللفظ في الموضوع له أو في غير طلب دلالة عليه وإرادته منه فمجرد الذكر لا يكون استعمالاً ولو سلم فلا يصح هاهنا لاشتراط العلاقة بين المعنيين ولا في عبارة فخر الإسلام لاعتباره إرادة معنى غير الموضوع فكيف في عبارة من جمع بين الأمرين قوله وأما المنقول لما كان التقسيم المشهور وهو أن اللفظ إذا تعدد مفهومه فإن لم يتخلل

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:128

بينهما نقل فهو المشترك وإن تخلل فإن لم يكن النقل لمناسبة فمرتجل وإن كان فإن هجر المعنى الأول فمنقول وإلا ففي الأول حقيقة وفي الثاني مجاز موهماً أن كلا من المنقول والمرتجل قسم مقابل للحقيقة والمجاز دفع ذلك بيان أن المرتجل في المعنى الثاني حقيقة والمنقول فيه حقيقة من جهة مجاز من جهة والتقسيم المشهور مبني على تمايز الأقسام بالحيثية والاعتبار دون الحقيقة والذات فالمنقول ما غلب في غير الموضوع له بحيث يفهم بلا قرينة مع وجود العلاقة بينه وبين الموضوع له وينسب إلى الناقل لأن وصف المنقولية إنما حصل من جهته فيقال منقول شرعي

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:129

وعرفي واصطلاحى فالمعنى الثاني إن لم يكن من أفراد المعنى الأول فاللفظ حقيقة في المعنى الأول مجاز في المعنى الثاني من جهة الوضع الأول ومجاز في المعنى الأول حقيقة في المعنى الثاني من جهة الوضع الثاني كالصلاة حقيقة في الدعاء مجاز في الأركان المخصوصة لغة وبالعكس شرعاً وينسب حقيقته ومجازه إلى ما يكون المعنى المستعمل فيه موضوعاً له أو غير موضوع له باعتباره وباعتبار انقسام كل من وضعه إلى لغوي وشرعي وعرفي واصطلاحى ينقسم ستة عشر قسماً حاصله من ضرب الأربعة في الأربعة إلا

أن بعض الأقسام مما لا تحقق له في الوجود كالمقول اللغوي من معنى عرفي أو اصطلاحي مثلا وغير ذلك بل اللغة أصل والنقل طارئ عليه حتى لا يقال منقول لغوي وإن كان المعنى الثاني من أفراد المعنى الأول كالدابة لذي الأربع خاصة وهي في الأصل لما يدب على الأرض فإطلاق اللفظ ما هو من أفراد المعنى الثاني أعني المقيد إن كان باعتبار أنه من أفراد المعنى الأول أعني المطلق فاللفظ حقيقة من جهة الوضع الأول مجاز من جهة الوضع الثاني وإن كان باعتبار أنه من أفراد المعنى الثاني حقيقة من جهة الوضع الثاني مجاز من جهة الوضع الأول مثلا لفظ الدابة في الفرس إن كان من حيث إنه من أفراد ما يدب على الأرض فحقيقة لغة مجاز عرفا وإن كان من حيث إنه من أفراد ذوات الأربع فمجاز لغة حقيقة عرفا لأن اللفظ لم يوضع في اللغة للمقيد بخصوصه ولا في العرف للمطلق بإطلاقه فلفظ الدابة في الفرس بحسب اللغة حقيقة باعتبار مجاز باعتبار وكذا بحسب العرف ولما كان هاهنا مظنة سؤال وهو أن اعتبار المعنى الأول وملاحظته في نقل اللفظ إلى المعنى الثاني إن كان لصحة إطلاق المنقول على أفراد المعنى الأول أعني المنقول عنه كالحقيقة يعتبر مفهومها ليصح إطلاقها على كل ما يوجد فيه ذلك المفهوم لزم صحة إطلاق المنقول على كل ما يوجد فيه المعنى الأول لوجود المصحح وإن كان لصحة إطلاقه على أفراد المعنى الثاني

أعني المنقول إليه كالمجاز يعتبر معناه الأول أعني الحقيقي لتعرف العلاقة بينه وبين المعنى الثاني أعني المجازي فيصح إطلاقه على أفراد المعنى الثاني هو لازم المعنى الأول أي ملايس له بنوع علاقة لأن صحة إطلاق اللفظ على المعنى إنما يكون لو وضعه له أو لما هو ملايس له بنوع علاقة فهو مستغن عنه لأنه مجرد الوضع والتعيين للمعنى الثاني كاف في ذلك وأيضا يلزم صحة إطلاق المنقول على كل ما يوجد فيه المعنى الأول لوجود المصحح كما يصح إطلاق المجاز على كل ما توجد فيه العلاقة بينه وبين المعنى الأول أجاب بأنه قد ظهر مما سبق من أن المنقول قد هجر معناه الأول بحيث لا يطلق على أفراد من حيث هي كذلك وأنه قد صار موضوعا للمعنى الثاني بمنزلة الموضوعات المبتدأة التي ليس فيها اعتبار معنى سابق إن اعتبار المعنى الأول فيه ليس لصحة إطلاقه على أفراد المعنى الأول ولا لصحة إطلاقه على أفراد المعنى الثاني ليلزم ما ذكرتم بل لأولوية هذا اللفظ من بين الألفاظ بالتعيين لذلك المعنى الثاني فإن وضع لفظ الدابة لذوات الأربع أولى وأنسب من وضع الجدار لها لوجود معنى الدبيب فيها فالتناسب مرعي في وضع بعض الألفاظ ولا يلزم صحة إطلاقه حقيقة على كل ما يوجد فيه ذلك التناسب وهذا معنى عدم جريان القياس في اللغة وهذا البحث مما أورده صاحب المفتاح في وجه تسمية الحقيقة والمجاز شرح التلويح على التوضيح ج: 1 ص: 130

قوله ثم كل واحد من الحقيقة والمجاز يعني أن الصريح والكناية أيضا من أقسام الحقيقة والمجاز وليست الأربعة أقساما متباينة أما عند علماء الأصول فلأن الصريح ما انكشف المراد منه في نفسه أي بالنظر إلى كونه لفظا

مستعملا والكناية ما استتر المراد منه في نفسه سواء كان المراد فيهما معنى حقيقة أو معنى مجازيا واحترز بقوله في نفسه عن استتار المراد في الصريح بواسطة غرابة اللفظ أو ذهول السامع عن الوضع أو عن القرينة أو نحو ذلك وعن انكشاف المراد في الكناية بواسطة التفسير والبيان فمثل المفسر والمحكم داخل في الصريح ومثل المشكل والمجمل في الكناية لما عرفت من أن هذه أقسام متميزة بالحيثيات والاعتبارات دون الحقيقة والذات وما يقال من أن المراد الاستتار والانكشاف بحسب الاستعمال بأن يستعملوه قاصدين الاستتار وإن كان واضحا في اللغة والانكشاف وإن كان خفيا في اللغة احترازا عن أمثال ذلك فلا يخفى ما فيه من التكلف وأما عند علماء البيان فلأن الكناية لفظ قصد بمعناه معنى ثان ملزوم له أي لفظ استعمل في معناه الموضوع له لكن لا يتعلق به الإثبات والنفي ويرجع إليه الصدق والكذب بل لينتقل منه إلى ملزومه فيكون هو مناط الإثبات والنفي ومرجع الصدق والكذب كما يقال فلان طويل النجاد قصدا بطول النجاد إلى طول القامة فيصح الكلام وإن لم يكن له نجاد قط بل وإن استحال المعنى الحقيقي كما في قوله تعالى { والسماوات مطويات بيمينه } وقوله تعالى { الرحمن على العرش استوى } وأمثال ذلك فإن هذه كلها كنايات عند المحققين من غير لزوم كذب لأن استعمال اللفظ في معناه الحقيقي وطلب دلالة عليه إنما هو لقصد الانتقال منه إلى ملزومه وحينئذ لا حاجة إلى ما قيل إن الكناية مستعملة في المعنى الثاني لكن مع جواز إرادة المعنى الأول ولو في محل آخر وباستعمال آخر بخلاف المجاز فإنه من حيث إنه مجاز مشروط

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:131

بقرينة مانعة عن إرادة الموضوع له وميل صاحب الكشف إلى أنه يشترط في الكناية إمكان المعنى الحقيقي لأنه ذكر في قوله تعالى { ولا ينظر إليهم يوم القيامة أنه مجاز عن الإهانة والسخط وإن النظر إلى فلان بمعنى الاعتداء به والإحسان إليه كناية إذا أسند إلى من يجوز عليه النظر ومجاز إذا أسند إلى من لا يجوز عليه النظر وبالجملة كون الكناية من قبيل الحقيقة صريح في المفتاح وغيره فإن قيل قد ذكر في المفتاح أن الكلمة المستعملة إما أن يراد معناها وحده أو غير معناها وحده أو معناها وغير معناها والأول الحقيقة في المفرد والثاني المجاز في المفرد والثالث الكناية وهذا مشعر بكون الكناية قسيما للحقيقة والمجاز مابيناهما قلنا أراد بالحقيقة هاهنا الصريح منها بقرينة جعلها في مقابلة الكناية وتصريحه عقيب ذلك بأن الحقيقة والكناية يشتركان في كونهما

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:132

حقيقتين ويفترقان بالتصريح وعدمه لا يقال فإذا أريد بالكلمة معناها وغير معناها معا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز إذ لا معنى له لا إرادة المعنى الحقيقي والمجازي معا لأننا نقول الممتنع إنما هو إرادتهما بالذات وفي الكناية إنما أريد المعنى الحقيقي للانتقال منه إلى المعنى المجازي وهذا بخلاف المجاز فإنه مستعمل في غير ما وضع له على أنه مراد به قصدا وبالذات إذ لا معنى لاستعمال اللفظ في غير معناه لينتقل منه إلى معناه فينافي إرادة

الموضوع له لأن إرادته حينئذ لا تكون للانتقال إلى المعنى المجازي الداخل تحت الإرادة قصداً من غير تبعية لكونه مقصوداً بالذات فيلزم إرادة المعنى الحقيقي والمجازي معاً بالذات وهو ممتنع وبهذا يندفع ما يقال لو كان الاستعمال في غير ما وضع له منافياً لإرادة الموضوع له لامتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز لكان استعماله فيما وضع له أيضاً منافياً لإرادة غير الموضوع له لذلك

قوله ثم كل من الحقيقة والمجاز يريد أن لفظ الحقيقة والمجاز مقول على النوعين بالاشتراك وربما يقيدان في المفرد باللغويين وفي الجملة بالعقليين أو الحكميين وميل المصنف إلى أنهما من صفات الكلام كما هو اصطلاح الأكثرين دون الإسناد ولذا وصف النسبة بالحقيقة والمجازية دون الحقيقة والمجاز إلا أن اتصاف الكلام بهما إنما هو باعتبار الإسناد فهذا اعتبر في التقسيم النسبة فصار الحاصل أن الحقيقة العقلية جملة أسند فيها الفعل إلى ما هو فاعل عند المتكلم كقول لمؤمن أنبت الله البقل والمجاز العقلي جملة أسند فيها الفعل إلى غير ما هو فاعل عند المتكلم لملازمة بين الفعل وذلك الغير نحو أنبت الربيع البقل لما بين الإنبات والربيع من الملازمة لكونه زماناً له وأراد بالفعل المصطلح وما في معناه من المصادر والصفات وبالفاعل عند المتكلم ما يريد إفهام المخاطب أنه فاعل عنده بمعنى أن الفعل حاصل له وهو موصوف به سواء قام به في الخارج كضرب أو لاكمات وسواء صدر عنه باختياره أو لا سواء كان فاعلاً عند المتكلم في نفس الأمر أو لا فيدخل في تعريف الحقيقة ما يطابق الواقع والاعتقاد جميعاً أو لا يطابق شيئاً منهما أو يطابق أحدهما فقط فلو قال الفاعل عند العقل لخرج ما يطابق الاعتقاد فقط مثل قول الدهري أنبت الربيع البقل اللهم إلا أن يقال المراد عقل المتكلم أو السامع وقد

شرح التلويح على التوضيح ج: 1 ص: 133

احترز به عن الفاعل في اللفظ فإن المنسوب إليه في المجاز العقلي أيضاً فاعل في اللفظ ولو أراد بالفاعل عند المتكلم ما يكون الفعل حاصله في اعتقاد المتكلم بحسب التحقيق لخروج الأقوال الكاذبة التي لا تطابق الواقع ولا الاعتقاد مثل قول القائل جاء زيد مع علمه بأنه لم يجرى لأنه لم يوصف بالمجيء لا في الواقع ولا عند المتكلم بحسب التحقيق لكن بحسب ما يفهم من ظاهر كلامه فصار الحاصل أن الفاعل عند المتكلم عبارة عما يكون الفعل حاصله عند المتكلم في الظاهر فيشمل نحو ضرب عمرو على لفظ المبني للمفعول لأن المضروبية صفة عمرو فهو فاعل ثم الضمير في غيره راجع إلى الفاعل عند المتكلم بالمعنى المذكور فيدخل في تعريف المجاز مثل أفعم السيل على لفظ المبني للمفعول لأن فاعله الوادي لا السيل ومثل هو في عيشة راضية لأن الفاعل إنما هو صاحب العيشة ويخرج مثل قول الدهري والأقوال الكاذبة لأن الفعل فيها منسوب إلى نفس الفاعل عند المتكلم في الظاهر لا إلى غيره فلا يحتاج إلى قيد التأويل ويكون قوله الملازمة احترازاً عن مثل أنبت الخريف البقل فإنه ليس بحقيقة وهو ظاهر ولا مجاز لأن الغير لا بد أن يكون من

ملايسات الفعل

قوله فصل قد سبق أنه لا بد في المجاز من العلاقة وهو اتصال المعنى المستعمل فيه بالمعنى الموضوع له والعمدة فيها الاستقراء وبرتقي ما ذكره القوم إلى خمسة وعشرين وضبطه ابن الحاجب في خمسة الشكل والوصف والكون عليه والأول إليه والمجاورة وأراد بالمجاورة ما يعم كون أحدهما في الآخر بالجزئية أو الحلول وكونهما في محل وكونهما متلازمين في الوجود أو العقل أو الخيال وغير ذلك والمصنف في تسعة الكون والأول والاستعداد والمقابلة والجزئية والحلول والسببية والشرطية والوصفية لأن المعنى الحقيقي إما أن يكون حاصلًا بالفعل للمعنى المجازي في بعض الأزمان خاصة أو لا فعلى الأول إن تقدم ذلك الزمان على زمان تعلق الحكم بالمعنى المجازي فهو للكون عليه

وإن تأخر فهو الأول إليه إذ لو كان حاصلًا في ذلك الزمان أو في جميع الأزمنة لم يكن مجازًا بل حقيقة وعلى الثاني إن كان حاصلًا له بالقوة فهو الاستعداد وإلا فإن لم يكن بينهما لزوم واتصال في العقل بوجه ما فلا علاقة وإن كان فإما أن يكون لزومًا في

شرح التلويح على التوضيح ج: 1 ص: 134

مجرد الذهن وهو المقابلة أو منضمًا إلى الخارج وحينئذ إن كان أحدهما جزءًا للآخر فهو الجزئية والكلية وإلا فإن كان اللازم صفة للملزوم فهو الوصفية أعني المشابهة وإلا فاللزوم إما أن يكون أحدهما حاصلًا في الآخر وهو الحالية والمحلية أو سببا له وهو السببية والمسببية أو شرطًا له وهو الشرطية ولا يخفى أن هذا أيضا ضبط وتقسيم عرفي لا حصر وتقسيم عقلي ولو جعلناه دائرة بين النفي والإثبات بأنه إذا لم يكن اللازم صفة للملزوم فإن كان أحدهما حاصلًا في الآخر فهو الحلول وإلا فإن كان سببا له فهو السببية وإلا فهو الشرطية ورد المنع على الأخير وستسمع في أثناء الكلام ما على التقسيم من الأبحاث

قوله إذا أطلقت لفظًا على المسمى مدلول اللفظ من حيث يقصد باللفظ يسمى معنى ومن حيث يحصل منه مفهوماً ومن حيث وضع له اسم مسمى إلا أن المعنى قد يخص بنفس المفهوم دون الأفراد والمسمى يعمهما فيقال لكل من زيد وعمرو وبكر مسمى الرجل ولا يقال إنه معناه فلذا قال على مسمى ولم يقل على معنى وأورده بلفظ التنكير لئلا يتوهم أن المراد مسمى ذلك اللفظ فلا يتناول المجاز مع أنه المقصود بالنظر قوله في بعض الأزمان اعلم أن المعنى المجازي باعتبار ما كان حصول المعنى الحقيقي

شرح التلويح على التوضيح ج: 1 ص: 135

للمسمى المجازي في الزمان السابق على حال اعتبار الحكم أي زمان وقوع النسبة وفي المجاز باعتبار ما يتوهم إليه حصوله له في الزمان اللاحق وبمعنى

فيهما حصوله له في زمان اعتبار الحكم وإلا لكان المسمى من أفراد الموضوع له فيكون اللفظ فيه حقيقة لا مجازا والتقدير بخلافه ويلزم من هذا امتناع حصوله له في جميع الأزمان وهو ظاهر ولا يمتنع حصوله له في حال الحكم أي زمان إيقاع النسبة والتكلم بالجملة للقطع بأن الاسم في مثل قتلت قتيلًا وعصرت خمرا مجازا وإن صار المسمى في زمان الأخبار قتيلًا وخمرا حقيقة وكذا في مثل وأتوا اليتامى أموالهم وقت البلوغ هو مجاز وإن كانوا يتامى حقيقة حال التكلم بالأمر بخلاف قولنا لا تشرب العصير إذا صار خمرا وأكرم الرجل الذي خلفه أبوه يتيما فإنه حقيقة لكونه خمرا عند المصير ويتيما عند التخليف فلذا قيد حصول المعنى الحقيقي للمسمى ببعض الأزمان يعني البعض خاصة ثم قيد ذلك البعض في الشرح بكونه مغايرا للزمان الذي وضع اللفظ للحصول فيه أي كان بناء الكلام ووضعه على حصول المعنى الحقيقي للمسمى في ذلك الزمان وشرح هذا الكلام على ما نقل عن المصنف أن المجاز باعتبار ما كان أو ما يؤول إليه إن كان في الاسم فالمراد باللفظ نفس الجملة وبالزمان زمان وقوع النسبة والمعنى أن وضع الجملة ودلالاتها على أن يكون المعنى الحقيقي حاصلًا للمسمى في حالة تعلق الحكم به ففي مثل وأتوا اليتامى أموالهم وأعصر خمرا وضع الكلام على أن تكون حقيقة اليتيم خاصة لهم وقت إيتاء الأموال إياهم وحقيقة الخمر حاصلة له حال العصر فلو حصل المعنى الحقيقي في هذه الحالة كما هو مقتضى وضع الكلام ولم يكن اللفظ مجازا بل حقيقة فيجب أن يكون الحصول في زمان سابق ليكون مجازا باعتبار ما كان أو لاحق ليكون مجازا باعتبار ما يتوول وإن كان في الفعل فالمراد باللفظ نفس الفعل وبالزمان ما يدل عليه الفعل بهيئته فإذا قلنا يكتب زيد مجازا عن كتب زيد باعتبار ما

كان فمعنى حصول المعنى الحقيقي للمسمى أن معنى جوهر الحروف وهو الحدث حاصل للمسمى في زمان سابق على الزمان الذي هو مدلول الفعل أعني الحال أو الاستقبال إذ لو كان حاصلًا له في ذلك الزمان لكان الفعل حقيقة لا مجازا وإذا قلنا كتب زيد مجازا عن يكتب باعتبار ما يتوول فمعنى حصول المعنى الحقيقي للمسمى أن الحدث حاصل له في زمان لاحق متأخر عن الزمان الماضي الذي يدل عليه الفعل بهيئته إذ لو كان حاصلًا له في الزمان الماضي لكان الفعل حقيقة لا مجازا فالزمان الذي يحصل فيه المعنى الحقيقي وللمسمى في صورتين مغاير للزمان الذي وضع لفظ الفعل لحصول الحدث فيه هذا خلاصة كلامه ولا يخفى ما فيه فإنه أراد المعنى الحقيقي في الاسم نفس الموضوع له وفي

شرح التلويح على التوضيح ج: 1 ص: 136

الفعل جزأه أعني الحدث وبالمسمى الاسم ما أطلق عليه اللفظ من المدلول المجازي وفي الفعل الفاعل إذ هو الذي يحصل له الحدث في زمان سابق أو لاحق مع أنه ليس المسمى الذي أطلق عليه المجاز الذي هو لفظ الفعل وإنما المدلول المجازي هو الحدث المقارن بزمان سابق أو لاحق ولا معنى لحصول الحدث له في حال دون حال والأحسن أن يقال التعبير على الماضي بالمضارع وعكسه من باب الاستعارة على تشبيهه غير الحاصل في تحقيق وقوعه وتشبيهه الماضي بالحاضر في كونه نصب العين واجب المشاهدة ثم استعارة لفظ

أحدهما للآخر ثم في كلامه نظر من وجهين الأول أن حصول المعنى الحقيقي للمسمى في زمان اعتبار الحكم بل في جميع الأزمنة لا يوجب كونه حقيقة لجواز أن لا يكون إطلاق اللفظ من جهة كونه من أفراد الموضوع له كما في إطلاق الدابة على الفرس مجازاً مع دوام كونه مما يدب على الأرض الثاني أن الحصول بالفعل ليس بلازم في المجاز باعتبار ما يتول بل يكفي توهم الحصول كما في عصرت خمراً فأريقت في الحال فإنه مجاز باعتبار ما يتول مع عدم حصول حقيقة الخمر للمسمى بالفعل أصلاً
شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:137

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:138
قوله فلا بد وأن تريد معنى لازماً لأن مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم إلى اللازم والمراد كون المعنى الوضعي بحيث ينتقل منه الذهن إلى المعنى المجازي في الجملة ولا يشترط اللزوم بمعنى امتناع الانفكاك في التصور كالبصير يطلق على الأعمى مع أنه لا يلزم من تصور البصير تصور الأعمى بل بالعكس لكن قد ينتقل الذهن منه إلى الأعمى باعتبار المقابلة وكذا عن الغائط إلى الفضلات باعتبار المجاورة ففي الأول لزوم ذهني محض وفي الثاني مع الخارجي والتحقيق أن العلاقة في إطلاق اسم أحد المتقابلين على الآخر ليس هو اللزوم الذهني للاتفاق على امتناع إطلاق الأب على الابن بل هو من قبيل الاستعارة بتنزيل التقابل منزلة التناسب بواسطة تلميح أو تهكم كما في إطلاق الشجاع على الجبان أو تفاؤل كما في إطلاق البصير على الأعمى أو مشاكلة

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:140
كما في إطلاق السيئة على جزاء السيئة وما أشبه ذلك قوله أو خارجاً عنه معناه أو يكون كل واحد منهما خارجاً عن الآخر إذ لو حمل على ظاهره وهو أن يكون أحدهما خارجاً عن الآخر لم يناف كون أحدهما جزءاً للآخر ولم يقابله ضرورة أنه إذا كان أحدهما جزءاً للآخر كان أحدهما وهو الكل خارجاً عن الآخر وهو الجزء
قوله أو يكون صفته أي اللازم صفة الملزوم وهو عطف على قوله إما أن لا يكون اللازم صفة للملزوم وهذا النوع من المجاز يسمى استعارة فإن قلت قد جعل أنواع العلاقات متقابلة متباينة حتى اشترط في الاستعارة مثلاً أن لا يكون أحد المعنيين جزءاً للآخر وفي المجاز باعتبار السببية ونحوها أن لا يكون وصفاً له إلى غير ذلك مما يشعر به التقسيم وأنت خير بأنه لا امتناع

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:141

في اجتماع العلاقات بعضها مع بعض مثلاً إطلاق المشفر على شفة الإنسان يجوز أن يكون استعارة على قصد التشبيه في الغلط وأن يكون مجازاً مرسلًا من إطلاق الكل على الجزء أعني المقيد على المطلق وهو أكثر من أن يحصى قلت كأنه قصد تمايز الأقسام بحسب الاعتبار وأراد أنه إما أن يعتبر كون أحدهما جزءاً للآخر أو وصفاً له إلى غير ذلك فإن قلت فالاستعارة تكون باعتبار

جامع داخل في الطرفين أو شكل لهما فكيف حصر الجامع في الوصفية قلت
أراد أن اللازم وهو ما حصل له الجامع وصف للملزوم أعني المعنى الحقيقي
وهذا لا ينافي كون الجامع جزءاً من الطرفين أو شكلاً لهما فإن قيل فاللازم
أعني المعنى المجازي الذي أطلق عليه اللفظ في مثل رأيت في الحمام أسداً
هو زيد الشجاع مثلاً وهو ليس بوصف الملزوم أعني الأسد الحقيقي فالجواب
أن المراد بالأسد لازمه الذي هو الشجاع وهو وصف له وإنما وقع الإطلاق على
زيد باعتبار أنه من أفراد الشجاع كما إذا قلت رأيت شجاعاً وهائناً بحث وهو أن
اللازم استعمل فيه لفظ الأسد مجازاً إن كان هو الإنسان الشجاع فظاهر أنه
ليس بوصف للملزوم أعني الأسد وإن كان هو الشجاع مطلقاً أعم من الإنسان
والأسد وغيرهما فظاهر أنه ليس بمشبه بالأسد وإنما المشبه هو الإنسان
الشجاع خاصة فحينئذ لا يكون المجاز باعتبار إطلاق اسم المشبه به وأيضاً لا
يصح أن المعنى الحقيقي لا يحصل للمعنى المجازي أصلاً ضرورة أن معنى
الأسد حاصل لذات لها الشجاعة في الجملة وتحقيق هذه المباحث يطلب من
شرحنا للتلخيص

قوله وإذا عرفت يريد أن بعض أنواع العلاقة بين الشئيين مما يصح المجاز من
الجانبين وبعضها من جانب واحد وذلك لأن مبنى المجاز على الانتقال من
الملزوم إلى اللازم وقد عرفت أن معنى اللزوم هائناً الانتقال في الجملة لا
امتناع الانفكاك فالملزوم أصل ومتبوع من جهة أن منه الانتقال واللازم فرع
وتابع من جهة أن إليه الانتقال فإن كان اتصال الشئيين بحيث يكون كل منهما
أصلاً من وجه فرعاً من وجه جاز استعمال اسم كل منهما في الآخر مجازاً وإلا
جاز استعمال اسم الأصل في الفرع دون العكس فالعلة أصل من جهة احتياج
المعلول إليه وابتناؤه عليه والمعلول المقصود أصل من جهة كونه بمنزلة العلة
الغائية

والغاية وإن كانت معلولة للفاعل متأخرة عنه في الخارج إلا أنها في الذهن علة
لفاعليته متقدمة عليها ولهذا قالوا الأحكام علل مآلية والأسباب علل آلية وذلك
لأن احتياج الناس بالذات إنما هو إلى الأحكام دون الأسباب وإنما قال كالعلة مع
المعلول دون السبب مع المسبب كما في بيان أنواع العلاقة لأن من السبب ما
هو سبب محض ليس في معنى العلة والمسبب لا يطلق عليه مجازاً كما
سيجيء والكل أصل ينتنى عليه الجزء في الحصول من اللفظ بمعنى أنه إنما
يفهم من اسم الكل بواسطة أن فهم الكل موقوف على فهمه وهذا معنى
قولهم التضمن تابع للمطابقة والتبعية بهذا المعنى لا تنافي كون فهم الجزء
سابقاً على فهم الكل والجزء أصل باعتبار احتياج الكل إليه في الوجود والتعقل
وفي هذا تسليم ما منعه في صدر الكتاب من اطراد تعريف الأصل بالمحتاج
إليه فإن قلت لما كان فهم الجزء سابقاً على فهم

شرح التلويح على التوضيح ج: 1 ص: 142

الكل لم يكن الانتقال من الكل إلى الجزء بل بالعكس فلا يكون الكل ملزوماً
والجزء لازماً على ما مر من التفسير قلت ليس معنى الانتقال من الملزوم إلى

اللازم أن يكون تصور اللازم متأخرا عنه في الوجود ألبتة بل أن يكون اللازم بحيث يحصل عند حصول الملزوم في الذهن في الجملة وهذا المعنى في الجزء متحقق بصفة الدوام والوجوب فإن قيل احتياج الكل إلى الجزء ضروري مطرد والمجموع الذي يكون اليد أو الرجل جزءا منه لا يتحقق بدونهما ضرورة انتفاء الكل بانتفاء الجزء فما معنى اشتراط جواز إطلاق الجزء على الكل بأن يستلزم الجزء للكل كالرقبة والرأس فإن الإنسان لا يوجد بدونهما بخلاف اليد والرجل قلنا هذا مبني على العرف حيث يقال للشخص الذي قطعت يده أو رجله وذلك الشخص بعينه لا غيره فاعتبر الجزء الذي لا يبقى الإنسان موجودا بدونه

وأما إطلاق العين على الرقيب فإنما هو من جهة أن الإنسان بوصف كونه رقبيا لا يوجد بدون إطلاق اللسان على الترجمان فإن قيل معنى استلزام الجزء الكل يقتضي كون الجزء ملزوما والكل لازما وعدم وجدان الإنسان بدون الرأس أو الرقبة إنما يدل على أن الجزء لازم والكل ملزوم إذ الملزم هو الذي لا يوجد بدون اللازم قلنا ذكر المصنف أنا لا نريد بالمستلزم واللازم مصطلح أهل الجدل بل مصطلح أهل الحكمة والبيان وهم يعنون بالمستلزم المستتبع واللازم ما يتبعه فالحكماء يجعلون خواص الماهية لوازمها لا ملزوماتها مع أنها لا توجد بدون الماهية والماهية قد توجد بدونها وعلماء البيان يجعلون مبني المجاز على الانتقال من الملزوم إلى اللازم ومبني الكناية على الانتقال من اللازم إلى الملزوم ويعنون باللازم ما هو بمنزلة التابع والرديف فكل من الرقبة والرأس ملزوم وأصل يفتقر إليه الإنسان ويتبعه في الوجود

وفي كون ما ذكر مصطلح أهل الحكمة نظر فإنهم يقسمون الخاصة إلى لازمة وغير لازمة وإنما يطلقون اللوازم على ما يكون مقتضى الماهية ويمتنع انفكاكه عنها لا يقال كل ملزوم فهو محتاج إلى لازمه فيكون اللازم أصلا له وملزوما بمعنى كونه محتاجا إليه ويلزم منه جريان الأصالة والتبعية في جميع أقسام المجاز ضرورة أنه مبني على الانتقال من الملزوم إلى اللازم لأننا نقول إنما يلزم ذلك لو أريد باللازم ما يمتنع انفكاكه عن الشيء حتى يحتج الشيء إليه وقد عرفت أنه ليس بمراد

قوله والمراد بالحلول المتعارف عند الحكماء في حلول الشيء في الشيء اختصاصه بحيث يصير الأول ناعتا والثاني منعوتا كحلول العرض في الجوهر والصورة في المادة فأشار المصنف إلى أنا لا نعني بالحال والمحل هذا المعنى بل معنى الحلول حصول الشيء في الشيء سواء كان حصول العرض في الجوهر أو الصورة في المادة أو الجسم في المكان أو غير ذلك كحصول الرحمة في الجنة

قوله واعلم أن الاتصالات يعني كما يجوز المجاز في الأسماء اللغوية إذا وجدت العلاقات المذكورة بين معانيها فكذلك يجوز في الأسماء الشرعية إذا وجد بين معانيها نوع من العلاقات المذكورة بحسب الشرع بأن يكون تصرفان شرعيان يشتركان في وصف لازم بين أو يكون معنى أحدهما سببا لمعنى الآخر وذلك لما سيجيء من أن المعبر في المجاز وجود العلاقة ولا يشترط

السماع في أفراد المجازات فيجوز المجاز سواء كان وجود العلاقة بحسب اللغة أو الشرع وسواء كان الكلام خيرا أو إنشاء في التمثيل بالاتصال في المعنى المشروع وبالسببية إشارة إلى ما ذكره فخر الإسلام رحمه الله تعالى وغيره من ضبط أنواع العلاقات بأنها اتصال صورة كما بين السماء والمطر أو معنى كما بين الأسد والرجل الشجاع فإنهما لا يتصلان من جهة الذات والصورة بل من جهة الاشتراك في معنى الشجاعة وعبر عن علاقة المشابهة بالاتصال في معنى المشروع كيف شرع لأن المشابهة اتفاق في الكيفية والصفة قوله فإن الهبة وضعت لملك الرقبة يعني أنها عقد موضوع في الشرع لأجل حصول ملك الرقبة

قوله حتى لو كانت أمة تثبت الهبة فيتفرع عليها أحكام الهبة لا أحكام النكاح ويشترط في انعقاد النكاح بلفظ الهبة أن يطلب الزوج منها الهبة إذ لو طلب منها التمكين من الوطاء فقالت وهبت نفسي منك وقبل الزوج لا يكون نكاحا وأما النية فلا حاجة إليها لأن المحل متعين لهذا المجاز لنبوه عن قبول الحقيقة بخلاف الطلاق بألفاظ العتق فإنه يحتاج إلى النية لصلاحيه المحل للوصف بالحقيقة

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:144

قوله إلى غير ذلك أي منضما إلى مصالح آخر غير ما ذكر مثل وجوب النفقة والمهر وحرمة المصاهرة وجريان التوارث وتحصين الدين ولفظ النكاح والتزويج واف بالدلالة على هذه المصالح لكونه منبئا عن الضم والاتحاد بينهما في القيام بمصالح المعيشة وعن الازدواج والتلفيق على وجه الاتحاد كزوجي الخف ومصراعي الباب

قوله ولا يجب أي لا يجب في الأعلام رعاية المعنى اللغوي حتى يلزم في لفظ النكاح والتزويج رعاية الخلو عن معنى الملك فيمتنع جعلهما علمين للعقد الموضوع في الشرع لملك المتعة ولقائل أن يقول خلو معناه عن معنى الملك هو أنه لا دلالة فيهما على الملك وليس المراد أنهما يدلان على عدم الملك فعلى تقدير وجوب رعاية المعنى اللغوي لا يلزم إلا أن يكون معنى الازدواج والتلفيق معتبرا في هذا العقد وهذا لا ينافي اعتبار المعنى في الوضع الثاني ويمكن الجواب بأن معناه التلفيق والازدواج سواء كان مع الملك أو بدونه وهذا المعنى مما لم يعتبر في العقد المخصوص بل اعتبر الملك قطعا وفيه نظر بل الجواب أنه لا يجب في الأعلام رعاية المعنى اللغوي بحيث يكون هو بعينه المعنى العلمي بل يجوز أن يعتبر فيه زيادة خصوص لا توجد في المعنى اللغوي

قوله وكذا ينعقد بلفظ البيع لأنه مثل الهبة في إثبات ملك الرقبة ويزيد عليها بلزوم العوض

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:145

فيكون أنسب بالنكاح ولا ينعقد بلفظ الإجارة لأنها لتمليك المنفعة وهي لا تكون سببا لملك المتعة بحال وكذا الإباحة والإحلال والتمتع لأنها لا توجب الملك حتى أن من أباح طعاما لغيره فهو إنما يبتلعه على ملك المبيح وكذا الوصية لأنها لا

توجب الملك بنفسها بل توجب الخلافة مضافة إلى ما بعد الموت والهبة توجب إضافة الملك لكن لضعف السبب باعتبار تعريه عن العوض يتأخر الملك إلى أن يتقوى بالقبض ولا يبقى ذلك الضعف إذا استعملت في النكاح لأن العوض يجب بنفسه فيصير بمنزلة الهبة عين في يد الموهوب له فتوجب الملك بنفسها واعلم أن ما ذكره المصنف من الاتصال بين حكمي الهبة والنكاح يكون أحدهما سببا للآخر كاف في المجاز ولا حاجة إلى ما اعتبره فخر الإسلام رحمه الله تعالى من الاتصال بين السببين أيضا أعني ألفاظ التملك وألفاظ النكاح بأن كلا منهما يوجب ملك المتعة لكن أحدهما بواسطة والآخر بغير واسطة

قوله فإن قال تفرع وتمثيل لصحة إطلاق المسبب على السبب إذا كان السبب علة لمشروعة للحكم والمسبب حكما مقصودا منه بمنزلة الغائية وإنما وضع المسألة في عبد منكر لأنه لو قال إن ملكت هذا العبد أو اشتريته يعتق النصف الآخر في فصل الملك أيضا لأن الاجتماع صفة مرغوبة فيعتبر في غير المعين ويلغو في المعين لأنه يعرف بالإشارة إليه قوله وهذا بناء يعني أن قوله إن ملكت أو اشتريت عبدا في معنى أن اتصف بكوني مالكا أو مشتريا لمجموع عبد واسم الفاعل ونحوه من الصفات المشتقة حقيقة حال قيام معنى المشتق منه بالموصوف كالضارب لمن هو في صدد الضرب مجاز بعد انقضائه وزواله عن الموصوف كالضارب لمن صدر عنه الضرب وانقضى وقيل بل حقيقة وقيل إن كان الفعل مما لا يمكن بقاءه كالمتحرك والمتكلم ونحو ذلك فحقيقة وإلا فمجاز وأما قبل قيام المعنى به كالضارب لمن لم يضرب ولا

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:146

يضرب في الحال لكنه سيضرب فمجاز اتفاقا فإذا زال ملكه للنصف الأول عند قيام ملك النصف الثاني لم يكن مالكا للعبد الذي هو اسم للمجموع وكذا لم يكن مشتريا لغة على الأصح إلا أنه غلب في المعنى المجازي أعني من قام به الشراء حالا أو ماضيا فصار حقيقة عرفية قوله صدق ديانة أي لو استفتى المفتي يجيبه على وفق ما نوى لا قضاء أي لو رفع إلى القاضي يحكم عليه بموجب كلامه ولا يلتفت إلى ما نوى لمكان التهمة لا لعدم جواز المجاز

قوله بناء على الأصل الذي نحن فيه وهو أن السبب إذا كان سببا محضا يصح إطلاقه على المسبب ولا يصح إطلاق المسبب عليه قوله فإن العتق أي هذا التصرف الذي هو الإعتاق موضوع في الشرع لغرض إزالة ملك الرقبة فلا يكون هذا منافيا لما سيجيء من أن الإعتاق إثبات القوة لا إزالة الملك فإن قيل فالمعتبر في المجاز هو السببية والمسببية بين المعنى الحقيقي والمجازي ليكون إطلاقا لاسم السبب على

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:147

المسبب مثلا وهاهنا ليس كذلك قلنا قد يقام الغرض من المعنى الحقيقي مقامه ويجعله كأنه نفس الموضوع له فيستعمل اللفظ الموضوع لأجل هذا الغرض في مسببه مجازا كالبيع والهبة الموضوعين لغرض إثبات ملك الرقبة في إثبات ملك المتعة قوله لأنها أي الاستعارة لا تصح بكل وصف للقطع بامتناع استعارة السماء للأرض مع اشتراكهما في الوجود والحدوث وغير ذلك بل لا بد من وصف مشهور له زيادة اختصاص بالمستعار منه وهذا غير متحقق بين الطلاق والعتاق لأنهما لفظان منقولان عن المعنى اللغوي الواجب رعايته عند استعارة الألفاظ المنقولة والمعنى اللغوي للطلاق منبئ عن إزالة الحبس ورفع القيد يقال أطلقت المسجون خليته وأطلقت البعير عن عقاله والأسير عن إسناده فنقل إلى رفع قيد النكاح فإن المرأة به قد صارت محبوسة بحق الزوج مقيدة شرعا لا يحل لها الخروج والبروز بلا إذن والمعنى اللغوي للعتاق منبئ عن القوة والغلبة يقال عتق الفرخ إذا قوي وطار عن وكره وعتاق الطير كواسيها جمع عتيق لزيادة قوة فيها فنقل في الشرع إلى إثبات القوة المخصوصة من المالكية والولاية والشهادة ونحو ذلك فلا تشابه بين المعنيين في الوجه الذي شرعا عليه فإن قيل لو كان معنى الإعتاق إثبات القوة المخصوصة لما صح إسناده إلى المالك في مثل أعتق فلان عبده إذ ليس في وسعه إثبات تلك القوة بل مجرد إزالة الملك فجوابه من وجهين الأول أنه مجاز في الإسناد حيث أسند الفعل إلى السبب البعيد كما في قوله تعالى { ينزع عنهما لباسهما فإن الملك سبب فاعلي لإزالة الملك وهي سبب لإثبات القوة لا يقال لم يصدر

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:148

من المالك سبب غير هذا اللفظ الموضوع في الشرع لإنشاء العتق لأننا نقول هو ثابت بطريق الاقتضاء لأن الإنشاءات الشرعية غير معزولة بالكلية عن المعاني الإخبارية فلا بد من صدور إزالة الملك عن المتكلم قبل التكلم تصحيحا لكلامه على ما سيحيى في فصل الاقتضاء والثاني أنه مجاز في المسند حيث أطلق الإعتاق الموضوع لإثبات القوة على سببه الذي هو إزالة الملك وكلا الوجهين ضعيف إذ لا يفهم من الإعتاق لغة وعرفا وشرعا إلا إزالة الملك والتخليص عن الرق ولا يصح إسناده حقيقة إلا إلى المالك وما ذكره من معنى إثبات القوة إنما يعرفه الأفراد من الفقهاء فكون اللفظ منقولا إليه لا إلى إزالة الملك ممنوع لا بد من إثباته بنقل أو سماع لأنه العمدة في إثبات وضع الألفاظ وكون إثبات القوة أنسب بماخذ الاشتقاق لا يصلح دليلا على ذلك الجواز أن ينقل اللفظ إلى معنى غيره أنسب بالمعنى الحقيقي منه على أن نسلم أن الإعتاق منقول بل هو حقيقة لغوية لم يطرأ عليهما نقل شرعي قوله يرد عليه قد يجاب عن هذا الإيراد بأن العتق تصرف شرعي معناه إثبات القوة المخصوصة على ما مر فلا بد له من لفظ يدل على هذا المعنى حقيقة أو مجازا ليحصل العتق شرعا واستعارة الطلاق لإزالة الملك ليست استعارة لهذا المعنى فلا يوجب ثبوته شرعا بخلاف ما إذا قال أزلت عنك الملك أو رفعت عنك قيد الرق فإنه مجاز عن إثبات القوة بطريق إطلاق اسم السبب على المسبب كما كان الإعتاق في مثل أعتق فلان عبده مجازا عن إزالة الملك بطريق إطلاق اسم المسبب على السبب ولا مساع لذلك فيما نحن فيه لأنه إذا

شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح الإسلامية

مكتبة مشكاة

جعل الطلاق مستعارة لإزالة

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:149
الملك فليس هناك لفظ يجعل مجازا عن إثبات العتق فليتأمل ويمكن دفعه بأن
العتق يثبت بدلالة الالتزام لكونه لازما للمعنى المجازي الذي هو إزالة الملك
قوله لا للفظ الإعتاق على حذف المضاف أي لا لمفهوم لفظ الإعتاق فليتأمل

قوله فالجواب يعني لا يجوز استعارة إزالة القيد لإزالة الملك لأنه يجب في
الاستعارة أن يكون المستعار منه أقوى في وجه الشبه كالأسد في الشجاعة
وأن يكون المستعار له لازما له كالشجاع للأسد وكلا الشرطين منتف هاهنا
وللخصم أن يمنع ذلك بناء على أن في إزالة الملك يبقى نوع تعلق هو حق
الولاء وأن المراد باللزوم هاهنا الانتقال في الجملة لا امتناع الانفكاك ثم لقائل
أن يقول لو سلم الامتناع إطلاق الطلاق على إزالة الملك بطريق الاستعارة أو
بطريق إطلاق اسم المسبب على السبب لكن لم لا يجوز إطلاقه عليه بطريق
إطلاق المقيد وهو إزالة قيد مخصوص على المطلق وهو إزالة مطلق القيد
والملك كإطلاق المشفر على شفة الإنسان والذوق على الإدراك باللمس
ونحوه

قوله فإن الاستعارة لا تجري إلا من طرف واحد لامتناع كون كل من الطرفين
أقوى من الآخر في وجه الشبه وفوات المبالغة في التشبيه عند تساوي
الطرفين ولقائل أن يقول قد تكون الاستعارة مبنية على التشابه كاستعارة
الصبح بغرة الفرس وبالعكس وتحصل المبالغة بإطلاق اسم أحد المتشابهين
على الآخر وجعله هو هو وكون المشبه به أقوى في وجه الشبه إنما يشترط
في بعض أقسام التشبيه على ما تقرر في علم البيان
شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:150

قوله وكذا إجارة الحر يعني لو قال بعث نفسي منك شهرا بدرهم لعمل كذا
ينعقد إجارة ولو ترك واحدا من القيود يفسد العقد ولو قال بعث عبدي أو داري
منك بكذا فإن لم يذكر المدة ينعقد بيعا لإمكان العمل بالحقيقة مع تعذر شرط
المجاز وهو بيان المدة وإن ذكر المدة فإن لم يسم جنس العمل فلا رواية فيه
وإن سماه مثل بعث عبدي منك شهرا بعشرة لعمل كذا ينعقد إجارة لأن إطلاق
البيع على الإجارة متعارف عند أهل المدينة فيجوز عند غيرهم إذا اتفق
المتعاقدان عليه كذا في الأسرار وقيل ينعقد صحيحا بحمل المدة على تأجيل
الثن أو بيعا فاسدا عملا بالحقيقة القاصرة

قوله ولا يلزم أي لا يرد علينا عدم صحة الإجارة بلفظ البيع المضاف إلى
المنفعة مثل بعث منك منافع هذا العبد شهرا بكذا لعمل كذا ولا يلزمنا هذا
إشكالا وإلا فعدم الصحة لازم قطعاً

قوله ثم اعلم أن في الأمثلة المذكورة يريد أن ما ذكروا من إطلاق اسم السبب
على المسبب إنما يصح في البيع والملك لأن الملك مسبب عنه ثابت به ولا

يصح في غيره لأنه ليس البيع والهبة سببين لملك المتعة الثابت بالنكاح لاختصاصه بثبوت ملك الطلاق والإيلاء والظهار لا الإعتاق سببا لإزالة الملك الثابت بالطلاق لاختصاصها بقبول الرجعة أو بينونة لا تحمل الملك بالنكاح إلا بعد التحليل ولا البيع سببا لملك المنفعة الثابت بالإجارة لاختصاصه بالخلود عن ملك الرقبة واسم السبب إنما يطلق مجازا على ما هو مسبب عنه فالحق أن هذه الإطلاقات من قبيل الاستعارة وهي إطلاق اسم أحد المتباينين على الآخر لاشتراكهما في لازم مشهور هو في أحدهما أقوى وأعرف كإطلاق اسم الأسد على الرجل الشجاع فهنا معنى النكاح مباين لمعنى الهبة والبيع لكنهما يشتركان في إثبات الملك وهو في البيع أقوى وكذا الطلاق والعناق أمران متباينان يشتركان في إزالة الملك وهي في العتق أقوى وكذا الإجارة والبيع عقدان مخصوصان متباينان يشتركان في إثبات ملك المنفعة وإباحتها وهو في البيع أقوى فاستعير اسم أحدهما للآخر ولم يجز العكس لما عرفت من أن الاستعارة إنما تجري من طرف واحد لثلاث ففوت المبالغة المطلوبة من الاستعارة فإن قيل قد سبق أن الاستعارة هي إطلاق اللفظ على اللازم الخارجي الذي هو صفة للملزوم فكيف يكون مباينا قلنا ليس الاستعارة في الإطلاق على اللازم بل على المباين لإرادة اللازم كإطلاق الأسد على الإنسان لكونه شجاعا وإطلاق الهبة على النكاح لكونه مثبتا للملك والمثبت للملك لازم خارجي صفة للهبة كذا نقل عن المصنف وقد يجاب عن أصل اعتراض بأن لا نسلم أنه يجب في المجاز باعتبار السببية أن يكون المعنى الحقيقي سببا للمعنى المجازي بعينه بل

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:151

بجنسه حتى يراد بالغيث جنس النبات سواء حصل بالمطر أو غيره فعلى هذا لو قال إن اشتريت عبدا فهو حر وأراد الملك فملكه هبة أو إرثا يعتق وعلى ما ذكره المصنف لا يعتق وهذا الاعتراض مما أورد صاحب الكشف وأجاب بأن ملك المتعة عبارة عن ملك الانتفاع والوطء وهو لا يختلف في ملك النكاح واليمين لكن تغاير الأحكام لتغايرهما صفة لا ذاتا فإنه يثبت في باب النكاح مقصودا وفي ملك اليمين تبعا ونحن إنما اعتبرنا اللفظ لإثبات ملك المتعة في المحل فيثبت على حسب ما يحتمله المحل فإذا جعلنا لفظ الهبة مجازا أثبتنا به ملك المتعة قصدا لا تبعا فتثبت فيه أحكام النكاح لا أحكام ملك اليمين وأعلم أنه إذا وجد بين المعنيين نوعان من العلاقة فلك أن تعتبر أيهما شئت ويتنوع المجاز بحسب ذلك مثلا إطلاق المشفر على شفة الإنسان إن كان باعتبار تشبيهها به في الغلظ فاستعارة وإن كان باعتبار استعمال المقيد في المطلق فمجاز مرسل نص عليه الشيخ عبد القاهر رحمه الله قوله وأعلم أنه قد يعتبر يعني أن المعتبر في المجاز وجود العلاقة المعلوم اعتبار نوعها في استعمالات العرب ولا يشترط اعتبارها بشخصها حتى يلزم في أحاد المجازات أن تنقل بأعيانها عن أهل اللغة وذلك لإجماعهم على أن اختراع الاستعارات الغربية البديعة التي لم تسمع بأعيانها من

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:152

أهل اللغة هو من طرق البلاغة وشعبها التي بها ترتفع طبقة الكلام فلو لم يصح لما كان كذلك ولهذا لم يدونوا المجازات تدوينهم الحقائق وتمسك المخالف بأنه لو جاز التجوز بمجرد وجود العلاقة لجاز إطلاق نخلة لطويل غير إنسان للمشابهة وشبكة للصيد للمجاورة والأب للابن للسببية والابن للأب للمسببية واللازم باطل اتفاقا وأجيب بمنع الملازمة فإن العلاقة مقتضية للصحة والتخلف عن المقتضى ليس بقادح لجواز أن يكون لمانع مخصوص فإن عدم المانع ليس جزءا من المقتضى وذهب المصنف إلى أنه لم تجز استعارة نخلة لطول غير إنسان لانتفاء شرط الاستعارة وهو المشابهة في أخص الأوصاف أي فيما له مزيد اختصاص بالمشبه به كالشجاعة للأسد فإن قيل الطول للنخلة كذلك وإلا لما جاز استعارتها لإنسان طويل قلنا لعل الجامع ليس مجرد الطول بل مع فروع وأغصان في أعاليها وطراوة وتمايل فيها قوله مسألة لا خلاف في أن المجاز خلف عن الحقيقة أي فرع لها بمعنى أن الحقيقة هي الأصل الراجح المقدر في الاعتبار وإنما الخلاف في جهة الخلفية فعندهما هي الحكم حتى يشترط في المجاز إمكان المعنى الحقيقي لهذا اللفظ وعنده التكلم حتى يكفي صحة اللفظ من حيث العربية سواء صح معناه أو لا فقول القائل هذا ابني لعبد معروف النسب مجاز اتفاقا إن كان أصغر منه سنا وإن كان أكبر منه فعنده مجاز يثبت به العتق لصحة اللفظ وعندهما لغو لاستحالة المعنى الحقيقي وهو أن يكون الأكبر مخلوقا من نطفة الأصغر قوله فالخلاف يعني عندهما الأصل هذا ابني لإثبات البنوة والخلف هذا ابني لإثبات

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:153

الحرية وكذا على التفسير الثاني لكلام الإمام فلا يقع الخلاف إلا في جهة الخلفية وأما على التفصيل الأول فالأصل عنده هذا حر فيقع الخلاف في تعيين الحقيقة التي هي الأصل أيضا ولا يقتصر على الخلفية وهذا معنى قوله فالخلاف يكون في الأصل والخلف أي في تعيين مجموعهما لا في كل واحد منهما إذ المجاز الذي هو الخلف إنما هو هذا ابني لإثبات الحرية بلا خلاف على كلا التفسيرين لا يقال قد سبق أن معنى الخلفية في الحكم أن الحكم المجازي خلف عن الحكم الحقيقي فعندهما الأصل ثبوت البنوة والخلف ثبوت الحرية وعنده الأصل هذا حر والخلف هذا ابني مجازا فيقع الخلاف في كل واحد من الأصل والفرع لأننا نقول هذا لازم على التفسير الثاني أيضا لأن الأصل عنده ليس هذا ابني حقيقة بل التكلم به وهو مخالف لثبوت البنوة والتحقيق أن الأصل والخلف هما اللفظان أعني الحقيقة والمجاز والنزاع في أن هذا خلف عن ذاك في حكمه أو في التكلم به وما ذكره من أن حكم هذا خلف عن حكم ذاك أخذ بالخاص وتوضيح للمقصود فعلى التفسير الأول تكون الحقيقة التي هي الأصل عنده مغايرة لما هي الأصل عندهما بخلاف التفسير الثاني فإنه لفظ واحد عندهم جميعا كالخلف على التفسيرين قوله فصحة الأصل من كلام المصنف ولم ينقل جواب الشرط الواقع في كلام فخر الإسلام رحمه الله تعالى وهو قوله وجب المصير إلى خلفه احترازا عن

إلغاء الكلام لحصول المقصود بدونه وهو أنه جعل الأصل ما صح تكلمنا وتعذر العمل بحقيقته والظاهر أنه إنما يصدق على هذا ابني لا على هذا حر

قوله لهما المشهور في استدلالهما أن الحكم هو المقصود لا نفس اللفظ فاعتبار الأصالة والخلفية في المقصود أولى وفي استدلاله أن الحقيقة والمجاز من أوصاف اللفظ فاعتبار الأصالة والخلفية في التكلم الذي هو استخراج اللفظ من العدم إلى الوجود أولى وذكر المصنف في استدلالهما ما يلائم كلام أهل العربية من أن مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم إلى اللازم فلا بد من إمكان الملزوم ليتحقق الانتقال منه وأجاب بأن الانتقال منه يتوقف على فهمه لا على إرادته والفهم إنما يتوقف على صحة اللفظ وكونه بحيث يدل على المعنى لا على إمكان معناه وصحته في نفسه ثم لا يخفى أن المجاز الذي لا يمكن صحة معناه الحقيقي في كلام البلغاء أكثر من أن يحصى بل في كلام الله تعالى أيضا قوله لأن الأصل وهو البر غير ممكن فإن قيل هذا ظاهر فيما إذا لم يكن في الكوز ماء

شرح التلويح على التوضيح ج: 1 ص: 154
وأما إذا كان فيه ماء فأريق فأعادة الماء في الكوز ممكن فينبغي أن تبقى اليمين منعقدة كما إذا حلف ليقتل فلانا وهو ميت وقت الحلف لإمكان إعادة حياته وكما إذا حلف ليقلبن هذا الحجر ذهبا قلنا ابتداء اليمين في الكوز انعقدت على الممكن في الظاهر وعند الإراقة ما بقي ذلك الممكن ممكنا فلا يبقى اليمين على خلاف ما انعقدت أما في مسألة قتل الميت وقلب الحجر فاليمين قد انعقدت ابتداء على القدرة في الجملة لا على الإمكان في الظاهر ولم تنعقد اليمين على ماء يخلقه الله تعالى في الكوز كما انعقدت على حياة يحدثها الله في الشخص بعدما حلف مع العلم بموته لأنه على تقدير الخلق لا يكون الماء الذي في الكوز وقت اليمين ولا يقدر لأشربن الماء الذي في الكوز إن خلقه الله فيه كما يقدر لأقتلن الشخص إن أحياه الله تعالى لأن الماء الذي في الكوز إشارة إلى موجود لكونه مشارا إليه وتقدير الشرط يقتضي عدمه فيلزم اتصاف الشيء بالوجود والعدم وهو محال

قوله فإذا فهم الأول أي كون المشار إليه ابنا له وامتنع إرادته للقرينة المانعة عن ذلك وهي كونه معروف النسب أو أكبر سنا من القائل علم أن المراد لازمه أي لازم كونه ابنا له وهو العتق من حين الملك على أنه استعارة حيث أطلق الابن على من ليس بابن لاشتراكهما في لازم مشهور وهو العتق من حين الملك وهو في الابن أقوى وأشهر وذهب بعضهم إلى أنه من إطلاق السبب على المسبب لأن البنوة من أسباب العتق وهي هاهنا متأخرة عن الملك لأن الملك كان ثابتا ولا ينسب ثم ادعاه فثبتت البنوة فيعتق والحكم في علة ذات وصفين يضاف إلى آخرهما وجودا لا أن المصنف رحمه الله تعالى عدل عن ذلك لأن العتق هاهنا لا سيما في الأكبر سنا لم يثبت بالبنوة فلا يكون مسببا عنها والسبب إنما يطلق على مسببه كما مر

قوله فيجعل إقرارا جواب لسؤال مقدر تقديره أنه لا وجه لتصحيح هذا الكلام في هذا

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:155
المعنى لأنه إن جعل مجازا لإنشاء الحرية فالمعنى المذكور وهو أنه عتق علي من حين ملكته إقرار لا إنشاء ولهذا يبطل بالكره والهزل ولا يقبل التعليق بالشرط وإن جعل مجازا للإقرار فهو كذب محض بيقين لأن عتقه بالبنوة أمر مستحيل ولم يوجد من جهة السيد إعتاق والإقرار يبطل إذا اتصل به دليل الكذب فكيف إذا كان كذبا بيقين فأجاب بأنه مجاز للإقرار والمستحيل إنما هو البنوة لا الحرية من حين الملك حتى لو قال أعتق علي من حين ملكته كان صحيحا فإن قيل الإعتاق لم يوجد فكيف يصح هذا الإقرار فالجواب أنه إن كان صادقا بأن سبق منه إعتاق فقد عتق العبد قضاء وديانة وإن كان كاذبا يعتق قضاء مؤاخذاً له بإقراره ولا يعتق ديانة فالعتق قضاء لازم على كل تقدير

فإن قيل يحتمل أن يكون مجازا عن الشفقة ونحوها فلا بد من النية كما إذا قال هذا أخي يحتمل الأخوة في الدين والاتحاد في القبيلة والأخوة في النسب فلا يعتق ما لم يبين أنه أراد الأخوة أبا وأما قلنا احتمال بعيد غير ناشئ عن دليل لأن السابق إلى الفهم عند تعذر المعنى الحقيقي هو العتق لا غير فيكون مجازا متعينا فلا يحتاج إلى النية بخلاف هذا أخي وفيه نظر
فإن قيل فيجب ثبوت الحرمة فيما إذا قال لزوجته وهي أصغر منه سنا هذه بنتي قلنا لم يعتبر لأنه إقرار على الغير لأن حكم النسب ليس إزالة الملك بعد ثبوته بل انتفاء حل المحلية من الأصل وذلك حقها لا حقه فلا يصدق في إبطال حق الغير بخلاف هذا ابني فإنه إقرار على نفسه لأن من حكم البنوة بطلان الملك بعد ثبوته فإنه يملك ابنه بالشراء ثم يبطل ذلك بالعتق
فإن قيل إذا قال لعبد يا ابني يجب أن يعتق لتعذر العمل بالحقيقة وتعين المجاز قلنا وضع النداء لاستحضار المنادى وطلب إقباله بصورة الاسم من غير قصد إلى معناه فلا يفتقر إلى تصحيح الكلام بإثبات موجهه الحقيقي أو المجازي بخلاف الخبر فإنه لتحقيق المخبر به فلا بد من تصحيحه بما أمكن
فإن قيل فينبغي أن لا يعتق بمثل يا حر قلنا لفظ الحر موضوع للمعتق وعلم لإسقاط الرق فيقوم عينه مقام معناه حتى لو قصد التسييح فجرى على لسانه عبدي حر يعتق
قوله فإن الاستعارة تقع أولا في المعنى ميل إلى المذهب المرجوح في تحقيق الاستعارة

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:156

وهو أنه ليس بمجاز لغوي بل مجاز عقلي بمعنى أن التصرف في أمر عقلي حيث جعل ما ليس بأسد أسدا أي استعير الهيكل المخصوص للرجل الشجاع ثم استعمل فيه لفظ الأسد على أنه استعمال فيما وضع له والمذهب المنصور أنه مجاز لغوي مستعمل في غير ما وضع له وأن جعل الرجل الشجاع أسدا

ليس معناه استعارة الهيكل المخصوص له بل معناه أنه جعل أفراد الأسد قسمين متعارفاً وهو ما له تلك الشجاعة في ذلك الهيكل وتلك الصورة المخصوصة وغير متعارف وهو ما له تلك الشجاعة لكن لا في ذلك الهيكل وتلك الصورة والرجل الشجاع من هذا القبيل إلا أن لفظ الأسد لم يوضع بالتحقيق إلا للقسم الأول فيكون استعماله في القسم الثاني استعمالاً في غير ما وضع له وأما عدم جريان الاستعارة في الأعلام فمبني على أنه يجب في الاستعارة إدخال المشبه في جنس المشبه به بجعل أفراده قسمين متعارفاً وغير متعارف والعلمية تنافي الجنسية واعتبار الأفراد إلا إذا تضمن نوع وصفية اشتهر بها كحاتم في الجود فيجعل قسمين متعارفاً وهو ما له غاية الجود في ذلك الشخص المعهود وغير متعارف وهو ما له غاية الجود في ذلك الشخص فيجعل زيد من قبيل الثاني ويستعار له لفظ حاتم وما ذكره المصنف من أنها لا تجري في الأعلام لأن العلم لا يدل على معنى ليستعار أولاً معناه ثم لفظه ففيه نظر لأن العلم دال على معناه العلمي بالضرورة فلم لا يجوز استعارته لشخص آخر ادعاءً وتخبيلاً كما جاز استعارة الهيكل المخصوص بالأسد للإنسان الشجاع لا يقال المراد أنه لا يدل على معنى مشترك بينه وبين المشبه لأننا نقول المعنى الذي يستعار أولاً للمشبه هو المعنى الحقيقي للمشبه به كالهيكل المخصوص على ما صرح به المصنف لا الوصف المشترك كالشجاع مثلاً فإنه ثابت للمشبه حقيقة والتحقيق أن الاستعارة تقتضي وجود لازم مشهور له نوع اختصاص بالشبه به فإن وجد ذلك في مدلول الاسم سواء كان علماً أو غير علم جاز استعارته وإلا فلا

قوله فإن قيل حاصل السؤال أن هذا ابني من قبيل زيد أسد وهو ليس باستعارة عند المحققين بل تشبيه بحذف الأداة أي زيد مثل الأسد وهذا مثل ابني وهو لا يوجب العتق بالاتفاق وحاصل الجواب أنه ليس من قبيل زيد أسد بل من قبيل الحال ناطقة وهو استعارة بالاتفاق وذلك لأن ابني معناه مولود مني ومخلوق من مائي فيكون مشتقاً مثل ناطقة ثم أدرج فيه سؤالاً آخر وهو أن اتفاق المحققين على أن مثل زيد أسد ليس باستعارة لما فيه من دعوى أمر مستحيل إجماع على أنه يشترط في استعارة إمكان المعنى الحقيقي كما هو مذهب أبي يوسف ومحمد ولا قائل بالفرق بين الاستعارة والمجاز المرسل فيكون المجاز خلفاً في الحكم لا في التكلم وأشار إلى الجواب بأنهم متفقون على أن مثل الحال ناطقة استعارة مع استحالة المعنى الحقيقي وهو ثبوت النطق للحال فعلم أن إمكان المعنى الحقيقي ليس بشرط في المجاز على الإطلاق وهذا يمكن أن يجعل معارضة وأن يجعل منعا مع السند

شرح التلويح على التوضيح ج: 1 ص: 157

قوله اعلم أن الاستعارة عند علماء البيان ادعاء معنى الحقيقة في الشيء ميل إلى المذهب المرجوح كما بينا والمحققون على أنها عبارة عن ذكر المشبه به وإرادة المشبه مدعياً دخول المشبه في جنس المشبه به يجعل أفراده قسمين متعارفاً وغير متعارف مع نصب قرينة مانعة عن إرادة المتعارف ولا يخفى أن ادعاء معنى الحقيقة مع نصب القرينة المانعة عن إرادة معنى الحقيقة أمران متدافعان

شرح التلويح على التوضيح ج: 1 ص: 158

قوله فهذا عين مذهبهما فيه بحث لأن الشرط على هذا عدم القصد إلى دعوى أمر مستحيل وعندهما عدم الاستحالة فأيد أحدهما عن الآخر

قوله ويجب أن يعلم أن الجواب الذي أوردته في المتن إنما هو على تقدير تسليم زعم علماء البيان قد تقرر في علم البيان نحو رأيت أسدا يرمي من باب الاستعارة بخلاف زيد أسد فإن المحققين على أنه تشبيه بليغ لا استعارة وأن نحو الحال ناطقة بكذا من باب الاستعارة بالاتفاق ففهم المصنف من ذلك أن الاستعارة لا تجري في خبر المبتدأ إلا إذا كان مشتقا وبين الفرق بين نحو زيد أسد ونحو رأيت أسدا يرمي بأن الأول يشتمل على دعوى أمر مستحيل قصدا إذ التصديق والتكذيب إنما يتوجهان إلى الخبر الذي قصد المتكلم إثباته أو نفيه لأن التصديق هو الحكم بمطابقة الخبر للواقع والتكذيب بخلافه فيتصف الخبر بكونه محالا أو مستقيما فيفتقر نحو زيد أسد إلى تقدير أداة التشبيه ليخرج عن الاستحالة إلى الاستقامة بخلاف نحو رأيت أسدا يرمي فإنه وإن اشتمل على إثبات الأسمية لزيد لكنه لم يقع قصدا بل القصد إنما هو إلى إثبات الرؤية فلا يفتقر إلى تقدير أداة التشبيه للتصحيح بين الفرق وبين ما إذا كان الخبر جامدا وبين ما إذا كان مشتقا بأن الأول يشتمل على قلب الحقائق وهو جعل حقيقة الإنسان حقيقة الأسد بخلاف الثاني فإنه لا يشتمل إلا على إثبات وصف للحقيقة التي ليس بثابت لها ثم اعترض بأن الفرق الأول ضعيف لأن الكلام المشتمل على المحال باطل سواء قصد أو لم يقصد فلا بد من التأويل ولأن الاستعارة ربما تشتمل على دعوى أمر مستحيل قصدا مثل رمى أسد وتكلم بدر ولأن المحال ربما يجوز ادعاؤه لأغراض واعتبارات لطيفة مع نصب القرينة المانعة على عدم إرادة ثبوته في الواقع وبأن الفرق بين الجامد والمشتق أضعف من الفرق الأول لأنه ربما يفرق بين ما يثبت ضمنا وبين ما يثبت قصدا لكن إثبات المحال باطل قطعاً من غير فرق بين الجامد والمشتق وما ذكر من لزوم قلب الحقائق في الأول دون الثاني في غاية الضعف لظهور أن استحالة نطق الحال ليست أدنى من استحالة أسدية الإنسان سواء سمي قلب الحقائق أو

لم يسم على أن انقلاب الحقائق معناه عند

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:159

المحققين انقلاب واحد من الواجب والممكن والممتنع إلى الآخر ولا شك أن نطق الحال ممتنع فإثباته يكون جعل الممتنع ممكنا هذا تقرير كلام المصنف وأنا أطلعك على حقيقة الحال بأن أحكي لك كلام علماء البيان في هذا المقام اعلم أن الاستعارة عندهم إنما تطلق حيث يستعمل المشبه به في المشبه به ويجعل الكلام خلوا عن المشبه صالحا لأن يراد به المشبه به لولا القرينة حتى لو كان المشبه مذكورا لفظا كما في زيد أسد ولقيني منه أسد ولقيت به أسدا

أو تقديرا مثل أسد في مقام الإخبار عن زيد لم يسم استعارة ولا اعتبار بكونه خير مبتدأ أو غير ذلك حتى ذهبوا إلى أن قوله تعالى { حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر بواسطة قوله من الفجر خرج من باب الاستعارة إلى باب التشبيه ففي مثل زيد أسد يجب أن يحمل على حذف أداة التشبيه لامتناع حمل الأسد على زيد وأما نحو قولهم الحال ناطقة ونطقت الحال بكذا فاستعارة قطعاً لأن المشبه متروك بالكلية وهو الدلالة التي شبهت بنطق الناطق فلا تعلق له بمثل زيد أسد ثم لا يخفى أن هذا ابني من قبيل زيد أسد لا من قبيل الحال ناطقة لأنه لا حاجة إلى تأويل الابن بالمشقق ولأن مبناه على تشبيه العبد بالابن في ثبوت العتق له لا على تشبيه العتق بالبنوة لتكون استعارة تبعية إلا أن علماء الأصول يسمون مثله مجازاً كما هو مصطلح بعض أهل البيان ونحن نقول هو استعارة بتفسير الجمهور أيضاً لكونه مستعملاً في المشبه المتروك وهو الرجل الشجاع لا في معناه الحقيقي ليفتقر إلى تقدير أداة التشبيه بدليل قولهم زيد أسد على أي مجترئ صائل والطير أغربة عليه أي باكية ونحن قد لخصنا ذلك في شرح التلخيص فهذا ابني معناه هو معتق من حين ملكته كالابن فترك المشبه وأطلق عليه اسم المشبه به قوله مسألة المجاز المقترن بشيء من أدلة العموم كالمعرف باللام ونحوه لا خلاف في أنه لا يعم جميع ما يصلح له اللفظ من أنواع المجاز كالحلول والسببية والجزئية ونحو ذلك أما إذا استعمل باعتبار أحد الأنواع كلفظ الصاع المستعمل فيما يحله فالصحيح أنه يعم جميع أفراد ذلك المعنى لما سبق من أن هذه الصيغ لعمومها من غير تفرقة بين كونها مستعملة في المعاني الحقيقية أو المجازية وقد يستدل بأن عموم اللفظ إنما هو لما يلحق به من الدلائل لا لكونه حقيقة وإلا لكان كل حقيقة عاماً والجواب أنه يجوز أن يكون المؤثر هو المجموع ولا يلزم من عدم تأثير الحقيقة وحدها أن لا يكون لها دخل في التأثير ولو

سلم فيجوز أن يكون القابل هو الحقيقة دون المجاز أو يكون المجاز مانعاً ونقل عن بعض الشافعية أنه لا يعم حتى إذا أريد المطعوم اتفاقاً لا يثبت غيره من المكيلات لأن المجاز ضروري والضرورة تندفع بإرادة بعض الأفراد فلا يثبت الكل كالمقتضي وأجيب بأنه إن أريد الضرورة من جهة المتكلم في الاستعمال بمعنى أنه لم يجد طريقاً لتأدية المعنى سواه فممنوع لجواز أن يعدل المجاز لأغراض سيذكرها مع القدرة على الحقيقة ولأن للمتكلم في

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:160
أداء المعنى طريقين أحدهما حقيقة والآخر مجاز يختار أيهما شاء بل في طريق المجاز من لطائف الاعتبارات ومحاسن الاستعارات الموجبة لزيادة البلاغة في الكلام أي علو درجته وارتفاع طبقة ما ليس في الحقيقة ولأن المجاز واقع في كلام من يستحيل عليه العجز عن استعمال الحقيقة والاضطرار إلى استعمال المجاز وإن أريد الضرورة من جهة الكلام والسامع بمعنى أنه لما تعذر العمل بالحقيقة وجب الحمل على المجاز ضرورة لئلا يلزم إلغاء الكلام وإخلاء اللفظ عن المرام فلا نسلم أن الضرورة بهذا المعنى تنافي العموم فإنه يتعلق بدلالة اللفظ وإرادة المتكلم فعند الضرورة إلى حمل اللفظ على معناه المجازي يجب أن يحمل على ما قصده المتكلم واحتمله اللفظ بحسب القرينة إن عاماً فعام وإن خاصاً فخاص

بخلاف المقتضى فإنه لازم عقلي غير ملفوظ فيقتصر منه على ما يحصل به صحة الكلام من غير إثبات للعموم الذي هو من صفات اللفظ خاصة

فإن قيل قد سبق أن العموم إنما هو بحسب الوضع دون الاستعمال والمجاز بالنسبة إلى المعنى المجازي ليس بموضوع قلنا المراد بالوضع أعم من الشخصي والنوعي بدليل عموم النكرة المنفية ونحوها والمجاز موضوع بالنوع واعلم أن القول بعدم عموم المجاز مما لم نجده في كتب الشافعية ولا يتصور من أحد نزاع في صحة قولنا جاءني الأسود الرماة إلا زيدا أو تخصيصهم الصاع بالمطعم مبنى على ما ثبت عندهم من علية الطعم في باب الربا لا على عدم عموم المجاز ومع ذلك فالتعليل بكونه ضروريا من جهة المتكلم على ما هو مسطور في كتب القوم مما لا يعقل أصلا لجواز أن لا يجد المتكلم لفظا يدل على جميع أفراد مراده بالحقيقة فيضطر إلى المجاز فكما يتصور الاضطرار إلى المجاز لأجل المعنى الخاص فكذا لأجل المعنى العام وإنما يلائمه بعض الملاءمة الضرورة من جانب السامع لتصحيح الكلام على ما مر قوله مسألة لا نزاع في جواز استعمال اللفظ في معنى مجازي يكون المعنى الحقيقي من أفراده كاستعمال الدابة عرفا فيما يدب على الأرض ووضع القدم في الدخول ولا في امتناع استعماله في المعنى الحقيقي والمجازي بحيث يكون اللفظ بحسب هذا الاستعمال حقيقة ومجازا أما إذا اشترط في المجاز قرينة مانعة من إرادة الموضوع له فظاهر وأما إذا لم يشترط فلأن اللفظ موضوع للمعنى الحقيقي وحده فاستعماله في المعنيين استعمال في غير ما وضع له فعلى تقدير صحة هذا الاستعمال فهو مجاز بالاتفاق وإنما النزاع في أن يستعمل اللفظ ويراد في إطلاق واحد معناه الحقيقي والمجازي معا بأن يكون كل منهما متعلق الحكم مثل أن تقول لا تقتل الأسد أو الأسود أو الأسود وتريد السبع والرجل الشجاع أحدهما من حيث إنه نفس الموضوع له والآخر من حيث إنه متعلق به بنوع علاقة وإن كان اللفظ بالنظر إلى هذا الاستعمال مجازا أو التحقيق أنه فرع استعمال المشترك في معنييه فإن اللفظ موضوع للمعنى المجازي بالنوع فهو بالنظر إلى الوضعين

بمنزلة المشترك فمن جوز ذلك جوز هذا ومن لا فلا
وأما إرادة المعنيين في الكتابة على ما صرح به في المفتاح فليست من هذا القبيل لما عرفت أن مناط الحكم إنما هو المعنى الثاني لا يقال

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:161
المعنى الحقيقي جزء من مجموع المعنى الحقيقي والمجازي فيكون ذلك في جميع الصور في اعتبار إطلاق اسم البعض على الكل لأننا نقول هو مشروط بأن يكون الكل موجودا متحققا له اسم واحد لازما للجزء بمعنى انتقال الذهن من الجزء إليه كالإنسان المركب من الرقبة وغيرها والمجموع المركب من الإنسان والأسد ليس كذلك بل هو باعتبار محض وبالجملة لم يثبت في اللغة إطلاق لفظ الأرض على مجموع السماء والأرض ولفظ الإنسان على الآدمي والسبع ثم الحق أن امتناع استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي إنما

هو من جهة اللغة إذ لم يثبت ذلك والقوم يستدلون على امتناعه عقلا من وجوه الأول أن المعنى الحقيقي متبوع والمجازي تابع على ما مر والتابع مرجوح بالنسبة إلى المتبوع فلا يعتد به ولا يدخل تحت الإرادة مع وجود الراجح الثاني أن المعنى الموضوع له بمنزلة المحل للفظ والشيء الواحد في حالة واحدة لا يكون مستقرا في محل ومتجاوز إياه الثالث أنه يلزم إرادة الموضوع له لمكان المعنى الحقيقي وعدم إرادته للعدول عنه إلى المعنى المجازي وهو محال والرابع أن الحقيقة توجب الاستغناء عن القرينة والمجاز يوجب الاحتياج إليها وتنافي اللوازم يدل على تنافي الملزومات

الخامس أن اللفظ للمعنى بمنزلة اللباس للشخص فيمتنع استعماله لمعنيين هو حقيقة لأحدهما مجاز وللآخر كما يمتنع استعمال الثوب الواحد بطريقي الملك والعارية بل كما يمتنع اكتساء شخصين ثوبا واحدا في أن واحد يلبسه كل واحد منهما بتمامه على أنه ملك لأحدهما وعارية للآخر والكل ضعيف أما الأول فلأنه لا نزاع في رجحان المتبوع إذا دار اللفظ بين المعنيين وإنما الكلام فيما إذا قامت القرينة على إرادة التابع أيضا مثل رأيت أسدين يرمي أحدهما ويفترس الآخر ولا خفاء في جواز إرادة التابع فقط بمعونة القرينة فضلا عن إرادته مع إرادة المتبوع وأما الثاني فلأنه لا معنى لاستعمال اللفظ في المعنى إلا إرادته عند إطلاق اللفظ من غير تصور استقراره وحلوله في المعنى وأما الثالث فلأنه لا نسلم إرادة غير الموضوع له توجب العدول عن إرادة الموضوع له لم لا يجوز أن يراد المجموع أو يكون كل منهما داخلا تحت المراد وأما الرابع فلأن استغناء الحقيقة عن القرينة معناه أن المعنى الحقيقي يفهم بلا قرينة وهو لا ينافي نصب القرينة على إرادة المعنى المجازي أيضا وإن أريد أن المجاز يفتقر إلى قرينة مانعة عن إرادة الموضوع له فينافي الحقيقة فقد عرفت أن محل النزاع إنما هو إرادة المعنى الحقيقي والمجازي لا كون اللفظ حقيقة ومجازا معا والمشروط بالقرينة المانعة عن إرادة المعنى الحقيقي هو كون اللفظ مجازا لا إرادة

شرح التلويح على التوضيح ج: 1 ص: 162

المعنى المجازي أي الذي يتصل بالمعنى الحقيقي بنوع علاقة فإن ذلك عين النزاع فإن قيل فاللفظ في المجموع مجاز والمجاز مشروط بالقرينة المانعة عن إرادة الموضوع له فيكون الموضوع له مرادا وهذا محال قلنا الموضوع له هو المعنى الحقيقي وحده فيجب قرينة دالة على أنه وحده ليس بمراد وهي لا تنافي كونه داخلا تحت المراد وأما الخامس فلأنه إن كان إثباتا للحكم بطريق القياس فباطل لأن الامتناع في المقيس عليه مبني على أن استعمال الثوب الواحد في حالة واحدة بطريق الملك والعارية محال شرعا وحصول الشخصين في مكان واحد يشغله كل واحد منهما بتمامه محال عقلا فمن أين يلزم منه استحالة إطلاق اللفظ وإرادة المعنى الحقيقي والمجازي معا وإن كان توضيحا وتمثيلا للمعقول بالمحسوس فلا بد من الدليل على استحالة إرادة المعنيين فإنها ممنوعة ودعوى الضرورة فيها غير مسموعة على أنها لا تجعل اللفظ عند

إرادة المعنيين حقيقة ومجازا ليكون استعماله فيهما بمنزلة استعمال الثوب بطريق الملك والعارية بل نجعله مجازا قطعا لكونه مستعملا في المجموع الذي هو غير الموضوع له قوله فلا يستحق أورد في المتن من فروع الأصل المذكور ثلاثة لأنه إما أن يتحقق إرادة المجاز فيمتنع إرادة الحقيقة كالملازمة في قوله تعالى { أو لامستم النساء أريد بها الوطاء مجازا بالإجماع حتى حل للجنب التيمم فلا يراد المس باليد

فإن قيل لا إجماع مع مخالفة ابن مسعود رضي الله تعالى عنه فعنده المراد بها المس باليد ولا صحة لتيمم الجنب قلنا أراد إجماع من بعد الصحابة بل إجماع الأئمة الأربعة وفيه بحث لأن منهم من حملها على المس باليد وجوز تيمم الجنب بدليل آخر لا يقال هو مخالف لإجماع الصحابة رضي الله تعالى عنهم على أن المراد الوطاء ويحل تيمم الجنب أو لمس باليد ولا يحل ذلك لأننا نقول لا نسلم أن مثل ذلك مخالف للإجماع وإنما يكون لو رفع أمرا متفقا عليه وعدم القول بأن المراد المس باليد مع جواز التيمم ليس قولنا بعدم حتى يمتنع مخالفته وإما أن يتحقق إرادة الحقيقة فلا يراد المجاز وذلك إما في مفرد كالخمر إذا أريد بها حقيقتها فلا يراد غيرها من المسكرات بعلاقة المشابهة في مخامرة العقل وإنما يجب الحد في السكر منها بدليل آخر من إجماع أو سنة فإن قيل لم لا يجوز أن يراد بالملازمة مطلق اللبس الشامل للوطاء وغيره وبالخمر مطلق ما يخامر العقل فيثبت الحكم في الجمع بطريق عموم المجاز قلنا لأنه يتوقف على القرينة الصارفة عن إرادة المعنى الحقيقي وحده ولا قرينة ولو سلم فخارج عن المبحث وأما في نسبة كما إذا أوصى لمواليه بشيء وله معتق ومعتق معتق يستحق الأول لأن مولى زيد مثلا حقيقة في معتقه لأن إضافة المشتق تفيد اختصاص

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:163

معناه بالمضاف إليه باعتبار مفهومه مثلا مكتوب زيد ما يختص به باعتبار مكتوبيته له مجاز في معتق معتقه لوجود الملازمة وهي كون زيد سببا لعنته في الجملة وأما لفظ المولى فحقيقة في العتق سواء أعتقه حر الأصل أو غيره فهو ليس بمجاز في معتق المعتق على ما يتوهم من ظاهر عبارة المصنف وإنما سمي العتق الأول أسفل لأنه أصل والفروع أعالي للأصول كأغصان الشجرة والأظهر أنه يسمى أسفل بالنسبة إلى المعتق اسم فاعل حيث سمي المولى الأعلى

قوله وكذا إذا أوصى يريد أن لفظ الابن أو الولد المضافين شخص حقيقة في أبنائه وأولاده الصلبية مجاز في ابن الابن فلو أوصى لأبنائه وله ذكور وإناث يستحق الذكور خاصة عنده والذكور والإناث عندهما وهو أحد قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى وإن كانت له إناث خاصة فلا شيء لهن وإن كان له أبناء وبنو أبناء يستحق الأبناء خاصة عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى عملا بالحقيقة وعندهما الجميع عملا بعموم المجاز حيث يطلق الأبناء عرفا على الفريقين وإن

أوصى لأولاده فللذكور والإناث الصلبية مختلطة أو منفردة وإن كان له أولاد وأولاد ابن فعنده يستحق الصلبية خاصة وعندهما الجميع وقيل الصليات خاصة بالاتفاق لأن الأولاد لا يطلق عرفاً على أولاد الابن بخلاف الأبناء

فإن قيل لو قال الكفار آمنونا على أولادنا فآمنوهم ولهم أبناء وبنو أبناء ينبغي أن لا يشمل الأمان بني الأبناء عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى كما هو رواية القياس لكنه يشملهم عنده في رواية الاستحسان فالجواب أن شمول الأمان إياهم ليس من جهة تناول اللفظ بل من جهة أن الأمان لحقن الدم وهو مبني على التوسع إذ الإنسان بنيان الرب فنبتني على الشبهات واسم الأبناء قد يتناول جميع الفروع مثل بني آدم وبني هاشم فجعل مجرد صورة الاسم شبهة أثبت بها الأمان لكن فيما هو تابع في الخلقة وفي إطلاق الاسم بخلاف ما إذا آمنوهم على الآباء والأمهات فإنه لا يتناول الأجداد والجداً لأنهم وإن كان تبعاً في تناول الاسم لكنهم أصول خلقة فلا يدخلون بالدليل الضعيف الذي هو ظاهر الاسم لأن الأصالة الخلقية تعارضه وعلى هذا تكون حرمة نكاح الجدات بالإجماع لا بأن لفظ الأمهات يتناولها قوله والدخول حافياً معناه الحقيقي لأن وضع الشيء في الشيء أن يجعل الثاني طرفاً له بلا واسطة كوضع الدرهم في الكيس والكيس في البيت والمعنى الحقيقي هاهنا مهجور إذ لو اضطلع ووضع القدمين في الدار بحيث يكون باقي جسده خارج الدار لا يقال عرفاً أنه وضع القدم في الدار وهذا معنى قوله إذ ليس المراد أن ينام ويضع القدمين في الدار وباقي الجسد يكون خارج الدار وليس معناه أن خروج باقي الجسد شرط في حقيقة وضع القدم ولفظ ينام ليس على حقيقته كما لا يخفى فإن قلت بالدخول غير معتبر في حقيقة وضع القدم فكيف يصح قوله والدخول حافياً

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:164

معناه الحقيقي قلت أراد أنه من أفراد معناه الحقيقي بمعنى أنه إذا دخل حافياً صح أن يقال حقيقة أنه وضع القدم في الدار بخلاف ما إذا دخل متنعلاً أو راكباً فإن قلت قد صرح في المبسوط والمحيط بأن الدخول ماشياً حقيقة غير مهجورة حتى لو نواه لم يحنث بالدخول راكباً قلت كان المراد أنه صار حقيقة عرفية في الدخول ماشياً وهي غير مهجورة بخلاف الحقيقة اللغوية أعني وضع القدم سواء كان مع الدخول أو بدونه حتى لو وضع القدم بلا دخول لم يحنث ذكره قاضي خان لكن ظاهر قوله وفي العرف صار عبارة عن لا يدخل مشعر بأن وضع القدم حقيقة عرفية في مطلق الدخول قوله يراد به أي يكون الدار مضافة إلى فلان نسبة السكنى بدلالة العادة وهو أن الدار لا تعادى ولا تهجر لذاتها بل لبعض ساكنها إلا أن السكنى قد تكون حقيقة وهو ظاهر وقد تكون دلالة بأن تكون الدار ملكاً له فيتمكن من السكنى فيها فيحنث بالدخول في دار تكون ملكاً لفلان ولا يكون هو ساكناً فيها سواء كان غيره ساكناً فيها أو لا لقيام دليل السكنى التقديري وهو الملك صرح به في الخاتمة والظهيرية لكن ذكر شمس الأئمة أنه لو كان غيره ساكناً فيها لا يحنث لانقطاع النسبة بفعل غيره قوله فإذا تعلق بفعل ممتد هو ما يصح

تقديره بمدة مثل لبست الثوب يومين وركبت الفرس يوما بخلاف قدمت يومين ودخلت ثلاثة أيام وفيه إشارة إلى أن المعتبر في الامتداد وعدمه هو الفعل الذي تعلق به اليوم لا الفعل الذي أضيف إليه اليوم وذلك لأن اليوم حقيقة في النهار فلا يعدل عنه إلا عند تعذره وذلك فيما إذا كان الفعل الذي تعلق به اليوم غير ممتد لأن الفعل المنسوب إلى ظرف الزمان بواسطة تقدير في دون ذكره يقتضي كون الظرف معيارا له غير زائد عليه مثل صمت الشهر يدل على صوم جميع أيامه بخلاف صمت في الشهر فإذا امتد الفعل امتد الظرف ليكون معيارا له فيصح حمل اليوم على حقيقته وهو ما امتد من الطلوع إلى الغروب

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:165

وإذا لم يمتد الفعل لم يمتد الظرف لأن الممتد لا يكون معيارا لغير الممتد فحينئذ لا يصح حمل اليوم على النهار الممتد بل يجب أن يكون مجازا عن جزء من الزمان لا يعتبر في العرف ممتدا وهو الآن سواء كان من النهار أو من الليل بدليل قوله تعالى { ومن يولهم يومئذ دبره فإن التولي عن الزحف حرام ليلا كان أو نهارا أو لأن مطلق الآن جزء من الآن اليومي وهو جزء من اليوم فيكون مطلق الآن جزءا من اليوم فنحقق العلاقة وكلام المحيط مشعر بأن اليوم مشترك بين مطلق الوقت وبين بياض النهار إلا أن المتعارف استعماله في مطلق الوقت إذا قرن بفعل لا يمتد وفي بياض النهار إذا قرن بفعل ممتد واستعمال الناس حجة يجب العمل بها فإن قلت قد وقع في كلام كثير من المشايخ ما يدل على أن المعتبر هو المضاف إليه حيث قالوا في مثل أنت طالق يوم أتزوجك أو أكلمك إن التزوج أو التكلم لا يمتد وكذا وقع في الجامع الصغير وإيمان الهداية قلت هو من تسامحاتهم حيث لم يختلف الجواب لتوافق المتعلق به والمضاف إليه في الامتداد وعدمه وأما إذا اختلفنا في مثل أمرك بيدك يوم يقدم زيد فقد اتفقوا على أن المعتبر هو ما تعلق به الظرف لا ما أضيف إليه حتى لو قدم ليلا لا يكون الأمر بيدها لأن كون الأمر بيدها مما يمتد فإن قلت التكلم مما يقبل التقدير بالمدة فكيف جعلوه غير ممتد قلت امتداد الأعراض إنما هو بتجدد الأمثال كالضرب والجلوس والركوب فما يكون في المرة الثانية مثلها في الأولى من كل وجه فجعل كالعين الممتد بخلاف الكلام فإن المتحقق في المرة الثانية لا يكون مثله في المرة الأولى فلا يتحقق تجدد الأمثال فإن قلت كما أن اليوم ظرف للفعل المتعلق به كذلك هو ظرف للفعل المضاف إليه فيجب امتداده بامتداده وعدمه بعدم امتداده فيحمل على الآن عند عدم امتداد المضاف إليه فإن قلت هو ظرف له من حيث المعنى إلا أنه لم يتعلق به بتقدير في كما في صمت الشهر حتى يلزم كون الظرف معيارا له فيوم

يقدم زيد بمنزلة اليوم الذي يقدم فيه زيد ويوم يركب زيد بمنزلة اليوم الذي يركب فيه ويكفي في ذلك وقوع الفعل في جزء من أجزاء اليوم وقد يجاب بأن ظرفيته للعامل قصدية لا ضمنية وحاصلة لفظا ومعنى لا مقتصرة على المعنى

بخلاف المضاف إليه فاعتبار العامل أولى عند اختلافهما بالامتداد وعدمه وما ذكره المصنف من الدليل يتضمن الجواب عن هذا السؤال وعمّا قيل سلمنا أن امتداد الفعل يقتضي امتداد الظرف وعدمه يقتضي عدمه لكن من أين يلزم في الأول حمله على بياض النهار وفي الثاني على مطلق الوقت فإن قلت كثيرا ما يمتد الفعل مع كون اليوم لمطلق الوقت مثل اركبوا يوم يأتيكم العدو

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:166

وأحسنوا الظن بالله يوم يأتيكم الموت وبالعكس مثل أنت طالق يوم نصوم وأنت حر يوم تنكسف الشمس قلت الحكم المذكور إنما هو عند الإطلاق والخلو عند الموانع ولا يمتنع مخالفته بمعونة القرائن كما في الأمثلة المذكورة على أنه لا امتناع في حمل اليوم في الأول على بياض النهار ويعلم الحكم في غيره بدليل العقل وفي الثاني على مطلق الوقت ويحصل التقييد باليوم من الإضافة كما إذا قال أنت طالق حين يقوم أو حين تنكسف الشمس فإن قيل كيف جعل التخيير والتفويض مما يمتد والطلاق والعتاق مما لا يمتد مع أنه إن أريد إنشاء الأمر وحدوثه فهو غير ممتد في الكل وإن أريد كونها مخيرة ومفوضة وهو ممتد فكذا كونها مطلقة وكون العبد معتقا ممتد قلنا أريد في الطلاق والعتاق وقوعهما لأنه لا فائدة في تقييد كون الشخص مطلقا أو معتقا بالزمان لأنه لا يقبل التوقيت بالمدة وفي التخيير والتفويض كونها مخيرة ومفوضة لأنه يصح أن يكون يوما أو يومين أو أكثر ثم ينقطع فيفيد توقيته بالمدة فإن قلت ذكر في الجامع الصغير أنه لو قال أمرك بيدك اليوم وغدا دخلت الليلة قلت ليس مبنيا على أن اليوم لمطلق الوقت بل على أنه بمنزلة أمرك بيدك يومين وفي مثله يستتبع اسم اليوم الليلة بخلاف ما إذا قال أمرك بيدك اليوم وبعد غد فإن اليوم المنفرد لا يستتبع ما بإزائه من الليل قوله لأنه يراد باطنها أي ما في الحنطة من الأجزاء يقال فلان يأكل الحنطة أي طعامه من أجزاء الحنطة وأكل ما في الحنطة يعم أكل عينها وأكل ما يتخذ منها من الخبز ونحوه دون السويق فإنه عندهما جنس الدقيق وقيل يحنث به عند محمد رحمه الله تعالى وأما حقيقة أكل الحنطة فهو أن يقع الأكل على نفس الحنطة بأن يضعها في الفم فيمضغها قوله لله علي صوم رجب وقع في عبارة فخر الإسلام رحمه الله تعالى غير منون للعلمية والعدل عن الرجب لأن المراد رجب بعينه أي الذي يأتي عقيب اليمين والمسألة على ستة أوجه

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:167
لأن القائل إما أن لا ينوي شيئا أو ينوي النذر مع نفي اليمين أو بدونه أو ينوي اليمين مع نفي النذر أو بدونه أو ينوي النذر واليمين جميعا

فالثلاثة الأول نذر باتفاق والبراع يمين بالاتفاق وفي الأخيرين خلاف وإليهما الإشارة في أول هذه المسألة بقوله ونوى اليمين أي مع نية النذر أو من غير

تعرض له بالنفي والإثبات فعند أبي يوسف رحمه الله تعالى الخامس يمين والسادس نذر وعندهما كلاهما نذر ويمين وهما معنيان مختلفان فموجب الأول الوفاء بالملتزم والقضاء عند الفوت لا الكفارة وموجب الثاني المحافظة على البر والكفارة عند الفوت لا القضاء واللفظ حقيقة في النذر لأنه المفهوم عرفاً ولغة ولهذا لا يتوقف على النية بخلاف اليمين فإنها معاً جمع بين الحقيقة والمجاز وتقرير الجواب أن هذا الكلام نذر بصيغته لكونها موضوعة لذلك يمين بموجبه أي لازمه المتأخر يمين لأن النذر إيجاب للمباح الذي هو صوم رجب مثلاً وإيجاب المباح يوجب تحريم ضده الذي هو مباح أيضاً كترك الصوم مثلاً لأن إيجاب الشيء يوجب المنع عن ضده وتحريم المباح يمين لقوله تعالى { قد فرض الله لكم تحلة أيمانكم أي شرع لكم تحليلها بالكفارة سمي تحريم النبي { صلى الله عليه وسلم } مارية أو العسل على نفسه يميناً فعلى تقرير المصنف رحمه الله تعالى الموجب هو نفس اليمين وقيل معناه أن هذا الكلام يمين بواسطة موجبه أي أثره الثابت به لأن موجب النذر لزوم المنذر الذي هو جائز الترك في نفسه إذ لا نذر في الواجب بنفسه فصار النذر تحريماً للمباح بواسطة موجبه أي حكمه ودلالة اللفظ على لازم معناه لا تكون بطريق المجاز ما لم تستعمل في اللازم ولم يرد به اللازم مع قرينة مانعة عن إرادة الموضوع له لأن الحقيقة أيضاً تدل على جزء المعنى ولازمه بطريق التضامن والالتزام ولا يصير بذلك مجازاً ففهم الجزء أو اللازم قد يكون من حيث إنه نفس المراد فاللفظ حينئذ مجاز وقد يكون من حيث إنه جزء المراد أو لازمه فاللفظ حقيقة كما إذا فهم الجدار من لفظ البيت المستعمل في معناه وفهم الشجاعة من لفظ الأسد المستعمل في السبع فالحاصل أن الصيغة حقيقة لا تجوز فيها واليمين لازم لها

فلا جمع وفيه نظر لما سبق غير مرة من أن معنى الجمع بين الحقيقة والمجاز هو إرادة المعنى الحقيقي والمجازي معاً لا كون اللفظ حقيقة ومجازاً وكيف يتصور ذلك والمجاز مشروط بعدم إرادة الموضوع له ولهذا عدل المصنف رحمه الله تعالى في تحرير المبحث عن عبارة القوم إلى قوله لا يراد من اللفظ معناه الحقيقي والمجازي معاً فإذا أريد المعنى الحقيقي للصيغة ولازمه المتأخر كان جمعاً بين الحقيقة والمجاز سواء سميت الصيغة مجازاً أو لا قوله ويمكن أن يقال في جواب هذا الإشكال يعني أصل الإشكال المتوهم على مسألة

شرح التلويح على التوضيح ج: 1 ص: 168

امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز لا الإشكال الوارد على جواب القوم فإنه لا يندفع بهذا المقال لكن هذا الجواب إنما يصح فيما إذا نوى اليمين فقط وأما إذا نواهما جميعاً فقد تحقق إرادة المعنى الحقيقي والمجازي معاً ولا معنى للجمع إلا هذا فإن قلت لا عبرة بإرادة النذر لأنه ثابت بنفس الصيغة من غير تأثير للإرادة فكأنه لم يرد إلا المعنى المجازي قلت فلا يمتنع الجمع في شيء من الصور لأن المعنى الحقيقي يثبت باللفظ فلا عبرة بإرادته ولا تأثير لها واعلم أن

الإشكال المذكور إنما وقع في خاطر المصنف رحمه الله تعالى على سبيل التوارد وإلا فقد نقله صاحب الكشف عن الإمام السرخسي مع الجواب بوجهين الأول أنه لما استعملت الصيغة في محل آخر خرجت اليمين من أن تكون مرادة فصارت كالحقيقة المهجورة فلا تثبت من غير نية والثاني أن تحريم ترك المنذور يثبت بموجب النذر ولا يتوقف على القصد إلا أن كونه يمينا يتوقف على القصد لأن الشرع لم يجعله يمينا إلا عند القصد بخلاف شراء القريب فإن الشرع جعله إعتاقا قصد أو لم يقصد ومن بديع الكلام في هذا المقام ما ذكره شمس الأئمة السرخسي رحمه الله تعالى أن كلمة الله قسم بمنزلة بالله كما في قول ابن عباس رضي الله تعالى عنهما دخل آدم الجنة فالله ما غربت الشمس حتى خرج وكلمة علي نذر إلا أن هذا الكلام غلب عند الإطلاق في معنى النذر عادة فحمل عليه فإذا نواهما فقد نوى بكل لفظ ما هو من محتملاته فيعمل بنيته ولا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز في كلمة واحدة بل في كلمتين قوله مسألة لا بد للمجاز من قرينة مانعة عن إرادة المعنى الحقيقي سواء جعلت داخلية في مفهوم المجاز كما هو رأي علماء البيان أو شرطا لصحته واعتباره كما هو رأي أئمة الأصول قوله أو عادة يشمل العرف العام والخاص وقد يفرق بينها باستعمال العادة في الأفعال والعرف في الأقوال

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:169

قوله نحو يمين الفور هو في الأصل مصدر فارت القدر إذا غلت استعير للسرعة ثم سميت به الحالة التي لا ريث فيها ولا لبث فقيل رجع فلان من فوره أي من ساعته ومن قبل أن يسكن قوله ك قوله تعالى { واستفز أي استنزل أو حرك من استطعت منهم بوسوستك ودعائك إلى الشر فهنا قرينة مانعة عن إرادة حقيقة الطلب والإيجاب عقلا وهي كون الأمر تعالى وتقدس حكيمًا لا يأمر إبليس بإغواء عباده فهو مجاز عن تمكينه من ذلك وإقداره عليه لعلاقة أن الإيجاب يقتضي تمكن المأمور من الفعل وقدرته عليه لسلامة الآلات والأسباب قوله ك قوله تعالى { فمن شاء فليؤمن مثل هذا الكلام حقيقة في التخيير والإذن لكل أحد أن يختار أي الأمرين شاء لكن قوله إنا أعتدنا قرينة مانعة على إرادة ذلك عقلا إذ لا عذاب على الإتيان بما خير فيه وأذن وهذه القرينة لفظ خارج عن هذا الكلام الموضوع للتخيير وكذا كل من الأمرين مجاز للتوبيخ والإنكار لا حقيقة أما الأول فبقرينة من شاء إذ لا يختص الإيمان شرعا بمن شاء وأما الثاني فبدلالة العقل وقوله إنا أعتدنا الآية

فإن قيل كيف يصح جعل القرينة التي هي لفظ خارج عن هذا الكلام قسيما للقرينة التي هي خارجة عن المتكلم والكلام قلنا باعتبار أنها لفظ فتكون من جنس الكلام فلا تكون خارجة عن الكلام على الإطلاق فالحاصل أن القرينة إما أن تكون معنى من المتكلم أو لا والثاني إما أن تكون لفظا أو لا واللفظ إما أن يكون خارجا عن الكلام الذي وقع فيه المجاز أو لا وغير الخارج قسما الأول ما يكون دلالة على المنع عن إرادة الحقيقة باعتبار أولوية بعض أفراد مفهومه

بالإرادة من اللفظ لاختصاص البعض الآخر بنقصان كالمكاتب من أفراد المملوك أو بزيادة كالعنب من أفراد الفاكهة فيصير اللفظ مجازا باعتبار اختصاصه بالبعض الأولى وهذا الذي يسميه فخر الإسلام رحمه الله تعالى حقيقة قاصرة وذهب المصنف رحمه الله تعالى فيما سبق إلى أنه حقيقة من وجه مجاز من وجه ولم يبين هاهنا أنه مانع عن إرادة الحقيقة عقلا أو حسا أو عادة أو شرعا والظاهر أنه مانع عادة وقد جعله فيما سبق قسيما لدلالة العادة أيضا لأنه أراد بالعادة ثمة ما يختص بالأفعال دون الأقوال والثاني ما لا يكون ذلك باعتبار أولوية بعض الأفراد وذكر له ثمانية أمثلة تمنع القرينة عن إرادة الحقيقة في الأولين عقلا وفي الثالث والرابع والخامس حسا مع العرف في الخامس وفي السادس عرفا وفي الثامن شرعا فلذا أعاد لفظ نحو وفي السابع إما عرفا عاما أو خاصا أو شرعا من غير تعيين فلذا خالف به غيره وذكره بلفظ الكاف

قوله الأعمال بالنيات روي مصدرا بإنما ومجردا عنها وكلاهما يفيد الحصر والمراد بالنية قصد الطاعة والتقرب إلى الله تعالى في إيجاد الفعل فلو سقط في الماء فاعتسل أو غسل

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:170

أعضائه للتبريد لم يكن ناويا ونفس هذا الكلام يدل عقلا على عدم إرادة حقيقته إذ قد يحصل العمل من غير نية بل المراد بالأعمال حكمها باعتبار إطلاق الشيء على أثره وموجبه والحكم نوعان نوع يتعلق بالآخرة وهو الثواب في الأعمال المفتقرة إلى النية والإثم في الأفعال المحرمة ونوع يتعلق بالدنيا وهو الجواز والفساد والكرهة والإساءة ونحو ذلك والنوعان مختلفان بدليل أن مبنى الأول على صدق العزيمة وخلوص النية فإن وجد وجد الثواب وإلا فلا ومبنى الثاني على وجود الأركان والشرائط المعتبرة في الشرع حتى لو وجدت صح وإلا فلا سواء اشتمل على صدق العزيمة أو لا إذا صار اللفظ مجازا عن النوعين المختلفين كان مشتركا بينهما بحسب الوضع النوعي فلا يجوز إرادتهما جميعا أما عندنا فلأن المشترك لا عموم له وأما عند الشافعي رحمه الله تعالى فلأن المجاز لا عموم له بل يجب حمله على أحد النوعين فحمله الشافعي رحمه الله تعالى على النوع الثاني بناء على أن المقصود الأهم من بعثة النبي {صلى الله عليه وسلم} بيان الجمل والحرمة والصحة والفساد ونحو ذلك فهو أقرب إلى الفهم فيكون المعنى أن صحة الأعمال لا تكون إلا بالنية فلا يجوز الوضوء بدون النية وحمله أبو حنيفة رضي الله تعالى عنه عن النوع الأول أي ثواب الأعمال لا يكون إلا بالنية وذلك لوجهين الأول أن الثواب ثابت اتفاقا إذ لا ثواب بدون النية فلو أريد الصحة أيضا يلزم عموم المشترك أو المجاز الثاني أنه لو حمل على الثواب لكان باقيا على عمومه إذ لا ثواب بدون النية أصلا بخلاف الصحة فإنها قد تكون بدون النية كالبيع والنكاح ثم على تقدير حمله على الثواب يدل الحديث على عدم صحة العبادات بدون النية لأن المقصود منها الثواب فعند تخلف الثواب لا تبقى الصحة فالوضوء في كونه عبادة يفتقر إلى النية وفي كونه مفتاحا للصلاة لا يفتقر كذا ذكره المصنف رحمه الله وفيه نظر أما أولا فلأن لا نسلم أن الثواب مراد بالاتفاق وعدم الثواب بدون

النية اتفاقا لا يقتضي ذلك لأن موافقة الحكم للدليل لا تقتضي إرادته منه وثبوته به ليلزم عموم المشترك بمعنى إرادة معنويه مثلا قولنا العين جسم ليس من عموم المشترك في شيء وإن كان الحكم بالجسمية ثابتا لمعانيه وأما ثانيا فلأن القول بعدم عموم المجاز مما لم يثبت من الشافعي رحمه الله تعالى على ما سبق ولو سلم فيه أن يقول هذا الحديث من قبيل المحذوف لا المجاز أي حكم الأعمال بالنية وأما ثالثا فلأن عدم بقاء الأعمال على العموم مشترك الإلزام إذ لا بد عندكم من تخصيصها بالأعمال التي هي محل الثواب فيخص عنده أيضا بغير البيع والنكاح وأمثال ذلك مما لا يفترق صحته إلى النية بإجماع وأما رابعا فلأن انتفاء الثواب إنما يستلزم انتفاء الصحة لو كانت الصحة عبارة عن ترتب الغرض والغرض هو الثواب أما لو كانت الصحة عبارة عن الأجزاء أو دفع وجوب القضاء أو كان الغرض هو الامتثال موافقة للشرع فلا وأما خامسا فلورود

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:171

الإشكال المشهور وهو أنا لا نسلم أن الحكم مشترك بين النوعين اشتراكا لفظيا بأن يوضع بإزاء كل واحد منهما وضعا على حدة بل هو موضوع لأثر الشيء ولازمه فيعم الجواز والفساد والثواب والإثم وغير ذلك كما يعم الحيوان الإنسان والفرس وغيرهما واللون السواد والبياض ونحوهما فإرادة النوعين لا تكون من عموم المشترك في شيء وأجاب المصنف رحمه الله تعالى عن ذلك بأننا لا نعني بقولنا الأعمال مجاز عن الحكم أن هذا الكلام قائم مقام قولنا حكم الأعمال بالنيات لأن كون الحكم بمعنى الأثر الثابت بالشيء إنما هو من أوضاع الفقهاء واصطلاحات المتأخرين ولم يكن في عهد النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بل المراد أن العمل مجاز عما يصدق عليه أنه أثر العمل ولازمه وذلك معان متباينة هي الثواب والمآثم والجواز والفساد ونحو ذلك والأعمال بالنسبة إليها بمنزلة المشترك اللفظي لكونها موضوعة لكل منها وضعا نوعيا على حدة فلا يراد الجميع وفيه نظر لأن الاشتراك إنما يلزم عند تعدد أنواع المجاز كاللفظ بالنسبة إلى سبب معناه الحقيقي ومسببه ومحلّه وحاله ونحو ذلك لا بالنسبة إلى أفراد نوع واحد ولا شك أن الملابس بحقيقة العمل ليس هو الثواب أو الصحة مثلا بخصوصه بل أثره ولازمه ونحو ذلك وهذا يشمل الصحة والثواب من حيث إن كلا منهما من أفراد المعنى المجازي فالمراد بكونه مجازا عن الحكم أنه مجاز عن المعنى الذي وضع الحكم بإزائه سواء تقدم هذا الوضع أو تأخر أو لم يوضع قط أو لم يكن لفظ الحكم متحققا فإن اللفظ مجاز عن المعنى لا عن اللفظ قوله ونحو لا يأكل حلف لا يأكل من هذه الشجرة فإن نوى ما يحتمله الكلام فعلى ما نوى وإلا فإن كانت الشجرة مما يأكل كالريباس فعلى الحقيقة وإلا فإن كانت مثمرة كالنخلة فعلى ثمرتها وإلا فعلى ثمنها كشجرة الخلاف ولو حلف لا يشرب من هذه البئر فإن كانت ملأى فعلى الاعتراف عندهما وعلى الكرع عنده وإلا فعلى الاعتراف حتى لا يحنث بالكرع وهو أن

يتناول الماء بفيه من موضعه يقال كرع في الماء إذا أدخل فيه أكارعه بالخصوص فيه ليشرّب وأصل ذلك في الدابة لأنها لا تكاد تشرب الماء إلا بإدخال أكارعها فيه ثم قيل للإنسان كرع في الماء إذا شرب الماء بفيه أو لم يخص

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:172
قوله وكالأسماء المنقولة فإن نفس اللفظ قرينة مانعة عن إرادة حقيقته اللغوية عرفا عاما كالدابة أو خاصا كالفاعل أو شرعا كالصلاة قوله ونحو التوكيل بالخصومة فإن نفس اللفظ قرينة مانعة شرعا عن إرادة حقيقة الخصومة دالة على أن الخصومة مجاز عن مطلق الجواب إقرارا كان أو إنكارا بطريق استعمال المقيد في المطلق أو الكل في الجزء بناء على عموم الجواب لأن الإنكار الذي ينشأ منه الخصومة بعض الجواب حتى يصح قراره على موكله في مجلس القاضي لأن التوكيل إنما يصح شرعا بما يملكه الموكل بنفسه وهو لا يملك الخصومة والإنكار عندما يعرف المدعي محقا فيكون مهجورا شرعا وهو بمنزلة المهجور عادة فلا يعتد به كما لا يعتد بالحقيقة في مسائل أكل النخلة والدقيق والشرب من البئر لا يقال فينبغي أن يتعين الإقرار ولا يصح الإنكار أصلا لأننا نقول إنما صح من جهة دخوله في عموم المجاز وإنما المهجور هو الإنكار بالتعيين محقا كان المدعي أو غير محق لا يقال الواجب عند تعذر الحقيقة العدول إلى أقرب المجازات كالبحث والمدافعة لا إلى أبعدها كالإقرار لأننا نقول المدافعة هي عين الخصومة وكذا البحث إذا أريد به المجادلة وإن أريد به التفحص عن حقيقة الحال ثم العمل بموجبها فهو عين الجواب والخصومة لم تجعل مجازا عن الإقرار الذي هو ضدها بل عما دلت عليه القرينة كما هو الواجب قوله فأما إذا كانت عطف هذا البحث على ما سبق من اشتراط القرينة في المجاز ليتبين أن تعارف المجاز هل يكون قرينة مانعة عن إرادة حقيقة عند إطلاق اللفظ أم لا فتقول إن الحقيقة إذا

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:173

كانت مهجورة فالعمل بالمجاز اتفاقا وإلا فإن لم يصر المجاز متعارفا أي غالبا في التعامل عند بعض المشايخ وفي التفاهم عند البعض فالعمل بالحقيقة اتفاقا وإن صار متعارفا فعنده العبرة بالحقيقة لأن الأصل لا يترك إلا لضرورة وعندهما العبرة بالمجاز لأن المرجوح في مقابلة الراجح ساقط بمنزلة المهجور فيترك ضرورة وجوابه أن غلبة استعمال المجاز لا تجعل الحقيقة مرجوحة لأن العلة لا تترجح بالزيادة من جنسها فيكون الاستعمال في حد التعارض وهذا مشعر بترجح المجاز المتعارف عندهما سواء كان عاما متناولا للحقيقة أم لا وفي كلام فخر الإسلام رحمه الله تعالى وغيره ما يدل على أنه إنما يترجح عندهما إذا تناول الحقيقة بعمومه كما في مسألة أكل الحنطة حيث قالوا إن هذا الاختلاف مبني على اختلافهم في جهة خلفية المجاز فعندهما لما كانت الخلفية في الحكم كان حكم المجاز لعمومه حكم الحقيقة أولى وعنده لما كان في التكلم كان جعل الكلام عاملا في معناه الحقيقي أولى قوله أو

معروفة النسب قيد الأصغر بذلك لأن تعذر الحقيقة فيها أظهر وإلا ففي الأصغر المجهولة النسب أيضا لا يثبت للتحريم إلا أنه إذا أصر على ذلك فرق بينهما كذا في الأسرار والميسوط
قوله بخلاف العتق كان الأنسب ذكره عقيب بيان تعذر المجاز أيضا والحاصل أن موجب البينة بعد الثبوت عتق قاطع للملك كإنشاء العتق ولهذا يقع عن الكفارة ويثبت به الولاء لا عتق مناف للملك ولهذا يصح شراء أمه وبنته فإثبات العتق القاطع للملك متصور منه وثابت في وسعه

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:174

فيجعل هذا ابني للأب سنا منه مجازا عن ذلك وأما التحريم الثابت بهذه بنتي أعني التحريم الذي هو من لوازم البنتية فهو مناف لملك النكاح فالزوج لا يملك إثباته إذ ليس له تبديل محل الحل وإنما يملك التحريم القاطع للحل الثابت بالنكاح وهو ليس من لوازم هذا الكلام بل من منافياته فلا تصح استعارته له والحاصل أن التحريم الذي هو في وسعه لا يصلح اللفظ له والذي يصلح اللفظ له ليس في وسعه فلا يصح منه إثبات التحريم بهذا اللفظ
فإن قيل فاللزام لقولنا رأيت أسدا هو شجاعة السبع فكيف صح جعله مجازا عن الرجل الشجاع قلنا الشجاعة فيهما معنى واحد فصح للمتكلم الإخبار بهذا الكلام عن رؤية من اتصف به بخلاف التحريم على ما بيناه قوله واعلم أن الاستدراك المذكور إنما هو على ما أورده المصنف رحمه الله تعالى من تقرير فخر الإسلام رحمه الله تعالى لا على عبارته في كتابه المشهور لأنه قال وفي الأصغر سنا منه تعذر إثبات الحقيقة مطلقا لأنه مستحق ممن اشتهر نسبها منه وفي حق المقر متعذر أيضا في حكم التحريم لأن التحريم الثابت بهذا الكلام لو صح معناه مناف للملك فلم يصلح حقا من حقوق

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:175

الملك وكذلك العمل بالمجاز وهو التحريم في الفصلين متعذر لهذا العذر الذي أبليناه أي بيناه يعني أن الحقيقة في المعروفة النسب إما أن تجعل ثابتة مطلقا أي بالنسبة إلى جميع الناس ليثبت النسب من المقر وينتفي من غيره وهو باطل لأن النسب مشتهر من الغير ولا تأثير لإقراره في إبطال حق الغير وإما أن تجعل ثابتة بالنسبة إلى المقر وحده ليظهر الأثر في حق التحريم لكونه لازما للمدلول الحقيقي وهو باطل أيضا لأنه لا صحة لمعنى هذا الكلام ولا ثبوت لموجبه بناء على اشتهاار النسب فلا يثبت مدلوله الحقيقي ليثبت اللازم بتبعيته وعلى تقدير صحة معنى الكلام وثبوت موجبه فالتحريم اللازم له مناف لملك النكاح فيتعذر إثباته من الزوج وهذا معنى قوله لأن التحريم الثابت بهذا الكلام لو صح معناه مناف للملك فليس في بيان تعذر الحقيقة في حق المقر ما أورده فقط المصنف رحمه الله تعالى من الترديد القبيح وأيضا لم يجعل دليل تعذر التحريم بطريق الالتزام وهو منافاته للملك ابتداء بل أشار إلى أن دليل تعذره عدم ثبوت المدلول الحقيقي وعلى تقدير ثبوته لا يثبت التحريم أيضا للمنافاة

فبين تعذر التحريم بطريق الالتزام على أبلغ وجه وأوكده وإنما وقع للمصنف رحمه الله تعالى ذلك لأنه ذهل عن قوله لو صح معناه وخرج من قوله وفي حق المقر متعذر أيضا في حكم التحريم قسم آخر مقابل لحكم التحريم وقد سكبت عنه فخر الإسلام رحمه الله تعالى احترازا عن الترييد القبيح لا يقال قوله أيضا مشعر بذلك أي تعذر في حكم التحريم أيضا كما تعذر في حكم إثبات النسب لأننا نقول بل معناه أنه في حق المقر وحده متعذر أيضا كما تعذر مطلقا

قوله والفرق يريد أن فهم اللازم من اللفظ الموضوع للملزوم قد يكون من حيث إنه تمام المراد فيكون اللفظ مجازا كما إذا استعمل لفظ الأسد في الشجاع وقد يكون من حيث إنه لازم للمراد فيكون اللفظ حقيقة كما إذا أطلق لفظ الأسد على السبع وفهم الشجاع بتبعيته على أنه مدلول التزامي فمثل هذه بنتي إذا أريد أنها محرمة علي كان ثبوت الحرمة مدلولا مجازيا وإذا أريد به ثبوت البنئية كان ثبوت الحرمة مدلولا التزاميا وهذا مشير إلى أن اللفظ إذا استعمل في جزء المعنى

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:176
أو لازمه مجازا فدلالته مطابقة لأنها دلالة اللفظ على تمام ما وضع له بالنوع من حيث هو كذلك وإنما يتحقق التضمن والالتزام إذا استعمل اللفظ في المعنى الحقيقي وفهم الجزء اللازم في ضمن ذلك وتبعيته فإن قيل هذه أيضا دلالة على تمام ما وضع له بالنوع قلنا نعم لكن لا من حيث هو كذلك لتحقق فهم الجزء اللازم في ضمن الكل والملزوم سواء ثبت الوضع النوعي أو لم يثبت بخلاف فهمهما على أنهما تمام المراد كما في المجاز فإنه يتوقف على الوضع النوعي وجواز استعمال لفظ الكل في الجزء والملزوم في اللازم هذا هو اختيار المصنف رحمه الله تعالى والأكثر على أن الدلالة على المجاز معناه تضمن أو التزام لا مطابقة قوله اعلم أن المجاز أورد البيان في نوع الاستعارة تمثيلا وتوضيحا قوله ربما يكون لفظ الحقيقة لفظا ركيكا قابل العذب بالركيك وإنما يقابله الوحشي الذي يتنفر الطبع عنه إلا أنه مشاحة في الاصطلاح لكن اسم التفضيل في قوله ولفظ المجاز يكون أعذب منه يقتضي وجود العذوبة في اللفظ الركيك الحقيقي كالتخفيف فيجب أن يجعل من قبيل قولهم الشتاء أبرد من الصيف والعسل أحلى من الخل قوله أو أصناف البديع أي المحسنات البديعية من المقابلة والمطابقة والتجنيس وغير ذلك فإنه ربما يتأتى بالمجاز ويفوت بالحقيقة ويدخل فيها السجع أيضا وقد أفردته بالذكر

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:177
قوله أو مطابقة تمام المراد هذا وتلطف الكلام أيضا من الداعي المعنوي والعطف على اختصاص لفظه لا ينافي ذلك ذكر في المفتاح أن علم البيان هو معرفة إيراد المعنى الواحد في طرق مختلفة بالزيادة في وضوح الدلالة عليه وبالنقصان ليتحرز بالوقوف على ذلك عن الخطأ في مطابقة الكلام تمام المراد وفسروه بأن المراد هو أداء المعنى بكلام مطابق لمقتضى الحال وتتمام

المراد إيرادها بتراكيب مختلفة الدلالة عليه وضوحا وخفاء ولا خفاء في أنه لا يمكن بالدلالات الوضعية والألفاظ الحقيقية لتساويها في الدلالة عند العلم بالوضع وعد منها عند عدمه وإنما يمكن بالدلالات العقلية والألفاظ المجازية لاختلاف مراتب اللزوم في الوضوح والخفاء فإذا قصد مطابقتها تمام المراد وتأدية المعنى بالعبارات المختلفة في الوضوح والخفاء يعدل عن الحقيقة إلى المجاز ليتيسر ذلك فعلى هذا لا حاجة إلى إثبات كون بعض المجازات أوضح دلالة من الحقيقة كما التزمه المصنف رحمه الله تعالى وبينه بأنه إذا كان المعنى الحقيقي للفظ محسوسا مشهورا كالشمس والنور والمعنى المجازي معقولا كالحاجة والعلم كان المجاز أوضح دلالة على المطلوب من الحقيقة على أن فيه بحثا وهو أنه إن أراد بالمعنى ما يقصد باللفظ حقيقة أو مجازا كالحجة أو العلم مثلا فلا خفاء في أن دلالة اللفظ الموضوع له عليه أوضح عند العلم بالوضع من دلالة لفظ الشمس والنور ولو مع

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:178

ألف قرينة وإن أراد المعنى الجامع المشترك بين المستعار والمستعار له فليس لفظ المستعار منه حقيقة فيه ولا لفظ المستعار له وهو في المستعار منه أوضح وأشهر فلا معنى لاستبعاد كون دلالة المجاز عليه أوضح فلا حاجة في إثباته إلى اعتبار كون المستعار منه محسوسا والمستعار له معقولا

قوله فصل قد سبق أن الاستعارة في الأفعال والصفات المشتقة تسمى تبعية لأنها تجرى أولا في المصدر ثم بتبعية في الفعل وما يشتق منه مثلا يقدر في نطق الحال أو الحال ناطقة بكذا تشبيه دلالة الحال ينطق الناطق فيستعار النطق للدلالة ثم يؤخذ منه نطق بمعنى دلت وناطق بمعنى دالة وغير ذلك واستدلوا على ذلك بأن كلا من المشبه والمشبه به يجب أن يكون موصوفا بوجه الشبه والصالح للموصوفية هو الحقائق دون الأفعال والصفات المشتقة منها ولنا فيه كلام يطلب من بشرح التلخيص فعقد هذا الفصل لبيان أن الاستعارة التبعية لا تختص بالأفعال والصفات بل تجري في الحروف أيضا فيعتبر التشبيه أولا في متعلق معنى الحرف وتجرى فيه الاستعارة ثم بتبعية ذلك في الحرف نفسه والمراد بمتعلق معنى الحرف ما يعبر به عند تفسير معاني الحروف حيث يقال من لا بداء الغاية وإلى لا انتهاء الغاية وفي للظرفية واللام للتعليل إلى غير ذلك فهذه ليست معانيها وإلا لكانت أسماء لا حروفا وإنما هي متعلقات معانيها بمعنى أن معاني تلك الحروف راجعة إلى هذه بنوع استلزام كذا في المفتاح مثال ذلك و قوله تعالى { فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا } وقول الشاعر لدوا للموت وابنوا للخراب شبه ترتب العداوة على الالتقاط وترتب الموت على الولادة بترتب العلة الغائية للفعل عليه

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:179

ثم استعمل في المشبه اللام الموضوع للدلالة على ترتب العلة الغائية التي هي المشبه به فجرت الاستعارة أولا في العلية والغرضية وبتبعيتها في اللام

وصارت اللام بواسطة استعارتها لما يشبه العلية بمنزلة الأسد المستعار لما يشبه الهيكل المخصوص وهذا واضح إلا أن المصنف رحمه الله تعالى اعتبر زيادة تدقيق وهو أن التعليل يستعار أولا للتعقيب لكونه لازما للتعليل فيراد بالتعليل التعقيب أعم من أن يكون تعقيب المعلول للعلة أو غيره ثم بواسطة ذلك يستعار لام التعليل للتعقيب كما يستعار لفظ الأسد للشجاع أعم من أن يكون سبعا وإنسانا ويقع على تعقيب غير المعلول للعلة كتعقيب الموت للولادة بناء على أنه تعقيب كما يقع أسد على زيد بناء على كونه شجاعا فيكون تعقيب الموت للولادة مشبها بتعقيب المعلول لعلة وهذا معنى قوله جعل كأن الولادة علة للموت أي جعل الموت كأن الولادة علة له ويكون استعمال اللام في تعقيب الموت للولادة بمنزلة استعمال اسم المشبه به في المشبه ولما كان هاهنا اعتراض ظاهر وهو أن ما بعد اللام يكون علة لا معلولا والعلة تكون متقدمة لا متعقبة فلا معنى لاستعارة التعليل للتعقيب واستعمال اللام فيه أجاب بأن هذا مبني على أن اللام تدخل على العلة الغائية التي هي الغرض من الفعل الذي يتعلق به اللام والعلة الغائية وإن كانت بماهيتها علة لعلية العلة الفاعلية ومتقدمة عليها في الذهن لكنها معلولة في الخارج للعلة الفاعلية ومتأخرة عنها بحسب الوجود كالجلوس على السرير مثلا يتصور أولا فيصير علة لإقدام النجار على إيجاد السرير لكنه في الخارج يكون متأخرا عنه محتاجا إليه فيكون ما بعد اللام معلولا بحسب الخارج ومتعقبا في الوجود للفعل المعلل به فيصح استعمالها في تعقيب غير المعلول للعلة بطريق الاستعارة فقوله وهو أعم من أن يكون تعقيب العلة المعلول إن كان المعلول مرفوعا فظاهر وإن كان منصوبا فمعناه تعقيب العلة الغائية فعلها المعلل

بها يقال عقبته أي جئت على عقبه ولا يخفى أن ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى تكلف لا حاجة إليه لأن معنى التعليل هو بيان العلية لا بيان المعلولية فاللام إنما تدل على أن مجرورها علة سواء كان معلولا باعتبار كما في ضربته للتأديب أو لا كما في قعدت عن الحرب للجنين وإذا كان معلولا باعتبار فدخل اللام عليه إنما هو من جهة عليته لا من جهة معلوليته وكونه علة غائية كاف في اعتبار الترتيب على الفعل من غير اعتبار كونه معلولا لا يقال العلة من حيث هي علة لا

شرح التلويح على التوضيح ج: 1 ص: 180
تقتضي الترتيب على شيء وإنما يقتضيه المعلول فيجب أن يكون مراد القوم أن ترتب المعلول الذي هو عرض استعير لترتب ما ليس بمعلول وغرض فتكون الاستعارة في المعلولية لا في العلية لأننا نقول لا نسلم ذلك في العلة الغائية قوله وهي في أسماء الأجناس أراد باسم الجنس ما ليس بصفة فيكون أخص مما هو مصطلح النحاة قوله وهاهنا نذكر حروفا قد جرت العادة بالبحث عن معاني بعض الحروف والظروف عقيب بحث الحقيقة والمجاز لاشتداد الحاجة إليها من جهة توقف شطر من مسائل الفقه عليها وكثيرا ما يسمى الجميع حروفا تغليا أو تشبيها للظروف بالحروف في البناء وعدم الاستقلال والأول أوجه لما في الثاني من الجمع بين الحقيقة والمجاز أو إطلاقا للحرف على مطلق الكلمة والظاهر أن المصنف رحمه الله تعالى أراد بالحروف حقيقتها ولهذا سماها حروف المعاني ثم ذكر بعد ذلك الأسماء لا على أنها من

الحروف وتسميتها حروف المعاني بناء على أن وضعها لمعان تتميز بها من حروف المباني التي بنيت الكلمة عليها وركبت منها فالهمزة المفتوحة إذا قصد بها الاستفهام أو النداء فهي من حروف المعاني وإلا فمن حروف المباني

قوله الواو لمطلق الجمع أي جمع الأمرين وتثريبكهما في الثبوت مثل قام زيد وقعد عمرو أو في حكم نحو قام زيد وعمرو أو في ذات نحو قام وقعد زيد ولا يدل على المعية والمقارنة أي الاجتماع في الزمان كما نقل عن مالك ونسب إلى أبي يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى ولا على الترتيب أي تأخر ما بعدها عما قبلها في الزمان كما نقل عن الشافعي رحمه الله تعالى ونسب إلى أبي حنيفة رضي الله تعالى عنه واستدل على ذلك بوجوه الأول النقل عن أئمة اللغة حتى ذكر أبو علي أنه مجمع عليه وقد نص عليه سيبويه في مواضع من كتابه الثاني استقراء موارد استعمالها فإننا نجدها مستعملة في مواضع لا يصح فيها الترتيب أو المقارنة والأصل في الإطلاق الحقيقة ولا دليل على الترتيب أو المقارنة حتى يكون ذلك معدولا عن الأصل وذلك مثل تشارك زيد وعمرو واختصم بكر وخالد والمال بين زيد وعمرو وسيان قيامك

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:181

وقعودك وجاءني زيد وعمرو وقبله أو بعده الثالث أنهم ذكروا أن الواو بين الاسمين المختلفين بمنزلة الألف بين الاسمين المتحددين فكمال دلالة لمثل جاءني رجلان على مقارنة أو ترتيب إجماعا فكذا جاءني رجل وامرأة إلا أن قولهم الألف بين الاسمين المتحددين تسامحا الرابع أن قولهم لا تأكل السمك وتشرب اللبن معناه النهي عن الجمع بينهما حتى لو شرب اللبن بعد أكل السمك جاز وتحقيقه أنه نصب تشرب بإضمار أن فيكون في معنى مصدر معطوف على مصدر مأخوذ من مضمون الجملة السابقة أي لا يكن منك أكل السمك وشرب اللبن فلو كانت الواو للترتيب لما صح في هذا المقام كما لا تصح الفاء وثم لإفادتهما النهي عن الشرب بعد الأكل لا متقدما ولا مقارنا ولا يخفى أن هذا الاستدلال لا ينفي المقارنة إلا أن المقصود الأهم نفي الترتيب

قوله فلهذا لا يجب الترتيب في الوضوء يحتمل أن يكون لسلب التعليل أي لا يجب الترتيب في غسل أعضاء الوضوء بناء على تعاطفها بالواو ولما بينا من أنها لا توجب الترتيب وأن يكون لتعليل السلب أي لما ثبت أن الواو لمطلق العطف من غير ترتيب لا يجب الترتيب في الوضوء لئلا يلزم الزيادة على الكتاب من غير دليل لا يقال قوله فاغسلوا وجوهكم دليل عليه لأن الفاء للوصل والتعقيب فيجب أن يكون غسل الوجه عقب إرادة القيام إلى الصلاة مقدما على غسل سائر الأعضاء وحينئذ يجب الترتيب لعدم القائل بالفصل وهو أنه يجب تقديم غسل الوجه من غير ترتيب في البواقي لأننا نقول المذكور بعد الفاء هو غسل الأعضاء فلا يقتضي إلا كونه عقب القيام إلى الصلاة وذلك حاصل على تقدير عدم رعاية الترتيب فيما بينها لا يقال لكل عضو غسل على حدة فيجب أن يقدر فاغسلوا وجوهكم واغسلوا أيديكم وحينئذ يلزم أن يعقب القيام إلى الصلاة بغسل الوجه خاصة لأننا نقول تعدد الأفعال بحسب المحال لا

يوجب أن يقدر في الكلام أفعال متعددة بدليل قولنا غسلت الأعضاء وضربت القوم وبدليل إجماعهم على أن قوله وأيديكم من عطف المفرد دون الجملة ولهذا لو قال للعبد إذا دخلت السوق فاشتر لحمًا وخبزًا لا يفهم منه تقديم اشتراء اللحم ولا يعد بتقديم الخبز عاصيا لا يقال فيلزم تقديم الغسل على المسح عملا بموجب الفاء ويجب الترتيب في الكل لعدم القائل بالفصل لأننا نقول الوظيفة في الرأس الغسل والمسح رخصة إسقاط فكأنه هو هو فلا يلزم عقيب إرادة القيام إلى الصلاة إلا الغسل على أنه معارض بأنه لا يجب الترتيب في غسل الأعضاء لما ذكرنا فلا يجب فيما بين الغسل والمسح لعدم القائل بالفصل ولا يخفى ضعف هذين الوجهين والجواب القاطع لأصل السؤال منع دلالة الفاء الجزائية على لزوم تعقيب مضمون الجزاء لمضمون الشرط من غير تراخ على وجوب تقديم ما بعدها على ما عطف عليه بالواو للقطع بأنه لا دلالة في قوله تعالى { إذا نودي

شرح التلويح على التوضيح ج: 1 ص: 182
للصلاة الآية على أنه يجب السعي عقيب النداء بلا تراخ وأنه لا يجوز تقديم ترك البيع على السعي
قوله وأما في السعي استدل على كون الواو للترتيب ب قوله تعالى { إن الصفا والمروة من شعائر الله وقال الصحابة رضي الله تعالى عنهم بأيهما بدأ فقال { صلى الله عليه وسلم } ابدعوا بما بدأ الله تعالى به فهم النبي { صلى الله عليه وسلم } منه الترتيب فأمرهم به والجواب إنا لا نسلم ثبوت وجوب الترتيب بالآية وفهم النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ذلك منها بل ثبت ذلك لنا بالحديث المذكور وللنبي { صلى الله عليه وسلم } بما لاح له من وحي غير متلو وذلك لأن الحكم في الآية هو كونهما من شعائر الله وهذا لا يحتمل الترتيب إذ لا معنى لتقدم أحدهما على الآخر في ذلك
فإن قلت من أين ثبت أصل وجوب السعي قلت من قوله صلى الله تعالى عليه وسلم اسعوا فإن الله تعالى كتب عليكم السعي وقد يقال إن قوله تعالى { فلا جناح عليه أن يطوف بهما في معنى فعلية أن يطوف بهما إلا أنه ذكر بطريق نفي الجناح لأن الناس كانوا يتخرجون عن الطواف بهما لما كان عليهما في الجاهلية من صنمين كانوا يعبدونهما
قوله وزعم البعض لو قال لغير المدخول بها إن دخلت الدار فأنت طالق وطالق وطالق تقع الواحدة عند أبي حنيفة رضي الله تعالى عنه والثلاث عندهما فزعم البعض أن هذا مبني على أن الواو عنده للترتيب فتبين بالأولى فلا تصادف الثانية والثالثة المحل كما لو ذكر بالفاء أو ثم وعندهما للمقارنة فيقع الثلاث دفعة كما إذا قال إن دخلت الدار فأنت طالق ثلاثا ورد ذلك بالمنع والنقض والحل أما المنع فلأنه لا يلزم من ثبوت المقارنة أو الترتيب في موارد استعمال الواو وكونه مستفادا من الواو لأن المطلق لا يتحقق في الخارج إلا مقيدا وأما النقص فلأنها لو كانت للترتيب عنده وللمقارنة عندهما لما اتفقوا على وقوع الواحدة في أنت طالق وطالق وطالق منجزا والثلاث في مثل أنت طالق وطالق وطالق إن دخلت الدار بتأخير الشرط وأما الحل فهو أن

الاختلاف المذكور مبني على أن تعليق الأجزية بالشرط عنده على سبيل التعاقب لأن قوله إن دخلت الدار فأنت طالق جملة كاملة مستغنية عما بعدها فيحصل بها التعليق بالشرط وقوله وطالق جملة ناقصة مفتقرة في الإفادة إلى الأولى فيكون تعليق الثانية بعد وتعليق الأولى والثالثة بعدهما وإذا كان تعليق الأجزية بالشرط على سبيل التعاقب دون الاجتماع كان وقوعها أيضا كذلك لأن المعلق بالشرط كالمنجز عند وجود الشرط وفي المنجز تبين بالأولى فلا تصادف الثانية والثالثة المحل وهذا بمنزلة الجواهر المنظومة تنزل عند الانحلال على الترتيب الذي نظمت به بخلاف ما إذا كرر الشرط فإن الكل يتعلق بالشرط بلا واسطة وبخلاف ما إذا قدم الأجزية فإن الكل يتعلق بالشرط دفعة لأنه إذا كان في آخر الكلام ما يغير أوله يتوقف الأول على الآخر فلا يكون فيه تعاقب في التعليق حتى يلزم التعاقب في الوقوع وعندهما يقع الكل دفعة لأن زمان الوقوع هو زمان وجود الشرط والتفريق إنما هو في أزمنة التعليق لا في أزمنة التطبيق لأن الترتيب إنما هو في التكلم لا في صيرورة اللفظ تطليقا وتحقيقه أن عطف الناقصة على الكاملة يوجب تقدير ما في الكاملة تكميلا للناقصة حتى لو قال هذه طالق ثلاثا وهذه يجب تثليث طلاق الثانية أيضا بخلاف هذه طالق ثلاثا وهذه طالق وفي الكاملة الشرط مذكور فيجب تقديره في كل من الأخيرين فيصير بمنزلة ما إذا قال لغير المدخول بها إن دخلت الدار فأنت طالق إن دخلت الدار فأنت طالق إن دخلت الدار فأنت طالق ثلاث مرات فعند الدخول يقع الثلاث فكذا هاهنا لأن المقدار كالملفوظ بخلاف ما إذا ذكره بالفاء أو ثم أو قال إن دخلت الدار فأنت طالق ثلاثا واحدة بعد واحدة فإنه صريح في تفريق أزمنة الوقوع ويقرب من ذلك ما يقال إن هذا الكلام ليس بطلاق في الحال بل له عرضية أن يصير طلاقا عند وجود الشرط فلا يقبل وصف الترتيب في الحال لأن الوصف لا يسبق الموصوف فكانت العبرة بحال الوقوع

اجتماعا وافتراقا لا بحال التعليق وليس هاهنا ما يوجب تفريق أزمنة الوقوع بخلاف الفاء وثم واعلم أن تأخير وجه قولهما مع عدم الجواب عنه لا يخلو عن ميل إلى رجحانه على ما أشير إليه في الأسرار
شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:184
قوله وإن قدم الأجزية يصلح أن يكون جوابا عما يتوهم من كون الواو للمقارنة عندهم استدلالا بهذه المسألة وأن يكون من تنمة كلام أبي حنيفة رحمه الله تعالى فرقا له بين تأخير الأجزية وتقديمها حيث يقتضي الأول الافتراق والثاني الاجتماع

قوله بغير إذن مولاها إذ لو كان بإذنه نفذ نكاحهما ولا يبطل بالإعتاق قوله فجعلتموه للترتيب حيث جعلتم الإعتاق بالواو بمنزلة الإعتاق متعاقبا قوله لا حاجة إلى التقييد به أي بقوله بغير إذن الزوج في عرضنا هذا وإنما قيد به فخر الإسلام رحمه الله تعالى لأنه جعل الحكم توقف النكاح على رضا كل من المولى والزوج ولا يخفى أنه إنما يصح إذا كان بدون رضاها جميعا قوله إذ لا يجوز أن يتولى الفضولي الواحد طرفي النكاح فيه خلاف أبي يوسف

رحمه الله وقيل الخلاف فيما إذا تكلم الفضولي بكلام واحد أما إذا قال زوجت فلانة من فلان وقبلت منه جازا اتفاقا ويتوقف

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:185

قوله وبعض تلك المسائل يختلف ذكر في الجامع أنه لو زوج رجل أمتيه من رجل برضاها في عقدة واحدة وقبل عن الزوج فضولي فاعتق المولى إحداهما بطل نكاح الأمة حتى لا يلحقه الإجازة ويتوقف نكاح المعتقة على إذن الزوج ولو أعتقهما معا فأجاز الزوج نكاحهما أو نكاح إحداهما جاز لأنهما حالة العقد أمتان وحالة الإجازة حرتان فلا يتحقق الجمع بين الأمة والحررة ولو أعتقهما متفرقا بكلام موصول بحرف العطف بأن قال هذه حرة وهذه حرة أو مفصول بأن أعتق إحداهما وسكت ثم أعتق الأخرى فأجاز الزوج نكاحهما معا أو واحدة بعد أخرى جاز نكاح المعتقة أولا لأن الحكم في حقه لا يتغير بإعتاق الثانية وبطل نكاح الثانية بإعتاق الأولى فلا تلحقه الإجازة وهذا إذا كان النكاحان في عقدة واحدة وأما إذا كان في عقدتين فإن كان مولى الأمتين واحدا فالحكم كما ذكر وإن كان لكل أمة مولى على حدة فإن أعتقت الأمتان على التعاقب فالنكاحان على حالهما فأيهما أجاز جاز لأنهما لو أنشأ العقد وإحداهما حرة والأخرى أمة توقفا لأنه لا تطابق في التوقف وأحدهما لا يملك الإجازة والرد في ملك الآخر بخلاف ما إذا كان المولى واحدا فإنه بإعتاق الأولي يصير رادا نكاح الثانية وأنه بسبيل من ذلك وإن أجازهما جاز نكاح المعتقة الأولى لأن حالة الإجازة كحالة الإنشاء فيصح نكاح الحررة ويبطل نكاح الأمة قوله بطلا أي نكاح هذه ونكاح هذه قوله فجعلتموه للقران حيث جعلتم العطف بالواو بمنزلة الجمع بلفظ واحد لا بمنزلة

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:186

الإجازة متفرقا فإن قلت هذا دليل على جعل الواو لمطلق الجمع لا للمقارنة إذ لا دلالة في مثل جاءني الرجلان على المقارنة قلت نعم إلا أن في الإنشاءات يثبت الحكم لهما معا حتى لو قال أعتقتهما عتقا معا قوله سوى ذلك أي لا وارث له سوى ذلك الابن ولا مال له سوى تلك الأعبد إذ لو كان له وارث آخر لم يتحقق الحكم إلا في نصيب ذلك الابن ويجب السعاية ولو كان له مال آخر ويخرج الأعبد من الثلث يعتق الكل كما لو لم يكن في مرض الموت وقيد بتساوي قيم العبيد حتى لو كان قيمة الأول أكثر مثلا لم يعتق كله لأنه لا يخرج من الثلث قوله لم تبق الثانية محلا ليتوقف أي لم تبق محلا لتوقف النكاح بل بطل توقف نكاح الثانية عقيب عتق الأولى قبل الفراغ عن التكلم بإعتاق الثانية ثم لم يصح التدارك بإعتاقها لفوات المحل وإنما قال ليتوقف لأنها بقيت محلا لأن تنكح بعد صيرورتها حرة

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:187

قوله ولا يعتق من الأول إلا بعضه الحاصل أن عند أبي حنيفة رحمه الله يتغير الأول إلى الرق لأنه تجب عليه السعاية والمستسعى مكاتب والمكاتب عبد ما بقي عليه درهم وعندهما يتغير من براءة إلى شغل لأنه بدون آخر الكلام يعتق مجاناً لأنه يخرج من الثلث وبعد إعتاق الأخيرين لم يبق له إلا ثلث الثلث ووجب السعاية في ثلثي قيمته ثم التغيير إنما يؤثر إذا كان متصلاً فلذا لا يثبت فيما إذا وقع الإعتاق أو الإجازة متفرقا متراخيا مع سكوت قوله وقد تدخل بين الجملتين الجمل المتعاطفة بالواو إن وقعت في موضع خبر المبتدأ أو جزاء الشرط أو نحو ذلك فالواو تفيد الجمع بينها في ذلك التعلق وإلا فالواو تفيد الجمع بينها في حصول مضمونها إذ بدون الواو يحتمل الرجوع عن الأول والإضراب وأما الزيادة على ذلك من اعتبار بعض قيود الأولى في الثانية أو بالعكس فمفوضة إلى القرائن والواو لا يوجبها ولا يدل عليها

قوله وإنما تجب هي إذا افتقر الآخر إلى الأول هذا الحكم في مطلق العطف بالواو لا في عطف الجمل خاصة للقطع بأن مثل أنت طالق وطالق من عطف المفرد ولا حاجة إلى تقدير المبتدأ في الثاني قوله لا بتقدير مثله لأنه خلاف الأصل فلا يصار إليه إلا عند الضرورة قوله أي بتقدير مثله عطف على قوله بعينه لا على قوله لا بتقدير مثله على ما ذكره

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:188

المصنف يعرف بالتأمل ولا يخفى عليك أن تقدير المثل في نحو جاءني زيد وعمرو مما لا حاجة إليه لأن المجيء المستفاد من جاء معنى كلي يمكن تعلقه بالمتعددات ولهذا أجمعوا على أنه عطف المفردات دون الجمل وقد عرفت ذلك في مسألة ترتيب الموضوع قوله لأنها أي الزكاة عبادة محضة لكونها أحد أركان الدين ولأن المركزي يجعل المال خالصاً لله تعالى ثم يصرفه إلى الفقير ليكون كفاية من الله ولا بد في العبادة المحضة من نية وعزيمة ممن عليه الأداء أو ممن له نيابة عنه باختياره وهذا مفقود في الصبي فلا يكون من أهل العبادات المحضة وقد يقال إنه لو لم يكن أهلاً لها لما صح إيمانه وصلاته وصيامه فالأولى أن يقال إنه أهل لها لكن لزوم الضرر يمنع لزوم العبادة عليه واحترز بالعبادة المحضة عن صدقة الفطر والعشر والخراج لما فيها من معنى المعونة قوله يمكن أداء الوالي عنه يعني عدم لزوم العبادات عليه إنما هو لعجزه عن الأداء نظراً له ولا عجز عن أداء ماليات لأنها تتأدى بالنائب والجواب أنه لا بد في الإنابة اختيار كامل شرعاً ليحصل معنى الابتلاء وهذا لا يوجد في الصبي

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:189

قوله فدليل المشاركة في الجزاء أي فيما هو جزاء للقفذ وحد له وهو الجلد فإن قلت إنما يتم ذلك لو كان عدم قبول الشهادة صالحاً لكونه جزاء للقفذ وحدا له قلت الأمر كذلك فإن الإنسان يتألم برد كلامه وعدم قبول شهادته فوق

ما يتألم بالضرب وهذا أمر مناسب لإزالة ما لحق المقذوف من العار بتهمة الزنا ثم إنه حد في اللسان الذي منه صدر جريمة القذف كقطع اليد في السرقة إلا أنه ضم إليه الإيلام الحسي لكمال الزجر وعمومه جميع الناس فإن منهم من لا ينزجر بالإيلام باطنا و قوله تعالى { ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا من قبيل ألم نشرح لك صدرك وهو أب لغ من لا تقبلوا شهادتهم وأوقع في النفس لما فيه من الإبهام ثم التفسير قوله ودليل عدم المشاركة قائم في أولئك هم الفاسقون لكونها جملة خبرية غير مخاطب بها الأئمة بدليل أفراد الكاف في أولئك فيجب أن يكون عطفا على الجملة الاسمية أعني قوله والذين يرمون إلى آخره وفيه بحث أما أولا فلأن عطف الخبر على الإنشاء وبالعكس شائع عند اختلاف الأغراض وأما ثانيا فلأن أفراد كاف الخطاب المتصل باسم الإشارة جائز في خطاب الجماعة ك قوله تعالى { ثم عفونا عنكم من بعد ذلك على أن التحقيق أن الذين يرمون ليس بمبتدأ بل منصوب بفعل محذوف على ما هو المختار أي اجلدوا الذين يرمون فهي أيضا جملة فعلية إنشائية مخاطب بها الأئمة فالمانع المذكور قائم ها هنا مع زيادة العدول عن الأقرب إلى الأبعد ولو سلم أن الذين يرمون مبتدأ فلا بد في الإنشائية الواقعة موقع الخبر من تأويل وصرف لها عن الإنشائية كما هو رأي الأكثر وحينئذ يصح أن يعطف عليها قوله وأولئك هم الفاسقون قوله وثمرة هذا تأتي من أن قوله إلا الذين استثناء من أولئك هم الفاسقون أو من غيره وأن القاذف هل تقبل شهادته بعد التوبة أم لا

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:190

قوله وقد يدخل على المعلول هي الحقيقة جواب شرط محذوف أي إذا كان كذلك فتأهب فإن قلت لا شك في أن العلية والمعلولية في وجود السقي والإرواء لا في مفهوميهما والعلة يجب أن تكون مغايرة للمعلول متقدمة عليه في الوجود فكيف يتصور اتحادهما في الوجود قلت تسامح في ذلك نظرا إلى أنه لم يتحقق من الفاعل إلا فعل واحد وإلا فالسقي يحصل بمجرد وضع الماء على كفه أو صبه في حلقه والإرواء لا يحصل إلا بعد شربه بقدر الري ولهذا صح أن يقال سقاه فما أرواه وأما نحو قوله تعالى { ونادى نوح ربه فقال رب و قالوا يا نوح قد جادلتنا فأكثرت جدالنا فذهب صاحب الكشاف إلى أنه في معنى الإرادة أي أراد النداء وأردت جدالنا فيتحقق التعقيب وبعضهم إلى أن مرتبة المفسر أن تكون بعد المفسر ومرتبة المعلول بعد العلة فاستعيرت الفاء لمجرد التعقيب والتأخر في الرتبة

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:191

قوله ولن يجزي ولد والده يعني أن الوالد سبب لحياته الحقيقية فهو بالإعتاق يصير سببا لحياته الحكمية لأن الرق موت حكمي فالفاء ها هنا لمجرد التأخير بالمعلولية لا بالزمان فبالإشراء يحصل الملك وبالمك يحصل العتق لأن وضع الشراء لإثبات الملك والإعتاق لإزالته فلا يكون حكما للشراء إلا أنه يصح إضافة العتق إلى الشراء لكونه موجبا لموجب العتق

قوله فهو حر مع الفاء يقتضي القبول كأنه قال قبلت فهو حر إذ الإعتاق لا يترتب على الإيجاب إلا بعد ثبوت القبول بخلاف هو حر فإنه يحتمل أن يكون ردا للإيجاب بثبوت الحرية قبله وكذا الإذن بالقطع بدون الفاء إذن مطلق ومع الفاء مقيد بالشرط أي إذا كان كافيا فاقطعه قوله وقد تدخل على العلل دخول الفاء على الجمل الواردة بعد الأوامر والنواهي مستفيض في كلام العرب على معنى كون ما بعدها سببا لما قبلها ولما كان الفاء للتعقيب والسبب يكون متقدما على المسبب لا متعاقبا إياه تكلف المصنف رحمه الله تعالى لتحقيق التعقيب بأن ما بعد الفاء علة باعتبار معلول باعتبار ودخول الفاء عليه باعتبار المعلولية لا باعتبار العلية وذلك أن المعلول الذي هو الحكم السابق على الفاء كالإبشار مثلا علة غائية للعلة التي دخلت عليها الفاء كالإخبار بإتيان الغوث لكونه مقصودا منها فتكون تلك العلة التي دخلت عليها الفاء معلولا بالنظر إلى تلك العلة الغائية وأنت خبير بأن ليس الإبشار علة غائية لإتيان الغوث ولا الأمر بالتزود لكون خير الزاد التقوى ولا الأمر بالعبادة لكون العبادة حقا لله تعالى في مثل اعبد ربك فالعبادة حق له ولا الأمر بتركه لذهاب دولته إلى غير ذلك وإنما هو علة غائية للإخبار بذلك وأيضا العلة الغائية إنما تكون علة لعلية العلة لا للعلة نفسها فكيف يكون ما دخلت عليه الفاء معلولا فالأقرب ما ذكره القوم من أنها إنما تدخل على العلل باعتبار أنها تدوم فتتراخي عن ابتداء الحكم فإن الغوث باق بعد الإبشار

قوله أد إلي ألفا فأنت حر يعتق في الحال بخلاف أد إلي ألفا وأنت حر فإن الواو للحال فيفيد ثبوت الحرية مقارنا لمضمون العامل وهو تأدية الألف وهذا معنى كون الحال قيذا للعامل أي يكون حصول مضمون العامل مقارنا لحصول مضمون الحال من غير دلالة على حصول مضمونه سابقا على حصول مضمون العامل للقطع بأنه لا دلالة لقولنا أئنتي وأنت راكب إلا على كونه

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:192

راكبا حالة الإتيان وقد توهم بعضهم أنه يجب تقدم مضمون الحال على العامل لكونها قيذا له وشرطا وحينئذ يلزم الحرية قبل الأداء فأجاب عنه بأنه من باب القلب أي كن حرا وأنت مؤد إلي ألفا أو هي حال مقدرة أي أد إلي ألفا مقديرا الحرية في حالة الأداء أو الجملة الحالية قائمة مقام جواب الأمر أي أد إلي ألفا تصر حرا أو الحال وصف والوصف لا يتقدم الموصوف فالحرية تتأخر عن الأداء قوله يقع الأول أي في الحال لأنه وإن وجد في آخر الكلام ما يغيره إلا أن من شرط التغيير الاتصال ليكون كلاما واحدا فيتوقف أوله على آخره وإذا اعتبر التراخي في التكلم صار كل منهما بمنزلة كلام منفصل عن الآخر

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:193

قوله كأنه قال إن دخلت الدار فأنت طالق وسكت ثم قال وأنت طالق فإن قلت لما جعل ثم بمنزلة السكوت فلا وجه لتقدير الواو ولما جعل هذا في حكم المنقطع عما قبله فلا وجه لإثبات الشركة فيما تم به الأول أعني المبتدأ فيصير كأنه قال طالق من غير عاطف ولا مبتدأ فحينئذ لا يثبت به شيء قلت ثم يتضمن معنى الجمع والتراخي فإذا قام السكوت مقام التراخي بقي الجمع وهو معنى الواو ثم الاتصال صورة كاف في صحة العطف وإثبات المشاركة في المبدأ بخلاف التعليق بالشرط فإنه يتوقف على الاتصال صورة ومعنى حتى لو قال إن دخلت الدار فأنت طالق لا يتعلق الثاني والثالث

قوله وإنما جعل أبو حنيفة رحمه الله تعالى التعليل المذكور يخص الإنشاء وما ذكره غيره من أنها لمطلق التراخي فينصرف إلى الكامل وهو في اللفظ والحكم جميعا وأيضا دخلت كلمة التراخي على اللفظ فيظهر أثرها فيه أيضا يعم الخبر والإنشاء
قوله كان المتكلم متراخيا تقديرا جواب عن دليلهما أن التكلم متصل حقيقة فكيف يجعل منفصلا ولا صحة للعطف مع الانفصال

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:194

قوله بل للإعراض عما قبله أي جعله في حكم المسكوت عنه من غير تعرض لإثباته أو نفيه وإذا انضم إليه صار نفا في نفي الأول نحو جاءني زيد لا بل عمرو وكذا ذكره المحققون فعلى هذا لا يكون معنى التدارك أن الكلام الأول باطل وغلط بل إن الإخبار به ما كان ينبغي أن يقع وبعضهم أن معنى الإعراض هو الرجوع عن الأول وإبطاله وإثبات الثاني تدارك لما وقع أولا من الغلط وبالجملة وقوعها في كلام الله تعالى يكون للأخذ في كلام آخر من غير رجوع إبطال

قوله ولهذا قال زفر أي ولكونها للإعراض يلزمه ثلاثة آلاف لأنه لا يملك إبطال الأول والرجوع عنه على ما هو مقتضى بل حتى لو لم يكن الإعراض بل لتغيير صدر الكلام لم يلزمه الثلاثة وتوقف أول الكلام على آخره فلزوم الثلاثة تفرع على أنها للإعراض لا للتغيير وجوابه أن الإقرار إخبار فيحتمل التدارك إلا أن التدارك في الأعداد يراد به نفي الانفراد ما أقر به أولا لا نفي أصله فكأنه قال أولا له علي ألف وليس معه غيره ثم تدارك ذلك الانفراد وأبطله وقال بل مع ذلك الألف ألف آخر وذلك بحكم العرف كما يقال سني ستون بل سبعون يراد به زيادة العشر فقط بخلاف ما إذا اختلف جنس المال مثل علي ألف درهم بل ألف ثوب حيث يلزمه الجميع

قوله بخلاف الواو يعني إذا كان العطف على الجزاء بالواو تعلق الثاني بالشرط المذكور بعينه من غير تقدير مثله لكن بواسطة الأول حتى يكون الوقوع عند الشرط على الترتيب فلا يبقى المحل بواسطة وقوع الأول فلا يقع الثاني والثالث وإذا كان العطف بكلمة بل تعلق الثاني بشرط مماثل للمذكور حتى يكون بمنزلة التصريح بتكرير الشرط مثل إن دخلت الدار فأنت طالق واحدة وإن دخلت الدار فأنت طالق اثنين فيقع الثلاث بالدخول مرة واحدة وفيه نظر إذ لا دليل

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:195

على وجوب تقدير الشرط وامتناع تعلقه بالشرط المذكور بعينه قال فخر الإسلام رحمه الله تعالى إنه لما كان لإبطال الأول وإقامة الثاني مقامه كان من قضيته اتصاله بذلك الشرط بلا واسطة لكن بشرط إبطال الأول وليس في وسعه إبطال الأول وفي وسعه أفراد الثاني بالشرط لتصل به بغير واسطة كأنه قال لا بل أنت طالق اثنتين إن دخلت الدار فيصير كالحلف بيمين لكننا نقول لا

نسلم أن اتصاله بذلك الشرط موقوف على إبطال الأول وتمسك بعضهم بأن ذلك بحسب اللغة وهو ممنوع لا بد له من نقل عن أئمة اللغة كيف وقد أجمعوا على أن تثنين عطف على واحدة عطف مفرد على مفرد من غير تقدير عامل له فضلا عن تقدير الشرط ولم يفرقوا بين ما يحتمل الرجوع وما لا يحتمله لا يقال إنه قصد إبطال الأول فكيف يجعل الثاني معلقا بما قصد إبطاله لأننا نقول إنما قصد إبطال المعطوف عليه كالأحادة لا نفس الشرط والتعليق

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:196

قوله لكن للاستدراك أي التدارك وفسره المحققون برفع التوهم الناشئ من الكلام السابق مثل ما جاءني زيد لكن عمرو إذا توهم المخاطب عدم مجيء عمرو أيضا بناء على مخالطة وملابسة بينهما وفي المفتاح أنه يقال لمن توهم أن زيدا جاءك دون عمرو فبالجملة وضعها للاستدراك ومغايرة ما بعدها لما قبلها فإذا عطف بها مفرد فهو لا يحتمل النفي فيجب أن يكون ما قبلها منفيًا ليحصل المغايرة وإذا عطف بها جملة فهي تحتمل الإثبات فيكون ما قبلها منفيًا وتحتمل النفي فيكون ما قبلها مثبتًا فيكفي اختلاف الكلامين سواء كان المنفي هو الأول أم الثاني ولا يخفى أن المراد اختلاف الكلامين نفيًا وإثباتًا من جهة المعنى سواء كانا مختلفين لفظًا نحو جاءني زيد لكن عمرو لم يجئ أو لا نحو سافر زيد لكن عمرو حاضر

قوله وهي بخلاف بل ذكر النحاة أنها في عطف الجمل نظيرة بل أي في الوقوع بعد النفي والإيجاب كما أنها في عطف المفردات نقيضة لا حيث يختص لا بما بعد الإيجاب ولكن بما بعد النفي فكأنه مظنة أن يتوهم أنها في عطف الجمل مثل بل في معنى الإعراض فنفي ذلك التوهم ففي بل إعراض عن الأول كأنه ليس بمذكور والحكم هو الثاني فقط حتى لا يكون في العطف ببل إلا إخبار واحد وليس في بل إعراض عن الأول بل الحكمان متحققان وفيه إخبار أن أحدهما نفي والآخر إثبات وقد يقال إن موجب بل وضعًا نفي الأول وإثبات الثاني حتى أن في جاءني زيد بل عمرو انتفى مجيء زيد بكلمة بل وهو مبني على أن معنى الإعراض عن الأول إبطاله والحكم بنقيضه لا جعله في حكم المسكوت عنه قوله لكن لعمرو في كتب الأصول لكنه لعمرو فغيره إلى العاطفة ولم يغيره في المسألة

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:197

الثانية تنبيهها على أنه لا فرق في هذا بين العاطفة وغيرها والنفي أعني قوله ما كان لي قط يحتمل أمرين أحدهما تكذيب المقر ورد إقراره وهو الظاهر من الكلام لأنه خرج جوابًا للإقرار والثاني أن لا يكون رداً بل تحويلاً حتى كأنه صار قابلاً للعبد مقراً به لعمرو فيكون النفي مجازاً كما إذا قال له علي ألف درهم وديعة والمصنف عدل عن ذلك لأنه لما صرح بعدم ملكيته له في زمان من الأزمنة لم يصح منه التحويل ولا قرينة على ما ذكروا من المجاز بل الاحتمال هو أنه وإن كان في يد زيد زماناً واشتهر أنه ملكه لكن لم يكن ملكاً له قط بل لعمرو فيصير قوله لكن لعمرو بيان تغيير لما هو الظاهر من الكلام فيصح

موصولا حتى يثبت النفي عن زيد والإثبات لعمرو معا لا متراخيا لأن النفي حينئذ يصير ردا للإقرار ولا يثبت ملكية عمرو لمجرد الإخبار

قوله وعلى هذا قالوا أي إذا ادعى بكر دارا في يد عمرو أنها له ووجد عمرو فأقام بكر بينة فقضى القاضي بالدار له ثم قال بكر ما كانت الدار لي قط لكنها لزيد بكلام متصل فصدقه زيد في الإقرار وكذبه في أنه لم يكن له قط وهذا معنى قوله فقال زيد باع بكر الدار مني أو وهبها لي بعد القضاء ففي هذه الصورة قالوا الدار لزيد وعلى بكر المقضي له قيمة الدار لعمرو المقضي عليه لأنه لما وصل الاستدراك بالنفي وهو بيان تغيير له فكأنه تكلم بهما معا فيثبت موجبهما معا أعني نفي

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:198

الملك عن نفسه وثبوت الملك لزيد وإنما احتج إلى إثباتهما معا لأنه لو حكم بالنفي أولا ينتقض القضاء ويصير الملك لعمرو المقضي عليه فالاستدراك يكون إقرارا على الغير وإخبارا بأن ملكه لغيره فلا يصح فالحاصل أن مقارنة الكلامين تثبت بتوقف أول الكلام على آخره بناء على وجود المغير حتى كأنهما جملة واحدة فلا يفصل بعضها عن بعض في حق الحكم وحينئذ لا حاجة إلى ما يقال من أن النفي هنا لتأكيد الإثبات عرفا فيكون له حكم المؤكد لا حكم نفسه فكأنه أقر وسكت أو أنه في حكم المتأخر لأن التأخير متأخر عن المؤكد أو أن المقر قصد تصحيح إقراره وذلك بالتقديم والتأخير فيحمل عليه احترازا عن الإلغاء وإنما قيدنا بما إذا كذبه زيد في النفي لأنه لو صدقه فيه أيضا ترد الدار إلى عمرو المقضي عليه لاتفاق زيد وبكر على بطلان الدعوى والبينة والحكم

قوله ثم تكذيب الشهود إشارة إلى الدليل على وجوب قيمة الدار لعمرو المقضي عليه على بكر المقضي له وذلك لأن قوله ما كانت لي قط نفي الملك عنه في جميع الأزمنة الماضية فيشمل ما قبل القضاء ويلزم من هذا النفي تكذيب شهوده المستلزم لإثبات الدار ملكا لعمرو المقضي عليه لكن بعد ثبوت الملك لزيد لأن إثبات الملك لعمرو المقضي عليه لازم لنفي الملك عن نفسه وهو مقارن لثبوت الملك لزيد على ما سبق ولازم الشيء متأخر عنه وعمما معه فيكون قوله ما كانت لي قط مستلزما لأمرين أحدهما إبطال الإقرار لزيد وهو إقرار على الغير فلا يسمع والثاني إبطال شهادة الشهود وهو إقرار على نفسه فيسمع ويقوم حجة عليه حتى يثبت الدار ملكا لعمرو وقد أتلّفها بالإثبات لزيد فيضمن قيمتها

قوله ثم إن اتسق أي انتظم وارتبط والمراد هاهنا أن يصلح ما بعد لكن تداركا لما قبلها مثل ما جاءني زيد لكن عمرو وزيد قائم لكن عمرو قاعد وما أكرمت زيدا لكن أهنته بخلاف ما جاء زيد لكن ركب الأمير وزيد قائم لكن عمرو قاعد وما أكرمت زيدا لكن أهنته بخلاف ما جاء زيد لكن ركب الأمير وزيد قائم لكن عمرو ليس بكاتب وبالجملة يكون المذكور بعد

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:199

لكن مما يكون الكلام السابق بحيث يتوهم منه المخاطب عكسه أو يكون فيه تدارك لما فات من مضمون الكلام السابق والاتساق هو الأصل حتى يحمل عليه الكلام ما أمكن كما في قوله لا لكن غضب حيث حمل على وقوع الخطأ في السبب فنفي القرض وأثبت الغضب فاتسق الكلام بخلاف ما إذا قال لا أجزى النكاح لكن أجزىه بمائتين لأنه نفى إجازة النكاح عن أصله فلا معنى لإثباته بمائة أو بمائتين وإنما يكون متسقا لو قال لا أجزىه بمائة ولكن أجزىه بمائتين ليكون التدارك في قدر المهر لا في أصل النكاح فلا يبطل

صرح بذلك في جامع قاضي خان وهو الموافق لما تقرر عندهم من أن النفي في الكلام راجع إلى القيد بمعنى أنه يفيد الحكم مقيدا بذلك القيد لا رفعه عن أصله بل إنما يفيد إثباته مقيدا بقيد آخر فإن قيل النكاح المنعقد الموقوف هو ذلك النكاح المقيد بمائة فإذا بطل لم يبق شيء حتى ينعقد بمائتين قلنا هو نكاح مقيد وإبطال الوصف ليس إبطالا للأصل قوله أو لأحد الشئيين فإن كانا مفردين فهي تفيد ثبوت الحكم لأحدهما وإن كانا جملتين تفيد حصول مضمون أحدهما وقد ذهب كثير من أئمة النحو والأصول إلى أنها في الخبر للشك بمعنى أن المتكلم شك لا يعلم أحد الشئيين على التعيين فرد ذلك بأن وضع الكلام للإفهام فلا يوضع للشك وإنما يحصل الشك من محل الكلام وهو الإخبار فإن الإخبار بمجيء أحد الشخصين قد يكون لشك المتكلم فيه بأن يعلم أن الجاني أحدهما ولا يعلم بعينه وقد يكون لتشكيك السامع لغرض له في ذلك وقد يكون لمجرد إبهام وإظهار نصفه مثل وأنا أو إياكم لعلى هدى أو في ضلال مبين بالجملة الإخبار بالمبهم لا يخلو عن غرض إلا أن المتبادر منه إلى الفهم هو إليك فمن هاهنا ذهب البعض إلى أن أو للشك والتحقيق أنه لا نزاع لأنهم لم يريدوا إلا تبادر الذهن إليه عند الإطلاق وما ذكروه من أن وضع الكلام للإفهام على تقدير تمامه إنما يدل على أن أو لم توضع للتشكيك وإلا فالشك أيضا معنى يقصد إفهامه بأن يخبر المتكلم المخاطب بأنه شك في تعيين أحد الأمرين

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:200

قوله بخلاف الإنشاء فإنه لا يحتمل الشك أو التشكيك لأنه إثبات الكلام ابتداء فأو في الأمر للتخيير أو الإباحة أو التسوية أو نحو ذلك بما يناسب المقام فالتخيير كما في قوله تعالى { فكفارته إطعام عشرة مساكين الآية فإنه بمعنى الأمر أي فليكفر بأحد هذه الأمور والمشهور في الفرق بين التخيير والإباحة أنه يمتنع في التخيير الجمع ولا يمتنع في الإباحة لكن الفرق هاهنا هو أنه لا يجب في الإباحة الإتيان بواحد وفي التخيير يجب وحينئذ إن كان الأصل فيه الحظر وثبت الجواز بعارض الأمر كما إذا قال يع عبدي هذا أو ذاك يمتنع الجمع ويجب الاقتصار على الواحد لأنه المأمور به وإن كان الأصل فيه الإباحة ووجب بالأمر واحد كما في خصال الكفارة يجوز الجمع بحكم الإباحة الأصلية وهذا يسمى التخيير على سبيل الإباحة

قوله إنشاء شرعا لأنه لم يتحقق إثبات الحرية بغير هذا اللفظ فلو كان خيرا لكان كذبا فيجب أن يجعل الحرية ثابتة قبيل هذا الكلام بطريق الاقتضاء

تصحيحاً لمدلولة اللغوي وهذا معنى كونه إنشاءً شرعاً وعرفاً إخبار الحقيقة
ولغة
قوله ويكون هذا إنشاءً لأن الإيجاب الأول إنشاءً وإنما نزل في مبهم لا في
معين فلا يمكن إثباته في غير ما أوجبه والعق إنما يتحقق في المعين بالبيان
فيكون في حكم الإنشاء
شرح التلويح على التوضيح ج: 1 ص: 201
قوله أيهما تصرف صح حتى لو باعه أحد الوكيلين صح ولم يكن للآخر بعد ذلك
أن يبيعه وإن عاد إلى ملك الموكل

قوله وقلنا ذكر الأجزية مقابلة لأنواع الجناية والجزاء مما يزداد بازدياد الجناية
ويتنقص بنقصانها وجزاء سيئة سيئة مثلها فيبعد مقابلة أغلظ الجناية بأخف
الجزاء وبالعكس فلا يجوز العمل بالتخيير الظاهر من الآية فوزعت الجمل
المذكورة في معرض الجزاء على أنواع الجناية المتفاوتة المعلومة عادة حسب
ما تقتضيه المناسبة على أنه روي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أن
النبي {صلى الله عليه وسلم} وادع أبا بردة على أن لا يعينه ولا يعين عليه
فجاءه أناس يريدون الإسلام فقطع عليهم أصحابه الطريق فنزل جبريل عليه
السلام بالحد فيهم أن من قتل وأخذ المال صلب ومن قتل ولم يأخذ المال قتل
ومن أخذ المال ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف ومن جاء مسلماً هدم
الإسلام ما كان منه في الشرك وفي رواية عطية عنه ومن أخاف الطريق ولم
يأخذ المال ولم يقتل نفي والمعنى أن كل جماعة قطعوا الطريق ووقع منهم
أحد هذه الأنواع أجرى على مجموعهم الجزاء المقابل لذلك النوع وليس
المعنى أن كل فرد من الجماعة يجري عليه جزاء ما صدر عنه فإن قلت قطع
الطريق على المستأمن لا يوجب الحد فكيف حدوا بقطع الطريق على قوم
يريدون الإسلام قلت معناه يريدون تعلم أحكام الإسلام على أنهم أسلموا ولو
سلم فمن دخل دار الإسلام ليسلم فهو بمنزلة الذمي فيحد قاطع الطريق عليه
وقوله من قتل وأخذ المال صلب حمل أبو حنيفة رضي الله تعالى عنه على
اختصاص الصلب بهذه الحالة بحيث لا يجوز في غيرها لا على اختصاص هذه
الحالة بالصلب بحيث لا يجوز فيها غيره بل أثبت فيها للإمام الخيار بين أربعة
أمور القطع ثم القتل والقطع ثم الصلب والقتل فقط والصلب فقط لأن

شرح التلويح على التوضيح ج: 1 ص: 202

هذه الجناية تحتمل الاتحاد من حيث إنها قطع المارة فيقتل أو يصلب والتعدد
من حيث إنه وجد سبب القتل وسبب القطع فيلزم حكم السببين وقد أمر النبي
{صلى الله عليه وسلم} في العرنيين بقطع أيديهم وأرجلهم وأمر بتركهم في
الحرّة حتى ماتوا وقد تعارضت الروايات في حديث ابن عباس ففي بعض
الروايات أن من أخذ المال وقتل قطعت يده ورجله من خلاف وصلب فسقط
الاحتجاج به وعندهما يتعين الصلب عملاً بظاهر الحديث
قوله ولهذا أي ولكون أو لأحد الشئيين قال أبو يوسف ومحمد فيمن قال هذا
حر أو هذا مشيراً إلى عبده ودابته أن كلامه باطل أي لغو لا يثبت به شيء لأن

وضع أو لأحد الشئيين أعم من كل منهما على التعيين والأعم يجب صدقه على الأخص والواحد الأعم الذي يصدق على العبد والداية غير صالح للعتق وإنما يصلح له الواحد المعين الذي هو العبد وفيه بحث لأن إيجاب العتق إنما هو على ما يصدق عليه أنه أحد الشئيين لا على المفهوم العام إذ الأحكام تتعلق بالذوات لا بالمفاهيم ثم ظاهر هذا الكلام أنه لو نوى العبد خاصة لم يعتق عندهما وفي المبسوط أنه يتعين بالنية وقال أبو حنيفة رحمه الله تعالى لما تعذر العمل بالحقيقة أعني الواحد الأعم فالعدول إلى المجاز وهو الواحد المعين أولى من إلغاء الكلام وإبطاله والمعين من محتملات الكلام كما إذا قال ذلك في عبيد له فإنه يجبر على التعيين بخلاف ما إذا قال في عبده وعبده فإنه لا يتعين عتق عبده لأن عبد الغير أيضا محل لإيجاب العتق لكنه موقوف على إجازة المالك

قوله ولو قال لعبيده الثلاثة هذا حر أو هذا وهذا عطفا للثاني بأو وللثالث بالواو يعتق الثالث في الحال وبخير في الأولين ويعين أيهما شاء لأن سوق الكلام لإيجاب العتق في أحد الأولين وتشريك الثالث فيما سبق له الكلام فصار بمنزلة أحدهما حر وهذا فالمعطوف عليه هو

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:203

المأخوذ من صدر الكلام لا أحد المذكورين بالتعيين وقيل إنه لا يعتق أحدهم في الحال ويكون له الخيار بين الأول والأخيرين لأن الثالث عطف علي ما قبله بالواو والجمع بالواو بمنزلة الجمع بألف التثنية فكأنه قال هذا حر أو هذان كما إذا حلف لا يكلم هذا أو هذا وهذا فإنه يحث بالأول أو بالأخيرين جميعا لا بالثاني وحده أو الثالث وحده فقال المصنف هذا محتمل إلا أن ما ذكرنا أرجح لوجهين تفردت بهما والأول مأخوذ من كلام الإمام السرخسي حيث قال الخبر المذكور في الكلام حر وهو لا يصلح خبرا للثنتين إذ يقال للواحد حر وللاثنين حران ولا وجه لإثبات خبر آخر لأن العطف للاشتراك في الخبر المذكور أو لإثبات خبر آخر مثله لا لإثبات خبر آخر مخالف له لفظا وهذا بخلاف مسألة اليمين فإن الخبر يصلح للثنتين يقال لا أكلم هذا أو لا أكلم هذين هذا كله كلامه ولما لم يصلح ما ذكره سببا للامتناع لأن المقدر قد يغير المذكور لفظا كما في قولك هند جالسة وزيد وقول الشاعر نحن بما عندنا وأنت بما عندك راض والرأي مختلف جعله المصنف سببا للألوية والرجحان ولا يخفى أن الوجه الأول لا يجري في مثل أعتقت هذا أو هذا وهذا ومقتضى كلام السرخسي أن يكون التخيير بين الأول والأخيرين بمنزلة أعتقت هذا أو هذين كما في مسألة اليمين وأما على الوجه الثاني فهو بمنزلة أعتقت أحدهما وهذا كما في هذا حر أو هذا وهذا ولقائل أن يقول على الوجه الأول لا نسلم أن التقدير هذا حر أو هذان حران بل هذا حر أو هذا حر وهذا حر وحينئذ يكون المقدر مثل الملفوظ وإنما يلزم ما ذكره لو كان ذكر الثاني والثالث بلفظ التثنية لا يقال يلزم كثرة الحذف لأننا نقول مشترك الإلزام إذ التقدير فيما هو المختار هذا حر أو هذا حر وهذا حر تكميلا للجمل الناقصة بتقدير المثل لأن الحرية القائمة بكل تغاير حرية الآخر كما مر في جاءني زيد وعمرو ولو سلم فمعارض بالقرب وكون المعطوف عليه مذكورا صريحا وعلى الوجه الثاني

لا نسلم أن قوله وهذا ليس بمغير لما قبله
قوله لأن الواو للتشريك فيقتضي وجود الأول قلنا لا ينافي التغيير هاهنا بل
يوجهه فإنه إذا لم يكن هذا التشريك كان له أن يختار الثاني وحده وبعد تشريك
الثالث مع الثاني بعطفه عليه ليس له ذلك بل يجب اختيار الأول وحده أو
الأخيرين جميعا وإذا كان مغيرا توقف أول الكلام على آخره ولم يثبت حرية أحد
الأولين
شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:204

قوله وإذا استعمل أو في النفي خيرا كان أو إنشاء يعم النفي كل واحد من
المعطوف أو المعطوف عليه لأن أو لأحد الأمرين من غير تعيين وانتفاء الواحد
المبهم لا يتصور إلا بانتفاء المجموع ف قوله تعالى { ولا تطع منهم أثما أو
كفورا معناه لا تطع أحدا منهما وهو نكرة في سياق النفي فيعم وكذا ما جاءني
زيد أو عمرو فإن قلت لفظ أحد قد يكون اسما للعدد المخصوص بمعنى الواحد
وهمزته حينئذ منقلبة عن الواو وجمعه أحاد وقد يكون اسما لمن يصلح أن
يخاطب يستوي فيه المذكر والمؤنث والمثنى والمجموع وهمزته أصلية وهو
في معنى العموم ولا يستعمل في الإيجاب أصلا كذا ذكره أئمة اللغة فقولهم أن
أو لأحد الشئيين وأن مثل اضرب زيدا أو عمرا في معنى اضرب أحدهما لا يجوز
أن يحمل على الثاني وهو ظاهر بل على الأول وهو مضاف فلا يكون نكرة فلا
يعم في النفي قلت هو مع الإضافة مبهم غير معين قال ابن يعيش وفي أحد من
الإبهام ما ليس في واحد تقول جاءني أحدهما أو أحدهم والمراد واحد غير معين
وهذا يشكل بمسألة الجامع الكبير وهي أنه لو قال والله لا أقرب هذا أو هذه
أربعة أشهر كان موليا منهما جميعا ولو قال لا أقرب إحدا كما كان موليا من
واحدة لا منهما جميعا والقياس عدم الفرق إلا أن كلمة إحدى خاصة صيغة
ومعنى ولا يعم بشيء من دلائل العموم وكذا بوقوعها في موضع النفي بخلاف
كلمة أو فإنها قد تفيد العموم بوقوعها في موضع الإباحة فالأولى أن يفسر أو
بأحد منكر غير مضاف كما ذكر المصنف إلا أنه لا يصح في الإيجاب على ما
صرح به أئمة اللغة
شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:205

قوله فإن قال إشارة إلى الرد على من زعم أن أو في الآية بمعنى الواو وتنبية
على الجواب عن مسألة اليمين فإنه لما عطف الثاني على الأول بأو والثالث
على الثاني بالواو صار في معنى لا أكلم هذا أو لا هذين فيحتمل بالأول أو
بمجموع الآخرين لا بالثاني أو الثالث وحده فإن أو في النفي لشمول العدم
والواو لعدم الشمول وإنما تعين العطف على الثاني دون الأول ترجيحاً للقرب
مع استوائهما في قصد النفي بخلاف مسألة الاعتاق فإن المقصود هو أحدهما لا
بعينه والعطف على المقصود بالحكم هو الراجح

قوله إلا أن يدل الدليل اعلم أن أو إذا استعمل في النفي فهو لنفي أحد الأمرين فيفيد شمول العدم عند الإطلاق إلا إذا قامت قرينة حالية أو مقالية على أنه لإيقاع أحد النفيين فحينئذ يفيد عدم الشمول كما ذكر جار الله في قوله تعالى { يوم يأتي بعض آيات ربك لا ينفع نفسا إيمانها لم تكن آمنت من قبل أو كسبت في إيمانها خيرا أنه يدل على عدم الفرق بين النفس الكافرة إذا آمنت عند ظهور أشراط الساعة وبين النفس التي آمنت من قبلها ولم تكسب خيرا يعني أن مجرد الإيمان بدون العمل لا ينفع ولم يحمله على عموم النفي بمعنى أنه لا ينفع الإيمان حينئذ للنفس التي لم تقدم الإيمان ولا كسب الخير في الإيمان لأنه إذا نفي الإيمان كان نفي كسب الخير في الإيمان تكرارا فيجب حمله على نفي العموم أي النفس التي لم تجمع بين الإيمان والعمل الصالح وإذا استعملت الواو في النفي فهو لعدم الشمول لأنها للجمع ونفي المجموع يجوز أن يكون بنفي واحد إلا أن تدل قرينة حالية أو مقالية على أنها لشمول النفي وسلب الحكم عن كل واحد كما إذا حلف لا يرتكب الزنا وأكل مال اليتيم وكما إذا أتى بلا الزائدة المؤكدة للنفي مثل ما جاءني زيد ولا عمرو فالضابط أنه إذا قامت القرينة في الواو على شمول العدم فذاك وإلا فهو لعدم الشمول وأو بالعكس وما ذكره المصنف رحمه الله تعالى من أنه إن كان للاجتماع تأثير في المنع فلعدم الشمول وإلا فلشمول العدم ليس بمطرد فإنه إذا حلف لا يكلم هذا وهذا فهو لنفي المجموع مع أنه لا تأثير للاجتماع في المنع ومثله أكثر من أن يحصى

قوله وقد تكون للإباحة لا خفاء في أن مثل قولنا افعل هذا أو ذاك يستعمل تارة في طلب أحد الأمرين مع جواز الجمع بينهما ويسمى إباحة وتارة في طلبه مع امتناع الجمع بينهما ويسمى تخييرا والإباحة والتخيير قد يضافان إلى صيغة الأمر وقد يضافان إلى كلمة أو والتحقيق أن أو لأحد الأمرين وجواز الجمع أو امتناعه إنما هو بحسب محل الكلام ودلالة القرائن وهذا كما قالوا أنها في الخبر للشك والمصنف رحمه الله تعالى فسر التخيير بمنع الجمع والإباحة بمنع

شرح التلويح على التوضيح ج: 1 ص: 206

الخلو فإن قلت قد لا يمتنع الجمع في التخيير كما في خصال الكفارة وكما إذا حلف ليدخلن هذه الدار أو هذه فإنه لو دخلهما جميعا لم يحنث وقد لا يمتنع الخلو في الإباحة كما في جالس الحسن أو ابن سيرين إذا لم يكن الأمر للوجوب وكما إذا حلف لا يكلم إلا زيدا أو عمرا فإنه لو لم يكلم واحدا منهما لم يحنث قلت ما ذكره مختص بصورة الأمر ومعناه منع الجمع أو الخلو في الإتيان بالمأمور به ففي صورة الإباحة إذا لم يجالس واحدا منهما لم يكن أتيا بالمأمور به في أمر الإباحة وإن جالسهما جميعا كانت مجالسة كل منهما إتيانا بالمأمور به بخلاف ما إذا جمع بين خصال الكفارة فإن الإتيان بالمأمور به إنما يكون في واحدة منهما وجواز غيرها إنما هو بحكم الإباحة الأصلية حتى لو لم يكن له جز كما إذا قال أعتق هذا العبد أو ذاك وأطلق هذه الزوجة أو تلك

قوله وقد يستعار أي يستعار أو لحتى إذا وقع بعدها مضارع منصوب ولم يكن قبلها مضارع منصوب بل فعل ممتد يكون كالعام في كل زمان ويقصد انقطاعه بالفعل الواقع بعد أو نحو لألزمك أو تعطيني حقي ليس المراد ثبوت أحد الفعلين بل ثبوت الأول ممتد إلى غاية هي وقت إعطاء الحق كما إذا قال لألزمك حتى تعطيني حقي فصار أو مستعارة لحتى والمناسبة أن أو لأحد المذكورين وتعيين كل واحد منهما باعتبار الخيار قاطع لاحتمال الآخر كما أن الوصول إلى الغاية قاطع للفعل وهذا معنى قوله لأن أحدهما أي أحد المذكورين من المعطوف بأو والمعطوف عليه يرتفع بوجود الآخر كما أن المغيا يرتفع بالغاية وينقطع عندها ولهذا ذهب النحاة إلى أن أو هذه بمعنى إلى لأن الفعل الأول ممتد إلى وقوع الفعل الثاني أو إلا لأن الفعل الأول ممتد في جميع الأوقات إلا وقت وقوع الفعل الثاني فعنده ينقطع امتداده وقد مثل لذلك ب قوله تعالى { ليس لك من الأمر شيء أو يتوب عليهم أي ليس لك من الأمر في عذابهم أو استصلاحهم شيء حتى تقع توبتهم أو تعذيبهم وذهب صاحب الكشف إلى أنه عطف على ما سبق وليس لك من الأمر شيء اعتراض والمعنى أن الله مالك أمرهم فإما أن يهلكهم أو يهزمهم أو يتوب عليهم أو يعذبهم فلو قال والله لا أدخل هذه الدار أو أدخل تلك بالنصب كان أو بمعنى حتى إذ ليس قبله مضارع منصوب يعطف عليه فيجب امتداد عدم دخول الدار الأولى إلى دخول الثانية حتى لو دخلها أولا حث ولو دخل الثانية أولا بر في يمينه لانتفاء المحلوف عليه كما لو قال والله لا أدخلها اليوم فلم يدخل حتى غربت الشمس وما يقال إن تعذر العطف من جهة أن الأول منفي ليس بمستقيم إذ لا امتناع في عطف المثبت على المنفي وبالعكس حتى لو قال أو أدخل تلك بالرفع كان عطفاً إلا أنه يحتمل أن يكون عطفاً على الفعل مع حرف النفي حتى يكون المحلوف عليه أحد الأمرين عدم دخول الأولى أو دخول الثانية فلو دخل الأولى ولم يدخل الثانية حثت وإلا

فلا ويحتمل أن يكون عطفاً على الفعل نفسه حتى يكون الفعلان في سياق النفي ويلزم شمول العدم لوقوع أو في النفي فيحتمل بدخول إحدى الدارين أيتهما كانت كما إذا حلف لا يكلم زيدا أو عمرا وبهذا يظهر أن أو في قوله تعالى { لا جناح عليكم إن

شرح التلويح على التوضيح ج: 1 ص: 207

طلقتن النساء ما لم تمسوهن أو تفرضوا لهن فريضة عاطفة مفيدة للعموم أي عدم الجناح مقيد بانتفاء الأمرين أي المجامعة وتقدير المهر حتى لو وجد أحدهما كان جناحا أي تبعة بإيجاب مهر فيكون تفرضوا مجزوما عطفاً على تمسوهن ولا حاجة إلى ما ذهب إليه صاحب الكشف من أنه منصوب بإضمار أن على معنى إلا أن تفرضوا أو حتى أن تفرضوا أي إذا لم توجد المجامعة فعدم الجناح ممتد إلى تقدير المهر قوله حتى للغاية أي للدلالة على أن ما بعدها غاية لما قبلها سواء كان جزءاً منه كما في أكلت السمكة حتى رأسها أو غير جزء كما في قوله تعالى { حتى مطلع الفجر وأما عند الإطلاق فالأكثر على

أن ما بعدها داخل فيما قبلها وقد تكون عاطفة يتبع ما بعدها لما قبلها في الإعراب وقد تكون ابتدائية تقع بعدها جملة فعلية أو اسمية مذکور خبرها أو محذوف بقريئة الكلام السابق وفي الكل معنى الغاية وفي العاطفة يجب أن يكون المعطوف جزءا من المعطوف عليه أفضلها أو أدونها فلا يجوز جاني الرجال حتى هند وأن يكون الحكم مما ينقضي شيئا فشيئا حتى ينتهي إلى المعطوف لكن بحسب اعتبار المتكلم لا بحسب الوجود نفسه إذ قد يجوز أن يتعلق الحكم بالمعطوف أولا كما في قولك مات كل أب لي حتى آدم أو في الوسط كما في قولك مات الناس حتى الأنبياء ولا تتعين العاطفة إلا في صورة النصب مثل أكلت السمكة حتى رأسها بالنصب والأصل هي الجارة لأن العاطفة لا تخرج عن معنى الغاية نظرا إلى أن المعطوف يجب أن يكون جزءا من المعطوف عليه وهذا الحكم تقتضيه حتى من حيث كونها غاية لا من حيث كونها عاطفة بل الأصل في العطف المغايرة والمباينة كما في جاء زيد وعمرو ويمتنع حتى عمرو بالعطف كما يمتنع بالجر كما ذكره ابن يعيش قوله فإن ذكر الخبر جوابه محذوف أي فيها ونعمت والمعنى فمرحبا بالقضية ونعمت القضية وهذا معنى لطيف يجري في جميع موارد هذه الكلمة فاعرفه

قوله وإن دخلت الأفعال حتى الداخلة على الأفعال قد تكون للغاية وقد تكون لمجرد السببية والمجازاة وقد تكون للعطف المحض أو التشريك من غير اعتبار غائية وسببية والأول هو الأصل فيحمل عليه ما أمكن وذلك بأن يكون ما قبل حتى محتملا للامتداد وضرب المدة وما بعدها صالحا لانتهاه ذلك الأمر الممتد إليه وانقطاعه عنده ك قوله تعالى { حتى يعطوا الجزية فإن القتال يحتمل الامتداد وقبول الجزية يصلح منتهى له وك قوله تعالى { حتى تستأنسوا أي تستأذنوا فإن المنع من دخول بيت الغير يحتمل الامتداد والاستئذان يصلح منتهى له وجعل حتى هذه داخلة على الفعل نظرا إلى ظاهر اللفظ وصورة الكلام وإلا فالفعل منصوب بإضمار أن فهي داخلة حقيقة على الاسم

شرح التلويح على التوضيح ج: 1 ص: 208

قوله وإلا أي وإن لم يحتمل الصدر الامتداد والآخر الانتهاه إليه فإن صلح الصدر أن يكون سببا للثاني أي للفعل الواقع بعد حتى تكون بمعنى كي مفيدة للسببية والمجازاة لأن جزاء الشيء ومسببه يكون مقصودا منه بمنزلة الغاية من المغيا نحو أسلمت حتى أدخل الجنة فإنه إن أريد بالإسلام إحداثه فهو لا يحتمل الامتداد وإن أريد الثبات عليه فدخول الجنة لا يصلح منتهى له بل الإسلام حينئذ أكثر وأقوى وبهذا يظهر فساد ما قيل في المناسبة بين الغائية والسببية أن الفعل الذي هو السبب ينتهي بوجود الجزاء والمسبب كما ينتهي المغيا بوجود الغاية على أنه لو صح ذلك لكان حتى للغاية حقيقة حيث يحتمل الصدر أعني السبب الامتداد والآخر أعني المسبب الانتهاه إليه

قوله وإلا أي وإن لم يصلح الصدر سببا للثاني فحتى للعطف المحض من غير دلالة على غاية أو مجازاة فإذا وقعت حتى في المحلوف عليه ففي الغاية يتوقف البر على وجود الغاية ليتحقق امتداد الفعل إلى الغاية وفي السببية لا يتوقف عليه بل يحصل بمجرد الفعل لتحقق الفعل الذي هو سبب وإن لم

يترتب عليه المسبب وفي العطف يشترط وجود الفعلين ليتحقق التشريك ولنوضح ذلك في الفروع فلو قال عبدي حر إن لم أضربك حتى تصبح فحتى للغاية لأن الضرب يحتمل الامتداد بتجدد الأمثال وصياح المضروب يصلح منتهى له فلو أقال عن الضرب قبل الصياح عتق عبده لعدم تحقق الضرب إلى غاية المذكورة ولو قال عبدي حر إن لم أتك حتى تغدني فهي للسببية دون للغاية لأن آخر الكلام أعني التغذية لا يصلح لانتهاؤ الإتيان إليه بل هو داع إلى الإتيان فالمراد بصلوحه للانتهاؤ إليه أن يكون الفعل في نفسه مع قطع النظر عن جعله غاية يصلح لانتهاؤ الصدر إليه وانقطاعه به كالصياح للضرب وقد يقال إن الصدر أعني الإتيان لا يحتمل الامتداد وضرب المدة وما ذكره المصنف رحمه الله تعالى أقرب فبالجملة مجموع احتمال الصدر الامتداد والآخر الانتهاؤ إليه منتف والإتيان يصلح سببا للتغذية لأنه إحسان بدني يصلح سببا للإحسان المالي والتغذية صالحة للمجازاة عن الإحسان ولا يخفى عليك أن الامتداد أو عدمه قد يعتبر في النفي كما في قوله تعالى { حتى تستأنسوا فإنه جعل غاية لعدم الدخول وقد يعتبر في نفس الفعل حتى يكون النفي مسلطا على الفعل المغيا بالغاية كما في هذه الأمثلة فإن اليمين هاهنا للحمل دون المنع والتعويل على القرائن ولو قال إن لم أتك حتى أتغدى عندك فهي للعطف المحض لتعذر الغاية والسببية أما الغاية فلما مر وأما السببية والمجازاة فلأن فعل الشخص لا يصلح جزاء لفعله إذ المجازاة هي المكافأة ولا معنى لمكافأته نفسه وفيه بحث لأن المذكور سابقا هو أن حتى عند تعذر الغاية تكون بمعنى كي وهي تفيد سببية

الأول للثاني من غير لزوم مجازاة ومكافأة من شخص آخر مثل أسلمت كي أدخل الجنة وحتى أدخل الجنة على

شرح التلويح على التوضيح ج: 1 ص: 209
لفظ المبني للفاعل من الدخول ولا امتناع في كون بعض أفعال الشخص سببا للبعض ومفضيا إليه كالإتيان إلى التغدي وإذا كان حتى للعطف المحض فقبل بمعنى الواو فلا يفيد الترتيب وظاهر كلام فخر الإسلام رحمه الله تعالى وإليه ذهب المصنف أن حتى بمعنى الفاء للمناسبة الظاهرة بين التعقيب والغاية فلو أتى وتغدي عقيب الإتيان من غير تراخ حصل البر وإلا فلا حتى لو لم يأت أو أتى ولم يتغد أو أتى وتغدي متراخيا حنث والمذكور في نسخ الزيادات وشروحاتها أن الحكم كذلك إن نوى الفور والاتصال وإلا فهي للترتيب سواء كان مع التراخي أو بدونه حتى لو أتى وتغدي متراخيا حصل البر وإنما يحنث لو لم يحصل منه التغدي بعد الإتيان متصلا أو متراخيا في جميع العمران أطلق الكلام وفي الوقت الذي ذكره أن وقته مثل إن لم أتك اليوم حتى أتغدي وقال فخر الإسلام رحمه الله تعالى إذا أتاه فلم يتغد ثم تغدي من بعد غيره متراخ فقد بر وأورد عليه أنه إذا لم يتغد عقيب الإتيان ثم تغدي بعد ذلك كان متراخيا بالضرورة فلا معنى لقوله غير متراخ وجوابه أن المراد ثم تغدي بعد ذلك غير متراخ عن الإتيان بأن يأتية وقتا آخر فيتغدي عقيب الإتيان من غير تراخ والإشكال إنما نشأ من حمل التراخي على التراخي عن الإتيان الأول المدلول عليه بقوله إذا أتاه وحينئذ لا حاجة إلى ما يقال إن المسألة موضوعة في المؤقت أي إن لم أتك اليوم والمعنى غير متراخ عن اليوم إلا أن لفظ اليوم سقط عن قلم الناسخ

واعلم أن قوله حتى أتعدى بإثبات الألف ليس بمستقيم والصواب حتى أتعد
بالجزم مثل فأتعد لأنه عطف على المجزوم بلم حتى ينسحب حكم النفي على
الفاعلين جميعا لا على مجموع الفعل وحرف النفي حتى لا يدخل في حيز النفي
لفساد المعنى وبطلان الحكم

قوله بل اخترعوه يعني لا توجد حتى في كلام العرب مستعملة للعطف من غير
اعتبار الغاية بل صرحوا بامتناع مثل جاءني زيد حتى عمرو ولكن الفقهاء
استعاروها بمعنى الفاء للمناسبة الظاهرة بين الغاية والتعقيب ولكونها للتعقيب
بشرط الغاية فاستعمل المقيد في المطلق ولا حاجة في أفراد المجاز إلى
السماع مع أن محمد بن الحسن مما يؤخذ عنه اللغة فكفى بقوله سماعا ولفظ
فخر الإسلام رحمه الله تعالى صريح في أنها استعيرت بمعنى الفاء وتأوله
صاحب الكشف بأن المراد حرف يدل على الترتيب مثل الفاء وثم ليكون
موافقا لما ذكر في الزيادات وإنما لم تجعل مستعارة لما يفيد مطلق الجمع
كالواو على ما ذهب إليه الإمام العتابي لأن الترتيب أنسب بالغاية وعند تعذر
الحقيقة الأخذ بالمجاز الأنسب أنسب ولا يخفى أن الاستعارة لمعنى الفاء أعني
التعقيب من غير تراخ أنسب بعين هذا الدليل إذ الغاية لا تتراخى عن المغيا

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:210

قوله الباء للإصاق وهو تعليق الشيء بالشيء وإيصاله به مثل مررت بزيد إذ
ألصقت مرورك بمكان يلبسه زيد وللإستعانة أي طلب المعونة بشيء على
شيء مثل بالقلم كتبت وبتوفيق الله حججت وقد يقال إنها راجعة إلى الإصاق
بمعنى أنك ألصقت الكتابة بالقلم فلكونها للإستعانة تدخل على الوسائل إذ بها
يستعان على المقاصد كالأثمان في البيوع فإن المقصود الأصلي من البيع هو
الانتفاع بالمملوك وذلك في البيع والتمن وسيلة إليه لأنه في الغالب من النقود
التي لا ينتفع بها بالذات بل بواسطة التوسل بها إلى المقاصد بمنزلة الآلات
وفرع فخر الإسلام رحمه الله تعالى دخولها في الأثمان على كونها للإصاق
ووجهه أن المقصود في الإصاق هو الملتصق والملصق به تبع بمنزلة الآلة
فتدخل الباء على الأثمان التي هي بمنزلة الآلات فلو قال بعث هذا العبد بكر
من الحنطة يكون العبد مبيعا والكر ثمننا يثبت في الذمة حالا ولو قال بعث كرا
من الحنطة بهذا العبد يكون سلما ويكون العبد رأس المال والكر مسلما فيه
حتى يشترط التأجيل وقبض رأس المال في المجلس ونحو ذلك ولا يجزي
الاستبدال في الكر قبل القبض بخلاف الصورة الأولى فإنه يجوز التصرف في
الكر قبل القبض بالاستبدال كما في سائر الأثمان
قوله لا تخرج إلا بإذني معناه إلا خروجا ملصقا بإذني وهو استثناء مفرغ فيجب
أن يقدر له مستثنى منه عام مناسب له في جنسه وصفته فيكون المعنى لا
تخرج خروجا إلا خروجا بإذني والنكرة في سياق النفي تعم فإذا أخرج منها
بعض بقي ما عداه على حكم النفي فيكون هذا من قبيل لا أكل أكلا لأن
المحذوف في حكم المذكور لا من قبيل لا أكل لما سيحيى من أن الأكل
المدلول عليه بالفعل ليس بعام ولهذا لا يجوز نية تخصيصه ألا يرى أن قولنا لا

آتيك إلا يوم الجمعة أو لا آتيك إلا راكبا يفيد عموم الأزمنة والأحوال مع الاتفاق على أن قولنا لا آتيك بدون الاستثناء

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:211

لا يفيد العموم في الأزمان والأحوال فظهر أن ما ذكر في الكشف من أن الفعل يتناول المصدر لغة وهو نكرة في موضع النفي فيعم ليس كما ينبغي قوله والمناسبة بين الاستثناء والغاية ظاهرة لأن الغاية قصر لامتداد المغيا وبيان لانتهاه كما أن الاستثناء قصر للمستثنى منه وبيان لانتهاه حكمه وأيضا كل منهما إخراج لبعض ما يتناوله المصدر قوله فلا يحث بالشك ولقائل أن يقول هناك وجه ثالث يقتضي وجوب الإذن لكل خروج وهو أن يكون على حذف الباء أي إلا بأن أذن فيصير بمنزلة إلا بإذني وحذف حرف الجر مع إن وأن شائع كثير وعند تعارض الوجهين يبقى هذا الوجه سالما عن المعارض وأشار في المبسوط إلى الجواب بأن قولنا الآخر وجاء بإذني كلام مستقيم بخلاف قولنا إلا خروجا أن أذن لكم فإنه مختل لا يعرف له استعمال وأما وجوب الإذن لكل دخول في قوله تعالى { لا تدخلوا بيوت النبي إلا أن يؤذن لكم فمستفاد من القرينة العقلية واللفظية وهي قوله تعالى { إن ذلكم كان يؤذي النبي قوله وقالوا إن دخلت في آلة المسح المسح هو اللمس بباطن الكف فاليد آلة والممسوح محل الفعل والمعتبر في الآلة قدر ما يحصل به المقصود فلا يشترط فيه الاستيعاب فإذا دخلت الباء في المحل صار شبيها بالآلة فلا يشترط استيعابه أيضا لأن المقصود حينئذ إصاق الفعل وإثبات وصف الإصاق في الفعل فيصير الفعل مقصودا لإثبات صفة الإصاق والمحل وسيلة إليه فيكتفى فيه بقدر ما يحصل به المقصود أعني إصاق الفعل بالرأس وذلك حاصل ببعض الرأس فيكون التبعض مستفادا من هذا إلا من الوضع واللغة على ما نسب إلى الشافعي رحمه الله تعالى ولهذا قال جار

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:212

الله إن المعنى ألقوا المسح بالرأس وهذا شامل للاستيعاب وغيره وإذ قد ظهر أن المراد التبعض فالشافعي رحمه الله تعالى اعتبر أقل ما يطلق عليه اسم المسح إذ لا دليل على الزيادة ولا إجمال في الآية وذهب أبو حنيفة رحمه الله تعالى إلى أنه ليس بمراد لحصوله في ضمن غسل الوجه مع عدم تأدي الفرض به اتفاقا بل المراد بعض مقدر فصار مجملا بينه النبي عليه السلام بمقدار الناصية وهو الربع وأجاب الشافعي رحمه الله تعالى بأن عدم تأدي الفرض بما حصل في ضمن غسل الوجه مبني على فوات الترتيب وهو واجب فصار الخلاف مبني على الخلاف في اشتراط الترتيب وأما وجوب استيعاب الوجه واليد في التيمم مع دخول الباء على المحل فقد ثبت بالنسبة المشهورة يكفيك ضربتان ضربة للوجه وضربة للذراعين وبأن التيمم خلف عن الوضوء وفيه الاستيعاب إلا أنه نصف بترك مسح الرأس وغسل الرجلين تخفيفا قوله

ويستعمل للشرط يعني قد يستعمل على في معنى يفهم منه كون ما بعدها شرطا لما قبلها ك قوله تعالى { يبايعنك على أن لا يشركن بالله شيئا أي بشرط عدم الإشراف ولا خفاء في أنها صلة للمبايعة يقال بايعناه على كذا وكونها للشرط بمنزلة الحقيقة عند

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:213
الفقهاء لأنها في أصل الوضع للإلزام والجزاء لازم للشرط قوله وهي في المعاوضات المحضة أي الخالية عن معنى الإسقاط كالبيع والإجارة والنكاح

قوله وكذا في الطلاق عندهما لأن الطلاق على المال معاوضة من جانب المرأة ولهذا كان لها الرجوع قبل كلام الزوج وكلمة على تحتمل معنى الباء فيحمل عليها بدلالة الحال وعنده للشرط عملا بالحقيقة فلو قالت للزوج طلقني ثلاثا على ألف فطلقها واحدة فعندهما يجب ثلث الألف لأن أجزاء العوض تنقسم على أجزاء المعوض وعنده لا يجب شيء لأن أجزاء الشرط لا تنقسم على أجزاء المشروط وتحقيق ذلك أن ثبوت العوض مع المعوض من باب المقابلة حتى يثبت كل جزء من هذا في مقابلة جزء من ذلك ويمتنع تقدم أحدهما على الآخر بمنزلة المتضايقين وثبوت المشروط والشرط بطريق المعاينة ضرورة توقف المشروط على الشرط من غير عكس فلو انقسم أجزاء الشرط على أجزاء المشروط لزم تقدم جزء من المشروط على الشرط فلا تتحقق المعاينة وأما إذا قالت طلقني ثلاثا بألف فطلقها واحدة فإنه يجب ثلث الألف لأن الباء للمعاوضة والمقابلة فيثبت التوزيع ولو قالت طلقني وضرتي على ألف فطلقها وحدها يجب ما يخصها من الألف لأنها للمقابلة بدلالة ظاهر الحال إذ لو حمل على المعاينة كان البديل كله عليها كما لو قالت إن طلقنا فلك الألف فلا فائدة لها في طلاق الضرة بعد طلاقها حتى يجعل الألف جزءا لطلاقهما جميعا بخلاف ما تقدم فإن فائدتها في الشرطية أكثر حيث لا يلزمها بعض الطلاق شيء قوله وأما من فقد تكون للتبيين أو للتبويض أو غيرهما والمحققون على أن أصلها ابتداء الغاية والبواقي راجعة إليها وذهب بعض الفقهاء إلى أن أصل وضعها للتبويض دفعا للاشتراك وهذا ليس بسديد لإطلاق أئمة اللغة على أنها حقيقة في ابتداء الغاية والمراد بالغاية في قولهم من لا ابتداء الغاية وإلى لا انتهاء الغاية هو المسافة إطلاقا لاسم الجزء على الكل إذ الغاية هي النهاية وليس لها ابتداء وانتهاء قوله بعث إلى شهر أي مؤجلا الثمن إلى شهر على أنه حال

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:214

قوله أنت طالق إلى شهر إن نوى التنجيز أو التأخير والتأجيل فذاك وإلا يقع بعد مضي شهر صرفا للأجل إلا الإيقاع احترازا عن الإلغاء وعند زفر يقع في الحال لأن التأجيل والتوقيت صفة لموجود فلا بد من الوجود في الحال ثم يلغو الوصف لأن الطلاق لا يقبله قوله ثم الغاية اختلفوا في أن المذكور بعد إلى هل يدخل فيما قبله حتى يشمل

الحكم أم لا والمحققون من النحاة على أنها لا تفيد إلا انتهاء الغاية من غير دلالة على الدخول أو عدمه بل هو راجع إلى الدليل وتحقيقه أن إلى للنهاية فجاز أن يقع على أول الحد وأن يتوغل في المكان لكن تمتنع المجاوزة لأن النهاية غاية وما كان بعده شيء آخر لم يسم غاية وفصل المصنف بأن الغاية إما أن تكون غاية في الواقع أو بمجرد التكلم ودخول إلى عليها فإن كانت غاية قبل التكلم فهي لا تدخل سواء تناولها الصدر كالسمكة للرأس أو لا كالبستان للحائط وهذا ما قالوا إن الغاية إذا كانت قائمة بنفسها أي موجودة قبل التكلم غير مفتقرة في الوجود إلى المغيا لم تدخل لأنها قائمة بنفسها فلا يمكن أن يستتبعها المغيا لكنهم ذهبوا إلى أنها إذا تناولها الصدر تدخل سواء كانت قائمة بنفسها أو لا ففي مسألة السمكة يتناول الأكل الرأس عندهم ولا يتناوله عند المصنف وإن لم تكن غاية قبل التكلم فإما أن يتناولها صدر الكلام أو لا فإن تناولها تناول اليد للمرفق دخلت لأن ذكرها ليس لمد الحكم إليها لأن الحكم ممتد بل لإسقاط ما وراءها فتبقى هي داخلة تحت حكم الصدر وإن لم يتناولها كالصيام لا يتناول الليل لم تدخل لأن ذكرها لمد الحكم إليها فيمتد الحكم إليه وينتهي بالوصول إليه فيحرم الوصال لوجوب الانقطاع بالليل لأن الصيام إن كان عاما فظاهر

شرح التلويح على التوضيح ج: 1 ص: 215
وإن كان مختصا برمضان فلأنه لا قائل بالفصل أي بحرمة الوصال في رمضان وجوازه في غيره

فقوله وإن لم تكن شرطا جوابه الجملة الاسمية التي مبتدؤها قوله فصدر الكلام وخبرها الجملة الشرطية التي شرطها قوله إن لم يتناولها وجزاؤها قوله فكذلك أي فهو مثل الأول في عدم الدخول وقوله فهي لمد الحكم اعتراض لا جزاء ليكون قوله فكذلك جزاء شرط محذوف لأن المقصود هنا إثبات أن الغاية داخلة أو غير داخلة لا إثبات أنها لمد الحكم أو لغيره فعلى هذا ينبغي أن يكون جزاء قوله وإن تناول هو قوله فدخل تحت المغيا لا قوله فذكرها لإسقاط ما وراءها بل هو جملة معترضة تنبيهها على علة الحكم فافهم واعلم فعلم المرء ينفعه

قوله وللنحويين دليل على ما اختاره من التفصيل وفيه نظر من وجوه الأول أنه نقل المذاهب الضعيفة وترك ما هو المختار وهو أنه لا يدل على الدخول ولا على عدمه بل كل منهما يدور مع الدليل ولهذا تدخل في مثل قرأت الكتاب من أوله إلى آخره بخلاف قوله قرأته إلى باب القياس مع أن الغاية من جنس المغيا الثاني أن القول بكونه حقيقة في الدخول فقط مذهب ضعيف لا يعرف له قائل فكيف يعارض القوم بعدم الدخول وإليه ذهب الكثير من النحاة الثالث أن ما ذكره يلزم في مسألة السمكة دخول الرأس في الأكل على ما هو مقتضى المذهب الرابع ومختار القوم لأن الصدر يتناوله وقد اختار أنه لا تدخل فكيف يكون ما اختاره هو المذهب الرابع قوله هي غاية للإسقاط لما كان المختار عند أكثر الأئمة وجوب غسل المرافق في الوضوء مع وقوعها بعد أن ذهب بعضهم إلى أن إلى بمعنى مع كما في قوله تعالى { ولا تأكلوا أموالهم إلى أموالكم أي مع أموالكم وبعضهم إلى أنه لا دلالة إلا على الدخول أو عدمه

فجعل داخلا في الوجوب أخذا بالاحتياط أو لأن غسل اليد لا يتم بدونه لتشابك عظمت الذراع والعضد أو لأنه صار مجملا وقد أدار النبي { صلى الله عليه وسلم } الماء على مرافقه فصار بيانا له وذهب بعضهم إلى أنه غاية للإسقاط وذكروا لهذا الكلام تفسيرين أحدهما أن صدر الكلام إذا كان متناولا للغاية كاليد فإنها اسم للمجموع إلى الإبط وكان ذكر الغاية لإسقاط ما وراءها لا لمد الحكم إليها لأن الامتداد حاصل فيكون قوله إلى المرافق متعلقا بقوله اغسلوا وغاية له لكن لأجل إسقاط ما وراء المرافق عن حكم الغسل والثاني أنه غاية للإسقاط ومتعلق به كأنه قيل اغسلوا أيديكم مسقطين إلى المرافق فيخرج عن الإسقاط فيبقى داخلا تحت الغسل والأول أوجه لظهور أن الجار والمجرور متعلق بالفعل المذكور وللقاضي الإمام أبي زيد هاهنا بحث وهو أنه إذا قرن بالكلام غاية أو استثناء أو شرط لا يعتبر بالمطلق ثم يخرج بالقيود عن الإطلاق بل يعتبر مع القيد جملة واحدة فالفعل مع الغاية كلام واحد للإيجاب إليها لا للإيجاب والإسقاط لأنهما ضدان فلا يثبتان إلا بنصين والنص مع الغاية نص واحد

قوله فإن قال له علي من درهم إلى عشرة يدخل الأول بناء على العرف ودلالة الحال لا بناء على امتناع وجود الكل بدون الجزء كما ذكره المصنف فإنه مغلطة من باب اشتباه المعروض بالعارض فإن الواحد جزء من كل عدد لكن إذا رتب معدودات عشرة مثلا فلا نسلم أن الواحد الذي هو الأول منها جزء مما فوقه وإنما هو جزء من المجموع المركب منه ومما فوقه فما بينه وبين العاشر لا يكون إلا الثاني والثالث وهكذا حتى التاسع وهذا بمنزلة العاشر والحادي عشر وغير ذلك فإن كلا منها واحد وليس بجزء مما بين الواحد والعشرة ألا يرى أنه لو قال علي من عشرين إلى ثلاثين أو ما بين عشرين إلى ثلاثين تدخل العشرون في ثلاثين مع أنها ليست جزءا من التسعة التي بينها وبين الثلاثين لا يقال مراده أن الواحد جزء من العدد الذي فوقه كالثنتين مثلا وثبوت الكل

يستلزم ثبوت الجزء لأننا نقول لو أريد ذلك كان اللازم أربعة وأربعين بمنزلة له علي اثنان وثلاثة وأربعة إلى عشرة حتى إذا ضم إليه عشرة لزم أربعة وخمسون فظهر أن الكلام مبني على أن المراد الأحاد التي بين الواحد والعاشر وإنما النزاع في أنه هل يدخل كلاهما أو أحدهما ويدل على ذلك أنهم لم يفرقوا بين هذا وبين قولنا ما بين واحد إلى عشرة فيتأمل ولا بناء على أنه أوجب ما بين الأول والعاشر وفيه الثاني والثالث وغيرهما والثاني لا يتصور بدون الأول فيجب ضرورة كما إذا قال أنت طالق من واحدة إلى ثلاثة فإنه إيقاع للثانية وهي لا تتصور بدون الأولى فيقع طلقتان ضرورة بخلاف أنت طالق ثانية فإنه لا تقع إلا واحدة وبلغوا الوصف لأنه لم يجر للواحدة ذكر والطلاق لا يثبت إلا بلفظ

على ما ذكره غيره لأن التضاييف إنما هو بين وصفي الأولية والثانوية لا بين ذاتيهما فيإيقاع ما هو ثان لا يوجب إيقاع ما هو الأول إذ لا تلازم بين المعروضين وهذا كما يقال إن كون الأب في الدار يوجب كون الابن فيها ضرورة أي الأب لا يتصور بدون الابن ولا يدخل الآخر عند أبي حنيفة رحمه الله لأن مطلق الدرهم لا يتناول العاشر فذكر الغاية لمد حكم الوجوب وعندهما تدخل الغائتان الأول والعاشر لأن هذه الغاية غير قائمة بنفسها إذ لا وجود للعاشر إلا بوجود تسعة قبله ولا وجود للأول إلا بوجود الثاني بعده فلا تكونان غائتين ما لم تكونا ثابتين وذلك بالوجوب وقد عرفت ما فيه وعند زفر رحمه الله يدخل شيء من الغائتين عملاً بموجب اللغة وقد حازه الأصمعي في ذلك فقال ما قولك في رجل قيل له كم سنك فقال ما بين ستين إلى سبعين أيكون ابن تسع وستين فتحير زفر رحمه الله تعالى

قوله لما ذكرنا في المرافق متعلق بالجميع وحاصله أن الخيار وعدم طلب الثمن وعدم التكلم ينصرف عند الإطلاق إلى التأييد فذكر الغاية يكون للإسقاط لمد الحكم فيدخل الغد في الخيار ورمضان في الأجل وعدم التكلم وعندهما لا يدخل عملاً بما هو الأصل في كلمة إلى وقد سبق في نحو بعت إلى شهر أنه متعلق بأجلت الثمن إلى شهر وعدل عنه هاهنا إلى لا أطلب

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:218

الثمن ليكون نفيًا فيتحقق التناول إذ ربما يناع في كون التأجيل مؤبداً فإن المقصود منه الترفيه وهو حاصل بأدنى ما يطلق عليه الاسم وإنما وقع في ذلك اتباعاً لما وقع في أكثر نسخ أصول فخر الإسلام رحمه الله تعالى وفي الأجل وفي الأيمان جمع أجل ويمين والصواب وفي الأجل في الأيمان إذ لا اختلاف في رواية أجال البيوع والديون بل الغاية لا تدخل في الأجل بالاتفاق كما في الإجارة وإنما رواية الحسن في أجال اليمين قال الإمام السرخسي وفي الأجل والإجازات لا تدخل الغاية لأن المطلق التأييد وفي تأخير المطالبة وتمليك المنفعة في موضع الغاية شك وكذا في أجل اليمين لا تدخل في ظاهر الرواية عنه وهو قولهما لأن في حرمة الكلام ووجوب الكفارة بالكلام في موضع الغاية شكاً قوله في للظرف بأن يشتمل المجرور على ما قبلها اشتمالاً مكانياً أو زمانياً تحقيقاً مثل الماء في الكوز وزيد في البلد ومثل الصوم في يوم الخميس والصلاة في يوم الجمعة أو تشبيهاً زيد في نعمة والدار في يده ونحو ذلك

قوله صمت هذه السنة يقتضي الكل لأن الظرف صار بمنزلة المفعول به حيث انتصب بالفعل فيقتضي الاستيعاب كالمفعول به يقتضي تعلق الفعل بمجموعه إلا بدليل بخلاف صمت في هذه السنة فإنه يصدق بصوم ساعة بأن ينوي الصوم إلى الليل ثم يفطر لأن الظرف قد يكون أوسع فلو نوى في أنت طالق غداً آخر النهار يصدق ديانة لا قضاء وفي أنت طالق في غد يصدق قضاء أيضاً لكن إذا لم ينو شيئاً كان الجزء الأول أولى لسبقه مع عدم المزاحم وبخالف هذا ما روى

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:219
إبراهيم عن محمد رحمهما الله أنه لو قال أمرك بيدك رمضان أو في رمضان
فهما سواء وكذا غدا أو في غد ويكون الأمر بيدها في رمضان أو الغد كله
قوله تطلق حالا لأن المكان لا يصلح مخصصا للطلاق لامتناع أن يقع في مكان
دون مكان وإذا لم يصلح للتخصيص لم يصلح لأن يجعل شرطا فيكون تعليقا إلا
أن يراد أنت طالق في دخولك الدار بحذف المضاف أو استعمال المحل في
الحال فيكون تعليقا بمنزلة أنت طالق في دخولك الدار أي وقت دخولها على
وضع المصدر موضع الزمان فإنه شائع أو على استعارة في للمقارنة لما بين
الطرف والمطرف من المقارنة المخصوصة فيصير بمعنى الشرط ضرورة
أن مقارنة الشيء بالشيء يقتضي وجوده فيلزم تعليق الطلاق بوجوب الدخول
ليتقارنا قيل وفي قوله بمعنى الشرط إشارة إلى أنه لا يصير شرطا محضا حتى
يقع الطلاق بعده بل يقع معه ويظهر الأثر فيما لو قال للأجنبية أنت طالق في
نكاحك فتزوجها لا تطلق كما لو قال مع نكاحك بخلاف ما لو قال أنت طالق إن
تزوجتك

قوله فلا يقع تفريع على كونها عند الاستعارة للمقارنة بمعنى الشرط فإن كان
المجرور بها مما يصح تعليق الطلاق به صار معلقا كالمشيئة المتعلقة ببعض
الممكنات دون البعض فيكون أنت طالق في مشيئة الله تعليقا بمنزلة أنت
طالق إن شاء الله ولا يقع الطلاق لعدم العلم بوجود الشرط وإلا فلا كالعلم
المتعلق بالجميع فلا يكون أنت طالق في علم الله تعليقا إذ لا يصح أنت طالق
إن علم الله بل يقع في الحال ويصير المعنى أنت طالق في معلوم الله أي هذا
المعنى ثابت في جملة معلوماته إذ لو لم يقع لم يكن هذا المعنى في معلوم
الله والأظهر أنه لا حاجة إلى جعل العلم بمعنى المعلوم بل المراد أنه ثابت في
علم الله تعالى بمعنى أن علمه محيط بذلك فإن قيل القدرة أيضا شاملة لجميع
الممكنات فينبغي أن يقع بقوله أنت طالق في قدرة الله أجيب بأنها بمعنى
تقدير الله تعالى فيصير من قبيل المشيئة والإرادة فإن قيل قد يستعمل بمعنى
المقدور مثل قولك عند استعظام الأمر شاهد قدرة الله تعالى أجيب بأنه على
حذف المضاف أي أثر قدرته ولا يصح ذلك في العلم لأنه ليس من الصفات
المؤثرة بخلاف القدرة وفيه نظر إذ لا ترجيح لحذف المضاف على كون
المصدر بمعنى المفعول ولو سلم فقولنا هو من آثار القدرة بمنزلة قولنا هو
في المقدورات واعلم أن كون التقييد بمشيئة الله تعالى تعليقا قول أبي
يوسف وعند محمد هو إبطال الكلام بمنزلة الاستثناء وإعدام لحكمه إذ لا طريق
للقوف عليها وروي الخلاف على العكس ويظهر أثره في أنه يكون يمينا على
تقدير التعليق لا على تقدير الإعدام وأنه لو قدم مثل إن شاء الله تعالى أنت
طالق يقع عند من يقول بالتعليق لعدم حرف الجزاء ولا يقع عند من يقول
بالإبطال لعدم الفرق بين التقديم والتأخير وفي شرح الطحاوي أنه لو قال إن
لم يشأ الله أو ما شاء الله فهو

أيضا مبطل للكلام بمنزلة إن شاء الله وكذا إذا علق بمشيئة من لا تظهر مشيئته مثل إن شاء الجن وهاهنا نكتة وهي أن مثل أنت طالق إن لم يشأ الله يقتضي وقوع الطلاق ألبتة إما على تقدير المشيئة فلوجوب وقوع مراد الله وإما على تقدير عدم المشيئة فلوجود المعلق عليه والجواب أنا لا نسلم أن هذه الكلمة للتعليق بل للإبطال ولو سلم فلا نسلم لزوم الحكم على تقدير وجود المعلق عليه وإنما يلزم أن لو كان ممكنا ووقوع الطلاق على تقدير عدم مشيئة الله محال فالتعليق مما يستحيل معه وقوع الطلاق لغو وذكر في النوازل أنه لو قال أنت طالق اليوم واحدة إن شاء الله وإن لم يشأ الله فثنتين فإن طلقها واحدة قبل مضي اليوم لم يقع إلا تلك الواحدة لأن وقوع الثنتين معلق بعدم مشيئة الله تعالى الواحدة اليوم وقد شاء وإن لم يطلقها قبل مضي اليوم يقع ثنتان لوقوع المعلق عليه أعني عدم مشيئة الله الواحدة إذ لو شاء الله الواحدة لطلقها قبل مضي اليوم ولو لم يقيد باليوم فقال أنت طالق واحدة إن شاء الله وأنت طالق ثنتين إن لم يشأ الله فلا يقع شيء أما الواحدة فلاستثناء وأما الثنتان فلأن قوله أنت طالق ثنتين إن لم يشأ الله كلام باطل إذ لو صح لبطل من حيث صح لأنه لو وقع الطلاق ثبت مشيئة الله تعالى لأن وجود الأشياء كلها بمشيئة الله وذكر في المنتقى أنه لو قال أنت طالق اليوم ثنتين إن شاء الله وإن لم يشأ الله في اليوم فأنت طالق ثلاثا فمضى اليوم ولم يطلقها طلقت ثلاثا ولم يقيد باليوم في اليمينين فهو إلى الموت حتى لو لم يطلقها طلقت قبيل الموت بلا فصل وهذا مخالف لما في النوازل وقد ذكر المنتقى أيضا قبل هذه المسألة أنه لو قال أنت طالق إن لم يشأ الله طلاقك لا تطلق بهذه اليمين أبدا وهذا موافق لما في النوازل كذا في المحيط وأقول لا مخالفة وإنما اختلف الجواب لاختلاف وضع المسألتين ففي مسألة المنتقى علقت الثلاث بعدم مشيئة الله تعالى التطبيقين وقد وجد المعلق

عليه قبيل الموت إذ لو شاء الله التطبيقين لأوقعهما الزوج وفي مسألة النوازل علقت التطبيقين بعدم مشيئة الله إياهما فلا يقعان أبدا كما ذكر في المنتقى في مسألة إن لم يشأ الله طلاقك والدليل على ما ذكرناه أنه أعاد في النوازل في غير المقيد صيغة الطلاق فقال وأنت طالق ثنتين إن لم يشأ الله بتأخير الشرط على معنى إن لم يشأ الله الثنتين بخلاف المقيد فإنه فيه مقدم وفي المنتقى لم يعد حتى يبقى التعليق بالثلاث فقدم الشرط كما في المقيد فينصرف عدم المشيئة إلى ما انصرف إليه المشيئة وهو أن يطلقها ثنتين قوله أسماء الظروف عقب بحث حروف المعاني ببعض أسماء الظروف مما يتعلق به

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:221

مسائل فقهية ثم عقبها بكلمات بعضها حروف وبعضها أسماء وهي كلمات الشرط وأورد فيها من أسماء الظروف ما يكون فيها معنى الشرط ضبطا لأدوات الشرط في سلك واحد لتعلق مباحث بعضها ببعض قوله قبل واحدة صفة للواحدة السابقة لأن فاعل الظرف ضمير عائد إليها وقبلها واحدة صفة

للوادة الثانية لأنها فاعل الظرف فتكون هي المتصفة بالقبلية والتقدم والمراد الصفة المعنوية لا النعت النحوي وإلا فالجملة الظرفية أعني قبلها واحدة نعت للوادة السابقة ولما وصفت الثانية بأنها قبل السابقة وليس في وسعه تقديم الثانية بل إيقاعها مقارنا كما إذا قال معها واحدة ثبت من قصده قدر ما كان في وسعه كما إذا قال أنت طالق في الزمان السابق يجعل إيقاعا في الحال لأن من ضرورة الإسناد إلى ما سبق الوقوع في الحال وهو يملك الإيقاع في الحال دون الإسناد فيثبت تصحيحا لكلامه وقيده مسائل القبليّة والبعديّة بغير المدخول بها لأنه في المدخول بها يقع الجميع لأنها لا تبين بالأولى ولذا يلزمه درهمان في مثل له علي درهم قبل درهم أو بعد درهم أو قبله درهم أو بعده درهم إذ الدرهم بعد الدرهم يجب دينا قوله عندي ألف للودعة لأن الحضرة تدل على الحفظ كما لو قال وضعت الشيء عندك يفهم منه الاستحفاظ ولا يدل على اللزوم في الذمة حتى تكون دينا لكن لا تنافيه حتى لو قال عندي ألف دينا ثبت قوله كلمات الشرط ظاهر كلام فخر الإسلام رحمه الله تعالى أن أسماء الظروف وكلمات الشرط من حروف المعاني ولا يخفى أنه تجوز وتغليب ولا ضرورة في حمل كلام المصنف عليه

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:222
قوله إن للشرط أي لتعليق حصول مضمون جملة لحصول مضمون جملة
أخرى

فقط أي من غير اعتبار ظرفية ونحوها كما في إذا ومتى فتدخل في أمر على خطر الوجود أي متردد بين أن يكون وأن لا يكون ولا تستعمل فيما هو قطعي الوجود أو قطعي الانتفاء إلا على تنزيلهما منزلة المشكوك لنكتة قوله فيقع في آخر الحياة أي حياة الزوج أو الزوجة لأنهما ما داما حين يمكن أن يطلقها فلا يقع المعلق عليه ثم إن لم يدخل بها فلا ميراث وإن دخل فلها الميراث بحكم الفرار فإن قيل هو في الجزء الأخير من الحياة عاجز عن التكلم بالطلاق ومن شرطه القدرة لأن المعلق بالشرط كالمفوض لدى الشرط قلنا هو أمر حكمي فلا يشترط له ما يشترط لحقيقة التطليق ولا يكتفى بوجود ذلك عند التطليق كما إذا علق الطلاق ثم جن فوجد الشرط حالة جنونه فإنه ينزل الجزاء وإن لم يتصور منه حقيقة التعليق فإن قيل ينبغي أن لا يقع الطلاق بموتها لأن التطليق ممكن ما لم تمت والعجز إنما يتحقق بالموت وحينئذ لا يتصور الوقوع قلنا بل تحقق العجز عن الإيقاع قبيل الموت لأن من حكمه أن يعقبه الوقوع ولا يتصور ذلك قوله وإذا عند الكوفيين تستعمل للظرف بمعنى وقت حصول مضمون ما إليه أضيف فلا يجزم به الفعل ويكون استعماله فيما هو قطعي الوجود كقوله وإذا تكون كرهية أدعى إليها وإذا يحاس الحيس يدعى جندب

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:223

الحيس الخلط ومنه سمي الحيس وهو تمر يخلط بسمن وأقط وحاس الحيس اتخذه وللشرط بمعنى تعليق حصول مضمون جملة بحصول مضمون ما دخل

عليه ويجزم به المضارع ويكون استعماله في أمر على خطر الوجود كقوله واستغن ما أغناك ربك بالغنى وإذا تصبك خصاصة فتجمل أي إن يصبك فقر ومسكنة فأظهر الغنى من نفسك بالتزين وتكلف الجميل أو كل الجميل وهو الشحم المذاب تعففا قال الشاعر قد كنت قدما مثريا متمولا متجملا متعففا متدينا فالآن صرت وقد عدمت تمولي متجملا متعففا متدينا أي كنت ذا ثروة وعفة وديانة فصرت الآن أكل شحم مذاب وشارب عفاة أي بقية ما في الضرع من اللبن وذا دين وفي كلام فخر الإسلام رحمه الله تعالى وغيره أن إذا حينئذ ليس باسم وإنما هو حرف بمعنى إن بدليل استعماله فيما ليس بقطعي وجوابه ظاهر عند علماء المعاني فإن إذا كثيرا ما يستعمل في المشكوك تنزيلا له منزلة المقطوع لنكتة وهي هاهنا التنبيه على أن شيمة الزمان رد المواهب وخط المراتب حتى إن أصابه المكروه كأنه أمر لا شك فيه ليوطن المخاطب نفسه على ذلك فيأمن مفاجأة المكروه وعند البصريين إذا حقيقة في الظرف تضاف إلى جملة فعلية في معنى الاستقبال لكنها قد تستعمل لمجرد الظرفية من غير اعتبار شرط وتعليق ك قوله تعالى { والليل إذا يغشى أي وقت غشيانه على أنه بدل من الليل إذ ليس المراد تعليق القسم بغشيان الليل وتقييده بذلك الوقت ولهذا منع المحققون كونه حالا من الليل لأنه أيضا يفيد تقييد القسم بذلك الوقت وقد تستعمل للشرط والتعليق من غير سقوط معنى الظرف مثل إذا خرجت خرجت أي أخرج وقت خروجك تعليقا لخروجك بخروجه بمنزلة تعليق الجزاء بالشرط إلا أنهم لم يجعلوه لكمال الشرط ولم يجزموا به المضارع لفوات معنى الإبهام اللازم للشرط فإن قولك آتيك إذا احمر البسر بمنزلة آتيك الوقت الذي يحمر فيه البسر ففيه تعيين وتخصيص بخلاف متى تخرج أخرج فإنه في معنى إن تخرج اليوم أخرج اليوم وإن تخرج غدا أخرج

غدا إلى غير ذلك من الأزمان فجزم الفعل بإذا لا يجوز إلا في ضرورة الشعر تشبيها للتعليق بين جملتيها بما بين جملتي إن وإلى هذا أشار المحققون من النحاة وأما استعمالها في الشرط من غير جزم الفعل فشائع مستفيض لا يقال ففي استعمالها في الشرط من غير اعتبار سقوط معنى الظرف جمع بين الحقيقة والمجاز لانا نقول هي لم تستعمل إلا في معنى الظرف لكن تضمنت معنى الشرط باعتبار إفادة الكلام تقييد حصول مضمون جملة بمضمون جملة بمنزلة المبتدأ المتضمن معنى الشرط مثل

شرح التلويح على التوضيح ج: 1 ص: 224
الذي يأتيني أو كل رجل يأتيني فله درهم ولم يلزم من ذلك استعمال اللفظ في غير ما وضع له أصلا وقد يقال إن امتناع الجمع إنما هو باعتبار التنافي ولا تنافي هاهنا لأن الوقت يصلح شرطا ومعناه ما ذكرنا من أنه لم يستعمل في غير الوقت أصلا وأما ما يقال من أنه من عموم المجاز حيث استعمل اللفظ الموضوع للوقت في مجموع الوقت والشرط استعمال الجزء في الكل فلا يخفى فساده للقطع بامتناع إطلاق الأرض على مجموع السماء والأرض قوله ودخوله أي دخول إذا إنما يكون لأمر كائن متحقق في الحال مثل قوله وإذا تكون كربة أدعى لها

أي عند نزول الحادثة أو أمر منتظر لا محالة أي أمر يقطع بتحقيقه في الاستقبال مثل قوله تعالى { إذا السماء انفطرت فهي تقلب الماضي إلى المستقبل لأنها حقيقة في الاستقبال وما توهم من دخوله لأمر كائن وإنما هو من جهة أنه يستعمل في الاستمرار ك قوله تعالى { وإذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا الآية كما يستعمل فعل المضارع واسم الفاعل لذلك كذا ذكره المحققون قوله ومتى للظرف خاصة بمعنى أنه لا يستعمل في الشرط خاصة مع سقوط معنى الظرف بمنزلة إن كما جاز ذلك في إذا في قوله وإذا تصبك خاصة على ما ذهبوا إليه وإلا فلا نزاع في أن متى كلمة شرط يجزم بها المضارع مثل متى تخرج أخرج قال الشاعر متى تاته تعشو إلى ضوء ناره تجد خير نار عندها خير موقد والعجب أنهم جعلوا إذا متمحضا للشرط بواسطة وقوعه في بيت شاذ جازما للمضارع مستعملا فيما هو على خطر الوجود ولم يجعلوا متى متمحضا للشرط مع دوام ذلك فيه قوله فعندهما إذا مثل متى في أنه لا يسقط عنه معنى الظرف وهو مذهب البصريين وعنده مثل إن في التمحض للشرطية على ما جوزه الكوفيون

شرح التلويح على التوضيح ج: 1 ص: 225
قوله فاحتاج أبو حنيفة رحمه الله تعالى إلى الفرق بين قوله إذا لم أطلقك فأنت طالق وقوله طلقي نفسك إذا شئت حيث جعل إذا في الأول لمحض الشرط بمنزلة إن

حتى لا يقع الطلاق إلى آخر الحياة وفي الثاني للظرف بمنزلة متى حتى لا يتقيد بالمشيئة في المجلس وحاصل الفرق أن الأصل في التطليق عدم الطلاق فلا يقع الطلاق بالشك وفي التعليق الأصل الاستمرار فلا ينقطع بالشك فإن قيل طلقي نفسك مقيد بالمجلس وإذا زيد عليه متى شئت يتعلق بما وراء المجلس أيضا بخلاف ما إذا زيد عليه إن شئت ففي إذا شئت وقع الشك في تعلقه بما وراء المجلس فلا يتعلق بالشك فجوابه أن التقييد بالمجلس في طلقي نفسك إنما يثبت على خلاف الأصل ضرورة إجماع الصحابة فإذا قرن بمتى شئت صار راجعا إلى أصله شاملا للأزمة وإذا قرن بإذا شئت يكون الشك في انقطاع تعلقه بالمشيئة بناء على أن الأصل هو التعليق بالمشيئة في جميع الأزمنة قوله وكيف للسؤال قد يظن من سياق هذا الكلام أن كيف من كلمات الشرط على ما هو رأي الكوفيين وعلى ما هو القياس بناء على أنها للحال والأحوال شروط إلا أنها تدل على أحوال ليست في يد العبد مثل الصحة والسقم والكهولة والشيخوخة فلم يصح التعليق بها إلا إذا ضمت إليها ما نحو كيفما تصنع أصنع والمقصود أنها من الكلمات التي يبحث عنها في هذا المقام من غير أن تكون من أسماء الظروف أو كلمات الشرط وذلك لأنها للاستفهام أي السؤال عن الحال

شرح التلويح على التوضيح ج: 1 ص: 226

خاصة لكن لا خفاء في أنها لم تبق في مثل أنت طالق كيف شئت على حقيقتها وإلا لما كان الوصف مفوضا إلى مشيئتها بمنزلة ما إذا قال أنت طالق أرجعيا تريدن أم بائنا على قصد السؤال بل صارت مجازا والمعنى أنت طالق بآية كيفية شئت فالظاهر من كلام المصنف رحمه الله تعالى أنها في الأصل بمنزلة أي الاستفهامية لأنه معنى كيف شئت عند الاستفهام أي حال شئت فاستعيرت لأي الموصولة بجامع الإبهام عند معنى أنت طالق بآية كيفية شئت من الكيفيات وذكر بعضهم أنه سلب عنها معنى الاستفهام واستعملت اسما للحال كما حكى قطرب عن بعض العرب أنظر إلى فلان كيف يصنع أي إلى حال صنعته وعلى كلا الوجهين يكون كيف منصوبا بنزع الخافض قوله وأما العتق فلا كيفية له لقائل أن يقول إنه يكون معلقا ومنجزا على مال وبدونه على وجه التدبير وغير مطلق أو مقيد بما يأتي من الزمان وكل هذه كيفيات وقد قال في المبسوط في مسألة أنت حر كيف شئت إنه يعتق عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى ولا مشيئة له وعندهما لا يعتق ما لم يشأ في المجلس فعلم أن بطلان تعلق الكيفية بصدر الكلام إنما هو عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى قوله وتطلق في أنت طالق كيف شئت أي يقع واحدة قبل المشيئة فإن كانت غير مدخولة بانته فلا مشيئة بعد وإن كانت مدخولة فالكيفية مفوضة إليها في المجلس لأن كلمة كيف إنما تدل على تفويض الأحوال والصفات دون الأصل ففي العتق وغير المدخولة لا مشيئة بعد وقوع الأصل فيلغو التفويض وفي المدخولة يكون التفويض إليها بأن يجعلها بآية أو ثلاثا وصح هذا التفويض لأن الطلاق قد يكون رجعيا فيصير بآية بمضي العدة وقد يكون واحدا فيصير ثلاثا بضم اثنين إليه وحينئذ تصير الحرمة غليظة فلما احتتم ذلك في الجملة صار التفويض إلى مشيئتها وأما تفويض الأصل في نحو طلقي نفسك كيف شئت فليس من كلمة كيف بل من لفظ طلقي وكيف يفيد تفويض الأوصاف قوله وعندهما يتعلق الأصل أيضا بالمشيئة لأنه فوض إليها كل

حال حتى الرجعية فيلزم تفويض نفس الطلاق ضرورة أنه لا يكون بدون حال من الأحوال ووصف من الأوصاف كما قالوا في مثل قوله تعالى { كيف تكفرون بالله الآية إنه إنكار لأصل الكفر بإنكار أحواله ضرورة أنه لا ينفك عن حال وتحقيق كلامهما على ما ذكره القوم أن ما لا يكون محسوسا كالتصرفات الشرعية من الطلاق والعتاق والبيع والنكاح وغيرها فحاله وأصله سواء لأن وجوده لما لم يكن محسوسا كان معرفة وجوده بآثاره وأوصافه فافتقرت معرفة ثبوته إلى معرفة أثره ووصفه

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:227

كثوت الملك في البيع والحل في النكاح والوصف مفتقر أيضا إلى الأصل فاستويا وصار تعليق الوصف تعليق الأصل وأما ما ظنه المصنف رحمه الله تعالى من ابتناء ذلك على امتناع قيام العرض بالعرض ففيه نظر أما أولا فلأنه لا جهة لتخصيص ذلك بما ليس بمحسوس وأما ثانيا فلأن الأصل فيما ليس بمحسوس لا يلزم أن يكون عرضا ويمكن دفعهما بأن الكلام في التصرفات

التي هي أعراض غير محسوسة وأما ثالثاً فلأنه لما ثبت عدم انفكاك أحدهما عن الآخر لزم من تعلق أحدهما بالمشيئة تعلق الآخر بها سواء قام أحدهما بالآخر أو قاما بشيء آخر فلا مدخل لامتناع قيام العرض بالعرض في ذلك وأما رابعاً فلأن عدم الانفكاك إنما هو بين الطلاق وكيفية ما لا بخصوصها والمعلق بمشيئتها إنما هو خصوص الكيفية ودفعه أن الطلاق لما لم يوجد بدون كيفية ما وقد تعلق جميع الكيفيات بالمشيئة لزم تعلقه بها ضرورة

قوله فصل قد سبق تفسير الصريح والكناية فهذا بيان لحكمها

فالصريح لا يحتاج إلى النية يعني أن الحكم الشرعي يتعلق بنفس الكلام أراده أو لم يرده حتى لو أراد أن يقول سبحان الله فجرى على لسانه أنت طالق أو أنت حر يقع الطلاق أو العتاق نعم لو أراد في أنت طالق رفع حقيقة القيد يصدق ديانة لا قضاء والكناية تحتاج إلى النية أو ما يقوم مقامها من دلالة الحال ليزول ما فيها من استتار المراد والتردد فيه قوله ولاستتارها أي لخباء المراد بالكناية وقصورها في البيان لا يثبت بها ما يندفع بالشبهات فلا يجب حد القذف إلا إذا صرح بنسبته إلى الزنا مثل زنت أو أنت زان بخلاف

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:228

جامعت فلانة أو واقعتها أو وطئتها وكذا إذا أقر علي نفسه بما يوجب الحد لا يجب الحد ما لم يصرح به فلا يجب بالتعريض وهو أن يذكر شيئاً ليدل به على شيء لم يذكره كما يقول المحتاج للمحتاج إليه جئتك لأسلم عليك وأنظر إلى وجهك الكريم وحقيقته إمالة الكلام إلى عرض أي جانب يدل على المقصود فإذا قال لست أنا بزنان تعريضاً بأن المخاطب زان لا يجب الحد لأن التعريض نوع من الكناية يكون مسبوقة بموصوف غير مذكور كما تقول في عرض من يؤدي المسلمين المسلم من سلم المسلمون من يده ولسانه توصلاً بذلك إلى نفي الإسلام عن المؤذي قوله قالوا وكنيات الطلاق مثل أنت بائن أنت بائة أو بتلة أنت حرام يطلق عليها لفظ الكناية بطريق المجاز دون الحقيقة لأن حقيقة الكناية ما استتر المراد به وهذه الألفاظ معانيها غير مستترة بل ظاهرة على كل واحد من أهل اللسان لكنها شبهت الكناية من جهة الإبهام فيما يتصل به هذه الألفاظ وتعمل فيه مثل البائن المعلوم المراد إلا أن محل البينة هي الوصلة وهي متنوعة أنواعاً مختلفة كوصلة النكاح وغيره فاستتر المراد في نفسه بل باعتبار إبهام المحل الذي يظهر أثر البينة فيه فاستعيرت لها لفظة الكناية واحتاجت إلى النية ليزول إبهام المحل وتتعين البينة عن وصلة النكاح ويقع الطلاق البائن بموجب الكلام نفسه من غير أن يجعل أنت بائن كناية عن أنت طالق حتى يلزم كون الواقع به رجعيًا ولا يخفى أن فيه ضرب تكلف إذ لقائل أن يقول إن أريد أن مفهوماتها اللغوية ظاهرة غير مستترة فهذا لا ينافي الكناية واستتار مراد المتكلم بها ظاهر كما في جميع الكناتيات وإن أريد أن ما أراد المتكلم بها ظاهر لا استتار فيه فممنوع كيف ولا يمكن التوصل إليه إلا بيان من جهة المتكلم وهم مصرحون بأنها من جهة المحل مبهمة مستترة ولم يفسروا الكناية إلا بما استتر منه المراد سواء كان ذلك باعتبار المحل أو غيره ولم يشترطوا إرادة اللازم ثم الانتقال منه إلى الملزوم

الغير المتعارف كناية لمجرد استتار المراد فهذا قال المصنف رحمه الله تعالى إنهم لو فسروا الكناية كما فسرها به علماء البيان لما احتاجوا إلى هذا التكلف وتقريره أن الكناية عند علماء البيان أن يذكر لفظ ويراد معناه لكن لا لذاته بل لينتقل منه إلى معنى ثان هو ملزوم للمعنى الأول كما يراد بطول النجاد معناه الحقيقي لينتقل منه إلى ما يلزمه من طول القامة فيراد بالبائن معناه الحقيقي ثم ينتقل منه بواسطة نية المتكلم إلى ملزومه الذي هو الطلاق فتطلق المرأة على صفة البينونة ولا يكون أنت بائن بمنزلة أنت طالق على ما هو شأن المجاز ليلزم كونه رجعيًا وهذا مبني على أن المراد في الكناية هو اللازم بالعرض والملزوم بالذات على ما سبق تحقيقه وأما على قول من يكتفي في الكناية بمجرد جواز إرادة المعنى الحقيقي فلا يتأتى ذلك لا يقال اللازم من حيث إنه لازم يجوز أن يكون أعم فلا ينتقل منه إلى الملزوم ما لم يصر مختصا به حتى يكون الانتقال من الملزوم إلى اللازم والبائن ليس بلازم للطلاق لجواز أن يكون الطلاق رجعيًا ولا ملزوم له لأن البينونة قد تكون من غير وصلة النكاح لأننا نقول المراد باللائم هاهنا ما هو بمنزلة تابع الشيء ورفيفه وقد يحصل الانتقال عنه بواسطة قرينة من عرف أو دلالة حال أو نحو ذلك وهاهنا بحث وهو أنه لو سلم إرادة الموضوع له في الكناية فلا خفاء في أنه لا يكون مقصودا ولا يرجع إليه الصدق والكذب ولا يلزم ثبوته في الواقع حتى إن قولنا طويل النجاد كناية عن طول القامة أو كثير الرماد كناية عن كونه مضيافا لا يوجب ثبوت طول النجاد له أو كثرة الرماد فمن أين يلزم الطلاق بصفة البينونة ولهذا جعل صاحب الكشف تفسير علماء البيان دليلا على أن هذه الألفاظ ليست بكنايات إذ ليس فيها انتقال من لازم إلى ملزوم بل لم ينتقل من معانيها إلى شيء آخر فإن المراد بها البينونة والحرمة والقطع لكن على وجه مخصوص وفي محل خاص فيه الاستتار قوله إلا

في اعتدي أي تطلق بصفة البينونة في الكنايات إلا في اعتدي واستبرئي رحمك وأنت واحدة فإن الواقع بها رجعي وظاهر كلامه أن هذه الثلاث كنايات بتفسير علماء البيان بناء على أنه أريد بها معانيها لينتقل منها إلى الطلاق الملزوم إلا أنها دلالة في معانيها على

البينونة بخلاف لفظ بائن وحرام وبنة وبتلة وبيان اللزوم أن قوله اعتدي يحتمل عدي الدراهم أو الدنانير أو نعم الله عليك أو ما يعد من الأقراء والمراد مستتر فإذا نوى ما يعد من الأقراء ثبت الطلاق بطريق الاقتضاء ضرورة أن وجوب عد الأقراء يقتضي سابقة الطلاق تصحيحا للأمر والضرورة ترتفع بإثبات واحد

رجعي فلا يصار إلى الزائد وفي هذا تنبيه على أن الملزوم المنتقل إليه في الكناية قد يكون لازما متقدما على ما هو المعتبر في الاقتضاء هذا إذا كان قوله اعتدي بعد الدخول بها وأما إذا قال ذلك قبل الدخول بها فلا جهة للاقتضاء وإرادة حقيقة الأمر بعد الأقرء لينتقل منه إلى الطلاق لأن الطلاق غير المدخول بها لا يوجب العدة فيجعل قوله اعتدي مجازا عن كوني طالقا بطريق إطلاق اسم المسبب على السبب لأن الطلاق سبب لوجوب الاعتداد ولا يجعل مجازا عن طلقي إذ لا يقع به طلاق ولا عن أنت طالق أو طلقك لأنهم يشترطون التوافق في الصيغة والحاصل أنه لما جاز إرادة المعنى الحقيقي جعل اللفظ كناية ولما تعذر ذلك جعل مجازا وأما بتفسير علماء الأصول فهو كناية على التقديرين لاستتار المراد به ثم أورد على التعبير عن الطلاق بالاعتداد مجازا بطريق إطلاق اسم المسبب على السبب أنه مشروط بكون المسبب مقصودا من السبب ليصير بمنزلة علة غائية فتحقق أصلته على ما مر في باب المجاز وظاهر أن ليس المقصود من الطلاق هو الاعتداد وأجيب بأن الشرط في إطلاق اسم المسبب على السبب هو اختصاصه بالسبب ليتحقق الاتصال من جانبه أيضا كاختصاص الفعل بالإرادة والخمر بالعنب ونحو ذلك والاعتداد شرعا بطريق الأصلية مختص بالطلاق لا يوجد في غيره إلا بطريق التبعية والشبه كالموت وحدث حرمة المصاهرة وارتداد الزوج وغيرها وقد يقال إن اعتدي من باب الإضرار أي طلقك فاعتدي أو اعتدي لأنني طلقك ففي المدخول بها يثبت الطلاق وتجب العدة وفي غيرها يثبت الطلاق عما بينته ولا تجب العدة قوله وكذا أي

مثل اعتدي استبرئي لأنه تفسير له وتوضيح لما هو المقصود من العدة أعني طلب براءة الرحم من الحمل إلا أنه يحتمل أن تكون للوطء وطلب الولد وأن تكون لتتزوج بزوجة أخرى فإذا نوى ذلك يثبت الطلاق اقتضاء والمباحث المذكورة في اعتدي أتية هاهنا قوله وكذا أنت واحدة مرفوعة أو منصوبة أو موقوفة يحتمل أن يراد أنت واحدة في قومك أو واحدة النساء في الجمال أو منفردة عندي ليس لي غيرك أو تطليقة واحدة على أنها وصف للمصدر فإذا نوى ذلك وقع الطلاق بمنزلة أنت طالق طليقة واحدة ولا دلالة على البينونة في الصور الثلاث فيقع الرجعي ولا يخفى عليك أن قوله أنت واحدة ليس من باب الكناية بتفسير علماء البيان وإنما هو من قبيل المحذوف لكنه كناية باعتبار استتار المراد

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:231

قوله التقسيم الثالث للفظ باعتبار ظهور المعنى عنه وخفائه ومراتب الظهور والخفاء فباعتبار الظهور ينحصر في أربعة أقسام الظاهر والنص والمفسر والمحكم وظاهر كلامه مشعر بأن المعتبر في الظاهر ظهور المراد منه سواء كان مسوقا له أو لا وفي النص كونه مسوقا للمراد سواء احتتمل التخصيص والتأويل أو لا وفي المفسر عدم احتمال التخصيص والتأويل سواء احتتمل النسخ أو لا وفي المحكم عدم احتمال شيء من ذلك وهذا هو الموافق للكلام

المتقدمين وقد مثلوا للظاهر بنحو يا أيها الناس اتقوا ربكم الآية ونحو الزانية والزاني الآية والسارق والسارقة الآية فتكون الأربعة أقساما متميزة بحسب المفهوم واعتبار الحثية متداخلة بحسب الوجود إلا أن المشهور بين المتأخرين أنها أقسام متباينة وأنه يشترط في الظاهر عدم كونه مسوقا للمعنى الذي يجعل ظاهرا فيه وفي النص احتمال التخصيص أو التأويل أي أحدهما وإلا فلا يكون شيء من الخاص نصا وفي المفسر احتمال النسخ وسيجيء من كلام المصنف ما يدل على هذا قوله ثم إن زاد الوضوح أتى بصريح الوضوح دون الضمير العائد إلى الظهور لأن الوضوح فوق الظهور ولأنه المذكور في عبارة القوم في النص والمفسر والمحكم دون الظهور قوله بأن سيق الكلام له دال على أن زيادة الوضوح في النص هو بكونه مسوقا للمراد فإن إطلاق اللفظ على معنى شيء وسوقه له شيء آخر غير لازم للأول فإذا دلت القرينة على أن اللفظ مسوق له فهو نص فيه من نصت الشيء رفعتة ونصت الدابة استخرجت منها بالتكلف سيرا فوق سيرها المعتاد

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:232

قوله حتى سد باب التأويل من أولت الشيء صرفته ورجعته وهو انكشاف اعتبار دليل يصير المعنى به أغلب على الظن من المعنى الظاهر والتفسير مبالغة الفسر وهو الكشف فيراد به كشف لا شبهة فيه وهو القطع بالمراد ولهذا يحرم التفسير بالرأي دون التأويل لأنه الظن بالمراد وحمل الكلام على غير الظاهر بلا جزم فيقبله الظاهر والنص لأن الظاهر يحتمل غير المراد احتمالا بعيدا والنص يحتمله احتمالا أبعد دون المفسر لأنه لا يحتمل غير المراد أصلا قوله ثم إن زاد أي الوضوح حتى سد احتمال النسخ أيضا كما سد احتمال التخصيص والتأويل والمراد نسخ المعنى إذ المحكم يحتمل في زمن الوحي نسخ اللفظ بأن لا يتعلق به جواز الصلاة ولا حرمة القراءة على الجنب والحائض يسمى محكما من أحكمت الشيء أي أتقنته وبناء محكم مأمون الانتقاض وقيل من أحكمت فلانا منعتة فالحكم ممتنع من التخصيص والتأويل ومن أن يرد عليه النسخ والتبديل واعتبر فخر الإسلام رحمه الله تعالى في المحكم زيادة القوة لا زيادة الوضوح حيث قال فإذا ازداد قوة وهو المناسب للأحكام وعدم احتمال النسخ وأيضا إذا بلغ المفسر من الوضوح بحيث لا يحتمل الغير أصلا فلا معنى لزيادة الوضوح عليه نعم يزداد قوة

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:233
بواسطة تأكيد وتأييد يدفع عنه احتمال النسخ والانتقاض

ثم إنه بين وجه زيادة الوضوح في النص وهو أنه يكون بكونه مسوقا للمراد ولم يبينه في المفسر والمحكم لأنه قد يكون بوجه مختلفة كما إذا كان الكلام في نفسه مما لا يحتمل التأويل ولا النسخ أو لحقه قول أو فعل قاطع لاحتمال التأويل أو اقترن به ما يمنع التخصيص أو يفيد الدوام والتأييد قوله ك قوله تعالى { وأحل الله البيع وحرم الربا مثال للظاهر والنص وإشارة إلى أن الكلام

الواحد بعينه يجوز أن يكون ظاهرا في معنى نسا في معنى آخر فإنه ظاهر في حل البيع وحرمة الربا إلا أنه مسوق للتفرقة بينهما ردا على الكفرة القائلين بتمامتهما ثم أورد مثلا آخر يكون الظاهر باعتبار لفظ والنص باعتبار لفظ آخر وهو قوله تعالى { فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع أي انكحوا الطبيات لكم معدودات هذا العدد ثنتين ثنتين وثلاثا ثلاثا وأربعا أربعا فإن لفظ انكحوا ظاهر في حل النكاح إذ ليس الأمر للوجوب إلا أنه مسوق لإثبات العدد فيكون نسا فيه باعتبار قوله مثنى وثلاث ورباع

واستدل على كونه مسوقا لإثبات العدد بوجهين الأول أن حل النكاح قد علم من غير هذه الآية كقوله تعالى { وأحل لكم ما وراء ذلكم فالحمل على قصد فائدة جديدة أولى إلا أنه يتوقف على كون هذه الآية متأخرة عن تلك والثاني أن الأمر إذا أورد بشيء مقيد بقيد ولم يكن ذلك الشيء واجبا فهو لإثبات ذلك القيد كقوله عليه السلام بيعوا سواء بسواء وهذا يوافق ما قرره أئمة العربية من أن الكلام إذا اشتمل على قيد زائد على مجرد الإثبات والنفي فذلك القيد هو مناط الإفادة ومتعلق الإثبات والنفي ومرجع الصدق والكذب وقيد الشيء بكونه غير واجب احتراز عن مثل قوله عليه الصلاة والسلام أدوا عن كل حر وعبد الحديث قوله النظيران الأولان أورد لكل من المفسر والمحكم مثالين فالمثال الأول للمفسر هو قوله تعالى { فسجد الملائكة كلهم أجمعون والمثال الأول للمحكم هو قوله تعالى { والله بكل شيء عليم وللمصنف في التمثيل بهما نظر لأنه إن اشترط في المحكم أن يكون عدم احتمال النسخ باعتبار لفظ دال على الدوام والتأييد كما في قوله عليه السلام الجهاد ماض إلى يوم القيامة فليس في قوله تعالى { والله بكل شيء عليم ما يدل عليه فلا يكون محكما وإن اشترط أن يكون ذلك بحسب محل الكلام بأن يكون المعنى في

شرح التلويح على التوضيح ج: 1 ص: 234

نفسه مما لا يحتمل التبديل أو لم يشترط شيء من الأمرين على التعيين بل أريد عدم احتمال النسخ باعتبار لفظ يدل عليه أو باعتبار محل الكلام ف قوله تعالى { فسجد الملائكة كلهم أجمعون أيضا محكم لأن أخبار الله تعالى لا تحتمل النسخ لتعالیه عن الكذب والغلط ومبنى هذا الاعتراض على تباين الأقسام الأربعة واشتراط احتمال النسخ في المفسر وقد يجاب بأن المفسر هو قوله تعالى { الملائكة كلهم أجمعون من غير نظر إلى قوله فسجدوا إلا فالأقسام الأربعة متحققة في هذه الآية فإن الملائكة جمع ظاهر في العموم وبقوله كلهم ازداد وضوحا فصار نسا ويقوله أجمعون انقطع احتمال التخصيص فصار مفسرا وقوله فسجد أخبار لا يحتمل النسخ فيكون محكما وفيه نظر لأن نسخ المعنى لا يتصور إلا في كلام دال على حكم للقطع بأنه لا معنى لنسخ معنى اللفظ المفرد فإذا اعتبر في المفسر احتمال النسخ فلا بد من أن يكون كلاما مفيدا لحكم واعتراض أيضا بأن قوله تعالى { فسجد الملائكة كلهم أجمعون لا يصلح مثلا للمفسر لأنه قد استثنى إبليس فيكون محتملا للتخصيص وأجيب بأن الاستثناء منقطع لأن إبليس من الجن ورد بأن الأصل في الاستثناء

الاتصال وعد إبليس من الملائكة على سبيل التغليب وهو باب واسع في العربية ولهذا يتناول الأمر في قوله تعالى { وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم بل الجواب ما مر أن الاستثناء ليس بتخصيص فإن قيل إن قوله تعالى { قاتلوا المشركين كافة أيضا لا يحتمل النسخ لانقطاع الوحي فلا يكون مفسرا قلنا المراد الاحتمال في زمن الوحي وأما بعده فلا شيء من القرآن بمحتمل للنسخ ومثله يسمى محكما لغيره ليشمل الظاهر والنص والمفسر والمحكم قوله والكل أي الظاهر والنص والمفسر والمحكم يوجب الحكم أي يثبت قطعا وبقينا وعند البعض حكم الظاهر والنص وجوب العمل واعتقاد حقية المراد لا ثبوت الحكم قطعا وبقينا لأن الاحتمال وإن كان بعيدا قاطع لليقين ورد بأنه لا عبرة باحتمال لم ينشأ عن الدليل والحق

أن كلا منهما قد يفيد القطع وهو الأصل وقد يفيد الظن وهو ما إذا كان احتمال غير المراد مما يعضده دليل

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:235
قوله إلا أنه يظهر التفاوت عند التعارض فيقدم النص على الظاهر والمفسر عليهما والمحكم على الكل لأن العمل بالأوضح والأقوى أولى وأحرى ولأن فيه جمعا بين الدليلين بحمل الظاهر مثلا على احتمال الآخر الموافق للنص مثاله قوله تعالى { وأحل لكم ما وراء ذلكم ظاهر في حل ما فوق الأربع من غير المحرمات و قوله تعالى { مثني وثلاث ورباع نص في وجوب الاقتصار على الأربع فيعمل به وقوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لكل صلاة نص في مدلوله يحتمل التأويل بحمل اللام على أنها للتوقيت وقوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلاة مفسر فيعمل به قوله وإذا خفي أي المراد من اللفظ خفاؤه إما لنفس اللفظ أو لعارض الثاني يسمى خفيا والأول إما أن يدرك المراد بالعقل أو لا الأول يسمى مشكلا والثاني إما أن يدرك المراد بالنقل أو لا يدرك أصلا الأول يسمى مجملا والثاني متشابهها فهذه الأقسام متباينة بلا خلاف والمشكل مأخوذ من أشكال على كذا إذا دخل في أشكاله وأمثاله بحيث لا يعرف إلا بدليل يتميز به والمجمل من أجمل الحساب رده إلى الجملة وأجمل الأمر أبهمه فإن قيل ينبغي أن يكون الخفي ما خفي المراد منه بنفس اللفظ لأنه في مقابلة الظاهر وهو ما ظهر المراد منه بنفس اللفظ

قلنا الخفاء بنفس اللفظ فوق الخفاء بعارض فلو كان الخفي ما يكون خفاؤه بنفس اللفظ لم يكن في أول مراتب الخفاء فلم يكن مقابلا للظاهر قوله إن كان الخفاء أي خفاء اللفظ فيما خفي فيه لمزية له على ما هو ظاهر فيه في المعنى الذي تعلق به الحكم يثبت في حقه الحكم كالطراز فإنه سارق كامل يأخذ مع حضور المالك ويقظته فله لمزية على السارق من البيت في معنى السرقة وهو الأخذ على سبيل الخفية فيقطع وإن كان لنقصان في ذلك لا يثبت الحكم كالنباش فإنه ناقص في معنى السرقة لعدم المحافظة بالموتى فلا يقطع

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:236

قوله وهذا أي إلحاق باطن الفم بالظاهر في الغسل حتى يجب غسله وبالباطن في الوضوء حتى لا يجب أولى من العكس لأن التطهر وهو المذكور في الجنابة يدل على التكلف والمبالغة في التطهير وذلك في غسل باطن الفم دون تركه ولأن الطهارة الصغرى أكثر وقوعاً من الكبرى فهي بالتخفيف أليق وترك المبالغة فيها أرفق وأما داخل العين فأبصال الماء إليه يورث العمى فألحق بالباطن في الطهارتين دفعا للحرَج فإن قيل معنى التطهر معلوم لغة وشرعا إلا أنه مشتبه في حق داخل الفم والأنف كآية السرقة في الطرار والنباش فيكون من قبيل الخفي لا المشكل

قلنا لا نسلم أنه معلوم شرعا قبل الطلب والتأمل كيف والاختلاف فيه باق بعد وتحقيقه أن معنى التطهر غسل جميع ظاهر البدن إلا أن فيه غموضا لا يعلم قبل الطلب والتأمل أن جميع ظاهر البدن هو البشرة والشعر مع داخل الفم والأنف أو بدونه قوله أو لاستعارة عطف على قوله لغموض في المعنى كقوله تعالى { وأكواب كانت قواريرا قواريرا من فضة أي تكونت من فضة وهي مع بياض الفضة وحسنها في صفاء القوارير وشفيفها فاستعار القوارير لما يشبهها في الصفاء والشفيف استعارة الأسد للشجاع ثم جعلها من الفضة مع أن القارورة لا تكون إلا من الزجاج فجاءت استعارة غريبة بديدة قوله والمجمل وهو ما خفي المراد منه بنفس اللفظ خفاء لا يدرك إلا ببيان من المجمل سواء كان ذلك لتزاحم المعاني المتساوية الأقدام كالمشترك أو لغرابة اللفظ كالهلوع أو لانتقاله من معناه الظاهر إلى ما هو غير معلوم كالصلاة والزكاة والربا

قوله والمتشابه وهو ما خفي بنفس اللفظ ولا يرجى دركه أصلا كالمقطعات في أوائل السور مثل الم سميت بذلك لأنها أسماء لحروف يجب أن يقطع في التكلم كل منها عن الآخر على هيئته وتسميتها بالحروف المقطعات مجاز لأن مدلولاتها حروف أو لأن الحرف يطلق على الكلمة قوله واليد والوجه ونحوهما مثل العين والقدم والسمع والبصر والمجيء وجواز الرؤية بالعين وأمثال ذلك مما دل النص على ثبوته لله تعالى مع القطع بامتناع معانيها الظاهرة الموافقة لما في

شرح التلويح على التوضيح ج: 1 ص: 237

الشاهد على الله تعالى لتنزهه عن الجسمية والجهة والمكان فهذا كله من قبيل المتشابه يعتقد حقيقته ولا يدرك كيفيته وبعضهم يجعل المقطعات أسماء السور والوجه مجازا عن الرضا واليد عن القدرة أو يجعل الكلام المذكور فيه الوجه واليد ونحوهما تمثيلا لا يعتبر في مفرداته تشبيها فلا يكون من قبيل المتشابهة وربما يستدل على ثبوت الأمور المذكورة لله تعالى بأنها صفات كما في الشاهد والله تعالى موصوف بصفات الكمال فيجب أن يكون موصوفا بها إلا أنا قاطعون بامتناع الجارحة والجهة في حقه تعالى فتكون الكيفية مجهولة لا يرجى دركها

والجواب أن ما هو كمال في المخلوق ربما يكون نقصانا في الخالق وقد يقال

إن التستر عمن هو أهل للرؤية والكرامة يكون من عيب ونقصان في المتستر والله تعالى منزه عن ذلك فيجب أن يكون مرئياً فيجاب بأنه يجوز أن يكون لامتناع الرؤية أو لغاية العظمة كما قيل ولا ستر إلا هيبة وجلال والحق أنه ثبت بالدليل القاطع ثبوت هذه الأمور فتكون حقا إلا أنه لا يرجى درك الكيفية فتكون من المتشابه لا يقال الرؤية لا تحتاج إلى الجهة والمسافة بدليل أن الله تعالى يرانا فلا تكون من المتشابه لأننا نقول الكلام في الرؤية بالعين وتحقيق هذه المسألة في علم الكلام قوله وحكم الخفي الطلب أي الفكر القليل لنيل المراد والاطلاع على أن خفاه لمزية أو نقصان وحكم المشكل التأمل أي التكلف والاجتهاد في الفكر لتمييز المعنى عن إشكاله إذ الخفاء في المشكل أكثر وحكم المجمل الاستفسار وطلب البيان من المجمل فبيانه قد يكون شافيا ليصير به المجمل مفسرا كبيان الصلاة والزكاة وقد لا يكون كبيان الربا بالحديث الوارد في الأشياء الستة ولهذا قال عمر رضي الله تعالى عنه خرج النبي { صلى الله عليه وسلم } من الدنيا ولم يبين لنا أبواب الربا فحينئذ يحتاج إلى طلب ضبط الأوصاف الصالحة للعلية ثم تأمل لتعيين البعض وزيادة صلوحه لذلك

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:238

وحكم المتشابه التوقف عن طلب المراد مع اعتقاد حقيقته بناء على قراءة الوقف على إلا الله الدالة على أن تأويل المتشابه لا يعلمه غير الله ورجحها بوجهين على قراءة الوقف على الراسخون في العلم الدالة على أنهم أيضا يعلمون تأويل المتشابه الأول أنه أليق بالنظم لأنه لما ذكر أن من القرآن متشابهها جعل الناظرين فيه فرقتين الزائغين عن الطريق والراسخين في العلم أي الثابتين المستقيمين الذين لا يتهيا استزلالهم وتشكيكهم فجعل اتباع المتشابه حظ الزائغين لقوله تعالى { فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وجعل اعتقاد الحقية مع العجز عن الإدراك حظ الراسخين بقوله والراسخون في العلم يقولون آمنا به أي نصدق بحقيقته سواء علمناه أو لم نعلمه هو من عند الله وفيه نظر لا يخفى على الراسخين في العربية أنه لو قصد ذلك لكان الأليق بالنظم أن يقال وأما الراسخون في العلم

الثاني أنه على ذلك المذهب أي مذهب القائلين بأن الراسخين يعلمون تأويل المتشابه به عطفا للراسخين على الله وتركها للوقف على إلا الله يكون يقولون كلاما مبتدأ موضعا لحال الراسخين بحذف المبتدأ أي هم يقولون والحذف خلاف الأصل وهكذا صرح جار الله في الكشاف والمفصل بتقدير المبتدأ في جميع ما هو من هذا القبيل وفيه نظر لأن الجملة الفعلية صالحة للابتداء من غير احتياج إلى اعتبار حذف المبتدأ وأيضا يحتمل أن يكون يقولون حالا من المعطوف فقط أعني الراسخون لعدم الالتباس

قوله فكما ابتلي لما ذهب بعضهم إلى أن الراسخين يعلمون تأويل المتشابهة لأن الخطاب بما لا يفهم وإن جاز عقلا فهو بعيد جدا وتخصيص الحال أعني

يقولون بالمعطوف مع أن الأصل اشتراكها بين المعطوف والمعطوف عليه
أهون من الخطاب بما لا يفيد أصلا ولا تناقض في حصر الحكم على معطوف
عليه ومعطوف بمعنى انفرادهما بذلك دون غيرهما مثل ما جاءني إلا زيد
وعمرو أي لا بكر ولا خالد أشار إلى الجواب بأن فائدة الخطاب بالمتشابه هي
الابتلاء فإن الراسخ في العلم لا يمكن ابتلاؤه بالأمر بطلب العلم كمن له ضرب
من الجهل لأن العلم غاية متمناه فكيف يتلى به وإنما قال ضرب من الجهل
لأنه لا تكليف للجاهل الذي لا يعلم شيئا فللراسخ في العلم نوع من الابتلاء
ولمن له ضرب من الجهل نوع آخر وابتلاء الراسخ أعظم النوعين بلوى لأن
البلوى في ترك المحبوب أكثر من البلوى في تحصيل غير المراد وأعمها جدوى
أي نفعاً لأنه أشق فتوابه أكثر فإن قيل ما من آية إلا وقد تكلم العلماء في
تأويلها من غير نكير من أحد وهذا كالإجماع على عدم وجوب التوقف في
المتشابه أجيب بأن التوقف مذهب السلف إلا أنه لما ظهر أهل البدع وتمسكوا
بالمتشابه في آرائهم الباطلة اضطر الخلف إلى التكلم في المتشابه إبطالا
لأقويلهم وبيانا لفساد تأويلهم وفيه نظر لأن ذلك كان في القرن الأول والثاني
حتى نقل تأويل المتشابهات عن الصحابة والتابعين وعن ابن عباس رضي الله
تعالى عنهما أنه كان يقول الراسخون في العلم يعلمون تأويل المتشابه وأنا
ممن يعلم تأويله

وقد يقال إن التوقف إنما هو عن طلب العلم حقيقة لا ظاهرا والأئمة إنما
تكلموا في تأويله ظاهرا لا حقيقة وبهذا يمكن أن يرفع نزاع الفريقين والحق أن
هذا لا يخص المتشابه بل أكثر القرآن من هذا القبيل لأنه بحر لا تنقضي عجائبه
ولا تنتهي غرائبه فأنى للبشر الغوص على لآليه والإحاطة بكنهه ما فيه ومن هاهنا
قيل هو معجز بحسب المعنى أيضا

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:239

قوله مسألة ترجمة هذا البحث بالمسألة ليست كما ينبغي والأشبه أنه اعتراض
على ما ذكر من أن اللفظ يفيد القطع وجواب عنه تقرير الاعتراض أن الدليل
اللفظي مبني على أمور ظنية والمبني على الظن لا يفيد اليقين أما الثاني
فظاهر وأما الأول فلتوقفه على أمور وجودية كنقل اللغة لمعرفة معاني
المفردات والنحو لمعرفة معاني هيئات التراكيب والصرف لمعرفة معاني
هيئات المفردات وعلى أمور عدمية كعدم الاشتراك والمجاز ونحوهما إذ لا
دلالة على تعيين المقصود مع احتمال شيء من ذلك والأمور المذكورة كلها
ظنيات أما الوجوديات فلتوقف قطعيتها على عصمة الرواة إن نقلت بطريق
الآحاد وإلا فعلى التواتر وكلاهما منتف وأما العدميات فلأن مبناها على
الاستقراء وهو إنما يفيد الظن دون القطع
ولا يخفى أنه لا معنى لابتناء عدم المجاز أو عدم المعارض العقلي على
الاستقراء وتقرير الجواب أنه إن أريد أن بعض الدلائل اللفظية غير قطعية فلا
نزاع وإن أريد أنه لا شيء منها بقطعي فالدليل المذكور لا يفيد لأنه لا نسلم أن
الأمور المذكورة ظنية في كل دليل لفظي وقوله أما في الوجوديات فلعدم
العصمة وعدم التواتر قلنا لا نسلم عدم التواتر في الكل فإن منها ما هو متواتر
لغة كمعنى السماء والأرض ونحو كقاعدة رفع الفاعل وصرفا كقاعدة أن مثل
ضرب فعل ماض فيجوز أن يؤلف منها دليل لفظي وقوله في العدميات لأن
مبناها على الاستقراء قلنا ممنوع بل مبناها على أن الاشتراك والمجاز وغيرهما

الأمر التي يتوقف الدليل على عدمها كلها خلاف الأصل والعقل لا يستعمل الكلام في خلاف الأصل إلا عند قرينة تدل عليه فاللفظ عند عدم قرينة خلاف الأصل يدل على معناه قطعاً ولو سلم عدم قطعية دلالة على أن الأصل هو المراد به وحينئذ يعلم قطعاً أن الأصل هو المراد وإلا لزم بطلان فائدة التخاطب إذ لا فائدة إلا العلم بمعاني الخطابات ولوازمها وبطلان كون المتواتر قطعياً لأنه خبر انضم إليه قرينة دالة على تحقق معناه قطعاً وهي بلوغ رواه حدا يمتنع توأطوهم على الكذب فإذا لم يكن مثل هذا الكلام قطعي الدلالة على أن معناه هو المراد لم يكن المتواتر قطعياً قوله وقد أوردوا في مثاله هذا على تقدير ثبوته يصلح مثلاً لمجرد التقديم لا للتقديم القادح في قطعية المراد وتوسيط هذا الكلام بين التقديم والتأخير ليس على ما ينبغي لأنهما معا شرط واحد فلا يتصور افتراقهما قوله كي لا يكون من قبيل أكلوني البراغيث فإن قيل هو باعتبار التقديم لا يخرج عن هذا القبيل لأن أكلوني البراغيث أيضاً يحتمل التقديم على أن يشبه البراغيث في شدة نكايتها بالعلاء فيستعمل الواو ضمير جمع لها قلنا المراد بقبيل أكلوني البراغيث اللغة الضعيفة التي يؤتى فيها بالواو دلالة على أن الفاعل جمع سواء كان الفاعل من العلاء أو شبيها بهم أو لم يكن كذلك والآية باعتبار التقديم والتأخير تخرج من هذا القبيل قوله والمعارض يشترط عدم المعارض العقلي لأن النقل يقبل التأويل بخلاف العقل ولأنه فرع العقل لاحتياجه إليه من غير عكس فلا يجوز تكذيب الأصل لتصديق الفرع المتوقع صدقه على صدق الأصل قوله ومن ادعى أورد بطريق المعارضة دليلاً على بطلان قول من زعم أن لا شيء من التركيبات أي الأدلة اللفظية بمفيد للقطع بمدلوله تقريره أن القول بذلك إنكار للقطع بالأحكام

الثابتة بالتواتر كوجود بغداد مثلاً لأنه إنما يثبت بالتركيب الخبري وإنكار ذلك إن كان مقروناً بمغالطة ودليل مزخرف فهو سفسطة وهي في الأصل الحكمة المموهة استعملت في إقامة الأدلة على نفي ما علم تحققه بالضرورة وإلا فهو عناد أي إنكار للضروري وكلاهما باطل وفيه نظر لأننا لا نسلم أنه إنكار للمتواترات لأن كون كل خبر ظنياً لا ينافي إفادة المجموع للقطع بواسطة انضمام دليل عقلي إليه وهو جزم العقل بامتناع اجتماعهم على الكذب قوله كالمحكم أي كالعلم الحاصل من المحكم فإنه قد انضمت إليه قرائن قطعية الدلالة على عدم إرادة خلاف الأصل قوله التقسيم الرابع في كيفية دلالة اللفظ على المعنى وقد حصرها في عبارة النص وإشارته ودلالته

واقترضه ووجه ضبطه على ما ذكره القوم أن الحكم المستفاد من النظم إما أن يكون ثابتا بنفس النظم أو لا والأول إن كان النظم مسوقا له فهو العبارة وإلا فهو الإشارة والثاني إن كان الحكم مفهوما منه لغة فهي الدلالة أو شرعا فهو الاقتضاء وإلا فهو التمسكات الفاسدة وعلى ما ذكره المصنف أن المعنى الذي يدل عليه النظم إما أن يكون عين الموضوع له أو جزؤه أو لازمه

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:242

المتأخر أو لا يكون كذلك والأول إما أن يكون سوق الكلام له فيسمى دلالة عليه عبارة أولا وإشارة والثاني فإن كان المعنى لازما متقدما للموضوع له فالدلالة اقتضاء وإلا فإن كان يوجد في ذلك المعنى علة يفهم كل من يعرف اللغة أي وضع ذلك اللفظ لمعناه أن الحكم في المنطوق لأجلها فدلالة نص وإلا فلا دلالة له أصلا والتمسك بمثله فاسد فالأقسام المذكورة صفة الدلالة ويحصل باعتبارها تقسيم النظم لأنه إما أن يدل بطريق العبارة أو الإشارة أو الاقتضاء أو الدلالة ولما ذكر المصنف أن تفسير الدلالات على ما ذكره مفهوم من كلام القوم ومأخوذ من أمثلتهم ولما كان كلام القوم أن الثابت بالعبارة والإشارة ثابت بنفس النظم لزمه بيان أن كلا من الموضوع له وجزئه ولازمه المتأخر ثابت بالنظم فبين ذلك بما ذكره القوم في قوله تعالى { للفقراء المهاجرين الآية } وقوله تعالى { وعلى المولود له رزقهن } ولما كان مقتضى كلامه أن كلا من الثابت بالعبارة والإشارة ثلاثة أقسام نفس الموضوع له وجزؤه ولازمه المتأخر أورد أمثلة أخرى تتميما للمقصود وتوضيحا له ولزم تكرر بعض الأمثلة ضرورة أن الإشارة تستلزم العبارة وأن ثبوت الشيء يستلزم ثبوت أجزائه ولوازمه

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:243

ثم هاهنا أبحاث الأول أن كلام المصنف مشعر بأن معنى السوق له هاهنا ما ذكره في النص المقابل للظاهر حتى غير أن المسوق له جاز أن يكون نفس الموضوع له كما صرح به في قوله تعالى { وأحل الله البيع وحرم الربا أنه عبارة في اللازم المتأخر وهو التفرقة بين البيع والربا إشارة إلى الموضوع له وهو حل البيع وحرمة الربا وإلى أجزائه كحل بيع الحيوان مثلا وحرمة بيع النقدين متفاضلة وإلى لوازمه كانتقال الملك ووجوب التسليم مثلا في البيع وحرمة الانتفاع ووجوب رد الزوائد في الربا وفي كلام بعض الأصوليين أو معنى المسوق له هاهنا ما يكون مقصودا في الجملة سواء كان مقصودا أصليا كالعدد في آية النكاح أو غير أصلي بأن يقصد باللفظ إفادة هذا المعنى لكن لغرض إتمام معنى آخر كإباحة النكاح فيها حتى لو انفرد عن القرينة صار مقصودا أصليا بخلاف الغير المسوق له فإنه ما يكون من لوازم المعنى كانعقاد بيع الكلب من قوله عليه السلام إن من السحت ثمن الكلب صرح بذلك أبو اليسر حيث جعل حل البيع وحرمة الربا والتفرقة بينهما كلها ثابتة بعبارة النص من قوله تعالى { وأحل الله البيع وحرم الربا } الثاني أن الثابت بدلالة النص إذا لم يكن عين الموضوع له ولا جزؤه ولا لازمه

فدلالة النظم عليه وثبوته به ممنوعة للقطع بانحصار دلالة اللفظ التي للوضع مدخل فيها في الثلاث ولا خفاء في

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:244
أن دلالة اللفظ على الثابت بدلالة النص من هذا القبيل ولهذا اشترط في فهمه العلم بالوضع الثالث أن الثابت بدلالة النص كثيرا ما يكون مبنيا على علة في معنى النظم لا يفهم كثير من الماهرين في اللغة أن الحكم في المنطوق لأجلها كوجوب الكفارة بالأكل والشرب في الصوم والحد في اللواط وغير ذلك مما لا يحصى فاشترط فهم كل واحد ممن يعرف اللغة أن الحكم لأجلها مما لا صحة له أصلا

الرابع أن الجزم بأن الدلالة اللفظية إنما اعتبرت بالنسبة إلى كل من هو عالم بالوضع حتى لو لم يفهم البعض لم تتحقق الدلالة فاسد لأن الثابت بإشارة النص قد يكون غامضا بحيث لا يفهمه كثير من الأذكيا العالمين بالوضع كأنفراد الأب بالإنفاق واستغناء أجر الرضاع عن التقدير ونحو ذلك ولهذا خفي أقل مدة الحمل على كثير من الصحابة مع سماعهم النص وعلمهم بالوضع وتحقيق ذلك أن المعتبر في دلالة الالتزام عند علماء الأصول والبيان مطلق للزوم عقليا كان أو غيره بينا كان أو غير بين ولهذا يجري فيها الوضوح والخفاء ومعنى الدلالة عندهم فهم المعنى من اللفظ إذا أطلق بالنسبة إلى العالم بالوضع وعند المنطقيين متى أطلق فلماذا اشترطوا للزوم البين بالنسبة إلى الكل قوله وإنما جعلوا كذلك أي إنما جعلوا اللازم المتأخر ثابتا بنفس النظم عبارة أو إشارة

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:245
واللازم المتقدم غير ثابت بنفس النظم بل بطريق الاقتضاء لأن نسبة الملزوم إلى اللازم المتأخر نسبة العلة إلى المعلول ونسبته إلى اللازم المتقدم نسبة المعلول إلى العلة نظرا إلى أنه يجب أن يثبت أولا فيصح الكلام فيثبت الملزوم ودلالة العلة على المعلول مطردة بمعنى أن كل علة تدل على معلولها كالشمس تدل على الضوء والنار على الدخان بخلاف العكس إذ المعلول إنما يدل على علته بشرط مساواته لها كالدخان على النار بخلاف ما إذا كان أعم كالضوء فإنه لا يدل على الشمس لجواز أن يكون حصوله بالنار أو بالقمر والمطرود لكليته أقوى من غير المطرود فاعتبر وجعل نفس النظم الدال على الملزوم دالا على اللازم المتأخر ولم يعتبر غير المطرود فلم يجعل نفس النظم الدال على الملزوم دالا على اللازم المتقدم

وأیضا مثبت العلة مثبت للمعلول لكونه تبعا ومثبت المعلول ليس بمثبت للعلة لكونها أصلا بل لأن مثبت المعلول قد يكون نفس العلة وإذا كان كذلك فيحسن أن يقال المعلوم كاللازم المتأخر ثابت بعبارة النص المثبت للعلة كالملزوم ولا يحسن أن يقال العلة كاللازم المتقدم ثابت بعبارة النص المثبت للمعلول كالملزوم

قوله للفقراء المهاجرين بدل من قوله لذى القربى وما عطف عليه في

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:246
قوله تعالى { ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى الآية وقيل هو عطف عليه بترك العاطف وحقيقة الفقر بعدم الملك لا بمجرد الاحتياج وبعد اليد عن المال ولهذا لا يسمى ابن السبيل فقيرا ففي إطلاق اسم الفقراء عليهم مع كونهم ذوي ديار وأموال بمكة إشارة إلى زوال ملكهم عما خلفوا في دار الحرب وأن الكفار يملكون بالاستيلاء بشرط الإحراز فإن قيل هو استعارة شبهوا بالفقراء لاحتياجهم وانقطاع أطماعهم عن أموالهم بالكلية بقريظة أن الله لم يجعل للكافرين على المؤمنين سبيلا والمراد السبيل الشرعي لا الحسي وبقريظة إضافة الديار والأموال إليهم وهي تفيد الملك أوجب بأن الأصل هو الحقيقة ومعنى الآية نفي السبيل عن أنفس المؤمنين حتى لا يملكونهم بالاستيلاء لا عن أموالهم وإضافة الديار والأموال إليهم مجاز باعتبار ما كان لأن في حملها على الحقيقة وحمل الفقراء على المجاز مصيرا إلى الخلف قبل تعذر الأصل وهاهنا بحث وهو أن المعتبر في الحقيقة والمجاز كون المعنى المراد من أفراد الموضوع له وعدم ذلك حالة اعتبار الحكم من الثبوت والانتفاء لا حالة الحكم والتكلم للقطع بأن قولنا قتل زيد في السنة الماضية قتيلا مجاز باعتبار ما يتول إليه

وقولنا خلف هذا الرجل أبوه طفلا يتيما حقيقة مع أن القتل حال التكلم بهذا الكلام قتل حقيقة والرجل ليس بطفل ثم المعتبر هو الحكم الذي جعل ذلك اللفظ من متعلقاته للقطع بأن قولنا أكرم الرجل الذي خلفه أبوه طفلا حقيقة وقوله عليه السلام من قتل قتيلا فله سلبه مجاز مع أن الرجل حال إكرامه ليس بطفل والقتيل حال استحقاق قاتله سلبه مقتول فعلى هذا إضافة الديار والأموال أيضا حقيقة لأنها كانت ملكا لهم حال إخراجهم وإن لم تكن حال استحقاقهم السهم من الغنيمة فإن قلت الثابت بالإشارة هاهنا من أي قسم من الأقسام الثلاثة قلت جعله المصنف من قبيل جزء الموضوع له لأن عدم ملك ما خلفوا في الحرب جزء من معنى الفقر وهو عدم ملك شيء ما وفيه نظر لأن الثابت بالإشارة هو زوال ملكهم عما خلفوا ولا نسلم أنه جزء لعدم ملكهم شيئا ما بل لازم متقدم لأنه يجب أن يزول ملكهم أولا حتى يتحقق الفقر وعدم ملك شيء ما فظهر أن الثابت بالإشارة لا يجب أن يكون لازما متاخرا قوله فإن أراد أي الوالد استتجار الوالدة المطلقة لإرضاع الولد يكون استغناء أجرها عن

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:247
التقدير ثابتا بالإشارة لأن مثل قوله تعالى { بالمعروف إنما يقال في مجهول القدر والصفة وإن أراد استتجار غير الوالدة فثبوت استغناء أجرها عن التقدير يكون بدلالة النص لأن جواز الاستغناء عن التقدير مبني على أن هذه الجهالة لا تفضي إلى المنازعة لأنهم لا يمنعون في العادة قدر الكفاية من الطعام لأن نفعه يعود إليهم ولا من الكسوة لأن الولد في حجرها لا بالإشارة إلى النص لأنه ليس بثابت بنفس النظم لأن الضمير في رزقهن وكسوتهن عائد إلى الوالدات

قوله لأن الإطعام جعل الغير طاعما أي آكلا لأن حقيقة طعمت الطعام أكلته والهمزة للتعدية إلى المفعول الثاني أي جعلته آكلا وأما نحو أطعمتك هذا الطعام فإنما كان هبة وتمليكا بقرينة الحال لأنه لم يجعله طعاما قالوا والضابط أنه إذا ذكر المفعول الثاني فهو للتمليك وإلا فلإباحة هذا والمذكور في كتب اللغة أن الإطعام إعطاء الطعام وهو أعم من أن يكون تمليكا أو إباحة ولا يخفى أن حقيقة جعل الغير طاعما أي آكلا ليست في وسع العبد قوله وألحق به أي بالإطعام التمليك يعني كان ينبغي أن لا يجوز التمليك لأنه ليس بإطعام إلا أنه ألحق بالإطعام بطريق دلالة النص لأن المقصود قضاء حوائج المساكين وهي كثيرة وحقيقة الإطعام لا تكفي إلا قضاء حاجة الأكل فأقيم التمليك مقامها أي مقام حوائج المساكين كلها يعني مقام قضائها إلا أنه إذا جاز دفع بعض الحوائج كلها بطريق الأولى وإذا كان جواز التمليك ثابتا بدلالة النص لا بنفس النظم لا يلزم في الإطعام الجمع بين الحقيقة وهي الإباحة والمجاز وهو التمليك

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:248

قوله فوجب أن تصير العين كفارة فإن قلت الكفارة لا تكون عينا لأنها عبادة وفي الحقيقة اسم للفعلة التي تكفر الخطيئة فلا بد من تقدير الفعل أي إعطاء الكسوة سواء كان بطريق الإعارة أو التمليك قلت نعم إلا أن الله تعالى جعل الكفارة بحسب الظاهر نفس الثوب فوجب التقدير على وجه يصير هو كفارة في الجملة وذلك في تمليكه دون إعارته إذ بالإعارة تصير الكفارة منافع الثوب لا عينه فإن قلت المذكور في كفارة الإطعام أيضا هو العين لأن قوله تعالى ﴿من أوسط ما تطعمون بدل من الطعام والبدل هو المقصود بالنسبة ولذا جعل صاحب الكشف أو كسوتهم عطفًا على محل من أوسط لا على إطعام فيلزم أن يشترط في الطعام أيضا التمليك قلت يحتمل أن يكون وصفا لمحدوف أي طعاما من أوسط على أنه مفعول ثان لإطعام أو نصب بتقدير أعني ولا حجة مع الاحتمال فإن قلت البدل راجح لكونه مقصودا بالنسبة ومستغنيا عن التقدير ومشتملا على زيادة البيان والتقدير ومؤديا إلى كون المعطوف عليه اسم عين كالمعطوف

قلت معارض بأنه إذا جعل بدلا يكثر مخالفة الأصل أعني جعل الكفارة عينا لا معنى وبصير عطف تحرير رقية من عطف المعنى على العين ويفتقر أيضا إلى التقدير أي إطعام من أوسط ما تطعمون ويقع لفظ إطعام غير مقصود بالنسبة مع القطع بأن بيان المصرف أعني عشرة مساكين أولى وأهم بالقصد من بيان كون المطعوم من أوسط ما تطعمون أهليكم إذ ربما يفهم ذلك من الإطلاق بقرينة العرف فجعل ما هو غاية المقصود غير مقصود وما هو دونه مقصودا خروج عن القانون ولهذا يجعل ضمير كسوتهم عائدا إلى عشرة مساكين لا إلى أهليكم وأيضا في العطف اتحاد جهة الإعراب فينبغي أن تكون كسوتهم في موقع البدل من إطعام ولا خفاء في أنه غلط لا مساغ له في فصيح الكلام إذ لا تحصل الملابس المصححة لبدل الاشتمال بمجرد إضافتهما إلى شيء واحد كما إذا قلنا أعجبنى ثوب زيد كتابه ومررت بفرسه حماره

قوله على أن الإباحة جواب عما يقال إن المذكور في كثير من كتب التفسير واللغة أن الكسوة مصدر بمعنى الإلباس لا اسم للثوب ومن أمثلة الإشارة قوله تعالى { ثم أتموا الصيام إلى الليل قالوا فيه إشارة إلى جواز النية بالنهار لأن كلمة ثم للتراخي فإذا ابتدئ

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:249

الصوم بعد تبين الفجر حصلت النية بعد مضي جزء من النهار لأن الأصل اقتران النية بالعبادة وكان موجب ذلك وجوب النية بالنهار إلا أنه جاز بالليل إجماعاً عملاً بالسنة وصار أفضل لما فيه من المسارعة والأخذ بالاحتياط قال الشيخ أبو المعين إن أبا جعفر الخباز السمرقندي هو الذي استدل بالآية على الوجه المذكور لكن للخصم أن يقول أمر الله تعالى بالصيام بعد الانفجار وهو اسم للركن لا للشرط و أيضاً ينبغي أن يوجد الإمساك الذي هو الصوم الشرعي عقب آخر جزء من الليل متصلاً ليصير المأمور ممتثلاً ولن يكون الإمساك صوماً شرعياً بدون النية فلا بد منها في أول جزء من أجزاء النهار حقيقة بأن تتصل به أو حكماً بأن تحصل في الليل وتجعل باقية إلى الآن قوله وتسمى فحوى الخطاب أي معناه يقال فهت ذلك من فحوى كلامه أي مما تنسبت من مراده بما تكلم وقد تسمى لحن الخطاب ومفهوم الموافقة لأن مدلول اللفظ في حكم المسكوت موافق لمدلوله في حكم المنطوق إثباتاً ونفياً ويقابله مفهوم المخالفة

قوله وكالكفارة نبه بالمثلين على أن الثابت بدلالة النص قد يكون ضرورياً كحرمة الضرب من حرمة التأفيف وقد يكون نظرياً كوجوب الكفارة بالوقاع على المرأة إلا أنه يرد عليه أن الشافعي رحمه الله تعالى مع علو طبقته في اللغة لم يفهم أن الكفارة لأجل الجنابة على الصوم بل فهم أنها لأجل إفساد الصوم بالجماع التام ولهذا لم يجعلها واجبة على المرأة لأن صومها يفسد بمجرد دخول شيء من الحشفة في فرجها فهو لا يسلم أن سبب الكفارة هي الجنابة الكاملة المشتركة بينهما بل الجنابة بالوقاع التام وهي مختصة بالرجل ولهذا سكت النبي { صلى الله عليه وسلم } عن وجوبها على المرأة في الحديث الوارد في قصة الأعرابي فإن قيل البيان في جانبه بيان في جانبها لاتحاد كفارتهما بخلاف حديث العسيف فإن الحد في جانبه كان الجلد وفي جانبها كان الرجم أجيب بأنه مبني على تحقق السبب في جانبها وهو ممنوع قوله بل أولى أي ثبوت الكفارة بالجنابة على الصوم بالأكل والشرب أولى من ثبوتها

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:250

بالجنابة عليه بالجماع لأنهما أحوج إلى الزاجر من الجماع لقلّة الصبر عنهما وكثرة الرغبة فيهما لا سيما بالنهار لإلف النفس بهما وفرط الحاجة إليهما وفي

هذا تحقيق أن وجوب الكفارة ثابت بدلالة النص لا بالقياس حتى يرد عليه أن القياس لا يثبت الحدود فإن قيل هذا معارض بوجوه الأول أن الجنابة بالوقوع لتعلقه بالآدمي أشد من الجنابة بالأكل لتعلقه بالمال الثاني أن الجماع محظور الصوم والأكل نقيضه والجنابة على العبادة بالمحظور فوق الجنابة عليها بالنقيض لأن الأولى ترد على العبادة لبقائها عند ورود المحظور عليها لعدم المضادة وإنما تبطل بعد الورد بخلاف الثانية فإن العبادة تنعدم قبل ورود النقيض لامتناع الاجتماع الثالث أن الوقوع يوجب فساد صومين عند كون المرأة صائمة ولهذا قال الأعرابي هلكت وأهلكك الرابع أن تناهي غلبة الجوع تبيح الإفطار فوجود بعضها يورث شبهة الإباحة بخلاف تناهي غلبة الشبق أجيب عن الأول بأن السبب هو إفساد الصوم لا إتلاف منافع البضع حتى لو زنى عامدا تجب الكفارة لوجود الإفساد ولو زنى ناسيا لا تجب لعدم الإفساد وكذا تجب في الأكل لهذا الإفساد لا لإتلاف الطعام حتى لو أكل طعامه عامدا تجب ولو أكل طعام غيره ناسيا لا تجب وعن الثاني أن الصوم هو الإمساك عن شهوتي البطن والفرج فالوقوع أيضا نقيضه وعن الثالث أن فساد صومها بفعلها ووجوب الكفارة على الرجل إنما هو بإفساد صومه حتى لو واقع غير الصائمة تجب الكفارة وعن الرابع أن المبيح هو خوف التلف لا تناهي الجوع كيف والصوم إنما شرع لحكمة الجوع نعم تناهي الجوع شرط خوف التلف لكن لا عبرة ببعض العلة فكيف ببعض الشرط مع عدم العلة
شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:251

قوله فإن المعنى الذي يفهم فيه أي في ذلك النص الوارد في الزنا أن وجوب الحد بسببه موجود في اللواط حتى كان تبدل الاسم بينهما ليس إلا باعتبار تبدل المحل كالسارق والطارق وما عزر وغيره فوجوب الحد في اللواط يكون بالدلالة لا بالقياس وللخصم أن يمنع فهم كل من يعرف اللغة أن ذلك المعنى هو السبب لوجوب الحد كيف وقد خفي على كثير من المجتهدين العارفين باللغة

قوله لكننا نقول حاصل الجواب أنا لا نسلم أن المعنى الموجب للحد هو مجرد قضاء الشهوة بسفح الماء في محل محرم مشتتهى بل هو مع هلاك البشر وإفساد الفراش واشتباه النسب
قوله لأن ولد الزنا هالك حكما لأنه لا تجب تربيته على الزاني لعدم ثبوت النسب منه ولا على المرأة لعجزها عن الكسب والإنفاق عليه فيهلك ولهذا لا يجوز الإقدام على الزنا بالإكراه ولو بالقتل كما لا يجوز الإقدام على القتل به فإن قيل الحد واجب بزنا الخصي والزنا بالعجز والعقيم التي لا زوج لها مع أنه لا يتحقق هلاك البشر وإفساد الفراش قلنا المراد تحقق ذلك في جنس الزنا قوله والشهوة فيه أي في الزنا من الطرفين لميلان طبيعتهما إليه بخلاف اللواط فإن الشهوة فيها من جانب الفاعل فقط والمفعول يمتنع عنها بطبعه على ما هو أصل الجيلة السليمة فيكون الزنا أغلب وجودا وأسرع حصولا فيكون إلى الزاجر أحوج وهذا بيان كون الزنا أكمل في الشهوة من اللواط وأيضا محل اللواط وإن شارك محل الزنا في اللين والحرارة إلا أن فيه ما يوجب النفرة وهو استقداره فتكون شهوة الطباع السليمة فيها أقل
شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:252
قوله والترجيح بالحرمة غير نافع ادعى الخصم أن اللواط فوق الزنا في

الحرمة وسفح الماء ومثله في الشهوة فرده بيان زيادة الزنا في الشهوة
وسفح الماء ولم يمكنه بيان زيادته في الحرمة ضرورة أن حرمة اللواطه مما لا
تزول أبدا

فأجاب بأن زيادة اللواطه عن الزنا في الحرمة غير نافع في إيجاب الحد لأن
زيادة بعض أجزاء علة الحكم في شيء مع نقصان البعض كالشهوة وسفح
الماء وانتفاء البعض كهلاك البشر وإفساد الفراش واشتباه النسب لا يوجب
ثبوت الحكم فيه كشراب البول فإنه فوق الخمر في الحرمة لأن حرمة لا تزول
أبدا وحرمة الخمر تزول بالتخليط مع أنه لا يجب به الحد
قوله لا قود إلا بالسيف يحتمل معنيين فعلى المعنى الثاني وهو أن لا قصاص إلا
بسبب القتل بالسيف يثبت القصاص بالقتل بالمثل بطريق الدلالة لأن المعنى
الموجب للقصاص هو الضرب بما لا يطيقه البدن سواء كان بالجرح أو غيره بل
الضرب بالمثل أبلغ في ذلك لأنه يزهق الروح بنفسه والجرح بواسطة السراية
ولا يخفى أن كون الموجب هو هذا المعنى مما لا يفهمه كل من يعرف اللغة
ولهذا ذهب أبو حنيفة رحمه الله تعالى إلى أن المعنى الموجب هو الجرح الذي
ينقض البنية الإنسانية ظاهرا أي بالجرح وتخريب الجثة وباطنا أي بإزهاق الروح
وإفساد الطبايع الأربع فإنه حينئذ أي عند نقض البنية ظاهرا وباطنا تقع الجناية
قصدا على النفس الحيوانية التي هي البخار اللطيف الذي يتكون من أطف
أجزاء الأغذية ويكون سببا للحس والحركة وقواما للحياة وهي صفة تقتضي
الحس والحركة واحترز بهذا عن النفس الإنسانية التي لا تفنى بخراب البدن
فتكون تلك الجناية أكمل من الجناية بدون القصد كالقتل الخطأ أو بنقض البنية
ظاهرا فقط كالجرح بدون السراية أو باطنا فقط كالقتل بالمثل وإذا كانت
الجناية أكمل يترتب عليها الجزاء الأكمل ويختص بها ليقع كمال الجزاء في
مقابلة كمال الجناية

شرح التلويح على التوضيح ج: 1 ص: 253

قوله فيجب أن يكون سببها أي سبب الكفارة دائرا بين الحظر والإباحة لتضاف
العقوبة إلى الحظر والعبادة إلى الإباحة فيقع الأثر على وفق المؤثر ففي القتل
الخطأ معنى الإباحة من جهة الرمي إلى صيد أو كافر ومعنى الحظر من جهة
ترك التشبث وإصابة الإنسان المعصوم وفي اليمين المعقودة معنى الإباحة من
جهة أنها عقد مشروع لفصل الخصومات وفيها تعظيم اسم الله تعالى ومعنى
الحظر من جهة الحنث والكذب والدائر بين الحظر والإباحة يكون صغيرة
فتمحوها العبادة التي هي الكفارة لقوله تعالى { إن الحسنات يذهبن السيئات
بخلاف العمد والغموس فإن كلا منهما كبيرة محضة فلا تمحوها العبادة لقوله
عليه السلام الصلوات الخمس والجمعة إلى الجمعة ورمضان إلى رمضان
كفارات لما بينهن إذا اجتنبت الكبائر فإن المراد لما بينهن هو الصغائر بقربنة إذا
اجتنبت الكبائر فإن قيل الكتاب عام فلا يجوز تخصيصه بخبر الواحد
قلنا قد خص منه البعض كالشرك بالله بدليل قطعي هو الكتاب والإجماع فيجوز
تخصيصه بخبر الواحد فإن قيل فينبغي أن لا تجب الكفارة بالزنا وشرب الخمر
في نهار رمضان قلنا إنما وجبت بالإفطار والجناية على الصوم وفيه جهة الإباحة

من حيث إنه تناول شيء يقضي به الشهوة قوله فإن قيل حاصل السؤال الأول أن القتل بالمثل حرام محض فكيف وجبت به الكفارة عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى وحاصل جوابه أن فيه شبهة الخطأ من جهة أن المثل ليس آلة للقتل خلقة بل للتأديب وفي التأديب جهة من الإباحة والشبهة تكفي لإثبات العبادات كما تكفي لدرء العقوبات وحاصل السؤال الثاني المطالبة بالفرق بين قتل المعصوم بالمثل وقتل المستأمن

شرح التلويح على التوضيح ج: 1 ص: 254

بالسيف حيث وجبت الكفارة بالأول دون الثاني مع عدم القصاص فيهما لمكان الشبهة وحاصل الجواب أن الشبهة إنما تؤثر في إثبات الشيء أو إسقاطه إذا تمكنت فيما يقابل ذلك الشيء والقصاص مقابل للفعل من جهة وللمحل من جهة فيسقط بالشبهة في الفعل كما في القتل بالمثل لأن الشبهة في الآلة الموضوعية لتنميم القدرة الناقصة فتدخل في فعل العبد وتصير الشبهة فيها شبهة في الفعل وبالشبهة في المحل كما في قتل المستأمن فإن دمه لا يماثل دم المسلم في العصمة لأنه حربي متمكن من الرجوع إلى دار الحرب فكأنه فيها والكفارة تقابل الفعل من كل وجه لأن الزواجر أجزاء الأفعال فتثبت بالشبهة في الفعل كما في القتل بالمثل لا في المحل كما في قتل المستأمن قوله والثابت بدلالة النص أعلم أن الثابت بالعبارة والإشارة سواء في الثبوت بالنظم وفي القطعية أيضا عند الأكثر إلا أنه عند التعارض تقدم العبارة على الإشارة لمكان القصد بالسوق كقوله عليه السلام في النساء إنهن ناقصات عقل ودين الحديث سيق لبيان نقصان دينهن وفيه إشارة إلى أن أكثر الحيض خمسة عشر يوما وهو معارض بما روي أنه عليه السلام قال أقل الحيض ثلاثة أيام وأكثره عشرة أيام وهو عبارة فترجع فإن قيل لا معارضة لأن المراد بالشطر البعض لا النصف على السواء ولو سلم فأكثر أعمار الأمة ستون ربيعها أيام الصبا وربيعها أيام الحيض في الأغلب فاستوى النصفان في الصوم والصلاة وتركهما

أجيب بأن الشطر حقيقة في النصف وأكثر أعمار الأمة ما بين الستين إلى السبعين على ما ورد في الحديث وترك الصوم والصلاة مدة الصبا مشترك بين الرجال والنساء فلا يصلح سببا لنقصان دينهن ثم الثابت بالدلالة مثل الثابت بالعبارة والإشارة في كونه قطعيا مستندا إلى النظم لاستناده إلى المعنى المفهوم من النظم لغة ولهذا سميت دلالة النص فيقدم على خبر الواحد والقياس وأما قبول التخصيص فلا مماثلة لأن الثابت بالدلالة لا يقبله وكذا الثابت بالإشارة عند البعض والأصح أنه يقبله صح بذلك عند الإمام السرخسي قوله إلا عند التعارض فإن الثابت بالعبارة أو الإشارة يقدم على الثابت بالدلالة لأن فيهما النظم والمعنى اللغوي وفي الدلالة المعنى فقط فيبقى النظم سالما عن المعارض مثاله ثبوت

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:255

الكفارة في القتل العمد بدلالة النص الوارد في الخطأ فيعارضه قوله تعالى { ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم حيث جعل كل جزائه جهنم فيكون إشارة إلى نفي الكفارة فرجحت على دلالة النص فإن قيل المراد جزاء الآخرة وإلا لكان فيه إشارة إلى نفي القصاص قلنا القصاص جزاء المحل من وجه والجزاء المضاف إلى الفاعل هو جزاء فعله من كل وجه ولو سلم فالقصاص يجب بعبارة النص الوارد فيه قوله وهو أي الثابت بدلالة النص فوق الثابت بالقياس لأن المعنى الذي يفهم أن الحكم في المنطوق لأجله يدرك في القياس بالرأي والاجتهاد وفي دلالة النص باللغة الموضوعية لإفادة المعاني فيصير بمنزلة الثابت بالنظم وفي التعليل إشارة إلى أنه لا يقدم على القياس المنصوص العلة وإلى أن دلالة النص مغايرة للقياس الشرعي وقد يستدل على ذلك بوجوه

الأول أن الأصل في القياس الشرعي أن لا يكون جزءا من الفرع إجماعا وهاهنا قد يكون كما لو قال لعبد لا تعط زيدا ذرة فإنه يدل على منع إعطاء ما فوق الذرة مع أن الذرة جزء منه فإن قيل المنصوص عليه هو الذرة بقيد الوحدة والانفراد وهي غير داخلة فيما فوقها بصفة الاجتماع قلنا لو سلم فمثله ممتنع في القياس بالإجماع الثاني أن دلالة النص ثابتة قبل شرعية القياس فإن كل أحد يفهم من لا تقل له أف لا تضربه ولا تشتمه سواء علم شرعية القياس أو لا وسواء شرع القياس أو لا الثالث أن النافين للقياس قائلون بذلك وقيل هو قياس لما فيه من إلحاق فرع بأصله بعلة جامعة بينهما فإن المنصوص عليه حرمة التأفيف فالحق به الضرب والشتم بجامع الأذى إلا أنه قياس جلي قطعي وهذا النزاع لفظي قوله فيثبت تفريع على كون المعنى في الدلالة مدركا باللغة فإن حكمها حينئذ يستند إلى النظم وتنتفي عنه الشبهة المانعة عن ثبوت الحد والقصاص وهي اختلال المعنى الذي يتعلق به الحكم لا الشبهة الواقعة في طريق الثبوت للإجماع على أنها تثبت بخبر الواحد مثال ذلك إثبات الرجم بدلالة نص ورد في ما عر للقطع بأنه إنما رجم بالزنا في حالة الإحصان قوله ولا يثبت ذا أي ما يندري بالشبهات بالقياس الذي معناه مدرك بالرأي دون اللغة لما فيه من الشبهة الدائرة للحدود بخلاف ما إذا كانت العلة منصوصة فإنه حينئذ بمنزلة النص قوله واعلم أن في بعض المسائل يعني أنه تابع القوم في إيراد الأمثلة المذكورة لدلالة

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:256

النص وفي بعضها نظر كوجوب الحد باللواط والقصاص بالقتل بالمتنقل لأن المعنى الموجب ليس مما يفهم لغة بل رأيا فهو من قبيل القياس إلا أن القياس لما لم يكن مثبتا للحد والقصاص ادعوا فيه دلالة النص

قوله وأما المقتضي بالكسر على لفظ اسم الفاعل فنحو أعتق عبدك عني بألف ومقتضاه هو البيع لأن إعتاق الرجل عبده بوكالة الغير ونيابته يتوقف على جعله ملكا له وسبب الملك هاهنا هو البيع بقريئة قوله عني بألف فيكون البيع لازما متقدما لمعنى الكلام والاقضاء هو دلالة هذا الكلام على البيع وكان الأنسب بما سبق أن يقول وأما الاقتضاء فكما في هذا المثال والمراد باللزوم هاهنا ما هو أعم من الشرعي والعقلي البين وغير البين ويقرب من ذلك ما قيل إن الاقتضاء هو دلالة اللفظ على معنى خارج يتوقف عليه صدقه أو صحته الشرعية أو العقلية وقد يقيد بالشرعية احترازا عن المحذوف مثل وإسأل القرية ولهذا قيل المقتضي زيادة ثبت شرطا لصحة المنصوص عليه شرعا فقوله شرطا حال من المستكن في ثبت وبهذا الاعتبار جاز تذكيره مع كونه عائدا إلى الزيادة والشرط يتقدم على المشروط لا محالة ففهم منه أن المقتضي لازم متقدم وقد صرح بذلك الإمام السرخسي رحمه الله تعالى حيث قال المقتضي زيادة على المنصوص يشترط تقديمه ليصير المنصوص مفيدا أو موجبا للحكم

قوله فصار كأنه قال بع عبدك عني بألف وكن وكيفا في الإعتاق قيل هذا التقدير ليس بمستقيم لأنه يحتاج إلى القبول ورد بالمنع وإنما يحتاج إليه إذا كان الملفوظ هو هذا المقدر وكأنه إنما اختار هذا التقدير ليتحقق في هذا البيع عدم القبول بخلاف ما ذكره الإمام البرغري من أن الأمر كأنه قال اشتريته منك فأعتقه عني بألف والمأمور حين قال أعتقه فكأنه قال بعته منك فأعتقته عنك فإنه يشتمل على الإيجاب والقبول نعم هذا التقدير أحسن من جهة أنه جعل عني متعلقا

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:257
بأعتقه على معنى أعتقه نائبا عني أو وكيفا لأصله للبيع على ما توهمه المصنف إذ لا يقال بعته عنك بل منك والتحقق أن عني حال من الفاعل وبألف متعلق بأعتق على تضمينه معنى البيع كأنه قال أعتقه عني مبيعا مني بألف

قوله فيثبت البيع بقدر الضرورة أي مع أركانه وشرائطه الضرورية التي لا تسقط بحال فلا يشترط القبول ولا يثبت خيار الرؤية والعيب نعم يعتبر في الأمر أهلية الإعتاق حتى لو كان صبيبا عاقلا قد أذن له الولي في التصرفات لم يثبت منه البيع بهذا الكلام

قوله لا القبض أي لا يحتمل القبض في الهبة السقوط بحال إذ لا توجد هبة توجب الملك بدون القبض ففي الصورة المذكورة يقع العتق عن المأمور دون الأمر وإنما قيد بالقبض في الهبة لأن القبض في البيع الفاسد وإن كان شرطا لكنه يحتمل السقوط حتى يقع العتق عن الأمر فيما إذا قال أعتقه عني بألف دينار ورطل من الخمر لأن القبض ليس بشرط أصلي في البيع الفاسد بدليل أن الصحيح يعمل بدونه والفساد ملحق به لا أصل بنفسه فيحتمل السقوط نظرا إلى أصله بخلاف الهبة فإن القبض فيها شرط أصلي لا تعمل هي إلا به ولأن الفاسد لضعفه احتاج إلى القبض ليتقوى به وقد حصل التقوي بثبوتها في ضمن العتق

قوله ولا عموم للمقتضى على لفظ اسم المفعول أي اللازم المتقدم الذي اقتضاه الكلام تصحيحا له إذا كان تحته أفراد لا يجب إثبات جميعها لأن الضرورة

ترتفع بإثبات فرد فلا دلالة على إثبات ما وراءه فيبقى على عدمه الأصلي بمنزلة السكوت عنه ولأن العموم من عوارض اللفظ والمقتضى معنى لا لفظ وقد ينسب القول بعموم المقتضى إلى الشافعي رحمه الله تعالى وتحقيق ذلك أن المقتضى لفظ اسم الفاعل عنده ما يتوقف صدقه أو صحته عقلا أو شرعا أو لغة على تقدير وهو المقتضى اسم مفعول فإذا وجد تقديرات متعددة يستقيم الكلام بكل واحد منها فلا عموم له

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:258
عنده أيضا بمعنى أنه لا يصح تقدير الجميع بل يقدر واحد بدليل فإن لم يوجد دليل معين لأحدها كان بمنزلة المجمال

ثم إذا تعين بدليل فهو كالمذكور لأن الملفوظ والمقدر سواء في إفادة المعنى فإن كان من صيغ العموم فعام وإلا فلا فعلى هذا يكون العموم من صفة اللفظ ويكون إثباته ضرورياً لأن مدلول اللفظ لا ينفك عنه وبينوا الخلاف فيما إذا قال والله لا أكل أو إن أكلت فعبدى حر فعند الشافعي رحمه الله تعالى يجوز نية طعام دون طعام تخصيصاً للعام أعني النكرة الواقعة في سياق النفي أو الشرط لأن المعنى لا أكل طعاماً وعند أبي حنيفة رحمه الله تعالى لا يجوز لأنه ليس بعام فلا يقبل التخصيص ولا خلاف في شمول الحكم وشيوعه لكل طعام بل الشيوع عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى أوكد لأنه لا ينقض أصلاً لكنه مبني على وجود المحلوف عليه في كل صورة لا على عموم المقتضى وكون المثال المذكور من قبيل المقتضى ظاهر على تفسير المصنف وأما على تفسير من اعتبر التوقف عليه شرعاً فوجهه أن الصحة الشرعية موقوفة على الصحة العقلية وهي على المقتضى فتكون صحة الحلف على الأكل شرعاً موقوفة على اعتبار المأكول

قوله فإن قيل تقرير السؤال سلمنا أنه لا يصح نية طعام دون طعام بناء على أن المقتضى لا عموم له لكن لم لا يجوز أن ينوي أكلاً دون أكل على أن يكون العموم في الأكلات فإن دلالة الفعل على المصدر ليست بطريق الاقتضاء بل بحسب اللغة فيعم لكونه نكرة في سياق النفي بمنزلة ما إذا صرح به نحو لا أكل أكلاً فإنه يصدق في نية أكل دون أكل وتقرير الجواب أن المصدر الثابت لغة أي في ضمن الفعل وهو الذي يتوقف عليه الفعل توقف الكل على الجزء هو الدال على نفس الماهية دون الأفراد إذ لا دلالة في الفعل على الفرد بل على مجرد الماهية مع مقارنة الزمان فلا يكون عاملاً فلا يقبل التخصيص بخلاف المصدر في نحو لا أكل أكلاً فإنه عام اتفاقاً وفيه

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:259

نظر لأن المصدر هاهنا للتأكيد والتأكيد تقوية مدلول الأول من غير زيادة فهو أيضاً لا يدل إلا على الماهية ولهذا صرحوا بأنه لا يثنى ولا يجمع بخلاف ما يكون للنوع أو للمرأة وأيضاً ذكر في الجامع أنه لو قال إن خرجت فعبدى حر ونوى السفر خاصة صدق ديانة ووجه بأن ذكر الفعل ذكر للمصدر وهو نكرة في

موضع النفي فيعم فيقبل التخصيص
قوله فالدلالة أي دلالة لا آكل على أنه لا يوجد منه فرد من أفراد الأكل بطريق
الاقتضاء لأنه ثبت ضرورة تصحيح نفي ماهية الأكل إذ لو وجد فرد من الأفراد
ثبتت الماهية في ضمنه وفيه نظر لأن عموم النكرة المنفية أيضا ليس باعتبار
دلالة اللفظ على جميع الأفراد بطريق المنطوق بل باعتبار أن نفي فرد مبهم
يقتضي نفي جميع الأفراد ضرورة
قوله فإن قيل تقرير السؤال أن دلالة المساكنة على المكان اقتضاء وقد
صحت نية بيت واحد وهذا تخصيص يقتضي سابقة العموم فللمقتضى عموم
وتقرير الجواب أنا لا نسلم أنه تخصيص بل إرادة لأحد مفهومي المشترك أو
أحد نوعي الجنس بقرينة كونه الكامل المفهوم من الإطلاق وذلك لأن
المساكنة مفاعلة من السكنى وهي المكث في المكان على سبيل الاستقرار
والدوام فهي فعل يقوم بهما بأن يتصل فعل كل منهما بفعل صاحبه وذلك في
البيت يكون بصفة الكمال وفي الدار إنما يكون الاتصال في توابع السكنى من
إراقة الماء وغسل الثوب ونحوهما لا في أصل السكنى هذا ولكن قد اشتهرت
المساكنة عرفا في المساكنة في دار واحدة سواء كانت في بيت واحد منها أو
لا ولهذا يحمل عليه عند هدم النية ولا يجوز نية بيت دون بيت أو دار دون دار
لأنه يؤدي إلى عموم المقتضى
قوله وقد غيرت كان في نسخة الأصل قوله ومما يتصل بذلك إلى قوله فيجري
فيه العموم والخصوص مقدا على قوله ولذلك قلنا اقتداء بفخر الإسلام رحمه
الله تعالى فأخره لتقع جميع المباحث المتعلقة بعموم المقتضى وخصوصه
مجتمعة

قوله ولذلك قلنا قد وقعت في باب الطلاق عبارات متشابهة صحت عند أبي
حنيفة رضي

شرح التلويح على التوضيح ج: 1 ص: 260

الله عنه نية الثلاث في البعض منها مثل طلقي نفسك دون البعض مثل أنت
طالق أو طلقتك وإذا صرح بالمصدر مثل أنت طالق طلاقا أو طلقتك طلاقا
صحت نية الثلاثة اتفاقا وذلك لأن الطلاق في أنت طالق وطلقتك ثابت بطريق
الاقتضاء فلا يعم جميع ما تحته من الأفراد وهو الثلاث وفي طلقي نفسك ثابت
بطريق اللغة فيكون كالمفوض فيصح حمله على الأقل وعلى الكل كسائر
أسماء الأجناس وتحقيق ذلك في أنت طالق يدل بحسب اللغة على اتصاف
المرأة بالطلاق لا على ثبوت الطلاق عن الرجل بطريق الإنشاء وإنما ذلك أي
الطلاق الثابت بطريق الإنشاء عن الرجل أمر شرعي ثبت ضرورة أن اتصاف
المرأة بالطلاق يتوقف شرعا على تطليق الزوج إياها فيكون ثابتا بطريق
الاقتضاء فيقدر بقدر الضرورة فإن قيل هذا إنما يصح في أنت طالق دون
طلقتك فإنه صريح في الدلالة على ثبوت التطليق من قبل الزوج لغة
أجيب بأن دلالة بحسب اللغة إنما هي على مصدر ماض لا على مصدر حادث
في الحال فكان ينبغي أن يكون لغوا لعدم تحقق الطلاق في الزمان الماضي
إلا أن الشرع أثبت لتصحيح هذا الكلام مصدرا أي طلاقا من قبل المتكلم في
الحال وجعله إنشاء للتطليق فصارت دلالة على هذا المصدر اقتضاء لا لغة
بخلاف طلقي نفسك فإنه مختصر من افعلي فعل الطلاق من غير أن يتوقف

على مصدر مغاير لما ثبت في ضمن الفعل لأنه لطلب الطلاق في المستقبل فلا يتوقف إلا على تصور وجوده فيكون الطلاق الثابت به هو نفس مصدر الفعل فيكون ثابتا لغة لا اقتضاء فيكون بمنزلة الملفوظ فيصح حمله على الأقل وعلى الكل وإن لم يكن عاما على ما عرفت في نحو لا أكل أن المصدر الثابت في ضمن الفعل ليس بعام وكذا إذا كان مذكورا نحو طلقتك طلاقا وأنت طالق طلاقا وطلقتك طلاقا فإنه لا دلالة على

شرح التلويح على التوضيح ج: 1 ص: 261

العموم كيف وهو نكرة في الإثبات فإن قلت فمن أين صحت نية الثلاث قلت من جهة أن الطلاق اسم دال على الواحد حقيقة أو حكما وهو المجموع من حيث هو المجموع أعني الطلقات الثلاث لأنه المجموع في باب الطلاق وإلى هذا المعنى أشار بقوله كسائر أسماء الأجناس على ما شرحه المصنف رحمه الله تعالى فإن قيل فلم لا تجوز نية الثلاث في المقتضى بهذا الاعتبار لا باعتبار العموم قلت لأنه مجاز والمجاز صفة اللفظ والمقتضى ليس بلفظ وهذا لا ينافي ابتناؤه على عدم عموم المقتضى أيضا نظرا إلى أنه لو نوى الثلاث لكان الطلاق الثابت بطريق الاقتضاء قد أريد به جميع ما تحته من الأفراد وهو معنى عموم المقتضى ولهذا قال المصنف رحمه الله تعالى وإذا كان الطلاق ثابتا اقتضاء لا يصح فيه نية الثلاث لأنه لا عموم للمقتضى ولأن نية الثلاث إنما تصح بطريق المجاز من حيث إن الثلاث واحد اعتباري ولا يصح نية المجاز إلا في اللفظ كنية التخصيص ويرد على المصنف رحمه الله تعالى أنه فسر عدم عموم المقتضى بأنه لا يجب إثبات جميع ما تحته من الأفراد ولهذا لا ينافي الجواز أعني صحة نية الثلاث

قوله فإن قيل هذه معارضة تقريرها أن صيغ العقود والفسوخ مثل بعت واشتريت ونكحت وطلقت كلها في الشرع إنشاءات موضوعة لإثبات هذه المعاني فالطلاق الثابت من قبل الزوج بطريق الإنشاء يكون ثابتا بقوله أنت طالق فيكون متاخرا لا متقدما فيكون ثابتا عبارة لا اقتضاء فيصير بمنزلة طلقت طلاقا فيصح نية الثلاث لا يقال هذا وارد على جميع صور الاقتضاء فإن البيع في مثل أعتق عبدك عني بألف لا يثبت بهذا اللفظ بل بقول المأمور أعتقته لأننا نقول معنى التقدم أنه يجب أن يعتبر أولا ليصح مدلول الكلام فإنه لو لم يعتبر البيع من الأمر لم يصح الإعتاق عنه شرعا وهاهنا لا يجوز أن يعتبر ثبوت الطلاق بطريق الإنشاء أولا ليصح الإيقاع بل الأمر بالعكس لأنه لا يثبت الطلاق من قبل الزوج إلا بعد الإيقاع بهذا الكلام فأجاب عن المعارضة بوجهين

شرح التلويح على التوضيح ج: 1 ص: 262

الأول أنه ليس معنى كون هذه الألفاظ إنشاء في الشرع أنها نقلت عن معنى الأخبار بالكلية ووضعت لإيقاع هذه الأمور بحيث يكون مدلولاتها الحقيقية ذلك

بل معناه أنها صيغ يتوقف صحة مدلولاتها اللغوية على ثبوت هذه الأمور من جهة المتكلم فيعتبر الشرع إيقاعها من جهته بطريق الاقتضاء تصحيحاً لهذا الكلام فمن حيث إن هذه الأمور لم تكن ثابتة وقد ثبتت بهذا النوع من الكلام يسمى إنشاء ولهذا كان جعله إنشاء ضرورياً حتى لو أمكن العمل بكونه إخباراً لم يجعل إنشاء بأن يقول للمطلقة والمنكوحه إحدكما طالق لا يقع الطلاق وفيه نظر للقطع بأنه لا يقصد بهذه الصيغ الحكم بنسبة خارجية مثلاً بعث لا يدل على بيع آخر غير البيع الذي يقع به ولا معنى للإنشاء إلا هذا وأيضاً لا يوجد فيها خاصة الأخبار أعني احتمال الصدق والكذب للقطع بتخطئة من يحكم عليها بأحدهما وأيضاً لو كانت طلقت إخباراً لكان ماضياً فلم يقبل التعليق أصلاً لأنه توقيف أمر على أمر وأيضاً يقطع كل أحد فيما إذا قال للمطلقة الرجعية أنت طالق بالفرق بين ما إذا قصد إنشاء طلاق ثان وبين ما إذا أراد الإخبار عن الطلاق السابق

وبالجملة كون هذه الصيغ من قبيل الإنشاء ظاهر ولهذا تحاشى المصنف رحمه الله تعالى عن التصريح بكونها إخباراً لكنه غير مقيد لأن ثبوت الطلاق بطريق الاقتضاء يتوقف على كون الصيغة خبراً وإلا فهو ثابت بالعبارة قطعاً الثاني أن الطلاق الذي يدل عليه طالق لغة صفة للمرأة وهو ليس بمتعدد في ذاته بل يتعدد بتعدد ملزومه أعني التطليق الذي هو صفة الرجل وهو هاهنا غير ثابت لغة بل اقتضاء فلا يصح نية الثلاث فيه فلا يصح فيما يبتنى تعدده عليه قال وهذا الوجه المذكور في الهداية وهو غير شامل لمثل طلقك وهذا ليس اعتراضاً على الهداية بل على جعل هذا الكلام جواباً عن المعارضة المذكورة لأن صاحب الهداية إنما ذكر هذا الكلام جواباً عن قول الشافعي رحمه الله تعالى إن ذكر الطالق ذكر للطلاق لغة كذكر العالم ذكر للعالم فقال ذكر الطالق ذكر الطلاق هو صفة للمرأة لا لطلاق هو تطليق هذه عبارته ولا يخفى أنه لا يزيد على ما ذكر أولاً من أن الطلاق الثابت من قبل الزوج ثابت بطريق الاقتضاء فلا تصح فيه نية الثلاث فيه وهذا لا يدفع المعارضة المذكورة وهو أن التطليق الذي هو صفة الرجل ليس بثابت اقتضاء بل عبارة لأن مثل أنت طالق وطلقك في الشرع إنشاء لإيقاع الطلاق فيكون الطلاق الذي هو صفة للزوج متأخراً عنه ثابتاً به بطريق العبارة فتصح نية الثلاث فيه ولا مدفع لذلك إلا منع كونه إنشاء والقول بأنه إخبار يقتضي سابقة الطلاق

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:263

من قبل الزوج تصحيحاً له فيصير بعينه الجواب الأول وقد عرفت ما فيه ثم قال والوجه المذكور في الهداية منقوض بمثل أنت طالق طلاقاً وأنت الطلاق فإنه صفة المرأة وقد صحت نية الثلاث اتفاقاً وأجاب بأنه لما تولى الثلاث تعين أنه أراد بالطلاق التطليق على التأويل المذكور في الكتاب ولا يخفى بعده على أن تأويل أنت طالق بأنت ذات وقع عليك التطليق ليس بأبعد من ذلك فحينئذ يصح نية الثلاث لا يقال صحة نية الثلاث موقوفة على كون الطلاق مراداً به التطليق ولو توقف ذلك على نية الثلاث لزم الدور لأننا نقول المتوقف على نية الثلاث هو

علمنا بأنه أراد بالطلاق التطليق لا نفس إرادته لا يقال الجواب الثاني ليس أن الطلاق الذي هو صفة المرأة لا يتعدد ولا يصح نية الثلاث فيه أصلا بل إنه لا يتعدد ولا يصح ذلك فيه إلا بتبعية التطليق وحينئذ لا يرد النقض وأنا نقول التطليق لا يقبل التعدد له لذاته ثابت في أنت طالق طلاقا وأنت الطلاق بطريق الاقتضاء كما في أنت طالق بعينه فلو كان صحة نية الثلاث في الطلاق مبنيا على صحته في التطليق لما صحت هاهنا وهو النقض وهو لا يندفع إلا بما ذكره المصنف رحمه الله تعالى

قوله لأن المقتضى في اصطلاحهم تعليل لقوله كيف يكون بمعنى لا يكون قوله أي إذا كان كالمفوض شرط جوابه قوله لا يدل على العدد بل على الواحد وقوله لكنه اسم جنس تقديره إذا كان كالمفوض وهو ليس باسم عام لكنه اسم جنس

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:264

قوله قلنا نعم يعني أن صحة نية الثلاث في أنت بائن ليست مبنية على عموم المقتضى بل من قبيل إرادة أحد معنيي المشترك أو أحد نوعي الجنس في باب المقتضى وهو جائز وذلك أن البيونة قد تطلق على الخفيفة وهي القاطعة للحل الثابت للزوج في الحال وعلى الغليظة وهي القاطعة لحل المحلية بأن لا تبقى المرأة محلا للنكاح في حقه فإن كان لفظ البيونة موضوعا لكل من المعنيين وضعا على حدة كان مشتركا بينهما لفظا وإلا لكان جنسهما لهما قوله لكن لا يصح فيه أي في المقتضى نية عدد معين فيه أي كائن في المقتضى وهذا تكرير لما سبق وزيادة توضيح للمقصود بأنه لا يصح نية عدد معين في المقتضى لا على وجه العموم ولا على أنه مجاز قوله لأنه لا يتصور فيهما أي في النوعين الأقل المتيقن يشكل بما قالوا إنه إذا لم ينبو شيئا تعين الأدنى أي الخفيفة لأنه المتيقن قوله لأن الطلاق لا يمكن رفعه أصلا وإنما يتوهم ذلك في الرجعي من جهة أنه لا يثبت في الحال حكم الطلاق الذي هو إزالة الملك لكونه معلقا بشرط انقضاء العدة أو جعله بائنا ولا إزالة لحل المحلية لتوقفها على انضمام الطلقتين إليه وعدم ثبوت حكم الشيء لعدم ثبوت شرائطه ليس رفعاً له

قوله ومما يتصل وجه اتصال المحذوف بالمقتضى ظاهر حتى إن كثيرا من الأصوليين جعلوه من المقتضى وفسروا المقتضى بجعل غير المنطوق منطوقا تصحيحا للمنطوق شرعا أو عقلا أو لغة وبعضهم فرقوا بأن المحذوف مفهوم يغير إثباته المنطوق والمقتضى مفهوم لا يغير إثباته المنطوق فالمحذوف يكون بمنزلة المذكور يجري فيه ما يناسبه من العموم والخصوص وتكون دلالة على معناه عبارة أو إشارة أو دلالة أو اقتضاء وفيه بحث لأنه إن أريد توجه الفرق بين المقتضى والمحذوف وجود التغيير وعدمه فلا تغيير في مثل فانفجرت أي فضربه فانفجرت و قوله تعالى { حكاية فارسلون يوسف أيها الصديق أي أرسلوه فاتاه وقال أيها الصديق ومثل هذا كثير في المحذوف وإن أريد أن عدم التغيير لازم في المقتضى وليس بلام في المحذوف لم يتميز المحذوف الذي

لا تغيير فيه عن المقتضى
قوله فصل قسم الشافعية المفهوم إلى مفهوم الموافقة وهو أن يكون
المسكوت عنه أي غير

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:265
المذكور موافقا للمنطوق أي المذكور في الحكم إثباتا ونفيا وإلى مفهوم
مخالفة وهو أن يكون المسكوت عنه مخالفا له فيه وشرطوا لمفهوم المخالفة
الشرائط التي أوردها المصنف هاهنا وقال في آخر ذكر الشرائط أو غير ذلك
مما يقتضي تخصيص المنطوق بالذكر فعلم أن شرط مفهوم المخالفة أن لا
يظهر لتخصيص المنطوق بالذكر فائدة غير نفي الحكم عن المسكوت عنه
فالمصنف حصر الشرائط في المعدودات وسكت عن تعميمها ليمكن من
الاعتراض على دليلهم في مفهوم الصفة والشرط بإيراد صور توجد فيها
الشرائط المعدودة مع عدم نفي الحكم عن المسكوت عنه على ما سنذكره إن
شاء الله تعالى

قوله أن لا يظهر أولويته ولا مساواته حتى لو ظهر أحدهما كان الحكم في
المسكوت عنه ثابتا بدلالة النص أي مفهوم الموافقة أو بالقياس يحتمل أن
يكون هذا على سبيل اللف والنشر أي بدلالة النص في صورة الأولوية
وبالقياس في صورة المساواة على ما هو المذكور في أصول ابن الحاجب
وغيره أن مفهوم الموافقة تنبيه بالأدنى على الأعلى ولذلك كان الحكم في
المسكوت عنه أولى ويحتمل أن يكون الثبوت بدلالة النص في صورة الأولوية
والمساواة أيضا إذا كانت بحيث لا تتوقف معرفة الحكم في المسكوت عنه
على الاجتهاد وبالقياس إذا توقفت بناء على أن دلالة النص لا تتوقف على
الأولوية كثبوت الرجم في الزنا بدلالة نص ورد في ما عر وفي غير ما عر قوله
وإلا يلزم الكفر والكذب في قول من قال محمد رسول الله وزيد موجود يعني
يلزم الأمران في كل من القولين لأن الأول يدل على أن غير محمد ليس
برسول الله وهو كذب وكفر

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:266
والثاني يدل على أن غير زيد ليس بموجود وهو أيضا كذب وكفر لوجود الباري
تعالى والمصنف خصص الكفر بالأول والكذب بالثاني فإن قيل إنما يلزم ذلك
إذا تحقق شرائط مفهوم المخالفة وهو هاهنا ممنوع لجواز أن يكون المقتضى
للتخصيص بالذكر هو قصد الإخبار برسالة محمد عليه السلام ووجود زيد ولا
طريق إلى ذلك سوى التصريح بالاسم قلنا فحينئذ لا يتحقق مفهوم اللقب أصلا
لأن هذه الفائدة حاصلة في جميع الصور

قوله وإجماع العلماء يعني أن القول بمفهوم اللقب يؤدي إلى نفي المجمع
عليه وهو تعليل النص وإثبات حكم المنصوص عليه فيما يشاركه في العلة ذلك
لأن الفرع إن تناوله اسم الأصل فلا قياس لثبوت الحكم فيه بالنص وإن لم
يتناوله فقد دل النص بحسب المفهوم على نفي الحكم عنه فلا يجوز إثباته فيه

بالقياس إذ لا عبرة بالقياس المخالف للنص وقد يجب بأن موضع القياس لا يثبت فيه مفهوم المخالفة اتفاقاً لأن من شرط القياس المساواة ومن شرط مفهوم المخالفة عدمها على ما مر واستدل أيضاً بأن النص لم يتناول غير المنطوق في إيجاب الحكم مع أنه وضع للإيجاب فلأن لا يتناول غيره لنفي الحكم عنه مع أنه لم يوضع للنفي أولى وبأن ما يكون مؤثراً في إثبات شيء لا يكون مؤثراً في إثبات ضده ورد كلاهما بأنه لم لا يجوز أن يتناول النص ثبوت الحكم في محل بالمنطوق ونفيه عن محل آخر بالمفهوم وبديل على إثبات شيء في محل وإثبات ضده في غير ذلك المحل وعدم تناول النص لغير المنطوق عين النزاع بل يتناوله نفيًا لا إثباتًا

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:267

قوله وهو أي اللام للاستغراق بمعنى أن جميع أفراد غسل الجنابة ناشئة من وجود المنى بقرينة ورود الحديث في غسل الجنابة والإجماع على وجوب الغسل من الحيض والنفاس قوله ومنه تخصيص الشيء بالصفة أي نقض شيوعه وتقليل اشتراكه وذلك بأن يكون الشيء مما يطلق على ما له تلك الصفة وعلى غيره فيتقيد بالوصف ليقصر على الدلالة على ما له تلك الصفة دون القسم الآخر ولهذا قد يعبر عن ذلك بتعليق الحكم بإحدى صفتي الذات واستدل على دلالة نفي الحكم عما لا يوجد فيه ذلك الوصف بوجوه الأول أنه المتبادر إلى الفهم عرفاً ولهذا يستفح مثل الإنسان الطويل لا يطير وأجاب بأن الاستقباح إنما هو لعدم فائدة التخصيص في هذا المثال والمثال الجزئي لا يصح القاعدة الكلية وفيه نظر لأن مرادهم أن كثيراً من أهل اللغة فهموا ذلك على ما نقل عنهم في صور جزئية والغرض من المثال التنبيه على أن كل صورة تخلو عن فائدة أخرى يفهم منه أهل اللسان هذا المعنى فلولا أنهم عارفون أنه لغة لما فهموه الثاني أن الحمل على إثبات المذكور ونفي غيره أكثر فائدة من إثبات المذكور وحده وتكثر الفائدة مما يرجح المصير إليه لكونه ملائماً لغرض العقلاء فإن قيل فحينئذ تتوقف دلالة نفي عن الغير على تكثير الفائدة إذ به تثبت وتكثر الفائدة إنما يحصل بدلالته على النفي عن الغير وذلك دور

أجيب بأن ما يتوقف عليه الدلالة هو تكثر الفائدة عقلاً وهو أن يعلم أنه لو دل كثرت الفائدة ولا تكثر الفائدة عينا وهو حصولها في الواقع والمتوقف على الدلالة هو تكثر الفائدة عينا لا

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:268

عقلاً أي حصولها في الواقع لا تعقل حصولها عند الدلالة وجوابه ظاهر وهو أن الوضع لا يثبت بما فيه من الفائدة بل بالنقل فلم يذكره لظهوره الثالث أنه لو لم يكن في التخصيص بالوصف الدلالة على نفي الحكم عن الغير لكان ذكر الوصف ترجيحاً بلا مرجح لأن التقدير عدم الفوائد الأخر واللازم ظن لأنه لا يستقيم تخصيص كلام أحاد البلغاء بشيء من غير فائدة مرجحة فكلام الله

ورسوله أجدر وليس هذا إثباتا للوضع بما فيه من الفائدة بل بالاستقراء عنهم أن كل ما ظن أن لا فائدة في اللفظ سواء تعين أن يكون مرادا وهذا كذلك فاندرج في القاعدة الكلية الاستقرائية ولا يجري هذا في مفهوم اللقب لأن المرجح هناك ظاهر وهو أنه لو لم يعبر عنه بالاسم لاختل المقصود لا يقال المرجح هو نيل ثواب الاجتهاد بأن يقاس المسكوت عنه على المنطوق لأننا نقول محل القياس ليس بمحل لمفهوم المخالفة لما مر الرابع أن تعليق الحكم بالشيء المذكور صفته مشعر بعلية الوصف للحكم فيقتضي عدم الحكم عند عدم ذلك الوصف لانتفاء المعلول بانتفاء العلة قوله

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:269

وعندنا لا يدل لأن موجبات التخصيص لا تنحصر فيما ذكر فإن قيل هذا استدلال على إثبات مذهبه بإبطال أدلة الخصم بل بعضها فلا يكون موجهها قلت إذا كان مذهب الخصم دعوى ثبوت الشيء والمطلوب منع ذلك ونفيه كفى في المطلوب رد ما ذكره الخصم من الأدلة لأن الحكم منتف ما لم يقم عليه الدليل وإنما سكت عن رد البعض لظهوره على أن ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى يصح أن يجعل دليلا على مذهبه لما نبينه إن شاء الله تعالى فإن قلت أول شرائط مفهوم المخالفة أن لا يظهر أولوية ولا مساواة على ما صرح به المصنف رحمه الله تعالى أيضا فكيف ادعى أنهم حصروا موجبات التخصيص في الأربعة المذكورة في نفي الحكم عما عداه قلت لأن ظهور الأولوية أو المساواة وإن شرط عدمه في المفهوم إلا أنه ليس موجبا للتخصيص على ما لا يخفى

قوله نحو وما من دابة في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه ذكر صاحب الكشاف أن معنى زيادة في الأرض و يطير بجناحيه هو زيادة التعميم والإحاطة كأنه قيل وما من دابة قط في

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:270

جميع الأرضين السبع وما من طائر قط في جو السماء من جميع ما يطير بجناحيه إلا أمم أمثالكم محفوظة أحوالها غير مهمل أمرها وقال صاحب المفتاح ذكر في الأرض مع دابة ويطير بجناحيه مع طائر لبيان أن القصد من لفظ دابة ولفظ طائر إنما هو إلى الجنسين وإلى تقريرهما يعني أن اسم الجنس حامل لمعنى الجنسية والوحدة فإذا شفع بما هو من خواص الجنس دون الفرد دل على أن القصد به إنما هو إلى الجنس لا لفرد والمعنى الذي حمل عليه المصنف رحمه الله تعالى كلام المفتاح من أنه إنما ذكر الوصف ليعلم أن المراد ليس دابة مخصوصة بعيد لأن ذلك معلوم قطعاً بدون الوصف لأن النكرة المنفية لا سيما مع من الاستقرائية قطعية في العموم والاستغراق لا تحتمل الخصوص أصلاً بإجماع أهل العربية قوله فلم يوجد الجزم تقرير الكلام أن دلالة التخصيص بالوصف على نفي ما عداه مشروطة بالجزم بأن لا موجب للتخصيص سوى ذلك والشرط منتف دائما فيلزم انتفاء المشروط

دائماً أما الاشتراط فظاهر وأما انتفاء الشرط دائماً فلأن فوائد الوصف غير محصورة ولا مضبوطة خصوصاً في كلام الله تعالى وكلام الرسول عليه الصلاة والسلام فإنه يجوز أن يكون لكلمة واحدة منهما فوائد كثيرة يعجز عن إدراكها فهم العقلاء وإذا لم تكن محصورة معلومة لم يحصل الجزم بانتفاء الجميع سوى الدلالة على نفي الحكم عما عداه وهاهنا نظر أما أولاً فلأن ما نقله من أنهم حصروا موجبات التخصيص في الأربعة المذكورة وفي نفي الحكم عما عداه سهو ظاهر لما ذكر في أصول ابن الحاجب وغيره أن شرطه أن لا يظهر أولوية ولا مساواة ولا يخرج مخرج الأغلب ولا لسؤال ولا لحادثة ولا تقرير جهالة أو خوف أو غير ذلك مما يقتضي تخصيصه بالذكر ولقد صرحوا بأنه إنما يحمل على نفي الحكم عما عداه إذا لم يظهر للوصف فائدة أخرى أصلاً وأما ثانياً فلأن الوصف للكشف أو المدح أو الذم أو التأكيد ليس من التخصيص بالوصف في شيء لما عرفت فكانه فهم من التخصيص بالوصف ذكر الوصف في الجملة وإنما المراد به الوصف الذي يكون للتخصيص أي نقص الشيعوع وتقليل الاشتراك وأما ثالثاً فلأنه لا نزاع لهم في أن المفهوم ظني يعارضه القياس فلا يتوقف على الجزم بانتفاء الموجبات الأخرى بل يكفي الظن بذلك وهو حاصل بعدم ظهور شيء من الموجبات بعد التأمل والتفحص قوله وقوله لكان ذكره ترجيحاً يعني بما ذكرنا من الدليل يظهر الجواب عن دليلهم الثالث لأن انتفاء الفوائد المذكورة لا يوجب انتفاء المرجح لجواز أن يكون مرجح آخر غيرها قوله ولأن أقصى درجاته فيه نظر لأن القائلين بالمفهوم إنما يقولون بذلك إذا لم يظهر للحكم علة أخرى بعد التفحص والاستقصاء وحينئذ يحصل الظن وهو كاف إذ لا قائل بأن المفهوم قطعي وبهذا يظهر الجواب عما يقال إنه لو ثبت الوصف لثبت إما بالتواتر وهو منتفٍ اتفاقاً أو بالآحاد وهو غير مقيد لأن المسألة من الأصول

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:272

قوله مع أنه يحتمل الخروج مخرج العادة لأن العادة أن لا ينكح المؤمن إلا المؤمنة ليس على ما ينبغي لأن معنى الخروج مخرج العادة أن يكون ذكر الوصف بناء على أن العادة جارية باتصاف المذكور بذلك الوصف وأن الغالب هو الاتصاف ككون الربائب في حجوركم ولو كانت الفتيات أي الإمامة مؤمنات في الغالب والعادة جارية بذلك لصح ما ذكره قوله في بطون مختلفة بأن تكون بين الولدين ستة أشهر فصاعداً قوله أما هاهنا فلا يعني أن الفراش إنما يثبت لها من وقت الدعوة فكان انفصال الولدين الأخيرين قبل ظهور الفراش فيها فيكونان ولدي الأمة قوله في أرض كذا يحتمل أن يكون صفة وارثاً وأن يكون طرفاً لغوا متعلقاً بلا نعلم فيكون مناسباً للتخصيص بالصفة من جهة أنه تقييد وهذا كما أوردوا في بحث التخصيص بالصفة قوله تعالى { ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق

قوله عملا بشرطيته فإن شرط الشيء ما يتوقف عليه تحققه ولا يكون داخلا في ذلك الشيء

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:273
ولا مؤثرا فيه فبالضرورة ينتفي بانتفائه وهذا دليل ينفرد به الشرط وإلا فجميع ما ذكر في الصفة من المقبول والمزيف جارها هنا وبالجملة دلائل مفهوم الشرط أقوى حتى ذهب إليه بعض من لم يذهب إلى مفهوم الصفة قوله بعين ما ذكرنا أي بناء على عدم علة الحكم لا بناء على أن عدم الشرط علة لعدم الحكم قوله وما ذكرنا من ثمرة الخلاف يعني لو قال إن كانت الإبل معلوفة فلا تؤد زكاتها لا يجب بذلك الزكاة في السائمة خلافا له وأيضا الحكم المعدوم عند عدم الشرط لا يجوز تعديته بالقياس لأنه ليس بحكم شرعي وعنده يجوز

قوله له لأن الشرط جواب عن الاستدلال المذكور وحاصله أنا لا نسلم أن الشرط ها هنا ما يتوقف عليه الشيء بل ما علق عليه الحكم كالدخول في مثل إن دخلت الدار فأنت طالق ولا يلزم من انتفائه انتفاء المعلق عليه وهو ظاهر والمعنيان المذكوران للشرط كلاهما شائع في عرف الشرع والشرط في العرف العام ما يتوقف عليه وجود الشيء وفي اصطلاح المتكلمين ما يتوقف عليه الشيء ولا يكون داخلا في الشيء ولا مؤثرا فيه وفي اصطلاح النحاة ما دخل عليه شيء من الأدوات المخصوصة الدالة على سببية الأول و مسببية الثاني ذهنا أو خارجا سواء كان علة للجزء مثل إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود أو معلوما مثل إن كان النهار موجودا فالشمس طالعة أو غير ذلك مثل إن دخلت الدار فأنت طالق ومحل النزاع هو الشرط النحوي وظاهر أنه لا يلزم

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:274
أن يكون موقوفا عليه إلا أنه قد يجاب بأنه إن اتحد السبب فالحكم ينتفي بانتفائه وإلا فإن ظهر سبب آخر فلا نزاع في عدم المفهوم وإن لم يظهر فالأصل عدمه ويحصل الظن بالمفهوم ولا نزاع في عدم القطع

قوله ومن لم يستطع أي ومن لم يملك زيادة في المال يقدر بها على نكاح الحرة فليتكح مملوكة من الإماء المؤمنات فعنده لا يجوز نكاح الأمة عند استطاعة نكاح الحرة ويكون هذا حكما شرعيا ثابتا بطريق المفهوم مخصصا لقوله تعالى { وأحل لكم ما وراء ذلكم وعندنا هو عدم أصلي لا حكم شرعي فلا يصلح مخصصا لقوله تعالى { وأحل لكم ما وراء ذلكم على ما هو مذهب الشافعي رحمه الله تعالى في أن المخصص لا يجب أن يكون موصولا بالعام ولا ناسخا له على ما هو مذهبنا في المتراخي أنه نسخ لا تخصيص وذلك لأن الناسخ يجب أن يكون حكما شرعيا لا عدما أصليا وقد يقال المراد أنه لا يصلح مخصصا أي على تقدير الاتصال ولا ناسخا أي على تقدير عدم الاتصال وفيه نظر لأن عدم الاتصال ظاهر لا خفاء فيه فإذا لم يكن مخصصا ولا ناسخا يبقى

الجواز لقوله تعالى { وأحل لكم ما وراء ذلكم وهذا بخلاف قوله تعالى { فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام فمن لم يستطع فإطعام ستين مسكينا فلم تجدوا ماء فتيّموا صعيدا طيبا فإنه لم يقيم دليل على ثبوت هذه الأحكام قبل هذه الشروط فبقيت على العدم الأصلي فإن قيل

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:275

المعلق بالشرط يجب أن يثبت عند ثبوته وهذا فيما ثبت قبل الشرط محال كجواز نكاح الأمة قلنا يجب أن يثبت من حيث دلالة اللفظ وهو لا ينافي ثبوته في الخارج قبل ذلك بنص آخر كما في الآيات المتعددة في وجوب الصلاة مثلا فإن الوجوب يجب أن يثبت بالأمر مع أن إثبات الثابت محال قوله وهذا بناء التحقيق في الجملة الشرطية عند أهل العربية أن الحكم هو الجزاء وحده والشرط قيد له بمنزلة الطرف والحال حتى إن الجزاء إن كان خيرا فالشرطية خبرية وإن كان إنشاء فإنشائية وعند أهل النظر أن مجموع الشرط والجزاء كلام واحد دال على ربط شيء بشيء وثبوته على تقدير ثبوته من غير دلالة على الانتفاء عند الانتفاء فكل من الشرط والجزاء جزء من الكلام بمنزلة المبتدأ والخبر فمال الشافعي رحمه الله تعالى إلى الأول وجعل التعليق إيجابا للحكم على تقدير وجود الشرط وإعداما له على تقدير عدمه فصار كل من الثبوت والانتفاء حكما شرعيا ثابتا باللفظ منطوقا ومفهوما وصار الشرط عنده تخصيصا وقصرا لعموم التقادير على بعضها ومال أبو حنيفة رحمه الله تعالى إلى الثاني فجعل الكلام موجبا للحكم على تقدير وجود الشرط ساكتا عن النفي والإثبات على تقدير عدمه فصار انتفاء الحكم عدما أصليا مبنيا على عدم الثبوت لا حكما شرعيا مستفادا من النظم ولم يكن الشرط تخصيصا إذ لا دلالة على عموم التقادير حتى يقصر على البعض

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:276

قوله وكفارة اليمين أي وجوز تعجيل كفارة اليمين إذا كانت مالية بأن يعتق رقبة أو يطعم عشرة مساكين أو يكسوهم قبل أن يحنث بناء على هذا الأصل وهو أن السبب ينعقد قبل وجود الشرط وأثر الشرط إنما هو في تأخير الحكم إلى زمان وجوده لا في منع السببية فإن قيل هذا ليس من التعليق بالشرط في شيء بالمعنى الذي نحن فيه قلنا لما قرر هذا الأصل في نحو أنت طالق إن دخلت الدار حيث كان قوله أنت طالق سببا والدخول شرطا أشار إلى أنه جاز في السبب والشرط مطلقا سواء وجد فيه صورة التعليق وأدوات الشرط أو لا فإن الحلف عنده سبب للكفارة بدليل إضافتها إليه والحنث شرط لتوقف وجوب أدائها عليه إجماعا ويحتمل أن يقال إنه في معنى من حلف فليكفر إن حنث فيصير مما نحن فيه

قوله بناء على هذا الأصل متعلق بقوله جوز تعجيل الكفارة لا بقوله فإن اليمين سبب قوله وفي البدني لما لم يثبت أي نفس الوجوب قبل وجود الشرط بناء على أن وجوب

شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح الإسلامية

مكتبة مشكاة

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:277

الأداء لا يثبت قبل وجود الشرط إجماعا والوجوب في البدني إما عين وجوب الأداء أو هما متلازمان لا انفكاك بينهما فلا يثبت الوجوب حيث لا يثبت وجوب الأداء فتعجيله قبل الشرط يكون تعجيلا قبل الوجوب فلا يصح كما لا تصح الصلاة قبل الوقت بخلاف الزكاة قبل الحلول

واعلم أن المذكور في أصول الشافعية أن نفس الوجوب قد ينفصل عن وجوب الأداء كما في صلاة النائم والناسي فإنها واجبة لوجود السبب وتعلق الخطاب وليست بواجبة الأداء بل يظهر الأثر في حق القضاء وتحقيقه أنه يجب عليه في الوقت أن يصلي بعد زوال العذر وأما تعلق الوجوب بنفس المال فلا يطابق أصولهم لأن الحكم لا يتعلق إلا بفعل المكلف بل لا معنى له إلا الخطاب المتعلق بفعل المكلف ولهذا صرحوا في نحو حرمت عليكم الميتة و حرمت عليكم أمهاتكم أنه من باب الحذف بقرينة دلالة العقل على أن الأحكام إنما تتعلق بالأفعال دون الأعيان وذهب الإمام السرخسي وفخر الإسلام رحمهما الله ومن تابعهما إلى أن الحكم يتعلق بالعين كما يتعلق بالفعل ومعنى حرمة العين خروجها أن تكون محلا للفعل شرعا كما أن حرمة الفعل خروجه من الاعتبار شرعا فلا ضرورة إلى اعتبار الحذف أو المجاز وأيضا معنى الحرمة المنع فمعنى حرمة الفعل أن العبد منع عن اكتسابه وتحصيله فالعبد ممنوع والفعل ممنوع عنه وهذا كما يقال لا تشرب هذا الماء وهو بين يديه ومعنى حرمة العين أنها منعت عن العبد تصرفا فيها فالعين ممنوعة والعبد ممنوع عنه وذلك كما إذا صب الماء الذي بين يديه فهذا أوكد وأبلغ وذكر في الميزان أن المعتزلة إنما أنكروا حرمة الأعيان لئلا يلزمهم نسبة خلق القبيح إلى الله تعالى بناء على أن كل محرم قبيح والأقرب ما ذكر في الأسرار أن الحل أو الحرمة إذا كان لمعنى في العين أضيف إليها لأنها سببه كما يقال جرى النهر فيقال حرمت الميتة لأن تحريمها لمعنى فيها ولا يقال حرمت شاة الغير لأن حرمتها لاحترام المالك لا لمعنى فيها قوله وعندنا لا ينعقد أي المعلق سببا للحكم إلا عند وجود الشرط ولهم في بيان ذلك

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:278

طريقان أحدهما أن المعلق قبل وجود الشرط بمنزلة جزء السبب لما مر من أن أنت طالق قبل الدخول بمنزلة أنت من أنت طالق وجزء السبب لا يكون سببا الثاني أن التعليق مانع للمعلق من الوصول إلى المحل والأسباب الشرعية لا تصير أسبابا قبل الوصول إلى المحل لأنها عبارة عما يكون طريقا إلى الشيء ومفضيا إليه فكما لا يكون شطر البيع علة للبيع لعدم التمام كذلك بيع الحر لعدم الوصول إلى المحل وأورد على الأول أن الإضافة أيضا ينبغي أن تكون مانعة مثل أنت طالق غدا وأجيب بأن التعليق يمين وهي لتحقيق البر فيه إعدام موجب المعلق لا وجوده فلا يكون المعلق مفضيا إلى وجود الحكم

بخلاف الإضافة فإنها لثبوت الحكم بالإيجاب في وقته لا لمنع الحكم فيتحقق السبب لوجوده حقيقة من غير مانع إذ الزمان من لوازم الوقوع وأورد علي الثاني أنه لما لم يصل إلى المحل كان ينبغي أن يلغو كما إذا قال للأجنبية أنت طالق وأجيب بأنه لما كان مرجو الوصول بوجود الشرط وانحلال التعليق جعل كلاما صحيحا له عرضية أن يصير سببا كشرط البيع حتى لو علق بشرط لا يرجى الوقوف على وجوده لغا مثل أنت طالق إن شاء الله تعالى قوله فيجوز تعليق الطلاق والعتاق بالملك يشكل بما روي عن عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله تعالى عنه أنه خطب امرأة فأبوا أن يزوجوها إلا بزيادة صداق فقال إن تزوجتها فهي طالق ثلاثا فبلغ ذلك رسول الله { صلى الله عليه وسلم } فقال لا طلاق قبل النكاح فإن الحديث

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:279
مفسر لا يقبل التأويل فلا بد من أن يبين نسخه أو عدم صحته

قوله والسبب للكفارة هو الحنث عندنا لوجهين الأول أن اليمين انعقدت للبر ووضعت للإفضاء إليه والكفارة إنما تجب على تقدير عدم البر فلا يكون اليمين مفضيا إليها لامتناع إفضاء الشيء إلى ما لا يتحقق إلا عند عدم ذلك الشيء والثاني أن السبب يجب تقررره عند وجود المسبب واليمين لا يبقى عند وجود الكفارة لأنها إنما تكون بعد الحنث الذي هو نقض لليمين بل السبب هو الحنث لكونه مفضيا إلى الكفارة من حيث إنه جناية وهتك لكنها لا توجد بدون اليمين فيكون شرطا ولقائل أن يقول على الأول لم لا يجوز أن يفضي اليمين إلى الكفارة بطريق الانقلاب والخلفية عن البر كالصوم والإحرام فإنهما يمنعان عن ارتكاب محظوريهما وبعد الارتكاب يصيران سببين لوجوب الكفارة بطريق الانقلاب وعلى الثاني لم لا يجوز أن يبقى الخلف أعني الكفارة بعد انقطاع العلة كالمهر يبقى بعد انقطاع النكاح بالطلاق وذلك لأن العلة علة لإيجاب الأصل لا للبقاء والخلف يخلفه في البقاء وفي كون سبب الكفارة هو الإحرام أو الصوم نظر بل السبب هو الجناية عليهما قوله وفرقه أي فرق الشافعي رحمه الله تعالى بين الحقوق المالية والبدنية بأنه ينفصل في المالية الوجوب عن وجوب الأداء فينعقد السبب وإن لم يجب الأداء بخلاف البدنية باطل لأن الحق الواجب لله تعالى على العباد هو العبادة وهو فعل يباشره العبد بخلاف هو نفسه ابتغاء لمرضاة الله تعالى فالمال لا يكون مقصودا في ذلك بل آلة يتأدى بها الواجب بمنزلة منافع البدن فتصير الحقوق المالية كالبدنية في أن المقصود بالوجوب هو الأداء وأن تعليق وجوب الأداء بالشرط يمنع تمام السببية فيهما جميعا وإنما جازت النيابة في المالية لحصول المقصود وهو المشقة ومخالفة هوى النفس بخلافه في البدنية وسيجيء في باب الأمر أن الوجوب ينفصل عن وجوب الأداء في البدنية وإنما قال في حقوق الله تعالى لأن المال هو المقصود في حقوق العباد إذ به ينتفع الإنسان ويندفع الخسران

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:280

قوله وتبين الفرق لما جعل الشافعي رحمه الله تعالى التعليق بالشرط بمنزلة التأجيل وشرط الخيار في أنه لا يمنع السبب عن الانعقاد وإنما يؤخر الحكم فقط أشار إلى الفرق بأن التأجيل إنما دخل على الثمن فيفيد تأخير لزوم المطالبة ولا معنى لمنعه السبب عن الانعقاد والملك عن الثبوت إذ لا جهة لتأثير الشيء فيما لم يدخل فيه وشرط الخيار دخل في الحكم فقط لأنه ثبت على خلاف القياس لضرورة دفع الغبن والضرورة تندفع بدخوله في مجرد الحكم بأن ينعقد السبب ويتأخر الحكم لحصول المقصود بذلك حيث يمكن لصاحب الخيار فسخ البيع بدون رضا صاحبه ولا يجوز ذلك في السبب لأن دخوله على السبب دخول على الحكم وتأخير له ضرورة أنه تابع للمسبب ثابت به وأما الطلاق والعتاق فهما من الإسقاطات دون الإثباتات فيحتملان الشرط فيعمل بالأصل وهو أن يدخل التعليق على السبب لئلا يلزم تأخير الحكم عن سببه وأن يحمل الشيء على كماله وكمال التعليق أن يدخل على السبب إذ لا ضرورة هنا في الاقتصار على مجرد الحكم وحمل التعليق على الناقص منه بخلاف البيع فإنه لا يحتمل الحظر أي الشرط لكونه من الإثباتات فيصير بالشرط قماراً وهو حرام محض ولقائل أن يقول الإعتاق أيضاً من الإثباتات دون الإسقاطات على ما سبق منه أنه إثبات القوة الحكمية لا أنه إزالة الرق قوله الباب الثاني أي الثاني من الباين اللذين أورد فيهما أبحاث الكتاب في المباحث المتعلقة بإفادة اللفظ للحكم الشرعي من الوجوب والحرمة وغيرهما وذلك مباحث الأمر والنهي

قوله اللفظ المفيد له الظاهر أن الضمير للحكم الشرعي إلا أن الخبر والإنشاء من اللفظ المفيد لمطلق الحكم قيد اللفظ بالمفيد ليخرج المفرد عن مورد القسمة فلا ينتقض حد الإنشاء به ضرورة أنه لفظ لا يحتمل الصدق والكذب وقيد الاحتمال بكونه بالنظر إلى نفس اللفظ المفيد

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:281

للحكم لأنه بالنظر إلى العوارض قد لا يحتمل الكذب كخبر الشارع ولم يتعرض لما لا يحتمل الصدق باعتبار العارض كقول القائل السماء تحتنا لأن الكلام في اللفظ المفيد للحكم الشرعي وهذا غير متصور فيه فعلى هذا لا حاجة إلى أن يقال المراد احتمال أحدهما ومعنى احتماله لهما إمكان اتصافه بهما فإن كلا منهما كما يوصف به القائل يوصف به القول لا يقال الصدق مطابقة نسبة الخبر للواقع والكذب عدمها فتعريف الخبر بهما دور لأننا نقول هذا تقسيم باعتبار اللازم المشهور لا تعريف ولو سلم فماهية الخبر والإنشاء واضحة عند العقل والمقصود تفسير لفظ الخبر وتعريف الخبر من حيث إنه مدلول لفظ الخبر لا من حيث الماهية والمأخوذ في تعريف الصدق والكذب نفس ماهية الخبر لا من حيث إنها مدلول هذا اللفظ فلا دور

قوله وإخبار الشارع لما كان مدلول الخبر هو الحكم بثبوت مفهوم لمفهوم أو نفيه عنه فالمحكوم به في خبر الشارع إن كان هو الحكم الشرعي مثل كتب عليكم الصيام وأحل الله البيع وحرم الربا فلا يخفى أنه يفيد ثبوت الحكم الشرعي من غير أن يجعل مجازاً عن الإنشاء وإن لم يكن كذلك فوجه إفادته للحكم الشرعي أن يجعل الإثبات مجازاً عن الأمر والنفي مجازاً عن النهي

فيفيد الحكم الشرعي بأبلغ وجه لأنه إذا حكم بثبوت الشيء أو نفيه فإن لم يتحقق ذلك لزم كذب الشارع وهو محال بخلاف الأمر فإنه لا يلزم من عدم الإتيان بالمأمور به كذب الشارع
فإن قلت هذا إنما يتصور إذا كان الخبر على حقيقته وأما إذا جعل مجازاً عن الأمر فمن أين يتصور الكذب على تقدير عدم الإتيان بالفعل قلت نظراً إلى ظاهر صورة الخبر فإن قلت ففي مثل والوالدات يرضعن الخبر الذي هو مجاز عن الأمر هو مجموع المبتدأ والخبر أم خبر المبتدأ وحده قلت ميل صاحب الكشف إلى الثاني وأن المعنى والوالدات ليرضعن وبعضهم يميلون إلى الأول زعماً منهم أن خبر المبتدأ لا يكون جملة إنشائية وقد بينا ذلك في شرح التلخيص

قوله وأما الإنشاء فهو إما طلبي أو غير طلبي ولكل منهما أقسام كثيرة والمعتبر منهما في بحث إفادة الحكم الشرعي هو الأمر والنهي إذ بهما يثبت أكثر الأحكام وعليهما مدار الإسلام ولهذا صدر بعض كتب الأصول بباب الأمر والنهي قال الإمام السرخسي أحق ما يبدأ به في البيان الأمر والنهي لأن معظم الابتلاء بهما وبمعرفة الأحكام ويتميز الحلال والحرام وإنما قال هاهنا لأن المعتبر في علم المعاني هو الاستفهام لكثرة مباحته قوله فالأمر قول القائل استعلاء أي على سبيل طلب العلو وعد نفسه عالياً فاعل واحترز

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:282

بقيد الاستعلاء عن الدعاء والالتماس مما هو بطريق الخضوع أو التساوي ولم يشترط العلو ليدخل فيه قول الأدنى للأعلى فاعل على سبيل الاستعلاء ولهذا ينسب إلى سوء الأدب وعلى هذا يكون قول فرعون لقومه ماذا تأمرون مجازاً أي تشيرون والمراد بقوله فاعل ما يكون مشتقاً من مصدره على طريقة اشتقاق فاعل من الفعل ثم لا نزاع في أن الأمر يطلق على نفس صيغة فاعل صادرة عن القائل على سبيل الاستعلاء وعلى التكلم بالصيغة وطلب الفعل على طريق الاستعلاء ولهذا قال ابن الحاجب الأمر اقتضاء فعل غير كف على جهة الاستعلاء واحترز بقوله غير كف عن النهي ويرد عليه نحو اكفف اللهم إلا أن يراد غير كف عن الفعل الذي اشتقت منه صيغة الاقتضاء وباعتبار الثاني وهو كون الأمر بمعنى المصدر يشتق منه الفعل وغيره مثل أمر يأمر والأمر والمأمور وغير ذلك وكذا القول يطلق بمعنى المقول وبمعنى المصدر فالتعريف المذكور يمكن تطبيقه على الاعتبارين لكن الأول أنسب لأنه جعل الأمر والنهي من أقسام الإنشاء والإنشاء قسماً من اللفظ المفيد لكن يرد عليه أنه إن أريد اصطلاح العربية فالتعريف غير جامع لأن صيغة فاعل عندهم أمر سواء كان على طريق الاستعلاء أو غيره وإن أريد اصطلاح الأصول فغير مانع لأن صيغة فاعل على سبيل الاستعلاء قد يكون للتهديد والتعجيز ونحو ذلك وليست بأمر لا يقال المراد صيغة فاعل مراداً بها ما يتبادر منها عند الإطلاق لأنها نقول فحينئذ يكون قيد الاستعلاء مستدركا وهو ظاهر فإن قيل ويرد على عكس

التعريف قول الأدنى للأعلى افعل تبليغا أو حكاية عن الأمر المستعلي فإنه أمر وليس على طريق الاستعلاء من القائل قلنا مثله لا يعد في العرف مقول هذا القائل الأدنى بل مقول المبلغ عنه وفيه استعلاء من جهته

قوله والأمر حقيقة أعاد صريح اللفظ دون الكناية لأنه أراد الاسم دون المسمى كما يقال الأسد حقيقة في السبع مجاز في غيره يعني أن أمر حقيقة في صيغة افعل استعلاء بالاتفاق ويطلق على الفعل مجازا عند الجمهور وحقيقة عند البعض حتى يكون مشتركا فقد ذهب أبو الحسين البصري إلى أن لفظ الأمر مشترك بين القول المخصوص والشيء والفعل والصفة والشأن لتبادر الذهن عند إطلاقه إلى هذه الأمور ورد بالمنع بل يتبادر إلى القول المخصوص وقيل هو حقيقة للقدر المشترك بين الفعل والقول أعني مفهوم أحدهما دفعا للمجاز والاشتراك وهو قول حادث

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:283

مخالف للإجماع فلم يلتفت إليه وإذا كان الأمر حقيقة في الفعل أيضا فالأدلة الدالة على كون الأمر للإيجاب تدل على أن فعل النبي { صلى الله عليه وسلم } أيضا يدل على الإيجاب ضرورة أنه أمر وكل أمر للإيجاب ولا يخفى أنه إنما يستقيم عند من يقول بعموم المشترك ليكون قولنا كل أمر شاملا للقول والفعل فالقول بكون فعله عليه السلام للإيجاب فرع على كونه أمرا فالحاصل أنه إذا نقل عن النبي { صلى الله عليه وسلم } فعل فإن كان سهوا أو طبعيا أو خاصا به فلا يجاب إجماعا وإن كان بيانا لمجمل الكتاب يجب اتباعه إجماعا وإن كان غير ذلك فهل يجوز أن يقول حقيقة أمر النبي { صلى الله عليه وسلم } بكذا وهل يجب علينا اتباعه أم لا فقال البعض نعم وقال الأكثرون لا وهو المختار وللمخالفين مقامان أحدهما الأصل وهو أن الفعل أمر والثاني متفرع عليه وهو أن فعل النبي { صلى الله عليه وسلم } للإيجاب فاحتجوا على الأصل ب قوله تعالى { وما أمر فرعون برشيد أي فعله لأنه الموصوف بالرشيد وكذا قوله تعالى { وأمرهم شورى بينهم وتنازعتم في الأمر أتعجبين من أمر الله وأمثال ذلك واحتجوا عن الفرع بقوله عليه السلام صلوا كما رأيتموني أصلي قاله حين شغل عن أربع صلوات يوم الخندق فقضاها مرتبة فثبت بهذا النفي أن فعله واجب الاتباع وهو معنى كونه للإيجاب كما ثبت ب قوله تعالى { وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول أن قوله موجب فإن قلت أي حاجة إلى الاحتجاج على الفرع بعد إثبات الأصل قلت فيه تنبيه على أنه مع ابتناؤه على الأصل وثبوته بأدلته ثابت بدليل مستقل

قوله قلنا لما احتج الخصم على كل من الأصل والفرع على حدة احتج المصنف على بطلان كل منهما مع إشارة إلى جواب عن احتجاجه والاحتجاج على بطلان الأصل من وجهين الأول أن الأمر حقيقة في القول المخصوص بمعنى أنه موضوع له بخصوصه اتفاقا فلو كان حقيقة في الفعل أيضا يلزم الاشتراك وهو خلاف الأصل لإخلاله بالتفاهم فلا يرتكب إلا بدليل والمجاز وإن كان خلاف الأصل إلا أنه راجح على الاشتراك لكونه أكثر وإنما قيدنا بقولنا إنه موضوع له

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:284

بخصوصه لأن مجرد كون اللفظ حقيقة في أمرين مختلفين لا يوجب الاشتراك لجواز أن يكون موضوعا للقدر المشترك بينهما كالحَيوان فإنه حقيقة في الإنسان والفرس وليس بمشترك بل هو متواطئ الثاني أن الأمر لو كان حقيقة في الفعل لما صح نفيه عنه لأن امتناع النفي من لوازم الحقيقة واللازم باطل للقطع بأن من فعل فعلا ولم يصدر عنه صيغة افعال يصح عرفا ولغة أن يقال إنه لم يأمر والدليل الأول أعم لأن الثاني إنما يدل على أن الأمر الذي هو مصدر لا يطلق حقيقة على الفعل بالفتح أعني مصدر فعل حتى يشتق منه أمر بمعنى فعل ويأمر بمعنى يفعل ولا يدل على أن الأمر الذي هو اسم مصدر لا يطلق حقيقة على الفعل بالكسر وهو اسم بمعنى الشأن ذكره في الصحاح وفي هذا الكلام إشارة إلى ما سبق من أن الأمر يطلق حقيقة على نفس صيغة افعال استعلاء وعلى اقتضاء الفعل بطريق الاستعلاء والأول اسم والثاني مصدر بمنزلة القول والخبر والخلاف في أن الأول هل يطلق حقيقة على الحاصل من المصدر أعني الشأن والثاني هل يطلق على الفعل الذي هو بمصدر فعل يفعل ثم أجاب عن احتجاج الخصم بأن تسمية الفعل أمر كما في وما أمر فرعون برشيد وغيره من الآيات من قبيل المجاز باعتبار إطلاق اسم السبب على المسبب بناء على أن الفعل يجب بالأمر ويثبت به فيكون من آثاره وقد يقال شبه الداعي إلى الفعل بالأمر فسمي الفعل أمرا تسمية للمفعول بالمصدر كتسمية المشئون أي المقصود بالشأن الذي هو مصدر شأنت أي قصدت وذكر الإمام في المحصول أن الأظهر أن المراد من لفظ الأمر في الآية هو القول لما تقدم من قوله فاتبعوا أمر فرعون أي أطاعوه فيما أمرهم به وما أمر فرعون برشيد فوصفه بالرشد مجاز من باب وصف الشيء بوصف صاحبه وقوله سلمنا لما كان الأصل وهو كون الأمر حقيقة في الفعل بحثا لغويا ربما يمكن إثباته بالنقل عن أئمة اللغة والشيوخ في الاستعمال سلمه واشتغل بما هو من مباحث الأصول وهو كون الفعل موجبا أو غير موجب

فأبطل التفرع أولا والفرع ثانيا والدليل ثالثا أما الأول فلأن الدلائل المذكورة على كون الأمر للإيجاب إنما تدل على أن الأمر بمعنى

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:285

القول المخصوص للإيجاب ولا تدل على أن الأمر بمعنى فعل النبي {صلى الله عليه وسلم} للإيجاب على ما سيأتي بيانه واستدلال المصنف على أن الفعل غير مراد بأن القول مراد إجماعا فلا يراد الفعل لأن المشترك لا عموم له ولما كان مذهب الخصم عموم المشترك أعرض عن الاستدلال إلى المنع لأن

الخصم هو الذي يستدل على كون الأمر للإيجاب قولا كان أو فعلا فيكفينا أن نقول لا نسلم أن الأمر بمعنى الفعل مراد من الأدلة الدالة على كون الأمر للوجوب أما في غير قوله تعالى { فليحذر الذين يخالفون عن أمره فظاهر على ما ستعرفه وأما في هذه الآية فلتوقفه على عموم المشترك وهو ممنوع وأما الثاني وهو إبطال كون الفعل موجبا فلأن تعدد الدال مع اتحاد المدلول خلاف الأصل لحصول المقصود بواحد اتفاقا وهاهنا اللفظ موضوع للإيجاب اتفاقا فالقول بكون الفعل أيضا للإيجاب مصير إلى ما هو خلاف الأصل فلا يرتكب إلا بدليل كما في تعدد المدلول مع اتحاد الدال أعني الاشتراك وإطلاق الترادف على توافق القول والفعل في الدلالة على الإيجاب خلاف الاصطلاح لأنه إنما يطلق على توافق اللفظين لكن المقصود واضح وقد يقال إن الموضوع للمعاني إنما هي العبارات لا غير وهي وافية بالمقاصد بل زائدة عليها فيكون الدال على الإيجاب هو القول لا الفعل وأيضا المقصود بالأمر من أعظم المقاصد لكونه مبنى الأحكام ومناطق الثواب والعقاب فيجب أن يختص بالصيغة ولا يحصل بغيرها كمقاصد الماضي والحال والاستقبال لا تحصل إلا بصيغها وكلاهما ضعيف لأن انحصار الموضوع في اللفظ وفاء بالمقاصد في حيز المنع وعلى تقدير التسليم لا ينافي كون الفعل للإيجاب لأن القائلين به لا يدعون كونه موضوعا لذلك بل يدعون أنه يجب علينا اتباع النبي { صلى الله عليه وسلم } في أفعاله التي ليست بسهوا ولا طبع ولا مختصة به للدلائل الدالة على ذلك وعظم المقصود لا يقتضي اتحاد الدال عليه بل تعدده لشدة الاهتمام وكثرة الاحتياج إليه ولهذا كثرت الألفاظ المترادفة فيما لهم به

اهتمام وأما الثالث وهو إبطال احتجاجهم على الفرع فلأن كون فعله موجبا مستفادا من قوله عليه السلام صلوا كما رأيتموني أصلي وهو صيغة الأمر لا من نفس الفعل وإلا لما احتج إلى هذا الأمر بعد قوله تعالى { وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول وفي عبارة المصنف

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:286

تسامح لأن القول بأن كون الفعل موجبا مستفاد من هذا الحديث هو عين دعوى الخصم والأقرب أن يقال وجوب الاتباع في الصلاة ثبت بهذا الحديث لا بالفعل فالموجب هو القول لا غير ثم عارض تمسكهم بالسنة بما روى أبو سعيد الخدري بينما رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي بأصحابه إذ خلع نعليه فوضعهما على يساره فلما رأى ذلك القوم ألقوا نعالهم فلما قضى صلاته قال ما حملكم على إلقاء نعالكم فقالوا رأيناك ألقى نعليك فقال عليه السلام إن جبريل عليه السلام أتاني فأخبرني أن فيهما قدرا إذا جاء أحدكم المسجد فلينظر فإن رأى في نعليه قدرا فليمسحه وليصل فيهما وبما روي أنه عليه السلام واصل فواصل أصحابه فأنكر عليهم ونهاهم عن ذلك وقال أيكم مثلي يطعمني ربي ويسقيني فلو كان الفعل موجبا لما أنكر عليهم ونعم ما قال الإمام الغزالي رحمه الله تعالى إنهم لم يتبعوه في جميع أفعاله فكيف صار اتباعهم في البعض دليلا ولم يصر مخالفتهم في البعض دليلا

قوله وموجه لما فرغ من بيان ما هو المدلول الحقيقي للفظ الأمر شرع في بيان ما هو المدلول الحقيقي لمسماه أعني لصيغة افعل وقد اختلفوا في ذلك فذهب ابن سريج من أصحاب الشافعي رحمه الله تعالى إلى أن موجب الأمر أي الأثر الثابت به التوقف لأنه يستعمل في معان كثيرة بعضها حقيقة اتفاقا وبعضها مجاز اتفاقا فعند الإطلاق يكون محتملا لمعان كثيرة والاحتمال يوجب التوقيف إلى أن يتبين المراد فالتوقف عنده في تعيين المراد عند الاستعمال لا في تعيين الموضوع له لأنه عنده موضوع الاشتراك اللفظي للوجوب والندب والإباحة والتهديد وذهب الغزالي وجماعة من المحققين إلى التوقف وتعيين الموضوع له أنه الوجوب فقط أو الندب فقط أو مشترك بينهما لفظا قوله التأديب هو قريب من الندب إلا أن الندب لثواب الآخرة والتأديب لتهديب الأخلاق وإصلاح العادات وكذا الإرشاد قريب منه إلا أنه يتعلق بالمصالح الدنيوية والتهديد هو التخويف ويقرب منه الإنذار مثل قوله تعالى { قل تمتع بكفرك قليلا فإنه إبلاغ مع تخويف وقوله كلوا للامتنان على العباد بقريته قوله مما رزقكم الله وقوله ادخلوها أي الجنة للإكرام بقريته قوله بسلام آمين وقوله انجلي أي انكشفي

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:287
جعله للتمني لأنه استطال تلك الليلة حتى كان انجلاؤها بالصبح من قبيل المحالات التي لا رجاء في حصولها وقوله ألقوا احتقار لسحر السحرة في مقابلة المعجزة الباهرة بدلالة الحال والتكوين هو الإيجاد

قوله قلنا إبطال دليل التوقف بأنه منقوض بالنهي فإنه أيضا يستعمل لمعان مع أن موجه ليس التوقف للعلم الضروري بأنه ليس موجب افعل ولا تفعل واحدا ثم عارضه بأنه لو كان موجب الأمر هو التوقف لكان موجب النهي أيضا التوقف لأنه أمر بالانتهاء وكف النفس عن الفعل ثم أبطل المقدمة القائلة إن الاحتمال يوجب التوقف بوجهين الأول أنه يستلزم بطلان حقائق الأشياء لاحتمال تبدلها في الساعات أو بطلان حقائق الألفاظ ولا يتحقق حملها على معانيها لاحتمال نسخ أو خصوص أو مجاز أو اشتراك الثاني إلا إن بان أنه إنما ينافي القطع بأحد المعاني لا الظهور فيه

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:288
ونحن لا ندعي أن الأمر محكم في أحد المعاني بحيث لا يحتمل غيره أصلا بل ندعي أنه ظاهر في الوجوب مثلا ويحتمل الغير وعند ظهور البعض لا وجه للتوقف بل يحمل عليه حتى يوجد صارف عنه وهاهنا نظر أما أولا فلأن الواقفين في الأمر واقفون في النهي وثبوت الفرق بين طلب الفعل وطلب الترك لا ينافي ذلك لأن التوقف في الأمر توقف في أن المراد هو طلب الفعل جازما وهو الوجوب أو راجحا وهو الندب أو غير ذلك مع القطع بأنه ليس لطلب الترك والتوقف في النهي توقف في أن المراد هو طلب الترك جازما وهو التحريم أو راجحا وهو الكراهة مع القطع بأنه ليس لطلب الفعل فالتوقف في كل منهما توقف فيما يحتمله فمن أين يلزم التساوي وعدم الفرق بين افعل ولا تفعل وأما ثانيا فلأن الاحتمال في الأمر والنهي احتمال ناشئ عن الدليل على تعدد المعاني وهو الوضع أو الشيوع وكثرة الاستعمال فإين هذا من

احتمال تبدل الأشخاص أو احتمال الألفاظ لغير معانيها الحقيقية عند الإطلاق قوله وبيان العاقبة نحو ولا تعتدوا هكذا وقع في أكثر النسخ وفي بعضها لا تعتذروا والحق أنه سقط هاهنا شيء من قلم الكاتب والصواب أن يكتب هكذا وبيان العاقبة نحو ولا تحسبن الله غافلا عما يعمل الظالمون واليأس نحو لا تعتذروا

قوله وهذا الاحتمال أي اعتباره والتوقف بسببه يبطل الحقائق
شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:289

قوله وعند العامة أي أكثر العلماء أن موجب الأمر واحد لأن الغرض من وضع الكلام هو الإفهام والاشتراك محل به فلا يرتكب إلا عند قيام الدليل وهذا ينفي القول باشتراك لفظا بين الوجوب والندب على ما نقل عن الشافعي رحمه الله تعالى أو بينهما وبين الإباحة أو بين الثلاثة وبين التهديد على ما ذهب إليه الشيعة ونقل عن ابن سريج ولا ينفي القول باشتراكه معنى بين الوجوب والندب لأن موجبه واحد وهو الطلب جازما كان أو راجحا وقد يعبر عنه بترجيح الفعل أو بين الوجوب أو الندب والإباحة على ما ذهب إليه المرتضى من الشيعة فإن موجبه حينئذ أيضا واحد وهو الإذن في الفعل ثم اختلف القائلون بأن موجبه واحد من هذه الأمور المذكورة في ذلك الواحد على ثلاثة مذاهب فقال بعض أصحاب مالك إنه الإباحة لأنه لطلب وجود الفعل وأدناه المتيقن إباحته وقال أبو هاشم وجماعة من الفقهاء وعامة المعتزلة وهو أحد قولي الشافعي رحمه الله تعالى إنه الندب لأنه لطلب الفعل فلا بد من رجحان جانبه على جانب الترك وأدناه الندب لاستواء الطرفين في الإباحة وكون المنع عن الترك أمرا زائدا على الرجحان وقال أكثر العلماء إنه الوجوب لأنه كمال الطلب والأصل في الأشياء الكمال لأن الناقص ثابت من وجه دون وجه فمن جعله للإباحة أو الندب جعل النقصان أصلا والكمال عارضا وهو قلب المعقول ولما كان هذا إثباتا للغة بالترجيح أعرض عنه المصنف رحمه الله وتمسك بالنص ودلالة الإجماع أما النص فآيات منها قوله تعالى ﴿ فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم فإن تعليق الحكم بالوصف مشعر بالعلية فخوفهم وحذرهم من إصابة الفتنة في الدنيا أو العذاب في الآخرة يجب أن يكون بسبب مخالفتهم الأمر وهي ترك المأمور به كما أن موافقته الإتيان به لأنه المتبادر إلى الفهم لا عدم اعتقاد حقيقته ولا حمله على غير ما هو عليه بأن يكون للوجوب أو الندب مثلا فيحمل على غيره يقال خالفني فلان عن كذا

إذا أعرض عنه وأنت قاصد إياه مقبل عليه فالمعني يخالفون المؤمنين عن أمر الله أو أمر النبي { صلى الله عليه وسلم } ويجوز أن يكون على تضمين المخالفة معنى الإعراض أي يعرضون عن الأمر ولا يأتون بالمأمور به فسوق الآية للتحذير عن مخالفة الأمر وإنما يحسن ذلك إذا كان فيها خوف الفتنة أو

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:290

العذاب إذ لا معنى للتحذير عما لا يتوقع فيه مكروه ولا يكون في مخالفة الأمر خوف الفتنة أو العذاب إلا إذا كان المأمور به واجبا إذ لا محذور في ترك غير الواجب لا يقال هذا إنما يتم على تقدير وجوب الخوف والحذر بقوله فليحذر الذين وهو أول المسألة وعين النزاع على تقدير كون أمره عاما وهو ممنوع بل هو مطلق ولا نزاع في كون بعض الأوامر للوجوب لانا نقول لا نزاع في أن الأمر قد يستعمل للإيجاب في الجملة والأمر بالحذر من هذا القبيل بقرينة السياق وأنه لا معنى هاهنا للندب أو الإباحة بل الحذر عن إصابة المكروه واجب وأمره مصدر مضاف من غير دلالة على معهود فيكون عاما لا مطلقا وعلى تقدير كونه مطلقا يتم المطلوب لأن المدعى أن الأمر المطلق للوجوب ولا نزاع في أنه قد يكون لغيره مجازا بمعونة القرائن والأقرب أن يقال المفهوم من الآية التهديد على مخالفة الأمر وإلحاق الوعيد بها فيجب أن يكون مخالفة الأمر حراما وتركها للواجب ليلحق بها الوعيد والتهديد ومنها قوله تعالى { وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمرا أن يكون لهم الخيرة من أمرهم الضمير في لهم لمؤمن ومؤمنة جمع لعمومها بالوقوع في سياق النفي وفي أمرهم لله ورسوله جمع للتعظيم والمعنى ما صح لهم أن يختاروا من أمرهما شيئا ويتمكنوا من تركه بل يجب عليهم المطاوعة وجعل اختيارهم تبعا لاختيارهما في جميع أوامرهما بدليل وقوع الأمر نكرة في سياق الشرط مثل إذا جاءك رجل فأكرمه وهذا أولى من القول بوقوعه في سياق النفي

ثم لا بد هاهنا من بيان الأمرين أحدهما أن القضاء هاهنا بمعنى الحكم وتحقيقه أنه إتمام الشيء قولاً كما في قوله تعالى { وقضى ربك أن لا تعبدوا إلا إياه أي حكم أو فعلا كما في قوله تعالى { فقضاهن سبع سماوات أي خلقهن وأتقن أمرهن ولا يخفى أن الإسناد إلى الرسول يابى عن هذا المعنى فتعين الأول وأما إطلاقه على تعلق الإرادة الإلهية بوجود الشيء من حيث إنه يوجبه فمجاز وثانيهما أن المراد من الأمر هو القول دون الفعل أو الشيء على ما ذكروا في قوله تعالى { إذا قضى أمرا أي إذا أراد شيئا وذلك لأنه لو أريد فعل فعلا فلا معنى لنفي خيرة المؤمنين ولو أريد حكم بفعل أو شيء احتيج إلى تقدير الباء وهو خلاف الأصل وعلى تقدير ارتكابه لا يصح نفي الخيرة على الإطلاق لجواز أن يكون الحكم بندب فعل شيء أو إباحته وحينئذ تثبت الخيرة وعلى تقدير أن يكون الحكم بفعل موجبا لنفي الخيرة يثبت

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:291

المدعى وهو أن الأمر بالشيء يقتضي نفي الخيرة للعباد ولزوم المتابعة والانقياد فظهر أن المراد من الأمر في قوله من أمرهم هو القول المخصوص إما بمعنى المصدر أو نفس الصيغة سواء جعل أمرا نصبا على المصدر أو التمييز لما في الحكم من الإيهام أو الحال على أن المصدر بمعنى اسم الفاعل كما تقول جاءني زيد ركوبا فأعجبني ركوبه ومنها قوله تعالى { ما منعك أن لا تسجد أي ما منعك من السجود على زيادة لا أو ما دعاك إلى ترك السجود مجازا لأن المانع من الشيء داع إلى نقيضه والاستفهام للتوبيخ والإنكار والاعتراض وهو إنما يتوجه على تقدير كون الأمر للإيجاب ليستحق تاركة الذم وإلا فله أن يقول إنك ما ألزمتني السجود فعلام اللوم والإنكار والتوبيخ فإن

قلت هذا لا يدل إلا على كون الأمر بالسجود للوجوب ولا نزاع لأحد في استعمال الأمر لذلك وإنما النزاع في كونه حقيقة له وخاصة به

قلت إطلاق قوله اسجدوا لآدم من غير قرينة مع قوله إذ أمرتك دون أن يقول إذ أمرتك أمرا يجاب وإلزام دليل على أن الأمر المطلق للوجوب وهو المدعي إذ لا نزاع في أن المقيد بالقرينة يستعمل في غير الإيجاب مجازا ومنها قوله تعالى { إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون ذهب أكثر المفسرين إلى أن هذا الكلام مجاز عن سرعة الإيجاد وسهولته على الله تعالى وكمال قدرته تمثيلا للغائب أعني تأثير قدرته في المراد بالشاهد أعني أمر المطاع للمطيع في حصول المأمور به من غير امتناع وتوقف ولا افتقار إلى مزولة عمل واستعمال آلة وليس هاهنا قول ولا كلام وإنما وجود الأشياء بالخلق والتكوين مقرونا بالعلم والقدرة والإرادة وذهب بعضهم إلى أنه حقيقة وأن الله تعالى قد أجرى سننه في تكوين الأشياء أن يكونها بهذه الكلمة وإن لم يمتنع تكوينها بغيرها والمعنى نقول له احدث فيحدث عقيب هذا القول لكن المراد الكلام الأزلي القائم بذات الله تعالى لا الكلام اللفظي المركب من الأصوات والحروف لأنه حادث فيحتاج إلى خطاب آخر ويتسلسل ولأنه يستحيل قيام الصوت والحرف بذات الله تعالى ولما لم يتوقف خطاب التكوين على الفهم واشتمل على أعظم الفوائد وهو الوجود جاز تعلقه بالمعدوم بل خطاب التكليف أيضا أزلي فلا بد أن يتعلق بالمعدوم على معنى أن الشخص الذي سيجد مأمور بذلك وبعضهم على أن الكلام في الأزل لا يسمى خطابا حتى يحتاج إلى مخاطب وعلى المذهبيين أي سواء كان قوله تعالى { كن فيكون مجازا أو حقيقة يكون الوجود والحدوث مرادا من هذا الأمر أعني كن

أما على الثاني فظاهر لأن معنى نقول حدث فيحدث أي كلما وجد الأمر بالوجود تحقق الوجود عقيبها وأما على الأول فلأنه جعل الأمر قرينة الإيجاد ومثل سرعة الإيجاد بالتكلم بهذه الكلمة وترتب وجود المأمور به عليها فلو لم يكن الوجود مقصودا بأمر كن لما صح هذا التمثيل لعدم الجامع فسواء جعلنا هذا الكلام حقيقة أو مجازا يجب أن يكون الوجود مرادا بأمر كن و كما يكون الوجود مرادا بأمر كن يكون مرادا بجميع أوامر الله تعالى لأنها كلها من قبيل أمر كن

شرح التلويح على التوضيح ج: 1 ص: 292

لأن معنى أقيموا الصلاة كونوا مقيمين للصلاة وعلى هذا القياس إلا أن المراد في أمر التكوين هو الكون بمعنى الحدوث من كان التامة وفي أمر التكليف هو الكون بمعنى وجود الشيء على صفة من كان الناقصة وإذا كان كل أمر من الله تعالى طلبا للكون يجب تكون المطلوب أي حدوث الشيء في أمر التكوين وحصول المأمور به في أمر التكليف إلا أنه لو جعل الوجود والتكوين مرادا من جميع الأوامر حتى أمر التكليف لزم إعدام اختيار العيد في الإتيان بالفعل المكلف به بأن يحدث الفعل شاء أو لم يشأ كما في أمر الإيجاد وحينئذ تبطل قاعدة التكليف إذ لا بد فيه أن يكون للمأمور به نوع اختيار وإن كان ضروريا

تابعا لمشيئة الله تعالى وما تشاءون إلا أن يشاء الله وإلا لصار ملحقا بالجمادات فلم يثبت كون الوجود مرادا في أمر التكليف بل نقل الشرع لزوم الوجود للأمر إلى لزوم الوجوب له لأن الوجوب مفض إلى الوجود نظرا إلى العقل والديانة فصار لازم الأمر هو الوجوب بعدما كان لازمه الوجود

حاصل ما ذكره فخر الإسلام رحمه الله تعالى أن اعتبار جانب الأمر يوجب وجود المأمور به حقيقة واعتبار كون المأمور مخاطبا مكلفا يوجب التراخي إلى حين إيجاده فاعتبرنا المعنيين فأثبتنا بالأمر أكد ما يكون من وجوه الطلب وهو الوجوب خلفا من الوجود وقلنا بتراخي الوجوب إلى حين اختياره فإن قلت فعلى هذا يكون الأمر حقيقة في طلب الوجود وإرادته مجازا في الإيجاب قلت نعم بحسب اللغة لكنه حقيقة شرعية في الإيجاب إذ لا وجوب إلا بالشرع فإن قلت الكلام في مدلول صيغة الأمر بحسب اللغة وقد صرحوا بأنه الوجوب قلت نعم بمعنى أنه لطلب وجود الفعل وإرادته مع المنع عن النقيض وهو إيجاب وإلزام لكنه من العباد لا يستلزم الوجود لجواز تخلف مطالبهم عن الطلب فالأمر حقيقة لغوية في الإيجاب بمعنى الإلزام وطلب الفعل وإرادته جزما وحقيقة شرعية في الإيجاب بمعنى الطلب والحكم باستحقاق تاركه الذم والعقاب لا بمعنى إرادة وجود الفعل والأدلة يدل بعضها على الأول وبعضها على الثاني ولقائل أن يقول لا نسلم أن صيغة الأمر في اللغة لإرادة المأمور به بل لطلبه وهو لا يستلزم الإرادة بل قد يكون معها فيحصل المأمور به في أوامر الله تعالى وقد يكون بدونها فلا يحصل ولا قائل بالفرق بين أوامر الله تعالى وأوامر العباد في نفس مدلول اللفظ ولا بأن أوامر الشرع مجازات لغوية وأيضا لو كان أمر كن لطلب وجود الحادث وإرادة تكونه من غير تخلف وتراخ وكان أزليا لزم قدم الحوادث وأيضا إذا كان أزليا لم يصح ترتيبه على تعلق الإرادة بوجود الشيء على ما تنبئ عنه الآية فالأولى أن الكلام مجاز وتمثيل لسرعة التكوين من غير قول وكلام ومنها قوله تعالى { أف عصيت أمري أي تركت موجب دل على أن تارك المأمور به عاص وكل عاص يلحقه الوعيد لقوله تعالى { ومن يعص الله ورسوله فإن له نار جهنم خالدا فيها أي ما كنا المكث الطويل والوعيد على الترك دليل الوجود ومنها قوله تعالى { وإذا قيل لهم اركعوا لا يركعون

ذمهم على مخالفة الأمر وهو معنى الوجوب فإن قيل من أين يعلم أن الوعيد والذم على ترك المأمور به ولو سلم فمن أين يعلم الوجوب في مطلق الأمر قلنا من ترتب الوعيد والذم على نفس مخالفة الأمر المطلق وأما دلالة الإجماع على أن موجب الأمر المطلق هو الوجوب فالاتفاق أهل العرف واللغة على أن من يريد طلب الفعل مع المنع عن تركه يطلبه بمثل صيغة افعل فيدل على

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:293
أنه لطلب الفعل جزما وهو الوجوب وأيضا لم يزل العلماء يستدلون بصيغة الأمر على الوجوب من غير تكبير وهذا القدر كاف في إثبات مدلولات الألفاظ

قوله مسألة اختلف القائلون بأن الأمر للوجوب في موجب الأمر بالشيء بعد حظره وتحريمه فالمختار أنه أيضا للوجوب بالدلالة المذكورة فإنها لا تفرق بين الواردة بعد الحظر وغيره ولقائل أن يقول الدلائل المذكورة إنما هي في الأمر المطلق والورود بعد الحظر قرينة على أن المقصود رفع التحريم لأنه المتبادر إلى الفهم وهو حاصل بالإباحة والوجوب أو الندب زيادة لا بد لها من دليل وقيل للندب كالأمر بطلب الرزق وكسب المعيشة بعد الانصراف عن الجمعة وعن سعيد بن جبير رضي الله تعالى عنه إذا انصرفت من الجمعة فساوم بشيء وإن لم تشتره وقيل للإباحة كالأمر بالاصطياد بعد الإحلال وأجيب بأن المثال الجزئي لا يصح القاعدة الكلية لجواز أن يثبت الندب والإباحة في الآيتين بمعونة القرينة وهي أن مثل الكسب والاصطياد إنما شرع حقا للعبد فلو وجب لصار حقا لله تعالى عليه فيعود على موضوعه بالنقض وذكر الإمام السرخسي أن قوله تعالى { وابتغوا من فضل الله للإيجاب لما روي عن رسول الله { صلى الله عليه وسلم } أنه قال طلب الكسب بعد الصلاة هو الفريضة بعد الفريضة وتلا قوله تعالى { فإذا قضيت الصلاة الآية واعلم أن المشهور في كتب الأصول أن الأمر المطلق بعد الحظر للإباحة عند الأكثرين وللوجوب عند البعض وذهب البعض إلى التوقف وليس القول بكونه للندب مما ذهب إليه البعض ولا نزاع في الحمل على ما يقتضيه المقام عند انضمام القرينة قوله مسألة قال فخر الإسلام رحمه الله تعالى إذا أريد بالأمر الإباحة أو الندب فقد زعم بعضهم أنه حقيقة وقال الكرخي والجصاص إنه مجاز والظاهر أن هذا الاختلاف ليس في صيغة

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:294

الأمر لوجهين أحدهما أن فخر الإسلام رحمه الله تعالى بعدما أثبت كونها حقيقة للوجوب خاصة ونفى الاشتراك اختار القول الأول وهو أن الأمر حقيقة إذا أريد به الإباحة أو الندب وقال هذا أصح وثانيهما أنه استدل على كونه مجازا بصحة النفي مثلما أمرت بصلاة الضحى أو صوم أيام البيض ولا يخفى أنه لا دلالة في هذا على كون صلوا صلاة الضحى أو صوموا أيام البيض مجازا وإنما يدل على أن إطلاق لفظ الأمر على هذه الصيغة ليس بحقيقة بل الخلاف في أن إطلاق لفظ أمر على الصيغة المستعملة في الإباحة والندب كما في قوله تعالى { كلوا واشربوا وقوله تعالى { فكاتبوهم ونحو ذلك حقيقة أو مجازا وهذا ما ذكر في أصول ابن الحاجب وغيره أن المندوب مأمور به خلافا للكرخي وأبي بكر الرازي وهو الجصاص والمباح ليس بمأمور به خلافا للكعبي فالجمهور على أن لفظ الأمر حقيقة في الندب لأن المندوب طاعة والطاعة فعل المأمور به ولأن أهل اللغة مطبقون على أن الأمر ينقسم إلى أمر إيجاب وأمر ندب وهذا لا ينافي كون صيغة الأمر مجازا في الندب وأما الإباحة فالجمهور على أن لفظ الأمر مجازا فيها لأن الأمر للطلب وهو يستلزم ترجيح المأمور به على مقابله

وأما عند الكعبي فالمباح واجب لكونه ترك الحرام أو مقدمة له فيكون مأمورا به وجوابه أن المباح الذي يحصل به ترك الحرام لا يتعين لذلك بل يجوز أن يحصل ترك الحرام بمباح آخر لا يلزم كونه واجبا مخيرا لأنه يجب أن يكون واحدا مبهما من أمور محصورة معينة والمباحات التي يحصل بها ترك الحرام ليست كذلك فهذا محمل جيد لكلام فخر الإسلام رحمه الله تعالى لولا نظم الندب والإباحة في سلك واحد وتخصيص الخلاف بالكرخي والخصاص فلهذا ذهب أكثر الشارحين إلى أن هذا الاختلاف إنما هو في صيغة الأمر وأولوا كلام فخر الإسلام رحمه الله تعالى بأن الأمر حقيقة الوجوب خاصة عند الإطلاق وللندب والإباحة عند انضمام القرينة كما أن المستثنى منه حقيقة في الكل خاصة بدون الاستثناء وفي الباقي مع الاستثناء ولما كان فساد هذا التأويل ظاهر التادية إلى إبطال المجاز بالكلية بأن يكون مع القرينة حقيقة في المعنى المجازي ولأنه يجب في الحقيقة استعمال اللفظ فيما وضع له أي دل عليه بلا قرينة ذكروا له تأويلا آخر وهو أن اللفظ المستعمل في جزء ما وضع له ليس بمجاز بناء على أنه يجب في المجاز استعمال اللفظ في غير ما وضع له والجزء ليس غير الكل كما أنه ليس عينه لأن الغيرين موجودان يجوز وجود كل منهما بدون وجود الآخر ويمتنع وجود الكل بدون الجزء فلا يكون غيره فعنده اللفظ إن استعمل في غير ما وضع له أي في معنى خارج عما وضع له فمجاز وإلا فإن استعمل في عينه حقيقة وإلا فحقيقة قاصرة وكل من الندب والإباحة بمنزلة الجزء من الوجوب فتكون صيغة الأمر الموضوعة للوجوب حقيقة قاصرة فيهما فيؤول الخلاف إلى أن استعمالها في

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:295

الندب أو الإباحة من قبيل الاستعارة ليكون مجازا أو من قبيل إطلاق اسم الكل على الجزء ليكون حقيقة قاصرة فذهب البعض إلى أنه استعارة بجامع اشتراك الثلاثة في جواز الفعل إلا أنه في الوجوب مع امتناع الترك وفيهما مع جواز الترك على التساوي في الإباحة وعلى رجحان الفعل في الندب فكل من الندب والإباحة مقيد بجواز الترك ولا يجتمع مع الوجوب المقيد بامتناع الترك فلا يكون جزءا له لامتناع تحقق الكل بدون الجزء فالمراد بالمباينة امتناع اجتماع الإباحة والوجوب في فعل واحد لامتناع صدق أحدهما على الآخر فإنه لا ينافي الجزئية كالسقف والبيت
فالحاصل أن ليس الندب أو الإباحة مجرد جواز الفعل ليكون جزءا للوجوب بمنزلة الجنس بل الثلاثة أنواع متباينة داخلية تحت جنس الحكم يختص الوجوب بامتناع الترك والندب بجوازه مرجوحا والإباحة بجوازه على التساوي

ولهذا قال فخر الإسلام رحمه الله تعالى إن معنى الإباحة والندب من الوجوب بعضه في التقدير كأنه قاصر لا مغاير ولم يجعله جزءا قاصرا بالتحقيق وذهب المصنف رحمه الله تعالى إلى ما اختاره فخر الإسلام رحمه الله تعالى وهو أنه من قبيل إطلاق اسم الكل على الجزء لكن قرره على وجه يندفع عنه الاعتراض السابق وحاصله أن ليس معنى كون الأمر للندب والإباحة أنه يدل

على جواز الفعل وجواز الترك مرجوحاً أو متساوياً حتى يكون المجموع مدلول اللفظ للقطع بأن الصيغة للطلب ولا دلالة لها على جواز الترك أصلاً بل معناه أنه يدل على الجزء الأول من الندب أو الإباحة أعني جواز الفعل الذي هو بمنزلة الجنس لهما وللوجوب من غير دلالة اللفظ على جواز الترك أو امتناعه وإنما يثبت جواز الترك بحكم الأصل إذ لا دليل على حرمة الترك ولا خفاء في أن مجرد جواز الفعل جزء من الوجوب المركب من جواز الفعل مع امتناع الترك فيكون استعماله الصيغة الموضوعية للوجوب في مجرد جواز الفعل من قبيل استعمال الكل في الجزء ويكون معنى استعمالها في الإباحة أو الندب استعمالها في جزأيهما الذي هو بمنزلة الجنس لهما فيثبت الفصل الذي هو جواز الترك بحكم الأصل لا بدلالة اللفظ ويثبت رجحان الفعل في الندب بواسطة القرينة

شرح التلويح على التوضيح ج: 1 ص: 296

فإن قلت الوجوب هو الخطاب الدال على طلب الفعل ومنع النقيض أو الأثر الثابت به أعني كون الفعل مطلوباً ممنوع الترك أو كونه بحيث يحمده فاعله ويذم تاركه شرعاً أو كونه بحيث يثاب فاعله ويعاقب أو يستحق العقاب تاركه فلا نسلم أن جواز الفعل جزء من مفهومه وما نقل عن المصنف رحمه الله تعالى من أن عدم المعاقبة جزء له وهو عبارة عن جواز الفعل فممنوع بمقدمته

قلت هذا مبني على أن الوجوب هو عدم الحرج في الفعل مع الحرج في الترك والإباحة هو عدم الحرج لا في الفعل ولا في الترك وأن المأذون فيه جنس للواجب والمباح والمندوب والمراد بجواز الفعل هو عدم الحرج فيه وهو كونه مأذوناً فيه والمناقشة في أمثال ذلك مما لا تليق بهذه الصناعة ألا يرى أن قولهم الأمر حقيقة في الوجوب ليس معناه أن وجوب القيام مثلاً هو المدلول المطابق للفظ قم بل معناه أنه لطلب القيام على سبيل اللزوم والمنع عن الترك

فإن قلت قد صرحوا باستعمال الأمر في الندب والإباحة وإرادتهما منه ولا ضرورة في حمل كلامهم على أن المراد أنه يستعمل في جنس الندب والإباحة عدولاً عن الظاهر وما ذكر أن الأمر لا يدل على جواز الترك أصلاً إن أراد بحسب الحقيقة فغير مفيد وإن أراد بحسب المجاز فممنوع لم لا يجوز أن يستعمل اللفظ الموضوع لطلب الفعل جزماً في طلب الفعل مع إجازة الترك

والإذن فيه مرجوحاً أو مساوياً بجامع اشتراكهما في جواز الفعل والإذن فيه قلت كما صرحوا باستعمال الأسد في الإنسان الشجاع وإرادته منه فإن ذلك من حيث إنه من أفراد الشجاع لا من حيث إن لفظ الأسد يدل على ذاتيات الإنسان كالناطق مثلاً فإذا كان الجامع هاهنا هو جواز الفعل والإذن فيه ويثبت خصوصية كونه مع جواز الترك أو بدونه بالقرينة كما أن الأسد يستعمل في الشجاع ويعلم كونه إنساناً بالقرينة ألا يرى أنه لا يجوز إطلاق لفظ الإنسان على الفرس بجامع كونه حيواناً أو ماشياً أو نحو ذلك بل قد يطلق على مطلق الحيوان من غير دلالة على خصوصه وبالجملة لا يخفى على المتأمل المنصف

الفرق بين صيغة افعل ولا تفعل عند قصد الإباحة بأن مدلول الأول جواز الفعل ومدلول الثاني جواز الترك لا أن مدلول كل منهما جواز الفعل مع جواز الترك فإن قلت فعلى هذا لا فرق بين قولنا هذا الأمر للندب وقولنا هو للإباحة إذ المراد أنه مستعمل في جواز الفعل قلت المراد بكونه للندب أنه مستعمل في جواز الفعل مع قرينة دالة على أولوية الفعل والمراد بكونه للإباحة أنه خال عن ذلك كما إذا قلنا يرمى الحيوان أو يطير حيوان فإن مدلول اللفظ واحد إلا أن الأول مستعمل في الإنسان والثاني في الطير ولا يخفى أن هذا البحث الدقيق لا يتم إلا بما ذكرنا من التحقيق

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:297

قوله هذا إذا استعمل يعني أن الوجوب هو عدم الحرج في الفعل مع الحرج في الترك فارتفاعه يجوز أن يكون بارتفاع الجزأين جميعاً وأن يكون بارتفاع أحدهما فلا يدل على الإباحة وبقاء الجواز الثابت في ضمن الوجوب وعند الشافعي رحمه الله تعالى يدل لأن دليل الوجوب يدل على جواز الفعل وامتناع الترك ودليل النسخ لا ينافي الجواز لجواز أن يرتفع المركب بارتفاع أحد جزأيه فبقي دليل الجواز سالماً عن المعارض هذا عند الإطلاق وأما عند قيام الدليل فلا نزاع

وحاصله أن جواز الواجب لا يرتفع بنسخ الوجوب بل يتوقف على قيام المحرم ودلالة أمر الوجوب على جواز الفعل دلالة الحقيقة على مدلولها التضميني لا دلالة المجاز على مدلوله المجازي فعلى تقدير نسخ الوجوب وبقاء الجواز لا يصير اللفظ مجازاً أو حقيقة قاصرة على اختلاف الرأيين حتى يلزم انقلاب اللفظ عن الحقيقة إلى المجاز في إطلاق واحد

قوله فصل عموم الفعل بشموله أفراده وتكراره وقوعه مرة بعد أخرى وذلك بإيقاع أفعال متماثلة في أوقات متعددة فإن كان الأمر مطلقاً يجب فيه المداومة وإن كان موقتماً يجب إيقاعه في

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:298

ذلك الوقت مدة العمر مثل صلوا الفجر يجب العود إلى الصلاة في كل فجر فيتلازمان في مثل صلوا وصوموا لامتناع إيقاع الأفراد في زمان ويفترقان في مثل طلقي نفسك لجواز أن يقصد العموم دون التكرار وعامة أوامر الشرع مما يستلزم فيه العموم التكرار فلذا يقتصر في تحرير المبحث على ذكر التكرار وقد يذكر العموم أيضاً نظراً إلى تغاير المفهومين وصحة افتراقهما في الجملة ثم لا خلاف في أن الأمر المقيد بقرينة العموم والتكرار أو الخصوص والمرة يفيد ذلك وإنما الخلاف في الأمر المطلق ففيه أربعة مذاهب الأول أنه يوجب العموم في الأفراد والتكرار في الزمان أما العموم فلدلالته على مصدر معرف باللام لأن اضرب مختصر من أطلب منك الضرب على قصد إنشاء الطلب دون الإخبار عنه وستعرف جوابه وأما التكرار فلأن الأقرع بن حابس وهو من أهل اللسان فهم التكرار من الأمر بالحج حين سأل ألعامنا هذا أم للأبد لا يقال لو فهم لما سأل لأننا نقول علم أن لا حرج في الدين وأن في حمل الأمر بالحج على موجهه من التكرار حرجاً عظيماً فأشكل عليه فسأل

وجوابه أنا لا نسلم أنه فهم التكرار بل إنما سأل لاعتباره الحج بسائر العبادات من الصلاة والصوم والزكاة حيث تكررت بتكرر الأوقات وإنما أشكل عليه الأمر من جهة أنه رأى الحج متعلقا بالوقت وهو متكرر وبالسبب أعني البيت وهو ليس بمتكرر وفي أكثر الكتب أن السائل هو سراقه قال في حجة الوداع ألعامنا هذا أم للأبد ولا تعلق له بالأمر وأما حديث الأقرع بن حابس فهو ما روى أبو هريرة رضي الله عنه أن النبي عليه الصلاة والسلام قال أيها الناس قد فرض الله عليكم الحج فحجوا فقال الأقرع بن حابس أكل عام يا رسول الله فسكت حتى قالها ثلاثا فقال لو قلت نعم لوجب ولما استطعتم والمعنى لو قلت نعم لتقرر الوجوب كل عام على ما هو المستفاد من الأمر

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:299
قلنا لا بل معناه لصار الوقت سببا لأنه عليه الصلاة والسلام كان صاحب الشرع وإليه نصب الشرائع

الثاني مذهب الشافعي رحمه الله تعالى وهو أنه لا يوجب العموم والتكرار ولكن يحتمله بمعنى أنه لطلب الفعل مطلقا سواء كان مرة ومتكررا ولهذا يتقيد بكل منهما مثل اضربه قليلا أو كثيرا مرة أو مرات وذلك لما مر من سؤال الأقرع ومن كونه مختصرا من أطلب منك ضربا أو أفل ضربا والنكرة في الإثبات تخص لكن يحتمل أن يقدر المصدر معرفة بدلالة القرينة فيفيد العموم ووحد الضمير في قوله يحتمله باعتبار أن المقصود من العموم والتكرار واحد

الثالث مذهب بعض العلماء وهو أنه لا يحتمل التكرار إلا إذا كان معلقا بشرط ك قوله تعالى { وإن كنتم جنبا فاطهروا أو مقيدا بشيئ وصف ك قوله تعالى { أقم الصلاة لدلوك الشمس قيد الأمر بالصلاة بتحقيق وصف دلوك الشمس وجوابه أن التكرار في أمثال هذه الأوامر إنما يلزم من تجدد السبب المقتضي لتجدد المسبب لا من مطلق الأمر المطلق أو المعلق بشرط أو المقيد بوصف ولا يلزم تكرار المشروط بتكرر الشرط لأن وجود الشرط لا يقتضي وجود المشروط بخلاف السبب فإنه يقتضي وجود المسبب فإن قلت الكلام في الأمر المطلق والمعلق بشرط أو وصف مقيد فلا يكون مما نحن فيه وحينئذ لا معنى لقوله لا لمطلق الأمر لأن الخصم لم يدع أنه لمطلق الأمر بل للمقيد بشرط أو وصف قلت قد سبق أن المراد بالأمر المطلق هو المجرد عن قرينة التكرار أو المرة سواء كان موقتا بوقت أو معلقا بشرط أو مخصوصا بوصف أو مجردا عن جميع ذلك وحينئذ لا إشكال وظاهر عبارة المصنف رحمه الله تعالى أن المعلق بالشرط أو الوصف يحتمل التكرار والحق أنه يوجب على هذا المذهب حتى لا ينتفي إلا بدليل كما صرح به المصنف رحمه الله تعالى في مسألة إن دخلت الدار فطلقي نفسك ولهذا عبر في التقويم عن هذا المذهب بأن المطلق لا يقتضي تكرارا لكن المعلق بشرط أو وصف يتكرر بتكرره فإن قيل كيف يؤثر التعلق في إثبات ما لا يحتمله اللفظ قلنا ليس ببعيد فإن القيد ربما يصرف اللفظ عن مدلوله كصيغ الطلاق أو العتاق عند الإطلاق يوجب الوقوع في الحال وإذا علق بالشرط يتأخر الحكم إلى زمان وجود الشرط

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:300

الرابع مذهب عامة العلماء الحنفية وهو أن الأمر لا يحتمل العموم والتكرار بل هو للخصوص والمرة سواء كان مطلقا مثل ادخل الدار أو معلقا بشرط أو وصف مثل إن دخلت السوق فاشتر اللحم لا يقتضي إلا اشتراء اللحم مرة واحدة وإنما يستفاد العموم والتكرار من دليل خارجي كتكرار السبب مثلا وهذا معنى قول الإمام السرخسي المذهب الصحيح عندنا أنه لا يوجب التكرار ولا يحتمله سواء كان مطلقا أو معلقا بشرط أو مخصوصا بصفة إلا أن الأمر بالفعل يقع على أقل جنسه وهو أدنى ما يعد به ممثلا ويحتمل كل الجنس بدليله وهو النية وذلك لأن الأمر يدل على مصدر مفرد والمفرد لا يقع على العدد بل على الواحد حقيقة وهو المتيقن فيتعين أو اعتبارا أعني المجموع من حيث هو مجموع فإنه يقال الحيوان جنس واحد من الأجناس والطلاق جنس واحد من التصرفات وكثرة الأجزاء أو الجزئيات لا يمنع الوحدة الاعتبارية وهو محتمل فلا يثبت إلا بالنية فإن قيل لو لم يحتمل العدد لما صح تفسيره به مثل طلقتك نفسيك ثنتين أو صم عشرة أيام أو كل يوم ونحو ذلك قلنا لا نسلم أنه تفسير بل تغيير إلى ما لا يحتمله مطلق اللفظ ولهذا قالوا إذا قرن بالصيغة ذكر العدد في الإيقاع يكون الوقوع بلفظ العدد لا بالصيغة حتى لو قال لامرأته طلقتك ثلاثا أو واحدة وقد ماتت قبل ذكر العدد لم يقع شيء وأما الفرق بين طلقتك وطلقتي نفسيك فقد سبق في بحث الاقتضاء

ولقائل أن يقول لا نسلم أن المفرد لا يقع على العدد فإن المفرد المقترن بشيء من أدوات العموم والاستغراق يكون بمعنى كل فرد لا بمعنى مجموع الأفراد فإن زعمت أنه أيضا واحد اعتباري فهو المطلوب إذ لا نغني باحتمال الأمر للعموم والتكرار سوى أنه يراد إيقاع كل فرد من أفراد الفعل قوله و قوله تعالى { فاقطعوا أيديهما قد فرعا على هذا الأصل وهو أن اسم الجنس لا يحتمل العدد مسألة عدم قطع يسار السارق في الكرة الثانية وكلام القوم صريح في ابتنائها على أن المصدر الذي يدل عليه اسم الفاعل وهو السارق لا يحتمل العدد قال فخر الإسلام رحمه الله تعالى وعلى هذا يخرج أن كل اسم فاعل دل على أن المصدر لغة مثل قوله تعالى { والسارق والسارقة لم يحتمل العدد أي كل اسم فاعل دل على مصدره لم يحتمل مصدره العدد فاللام في المصدر عوض عن المضاف إليه وضمير لم يحتمل مصدره وبه يحصل الربط فيصح الكلام والحاصل أن المصدر الذي يدل عليه اسم الفاعل لا يحتمل العدد بمنزلة المصدر الذي يدل عليه الأمر فمعنى السارق الذي سرق سرقة واحدة ولا يجوز أن يراد الواحد الاعتباري الذي هو مجموع السرقات وإلا لتوقف قطع السارق على آخر الحياة إذ لا يعلم تحقق جميع سرقاته إلا حينئذ وهو باطل بالإجماع ثم الواجب بسرقة واحدة قطع يد واحدة بالإجماع فالمعنى الذي سرق والتي سرقت سرقة واحدة يقطع من كل منهما يد واحدة وهي اليمنى بدليل الإجماع والسنة قولاً وفعلًا وقرأ ابن مسعود أيماهما فلا يكون قطع اليسرى مرادا أصلا ولا يمكن تكرار الحكم بتكرار السبب لفوات المحل وهو اليمين بخلاف تكرار الجلد بتكرار الزنا فإن المحل باق وهو البدن وكلام المصنف رحمه الله تعالى ظاهر في ابتناء هذه المسألة على مصدر الأمر أعني اقطعوا فإن الواحد الحقيقي متعين للإجماع على أنه لا يقطع بالسرقة إلا يد واحدة

وقطع اليمين مراد إجماعاً فلا تدل الآية على قطع اليسار ولا يتناوله النص وإنما عدل عن تقرير القوم لأن اسم

الفاعل

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:301
كالسارق مثلاً عام وعمومه يقتضي عموم المصدر ضرورة امتناع قيام الواحد الحقيقي بالمجموع وجوابه أن المراد بالوحدة وحدة المصدر بالنسبة إلى كل فرد من أفراد السارق مثلاً
قوله فصل لا نزاع في أن إطلاق الأداء والقضاء بحسب اللغة على الإتيان بالمؤقتات وغيرها مثل أداء الزكاة والأمانة وقضاء الحقوق وقضاء الحج والإتيان ثانياً بعد فساد الأول ونحو ذلك وأما بحسب اصطلاح الفقهاء فعند أصحاب الشافعي رضي الله عنه يختصان بالعبادات المؤقتة ولا يتصور الأداء إلا فيما يتصور فيه القضاء فلهذا قالوا الأداء ما فعل في وقته المقدر له شرعاً أولاً والقضاء ما فعل بعد وقت الأداء استدراكاً لما سبق له من الوجوب مطلقاً وقولهم مطلقاً تنبيه على أنه لا يشترط الوجوب عليه ليدخل فيه قضاء النائم والحائض إذ لا وجوب عليهما عند المحققين وإن وجد السبب لوجود المانع كيف وجوز الترك مجمع عليه وهو ينافي الوجوب والإعادة ما فعل في وقت الأداء ثانياً لخلل في الأول وقيل لعذر فالصلاة بالجماعة بعد الصلاة منفرداً تكون إعادة على الثاني لأن طلب الفضيلة عذر لا على الأول لعدم الخلل وظاهر كلامهم أن الإعادة قسم مقابل للأداء والقضاء خارج عن تعريف الأداء بقوله أولاً بناء على أنه متعلق بقوله فعل فإن الإعادة ما فعل ثانياً لا أولاً

وذهب بعض المحققين إلى أنها قسم من الأداء وإن قوله في تعريف الأداء أولاً متعلق بقوله المقدر له شرعاً احترازاً عن القضاء فإنه واقع في وقته المقدر له شرعاً ثانياً حيث قال عليه السلام فليصلها إذا ذكرها فذلك وقتها فقضاء صلاة النائم أو الناسي عند التذكر قد فعل في وقتها المقدر لها ثانياً لا أولاً وعند أصحاب أبي حنيفة رحمه الله تعالى الأداء والقضاء من أقسام المأمور به موقتا كان أو غير موقت فالأداء تسليم عين ما ثبت بالأمر واجبا كان أو نفلا والقضاء تسليم مثل ما وجب بالأمر والمراد بالثابت بالأمر ما علم ثبوته بالأمر لا ما ثبت وجوبه به إذ الوجوب إنما هو السبب وحينئذ يصح تسليم عين الثابت مع أن الواجب وصف في الذمة لا يقبل التصرف من العبد فلا يمكن أداء عينه وذلك لأن الممتنع تسليم عين ما وجب بالسبب وثبت في الذمة لا تسليم عين ما علم ثبوته بالأمر كفعل الصلاة في وقتها أو إيتاء ربع العشر والحاصل أن العينية والمثلية بالقياس إلى ما علم ثبوته من الأمر لا ما ثبت بالسبب في الذمة وعلى هذا لا حاجة إلى ما يقال إن الشرع شغل الذمة بالواجب ثم أمر بتفريغها فأخذ ما يحصل به فراغ الذمة حكم ذلك الواجب كأنه عينه والثابت بالأمر أعم من أن يكون ثبوته بصريح الأمر كقوله تعالى { أقيموا الصلاة أو بما هو في معناه كقوله تعالى { ولله على الناس حج البيت ومعنى تسليم العين أو المثل في الأفعال والأعراض إيجابها والإتيان بها كأن العبادة حق الله تعالى فالعبد يؤديها

ويسلمها إليه ولم يعتبر التقييد بالوقت ليعم أداء الزكوات والأمانات
والمندورات والكفارات وقال الثابت بالأمر دون الواجب به ليعم أداء النوافل
فاعتبر في القضاء الوجوب لأنه مبني على كون المتروك لا مضمونا والنفل لا
يضمن بالترك وأما إذا شرع

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:302

فيه وأفسده فقد صار بالشرع واجبا فيقضى والمراد بالواجب هاهنا ما يعم
الفرض أيضا وبعضهم قيد مثل الواجب بأن يكون من عند من وجب عليه
احترازا عن صرف دراهم الغير إلى دينه فإنه لا يكون قضاء وللمالك أن
يستردها من رب الدين وكذا لو نوى أن يكون ظهر يومه قضاء من ظهر أمسه
أو عصره قضاء من ظهره لا يصح مع قوة المماثلة بخلاف صرف النفل مع أن
المماثلة فيه أدنى فإن قلت يدخل في تعريف الأداء الإتيان بالمباح الذي ورد به
الأمر كالاصطياد بعد الإحلال ولا يسمى أداء قلت المباح ليس بمأمور به عند
المحققين فالثابت بالأمر لا يكون إلا واجبا أو مندوبا ولهذا قال فخر الإسلام
رحمه الله تعالى بعد ما فسر الأداء بتسليم عين الواجب بالأمر وقد يدخل في
الأداء قسم آخر هو النفل على قول من جعل الأمر حقيقة في الإباحة والندب
يعني أن الأداء والقضاء من أقسام المأمور به فإن جعل الأمر اسما للطلب
الجازم كما هو رأي البعض اختص الأداء بالواجب ولهذا جعلناه من أقسام
موجب الأمر وإن جعل اسما للطلب جازما كان أو راجحا على الترك أو مساويا
له دخل في المأمور به الواجب والمندوب والمباح فيكون الإتيان بالنفل وهو ما
يثاب فاعله ولا يسيء تاركة وهذا معنى المندوب أداء فيفسر بتسليم عين
الواجب أو المندوب ولا يختص بموجب الأمر ولم يتعرض للمباح إذ ليس في
العرف إطلاق الأداء عليه كالاصطياد مثلا إلا ما ذكر صاحب الكشف من أنه
ينبغي أن يسمى أداء على القول بكون الأمر حقيقة للندب والإباحة بأن الكل
موجب الأمر وذلك لأنه توهم أن معنى كلام فخر الإسلام هو أنه قد يدخل في
الأداء قسم آخر على قول من يجعل صيغة الأمر حقيقة في الإباحة والندب أي
يجعلها مشتركا بين الوجوب والإباحة والندب لفظا أو يجعلها موضوعة للإذن
في الفعل فيكون حقيقة في كل من الثلاثة فلو لم يكن فعل المباح أيضا أداء
لاكتفى بقول من يجعلها حقيقة في الوجوب والندب باعتبار الاشتراك لفظا أو
معنى وقد أطلعناك على

أن المراد بالأمر هنا لفظ الأمر لا صيغته وأنه أشار إلى ما سبق من الاختلاف
في اسم الأمر حقيقة في الطلب الجازم أو مطلق الطلب جازما أو راجحا أو
مساويا

لكن التحقيق وهو مذهب الجمهور أنه حقيقة في الطلب الجازم أو الراجح
فيدخل في الثابت بالأمر الواجب والمندوب وإن كان صيغة الأمر مجازا في
الندب في الأحكام الثابتة بالألفاظ المجازية ثابتة بالنص لا محالة ولا يدخل
المباح لأنه لم يثبت بالأمر إلا على قول الكعبي
قوله يطلق كل منهما أي من الأداء والقضاء على الآخر مجازا شرعا لتباين

المعنيين من اشتراكهما في تسليم الشيء إلى من يستحقه وفي إسقاط
الواجب ك قوله تعالى { فإذا قضيتم

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:303

مناسكتكم أي أدبتم فإذا قضيت الصلاة وكقولك أدبت الدين ونويت أداء ظهر
الأمس وأما بحسب اللغة فقد ذكروا أن القضاء حقيقة في تسليم العين والمثل
لأن معناه الإسقاط والإتمام والإحكام وأن الأداء مجاز في تسليم المثل لأنه
ينبئ عن شدة الرعاية والاستقصاء في الخروج عما لزمه وذلك بتسليم العين
دون المثل قوله والقضاء لا خلاف في أن القضاء بمثل غير معقول يكون بسبب
جديد واختلفوا في القضاء بمثل معقول فعند البعض بسبب جديد أي نص مبتدأ
مغاير للنص الوارد بوجوب الأداء ففي عبارة أكثر المشايخ تصريح بأن المراد
بالسبب هاهنا ما يعلم به ثبوت الحكم لا ما يثبت به الوجود كالوقت مثلا وإلى
هذا يشير كلام المصنف في أثناء الدليل وعند جمهور أصحابنا كالقاضي أبي زيد
وشمس الأئمة وفخر الإسلام رحمهم الله تعالى القضاء يجب بالدليل الذي
أوجب الأداء احتج الفريق الأول بأن إقامة الفعل في الوقت إنما عرفت قرينة
شرعا بخلاف القياس فلا يمكننا إقامة مثل هذا الفعل في وقت آخر مقامه
بالقياس كما في الجمعة وتكبيرات التشريق فإن إقامة الخطبة مقام ركعتين
ليست مشروعة في غير ذلك الوقت وكذا الجهر بالتكبير عقيب الصلوات في
غير أيام التشريق وهذا معنى قوله فإذا فات شرف الوقت لا يعرف له أي
للفعل الذي عرف كونه قرينة مثل إلا بنص إذ لا مدخل للرأي في مقادير
العبادات وهيئاتها وإثبات المماثلة بينهما لا يقال لو وجب بنص جديد لكان
بمنزلة الواجب ابتداء فلم تصح تسميته قضاء حقيقة لأننا نقول سمي قضاء
لكونه استدراكا لوجوب سابق بخلاف الواجب ابتداء

واحتج الفريق الثاني بأن الفعل لما وجب في وقته بسببه أي بدليله الدال عليه
لا يسقط وجوبه لخروج الوقت والحال أن للفعل مثلا من عند المكلف يصرفه
إلى ما وجب عليه لأن خروج الوقت يقرر ترك الامتثال وهو يقرر ما عليه من
العهد واحترز بقوله وله مثل من عنده عن الجمعة وتكبيرات التشريق حيث
لم يشرع إقامة الخطبة مقام الركعتين والجهر بالتكبير في غير ذلك الوقت فإن
قيل من جملة الهيئات والأوصاف هو الوقت ولا قدرة عليه قلنا فيقصر الفوات
على ما تحقق العجز في حقه وهو إدراك شرف

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:304

الوقت ويبقى أصل العبادة مقدورا مضمونا فيطالب بالخروج عن عهده بأن
يصرف إليه ما هو مشروع له في وقت آخر وبماثله في الهيئات والأذكار حسا
وعقلا وفي إزالة المأثم شرعا وإن لم يماثله في إحراز الفضيلة فإن قيل
الواجب بصفة لا يبقى بدونها كالواجب بالقدرة الميسرة يسقط بسقوطها قلنا

نعم إذا كانت الصفة مقصودة والوقت ليس كذلك لأن المقصود بالعبادة هو تعظيم الله تعالى ومخالفة الهوى وذلك لا يختلف باختلاف الأوقات وامتناع التقديم على الوقت إنما هو لامتناع تقديم الحكم على السبب فإن قيل الفأنت يقابل بالمثل أو الضمان فما الذي قوبل به شرف الوقت الفأنت قلنا قد تحقق العجز عن مقابلته بالمثل إذا لم يشرع للعبد ما يماثل شرف الوقت وأما المقابلة بالضمان فقد انتفت في غير العمد لقوله عليه السلام رفع عن أمتي الخطأ والنسيان ويثبت تحقيق الإثم في العمد بالنص والإجماع على تأييم تارك الواجب بتأخيره عن وقته ثم الظاهر من كلام القوم أن يراد الآية والحديث في هذا المقام للتمسك بهما على أن الواجب من الصوم والصلاة لا يسقط بخروج الوقت إلا أن المصنف رحمه الله تعالى قد صرح بأنه تعليل لما يفهم من قوله إذا كان عامدا وهو أنه إذا لم يكن عامدا لا يكون شرف الوقت مضمونا أصلا وذلك لأن الشرع جعل جزاء الترك غير عامد وهو الإتيان بالصوم في أيام آخر الصلاة في وقت آخر من غير تعرض لشيء آخر بل مع إيماء إلى أنه بمنزلة المأني به في وقته ويمكن أن يكون مراده الاستدلال بهما على عدم سقوط الصوم والصلاة لخروج الوقت إلا أنه نبه في أثناء الكلام على زيادة فائدة

وبالجملة بقاء الوجوب بعد الوقت ثابت في الصوم بنص الكتاب وفي الصلاة بنص الحديث وكلاهما معقول المعنى لأن خروج الوقت لا يصلح مسقطا ولا عجز في حق أصل العبادة فيثبت الحكم في غير الصوم والصلاة كالمندور والاعتكاف قياسا عليهما بجامع أن كلا منهما عبادة وجبت بسببها فإن قيل هذا حجة عليكم لا لكم لأن وجوب قضاء الصوم والصلاة ثبت بنص

شرح التلويح على التوضيح ج: 1 ص: 305

الكتاب والسنة ووجوب قضاء غيرهما من الواجبات بالقياس فيكون القضاء بسبب جديد ودليل مبتدأ لا بما أوجب الأداء قلنا لا نسلم أن النص لإيجاب القضاء بل للإعلام ببقاء الواجب وسقوط شرف الوقت لا إلى مثل وضمان فيما إذا كان إخراج الواجب عن الوقت بعذر والقياس مظهر لا مثبت فيكون بقاء وجوب المندور والاعتكاف ثابتا بالنص الوارد في بقاء وجوب الصوم والصلاة ويكون الوجوب في الكل بالسبب السابق لا يقال لو ثبت القضاء بالأمر الأول لكان الأمر مقتضيا له ونحن قاطعون بأن قول القائل صم يوم الخميس لا يقتضي صوم يوم الجمعة وأيضا لو اقتضاه لكان أداء بمنزلة أن يقول صم إما يوم الخميس وإما يوم الجمعة على التخيير ولكانا سواء فلا يعصي بالتأخير وأنا نقول معناه أنه أمر بالصوم وإيقاعه في يوم الخميس فلما فات إيقاعه في يوم الخميس الذي به كمال المأمور به بقي الوجوب مع نقص فيه وحينئذ لا يلزم اقتضاء خصوص يوم الجمعة ولا كونه أداء فيه ولا كون صوم اليومين سواء

قوله فإن قيل لو قال لله علي أن أعتكف رمضان أو أعتكف هذا الشهر مشيرا إلى رمضان فصامه ولم يعتكف لزمه قضاء الاعتكاف شهرا متتابعاً بصوم مبتدأ ولا يجوز أن يقضيه في رمضان آخر مكتفيا بصومه خلافاً لظفر رحمه الله فلو كان القضاء بالسبب الأول وهو النذر لجاز ذلك لأن رمضان الآخر مثل الأول في

كون الصوم مشروعاً فيه مستحقاً عليه وكون الاعتكاف فيه صحيحاً ولما لم يجز علم أنه بسبب جديد هو التفويت وهو سبب مطلق يوجب الاعتكاف بصوم مقصود مخصوص به بمنزلة ما إذا نذر ابتداءً أن يصوم شهراً فظاهر هذا التقرير مشعر بأن المراد بالسبب الجديد أو السبب الأول هو سبب الحكم لا النص الدال على ثبوت الحكم وإلا لكان المناسب أن يقال السبب الموجب للأداء هو النص الدال على وجوب الوفاء بالنذر والسبب الجديد هو قياس المنذور على الصوم والصلاة بل النص الوارد في وجوب قضائهما ويمكن أن يقال كون سبب القضاء هو النذر كناية عن وجوبه بالنص الدال على وجوب المنذور وكونه هو التفويت كناية عن وجوبه بالقياس على الصوم والصلاة تعبيراً باللازم عن الملزوم وفي لفظ

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:306
فخر الإسلام رحمه الله تعالى إشارة خفية إلى هذا المعنى

أو يقال هذا تمثيل لإيجاب الشارع الفعل على المكلف بإيجاب المكلف إياه على نفسه والمسألة تدل على أن وجوب القضاء فيما أوجبه المكلف على نفسه يكون بموجب جديد لا بالموجب الأول فكذا في إيجاب الشارع وتقرير الجواب ظاهر من الكتاب وعبرة فخر الإسلام رحمه الله تعالى إن الاعتكاف الواجب بالنذر مطلقاً يقتضي صوماً وللاعتكاف أثر في إيجابه وإنما جاء هذا النقصان في مسألة شهر رمضان بعرض شرف الوقت وما ثبت بشرف الوقت فقد فات بحيث لا يتمكن من اكتساب مثله إلا بالحياة إلى رمضان آخر وهو وقت مديد يستوي فيه الحياة والممات فلم تثبت القدرة فسقط ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة فبقي مضموناً بإطلاقه وكان هذا أحوط الوجهين لأن ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة لما احتتمل السقوط فالنقصان والرخصة الواقعة بالشرف لأن يحتتمل السقوط والعود إلى الاعتكاف أولى فإذا عاد لم يتأد في رمضان الثاني فقوله يقتضي صوماً مبني على اشتراط الصوم في الاعتكاف الواجب لقوله عليه السلام لا اعتكاف إلا بالصوم وإيجاب الشيء إيجاباً لتوابعه وشرائطه التي لا يتوسل إليه إلا بها ويكون مما يلتزم بالنذر بخلاف الوضوء في الصلاة فإنه مما يلتزم بالنذر حتى لو نذر صلاة وهو متوضئ جاز أدائها به ولم يحتج إلى وضوء لأجلها

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:307

وقوله وإنما جاء هذا النقصان أي عدم وجوب صوم مقصود مخصوص بالاعتكاف في هذه الصورة بواسطة أن هذا الوقت بشرفه واختصاصه بفرضية الصوم فيه لا يقبل إيجاب الصوم من جهة العبد فلو لم يسقط وجوب الصوم المخصص بالاعتكاف في هذا الوقت لما أمكن إدراك فضيلة الاعتكاف في هذا الوقت الشريف فثبت بعرض شرف الوقت نقصان هو عدم وجوب صوم مخصوص بالاعتكاف وزيادة هي فضيلة العبادة في الوقت الشريف وفضل صيام رمضان على صيام سائر الأيام وقوله فلم تثبت القدرة أي على اكتساب

مثل ما فات من زيادة الفضيلة الثابتة بشرف الوقت فسقط ما ثبت بشرف الوقت من زيادة الفضيلة لتحقيق العجز عن اكتسابه فبقي الاعتكاف مضمونا بإطلاقه إذ لا عجز عنه وإطلاقه يقتضي صوما مقصودا مخصوصا به وهذا بمنزلة صلاة وجبت مع شرف الوقت وقد تحقق العجز عن إدراك شرف الوقت لخروجه فبقي أصل الصلاة مضمونا بشرائها وقوله وكان هذا أي سقوط ما ثبت بشرف الوقت من زيادة الفضيلة وبقاء الاعتكاف مضمونا بإطلاقه أحوط الوجهين اللذين أحدهما وجوب القضاء مع سقوط ما ثبت بشرف الوقت وذلك بأن يجب القضاء بصوم مخصوص والآخر وجوب القضاء مع رعاية ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة وذلك بأن يقضي الاعتكاف في رمضان آخر والدليل على كونه أحوط الوجهين هو أن ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة لما احتمل السقوط بمضي رمضان فالنقصان الثابت والرخصة الواقعة بشرف الوقت أولى باحتمال السقوط والعودة إلى الكمال الذي هو الأصل في الاعتكاف وهو أن يقترن بصوم مقصود مخصوص به وإذا عاد الاعتكاف المنذور إلى كماله لم يتأد بالاعتكاف في رمضان الثاني لخلوه عن الصوم المخصوص بالاعتكاف ولأنه وجب كاملا فلا يتأدى ناقصا

ووجه أولوية سقوط النقصان أمران أحدهما أن الإتيان بالعبادة أحوط من تركها وإيجابها أولى من نفيها وزيادتها خير من النقصان فيها فسقوط النقصان فيها يكون أولى من سقوط الزيادة وأيضا سقوط النقصان عبارة عن وجوب صوم مخصوص به فهو تكثير للعبادة وتكميل للاعتكاف فيكون أولى وثانيهما أن موجب سقوط الزيادة أمر واحد وهو خوف الموت قبل دخول رمضان الثاني وموجب سقوط النقصان أمران خوف الموت والنذر بالاعتكاف أما الأول فلأن خوف الموت قبل دخول رمضان الثاني يوجب قضاء الاعتكاف قبله ولا يتصور ذلك إلا بسقوط النقصان وإيجاب صوم مخصوص به وأما الثاني فلأن الاعتكاف شرع بصوم له أثر في إيجابه حتى لا يسقط إلا بعارض فبالنذر بالاعتكاف يثبت صوم مخصوص به وهو معنى سقوط النقصان فإذا ثبت ما يثبت خوف الموت فأولى أن يثبت ما يثبت خوف الموت وشيء آخر مع تحققهما جميعا لأن قوة السبب وكثرته أدعى إلى وجود المسبب فلا يلزم من ذلك اجتماع المؤثرين على أثر واحد لأن المراد بالإثبات هاهنا الاستلزام والاقتضاء لا التأثير والإيجاد فإن قلت الزيادة والنقصان قد ثبتا بعارض شرف الوقت فيسقطان لفواته لانعدام الأثر بانعدام المؤثر فلا حاجة إلى ما ذكرتم من التطويل قلت السبب قد يكون سببا لحدوث المسبب دون بقاءه فلا ينعدم بانعدامه كالصلاة وجبت بالوقت وبقي الوجوب بعد انقضائه فلا بد في بيان المطلوب

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:308

مما ذكروا فيه إشارة إلى الجواب عما يقال إن سقوط شيء لا يصلح دليلا على وجوب صوم مقصود فيكون وجوبه ثابتا بلا دليل وذلك لأن النذر بالاعتكاف موجب لصوم مقصود إلا أن عارض شرف الوقت كان مانعا عن ثبوت الحكم فبعد انعدامه ثبت الحكم لوجود سببه مع عدم المانع وقوله لأن يحتمل بفتح

اللام على أنها اللام الداخلة على الجملة الاسمية التي مبتدؤها أن يحتمل
وخبرها أولى وضمير يحتمل عائد إلى النقصان والرخصة وحده لاتحادهما معنى
إذ المراد بهما عدم وجوب الصوم المقصود
وقوله رمضان آخر ورمضان الثاني بتنكير الوصف وتعريفه أخرى مبني على أنه
علم إذا قصد به معين ومنكر إذا قصدت به مبهما مثل مررت بزيد الفاضل وزيد
آخر فأراد بـرمضان آخر رمضان مغايرا للذي نذر الاعتكاف فيه أيا كان
وبرمضان الثاني الذي يليه وهو معين
إلا أن قوله في تقرير السؤال ولا يجزئ في شهر رمضان الآخر كما ينبغي أن
يكون بالتنكير ولذا قال المصنف في رمضان آخر لإبهامه وإلى رمضان الآخر
لتعيينه والعلم هو شهر رمضان بالإضافة ورمضان محمول على الحذف لتخفيف
ذكره في الكشاف وذلك لأنه لو كان رمضان علما لكان شهر رمضان بمنزلة
إنسان زيد ولا يخفى قبحه ولهذا كثر في كلام العرب شهر رمضان ولم يسمع
شهر رجب وشهر شعبان على الإضافة قوله وسقوط النقصان عبارة عن
وجوب صوم مقصود ذكره قبيل هذا على قصد التفسير وها هنا على قصد
التقرير ليستنتج منه أن سقوط شرف الوقت يوجب وجوب صوم مقصود لأنه
يوجب سقوط النقصان الذي هو عدم وجوب صوم مقصود

وسقوط العدم ثبوت لأن نفي النفي إثبات فيكون سقوط النقصان عبارة عن
وجوب صوم مقصود فيكون موجب السقوط موجبا له قوله إذ فضيلة شرف
الوقت فضيلة يغلب فوتها لأن الاعتكاف مشروع في جميع الشهور الاثني عشر
وهذه الفضيلة لا توجد إلا في واحد منها بخلاف فضيلة الصوم المقصود فإن
فوتها نادر لا يكون إلا بنذر الاعتكاف في رمضان قوله وقد فسر في بعض
الحواشي الوجهان بغير ما فسرت فقل أحدهما إيجاب القضاء بما أوجب الأداء
والآخر إيجابه بسبب جديد هو التفويت والأول أحوط وإلا لزم أن لا يجب عليه
القضاء في صورة الفوات دون التفويت كما إذا حدث به في رمضان مرض
مانع من الاعتكاف دون الصوم كالإسهال مثلا وقيل أحدهما إيجاب القضاء
بصوم مقصود والآخر إسقاط القضاء بزوال الوقت لتعذر الاعتكاف بلا صوم
وتعذر إيجاب الصوم بلا موجب كما هو إحدى الروايتين عن أبي يوسف رحمه
الله والأول أحوط لأن فيه إسقاط النقصان وإعادة الواجب إلى صفة الكمال
بإيجاد ما هو تبع له بوجوبه وفي الثاني إسقاط أصل الواجب لتعذر إيجاب التبع
والدليل المذكور لا يدل على أن الوجه الأول أحوط من الثاني بهذين التفسيرين
لأنه جعل نتيجة الدليل هو عدم التأدي

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:309

في رمضان الثاني فيجب أن يكون الوجه الثاني الغير الأحوط هو التأدي في
رمضان الثاني بأن يجب القضاء مع رعاية الزيادة كما ذكره المصنف لا الوجوب
بسبب جديد كما في التفسير الأول ولا سقوط القضاء عن أصله كما في
التفسير الثاني ولهذا اعترف الذاهيون إلى التفسيرين بأن المذكور ليس دليلا
على الأحوطية بل بيانا لإمكان إيجاب القضاء بصوم مقصود بمعنى أن الزيادة

الثابتة للعبادة بشرف الوقت وقد تسقط بزوال الوقت كما في الصوم والصلاة فسقوط النقصان وهو عدم وجوب الصوم والعود من النقصان إلى الكمال أولى لأن الأول عود من الكمال إلى النقصان وهذا عود من النقصان إلى الكمال ومن الرخصة إلى العزيمة ولما سقط النقصان وعاد إلى الكمال لم يتأد في رمضان الثاني ولا يخفى أنه بعيد لا يحتمله اللفظ قوله والأداء قد سبق أن المأمور به إما أداء أو قضاء ثم كل منهما إما محض إن لم يكن فيه شبه الآخر أو غير محض إن كان فيصير أربعة وإلى هذا أشار فخر الإسلام رحمه الله تعالى بقوله الأمر يتنوع بنوعين وكل نوع منهما يتنوع نوعين ثم كل من الأداء المحض والقضاء المحض ينقسم قسمين لأن الأداء المحض إن كان مستجمعا لجميع الأوصاف المشروعة فأداء كامل وإلا فقاصر والقضاء المحض إما أن يعقل فيه المماثلة فقضاء بمثل معقول وإما أن لا يعقل فقضاء بمثل غير معقول فهذا الاعتبار تصير الأقسام ستة وإليه أشار فخر الإسلام رحمه الله تعالى بأن صفة حكم الأمر أداء وقضاء وكل منهما ثلاثة أنواع فالأقسام بحسب الإجمال أربعة وبحسب التفصيل ستة ثم كل من الستة إما أن يكون في حقوق الله تعالى أو في حقوق العباد يصير اثني عشر

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:310
قسما فظاهر عبارة المصنف رحمه الله تعالى أن تقسيم مطلق الأداء إلى الكامل والقاصر حاصل دائر بين النفي والإثبات فيلزم أن يكون التشبيه بالقضاء قسما منهما وقد جعله قسيما لهما إلا أن المراد ما ذكرناه

وفي العبارة اختصار أي الأداء إما محض وهو كامل أو قاصر وإما تشبيهه بالقضاء قوله كالجماعة يعني فيما شرعت فيه الجماعة مثل المكتوبات والعيد والوتر في رمضان والتراويح وإلا فالجماعة صفة قصور بمنزلة الأصبع الزائدة ثم الصلاة التي شرعت فيها الجماعة إما أن تؤدي كلها بالجماعة وهو الأداء الكامل أو كلها بالانفراد وهو الأداء القاصر أو يؤدي بالانفراد بعضها فقط فإن كان بعضها الأول فهو أيضا قاصر وإن كان بعضها الآخر فهو أداء شبيهه بالقضاء وفي لفظ المصنف رحمه الله إشارة إلى ذلك حيث قال والمسبوق منفردا أي فيما سبق به فيكون أداءه قاصرا ففي التمثيل للقاصر بالمثاليين تنبيه على أنه قد يكون عبادة تامة كالصلاة وقد يكون بعضها منها كفعل المسبوق ويلزم ذلك في الكامل ضرورة أن البعض المؤدى بالجماعة إذا لم يكن قاصرا كان كاملا وذهب بعضهم إلى أن القاصر والشبيهه بالقضاء هو أداء الصلاة نفسها في صورتين والتمثيل بالمثاليين تنبيه على تفاوت القصور زيادة ونقصانا قوله كفعل اللاحق هو الذي أدرك أولا الصلاة بالجماعة وفاته الباقي بأن نام خلف الإمام

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:311
ثم انتبه بعد فراغه أو سبقه الحدث خلف الإمام فتوضأ وجاء بعد فراغه وأتم صلاته ففعله أداء باعتبار كونه في الوقت قضاء باعتبار فوات ما التزمه من الأداء مع الإمام فهو يقضي ما انعقد له إحرام الإمام من المتابعة له والمشاركة معه بمثله أي بمثل ما انعقد له الإحرام لا بعينه لعدم كونه خلف الإمام حقيقة إلا أنه لما كان العزيمة في حقه الأداء مع الإمام لكونه مقتديا وقد فاته ذلك

بعذر جعل الشرع أداءه في هذه الحالة كالأداء مع الإمام فصار كأنه خلف الإمام أداءً ولما كان باعتبار الأصل قضاء باعتبار الوصف جعل أداء شبيهاً بالقضاء لا شبيهاً بالأداء قوله في الوقت إذ لو اقتدى به خارج الوقت لم يتغير الحال شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:312

قوله وقد فرغ حال من فاعل ثم أقام والمعنى أن دخول المصير أو نية الإقامة يكون مع حصول فراغ الإمام قوله والقضاء لا يتغير لأنه مبني على الأصل وهو لم يتغير في نفسه لانقضائه والخلف لا يفارق الأصل قوله وأما القضاء يعني أنه إما محض بمثل معقول أو غير معقول وإما غير محض قوله وثواب النفقة للحج يشير إلى قول العامة أن الحج يقع عن المباشر وللأمر ثواب الإنفاق لأن النيابة لا تجري في العبادات البدنية إلا أن في الحج شائبة المالية من جهة الاحتياج إلى الزاد والراحلة فمن جهة المباشرة يقع عن المأمور ومن جهة الإنفاق عن الأمر

وظاهر المذهب أنه يقع عن الأمر بظواهر الأحاديث وعلى التقدير فالواجب على الأمر مباشرة الأفعال والصادر عنه هو الإنفاق والمماثلة بينهما غير معقولة وفي قوله وثواب النفقة للحج يسامح لأن التمثيل إما للقضاء أو للمثل والثواب ليس شيئاً منهما قوله ولا يقضي تعديل الأركان الفئات في الصلاة ولا صفة الجودة الفائتة في الدراهم المؤداة في الزكاة لأنه إما أن يقضي الوصف وحده وهو باطل لأنه لا يعقل له مثل ولا يوجد له نص

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:313
أو مع الأصل بأن يقضي صلاة معتدلة الأركان أو يقضي نفس الركن بصفة الاعتدال ويقضي دراهم جيادا وهو أيضا باطل لما فيه من إبطال الأصل بواسطة بطلان الوصف وهو نقض الأصول وقلب المعقول قوله فقلنا بالوجوب احتياطاً أي لا قياساً ولا دلالة لأن المعنى المؤثر في إيجاب الفدية كالعجز مثلا مشكوك لا معلوم إلا أنه على تقدير التعليل بالعجز تكون الفدية في الصلاة أيضا واجبة بالقياس الصحيح وعلى تقدير عدم التعليل تكون حسنة مندوبة تمحو سيئة فيكون القول بالوجوب أحوط ويرجى قبولها ولهذا قال محمد رحمه الله تعالى في الزبادات في فدية الصلاة تجزيه إن شاء الله تعالى

قوله وفي الأضحية عطف على ما يدل عليه الكلام أي قلنا بوجوب الفدية في الصلاة لما ذكر وبوجوب التصديق بالعين أو القيمة في الأضحية لأنها عبادة مالية تثبت في قرية بالكتاب والسنة والأصل في العبادات المالية التصديق بالعين مخالفة لهوى النفس بترك المحبوب إلا أن التصديق بالعين نقل في الأضحية إلى إراقة الدم تطيباً للطعام بإزالة ما اشتمل عليه مال الصدقة من أوساخ الذنوب والآثام فبالإراقة ينتقل الخبث إلى الدماء فتصير ضيافة الله تعالى بأطيب ما عنده على ما هو مادة الكرام ويستوي فيه الغني والفقير إلا أنه يحتمل أن يكون نفس التضحية والإراقة أصلاً من غير اعتبار معنى التصديق ففي الوقت لم نعمل بالتعليل المظنون ولم نقل بجواز التصديق بالعين أو

القيمة في أيام النحر لقيام النص الوارد بالتضحية وبعد الوقت عملنا بالأصل وأوجبنا التصديق بعين الشاة التي عينت للتضحية أو بالقيمة إن استهلكت المعينة أو لم يعين شيئاً احتياطاً في باب العبادة وأخذ بالمحتمل لا عملاً بالقياس فيما لا يعقل معناه فقوله في الوقت وفي معرض النص متعلق بقوله لم نعمل بهذا التعليل نظراً إلى عبارة المتن إلا أنه جعل في الوقت متعلقاً بالتصديق بالعين من كلام شرح قوله لم يبطل بالشك أي باحتمال أن تكون الإراقة أصلاً وقد قدر على المثل بمجيء أيام النحر فإن قلت فكيف ينتقل الحكم إلى الصوم فيمن وجب عليه الفدية عن الصوم فقد قدر على الصوم قلت لأن كون الأصل في الشهر هو الصوم ليس بمشكوك بل متيقن فعند زوال العذر تيقن بقاء وجوب الصوم لقوله تعالى { فعدة من أيام أخر قوله لكن للركوع شبه بالقيام من جهة بقاء الانتصاب والاستواء في النصف الأسفل من البدن إنما يتحقق القعود بانتفائه لأن استواء أعالي البدن موجود في الحالين إلا أنه ليس بقيام حقيقة لمكان الانحناء قوله تنقسم إلى هذا الوجه الصواب على هذا الوجه كما هو لفظ فخر الإسلام رحمه الله تعالى

قوله والبيع أي وكتسليم عين الحق في البيع وفي عقد الصرف والسلام فيكون هذا العطف من قبيل علفتها تبنا وماء بارداً لأن الرد يقتضي سابقة الأخذ فيصح في الغصب دون البيع وفي

شرح التلويح على التوضيح ج: 1 ص: 314

التمثيل بالأمثلة الأربعة إشارة إلى أن الأداء الكامل قد يكون تسليم عين الواجب بحسب الحقيقة كرد المغصوب وتسليم المبيع على الوصف الذي ورد عليه الغصب والبيع وقد يكون تسليم عين الواجب بحسب اعتبار الشارع كتسليم بدل الصرف وتسليم المسلم فيه إذ كل منهما ثابت في الذمة وهو وصف لا يحتمل التسليم إلا أن الشرع جعل المؤدى عين ذلك الواجب في الذمة لئلا يلزم الاستبدال في بدل الصرف والمسلم فيه قبل القبض وهو حرام لئلا يلزم امتناع الجبر على التسليم بناء على أن الاستبدال موقوف على التراخي وكذا الحكم في سائر الديون لأنها إنما تقضى بأمثالها ضرورة أن الدين وصف ثابت في الذمة والعين المؤدى مغاير له إلا أن الشارع جعله عين الواجب لما ذكرنا فإن قيل القضاء مبني على تصور الأداء إذ لا معنى له إلا تسليم مثل ما يكون تسليم عينه أداء فإذا امتنع تسليم العين امتنع تسليم المثل قلنا العين أعم من أن يكون بحسب الحقيقة أو باعتبار الشرع والممتنع في الدين تسليم العين بحسب الحقيقة وانتفاء الخاص لا يوجب انتفاء العام فالمؤدى في الدين عين الحق في الجملة وإن كان مثلاً للعين بحسب الحقيقة لا نفسه ضرورة تحقق التغير في الجملة وهذا بخلاف القرض فإن المؤدى مثل لم يجعله الشرع عين الثابت في الذمة لعدم الضرورة لأن رد المقبوض ممكن فبالنظر إلى المقبوض يكون المؤدى مثلاً وأما ما يقال من أن معنى قضاء الدين بالمثل أن المديون لما سلم المال إلى رب الدين صار ذلك ديناً في ذمته كما كان ماله ديناً في ذمة المديون فيتقاضان مثلاً بمثل ففيه نظر لأن قضاء

الدين حينئذ لا يكون تسليم عين الثابت وهو ظاهر ولا تسليم مثله لأن المثل على هذا التقدير هو ما ثبت في ذمة رب الدين والتسليم لم يقع عليه بل على نفس المال المؤدى وأيضا على هذا لا يكون بين قضاء الدين والقرض فرق وقد صرح فخر الإسلام رحمه الله تعالى وغيره بأن تأدية القرض قضاء بمثل معقول وتأدية الدين أداء كامل

قوله والقاصر يعني إذا غصب عبدا فارغا فرده مشغولا بجناية يستحق بها رقبته أو طرفة أو بدين بأن استهلك في يده مال إنسان تعلق الضمان برقبته أو بمرض حدث في يد الغاصب أو غصب جارية فردها حاملا أو باع عبدا أو جارية سالما عن ذلك فسلمه بإحدى هذه الصفات فهذا أداء لوروده على عين ما غصب أو باع لكنه قاصر لكونه لا على الوصف الذي وجب عليه أدائه ويتفرع على قصور الأداء أنه لو سلم المبيع مشغولا بالجناية فقتل لتلك الجناية انتقض القبض عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى حتى كان المشتري لم يقبضه فيرجع البائع بكل الثمن لأن يدي المشتري زالت عن المبيع بسبب كانت إزالتها به مستحقة في يد البائع بمنزلة ما لو استحقه مالك أو مرتتهن أو صاحب دين وهذا استحقاق فوق العيب وعندهما الشغل بالجناية عيب بمنزلة المرض بل أشد والعيب لا يمنع تمام التسليم فالمشتري لا يرجع بكل الثمن بل بنقصان العيب بأن يقوم العبد خلال

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:315

الدم وحرام الدم فيرجع بتفاوت ما بين القيمتين من الثمن ففي لفظ هلك ولفظ التسليم إشارة إلى أن الخلاف في المشتغل بالجناية دون الدين وفي المبيع دون المغصوب وكذا الخلاف فيما إذا رد الجارية المغصوبة حاملا قوله وكأداء الزيوف جمع زيف وهو ما يرد به بيت المال ويروج فيما بين التجارة فلو وجب على المديون دراهم جياذ فأدى زيوفا فهو من حيث تسليم الواجب أداء ومن حيث فوات وصف الجودة قاصر قرب الدين إن لم يعلم عند القبض كون المقبوض زيوفا فإن كان قائما في يده فله أن يفسخ الأداء ويطالب المديون بالجياذ إحياء لحقه في الوصف وإن هلك المقبوض في يد رب الدين بطل حقه في الجودة بالكلية حتى لا يرجع على المديون بشيء لما مر من أنه لا يجوز إبطال الأصل بالوصف وهذا أداء بأصله إذ لا مثل للوصف منفرد الامتناع قيامه بنفسه

وقال أبو يوسف رحمه الله تعالى له أن يرد مثل المقبوض ويطلب المديون بالجياذ لأن المقبوض دون حقه وصفا فيكون بمنزلة المقبوض دون حقه قدرا وامتنع الرجوع إلى القيمة لتأديه إلى الربا فيرد مثل المقبوض كما يرد عينه إذا كان قائما فعلم أن قوله إذا لم يعلم به صاحب الحق ينبغي أن يجعل قيذا للتمكن من المقبوض لا لكون الأداء قاصرا على ما يفهم من ظاهر العبارة قوله والأداء الذي يشبه القضاء كما إذا تزوج الرجل امرأة على عبد له هو أبو المرأة فعتق الأب لتملك المهر بنفس العقد فإن استحق العبد بقضاء القاضي بطل ملكها وعتقه ووجب على الزوج قيمة العبد للمرأة لأنه سمي مالا وعجز

عن تسليمه فإن لم يقض القاضي بالقيمة إلى أن ملك الزوج ذلك العبد ثانياً بشراء أو هبة أو ميراث أو نحو ذلك لزم على الزوج تسليم العبد إلى المرأة فهذا التسليم أداء من حيث إن العبد عين حق المرأة لأنه الذي استحقتة بالتسمية لكنه يشبه القضاء من حيث إن تبدل الملك يوجب تبدل العين بدليل السنة والمعقول فالعبد المتملك ثانياً كأنه مثل ما استحقتة بالتسمية لا عينه ويتفرع على كونه أداء أن الزوج يجبر على تسليمه إذا طلبته المرأة

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:316

لكونه عين حقها مع قيام موجب التسليم وهو النكاح بخلاف ما إذا باع عبداً فاستحق بقضاء ثم ملكه البائع ثانياً لا يجبر على التسليم إلى المشتري إذا طلبه لانفساخ البيع لأنه ظهر بالاستحقاق توقف البيع على إجازة المستحق فحين لم يجر بطل وانفسخ ويتفرع على كونه شبه القضاء أن العبد لا يعتق قبل تسليمه إلى الزوجة وأن الزوج يملك التصرف في العبد بالإعتاق والكتابة والبيع والهبة قبل تسليمه إلى الزوج لأنها تصرفات صادفت ملك نفسه ويتفرع على كون العبد مثل المسمى لا عينه حكماً أنه لو قضى في الصورة المذكورة على الزوج بقيمة العبد للزوجة ثم ملك الزوج العبد ثانياً لا يعود حق المرأة في العين فلا يجبر الزوج على التسليم ولا الزوجة على القبول لأن حقها قد انتقل من العين إلى القيمة بالقضاء ولو كان له الحكم المسمى بعينه لعاد حقها فيه إذا كان القضاء بالقيمة بقول الزوج مع اليمين كالمغصوب إذا عاد من إياقه بعد قضاء القاضي بالقيمة للمغصوب منه يعود حقه إذا كان القضاء بقول الغاصب مع

يمينه

قوله دخل على بريرة هي مولاة عائشة رضي الله تعالى عنها وعائشة من بني تيم ولا تحرم الصدقة على موالها بل على موالي بني هاشم على أنها كانت صدقة التطوع وهي لا تحرم إلا على النبي عليه الصلاة والسلام وقوله ولأن حكم الشرع دليل معقول على أن تبدل الملك يوجب تبدل العين وحاصله أن المراد بالعين هو المجموع المركب من الشيء ومن وصف مملوكيته لأن الشيء الذي يحكم الشرع بحرمة التصريف فيه على بعض المكلفين وبحله للبعض الآخر وإنما هو الشيء مع وصف المملوكية والكل يتبدل بتبدل بعض الأجزاء وعلى ظاهر عبارة المصنف مناقشة لا تخفى ولقائل

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:317

أن يقول لم لا يجوز أن تكون العين المتصفة بالحل والحرمة هو ذلك الشيء بقيد المملوكية وتبدل الأوصاف لا يوجب تبدل الذات وقد عرفت الفرق بين المجموع والمقيد فالأولى التمسك بالسنة قوله ومن الأداء القاصر فصل هذا المثال عن الأمثلة السابقة وأخره عن ذكر الأداء الذي يشبه القضاء اقتداء بفخر الإسلام وإن كان المناسب تقديمه يعني لو غصب طعاماً فقدمه إلى مالكه وأباحه أكله فأكله جاهلاً بأنه الطعام الذي غصب منه فهو أداء قاصر يبرأ به الغاصب عن الضمان ونقل عن الشافعي رحمه الله تعالى خلافه ولم يوجد

في كتب أصحابه وأشار بقوله أطعم المغصوب إلى أنه لو أطعمه ما هو متخذ من المغصوب بأن كان دقيقاً فخبزه أو لحماً فطبخه لا يبرأ وقيده بالإطعام لأنه لو وهب المغصوب من المالك وسلمه إليه أو باعه منه وهو لا يعلم أو أكله من غير أن يطعمه الغاصب يبرأ عن الضمان بالاتفاق تمسك الشافعي رحمه الله تعالى بأن الغاصب مأمور بالأداء ولم يوجد لأن ما وجد منه تغريب منهى عنه فلا يكون أداء مأموراً به

وإنما قلنا إنه تغريب لما جرت به العادة من أن الإنسان يأكل في موضع الإباحة فوق ما يأكل من مال نفسه لعدم المانع الحسي أو الشرع وحاصل هذا التقرير أنه وإن وجد صورة الأداء بتسليم عين حقه إليه إلا أنه بطل معنى الأداء وهو إيصال حق المالك إليه نفيًا للغرور المنهى عنه فلا يكون أداء حقيقة وقد يقال إنه نكتتان إحداهما أنه تغريب والتغريب لا يكون أداءً لأن التغريب منهى عنه والأداء مأمور به وتنافي اللوازم يدل على تنافي الملزومات والبراءة لا تحصل إلا بالأداء المأمور به والثانية أنه أداء قاصر فلا يعتبر نفيًا للغرور
شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:318

قوله ولنا أنه أداء حقيقة لأنه أوصل المغصوب إلى يد المالك أصلاً ووضعاً بحيث صار متمكناً من التصرف فيه فإن قيل أزال يداً مطلقة بجميع التصرفات وما أعاد إلا يد الإباحة والقاصر لا ينوب عن الكامل قلنا عن تقدير ثبوت القصور فيه فقد تم بالإتلاف كما في أداء الزيوف عن الجياد فإن قيل جهل المالك به يبطل الأداء لما فيه من الغرور قلنا الجهل عار ونقيصة فلا يعذر به المالك في إبطال ما وجب على الغاصب من الرد إلى المالك كما لو غصب عبداً فقال للمالك أعتق هذا العبد فأعتقه وهو جاهل بأنه عبده يعتق العبد ويبرأ الغاصب وما ذكره من العادة الجارية بكثرة الأكل في موضع الإباحة عادة مخالفة للديانة الكاملة الداعية إلى أن يحب لأخيه المسلم ما يحب لنفسه فيكون لغواً لا يبطل الأداء قوله والقضاء بمثل معقول قيل يجري مثل هذا التقسيم في حقوق الله تعالى أيضاً كقضاء الفائتة بالجماعة فإنه كامل وبالانفراد فإنه قاصر ورد بأن الثابت في الذمة هو أصل الصلاة لا وصف الجماعة فالقضاء بجماعة أو منفرداً إتيان بالمثل الكامل إلا أن الأول أكمل
شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:319

قوله ففي قطع اليد ثم القتل إما أن يصدر عن شخص أو شخصين وعلى التقديرين إما أن يكونا خطأين أو عمدين أو أحدهما عمداً والآخر خطأً وعلى التقديرين إما أن يكون القتل قبل البرء أو بعده وتفاصيل الأحكام في كتب الفقه ومحل الخلاف المذكور في الكتاب ما إذا كان القاطع والقاتل شخصاً واحداً متعمداً ويكون القاتل قبل البرء قوله وعندهما ليس للولي أن يقطع بل له أن يقتل لأنه إنما يقتص بالقطع إذا تبين أنه لم يسر إلى القتل بحكم النص فإذا أفضى إلى القتل بأن قتله متعمداً سقط حكم القطع في نفسه وصار قتلاً ودخل موجه الشرعي وهو القصاص في موجب القتل لأن القتل قد أتم الأثر الثابت بالقطع حساً وحقيقةً بدليل أن حكمه حكم السراية فيكون القطع ثم القتل جنابة واحدة بمنزلة ما إذا قتله ضربات فليس للولي فيه إلا القتل

والحاصل أنه جعل الإفضاء إلى القتل بمنزلة السراية إليه فظهر أن المراد بالموجب في الموضوعين الأثر الثابت بالشيء إلا أن الأول ثابت شرعا والثاني حسا وما ذكره المصنف رحمه الله تعالى تعيين لما صدق عليه الموجب في الموضوعين لا بيان اختلافهما بالمفهوم قوله والقتل قد يمحو أثر القطع من حيث إن المحل يفوت به ولا يتصور الإتمام والسراية بعد فوات المحل شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:320

قوله وعند أبي يوسف يجب قيمته يوم الغصب لأنه لما انقطع المثل التحق بما لا مثل له والخلف إنما يجب بالسبب الذي وجب به الأصل وهو الغصب فيعتبر قيمته يوم الغصب وعند محمد رحمه الله تعالى يجب قيمته يوم الانقطاع لأن المصير إلى القيمة للعجز عن أداء المثل وذلك بالانقطاع فيعتبر قيمته آخر يوم كان موجودا في أيدي الناس فالقطع قوله فلا تضمن المنافع بالمال المتقوم قيد بالمتقوم تنصيحا على ما وقع فيه الخلاف وهو أنها عند الشافعي رحمه الله تعالى يضمن بالمال المتقوم وتوطئة لإقامة الدليل فإنه يقوم على سلب التقوم عن المنافع سواء كانت مالا أو لم تكن اقتصارا على المقصود وهو انتفاء المماثلة بانتفاء التقوم والتحقيق أن المنفعة ملك لا مال لأن الملك ما من شأنه أن يتصرف فيه بوصف الاختصاص والمال ما من شأنه أن يدخر للانتفاع به وقت الحاجة والتقوم يستلزم المالية عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى والملكية عند الشافعي رحمه الله تعالى فعنده منافع المغصوب تضمن بالغصب بأن يمسك العين المغصوبة مدة ولا يستعملها وبالإنلاف بأن يستخدم العبد ويركب الدابة ويسكن الدار مثلا وعند أبي حنيفة لا يضمن لأن المنفعة عرض والعرض غير باق وغير الباقي غير محرز لأن الإحراز هو الصيانة والادخار لوقت الحاجة فيتوقف على البقاء لا محالة وما ليس

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:321
بمحرز ليس بمتقوم كالصيد والحشيش فالمنفعة ليست بمتقومة فلا تكون مثلا للمال المتقوم فلا يقضي إلا بنص ولا نص وعلى عدم بقاء الأعراض منع ظاهر إذ لا يخفى أن انعدام الألوان في كل آن وتجدد أمثالها بمنزلة انعدام الأعيان وحدوث أمثالها في كل آن وقد سبق أنه سفسطة اللهم إلا أن يخص الحكم بالأعراض المتصرمة مثل المنافع مثلا وأيضا للخصم أن يقول بل التقوم باعتبار الملكية وإطلاق التصرف وهي راجعة إلى المنافع إذ بها إقامة المصالح وتقضية الحوائج لا بنفس الأموال

قوله تقومها في العقد ثبت بالرضى منع لقوله ما ليس بمتقوم في نفسه لا يصير بورود العقد متقوما فإن قلت فيه تسليم لعدم صيرورته متقوما بالعقد بل بالرضى قلت لما اشتمل العقد على الرضى كان التقوم بالرضى تقوما بالعقد لأن تأثير الشيء في الشيء يجوز أن يكون بأحد أجزائه أو لوازمه قوله فلا يقاس عليه أي لا يصح إثبات المقدمة القائلة بتقوم المنافع في الغصب

بالقياس على تقومها في العقد ولا إثبات أصل المدعى وهو مقابلة المنافع في الغصب بالمال المتقوم بالقياس على مقابلتها به في العقد أما الأول فلأن الحكم في الأصل ثبت بالنص على خلاف القياس لانتفاء الإجازة فلا يصح مقيسا عليه وأما الثاني فلوجود الفارق وهو الرضى فإن له أثرا في إيجاب المال في مقابلة ما ليس بمال كما في الصلح عن دم العمد لا يقال كل من المانع موجود في كل من القياسين فما وجه تخصيص إبطال الأول بكون الأصل على خلاف القياس وإبطال الثاني بوجود الفارق لأننا نقول الثابت على خلاف القياس هو تقوم ما ليس بمحرز لا مقابلة غير المال بالمال لتحقيق الانتفاع المقصود وقضاء الحوائج في كل منهما والرضى إنما يؤثر في صحة استبدال ما ليس بمال بالمال لا في جعل ما ليس بمقوم متقوما فيختص كل من القياسين بمانع قوله هو أي استيفاء القصاص معنى لا يعقل له مثل والمال ليس مثلا له صورة وهو ظاهر ولا معنى لأن في استيفاء القصاص معنى الإحياء لما فيه من دفع شر القاتل ودفع هلاك أولياء

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:322

المقتول على يده بناء على قيام العداوة وفي حياة أولياء المقتول وأبنائه حياة للمقتول وبقاء لذكره وهذا المعنى لا يوجد في المال وإنما ثبت في الخطأ على خلاف القياس ضرورة صيانة الدم المعصوم عن الهدر بالكلية قوله والقضاء الشبيه بالأداء كتسليم القيمة فيما إذا تزوج رجل امرأة على عبد غير معين فإن الحيوان يثبت في الذمة كالإبل في الدية والغرة في الجنين وهذا جهالة في الوصف لا في الجنس كما في تسمية ثوب أو دابة فيحتمل فيما يبنى على المسامحة كالنكاح وإن لم يحتمل في البيع فتسليم عبد وسط أداء وتسليم قيمته قضاء حقيقة لكونها مثل الواجب لا عينه لكنه يشبه الأداء لما

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:323

في القيمة من جهة الأصالة بناء على أن العبد بجهالة وصفة لا يمكن أداءه إلا بتعيينه ولا تعيين إلا بالتقوم فصارت القيمة أصلا يرجع إليه ويعتبر مقوما على العبد حتى إن كان العبد خلفا عنه فإن قيل فينبغي أن تتعين القيمة ولا يخير الزوج بين أداء العبد والقيمة فجوابه أن العبد معلوم الجنس مجهول الوصف فبالنظر إلى الأول يجب هو كما لو أمهر عبدا بعينه وبالنظر إلى الثاني تجب القيمة كما لو أمهر عبد غيره فصار الواجب بالعقد كأنه أحد الشئتين فيخير الزوج إذ التسليم عليه لا على المرأة فأيهما أدى تجبر المرأة على القبول

فظهر بما ذكرنا أن قوله وأيضا الواجب من الأصل الوسط وذا يتوقف على القيمة فصارت أصلا من وجه لا يصلح وجهها برأسه في أصالة القيمة بل هو توضيح وتتميم لما سبق على ما قررنا إذ بمجرد العجز عن الأصل وهو العبد لا يتحقق أصالة البدل وهو القيمة لجريانه في جميع صور القضاء فإنه لا يكون إلا عند تعذر الأداء

قوله فصل من قضايا الشرع أنه لا بد للمأمور به من الحسن لأن الشارع حكيم لا يأمر بالفحشاء وأما من حيث اللغة فلا امتناع لأن قول القائل اشرب علي سبيل الإلزام أمر لغة وقد اختلفوا في أن أحسن المأمور به من موجبات الأمر بمعنى أنه ثبت بالأمر أو من مدلولاته بمعنى أنه ثبت بالعقل والأمر دليل عليه ومعرف له فالمصنف رحمه الله تعالى قبل تفصيل المذاهب والدلائل أجمل القول بأنه لا بد للمأمور به من الحسن سواء ثبت بنفس الأمر أو بالعقل قبله قال في الميزان وعندنا لما كان للعقل حظ في معرفة حسن بعض المشروعات كالإيمان وأصل العبادات

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:324

كان الأمر دليلاً ومعرفاً لما ثبت حسنه في العقل وموجباً لما لم يعرف به قوله هذه المسألة يعني مسألة الحسن والقبح من أمهات مسائل أصول الفقه لأن معظم أبوابه باب الأمر والنهي وهو يقتضي حسن المأمور به وقبح النهي عنه فلا بد من البحث عن ذلك ثم يتفرع عليه مباحث من أن الحسن حسن لنفسه أو لغيره ونحو ذلك قوله ومن مهمات مباحث المعقول والمنقول يجوز أن يريد بذلك علم الأصول فإنه جامع بين الوصفين وأن يريد بالمعقول الكلام وبالمنقول الفقه فإن هذه المسألة كلامية من جهة البحث عن أفعال الباري تعالى هل تتصف بالحسن وهل تدخل القبائح تحت إرادته ومشيتته وهل تكون بخلقه ومشيتته وأصولية من جهة أنها بحث عن أن الحكم الثابت بالأمر يكون حسناً وما تعلق به النهي يكون قبيحاً ثم إن معرفتهما أمر مهم في علم الفقه لئلا يثبت بالأمر ما ليس بحسن وبالنهي ما ليس بقبيح

قوله ومع ذلك زيادة تحريض على شدة الاهتمام بهذه المسألة بمعنى أنها أصل لفروع كثيرة وفرع لأصل عميق صعب الاطلاع عليه متعسر الوصول إليه وبوادي مسألة الجبر والقدر المدركات التي تطلب فيها الطرق الموصلة إليها ومبادئ المقدمات المترتبة بالقوى الفكرية للوصول إليها وبحارها ما وصل إليه كل أحد بقوة فكره ولم يستطع مجاوزته في هذه المسألة فمن زل قدمه في البوادي أو ضل فهمه في المبادئ فقد يرجع عوده إلى طريق الحق أو اعترافه بالعجز ومن غرق في بحرهم ولم ينتبه للخطأ في مقدماته فقد هلك قوله وحقيقة الحق الجبر إفراط في تفويض الأمور إلى الله تعالى بحيث يصير العبد بمنزلة جماد لا إرادة له ولا اختيار والقدر تفريط في ذلك بحيث يصير العبد خالفاً لأفعاله مستقلاً في إيجاد الشرور والقبائح وكلاهما باطل والحق أي الثابت في نفس الأمر وهو إلحاق أي الوسط بين الإفراط والتفريط على ما أشار إليه بعض المحققين حيث قال لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين أمرين وحقيقة الحق احتراز عن مجازة أي عما يشبه الحق وليس بحق قوله وقفت أي جعلت واقفاً عليه ووفقت أي جعلت الأسباب متوافقة لإيراده فالأول من التوقيف والثاني من التوفيق

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:325

قوله اعلم أن العلماء تحرير للمبحث وتلخيص لمحل النزاع على ما هو الواجب في المناظرة فكل من الحسن والقبح يطلق على ثلاث معان فبالمعنى الأول الحلو حسن والمر قبيح وبالتالي العلم حسن والجهل قبيح وبالتالي الطاعة حسنة والمعصية قبيحة ومعنى كون الشيء متعلق المدح أو الذم أو الثواب أو العقاب شرعا نص الشارع عليه أو على دليله وهو لا ينافي جواز العفو ولذا قالوا كونه متعلق العقاب ولم يقولوا كونه بحيث يعاقب عليه ومحل الخلاف هو الثالث وعند المعتزلة الأفعال حسنة وقبيحة لذواتها أو لصفة من صفاتها فمنها ما هو ضروري كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار ومنها ما هو نظري كحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار ومنها ما لا يدرك إلا بالشرع كحسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم أول يوم من شوال فإنه مما لا سبيل للعقل إليه لكن الشرع إذا ورد به كشف عن حسن وقبح ذاتيين وعند الأشعري لا يثبت الحسن والقبح إلا بالشرع وهذا مبني على أمرين يعني أن العمدة في إثبات ذلك أمران أحدهما أن حسن الفعل وقبحه ليسا لذات الفعل ولا لشيء من صفاته حتى يحكم العقل بأنه حسن أو قبيح بناء على تحقق ما به الحسن أو القبح وثانيهما أن فعل العبد اضطراري لا اختيار له فيه والعقل لا يحكم باستحقاق في الثواب أو العقاب على ما لا اختيار للفاعل فيه وليس المراد أن مذهب الأشعري مبني على هذين الأمرين بمعنى أنه لا بد من تحققها ليثبت مذهبه بل كل من الأمرين مستقل بإفادة مطلوبه بل وله أدلة أخرى على مذهبه مستغنية عن الأمرين

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:326

قوله لأن الحسن والقبح لا ينسيان إلى أفعال الله تعالى عنده أي عند الأشعري والمذكور في الكتب الكلامية أنه لا قبيح بالنسبة إلى الله تعالى بل كل أفعاله حسنة واقعة على نهج الصواب لأنه مالك الأمور على الإطلاق يفعل ما يشاء لا علة لصنعه ولا غاية لفعله وذلك لأنهم قد يفسرون الحسن بما ليس بمنهي عنه فجميع أفعال الله تعالى حسن بهذا المعنى وبمعنى كونه صفة كمال وأما بمعنى كون الفعل متعلق المدح والثواب فالله تعالى منزه عنه وما ذكروا من تفسير الحسن بما أمر به والقبيح بما نهى عنه فإنما هو في أفعال العباد خاصة وكون المباح داخلا في تفسير الحسن عندهم محل نظر لاتفاقهم على أنه ليس بأمور به على ما مر ولأنه ليس بمتعلق المدح والثواب بلا نزاع وهو معنى الحسن

والأوضح أن يقال القبيح ما نهى عنه والحسن ما ليس كذلك ليشمل المباح وفعل الباري تعالى

قوله وعند المعتزلة لكل من الحسن والقبح تفسيران أحدهما الحسن ما يحمده على فعله شرعا أو عقلا والقبح ما يذم عليه وثانيهما الحسن ما يكون للقادر العالم بحاله أن يفعله والقبيح ما ليس للقادر العالم بحاله أن يفعله واحترزوا بالقادر أي الذي إن شاء فعل وإن شاء ترك عن المضطر وبالعالم عن المجنون لأن ما لهما أن يفعله قد لا يكون حسنا بل قبيحا فلو لم يقيد لانتقض التعريفان جمعا ومنعا والحسن بالتفسير الثاني أعم لتناوله المباح أيضا بخلاف الأول فإنه يقتصر على الواجب والمندوب إذ لا مدح على المباح ولا ذم كالتنفس مثلا فهو واسطة بين الحسن

والقيح بالتفسير الأول على التفسير الثاني لا واسطة لأن الحسن يشمل الواجب والمندوب والمباح والقيح يشمل الحرام والمكروه كما يشملهما بالتفسير الأول فالقيح بكلا التفسيرين لا يشمل إلا الحرام والمكروه فيكون التفسيران متساويين وهاهنا بحثان الأول أن الفعل الغير المقذور الذي لا يعلم حاله مما لا يصدق عليه أن للقادر العالم بحاله أن يفعله أو لا يفعله فيكون واسطة بالتفسير الثاني ويمكن الجواب بأنه داخل في القبيح إذ ليس للقادر العالم بحاله أن يفعله بناء على عدم القدرة عليه أو العلم بحاله الثاني أن المكروه عندهم يمدح على تركه ولا يذم على فعله فلا يدخل في القبيح بل يكون واسطة بمنزلة المباح وإنما يفترقان من جهة أنه يمدح تاركه بخلاف المباح ويمكن الجواب بأن المراد به هو المكروه كراهة التحريم فإنه قبيح بالتفسيرين وأما المكروه كراهة التنزيه فيجوز أن يكون واسطة وإن لم يتعرض له المصنف رحمه الله تعالى ولقائل أن يقول إن أريد بما له أن يفعله أو لا يفعله ما يجوز له أن يفعله وما لا يجوز فالمكروه كراهة التنزيه داخل في الحسن وهو بعيد وإن أريد من شأن القادر العالم بحاله أن يفعله وينبغي له ذلك وما ليس من شأنه ذلك ولا ينبغي له حتى يدخل المكروه كراهة التنزيه في القبيح بناء على أن من شأن العاقل أن لا يفعل ما يستحق بتركه المدح لم يكن كلا تفسيري القبيح متساويين بل الثاني أعم لشموله المكروه كراهة التنزيه قوله لما ذكرت أن هذا الحكم ظاهر هذا الكلام مشعر بأن الحكم بأن الحسن والقيح إنما يثبتان بأمر الشارع ونهيه مبني على الأصلين المذكورين وذكر الأدلة لإثبات الأصلين وليس كذلك فإن لهم على هذا المطلوب أدلة كثيرة عقلية ونقلية لا تتوقف على أن فعل العبد ليس باختياره ولا

تتعرض لنفي كون الحسن والقيح لذات الفعل أو لصفة من صفاته نعم هذا المعنى لازم في هذا الحكم إذ لو كان الحسن والقيح لذات الفعل أو لصفة من صفاته لما كان بالشرع وهو ظاهر ثم ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى في هذا المقام دليلان لهم على هذا المطلوب قد اعترفوا بضعفهما وعدم تمامهما أما الأول فتقريبه أن الحسن مفهوم زائد على مفهوم الفعل المتصف به إذ قد يعقل الفعل ولا يخطر بالبال حسنه ثم هو وجودي لأن نقيضة لا حسن وهو عدمي وإلا لما صدق على المعدوم أنه ليس بحسن ضرورة أو الوجودي يقتضي محلا موجودا فهو معنى زائد على المحل وجودي فيكون عرضا ثم هو صفة للفعل الذي هو عرض فيكون قائما به لامتناع أن يوصف الشيء بمعنى هو قائم بشيء آخر فيلزم قيام العرض بالعرض وهو باطل لأنه يلزم إثبات الحكم لمحل الفعل لا له لأن الحاصل قيامهما معا بالجواهر إذ هما معا حيث الجوهر تبعاً له وحقيقة قيام الشيء بالشيء هو كونه تابعا له في التحيز وأيضا معنى قيامه به أنه حيث ذلك العرض وحيث ذلك العرض هو حيث ذلك الجوهر الذي هو محل

العرض فهما معا حيث ذلك الجوهر وقائمان به فلا معنى لقيام أحدهما بالآخر غايته أن قيامه بالجوهر مشروط بقيام الآخر به وضعفه ظاهر من وجوه الأول أنه إن أريد بالقيام اختصاص الشيء بالشيء بحيث يصير أحدهما منعوتا ويسمى محلا والآخر ناعتا ويسمى حالا فما ذكرتم لا يدل على امتناع قيام العرض بالعرض بهذا المعنى بل هو واقع كاتصاف الحركة بالسرعة والبطء وإن أريد كونه تابعا له في التحيز فالقيام بهذا المعنى لم يلزم لجواز أن يكون الحسن صفة للفعل ثابتا له ولا يكون تابعا له في التحيز بل تابعا للجوهر الذي يقوم به الفعل

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:329

الثاني أن الصدق على المعدوم لا يقتضي العدمية مطلقا لجواز أن يكون مفهوم كلي يصدق على موجود فتكون حصة منه موجودة وعلى معدوم فتكون حصة منه معدومة كاللامتنع الصادق على الواجب والمعدوم الممكن وبالجملة عدمية صورة النفي موقوفة على كون ما دخل عليه حرف النفي وجوديا بدليل أن اللامعدوم وجودي فلو أثبت وجودية ما دخل عليه حرف النفي بعدمية صورة النفي لزم الدور الثالث أنه منقوض باتصاف الفعل بالإمكان الوجودي بعين ما ذكر من الدليل فيلزم أن لا يكون الإمكان ذاتيا له

الرابع أنه مشترك الإلزام لأن الحسن الشرعي أيضا عرض بالدليل المذكور فيلزم من اتصاف الفعل به قيام العرض بالعرض فإن قيل هو أمر اعتباري لا تحقق له في الأعيان ومثله لا يعد من قيام العرض بالعرض ولهذا احتجوا إلى إثبات كون الحسن العقلي وجوديا قلنا الدليل المذكور على إثبات وجودية الحسن العقلي جاز هاهنا بعينه وأما الثاني فتقريره على ما ذكره المحققون أن فعل العبد غير اختياري لأنه إن كان لازم الصدور عنه بحيث لا يمكنه الترك فواضح أنه اضطراري وإن كان جائزا وجوده وعدمه فإن افتقر إلى مرجح فمع المرجح يعود التقسم فيه بأن يقال إن كان لازما فاضطراري وإلا احتج إلى مرجح آخر ولزم التسلسل وإن لم يفتقر إلى مرجح بل يصدر عنه تارة ولا يصدر عنه أخرى مع تساوي الحالتين من غير تحدد أمر من الفاعل فهو اتفاقي والاتفاقي والاضطراري لا يوصفان بالحسن والقبح عقلا بالاتفاق ولا يخفى أنه لا جهة للتخصيص بفعل القبيح على ما وقع في تقرير المصنف رحمه الله تعالى وأنه لا حاجة على تقدير عدم التمكن من الترك إلى ما ذكره من الاستدلال على كون الفعل اضطراريا إذ لا معنى للاختياري إلا ما يتمكن فيه من الفعل والترك وأن قوله وإن لم يتوقف على مرجح كان اتفاقيا ورجحانا من غير مرجح إن أراد به عدم التوقف على مرجح من عند الفاعل كما هو المذكور في عبارة البعض فلا نسلم لزوم الرجحان من غير مرجح فإن نفي الخاص لا يوجب نفي العام وإن أراد به عدم التوقف على مرجح أصلا يصح كونه اتفاقيا إذ لا بد للاتفاقي من وجود العلة أعني جميع ما يتوقف عليه لأن الممكن لا يقع بدون علته ولما كان هاهنا مظنة أن يقال لا نسلم أنه إذا وجب عند وجود المرجح لم يكن اختياريًا وإنما يلزم ذلك لو لم يكن ذلك المرجح باختياره أو نفس اختياره

أشار إلى الجواب بأننا ننقل الكلام إلى ذلك الاختيار حتى ينتهي إلى مرجح لا يكون باختياره قطعاً للتسلسل المحال لأن الاختيار صفة متحققة لا أمر اعتباري

حتى ينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار أو يكون اختيار الاختيار عين اختيار واعترض على هذا الدليل بوجوه

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:330
الأول إنا نجد تفرقة ضرورية بين الأفعال الاضطرارية والاختيارية كالسقوط والصعود وحركتي الأخذ والرعشة فيكون ما ذكرتم استدلالاً في مقابلة الضرورة فلا يسمع ويكون باطلاً الثاني أنه يجري في فعل الباري تعالى فيجب أن يكون مختاراً وهو باطل الثالث أنه يلزم أو لا يوصف فعل العبد بحسن ولا قبح شرعاً لأن التكليف بغير المختار وإن كان جائزاً لكنه غير واقع الرابع أنا نختار أنه يحتاج إلى مرجح وهو الاختيار وسواء قلنا يجب به الفعل أو لا يجب يكون اختيارياً إذ لا معنى للاختياري إلا ما يترجح بالاختيار والحاصل أن معنى الاختيار استواء الطرفين بالنظر إلى القدرة ووجوب أحدهما بحسب الإرادة لا ينافي ذلك فالمرجح هو الإرادة التي يجب الفعل عند تحققها ويمتنع عند عدمها وقد يجاب عن الأول بأن المعلوم ضرورة هو وجود القدرة لا تأثيرها وعن الثاني بأن مرجح فاعليته قد تم فلا يحتاج إلى مرجح متجدد إذ علة الاحتياج إلى المرجح عندنا الحدوث دون الإمكان وعن الثالث بأن وجود الاختيار ومقدورية الفعل كاف في الشرع وعندكم لولا استقلال العبد بالفعل وتأثير قدرته

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:331

فيه لقبح التكليف عقلاً وعن الرابع بأنه إذا كان ما يجب الفعل عنده من الله تعالى بطل استقلال العبد به فقبح التكليف عندكم كما إذا كان موجد الفعل هو الله تعالى فلهذا قال المصنف رحمه الله تعالى إنهم لم يوردوا على مقدماته منعا يعتد به وأنه قد خفي منشأ الغلط في هذا الدليل على كلا الفريقين أعني الذين يعتقدونه يقينياً والذين لا يعتقدونه يقينياً والمصنف رحمه الله تعالى أورد المنع على المقدمة القائلة بأنه إن توقف على مرجح يجب وجود الفعل عند وجود المرجح إن أريد بالفعل الحالة الحاصلة بالإيقاع كما للمتحرك في كل جزء من أجزاء المسافة وعلى المقدمة القائلة بأنه إذا وجب عند وجود المرجح لا يكون اختيارياً إن أريد بالفعل نفس الإيقاع وبنى تحقيق ذلك على أربع مقدمات

قوله المقدمة الأولى إن كثيراً من المصادر مما يحصل به للفاعل معنى ثابت قائم به كما إذا قام فحصل هيئة هي القيام أو تسخن فحصل له صفة هي الحرارة أو تحرك فحصل له حالة هي الحركة فلفظ الفعل وكثير من صيغ المصادر قد يطلق على نفس إيقاع الفاعل ذلك الأمر وهو المعنى المصدرية ويسمى تأثيراً كإحداث الحركة وإيجادها في ذات الموقع والمحدث فإنه تحرك

لا كإيقاع الحركة في جسم آخر حتى يكون تحريكاً وإيقاع القيام أو القعود في ذاته وقد يطلق على الوصف الحاصل للفاعل بذلك الإيقاع وهو المعنى الحاصل من المصدر ويكون وصفاً كالقيام أو كيفية كالحرارة أو غير ذلك كالحالة التي تكون للمحرك ما دام متوسطاً بين المبدأ والمنتهى والأول حقيقة معنى المصدر وهو الجزء من مفهوم الفعل الاصطلاحي وهو أمر اعتيادي لا وجود له في الخارج لوجوه ثلاثة الأول أنه لو كان موجوداً لكان له موقع فيكون له إيقاع وهكذا إلى غير النهاية وكل إيقاع معلول لإيقاعه

والتقدير أن الإيقاعات أمور موجودة فيلزم التسلسل في جانب المبدأ أي العلة في أمور موجودة في الخارج على ما هو المفروض لا في أمور اعتبارية حتى ينقطع بانقطاع الاعتبار أو يكون إيقاع الإيقاع بين الإيقاع كما في لزوم اللزوم وإمكان الإمكان وإنما قال في المبدأ لأن استحالة التسلسل في جانب العلة مما قام عليه البرهان ووقع عليه الاتفاق بخلاف جانب المعلول فإنه لا برهان عليه وبرهان التطبيق ليس بتام على ما عرف في علم الكلام الثاني أنه يلزم عند إيجاد الفاعل شيئاً أن يوجد أمور متحققة غير متناهية هي الإيقاعات المترتبة وبديهة العقل قاطعة باستحالة ذلك ولا يخفى أنه يلزم لو كان إيقاع الإيقاع أيضاً فعله أما لو وجد شيئاً بإيقاعه وكان إيقاعه بإيقاع فاعل آخر كالباري تعالى فلا يلزم ذلك وإذا انتهى إلى إيقاع قديم كالوصف الذي يسمى تكويناً لم يلزم التسلسل أيضاً الثالث وهو جواب إلزامي أن الإيقاع معناه التكوين ومذهب الأشعري أنه ليس من الصفات

شرح التلويح على التوضيح ج: 1 ص: 332

الموجودة في الخارج على ما تقرر في علم الكلام والإلزام ليس بتام لأن مذهب الأشعري أن التكوين ليس صفة حقيقة أزلية مغايرة للقدرة ولا يلزم من ذلك نفي التكوين الحادث عند تعلق القدرة والإرادة لوجود الشيء بل العمدة في إثبات هذا المطلوب هو لزوم التسلسل في الإيقاعات وبمتنع انتهاؤه إلى إيقاع قديم لأنه يستلزم قدم الحادث ضرورة أنه لا يتصور إيقاعاً بالمعنى المصدري من غير شيء يقع به

قوله المقدمة الثانية حاصلها أنه لا بد لكل ممكن من علة يجب وجوده عند وجودها وعدمه عند عدمها فهو بالنظر إلى وجود العلة واجب وهو الوجوب بالغير وبالنظر إلى عدمها ممتنع وهو الامتناع بالغير ما توقف وجود الممكن على علة موجدة فضروري واضح من ملاحظة مفهوم الممكن وهو ما لا يكون وجوده ولا عدمه من ذاته وإنما يخفى على بعض الأذهان لعدم ملاحظة مفهوم الإمكان أو معنى الاحتياج إلى الموجد وهذا لا ينافي الضرورة قد ينبه عليه بصورة الاستدلال فلهذا قال وإلا أي وإن لم يتوقف وجوده على موجد لكان واجباً إذ لا نعني بالواجب إلا ما يكون وجوده من ذاته ولا يتوقف على موجد وأما كون علة الممكن بحيث يجب عدم الممكن عند عدمها ويجب وجوده عند وجودها بجميع أجزائها وشرايطها وهو المراد بجملته ما يتوقف عليه وجود

الممكن فحاصله مقدمتان إحداهما قولنا كلما عدمت جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن امتنع وجوده
والثانية قولنا كلما وجدت جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن وجب وجوده أما الأولى فلأنها لو لم تصدق لصدق قولنا قد يكون إذا عدمت الجملة لم يمتنع وجود الممكن بل أمكن بالإمكان العام وهذا باطل لأن وجود الممكن على تقدير عدم جملة ما يتوقف عليه لو كان ممكنا لما لزم من فرض وقوعه محال واللازم باطل أما الملازمة فلأن استحالة اللازم توجب استحالة الملزوم ضرورة امتناع الملزوم بدون اللازم تحقيقا لمعنى الملزوم والمستحيل لا يكون ممكنا

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:333

وأما بطلان اللازم فلأنه لو فرض وقوع وجود الممكن بدون وجود جملة ما يتوقف عليه لزم أن لا يكون بعض الموقوف عليه موقوفاً عليه وهذا محال وبيان الملزوم ظاهر
وأما الثانية فلأنها لو لم تصدق لصدق قولنا قد يكون إذا وجدت جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن لم يجب وجوده بل أمكن عدمه بالإمكان العام وهذا باطل لأن عدم الممكن على تقدير وجود الجملة وكان ممكنا لما لزم من فرض وقوعه محال واللازم باطل

لأننا لو فرضنا وقوع عدم الممكن ما يتوقف عليه وجوده ففي تلك الحالة إما أن يتوقف الوجود على شيء آخر أو لا وكلاهما محال أما الأول فلاستلزامه أن لا يكون جملة ما يتوقف عليه جملة لبقاء شيء آخر وأما الثاني فلاستلزامه الرجحان بلا مرجح وهو وجود الممكن تارة وعدمه أخرى مع تحقق جملة ما يتوقف عليه وجوده في الحالتين من غير زيادة أو نقصان ترجح الوجود أو العدم وكلا الأمرين أعني الرجحان بلا مرجح وعدم كون الجملة جملة محال بالضرورة فعدم الممكن عند تحقق جملة ما يتوقف عليه وجوده محال فوجوده واجب وهو المطلوب فإن قيل إن أردتم الرجحان من غير مرجح وجود الممكن من غير أن يوجد شيء آخر أي مغاير لذات الممكن فلا نسلم لزوم ذلك على تقدير عدم الممكن مع تحقق جملة ما يتوقف عليه وجوده فإن تلك الجملة علة موجدة غايته أن المعلول لا يجب معها وإن أردتم به غير ذلك مثل تحقق المعلول مع علته الموجدة تارة وعدم تحققه معها أخرى فلا نسلم استحالة ذلك بل هو أول المسألة فجوابه أن المراد هو الأول وهو لازم لأن الإيجاد غير متحقق حالة العدم وهو ظاهر ففي حالة الوجود إن تحقق لم يكن المفروض جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن لأن من جملته الإيجاد وقد كان منتفياً في حالة العدم وإن لم يتحقق لزم وجود الممكن بلا إيجاب شيء إياه وهو معنى الرجحان بلا مرجح ويظهر لك بهذا التقرير أن في عبارة المصنف رحمه الله تعالى زيادة لا حاجة إليها إذ يكفي أن يقال قد لزم هذا المعنى لأنه لا شك أنه في زمان عدمه لم يوجد شيء إلى الآخر فإن قيل إن كان المراد بقولكم يمتنع وجوده أو يجب وجوده الامتناع والوجوب بحسب الذات ففساده ظاهر لأن الكلام في الممكن وإن أريد بحسب الغير فالإمكان لا يناقضهما فلا وجه لقولكم وإلا لممكن وجوده أو عدمه
قلنا المراد بامتناع الوجود استحالته بالنظر إلى عدم العلة

وبإمكانه عدم استحالته بالنظر إليه وكذا المراد بوجود الوجود استحالة العدم بالنظر إلى وجود العلة وإمكان العدم عدم استحالته بالنظر إليه ولا خفاء في تناقضهما وهذا معنى ما يقال إن الممكنة تناقض الضرورية فإن قيل المعلول النوعي قد يتعدد علله كالشمس والقمر والنار للضوء ومع انتفاء علة واحدة لا يمتنع وجود المعلول قلنا إذا اعتبرت المعلول نوعيا فعلته أحد الأمور وانتفاؤه إنما يكون بانتفاء كل منها وحينئذ يمتنع وجود المعلول واعلم أن ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى مبني على أن الإيجاد أمر يتوقف عليه وجود الممكن والحق أنه اعتبار عقلي يحصل في الذهن من اعتبار إضافة العلة إلى المعلول فهو في الذهن متأخر عنهما وفي الخارج غير متحقق أصلا والمشهور أنه إن أمكن عدم الممكن عند تحقق جميع ما يتوقف عليه وجوده كان وجوده تارة وعدمه أخرى تخصيصا بلا مخصص وترجيحا بلا مرجح لأن نسبته إلى جميع الأوقات على السوية وبطلانه ضروري فإن قيل لم لا يكفي في وقوع الممكن أولويته من غير أن ينتهي إلى الوجوب وحينئذ يمكن عدمه مع تحقق جملة ما يتوقف عليه الوجود بناء على أن جملة ما يتوقف عليه الوجود إنما يفيد أولويته لا وجوبه قلنا إن أمكن العدم مع تلك الأولوية فوقوعه إن كان لا لسبب لزم رجحان المرجوح وإن كان لسبب كان من جملة ما يتوقف عليه الوجود عدم ذلك السبب فلا يكون المفروض جملة ما يتوقف عليه الوجود

قوله وهذه القضية وهي احتياج كل ممكن إلى علة يجب وجود الممكن عند وجودها وعدمه عند عدمها مما اتفق عليه الحكماء وأكثر أهل السنة يعني أنها مع كونها أولية مشهورة لم يناع فيها إلا قوم من المتكلمين ذهبوا إلى أن الفاعل المختار إنما يصدر عنه الفعل على سبيل الصحة دون الوجوب لكن أهل السنة يقولون إن وجود الشيء واجب على تقدير إيجاد الله تعالى إياه بإرادته واختياره أي وقت أراد فالله تعالى مختار والمعلول حادث واعتراض الحكماء عليه بأن اختياره إن كان قديما يلزم قدم المعلول لامتناع التخلف وإن كان حادثا ينقل الكلام إليه ويلزم التسلسل أو قدم المعلول

قوله واعلم أنه قد اشتهر فيما بين الحكماء أن وجود كل ممكن محفوف بوجوبين سابق وهو وجوب صدوره عن العلة ولاحق وهو وجوب وجوده ما دام موجودا وذلك لأنه ما لم يخرج عن حد التساوي ولم ينته إلى حد الوجوب لم يوجد لما مر وبعد تحقق الوجود امتنع العدم ما دام الوجود متحققا ضرورة امتناع اجتماع الوجود والعدم واعتراض عليه المصنف رحمه الله تعالى بأنه إن أريد بسبق الوجوب على الوجود السابق الزماني وهو أن يكون المتقدم موجودا في زمان قبل زمان تحقق المتأخر يلزم أن يتحقق الوجوب في زمان عدم

الممكن وهو محال بالضرورة وإن أريد السبق الاحتياجي وهو أن يكون المتقدم بحيث يحتاج إليه المتأخر كسبق الجزء على الكل أو العلة على المعلول حتى يكون المراد أن وجود الممكن عن العلة محتاج إلى وجوبه على ما هو الظاهر من كلامهم فهو أيضا باطل لأنه إن أريد الاحتياج في العقل فظاهر أن تعقل وجود الممكن لا يتوقف على تعقل وجوبه بل الأمر بالعكس وإن أريد في الخارج وفي نفس الأمر فيما أن يراد بالنظر إلى العلة الناقصة أو بالنظر إلى العلة التامة وكلاهما باطل أما الأول فلأنه لا وجوب مع العلة الناقصة فضلا عن أن يكون محتاجا إليه إذ النزاع إنما هو في أنه هل يجب مع العلة التامة أم لا وأما الثاني فلأن الوجوب إذا كان مما يحتاج إليه الوجود كان من جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن فكان جزءا من العلة التامة فيلزم تقدمه على نفسه ضرورة أنه معلول للعلة التامة لما مر من أنه إذا وجدت العلة التامة بجميع أجزائها وشرائطها وجب المعلول فيكون الوجوب أثرا للعلة متأخرا عنها وكونه جزءا منها يقتضي تقدمه عليها هذا محال

والحاصل أن كون الوجوب أثرا للعلة التامة التي هي جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن ينافي سبقه على الوجود بمعنى احتياج الوجود إليه ضرورة امتناع كون الشيء أثر الشيء وجزءا منه وقد ثبت الأول فينتفي الثاني والجواب أن المراد السبق لاحتياج إليه في نفس الأمر بمعنى أن العقل يحكم عند ملاحظة هذه الأمور بأن الممكن ما لم يجب لم يوجد لما مر فالوجوب أيضا مما يحتاج إليه وجود الممكن لكنهم حين قالوا يجب وجود الممكن عند تحقق العلة التامة أرادوا بها جميع ما يتوقف عليه الممكن سوى الواجب بناء على أنه اعتبار عقلي وهو تأكيد الوجود حتى كأنه هو هو فلم يجعلوه من أجزاء العلة التامة فإن أبيت هذا الإطلاق وزعمتم أن ما سوى الوجوب علة ناقصة لأنها بعض ما يحتاج إليه وجود الممكن فنقول إن أردتم بقولكم لا يجب الوجود مع العلة الناقصة السلب الجزئي فهو لا يضرنا وإن أردتم السلب الكلي بمعنى أنه لا يجب مع شيء من العلل الناقصة فهو ممنوع فإن من العلل الناقصة ما إذا تحققت تحقق الوجوب وهي جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن سوى الوجوب فالوجوب أثر لها متأخر عنها بالذات وسابق على الوجوب

شرح التلويح على التوضيح ج: 1 ص: 336
بالذات بمعنى الاحتياج إليه ولا فساد في ذلك
قوله مع العلة الناقصة أو التامة أراد المعية الزمانية وإلا فالمعلول يتأخر عن
العلة بالذات لا محالة

قوله ثم العقل كأنه تنبيه على منشأ الغلط في سبق الوجوب على الوجود وذلك أنهما معا معلولا علة واحدة هي المؤثر التام فلا يمكن تحقق أحدهما بدون الآخر بمنزلة وجود النهار وإضاءة العالم المعلولين لطلوع الشمس فللعقل أن يعتبرهما معا نظرا إلى ترتبهما على العلة من غير تقدم أحدهما على الآخر وأن يعتبر أحدهما متأخرا عن الآخر من حيث إنه محتاج إلى الآخر ومتقدما عليه من حيث إن الآخر محتاج إليه كالأخوة مثلا فإن أخوة زيد مقارنة

لأخوة عمرو ومتأخرة عنها ومتقدمة عليها لكن بحسب اعتبارات مختلفة وهذا الذي يقال له دور المعية فمن نظر إلى احتياج الوجود إلى الوجوب جزم بأنه سابق على الوجود ولم يلاحظ مقارنتهما بالذات وتأخر الوجوب أيضا باعتبار الاحتياج إلى الوجود وقد نبهناك على أن الوجود يتوقف على ما لا يتوقف عليه الوجوب وهو نفس الوجوب فلا يكونان معلولي علة واحدة هي العلة التامة بل العلة المؤثرة وهذا لا يوجب مقارنتهما ولا ينافي تقدم أحدهما بمعنى احتياج الآخر إليه وأيضا لا خفاء في أنه يصح أن يقال وجب صدوره فوجد دون أن يقال وجد فوجب صدوره إن توقف المعية لا يقتضي السبق كما بين وجود النهار وإضاءة العالم وأن الوجوب والوجود على تقدير كونهما معلولي علة واحدة لا يجب أن يكونا مضافين اللهم إلا أن يعتبر وصف المقارنة وهو ليس بلازم

قوله المقدمة الثالثة أن جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث لا بد أن يشتمل على أمر ليس بموجود ولا معدوم كالإيقاع الذي هو أمر إضافي مثلا وهذا قول بالحال وانقسام المفهوم إلى الموجود والمعدوم والواسطة لأنه إن لم يكن له كون فهو المعدوم وإلا فإن استقل بالكائنية فموجود وإلا فحال وهي صفة غير موجودة ولا معدومة قائمة بموجود وتقرير الدليل أن جملة ما يتوقف عليه وجود زيد الحارث لا يمكن أن يكون قديما بجميع أجزائه لأن وقت الحدوث إن كان من جملة ما يتوقف عليه وجود زيد لم يكن المفروض قبل الوقت جملة ما يتوقف عليه هذا خلف وإن لم يكن من جملتها كان حدوث زيد في ذلك الوقت رجحانا من غير مرجح بمعنى وجود الممكن من غير إيجاد شيء إياه لأنه قبل الوقت لم يكن إيجاد وبعده لم يتحقق شيء آخر يتوقف عليه الوجود فلزم الوجود بلا إيجاد وبهذا يندفع ما يقال لم لا يجوز أن يكون من جملة ما يتوقف

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:337

عليه الوجود الإرادة التي من شأنها ترجيح ما شاء متى شاء والأخصر أن يقال لو كان المجموع قديما لزم قدم زيد الحادث لما مر من وجوب وجود الممكن عند تحقق جملة ما يتوقف عليه بل الأظهر أنه لا حاجة إلى هذه المقدمات ويكفي أن يقال لو لم يكن في جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث أمر ليس بموجود ولا معدوم لكانت إما موجودات محضة أو معدومات محضة أو مركبة من الموجودات والمعدومات والأقسام باطلة بأسرها أما الأول فلأن تلك الموجودات مستندة إلى الواجب ضرورة استحالة التسلسل في طرف المبدأ فحينئذ إن لم يكن بعض تلك الموجودات معدوما في شيء من الأزمنة لزم قدم زيد الحادث بالزمان ضرورة دوام المعلول بدوام علته التامة

وإن كان شيء منها معدوما فعدمه يكون بعدم شيء من علته التامة وهلم جرا إلى الواجب فيلزم انتفاء الواجب في شيء من الأزمنة وهو محال وقد يقال في تقديره إن تلك الموجودات إن انتهت إلى الواجب كانت قديمة ولزم قدم زيد الحادث وإن لم تنته إليه لزم انتفاء الواجب ولا يخفى أنه لا معنى لقوله وهي مستندة إلى الواجب على هذا التقرير وإن عدم انتهاء الممكنات إلى الواجب لا يستلزم انتفاء

غاية ما في الباب أنه لا يدل على وجوده وأما الثاني فلأن المعدوم المحض لا يصلح علة لوجود الممكن وهذا بديهي ولأن الكلام في زيد المركب ووجود المركب يتوقف على وجود أجزائه بالضرورة فلا يكون جملة ما يتوقف عليه معدومات محضة
وأما الثالث فلأن علة الحادث لو كانت موجودات مع معدومات لما كان وجود جميع الموجودات التي يفتقر إليها وجود الحادث مستلزما لوجود الحادث ضرورة توقفه على المعدومات أيضا واللازم باطل لأن هذه القضية ثابتة وهي قولنا كلما وجد جميع الوجودات التي يفتقر إليها وجود زيد لوجد زيد من غير توقف على عدم شيء ما إذ لو توقف على عدم شيء ولنفرسه عدم عمرو فأما أن يتوقف على عدمه السابق أو على عدمه اللاحق وكلاهما باطل أما الأول فلأن عدمه السابق قديم أي أزلي فيلزم قدم زيد الحادث ضرورة تحقق جميع ما يتوقف عليه من الموجودات والمعدومات

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:338

فإن قيل هب أن العدم الذي هو بعض أجزاء العلة قديم فمن أين يلزم قدم مجموع العلة حتى يلزم قدم المعلول قلنا من جهة أن وجود الممكن على هذا التقدير مستند إلى الواجب وإلى عدم قديم فيكون جميع الموجودات التي يتوقف عليها وجود زيد قديمة فإن كان العدم الذي يتوقف عليه وجود زيد أيضا قديما كانت العلة بجميع أجزائها قديمة فإن قيل الكلام إنما هو على تقدير حدوث بعض ما يتوقف عليه وجود زيد قلنا نعم إلا أنه لزم قدمه بالضرورة على تقدير تركيب العلة من الموجودات والمعدومات التي عدما أزلي ضرورة استناده إلى القديم

وأما الثاني وهو توقف وجود زيد على عدم عمرو اللاحق أعني عدمه الحادث بعد وجوده فلأن عدم عمرو بعد وجوده لا يمكن إلا بزوال شيء لما يتوقف عليه وجود عمرو أو بقاءه إذ لو وجد علة الوجود والبقاء بجميع أجزائها امتنع عدم المعلول لما مر من وجوب وجود الممكن عند وجود علته التامة فذلك الجزء الذي يحدث عدم عمرو بزواله إما أن يكون موجودا محضا فيزول بأن يصير معدوما وإما أن لا يكون موجودا محضا بل معدوما محضا أو مركبا من الموجود والمعدوم ولا يكون زوالا بزوال الموجود فقط لأنه حينئذ يصير القسم الأول بعينه بل بزوال المعدوم أو بزوال كلا الجزأين أعني الموجود والمعدوم وزوال المعدوم لا يتصور إلا بزوال عدمه فلذا عبر عن هذا الشق بقوله وإما أن يكون لزوال العدم مدخل في زوال ذلك الجزء مقابلا لقوله وذلك الجزء إما أن يكون موجودا محضا فكأنه قال إما أن لا يكون لزوال العدم مدخل في زوال ذلك الجزء الذي يندم عمرو بزواله أو يكون

وكلا القسمين باطل أما الأول فلأن انعدام ذلك الجزء لا يمكن إلا بزوال جزء من علة وجوده أو بقاءه وتنقل الكلام إلى ذلك الجزء بأنه إما معدوم صار موجودا وسيأتي الكلام عليه وإما موجود صار معدوما وذلك لا يكون إلا بانعدام شيء مما يتوقف عليه وجوده وهلم جرا إلى الواجب فيلزم انتفاء الواجب وهو

محال وما يستلزم المحال محال فيلزم استحالة وجود زيد لتوقفه على المحال مع أن الكلام في زيد الموجود وأما الثاني وهو أن يكون لزوال العدم مدخل في زوال ذلك الجزء فلأن زوال العدم وجود ولنفرضه وجود بكر فيكون وجود زيد بعد تحقق مجموع ما يتوقف عليه من الموجودات موقوفاً على وجود بكر ضرورة توقفه على عدم عمرو الموقوف على زوال جزء علته الموقوف على وجود بكر

شرح التلويح على التوضيح ج: 1 ص: 339

هذا خلف لأن ما فرضناه مجموع الموجودات التي يتوقف عليها وجود زيد لا يكون مجموعاً ضرورة وبقاء بكر الموجود لا يقال لم لا يجوز أن يكون وجود بكر من جملة تلك الموجودات لأننا نقول لو كان وجود بكر من جملة تلك الموجودات التي فرضناها متحققة لكان زوال عدم ذلك الجزء متحققاً لأنه عبارة عن وجود بكر فيكون زوال ذلك الجزء الذي فرضناه معدوماً متحققاً ضرورة زوال المعدوم بزوال عدمه فيلزم تحقق عدم عمرو وضرورة انتفاء جزء مما يتوقف عليه وجوده فيلزم تحقق وجود زيد ضرورة وجود علته التامة بجميع أجزائها الموجودة والمعدومة هذا خلف لأن التقدير أنه تحقق جميع الموجودات التي يتوقف عليها وجود زيد ولم يوجد زيد الحادث بناء على توقفه على عدم شيء فرضناه عمراً وإذا ثبت بطلان توقف وجود الحادث بعد تحقق جميع الموجودات التي يفتقر إليها على عدم شيء ما ثبت قولنا كلما وجد جميع الموجودات التي يفتقر إليها وجود زيد وهي القضية التي ادعينا أنها ثابتة وتنعكس بعكس النقيض إلى قولنا كلما لم يوجد زيد لم يوجد الموجودات التي يفتقر وجوده إليها بل لا بد من عدم شيء منها وهذا معنى قوله كلما عدم زيد لا يكون عدمه إلا بعدم شيء من تلك الموجودات التي يفتقر إليها وجوده ثم نقل الكلام إلى عدم ذلك الشيء بأنه لا يكون إلا بعدم شيء مما يتوقف عليه وجوده وهلم جرا إلى أن تنتهي إلى الشيء الذي لا يكون بينه وبين الواجب واسطة فعدمه لا يكون إلا بعدم الواجب وهو محال وهذا تقرير الدليل على امتناع تركيب علة وجود الحادث من الموجودات والمعدومات

وفيه بحث من الوجهين أحدهما أن ثبوت القضية المذكورة لا يوجب إلا لزوم وجود الحادث عند وجود جميع الموجودات التي يفتقر هو إليها من غير أن يبقى موقوفاً على عدم شيء وهذا لا يوجب عدم تركيب علته التامة من الموجودات والمعدومات لجواز أن تتركب منهما ويكون وجود جميع الموجودات المفترقة إليها مستلزماً للعدم الذي له مدخل في العلة ولا شك أن لعدم المانع دخلاً في علة الحادث فإن قلت الشرطية المذكورة توجب لزوم وجود زيد على جميع أوضاع المقدم وتقديره فيثبت على تقدير أن لا يتحقق شيء من الإعدام التي جعلتموها داخلة في العلة قلت إنما يلزم ذلك لو كان عدم تحقق الإعدام من التقادير الممكنة الاجتماع مع المقدم وهو ممنوع لجواز أن يكون المقدم أعني وجود جميع الموجودات المفترقة إليها مستلزماً لتلك الإعدام ويمتنع عدم تحقق اللازم مع تحقق الملزوم وثانيهما أن قوله وإذا ثبت القضية المذكورة

يلزم أنه كلما عدم زيد لا يكون عدمه إلا بعدم شيء من تلك الموجودات إلى آخره مما لا دخل له في إثبات المطلوب ويمكن تقريره بوجه آخر وهو أن جملة ما يجب عنده وجود الحادث لا يجوز أن يكون موجودات مع معدومات لأن القضية المذكورة مستلزمة لقولنا كلما عدم زيد عدم شيء من الموجودات المفتقر هو إليها المستندة إلى الواجب وهذا محال لاستلزامه انتفاء الواجب إذ عدم ذلك الموجود يستلزم عدم شيء مما يفتقر هو إليه من الموجودات وهكذا إلى الواجب فيكون عدم زيد محالا مع أن الكلام في زيد الحادث المسبوق بالعدم واستحالة العدم بواسطة الاستناد إلى الواجب وإن لم تناف الإمكان بالذات لكن لا خفاء في أنها تنافي الحدوث الزماني وهذا التقرير يدل على أنه إذا وجب وجود المعلول عند وجود العلة لا يكون علة الحادث موجودا محضا ولا موجودا مع معدوم

شرح التلويح على التوضيح ج: 1 ص: 340

فإن قلت لم لا يجوز أن يكون من جملة تلك الموجودات فاعل بالاختيار يوجد الحادث أي وقت شاء قلت لأن الكلام إنما هو على تقدير وجوب المعلول عند وجود العلة ففي أي وقت أوجد المختار ذلك الحادث وإما أن يتحقق قبله جميع الموجودات التي يفتقر هو إليها مما يسمى إرادة أو اختيارا أو غير ذلك ولم يوجد الحادث فيلزم التخلف وإما أن لا يتحقق فينقل الكلام إلى ذلك البعض الذي لم يوجد بان عدمه لا بد أن يكون عند عدم شيء من الموجودات التي يفتقر هو إليها وهكذا إلى الواجب على ما مر فيلزم انتفاء الواجب وهو محال وقد يجاب عن هذا السؤال بأن العلية تقتضي شدة المناسبة بين العلة والمعلول لئلا يكون صدوره رجحانا بلا مرجح وليكون وجود العلة مستلزما لوجود المعلول ولا شك أن الموجب أشد مناسبة بالموجب من المختار فلا يفيض من الموجب إلا الموجب وضعف هذا الكلام غني عن البيان وإذ قد بطلت الأقسام الثلاثة ثبت أنه لا بد على تقدير وجوب وجود المعلول عند وجود العلة من أن يدخل في جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث أمر ليس بموجود ولا معدوم وهو المطلوب فإن قيل لم لا يجوز أن يكون من جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث الحركات الفلكية على أنها أزلية وعدم كل سابق منها معد لوجود اللاحق والكل مستند إلى الواجب من غير أن يكون لها بداية والحركة أمر غير قادر الذات فيرتفع لامتناع بقائها لا لارتفاع شيء من الموجودات التي تفتقر هي إليها حتى يلزم ارتفاع الواجب وحينئذ لا يتم لبرهان على امتناع تركيب علل الحوادث من الموجودات والمعدومات فلا يلزم ثبوت أجور لا موجودة ولا معدومة أجيب بأنه لا يتصور الحركة إلا بأن يوجد أين أي كونه في مكان أو وضع فينعدم ويحدث أين أو وضع آخر فالأين أو الوضع الأول ممكن البقاء فلو استند إلى الواجب وجوبا يجب بقاؤه فلا يحدث حركة أصلا فالماهية الغير القارة لا تكون أثرا للموجب والذات التي يمتنع زوالها كيف توجب أثرا يجب زواله

فإن قيل الذات تكون علة لمطلق الحركة وهو أمر سرمدى وإن كان أفرادها بحيث يجب زوالها قلت ماهية الحركة ليست ماهية محققة وإلا لم تكن طبيعة

المطلق مخالفة لطبيعة الأفراد بل هي ماهية اعتبارية ركبها العقل من حدوث كون ثم عدمه وحدث كون آخر فإن قيل يمكن أن يكون المطلق باقيا بتجدد الأفراد مع أن الأفراد غير باقية فلنا نعم لكن لا يمكن أن يكون في طبيعة الأفراد امتناع البقاء وفي طبيعة المطلق إمكان البقاء بل طبيعة الأفراد والمطلق تكون على نهج واحد في الإمكان والامتناع وهاهنا طبيعة كل فرد تقتضي عدم البقاء فلا يكون للمطلق طبيعة نوعية موجودة تحتها أفراد فلا يكون المطلق معلول الموجب ولا أفراده أيضا لامتناع بقائها كذا ذكره المصنف رحمه الله تعالى

وهو لا يدفع ما ذهب إليه الفلاسفة من استناد الحركات إلى إرادات حادثة من النفوس الفلكية لا إلى بداية وتحقيق هذا المقام موضعه علوم آخر وقد يستدل على إثبات الواسطة بين الموجود والمعدوم بأن الإيجاد ليس اعتبارا عقليا للقطع بتحقيقه سواء وجد اعتبار العقل أو لم يوجد ولا أمرا محققا موجودا وإلا لاحتاج إلى إيجاد آخر ولزوم التسلسل من جانب المبدأ في الأمور الموجودة ويمتنع كون إيجاد الإيجاد عينه ضرورة تغاير المحتاج والمحتاج إليه ولجواب أن المعلوم قطعاً هو أن الفاعل أوجد شيئاً وهذا لا ينافي كون الإيجاد أمراً اعتبارياً غير متحقق في الخارج إذ لا يلزم من انتفاء مبدأ المحمول انتفاء الحمل كما في قولنا زيد أعمى فإن الأمر كذلك سواء وجد اعتبار العقل أو لم يوجد مع أن العمى أمر عدمي فإذا قتل زيد عمراً

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:341

صدق أنه أوجد القتل ولم يصدق أن الإيجاد معدوم بمعنى أنه لم يوجد القتل لكنه لا ينافي صدق قولنا الإيجاد معدوم بمعنى أنه ليس أمراً متحققاً موجوداً في الخارج

قوله فإن قيل تقدير السؤال على ما سبق إليه الأذهان إنما نعني بالموجود والمعدوم ما لا يتصور معه الواسطة لأن كل ما يمكن أن يتصور فهو إما ثابت وهو الموجود أولاً وهو المعدوم ولا واسطة بين النقيضين فالأمر الذي سميتموه حالا وجعلتموه واسطة بين الموجود والمعدوم إن كان له ثبوت فهو داخل في الموجود وإلا ففي المعدوم وحاصل الجواب أن هذا غير صحيح لاستلزامه ورود المنع على بعض مقدمات دليلنا على امتناع تركب علة الحادث من موجودات ومعدومات وهل سمعت عاقلاً يجيب عن معارضة الخصم بأنها فاسدة لأنه يلزم منها بطلان الدليل الذي أنا أورده على نقيض مطلوبك

والظاهر أن مثل هذا الكلام لا يصدر عن له أدنى تميز فكيف ينسب هذا إلى المصنف رحمه الله تعالى وهو علم التحقيق وعالم التدقيق ومنشأ التوجيه والتوضيح ومنشأ التعديل والتنقيح بل توجيه السؤال إن ما ذكرتم من الدليل على امتناع كون علة الحادث موجودات محضة أو معدومات محضة أو مركبة من الموجودات والمعدومات دال بعينه على امتناع أن يدخل فيها أمور لا موجودة ولا معدومة لأن المراد بالمعدوم نقيض الموجود أي ما ليس بموجود ولا يخرج شيء عن النقيضين فتلك الأمور إما ثابتة فتكون موجودة أو لا فتكون

معدومة فالمركب منها ومن غيرها إما أن يكون موجودات محضة أو معدومات محضة أو مركبة من الموجودات والمعدومات والكل باطل بعين ما ذكرتم من الدليل فأجاب بأن دليلنا لا يجري فيما ذكرتم لورود المنع على المقدمة القائلة بأن ذلك الجزء الذي ينعدم عمرو بزواله إما أن يكون موجودا محضا وإما أن يكون لزوال العدم مدخل في زواله لجواز أن يدخل في علة وجود عمرو أمور لا موجودة ولا معدومة بزعمنا كالإيقاع والاختيار ونحو ذلك من الإضافيات فإن جعلتموها داخلة في الموجودة فلا نسلم أن كل موجود ممكن فهو واجب بالنظر إلى علته المستندة إلى الواجب حتى يلزم من انعدامه انعدام علته منتها إلى الواجب لجواز أن يكون من جملة تلك الموجودات الاختيار الذي من شأن الإيقاع أي وقت شاء من غير أن يعلل الاختيار ومن غير أن يلزم الوجود بلا إيجاد بل لا يلزم إلا ترجيح المختار أحد المتساويين واستحالته ممنوعة وإن جعلتموها داخلة في المعدوم فلا نسلم أن زوال كل معدوم لا يمكن إلا بزوال العدم

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:342

الذي هو عبارة عن وجود شيء ما حتى يلزم من زوال ذلك الجزء المعدوم الذي هو إضافي زوال العدم بمعنى وجود بكر مثلا يلزم الخلف وذلك لأن الإضافيات التي لا يدخل العدم في مفهوماتها كالأبوة والأخوة والإيقاع وتعلق القدرة والإرادة ونحو ذلك كلها معدومة على هذا التقدير وزوالها لا يكون بوجود شيء كما إذا تعلق الإرادة بشيء ثم انقطعت ولا يخفى أنه إذا جعلت تلك الأمور داخلة في الوجود يرد ومنع لزوم قدم الحوادث أو انتفاء الواجب على تقدير كون علة الحادث موجودات محضة إلا أنه لم يصرح به لانسياق الذهن إليه من قوله لا نسلم أن كل موجود يجب بواسطة الموجودات المستندة إلى الواجب ولأن الواقع دخول المعدوم في جملة ما يفتقر إليه وجود الحادث ضرورة افتقاره إلى عدم المانع واعلم أنني لو لم أزد في شرح هذا الكتاب على تقدير هذا الباب بل على توجيه هذا السؤال والجواب لكفي فلقد راجعت فيه كثيرا من الحذاق فما زادوا على إتباع النواظر والأحداق وأنتي لو اقتديت بالمصنف في الإشارة إلى ما تفردت به لطال الكلام وكثر الملام والله الموفق للمرام

قوله فيثبت أي لما ثبت الدليل المذكور سالما عن النقص ثبت توقف وجود الحوادث على أمور ليست بموجودة ولا معدومة وتلك الأمور ممكنة فيجب استنادها إلى علة لا محاولة ولا يمكن استنادها إلى الواجب بطريق الإيجاب لأنها إن كانت منتفية في شيء من الأزمنة لزم انتفاء الواجب لأن الصادر عن الشيء بطريق الإيجاب يكون لازما له وعدم اللازم يستلزم عدم الملزوم وإن لم تكن منتفية في شيء من الأزمنة لزم قدم الحادث لاستناده إلى الواجب بواسطة الإيقاع الذي لا ينتفي في شيء من الأزمنة فإن قيل يجوز أن يتوقف على أمور آخر موجودة قلنا الكلام في تلك الأمور كما في هذا الحادث ويلزم قدمها فيثبت أن هذه الأمور لا تستند إلى الواجب بطريق الإيجاب ولا يلزم من

ذلك استغناؤها عن الواجب بل لا شك أنها مفتقرة إليه بلا واسطة كإيجاد المعلول الأول مثلا أو بواسطة الموجودات المستندة إلى الواجب لكن على سبيل الصحة والاختيار دون الوجوب إذ لو كان استنادها إلى الواجب بواسطة الموجودات المستندة إليه على سبيل الوجوب لزم قدمها ضرورة قدم الوسائط ويلزم قدم الحوادث فقوله لكن لا على سبيل الوجوب قيد لاستناد الموجودات إلى الواجب متعلق بقول المستندة إليه وإذ قد افتقرت تلك الأمور إلى الواجب فصدورها عنه إما أن يكون على سبيل الوجوب أو على سبيل الوجوب والوجوب إما أن يكون بطريق التسلسل بأن يفتقر كل إيقاع إلى إيقاع قبله لا إلى نهاية والتسلسل باطل بالبرهان المذكور في موضعه وإما أن يكون بطريق كون إيقاع الإيقاع عين الإيقاع بالذات حتي لا يفتقر إلى إيقاعات غير متناهية وهذا أيضا ليس بسديد لأن العقل جازم بأن إيقاع الحادث مغاير لإيقاع إيقاعه

وهذان الطريقتان وإن أمكن تمشيتهما بمنع استحالة التسلسل في غير الموجودات وبمنع

شرح التلويح على التوضيح ج: 1 ص: 343

مغايرة إيقاع الإيقاع للإيقاع بالذات بل لا تغاير إلا بالاعتبار لكن القول بصدور الإيقاع عن العلة بطريق الاختيار دون الوجوب أظهر عند العقول وأجدر بالقبول فإننا نجد من أنفسنا أن المتحرك يوقع الحركة مع عدم وجوب إيقاعها بل مع تساوي الإيقاع وللإيقاع النسبة إليه ولا امتناع في ترجيح المختار أحد المتساويين وذلك لأن الإيقاع ليس بموجود كما أنه ليس بمعدوم فلا يلزم من ثبوتها مع العلة تارة وعدم ثبوتها أخرى رجحان الممكن بلا مرجح بمعنى وجود الممكن بلا موجد ولا إيجاد إذ لا وجود للإيقاع بخلاف الحركة بمعنى الحاصل من المصدر وهي الحالة الثابتة للمتحرك في كل جزء من أجزاء المسافة فإنها موجودة فيجب وجودها على تقدير الإيقاع لأن العلة قد وجدت بجميع أجزائها من الأمور الموجودة والأمور اللاموجودة واللامعدومة أعني الإيقاع فلو لم يجب كان وجودها رجحانا من غير مرجح بمعنى وجود الممكن من غير موجد وإيجاد والأظهر أن يقال إنها تجب على تقدير الإيقاع ضرورة امتناع الإيقاع بدون الوقوع فظهر الفرق بين الأمر اللاموجود واللامعدوم كإيقاع الحركة وبين الأمر الموجود كالحالة التي هي الحركة فإن الأول لا يجب مع علته التامة والثاني يجب

قوله واعلم أن إثبات الأمور اللاموجودة واللامعدومة كالاختيار والإيقاع مخلص عن لزوم القول بكون الواجب تعالى موجبا بالذات وموجبا لكونه فاعلا بالاختيار أما الأول فلأن القول بكونه موجبا إنما يلزم من جهة أنه لو فعل بالاختيار لكان فعله جائز الترك فيلزم عدم الممكن مع وجود علته التامة وقد سبق أنه يلزم منه الرجحان بلا مرجح ولو منع تمامية العلة بناء على أن الاختيار أيضا من جملة ما يتوقف عليه الفعل لنقل الكلام إلى الاختيار بأنه إما قديم فيلزم قدم الحادث أو حادث فيتسلسل الاختيارات فيلزم قيام الحوادث بذات الله تعالى

ولا مخلص من ذلك على تقدير عدم إثبات الأمور اللاموجودة واللامعدومة إلا بالتزام وجود الممكن بدون وجوبه حتى إن الفعل يصدر عن الواجب ولا يجب وجوده ما دام ذات الواجب بل يجوز عدمه مع وجود جميع ما يتوقف عليه وقد سبق أن هذا مستلزم للرجحان بلا مرجح أي وجود الممكن بلا موجد وإيجاد وأما على تقدير إثبات الأمور اللاموجودة واللامعدومة فلا يلزم القول بالإيجاب لأن من

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:344

جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن الإيقاع والاختيار والإيقاع لا يجب ثبوته عند تحقق علته التامة إذ لا يلزم من عدم وجوبه المحال المذكور أعني الرجحان بلا مرجح بمعنى وجود الممكن من غير موجد إذ لا وجود للإيقاع ولا للاختيار كما لا عدم لهما

وأما الثاني فلأن هذه الأمور لا يمكن استنادها إلى الواجب بطريق الإيجاب لما يلزم من قدم الحوادث أو انتفاء الواجب فيلزم استنادها إليه بطريق الاختيار فيكون الواجب فاعلا مختارا وهو المطلوب

قوله المقدمة الرابعة أن الرجحان بلا مرجح أي وجود الممكن بلا موجد باطل وكذا الترجيح بلا مرجح أي الإيجاد بلا موجد وبطلان ذلك بديهي غني عن البيان وأما ترجيح أحد المتساويين أو ترجيح المرجوح فجائز واقع واستدل على ذلك بوجوه الأول أنه إما أن لا يكون ترجيح أصلا أو يكون للراجح أو للمساوي أو للمرجوح والأولان باطلان فتعين الآخران أما الأول فلأنه لولا الترجيح لما وجد ممكن أصلا لأنه لا يوجد بدون الإيجاد والإيجاد ترجيح وأما الثاني فلأن الممكن لا يكون راجحا إلا بواسطة مرجح خارج عن ذاته لاستواء الطرفين بالنظر إلى ذاته فلو جاز ترجيح الراجح أي إثبات الرجحان فيما أن يثبت الرجحان الذي هو ثابت فيلزم إثبات الثابت وتحصيل الحاصل وهو محال وإما أن يثبت رجحان زائد على ما له من الرجحان فيكون كل ترجيح مسبوqa بترجيح آخر وهو لا محالة يكون بمرجح فيلزم تسلسل الترجيحات والمرجحات لا إلى نهاية فيفتقر وجود كل حادث إلى أمور غير متناهية فإن قيل إن كان المدعى بطلان ترجيح الراجح في الجملة بمعنى أنه لا شيء من الترجيح بترجيح للراجح فلا يلزم من ثبوته عدم تناهي الترجيحات لجواز أن ينتهي إلى ترجيح المساوي أو المرجوح أي إلى ترجيح لا يكون قبله ترجيح وإن كان المدعى بطلان انحصار ترجيح في ترجيح الراجح بمعنى أنه ليس كل ترجيح ترجيحا للراجح فلا يصح قوله فالترجيح لا يكون إلا للمساوي أو المرجوح إذ لا يلزم من بطلان انحصار الترجيح في ترجيح الراجح ثبوت انحصاره في ترجيح المساوي أو المرجوح قلنا مراده أنه لا يكون الترجيح بالآخرة إلا للمساوي أو المرجوح ويثبت به المطلوب وهو وقوع ترجيح المساوي أو المرجوح الثاني أن وجود الممكن مساو لعدمه نظرا إلى ذات الممكن ومرجوح نظرا إلى ما هو

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:345

الأصل السابق أعني عدم علة الوجود فإنه علة للعدم وإيجاد الممكن يكون ترجيحا للمساوي نظرا إلى الذات وللمرجوح نظرا إلى العلة

الثالث أن الإرادة صفة من شأنها أن يرجح الفاعل بها أحد المتساويين على الآخر أو المرجوح على الراجح فالإيجاب بالاختيار قد يكون ترجيحاً لذلك فإن قيل اختيار المختار أحد المتساويين ترجيح من غير مرجح قلنا الإرادة والاختيار لا يعلل بأنه لم اختار هذا دون ذلك لأن الترجيح صفة ذاتية لها كما أن الإيجاب بالذات لا يعلل بأن الموجب لم أوجب هذا دون ذلك فإن قيل الترجيح يستلزم الرجحان ضرورة فترجح المساوي أو المرجوح يوجب رجحانه وهو ممتنع بالضرورة

قلنا الممتنع هو رجحان المساوي أو المرجوح ما دام المساوي مساوياً والمرجوح مرجوحاً ضرورة امتناع اجتماع النقيضين أعني الرجحان وعدمه وعند ترجيح الفاعل إياهما لم يبق مساوياً ومرجوحاً لأن معنى الترجيح إثبات الرجحان وجعل الشيء راجحاً وإخراجه عن حد التساوي فضلاً عن المرجوحية قوله وهو أي القضية البديهية وتذكير الضمير باعتبار الخبر وهو أن الرجحان بلا مرجح باطل والعلم بوجود الواجب مبني على هذه المقدمة إذ العمدة فيه أنه لا شك في وجود موجود فإن كان واجباً فهو المطلوب وإن كان ممكناً فلا بد له من موجد ضرورة امتناع ترجح أحد طرفي الممكن بلا مرجح فينقل الكلام إلى موجدته فإما أن يتسلسل وهو محال أو ينتهي إلى الواجب وهو المطلوب وبهذا يظهر صحة ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى من أن هذا الاستدلال إنما يبتنى على بطلان وجود الممكن بلا موجد لا على بطلان ترجيح الفاعل أحد المتساويين باختياره فإن قيل تعلق الإرادة بوجود الممكن أمر ممكن فيفتقر إلى موجد ويتسلسل أو يلزم وجوده بلا موجد قلنا إرادة الإرادة عينها أو الإرادة ترجح لذاتها أو تعلق الإرادة ليس بموجود بل حال فلا يلزم وجود الممكن بلا موجد

واعلم أن نزاع الحكماء إنما هو في ترجيح أحد المتساويين من غير مرجح لا في ترجيح المختار أحد المتساويين وجعله راجحاً بالإرادة
شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:346

قوله مع أنه يمكن الاستدلال على وجود الصانع بوجه لا يبتنى على بطلان الرجحان بلا مرجح بأن يقال لا بد من موجود لا يحتاج في وجوده إلى الغير قطعاً للتسلسل إذ لو احتاج كل موجود إلى غيره لزم التسلسل إن ذهب إلى لا نهاية أو الدور وإن عاد إلى الأول والدور نوع من التسلسل بناء على عدم تناهي التوقفات والاحتياجات فلذا اكتفى بذكره وأقول الموجود الذي لا يحتاج في وجوده إلى الغير لا يلزم أن يكون واجباً إلا على تقدير امتناع الرجحان بلا مرجح وإلا لجاز أن يكون ممكناً ولا يكون وجوده من ذاته ولا من غيره بل يحصل بعد العدم بلا موجد فلا غنية عن هذه القضية وإن لم يذكرها في اللفظ قوله وأيضاً يعني أن المتكلمين في مقام المنع لامتناع ترجيح أحد المتساويين وإنما يذكرون المثال سندا للمنع أي لم لا يجوز ترجيح أحد المتساويين كما في الهارب من السبع يسلك أحد الطريقين المتساويين فإن قيل كيف يمنع نفس المدعى قلنا بل هو جزء من الدليل على كون الواجب موجباً بالذات فيجب على الحكماء إقامة الدليل على هذه القضية أو على كونها بديهية وأما ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى من أنه يجب إقامة البرهان على وجود المرجح في

المثال المذكور فخارج عن قانون التوجيه إذ على المستدل البرهان على المقدمة الممنوعة لا على بطلان السند وإن أورد المثال بطريق النقص كان على المتكلم الدليل على تخلف الحكم فيه وإثبات عدم الرجحان وليس للحكيم إلا منع التساوي أو عدم المرجح فيه

قوله على أنا نقول على سبيل التبرع بإثبات سند المنع وبعد إثباته يكون نقضا لدعوى الحكماء وتقريره ظاهر والحاصل أن القول بالاحتياج إلى مرجح في نفس الأمر باطل قطعاً إذ كثيراً ما يكون الطريق الذي يختاره الهارب مرجوحاً مؤدياً إلى مهالك وسبب أكثر فبقي الاحتياج إلى مرجح بحسب علم الفاعل واعتقاده فإذا سلموا في المثال المذكور أنه لا علم بالرجحان فقد حصل الغرض وهو عدم المرجح في علم الهارب واعتقاده فيه نظر لأن عدم العلم بالرجحان في اعتقاده لا يستلزم عدم الرجحان في اعتقاده لجواز أن يكون راجحاً في اعتقاده وهو لا يعلم ذلك ولا يلاحظه فإن قلت قد سلم المصنف رحمه الله تعالى بطلان الترجيح بلا مرجح فكيف صح منه إثبات عدم المرجح في المثال المذكور قلت المسلم هو بطلان الإيجاد بلا موجد والمدعى في المثال المذكور عدم مرجح غير الفاعل واختياره الذي به يصير أحد المتساويين راجحاً ليؤثره الفاعل قوله فعلم مما تقدم أنه لا امتناع في ترجيح أحد المتساويين بل هو واقع وأنه لا امتناع

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:347

في ثبوت الإيقاع من الفاعل المختار تارة وعدمه أخرى من غير مرجح وأن الممتنع إنما هو وجود الممكن بلا موجد فيجب أن يكون هذا هو المراد بالقضية المتفق عليها بين العقلاء وهو امتناع الرجحان بلا مرجح فالرجحان هو الموجود ولا حالة للممكن قبل الوجود بها يكون أقرب إلى جانب الوجود لأنه حينئذ يكون معدوماً فلا يكون جانب الوجود راجحاً وإنما يترجح عند تحقق الوجود وزوال العدم وهذا جيد إلا أن تخصيص الرجحان بالوجود ليس كما ينبغي بل العدم أيضاً كذلك فإنه يترجح بعدم علة الوجود فكما أن وجود الممكن بلا علة الوجود محال كذلك عدمه بلا علة العدم وهو عدم علة الوجود محال

قوله إذا عرفت هذه المقدمات الأربع فنقول في الجواب عن الدليل المذكور على أن فعل العبد ليس باختياره إن المراد بالفعل في قولكم أن توقف فعل العبد على مرجح يجب وجود الفعل عند وجود المرجح أما المعنى الحاصل بالمصدر كالحالة التي تكون للمتحرك في أي جزء يفرض من أجزاء المسافة وأما نفس المعنى الذي وضع المصدر بإزائه وهو الإحداث والإيقاع كإيقاع تلك الحركة فإن أريد الأول فالجبر أي عدم اختيار العبد في فعله منتفٍ إما على تقدير عدم توقف وجود الممكن على وجوبه فظاهر إذ الجبر إنما كان يلزم من الوجوب وعدم بقاء الاختيار وهذا التقدير وإن بين بطلانه في المقدمة الثانية إلا أن إثبات المطلوب أعني عدم الجبر على التقديرين أقرب إلى الاحتياط لئلا يتوهم ثبوت الجبر على شيء من التقديرين وإما على تقدير توقف وجود كل

ممکن علی وجوبه فلجواز أن يكون المرجح من الفاعل وباختياره قولكم نقل الكلام إلى الاختيار أنه باختياره فيلزم التسلسل أولاً باختياره فيلزم الاضطرار قلنا هو باختياره ولا نسلم لزوم التسلسل لجواز أن يكون اختيار الاختيار أو نقول لا يجب عند وجود المرجح لجواز توقفه على أمر آخر ليس بموجود ولا معدوم ووجود المرجح التام أي وجود جملة ما يتوقف عليه لا ينافي التوقف على تحقق ما ليس بموجود ولا معدوم كالإيقاع

شرح التلويح على التوضيح ج: 1 ص: 348

فإن قيل تنقل الكلام إلى صدور الإيقاع عن الفاعل قلنا يجب بطريق التسلسل في الإيقاعات بناء على أنها ليست بموجودات حتى يستحيل التسلسل فيها أو بطريق عدم التسلسل بناء على أن إيقاع الإيقاع عين الإيقاع أو لا يجب أصلاً وهو الظاهر لما مر من أن إسناد الأمور اللاموجودة واللامعدومة كالإيقاع مثلاً ليس بطريق الإيجاب بل بطريق الصحة والاختيار فإن الإيقاع وعدمه متساويان بالنظر إلى اختيار الفاعل فهو يختار الإيقاع أي وقت شاء ترجيحاً لأحد المتساويين باختياره وإن أريد الثاني أي الفعل بمعنى الإيقاع فلا جبر أيضاً لأنه يصدر عن فاعله لا بطريق الوجوب إذ لا يلزم من ذلك الرجحان بلا مرجح بمعنى وجود الممكن بلا موجد إذ لا وجود للإيقاع وإنما لم يشر المصنف رحمه الله تعالى هاهنا إلى بطلان طريق متسلسل ورجحان طريق عدم الوجوب اعتماداً على ما سبق في المقدمة الثالثة

قوله فالآن جننا إلى إثبات ما هو الحق قد ورد في الحديث أن القدرية مجوس هذه الأمة والمجوس قائلون بالهين أحدهما مبدأ الخير والآخر مبدأ الشر وهذا يلائم القول بكون خالق الشر والقيح غير الله تعالى وأيضاً قائلون بأن الله تعالى يخلق شيئاً ثم يتبرأ عنه كخلق إبليس وهذا يلائم القول بكون الله تعالى خالقاً للشرور والقبائح مع أنه لا يرضأها فيهذين الاعتبارين ينسب القدر كل من الطائفتين إلى الأخرى والمحققون من أهل السنة على نفي الجبر والقدر وإثبات أمر بين الأمرين وهو أن المؤثر في فعل العبد مجموع خلق الله تعالى واختيار العبد لا الأول فقط ليكون جبراً ولا الثاني فقط ليكون قدراً والمصنف رحمه الله تعالى أورد على ذلك دليلين الأول حاصله أنه ثبت بالوجدان أن للعبد قصداً واختياراً في بعض الأفعال وأن ذلك القصد والاختيار لا يكفي في وجود ذلك الفعل إذ قد لا يقع مع تحقق جميع أسبابه التي من العبد وقد يقع من غير تحقق الأسباب التي من عنده فعلم أنه حاصل بخلق الله تعالى إياه عقيب إرادة العبد وقصده الجازم بطريق جري العادة بأن الله تعالى يخلقه عقيب قصد العبد ولا يخلقه بدونه وباقي الكلام تنبيه على تلك المقدمات وتوضيح لها ولقائل أن يقول خوارق العادات وعدم وقوع المرادات مع توفر الدواعي وسلامة الآلات لا ينافي كون العبد هو الموجد لفعله الاختياري لجواز أن يكون المؤثر قدرته واختياره لكن بشرط أن لا يريد الله تعالى عدم وقوع الفعل حتى لو أراد العبد شيئاً وأراد الله تعالى خلافه يقع مراد الله تعالى البتة لا مراد العبد لانتفاء شرط تأثيره فلا يلزم من ذلك أن يكون فعله بخلق الله تعالى على ما

شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح الإسلامية

مكتبة مشكاة

هو المدعى قوله وإن لم يكونا صادرين منا لا تكون الإرادة إلا مجرد شوق هذا الكلام غير صالح

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:349

للإلزام فإن المحققين على أن الإرادة في الحيوان شوق إلى حصول المراد وداع يدعو إلى تحصيله لما يعقل أو يتخيل من ملائمته وما ذكره من أنه يجب أن لا يقع فرق بين الاختيارية والاضطرارية التي يشقاق إليها ليس بلازم لأن المراد الاختياري ما يكون مع صحة تعلق الإرادة به يصح تعلق القدرة به وستعرف أن الفعل قد يكون متعلق الإرادة دون القدرة وبالعكس قوله نفرق في الاختيارات بين ما نقدر على تركه وما لا نقدر فإن قيل كيف يستقيم هذا والاختياري ما يتمكن فيه من الفعل والترك قلنا نعم ولكن قد ينضم إليه ما يمنع التمكن من الترك كمثل الأثقال إلى المركز بالطبع في صورة الانحدار إلى صلب وهو ما انحدر من الأرض وكذا نفرق في الترك بين ما نقدر على فعله كترك الحركة في الأرض المستوية وبين ما لا نقدر على فعله كترك الحركة في البناء العالي وأيضا قد نجد في الفعل الاختياري باعنا عليه وداعيا إليه من أنفسنا كالمشي إلى محبوب بخلاف المشي إلى مكروه قوله كقطع مسافة بعيدة في طرفة عين لا نزاع في جواز ذلك على الأنبياء وقد تواتر عن الأولياء أيضا إلا أن بعض الفقهاء ينكرونه قوله ثم القصد جواب سؤال تقديره إن قصد العبد اضطراري لا اختياري لأنه إنما يحصل بخلق الله تعالى من غير اختيار للعبد وإلا لتسلسلت الاختيارات فأجاب بأن القصد مخلوق الله تعالى بمعنى استناده لا على سبيل الوجوب إلى المخلوقات الموجودة كالقدرة مثلا لكنه من الأمور اللاموجودة واللامعدومة فلا يجب عند وجود ما يتوقف عليه إذ لو كان القصد الذي هو

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:350

صرف القدرة إلى الفعل مخلوقا لله تعالى قصدا لكان الفاعل مضطرا إلى الفعل غير متمكن من الترك وهذا ينافي خلق القدرة التي من شأنها التمكن من الفعل والترك ولقائل أن يقول لو كان الاستناد إلى مخلوقات الله تعالى لا على سبيل الوجوب كافيا في كون الفعل مخلوقا لله تعالى فلا نزاع لأحد في كون فعل العبد مخلوقا لله تعالى بهذا المعنى ضرورة استناده إلى العبد الذي هو مخلوق وهذا لا ينافي كون العبد موجدا له ومؤثرا فيه والجواب أن الاستناد لا على سبيل الوجوب إنما يمكن في الأمور اللاموجودة واللامعدومة كالقصد مثلا لا في الموجودة كالحالة الحاصلة من الإيقاع والكلام فيها كما مر في المقدمة الثالثة

قوله برهان آخر هذا هو الدليل الثاني وحاصله أنا نعلم بالوجدان أن للعبد صنعا ما أي فعلا ما بالاختيار وصنعه يجب أن يكون في أمر لا موجود ولا معدوم لا في أمر موجود لأن صنعه فيه إما أن يكون بلا واسطة أو بواسطة وجود شيء أو بواسطة عدم شيء والأقسام بأسرها باطلة أما الأول فلأن وجود ذلك الشيء يجب عند تمام علته فلا يتصور صنع العبد فيه أي تأثيره الاختياري وأما الثاني فلأن وجود ذلك الأمر الذي يكون الصنع بواسطته يجب بالموجودات المستندة إلى الواجب فيخرج من صنع العبد ضرورة كونه واجبا وأما الثالث فلأن ذلك العدم إن كان عدما سابقا فهو قديم لا صنع له فيه وإن كان عدما لاحقا توقف على زوال جزء من العلة التامة للوجود وذلك الجزء إن كان موجودا كان واجبا بالاستناد إلى الواجب فيمتنع العبد إزالته وإن كان لزوال العدم مدخل في زواله عاد المحذور لأن زوال العدم وجود فيكون بواسطة وجود شيء هو واجب بواسطة الموجودات المستندة إلى الواجب فيخرج من صنع العبد فتعين أن صنع العبد لا يكون إلا في أمر لا موجود ولا معدوم وذلك الأمر لا يجب بواسطة الموجودات المستندة إلى الواجب وإلا لخرج عن صنع العبد فلم يبق لصنع العبد أثر في فعل أمر ما ويلزم منه بطلان ما ثبت بالوجدان
شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:351

ثم ذلك الأمر لا يجوز أن يكون هو الإيقاع والإيجاد الذي يجب عنده الفعل ألبتة حتى يكون العبد موجدا لذلك الشيء الموجود خالقا له لأن ذلك الشيء يتوقف على أمور لا أثر للعبد في وجودها كوجود العبد وقدرته وسلامة الآلة ونحو ذلك فتعين أن ذلك الأمر اللاموجود واللامعدوم الصادر عن العبد أمر لا يجب عنده وجود الأثر وهو المسمى بالكسب والفعل حاصل به ويخلق الله تعالى وكل منهما مقدوره إلا أنه في الخلق يصح انفراد القادر بالإيقاع المقذور وفي الكسب لا يصح وأيضا في الخلق يقع الفعل المقذور لا في محل القدرة في الكسب يقع المقذور في محل القدرة مثلا حركة زيد وقعت بخلق الله تعالى في غير من قامت به القدرة وهو زيد ووقعت بكسب زيد في المحل الذي قامت به قدرة زيد وهو نفس زيد والحاصل أن أثر الخالق إيجاد الفعل في أمر خارج من ذاته وأثر الكاسب صنعه في محل قائم به هذا ولكن لقائل أن يقول وجوب الفعل بواسطة الموجودات المستندة إلى الواجب لا ينافي كونه مقدورا للعبد ومخلوقا له لجواز أن يكون استناده بواسطة قدرة العبد وإرادته التي من شأنها الترويج والإيجاد وأيضا الوجوب بالقدرة والداعي لا ينافي تعلق أصل القدرة بأصل الفعل الممكن وكونه مخلوقا للقادر والقائلون بأن فعل العبد بخلقه وإرادته لا ينافون في توقفه على أمور من الله تعالى كإيجاد العبد وإقداره وتمكينه ونحو ذلك

واعلم أن ملخص كلام بعض المحققين في هذه المسألة أنه لا شك أن بعض أحوال الحيوان لا شعور له بها كالنمو وهضم الغذاء وبعضها مشعور به لكن ليس بإرادته كمرضه وصحته ونومه ويقظته وبعضها مما له قصد إلى صدوره وصحة الصدور غير القصد إذ ربما يصح صدور فعل لا يقصده وربما يقصد ما لا يصح صدوره فصحة الصدور واللاصدور هي المسمى بالقدرة وهي لا تكفي في

الصدور إلا بعد أن يرجع أحد الجانبين على الآخر والترجيح إنما هو بالقصد الذي هو المسمى بالإرادة أو بالداعي وعند القدرة والداعي يجب الصدور عند فقد أحدهما يمتنع والقول

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:352
بصدور الفعل عن القادر من غير ترجيح أحد الطرفين تمسكا بالأمثلة الجزئية باطل فإن الترجيح بالعلم غير العلم بالترجيح وهو إنما يحتاج إلى وجود المرجح لا إلى العلم به وكل فعل يصدر عن فاعله بسبب حصول قدرته وإرادته فهو باختياره وكل ما لا يكون كذلك فهو ليس باختياره وسؤال السائل أنه بعد حصول القدرة والإرادة هل يقدر على الترك كقول من يقول إن الممكن بعد وجوده هل يمكن أن يكون معدوما حال وجوده ثم حصول قدرته وإرادته لا بد أن ينتهي إلى أسباب لا تكون بقدرته وإرادته دفعا للتسلسل ولا شك أن عند الأسباب يجب الفعل وعند فقدانها يمتنع فالذي ينظر إلى الأسباب الأولى ويعلم أنها ليست بقدرة العبد ولا بإرادته يحكم بالجبر وهو غير صحيح مطلقا لأن السبب القريب للفعل هو قدرة العبد وإرادته والذي ينظر إلى السبب القريب يحكم بالاختيار وهو أيضا ليس بصحيح مطلقا لأن الفعل لم يحصل بأسباب كلها مقدورة ومراده فالحق أن لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين أمرين

قوله ثم اختلاف الإضافات لما جعل الأفعال كلها مخلوقة لله تعالى ولا شك أن منها ما هو قبيح والله تعالى منزه عن القبائح حاول التقصي عن ذلك بأن الحسن والقبح والطاعة والمعصية اعتبارات راجعة إلى الكسب دون الخلق فيستند إلى العبد لا إلى الله تعالى وذلك لأن خلق المعصية ليس بمعصية وخلق القبيح ليس بقبيح بل ربما يتضمن مصالح وإنما القبيح كسب

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:353
المعصية والقبيح فلا يقبح من الله تعالى خلقها ويقبح من العبد كسبها

قوله فقوله إن الاتفاقي والاضطراري لا يوصفان بالحسن والقبح غير مسلم منع للمقدمة الثانية من دليل الخصم وهو أن فعل العبد غير اختياري ولا شيء من غير الاختياري بحسن أو قبيح وأنت خير بأنها مقدمة إجماعية مسلمة عند الخصم فلا وجه لمنعها ولا حاجة إليها لأن جميع المباحث السالفة إنما كان لتحقيق منع المقدمة الأولى والتقصي عما أورد من الدليل عليها وبيان أنه لا يمتنع أن يكون فعل العبد اختياريًا وأعجب من ذلك توضيحه سند المنع بصفات الله تعالى وأنه يحمد عليها وبكمالات الإنسان ونقائصه حيث يحمد عليها وبذم وادعائه التناقض في كلام الأشعري حيث جعل كل كمال حسنا وكل نقصان قبيحا مع أنه قرر في أول الفصل أن النزاع في الحسن والقبح بمعنى استحقاق المدح أو الذم في الدنيا والثواب أو العقاب في الآخرة ولا أدري كيف ذهب هذا على المصنف رحمه الله تعالى حتى ذكر في سند المنع ما ذكر ثم أورد ما هو مذهب الأشعري على سبيل الترديد والاحتمال بقوله وإن عنى أنه لا يكون في معرض ذلك وهو ما ذهب إليه الأشعري من أن الفعل ليس لذاته أو

لصفة من صفاته بحيث يحكم العقل بأن فاعله يستحق في الدنيا المدح أو الذم وفي الآخرة الثواب أو العقاب بل كل ما نص الشارع به أو بدليله على استحقاق المدح والثواب فحسن أو الذم والعقاب فقبیح وليس للمخالف دليل يعتد به ولا منع يعول عليه وما ذكر المصنف رحمه الله تعالى من تليفق العبارات وتنميق الاستعارات وتعديل الأسجاع وتكثير الإقراع فلعله عند الأشعري كصيرير باب أو كطنين ذباب والله أعلم بالصواب قوله في ورائه الصواب من ورائه

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:354

قوله وعند بعض أصحابنا تمسك على كون حسن بعض الأفعال وقبحه عقليين بوجهين حاصل الأول أن تصديق أو إخبارات من ثبتت نبوته واجب عقلا وكل واجب عقلا فهو حسن عقلا أما الصغرى فلأنه لو كان شرعا لتوقف على نص آخر يوجب تصديقه فالنص الثاني إن كان وجوب تصديقه بنفسه لزم توقف الشيء على نفسه وإن كان بالنص الأول لزم الدور وإن كان بنص ثالث لزم التسلسل وأما الكبرى فلأن الواجب عقلا أخص من الحسن عقلا على ما سبق ويلزم من ذلك أن يكون ترك التصديق حراما عقلا فيكون قبيحا عقلا وحاصل الثاني أن وجوب تصديق النبي موقوف على حرمة كذبه إذ لو جاز كذبه لما وجب تصديقه وحرمة كذبه عقلية إذ لو كانت شرعية لتوقف على نص آخر وهو أيضا مبني على حرمة كذبه فأما أن يثبت بذلك النص فيتوقف على نفسه أو بالأول فيدور أو بثالث فيتسلسل والحرمة العقلية تستلزم القبح العقلي ويلزم من ذلك أن يكون صدقه واجبا عقلا والجواب أن وجوب التصديق وحرمة الكذب بمعنى جزم العقل بأن صدقه ثابت قطعا وكذبه ممتنع لما قامت عليه من الأدلة القطعية مما لا نزاع في كونه عقليا كالتصديق بوجود الصانع بمعنى استحقاق الثواب أو العقاب في الأجل فيجوز أن يكون ثابتا بنص الشارع على دليله وهو دعوى النبوة وإظهار المعجزة فإنه بمنزلة نص على أنه يجب تصديق كل ما أخبر به ويحرم كذبه أو يحكم الله تعالى القديم بوجوب طاعة الرسول عليه السلام غاية ما في الباب أن ظهوره يتوقف على تكلم النبي عليه الصلاة والسلام بعد ما ثبت صدقه بالدليل القطعي

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:355

قوله وكذلك امتثال أوامر النبي عليه السلام إن وجب عقلا فهو المطلوب وإن وجب شرعا توقف على أمر الشارع ووجوب امتثال الأمر بالامتثال إن كان بالأمر الأول دار وإلا تسلسل والجواب أن الوجوب بمعنى اللزوم العقلي ثابت بالأدلة القطعية وبمعنى استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك ثابت بنص الشارع على دليله كما مر وب قوله تعالى { أطيعوا الله وأطيعوا الرسول بعد ما علم وجوب الامتثال بمعنى اللزوم العقلي الذي هو غير المتنازع فيه كما علم لزوم تصديق ما قامت عليه الحجة القطعية من المسألة الهندسية ثم استحقاق الثواب والعقاب أمر آخر يثبت بحكم الشارع في الشرعيات ولا يثبت

في الهندسيات قوله فلأن الأصل واجب لا خفاء في أنه لا معنى للوجوب عليه بمعنى الثواب على الفعل والعقاب على الترك فلا يتصور الحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه فإن قلت فما معنى الخلاف في أنه هل يجب على الله تعالى شيء أم لا قلت معناه أنه هل يكون بعض الأفعال الممكنة في نفسها بحيث يحكم العقل بامتناع صدوره أو لا صدوره عن الله تعالى كإعانة ما هو أصلح لعباده وكقبول الشفاعة وإخراج الفاسق عن النار ونحو ذلك قوله وعندنا الحاكم بالحسن والقبح هو الله تعالى لا يقال هذا مذهب الأشاعرة بعينه لأننا نقول الفرق هو أن الحسن والقبح عند الأشاعرة لا يعرفان إلا بعد كتاب ونبي وعلى هذا المذهب قد يعرفهما العقل بخلق الله تعالى علما ضروريا فبهما إما بلا كسب كحسن تصديق النبي عليه الصلاة والسلام وقبح الكذب الضار وإما مع كسب كالحسن والقبح المستفادين من النظر في الأدلة وترتيب المقدمات وقد لا يعرفان إلا بالنبي والكتاب كأكثر أحكام الشرع شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:356

قوله بطريق التوليد هو أن يحصل الفعل عن فاعله بتوسط فعل آخر كحركة المفتاح والمباشرة أن يكون ذلك بدون توسط فعل آخر كحركة اليد ولا توليد عند أهل السنة لاستناد الأفعال كلها إلى الله تعالى بلا واسطة بمعنى خالقها وموجودها فحصول العلم عقيب النظر الصحيح عندهم يكون بخلق الله تعالى عادة بمعنى أنه لا يمتنع أن لا يحصل والعادة هو تكرار الفعل أو وقوعه دائما أو أكثريا وعند الحكماء بطريق الوجوب بمعنى أن النظر الصحيح بعد الذهن لفيضان النتيجة عليه فيجب حصولها ضرورة تمام القابل والفاعل وعند المعتزلة بطريق التوليد بمعنى أن العقل يولد العلم ويوجهه بواسطة ترتيب المقدمات على ما تقرر عندهم من استناد بعض الحوادث إلى غير الباري تعالى وقد يقال إن النظر الصحيح هو الذي يولد النتيجة وما ذكره المصنف أقرب وأنسب بتفسيرهم التوليد بإيجاد الفاعل فعلا بتوسط فعل آخر

قوله ثم ذلك الشيء لفظه ثم أشار أن الشيء الذي لأجله يحسن الفعل أو يقبح يجب أن يكون بالآخرة حسنا لعينه أو قبيحا لعينه إذ لو توقف حسن كل شيء على حسن شيء آخر لزم التسلسل بمعنى وجود أشياء غير متناهية نظرا إلى غير الأشياء وبمعنى ترتيب أمور غير متناهية نظرا إلى وصف الحسن قوله ويجب أن يعلم المركب المشتمل على حسن أو قبح إما أن يكون حسنا بجميع أجزائه أو ببعضها مع قبح البعض الآخر أو بدونه وإما أن يكون قبيحا بجميع أجزائه أو ببعضها مع حسن البعض الآخر أو بدونه فالمصنف رحمه الله تعالى خص الحسن باعتبار جزئه بالقسم الأول أعني ما يكون حسنا بجميع أجزائه ثم فسره بما يشمل القسم الثالث أيضا أعني ما يكون بعض أجزائه حسنا وبعضها لا حسنا ولا قبيحا فصار الحاصل أن الحسن باعتبار جزئه ما لا يكون شيء من أجزائه قبيحا لعينه ولم يتعرض لجانب القبح والظاهر أن يكون بعض أجزائه حسنا وبعضها قبيحا يجعل من قسم القبيح تغلبا لجانب القبح والحرمة ولا يخفى أنه إذا كان الشيء حسنا بجميع أجزائه كان حسنا لعينه

وجعله حسنا باعتبار الجزء إنما هو مجرد اصطلاح
قوله وكذا القبيح ينقسم خمسة أقسام لأنه إما أن يكون قبيحا لذاته أو لا
والثاني إما أن

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:357
يكون قبيحا لجزئه أو لأمر خارج عنه وكل من الجزء والخارج إما محمول أو غير
محمول وما سبق من أن الحسن أو القبيح يكون لذاته أو لصفة من صفاته وإنما
هو في بعض الأفعال فلا ينافي ثبوته في بعض الأفعال باعتبار أمر خارج غير
محمول كالصلاة للوضوء

قوله وإنما أطلق لما ذكر أن الحسن بمعنى في نفسه يعم الحسن لعينه
والحسن لجزئه ورد عليه أن هذا إنما يصح في الحسن لجزئه ضرورة أي جزء
الشيء معنى كائن فيه ولا يصح في الحسن لعينه إذا ليس ذات الشيء معنى
فيه فأجاب أولا بأنه مجرد اصطلاح وكأنه تغلب باعتبار أن عامة الأشياء يكون
حسنها باعتبار الأجزاء وثانيا بأن الكلام في الأفعال الموجودة الصادرة عن
فاعلها وهي لا محالة تكون جزئيات مشخصة مركبة من التشخيص ومن المعنى
الكلبي الحسن لذاته كالعبادة مثلا فبالنظر إلى هذا المركب الاعتباري يكون
الحسن راجعا إلى جزئه الذي هو المعنى الكلبي والمذكور في كتب القوم أن
المراد بالحسن لمعنى في نفسه أنه يتصف بالحسن باعتبار حسن ثبت في ذاته
سواء كان لعينه أو لجزئه بخلاف الحسن لغيره فإنه يتصف بحسن ثبت في
غيره وهذا قريب مما يقال إن الدار حسنة في نفسها أي مع قطع النظر عن
الأمور الخارجة عنها

قوله والفرق بين الجزء قد استبدل نفاة الحسن والقبح العقليين بأنه لو حسن
الفعل أو قبح لذاته لما اختلف بأن يكون الفعل حسنا تارة وقبيحا أخرى لأن ما
بالذات يدوم بدوام الذات واللازم باطل لأن شكر المنعم حسن بخلاف غيره
والكذب قبيح ثم يحسن إذا كان فيه عصمة نبي من ظالم فأشار إلى جوابه بأن
الحسن أو القبيح لذاته فيما يختلف باختلاف الإضافات هو المجموع المركب

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:358
من الفعل والإضافة فالفعل جنس والإضافات فصول مقومة لأنواعه والحسن
أو القبيح لذاته هو الأنواع لا الجنس نفسه

قوله أما الأول أي المأمور به الحسن لمعنى في نفسه ثلاثة أضرب لأنه إما أن
يكون شبيها بالحسن لمعنى في غيره أو لا والثاني إما أن يقبل سقوط التكليف
به أو لا وإنما جعل التشبيه بالحسن بمعنى في غيره مقابلا لهذين القسمين
نظرا إلى أنه لا ينقسم إلى ما يحتمل السقوط وما لا يحتمله بل كله يحتمل
السقوط وقد يقال لأن المراد به ما يكون حسنه لكونه إتيانا للمأمور به لا لذاته
ولا لجزئه بخلاف الأولين وليس بمستقيم لأن الإتيان بالمأمور به حسن لذاته
وبهذا الاعتبار يصح جعله من أقسام الحسن بمعنى في نفسه ثم عبارة فخر
الإسلام رحمه الله تعالى أنه إما أن يقبل سقوط هذا الوصف أو لا والظاهر أن

هذا الوصف إشارة إلى كونه حسنا لمعنى في نفسه واعتراض عليه بأن الساقط في حال الإكراه هو وجوب الإقرار لا حسنه حتى لو صبر عليه حتى قتل كان ماجورا فلذا غيره المصنف رحمه الله تعالى إلى سقوط التكليف وهو موافق لما قيل إن هذا الوصف إشارة إلى كونه مأمورا به بمعنى أمر الوجوب لا يقال حسنه كان بالأمر فيسقط بسقوطه لا محالة وهو لا ينافي كونه حسنا باعتبار أمر الندب لأننا نقول هذا مذهب الأشعري وسيصرح المصنف رحمه الله تعالى بنفيه وعندنا ليس الحسن بالأمر بل إنما يتعلق الأمر بالفعل لكونه حسنا لذاته أو لجزئه أو لغيره قوله واعلم أن المنقول يعني ذهب بعضهم إلى أن الإقرار باللسان ليس جزءا من الإيمان

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:359

ولا شرط له بل هو شرط لإجراء أحكام الدنيا حتى إن من صدق بقلبه ولم يقر بلسانه مع تمكنه من ذلك كان مؤمنا عند الله تعالى غير مؤمن في أحكام الدنيا كما أن المنافق لما وجد منه الإقرار دون التصديق كان مؤمنا في أحكام الدنيا كافرا عند الله تعالى وتمسكوا على ذلك بأن حقيقة الإيمان هو التصديق وأنه عمل القلب وبأن من أحدث الإيمان يوصف به على التحقيق وإن انقضى الإقرار وذهب بعضهم إلى أن الإقرار جزء من الإيمان تمسكا بظواهر النصوص الدالة على كون كلمة الشهادة من الإيمان وبأن النبي {صلى الله عليه وسلم} كان يأمر بها ويكتفي ويجعلها أهم من الأعمال إلا أن الإقرار جزء له شائبة العرضية والتبعية ففي حال الاختيار تعتبر جهة الجزئية حتى لا يكون تارك الإقرار مع تمكنه منه مؤمنا عند الله تعالى وفي حال الاضطرار تعتبر جهة العرضية والتبعية حتى يحكم بإيمان من صدق ولم يتمكن من الإقرار وأما أن ركن الشيء كيف يسقط ولا يسقط ذلك الشيء فيجاءه جوابه ولقد طال النزاع بين المصنف رحمه الله تعالى وبين بعض معاصريه في تفسير التصديق المعتبر في الإيمان وأنه تصديق الذي قسم العلم إليه وإلى التصور في أوائل المنطق أو غيره ويجب أن يعلم أن معناه هو الذي يقال له بالفارسية كرويدن وهو المراد بالتصديق في المنطق على ما صرح به ابن سينا وحاصله إذعان وقبول لوقوع النسبة أو لا وقوعها وتسميته تسليما زيادة توضيح للمقصود وجعله مغايرا للتصديق المنطقي وهم وحصوله للكفار ممنوع ولو سلم في البعض يكون كفره باعتبار جحوده باللسان واستكباره عن الإذعان وعدم رضاه بالإيمان وكثير من المصدقين المقربين يكفر بما يصدر عنه من أمارات الإنكار وعلامات الاستكبار فإن قيل فعلى هذا يكون التصديق من الكيفيات دون الأفعال الاختيارية فكيف يصح الأمر بالإيمان

قلنا باعتبار اشتماله على الإقرار وعلى صرف القوة وترتيب المقدمات ورفع الموانع واستعمال الفكر في تحصيل تلك الكيفيات ونحو ذلك من الأفعال الاختيارية كما يصح الأمر بالعلم والتيقن ونحو ذلك وذكر المصنف رحمه الله تعالى أن التصديق أمر اختياري هو نسبة الصدق إلى المخبر اختيارا حتى لو

وقع في القلب صدق المخبر ضرورة من غير أن ينسبه إليه اختيارا لم يكن ذلك تصديقا ونحن إذا قطعنا النظر عن فعل اللسان لا نفهم من نسبة الصدق إلى المتكلم إلا قول حكمه الإذعان له وبالجملة المعنى الذي يعبر عنه في الفارسية بـكرویدن تصديق من غير أن يكون للقلب اختيار في نفس ذلك المعنى فإن قيل لم جعل الإقرار الذي هو عمل اللسان داخلا في الإيمان بخلاف أعمال سائر الأركان فجوابه أن الإيمان وصف للإنسان المركب من الروح والجسد والتصديق عمل الروح فجعل عمل شيء من الجسد أيضا داخلا فيه تحقيقا لكمال اتصال الإنسان بالإيمان وتعين فعل اللسان لأنه المتعين للبيان وإظهار ما في الباطن بحسب الوضع ولهذا جعل الحمد الذي هو فعل اللسان رأس الشكر وفي التمثيل بالإيمان إشارة إلى أن المأمور به الحسن أعم من أن يتوقف إدراك الفعل حسنه على ورود الأمر به أو لم يتوقف فإن حسن الإيمان ثابت قبل الأمر به مدرك بالعقل نفسه

شرح التلويح على التوضيح ج: 1 ص: 360

قوله كالزكاة يريد أن أعلى درجات الحسن في التصديق الذي لا يسقط بحال ثم في الإقرار الذي هو ركن من الإيمان لكنه يحتمل السقوط ثم في الصلاة التي تحتمل السقوط وليست بركن لكنها حسنة لعينها بحيث لا تشبه الحسن لغيره ثم الزكاة والصوم والحج فإنها مع احتمال سقوطها وعدم ركنيتها تشبه الحسن لغيره فالصلاة حسنة لعينها لكونها تعظيما للباري وشكرا للمنعمة وعبادة لمن يستحقها لا يقال حسنيتها بواسطة استحقاق المعبود الذي لا تحسن لغيره لأننا نقول هذا لا ينافي الحسن لعينها بل يؤكد أنه لا ترى أن الإيمان بالله تعالى حسن لعينه بخلاف غيره والكفر بالله تعالى قبيح لعينه وبالجملة والطاغوت حسن لعينه فالمتصف بالحسن هو الأفعال المضافة التي ورد الأمر بها إلا أن منها ما يحسن بالنظر إلى نفس الفعل المضاف كالإيمان والصلاة المأمور بهما ومنها ما يحسن لغيره بأن يكون المقصود الأصلي بالأمر هو ذلك الغير لا نفس الفعل المضاف كالوضوء والجهد وأما الزكاة والصوم والحج فكل منها حسن لمعنى في نفسه لكنه يشبه الحسن بالغير وتحقيق ذلك أنه حسن بالغير إلا أنه الاعتبار بحسن ذلك الغير حتى إنه في حكم العدم فصار كل منها كأنه حسن لا بواسطة أمر فجعل بهذا الاعتبار من قبيل الحسن لمعنى في نفسه فهنا مقامان أحدهما أن هذه الأفعال ليست حسنة بالنظر إلى نفسها بل بواسطة أمور يعرف العقل أنها المطلوبة بالأمر والمتصفة بالحسن وثانيهما أنه لا عبرة بهذه الوسائط وأنها في حكم العدم حتى كان المقصود بالأمر هو نفس الأفعال التي ورد الأمر بها أما الأول فلأن الزكاة في نفسها تنقيص للمال إنما تحسن بواسطة حسن دفع حاجة الفقير والصوم في نفسه إضرار بالنفس ومنع لها عما أباح لها مالها من النعم وإنما يحسن بواسطة حسن قهر النفس الأمانة بالسوء التي هي أعدى أعداء الإنسان زجرا لها عن ارتكاب المنهيات واتباع الشهوات والحج في نفسه قطع للمسافة إلى أمكنة مخصوصة وزيارة لها بمنزلة السفر

للتجارة وزيارة البلدان والأماكن وإنما يحسن بواسطة زيارة البيت الشريف المكرم بتكريم الله تعالى إياه وإضافته إليه ففيه تعظيم له وأما الثاني فلأن الفقير والبيت وإن كان يستحقان الإحسان والزيارة نظرا إلى الفقر والشرف لكنهما لا يستحقان هذه العبادة أعني الزكاة والحج إذ العبادة حق الله تعالى خاصة والأحسن أن يقال الفقير إنما يستحق الإحسان من جهة مولاه وهو الله تعالى لا من جهة العباد والبيت لا يستحق الزيارة والتعظيم لنفسه لأنه بيت كسائر البيوت والنفوس وإن كانت بحسب الفطرة محلا للخير والشر إلا أنها للمعاصي أقبل وإلى الشهوات أميل حتى كأنها بمنزلة أمر جبلي لها فكأنها

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:361

مجبولة على المعاصي بمنزلة النار على الإحراق فبالنظر إلى هذا المعنى لا يحسن قهرها فسقط حسن دفع الحاجة وزيارة البيت وقهر النفس عن درجة الاعتبار وصار كل من الزكاة والصوم والحج حسنا لمعنى في نفسه من غير واسطة وعبادة خالصة بمنزلة الصلاة وقد يقال إن هذه الوسائط لم تعتبر لأنه لا دخل فيها لقدرة العبد واختياره فلم يجعل الحسن باعتبارها واعتراض بأن الوسائط هي دفع الحاجة وقهر النفس وزيارة البيت وهي باختياره لا نفس الحاجة وشهوة النفس وشرف الأمكنة مما لا دخل فيه لقدرة العبد وأجيب بأن دفع الحاجة وقهر النفس وزيارة البيت نفس الزكاة والصوم والحج فكيف تكون وسائط حسنها وإنما الوسائط هي الحاجة والشهوة وشرف المكان ولا اختيار للعبد فيها وفيه نظر إذ الوسائط ما يكون حسن الفعل لأجل أحسنها وظاهر أن نفس الحاجة أو الشهوة ليست كذلك فلماذا صرح المصنف رحمه الله تعالى بأن الوسائط هي لدفع القهر والزيارة المخصوصة ولا خفاء في أنها ليست نفس الزكاة والصوم والحج وفي عبارة فخر الإسلام رحمه الله تعالى أن الوسائط هي قهر النفس وحاجة الفقير وشرف المكان والمقصود ما صرح به المصنف رحمه الله تعالى

قوله يرد عليه قد خرج بما ذكرنا الجواب عن هذا الإيراد وهو أن حسن هذه العبادات الثلاث وإن كان بغيرها بدلالة العقل إلا أن ذلك الغير في حكم العدم بناء على ما ذكرنا فصارت كأنها حسنة لا بواسطة أمر خارج عن ذاتها فألحقت بما هو حسن لعينه كالصلاة وجعلت من قبيل الحسن لمعنى في نفسه لا بمجرد كونه مأمورا به كما هو رأي الأشعري وأما المصنف رحمه الله تعالى فقد أجاب بوجهين حاصل الأول أنا لا نجعل جهة حسنها كونها مأمورا بها بل نستدل بذلك على أنها حسنة في نفسها وإن لم ندرك جهة حسنها كما أن الأمر المطلق يقتضي حسن المأمور به لمعنى في نفسه وحاصل الثاني أن كل ما أمر به الشارع فالإتيان به حسن لذاته بمعنى أن العقل يحكم بأن طاعة الله تعالى وإمتثال أمره حسن لذاته فيحسن الإتيان بالزكاة والصوم والحج لكونه إتيانا بالمأمور به وعند الأشعري لا يحسن ذلك عقلا بل الشرع هو الذي يحكم بوجوب الطاعة وحسنها فالحسن لمعنى في نفسه نوعان نوع يكون حسنه لعينه أو لجزئه مع قطع النظر عن كونه إتيانا بالمأمور به كالإيمان والصلاة ونوع يكون حسنه لكونه إتيانا بالمأمور به كالزكاة ونحوها ويشترط في حسن هذا النوع أن يكون الإتيان به لأجل كونه مأمورا به حتى لو لم يكن كذلك لم يكن حسنا لمعنى في نفسه وبهذا يندفع لزوم حسن جميع ما أمر به لجواز أن يؤتى

به لا على قصد الامتثال كالوضوء للتبريد فيحسن لغيره لا لعينه وبما ذكرنا من قيد قطع النظر عن كونه إتيانا بالمأمور به صار النوع الثاني مغايرا للنوع الأول وإلا فالإتيان بالمأمور به أيضا حسن لعينه

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:362

ثم النوعان وإن تباينا بحسب المفهوم والاعتبار فلا تباين بينهما في الحصول لأمر واحد كالإيمان يحسن لذاته ولكونه إتيانا بالمأمور به والأول يثبت قبل الشرع دون الثاني وعلى هذا لا يمتنع اجتماع الحسن لذاته ولغيره في شيء واحد كالوضوء المنوي حسن لذاته باعتبار كونه إتيانا بالمأمور به ولغيره باعتبار كونه شرطا للصلاة فإن قيل المأمور به في الصلاة والزكاة ونحوهما هو الإتيان بهذه الأشياء إذ العبد إنما هو مأمور بإيقاع الفعل وإحداثه فما معنى الإتيان بالمأمور به والإتيان هو نفس المأمور به

قلنا قد سبق أن هاهنا معنى مصدريا ومعنى حاصل بالمصدر والأول هو الإيقاع والثاني هو الهيئة الموقعة فأرادوا بالمأمور به الحاصل بالمصدر كالحركة بمعنى الحالة المخصوصة وبالإتيان به إيقاعه وإحداثه فإن قيل فحينئذ لا يكون الحسن هو المأمور به مع أن الكلام فيه قلنا المأمور به في التحقيق هو الإيقاع والإحداث فحسنة حسن المأمور به فإن قيل كل من الزكاة والصوم والحج عبادة مخصوصة والعبادة حسنة لعينها فيكون كل منها حسنا لجزئه فيكون حسنا لمعنى في نفسه ولا حاجة إلى ما ذكر من التكاليف قلنا كونه عبادة مخصوصة لا يقتضي كون العبادة جزءا منه لجواز أن يكون خارجا عنه صادقا عليه والأمر كذلك إذ ليست جزءا من مفهوم شيء منها بخلاف الصلاة قوله يقتضي كونه عدلا وإحسانا لا نزاع للأشعري في كون العدل عدلا والإحسان إحسانا قبل الشرع وإنما النزاع في كونه مناطا للمدح عاجلا والثواب أجلا

قوله فالأمر بالزكاة وأمثالها دال على حسنها لمعنى في نفسها لقائل أن يقول لا نسلم أنه أمر مطلق بل العقل قرينة على أنه إنما أمر بها لدفع حاجة الفقير ونحوه

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:363

قوله فذلك الغير إما منفصل عبارة فخر الإسلام رحمه الله تعالى فضرب منه ما هو حسن لغيره وذلك الغير قائم بنفسه مقصود لا يتأدى بالذي قبله بحال أي بالمأمور به الحسن لغيره وضرب منه ما هو حسن لمعنى في غيره لكنه أي ذلك الغير يتأدى بنفس المأمور به والمراد بالقائم بنفسه أن لا يتأدى بالإتيان بالمأمور به بل يفتقر إلى إتيان به على حدة وهذا معنى كونه منفصلا فيكون مغنيا عن ذكره وظاهر أن ليس المراد بالقائم بنفسه ما لا يفتقر في التحيز والإشارة إلى التبعية للغير كالجواهر لأن مثل أداء الجمعة مثلا عرض فكيف يقوم بنفسه وكان حق العبارة أن يقول إما منفصل وإما غير منفصل لكنه قال وإما قائم بهذا المأمور به تنبيها على أن المراد بالقائم بنفسه وبالمأمور به المنفصل عنه وغير المنفصل

قوله فلا يحتاج أي الوضوء في كونه وسيلة للصلاة إلى النية لأن الصلاة إنما تفتقر إلى الوضوء باعتبار ذاته وهو كونه طهارة لا باعتبار وصفه وهو كونه عبادة والمفتقر إلى النية هو وصفه لا ذاته
قوله كالجهاد فإنه يحسن بواسطة الغير الذي هو إعلاء كلمة الله وصلاة الجنابة تحسن بواسطة الغير الذي هو قضاء حق الميت فالغيران أمران حسان حاصلان بنفس الأمور به أعني الجهاد والصلاة لا ينفصلان عنهما وعبارة فخر الإسلام رحمه الله تعالى أنهما إنما صارا حسنين لمعنى كفر الكافر وإسلام الميت وذلك معنى منفصل عن الجهاد والصلاة ولا يخفى عليك أن ليس كفر الكافر وإسلام الميت مما يتأدى بنفس الأمور به أعني الجهاد والصلاة وأن لا معنى لبيان الانفصال في هذا المقام بل ينبغي أن يبين عدم الانفصال بمعنى تأديه بنفس الأمور به وعدم قيامه بنفسه إلا أنه أراد بالانفصال التباين والتباين تحقيقا لكون حسن الجهاد وصلاة الجنابة بالغير

قوله ولما كان المقصود يعني أن الأمور به الحسن لغيره لا شك أنه مغاير لذلك الغير بحسب المفهوم فإن كان مغايرا له بحسب الخارج أيضا كأداء الجمعة والسعي فلا شبه له بالحسن لمعنى في نفسه وإن لم يكن مغايرا له بحسب الخارج كالجهاد وإعلاء كلمة الله تعالى فهو شبيه بالحسن لمعنى في نفسه من جهة كونه في الخارج عين ذلك الغير الحسن لمعنى في نفسه فإن قلت لم جعل هذا القسم من قبيل الحسن لغيره الشبيه بالحسن لمعنى في نفسه دون العكس كالزكاة والصوم والحج قلت لأنه لا جهة هنا لارتفاع الوسائط وصوررتها في الحكم العدم بخلافها ثمة وقد يقال لأن الوسائط هاهنا كفر الكافر وإسلام الميت وهما اختيار العبد وقد عرفت ما فيه

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:364
قوله والأمر المطلق عبارة فخر الإسلام رحمه الله تعالى أن الأمر المطلق في اقتضاء صفة الحسن يتناول الضرب الأول من القسم الأول لأن كمال الأمر يقتضي كمال صفة الأمور به فكذلك كونه عبادة يقتضي هذا المعنى ويحتمل الضرب الثاني بدليل فحمل المصنف القسم الأول على الحسن لمعنى في نفسه والضرب الأول منه على ما يحتمل السقوط بحال وعدل عن قوله ويحتمل الضرب الثاني إلى قوله ويصرف عنه ليشمل الحسن لمعنى في غيره كالجهاد وما يحتمل السقوط أو يشبه الحسن لمعنى في نفسه كالصلاة والزكاة ففي الجهاد دل الدليل على كونه حسنا لغيره وفي الصلاة على احتمال سقوط التكليف وفي الزكاة على كونها شبيهة بالحسن لغيره ولا يخفى أن استدلاله الثاني وهو أن كون الأمور به لمطلق الأمر عبادة يوجب ذلك لا يدل إلا على كونه حسنا لمعنى في نفسه من غير دلالة على عدم احتمال سقوط التكليف به ولذا صرح بأن ذلك إشارة إلى الحسن لمعنى في نفسه إلا أن المذكور في سائر الكتب أن الأمر المطلق يقتضي

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:365

حسن المأمور به لمعنى في نفسه من غير تعرض لعدم احتمال سقوط التكليف به وذكر في شروح أصول فخر الإسلام رحمه الله تعالى أن المراد بالضرب الأول من القسم الأول هو ما يحسن لعينه حقيقة لا ما ألحق به حكما وهو الشبيه بالحسن لمعنى في غيره كالزكاة ونحوها والمراد بالضرب الثاني ما يقابل القسم الأول أعني ما يكون حسنا لمعنى في غيره ومثل هذا غير عزيز في كلام فخر الإسلام رحمه الله تعالى قوله والفرق بينهما هو أن المقتضي متقدم بمعنى أن الشيء يكون حسنا ثم يتعلق به الأمر ضرورة أن الأمر لا يتعلق إلا بما هو حسن والموجب متأخر بمعنى أن الأمر يوجب حسنه من جهة كونه إتيانا بالمأمور به ولا يتصور ذلك إلا بعد ورود الأمر به وهذا ما يقال إن حسن المأمور به عندنا من مدلولات الأمر وعند الأشعري من موجباته قوله ولما لم يخاطب المعذور بالجمعة معناه أنه لم يؤمر بإقامة الجمعة عينا بل له الخيار بينها وبين الظهر فإذا أدى أحدهما اندفع الآخر

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:366

قوله فصل ذكر فخر الإسلام أن من الحسن لغيره ضربا ثالثا يسمى الجامع وهو ما يكون حسنا لحسن شرطه بعد ما كان حسنا لمعنى في نفسه وهي القدرة التي بها يتمكن العبد من أداء ما لزمه وحاصل كلامه أن وجوب أداء العبادة يتوقف على القدرة توقف وجوب السعي على وجوب الجمعة فصار حسنا لغيره مع كونه حسنا لذاته ثم أورد مباحث القدرة وتفاريحها ولا يخفى أن فيه نوع تكلف وأن جعله من أقسام الحسن لغيره ليس أولى من جعله من أقسام الحسن لذاته فلذا أفرد المصنف رحمه الله تعالى لتلك المباحث فصلا على حدة وذكر أن التكليف بما لا يطاق أي لا يقدر عليه غير جائز لوجهين الأول أن التكليف بالشيء استدعاء حصوله واستدعاء ما لا يمكن حصوله سفه فلا يليق بالحكيم بناء على الحسن والقبح العقليين والثاني أنه مما أخبر الله تعالى بعدم وقوعه في آيات كثيرة كقوله تعالى { لا يكلف الله نفسا إلا وسعها وما جعل عليكم في الدين من حرج وكل ما أخبر الله تعالى بعدم وقوعه لا يجوز أن يقع وإلا لزم إمكان كذبه وهو محال وإمكان المحال محال فهذا الطريق يمكن الاستدلال بالآية على عدم الجواز وإلا فالظاهر منها الدلالة على عدم الوقوع دون عدم الجواز ولم يثبت تصريح

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:367

الأشعري بتكليف المحال إلا أنه نسب إليه الأصليين أحدهما أنه لا تأثير لقدرة العبد في أفعاله بل هي مخلوقة لله تعالى ابتداء وثانيهما أن القدرة مع الفعل لا قبله على ما سيجيء والتكليف قبل الفعل لا معه لأن استدعاء الفعل مقدم عليه إذ لا يتصور إلا في المستقبل فهو حال التكليف مستطيع

قوله وهو غير واقع ما لا يطلق إما أن يكون ممتنعا لذاته كإعدام القديم وقلب الحقائق فالإجماع منعقد على عدم وقوع التكليف به والاستقراء أيضا شاهد

شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح الإسلامية

مكتبة مشكاة

على ذلك والآيات ناطقة به وإما أن يكون ممتنعا لغيره بأن يكون ممكنا في نفسه لكن لا يجوز وقوعه عن المكلف لانتفاء شرط أو وجود مانع فالجمهور على أن التكليف به غير واقع خلافا للأشعري ولا نزاع في وقوع التكليف بما علم الله تعالى أنه لا يقع أو أخبر بذلك كبعض تكاليف العصاة والكفار فصار حاصل النزاع أن مثل ذلك هل هو من قبيل ما لا يطاق حتى يكون التكليف الواقع به تكليف ما لا يطاق أم لا فعند الجمهور هو مما يطاق بمعنى أن العبد قادر على القصد إليه باختياره وإن لم يخلق الله الفعل عقيب قصده ولا معنى لتأثير قدرة العبد في أفعاله إلا هذا على ما سبق في تحقيق التوسط بين الجبر والقدر وعند الأشعري هو محال لاستلزامه المحال وهو انقلاب علم الله تعالى جهلا أو وقوع الكذب في اختياره فإيمان أبي جهل محال وهو مكلف به فالتكليف بما لا يطاق واقع وأجيب بأن علم الله تعالى بعدم إيمانه لا يخرج عن الإمكان أي عن كونه مقدورا لأبي جهل ومختارا له بمعنى صحة تعلق قدرته بالقصد إليه غاية ما في الباب أن الله تعالى لا يحدثه عقيب قصده وإنما فسر الإمكان بذلك لأن البقاء على الإمكان الذاتي غير مفيد لأنه غير محل النزاع وقوله العلم تابع للمعلوم لا حاجة إليه في الجواب إلا أنه دفع لما يقال أن جميع التكاليف تكليف بما لا يطاق ضرورة أن علم الله تعالى إما متعلق بوجود الفعل فيجب أو بعدمه فيمتنع ولا شيء من الواجب والممتنع بمستطاع ومقدر

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:368

ولقائل أن يمنع كون العلم تابعا للمعلوم بمعنى أنه لا يتعلق إلا بعد وقوعه فإن الله تعالى عالم في الأزل بكل شيء أنه يكون أو لا يكون وحينئذ يلزم الوجوب أو الامتناع ولهذا صرح المحققون بأن معنى كون علمه تابعا للمعلوم أن المطابقة تعتبر من جهة العلم بأن يكون هو على طبق المعلوم وقوعا أو عدم وقوعه وبكفي في الجواب أن الوجوب أو الامتناع بواسطة علم الله تعالى أو إخباره لا يوجب كون الفعل غير مقدور للعبد لأن الله تعالى يعلم أنه يؤمن أو لا يؤمن باختياره وقدرته فيعلم أن له اختيارا وقدرة في الإيمان وعدمه وكذا في الإخبار وقد يقال في تقرير دليل الأشعري إن أبا جهل مكلف بالإيمان وهو تصديق النبي عليه السلام في جميع ما علم مجيئه به ومن جملة ذلك أنه لا يؤمن فقد كلف بأن يصدق في أن لا يصدق وهو محال فلزم وقوع التكليف بالممتنع بالذات فضلا عما لا يطاق وما ذكر لا يصلح جوابا عن ذلك ولا مخلص إلا بما قيل إن تكليفه بجميع ما أنزل إنما كان قبل الإخبار بأنه لا يؤمن وبعده هو مكلف بما عدا التصديق بأنه لا يصدق ولا يخفى ما فيه قوله وعنده أي لو كان التكليف بما لا يوجد بقدرة العبد تكليفا بما لا يطاق على ما ذهب إليه الأشعري لزم أن يكون جميع التكاليف تكليفا بما لا يطاق بناء على مذهب الأشعري في أن العبد مجبور في أفعاله لا تأثير لقدرة أصلا وهذا باطل بالإجماع إذ الأشعري وإن قال بالوقوع لم يقل بالعموم

قوله ثم عندنا يعني أن عدم جواز تكليف ما لا يطاق عند المعتزلة مبني على أنه يجب على الله تعالى ما هو أصلح لعباده ولا خفاء في أن عدم تكليف ما لا يطاق أصلح فيكون واجبا فيكون التكليف ممتنعا وعندنا مبني على أنه لا يليق بالحكمة والفضل أن يكلف عباده بما لا يطبقونه أصلا فيلزم الترك بالضرورة ويستحقوا العذاب وما لا يليق بالحكمة والفضل سفه وترك إحسان إلى من يستحقه وهو قبيح لا يجوز صدوره عن الله تعالى ولقائل أن يقول ليس معنى الوجوب على الله تعالى استحقاق العقاب على الترك بل اللزوم وعدم جواز الترك فالقول بعدم جواز التكليف بما

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:369
لا يطاق بناء على أنه لا يليق بالحكمة والفضل قول بأنه يجب عليه ترك تكليف ما لا يطاق تفضلا على العباد وإحسانا وهذا قول بوجوب الأصلح فإن قيل لا يجب عليه الترك لكنه يترك تفضلا وإحسانا قلنا فحينئذ لا يثبت عدم الجواز وهو المدعي بل يثبت عدم الوقوع
قوله ثم القدرة شرط لوجوب الأداء فإن قيل نفس الوجوب لا ينفك عن التكليف إذ لا يتصور بدون الأمر والتكليف مشروط بالقدرة فكيف ينفك نفس الوجوب عن القدرة
أجيب بوجهين الأول أن التكليف هو طلب إيقاع الفعل من العبد ونفس الوجوب ليس كذلك لما ستعرف من أن نفس وجوب الصلاة هو لزوم وقوع هيئة مخصوصة موضوعة للعبادة عند حضور الوقت الشريف ووجوب الأداء وهو لزوم إيقاع تلك الهيئة فعند ذلك يتحقق التكليف ألا يرى أن صوم المريض والمسافر واجب ولا تكليف عليهما وكذا الزكاة قبل الحول الثاني إن معنى اشتراط التكليف بالقدرة هو أنه لا يقع التكليف إلا بما يستطيع العبد إيقاعه واحدا أنه عند تعلق الإرادة به وإلا فلا كلام في صحة التكليف بما لا يكون مقدورا عند ورود الأمر وعند تحقق سبب الوجود قبل المباشرة لأن المذهب أن التكليف قبل الفعل والقدرة معه

قوله لأنه قد ينفك أي قد يوجد نفس الوجوب بدون وجوب الأداء فحينئذ لا يحتاج إلى القدرة التي منشأ الاحتياج إليها هو الأداء وهو مصادرة على المطلوب إذ ليس المدعي إلا أن المحتاج إلى القدرة هو وجوب الأداء لا نفس الوجوب

قوله من غير حرج غالبا قيد بذلك لأنه قد يتمكن من أداء الحج بدون الزاد والراحلة نادرا وبدون الراحلة كثيرا لكن لا يتمكن منه بدونهما إلا بحرج عظيم في الغالب وفرق بين الغالب والكثير بأن كل ما ليس بكثير نادر وليس كل ما ليس بغالب نادرا بل قد يكون كثيرا واعتبر بالصحة والمرض والجذام فإن الأول غالب والثاني كثير والثالث نادر

قوله وهي أي القدرة الممكنة شرط لوجوب أداء كل واجب فضلا من الله لأن القدرة التي يمتنع التكليف بدونها هي ما تكون عند مباشرة الفعل فاشتراط سلامة الأسباب والألات قبل الفعل يكون فضلا من الله ومنه
قوله بإمكان القدرة على الأداء بإمكان امتداد الوقت كما كان لسليمان عليه السلام كاف للقضاء ولم يعتبر إمكان القدرة في الحج بدون الزاد والراحلة وإمكان قدرة الشيخ الفاني على الصوم والمقعد على الركوع والسجود وزوال

عمى الأعمى مع أن هذا أقرب من امتداد الوقت لأن القضاء أيضا متعذر في هذه الصور

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:370

قوله كما في مسألة الحلف بمس السماء هذا بخلاف يمين الغموس لأنه قد يمتنع إمكان إعادة الزمان الماضي ولو سلم فصدق المحلوف عليه محال إذ بإعادة الزمان الماضي لا يصير الفعل الذي لم يوجد من الحالف موجودا فيه إذ لا يتصور وجود الفعل من الشخص بدون أن يفعل

قوله فأما القدرة الحقيقية قد اختلفوا في أن القدرة مع الفعل أو قبله والمحققون على أنه إن أريد بالقدرة القوة التي تصير مؤثرة عند انضمام الإرادة إليها فهي توجد قبل الفعل ومعه وبعده وإن أريد القوة المؤثرة المستجمعة لجميع الشرائط فهي مع الفعل بالزمان وإن كانت متقدمة بالذات بمعنى احتياج الفعل إليها ولا يجوز أن تكون قبل الفعل لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة أعني جملة ما يتوقف عليه لما مر في فصل الحسن والقبح فلهذا قال إن القدرة التي شرط تقدمها على وجوب أداء العبادات هي سلامة الآلات والأسباب لا القدرة المؤثرة المستجمعة لجميع شرائط التأثير فإن قيل يجب أن يكون التكليف مشروطا بالقدرة بمعنى القوة المؤثرة المستجمعة لجميع الشرائط ضرورة أن الفعل بدونها ممتنع ولا تكليف بالمتنع قلنا معارض بأن الفعل عند جميع شرائط التأثير واجب لامتناع التخلف ولا تكليف بالواجب لأنه غير مقدور لعدم التمكن من الترك

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:371

وبأنه لو كان التكليف مشروطا بما ذكرتم لما توجه التكليف إلا حال المباشرة ويلزم أن لا يعصي بترك المأمور به لعدم التكليف بدون المباشرة والتحقيق أنه قبل المباشرة مكلف بإيقاع الفعل في الزمان المستقبل وامتناع الفعل في هذه الحالة بناء على عدم علته التامة لا ينافي كون الفعل مقدورا مختارا له بمعنى صحة تعلق قدرته وإرادته وقصده إلى إيقاعه وإنما الممتنع تكليف ما لا يطاق بمعنى أن يكون الفعل مما لا يصح تعلق قدرة العبد به وقصده إلى إيقاعه وبهذا يندفع ما يقال إن الفعل بدون علته التامة ممتنع ومعها واجب فلا تكليف إلا بالمحال لأن في الأول تكليفا بالمشروط عند عدم الشرط وفي الثاني تكليفا بتحصيل الحاصل قوله أو نقول جواب ثالث عن دليل زفر حاصله منع المقدمة المطوية القائلة بأن ما لا يجب أدائه لا يجب قضاؤه والسند هو وجوب قضاء صوم المسافر والمريض مع عدم وجوب الأداء

قوله ولا يشترط يحتمل أن يكون جوابا آخر عن دليل زفر وأن يكون ابتداء كلام يعني أن القضاء إنما يجب لبقاء الواجب بالسبب السابق وهو غير مشروط ببقاء القدرة الممكنة لأن المفتقر إلى حقيقة هذه القدرة وبقائها هو حقيقة الأداء وأما التمكن من الأداء فمستغن عن بقائها بل يكفي مجرد إمكانها وتوهمها وإذا كان الوجوب باقيا بدون بقاء هذه القدرة كان القضاء ثابتا بدونها

فلا يكون شرطاً للقضاء بل للأداء فقط وهو المطلوب ولا يلزم تكليف ما ليس في الواسع لأن هذا ليس ابتداءً تكليف بل بقاء التكليف الأول على ما هو المختار من أن القضاء إنما هو بالسبب الأول لا بنص جديد وقد يستدل على اختصاص هذه القدرة بالأداء بأنه يلزمه في النفس الأخير من العمر قضاء جميع المتروكات من الصلاة والصوم مع عدم القدرة وليس ذلك ليظهر أثره في الخلف كما في الجزء الأخير من الوقت إذ لا خلف للقضاء وجوابه أن ذلك إنما اعتبر ليظهر أثره في المؤاخذة في الآخرة كالميت يبقى عليه الواجبات في حق بقاء الإثم المؤاخذة مع أن الموت عجز كلي يسقط معه الفعل قطعاً ومن هاهنا قيل لا فرق بين الأداء والقضاء في أن كلا منهما إن كان مطلوباً لنفس الفعل فلا بد من بقاء القدرة إذ لا يتصور الفعل بدونها وإن كان مطلوباً لأمر آخر يكفي توهم القدرة ففي النفس الأخير تبقى الواجبات بتوهم امتداد الوقت ليظهر أثره في المؤاخذة وكذا الصلاة بعد فوات القدرة تبقى في الذمة لتوهم حدوث القدرة

قوله لأن الزاد والراحلة دليل على أنهما من القدرة الممكنة حتى لا يشترط بقاءهما وجوب الحج ثم الظاهر أنهما من قبيل الآلات التي هي وسائط حصول المطلوب فجعلهما من القدرة الممكنة لا يناقض تفسيرها بسلامة الآلات والأسباب على ما زعم المصنف رحمه الله تعالى

شرح التلويح على التوضيح ج: 1 ص: 372

قوله والقدرة الميسرة ما توجب اليسر على الأداء أي يسر قدرة العبد على أداء الواجب والأظهر أن يقال يسر الأداء على العبد بعد ما ثبت الإمكان بالقدرة الممكنة فهي كرامة من الله تعالى في الدرجة الثانية من القدرة الممكنة ولهذا اشترطت في أكثر الواجبات المالية التي أداؤها أشق على النفس عند العامة وذلك كالنماء في الزكاة فإن الأداء ممكن بدونه إلا أنه يصير به أيسر حيث ينتقص أصل المال وإنما يفوت بعض النماء ثم القدرة الممكنة لما كانت شرطاً للتمكن من الفعل وإحداثه كانت شرطاً محضاً ليس فيه معنى العلية فلم يشترط بقاؤها لبقاء الواجب إذ البقاء غير الوجود وشرط الوجود لا يلزم أن يكون شرطاً للبقاء كالشهود في النكاح شرطاً للانعقاد دون البقاء بخلاف الميسرة فإنها شرط في معنى العلية لأنها غيرت صفة الواجب من العسر إلى اليسر إذ جاز أن يجب بمجرد القدرة الممكنة لكن بصفة العسر فأثرت فيه القدرة الميسرة وأوجبه بصفة اليسر فيشترط دوامها نظراً إلى معنى العلية لأن هذه العلة مما لا يمكن بقاء الحكم بدونها إذ لا يتصور اليسر بدون القدرة الميسرة والواجب لا يبقى بدون صفة اليسر لأنه لم يشرع إلا بتلك الصفة فلهذا اشترط بقاء القدرة الميسرة دون الممكنة مع أن ظاهر النظر يقتضي أن يكون الأمر بالعكس إذ الفعل لا يتصور بدون الإمكان ويتصور بدون اليسر

قوله فلا يجب يعني بعدما تمكن من أداء الزكاة بعد الحول ولم يؤد حتى هلك المال لم يبق الوجوب لعدم بقاء القدرة الميسرة خلافاً للشافعي رحمه الله تعالى وأما إذا لم يتمكن بأن هلك المال كما تم الحول فلا ضمان بالاتفاق فإن قيل ففي صورة الاستهلاك بأن ينفق المال في حاجته أو يلقيه في البحر فقد

انتفت القدرة الميسرة فينبغي أن لا يجب الضمان فجوابه أن اشتراط بقاء القدرة الميسرة إنما كان نظرا للمكلف وقد خرج بالتعدي عن استحقاق النظر له فلم يسقط الوجوب عنه أو نقول نجعل القدرة الميسرة باقية تقديرا زجرا على المتعدي وردا لما قصده من إسقاط الحق الواجب عنه نفسه ونظرا للفقير

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:373

قوله وفي هذا الكلام ما فيه يعني أن التمكن من أداء الزكاة لا يتوقف على ملك النصاب بل يكفي ملك قدر المؤدى فكيف يكون وجود النصاب من شرائط التمكن وراجعا إلى القدرة الممكنة على أنهم فسروا القدرة الممكنة بسلامة الأسباب والآلات والنصاب ليس منها وهذا لا يرد على كلام القوم لأنهم لم يجعلوا النصاب من القدرة الممكنة بل هو من شرائط الوجوب وحصول الأهلية بأن يكون غنيا فيتمكن من الإغناء لا من شرائط اليسر بناء على أنه لا يغير الواجب من العسر إلى اليسر لأن إيتاء الخمسة من المائتين وإيتاء الدرهم من الأربعين سواء في اليسر وهذا معنى قوله ونسبة ربع العشر إلى كل المقادير سواء بل ربما يكون إيتاء الدرهم من الأربعين أيسر من إيتاء الخمسة من المائتين وإذا كان النصاب شرط الوجوب لا شرط اليسر لم يشترط بقاءه لبقاء الوجوب فيما بقي من النصاب عند هلاك البعض لأن الوجوب في واجب واحد لا يتكرر فلا يشترط دوام شرطه فإن قيل فينبغي أن لا تسقط الزكاة بهلاك جميع النصاب قلنا إنما تسقط لفوات القدرة الميسرة التي هي وصف النماء لا لفوات الشرط الذي هو النصاب ولهذا لا تسقط بهلاك بعض النصاب مع أن الكل ينتفي بانتفاء البعض وبهذا يندفع ما قيل إن تفرع قوله فلا تجب الزكاة في هلاك النصاب على قوله ويشترط بقاء القدرة الميسرة لبقاء الواجب مشعر بأن النصاب من القدرة الميسرة وإلا فلا وجه للتفرع

قوله لا صدقة إلا عن ظهر غنى أي إلا صادرة عن غنى والظهر مقحم كما في ظهر الغيب وظهر القلب أو هو كناية عن القوة إذ المال للغني بمنزلة الظهر الذي عليه اعتماده وإليه استناده وقد يستدل على اشتراط الغنى لأهلية وجوب الزكاة تارة بهذا الحديث فإنه لنفي الوجوب لا لنفي الوجود إذ كثيرا ما توجد الصدقة عن الفقير وتارة بالمعقول وهو أن الزكاة إغناء للفقير ولا يصير المرء أهلا للإغناء إلا بالغنى كما لا يصير أهلا للتملك إلا بالملك وعليه اعتراض ظاهر وهو أن المعتبر في الزكاة ليس هو الإغناء الشرعي بل الإغناء عن السؤال ويدفع حاجة الفقير وهذا لا

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:374

يتوقف على الغنى الشرعي فلذا جمع المصنف رحمه الله تعالى بين الأمرين وجعل الحديث دليلا على توقف أهلية إغناء الفقير على الغنى وقد يجاب عن الاعتراض بأن المراد أن الإغناء بصفة الحسن يتوقف على الغنى الشرعي لأن

الغالب من حال الفقير عدم الصبر على شدائد الفقر والجزع على مكايد الحاجة فلا بد في أهلية الإغناء المأمور به من الغنى الشرعي لئلا يؤدي إلى الجزع المذموم في الأعم الأغلب فإن قلت كيف التوفيق بين هذا الحديث وبين قوله عليه السلام أفضل الصدقة جهد المقل قلت إن جعلت هذا الحديث نفياً للوجوب فظاهر إذ لا تنافي بين عدم وجوب الصدقة إلا على الغني وبين كون صدقة الفقير على سبيل التطوع أكثر ثواباً منه باعتبار كونها أشق فإن أفضل الأعمال أحمرها وإن جعلته نفياً للفضيلة وهو الظاهر الملائم لقوله عليه الصلاة والسلام خير الصدقة ما يكون عن ظهر غنى فوجه الجمع أن المراد تفضيل صدقة الغني على صدقة الفقير الذي لا يصبر على شدة الفقر وجزع لدى الحاجة على ما هو الأعم الأغلب وتفضيل صدقة الفقير الذي اختص بتأييد وتوفيق إلهي في الصبر على شدة الحاجة وإيثار مراد الغير على مراده ولو كان به خصاصة وقد يقال المراد بالغنى غنى القلب حتى يصبر على فقره ويثبت عن التكفف إن كان فقيراً ولا يبقى

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:375

له تعلق قلب بما تصدق به بحيث يفضي إلى إبطاله بالمن والاستكثار إن كان غنيا وعلى هذا لا يبقى التمسك المذكور قوله ولا حد له أي للغنى لأنه بكثرة المال وذلك يتفاوت بتفاوت الأشخاص والأزمان والأحوال فقدره الشارع بالنصاب فصار الغني من له النصاب والفقير من لا نصاب له وهو أعم من الفقير المقابل للمسكين بمعنى من له أدنى شيء

قوله لدلالة التخيير يعني أن التخيير الكامل وهو التخيير في الصورة والمعنى بأن يكون بين أمور متفاوتة بعضها أسهل من البعض كخصال الكفارة دليل التيسير بخلاف التخيير صورة فقط بأن تكون الأمور متماثلة في المالية كما في صدقة الفطر من نصف صاع من بر أو صاع من شعير أو تمر فإنه دليل التأكيد وأنه لا بد من الأداء ألبتة قوله لأن ذا أي كون المراد بعدم وجدان المال هو العجز في العمر يبطل أداء الصوم لأن هذا العجز لا يتحقق إلا في آخر العمر وبعده لا يتصور أداء الصوم فلا يصح ترتب الصوم على عدم الوجدان بهذا المعنى فعلم أن المراد به العجز في الحال مع احتمال أن تحصل القدرة في الاستقبال قوله حتى إن تحقق القدرة أراد بها ملك الرقبة أو ثمنها القدرة الحقيقية المستجمعة لجميع شرائط التأثير لأنها لا تكون بدون الإعتاق فلا معنى لزوالها وسقوط الإعتاق قوله إلا أن المال هاهنا غير عين فهذا يخرج الجواب عن إشكال آخر وهو أن الواجب في الكفارة يعود به هلاك المال بإصابة مال آخر قبل الأداء ولا يعود في الزكاة فيكون دون الزكاة قوله

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:376

واعلم اعترض رحمه الله تعالى على قولهم يشترط بقاء القدرة الميسرة لبقاء الواجب لئلا ينقلب اليسر عسرا أولا بأنه يؤدي إلى فوات أداء الزكاة فيما إذا أدر أداء الزكاة خمسين سنة ثم هلك المال وثانياً بأننا نسلم أنه يلزم من عدم اشتراط بقاء القدرة انقلاب اليسر عسرا بل إنما يلزم ثبوت أحد اليسرين وهو النماء مثلاً دون الآخر وهو البقاء فإن حصول القدرة الميسرة يسر وبقاؤها يسر آخر والجواب عن الأول التزام الفوات في صورة هلاك المال ولا محذور في ذلك لأنه ما فوت بهذا الحبس على أحد ملكاً ولا يدا بل المال حقه ملكاً وبدأ وإنما حق الفقير في أن يعين محلاً للصرف إليه ولصاحب المال الخيار في اختيار محل الأداء فلعله حبس عن هذا المحل ليؤدي من محل آخر فلا يضمن ألا يرى أن منع المشتري الدار عن الشفيع حتى صار بحراً ومنع المولى العبد المديون عن البيع أو العبد الجاني عن أولياء الجناية من غير اختيار الأرش حتى هلك لا يوجب الضمان وعن الثاني أن معنى انقلاب اليسر إلى العسر أنه وجب بطريق إيجاب القليل من الكثير يسراً أو سهولة فلو أوجبناه على تقدير الهلاك لوجب بطريق الغرامة والتضمين فيصير عسراً وليس المراد أن نفس اليسر يصير عسراً فإنه محال عقلاً وإنما يصير اليسير عسيراً وبالعكس فليتأمل إنه الميسر لكل عسير

شرح التلويح على التوضيح ج: 1 ص: 377

قوله فصل في تقسيم المأمور به باعتبار أمر غير قائم به وهو الوقت بخلاف ما سبق من التقسيم إلى الأداء والقضاء والحسن لعينه أو لغيره فإنه كان باعتبار حالة للمأمور به في نفسه فلذا جعله فخر الإسلام رحمه الله تعالى في الدرجة الأولى وقال في هذا التقسيم لا بد من ترتيبه على الدرجة الأولى أي لا بد من ذكر هذا التقسيم وإيراده عقيب التقسيم الذي ورد في الدرجة الأولى وهذا الفصل أصل للأحكام الشرعية يبتني عليه أدلة عامة القواعد الكلية والجزئية في الفقه لاشتماله على مباحث المؤقت وغير المؤقت وما يتعلق بكل من الأقسام والأحكام وذلك معظم أحكام الإسلام

قوله مطلق ومؤقت المراد بالمؤقت ما يتعلق بوقت محدود بحيث لا يكون الإتيان به في غير ذلك الوقت أداء بل يكون قضاء كالصلاة خارج الوقت أو لا يكون مشروعاً أصلاً كالصوم في غير النهار وبالمطلق ما لا يكون كذلك وإن كان واقعاً في وقت لا محالة

قوله أما المطلق فعلى التراخي اختلفوا في موجب الأمر فذهب كثير إلى أن حقه الفور والمختار أنه لا يدل على الفور ولا على التراخي بل كل منهما بالقرينة وهؤلاء يعنون بالفور امتثال المأجور به عقيب ورود الأمر وبالتراخي الإتيان به متأخراً عن ذلك الوقت الصحيح من مذهب العلماء الحنفية أنه للتراخي إلا أن مرادهم بالتراخي عدم التقييد بالحال والمصنف اصطلاح على أن المراد بالتراخي عدم التقييد بالحال لا التقييد بالاستقبال فالتراخي عنده أعم من الفور وغيره وذلك لأنه لما استدل على كون مطلق الأمر للتراخي بأن الأمر جاء للفور وجاء للتراخي فلا يثبت الفور إلا بالقرينة فعند الإطلاق وعدم

القرينة يثبت التراخي لضرورة عدم قرينة الفور لا بدلالة الأمر كان لمعارض أن يقول جاء للفور التراخي فلا يثبت التراخي إلا بقرينة فعند عدمها يثبت الفور فدفعها المصنف رحمه الله تعالى بأن الفور أمر زائد ثبوتي فيحتاج إلى القرينة بخلاف التراخي فإنه عدم أصلي فصار ما ذكره موافقا لما هو المختار من أن مطلق الأمر ليس على الفور ولا على التراخي بالمعنى المشهور فلا دلالة للأمر على أحدهما بل كل منهما بالقرينة قوله أو لا يكون كقضاء رمضان جعلوا صيام الكفارات والنذور المطلقة وقضاء رمضان من

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:378
الوقت باعتبار أن الصوم لا يكون إلا بالنهار والأظهر أنه من قسم المطلق كما ذهب إليه صاحب الميزان لأن التعلق بالنهار داخل في مفهوم الصوم لا قيد له ثم القضاء واجب بالسبب السابق وصوم النذر والكفارة بالنذر والحنث ونحوه فلا يكون النهار الذي يصام فيه سببا لوجوبه

قوله وقسم آخر مشكل حق التقسيم أن يقال المؤقت إما أن يتضيق وقته أو لا والثاني إما أن يعلم فضله كالصلاة وإما أن يعلم مساواته وحينئذ إما أن تكون مساواته سببا كصوم رمضان أو لا كصوم القضاء وإما أن لا يعلم فضله ولا مساواته كالحج أو يقال الوقت إما أن يكون سببا للوجوب معيارا للأداء هذا ولا ذاك أو سببا لا معيارا أو بالعكس
قوله أما وقت الصلاة المؤدى من الصلاة هي الهيئة الحاصلة من الأركان المخصوصة الواقعة في الوقت والأداء إخراجها من العدم إلى الوجود والوجوب لزوم وقوعها في ذلك الوقت لشرف فيه فوقت الصلاة ظرف للمؤدى أي زمان يحيط به ويفضل عنه وهو ظاهر وشرط لأدائه إذ لا يتحقق الأداء بدونه مع أنه غير داخل في مفهوم الأداء ولا مؤثر في وجوده وليس شرطا للمؤدى لأن المختلف باختلاف الوقت هو صفة الأداء والقضاء لا نفس الهيئة فإن قلت ظرفية الوقت للمؤدى تستلزم شرطية الأداء فلا حاجة إلى ذكرها قلت لو سلم فلأنا نسلم أنه لزوم بين حتى يستغنى عن ذكره وأيضا المقصود بيان اشتراك الصلاة والصوم في شرطية الوقت وامتياز الصلاة بظرفيته والوقت سبب لوجوب المؤدى أي لزوم تلك الهيئة مرتب عليه حتى كأنه المؤثر بالنظر إلينا تيسيرا من الله تعالى على العباد يربط الأحكام بالأسباب الظاهرة كالملك بالشراء من أن النعم مترادفة في الأوقات والعبادة شكر فأقيم المحل مقام الحال والمتقدمون على أن السبب نعم الله تعالى واختلاف العبادات بحسب اختلاف نعم الله تعالى واستدل على سببية الوقت بستة أوجه كل منها أمانة تفيد الظن لا القطع لقيام الاحتمال إلا أن المجموع يفيد القطع لأن رجحان المظنون يتزايد بكثرة الأمارات إلى أن يبلغ حد القطع كشجاعة علي رضي الله تعالى عنه وجود حاتم وفيه مناقشة لا تخفى
شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:379

قوله ولتغيرها أي لتغير الصلاة بتغير الوقت حيث تصح في وقته الكامل وتكره في أوقات مخصوصة وتفسد في غير وقته والأصل في اختلاف الحكم أن يكون باختلاف السبب وإن جاز أن يكون باختلاف الظرف أو الشرط إلا أنه لا يقدر في كونه أمانة السببية نعم يرد عليه أن المتغير هو المؤدى أو الأداء والمدعي سببته لنفس الوجوب

قوله ولتجدد الوجوب بتجدد الوقت هذا أيضا يفيد الظن لأن دوران الشيء مع الشيء أمانة كون المدار علة للدائر

قوله فإن التقديم على الشرط صحيح دفع لما يقال إن بطلان تقديم وجوب الصلاة على الوقت لا تدل على سببته لجواز أن يكون شرطا له وتقديم الحكم على الشرط أيضا باطل فأجاب بالمنع مستندا بصحة تقديم الزكاة على الحول الذي هو شرط لوجوب الأداء وفيه نظر لأن بطلان تقديم الشيء على شرطه ضروري لأنه موقوف على الشرط فلا يحصل قبله وفي الزكاة الحول ليس شرطا للوجوب أو للأداء بل لوجوب الأداء ولا يتصور تقدمه عليه بخلاف وقت الصلاة فإنه شرط للأداء فيجوز أن يكون بطلان تقديم الأداء عليه باعتبار شرطيته لا باعتبار سببته لنفس الوجوب على ما هو المدعى والحق أن بطلان تقديم الشيء على شرطه أظهر من بطلان تقديمه على السبب

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:380

لجواز أن يثبت بأسباب شتى فبطلان التقديم لا يصلح أمانة على السببية وقد يقال إن احتمال الشرطية قائم إلا أن الأدلة السابقة ترجح جانب السببية كالمشترك يصلح دليلا على أحد مدلوليه بمعونة القرينة

قوله ثم هو سبب لنفس الوجوب يريد أن هاهنا وجوبا ووجوب أداء ووجود أداء ولكل منها سبب حقيقي وسبب ظاهري فالوجوب سببه الحقيقي هو الإيجاب القديم وسببه الظاهري هو الوقت ووجوب الأداء سببه الحقيقي تعلق الطلب بالفعل وسببه الظاهري اللفظ الدال على ذلك ووجود الأداء سببه الحقيقي خلق الله تعالى وإرادته وسببه الظاهري واستطاعة العبد أي قدرته المؤثرة المستجمعة لجميع شرائط التأثير فهي لا تكون إلا مع الفعل بالزمان وهذا معنى قول فخر الإسلام رحمه الله تعالى ولهذا أي ولكون الوجوب جبرا من الله تعالى بالإيجاب لا بالخطاب كانت الاستطاعة مقارنة للفعل إذ لو كانت قبله لكانت إما مع الوجوب وهو جبر لا اختيار فيه أو مع وجوب الأداء وقد عرفت أن الاعتبار فيه صحة الأسباب وسلامة الآلات فتعين أن يكون مع الفعل وقد صرح بذلك في بعض تصانيفه حيث قال إن السبب موجب وهو جبري لا يعتمد القدرة ولذلك لم يشترط القدرة سابقة على الفعل لأن ما قبله نفس الوجوب وهو جبر وجوب الأداء وأنه لا يعتمد القدرة الحقيقية أما فعل الأداء فيعتمد القدرة فلذلك كانت الاستطاعة مع الفعل

قوله والفرق بين نفس الوجوب ووجوب الأداء اعلم أن الوجوب في عرف الفقهاء على اختلاف عبارتهم في تفسيره يرجع إلى كون الفعل بحيث يستحق تاركه الذم في العاجل والعقاب في الآجل فمن هاهنا ذهب جمهور الشافعية إلى أنه لا معنى له إلا لزوم الإتيان بالفعل وأنه لا معنى

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:381

للوجوب بدون وجوب الأداء بمعنى الإتيان بالفعل الأعم من الأداء والقضاء والإعادة فإذا تحقق السبب ووجد المحل من غير مانع تحقق وجوب الأداء حتى ياتم تاركه ويحب عليه القضاء وإن وجد في الوقت مانع شرعي أو عقلي من حيض أو نوم أو نحو ذلك فالوجوب يتأخر إلى زمان ارتفاع المانع وحينئذ افترقوا ثلاث فرق فذهب الجمهور إلى أن الفعل في الزمان الثاني قضاء بناء على أن المعتمد في وجوب القضاء سبق الوجوب في الجملة لا سبق الوجوب على ذلك الشخص فعلى هذا يكون فعل النائم والحائض ونحوهما قضاء وبعضهم يعتبر الوجوب عليه حتى لا يكون فعل النائم والحائض ونحوهما قضاء لعدم الوجوب عليهم بدليل الإجماع على جواز الترك وبعضهم يقول بالوجوب عليهم بمعنى انعقاد السبب وصلاحيه المحل وتحقق اللزوم لولا المانع ويسميه وجوبا بدون وجوب الأداء وليس هذا إلا تغيير عبارة وأما الحنفية فذهب بعضهم إلى أنه لا فرق بين الوجوب ووجوب الأداء في العبادات البدنية حتى إن الشيخ المحقق أبا المعين بالغ في رده وإنكاره وادعى أن استحالته غنية عن البيان فإن الصوم مثلا إنما هو الإمساك عن قضاء الشهيوتين نهارا لله تعالى والإمساك فعل العبد فإذا حصل حصل الأداء ولو كانا متغايرين لكان الصائم فاعلا فعلمين الإمساك وأداء الإمساك وكذا كل فاعل كالأكل والشارب كان فاعلا فعلمين أحدهما ذلك الفعل والآخر أدائه وهذه مكابرة عظيمة ثم قال إن جعل أصل الوجوب غير وجوب الأداء في الواجب البدني مبني على مذهب أبي الهذيل العلاف من شياطين القدرية وهو أن الصوم والصلاة والحج ليست عبارة عن الحركات والسكنات المخصوصة بل عن معان وراءها تقارنها فبالسبب تجب تلك المعاني وتشتغل الذمة بها وبالأمر يجب وجود الحركات والسكنات التي تحصل تلك المعاني بها أو معها فيكون التحرك والسكون من العبد أداء لها وتحصيلا ثم قال إن الشارع أوجب على من مضى عليه الوقت وهو نائم مثلا بعد زوال النوم ما كان يوجبه في الوقت

لولا النوم بشرائط مخصوصة ولم يوجب ذلك في باب الصبا والكفر وهو يفعل ما يشاء وبحكم ما يريد وأوجب الصوم على المريض والمسافر معلقا

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:382
باختيارهما الوقت تخفيفا ومرحمة فإن اختار الأداء في الشهر كان الصوم واجبا فيه وإن أخراه إلى الصحة والإقامة كان واجبا بعدهما بخلاف الواجب المالي فإن الواجب هو المال والأداء فعل في ذلك المال فيجب على الولي أداء ما وضع في ذمة الصبي من المال كما لو وضع في بيت الصبي مال معين

وأما الذاهبون إلى الفرق فمنهم من اكتفى بالتمثيل ومنهم من حاول التحقيق فذهب صاحب الكشف إلى أن نفس الوجوب عبارة عن اشتغال الذمة بوجود الفعل الذهني ووجوب الأداء عبارة عن إخراج ذلك الفعل من العدم إلى الوجود الخارجي ولا شك في تغايرهما ولذا لا يتبدل ذلك التصور بتبدل الوجود الخارجي

بالعدم بل يبقى على حاله وكذا في المال أصل الوجوب لزوم مال متصور في الذمة ووجوب الأداء إخراج من العدم إلى الوجود الخارجي إلا أنه لم يكن في وسعه ذلك أقيم مال آخر من جنسه مقامه في حق صحة الأداء والخروج عن العهدة وجعل كأنه ذلك المال الواجب وهذا معنى قولهم الديون تقضى بأمثالها لا بأعيانها فظهر الفرق بين الفعل وأداء الفعل هذا كلامه والظاهر أن اشتغال الذمة بوجود الفعل الذهني أو المال المتصور مجرد عبارة إذ لا يصح أن يراد تصور من عليه الوجوب لجواز أن يكون غافلا كالنائم والصبي ولا التصور في الجملة إذ لا معنى لاشتغال ذمة النائم أو الصبي بصلاة أو مال يوجد في ذهن زيد مثلا ثم في تفسير وجوب الأداء بالإخراج من العدم إلى الوجود تسامح والمراد لزوم الإخراج وذهب المصنف إلى أن نفس الوجوب هو اشتغال الذمة بفعل أو مال ووجوب الأداء لزوم تفرغ الذمة عما اشتغلت به وتحقيقه أن للفعل معنى مصدريا هو الإيقاع ومعنى حاصل بالمصدر وهو الحالة المخصوصة فلزوم وقوع تلك الحالة هو نفس الوجوب ولزوم إيقاعها وإخراجها من العدم إلى الوجود هو وجوب الأداء وكذا في المالي لزوم المالي وثبوته في الذمة نفس وجوب ولزوم تسليمه إلى من له الحق وجوب الأداء فالوجوب في كل منهما صفة لشيء آخر فهذا وجه افتراقهما في المعنى ثم إنهما يفترقان في الوجود أما في البدني فكما في صلاة النائم والناسي وصوم المسافر والمريض فإن وقوع الحالة

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:383

المخصوصة التي هي الصلاة أو الصوم لازم نظرا إلى وجود السبب وأهلية المحل وإيقاعها من هؤلاء غير لازم لعدم الخطاب وقيام المانع وأما في المالي فكما في الثمن الذي اشترى الرجل شيئا بثمن غير مشار إليه بالتعيين فإنه يجب في الذمة ضرورة امتناع البيع بلا ثمن ولا يجب أدائه إلا بعد المطالبة هذا حاصل كلامه وفيه نظر لأنه إن أريد بلزوم وجود الحالة المخصوصة عقيب السبب لزوم وجودها من ذلك الشخص كالنائم والمريض مثلا فلزوم وقوع الفعل الاختياري من الشخص بدون لزوم إيقاعه إياه ليس بمعقول بل لزوم الوقوع عنه تلك الحالة ليس بمشروع وبعدها كما يلزم الوقوع يلزم الإيقاع وإن أريد لزوم وجود تلك الحالة في الجملة فهذا ما ذهب إليه جمهور الشافعية من أن القضاء قد يكون بدون سابقة الوجوب على ذلك الشخص وإنما يتوقف على سبق وجوب في الجملة بأن يلزم وقوع الفعل من شخص بإيقاعه إياه فلم يثبت وجوب بدون وجوب الأداء وكان بينهما فرقا يتعسر التعبير عنه فإن المعذور يلزمه في حال قيام العذر أن يوقع الفعل بعد زوال العذر لو أدركه والمشتري يلزمه قبل المطالبة أن يؤدي الثمن عند المطالبة ولا يلزمهما الإيقاع والأداء في الحال فلو قلنا إن الوجوب هو لزوم إيقاع الفعل أو أداء المال في زمان ما بعد تقرر السبب ووجوب الأداء لزومه في زمان مخصوص لم يكن بعيدا قوله ولا أداء عليهم لعدم الخطاب فإن قيل فينبغي أن لا يكون صوم المريض والمسافر أداء للواجب وإتيانا بالمأمور به قلنا بعد الشروع بتوجه الخطاب ويلزم أداء كما في الواجب المخير على الرأي الأصح من أن الواجب واحد لا على التعيين

قوله ولا بد للقضاء من وجوب الأصل لأنه إتيان بمثل المأمور به إلا أنه يكفي نفس الوجوب على ما مر وبعضهم على أن القضاء مبني على وجوب الأداء إلا أن المطلوب قد يكون

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:384

نفس الفعل فيأثم بتركه ويفتقر إلى القدرة بمعنى سلامة الأسباب والآلات وقد يكون ثبوت خلفه ويكفي فيه توهم ثبوت القدرة ففي مثل النائم يتحقق وجوب الأداء على وجه يكون وسيلة إلى وجوب القضاء بتوهم حدوث الانتباه صرح بذلك فخر الإسلام رحمه الله تعالى في شرح المبسوط قوله لما ذكرنا من عدم الخطاب تعليل لكون السبب غير الخطاب وقوله لأنه لا شيء غير الوقت والخطاب تعليل لكونه هو الوقت يعني أن السببية منحصرة في الوقت والخطاب إما لأنه لا بد من سبب ولا شيء غيرهما يصلح للسببية وإما لانعقاد الإجماع على أن السبب هو الوقت أو الخطاب فإذا انتفى الخطاب تعين الوقت للسببية وهو المطلوب ولقائل أن يمنع عدم الخطاب وإنما يلزم اللغو لو كان مخاطباً بأن يفعل في حالة النوم مثلاً وليس كذلك بل هو مخاطب بأن يفعل بعد الانتباه والمريض مخاطب بأن يفعل في الوقت أو في أيام آخر كما في الواجب المخير والعجب أنهم جوزوا خطاب المعدوم بناء على أن المطلوب صدور الفعل حالة الوجود حتى قال الإمام السرخسي رحمه الله تعالى من شروط وجوب الأداء القدرة التي بها يتمكن المأمور من الأداء إلا أنه لا يشترط وجودها عند الأمر بل عند الأداء فإن النبي عليه الصلاة والسلام كان مبعوثاً إلى الناس كافة وصح أمره في حق من وجد بعده وبلزمهم الأداء بشرط أن يبلغهم ويتمكنوا من الأداء وقد صرح بذلك كالمريض يؤمر بقتال المشركين إذا برأ قال الله تعالى فإذا اطمانتم فأقيموا الصلاة أي إذا أمنت من الخوف فصلوا بلا إيماء

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:385

قوله فإن المراد بالسبب الداعي لا الموجد المؤثر في حصول الشيء حتى يمنع صلاحية الوقت للسببية

قوله حتى لو كان السبب بذاته يعني أن الوجوب هو لزوم ما كان السبب داعياً إليه ووجوب الأداء لزوم إيقاعه سواء كان ذلك الشيء الذي يستدعيه السبب إيقاعاً أو غير إيقاع حتى لو كان إيقاعاً فنفس الوجوب هو لزوم الإيقاع ووجوب الأداء هو لزوم إيقاع الإيقاع وفي هذا دفع لما يقال إن الواجب ربما يكون الفعل بمعنى الإيقاع فيكون لزوم الإيقاع نفس الوجوب لا وجوب الأداء قوله ثم إذا كان الوقت لا خفاء في أن الشرط هو الجزء الأول من الوقت والظرف هو مطلق الوقت حتى يقع أداء في أي جزء من أجزاء الوقت أوقعه علي ما هو الصحيح من المذهب بدليل أنه يؤدي بنية الفرض والأداء ولا يعصي بالتأخير عن أول الوقت وأما السبب فكل الوقت إن أخرج الفرض عن وقته على ما سيأتي وإلا فالبعض إذ لو كان هو الكل لزم تقدم المسبب على السبب أو وجوب الأداء بعد وقته وكلاهما باطل بالضرورة أما لزوم أحد الأمرين فلأن

الصلاة إن وجبت بعد الوقت فهو الأمر الثاني وهذا ظاهر وإن وجبت في الوقت لزم تقدم وجوبها على السبب الذي هو جميع الوقت ضرورة أن الكل لا يوجد إلا بوجود جميع أجزائه والحاصل أن بين ظرفية كل الوقت وسببته منافاة ضرورة أن الظرفية تقتضي الإحاطة والسببية التقدم وقد ثبت الأول فانتفى الثاني ثم ذلك البعض لا يجوز أن يكون أول الوقت على التعيين وإلا لما وجبت على من صار أهلا

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:386

للصلاة في آخر الوقت بقدر ما يسعها واللازم باطل بالإجماع ولا آخر الوقت على التعيين وإلا لما صح الأداء في أول الوقت لامتناع التقدم على السبب فإن قيل هو سبب لنفس الوجوب لا لوجوب الأداء قلنا لا خلاف في أن وجوب الأداء لا يتقدم على نفس الوجوب وإذا لم يتعين الأول ولا الآخر فهو الجزء الذي يتصل به الأداء ويليه الشروع فيه لأن الأصل في السبب هو الوجود والاتصال بالمسبب فلا وجه للعدول عن القريب القائم إلى البعيد المنقضي فإن قيل المسبب هاهنا نفس الوجوب لا الأداء حتى يعتبر الاتصال قلنا نعم إلا أن الوجوب مفض إلى الوجود أعني الأداء فيصير هو أيضا مسببا بواسطة فيعتبر الاتصال به فإن اتصل الأداء بالجزء الأول تعين لعدم المزاحم وإلا تنتقل السببية إلى الجزء الذي يليه وهكذا إلى الجزء الذي يتصل بالأداء فإن قيل لم لا يجوز أن يكون السبب حينئذ هو جميع الأجزاء من الأول إلى الاتصال قلنا لأن فيه تخطيا من القليل إلى الكثير بلا دليل وأيضا فيه جعل السبب موجودا ببعض الأجزاء وهو الجزء القائم المتصل فإن قيل إن اتصل الأداء بالجزء الأول فقد تقررت عليه السببية من غير انتقال وإلا فلا سببية له حتى ينتقل عنه وأيا ما كان فلا انتقال قلنا لا نسلم انتفاء السببية عن الجزء الأول على تقدير عدم اتصال الأداء به وإنما المنتفى عنه تقرر السببية

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:387

وهذا لا ينافي الانتقال والحاصل أن كل جزء سبب على طريق الترتيب والانتقال لكن تقرر السببية موقوف على اتصال الأداء وبهذا يندفع ما يقال أو توقف السببية على الأداء وهو موقوف على الوجوب الموقوف على السببية يلزم الدور وكذا ما يقال يلزم أن لا يتحقق الوجوب ما لم يشرع لعدم تحقق سببه وفساده بين قوله ومدى أي صلاة العصر إلى أن غربت الشمس أي قبل فراغه منها على ما صرح به فخر الإسلام رحمه الله تعالى ليتحقق اعتراض الفساد إذ لو حصل الفراغ مع الغروب لم يكن فسادا

قوله قلنا لما كان الوقت كلمة لما ليست في موقعها إذ لا معنى لسببية الأول للثاني وعبارة فخر الإسلام رحمه الله تعالى أن الشرع جعل الوقت متسعا ولكن جعل له حق شغل كل الوقت بالأداء واعلم أن الفساد الذي يعترض على ما وجب بسبب كامل كما في الفجر أو ناقص كما في العصر ويتعذر الاحتراز

عنه مع الإتيان بالعزيمة والإقبال على الصلاة في جميع الوقت هو وقوع بعض الأداء خارج الوقت على مقتضى كلام المصنف رحمه الله تعالى حيث صرح باعتراض الفساد بالغروب على ما ابتدأ في وقت الاحمرار ووجه تعذر الاحتراز عنه أن ليس في وسع العبد أن يقع فراغه من الصلاة مع تمام الوقت مقارنة بل لا يحصل التيقن بشغل كل الوقت بالأداء إلا بامتداد الأداء إلى التيقن بخروج الوقت وأما على مقتضى كلام القوم فهو وقوع بعض الأداء في وقت الكراهة كما بعد الفجر وما قبل المغرب لا مجرد وقوعه بعد الوقت إذ لا فساد فيه لما ذكر في طريقة الخلاف وغيره من أن المذهب هو أنه لو شرع في الوقت في الظهر أو العصر أو المغرب أو العشاء فاتم بعد خروج الوقت كان ذلك أداء لا قضاء وظاهر أن شغل كل الوقت بالأداء بدون هذا الفساد ممتنع في العصر دون الفجر بلا إشكال وقد يجاب عن إشكال الفجر بأن العصر يخرج إلى ما هو وقت الصلاة في الجملة بخلاف الفجر أو بأن في الطلوع دخولا في الكراهة وفي الغروب خروجها عنها وأما جواب المصنف رحمه الله تعالى ففيه نظر لأن شغل كل الوقت على وجه لا يعترض الفساد بالطلوع على الكامل متعذر عنده على ما مر فعند الإتيان بالعزيمة أعني شغل كل الوقت بالأداء يلزم احتمال اعتراض الفساد بالضرورة وذهب بعض المشايخ إلى أن ليس معنى سببية الجزء المتصل بالأداء أن السبب هو الجزء الذي قبيل الشروع بل معناه أنه إذا شرع فكل جزء إلى آخر الصلاة سبب لوجوب الجزء الذي يلاقيه ومحل لأدائه وعلى هذا لا يرد أصل السؤال في العصر الممتد لأن الجزء الذي طرأ عليه الفساد بالغروب وجب بسبب

ناقص

شرح التلويح على التوضيح ج: 1 ص: 388

قوله ولو لم يؤد فالسبب كل الوقت في حق القضاء إذ في حق الأداء السبب هو الجزء الملاصق واحدا فواحدا إذ لو كان السبب في حق الأداء أيضا جميع الوقت لما ثبت الوجوب في الوقت ولم يأنم المكلف بالترك على ما مر قوله فوجب القضاء بصفة الكمال حتى لا يجوز قضاء العصر الفائت بحيث يقع شيء منه في وقت الكراهة فإن قيل السبب وهو كل الوقت ناقص بنقصان البعض فينبغي أن يجوز ذلك قلنا لما صار دينا في الذمة ثبت بصفة الكمال لأن نقصان الوقت ليس باعتبار ذاته بل باعتبار كون العبادة فيه تشبها بالكفرة فإذا مضى خاليا عن الفعل زالت مخليته وبقيت سببته فكان الوجوب ثابتا بسبب كامل ولهذا يجب القضاء كاملا على من صار أهلا في آخر العصر كذا ذكر شمس الأئمة رحمه الله تعالى وقد يجاب بأن الأجزاء الصحيحة أكثر فيجب القضاء كاملا ترجيحا للأكثر الصحيح على الأقل الفاسد قوله ثم وجوب الأداء يثبت آخر الوقت وهو ما إذا تضيق عليه الواجب بحيث لا يفضل عنه جزء من الوقت إذ يأنم بالتأخير عن ذلك الوقت لا يقال فالمؤدى في أول الوقت لا يكون إتيانا بالأداء الواجب وبالمأمور به لانا نقول بعد الشروع يجب الأداء ويتوجه الخطاب على ما مر شرح التلويح على التوضيح ج: 1 ص: 389

قوله ومن حكم هذا القسم وهو ما يكون الوقت فاضلا عن الواجب ويسمى الواجب الموسع أن لا يتعين بعض أجزاء الوقت بتعيين العيد نصا بأن يقول عينت هذا الجزء للسببية ولا قصدا بأن ينوي ذلك وهذا يعلم بطريق الأولى وذلك لأن تعيين الأسباب والشروط من وضع الشرائع وليس للعبد ذلك وإنما للعبد الارتفاق فعلا أي اختيار فعل فيه رفق وليس ذلك بتعيين جزء لأنه ربما لا يتيسر فيه الأداء بل له الاختيار في تعيينه فعلا بأن يؤدي الصلاة في أي جزء يريد فيتعين بذلك الفعل ذلك الجزء وقتا لفعله كما في خصال الكفارة فإن الواجب أحد الأمور من الإعتاق والكسوة والإطعام ولا يتعين شيء منها بتعيين المكلف قصدا ولا نصا بل يختار أيها شاء فيفعله فيصير هو الواجب بالنسبة إليه وفي هذا إشارة إلى ما هو المختار من أن الواجب في الموسع هو الأداء في جزء من الوقت ويتعين بفعله وفي المخير هو أحد الأمور ويتعين بفعله لا كما يقال في الموسع إنه لا يجب في أول الوقت وفي الآخر قضاء أو يجب في الآخر وفي الأول نفل يسقط القضاء وفي المخير أن الواجب هو الجميع ويسقط بفعل واحد أو الواجب بالنسبة إلى كل واحد شيء آخر وهو ما يفعله أو الواجب واحد معين لكنه يسقط به وبالأخر قوله لأنه أي الصوم قدر بالوقت ولهذا يزداد بازدياده وينتقص بانتقاصه وعرف به أي علم مقدار الصوم به كما يعلم مقادير الأوزان بالمعيار وأما التعريف به بمعنى دخوله في تعريف الصوم على ما ذهب إليه المصنف رحمه الله تعالى فلا دخل له في المعيار به إلا بتكلف

قوله ومثل هذا الكلام للتعليل أي الإخبار عن الموصول مشعر بعلية الصلة للخبر عن صلاحها لذلك بخلاف قولنا الذي في الدار رجل عالم على أن الأظهر أن من هاهنا شرطية فتكون على السببية أدل
شرح التلويح على التوضيح ج: 1 ص: 390

قوله ولنسبة الصوم إلى الشهر كقولنا صوم رمضان والأصل في الإضافة الاختصاص الأكمل وهو أن يكون ثابتا به لأن معنى الثبوت بالسبب سابق على سائر وجوه الاختصاص إلا أن وجود الفعل لا يصلح أن يكون ثابتا بالوقت لتوقفه على اختيار العبد فأقيم الوجوب الذي هو وجود شرعي ومفض إلى الوجود الحسي مقامه

قوله ولصحة الأداء فيه يعني أن السبب إما الوقت وإما الخطاب للإجماع أو لعدم الثالث وليس هو الخطاب بدليل صحة صوم المسافر والمريض في الشهر مع عدم الخطاب في حقهما فتعين الوقت ثم المختار عند الأكثرين أن الجزء الأول من كل يوم سبب لصومه لأن صوم كل يوم عبادة على حدة منفردة بالارتفاع عند طريان الناقض كالصلوات في أوقاتها فيتعلق كل بسبب ولأن الليل ينافي الصوم فلا يصلح سببا لوجوبه وذهب الإمام السرخسي رحمه الله تعالى إلى أن السبب مطلق شهود الشهر على ما هو ظاهر من النص والإضافة فإن الشهر اسم للمجموع إلا أن السبب هو الجزء الأول منه لئلا يلزم تقدم الشيء على سببه ولهذا يجب على من كان أهلا في أول ليلة من الشهر ثم جن قبل الإصباح وأفاق بعد مضي الشهر حتى يلزمه القضاء ولهذا يجوز نية أداء الفرض في الليلة الأولى مع عدم جواز النية قبل سبب الوجوب كما إذا نوى قبل غروب الشمس وسببية الليل لا تقتضي جواز الأداء فيه كمن أسلم في آخر الوقت وأيضا قوله عليه الصلاة والسلام صوموا لرؤيته يدل على ذلك

إذ ليس المراد حقيقة الرؤية إجماعاً بل ما يثبت بها وهو شهود الشهر ولا لا جهة للتعبير بالرؤية عن الجزء الأول من كل يوم وكل من هذه الوجوه وإن أمكن دفعه إلا أنها أمارات تفيد بمجموعها رجحان سببية شهود الشهر مطلقاً

قوله ولأن وجوب الأداء عطف على مضمون الكلام السابق كأنه قال إذا نوى واجبا آخر يقع عنه لأنه لما رخص إلخ ولأن وجوب الأداء ساقط عنه فصار رمضان في حقه أي في حق المسافر بل في حق أدائه وتسليم ما عليه بمنزلة شعبان وإنما قلنا في حق أدائه في حق نفس الوجوب ليس بمنزلة شعبان لتحقق سبب الوجوب فيه دون شعبان شرح التلويح على التوضيح ج: 1 ص: 391

قوله وهنا روايتان روى ابن سماعة أنه يقع عن الفرض وهو الأصح وروى الحسن أنه يقع عن النفل هذا إذا نوى النفل وإن أطلق النية فقيل يقع عن الفرض على مقتضى رواية ابن سماعة في نية النفل وعن النفل على مقتضى رواية الحسن والأصح أنه يقع عن الفرض على جميع الروايات لأنه لما لم يعرض عن فرض الوقت بصريح نية النفل فانصرف إطلاق النية منه إلى صوم الوقت كالمقيم فإن قيل فكيف جاز ترك الدليل الثاني بالكلية قلنا لأن الوقت إنما يصير بمنزلة شعبان إذا تحقق منه الإعراض عن العزيمة وذلك بنية صريح النفل أو واجب آخر

قوله وفي هذا الكلام نظر جوابه أن الكلام في المريض الذي لا يطبق الصوم وتتعلق الرخصة بحقيقة العجز وأما الذي يخاف فيه ازدياد المرض فهو كالمسافر بلا خلاف على ما يشعر به كلام الإمام السرخسي في المبسوط من أن قول الكرخي بعدم الفرق بين المسافر والمريض سهو أو مؤول بالمريض الذي يطبق الصوم ويخاف منه ازدياد المرض

قوله وقال زفر عطف على قوله يقع عند أبي يوسف وهذا ابتداء تفرع آخر على تعيين الوقت في الصوم ومحل الخلاف ما إذا أمسك الصحيح المقيم في نهار رمضان ولم تحضره النية فعند زفر يكون صوماً واقعاً عن الفرض لأن الأمر المتعلق بالفعل في محل معين وإن كان ديناً باعتبار ذاته بمعنى أنه يجب إيجاده لكنه أخذ حكم المعين المستحق باعتبار الوجود فعلى أي وصف وجد يقع عن المأمور به كرد الوديعة والغصب وهذا كما إذا استأجر خياطاً ليخيط له ثوباً كان فعله واقعاً عن جهة ما استحق عليه سواء قصد به التبرع أو أداء ما وجب عليه بالعقد وقيد الأجبر بالخاص لأن المستحق في الأجبر للمشترك هو الوصف الذي يحدث في الثوب لا منافع الأجبر وكما إذا

شرح التلويح على التوضيح ج: 1 ص: 392

وهب كل النصاب من الفقير بغير نية الزكاة فإنه يخرج عن العهدة فإن قيل إيتاء مائتي درهم إلى الفقير بنية الزكاة لا يصح عند زفر فكيف بالهبة قلنا المراد الهبة متفرقة أو الفقير المديون أو الكلام إلزامي والجواب أن تغيير

الوقت للصوم لا يجوز أن يكون استحقاقاً لمنافع العبد وإمساكاته عليه لأنه حينئذ يكون جبر العدم اختيار العبد في صرفها فلا يصلح عبادة وقربة لأنها الفعل الذي يقصد به العبد التقرب إلى الله تعالى ويصرفه عن العادة إلى العبادة باختياره فإن قيل فما معنى تعيين الشرع إمساك العبد في هذا الوقت لصوم رمضان قلنا معناه أنه عين إمساكه الذي يكون قربة لأن يكون صوم رمضان لا صوماً آخر والإمساك بوصف القربة لا يتحقق بدون النية إذ لا قربة بدون القصد فإن قيل فإذا كانت المنافع على ملك العبد غير مستحقة عليه فلم لم يجز صرفها إلى صوم آخر قلنا لعدم مشروعية صوم آخر في ذلك الوقت كما في الليل مع القطع بأنه لا استحقاق فيه أصلاً فظهر بما ذكرنا أن الاعتراض بأن الإمساك اختياري لا جبري إنما ينشأ من عدم تحقيق معنى الكلام وأما هبة النصاب فإنما صارت زكاة من جهة أنها عبادة تصلح أن تكون مجازاً من الصدقة بناء على أن المبتغى بها وجه الله تعالى لا عوض من الفقير وذكر الإمام السرخسي رحمه الله تعالى أن معنى القصد حصل باختيار المحل ومعنى القربة بحاجة المحل لحصول الثواب بمجرد الهبة من الفقير ولهذا لا يملك الرجوع

قوله وقال الشافعي رحمه الله تعالى لما كانت منافع العبد على ملكه من غير أن تصير مستحقة لله تعالى على العبد لزم تعيين نية الفرض لئلا يلزم الجبن في صفة العبادة بأن يكون إمساكه على قصد القربة للعبادة المفروضة شاء العبد أو أبى وتحقيق ذلك أن وصف العبادة أيضاً عبادة ولهذا يختلف ثواباً فكما لا بد لصيرورة الفعل قربة من النية كذلك لا بد لصيرورة القربة فرضاً أو نفلاً منها احترازاً عن الجبر وتعيين المحل إنما يكفي للتمييز لا لنفي الجبر وإثبات القصد وأما تأدي فرض الحج بدون التعيين فإنما ثبت على خلاف القياس فعلى هذا لا يتأدى فرض الصوم بنية التطوع أو واجب آخر أو مطلق النية ولو في الصحيح المقيم والجواب أنا نسلم وجوب التعيين إلا

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:393

أنا لا نسلم أنه لا يحصل التعيين بإطلاق النية فإن الإطلاق في المتعين تعيين كما إذا كان في الدار زيد وحده وقلت يا إنسان تعين هو للإحضار وطلب الإقبال فكذا هاهنا لما لم يشرع في الوقت إلا الصوم الفرض ونويت مطلق الصوم تعين هو للإيجاد وطلب الحصول فإن قيل سلمنا ذلك في إطلاق النية لكن ينبغي أن لا يحصل بالخطأ في الوصف بأن ينوي النفل أو واجباً آخر كما لا يقال زيد باسم عمرو قلنا لما نوى الأصل والوصف والوقت قابل للأصل دون الوصف وليس من ضرورة بطلان الوصف بطلان الأصل بل الأمر بالعكس اقتصر البطلان على الوصف وبقي إطلاق أصل الصوم فإن قلت الوصف هاهنا لازم ضرورة أن الصوم لا يوجد بدون وصف ولم يوجد هاهنا سوى النفل فبطلانه يقتضي بطلان الأصل ضرورة انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم بل الأصل والوصف وإن تغايرا بحسب المفهوم فهما واحد بحسب الوجود فبطلان أحدهما بطلان الآخر قلت اللازم أحد الأوصاف لا على التعيين فبطلان وصف معين لا يوجب

انتفاء الأصل لجواز أن يوجد مع وصف آخر كالفرض هاهنا ثم إنها أوصاف راجعة إلى اعتبار الشارع فله أن يحكم ببطلان الوصف بمعنى انتفاء وصف النفاية عن الصوم لا بمعنى أنه ينتفي الشيء الذي هو نفل ليكون نفياً للصوم فإن قلت نية النفل إعراض عن الفرض لما بينهما من المنافاة فيصير بمنزلة ترك النية قلت الإعراض إنما ثبت في ضمن نية النفل وقد لغت فيلغو ما في ضمنها وقد يجاب عن أصل استدلاله بأن لا نسلم أن وصف العبادة يكون بقصد العبد بل هو إلزام من الله تعالى فإن الغرض اسم لما ألزمتنا الله تعالى إياه وثبت ذلك بطريق قطعي بخلاف أصل العبادة فإنه اسم لما يحصل على سبيل الإخلاص لله تعالى وذلك بالنية بأن يقصد بقلبه توجيه فعله إلى الله تعالى وحده فإذا وجد الإمساك المقرون بالنية كان عبادة ثم اتصافه بصفة الفرضية لا يكون بفعل العبد بل بوجود الإلزام من الله تعالى فنية النفل أو واجبا آخر لا يسقط الفرضية الثابتة في

نفس الأمر إذ لا أثر لظنه أن اللازم ليس بلازم كالمولود الثاني يتصف بالأخوة وإن ظن الناس أنه ليس بأخ بناء على أن أمه لم تلد مولودا آخر ظلنا فاسدا قوله فيفسد الكل لعدم التجزي لا يقال صح البعض فيصح الكل لعدم التجزي لأننا نقول الصحة وجودي فنفتقر إلى صحة جميع الأجزاء بخلاف الفساد وأيضا ترجيح الفساد في باب العبادات أحوط قوله والنية المعترضة يعني أن اقتران النية بجميع الأجزاء متعذر وبأول الأجزاء متعسر وجرح فلا بد من التقديم عليه بأن يعزم في الليل أنه يمسك لله تعالى من الفجر إلى الغروب ولا يطرأ عليه عزم على الترك فيعتبر استدامته كالنية في أول الصلاة تجعل باقية إلى آخرها وأما النية المعترضة في خلال الصوم فلا تقبل التقديم على ما مضى من الإمساكات لأن الشيء إنما يعتبر

شرح التلويح على التوضيح ج: 1 ص: 394

حكما إذا تصور حقيقة كالنية في خلال الصلاة لا تعتبر متقدمة وحاصل الجواب أنا لا نجعل النية المتأخرة متقدمة بل نجعل النية المعدومة في الزمان المتقدم المقارنة لبعض أجزاء اليوم متحققة تقديرا كما أن النية المتقدمة التي لا تقارن شيئا من أجزاء اليوم تعتبر مقارنة لها تقديرا ولا خفاء في أنه لما صح الصوم بالنية المنفصلة عن جميع الأجزاء فلأن يصح بالنية المتصلة ببعض أولى لكن جعل النية بالليل أفضل لما فيه من الاحتياط والمصارعة إلى الامتثال فإن قيل المعدوم المسبوق بالوجود يمكن أن يقدر تحققه بأن يجعل وجوده في حكم الباقي بل ربما يمنع طريان العدم على النية المتقدمة بالليل فإن من عزم على فعل يجعل عازما عليه ما لم يفرغ عنه أو لم يعزم على تركه وأما المعدوم بالعدم الأصلي فلا معنى لتقدير تحققه قلنا كما أن المنقضي يجعل كائنا تقديرا فكذلك الآتي لأنه بصدد الكون وأيضا يجعل الاقتران ببعض الأجزاء بمنزلة الاقتران بالكل لأنه من حيث كونه صوما جملة الإمساكات في اليوم شيء واحد فالمقترن بجزء منه مقترن بالكل حكما وأيضا للأكثر حكم الكل في كثير من الأحكام فيجعل اقتران الأكثر بالنية بمنزلة اقتران الكل بها فإن قيل البعض

الأول يفسد قبل أن تقترن به النية وبعد الفساد لا يعود صحيحا قلنا لا بل تتوقف الإمساقات المتقدمة لصلوحها للصوم فإن صادفت نية في الأكثر صارت صوما وإلا فسدت فإن قيل لو كان الاقتران بالبعض كافيا لصح الصوم بنية بعد نصف النهار قلنا يجب أن يكون ذلك البعض مما له حكم الكل من وجه ليكون الاقتران في حكم الاقتران بالكل

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:395

قوله والطاعة قاصرة في أول النهار لقلة مخالفة الهوى بناء على عدم اعتياد الأكل فيه فترك الأكل والشرب فيه خارج مخرج العادة لا مشقة فيه وابتداء كمال الطاعة من الضحوة الكبرى

قوله وفي التأخير أيضا ضرورة فإن قيل ضرورة التقديم عامة في حق الجميع وضرورة التأخير مختصة بالبعض وفي بعض الأحيان وبناء الأحكام على الأعم الأغلب دون القليل النادر قلنا إنما سوينا في أصل الحاجة لا في قدرها والخاص في مواضعه كالعام في مواضعه وضرورة التأخير ليست من النادر الذي لا ينتهي عليه الأحكام بل هي كثيرة في نفسها وإن كانت قليلة بالإضافة إلى ضرورة التقديم فإن قيل ضرورة التأخير لا تختص بما قبل نصف النهار قلنا نعم إلا أن فيما قبل نصف النهار يترك الكل إلى خلف وهو الأكثر وفيما بعده يفوت الأصل والخلف جميعا فيفوت الصوم لأن الأقل بمقابلة الأكثر في حكم العدم واعلم أن المراد بنصف النهار هاهنا هو الضحوة الكبرى لأنها نصف النهار الصومي أعني من طلوع الفجر إلى غروب الشمس وأما الزوال فهو نصف النهار باعتبار طلوع الشمس إلى غروبها والمختار أنه لو نوى قبيل الزوال بعد الضحوة الكبرى لم يصح لعدم مقارنة النية لأكثر النهار الصومي

قوله خلافا للشافعي رحمه الله تعالى المختار من مذهبه على ما هو المسطور في الكتب أنه يجوز النفل بنية قبل الزوال بشرط الإمساق والأهلية في أول النهار أيضا وأنه يكون صائما من

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:396

أول اليوم وينال ثواب صوم الجميع كمن أدرك الإمام في الركوع قوله ومن هذا الجنس يعني لو نذر صوم رجب أو صوم يوم الخميس مثلا فهذا الصوم وإن كان من القسم الثالث من جهة أن الوقت معيار لا سبب إلا أنه من جنس صوم رمضان في تعيين الوقت لذلك الصوم حتى يتأدى بمطلق النية وبنية النفل لكن لا يتأدى بنية واجب آخر لأن تعيين وقت المنذور إنما حصل بتعيين من النادر لا بتعيين الشارع فيؤثر فيما هو حق النادر كالنفل حتى ينصرف إلى ما تعين له الوقت ولا يؤثر فيما هو حق الشارع وهو الواجب الآخر فلا ينصرف إلى المنذور بل يقع عما نوى فإن قلت قد قيدوا النذر في أمثلة القسم الثالث بأن يكون مطلقا غير معين وجعلوا حكم القسم الثالث أن الوقت لما لم يكن متعينا للصوم افتقر إلى نية من الليل وهذا مشعر بأن المنذور المعين ليس من القسم الثالث ولا خفاء في أن الوقت فيه ليس بسبب وإنما السبب هو النذر فلا يكون من القسم الثاني أيضا بل قسما برأسه فلا تنحصر الأقسام في

الأربعة قلنا ليس من القسم الثالث إلا ما يكون الوقت فيه معيارا لا سببا ولا شك أن المنذور المعين كذلك لكنه لما كان شبيها بالقسم الثاني في تعيين الوقت وقد بينوا حكمه اقتصرنا في أمثلة القسم الثالث وأحكامه على ما لا يكون له شبه بالقسم الثاني فقيدوا النذر بالمطلق لا يقال الوقت في المنذور المعين شرط وفي القسم الثالث معيار لا غير وذلك لأن النهار داخل في مفهوم الصوم فلا يكون شرطا والنهار المعين خارج يتوقف عليه الأداء في المنذور المعين فيكون شرطا فيه دون المطلق لأننا نقول عدم شرطية الوقت ليس بمعتبر في القسم الثالث على ما مر من أنه عبارة عما يكون الوقت معيارا لا سببا من غير تعرض لكونه شرطا أو غير شرط
شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:397

قوله وأما النفل جواب سؤال تقريره أن عدم تعيين الوقت لو كان موجبا للتبنيث لما صح النفل بنية من النهار فأجاب بأن المشروع الأصلي في غير رمضان هو صوم النفل كالفرض في رمضان فيكفي اقتران النية بالأكثر وتحقيقه أن الإمساكات الغير المقترنة بالنية تكون موقوفة لأجل ما هو مشروع الوقت وهو الفرض في رمضان والنذر في يوم النذر المعين والنفل في غير ذلك وأما الواجبات الأخر فإنما هي من المحتملات فإذا صادفت قبل نصف النهار نية ما هو من مشروعات الوقت ومتعيناته انصرفت إليه وإلا فلا يصح الفرض والنذر المعين والنفل بنية من النهار بخلاف سائر الواجبات قوله وأما القسم الرابع من الموقت فهو الحج فإن وقته مشكل في الزيادة والمساواة وبيان ذلك من وجهين أحدهما بالنسبة إلى سنة الحج وذلك أن وقته يشبه الظرف من جهة أن أركان الحج لا تستغرق جميع أجزاء وقت الحج كوقت الصلاة ويشبه المعيار من جهة أنه لا يصح في عام واحد

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:398

إلا حج واحد كالنهار للصوم وثانيهما بالنسبة إلى سني العمر وذلك لأن وقته العمر وهو فاضل على الواجب حتى لو أتى به في العام الثاني كان أداء بالاتفاق لوقوعه في الوقت إلا أنه عند أبي يوسف رحمه الله يجب مضيقا حتى لا يجوز تأخيره عن العام الأول وهو لا يسع إلا حجا واحدا فأشبه المعيار من جهة أنه لا يسع واجبين من جنس واحد وعند محمد رحمه الله تعالى يجوز تأخيره عن العام الأول بشرط أن لا يفوته فإن عاش أدى وكانت أشهر الحج من كل عام صالحة للأداء كإجزاء الوقت في الصلاة وإن مات تعينت الأشهر من العام الأول كالنهار للصوم فثبت الإشكال فإن قلت كلامهما في هذه المسألة أشكل من وقت الحج لأنه لما تضيق الواجب في العام الأول بحيث لم يجز تأخيره عنه على قول أبي يوسف تعين أن وقته العام الأول لا لجميع العمر فكيف يكون في العام الثاني أداء ولما ثبت التوسع وجاز التأخير على قول محمد رحمه الله تعالى تعين أن وقته جميع العمر فكيف يآثم بالموت في العام الثاني قلت حكم أبو يوسف رحمه الله تعالى بالتضييق للاحتياط لا لانقطاع التوسع بالكلية ولهذا جاز أدائه في العام الثاني وحكم محمد رحمه الله تعالى بالتوسع لظاهر الحال

في بقاء الإنسان لا لانقطاع التصديق بالكلية فهذا يَأْتَمُّ بالتأخير لو مات العام الثاني فثبت أن وقته يشبهه كلا من الظرف والمعيار عندهما رحمهما الله تعالى إلا أن الأظهر الراجح في الاعتبار هو المعيارية عند أبي يوسف والظرفية عند محمد رحمه الله تعالى

قوله احترازاً عن الفوت يعني أن التعيين هنا ثبت بعارض خوف الموت لا أنه أمر أصلي فأثر التعيين إنما يظهر في حرمة التأخير وحصول الإثم لا في انتفاء شرعية النفل بخلاف تعيين رمضان للفرد فإنه أمر أصلي ثبت بتعيين الشارع فيظهر أثره في الاسم وعدم جواز النفل جميعاً

قوله لكنه ليس بمعيار لما ذكرنا من أن أفعال الحج لا تستغرق جميع أجزاء وقته ولأن

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:399

أفعال الحج غير مقدرّة بالوقت يعني أن كل واحد من الوقوف والطواف والسعي والرمي لم يقدر بأن يكون من وقت كذا إلى وقت كذا كما قدر الصوم بكونه من طلوع الفجر إلى غروب الشمس وإذا لم يقدر بالوقت لم يكن الوقت معياراً فإن قلت أي فرق بين الدليلين قلت الأول استدلال بعدم اللازم على عدم الملزوم والثاني استدلال بعدم الحد على عدم المحدود ولا يخفى أن مسألة صحة التطوع مبنية على أن الوقت ليس بمعيار من غير أن يكون لشبهه بالمعيار مدخل في ذلك فذكره في مضمون الشرط ليس كما ينبغي

قوله فصل في أن الكفار هل يخاطبون بالشرائع أم لا

وهو المذكور في آخر أصول فخر الإسلام رحمه الله تعالى في بيان الأهلية حيث قال الكافر أهل أحكام لا يراد بها وجه الله تعالى لأنه أهل لأدائها فكان أهلاً للوجوب له وعليه ولما لم يكن أهلاً لثواب الآخرة لم يكن

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:400

أهلاً للوجوب شيء من الشرائع التي هي طاعة الله تعالى فكان الخطاب بها موضوعاً عنه عندنا ولزمه الإيمان بالله تعالى لما كان أهلاً لأدائه ووجوب حكمه ولم يجعل مخاطباً بالشرائع بشرط تقديم الإيمان لأنه رأس أسباب أهلية أحكام نعيم الآخرة فلم يصح أن يجعل شرطاً مقتضى وقيل إن ترجمة الفصل بما ذكر خطأ فإن الصلاة غير صحيحة من الكافر وهو منهي عنها فكيف يكون مخاطباً بها بل الترجمة الصحيحة أن الكفار هل يخاطبون بالتوصل إلى فروع الإيمان وقد يقال إن ترجمته هو أن حصول الشرط الشرعي لصحة الشيء كالإيمان لصحة العبادات والطهارة لصحة الصلاة وهل هو شرط في التكليف بوجوب أدائه أم لا ثم صوروا المسألة في جزئي من جزئياته وهو تكليف الكافر بالفروع تسهيلاً للمناظرة

قوله في حق المؤاخذه في الآخرة متعلق بالعبادات خاصة ومعناه أنهم يؤخذون بترك الاعتقاد لأن موجب الأمر اعتقاد اللزوم والأداء وأما في حق وجوب الأداء في الدنيا فمذهب العراقيين أن الخطاب يتناولهم وأن الأداء

واجب عليهم وهو مذهب الشافعي رحمه الله تعالى وعند عامة مشايخ ديار ما وراء النهر أنهم لا يخاطبون بأداء ما يحتمل السقوط وإليه ذهب القاضي أبو زيد والإمام السرخسي وفخر الإسلام رحمهم الله تعالى وهو المختار عند المتأخرين ولا خلاف في عدم جواز الأداء حال الكفر ولا في عدم وجوب القضاء بعد الإسلام وإنما تظهر فائدة الخلاف في أنهم هل يعاقبون في الآخرة بترك العبادات زيادة على عقوبة الكفر كما يعاقبون بترك الاعتقاد كذا ذكره في الميزان وهو الموافق لما ذكر في أصول الشافعية من أن تكليفهم بالفروع إنما هو لتعذيبهم بتركها كما يعذبون بترك الأصول فظهر أن محل الخلاف هو الوجوب في حق المؤاخذة على ترك الأعمال بعد الاتفاق على المؤاخذة بترك اعتقاد الوجوب

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:401

قوله لقوله تعالى { ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين } أورد الآية دليلا على أنهم مخاطبون بالعبادات في حق المؤاخذة في الآخرة على ما هو المتفق عليه وقد نبهناك على أن محل الوفاق ليس هو المؤاخذة في الآخرة على ترك الأعمال بل على ترك الاعتقاد الوجوب فالآية تمسك للقائلين بالوجوب في حق المؤاخذة على ترك الأعمال أيضا ولذا أجاب عنه الفريق الثاني بأن المراد لم نكن من المعتقدين فرضية الصلاة فيكون العذاب على ترك الاعتقاد ورد بأنه مجاز فلا يثبت إلا بدليل فإن قيل لا حجة في الآية لجواز أن يكونوا كاذبين في إضافة العذاب إلى ترك الصلاة والزكاة ولا يجب على الله تعالى تكذيبهم كما في قوله تعالى { والله ربنا ما كنا مشركين } وما كنا نعمل من سوء ونحو ذلك أو يكون الإخبار عن المرتدين الذين تركوا الصلاة حال ردتهم قلنا الإجماع على أن المراد تصديقهم فيما قالوا وتحذير غيرهم ولو كان كذبا لما كان في الآية فائدة وترك التكذيب إنما يحسن إذا كان العقل مستقلا بكذبه كما في الآيات المذكورة وهاهنا وليس كذلك والمجرمون عام لا مخصص له بالمرتدين

قوله وأما عندنا فلعدم الدليل على الفرضية ممنوع فإن العمومات الواردة في حق فرضية الصلاة دليل عليها مع أن المعلق بالشرط هو الأمر بالإعلام لا نفس الفرضية

قوله ولأن الأمر بالعبادة لنيل الثواب أجيب بأنه لنيل الثواب على تقدير الإتيان به ولاستحقاق العقاب على تقدير الترك فالكفار إن توصلوا إلى المأمور به بتحصيل شرائطه فالثواب وإلا فالعقاب وعدم الأهلية وإنما هو على تقدير عدم تحصيل الشرط أعني الإيمان وأيضا منقوض

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:402

بالأمر بالإيمان فإنه أيضا لنيل الثواب فإن قيل الإيمان رأس الطاعات وأساس العبادات فكيف يثبت شرطا وتبعاً لوجوب الفروع ألا يرى أن السيد إذا قال لعبده تزوج أربعا لا تثبت الحرية بذلك

قلنا ليس كذلك بل يثبت وجوب الإيمان بالأوامر المستقلة الواردة فيه لا أنه يثبت في ضمن الأمر بالفروع
قوله وليس في سقوط العبادة عنهم تخفيف جواب عن التمسك الثاني للفريق الأول يعني أن سقوط الخطاب بالأداء عن الكفارة ليس للتخفيف بل لتحقيق معنى العقوبة بإخراجهم من أهلية ثواب العبادة وأما الجواب عن تمسكهم الأول فهو أن المؤاخذة لا تستلزم الخطاب في حق وجوب الأداء في الدنيا أو لا تسلم المؤاخذة على ترك العبادة بل هو عين النزاع وإنما المؤاخذة على ترك اعتقاد الوجوب على ما مر
قوله وصحة ما مضى كانت بناء على الخطاب ضعيف إذ الصحة إنما تبتنى على ورود الخطاب وتعلقه لا على بقاء تعلقه كيف والأداء عند الشافعي رحمه الله تعالى إنما هو لسقوط تعلق الخطاب في حق المؤدي
قوله لقوله تعالى { ومن يكفر بالإيمان الآية هو عند الشافعي رحمه الله تعالى محمول على من مات على كفره بدليل قوله تعالى { ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر الآية وهي مسألة حمل المطلق على المقيد قوله عندنا ليس معناه أنهم لا يخاطبون بالعقوبات والمعاملات عند الشافعي رحمة الله تعالى عليه بل هو لتحقيق أن الخلاف ليس مبنيًا على الخلاف في كون العبادات من الإيمان
شرح التلويح على التوضيح ج: 1 ص: 403
قوله والاستدلال الصحيح لا يقال إنه خرج ب قوله تعالى { إن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف لأننا نقول هذا في السيئات ونذر الصوم من الحسنات وقد يقال إن النذر من الأعمال فيبطل بالردة

قوله فصل النهي هو قول القائل لا تفعل استعلاء أو طلب ترك الفعل أو طلب كف عن الفعل استعلاء والخلاف في أنه حقيقة في التحريم أو الكراهة أو فيهما اشتراكا لفظيا أو معنويا كما سبق في الأمر ثم النهي المتعلق بأفعال المكلفين دون اعتقاداتهم إما أن يكون نهيا عن فعل حسي أو شرعي وكل منهما إما أن يكون مطلقا أو مع قرينة دالة على أن القبح لعينه أو لغيره فالمقصود بيان حكم المطلق وفسر الشرعي بما يتوقف تحققه على الشرعي والحسي بخلافه واعترض عليه بأن مثل الصلاة والزكاة والبيع وغير ذلك يتحقق من المكلف من غير توقف على الشرع وأجيب بأن المستغني عن الشرع هو نفس الفعل وأما مع وصف كونه عبادة أو عقد مخصوصا يتوقف على شرائط ويترتب عليه أحكام فلا يتحقق بدون الشرع ورد بأن المتوقف على الشرع حينئذ هو وصف

شرح التلويح على التوضيح ج: 1 ص: 404
كونه عبادة ونحو ذلك ففي الحسيات أيضا وصف كون الزنا أو الشرب معصية لا يتحقق إلا بالشرب ففسره المصنف بما يكون له مع تحققه الحسي تحقق شرعي بآركان وشرائط مخصوصة اعتبرها الشارع بحيث لو انتفى بعضها لم يجعله الشارع ذلك الفعل ولم يحكم بتحقيقه كالصلاة بلا طهارة والبيع الوارد على ما ليس بمحل وإن وجد الفعل الحسي من الحركات والسكنات والإيجاب والقبول وقد يقال إن الفعل إن كان موضوعا في الشرع لحكم مطلوب فشرعي وإلا فحسي

قوله يقتضي القبح لعينه أشار بلفظ الاقتضاء إلى أن القبح لازم متقدم بمعنى أنه يكون قبيحا فينهي الله تعالى عنه لا أن النهي يوجب قبحه كما هو رأي الأشعري والحاصل أن النهي عن الفعل الحسي يحمل عند الإطلاق على القبح لعينه أي لذاته أو لجزئه بواسطة القرينة يحمل على القبيح لغيره فذلك الغير إن كان وصفا قائما بالمنهي عنه فهو بمنزلة القبيح لعينه وإن كان مجاورا منفصلا عنه فلا والنهي عن الفعل الشرعي يحمل عند الإطلاق على القبيح لغيره بواسطة القرينة على القبيح لعينه وقال الشافعي رحمه الله تعالى بالعكس وثمره ذلك أنه هل يترتب عليه الأحكام

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:405
أم لا فالحاصل أن الشارع وضع بعض أفعال المكلف لأحكام مقصودة كالصوم للثواب والبيع للملك وقد نهى عن ذلك في بعض المواضع فهل بقي في تلك المواضع ذلك الوضع الشرعي حتى يكون الصوم في يوم العيد مناطا للثواب والبيع الفاسد سببا للملك أو ارتفع ذلك الوضع فيها فمن حكم بارتفاع الوضع جعل المنهي عنه قبيحا لعينه ومن لا فلا لتنافي الوضع الشرعي والقبح الذاتي ثم الفعل الشرعي المنهي عنه إن دل على أن قبحه لعينه فباطل وإن دل على أنه لغيره فذلك الغير إن كان مجاورا فهو صحيح مكروه وإن كان وصفا ففاسد عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى وباطل عند الشافعي رحمه الله تعالى وإن لم يدل الدليل على أن قبحه لعينه أو لغيره فباطل عند الشافعي رحمه الله تعالى حتى لا يترتب عليه الأحكام وعند أبي حنيفة رحمه الله تعالى يصح بأصله لكن لا يفسد بوصفه لعدم الدليل على أن القبح لوصفه
قوله قلنا حقيقة النهي أصل هذا الدليل ما قال محمد رحمه الله تعالى في باب الرد على من زعم أن الطلاق لغير السنة لا يقع أن النبي عليه الصلاة والسلام نهى عن صوم يوم النحر أنها ناهانا عما

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:406

يتكون أو عما لا يتكون والنهي عما لا يتكون لغو إذ لا يقال للأعمى لا تبصر وللأعمى لا تطر وتحقيقه أن المنهي عنه يجب أن يكون متصور الوجود بحيث لو أقدم عليه لوجد حتى يكون العبد مبتلى بين أن يقدم على الفعل فيعاقب بإقدامه وبين أن يكف عن الفعل فيثاب بامتناعه بخلاف النسخ فإنه لبيان أن الفعل لم يبق متصور الوجود شرعا كالتوجه إلى بيت المقدس وحل الأخوات وذكر الإمام الغزالي في المستصفى أن مثل الصلاة والصوم والبيع في الأوامر مستعملة في المعاني الشرعية دون اللغوية للعرف الطارئ وما وجدنا ذلك العرف في النواهي فيبقى على أصل الوضع من المعاني اللغوية كقوله تعالى ﴿ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم وقوله عليه الصلاة والسلام دعي الصلاة أيام أقرائك فإنه في معنى النهي وحاصله أن إمكان الفعل باعتبار اللغة كاف في النهي ولا نسلم احتياجه إلى إمكان المعنى الشرعي وجوابه ظاهر وهو القطع بأن الحائض إنما نهيت عما سماه الشرع صوما وصلاة لا عن نفس الإمساك والدعاء والمصنف رحمه الله تعالى فصل الكلام بعض التفصيل وحاول الرد في

البيع الذي معناه اللغوي قريب من معناه الشرعي وذكر صاحب القواطع أن وجود الفعل المشروع بأمرين بفعل العبد وبإطلاق الشرع فبالنهي امتنع الإطلاق فلم يبق مشروعاً لكن تصور الفعل من العبد باق على حاله فيصح النهي بناء عليه مثلاً

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:407

أن العبد مأمور بالصوم وليس في وسعه إلا الإمساك مع النية في النهار فأما صيرورته عبادة فالى الشارع ففي يوم النحر لما زال إذن الشارع لم يبق صوما مشروعاً مع بقاء تصور الفعل من العبد واعتراض عليه بأن النهي ورد عن مطلق الصوم فيحمل على حقيقته والفعل المخصوص بدون اعتبار الشرع لا يسمى صوما كالإمساك مع النية في الليل وجوابه أنه لا حقيقة للصوم شرعاً إلا الإمساك من الفجر إلى المغرب مع النية وهذا متصور من العبد وقد نهاه الشارع عنه حتى صار يوم النحر بمنزلة الليل فلا يكون عبادة يترتب عليها الثواب وحاصل الاستدلال وجهان أحدهما أن النهي لو لم يدل على الصحة لكان المنهي عنه غير الشرعي أي غير المعتبر في الشرع لأن الشرعي المعتبر هو الصحيح واللازم باطل وأنا نعلم قطعاً أن المنهي عنه في صوم يوم النحر وصلاة الأوقات المكروهة إنما هو الصوم والصلاة الشرعيان لا الإمساك والدعاء وثانيهما أنه لو لم يكن صحيحاً لكان ممتنعاً فلا يمنع عنه لأن المنع عن الممتنع عبث والجواب عن الأول أن الشرعي ليس معناه المعتبر شرعاً بل ما يسميه الشارع بذلك الاسم وهو الصورة المعنية والحالة المخصوصة صحت أم لا نقول صلاة صحيحة وصلاة غير صحيحة وصلاة الجنب وصلاة الحائض باطلة وعن الثاني أنه ممتنع بهذا المعنى وإنما المحال منع الممتنع بغير هذا المعنى كالحاصل يمتنع تحصيله إذا كان حاصلًا بغير هذا التحصيل قوله ولأن النهي جواب عن كلام الخصم لا استدلال على اقتضاء النهي الصحة وكذا قوله والقبح مقتضى النهي لكنه لا يصلح لإلزام الخصم لأنه لا يقول بالقبح لذاته بل الفعل إنما يحسن للأمر ويقبح للنهي وحاصل الكلام أنه إن أريد بالصحة إمكان المعنى الذي يسمى في الشرع

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:408

بالصوم والصلاة والبيع ونحو ذلك فلا نزاع فيه وإنما النزاع في الصحة بمعنى استحقاق الثواب وسقوط القضاء وموافقة أمر الشارع وترتب الآثار عليه كالمملك ولا دلالة لشيء مما ذكرتم على أن النهي يقتضي أن يكون المنهي عنه بهذه الصفة

قوله فيثبت على الوجه الذي ادعيناه يعني أن النهي يقتضي القبح والمنهي عنه يقتضي الإمكان ولا بد من رعاية الأمرين وذلك بأن يحمل على القبح للغير وهو لا ينافي الصحة فيكون محافظة على المقتضى وهو القبح وعلى المقتضى وهو النهي بأن لا يكون نهياً على المستحيل بخلاف ما إذا حمل القبح على القبح لعينه وحكم بطلان المنهي عنه فإنه يلزم إسقاط النهي وجعله لغوا عبثاً

قوله والبعض سلموا ذهب المتكلمون والجبائي وأبو هاشم وأحمد ومالك في إحدى الروايتين إلى عدم صحة الصلاة في الدار المغصوبة وذهب القاضي أبو بكر إلى أنها لا تصح إلا أنه قال يسقط الطلب عندها لا بها يعني لا يجب القضاء والمختار أنها تصح استبدل المانعون بأنه يجب عليه الإتيان بالمأمور به والمنهي عنه لا يجوز أن يكون مأمورا به لتضاد الأمر والنهي والجواب أنه إن أريد أنه يجب الإتيان بما هو نفس مفهوم المأمور به فهو محال إذ المأتي به لا يكون لا معيناً وهو غير المأمور به ضرورة تغاير المطلق والمقيد وإن أريد أنه يجب الإتيان بما هو من جزئيات المأمور به وإفراجه فلا نسلم أن المنهي عنه بالغير لا يكون من جزئيات المأمور به قوله هما متضادان قلنا التضاد إنما هو بين المأمور به والمنهي عنه لذاته وأما المأمور به بالذات والمنهي عنه بالعرض فلا نسلم تضادهما وإنما يلزم الامتناع لو اتحد جهتا الأمر والنهي وليس كذلك بل يجب هذا الفعل لكونه صلاة ويحرم لكونه غصبا كالسيد إذا قال لعبدته خط هذا الثوب ولا تخطه في هذا المكان فلو خاطه فيه يعد ممثلاً بالخياطة وعاصياً لكونه في ذلك المكان

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:409

قوله فهذا الجزء القبيح يكون قبيحا لعينه أي منتهيا إليه إذ لو كان قبيحا لجزئه ينقل الكلام إليه ويلزم التسلسل أي وجود أجزاء غير متناهية لأمر موجود أتى به المكلف فإن قيل لم لا يجوز أن يكون قبيح ذلك الجزء لأمر خارج عنه قلنا لأن ذلك الخارج إن كان خارجا عن الكل أيضا لا يكون هذا من قبيل القبيح لجزئه وإن كان داخلا فيه ينقل الكلام إلى قبحه قوله فعلم من هذا قد سبق بيان ذلك في الحسن فإن قيل لم لا يجوز أن يكون حسنا لمعنى في نفسه وقبيحا لمعنى في نفسه بأن يتركب عن جزأين أحدهما حسن لعينه والآخر قبيح لعينه قلنا هو جائز إلا أن مثله قبيح لمعنى في نفسه بحسب الشرع والعقل إذ الحسن شرعا وعقلا ما يكون حسنا بجميع أجزائه لأن الحسن بمنزلة الوجود والقبيح بمنزلة العدم ووجود المركب يفترق إلى وجود جميع الأجزاء بخلاف العدم قوله بل واقع كالطهارة بالماء المغصوب فلو كانت الطهارة مأمورا بها أمرا مطلقا أي من

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:410

غير قرينة على أنها مطلوبة للغير لما تأدى بها المأمور به قوله وأما الرابع هو ما يكون منهيّا عنه لذاته ومأمورا به بالعرض فلا يتأدى به المأمور به مطلقا لأنه يقتضي الحسن لذاته قوله وعنده أي عند الشافعي رحمه الله تعالى الباطل والفاسد عبارتان عما يقابل الصحيح بمعنى عدم سقوط القضاء أو عدم موافقة الأمر في العبادات وبمعنى خروجه عن السببية للثمرات المطلوبة منه في المعاملات ولا نزاع في التسمية فإنها مجرد اصطلاح ولا في أن المنهي عنه قد يكون منهيّا عنه لذاته أو لجزئه وقد يكون منهيّا عنه لأمر خارج وإنما النزاع في أن هذا القسم قد يكون صحيحا يترتب عليه آثاره أم لا قوله لأن صحة الأجزاء والشروط كافية فعلى هذا يجب أن يقيد الوصف اللازم

بأن لا يكون من الشروط ثم لا خفاء في أن الوقت من شروط الصلاة والصوم وقد جعله في الصلاة مجاورا وفي الصوم لفظا لازما لما سيجيء

قوله كالبيع بالشرط يعني شرطا لا يقتضيه العقد ولأحد المتعاقدين فيه نفع أو للمعقود عليه وهو من أهل الاستحقاق وقد نهى النبي عليه السلام عن بيع وشرط والنهي راجع للشرط فيبقى أصل العقد صحيحا مفيدا للملك لكن بصفة الفساد والحرمة كالشرط أمر زائد على البيع لازم له لكونه مشروطا في نفس العقد وهو المراد بالوصف في هذا المقام قوله والربا أي وكالبيع بالربا وهو الفضل الخالي عن العوض وإن فسر الربا بمعاوضة

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:411
مال بمال من جنسه وفي أحد الجانبين فضل خال عن العوض مستحق بعقد المعاوضة فهو عطف على البيع بالشرط لا على الشرط قوله والبيع بالخمير فإنه فاسد لأن الخمر جعلت ثمنا وهو غير مقصود بل وسيلة إلى المقصود إذ الانتفاع بالأعيان لا بالأثمان ولهذا يشترط وجود المبيع دون الثمن عند العقد فهذا الاعتبار صار الثمن من جملة الشروط بمنزلة آلات الصناعات فيفسد البيع لكون أحد البدلين غير متقوم إذ المتقوم ما يجب إبقاؤه بعينه أو بمثله أو بقيمته والخمر واجب اجتنابها بالنص لعدم تقومها لكنها تصلح للثمن لأنها مال لأن المال ما يميل إليه الطبع ويدخر لوقت الحاجة أو ما خلق لمصالح الآدمي ويجري فيه الشح والفضة

قوله وصوم الأيام المنهية أعني العيدين وأيام التشريق فإنه فاسد لا باطل لأن الصوم نفسه مشروع لكونه إمساكا على قصد القرية وقهر النفس لمخالفة هواها وتحريضا لها على مواساة الفقراء بالاطلاع على شدة حالهم والنهي إنما هو لهذه الأوقات باعتبار أنها أيام أكل وشرب على ما ورد به الحديث والوقت معيار للصوم يتقدر به ويعرف به فكان بمنزلة لازم خارج أو باعتبار أن الصوم في هذه الأيام إعراض عن ضيافة الله تعالى وهو وصف لازم للصوم خارج عنه أي غير داخل في مفهومه وبهذا يندفع ما قيل لا نسلم أن ترك الإجابة مغاير للصوم بل هو عينه كترك السكون فإنه عين التحرك وبالعكس وفي الطريقة المعنية أن النهي ورد عن الصوم فصرفه إلى غيره عدول عن

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:412
الحقيقة فلا يجوز إلا بدليل وجوابه ما سبق من أن النهي عن الفعل الشرعي يقتضي عند الإطلاق قيحه لغيره إذ لو قبح لذاته لما كان مشروعا وأيضا فوائد الصوم أدل دليل على أنه لا يكون منهيا عنه لذاته ثم قال والتحقيق أن الصوم في هذه الأيام ترك للمفطرات الثلاث والإجابة فمن حيث الإضافة إلى المفطرات يكون عبادة مستحسنة ومن حيث الإضافة إلى إجابة الدعوى يكون منهيا عنه لما فيه من ترك الواجب والصد الأصلي للصوم هو الأول دون الثاني لاختصاصه بهذه الأيام فالصوم باعتبار الإضافة إلى الأضداد التي هي الأكل

والشرب والجماع بمنزلة الأصل وباعتبار الإضافة إلى الإجابة بمنزلة التابع فترك الإجابة صار بمنزلة الوصف وترك المفطرات الثلاث صار بمنزلة الأصل فبقي الصوم في هذه الأيام مشروعاً بأصله غير مشروع بوصفه فكان فاسداً لا باطلاً

قوله لكن صرح النذر به أي بالصوم في الأيام المنهية لأن الصوم نفسه طاعة وإنما المعصية هي الإعراض عن ضيافة الله تعالى وهي في فعل الصوم لا في ذكر اسمه وإيجابه على نفسه والحاصل أن للصوم جهة طاعة وجهة معصية وانعقاد النذر إنما هو باعتبار الجهة الأولى حتى قالوا لو صرح بذكر المنهي عنه بأن يقول لله تعالى علي صوم يوم النحر لم يصح نذره في رواية الحسن عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى كما لو قالت لله علي أن أصوم أيام حيضي بخلاف ما لو قالت غدا وكان الغد يوم نحر أو حيض وأما ضرب أبيه وشتم أمه فلا جهة فيه لغير المعصية فلا يصح النذر به أصلاً وتحقيق ذلك أن النذر إيجاب على نفسه بالقول وبالقول أمكن التمييز بين المشروع والمنهي عنه والمشروع إيجاب بالفعل وفي الفعل لا يمكن التمييز بين الجهتين وهذا كما جوزوا بيع السمن الذائب الذي ماتت فيه الفأرة لإمكان إيراد البيع على السمن دون النجاسة ولا يجوز أكله لاستحالة التمييز بينهما قوله وأما الصلاة يشير إلى الفرق بين الصوم في الأيام المنهية والصلاة في الأوقات المنهية حيث يفسد الصوم دون الصلاة ويلزم بالشروع الصلاة دون الصوم وذلك لأن الوقت للصوم من قبيل الوصف اللازم لكونه معياراً له وللصلاة من قبيل المجاور لكونه ظرفاً لها وفي الطريقة المعنية أن المركب قد يكون جزؤه كالكل في الاسم كالماء وقد لا يكون كالحيوان والصوم من القسم الأول لأنه مركب من إمساكات متفقة الحقيقة كل منها صوم حتى لو حلف لا يصوم حنث بصوم

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:413

ساعة فيكون كل جزء منها منهيًا عنه لكونه صوماً فكان ما انعقد منه انعقد مشروعاً محظوراً والمضي إنما يلزم لإبقاء ما انعقد فلا يلزم هاهنا لما فيه من تقرير المعصية وهو حرام واجب الترك قطعاً وإن كان تقرير ما انعقد مشروعاً واجباً لكنه مجتهد فيه تعارضت فيه الأخبار بخلاف وجوب ترك المعصية فإنه قطعي فيترجح جانب الترك فلا يلزم القضاء بالإفساد بخلاف الصلاة فإن إبعاضها من القيام والقعود والركوع والسجود لا يسمى صلاة ما لم يجتمع ولم يتقيد بالسجدة فما انعقد قبل ذلك كان عبادة محضة يجب صيانتها والمضي عليها فيكون المضي في حق ما مضى امتناعاً عن إبطال العمل وهو واجب وفي حق ما يستقبل تحصيل الطاعة وتحصيل المعصية فكان المضي طاعة ومعصية وامتناعاً عن المعصية أعني إبطال العبادة وترك المضي امتناعاً عن معصية وطاعة وارتكاباً لمعصية هي إبطال عبادة فترجحت فيها جهة المضي فإذا أفسدها فقد أفسد عبادة وجب عليه المضي فيها فيلزم القضاء

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:414

قوله وهذا الفرق إنما يظهر أثره في النفل إذ لا فرض في هذه الأوقات وأما مثل القضاء والمنذورات المطلقة فلا يتأتى في هذه الأوقات صلاة كانت أو صياما لوجوبها بصفة الكمال
قوله الملاقيح جمع ملقوحة موافق لما في الصحاح وذكر في الفائق أنها جمع ملقوح يقال لقحت الناقة وولدها ملقوح به إلا أنهم استعملوه بحذف الجار
قوله وليس أي الثمن ركن البيع لأنه وسيلة إلى المبيع لقائل أن يقول لم لا يجوز أن

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:415
يكون أحد ركني الشيء وسيلة إلى الآخر والآخر مقصودا أصليا بل الدليل على أنه ليس بركن هو أن البيع يجوز مع عدم الثمن ولا يجوز مع عدم المبيع نعم تصور مفهوم البيع لا يمكن بدون الثمن لأنه مبادلة مال بمال على التراضي والتلفظ بصيغة البيع لا يصح شرعا بدون ذكر الثمن كالمبيع إلا أنه اختص المبيع بأن البيع لا يصح بدون وجوده فجعلوه ركنا بخلاف الثمن

قوله وأما البيوع الفاسدة لا يخفى أنه لا معنى لهذا الكلام في هذا المقام قوله وكذا أي مثل بيع المضامين والملاقيح النكاح بغير شهود في البطلان لا في أن النهي فيه لذاته إذ لا نهى هاهنا لأن قوله عليه السلام لا نكاح إلا بالشهود نفي لتحقيق النكاح الشرعي

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:416
بدون الشهود وإنما يثبت بعض أحكام النكاح فيه من سقوط الحد وثبوت النسب ووجوب العدة والمهر لشبهة العقد وهي وجود صورته في محله لا لصحة النكاح ولما كان هنا مظنة أن يقال إن هذا النفي في معنى النهي كقوله تعالى { فلا رفث ولا فسوق ولا جدال } وأيضا قد ورد النهي عن النكاح مع بطلانه كقوله تعالى { ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم أشار إلى جواب أعم وأتم وهو أن النكاح إنما شرع للحل ضرورة بقاء التناسل وبالنهي تثبت الحرمة وينتفي الحل إجماعا فينتفي مشروعيته ضرورة أن الأسباب الشرعية إنما تراد لأحكامها لا لذواتها بخلاف البيع فإنه شرع للملك فانتفاء حل الاستمتاع لا ينافيه وأما النكاح حالة الإحرام والاعتكاف والحيض فإنما لم يبطل لظهور أثره في المال أعني بعد زوال هذه العوارض لا يقال البيع مشروع للملك ولحل الانتفاع والصوم للطاعة فيلزم بطلانهما بالنهي ضرورة أن المنهي عنه حرام ومعصية لأننا نقول البيع مشروع للملك وحل الانتفاع مبني عليه ونفس المنهي عنه لا يلزم أن يكون معصية إلا إذا كان النهي عنه لذاته والصوم ليس كذلك على ما مر

قوله فإن قيل ظاهر السؤال نقض على القاعدة المذكورة وهي أن النهي عن الفعل الحسي يقتضي قبحه لعينه مع الإجماع على أن القبح لعينه لا يفيد حكما شرعيا وذلك لأن كلا من الزنا والغصب واستيلاء الكفار وسفر المعصية فعل حسي منهي عنه وقد ثبت بالزنا حرمة المصاهرة وبالغصب والاستيلاء الملك وسفر المعصية رخصة الإفطار وقصر الصلاة والمسح ثلاثة أيام وعلى هذا لا

يتوجه المنع المذكور لأن المطلوب المناقض بطلان القاعدة فينبغي أن يجعل السؤال ابتداءً إشكال وهو أن المنهي عنه في الصور المذكورة فعل حسي لا دلالة فيه على أن النهي عنه لغيره وكل ما هذا شأنه فهو قبيح لعينه ولا شيء من القبيح لعينه بمفيد لحكم شرعي فيلزم أن لا تكون الأفعال المذكورة مفيدة للأحكام المذكورة وعلى هذا يكون المنع المذكور منعا للنتيجة من غير تعرض للقدح في المقدمتين مع أنهما اجتماعيتان ثم استناد المنع بالطلاق والظهار ليس بمستقيم لأنهما فعلا شرعيان بمنزلة البيع والنكاح اعتبر لهما في الشرع شرائط وخصوصيات لا

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:417

حسيان بمنزلة الشرب والزنا وليته أورد في هذا المقام كون كل من الشرب والزنا موجبا للحد وعلى تقدير استقامة ما ذكر فالجواب عن الطلاق والظهار كلام على السند وكأنه سكت عن جواب المنع لأنه غير موجه بناء على ثبوت المقدمتين بالإجماع ونبه على فساد ما توهم من كون الطلاق في الحيض منهيًا عنه لذاته وكون الكفارة من أحكام الظهار والآثار المطلوبة به ثم اشتغل بحل الإشكال ودفع ما يتوهم نقضا للقاعدة

قوله فإن المعصية لا توجب النعمة تأكيد وزيادة دلالة على أن هذه الأفعال المنهية ينبغي أن لا توجب الأحكام المذكورة لكونها نعمًا أما الملك والرخصة فظاهر وأما حرمة المصاهرة فلما فيها من ثبوت المحرمية والبعضية وقد أشار إليه قوله تعالى ﴿ وهو الذي خلق من الماء بشرا فجعله نسبا وصهرا وانعقد عليه الإجماع ﴾

قوله والأسباب معناه ثم تتعدى الحرمة إلى الأطراف وإيجاب الحرمة إلى الأسباب ثم لم يعتبر في السبب كالوطء مثلا كونه حلالا أو حراما لأنه خلف عن الولد وهو عين لا يتصف بالحل والحرمة ومعنى قولهم حرام زاده أنه ليس ولد من وطء حرام لا يقال هو مخلوق من ماءين امتزجا امتزاجا غير مشروع بفعل غير مشروع في محل غير مشروع ولهذا قال عليه الصلاة والسلام ولد الزنا شر الثلاثة ولا قرينة على تخصيصه بمولود معين لأننا نقول لا معنى لاتصاف امتزاج

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:418

الماءين وانخلاق الولد بكونه حراما وباطلا وغير مشروع وقد نشاهد ولد الزنا أصلح من ولد الرشدة في أمر الدين والدنيا فيكون دليلا على أن الحديث ليس على عمومته ولهذا يستحق ولد الزنا جميع الكرامات التي يستحقها ولد الرشدة من قبول عبادته وشهادته وصحة قضائه وإمامته وغير ذلك قوله لأن الاستمتاع بالجزء لا يجوز لقوله تعالى ﴿ فمن ابتغى وراء ذلك فأولئك هم العادون ﴾ وقوله عليه الصلاة والسلام ناكح اليد ملعون قوله ثم يتعدى منه أي من الولد الحرمة إلى أطرافه أي فروعه من الأبناء والبنات وأصوله من الآباء والأمهات إلا أنه ترك في حق النساء ضرورة إقامة النسل كما سقطت حقيقة البعضية في حق آدم عليه الصلاة والسلام فلهذا صرح بذكر أمهات النساء وفسر صاحب الكشف الأطراف بالآب والأم ومنع تفسيرها بالآب والأجداد والأم والأمهات لأن حرمة أمهات الموطوءة وبناتها لا

يتعدى إلا إلى الأب وكذا حرمة آباء الواطئ وأبنائه لا تتعدى إلا إلى الأم حتى لا يحرم أم الزوجة أو جدتها على أب الزوج أو جده فإن قيل هب أن حرمة الولد تتعدى إلى فروعه لوجود البعضية فما وجه تعديها إلى الأصول

أجيب بأن ماء الرجل يختلط في الرحم بماء المرأة ويصير شيئاً واحداً ويثبت لهذا الماء بعضية من الواطئ وأصوله وبعضية من الموطوءة وأصولها فإذا صار الماء إنساناً تعدى البعضية منه إلى الواطئ والموطوءة باعتبار أن جزءاً من كل واحد منهما قد صار جزءاً من الآخر إذ الولد بكماله يضاف إلى كل منهما فكان كل منهما بعضاً من الآخر بواسطة الولد فثبتت الحرمة إلا أنه ترك في حق الموطوءة خاصة لضرورة التناسل وفي حق ما بين الأجداد والجندات لأنه أمر حكمي ضعيف فلا يعتبر في حق الأباعد
قوله والملك بالغصب فإن قيل لو كان ثبوت الملك في المغصوب بناء على صيرورة الضمان ملكاً للمغصوب منه لما ثبت الملك قبله فلم ينفذ بيع الغاصب ولم يسلم الكسب له قلنا

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:419

ليس المراد أن سبب الملك هو ملك الضمان أو تقرر الضمان على الغاصب بل السبب هو الغصب لكن لا من حيث كونه مقصوداً من الغصب بل من حيث كونه شرطاً لحكم شرعي هو وجوب الضمان المتوقع على خروج المغصوب عن ملك المغصوب منه ليكون القضاء بالقيمة جبراً لما فات إذ لا جبر بدون القوات وما ثبت شرطاً لحكم شرعي يكون حسناً بحسنه وإن قبح في نفسه ويعتبر مقدماً عليه ضرورة تقدم الشرط على المشروط فزوال ملك الأصل مقتضى وملك البدل مترتب عليه ولما كان زوال الملك ضرورياً لم يتحقق في الزوائد المنفصلة التي لا تبعية لها كالولد وذلك أن الملك شرط للقضاء بالقيمة والولد غير مضمون بالقيمة فليس يتبع فلا يثبت فيه الملك بخلاف الزوائد المتصلة والكسب فإنه تبع محض يثبت بثبوت الأصل فإن قيل هذا بدل خلافة كما في التيمم لا بدل مقابلة كما في البيع فوجب أن لا يعتبر عند القدرة على الأصل كما إذا عاد العبد الأبق قلنا نعم إلا أننا نحتاج إلى إزالة ملك الأصل عند القضاء لثبوت ملك البدل احترازاً عن اجتماع البدل والمبدل منه في ملك شخص واحد وعند حصول المقصود بالبدل لا عبرة بالقدرة على الأصل كما إذا تيمم وصلّى به ثم وجد الماء
قوله لكن لا يدخل في ملك الغاصب يعني أن ملك المدبر يحتمل الزوال وإن لم يحتمل الانتقال فهنا قد زال من غير دخول في ملك الغاصب كالوقف يخرج عن ملك الواقف ولا يدخل في ملك الموقوف عليه فإن قيل فينبغي أن يكتفى بذلك في جميع الصور إذ به تندفع الضرورة أعني امتناع اجتماع البدل والمبدل منه في ملك شخص واحد ولا حاجة إلى دخوله في ملك الغاصب قلنا هذا خلاف الأصل لأن الأصل في الأموال المملوكية ولأن الغرم بإزاء الغنم فلا يرتكب إلا عند الضرورة كما في المدبر كي لا يبطل حقه

قوله أو هو أي ضمان المدبر في مقابلة ملك اليد يعني أن الضمان في الغصب في مقابلة العين لأنه المقصود والمضمون الأصلي الواجب الرد والمتقوم إلا أنه عدل عن ذلك في المدبر لتعذر انعدام الملك في العين فجعل بدلا عن النقصان الذي حل بيده كضمان العتق يجعل بدلا عن العين

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:420

عند احتمال إيجاد شرطه أعني تمليك العين كما في القن ولا يجعل بدلا عنه عند عدمه كالمدبر وأم الولد

قوله وأما الاستيلاء يعني لا نسلم أنه لا دليل على كون الاستيلاء منهيًا عنه لغيره فإن الإجماع على ثبوت الملك بالاستيلاء على المال المباح وعلى الصيد دليل على أن النهي عنه لغيره وهو عصمة المحل أعني كون الشيء محرم التعرض محضا لحق الشرع أو لحق العبد وعصمة أموالنا غير ثابتة في زعمهم لأنهم يعتقدون إباحتها وتملكها بالاستيلاء فكانوا في حق الخطاب بثبوت عصمة أموالنا بمنزلة من لم يبلغه الخطاب من المؤمنين في زمن النبي عليه الصلاة والسلام فيكون استيلاؤهم عليها كاستيلائهم على الصيد ولما كان هنا مظنة أن يقال لا نسلم أن العصمة غير ثابتة في زعمهم بل هم يعرفون ذلك وإنما يحددون عنادا أشار إلى جواب آخر وهو أن العصمة إنما تثبت ما دام المال محرزا باليد عليه حقيقة أو بالدار وبعد استيلائهم وإحرازهم إياه بدار الحرب قد زال الإحراز الذي هو سبب العصمة فسقطت العصمة فلم يبق الاستيلاء محظورا والاستيلاء فعل ممتد له حكم الابتداء في حالة البقاء فصار بعد الإحراز بدار الحرب كأنه استولى على مال غير معصوم ابتداء فيملكه كالمسلم للصيد قوله وسفر المعصية ليس بمنهي عنه لذاته ولا لجزئه بل لمجاوره على ما سبق

قوله فصل اختلفوا في أن الأمر بالشيء هل هو نهي عن ضده وبالعكس وليس الخلاف في المفهومين للقطع بأن مفهوم الأمر بالشيء مخالف لمفهوم النهي عن ضده ولا في اللفظين للقطع بأن صيغة الأمر افعل وصيغة النهي لا تفعل وإنما الخلاف في أن الشيء المعين إذا أمر به فهل هو نهي عن الشيء المضاد له فقول إنه ليس نفس النهي عن ضده ولا متضمنا له عقلا وقيل نفسه وقيل يتضمنه ثم اقتصر قوم على هذا وقال آخرون إن النهي عن الشيء نفس الأمر

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:421

بضده وقيل يتضمنه ثم اختلف القائلون بأن الأمر بالشيء نهي عن ضده فمنهم من عمم القول في أمر الوجوب والندب فجعلهما نهيا عن الضد تحريما وتنزيها ومنهم من خصص أمر الوجوب فجعله نهيا عن الضد تحريما دون الندب ومنهم من خصص الحكم بما إذا اتحد الضد كالحركة والسكون ومنهم من قال إنه عند التعدد يكون نهيا عن واحد غير معين إلى غير ذلك من الأقاويل على ما بين في الكتب المبسوطة والمختار عند المصنف رحمه الله تعالى أن ضد المأمور به إن كان مفوتا للمقصود يكون حراما وإلا كان مكروها وكذا عدم ضد المنهي عنه مثلا إذا تعين زمان وجوب المأمور به فالضد المفوت له يكون حراما في ذلك

الزمان ساء اتحد أو تعدد حتى لو أمر بالخروج عن الدار فبأي ضد يشتغل من القيام والقعود والاضطجاع في الدار يكون حراما لفوات المأمور به لكن التحقيق أن حرمة كل منهما إنما تكون من حيث إنه من أفراد ضد المأمور به وهو السكنون في الدار كالأمر بالإيمان يوجب حرمة النفاق واليهودية والنصرانية لكونها من أفراد الكفر وفي النهي عن الشيء لا يجب إلا ضد واحد إذ ترك القيام مثلا يحصل بكل من القعود والاضطجاع وحاصل هذا الكلام أن وجوب الشيء يدل على حرمة تركه وحرمة الشيء تدل على وجوب تركه وهذا مما لا يتصور فيه نزاع

قوله وهو في معنى النهي يعني أن قوله ولا يحل لهن أن يكتمن وإن كان ظاهره إخبارا عن عدم حل الكتمان إلا أنه في المعنى نهى عن الكتمان فيقتضي وجوب الإظهار لئلا يفوت عدم الكتمان المقصود بالنهي و قوله تعالى { والمطلقات يتربصن في معنى الأمر أي ليتربصن أي يكفنن ويحبسن أنفسهن عن نكاح آخر ووطء آخر فيقتضي حرمة التزوج لكونه مفوتا للتربص والنهي عن عزم عقدة النكاح يقتضي وجوب الكف عن التزوج وهذا أيضا تفرير على أن النهي عن الشيء يقتضي وجوب ضده المفوت له كالأول إلا أن فيه بحثا وهو أن المعتدة إذا تزوجت بزوج آخر ووطئها وفرق القاضي بينهما يجب عليها عدة أخرى وتحتسب ما ترى من الإقراء من العديتين وعند الشافعي رحمه الله تعالى يجب عليها استئناف العدة بعد انقضاء الأولى لأنها مأمورة بالكف وذكر المدة تقدير للركن الذي هو الكف كتقدير الصوم إلى الليل ولا يتصور كفان من شخص واحد في مدة واحدة كأداء صومين في يوم واحد فأجاب عنه

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:422

بأن المقصود بالأمر بالعدة ليس هو الكف بل هو المحرمات من النكاح والخروج والجماع لأنها كانت ثابتة حال النكاح والطلاق شرع لإزالتها إلا أن الشرع آخر ثبوت الحكم بعد انعقاد السبب إلى انقضاء المدة إذ لو كان المقصود هو الكف لما كان الخروج أو النكاح حراما في نفسه فلو تحقق ينبغي أن لا يآثم إلا آثم ترك الكف لا إثم الخروج والجماع ولما كان المقصود هو الحرمت والتروك تداخلت العديتان إذ لا امتناع في اجتماع الحرمت فيجوز أن تثبت حرمة الخروج والتزوج مؤجلة إلى انقضاء مدة الإقراء ولهذا سمي الله تعالى العدة أجلا والأجال إذا اجتمعت على واحد أو لواحد انقضت مدة واحدة كما في الديون بخلاف الصوم فإن الكف ركنه المقصود بالأمر ولا يتصور اتصاف الشيء في زمان واحد بفعالين متجانسين كجلوسين

قوله والمأمور بالقيام تفرير على أن ضد المأمور به إذا لم يفوته كان مكروها لا حراما فإن قعود المصلي لا يفوت القيام المأمور به لجواز أن يعود إليه لعدم تعيين الزمان حتى لو كان القيام مأمورا به في زمان بعينه حرم القعود فيه وقوله لا يبطل معناه لا يفسد لأن عدم البطلان لا يدل على عدم الوجوب لأن ترك الواجب يفسد الصلاة ولا يبطلها

قوله والمحرم تفريع على أن عدم ضد المنهي عنه إذا لم يفوته كان مندوبا لا واجبا فإن المحرم منهي عن لبس المخيط مدة إحرامه وعدم ضده أعني عدم لبس الرداء والإزار ليس بمفوت للمقصود بالنهاي أعني ترك لبس المخيط لجواز أن لا يلبس المخيط ولا شيئا من الرداء والإزار فيكون لبس الرداء والإزار سنة لا واجبا لا يقال ضد لبس المخيط تركه أعم من أن يلبس شيئا آخر أو لا عدم الترك مفوت للمقصود بالنهاي ضرورة أنا نقول هذا مبني على اعتباراتهم من أن ضد القيام هو القعود والاضطجاع ونحوهما لا ترك القيام فصد لبس المخيط هو لبس غير المخيط وهو الموافق لإصلاح المتكلمين من أن الضد يكون وجوديا

قوله والسجود تفريع على أصلين مما سبق وذلك أن السجود علي الطاهر مأمور به فإذا سجد على النجس لا يكون مفوتا للمأمور به لجواز أن يسجد بعد ذلك على الطاهر فتجوز ولا

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:423

تفسد الصلاة عند أبي يوسف رحمه الله تعالى وعندهما تفسد بناء على أنه مأمور به بدوام التطهير في جميع الأركان فاستعمال النجس في عمل هو فرض في وقت ما يكون مفوتا للمقصود بالأمر وإنما قال في عمل هو فرض إشارة إلى أنه لو وضع اليدين أو الركبتين على موضع نجس لا تفسد صلاته خلافا لزفر وذلك لأن وضع اليدين أو الركبتين ليس بفرض فيكون وضعهما على النجس بمنزلة ترك الوضع وهو لا يفسد وتحقيق ذلك أنه إنما يصير مستعملا للنجس إذا كان حاملا للنجاسة تحقيقا وهو ظاهر أو تقديرا كما إذا كان في مكان وضع الوجه نجس فإن النجاسة تصير وصفا للوجه باعتبار أن اتصاله بالأرض ولصوقه بها فرض لازم فيصير ما هو صفة للأرض صفة له بخلاف ما إذا ما لم يكن اللصوق لازما فإنه لا يقوى هذه القوة ثم لا يخفى لطف الإيهام في قوله إنه المسهل لكل عسير

قوله الركن الثاني في السنة

وهي في اللغة الطريقة والعادة وفي الاصطلاح في العبادات

شرح التلويح على التوضيح ج:1 ص:424

النافلة وفي الأدلة وهو المراد هاهنا ما صدر عن النبي عليه السلام غير القرآن من قول ويسمى الحديث أو فعل أو تقرير والمقصود بالبحث هاهنا بيان اتصال السنة بالنبي عليه السلام لأنه يبحث عن كيفية الاتصال بأنه بطريق التواتر أو غيره وعن حال الراوي وعن شرائطه وعن ضد الاتصال وهو الانقطاع وعن متعلقه الذي هو محل الخبر وعن وصوله من الأعلى إلى الأدنى في المبدأ وهو السماع أو المنتهى وهو التبليغ أو الوسط وهو الضبط عن قدح القادح فيه وهو الطعن وعمما يخص نوعا خاصا من السنة وهو الفعل وعن مبدأ السنة وهو الوحي وعمما يتعلق بها تعلق السوابق كشرائع من قبلنا أو تعلق اللواحق كأقوال الصحابة فأورد هذه المباحث في أحد عشر فصلا

قوله

فصل في الاتصال

فإن قلت كيف جعل مورد القسمة الخبر وفي السنة الأمر والنهي بل الفعل أيضا ينقل بالطرق المذكورة قلت لأن المتصف حقيقة بالتواتر وغيره هو الخبر ومعنى اتصاف الأمر والنهي به أن الإخبار بكونه كلام النبي {صلى الله عليه وسلم} متواتر ومعنى المتواتر على مقتضى كلامه

شرح التلويح على التوضيح ج: 2 ص: 3

الله الرحمن الما يكون رواته في كل عهد قوما لا يحصى عددهم ولا يمكن تواطؤهم على الكذب لكثرتهم وعدالتهم وتباين أماكنهم فقوله في كل عهد احتراز عن المشهور وقوله لا يحصى عددهم معناه لا يدخل تحت الضبط وفيه احتراز عن خبر قوم محصور وإشارة إلى أنه لا يشترط في التواتر عدد معين على ما ذهب إليه بعضهم من اشتراط خمسة أو اثني عشر أو عشرين أو أربعين أو خمسين قولا من غير دليل

وقوله ولا يمكن تواطؤهم أي توافقهم على الكذب عند المحققين تفسير للكثرة بمعنى أن المعتبر في كثرة المخبرين بلوغهم حدا يمتنع عند العقل تواطؤهم على الكذب حتى لو أخبر جمع غير محصور بما يجوز تواطؤهم على الكذب فيه لغرض من الأغراض لا يكون متواترا وأما ذكر العدالة وتباين الأماكن فتأكيد لعدم تواطئهم على الكذب وليس بشرط في التواتر حتى لو أخبر جمع غير محصور بما يجوز تواطؤهم على الكذب فيه لغرض من الأغراض لا يكون متواترا وأما ذكر العدالة وتباين الأماكن فتأكيد لعدم تواطئهم على الكذب وليس بشرط في التواتر حتى لو أخبر جمع غير محصور من كفار بلدة بموت ملكهم حصل لنا اليقين وأما مثل خبر اليهود بقتل عيسى عليه السلام وتأيد دين موسى عليه السلام فلا نسلم تواتره وحصول شرائطه في كل عهد ثم المتواتر لا بد أن يكون مستندا إلى الحس سمعا أو غيره حتى لو اتفق أهل إقليم على مسألة عقلية لم يحصل لنا اليقين حتى يقوم البرهان

قوله والأول أي المتواتر يوجب علم اليقين لأن اتفاق الجمع الغير المحصور على شيء مخترع لا ثبوت له في نفس الأمر مع تباين آرائهم وأخلاقهم وأوطانهم مستحيل عقلا بمعنى أن العقل يحكم حكما قطعيا بأنهم لم يتواطئوا على الكذب وأن ما اتفقوا عليه حق ثابت في نفس الأمر غير محتمل للنقيض لا بمعنى سلب الإمكان العقلي على تواطئهم على الكذب والأحسن أن يقال إنا نجد من أنفسنا العلم الضروري بالبلاد النائية كمكة وبغداد والأمم الخالية كالأنبياء والأولياء عليهم السلام بحيث لا يحتمل النقيض أصلا وما ذاك إلا بالأخبار ثم حصول العلم من التواتر ضروري لا يفتقر إلى تركيب الحجة حتى إنه يحصل لمن لا يعلم ذلك كالصبيان وجواز ترتيب المقدمات لا ينافي ذلك كما في بعض الضروريات فإن قيل جواز كذب كل واحد يوجب جواز كذب الآخرين لعدم المنافاة مع أن المجموع ليس إلا نفس الأحاد فجواز كذب كل واحد يوجب جواز كذب المجموع وأيضا يلزم القطع بالنقيضين عند تواترهما وأيضا إذا

شرح التلويح على التوضيح ج:2 ص:4
رحيموجود إسكندر وكون الواحد نصف الاثنين نجد الثاني أقوى بالضرورة فلو
كانا ضروريين لما كان بينهما فرق وأيضا الضروري يستلزم الوفاق وهو منتف
في المتواتر لمخالفة السمنية والبراهمة
وأجيب إجمالاً بأنه تشكيك في الضروري فلا يستحق الجواب كشبه
السوفسطائية وتفصيلاً بأن حكم الجملة قد يخالف حكم الأحاد كالعسكر الذي
يفتح البلاد وتواتر النقيضين محال عادة ولا امتناع في اختلاف أنواع الضروري
بحسب السرعة والوضوح بواسطة الإلف والعادة وكثرة الممارسة والأخطار
بالبال ونحو ذلك مع الاشتراك في عدم احتمال النقيض والضروري لا يستلزم
الوفاق لجواز المكابرة والعناد كما للسوفسطائية

قوله والثاني أي المشهور يفيد علم طمأنينة والطمأنينة زيادة توطين وتسكين
يحصل للنفس على ما أدركته فإن كان المدرك يقينياً فاطمئنانها زيادة اليقين
وكماله كما يحصل للمتيقن بوجود مكة بعد ما يشاهدها وإليه الإشارة ب قوله
تعالى { حكاية ولكن ليطمئن قلبي وإن كان ظنيا فاطمئنانها رجحان جانب
الظن بحيث يكاد يدخل في حد اليقين وهو المراد هاهنا وحاصله سكون النفس
عن الاضطراب بشبهة إلا عنه ملاحظة كونه آحاد الأصل فالمتواتر لا شبهة في
اتصاله صورة ولا معنى وخبر الواحد في اتصاله شبهة صورة وهو ظاهر ومعنى
حيث لا تتلقاه الأمة بالقبول والمشهور في اتصاله شبهة صورة لكونه آحاد
الأصل لا معنى لأن الأمة قد تلقت بالقبول فأفاد حكماً دون اليقين وفوق أصل
الظن فإن قيل هو في الأصل خبر واحد ولم ينضم إليه في الاتصال بالنبى
{ صلى الله عليه وسلم } ما يزيد على الظن فيجب أن يكون بمنزلة خبر الواحد
قلنا أصحاب النبي { صلى الله عليه وسلم } تنزهوا عن وصمة الكذب أي
الغالب الراجح من حالهم الصدق فيحصل الظن بمجرد أصل النقل عن النبي
{ صلى الله عليه وسلم } ثم يحصل زيادة رجحان بدخوله في حد التواتر وتلقيه
من الأمة بالقبول فيوجب علم طمأنينة وليس المراد بتنزههم عن وصمة
الكذب أن نقلهم صادق قطعاً بحيث لا يحتمل الكذب وإلا لكان المشهور موجبا
علم اليقين لأن القرن الثاني والثالث وإن لم يتنزها عن الكذب إلا أنه دخل في
حد التواتر
وأما بعد القرون الثلاثة فأكثر أخبار الآحاد نقلت بطريق التواتر لتوفر الدواعي
على نقل الأحاديث

شرح التلويح على التوضيح ج:2 ص:5
وتدوينها في الكتب وفي كلامه إشارة إلى أن خبر الواحد إذا لم يكن راويه
الأول متنزهاً عن وصمة الكذب لا يفيد علم الطمأنينة وإن دخل بعد ذلك في حد
التواتر كما يشتهر من الأخبار الكاذبة في البلاد

قوله والثالث وهو خبر الواحد يوجب العمل دون علم اليقين وقيل لا يوجب شيئاً منهما وقيل يوجبهما جميعاً ووجه ذلك أن الجمهور ذهبوا إلى أنه يوجب العمل دون العلم وقد دل ظاهر قوله تعالى { ولا تقف ما ليس لك به علم إن يتبعون إلا الظن على استلزام العمل العلم فذهب طائفة إلى أنه يوجب العمل أيضاً احتجاجاً بنفي اللازم وهو علم على نفي الملزوم وطائفة إلى أنه يوجب العلم أيضاً احتجاجاً بوجود الملزوم على وجود اللازم والمصنف رحمه الله تعالى منع اللزوم من غير تعرض لدفع الدليل وظاهره غير موجه إلا أنه اعتمد على ظهوره

وهو أن اتباع الظن قد ثبت بالأدلة ولا عموم للآيتين في الأشخاص والأزمان على أن العلم قد يستعمل في الإدراك جازماً ما كان أو غير جازم والظن قد يكون بمعنى الوهم واستدل على كون خبر الواحد موجبا للعمل بالكتاب والسنة

أما الكتاب ف قوله تعالى { فلولا نفر من كل فرقة الآية وذلك أن لولا ههنا للطلب والإيجاب لامتناع الترجي على الله تعالى والطائفة بعض من الفرقة واحد أو اثنان إذ الفرقة هي الثلاثة فصاعداً وبالجملة لا يلزم أن يبلغ حد التواتر فدل على أن قول الأحاد يوجب الحذر وقد يجاب بأن المراد الفتوى في الفروع بقريئة التفقه ويلزم تخصيص القوم بغير المجتهدين بقريئة أن المجتهد لا يلزمه وجوب الحذر بخبر الواحد لأنه ظني وللإجتهد فيه مساع ومحال على أن كون لولا للإيجاب والطلب محل نظر ثم قوله تعالى {

شرح التلويح على التوضيح ج: 2 ص: 6

كل فرقة وإن كان عاماً إلا أنه خص بالإجماع على عدم خروج واحد من كل ثلاثة وأما السنة فلأنه عليه الصلاة والسلام قبل خبر بريرة في الهدايا وخبر سلمان في الهدية والصدقة حين أتى بطبق رطب فقال هذا صدقة فلم يأكل منه وأمر أصحابه بالأكل ثم أتى بطبق رطب وقال هذا هدية فأكل وأمر أصحابه بالأكل ولأنه عليه الصلاة والسلام كان يرسل الأفراد من أصحابه إلى الأفاق لتبليغ الأحكام وإيجاب قبولها على الأنام وهذا أولى من الأول لجواز أن يحصل للنبي { صلى الله عليه وسلم } علم بصدقهما على أنه إنما يدل على القبول دون الوجوب

فإن قيل هذه أخبار آحاد فكيف يثبت بها كون خبر الواحد حجة وهو مصادرة على المطلوب قلنا تفاصيل ذلك وإن كانت آحاداً إلا أن جملتها بلغت حد التواتر كشجاعة علي وجود جاتم وإن لم يلزم التواتر فلا أقل من الشهرة وربما يستدل بالإجماع وهو أنه نقل من الصحابة وغيرهم الاستدلال بخبر الواحد وعملهم به في الوقائع المختلفة التي لا تكاد تحصى وتكرر ذلك وشاع من غير نكير

وذلك يوجب العلم عادة بإجماعهم كالقول الصريح وقد دل سياق الأخبار على أن العمل في تلك الوقائع كان بنفس خبر الواحد وما نقل من إنكارهم بعض أخبار الآحاد إنما كان عند قصور في إفادة الظن ووقوع ريبة في الصدق قوله والإخبار في أحكام الآخرة ولأنه يحتمل دليلاً مستقلاً على كون خبر الواحد موجبا للعلم تقرير الأول أن خبر الواحد في أحكام الآخرة من عذاب القبر وتفاصيل الحشر والصراط والحساب والعقاب وغير ذلك مقبول بالإجماع

مع أنه لا يفيد إلا الاعتقاد إذ لا يثبت به عمل من الفروع
وتقرير الثاني أن خبر الواحد يحتمل الصدق والكذب وبالعدالة ترجح جانب
الصدق بحيث لا يبقى احتمال الكذب وهو معنى العلم وجوابه أنا لا نسلم ترجح
جانب الصدق إلى حيث لا يحتمل الكذب أصلاً بل العقل شاهد بأن خبر الواحد
العدل لا يوجب اليقين وأن احتمال الكذب قائم وإن كان مرجوحاً وإلا لزم
القطع بالنقيضين عند إخبار العدلين بهما

وجواب الأول وجهان أحدهما أن الأحاديث في باب الآخرة منها ما اشتهر
فيوجب علم الطمأنينة ومنها ما هو خبر الواحد فيفيد الظن وذلك في التفاصيل
والفروع ومنها ما تواتر واعتضد بالكتاب وهو في الجمل والأصول فيفيد القطع
وثانيهما أن المقصود من أحكام الآخرة عقد القلب وهو عمل فيكفيه خبر
الواحد واعترض عليه بأنه يلزم عقد القلب في غير أحكام الآخرة وهو معنى
العلم وقد بين فساده وجوابه أن الأحاديث في أحكام الآخرة إنما وردت لعقد
القلب والجزم بالحكم وفي غيرها للعمل دون الاعتقاد فوجب الإتيان بما كلفنا
به في كل منهما

قوله فصل حاصله أن الراوي إما معروف بالرواية أو مجهول

أما المعروف فإن كان معروفاً بالفقه يقبل سواء وافق القياس أم لا وإلا فإما
أن يوافق قياساً ما يقبل أو لا فيرد وأما المجهول فإما أن يظهر حديثه في
القرن الثاني أو لا فإن لم يظهر يجوز العمل به في القرن الثالث لا

شرح التلويح على التوضيح ج: 2 ص: 7

بعده وإن ظهر فإما أن يشهد السلف له بصحة الحديث فيقبل أو برده فلا يقبل
أو يسكتوا عنه فيقبل أو يقبل البعض ويرد البعض مع نقل الثقات عنه فإن وافق
قياساً وإلا فلا

قوله وحديثه يقبل أي يعمل بحديث الراوي المعروف بالرواية والفقه سواء
وافق القياس حتى يكون ثبوت الحكم به لا بالقياس أو خالفه حتى يثبت موجه
لا موجب القياس وذهب أصحاب الشافعية إلى أن العلة إن ثبتت بنص راجح
على الخبر في الدلالة فإن كان وجودها في الفرع قطعياً فالقياس مقدم راجح
على الخبر وإن كان ظنياً فالتوقف وإن ثبتت لا بنص راجح فالخبر مقدم وعن
أبي الحسين البصري رحمه الله تعالى أنه لا خلاف في تقدم القياس إن ثبتت
العلة بنص قطعي وفي تقدم الخبر إن ثبتت بنص ظني أو استنبطت من أصل
ظني وإنما الخلاف فيما إذا استنبطت من أصل قطعي واستدل المصنف رحمه
الله تعالى على تقدم الخبر بوجهين

الأول أن الخبر يقين بأصله لأنه من حيث إنه قول الرسول عليه الصلاة والسلام
لا يحتمل الخطأ وإنما الشبهة في عارض النقل حيث يحتمل الغلط والنسيان
والكذب والقياس محتمل بأصله أي علته التي تبنى عليها الأحكام فإنها لا
تتحقق يقيناً إلا بنص قطعي أو إجماع وهو أمر عارض ولا شك أن متيقن الأصل
راجح على محتمله

الثاني أنه على تقدير ثبوت العلة قطعاً يحتمل أن يكون خصوصية الأصل شرطاً

لثبوت الحكم أو خصوصية الفرع مانعا عنه فيكون تطرق الاحتمال إلى القياس أكثر فيؤخر عن الخبر الذي لا يتطرق الاحتمال إلا في طريق نقله هو عارض ثم ترك الصحابة القياس بالخبر متواتر المعنى وإن كانت أحاده غير متواترة فيكون إجماعا

قوله لكنه أي خبر الراوي المعروف بالرواية دون الفقه إن خالف جميع الأقيسة التي لا يكون ثبوت أصولها بخبر راو غير معروف بالفقه لا يقبل عندنا وفيه بحث أما أولا فلأن الشبهة في القياس في أمور ستة حكم الأصل وتعليقه في الجملة وتعين الوصف الذي به التعليل ووجود ذلك الوصف في الفروع ونفي المعارض في الأصل ونفيه في الفرع

وأما ثانيا فلأن الظاهر من حال عدول الصحابة نقل الحديث بلفظه ولهذا نجد في كثير من الأحاديث شك الراوي وإنما استفاض النقل بالمعنى عند العلماء لتقرير لفظ الحديث بالرواية والتدوين

وأما ثالثا فلأنه نقل عن كبار الصحابة أنهم تركوا القياس بخبر الواحد الغير المعروف بالفقه وقد نقل صاحب الكشف ما يشير إلى أن هذا الفرق مستحدث وأن خبر الواحد مقدم على القياس من غير تفصيل وما روي من

شرح التلويح على التوضيح ج: 2 ص: 8

استبعاد ابن عباس خبر أبي هريرة في الوضوء مما مسته النار ليس تقديمًا للقياس بل استبعادا للخبر لظهور خلافه وقد يستدل بأن الكتاب دل على وجوب العمل بالقياس وهو قوله تعالى { فاعتبروا وخبر الواحد لا يصلح ناسخا للكتاب ويحاج بأنه لا عموم في الآية حتى يثبت به قياس يعارضه خبر الواحد ولو سلم فقد خص منه القياس الذي يعارضه دليل أقوى منه فلم يبق قطعيا وقد سبق أن العام الذي خص منه البعض يجوز أن يخص بالخبر والقياس قوله كحديث المصراة من صريته إذا جمعته والمراد الشاة التي جمع اللبن في ضرعها بالشدة وترك الحلب مدة ليظنها المشتري كثيرة اللبن وقول المصنف رحمه الله تعالى ليظنها المشتري سميئة فيه نظر وكذا المحفلة روى أبو هريرة أن النبي عليه السلام قال لا تصروا الإبل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد أن يحلبها إن رضيها أمسكها وإن سخطها ردها وصاعا من تمر ويروى بأحد النظرين ويروى من اشترى شاة محفلة فهو بخير النظرين ثلاثة أيام الحديث

ووجه كون هذا الحديث مخالفا للقياس الصحيح أن تقدير ضمان العدوان بالمثل ثابت بالكتاب وهو قوله تعالى { فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وتقديره بالقيمة ثابت بالسنة وهي قوله عليه الصلاة والسلام من أعتق شقصا له في عبد قوم عليه نصيب شريكه إن كان موسرا وكلاهما ثابت بالإجماع المنعقد على وجوب المثل أو القيمة عند فوات العين فإن قيل فيكون رد هذا الحديث بناء على مخالفة الكتاب والسنة والإجماع ولا نزاع في ذلك أوجب بأن هذه الصورة ليست من ضمان العدوان صريحا لكنه بعد فسخ العقد ظهر أنه تصرف في ملك الغير بلا رضاه لأن البائع إنما رضي لحلب الشاة

على تقدير أن يكون ملكا للمشتري فيثبت فيها الضمان بالمثل أو القيمة قياسا على صورة العدوان الصريح وهذا تكلف ذكره المصنف رحمه الله تعالى وظاهر كلام فخر الإسلام رحمه الله تعالى أن هذا الخبر ناسخ للكتاب والسنة ومعارض للإجماع في ضمان العدوان بالمثل أو القيمة وأوله بعضهم بأن المراد أنه ناسخ للكتاب والسنة والإجماع على كون القياس حجة والقول بنفي القياس إنما حدث بعد القرن الثالث

شرح التلويح على التوضيح ج:2 ص:9

وسيصرح المصنف رحمه الله تعالى في فصل الانقطاع بأن هذا الحديث معارض لقوله تعالى { فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم قوله وأما المجهول ذهب بعضهم إلى أن هذا كناية عن كونه مجهول العدالة والضبط إذ معلوم العدالة والضبط لا بأس بكونه منفردا بحديث أو حديثين فإن قيل عدالة جميع الصحابة ثابتة بالآيات والأحاديث الواردة في فضائلهم قلنا ذكر بعضهم أن الصحابي اسم لمن اشتهر بطول صحبة النبي عليه الصلاة والسلام على طريق التتبع له والأخذ منه وبعضهم أنه اسم لمؤمن رأى النبي عليه السلام سواء طالت صحبته أم لا إلا أن الجزم بالعدالة مختص بمن اشتهر بذلك والباقيون كسائر الناس فيهم عدول وغير عدول قوله في بروع بفتح الباء وأصحاب الحديث يكسرونها

قوله لما خالف القياس عنده وذلك أن المهر لا يجب إلا بالفرض بالتراضي أو بقضاء القاضي أو باستيفاء المعقود عليه فإذا عاد المعقود عليه إليها سالما لم يستوجب بمقابلته عوضا كما لو طلقها قبل الدخول بها وكهالك المبيع قبل القبض

قوله كحديث فاطمة بنت قيس ولقائل أن يقول هو مما قاله ابن عباس وقال به الحسن وعطاء والشعبي وأحمد فكيف يكون مما رده الكل اللهم إلا أن يجعل للأكثر حكم الكل مع كونه مخالفا لظاهر الكتاب والسنة

شرح التلويح على التوضيح ج:2 ص:10

قوله قال عليه السلام خير القرون الحديث فإن قيل وقد قال عليه السلام مثل أمي مثل المطر لا يدرى أوله خير أم آخره فكيف التوفيق قلنا الخيرية تختلف بالإضافات والاعتبارات فالقرون السابقة خير بنيل شرف قرب العهد بالنبي عليه السلام ولزوم سيرة العدل والصدق واجتناب المعاصي ونحو ذلك على ما أشار إليه قوله عليه السلام ثم يفسو الكذب وأما باعتبار كثرة الصواب ونيل الدرجات في الآخرة فلا يدرى إن الأول خير لكثرة طاعته وقلة معصيته أم الآخر لإيمانه بالغيب طوعا ورغبة مع انقضاء زمن مشاهدة آثار الوحي وظهور المعجزات بالتزامه طريق السنة مع فساد الزمان

قوله فصل في شرائط الراوي

لم يكتف بذكر الضبط والعدالة لأن الصبي الكامل التمييز ربما يكون ضابطا لكن لا يجنب الكذب لعلمه بأن لا إثم عليه ولأن الكافر ربما يكون مستقيما على معتقده ولهذا يسأل القاضي عن عدالة الكافر إذا شهد على الكافر عند طعن الخصم نعم لو فسر

شرح التلويح على التوضيح ج:2 ص:11

العدالة بمحافضة دينه يحمل على ملازمة التقوى والمروءة من غير بدعة وجعل
علامتها اجتناب الكبائر وترك الإصرار على الصغائر وترك بعض الصغائر
والمباحات التي مما يدل على خسة النفس ودناءة الهمة كسرقة لقمة
والتطيف في

الوزن بحبة والاجتماع مع الأردال والاشتغال بالحرف الدنيئة فلا خفاء في
شمولها الإسلام لأن الكفر أعظم الكبائر فيخرج بقيد العدالة الكافر كما يخرج
المبتدع والفاسق

قوله وأما الضبط لا يخفى أن الضبط بهذا المعنى لا يشترط في قبول الرواية
لأنهم كانوا يقبلون أخبار الأعراب الذين لا يتصور منهم الاتصاف بذلك وشاع
وذاع من غير نكير إلا أن هذا يفيد الرجحان على ما صرح به في سائر كتب
الأصول وإليه أشار فخر الإسلام رحمه الله تعالى بقوله وهو مذهبا في الترجيح
قوله فصل في الانقطاع

وهو قسمان ظاهر كالإرسال وباطن وذلك إما لأمر يرجع إلى نفس الخبر بكونه
معارضاً للكتاب أو للخبر المتواتر أو المشهور أو بكونه شاذاً فيما تعم به البلوى

شرح التلويح على التوضيح ج: 2 ص: 12

وإما لأمر يرجع إلى نفس الناقل كنقصان في العقل كخبر المعتوه والصبي أو
في الضبط كخبر المغفل أو في العدالة كخبر الفاسق والمستور أو في الإسلام
كخبر المبتدع وإما لأمر غير ذلك كإعراض الصحابة عنه وفي اصطلاح المحدثين
إن ذكر الراوي الذي ليس بصحابي جميع الوسائط فالخبر مسند وإن ترك
واسطة واحدة بين الراويين فمنقطع وإن ترك واسطة فوق الواحد فمعضل
بفتح الضاد وإن لم يذكر الواسطة أصلاً فمرسل

شرح التلويح على التوضيح ج: 2 ص: 13

قوله ومرسل القرن الثاني والثالث لا يقبل عند الشافعي رحمه الله تعالى إلا
بأحد أمور خمسة أن يسنده غيره أو أن يرسله آخر وعلم أن شيوخهما مختلفه
أو أن يعضده قول صحابي أو أن يعضده قول أكثر أهل العلم

أو أن يعلم من حاله أنه لا يرسل إلا بروايته عن عدل فإن قيل اشتراط إسناد
غيره باطل لأن العمل حينئذ بالمسند والأربعة الباقية ليس شيء منها بدليل
وانضمام غير المقبول إلى غير المقبول لا يصيره مقبولا قلنا المسند قد لا يثبت
عدالة رواته فيقبل المرسل ويعمل به وبانضمام أمر إلى أمر قد يحصل الظن
أو يقوى فيجب العمل وعندنا يقبل بل يقدم على المسند استدلال الشافعي
رحمه الله تعالى بأن قبول الرواية موقوف على العلم بكون الراوي متصفا
بالعقل والعدالة وغير ذلك من الصفات المعتبرة في الرواية وعند عدم ذكر
الراوي لا يعلم ذلك فلا يقبل واستدل القائلون بالقبول بثلاثة أوجه ثالثها يدل
على أنه فوق المسند الأول إرسال الصحابة وقبوله مع وجود الواسطة في
البعض الثاني أو كلامنا في إرسال العدل الذي لو أسنده لا يظن أنه كذب على
من روى عنه وإذا لم يظن به الكذب على من يجوز أن يكذب فعدم ظن كذبه
على النبي عليه الصلاة والسلام وهو معصوم أولى

وقد عرفت أن ليس النزاع في مرسل الصحابي ومرسل من علم من حاله أنه لا يرسل إلا بروايته عن عدل الثالث أن العادة جارية بأن الأمر إذا كان واضحا للناقل جزم بنقله من غير إسناد وإذا لم يكن واضحا نسبه إلى الغير ليحمل الناقل ذلك الغير الشيء الذي حمله هو أي الناقل فالمرسل يدل على أنه واضح للناقل بخلاف المسند وقد يمنع جري العادة بذلك بل ربما يرسل لعدم إحاطته بالرواة وكيفية الاتصال ويسند إلى العدول تحقيقا للحال وأنه على ثقة في ذلك المقال قوله ولا بأس جواب عن استدلال الشافعي رحمه الله تعالى يعني أن جهل السامع بصفات الراوي لا يضر لأن التقدير أن الناقل عدل ضابط فلا يتهم بالغفلة عن حال الرواة ولا يجزم بنقل الحديث ما لم يسمعه من عدل وقد يدفع بأن أمر العدالة على الظن والاجتهاد فربما يظن غير العدل عدلا شرح التلويح على التوضيح ج:2 ص:15

قوله ألا يرى أنه إذا قال أخبرني ثقة يقبل كأنه يشير إلى أن الشافعي رحمه الله تعالى كثيرا ما يقول أخبرني الثقة وحدثني من لا أتهمه إلا أن مراده بالثقة إبراهيم بن إسماعيل وبمن لا يتهم يحيى بن حسان وذلك مشهور معلوم قوله كحديث فاطمة بنت قيس فيه بحث لأن الكلام في خبر العدل وهذا مستنكر متهم رواه بالكذب والغفلة والنسيان لا لكونه في مقابلة عموم الكتاب وإلا لما كان لقوله أحفظت أم نسيت وصدقت أم كذبت معنى وأيضا لا خفاء في أن القراءة الشاذة غير متواترة ولا مفيدة للقطع فكيف يرد الحديث لمعارضتها وكيف يقبل من الراوي أن هذا كلام الله تعالى ولا يقبل أن ذاك كلام الرسول {صلى الله عليه وسلم} وهو بمرأى منه ومسمع قوله وكحديث القضاء بشاهد ويمين هو ما روي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنه أن النبي {صلى الله عليه وسلم} قضى بشاهد ويمين الطالب وهو معارض لقوله تعالى {واستشهدوا شهيدين الآية وذلك من وجوه الأول أن الأمر بالاستشهاد مجمل في حق ما هو شهادة ففسره برجلين أو رجل وامرأتين وتفسير المجمل يكون بيانا لجميع ما يتناول اللفظ الثاني أن قوله تعالى {ذلكم أقسط عند الله وأقوم للشهادة وأدنى أن لا ترتابوا نص على أن أدنى ما ينتفي به الريبة هو هذان النوعان وليس بعد الأدنى شيء الثالث ما ذكره المصنف وإنما اقتصر عليه لأنه ربما يمنع الإجمال والحصر فيما ذكر بل للشارع أن يترك بعض الأمور إلى الاجتهاد أو إلى الحديث ولأن قوله تعالى {ذلكم إشارة إلى أن تكتبوه وأدناه معناه أقرب من انتفاء الريب على ما هو المذكور في التفسير قوله وذكر في المبسوط ليس المراد أن ذلك أمر ابتدعه معاوية في الدين بناء على خطئه كالبغي في الإسلام ومحاربة الإمام وقتل الصحابة لأنه ورد فيه الحديث الصحيح بل المراد أنه

شرح التلويح على التوضيح ج:2 ص:16

أمر مبتدع لم يقع العمل به إلى زمن معاوية لعدم الحاجة إليه لكن المروي عن علي رضي الله تعالى عنه أن النبي {صلى الله عليه وسلم} قضى بشهادة شاهدين وبميين صاحب الحق وروي عنه أيضا أن النبي {صلى الله عليه وسلم} وأبا بكر وعمر وعثمان كانوا يقضون بشهادة الشاهد الواحد ويمين المدعي وعن علي رضي الله عنه أنه كان يقضي بالشاهد واليمين فعلى هذا لا يكون العمل به من مبتدعات معاوية قوله وكحديث المصراة صريح في كونه مخالفا للكتاب لا لمجرد القياس على ما ذهب إليه المصنف فيما نقل عنه قوله وإنما يرد أي خبر الواحد في معارضة الكتاب لأن الكتاب مقدم لكونه قطعيا متواتر النظم لا شبهة في متنه ولا في سنده لكن الخلاف إنما هو في عمومات الكتاب وظواهره فمن يجعلها ظنية يعتبر بخبر الواحد إذا كان على شرائطه عملا بالدليلين ومن يجعل العام قطعيا فلا يعمل بخبر الواحد في معارضته ضرورة أن الظني يضمحل بالقطعي فلا ينسخ الكتاب به ولا يزداد عليه أيضا لأنه بمنزلة النسخ واستدل على ذلك بقوله عليه السلام يكثر لكم الأحاديث من بعدي فإذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله فما وافق فاقبلوه وما خالفه فردوه وأجيب بأنه خبر واحد وقد خص منه البعض أعني المتواتر والمشهور فلا يكون قطعيا فكيف يثبت به مسألة الأصول على أنه يخالف عموم قوله تعالى { وما آتاكم الرسول فخذوه وقد طعن فيه المحدثون بأن في رواته يزيد بن ربيعة وهو مجهول وترك في إسناده واسطة بين الأشعث وثوبان

شرح التلويح على التوضيح ج: 2 ص: 17

فيكون منقطعاً وذكر يحيى بن معين أنه حديث وضعته الزنادقة وإيراد البخاري إياه في صحيحه لا ينافي الانقطاع أو كون أحد رواته غير معروف بالرواية فإن قيل المشهور أيضا لا يفيد علم اليقين فكيف يعتبر في معارضة عموم الكتاب وهو قطعي أجيب عنه بأنه يفيد علم طمأنينة

وهو قريب من اليقين والعام ليس بقطعي بحيث يكفر جاحده فهو قريب من الظن وقد انعقد الإجماع على تخصيص عمومات الكتاب بالخبر المشهور كقوله عليه السلام لا يرث القاتل وقوله عليه السلام لا تنكح المرأة على عمتها وغير ذلك

قوله البيهقي على المدعي واليمين على من أنكر حصر جنس البيهقي على المدعي وجمس اليمين على المنكر فلا يجوز الجمع بين الشاهد واليمين على المدعي بخبر الواحد

قوله وكحديث بيع الرطب بالتمر هو ما روي عن سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه أن النبي عليه السلام سئل عن بيع الرطب بالتمر فقال أينقص إذا جف فقالوا نعم قال فلا إذن إلا أنه لما أورد هذا الحديث على أبي حنيفة رحمه الله تعالى أجاب بأن هذا الحديث دار على زيد بن أبي عياش وهو ممن لا يقبل حديثه واستحسن أهل الحديث منه هذا الطعن حتى قال ابن المبارك كيف يقال أبو حنيفة رحمه الله تعالى لا يعرف الحديث وهو يقول زيد بن أبي عياش ممن لا يقبل حديثه كذا في المبسوط فلا يكون من قبيل رد خبر الواحد بناء على معارضته للخبر المشهور وذكر في الأسرار وغيره أنه يجوز أن لا يكون الرطب

تمرا مطلقا لفوات وصف اليبوسة ولا نوعا آخر لبقاء أجزاءه عند صيرورته تمرا كالحنطة المقلية ليست حنطة على الإطلاق لفوات وصف الإنبات ولا نوعا آخر لوجود أجزاء الحنطة فيها وكذا الحنطة مع الدقيق قوله لا اعتبار لاختلاف الصفة لقوله عليه السلام جيدها وردئتها سواء اعترض عليه بأنه لا يلزم من عدم اعتبار الاختلاف بالجودة والرداءة عدم اعتبار الاختلاف بالوصف أصلا لجواز أن يكون المعتبر بعض اختلاف الأوصاف وهو ما يكون موجبا لتبدل الاسم والحقيقة في العرف حتى إن الإتيان بالتمر لا يعد أمثالا لطلب الرطب كالزبيب والعنب فإن قيل فيه دليل على أن علة الاستواء كون الوصف ليس من صنع العباد قلنا ممنوع بل العلة عدم تبدل الاسم والحقيقة في العرف ولو سلم فلا عبرة بالقياس في مقابلة الخبر

شرح التلويح على التوضيح ج:2 ص:18
قوله وأما بكونه شاذا عطف على قوله وأما بمعارضة الخبر المشهور وكذا قوله وإما بإعراض الصحابة عنه وكلاهما من أقسام الانقطاع بالمعارضة أما الأول فلأن الخبر الشاذ مع عموم البلوى يعارض الأدلة الدالة على وجوب تبليغ الأحكام وتأييد مقالات النبي عليه الصلاة والسلام أو الأدلة الدالة على عدالة الصحابة لأن ترك التبليغ إن كان تركا للواجب لزم عدم عدالتهم وإن لم يكن تركا للواجب لزم عدم وجوب التبليغ فإن قيل فعلى هذا يكون قسما آخر بل من الانقطاع بواسطة معارضة الكتاب أو الخبر المشهور قلنا جعله قسما آخر باعتبار أنه يحتمل كلا مما ذكرتم مع احتمال المعارضة للقضية العقلية وهي أنه لو وجد هذا الحديث لاشتهر لتوفر الدواعي وعموم حاجة الكل إليه ولا يخفى أن هذه القضية ليست قطعية حتى يرد الخبر بمعارضتها نعم الأصل هو الاشتهار لكن رب أصل قلعه الحديث وأيضا ليس وجوب التبليغ أن يبلغ كل واحد كل حديث إلى كل أحد بل عدم الإخفاء ولذا قال الله تعالى فاسألوا أهل الذكر وأما حديث الجهر بالتسمية فهو عندهم من قبيل المشهور حتى إن أهل المدينة احتجوا به على مثل معاوية وردوه عن ترك الجهر بالتسمية وهو مروى عن أبي هريرة وعن أنس أيضا إلا أنه اضطربت رواياته فيه بسبب أن عليا رضي الله عنه كان يبالي في الجهر وحاول معاوية وبنو أمية محو آثاره فبالغوا على الترك فخاف أنس وروي الجهر عن عمر وعلي وابن عباس وابن الزبير وغيرهم ثم لا يخفى أن ترك الجهر نفي والجهر إثبات فربما لا يسمعه الراوي لا سيما مثل أنس وقد كان يقف خلف النبي عليه الصلاة والسلام أبعد من هؤلاء وهذا لا ينافي سماعه الفاتحة على أنه روي عن أنس أن النبي عليه السلام وأبا بكر وعمر كانوا يجهرون بيسم الله الرحمن الرحيم وأيضا روي أن أنسا سئل عن الجهر والإسرار فقال لا أدري هذه المسألة والسبب ما ذكرناه

وأما الثاني وهو انقطاع الخبر بالمعارضة بسبب إعراض الصحابة فلأنه يعارض إجماعهم

شرح التلويح على التوضيح ج:2 ص:19

على عدم قبوله وعلى ترك العمل به فيحمل على أنه سهو أو منسوخ لا يقال لا إجماع مع مخالفة بعض الصحابة كيف والقول بأن الطلاق يعتبر بحال الرجال مما ذهب إليه عمر وعثمان وعائشة رضي الله عنهم وراوي الحديث زيد بن ثابت لأننا نقول ليس المراد الإجماع على ترك الحكم بل عدم التمسك بذلك الحديث

ولا يخفى أن المراد اتفاق غير هذا الراوي وإلا فهو متمسك به لا محالة قوله إلا في الصدر الأول يعني القرن الأول والثاني والثالث فإنه يقبل لأن العدالة فيها أصل بشهادة النبي عليه السلام وفي غير الصدر الأول المستور بمنزلة الفاسق لأن أهل الفسق في ذلك الزمان غالب فلا بد من العدالة المرجحة جانب الصدق

قوله وصاحب الهوى وهو الميل إلى الشهوات والمستلذات من غير داعية الشرع والمراد المبتدع المائل إلى ما يهواه في أمر الدين فإن ت أدى إلى أن يجب إكفاره كغلاة الروافض والمجسمة والخوارج فلا خفاء في عدم قبول الرواية لانتفاء الإسلام وإلا فالجمهور على أنه يقبل روايته إن لم يكن ممن يعتقد وضع الأحاديث إلا إذا كان داعياً إلى هواه بذلك الحديث فقوله للشرائط

شرح التلويح على التوضيح ج: 2 ص: 20
المذكورة إشارة إلى أن المراد بالهوى ما يؤدي إلى الكفر أو الفسق
قوله فصل في محل الخبر سواء كان خبراً عن النبي {صلى الله عليه وسلم} أو لم يكن والمراد خير الواحد ولذا حصر المحل في الفروع والأعمال إذ الاعتقاديات لا تثبت بأخبار الآحاد لابتنائها على اليقين
قوله وأما أخبار الصبي فإن قيل إن ابن عمر رضي الله عنه أخبر أهل قباء بتحويل القبلة فاستداروا كهيئتهم وكان صبياً قلنا لو سلم كونه صبياً فقد روي أنه أخبرهم بذلك أنس فيحتمل أنهما جاءا به جميعاً فأخبراهم

قوله لتمكن الشبهة قد يجاب عنه بأنه لا عبرة للشبهة بعد ما ثبت كونه خير الواحد حجة على الإطلاق بالدلائل القطعية وإنما لم يثبت بالقياس ومع الأدلة القطعية على كونه حجة لأن الحدود تجب مقدرة بالجنايات ولا مدخل للرأي في إثبات ذلك

قوله مع سائر شرائط الرواية يخرج الفاسق والمغفل ونحو ذلك وقيد الولاية يخرج العبد ومثل الصبي يخرج بكل من القيد بعد تفرد كل منهما بفائدة
شرح التلويح على التوضيح ج: 2 ص: 21

قوله صيانة لحقوق العباد يعني تشترط الأمور المذكورة لثبات الحقوق المعصومة بمجرد إخبار عدل أو هو تعليل لثبوت حقوق العباد بخبر يكون في معنى الشهادة

قوله ولأن فيه معنى الإلزام تعليل لاشتراط الأمور المذكورة فإن قوله لا يثبت إلا بكذا يتضمن الأمرين جميعاً

قوله فيحتاج إلى زيادة توكيد أما لفظة الشهادة فلأنها تنبئ عن كمال العلم لأن المشاهدة هي المعاينة والعلم شرط في الشهادة لقوله عليه الصلاة والسلام إذا علمت مثل الشمس فاشهد وإلا فعد وأما الولاية فلأنها تتضمن كون المخبر حراً عاقلاً بالغاً يتمكن من تنفيذ القول على الغير شاء أو أبى وذلك من أمارات الصدق وأما العدد فلأن اطمئنان القلب بقول الاثنين أكثر منه بقول الواحد ولأن

الشاهد الواحد يعارضه البراءة الأصلية فيترجح جانب الصدق بانضمام شاهد آخر إليه
قوله والشهادة بهلال الفطر يشترط لها لفظ الشهادة والولاية والعدد وإن لم يكن من إثبات الحقوق التي فيها معنى الإلزام لأن الفطر مما يخاف فيه التلبيس والتزوير دفعا للمشقة بخلاف الصوم وهذا أظهر مما ذهب إليه بعضهم من أنه من هذا القسم بناء على أن العباد ينتفعون بالفطر فهو من حقوقهم ويلزمهم الامتناع عن الصوم يوم الفطر فكان فيه معنى الإلزام إذ لا يخفى أن انتفاعهم بالصوم أكثر وإلزامهم فيه أظهر مع أنه يكفي فيه شهادة الواحد
شرح التلويح على التوضيح ج:2 ص:22

قوله وما ليس فيه إلزام ذكر فخر الإسلام رحمه الله تعالى في موضع من كتابه أن أخبار المميز يقبل في مثل الوكالة والهدايا من غير انضمام التحري وفي موضع آخر أنه يشترط التحري وهو المذكور في كلام الإمام السرخسي رحمه الله تعالى ومحمد ذكر القيد في كتاب الاستحسان ولم يذكره في الجامع الصغير فقليل يجوز أن يكون المذكور في كتاب الاستحسان تفسيراً لهذا فيشترط ويجوز أن يشترط استحساناً ولا يشترط رخصة ويجوز أن يكون في المسألة روايتان
قوله على أن المتعارف لا يشترط في الخبر بالوكالة والإذن ونحوهما العدالة والتكليف والحرية سواء أخبر بأنه وكيل فلان أو مأذونه أو أخبر بأن فلانا وكل المبعوث إليه أو جعله مأذوناً لأن الإنسان قلما يجد المستجمع للشرائط يبعثه لهذه المعاملات أو لإخبار الغير بأنه وكيل في ذلك وظاهر عبارة البعض مشعر بالقسم الثاني حيث يقولون الإنسان قلما يجد المستجمع للشرائط يبعثه إلى وكيله أو غلامه
قوله وإن كان أي المخبر بما فيه إلزام من وجه دون وجه فضولياً يشترط إما العدد أو العدالة على الأصح وقيل لا بد من العدالة والاختلاف إنما وقع من لفظ المبسوط حيث قال إذا حجر المولي على عبده وأخبره بذلك من لم يرسله مولاه لم يكن حجراً في قياس قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى حتى يخبره رجلان أو رجل عدل يعرفه العبد فجعل بعضهم العدالة للمجموع

شرح التلويح على التوضيح ج:2 ص:23

وبعضهم للرجل فقط وهو الأصح لأن للعدد تأثيراً في الاطمئنان ولأنه لو اشترط في الرجلين العدالة كان ذكره ضائعاً ويكفي أن يقال حتى يخبره رجل عدل ولم يذكر في المبسوط اشتراط وجود سائر الشرائط أعني الذكورة والحرية والبلوغ لا نفيًا ولا إثباتاً فلذا قال فخر الإسلام رحمه الله تعالى وغيره إنه يحتمل أن يشترط سائر شرائط الشهادة عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى حتى لا يقبل خبر العبد والمرأة والصبي وأما عندهما فالكل سواء أي يكفي في هذا القسم قول كل مميز كما في القسم الذي لا إلزام فيه لمكان الضرورة

والمصنف رحمه الله تعالى جزم باشتراط سائر الشرائط لكن لا يخفى أنه يحصل به قصور في رعاية شبه عدم الإلزام فقوله رعاية للشبهين تعليل للاكتفاء بأحد الأمرين إما العدد أو العدالة
قوله فصل في كيفية السماع وهو الإجازة بأن

شرح التلويح على التوضيح ج:2 ص:24
يقول له أجزت لك أن تروي عني هذا الكتاب أو مجموع مسموعاتي أو مقروءاتي ونحو ذلك والمناولة أن يعطيه المحدث كتاب سماعه بيده ويقول أجزت لك أن تروي عني هذا الكتاب ولا يكفي مجرد إعطاء الكتاب وإنما جوز طريق الإجازة ضرورة أن كل محدث لا يجد راغبا إلى سماع جميع ما صح عنده فيلزم تعطيل السنن وانقطاعها فلذا كانت رخصة قوله وهذا أمر يتبرك به جواب عما يقال أن السلف كانوا يعتبرون الإجازة والمناولة من غير علم المجاز له بما فيه قوله وإمام يعني أن الراوي لم يستفد منه التذكر بل اعتمد عليه اعتماد المقتدي على إمامه
قوله والثاني لا يقبل عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى لأن المقصود من النظر في الكتاب عنده التذكر والعود إلى ما كان عليه من الحفظ حتى تكون الرواية عن حفظ تام إذ الحفظ الدائم مما يتعسر على غير النبي عليه الصلاة والسلام لا سيما في زمان الاشتغال بأنواع العلوم وفروع الأحكام

شرح التلويح على التوضيح ج:2 ص:25

وذكر في المعتمد أن الذي ينبغي أن يكون محل الخلاف هو ما إذا لم يتذكر سماعه بما في هذا الكتاب وفي قراءته ولكن غلب على ظنه ذلك قوله وديوان القضاء هو المجموعة من قطع القراطيس يقال دونت الكتب جمعها وقد يقال الديوان لمجمع الحاكم قوله عليه السلام نضر الله امرأ الحديث أوجب بأن النقل بالمعنى من غير تغير أداء كما سمع ولو سلم فلا دلالة في الحديث على عدم الجواز غابته أنه دعاء للناقل باللفظ لكونه أفضل قوله ولأنه مخصوص بجوامع الكلم يعني يوجد في الحديث ألفاظ يسيرة جامعة لمعان كثيرة لا يقدر غيره على تأدية تلك المعاني بعبارة وذلك كقوله عليه الصلاة والسلام الخراج

شرح التلويح على التوضيح ج:2 ص:26
بالضمان ولا ضرر ولا ضرار في الإسلام وفي الغرم بالغنم والجواب أن الكلام في غير جوامع الكلم مع القطع بأنه معنى الحديث لمعرفة الناقل بمواقع الألفاظ والعمدة في جواز ذلك ما ورد عن الصحابة رضي الله عنهم أمر النبي عليه الصلاة والسلام بكذا ونهى عن كذا ورخص في كذا وشاع ذلك من غير نكير فكان اتفاقا قوله فما كان محكما أي متضح المعنى بحيث لا يشتبه معناه ولا يحتمل وجوها متعددة على ما صرح به فخر الإسلام لا ما يحتمل النسخ على ما هو المصطلح

شرح التلويح على التوضيح ج:2 ص:27
قوله فصل في الطعن كحديث عائشة رضي الله عنها قد يقال إن غيبة الأب لا توجب أن يكون النكاح بلا ولي لأن الولاية تنتقل إلى الأبعد عند غيبة الأقرب قوله وإن عمل أي الراوي بخلاف ما روى قبل الرواية لا يجرح لجواز أنه كان مذهبه فتركه بالحديث وكذا إذا لم يعلم التاريخ لأنه حجة بيقين فلا يسقط بالشك
 قوله عن الزهري عن عائشة رضي الله عنهما ترك بينهما ذكر عروة وهو الراوي عن عائشة رضي الله عنها

قوله لقصة ذي اليمين هو عمرو بن عبد ود سمي بذلك لأنه كان يعمل بكلتا يديه وقيل لطول يديه استدل بالقصة على أن رد المروي عنه لا يكون جرحاً وذلك أن النبي عليه الصلاة والسلام قبل رواية أبي بكر وعمر رضي الله عنهما أنه سلم على رأس الركعتين مع أنه أنكر ذلك

شرح التلويح على التوضيح ج:2 ص:28
 أولاً لأن سياق القصة يدل على أنه إنما عمل بقولهما إلا بدليل آخر وكلام النبي عليه الصلاة والسلام إنما جرى على ظن أنه قد أكمل الصلاة فكان في حكم الناسي وكلام الناسي لا يبطل الصلاة والقول بأن ذلك كان قبل تحريم الكلام في الصلاة تأويل فاسد لأن تحريم الكلام في الصلاة كان بمكة وحدث هذا الأمر إنما كان بالمدينة لأن راويه أبو هريرة وهو متأخر الإسلام وقد رواه عمران بن الحصين وهجرته متأخرة كذا في شرح السنة
 قوله ولأن الحمل على نسيانه أولى من تكذيب الثقة الذي يروي عنه فإن قيل إن أريد بالتكذيب النسبة إلى تعمد الكذب فليس يلزم لجواز أن يكون سهواً أو نسياناً وإن أريد به أعم من ذلك فلا أولوية لأن المروي عنه أيضاً ثقة قلنا تعارضاً فبقي أصل الخبر معمولاً به وفيه نظر وظاهر كلام المصنف رحمه الله تعالى يدل على أن هذا الخلاف فيما إذا صرح المروي عنه بالإنكار والتكذيب ولا يشعر بالحكم فيما إذا توقف وقال لا أتذكر ذلك
 وقيل الخلاف في الثاني وفي الأول يسقط بلا خلاف وقيل إن ترجح أحدهما على الآخر في الجزم فهو المعتبر وإن تساوبا فقد تساقطا فلا يعمل بالحديث قوله ويكون جرحاً عند أبي يوسف لقصة عمار وقد يستدل بأنه يلزم الانقطاع ويكون أحدهما مغفلاً وجوابه أن عدم التذكر في حادثة لا يوجب كونه مغفلاً بحيث يرد خبره وقلما يسلم الإنسان من النسيان ولا خفاء في أن كلا من عمر وعمار عدل ضابط وأيضاً عدالة كل منهما وضبطه يقين فلا يرتفع بالشك

قوله ولم يعمل به عمر وعلي رضي الله عنهما فإن قيل قد روي أن عمر رضي الله عنه نفى رجلاً فلحق بالروم مرتداً فحلف والله لا أنفي أبداً أجيب بأنه كان سياسة إذ لو كان حداً لما

شرح التلويح على التوضيح ج: 2 ص: 29
حلف إذ الحد لا يترك بالارتداد وفيه بحث لأن المسألة اجتهادية لا قطع بها فيجوز أن يكون تغير اجتهاده بذلك والإنصاف أن قصة أعرابي وقع في كوة في المسجد وقهقهت الأصحاب في الصلاة بمحضر من كبار الأصحاب وأمر النبي صلى الله تعالى عليه وسلم إياهم بإعادة الوضوء والصلاة ليست أخفى من حديث في تغريب العام في زنا البكر بالبكر ذكره النبي عليه الصلاة والسلام ورواه عبادة بن الصامت رضي الله تعالى عنه قوله فإن كان الطعن مجملا بأن يقول هذا الحديث غير ثابت أو منكر أو مجروح أو راويه متروك الحديث أو غير العدل لم يقبل لأن العدالة أصل في كل مسلم نظرا إلى العقل والدين لا سيما الصدر الأول فلا يترك بالجرح المبهم لجواز أن يعتقد الجرح ما ليس تجريبا وقيل يقبل لأن الغالب من حال الجرح الصدق والبصارة بأسباب الجرح ومواقع الخلاف والحق أن الجرح إن كان ثقة بصيرا بأسباب الجرح ومواقع الخلاف ضابطا لذلك يقبل جرحه المبهم وإلا فلا قوله ما ليس بطعن شرعا مثل ركض الخيل والمزاح وتحمل الحديث في الصغر ومثل الإرسال والاستكسار من فروع الفقه وأمثال ذلك

شرح التلويح على التوضيح ج: 2 ص: 30
قوله فصل في أفعاله عليه الصلاة والسلام
يعني أن الأفعال التي لم يتضح فيها أمر الجبلة كالقيام والقعود والأكل والشرب فإن ذلك مباح له ولأتمته بلا خلاف فيكون خارجا عن الأقسام أو يدخل في المباح الذي يقتدى به بمعنى أنه يباح لنا أيضا فعله فعلى هذا يصح حصر غير المقتدى به في المخصوص والزلة إذ لا يجوز منه الكبائر ولا الصغائر

قوله وواجب وفرض يعني أن فعله بالنسبة إلينا يتصف بذلك بأن يجعل الوتر واجبا عليه {صلى الله عليه وسلم} لا مستحبا أو فرضا وإلا فالثابت عنده بدليل يكون قطعيا لا محالة حتى إن قياسه واجتهاده أيضا قطعي لأنه لا يقرر عن الخطأ على ما سيأتي قوله وهو فعله من الصغائر رد لما ذكره بعض المشايخ من أن زلة الأنبياء هي الزلل من الأفضل إلى الفاضل ومن الأصوب إلى الصواب لا عن الحق إلى الباطل وعن الطاعة إلى المعصية لكن يعاتبون لجلالة قدرهم ولأن ترك الأفضل عنهم بمنزلة ترك الواجب عن الغير قوله من غير قصد قال الإمام السرخسي رحمه الله تعالى أما الزلة فلا يوجد فيها القصد إلى عينها ولكن يوجد القصد إلى أصل الفعل لأنها أخذت من قولهم زل الرجل في الطين إذا لم يوجد القصد إلى الوقوع ولا إلى الثبات بعد الوقوع ولكن وجد القصد إلى المشي في الطريق وإنما يؤخذ عليها لأنها لا تخلو عن نوع تقصير يمكن للمكلف الاحتراز عنه عند التثبت وأما المعصية حقيقة فهي فعل حرام يقصد إلى نفسه مع العلم بحرمة قوله ففعله المطلق أي الخالي عن قرينة الفرضية والوجوب والاستحباب والإباحة وكونه زلة أو سهوا أو مخصوصا بالنبي عليه الصلاة والسلام فيه أربعة مذاهب حاصلها الأولين الاتفاق على عدم الجزم بحكم ذلك الفعل بالنسبة إلى النبي عليه الصلاة والسلام والاختلاف في أنه هل

شرح التلويح على التوضيح ج:2 ص:31
يلزمن الاتباع أو يتوقف في الاتباع أيضا وحاصل الأخيرين الاتفاق على أن حكمه
الإباحة للنبي عليه الصلاة والسلام والاختلاف في أنه هل يجوز لنا الاتباع أم لا

واعترض على مذهب التوقف بأننا إما أن نمنع الأمة من الفعل وندمهم عليه
فيكون حراما أو لا فيكون مباحا فلا يتحقق القول بالتوقف والجواب أنا لا نمنعهم
ولا ندمهم لعدم علمنا بالحكم في حقهم لا لتحقق الإباحة وقد يقال على الأول
إن المراد بالمتابعة مجرد الإتيان بالفعل وهذا لا يتوقف على العلم بصفة وعلى
الثاني أنا لا نسلم أن الأمر في الآية بمعنى الفعل والطريقة بل هو حقيقة في
القول على ما سبق وعلى الثالث أن الإباحة ليست مجرد جواز الفعل مع جواز
الترك ولا نسلم أنه متيقن وأيضا فيه إثبات الحرمة بلا دليل مع أن الأصل في
الأشياء الإباحة

وعلى الرابع أنه إن أريد بالإباحة جواز الفعل مع جواز الترك على ما هو
المصطلح فلا دليل عليها وإن أريد مجرد جواز الفعل فلا نزاع للواقفية ويمكن
أن يقال المراد بالإباحة بالمعنى المصطلح وتثبت بحكم الأصل قوله فعند البعض
حظه الوحي الظاهر لا الاجتهاد واستدل عليه صريحا ب قوله تعالى { إن هو إلا
وحي فإنه يدل على أن كل ما ينطق به إنما هو وحي لا غير والمفهوم من
الوحي ما ألقى الله تعالى إليه بلسان الملك أو غيره وأجاب بأنه إذا كان متعبدا
بالاجتهاد كان حكمه بالاجتهاد أيضا وحي لا نطقا عن الهوى واستدل أيضا إشارة
بأن الاجتهاد يحتمل الخطأ فلا يجوز إلا عند العجز عن دليل لا يحتمل الخطأ ولا
عجز بالنسبة إلى النبي { صلى الله عليه وسلم } لوجود الوحي القاطع

شرح التلويح على التوضيح ج:2 ص:32
وأشار إلى الجواب بأن اجتهاده لا يحتمل القرار على الخطأ فتقريره على
مجتهد قاطع لاحتمال كالإجماع الذي سنده الاجتهاد

وبهذا يخرج الجواب عن استدلالهم الآخر وهو أنه لو جاز له الاجتهاد لجاز
مخالفته لأن جواز المخالفة من لوازم أحكام الاجتهاد لعدم القطع بأنه حكم الله
تعالى واللازم باطل بالإجماع وقد يستدل بأنه لو جاز له الاجتهاد لما توقف في
جواب سؤال بل اجتهد وبين ما يجب عليه من الجواب فأشار في تقرير القول
المختار إلى جوابه وهو أنه مأمور بالانتظار فهو شرط لاجتهاده على أن نفس
الاجتهاد أيضا يقتضي زمانا واستدل على المختار بخمسة أوجه الأول وجوب
الاجتهاد عليه لعموم قوله تعالى { فاعتبروا يا أولي الأبصار
الثاني وقوعه من غيره من الأنبياء كداود عليه الصلاة والسلام وسليمان عليه
الصلاة والسلام ولا قائل بالفرق الثالث
وقوعه منه عليه الصلاة والسلام في قصة الخثعمية وجواز قبلة الصائم الرابع
أنه عالم بعلم النصوص وكل من هو عالم بها يلزمه العمل في صورة الفرع
الذي يوجد فيه العلة وذلك بالاجتهاد
الخامس أنه عليه الصلاة والسلام شاور أصحابه في كثير من الأمور المتعلقة

بالحروب وغيرها ولا يكون ذلك إلا لتقريب الوجوه ولتخيير الرأي إذ لو كان لتطبيب قلوبهم فإن لم يعمل برأيهم كان ذلك إيذاء واستهزاء لا تطيبا وإن عمل فلا شك أن رأيه أقوى وإذا جاز له العمل برأيهم عند عدم النص فبرأيه أولى لأنه أقوى

شرح التلويح على التوضيح ج:2 ص:33
قوله ولأن الأصل في الشرائع أي شرائع من قبلنا الخصوص بزمان إلا أن يدل دليل على أن

شرح التلويح على التوضيح ج:2 ص:35
الثاني تبع للأول في الزمان وداع إلى ما دعا إليه كلوط لإبراهيم وهارون لموسى صلوات الله عليهم كما كان الأصل فيها الخصوص بمكان كشعيب صلوات الله تعالى عليه في أهل مدين وأصحاب الأيكة وموسى عليه الصلاة والسلام فيمن أرسل إليهم وإذا كان الأصل هو الخصوص فلا يثبت العموم في الأمكنة والأزمنة والأمم

قوله وما ذكروا غير مختص بالأصول دفع لما أورده الفريق الثاني من اختصاص الآيتين بالأصول دون الفروع ولما ورد عليه أن بعض أحكامهم مما لحقه النسخ فلا يقتدى به ويكون مغيرا له لا مصدقا أجاب بأن النسخ ليس تغييرا بل بيانا لمدته فما انتهت مدته ارتفع ولم يبق لنا الاتباع وما بقي لزماننا الاتباع على أنه شريعة لنبينا محمد {صلى الله عليه وسلم} قوله واختلف في غيرهما محل الخلاف قول الصحابي المجتهد هل يكون حجة على مجتهد غير صحابي لم يظهر له دليل من كتاب أو سنة

شرح التلويح على التوضيح ج:2 ص:36
قوله وأما التابعي ما ذكره رواية النوادر وفي ظاهر الرواية لا تقليد إذ هم رجال ونحن رجال بخلاف قول الصحابي فإنه جعل حجة لاحتمال السماع وزيادة الإصابة في الرأي ببركة صحبة النبي عليه الصلاة والسلام وذكر الإمام السرخسي رحمه الله تعالى أنه لا خلاف في أنه لا يترك القياس بقول التابعي وإنما الخلاف في أنه هل يعتد به في إجماع الصحابي حتى لا يتم إجماعهم مع خلافه فعندنا يعتد به وعند الشافعي رحمه الله تعالى لا يعتد به

شرح التلويح على التوضيح ج:2 ص:37
قوله باب البيان ويلحق بالكتاب والسنة البيان وهو يشارك العام والخاص والمشترك ونحوها من جهة جريانها في الكتاب والسنة إلا أنه قدم ذكرها وأخر ذكر البيان اقتداء بالسلف في ذلك ثم البيان يطلق على فعل الممين كالسلام والكلام وعلى ما حصل به التبيين كالدليل وعلى متعلق التبيين ومحلّه وهو العلم وبالنظر إلى هذه الإطلاقات قيل هو إيضاح المقصود وقيل الدليل وقيل العلم عن الدليل وإلى الأول ذهب المصنف رحمه الله تعالى وحصره في بيان

شرح التلويح على التوضيح ج:2 ص:38

الضرورة وبيان التبديل وبيان التفسير وبيان التغيير وبيان التقرير وذكر فيه وجه ضبط وبعضهم جعل الاستثناء بيان تغيير والتعليق بيان تبديل ولم يجعل النسخ من أقسام البيان لأنه رفع للحكم لا إظهار لحكم الحادثة إلا أن فخر الإسلام رحمه الله تعالى اعتبر كونه إظهارا لانتهاه مدة الحكم الشرعي ولا يخفى أنه إن أريد بالبيان مجرد إظهار المقصود فالنسخ بيان وكذا غيره من النصوص الواردة لبيان الأحكام ابتداء وإن أريد إظهار ما هو المراد من كلام سابق فليس بيانا وينبغي أن يراد إظهار المراد بعد سبق كلام له تعلق به في الجملة ليشمل النسخ دون النصوص الواردة لبيان الأحكام ابتداء مثل أقيموا الصلاة ثم التخصيص أيضا من بيان التغيير إلا أنه أخر ذكره لما فيه من البحث والتفصيل ولم يعده مع الاستثناء والشرط والصفة والغاية فإن قيل الغاية أيضا بيان للمدة فكيف جعلها بيانا لمعنى الكلام إلا للزومه قلنا النسخ بيان لمدة بقاء الحكم لا لشيء هو من جملة الكلام ومراده به بخلاف الغاية فإنها بيان لمدة معنى هو مدلول الكلام حتى لا يتم الكلام بدون اعتباره مثل ثم أتموا الصيام إلى الليل فهذا جعل الغاية بيانا لمعنى الكلام دون مدة بقاء الحكم المستفاد من الكلام ثم كون النسخ تبديلا إنما هو بالنسبة إلينا حيث نفهم من إطلاق الحكم التأييد

قوله فلا يجوز التخصيص أي تخصيص الكتاب بخبر الواحد لأن خبر الواحد دون الكتاب لأنه ظني والكتاب قطعي فلا يخصه لأن التخصيص تغيير وتغيير الشيء لا يكون إلا بما يساويه أو يكون بما فوّه وهذا مبني على أن العام قطعي فيما يتناوله وإلا فقد يجاب بأن عام الكتاب قطعي المتن لا الدلالة والتخصيص إنما يقع في الدلالة لأنه رفع الدلالة في بعض الموارد فيكون ترك ظني بظني وبعبارة أخرى الكتاب قطعي المتن ظني الدلالة والخبر بالعكس فكان لكل قوة من وجه فوجب الجمع وهو أولى من إبطال الخبر بالكلية وقد استدل بأن الصحابة كانوا يخصون الكتاب بخبر الواحد من غير نكير فكان إجماعا على جوازه وجوابه أن خبر الواحد قطعي عند الصحابي بمنزلة المتواتر عندنا لأنه سمعه من النبي عليه السلام مع أنهم إنما كانوا يخصون الكتاب بالخبر بعد ما ثبت تخصيصه بقطعي من إجماع أو غيره وقد عرفت أن العام الذي خص منه البعض يصير ظنيا ويجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس قوله ولا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة إلا عند من يجوز تكليف المحال ولا اعتداد به وما روي من أنه نزل قوله تعالى { حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود ولم ينزل

شرح التلويح على التوضيح ج: 2 ص: 39

من الفجر فكان أحدا إذا أراد الصوم وضع عقالين أبيض وأسود وكان يأكل ويشرب حتى يتبين فهو محمول على أن هذا الصنيع كان في غير الفرض من الصوم ووقت الحاجة إنما هو الصوم الفرض قوله في بيان التقرير والتفسير يجوز موصولا ومتراخيا اتفاقا أي بيننا وبين الشافعي رحمه الله تعالى وإلا فعند أكثر المعتزلة والحنابلة وبعض الشافعية لا يجوز تأخير بيان المجل عن وقت الخطاب

فإن قلت فما فائدة الخطاب على تقدير تأخير البيان قلت فائدته العزم على الفعل والتهيؤ له عند ورود البيان فإنه يعلم منه أحد المدلولات بخلاف الخطاب بالمهمل فإنه لا يفهم منه شيء ما أصلا واستدل على جواز تراخي بيان التفسير عن وقت الخطاب ب قوله تعالى { ثم إن علينا بيانه أي فإذا قرأناه بلسان جبريل عليك فاتبع قرأته فتكرر فيه حتى يترسخ في ذهنك ثم إن علينا بيان ما أشكل عليك من معانيه وإنما حمل على بيان التفسير لأن معناه اللغوي هو الإيضاح ورفع الاشتباه وأما تسمية التغيير بيانا فاصطلاحا ولو سلم في بيان التفسير مراد إجماعا فلا يراد غيره دفعا لعموم المشترك ولو سلم أن اللفظ عام وليس بمشترك في بيان التغيير وقد خص منه بالإجماع

شرح التلويح على التوضيح ج: 2 ص: 40

قوله وبيان التغيير إن كان بمستقل فسيأتي حكمه وإن كان بغيره كالاستثناء ونحوه فلا يصح إلا موصولا بحيث لا يعد في العرف منفصلا حتى لا يضر قطعه بتنفس أو سعال أو نحوهما وعند ابن عباس يجوز متراخيا تمسك الجمهور بقوله عليه السلام من حلف على يمين الحديث وجه التمسك أنه لو صح الانفصال لما أوجب النبي عليه السلام التكفير معينا بل قال فليستثن أو يكفر فأوجب أحدهما لا بعينه إذ لا حث مع الاستثناء فلا كفارة على التعيين بل

الواجب أحد الأمرين

وعلى هذا ينبغي أن يحمل كلام المصنف رحمه الله تعالى لا على أنه لو جاز التراخي لما وجبت الكفارة أصلا لا معينا ولا مخبرا فإن قيل قد روي أن النبي عليه الصلاة والسلام قال لأغزون قريشا وسكت ثم قال إن شاء الله تعالى وأيضا سأله اليهود عن مدة لبث أصحاب الكهف في كهفهم فقال أجيبكم غدا فتأخر الوحي بضعة عشر يوما ثم نزل ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غدا إلا أن يشاء الله فقال إن شاء الله فقد صح انفصال الاستثناء عن قوله أجيبكم غدا بأيام

فالجواب عن الأول أن السكوت العارض يحمل على ما ذكرنا من نحو تنفس أو سعال جمعا بين الأدلة وعن الثاني أن قوله عليه السلام إن شاء الله لا يلزم أن يعود إلى قوله غدا أجيبكم بل معناه أفعال ذلك أي أعلق كل ما أقول له إني فاعل ذلك غدا بمشيئة الله تعالى إن شاء الله كما يقال لك افعل كذا وكذا فتقول إن شاء الله فعلى هذا يحمل قول ابن عباس على أن مراده أنه يصح دعوى نية الاستثناء منه ولو بعد شهر على ما ذهب إليه البعض من

شرح التلويح على التوضيح ج: 2 ص: 41

جواز اتصال الاستثنائية وإن لم تقع تلفظا فإن قيل بيان التغيير على تقدير الاتصال مشتمل على إثبات شيء ونفيه في زمان واحد وإلا لما كان تغييرا فجوابه أنه لما وقع في كلام الله تعالى نحمله على وجه لا يلزم منه ذلك التنافي وذلك لأننا لا نجعل المجموع كلاما واحدا موجبا للحكم على تقدير الشرط أو الصفة مثلا وساكتا عن ثبوته ونفيه على تقدير عدمه حتى لو ثبت بدليله ثبت ولو انتفى انتفى بناء على عدم دليل الثبوت على ما سبق في فصل مفهوم المخالفة

فإن قلت فما معنى التغيير على هذا التقدير قلت معناه أنه يفهم الإطلاق على

تقدير عدم ذكر المغير فبعد ذكره تغير المراد الذي كان يفهمه السامع على تقدير عدم المغير ولا يخفى أنه على هذا التقدير يكون جميع متعلقات الفعل من قبيل بيان التغيير وقد يقال إنه كان أولاً للإيجاب وبعد البيان صار تصرف يمين ولا يخفى أن هذا إنما يصح في بعض صور الشرط لا غير قوله واختلف في التخصيص بالكلام المستقل أنه هل يصح متراخياً أم لا وذكر المستقل للتحقيق والتوضيح دون التقييد لأن التخصيص بالكلام لا يكون إلا بالمستقل وليس الخلاف في

شرح التلويح على التوضيح ج: 2 ص: 42

جواز قصر العام على بعض ما يتناوله بكلام متراخ عنه وإنما الخلاف في أنه تخصيص حتى يصير العام في الباقي ظنياً أو نسخ حتى يبقى قطعياً بناءً على أن دليل النسخ لا يقبل التعليل وقد نهت على أن اشتراط الاستقلال والمقارنة في التخصيص مجرد اصطلاح مع أن العمدة في التخصيص عند الجمهور إنما هي الاستثناء والشرط والصفة والغاية وبدل البعض على أنه لا يستمر لهم الجري على هذا الاصطلاح لتصريحهم بأن العام إذا خص منه البعض صار ظنياً يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس ولا يخفى أن التخصيص بكلام مستقل مقارن في غاية الندرة ثم الخلاف في جواز التراخي جار في كل ظاهر يستعمل في خلافه كالمطلق في المقيد والنكرة في المعين ولهذا صح استدلال الشافعية بقصة البقرة وإلا فلفظ بقرة نكرة في الإثبات فلا يكون من العموم في شيء

وجه الاستدلال أنهم أمروا بذبح بقرة معينة مع أن اللفظ مطلق ورد بيانه متراخياً وإنما قلنا إنهم أمروا بذبح بقرة معينة لأن الضمير في قوله تعالى {إنها بقرة صفراء فاقع لونها للبقرة المأمور بذبحها وللقطع بأنهم لم يؤمروا ثانياً بمتجدد وبأن الامتثال إنما حصل بذبح البقرة المعينة والجواب منع ذلك بل المأمور بذبحها كانت بقرة مطلقة على ما هو ظاهر اللفظ ولذا قال ابن عباس وهو رئيس المفسرين لو ذبحوا أدنى بقرة لأجزأتهم ولكنهم شددوا على أنفسهم فشدد الله تعالى عليهم

وقد دل قوله تعالى {وما كادوا يفعلون على أنهم كانوا قادرين على الفعل وأن السؤال عن التعيين كان تعنتاً وتعللاً ثم نسخ الأمر بالمطلق وأمر بالمعين واعتراض بأنه يؤدي إلى النسخ قبل الاعتقاد والتمكن من العمل جميعاً إذ لم يحصل لهم العلم بالواجب قبل السؤال والبيان والجواب أنهم علموا أن الواجب بقرة مطلقة وإطلاق اللفظ كاف في العلم بذلك والتردد إنما وقع في التفصيل والتعيين

قوله في قوله تعالى { لنوح عليه السلام فاسلك أي أدخل في السفينة من كل جنس من الحيوان ذكراً وأنثى وأدخل فيها نساءك وأولادك ثم خص ابنه ب قوله تعالى { إنه ليس من أهلك

قوله لأن ما لغير العقلاء فذهب البعض وجمهور أئمة اللغة على أنها تعم العقلاء وغيرهم فإن قيل لو كان ما لغير العقلاء لما أورد ابن الزبيرى هذا السؤال وهو

من الفصحاء العارفين باللغة ولما سكت النبي { صلى الله عليه وسلم } عن تخطئته فالجواب أنه إنما أوردته تعنتا بطريق المجاز أو التغليب فإن أكثر معبوداتهم الباطلة من غير ذوي العقول فغلب جانب الكثرة ولا يخفى أن التغليب أيضا نوع من المجاز وقد روي أن النبي { صلى الله عليه وسلم } قال له ما أجهلك بلغة قومك أما علمت أن ما لما لا يعقل فعلى هذا يكون قوله تعالى { إن الذين سبقوا لدفع احتمال المجاز لا لتخصيص العام قوله وأصحابنا قالوا إن الخلاف مبني على أن التخصيص بالمستقل بيان تغيير عندنا وبيان تفسير عند الشافعي رحمه الله تعالى ثم رد ذلك بأنه لا فرق عند الشافعي رحمه الله تعالى بين التخصيص بالمستقل وبين الاستثناء في أن كلا منهما بيان تفسير وإنما افترقا في جواز التراخي بناء على الاستقلال وعدمه وأقوال المحققين من أصحاب الشافعي رحمه الله تعالى على أن الاستثناء بيان تغيير بخلاف التخصيص المستقل وغيره من المخصصات وذلك لأن المراد في الاستثناء

شرح التلويح على التوضيح ج: 2 ص: 43
مجموع الأفراد

لكن لا يتعلق الحكم إلا بعد إخراج البعض وسائر أنواع التخصيص ليس كذلك بل هو بيان ودلالة على أن المراد البعض
قوله فصل في الاستثناء

قد اشتهر فيما بينهم أن الاستثناء حقيقة في المتصل مجاز في المنقطع والمراد بالاستثناء صيغ الاستثناء وأما لفظ الاستثناء فحقيقة اصطلاحية في القسمين بلا نزاع فالصواب أن يقسم أولا إلى القسمين ثم يعرف كل على حدة والمصنف رحمه الله تعالى ذهب إلى أن لفظ الاستثناء مجاز في المنقطع فلم يجعله من أقسام الاستثناء ثم المتعارف في عبارة القوم أن الاستثناء هو الإخراج من متعدد بإلا وأخواتها وعدل المصنف رحمه الله تعالى عن ذلك إلى المنع عن الدخول لأنه إن أريد الإخراج عن الحكم فالبعض غير داخل فيه حتى يخرج وإن أريد الإخراج عن تناول اللفظ إياه وانفهامه من اللفظ فلا إخراج لأن تناول باق بعد وإن أريد بالإخراج المنع عن الدخول فهو مجاز يجب صيانة الحدود عنه وأنت خير بأن تعريفات الأداء مشحونة بالمجاز على أن الدخول والخروج هاهنا مجاز ألبتة لأن الدخول هو الحركة من الخارج إلى الداخل والمخروج بالعكس

شرح التلويح على التوضيح ج: 2 ص: 44

قوله بإلا وأخواتها احتراز عن سائر أنواع التخصيص أعنى الشرط والصفة والغاية وبدل البعض والتخصيص بالمستقبل وإطلاق التخصيص على الجميع باعتبارها قصر للعموم ونقض للشيوخ على ما هو مصطلح الشافعية فإن قيل يدخل في التعريف الوصف بإلا وغيره ونحو ذلك قلنا إن تحقق تناول صدر الكلام وعمومه فهو استثناء وإلا فلا انتقاض لعدم تناول

قوله قالوا تحقيق كون الاستثناء بيان تغيير أما التغيير فبالنظر إلى شمول الحكم للجميع على تقدير عدم الاستثناء وأما البيان فبالنظر إلى أنه إظهار أن المتكلم أراد البعض وهذا ظاهر في المذهب الأول وليس مختاراً عنده وهذا معنى قولهم موجب الكلام بدون الاستثناء هو الثبوت لكل فغير إلى الثبوت للبعض وفيه بيان أن المراد ثبوت الحكم للبعض وقال في التقويم هو تغيير من حيث إنه رفع البعض وبيان من حيث إنه قرر الباقي قوله واختلفوا في كيفية عمله قد سبق إلى الفهم أن في الاستثناء المتصل تناقضا من حيث إن قولك لزيد علي عشرة إلا ثلاثة إثبات للثلاثة في ضمن العشرة ونفي لها صريحا فاضطروا إلى بيان كيفية عمل الاستثناء على وجه لا يرد ذلك وحاصل أقوالهم فيها ثلاثة الأول أن العشرة مجاز عن السبعة وإلا ثلاثة قرينة الثاني أن المراد بعشرة معناها أي عشرة أفراد فيتناول السبعة والثلاثة معا ثم أخرج منها ثلاثة حتى بقيت سبعة ثم أسند الحكم إلى العشرة المخرج منها الثلاثة فلم يقع الإسناد إلا على سبعة الثالث أن المجموع أعني عشرة إلا ثلاثة موضوع بإزاء سبعة حتى كأنه وضع لها اسمان مفرد هو سبعة ومركب هو عشرة إلا ثلاثة قوله مع فرق آخر هذه مسألة اختلافهم في أن الاستثناء من الإثبات هل هو نفي أم لا

شرح التلويح على التوضيح ج: 2 ص: 45

فعند الشافعي رحمه الله تعالى نعم حتى يكون معنى إلا ثلاثة أنها ليست علي وعند أبي حنيفة رحمه الله تعالى لا حتى يكون معناه عدم الحكم بثبوت الثلاثة وجعلها في حكم المسكوت عنه لا إثبات ولا نفي بخلاف التخصيص بالمستقل فإنه يثبت حكما مخالفا لحكم صدر الكلام اتفاقا

قوله وهذا المذهب ذكر بعض المشايخ أن الاستثناء يعمل عندنا بطريق البيان بمعنى الدلالة على أن البعض غير ثابت من الأصل حتى كأنه قيل علي سبعة ولم يتعلق التكلم بالعشرة في حق لزوم الثلاثة فالاستثناء تصرف في الكلام بجعله عبارة عما وراء المستثنى وعند الشافعي رحمه الله تعالى بطريق المعارضة بمعنى أن أول الكلام إيقاع لكل لكنه لا يقع لوجود المعارض وهو الاستثناء الدال على النفي عن البعض حتى كأنه قال إلا ثلاثة فإنها ليست علي فلا يلزمه الثلاثة للدليل المعارض لأول الكلام فيكون الاستثناء تصرفا في الحكم فأجابوا بأن الكلام قد يسقط حكمه بطريق المعارضة بعد ما انعقد في نفسه كما في التخصيص

وقد لا ينعقد بحكمه كما في طلاق الصبي والمجنون إلا أن إلحاق الاستثناء بالثاني أولى لأنه لو انعقد الكلام في نفسه مع أنه لا يوجب العشرة بل السبعة فقط لزم إثبات ما ليس من احتمالات اللفظ إذ السبعة لا تصلح مسمى للفظ

شرح التلويح على التوضيح ج: 2 ص: 46

العشرة لا حقيقة وهو ظاهر ولا مجازا إلا أن اسم العدد نص في مدلوله لا يحتمل على غيره ولو سلم فالمجاز خلاف الأصل فيكون مرجوحا فاستدل المصنف بهذا الجواب على أن مرادهم بكونه بطريق المعارضة هو أن المستثنى منه عبارة عن القدر الباقي مجازا والاستثناء قرينة على ما صرح به

صاحب المفتاح حيث قال إن استعمال المتكلم للعشرة في التسعة مجاز وإلا واحدا قرينة المجاز قوله أو قبله عطف على قوله بعد الحكم أي أطلق العشرة على عشرة أفراد ثم أخرج ثلاثة قبل الحكم ثم حكم على الباقي من العشرة وهو السبعة شرح التلويح على التوضيح ج:2 ص:47

قوله حجته قد احتج الذاهبون إلى المذهب الأول بأنه لا بد أن يراد بعشرة كمالها أو سبعة إذ لا ثالث والأول باطل للقطع بأنه لم يقر إلا بسبعة فتعين الثاني وأيضا لو كان المراد عشرة بكمالها لامتنع من الصادق مثل قوله تعالى { فلبث فيهم ألف سنة إلا خمسين عاما لما يلزم من إثبات لبث خمسين ونفيه وأجيب بأن المراد باللفظ الكل والحكم إنما يتعلق بعد إخراج البعض إذ الكلام يتم بآخره فلا فساد وقد أورد فخر الإسلام رحمه الله ثلاث حجج من قبل الشافعي رحمه الله في أن الاستثناء يعمل بطريق المعارضة دون البيان ولما ذهب المصنف إلى أن القول بأنه يعمل بطريق المعارضة معناه القول بالمذهب الأول جعلها حججا على المذهب الأول تقرير الأولى أنه لا سبيل إلى جعل المستثنى في حكم المسكوت عنه لأن إعدام التكلم أي القول بعدم التكلم الموجود حقيقة غير معقول بل هو إنكار للحقائق بخلاف وجود التكلم مع عدم حكمه أي الأثر الثابت به بناء على مانع فإنه شائع مستفيض كالعام الذي خص منه البعض يمتنع حكمه في القدر المخصوص فهاهنا يثبت التكلم بالكل وينعقد الكلام في نفسه إلا أنه يمتنع الحكم في القدر المستثنى لوجود المعارض وهو الاستثناء وتقرير الثانية أن أهل اللغة أجمعوا على أن الاستثناء من النفي إثبات ومن الإثبات نفي وهذا صريح في أن الاستثناء يدل على أن حكم المستثنى مخالف لحكم الصدر فيكون معارضا له لا في حكم المسكوت عنه وتقرير الثالثة أنهم أجمعوا على أن قولنا لا إله إلا الله كلمة توحيد أي إقرار بوجود الباري تعالى ووحدانيته فلو لم

شرح التلويح على التوضيح ج:2 ص:48

يكن عمل الاستثناء بطريق المعارضة وإثباته حكما مخالفا لحكم الصدر لما لزم الإقرار بوجود الله تعالى بل بنفي الألوهية عن ما سواه والتوحيد لا يتم إلا بإثبات الألوهية لله تعالى ونفيها عما سواه ولا شك أنه لو تكلم بكلمة التوحيد دهري منكر لوجود الصانع يحكم بإسلامه ورجوعه عن معتقده فثبت أن الاستثناء يدل على إثبات حكم مخالف للصدر هذا تقرير الحجج على وفق ما ذكره القوم احتجاجا بها على أن عمل الاستثناء بطريق المعارضة وأنه من النفي إثبات وبالعكس وقد سبق أن هذا عبارة عن المذهب الأول فيكون حججا على إثباته وأيضا أنها تدل على بطلان المذهبين الآخرين فتعين الأول وذلك لأنه لا يتحقق على المذهبين الآخرين حكمان أحدهما نفي والآخر إثبات بل حكم واحد فقط أما على المذهب الثاني فلأنه إنما يتعلق الحكم بالصدر بعد إخراج البعض منه فلا

شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح الإسلامية

حكم فيه إلا على الباقي
وأما على المذهب الثالث فلأن مجموع المستثنى منه والمستثنى وآلة الاستثناء
عبارة عن الباقي ولا حكم إلا عليه هذا ولكن لا يخفى أن الحجة الأولى لا تدل
على نفي المذهب الثالث إذ ليس فيه إعدام للتكلم بل قول بأن عشرة إلا ثلاثة
اسم للسبعة فليس فيه إلا العدول عن التكلم بالأخصر إلى التكلم بالأطول

قوله فإن قيل تقرير السؤال ظاهر من الكتاب وتوجيه الجواب منع الملازمة
وهي قوله إن كان المراد بالنصف المستثنى نصف الجارية لزم استثناء نصف
الجارية من نصف الجارية وإنما يلزم ذلك لو كان النصف مستثنى من المراد
وليس كذلك بل هو مستثنى من المتناول أي ما يتناوله اللفظ وهو الجارية
بكمالها على ما سبق من أن الاستثناء عبارة عن منع دخول بعض ما يتناوله
صدر الكلام في حكمه وفيه بحث أما أولا فلأن المستثنى منه هو اللفظ باعتبار
ما يتناوله بحسب الاستعمال وقصد المتكلم لا بحسب الوضع للقطع بأنه لا يصح
استثناء بعض الأفراد الحقيقي عن اللفظ المستعمل في معناه المجازي إذا
كان استثناء متصلا مثل جعلوا أصابعهم في آذانهم إلا أصولها بأن يراد بالأصابع
الأنامل ويخرج منها الأصول على أنه استثناء متصل وما ذكره المصنف رحمه
الله تعالى من هذا القبيل لأنه أراد بالجارية نصفها مجازا وأخرج النصف منها
باعتبار أنها تتناول الكل بحسب الوضع أما ثانيا فلأنه غير اعتراض ابن الحاجب
هربا عن إشكال الضمير وتقرير اعتراضه أنا قاطعون بأن من قال اشترت
الجارية إلا نصفها لم يرد بالجارية نصفها وإلا لزم استثناء نصفها من نصفها وهو
باطل قطعاً وأيضا يلزم التسلسل لأن استثناء النصف من

شرح التلويح على التوضيح ج: 2 ص: 49

الجارية يقتضي أن يراد بها النصف وإخراج النصف من النصف يقتضي أن يراد
به الربع وإخراج النصف من الربع يقتضي أن يراد به الثمن وهكذا إلى غير
النهاية

وأيضا إنا قاطعون بأن الضمير يعود إلى الجارية بكمالها لا إلى نصفها مع القطع
بأن مدلول الجارية وضميرها واحد وعلى ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى
يلزم أن يراد بالجارية معناها المجازي وبضميرها معناها الحقيقي على عكس
ما هو المشهور في صنعة الاستخدام

قوله والجواب أجاب عن الحجة الأولى بأن القول بل الاستثناء يعمل بطريق
المعارضة وأن المراد بالمستثنى منه هو البعض مما لا يصح في بعض الصور
وهو إذا كان اسم عدد فإنه لفظ خاص في مدلوله بمنزلة العلم لا يستعمل في
غيره حقيقة ولا مجازا ولما كان هذا ضعيفا بناء على أن المجاز باعتبار إطلاق
اسم الكل على البعض شائع حتى يجري في الأعلام بأن يطلق زيد ويراد بعض
أعضائه قال ولو صحت الإرادة مجازا فالأصل عدم المجاز لا يصار إليه إلا بدليل
وهاهنا يصح أن يراد الكل ويكون تعلق الحكم بعد إخراج البعض ولا يخفى عليك
أن هذا دليل مستقل على نفي المذهب الأول ولا بد في جعله جوابا عن الحجة
الأولى من تكلف

وأجاب عن الثانية بأن قول أهل اللغة أن الاستثناء من الإثبات نفي وبالعكس مجاز لوجوه

شرح التلويح على التوضيح ج: 2 ص: 50

الأول أنهم أجمعوا على أنه استخراج وتكلم بالباقي بعد الثنيا أي يستخرج بالاستثناء بعض الكلام على أن يكون موجبا ويجعل الكلام عبارة عما وراء المستثنى فظاهر الإجماعين متناف فلا بد من الجمع بينهما بحمل الأول على المجاز وإنما عدل المصنف رحمه الله تعالى عن هذا الوجه لضعفه لأن الإجماع الثاني ممنوع ولو سلم فيجوز أن يحمل على أنه تكلم بالباقي بحسب وضعه وحقيقته وإثبات ونفي بحسب إشارته على ما صرح به فخر الإسلام رحمه الله تعالى من أن كونه نفيا وإثباتا ثابت بدلالة اللغة كصدر الكلام إلا أن موجب صدر الكلام ثابت قصدا وكون الاستثناء نفيا وإثباتا ثابت إشارة ولا شك أن الثابت بالإشارة ثابت بنفس الصيغة وإن لم يكن السوق لأجله

الثاني أن القول بكون الاستثناء من النفي إثباتا وبالعكس إنما يصح على المذهب الأول دون الأخيرين وقد أبطلنا المذهب الأول بما سبق من الدليل فبطل صحة كون الاستثناء من النفي إثباتا وبالعكس فوجب تأويل الإجماع عليه شرح التلويح على التوضيح ج: 2 ص: 51

52

الثالث أن القول بكونه من النفي إثباتا وبالعكس لا يصح في كثير من الصور كقوله عليه الصلاة والسلام لا صلاة إلا بطهور على ما سيأتي وأعلم أن كلام المصنف رحمه الله تعالى مبني على أن القول بكون الاستثناء من النفي إثباتا وبالعكس إنما يصح على المذهب الأول بل هو عينه وأما على المذهبين الأخيرين فلا حكم على المستثنى أصلا لا بالنفي ولا بالإثبات وفيه نظر لأن جمهور القائلين بالمذهب الثاني كابن الحاجب وغيره قائلون بأن الاستثناء من النفي إثبات وبالعكس بمعنى أنه أخرجت من العشرة ثلاثة ثم تعلق بالعشرة المخرج منها الثلاثة الحكم بالثبوت وبالثلثة الحكم بعدم الثبوت قوله ووجه المجاز أي طريق هذا المجاز إطلاق الأخص على الأعم والملزوم على اللازم وذلك لأن انتفاء حكم الصدر لازم للحكم بخلاف حكم الصدر لأنه كلما تحقق الحكم بنقيض حكم الصدر انتفى حكم الصدر من غير عكس كما في قوله لا صلاة إلا بطهور فإن حكم الصدر وهو عدم الصحة منتف عن الصلاة بطهور ولم يتحقق الحكم بنقيضه وهو الحكم بصحة كل صلاة بطهور فعبروا عن انتفاء حكم الصدر بالحكم بنقيض حكم الصدر تعبيراً عن اللازم بالملزوم فقالوا هو من النفي إثبات وبالعكس قال في التقويم إن قولهم هو من النفي إثبات ومن الإثبات نفي إطلاق على ظاهر الحال مجازاً لأنك إذا قلت لفلان علي ألف درهم إلا عشرة لم يجب العشرة كما لو نفيتها ولكن عدم الوجوب على المقر ليس بنص ناف للوجوب عليه بل لعدم دليل الوجوب قوله وليس نفياً أو إثباتاً أورد دليلين على الاستثناء في مثل لا صلاة إلا بطهور لا يجوز أن يكون إثباتاً وإن كان من النفي الأول أنه لو كان إثباتاً لكان معناه صلاة بطهور ثابتة أي صحيحة وقد سبق أن النكرة الموصوفة تعم بعموم الصفة فيكون المعنى كل صلاة بطهور صحيحة وهذا باطل لأن بعض الصلاة الملتصقة بالطهور باطلة كالصلاة إلى غير جهة القبلة وبدون النية ونحو ذلك وهذا في غاية الفساد

شرح التلويح على التوضيح ج: 2 ص: 52
 للقطع بأن مثل قولنا أكرمت رجلا عالما لا يدل علي إكرام كل عالم وكون الوصف علة تامة للحكم بحيث لا يحتاج إلى شيء آخر غير مسلم في شيء من الصور فضلا عن جميع الصور والقول بعموم النكرة الموصوفة مما قدح فيه كثير من العلماء الحنفية فضلا عن القائلين بأن الاستثناء من النفي إثبات وبالعكس ولا نزاع لأحد في أن من حلف لأكرم رجلا عالما يبر بإكرام عالم واحد
 وأما من حلف لا أجالس إلا رجلا عالما فإنما لا يحث بمجالسة عالمين أو أكثر بناء على أن الوصف قرينة أن المستثنى هو النوع لا الفرد بخلاف ما لو قال لا أجالس إلا رجلا على أن القائلين بعموم النكرة الموصوفة لا يشترطون في العموم الاستعراق الثاني أن قوله عليه الصلاة والسلام لا صلاة سلب كلي بمعنى لا شيء من الصلاة بجائزة والسلب الكلي عند وجوب الموضوع في قوة الإيجاب الكلي المعدول المحمول فيكون المعنى كل واحد من أفراد الصلاة غير جائز إلا في حال اقترانها بالطهور فيجب أن يتعلق الاستثناء بكل صلاة إذ لو تعلق بالبعض لزم جواز البعض الآخر بلا طهور ضرورة أنه لم يشترط الطهور إلا في بعض الصلاة وهو باطل وإذا تعلق الاستثناء بكل فرد والاستثناء من النفي إثبات لزم تعلق إثبات ما نفي عن الصدر بكل فرد من أفراد الصلاة فيكون المعنى كل واحد من أفراد الصلاة جائز حال اقترانها بالطهور وهو باطل لما مر

فإن قلت معنى تعلق الاستثناء بكل واحد أن البعض الذي هو المستثنى قد أخرج من الحكم المتعلق بكل واحد وهو عدم الجواز وأثبت له حكم مخالف له وهو الجواز فلا يلزم جواز كل صلاة ملتصقة بالطهور قلت المخرج علي هذا التقدير بعض الأحوال لا بعض أفراد الصلاة إذ الدليل الثاني مبني على أن يكون قوله إلا بطهور حالا والمعنى لا صلاة جائزة في حال من الأحوال إلا في حال اقترانها بالطهور بمعنى أن كل صلاة فهي غير جائزة إلا في تلك الحال فإنها جائزة حينئذ كما تقول ما جاءني القوم إلا راكبين بمعنى جاءوا راكبين لا ماشين من جهة أن الحكم المثبت على الحالة المستثناة يكون بعينه هو المنفي في صدر الكلام وبالعكس لا من جهة أن تعلق الاستثناء بالبعض يستلزم جواز بعض الصلاة بلا طهور فإنه مما لا يدل عليه شبهة فضلا عن أن يكون حجة كيف والحكم الكلي في صدر الكلام إنما هو عدم الجواز ولا دلالة له على أن المشروط بالطهور هو جواز البعض دون البعض والدليل الأول مبني على أن يكون خبرا والمعنى لا صلاة إلا صلاة ملتصقة بالطهور نعم لقائل أن يقول إن الموضوع في صدر الكلام نكرة دالة على

شرح التلويح على التوضيح ج: 2 ص: 53
 فرد ما وإنما جاء عمومها من ضرورة وقوعها في سياق النفي ففي جانب الاستثناء يوجد أيضا ذلك الموضوع ولا يعم لكونه في الإثبات فيكون المعنى لا صلاة جائزة إلا في حال الاقتران بالطهور فإن فيها ينتفي هذا الحكم ويثبت

نقيضه وهو جواز شيء من الصلوات إذ نقيض السلب الكلي إيجاب جزئي كما يقال ما جاءني أحد إلا راكبا

قوله فإن قيل حاصل السؤال أنكم قائلون بعموم النكرة الموصوفة وقد ذكرتم في مثل لا أجالس إلا رجلا عالما أن له أن يجالس كل عالم فيلزم هاهنا أيضا أن تصح كل صلاة بطهور وهذا قول يكون الاستثناء من النفي إثباتا وحاصل الجواب أنا قائلون بالعموم لكن لا يلزمنا الحكم بجواز كل صلاة بطهور بل يلزمنا عدم الحكم بعدم جواز كل صلاة بطهور وهذا أعم من الحكم بالجواز والعام لا يستلزم الخاص وأما جواز مجالسة كل عام فإنما هي بالإباحة الأصلية لا بدلالة الاستثناء وذلك لأنه باليمين إنما حرم مجالسة غير العالم فبالاستثناء أخرج العالم عن تحريم المجالسة فبقي مباح المجالسة بحكم الأصل

شرح التلويح على التوضيح ج: 2 ص: 54

قوله وأيضا لما لم يسلم الخصم قاعدة عموم النكرة الموصوفة أثبت لزوم العموم في مثل لا صلاة إلا بطهور بطريق إلزامي وهو أنه سلم في باب القياس أن مراتب إثبات العلية بطريق الإيماء أن يفرق بين حكمين بوصفين بطريق الاستثناء كما في قوله تعالى { فنصف ما فرضتم إلا أن يعفون فإن العفو علة لسقوط المفروض فهاهنا لو كان الاستثناء إثباتا لكان الاقتران بالطهور علة الجواز والخلو عنه علة عدم الجواز فيلزم جواز كل صلاة مقترنة بالطهور ضرورة وجود الحكم عند وجود العلة وفيه نظر لأنه طريق ظني وقد عارضه الأدلة القاطعة على أن مجرد الطهور ليس علة للجواز بل يفتقر إلى أشياء أخرى على أنه لو ثبت العلية لم يضر لجواز انتفاء الحكم لعدم شرط أو وجود مانع فمن أين يلزم جواز كل صلاة بطهور والحاصل أنهم قائلون بأن مثل قولنا ما كتبت إلا بالقلم يدل على ثبوت الكتابة بالقلم لكن لا يلزم منه أن لا يتوقف الكتابة على شيء آخر

قولوه هذا أقوى دليل للخصم أن يمنع كونه دليلا إذ لا دلالة مع احتمال الانقطاع وكون الأصل في الاستثناء هو الاتصال لا يفيد لجواز أن يعدل عن الأصل بقريئة عدم ظهور ما يصلح استثناءه منه فالأوجه أن يقال إن قوله إلا خطأ مفعول أو حال أو صفة مصدر محذوف فيكون مفرغا والاستثناء المفرغ متصل لأنه معرب على حسب العوامل فيكون من تمام الكلام ويفتقر إلى تقدير مستثنى منه عام مناسب له في جنسه ووصفه

قوله وأما كلمة التوحيد جواب عن الحجة الثالثة وتقريره ظاهر فإن قيل لزوم وجوده

شرح التلويح على التوضيح ج: 2 ص: 55

تعالى بطريق الإشارة اعتراف بمذهب الخصم فإنه لا يدعي أنه يفيد الإثبات بطريق العبارة بمعنى أن يكون السوق لأجله بل يدعي أنه مدلول اللفظ ولزوم وجوده تعالى بطريق الضرورة على الوجه المذكور يقتضي أن لا يصير الدهري النافي للصانع مؤمنا بهذه الكلمة وهو خلاف الإجماع

أجيب على الأول بأن محل الخلاف هو اطراد هذا الحكم أعني كون الاستثناء

من النفي إثباتا وثبوته بطريق الإشارة في هذه الصورة لا يوجب الاطراد لانتفائه في مثل لا صلاة إلا بطهور وعن الثاني بأن مبنى الأمر على الأعم الأغلب وحكم بإسلامه عملا بظاهر قوله عليه الصلاة والسلام أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله الحديث
قوله وما قيل حاول ابن الحاجب وغيره المذهب الثالث بوجوه الأول أنا قاطعون بأن المراد من كل من المستثنى والمستثنى منه وآلة الاستثناء معناه الإفرادي والمفرد لا يقصد بجزء منه الدلالة على جزء معناه الثاني أنه خارج عن قانون لغة العرب إذ لم يعهد مركب من ثلاثة ألفاظ ولا مركب أعرب جزؤه الأول وهو غير مضاف الثالث أنه يلزم عود الضمير إلى جزء الاسم في مثل اشترت الجارية إلا نصفها
شرح التلويح على التوضيح ج:2 ص:56

الرابع أن أهل اللغة أجمعوا على أن الاستثناء إخراج بعض من كل وعلى تقدير أن يكون عشرة إلا ثلاثة اسما للسبعة لا يتحقق هذا المعنى فأشار المصنف رحمه الله تعالى إلى منع الوجه الثاني ونقضه وحله على وجه يندفع به الوجوه الأربعة أما المنع فهو أنا لا نسلم أنه لم يعهد في لغة العرب لفظ مركب من أكثر من كلمتين فإن كثيرا من الأعلام كذلك مثل شاب قرناها وبرق نحره وأمثال ذلك
وأما النقص فهو أن مثل أبي عبد الله علم مركب من ثلاث كلمات مع أن الإعراب في وسطه بدليل قولنا جاءني أبو عبد الله ورأيت أبا عبد الله ومررت بأبي عبد الله وأما الحل فهو أنه إن أريد أنه ليس في لغة العرب تركب الموضوع الشخصي من أكثر من كلمتين فمسلم لكن القائلين بأن المستثنى منه والمستثنى وأداة الاستثناء عبارة عن الباقي لم يريدوا أنه موضوع له بالشخص بمنزلة بعلبك ومعدى كرب بل أرادوا أنه موضوع له بالنوع بمعنى أنه ثبت من الواضع أنه إذا ذكر ذلك فهم منه الباقي كما ثبت منه أنه إذا غير صيغة فعل بالفتح إلى فعل بضم الفاء وكسر العين يفهم منها معنى المبني للمفعول وإذا ركب زيد مع قائم وجعلا مرفوعين فهم منه الحكم بثبوت القيام لزيد إلى غير ذلك من القواعد الصرفية والنحوية فإنها أوضاع كلية

وإن أريد أنه ليس في اللغة تركب الموضوع النوعي من أكثر من كلمتين فظاهر الفساد فإن جميع المركبات موضوعة بالنوع سواء تركب من كلمتين أو أكثر مثل قولنا حيوان ذو نطق وقولنا جسم نام حساس متحرك بالإرادة ونطق فإنه موضوع للإنسان بالنوع على معنى أنه ثبت من الواضع أنه إذا ذكر اسم جنس ووصف بما يخص بعض أنواعه فهم منه ذلك النوع فالموضوع النوعي كثيرا ما يتركب من أكثر من كلمتين ويكون الإعراب في وسطه كما ترى ويكون لأجزائه دلالة على معانيها الإفرادية لأنها كلمات ولا يصير المجموع كلمة واحدة حتى يكون كل من المفردات جزءا من الكلمة فيمتنع عود الضمير إليه بل يكون عود الضمير إلى المستثنى منه بمنزلة عوده إلى المبتدأ في مثل زيد أبوه قائم مع أنه جزء من المركب الموضوع بالنوع وهذا المعنى لا ينافي في الإخراج المجمع عليه لأنه مما يفيد أداة الاستثناء

والمعاني الإفرادية ليست مهجورة في الموضوعات النوعية وأقول أما المنع فجوابه الاستقراء ونقل أئمة اللغة وأما النقص بمثل شاب قرناها فمدفوع

شرح التلويح على التوضيح ج:2 ص:57
بما ذكر في الكشاف جوابا عما قيل إنه لم يعهد التسمية بثلاثة أسماء فصاعدا فكيف تكون الكلمات المتتهجي بها أسماء للصور وذلك أنه قال إن التسمية بثلاثة أسماء فصاعدا مستنكرة لعمرى وخروج عن كلام العرب لكن إذا جعلت اسما واحدا على طريقة حضرموت وأما غير مركبة منثورة نثر أسماء العدد فلا استنكار فيها لأنها من باب التسمية بما حقه أن يحكى حكاية كما سموا بتأبط شرا وبرق نحره وشاب قرناها وكما لو سمي يزيد منطلق وبيت من الشعر ولا خفاء في أن مثل عشرة إلا ثلاثة ليس محكيا بل معربا بحسب العوامل وأما النقص بمثل أبي عبد الله حيث أعرب في وسطه ففي غاية الفساد لأن ابن الحاجب قد احترز عنه حيث قال ولا يعرب الجزء الأول وهو غير مضاف ولا أدري كيف خفي هذا على المصنف رحمه الله تعالى

وأما الحل فليس بمستقيم لأن المقصود دفع التناقض المتوهم في الاستثناء حيث أسند الحكم إلى الكل وأخرج البعض بالقول بكون المركب موضوعا للباقي وضعا كليا ليس مما يخفى على أحد أو يقع فيه اختلاف أو يصلح أن يكون مقابلا للمذهبين الأولين لكنه لا يفي بالمقصود لأن المفردات حينئذ مستعملة في معانيها الإفرادية فإما أن يراد بالعشرة في قولنا له علي عشرة إلا ثلاثة عشرة أفراد وبحكم إثباتها وهو التناقض أو يراد سبعة أفراد وهو المذهب الأول أو يراد عشرة أفراد لكن يتعلق الحكم بها بعد إخراج الثلاثة وهو المذهب الثاني

فمجرد القول بأن المجموع موضوع للسبعة بالنوع لا يغني من الحق شيئا بل التحقيق في هذا المقام ما ذكره بعض المحققين وهو أن عشرة أخرجت منها ثلاثة مجاز للسبعة لأن العشرة التي أخرجت منها ثلاثة عشرة ولا شيء من السبعة بعشرة والعشرة بعد إخراج الثلاثة وقبله مفهوم واحد وليست السبعة بعشرة على حال أطلقتها أو قيدتها إنما هي الباقي من العشرة بعد إخراج الثلاثة كما يقال إنها أربعة ضمت إليها ثلاثة وإنها ليست بأربعة أصلا

وإنما هي الحاصل من ضم الأربعة إلى الثلاثة ثم إن السبعة مرادة في مثل عشرة إلا ثلاثة فإن قلنا هذا التركيب حقيقة في عشرة موصوفة بأنها أخرجت منها ثلاثة فكان مجازا في السبعة وهو المذهب الأول وإن قلنا هو موضوع للباقي من العشرة بعد إخراج الثلاثة ولا يفهم منها عند الإطلاق إلا ذلك وليس مدلولها عشرة مفيدة فهو موضوع للسبعة لا على أنه وضع له وضعا واحدا كما يتصور بل على أنه يعبر عنه بل لازم مركب والشيء قد يعبر عنه باسمه الخاص وقد يعبر عنه بمركب يدل على بعض لوازمه وذلك في العدد ظاهر فإنك قد تنقض عددا من عدد حتى يبقى المقصود كما تنقض ثلاثة من عشرة حتى تبقى سبعة وقد يضم عدد إلى عدد حتى يحصل المقصود كما قال الشاعر بنت سبع وأربع وثلاث هي حب المقيم المشتاق والمراد منه بنت أربع عشرة وقد يعبر

عنه بغيرهما كما يقال العشرة جذر المائة وضعف الخمسة وربيع الأربعين وعلى هذا ينبغي أن يحمل المذهب الأخير والمذهب الثاني يرجع إلى أحدهما وأنت بعد ذلك خبير بما يرد على الوجوه التي أبطلوا بها المذهبين قوله شبهوا الاستثناء بالغاية حيث قالوا إن موجب صدر الكلام ينتهي بالاستثناء انتهاء الإثبات بالعدم والنفي بالوجود كما ينتهي بالغاية أصل الكلام ولزم من انتهاء الأول إثبات الغاية فصار كل من الإثبات والنفي في المستثنى ثابتا بدلالة اللغة كالصدر إلا أن حكم الصدر ثابت قصدا

شرح التلويح على التوضيح ج: 2 ص: 58

وعبارة وحكم المستثنى ضمنا وإشارة ولا يخفى أن هذا إنما يصح في غير الاستثناء المفرغ للقطع بأن مثل ما جاءني إلا زيد وما زيد إلا قائم مسوق لإثبات مجيء زيد وقيامه بأبلغ وجه وأؤكدته حتى قالوا إنه تأكيد على تأكيد

قوله بحكم العرف يعني أن العرف شاهد على أن الاستثناء يفيد إثبات حكم مخالف للصدر بطريق الإشارة دون العبارة وهو إنما يصح على المذهب الثاني دون الأول لأنه يفيد بطريق العبارة ودون الثالث لأنه لا يفيد أصلا إلا أن الكلام في ثبوت هذا العرف وفرقه بين العددي وغيره وأيضاً مبني هذا الكلام على أن كون الاستثناء من النفي إثباتاً وبالعكس منطوق على المذهب الأول دون الثاني وقد عرفت ما فيه وأنه لا يختلف باختلاف المذهبين قوله وهذا مناسب يعني في القول بأن الاستثناء الغير العددي يفيد النفي والإثبات بطريق الإشارة توفيق بين الإجماعات الأربعة الأول ما قال علماء البيان في إفادة ما وإلا للقصر مثل ما جاءني إلا زيد إن الاستثناء موضوع لنفي التشريك بمعنى أنه لا يشارك المستثنى في الحكم غيره من أفراد المستثنى منه ويلزم منه التخصيص أي إثبات الحكم للمستثنى ونفيه عما سواه وهو معنى القصر الثاني إجماع أهل اللغة على أنه إخراج أي للمستثنى من حكم المستثنى منه

الثالث إجماعهم على أنه تكلم بالباقي أي قصد إلى الحكم على ما بقي من الأفراد بعد الاستثناء من غير قصد إلى إثبات أو نفي في القدر المستثنى وإن كان لازماً

الرابع إجماعهم على أنه من النفي إثبات ومن الإثبات نفي أي ضمنا وإشارة لا قصدا وعبارة قوله مسألة شرط الاستثناء أن يكون المستثنى منه بحيث يدخل فيه المستثنى قصداً وحقيقة على تقدير السكوت عن الاستثناء لا تبعاً وحكما لأن الاستثناء تصرف لفظي فيقتصر عمله على ما يتناوله اللفظ ولا يعمل فيما ثبت حكماً فلو وكل رجلاً بالخصومة واستثنى الإقرار لا يجوز عند أبي يوسف رحمه الله تعالى لأن الإقرار ثبت ضمناً بواسطة أن الوكيل قائم مقام الموكل لا بواسطة أن الإقرار يدخل فيها قصداً حتى يصح إخراجها منها فلا يصح استثناءه ولا إبطاله بطريق المعارضة إلا بنقض الوكالة ويصح عند محمد رحمه الله تعالى لوجهين الأول أن الخصومة لما كانت

شرح التلويح على التوضيح ج: 2 ص: 59
مهجورة شرعا صار التوكيل بالخصومة توكيلا بالجواب عملا بالمجاز فدخل فيها الإقرار والإنكار قصدا فصح استثناء الإقرار موصولا لا مفصولا لأنه بيان تغيير الثاني أنه بيان تقرير لأنه يفيد أنه أراد بالخصومة معناها اللغوي الذي هو الخصومة لا الشرعي الذي هو مطلق الجواب فيصح موصولا ومفصولا ولو وكله بالخصومة واستثنى الإنكار قيل لا يصح بالاتفاق لما فيه من تعطيل اللفظ عن حقيقة أعني المنازعة والإنكار ومجازه أعني مطلق الجواب والأصح أنه على الخلاف بناء على الوجه الأول لمحمد رحمه الله تعالى وهو أنه مجاز عن الجواب شامل للإقرار والإنكار فيجوز استثناء أيهما كان ولا يلزم تعطيل اللفظ لأنه قصد مجازه واستثنى بعض أفراد المجاز كما يقال رأيت في الحمام الأسود إلا هذا الأسود وذلك لأن دخول الإنكار فيه ليس من حيث إنه معناه الحقيقي بل من حيث إنه من أفراد المعنى المجازي نظرا إلى عموم المجاز والإقرار وإن كان ضمنا وتبعاً للإنكار إلا أنه لما صار مجازا عن مطلق الجواب دخل كل منهما فيه بحسب الأصالة

وأما عند أبي يوسف رحمه الله تعالى فلا يصح استثناء الإنكار لكن لا للدليل الذي ذكره في عدم صحة استثناء الإقرار إذ الإنكار ثبت بالخصومة قصدا لا ضمنا بل لأن الوكالة بالخصومة وكالة بالإنكار فيكون استثناءه منها بمنزلة استثناء الشيء من نفسه

ولقائل أن يقول الإقرار يثبت ضمنا وإن لم يثبت قصدا وحينئذ لا يتعذر إخراج الإنكار ولا يلزم إبطال الصيغة والأقرب أن يقال الإقرار يثبت ضمنا وتبعاً للإنكار عنده فإذا استثنى الإنكار لزم استثناء الإقرار أيضا فيلزم استثناء الشيء من نفسه قوله مسالة المستثنى إن كان بعض المستثنى منه فالاستثناء متصل وإلا فمنقطع ولفظ الاستثناء والمستثنى حقيقة عرفية في القسمين على سبيل الاشتراك وأما صيغة الاستثناء فحقيقة في المتصل مجاز في المنقطع لأنها موضوعة للإخراج ولا إخراج في المنقطع فكلام المصنف رحمه الله تعالى محمول على أن الاستثناء أي الصيغة التي يطلق عليها هذا اللفظ مجاز في المنقطع فإن لفظ الاستثناء يطلق على فعل المتكلم وعلى المستثنى وعلى نفس الصيغة

شرح التلويح على التوضيح ج: 2 ص: 60
قوله وقد أورد أصحابنا الظاهر أن الاستثناء في قوله تعالى { وأولئك هم الفاسقون إلا الذين تابوا متصل أي أولئك الذين يرمون محكوم عليهم بالفسق إلا التائبين منهم فإنهم غير محكوم عليهم بالفسق لأن التائب من الذنب كمن لا ذنب له والفسق هو المعصية والخروج عن طاعة الله وقد جعله فخر الإسلام رحمه الله تعالى وغيره منقطعا وبينوه بوجوه الأول ما اختاره المصنف رحمه الله تعالى وهو المذكور في التقويم وحاصله أن المستثنى وإن دخل في الصدر لكن لم يقصد إخراجه من حكمه على ما هو معنى الاستثناء المتصل به قصد إثبات حكم آخر له وهو أن التائب لا يبقى فاسقا ولا يخفى إنما يتم إذا لم يكن معنى هم الفاسقون الثبات على الفسق والدوام وإلا فلا تعذر للاتصال فلا وجه للانقطاع

الثاني ما ذكره فخر الإسلام رحمه الله تعالى وهو أن المستثنى غير داخل في صدر الكلام لأن التائب ليس بفاسق ضرورة أنه عبارة عما قام به الفسق والتائب ليس كذلك لزوال الفسق بالتوبة وهذا مبني على أنه يشترط في حقيقة اسم الفاعل بقاء معنى الفعل وأما إذا لم يشترط ذلك فيتحقق تناول لكن لا يصح الإخراج لأن التائب ليس بمخرج ممن كان فاسقا في الزمان الماضي وهذا حاصل الوجه الثالث وهو أن التائب قاذف والقاذف فاسق لأن الفسق لازم القذف وبالتوبة لم يخرج

شرح التلويح على التوضيح ج:2 ص:61
عن كونه قاذفا فلم يخرج عن لازمه وهو الفسق في الجملة وإن لم يكن فاسقا في الحال واعترض المصنف رحمه الله بأن المستثنى منه على تقدير اتصال الاستثناء ليس هم الفاسقين بل الذين حكم عليهم بذلك وهم الذين يرمون المشار إليهم بقوله وأولئك ولا شك أن التائبين داخلون فيهم مخرجون عن حكمهم وهو الفسق كأنه قيل جميع القاذفين فاسقون إلا التائبين منهم كما يقال القوم منطلقون إلا زيدا استثناء متصل بناء على أن زيدا داخل في القوم مخرج عن حكم الانطلاق فيصح الاستثناء المتصل سواء جعل المستثنى منه بحسب اللفظ وهو القوم أو الضمير المستتر في منطلقون بناء على أنه أقرب وأن عمل الصفة في المستثنى أظهر

وليس المراد أن المستثنى منه لفظا هو لفظ القوم ألبتة وإذا جعل المستثنى منه ضمير منطلقون فمعنى الكلام أن زيدا داخل في الذوات المحكوم عليهم بالانطلاق فخرج عن حكم الانطلاق كما في قولنا انطلق القوم إلا زيدا وكذا الكلام في الآية وأجاب بعض مشايخنا عن هذا الاعتراض بكلام تحقيقه أن الفاسق هاهنا إما أن يكون بمعنى الفاسق على قصد الدوام والثبات أو بمعنى من صدر عنه الفسق في الزمان الماضي أو من قام به الفسق في الجملة ماضيا كان أو حالا فإن أريد الأول فالتائب ليس بفاسق ضرورة قضاء الشرع بأن التائب ليس بفاسق حقيقة ومن شرط الاستثناء المتصل أن يكون الحكم متناولا للمستثنى على تقدير السكوت عن الاستثناء وهذا مراد فخر الإسلام رحمه الله تعالى بعد تناول الفاسقين التائبين بخلاف منطلقون فإنه يدخل فيه زيد على تقدير عدم الاستثناء وإن أريد الثاني أو الثالث فلا صحة لإخراج التائب عن الفاسقين لأنه فاسق بمعنى صدور الفسق عنه في الجملة ضرورة أنه قاذف والقذف فسق

ولا يخفى أن منع دخول التائبين في الفاسقين بالمعنى الذي ذكرنا ومنع عدم صحة إخراجهم عن الفاسقين بالمعنى الآخر ليس بموجه وأن الاستدلال على دخولهم بأنه قد حكم بالفسق على أولئك المشار به إلى الذين يرمون وهو عام ليس بصحيح للإجماع القاطع على أنه لا فسق مع التوبة وكفى به مخصصا وذكر بعض الأفاضل أن دخول المستثنى في المستثنى منه إنما يكون باعتبار تناول المستثنى منه وشموله إياه لا بحسب ثبوته له في الواقع كيف ولو ثبت الحكم له لما صح استثناءه فهاهنا الذين يرمون شامل للتائبين منهم فلا يضر في صحة الاستثناء أنهم ليسوا بفاسقين في الواقع وأن التوبة تنافي ثبوت الفسق كما إذا لم يدل زيد في الانطلاق فإنه يصح

استثناءه باعتبار دخوله في القوم مثل انطلق القوم إلا زيدا والحاصل أنه يكفي في الاستثناء دخول المستثنى في حكم المستثنى منه بحسب دلالة اللفظ

شرح التلويح على التوضيح ج:2 ص:62

وإن لم يدخل فيه بحسب دليل خارج كما يقال خلق الله كل شيء إلا ذاته وصفاته ويمكن الجواب بأنه لا فائدة للاستثناء المتصل على هذا التقدير لأن خروج المستثنى من حكم المستثنى منه معلوم فيحمل على المنقطع المفيد لفائدة جديدة وهذا مراد فخر الإسلام رحمه الله تعالى بعدم دخول التائبين في صدر الكلام وحينئذ لا يرد اعتراض المصنف رحمه الله تعالى لا يقال لم لا يجوز أن يكون المستثنى منه هو الفاسقون ويكون الاستثناء لإخراج التائبين منهم في الحكم الذي هو الحمل على أولئك القاذفين والإثبات لهم فإن الاستثناء كما يجوز من المحكوم عليه يجوز من غيره كما يقال كرام بلدتنا أغنياؤهم إلا زيدا بمعنى أن زيدا وإن كان غنيا لكنه خارج عن الحمل عن الكرام لانا نقول فحينئذ يلزم أن يكون التائبون من الفاسقين ولا يكونون من القاذفين والأمر بالعكس وقد يقال إن الاستثناء منقطع على معنى أنهم فاسقون في جميع الأحوال إلا حال التوبة ولا يخفى أنه يحتاج إلى تكلف في التقدير أي في الأحوال إلا حال توبة الذين تابوا وإلا توبة القاذفين أي وقت توبتهم على أن يجعل الذين حرفا مصدريا لا اسما موصولا وضمير تابوا عائد إلى أولئك وبعد اللتيا والتي يكون الاستثناء مفرغا متصلا لا منقطعا قوله مسألة إذا ورد الاستثناء عقيب جمل معطوفة بعضها على بعض بالواو فلا خلاف في

شرح التلويح على التوضيح ج:2 ص:63

جواز رده إلى الجميع وإلى الأخيرة خاصة وإنما الخلاف في الظهور عند الإطلاق فمذهب الشافعي رحمه الله تعالى أنه ظاهر في العود إلى الجميع وذهب بعضهم إلى التوقف وبعضهم إلى التفصيل ومذهب أبي حنيفة رحمه الله تعالى أنه ظاهر في العود إلى الأخير لوجهين الأول أن الجملة الأخيرة قريبة من الاستثناء متصلة به منقطعة عما سبقها من الجمل نظرا إلى حكمها وإن اتصلت به باعتبار ضمير أو اسم إشارة ويحتمل أن يجعل القرب والاتصال دليلا والانقطاع عما سبق دليلا آخر

بمعنى أن الأخيرة بسبب انقطاعها تصير بمنزلة حائل بين المستثنى والمستثنى منه كالسكوت من غير أن يصير المجموع بمنزلة جملة واحدة فلا يتحقق الاتصال الذي هو شرط الاستثناء الثاني أن عود الاستثناء إلى ما قبله إنما هو لضرورة عدم استقلاله والضرورة تندفع بالعود إلى واحدة وقد عاد إلى الأخيرة بالاتفاق فلا ضرورة في العود إلى غيرها والمصنف رحمه الله تعالى أثبت الضرورة في جانب صدر الكلام وذلك أنه لما ورد الاستثناء لزم توقف صدر الكلام ضرورة أنه لا بد له من مغير والضرورة تندفع بتوقف جملة واحدة فلا تتجاوز إلى الأكثر ولما كان هاهنا مظنة أن يقال الواو للعطف والتشريك فيفيد اشتراك الجمل في الاستثناء أجاب بأن العطف لا يفيد شركة الجمل التامة في الحكم على ما سبق من أن القران في

النظم لا يوجب القران في الحكم مع أن وضع العاطف للتشريك في الإعراب والحكم فلأن لا يفيد التشريك في الاستثناء وهو تغيير لكلام لا حكم له أولى

قوله وصرفه إلى الكل تنزل بعد إثبات المطلوب إلى صورة جزئية وقع فيها النزاع وكثر فيها الكلام وهي آية القذف المشتملة على جمل ثلاث هي فاجلدوا ولا تقبلوا وأولئك هم الفاسقون واستدل من مذهب الشافعي رحمه الله تعالى في الأحكام على أنه جعل جملة ولا تقبلوا منقطعة عن جملة فاجلدوا مع أن كونها معطوفة عليها أظهر من أن يخفى وجعل جملة وأولئك هم الفاسقون عطفا على جملة ولا تقبلوا مع أنها جملة اسمية إخبارية ظاهرها الاستئناف بيانا لحال القاذفين وجريمته غير صالحة أن تكون جزاء للقذف وتتميما للحد ولا تقبلوا فعليه طلبية مسوقة جزاء للقذف
ووجه الاستدلال أنه قبل شهادة المحدود في القذف بعد

شرح التلويح على التوضيح ج:2 ص:64

التوبة وحكم عليه بعدم الفسق ولم يسقط عنه الجلد فلزم من ذلك تعلق الاستثناء بالآخرتين وقطع ولا تقبلوا عن فاجلدوا إذ لو كان عطفا عليه لسقط الجلد عن التائب على ما هو الأصل عنده من صرف الاستثناء إلى الكل وفيه بحث إذ لا نزاع لأحد في أن قوله تعالى } ولا تقبلوا عطف على فاجلدوا إلا أن الشافعي رحمه الله تعالى لم يجعله من تمام الحد بناء على أنه لا يناسب الحد لأن الحد فعل يلزم على الإمام إقامته لا حرمة فعل ولم يسقط عنه الجلد بالتوبة لأنه حق العبد ولهذا أسقطه بعفو المقذوف وصرف الاستثناء إلى الكل عنده ليس بقطعي بل هو ظاهر يعدل عنه عند قيام الدليل وظهور المانع مع أن المستثنى هو الذين تابوا وأصلحوا ومن جملة الإصلاح الاستحلال وطلب عفو المقذوف وعند وقوع ذلك يسقط الجلد أيضا فيصح صرف الاستثناء إلى الكل

قوله ثم وأولئك هم الفاسقون جملة مستأنفة مبتدأة غير واقعة موقع الجزاء بل هي إزالة لما عسى أن يستبعد من صيرورة القذف سببا لوجوب العقوبة التي تندري بالشبهات مع أن القذف خبر يحتمل الصدق والكذب وربما يكون حسبة يعني أنهم الفاسقون العاصون بهتك ستر العفة من غير فائدة حين عجزوا عن إقامة أربعة شهداء فلماذا استحقوا العقوبة ولا يجوز أن يكون في معرض التعليل لرد الشهادة حتى يكون رد الشهادة بسبب الفسق فتقبل بعد التوبة لزوال الفسق لأن العلة لا تعطف على الحكم بالواو بل ربما يذكر الفاء كذا قيل وفيه نظر لأنه يرد ذلك على تقدير جعلها علة لاستحقاق العقوبة فإن قيل الواو لمجرد النسق والنظم دون العطف على حكم قلنا فليكن كذلك إذا جعلناها في معرض العلة لرد الشهادة مع أنه أقرب قوله ومن أقسام بيان التغيير الشرط أما أنه تغيير فلأنه غير الصيغة عن أن تصير إيقاعا وبثت موجبها وأما أنه بيان فلأن الكلام كان يحتمل عدم الإيجاب في الحال بناء على جواز التكلم

شرح التلويح على التوضيح ج:2 ص:65

بالعلة مع تراخي الحكم كبيع الخيار وبالشرط ظهر أن هذا المحتمل مراد
وذهب الإمام شمس الأئمة رحمه الله تعالى إلى أنه بيان بتبديل لأن مقتضى
أنت حر نزول العتق في المحل واستقراره فيه وأن يكون علة للحكم بنفسه
فبالشرط يتبدل ذلك ويتبين أنه ليس بعلة تامة ولا إيجاب للعتق بل يمين بخلاف
الاستثناء فإنه تغيير لا تبديل إذ لم يخرج كلامه من أن يكون إخبارا بالواجب
وقد ذكر فخر الإسلام رحمه الله تعالى أن كلا منهما يمنع انعقاد الإيجاب إلا أن
الاستثناء يمنع الانعقاد في بعض الجملة حتى لا يبقى موجبا فيه لا في الحال ولا
في المآل والتعليق يمنع الانعقاد في الحال لا في المآل

قوله ولا يفسد أي البيع الواقع بقوله بعث هذا العبد منك بألف على أن لي
نصفه بهذا الشرط وهو كون نصفه له على ما سبق من أن كلمة على تستعمل
في الشرط مع أن هذا شرط لا يقتضيه العقد لأن هذا بالتحقيق ليس يبيعا
بالشرط بل هو بيع شيء من شئيين أي أحد النصفين من نصفي العبد
والحاصل أنه شرط من جهة فأفاد توزيع الثمن وليس بشرط حقيقة فلم يفسد
البيع **قوله فصل النسخ**

في اللغة الإزالة يقال نسخت الشمس الظل أي أزالته والنقل يقال نسخت
الكتاب أي نقلت ما فيه إلى آخر ونسخت النخل نقلتها من موضع إلى موضع
آخر ومنه المناسخات في الموارد لانتقال المال من وارث إلى وارث وفي
الشرع هو أن يرد دليل شرعي متراخيا عن دليل شرعي مقتضيا خلاف حكمه
أي حكم الدليل الشرعي المتقدم فخرج التخصيص لأنه لا يكون متراخيا وخروج
وورود الدليل الشرعي مقتضيا خلاف حكم العقل من الإباحة الأصلية والمراد
بخلاف حكمه ما يدافعه وينافيه لا مجرد المغايرة كالصوم والصلاة ونكر الدليل
ليشمل الكتاب والسنة قولاً وفعلاً وغير ذلك وخرج ما يكون بطريق الإنشاء
والإذهاب عن القلوب من غير أن يرد دليل وكذا نسخ التلاوة فقط لأن المقصود
تعريف النسخ المتعلق بالأحكام على أن يكون صفة للدليل بمعنى المصدر
المبني للفاعل وهو الناسخية لا من المبني للمفعول وهو المنسوخية وقد يطلق
النسخ بمعنى الناسخ

وإليه ذهب من قال هو الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب
المتقدم على وجه لولاه لكان باقيا ثابتا مع تراخيه عنه وقد يطلق على فعل
الشارع وإليه ذهب من قال هو رفع حكم شرعي بدليل شرعي متأخر لا يقال
ما ثبت في الماضي لا يتصور بطلانه لتحققه قطعا وما في المستقبل لم يثبت
بعد فكيف يبطل فأيا ما كان لا رفع لأننا نقول ليس المراد بالرفع البطلان بل
زوال ما نظن من التعلق بالمستقبل بمعنى أنه لولا الناسخ لكان في عقولنا

شرح التلويح على التوضيح ج:2 ص:66

ظن التعلق في المستقبل فبالناسخ زال ذلك التعلق المظنون
قوله ولما كان الشارع يعني أن النسخ بيان للمدة بالنظر إلى علم الله وتبديل
بالنظر إلى علمنا حيث ارتفع بقاء ما كان الأصل بقاءه عندنا قوله ونحن نقول
فيه بحث لأن النزاع ليس في إطلاق لفظ النسخ وكيف يتصور ذلك من المسلم

وقد ورد به التنزيل وإنما النزاع في ورود نص يقتضي حكما مخالفا لما يقتضيه نص سابق غير دال على توقيت بل جار على الإطلاق الذي يفهم منه التأييد ولهذا كان تفصي المخالف من المسلمين عن ارتفاع الشرائع المتقدمة بأنها كانت مؤقتة إلى ظهور خاتم الأنبياء عليه الصلاة والسلام لا مطلقة يفهم منه التأييد ولا خفاء في أن قوله تعالى { ما ننسخ من آية الآية لا ينافي ذلك بل الجواب أنا لا نسلم أن بشارة موسى وعيسى عليهما الصلاة والسلام بشرع النبي عليه الصلاة والسلام وإيجابهما الرجوع إليه يقتضيان توقيت أحكام التوراة والإنجيل لاحتمال أن يكون الرجوع إليه باعتبار كونه مفسرا أو مقررا أو مبدلا لبعض دون بعض فمن أين يلزم التوقيت بل هي مطلقة يفهم منها التأييد فتبديلها يكون نسخا ولو سلم فمثل التوجه إلى بيت المقدس والوصية للوالدين كان مطلقا فرفع

شرح التلويح على التوضيح ج: 2 ص: 67

قوله أما النقل القائلون ببطلان نسخ شريعة موسى عليه الصلاة والسلام نقلا تمسكوا بكتابهم وقول نبيهم وادعوا في كل منهما أنه متواتر أما الكتاب فما نقلوا أنه في التوراة تمسكوا بالسبت أي بالعبادة فيه والقيام بأمرها ما دامت السماوات والأرض ولا قائل بالفصل بين السبت وغيره

وأما قول النبي عليه السلام فما نقلوا عن موسى عليه السلام أن هذه شريعة مؤبدة إلى يوم القيامة وفي لفظ الادعاء إشارة إلى الجواب وهو منع التواتر والوثوق على كتابهم لما وقع فيه من التحريف واختلاف النسخ وتناقض الأحكام كيف ولم يبق في زمن بخت نصر من اليهود عدد يكون إخبارهم متواترا وخبر تأييد شريعة موسى مما افتراه ابن الراوندي ليعارض به دعوى الرسالة من نبينا عليه السلام ولو صح ذلك لاشتهر معارضتهم به مع حرصهم على دفع رسالة محمد عليه السلام والقائلون ببطلان النسخ عقلا تمسكوا بوجهين الأول أنه يوجب كون الشيء مأمورا به ومنها عنه فيلزم حسنه وقبحه لذاته وهو ممتنع

الثاني أن النسخ لا يجوز أن يكون بدون مصلحة لامتناع العبث على الحكيم تعالى بل يكون لحكمة خفية أولا فظهرت ثانيا وهذا رجوع عن المصلحة الأولى بالاطلاع على مصلحة أخرى فيلزم البداء والجهل وكلاهما محالان على الله تعالى فالمصنف رحمه الله تعالى استدل أولا على ثبوت النسخ بما ينتهض حجة على اليهود وغيرهم وهو نسخ بعض الأحكام الثابتة في زمن آدم عليه السلام لكن لا يخفى أنه لا يدفع القول بتأييد شريعة موسى عليه السلام بدليل نقلي لا يقال الأحكام المذكورة كانت جائزة بالإباحة الأصلية دون الأدلة الشرعية فرفعها لا يكون نسخا ولو سلم كانت في حق أمة مخصوصة أو كانت مؤقتة إلى ظهور شريعة لأننا نقول قد ثبت الإطلاق واحتمال التقييد لم ينشأ عن دليل فلا يعاب به والإباحة الأصلية عندنا بالشريعة لأن الناس لم يتركوا سدى في زمان من الأزمنة فرفعها يكون نسخا لا محالة وأجاب ثانيا عن دليل القائلين ببطلان النسخ عقلا على ما ذكره القوم وأشار ثالثا إلى بطلان دليلهم الأول بأنه لا يمتنع تبدل الأفعال حسنا وقبحا بحسب تبدل الأزمان والأحوال

قوله وقد خطر ببالي لقائل أن يقول الاعتراض إنما هو على فخر الإسلام رحمه الله تعالى وهو قائل بأن الاستصحاب ليس بحجة أصلاً وكونه حجة في صورة ما يكون رجوعاً عن مذهبه فلا يتم الجواب الأول وكذا الثاني لأنه قائل بأن البقاء بالاستصحاب فالقول بأن البقاء ليس للاستصحاب يكون دفعا لكلامه لا توجيهها له قوله وأما محله أي محل النسخ حكم شرعي فرعي لم يلحقه تأييد ولا توقيت فخرج الأحكام العقلية والحسية والإخبار عن الأمور الماضية أو الواقعة في الحال أو الاستقبال مما يؤدي نسخه إلى كذب أو جهل بخلاف الإخبار عن حل الشيء أو حرمة مثل هذا حلال وذاك حرام والمراد بالتأييد دوام الحكم ما دامت دار التكليف ولهذا كان التقييد بقوله إلى يوم القيامة تأييداً لا توقيتاً فإن قيل قد تستعمل صيغ التأييد في المكث الطويل فيجوز أن يلحق الحكم تأييد يفهم منه الدوام ويكون مراد الله تعالى طول الزمان فيرد دليل يبين انتهاءه فيكون نسخاً في حقنا قلنا حقيقة التأييد هو الدوام واستمرار جميع الأزمنة وإرادة البعض مجاز لا مساع له بدون القرينة وبعد الدلالة

شرح التلويح على التوضيح ج: 2 ص: 69
على ثبوت الحكم في جميع الأزمنة كان رفعه في بعض الأزمنة من باب البداء وهو على الله تعالى محال
هذا إذا كان التأييد قيداً للحكم كالوجوب مثلاً أما إذا كان قيداً للواجب مثل صوموا أبداً فالجمهور على أنه يجوز نسخه إذ لا يزيد في الدلالة على جزئيات الزمان على دلالة قولنا صم غداً على صوم غد وهو قابل للنسخ فإن قيل التأييد يفيد الدوام والنسخ ينفيه فيلزم التناقض قلنا لا منافاة بين إيجاب فعل مقيد بالأبد وعدم أبدية التكليف به كما لا منافاة بين إيجاب صوم مقيد

شرح التلويح على التوضيح ج: 2 ص: 70

بزمان وأن لا يوجد التكليف به في ذلك الزمان كما يقال صم غداً ثم ينسخ قبله وذلك كما يكلف بصوم غد ثم يموت قبل غد فلا يوجد التكليف وتحقيقه أن قوله صم أبداً يدل على أن صوم كل شهر من شهور رمضان إلى الأبد واجب في الجملة من غير تقييد للوجوب بالاستمرار إلى الأبد فلم يكن رفع الوجوب بمعنى عدم استمراره مناقضاً له وذلك كما تقول صم كل رمضان فإن جميع الرمضانات داخله في هذا الخطاب وإذا مات انقطع الوجوب قطعاً ولم يكن نفيًا لتعلق الوجوب بشيء من الرمضانات وتناول الخطابات له والحاصل أنه يجوز أن يكون زمان الواجب غير زمان الوجوب فقد يتقيد الأول بالأبد دون الثاني فإن قلت قوله تعالى { وجاعل الذين اتبعوك من قبيل الإخبار فكيف جعله من أمثلة الأحكام الشرعية قلت من جهة أنه حكم وجوب تقدم المؤمن على الكافر في باب الشرف

والكرامة كالشهادة ونحوها
قوله فذبح إبراهيم عليه السلام ذهب بعضهم إلى أن إبراهيم عليه السلام أمر
بذبح الولد ثم نسخ بورود الفداء بذبح الشاة أما الأول ف لقوله تعالى { حكاية
يا أبت افعل ما تؤمر فإنه يدل على أن الذبح كان مأمورا به و لقوله تعالى
{ وفديناه بذبح عظيم والفداء إنما يكون بدلا عن المأمور به ولو كان المأمور
به مقدمات الذبح لما احتيج إلى الفداء لأنه قد أتى بها
وأیضا لو لم يكن الذبح مأمورا به لامتنع شرعا وعادة اشتغاله بذلك وإقدامه
على الترويع وإمراره المدينة على حلق الولد وتله للجبين
وأما الثاني فلأنه لو لم ينسخ لكان تركه معصية فإن قيل قد وجد الذبح لما روي
أنه ذبح وكان كلما قطع شيئا يلتحم عقيب القطع قلنا هذا خلاف العادة والظاهر
ولم ينقل نقلا يعتد به ولو كان لما احتيج إلى الفداء ثم لا يخفى أن هذا النسخ
ليس من قبل النسخ قبل التمكّن من الفعل كما في نسخ الصلوات ليلة
المعراج للقطع بأنه

شرح التلويح على التوضيح ج:2 ص:71
تمكّن من الذبح وإنما امتنع لمانع من الخارج

وأما كونه قبل الفعل فالنسخ لا يكون إلا كذلك إذ لا يتصور نسخ ما مضى
ولذا قال إمام الحرمين رحمه الله تعالى كل نسخ واقع فهو متعلق بما كان
يقدر وقوعه في المستقبل فإن النسخ لا ينقطع على مقدم سياق بل الغرض
أنه إذا فرض ورود الأمر بشيء فهل يجوز أن ينسخ قبل أن يمضي من وقت
اتصال الأمر به ما يتسع لفعل المأمور به
والحاصل أنه إذا وقع التكليف بفعل ظاهر في الاستمرار فهل يجوز أن ينسخ
قبل أن يؤتى بشيء من جزئياته كما لو قال حجوا هذه السنة وصوموا غدا ثم
قال قبل مجيء وقت الحج والغدا لا تحجوا أو لا تصوموا وذهب بعضهم إلى أنه
ليس بنسخ إذ لا رفع هنا ولا بيان للانتهاء وإنما استخلاف وجعل ذبح الشاة بدلا
عن ذبح الولد إذ الفداء اسم لما يقوم مقام الشيء في قبول ما يتوجه إليه من
المكروه يقال فديتك نفسي أي قبلت ما يتوجه عليك من المكروه
ولو كان ذبح الولد مرتفعا لم يحتج إلى قيام شيء مقامه وحيث قام الخلف
مقام الأصل لم يتحقق ترك المأمور به حتى يلزم الإثم فإن قيل هب أن الخلف
قام مقام الأصل لكنه استلزم حرمة الأصل أعني ذبح الولد وتحريم الشيء بعد
وجوبه نسخ لا محالة
فجوابه أنا لا نسلم كونه نسخا وإنما يلزم لو كان حكما شرعيا وهو ممنوع فإن
حرمة ذبح الولد ثابتة في الأصل فزالت بالوجوب ثم عادت بقيام الشاة مقام
الولد فلا يكون حكما شرعيا حتى يكون ثبوتها نسخا للوجوب قوله لا القياس
لأن شرطه التعدي إلى فرع لا نص فيه
قوله فلا نسخ حينئذ أي بعد النبي عليه السلام لأن الأحكام صارت مؤكدة
بانقطاع الوحي ولا يخفى أن هذا مختص بالأحكام المنصوصة فإن قيل قد
سقط نصيب المؤلفة قلوبهم بالإجماع المنعقد في زمن أبي بكر وثبت حجب
الأم عن الثلث إلى السدس بالأخوين بالإجماع مع دلالة

قلنا نصيب المؤلفة سقط لسقوط سببه لا لورود دليل شرعي على ارتفاعه ودلالة النص على عدم الحجب بالأخوين تبنتي على كون المفهوم حجة وكون أقل الجمع ثلاثة ولا قطع بذلك وذكر فخر الإسلام رحمه الله تعالى في باب الإجماع أن نسخ الإجماع بالإجماع جائز وكأنه أراد أن الإجماع لا ينعقد ألبتة بخلاف الكتاب والسنة فلا يتصور أن يكون ناسخا لهما ويتصور أن ينعقد إجماع لمصلحة ثم تتبدل تلك المصلحة فينعقد إجماع ناسخ له والجمهور على أنه لا ينسخ ولا ينسخ به لأنه لا يكون إلا عن دليل شرعي ولا يتصور حدوثه بعد النبي عليه السلام ولا ظهوره لاستلزامه إجماعهم أولا على الخطأ مع لزوم كونه على خلاف النص وهو غير منعقد

فإن قيل لم لا يجوز أن يكون سند الإجماع الثاني قياسا قلنا لأن شرط صحة القياس عدم مخالفة الإجماع ولهذا لا يجوز أن يكون المنسوخ بالإجماع هو القياس لأن انتفاء الشيء بانتفاء شرطه ليس من باب النسخ ولقائل أن يقول لا نسلم أن الإجماع المخالف للنص خطأ وإنما يكون كذلك لو لم يكن مستندا إلى نص راجح على النص الأول الذي نجعله منسوخا به لا يقال فحينئذ يكون الناسخ هو النص الراجح لا الإجماع لانا نقول يجوز أن لا يعلم تراخي ذلك النص فلا يصح جعله ناسخا بخلاف الإجماع المبني عليه فإنه يكون متراخيا لا محالة فيصلح ناسخا

شرح التلويح على التوضيح ج: 2 ص: 73
قوله وإلى هذا يعني أشار ب قوله تعالى { يوصيكم الله إلى أن الإيضاء الذي فوض إلى العباد قد تولاه بنفسه لعلمه بجهل العباد وعجزهم عن معرفة مقاديرهم فصار بيان الموارث كأنه الإيضاء وكذا الفاء في قوله عليه السلام إن الله أعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث مشعر بأن ارتفاع وصية الوارث إنما هو بسبب شرعية الميراث كما يقال زارني فأكرمته

وقد يقال إن الثابت بأية الموارث وجوب حق بطريق الإرث وهو لا ينافي ثبوت حق آخر بطريق آخر فلا رافع للوصية إلا السنة وذكر الإمام السرخسي أن المنفي بأية الموارث إنما هو وجوب الوصية لا جوازها والجواز إنما انتفى بقوله عليه السلام لا وصية لوارث ضرورة نفي أصل

شرح التلويح على التوضيح ج: 2 ص: 74
الوصية لكن لا يخفى أن جوازها ليس حكما شرعيا بل إباحة أصلية والثابت بالكتاب إنما هو الوجوب المرتفع بأية الموارث فلا يكون هذا من نسخ الكتاب بالسنة

قوله وكان هذا مما يتلى في كتاب الله تعالى يعني أن حكم قوله تعالى { فأمسكوهن في البيوت قد نسخ بقوله الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما ألبتة نکالا من الله فهذا منسوخ التلاوة دون الحكم وقوله فأمسكوهن بالعكس ومنسوخ التلاوة وإن لم يكن قرآنا متواترا متلوا مكتوبا في المصاحف لكنه

يجعل من قسم الكتاب لا السنة ولذا قال عمر لولا أنني أخشى أن يقال زاد عمر في القرآن ما ليس منه لألحقت الشيخ والشيخة إلخ بالمصحف قوله فنسخ السنة بالكتاب متيقن فيه بحث إذ لا دليل على كون التوجه إلى بيت المقدس ثابتاً بالسنة سوى أنه غير متلو في القرآن وهو لا يوجب اليقين كالتوجه إلى الكعبة قبل التوجه إلى

شرح التلويح على التوضيح ج:2 ص:75
بيت المقدس فإنه لا يعلم كونه ثابتاً بالكتاب أو السنة مع أنه لا يتلى في القرآن للقطع بأن آية التوجه إلى المسجد الحرام إنما نزلت بعد التوجه إلى بيت المقدس بالمدينة فإن قيل التوجه إلى بيت المقدس من شرائع من قبلنا وهي ثابتة ب قوله تعالى { فبهدهم اقتده قلنا قد ظهر انتساخه بالسنة حيث كان النبي عليه الصلاة والسلام يتوجه بمكة إلى الكعبة قوله وحديث عائشة رضي الله عنها دليل على نسخ الكتاب بالسنة فيه بحث لعدم النزاع في أن الكتاب لا ينسخ بخبر الواحد فكيف بمجرد إخبار الراوي من غير نقل حديث في ذلك على أن

شرح التلويح على التوضيح ج:2 ص:76

قولها حتى أباح الله له ظاهر في أنه كان بالكتاب حتى قيل إنه قوله تعالى { إنا أحلنا لك أزواجك اللاتي آتيت أجورهن وأشار الشيخ أبو اليسر إلى أن حرمة الزيادة على التسع حكم لا يحتمل النسخ لأن قوله تعالى { من بعد بمنزلة التأيد إذ البعدية المطلقة تتناول الأبد قوله وليس ذلك من تلقاء نفسه فإن قلت هل يجوز أن يكون بالاجتهاد قلت هو راجع إلى الوحي حيث أذن الله تعالى له بالاجتهاد من غير أن يقره على الخطأ قوله بدليل سياق الحديث فإنه يدل على أن المراد خبر لا يقطع بصحته حيث لم يقل فإذا سمعتم مني وقيل هذا الحديث مما يخالف كتاب الله تعالى الدال على وجوب اتباع الحديث مطلقاً

شرح التلويح على التوضيح ج:2 ص:77
قوله وأما المنسوخ لا يخفى أن هذا التفصيل إنما هو في منسوخ الكتاب إذ الحديث ليس الوحي المتلو حتى يكون منسوخ التلاوة بل لا يجري النسخ إلا في حكمه والمراد بالحكم هاهنا ما يتعلق بمعنى الكتاب لا بنظمه قوله قالوا وقد يرفعان بحث استطرادي يعني كما يرفع الحكم والتلاوة بدليل شرعي حتى يكون نسخاً وقد يرفعان بغير ذلك وتحقيقه أن المراد بالحكم هو العلم بالوجوب ونحوه ولا خفاء في ارتفاع ذلك بموت العلماء أو بإذابة الله تعالى ذلك العلم عن قلوبهم وفيه بحث لأن الحكم غير العلم والعلم إنما يقوم بالروح وهو لا يفنى بالموت فلذا أحال هذا البحث على غيره قوله سنقرئك فلا تنسى إلا ما شاء الله يدل على ثبوت النسيان في الجملة لأن الاستثناء من النفي إثبات إشارة وإن لم يكن كذلك عبارة وذلك مثل ما روي أن سورة الأحزاب كانت تعدل سورة البقرة قوله فقد اختلفوا أن الزيادة على النص نسخ أم لا يعني أن الزيادة إن كانت عبادة مستقلة كزيادة صلاة سادسة مثلاً فلا نزاع بين الجمهور في أنها لا تكون نسخاً وإنما النزاع في غير المستقل

شرح التلويح على التوضيح ج:2 ص:78
ومثلوا له بزيادة جزء أو شرط أو زيادة ما يرفع مفهوم المخالفة واختلفوا فيه
على ستة مذاهب

الأول أنه نسخ وإليه ذهب علماء الحنفية
الثاني أنه ليس بنسخ وإليه ذهب الشافعية
الثالث إن كانت الزيادة ترفع مفهوم المخالفة فنسخ وإلا فلا
الرابع إن غيرت الزيادة المزيد عليه بحيث صار وجوده كالعدم شرعا فنسخ وإلا
فلا وإليه ذهب القاضي عبد الجبار
الخامس إن اتحدت الزيادة مع المزيد عليه بحيث يرتفع التعدد والانفصال
بينهما وإلا فلا
السادس أن الزيادة إن رفعت حكما شرعيا بعد ثبوته بدليل شرعي فنسخ وإلا
فلا والظاهر أن قولهم بدليل شرعي وإنما ذكر لزيادة البيان والتأكيد سواء
تعلق بقوله رفعت أو بثبوته لأن الزيادة على النص الرافعة لحكم شرعي لا
تكون إلا بدليل شرعي
وكذا ثبوت الحكم الشرعي ثم لا يخفى أن الدليل الذي تثبت به الزيادة يجب أن
يكون مما يصلح ناسخا هذا تفصيل المذاهب على ما في أصول ابن الحاجب
وللمصنف رحمه الله تعالى عليه مؤاخذتان إحداهما أنه يجب إخراج مفهوم
المخالفة عن محل الخلاف مع أبي حنيفة رحمه الله تعالى لأنه لا يقول به فلا
يتصور رفعه وأنت خير بأنه لا مؤاخذة في ذلك على ابن الحاجب لما علم من
عادته في الاختصار بالسكوت عما هو معلوم فهو في حكم المستثنى
والثانية أن ابن الحاجب أورد الزيادة التي تغير المزيد عليه بحيث يصير وجوده
كالعدم بثلاثة أمثلة الأول زيادة ركعة في صلاة الفجر
والثاني زيادة عشرين جلدة على ثمانين في حد القذف
والثالث التخيير في ثلاثة أمور بعد التخيير في أمرين كما يقال صم أو اعتق ثم
يقال صم أو اعتق أو أطعم وقد فسر في المحصول وغيره تغيير الأصل بحيث
يصير وجوده كالعدم بأن يكون الأصل أعني المزيد عليه بحيث لو يؤتى به كما
هو قبل الزيادة تجب الإعادة والاستئناف

ولا يخفى أن هذا إنما يستقيم في المثال الأول إذ لو فرضنا كون الفجر ثلاث
ركعات فمن صلى ركعتين وسلم تجب عليه إعادة الصلاة بركعاتها الثلاث
بخلاف المثالين الأخيرين إذ لو اقتصر على ثمانين جلدة لا تجب إلا زيادة
عشرين من غير إعادة للثمانين وكذا لو أتى بأحد الأمرين الأولين أعني الصوم
أو الإعتاق كان

شرح التلويح على التوضيح ج:2 ص:79
كافيا من غير وجوب شيء آخر عليه وإن اقتصر في تفسير تغيير الأصل على
ما ذكره ابن الحاجب وهو أن يصير وجود المزيد عليه بمنزلة العدم فالمثال
الثاني مستقيم إذ الثمانون بمنزلة العدم في أنه لا يحصل بها إقامة الحد

ويبقى الإشكال في المثال الثالث لأن أحد الأمرين لا يكون بمنزلة العدم على تقدير التخيير بين ثلاثة أمور بل يحصل الإتيان بالمأمور به على تقدير الإتيان بأحد الأمرين الأولين وغاية توجيهه ما ذكره بعض المحققين وهو أن ترك الأولين مع فعل الثالث غير محرم وقد كان محرما قبل الزيادة فهو كالعدم في انتفاء الحرمة عنها
واعلم أن المثال الثاني أعني زيادة عشرين على الثمانين ليس من قبيل النسخ عند القاضي فإن المثال الثالث نسخ عنده لكن لا من حيث دخوله في ضابط تغيير الأصل بل من حيث إن مذهبه هو أن الزيادة إن غيرت المزيد عليه بحيث يصير وجوده كالعدم ويلزم استثنائه أو كانت زيادة فعل ثالث بعد التخيير بين الفعلين فنسخ وإلا فلا كزيادة عشرين على ثمانين صرح بذلك الآمدي في الأحكام حيث قال ومنهم من قال إن كانت الزيادة قد غيرت المزيد عليه تغييرا شرعيا بحيث صار

شرح التلويح على التوضيح ج:2 ص:80
المزيد عليه لو فعل بعد الزيادة على حسب ما كان يفعل قبلها كان وجوده كعدمه ووجب استثنائه كزيادة ركعة على ركعتي الفجر كان ذلك نسخا

أو كان قد خير بين فعلين فزيد فعل ثالث فإنه يكون نسخا لتحريم ترك الفعلين السابقين وإلا فلا وذلك كزيادة التغريب على الجلد وزيادة عشرين جلدة على حد القاذف وزيادة شرط منفصل في شرائط الصلاة كاشتراط الوضوء وهذا هو مذهب القاضي عبد الجبار هذه عبارة الأحكام وفي معتمد الأصول أنه قال قاضي القضاة إن الزيادة إذا كانت مغيرة حكم المزيد عليه تغييرا شرعيا بحيث لو فعل المزيد عليه بعد الزيادة على الحد الذي كان يفعل قبلها لم يجزه ولزم استثنائه كانت نسخا وإن فعل بعد الزيادة يصح ولم يلزم استثنائه وإنما يجب ضم شيء آخر إليه لم يكن نسخا وقال لو خيرنا الله تعالى بين واجبين لكانت زيادة ثالث نسخا لقبح تركهما فظهر أن في نقل ابن الحاجب خلافا بينا قوله فإنه فسر ينبغي أن يكون بلفظ المبني للمفعول لأن ابن الحاجب لم يفسره بهذا التفسير

قوله فترفع أجزاء الأصل قيل معنى الأجزاء امتثال الأوامر والخروج عن العهدة ودفع وجوب القضاء وذلك ليس بحكم شرعي ولو سلم فالامتثال بفعل الأصل لم يرتفع وما ارتفع وهو عدم توقفه على شيء آخر ليس بنسخ لأنه مستند إلى العدم الأصلي فالأولى أن يقال إنه نسخ لتحريم الزيادة على الركعتين مثلا وأيضا قيل إن التخيير بين الاثنين معناه وجوب أحدهما لا بعينه وهو ليس بمرتفع والمرتفع وهو عدم قيام غيرهما مقامهما ثابت لحكم النفي الأصلي فلا يكون رفعه نسخا

شرح التلويح على التوضيح ج:2 ص:81
قوله وأيضا المطلق يعني أن الإطلاق معنى مقصود له حكم معلوم وهو الجواز بما يطلق عليه الاسم وإن لم يشتمل على القيد وحكم المقيد الجواز بما اشتمل على المقيد ويستلزم عدم الجواز بدونه فثبت حكم أحدهما يوجب انتفاء حكم الآخر فيكون نسخا وفيه بحث لأنه إن أراد أن المقيد يستلزم عدم الجواز بدون القيد بحسب دلالة اللفظ فهو قول بمفهوم المخالفة وإن أراد بحسب العدم الأصلي فهو لا يكون حكما شرعيا

قوله ولو كان الأمر كما توهم أي لو كان التوقف على عدم الخلف موجبا لكون الحكم غير شرعي لزم أن لا يكون شيء من الأحكام شرعيا لأن وجوب كل شيء وحرمة تركه يتنى على عدم الخلف وفيه نظر لأن ثبوت الخلف لا ينافي الوجوب غاية ما في الباب أنهما لا يجتمعان ولا يرتفعان معا في شخص واحد فيكون فرضية الصلاة والصوم مثلا ثابتة بالنص وحرمة تركهما موقوفة على عدم الخلف وأيضا لا معنى لتوقف حرمة الزنا والسرقه ونحو ذلك على عدم الخلف فمن أين يلزم نفي الحكم الشرعي على تقدير أن لا يكون المتوقف على عدم الخلف حكما شرعيا

شرح التلويح على التوضيح ج:2 ص:82
قوله وأيضا التخيير لما جعل الخصم التخيير من قبيل الاستخلاف حتى سوى بين التخيير في رجل وامرأتين وشاهد مع يمين والتخيير بين الغسل والمسح وبين التيمم والوضوء بالنبيذ أبطله المصنف رحمه الله تعالى بأن الواجب في التخيير أحد الأمرين أو الأمور لا على التعيين في الاستخلاف واحد معين هو الأصل الذي تعلق به الوجوب أولا كالغسل مثلا وكالوضوء إلا أن الخلف جعل كأنه عين ذلك الأصل حتى كأنه لم يرتفع فلهذا لم يكن الاستخلاف نسخا بخلاف التخيير فإنه نسخ لحرمة ترك ذلك الأمر الواجب أولا على التعيين قوله و قوله تعالى { فرجل وامرأتان خبر مبتدأ محذوف أي فإن لم يكن رجلان فالواجب رجل وامرأتان فعلى هذا يكون الحكم بالشاهد واليمين رفعا لذلك الوجوب وفيه بحث لأن أصل الاستشهاد ليس بواجب وإنما التقدير فليشهد رجل وامرأتان أو فالمستشهد رجل وامرأتان وهذا على تقدير إفادته انحصار الاستشهاد في النوعين لا ينفي صحة الحكم بالشاهد واليمين والجواب

شرح التلويح على التوضيح ج:2 ص:83

أن قوله تعالى { فاستشهدوا مجمل في حق الشاهد وقد فسر بالنوعين فيلزم الانحصار لأن التفسير بيان لجميع ما أريد بالمجمل وأيضا قد نقل الحكم عن المعتاد إذ ما ليس بمعتاد من حضور النساء مجالس القضاء وهذا دليل على أن غيره ليس بمشروع وقد يقال إن غايته الدلالة على انحصار الاستشهاد في النوعين وعلى أن غيرهما لا يعتبر عند التدين لكنه لا يقتضي عدم صحة القضاء بغير ذلك

قوله فلا يزداد التغريب بقوله عليه السلام البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام والنية بقوله عليه السلام إنما الأعمال بالنيات والترتيب بقوله عليه السلام ابدءوا بما بدأ الله تعالى به وبقوله عليه السلام لا يقبل الله تعالى صلاة امرئ حتى يضع الطهور مواضعه فيغسل وجهه ثم يغسل يديه ثم يمسح رأسه ثم يغسل رجليه والولاء في غسل أعضاء الوضوء على ما ذهب إليه مالك بما روي أنه عليه السلام كان يوالي في وضوئه أو بقوله عليه السلام هذا وضوء لا يقبله الله تعالى الصلاة إلا به

والوضوء على الطواف بقوله عليه السلام لا صلاة إلا بطهور والطواف بالبيت

صلاة إلا أن الله تعالى أباح فيه الكلام وفرضية الفاتحة بقوله عليه السلام لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب وفرضية تعديل الأركان في الصلاة بقوله عليه السلام لأعرابي خفف في صلاته قم فصل

شرح التلويح على التوضيح ج:2 ص:84
فإنك لم تصل فإن قيل كيف زيد وجوب الفاتحة والتعديل بخبر الواحد قلنا لأن الزيادة بطريق الوجوب لا ترفع أجزاء الأصل فلا تكون نسخا فلا تمتنع بخلاف الزيادة بطريق الفرضية بمعنى عدم الصحة بدونها فإنها ترفع حكم الكتاب وربما يجاب بأن خبر الفاتحة والتعديل مشهور والمقصود بالفرضية والوجوب هاهنا فوات الصحة وعدمها إذ لا نزاع في أن شيئا من ذلك لا يكفر جاحده فإن قلت فهلا زيد تغريب العام على سبيل الوجوب قلنا لأن الخبر فيه غريب مع عموم البلوى ولأنه تحريض على الفساد على ما مر

فإن قلت إذا اقتصر المصلي على الفاتحة تكون فرضا لا محالة فتكون فرضا على الإطلاق إذ لا قائل بالفصل
قلت النزاع فيما شرع فرضا لا فيما يقع فرضا كما إذا اقتصر على سورة البقرة فإنها تقع فرضا ولم تشرع فرضا بالإجماع فإن قلت فحينئذ تكون الفاتحة فرضا وواجبا مع أنهما متنافيان ضرورة أن الفرض ما ثبت بدليل قطعي والواجب بدليل ظني لا قطعي قلت فرض من حيث كونها قرآنا واجب من حيث خصوصية الفاتحة وعند تغاير الحثيتين لا منافاة
قوله بل هو شرط للصلاة يعني أن الكلام في كون الوضوء مفتاحا للصلاة وأما كونه قرينة فيفتقر إلى النية بلا خلاف إذ بها تتميز العبادة عن العادة فعلى هذا ينبغي أن تكون النية والترتيب واجبين في الوضوء على قصد القرينة بمعنى أنه لا يكون قرينة بدونهما
قوله بمعنى أنه لا تجوز الصلاة إلا به لقائل أن يقول لم لا يجوز أن يكون واجبا بمعنى أن يكون المصلي آثما باعتبار تركه النية أو الترتيب في الوضوء مع صحة صلاته كما في ترك الفاتحة وحينئذ لا يلزم النسخ
شرح التلويح على التوضيح ج:2 ص:85
قوله فيلزم من وجوبهما عدم أجزاء الصلاة التي هي الأصل الأنسب أن يفسر الأصل بغسل الأعضاء الثلاثة ومسح الرأس ومعنى عدم أجزاء كونه غير كاف في صحة الصلاة وذلك لأن المراد بالأصل في هذا المقام هو المزيد عليه الذي ترفع الزيادة أجزاءه
قوله ولم يجعل تلك أي الواجبات بمعنى أنه يَأْتَمُّ تاركها في الوضوء وإلا فلا خفاء في أن غسل المرفق ومقدار الربع في المسح واجب بمعنى اللازم بدليل ظني بحيث لا يكفر جاحده
قوله أصله ثابت اقتباس لطيف بتغيير يسير مع ما فيه من لطف الإيهام وذلك أن أبا حنيفة رحمه الله تعالى اسم أبيه ثابت كما أن قواعد فقهه وأصوله ثابتة محكمة ونتائج فكره عالية مشتهرة كفروع فقهه

قوله للشركة في صدر الكلام وهو عقد المضاربة فإنه تنصيص على الشركة في الربح وبيان نصيب أحد الشريكين في المال المشترك بيان لنصيب الآخر فإذا قال علي إن لي نصف الربح فكانه قال ولك ما بقي فهو في حكم المنطوق

وقوله بدلالة حال المتكلم أي الذي من شأنه التكلم في الحادثة كالشارع والمجتهد وصاحب الحادثة

شرح التلويح على التوضيح ج: 2 ص: 86

قوله وكذا السكوت في موضع الحاجة كان الأنسب أن يقدم ذلك ويجعل سكوت صاحب الشرع وسكوت الصحابة وسكوت البكر من أمثله فإن الأمر الذي يعاينه الشارع لو لم يكن حقا لاحتج إلى تغييره ضرورة أن الشارع لا يسكت عن تغيير الباطل

قوله وكذا سكوت البكر البالغة جعل بيانا لحالها التي توجب الحياء وهي الإجازة المنبئة عن الرغبة في الرجال وعبارة فخر الإسلام رحمه الله تعالى أن سكوت البكر في النكاح جعل بيانا لحالها التي توجب ذلك أي السكوت وهي أي تلك الحالة هي الحياء والمقصود أن السكوت جعل بيانا للحياء عن التكلم بما حصل لها من الرضا والإجازة وقيل معناه أنه جعل بيانا لحال يوجب ذلك أي كونه بيانا وهي الحياء فجعل سكوتها دليلا على ما يمنع الحياء من التكلم به وهو الإجازة والصواب أن اللازم في قوله لحالها ليست صلة للبيان وإنما هو تعليل إذ المعنى جعل السكوت بيانا للرضا لأجل حال في البكر يوجب السكوت وهي الحياء عن إظهار الرغبة في الرجال ومعنى عبارة المصنف رحمه الله تعالى أنه جعل بيانا للإجازة لأجل حالها الموجبة للحياء وهي الرغبة في الرجال قوله وكذا النكول جعل بيانا لثبوت الحق عليه وإقراره به لأجل حال في الناكول وهذا هو الموافق لما نحن بصدده من أن البيان يثبت بدلالة حال المتكلم

شرح التلويح على التوضيح ج: 2 ص: 87

قوله كالمولى يسكت حين يرى عبده يبيع ويشترى يكون إذنا فإن قيل يحتمل أن يكون سكوته لفرط الغيظ وعدم الالتفات بناء على أن العبد محجور شرعا قلت يترجح جانب الرضا بدلالة العرف والعادة في أن من لا يرضى بتصرف العبد يظهر النهي ويرد عليه والأظهر أن هذا القسم مندرج في القسم الثاني أعني ثبوت البيان بدلالة حال المتكلم

قوله وعند الشافعي رحمه الله تعالى المائة مجملة يعني أن عطف الدرهم عليها ليس بيانا وتفسيرا لها لأن مبنى العطف على التغاير ومبنى التفسير على الاتحاد

قوله لنا استدلال على كون المعطوف بيانا للمعطوف عليه في مثل له علي مائة ودرهم بأن حذف المعطوف عليه أي حذف تمييزه وتفسيره متعارف في العدد إذا عطف عليه عدد مفسر مثل مائة وثلاثة أثواب حتى إن ذكره يستهجن في العربية فيعد تكرارا فصورة عطف غير العدد أيضا يحمل على ذلك أي على حذف مفسر المعطوف عليه بقريئة المعطوف فيما إذا كان المعطوف مقدرًا بالعدد مثل مائة ودرهم أو بالوزن مثل مائة وقفيز حنطة لمشابهة العدد بخلاف نحو له علي مائة

شرح التلويح على التوضيح ج: 2 ص: 88

وعبد أو ثوب فإن الثاني لا يكون بيانا للأول لأنه لا يشبه العدد حتى يصلح قياسه على مثل له علي مائة وثلاثة دراهم مع مانع آخر وهو أن تفسير المائة بالعبد أو الثوب لا يلائم لفظ علي لأن موجبه الثبوت في الذمة ومثل العبد والثوب لا يثبت في الذمة إلا في السلم للضرورة فلا يرتكب إلا فيما صرح به كالمعطوف دون المعطوف عليه مع أنه لا يكثر كثرة العدد حتى يستحق التخفيف فإن قيل القياس ليس بمستقيم لأن المفسر في مثل مائة وثلاثة دراهم هو مميز المعطوف أعني المضاف إليه لا نفس المعطوف علي ما زعمتم في مائة ودرهم قلنا ممنوع بل المفسر هو المعطوف بمعنى أن المعطوف عليه يكون من جنس المعطوف درهما كان أو دينارا أو غيرهما

وقد يجاب بأنه قياس في اللغة وإن أريد ابتناء الحكم على القياس الشرعي لم يكن من قبيل البيان وأيضا لا نسلم أن العلة هو كون المعطوف من قبيل المقدرات بل كون العطف مقتضيا للشركة فيما يتوقف عليه المعطوف والمعطوف عليه كالجاء والشرط فكذا التفسير في مائة وثلاثة أثواب بخلاف مائة ودرهم إذ لا إبهام في المعطوف فلا احتياج إلى التفسير

قوله الركن الثالث في الإجماع

هو في اللغة العزم يقال أجمع فلان على كذا أي عزم والاتفاق يقال أجمع القوم على كذا أي اتفقوا وفي الاصطلاح اتفاق المجتهدين من أمة محمد عليه الصلاة والسلام في عصر على حكم شرعي والمراد بالاتفاق الاشتراك في الاعتقاد أو القول أو الفعل وقيد بالمجتهدين إذ لا عبرة باتفاق العوام وعرف فاللام الاستغراق احترازا عن اتفاق بعض مجتهدي عصر واحترز بقوله من أمة محمد عليه الصلاة والسلام عن اتفاق مجتهدي الشرائع

شرح التلويح على التوضيح ج: 2 ص: 89

السالفة وقوله في عصر حال من المجتهدين معناه زمان ما قل أو أكثر وفائدته الاحتراز عما يرد على من ترك هذا القيد من لزوم عدم انعقاد الإجماع إلى آخر الزمان إذ لا يتحقق اتفاق جميع المجتهدين إلا حينئذ ولا يخفى أن من تركه إنما تركه لوضوحه لكن التصريح به أنسب بالتعريفات وأطلق ابن الحاجب وغيره الأمر ليعم الشرعي وغيره حتى يجب اتباع إجماع آراء المجتهدين في أمر الحروب ونحوها ويرد عليه أن تارك الاتباع إن أتم فهو أمر شرعي وإلا فلا معنى للوجوب والمصنف رحمه الله تعالى خصه بالشرع زعما منه أنه لا فائدة للإجماع في الأمور الدنيوية والدينية الغير الشرعية وفيما ذكره من البيان نظر لأن العقلي قد يكون ظنيا فبالإجماع يصير قطعيا كما في تفضيل الصحابة رضي الله عنهم وكثير من الاعتقادات وأيضا الحسي الاستقبالي قد يكون مما لم يصرح به المخبر الصادق بل استنبطه المجتهدون من نصوصه فيفيد الإجماع قطعته

قوله فالبحت هنا في أمور ركنه وأهله وشرطه وحكمه وسببه أعني السند والناقل وعلى هذا كان المناسب أن يقول الأول ركنه إلا أنه أراد بالبحث المعنى الجنسي فكأنه قال والأبحاث هاهنا في أمور فبهذا الاعتبار صح

قوله الأول في ركنه

قوله ضرب امرأة لجناية روي أن امرأة غاب عنها زوجها فبلغ عمر أنها تجالس الرجال وتحدثهم فأشخص إليها ليمنعها من ذلك فأملصت من هيبته أي أزلفت الجين وأسقطته
قوله وقد يكون أي سكوت المجتهد للتأمل وغيره كاعتقاد حقيقة اجتهاد كل مجتهد أو كون القائل أكبر سنا منه أو أعظم قدرا أو أوفر علما أو استقرار الخلاف حتى لو حضر مجتهد

شرح التلويح على التوضيح ج:2 ص:90
والحنفية والشافعية رحمهم الله تعالى لو تكلم أحدهم بما يوافق مذهبه وسكت الآخرون لم يكن إجماعا ولا يحصل سكوتهم على الرضا لتقرر الخلاف ثم لا يخفى أن اشتراط مضي مدة التأمل إنما يدفع احتمال كون السكوت للتأمل ولا يدفع احتمال كونه لتصويب المجتهدين أو استقرار الخلاف أو نحو ذلك أو علم أن مثل هذا الإجماع يسمى الإجماع السكوتي لا يكون جاحده كافرا وإن كان هو من الأدلة القطعية بمنزلة العام من النصوص
قوله بالعيوب الخمسة هي الجذام والبرص والجنون في أحد الزوجين والجب والعنة في الزوج والرتق والقرن في الزوجة
قوله فشمول العدم هو في حكم الغسل أن لا يجب غسل المخرج ولا غسل أعضاء الوضوء وشمول الوجود أن يجب غسلهما جميعا وفي حكم النقض شمول الوجود أن تنتقض الطهارة بكل من خروج الخارج من غير السبيلين وبمس المرأة وشمول العدم أن لا ينتقض بشيء منهما
شرح التلويح على التوضيح ج:2 ص:91

قوله وقال بعض المتأخرين ذكر الآمدي في الأحكام أن المختار في هذه

المسألة إنما هو التفصيل وهو أن القول الثالث إن كان يرفع ما اتفق عليه القولان فهو ممتنع لما فيه من مخالفة الإجماع وإلا فلا إذ ليس فيه خرق الإجماع حيث وافق كلا من القولين من وجه وإن خالفه من وجه وبين كثيرا من أمثلة القسمين ثم قال فإن قيل كل من القولين غير قائل بالتفصيل فهو قول لم يقل به قائل فيكون باطلا قلنا عدم القول به لا يوجب بطلان القول به وإلا لما جاز الحكم في واقعة

شرح التلويح على التوضيح ج:2 ص:93
متجددة لم يسبق فيها قول لأحد فإن قيل قد اتفق القولان على نفي التفصيل فالقول بالتفصيل خرق للإجماع قلنا ممنوع فإن عدم القول بالتفصيل أعم من القول بعدم التفصيل والأعم لا يستلزم الأخص نعم لو صرح القولان بنفي التفصيل لما جاز القول به فإن قيل ففي التفصيل تخطئة كل من الفريقين في بعض ما ذهب إليه هي تخطئة للأمة فيمتنع
قلنا الممتنع تخطئة الأمة فيما اتفقوا عليه لا تخطئة كل بعض فيما لا اتفاق عليه فعلم أن عدم القول بالفصل وإن اشتهر في المناظرات لكنه ليس مما وقع الاتفاق على قبوله
وإنما يقبل حيث يصلح إلزاما للخصم بأن يلزم من التفصيل بطلان مذهبه ثم التفصيل الذي اختاره صاحب الأحكام ومن تبعه أصل كلي يفيد معرفة أحكام

الجزئيات إذ لا يخفى على الناظر المتأمل أن القول الثالث هل يشتمل على رفع ما اتفق عليه القولان السابقان أم لا ليس على الأصولي التعرض لتفاصيل الجزئيات

وما ادعاه الخصم من أن القول الثالث مستلزم لبطلان الإجماع في جميع الصور غير معتد به لأنه ادعاء باطل لأننا لا نسلم ثبوت أحد الشمولين بالإجماع في مسألة الزوج أو الزوجة مع الأبوين كيف وقد يصدق أنه لا شيء من الشمولين بمجمع عليه لما فيه من مخالفة البعض ولهذا أحدث التابعون قولاً ثالثاً فقال ابن سيرين بثلاث الكل في زوج وأبوين دون زوجة وأبوين

وقال تابعي آخر بالعكس وكذا في العيوب الخمسة ليس شمول الوجود ولا شمول العدم بمجمع عليه وكذا في البواقي مثلاً لا إجماع على وجوب غسل المخرج

شرح التلويح على التوضيح ج: 2 ص: 94
لمخالفة أبي حنيفة رحمه الله تعالى ولا على وجوب غسل أعضاء الوضوء لمخالفة الشافعي
رحمه الله تعالى وإذا صدق أنه لا شيء ولا واحد من الطهارتين مما يجب إجماعاً فكيف يصدق أن إحداهما واجبة إجماعاً غاية ما في الأمر أنه ركبت مغلظة بحسب التعبير عن الأمرين بمفهوم يشملها على سبيل البدل ويكون تعلق الحكم به في كل من القولين باعتبار فرد آخر وظاهر أنه لا يلزم منه الإجماع على الحكم في شيء من الأفراد بخلاف مسألة العدة والجد مع الإخوة لاتفاق الفريقين على عدم جواز الاكتفاء بالأشهر قبل الوضع وعلى عدم جواز حرمان الجد
وأما مسألة علة الربا فلا يخفى أن القول الثالث إن كان قولاً بعدم اعتبار الجنس في العلية كان مخالفاً للإجماع وإلا فلا إذ لم يقع اتفاق الأقوال الثلاثة إلا على اعتبار الجنس في العلية
قوله أما عند ابن مسعود رحمه الله تعالى داخل في حيز قوله لم يقل به أحد يعني لا قائل بأن المجموع المركب من كون عدة الحامل بوضع الحمل ومن انتفاء حجب المحروم منتف بإجماع ابن مسعود رحمه الله تعالى وغيره أما عنده فلأن الجزء الثاني أعني انتفاء الحجب منتف لأن الحجب ثابت وأما عند غيره فلأن الجزء الأول أعني كون العدة بوضع الحمل منتف لكونها بعد الأجلين والمركب ينتفي بانتفاء أحد جزأيه
قوله في الضمار هو المال الغائب الذي لا يرجى فإن رجي فليس بضمار وقيل هو ما لا ينتفع به من الأموال

قوله فلا بد من ضابط تقرير كلامه أن القولين السابقين إن اشتركا في أمر واحد هو حكم شرعي فأحداث القول الثالث يكون إبطالاً للإجماع وإن لم يشتركا في ذلك بأن لا يكون المشترك فيه واحداً بالحقيقة أو كان واحداً لكن لا يكون حكماً شرعياً فأحداث القول الثالث لا يكون إبطالاً للإجماع وعند تقرير هذا الضابط لا بد من النظر في أن أي موضع يشترك فيه القولان في حكم

واحد شرعي وأي موضع لا يشتركان فيه في ذلك فنقول المختلف فيه بين القولين الأولين قد يكون حكما شرعيا متعلقا بمحل واحد وقد يكون حكما متعلقا بأكثر من محل واحد
أما الأول وهو أن يكون حكما متعلقا بمحل واحد فالقولان فيه قد يظهر اشتراكهما في حكم واحد شرعي فيبطل الثالث كما في مسألة العدة والجد مع الإخوة وقد يظهر عدم اشتراكهما في ذلك كما في مسألة الربا فلا

شرح التلويح على التوضيح ج:2 ص:95

يبطل الثالث وقد يكونان بحيث يمكن أن يخرج منهما اشتراك في حكم واحد شرعي وافتراق بين أمرين وحينئذ إن كان الافتراق مما حكم به الشرع كما في مسألة ذات الزوجين فإن القولين يشتركان في إثبات نسب الولد من أحدهما وفي أن الثبوت من أحدهما ينافي الثبوت من الآخر بحكم الشرع فأحداث القول الثالث باطل سواء كان قولا بشمول الوجود أعني ثبوت النسب منهما جميعا أو بشمول العدم أعني عدم ثبوته من واحد منهما أصلا وإن لم يكن الافتراق مما حكم به الشرع كما في مسألة الخارج من غير السبيلين حيث اتفق القولان على وجوب التطهير أعني الوضوء أو غسل المخرج وعلى الافتراق أعني كون الواجب أحدهما فقط لكن لم يحكم الشرع بأن وجوب أحدهما ينافي وجوب الآخر فالقول الثالث إن كان قولا بشمول العدم أعني عدم وجوب شيء منهما كان باطلا ومبطلا للإجماع السابق

وإن كان قولا بشمول الوجود أعني وجوبهما جميعا لم يكن باطلا لعدم استلزامه إبطال الإجماع ولزم من هذا أن الحكم بأنه إذا اشترك القولان في حكم واحد شرعي كان القول الثالث مستلزما لإبطال الإجماع ليس على إطلاقه

وأما الثاني وهو أن يكون الحكم المختلف فيه حكما متعلقا بأكثر من محل واحد فاختلاف القولين إنما يتصور بثلاثة أوجه الأول أن يكون أحدهما قائلا بثبوت الحكم في صورة معينة وعدم ثبوته في الصورة الأخرى والآخر قائلا بالعكس كقول أبي حنيفة رحمه الله بالانتقاض بالخروج من غير السبيلين لا بمس المرأة وقول الشافعي رحمه الله تعالى بالانتقاض بالمس دون الخروج فالقول بالانتقاض بكل منهما أو بعدم الانتقاض بشيء منهما لا يكون إبطالا لحكم شرعي مجمع عليه

الثاني أن يكون أحدهما قائلا بالثبوت في صورتين وهو معنى شمول الوجود والآخر بالعدم فيهما وهو معنى شمول العدم فإن اتفق الشمولان على حكم واحد شرعي كتسوية الأب والجد في الولاية كان القول بالافتراق مبطلا للإجماع وإلا فلا كالقول بجواز الفسخ ببعض العيوب دون البعض الثالث أن يكون أحدهما قائلا بالثبوت في إحدى صورتين بعينها والعدم في الأخرى والآخر قائلا بالثبوت في كلتا صورتين فيكون اتفاقا على الثبوت في صورة بعينها أو بالعدم فيهما فيكون اتفاقا على العدم فلا صورة بعينها فيكون القول الثالث إبطالا للمجمع عليه كمسألة الصلاة

شرح التلويح على التوضيح ج:2 ص:96

في الكعبة نفلا وفرضا ويجعل هذه المسألة ومسألة مساواة الأب والجد من

القسم الثاني يتبين أن ليس المراد بالأول أن يشترك القولان في حكم واحد شرعي وبالتالي أن لا يشتركا فيه
وأما مسألة بيع الملاقيح والبيع بالشرط فلا يخفى عليك أنها خارجة عن المبحث فإن بطلان بيع الملاقيح مسألة مجمع عليها والبيع بالشرط مسألة مختلف فيها لا تعلق لإحدهما بالأخرى

والمبحث هو أنه إذا سبق في مسألة اختلاف على قولين فإحداث قول ثالث هل يكون إبطالا للإجماع أم لا
قوله وأما مسألة الربا أحد القولين فيها عليية القدر مع الجنس والآخر الطعم مع الجنس أو الادخار مع الجنس وهما لا يشتركان في واحد حقيقي هو حكم شرعي فإن مفهوم أحد الأمرين واحد بحسب الاعتبار بل بحسب العبارة دون الحقيقة ومع ذلك فليست العلية حكما شرعيا لا يدرك لولا خطاب الشارع بل قد يستنبط نعم يمكن أن يقال إن القولين اتفقا على أنه لا ربا في غير الجنس وهذا حكم شرعي فالقول بعدم دخول الجنس في العلية رفع لذلك
شرح التلويح على التوضيح ج:2 ص:97
قوله فالتطهير واجب بالإجماع قد عرفت أنه يصدق لا شيء من التطهيرين بمجمع على وجوبه أما غسل المخرج فلمخالفة أبي حنيفة رحمه الله تعالى وأما غسل الأعضاء فلمخالفة الشافعي رحمه الله تعالى فلا يصدق أن أحدهما واجب بالإجماع
قوله ولو جعل الحكمين يعني لو اعتبر التركيب بين الحكمين في كل من القولين ليصير حكما واحدا بأن يقال الانتقاض بالخروج مع عدم الانتقاض بالمس حكم واحد لأبي حنيفة رحمه الله تعالى والانتقاض بالمس مع عدم الانتقاض بالخروج حكم واحد للشافعي رحمه الله تعالى فهذان لا يشتركان في أمر واحد وقع الاتفاق عليه حتى تكون مخالفته إبطالا للإجماع فإن قيل قد اتفقا على أحد الافترايين أعني انتقاض الخروج دون المس أو بالعكس فالجواب ما مر من أنه مع كونه واحدا اعتباريا ليس بحكم شرعي فإن قيل ينبغي أن يكون القول بشمول العدم مبطلا للإجماع على حكم شرعي هو بطلان صلاة من احتجم ومس
فالجواب أن بطلانها ليس بمجمع عليه وإنما قال فالذي يخطر ببالي لأن الظاهر أنه لا خلاف في بطلان الصلاة وإنما الخلاف في جهة البطلان فالحكمان متحدان لا تغاير بينهما أصلا وإنما التغاير في العلة

قوله وأما الإجماع المركب فأعم من هذا أي مما يسمى عدم القائل بالفصل لأنه يشمل ما إذا كان أحدهما قائلا بالثبوت في إحدى صورتين فقط والآخر بالثبوت فيهما أو بالعدم فيهما

شرح التلويح على التوضيح ج:2 ص:98
قوله وليس هو أي صاحب البدعة الذي يدعو الناس إليها ليس من الأمة على الإطلاق لأنه وإن كان من أهل القبلة فهو من أمة الدعوة دون المتابعة كالكفار ومطلق الاسم لأمة المتابعة المشهود لها بالعصمة

قال شمس الأئمة صاحب البدعة إن لم يكن يدعو إليها ولكنه مشهور بها فقل
لا يعتد بقوله فيما يضل فيه وأما فيما سواه فيعتد به والأصح أنه إن كان مظهرا
لها فلا يعتد بقوله أصلا وإلا فالحكم كما ذكر
قوله بالتعصب هو عدم قبول الحق عند ظهور الدليل بناء على ميل إلى جانب
شرح التلويح على التوضيح ج:2 ص:99

قوله لا يكفر بالمخالفة يعني في صورة عدم تمام الإجماع بناء على بقاء
مخالف واحد قوله انقراض العصر عبارة عن موت جميع من هو من أهل
الاجتهاد في وقت نزول الحادثة بعد اتفاهم على حكم فيها وفائدة ذلك جواز
الرجوع قبل الانقراض لا دخول من سيحدث وقيل جواز الرجوع ودخول من
أدر ك عصرهم من المجتهدين في إجماعهم أيضا وعند القائلين بالاشتراط
ينعقد الإجماع لكن لا يبقى حجة بعد الرجوع وقيل لا ينعقد مع احتمال الرجوع

قوله فجعلوا الخلاف المتقدم مانعا يعني إذا لم يكن على طريق البحث عن
المأخذ كما هو دأب المناظرة بل على أن يعتقد كل حقية ما ذهب إليه وعليه
عامة أهل الحديث والشافعية وقد صح عن محمد رحمه الله تعالى أنه لا يكون
مانعا ونقل عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى ما يشعر بالمنع وذلك كبيع أمهات
الأولاد كان مختلفا بين الصحابة فأجمع التابعون على أنه لا يجوز فلو قضى به
قاض لا ينفذ عند محمد رحمه الله تعالى وروى الكرخي عن أبي حنيفة رحمه
الله تعالى أنه لا ينقض فقل هذا مبني على أن الإجماع لم ينعقد وقيل على أن
فيه شبهة حيث ذهب كثير من العلماء إلى أنه ليس بإجماع
شرح التلويح على التوضيح ج:2 ص:100

قوله لكنه لم يبق أي لم يبق دليلا يعتد به ويعمل به وعبارة فخر الإسلام رحمه
الله تعالى أنه نسخ واعترض عليه بأنه لا نسخ بعد انقطاع الوحي وأجيب
بجوازه فيما يثبت بالاجتهاد على معنى أنه لما انتهى ذلك الحكم بانتهاء
المصلحة وفق الله تعالى أئمة المجتهدين رحمهم الله تعالى للاتفاق على
القول الآخر ورفع الخلاف وإن لم يعرفوا مدة الحكم وتبدل المصلحة
شرح التلويح على التوضيح ج:2 ص:101

قوله وهو أن يثبت الحكم أي الحكم الشرعي إذ الحكم الديني لا يثبت يقينا
لأن الإجماع لا يكون فوق صريح قول الرسول عليه الصلاة والسلام وهو ليس
بحجة في مصالح الدنيا لقوله عليه الصلاة والسلام في قصة التلقيح أتم أعلم
بأمور دنياكم وربما كان يترك رأيه في الحروب بمراجعة الصحابة وقيل يثبت
الحكم مطلقا لكن في الديني تجوز مخالفته بعد تبدل المصلحة وأما الحكم
الشرعي المجمع عليه فإن كان إجماعه ظنيا لا يكفر جاحده وإن كان قطعيا
فقل يكفر وقيل لا يكفر والحق أن نحو العبادات الخمس مما علم بالضرورة
كونه من الدين يكفر جاحده اتفاقا

وإنما الخلاف في غيره وسيأتي فيه تفصيل واستدل على إفادة الإجماع بثبوت
الحكم يقينا بوجوه من الكتاب والسنة منها قوله تعالى { ومن يشاقق الرسول
من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم
وجه الاستدلال أنه تعالى أوعد باتباع غير سبيل المؤمنين بضمه إلى مشاققة

الرسول التي هي كفر فيحرم إذ لا يضم مباح إلى حرام في الوعيد وإذا حرم اتباع غير سبيلهم يلزم اتباع سبيلهم إذ لا مخرج عنهما لأن ترك الاتباع غير سبيلهم فيدخل في اتباع غير سبيلهم والإجماع سبيلهم فيلزم اتباعه فإن قيل لفظ الغير مفرد لا يفيد العموم فلا يلزم حرمة اتباع كل ما يغير سبيل المؤمنين بل يجوز أن يكون غير سبيل المؤمنين هو الكفر والتكذيب قلنا بل هو عام بالإضافة إلى الجنس بدليل صحة الاستثناء قطعاً ولو سلم فيكفي الإطلاق فإن قيل السبيل حقيقة في الطريق الذي يمشي فيه وهو غير مراد اتفاقاً وليس حمله على الطريق الذي اتفق عليه الأمة من قول أو فعل أو اعتقاد أولى من حمله على الدليل الذي اتبعوه قلنا اتباع غير الدليل إن كان هو القياس داخل في مشاققة الرسول أي مخالفة حكمه إذ القياس أيضاً مستند إلى نص وحينئذ يلزم التكرار فإن قيل لو عم لزوم اتباع المباحات وإسناد الحكم إلى الدليل الذي أسند المؤمنون إجماعهم إليه قلنا خص ذلك للقطع بأنه لا يلزم المتابعة في المباح وأن الاتباع هو الإتيان بمثل فعل الغير

شرح التلويح على التوضيح ج: 2 ص: 102

لكونه فعل الغير لا لكونه مما ساق إليه الدليل مثلاً إيمان المؤمنين بالله تعالى ونبوة موسى عليه الصلاة والسلام لا يعد اتباعاً لليهود وذلك كما خص المؤمنون بالمجتهدين الموجودين في عصر فإن قيل يجوز أن يراد سبيل المؤمنين في متابعة الرسول عليه الصلاة والسلام أو مناصرته والاقتران به أو فيما صاروا به مؤمنين وهو الإيمان به كيف وقد نزلت الآية في طعمة بن تصحاب حين سرق درعا وارتد ولحق بالمشركين

أجيب بأن العبرة للعمومات والإطلاقات دون خصوصيات الأسباب والاحتمالات والثابت بالنصوص ما دلت عليه ظواهرها ولم يصرف عنه قرينة وقد يقال إن التمسك بالظواهر ووجوب العمل بها إنما ثبت بالإجماع ولولاه لوجب العمل بالدلائل المانعة عن اتباع الظن واعتراض المصنف رحمه الله تعالى بأنه يجوز أن يكون سبيل المؤمنين ما أتى به الرسول عليه الصلاة والسلام ويكفي في صحة العطف تغاير المفهومين وجوابه أنا لا نمنع ذلك من جهة أنه لا يصح العطف بل من جهة أن سبيل المؤمنين عام لا مخصص له بما ثبت إتيان الرسول عليه الصلاة والسلام مع أن حمل الكلام على الفائدة الجديدة أولى من حمله على التكرار وتغاير المفهومين لا يدفع التكرار كما في قولنا اتبعوا القرآن وكتاب الله تعالى والتنزيل ونحو ذلك قوله ولا يمكن أيضاً أن يكون سبيل المؤمنين أحكاماً لا يدخل فيها ما أتى به النبي عليه الصلاة والسلام هذا مما لا حاجة إليه في الاستدلال إذ على تقدير كونه غير ما أتى به النبي عليه الصلاة والسلام لا يدخل اتباع ما أتى به النبي عليه الصلاة والسلام في الوعيد لأن عطف اتباع غير سبيل المؤمنين على مخالفة الرسول عليه الصلاة والسلام وإلحاق الوعيد بهما قرينة ظاهرة على أن اتباع ما أتى به وامتثال أوامره لا يدخل في الوعيد وإن كان غير سبيل المؤمنين وعلى هذا لا حاجة إلى ما التزمه من أن جزء الشيء ليس غيره مع أنه أمر اتفق على بطلانه جمهور المتمسكين بهذه الآية على حجية الإجماع

شرح التلويح على التوضيح ج: 2 ص: 103

قوله و قوله تعالى { وكذلك جعلناكم أمة وسطا أثبت لمجموع الأمة العدالة وهي تقتضي الثبات على الحق والطريق المستقيم لأن العدالة الحقيقة الثابتة بتعديل الله تعالى تنافي الكذب والميل إلى جانب الباطل ولا خفاء في أنها ليست ثابتة لكل واحد من الأمة فتعين المجموع وأيضا الشاهد حقيقة هو المخبر بالصدق واللفظ مطلق يتناول الشهادة في الدنيا والآخرة فيجب أن يكون قول الأمة حقا وصدقا ليختارهم الحكيم الخبير للشهادة على الناس قوله وكل الفضائل منحصرة في التوسط تقدير هذا الكلام أن الخالق تعالى وتقدس قد ركب في الإنسان ثلاث قوى إحداها مبدأ إدراك الحقائق والسوق إلى النظر في العواقب والتميز بين المصالح والمفاسد ويعبر عنها بالقوة النطقية والعقلية والنفس المطمئنة والملكية والثانية مبدأ جذب المنافع وطلب الملاذ من المآكل والمشرب وغير ذلك وتسمى القوة الشهوانية والبهيمية والنفس الأمارة والثالثة مبدأ الإقدام على الأهوال والشوق إلى التسلط والترفع وهي القوة الغضبية والسبعية والنفس اللوامة وتحدث من اعتدال الحركة للأولى الحكمة وللثانية العفة وللثالثة الشجاعة فأمهات الفضائل هي هذه الثلاثة وما سوى ذلك إنما هو من تفريعاتها وتركيباتها وكل منها محتوش بطرفي إفراط وتفريط هما رذيلتان أما الحكمة فهي معرفة الحقائق على ما هي عليه بقدر الاستطاعة وهي العلم النافع المعبر عنه بمعرفة النفس ما لها وما عليها المشار إليه ب قوله تعالى { ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيرا كثيرا وإفراطها الجريزة وهي استعمال الفكر

شرح التلويح على التوضيح ج:2 ص:104

فيما لا ينبغي كالمتشابهات وعلى وجه لا ينبغي كمخالفة الشرائع نعوذ بالله تعالى من علم لا ينفع وتفريطها الغباوة التي هي تعطيل القوة الفكرية بالإرادة والوقوف عن اكتساب العلوم النافعة

وأما الشجاعة فهي انقياد السبعية للناطقية في الأمور ليكون إقدامها على حسب الروية من غير اضطراب في الأمور الهائلة حتى يكون فعلها جميلا وصبرها محمودا وإفراطها التهور أي الإقدام على ما لا ينبغي وتفريطها الجبن أي الحذر عما لا ينبغي الحذر عنه وأما العفة فهي انقياد البهيمية للناطقية ليكون تصرفاتها بحسب اقتضاء الناطقية ليسلم عن استعباد الهوى إياها واستخدام اللذات وإفراطها الخلاعة والفجور أي الوقوع في ازدياد اللذات على ما يجب وتفريطها الخمود أي السكوت عن طلب اللذات بقدر ما رخص فيه العقل والشرع إثارا لا خلقة فالأوساط فضائل والأطراف رذائل وإذا امتزجت الفضائل الثلاثة حصلت من امتزاجها حالة متشابهة هي العدالة فهذا الاعتبار عبر عن العدالة بالوساطة وإليه أشير بقوله عليه الصلاة والسلام خير الأمور أوسطها والحكمة في النفس البهيمية بقاء البدن الذي هو مركب النفس الناطقة لتصل بذلك إلى

كمالها اللائق بها ومقصودها المتوجهة إليه
وفي السبعية كسر البهيمية وقهرها ودفع الفساد المتوقع من استيلائها
واشترط التوسط في أفعالهما لئلا تستبعد الناطقة في هواهما وتصرفاتهما عن
كمالها ومقصدها وقد مثل ذلك بفارس استردف سبعا وبهيمة للاصطياد فإن
انقاد السبع والبهيمة للفارس واستعملهما على ما ينبغي حصل مقصود الكل
بوصول الفارس إلى الصيد والسبع إلى الطعمة والبهيمة إلى العلف وإلا هلك
الكل فقوله النفس الحيوانية أراد بها ما هو أعم من البهيمية والسبعية
وأما الكلام في أن هذه الثلاثة نفوس متعددة أم نفس واحدة مختلفة
بالاعتبارات أم قوى وكيفيات للنفس الإنسانية فموضعه علم آخر
**قوله وأما غيره من الآيات فدلالته على أن اتفاق مجتهدي عصر واحد حجة
قطعية ليست بقوية** أما قوله تعالى { كنتم خير أمة أخرجت للناس } فلا يظهر أن
الخطاب

شرح التلويح على التوضيح ج:2 ص:105

للصحابة على ما يشعر به قوله تعالى { لن يضروكم إلا أذى وأن الضلال في
بعض الأحكام بناء على الخطأ في الاجتهاد بعد بذل الوسع لا ينافي كون
المؤمنين العاملين بالشرائع الممتثلين للأوامر خير الأمم ولأن المعروف
والمنكر ليسا على العموم إذ رب منكر لم ينهوا عنه لعدم الاطلاع عليه ولأن
المعروف والمنكر بحسب الرأي والاجتهاد لا يلزم أن يكونا كذلك في الواقع
وبعد تسليم جميع ذلك لا دلالة له قطعا على قطعية إجماع المجتهدين من عصر
وأما قوله تعالى { وكذلك جعلناكم أمة وسطا الآية فلأن العدالة لا تنافي الخطأ
في الاجتهاد إذ لا فسق فيه بل هو مأجور ولأن المراد كونهم وسطا بالنسبة إلى
سائر الأمم ولأنه لا معنى لعدالة المجموع بعد القطع بعدم عدالة كل من الأحاد
وبعد التسليم لا دلالة على قطعية إجماع المجتهدين في عصر قوله وما ذكر من
الأخبار قد يستدل على حجية الإجماع بأن الأخبار في عصمة الأمة عن الخطأ
مع اختلاف العبارات وكون كل منها خيرا واحدا قد تظاهرت حتى صارت
متواترة المعنى بمنزلة شجاعة علي رضي الله عنه وجود حاتم فأجاب بأن بلوغ
مجموعها حد التواتر غير معلوم ولا يخفى أن مثل هذا يرد على كل ما ادعي
تواتر معناه

شرح التلويح على التوضيح ج:2 ص:106

قوله فأنا أذكر قد ذكر المصنف رحمه الله مما سنع له قطعية الإجماع ستة
أوجه

حاصل الأول أن الله تعالى حكم بإكمال دين الإسلام فيجب أن لا يكون شيء
من أحكامه مهملا ولا شك أن كثيرا من الحوادث مما لم يبين بصريح الوحي
فيجب أن يكون مندرجا تحت الوحي بحيث لا يصل إليه كل أحد وحينئذ إما أن لا
يمكن للأمة استنباطه وهو باطل إذ لا فائدة في الإدراج أو يمكن لغير
المجتهدين منهم خاصة وهو باطل بالضرورة فتعين استنباطه للمجتهدين
وحينئذ إما أن يستنبطه قطعا ويقينا كل مجتهد وهو أيضا باطل لما بينهم من

الاختلاف أو جميع المجتهدين إلى يوم القيامة وهو أيضا باطل لعدم الفائدة فتعين استنباط جمع من جميع المجتهدين ولا دلالة على تعيين عدد معين من الأعصار فيجب أن يعتبر عصر واحد وحينئذ لا ترجيح للبعض على البعض فتعين اعتبار جميع المجتهدين في عصر واحد فيكون اتفاقهم بيانا للحكم وبينه عليه فيجب اتباعه للآيات الدالة على وجوب اتباع البيئة هذا غاية تقرير هذا الكلام ولقائل أن يقول وجوب الاتباع لا يستلزم القطع وأيضا ما ذكر لا يدل على حجية إجماع مجتهدي كل عصر لجواز أن يكون الحكم المندرج في الوحي مما يطلع عليه واحد أو جماعة من المجتهدين في عصر آخر قبله أو بعده وأيضا إكمال الدين هو التنصيص على قواعد العقائد والتوقيف على أصول الشرائع وقوانين الاجتهاد لإدراج حكم كل حادثة في القرآن والمصنف رحمه الله تعالى جعل القضايا المتفق عليها نوعين أحدهما ما اتفق عليه جميع الناس والثاني ما اتفق عليه المجتهدون من أمة محمد عليه الصلاة والسلام في عصر وظاهر أنها لا تنحصر في ذلك لأن ما لم يتفق عليها جميع الناس بل بعضهم أقسام كثيرة لا يدخل تحت الحصر ثم ذكر في النوع الأول تطويلا وتفصيلا لا دخل له في المقصود إلا بيان أن ما اتفق عليه المجتهدون في عصر يجب على ذلك العصر قبوله كما أن المتفق عليها بين الجميع يجب قبولها وثبوتها في نفس الأمر بمنزلة المتواترات والمجربات شرح التلويح على التوضيح ج: 2 ص: 107

قوله وأيضا قوله تعالى { فلو لا نفر الآية لقائل أن يقول هذا لا يفيد إلا كون ما اتفق عليه طوائف الفقهاء حجة على غير الفقهاء والكلام في كونه حجة على المجتهدين حتى لا يسعهم مخالفته وأيضا وجوب العمل لا يستلزم القطع وكذا الكلام في قوله تعالى { أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم على أنه لو صح ما ذكره لزم أن يكون قول مجتهد واحد في عصر لا مجتهد فيه غيره حجة قطعية لكونه بينة على الحكم في ذلك العصر قوله وأيضا قوله تعالى { وما كان الله ليضل قوما الآية لقائل أن يقول المراد عدم الإضلال بالإلجاء إلى الكفر بعد الهداية إلى الإيمان إذ كثيرا ما يقع الخطأ لجماعات العلماء وأيضا هذا لا ينفي وقوع الضلال والذهاب إلى غير الحق من النفس أو من الشيطان وإنما ينفي وقوع الإضلال من الله تعالى وأيضا لو أجري على ظاهره لزم أن لا يخطأ جماعة من العلماء قط ولا دلالة على تعيين جميع المجتهدين في عصر

قوله وأيضا قوله تعالى { ونفس وما سواها الآية الواو للقسم ومعنى تنكير نفس التكثير وقيل المراد نفس آدم عليه السلام ومعنى إلهام الفجور والتقوى إلهامها وتعريف حالها والتمكين من الإتيان بهما ومعنى تزكيتها إنماؤها بالعلم والعمل ومعنى تدسيثها نقضها وإخفاؤها بالجهالة والفسوق وليس معنى إلهام الفجور والتقوى أن يعلم كل خير وشر ولا اختصاص لذلك بالنفس المزكاة فكيف بجميع المجتهدين من أمة محمد عليه الصلاة والسلام في عصر والعجب من المصنف رحمه الله تعالى كيف رد استدلال القوم بأنها ليست قطعية الدلالة على كون الإجماع حجة قطعية وأورد مما سنع له ما لا دلالة فيه على المطلوب بوجه من الوجوه وإلحاق هذه الوجوه بالكتاب مما اتفق له في آخر عهده ولا يوجد في النسخ القديمة وقد يقال إن مراده الاستدلال بمجموع

الآيات المذكورة لا بكل واحد وذلك مع أنه خلاف ظاهر كلامه ليس بمستقيم إذ لا دلالة للمجموع أيضا قطعاً

قوله وأيضاً العلماء استدلال جيد إلا أن حاصله راجع إلى ما سبق من أن الأحاديث الدالة

شرح التلويح على التوضيح ج: 2 ص: 108
على حجية الإجماع متواترة المعنى والمصنف رحمه الله تعالى قد منع ذلك ثم لما كان هذا مظنة أن يقال إن العلماء لم يتفقوا على ذلك بحيث يمتنع تواطؤهم على الكذب لأن منهم من خالف وزعم أن الحجة إنما هو إجماع أهل المدينة أو إجماع العترة أجاب بأن ما ندعي كونه حجة أخص الإجماعات لأنه إجماع جميع المجتهدين في عصر فيدخل فيهم المجتهدون من أهل المدينة والعترة بخلاف إجماع أهل المدينة أو العترة فإنه لا يستلزم إجماع الكل وفيه نظر لأنه قد لا يوجد في العصر مجتهد من العترة أو لا يطلع عليه كما في القرن الثالث وما بعده فلا يكون أخص ولا تدل أدلتهم على مطلوبنا لأن دليلهم هو اشتغال إجماع العترة على قول الإمام المعصوم بل الجواب أن المراد اتفاق علماء السنة والجماعة وإلا فقد خالف كثير من أهل الهوى والبدع قوله ثم الإجماع على مراتب فالأولى بمنزلة الآية والخبر المتواتر يكفر جاحده والثانية بمنزلة الخبر المشهور يضل جاحده والثالثة لا يضل جاحده لما فيه من الاختلاف

شرح التلويح على التوضيح ج: 2 ص: 109
قوله وفي مثل هذا الإجماع يجوز التبديل ذهب فخر الإسلام رحمه الله تعالى إلى أنه يجوز نسخ الإجماع بالإجماع وإن كان قطعياً حتى لو أجمع الصحابة على حكم ثم أجمعوا على خلافه جاز والمختار عند الجمهور هو التفصيل على ما أشار إليه المصنف رحمه الله تعالى وهو أن الإجماع القطعي المتفق عليه لا يجوز تبديله وهو المراد بما سبق من أن الإجماع لا ينسخ ولا ينسخ به والمختلف فيه يجوز تبديله كما إذا أجمع القرن الثاني على حكم يروى فيه خلاف من الصحابة ثم أجمعوا بأنفسهم أو أجمع من بعدهم على خلافه فإنه يجوز لجواز أن تنتهي مدة الحكم الثابت بالإجماع فيوفق الله تعالى أهل الإجماع للإجماع على خلافه

وما يقال إن انقطاع الوحي يوجب امتناع النسخ فمختص بما يتوقف على الوحي والإجماع ليس كذلك والمصنف رحمه الله تعالى قد تحاشى عن إطلاق لفظ النسخ إلى لفظ التبديل محافظة على ظاهر كلام القوم على أن الإجماع لا ينسخ ولا ينسخ به قوله وأما الخامس ففي السند والناقل جمعهما في بحث واحد لأنهما سبب

فالأول سبب ثبوت الإجماع والثاني سبب ظهوره والجمهور على أنه لا يجوز الإجماع إلا عن سند من دليل أو أمانة لأن عدم السند يستلزم الخطأ إذ الحكم في الدين بلا دليل خطأ ويمتنع إجماع الأمة على الخطأ وأيضاً اتفاق الكل من غير داع يستحيل عادة كالإجماع

على أكل طعام واحد
وفائدة الإجماع بعد وجود السند سقوط البحث وحرمة المخالفة وصيرورة
الحكم قطعيًا ثم اختلفوا في السند فذهب الجمهور إلى أنه يجوز أن يكون
قياسًا وأنه وقع كالإجماع على خلافة أبي بكر قياسًا على إمامته في الصلاة
حتى قيل رضي رسول الله {صلى الله عليه وسلم} لأمر ديننا أفلا نرضاه لأمر
دينانا
وذهب الشيعة وداود الظاهري ومحمد بن جرير الطبري إلى المنع من ذلك
وأما جواز كونه خبر واحد

شرح التلويح على التوضيح ج:2 ص:110
فمتفق عليه كذا في عامة الكتب وقد وقع في الميزان وأصول شمس الأئمة
أن المذكورين خالفوا في الظني قياسًا كان أو خبر واحد ولم يجوزوا الإجماع إلا
على قطعي لأنه قطعي فلا يبتنى إلا على قطعي لأن الظن لا يفيد القطع
وجوابه أن كون الإجماع حجة ليس مبنيا على دليل أي سنده بل هو حجة لذاته
كرامة لهذه الأمة واستدامة لأحكام الشرع والدليل على بطلان مذهبهم أنه لو
اشتراط كون السند قطعيًا لوقع الإجماع لغوا ضرورة ثبوت الحكم قطعيًا بالدليل
القطعي
فإن قيل هذا يقتضي أن لا يجوز الإجماع عن قطعي أصلا لوقوعه لغوا

قلنا المراد أنه لو اشتراط كون السند قطعيًا لكان الإجماع الذي هو أحد الأدلة
لغوا بمعنى أنه لا يثبت حكما ولا يوجب أمرا مقصودا في شيء من الصور إذ
التأكيد ليس بمقصود أصلي بخلاف ما إذا لم يشترط فإن السند إذا كان ظنيا
فهو يفيد إثبات الحكم بطريق القطع وإذا كان قطعيًا فهو يفيد التأكيد كما في
النصوص المتعاضدة على حكم واحد فلا يكون لغوا بين الأدلة وعلم أنه لا معنى
للنزاع في جواز كون السند قطعيًا لأنه إن أريد أنه لا يقع اتفاق مجتهدي عصر
على حكم ثابت بدليل قطعي فظاهر البطلان وكذا إن أريد أنه لا يسمى إجماعا
لأن الحد صادق عليه وإن أريد أنه لا يثبت الحكم فلا يتصور فيه نزاع لأن إثبات
الثابت محال

قوله وأما الناقل نقل الإجماع إلينا قد يكون بالتواتر فيفيد القطع وقد يكون
بالشهرة فيقرب منه وقد يكون بخبر الواحد فيفيد الظن ويوجب العمل لوجوب
اتباع الظن بالدلائل المذكورة
قال الإمام الغزالي وجوب العمل بخبر الواحد ثبت إجماعا وذلك فيما نقل عن
النبي عليه الصلاة والسلام وأما فيما نقل عن الأمة من الإجماع فلم يدل على
وجوب العمل به نص ولا إجماع ولم يثبت صحة القياس في إثبات أصول
الشريعة هذا هو الأظهر ولسنا نقطع ببطلان من يتمسك به في حق العمل
واستدل بأن نقل الظني مع تخلل الواسطة بين الناقل والنبي عليه الصلاة
والسلام يوجب العمل فنقل القطع أولى وأجيب بأن خبر الواحد إنما يكون ظنيا
بواسطة شبهة في الناقل وإلا فهو في الأصل قطعي كالإجماع بل أولى إذ لا
شبهة لأحد في أن الخبر المسموع عن النبي عليه الصلاة والسلام حجة قطعا

شرح التلويح على التوضيح ج:2 ص:111

قوله الركن الرابع في القياس

هو في اللغة التقدير والمساواة يقال قست النعل بالنعل أي قدرتها بها وفلان لا يقاس بفلان أي لا يساوى وقد تعدى بعلی بتضمين معنى الابتداء كقولهم قاس الشيء على الشيء وفي الشرع مساواة الفرع للأصل في علة حكمه وذلك أنه من أدلة الأحكام فلا بد من حكم مطلوب به وله محل ضرورة والمقصود إثبات ذلك الحكم في ذلك المحل لثبوته في محل آخر يقاس هذا به فكان هذا فرعا وذلك أصلا لاحتياجه إليه وابتناؤه عليه ولا يمكن ذلك في كل شيئين بل إذا كان بينهما أمر مشترك يوجب الاشتراك في الحكم ويسمى علة الحكم ولا بد من ثبوت مثلها في الفرع إذ ثبوت عينها فيه محال لأن المعنى الشخصي لا يقوم بمحلين وبذلك يحصل الظن مثل الحكم في الفرع وهو المطلوب وقد وقع في عبارة القوم أنه تعدية الحكم من الأصل إلى الفرع بعله متحدة واعتراض عليه بأنه منقوض بدلالة النص بأنه لا معنى لتعدية الحكم لاستحالة الانتقال على الأوصاف ولو سلم فيلزم عدم بقاء الحكم في الأصل لانتقاله عنه ولو سلم فالثابت في الفرع لا يكون حكم الأصل بل مثله ضرورة تعدد الأوصاف بتعدد المحال فالمصنف رحمه الله تعالى زاد تقييد العلة بما لا يدرك بمجرد اللغة احترازا عن دلالة النص وفسر تعدية حكم الأصل بإثبات حكم مثل حكم الأصل في الفرع وبهذا خرج الجواب عن الاعتراضات المذكورة إلا أنه تعرض لبعضها على التفصيل على ما سيشير إليه

قوله والمراد بالأصل المقيس عليه فإن قلت تفسير الأصل والفرع بالمقيس عليه والمقيس يستلزم الدور لتوقف معرفتهما على معرفة القياس قلت ليس هذا تفسيراً للأصل والفرع بل بيانا لما صدقاً عليه أي المراد بالأصل المحل الذي يسمى مقيسا عليه لا نفس الحكم ولا دليله على ما وقع عليه اصطلاح البعض وكذا في الفرع مثلا إذا قسنا الذرة على البر في حرمة الربا فالأصل هو البر والفرع هو الذرة لابتنائها عليه في الحكم لا يقال فيخرج عن التعريف قياس المعدوم على المعدوم لأن الأصل ما يبتنى عليه غيره والفرع ما يبتنى على غيره والمعدوم ليس بشيء لأننا نقول لفظه ما عبارة عما هو أعم من الموجود والمعدوم أعني المعلوم ولو سلم فالوجود في الذهن كاف في الشئئية

قوله بل تشعر ببقائه في الأصل فيه بحث لأن معنى التعدية في اللغة جعل الشيء متجاوزا عن الشيء ومتباعدا عنه ولا يخفى أن التعدية في اصطلاح التصريف مجاز أو منقول وأنه لا حاجة

شرح التلويح على التوضيح ج:2 ص:112

إلى هذا الاعتذار بعد تفسير التعدية بإثبات مثل الحكم على ما سبق ولا إلى الاعتذار عن ترك قيد المتحد بأنه لا يمكن تعدية الحكم إلا إذا كان متحدا بالنوع وذلك لأنه مبني على أن تكون التعدية حقيقة هاهنا وهذا باطل إذ لا يتصور التعدية في الأحكام والانتقال على الأوصاف

قوله وبعض أصحابنا ذكر فخر الإسلام رحمه الله تعالى أن ركن القياس ما جعل علما على حكم النص مما اشتمل عليه النص وجعل الفرع نظيرا له في

حكمه لوجوده فيه وقال أما الحكم الثابت بتعليل النصوص فتعدية حكم النص إلى ما لا نص فيه ليثبت فيه بغالب الرأي على احتمال الخطأ وهذا صريح في أن العلة ركن والتعدية حكم وفيه إشارة إلى أن القياس هو التعليل أي تبين أن العلة في الأصل هذا ليثبت الحكم في الفرع فذهب المصنف رحمه الله تعالى إلى أن مراده أن العلم بالعلة ركن القياس أي ما يتقوم به ويتحصل

وهذا يحتمل وجهين أحدهما أن يراد بالركن نفس ماهية الشيء على ما أشار إليه في الميزان من أن ركن القياس هو الوصف الصالح المؤثر وما سواه مما يتوقف عليه إثبات الحكم شرائط لا أركان وثانيهما وهو الأظهر أن يراد بالركن جزء الشيء على ما ذهب إليه بعض المحققين من أن أركان القياس أربعة الأصل والفرع وحكم الأصل والوصف الجامع

وأما حكم الفرع فثمرة القياس لتوقفه عليه لكن لا يخفى أنه لا حاجة على هذا التقدير إلى ما ذكره من أن المراد بالعلة العلم بالعلة لأن نفس هذه الأمور الأربعة مما يتوقف عليه تحقق القياس ووجوده في نفسه فإن قيل قد ذكر فخر الإسلام رحمه الله تعالى أن من جملة شروط القياس تعدي الحكم الشرعي الثابت بالنص بعينه إلى فرع هو نظيره ولا نص فيه وشرط الشيء متقدم عليه فكيف يكون أثراً له أجيب بأن المراد أن يكون التعدية حكم القياس وأثره شرط أو أن التعدية شرط للعلم بصحة القياس لا للقياس نفسه قوله وهذا أحسن من جعل القياس تعدية هذا ظاهر على تفسيره التعدية بإثبات الحكم في الفرع إذ يصح أن يقال دليل إثبات حرمة الربا في الذرة هو القياس ولا يصح أن يقال هو إثبات حرمة الربا فيه قوله لأن مثبت الحكم هو الله تعالى غير واف بالمقصود لأنه ينبغي على هذا التقدير أن يجعل الشيء من الأدلة مثبتاً للحكم بل يجعل مظهراً على ما ذهب إليه المحققون من أن مرجع الكل إلى الكلام النفسي والأوجه ما سبق من أن حكم الفرع يثبت بالنص أو الإجماع الوارد في الأصل والقياس بيان لعموم الحكم في الفرع وعدم اختصاصه بالأصل وهذا أوضح ثم الأظهر أن تفسر التعدية بالإبانة والإظهار على ما ذكره الشيخ أبو منصور رحمه الله تعالى أن القياس إبانة مثل حكم أحد المذكورين بمثل علته في الآخر قوله وأصحاب الظواهر نفوه أي القياس بمعنى أنه ليس للعقل حمل النظر على النظر في

شرح التلويح على التوضيح ج: 2 ص: 113

الأحكام الشرعية ولا في غيرها من العقليات والأصول الدينية وإليه ذهب بعض الخوارج أو بمعنى أنه ليس للعقل ذلك في الأحكام الشرعية خاصة إما لامتناعه عقلاً وإليه ذهب بعض الشيعة والنظام وإما لامتناعه سمعاً وإليه ذهب داود الأصفهاني رحمه الله تعالى والمذكور في الكتاب أدلة المذهب الأخير ولم يتعرض للأولين لأننا قاطعون بأن الشارع لو قال إذا وجدت مساواة فرع لأصل في علة حكمه فأثبت فيه مثل حكمه واعمل به لم يلزم منه محال لا لنفسه ولا

لغيره ثم اختلف القائلون بعدم امتناع القياس ف قيل هو واجب عقلا لثلا تخلو
الوقائع عن الأحكام إذ النص لا يفي بالحوادث الغير المتناهية
وجوابه أن أجناس الأحكام وكلياتها متناهية يجوز التنقيح عليها بالعمومات
والجمهور على أنه جائز ثم اختلفوا فذهب النهرواني والقاشاني إلى أنه ليس
بواقع والجمهور على أنه واقع ثم اختلفوا في ثبوته

ف قيل بالعقل

وقيل بالسمع ثم اختلف القائلون بالسمع ف قيل بدليل ظني وقيل قطعي وبه
يشعر كلام المصنف رحمه الله حيث استدل عليه بدلالة نص الكتاب وبالسنة
المشهوره وبالإجماع

قوله المراد بالكتاب اللوح عن ابن عباس رضي الله عنه هو لوح من درة بيضاء
طوله ما بين السماء والأرض وعرضه ما بين المشرق والمغرب وعند الحكماء
هو العقل الفعال المنتقش بصورة الكائنات على ما هي عليه منه تنطبع العلوم
في عقول الناس وقيل هو علم الله تعالى

وعلى هذا لا استدلال ولو كان المراد بالكتاب المبين هو القرآن فلا استدلال
أيضا على القراءة المشهوره لأن قوله تعالى { ولا حبة في ظلمات الأرض ولا
رطب ولا يابس الآية مجرور معطوف على ورقة في قوله تعالى { وما تسقط
من ورقة إلا يعلمها أي ما يسقط من رطب ولا يابس وفسره ابن عباس رضي
الله تعالى عنه بمنبت وغير منبت ولا معنى حينئذ للتعميم المراد في مثل
قولهم ما ترك فلان من رطب ولا يابس إلا جمعه نعم لو حمل قراءة الرفع على
الابتداء دون العطف على محل من ورقة لكان فيه تمسك يحتاج إلى ما ذكر
من الجواب

وهو أن كل شيء فرض فهو كائن في القرآن معنى وإن لم يكن فيه لفظا على
ما ذكر في قوله تعالى { تبيانا لكل شيء فحكم المقيس مذكور فيه معنى وهو
لا ينافي كون القياس مظهرا

شرح التلويح على التوضيح ج:2 ص:114

على أنه لو صح تمسك لزوم أن لا يكون غير القرآن حجة فإن قيل الكل في
القرآن إلا أنه لا يعلمه إلا النبي عليه الصلاة والسلام أو أهل الإجماع قلنا فليكن
فيه حكم القياس ويعرفه المجتهد

قوله أولاد السبايا جمع سبية بمعنى مسبية يعني أنهم اتخذوا الجواري سريرات
فولدن لهم أولادا غير نجباء قوله فلم يجر إثباته بما فيه شبهة احتراز عن
الإجماع إذ لا شبهة فيه وأما خبر الواحد فهو بيان من جهة الشارع قطعي في
الأصل وإنما تمكنت الشبهة في طريق الانتقال إلينا وهذا يخالف حقوق العبادة
فإنها تثبت بما فيه شبهة كالشهادات لعجزهم عن الإثبات بقطعي
قوله بخلاف أمر الحرب حاصله أنا نمنع العمل بالرأي والقياس فيما يمكن فيه
العمل بالأصل ويكون من حقوق الله تعالى ولا تكون مدركة بالحس ولا بالعقل
إذ لو أدرك به صار قطعيا

شرح التلويح على التوضيح ج:2 ص:115

قوله ولنا قوله تعالى { فاعتبروا يا أولي الأبصار فإن الاعتبار رد الشيء إلى نظيره بأن يحكم عليه بحكمه ومنه سمي الأصل الذي يرد إليه النظائر عبرة وهذا يشمل الاتعاظ والقياس العقلي والشرعي ولا شك أن سوق الآية للاتعاظ فيدل عليه عبارة وعلى القياس إشارة فإن قيل الاعتبار هو الاتعاظ وحقيقته تتبع الشيء بالتأمل على ما يشهد به الاستعمال ونقل أئمة اللغة وقد يستعمل في القياس في الأمور العقلية كما يقال في إثبات الصانع اعتبر بالدار وهل يمكن حدوثها بغير صانع فما ظنك بالعالم ولا يفهم أحد من مثل اعتبر قس الذرة بالحنطة قلنا لو سلم فيدل على ثبوت القياس الشرعي بطريق دلالة النص على ما يشعر به فاء التعليل الدالة على أن القصة المذكورة قبل الأمر بالاعتبار علة لوجوب الاتعاظ بناء على أن العلم بوجود السبب يوجب الحكم بوجود المسبب وهو معنى القياس الشرعي وفيه نظر لأن الفاء بل صريح الشرط والجزاء لا يقتضي العلية التامة حتى يلزم أن يكون علة وجوب الاتعاظ

هذه القصة السابقة غاية ما في الباب أن يكون لها دخل في ذلك وهذا لا يدل على أن كل من علم وجود السبب يجب عليه الحكم بوجود المسبب على أن ما ذكره من التحقيق مما يشك فيه الأفراد من العلماء فكيف يجعل من دلالة النص وقد سبق أنه

شرح التلويح على التوضيح ج: 2 ص: 116

يجب أن يكون مما يعرفه كل من يعرف اللغة وقد يقال إنه لا عموم في الآية ولو سلم فقد خص منه ما ينتفي فيه شرائط القياس وما تعارضت فيه الأقيسة وصيغة الأمر تحتمل الوجوب وغيره والمرة والتكرار والخطاب مع الحاضرين فقط والتقييد ببعض الأحوال والأزملة فكيف يثبت بذلك وجوب العمل لكل مجتهد بكل قياس صحيح في كل زمان

وجوابه أن اعتبروا في معنى افعلوا الاعتبار وهو عام وتخصيص البعض بالفعل لا يقدر في كونه قطعياً وعلى تقدير عدم العموم فالإطلاق كاف ولفظ أولي الأبصار يعم المجتهدين بلا نزاع ولا عبرة بباقي الاحتمالات وإلا لما صح التمسك بشيء من النصوص

شرح التلويح على التوضيح ج: 2 ص: 117

قوله ولما كان الأمر للإيجاب الظاهر أن الأمر للإباحة والتقييد بالصفة المذكورة للدلالة على أنه لا يجوز بيع الحنطة عند انتفائها لكنه لما لم يقل بمفهوم الصفة فلم يمكنه أن يجعل جواز البيع عند انتفاء الصفة منتفياً بحكم الأصل إذ الأصل هو الجواز لزمه المصير إلى أن الأمر للإيجاب باعتبار الوصف بمعنى أن بيع الحنطة مباح إلا أن رعاية المماثلة فيه واجبة كما أن أخذ الرهن جائز والقبض فيه واجب

فإن قلت معنى كون الأمر للإيجاب أن الأمور به واجب وهذا لا يستقيم فيما نحن فيه إذ لا وجوب لبيع الحنطة بوصف المماثلة ولا لأخذ الرهن بوصف القبض قلت مراده أن الأمر منصرف إلى رعاية الوصف وهي واجبة كان قيل إذا بعتم الحنطة فراعوا المماثلة وإذا أخذتم الرهن فاقبضوا

قوله وأيضاً حديث معاذ فإنه مشهور يثبت به الأصول فإن قلت الاجتهاد قد يكون بغير القياس المتنازع فيه كالاستنباط من النصوص الخفية الدلالة أو

الحكم بالبراءة الأصلية أو القياس المنصوص العلة ولو سلم فلا دلالة على الجواز لغير معاذ رضي الله تعالى عنه قلت الاستنباط بالنصوص مما يوجد في الكتاب والسنة وكذا البراءة أصلية على تقدير تسليم احتياجها للاجتهاد لقوله تعالى { قل لا أجد فيما أوحى إلي محرما الآية فبقي القياس وهو مطلق ولو اقتصر على منصوص العلة لما سكت الشارع لبقاء كثير من الأحكام وهي التي تبتنى على قياس غير منصوص العلة وجواز ذلك لمعاذ رضي الله عنه إنما كان باعتبار اجتهاده فثبت في غيره بدلالة النص وقد قال عليه السلام حكمي على الواحد حكمي على الجماعة شرح التلويح على التوضيح ج:2 ص:118

قوله وقد روينا في آخر باب السنة أحاديث تدل على أنه عليه السلام كان يقول في بعض الأحكام بالقياس وهي وإن كانت أخبار آحاد إلا أن جملة الأمر بلغت حد التواتر وهي أنه عليه الصلاة والسلام كان يعمل بالقياس فيكون حجة ربما يجعل وجه الاستدلال أنه عليه الصلاة والسلام كان يذكر بعض الأحكام بعلمها ولو لم يجز إلحاق غير المنصوص بالمنصوص عليه لما كانت لذكر العلة فائدة وقد يجاب عنه بأن ذكر الأحكام بعلمها لا يوجب صحة العمل بالقياس بل فائدتها معرفة الحكم والعلة معا فإنها أوقع في النفس وأدخل في القبول فلا يلزم أن يكون دليلا لصحة القياس

قوله وعمل الصحابة إشارة إلى دليل على حجية القياس بوجهين أحدهما أنه ثبت بالتواتر عن جمع كثير من الصحابة العمل بالقياس عند عدم النص وإن كانت تفاصيل ذلك أحادا والعادة قاضية بأن مثل ذلك لا يكون إلا عن قاطع على كونه حجة وإن لم نعلمه بالتعيين وثانيهما أن عملهم بالقياس ومباحثتهم فيه بترجيح البعض على البعض تكرر وشاع من غير نكير وهذا وفاق وإجماع على حجية القياس وما نقل من ذم الرأي عن عثمان وعلي وابن عمر وابن مسعود رضي الله تعالى عنهم إنما كان في البعض لكونه في مقابلة النص أو لعدم شرائط القياس وشيوع الأقيسة الكثيرة بلا إنكار مقطوع به مع الجزم بأن العمل كان بها لظهورها لا لخصوصياتها

قوله لأن وجود الشيء أو عدمه في زمان لا يدل على بقائه فيه نظر لأننا نقطع بكثير من الأحكام كوجود مكة ووجود بغداد وعدم جبل من الياقوت وبحر من الزئبق مع أنه لا دليل عليها إلا أن الأصل في الوجود هو الوجود حتى يظهر دليل العدم والأصل في المعدوم هو العدم حتى يظهر

شرح التلويح على التوضيح ج:2 ص:119

دليل الوجود وبالجملة الحكم بالبراءة الأصلية شائع فيما بين العلماء بحيث لا يصح إنكاره على ما سبق في مفهوم الشرط والصفة

قوله فصل في شرائط القياس

عبارة فخر الإسلام رضي الله عنه في الشرط الأول أن لا يكون الأصل مخصوصا بحكمه بنص آخر أي لا يكون المقيس عليه منفردا بحكمه بسبب نص آخر دال على الاختصاص وذلك كما اختص خزيمة من بين الناس بقبول شهادته

وحده يقال خص زيد بالذكر إذا ذكر هو دون غيره وفي عبارة الفقهاء خص النبي عليه الصلاة والسلام بكذا وكذا وفي الكشاف إياك نعبد معناه نخصك بالعبادة لا نعبد غيرك
وأما استعمال الباء في المقصور عليه فقليل كما في قولهم في ما زيد إلا قائم أنه لتخصيص زيد بالقيام لكنه مما يتبادر إليه الوهم كثيرا حتى إنه يحمل الاستعمال الشائع على القلب فلذا غير المصنف رحمه الله تعالى عبارة فخر الإسلام رضي الله عنه إلى قوله أن لا يكون حكم الأصل مخصوصا به كاختصاص قبول شهادة الواحد بخزيمة لقوله عليه الصلاة والسلام من شهد له خزيمة فحسبه وذلك أنه شهد للنبي عليه الصلاة والسلام أنه أدى الأعرابي ثمن ناقتة أو أنه باع ناقتة على اختلاف الروايتين وذلك التخصيص ثبت بطريق الكرامة أو باعتبار أنه فهم من بين الحاضرين جواز الشهادة للرسول عليه الصلاة والسلام بناء على أن خبره بمنزلة المعايينة شرح التلويح على التوضيح ج: 2 ص: 120
قوله وأن لا يكون إلخ أي معدولا به لأنه من العدول وهو لازم ولا يبعد أن يجعل من العدل وهو الصرف فيكون معتديا
قوله فإنه ينفي ركن الصوم فإن قيل فكيف صح قياس الوقاع ناسيا على الأكل في عدم فساد الصوم قلنا لم يثبت ذلك بالقياس بل بدلالة النص للعلم بأن بقاء صوم الناسي في الأكل إنما كان باعتبار أنه غير جان لا باعتبار خصوصية الأكل

قوله وكتقوم المنافع جعله من أمثلة المعدول عن سنن القياس لأن القياس عدم تقوم المعدوم إذ القيمة تنبئ عن التعادل ولا تعادل بين ما يبقى وبين ما لا يبقى لكنه ثبت في الإجارة ب قوله تعالى { وأتوهن أجورهن و قوله تعالى { إخبارا على أن تاجرني ثماني

شرح التلويح على التوضيح ج: 2 ص: 121
حجج وقوله عليه الصلاة والسلام أعطوا الأجير حقه قبل أن يجف عرقه وجعله فخر الإسلام رضي الله عنه من أمثلة كون الأصل مخصوصا بحكمه وهو أيضا مستقيم بل التحقيق أن الشرط الثاني يعني عن الأول لكونه من أقسامه على ما ذكره الأمدي في الأحكام من أن المعدول به عن سنن القياس ضربان أحدهما ما لا يعقل معناه وهو إما أن يكون مستثنى من قاعدة عامة كقبول شهادة خزيمة وحده أو لا يكون كذلك بل يكون مبتدأ به كأعداد الركعات ونصب الزكوات ومقادير الحدود والكفارات
وثانيهما ما شرع ابتداء ولا نظير له فلا يجري فيه القياس لعدم النظير سواء عقل معناه كرخص السفر أو لا كضرب الدية على العاقلة
قوله وأن يكون المعدى فيه إشعار بأنه يشترط أن لا يكون حكم الأصل منسوخا إذ لا تعدية لما ليس بثابت قوله
بأحد الأصول الثلاثة إشارة إلى أن حكم الأصل لا يجوز أن يكون ثابتا بالقياس لأنه إن اتحد العلة في القياسين فذكر الواسطة ضائع وإن لم تتحد بطل أحد القياسين لابتثائه على غير العلة التي اعتبرها الشرع في الحكم مثلا إذا قيس الذرة على الحنطة في حرمة الربا بعلة الكيل والجنس ثم أريد قياس شيء آخر على الذرة فإن وجدت فيه العلة أعني الكيل والجنس كان ذكر الذرة ضائعا ولزم قياسه على الحنطة وإن لم توجد لم يصح قياسه على الذرة لانتفاء علة

الحكم
قوله من غير تغيير أي لا يغير في الفرع حكم الأصل من إطلاقه أو تقييده أو
غير ذلك مما

شرح التلويح على التوضيح ج: 2 ص: 122
يتعلق بنفس الحكم وإنما يقع التغيير باعتبار المحل وباعتبار صيرورته ظنيا في
الفرع

قوله إلا فرع متعلق بمحذوف أي وأن يكون المعدى حكما موصوفا بما ذكر
معدى إلى فرع هو نظيره ولا يستقيم تعلقه بالمعدى المذكور
أما لفظا فللفصل بالأجنبي وأما معنى فلأنه لا يفيد اشتراط كون الفرع نظير
الأصل والاشتراط كون الأصل حكما موصوفا بما ذكر في جميع الصور لأن
معناه حينئذ أنه يشترط أن يكون الحكم المعدى إلى فرع هو نظيره حكما
شرعيا ثابتا بأحد الأصول الثلاثة
قوله فلا تثبت اللغة بالقياس يعني إذا وضع لفظ لمسمى مخصوص باعتبار
معنى يوجد في غيره لا يصح لنا أن نطلق ذلك اللفظ على ذلك الغير حقيقة
سواء كان الوضع لغويا أو شرعيا أو عرفيا وذلك كإطلاق الخمر على العقار من
المسكرات
احتج المخالف بالدوران والإلحاق بالقياس الشرعي وأجيب بأنه يشترط في
الدوران صلوح العلية وهو ممنوع هاهنا فإن علة إطلاق اللفظ على المعنى
حقيقة هو الوضع لا غير وبأن العمدة في حجية القياس الشرعي هو الإجماع ولا
إجماع هاهنا ويرد على المتمسكين ب قوله تعالى { فاعتبروا يا أولي الأبصار
على ما حققه المصنف رحمه الله تعالى من دلالة النص
وجوابه إنا لا نسلم أن رعاية المعنى سبب للإطلاق بل هي سبب للوضع وترجيح
الاسم على الغير على ما سبق ولا نزاع في صحة الإطلاق مجازا عند

شرح التلويح على التوضيح ج: 2 ص: 123
وجود العلاقة على ما ذهب إليه الشافعي رحمه الله تعالى من استعمال ألفاظ
الطلاق في العناق وبالعكس لاشتمالهما على إزالة الملك
وما ذكره من وجوب الحد على اللائط قياسا على الزاني فإنما هو بقياس في
الشرع دون اللغة أو هو قول بدلالة النص وكذا إيجاب الحد بغير الخمر من
المسكرات وقد توهم بعضهم أن أمثال ذلك قول بجريان القياس في اللغة
وليس كذلك وهاهنا بحث وهو أن اشتراط كون حكم الأصل شرعيا إما أن يكون
في مطلق القياس وهو باطل لأن قياس السماء على البيت في الحدوث بجامع
التأليف وقياس كثير من الأغذية على العسل في الحرارة بجامع الحلاوة

وأمثال ذلك مما ليست بأقيسة شرعية لا يتوقف على كون حكم الأصل شرعيا
وهو ظاهر وأما أن يكون في القياس الشرعي وحينئذ لا معنى لتفريع عدم
جريان القياس في اللغة على ذلك وهو أيضا ظاهر والتحقيق أن هذا شرط
للقياس الشرعي على معنى أنه يشترط فيه كون حكم الأصل حكما شرعيا إذ

لو كان حسياً أو لغوياً لم يجر لأن المطلوب إثبات حكم شرعي للمساواة في علة ولا يتصور إلا بذلك فلو قال النبيذ شراب مشتد فيوجب الحد كما يوجب الإسكار أو كما يسمى خمراً كان باطلاً من القول خارجاً عن الانتظام وهذا مبني على أن القياس لا يجري في اللغة ولا في العقليات من الصفات والأفعال وفائده تظهر فيما إذا قاس النفي بالنفي فإذا لم يكن المقتضي ثابتاً في الأصل كان نفياً أصلياً والنفي الأصلي لا يقاس عليه النفي الطارئ وهو حكم شرعي ولا النفي الأصلي لثبوته بدون القياس وبالإجماع وقد يذكر في كثير من المسائل ولذلك يقول المناظر لا بد من بيان المقتضي في الأصل وما ذلك إلا ليكون النفي حكماً شرعياً وقد سبق نبذ من ذلك في فصل المطلق والمقيد شرح التلويح على التوضيح ج:2 ص:124

قوله لكن لا يحمل أي لفظ الخمر على سائر الأشربة مجازاً عند إرادة معناه الحقيقي في ذلك الإطلاق لئلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز اللهم إلا أن يطلق مجازاً على شراب يخامر العقل فيشمل العقار وغيره بطريق عموم المجاز

قوله وهي في الأصل مقيدة بعدم التساوي يعني أن الحكم في الأصل حرمة تنتهي بالتساوي بالكيل فإن قيل قد أثبت الحرمة في بيع المقلي وغيره وبيع الدقيق بالحنطة مع أنها لا تنتهي بالكيل قلنا بطلان الانتهاء بالكيل إنما جاء من صنع العبد وهو القلي والطحن لا بإثبات الشرع والشرع إنما أثبتته متناهية بالمساواة كيلاً أعني قبل القلي والطحن قوله والتساوي بالعدد غير معتبر شرعاً قيل عليه أن التساوي بالوزن معتبر شرعاً وهو كاف في انتهاء الحرمة

قوله لأن عذره أي عذر الخطأ دون عذر النسيان لإمكان الاحتراز عن الخطأ بالثبوت والاحتياط بخلاف النسيان فإنه سماوي محض جبل عليه الإنسان قوله لأنه إن كان موافقاً للنص فلا حاجة إليه اعترض عليه بأن عدم الاحتياج إلى القياس لا ينافي صحته والاستدلال به قصداً إلى تعاضد الأدلة كالإجماع عن قاطع وإلى هذا ذهب كثير من المشايخ وكثر في كتب الفروع الاستدلال في مسألة واحدة بالنص والإجماع والقياس قوله وإن كان قياساً مخالفاً له يبطل كقياس القتل العمد على الخطأ واليمين الغموس على المنعقدة في إيجاب الكفارة فإنه مخالف لما روي أنه عليه الصلاة والسلام قال خميس من الكبائر لا كفارة فيهن وعد منها الغموس وقتل النفس بغير حق قوله وأن لا يغير حكم النص فالإطعام هو جعل الغير طاعماً سواء كان على وجه الإباحة

شرح التلويح على التوضيح ج:2 ص:125
أو التملك فاشتراط التملك قياساً على الكسوة تغيير لحكم النص وكذا تقييد رقبة الكفارة بالمؤمنة تغيير للإطلاق المفهوم من النص وهذا الكلام ظاهر في أن المراد تغيير حكم نص في الجملة سواء كان هذا النص في حكم الأصل أو غيره فإن قوله تعالى { فكفارته إطعام عشرة مساكين } وقوله تعالى { أو تحرير رقبة } ليس لبيان حكم الأصل بل حكم الفرع فعلى هذا لا حاجة إلى هذا القيد لأن اشتراط عدم النص في الفرع مغن عنه لأن معناه عدم نص دال على الحكم المعدى أو عدمه وهاهنا النص دال على عدم الحكم المعدى في الفرع

لأن الإطلاق يدل على أجزاء مجرد الإطعام على سبيل الإباحة وعلى أجزاء الرقبة الكافرة وأنه لا يشترط التمليك والإيمان وقد يقال يجوز أن يغير القياس حكم نص لا يدل على ثبوت الحكم في الفرع ولا على عدمه

وفيه نظر لأنه محال على ذلك التقدير وعبر فخر الإسلام رحمه الله تعالى عن هذا الشرط بأن يبقى الحكم في الأصل على ما كان قبله ثم قال وإنما اشترط ذلك لأن تغيير حكم النص في نفسه بالرأي باطل ثم مثل بهذه الأمثلة وغيرها قصدا إلى أن فيها تغيير النص بالرأي ففهم الشارحون أنها أمثلة لعدم بقاء حكم النص المعلل على ما كان قبل التعليل فاعتراضوا بأن المغير في هذه الأمثلة إنما هو في حكم النص في الفرع لا في الأصل

شرح التلويح على التوضيح ج: 2 ص: 126

قوله وكذا السلم الحال في الحديث من أراد منكم أن يسلم فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم وجوز الشافعي رحمه الله تعالى السلم الحال قياسا على المؤجل بجامع دفع الحرج بإحضار المبيع مكان العقد ورد هذا القياس بوجهين أحدهما أن النص يدل على عدم مشروعية السلم الحال بحكم مفهوم الغاية اتفاقا أو إلزاما ولا عبرة بالقياس المغير لحكم النص إلا أن مخالفة المفهوم سيما في خبر الواحد غير قاذحة في صحة القياس عند الشافعي رحمه الله تعالى وثانيهما أن محل البيع يجب أن يكون مملوكا مقدور التسليم والمسلم فيه ليس كذلك لكونه غير موجود إلا أن الشرع رخص فيه بإقامة ما هو سبب القدرة على التسليم وهو الأجل مقام حقيقة القدرة وجعله خلفا عنها فحكم الأصل أعني السلم المؤجل يشتمل على جعل الأجل المعلوم خلفا عن وجود المسلم فيه وعن القدرة عليه وفي قياس السلم الحال عليه تغيير لهذا الحكم لأنه ليس فيه جعل الأجل خلفا عن الوجود وقد سبق أن من شرط القياس تعدية الحكم من غير تغيير

وقد يقال إن معنى إقامة الخلف مقام الأصل هو جعل الخلف كأنه هو الأصل فباعتبار حقيقة الأصل يكون تحقيقا لذلك لا تغييرا أو يكون أولى بالجواز لكونه مصيرا إلى الأصل دون الخلف وعدولا عما هو خلاف مقتضى العقد أعني الأجل وربما يجاب بأن إقدامه على عقد السلم دليل على أن ما عنده مستحق لحاجة أخرى فيكون بمنزلة العدم كالماء المستحق للشرب في جواز التيمم وفيه نظر إذ ربما يكون لدفع الحرج في إحضار المبيع ولغيره من الأغراض فلا تتعين الحاجة الضرورية

قوله وإنما كان تغييرا وجه السؤال أنكم جوزتم دفع قيمة الواجب في الزكاة قياسا على العين بعلّة دفع حاجة الفقير وفي هذا التعليل تغيير لحكم النص الدال على وجوب عين النشأة وحاصل الجواب أن تغيير هذا النص ليس بالتعليل بل بدلالة النصوص الواردة في ضمان أرزاق

شرح التلويح على التوضيح ج: 2 ص: 127

العباد وإيجاب الزكاة في أموال الأغنياء وصرفها إلى الفقراء وذلك أن الزكاة عبادة والعبادة خالص حق الله تعالى فلا تجب للفقراء ابتداء

وإنما تصرف إليهم إيفاء لحقوقهم وإنجازا لعدة أرزاقهم ولا خفاء في أن حوائجهم مختلفة لا تندفع بنفس الشاة مثلا وإنما تندفع بمطلق المالية فلما أمر الله تعالى بالصرف إليهم مع أن حقهم في مطلق المالية دل ذلك على جواز الاستبدال وإلغاء اسم الشاة بإذن الله تعالى لا بالتعليل

واعلم أن ذكر اسم الشاة إنما هو لكونها أيسر على من وجبت عليه الزكاة لأن الإيتاء من جنس النصاب أسهل ويده إليه أوصل ولكونها معيارا لمقدار الواجب إذ بها تعرف القيمة فإن قيل إذا ثبت وجوب الشاة بعبارة النص وجواز الاستبدال بدلالته فما معنى التعليل بالحاجة أوجب بأن التعليل إنما وقع بحكم آخر وهو كون الشاة صالحة للصرف إلى الفقير وهذا ليس بحكم ثابت بأصل الخلقة حتى يمتنع تعليله بل حكم شرعي ثابت بالنص الدال على وجوب الشاة لأن المراد به صلاحية حدثت بعدما كانت باطلة في الأمم السالفة باعتبار كون الصدقة من الأوساخ ولهذا كان تقبل القرابين بالإحراق وأيضا محال التصرفات إنما تعرف شرعا كصلاحية الخل محلا للبيع دون الخمر ولما كان هذا حكما شرعيا عللناه بالحاجة أي بحاجة الفقير إلى الشاة أو بكونها دافعة لحاجته لنعدي الحكم إلى قيمة الشاة ونجعلها صالحة للصرف إلى الفقير لأن الحاجة إلى القيمة أشد وهي للحاجة أدفع فصار الحاصل أن هاهنا حكما هو وجوب الشاة وآخر هو جواز الاستبدال وثالثا هو صلاحية الشاة للصرف إلى الفقير والتعليل إنما وقع في هذا الحكم أي صلاحية الشاة للصرف وليس فيه أي في هذا الحكم تغيير بل تغيير النص الدال على وجوب

شرح التلويح على التوضيح ج: 2 ص: 128
الشاة إنما يكون بالنص أي بدلالة النص الأمر بإيفاء حق الفقير وهذا التغيير مقارن للتعليل في حكم آخر هو صلاحية الشاة للصرف إلى الفقير وليس فيه أي في ذلك الحكم الآخر تغيير النص أصلا إذ لا نص يدل على عدم صلاحية الشاة للصرف إلى الفقير فصار التغيير مع التعليل لا بالتعليل

والممتنع هو التغيير بالتعليل لا معه فقله بالنص خبر صار ومجامعا حال أو هو خبر صار وبالنص خبر بعد خبر فعلى ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى صار الأصل هو الشاة والفرع القيمة والحكم الصلاحية والعلة الحاجة ولما كان هذا مخالفا لظاهر عبارة فخر الإسلام رحمه الله تعالى حيث جعل الفرع هو سائر الأموال والعلة والتقويم وأوردها وشرحها تنبيها على أن العلة قد تعتبر من جانب المصرف وهي الحاجة وقد تعتبر من جانب الواجب وهي التقويم وأن المستبدل به يجوز أن يعتبر بنفس القيمة وحينئذ لا معنى للتعليل بالتقويم وأن يعتبر ماله القيمة فتعلل بالتقويم والمقصود واحد وهو صلاح صرف الشاة وغيرها فإن قلت كما أن النص الدال على وجوب الشاة دل على صلاحها للصرف كذلك النص الدال على جواز الاستبدال دال على صلاح غير الشاة للصرف فلا حاجة إلى التعليل قلت لا معنى لجواز الاستبدال إلا سقوط اعتبار اسم الشاة وجواز إيفاء حق الفقير من كل ما يصلح للصرف إليه وهذا لا يدل

على صلاحية القيمة وكل متقوم للصرف بعدما كانت هذه الصلاحية باطلة في الأمم السالفة بخلاف إيجاب الشاة بعينها فإن معناه الأمر بصرفها إلى الفقير وهذا تنصيب على الصلاحية فلا بد من إثبات كون القيمة أو كل متقوم صالحا للصرف وذلك بالتعليل مع ما فيه من الإشعار بأن الاستبدال إنما يجوز بما يعتد به في دفع الحاجة حتى لو أسكن الفقير داره مدة بنية الزكاة لم يجزه فالحاصل أن الصدقة تقع لله تعالى ابتداء وللفقير بقاء فلا بد من ثبوتها حقا لله تعالى أولا ومن صلوحها للصرف إلى الفقير ثانيا ففي الشاة مثلا ثبت كلا الأمرين بالنص وفي القيمة ثبت الأول بدلالة النص والثاني بالتعليل والقياس على الشاة وقد اعترض على ثبوت جواز الاستبدال بدلالة النص بأنه إنما يلزم لو لم يكن في جنس الواجب ما يصلح لإيفاء حق الفقراء وقضاء حوائجهم وهو الدراهم والدنانير المخلوقة ثمنا للأشياء على الإطلاق ووسيلة إلى الأرزاق

قوله وذكر الأصناف وجه السؤال إنكم جوزتم صرف الزكاة إلى صنف واحد قياسا على صرفها إلى الكل بعلة الحاجة وفي هذا التعليل تغيير للنص الدال على كون الزكاة حقا لجميع

شرح التلويح على التوضيح ج:2 ص:129
الأصناف

والجواب أن استحقاق الكل إنما يلزم لو كان اللام للتمليك وليس كذلك لما مر من أن الزكاة خالص حق الله تعالى ابتداء وإنما تصير للفقراء بقاء بدوام اليد فتكون اللام للعاقبة دون التمليك وإنما أحال ذلك على غيره لأن كون اللام للعاقبة مجاز بعيد لا يصار إليه إلا عند ظهور القرائن وقد أمكن على حمل اللام الاختصاص والدلالة على أن المصارف إنما هي هذه الأصناف لا غير بمعنى أنه لا يجوز الصرف إلى غيرهم وأنهم هم الصالحون للصرف إليهم سواء صرف أو لم يصرف فبالصرف إلى البعض لا يتغير كون الكل مصارف وإنما يلزم التغيير لو كان اللام للتمليك فيفيد أن الزكاة ملك لجميع الأصناف فيكون صرفها إلى البعض صرف ملك الشخص إلى غيره ثم تقرير المصنف رحمه الله تعالى لا يخلو عن ضعف لأنه قد سبق أن بطلان الجمعية وثبوت الحمل على الجنسية إنما يكون عند تعذر الاستغراق فلا معنى لتعليل عدم إمكان أن يراد بالفقراء الجميع ببطلان الجمعية أولا وتعدر الاستغراق ثانيا ففي العبارة تسامح وأيضا المطلوب هاهنا جواز الصرف إلى بعض الأصناف وهذا لا يتفاوت بكون الفقراء للجمعية أو للجنسية فلا مدخل لما ذكره من أن الفقراء للجنس في إثبات كون اللام للعاقبة دون التمليك لجواز أن يلتزم الخصم ببطلان الجمعية للجنس ويدعي كون الزكاة ملكا للأجناس المذكورة فلا مدفع له إلا ما ذكرنا

قوله على أنه إن أريد هذا أي توزيع جميع الصدقات على جميع الفقراء يلزم ببطلان مذهب الشافعي رحمه الله تعالى لأنه لا يقول بوجود الصرف إلى جميع أفراد كل صنف بل إلى جمع منها فإن قلت إذا كان للاستغراق كان المعنى كل صدقة لكل فقير وهذا أظهر ببطلاننا فلم عدل إلى

شرح التلويح على التوضيح ج:2 ص:130

توزيع الجمع على الجمع قلت لأنه ربما يدعي أن معنى الاستغراق الشمول والإحاطة بمعنى المجموع فإن مقابلة الجمع بالجمع تقتضي انقسام الآحاد إلى الآحاد فأبطل ذلك أيضا وسكت عما هو ظاهر البطلان قوله واستعمال الماء لإزالة النجاسة يعني أن المقصود هو إزالة النجاسة لا الاستعمال بدليل جواز الاقتصار على قطع موضع النجاسة أو حرقه وكون الماء آلة صالحة للإزالة حكم شرعي معلل بكونه مزيلا فيعدى إلى كل مائع يشاركه في ذلك وكونه مزيلا يتضمن أمرين طهارة المحل وعدم تنجس الآلة بالملاقاة وإلا لما وجدت والإزالة بل الزيادة فإن قيل بل الحكم بطهارة المحل لخاصية في الماء إذ لو كان لإزالته لوجب أن يشاركه جميع المائعات المزيلة في رفع الحدث

قلنا الحكم بالطهارة عن الحدث بمعنى زوال المانع الشرعي ليس بمعقول إذ العضو طاهر لا ينجس به شيء ومن شرط القياس كون المعنى معقولا قيل ولو سلم أنه معقول فالماء يوجد مباحا لا يبالي بخبثه ولا يلحق به حرج بخلاف سائر المائعات

وفيه نظر أما أولا فلأنه لا عبرة بالفرق بعد تحقق العلة وهي الإزالة وأما ثانيا فلأنه منقوض برفع الخبث فإن قلت قد ذكر في بحث المناقضة أن التطهير بالماء معقول وفي الهداية أن غير المعقول هو الاقتصار على الأعضاء الأربعة وأما إزالة الحدث فمعقول

قلت يأتي جوابه في بحث المناقضة وذكر فخر الإسلام رحمه الله أن الماء مطهر بطبعه لم يحدث فيه معنى لا يعقل فلا يحتاج في صيرورته مطهرا إلى النية بخلاف التراب فإنه ملوث

شرح التلويح على التوضيح ج: 2 ص: 131

إلا أن الشرع جعله مطهرا عند إرادة الصلاة فيفتقر إلى النية فإن قيل هب أن قلع الخبث وإزالته بالماء معقول إلا أنه يتضمن أمرا غير معقول وهو عدم تنجس الماء بأول الملاقاة قلت لا بأس بذلك بعد كون المعنى معقولا لأنه ملتزم لضرورة دفع الحرج قوله وهو أن لا يتنجس كل ما يصل إليه لنفي الشمول لا لشمول النفي

قوله ولأن الماء مطهر طبعا تعليلا لمعقولية إزالة الماء للخبث وذلك لفرط لطافته وقوة إزالته وسرعة نفوذه وسهولة خروجه فيزول به الحدث والخبث جميعا بخلاف سائر المائعات فإنه مطهر باعتبار القلع والإزالة فيزول به الخبث لا بتناؤه على الرفع والقلع دون الحدث لعدم معقوليته ثبوتا وزوالا قوله ويشكل بالعلامة وهي ما يعرف به وجود الحكم من غير أن يتعلق به وجوده ولا وجوبه كالأذان للصلاة والإحصان للرجم يعني أن تعريف العلة بالمعرف للحكم ليس بمانع لدخول العلاقة فيه قيل ولا جامع لخروج المستنبطة عنه لأنها عرفت بالحكم لأن معرفة عليية الوصف متأخرة عن طلب عليته المتأخرة عن معرفة الحكم فلو عرف الحكم بها لكان العلم بها سابقا على معرفة الحكم فيلزم الدور

وجوابه أن المعرف للعلة المتقدم عليها هو حكم الأصل والمعرف بالعلة

المتأخر عنها هو حكم الفرع فلا دور فإن قيل هما مثلان فيشتركان في الماهية ولوازمها قلنا لا ينافي كون أحدهما أجلى من الآخر بعارض قوله بل في الوجوب الحادث لقائل أن يقول الوجوب الحادث على ما زعمتم أثر للخطاب القديم وثابت به فكيف يكون أثرا لشيء آخر وهو فعل حادث كالقتل مثلا وجوابه ما أشار إليه من أن معنى تأثير الخطاب القديم فيه أنه حكم بترتبه على العلة وثبوتها عقبها وعلى هذا لا يبعد أن يراد بالحكم الخطاب القديم ويكون معنى تأثير العلة تأثيرها في تعلق الخطاب بأفعال العباد شرح التلويح على التوضيح ج:2 ص:132

قوله وكل من جعل العلة العقلية مؤثرة بذواتها يجعل العلة الشرعية كذلك فإن قلت كون الوقت موجدا لوجوب الصلاة والقتل لوجوب القصاص ونحو ذلك مما لا يذهب إليه عاقل لأن هذه أعراض وأفعال لا يتصور منها إيجاد وتأثير قلت معنى تأثيرها بذواتها أن العقل يحكم بوجود القصاص بمجرد القتل العمد العدوان من غير توقف على إيجاب من موجب وكذا في كل ما تحقق عندهم أنه علة

شرح التلويح على التوضيح ج:2 ص:133

قوله كلما وجد ذلك الشيء يوجد عقبيه الوجوب فإن قلت كثير من العلل الشرعية مما كانت متحققة قبل ورود الشرع من غير أن يوجد عقبيه الوجوب كالوقت مثلا قلت معنى كلامه أن كل شيء جعله الشارع علة لحكم فمعنى ذلك أنه حكم بأنه كلما يوجد ذلك الشيء بشرائطه يوجد الحكم عقبيه بإيجاب الله تعالى فليل ورود الشرع لا حكم بالعلية فلا وجوب عقيب وجود ذلك الشيء

قوله إلا أن يقال بالنسبة إلينا يعني أن الموجب للأحكام هو الله تعالى إلا أن الإيجاب لما كان غيبا عنا ونحن عاجزون عن دركها شرع العلة موجبات للأحكام في حق العمل ونسب الوجوب إليها فيما بين العباد قوله فمن أنكر التعليل فقد أنكر النبوة لأن تعليل بعثة النبي عليه الصلاة والسلام باهتداء الخلق لازم لها وكذا تعليل إظهار المعجزات على يد النبي عليه الصلاة والسلام بتصديق الخلق وإنكار اللازم إنكار للملزم لانتفاء الملزم بانتفاء اللازم

قوله والوصف المناسب ما يجلب نفعا أو يدفع ضررا قريبا مما ذكره الإمام في المحصول أنه الوصف الذي يفرض إلى ما يجلب للإنسان نفعا أو يدفع عنه ضررا وفسر النفع باللذة أو ما يكون طريقا إليها والضرر بالألم أو ما يكون طريقا إليه

وقد يفسر المناسب بالوصف اللائم لأفعال

شرح التلويح على التوضيح ج:2 ص:134
العقلاء في العادات الأولى قول من يجعل الأحكام الثابتة بالنصوص متعلقة بالحكم والمصالح

والثاني قول من يأبى ذلك وقال القاضي الإمام أبو زيد المناسب ما لو عرض على العقول تلقته بالقبول يعني إذا عرض على العقل أن هذا الحكم إنما شرع لأجل هذه المصلحة يكون ذلك الحكم موصلاً إلى تلك المصلحة عقلاً وتكون تلك المصلحة أمراً مقصوداً عقلاً ولا يخفى أن ما ذهب إليه الجمهور من أن القتل العمد العدوان وصف مناسب لوجوب القصاص والإسكار لحرمة الخمر ونحو ذلك على ما صرح به في التقسيم المذكور لا يستقيم على هذه التفاسير إذ ليس القتل مثلاً مما يجلب نفعاً أو يدفع ضرراً ولا هو ملائم لأفعال العقلاء ولا هو مقصود من وجوب القصاص

فلذا قال المصنف رحمه الله تعالى وقد ذكروا أن المناسب إما حقيقي وإما إقناعي وأحاله على الغير لما أنه لا يستقيم على تفسير المصنف رحمه الله بل على التفسير الذي ذكره الأمدي في الأحكام وهو أن المناسب عبارة عن وصف ظاهر منضبط يلزم من ترتب الحكم على وفقه حصول ما يصلح أن يكون مقصوداً من شرع ذلك الحكم سواء كان المقصود جلب منفعة أو دفع مفسدة فإنه يلزم من ترتب وجوب القصاص على القتل حصول ما هو مقصود من شرعية القصاص وهو بقاء النفوس على ما يشير إليه قوله تعالى { ولكم في القصاص حياة

ويمكن أن يفسر ما ذكره أبو زيد بهذا المعنى أي المناسب هو الذي إذا عرض على العقل أن يلزم من ترتب الحكم عليه حصول ما هو المقصود منه يقبله وإنما عدل عنه الأمدي لأنه إنما يصلح للناظر لا للمناظر إذ ربما يقول الخصم هذا مما لا يتلقاه عقلي بالقبول فلا يكون مناسباً بالنسبة إلي وليس الاحتجاج بقبول الغير علي أولى من العكس ويمكن أن يقال المراد عامة العقول ولذا ذكره بلفظ الجمع

شرح التلويح على التوضيح ج: 2 ص: 135

قوله الأصل في النصوص عدم التعليل اختلفوا في ذلك على أربعة مذاهب فقيل الأصل عدم التعليل حتى يقوم دليل التعليل وقيل الأصل التعليل بكل وصف صالح لإضافة الحكم إليه حتى يوجد مانع عن البعض وقيل الأصل التعليل بوصف لكن لا بد من دليل يميزه من بين الأوصاف ونسب ذلك إلى الشافعي رحمه الله تعالى وقد اشتهر فيما بين أصحابه أن الأصل في الأحكام هو التعليل دون التعليل

والمختار أن الأصل في النصوص التعليل وأنه لا بد من دليل يميز الوصف الذي هو علة ومع ذلك لا بد قبل التعليل والتمييز من دليل يدل على هذا النص الذي يراد استخراج علته معلل في الجملة لأن الظاهر وهو أن الأصل في النصوص التعليل إنما يصلح للدفع دون الإلزام وفي المذهب الثالث لا حاجة إلى ذلك بل يكفي أن الأصل في النصوص التعليل

وجه الأول أن النص موجب للحكم بصيغته لا بعلمته إذ العلة الشرعية ليست من مدلولات النص وبالتعليل ينتقل الحكم من الصيغة إلى العلة التي هي من الصيغة بمنزلة المجاز من الحقيقة فلا يصار إليه إلا بدليل وأيضاً التعليل إما بجميع الأوصاف وهو محال لأن المقصود هو التعدية ويمتنع وجود جميع أوصاف الأصل في الفرع ضرورة التغير والتمايز في الجملة وإما البعض وهو أيضاً باطل لأن كل وصف عينه المجتهد محتمل للعلية وعدمها والحكم لا يثبت

بالاحتمال فلا بد من دليل يرجح البعض فإن قيل هاهنا قسم آخر هو التعليل بكل وصف قلنا إما أن يراد كل وصف على الإطلاق فيستلزم تعدية الحكم إلى جميع المحال إذ ما من شيئين إلا وبينهما مشاركة ما في وصف ما أو يراد كل وصف صالح للعلية وإضافة الحكم فيفضي إلى التناقض أي التعدية وعدمها لأن بعض الأوصاف متعد وبعضها قاصر على ما سيجيء فلذا لم يتعرض هاهنا لهذا القسم شرح التلويح على التوضيح ج:2 ص:136

ووجه الثاني أن الأدلة قائمة على حجية القياس من غير تفرقة بين نص ونص فيكون التعليل هو الأصل ولا يمكن بالكل ولا بالبعض دون البعض لما مر فتعين التعليل بكل وصف إلا أن يقوم مانع كمخالفة نص أو إجماع أو معارضة أوصاف

شرح التلويح على التوضيح ج:2 ص:138
ووجه الثالث أنه لا يمكن التعليل بجميع الأوصاف لما مر ولا بكل واحد لأن منها ما هو قاصر يوجب حجر القياس وقصر الحكم على الأصل ومنها ما هو متعد يوجب التعدية إلى الفرع وهذا تناقض فتعين البعض وأيضا اختلاف الصحابة في الفروع لاختلافهم في العلة يدل على إجماعهم على أن علة الحكم هو البعض دون المجموع أو كل واحد والبعض محتمل فلا بد له من مميز واحتياج التعيين والتميز إلى الدليل لا ينافي كون الأصل هو التعليل وبهذا يخرج الجواب عن الدليل الثاني على القول الأول فلهذا اقتصر المصنف رحمه الله تعالى على جواب الدليل الأول

ووجه الرابع ظاهر ولقائل أن يقول لا نسلم التعليل بالقاصرة يوجب عدم التعدية بل غايته أنه لا يوجب التعدية ولا يدل إلا على ثبوت الحكم في المنصوص فعلى تقدير التعليل بكل وصف ثبت التعدية بالمتعدية وتكون القاصرة لتأكيد الثبوت في الأصل ويدل على ذلك ما ادعيتم من أن نص الربا في النقدين معلل عند الشافعية رحمهم الله تعالى بالثمنية مع تعدي وجوب التعيين إلى المطعوم قوله نظيره أي نظير الأصل المذكور في قوله عليه السلام الذهب بالذهب والفضة بالفضة

شرح التلويح على التوضيح ج:2 ص:139
مثلا يمثل يدا بيد أن قوله عليه الصلاة والسلام يدا بيد يوجب التعيين لأن اليد آلة التعيين كالإشارة والإحضار وذلك من باب الربا أيضا أي وجوب التعيين من باب منع الربا والاحتراز عنه كوجوب المماثلة لأنه لما شرط في مطلق البيع تعيين أحد البديلين احترازا عن بيع الدين بالدين شرط في باب الصرف تعيين البديلين جميعا احترازا عن شبهة الفضل الذي هو ربا

كما شرط المماثلة في القدر احترازا عن حقيقة الفضل وقد وجدنا وجوب التعيين متعديا عن بيع النقدين إلى غيره حتى وجب التعيين في بيع الحنطة بالشعير حيث لم يجز بيع حنطة بعينها بشعير لا بعينه مع الحلول وذكر الأوصاف

وحتى شرط الشافعي رحمه الله تعالى التقابض في المجلس في بيع الطعام بالطعام سواء اتحد الجنس أو اختلف ليحصل التعيين فثبت بإجماعهم على تعدية وجوب التعيين إلى غير النقيدين أن نص الربا معلل في حق وجوب التعيين إذ لا تعدية بدون التعليل فيجب أن يكون معللا في حق وجوب المماثلة بطريق دلالة الإجماع حتى يتعدى إلى سائر الموزونات لأن ربا الفضل وهو مبنى تعدية وجوب المماثلة أشد ثبوتا وتحققا من ربا النسيئة وهو مبنى تعدية وجوب التعيين لأن فيه شبهة الفضل باعتبار مزية النقد على النسيئة وحقيقة الشيء أولى بالثبوت من شبهته والحاصل أن تعليل هذا النص في ربا النسيئة دليل على كونه معللا في ربا الفضل وكونه معللا في ربا النسيئة مستند إلى الإجماع أو النص وهو قوله عليه الصلاة والسلام إنما الربا في

شرح التلويح على التوضيح ج:2 ص:140

النسيئة وأن النبي عليه الصلاة والسلام نهى عن بيع الربا والريبة والمراد بالريبة شبهة الربا وفي بيع النقد بالنسيئة شبهة الربا فالدليل على كون النص معللا في الجملة قد يكون نصا أو إجماعا وقد يكون تعليلا آخر وينتهي بالآخرة إلى نص أو إجماع قطعاً للتسلسل وليس في كلامهم ما يوهم أن كل تعليل يتوقف على تعليل آخر حتى يتوهم ورود الإشكال الذي أورده المصنف رحمه الله تعالى من لزوم التسلسل أو استغناء بعض التعليقات عن كون النص معللا

وتقرير جوابه أنا نشترط في العلة التأثير أي اعتبار الشارع جنسه أو نوعه في جنس الحكم أو نوعه فكلما ثبت عليه الوصف ثبت تأثيره وكلما ثبت تأثيره ثبت كون النص معللا في الجملة ضرورة أنه اعتبر علة لنوع الحكم المستفاد منه أو لجنسه وعلّة الجنس علة للنوع وربما يقال إن استخراج العلة واعتبار كونها مؤثرة أو غير مؤثرة موقوف على كون النص معللا بإثبات ذلك به دور قوله هذا ما قالوا إنما قال ذلك لما توهم من ورود الإشكال ولأن إثبات التعليل في ربا النسيئة كاف وكون النص من النصوص المعللة في الجملة ولا حاجة إلى باقي المقدمات ولأن وجوب التعيين والمماثلة في الأشياء الستة قد ثبت بالنص الوارد فيها وقد سبق أن من شرط التعليل والتعدية عدم النص في الفرع ويمكن أن يجاب بأنه مبني على مذهب من لا يشترط ذلك على أنه لا مناقشة في المثال ويكفي فيه الفرض والتقدير قوله الثاني إشارة إلى نفي شرائط اعتبارها بعضهم في العلة وهي أن تكون وصفا لازما جليا منصوصا عليه ليس بمركب ولا حكم شرعي حتى لا يجوز التعليل بالعارض لأن انفكاكه يوجب انتفاء الحكم والجواب أن المعبر صلاحية المحل للاتصاف به ولا بالخفي كرضا المتعاقدين في

شرح التلويح على التوضيح ج:2 ص:141

ثبوت حكم البيع وجوابه يأتي في فصل الاستحسان وهو أن الخفي قد يكون أقوى والاعتبار بالقوة أولى ولا بغير المنصوص لما سيأتي مع جوابه ولا بالمركب من وصفين فصاعدا وإلا لكانت العلة صفة زائدة على المجموع ضرورة أنا نعقل المجموع ونجهل كونه علة بناء على الذهول أو الحاجة إلى النظر والمجهول غير المعلوم واللازم وهو كون العلة صفة المجموع باطل لأن صفة الكل إن لم تقم بشيء من الأجزاء لم تكن صفة له وإن قامت فإما بكل جزء فيكون كل جزء علة والمقدر خلافه وإما بجزء واحد فيكون هو العلة ولا مدخل لسائر الأجزاء وإما بالمجموع من حيث هو المجموع وحينئذ إن لم يكن له جهة واحدة فظاهر وإن كانت ينقل الكلام إليها وإلى كيفية قيامها بالمجموع ويتسلسل

والجواب أنه لا معنى لكون الوصف علة لإقضاء الشارع بثبوت الحكم عندها رعاية لمصلحة وليس ذلك صفة له بل جعله الشارع متعلقا به ولو سلم فالعلية وجهة الوحدة من الاعتبارات متى ينقطع التسلسل فيها بانقطاع الاعتبار ولا يجوز التعليل بحكم شرعي لأنه إما متقدم بالزمان على ما فرض معلولا فيلزم تخلف المعلول أو متأخر فيلزم تقدم المعلول أو مقارن فيلزم التحكم إذ ليس أحدهما أولى بالعلية

والجواب أن تأثير العلة الشرعية ليس بمعنى الإيجاد والتحصيل حتى يمتنع التقدم أو التخلف ولو سلم فيجوز أن يكون أحد الحكمين صالحا للعلية من غير عكس أو يكون الثابت بالدليل عليه أحدهما دون الآخر فلا يلزم التحكم فظهر بطلان الأدلة على اشتراط الشروط المذكورة وقد ثبت بالأدلة السابقة حجية القياس وصحة التعليل من غير فصل بين اللازم والعارض أو الجلي والخفي إلى غير ذلك فثبت المطلوب والمراد بكون العلة اسم جنس أن يتعلق الحكم بمعناه القائم بنفسه مثل كون الخارج من المستحاضة دم عرق منفجر لا أن يتعلق بنفس الاسم المختلف باختلاف اللغات قوله لأن الحكم في الأصل ثابت بالنص إشارة إلى الجواب عن استدلال الخصم وهو أن

شرح التلويح على التوضيح ج: 2 ص: 142

النص إذا كان معقولا فالحكم ثابت العلة دون النص لأنه لا معنى للعلة إلا ما ثبت به الشيء ولا شيء هاهنا يثبت بها سوى الحكم ولذا يعدى إلى الفرع بأن يقال ثبت في الأصل بالعلة وهي موجودة في الفرع فيثبت فيه أيضا وعدم التعدي لا يصلح مانعا للإجماع على جواز العلة القاصرة المنصوصة فأجاب بأن الحكم في الأصل ثابت بالنص سواء كان معقول المعنى أو لم يكن علل أو لم يعلل فيعد التعليل لو أضيف إلى العلة لزم بطلان النص فالمثبت للحكم هو النص

ومعنى علية الوصف كونه باعنا للشارع على شرع الحكم وإنما جازت التعدية إلى الفرع لما في التعليل من تعميم النص وشموله للفرع وبيان كونه مثبتا لحكم الفرع وقيل حكم الأصل مضاف إلى النص في نفسه وإلى العلة في حق الفرع وهذا القدر من الاشتراك كاف في القياس قوله وإنما يجوز التعليل احتجاج على امتناع التعليل بالعلة القاصرة أي وإنما جاز التعليل بغير المنصوصة لأن الشارع لما أمر بالاعتبار المبني على التعليل مع ندرة العلة المنصوصة كان ذلك إذنا لبيان علية الأحكام لأجل القياس فيبقى بيان العلية بالقاصرة على الامتناع حتى يرد بها نص الشارع

شرح التلويح على التوضيح ج: 2 ص: 143
قوله إذ الفائدة الفقهية ليست إلا إثبات الحكم لقائل أن يقول إن أريد بالفائدة الفقهية ما يكون له تعلق بالفقه ونسبة إليه فلا نسلم انحصارها في إثبات الحكم لجواز أن يكون سرعة الإذعان وزيادة الاطمئنان بالأحكام والاطلاع على حكمة الشارع في شرعيتها
وإن أريد المسألة الفقهية فلا نسلم أن التعليل لا يكون إلا لأجلها لجواز أن يكون لفائدة أخرى متعلقة بالشرع فلا يلزم العبث وقد يقال إن دليل الشرع لا بد من أن يوجب علما أو عملا والتعليل بالقاصرة لا يوجب العلم وهو ظاهر ولا العمل لأنه واجب بالنص والاطلاع على الحكمة من باب العلم فلا يعتبر في حقه التعلل المفيد للظن

وجوابه أن التعليل بالقاصرة ليس من الأدلة الشرعية ولو سلم فيفيد الظن بالحكمة والمصلحة وهو يوجب سرعة الإذعان وشدة الاطمئنان وأيضا منقوض بالتعليل بالعلة القاصرة المنصوصة بنص ظني
واعلم أنه لا معنى للنزاع في التعليل بالعلة القاصرة الغير المنصوصة لأنه إن أريد عدم الجزم بذلك فلا نزاع وإن أريد عدم الظن فبعدها غلب على رأي المجتهد عليه الوصف القاصر وترجح عنده ذلك بأمانة معتبرة في استنباط العلة لم يصح نفي الظن ذهابا إلى أنه مجرد وهم على ما زعم المصنف رحمه الله تعالى وأما عند عدم رجحان ذلك أو عند تعارض القاصر والمتعدي فلا نزاع في أن العلة هو الوصف المتعدي
قوله فإن قيل تقرير السؤال لو كانت صحة التعليل موقوفة على تعدية العلة لم تكن تعديتها موقوفة على صحتها لامتناع الدور واللازم منتف للاتفاق على توقف التعدية على ثبوت العلية الموقوف على صحتها وتقرير الجواب أن الموقوف على التعليل هو التعدية بمعنى إثبات حكم مثل حكم الأصل في الفرع والتعليل موقوف على التعدية بمعنى العلم بوجود الوصف في غير مورد النص فلا دور وقد يجاب بأنه دور معية لا دور تقدم إذ العلة لا تكون إلا متعدية لا أن كونها متعدية يثبت أولا ثم تكون علة قوله هذه المسألة مبنية على اشتراط التأثير فيه نظر لأن اقتصار الوصف على مورد النص وعدم حصوله في صورة أخرى مع عدم النص على علية الوصف لذلك الحكم لا ينافي وجود جنس

شرح التلويح على التوضيح ج: 2 ص: 144
الوصف في صورة أخرى واعتبار الشارع إياه جنس الحكم بأن يثبت ذلك بنص أو إجماع
قوله ويكون مانعا من علية وصف آخر قيل علية لا تراحم في العلة فيجوز أن يثبت بالنص أو غيره للحكم علة قاصرة وأخرى متعدية ويتعدى الحكم باعتبار المتعدية دون القاصرة
قوله وإن أراد إعتاقه يعني إن أراد أنه يصير ملكا له ثم يقع عن الكفارة بإعتاق قصدي واقع بعد الملك فلا نسلم وجود هذا الوصف في الفرع أعني الأخ بل هو يعتق بمجرد الملك

قوله أو ثبت عطف على اختلف أي لا يجوز التعليل بعلّة اختلف في عليتها مع الإجماع على ثبوت الحكم في الأصل كالإختلاف في أن علة عدم قتل الحرّ بالمكاتب هو كونه عبداً أو الجهل بأنّ مستحقّ استيفاء القصاص هو السيد أو غيره من الورثة بناء على عدم العلم بأنه هل يفى ببدل الكتابة أم لا قوله أداء بعض البدل عوض والعوض مانع من جواز التكفير وهو موجود في الأصل دون الفرع

فإن قلت هذا ليس من قبيل التعليل بوصف يقع به الفرق إذ أداء بعض البدل لا يوجد في الفرع وهو المكاتب الذي لم يؤد شيئاً فكيف يجعل علة قلت معنى الكلام أنه لا يجوز التعليل بعلّة مع وصف يقع به الفرق فالباء في قوله بوصف ليست صلة للتعليل بل هي باء المصاحبة وحينئذ لا إشكال قوله الثالث لا شك أن كون الوصف الجامع علة حكم خبري غير ضروري فلا بد في إثباته من دليل وله مسالك صحيحة ومسالك يتوهم صحتها فلا بد من التعرض لهما ولما يتعلق بكل منهما والمسالك الصحيحة ثلاثة النص والإجماع والمناسبة ثم النص إما صريح وهو ما دل بوضعه وإما إيماء وهو أن يلزم من مدلول اللفظ فالصريح له مراتب منها ما صرح فيه بالعلية مثل العلة كذا أو لأجل كذا أو كي يكون كذا ومنها ما ورد فيه حرف ظاهر في التعليل مثل لكذا أو بكذا وإن كان كذا فإن هذه الحروف قد تجيء لغير العلية كلام العاقبة وباء المصاحبة وإن المستعملة في مجرد الشرط والاستصحاب ومنها ما دخل فيه الفاء في كلام الشارع إما في

شرح التلويح على التوضيح ج: 2 ص: 145

الوصف مثل زملوهم بكلومهم ودمائهم فإنهم يحشرون وأوداجهم تشخب دما وأما في الحكم نحو والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما والحكمة فيه أن الفاء للترتيب والباعث مقدم في التعقل متأخر في الخارج فيجوز دخول الفاء على كل منهما ملاحظة للاعتبارين وهذا دون ما قبله لأن الفاء للتعقيب ودلالته على العلية استدلالية ومنها ما دخل فيه الفاء في لفظ الراوي مثل سها فسجد وزنى ماعز فرجم وهذا دون ما قبله لاحتمال الغلط إلا أنه لا ينفي الظهور وأما الإيماء فهو أن يقرن بالحكم ما لو لم يكن هو أو نظيره التعليل لكان بعيداً فيحمل على التعليل دفعا للاستبعاد كما في قصة الأعرابي فإن غرضه من ذكر الواقعة بيان حكمها وذكر الحكم جواب له ليحصل غرضه لئلا يلزم إخلاء السؤال عن الجواب وتأخير البيان عن وقت الحاجة فيكون السؤال مقدرًا في الجواب كأنه قال واقعت فكفر وهذا يفيد أن الوقاع علة للإعتاق إلا أن الفاء ليست محققة ليكون صريحا بل مقدره فيكون إيماء مع احتمال عدم قصد الجواب كما يقال العبد طلعت الشمس فيقول السيد اسقني ماء وكحديث الخثعمية فإنها سألت النبي {صلى الله عليه وسلم} عن دين الله تعالى فذكر نظيره وهو دين الآدمي فنبه على كونه علة للنفع وإلا لزم العبث والإيماء له أيضا مراتب كذا ذكره ابن الحاجب وفيه تصريح بأن مثل قوله عليه الصلاة والسلام فإنه يحشر مليا من قبيل التصريح على ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى دون الإيماء على ما وقع في المحصول وأما كلمة إن بدون الفاء مثل إنها من الطوافين فالمذكور في أكثر الكتب

أنها من قبيل الصريح لما ذكره الشيخ عبد القاهر أنها في مثل هذه المواقع تقع موقع الفاء وتغني غناءها وجعلها بعضهم من قبيل الإيماء نظرا إلى أنها لم توضع للتعليل وإنما وقعت في هذه المواقع لتقوية الجملة التي يطلبها المخاطب ويتردد فيها ويسأل عنها ودلالة الجواب على العلية إيماء لا صريح وبالجملة كلمة إن مع الفاء أو بدونها قد تورد في أمثلة الصريح وقد تورد في أمثلة الإيماء ويعتذر عنه بأنه صريح باعتبار أن والفاء وإيماء باعتبار ترتب الحكم على الوصف وأما ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى في تعليقه أن من احتمال كونها على حذف اللام فبعيد لأنه إنما يكون في أن بالفتح قوله واعلم أن في هذه المواضع فيه سوء ترتيب لأنه كان ينبغي أن يقدم المنع ثم يتكلم على تقدير التسليم ثم المتمسكون بمسلك الإيماء لا يدعون أنه يدل على العلية قطعا حتى يكون احتمال أن تكون العلة شيئا آخر فادحا في كلامهم بل يدعون فيه الظن وظهور العلية دفعا للاستبعاد والغاية والاستثناء وغيرهما سواء في ذلك وأما التعليل بالعلة القاصرة التي لا يمكن بها القياس فجائز اتفاقا في المنصوصة أي التي يدل عليها النص صريحا أو إيماء مثل أقم الصلاة لدلوك الشمس والشارق والساوقة فاقطعوا أيديهما والقاتل لا يرث وللفارس سهمان فمقصودهم بيان وجوه دلالة النص على العلية سواء أمكن بها القياس أو لم يمكن

شرح التلويح على التوضيح ج:2 ص:147
قوله وثالثها المناسبة وهي كون الوصف بحيث يكون ترتب الحكم عليه متضمنا لجلب نفع أو دفع ضرر معتبر في الشرع كما يقال الصوم شرع لكسر القوة الحيوانية فإنه نفع بحسب الشرع وإن كان ضررا بحسب الطب

وقد اضطرب كلام القوم في بحث المناسبة وأقسامها وما يتعلق بها وللمصنف رحمه الله تعالى في تحقيق هذا المقام تعليق أورد فيه غاية ما أدى إليه نظره فنحن نورده ونزيد عليه نبذا من كلام القوم يطلعك على اختلاف كلمتهم في هذا المقام عسى أن تفوز في أثناؤه بالمرام فالمذكور في كلام فخر الإسلام رحمه الله تعالى ومن تبعه أن جمهور العلماء على أن الوصف لا يصير علة بمجرد الاطراد بل لا بد لذلك من معنى يعقل بأن يكون صالحا للحكم ثم يكون معدلا بمنزلة الشاهد فلا بد من اعتبار صلاحه للشهادة بالعقل والبلوغ والحرية والإسلام ثم اعتبار عدالته بالاجتناب عن محظورات الدين فكذا لا بد لجعل الوصف علة من صلاحه للحكم بوجود الملاءمة ومن عدالته بوجود التأثير فالتعليل لا يقبل ما لم يقدّم الدليل على كون الوصف ملائما وبعد الملاءمة لا يجب العمل به إلا بعد كونه مؤثرا عندنا ومخيلا عند أصحاب الشافعي رحمه الله تعالى فالملاءمة شرط لجواز العمل بالعلل والتأثير أو الإخالة شرط لوجوب العمل دون الجواز حتى لو عمل بها قيل ظهور التأثير نفذ ولم يفسخ ومعنى الملاءمة الموافقة والمناسبة للحكم بأن يصح إضافة الحكم إليه ولا يكون نائبا

عنه كإضافة ثبوت الفرقة في إسلام أحد الزوجين إلى إباء الآخر عن الإسلام لأنه يناسبه لا إلى وصف الإسلام لأنه ناب عنه لأن الإسلام عرف عاصماً للحقوق لا قاطعاً لها وهذا معنى قولهم الملاءمة أن يكون الوصف على وفق ما جاء من السلف فإنهم كانوا يعللون بالأوصاف الملائمة للأحكام لا النائية عنها فظهر من هذا أن معنى الملاءمة هو المناسبة وأنها تقابل الطرد أعني وجود الحكم عند وجود الوصف من غير اشتراط ملاءمة أو تأثير أو وجوده عند وجوده وعدمه عند عدمه على اختلاف الرايين والمذكور في أصل الشافعية أن المناسبة هو كون الوصف بحيث يجلب للإنسان نفعاً أو يدفع

شرح التلويح على التوضيح ج: 2 ص: 148

عنه ضرراً وهو كون الوصف على منهاج المصالح بحيث لو أضيف الحكم إليه انتظم كالإسكار لحرمة الخمر بخلاف كونها مائعاً يقذف بالزبد ويحفظ في الدن وأن من المناسب ملائماً وغير ملائم فخلط المصنف رحمه الله تعالى كلام الفريقين وذهب إلى أن المناسب ما يكون متضمناً لمصلحة اعتبارها الشرع كحفظ النفس والمال والدين والنسب والعقل وغير ذلك مما سبق ذكره والملاءمة شرط زائد على ذلك فلا بد أن يفسر بما يغيرها ويكون أخص منها وقد فسرها القوم بكون الوصف على وفق العلل الشرعية وظن المصنف رحمه الله تعالى أن المراد منه اعتبار الشارع جنس هذا الوصف في جنس هذا الحكم فالمراد الجنس الذي هو أخص من كونه متضمناً لمصلحة اعتبارها الشرع كمصلحة حفظ النفس مثلاً فالمراد أنه يجب أن يكون أخص من مصلحة حفظ النفس وكذا من مصلحة حفظ الدين إلى غير ذلك ولا يكفي كونه أخص من المتضمن لمصلحة ما لأن المتضمن لمصلحة حفظ النفس أخص من المتضمن لمصلحة ما وليس بملائم حتى لو قيل شرع هذا الحكم لمصلحة حفظ النفس لم يصح لأنه تعليل بالمناسب دون الملائم ومجرد حفظ النفس قد لا يكون مصلحة كما في الجهاد بل لا بد من خصوصية اعتبارها الشارع ثم الجنس الذي اعتبره الشارع في جنس الحكم قد يكون قريباً لا واسطة بينه وبين نوع الوصف وقد يكون بينهما واسطة أو أكثر وهذا متصاعد إلى أن يبلغ الجنس الذي هو أعم من الكل وأخص من المتضمن لحفظ مصلحة النفس مثلاً وكلما كان الجنس أقرب إلى الوصف أي أقل واسطة وأشد خصوصية كان القياس أقوى وبالقبول أخرى لكونه بالتأثير أنسب وإلى اعتبار الشرع أقرب قال الأمدي في الأحكام إن لكل من الوصف والحكم أجناساً عالية وقريبة ومتوسطة فالجنس العالي للحكم الخاص هو الحكم وأخص منه الوجوب مثلاً ثم العبادة ثم الصلاة ثم المكتوبة والجنس العالي للوصف الخاص كونه وصفاً تناط الأحكام به وأخص منه المناسب ثم المصلحة الضرورية ثم حفظ النفس وهكذا ولا شك أن الظن الحاصل باعتبار

خصوص الوصف في خصوص الحكم لكثرة ما به الاشتراك أقوى من الظن الحاصل من اعتبار العموم في العموم فما كان الاشتراك فيه بالجنس السافل

فهو أغلب على الظن وما كان بالعالى فهو أبعد وما كان المتوسط

شرح التلويح على التوضيح ج: 2 ص: 149
بالمتوسط فمتوسط على الترتيب في الصعود والنزول
ثم قال إن من القياس مؤثرا تكون علة منصوصة أو مجمعا عليها أو أثر عين
الوصف في عين الحكم أو في جنسه أو جنسه في عين الحكم ومنه ملائمة أثر
جنس الوصف في جنس الحكم كما سبق تحقيقه وما ذكره المصنف رحمه الله
تعالى من المراد بالملائم كأنه يناسب هذا الاصطلاح لولا إطلاق الجنس هاهنا
ثم قال ومن الناس من جعل ما أثر عينه في عين الحكم مؤثرا وما سواه من
الأقسام الثلاثة ملائمة وقال أيضا الملائم ما أثر عين الوصف في عين الحكم
كما أثر جنس الوصف في جنس الحكم والمذكور من كلام المحققين من
شارحي أصول ابن الحاجب أن الملائم هو المناسب الذي لم يثبت اعتباره بنص
أو إجماع بل يترتب الحكم على وفقه فقط ومع ذلك ثبت بنص أو إجماع اعتبار
عينه في جنس الحكم أو جنسه في جنس الحكم وأيضا الملائم هو المرسل
الذي لم يعلم إلغاؤه بل علم اعتبار عينه في جنس الحكم أو جنسه في عين
الحكم أو جنسه في جنس الحكم والمراد بالمرسل ما لم يعتبر لا بنص ولا
بإجماع ولا يترتب الحكم على وفقه
فإن قلت كيف يتصور اعتبار العين في الجنس أو الجنس في العين أو الجنس
في الجنس فيما لم يعتبر شرعا أصلا وهل هذا إلا تهافت قلت معنى الاعتبار
شرعا عند الإطلاق هو اعتبار عين الوصف في عين الحكم وعلى هذا لا إشكال
وبالجملة لا يوجد في كلام الفريفيين ما يوافق التفسير الذي ظنه المصنف
رحمه الله تعالى

قوله والملائم كالصغر في ثبوت ولاية النكاح فإن الشارع اعتبر جنس ذلك
الوصف وهو الضرورة في جنس ولاية النكاح وهو الحكم الذي يندفع به
الضرورة واعتراض المصنف رحمه الله تعالى بأنه يجب في الملائم أن يكون
جنس الوصف أخص من مطلق الضرورة بل من ضرورة حفظ النفس ونحوه
أيضا فالأولى أن يقال الحاجة ماسة إلى تطهير الأعضاء عن النجاسة بالماء
وإلى تطهير العرض عن النسبة إلى الفاحشة بالنكاح ونجاسة سؤر الطوافين
مانع يتعذر الاحتراز عنه من تطهير العضو كالصغر عن تطهير العرض فالوصف
الشامل للصورتين دفع الحرج المانع عن التطهير المحتاج إليه والحكم الذي هو
جنس الطهارة والولاية هو الحكم الذي يندفع به الحرج المذكور
شرح التلويح على التوضيح ج: 2 ص: 150

قوله وعند بعض الشافعية يعني أن القائلين بوجوب العمل بالملائم فرقان
فرقة توجب العمل بالملائم بشرط شهادة الأصول بمعنى أن يقابل بقوانين
الشرع فيطباقها سالما عن المناقضة أعني إبطال نفسه بأثر أو نص أو إجماع
أو إيراد تخلف الحكم عن الوصف في صورة أخرى وعن المعارضة أعني إيراد
وصف يوجب خلاف ما أوجبه ذلك الوصف من غير تعرض لنفس الوصف كما
يقال لا تجب الزكاة في نفس ذكور الخيل فلا تجب في إناثها بشهادة الأصول
على التسوية بين الذكور والإناث وأدنى ما يكفي في ذلك أصلا وذلك لأن
المناسب بمنزلة الشاهد والعرض على الأصول تزكية بمنزلة العرض على
المزكين وأما العرض على جميع الأصول كما ذهب إليه البعض فلا يخفى أنه

متعذر أو متعسر والمصنف رحمه الله تعالى فسر شهادة الأصل بأن يكون للحكم أصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف أو نوعه وفرقة توجب العمل بالملائم بمجرد كونه مخيلا أي موقعا في القلب خيال العلية والصحة والأوصاف التي تعرف عليتها بمجرد الإخالة تسمى بالمصالح المرسلة

والمذكور في أصول الشافعية أن المناسب هو المخيل ومعناه تعيين العلة في الأصل بمجرد إبداء المناسبة بينها وبين الحكم من ذات الأصل لا بنص ولا بغيره ثم قالوا والمناسب ينقسم إلى مؤثر وملائم وغريب ومرسل لأنه إما معتبر شرعا أو لا أما المعتبر فإما أن يثبت اعتباره بنص أو إجماع وهو المؤثر أو لا بل يترتب الحكم على وفقه فقط فذلك لا يخلو إما أن يثبت بنص أو إجماع اعتبار عينه في جنس الحكم أو اعتبار جنسه في عين الحكم واعتبار جنسه في جنس الحكم أو لا فإن ثبت فهو الملائم وإن لم يثبت فهو الغريب وأما غير المعتبر لا بنص ولا بإجماع ولا يترتب الحكم على وفقه فهو المرسل وينقسم إلى ما علم إلغاؤه وإلى ما لم يعلم إلغاؤه والثاني ينقسم إلى ملائم قد علم اعتبار عينه في جنس الحكم أو جنسه في عين الحكم أو في جنسه وإلى ما لم يعلم منه ذلك وهو الغريب فإن كان غريبا أو علم إلغاؤه فمردود اتفاقا وإن كان ملائما فقد صرح إمام الحرمين والإمام الغزالي رحمهما الله بقبوله وشرط الغزالي في قبوله شروطا ثلاثة أن تكون ضرورة لا حاجية وقطعية لا ظنية وكلية لا جزئية أي مختصة بشخص ففتح القلعة ليس في محل الضرورة وخوف الاستيلاء من غير قطع لا يجوز الرمي لكونه ظنيا وإلقاء بعض أهل السفينة لنجاة البعض لا يجوز لأن المصلحة جزئية فالملائم كعين الصغر المعتبر في جنس الولاية إجماعا وكجنس الحرج المعتبر في عين رخصة الجمع وكجنس الجناية العمد العدوان المعتبر في جنس

شرح التلويح على التوضيح ج: 2 ص: 151

القصاص والغريب كما يعارض بنقيض مقصود الفار فيحكم بإرث زوجته قياسا على القاتل حيث عورض بنقيض مقصوده وهو الإرث فحكم بعدم إرثه فهذا له وجه مناسبة

وفي ترتيب الحكم عليه تحصيل مصلحة هي نهيه عن الفعل الحرام لكن لم يشهد له أصل بالاعتبار بنص أو إجماع وما علم إلغاؤه كتعيين إيجاب الصوم في الكفارة على من يسهل عليه الإعتاق كالمملك فإنه مناسب لتحصيل مصلحة الزجر لكن علم عدم اعتبار الشارع له

قال الإمام الغزالي رحمه الله تعالى من المصالح ما شهد الشرع باعتباره وهي أصل في القياس وحجة ومنها ما شهد ببطلانه كتعيين الصوم في كفارة المملك وهو باطل ومنها ما لم يشهد له لا بالاعتبار ولا بالإبطال وهذا في محل النظر والمراد بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع من المحافظة على الخمسة الضرورية فكل ما يتضمن حفظ هذه الخمسة الضرورية وكل ما يقويها فهي

مصلحة ودفعها مفسدة وإذا أطلقنا المعنى المخيل أو المناسب في باب القياس أردنا به هذا الجنس والمصالح الحاجية أو التحسينية لا يجوز الحكم بمجرد ما لم تعضد بشهادة الأصول لأنه يجري مجرى وضع الشرع بالرأي وإذا اعتضد بأصل فهو قياس وأما المصلحة الضرورية فلا بعد في أن يؤدي إليها رأي مجتهد وإن لم يشهد له أصل معين كما في مسألة التترس فإننا نعلم قطعاً بأدلة خارجة عن الحصر أن تقليل القتل مقصود للشارع كمنعه بالكلية لكن قتل من لم يذنب غريب لم يشهد له أصل معين ونحن إنما نجوزُه عند القطع أو ظن قريب من القطع وبهذا الاعتبار نخصص هذا الحكم من العمومات الواردة في المنع عن القتل بغير حق لما نعلم قطعاً أن الشرع يؤثر الحكم الكلي على الجزئي وأن حفظ أهل الإسلام أهم من حفظ دم مسلم واحد وهذا وإن سميناه مصلحة مرسله لكنها راجعة إلى الأصول الأربعة لأن مرجع المصلحة إلى حفظ مقاصد الشرع المعلومة بالكتاب والسنة والإجماع ولأن كون هذه المعاني عرفت لا بدليل واحد بل بأدلة كثيرة لا حصر لها من الكتاب والسنة وقرائن الأحوال وتفاريق الأمارات سميناه مصلحة مرسله لا قياساً إذ القياس أصل معين وقال بعد ما قسم المناسب إلى مؤثر وملائم وغريب إن المعنى المناسب أربعة أقسام ملائم يشهد له أصل معين فيقبل قطعاً ومناسب لا يلائم ولا يشهد له أصل معين فلا يقبل قطعاً كحرمان القاتل لو لم يرد فيه نص معارض له بنقيض

شرح التلويح على التوضيح ج:2 ص:152

قصده ومناسب يشهد له أصل معين لكن لا يلائم فهو في محل الاجتهاد وملائم لا يشهد له أصل معين وهو الاستدلال المرسل وهو أيضاً في محل الاجتهاد قوله لكن وجد اعتبار الضرورة في الرخص وفي استباحة المحرمات أورد المصنف رحمه الله تعالى عليه الاعتراض السابق وهو أن هذا اعتبار للجنس الأبعد وهو غير كاف في الملاءمة فالأولى أن يقال اعتبر الشرع حصول النفع الكثير في تحمل الضرر اليسير وجميع التكاليف الشرعية مبنية على ذلك قوله والتأثير عندنا إنما قال عندنا لأنه عند أصحاب الشافعي رحمه الله تعالى أخص من ذلك وهو أن يثبت بنص أو إجماع اعتبار عين الوصف في عين ذلك الحكم ولذا قال الإمام الغزالي رحمه الله تعالى المؤثر مقبول باتفاق القابسين وقصر أبو زيد الدبوسي القياس عليه لكنه أورد للمؤثر أمثلة عرف بها أنه من قبيل الملائم لكنه سماه أيضاً مؤثراً فالقياس ينقسم باعتبار عين العلة وجنسها وعين الحكم وجنسه أربعة أقسام الأول أن يظهر تأثير عين الوصف في عين الحكم وهو الذي يقال إنه في معنى الأصل وهو المقطوع به الذي ربما يقر به منكرو القياس إذ لا فرق إلا بتعدد المحل الثاني أن يظهر تأثير عينه في جنس الحكم الثالث أن يظهر تأثير جنسه في عينه وهو

شرح التلويح على التوضيح ج:2 ص:153

الذي خصصناه باسم الملائم وخصصنا اسم المؤثر بما يظهر تأثير عينه

الرابع أن يظهر تأثير الجنس في الجنس وهو الذي سميناه المناسب الغريب ثم للجنسية مراتب عموماً وخصوصاً فمن أجل ذلك تتفاوت درجات الظن والأعلى مقدم على الأسفل والأقرب مقدم على الأبعد في الجنسية فالمصنف رحمه الله تعالى أخذ من كلامهم تفسير المؤثر وقيد الجنس بالقرب ليميز عن الملائم على ما سبق وأورد بدل العين النوع لثلاثتهم أن المراد هو الوصف والحكم مع خصوصية المحل كالسكر المخصوص بالخمير والحرمة المخصوصة بها فيوهم أن للخصوصية مدخلا في العلية فالمراد بالوصف الوصف الذي يجعل علة لا مطلق الوصف وكذا المراد بالحكم الحكم المطلوب بالقياس لا مطلق الحكم لأن جميع الأوصاف والأحكام حتى الأجناس أنواع لمطلق الوصف والحكم فلا يبقى فرق بين علية السكر للحرمة وعلية الضرورة للتخفيف وإضافة النوع إلى الوصف والحكم بمعنى من البيانية أي النوع الذي هو الوصف أو الحكم المطلوب فهو نوع لمطلق الوصف والحكم وقد بين بالإضافة إلى الوصف المخصوص والحكم المطلوب احترازا عن الأنواع العالية والمتوسطة التي وقع التعبير عنها بلفظ الجنس وأما إضافة الجنس إلى الوصف والحكم فهي بمعنى اللام على أن المراد بهما الوصف المعين والحكم المطلوب كما في حالة إضافة النوع والمراد بالجنس ما هو أعم من ذلك الوصف أو الحكم مثلا عجز الإنسان عن الإتيان بما يحتاج إليه وصف هو علة لحكم فيه تخفيف للنصوص الدالة على عدم الحرج والضرر فعجز الصبي الغير العاقل نوع وعجز المجنون نوع آخر وجنسهما العجز بسبب عدم العقل وفوقه الجنس الذي هو العجز بسبب ضعف القوي أعم من الظاهرة والباطنة على ما يشمل المريض وفوقه الجنس الذي هو العجز الناشئ من الفاعل بدون اختياره على ما يشمل المحبوس وفوقه الجنس الذي هو العجز الناشئ من الفاعل على ما يشمل المسافر أيضا وفوقه مطلق العجز الشامل لما ينشأ عن الفاعل وعن محل الفعل وعن الخارج وهكذا في جانب الحكم فليعتبر مثل ذلك في جميع الأوصاف

والأحكام وإلا فتحقيق الأنواع والأجناس بأقسامها مما يعسر في الماهيات الحقيقية فضلا عن الاعتباريات فالحاصل أن الوصف المؤثر هو الذي ثبت بنص أو إجماع علية ذلك النوع من الوصف لذلك النوع من الحكم كالعجز بسبب عدم العقل لسقوط ما يحتاج إلى النية أو علية جنس ذلك الوصف

شرح التلويح على التوضيح ج:2 ص:154
لنوع ذلك الحكم كعدم دخول شيء في الجوف لعدم فساد الصوم أو علية ذلك النوع من الوصف لجنس ذلك الحكم كما في سقوط الزكاة عمن لا عقل له فإن العجز بواسطة عدم العقل مؤثر في سقوط ما يحتاج إلى النية وهو جنس لسقوط الزكاة أو علية جنس الوصف لجنس الحكم كما في سقوط الزكاة عن الصبي بتأثير العجز بسبب عدم العقل في سقوط ما يحتاج إلى النية وأما أمثلة المتن ففي بعضها نظر لما سيأتي من أن السكر والصغر من قبيل المركب ولما سبق من أن المراد هاهنا الجنس القريب والضرورة للطواف ليست كذلك بل قد عرفت أنه ليس بملائم فضلا عن المؤثر

قوله وقد يتركب بعض الأربعة لا خفاء في أن أقسام المفرد أربعة حاصلة من ضرب الاثنين في الاثنين لأن المعتبر في جانب الوصف هو النوع أو الجنس وكذا في جانب الحكم وحينئذ يلزم انحصار المركب في أحد عشر لأن التركيب إما ثنائي أو ثلاثي أو رباعي أما الرباعي فواحد لا غير وأما الثلاثي فأربعة لأنه إنما يصير ثلاثيا بنقصان واحد من الرباعي وذلك الواحد إما أن يكون اعتبار النوع في النوع أو في الجنس أو اعتبار الجنس في النوع أو في الجنس وأما الثنائي فستة لأن كل واحد من الأقسام الأربعة للأفراد ويتركب مع كل من الثلاثة الباقية ويصير اثنا عشر حاصلة من ضرب الأربعة في الثلاثة فيسقط ستة بموجب التكرار أو نقول اعتبار النوع في النوع إما أن يتركب مع اعتبار الجنس في النوع أو مع اعتبار النوع في الجنس أو مع اعتبار الجنس في الجنس ثم اعتبار الجنس في النوع إما أن يتركب مع اعتبار النوع في الجنس أو مع اعتبار الجنس في الجنس فإن قلت اعتبار النوع يستلزم اعتبار الجنس ضرورة أنه لا وجود للنوع بدون الجنس فلا يتصور الأفراد إلا في اعتبار الجنس في الجنس وأما اعتبار النوع في النوع فيستلزم التركيب الرباعي ألبتة واعتبار النوع في الجنس أو عكسه يستلزم التركيب الثنائي

قلت المراد الاعتبار قصدا لا ضمنا حتى إن الرباعي ما يكون كل من الاعتبارات الأربعة مقصودا على حدة فالمركب من الأربعة كالسكر فإنه مؤثر في الحرمة وكذا جنسه الذي هو إيقاع العداوة والبغضاء مؤثر في الحرمة ثم السكر يؤثر في وجوب الزاجر أعم من أن يكون أخروبا كالحرمة أو دنيوبا كالحمد ثم لما كان السكر مظنة للقدف صار المعنى المشترك بينهما وهو إيقاع العداوة والبغضاء مؤثرا في وجوب الزاجر

شرح التلويح على التوضيح ج: 2 ص: 155

وأما المركب من الثلاثة فالمركب مما سوى اعتبار النوع في النوع كالتييم عند خوف فوت صلاة العيد فإن الجنس وهو العجز الحكمي بحسب المحل يحتاج إليه شرعا مؤثر في الجنس أي في سقوط الاحتياج في النوع لقوله تعالى { فلم تجدوا ماء فتييموا إقامة لأحد العناصر مقام الآخر فإن التراب مطهر في بعض الأحوال بحسب نشف النجاسات وأبضا عدم وجدان الماء وهو النوع مؤثر في الجنس وهو عدم وجوب استعماله لكن النوع وهو خوف الفوت لا يؤثر في النوع أي في التيمم من حيث إنه تيمم والمركب مما سوى اعتبار الجنس في النوع كما في التيمم إذا لم يجد إلا ماء يحتاج إليه شرعا مؤثر في سقوط الاحتياج فهذا تأثير الجنس في الجنس ثم النوع مؤثر في النوع لقوله تعالى { فلم تجدوا ماء على ما ذكرنا وأبضا عدم وجدان الماء وهو النوع مؤثر في الجنس أي في عدم استعماله دفعا للهلاك لكن الجنس غير مؤثر في النوع لأن العجز المذكور لا يؤثر في التيمم من حيث هو التيمم والمركب مما سوى اعتبار النوع في الجنس كالحيض في حرمة القربان فهذا تأثير النوع في النوع وجنسه وهو الأذى علة أيضا لحرمة القربان وولجنسه وهو وجوب الاعتزال والمركب مما سوى اعتبار الجنس في الجنس يقال الحيض علة لحرمة الصلاة فهذا تأثير النوع في النوع وأيضا علة للجنس وهو حرمة القراءة أعم من أن

يكون في الصلاة أو خارجها ولجنسه وهو الخروج من السبيلين تأثير في حرمة الصلاة لكن ليس له تأثير في الجنس وهو حرمة القراءة مطلقا وأما المركب من الاثنين فالمركب من اعتبار النوع في النوع مع الجنس في النوع كما في طهارة سؤر الهرة فإن الطواف علة للطهارة لقوله عليه الصلاة والسلام إنها من الطوافين وجنسه هو مخالطة نجاسة يشق الاحتراز عنها علة للطهارة كأبار الفلوات والمركب من اعتبار النوع في النوع مع الجنس في الجنس كإفطار المريض فإنه مؤثر في الجنس وهو التخفيف في العبادة

وكذا في الإفطار بسبب الضرر والمركب من اعتبار النوع في النوع مع الجنس في الجنس كولاية النكاح في المجنون جنونا مطبقا فإنه من حيث إنه عجز بسبب عدم العقل مؤثر في مطلق الولاية ثم من حيث إنه عجز دائم بسبب عدم العقل علة لولاية النكاح للحاجة بخلاف الصغر فإنه من حيث إنه صغر لا يوجب هذه الولاية
والمركب من اعتبار الجنس في النوع مع الجنس في الجنس كالولاية في مال

شرح التلويح على التوضيح ج:2 ص:156

الصغير فإن العجز لعدم العقل مؤثر في مطلق الولاية ثم هو مؤثر في الولاية في المال للحاجة إلى بقاء النفس والمركب من اعتبار الجنس في النوع مع النوع في الجنس كخروج النجاسة فإنه مؤثر في وجوب الوضوء ثم خروجها من غير السبيلين كما في اليد وهي آلة التطهير مؤثر في وجوب إزالتها والمركب من اعتبار النوع في الجنس مع الجنس في الجنس كما في عدم الصوم على الصبي والمجنون فإن العجز لعدم العقل مؤثر في سقوط العبادة للاحتياج إلى النية ثم الجنس وهو العجز لخلل في القوى مؤثر في سقوط العبادة كذا ذكره المصنف رحمه الله تعالى

قوله ولا شك أن المركب من أربعة أقوى الجميع يعني أن قوة الوصف إنما هي بحسب التأثير والتأثير بحسب اعتبار الشارع وكلما كثر الاعتبار قوي الأثر فيكون المركب أقوى من البسيط والمركب من أجزاء أكثر أقوى من المركب من أجزاء أقل وأنت خير بأنه إنما يستقيم فيما سوى اعتبار النوع في النوع أنه أقوى الكل لكونه بمنزلة النص حتى يكاد يقر به منكره القياس إذ لا فرق إلا بتعدد المحل فالمركب من غيره لا يكون أقوى منه

قوله وقد سمى البعض ذكر في بعض أصول الشافعية رحمهم الله تعالى أن المناسب الغريب ما يؤثر نوعه في نوع الحكم ولم يؤثر جنسه في جنسه كالطعم في الربا فإن نوع الطعم وهو الاقتيات مؤثر في ربوية البر ولم يؤثر جنس الطعم في ربوية سائر المطعومات كالخضراوات والملائم هو الأقسام الثلاثة الباقية

قوله ثم لا يخلو أي الحكم بعد التعليل لا يخلو من أن يكون مقرونا بشهادة الأصل أو لا يكون ففي الكلام حذف والمراد بشهادة الأصل أن يكون للحكم المعلل أصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف أو نوعه وإنما قلنا المراد أنه لا يخلو من أن يكون له أصل أو لا يكون لما ذكر أن كلا من اعتبار النوع في

الجنس واعتبار الجنس في الجنس قد يوجد بدون شهادة الأصل فصار الحاصل أن كلا من اعتبار النوع في النوع واعتبار الجنس في النوع يستلزم شهادة الأصل وهو معنى العموم والخصوص المطلق وأما اعتبار النوع في الجنس أو الجنس في الجنس فلا يستلزم شهادة الأصل بل قد يجتمعان وقد يفترقان وهذا معنى العموم والخصوص من وجه فالتعليل بالوصف الذي اعتبر نوعه أو جنسه في نوع الحكم يكون قياسا لا محالة لأن الحكم المعلل مقيس والأصل الشاهد مقيس عليه وكذا التعليل بالوصف الذي اعتبر نوعه في جنس الحكم أو جنسه في جنسه إذا كان مع شهادة الأصل وأما إذا كان بدونها فهو تعليل مشروع مقبول بالاتفاق لكن عند بعضهم يسمى قياسا وعند بعضهم يكون استدلالا بعلة مستنبطة بالرأي بمنزلة ما قال الشافعي رحمه الله تعالى إن التعليل بالعلة المتعدية يكون قياسا وبالعلة القاصرة لا يكون قياسا بل يكون بيان علة شرعية للحكم وقال شمس الأئمة رحمه الله تعالى الأصح عندي أنه قياس على كل حال فإن مثل هذا الوصف يكون له أصل في الشرع لا محالة ولكن يستغنى عن ذكره لوضوحه وربما لا يقع

شرح التلويح على التوضيح ج: 2 ص: 157

الاستغناء عنه فيذكر فعلى هذا لا يكون الخلاف في مجرد تسميته قياسا على ما ذهب إليه المصنف رحمه الله تعالى بل عند البعض يكون التعليل بالوصف المؤثر مستلزما لشهادة الأصل لكنه قد يذكر وقد لا يذكر وحينئذ يصح أن يحمل قوله ثم لا يخلو من أن يكون له أصل معين على ظاهره

قوله وإذا وجد شهادة الأصل بدون التأثير يعني أن شهادة الأصل قد توجد بدون كل من الأنواع الأربعة للتأثير وحينئذ يسمى الوصف غريبا لعدم تأثيره فلا يقبل عندنا أي لا يجب قبوله لأن شرط وجوب القبول هو التأثير أو المراد أنه لا يقبل ما لم يكن ملائما فإن قلت الملائم يجب أن يعتبر جنسه في جنس الحكم فهو أحد الأنواع الأربعة فالغريب لا يكون ملائما قلت أحد الأنواع هو اعتبار الجنس القريب في الجنس القريب على ما مر في تفسير المؤثر والمعتبر في الملائم هو الجنس البعيد فالغريب بمعنى غير المؤثر يجوز أن يكون ملائما فظهر أن اسم الغريب يطلق على نوعين من الوصف أحدهما اعتبر نوعه في نوع الحكم على ما سبق من أن البعض يسمى أول الأربعة غريبا والثلاثة الباقية ملائمة وهو مقبول بالاتفاق وثانيهما ما يوجد جنسه أو نوعه في نوع ذلك الحكم لكن لا يعلم اعتباره ولا إلغاؤه في نظر الشارع وهو مردود إذا لم يكن ملائما خلافا لأصحاب الطرد وأشار المصنف رحمه الله تعالى في أثناء كلامه إلى إثبات شهادة الأصل بدون التأثير بأنها قد توجد بدون الأولين يعني اعتبار النوع أو الجنس في الجنس أو الجنس في النوع لكونها أعم منها مطلقا وبدون الأخيرين يعني اعتبار النوع في الجنس أو الجنس في النوع لكونها أعم منهما من وجه فتوجد بدون التأثير في الجملة لانحصاره في الأنواع الأربعة وما يتركب منها وفيه نظر لأن التحقق بدون كل واحد من الأربعة لا يستلزم جواز التحقق بدون المجموع فيجوز أن يكون أعم من الأولين باعتبار أن يوجد في الأخيرين وبالعكس فيمجرد ذلك لا يلزم أن يوجد بدون التأثير

شرح التلويح على التوضيح ج: 2 ص: 158

قوله وإنما اعتبرنا التأثير في العلة لوجوب العمل بالقياس لوجهين أحدهما أن

القياس أمر شرعي فلا بد فيه من اعتبار الشارع
وثانيهما أن الأقيسة المنقولة عن الصحابة والتابعين رضي الله تعالى عنهم كلها
مبنية على العلل المؤثرة

وأجيب عن الأول أن يكون القياس أمرا شرعيا لا يقتضي إلا أن يكون له أصل
في الشرع وأما لزوم أن يثبت بنص أو إجماع اعتبار الشارع نوع الوصف أو
جنسه القريب في نوع الحكم أو جنسه القريب على ما فسرت به التأثير
فممنوع ولم لا يكفي الجنس البعيد وحصول الظن بوجوه آخر من مسالك العلة
كيف وقد جوزتم العمل بغير المؤثر أيضا وعن الثاني بأنه لا يدل إلا على أن
الأقيسة المنقولة كلها مبنية على علل معقولة مناسبة وليس النزاع في ذلك بل
في التأثير بالمعنى المذكور ولا يخفى أن في كثير من الأقيسة المنقولة قد
اعتبرت الأجناس البعيدة ولم يثبت اعتبار الوصف بنص أو إجماع بل بوجوه آخر
والظاهر أن مرادهم بالتأثير في هذا المقام ما يقابل الطرد فمعناه أن يكون
الوصف مناسبا ملائما لإضافة الحكم إليه سواء كان مؤثرا بالمعنى الذي ذكره
المصنف رحمه الله تعالى أو لا وحينئذ يتم الاستدلال وهذا ظاهر من النظر في
كلامهم في هذا المقام ومن تقريرهم التأثير في الأمثلة المذكورة ففي قوله
عليه الصلاة والسلام إنها من الطوافين لجنس الطوف وهو الضرورة له أثر في
الشرع في التخفيف وإثبات الطهارة ورفع النجاسة كمن أكل الميتة في
المخمصة فإنه لا يجب عليه غسل اليد والفم للضرورة وأيضا لما كانت الهرة
من الطوافين لم يمكن الاحتراز عن سؤرها إلا بخرج عظيم فسقط اعتبار
النجاسة دفعا للخرج كما في حل الميتة في قوله عليه الصلاة والسلام إنها دم
عرق انفجر

شرح التلويح على التوضيح ج: 2 ص: 159

لانفجار الدم ووصوله إلى موضع يجب تطهيره عنه وهو معنى النجاسة أثر في
وجوب طهارة وفي عدم كون انفجار الدم حياضا وفي كونه مرضا لازما مؤثرا
في التخفيف أما في وجوب الطهارة فلأن العبد لا يصلح للقيام بين يدي الرب
إلا طاهرا وأما في عدم كونه حياضا فلأن الحيض دم ثبت عادة راتبة في بنات
أدم خلقها الله تعالى في أرحامهن وانفجار دم العرق ليس كذلك فلا يكون
حياضا موقعا في الحرج الموجب لإسقاط الصلاة والوضوء وأما في كونه مرضا
فلأنه ليس في وسعها إمساكه ورده فيكون له تأثير في التخفيف بأن يحكم مع
وجوده بقيام الطهارة في وقت الحاجة وهو وقت الصلاة للضرورة إذ لو وجبت
عليها الطهارة لكل حدث لبقيت مشغولة بالطهارة أبدا ولم تفرغ للصلاة قطعا
وفي قوله عليه الصلاة والسلام رأيت لو تميمضت بماء ثم مجتهه أكان
يضرك لعدم قضاء الشهوتين أثر في عدم انتقاض الصوم فكما أن المضمضة
مقدمة شهوة البطن وليست في معنى الأكل كذلك القبلة مقدمة شهوة الفرج
وليست في معنى الجماع لا صورة لعدم إيلاج فرج في فرج ولا معنى لعدم
الإنزال ففي الأمثلة المذكورة ليس التأثير بمعنى اعتبار النوع أو الجنس
القريب

قوله وغيرها أي وكغير المذكورات من أقيسة النبي عليه السلام وأقيسة الصحابة رضي الله تعالى عنهم كما قال النبي عليه الصلاة والسلام في تحريم الصدقة على بني هاشم رأيت لو تممضت بماء ثم مجتهه أكنت شاربه كذا أورده فخر الإسلام رحمه الله تعالى وغاية تقريره أن هذا تعليل بمعنى مؤثر وهو أن الصدقة مطهرة الأوزار والآثام فكانت وسخا بمنزلة الماء المستعمل فكما أن الامتناع من شرب الماء المستعمل أخذ بمعالي الأمور فكذلك حرمة الصدقة على بني هاشم تعظيم لهم وإكرام واختصاص بمعالي الأمور وكما اختلفت الصحابة رضي الله عنهم في الجد مع الإخوة واحتج كل فريق بتمثيل مشتمل على معنى مؤثر هو القرابة من الجانبين أو الاتصال بالميت بطريق الجزئية فقال علي رضي الله تعالى عنه إنما مثل الجد مع الإخوة مثل شجرة أنبتت غصنا ثم تفرع عن الغصن فرعان فالقرب بين الفرعين أولى من القرب بين الفرعين والأصل لأن الغصن بين الفرعين والأصل واسطة ولا واسطة بين الفرعين فهذا يقتضي رجحان الأخ على الجد إلا أن بين الفرعين والأصل جزئية وبعضية ليست بين الفرعين نفسيهما فكان لكل منهما ترجيح فاستويا وقال زيد بن ثابت رضي الله تعالى عنه مثل الجد مع الأخوين كمثل نهر ينشعب من واد ثم يتشعب من هذا النهر جدول ومثل الأخوين كمثل نهرين ينشعبان من واد فالقرب بين النهرين المتشعبين من الوادي أكثر من القرب بين الوادي والجدول بواسطة النهر وقال

شرح التلويح على التوضيح ج: 2 ص: 160
ابن عباس رضي الله تعالى عنه ألا يتقي الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل أب الأب أبا اعتبر أحد طرفي القرابة وهو طرف الأصالة بالطرف الآخر وهو الجزئية في القرب

قوله وعلى هذا الأصل وهو اعتبار التأثير جزئيا في أقيستنا في المسائل المختلف فيها فغللنا بالعلل المؤثرة فإن للمسح أثرا في التخفيف فإنه أيسر من الغسل ويتأدى به الفرض ولا يشترط فيه استيعاب المحل كما في المغسولات بخلاف الركنية فإنه لا أثر لها في التكرار وإبطال التخفيف وكون التثليث سنة اللهم إلا أن يقال إن الركنية تنبئ عن القوة والحصانة ووجوب الاحتياط فيناسب التكرار ليحصل باليقين أو بظن قريب منه وكذا الصغر مؤثر في إثبات الولاية فإن ولاية النكاح لم تشرع إلا على وجه النظر للمولى عليه باعتبار عجزه عن مباشرة النكاح بنفسه وذلك في الصغر دون البكارة وكذا تعيين الصوم الفرض في رمضان مؤثر في إسقاط وجوب التعيين لأن أصل النية في العبادات إنما هو للتمييز بين العادة والعادة وتعيينها إنما هو للتمييز بين الجهات المتزاحمة بحيث لا تترجم لا حاجة إلى التعيين بخلاف الفرضية لأنه لا يعقل تأثيرها في إيجاب التعيين قوله وبعض العلماء قد اشتهر فيما بين الأصوليين أن من مسالك العلة السبر والتقسيم وهو حصر الأوصاف الموجودة في الأصل الصالحة للعلية في عدد ثم إبطال علية بعضها لتثبت علية الباقي فيكون هناك مقامان أحدهما بيان الحصر

ويكفي في ذلك أن يقول بحثت فلم أجد سوى هذه

شرح التلويح على التوضيح ج:2 ص:161
الأوصاف ويصدق لأن عدالته وتدينه مما يغلب ظن عدم غيره إذ لو وجد لما خفي عليه أو لأن الأصل عدم الغير وحينئذ للمعتزض أن يبين وصفاً آخر وعلى المستدل أن يبطل عليته وإلا لما ثبت الحصر فيما أحصاه فيلزم انقطاعه وثانيهما إبطال عليه بعض الأوصاف ويكفي في ذلك أيضاً الظن وذلك بوجود الأول وجود الحكم بدونه في صورة فلو استقل بالعلية لانتفى الحكم بانتفائه الثاني كون الوصف مما علم إلغاؤه في الشرع إما مطلقاً كاختلاف بالطول والقصر أو بالنسبة إلى الحكم المبحوث فيه كالاختلاف بالذكورة والأنوثة في العتق

الثالث عدم ظهور المناسبة فيكفي للمستدل أن يقول بحثت فلم أجد له مناسبة ولا يحتاج إلى إثبات ظهور عدم المناسبة لأن التقدير أنه عدل أخبر عما لا طريق إلى معرفته إلا خبره وحينئذ للمعتزض أن يدعي ذلك في الوصف الذي يدعي المستدل أنه علة يحتاج إلى الترجيح والمتمسكون بالسبر والتقسيم لا يشترطون إثبات التعليل في كل نص بل يكفي عندهم أن الأصل في النصوص التعليل وأن الأحكام مبنية على الحكم والمصالح إما وجوباً كما هو مذهب المعتزلة وإما تفضيلاً كما هو مذهب غيرهم ولو سلم عدم الكلية فالتعليل هو الغالب في الأحكام وإلحاق الفرد بالأعم الأغلب هو الظاهر ولا يشترطون في بيان الحصر إثبات عدم الغير بنص أو إجماع لحصول الظن بدون ذلك على ما بيناه وأما على ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى فيكون هذا من المسالك القطعية بمنزلة النص والإجماع ويكون مرجعه إليهما وكذا الكلام في تنقيح المناط

قال ابن الحاجب إن الإخالة هي المناسبة وهي المسمى بتخريج المناط أي تنقيح ما علق الشارع الحكم به وماله إلى التقسيم بأنه لا بد للحكم من علة وهي إما الوصف الفارق أو المشترك لكن الفارق ملغى فيتعين المشترك فيثبت الحكم لثبوت علته وذكر الإمام الغزالي رحمه الله تعالى أن النظر والاجتهاد في مناط الحكم أي علته إما أن يكون في تحقيقه أو تنقيحه أو تخريجه أما تحقيق المناط فهو النظر والاجتهاد في معرفة وجود العلة في آحاد الصور بعد معرفتها بنص أو

شرح التلويح على التوضيح ج:2 ص:162

إجماع أو استنباط ولا يعرف خلاف في صحة الاحتجاج به إذا كانت العلة معلومة بنص أو إجماع وأما تنقيح المناط فهو النظر في تعيين ما دل النص على كونه علة من غير تعيين بخلاف الأوصاف التي لا مدخل لها في الاعتبار كما بين في قصة الأعرابي أنه لا مدخل في وجوب الكفارة لكونه ذلك الشخص أو من الأعراب إلى غير ذلك حتى يتعين وطء المكلف الصائم في نهار رمضان عامداً وهذا النوع وإن أقر به أكثر منكري القياس فهو دون الأول وأما تخريج المناط

فهو النظر في إثبات علة الحكم الذي دل النص أو الإجماع عليه دون علته كالنظر في إثبات كون السكر علة لحرمة الخمر وهذا في الرتبة دون النوعين الأولين ولهذا أنكره كثير من الناس قوله بالدوران احتج بعض الأصوليين على عليية الوصف بدوران الحكم معه أي ترتبه عليه وجودا ويسمى الطرد وبعضهم وجودا وعندما ويسمى الطرد والعكس كالتحريم مع السكر فإن الخمر يحرم إذا كان مسكرا وتزول حرمة الوصف وعدمه والحال أنه لا حكم له أي للنص وذلك لدفع احتمال إضافة الحكم إلى الاسم وتعين إضافته إلى معنى الوصف فإن الحرمة تثبت للعصير إذا اشتد ويسمى خمرا وتزول عند زوال الشدة والاسم فإذا كان الاسم قائما في الحالين ودار الحكم مع الوصف زال شبهة عليية الاسم وتعين عليية الوصف وإلا لما تخلف الحكم عن النص قوله لكن جعل هذا الحكم حكم النص مجازا جواب عما يقال إن هذا الاشتراط لا يصح عند من لا يقول بمفهوم المخالفة إذ لا يكون النص قائما عند الوصف المنصوص عليه ولا يكون له حينئذ موجب لا نفيا ولا إثباتا ولا يتناول أصلا مثلا إذا لم يرقم إلى الصلاة بل قعد لم يتناوله النص إلا عند القائلين بمفهوم الشرط وأما عند غيرهم فيكون عدم وجوب الوضوء مبنيا على عدم دليل الوجود فيجعل من حكم النص المذكور بطريق المجاز حيث عبر بعدم الوجوب المستند إلى النص عن مطلق عدم الوجوب

شرح التلويح على التوضيح ج:2 ص:163
قوله فإنه يحل القضاء وهو غضبان يعني أن النص قائم في حال الغضب بدون شغل القلب مع عدم حكمه الذي هو حرمة القضاء عند الغضب وأيضا النص قائم في حال عدم الغضب وشغل القلب بنحو جوع أو عطش مع عدم حكمه الذي هو إباحة القضاء عند عدم الغضب إما بطريق مفهوم المخالفة أو الإباحة الأصلية أو بالنصوص المطلقة في القضاء ويجعل من حكم النص المذكور مجازا
قوله والوجود عند الوجود كان الأحسن أن يقول الوجود

شرح التلويح على التوضيح ج:2 ص:164

عند الوجود والعدم عند العدم لا يدل على العلية لجواز أن يكون ذلك بطريق اتفاق كلي أو تلازم تعاكس أو يكون المدار لازم العلة أو شرطا مساويا لها فلا يقيد ظن العلية لأنها احتمال واحد وهذه الاحتمالات كثيرة وقد يقال إذا وجد الدوران مع غير مانع من العلية من معية كما في المتضايقين أو تأخر كما في المعلول والعلة أو غيرهما كما في شرط المساوي فالعادة قاضية بحصول الظن بل القطع بالعلية كما إذا دعي إنسان باسم مغضب فغضب ثم ترك فلم يغضب وتكرر ذلك مرة بعد أخرى علم بالضرورة أنه سبب الغضب حتى إن من لا يتأتى منه النظر كالأطفال يعلمون ذلك ويتبعونه في الطرق ويدعونه بذلك الاسم ويجاب عنه بأن النزاع إنما هو في حصول الظن بمجرد الدوران وهو

فيما ذكرتم من المثال ممنوع إذ لولا انتفاء ظهور غير ذلك إما بأنه بحث عنه فلم يوجد وإما لأن الأصل عدمه لما حصل الظن غايته أنه يفيد تقوية الظن الحاصل من غيره وربما يقال إن هذا إنكار للضروري وقدح في جميع التجريبات فإن الأطفال يقطعون به من غير نظر وأستدلال بما ذكرتم وأهل النظر كالمجتمعين على ذلك حتى كاد يجري مجرى المثل أن دوران الشيء مع الشيء آية كون المدار علة للدائر ويجاب بأن الأحكام العقلية لا تختلف باختلاف الأحوال بخلاف الأحكام الشرعية المبنية على المصالح فلا بد في بيان عللها من مناسبة أو اعتبار من الشارع إذ في القول بالطرد فتح لباب الجهل والتصرف في الشرع قوله ولا يشترط لها أيضا زيادة تنبيه على بعد المناسبة بين الدوران والعلية يعني أن الوجود عند الوجود والعدم عند العدم كما أنه ليس بملزوم للعلية فكذلك ليس بلازم لها لجواز أن لا يوجد الحكم عند وجود العلة الظاهرة بناء على مانع أو على عدم تمامها حقيقة وأن لا ينعدم عند عدمها بناء على ثبوته بعلّة أخرى كالحديث يثبت بخروج النجاسة والنوم وغير ذلك وقد يقال في تقرير هذا الكلام إن الوجود عند الوجود والعدم عند العدم لا يدل على صحة

العلية كما أن العدم عند الوجود والوجود عند العدم لا يدل على فسادها اعتبارا لحالة الموافقة بحالة المخالفة في الصحة والفساد قوله وقيام النص إشارة إلى بطلان كلام الفريق الثالث وذلك أن ما اشترطوا من قيام النص في الحالين من غير حكم أمر لا يوجد إلا نادرا ولا عبرة بالنادر في أحكام الشرع فكيف يجعل أصلا فيما هو من أدلة الشرع بأن يتنى عليه ثبوت العلية على أن وجوده بطريق الندرة أيضا في محل النزاع فإننا لا نسلم في المثالين المذكورين قيام النص في الحالين مع عدم حكمه أما في الآية فلأننا لا نسلم قيام النص بدون الحكم حال انتفاء الحدث وإنما يلزم ذلك لو لم يكن النص مقيدا بالحدث ومقيدا لوجوب الوضوء بشرط وجود الحدث وبيانه من وجهين أحدهما أن اشتراط الحدث في وجوب البدل وهو التيمم ب قوله تعالى { أو جاء أحد منكم من الغائط اشتراط له في وجوب الأصل وهو الوضوء إذ البدل لا يفارق الأصل بسببه وإنما يفارقه بحاله بأن يجب في حال لا يجب فيها الأصل وبالجملة لما رتب وجوب التيمم على وجود الحدث عند فقد الماء فهم أن وجوب التوضؤ بالماء مرتب على الحدث وثانيهما أن العمل بظاهر النص متعذر لاقتضائه وجوب التوضؤ عند كل

شرح التلويح على التوضيح ج:2 ص:165

قيام وفي كل ركعة فلا يتصور أداء الصلاة فلا بد من إضمار أي إذا قمتم من مضاجعكم أو إذا أردتم القيام إلى الصلاة محدثين والقيام من المضجع كناية عن التنبه من النوم والنوم دليل الحدث فعلى الأول يكون ذكر الحدث بطريق دلالة النص وأما على الثاني فالظاهر أنه من قبيل المضمّر وإطلاق دلالة النص عليه إما لغوي بمعنى أنه يفهم من النص أو هو من قبيل المشاكلة أو التغليب أو باعتبار أن القيام من المضجع إنما يدل على النوم دلالة لا عبارة وهذا أنسب فإن قيل للبدل حكم الأصل فكانت قضية الترتيب أن يصرح بالحدث في وجوب

الوضوء ويكتفى بالدلالة في وجوب التيمم فلما عكست أجيب بوجهين الأول أن الماء مطهر بنفسه فإيجاب استعماله دل على وجود النجاسة الحكيمة المفتقرة إلى إزالتها بخلاف إيجاب استعمال التراب فإنه ملوث لا يقتضي سابقة حدث فصرح معه بالحدث الثاني أن في ترك التصريح بالحدث في نص الوضوء إشارة إلى أن الوضوء سنة عند كل صلاة وإن لم يكن محدثا نظرا إلى ظاهر إطلاق الأمر وتحقيقه أنه قد علم بدلالة النص والإجماع عدم وجوب الوضوء عند القيام إلى الصلاة بدون الحدث فيحمل على الإيجاب عند الحدث عملا بحقيقة الأمر وعلى الندب عند عدم الحدث عملا بظاهر إطلاقه وترك هذا الإيماء في الغسل لأنه لا يسن لكل صلاة بل للجمعة والعيدين فصرح معه بذكر الحدث وهذا مبني على ما يعتبره البلغاء في

شرح التلويح على التوضيح ج:2 ص:166

تركيبهم من الرموز لا على أن يتناول الأمر للمحدث إيجابا ولغيره ندبا لأنه لا يراد من اللفظ معنياه المختلفان فإن قلت مبني هذه المباحث على أن سبب الوضوء هو الحدث وقد تقرر في موضعه أن سببه إرادة الصلاة لا الحدث

قلت هو مبني على التقدير أي لو سلم أن العلة هي الحدث فهي لم تثبت بالدوران على ما ذكرتم وأما في الحديث فلأنا لا نسلم انتفاء حكم النص وهو حرمة القضاء مع وجود الوصف وهو الغضب وإنما يصح ذلك لو وجد الغضب بدون شغل القلب وهو ممنوع كيف والغضبان صيغة مبالغة بمعنى الممتلئ غضبا على ما نقل عن الزجاج فلا يتصور له فراغ القلب ما دام غضبان وبهذا يحصل المقصود وهو منع قيام النص في الحالين مع عدم حكمه لأن الكل ينتفي بانتفاء البعض إلا أنه تعرض في الشرح لحال العدم أيضا زيادة لتحقيق المقصود يعني أنا لا نسلم أن من حكم هذا النص حل القضاء عند عدم الغضب وإنما يكون كذلك لو تحقق شرائط مفهوم المخالفة وهو ممنوع قوله فصل ذكر فخر الإسلام رحمه الله تعالى أن التعدية حكم لازم للتعليل عندنا جائز عند الشافعي رحمه الله تعالى فعندنا لا يجوز التعليل إلا لتعدية الحكم من المحل المنصوص إلى محل آخر فيكون التعليل والقياس واحدا وعند الشافعي رحمه الله تعالى يجوز لزيادة القبول وسرعة الوصول والاطلاع على حكمة الشارع فيوجد التعليل بدون القياس والكلام في التعليل الغير

شرح التلويح على التوضيح ج:2 ص:167

المنصوص ثم جملة ما يقع التعليل لأجله أربعة الأول إثبات السبب أو وصفه الثاني إثبات الشرط أو وصفه الثالث إثبات الحكم أو وصفه

الرابع تعدية حكم مشروع معلوم بصفته إلى محل آخر يماثله في التعليل فالتعليل مختص بالتعدية لا يجوز لأجل إثبات سبب أو صفته لأنه إثبات الشرع بالرأي ولا لإثبات شرط لحكم شرعي أو صفته بحيث لا يثبت الحكم بدونه لأن هذا إبطال للحكم الشرعي ونسخ له بالرأي ولا لإثبات حكم أو صفته ابتداء لأنه

نصب أحكام الشرع بالرأي فلا يجوز شيء من ذلك إلا إذا وجد له في الشريعة أصل صالح للتعليل فيعمل ويتعدى حكمه إلى محل آخر سواء كان الحكم إثبات سبب أو شرط أو وصفهما أو إثبات حكم آخر مثل الوجوب والحرمة وغيرهما فصار الحاصل أن التعليل لإثبات العلة أو الشرط أو الحكم ابتداءً باطل بالاتفاق وإثبات حكم شرعي مثل الوجوب والحرمة بطريق التعدية من أصل موجود في الشرع ثابت بالنص أو الإجماع جائز بالاتفاق واختلفوا في التعليل لإثبات السببية أو الشرطية بطريق التعدية من أصل ثابت في الشرع بمعنى أنه إذا ثبت بنص أو إجماع كون الشيء سبباً أو شرطاً لحكم شرعي فهل يجوز أن يجعل شيء آخر علة أو شرطاً لذلك الحكم قياساً على الشيء الأول عند تحقيق شرائط القياس مثل أن تجعل اللواطة سبباً لوجوب الحد قياساً على الزنا وتجعل النية في الوضوء شرطاً لصحة الصلاة قياساً على النية في التيمم فذهب كثير من علماء المذاهبين إلى امتناعه وبعضهم إلى جوازه وهو اختيار فخر الإسلام رحمه الله وأتباعه فلهذا احتاجوا إلى التفصيل والإشارة إلى النسوية بين الحكم والسبب والشرط في أنها تجوز أن تثبت بالتعليل إن وجد لها أصل في الشرع وتمتنع إن لم يوجد وقال صاحب الميزان لا معنى لقول من يقول إن القياس حجة في إثبات الحكم دون إثبات السبب أو الشرط لأنه إن أراد معرفة علة الحكم بالرأي والاجتهاد فذلك جائز في الجميع لأن

شرح التلويح على التوضيح ج: 2 ص: 168

المعرفة لا تختلف وإن أراد أن الجمع بين الأصل والفرع لا يتصور إلا في الحكم دون السبب أو الشرط فممنوع بل يتصور في الجميع وإن أراد أن القياس ليس بمثبت فمسلم والجميع سواء في أنه لا يثبت فيه شيء بالقياس بل يعرف به السبب والشرط كما يعرف به الحكم واحتجاج الفريقين المذكورين في أصول الشافعية ومقصود هذا الفصل مشهور فيما بين القوم مسطور في كتبهم

قوله وقولنا الجنس قد توهم ورود الإشكال بأنكم أثبتم بالقياس عليه مجرد الجنس لحرمة الربا وعلية الأكل والشرب لوجوب الكفارة وعلية القتل بالمثل لوجوب القصاص عند أبي يوسف ومحمد رحمهما الله فأجاب بأننا لم نثبت ذلك بالقياس بل بالنص عبارة في الأول ودلالة في الأخيرين على ما سبق في بحث دلالة النص ولم يورد فخر الإسلام رحمه الله تعالى في هذا المقام مسألة وجوب الكفارة بالأكل والشرب ولا مسألة وجوب القصاص بالقتل بالمثل لأن جعلهما من قبيل دلالة النص دون القياس مبني على أن القياس لا يجري في الحدود والكفارات لا على أنه لا يجري في الأسباب والشروط لأن مذهب فخر الإسلام رحمه الله أنه يصح إثبات السبب والشرط بالرأي والقياس إذا وجد له أصل في الشرع وهاهنا الوقاع أصل للأكل والشرب والقتل بالسيف أصل للقتل بالمثل فكيف يتوهم أن يورد هذا إشكالا على إثبات السبب بالتعليل فيما لا يوجد له أصل وإنما وقع ذلك للمصنف رحمه الله من أصول ابن الحاجب وذلك أنه اختار أنه لا يصح إثبات السبب بالقياس فأورد القتل بالمثل إشكالا

فأجاب بأننا لا نبين سببية القتل بالمثل قياسا على سببية القتل بالسيف بل نبين أن السبب هو القتل العمد العدوان سواء كان بالسيف أو بغيره فالسبب واحد لا غير وأما مسألة حرمة الربا بالجنس فأوردها فخر الإسلام رحمه الله مثلا لا إشكالا فقال أما تفسير القسم الأول أي بيان إثبات الموجب فمثل قولهم في الجنس بانفراده إنه يحرم النسب وهذا خلاف وقع في الموجب للحكم فلم يصح إثباته ولا نفيه بالرأي إذ لا نجد أصلا نقيسه عليه بل

شرح التلويح على التوضيح ج:2 ص:169

يجب الكلام فيه بالنص عبارة أو إشارة أو دلالة أو اقتضاء وذلك أنه ثبت بالنص والإجماع حرمة الفضل الخالي عن العوض وقد بينا أن العلة هي القدر والجنس ووجدنا حرمة الربا حكما يستوي فيه شبهته بحقيقته لما روي أن النبي {صلى الله عليه وسلم} نهى عن الربا والريبة وللإجماع على حرمة البيع مجازفة كبيع صبرة حنطة بصبرة باعتبار تساويهما في رأي المتبايعين ووجدنا في النسب شبهة الفضل وهي الحلول إذ النقد خير من النسب وهذا وإن كان فضلا من جهة الوصف لكنه ثبت بصنع العبد فاعتبر كما في بيع الحنطة المقلية بغير المقلية لإمكان الاحتراز عنه بخلاف الفضل من جهة الجودة فإنه ثبت بصنع الله تعالى فجعل عفو التعذر الاحتراز عنه ولما كانت العلة هي القدر والجنس أخذ الجنس شبهة العلة من حيث إنه شطر العلة فأثبتنا به شبهة الربا احتياطا فيثبت سببية الجنس لحرمة النسب بدلالة النص الموجب لسببية القدر والجنس لحرمة حقيقة القدر

قوله والحق في مسألة إثبات العلة أنه إن ثبت عليه شيء لحكم بناء على معنى صالح لتعليل ذلك الحكم به بأن يكون مؤثرا أو ملائما فكل شيء يوجد فيه ذلك المعنى المؤثر أو الملائم فهو علة لذلك الحكم بلا خلاف ولا يكون هذا من إثبات العلة بالقياس لأن العلة بالحقيقة هو ذلك المعنى المشترك بين الشئيين وقد ثبت عليته بما هو من مسالك العلة فتكون العلة واحدة تتعدد باعتبار المحل مثلا إذا ثبت أن الوقاع علة لوجوب الكفارة بناء على أنه يوجد فيه هتك حرمة صوم رمضان فقد ثبت أن العلة هي هتك الحرمة وهو موجود في الأكل فيحكم بأنه علة لوجوب الكفارة وإن لم يثبت أن عليه ذلك الشيء للحكم مبني على اشتماله على ذلك المعنى بل وجد

شرح التلويح على التوضيح ج:2 ص:170

مجرد مناسبة ذلك المعنى لعلية الحكم لم يصح الحكم بعلية شيء آخر يوجد فيه ذلك المعنى المناسب قياسا على ما ثبت عليته لأنه تعليل بالمرسل إذ لم يثبت تأثير ذلك المعنى المناسب ولا ملائمته وهذا هو المختلف فيه من إثبات العلة بالقياس فيجوز عند من يقول بصحة التعليل بالمرسل ولا يجوز عند من يشترط التأثير أو الملاءمة

قوله فصل في الاستحسان

هو في اللغة عد الشيء حسنا وقد كثر فيه المدافعة والرد على المدافعين

ومنشؤهما عدم تحقيق مقصود الفريقين ومبنى الطعن من الجانبين على الجراءة وقلة المبالاة فإن القائلين بالاستحسان يريدون به ما هو أحد الأدلة الأربعة على ما سنبينه والقائلون بأن من استحسَن فقد شرع يريدون أن من أثبت حكما بأنه مستحسن عنده من غير دليل من الشارع فهو الشارع لذلك الحكم حيث لم يأخذه من الشارع والحق أنه لا يوجد في الاستحسان ما يصلح محلا للنزاع إذ ليس النزاع في التسمية لأنه اصطلاح وقد قال الله تعالى الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه وقال النبي { صلى الله عليه وسلم } ما رآه المؤمنون حسنا فهو عند الله حسن ونقل عن الأئمة إطلاق الاستحسان في دخول الحمام وشرب الماء من يد السقاء ونحو ذلك وعن الشافعي رحمه الله أنه قال أستحسن في المتعة أن تكون ثلاثين درهما وأستحسن ترك شيء للمكاتب من نجوم الكتابة وأما من جهة المعنى فقد قيل هو دليل ينقدح في نفس المجتهد يعسر عليه التعبير عنه فإن أريد بالانقذاح الثبوت فلا نزاع في أنه يجب عليه العمل به ولا أثر لعجزه عن التعبير عنه وإن أريد أنه وقع له شك فلا نزاع في بطلان العمل وقيل هو العدول عن قياس إلى قياس أقوى وقيل

شرح التلويح على التوضيح ج:2 ص:171

العدول إلى خلاف الظن لدليل أقوى ولا نزال في قبول ذلك وقيل تخصيص القياس بدليل أقوى منه فيرجع إلى تخصيص العلة وقال الكرخي رحمه الله هو العدول في مسألة عن مثل ما حكم به في نظائرها إلى خلافه بوجه هو أقوى ويدخل فيه التخصيص والنسخ وقال أبو الحسين البصري هو ترك وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل شمول الألفاظ بوجه هو أقوى منه وهو في حكم الطارئ على الأول واحترز بقوله غير شامل عن ترك العموم إلى الخصوص وبقوله وهو في حكم الطارئ عن القياس فيما إذا قالوا لو تركنا الاستحسان بالقياس وأورد على هذه التفاسير أن ترك الاستحسان بالقياس يكون عدولا عن الأقوى إلى الأضعف وأجيب بأنه إنما يكون بانضمام معنى آخر إلى القياس يصير به أقوى ولما اختلفت العبارات في تفسير الاستحسان مع أنه قد يطلق لغة على ما يهواه الإنسان ويميل إليه وإن كان مستقبحا عند الغير وكثر استعماله في مقابلة القياس على الإطلاق كان إنكار العمل به عند الجهل بمعناه مستحسنا حتى يتبين المراد منه إذ لا وجه لقبول العمل بما لا يعرف معناه

وبعدما استقرت الآراء على أنه اسم لدليل متفق عليه نصا كان أو إجماعا أو قياسا خفيا إذا وقع في مقابلة قياس تسبق إليه الأفهام حتى لا يطلق على نفس الدليل من غير مقابلة فهو حجة عند الجميع من غير تصور خلاف ثم إنه غلب في اصطلاح الأصول على القياس الخفي خاصة كما غلب اسم القياس على القياس الجلي تمييزا بين القياسين وأما في الفروع فإطلاق الاستحسان على النص والإجماع عند وقوعهما في مقابلة القياس الجلي شائع ويرد عليه أنه لا عبرة بالقياس في مقابلة النص أو الإجماع بالاتفاق فكيف يصح التمسك به والجواب أنه لا يتمسك به إلا عند عدم ظهور النص أو الإجماع قوله وذكروا له قسمين الصحة تقارب الأثر والضعف يقارب الفساد وبهذا الاعتبار

يتحقق تقابل القسمين في كل من الاستحسان والقياس والمراد بظهور الصحة في الاستحسان ظهورها بالنسبة إلى فساد الخفي وهو لا ينافي خفاءها بالنسبة إلى ما يقابله من القياس والمراد بخفاء الصحة في القياس الجلي خفاؤها بأن ينضم إلى وجه القياس معنى دقيق يورثه قوة ورجحاناً على وجه الاستحسان ثم الصحيح أن معنى الرجحان هاهنا تعين العمل بالراجح وترك العمل بالمرجوح وظاهر كلام فخر الإسلام رحمه الله تعالى أنه الأولوية حتى يجوز العمل بالمرجوح

قوله فالأول يعني أن سؤر سباع الطير من البازي والصقر ونحوهما نجس قياساً على سؤر سباع البهائم كالفهد والذئب لمخالطته باللعب المتولد من لحم نجس

فإن اختيار المحققين أن لحم سباع البهائم نجس لا يظهر بالزكاة لأن الحرمة فيما يصلح للغذاء إذا لم تكن للضرورة أو الاستخبات أو الاحترام آية النجاسة إلا أنه لما اجتمع في السبع ما لا يؤكل وهو طاهر كالجلد والعظم والعصب والشعر وما يؤكل وهو نجس كاللحم والشحم أشبه دهنا ماتت فيه فأرة فجعل له حكم بين النجاسة والطهارة الحقيقيتين بأن حرم أكله وتنجس لعابه لكن جاز بيعه والانتفاع به ولم تجعل نجاسة سباع الطير أيضاً بهذا الطريق لأن الروايات إنما وردت في سباع البهائم دون الطيور فاحتج فيها إلى القياس وهذا قياس ضعيف الأثر قليل الصحة لقصور علة التنجس في الفرع أعني المخالطة وقد قابله استحسان قوي الأثر يقتضي طهارة سؤرها لأنها تشرب بالمنقار على سبيل الأخذ ثم الابتلاع والمنقار عظم طاهر لأنه جاف لا رطوبة فيه فلا ينتجس الماء بملاقاته فيكون سؤره طاهراً كسؤر الأدمي والمأكول لانعدام العلة الموجبة للنجاسة وهي الرطوبة النجسة في الآلة الشاربة إلا أنه يكره لما أن سباع الطيور لا تحترز عن الميتة والنجاسة كالدجاجة المخلاة
شرح التلويح على التوضيح ج:2 ص:173

قوله والثاني لما كان عدم تأدي المأمور به بالإتيان بغير المأمور به أمراً جلياً وعكسه أمراً خفياً اشتبه على المصنف رحمه الله تعالى جهة جعل تأدي السجدة بالركوع قياساً وعدم تأديها به استحساناً ونقل عنه في توجيه ذلك أنه إذا جاز إقامة الركوع مقام السجدة ذكراً لما بينهما من المناسبة أعني اشتمالها على التعظيم والانحناء فجاز إقامته مقامه فعلاً لتلك المناسبة وهذا أمر جلي تسبق إليه الأفهام فيكون قياساً إلا أن الاستحسان أن لا يتأدى به كالسجدة الصلاة لا تتأدى بالركوع لأن الأمر بالشئ يقتضي حسنه لذاته فيكون مطلوباً لعينه فلا يتأدى بغيره وهذا قياس خفي بالنسبة إلى الأول فيكون استحساناً وفيه نظر إذ لا يخفى أن عدم تأدي المأمور به بغيره قياساً على أركان الصلاة أظهر وأجلى من تأديه به قياساً على جواز إقامة اسم الشئ مقام اسم غيره والأقرب أن يقال لما اشتمل كل من الركوع والسجود على التعظيم كان القياس فيما وجب بالتلاوة في الصلاة أن يتأدى بالركوع كما يتأدى بالسجود لما

بينهما من المناسبة الظاهرة ولهذا صح التعبير عنه بالركوع في قوله تعالى { وخر راكعا أي سقط ساجدا فهذا قياس جلي فيه فساد ظاهر هو العمل بالمجاز من غير تعذر الحقيقة وصحة خفية هي أن سجدة التلاوة لم تجب قربة مقصودة ولهذا لا تلزم بالنذر كالطهارة وإنما المقصود هو التواضع ومخالفة المتكبرين وموافقة المطيعين على قصد العبادة ولهذا اشترط الطهارة واستقبال القبلة وهذا حاصل في الركوع في الصلاة إلا أن الأمور به هو السجود وهو مغاير للركوع فينبغي أن لا ينوب الركوع عنه كما لا ينوب عن السجدة الصلواتية مع قرب المناسبة بينهما لكونهما من أركان الصلاة وموجبات التحريمة وكما لا ينوب الركوع خارج الصلاة عن السجدة مع أنه لم يستحق بجهة أخرى بخلاف الركوع في

شرح التلويح على التوضيح ج:2 ص:174

الصلاة وهذا قياس خفي يسمى استحسانا وفيه أثر ظاهر هو العمل بالحقيقة وعدم تأدية الأمور به لغيره وفساد خفي هو جعل غير المقصود مساويا للمقصود فعملنا بالصحة الباطنة في القياس وجعلنا سجدة التلاوة في الصلاة متأدية بالركوع ساقطة به كما تسقط الطهارة للصلاة بالطهارة لغيرها بخلاف الركوع خارج الصلاة لأنه لم يشرع عبادة وبخلاف السجدة الصلواتية فإنها مقصودة بنفسها كالركوع بدليل قوله تعالى { واركعوا واسجدوا قوله بالتقسيم العقلي ينقسم القياس والاستحسان تارة باعتبار القوة والضعف وتارة باعتبار الصحة والفساد أما بالاعتبار الأول فإما أن يكونا قوبي الأثر أو ضعيفي الأثر أو القياس قويا والاستحسان ضعيفا أو بالعكس ففي الرابع يترجح الاستحسان قطعا وفي الثلاثة الباقية يتيقن لا في الثاني فإنه يحتمل سقوط الاستحسان والقياس لضعفهما وتسمية الاستحسان في جميع الأقسام تكون باعتبار خفاءه إلا أنه يشكل بما ذكره فخر الإسلام رحمه الله تعالى من أن سمي ما ضعف أثره قياسا وما قوي أثره استحسانا وأما بالاعتبار الثاني فإما أن يكون كل منهما صحيح الظاهر والباطن أو فاسدهما أو صحيح الظاهر فاسد الباطن أو بالعكس وفي الجميع يكون القياس جليا بمعنى سبق الأفهام إليه

شرح التلويح على التوضيح ج:2 ص:175

والاستحسان خفيا بالإضافة إليه ويقع التعارض على ستة عشر وجها حاصلة من ضرب الأقسام الأربعة للقياس في الأقسام الأربعة للاستحسان فالقياس الصحيح الظاهر والباطن يترجح على جميع أقسام الاستحسان والقياس الفاسد الظاهر والباطن يكون مردودا بالنسبة إلى الكل فتبقى ثمانية أوجه حاصلة من ضرب أقسام الاستحسان في أخيري القياس فالأول من الاستحسان يترجح عليها لصحته ظاهرا وباطنا والثاني يرد مطلقا لفساده ظاهرا وباطنا بقي أربعة أوجه حاصلة من ضرب أخيري الاستحسان في أخيري القياس الأول تعارض الاستحسان الصحيح الظاهر الفاسد الباطن والقياس

الفاسد الظاهر الصحيح الباطن والثاني بالعكس والثالث تعارض استحسان صحيح الظاهر فاسد الباطن وقياس كذلك والرابع تعارض استحسان صحيح الباطن فاسد الظاهر وقياس كذلك وسمي اتفاق القياس والاستحسان في صحة الظاهر وفساد الباطن باتحاد النوع واختلافهما في ذلك باختلاف النوع وحكم برجحان الاستحسان في الوجه الثاني من هذه الأربعة وبرجحان القياس في الثلاثة الباقية وادعى أن الظاهر امتناع التعارض بين قياس واستحسان يتفقان في قوة الأثر أو صحة الباطن سواء كان مع الاتفاق في صحة الظاهر أو بدونه وبعد إقامة الدليل جزم بهذا الحكم وقد علم من الاستدلال ومن سوق الكلام بالآخرة أن قوله إذا كان الاستحسان على صفة كان القياس على خلاف تلك الصفة مقيدا بالقوة والصحة الباطنة إذ لا امتناع في أن تعارض قياس ضعيف أو صحيح الظاهر فقط أو فاسد الظاهر والباطن أو الظاهر فقط لاستحسان كذلك قوله بالمعنى المذكور أي بمعنى أنه كلما وجد ذلك الوصف مطلقا أو بلا مانع يوجد ذلك الحكم شرح التلويح على التوضيح ج:2 ص:176

قوله وما ذكروا هذا كلام قليل الجدوى لأن تداخل الأقسام ضروري فيما إذا قسم الشيء تقسيمات متعددة باعتبارات مختلفة يقال اللفظ ثلاثي أو رباعي أو خماسي وباعتبار آخر اسم أو فعل أو حرف وباعتبار آخر معرب أو مبني إلى غير ذلك نعم لو صح ما ذكره البعض من أن المراد بالضعف والفساد واحد وكذا بالقوة والصحة لكان أحد القسمين مستدركا

شرح التلويح على التوضيح ج:2 ص:177 قوله والمستحسن قد سبق أن الاستحسان دليل يقابل قياسا جليا سواء كان أثرا أو إجماعا أو ضرورة أو قياسا خفيا فها هنا يريد الفرق بين المستحسن بالقياس الخفي والمستحسن بغيره في أن الأول تعدى إلى صورة أخرى لأن من شأن القياس التعدي والثاني لا يقبل التعدي لأنه معدول به عن سنن القياس مثلا إذا اختلف المتبايعان في مقدار الثمن فالقياس أن يكون اليمين على المشتري فقط لأنه المنكر وحده لأنه لا يدعي شيئا حتى يكون البائع أيضا منكرا

فهذا قياس جلي على سائر التصرفات إلا أنه ثبت بالاستحسان التحالف أي وجوب اليمين على كل من البائع والمشتري أما قبل قبض المبيع فبالقياس الخفي وهو أن البائع ينكر وجوب تسليم المبيع بما أقر به المشتري من الثمن كما أن المشتري ينكر وجوب زيادة الثمن فيتوجه اليمين على كل منهما كما في سائر التصرفات فإن اليمين تكون على المنكر وأما بعد قبض المبيع فبالأثر وهو قوله عليه الصلاة والسلام إذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا فوجوب التحالف قبل القبض يتعدى إلي وارثي البائع والمشتري إذا اختلفا في الثمن بعد موت البائع والمشتري لأن الوارث يقوم مقام المورث في حقوق العقد والحكم معقول وكذا يتعدى إلى الإجارة قبل العمل حتى لو اختلف

شرح التلويح على التوضيح ج:2 ص:178

القصار ورب الثوب في مقدار الأجرة قبل أخذ القصار في العمل تحالفاً لأن كلا منهما يصلح مدعياً ومنكراً والإجارة تحتل الفسخ وهو في التحالف ثم الفسخ دفع للضرر عن كل منهما وأما وجوب التحالف بعد القبض فلا يتعدى إلى الوارث ولا إلى حال هلاك السلعة لأنه غير معقول المعنى إذ البائع لا ينكر شيئاً فيقتصر على مورد النص وهو تحالف المتعاقدين حال قيام السلعة وما روي من قوله عليه الصلاة والسلام إذا اختلف المتعاقدان تحالفاً وتراداً فهو أيضاً يفيد التقييد بقيام السلعة لأنه إن أريد رد المأخوذ فظاهر وإن أريد رد العقد فكذلك إذ الفسخ لا يرد إلا على ما ورد عليه العقد فإن قلت قد سبق أن من شرط التعدي أن لا يكون الحكم ثابتاً بالقياس من غير فرق بين الجلي والخفي فكيف يصح تعدي المستحسن بالقياس الخفي قلت المعدى بالحقيقة هو حكم أصل الاستحسان كوجوب اليمين على المنكر في سائر التصرفات إلا أن صورة التحالف وجريان اليمين من الجانبين لما كانت حكم الاستحسان الذي هو القياس الخفي أضيفت التعدي إليه إذ لا يوجد في الأصل الذي هو سائر التصرفات يمين المنكر بهذه الكيفية وهو أن يتوجه على المتنازعين في قضية واحدة قوله والاستحسان ليس من تخصيص العلة هو ما توهمه البعض من أن القياس ثابت في صورة الاستحسان وفي سائر الصور وقد ترك العمل به في صورة الاستحسان لمانع وعمل به في غيرها لعدم المانع فيكون باطلاً لما سيأتي من إبطال تخصيص العلة وإنما قلنا إنه ليس من

شرح التلويح على التوضيح ج: 2 ص: 179

تخصيص العلة لأن انعدام الحكم في صورة الاستحسان إنما هو لانعدام العلة مثلاً موجب نجاسة سؤر سباع الوحش هو الرطوبة النجسة في الآلة الشاربية ولم يوجد ذلك في سباع الطير فانتفى الحكم لذلك وهذا معنى ترك القياس الجلي الضعيف الأثر بدليل قوي هو قياس خفي قوي الأثر فلا يكون من تخصيص العلة في شيء

قوله فصل في دفع العلل المؤثرة

أي الاعتراضات التي توردها عليها وفي دفع تلك الاعتراضات أي الجواب عنها والمذكور هاهنا ستة وهي النقض وفساد الوضع وعدم الانعكاس والفرق والممانعة والمعارضة والجمهور على أن المناقضة اعتراض صحيح على كل تعليل فلا بد من دفعه ويذكر فيه أربعة طرق الأول الدفع بالوصف وهو منع وجود العلة في صورة النقض والثاني الدفع بمعنى الوصف وهو منع وجود المعنى الذي صارت العلة علة لأجله والثالث الدفع بالحكم وهو منع تخلف الحكم عن العلة في صورة النقض والرابع الدفع بالغرض وهو أن يقول الغرض التسوية بين الأصل والفرع فكما أن العلة موجودة في صورتين فكذا الحكم وكما أن

شرح التلويح على التوضيح ج: 2 ص: 180

ظهور الحكم قد يتأخر في الفرع فكذا في الأصل فالتسوية حاصلة بكل حال

قوله فنوقض بالقليل يعني لو كان النجس الخارج من بدن الإنسان حدثا لكان القليل الذي لم يسلم من رأس الجرح حدثا وليس كذلك فيجاب بأنا لا نسلم أنه خارج فإن الخروج هو الانتقال من مكان باطن إلى مكان ظاهر ولم يوجد ذلك عند عدم السيلائن بل ظهرت النجاسة لزوال الجلدة الساترة لها بخلاف السيلين فإنه لا يتصور ظهور القليل إلا بالخروج قوله هو أي المعنى الذي صارت العلة علة لأجله بالنسبة إلى العلة كالثابت بدلالة النص بالنسبة إلى المنصوص بمعنى أن الوصف بواسطة معناه اللغوي يدل على معنى آخر هو مؤثر في الحكم فإن كون المسح تطهيرا حكما غير معقول المعنى ثابت باسم المسح لغة لأنه الإصابة وهي تنبئ عن التخفيف دون التطهير الحقيقي فلا يسن فيه التثليث لأنه إنما شرع لتوكيد تطهير معقول كالغسل فلا يفيد في المسح ويفيد في الاستنجاء لأن التطهير فيه معقول إذ هو إزالة عين النجاسة ولهذا كان الغسل فيه أفضل وفي التثليث توكيد لذلك ومبنى هذا الكلام على أن يكون المراد بعدم سنية التثليث كراهيته ليكون حكما شرعيا فيعمل

قوله فأجاب في الأولين بالمانع وهو في المستحاضة العذر ودفع الحرج وفي المدبر النظر له وعدم قابليته للمملوكية بقي أن خروج دم الاستحاضة حدث إلا أنه تأخر حكمه إلى ما بعد

شرح التلويح على التوضيح ج:2 ص:181
خروج الوقت ولهذا يلزمها الطهارة لصلاة أخرى بعد خروج الوقت بأنه بذلك الحدث إذا خرج الوقت ليس بحدث إجماعا وكذا ملك بدل المغصوب سبب لملك المغصوب أعني المدبر كما في البيع حتى لو جمع في البيع بين قن ومدبر صح في القن بحصته من الثمن بخلاف الجمع بين قن وحر إلا أنه لم يثبت في المدبر للمانع أورد فخر الإسلام رحمه الله تعالى هذين المثالين على هذا الوجه اقتداء بصاحب التقويم وقال في شرحه إن هذا الوجه لا يسلم عن القول بتخصيص العلة

قوله والضابط حاصل هذا التقرير أن الحكم المدعى وجوب الضمان والعلة حل الإتلاف والأصل صورة المخمصة والفرع صورة الجمل الصائل والنقض هو مال الباغي وظاهر أنه لا جهة لمنع انتفاء الحكم فيه إذ لا نزاع في عدم وجوب الضمان فيه فلا تكون هذه الصورة نظيرا للدفع بالحكم وأيضا حل الإتلاف لا يلائم وجوب الضمان فضلا عن التأثير وحاصل التقرير الثاني وهو أن يجعل نظيرا لدفع الحكم أن الحكم هو عدم منافاة حل الإتلاف لبقاء العصمة بمعنى أنه لا تسقط عصمة الجمل الصائل بإباحة قتله لإبقاء روح الموصول عليه كما في المخمصة والعلة حل الإتلاف فنوقض بمال الباغي حيث وجدت العلة وهي حل الإتلاف مع عدم الحكم الذي هو عدم المنافاة

شرح التلويح على التوضيح ج:2 ص:182

ضرورة تحقق المنافاة إذ قد سقطت العصمة ولم يجب الضمان على المتلف فأجاب بمنع انتفاء الحكم في صورة النقص أي لا نسلم تحقق منافاة حل الإلتلاف لبقاء العصمة في مال الباغي بل عدم المنافاة متحقق إلا أن العصمة انتفت بالبغي وعدم المنافاة بين الشئيين لا يوجب التلازم بينهما حتى يمتنع مع وجود أحدهما انتفاء الآخر بسبب من الأسباب واعتراض المصنف رحمه الله تعالى بأن حل الإلتلاف ليس علة لعدم المنافاة حتى يكون تحققه في مال الباغي مع المنافاة نقضا وذلك لأنه لا يلائم عدم المنافاة وعدم سقوط العصمة فضلا عن تأثيره فيه والجواب أن التمثيل إنما هو على تقدير أن يجعل حل الإلتلاف علة مؤثرة ويكفي في التمثيل الفرض والتقدير قوله فإنه أي الخارج النجس حدث في السبيلين لكن إذا استمر الخارج كما في الاستحاضة وسلس البول صار عفوا وسقط حكم الحدث في تلك الحالة ضرورة توجه الخطاب بأداء الصلاة فكذا هاهنا أي في غير السبيلين يكون حدثا ويصير عند الاستمرار عفوا كما في الرعاف الدائم وهذا راجع إلى منع انتفاء الحكم وذلك لأن الناقض يدعي أمرين ثبوت العلة وانتفاء الحكم فلا يصح دفعه إلا بمنع أحدهما قوله ثم اعلم ذهب بعضهم إلى أن النقص غير مسموع على العلة المؤثرة لأن التأثير لا يثبت إلا بنص أو إجماع فلا تتصور المناقضة فيه وجوابه أن ثبوت التأثير قد يكون ظنيا فيصح

شرح التلويح على التوضيح ج:2 ص:183

الاعتراض بالنقض وحينئذ إن اندفع بأحد الطرق المذكورة فقد تم التعليل وإلا فإما أن يوجد في صورة النقص مانع من ثبوت الحكم أو لا فإن لم يوجد فقد بطل التعليل لامتناع تخلف الحكم عن الدليل من غير مانع وإن وجد مانع لم يبطل التعليل إما قولا بتخصيص العلة كما ذهب إليه الأكثرون وذلك بأن توصف العلة بالعموم باعتبار تعدد المحال ثم يخرج بعض المحال عن تأثير العلة فيه ويبقى التأثير مقتصرًا على المحال الآخر وإما قولا بأن عدم المانع جزء للعلة أو شرط لها فيكون انتفاء الحكم في صورة النقص مبنيا على انتفاء العلة بانتفاء جزئها أو شرطها وإلى هذا ذهب فخر الإسلام رحمه الله تعالى وتبعه المصنف رحمه الله تعالى تحاشيا عن القول بتخصيص العلة فعدم المانع عندهم شرط لعلية الوصف وعند الأكثرين لظهور الأثر عن العلة فانتفاء الحكم في صورة النقص عندهم يكون مستندا إلى عدم العلة وعند الأكثرين إلى وجود المانع وهذا نزاع قليل الجدوى احتج القائلون بتخصيص العلة بوجوه الأول القياس على أن الأدلة اللفظية فكما أن التخصيص لا يقدر في كون العام حجة كذلك النقص لا يقدر في كون الوصف علة والجامع كونهما من الأدلة الشرعية أو جمع الدليلين المتعارضين وسره أن نسبة العام إلى أفراده كنسبة العلة إلى موارده والنقص لمانع معارض للعلة يشبه التخصيص بمخصص مانع عن ثبوت الحكم في البعض الثاني أن العلة في القياس الجلي شاملة لصورة الاستحسان وقد انعدم الحكم فيها لمانع هو دليل الاستحسان ولا نعني بتخصيص العلة إلا هذا الثالث أن تخلف الحكم عن العلة يحتمل أن يكون لفساد في العلة ويحتمل أن يكون لمانع من ثبوت الحكم والمعلل قد بين أنه لمانع فيجب

شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح الإسلامية

مكتبة مشكاة

شرح التلويح على التوضيح ج:2 ص:184
قبوله لأنه بيان أحد المحتملين وهذا بمنزلة العلة العقلية فإن الحكم قد يختلف
عنها لمانع كالإحراق بالنار عن الخشب الملطخ بالطلق المحلول

قوله ذكر القائلون بتخصيص العلة في هذا المقام أقسام المانع وهي ثلاثة
لكنهم لما أخذوا في تعداد الموانع أوردوا فيها المانع من انعقاد العلة ومن
تمامها وإن لم يكونا من قبيل المانع المعتبر في تخصيص العلة وهو ما يمنع
الحكم بعد تحقق العلة والمصنف رحمه الله غير عبارتهم وغير عن موانع
الحكم بموجبات عدم الحكم ليشمل المانع عن الحكم وعن العلة انعقادا أو
تماما والعمدة في أقسام المانع هو الاستقراء والمذكور في التقويم أربعة لأنه
إن كان بحيث لا يحدث معه شيء من الأجزاء فهو المانع من الابتداء أو الانعقاد
وإلا فهو المانع من التمام وكل منهما في العلة أو الحكم وزاد بعضهم قسما
خامسا نظرا إلى أن للحكم ابتداء وتماما ودواما ولا عبرة بالدوام في العلة بل
التمام كاف كخروج النجاسة للحدث ثم المقصود هو العلة والحكم الشرعيان
وقد أضافوا إليها الحسينين لزيادة التوضيح وفي كون امتداد الجرح وصورته
بمنزلة الطبع مانعا من لزوم الحكم نظرا لأنه إن أريد بالحكم القتل وهو غير
ثابت وإن أريد الجرح فهو لازم على تقدير صورته بمنزلة الطبع وقد يجاب
بأن الحكم هو الجرح على وجه يفضي إلى القتل لعدم مقاومة المرمى
فالاندمال مانع من تمام الحكم لحصول المقاومة وأما بقاء الجرح وكون
المجروح

شرح التلويح على التوضيح ج:2 ص:185
صاحب فراش فلا يمنعه لتحقيق عدم المقاومة إلا أنه ما دام حيا يحتمل أن
يزول عدم المقاومة بالاندمال ويحتمل أن يصير لازما بإفضائه إلى القتل فإذا
صار طبعا فقد منع ذلك إفضاءه إلى القتل وكان مانعا لزوم الحكم ثم لا يخفى
أنه تمثيل مبني على التسامح وإلا فالرمي علة للمضي والمضي للإصابة
والإصابة للجراحة والجراحة لسيلان الدم وهو لزهوق الروح

قوله ولنا أن التخصيص أجاب عن الاحتجاج الأول بأن التخصيص من الأحكام
التي لا يمكن تعديتها من الأصل أعني الأدلة اللفظية إلى الفرع أعني العلة لأن
التخصيص ملزوم للمجاز والمجاز من خواص اللفظ واختصاص اللازم بالشيء
يوجب اختصاص الملزوم به وإلا لزم وجود الملزوم بدون اللازم وهو محال
وربما يعترض عليه بأننا لا نسلم أن التخصيص مطلقا ملزوم للمجاز بل
التخصيص في الألفاظ كذلك ومعنى تعديتها الحكم إثبات مثله في صورة الفرع
فيثبت في العلة تخصيص بعض الموارد كتخصيص الألفاظ ببعض الأفراد
ويتصف اللفظ بالمجاز ضرورة استعماله في غير ما وضع له ويمتنع اتصاف
العلة به إذ ليس من شأنها الاتصاف بالحقيقة والمجاز
وعن الاحتجاج الثاني بأن إثبات الحكم بطريق الاستحسان ترك للقياس بدليل
أقوى منه وهو ليس من تخصيص العلة بمعنى انتفاء الحكم المانع من تحقق

العلة لوجهين أحدهما أن القياس بل الوصف فيه ليس بعلة عند وجود المعارض الأقوى لما سبق من أن شرط القياس أن لا يعارضه دليل أقوى منه فانتفاء الحكم في صورة القياس مبني على عدم العلة لا على تحقق المانع مع وجود العلة وثانيهما أن العلة في القياس ما يلزم من وجوده وجود الحكم بدليل الإجماع على وجوب تعدية الحكم إلى كل صورة توجد فيها العلة من غير تقييد بعدم المانع فكل ما لا يلزم من وجوده وجود الحكم بل يتخلف عنه ولو لمانع يكون علة ولما كان هذا الوجه صالحا لأن يجعل دليلا مستقلا على بطلان تخصيص العلة أشار إليه بقوله مع أن هذا التقييد واجب إلى آخره

شرح التلويح على التوضيح ج:2 ص:186

وتقريره أنهم أجمعوا على وجوب التعدية عند العلم بوجود العلة من غير تعرض منهم للتقييد بعدم المانع مع أنه معلوم قطعاً أن لا تعدية عند وجود المانع فعلم من تركهم التقييد أن المراد بالعلة ما يستجمع جميع ما يتوقف عليه التعدية أنه عدم مانع وغيره على أنه شطر للعلة أو شرط لها فعند وجود المانع تكون العلة معدومة لانعدام ركنها أو شرطها وهاهنا نظر وهو أن غلبة الظن تكفي في العلية سواء استلزمت الحكم أم لا ولا نسلم الإجماع على وجوب التعدية مطلقاً بل بشرائط وقيود كثيرة ومنها عدم المانع وأيضاً كثيراً ما يقع الإطلاق اعتماداً على العلم بالتقييد كما في قولهم العمل بالعموم واجب والمراد عند عدم المخصص

قوله ثم عدمها أي عدم العلة قد يكون لزيادة وصف على ما جعل علة بأن تكون علية مشروطة بعدم ذلك الوصف فينتفي بوجوده كالبيع المطلق أي غير المقيد بشرط علة للملك فإذا زيد عليه الخيار لم يبق مطلقاً فلم يكن علة والمراد بالمطلق هاهنا ما يقابل المقيد بالشرط ونحوه لا المشروط بالإطلاق فإنه لا وجود له أصلاً ولا المعنى الكلي الذي لا يوجد إلا في ضمن الجزئيات فإنه صادق على البيع بالخيار وقد يكون بنقصان وصف هو من جملة أركان العلة أو شرائطها فينتفي الكل بانتفاء جزئه أو شرطه كالخارج النجس فإنه مع عدم الحرج علة لانتقاض الموضوع فعند وجود الحرج لا يكون علة كما في المستحاضة

شرح التلويح على التوضيح ج:2 ص:187

قوله ومنه أي ومن دفع العلة المؤثرة فساد الوضع كما يقال التيمم مسح فيس في التلويح كالتلويح كالاستنجاء فيعترض بأنه قد ثبت اعتبار المسح في كراهة التكرار كالمسح على الخف وهذا إنما يسمع قبل ثبوت تأثير العلة وإلا فيمتنع من الشارع اعتبار الوصف في الشيء ونقيضه قوله ومنه أي ومن دفع العلة المؤثرة عدم الانعكاس وهو أن يوجد الحكم ولا توجد العلة وهذا لا يقدر في العلية لجواز أن يثبت الحكم بعلة شتى كالمسح بالبيع والهبة والإرث كما في العلة العقلية فإن نوع الحرارة يحصل بالنار والشمس والحركة نعم يمتنع تواردها العلة المستقلة على معلول واحد بالشخص لأنه يقتضي أن يكون كل منها محتاجاً إليه من حيث إنه علة ومستغنى عنه من حيث إن الآخر علة مستقلة

على أنه غير لازم في العلل الشرعية إذ ليس معنى تأثيرها الإيجاد وقد صرحوا بأن المتوضئ إذا حصل منه البول والغائط والرعاف ونحو ذلك حصل حدثه بكل واحد من هذه الأسباب قوله ومنه الفرق وهو أن يتبين في الأصل وصف له مدخل في العلية لا يوجد في الفرع فيكون حاصله منع علية الوصف وادعاء أن العلة هي الوصف مع شيء آخر وهو مقبول عند كثير من أهل النظر والأكثرين على أنه يقبل لوجهين أحدهما أنه غصب منصب المعلل إذ السائل جاهل مسترشد في موقف الإنكار فإذا ادعى عليه شيء آخر وقف موقف الدعوى وهذا بخلاف المعارضة فإنها إنما تكون بعد تمام الدليل فالمعارض حينئذ لا يبقى سائلا بل يصير مدعيا ابتداء ولا يخفى أنه نزاع جدلي يقصدون به عدم وقوع الخبط في البحث وإلا فهو غير نافع في إظهار الصواب وثانيهما أن المعلل بعدما أثبت كون الوصف المشترك علة لزوم ثبوت الحكم في الفرع

شرح التلويح على التوضيح ج:2 ص:188

ضرورة ثبوت العلة فيه سواء وجد الفارق أو لم يوجد لأن غاية الأمر أن المعترض يثبت في الأصل علية وصف لا يوجد في الفرع وهذا لا ينافي علية الوصف المشترك الموجب للتعدية نعم لو أثبت الفارق على وجه يمنع ثبوت الحكم في الفرع كان قادحا إلا أنه لا يكون مجرد الفرق بل بيان عدم وجود العلة في الفرع بناء على أن العلة هي الوصف المفروض مع عدم المانع قوله لكن لم يجب أي القود لما قلنا من أن قصور الجنابة بالخطأ لا يوجب المثل الكامل فوجب المال خلفا عنه فإيجاب المال في العمد بأن يكون الوارث مخيرا بين القصاص وأخذ الدية لا يكون مماثلا له لأنه بطريق المزاحمة دون الخلفية إذ الخلف لا يزاحم الأصل بل لا يثبت إلا عند تعذره فالحاصل أن قضية القياس إثبات مثل حكم الأصل في الفرع وهو مفقود هاهنا لأن الحكم في الأصل وهو الخطأ إيجاب خلفية المال عن القصاص وفي الفرع وهو العمد إيجاب مزاحمته له قوله ومنه الممانعة وهي منع مقدمة الدليل إما مع السند أو بدونه والسند ما يكون المنع مبنيا عليه ولما كان القياس مبنيا على مقدمات هي كون الوصف علة ووجودها في الأصل وفي الفرع وتحقق شرائط التعليل بأن لا يغير حكم النص ولا يكون الأصل معدولا به عن سنن القياس وتحقق أوصاف العلة من التأثير وغيره كان للمعترض أن يمنع كلا من ذلك بأن يقول لا نسلم أن ما ذكرت من الوصف علة أو صالح للعية وهذا ممانعة في نفس الحجة ولو سلم فلا نسلم وجودها في الأصل أو الفرع أو لا نسلم تحقق شرائط التعليل أو تحقق أوصاف العلة واختلف في قبول الممانعة في نفس الحجة ف قيل القياس إلحاق فرع بأصل بجامع وقد حصل فلا تكلف إثبات ما لم يدعه وأجيب بأنه لا بد في الجامع من ظن العلية وإلا لأدى إلى التمسك بكل طرد فيؤدي إلى

شرح التلويح على التوضيح ج:2 ص:189

اللعب فيصير القياس ضائعا والمناظرة عبثا مثل أن يقال الخل مائع فيرفع الخبث كالماء ولهذا احتاج المصنف رحمه الله تعالى في جريان الممانعة في نفس الحجة إلى بيانه بقوله لاحتمال أن يكون متمسكا بما لا يصلح دليلا كالطرد وكالتعليل بالعدم ولاحتمال أن لا تكون العلة هي الوصف الذي ذكره وإن كان صالحا للعلة بل تكون العلة غيره كما قتل عبد فلا يقتل به الحر كالمكاتب فقيل لا نسلم أن العلة في الأصل أعني المكاتب كونه عبدا بل جهالة المستحق أنه السيد أو الوارث وقد ذكر ذلك في مسألة الاختلاف في العلة واعلم أن الممانعة في نفس الحجة هي أساس المناظرة لعموم ورودها على القياس إذ قلما تكون العلة قطعية وعند إيرادها يرجع المعلل في التقصي عنها إلى مسالك العلة وهي كثيرة وعلى كل منها أبحاث فيطول القيل والقال ويكثر الجواب والسؤال ثم ينبغي أن يكون ذكر الممانعة على وجه الإنكار وطلب الدليل لا على وجه الدعوى وإقامة الحجة ولا يخفى أنه تصح الممانعة بعد ظهور تأثيرها لجواز أن يثبت بالنص أو الإجماع تأثير الوصف بمعنى اعتبار نوعه أو جنسه في نوع الحكم أو جنسه وتكون علة الحكم غيره أو يكون مقتصرًا على الأصل بخلاف فساد الوضع فإنه لا يصح بعد ظهور التأثير ولهذا جعل فخر الإسلام رحمه الله دفع العلل المؤثرة بالممانعة والمعارضه صحيحا وبالنقض وفساد الوضع فاسدا نعم قد يورد النقض وفساد الوضع على العلل المؤثرة فيحتاج إلى الجواب وبيان أنه ليس كذلك

قوله واعلم أن المعترض تنبيه على أن مرجع جميع الاعتراضات إلى المنع والمعارضه لأن غرض المستدل الإلزام بإثبات مدعاه بدليل المعترض عدم الالتزام بمنعه عن إثباته بدليله والإثبات يكون بصحة مقدماته ليصلح للشهادة وبسلامته عن المعارض لتنفيذ شهادته فيترتب عليه الحكم والدفع يكون بهدم أحدهما فهدم شهادة الدليل يكون بالقدح في صحته بمنع مقدمة من

شرح التلويح على التوضيح ج:2 ص:190

مقدماته وطلب الدليل عليها وهدم سلامته يكون بفساد شهادته في المعارضه بما يقابلها وبمنع ثبوت حكمها فما لا يكون من القبيلين لا يتعلق بمقصود الاعتراض فالنقض وفساد الوضع من قبيل المنع والقلب والعكس والقول بالموجب من قبيل المعارضه وما ذكره المصنف رحمه الله من تخصيص المناقضه بالمنع مع السند يبطل حصر الاعتراض في المناقضه والمعارضه لخروج المنع المجرد عنهما وعند أهل النظر المناقضه عبارة عن منع مقدمة الدليل سواء كان مع السند أو بدونه وعند الأصوليين هي عبارة عن النقص ومرجعها إلى الممانعة لأنها امتناع عن تسليم بعض المقدمات من غير تعيين وتختلف الحكم بمنزلة السند له فإن قيل ينبغي أن لا تكون المعارضه من أقسام الاعتراض لأن مدلول الخصم قد ثبت بتمام دليله قلنا هي في المعنى نفي لتمام الدليل ونفاذ شهادته على المطلوب حيث قوبل بما يمنع ثبوت مدلوله ولما كان الشروع فيها بعد تمام دليل المستدل ظاهرا لم يكن غصبا لأن السائل قد قام عن موقف الإنكار إلى موقف الاستدلال فالحاصل أن قدح المعترض إما أن يكون بحسب الظاهر والقصد في الدليل أو في المدلول والأول إما أن يكون بمنع شيء من مقدمات الدليل وهو الممانعة والممنوع إما مقدمة معينة مع ذكر السند أو بدونه ويسمى مناقضه وإما مقدمة لا بعينها وهو

النقد بمعنى أنه لو صح الدليل بجميع مقدماته لما تخلف الحكم عنه في شيء من الصور وإما أن يكون بإقامة الدليل على نفي مقدمة من مقدمات الدليل وذلك إما أن يكون بعد إقامة المعلل دليلاً على إثباتها وهو المعارضة في المقدمة فيدخل في أقسام المعارضة وإما أن يكون قبلها وهو الغصب الغير المسموع لاستلزامه الخيط في البحث بواسطة بعد كل من المعلل والسائل عما كانا فيه وضلالهما عما هو طريق التوجيه والمقصود بناء على انقلاب حالهما واضطراب مقالهما كل ساعة والثاني وهو القدح في المدلول من غير تعرض للدليل إما أن يكون بمنع المدلول وهو مكابرة لا يلتفت

إليه وإما بإقامة الدليل على خلافه وهي المعارضة وتجري في الحكم بأن يقيم دليلاً على نقيض الحكم المطلوب وفي علقته بأن يقيم دليلاً على نفي شيء من مقدمات دليله والأول يسمى معارضة في الحكم والثانية المعارضة في المقدمة وتكون بالنسبة إلى تمام الدليل مناقضة والمعارضة في الحكم إما أن تكون بدليل المعلل ولو بزيادة شيء عليه وهو معارضة فيها معنى المناقضة أما المعارضة فمن حيث إثبات نقيض الحكم وأما المناقضة فمن حيث إبطال دليل المعلل إذ الدليل الصحيح لا يقوم على النقيضين فإن قلت في المعارضة تسليم دليل الخصم وفي المناقضة إنكاره فكيف هذا من ذلك قلت يكفي في المعارضة التسليم من حيث الظاهر بأن لا يتعرض للإنكار قصداً فإن قلت ففي

شرح التلويح على التوضيح ج: 2 ص: 191
كل معارضة معنى المناقضة لأن نفي الحكم وإبطاله يستلزم نفي دليله
المستلزم له ضرورة انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم

قلت عند تغاير الدليلين لا يلزم ذلك الاحتمال أن يكون الباطل دليل المعارض بخلاف ما إذا اتحد الدليل ثم دليل المعارض إن كان على نقيض الحكم بعينه فقلب وإن كان ما يستلزمه فعكس وإما أن يكون بدليل آخر وهي المناقضة الخالصة وإثباته لنقيض الحكم إما أن يكون بعينه أو بتغيير ما وكل منهما صريحا أو التزاما والمعارضة في المقدمة إن كانت بجعل علة المستدل معلولا والمعلول علة فمعارضة فيها معنى المناقضة وإلا فمعارضة خالصة وهي قد تكون لنفي علة ما أثبت المستدل عليه وقد تكون لإثبات علة أخرى إما قاصرة وإما متعددة إلى مجمع عليه أو مختلف فيه وبعض هذه الأقسام مردود وأمثلتها مذكورة في الكتاب فإن قلت بعد ما ظهر تأثير العلة كيف يصح معارضتها خصوصا بطريق القلب الذي هو جعل العلة بعينها علة لنقيض الحكم بعينه قلت ربما يظن ظهور التأثير ولا تأثير وربما يورد على المؤثر ما يظن أنه معارضة أو قلب وليس كذلك فالمنافاة إنما هي بين تأثير في نفس الأمر وتمام المعارضة على القطع ولا قائل بذلك وهكذا حكم فساد الوضع فتخصيصه بأنه لا يمكن بعد ثبوت التأثير مما لا وجه له

قوله وإن كان بزيادة شيء عليه يعني زيادة تفيد تقريراً وتفسيراً لا تبديلاً وتغييراً ليكون قلباً وهو مأخوذ من قلب الشيء ظهراً لبطن كقلب الجراب يسمى بذلك لأن المعترض جعل العلة شاهداً له بعد ما كان شاهداً عليه أو عكساً وهو مأخوذ من عكست الشيء رددته إلى ورائه على طريقة الأول وقيل رد أول الشيء إلى آخره وآخره إلى أوله نظير العكس ما إذا قال الشافعي رحمه الله تعالى صلاة النفل عبادة لا يجب المضي فيها إذا فسدت فلا يلزم بالشروع كالوضوء فنقول لما كان المذكور وهو صلاة النفل مثل الوضوء وجب أن يستوي فيه النذر والشروع كما في الوضوء وذلك إما بشمول العدم أو بشمول الوجود والأول باطل لأنها تجب بالنذر إجماعاً فتعين الثاني وهو الوجوب بالنذر والشروع جميعاً وهو نقيض حكم المعلل فالمعترض أثبت بدليل المعلل وجوب الاستواء الذي لزم منه وجوب صلاة النفل بالشروع وهو نقيض ما أثبته المعلل من عدم وجوبها بالشروع قوله اعلم أن كل عبادة يعني ادعى المعلل أن كل عبادة تجب بالشروع يجب المضي فيها عند الفساد ويلزمها بحكم عكس النقيض أن كل عبادة لا يجب المضي في فاسدها لا تجب

شرح التلويح على التوضيح ج: 2 ص: 192

بالشروع وهذا يشعر بأن عدم وجوب المضي في الفاسد علة لعدم الوجوب بالشروع فاعتراض السائل بأنه لو كان علة لعدم الوجوب بالشروع لكان علة لعدم الوجوب بالنذر كما في الوضوء لما ذكر فخر الإسلام رحمه الله تعالى من أن الشروع مع النذر في الإيجاب بمنزلة توأمين لا ينفصل أحدهما عن الآخر لأن الناذر عهد أن يطيع الله تعالى فلزمه الوفاء لقوله تعالى { أوفوا بالعقود وكذا الشارع عزم على الإيقاع فلزمه الإتمام صيانة لما أدى إلى البطلان المنهي عنه لقوله تعالى { ولا تبطلوا أعمالكم وإذا كان كذلك لزم استواء النذر والشروع في هذا الحكم أعني في عدم وجوب صلاة النفل بهما واللازم باطل لوجوبها بالنذر إجماعاً ولا يخفى أن هذا التقرير غير واف بالمقصود وهو كون الاعتراض من قبيل العكس إلا أن فيه تقريباً إلى أن هذه معارضة فيها معنى المناقضة لتضمنها إبطال علية الوصف لكن لا دليل على أن عدم وجوب المضي في الفاسد لو كان علة لعدم الوجوب بالشروع لكان علة لعدم الوجوب بالنذر قوله والأول يعني أن القلب أقوى من العكس بوجوه الأول أن المعترض بالعكس جاء

شرح التلويح على التوضيح ج: 2 ص: 193

بحكم آخر غير نقيض حكم المعلل وهو اشتغال بما لا يعنيه بخلاف المعترض بالقلب فإنه لم يجئ إلا بنقيض حكم المعلل الثاني أن العاكس جاء بحكم مجمل وهو الاستواء المحتمل لشمول الوجود وشمول العدم والقلب جاء بحكم مفسر هو نفي دعوى المعلل الثالث أن من شرط القياس إثبات مثل حكم الأصل في الفرع ولم يراع هذا في العكس إلا من جهة الصورة واللفظ

لأن الاستواء في الأصل أعني الوضوء إنما هو بطريق شمول العدم أعني عدم الوجوب بالنذر ولا بالشروع وفي الفرع أعني صلاة النفل إنما هو بطريق شمول الوجود أعني الوجوب بالنذر والشروع جميعا فلا مماثلة هذا تقرير كلام المصنف رحمه الله تعالى وفيه بعض المخالفة لكلام فخر الإسلام رحمه الله تعالى لما فيه من الاضطراب وذلك أنه قال المعارضة نوعان معارضة فيها مناقضة ومعارضة خالصة أما الأولى فالقلب ويقابله العكس والقلب نوعان أحدهما أن يجعل المعلول علة والعلة معلولا من قلبت الشيء جعلته منكوسا وثانيهما أن تجعل الوصف شاهدا لك بعد ما كان شاهدا عليك من قلب الشيء ظهرا ليطن وأما العكس فليس من باب المعارضة لكنه لما استعمل في مقابلة القلب ألحق بهذا الباب وهو نوعان أحدهما بمعنى رد الشيء على سننه الأول وهو ما يصلح لترجيح العلة لدلالته على أن الحكم زيادة تعلق بالعلة حيث ينتفي بانتفائها وذلك كقولنا ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع كالحج وعكسه الوضوء بمعنى أن ما لا يلزم بالنذر لا يلزم بالشروع وثانيهما بمعنى رد الشيء على خلاف سننه كما يقال هذه عبادة لا يمضى في فاسدها فلا تلزم بالشروع كالوضوء فيقال لما كان كذلك وجب أن يستوي فيه عمل النذر والشروع كالوضوء وهذا نوع من القلب ضعيف لأنه لما جاء بحكم آخر ذهبت المناقضة لأن المستدل لم ينف التسوية ليكون إثباتها دفعا لدعواه ولذلك لم يكن من هذا الباب في الحقيقة ولأن الاستواء حكم مجمل ولأنه حكم مختلف في المعنى بالنسبة إلى الفرع والأصل وأما الثانية أعني

المعارضة الخالصة فخمسة أنواع اثنان في الفرع وثلاثة في الأصل وجعل أحد أنواع الخمسة المعارضة بزيادة هي تفسير للأول وتقرير له كما يقال المسح ركن فيسن تثليثه كالغسل فيقال ركن فلا يسن تثليثه بعد إكماله بزيادة على الفرض في محله وهو الاستيعاب كالغسل وهذا أحد وجهي القلب فأورده تارة في المعارضة التي فيها مناقضة نظرا إلى أن الزيادة تقرير فيكون من قبيل جعل دليل المستدل دليلا على نقيض مدعاه فيلزم إبطاله وتارة في المعارضة

شرح التلويح على التوضيح ج: 2 ص: 194

الخالصة نظرا إلى الظاهر وهو أنه مع تلك الزيادة ليس دليل المستدل بعينه وأيضا جعل أحد الأنواع الخمسة القسم الثاني من قسمي العكس قوله وهذا أقوى الوجوه لدلالته صريحا على ما هو المقصود بالمعارضة وهو إثبات نقيض حكم المعلل بعينه

قوله وكقولنا في صغيرة يعني مثال المعارضة الخالصة التي تثبت نقيض حكم المعلل بتغير ما قولنا في إثبات ولاية تزويج الصغيرة التي لا أب لها ولا جد لغيرهما من الأولياء صغيرة فيثبت عليها ولاية النكاح كالتي لها أب بعلة الصغر فيقول المعترض صغيرة فلا يولى عليها بولاية الأخوة كالمال فإنه لا ولاية للأخ على مال الصغيرة لقصور الشفقة فالعلة هي قصور الشفقة لا الصغر على ما يفهم من ظاهر العبارة وإلا لم يكن معارضة خالصة بل قلبا فالمعلل أثبت مطلق الولاية والمعارض لم ينفها بل نفى ولاية الأخ فوقع في نقيض الحكم تغيير هو التقييد بالأخ ولزم نفي حكم المعلل من جهة أن الأخ أقرب القرابات بعد الولادة فنفي ولايته يستلزم نفي ولاية العم ونحوه وبهذا الاعتبار يصير لهذا النوع من المعارضة وجه صحة

قوله وهو أي كون الأول صاحب فراش صحيح أولى بالاعتبار من كون الثاني حاضرا مع

شرح التلويح على التوضيح ج:2 ص:195

فساد الفراش لأن صحة الفراش توجب حقيقة النسب والفاقد شبهته وحقيقة الشيء أولى بالاعتبار من شبهته وربما يقال بل في الحضور حقيقة النسب لأن الولد من مائه قوله وهي قلب أيضا من إذا قلبت الإناء وجعلت أعلاه أسفله لأن العلة أصل وهو أعلى والمعلول فرع وهو أسفل فتبديلهما بمنزلة جعل الكوز منكوسا لكن هذا إنما يكون معارضة إذا أقام المعترض دليلا على نفي عليه ما ادعاه المعلل علة وإلا فهو ممانعة مع السند على ما صرح به عبارة المصنف رحمه الله تعالى نعم لو أثبت كون العلة معلولا لزم نفي عليه لأن معلول الشيء لا يكون له علة وما يقال من أنه معارضة في الحكم من جهة أن السائل عارض تعليل المستدل بتعليل آخر لزم منه بطلان تعليله فلزم بطلان حكمه المرتب عليه ففيه نظر لأن بطلان التعليل لا يدل على انتفاء الحكم لجواز أن يثبت بعلة أخرى قوله والمخلص لا يريد بالمخلص الجواب عن هذا القلب ودفعه بل الاحتراز عن وروده

شرح التلويح على التوضيح ج:2 ص:196

وذلك بأن لا يورد الحكمين بطريق تعليل أحدهما بالآخر بل بطريق الاستدلال بثبوت أحدهما على ثبوت الآخر إذ لا امتناع في جعل المعلول دليلا على العلة بأن يفيد التصديق بثبوتها كما يقال هذه الخشبة قد مستها النار لأنها محترقة وهذا الشخص متعفن الأخلاط لأنه محموم وهذا المخلص إنما يكون عند تساوي الحكمين بمعنى أن يكون ثبوت كل منهما مستلزما لثبوت الآخر ليصح الاستدلال كما في النذر والشروع وكالولاية في النفس والمال بخلاف الجلد والرجم وبخلاف القراءة في الأوليين والآخرين فإن قيل إن أريد بالمساواة من كل وجه فغير متصور كيف والمال مبتذل والنفس مكرمة وإن أريد المساواة من وجه فالفرق لا يضر أجيب بأن المراد المساواة في المعنى الذي بني الاستدلال عليه كالحاجة إلى التصرف في الولاية فإن قيل قد تحقق الحاجة إلى التصرف في المال كي لا تأكله الصدقة بخلاف النفس فإنها تتأخر إلى ما بعد البلوغ أجيب بأنه قد يكون بالعكس فيحتاج في النفس لعدم الكفاءة بعد ذلك ولا يحتاج في المال لكثرتة فتساويا قوله فإن كانت قاصرة لا يقبل لما سبق من أن التعليل لا يكون إلا للتعدية وذلك كما إذا قلنا الحديد بالحديد موزون مقابل بالجنس فلا يجوز متفاضلا كالذهب والفضة فيعارض بأن العلة في الأصل هي الثمنية دون الوزن ويقبل عند الشافعي رحمه الله تعالى لأن مقصود المعترض إبطال عليه وصف المعلل فإذا بين عليه وصف آخر احتمل أن يكون كل منهما مستقلا بالعلية فلا يقبل وأن يكون كل منهما جزء علة فلا يصح الجزم بالاستقلال حتى قالوا إن

الوصف الذي ادعى المعارض عليه لو كانت متعدية لم يكن على المعارض إثباته في محل آخر وبهذا يندفع ما ذكره في

شرح التلويح على التوضيح ج:2 ص:197

بطلان المعارضة بإثبات علة متعدية إلى مجمع عليه من أنه يجوز أن يثبت الحكم بعلة شتى وذلك لأن وصف المعلل حينئذ يحتمل أن يكون جزء علة وهذا كاف في عرض المعارض أعني القدح في علية وصف المعلل لا يقال الكلام فيما إذا ثبت علية الوصف وظهر تأثيره لأننا نقول نعم ولكن لا قطعاً بل ظناً وحينئذ يجوز أن يكون بيان علية وصف آخر موجبا لزوال الظن بعلية وصف المعلل استقلالا

قوله وإن تعدى أي الشيء الآخر الذي ادعى المعارض عليه إلى فرع مختلف فيه كما إذا قيل الجص مكيل قوبل بجنسه فيحرم متفاضلا كالحنطة فيعارض بأن العلة هي الطعم فيتعدى إلى الفواكه وما دون الكيل كبيع الحفنة بالحفنتين وجريان الربا فيهما مختلف فيه فمثل هذا يقبل عند أهل النظر لأن المعلل والمعارض قد اتفقا على أن العلة إنما هي أحد الوصفين فقط إذ لو استقل كل بالعية لما وقع نزاع في الفرع المختلف فيه فإثبات علية أحدهما توجب نفي علية الآخر وهذا بخلاف ما إذا تعدى إلى فرع مجمع عليه فإنه يجوز أن يلتزم المعلل عليه وصف المعارض أيضا قولا بتعدد العلة كما إذا ادعى أن علة الربا هي الكيل والوزن ثم التزم أن الاقتيات والإدخار أيضا علة ليتعدى إلى الأرز لكن لا يمكنه أن يلتزم أن الطعم أيضا علة لأنه ينكر جريان الربا في التفاح مثلا فإن قلت الكلام فيما إذا ثبت علية وصف المعلل وتأثيره فانتفاؤه بثبوت علية وصف المعارض ليس أولى من العكس قلت المراد أن ثبوت علية كل منهما يستلزم انتفاء علية الآخر بناء على أن العلة واحد لا غير ولا يصح الحكم بعلية أحدهما ما لم يرجح وليس المراد أنه يبطل علية وصف المعلل ويثبت صحة علية وصف المعارض لمجرد المعارضة وأما عند الفقهاء فلا يقبل مثل هذه المعارضة لأنه ليس لصحة علية أحد الوصفين تأثير في فساد علية الآخر نظرا إلى ذاتهما لجواز

شرح التلويح على التوضيح ج:2 ص:198

استقلال العلتين وإنما وقع الاتفاق على فساد أحدهما لا بعينه لمعنى فيه لا لصحة الآخر بل كل من الصحة والفساد يفتقر إلى معنى يوجهه وفيه نظر لأن عدم تأثير صحة أحدهما في فساد الآخر لا ينافي فساد أحدهما عند صحة الآخر لا يقال كل منهما يحتمل الصحة والفساد إذ الكلام فيما يثبت عليه ظنا لا قطعاً لأننا نقول لا نعني بفساد العلية إلى هذا وهو أنه لم يبق الظن بالعية ما لم يرجح للاتفاق على أن العلة أحدهما ولا أولوية بدون الترجيح

قوله فصل في الاعتراضات التي تورد على القياسات التي لا يظهر تأثير عللها بل يكتفي فيها بمجرد دوران الحكم مع العلة إما وجودا فقط وإما وجودا وعدمها وينبغي أن يراد بالطردية هاهنا ما ليست بمؤثرة لتعم المناسب والملائم فيصح

الحصر في المؤثرة والطرديّة وليس المقصود من إيراد الفصلين اختصاص كل من الفصلين بنوع من العلل فإن الكلام صريح في اشتراكهما في الممانعة والمناقضة وفساد الوضع ولا يخفى جريان المعارضة في الطردية بل هي أظهر وأسهل نعم كلام المصنف رحمه الله تعالى يوهم اختصاص القول بالموجب بالعلل الطردية حيث قال وهو يلجئ المعلل إلى العلة المؤثرة وأنت خير بأن حاصل القول بالموجب دعوى المعترض أن المعلل نصب الدليل في غير محل النزاع وهذا مما لا اختصاص له بالطردية قوله وهو أي القول بموجب العلة التزام السائل ما يلزمه المعلل بتعليه مع بقاء النزاع في الحكم المقصود وهذا معنى قولهم هو تسليم ما اتخذه المستدل حكماً لدليله على وجه لا يلزمه تسليم الحكم المتنازع فيه ويقع على ثلاثة أوجه الأول أن يلزم المعلل بتعليه ما يتوهم أنه محل النزاع أو ملازمه مع أنه لا يكون محل النزاع

شرح التلويح على التوضيح ج: 2 ص: 199

ولا ملازمه إما بصريح عبارة المعلل كما إذا قال القتل بالمثل قتل بما يقتل غالباً فلا ينافي القصاص كالقتل بالحرق فيجاب بأن النزاع ليس في عدم المناقاة بل في إيجاب القصاص وإما بحمل المعترض عبارته على ما ليس بمراده كما في مسألة تثليث المسح وتعيين النية فإن المعلل يريد بالتثليث إصابة الماء محل الفرض ثلاث مرات وبالتعيين تعييناً قصدياً من جهة الصائم والسائل يحمل التثليث على جعله ثلاثة أمثال الفرض والتعيين أعم من أن يكون بقصد الصائم أو معيناً بتعيين الشارع حتى لو صرح المعلل بمراده لم يكن القول بالموجب بل تتعين الممانعة والثاني أن يلزم المعلل بتعليه إبطال ما يتوهم أنه مأخذ الخصم كما إذا قال في السرقة أخذ مال الغير بلا اعتقاد إباحة وتأويل فيوجب الضمان كالغصب فيقال نعم إلا أن استيفاء الحد بمنزلة الإبراء في إسقاط الضمان

والثالث أن يسكت المعلل عن بعض المقدمات لشهرته فالسائل يسلم المقدمة المذكورة ويبقى النزاع في المطلوب للنزاع في المقدمة المطوية وربما يحمل المقدمة المطوية على ما ينتج مع المقدمة المذكورة نقيض حكم المعلل فيصير قلباً كما في مسألة غسل المرفق فإن المعلل يريد أن الغاية المذكورة في الآية غاية للغسل والغاية لا تدخل تحت المغيا فلا تدخل المرفق في الغسل والسائل يريد أنها غاية للإسقاط فلا تدخل في الإسقاط فتبقى داخله في الغسل فلو صرح بالمقدمة المطوية لتعين منعها ثم لا يخفى أن هذا المثال ليس من قبيل القياس فضلاً عن أن تكون العلة طردية وفيه تنبيه عن أن الاعتراضات لا تخص القياس بل تعم الأدلة فإن قلت كيف يكون هذا

شرح التلويح على التوضيح ج: 2 ص: 200

المثال من القول بالموجب والمعلل إنما يلزم عدم دخول المرفق تحت الغسل والسائل لا يلتزم ذلك قلت المعتبر في القول بالموجب التزام ما يلزمه المعلل

بتعليه من حيث إنه معلل وهو هاهنا لا يلزم إلا عدم دخول المرفق تحت ما هو غاية له وقد التزمه السائل فظهر بما ذكرنا أن المصنف رحمه الله تعالى لو أورد مكان مسألة تعيين النية مسألة ضمان السرقة أو نحوها ليكون تنبيها على الأقسام الثلاثة لكان أنسب قوله فالاستيعاب تثليث وزيادة لأن التثليث ضم المثليين وفي الاستيعاب ضم ثلاثة الأمثال إن قدر محل الفرض بالربع أو أكثر إن قدر بأقل من الربع واتحاد المحل ليس من ضرورة التثليث بل من ضرورة التكرار والنص الوارد في الركن إنما يدل على سنية الإكمال دون التكرار وهو حاصل بالإطالة كما في القراءة والركوع والسجود بخلاف الغسل فإن تكميله بالإطالة يقع في غير محل الفرض فلا بد من التكرار وأما المسح فمحل الرأس من غير تعيين موضع دون موضع وهو متسع يزيد على مقدار الفرض فيمكن تكميله في محل الفرض بالإطالة والاستيعاب قوله على أن التكرار بما يصير غسلا زيادة توضيح وتحقيق لكون المسنون هو التكميل بالإطالة دون التكرار وليس باعتراف آخر على هذا القياس لأنه لا يناسب المقام قوله الثاني الممانعة وهي منع ثبوت الوصف في

شرح التلويح على التوضيح ج:2 ص:201

الأصل أو الفرع أو منع الحكم في الأصل أو الفرع أو منع صلاحية الوصف للحكم أو منع نسبة الحكم إلى الوصف فإن قيل التعليل إنما هو لإثبات الحكم في الفرع فمنع الحكم في الفرع يكون منعا للمدلول من غير قدح في الدليل فلا يكون موجهنا قلنا المراد منع إمكان ثبوت الحكم في الفرع فيكون منعا لتحقيق شرائط القياس إذ من شرط القياس إمكان ثبوت الحكم في الفرع أما منع ثبوت الوصف في الأصل فكما يقال مسح الرأس طهارة مسح فيسن تثليثه كالاستنجاء فيعترض بأن الاستنجاء ليس طهارة مسح بل طهارة عن النجاسة الحقيقية وأما في الفرع فكما يقال كفارة الإفطار عقوبة متعلقة بالجماع فلا تجب بالأكل كحد الزنا فيقال لا نسلم أنها عقوبة متعلقة بالجماع بل بنفس الإفطار على وجه يكون جنائية متكاملة فالأصل حد الزنا والفرع كفارة الصوم والحكم عدم الوجوب بالأكل والوصف العقوبة المتعلقة بالجماع وقد منع السائل صدقة على كفارة الصوم فظهر فساد ما يقال إن هذا منع لنسبة الحكم إلى الوصف بمعنى أن وجوب الكفارة لا يتعلق بالجماع بل بالإفطار وكما يقال بيع التفاحه بالتفاحتين بيع مطعوم بمطعوم مجازفة فيحرم كبيع الصبرة بالصبر مجازفة فيقال إن أردتم المجازفة مطلقا أو في الصفة أو في الذات بحسب الأجزاء فلا نسلم تعلق الحرمة بها فإن بيع الجيد

شرح التلويح على التوضيح ج:2 ص:202

بالرديء جائز وكذا بيع القفيز بالقفيز مع كون عدد حبات أحدهما أكثر وإن أردتم المجازفة بحسب المعيار فلا نسلم ثبوتها في الفرع أعني بيع التفاحه بالتفاحتين فإنها لا تدخل تحت الكيل والمعيار فمنع الوصف في الفرع في المثال الأول متعين وفي الثاني مبني على أحد التقادير

قوله وإن ادعيتها أي وإن ادعت حرمة غير متناهية بالمساواة فلا نسلم ثبوت الحكم في بيع الصبرة بالصبر مجازفة فإنهما إذا كيلا ولم يفضل أحدهما على الآخر عاد العقد إلى الجواز فإن قيل المراد مطلق الحرمة من غير اعتبار التناهي وعدمه أوجب بأن شرط القياس تماثل الحكمين والثابت في الأصل هو أحد نوعي الحرمة المطلقة أعني المتناهي بالمساواة وهو غير ممكن في الفرع

قوله الثالث فساد الوضع وهو أن يترتب على العلة نقيض ما تقتضيه وهو يبطل العلة بالكلية بمنزلة فساد الأداء في الشهادة إذ الشيء لا يترتب عليه النقيضان فلا يمكن الاحتراز عنه بتغيير الكلام بخلاف المناقضة فإنه يمكن أن يحتراز عن ورودها بأن يفسر الكلام نوع تفسير وبغير أدنى تغيير كما يقال الوضوء طهارة كالتميم فيشترط فيه النية فينقض بتطهير الخبث فيجاب بأن المراد أنهما تطهيران حكمان فلا يرد النقص بتطهير الخبث والمراد بالاحتراز عن ورود المناقضة أن يساق الكلام بحيث لا يصح أن يورد عليه المناقضة وإلا فدفع المناقضة بعد إيرادها يمكن بوجه آخر سوى تغيير الكلام على ما سبق شرح التلويح على التوضيح ج:2 ص:203

قوله ولا بقاء النكاح عطف على قوله لإيجاب الفرقة وعدل عن الباء إلى لفظ مع حيث لم يقل ارتداد أحدهما لظهور أن الشافعي رحمه الله تعالى لا يقول بأن علة بقاء النكاح هي الارتداد بل يقول إن الارتداد لا يقطع النكاح قبل انقضاء العدة وعدم كون الشيء قاطعا للشيء لا يستلزم كونه علة لبقائه وحين صرح في الشرح بأن الشافعي رحمه الله تعالى جعل الردة علة لبقاء النكاح فسرته بمعنى أنه لا يجعلها قاطعة للنكاح وأنت خير بأنه لا تعليل حينئذ فلا فساد وضع نعم لو قيل النكاح مبني على العصمة والردة قاطعة لها فتكون منافية للنكاح ولا بقاء للشيء مع المنافي لكان استدلالاً برأسه على بطلان بقاء النكاح مع الارتداد لكنه لا يتعلق بمقصود المقام إذ ليس هاهنا بيان أن الخصم قد رتب على العلة نقيض ما تقتضيه وكذا مسألة الحج بنية النقل فإن الشافعي رحمه الله تعالى ذهب إلى أنه يقع عن الفرض كما إذا حج بنية مطلقة لأن مطلق النية العبادة التي تتنوع إلى الفرض والنفل تنصرف إلى النقل كما في الصلاة وصوم غير رمضان فإذا استحق المطلق للفرض دل على استحقاق نية النفل للفرض وليس في هذا فساد الوضع بمعنى أنه رتب على العلة نقيض ما تقتضيه بل بمعنى أن فيه حمل المقيد على المقيد على المطلق وهذا ما لم يقل به أحد وإنما وقع الخلاف في حمل المطلق على المقيد نعم ذكر بعضهم أن فساد الوضع نوعان أحدهما كون القياس على خلاف مقتضى الأدلة من الكتاب والسنة والإجماع وثانيهما كون الوصف مشعرا بخلاف الحكم الذي ربط به كما يذكر وصف مشعر بالتغليظ في روم التخفيف وبالعكس ولا خفاء في أن المثالين المذكورين من النوع الأول

شرح التلويح على التوضيح ج:2 ص:204

قوله المطعوم شيء ذو خطر إذ يتعلق به قوام النفس وبقاء الشخص كالنكاح يتعلق به بقاء النوع ولا شك أن خطر المطعوم بمعنى كثرة الاحتياج إليه بالإطلاق والتوسعة أنسب منه بالتحريم والتصديق ولهذا كان طريق الوصول إلى الماء والهواء أيسر لكون الحاجة إليهما أكثر ففي ترتيب اشتراط التقابض في تملك المطعوم على كونه ذا خطر فساد الوضع لأنه نقيض ما يقتضيه من التوسعة والتيسير

قوله الوضوء والتيمم طهارتان نقل عن الشافعي رحمه الله تعالى في اشتراط النية في الوضوء أن الوضوء والتيمم طهارتا صلاة فكيف افتترقتا ولما كان واضحا بينا أن مراده بإنكار الافتراق وجوب استوائهما في اشتراط النية صرح به المصنف رحمه الله تعالى ونوقض بتطهير البدن والثوب عن النجاسة الحقيقية فإنه لا يشترط فيه النية فلا بد في التقصي عن المناقضة بأن يقال المراد بهما تطهير حكمي أي تعبدية غير معقول المعنى لأن معنى التطهير إزالة النجاسة وليس على أعضاء المتوضئ نجاسة تزال ولهذا لا يتنجس الماء بملاقاته وإنما عليه أمر مقدر اعتبره الشارع مانعا لصحة الصلاة عند عدم العذر وحكم بأن الوضوء يرفعه فتشترط النية تحقيقا لمعنى التعبد بخلاف تطهير الخبث فإنه حقيقي لما فيه من إزالة النجاسة بالماء سواء نوى أو لم ينو فيقول المعترض إن أردتم أن نفس التطهير أي رفع الحدث وإزالته بالماء حكمي غير معقول فممنوع كيف والماء مطهر بطبعه كما أنه مرو وقد خلقه الله آلة للطهارة في أصله فيحصل به إزالة النجاسة حقيقية كانت أو حكمية نوى أو لم ينو بخلاف التراب فإنه في نفسه ملوث لا يصير مطهرا إلا بالقصد والنية وإن أردتم أن الوضوء تطهير حكمي بمعنى أنه إزالة نجاسة حكمية حكم

شرح التلويح على التوضيح ج:2 ص:205

بها الشارع في حق جواز الصلاة بمعنى أنها مانعة له كالنجاسة الحقيقية فمسلم لكنه لا يوجب اشتراط النية في رفعها وإزالتها بالماء الذي خلق طهورا فإنه أمر معقول ولما كان لهم في اشتراط النية طريقة أخرى وهي أن الوضوء قرينة أي عبادة لما فيه من تعظيم الرب بامتثال الأمر ومن استحقاق الثواب بدلالة قوله عليه الصلاة والسلام الوضوء على الوضوء نور على نور وكل قرينة فهي مفتقرة إلى النية تحقيقا لمعنى الإخلاص وقصد التقرب إلى الله تعالى وتمييزا للعبادة على العادة أشار إلى الجواب بأنه إن أريد كل وضوء قرينة فهو ممنوع فإنه من الوضوء ما هو مفتاح للصلاة فقط بمنزلة غسل البدن عن الخبث وإن أريد البعض فلا نزاع في أنه محتاج إلى النية فإن الوضوء لا يصير قرينة بدون النية لكن صحة الصلاة لا تتوقف على وضوء هو قرينة بل على تطهير الأعضاء المخصوصة عن الحدث ليصير العبد به أهلا للقيام بين يدي الرب فإن قلت هو مأمور بالغسل وهو فعل اختياري مسبوق بالقصد فلا يحصل الامتثال بالانغسال من غير قصد منه وأيضا قولنا إذا أردت الدخول على الأمير فتأهب معناه تأهب له فيكون معنى الآية إذا أردتم القيام إلى الصلاة فتوضئوا لذلك قلت لا كلام في أن الإتيان بالوضوء المأمور به لا يحصل بدون النية لكن صحة الصلاة لا تتوقف عليه لأن الوضوء غير مقصود وإنما المقصود حصول الطهارة وهي تحصل بالمأمور به وغيره لأن الماء مطهر بالطبع بخلاف التراب فلا يصير مطهرا إلا بالشرط الذي ورد به الشرع وهو كونه للصلاة كذا في مبسوط شيخ

الإسلام رحمه الله تعالى وقال في الأسرار إن كثيرا من مشايخنا يظنون أن المأمور به الوضوء يتأدى بغير نية وذلك غلط فإن المأمور به عبادة والوضوء بغير النية ليس بعبادة لكن العبادة متى لم تكن مقصودة سقطت لحصول المقصود بدون العبادة كالسعي إلى الجمعة فإن المقصود هو التمكن من الجمعة بالحصول في المسجد فإن قيل فينبغي أن تشترط النية في مسح الرأس لأن

التطهير بمجرد الإصابة غير معقول أجيب من وجوه الأول أن الطهارة طهارة غسل فالحق الجزء بالكل والقليل بالكثير

شرح التلويح على التوضيح ج: 2 ص: 206

وخص الرأس بذلك لما في غسله من الحرج الثاني أن المسح خلف عن الغسل دفعا للحرج فيعتبر فيه حكم الأصل وهو الاستغناء عن النية

الثالث أن الإصابة جعلت بمنزلة الإسالة في إزالة الحدث وإفادة التطهير لما في المزيل من القوة لكونه مطهرا طبعيا وفي النجاسة من الضعف لكونها حكمية بخلاف الخبث فإنه نجاسة حقيقية عينية وخص الرأس بذلك تيسيرا ودفعا للحرج

فإن قيل هب أن تطهير النجاسة الحكمية بالماء معقول لكنه لا يفيد استغناء الوضوء عن النية لأن الوضوء عبارة عن غسل الأعضاء الثلاثة مع مسح الرأس وهذا هو المراد بغسل الأعضاء الأربعة على طريقة التغليب وهذا غير معقول لأن المتصف بالنجاسة الحكمية أعني بالحدث جميع البدن بحكم الشرع فإنها والتطهر منها بغسل الأعضاء الذي هو أقل البدن خصوصا الذي هو غير ما تخرج عنه النجاسة الحقيقية المؤثرة في ثبوت النجاسة الحكمية ليست بمعقولة فيجب أن لا تحصل بدون النية كالتيتم أجيب بأننا لا نسلم أن الاقتصار على الأعضاء الأربعة غير معقول فإن دفع الحرج إسقاط باقي الأعضاء في الحدث الذي يعتاد تكرره ويكثر وقوعه والاكتفاء بالأعضاء التي هي بمنزلة حدود الأعضاء ونهايتها طولا وعرضا أو بمنزلة أصولها وأمهاتها لكونها مجمع الحواس ومظهر الأفعال مع أنها مظنة لإصابة النجس ومئنة لسهولة الغسل أمر معقول الشأن مقبول الأذهان فيستغنى عن النية واحتراز بالمعتاد عما يوجب الغسل كالمني والحيض فإنه قليل الوقوع فلا حرج في غسل جميع البدن على ما هو الأصل فلا يكتفى ببعض

قوله واعلم حاصل هذا الكلام بيان المنافاة بين كلامي فخر الإسلام رحمه الله تعالى وصاحب الهداية في هذا المقام وإيراد الإشكال على كل من الكلامين ثم دفع المنافاة وحل الإشكال أما المنافاة فلأنه ذكر فخر الإسلام رحمه الله تعالى أن تغير وصف محل الغسل وانتقاله من الطهارة إلى الخبث غير معقول وذكر صاحب الهداية أن تأثير خروج النجاسة في زوال الطهارة معقول وأما ورود الإشكال على كلام فخر الإسلام رحمه الله تعالى فلأنه يوجب أن لا يصح قياس غير السبيلين على السبيلين في الحكم بكون الخارج النجس منه سببا للحدث

لأن من شرط القياس أن يكون حكم الأصل معقول المعنى وأما على كلام صاحب الهداية فلا يوجب صحة قياس سائر المائعات على الماء في رفع الحدث كما يصح قياسها عليه في رفع الخبث إذ لا مانع سوى عدم معقولية النص وأما وجه الجمع بين الكلامين ودفع المنافاة فهو أن مراد فخر الإسلام رحمه الله تعالى بعدم معقولية زوال الطهارة عن محل الغسل أن العقل لا يستقل بإدراك ذلك من غير ورود

شرح التلويح على التوضيح ج:2 ص:207

الشرع إذا لا يعقل أن تنجس اليد أو الوجه بخروج النجاسة من السيلين ومراد صاحب الهداية بمعقولية أن الشارع لما حكم بزوال الطهارة عن البدن عند خروج النجس من السيلين أدرك العقل أن هذا الحكم إنما هو لأجل هذا الوصف وأنه ليس بتعبد محض لا يقف العقل عن سببه ولا منافاة بين عدم استقلال العقل بدرك شيء وبين إدراكه إياه بمعونة الشرع وبعد وروده وأما حل الإشكاليين فالوجه الأول أن المعتبر في القياس هو المعقولية بمعنى أن يدرك العقل ترتب الحكم على الوصف أعم من أن يستقل بذلك أو يتوقف على ورود الشرع وهذا حاصل في زوال الطهارة بخروج النجس من السيلين فيصح قياس غير السيلين وفي الثاني أن قياس المائعات على الماء في رفع الخبث إنما يصح باعتبار أنها قالعة مزيلة بمنزلة الماء وهذا لا يوجد في الحدث لأنه أمر مقدر لا يتصور قلعه لا باعتبار أنها مطهرة للمحل أي مغيرة له من النجاسة إلى الطهارة حتى يصح قياس المائعات على الماء في تطهير المحل عن النجاسة الحكيمة وتحقيق ذلك أن النص

شرح التلويح على التوضيح ج:2 ص:208

الذي جعل الماء مطهرا عن الحدث غير معقول إذ ليس في أعضاء الوضوء عين النجاسة لتزال وإذ لا إزالة حقيقة وعقلا فلا تعدية إلى سائر المائعات بخلاف الخبث فإن إزالته بالماء أمر معقول فيتعدى إلى سائر المائعات بجامع القلع والإزالة الحسية ولا يخفى أن هذا يناقض ما سبق من أن تطهير النجاسة الحكيمة وإزالتها بالماء معقول ولهذا لم يحتج إلى النية لا يقال تطهير النجاسة الحكيمة معقول في الخبث والحدث إلا أن العلة في الخبث هي القلع الموجود في الماء وغيره فيصح القياس وفي الحدث هي التطهير لا القلع وهو لا يوجد في غير الماء لأننا نقول التطهير وهو الحكم لا العلة تطهير الحدث إن كان معقول المعنى فإن كان ذلك المعنى هو كون الماء مزيلا يلزم صحة قياس المائعات الآخر كما في الخبث وإن كان وصفا غيره يجب أن يبين حتى ينظر أنه هل يوجد في سائر المائعات أم لا على أنه لو لم يوجد فيها يلزم التعليل بالعلة القاصرة ثم هاهنا نظر أما أولا فلأن ما ذكره في وجه التوفيق بعيد جدا لأن فخر الإسلام رحمه الله تعالى إنما أورد الكلام المذكور في معرض الجواب عن قول من قال إن الوضوء تطهير حكمي لا يعقل معناه فيجب أن يشترط فيه النية كالتيتم

وحاصله أن التطهير بالماء معقول لأنه مطهر بطبعه وإنما نعني بالنص الذي لا يعقل وصف محل الغسل من الطهارة إلى الخبث يعني أن المراد بالنص الغير المعقول في باب الوضوء هو النص الدال على تغير المحل من الطهارة إلى النجاسة لا النص الدال على حصول الطهارة باستعمال الماء وفي بعض النسخ وإنما يغير بالنص أي أن الثابت بالنص الغير المعقول هو تغير المحل من الطهارة إلى النجاسة والمقصود واحد ولا خفاء في أن المعتبر في القياس هو المعقولة بمعنى أن يدرك العقل معنى الحكم المنصوص وعلمته وأنه لا معنى في المقام لذكر استقلال العقل بدرك الحكم

وأما ثانيا فلأن عبارة الهداية هي أن خروج النجاسة مؤثر في زوال الطهارة وهذا القدر في الأصل أي السبيلين معقول والاقتصار على الأعضاء الأربعة غير معقول لكنه يتعدى ضرورة تعدي الأول وهذا لا ينافي أن يكون اتصاف أعضاء الوضوء بالنجاسة غير معقول على ما ذكره فخر الإسلام رحمه الله تعالى بل لا يبعد أن يكون قوله وهذا القدر إشارة إلى أن المعقول هاهنا هو مجرد تأثير خروج النجاسة في زوال الطهارة لما بينهما من التناهي لا سراية النجاسة إلى جميع البدن على ما ذهب إليه البعض من أن اتصاف جميع البدن بالنجاسة معقول بناء على أن الصفة إذا ثبتت في ذات كان المتصف بها جميع الذات كما في السميع والبصير وإنما لم ينجس الماء بملاقاة الجنب أو المحدث لمكان الضرورة والحاجة بل السريان إلى جميع البدن مبني على حكم الشارع بذلك من غير أن يعقل معناه ولهذا لم يتصف بالنجاسة الحقيقية جميع البدن حيث لم يحكم الشارع بذلك وإلى هذا أشار المصنف رحمه الله تعالى بقوله اتصف البدن بالنجاسة بحكم الشرع
وأما ثالثا فلأن هاهنا حكمين أحدهما زوال الطهارة بخروج النجس من السبيلين والثاني زوال الحدث

شرح التلويح على التوضيح ج: 2 ص: 209

بغسل الأعضاء الأربعة فحين ذهب صاحب الهداية إلى أن الأول معقول دون الثاني حتى جاز إلحاق غير السبيلين بالسبيلين ولم يجر إلحاق سائر المانعات بالماء لم يرد عليه شيء من الإشكاليين وإنما كان يرد عليه الإشكال بزوال الحدث الثابت بخروج النجس من غير السبيلين بغسل الأعضاء الأربعة بطريق التعدية من السبيلين فأجاب بأن هذا الحكم وإن كان غير معقول إلا أن تعديته إنما ثبت في ضمن تعدية حكم معقول هو ثبوت الحدث بخروج النجس وهو جائز كاستواء الجيد مع الرديء في باب الربا يتعدى في ضمن الحكم المعقول الذي هو حرمة البيع عند التفاضل وإباحتها عند التساوي

وتحقيق ذلك أن من شرط القياس تماثل الحكمين وقد ثبت بخروج النجس من السبيلين حدث يرتفع بغسل الأعضاء الأربعة فيجب أن يثبت بالخارج من غير السبيلين حكم كذلك تحقيقا للمماثلة ويرد كلا الإشكاليين على المصنف رحمه الله تعالى حيث ذهب إلى أن تغيير محل الغسل من الطهارة إلى النجاسة غير معقول وأن تطهيرها بغسل الأعضاء الأربعة معقول لا يقال المراد بعدم

المعقولة أن العقل لا يستقل بدركه وهذا لا ينافي جواز القياس لأننا نقول حينئذ لا ينطبق الجواب على دليل الخصم لأن المعبر في الاحتياج إلى النية أو الاستغناء عنها هو كون الحكم الثابت بالنص تعبدياً أو معقولاً بمعنى ألا يدرك العقل معناه أي علته أو يدرك لا بمعنى أن لا يستقل العقل بإدراك الحكم أو يستقل وأيضاً يلزم أن يكون المراد بقوله لكن تطهيرها بالماء معقول أن الحكم بتطهير الحدث بالماء مما يستقل العقل بإدراكه ولا خفاء في فساد ذلك قوله وفي هذا الفصل أي في فصل دفع العلل الطردية فروع أخر مذكورة في أصول فخر الإسلام رحمه الله تعالى لم يذكرها المصنف رحمه الله تعالى مخافة التطويل أي الزيادة على المقصود لا لفائدة فإن مقصود الأصول ليس معرفة فروع الأحكام وبكفي في توضيح المطلوب إيراد مثال أو مثالين

قوله فصل في الانتقال أي في انتقال القائس في قياسه من كلام إلى كلام آخر والكلام

شرح التلويح على التوضيح ج: 2 ص: 210

المنتقل إليه إن كان غير علة أو حكم فهو حشو في القياس خارج عن المبحث وإلا فإما أن يكون في العلة فقط أو الحكم فقط أو العلة والحكم جميعاً والانتقال في العلة فقط إما أن يكون لإثبات علة القياس أو لإثبات حكمه إذ لو كان لإثبات حكم أخر لكان انتقالاً في العلة والحكم جميعاً والانتقال في الحكم فقط إن كان إلى حكم لا يحتاج إليه حكم القياس فهو حشو في القياس خارج عن المقصود وإن كان إلى حكم يحتاج إليه حكم القياس فلا بد من أن يكون إثباته بعلة القياس وإلا لكان انتقالاً في العلة والحكم جميعاً والانتقال في العلة والحكم جميعاً يجب أن يكون في حكم يحتاج إليه حكم القياس وإلا لكان حشواً في القياس فصارت أقسام الانتقالات المعتمدة في المناظرة أربعة الأول الانتقال إلى علة أخرى لإثبات علة القياس الثاني الانتقال إلى علة لإثبات حكم القياس الثالث الانتقال إلى علة أخرى لإثبات حكم أخر يحتاج إليه حكم القياس الرابع الانتقال إلى حكم يحتاج إليه حكم القياس بأن يثبت بعلة القياس قوله يعد انقطاعاً في عرف النظار إشارة إلى أن ذلك من مصطلحات أهل المناظرة وآدابهم في البحث كي لا يطول الكلام بالانتقال من دليل إلى دليل وإلا فالانتقال من علة إلى علة لإثبات حكم شرعي بمنزلة انتقال من بينة إلى بينة أخرى لإثبات حقوق الناس وهو مقبول بالإجماع صيانة للحقوق وقد يقال إن الغرض من المناظرة إظهار الصواب فلو جوزنا الانتقال لطالت المناظرة بانتقال المعلل من دليل إلى دليل ولم يظهر الصواب ولقائل أن يقول لما كان الغرض إظهار الصواب لزم جواز الانتقال لأن المقصود إظهار الحق بأي دليل كان وليس في وسع المعلل الانتقال من دليل إلى آخر لا إلى نهاية نعم لو انتقل في معرض الاستدلال إلى ما لا يناسب المطلوب دفعا لظهور إفحامه فهو يكون انقطاعاً

قوله وأما قصة الخليل جواب عن تمسك الفريق الأول وتقريره أن كلامنا إنما هو فيما إذا بان بطلان دليل المعلل وانتقل إلى دليل أخر أما إذا صح دليله وكان

قدح المعترض فاسدا إلا أنه

شرح التلويح على التوضيح ج:2 ص:211
اشتمل على تلبيس ربما يشتهه على بعض السامعين فلا نزاع في جواز الانتقال كما في قصة الخليل صلوات الله عليه وسلامه فإن معارضة اللعين كانت باطلة لأن إطلاق المسجون وترك إزالة حياته ليس بإحياء لأن معناه إعطاء الحياة وجعل الجماد حيا إلا أن الخليل عليه السلام انتقل إلى دليل أوضح وحجة أبهر ليكون نورا على نور وإضاءة غب إضاءة ومع ذلك لم يجعل انتقاله خلوا عن تأكيد للأول وتوضيح وتبكيث للخصم وتفويض كأنه قال المراد بالإحياء إعادة الروح إلى البدن فالشمس بمنزلة روح العالم لإضاءته بها وإظلامه بغروبها فإن كنت تقدر على إحياء الموتى فأعد روح العالم إليه بأن تأتي الشمس من جانب المغرب

قوله فصل عقب مباحث الأدلة الصحيحة بالأدلة الفاسدة التي يحتج بها البعض في إثبات الأحكام ليتبين فسادها ليظهر انحصار الأدلة الصحيحة في الأربعة وهذا غير التمسكات الفاسدة لأنها تمسك بالكتاب والسنة لكن بطريق فاسدة غير صالحة للتمسك فمن الحجج الفاسدة

شرح التلويح على التوضيح ج:2 ص:212

الاستصحاب وهو الحكم ببقاء أمر كان في الزمان الأول ولم يظن عدمه وهو حجة عند الشافعي رحمه الله تعالى في كل شيء أي كل أمر نفيًا كان أو إثباتًا ثبت وجوده أي تحققه بدليل شرعي ثم وقع الشك في بقاءه أي لم يقع ظن بعدمه وعندنا حجة للدفع دون الإثبات فإن قيل إن قام دليل على كونه حجة لزم شمول الوجود أعني كونه حجة للإثبات والدفع وإلا لزم شمول العدم أجيب بأن معنى الدفع أن لا يثبت حكم وعدم الحكم مستند إلى عدم دليله فالأصل في العدم الاستمرار حتى يظهر دليل الوجود وذكر بعض الشافعية رحمهم الله تعالى أن ما يحقق وجوده أو عدمه في زمان ولم يظن معارض يزيله فإن لزوم ظن بقاءه أمر ضروري ولهذا يرأسل العقلاء أهاليهم وبلادهم ربما كانوا يشافقونهم ويرسلون الودائع والهدايا ويعاملون بما يقتضي زمانا من التجارات والقروض والديون والآخرين استبعدوا دعوى الضرورة في محل الخلاف فتمسكوا بوجهين أحدهما أن الاستصحاب لو لم يكن حجة لما وقع الجزم بل الظن ببقاء الشرائع لاحتمال طريان الناسخ واللازم

شرح التلويح على التوضيح ج:2 ص:213

باطل للقطع ببقاء شرع عيسى عليه الصلاة والسلام إلى زمن نبينا {صلى الله عليه وسلم} وبقاء شرعه أبدا

وثانيهما الإجماع على اعتبار الاستصحاب في كثير من الفروع مثل بقاء الوضوء والحدث والملكية والزوجية فيما إذا ثبت ذلك ووقع الشك في طريان الضد وأجيب عن الأول بأننا لا نسلم أنه لولا الاستصحاب لما حصل الجزم ببقاء

الشرائع بل يجوز أن يحصل الجزم ببقائها والقطع بعدم نسخها بدليل آخر وهو في شريعة عيسى عليه السلام تواتر نقلها وتواطؤ جميع قومه على العمل بها إلى زمن نبينا عليه الصلاة والسلام وفي شريعة نبينا عليه الصلاة والسلام الأحاديث الدالة على أنه لا نسخ لشريعته فإن قيل هذا إنما يصح فيما بعد وفاته عليه الصلاة والسلام وأما الدليل على بقاء الحكم وعدم انتساخه في حال حياته فهو الاستصحاب لا غير قلنا قد سبق في بحث النسخ أن النص يدل على شرعية موجبة قطعاً إلى زمان نزول الناسخ وعدم بيان النبي عليه الصلاة والسلام للناسخ دليل على عدم نزوله إذ لو نزل لبينه قطعاً لوجوب التبليغ والتبيين عليه وعن الثاني بأن الفروع المذكورة ليست مبنية على الاستصحاب بل على أن الوضوء والبيع والنكاح ونحو ذلك يوجب أحكاماً ممتدة إلى زمان ظهور المناقض كجواز الصلاة وحل الانتفاع والوطء وذلك بحسب وضع الشارع فبقاء هذه الأحكام مستندة إلى تحقق هذه الأفعال مع عدم ظهور المناقض لا إلى كون الأصل فيها هو البقاء ما لم يظهر المزيل والمنافي على ما هو قضية الاستصحاب وهذا ما يقال إن الاستصحاب حجة لإبقاء ما كان على ما كان لا لإثبات ما لم يكن ولا للإلزام على الغير واستدل على أن الاستصحاب لا يصلح حجة للإثبات بأن الدليل الموجب للحكم لا يدل على البقاء وهذا ظاهر ضرورة أن بقاء الشيء غير وجوده لأنه عبارة عن استمرار

شرح التلويح على التوضيح ج: 2 ص: 214

الوجود بعد الحدوث وربما يكون الشيء موجبا لحدوث الشيء دون استمراره واعتراض بأنه إن أريد عدم الدلالة بطريق القطع فلا نزاع وإن أريد بطريق الظن فممنوع ودعوى الضرورة والظهور في محل النزاع غير مسموع خصوصاً فيما يدعي الخصم بدهاءة نقيضه وأيضاً لا ندعي أن موجب الحكم يدل على البقاء بل إن سبق الوجود مع عدم ظن المنافي المدافع يدل على البقاء بمعنى أنه يفيد ظن البقاء والظن واجب الاتباع وبهذا يظهر أن قوله وكلامنا فيما لا دليل على البقاء غير مستقيم لأن كلام الخصم ليس في ذلك وكيف يحكم بالشيء بدون دليل وإنما الكلام في أن سبق الوجود مع عدم ظن المنافي والمدافع هل هو دليل على البقاء قوله والصلح على الإنكار أي مع إنكار المدعى عليه لا يصح عند الشافعي رحمه الله تعالى لأن كون الأصل براءة الذمة حجة على المدعى بمنزلة اليمين فإن قيل هذا حجة لدفع حق المدعي فينبغي أن يكون مسموعاً بالاتفاق قلنا بل لإلزام المدعي وإثبات براءة ذمة المدعى عليه قوله ومنها التعليل بالنفي كما يقال لا يثبت النكاح بشهادة النساء مع الرجال لأنه ليس بمال كالحد وكما يقال الأخ لا يعتق على أخيه عند الدخول في ملكه لعدم البعضية كابن العم فإن عدم المالية لا يوجب الحكم بعدم الثبوت بشهادة النساء مع الرجال وكذا عدم البعضية لا يوجب الحكم بعدم العتق لجواز أن يتحقق كل منهما بعلة أخرى اللهم إلا إذا ثبت بالإجماع أن العلة واحدة فقط فحينئذ يلزم من عدمها عدم الحكم كما يقال ولد المغصوب لا يضمن لأنه ليس بمغصوب إذ لا يصح أن يثبت الضمان بعلة أخرى للإجماع على أن علة الضمان هاهنا هو العصب لا غير

واعلم أنه لا قائل بأن التعليل بالنفي إحدى الحجج الشرعية بمنزلة الاستصحاب حتى يعد في هذا الفصل بل هو تمسك بقياس فاسد بمنزلة الأقيسة الطردية وغيرها وبمنزلة التمسكات الفاسدة بالكتاب والسنة وأما إذا ثبت بنص أو إجماع أن العلة واحدة فهو استدلال صحيح مرجعه إلى النص أو الإجماع كما إذا ثبت بين أمرين تلازم أو تناف فيستدل من وجود الملزوم على وجود اللازم أو من انتفاء اللازم على انتفاء الملزوم أو من ثبوت أحد المتنافيين على انتفاء الآخر وكذا الكلام في تعارض الأشباه فإنه ترجيح فاسد لأحد القياسين لا حجة برأسها

قوله باب المعارضة والترجيح لما كانت الأدلة الظنية قد تتعارض فلا يمكن إثبات الأحكام بها إلا بالترجيح ذلك بمعرفة جهاته عقب مباحث الأدلة بمباحث التعارض والترجيح تكميلاً للمقصود

شرح التلويح على التوضيح ج: 2 ص: 215

وتعارض الدليلين كونهما بحيث يقتضي أحدهما ثبوت أمر والآخر انتفاءه في محل واحد في زمان واحد بشرط تساويهما في القوة أو زيادة أحدهما بوصف هو تابع

واحتراز باتحاد المحل عما يقتضي حل المنكوحة وحرمة أمها وباتحاد الزمان عن مثل حل وطء المنكوحة قبل الحيض وحرمة عند الحيض وبالقيد الأخير عما إذا كان أحدهما أقوى بالذات كالنص والقياس إذ لا تعارض بينهما ولقائل أن يقول إن أريد اقتضاء أحدهما عدم ما يقتضيه الآخر بعينه حتى يكون الإيجاب وارداً على ما ورد عليه النفي فلا حاجة إلى اشتراط اتحاد المحل والزمان لتغاير حل المنكوحة وحل أمها وكذا الحل قبل الحيض وعنده وإلا فلا بد من اشتراط أمور أخرى مثل اتحاد المكان والشرط ونحو ذلك مما لا بد منه في تحقق التناقض

وجوابه أن اشتراط اتحاد المحل والزمان زيادة توضيح وتنصيص على ما هو ملاك الأمر في باب التناقض فإنه كثيراً ما يندفع الترجيح باختلاف المحل والزمان ثم التعارض لا يقع بين القطعيين لامتناع وقوع المتنافيين ولا يتصور الترجيح لأنه فرع التفاوت في احتمال النقيض فلا يكون إلا بين الظنيين وفي قوله فإن تساوى قوة إشارة إلى جواز تحقق التعارض من غير ترجيح على ما هو الصحيح إذ لا مانع من ذلك والحكم حينئذ هو التوقف وجعل الدليلين بمنزلة العدم لا يلزم اجتماع النقيضين أو ارتفاعهما أو التحكم كما لا يلزم شيء من ذلك عند عدم شيء من الدليلين

والترجيح في اللغة جعل الشيء راجحاً أي فاضلاً زائداً ويطلق مجازاً على اعتقاد الرجحان

وفي الاصطلاح بيان الرجحان أي القوة التي لأحد المتعارضين على الآخر وهذا معنى قولهم هو اقتران الدليل الظني بأمر يقوى به على معارضه واشتراط أن يكون تابعا حتى لو قوي أحدهما بما هو غير تابع له لا يكون رجحانا فلا يقال النص راجح على القياس لعدم التعارض وهذا مأخوذ من معناه اللغوي وهو إظهار زيادة أحد المثليين على الآخر وصفاً لا أصلاً من قولك رجحت الوزن إذا

زدت جانب الموزون حتى مالت كفته فلا بد من قيام التماثل أولاً ثم ثبوت الزيادة بما هو بمنزلة التابع والوصف بحيث لا تقوم به المماثلة ابتداءً ولا يدخل تحت الوزن منفرداً عن المزيد عليه قصداً في العادة

قال الإمام السرخسي رحمه الله تعالى لا تسمى زيادة درهم على العشرة في أحد الجانبين رجحاناً لأن المماثلة تقوم به لا أصلاً وتسمى زيادة الحبة ونحوها رجحاناً لأن المماثلة لا تقوم بها عادة وهذا من قوله عليه الصلاة والسلام للوزان حين اشترى سراويل بدرهمين زن وأرجح فإننا معاشر الأنبياء هكذا نزن فمعنى أرجح زد عليه فضلاً قليلاً يكون تابعا له بمنزلة الأوصاف كزيادة الجودة لا قدراً يقصد بالوزن عادة للزوم الربا في قضاء الديون إذ لا يجوز أن يكون هبة لبطلان هبة المشاع فظهر أن جعله بمنزلة الجودة أولى من جعله في حكم العدم

شرح التلويح على التوضيح ج:2 ص:216
على ما ذهب إليه المصنف رحمه الله تعالى لأنه أوفى بتحقيق معنى التبعية قوله والعمل بالأقوى يعني إذا دل دليل على ثبوت شيء والآخر على انتفائه فإما أن يتساويا في القوة أو لا وعلى الثاني إما أن تكون زيادة أحدهما بما هو بمنزلة التابع أو لا ففي الصورة الأولى معارضة ولا ترجيح وفي الثانية معارضة مع ترجيح

وفي الثالثة لا معارضة حقيقة فلا ترجيح لابتناؤه على التعارض المنبئ عن التماثل وحكم الصورتين الأخيرتين أن يعمل بالأقوى ويترك الأضعف لكونه في حكم العدم بالنسبة إلى الأقوى وأما الصورة الأولى أعني تعارض الدليلين المتساويين في القوة سواء تساوبا في العدد كالتعارض بين آية وآية أو لا كالتعارض بين آية وأيتين أو سنة وستين أو قياس وقياسين فإن ذلك أيضاً من قبيل المتساويين إذ لا ترجيح ولا قوة بكثرة الأدلة حتى لا يترك الدليل الواحد بالدليلين فحكمها أنه إن كان التعارض بين قياسين يعمل بأيهما شاء وإن كان بين آيتين أو قراءتين أو سنتين قوليين أو فعليين مختلفين أو آية وسنة في قوتها كالمشهور والمتواتر فإن عم المتأخر منهما فناسخ إذ لو لم يصلح المتأخر ناسخاً كخبر الواحد المتأخر عن الكتاب أو السنة المشهورة فهو ليس من قبيل تعارض التساوي بل المتقدم راجح وإلا فإن أمكن الجمع بينهما باعتبار مخلص من الحكم أو المحل أو الزمان فذاك وإلا يترك العمل بالدليلين وحينئذ إن أمكن المصير من الكتاب إلى السنة ومنها إلى القياس وقول الصحابي يصار إليه وإلا تقرر الحكم على ما كان عليه قبل ورود الدليلين وهذا معنى تقرير الأصول وفي الكلام إشارة إلى أن النسخ لا يجري بين القياسين إذ لا يتصور فيهما التقدم والتأخر وأنه لا يقع التعارض بين الإجماع وبين دليل آخر قطعي من نص أو إجماع إذ لا ينعقد إجماع مخالف لقطعي وأنه لا ترتيب بين القياس وقول الصحابي بل هما في مرتبة واحدة يعمل بأيهما شاء بشرط التحري كما في القياسين وعند من أوجب تقليد الصحابي ولو لم يدرك بالقياس يجب المصير إليه أولاً ثم إلى القياس على ما ذكره فخر الإسلام رحمه الله تعالى في شرح

التقويم من أنه إن وقع التعارض بين سنتين فالميل إلى أقوال الصحابي وإن وقع بينهما فالميل إلى القياس ولا تعارض بين القياس وبين قول الصحابي

مثال المصير إلى السنة عند تعارض الآيتين قوله تعالى { فاقراءوا ما تيسر من القرآن و قوله تعالى { وإذا قرئ القرآن فاستمعوا له وأنصتوا تعارضا فصرنا إلى قوله عليه

شرح التلويح على التوضيح ج:2 ص:217
الصلاة والسلام من كان له إمام فقراءة الإمام له قراءة ومثال المصير إلى القياس عند تعارض السنتين ما روى النعمان بن بشير أن النبي عليه الصلاة والسلام صلى صلاة الكسوف كما تصلون ركعة وسجدين وما روت عائشة رضي الله تعالى عنها أنه عليه الصلاة والسلام صلاها ركعتين بأربع ركعات وأربع سجعات تعارضا فصرنا إلى القياس على سائر الصلوات وهاهنا بحث وهو أنهم صرحوا بأنه لا عبرة بكثرة الأدلة بل بقوتها حتى لو كانت في جانب آية وفي جانب آيتان أو في جانب حديث وفي الآخر حديثان لا يترك الآية الواحدة أو الحديث الواحد بل يصار من الكتاب إلى السنة ومن السنة إلى القياس إذ لا ترجيح بالكثرة ويلزم من هذا ترجيح الآية والسنة على الآيتين فيما إذا كان الحديث موافقا للآية الواحدة وكذا ترجيح السنة والقياس على حديثين وهذا بعيد جدا لأنه إن كان باعتبار تقوي الآية بالسنة أو تقوي السنة بالقياس فإذا جاز تقوي الدليل بما هو دونه فلم لا يجوز تقويه بما هو مثله وإن كان باعتبار تساقط المتعارضين ووقوع العمل بالسنة أو القياس السالم عن المعارض فلم لا يجوز تساقط الآيتين ووقوع العمل بالآية السالمة عن المعارض وكذا في السنة وغاية ما يمكن في هذا المقام أن يقال إن الأدنى يجوز أن يصير بمنزلة التابع للأقوى فيرجح بخلاف المماثل أو يقال إن القياس يعتبر متأخرا عن السنة والسنة عن الكتاب فالمتعارضان يتساقطان ويقع العمل بالمتأخر وإلى هذا يشير كلام السرخسي رحمه الله تعالى قوله لأنه إنما يتحقق التعارض إذا اتحد زمان ورودهما ليس المراد أن تعارض الدليلين

شرح التلويح على التوضيح ج:2 ص:218

وتناقض القضيتين موقوف على اتحاد زمان ورودهما والتكلم بهما على ما سبق إلى بعض الأوهام العامة من أن المراد باتحاد الزمان في التناقض زمان التكلم بالقضيتين وإنما المراد زمان نسبة القضيتين حتى لو قيل في زمان واحد زيد قائم الآن زيد ليس بقائم غدا لم يكن تناقضا ولو قيل زيد قائم وقت كذا ثم قيل بعد سنة إنه ليس بقائم في ذلك الوقت كان تناقضا بل المقصود أن الدليلين إنما يتعارضان بحيث يحتاج إلى مخلص إذا لم يعلم تقدم أحدهما على الآخر إذ لو علم لكان المتأخر ناسخا للمتقدم ولا شك أن الدليلين المتدافعين لا يصدران من الشارع إلا كذلك

قوله كما في سؤر الحمار قيل الشك في الطهارة لتعارض الآثار في ذلك على ما روي عن ابن عمر وابن عباس رضي الله تعالى عنهما وتعارض الأخبار كما روي عن جابر أن النبي عليه الصلاة والسلام سئل أنتوضأ بما أفضلت الحمر قال نعم

وبما أفضلت السباع قال لا وروي أنس رضي الله تعالى عنه أن النبي عليه الصلاة والسلام نهى عن لحوم الحمر الأهلية فإنها رجس وهذا يوجب نجاسة السؤر لمخالطة اللعاب المتولد من اللحم النجس فإن أوثرت الطهارة قياسا على العرق في ظاهر الرواية أوثرت النجاسة قياسا على اللبن في أصح الروايتين وقيل الشك في الطهورية لاختلاف الأخبار في حرمة لحم الحمار وإباحته والاشتباه في اللحم يورث الاشتباه في السؤر لمخالطته اللعاب المتولد منه وهذا ضعيف لأن أدلة الإباحة لا تساوي أدلة الحرمة في القوة حتى أن حرمة مما يكاد يجمع عليه كيف ولو تعارضتا لكان دليل التحريم راجحا

شرح التلويح على التوضيح ج:2 ص:219

كما في الضبع حيث يحكم بنجاسة سؤره وقد يقال إنه لا خلاف في المعنى لأن الشك في الطهورية إنما نشأ من اختلاف الآثار في الطهارة والنجاسة فالرجوع إلى الأصل على التقديرين هو أن يحكم بطهارة الماء وعدم طهوريته لأنه كان طاهرا بيقين والمتوضئ محدث فلا تزول بالشك طهارة الماء ولا حدث المتوضئ وإنما لم يحكم ببقاء الطهورية لأنه يلزم منه الحكم بزوال الحدث بالشك إذ لا معنى للطهورية إلا هذا فيكون إهدارا لأحد الدليلين بالكلية لا تقريرا للأصول وإذا لم يكن بد من أدنى عدول عن الأصل ضرورة امتناع الحكم ببقاء الطهورية في الماء والحدث في المتوضئ أخذ بالأقل والتزم الحكم بسلب الطهورية إذ ليس فيه إهدار أحد الدليلين بالكلية بخلاف ما إذا حكم ببقاء الطهورية وإلى ما ذكرنا من تقارب الشك في الطهارة والنجاسة أو الطهورية وعدمها يشير كلام المصنف رحمه الله تعالى حيث صرح أولا بأن الاختلاف في الطهارة والنجاسة وأشار ثانيا إلى أن الشك في الطهورية حيث قال ولا يزيل الحدث لوقوع الشك في زوال الحدث فظهر أن ليس معنى الشك أن الحكم غير معلوم ولا مظنون بل معناه تعارض الأدلة ووجوب الوضوء بسؤر الحمار حيث لا ماء سواه ثم ضم التيمم إليه وهذا حكم معلول وكذا الحكم بطهارته وذكر شيخ الإسلام في المبسوط أن الاختلاف في الطهارة والنجاسة لا يورث الاشتباه كما إن أخبر عدل بطهارته وآخر بنجاسته فإنه طاهر ولا إشكال في حرمة لحمه ترجيحاً لجانب الحرمة إلا أنه لم ينجس الماء لما فيه من الضرورة والبلوى إذ الحمار يربط في الدور والأفنية فيشرب من الأواني إلا أن الهرة تدخل المضايق فتكون الضرورة فيها أشد فالحمار لم يبلغ في الضرورة حد الهرة حتى يحكم بطهارة سؤره ولا في عدم الضرورة حد الكلب حتى يحكم بنجاسة سؤره فبقي أمره مشكلا وهذا أحوط من الحكم بالنجاسة لأنه حينئذ لا يضم إلى التيمم فيلزم التيمم مع وجود الماء الطهور احتمالا

شرح التلويح على التوضيح ج:2 ص:220

قوله وهو إما بين آيتين أو قراءتين يعني في آية واحدة كقراءتي الجر والنصب في قوله تعالى { وامسحوا برءوسكم وأرجلكم فإن الأولى تقتضي مسح الرجل والثانية غسلها على ما هو المذهب فإن قيل الجر محمول على الجواز وإن كان عطفا على المغسول توفيقا بين القراءتين كما في قولهم جحر صب خرب وماء شن بارد وقول زهير لعب الرياح بها وغيرها بعدي سوافي المور والقطر فإن القطر معطوف على سوافي والجر بالجوار وقول الفرزدق فهل أنت إن ماتت أتانك راكب إلى آل بسطام بن قيس فخاطب بخفض خاطب على الجوار مع عطفه على راكب عورض بأن النصب محمول على العطف على المحل جمعا بين القراءتين كما قوله يذهبن في نجد وغورا غائرا على ما هو اختيار المحققين من النحاة وهو إعراب شائع مستفيض مع ما فيه من اعتبار العطف على الأقرب وعدم وقوع الفصل بالأجنبي

والوجه أنه في القراءتين معطوف على رءوسكم إلا أن المراد بالمسح في الرجل هو الغسل بقرينة قوله إلى الكعبين إذ المسح يضرب له غاية في الشرع فيكون من قبيل المشاكلة كما في قوله قلت اطبخوا لي جبة وقميصا وفائدته التحذير عن الإسراف المنهي عنه إذ الأرجل مظنة الإسراف بصب الماء عليها فعطفت على الممسوح لا لتمسح لكن لينبه على وجوب الاقتصاد كأنه قيل واغسلوا أرجلكم غسلا خفيفا شبيها بالمسح فالمسح المعبر به عن الغسل هو المقدر الذي يدل عليه الواو فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز في لفظ واحد وإنما حمل على ذلك لما اشتهر من أن النبي عليه الصلاة والسلام وأصحابه كانوا يغسلون أرجلهم في الوضوء مع أن في الغسل مسحا وزيادة إذ لا إسالة بدون الإصابة وأن المقصود من الوضوء هو التطهير وذلك في الغسل ومسح الرأس خلف عنه تخفيفا ففي إثارة الغسل جمع بين الأدلة وموافقة للجماعة وتحصيل للطهارة وخروج عن العهدة بيقين
شرح التلويح على التوضيح ج:2 ص:221

قوله والمخلص يعني قد اعتبر في التعارض اتحاد الحكم والمحل والزمان فإذا تساوى المتعارضان ولم يمكن تقوية أحدهما يطلب المخلص من قبل الحكم أو المحل أو الزمان بأن يدفع اتحاده أما الأول أي المخلص من قبل الحكم فعلى وجهين أحدهما التوزيع بأن يجعل بعض أفراد الحكم ثابتا بأحد الدليلين وبعضها منفيا بالآخر كقسمة المدعى بين المدعين بحجتيهما وثانيهما التغاير بأن يبين مغايرة ما ثبت بأحد الدليلين لما انتفى بالآخر كما في قوله تعالى { لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وفي موضع آخر ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان فالأولى توجب المؤاخذة على اليمين الغموس لأنه من كسب القلب أي القصد والثانية توجب عدم المؤاخذة عليها لأنها من اللغو وهو ما لا يكون له حكم وفائدة إذ فائدة اليمين المشروعة تحقيق البر والصدق وذلك لا يتصور في الغموس والمخلص أن يقال المؤاخذة التي توجبها الآية الأولى على الغموس هي المؤاخذة في الآخرة والتي تنفيها الثانية هي المؤاخذة في الدنيا أي لا يؤاخذكم الله بالكفارة في اللغو وبؤاخذكم

بها في المعقودة ثم فسر الكفارة ب قوله تعالى { فكفارته إطعام عشرة
مساكين الآية ولما تغايرت المؤاخذتان اندفع التعارض وعند الشافعي رحمه
الله تعالى يحمل العقد على كسب القلب من عقدت على كذا عزمت عليه
فيشمل الغموس ويصير معنى الآيتين واحدا وهو نفي الكفارة عن اللغو وإثباتها
على المعقود والغموس وذلك لأن كسب القلب مفسر والعقد مجمل فيحمل
على المفسر ويندفع التعارض ورد ذلك بوجه الأول أن فيه عدولا عن الحقيقة
من غير ضرورة لأن العقد ربط الشيء بالشيء وذلك حقيقة في العقد
المصطلح بين الفقهاء لما فيه من ربط أحد الحكمين بالآخر بخلاف عزم القلب
فإنه سبب للعقد فسمي به مجازا

وفيه نظر لأن العقد بمعنى الربط إنما يكون حقيقة في الأعيان دون المعاني
فهو في الآية مجاز لا محالة على أن عقد القلب واعتقاده بمعنى ربطه بالشيء
وجعله ثابتا عليه أشهر في اللغة من العقد المصطلح في الفقه فإنه من
مخترعات الفقهاء

الثاني أن اقتران الكسب بالمؤاخذة يدل على أن المراد بها المؤاخذة الأخروية
إذ لا عبرة بالقصد وعدمه في المؤاخذة الدنيوية ورد بمنع ذلك في حقوق الله
تعالى لا سيما في الحقوق الدائرة بين العباد والعقوبة
الثالث أن الآية على هذا التقرير تكرر للآية السابقة ولا شك أن الإفادة خير من
الإعادة ورد بأن سوق الثانية لبيان الكفارة فلا تكرر
شرح التلويح على التوضيح ج: 2 ص: 223

قوله وأقول لا تعارض هنا وذكر المصنف رحمه الله تعالى في دفع التعارض أن
المراد باللغو في الآيتين هو الخالي عن القصد وبالمؤاخذة المؤاخذة في الآخرة
والغموس داخل في المكسوبة لا في المعقودة ولا في اللغو فالآية الأولى
أوجبت المؤاخذة على الغموس والثانية لم يتعرض لها لا نفيًا ولا إثباتًا فلا
تعارض لها أصلا وهذا قريب مما ذكره الشيخ أبو منصور رحمه الله حيث قال
نفي المؤاخذة عن اللغو في الآية الأولى وأثبتها في الغموس والمراد منها الإثم
ونفي المؤاخذة في الآية الثانية عن اللغو وأثبتها في المعقودة وفسر المؤاخذة
هاهنا بالكفارة فدل على أن المؤاخذة في المعقودة بالكفارة وفي الغموس
بالإثم وفي اللغو لا مؤاخذة أصلا إلا أن المصنف رحمه الله تعالى حمل
المؤاخذة الثانية أيضا على الإثم بناء على أن دار المؤاخذة إنما هي دار الآخرة
فإن قيل قوله فكفارته تفسير للمؤاخذة والمؤاخذة التي هي الكفارة إنما هي
في الدنيا والمختص بالآخرة إنما هي المؤاخذة التي هي العقاب وجزاء الإثم
أجيب بالمنع بل هو تنبيه على طريق دفع المؤاخذة في الآخرة أي إذا حصل
الإثم باليمين المنعقدة فوجه دفعه وستره إطعام عشرة مساكين إلى آخره

واعلم أن اللائق بنظم الكلام عند قولنا لا يؤاخذكم الله بكذا ولكن يؤاخذكم
بكذا أن يكون الثاني مقابلا للأول من غير واسطة بينهما فلهذا ذهب الجمهور
إلى إدراك الغموس في اللغو أو فيما عقدتم ولا وجه لجعل الكلام في الآية
الثانية خلوا عن التعرض للغموس
فإن قيل قد علم حكمها في الآية السابقة قلنا وكذلك اللغو والتحقيق أن إطلاق

المؤاخذة على الدينوية والأخروبة ليس بحسب الاشتراك اللفظي إذ لا

شرح التلويح على التوضيح ج:2 ص:224
اختلاف في المفهوم بل في الأفراد باعتبار التعلق فعند القائلين بعموم الفعل المنفي يكون المعنى لا يؤاخذكم شيئاً من المؤاخذة عقوبة كانت أو كفارة في اللغو ولكن يؤاخذكم بهما أو بأحدهما في المكسوبة والمعقودة عند الحنث قوله فبالتحفيف أي قراءة يطهرون بتخفيف التاء والهاء توجب حل القربان بعد حصول الطهر سواء حصل الاغتسال أو لم يحصل وظاهر هذه العبارة مشعر بأن الحل مستفاد من قوله تعالى { حتى يطهرن قولا بمفهوم الغاية فإنه متفق عليه ويحتمل أن يريد أن الحل كان ثابتاً والنهي قد انقضى بالطهر فبقي الحل الثابت لعدم تناول النهي إياه فعبر عن عدم رفع الآية الحل بإيجابها إياه تجوزاً فإن قيل لو كان المراد بقراءة التحفيف حقيقة الطهر لكان المناسب فإذا طهرن فأتوهن فاتفق القراء على يطهرن أي اغتسلن يدل على أن المراد بقوله حتى يطهرن يغتسلن أما على قراءة التشديد فحقيقة وأما على التحفيف فمجاز بإطلاق الملزوم على اللازم ضرورة لزوم الغسل عند الانقطاع فيكون حرمة القربان عند الدم معلومة من قوله تعالى { فاعتزلوا

شرح التلويح على التوضيح ج:2 ص:225
النساء في المحيض ويكون قوله تعالى { ولا تقربوهن

الآية لبيان انتهاء الحرمة وعود الحل به أوجب بأن تفعل قد يجيء بمعنى فعل تكبير وتعظم في صفات الله تعالى فيحمل عليه في قراءة التحفيف إذ في الانقطاع على العشرة لا يجوز تأخير حق الزوج إلى الاغتسال وقيل معناه توضان أي صرن أهلاً للصلاة
وفي شرح التأويلات أن الآية محمولة على ما دون العشرة صرفاً للخطاب إلى ما هو الغالب وانتهاء الحرمة فيما دون العشرة إنما يكون الاغتسال في قوله تعالى { حتى يطهرن بالتحفيف أيضاً معناه يغتسلن مجازاً ولا يخفى أن في الكل عدولا عن الظاهر وما ذكره الشافعي رحمه الله تعالى ليس أبعد من ذلك قوله لأن الإباحة الأصلية ليست حكماً شرعياً
فإن قيل هي حكم شرعي ثبت ب قوله تعالى { خلق لكم ما في الأرض جميعاً قلنا إنما يصح ذلك لو ثبت تقدم هذه الآية على النصين المفروضين أعني المحرم والمبيح وإلى هذا أشار بقوله فإنه أي المحرم إنما يكون ناسخاً للإباحة الأصلية إن قد ورد أي إن كان قد ورد في الزمان الماضي أي الزمان المتقدم على زمان ورود النص المحرم والمبيح دليل شرعي دال على إباحة جميع الأشياء لكن ورود هذا الدليل متقدماً على ورود النصين المبيح والمحرم ليس بمسلم على الإطلاق وفي جميع الصور بل قد وقد
وبهذا تبين أن تقرير الدليل بوجه لا يرد عليه النظر على ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى ليس بتمام لأن عدم العقاب على الانتفاء إنما يصير حكماً شرعياً بعد ورود النصوص الدالة على إباحة جميع الأشياء فتغييره بالنص المحرم لا يكون نسخاً بالمعنى المصطلح إلا إذا تأخر المحرم عن دليل إباحة الأشياء وهو ليس بلازم وبالجملة المعتبر في النسخ كون الحكم شرعياً عند

ورود الناسخ ولا يثبت ذلك إلا إذا تقدم دليل إباحة الأشياء على دليل تحريم ذلك الشيء المخصوص

قوله عنينا بتكرر النسخ هذا المعنى أي تكرر التغيير سواء كان تغيير حكم شرعي أو لا فإن تكرار التغيير زيادة على نفس التغيير فلا يثبت بالشك قوله واعلم أن الشيء الذي لا يوجد له محرم ولا مبيح إشارة إلى مسألة حكم الأفعال قبل ورود الشرع فإن قلت ما لا يوجد له محرم ولا مبيح قد يكون واجبا أو مندوبا أو مكروها قلت المراد بالمبيح ما يقابل المحرم فإن الإباحة قد تطلق على عدم المنع عن الفعل سواء كان بطريق الوجوب أو الندب أو الكراهة فكأنه قال الشيء الذي لم يوجد له دليل المنع ولا دليل عدمه أي لم يعلم تعلق حكم شرعي به بناء على عدم ورود الشرع لأن هذه المسألة إنما هي لبيان حكم الأفعال قبل البعثة فإن كان اضطراريا كالتنفس ونحوه فهو ليس بممنوع إلا عند من جوز تكليف

شرح التلويح على التوضيح ج: 2 ص: 226
المحال وإن كان اختياريا كأكل الفواكه فحكمه الإباحة عند بعض المعتزلة وبعض الفقهاء من الحنفية والشافعية رحمهم الله والحرمة عند المعتزلة البغدادية وبعض الشيعة والتوقف عند الأشعري والسيرفي ومحل الخلاف هي الأفعال الاختيارية التي لا يقضي العقل فيها بحسن ولا قبح وأما التي يقضي فيها العقل فهي عندهم تنقسم إلى الواجب والمندوب والمحظور والمكروه والمباح لأنه لو اشتمل أحد طرفيه على مفسدة فأما فعله فحرام أو تركه فواجب وإن لم يشتمل عليها فإن اشتمل على مصلحة فأما فعله فمندوب أو تركه فمكروه وإن لم يشتمل على المصلحة أيضا فمباح وهذه المسألة تورد في أصول الشافعية والأشاعرة على التنزل إلى مذهب المعتزلة في أن للعقل حكما بالحسن والقبح وإلا فالفعل قبل البعثة لا يوصف عندهم بشيء من الأحكام إذا تقرر هذا فيقال على المبيح إن أردت بالإباحة أن لا حرج في الفعل والترك فلا نزاع وإن أردت خطاب الشارع في الأزل بذلك فليس بمعلوم بل ليس بمستقيم لأن الكلام فيما لا حكم فيه للعقل بحسن ولا قبح في حكم الشارع

فإن استدل بأن الله تعالى خلق العبد وما ينتفع بالحكمة تقتضي إباحته له تحصيلاً لمقصود خلقهما وإلا لكان عبثاً خالياً عن الحكمة وهو نقض فجوابه المعارضة بأنه ملك الغير فيحرم التصرف فيه والحل بأنه ربما خلقهما ليشتهيها فتصير عنه فيثاب عليه ولا يلزم من عدم الإباحة عبث ويقال على المحرم إن أردت حكم الشارع بالحرمة في الأزل فغير معلوم إذ التقدير أنه لا محرم ولا مبيح بل غير مستقيم لأن المفروض أنه لم يدرك بالعقل حسنه ولا قبحه في حكم الشارع وإن أردت العقاب على الانتفاع فباطل لقوله تعالى { وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فإنه يدل على نفي التعذيب على ما صدر قبل البعثة فإن قلت الحكم بالخطر والعقاب على الانتفاع متلازمان فكيف جزم ببطلان الثاني دون الأول

قلت الحكم بالخطر لا يستلزم العقاب لجواز العفو وقد يقال على المحرم إن عدم الحرمة معلوم قطعاً فإن من ملك بحراً لا ينزف وهو في غاية الجود وأخذ مملوكه قطرة من ذلك البحر لا يدرك بالعقل تحريمها فإن استدل بأنه تصرف في ملك الغير بغير إذنه فتحرم أجيب بأن حرمة التصرف في ملك الغير بغير إذنه عقلاً ممنوعة فإنها تبتنى على السمع ولو سلم فذلك فيمن يلحقه ضرر ما بالتصرف في ملكه والمالك فيما نحن فيه منزّه عن الضرر فإن قيل إذا كان الخلاف فيما لم يدرك بالعقل حسنه ولا قبحه على ما ذكرتم فكيف يصح القول بحرمة أو إباحتة

قلت المراد بالإباحة جواز الانتفاع خالياً عن أمانة المفسدة وبالحرمة عدمه وهذا لا ينافي عدم إدراك العقل فيه بخصوصه صفة محسنة أو مقبحة وأما التوقف فقد فسر تارة بعدم الحكم وتارة بعدم العلم بالحكم أما بمعنى نفي التصديق بثبوت الحكم أي لا يدرك أن هناك حكماً أم لا وأما بمعنى نفي تصور الحكم على التعيين مع التصديق بثبوت حكم في الجملة أي لا يدرك أن الحكم حظر أو إباحة وهذا هو المختار عند المصنف رحمه الله تعالى أما الأول وهو التوقف بمعنى عدم الحكم فباطل من وجوه أحدها أنه جزم بعدم الحكم لا توقف والقول بأنه يسمى توقفاً باعتبار العمل بمعنى أنه يقتضي عدم العمل بالفعل تكلف وثانيها أن الحكم قديم عند الأشعري فلا يتصور عدمه والتكليف بالمحال جائز عنده فلا يتوقف تعلق

شرح التلويح على التوضيح ج: 2 ص: 227
الحكم بالفعل على البعثة إذ لا موجب للتوقف سوى التحرز على تكليف المحال ورد بأن تجويز تكليف المحال يستلزم القول بوقوعه ولو سلم فلا يلزم منه ثبوت تعلق الحكم بالفعل قبل البعثة لجواز أن يمتنع بسبب آخر وتجويز التكليف قبل البعثة ليس مذهباً للأشعري بل هو ينافي مذهبه في الحسن والقبح فلا يصلح إلزاماً له
وثالثها أن الفعل إما ممنوع في حكم الله تعالى فيحرم أو غير ممنوع فيباح وأجاب الإمام بأن لا نسلم أن عدم المنع في حكم الله تعالى يستلزم الإباحة فإن المباح ما أذن الشارع في فعله وتركه من غير رجحان وهذا معنى إعلام الشارع نصاً أو دلالة بأنه لا حرج على فاعله في الفعل وتركه وعدم المنع أعم من ذلك كما في أفعال البيهائم
واعتراض المصنف رحمه الله تعالى عليه ظاهر وتحقيقه أن هذا الاختلاف إنما هو على تقدير التنزل إلى أن للعقل حكماً في الأفعال قبل البعثة فحينئذ لا يجوز أن يراد بالإباحة إذن الشارع في الفعل وتركه بل معناها جواز الانتفاع خالياً عن أمانة المفسدة وأما عدم الحكم الشرعي قبل البعثة فمما لا يتصور فيه خلاف

ومنشأ هذا الاعتراض مع أنه كلام على السند عدم تحرير محل النزاع وتحقيق مراد الإمام فإن محل النزاع هو أن الفعل الذي لم يرد فيه حكم من الشارع

لعدم البعثة ولم يدرك فيه العقل جهة حسن ولا قبح كأكل الفواكه مثلا فهل للعقل أنه يحكم حكما عاما بأنه في حكم الشارع مآذون فيه أو ممنوع عنه ومراد الإمام أن ما لم يمنع عنه أي ما لم يدرك العقل أنه ممنوع عنه في حكم الشارع لا يلزم أن يكون مباحا أي مآذونا فيه من الشارع إعلاما بأن يرد دليل منه على أنه لا حرج في فعله وتركه أو دلالة بأن يرشد الشارع العبد بعقله إلى أن يدرك ذلك فلا يكون معنى كلامه أن الشيء الذي لم يعلم الشارع بالحرع في فعله وتركه وعدم الحرجم يعلم الشارع بعدم الحرع فيه ليكون حشوا على ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى بل يكون معناه أن ذلك الفعل لا يلزم أن يدل الشارع فاعله على أنه لا حرج عليه في الفعل والترك بأن يدرك ذلك بعقله وهذا كلام لا غبار عليه وأما الثاني وهو التوقف بمعنى عدم العلم بأن في ذلك الفعل حكما لله تعالى أم لا فباطل لانا نعلم قطعا أن لله تعالى في كل فعل حكما إما بالمنع عنه أو بعدم المنع وللخصم أن يمنع ذلك ولا تناقض بين الحكم بالمنع والحكم بعدم المنع حتى يمتنع ارتفاعهما وإنما التناقض بين الحكم وعدم الحكم وهو لا يوجب الإباحة وأما الثالث وهو التوقف بمعنى عدم العلم بأن حكمه الإباحة أو الحظر فحق إذ التقدير أنه لا دليل من الشارع ولا مجال من العقل وهذا يساوي القول بالإباحة من جهة اتفاقهما على أنه لا عقاب على الفعل ولا على الترك فلا خلاف بينهما في المعنى وفيه نظر لأن مذهب المتوقف هو أنه لا علم بالعقاب وعدمه وعدم القول بالعقاب أعم من القول بعدم العقاب فكيف يتساويان فظهر أن قوله ومع ذلك فلا عقاب ليس بمستقيم لأن القول بعدم العقاب قول بالإباحة لأنه معناها على ما فسرنا فلا توقف

قوله ولقوله عليه الصلاة والسلام دليل آخر على جعل المحرم ناسخا للمبيح وهو عطف على قوله لأن قبل البعثة كان الأصل الإباحة

شرح التلويح على التوضيح ج: 2 ص: 228

قوله فالمثبت أولى إذ لو جعل الباقي أولى يلزم تكرار النسخ بتغيير المثبت للنفي الأصلي ثم النافي للإثبات وأيضا المثبت يشتمل على زيادة علم كما في تعارض الجرح والتعديل بجعل الجرح أولى ولأن المثبت مؤسس والنافي مؤكد والتأسيس خير من التوكيد وعن عيسى بن أبان أن النافي كالمثبت وإنما يطلب الترجيح من وجه آخر وقد دل بعض المسائل على تقديم المثبت وبعضها على تقديم النافي فلذا احتاج المصنف رحمه الله تعالى إلى بيان ضابط في تساويهما وترجيح أحدهما على الآخر وهو أن النفي إن كان مبنيا على العدم الأصلي فالمثبت مقدم وإلا فإن تحقق أنه بالدليل تساويا وإن احتمل الأمرين ينظر ليتبين الأمر وعلى هذا الأصل الذي ذكره في باب الرواية تتفرع الشهادة على النفي بأن يتساوى النافي والمثبت إن علم أن النفي بدليل ويقدم المثبت إن علم أن النفي بحسب الأصل وإلا ينظر فيه ليتبين قوله واتفقوا على أنه لم يكن في الحل الأصلي كأنه يريد اتفاق الفريقين وإلا فقد روي أن النبي {صلى الله عليه وسلم} بعث أبا رافع مولاة ورجلا من الأنصار فزوجاه ميمونة بنت الحارث ورسول الله {صلى الله عليه وسلم} بالمدينة قبل أن يحرم كذا في معرفة الصحابة للمستغفري

شرح التلويح على التوضيح ج:2 ص:229
قوله وأما في القياس فلا يحمل على النسخ إذ لا مدخل للرأي في بيان انتهاء
مدة الحكم
قوله بعد شهادة قلبه أي قلب طالب الحكم ومن هو بصدد معرفته وإنما
اشترط ذلك لأن الحق واحد فالمتعارضان لا يبغيان حجة في حق إصابة الحق
ولقلب المؤمن نور يدرك به ما هو باطن ولا دليل عليه فيرجع إليه

قوله فكل واحد يعني لما كان المجتهد في كل واحد من الاجتهادين مصيبا
بالنظر إلى الدليل ضرورة أن القياس دليل صحيح وضعه الشارع للعمل به غير
مصيب بالنظر إلى المدلول ضرورة أن الحق واحد لا غير كان كل واحد من
القياسين دليلا في حق العمل وإن لم يكن دليلا في حق العلم وهذا بخلاف
النصين فإن الحق منهما واحد في العمل والعلم جميعا لجواز النسخ
قوله فصل ما يقع به الترجيح كثير يعرف بعضها مما سلف لا سيما وجوه
الترجيح في النص والإجماع أما ترجيح النصوص فيقع بالمتن والسند والحكم
والأمر الخارج والمراد بالمتن ما يتضمنه الكتاب والسنة والإجماع من الأمر
والنهي والعام والخاص ونحو ذلك
وبالسند الإخبار عن طريق المتن من تواتر ومشهور وآحاد مقبول أو مردود
فالأول كترجيح النص على الظاهر والمفسر على المجمل ونحو ذلك
والثاني يقع في الراوي كالترجيح بفقهاء الراوي وفي الرواية كترجيح المشهور
على الآحاد وفي المروي كترجيح المسموع من النبي عليه الصلاة والسلام على
ما يحتمل السماع كما إذا قال أحدهما سمعت رسول الله {صلى الله عليه
وسلم} وقال الآخر قال رسول الله {صلى الله عليه وسلم} وفي المروي عنه
كترجيح ما لم يثبت إنكار لروايته على ما ثبت
والثالث كترجيح الحظر على الإباحة
والرابع كترجيح ما يوافق القياس على ما لا يوافقها ولكل من ذلك تفاصيل
مذكورة في موضعها وأما القياس فيقع فيه الترجيح بحسب أصله أو فرعه أو
علته أو أمر خارج عنه وتفصيل ذلك يطلب من أصول ابن الحاجب

شرح التلويح على التوضيح ج:2 ص:230

وقد أشار المصنف رحمه الله تعالى هاهنا إلى بعض ما يقع به الترجيح بحسب
العلة كترجيح قياس عرف علية الوصف فيه بالنص الصريح على ما عرف عليته
بالإيماء ثم في الإيماء يرجح ما يفيد ظنا أغلب وأقرب إلى القطع على غيره وما
عرف بالإيماء مطلقا يرجح على ما عرف بالمناسبة لما فيها من الاختلاف ولأن
الشارع أولى بتعليل الأحكام ثم لا يخفى أن الراجح تأثير العين ثم النوع ثم
الجنس القريب ثم الأقرب فالأقرب وأن اعتبار شأن الحكم لكونه المقصود
أولى وأهم

شرح التلويح على التوضيح ج:2 ص:231
من اعتبار شأن العلة ويرجح تأثير جنس العلة في نوع الحكم على تأثير نوع

العلة في جنس الحكم وعند التركيب ما يتركب من راجحين يقدم على المركب من مرجوحين أو مساو ومرجوح كتقديم المركب من تأثير النوع في النوع والجنس القريب في النوع على المركب من تأثير النوع في الجنس القريب والجنس القريب في النوع وفي المركبين اللذين يشتمل كل منهما على راجح ومرجوح يقدم ما يكون الراجح منه في جانب الحكم على ما يكون في جانب العلة وهذا معنى قوله وأقسام المركبات بعضها أولى من بعض وكل ذلك مما يظهر بالتأمل في المباحث السابقة إلا أنه قد جرت عادة القوم بذكر أمور أربعة مما يقع به في ترجيح القياس وهي قوة الأثر وقوة الثبات على الحكم وكثرة الأصول والعكس قوله كما مر في القياس والاستحسان من أن الاستحسان لقوة أثره يقدم على القياس وإن كان ظاهر التأثير إذ العبرة للتأثير وقوته دون الوضوح أو الخفاء لأن القياس إنما صار حجة بالتأثير فالتفاوت فيه يوجب التفاوت في القياس وهذا بخلاف الشهادة فإنها لم تصر حجة بالعدالة لتختلف باختلافها بل بالولاية الثابتة بالحربة وهي مما لا يتفاوت وإنما اشترط العدالة لظهور جانب

شرح التلويح على التوضيح ج: 2 ص: 232

الصدق وقد يقال إن العدالة مما لا يختلف بالشدة والضعف لأنه إن انزجر عن جميع ما يعتقد فيه الحرمة فعدل وإلا فلا

قوله وكما في مسألة طول الحرة أي الغنى والقدرة على تزوج الحرة والأصل الطول على الحرة أي الفضل فأتسع فيه بحذف حرف الصلة ثم أضيف إضافة المصدر إلى المفعول فالحر الذي له طول الحرة لا يجوز له تزوج الأمة عند الشافعي رحمه الله تعالى قياسا على الذي تحته حرة بجامع إرقاق الماء مع الاستغناء والإرقاق بمنزلة الإهلاك بخلاف ما إذا لم يكن له طول الحرة وخشي العنت أي الوقوع في الزنا فإنه لا غنية عن الإرقاق فيجوز وبخلاف ما إذا قدر العبد على نكاح الحرة فتزوج أمة فإنه ليس بإرقاق للماء بل امتناع عن تحصيل صفة الحرية وهو ليس بحرام وبخلاف ما إذا تزوج حرة على أمة فإنه يبقى نكاح الأمة لأنه ليس بإرقاق ابتداء بل بقاء عليه وهو لا يحرم كالرق يبقى مع الإسلام إذ ليس للبقاء هاهنا حكم الابتداء وقلنا نكاح الأمة مع طول الحرة نكاح يملكه العبد فيملكه الحر كسائر الأنكحة التي يملكها العبد وهذا أقوى تأثيرا من الإرقاق مع الاستغناء لأن الحرية من صفات الكمال فينبغي أن يكون أثرها في الإطلاق والاتساع في باب النكاح الذي هو من النعم والرق من أوصاف النقصان فينبغي أن يكون أثره في المنع والتضييق فأتساع الحل الذي هو من باب الكرامة للعبد وتضييقه على الحر بأن لا يجوز له نكاح الأمة مع طول الحرة قلب المشروع وعكس المعقول لأن ما ثبت بطريق الكرامة يزداد بزيادة الشرف ولهذا جاز لمن كان أفضل البشر ما فوق الأربع وربما يجاب بأن هذا التضييق من باب الكرامة حيث منع الشريف من تزوج الخسيس مع ما فيه من مظنة الإرقاق وذلك كما جاز نكاح المجوسية للكافر دون المسلم

شرح التلويح على التوضيح ج: 2 ص: 233

قوله وتضييع الماء إشارة إلى وجهي ضعف في قياس الشافعي رحمه الله تعالى الأول أن الإرقاق الذي هو إهلاك حكما دون تضييع الماء بالعزل لأنه إتلاف حقيقة إذ في الإرقاق إنما تزول صفة الحرية مع أنه أمر ربما يرجى زواله بالعتق وفي العزل يفوت أصل الولد فإذا جاز هذا فالإرقاق أولى فإن قيل هذا امتناع عن اكتساب سبب الوجود وفي الإرقاق مباشرة السبب على وجه يفضي إلى الإهلاك قلنا في التزوج أيضا امتناع عن إيجاب صفة الحرية إذ الماء لا يوصف بالرق والحرية بل هو قابل لأن يوجد منه الرقيق والحر فتزوج الأمة امتناع عن مباشرة سبب وجود الحرية فحين يخلق يخلق رقيقا إلا أنه ينتقل من الحرية إلى الرقية ومعنى العقوبة والإهلاك إنما هو في إرقاق الحر

الثاني إن وصف إرقاق الماء مع الاستغناء غير مطرد لوجوده فيمن له سرية أو أم ولد مع جواز نكاح الأمة له وفيه نظر لأن الحر لو كان قادرا على أن يشتري أمة لا يحل له نكاح الأمة عند الشافعي رحمه الله تعالى فكيف إذا كان له سرية أو أم ولد قوله وكما في نكاح الأمة الكتابية فإنه لا يجوز للمسلم عند الشافعي رحمه الله تعالى قياسا على نكاح المجوسية وعلى ما إذا كان تحت حرة أما الأول فلأن للرق أثرا في تحريم النكاح في الجملة كما في نكاح الأمة على الحرة وكذا للكفر كما في نكاح الحرية للمسلم فإذا اجتمع الرق والكفر يقوى المنع ككفر المجوسية فلم يحل للمسلم وأما الثاني فلما مر من إرقاق الماء مع الاستغناء إذ الضرورة قد ارتفعت بجواز نكاح الأمة المسلمة التي هي أطهر من الكافرة وعندنا يجوز قياسا على العبد المسلم وعلى الحرة الكتابية وهذان القياسان قويان تأثيرا أما الأول فلما سبق وأما الثاني فلأن أثر الرق إنما هو في التنصيف دون التحريم فإن قلت هذا لا يستقيم في المرأة فإن حلها مبني على المملوكية والرق يزيد فيها ألا يرى أنها قبل الاسترقاق لم تحل إلا بالنكاح وبعده حلت بملك النكاح وملك اليمين جميعا

قلت حل النكاح نعمة من الجانبين فينتصف برقها كما ينتصف برقه وحل الوطاء بملك اليمين إنما هو بطريق العقوبة دون الكرامة ولهذا لا تطالبه بالوطء ولا تستحق عليه شيئا

شرح التلويح على التوضيح ج: 2 ص: 234

قوله فأما في المقارنة فقد غلبت الحرمة فإن قيل لا حاجة إلى ذلك لإمكان حقيقة التنصيف بأن يقال لنكاح الأمة حالتان حالة الانفراد عن الحرة وذلك بالسبق وحالة الانضمام وذلك بالمقارنة أو التأخر فحلت في إحدى الحالتين فقط تحقيقا للتنصيف قلنا المقارنة والتأخر حالتان مختلفتان متعددتان حقيقة لا تصيران واحدة بمجرد التعبير عنهما بالانضمام فلا بد من القول بالتثليث ثم إلحاق المقارنة بالتأخر تغليباً للحرمة احتياطاً كما جعل نصف الطلاق واحداً متكاملًا حيث جعل طلاق الأمة اثنتين لا واحدة احتياطاً لأن الحل كان ثابتاً بيقين فلا يزول إلا بعد التيقن بنصف التطليقات الثلاث وذلك في اثنتين دون الواحدة فالتشبيه بالطلاق إنما هو في مجرد تكميل النصف بالواحدة وجعل نصف الثلاثة اثنتين لا في جعل طلاق الأمة اثنتين تغليباً للحرمة حتى يرد الاعتراض بأن هذا تغليب للحل دون الحرمة وسيجيء لهذه المسألة زيادة تحقيق في فصل

العوارض

قوله وكما في مسح الرأس يعني على تقدير تسليم تأثير الركنية في التثليث فتأثير المسح في التخفيف أقوى منه لأن الاكتفاء بالمسح خصوصا مسح بعض المحل مع إمكان الغسل أو مسح الكل ليس إلا للتخفيف وأما التثليث فقد يوجد بدون الركنية كما في المضمضة والاستنشاق وبالعكس كما في أركان الصلاة

شرح التلويح على التوضيح ج: 2 ص: 235

قوله والإيمان هو في أكثر نسخ أصول فخر الإسلام رحمه الله تعالى بكسر الهمزة يعني لا يشترط نية التعيين في الإيمان بالله تعالى بأن يعين أنه يؤدي الفرض مع أنه أقوى الفروض بل على أي وجه يأتي به يقع عن الفرض لكونه متعينا غير متنوع إلى فرض ونفل وتصحيح المصنف رحمه الله تعالى وقع على الأيمان بالفتح جمع يمين

قوله ونحوها كتصدق النصاب على الفقير بدون نية الزكاة وكإطلاق النية في الحج

قوله تحقيقا للجبر وبالمثل تقريبا وذلك أن المنفعة مال كالعين والتفاوت الحاصل بالعينية والعرضية مجبور بكثرة الأجزاء في جانب المنفعة لظهور أن منفعة شهر واحد أكثر أجزاء من درهم واحد فاستويا قيمة وبقي التفاوت فيما وراء القيمة بمنزلة التفاوت في الحنطة من حيث الحبات واللون وهذا معنى المثل تقريبا

قوله ويلزم منه نسبة الجور ابتداء إلى صاحب الشرع لأنه الذي يوجب الأحكام حقيقة ولا حاجة إلى أن يقال إن الضمان يجب بقضاء القاضي وهو نائب الشارع

قوله والثالث الترجيح بكثرة الأصول التي يوجد فيها جنس الوصف أو نوعه كتأثير وصف المسح في التخفيف يوجد في التيمم ومسح الخف والجبيرة فيرجح على تأثير وصف الركنية في

شرح التلويح على التوضيح ج: 2 ص: 236

التثليث لأنه في الغسل فقط وذلك لأن كثرة الأصول توجب زيادة توكيد ولزوم الحكم بذلك الوصف فيحدث فيه قوة مرجحة كما يحصل للخبر بكثرة الرواة قوة وزيادة اتصال فيصير مشهورا مع أن الحجة هو الخبر لا كثرة الرواة قوله وهو قريب من الثاني أي قوة ثبات الوصف على الحكم لأنها تكون بلزوم الوصف للحكم بأن يوجد في صور كثيرة بل التحقيق أن الثلاثة راجعة إلى قوة التأثير لكن شدة الأثر بالنظر إلى الوصف وقوة الثبات بالنظر إلى الحكم وكثرة الأصول بالنظر إلى الأصل فلا اختلاف إلا بحسب الاعتبار ولهذا قال الإمام السرخسي رحمه الله تعالى ما من نوع من هذه الأنواع إذا قررت في مسألة إلا وتبين به إمكان تقرير النوعين الآخرين فيه وقال المصنف رحمه الله تعالى في الحاشية إذا كان التأثير بحسب اعتبار الشارع جنس الوصف أو نوعه في نوع الحكم فهو مستلزم لشهادة الأصل فقوة الثبات حينئذ يستلزم كثرة شهادة الأصل وإذا كان بحسب اعتبار جنس الوصف أو نوعه في جنس الحكم أو نوعه فأحدهما لا يستلزم الآخر فيبينها عموم من وجه ولذا قال هو قريب من الثاني

قوله والرابع العكس معنى الاطراد في العلة أنه كلما وجدت العلة وجد الحكم ومعنى الانعكاس أنه كلما انتفت العلة انتفى الحكم كما في الحد والمحدود وهذا اصطلاح متعارف

شرح التلويح على التوضيح ج:2 ص:237
والمصنف رحمه الله تعالى بين المناسبة فيه بأنه لازم للعكس المتفاهم بحسب العرف العام حيث يقولون كل إنسان ضاحك وبالعكس أي كل ضاحك إنسان فقولنا كلما انتفى الوصف انتفى الحكم لازم لقولنا كلما وجد الوصف لأن انتفاء اللازم مستلزم لانتفاء الملزوم وهو عكس عرفي لقولنا كلما وجد الوصف وجد الحكم وإن لم يكن عكسا منطقياً قوله مبيع عين أي متعين فلا يشترط قبضه الوصف هو تعين المبيع والحكم عدم اشتراط قبضه وهو منتف عند انتفاء الوصف حيث يشترط القبض في بيع الدرهم بالدرهم وفي السلم لئلا يلزم بيع الكالئ بالكالئ لأن الأصل في الصرف هو النقود وهي لا تتعين في العقود فكان ديناً بدين

وفي السلم المسلم فيه دين حقيقة ورأس المال من النقود غالباً فيكون ديناً فإن قيل قد يتعين المبيع في الصرف والسلم كبيع إناء من فضة بإناء من فضة وكالسلم في الحنطة على ثوب بعينه فكان ينبغي أن لا يشترط القبض قلنا نعم إلا أن معرفة ما يتعين وما لا يتعين أمر خفي عند

شرح التلويح على التوضيح ج:2 ص:238
التجار فأدير الحكم مع ما أقيم مقام الدين بالدين وهو اسم الصرف والسلم فاشترط القبض فيهما على الإطلاق

فإن قيل المبيع في السلم هو المسلم فيه وهو ليس بمقبوض والمقبوض هو رأس المال وهو ليس بمبيع أجيب بوجهين أحدهما أن المراد أن كل مبيع متعين لا يشترط قبض بدله وينعكس إلى قولنا كل مبيع لا يكون متعينا يشترط قبض بدله وثانيهما أن المراد أن كل بيع يتعين فيه المبيع والتمن لا يشترط فيه القبض أصلاً وينعكس إلى قولنا كل بيع لا يتعين فيه المبيع ولا ثمنه يشترط فيه القبض في الجملة ثم اختلفوا في أن التقابض شرط صحة العقد أو شرط بقائه على الصحة وإلى كل أشار محمد رحمه الله تعالى ويتوجه على الأول سؤال وهو أن شرط الجواز يكون مقارناً كالشهود في النكاح لا متأخراً لما فيه من وجود المشروط قبل الشرط والجواب أنه لما لم يكن هاهنا المقارنة من غير تراض لما فيه من إثبات اليد على مال الغير بغير رضاه أقيم مجلس العقد مقام حالة العقد وجعل القبض الواقع فيه واقعا في حالة العقد حكماً كذا في المحيط

شرح التلويح على التوضيح ج:2 ص:239
قوله مسألة التعارض كما يقع بين الأقيسة فيحتاج إلى الترجيح كذلك يقع بين وجوه الترجيح بأن يكون لكل من القياسين ترجيح من وجه فيقدم الترجيح بالذات على الترجيح بالحال لوجهين أحدهما أن الحال يقوم بالغير وما يقوم بالغير فله حكم العدم بالنظر إلى ما يقوم بنفسه

وثانيهما أن الذات أسبق وجوداً من الحال فيقع به الترجيح أولاً فلا يتغير بما يحدث بعده كاجتهاد أمضي حكمه
فإن قلت هذا إنما يصح في ذات الشيء وحاله لا في مطلق الذات والحال إذ يتقدم حال الشيء على ذات شيء آخر كحال الأب وذات الابن
قلت الكلام فيما إذا ترجح أحد القياسين بما يرجع إلى وصف يقوم به بحسب ذاته أو أجزائه والآخر بما يرجع إلى وصف يقوم بذلك الشيء بحسب أمر خارج عنه كوصفي الكثرة والعبادة للإمساك فإن الأول بحسب الأجزاء والثاني بجعل الشارع ولهذا قال إن الترجيح بالوصف الذاتي أولى من الترجيح بالوصف العارضي وإلا فكما أن العبادة حال للإمساك فكذلك الكثرة

شرح التلويح على التوضيح ج:2 ص:240
قوله وذكروا له أي للترجح بالوصف الذاتي أمثلة أخرى منها مسألة انقطاع حق المالك من العين إلى القيمة بصنعه في المغصوب من خياطة أو صباغة أو طبخ بحيث يزداد بها قيمة المغصوب فإن كلا من الوصف الحادث والأصل متقوم ولا سبيل إلى إبطال أحد الحقين ولا إلى إثبات الشركة لاختلاف الجنسين فلا بد من تملك أحدهما بالقيمة فرجحنا حق الغاصب لأنه باعتبار الوجود وهو معنى راجع إلى الذات وحق المغصوب منه باعتبار بقاء الصنعة بالمغصوب والبقاء حال بعد الوجود وتحقيق ذلك أن الصنعة قائمة من كل وجه ومضافة إلى فعل الغاصب لم يلحق حدوثها تغير ولا إضافة إلى المغصوب منه بخلاف المغصوب فإنه ثابت من وجه هالك من وجه حيث انعدام صورته وبعض معانيه أعني المنافع القائمة به وصار وجوده مضافاً إلى الغاصب من وجه وهو الوجه الذي به صار هالكاً بمعنى أن لفعل الغاصب مدخلاً في وجود الثوب بهذه الصفة مثلاً ومنها ترجيح ابن ابن الأخ على العم في العصوبة لأن رجحانه في ذات القرابة لأنها قرابة أخوة ورجحان العم في حال القرابة وهي زيادة القرب لأنه يتصل بواسطة واحدة وهو الأب ومثل هذا كثير في باب الميراث
قوله فصل كما ختم مباحث الأدلة الصحيحة بالأدلة الفاسدة تكميلاً للمقصود كذلك ختم بحث الترجيحات المقبولة بالترجيحات المردودة والمذكورة منها هاهنا ثلاثة الأول الترجيح بغلبة الأشياء لإفادتها زيادة الظن بكثرة الأصول والثاني الترجيح بعموم الوصف لزيادة فائدته والثالث

شرح التلويح على التوضيح ج:2 ص:241

الترجح ببساطة الوصف لسهولة إثباته والاتفاق على صحته والكل فاسد لأن العبرة في باب القياس بمعنى الوصف وهو قوته وتأثيره لا بصورته بأن يتكرر الوصف أو يتكرر محال الوصف أو تقل أجزاؤه وأيضاً الوصف مستنبط من النص فيكون فرعاً له وقلة الأجزاء فيه بمنزلة الإيجاز في النص ولا خلاف في عدم ترجيح النص الموجز على المطنّب ولا العام على الخاص بل عند الشافعي رحمه الله تعالى يقدم الخاص على العام ولقائل أن يقول الكلام إنما هو على تقدير تساوي الوصفين في التأثير أو الملاءمة وحينئذ لم لا يجوز ترجيح أحدهما بما يفيد زيادة ظن أو يكون بعيداً عن الخلاف وأما عند تأثير أحدهما دون الآخر

فلا نزاع في تقديم المؤثر وإن كان الآخر أكثر أو أعم أو أبسط ثم لا يخفى أن في قوله علة ذات جزء تسامحا إذ لا تركيب من أقل من جزأين فكأنه من قبيل المشاكلة والمراد أن يكون معنى واحدا لا جزء له قوله لهما أن كل دليل يعني أن الترجيح بقوة الأثر وذلك بما يصلح وصفا وتبعاً للدليل لا بما هو مستقل بالتأثير إذ تقوي الشيء إنما يكون بصفة توجد في ذاته ويكون تبعاً له وأما ما يستقل فلا يحصل للغير قوة بانضمامه إليه بل يكون كل منهما معارضا للدليل الموجب للحكم على خلافه فيتساقط الكل بالتعارض وهذا معنى تساوي وجود الغير وعدمه وربما يقال سلمنا أن الترجيح بالقوة لكن لا نسلم أنه لا يحصل للدليل بانضمام الغير إليه وصف يتقوى به وهو كونه موافقا للدليل الآخر وموجبا لزيادة الظن قوله خلافا لابن مسعود رضي الله عنه في الأخير وهو ما إذا ترك ابني عم أحدهما أخ له من أم بأن تزوج عمه أمه فولدت له ابنا فعند ابن مسعود المال كله للأخ لأم لأنهما استويا في قرابة

شرح التلويح على التوضيح ج:2 ص:242

الأب وقد ترجحت قرابة الأخ لأم بانضمام قرابة الأم لأن العلة تترجح بالزيادة من جنسها إذا كانت غير مستقلة والأخوة لأم كذلك لكونها من جنس العمومة باعتبار كونها قرابة مثلها لكنها لا تستبد بالتعصيب فيكون مثل الأخ لأب وأم مع الأخ لأب بخلاف الزوجية فإنها ليست من جنس القرابة فلا تصلح للترجيح وعند الجمهور سدس المال للأخ لأم بالفرضية والباقي بينهما بالعصوبة فيصح من اثني عشر سبعة لابن عم هو أخ لأم وخمسة للآخر لأن الأخوة لأم وإن لم تستقل بالتعصيب لكنها تستقل باستحقاق الإرث وليست من جنس العمومة بل أقرب فلا يكون تبعاً لها فلا يصلح مرجحاً بخلاف الأخوة فإنها جنس واحد تأكد بانضمام أخوة الأم إليه بمنزلة الوصف ألا ترى أنه لو اجتمع الأخوة لأب والأخوة لأم لا تصلح أخوة الأم سبباً للاستحقاق بالفرضية قوله ما لم تبلغ حد الشهرة تعرض الشهرة لأنها إذا كانت مرجحة فالتواتر بطريق الأولى لأنه لا يبلغ حد التواتر ما لم يبلغ حد الشهرة ولتقارب أمرهما بل لكون المشهور أحد قسمي المتواتر على رأي تعرض في الشرح للتواتر وحاصل الكلام في هذا المقام أن الكثرة إن تادت إلى حصول هيئة اجتماعية هي وصف واحد قوي الأثر كانت صالحة للترجيح لأن المرجح هو القوة لا الكثرة غاية أن القوة حصلت بالكثرة وإلا فلا فكثره أجزاء العلة توجب القوة كما في حمل الأثقال بخلاف كثرة جزئياته كما في المصارعة إذ المقاوم واحد وأما الرجوع إلى السنة أو القياس عند تعارض النصين أو الحديثين فقد سبق أنه ليس من قبيل الترجيح قوله ولا القياس بقياس آخر يعني قياساً يوافقه في الحكم دون العلة ليكون من كثرة الأدلة إذ لو وافقه في العلة كان من كثرة الأصول لا من كثرة الأدلة إذ لا يتحقق تعدد القياسين حقيقة إلا عند تعدد العلتين لأن حقيقة القياس ومعناه الذي به يصير حجة هي العلة لا الأصل

قوله وعلى هذا يعني كما أن كل ما يصلح دليلاً مستقلاً على الأحكام لا يصلح مرجحاً لأحد الدليلين كذلك كل ما يصلح علة لا يصلح مرجحاً لأنه لاستقلاله لا ينضم إلى الآخر ولا

شرح التلويح على التوضيح ج: 2 ص: 243
يتحد به ليفيد القوة ثم بين ذلك في العلل الحسية للأحكام الشرعية التي وقع الإجماع على الترجيح بكثرة العلة بمعنى أن يسقط الآخر بالكلية وذلك كما في مسألة اختلاف عدد جراحات الجانبين على مجروح واحد مات من جميعها فإن الدية عليهما نصفان
فإن قيل هب أنه لم تعتبر الكثرة مرجحة حتى يلزم الإسقاط لكن لم تعتبر موجبة لتوزيع الدية على الجراحات كما تعدد في الجنايات قلنا لأن الإنسان قد يموت من جراحة واحدة ولا يموت من جراحات كثيرة فلم يتعد بعدها وجعل الجميع بمنزلة جراحة واحدة وكما في مسألة الشفعة وهي دار بين ثلاثة لأحدهم نصفها وللآخر ثلثها وللثالث سدسها فباع صاحب النصف نصفه وطلب الآخران الشفعة لم يترجح جانب صاحب الثلث بحيث ينفرد باستحقاق الشفعة ويسقط صاحب السدس لأن كل جزء من أجزاء سهميهما علة مستقلة في استحقاق شفعة جميع المبيع وليس في جانب صاحب الثلث إلا كثرة العلة وهي لا تصلح للترجح فعندنا يكون نصف المبيع بينهما أنصافاً لترتب الحكم على العلة المتحققة في كل جانب وعند الشافعي رحمه الله تعالى أثلاثاً ثلثه لصاحب السدس وثلث لصاحب الثلث لأن حق الشفعة من مرافق الملك أي منافعه وثمراته كالثمرة للشجرة والولد للحيوان المشترك فيقسم بقدر الملك

والجواب أن الدار المشفوعة علة فاعلية تثبت بها الشفعة لا علة مادية يتولد منها المعلول بمنزلة الشجر والحيوان وقد ثبت في علم الكلام أن تأثير العلة الفاعلية في المعلول ليس بطريق التوليد بل بإيجاد الله تعالى إياه عقيبها فلا يكون ترتب استحقاق الشفعة على الملك كترتب الثمر على الشجر والولد على الحيوان ثم الشارع قد جعل ممنوع الملك علة للحكم فتقسيم الحكم على أجزاء العلة وجعل كل جزء من العلة علة لجزء من المعلول نصب للشرع بالرأي وهو فاسد

شرح التلويح على التوضيح ج: 2 ص: 244
قوله باب الاجتهاد لما كان بحث الأصول عن الأدلة من حيث إنه يستنبط منها الأحكام وطريق ذلك هو الاجتهاد ختم مباحث الأدلة بباب الاجتهاد وهو في اللغة تحمل الجهد أي المشقة
وفي الاصطلاح استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي وهذا هو المراد بقولهم بذل المجهود لنيل المقصود ومعنى استفراغ الوسع بذل تمام الطاقة بحيث يحس من نفسه العجز عن المزيد عليه فخرج استفراغ غير الفقيه وسعه في معرفة حكم شرعي فبذل الفقيه وسعه في معرفة حكم شرعي قطعي أو في الظن بحكم غير شرعي ليس باجتهاد وشرط الاجتهاد أن يحوي أي أن يجمع العلم بأمور ثلاثة

الأول الكتاب أي القرآن بأن يعرفه بمعانيه لغة وشرعية أما لغة فبأن يعرف معاني المفردات والمركبات وخصوصها في الإفادة فيفتقر إلى اللغة والصرف والنحو والمعاني والبيان اللهم إلا أن يعرف ذلك بحسب السليقة وأما شرعية فبأن يعرف المعاني المؤثرة في الأحكام مثلا يعرف في قوله تعالى { أو جاء أحد منكم من الغائط أن المراد بالغائط الحدث وأن علة الحكم خروج النجاسة عن بدن الإنسان الحي بأقسامه من الخاص والعام والمشارك والمجمل والمفسر وغير ذلك مما سبق ذكره بأن يعلم أن هذا خاص وذاك عام وهذا ناسخ وذاك منسوخ إلى غير ذلك ولا خفاء في أن هذا مغاير لمعرفة المعاني والمراد بالكتاب قدر ما يتعلق بمعرفة الأحكام والمعتبر هو العلم بمواقعها بحيث يتمكن من الرجوع إليها عند طلب الحكم لا الحفظ عن ظهر القلب الثاني السنة قدر ما يتعلق بالأحكام بأن يعرفها بمتنها وهو نفس الحديث وسندها وهو طريق وصولها إلينا من تواتر أو شهرة أو أحاد وفي ذلك معرفة حال الرواة والجرح والتعديل إلا أن البحث عن أحوال الرواة في زماننا هذا كالمتعذر لطول المدة وكثرة الوسائط فالأولى الاكتفاء بتعديل الأئمة الموثوق بهم في علم الحديث كالبخاري ومسلم والبخاري والصغاني وغيرهم من أئمة الحديث ولا يخفى أن المراد معرفة متن السنة بمعانيه لغة وشرعية وبأقسامه من الخاص والعام وغيرهما الثالث وجوه القياس بشرائطها وأقسامها والمقبول منها والمردود وكل ذلك لبتمكن من الاستنباط الصحيح وكان الأولى ذكر الإجماع أيضا إذ لا بد من معرفته ومعرفة مواقعه لئلا يخالفه في اجتهاده ولا يشترط علم الكلام لجواز الاستدلال بالأدلة السمعية للجازم بالإسلام تقليدا ولا علم الفقه لأنه نتيجة الاجتهاد وثمرته فلا يتقدمه إلا أن منصب الاجتهاد في زماننا إنما

يحصل بممارسة الفروع فهي طريق إليه في هذا الزمان ولم يكن الطريق في زمان الصحابة رضي الله تعالى عنهم ذلك ويمكن الآن سلوك طريق الصحابة رضي الله تعالى عنهم ثم هذه الشرائط إنما هي في حق المجتهد المطلق الذي يفتي في جميع الأحكام وأما المجتهد في حكم دون حكم فعليه معرفة ما يتعلق بذلك الحكم كذا ذكره الإمام الغزالي فإن قلت لا بد من معرفة جميع ما يتعلق بالأحكام لئلا يقع اجتهاده في تلك المسألة مخالفا لنص أو إجماع قلت بعد معرفة جميع ما يتعلق بذلك الحكم لا يتصور الذهول عما يقتضي خلافه لأنه من جملة ما يتعلق بذلك الحكم ولا حاجة إلى الباقي مثلا الاجتهاد في حكم متعلق بالصلاة لا يتوقف على معرفة جميع ما يتعلق بأحكام النكاح

قوله وحكمه أي الأثر الثابت بالاجتهاد غلبة الظن بالحكم مع احتمال الخطأ فلا يجري الاجتهاد في القطعيات وفيما يجب فيه الاعتقاد الجازم من أصول الدين وهذا مبني على أن المصيب عند اختلاف المجتهدين واحد وقد اختلفوا في ذلك بناء على اختلافهم في أن لله تعالى

شرح التلويح على التوضيح ج: 2 ص: 247
في كل صورة من الحوادث حكما معيناً أم الحكم ما أدى إليه اجتهاد المجتهد فعلى الأول يكون المصيب واحداً وعلى الثاني يكون كل مجتهد مصيباً وتحقيق هذا المقام أن المسألة الاجتهادية إما أن يكون لله تعالى فيها حكم معين قبل اجتهاد المجتهد أو لا يكون وحينئذ إما أن لا يدل عليه دليل أو يدل وذلك الدليل إما قطعي أو ظني فذهب إلى كل احتمال جماعة فحصل أربعة مذاهب الأول أن لا حكم في المسألة قبل الاجتهاد بل الحكم ما أدى إليه رأي المجتهد وإليه ذهب عامة المعتزلة ثم اختلفوا فذهب بعضهم إلى استواء الحكمين في الحقيقة وبعضهم إلى كون أحدهما أحق وقد ينسب ذلك إلى الأشعري بمعنى أنه لم يتعلق الحكم بالمسألة قبل الاجتهاد وإلا فالحكم قديم عنده

الثاني أن الحكم معين ولا دليل عليه بل العثور عليه بمنزلة العثور على دفين فلمن أصاب أجران ولمن أخطأ أجر الكد وإليه ذهب طائفة من الفقهاء والمتكلمين
الثالث أن الحكم معين وعليه دليل قطعي والمجتهد مأمور بطلبه وإليه ذهب طائفة من المتكلمين ثم اختلفوا في أن المخطئ هل يستحق العقاب أم لا وفي أن حكم القاضي بالخطأ هل ينقض
الرابع أن الحكم معين وعليه دليل ظني إن وجده أصاب وإن فقدته أخطأ والمجتهد غير مكلف بإصابتها لغموضها وخفائها فلذا كان المخطئ معذوراً بل ماجوراً ثم اختلف هؤلاء في أن المخطئ مخطئ ابتداءً وانتهاءً معاً أو انتهاءً فقط وهذا هو المختار عند المصنف رحمه الله تعالى
قوله لهم احتج القائلون بتعدد الحق في المسائل الاجتهادية وإصابة كل مجتهد بوجهين أحدهما أنه لو يتعدد الحق لزم تكليف ما لا يطاق وهو باطل لما مر بيان الملازمة أن المجتهدين مكلفون بنيل الحق وإصابة الصواب إذ لا فائدة للاجتهاد سوى ذلك فلو كان الحق واحداً لكان المجتهد مأموراً بإصابته بعينه وظاهر أن ذلك ليس في وسعه لغموض طريقه وخفاء دليله فيجب أن يكون الحق بالنسبة إلى كل مجتهد ما أدى إليه اجتهاده
والثاني أن اجتهاد المجتهد في الحكم كاجتهاد المصلي في أمر القبلة والحق فيه متعدد اتفاقاً فكذا هاهنا لعدم الفرق
وإنما قلنا إن الحق فيه متعدد اتفاقاً لأن المصلي مأمور باستقبال القبلة فلو لم يكن جميع الجهات بالنسبة إلى المصلين إلى جهات مختلفة قبلة لما تأدى فرض من أخطأ جهة القبلة واللازم باطل لأنه لا يؤمر بإعادة الصلاة فإن قيل تعدد الحق يستلزم اتصاف فعل واحد بالمتنافيين كالوجوب وعدمه وهو محال
أجيب بأنه إن أريد بالنسبة إلى شخص واحد في زمان واحد فاللزوم ممنوع وإن أريد بالنسبة إلى شخصين فالاستحالة ممنوعة لجواز أن يجب شيء على زيد

ولا يجب على عمر وكما عند اختلاف الرسل بأن يبعث الله تعالى رسولين إلى قومين مع

شرح التلويح على التوضيح ج:2 ص:248

اختصاص كل منهما بأحكام فيجوز أن يكون الشيء واجبا على مجتهد وعلى من التزم تقليده غير واجب على آخر وعلى مقلديه ثم اختلف القائلون بحقية الجميع فذهب بعضهم إلى تساوي الجميع في الحقية وبعضهم إلى كون البعض أحق أي أكثر ثوابا بمعنى أن من أدى اجتهاده إلى وجوب الشيء فهو أكثر ثوابا ممن أدى اجتهاده إلى عدم وجوبه مع حقية الحكمين استدلال الأولون بأن الدليل الدال على تعدد الحق في المسائل الاجتهادية وهو لزوم تكليف ما لا يطاق على تقدير عدم التعدد لا يوجب التفاوت بين الحكمين في الأحقية وفيه نظر لأنه لا يوجب التساوي فيجوز أن يثبت التفاوت بناء على دليل آخر واستدل الآخرون بأنه لو تساوت الأحكام الاجتهادية في الحقية لجاز للمجتهد أن يختار أيها شاء من غير تعب في بذل المجهود وطلب لنيل المقصود وهذا معنى سقوط الاجتهاد وفيه نظر أما أولا فلأن التقدير أن لا حكم قبل الاجتهاد وإنما يحدث عقبيه فلا بد من الاجتهاد ليتحقق الحكم وأما ثانيا فلأنها وإن تساوت في الحقية إلا أن المتعين بالنسبة إلى كل مجتهد ما أدى إليه اجتهاده لا غير حتى لا يجوز له أن يختار غيره ولا أن يترك الاجتهاد ويقلد مجتهدا آخر وأما ثالثا فلأنه على تقدير تحقق الحكم قبل الاجتهاد وجواز اختيار المجتهد أي حق شاء لا بد من الاجتهاد ليعلم تعدد الحق فيتمكن من اختيار أحد الحقين إذ ليس كل مسألة اجتهادية مما يتعدد فيه الحق بل قد تجتمع الآراء على حكم واحد فيكون الحق واحدا مجمعا عليه

والحاصل أن التعدد لا يكون إلا عند اختلاف آراء المجتهدين وهو بدون الاجتهاد لا يتصور واعلم أن مراد المستدل هو أنه لو تساوت الحقوق لثبت الحق بمجرد اختيار الحكم بأدنى دليل يؤدي إليه من غير مبالغة في الطلب والاجتهاد لتساوي ما ينال بغاية الطلب وما ينال بأدنى الطلب وهذا معنى سقوط الاجتهاد يدل على ذلك ما ذكر في التقويم أنه لو تساوت الحقوق لبطلت مراتب الفقهاء وتساوى البازل كل جهده في الطلب المبلى عذره بأدنى طلب وعلى هذا لا يرد الاعتراض

قوله ولنا احتج أصحابنا على أن الحق واحد والمجتهد يخطئ ويصيب بالكتاب والسنة والأثر ودلالة الإجماع والمعقول أما الكتاب ف قوله تعالى ﴿ ففهمناها سليمان والضمير للحكومة أو الفتوى ووجه الاستدلال أن داود عليه الصلاة والسلام حكم بالغنم لصاحب الحرث وبالحرث لصاحب الغنم وسليمان حكم بأن تكون الغنم لصاحب الحرث ينتفع بها ويقوم أصحاب الغنم على الحرث حتى يرجع كما كان فيرد كل إلى صاحبه ملكه وكان حكم داود عليه الصلاة والسلام بالاجتهاد دون الوحي وإلا لما جاز لسليمان عليه الصلاة والسلام خلافه ولا لداود الرجوع عنه ولو كان كل من الاجتهادين حقا لكان كل منهما قد أصاب

الحكم وفهمه ولم يكن لتخصيص سليمان عليه الصلاة والسلام بالذكر جهة فإنه وإن لم يدل على نفي الحكم عما عداه لكنه في هذا المقام يدل عليه كما لا يخفى على من له معرفة بخواص التراكيب وهذا مبني على جواز اجتهاد الأنبياء وجواز خطئهم فيه على ما ثبت ذلك في موضعه وقد يجب بأن المعنى ففهمنا سليمان عليه الصلاة والسلام الفتوى أو الحكومة التي هي أحق وأفضل ويكون اعتراض سليمان عليه الصلاة والسلام مبني على

شرح التلويح على التوضيح ج: 2 ص: 249

أن ترك الأولى من الأنبياء عليهم الصلاة والسلام بمنزلة الخطأ من غيرهم يشعر بذلك قوله تعالى { وكلا أتينا حكما وعلما فإنه يفهم منه إصابتهم في فصل الخصومات والعلم بأمور الدين ويؤيده ما نقل أنه قال سليمان عليه الصلاة والسلام غير هذا أوفق الفريقين كأنه قال هذا حق لكن غيره أحق وأما السنة والأثر فالأحاديث والآثار الدالة على ترديد الاجتهاد بين الصواب والخطأ وهي وإن كانت من قبيل الآحاد إلا أنها متواترة من جهة المعنى وإلا لم تصلح للاستدلال على الأصول
وأما دلالة الإجماع فهو أن القياس مظهر لا مثبت فالثابت بالقياس ثابت بالنص معنى وإن لم يكن ثابتا به صريحا وقد أجمعوا على أن الحق فيما ثبت بالنص واحد لا غير
وفيه نظر لأن القياس عند الخصم مثبت لا مظهر ولأن الحكم الاجتهادي أعم من أن يكون ثابتا بالقياس أو بغيره من الأدلة الظنية كمفهوم الشرط والصفة ونحو ذلك والخلاف في اتحاد الحق أو تعدده جار في الجميع فلا إجماع على اتحاد الحق إلا فيما لم يقع فيه خلاف
وأما المعقول فلأن كون الفعل محظورا ومباحا أو صحيحا وفاسدا أو واجبا وغير واجب ممتنع لاستلزامه اتصاف الشيء بالنقيضين والممتنع لا يكون حكما شرعيا
فإن قيل لا نسلم امتناع ذلك بالنسبة إلى شخصين فإن التناقض لا يكون إلا عند اتحاد المحل

أجيب بأن الجمع بين المتنافيين بالنسبة إلى شخصين أيضا ممتنع في شريعة نبينا عليه السلام لأنه مبعوث إلى الناس كافة داع لهم إلى الحق بصريح النصوص أو معناها من غير تفرقة بين الأشخاص لدخولهم في العمومات على السواء ولا يخفى ابتناء هذا الجواب على أن الثابت بالقياس ثابت بالنص وأن الحق في الاجتهاديات الثابتة بالنصوص واحد إجماعا والأصوب أن يقال يلزم الجمع بين المتنافيين بالنسبة إلى شخص واحد فيما إذا استفتى عامي لم يلتزم تقليد مذهب معين مجتهدين حنفيا وشافعيا فأفتاه أحدهما بإباحة النبيذ والآخر بحرمة ولم يترجح أحدهما عنده ولم يستقر علمه على شيء منهما وأيضا إذا تغير اجتهاد المجتهد فإن في الأول حقا لزم اجتماع المتنافيين بالنسبة إليه وإلا لزم النسخ بالاجتهاد وكذا المقلد إذا صار مجتهدا
قوله والتكليف جواب عن تمسكهم بأنه لو اتحد الحق لزم التكليف بما ليس

في الوسع وتقريره أنا لا نسلم أن المجتهد مكلف بإصابة الحق بل هو مكلف بالاجتهاد ضرورة أنه لا يجوز له التقليد والاجتهاد حق نظرا إلى رعاية شرائطه بقدر الوسع سواء أدى إلى ما هو حق عند الله تعالى أو خطأ والتكليف به يفيد الأجر ووجوب العمل بموجبه فلا يلزم العيب فإن قيل المجتهد مأمور بما أدى إليه اجتهاده وكل ما أمر به فهو حق أوجب بأنه يكفي في المأمور به أن يكون حقا بالنظر

شرح التلويح على التوضيح ج:2 ص:250
إلى الدليل وبحسب ظن المجتهد وإن كان خطأ عند الله تعالى كما إذا قام نص على خلاف رأي المجتهد لكنه لم يطلع عليه بعد استفراغ الجهد في الطلب فإنه مأمور بما أدى إليه ظنه وإن كان خطأ لقيام النص على خلافه وبهذا يندفع ما يقال إنه يجب على المجتهد العمل باجتهاده ويحرم تقليد غيره فلو كان اجتهاده خطأ واجتهاد الغير حقا لزم أن يكون العمل بالخطأ واجبا وبالصواب حراما وهو ممتنع

قوله يدل على مذهبنا وهو أن المجتهد يخطئ ويصيب إذ لو كان كل مجتهد مصيبا لصح صلاة من خالف الإمام عالما بحاله لإصابتها جميعا في جهة القبلة قوله وهو وجه الله تعالى أي المقصود هي الجهة التي رضيها الله تعالى وأمر بها وعند حصول المقصود لا بأس بفوات الوسيلة قوله وعند البعض مصيب ابتداء أي بالنظر إلى الدليل مخطئ انتهاء أي بالنظر إلى الحكم فإنه لا يمتنع في الأقيسة الشرعية والأدلة الظنية أن يتناقض المطالب والأحكام مع رعاية الشرائط قدر

شرح التلويح على التوضيح ج:2 ص:251
الوسع والطاقة ولذلك وصف الله تعالى اجتهاد داود عليه الصلاة والسلام بالحكم والعلم في مقام الثناء عليه والامتنان مع كونه خطأ بدلالة سوق الكلام وفي تخصيص سليمان عليه الصلاة والسلام بإصابة الحق فلو كان خطأ من كل وجه لما كان حكما وعالما بل جهلا وخطأ وقد يقال إنه لا دلالة في إيتاء الحكم والعلم على أن اجتهاده في تلك الحادثة حكم وعلم فيجاب بأنه لو لم يكن اجتهاده فيها حكما وعالما لما كان لذكرهما في هذا المقام فائدة إذ لا يشتبه على أحد أن النبي عليه الصلاة والسلام قد أوتي علما وحكما في الجملة قوله وتنصيف الأجر أي تنصيف أجر المخطئ في الاجتهاد بقوله عليه الصلاة والسلام إن أصاب فله أجران وإن أخطأ فله أجر واحد يدل على أنه مخطئ انتهاء لا ابتداء فإن الأجر إنما يكون على الصواب فلما كان ثوابه نصف ثواب المصيب كان صوابه أيضا كذلك توزيعا للأجر على الاستحقاق وهذا ضعيف لأن أجر المخطئ إنما هو على كده في الاجتهاد وامتنال الأمر قوله وأما قوله عليه الصلاة والسلام القائلون بأن المجتهد المخطئ مخطئ ابتداء وانتهاء تمسكوا بوجهين أحدهما إطلاق الخطأ في قوله عليه الصلاة والسلام وإن أخطأت فلك حسنة

وثانيهما قوله تعالى { لولا كتاب من الله سبق الآية أي لولا ما كتب في اللوح أن لا يعذب أهل بدر أو أن يحل لهم الغنائم أو أن لا يعذب قوما إلا بعد تأكيد الحجة وتقديم النهي لمسكم عذاب عظيم في اتباع الاجتهاد الخطأ الذي هو أخذ الفدية فلو كان صوابا من وجه لما استحقوا باتباعه العذاب العظيم لوجود امتثال الأمر في الجملة ولما كان ضعف الوجه الأول بينا إذ الاستدلال بالإطلاق على الكمال مما لا يعتد به في مسائل الأصول لم يتعرض لجوابه وأجاب عن الثاني بأن العزيمة في حكم الأسارى كان هو المن أو القتل وقد رخص للنبي عليه الصلاة والسلام في الفداء أيضا فالمعنى لولا سبق الحكم بإباحة الفداء والرخصة فيه لمسكم العذاب في ترك العزيمة فوجوب العذاب معلق بعدم سبق الكتاب لكن المعلق عليه غير واقع لتحقق سبق الكتاب فلا يتحقق وجوب العذاب بسبب الخطأ في الاجتهاد هذا تقرير كلامه وفيه نظر لأن لولا لانتفاء الشيء لوجود غيره فيدخل على أن انتفاء العذاب على الخطأ في الاجتهاد إنما كان لوجود سبق الكتاب بإباحة الفداء حتى لو لم يتحقق ذلك لكان الخطأ موجبا لاستحقاق العذاب وهذا يدل على كونه خطأ من كل وجه وعدم وقوع العذاب لا ينافي لأنه مبني على وجود المانع وهو سبق الكتاب

قوله والمخطئ في الاجتهاد لا يعاقب ولا ينسب إلى الضلال بل يكون معذورا وما جورا إذ ليس عليه إلا بذل الوسع وقد فعل فلم ينل الحق لخفاء دليله إلا أن يكون الدليل الموصل إلى الصواب بينا فأخطأ المجتهد لتقصير منه وترك مبالغة في الاجتهاد فإنه يعاقب وما نقل من طعن السلف بعضهم على بعض في مسائلهم الاجتهادية كان مبني على أن طريق الصواب بين في زعم الطاعن وإنما قال المخطئ في الاجتهاد لأن المخطئ في الأصول والعقائد يعاقب بل يضلل أو يكفر لأن الحق فيها واحد إجماعا والمطلوب هو اليقين الحاصل بالأدلة القطعية إذ لا يعقل حدوث العالم وقدمه وجواز رؤية الصانع وعدمه فالمخطئ فيها مخطئ ابتداء وانتهاء وما نقل عن بعضهم من تصويب كل مجتهد في المسائل الكلامية إذ لم يوجب تكفير المخالف كمسألة خلق القرآن ومسألة الرؤية ومسألة خلق الأفعال فمعناه نفي الإثم وتحقق الخروج عن عهدة التكليف لا حقيقة كل من القولين قوله القسم الثاني من الكتاب وقد وقع الفراغ من مباحث الأدلة وهذا شروع في مباحث