

رَفَعُ

عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

حَامِيَةُ النَّفَعَاتِ عَلَفُ شَرَحُ الْوَرَقَاتِ

تَأَلِيفُ

الشيخ أحمد بن عبد اللطيف الخطيب الجاوي الشافعي

ضبط نصّه وفرّج آياته

محمد سالم هاشم

تنبه:

روضنا في أعوار الصفحات نصّ "الورقات" لإمام الحرمين الجويني،
وروضنا تحته مباشرة نصّ "شرح الورقات" لجلال الدين المحلي، ووصلنا بينهما خط.
وروضنا في أسفل الصفحات نصّ "حامية النفعات" للجاوي.

رَفَعُ

عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

جاسية النفايات

عاش

شرح الورقات

تأليف

الشيخ أحمد بن عبد اللطيف الخطيب الجاوي الشافعي

ضبط نصه وشرح آياته

محمد سالم هاشم

تنبه:

وضعنا في أعناق الصفحات نصوص "الورقات" لإمام الحرمين الجويني،
ووضعنا تحته مباشرة نصوص "شرح الورقات" لجمال الدين الجاوي، وفضلنا بينهما خطاً.
ووضعنا في أسفل الصفحات نصوص "هاشية النفايات" للجاوي.



دار الكتب العلمية

Dar Al-Kutub Al-Ilmiyah

DKI

أسستها من مكتبة بيروت سنة 1971 بيروت - لبنان
Est. by Mohammad Ali Baydoun 1971 Beirut - Lebanon
Établie par Mohamed Ali Baydoun 1971 Beyrouth - Liban

الكتاب : حاشية النضحات
على شرح الورقات

**Title : Hašiyat An-Nafaḥāt
‘ala Šarḥ Al-Waraqāt**

التصنيف : أصول فقه

Classification: Basics of jurisprudence

المؤلف : الشيخ أحمد بن عبد اللطيف الخطيب الجاوي الشافعي

Author : Al-Sheikh Ahmad ben Abd Al-Latif Al-Khatib
Al-Jawi Al-Shafe'i

المحقق : محمد سالم هاشم

Editor : Muhammed Salem Hashem

الناشر : دار الكتب العلمية - بيروت

Publisher : Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah - Beirut

Pages	328	عدد الصفحات
Size	17x24 cm	قياس الصفحات
Year	2013 A.D. -1434 H.	سنة الطباعة
Printed in :	Lebanon	بلد الطباعة : لبنان
Edition :	2 nd	الطبعة : الثانية

Exclusive rights by © **Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah** Beirut-Lebanon No part of this publication may be translated, reproduced, distributed in any form or by any means, or stored in a data base or retrieval system, without the prior written permission of the publisher.

Tous droits exclusivement réservés à © **Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah** Beyrouth-Liban Toute représentation, édition, traduction ou reproduction même partielle, par tous procédés, en tous pays, faite sans autorisation préalable signée par l'éditeur est illicite et exposerait le contrevenant à des poursuites judiciaires.

جميع حقوق الملكية الأدبية والفنية محفوظة لدار الكتب العلمية بيروت-لبنان ويحظر طبع أو تصوير أو ترجمة أو إعادة تنضيد الكتاب كاملاً أو مجزأً أو تسجيله على أشرطة كاسيت أو إدخاله على الكمبيوتر أو برمجته على أسطوانات ضوئية إلا بموافقة الناشر خطياً.

**Dar Al-Kotob
Al-ilmiyah**

Est. by Mohamad Ali Baydoun
1871 Beirut - Lebanon

Aramoun, al-Quebbah,
Dar Al-Kotob Al-ilmiyah Bldg.
Tel : +961 5 804 810/11/12
Fax: +961 5 804813
P.o.Box: 11-9424 Beirut-Lebanon,
Riyad al-Soloh Beirut 1107 2290

عرمون، القبة، مبنى دار الكتب العلمية
هاتف: +961 5 804810/11/12
فاكس: +961 5 804813
ص.ب: 11-9424 بيروت-لبنان
رياض الصلح-بيروت 11072290



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تقديم

الحمد لله وحده، والصلاة والسلام على رسول الله وعبداه محمد بن عبد الله، وعلى آله وأصحابه أجمعين.

أما بعد؛ فهذه حاشية جلييلة على شرح الورقات في أصول الفقه، وضعها عالم جليل هو الشيخ أحمد بن عبد اللطيف الخطيب الجاوي الشافعي المُدرّس بالمسجد الحرام. وقد تميّزت هذه الحاشية بالتبويب والترتيب المتقن، والعبارة الواضحة، والشرح السلس.

أما عن مؤلّف الحاشية الشيخ أحمد عبد اللطيف، فلم نجد له ترجمة فيما رجعنا إليه من المصادر والمراجع التي بين أيدينا؛ وجُلّ ما عرفناه أنه - رحمه الله - أتمّ نسخ هذه الحاشية المباركة في اليوم الخامس والعشرين من شهر رمضان من سنة ١٣٠٦ هـ، كما جاء في خاتمة كتابه. لذلك نكتفي في هذه المقدمة الموجزة بترجمتين، الأولى لصاحب الورقات، والثانية لصاحب شرح الورقات.

ترجمة صاحب «الورقات» إمام الحرمين^(١)

(٤١٩ - ٤٧٨ هـ = ١٠٢٨ - ١٠٨٥ م)

هو عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، أبو المعالي، ركن الدين، الملقب بإمام الحرمين: أعلم المتأخرين، من أصحاب الشافعي. وُلِدَ في جوين (من نواحي نيسابور)، ورحل إلى بغداد، فمكة حيث جاور أربع سنين. وذهب إلى المدينة فأفتى ودرّس، جامعًا طرق المذاهب. ثم عاد إلى نيسابور، فبنى له الوزير نظام الملك «المدرسة النظامية» فيها. وكان يحضر دروسه أكابر العلماء.

له مصنفات كثيرة، منها: «غياث الأمم والتيث الظلم» و«العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية» و«البرهان» في أصول الفقه، و«نهاية المطلب في دراية المذهب» في فقه الشافعية، اثنا عشر مجلدًا، و«الشامل» في أصول الدين، على مذهب الأشاعرة، و«الإرشاد» في أصول الدين، و«الورقات» في أصول الفقه، و«مغيث الخلق» أصول.

توفي بنيسابور. قال البخارزي في الدمية يصفه: الفقه فقه الشافعي، والأدب أدب الأصمعي، وفي الوعظ الحسن البصري.

(١) انظر الأعلام للزركلي (٤/١٦٠).

ترجمة صاحب «شرح الورقات»

جَلال الدِّين المَحَلِّي^(١)

(٧٩١ - ٨٦٤ هـ = ١٣٨٩ - ١٤٥٩ م)

هو محمد بن أحمد بن محمد بن إبراهيم المحلي الشافعي: أصولي، مفسّر. مولده ووفاته بالقاهرة.

عرّفه ابن العماد بتفتازاني العرب. وكان يقول عن نفسه: إن ذهني لا يقبل الخطأ. ولم يكن يقدر على الحفظ؛ حفظ مرة كراساً من بعض الكتب فامتلاً بدنه حرارة. وكان مهيباً صداعاً بالحق، يواجه بذلك الظلمة والحكام، ويأتون إليه. فلا يأذن لهم. وعرض عليه القضاء الأكبر فامتنع.

وصنّف كتاباً في التفسير أتمّه الجلال السيوطي، فسُمّي «تفسير الجلالين» و«كنز الراغبين» مجلدان، في شرح المنهاج في فقه الشافعية، و«البدر الطالع، في حلّ جمع الجوامع» في أصول الفقه، و«شرح الورقات» أصول، و«الأنوار المضية» شرح مختصر للبردة، و«القول المفيد في النيل السعيد» و«الطب النبوي».

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

﴿فَاعْتَبِرُوا يَأُولِيَ الْأَبْصَارِ﴾ [الخشع: الآية ٢]

[مقدمة جاشية النفجات]

نحمدك يا مَنْ سرت الوصول إلى فقه الأصول، وأطلقت مقيد العقول لتجول في مجالي المعقول والمنقول، وقبضت لذلك أئمة هم على التحقيق هداة الأمة، فأدركوا بالاجتهاد مناط العلة والمعلول، وأزالوا بسبر الأدلة قدح الشبه عن الدليل والمدلول، فاستنارت بهديهم محجة الدين، ودحضت بحجتهم البالغة التباسات المبطلين، وظهر مقتضى النهي والأمر فلم يتخلف الحكم عن العلة بالعكس أو الكسر، أولئك العلماء الأعلام، الذين قيدوا مجمل مساعيهم على تأييد شريعته عليه الصلاة والسلام. فشكر الله تعالى لهم هذا الاجتهاد، وبوأهم بحبوحه جنته في يوم التناد.

ونصلي ونسلم على مَنْ نسخت شريعته جميع الشرائع، وبتين بمفهوم المنطوق أحكام الوقائع، بدون إخاله ولا إيماء للناظر والسامع، فلم يؤثر بعد تنقيح المناط إفساد المبتدع الواضع، سيدنا محمد الذي ببعثته فرق الله بين الحق والباطل، وأوضح بالبيان الظاهر أحكام الدلائل. ورضي الله تعالى عن آله وصحابته المسندين إليه لنا على وجه الضبط وحسن التقسيم أحكام شريعته، فلم يتطرق إلى أحكامها التباس، لوضوح النص وصحة القياس.

وبعد، فيقول أسير ذنبه الفقير إلى رحمة ربه كثير الخطايا والمساويء [أحمد بن عبد اللطيف الخطيب بن عبد الله المنكابو الجاوي] نزيل بيت الله الذي هو لمن أمه المشرع الراوي: إن علم فقه الدين هو الغاية المقصودة للطالبين، إذ به يتميز الحلال والحرام، وتعرف أحكام الصلاة والزكاة والصيام، إلى غير ذلك من العقود والمعاملات والوسائل والفصول والغايات، وهو المنوّه به في قول سيد المرسلين: «مَنْ يُرِدِ اللَّهُ بِهِ خَيْرًا يَفْقَهُهُ فِي الدِّينِ» وكانت معرفة

أصوله هي الوسيلة العُظمى لفهم دقائق إجماله وتفصيله وهي السبب الوحيد في إتقان تحصيله والحاكم العدل في تعزيد حكمه وتأصيله .

والدعاوى ما لم تقيموا عليها بينات أبناؤها أذعياء

وقد كنت ممن عُنيَ بهذا الفن حتى أنفقت في تحصيله ومزاولته برهة عزيزة من الزمن قرأت في خلالها درسًا بالمسجد الحرام تجاه بيت الله ذي الفضل والإنعام شرح الإمام جلال الدين محمد بن أحمد المحلي الشافعي على الورقات لمؤلفه أبي المعالي عبد الملك بن يوسف بن محمد الجويني العراقي الشافعي صاحب الإفادات فوجده كتابًا نافعًا للطلاب، جمع من فرائد فوائد أصول الفقه ما طاب، وامتلاً به الوطاب خاليًا عن الحشو والإسهاب .

فإذا بدا لا تستقلوا حجمه وحياتكم فيه الكثير الطيب

لكنه لمزيد اختصاره وانطواء المسائل غامضة في غضون أسفاره جدير بأن توضع عليه حاشية تعود بها غوامض أسرار مسائله بادية فاشية فاستخرتُ الله تعالى في خدمته على هذا النسق وهو بذلك أجدد وأليق ثم شرعت في تحرير تحبير ذلك سالكا فيه أوسط المسالك ليس بالطويل الممل ولا بالقصير المُخلّ كشفت به نقاب محياه الوسيم بعبارات أرق من النسيم وأحلى من التسنيم تهدي البرء إلى الفهم السليم وتزيل العناء عن القلب السقيم وضممتها تحقيقات شريفة، ونكات ظريفة، وإشارات لطيفة، عند مباشرتي تأليفه، فجاءت بحمد الله تعالى حاشية تسر الناظرين، يشهد بفضلها فضلاء المحصلين، ولما أشرق في سماء الوجود بدرها وانشق عن تمام المرام فجرها، سميتها: بالنفعات على شرح الورقات .

فدونك أيها الأخ الألمعي الفطن اللوذعي حاشية فريدة في بابها فائقة في الحُسن على أترابها تبدي إليك مقاصدها على أطراف الثمام وتدني قطوفها إلى أفواه الأفهام ولست أبيعها بشرط البراءة من العيب فإنَّ الإنسان محلّ النقصان بلا ريب وإني على علم بأن مَنْ أَلْفَ فقد استهدف والتماس العذر من شيم الأخيار وأعمال الأبرار، وها أنا أمد يد الضراعة متوسلاً بنبينا صاحب الشفاعة أن يجعلها خالصة لوجهه الكريم وأن ينفع بها النفع العميم إنه سميع مجيب وما توفيقى إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب .

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

معنى أصول الفقه

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

قوله: (بسم الله الرحمن الرحيم) هذه بسملة الماتن وتركها الشارح اكتفاء بها وتواضعاً منه وهضمًا لنفسه حيث جعل شرحه هذا ليس من الأمور ذوات البال وإنما افتتح كتابه بالبسملة اقتداء بالقرآن المجيد في افتتاحه بها كسائر الكتب المنزلة كما يشهد لذلك قوله ﷺ: «بسم الله الرحمن الرحيم فاتحة كل كتاب»، وقال الإمام الحافظ جلال الدين السيوطي رحمه الله تعالى: أجمع علماء كل أمة على أن الله تعالى افتتح كل كتاب ببسم الله الرحمن الرحيم وأنزلها على آدم عليه وعلى نبينا أفضل الصلاة والسلام ولذا جرى بعضهم على أنها ليست من خصوصيات هذه الأمة، ويدل له أيضًا ما في سورة النمل حكاية عن سليمان عليه السلام في كتابه الذي أرسله لبلقيس ﴿إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمَانَ وَإِنَّهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ [النمل: الآية ٣٠]. ويجاب بأن المختص بهذه الأمة إنما هو اللفظ العربي على هذا الترتيب وعلى هذا يحمل قول من قال: إنها من خصوصيات هذه الأمة، وعملاً بقوله ﷺ: «كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه بسم الله الرحمن الرحيم فهو أبتَر»، وفي رواية فهو أجذم، وفي رواية فهو أقطع، والكلام على الروايات كلها مبني على التشبيه البليغ وهو ما حذف منه أداة التشبيه ووجه الشبه. والمعنى فهو كالأبتَر الذي هو مقطوع الذنب أو كالأجذم الذي ذهبت أنامله من الجذام أو كالأقطع الذي هو مقطوع اليد وعلى كل فوجه الشبه مطلق النقص وإن كان في

المشبه به حسياً وفي المشبه معنوياً أو من باب الاستعارة المصراحة على الخلاف بين الجمهور والسعد في نحو زيد أسد حيث قال الجمهور يجب أن يكون من باب التشبيه البليغ ولا يجوز أن يكون من باب الاستعارة لأنه لا يجمع فيها بين طرفي التشبيه أعني المشبه والمشبه به وجوز السعد ذلك ومنع لزوم الجمع بين الطرفين بجعل المشبه الرجل الشجاع وهو غير مذكور في التركيب والمذكور إنما هو فرد من أفرادهِ وهو زيد. فإن قلت: قد يعارض هذا الخبر الآخر وهو «كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه بالحمد لله فهو أبتَر أو أجذم أو أقطع» روايات كما مر ولا يمكن العمل بهما لأن الابتداء لا يتأتى إلا بواحد منهما لأنه إذا ابتدأ بأحدهما يفوته الابتداء بالآخر. أجيب عن ذلك بأجوبة ولنقتصر على ما هو مناسب لما نحن بصدده وهو أن محل التعارض إذا لم يكن هناك حديث مطلق كما هنا فإنه ورد «كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه بذكر الله» الخ وإلا حمل المقيد على المطلق. فإن قيل إن هذا ينافي ما يأتي في مبحث التعارض من أن المطلق يحمل على المقيد أي أنه يقيد بقيد المقيد كما في آتي الظهر والقتل فقد قال تعالى في آية القتل: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مَوْمِنَةٍ﴾ [النساء: الآية ٩٢]، وقال في آية الظهر: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِّن قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسًا﴾ [المجادلة: الآية ٣] فأطلق الرقبة ولم يقيدها بالمؤمنة فحملها العلماء على آية القتل وقيدوا الرقبة بكونها مؤمنة. أجيب بأن ذلك مشروط بكون المقيد واحداً بخلاف ما إذا كان المقيد متعدداً وتغايرت القيود كما هنا إذ لا جائز أن يحمل المطلق على الكل لتنافي القيود فلا يمكن اجتماعها ولا أن يحمل على واحد دون واحد لما فيه من التحكم والترجيح بلا مرجح فوجب الرجوع إلى المطلق وهو خبر «كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه بذكر الله» وذكر الله مصادق على البسمة والحمدلة لكن في هذا الجواب ما فيه لأنه لا يلاقي الاعتراض لأن الاعتراض في عدم إمكان العمل بأحدهما سواء ورد هناك حديث مطلق أو لا فالأحسن في الجواب أن يقال: إن شرط التعارض تساوي الحديثين في الصحة وليس الأمر هنا كذلك، لأن حديث البسمة أصح فيقدم العمل به أو يقال: إن شرط التعارض تساوي الدليلين في القوة مع اقتضائهما وحدة الحكم والمحل والزمن يعني إنما يتصور التعارض إذا لم يمكن الجمع والتوافق المعتبر في التعارض وهنا يمكن أن ندفع اتحاد الحكم بأن نقول: إن المراد بالابتداء في حديث البسمة الابتداء الحقيقي وهو الذي تقدم أمام المقصود ولم يسبقه شيء وفي

حديث الحمدلة الابتداء الإضافي وهو الذي تقدّم أمام المقصود وإن سبقه شيء وإنما لم يعكس اقتداء بأسلوب الكتاب المجيد لا سيما في أوائل السور التي جاء أولها بالحمدلة أو ندفع اتحاد الزمن بأن يقال: إن الابتداء في الحديثين هو العرفي الممتد إلى المقصود بالذات فلا اتحاد في الزمن وإن اتحد الحكم وقيل كون الباء في الحديثين للاستعانة أو الإلصاق بمعنى الاتصال والوصول لا بمعنى المقارنة دافع للتعارض وفيه نظر لأن ابتداء الاستعانة بشيء أو ابتداء الإلصاق بشيء بالمعنى المذكور ينافي ابتداء الاستعانة أو الإلصاق بغيره. فإن قلت: إن الحديث في البسملة متعدّد ورواته كذلك والحديث في الحمدلة ليس كذلك، فلم لم يرجح حديث البسملة. قلت: لا ترجيح بكثرة الدليل عندنا كما لا ترجيح بكثرة الشهود إجمالاً وكذا لا يرجح بكثرة الرواة ما لم تبلغ حدّ الشهرة وبالجملة الاعتبار عندنا بالقوّة لا بالعدد. ثم إنه ينبغي لكل شارع في فنّ أن يتكلم على البسملة ولو بنبذة يسيرة مما يناسب الفنّ المشروع فيه وفاء بحقها وحق الفنّ المشروع فيه وحق البسملة أن لا يترك الكلام عليها رأساً وحق الفنّ أن يتكلم عليها بما يناسبه لتعود بركتها إلى ذلك الفنّ المشروع فيه ولما فيه من استحضار مسائل الفنّ المشروع فيه ليتعش به أذهان الراغبين فيه وهي قابلة للتكلم عليها من جميع العلوم إلا أن التكلم عليها في بعضها غير مناسب كالفرائض والعروض لأن العروض موضوعه الشعر والقرآن ليس بشعر والفرائض لقسمة الموارث ولا تعلق لها بها ولذا شنع بعضهم على من تكلم عليها بما يناسبها فقال: إذا اشتدّ البياض صار برصاً. والشروع الآن في فنّ الأصول فلنتكلم عليها بما يناسبها فنقول: إنّ علم الأصول علم يُعرّف به كيفية استنباط الأحكام الشرعية من الكتاب والسنة والقياس والإجماع وهو يتوقف على معرفة العام والخاص والمطلق والمقيد والمجمل والمبين والظاهر والمؤول والحقيقة والمجاز وغير ذلك لتوقف استنباط الأحكام على جميع ذلك ولا شك أن الباء في البسملة حقيقة في الإلصاق فيكون من قبيل الظاهر لأن الظاهر ما دل دلالة ظاهرة على شيء واحتمل غيره والباء دالة على الإلصاق دلالة ظاهرة لأن المتبادر من اللفظ معناه الحقيقي وهو الإلصاق وهو إما حقيقي كأمسكت بزيد إذا قبضت على شيء من جسمه وإما مجازي كمررت بزيد أي ألصقت مروري بمكان يقرب من زيد ثم المراد بالإلصاق فيها الإلصاق على وجه التبرك قال الخادمي: لكنه الإلصاق المجازي لامتناع اجتماع القراءة

وذكر اسم الله في آن واحد لكون الألفاظ أعراضاً سيالة تنقضي بمجرد النطق وردّ بأن الإلصاق في كل شيء بحسبه فالصاق لفظ بلفظ آخر إيقاعه عقبه على أن أهل اللغة لا يعتبرون مثل هذا التدقيق. فإن قيل: إن القول بأن الباء ظاهر في الإلصاق ينافيه ما قاله الخادمي من أنّ المراد بالإلصاق الإلصاق المجازي لأنه حينئذ لا يصدق عليه تعريف الظاهر المتقدم بل تعريف المؤول وهو ما دل دلالة غير ظاهرة على المعنى المراد بواسطة القرينة وهذا كذلك. ويجاب بأن الباء ظاهر في مطلق الإلصاق وهو لا ينافي أنه مؤول في بعض أفراد الإلصاق وهذا كله إذا أريد بالباء الدلالة على الإلصاق وإلا بأن أريد بها الدلالة على الاستعانة أو المصاحبة كان الباء من قبيل المؤول لأن المؤول ما دل دلالة غير ظاهرة على المعنى المراد بواسطة قرينة ولا شك أن دلالة الباء على الاستعانة أو المصاحبة ليست ظاهرة بل بواسطة التجوز إما بالاستعارة التبعية بأن يشبه مطلق ارتباط على وجه الاستعانة بمطلق ارتباط على وجه الإلصاق فسرى التشبيه من الكلليات إلى الجزئيات فاستعيرت الباء من ارتباط جزئي خاص على وجه الإلصاق لارتباط جزئي خاص على وجه الاستعانة على سبيل الاستعارة التبعية التصريحية أو بالمجاز المرسل بمرتبة أو مرتبتين والعلاقة دائرة بين الإطلاق والتقييد وذلك بأن أطلقت الباء عن قيدها وهو كون الارتباط على وجه الإلصاق وأريد بها مطلق الارتباط فإن استعملت في الارتباط على وجه الاستعانة لكونه فرداً من أفراد المطلق كان استعمالها فيها مجازاً مرسلًا بمرتبة أولاً لذلك بل لملاحظة علاقة بينهما كان استعمالها فيها مجازاً مرسلًا بمرتبتين ثم لا بدّ من تجوز ثان لأن الاستعانة إنما تكون بألة حقيقية كقطعت بالسكين وتسمى بآلة لكن في غير هذا المقام تأدّباً مع اسم الله فتجري فيه استعارة تبعية بأن يقال شبه مطلق الاستعانة بغير الآلة بمطلق الاستعانة بألة حقيقية فسرى التشبيه من الكلليات للجزئيات فاستعيرت الباء من الاستعانة الجزئية بالآلة الحقيقية للاستعانة الجزئية بغيرها فقد حصل في الباء مجازان أحدهما مبني على الآخر الأوّل في نقلها عن الإلصاق إلى الاستعانة والثاني في نقلها عن الآلة الحقيقية إلى غيرها واختلفوا في جوازه فقيل بمنعه لأن المعنى المجازي أخذ اللفظ تطفلاً فلا يملك التصرف فيه والحق الجواز كما في الإتقان لأن اعتبار العلاقة صيره كالموضوع له على أن الوضع النوعي ثابت للمجاز ومنه قوله تعالى: ﴿وَلَكِنْ لَا تُوَاعِدُهُنَّ سِرًّا﴾ [البقرة: الآية ٢٣٥] فاستعمل السر

الذي هو ضدّ الجهر أولاً في الوطاء مجازاً لكونه لا يكون إلا سرّاً ثم نقل عن الوطاء إلى سببه وهو العقد فهو مجاز مبني على مجاز علاقة الأول اللازمة والثاني السببية وبمثل ذلك تقول فيما إذا استعملت الباء في المصاحبة على وجه التبرك بأن يقال شبه مطلق ارتباط على وجه التبرك بمطلق ارتباط على وجه الإلصاق فسرى التشبيه من الكلّيات إلى الجزئيات فاستعيرت الباء من ارتباط جزئي خاص على وجه الإلصاق لارتباط جزئي على وجه التبرك على سبيل الاستعارة التصريحية التبعية ثم التبرك لا يكون إلا بالذوات فشبه مطلق التبرك بالاسم بمطلق التبرك بالذات بجامع مطلق ارتباط فسرى التشبيه من الكلّيات للجزئيات فاستعيرت الباء من ارتباط تبرك جزئي بالذات لارتباط تبرك جزئي بالاسم على سبيل الاستعارة التبعية وهذا أولى من جعل الباء للاستعانة لإيهامه أن اسم الله تعالى آلة غير مقصود لذاته وكون الملاحظ فيها جهة توقف الفعل على الآلة وعدم وجوده بدونها لا جهة عدم قصدها بالذات لا يدفع الإيراد لبقاء الإيهام. فإن قلت: هلا منع لما فيه من إيهام ما لا يليق. أجب بأن محل منع الموهم إذا لم يرد وإلا لم يمنع كالصبور وقد ورد في الشرع ما يدل على جواز استعنت به والوارد نحو: يا قوم استعينوا بالله، فإذا استعنت فاستعنت بالله. واعترضه الصبان بأن الباء في مثل ذلك ليست للاستعانة بل لمجرد التعدية كما في رسالة الشنواني وغيره. فإن قلت: لم لا نقيس التعدية في هذين المثالين بالاستعانة لاشتراكهما في تضمن الاستعانة وفي أن المستعان به غير مقصود لذاته. قلنا: يتوقف في جريان القياس فيه لأن جواز إطلاق الموهم لا يثبت بالقياس بل لا بدّ من إطلاقه نصّاً وأيضاً إن المقيس التعدية والمقيس عليه الباء المفيدة الاستعانة ولا جامع بينهما وأما تضمنه الاستعانة فهو من مادة الاستعانة لا من الباء حتى يصح القياس والقياس لا بدّ له من جامع وهو لا بدّ أن يكون وصفاً في الطرفين وما هنا ليس كذلك. فإن قلت: حيث جازت الاستعانة بالصيغة لم لا تجوز بالأداة. قلنا: الاستعانة بالصيغة لا إيهام فيها بخلافها بالأداة فإن فيها إيهام كون ما بعدها آلة. فإن قلت: يستدل على الجواز بنحو وما توفّقي إلا بالله. قلنا: لا يصح ذلك لأنّ الباء فيه للسببية والتقدير بسبب إعانة الله والفرق بينهما أن باء الاستعانة هي الداخلة على آلة الفعل أي الوساطة بين الفاعل والمفعول كبريت القلم بالسكين وباء السببية هي الداخلة على سبب الفعل نحو مات

زيد بالجوع وتسمى تعليلية أيضًا كما قاله أبو حيان والسيوطي وغيرهما وفرق الشيخ يحيى بين العلة والسبب بأن العلة متأخرة في الوجود متقدمة في الذهن وهي العلة الغائية والغرض وأما السبب فمتقدم ذهنيًا وخارجيًا كذا في حواشي الأشموني. فإن قيل إن الباء مشترك بين معان كثيرة فهو من قبيل الخفي وحكمه التوقف إلى تبين المعنى المراد ولذا يقال: لا يجوز إرادة بعض معاني مشترك بلا قرينة معينة له فمن أين لك كون الباء للإلصاق وأن استعمالها في التبرك والاستعانة من قبيل المؤول. قلنا: لا نسلم الاشتراك بل هو للإلصاق فقط لأن الظاهر انفراده بالإلصاق والتبادر أقوى أمارات الحقيقة ولا شك في تبادره لأن الأصل عند كون اللفظ دائرًا بين كونه مشتركًا بين معنيين أو معان وكونه حقيقة أو مجازًا حمله على الحقيقة ولقول الأصوليين إن اللفظ إذا احتمل كونه حقيقة أو مجازًا أو مشتركًا قدم الحقيقة على المجاز والمجاز على الاشتراك ولئن سلم اشتراكه عند أهل العربية فلا نسلم ذلك عند الأصوليين بل الظاهر انفراده بالإلصاق عندهم وإضافة اسم إلى لفظ الجلالة إن كانت استغرافية ليحصل التبرك بجميع أسماء الله يكون لفظ اسم عامًا لعدم انحصار أفرادها واستغراقها. فإن قيل أسماء الله تعالى محصورة لقوله ﷻ: «إنَّ لله تسعة وتسعين اسمًا من أحصاها دخل الجنة» فكيف تقول إن اسم الله عام. قلت: قد يطلق العام على ما يشمل جمعًا من المسميات وإن لم يستغرقها وإن كانت محصورة. فإن قيل وقع في كلام الغزالي أن أسماء الله تعالى وإن كانت غير متناهية لكنها راجعة إلى التسعة والتسعين. قلت: يتم كون اسم الله عامًا بمنع حصر أسماء الله تعالى في التسعة والتسعين وجعل هذا سندًا له إذ فيه اعتراف بعدم تناهيها عددًا وهذا يكفي في تحقق العموم والتحقيق أن عدم الحصر المعتبر في مفهوم العام ليس بالنسبة لما في نفس الأمر بل بالنظر للمفهوم وإن انحصرت أفرادها في نفس الأمر. فإن قيل: حيث حكمت بأن اسم الله عام لزم أن الشارع في شيء إذا قال بسم الله يكون كاذبًا لمخالفته للواقع لعدم إمكان الابتدء بجميع أسماء الله تعالى بوجه. قلت: لزوم الكذب إنما يكون عند جعل جملة البسملة خبرية والظاهر أنها إنشائية باعتبار المعنى الأصلي الذي مدار البحث عليه ويكفي فيه الإتيان بجميع الأسماء إجمالًا بلا تفصيل كما في الإيمان الإجمالي ويمكن أن يقال: إنه حين إرادة الإجمال يجوز أن يكون من قبيل العام الذي خص البعض منه بشهادة العرف بل

الحس لكن يلزم حينئذ عدم فائدة اعتباره عامل بل اعتباره خاصاً أقوى لكون مدلوله قطعياً وعدم احتياجه إلى كلفة التخصيص وأن العام يكون قريباً إلى أن يكون مؤولاً بخلاف الخاص فإنه مفسر بل محكم. فإن قلت: سواء اعتبر اسم الله عامّاً أو خاصاً ليس الابتداء باسم الله الذي طلبت البداءة به بل بلفظ اسم وهو ليس اسم الله بل هو لفظ يعبر به عن أسماء ولو لغير الله من أسماء المخلوقين وكون الاسم عين المسمى ليس المراد منه ما هو ملفوظ بل ما هو مدلول والكلام في الملفوظ. أجيب بأن الباء آلة للابتداء باسم الله ولفظ اسم إنما جيء به لضرورة عموم التبرك بجميع أسماء الله تعالى لكن يرد عليه أنه إنما يتم لو لم يمكن الابتداء بدون قولك بسم الله وليس كذلك إذ يمكن أن يقال الله ابتدء باسمه أو اقرأ مثلاً بل الظاهر من الحديث الطالب للبداءة باسم الله أن يكتفي بقوله الله أو الرحمن الرحيم على أن لو سلمنا الاحتياج إلى ذكر اسم لما مر، يبقى الكلام في تخصيص لفظ الاسم وترجيحه عن غيره لثلا يلزم التحكم، وأيضاً رعاية ما ذكره من عموم التبرك لا دليل عليه من الحديث الوارد في طلب البداءة بها فلو سلم دلالة عليه فعموم التبرك مستفاد من لفظ الجلالة لكونه اسماً مستجمعاً لجميع الصفات وكون الدلالة عليه على سبيل القصد والتنصيص عليه ليس بلازم بل كونها بإشارة النص كاف ولا يضر عدم كون اللفظ مسوقاً له. ثم لفظ الجلالة وقع فيه خلاف كبير هل هو علم مرتجل غير مشتق موضوع للذات الواجب تحقيقاً أو وصف استعمل استعمال الأسماء وأصله الإله قولان والأصح الأول وعليه فهو جزئي خاص ظاهر وعلى الثاني يكون عامّاً مراداً به الخصوص كما في قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ إِنْ أَرَادُوا بِكُمْ خَيْرًا مِنْ غَيْرِهِمْ فَلْيَدْعُوا اللَّهَ إِنَّمَا اللَّهُ رَبُّكُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ ذَلِيلٌ﴾ [آل عمران: الآية ١٧٣] أي نعيم بن مسعود الأشجعي إن الناس أي أبا سفيان فالناس فيهما عام لكن أريد به الخصوص واستعمال العام في الخاص إن كان لكونه فرداً من أفرادها فاستعماله فيه حقيقة وإن لم يكن كذلك فهو مجاز من إطلاق الكل على الجزء وهو غير العام المنصوص لأن الأول عموم غير مراد لا تناولاً ولا حكماً بخلاف الثاني فإن عموم مراد به تناولاً لا حكماً فلذا صح الاستثناء من الثاني دون الأول وأما من زعم أنه اسم لمفهوم المعبود بحق انحصر خارجاً في فرد كالشمس فإن لفظها عام انحصر في الخارج في واحد فقد سها إذ يلزم عليه استثناء الشيء من نفسه في لا إله إلا الله إن أريد بالإله المعبود بحق وإن أريد مطلق المعبود لزم الكذب

لكثرة المعبودات بباطل ولا يحسن الردّ عليه بأنه لو كان كذلك لما أفادت كلمة التوحيد الإسلام إذ الكلي يقبل الشركة والقصد إفراد الذات الأقدس لأنه يقال هي تفيد ذلك بالقرائن. والرحمن الرحيم صفتان مشبهتان مشتقتان من الرحمة وحققتها رقة القلب المقتضية للإحسان وهذا المعنى مستحيل على الله تعالى فيراد منها ما ينشأ عنها وهو الإحسان فيكونان مجازين مرسلين بتعيين من إطلاق السبب وإرادة المسبب وفي هذين الوصفين إيماء إلى علة الحكم المذكور لأنّ تعليق الحكم بصفته يشعر بأنهما علتان له عند صلوحهما لذلك فحاصل المعنى حينئذ إذا قال الشارع بسم الله أبتدىء بسم الله لأنه رحمن أي ذات فاض منه الرحمة وفائدة التعليل سرعة الإذعان وزيادة الاطمئنان بالأحكام والاطلاع على حكمة الشارع في شرعيتها ثم إنّ هذين الوصفين باعتبار معنهما اللغوي لعلهما من قبيل المشكل لأنّ المراد من الرحمة خفي بحيث لا يدرك إلا بالتأمل وبعده علم أنّ المراد به الإحسان والإنعام حملاً له على غايته أو بطريق ذكر السبب وإرادة المسبب كما سبق فصار مفسراً قطعياً ويحتمل أنهما من قبيل المجمل لأنّ من أنواعه المنقولات الشرعية كالصلاة والزكاة ولا يبعد كونهما من المنقولات الشرعية إذ لا ينتقل الذهن عند إطلاقهما إلا إلى معنى المحسن والمنعم فصارا من المبين لكن يرد على كونهما من المفسر القطعي أو المبين أنّ ما لا يدرك إلا بالتأمل من كلام الله تعالى إن لم يتعلق بالعمل يكون من المتشابهات حقيقة لا من المفسر والمبين ولا يرد ما ذكر من التأويل لهما لأنه على طريقة الخلف، وقد قيل إنّ من الأصول المختلف فيها الأشاعرة والماتريدية أنه يؤول المتشابهات إجمالاً ويفوّض تفصيله إلى الله تعالى عند الماتريدية خلافاً للأشاعرة. فإن قلت: هل يعلم النبي ﷺ المتشابه أم لا. قلت: نعم. قال في المرأة: أما النبي ﷺ فربما يعلمه بإعلام الله تعالى، ثم قال عن الفخر إنه يعلم المتشابه ثم قال أيضاً إنّ ذلك على رأي المتأخرين ثم إن البسمة تعترها الأحكام الخمسة الوجوب والندب والحرمة والكرهية والجواز. أما الوجوب ففي الصلاة عندنا لما روى الدارقطني عن أبي هريرة رضي الله عنه أنه ﷺ قال: «إذا قرأت الحمد لله فاقروا بسم الله الرحمن الرحيم إنها أم القرآن وأم الكتاب والسبع المثاني وبسم الله الرحمن الرحيم إحدى آياتها» مع قوله عليه الصلاة والسلام لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب والأمر حقيقة في الوجوب على الأصح وقيل في الندب. وقال الماتريدي

للقدر المشترك والإجماع على أنها لا تجب في غير الصلاة فتعين وجوبها في الصلاة لكونها إحدى آيات الفاتحة، والحديث الثاني دال على وجوب الفاتحة في الصلاة لأنه ﷺ نفى الصلاة بانتفائها والمتبادر من النفي أن يكون للحقيقة فلزم أن تكون جزءاً من الصلاة تنعدم بانعدامه وقد أوجب الله تعالى الصلاة بقوله: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ [البقرة: الآية ٤٣] فيلزم من إيجاب الصلاة إيجاب الفاتحة لأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب فثبت أن البسملة واجبة في الصلاة. وأما النذب ففي الأمور ذوات البال للحديث المار وهو «كل أمر ذي بال» الخ لأنه من قبيل خبر الشارع في مقام الطلب فهو أكد من صريح الطلب لأن فيه ذم تارك البداءة بالبسملة فيفيد طلب البداءة بها مفهوماً والذم منطوقاً. فإن قيل إن الأمر للوجوب وإتيان البسملة ليس واجباً شرعاً في غير الصلاة. قلت: هذا في الحسن لنفسه وأما الحسن لمعنى في غيره فدائر مع الغير، والظاهر أن حسن إتيان الاسم هنا لمعنى في القراءة من وجوب واستحباب على أن الظاهر أن هذا الحديث خبر واحد ووجود شرط الرواية غير معلوم فينزل على أقل مراتب الطلب لأن الإلزام خلاف الأصل فلا يصار إليه إلا مع تحقق كون المراد بالإلزام ولو سلم أنه قطعي فقله ذي بال في الحديث ليس بقطعي الدلالة ومنضبط الإرادة على أن بعض الأمر قد يكون للنذب ولو مجازاً على الأصح. فإن قيل إن المذهب عندنا أن مطلق الأمر لا يوجب التكرار ونعلم أنه كلما تكررت القراءة يتكرر إتيان البسملة. قلنا: يجوز أن يكون ذلك من دليل آخر كفعل رسول الله ﷺ أو الإجماع. فإن قيل لا شك أن المقصود من مثل حديث الابتداء حصول التبرك وهذا إنما يفهم من الحديث بطريق مفهوم المخالفة وهو أن يكون المسكوت عنه مخالفاً للمذكور في الحكم وهو ليس معتبراً عند بعض الأصوليين في الأدلة والنصوص. قلت: لا نسلم كون المقصود ذلك لجواز كون المقصود الخلوص من الأبترية ولو سلم يجوز كونه بطريق الكناية أو إشارة النص أو علم بدليل آخر، وقد قيل: إن مفهوم الصفة معتبر عند صاحب الهداية كمفهوم العدد عنده وعند البلخي أيضاً كمفهوم الاستثناء والغاية لكن على كونهما من قبيل الإشارة وقيل مفهوم الغاية متفق عليه. فإن قيل: قول مبتدئ ذي البال بسم الله أفعل كذا إخبار عن إتيانه أو وعد به فليس إتياناً باسم الله فلا يكفي في امتثال الحديث. قلت نمنع كونه إخباراً بل هو من الصيغ المنقولة في الشرع

للإنشاء كصيغ العقود ولو سلم بالإخبار بالإتيان باسم الله عين ذكر اسم الله كما أن الإخبار بأن الله واحد عين التوحيد. واعلم أنّ دلالة هذا الحديث على كون الأمر الذي لم يبدأ بيسم الله أبتّر أو أقطع بطريق عبارة النص إن اعتبر كونه مسوقاً له وعلى كون الأمر الذي بدىء به أنفع وأتم وأكثر فائدة بطريق إشارة النص وعلى كون المؤثر في جميع الأمور هو الله تعالى بطريق اقتضاء النص لكونه لازماً محتاجاً إليه كما في قوله تعالى: ﴿لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ﴾ [الحشر: الآية ٨] لأنّ دلالته على وجوب السهم لهم بطريق عبارة النص وعلى كونهم فقراء بطريق إشارة النص وعلى زوال ملكهم في دار الحرب بطريق اقتضاء النص والكل بطريق المنطوق ودلالته على عدم لزوم إتيان اسم الله في الابتداء في محقرات الأمور بطريق المفهوم وأما التحريم ففي كل محرم ذاتي كشرب الخمر والزنى فتحرم البسمة عند ابتداء الزنى وشرب الخمر لما فيه من امتهان اسم الله بجعله وسيلة للمحرم بل قد يؤدي ذلك إلى الكفر إذا استحل ذلك لأنّ استحلال المحرم كفر وأما الكراهة ففي الأمور المكروهة لذاتها فتكره التسمية عند النظر إلى فرج زوجته لكراهة النظر لذاته لأنّ جعل الطاعة وسيلة للمكروه لذاته مستكره أما لمكروه العرضي كأكل البصل فلا كراهة في التسمية عنده لأن نفس أكله لا كراهة فيه وإنما كراهته من حيث تأذى الغير برائحته وأما الجواز ففي كل جائز كنقل المتاع لأنّ المطلوب لغيره يدور مع الغير جوازاً ووجوباً وندباً وحرمة وكراهة والمعتمد لا يتأتى فيها الجواز لأنّ أصل قراءة البسمة الندب وما أصله الندب لا يصير جائزاً. ثم الجائز ما أذن فيه الشارع ويحدّ بأنه ما لا يثاب فاعله لذاته ولا يعاقب تاركة. والواجب ما طلبه الشارع طلباً جازماً ويحدّ بما يثاب فاعله ويعاقب تاركة. والمندوب ما طلبه الشارع طلباً غير جازم ويحدّ بما يثاب فاعله ولا يعاقب تاركة. والمحرم ما طلب الشارع تركه طلباً جازماً ويحدّ بما يعاقب فاعله ويثاب تاركة إن قصد به الامتثال. والمكروه ما طلب الشارع تركه طلباً غير جازم ويحدّ بما يثاب تاركة إن قصد به الامتثال ولا يعاقب فاعله. والكلام على البسمة كثير وغزير لا يحصره إلا العليم الخبير كيف وقد قال الإمام علي رضي الله عنه الذي قال ﷺ في حقه: «أنا مدينة العلم وعليّ بابها» لو شئتم لأوقرت لكم ثمانين بعيراً من معنى بسم الله الرحمن الرحيم، وفي رواية ولو طويت لي وسادة لقلت في الباء من بسم الله الرحمن الرحيم وقر سبعين بعيراً كيف لا وقد قال العلماء إنّ معاني الكتب المنزلة

مجموعة في القرآن العظيم ومعاني القرآن مجموعة في الفاتحة ومعاني الفاتحة مجموعة في البسملة ومعاني البسملة مجموعة في الباء منها ومعاني الباء مجموعة في نقطتها المشيرة إلى توحيده وتفرد بالألوهية والتدبير سبحانه وتعالى لأنها تشير إلى أن الله تعالى نقطة الوجود المستمد منه كل موجود ففي هذا القدر كفاية .

مقدمة: اعلم أنه كما ينبغي التكلم على البسملة بما يناسب الفن المشروع فيه كذلك ينبغي لكل داخل في فن أن يتصوره ولو من بعض الوجوه لاستحالة توجه النفس نحو المجهول المطلق وأما كمال تصوّره فيحصل بمعرفة المبادئ العشرة المنظومة في قول بعضهم:

مبادئ أي علم كان حد وموضوع وغاية مستمد
مسائل نسبة واسم وحكم وفضل واضع عشر تعد

وشروعنا الآن في فن أصول الفقه فلنتكلم عليها بما يناسبها ونقول: إن حده علم يعرف به أحوال الأدلة والأحكام الشرعيتين من حيث إن له دخلاً في إثبات الأحكام بالأدلة والمراد بأحوالها أعراضها الذاتية اللاحقة بها باعتبار دلالة الأدلة على الأحكام مطلقاً أو عند التعارض أو باعتبار استتباط الأحكام منها، وبالحكم ما ثبت بخطاب الشارع المتعلق بأفعال المكلفين كالفرضية والوجوب والندب والإباحة والكراهة والحرمة والصحة والفساد والبطلان والانعقاد وعدمه واللزوم وعدمه وكأنواع خطاب الوضع كالركنية والشرطية والعلية والسببية والمانعية. وموضوعه: الأدلة السمعية من حيث إثبات الأحكام الشرعية بها، والأحكام الشرعية من حيث ثبوتها بالأدلة السمعية. وغايته: معرفة الأحكام الربانية بحسب الطاقة الإنسانية لينال بالجريان على موجهها السعادة الدينية والدينية وذلك لأن هذا العلم متكفل ببيان جهات دلالة الأدلة على الأحكام أعني بها ما به يستلزم الدليل المطلوب كالحديث والإمكان للعالم وبيان شروط إفادتها لها وبيان الأمور المعتمدة في تلك الإفادة ولو إجمالاً. واستمداده: من الكتاب والسنة. ومسائله: قضاياها كالأمر يقتضي الوجوب والنهي يقتضي التحريم. ونسبته لعلم الفقه: الأصل ولغيره المبينة. واسمه: علم أصول الفقه. وحكمه: الفرض الكفائي إذا فعله البعض في كل ناحية سقط الحرج عن الباقيين. وفضله: بفضل موضوعه وفضل غايته. وواضعه: الإمام الشافعي رضي الله عنه.

هذه ورقات تشتمل على معرفة فصول من أصول الفقه. وذلك مؤلف من جزأين مفردين.

أما بعد (فهذه ورقات) قليلة (تشتمل على معرفة فصول من أصول الفقه) ينتفع بها المبتدئ وغيره (وذلك) أي لفظ أصول الفقه (مؤلف من جزأين مفردين) أحدهما أصول والآخر الفقه من الأفراد المقابل للتركيب لا التثنية ولا الجمع. والمؤلف يعرف بمعرفة ما ألف منه.

تنبيه: اعلم أن المصنف اكتفى بالبسملة عن الحمدلة ولعل وجهه أنه ما كان المقصود بالحمد الشاء بالجميل وهو حاصل بالبسملة لوجود وصف الله فيها بالرحمة اكتفى بها وهذا مبني على رواية بحمد الله بجزء الحمد وأما على رواية الرفع فلا تحصل سنية الحمد إلا بهذه الصيغة المخصوصة. فإن قلت: لم لم يأت المصنف بالصلاة والسلام مع أنه يطلب من كل مؤلف أن يأتي بهما. قلت: إن المطلوب إتيان ما ذكر ولو لفظاً فيمكن أن يكون المصنف أتى بهما لفظاً.

قوله: (أما بعد) أي بعد البسملة المتضمنة للحمدلة وإنما أتى بها اقتداء بفعل النبي ﷺ لأنه كان يأتي بها في خطبه ﷺ، وهو مبني على الضم في محل نصب لنية معنى المضاف إليه دون لفظه وأصل هذا التركيب مهما يكن من شيء في الأرض فأقول بعد البسملة بدليل وقوع الفاء في الجواب فحذفت مهما ومتعلقاتها وعوض عنها أما فصار أما فهذه فقدّم الظرف ليكون فاصلاً بين الشرط والجواب وهو من متعلقات الجزاء ويصح أن يكون من متعلقات الشرط ولكن الأول أولى لأنه أقوى امتثالاً لأنه يفيد أن قوله هذه الخ بعد البسملة. فإن قلت: قد تقرر في موضعه أن الجواب لا بد أن يكون مسبباً عن الشرط ومتأخراً عنه وما هنا ليس كذلك لأن كون هذه ورقات ليس مسبباً عن وجود شيء في الدنيا ولا متأخراً عنه بل هذه ورقات وإن لم يوجد شيء في الدنيا. قلت: إن الجواب محذوف وهذه الجملة مقولة له كما قدرته آنفاً ولا شك أن هذا القول مسبب عن الشرط ومعلق عليه.

قوله: (فهذه ورقات) فيه أمور: الأول: ما مرجع اسم الإشارة فيقال الألفاظ المستحضرة في ذهن المصنف الدالة على المعاني المخصوصة. الثاني: أن الألفاظ المستحضرة معنى من المعاني واسم الإشارة موضوع لمشار إليه محسوس بحاسة البصر. ويجاب بأن هذه المعاني لما كانت مستحضرة عند المصنف كاستحضار المحسوس بحاسة البصر نزلها منزلته استعارة تصريحية حقيقية بأن شبه المعقول بالمحسوس واستعير اللفظ

المدال على المشبه به للمشبه على سبيل الاستعارة التصريحية التحقيقية وهذا أحد احتمالات سبعة أبداه السيد الجرجاني في حاشية المطوّل في مدلول أسماء الكتب ونحوها. والثاني النقوش الدالة على المعاني بواسطة دلالتها على تلك الألفاظ. والثالث: المعاني المخصوصة من حيث إنها مدلولة لتلك العبارات والنقوش. والرابع: المركب من الثلاثة أعني الألفاظ والمعاني والنقوش. والخامس: الألفاظ والمعاني. والسادس: الألفاظ والنقوش. والسابع: المعاني والنقوش وأصحها الأوّل ومثل أسماء الكتب مدلول اسم الإشارة هنا كما استفيد من حاشية العلامة الدواني على التهذيب فعلى الأصح أنّ مدلول اسم الإشارة الألفاظ المرتبة المستحضرة ذهناً تقدمت الخطبة على التأليف أو تأخرت لأنّ الألفاظ أعراض سيالة تنقضي بمجرد النطق. فإن قلت: إنّ الألفاظ المخيلة المستحضرة في الذهن لا تكون إلا مجعلة والمجعلة لا يصح أن يشار إليها لأنها ليست مختصرة في علم كذا وإنما المشار إليها المفصلة لأنها المختصرة في علم كذا ولا حضور للمفصل والمشار إليه يجب حضوره. قلنا: إنه على حذف مضاف أي مفصل هذه الألفاظ المجعلة فالمشار إليه الألفاظ المجعلة المخيلة في الذهن والأخبار جارية على المفصل المحذوف. اهـ. أفاده سم.

والثالث من الأمور أن الحمل غير صحيح لأنه يشترط في صحة الحمل أن يتحد الموضوع والمحمول ما صدقا وما هنا ليس كذلك لأن مدلول اسم الإشارة الألفاظ المخيلة والورقات جمع ورقة وهي ما تكتب فيها النقوش. ويجاب بأن في كلامه مجازاً مرسلًا من إطلاق المحل وإرادة الحال مع تقدير مضاف في الأوّل والتقدير دال هذه ورقات أي الحال فيها وهي النقوش أو على حذف مضاف في الأوّل والثاني مع جعل الإضافة في الثاني على معنى في التقدير ودال هذه نقوش في ورقات قليلة أو من غير ذلك الجعل والتقدير ذات ورقات والإضافة لأدنى ملابسة لأن الألفاظ المخيلة لا تحل في ورقة.

قوله: (ورقات) وهي جمع ورقة وهو ما تكتب فيه النقوش ويحتمل أن يكون باقياً على معناه وأن تكون علماً لهذا المؤلف وضعياً أو غلبة. صنفها العالم العلامة أبو المعالي عبد الملك بن يوسف بن محمد الجويني العراقي الشافعي ولد سنة تسع عشرة وأربعمائة جاور بمكة والمدينة أربع سنين يفتي ويجمع طرق الشافعي ثم عاد إلى نيسابور

فبنى له الوزير نظام الدين المدرسة النظامية فخطب بها وجلس للوعظ والمناظرة ومات سنة ثمان وسبعين وأربعمائة بعمره نحو تسع وخمسين سنة وأغلقت الأسواق يوم موته وكانت تلامذته يومئذ قريباً من أربعمائة وهو المراد بإمام الحرمين وإنما لقب به لمجاورته فبهما كذا في الشنواني والذي في الباجوري لانحصار إفتاء الحرم المكي والمدني فيه. فإن قلت: لم قال ورقات ولم يقل مقدمة أو رسالة أو كتاب أو نحو ذلك. قلت لتأتى له الإشارة إلى قلتها مع الاختصار فإنه لو عبّر بما ذكر احتاج إلى الوصف بالقلة فيحصل الطول بخلاف قوله ورقات فلا يحتاج للوصف للدلالة على القلة بدونه فإنه جمع المؤنث السالم فهو للقلّة.

قوله: (قليلة) هذا مأخوذ من تعبير المصنف بجمع السلامة فإنه من جموع القلّة عند سيبويه وصرّح بذلك الشارح إظهاراً لما قصده المصنف من التعبير بذلك من التشييط للمبتدي الذي وضعت هذه الورقات له أولاً وبالذات ثانياً. فإن قلت حيث كان مأخوذاً من كلام المصنف فلم صرح به الشارح وهل ذلك إلا تكرار. قلنا: إنما صرح به للتنصيص على استعمال هذا الجمع في موضوعه لئلا يتوهم خروجه عنه إذ قد يستعمل في الكثرة. فإن قلت: لو عبّر بقوله مقدمة أو رسالة أفاد قلتها مع الاختصار إذ المفهوم عرفاً من هذا اللفظ القلة. قلنا: وهو كذلك لكن لا يفهم منه القلة المعتبرة في جمع التصحيح المرادة هنا وهي عدم مجاوزة العشرة ومن فوائد تقليلها التسهيل على الطالب. لكن يقال: ما فائدة الإشارة إلى قلتها مع كونها معلومة بالمشاهدة. وينجاء بأن فائدته التنبيه على السبب فيها لأن العادة الغالبة في أمثال هذا الكتاب تعداد أوراقه ولما كانت أوراقه لا تتجاوز العشرة عبر بجمع القلة المفيد لذلك. فإن قلت: يمكن تكثير أوراقه بالقلم الغليظ. قلنا: يمكن أيضاً تقليله بالقلم الرفيع وإنما العبرة بالوسط. والشارح هو الإمام العالم العلامة شيخ الإسلام مفتي الأنام وبقية العلماء الأعلام جلال الدين محمد بن أحمد المحلي الشافعي ولد سنة إحدى وتسعين وسبعمائة ومات أول يوم من سنة أربع وستين وثمانمائة فعمره نحو أربع وسبعين سنة رحمه الله تعالى ونفعنا به آمين.

قوله: (تشمّل) جملة صفة للورقات والضمير الفاعل عائد على الورقات ومعنى الاشتمال الاحتواء. فإن قلت: إن اشتمال الورقات على معرفة الفصول من أي

الاشتمالات. قلنا: إن أردنا بالورقات ما يكتب فيها النقوش فهو من اشتمال المحلّ في دوال الحال فيها وإن أردنا بها الاسم العلمي فهو من اشتمال الكل على أجزائه بعد تقدير مضافين فيها والتقدير بيان معرفة ورقات تشتمل على معرفة فصول الخ ليوافق مرجع اسم الإشارة أي فهذه الألفاظ المخيلة بيان معرفة ورقات تشتمل على معرفة فصول.

قوله: (على معرفة) على حذف مضاف أي على سبب معرفة وهو النقوش هذا إن أريد بالورقات حقيقتها كما هو ظاهر صنيع الشارح حيث وصفها بالقلّة وإن جعلت اسماً للكتاب تسمية للحال باسم المحلّ فالمراد بالاشتمال الاستلزام سواء جعلت والحالة هذه موضوعة للألفاظ وهو المختار أو للمعاني أو للنقوش وعلى كل فالإشارة إلى نوع ورقاته ويصح أن تكون الجملة خبراً بعد خبر لهذه والتقدير المعاني المرتبة المستحضرة إجمالاً في الذهن تشتمل على سبب معرفة الخ. فإن قلت: لم لم يحذف لفظ المعرفة مع أن في حذفه عدم احتياج إلى تقدير وذلك لأنه يصير تقدير الكلام هذه ورقات أو الكتاب المسمى بها تشتمل على فصول. قلنا: زاده تبيينها على أن المطلوب معرفة الفصول لا ذواتها. فإن قلت: حيث كان الغرض ذكر المعرفة فلم لم يصرح بالمحذوف المقدر. قلنا: حذفه اختصاراً مع العلم بأن هناك محذوفاً بعدم استقامة الكلام بدونه وتمريناً للطالب بتحويل فكره في تقدير المحذوف فيصح الكلام.

قوله: (معرفة) تطلق على التصور وعلى إدراك الجزئي والبسيط تصوّراً أو تصديقاً وعلى الإدراك المسبوق بالعدم والمراد هنا إدراك الأحوال الجزئية على وجه التصديق. قوله: (فصول) أي أنواع من المسائل وتسمى فصولاً لانفصاله عن غيره بمغايرته له.

قوله: (من أصول الفقه) متعلق بمحذوف صفة لفصول أي فصول كائنة من جملة أصول الفقه أي من بعض الفن المسمى بهذا الاسم والمراد بها الأدلة السمعية من الكتاب والسنة والإجماع والقياس من حيث إثبات الأحكام بها بطريق الاجتهاد، والمراد بالأحكام ما ثبت بخطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين كالفرضية والوجوب والندب والإباحة والكرهية والحرمة والصحة والفساد والبطلان والانعقاد وعدمه والنفاد وعدمه واللزوم وعدمه وأنواع الخطاب الوضعي كالركنية والشرطية والعلية والسببية والمناعية ولكن الكتاب لم يشتمل على جميع ما ذكر كما يدل عليه قوله من أصول وتتبع كلامه.

قوله: (ينتفع بها المبتدي الخ) أتى بهذا للدفع ما يتوهم في عبارة المصنف من عدم الانتفاع بهذه الورقات لاختصارها لأن من عادة المختصر الصعوبة حيث عبر بجمع القلة المفيدة للتقليل كما صرح به أيضًا الشارح ووجه الإيهام أن علم أصول الفقه علم متسع فلما جمعه المصنف في ورقات لربما يتوهم صعوبته فدفع هذا الإيهام بقوله ينتفع الخ، وانتفاع المبتدي ظاهر بالتعلم وأما غيره فبالتذكر لما عنده أو بجمعه أصول المسائل الكثيرة المشتتة في ذهنه بعبارات مختصرة قريبة إلى الذهن. قال الشارح الفزاري في شرحه ومنها أي من تصانيف المصنف المفيدة التي لم يسبق إلى مثلها فيما اشتهر هذا الكتاب الذي قلّ حجمه وعظم نفعه وظهرت بركته احتوى على مسائل خلت عنها المطولات وفوائد لا توجد في كثير من المختصرات. اهـ.

قوله: (وذلك) إنما أتى بصيغة الإشارة إلى البعيد مع أن مقتضى الظاهر أن يكون بصيغة القريب لقرب مرجعه لتنزيل هذا المرجع منزلة البعيد لمخالفته مقتضى القياس لأن مقتضاه أنه إذا ذكر لفظ وقصد به معناه فإذا أعيد عليه الضمير أو اسم الإشارة يكون العود على المعنى فلما عاد على اللفظ اقتضى تنزيهه منزلة البعيد مراعاة للبلاغة فيكون في كلامه حينئذ استخدام وهو أن يذكر لفظ بمعنى ويرجع إليه نحو الضمير بمعنى آخر.

قوله: (أي لفظ الخ) أخذ التفسير من حمل التأليف على الإشادة لأنه كالتركيب من خصوصيات اللفظ فلا يستعملان في المعاني إلا تجوزًا ولا يصح التجوز مع إمكان الحقيقة. والتأليف ضم الأشياء المؤتلفة سواء كانت مرتبة الوضع كما في الترتيب وهو جعل الأشياء بحيث يطلق عليها اسم الواحد ويكون لبعضها نسبة إلى بعض بالتقدم والتأخر في الرتبة العقلية أم لا. والتركيب ضم الأشياء مؤتلفة كانت أو لا مرتبة الوضع أو لا فهو أعم مطلقًا من التأليف والترتيب والتأليف أعم من الترتيب من وجه وأخص من التركيب مطلقًا ومنهم من جعلهما مترادفين فتبين لك أن وصف الألفاظ المضموم بعضها إلى بعض ثلاثة وهي التأليف والتركيب والترتيب وقد علمت معانيها والنسب التي بينها فحينئذ لفظ أصول الفقه مؤلف ومركب قبل العلمية.

قوله: (مؤلف) أي بحسب الأصل وإلا فالمشار إليه كما هو ظاهر مفرد لأنه لقب على الفن المخصوص وهو لا يدل جزؤه على جزء معناه إلا أن يفسر المفرد بما يتلفظ

به مرة والمركب بما يتلفظ به مرتين فيكون لفظ أصول الفقه مركبًا بعد العلمية أيضًا وإنما تعرض لمعناه في أصله تكميلًا للفائدة. واعلم أن أصول الفقه له معنى لقبّي وهو كما تقدم في المبادئ علم أي ملكة يعرف به أحوال الأدلة والأحكام الشرعيتين من حيث إن له دخلًا في إثبات الثانية بالأولى، ومعنى إضافي ولما كان هذا المعنى الإضافي مركبًا ومعرفة المركب موقوف على معرفة مفرداته عرف المصنف كلاً من الفقه والأصول وترك تعريف الإضافة وإن كانت بمنزلة الجزء الصوري لأن من عرف المضاف والمضاف إليه وعرف اختصاص الأول بالثاني عرف المعنى الإضافي وهو هنا أدلة تختص دلالتها بالفقه. قوله: (من جزأين) بل ثلاثة أجزاء بالجزء الصوري وهو إضافة الأول للثاني وإنما تركه لصعوبته على المبتدي مع عدم الاحتياج إلى بيانه لما مر لك في القولة قبل هذه. وإنما قال من جزأين ولم يقل من لفظين تصريحًا بعدد الأجزاء إذ قوله من لفظين يحتمل لأن يراد به بيان لنوعي الأجزاء.

قوله: (مفردين) اعلم أن المفرد يطلق بإطلاقات: في النحو يطلق على ما يقابل المثنى والجمع وعلى ما يقابل المضاف والشبيه بالمضاف وعلى ما يقابل الجملة وفي المنطق على ما يقابل المركب فحينئذ لما احتتمل هنا أن يكون المراد ما يقابل التثنية فيعترض عليه بأن الجزء الأول هنا ليس بمفرد كيف يقول إنهما مفردان دفع هذا الاعتراض الشارح بقوله: (من الأفراد المقابل للتركيب) الذي هو اصطلاح المنطقة وهو الذي لا يدل جزؤه على جزء معناه. فإن قلت: إذا كان المفرد هنا بهذا المعنى كان حقه أن يقول وذلك مفرد لأن أصول الفقه لقب لهذا العلم فلا يدل جزؤه على جزء معناه فكيف يقول مفردين. قلت: هذا لا يرد إلا لو قال وذلك جزئيان مفردان وهو لم يقل ذلك بل قال مؤلف الخ أي أن أصل هذا الاسم اللقبّي قول مؤلف من مفردين.

قوله: (والمؤلف) هذا دخول على المتن بين به سبب تعريف المفرد فكأنه قال لما كان أصول الفقه مؤلفًا احتاج إلى معرفة ما ألف منه لأن المركب لا يعرف إلا بمعرفة أجزائه. قوله: (ما ألف منه) الصلة جرت على غير من هي له فحقه الإبراز إلا أن يقال إنه جرى على مذهب الكوفيين من جواز عدم الإبراز عند أمن اللبس فضمير ألف يعود على المؤلف وضمير منه يعود على ما.

فالأصل: ما بُني عليه غيره. والفرع: ما يُبنى على غيره.

(فالأصل) الذي هو مفرد الجزء الأول (ما يُبنى عليه غيره) كأصل الجدار أي أساسه وأصل الشجرة أي طرفها النبات في الأرض. (والفرع) الذي هو مقابل الأصل (ما يبنى على غيره) كفروع الشجرة لأصلها وفروع الفقه لأصوله.

قوله: (فالأصل) الفاء فاء الفصيحة وهي الواقعة في جواب شرط مقدر التقدير إذ أردت أن تعرف الجزأين لكون المؤلف لا يعرف إلا بمعرفة ما ألف منه. فأقول لكم الأصل الخ، والمراد بالأصل هنا الأصل في اللغة وهو ما يبنى عليه غيره أما في الاصطلاح فيقال للمراجع وللمستصحب وللقاعد وللدليل، وقيل: إن المراد بالأصل هنا معناه الاصطلاحي أي الدليل لكن المختار الأول لوجهين: الأول أنه خلاف الأصل ولا ضرورة في العدول إليه لأن الابتداء كما يشمل الحسي يشمل العقلي فيحمل على المعنى اللغوي الشامل لهما ويقيد بالعقلي بالإضافة إلى الفقه الذي هو معنى عقلي فيكون أصول الفقه ما يبنى هو عليه ولا معنى لمبني العلم إلا دليله أو ما يتوقف عليه دليله. الثاني: أن أصول الفقه إذا جعل لقبًا يكون منقولًا فإذا حمل على الأول لا يكون فيه إلا نقل واحد وهو النقل إلى العلم وإذا حمل على الثاني يكون فيه نقلان نقل إلى الأدلة ونقل إلى العلم وتقليل خلاف الأصل بمقدار الإمكان هو الأصل. اهـ. مرآة.

قوله: (الذي الخ) دفع بهذا اعتراضًا واردًا على كلام المصنف وتقديره أن تعريف الأصل لا دخل له هنا لأن كلامنا في أصول. وحاصل الدفع أن القصد بيان حقيقة كل من الجزأين دون إفرادهما لأن الحقيقة هي التي تتوقف على معرفتها معرفة حقيقة المؤلف منهما التي هي المقصودة بالذات فبين معنى مفرد الجزء الأول لدلالته على الحقيقة دون الجمع لدلالته على الأفراد على أن المصنف لم يهمل بيان الجزء الأول كما قد يتوهم من عدم التعبير بالجمع الذي هو الجزء الأول بالحقيقة لأنه إذا عرف معنى المفرد عرف معنى جمعه من غير شك في ذلك وإنما عرف الجزء الأول بحسب اللغة والثاني بحسب الاصطلاح كما سيأتي لأن ذلك أبلغ في مدح هذا الفن المقصود بالإشارة إليه من هذا الكلام لأن فيه تصريحًا بابتداء خصوص الفقه بالمعنى الاصطلاحي الذي هو من أشرف العلوم الشرعية على هذا الفن.

قوله: (ما يبنى) أي شيء محسوس أو معقول يبنى عليه غيره من حيث إنه يبنى عليه بناء حسبيًا كما مثله الشارح أو عقليًا كبناء المعلول على العلة والمدلول على الدليل

والفقه: معرفة الأحكام الشرعية التي طريقها الاجتهاد.

(والفقه) الذي هو الجزء الثاني له معنى لغوي وهو الفهم ومعنى شرعي ﴿معرفة الأحكام الشرعية التي طريقها الاجتهاد﴾ كالعلم بأن النية في الوضوء واجبة وأن الوتر مندوب وأن النية من الليل شرط في صوم رمضان، وأن الزكاة واجبة في مال الصبي غير واجبة في الحلّي المباح وكالقتل بمثقل يوجب القصاص ونحو ذلك من مسائل الخلاف بخلاف ما ليس طريقه الاجتهاد كالعلم بأن الصلوات الخمس واجبة وأن الزنا يحرم ونحو ذلك من المسائل القطعية فلا يسمى فقهاً فالمعرفة هنا العلم بمعنى الظن.

فخرج بتلك الحيثية أدلة الفقه مثلاً من حيث إنها تبنى على علم التوحيد فإنها بهذه الحيثية فروع لا أصول وقيد الحيثية مما لا بد منه في تعريف الإضافيات وكثيراً ما يحذف لشهره أمره. قوله: (أساسه) أي البناء المستتر في الأرض المبني عليه الجدار، وكذا يقال في قوله: (أي طرفها الثابت) وفي تمثيل الشارح بهذين المثالين إشارة إلى أن المراد بالبناء في التعريف ما يشمل ما نشأ عنه غيره والمراد بالجدار والشجرة أعلاهما لأنه الذي له ذلك الأصل أو مجموعهما على حذف مضاف أي أصل أعلى الشجرة وأصل أعلى الجدار. قوله: (والفرع الخ) لما عرف الأصل والشيء لا يتضح غاية الاتضح إلا بمعرفة مقابله عرف مقابله أيضاً. قوله: (الذي هو مقابل الأصل) بيان لحكمة التعرض لبيان معنى الفرع هنا كأنه استشعر اعتراضاً واردة على المصنف تقديره أي فائدة في ذكر الفرع مع أنه ليس أحد الجزأين والغرض هنا بيان معناهما فأجاب بأنه وإن لم يكن أحد الجزأين لكنه مقابل لأحد الجزأين وذكر أحد المتقابلين مع مقابله من تمام المناسبة وفيه تنويه لهذا العلم حيث تفرع منه الأحكام الشرعية حتى كأنها تتولد عنه.

قوله: (ما يبني على غيره) أي من حيث إنه يبني على غيره بناءً حسياً كبناء فروع الشجرة على أصلها أو عقلياً كبناء فروع الفقه على أصولها وخرج بتلك الحيثية أدلة الفقه مثلاً من حيث إنها تبنى عليها الفقه إذ هي بذلك الاعتبار أصول لا فروع بخلافها من حيث إنها تبنى على علم التوحيد والإضافة في فروع الفقه إما للبيان أو من إضافة الأعم للأخص أو من إضافة المسمى للاسم والمراد بأصوله أدلته الإجمالية أو مطلقاً.

قوله: (الذي هو الجزء الثاني) أشار بهذا إلى وجه ارتباطه بما قبله لأنه لربما يتوهم خلافه أو يغفل عنه لاختلاف العنوان أو لأنه لا يلزم من كون الفقه الجزء الثاني أن يكون المقصود هنا بيان معناه باعتبار كونه الجزء الثاني وإشارة إلى أن أُل في الفقه للعهد

الذكرى والمعهود ما مرّ. قوله: (لغوي) أي منسوب إلى لغة العرب وهو اللفظ الذي وضعه واضع لغة العرب أي له معنى باعتبار كونه معدوداً في لغة العرب وهو المعنى الذي عيّنه بإزائه واضع لغة العرب.

قوله: (الفهم) أي لما دقّ وغيره وقيل اسم لما دقّ فلا يقال فقهِت أنّ الواحد نصف الاثنين يقال: فقه كفهْم وزناً ومعنى وفقه كفتح إذا سبق غيره في الفقه وفقه ككرم إذا صار الفقه سجية له. قوله: (شرعي) أي وضعه بإزائه حملة الشرع. فإن قيل الواضع لهذا المعنى أهل الأصول وهم من حيث ذلك ليسوا بأهل الشرع فكان ينبغي إبدال قوله شرعي بقوله اصطلاحى. قلت: لا نسلم اختصاص الوضع بأهل الأصول كذلك بل هم كغيرهم أيضاً كالفهاء ولو سلم فالمراد بحملة الشرع من له دخل في استفادته وأهل الأصول كذلك لبحثهم عمّا له دخل في استفادته.

قوله: (معرفة) أي إدراك الجزئيات عن دليل أعني الملكة الحاصلة من تتبع القواعد بحيث يقتدر بها على تحصيل التصديق بأي حكم أراد وإن لم يكن حاصلًا بالفعل كما وقع ذلك لمن هو فقيه بالإجماع في بعض الأحكام كمالك رحمه الله تعالى حين سئل عن أربعين مسألة فقال: في ست وثلاثين لا أدري لجواز أن يكون ذلك لعدم التمكن من الاجتهاد في الحال أو لاستدعائه زماناً أو لأمر آخر فعلم من ذلك أنّ المراد بالمعرفة هنا التهيؤ للتصديق وإطلاق ذلك شائع يقال: فلان يعرف النحو ويعلمه ولا يراد بذلك أنه مستحضر جميع مسائله على التفصيل بل المراد أنه متهيئ لذلك ولا يقال: إنّ إطلاق المعرفة على التهيؤ مجاز بلا قرينة لأننا نقول: إنه حقيقة عرفية أو مجاز مشهور. واعتراض الأسنوي تعريف الفقه بالمعرفة بأنه يقتضي أن يكون أصول الفقه أدلة معرفة الأحكام لا أدلة الأحكام نفسها وهو باطل لأن مدلول الدليل الحكم لا المعرفة وهذا الاعتراض وارد سواء قلنا إن المعرفة بمعنى التهيؤ أو بمعناه الأصلي. وأجيب بأن إضافة الأصول إلى الفقه لا يتوقف صحتها على كون الفقه مدلولاً لتلك الأدلة حتى يرد ذلك بل يكفي في الإضافة أدنى ملابسة فكيف بالملابسة القوية هنا وهي إما أن تلك الأدلة سبب في حصول المعرفة أو التهيؤ له وإما أنها أدلة متعلق تلك المعرفة والتهيؤ لها من الأحكام. فإن قلت: إن هذا التهيؤ حاصل للنبي ﷺ مع أن علمه لا يسمى فقهاً كما صرح به الشارح في شرح جمع الجوامع حيث قال: وخرج بقيد المكتسب علم الله تعالى وعلم النبي ﷺ وعلم

جبريل عليه السلام مع تصريحه بعده بأن المراد بالعلم بما ذكر التهيؤ له . ويجاب بأن المراد بالتهيؤ ما كان حاصلًا عن التمرن وعلم النبي ليس كذلك ولا يقال إن علم الصحابة لا عن تمرن مع أنه يسمى فقهاً لأننا نمنع انتفاء التمرن والتعلم مطلقاً .

قوله: (الأحكام) خرج به التصورات لأن المراد بالحكم هنا النسبة الحكمية سواء كانت بين الأشياء الخمسة وأفعال المكلفين أو بين غيرهما ومعنى معرفتها التصديق بها بمعنى الاعتقاد الراجح الشامل للظن والتقليد . قوله: (الشرعية) أي الموقوفة على خطاب الشارع فخرج به الأحكام العقلية كالعلم بالتمائل والاختلاف والحسية كالحكم بحرارة النار والاصطلاحية كالحكم برفع الفاعل وزاد بعضهم فيه العملية عن أدلتها التفصيلية فخرج بالعملية غير العملية كالعلم بوجود الإيمان وخرج بقوله عن أدلتها التفصيلية العلم الحاصل عن الأدلة الإجمالية كالعلم بوجود المأمور به مثلاً وعلم الخلافة كالعلم بالمقتضى والنافي .

قوله: (التي طريقها) أي طريق ثبوتها وظهورها الاجتهاد أي بذل الوسع في بلوغ الغرض فالتى صفة للمعرفة كما أشار إليه الشارح بقوله الآتي بخلاف ما ليس طريقه الاجتهاد كالعلم بأن الصلوات الخ لا للأحكام الشرعية كما اقتضاه كلام المصنف بل صرح به الشارح الفزاري وإلا لزم دخول معرفة المقلد أي تهيؤه للمعرفة، لأن المعرفة حينئذ غير مقيدة بحصولها بالاجتهاد بل الذي قيد به حينئذ الأحكام فقط، فيصدق التعريف على المقلد لأنه عرف الأحكام التي طريقها الاجتهاد بالتقليد بخلافه إذا جعل صفة للمعرفة لأنه يصير التعريف حينئذ هكذا الفقه المعرفة التي طريقها الاجتهاد للأحكام الاجتهادية فإنه لا يصدق على المقلد لأن معرفته ليست من طريق الاجتهاد بل من طريق التقليد ثم الأحكام لا بد من تقييدها بالاجتهادية أيضاً كما يفيد قوله التي طريقها الاجتهاد لأن المعرفة إذا كانت من طريق الاجتهاد كانت الأحكام كذلك لأنها متعلقها فيقدر للأحكام صفة يدل عليها صفة المعرفة فخرج بقوله التي طريقها الخ ما لا يكون كذلك كالعلم بأن الصلوات الخمس واجبة فإنه معلوم من الدين بالضرورة فمعرفة ليست من الفقه وإن كان من الشرع وعلم الله وعلم الرسول وعلم جبريل وعلم المقلد لأنه ليس من طريق الاجتهاد . قوله: (كالعلم بأن النية) أشار بهذه الأمثلة إلى أن المراد بالأحكام في التعريف ما يشمل التكليفية والوضعية وأنه لا فرق فيهما بين أن يكون فعل القلب أو

الجوارح وأنه لا فرق في الثاني بين المكلف وغيره فقوله كالعالم بأن النية في الوضوء واجبة مثال لفعل القلب التكليفي وقوله وإن الوتر مثال لفعل الجوارح التكليفي وقوله: وإن النية من الليل مثال فعل القلب الوضعي، وقوله: وأن الزكاة مثال للوضعي في غير المكلف وإنما كان هذا وضعياً لتعلق الخطاب بكون النصاب سبباً في الزكاة.

قوله: (غير واجبة في الحلبي المباح) وهو حلبي المرأة الذي لا سرف فيه بخلاف المحرم كحلبي الرجل والمكروه كضبة إناء كبيرة لحاجة أو صغيرة لزينة هذا من الخطاب الوضعي الذي قدّم فيه المانع على المقتضي. قوله: (كالقتل الخ) مثال للوضعي في المكلف. قوله: (ونحو ذلك) أي المذكور من الأمور. قوله: (من مسائل الخلاف) أي المختلف فيها بيان للنحو فإن الشافعي رضي الله عنه قال بجميع هذه الأحكام المذكورة مخالفاً فيه أبا حنيفة وحيث كان الكاف للتمثيل كان مفيداً لعدم اختصاص الفقه بمسائل الخلاف بل منه العلم بمسائل الاتفاق التي طريقها الاجتهاد كما شمله كلام المصنف أيضاً ولهذا يندفع ما يقال إن التقييد بمسائل الخلاف مشكل إذ قد توجد مسائل ظنية متفق عليها وخروج مثلها عن الفقه ممنوع. وحاصل الجواب أن الكاف في قوله كالعالم وما عطف عليه تمثيل لمعرفة الأحكام الشرعية فصّح بالخلافية وأدخل فيه المسائل الاتفاقية وأما قوله من مسائل الخ فهو بيان لنحو الذي صرح به من مسائل الخلافية وهو لا ينافي أن هنا مسائل وفاقية دخل تحت الكاف وإلا لزم تكرار الكاف مع قوله نحو ذلك كما يعلم ذلك بالتأمل.

قوله: (ذلك) أي المذكور من قوله كالعالم بأن الصلاة الخ ولما كان الكاف للتمثيل أفاد عدم اختصاص الذي لا يسمى فقهاً بما يكون قطعياً بل العبرة بكونه ليس من طريق الاجتهاد سواء كان قطعياً كما مثله أو غير قطعي كالعالم بالمسائل غير القطعية كعلم المقلد فإنه ليس بفقه إذ ليس طريقه الاجتهاد وشمل القطعية العملية والعلمية أي المطلوب علمها أي اعتقادها نحو الله تعالى واحد ودخل فيما ليس طريقه الاجتهاد علم الله وعلم جبريل وعلم النبي الذي طريقه الوحي بخلاف ما طريقه الاجتهاد بناء على جواز الاجتهاد في حقه ﷺ كما يفيد إطلاق المصنف. قوله: (فلا يسمى) أي العلم بما ذكر فقهاً وإنما اقتصر على فائدة القيد الأخير فقط حيث قال بخلاف ما ليس طريقه الاجتهاد الخ للاختصار ولأنه أقرب توهمًا في دخوله في الفقه مما خرج ببقية القيود وإذا كانت المعرفة

المعرف بها الفقه مقيدة بالحصول عن الاجتهاد الذي لا يحصل منه إلا الظن كما يعلم مما يأتي آخر الكتاب في بيان الاجتهاد خرجت المعرفة التي لم تحصل عن اجتهاد عن الفقه. قوله: (فالمعرفة هنا) دفع بهذا اعتراضاً على المصنف في تعبيره بالمعرفة وأنّ الصواب التعبير بالعلم بناء على أنّ المعرفة إنما تتعلق بالمفردات والعلم إنما يتعلق بالنسب التامة أي إن المعرفة هي التصوّر والعلم هو التصديق والفقه من قبيل التصديقات لا من قبيل التصورات كما أشار إليه الشارح فيما سبق. وحاصل الدفع أنّ هذا هو الغالب وقد يستعمل كل منهما بمعنى الآخر وحينئذ فيراد بالمعرفة هنا العلم ليوافق ما هو مقرر عندهم ودفع أيضاً به اعتراضاً مشهوراً على التعبير بالمعرفة في تعريف الفقه ومثله التعبير بالعلم. وحاصله أن الفقه ظنّ لأنّ أدلته ظنيّة والمستفاد من الظنية ظنّ فكيف عبروا في التعريف بالعلم أو المعرفة مع أنّ كلّاً منهما لا يطلقان إلا على القاطع. وحاصل الجواب أنّ المراد بالمعرفة الظنّ مجازاً مشهوراً عندهم على ما يأتي وهذا الجواب وما قبله إنما يحتاج إليه إذا أريد بالأحكام ما هو في حقنا بحسب ما في نفس الأمر أما إذا أريد بها ما هو في حقنا بحسب الظاهر فلا يحتاج إلى ذلك لأنه بواسطة الاجتهاد يحصل القطع بأن ما ظنه بالاجتهاد هو حكم الله تعالى في حقنا بحسب الظاهر إذ لا معنى لحكم الله تعالى في حقنا إلا ما يجب العمل به ظاهراً ولم يجب العمل كذلك إلا بما ظنه المجتهدون لا بما في نفس الأمر. قوله: (بمعنى الظنّ) هو التصديق بالطرف الراجح والإضافة في معرفة الأحكام حقيقية ولا إشكال في استعمالها في التعريف بهذا المعنى إما لأنها حقيقة عرفية لما ذكر، وإما لأنها مجاز مشهور عندهم أو عليه قرينة واضحة وهي التقييد بحصولها عن الاجتهاد لأنه إنما يفيد الظنّ وإنما قال فالمعرفة هنا العلم بمعنى الظنّ ولم يقل فالمعرفة هنا بمعنى الظنّ لأنه لم يشتهر إطلاقها بمعنى الظنّ بخلاف العلم وإنما قيّد بقوله هنا لأنها في الاصطلاح قد تختص بإدراك البسائط تصوّراً أو تصديقاً والعلم بإدراك المركبات كذلك ومن ثم يقال: عرفت الله دون علمته وقد تختص بإدراك الجزئيات تصوّراً كإدراك ذات زيد أو تصديقاً كإدراك أنّ زيداً قائم.

أنواع الأحكام

والأحكام سبعة: الواجب، والمندوب، والمُباح، والمحظور، والمكروه،
والصحيح، والباطل.

(والأحكام) المرادة فيما ذكر (سبعة الواجب والمندوب والمباح والمحظور
والمكروه والصحيح والباطل) فالفقه العلم بالواجب والمندوب إلى آخر السبعة أي
بأن هذا الفعل واجب وهذا مندوب وهذا مباح وهكذا إلى آخر السبعة.

قوله: (والأحكام) أل فيه للعهد فيكون المعهود الأحكام المتقدمة في تعريف الفقه
جرباً على قاعدة أن إعادة المعرفة تفيد العينية. فإن قلت: إذا كان المراد بالأحكام هنا ما
ذكر في التعريف فالمقام الإضمار فلم أظهر. قلنا: أظهره أيضاً للمبتدي المقصود
بوضع هذا الكتاب ولأنه لم يذكر بحسب الظاهر نفس الأحكام بل متعلقاتها فأتى بالظاهر
لمغايرته في الظاهر لما سبق بخلاف الضمير.

قوله: (المرادة فيما ذكر) إنما أتى بهذا لدفع ما يتوهم من إعادة الأحكام بالاسم
الظاهر مع أن المقام الإضمار من أن المراد بها غير المذكورة فقال المرادة فيما ذكر أي
في التعريف المذكور وقد عرفت نكتة التعبير بالظاهر آنفاً. واعلم أن ما يأتي به المكلف
إما واجب أو مندوب أو مباح أو مكروه كراهة تنزيه أو مكروه كراهة تحريم أو حرام فهذه
سته. ثم لكل واحد طرفان طرف فعل وطرف ترك فصارت اثني عشر ففعل الواجب
والمندوب مما يثاب عليه وفعل الحرام والمكروه تحريمًا وترك الواجب مما يعاقب عليه
والباقى لا يثاب ولا يعاقب عليه، ثم الواجب والمندوب إن استكملا الشروط والأركان
فيحكم بصحتها وإلا فبفسادهما لكن يشكل عليه أن من جملة الأحكام الفقهية الأحكام
الوضعية كمعرفة أن هذا سبب في كذا أو شرط له أو مانع منه ولذا مثل فيما سبق بقوله:
إن القتل بمثل يوجب القصاص فإنه حكم وضعي وتكليفي فالتكليفي فيه وجوب تسليم
القاتل نفسه، والوضعي كون القتل يوجب القصاص فحينئذ لا يصح الاقتصار على
السبعة. ويجاب بأن هذه السبعة لما توقف وجودها على وجود السبب والشرط وانتفاء

المانع صارت هذه الثلاثة بالنسبة لها مقصودة لغيرها وهي مقصودة بالذات وبالأصل والثلاثة تابعة لها فلهذا اكتفى بها عن غيرها مع قصد الاختصار. ثم اعلم أن الحكم عند علماء الأصول يطلق على خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين من حيث إنه مكلف وهو نوعان تكليفي وهو متعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء والتخيير فإن كان الاقتضاء اقتضاء فعل جازماً فإيجاب أو غير جازم فندب أو اقتضاء ترك جازماً فتحریم أو غير جازم ينهي مخصوص فكرهة أو غير مخصوص كالنهي عن ترك المندوبات المستفاد من أوامرها فخلافاً الأولى أو اقتضاء التخيير فيإباحة ووضعى وهو الخطاب بكون الشيء سبباً وشرطاً ومانعاً وصحیحاً وفاسداً. وأما عند الفقهاء فأثار هذا الخطاب كالواجب وما بعده وترك المصنف خلاف الأولى جرياً على طريقة المتقدمين الذين لا يثبتونه وأما المتأخرون فأثبتوه كما عرفت في أقسام الخطاب آنفاً. قوله: (سبعة) أي بالنظر لما ذكر وإلا فالمجموع عشرة مع زيادة الشرط والسبب والمانع على ما يأتي.

قوله: (الواجب النخ) بدل من السبعة وإنما عطف عليه بالواو إشارة إلى أن الفقه مجموع هذه لا كل واحد منها واعترض كون الواجب وما بعده من الأحكام مع أنها جمع حكم وهو من قبيل التصديقات لأنه عند الفقهاء كما تقدم من آثار خطاب الله تعالى وهو كون ما تعلق به الخطاب واجباً أو مندوباً النخ، والواجب وما بعده من قبيل التصور لأنها أفعال المكلفين بالمعنى الشامل لأقوالهم ونياتهم فكيف يصح أن يكون التصور قسمًا من التصديق ويوجب بأن في كلامه تجوزاً من باب إطلاق اسم المتعلق بالفتح وهو الواجب كالنية عند الوضوء على المتعلق بالكسر وهو الحكم كالنية واجبة لكن هذا لا يناسب ما يأتي في قوله الواجب فإنه على ظاهره قطعاً أي الذي ثبت له الوجوب إلا أن يقال إن في كلامه شبه الاستخدام وذلك بأن أراد بالواجب هنا المتعلق بالكسر وهو الحكم وفيما يأتي المتعلق بالفتح أو تقدر مضافاً قبل قوله الأحكام التقدير ومتعلق الأحكام سبعة الواجب النخ فيندفع أصل الإشكال ويعكر عليه تفريع الشارح فالفقه العلم بالواجب لأن الفقه ليس هو العلم بالواجب إلا أن يجاب بأنه على حذف مضاف التقدير العلم بمتعلق الواجب بالكسر أو العلم بالمتعلق بالواجب وهو الحكم كوجوب النية في الوضوء وغير ذلك.

قوله: (المحظور) أي الممنوع وهو المحرم. قوله: (والصحيح) والفاسد وهذا من آثار خطاب الوضع كما عرفت آنفاً ولم يذكر بقية وهو السبب والشرط والمانع لعله لقصد

فالواجب: ما يُثاب على فعله، ويُعاقب على تركه.

(فالواجب) من حيث وصفه بالوجوب (ما يثاب على فعله ويعاقب على تركه) ويكفي في صدق العقاب وجوده لواحد من العصاة مع العفو عن غيره ويجوز أن يريد ويترتب العقاب على تركه كما عبّر به غيره فلا ينافي العفو.

الاختصار ولما مرّ في الجواب عن الاختصار على السبعة ولما تركها المصنف أردنا ذكر تعريفها تميماً للفائدة فنقول: السبب ما يلزم من وجوده وجود ولزم من عدمه العدم لذاته كالزوال فإنه سبب لدخول وقت الظهر ويلزم من وجوده وجود الظهر ويلزم من عدمه عدم الظهر، والشرط ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته كدخول الوقت فإنه شرط لصحة الصلاة ويلزم من عدمه عدم الصلاة لذاته ولا يلزم من وجوده وجود الصلاة ولا عدمها، والمانع ما يلزم من وجوده عدم ولا يلزم من عدمه وجود ولا عدم كالحيض فإنه مانع من الصلاة فيلزم من وجوده عدم الصلاة ولا يلزم من عدمه وجودها ولا عدمها. قوله: (فالفقه) تفريع على كون هذه السبعة من أقسام الأحكام الواقع في تعريف الفقه مع كون المعرفة هنا بمعنى العلم: أي فحيث كانت الأحكام المذكورة منقسمة إلى هذه السبعة كان الفقه العلم بالواجب الخ، لأن المعرفة هنا العلم بمعنى الظن كما تقدّم.

قوله: (العلم بالواجب) المراد العلم بثبوت الوجوب لشيء: أي أنه واجب لظهور أن ليس الواجب حكماً بل متعلق حكم كما عرفت. قوله: (إلى آخر السبعة) أي تقول هكذا إلى آخر السبعة بأن تقول العلم بالمندوب الخ. قوله: (أي بأن الخ) إنما أتى بهذا التفسير دفعاً لاعتراض وارد على التفريع وبيانه أن الفقه ليس هو العلم بالواجب لأن الواجب وما بعده من أفعال المكلفين كما مرّ ولا شيء من أفعال المكلفين بفقه فأشار الشارح إلى أن الواجب أحد طرفي النسبة التي هي تلك الأحكام، فالمراد أن هذا الشيء كالتنية في الوضوء مثلاً واجب وأن هذا الشيء كالوتر مندوب. قوله: (وهكذا) أي مثل هذا القول تقول إلى آخر السبعة كأن تقول: وأن أكل لحم متروك التسمية مباح، وأن النبيذ حرام، وأن الالتفات في الصلاة مكروه، وأن بيع المدبر صحيح، وأن بيع الغائب فاسد.

قوله: (فالواجب) الفاء فاء الفصيحة واقعة في جواب شرط مقدّر تقديره إذا أردت معرفة كل واحد منها فأقول الواجب الخ ويرادفه اصطلاحاً الفرض عندنا لا في الحج فهما مختلفان فالواجب فيه ما يجبر بدم. وأما لغة فالواجب بمعنى الثابت أو الساقط والفرض بمعنى التقدير أو الجزم. ثم الواجب قسمان عيني وهو ما كان مطلوباً من كل

فرد من أفراد المكلفين طلبًا جازمًا وكفائي وهو ما كان المطلوب حصوله من غير تعيين للفاعل. قوله: (من حيث وصفه بالوجوب) واعلم أن قولنا من حيث كذا قد يراد به بيان الإطلاق وأنه لا قيد هناك كما في قولنا الإنسان من حيث هو إنسان وقد يراد به التقييد كما في قولنا الإنسان من حيث إنه يصح ويمرض موضوع علم الطب، وقد يراد به التعليل كما في قولنا: النار من حيث إنها حارة تسخن، فإذا علمت ذلك فقوله من حيث الخ، لا يصح أن يكون من قبيل الأوّل وإلا لكان المناسب أن يقول من حيث هو إذ قوله من حيث وصفه بالوجوب صريح في التقييد مع أن الشيء الواجب باعتبار إطلاقه لا يترتب عليه ثواب ولا عقاب ولا من قبيل الثالث لأنه لا معنى للتعليل في مقام التعريف ولما تقرّر عند أهل الحق أن الثواب مجرد تفضل والعقاب مجرد عدل فلا يكون وصف الوجوب لشيء منهما، فتعين أن يكون من قبيل الثاني: أي إنّ الشيء الواجب باعتبار وصفه بصفة الوجوب فتكون هي للاحتراز عن حيثية ذاته التي هي أفعال المكلفين وإنما احترز عنه لأنه لا بحث للأصولي فيه من حيث هو أصولي وإنما ذاك للفقهاء فإنه يبين حقيقة أفعال المكلفين المتعلقة بها الأحكام الشرعية ويميز بين ما يتعلق به الوجوب مما يتعلق به الحرمة إلى غير ذلك كالصلاة والصوم والزكاة والزنا وشرب الخمر وغير ذلك وأما الأصولي فإنما يبحث من حيث وصفه بالوجوب وعن حيثية عليته لما تقدّم أنه لا معنى لتعليله ولأنه ليس من مباحث الأصولي أيضًا، ويؤخذ من هذه الحيثية أن هذه الأقسام متداخلة لا متباينة باعتبار هذه الحيثية فيتصادق الواجب والصحيح والحرام في الصلاة المفروضة في الأرض المغصوبة مع استكمال شرائطها ويتصادق المندوب والصحيح والحرام والمكروه في الصلاة المندوبة في الحمام المغصوبة مع استجماع الشروط لصدق تعريف كلّ عليها بتلك الحيثية. ثم إن هذه التعاريف التي ذكرها المصنف تعريفات بالأثر لأن الثواب والعقاب من آثار الحكم وهو تعريف بالرسم وقد يعرف بالحدّ بأن يقال في الواجب هو ما يطلب فعله طلبًا جازمًا وفي المندوب ما طلب فعله طلبًا غير جازم والمباح ما خير في فعله وتركه والمحظور ما طلب تركه طلبًا جازمًا والمكروه ما طلب تركه طلبًا غير جازم والصحيح ما وافق الشرع مما يقع على وجهين والباطل ما خالف الشرع مما يقع على وجهين وخرج بقولنا مما يقع على وجهين معرفة الله فإنها لا تقع إلا موافقة للشرع إذ لو وقعت مخالفة له لكانت جهلاً لا معرفة والسبب ما يضاف

الحكم إليه للتعلق به من حيث إنه مؤثر فيه بذاته أو بإذن الله أو باعث عليه أقوال والشرط ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم والمانع الوصف الوجودي الظاهر المنضبط المعرف نقيض الحكم كالأبوة في القصاص .

قوله: (ما يثاب على فعله) ما واقعة على شيء وهو إما فعل أو قول أو اعتقاد أو نية أو عزم وغير ذلك ضرورة تناول الواجب جميع ذلك ويجوز أن يراد الفعل بالمعنى الشامل لجميع ما ذكر وهو أنسب بقوله الآتي على فعله والثواب مقدار مخصوص من الجزاء يعلمه الله تعالى والمراد بإثابته الإثابة على سبيل التفضل كما هو مذهب أهل الحق فلا منافاة بين النصوص الدالة على أن دخول الجنة بالعمل والدالة على خلافه لأن المراد من الأولى أن الدخول بالعمل بطريق التفضل ومن الثانية أن الدخول ليس لذات العمل . قوله: (على فعله) فإن قلت قضية الإضافة المغايرة بين الواجب وفعله ضرورة تغاير المتضايقين فهل الأمر كذلك . قلنا: لا تغاير بينهما بحسب الخارج وأما في الذهن فمتغايران تغاير التأثير والأثر فإذا قلنا: فعل الصلاة فالمضاف بمعنى التأثير والمضاف إليه بمعنى الأثر وليس في الخارج إلا المؤثر وأثره ولا وجود للتأثير في الخارج أصلاً ومن ثم كان متعلق التكليف هو الأثر لوجوده خارجاً لا التأثير لعدمه خارجاً .

قوله: (ويعاقب على تركه) أي ولو من بعض التقادير فلا يرد الواجب الكفائي والموسع والمخير فإن الأول وإن لم يعاقب عليه على تقدير فعل غيره يعاقب عليه على تقدير ترك الجميع والثاني وإن لم يعاقب عليه على تقدير ترك فعله قبل خروج وقته المحدود له يعاقب عليه على تقدير إخراجه عنه والثالث وإن لم يعاقب على تركه تقدير فعل غيره من الخصال المخير فيها يعاقب عليه على تقدير ترك الجميع ثم المراد بالعقاب عقاب الآخرة كما يشير إليه كلام الشارح الآتي فلا يرد أن تارك الصلاة يقتل حدًا لأن القتل للاستهانة وإلا لسقط في الآخرة وليس كذلك .

قوله: (ويكفي الخ) هذا جواب عن اعتراض تقديره مقتضى هذا التعريف أن تارك الواجب يتحتم عقابه مع أن تارك الواجب عاص تحت المشيئة كما قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَعْزُبُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَعْفُو مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ [النساء: الآية ٤٨] فأجاب بأن العقاب لا بد أن ينحقق ولو في واحد تحقيقاً لخبره تعالى ولا يقال إخلاف الوعيد جائز في حقه تعالى لأن الكرم إذا وعد وفى وإذا أوعد تجاوز لأننا نمنع ذلك في حقه تعالى لما يلزم

والمندوب: ما يُثاب على فعله، ولا يُعاقب على تركه.

(والمندوب) من حيث وصفه بالندب (ما يثاب على فعله ولا يعاقب على

تركه).

على ذلك الكذب وتبديل القول وهو غير جائز لقيام القاطع على امتناعهما قال تعالى: ﴿مَا يَدُلُّ الْقَوْلُ لَدَىٰ﴾ [ق: الآية ٢٩].

قوله: (ويجوز أن يريد) أي إن الجواب المتقدم أعني قوله يكفي الخ، مبني على أن مراد المصنف بقوله ويعاقب على تركه يوجد العقاب على تركه ويجوز أن يريد المصنف بقوله ويعاقب على تركه يترتب العقاب على تركه فلا ينافي العفو حينئذ لأن ترتب شيء على شيء آخر لا يقتضي ثبوته له بالفعل فقوله فلا ينافي مفرع على الجواب الثاني أي فلا ينافي قوله ويعاقب على تركه العفو عن تاركه. فإن قلت: لم جعل هذا الجواب مرجوحاً بالنسبة للأول. قلت: لأنه محوج إلى مزيد التأويل وإخراج الكلام عن ظاهره رأساً وفي ذلك من البعد عن مقام التعريف بخلاف الأول ليس فيه ذلك الخروج بل إن جعلنا نائب فاعل يعاقب الظرف بعده كان لنا منع خروجه عن الظاهر مطلقاً إذ حاصل معناه حينئذ تجعل المعاقبة على تركه ولا نسلم ظهور هذا في معاقبة جميع التاركين. فإن قلت: لم خصص الإيراد في جانب العقاب. قلنا: لأن الثواب لا يتخلف اتفاقاً. فإن قلت: لا نسلم عدم تخلف الثواب لأنه قد يتخلف لنحو رياء. قلنا: كلامنا فيما خلا عن الموانع. فإن قلت: سلمنا ذلك لكن ينتقض التعريف بما سقط ثوابه بما ذكر. قلنا: لا نسلم الانتقاض لأنه يقال يكفي في صدق الثواب وجوده لواحد من العاملين وذلك لازم قطعاً ولو لم يكن إلا بالنسبة للنبي ﷺ الذي يستحيل حول جنبه وجود مسقط لكل عمل يعمله لكفى في الصدق.

قوله: (والمندوب) أي المندوب إليه ففيه الحذف والإيصال ويرادفه المستحب والتطوع والسنة خلافاً للقاضي حسين وغيره في نفهم الترادف حيث قالوا هذا الفعل إن واطب عليه النبي ﷺ فهو السنة أو لم يواظب عليه كأن فعله مرة أو مرتين فهو المستحب أو لم يفعله وهو ما ينشئه الإنسان باختياره من الأوراد فهو التطوع ويرادفه أيضاً المرغب فيه والإحسان والأولى والنفل والمستحسن ثم المندوب إما عيني أو كفائي والعيني ما توجه طلبه على معين كإقراء السلام من واحد والكفائي ما يطلب حصوله من غير معين كإقراء السلام من جماعة وأما رد السلام فهو واجب عيني إن كان الرد من الأول أو كفائي إن كان من الثاني.

والمُبَاح: ما لا يُثَاب على فعله، ولا يُعاقَب على تركه.

(والمباح) من حيث وصفه بالإباحة (ما لا يثاب على فعله) وتركه (ولا يعاقب على تركه) وفعله، أي ما لا يتعلق بكل من فعله وتركه ثواب ولا عقاب.

قوله: (ما يثاب على فعله) أي شأنه كذلك فلا يرد حينئذ أنه قد لا يثاب فيما إذا رآى بعمله وهذا التعريف صادق على عبادة الصبي كما هو ظاهر مع أن الصبي غير مخاطب لا ندبًا ولا غيره ويمكن أن يجاب بأن قيد الحيثية مراعى في التعاريف فالمراد هنا من حيث الندب فلذا زاد الشارح فيه الحيثية لإخراجه فإن الثواب في عبادة الصبي لا من حيث الندب كما يشير إليه كلام الشارح في شرح جمع الجوامع بل من حيث فعل العبادة. فإن قلت: يرد على كل من تعريف الواجب والمندوب الصلاة في الأرض المغصوبة فإنه لا ثواب فيها. وأجيب بأن التحقيق أن عدم الثواب عليها من حيث المعصية فلا ينافي الثواب من حيث كونها صلاة.

قوله: (والمباح) ويقال له جائز وحلال. قوله: (من حيث وصفه بالإباحة) دفع بهذا أن المباح قد يثاب على فعله إذا نوى به طاعة كما قال ابن رسلان:

ومن نوى بأكله القوى لطاعة الله له ما قد نوى

فأجاب بأنه لا يثاب على فعله من حيث وصفه بالإباحة ولا ينافي أنه يثاب عليه من حيث نية الطاعة. قوله: (ما لا يثاب) أي شيء بالمعنى المتقدم وقوله: ولا يعاقب أي في الآخرة فخرج بقول المصنف ما لا يثاب على فعله الواجب والمندوب وبقول الشارح وتركه المكروه تنزيهًا أو تحريمًا والمحرم وبقوله: وفعله الحرام والمكروه تنزيهًا أو تحريمًا ولولا ذلك لكان التعريف صادقًا بالحرام والمكروه فلا يكون مانعًا لكن يكفي القول الأول في إخراجهما فيكون الثاني كقول المصنف ولا يعاقب على تركه زائدًا في الحدّ مع أنه يمان عن الحشو والتطويل، ولا يقال القيود لا يجب أن يقصد بها الإخراج بل القصد الأصلي بها شرح الحقيقة فلا يضر الاستغناء عما ذكر. لأننا نقول ذلك في القيود إذا كانت من أجزاء الحقيقة بخلاف ما يكون من عوارضها كما هنا فإن المقصود الانتقال منها إلى الحقيقة وإذا كفى البعض في الانتقال إليها كان الباقي زائدًا. وأجاب ابن جماعة في نظير هذه المسألة بأن هذا القيد لبيان الواقع وحينئذ لا حشو ولا زيادة وإنما الحشو والزيادة فيما جيء به لا لواحد من أمور ثلاثة: الإدخال والإخراج وبيان الواقع والمأتي لبيان الواقع له تعلق بنفس التعريف حتى يخرج بذلك عن الحشو والزيادة. قوله: (وتركه) زاد الشارح هذا القيد لاحتراز عن الحرام والمكروه لأنهما يثاب على تركهما

وكذا يحترز عنهما بما زاده من قوله وفعله وقد عرفت من الاعتراض الوارد على زيادتهما معاً. والجواب عنه مما تقدم آنفاً بقي عليه أن يقال: إن المراد أهو مراد للمصنف أو لا، فإن قلت: لا، فتعريفه فاسد لأنه حينئذ غير مانع من دخول غير المعرف في التعريف لأنه يصدق على الحرام والمكروه لأن كلاً منهما يصدق عليهما أنه لا يثاب على فعلهما بل يعاقب على فعلهما ولا يعاقب على تركهما، وإن قلت: مراد فلا بد من قرينة تدل عليه. ويجاب بأن لنا أن نختار الأول ونمنع الفساد بالجري على جواز التعريف بالأعم وأن نختار الثاني وندعي أن القرينة موجودة وهي المقابلة ببقية الأقسام فإنها تدل على مباينة هذا القسم لبقية الأقسام لأن الأصل التباين في الأقسام فباعتبار كونه قسيماً للحرام يفهم أنه لا يعاقب على فعله وإلا دخل في تعريفه الحرام وباعتبار كونه قسيماً للمكروه يفهم أنه لا يثاب على تركه وإلا لدخل المكروه في تعريفه وإنما لم يصرح بهما قصداً للاختصار مع وجود القرينة. فإن قلت: هذا التعريف صادق على فعل الصبي المميز والمجنون والبهائم مع أن المباح من أقسام الحكم الذي لا يتعلق بفعل غير المكلف كما صرح به الشارح في شرح جمع الجوامع ويجب بأنه تعريف بالأعم وقد أجازته جمع أو يقال بأن المتبادر عادة أن نفي الشيء فرع عن ثبوته والعقاب والثواب غير ثابت في حق ما ذكر حتى يحتاج إلى نفيهما عنه فلا يتناوله التعريف من أصله. قوله: (أي ما لا يتعلق الخ) دفع بهذا التفسير اعتراضاً تقديره أن كلاً من الإثابة والمعاقبة على فعل المباح وتركه أمر جائز إذ له أن يفعل ما يشاء حتى إثابة العاصي وتعذيب المطيع فلا يصح نفي شيء منهما. فأجاب بأن المراد ما لا يتعلق الخ فلا ينافي جواز كل منهما وفيه أنه يصير المعنى أن المباح ما لا يتعلق بفعله وتركه عقاب ولا ثواب فيصدق التعريف على جميع الأقسام غير المباح لأن الواجب كصلاة الظهر يصدق عليه أنه لا يتعلق بكل من فعله وتركه ثواب بل بفعله فقط وأنه لا يتعلق بكل من فعله وتركه عقاب بل بتركه فقط وكذلك المندوب كالوتر فإنه لا يتعلق بكل من فعله وتركه ثواب بل بفعله فقط وأنه لا يتعلق بكل من فعله وتركه عقاب والمحرم والمكروه كراهة تحريم يصدق على كل أنه لا يتعلق بكل من فعله وتركه ثواب بل بتركه فقط وأنه لا يتعلق بكل من فعله وتركه عقاب ويجب بأن ما قلت مسلم لو حمل النفي في

والمحظور: ما يُثاب على تركه، ويُعاقب على فعله.

(والمحظور) من حيث وصفه بالخطر أي الحرمة (ما يثاب على تركه) امتثالاً (ويعاقب على فعله) ويكفي في صدق العقاب وجوده لواحد من العصاة مع العفو عن غيره. ويجوز أن يريد ويترتب العقاب على فعله كما عتبر به غيره فلا ينافي العفو.

هذا الكلام على سلب العموم لكنه غير مراد، بل المراد به عموم السلب فإنه يصلح لكل منهما. نعم يحتاج لقريئة على إرادة ذلك ويمكن أن تجعل القريئة عليه مقابلة هذا القسم ببقية الأقسام على أنهم كثيرًا ما يتسامحون في الرسائل الموضوعة للمتعلمين اعتمادًا على التوقيف.

قوله: (والمحظور) ويسمى محرماً ومعصية وذنباً ومزجوراً عنه ومتوعداً عليه أي من الشارع وحجراً والمحرّم يصدق على المكروه كراهة تحريم أيضاً ولكن الفرق بينهما أن الحرام ما ثبت نهييه بدليل قطعي لا يحتمل التأويل والمكروه كراهة تحريم ما ثبت نهييه بدليل يحتمل التأويل والفرق بينها وبين كراهة التنزيه أن كراهة التنزيه ما لا يعاقب على فعله بخلاف كراهة التحريم فإنه يعاقب على فعله.

قوله: (من حيث وصفه بالخطر) أي فلا ينافي أنه قد يكون واجباً من حيثية أخرى وقد تقدّم الكلام على هذه الحثثيات الواقعة في هذه التعاريف. قوله: (ما يثاب) أي تفضلاً لا وجوباً كما هو المذهب الحق وإن صح وصفه بالوجوب باعتبار الوعد وكذا تقول في جميع ما تقدّم وما يأتي فلا منافاة بين نصوص أن دخول الجنة بالأعمال ونصوص أنها ليس بها لأن المراد بالأولى أنه بها وعداً وتفضلاً ومن الثانية أنه ليس بها لذاتها والثواب مقدار مخصوص من الجزاء يعلمه الله تعالى ويختلف بحسب المراتب. قوله: (على تركه) أي كف النفس عنه إذ لا تكليف إلا بفعل وهو الكف عن النهي وخرج بهذا الواجب والمندوب لأن الأول يعاقب على تركه والثاني لا يعاقب على تركه والمباح لأنه لا يثاب على تركه. قوله: (امتثالاً) أي بأن يكف نفسه عنه لداعي نهي الشرع وإنما قيّد به احترازاً عن تركه لنحو خوف من مخلوق أو حياء أو عجز عنه فلا يثاب عليه وكذا إن تركه بلا قصد شيء. فإن قلت: لم قيد الترك في جانب المحظور والمكروه بذلك ولم يقيد الفعل في جانب الواجب والمندوب. قلت: لأن ترك المحظور أو المكروه إنما يثاب عليه إذا كان لقصد الامتثال كما مر وإن كان الخروج من عهدة النهي فيه لا يتوقف على ذلك بخلاف فعل الواجب أو المندوب فالإثابة عليه كالخروج

والمكروه: ما يُثاب على تركه، ولا يُعاقب على فعله.

(والمكروه) من حيث وصفه بالكراهة (ما يثاب على تركه) امتثالاً (ولا يعاقب على فعله).

عن عهدة الأمر لا يتوقف على قصد الامتثال. نعم يتوقف على عدم قصد غيره كالإتيان به لخوف ونحوه فهو كترك المحظور أو المكروه في ذلك هذا في المتوقف من الواجب والمندوب على النية اكتفاء بها أما ما لا يتوقف منهما على النية كنفقة الزوجة ورد المغصوب والوديعة فهو كترك المحظور والمكروه فتتوقف الإثابة عليه دون الخروج عن عهدة الأمر فيه فلا يتوقف على قصد الامتثال. قوله: (ويعاقب على فعله) أي يقع العقاب في الآخرة عدلاً فليس المراد مجرد إمكان العقاب والإثابة وإلا فالواجب يمكن أن يعاقب عليه وخرج بهذا المكروه كراهة تنزيه فإنه لا يعاقب على فعله ويدخل في التعريف كراهة التحريم ويفرق بينهما بما مر. قوله: (يكفي في صدق العقاب) أي على فعله الذي جعل خاصة له وجوده لواحد أي مثلاً ومراد الشارح بهذا دفع إيراد يرد على تعريف المصنف بأن العقاب على فعل المحرم غير واجب عند أهل الحق فيجوز العفو عن المحرم فلا يكون تعريفه جامعاً لأفراد المعرف إذ يخرج المحرم المعفو عنه. وحاصل الدفع أن العقاب لازم ولو لواحد لثلاً يلزم الكذب في خبر الله تعالى والواحد كاف في صدق العقاب على فعل المحرم. فإن قلت: إن قوله وفعله مفرد مضاف فيعم فإذا عمّ نافي هذا الجواب. قلنا: إن الإضافة كما تكون للاستغراق تكون للجنس فهو المراد به هنا ويصير المعنى فيعاقب على فعل جنس هذا المحرم.

قوله: (ويجوز أن يريد) وهذا جواب ثان عن ذلك الإيراد أي أن القول بجواز تخلف العقاب عن فعل المحرم لا يرد على هذا التعريف لأن مراده بقوله ويعاقب على فعله يترتب العقاب على فعله أي يترتب استحقاق العقاب على فعله بأن ينتهض فعله سبباً لاستحقاق العقاب. قوله: (فلا ينافي العفو) أي وحينئذ أردنا بقوله ما يعاقب على فعله أنه يترتب العقاب على فعله فلا ينافي وجود العفو عن فاعله لأنه لا يلزم من استحقاق شيء لشيء وجود ذلك الشيء فيه وقد تقدم نظير هذا في الواجب.

قوله: (والمكروه) ومعناه لغة المبعوض أي تنزيهها الشامل لخلاف الأولى وهو ما كان بنهي غير مخصوص كالنهي عن ترك المندوبات المستفاد من أوامرها لأن الأمر بالشيء نهي عن ضده وهو أصل اصطلاح الأصولي وإن خالف فيه بعض متأخري الفقهاء ومنهم المصنف فخصوا الأول بالمكروه. والثاني بخلاف الأولى. قوله: (ما

والصحيح: ما يتعلق به النفوذ، ويعتد به.
والباطل: ما لا يتعلق به النفوذ، ولا يعتد به.

(والصحيح) من حيث وصفه بالصحة (ما يتعلق به النفوذ ويعتد به) بأن
استجمع ما يعتبر فيه شرعاً عقداً كان أو عبادة.

(والباطل) من حيث وصفه بالبطلان (ما لا يتعلق به النفوذ ولا يعتد به) بأن
لم يستجمع ما يعتبر فيه شرعاً عقداً كان أو عبادة والعقد يتصف بالنفوذ والاعتداد
والعبادة تتصف بالاعتداد فقط اصطلاحاً.

يثاب على تركه) خرج بهذا الواجب والمندوب لأن الأول يعاقب على تركه. والثاني لا
يعاقب على تركه والمباح لأنه لا يثاب على تركه وقد عرفت فائدة زيادة قوله امثالاً
وقوله لا يعاقب على فعله أخرج به الحرام والمكروه كراهة تحريم لأنهما يعاقب
المكلف على فعلهما.

قوله: **(الصحيح)** هو لغة السليم واصطلاحاً رسماً ما ذكره المصنف وأما حدًا فقد
تقدم وهو شامل لصحة العبادة وصحة العقد. قوله: (من حيث وصفه) قد تم الكلام في
وجه التقييد به. قوله: (ما يتعلق به النفوذ) أي عبادة أو عقد يتعلق به النفوذ على وجه
الاتصاف به أي ما يتصف بالنفوذ وهو بالذال المعجمة البلوغ إلى المقصود كحل الانتفاع
في البيع والاستمتاع في النكاح وهما أثرا الصحة وأورد على تعريف المصنف بأنه غير
جامع لعدم شموله للبيع قبل انقضاء الخيار فإنه صحيح ولم يتعلق به النفوذ ويجب أن
مراد المصنف عند انتفاء ما يمنع من تعلقه به وعدم انقضاء الخيار مانع من التعلق ويرد
أيضاً على تعريف المصنف أنه غير مانع لدخول الخلع الفاسد والكتابة الفاسدة فإنهما
تعلق النفوذ بهما والحال أنهما ليسا من الصحيح. وأجيب بأن تعلق النفوذ بهما ليس
للعقد بل للتعليق وهو صحيح لا خلل فيه ونظير ذلك القرض والوكالة الفاسدان فإنه
يصح فيهما التصرف لوجود الإذن لا للعقد وأشار الشارح إلى هذين الجوابين بقوله من
حيث وصفه بالصحة. قوله: (ويعتد به) هذا قيد لإدخال العبادة لأنها لا تتصف إلا
بالاعتداد لا بالنفوذ كما سيصرح به الشارح. قوله: (بأن استجمع) تصوير لما يتعلق به
النفوذ والاعتداد وفاعل استجمع يعود على ما وقوله ما يعتبر فيه أي من الأركان
والشروط. قوله: (عقداً كان الخ) تعميم لما يتعلق به النفوذ.

قوله: **(والباطل)** وهو لغة الذاهب فيه أن هذا لم يتقدم في التعداد بل الذي تقدم
الفاسد فكيف يعرف شيئاً لم يتقدم له ذكر. ويجب أن يقال إنه أتى في التعداد بالفاسد وفي

التعريف بالباطل إشارة إلى اتحادهما إلا في صور منها الحج فإنه يبطل بالردة ويخرج منه ويفسد بالوطء ولا يخرج منه ويلزمه إتمامه خلافاً لأبي حنيفة في قوله: بتخالفهما وفرق بينهما بأن ما كان النهي راجعاً لأصله فهو البطلان كما في الصلاة بدون بعض الشروط أو الأركان أو لوصفه فهو الفساد كما في صوم يوم النحر للإعراض بصومه عن ضيافة الله للناس بلحوم الأضاحي التي شرعها فيه ثم الخلاف بينهما لفظي لأن حاصله أن مخالفة ذي الوجهين الشرع بالنهي عنه لأصله كما تسمى بطلاناً هل تسمى فساداً أو لوصفه كما تسمى فساداً هل تسمى بطلاناً فعند أبي حنيفة لا تسمى وعندنا نعم.

قوله: (من حيث وصفه) دفع لما يرد أن التعريف غير جامع لخروج الكتابة فإنها تكون فاسدة وباطلة ومع هذا يتعلق بها النفوذ فأشار بهذا إلى جوابه. وحاصله أن كلامنا من حيث الوصف وهذا النفوذ من حيث التعليق كما مر. قوله: (بأن لم يستجمع) تصوير للباطل الذي لم يتعلق به النفوذ ثم العبرة في استجماعه الشروط أو عدم استجماعه في العبادات بما في ظن المكلف ونفس الأمر فلذا لو صلى على اعتقاد أنه متظاهر فبان بعد الصلاة أنه محدث وجب عليه الإعادة ويكون أداء إن بقي الوقت وقضاء إن خرج الوقت وبما في الواقع في العقود فلذا لو باع مال مورثه معتقداً حياته فبان موته صح البيع. فإن قلت: إن هذا توزيع لا يفهم من الكلام ولا قرينة عليه والمقام مقام التعريف. قلنا: استغنى عن القرينة بظهور ذلك من محله من الفقه خصوصاً والمقصود بالكتاب هو المتعلم الذي لا يستغنى عن التوقيف. ولنا أن نقول إن قول الشارح شرعاً قرينة على هذا المراد لأن الاستجماع المعتبر شرعاً أن يكون كذلك. قوله: (والعقد الخ) دفع لما يقال حيث عمم في ما في كل من تعريفي الصحيح والباطل بأنه سواء كان عقداً أو عبادة لزم أن يتصف كل من العقد والعبادة بالنفوذ والاعتداد وليس كذلك. وحاصل الدفع أن المتصف بكل منهما بعض ما يصدق عليه ما وهو العقد لا البعض الآخر وهو العبادة، لأن العقد هو الذي يتصف بهما لا العبادة لكن فيه أن معنى الاعتداد بالعقد هو المراد بوصفه بالصحة وبكونه نافذاً فلو اكتفى بالاعتداد عن النفوذ لكان أولى من الجمع بينهما فإن الألفاظ المترادفة تجتنب في الرسوم إلا أن يجاب بأنه إنما جمع بينهما لزيادة البيان لأنهم كثيراً ما يتسامحون في أمثال هذه المقدمة الموضوعية للمتعلم. قوله: (اصطلاحاً) أي بحسب اصطلاح أهل الشرع أو بعضهم ويؤخذ منه أنه يصح أن تتصف به لغة.

الفرق بين الفقه والعلم والظن والشك

والفقه أخص من العلم. والعلم: معرفة المعلوم على ما هو به. والجهل: تصوّر الشيء على خلاف ما هو به.

(والفقه) بالمعنى الشرعي (أخص من العلم) لصدق العلم بالنحو وغيره فكل فقه علم وليس كل علم فقهاً. (والعلم معرفة المعلوم) أي إدراك ما من شأنه أن يعلم (على ما هو به في الواقع) كإدراك الإنسان بأنه حيوان ناطق، (والجهل تصوّر الشيء) أي إدراكه (على خلاف ما هو به في الواقع) كإدراك الفلاسفة أن العالم وهو ما سوى الله تعالى قديم وبعضهم وصف هذا الجهل بالمركب وجعل البسيط عدم العلم بالشيء كعدم علمنا بما تحت الأرضين وبما في بطون البحار وعلى ما ذكره المصنف لا يسمى هذا جهلاً.

قوله: (والفقه) لما بين المصنف تعريف هذا العلم بتعريف جزأيه وهو من أحد المبادئ العشرة شرع يبين الآن نسبة الفقه الذي هو فرع هذا العلم إلى مطلق العلم دفعاً لما عسى أن يتوهم أن الفقه مساوٍ لمطلق العلم فيقتضي أن هذا العلم أعم من مطلق العلم وليس كذلك فلذا نبه على أخصيته. قوله: (بالمعنى الشرعي) دفع لاعتراض تقديره أن الحكم على أن الفقه أخص من العلم غير مسلم لأن الفقه معناه الفهم وهو أعم من العلم لا أخص لأن الفهم هو الإدراك فيصدق على العلم وغيره. وأجاب بأن المراد بالفقه المعنى الشرعي لا اللغوي ولئن سلمنا أن المراد بالفقه المعنى الشرعي فلا نسلم أعمية العلم منه بل هو مبين له لما عرفت أن الفقه معرفة الأحكام، وقد مر أن المعرفة العلم بمعنى الظن وهو مبين للعلم إلا أن يقال إن المراد بالعلم هنا الظن فيكون الفقه أخص منه حينئذ لأن الفقه ظن الأحكام المخصوصة والعلم بمعنى الظن أعم منه مطلقاً ولكن يلزم عليه أن يكون العلم في التعريف الآتي غير العلم هنا وهو خلاف المتبادر وخلاف السياق وأن يكون تعليقه الأخصية بما يأتي غير صحيح لعدم صدق العلم بمعنى الظن على النحو وغيره وإن أردنا بالعلم في قوله أخص من العلم ما يشمل الظن ولا يكون إلا

مطابقًا للواقع لقوله على ما هو به لزم أن يكون بينهما عموم وخصوص من وجه لاجتماعهما في ظن مطابق متعلق بالأحكام الشرعية وانفراد الفقه في ظن غير مطابق متعلق بها والعلم في إدراك جازم متعلق بغيرها وإن أردنا به خصوص الظن ولا يكون إلا مطابقًا لما ذكر فبينهما أيضًا عموم وخصوص من وجه لاجتماعهما في ظن مطابق متعلق بها وانفراد الفقه في ظن غير مطابق متعلق بها والعلم في ظن مطابق متعلق بغيرها فعلى التقادير ليس بينهما عموم وخصوص كما ادعاه الشارح ولا مخلص عن هذا الإشكال إلا بالخروج عن ظاهر السياق بحمل العلم على مطلق الإدراك جازمًا أو لا، مطابقًا أو لا، لا على المعنى الذي عرفه ولا يخفى قوة الإشكال وضعف الجواب.

قوله: (لصدق) تعليل للأخصية وفيه أن المدعي أخصية الفقه والتعليل لا ينتج إلا أعمية العلم فلم يتطابق المدعي والدليل. ويجاب بأن إثبات أعمية العلم حيث صدق على ما لم يصدق عليه الفقه يستلزم أخصية الفقه الذي هو المدعي والمراد بالصدق في المفردات كما هنا الحمل. قال في حواشي شرح المطالع في بحث النسب الأربع. واعلم أن هذه النسب كما تعتبر في الصدق على ما قررناه آنفًا وهو الصدق فيما بين المفردات وما في حكمها أي من المركبات التقييدية ومعناه الحمل ويستعمل بعلى فيقال صدق الحيوان على الإنسان مثلاً كذلك تعتبر في الوجود والتحقق أيضًا والنسب المعتمدة بين القضايا من هذا القبيل دون الأول إذ لا يستعمل حمل القضايا على شيء وإذا استعمل فيها الصدق يراد به التحقق وكان مستعملًا بكلمة في فيقال هذه القضية صادقة في نفس الأمر أي متحققة فيها وقد يستعمل الصدق في القضايا بمعنى آخر أعني مطابقة حكمها للواقع. اهـ. باختصار فحينئذ تكون الباء في قوله: بالنحو بمعنى على فيكون التقدير لحمل العلم على النحو بأن يقال النحو علم وهكذا ويمكن حمل الصدق هنا على معنى التحقق والباء على معنى الظرفية كما في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ بِبَدْرٍ﴾ [آل عمران: الآية ١٢٣] فيكون المعنى هنا لتحقيق العلم في النحو من تحقق الكلبي في جزئيه.

قوله: (العلم بالنحو) أي لصدق لفظ العلم على لفظ النحو ولفظ غيره كلفظ أصول الفقه ولفظ الفقه بخلاف لفظ الفقه فإنه لا يصدق إلا على معرفة الأحكام الشرعية التي طريقها الاجتهاد. قوله: (فكل فقه) تفريع على التعليل أي وحيث كان الفقه أخص من العلم فيلزم أن كل فقه علم وليس كل علم فقهًا لأنه كلما وجد الأخص يوجد الأعم ولا

عكس وإلا لكان مساوياً وهو باطل للخلف ويقال أيضاً إن كل فقيه عالم وليس كل عالم فقيهاً فبينهما العموم والخصوص المطلق يجتمعان في عالم الفقه وينفرد العالم في عالم النحو أو غيره وكذا النسبة بين الفقه والعلم.

قوله: (والعلم) أي الحادث فلا يرد أن التعريف لا يشمل علمه تعالى لأنه غير معرفة إجماعاً لا اصطلاحاً ولا لغة. قوله: (معرفة المعلوم) أورد على هذا التعريف أمور: الأول أنه يلزم استدراك قوله الآتي على ما هو به لأن المعرفة لا تكون إلا كذلك وإلا لكان جهلاً. والثاني أن المعلوم ما وقع عليه العلم فيلزم من علمه تحصيل الحاصل. والثالث أن المعرفة إدراك البسائط تصوراً أو تصديقاً أو إدراك الجزئيات أو إدراك بعد الجهل أو الإدراك الأخير من إدراكين لشيء واحد تخللها عدم وعلى كل تقدير من هذه التقديرات لا يكون التعريف جامعاً لأنه لو أردنا بالمعرفة المعنى الأول أعني إدراك البسائط لخرج إدراك المركبات أو الثاني أعني إدراك الجزئيات لخرج إدراك الكلّيات أو الثالث أعني الإدراك بعد الجهل لخرج الإدراك غير المسبوق بالجهل أو الرابع وهو الإدراك الأخير من الإدراكين الخ لخرج أول الإدراكين والإدراك المفرد مع أن الجميع من أفراد العلم. والرابع من الإيرادات أنه يلزم من تعريفه الدور وهو توقف كل واحد منهما على الآخر لأن المعلوم متوقف على العلم لأنه مشتق منه والمشتق لا يعرف إلا بمعرفة المشتق منه والعلم متوقف على المعلوم لأنه جزء تعريفه ولا يعرف المعرف إلا بمعرفة جميع أجزاء التعريف. والخامس أن بين العلم والمعرفة فرقاً من ثلاثة أوجه: الأول أن المعرفة تستعمل في الجزئيات والعلم في الكلّيات. الثاني العلم يستعمل في المركبات والمعرفة في البسائط ولذا يقال عرفت الله ولم يقل علمته. الثالث المعرفة تطلق على الإدراك الذي بعد الجهل وعلى الأخير من إدراكين بشيء واحد تخلل بينهما عدم ولا يطلق عليهما العلم فحينئذ لا يصح حمل المعرفة عليه. السادس: إن أراد بالمعرفة العلم كان تفسيراً للشيء بنفسه أو غيره فلا دليل عليه. السابع إن أراد بالمعرفة الإدراك الجازم لم يصدق على الفقه لأن الفقه ظنّ كما صرح به الشارح فأشار الشارح إلى جواب جميع ما ذكر بقوله أي إدراك ما من شأنه أن يعلم ووجه الدفع أنّ المراد بالمعلوم ما من شأنه أن يعلم فلا يلزم الاستدراك ولا تحصيل الحاصل ولا الدور لأنّ الدور مبني على أنّ المراد بالمعلوم المعلوم بالفعل وليس كذلك بل المراد بالمعلوم بالإمكان فيصير المعنى

معرفة المعلوم بالإمكان لكن هذا الجواب بالنسبة للدور غير مسلم لأنه من جهة أخذ المعلوم في تعريف العلم وهو لازم سواء أردنا بالمعلوم المعلوم بالفعل أو بالإمكان فالأولى له أن يقول في جوابه لأن الدور هنا منفك لاختلاف جهة التوقف لأنّ توقف العلم على المعلوم من جهة التعريف وتوقف المعلوم على العلم من جهة الاشتقاق وأن المراد بالمعرفة مطلق الإدراك فلا يخرج شيء مما ذكر في الثالث من الاعتراضات ويصحّ الحمل فلا يرد ما في السابع من عدم صدق المعرفة على العلم لصدق المعرفة بهذا المعنى على العلم ويصحّ تفسير العلم بالمعرفة بهذا المعنى فلا يكون من تفسير الشيء بنفسه ولا بغيره بل من تفسير المعرف بالتعريف فلا يرد ما في السادس وإنما عرف العلم هنا لأنه جنس في تعريف أصول الفقه بالمعنى اللقبى ولا تعرف حقيقة الشيء إلا بمعرفة جنسه وللإشارة إلى أن أصول الفقه الذي قد عرفت كل واحد من جزأيه من جنس العلم.

قوله: (على ما هو به) أي على الوجه الذي هو به في الواقع والمراد بالواقع ما في نفس الأمر بقطع النظر عن الأذهان وخروج حينئذ الجهل المركب لأنه إدراك شيء على خلاف الواقع كعلم النصارى أن عزيزاً ابن الله فإنه غير مطابق للواقع وقد يقال إن تعريف المصنف يشمل الظن والشك والوهم إذا كان مطابقاً للواقع لما عرفت أن المراد بالمعرفة الإدراك وهو شامل لها. ويجاب بأن المراد بالإدراك في كلام الشارح الإدراك الجازم فكأنه قال العلم الإدراك الجازم المتعلق بما من شأنه أن يعلم لكن هذا يناهض ما مرّ أن المراد بها مطلق الإدراك إلا أن يقال إنه من التعريف بالأعم أو نخرجها بقوله على ما هو به الخ ويراد على ما هو به اطراداً لأن الشيء إذا أطلق ينصرف للكامل.

قوله: (في الواقع) واعلم أن الواقع ونفس الأمر عبارتان عن معنى واحد وهو علم الله أو اللوح المحفوظ أو المبادئ العالية أو ما يجده العقل بضرورة أو دليل أو نفس الشيء على اختلاف بينهم في معناه المذكور في محله واقتصر السيد في حاشية شرح المطالع على الأخير فقال: وأما نفس الأمر فهي نفس الشيء والأمر هو الشيء ومعنى كون الشيء موجوداً في نفس الأمر أنه موجود في حد ذاته أي ليس وجوده وتحققه وثبوته متعلقاً بفرض فارض أو اعتبار معتبر مثلاً الملازمة بين طلوع الشمس ووجود النهار متحققة في حد ذاتها سواء وجد فارض أو لا فرضها أو لا فهو أعم مطلقاً من الخارج وكل موجود في الخارج موجود في نفس الأمر ولا عكس وأعم من وجه بالنسبة للوجود

الذهني لإمكان اعتقاد الكواذب كزوجية الخمسة فتكون موجودة في الذهن لا في نفس الأمر ومثل ذلك يسمى ذهنيًا فرضيًا وزوجية الأربعة موجودة فيهما معًا ومثلها يسمى ذهنيًا حقيقيًا فالأول محلّ انفراد الذهن. والثاني محلّ اجتماعهما وينفرد نفس الأمر كزيد الموجود خارجًا قبل معرفته فإنه موجود خارجًا لا ذهنيًا وكالأشياء الموجودة خارجًا إذا لم تدرك حقائقها. قوله: (كإدراك الإنسان الخ) هذا مثال لمعرفة المعلوم على ما هو به في الواقع من التصوّر وذلك لأننا إذا تصوّرنا الإنسان بأنه حيوان ناطق كان هذا التصوّر موافقًا لما هو في الواقع ومثال التصديق كإدراك أن الإنسان قابل للكتابة فإنّ هذا التصديق موافق لما هو به في الواقع.

قوله: (والجهل) لما عرّف العلم شرع يعرف الجهل الذي هو ضدّه ليمتاز غاية الامتياز. قوله: (تصوّر الشيء) أي المعنى مطلقًا عرضًا كان أو جرمًا ولما كان التصوّر يطلق تارة على مقابل التصديق وهو الأشهر والمراد عند الإطلاق كان المراد بالتصوّر في كلامه التصوّر الذي هو مقابل التصديق فيرد عليه حينئذ أن الجهل كما يتعلق بالتصوّر يتعلق بالتصديق فلا يكون التعريف جامعًا لأفراد المعرّف. فأجاب الشارع عن هذا الاعتراض بتفسيره بالإدراك فعلى هذا يكون الجهل وجوديًا مضادًا للعلم لصدق حدّ الضدين عليهما وهو الأمران الوجوديان اللذان بينهما غاية الخلاف خلافًا للمعتزلة في قولهم إنهما مثلان فامتناع الاجتماع بينهما إنما هو للمماثلة لا للمضادة والاحتجاج لكل من القولين مبين في محله من كتب الكلام المبسوطة فلا يصدق على الجهل البسيط وهو عدم العلم بما غاب عنا ففي تعبيره هنا بالتصوّر وفي تعبير العلم بالمعرفة ما لا يخفى من الحسن حيث أثبت المعرفة هناك وجعل ما هنا مجرد تصور أي حصول شيء في الذهن لا حقيقة له بالنسبة للواقع.

قوله: (أي إدراكه) أي الشيء مطلقًا سواء كان ذلك الإدراك تصديقًا كما في إدراك النسبة على وجه القبول والإذعان أو إدراكه إدراكًا تصوريًا سواء كان هذا الإدراك مستندًا إلى شبهة أو تقليد أو لا فليس الثبات معتبرًا فيه. قوله: (ما سوى الله) أي من الأجرام والأعراض. قوله: (قديم) أي بذاته وصفاته كما ذهب إلى ذلك منهم أرسطو ومن تبعه من متأخري الفلاسفة كالفارابي وابن سينا وتفصيل مذهبهم أنهم قالوا الأجسام تنقسم إلى فلكيات وعنصريات أما الفلكيات فإنها قديمة بموادها وصورها وأعراضها إلا الحركات

والأوضاع الشخصية فإنها حادثة قطعاً ضرورة أن كل حركة شخصية مسبوقه بأخرى لا إلى نهاية وكذا الأوضاع التابعة لها وأما مطلق الحركة والوضع فقديم لأنّ مذهبهم أن الأفلاك متحركة حركة مستمرة من الأزل إلى الأبد فلا سكون أصلاً. وأما العنصريات فقديمه بموادها وبصورها الجسمية بنوعها وذلك لأن المادّة لا تخلو عن الصورة الجسمية التي هي طبيعة واحدة نوعية لا تختلف إلا بأمور خارجة عن حقيقتها فيكون نوعها مستمر الوجود بتعاقب أفرادها أزلاً وأبداً وبصورها النوعية وبنسبها وذلك لأن مادتها لا يجوز خلؤها عن صورها النوعية بأسرها بل لا بد أن تكون معها واحدة منها لكن هذه الصورة مشاركة في جنسها دون ماهيتها النوعية فيكون جنسها مستمر الوجود بتعاقب أنواعه لكن صور المشخصة في الصور الجسمية والنوعية والأعراض المختصة المعينة محدثة ولا امتناع في حدوث بعض الصور النوعية. اهـ. مواقف وقد كفروا بتلك العقيدة فقوله: ولا امتناع في حدوث بعض الصور النوعية أي كما يقال إن نوع الفأر حادث مستمر الوجود بتعاقب أفراده الشخصية إذ يجوز حصوله من عنصر آخر بطريق الكون والفساد ولا امتناع أيضاً عندهم في استمراره كذلك ولا في استمرار أنواع المركبات في ضمن أفراد المتعاقبة بلا نهاية وذهب من قبل أرسطو إلى قدم ذواتها دون صفاتها وتوقف جالينوس وتفصيل مذهبهم في كتب الكلام ولا داعي إلى ذكره هنا مع كون القصد الاختصار بقدر الإمكان. قوله: (وبعضهم) أي الأصوليين أو العلماء. قوله: (هذا الجهل) أي المعرف بما تقدّم. قوله: (بالمركب) وإنما سمي مركباً لأن صاحبه يعتقد الشيء على خلاف ما هو عليه فهذا جهل بذلك الشيء ويعتقد على ما هو عليه فهذا جهل آخر تركباً معاً وما أحسن قول بعضهم فيه:

جهلت وما تدري بأنك جاهل ومن لي بأن تدري بأنك لا تدري

وقول بعضهم:

قال حمار الحكيم توما لو أنصف الدهر لكنت أركب
لأنني جاهل بسيط وصاحبي جاهل مركب

قوله: (عدم العلم بالشيء) أي عمّا من شأنه أن يكون عالمًا فلا يرد عليه أن يقتضي اتصاف الحمار بالجهل لأنه ليس شأنه العلم ويقرب منه السهو وكأنه جهل بسيط لأن سببه عدم استنبات التصور فإذا نبّه انتبه وكذا الغفلة لأن سببها عدم التصور مع وجود ما يقتضيه

والعلم الضروري: ما لم يقع عن نظر واستدلال. كالعلم الواقع بإحدى الحواس الخمس: التي هي: السمع، والبصر، والشَّم، والذوق، واللمس، أو التواتر.

(والعلم الضروري: ما لا يقع عن نظر واستدلال. كالعلم الواقع بإحدى الحواس الخمس الظاهرة، وهي: السمع، والبصر، واللمس، والشَّم، والذوق) فإنه يحصل بمجرد الإحساس بها من غير نظر واستدلال.

وكذا الذهول لأن سببه عدم استثبات التصور لحيرة ودهشة والجهل البسيط بعد العلم يسمى نسياناً والفرق بين السهو والنسيان أن الأول زوال الصورة عن الملكة مع بقائها في الحافظة. والثاني: زوالها عنهما معاً فيحتاج حينئذ في حصولها إلى سبب جديد فيكون الجهل البسيط مقابلاً للعلم مقابلة العدم للملكة. قوله: (لا يسمى جهلاً) أي لعدم وجود التصور المشترك في تعريف الجهل المتقدم وعدم شموله لذلك لا يضر المصنف لأن تعريفه لخصوص المركب الذي هو ضد العلم لا ما يشملهما حتى يرد عليه هذا.

قوله: **(والعلم الضروري)** هذا مرتب على محذوف التقدير العلم الحادث ينقسم إلى ضروري ومكتسب وإنما انحصر العلم فيهما لأنه لا يصح أن يكون الكل نظرياً لما يلزم عليه من التسلسل إن تتابع إلى غير نهاية أو الدوران رجع إلى الأول وهما باطلان يمنعان الاكتساب فيلزم أن لا يمكن اكتساب بشيء أصلاً وهو باطل بدهاة ولا الكل ضرورياً بدهاة وجود الاحتياج إلى النظر في بعض التصورات والتصديقات كتصور الروح والتصديق بأن العالم حادث فلزم أن يكون البعض ضرورياً والبعض نظرياً وعرف القاضي أبو بكر الباقلاني الضروري بأنه الذي يلزم نفس المخلوق لزوماً لا يجد إلى انفكاكه عنه سبيلاً كالعلم بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات ومعنى هذا أنه ما لا يكون تحصيله مقدوراً للمخلوق فإذا لم يكن تحصيله مقدوراً لم يكن الانفكاك عنه مقدوراً وذلك كالمحسوس بالحواس الظاهرة والبدهي ما يثبت مجرد العقل أي يثبت بمجرد التفاته إليه من غير استعانة بحس أو غيره تصوراً كان أو تصديقاً فهو أخص من الضروري وقد يطلق مرادفاً له والكسبي يقابل الضروري فهو العلم المقدر تحصيله بالقدرة الحادثة. وأما النظري فهو ما يتضمنه النظر الصحيح. والحاصل أن العلم يوصف بالضروري وهو ما لا يقع عن نظر واستدلال ويرادفه البديهي على القول بأنه ما لا يحتاج إلى نظر واستدلال. وأما على القول بأنه ما لا يحتاج إلى شيء أصلاً فيكون أخص منه لانفراد الضروري بالحدسيات والتجريبيات لتوقفها على الحدس والتجربة ويوصف بالكسبي وهو ما كان

بكسب العبد سواء كان ذلك الكسب بالنظر فهو النظري أو بغيره كالعلم الحاصل بالإبصار المقصود ممن كان مغمضاً عينيه ففتحها قصداً فهو مكتسب للعبد بفتح عينيه ولكنه داخل في الضروري بالمعنى المتقدم فلما دخل هذا في الضروري بقي الكسبي الحاصل بالنظر فلهذا حصر المصنف العلم فيهما. واعلم أن الضروري كما يستعمل في مقابلة النظري ويفسر بما تقدم كما هنا يستعمل في مقابلة الاكتسابي ويفسر بما لم يكن للعبد فيه كسب وهو بهذا المعنى أخص منه بالمعنى الأول لانفراده في العلم الحاصل بالإبصار المقصود ممن كان مغمضاً عينيه ففتحها قصداً فإنه ضروري على الأول دون الثاني لأنه مكتسب للعبد بفتح عينيه. قوله: (ما لا يقع عن نظر واستدلال) فإن قلت: إن هذا التعريف غير مانع من دخول غير المعرف في التعريف لشموله التقليد والظن في الجملة مع أنهما لا يسميان علماً والحال يصدق على كل واحد منهما أنه ما لم يقع عن نظر واستدلال. قلنا: إن ما في التعريف واقع على العلم بدليل ظهور اعتبار المقسم في كل قسم أي الضروري علم لم يقع عن نظر واستدلال فخرج ما ذكر لأنهما ليسا علمين. قوله: (بإحدى الحواس الخمس) وإنما عبّر بالباء دون اللام للتنبيه على ما اتفق عليه المحققون من أن المدرك للكليات والجزئيات هو النفس الناطقة وأن نسبة الإدراك إلى قواها كنسبة القطع إلى السكين لكن اختلفوا في أن صور الجزئيات الجسمانية ترسم فيها أو في آلتها والأول هو مذهب المتكلمين، والثاني: هو المشهور عن الحكماء وأما الجزئيات المجردة عن المادة بأن لا تكون جسماً ولا داخلة في الجسم كالعقول والنفوس الفلكية والمفاهيم الجزئية كجزئيات الوجود والإمكان فإنها ترسم في النفس ومنهم من ذهب إلى أن النفس لا تدرك الجزئيات وبسط ذلك وما يتعلق به في محله من كتب الكلام. والحواس جمع حاسة بمعنى القوة الحاسة. قوله: (الظاهرة) احترز به عن القوة الباطنة وهي كما قالت الحكماء خمسة وزعموا أن في الدماغ ثلاث تجاويف ففي التجويف الأول قوتان وفي الثاني قوة واحدة وفي الثالث قوتان. وهي الحس المشترك وهي قوة في مقدم التجويف الأول الذي على مقدم الدماغ يدرك بها جميع ما تدركه الحواس بعد غيبة المادة فكأنها حوض ينصب فيه العيون الخمسة. والخيال وهي قوة حافظة لما يدركه الحس المشترك وخزانة له وهو في مؤخر التجويف الأول. والقوة المتصرفة وهي قوة مودعة في التجويف الثاني يلي الأول مستطيل بين الأول وبين الأخير وهي تتصرف في الصور التي تأخذها من الحس

وأما العلم المُكْتَسَبُ: فهو الموقوف على النظر والاستدلال.

(وأما العلم المكتسب: فهو الموقوف على النظر والاستدلال) كالعلم بأن العالم حادث فإنه موقوف على النظر في العام وما تشاهده فيه من التغيير فينتقل من تغييره إلى حدوثه.

المشترك والمعاني التي تأخذها من الوهم بالتركيب والتفريق وتسمى باعتبار أخذها من الحس المشترك المفكرة وباعتبار أخذها من الوهم مخيلة كتصوير إنسان بلا رأس وعداوة الحبيب وصداقة العدو وغيرها. والواهمة وهي قوة مودعة في مقدم التجويف الذي يلي تجويف المتصرفة وهي تدرك المعاني الجزئية كصداقة زيد وعداوة عمرو. والحافظة وهي في مؤخر التجويف الثالث في مؤخر الرأس وهي حافظة لما تدركها الواهمة وخزانه لها وكلها لم يثبت دليلها عند أهل السنة لأنه مبني على أن العقل لا يدرك الجزئيات وهو باطل، بل الكل عندهم مدرك بالعقل بواسطة الحواس الظاهرة ومحفوظ بالعقل ودليل كل وجوابه في كتب الكلام كالمواقف من أراد الاطلاع عليه فليراجعه من محله.

قوله: (السمع) وهو قوة مودعة في العصب المفروش في مقعر الصماخ تدرك بها الأصوات بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت إلى الصماخ بمعنى أن الله تعالى يخلق الإدراك في النفس عند الوصول والبصر قوة مودعة في العصبين المجوفتين اللتين تتلاقيان ثم تفترقان فيتأديان إلى العين يدرك بها الأضواء والألوان والأشكال والمقادير والحركات والحسن والقبيح وغير ذلك مما يخلق الله تعالى عند إدراكها في النفس عند استعمال العبد تلك القوة والشم قوة مودعة في الزائدتين النابتتين من مقدم الدماغ الشبهييتين بحلمتي الثدي يدرك بها الروائح بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية ذي الرائحة إلى الخيشوم والذوق هو قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان تدرك بها الطعوم بمخالطة الرطوبة اللعابية التي في الفم بالمطعوم ووصولها إلى العصب واللمس هو قوة منبثة في جميع البدن تدرك بها الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك عند التماس والاتصال به وكل حاسة منها تطلع على ما وضعت هي له ويخلق الله الإدراك عند استعمال ذلك من غير توقف على شيء. قوله: (فإنه يحصل الخ) فيه تعليل الشيء بنفسه إذ إحساس النفس بهذه الحواس هو حصول العلم بواسطتها أي تكيفها به بذلك وكان الأولى أن يقول فإنه يحصل بها إلا أن يريد بالإحساس بها التحصيل.

قوله: (وأما) عطف على قوله والعلم الضروري وإنما زاد أما مع أن مقتضى الظاهر أن يقول والعلم المكتسب لثلاث يتوهم عطفه على مدخول الكاف في قوله كالعلم الخ، كذا

قيل أو نقول إنه معطوف على جملة محذوفة معلومة من المقام التقدير هذا تعريف العلم الضروري وأما العلم المكتسب الخ. قوله: (فهو الموقوف) أي الموقوف حصوله على النظر وهذا مبني على القول بأن الكسب لا يمكن إلا بالنظر لأنه لا طريق لنا إلى العلم مقدورًا سواه لأن الإلهام والتعليم غير مقدورين لنا بلا شبهة، وكذلك التصفية لاحتياجها إلى مجاهدات فلما بقي بها مزاج ولا معنى لكون العلم كسبيًا مقدورًا سوى أن طريقه مقدور فحينئذ النظري على هذا القول هو كسبي وبعضهم يرى جواز الكسب بغيره بناء على أنه يجوز أن يكون هناك طريق آخر مقدور لنا وإن لم نطلع عليه فيكون النظري حينئذ أخص من الكسبي لكنه يلازمه عادة باتفاق الفريقين.

قوله: (الموقوف على النظر والاستدلال) فإن قلت هذا التعريف غير مانع لشموله المعلوم الموقوف على النظر والاستدلال. قلنا: إن الحاصل بالنظر والاستدلال صورته لا ذاته فلم يصدق عليه الموقوف حصوله بذاته عليهما، أو نقول إن الموقوف صفة لموصوف محذوف التقدير العلم الموقوف لاعتبار المقسم في كل قسم فلا يصدق العلم على المعلوم. فإن قلت: إن المعلوم المذكور قد يكون علمًا إذ العلم قد يصير معلومًا فلا يخرج الموصوف المذكور لحصوله بذاته. وأجيب بأنه باعتبار كونه علمًا حاصل بذاته فيكون من أفراد المعرف وباعتبار كونه معلومًا حاصل بصورته فيكون خارجًا عنه ومن هذا يعلم أن العلم إذا صار معلومًا بدون نظر واستدلال لا يرد على تعريف الضروري السابق لأنه باعتبار كونه علمًا حاصل بذاته ومن أفراد الضروري وباعتبار كونه معلومًا حاصل بصورته وخارج عنها ولا يخفى أن العلم المنقسم إلى ضروري ومكتسب شامل للتصور والتصديق وإن كان كلام المصنف قد لا يشمل التصور لعدم صدق الاستدلال بالنسبة إليه.

قوله: (فإنه موقوف) أي فإن العلم بأن العالم حادث موقوف. قوله: (على النظر في العالم) وهو ما سوى الله تعالى من الموجودات مما يعلم به الصانع ولذا يقال له عالم لأنه علم على وجود الصانع فأشبع فتحة العين فتولدت الألف فصار عالم. وكيفية النظر أن يقال العالم أجرام وأعراض لأنه إن قام بذاته فجرم وإلا فعرض وكل منهما حادث فينتج أن العالم حادث ثم إن الدليل نظري لاحتياج كل من حدوث الأجرام والأعراض إلى دليل فننظر في الأجرام وما يلازمه مما يناسب الحدوث فوجدناه يلازم التغيير بالمشاهدة فنحكم بأن الأجرام متغير ونحكم على المتغير بأنه حادث لأن الذي يتصف

والنظر هو الفكر في حال المنظور فيه. والاستدلال طلب الدليل. والدليل: هو المرشد إلى المطلوب؛ لأنه علامة عليه.

(والنظر هو الفكر في حال المنظور فيه) ليؤدّي إلى المطلوب. (والاستدلال طلب الدليل) ليؤدّي إلى المطلوب فمؤدّي النظر والاستدلال واحد وجمع المصنف بينهما في الإثبات والنفي تأكيدًا. (والدليل هو المرشد إلى المطلوب لأنه علامة عليه).

بالتغير لا يصح أن يكون قديمًا لأنّ القديم لا يقبل التغير وإلا لكان حادثًا فلزم أن يتصف به الحادث إذ لا واسطة بينهما فيثبت أن الجرم حادث فيبقى علينا إثبات حدوث الأعراض فنقول: إن الأعراض ملازمة للأجرام الحادثة وملازم الحادث حادث فقد ثبت كل من الدعوتين وتركيب الدليل هكذا العالم متغير وكل متغير حادث ينتج العالم حادث وإنما أنتج ذلك لأننا قد حكمنا على العالم بأنه متغير فيكون من أفراد المتغير وحكمنا على المتغير بأنه حادث فلزم منه الحكم على أن العالم حادث لأنه يلزم من الحكم على الكلي أعني المتغير الحكم على جزئيه أعني العالم. وقوله: (فينتقل الخ) أي فينتقل العلم من تغير العالم إلى حدوثه أي لأن التغير من سمات الحدوث لاستحالتها على القديم فيثبت للحادث إذ لا واسطة. قوله: (من غيره) أي تغير العالم كزوال الحركة بعد طرق السكون وزوال الظلمة بطرّو النور وعكسهما.

قوله: (والنظر) لما كان من أجزاء تعريف كل من العلم الضروري والمكتسب النظر احتاج إلى تعريفه لأن معرفة المعرف لا يكون إلا بعد معرفة أجزاء التعريف فقال: النظر أي اصطلاحًا أما لغة فهو الإبصار والانتظار وتقليب الحدقة والرؤية، وبهذا المعنى يتعدى بالي، والرأفة والرحمة وبهذا المعنى يتعدى باللام، والتأمل والاعتبار وبهذا المعنى يتعدى بفي. قال بعضهم: النظر إذا استعمل بفي يكون بمعنى الفكر وباللي بمعنى الرؤية وباللام بمعنى الرحمة ويعلى بمعنى الغضب وببين بمعنى الحكم كقولك نظرت بين القوم أي حكمت بينهم. قوله: (الفكر) وهو حركة النفس في المعقولات أي انتقالها فيها انتقالًا تدريجيًا قصديًا والمعقولات كل ما لا يدرك هو ولا أجزاءه بإحدى الحواس الخمس قال السيد: ولعل المراد بالمعاني هنا هي المعقولات المقابلة للمحسوسات الشاملة للموهومات لأنّ الفكر بهذا المعنى هو الذي عدّ من خواص الإنسان. اهـ. وخرج بقوله تدريجيًا الدفعي كالحندس وهو الانتقال من المبادئ إلى المطالب دفعة وإن خرج بالقصدي أيضًا بناء على أنه لا يكون قصديًا على ما قال بعضهم: إنه الأشبه وإن نوزع فيه

وخرج بقوله قصدياً غير القصدي كالانتقالات فيما يتوارد من المعقولات بلا اختيار كما في المنام فلا يسمى واحد منهما فكراً وأما حركتها في المحسوسات فتخييل. قوله: (في حال المنظور فيه) أي كالحادث الذي هو من أحوال العالم فهو محمول على مجرد حركة النفس وعلى أنّ المراد بحال المنظور فيه هو المعقولات المقابلة للمحسوسات المذكورة لا مطلق المعقولات لكن هذا قد ينافيه قول الشارح السابق وما نشاهده فيه إذ المشاهد إنما هي المحسوسات إلا أن يقال إن المشاهد ما يدل على ذلك المعقول فيكون قوله ما نشاهده أي نشاهد ما يدل عليه، ثم إن محل وقوع الحركة الفكرية هو المعلومات لا العلوم وهذا مفهوم من قول المصنف في حال المنظور فيه إذ حاله هو المعلوم كالتغير لا العلم وهذا مذهب الجمهور وذهب الإمام الرازي إلى أنه العلوم لا المعلومات. فإن قيل: يرد على الجمهور ما صرح به السيد في حواشي العوضية من أن انتقال الفكر حركة في الكيفية النفسانية التي هي الصور المعقولة فتنقل النفس به من ملاحظة صورة إلى أخرى لأن المعلومات قد تكون جواهر فتمتنع أن تكون كيفية لأنها من أقسام الأعراض. ويمكن أن يجاب أن مراده بقوله حركة في الكيفية ما كان بالتبع لا بالذات لأن الحركة تقع أولاً وبالذات في المعلومات وثانياً وبالتبع في العلوم والعلوم من قبيل الكيفيات وينبغي ذلك على القول باتحاد العلم والمعلوم بالذات وأن الموجود في الذهن عين المعلوم لا الشبح والمثال وهو القول الآخر. واعلم أن الموجودات أربع وجود في البنان بالكتابة ووجود في اللسان بالعبارة ووجود في الجنان بالتصوّر ووجود في العيان بالتحقق خارجاً ونظمه السيوطي فقال:

مراتب الوجود أربع فقط حقيقة تصوّر لفظ فخط

قوله: (ليؤدي إلى الخ) دفع بهذا ما يرد على كلام المصنف من أن مجرد الفكر في حال المنظور فيه لا يكون نظراً في الاصطلاح. فأجاب بأن المراد الفكر لأجل التأدي إلى المطلوب ولو بحسب الظن والاعتقاد والمراد بحال المنظور فيه خصوص ما يناسب المطلوب من بين أحواله. قوله: (إلى المطلوب) من علم تصوّري أو تصديقي يقيني أو ظني. فيه أن التقييد بقوله ليؤدي الخ يقتضي أن الاستدلال الثاني لا يسمى نظراً لأنه ليس للتأدي وإلا لزم تحصيل الحاصل. ويجاب بأن المراد بالتأدي الذي شأنه أن يؤدي ويوصل إلى المطلوب سواء وصل بالفعل أم لا فيتناول النظر الصحيح والفساد وإنما كان

شأنه أن يؤدي إلى المطلوب لوجود المناسبة بينه وبينه ولو في اعتقاد المستدل. واعلم أن الفكر هو انتقال النفس في المعاني مطلقاً وأن أحد قسميه النظر وإن كان المشهور ترادفهما كما صرح به السيد وغيره وبيان كون النظر أحد قسميه أن المطلوب الذي يراد تحصيله لا بد أن يكون مجهولاً بوجه وإلا كان في تحصيله تحصيل الحاصل المحال وأن يكون معلوماً بوجه وإلا لم يمكن طلبه لأن طلب المجهول المطلق محال وإن كان معلوماً من وجه فلا يمكن تحصيله من أي معلوم بل لا بد من تعيين معلومات مترتبة فيما بينها بهيئة مخصوصة يعرض لها بسبب ذلك الترتيب شعور بأمر ما تصوّري أو تصديقي وإذا حاولنا تحصيله على وجه أكمل فلا بد أن يتحرّك الذهن في المعلومات المخزونة عنده منتقلاً من معلوم إلى آخر حتى يجد المعلومات المناسبة للمطلوب تسمى مبادئه مثلاً الإنسان متصوّر لنا بوجه كالضحك فإذا أردنا تصوّره بوجه آخر توجهنا إلى ما في خزانة الخيال من الصور فوجدنا مما يناسبه الحيوان والناطق فميزناهما من بين المعلومات ورتبناهما بأن قدمنا الحيوان على الناطق ثم التفتنا إليهما على هذا الوجه فحصل صورة لم تكن حاصلة وهي مجموع المركب منهما من حيث المجموع وهو الإنسان وكالعالم فإنه معلوم لنا من وجه كونه موجوداً فإذا أردنا التصديق بحدوثه توجهنا إلى المخزونات فوجدنا فيها أن العالم يتغير وأن كل متغير حادث فرتبناهما على الوجه المخصوص فحصلنا على الوجه الذي لم يكونا عليه هكذا العالم متغير وكل متغير حادث فحصل لنا العلم بأن العالم حادث فالنظر مجموع هذه الأمور والفكر هذه الحركات.

قوله: (طلب الدليل) أي تحصيل التصديق بما يستلزم المطلوب ولو بحسب الظن والاعتقاد دون الواقع فيشمل الاستدلال الفاسد من حيث ذاته. قوله: (إلى المطلوب) أي من علم أو ظنّ ولو أريد بتأديته إلى المطلوب أن يكون بحيث يقصد بمثله التأدية إلى ما ذكر وأريد بالمطلوب أعم من العلم والظنّ لشمول الالتفات الجديد أي الدليل الحاصل من غير تطلب وإلزام الخصم بالدليلين وإن أدى كل واحد منهما إلى المطلوب. قوله: (فمؤدى النظر والاستدلال واحد) لأن المراد بالفكر في حال المنظور فيه المعرف به النظر هو طلب النفس له من معقولاتها المخزونة عندهما في الخيال بالاستعراض للقوة المتصرفية ليرتسم فيها فينتقل منه إلى المطلوب وهو مؤدى طلب

الدليل المعرف به الاستدلال ثم في إطلاق النظر والفكر على الطلب المذكور تجوز إذ الفكر حقيقة إنما هو حركة النفس في المعقولات أي ارتسامها فيها بالاستعراض المذكور لأنّ الحركة من مقولة الكيف والنظر ملاحظة المعقول عند ذلك ولكن لما كان بينهما وبين الطلب المذكور من التلازم أطلقا عليه. ولقائل أن يقول إنّ كون مؤداهما واحدًا ممنوع لأنّ الحدّ لا يسمى دليلًا في اصطلاح الأصوليين لأنه في اصطلاحهم ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري فخرج بالخبري المطلوب التصوري فلا يصدق الاستدلال على طلب الحدّ بل يكون مؤدّى النظر أعم. إلا أن يجاب بأن المراد الدليل بالمعنى اللغوي بقرينة ذكره بعد الاستدلال مع أخذه فيه إن سلم تناوله لغة للحدّ أو يقال: إن مؤداهما واحد في الجملة أو باعتبار اصطلاح آخر في الدليل بحيث يتناول الحدّ. فإن قلت: إن أخذ المنظور فيه في تعريف النظر دور. أجب بأن الجهة منفكة كما مر في تعريف العلم.

قوله: (وجمع المصنف) جواب عما يقال إذا كان مؤداهما واحدًا فما الفائدة في جمعه. فأجاب بأن الجمع لإفادة التأكيد. قوله: (في الإثبات والنفي) أراد بالإثبات الجمع بينهما في تعريف العلم المكتسب حيث قال فهو الموقوف على النظر والاستدلال وبالنفي الجمع بينهما في تعريف العلم الضروري حيث قال ما لا يقع عن نظر واستدلال وقدم الشارح ذكر الإثبات على النفي لأن الإثبات أشرف وعكس المصنف لأن النفي من توابع الضروري وهو أشرف من المكتسب إذ هو أقوى منه لبعده عن الخطأ. قوله: (والدليل) لما ذكر المصنف الدليل في تعريف الاستدلال والمعرف لا يعرف إلا بمعرفة أجزاء التعريف شرع يعرف الدليل فقال الدليل هو المرشد وهو يطلق حقيقة على الناصب لما يرشد به ويطلق مجازًا على ما به الإرشاد وهو المراد هنا بدليل قوله لأنه علامة عليه فحينئذ يقال قد دخل المجاز في هذا التعريف. وهو لا يجوز. ويجاب بأن تعريف الدليل بما ذكر عقب تعريف الاستدلال بطلب الدليل قرينة على إرادة المعنى الثاني إذ هو المناسب لمعنى الاستدلال المذكور. واستشكل أيضًا بأن صنيع كلام المصنف والشارح أن المراد بالدليل المعنى الاصطلاحي مع أن التعريف الذي ذكره ليس للمعنى الاصطلاحي لأن معناه الاصطلاحي عندهم هو ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري كما تقدّم لك. ويجاب بأن الدليل بهذا ينطبق على معناه الأصولي وهو ما

والظن: تجويز أمرين، أحدهما أظهر من الآخر.

(والظن تجويز أمرين، أحدهما أظهر من الآخر) عند المجوز.

يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري ووجه الانطباق أن ما به الإرشاد يمكن أن يتوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري.

قوله: (لأنه علامة) أشار بهذا التعليل إلى أنه ليس المراد بالمرشد ما يتبادر من معناه الحقيقي وهو الناصب لما يرشد به بل المراد ما به الإرشاد فما هو علامة على المطلوب هو ما به الإرشاد قال بعضهم المرشد هو العلامة المؤدية إلى المطلوب كالكتاب والسنة دون الناصب ودون الذاكِر له.

قوله: (والظن) لما عرف العلم وبيّن أقسامه ومن المعلوم أنّ معرفة المعلوم على ما هو به في الواقع يقتضي الجزم به وعدم صحة تغييره أراد أن يبين الإدراك الذي يصح تغييره وهو قسيم ومقابل له فقال والظن. قوله: (تجويز أمرين) والمراد بالتجويز هنا التردّد كما يأتي أي إذعان إمكان وقوع كل منهما بدلاً عن الآخر بالإمكان الخاص تجويزًا ظاهرًا في كل منهما مع كون أحدهما أظهر لا الجواز العقلي وهو ما لا يستحيل في العقل وجوده ولا عدمه كتجويز الحركة أو السكون في الجرم. كما قد يتوهم والمراد بالأمرين الثبوت والنفي وبه يندفع ما يقال إنّ حق المصنّف أن يقول تجويز الأمرين أو الأمور لأنّ التجويز كما يقع في الأمرين يقع في الأمور كأن جوّز وقوع التسبيح والتحميد والتكبير مع كون الأظهر عنده وقوع بعضها واحدًا أو اثنين فلا يشمله كلام المصنّف مع أنه من أقسام الظن.

قوله: (أحدهما أظهر من الآخر) يقتضي أنّ الآخر ظاهر أيضًا ولا يقال إنه يؤخذ من قوله أحدهما أظهر من الآخر تجويز بقاء البحر بحاله وانقلابه دَمًا مثلًا إذ كل منهما جائز الوقوع عقلاً وأحدهما وهو بقاءه بحاله أظهر مع أنّ ذلك ليس من قبيل الظن لأنّ البقاء بحاله معلوم لنا علمًا عاديًا والانقلاب خفي عند العقل في مجاري العادات فلا يصدق ظهور التجويز في كل منهما وتعريف الظن بما ذكر تعريف باللازم. وأما تعريفه بالحقيقة فهو إدراك الراجح من أحد الأمرين المستلزم للتجويز وأسقط المصنّف الوهم مع أنه من أقسام تجويز الأمرين لعدم ترتب الأحكام عليه بخلاف الظن والشك. قوله: (عند المجوز) أشار بهذا إلى أنّ العبرة بالأرجحية أرجحيته عند المجوز وإن لم تكن أرجح عند غيره أو لم يطابق الواقع.

والشك: تجويز الأمرين لا مزية لأحدهما على الآخر.
وعلم أصول الفقه: طريقه على سبيل الإجمال، وكبقية الاستدلال بها.

(والشك تجويز الأمرين لا مزية لأحدهما على الآخر) عند المجوز فالتردد في قيام زيد ونفيه على السواء شك ومع رجحان الثبوت والانتفاء ظن.

(وأصول الفقه) أي الذي وضع فيه هذه الورقات، (طرقه) أي طرق الفقه (على سبيل الإجمال) كمطلق الأمر والنهي وفعل النبي ﷺ والإجماع والقياس والاستصحاب من حيث البحث عن أولها بأنه للوجوب والثاني أنه للحرمة والباقي بأنها حجج وغير ذلك مما سيأتي مع ما يتعلق به بخلاف طريقه على سبيل التفصيل نحو أقيموا الصلاة ولا تقربوا الزنا وصلاته ﷺ في الكعبة، كما أخرج الشيخان والإجماع على أن لبنت الابن السدس مع بنت الصلب حيث لا معصب لهما، وقياس البرّ على الأرز في امتناع بيع بعضه ببعض إلا مثلاً بمثل يداً بيد كما رواه مسلم واستصحاب الطهارة لمن شك في بقائها فليست من أصول الفقه وإن ذكر بعضها في كتبه تمثيلاً (وكيفية الاستدلال بها) أي بطرق الفقه من حيث تفصيلها عند تعارضها لكونها ظنية من تقديم الخاص على العام والمقيد على المطلق وغير ذلك وكيفية الاستدلال بها تجرّ إلى صفات من يستدل بها وهو المجتهد فهذه الثلاثة هي الفنّ المسمى بأصول الفقه لتوقف الفقه عليه.

قوله: (والشك تجويز) أي إذعان إمكان وقوع كل من الأمرين على التعاقب من غير مرجح لأحدهما عن الآخر عند المجوز وإن كان أحدهما أرجح عند غيره أو في الواقع والوهم تجويز الأمرين مع اعتقاد مرجوحية أحدهما فهو مقابل للظن لأن الظن إدراك الطرف الراجح وإدراك مقابله أعني المرجوح هو الوهم وكل من العلم والظن والشك والوهم من أقسام الحكم بمعنى التصديق على ما نقله في جمع الجوامع لأنه إن كان جازماً مطابقاً للواقع عن موجب لا يقبل التغير فعلم أو يقبله فاعتقاد صحيح إن وافق الواقع أو اعتقاد فاسد إن لم يطابق الواقع وإن كان غير جازم فإن كان المدرك الطرف الراجح فظن أو الطرف المرجوح فوهم أو على السواء فشك.

قوله: (فالتردد) إيضاح لكلام المصنف بالمثل مع بيان أنّ المراد بالتجويز في كلامه التردد بإطلاق الظن على ذلك تجوز إذ الظن من أقسام الحكم على أحد الأمرين المجوزين الراجح منهما وكذا إطلاق الشك عليه بناء على ما جرى عليه في جمع

الجوامع ونقله الشارح في شرحه عن المصنف والغزالي وغيرهما من أنه من أقسام الحكم أما على مقابله الذي نقله الشارح في الشرح المذكور عن بعضهم من أنه نفس الراجح أو المرجوح أو المساواة وهو التحقيق فلا تجوز. قوله: (ظن) أي مسمى به وهذا على ظاهر التعريف السابق وقد تقدم أن الظن ملزم هذا التردد لا نفسه أعني إذعان الثبوت أو الانتفاء والوهم يقابله.

قوله: (وأصول الفقه) أي المذكور في قوله السابق أول الكتاب من أصول الفقه. ولما عرف المصنف أصول الفقه بالمعنى الإضافي أراد أن يبين تعريفه بالمعنى اللقبى المشعر بمدحه حيث كان أصلاً لأحكام الشريعة وأشار الشارح إلى هذا المراد بقوله أي الذي وضع فيه الخ. أي الذي جعل في سبب بيانه هذه الورقات التي هي الألفاظ المخصوصة الدالة على المعاني المخصوصة. قوله: (طرقه) أي أدلته. واعترض بأمرين: الأول أن الضمير راجع لجزء العلم وهو الفقه وهو ممنوع. وأجيب بأن الضمير ليس عائداً عليه بمعنى جزء العلم بل عائد على الفقه المشار إليه به أو عليه باعتبار المعنى الإضافي على طريق الاستخدام. والثاني أن تعريفه تعريف بالموضوع لأن طرق الفقه أدلته التي هي الأمر والنهي وفعل النبي الخ وهو موضوع أصول الفقه لأنه يبحث فيه عن أحوالها العارضة لها وموضوع العلم غير العلم فلا يعرف به وكان من حقه أن يعرف بالمسائل أو إدراكها أو الملكة التي يدرك بها أو نحو ذلك لثلا يرد ذلك. وأجيب عن هذا الإيراد بأنه ليس المراد من طرق الفقه الأمر والنهي الخ بل المراد بطرقه القواعد الكلية كمطلق الأمر والنهي للوجوب والتحريم، ولا شك أن هذا ليس موضوع علم أصول الفقه بل مسائله الكلية، وهذا التعريف من قبيل الرسم. والحاصل أن أصول الفقه هي المسائل الكلية المبحوث فيها عن أحوال أدلته بأن تجعل تلك الأدلة المفردة كالأمر والنهي وما ذكر معه موضوعات ويحمل عليها الأحكام التي هي من عوارضها الذاتية وبما تقرّر اتضح قولهم موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية. قوله: (على سبيل الإجمال) حال من الطرق أي حالة كون تلك الطرق على صفة هي إجمالها أي عدم تعيين متعلقها وهو الحكم الذي يثبت بها بأن لا تكون مرتبطة بحكم بعينه من كل الأحكام أو بعضها فالإضافة بيانية ووصفها بالإجمال بالمعنى المذكور وصف الشيء بحال متعلقه فيكون المراد بالطرق على سبيل الإجمال القواعد الكلية كقولهم الأمر للوجوب حقيقة والنهي

.....

.....

للتحريم كذلك وفعل النبي والإجماع والقياس والاستصحاب وغير ذلك كما تقدم. والإجمال لغة الاختلاط وعرفاً عدم الإيضاح وكلاهما يلزمهما عدم التعيين ولا شك أن الأدلة الإجمالية غير معين فيها الجزئيات لعدم إشعار الكلبي بجزء معين. قوله: (كمطلق الأمر) من إضافة الصفة للموصوف أي الأمر المطلق وكذا ما بعده أراد بذلك القاعدة المشتملة على مطلق الأمر أي الذي جعل موضوعها مطلق الأمر ومحمولها كونه للوجوب والقاعدة التي جعل موضوعها مطلق النهي ومحمولها كونه للحرمة، وعلى هذا القياس فيما بعده بدليل قوله من حيث البحث عن أولها الخ، أي المخبر عن أولها بكونه للوجوب الخ، لأن البحث الإخبار والحمل، فسقط اعتراض بعضهم بأن التمثيل بمطلق الأمر وما معه غير جيد لأنها مفردات فهي موضوع الأصول لا نفسه لأن اسم كل علم يطلق على أحد معان ثلاثة وهي المسائل أو إدراكها على وجه التصديق المتعلق بها أو ملكة استحضارها أي القوّة الحاصلة من تكرار إدراك القواعد التي يقتدر بها على استحضارها بلا كسب ومطلق الأمر الخ ليس واحداً منها. وحاصل الدفع أنه قيد مطلق الأمر الخ بحيثية البحث عنها والبحث الإخبار والحمل فيفيد أن علم أصول الفقه هي الموضوعات التي وقع فيها البحث بالفعل كالأمر للوجوب والنهي للتحريم وهكذا، أو يجاب بأنه على حذف مضاف التقدير كقاعدة مطلق الأمر وقاعدة مطلق النهي وتلك القاعدة هي مطلق الأمر للوجوب ومطلق النهي للتحريم وهكذا. قوله: (الأمر) أي طلب فعل قوله والنهي أي طلب ترك. والإجماع اتفاق الأئمة على أمر لمستند له من الكتاب والسنة. والقياس إلحاق أمر بأمر لجامع بينهما. والاستصحاب أي الحكم قد علم وسيأتي جميع ذلك. قوله: (من حيث البحث) قد عرفت أن هذا القيد لدفع ما يرد على كلامه أن مطلق الأمر الخ موضوع علم الأصول ولا يصحّ تعريف العلم بموضوعه، فأجاب بأن المراد مطلق الأمر من حيث الإخبار عنه لا من حيث إطلاقه وذلك بأن يجعل تلك المفردات موضوعات ويحمل عليها الأحكام كالوجوب والتحريم كما مر. قوله: (والباقي) أي فعل النبي وما بعده. قوله: (بأنها) أي المذكورات من فعل النبي وما بعده. قوله: (حجج) أي يصحّ الاحتجاج والاستدلال بكلّ منها بشرطه. قوله: (وغير ذلك) عطف على الأمر والإشارة ترجع إلى ما ذكر من الأمر وما معه وأراد بالغير نحو المطلق والمقيد والظاهر والمؤول والعام والخاص من حيث البحث

عن أولها بأنه يقبل التقييد وعن ثانيها بأنه يقدم على المطلق وعن ثالثها بأنه يقدم على المؤول وعن رابعها بأنه لا يعارض الظاهر وعن خامسها بأنه لا يجري في الأفعال وما يجري مجراها وعن سادسها بأنه يقدم على العام. قوله: (مما سيأتي) بيان للغير دفع به ما قد يتوهم من عدم تعرض المصنف له. فإن قلت أيّ فائدة في العطف مع أن هذا الغير قد دخل تحت الكاف من قوله كمطلق الأمر. قلنا: فائدته بيان الانحصار في الخارج في المذكورات ومجرد وقوع المعطوف عليه في حيز الكاف لا يقتضي ذلك لاحتمال كون الكاف باعتبار الأفراد الذهنية أو باعتبار كل واحد من المذكورات بخصوصه. قوله: (مع ما يتعلق به) أي من الأحكام والشروط ومن الأمور المناسبة له فهو متعلق بسيأتي. قوله: (بخلاف طرقه على سبيل التفصيل) أي على سبيل وصفة هي التفصيل أي تعيين متعلقها لارتباطها بحكم بعينه كوجوب الصلاة واستحقاق بنت الابن السدس مع بنت الصلب حيث لا عاصب وامتناع بيع بعض الأرز ببعض إلا مثلاً بمثل يدًا بيد وثبوت الطهارة عند الشك في بقائها على ما سيأتي أمثلة ذلك وهذا محترز قوله على سبيل الإجمال.

قوله: (نحو أقيموا الصلاة الخ) فيه أنه يقتضي أن الأدلة التفصيلية ليست بقضايا لأنه لم يقيده بما يفيد أنها قضايا كما قيده كذلك في الإجمالية حيث قال من حيث الخ وليس كذلك. وأجيب بأنه إنما لم يقيده اعتمادًا على تقييده الإجمالية بما يفيد ذلك فقوله نحو: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ [الأنعام: الآية ٧٢] مثال محترز مطلق الأمر وهو الأمر التفصيلي. قوله: (ولا تقربوا الزنا) مثال محترز مطلق النهي وهو النهي التفصيلي. قوله: (وصلاته ﷺ) مثال محترز مطلق فعل النبي وهو الفعل التفصيلي. قوله: (أخرجه) أي المذكور من الصلاة. قوله: (والإجماع على أن الخ) مثال محترز مطلق الإجماع وهو الإجماع التفصيلي. قوله: (لهما) أي بنت الصلب وبنت الابن والمعصب لبنت الابن أخوها أو ابن عمها والمعصب لبنت الصلب أخوها. قوله: (وقياس البر) مثال محترز مطلق القياس وهو القياس التفصيلي والجامع بينهما الاقتيات في كل. قوله: (مثلاً بمثل) أي متماثلين إذا اتحدت علّة الربا وجنسه بأن يماثل أحدهما الآخر قدرًا كيلاً في المكييل ووزناً في الموزون. أما إن اختلفت العلّة كالقوت والدنانير فلا ربا أو اختلف الجنس فيشترط فيه التقابض فقط كما هو مقرر في الفروع. قوله: (يدًا بيد) أي متقابضًا اتحد جنس الربوي

أو اختلف. قوله: (واستصحاب الطهارة) مثال محترز قوله مطلق الاستصحاب وهو الاستصحاب التفصيلي. قوله: (لمن شك) متعلق بالاستصحاب، والمراد بالشك مطلق التردد الشامل للظن والوهم لا خصوص استواء الطرفين لأن الأصل يستصحب في جميعها لأن اليقين الذي هو الأصل لا يزال بكل واحد منها.

قوله: (فليست) تفريع على المخالفة. قوله: (وإن ذكر) جواب اعتراض عليه بأن قولك إن هذه ليست من أصول الفقه ينافيه ذكر الأصوليين لبعضها في كتب الأصول. وأجاب بأن ذكره لأجل التمثيل لما تفرّع على القواعد الكلية لا لكونه منها. قوله: (تمثيلاً) أي لأجل تمثيل القواعد بها ولأجل إيضاحها لا لكونها منها، والمثال جزئي يذكر لإيضاح القواعد بخلاف الشاهد فإنه جزئي يذكر لإثبات القواعد. قوله: (وكيفية الاستدلال بها) عطف على طرقة أي إن أصول الفقه تلك الطرق وكيفية الاستدلال بها. قوله: (من حيث تفصيلها) أي جزئياتها المعينة المفيدة للأحكام كالمعينة في قوله: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ [الأنعام: الآية ٧٢] للوجوب فهو من جزئيات مطلق الأمر للوجوب ففيه إشارة لدفع الاعتراض على المصنف بأن صواب العبارة أن يقول وكيفية الاستدلال بجزئياتها التي هي طرق الفقه على سبيل التفصيل إذ المراد كيفية الاستدلال بها عند تعارضها، وهذا لا يأتي في الطرق على سبيل الإجمال بل بقيد كونها على سبيل التفصيل بقرينة استحالتها على سبيل الإجمال. وحاصل الجواب أنه ليس المراد بالاستدلال بها من حيث نفسها لأنها لا تتعارض بل من حيث جزئياتها وهي الأدلة التفصيلية.

قوله: (عند تعارضها) أي الطرق من حيث التفصيل ومثاله كتعارض حديثي البسمة والحمدلة وكيفية الاستدلال بهما عنده بأن تقول إن حديث البسمة محمول على الابتداء الحقيقي وحديث الحمدلة على الإضافي، وكتعارض قوله عليه الصلاة والسلام: «العينان وكاء السه فمن نام فليتوضأ» وقول أنس رضي الله عنه: كان أصحاب رسول الله ﷺ ينامون ثم يصلون ولا يتوضؤون، فحمل الأول على غير الممكن مقعده من الأرض والثاني على الممكن. قوله: (لكونها ظنية) تعليل للتعارض أي إنما حصل التعارض في الأدلة لكون دلالتها ظنية أو الأدلة ظنية بخلاف القطعيين أو المختلفين.

قوله: (من تقديم الخاص على العام) هذا بيان لكيفية الاستدلال وذلك بأن يخرج الخاص عن حكم العام. قوله: (والمقيد على المطلق) أي بأن يحمل ذلك المطلق على

المقيد بأن يعتبر في حكمه ذلك القيد الذي للمقيد. قوله: (وغير ذلك) كتقديم المبين على المجمل بأن يجعل تفسيراً للمجمل والناسخ على المنسوخ. فإن قلت: إن هذه كلها مفردات لا قواعد كلية. ويجاب بحمل الكلام على المسامحة والتقدير من قواعد تقديم الخاص على العام.

قوله: (وكيفية الاستدلال الخ) هذا جواب اعتراض تقديره أن من جملة أصول الفقه صفات المجتهد، والمصنف تركها في هذا الحصر وقصرها على طرق الفقه على سبيل الإجمال وكيفية الاستدلال بها ولم يذكر منها صفات المجتهد مع أنها منها وسيذكرها فيما يأتي بقوله ومن شرط المفتي. وحاصل الجواب أنه إنما تركها لأن كيفية الاستدلال تجرّ إلى صفات من يستدلّ بها وهو المجتهد فاكتفى بذكر كيفية الاستدلال عن ذكر صفات المجتهد وعبارة سم ولما ترك المصنف من أصول الفقه صفات المجتهد أي المسائل المتضمنة لبيانها نبه الشارح عليها بقوله وكيفية الاستدلال بها أي بطرق الفقه المذكورة تجرّ إلى صفات من يستدلّ بها وهو المجتهد أي ما يشترط فيه من الصفات من حيث الاستدلال بها ويستلزمها لتوقف الاستدلال على المستدلّ وعدم تأهل كل أحد لذلك ففي ذكر كيفية الاستدلال تنبيه عليها لكن إن أريد أن فيها تنبيهاً عليها في نفسها أي من غير تنبيه على أنها من أصوله فمسلّم وهو لا يفيد المطلوب من التنبيه على أنها من أصوله أو باعتبار أنها من الأصول وهذا هو المطلوب فممنوع أي لأن ذكر الاستدلال لا ينبه على ذلك إلا أن يدعي أن الظاهر أن ما يتوقف عليه الاستدلال على فروع الفقه من أصوله الموضوع لما يبنى عليه فليتأمل ويحتمل أنه تركها بناء على أنها ليست من الأصول كما قيل به.

قوله: (تجرّ إلى صفات من يستدلّ بها) أي لظهور أن كل أحد لا يقدر على الاستدلال بها فلا يقدر على الاستدلال بها إلا من كان متصفاً بصفات الاجتهاد فاحتج إلى جعل القواعد الدالة على صفات المجتهد من جملة أبواب أصول الفقه. قوله: (فهذه الثلاثة) أي طرقه على سبيل الإجمال وكيفية الاستدلال وصفات المجتهد. قوله: (المسمى بأصول الفقه) أي الملقب به لإشعاره برفعة مسماه حيث كانت أصولاً للفقه الذي هو أشرف العلوم لأنه مجمع الخيرات والسعادات كيف وقد قال عليه الصلاة والسلام «من يرد الله به خيراً يفقهه في الدين» فاللقب من الأعلام، واختلف العلماء في

أسماء العلوم أهي من قبيل علم الشخص لأن القائم بزيد غير القائم بعمره شخصاً أو من قبيل العلم الجنسي لأن القائم بزيد هو القائم بعمره، والتعدد إنما هو باعتبار المحل والتحقيق أن أسماء العلوم كأسماء الكتب أعلام أجناس وضعت لأنواع الأعراض التي تعددت أفرادها بتعدد المحل كالقائم بزيد وبعمره ودعوى تعدد شخصه بتعدد محله تدقيق فلسفي لا تعتبره أرباب العربية ولا يرد على العامة أن تلك الأسماء تقبل أَل لجواز كونها زائدة أو للمح الأصل فاندفعت المنازعة بذلك في العلمية ولا يخفى عليك مما تقدم أن مسمى العلوم أحد أمور ثلاثة وهي إما القواعد أو إدراكها أو ملكة استحضارها. قوله: (لتوقف الفقه) هذا علة لكون هذه الثلاثة هي المسماة بأصول الفقه لأن الفقيه المستنبط لفروع الفقه متوقف على معرفة الأولين منها وقيام الأخيرة به أما توقفه على الأول فلأن الدليل التفصيلي لا يستدل به على الحكم الذي أفاده إلا بواسطة تركبه مع الدليل الإجمالي الذي هو كلي له بجعل الدليل التفصيلي مقدمة صغرى ثم يؤتى بالليل الإجمالي ويجعل كبرى لهذه المقدمة فينتظم منه شكل ينتج التفصيلي كما إذا أردنا الاستدلال بقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ [البقرة: الآية ٤٣] على وجوب الصلاة فنقول: أقيموا الصلاة أمر والأمر للوجوب حقيقة فينتج أقيموا الصلاة لوجوبها حقيقة، وأما توقفه على الثاني فلأن الفقيه المذكور متوقف على معرفة المرجحات التي هي كيفية الاستدلال بها ليعلم ما هو دليل الحكم عند تعارضها، وأما توقفه على الثالث فلأن الفقه المذكور إنما يكون أهلاً لاستفادتها من الأدلة التفصيلية إذا قامت به صفات الاجتهاد الذي سيأتي لك بيانه.

أبواب أصول الفقه

وأبواب أصول الفقه: أقسام الكلام، والأمر، والنهي، والعام، والخاص،

(وأبواب أصول الفقه: أقسام الكلام الأمر والنهي والعام والخاص) ويذكر فيه

قوله: (وأبواب النخ) لما بين المصنف المسمى بأصول الفقه شرع بين الأبواب التي تضمنتها ليعرف من أول الأمر قبل الشروع في المقصود ما تضمنه أصول الفقه فينشط لها القارئ ويكون المقصود نصب عينيه فيجد في طلبه فأبواب مبتدأ وقوله أقسام خبر.

قوله: (أقسام الكلام) خبر قوله أبواب أصول الفقه وقوله الأمر إلى قوله المؤول بدل منه وقوله والأفعال معطوف على أقسام الكلام. فيه أن الأبواب جمع باب فهو كما تقدم الألفاظ المخصوصة باعتبار دلالتها على المعاني المخصوصة فلا يصح حمل أقسام الكلام عليها لأنها المعاني المخصوصة. ويجاب بأنه على حذف مضاف التقدير ومضمون أبواب أصول الفقه أقسام الكلام أو التقدير أبواب أصول الفقه ألفاظ أو عبارات أقسام الكلام. فإن قلت: إن أقسام الكلام خارج عن مسمى أصول الفقه لما تقدم لك أن مسمى أصول الفقه الثلاثة المتقدمة وأقسام الكلام ليس منها. ويجاب بأنه من باب التغليب وإنما ذكر في أصول الفقه مع كونه من مباحث المفسرين لأن بحث الأصولي يتعلق بأحوال أقسامه التي لها مدخل في إفادة أحكام الشريعة أو نقول إن مراده بأبواب أصول الفقه ما يشمل توابعه، والمراد بهذه كلها المسائل الكلية الباحثة عن أحوالها إذ هي المسمى بأصول الفقه كما تقدم لك، والمراد بالكلام هنا الكلام اللفظي المنزّل على رسول الله ﷺ لا النفسي لأنه لا بحث للأصولي إلا في الكلام اللفظي من جهة الاستدلال به على الأحكام وهو حقيقة فيهما عند المحققين.

قوله: (ويذكر فيه النخ) أشار بهذا إلى اعتراض على المصنف بأن من أقسام الكلام المطلق والمقيد والمصنف لم يذكرهما فأجاب بأنه سيذكرهما في أثناء الكلام على العام والخاص لمناسبتهما لهما كأنهما من باب واحد لأن في المطلق عمومًا شيعيًا وإن لم

والمجمل، والمُبَيَّن، والظاهر، والمؤول، والأفعال، والناسخ، والمنسوخ، والإجماع، والإخبار، والقياس، والحظر، والإباحة، وترتيب الأدلة، وصفة المفتي، والمستفتي، وأحكام المجتهدين.

المطلق والمقيد (والمجمل والمبين والظاهر) وفي بعض النسخ (والمؤول) وسيأتي (والأفعال والناسخ والمنسوخ والإجماع والإخبار والقياس والحظر والإباحة وترتيب الأدلة وصفة المفتي والمستفتي وأحكام المجتهدين).

يكن استغراقياً كما في العام وفي المقيد تخصيصاً له لأنه يبيّن ما أخرج من عموم العام الاستغراقي تمييزاً للأقسام. قوله: (وفي بعض النسخ والمؤول) أي زيادة والمؤول بعد قوله والظاهر الذي هو مقابله. وحاصل أقسام الكلام أنه ينقسم أربعة أقسام: الأول باعتبار وضع اللفظ للمعنى فينقسم إلى أربعة أقسام لأن اللفظ إن كان موضوعاً لواحد حقيقي أو اعتباري فهو الخاص وإن كان لواحد مشترك بين أفراد غير محصورة فهو العام وإن كان موضوعاً لكثير بوضع كثير فهو المشترك وإن كان موضوعاً لكثير غير محصور بوضع واحد بلا استغراق فهو الجمع المنكر. والثاني باعتبار دلالته عليه وضوحاً وخفاءً وينقسم إلى ثمانية أقسام أربعة باعتبار الوضوح وأربعة باعتبار الخفاء لأن اللفظ إن ظهر معناه بمجرد صيغته واحتمل غيره فهو الظاهر وإلا فهو النص فإن قبل النسخ فهو المفسر وإن لم يقبله فهو المحكم وإن خفي معناه فإما أن يكون خفاؤه لغير الصيغة فهو الخفي وإما لنفسها فإن أمكن إدراكه بالتأمل فهو المشكل وإلا فإن كان بيانه مرجحاً فهو المجمل وإلا فهو المتشابه. الثالث باعتبار استعماله فيه وينقسم إلى أربعة أقسام كالأول لأن اللفظ إن استعمل فيما وضع له فهو الحقيقة وإلا فهو المجاز وكل منهما إن ظهر مراده فهو الصريح وإن استتر فالكناية. الرابع باعتبار الوقوف به عليه وينقسم إلى أربعة أقسام أيضاً لأن اللفظ إن دل على المعنى بالمنطوق فإن كان مسوقاً له فهو الدال بعبارته وإلا فهو الدال بإشارته فإن لم يدل عليه بمنطوقه فإن دل عليه بالمفهوم لغة فهو الدال بدلالته وإلا فهو الدال باقتضائه والعمدة في جميع ذلك الاستقراء وما ذكر من الضبط يقلل الانتشار ويسهل الاستقراء والمصنف والشارح لم يذكر جميع ذلك قصد الاختصار واتكالا على المطولات. قوله: (وسيأتي) أي ذكر المؤول في كلام المصنف وكان الأولى ذكره هنا كغيره إلا أن يجاب بأنه لا محذور فيه إذ غايته الزيادة على ما في الترجمة ولا ضرر فيه وقد يمنع تركه على نسختنا لما سيأتي في كلام المصنف رحمه الله تعالى أنه يسمى ظاهراً بالدليل فيشملة حينئذ قوله هنا والظاهر لشموله للظاهر المطلق والظاهر المقيد أي ما يطلق

عليه لفظ الظاهر ولو في الجملة. قوله: (والأفعال) معطوف على الأقسام وليس داخلًا في أقسام الكلام، والمراد بالأفعال أفعال النبي ﷺ. قوله: (والناسخ والمنسوخ) والنسخ هو تبديل حكم شرعي بدليل والثاني ناسخ والأول منسوخ. قوله: (والإجماع) وهو لغة الاتفاق واصطلاحًا اتفاق الأئمة المجتهدين على حكم شرعي والإخبار ما رفع للنبي ﷺ قولًا أو فعلًا أو تقريرًا والقياس إلحاق شيء بشيء لجامع بينهما. والحظر المنع تحريمًا أو كراهة. والإباحة استواء الطرفين، والمراد بيان ما هو أصل منهما في الأشياء بعد البعثة. قوله: (وترتيب الأدلة) أي بيان مراتب الأدلة من كون بعضها مقدمًا على البعض عند التعارض. قوله: (وصفة المفتي والمستفتي) أي شروطهما والمفتي والمجتهد بمعنى واحد كما يعلم مما يأتي.

[فائدة]: قال بعض الأشياخ نقلًا عن مختصر الأنوار ما نصه: لا يجوز للمفتي أن يتساهل في الفتوى ومن عرف بذلك لا يجوز أن يستفتي والتساهل يكون بأن لا يتثبت ويشرع في الفتوى قبل استيفاء الفكر والنظر، وقد يكون بأن تحمله أغراض فاسدة على تتبع الحيل المحرمة والمكروهة والتمسك بالشبه والترخيص لمن يروم نفعه والتعسير على من يروم ضده. قال المحاسبى: يسأل المفتي يوم القيامة عن ثلاث هل أفتى عن علم أو لا هل نصح في الفتوى أو لا؟ هل أخلص فيها أو لا؟ والله أعلم. اهـ.

١ - أقسام الكلام

فأما أقسام الكلام: فأقل ما يتركب منه الكلام اسمان.

(فأما أقسام الكلام: فأقل ما يتركب منه الكلام اسمان) نحو زيد قائم.

قوله: (فأما أقسام الكلام) الفاء فاء الفصيحة واقعة في جواب سؤال مقدر التقدير ما تفصيل كل واحد مما أجملته أولاً فقال إن أردت معرفة ذلك فأقول لك فأما أقسام الكلام فأقسام مضاف والكلام مضاف إليه. قوله: (فأقل ما يتركب) الفاء واقعة في جواب أما وأقل مبتدأ واسمان خبره والجملة خبر عن الأقسام وفيه أنه لا يصح حمل هذه الجملة على المبتدأ لأن كون ما يتركب منه الكلام اسمين ليس من أقسام الكلام فلو قال أما الكلام فأقل الخ، وهو ينقسم الخ لكان ظاهرًا إلا أن يقال إن الخبر محذوف والتقدير فأما أقسام الكلام فيستدعي بيان نفس الكلام وقوله فأقل تفريع على هذا المحذوف وإنما استدعي بيان نفس الكلام لأن معرفة أقسام الشيء باعتبار أنها أقسامه فرع نفس معرفته لكن على هذا ليس المقصود بهذا الكلام بيان أقسامه بل بيان نفسه وكأنه قال هو اللفظ المتألف من اسمين أو اسم وفعل إلى آخره ويجوز أن يكون المقصود به بيان أقسامه وكأنه قال ينقسم إلى مركب من اسمين ومن اسم وفعل إلى آخره ولا ينافيه قوله والكلام ينقسم إلى أمر ونهي الخ لصحة حمله على معنى. والكلام ينقسم أيضًا أي كما انقسم فيما سبق إلى ما سبق وبكلا التقديرين يندفع قول التاج أراد بأقسام الكلام أقسام ما يتركب منه الكلام وقد أطلق جماعة من النحاة هذا الاستعمال. قوله: (اسمان) وصوره أربعة مبتدأ وخبر ومبتدأ وفاعل سدّ مسدّ الخبر ومبتدأ ونائب فاعل سدّ مسدّ الخبر واسم الفعل وفاعله ولا يخفى أنّ المتألف المجموع المتألف منه الأجزاء مفصلة، واعترض تأليف الكلام من جزأين فقط إذ له جزء ثالث وهو الإسناد الذي هو ربط إحدى الكلمتين بالأخرى إلا أن يجاب بأنّ الإسناد شرط للأجزاء والقصد بيان الأجزاء الملفوظ بها. فإن قلت: يجب تغاير المتألف والمتألف منه بالضرورة وإلا فلا تأليف وهنا ليس كذلك لأنّ الاسمين نفس الكلام فإنه ليس إلا عبارة عنهما. قلنا يكفي تغايرهما بالاعتبار فإن المتألف

أو اسم وفعل، أو فعل وحرف، أو اسم وحرف.

(أو اسم وفعل) نحو قام زيد (أو فعل وحرف) نحو ما قام أثبتته بعضهم ولم يعدّ الضمير في قام الراجع إلى زيد مثلاً لعدم ظهوره والجمهور على عدّه كلمة (أو اسم وحرف) وذلك في النداء نحو يا زيد، وإن كان المعنى أدعو أو أناذي زيداً.

هو المجموع من حيث هو مجموع والمتألف منه الأجزاء ملحوظة على التفصيل. قوله: (زيد قائم) فيه أن هذا ليس من الأقل قياساً على ما يأتي في كلام الجمهور أن ما قام ليس من صور الأقل لكون الكلام قد تمّ بquam لاشتماله على الضمير فيكون قائم كذلك. ويجب بوجوب فرق بينهما لأن اسم الفاعل مع مرفوعه المستتر فيه بمنزلة المفرد بدليل أنه لا يبرز مع التثنية والجمع بخلاف الفعل مع مرفوعه. فإن قلت: إن الضمير قد يبرز فيهما حيث يقال الزيدان قائمان والزيدون قائمون. قلت: إن الألف حرف إعراب لا ضمير وإلا لأضيف إليه لأنه لا وجه لإعرابه إلا بالإضافة إليه وليس كذلك.

قوله: (أو اسم وفعل) وتحت صورتان فعل وفاعله وفعل ونائبه ومثال الثاني ضرب زيد. قوله: (أثبتته) أي الفعل والحرف بعضهم قصده الاعتراض على المصنف في إثباته مع أن الجمهور على أنه ليس من الأقل لاعتبار الضمير الذي فيه وإلا فليس بكلام أصلاً وإن اعتبر فيكون مركباً من الفعل والاسم ويكون الحرف زائداً على الكلام ومندرجاً في القسم الثاني.

قوله: (ولم يعدّ) عطف على أثبت أي لم يعتبر الضمير في قام وإنما نظر لما هو ملفوظ به كما علم من تعليقه وفاعل يعد ضمير يعود على البعض. قوله: (الراجع) صفة للضمير. قوله: (إلى زيد) متعلق بالراجع أشار بهذا لأنه لا يسمى كلاماً إلا إذا تقدم له مرجع كزيد مثلاً. فإن قلت: إذا تقدم له مرجع فلا يكون من الأقل حينئذ. ويجب بأنه وإن لم يكن من الأقل باعتبار ذلك لكنه من الأقل بالنظر لنفسه أو نقول إن زيداً معلوم من المقام وليس مذکوراً في الكلام حتى يرد أنه ليس من الأقل. قوله: (لعدم ظهوره) علة لعدم العد والضمير يعود على الضمير أي وإنما لم يعد لعدم ظهوره لأنه صورة عقلية لا تحقق له ولا وجود له في الخارج إذ ليس بلفظ ولا وضع له لفظ وتبعه المصنف رحمه الله تعالى لقصد التسهيل على المبتدئ فإن الملفوظات أقرب لفهمه من المعقولات. قوله: (والجمهور على عدّه كلمة) أي بالقوة وهذا محطّ الاعتراض فيكون من أجزاء الكلام اكتفاء بكونه في حكم الملفوظ الموجود لاستحضاره عند النطق بالفعل استحضاراً لاحقاً معه وتتوقف الفائدة الكلامية عليه وبه يفارق عدم

والكلام ينقسم إلى: أمر، ونهي، وخبر، واستخبار. وينقسم أيضًا إلى: تمنّ وعرض، وقسم.

(والكلام ينقسم إلى: أمر، ونهي) نحو: قم ولا تقعد، (وخبر) نحو: جاء زيد، (واستخبار) وهو الاستفهام، نحو: هل قام زيد؟ فيقال: نعم، أو لا. (وينقسم أيضًا إلى تمنّ) نحو:

ليت الشباب يعود يومًا

(وعرض) نحو ألا تنزل عندنا، (وقسم) نحو والله لأفعلنّ كذا.

عدّ الضمير في قائم من زيد قائم حيث قالوا: إنه مركب من اسمين أي لم يقولوا من ثلاثة وقضية تعليل البعض المذكور أن فعل الأمر كقم وق بمجرده كلام فيكون هذا الكلام خاليًا عن التركيب ويبقى الكلام في المحذوف عند هذا البعض كما في قولك زيد في جواب من قام فيحتمل أن يعتد به ويفرق بأنه له صورة خارجية بخلاف المستتر إذ لا صورة له إلا عقلية ويحتمل أن لا فرق عنده فيتحقق الكلام بدون التركيب هنا أيضًا ولعل الأقرب الأول.

قوله: (أو اسم وحرف) هذا ضعيف والظاهر أن الشارح مرتض كون يا زيد مركبًا من اسم وحرف وأنه كلام والمعتمد الذي جرى عليه الجمهور أن الكلام هو المقدر من الفعل مع فاعله وحرف النداء نائب عنه كما نابت نعم مثلًا عنه في جواب هل قام زيد وهذا أقله وأما جميع الصور التي يتركب منها الكلام فسته اسمان وفعل واسم وفعل واسمان وفعل وثلاثة أسماء وفعل وأربعة أسماء وجملتان وله صورتان الشرط والجزاء نحو إن قام زيد قمت والقسم والجواب نحو أقسم بالله لمحمد خير الخلق. قوله: (وإن الخ) غاية للردّ على من يقول إنه مركب من اسم وفعل محذوف والياء نائب عنه لأنّ المعنى أدعو زيدًا أو أناديه ووجه الردّ أن موضوع المسألة في التركيب وهو من خصوصيات اللفظ والملفوظ إنما هو الحرف والاسم ولا نظر لكونه نائبًا ولا لمعنى ذلك لأنه ليس موضوع المسألة.

قوله: (والكلام) لما بين نفس الكلام بيان أقل ما يتركب منه أخذ يتكلم على تقسيمه لما تقدم لك أنّ التقسيم فرع تصوّر المقسم والمقام للإضمار لتقدّم المرجع لكنه إنما أظهره لئلا يتوهم رجوع الضمير على خلاف المراد وهو الفعل ولو قال أما الكلام فأقل ما يتركب هو منه اسمان الخ وهو ينقسم إلى الخ لكان أولى. قوله: (ينقسم إلى:

أمر ونهي الخ) وذلك لأن الكلام لا يخلو إما أن يدل على الطلب أو لا فإن دلّ على طلب فعل فأمر أو طلب ترك فنهي أو طلب خبر فاستفهام أو لا يدل عليه وكان احتمال الصدق والكذب فهو الخبر ولو عبّر كما عبّر في جمع الجوامع لكان أضبط وأخصر ونصه: الكلام ينقسم إلى طلب وخبر وإنشاء: فالأول كاضرب ولا تعص. والثاني نحو زيد قائم. والثالث كقولك أنت طالق أنت حرّ ليت لي مالاً لعليّ أزور النبي ﷺ. اهـ. فالإنشاء ما حصل مدلوله بالتلفظ به فيشمل التمني والترجي والاستفهام والعرض والقسم لأن مدلول الكل لا يحصل إلا بالتلفظ به. قوله: (وخبر) وهو ما احتمال الصدق والكذب لذاته والاستفهام الكلام الدال على طلب حصول صورة الشيء في الذهن من حيث حصولها فيه فإن كان الحاصل وقوع نسبة شيء إلى شيء أو لا وقوعها فهو التصديق وإلا فهو التصوّر فخرج نحو علمني وفهمني إذ المقصود منه حصول التعليم والتفهيم في الخارج لا في الذهن.

قوله: (هل قام زيد) واعلم أن هل لطلب التصديق بخلاف الهمزة التي للاستفهام فإنه لطلب التعيين ولذا يقال في جواب الأول نعم أو لا بخلاف الثاني، فإنه إذا قيل أزيد عندك أم عمرو فلا يحسن الجواب إلا بالتعيين إن طابق ظنه الواقع لما مر أنه لطلب التعيين وهو لا يكون إلا عند ظنّ ثبوت أحدهما من غير تعيين وإلا يطابق كان الجواب بنفي كلّ كأن يقال لا زيد ولا عمرو فلا يحسن أن يقال لا ولا نعم لأن الأول لنفي النسبة والثاني لإثباتها. قوله: (فيقال) أي فيقال في جوابه نعم إن كان حاله القيام وقوله: لا أي إن لم يكن حاله القيام بل عدمه فيكون قوله فيقال الخ تحقيقاً لمعنى الاستخبار والاستفهام فإنه طلب الإخبار والفهم من الغير فحصول المطلوب بقوله نعم أو لا.

قوله: (وينقسم أيضًا) أي كما انقسم إلى أمر ونهي الخ وأتى بأيضًا للإشارة إلى أن هذا ليس تقسيمًا آخر مستقلًا بل هو من تنمة التقسيم الأول لأنه تقسيم باعتبار مدلوله وأعاد الفعل للإشارة إلى أن منهم من اقتصر على تقسيمه إلى ما تقدم وأنه يرد عليه انقسام الرضى إلى هذه المذكورات كما يدل على ذلك كلام البرهان.

قوله: (تمنّ) أي كلام دال بالوضع على طلب ما لا طمع فيه أو ما فيه عسر وهذا قد يشمل صيغة فعل المطلوب بها ما ذكر. والظاهر أنه لا يسمى عندهم تمنيًا ولو قيل

كلام مصدر بليت لكان كافيًا وكذا ينبغي أن يقال في الترجي. قوله:

(ليت الشباب.....)

(الخ) وتمامه:

فأخبره بما فعل المشيب

وهو مثال لما ليس فيه طمع. ومثال الذي فيه عسر نحو قول المعدم الفقير ليت لي قنطارًا من الذهب فأحج منه وإنما ترك الترجي لأن ماهيته ماهية التمني وإنما الفرق بينهما من جهة الاستعمال لأن التمني يستعمل في الممكن والمحال. والترجي لا يستعمل إلا في الممكن وذلك أن ماهية التمني محبة حصول الشيء سواء كنت تنتظره وتترقب حصوله أو لا والترجي ارتقاب شيء لا وثوق بحصوله فمن ثم لا يقال: لعل الشمس تغرب ويدخل في الارتقاب الطمع والإشفاق فالطمع ارتقاب المحبوب والإشفاق ارتقاب المكروه نحو لعلك تموت الساعة وأنت كاره موته ولا يضر في الاتحاد اختلاف الأداة لأنها خارجة عن الحقيقة.

قوله: (وعرض) بسكون الراء وهو كلام مصدر بآلا دالّ بالوضع على طلب برفق ولين وترك التحضيض وهو كلام مصدر بهلا دال على طلب بحث وإزعاج نحو هلا أكرمت زيدًا لاتحاد حقيقتهما لأن كلاً منهما طلب أمر محبوب لكن أحدهما برفق والآخر بإزعاج واختلاف الأداة لا يضر لأنها خارجة عن الحقيقة.

قوله: (وقسم) وهو كلام دال على اليمين ثم إنه يحتمل أنه أراد به جملة القسم. والجواب وهو ظاهر تمثيل الشارح بقوله والله لأفعلنّ كذا وما صرح به الرضي في بحث الحروف من أن جملي القسم والجواب صارتا بقرينة القسم كالجمله الواحدة ويحتمل أنه أراد به جواب القسم على حذف مضاف فيوافق قول السيد جواب القسم كلام على نزاع فيه ويحتمل أنه أراد جملة القسم فيخالف ما قاله الرضي في حدّ الكلام من أن جواب القسم كلام بخلاف الجملة القسمية فإنها لتأكيد الجواب ويمكن أن يقال إن هذا كله مما لا حاجة إليه لأنّ الكلام يصدق بالقليل والمتعدّد فلو تعدّد الكلام واجتمع مع غيره صدق على المجموع عرفًا أنه كلام وأن مجموع جملي القسم والجواب يصدق عليه أنه قسم لتضمنه له، وإن قلنا: إن الكلام هو الجواب لأنه كلام دال على القسم. اهـ. سم.

ومن وجه آخر ينقسم إلى: حقيقة ومجاز. فالحقيقة: ما بقي في الاستعمال على موضوعه. وقيل: ما استعمل فيما اصطلح عليه من المخاطبة.

(ومن وجه آخر ينقسم إلى: حقيقة ومجاز. فالحقيقة: ما بقي في الاستعمال على موضوعه. وقيل ما استعمل فيما اصطلح عليه من المخاطبة) وإن لم يبق على موضوعه كالصلاة في الهيئة المخصوصة فإنه لم يبق على موضوعه اللغوي وهو الدعاء بخير والدابة لذات الأربع كالحمار فإنه لم يبق على موضوعه وهو كل ما يدب على الأرض.

قوله: (ومن وجه آخر) أي غير الوجه الأول لأن التقسيم الأول كما تقدم باعتبار المدلول وهذا باعتبار استعمال اللفظ في مدلوله وغيره والجار والمجرور متعلق بينقسم بعده وأشار بهذا أن التقسيمات المختلفة لا تنافي تداخل الأقسام. قوله: (ينقسم) أي الكلام المتقدم فإن كان بمعنى الاصطلاح كان في كلامه استخدام لأن الحقيقة والمجاز من عوارض المفرد وهو لا يسمى كلاماً اصطلاحاً وإن كان بمعنى اللغوي وهو ما يتكلم به قل أو أكثر فلا استخدام وهو أن تذكر لفظاً بمعنى وتعيد عليه الضمير بمعنى آخر. هذا إذا قلنا: إن الحقيقة والمجاز لا يطلق إلا على الكلمة وقد تطلق الحقيقة عند جماعة على إسناد الشيء إلى ما هو له والمجاز على إسناد الشيء إلى غير ما هو له لملازمة بينهما كقوله تعالى: ﴿وَإِذَا ثَلَيْتَ عَلَيْهِمْ ءِآيَتَهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا﴾ [الأنفال: الآية ٢] أسند الزيادة وهو فعل الله إلى الآيات لكون الآيات المتلوّة سبباً لها عادة، وأنكر ذلك جماعة فمنهم من جعل المجاز في المسند ومنهم من جعله في المسند إليه، فمعنى زادتهم على الأول ازدادوا بها إيماناً بأن شبهت الزيادة بالازدياد بجامع حصول الزيادة في كل وإن كان في الأول بفعل الفاعل دون الثاني وحذف المشبه به ورمز إليه بشيء من لوازمه وهو الآيات لأنها سبب في الازدياد على سبيل الاستعارة الممكنة فيكون زاد بمعنى ازداد أو المجاز المرسل من إطلاق الفعل المتعدّي على اللازم وعلى الثاني زادهم الله إطلاقاً لسبب التأثير على المؤثر بالكسر. قوله: (إلى: حقيقة ومجاز) أي لأنه إن استعمل فيما وضع له فحقيقة وإلا فمجاز وينحصر تقسيم الكلمة باعتبار الاستعمال فيهما، وأما قبل الاستعمال فموقوف لا يوصف بالمجاز ولا بالحقيقة. قوله: (فالحقيقة) الفاء فاء الفصيحة أي إذا أردت معرفة كل واحد منهما فأقول لك فالحقيقة والحقيقة في الأصل فعيل بمعنى الفاعل من حق الشيء إذا ثبت أو بمعنى مفعول من حققت الشيء إذا أثبتته نقلت إلى الكلمة الثابتة أو المثبتة في مكانها الأصلي والتاء فيها

للتنقل من الوصفية إلى الاسمية، ومعناه أن اللفظ إذا صار بنفسه اسمًا لغلبة الاستعمال بعدما كان وصفًا كان اسميته فرعًا لوصفيته فتجعل التاء علامة للفرعية كما جعل كذلك في علامة لمن كثر علمه. قوله: (ما بقي) أي لفظ بقي. قوله: (في الاستعمال) أي في حالته أو معه والاستعمال إطلاق اللفظ على المعنى وإرادة فهمه منه قاله السيد وقال في التلويح التحقيق أن معنى استعمال اللفظ في الموضوع له أو غيره طلب دلالة عليه وإرادته منه فمجرد الذكر لا يكون استعمالًا فقوله في الاستعمال أخرج به ما لم يستعمل أصلًا واللفظ الغلط لأنه لم يبقَ في الاستعمال على موضوعه فكل منهما لا يسمى حقيقة ولا مجازًا وأل في الاستعمال للعهد والمعهود الاستعمال في اللغة فخرج حينئذ استعمال الصلاة عند الفقهاء في الأقوال والأفعال لأنه لم يبق على موضوعه عند اللغويين. قوله: (على موضوعه) متعلق ببقي والمراد بالوضع الوضع اللغوي كما يتبادر من ذكر الوضع والبقاء والمقابلة بالتعريف الثاني فشمّل التعريف ما وضعه أهل اللغة لمعنيين على الترتيب ثم استعملوه في ثانيهما أو لمعنى واحد ولم يضعوه لغير. لا حقيقة ولا مجازًا ثم استعملوه فيه لبقاء الكل في الاستعمال على ما وضع له وشمّل ما استعمله الشارع كالصلاة لأنها باقية في الاستعمال على الموضوع له بناء على أن أل للعهد والمعهود استعمال التخاطب وأخرج الصلاة إذا استعملها الشارع في الدعاء. فإن قلت: يرد عليه المشترك إذا استعمل في معنيه معًا إذ اللفظ في هذا الاستعمال باق على موضوعه مع أنه مجاز عند كثير. قلت: لعل المصنّف يختار أنه حقيقة كما هو المنقول عن الشافعي وغيره أو يقيد الموضوع في التعريف بالواحد كما يتبادر من الإطلاق في مثل ذلك ويجري هذا السؤال والجواب في التعريف الثاني الآتي وقد يقال: إنّ قضية تعريف المصنّف دخول الأعلام في الحقيقة لأنه لفظ بقي في الاستعمال على موضوعه وهي كالصريح من قول المستصفي حيث قال: ضربان من الأسماء لا يدخلهما المجاز والضرب الأوّل أسماء الأعلام نحو زيد وعمرو الخ فينافيه قول الآمدي الحقيقة والمجاز يشتركان في امتناع اتصاف الأعلام بهما. ويجاب بأن ما قاله الآمدي ضعيف بل الحقيقة شاملة للأعلام قال في الرسالة البيانية الأعلام المنقولة أي وبالأولى المرتجلة من جملة الحقيقة خلافًا للآمدي في أحكامه والإمام الرازي في محصولة حيث قال ليست بحقيقة ولا مجاز والظاهر أنها عرفيّة عامة لأن أهل العرف العام لما قبلوها

وسلموها وتعارفوها بينهم كان بمنزلة نقل جميعهم إياها وإن صدر عن واحد منهم فلا يرد أن الناقل في العرفية العامة غير متعين كذا في حواشي التلويح .اهـ. بحروفه والمراد بالوضع عند الإطلاق الوضع الحقيقي المقابل للتأويلي أعم من أن يكون شخصياً أو نوعياً والوضع في المجاز ليس تحقيقيًا وبهذا يندفع استشكال السعد بأنه إن أريد بالوضع الشخصي خرج كثير من المفردات مثل الأفعال ومثل المثني والمجموع والمصغر والمنسوب وبالجملة كل ما تكون دلالته بحسب الهيئة دون المادة إنما هي موضوعة بالنوع دون الشخص وإن أريد مطلق الوضع أعم من الشخص والنوعي لم يخرج المجاز عن التعريف لما مرّ أنه موضوع بالوضع النوعي.

[فائدة] في البحر المحيط في الأصول للزركشي ما نصه مما ينبغي التنبه له أن الوضع في اللغوية غير الوضع في الشرعية والعرفية فإنه في اللغوية تعيين اللفظ بإزاء المعنى وأما في الآخرين فبمعنى غلبة الاستعمال فإنه لم ينقل عن الشارع أنه وضع لفظ الصلاة والصوم بإزاء معنيهما الشرعيين بل غلب استعمال الشارع لهما فيهما وكذا لم يضع أهل العرف لفظ القارورة مثلاً للظرف من الزجاج على جهة الاصطلاح بل غلب استعمالهم فيه ومن هنا منع بعضهم إدخال الأنواع الثلاثة في الحدّ للزوم استعمال المشترك فيه. ولقائل أن يقول إن الوضع فيهما كالوضع فيها إنما الاختلاف في سبب العلم بذلك ففي اللغوية الإعلام بأنه وضع لذلك وفي غيرها بكثرة الاستعمال .اهـ. أقول ويتسليم أن نفس الوضع مختلف بمنع منع استعمال المشترك في الحدّ إذا أريد كل من معانيه أو معنيه كما هنا .اهـ. الرسالة البيانية.

قوله: (وقيل) أي في تعريف الحقيقة. قوله: (ما) أي لفظ. قوله: (استعمل) بالبناء للمجهول ونائب فاعله يعود على ما. قوله: (فيما) أي معنى وهو متعلق باستعمل واصطلاح بالبناء للمجهول وعليه نائب فاعله والجملة صلة ما. والاصطلاح اتفاق قوم على استعمال شيء في شيء معلوم عندهم كاتفاق الشرعي على استعمال الصلاة في الأقوال والأفعال واللغوي في الدعاء وينسب كل اصطلاح إلى من اصطلاح عليه وهذا التعريف أولى من التعريف الأول لأنه لا يشمل الحقيقة الشرعية ولا العرفية لأنهما نقلتا عن موضوعهما اللغوي بخلاف هذا التعريف فإنه شامل لهما فحينئذ يكون التعريف الأول مخصوصاً بالحقيقة اللغوية. قوله: (من المخاطبة) بكسر الطاء متعلق باصطلاح أي

الجماعة المخاطبة به أي إن الحقيقة هو اللفظ المستعمل في المعنى الذي اصطلح على استعماله فيه الجماعة المخاطبة فالضمير في عليه راجع على ما على حذف مضاف وقيل: بفتح الطاء بمعنى التخاطب ومن للابتداء وفي الكلام حذف والتقدير ما استعمل في المعنى الذي اصطلح على دلالاته عليه اصطلاحًا ناشئًا من ذوي التخاطب أي المتخاطبين.

قوله: (وإن لم يبق الخ) أشار بهذه الغاية إلى وجه أعمية هذا التعريف من التعريف الأول لأن هذه الصورة داخلة تحت هذا التعريف دون الأول والمراد بموضوعه اللغوي كما مر أي سواء بقي في الاستعمال على موضوعه اللغوي وهو الحقيقة اللغوية كلفظ الأسد إذا استعمله اللغوي في الحيوان المفترس أو على موضوعه الشرعي وهو الحقيقة الشرعية كما مثله. قوله: (كالصلاة) أي لفظها. قوله: (في الهيئة المخصوصة) أي عند الفقهاء من الأقوال والأفعال المفتحة بالتكبير والمختمة بالتسليم أو ما يقوم مقام ذلك من إشارة الأخرس واستحضار المريض إن كانا صلاة حقيقة على ما هو ظاهر كلام الفقهاء وهذا مثال لما نقله الشارع ويسمى الحقيقة الشرعية. قوله: (فإنه لم يبق) تفریع على التمثيل بالصلاة وعدم بقائه على المعنى اللغوي لا ينافي كونه حقيقة شرعية وإنما ينافي الحقيقة اللغوية وضمير إنه راجع للصلاة وذكره لأن المراد بها لفظها وكذا ضمير موضوعه. قوله: (وهو) أي موضوعه اللغوي. قوله: (الدعاء بخير) وقيل مطلقًا سواء كان بخير أو لا. فإن قلت: إن حصر الموضوع اللغوي في الدعاء بخير لا يصح لأنه لا ينحصر فيه ولهذا قالوا الصلاة من الله الرحمة ومن الملائكة استغفار ومن غيرهم دعاء. قلت: الحصر إضافي أي الدعاء بخير لا الهيئة المخصوصة فلا ينافي وجود معنى آخر كالرحمة والاستغفار أو مبني على أن معناها الدعاء مطلقًا ومعنى صلاة الله على نبيه أنه يدعو ذاته بإيصال الخير إلى نبيه ﷺ ومن لازمه الرحمة فمن قال: إن الصلاة من الله الرحمة أراد هذا المعنى لا أن الصلاة وضعت للرحمة وأما في حق الملائكة فواضح أن الاستغفار دعاء.

قوله: (والدابة) معطوف على الصلاة وهو مثال لما نقله العرف العام ويسمى حقيقة عرفية والعرف العام هو ما لم يتعين ناقله والعرف الخاص هو الذي تعين ناقله قال سم وكان هذا باعتبار الواقع وإلا فيمكن أن يتعين الناقل في الأول ولا يتعين في الثاني.

والمجاز: ما تَجَوَّزَ عن موضوعه.

(والمجاز ما تجوز) أي تعدى به (عن موضوعه) وهذا على المعنى الأول للحقيقة وعلى الثاني هو ما استعمل في غير ما اصطلاح عليه من المخاطبة.

قوله: (لذات الأربع) أي نقله العرف العام من معناها اللغوي لذات الأربع أي القوائم الأربع باعتبار كونها ذات الأربع وإلا فلو استعملوها في ذوات الأربع باعتبار كونها مما تدب على الأرض كانت حقيقة لغوية لا عرفية لأن استعمال الكلبي في بعض جزئياته لا يقتضي نقله عن موضوعه بل هو مستعمل في موضوعه لأن الكلبي وضع ليستعمل في جزئه. قوله: (فإنه) أي الدابة ذكر الضمير باعتبار قصد اللفظ وهو تفریع على التمثيل بالدابة لما لم يبق على موضوعه اللغوي. قوله: (وهو) أي موضوعه اللغوي كل ما الخ فكل خبر هو وما موصولة مضاف إليه فيفصل كل عن ما لأن ما إذا ركبت مع ما قبلها وصلت ككلمة الظرفية وقلما وأما إذا لم تتركب فيفصل عما قبله كما يعلم من كتب الرسم وما واقع على حيوان. قوله: (يدب) بكسر الدال من باب ضرب كما في المختار ومعنى يدب يمشي على الأرض والمراد من الأرض ما نزل من السماء فيشمل الطير والسمك وتخرج الملائكة. اهـ. بناني. فإن قلت: كان الأولى للمصنف أن يحذف لفظة كل لأن معنى الدابة اللغوية ما يدب أي المفهوم الكلبي لا كل ما يدب ضرورة أن الموضوع له الماهية لا الأفراد. ويجاب بأن المراد المفهوم الكلبي الصادق على كل ما يدب فأطلق الماصدق وأراد نفس الكلبي الصادق على كل ما صدق هو عليه أو الداعي إلى إتيانه بلفظ كل الإشارة إلى اطراده أي متى وجد الدب وجدت الدابة وظاهر عبارة سم أن المراد بالدب الحركة والانتقال وعبارته والظاهر أن لا يعتبر خصوص الأرض ولا خصوص الدب ولا الكون بالفعل بل مطلق الانتقال بالقوة فيدخل ما يزحف أو لم يقع منه انتقال ولا تحرك مطلقاً.

قوله: (والمجاز) عطف على الحقيقة وهو بيان الشق الثاني من التقسيم وهو مصدر ميمي صالح للحدث والزمان والمكان حقيقة ولا خلاف في أن المعنى الاصطلاحي غير منقول من الزمان وإنما الخلاف في المكان والحدث فقيل مأخوذ من الحدث من جاز المكان إذا تعداه ثم نقل إلى الكلمة الجائزة أي المتعدية مكانها الأصلي أو المجوز بها على معنى أنهم جازوا بها وعدوها عن مكانها الأصلي كذا في أسرار البلاغة وإسناد التعدي إليها من حيث قيامه بها حقيقة كإسناد المرض والموت لزيد وليس المراد إسناده إليها من حيث وقوعه عليها حتى يكون مجازاً عقلياً لأنه يؤول إلى النقل الآتي أعني من

المكان فيكون المصدر بمعنى اسم الفاعل على الأول وبمعنى اسم المفعول على الثاني. وقيل من المكان من قولهم جعلت كذا مجازًا إلى حاجتي أي طريقًا إليها على معنى جاز المكان سلكه فنقل إلى الكلمة المستعملة الخ لأنه طريق إلى استحضار معناه المجازي. قوله: (وما تجوز الخ) فيه دور لأخذ المعرف في التعريف فأشار الشارح إلى جواب هذا بقوله أي تعدى فلا دور حينئذ لاختلاف معنى المجازين لأنه في الأول بمعنى المصطلح والثاني بالمعنى اللغوي وأورد أيضًا بأن هذا التعريف شامل للعلم المنقول لأنه تعدى به عن معناه اللغوي مع أنه ليس بمجاز ولا حقيقة على ما قيل وقد عرفت أن المعتمد أنه حقيقة فلذا زاد غيره للاحتراز عن هذا قوله لعلاقة. فإن قلت: إخراج نحو فضل من الأعلام المنقولة بذلك واضح إذ لا علاقة بين المنقول عنه والمنقول إليه أصلًا بخلاف نحو مبارك المنقول علمًا على شخص لما ظنّ فيه من البركة فإن إخراجه به غير واضح. قلت: المراد ما تجوز به في الاستعمال ولا شك أنه يجوز أن يستعمل ذلك العلم مع زوال البركة المظنونة بخلاف نحو الأسد إذا استعمل في الرجل الشجاع مجازًا عن الحيوان المفترس لعلاقة بينهما وهي الشجاعة فإنه لو زالت صفة الشجاعة عنه لا يصح استعمال الأسد فيه وإنما لم يزد المصنف على تعريفه قوله مع قرينة مانعة عن إرادة موضوعه بناء على الأصح من أنه يصح أن يراد باللفظ معناه الحقيقي والمجازي معًا وإن لم يحمل عليهما ولا يحمل على المجازي إلا بقرينة قال الأمير لم يشترط الأصوليون مقارنة القرينة لجواز تأخير البيان لوقت الحاجة قال الخضري فيه نظر لأن قولهم لجواز تأخير البيان مع قولهم والإبهام لغرض جائز إنما يناسب القرينة المعينة وليست شرطًا اتفاقًا لا المانعة التي الكلام فيها قال الشارح في شرح جمع الجوامع ومن زاد أي في تعريف المجاز كالبيانيين مع قرينه مانعة عن إرادة ما وضع له أو لا مشى على أنه لا يصح أن يراد باللفظ الحقيقة والمجاز معًا. اهـ. قال سم يمكن أن ينظر فيه بأن لا نسلم التنافي بين القرينة المانعة عن إرادة ما وضع له أولًا وبين صحة استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه لجواز أن تكون القرينة مانعة عن إرادة ما وضع له أولًا وحده وهذا لا ينافي جواز إرادته مع غيره فلا يلزم من زيادة البيانيين ما ذكر أن يقولوا بعدم صحة استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه معًا حتى تكون الزيادة لأجل ذلك بل يجوز أن تكون زيادتهم ذلك لأجل إخراج الكناية لأن الكناية مستعملة في غير ما وضعت له مع جواز إرادته ولهذا قال

التفتازاني في شرح التلخيص وإنما قيد بقوله مع قرينة عدم إرادته أي إرادة الموضوع له لإخراج الكناية لأنها مستعملة في غير ما وضعت له. اهـ. قال في التلويح وأما الكناية باصطلاح الأصوليين فإن استعملت في الموضوع له فحقيقة وإلا فمجاز فلا إشكال. اهـ. فإن قلت: يرد عليه أن تعريفه صادق على نحو خذ هذا الفرس مشيراً إلى حمار مع أنه ليس بمجاز ولا حقيقة. قلت: مراده ما تجوز به قصدًا وهذا ليس كذلك فقوله تجوز بالبناء للمفعول فعلم من كلام المصنف أنه لا بد في اتصاف اللفظ بالمجاز من سبق وضعه للمعنى المتجوز عنه لا سبق استعماله فيما وضع له لكن الأصح في جمع الجوامع إذا استعمل مصدره فيما وضع له صح التجوز في مشتقه وإن لم يستعمل ذلك المصدر فيما وضع المشتق له كالرحمن من الرحمة فإنها استعملت فيما وضعت له وهو رقة القلب مع عدم صحة استعمالها فيما وضع المشتق له وهو الله تعالى للاستحالة فيصح أن يتجوز في الرحمن حينئذ وإلا أي بأن لم يستعمل مصدره فيما وضع له فلا يصح التجوز في مشتقه.

قوله: (عن موضوعه) أي كل موضوع له لغوي تعدياً صحيحاً بأن يكون لعلاقة بينه وبين موضوعه اللغوي فاندفع به الإيراد المتقدم في القولة قبل. فإن قلت: يقتضي هذا التعريف أنه لو استعمل الشرعي الصلاة في الأقوال والأفعال كان مجازاً مع أنه حقيقة. أجب بأنه مجاز لغوي ولا ينافي أنه حقيقة شرعية بل ينافي كونه حقيقة لغوية وكذا نقول في الحقيقة العرفية كالدابة لذوات الأربع فإنه مجاز لغوي وحقيقة عرفية. قوله: (وهذا) أي تعريف المجاز بما ذكر. قوله: (على المعنى الأول) أي مبني على التعريف الأول للحقيقة أعني قوله ما بقي في الاستعمال على موضوعه فيكون ضدها المجاز وهو ما لم يبق على موضوعه وهو معنى ما تجوز عن موضوعه.

قوله: (وعلى الثاني) أي وتعريف المجاز بناء على تعريف الحقيقة بالمعنى الثاني أعني ما استعمل فيما اصطلح الخ. قوله: (هو) أي المجاز على التعريف الثاني للحقيقة. قوله: (ما استعمل) أي لفظ استعمل استعمالاً صحيحاً بأن يكون لعلاقة. قوله: (في غير ما) أي معنى اصطلح عليه أي المعنى ففي عود الضمير على ما تسامح لأن حقه أن يكون هكذا المجاز لفظ استعمل في غير معنى اصطلح استعمال ذلك اللفظ فيه. قوله: (من المخاطبة) متعلق باصطلاح كما مرّ وهو قيد للمنفى والتقدير ما استعمل في غير المعنى

والحقيقة: إما لغوية، وإما شرعية، وإما عُرفية.

(والحقيقة إما لغوية) بأن وضعها أهل اللغة كالأسد للحيوان المفترس، (وإما شرعية) بأن وضعها الشارع كالصلاة للعبادة المخصوصة، (وإما عُرفية) بأن وضعها أهل العرف العام كالدابة لذات الأربع كالحمار. وهي لغة لكل ما يدب على الأرض والخاص كالفاعل للاسم المعروف عند النحاة وهذا التقسيم ماشٍ على التعريف الثاني للحقيقة دون الأول القاصر على اللغوية.

الذي اصطاحت المخاطبة به على استعماله فيه فخرج بقيد الاستعمال المهمل وما وضع ولم يستعمل وبقيد الاستعمال بالصحيح الغلط فليس واحد منهما مجازًا كما أنه ليس حقيقةً وبقوله: غير المعنى الخ الحقيقة وقوله من المخاطبة قيد لإدخال ما وضع لمعنيين في اصطلاحين في المجاز وإخراجه عنه كالصلاة فإنها إن استعملها اللغوي في الأقوال والأفعال فهي داخلة في المجاز باعتبار استعمال المخاطب بها لأن استعمالها فيها استعمال في غير ما اصطلاح عليه المخاطب بها وخارجة عنه باعتبار استعمال الفقهاء وكذا إذا استعملها الفقهاء في الدعاء فإنها داخلة في المجاز باعتبار استعمال المخاطب بها وخارجة عنه باعتبار استعمال اللغوي فيه.

قوله: (والحقيقة) أي المتقدمة في التقسيم فال للعهد. لما أنهى الكلام على تقسيم الكلام إلى الحقيقة والمجاز شرع يقسم كلاً منهما إلى أقسامهما فبدأ بالحقيقة لتقدمها طبعاً ووضعاً. قوله: (إما لغوية الخ) وذلك لأن اللفظ إن كان الواضع له في معناه أهل اللغة فلغوية أو الشارع فشرعية أو لا ولا فعرفية وتنقسم إلى خاصة إن كان ناقلها طائفة مخصوصة وعامة إن كان عامة الناس وهذا تقسيم لما يسمى بالحقيقة اصطلاحاً باعتبار واضعها وهل المراد باللغة العربية أو مطلق اللغة المتبادر اللغة العربية ويمكن أن يراد بها الأعم من العربية لأن بقية اللغات لها أوضاع مخصوصة خارجة عن وضع العربية وقد يوجه الأوّل بأن لغة العرب هي المقصودة لهم ببيان أحكامها لأن الشرع ورد بها وعلى هذا لا يكون التقسيم حاصراً اللهم إلا أن يكون التقسيم للألفاظ العربية أو لكون حقائق غير العربية داخلة في العرفية ولا يخفى ما فيه تأمل. قوله: (بأن وضعها أهل اللغة) أي جعلها بإزاء المعنى متى فهم الأوّل فهم الثاني. قال الشارح في جمع الجوامع عقب ذلك باصطلاح أو توقيف أي من الله تعالى لهم بأن يضعها ثم يوقفهم عليها بوحى على الظاهر عند الشارح من احتمالات في ذلك قال لأنه المعتاد في تعليم الله تعالى وهذا الثاني هو الراجح واعتراض بأن التوقيف طريق إلى العلم بالوضع لا سبب لتحقيقه وبأنه لو

أسقط ذلك وعبر أولاً بقوله بأن وضعها واضح اللغة كان سديداً. ويجب أن المراد بوضع أهل اللغة ما يشمل الوضع الحكمي لهم ليصح على القول المختار أن الواضع هو الله وإنما لم يقل بأن وضعها واضح اللغة لأن مجرد وضع واضعها إذا كان هو الله سبحانه وتعالى لا يصحح نسبة الموضوع لأهل اللغة بل لا بد في صحة تلك النسبة من تعلق الوضع بهم فلذا أضافه إليهم وعليه ففي إسناد الوضع لأهل اللغة تجوز إن لم يرد بأهل اللغة ما يشمل الباري وفي النفس منه شيء. قوله: (للحيوان المفترس) فيه أنه يقتضي أن الهرة تسمى أسداً أيضاً لأنها مفترسة أيضاً للفأر. ويجب أن أُل في المفترس للكمال فيكون المراد بالمفترس المفترس بالافتراس التام والهرة ليست كذلك ومثل الهرة في ذلك غيرها مما له افتراس غير تام أو يدعي أن الافتراس أصل في الأسد وفرع في غيره أو يقال كل ما يقع منه افتراس يقال له أسد.

قوله: (وإما شرعية) نسبة للشرعية وهي الملة والدين متحدة ما صدقا ومختلفة اعتباراً لأن أحكام الله تعالى باعتبار شرع الله لنا تسمى شرعية وباعتبار انقيادنا لها تسمى ديناً وباعتبار إملاء جبريل على النبي ﷺ تسمى ملة. قوله: (بأن وضعها) أي جعلها بإزاء المعنى والشارع هو الله تعالى وإطلاق الشارع عليه لعله على القول بصحة الإطلاق عليه بدون توقيف إذا لم يوهم النقص والحدوث وإنما عبر هنا بالشارع ولم يعبر بأهل الشرع كما تقدم لأن ما وضعه أهل الشرع من العرفية لا من الشرعية. فإن قيل فبم تفارق الشرعية اللغوية بناء على أن واضع اللغة هو الله تعالى. قلنا: تفارقها من حيث إن الشرعية وضعها لمدلول شرعي بخلاف اللغوية فالفرق بينهما حينئذ من جهة المدلول لا من جهة الواضع. قوله: (كالصلاة) أي لفظها. قوله: (للعادة) متعلق بوضعها. قوله: (المخصوصة) وهي الأقوال والأفعال المفتحة بالتكبير والمختمة بالتسليم ومعنى كون الصلاة شرعية أن كونها اسماً للهيئة المخصوصة المدلولة الشرعية لا تستفاد إلا من الشرع فمعنى لفظ الشرعي الذي هو معنى لفظ الحقيقة الشرعية هو ما لم يستفد اسمه إلا من الشرع كالصلاة والصوم والزكاة. فإن قلت: إن بقية اللغة كذلك لا تستفاد إلا من الشارع بناء على الأصح أن واضع اللغة هو الله ويجب بأنها وإن كانت كذلك لكن ليست موضوعة للمدلولات الشرعية وقد يطلق الشرعي على المندوب والمباح فمن الأول قولهم من النوافل ما تشرع فيه الجماعة أي تندب كالعيدين ومن الثاني قول القاضي الحسين لو صلى التراويح أربعاً بتسليم لم تصح لأنه خلاف المشروع وعلى الواجب يقال شرع الله الصلاة أي أوجبها.

قوله: (وإما عرفية) نسبة للعرف وهو التعارف يقال مرجع هذا العرف أي متعارف الناس. قوله: (العرف العام) وهو ما لم يتعين ناقله من المعنى اللغوي. قوله: (كالدابة لذوات الأربع) أي باعتبار كونها ذات الأربع وإن اعتبرناها باعتبار كونها مما يدب على الأرض تكون لغوية لا عرفية لأن استعمال الكلّي في جزئيه حقيقة كما مر. قوله: (وهي) أي الدابة وهو مبتدأ وخبره لكل ولغة منصوب بنزع الخافض. قوله: (لكل ما يدب) بكسر الدال والذبّ المشي مشيًا لينا يقال دبّ الصغير يدبّ من باب ضرب يضرب ديببًا ودبّ الجيش ديببًا أي سار سيرًا لينا وكل حيوان في الأرض دابة ومنه قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِّن مَّاءٍ﴾ [الثور: الآية ٤٥] قالوا: أي خلق الله كل حيوان مميّزًا كان أو غيره من ماء وأما تخصيص الفرس والبغل بالدابة عند الإطلاق فعرف طارئ وتطلق الدابة على الذكر والأنثى. اهـ. مصباح.

قوله: (والخاص) عطف على العام وهو ما تعين ناقله كالنحوي والصرفي وغير ذلك والظاهر أنّ نقل كل من الشرعية والعرفية من المعنى اللغوي نقل مجازي لاعتبار المناسبة ثم صار حقيقة عرفية أو شرعية كنقل الصلاة من الدعاء إلى الهيئة المخصوصة فإنه من باب إطلاق الجزء وإرادة الكل ونقل الدابة من كل ما يدبّ على الأرض إلى ذوات الأربع من إطلاق الكل وإرادة الجزء ويحتمل أن لا يكون كذلك قال السنباطي في حاشيته على الشرح بعد كلام ثم القائلون بوقوعها أي الشرعية اختلفوا في كيفية وقوعها فقالت المعتزلة منهم إنها حقائق وضعها الشارع مبتكرة لم يلاحظ فيها المعنى اللغوي أصلًا وكذا أهل العرف لم يلاحظوا فيه المعنى اللغوي وقال غيرهم إنها مأخوذة من الحقائق اللغوية بمعنى أنها استعير لفظها للمدلول الشرعي لعلاقة فهي على هذا مجازات لغوية حقائق شرعية وعرفية. اهـ.

[تنبيه]: يعلم من كلام المصنف والشارح أنّ هذه الأقسام الثلاثة ممكنة وواقعة وهو ما عليه جمهور الفقهاء والمتكلمين والمعتزلة خلافًا لبعض المعتزلة حيث نفى إمكان الشرعية والعرفية العامة مستدلين بأنّ بين اللفظ والمعنى مناسبة وهي مانعة من نقله إلى غيره وخلافًا لمن نفى وقوع الشرعية حيث قال: إنّ لفظ الصلاة مثلاً يستعمل في الشرع في معناه اللغوي وهو الدعاء بخير لكن اعتبر الشارع في الاعتداد به أمورًا كالركوع وغيره لكن الذي اختاره الشارح في شرح جمع الجوامع وفاقًا لأبي إسحاق الشيرازي والمصنف

والإمام الرازي وابن الحاجب وقوع الشرعية كالصلاة والصوم لا الدينية كالإيمان والكفر فإنها في الشرع مستعملة في معناها اللغوي. قوله: (كالفاعل) تمثيل للخاص عطف على كالحمار. قوله: (للاسم) عطف على قوله لذات الأربع من عطف المفردات. والفاعل في اللغة من أوجد الفعل واصطلاحًا الاسم المرفوع المذكور قبله فعله ويخص هذا العرف الخاص باسم الاصطلاح. قوله: (عند النحاة) ظرف متعلق بالمعروف أي المعلوم والنحاة جمع نحوي. قوله: (وهذا التقسيم) أي تقسيم الحقيقة إلى لغوية وتاليه. قوله: (ماش) أي جار على التعريف الثاني أعني ما استعمل فيما اصطلاح الخ لشمول قوله ما اصطلاح عليه من المخاطبة لكل ما اصطلاح عليه من أهل اللغة ومن الشارع ومن أهل العرف بقسميه وقد يمنع شموله للغوية بناء على أن المختار أن اللغوية غير الاصطلاحية بل واضعها هو الله تعالى إلا أن يتجاوز في الاصطلاح بحيث يشملها على هذا القول وهذا مبني على تخصيص الوضع في التعريف الأول في قوله على موضوعه بالوضع اللغوي فبناء عليه يكون الخلاف بين التعريفين معنويًا لا لفظيًا ولك أن تجعل الخلاف لفظيًا بأن تريد من الوضع فيما ذكر الوضع الحقيقي المقابل للتأويلي وهو ما يدلّ اللفظ بسببه على المعنى الموضوع له من غير توقف على علاقة وقرينة وهو منسوب إلى التحقيق وهو جعل الشيء ثابتًا جدًّا وعليه فيجري هذا التقسيم على التعريف الأول للحقيقة وهو ما بقي في الاستعمال على موضوعه لأن الوضع الحقيقي شامل للوضع اللغوي والعرفي بقسميه والشرعي لأنه يصدق على الجميع أن كلّ واحد لفظ وضع لمعناه من غير توقف على علاقة. قوله: (القاصر على اللغوية) أي بناء على ما مر وقد عرفت فيما مرّ صحة بنائه على التعريف الأول ولا يضّر اتحاد التعريفين حينئذ في المعنى لجواز أن يكون المقصود بيان الاختلاف في العبارة دون المعنى. فإن قلت: إن هذا التقسيم فاسد مطلقًا لأن المقسم إما أن يكون لفظ الحقيقة أو معناها. فإن قلت: الأول يرد عليه أن مورد القسمة لا يكون إلا كليًا واللفظ لا يوصف بالكلي والجزئي إلا مجازًا. وإن قلت الثاني يرد عليه أنه يلزم تقسيم الشيء إلى نفسه وإلى غيره لأن الحقيقة لا تخلو عن أحدها فيلزم ذلك. ويجاب بأننا نختار الأول ونقول إن المقسم لفظ الحقيقة باعتبار وضعها أي إن وضع هذا اللفظ ينقسم إلى ذلك. فالحاصل أن ما يطلق عليه لفظ الحقيقة في الاصطلاح إما أن يكون واضعه لمعناه أهل اللغة أو غيرهم فلا إشكال.

والمجاز: إما أن يكون بزيادة، أو نقصان، أو نقل، أو استعارة.

(والمجاز إما أن يكون بزيادة، أو نقصان، أو نقل، أو استعارة).

قوله: (والمجاز) لما بين أقسام الحقيقة شرع يبين أقسام المجاز. والمراد بالمجاز هنا ما نقل عن معناه نقلاً لغوياً لمناسبة مع عدم هجر المعنى الأصلي فيصدق بالمعريف السابق وغيره كما يؤخذ من قول الشارح الآتي وقرب صدق تعريف الخ، فإنه يقتضي أن التعريف الماز ليس صادقاً على الزيادة والنقصان حقيقة بل على سبيل التقريب ويدل له أيضاً قول السعد التفتازاني المجاز مقول بالاشتراك أو التشابه. والمراد بالاشتراك الاشتراك اللفظي بأن يقال: إن لفظ مجاز وضع بوضعين: أحدهما للكلمة المستعملة في غير ما وضعت له لعلاقة قرينة. والثاني للكلمة التي تغير حكم إعرابها الأصلي فيكون إطلاق المجاز عليها حقيقة على هذا الاحتمال وبالتشابه مشابهة الكلمة التي تغير إعرابها للكلمة المستعملة في غير معناها الأصلي وذلك بأن شبهت الكلمة المنتقلة عن إعرابها الأصلي بالكلمة المنتقلة عن معناها الأصلي بجامع الانتقال عن الأصل في كل واستعير اسم المشبه به وهو لفظ مجاز للمشبه وعلى هذا الاحتمال إطلاق لفظ مجاز على الكلمة التي تغير إعرابها الأصلي مجاز بالاستعارة فيطلق حينئذ لفظ المجاز على ما يكون صفة للفظ باعتبار تغيير حكم إعرابه بزيادة فيه أو نقص منه أو للإعراب نفسه. قال الأخضري في الجواهر المكنون:

ومنه ما إعرابه تغييراً بحذف لفظ أو زيادة ترى

قوله: (بزيادة أو نقصان) أي وكل منهما إما اسم أو حرف فمثال زيادة الاسم قوله تعالى: ﴿أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ﴾ [غافر: الآية ٤٦] إذ المراد فرعون نفسه. ومثال زيادة الحرف كما مثله المصنف. ومثال نقصان الحرف نحو قوله تعالى: ﴿تَاللَّهِ تَفْتَأُ تَذَكُرُ يُوسُفَ﴾ [يوسف: الآية ٨٥] أي لا تفتؤ. ومثال نقصان الاسم ما مثله المصنف وهذا ليس لفظاً ورد بعضهم هذا المجاز إلى المجاز الإسنادي أي المجاز العقلي فظاهر كلامه أن الموصوف بالمجاز هو الزيادة والنقصان وهذا أحد أقوال ثلاثة. الثاني ما جرى عليه الخطيب القزويني من أن الموصوف بالمجاز هو الكلمة المغير حكم إعرابها بحذف لفظ أو زيادة لفظ ووصفت الكلمة بالمجاز على هذين القولين باعتبار نقلها عن المعنى الأصلي أو إعرابها الأصلي. والثالث ما جرى عليه السكاكي في المفتاح أن الموصوف بالمجاز نفس الإعراب المستعمل في غير محله الأصلي. قوله: (أو نقل) والمراد بالنقل نقل أهل العرف العام من معناه اللغوي إلى ما يتعارفه الناس. فإن قلت: إن كونه منقولاً

ينافي كونه مجازاً لأن المنقول من أقسام الحقيقة كما تقرر في محله والمصنف قد جعله من أقسام المجاز. أوجب بأنه لا منافاة لأنه أراد النقل بالمعنى اللغوي وهو مطلق المجاوزة باللفظ عن معنى إلى معنى آخر لا بالمعنى الاصطلاحي وهو ما يكون لمناسبة مع هجر المعنى الأول والمنقول الذي هو من أقسام الحقيقة هو المنقول بالمعنى الاصطلاحي دون المعنى اللغوي وذلك لأنهم قالوا اللفظ إذا تعدد مفهومه فإن لم يتخلل بينهما نقل فهو المشترك وإن تخلل فإن لم يكن النقل لمناسبة فمرتجل وإن كان لمناسبة فإن هجر المعنى الأول فهو المنقول الذي هو من أقسام الحقيقة وإلا فهو المنقول الذي هو من أقسام المجاز ويسمى مجازاً بالنقل. فإن قلت: إن النقل بالمعنى اللغوي موجود في كل مجاز فلا وجه لتخصيصه ببعض الأقسام وحينئذ لا يكون المجاز بالنقل مقابلاً لغيره ومن هنا اعترض التاج في شرحه بأنه ربما يتوهم من هذا التقسيم أن كل قسم مقابل للآخر وليس الأمر كذلك بل هذه القسمة متداخلة فإن النقل يعم جميع أقسام المجاز الذي ذكره. وأوجب بأنه لا تداخل لأن المراد بالنقل هنا ما كان بغير زيادة ولا نقصان ولا استعارة وفي البقية نقل مقيد بزيادة أو نقصان أو استعارة كذا أفاده سم ثم رأيت في بعض حواشي مرآة الأصول ما يفهم أن المجاز بالنقل هو العرفية العامة إلا أن الفرق اعتباري وذلك أننا إذا نظرنا إلى استعمال أهل العرف عرفية فتكون من أقسام الحقيقة وإن نظرنا إلى أصل النقل فمجاز بالنقل فباستعمال الاستعمال تسمى عرفية عامة ومن أقسام الحقيقة وباستعمال المعنى اللغوي مجازاً بالنقل فيفرق بينه وبين المجاز المرسل بأن المجاز المرسل تلاحظ فيه القرينة لانصرافه إلى معناه الأصلي لولا القرينة بخلاف المجاز بالنقل فإنه بسبب غلبة الاستعمال في المعنى الفرعي صارت القرينة غير منظور إليها قال في المبادئ المنطقية والمنقول هو ما نقل عن معناه الوضعي إلى معنى آخر، فإذا قارن النقل علاقة وقرينة فهو المجاز وإلا فهو عرفي عام إن كان الناقل العرف العام كدابة وضعت لكل ما يدب على وجه الأرض نقلها العرف العام لخصوص الخيل والبغال والحمير وعرفي خاص إن كان الناقل له العرف الخاص يقوم كفاعل وضع لكل ذات وقع منها الحدث نقله النحاة إلى الاسم المرفوع وكالصلاة وضعت للدعاء نقلها الشرع إلى الأقوال والأفعال المعلومة. اهـ. قوله: (أو استعارة) وهي ما استعمل في غير معناه لعلاقة المشابهة كالأسد في قولك رأيت أسداً في الحمام وإلا فمجاز مرسل وذلك لأن الإرسال

فالمجاز بالزيادة: مثل قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: الآية

. [١١]

(فالمجاز بالزيادة: مثل قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾) فالكاف زائدة

وإلا فهي بمعنى مثل فيكون له تعالى مثل وهو محال والقصد بهذا الكلام فيه .

لغة هو الإطلاق فالاستعارة مقيدة بكون العلاقة المشابهة والمرسل مطلق عن هذا القيد فتقسيم المجاز إلى المرسل والاستعارة اصطلاح البيانيين . وأما الأصوليون فيطلقون المجاز بالاستعارة على المجاز المرسل أيضًا كذا قالوا وفيه أن المجاز بالاستعارة علاقتها المشابهة بخلاف المرسل فلا يصح إدراجه فيها فإذا عرفت المجاز بالاستعارة بالتعريف المتقدم فالذي يظهر أنه داخل في المجاز بالنقل إلا أنه لم يشتهر في المعنى المجازي بخلاف المجاز بالنقل فإنه اشتهر فيه ويؤيده أن المجاز بالنقل إنما عدّ من المجاز مع أنه حقيقة عرفية بالنظر لنقله من المعنى اللغوي .

قوله: (فالكاف زائدة) قال السعد هذا أخذ بالظاهر ويحتمل أن لا تكون زائدة بل تكون نفيًا للمثل بطريق الكناية التي هي أبلغ . وبيانه أن الشيء إذا كان موجودًا متحققًا فمتى وجد له مثل لزم أن يكون ذلك الشيء الموجود المتحقق مثلًا لذلك المثل لأن المثلية أمر نسبي بينهما فإذا نفي هذا اللازم وقيل لا مثل لمثل ذلك المتحقق لزم نفي الملزوم وهو مثل ذلك المتحقق لأنه يلزم من نفي اللازم نفي الملزوم وإلا كان الملزوم موجودًا بلا لازم وهو باطل والله تبارك وتعالى متحقق بوجود فلو كان له مثل كان الله مثلًا لذلك المثل المفروض فإذا نفى مثل ذلك المثل الذي هو لازم كان مقتضيًا لنفي المثل الذي هو ملزوم لمثل المثل . والحاصل أنه لو لم ينتف المثل عند نفي مثل المثل لم يصح نفي مثل المثل لأن الله موجود فلو كان له مثل كان الله مثلًا لذلك المثل فيكون مثل المثل موجودًا فلا يصح نفيه لكن النفي صحيح لوقوعه في كلام المولى فتعين أن يكون المراد من نفي مثل المثل نفي المثل ليصح النفي فظهر أن نفي مثل المثل يتوصل به إلى نفي المثل وهو معنى الكناية لأنه أطلق نفي اللازم وأريد نفي الملزوم ويصح أن يكون من باب سلب الشيء عن المعدوم كسلب الكتابة عن زيد المعدوم فيقال هنا ليس مثل مثله المعدوم شيء فسلمنا المثل عن المثل المعدوم فاستلزم عدم المثل لأن المماثل للمعدوم معدوم أو نقول إن المثل بمعنى المثل بفتحيتين أي الصفة كما قال تعالى: ﴿مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وُعدَ الْمُتَّقُونَ﴾ [الرعد: الآية ٣٥] أي صفتها، فالمعنى ليس كصفته شيء أو نقول إن المعنى هنا مثل مثله تعالى منفي فكيف بمثله كما يقال: مثلك لا يبخل

والمجاز بالنقصان: مثل قوله تعالى: ﴿وَسَلِّ الْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: الآية ٨٢].

(والمجاز بالنقصان: مثل قوله تعالى: ﴿وَسَلِّ الْقَرْيَةَ﴾) أي أهل القرية وقرب صدق تعريف المجاز على ما ذكر بأنه استعمل نفي مثل المثل في نفي المثل وسؤال القرية في سؤال أهلها.

فإن المعنى أن من كان مثلك لا يبخل فكيف أنت وهو من باب الكناية التي هي أبلغ من التصريح لكونه متضمناً للدعوى بدليلها أو يقال: إن مثل المثل مثل ففيه فنيهما أو يقال إن المثل قد يأتي بمعنى النفس كما قيل في قوله تعالى: ﴿فَإِنْ ءَامَنُوا بِمِثْلِ مَا ءَامَنُتُمْ بِهِ فَقَدِ اهْتَدَوْا﴾ [البقرة: الآية ١٣٧] فالمعنى هنا ليس مثل نفسه شيء ومثل هذا كثير في كلامهم فلا زيادة. قوله: (وإلا) أي وإن لم تكن زائدة فهي بمعنى المثل فيكون المعنى ليس مثل مثله شيء فالمنفي مثل المثل فيكون المثل ثابتاً بمقتضاه وقد تمنع الملازمة في قوله وإلا فهي بمعنى مثل لأن عدم الزيادة صادق بالحرفية أيضاً اللهم إلا أن يريد بمعنى مثل مشاركتها لمثل في المعنى في الجملة فتصدق بالحرفية. قوله: (وهو) أي وجود المثل محال أي لأن المثل هو المشارك في تمام الماهية فلو شارك غيره في ذلك لخالفه بالتعين ضرورة أن المتشاركين في تمام الماهية لا بد أن يتخالفا بتعين وتشخص لتمتاز هويتها ويتعددا ولا شك أن ما به الاشتراك غير ما به الامتياز فيلزم التركيب في هويتها وهو يستلزم الاحتياج المستلزم للحدوث المنافي للوجوب الذاتي الثابت بالبرهان القطعي له تعالى فقد لزم من عدم زيادة الكاف هذا المحال فتعين زيادتها. قوله: (والقصد الخ) جملة حالية من المثل أي فيكون له تعالى مثل والحال أن القصد من هذا الكلام نفيه فعلم أن هذه الجملة من تنمة الدليل على أن الكاف زائدة وتقريره هكذا لو لم تكن الكاف زائدة لكانت بمعنى المثل وكونها بمعنى المثل باطل لما يلزم عليه من إثبات المثل وهو باطل لأن القصد نفيه.

قوله: (﴿وَسَلِّ الْقَرْيَةَ﴾) وإنما كان من المجاز بالنقصان للقطع بأن المقصود ههنا سؤال أهل القرية لا سؤالها نفسها لأن القرية عبارة عن الأبنية المجتمعة وسؤالها وإجابتها خرقاً للعادة وإن كان ممكناً ليس مراداً في الآية بل المراد فيها سؤال أهلها للاستشهاد بهم فيجيبون بما يصدق أو يكذب لا سؤالها لأن الشاهد لا يكون جماداً ومن ثم قال الشيخ عبد الله إن الحكم بالحذف هنا لأمر يرجع إلى غرض المتكلم لأنه لو وقع هذا التركيب في غير هذا المقام لم نقطع بالحذف لجواز أن يقول رجل لصاحبه في قرية قد خربت وهلك أهلها واعظاً ومذكراً له أو لنفسه متعظاً ومعتبراً أسأل القرية عن أهلها وقل لها ما

صنعوا كما يقال أسأل الأرض من شق أنهارك وغرس أشجارك وجنى ثمارك ويمكن أن تجعل القرية مجازًا عن أهلها من إطلاق المحل وإرادة الحال فعليه فلا يكون من مجاز الحذف بل من المجاز المرسل وفائدة الخلاف بين جعلها من المجاز بالزيادة وبين جعلها من المجاز المرسل أنه على الأول تكون القرية مستعملة في معناها اللغوي وعلى الثاني تكون بمعنى أهلها.

قوله: (أي أهل القرية) تفسير لبيان تقدير الآية مع محذوفها فاندفع ما قد يقال مقتضى هذا التفسير أن الآية ليست من المجاز بالحذف بل من المجاز المرسل حيث أريد بالقرية أهلها وكأن النكتة في إظهار القرية مع أن المقام للإضمار هو دفع هذا الاعتراض. قوله: (وقرب) بالبناء للمجهول وهذا مقابل لما جرى عليه المصنف من جعل ما ذكر في الآيتين من المجاز بالزيادة والنقصان الذي هو قسيم المجاز المعرف بالتعريف السابق لعدم صدقه عليه والتقريب في اصطلاح النظائر سوق الدليل على وجه يستلزم المطلوب فالمعنى حينئذ وسبق الدليل على صدق تعريف المجاز على ما ذكر بأنه الخ. قوله: (صدق تعريف المجاز) من صدق الكلي على جزئيه كصدق الحيوان على الإنسان ومعنى صدق الكلي على جزئيه صحة حمل الكلي عليه كأن يقال الإنسان حيوان. قوله: (تعريف المجاز) أي المتقدم. قوله: (على ما ذكر) متعلق بالصدق والمراد بما ذكر قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: الآية ١١] وقوله: ﴿رَسَلْنَا الْقُرْيَةَ﴾ [يوسف: الآية ٨٢] اللذين من المجاز بالزيادة والنقصان. قوله: (بأنه) أي الحال والشأن وهو متعلق بقرب.

قوله: (استعمل نفي مثل المثل الخ) وفيه أن النفي حكم والمجاز لفظ فلا يتم تقريبه لأن قصد المقرب جعل هذين المجازين من المجاز المعرف بما تقدم للمصنف من أنه لفظ تجوز عن موضوعه وهذا موهم خلاف المراد من أن ذلك المجاز في الإسناد ولو حذف لفظ النفي في الأول أعني نفي مثل المثل والثاني أعني قوله في نفي المثل لكان ظاهرًا. فإن قيل: هذا لا يفيد التجوز لأن مثل المثل مثل لأن المماثلة من الجانبين فلا يكون إطلاق مثل المثل على المثل مجازًا. أجيب بأن المفهومين مختلفان قطعًا فإذا استعمل ما وضع بإزاء أحدهما في الآخر كان مجازًا وما ذكر ثم على تقدير صحته إنما يتأتى فيما إذا أطلق مثل المثل على ذات المثل والمراد في المثال هو المفهوم لا الذات ولو أريد الذات كان أيضًا مجازًا لأنها لم ترد من حيث إنها مثل المثل بل من حيث إنها

والمجاز بالنقل: كالغائط فيما يخرج من الإنسان.

(والمجاز بالنقل كالغائط فيما يخرج من الإنسان) نقل إليه عن حقيقته وهي المكان المطمئن تقضي فيه الحاجة بحيث لا يتبادر منه عرفاً إلا الخارج.

مثل . قوله: (وسؤال القرية) وفيه أنه يقتضي أن المجاز في إسناد السؤال للقرية مع أن الكلام في المجاز في اللفظ ولو حذف السؤال فيهما لكان ظاهرًا كما مر فعلى هذا التقريب فيهما يجوز أن يكونا من المجاز المرسل من إطلاق الملزوم وهو مثل المثل وإرادة اللازم وهو المثل في الأول لأنه يلزم من وجود مثل المثل وجود المثل ومن إطلاق المحل وإرادة الحال في الثاني لأن أهل القرية حال فيها أو من المجاز بالاستعارة في الأول بأن يقال شبه المثل بمثل المثل بجامع المماثلة في كل لأن مماثل المماثل مماثل واستعير اللفظ الدال على المشبه به وهو كمثلته للمثل على سبيل الاستعارة التصريحية الأصلية أو المكنية بأن شبه مثل المثل بالمثل وحذف المشبه به ورمز إليه بشيء من لوازمه وهو ليس فإنه لازم للمثل أصالة أو من المجاز بالكناية في الثاني بأن شبه القرية بإنسان وحذف المشبه به ورمز إليه بشيء من لوازمه وهو السؤال أو التصريحية بأن يشبه الإنسان بالقرية بجامع اشتمال كل على المنافع والمضار، واستعير القرية للإنسان أي أهلها على سبيل الاستعارة التصريحية، وعلى هذا التقريب فالزيادة والنقصان إنما هو بيان للأصل وما كان يجب عند الإتيان بالحقيقة وإلا فلا زيادة ولا نقصان، وهذا ما عليه الأصوليون على ما قاله السيد في شرح المطول. قال بدليل أنهم عرفوا المجاز بما سبق ثم قسموا علاقته إلى ما ذكر من الأقسام وحينئذ يشكل صنيع الشارح حيث مشى على مذهب السكاكي ومن وافقه وضعف مذهب الأصوليين في مقام شرح كلامهم، ويمكن أن يجاب بأننا لا نسلم أن جميع الأصوليين على ما ذكر بدليل كلام المستصفي ونصه الثاني من أنواع المجاز الزيادة كقوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: الآية ١١] فإن الكاف وضع للإفادة فإذا استعمل على وجه لا يفيد معناه الموضوع له كان على خلاف الوضع. الثالث النقصان الذي لا يبطل التفهيم كقوله تعالى: ﴿وَسَلِّ أَلْقَرِيَةَ﴾ [يوسف: الآية ٨٢] وهذا النقصان اعتادته العرب فهو توسع وتجاوز. اهـ. لكن ما قاله السيد أولى لأنه الموافق لمعنى المجاز السابق مع إمكان حمل الكلام عليه فما وجه العدول عنه إلا أن يقال هو خلاف المتبادر من الزيادة والنقصان إذ لا زيادة ولا نقصان في الحقيقة على ما قاله السيد.

قوله: (والمجاز بالنقل) والمراد به الحقيقة العرفية فعده من المجاز بالنظر لنقله من معناه اللغوي وإلا فقد عده من أقسام الحقيقة بالنظر لاستعمال أهل العرف له وحينئذ فهل

والمجاز بالاستعارة، كقوله تعالى: ﴿جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَ﴾ [الكهف: الآية

. [٧٧]

(والمجاز بالاستعارة، كقوله تعالى: ﴿جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَ﴾) أي يسقط فشبّه ميله إلى السقوط بإرادة السقوط التي هي من صفات الحيّ دون الجماد والمجاز المبني على التشبيه يسمى استعارة.

النقل إلى المعنى العرفي بعلاقة المشابهة أو غيرها من علاقات المجاز المرسل أو بما يشمل كلياً منهما والظاهر الأخير لأن الحقيقة العرفية قد تكون علاقتها المشابهة وقد تكون غيرها من علاقات المجاز المرسل ولكن الغالب الثاني وحينئذ يكون المجاز بالاستعارة والمجاز المرسل أعم من المجاز بالنقل لاختصاصه بما شاع استعماله في المعنى المجازي بحيث لا يحتاج في صدقه عليه إلى قرينة بخلافهما. قوله: (كالغائط) هذا مثال للمجاز بالنقل ولا بدّ فيه من العلاقة. قوله: (فيما يخرج من الإنسان) أي المستعمل فيما يخرج الخ فهو متعلق بمحذوف صفة الغائط. قوله: (نقل) أي الغائط. قوله: (إليه) أي إلى ما يخرج من الإنسان وهو شامل لما يخرج من القبل والدبر، ولكن شاع استعماله في الثاني والعلاقة لهذا المجاز المجاورة. قوله: (عن حقيقته) متعلق بنقل أي عن حقيقة الغائط أي معناه الحقيقي وهو ما وضع له ذلك اللفظ لغة فتأنيث الضمير في قوله وهي أي حقيقته فيه نظر لأن مجرد تأنيث اللفظ مع تذكير معناه لا يسوغ تأنيث الضمير. ويجاب بحمل الحقيقة هنا على معنى مؤنث كالماهية أي عن ماهية الحقيقة أي وضع لها اللفظ لغة. قوله: (المطمئن) أي المنخفض وهو بالكسر البناء للفاعل وجملة تقضي حال من المكان قال التاج الفزاري أصل هذه الكلمة في اللغة المكان المطمئن بين مرتفعين وكان الذي يقضي الحاجة يقصد ذلك كثيرًا طلبًا للستر. اهـ. وخروج بقوله المطمئن غيره وبقوله: تقضي أي تفرغ فيه الحاجة المكان المطمئن لا بهذا القيد. قوله: (بحيث) تصوير للنقل وهو يقتضي أنه قد صار حقيقة عرفية وهو كذلك ولا ينافي كونه مجازًا لغويًا لما تقدّم. قوله: (منه) أي الغائط. قوله: (عرفًا) أي عامًا أو خاصًا ليشمل العرفية الخاصة لأنها منقولة من المعنى اللغوي أيضًا فتخصيص العرف بالعام لا وجه له لما يلزم عليه التحكم إن خصص بالعام لأن الخاص منقول أيضًا. قوله: (إلا الخارج) فاعل يتبادر.

قوله: (والمجاز بالاستعارة) والمراد بالاستعارة في كلام المصنف التشبيه كما يشير إليه تقرير الشارح الآتي وبه مع ما سيأتي في كلام الشارح من تسمية هذا المجاز بالاستعارة يعلم إطلاق الاستعارة على التشبيه المبني عليه المجاز وعلى المجاز نفسه لكن

الإطلاق الثاني هو المشهور. ثم الاستعارة تنقسم إلى تصريحية إن صرح بالمشبه به وحذف المشبه ومكنية إن ذكر المشبه وحذف المشبه به ورمز إليه بشيء من لوازمه ويسمى إثبات هذا اللازم عند السلف استعارة تخيلية وتجري فيه الاستعارة عند السكاكي بأن يشبه الأمر المخيل بالمحقق ويستعار المحقق للمخيل وينقسم كل منهما إلى أصلية إن جرى في اسم جامد وتبعية إن جرى في المشتق أو الحرف، وعلى هذا لا يندرج فيها المجاز المرسل إذ العلاقة فيه غير المشابهة وقد تقدم لك أن الأصوليين اصطلاحوا على إطلاق المجاز بالاستعارة على المجاز المرسل لكن الظاهر أن هذا الاصطلاح ليس مبنياً على جعل العلاقة المشابهة في المجاز بالاستعارة وإلا لما صدق على المجاز المرسل لأنه ضده والشارح قد جعل العلاقة المشابهة في المجاز بالاستعارة وحينئذ فلا يكون تقسيمه لفظ المجاز إلى ما يصدق هو عليه حاصراً لأقسام المجاز لعدم ذكر المجاز المرسل والمجاز العقلي في الأقسام مع أن كلياً منهما يصدق عليه لفظ المجاز فلنتمم ذلك ونقول المجاز المرسل ما كانت علاقته غير المشابهة كاعتبار ما يكون قطعاً نحو - إنك ميت - أو ظناً نحو - أعصر خمراً - والضدية كالمفازة للبرية المهلكة والمجاورة كالغائط للمكان المظتمن والسبب للمسبب نحو للأمير يد أي قدرة والكل للبعض نحو - يجعلون أصابعهم في آذانهم - أي أناملهم أو المتعلق بالكسر للمتعلق نحو خلق الله أي مخلوقه وبالعكس الثلاثة الأخيرة هو المسبب للسبب نحو الموت للمرض الشديد لأنه مسبب له عادة والبعض للكل نحو - فك رقبة - أي الذات بتمامها والمتعلق بالفتح للمتعلق بالكسر نحو - بأيكم المفتون - أي الفتنة. والمجاز العقلي هو ما فيه إسناد الشيء لغير من هو له لملازمة بينهما نحو قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قُلِّيتَ عَلَيْهِمْ ءَأَيْتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا﴾ [الأنفال: الآية ٢] أسندت الزيادة وهي فعل الله إلى الآيات لكونها سبباً لها ولعل المصنف إنما ترك هذا لجريه على قول من نفاه وهم فرقتان فرقة من يجعل المجاز فيه في المسند كابن الحاجب وفرقة من يجعله في المسند إليه كالسكاكي ومعنى زادتهم على الأول ازدادوا بها وعلى الثاني زادهم الله تعالى إطلاقاً للآيات عليه، وقد تقدم هذا البحث في أول بحث المجاز. واعلم أن المجاز واقع في الكلام خلافاً لأبي إسحق الإسفرايني وأبي علي الفارسي في نفيهما وقوعه مطلقاً وخلافاً للظاهرية في نفيهم وقوعه في الكتاب والسنة قالوا: لأنه كذب بحسب الظاهر كما في قولك في البليد هذا حمار وكلام الله ورسوله

منزه عن الكذب. وأجيب بأنه لا كذب مع اعتبار العلاقة وهي فيما ذكر المشابهة في عدم الفهم وإنما يعدل عن الحقيقة إلى المجاز لثقل الحقيقة على اللسان كالخنفقيق اسم للداهية يعدل عنه إلى الموت مثلاً أو بشاعتها كالحراءة يعدل عنها إلى الغائط وحقيقته المكان المنخفض أو جهل المتكلم أو المخاطب بها دون المجاز أو بلاغته نحو زيد أسد فإنه أبلغ من شجاع أو شهرته دون الحقيقة أو غير ذلك كإخفاء المراد عن غير المتخاطبين الجاهل بالمجاز دون الحقيقة وكإقامة الوزن والقافية والسجع به دون الحقيقة. قوله: (فشبهه ميله إلى السقوط الخ) أي بجامع القرب في كل من الفعل ثم استعير الميل إلى السقوط للإرادة ثم اشتق منه يريد بمعنى يميل على سبيل الاستعارة التصريحية للتصريح بالمشبه به والتبعية لتبعية جريانها في الفعل لجريانه في المصدر فظهر أن قوله يريد مجاز مبني على التشبيه. قوله: (هي) أي إرادة السقوط أي إرادة الجدار السقوط من إضافة المصدر لمفعوله. قوله: (والمجاز المبني على التشبيه) أي بجعل علاقته المشابهة وهي مطلق القرب من الفعل وقصده بهذا الاستدلال على أن يريد في الآية من المجاز بالاستعارة وذلك لأنه مجاز مبني على تشبيه الميلان بالإرادة وكلّ مجاز مبني على التشبيه فهو مجاز بالاستعارة لأن الاستعارة مجاز علاقته المشابهة. قوله: (يسمى استعارة) أي إن المجاز الذي علاقته المشابهة يسمى استعارة، فعلى هذا الذي يسمى استعارة هو اللفظ وكثيراً ما تطلق على استعمال المشبه به في المشبه للمشابهة بينهما وهو الأنسب بكلام المصنف لأن المجاز الذي هو اللفظ الخ من حيث اتصافه بالمجاز حاصل بسبب الاستعمال المذكور أو معه وأما توجيه الشارح فلا يخفى إشكاله لأن المصنف لم يسمّ المجاز استعارة إلا أن يريد زيادة فائدة وهي التسمية المذكورة لا توجيه كلام المصنف أو يريد الإشارة إلى التوجيه لأن تسميته بالاستعارة مُشعر بتحقيق الاستعارة بمعنى الاستعمال المذكور الذي هو الأنسب لكلام المصنف. اهـ. سم.

٢ — الأُمر

والأُمر: استدعاء الفعل بالقول، ممن هو دونه على سبيل الوجوب.

(والأُمر: استدعاء الفعل بالقول، ممن هو دونه على سبيل الوجوب) فإن كان الاستدعاء من المساوىء سمي التماسًا ومن الأعلى سمي سؤالًا وإن لم يكن على سبيل الوجوب بأن جوز الترك فظاهره أنه ليس بأمر أي في الحقيقة.

وقوله: (والأُمر:) لما أنهى الكلام على تقسيم الكلام إلى أمر وما بعده وإلى حقيقة ومجاز شرع يبين تعريف الأُمر فقال الأمر استدعاء الفعل الخ، وفيه أن هذا التعريف تعريف للأُمر الذي هو أحد أقسام الكلام النفسي لا الأُمر اللفظي المتقدّم الذي هو أحد أقسام اللفظي المتقدّم إلا أن يقال إنه أشار إلى تعريفه هنا في ضمن تعريف النفسي بقوله بالقول فيعلم منه أن تعريف اللفظي القول الدال على الاستدعاء الخ.

قوله: (استدعاء الفعل) أي اقتضاؤه وطلبه، والمراد بالفعل ما يسمى فعلاً عرفاً أعم من كونه فعل اللسان أو القلب أو الجوارح وإن كان قد يتبادر من الفعل ومقابلته بالقول خلاف ذلك وقد صرح السيد وغيره بأن الكيفيات النفسانية تعدّ أفعالاً فخرج بهذا استدعاء الترك فهو النهي. قوله: (بالقول) متعلق باستدعاء والمراد بالقول صيغة افعّل وحينئذ لا يرد عليه شموله النهي بناء على الراجح من أنه طلب فعل هو الكف الذي هو المراد بالترك المعبر به في حدّ النهي كما سيأتي ولا شموله لاستدعاء الفعل بنحو أو جبت عليك كذا وإن تركت كذا عاقبتك أو لا تترك كذا لأن الجميع ليس بصيغة افعّل ويشمل استدعاء الكف بنحو كف وارك وذر وقضية قوله بالقول إن الاستدعاء ما لم يكن مدلولاً عليه به لا يكون أمراً وهو كذلك كما هو قضية كلامهم فيخرج الاستدعاء بالإشارة والكتابة أيضًا. قوله: (ممن هو) متعلق بالاستدعاء وخرج به استدعاؤه ممن ساواه فهو التماس أو ممن فوقه فهو دعاء فيكون المصنف قد اعتبر في الأُمر العلوّ وهو موافق لما جرى عليه المعتزلة وأبو إسحاق الشيرازي وابن الصباغ والسمعاني ويحتمل أنه اعتبر فيه العلوّ والاستدعاء كما قيل به لأن قوله ممن هو دونه يصدق على طلب العالي من الداني بإظهار

عظمة وهو الاستعلاء أولاً بإظهارها وهو العلو فقط فعلى كل منهما أن الطلب بغير علو ولا استعلاء لا يسمى أمراً حقيقياً بل مجازياً واعتبر فيه أبو الحسين من المعتزلة والإمام الرازي والآمدي وابن الحاجب الاستعلاء فقط وما جرى عليه الشارح في جمع الجوامع عدم اعتبار كل منهما وهو الراجح .

قوله: (على سبيل الوجوب) أي التحتم وهو متعلق باستدعاء والإضافة للبيان أي على طريق هو التحتم، فعلى هذا المندوب ليس مأموراً به لعدم تحتم أمره وبه قال أبو بكر الرازي والكرخي والجصاص وشمس الأئمة السرخسي وصدر الإسلام أبو اليسر والمحققون من أصحاب الشافعي مستدلين بأنه لو كان مأموراً به لكان تركه معصية. قال الله تعالى: ﴿أَفَعَصَيْتَ أَمْرِي﴾ [طه: الآية ٩٣] فيلزم أن يكون ما فرض مندوباً واجباً وبأن السواك مندوب والحال ليس بمأمور به لقوله عليه السلام: «لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك». وأيضاً المندوب لا مشقة فيه وفي المأمور به مشقة للحديث المتقدم وذهب القاضي أبو بكر وجماعة على أن المندوب مأمور به لوجهين: الأول أن المندوب طاعة إجماعاً والطاعة فعل المأمور به. الثاني اتفاق أهل اللغة على أن الأمر ينقسم إلى أمر إيجاب وأمر ندب ومورد القسمة مشترك. وأجاب الأولون عن هذين بأن الأول إنما يتم على رأي من يجعل أمر للطلب الجازم أو الراجح. وأما على رأي من يخصه بالجازم فكيف يسلم أن كل طاعة فعل المأمور به بل الطاعة عنده فعل المأمور به أو المندوب إليه: أعني ما تعلق به صيغة افعل للإيجاب أو الندب وبأن الثاني إنما يتم لو كان مراد أهل اللغة تقسيم ما يطلق عليه لفظ الأمر حقيقة وليس كذلك بل مرادهم تقسيم صيغة تسمى أمراً عند النحاة في أي معنى كانت بدليل تقسيمهم الأمر إلى الإيجاب والندب والإباحة وغيرها مما لا نزاع في أنه ليس بمأمور به حقيقة ثم إن هذا الخلاف في الأمر الحقيقي وإلا فالأولون لم ينفوا كون أمر الندب أمراً مجازياً.

قوله: (فإن كان الاستدعاء الخ) هذا مقابل قوله ممن هو دونه وقد عرفت أن الراجح خلافه. قوله: (من المساويء) متعلق بالاستدعاء والمراد بالمساواة في الرتبة وإن لم يكن مساوياً له في السن وكذا تقول في الإعلاء الآتي. قوله: (سؤالاً) أي ودعاء أيضاً كما قال الأخضري:

أمر مع استعلاء وعكسه دعا وفي التساوي فالتماس وقعا

قوله: (وإن لم يكن) أي الاستدعاء مقابل قوله على سبيل الوجوب. قوله: (بأن جوّز الترك) أي مع رجحان الفعل. قوله: (فظاهره) أي التعريف وإنما قال ظاهره لاحتمال أن يكون هذا التعريف تعريفًا للأمر الواجب فقط ولا ينافي أن هناك تعريفًا له للأمر المندوب قال في جمع الجوامع والجمهور قالوا إن الأمر حقيقة في الوجوب فقط لغة أو شرعًا أو عقلاً. ووجه الأول أن أهل اللغة يحكمون باستحقاق العبد بمخالفة أمر سيده العقاب وما ذلك إلا بترك الواجب. ووجه الثاني أن صيغة الأمر في اللغة لمجرد الطلب وأن جزمه المحقق للوجوب بأن يترتب على تركه العقاب إنما يستفاد من الشرع في أمره أو أمر من أوجب طاعته لقوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [الثور: الآية ٦٣] فإن المفهوم منه التهديد على مخالفة الأمر وإلحاق الوعيد بها فيجب أن تكون مخالفة الأمر حرامًا وتركًا للواجب فيلحقه بها الوعيد والتهديد ولقوله عليه الصلاة والسلام: «لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك» فإنه يدل على أنّ المراد بالأمر هو الوجوب لأنّ المشقّة إنما تلحق به لا بالندب. ووجه الثالث أن ما يفيد الأمر لغة من الطلب يتعين أن يكون للوجوب لأن حمله على الندب يصير المعنى افعل إن شئت وليس هذا القيد المذكورًا وقوبل بمثله في الحمل على الوجوب فإنه يصير المعنى افعل من غير تجويز ترك وأما على سبيل المجاز فيستعمل للندب لوجود قرينة تدل عليه ولغير الندب على ما يأتي. واعلم أن الأمر النفسي المدلول عليه بالقول غير الإرادة لأنه تعالى أمر من علم أنه لا يؤمن بالإيمان ولم يرد منه لامتناعه خلافًا للمعتزلة فإنهم لما أنكروا الكلام النفسي ولم يمكنهم إنكار الاقتضاء المحدود به الأمر قالوا إنه الإرادة.

قوله: (إنه) أي الاستدعاء المجوّز تركه. قوله: (ليس بأمر) أي وإلا لاستحق العقاب تاركه لقوله تعالى: ﴿أَفَعْصَيْتَ أَمْرِي﴾ [طه: الآية ٩٣] فإنه أسند العصيان للأمر فيكون تاركه عاصيًا يستحق العقاب فيلزم أن المسنون مفروض وهو باطل.

قوله: (أي في الحقيقة) دفعًا لما يرد على مقتضى كلامه أن غير الجازم لا يسمى أمرًا أصلًا وليس كذلك. فأجاب بأن المنفي في كلامه الأمر الحقيقي ولا ينافي أن غير الجازم أمر مجازي.

وصيغته: افعل. وهي عند الإطلاق والتجرّد عن القرينة، تحمل عليه، إلا ما دلّ الدليل على أن المراد منه الندب، أو الإباحة، ولا تقتضي التكرار على الصحيح، إلا ما دلّ الدليل على قصد التكرار، ولا تقتضي الفور.

(والصيغة الدالة عليه افعل) نحو اضرب وأكرم واشرب (وهي عند الإطلاق والتجرّد عن القرينة) الصارفة عن طلب الفعل (تحمل عليه) أي على الوجوب نحو أقيموا الصلاة (إلا ما دلّ الدليل على أن المراد منه الندب أو الإباحة فيحمل عليه) أي على الندب أو الإباحة. مثال الندب فكاتبوهم إن علمتم فيهم خيرًا. ومثال الإباحة وإذا حللتم فاصطادوا وقد أجمعوا على عدم وجوب الكتابة والاصطياد (ولا يقتضي التكرار على الصحيح) لأن ما قصد به من تحصيل المأمور به يتحقق بالمرة الواحدة والأصل براءة الذمة مما زاد عليه إلا إذا دلّ الدليل على قصد التكرار فيعمل به كالأمر بالصلوات الخمس والأمر بصوم رمضان ومقابل الصحيح أنه يقتضي التكرار فيستوعب المأمور بالمطلوب ما يمكنه من زمان العمر حيث لا بيان لأمد المأمور به لانقضاء مرجح بعضه على بعض (ولا يقتضي الفور) لأن الغرض منه إيجاد الفعل من غير اختصاص بالزمان الأوّل دون الزمن الثاني وقيل: يقتضي الفور وعلى ذلك يحتمل قول من يقول إنه يقتضي التكرار.

قوله: (والصيغة) لما بين تعريف الأمر شرع يبين الصيغة الدالة عليه أي على الأمر النفسي. قوله: (الدالة عليه) أي بهيئتها بحيث لا تدلّ على غيره إلا مجازًا لكونها موضوعة له دون غيره فخرج نحو أنت مأمور بكذا أمرًا جازمًا أو أوجبت عليك كذا فإن حقيقتهما الإخبار وإن استلزم الأمر ولو قال الموضوعة له لكان أوضح كما قال في البرهان الصيغة هي العبارة الموضوعة للمعنى القائم بالذات وهذه المسألة مترجمة بأن الأمر هل له صيغة وهذه الترجمة إذا أطلقناها فالمراد بها أن الأمر القائم بالذات هل صيغت له عبارة مشعرة. اهـ. برهان. قوله: (افعل) قال في شرح جمع الجوامع والمراد به كل ما يدلّ على الأمر من أي صيغة فيشمل افعلي وافعلوا وافتعلوا واستفعل وانفعل وغير ذلك قال الأسنوي ويقوم مقامها اسم فعل الأمر والمضارع المقرون باللام. قوله: (نحو اضرب وأكرم واشرب الخ) وكأنه أشار بهذه الأمثلة إلى أنّ المراد مادة افعل دون هيئته حتى يشمل المفتوح الهمزة والعين ومكسورهما ومضمومهما نحو انصر والثلاثي والرباعي والخماسي والسداسي نحو انطلق واستخرج.

قوله: (وهي) أي الصيغة. قوله: (عند الإطلاق) أي عما يدل على خصوص الوجوب وغيره كالدالّ على عدم الوجوب. قوله: (والتجرّد عن القرينة) عطف على الإطلاق من عطف بعض أفراد الشيء عليه بين به أنّ المراد منه الإطلاق عن شيء مخصوص وهي القرينة الصارفة الخ، فقوله الصارفة عن طلب الفعل تفسير للقرينة وإنما فسره بذلك دون الصارفة عن الأمر مع أنه المتبادر بحسب الظاهر لأنه خلاف الأنسب بالاستثناء الآتي بناء على أنه متصل وهو الظاهر كما سيأتي فإنّ العبارة حينئذ تصدق بما إذا لم تقم قرينة على الأمر ولا على غيره أو قامت قرينة على الأمر. ووجه صدقهما عليهما أن ما تجرّد عن القرينة الصارفة عن طلب الفعل صادق بما إذا عدت القرينة من أصلها وبما إذا وجدت لكن غير صارفة عن طلب الفعل بأن كانت دالة على طلب الفعل لأن ما اقترن بقرينة دالة على طلب الفعل يصدق عليه أنه تجرّد عن القرينة الصارفة عن طلب الفعل وهو صادق بالفعل الواجب والمندوب دون المباح إذ لا طلب فيه فيصير الاستثناء متصلًا بالنظر لهذا التفسير دون التفسير الثاني لعدم شموله للثاني أعني قوله والمندوب الخ، لأن ما تجرّد عن القرينة الصارفة عن الأمر لا يصدق على ما تجرّد عن القرينة الصارفة عن الندب لأن الأمر هو الطلب الجازم والندب الطلب غير الجازم فيقتضي أن افعل لو تجرّد عن القرينة الصارفة عن الأمر واقترن بقرينة دالة على الندب أنه يحمل على الوجوب وليس كذلك فلذا عدل عن التفسير الثاني إلى التفسير الأوّل. والحاصل أن التفسير الثاني فيه محذوران الأول عدم صدق ما تجرّد عن القرينة الصارفة عن الأمر على المندوب فيكون الاستثناء منقطعًا والثاني أن هذا التفسير يفيد أن ما تجرّد عن القرينة الصارفة عن الأمر واقترن بقرينة دالة على الندب يحمل على الوجوب وليس كذلك فتأمله فإنه دقيق. قوله: (تحمل) أي الصيغة. قوله: (عليه أي على الوجوب) وإنما فسره بذلك دون الأمر كما هو المناسب لكلامه مع كون الأمر بمعنى الوجوب عنده ليناسب التعبير بالندب والإباحة في الاستثناء الآتي لأن الكل حكم بخلاف الأمر وإنما حملت حينئذ على الوجوب لأنها حقيقة فيه مجاز في غيره من الندب وغيره على الصحيح واللفظ عند الإطلاق إنما يحمل على معناه الحقيقي وهذا لا ينافي ما في جمع الجوامع من أن الاستدعاء إن لم يكن على سبيل الوجوب يسمى أمرًا أيضًا وظاهر كلام المصنف تناول الأمر حقيقة للاستدعاء الغير الجازم لأنهما مسألتان: إحداهما أن لفظ

الأمر حقيقة في الاستدعاء مطلقاً جازماً كان أو لا . والثانية أن صيغة افعل بالمعنى المتقدم حقيقة في الوجوب خاصة فاستعمال لفظ الأمر في الاستدعاء الغير الجازم استعمال حقيقي واستعمال صيغة افعل في الندب مجازي والصيغة عند الإطلاق والتجرد عن القرينة كما في أقيموا الصلاة محمولة على الوجوب لإطلاقها وتجردها عن القرينة فكلام جمع الجوامع من المسألة الأولى وما قلناه من المسألة الثانية .

قوله: (نحو أقيموا الصلاة) أي من كل صيغة دالة على الأمر من غير قرينة صارفة عن طلب الفعل والمراد بالقرينة الحالية أو المقالية متصلة أو منفصلة والمراد بالمتصلة ما كانت مذكورة مع الكلام الذي فيه الأمر والمنفصلة ما ليس كذلك . قوله: (إلا ما الخ) ما واقعة على الصيغة وهي مستثنى من نائب فاعل تحتل المرجع على الصيغة المجردة عن القرينة الصارفة عن طلب الفعل فالتقدير تحمل الصيغة على الوجوب عند التجرد عن القرينة الصارفة عن الفعل إلا الصيغة المقترنة بدليل الندب أو الإباحة فلا يحملان عليه بل على ما دلّ عليه الدليل فيكون الاستثناء متصلًا بالنسبة للندب لما مرّ أن التجرد عن القرينة الصارفة الخ صادق بما إذا وجدت قرينة دالة على طلب الفعل الصادق على الندب ومنقطع بالنسبة للإباحة لأنه إذا دلّ الدليل على الإباحة كان ذلك الدليل قرينة صارفة عن طلب الفعل لأنه لا طلب في المباح إلا أن يراد بالقرينة الصارفة القرينة الصارفة المتصلة بدليل قوله التجرد فيصدق المستثنى منه حينئذ على صيغة افعل التي قام الدليل على أنّ المراد بها الإباحة لأنها مجردة عن قرينة متصلة صارفة عن طلب الفعل فيكون الاستثناء متصلًا أيضًا بالنظر إليه فالإجماع الآتي من المنفصلة . اهـ . أفاده المحقق السباطي . أقول إن زيادة قيد المتصلة لا يدخل الإباحة في المستثنى منه لأنّ المستثنى منه صيغة افعل الدال على الاستدعاء الذي هو الطلب والإباحة لا طلب فيها حتى تدخل فيه سواء قلنا إن القرينة الصارفة عن الفعل متصلة أو منفصلة وهذا بالنظر لحلّ الشارح وأما إذا نظرنا لكلام المصنف فالاستثناء منقطع مطلقًا بالنظر للمندوب والمباح لأنّ ما دلّ الدليل على أنّ المراد به الندب أو الإباحة صرف عن كون المراد به الوجوب وإذا صرف لم يكن مجردًا عن القرينة الصارفة .

قوله: (الندب أو الإباحة) أي مثلًا بقرينة قوله الآتي وترد صيغة الأمر والمراد به الإباحة أو التهديد إلى آخر ما يأتي . قوله: (فيحمل عليه) كان الأنسب أن يقول فلا

يحمل عليه أي الوجوب بل يحمل على ما دلّ الدليل عليه إلا أن يقال إنما قال ذلك لأنّ فيه تعيين ما يحمل عليه مع فهم عدم حمله على الواجب بوجه أخصر بخلاف ما إذا قال فلا يحمل عليه فإنه يحتاج إلى بيان ما يحمل عليه حينئذ ويطول الكلام. قوله: (أي على الندب أو الإباحة) أشار بهذا التفسير إلى أن ضمير عليه راجع لكل من الندب والإباحة للأحد الدائر.

قوله: (فكاتبوهم الخ) هذا مثال لصيغة افعل التي دلّ الدليل على أنه للندب وأول الآية: ﴿وَالَّذِينَ يَبْتَغُونَ أَلْكِتَابَ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ [الثور: الآية ٢٣] أي عبيدًا كانوا أو إماء فكاتبوهم أي ندبًا. قوله: (إن علمتم فيهم خيرًا) أي أمانة وقدرة على أداء مال الكتابة بالتكسب هكذا فسره الإمام الشافعي رضي الله عنه. قوله: (وقد أجمعوا الخ) هذا بيان للقرينة الصارفة عن الوجوب والإجماع من جملة الأدلة فيصرف الأمر عن الوجوب لكن فيه أن الممثل ما دلّ الدليل على ندبه أو إباحته وهذا ليس كذلك لأن الإجماع على عدم الوجوب لا يدلّ على الندب ولا الإباحة إلا أن يجاب بأن المقصود الاستدلال به على بعض المدعى وهو عدم الوجوب ويمكن أن تكون قرينة الإباحة في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ [المائدة: الآية ٢] أن الأمر بعد الحظر يفيد الإباحة لأن المراد بقوله إذا حللتهم أي من الإحرام والاصطياد في الإحرام حرام لقوله تعالى: ﴿وَحَرَّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدَ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُمًا﴾ [المائدة: الآية ٩٦] أي محرمين وأن تكون قرينة الندب في قوله: كاتبوهم كونها سببًا في العتق المتشوّف الشارع في حصوله قد يقال إن إجماعهم على ما ذكر فرع حملهم الآيتين على غير الوجوب فلا بدّ من دليل منافٍ للوجوب غير الإجماع إلا أن يجاب بأن التمثيل بهما بالنسبة لمن بعد المجمعين. قوله: (ولا يقتضي الخ) لما بين مفاد صيغة الأمر عند الإطلاق وهو الوجوب شرع يبين ما يقتضيه الأمر من التكرار وعدمه فقال ولا يقتضي التكرار بالتحية وفاعله عائد على الأمر أي ولا يقتضي ذلك وإن قيد بسبب أو وقت ويدلّ على التحية قول الشارح ومقابل الصحيح أنه يقتضي التكرار وقوله: وعلى ذلك يحمل قول من يقول إنه يقتضي التكرار وقوله: لأن الغرض منه بتذكير ضمير أنه في الموضوعين الأولين، ومنه في الثالث وهو الموافق لما صرح به غير واحد من الشراح كالتاج وإن كان قد يتبادر من السياق رجوع الضمير إلى الصيغة وهو الموافق لكلام البرهان فإنه فرض الكلام في التكرار في الصيغة وكما لا يقتضي التكرار لا يقتضي المرة

أيضاً بل القصد حصول المأمور به ولكن يتحقق بالمرة خلافاً للمحقق السنباطي في قوله إنه يبعد حمل كلام المصنف على ذلك لاحتمال أنه قائل باقتضائه المرة كما قيل به. قال الشارح في جمع الجوامع الأمر لطلب الماهية لا لتكرار ولا لمرة والمرة ضرورية إذ لا يمكن أن يطلبها بأقل منها فيحمل عليها من جهة أنها ضرورية. اهـ. إذ لا وجود للماهية إلا في الأفراد لا في الجموع بل في جموعها من جهة أنها من ضرورته لأنه لا وجود للماهية إلا في الأفراد لا في الجموع بل في جموعها من جهة أنها مدلول اللفظ إذ مدلوله القدر المشترك وهو طلب الماهية المتحقق في المرة وفيما زاد عليها. قوله: (لأن) علة لعدم الاقتضاء. قوله: (به) أي الأمر. قوله: (من تحصيل) بيان لما. قوله: (يتحقق) خبر أن أي كما يتحقق بالأكثر منها فهو لطلب الماهية لا للتكرار ولا للمرة لكن المرة ضرورية له كما مر قد يقال في هذا الدليل من المصادر ما لا يخفى لأن محصله أن المقصود بالأمر تحصيل الماهية مطلقاً من غير تقييد بخصوص مرة أو أكثر وهذا هو محل النزاع لأن الخصم يدعي أن المقصود بالأمر ليس تحصيل الماهية مطلقاً بل بشرط التكرار ولهذا استدّل في المحصول على ذلك بأن الأمر المطلق ورد تارة مع التكرار شرعاً كآية الصلاة وعرفاً نحو احفظ دابتي وتارة للمرة شرعاً كآية الحج وعرفاً كادخل الدار فيكون حقيقة للقدر المشترك بين التكرار والمرة إذ لو كان حقيقة في كل منهما لزم الاشتراك أو في أحدهما فقط لزم المجاز وهما خلاف الأصل ونظر فيه الأسنوي بأنه إذا كان موضوعاً لمطلق الطلب ثم استعمل في طلب خاص فقد استعمل في غير ما وضع له لأن الأعم غير الأخص فيكون مجازاً وبأن الألفاظ موضوعة بإزاء المعاني الذهنية فإذا استعمل فيما تشخص منها في الخارج كان مجازاً لأنه غير موضوع له فاستعمال الأمر في المقيد بالتكرار وبالمرة مجاز فلزم من فراره من مجاز واحد وقوعه في مجازين وهذا البحث يجري في سائر الألفاظ الموضوعة لمعنى كلي. اهـ. ويجاب عن الأول بأن استعمال اللفظ الموضوع للمطلق في الخاص يقع على وجهين: أحدهما أن يراد منه الخاص من حيث كونه من أفراد المطلق وحينئذ يكون حقيقة لا مجازاً. وثانيهما أن يراد منه الخاص من حيث خصوصه خاصة وحينئذ يكون مجازاً وعن الثاني بأن اللفظ وإن وضع للمعاني الذهنية لكن لا يلزم أن يكون إطلاقه على المعنى الخارجي مجازاً إلا إذا أطلق عليه باعتبار كونه خارجياً خاصة وذلك غير لازم لإمكان إطلاق اللفظ عليه باعتبار كونه ذهنياً فيكون حقيقة على أن كون الألفاظ موضوعة

بإزاء المعاني الذهنية إنما هو قول الإمام الرازي ومن تبعه وقد خالفه غيره ولهذا ذهب في جمع الجوامع إلى أنه موضوع للمعنى الخارجي فيجوز أن يكون الأسنوي بنى هذا الاستدلال على قول الإمام.

قوله: (والأصل) قصد الشارح بهذا دفع ما يقال إن كون القصد يحصل بمرة لا ينافي طلب تكراره فأجاب عنه بأن التكرار خلاف الأصل لأن الأصل براءة الذمة عما زاد عليها. قوله: (إلا إذا دل) إلا أداة استثناء ملغاة لا عمل لها وإذا متعلق بيقضي ثم الاستثناء هنا منقطع لأن جواب إذا ليس من جنس العامل في إذا الواقع قبل إلا لأن العامل في إذا من مادة الاقتضاء وجواب إذا كما قدره الشارح من مادة العمل فيكون منقطعاً بخلاف ما إذا كان من مادته كأن يقال فيقتضي التكرار فإنه يكون متصلًا، وهذا معنى الاتصال والانقطاع في مثل هذا كما يؤخذ من كلام السنباطي وعُلم ابن قاسم كونه منقطعاً بأن التكرار حيث دل الدليل على قصده إنما هو من خارج من الأمر كما يشير إليه قوله فيعمل فإنه يقتضي أن الدليل خارج من الأمر. أقول: وما المانع من جعل الاستثناء متصلًا بأن يجعل الاستثناء من عموم أحوال الأمر فكأنه قال ولا يقتضي الأمر التكرار في جميع أحواله إلا في حال ما إذا دل الدليل على قصد التكرار فيقتضي التكرار ولكن لما كان الدليل لا يقتضي التكرار عدل عنه إلى قوله: فيعمل به أي الدليل أو التكرار أي بأن يعتقد مقتضاه من طلب التكرار ثم إن دل الدليل على قدر معين فالأمر ظاهر وإلا فيقاس على ما يأتي في مقابل الصحيح وبين بهذا إلى أن الاستثناء منقطع لا متصل لأنه لو كان متصلًا لقال فيقتضي التكرار وإنما كان منقطعاً لأن نفس الدليل لا يقتضي التكرار لأن الاقتضاء هو الطلب والدليل لا طلب فيه.

قوله: (كالأمر بالصلوات الخمس) أي في قوله تعالى: ﴿وَأَقِمُوا الصَّلَاةَ﴾ [البقرة: الآية ٤٣] أي فقد دلّ الدليل على وجوب تكرارها في خبر الصحيحين «فرض الله على أمي ليلة الإسراء خمسين صلاة فلم أزل أراجعه وأسأله التخفيف حتى جعلها خمسًا في كل يوم وليلة». قوله: (والأمر بصوم) أي في قوله تعالى: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ﴾ [البقرة: الآية ١٨٥] أي رمضان فليصمه وقوله عليه الصلاة والسلام: «صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته» أي رؤية هلال رمضان ففي الحديث والآية ما يدل على أن الصيام في كل رؤية هلال رمضان حيث علق الصوم في الآية والحديث على رؤية هلال رمضان.

قوله: (ومقابل الصحيح الخ) جرى عليه الأستاذ أبو إسحق الإسفرايني وأبو حاتم القزويني وطائفة ويحمل على المرة بقريئة وقيل للتكرار إن علق بشرط أو صفة بحسب التكرار المعلق به نحو ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا﴾ [المائدة: الآية ٦] ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور: الآية ٢] فإنهما يفيدان تكرر الطهارة والجلد بتكرر الجنابة والزنا ويحمل المعلق المذكور على المرة بقريئة كما في أمر الحج المعلق بالاستطاعة فإن لم يعلق الأمر فللمرة ويحمل على التكرار بقريئة وقيل بالوقف أي مشترك بين المرة والتكرار فلا يحمل على أحدهما إلا بقريئة. قوله: (فيستوعب) تفريع على اقتضاء التكرار المأمور به. قوله: (بالمطلوب) أي بالفعل المطلوب منه طلبًا جازمًا والمراد بالفعل الشامل لفعل اللسان أو الجنان والأركان وهو متعلق بيستوعب أي يستوعب الشخص المأمور بالفعل المطلوب منه. قوله: (ما يمكنه) أي من غير مشقة لا تحتمل عادة فيما يظهر واحترز بهذا عن أوقات الضرورة من أكل وشرب ونوم وغيرها وإضافة زمان إلى العمر بيانية ومن بيان لما وهل المراد بوقت الضرورة ما يحصل معه القدرة على التصرف المحتاج إليه من غير مشقة دون ما زاد عليه أو أعم من ذلك فيه نظر والأول قريب وعليه فلا يبعد أن يضم إليه الزيادة في بعض الأوقات لنحو التفكه على وجه لا يدوم شرعًا وإن لم يحتج إليها إذ المنع منها في غاية البعد وهل يمتنع عليه في نحو الأكل الشيع إذا حصلت القدرة المذكورة بدونه فيه نظر وقد يستبعد امتناعه ولو تعددت المأمورات فهل يجب تقسيط الزمان عليها مطلقًا سواء أمر بها معًا أو مرتبًا وعلى هذا فهل يجب تقسيط كل يوم وليلة مثلًا أو لا بل يجوز أن يجعل لكل واحد منها شهرًا أو سنة مثلًا أو يفصل في وجوب التقسيط في ذلك نظر. قوله: (حيث لا بيان) متعلق بيستوعب ومثل عدم البيان عدم تعليق الأمر بصفة أو شرط وإلا فيأتي بالمأمور به كلما وجد المعلق عليه فقط إن دل دليل على ذلك كالأيتين السابقتين. قوله: (لأمد المأمور به) أي لزمانه فإن بين زمانه أتبع أو تعين قدر الفعل كمرة أو مرات معينة كفى فعل ذلك القدر. قوله: (لانتفاء المرجح) علة للاستيعاب أي وإنما استوعب على هذا القول لعدم مرجح بعض الزمان عن بعض والترجيح بغير مرجح محال.

قوله: (ولا يقتضي الفور) أي المبادرة عقب ورود الأمر في أول أوقات الإمكان بحيث يلحقه الذم بالتأخير عنه وقوله لأن العرض علة لعدم اقتضاء الفور فيه أن في هذا

الدليل مصادرة لأن عدم اختصاصه بالزمن الأول أو الثاني هو محل النزاع لأن القائل بالفورية يقول الغرض منه إيجاد الفعل ويختص بالزمن الأول والقائل بالتراخي يقول الغرض إيجاد الفعل ويختص بالزمن الثاني فالأولى في الدليل أن يقول إن الفور أمر زائد ثبوتي فيحتاج إلى قرينة بخلاف عدم اقتضاء الفور فإنه عديمي لا يحتاج إلى قرينة وما لا يحتاج هو الأصل وأيضاً يدل على عدم الفورية أنه يصح أن يقال افعل الساعة أو بعد الساعة أو بعد اليوم فلو كان الأمر المطلق للفور لكان الأول تكرر والثاني والثالث تناقضاً. واعلم أن ظاهر كلام الشارح أنه حمل كلام المصنف على ما رجحه غيره من أنه كما لا يقتضي الفور لا يقتضي التراخي أي لا يدل على واحد منهما بل على مجرد طلب الفعل من غير تقييد بواحد منهما. قال المصنف رحمه الله تعالى في البرهان وهذا ما ينسب إلى الشافعي وأصحابه رضي الله عنهم. وقال في المحصول: إنه الحق واختاره الآمدي والبيضاوي وابن الحاجب وصححه في جمع الجوامع لأنه لم يكن في كلامه ما يعين أحدهما بعينه لاحتماله القول باقتضائه التراخي كما يحتمل القول باقتضائه الفور لعدم المرجح لأحدهما فيحمل على الإطلاق.

قوله: (دون) ظرف متعلق بمحذوف حال من الإيجاد أي حال كون ذلك الإيجاد متلبساً من غير اختصاص بالزمن الأول دون الزمن الثاني بأن انتفى الاختصاص مطلقاً لا بالزمن الأول ولا بالثاني.

قوله: (وقيل يقتضي الفور) وجرى عليه بعض أصحاب الشافعي والكرخي من الحنفية مستدلين بقوله تعالى: ﴿مَّا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْنَا﴾ [الأعراف: الآية ١٢] حيث ذم إبليس على ترك السجود في الحال مع كون الأمر مطلقاً فلو لم يكن للفور لما توجه إليه الذم. وأجيب بأننا لا نسلم أن الفور مستفاد من الأمر بل من ظهور دليل على عصيانه وهو مخالفته للجمهور الممثلين للأمر المتناول له ولهم أو يقال إن ذلك أمر مقيد بوقت معين ولم يوجد فيه وقيل يقتضي التراخي وفيه نظر لأنه يقتضي أنه لو فرض الامتثال على الفور لم يعتد به وليس هذا معتقد أحد كما قال المصنف في البرهان ثم الخلاف في الأمر المطلق أما المقيد بوقت مضيق أو موسع أو بفور أو تراخ فالحكم فيه بحسب ما قيد به. قال أبو إسحق الشيرازي في شرح اللمع إذا ورد الأمر مطلقاً وجب اعتقاد وجوبه والعزم على فعله على الفور وأما الفعل فيبنى على المسألة الماضية. فإن قلنا يقتضي

التكرار بالمستطاع فإنه على الفور وإن قلنا يقتضي مرة واحدة فهل تكون المرة على الفور أم لا اختلف أصحابنا فيه إلى أن قال وربما غلط بعض أصحابنا في العبارة عن هذه المسألة فقال الأمر يقتضي التراخي وهذه العبارة ليست صحيحة لأن أحدًا لم يقل إن الأمر يقتضي التراخي وإنما يقولون هل يقتضي الفور أم لا. اهـ. وقضيته أن العزم واجب على الفور اتفاقًا مطلقًا وأنه لا يسقط وجوبه أي العزم وإن قلنا بالتكرار أو وجوب الفعل على الفور أو على التراخي لكنه بادر بالفعل عقب تكليفهم وفيه نظر ظاهر بل الوجه الذي لا محيص عنه الاكتفاء بالمبادرة بالفعل عن العزم هذا في المطلق وأما المقيد بوقت معين فهل يجب العزم فورًا في أول الوقت على الفعل فيه حيث أخره عن أول الوقت وجهان حكاهما جمع منهم القاضي أبو الطيب والماوردي وأبو إسحاق في شرح اللمع أحدهما ورجحه النووي في شرح المهذب الوجوب ولا يجب تجديده في كل جزء من الوقت بل يكفي وجوده أول الوقت كالواجب في مسألتي الإطلاق والتقييد إما بالفعل أو العزم على الفعل في الوقت. فإن قلت: يلزم أن يكون ذلك من الواجب المخير فلا يكون أحدهما بعينه واجبًا. قلنا اللازم على ما ذكر أن يكون الواجب أحد الأمرين بالنسبة لأول الوقت لا مطلقًا ولا محذور في ذلك وإنما المحذور انتفاء وجوب خصوص الفعل على الإطلاق وهو غير لازم من ذلك وإذا مات في أثناء الوقت بعد العزم وقبل الفعل فلا عصيان لأن العصيان بانتفاء الأمرين معًا أما عدم العصيان بخلوه عن خصوص الفعل فلعدم الوجوب لكن محل عدم العصيان إن لم يظن الموت قبل فعله وإلا عصى لظنه فوات الواجب بالتأخير ومحلّه أيضًا في غير الواجب الذي وقته العمر كالحج فمن أخره بعد إمكان فعله فيه فيعصي من آخر سنة الإمكان والفرق بينهما أنه لو انتفى عصيانه في الحج مطلقًا لم يتحقق الوجوب بخلاف ما له وقت معين فإنه لجواز التأخير فيه غاية معلومة وهي أن لا يبقى من الوقت ما يسعه فيتحقق معه الوجوب. وحاصله أن جواز التأخير من أول الوقت مع ظن السلامة مشروط بسلامة العاقبة فيما وقته العمر دون ما له وقت معين. قوله: (وعلى ذلك) أي القول بالفورية. قوله: (يحمل قول من يقول) ووجهه أن من قال إنه يقتضي التكرار أوجب أن يستوعب الأمور بالمطلوب ما يمكنه من زمان العمر كما مرّ وذلك متضمن للقول باقتضائه الفورية لأنه لو جاز التأخير عقب الأمر مع الإمكان لخلا عنه بعض ما يمكنه من زمان العمر فلم يكن الاستيعاب على الوجه المذكور واجبًا وهو

خلاف التقدير. فالحاصل أن من قال إنه للتكرار قال إنه للفور ومن قال: إنه ليس للتكرار اختلفوا في كونه للفور.

[تنبيه]: كان ينبغي للمصنف أن يقول هنا إلا للدليل كما قال فيما قبله فإنّ الدليل قد يدلّ على الفورية فيعمل به كما في الأمر بالإيمان لأنه دلّ الدليل على طلب الفورية فيه لأنّ في جواز التراخي فيه رضاء بالكفر وقال تعالى: ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ﴾ [الزمر: الآية ٧].

[تتمة]: واعلم أنّ الأمر بشيء مؤقت يستلزم القضاء له إذا لم يفعل في وقته لإشعار الأمر بطلب استدراكه لأن القصد منه الفعل مطلقاً. قال ابن الهمام وذلك لأن نحو صم يوم الخميس مقتضاه أمران التزام الصوم وكونه يوم الخميس فإذا عجز عن الثاني لفواته بقي اقتضاء الصوم وعليه جرى الحنفية وأورد عليه الحائض فإنه لم يتوجه عليها الخطاب مع وجوب القضاء عليها. وقال الأكثر القضاء بأمر جديد كالأمر في خبر الصحيحين «من نسي الصلاة فليصلها إذا ذكرها» وفي حديث مسلم: «إذا رقد أحدكم عن الصلاة أو غفل عنها فليصلها إذا ذكرها» ولأنّ الأمر المتوجه عليه في الوقت أمر بفعلها في الوقت لا مطلقاً لأنها قربة في وقتها فلا تقضي إلا بمثلها لأن الضمان يعتمد المماثلة فإذا فات شرف الوقت فلا يعرف لها مثل إلا بنصّ جديد. فإن قيل الواجب بالنصّ الجديد لا يكون قضاء بل واجباً مبتدأ. أجيب عنه بأنه سمي قضاء لكونه استدراكاً لوجوب سابق بخلاف الواجب ابتداء الحديث الأوّل دالّ على حكم النسيان والثاني على حكم الرقاد والغفلة التي هي أعمّ من النسيان وحكم الترك عمداً لعله مستفاد بالقياس على المذكورات لأنه إذا وجب القضاء مع العذر فمع عدمه أولى. فإن قلت: إن الضمائر في الحديث راجعة إلى الصلوات التي توجه وجوبها في الوقت فيقتضي أن وجوبها بأمر الأداء. قلنا: إن هذا الاقتضاء ممنوع لأن مقتضى عود الضمير أن ما سيصلها هو ما كان حقه أن يصلها في الوقت لا عينها لأنها قد فاتت بفوات الوقت وإلا فلا معنى للحكم بأنها فاتت بل مثلها ثم إن إيجاب هذا المثل بأمر جديد وهو قوله عليه الصلاة والسلام فليصلها لأنه لو حصل إيجاب هذا القضاء بالأمر الأوّل لما كان لقوله فليصلها معنى لأنه تحصيل الحاصل حيثنّ وهو باطل فيبطل ما أدى إليه ويدلّ أيضاً على أنه بأمر جديد قوله تعالى: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾

والأمر بإيجاد الفعل أمر به، وبما لا يتم الفعل إلا به، كالأمر بالصلاة؛ فإنه أمر بالطهارة المؤدية إليها، وإذا فعل يخرج المأمور عن العهدة.

(والأمر بإيجاد الفعل أمر به وبما لا يتم الفعل إلا به كأمر بالصلوات أمر بالطهارة المؤدية إليها) فإن الصلاة لا تصح بدونها (وإذا فعل) بالبناء للمفعول أي المأمور به (يخرج المأمور عن العهدة) أي عهدة الأمر.

[البقرة: الآية ١٨٥] وذلك لأن قوله فمن شهد منكم الشهر فليصمه شامل للمسافر والمريض لكن لما جاز لهما الترخص بالفطر لربما يتوهم أنه لا يجب عليهما القضاء فأوجب عليهما ثانيًا بقوله: فمن كان منكم مريضًا الخ فلو كان إيجاب القضاء بالإيجاب الأول لما أعاده ثانيًا.

قوله: (بإيجاد الفعل) فيه أن الإيجاد الإبراز من العدم إلى الوجود وهذا لا يصح أن ينسب للعبد لأن الخالق للأفعال اختياريها واضطراريها هو الله تعالى خلافًا للمعتزلة في الاختياري وإنما نسب للعبد الكسب ويجاب بأن المراد بالإيجاد الكسب وهو ما وقع في محل قدرته كالقيام فإنه مقدر له وقع في محل قدرته وهو بخلاف الخلق والإيجاد فإنه لا في محل القدرة أي لا يقع في ذاته وأيضًا الكسب لا يصح انفراد القدرة به والخلق يصح انفراد القدرة بهما وتحقيقه أن صرف العبد قدرته وإرادته إلى الفعل كسب ومعنى الصرف كما في التلويح قصد القلب فلا يرد أن الصرف فعل موجود فيستند إلى الباري فيلزم الإيجاب أي إن قصد القلب جعل قدرته وإرادته في الفعل كسب وإيجاد الله الفعل عقب ذلك القصد خلق وإيجاد أفاده السعد ولو قال والأمر بالفعل أمر بما لا يتم هو إلا به لكان أولى.

قوله: (أمر به) أي بالفعل. قوله: (وبما) معطوف على به والمراد بما الشروط والأسباب. وأما الأركان فهو داخل في حقيقة المأمور به وإنما وجب بوجوبه لأنه لو لم يجب بوجوبه لجاز تركه ولو جاز تركه لما وجب والفرض أنه واجب وهذا خلف وهو محال فاستحال ما أدى إليه. واعترض بأن اللازم ممنوع أعني لجاز تركه لجواز أن يكون واجبًا للدليل آخر غير دليل الواجب فلا يثبت له الجواز المستلزم ترك الواجب. ويجاب بأن المراد بقوله لجاز تركه أي بهذا الإيجاب فلا يكون هذا الإيجاب إيجابًا وقيل لا يجب بوجوبه لأن الدال على الواجب ساكت عنه وقيل إن كان سببًا فيجب بوجوبه وذلك كما إذا ورد الشرع بحرق شيء فإنه يجب إمساس المار به الذي هو سبب في الحرق بخلاف الشرط كالوضوء للصلاة فلا يجب بوجوب مشروطه، والفرق أن السبب لاستناد المسبب

إليه أشدّ ارتباطًا به من الشرط بالمشروط وقال المصنف يجب بوجوبه إن كان شرطًا شرعيًا كالوضوء للصلاة لا إذا كان عقليًا كترك ضدّ الواجب أو عاديًا كغسل جزء من الرأس لغسل الوجه فلا يجب بوجوب مشروطه لأن المشروط لا يوجد بدون عقلًا أو عادة فلا يقصده الشارع بالطلب ويؤخذ من كلامه أن السبب كذلك لعدم وجود المسبب بدون فلا يقصده الشارع بخلاف الشرط الشرعي فإنه لولا اعتبار الشارع له لوجد مشروطه بدون. ويتفرّع على القول الأول الراجح أنه لو تعذر ترك المحرم إلا بترك الجائز وجب ترك ذلك الجائز وذلك كما إذا وقع البول في الماء القليل فإنه يجب ترك ذلك الظاهر المختلط بالنجس لتوقف الواجب هو ترك استعمال النجس على ترك استعمال الجائز الطاهر وهو استعمال الطاهر وهذا هو السبب في الحكم على نجاسة الماء القليل بوقوع النجاسة، وأنه لو اشتبهت منكوحته بأجنبية حرّم عليه قربانهما ليم فعل الواجب وهو ترك المحرم منهما بترك قربانهما إلى أن يتبين الحال فإذا تبين فلكل حكمه ومثل ذلك إذا طلق معينة من زوجته ثم نسيها فإنه يحرم عليه قربانهما.

قوله: (المؤدبة) أي تلك الطهارة. قوله: (إليها) أي الصلاة ومعنى كونها مؤدبة إليها أنها موصلة إلى صحتها ففي إليها مضاف محذوف ويدل عليه تعليل الشارح له بقوله فإن الصلاة الخ.

قوله: (لا تصح بدونها) أي الطهارة لكونها شرطًا من شروطها والمشروط لا يوجد بدون الشرط، وشمل كلام المصنف الشرط الشرعي كما مثل والعقلي كترك ضدّ الواجب والعادي كغسل جزء من الرأس ليمّ غسل الواجب والسبب الشرعي كصيغة الإعتاق والعقلي كالنظر في العالم عند الإمام الرازي وغيره والعادي كحزّ الرقبة للقتل وهذا هو الموافق للأكثر لكن المنقول عنه أن الأمر بإيجاد الفعل أمر به وبما لا يتمّ الفعل إلا به إن كان شرطًا شرعيًا لا عقليًا ولا عاديًا كما مرّ. واعلم أن المسألة مقيدة بما إذا كان الفعل المأمور به مطلقًا عن التقييد بما يتوقف عليه وجوده وإن كان مقيدًا بما يتوقف عليه وجوبه كقوله تعالى: ﴿أَقِرْ الصَّلَاةَ لِذُلُوكَ السَّمْسِ﴾ [الإسراء: الآية ٧٨] فإن فعل الصلاة المأمور به غير مقيد بما يتوقف عليه وجوده كالوضوء وإن كان مقيدًا بما يتوقف عليه وجوبه وهو الذلوك أي فهذه الآية وإن كان فعل الصلاة فيها مقيدًا بما يتوقف عليه وجوبه فهو من موضوع المسألة لأن هذا التقييد لا يمنع إطلاقه لما عرفت

أن المراد بالإطلاق الإطلاق عن التقييد بما يتوقف عليه وجوده وهذه الآية كذلك .
والحاصل أن المأمور على ثلاثة أقسام مأمور مطلق عن التقييد بما يتوقف عليه وجوده
كقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ [البقرة: الآية ٤٣] ومأمور مقيد بذلك كالمأمور المقترن
بما هو شرط فيه نحو أن يقال صلّ بوضوء ومأمور مقيد بما يتوقف وجوبه عليه كالزكاة
المقيد وجوبها بملك النصاب إذا عرفت ذلك فموضوع المسألة القسم الأول وإن كان
مقيداً بما يتوقف عليه وجوبه كما في الآية وبما إذا كان أي ما لا يتم الواجب إلا به
مقدورًا للمكلف وأما إذا لم يكن مقدورًا له كحضور العدد في الجمعة فإنه غير مقدور
لأحد المكلفين فلا يجب بوجوبه .

[تنبيه]: إنما لم يقل المصنف الفعل الذي لا يتم المأمور مع أنه الموافق لقول غيره
الفعل الذي لا يتم الواجب إلا به واجب لأن ذلك إنما هو مسوق للردّ على من ادّعى
خلاف ذلك ولا خلاف في أنه مأمور به وإنما الخلاف في أنه مأمور به بأمر المأمور أو
بغيره .

قوله: (وإذا فعل) أي على الوجه المطلوب شرعاً حين الفعل . لما بين المصنف ما
دخل تحت الأمر أراد أن يبين أن المكلف إذا فعل جميع المأمور به هل يخرج عن العهدة
عن المطالبة أو لا ومعنى خروجه عن العهدة أن يستلزم فعله الاجزاء، والراجح أنه
يستلزم الاجزاء بناء على أن الاجزاء هو الكفاية في سقوط الطلب لأن الأمر إن بقي متعلقاً
بعين المأتي به كان طلب تحصيل الحاصل أو بغيره لم يكن المأتي به كلّ المأمور به
والمفروض خلافه ولأنه لو لم يتفص عن عهده بذلك لوجب عليه ثانيًا وثالثًا فلم يعلم
الامتثال مع أنه لا يقتضي التكرار وقيل: لا بناء على أنه إسقاط القضاء لجواز أن لا
يسقط المأتي به القضاء بأن يحتاج إلى فعله ثانيًا كما في صلاة من ظنّ الطهارة ثم تبين له
حدثه . ويجاب بأن فعله ثانيًا بأمر جديد .

قوله: (بالبناء للمفعول) وإنما اختاره مع صحة بنائه للفاعل أيضًا وضمير الفاعل
يعود على الفاعل المفهوم من الفعل أو المأمور الآتي على أن يكون من باب التنازع لما
فيه من التكلف أما في الأوّل فظاهر وأما في الثاني فلما فيه من عود الضمير على متأخر
لفظًا ورتبة مع الاستغناء عنه وإن جاز مثل ذلك في التنازع .

تنبيه: مَنْ يدخل في الأمر والنهي وَمَنْ لا يدخل: يدخل في خطاب الله تعالى: ﴿الْمُؤْمِنُونَ﴾ [آل عمران: الآية ٢٨]. وأما الساهي والصبي والمجنون فهم غير داخلين في الخطاب.

ويتصف الفعل بالإجزاء (الذي يدخل في الأمر والنهي وما لا يدخل) هذه ترجمة (يدخل في خطاب الله تعالى: ﴿الْمُؤْمِنُونَ﴾) وسيأتي الكلام في الكفار. (والساهي والصبي والمجنون غير داخلين في الخطاب) لانتفاء التكليف عنهم ويؤمر الساهي بعد ذهاب السهو عنه بجبر خلل السهو كقضاء ما فاته من الصلاة وضمنان ما أتلفه من المال.

قوله: (ويتصف الخ) هذا بيان للمراد من الخروج عن العهدة. فإن قلت: كيف يتصف بالإجزاء مع أنه قد يجب الإتيان به مرة أخرى كالصلاة بالتيتم لفقد الماء في الموضع الغالب فيه وجود الماء. ويجاب بأن معنى الإجزاء قيام المخاطب بموجب الأمر من غير أن يبقى طلبه من قضية الأمر وأما الاقتضاء الآخر فهو بأمر جديد إذا عرفت ذلك عرفت أنّ وجوب إتيانه بها مرة ثانية بأمر جديد وهو كلّ صلاة صليت بتيمم بمحل الغالب فيه وجود الماء تجب إعادته لأن الواجب عليه في ذلك المحلّ الصلاة بوضوء لكونه الفقد نادرًا فلما تعذر الماء فيه أوجب الشارع عليه الصلاة حرمة للوقت فإذا فعلها خرج عن عهدة هذا الطلب ويتوجه عليه طلب آخر وهو وجوب إعادتها لكونها وقعت بتيمم في محلّ الواجب عليه فيه إيقاعها بوضوء. قوله: (الذي يدخل الخ) أي هذه ترجمة في بيان مبحث ما يدخل في الأمر والنهي وما لا يدخل وفي العبارة تجوز أما في الأمر والنهي بأن يراد بهما المأمور والمنهي وأما فيما قبله بأن يراد بدخول الشيء فيهما تعلقهما به وهذا هو الظاهر وعلى كلّ فلا تشمل الترجمة المسألة الأخيرة وهي الأمر بالشيء نهى الخ. ويجاب بأن نقص الترجمة عن المترجم غير مضرّ كتسمية السورة ببعض ما فيها وبه يندفع ما يقال كان ينبغي التعبير بالخطاب دون الأمر والنهي ليوافق ما ذكره ووجه الاندفاع أنه ترجم بالجزء للكل لتضمنه له. ويجاب أيضًا بأنه يلزم من الدخول في الأمر والنهي الدخول في غيرهما من أنواع الخطاب كما يعلم مما يأتي. قوله: (وما لا يدخل) فيه تغليب غير العاقل على العاقل كما يعلم مما يأتي. قوله: (هذه ترجمة) أشار بهذا إلى أنّ قوله الذي يدخل ترجمة واقعة خبرًا عن مبتدأ محذوف كما في نظيره من التراجم ويصح أن يكون مبتدأ والخبر محذوف أو منصوبًا بفعل محذوف أو مجرورًا بحرف جر محذوف أي اعلم الذي يدخل الخ أو انظر في الذي الخ فالمشار إليه الكلمات أو الألفاظ أو هذا

اللفظ وأنت الضمير باعتبار الخبر والترجمة بمعنى المترجم بها ويعبر بها عن موضوع هذا البحث. قوله: (يدخل في خطاب الله تعالى الخ) المراد بخطاب الله تعالى هنا خطابه التكليفي لا الوضعي، وكذا المراد بالخطاب في قوله والساهي الخ كما يعلم ذلك من قوله لانتفاء التكليف عنهم. واعلم أنّ خطاب الوضع لا يختص بفعل المكلفين بل يتعلق بفعلهم وفعل غيرهم بل وبغير الفعل كالزوال لوجوب الظهر. واعلم أن سياق كلامه حيث ترجم بالذي يدخل فيهما والذي لا يدخل، ثم بين ذلك بالدخول في الخطاب وعدم الدخول فيه وقد حدّ الأمر بطلب الفعل والنهي بطلب الترك يقتضي أن طلب الفعل وطلب الترك اللذين هما جنس الأمر والنهي نفس الكلام النفسي وممن صرح بذلك العلامة العضد.

قوله: ﴿الْمُؤْمِنُونَ﴾ والمراد ما يشمل المؤمنات بناء على دخول النساء في جمع الذكور وفيه خلاف الراجح منه الدخول فيه بقريته كما هنا والمراد بالمؤمنين هنا بقريته ما بعده البالغ العاقل ويتعلق الخطاب بهم تعلقاً معنوياً قبل وجودهم وتنجزياً بعد وجودهم بعد البعثة إذ لا حكم قبلها. قوله: (وسياتي الكلام في الكفار) أي في قوله والكفار الخ.

قوله: (والساهي) أي الغافل وهو مبتدأ والمراد به الجنس الشامل للأنتى أو خصوص الذكر والأنثى والخثنى مقيسان عليه وكذا يقال في الصبي والمجنون والغفلة غيبة الشيء عن بال الإنسان وعدم تذكره وفرقوا بين الناسي والساهي بأن الناسي إذ ذكرته تذكر والساهي بخلافه والمراد هنا من لا يدري فيشمل النائم وإنما امتنع تكليفه لأن مقتضى التكليف بالشيء الإتيان به امتثالاً وذلك يتوقف على العلم بالتكليف به والغافل لا يعلم ذلك فيمتنع تكليفه وإن وجب عليه بعد يقظته ضمان ما ألتفه من المال وقضاء ما فاته من الصلاة في زمان غفلته لوجود سببهما الذي هو من متعلق خطاب الوضع المستوي فيه الناسي وغيره وكذا الملجأ وهو من يدري ولا مندوحة له عما ألجىء إليه كالملقي من شاهق على شخص يقتله لا مندوحة له عن الوقوع عليه المؤذي لقتله وإنما امتنع تكليفه بالملجأ إليه أو بنقيضه لعدم قدرته على ذلك لأن الملجأ إليه واجب الوقوع ونقيضه ممتنع الوقوع ولا قدرة له على واحد منهما وقيل: يجوز تكليف الغافل والملجأ بناء على جواز التكليف بما لا يطاق كالتكليف بالطيران وردّ بأن الفائدة في التكليف بما لا يطاق من الاختبار هل يأخذ في المقدمات أو لا متتفية في تكليف الغافل والملجأ لكن في الثاني

محل نظر لإمكان امتثاله بأن يضع يده على صدره موهمًا به دفع نفسه عن الوقوع بخلاف الأول فإنه من تكليف المحال وهو ممتنع اتفاقًا، والفرق بين التكليف بالمحال حيث جاز وتكليف المحال حيث امتنع أن الأول خلله راجع للمكلف به والثاني راجع لنفس التكليف فتحصل أن المعتمد امتناع تكليف الغافل لأنه تكليف المحال ومثله المجنون والسكران والصبي الآتي وجواز تكليف الملجأ لأنه تكليف بالمحال وكذا يمتنع تكليف المكره بالمكره عليه أو بنقيضه على الصحيح على ما قاله ابن السبكي في جمع الجوامع ولو على القتل وهو من لا مندوحة له عما أكره عليه إلا بالصبر على ما أكره به وعلّة امتناع تكليفه عدم قدرته على امتثال ما كلف به لأنه لا يخلو إما أن يكون عين المكره عليه أو نقيضه لا جائز أن يكون عينه لأن الفعل لأجل الإكراه لا يحصل به امتثال لأن الفعل الواحد لا يصدر عن علتين مختلفتين في آن واحد. فإن قلت: يمكنه أن يقصد بالفعل داعي الشرع. قلت: إن مبني هذا القول أن التكليف إنما يتعلق بالفعل حال المباشرة فلا يتأتى حالة مباشرة الفعل للإكراه أن يقصد داعي الشرع كما هو ظاهر ولا جائز أن يكون نقيضه لوجود الفعل المكره عليه ولا يمكن الإتيان بالنقيض مع الفعل لما يلزم عليه من الجمع بين النقيضين المحال. فإن قلت: إذا كان المكره على القتل غير مكلف يقتضي أنه لا إثم عليه في القتل مع أن الإجماع على أنه يأثم. قلت: إن الإثم لا لأجل الإكراه بل لأجل إثارة نفسه بالبقاء على مكافئه، وقيل: يجوز تكليف المكره بما أكرهه عليه وبنقيضه لقدرته على الامتثال بأن يأتي بالمكره عليه لداعي الشرع وبنقيضه إن أكرهه عليه بأن يصبر على المكره به فالقول الأول للمعتزلة والثاني للأشاعرة ورجع إليه الشارح آخرًا والتحقيق أن كلاً من أهل السنة والمعتزلة قائل بتعلق التكليف ووجوده قبل المباشرة، وإنما الخلاف في وجود القدرة الحادثة قبل المباشرة وعدم وجودها قبلها بل إنما توجد مع الفعل وفي استمرار التكليف حال المباشرة وعدم استمراره فعند المعتزلة كل من التكليف والقدرة على الفعل موجود قبل الفعل لأن القدرة مناط التكليف فلا بد من وجودها عنده وإلا لزم تكليف العاجز وهو باطل وينقطع التكليف عندهم حال المباشرة وعندنا لا توجد القدرة الحادثة إلا مع المباشرة وهو معنى قولنا قدرة العبد تقارن الفعل وهو المراد بالكسب والتكليف قبلها وأورد حينئذ لزوم تكليف العاجز. وأجيب بأن مناط التكليف سلامة الآلات والأسباب ويستمر التكليف حال المباشرة هذا هو التحقيق.

ثم إن هذا الخلاف في جوازه وعدم جوازه لا في وقوعه وعدمه للاتفاق على عدم وقوعه لقوله عليه الصلاة والسلام: «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه». قوله: (والصبي) أي ولو مميزاً والمجنون غير داخلين في الخطاب لرفع القلم عنهما وقوله: غير داخلين خبر عن قوله: الساهي وما عطف عليه وكذا السكران الذي لم يتعدّ والمغمى عليه لأن القصد بالتكليف إتيان المكلف بما كلف به امتثالاً وهو لا يكون إلا من العالم به ولا علم لهما. فإن قلت: يشكل على ما ذكره من عدم دخول الصبي في الخطاب قوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لِيَسْتَعِينَكُمْ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ وَالَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ﴾ [النور: الآية ٥٨] الخ، فإن فيها خطاب الصبيان بالاستئذان في الدخول. قلنا: يمكن أن يجاب بأنه يجوز أن يكون المراد بها أمر المؤمنين بأن يرشدوا القاصرين لذلك بدليل تصديرها بخطاب المؤمنين فلا إشكال لأن المراد بدخوله في الخطاب كونه مأموراً أو منهيّاً أو مأذوناً والصبي ليس كذلك. قوله: (لانتفاء التكليف عنهم) فإن قلت: هذا التعليل أخص من المدعي لأن انتفاء التكليف هو انتفاء الإيجاب والتحریم بناء على الراجح من أن التكليف إلزام ما فيه كلفة الصادق بالإيجاب والتحریم والمدعي أعم من ذلك ويجاب بأنه إذا انتفى ما هو أشق فلا أن ينتفي الأخف من باب أولى ومن ثم أطلق على الجميع خطاب التكليف وما وجب في مال الصبي والمجنون كالزكاة وضممان المتلف وإنما المخاطب به حالة الصبا والجنون الولي كما يخاطب صاحب البهيمة بضممان ما أتلفته حيث فرط في حفظها لتنزيل فعلها في هذه الحالة منزلة فعله وصحة عبارة الصبي كصلاته وصومه المثاب عليهما ليس لكونهما مأموراً بهما كما في البالغ بل ليعتادهما فلا يتركهما بعد بلوغه إن شاء الله. فإن قلت: إن الأولياء قد أمروا بأمر الصبيان بالصلاة لقوله عليه الصلاة والسلام: «مروهم بالصلاة وهم أبناء سبع سنين» وأمر الشخص بأن يأمر غيره أمر لذلك الغير، ولهذا كنا مأمورين بأمر الله تعالى حيث أمر رسول الله ﷺ أن يأمرنا. قلنا: الصحيح عند الأصوليين أن أمر الشخص بأن يأمر غيره ليس أمراً لذلك الغير وإلا كان قولك للغير مر عبدك ليفعل كذا أمر العبد الغير واللازم باطل اتفاقاً. وأجابوا عما ذكر بأنه للقرينة الدالة عليه وهي العلم بأنه مبلغ عن الله تعالى. فإن قلت: يشكل أيضاً على عدم خطابه أن صلاته توصف بالندب لأن ندبه إن كان بالنسبة إليه لزم أن يكون مخاطباً أو بالنسبة إلى الولي فكذلك لأن المطلوب من الولي إنما هو التحريض والأمر لا نفس

الصلاة على أن الأمر والتحريض واجبان في حقه لا مندوبان. قلنا: إن وصف صلاة الصبي بالندب من جهة كونه يثاب ثواب المندوب لا أنه مخاطب وهو اصطلاح ولا مشاحة في الاصطلاح.

قوله: (ويؤمر الساهي) دفع لما عسى أن يقال إذا كان الساهي غير مخاطب فلم وجب عليه القضاء وضمنان ما أتلفه وأجاب بأنه لا يقدح في امتناع التكليف حالة السهو لأن الأمر المذكور إنما هو لتقدم ما جعله الشارع سبباً له حالة السهو وهو أي ما جعله الشارع سبباً كجعل الإلتلاف سبباً للضمنان وكجعل دخول الوقت سبباً للصلاة هنا من خطاب الوضع الذي لا يختص بالمكلفين وكذا يقال في الصبي والمجنون أنهما يؤمران بعد البلوغ والعقل بضمنان ما أتلفاه حالة الصبا والمجنون لتقدم سببه الذي هو من متعلق خطاب الوضع وقد يجاب أيضاً بأن هنا شيئين أحدهما اشتغال ذمته بالصلاة والضمنان وهذا ثابت حال السهو لإدراك سببه لا لخطابه حينئذ. والثاني وجوب القضاء وأداء البدل وهذا ثابت بعد زوال السهو لا قبله بخطاب جديد لا بالخطاب حال السهو. فإن قلت: مقتضاه أنه يجب على الصبي والمجنون قضاء الصلوات لتقدم سببه وهو دخول الوقت الذي هو من متعلق خطاب الوضع مع أن الإجماع على خلافه. قلنا: إنما لم يجب القضاء عليهما تخفيفاً عليهما مع كون نحو الصلاة من حقوق الله الصرفة وهو مبني على المسامحة بخلاف حق العباد أو حق الله غير الصرفة كالزكاة فإنها لا مسامحة فيه. قوله: (بعد ذهاب السهو) متعلق بيؤمر فيقتضي أنه بأمر جديد وهو كذلك لخبر الصحيحين «من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها» وهذا الأمر تحقيق لإيجاب ما انعقد بسببه بخطاب الوضع وذلك لأن التكليفي على قسمين صريح وضمني فأحكام الوضع من قبيل الضمني إذ معنى سببية الدلوك للصلاة وجوب الصلاة عند الدلوك.

قوله: (بجبر) متعلق بيؤمر وإضافة خلل للسهو على معنى في أي الخلل الواقع في زمان السهو والخلل هو ترك الصلاة والإلتلاف. قوله: (كقضاء) مثال للجبر ومن الصلاة بيان لما وكذا من المال وضمنان معطوف على قضاء. قوله: (ضمنان ما أتلفه) أي غرم بدل ما أتلفه أي حال السهو من مثل أو قيمة على ما تقرر في الفروع فالضمنان هنا بمعنى الغرم مضاف لمحذوف ويجوز أن يكون بمعنى المضمون على حذف مضاف أي كأداء مضمون ما أتلفه أي ما يضمن به من مثل أو قيمة ولا فرق فيما أتلفه بين كونه نفساً أو

والكفار مخاطبون بفروع الشريعة، وبما لا تصح إلا به، وهو الإسلام؛ لقوله تعالى: ﴿مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرٍ ﴿٤١﴾ قَالُوا لَوْ نَكُنَّ مِنَ الْمُصَلِّينَ ﴿٤٢﴾﴾ [المدثر: الآيتان ٤٢، ٤٣].

(والكفار مخاطبون بفروع الشرائع، وبما لا تصح إلا به، وهو الإسلام لقوله تعالى: ﴿مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرٍ ﴿٤٢﴾ قَالُوا لَوْ نَكُنَّ مِنَ الْمُصَلِّينَ ﴿٤١﴾﴾. وفائدة خطابهم بها عقابهم عليها إذ لا تصح منهم في حمل الكفر لتوقفها على النية المتوقفة على الإسلام ولا يؤخذون بها بعد الإسلام ترغيباً فيه.

مالاً وحينئذ يقال: لو ترك قوله من المال لكان أولى ليدخل غير المال كالنفس اللهم إلا أن يجعل حالاً من المضاف على الوجه الثاني فيه التقدير وأداء مضمون ما أتلفه حالة كون المضمون أي المضمون به من المال فيشمل الدية.

قوله: (والكفار) الخ، هذا من جزئيات الجزء الأول من الترجمة أعني ما يدخل في الخطاب وإنما فصله عما مر لوجود الخلاف فيه وذلك لأنهم اختلفوا في أن حصول الشرط الشرعي شرط في صحة التكليف أولاً وفرض ابن السبكي في جمع الجوامع ومن نحا نحوه هذا الخلاف في خصوص الإسلام الذي هو شرط تكليف الكافر بالفروع فالصحيح أنه ليس شرطاً فيصح التكليف بالمشروط حال عدم الشرط لإمكان الإتيان بالشرط قبل المشروط، وقيل شرط لعدم إمكان المشروط بدون شرطه. وأجيب بإمكان امتثاله بأن يأتي بالمشروط بعد الشرط وغيرهم أطلق هذا الخلاف في كل شرط شرعي والراجع أن حصول الشرط الشرعي ليس شرطاً في صحة التكليف بمشروطه مطلقاً لإمكان تحصيل الشرط قبل المشروط على أن الأمر بالمشروط أمر بشرطه لأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب وإطلاق الخلاف هو الأوفق بالقواعد فحيث فرض في الإسلام فقط فيصح تكليف الكافر بالفروع مع انتفاء شرطها في الجملة من الإيمان لتوقفها في الجملة على النية التي لم تصح من الكافر والصحيح أنه واقع، فلذا قال المصنف والكفار مخاطبون بفروع الشرائع. قوله: (بفروع الشرائع) واعلم أن الشرائع أصول وفروع، فأما الأصول فالتوحيد وما يتعلق به فهم مخاطبون بها اتفاقاً لأن النبي ﷺ بعث إلى الناس كافة للدعوة إلى الإيمان قال الله تعالى: ﴿قُلْ يَتَّيْبَهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾ [الأعراف: الآية ١٥٨] وأما الفروع فالأحكام التكليفية إيجابها وتحريمها وغيرهما والوضعية وهي كون الشيء سبباً أو شرطاً أو مانعاً لكن قال السبكي: إن محل الخلاف في خطاب التكليف بمعنى الإيجاب والتحريم وما يرجع إليه من خطاب الوضع على

الأصح ككون الطلاق سبباً لحرمة الزوجة فمقابل الأصح بخلافه في السبب بخلاف غيره فإنهم مخاطبون بذلك اتفاقاً كالمسلمين وذلك كالمعاملات لأن المطلوب بها معنى دينوي وذلك بهم أليق لأنهم آثروا الدنيا على الآخرة وملتزمون بقداسة أحكامنا فيما يرجع إلى المعاملات والعقوبات من الحدود والقصاص وغير ذلك لأنها تقام بطريق الجزاء والإيذاء لتكون زاجرة عن أسبابها وهم بها أليق من المؤمنين واعتقاد وجوب العبادات حتى إنهم يؤاخذون في الآخرة بترك الاعتقاد عليها لأن ذلك كفر على كفر فيعاقب عليه كما يعاقب على أصل الكفر نعم الحريون لا يضمنون متلفاتهم على الأصح بناء على أن دار الحرب ليس دار ضمان ورده الزركشي بأنه لا وجه له وأنه لا يصح دعوى الاتفاق فيما ذكر بل الخلاف جار في الجميع وأطال في بيانه. قوله: (الشرائع) أي شرائع الأنبياء يعني أن كفار أمة كل رسول مخاطبون بفروع شريعة نبيهم فتكون أُل في الشرائع للاستغراق وفي بعض النسخ بفروع الشريعة وعلى هذه النسخة تكون أُل للاستغراق أيضاً والإضافة للبيان على كل منهما. قوله: (وبما لا تصح) أي ومخاطبون بما لا تصح الفروع إلا به أي جوازاً ووقوعاً اتفاقاً بخلاف المعطوف عليه فإنه على القول الراجح والمراد منه بما لا تصح تلك الفروع إلا به في الجملة أو بما لا يصح من تلك الفروع إلا به وإلا فمن تلك الفروع ما تصح بدونه كما تقدم وهو ما لا تتوقف على النية. قوله: (وهو الإسلام) إنما خص الإسلام فقط مع أنهم مخاطبون بكل ما تتوقف الفروع عليه لأن الخلاف في خصوص العبادات المتوقفة على النية المتوقفة على الإسلام وأما غيرها فيمكنهم مع الكفر. قوله: (لقوله تعالى الخ) هذا الاستدلال على أنهم مخاطبون بفروع الشريعة. قوله: ﴿مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرٍ﴾ (٦٦) هذا قول المؤمنين يوم القيامة للكفار وهم في النار وكقوله تعالى: ﴿وَوَيْلٌ لِّلْمُشْرِكِينَ﴾ (٦٦) الَّذِينَ لَا يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ﴾ [فصلت: الآيتان ٦، ٧] وقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا﴾ (٦٨) يُضَاعَفْ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَيَخَلَّدْ فِيهِ مُهَسَّاتًا﴾ [الفرقان: الآيتان ٦٨، ٦٩] ووجه الاستدلال بالآية الأولى أن الكفار أجابوا سؤال المؤمنين عن سلوكهم سقر بعدم كونهم من المصلين فأفاد أنهم يعاقبون على ترك الصلاة وبالآية الثانية أن الموصول مع صلته في حكم المشتق وتعلق الحكم بالمشتق يؤذن بعلية ما منه الاشتقاق فيفيد أن الويل لهم لأجل عدم إتيان الزكاة فهم معاقبون به، وبالآية الثالثة أن

قوله ذلك يرجع إلى الصلة وما عطف عليها وهو الإشراك وما عطف عليه فيستفاد منه أن الكفار مخاطبون بالنهي عن قتل النفس والزنا المترتب التخليد عليهما مع الشرك. فإن قلت: يمكن حمل الصلاة على الإيمان باعتبار كونها شعاره والزكاة على التوحيد لأنها تزكيه وتطهره فلا يكون هذا الدليل دالاً على التكليف بالفروع. ويجاب بأن هذا الحمل خلاف الظاهر.

قوله: (وفائدة خطابهم الخ) هذا دفع لما عُلِّلَ به مقابل الأصح من أن ما يتوقف على الإسلام لا فائدة في خطابهم به لأنه لا يمكن مع الكفر فعله ولا يؤمر بعد الإيمان باستدراكه وكذا ما لا يتوقف على الإسلام قياساً عليه لئلا يلزم تبعض الأحكام. وحاصل الجواب أنه وإن لم يكن له فائدة في الدنيا فله فائدة في الآخرة وهي عقابهم على تركها زيادة على عقاب الكفر. فإن قيل: لم طالب العاصي بالصلاة مع أنه عالم بأنه لا يطيعه. قلنا: أحسن ما قيل في جوابه أن الخطاب له ليس طلباً حقيقة بل علامة على شقاوته وتعذبه أو لتقطع حجته عند الله والله الحجة البالغة لأن من عادته أنه لا يعذب حتى يرسل إليهم رسولاً كما قال تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: الآية ١٥] أو لإظهار شقاوة من شقي بالمخالفة وسعادة من سعد بالمتابعة. قوله: (بها) أي الصلاة المفهوم من المصلين وهو خلاف المتبادر أو الفروع وهو الظاهر المتبادر لكن محل الخلاف الفروع المتوقفة على الإسلام كما مر ويدل له قوله إذ لا تصح الخ فيكون المراد بقوله خطابهم بها أنه في الجملة. قوله: (عقابهم) خبر فائدة. قوله: (عليها) أي الفروع أي على فعل المحرمات منها وترك الواجبات منها والمراد العقاب الزائد على عقاب الكفر ولعل الكلام في المتفق عليه دون المختلف لأن المدار في التكليف بها على تقليد القائل بها فنسبتهم إلى المذهب الموجب أو المحرم دون غيره ترجيح بلا مرجح وهو باطل لكن يعاقبون على ترك التقليد لأنه من الفروع المجمع عليها. قال في جمع الجوامع وشرحه الأصح أنه يجب على العامي وغيره ممن لم يبلغ مرتبة الاجتهاد التزام مذهب معين من مذاهب المجتهدين وقيل لا يجب عليه التزام مذهب معين فله أن يأخذ فيما يقع له بهذا المذهب تارة وبهذا أخرى. قوله: (إذ لا تصح) تعليل لمحذوف معلوم من السياق التقدير إنما كانت فائدة خطابهم العقاب فقط دون الامتثال حالة الكفر لعدم إمكان الامتثال إذ لا تصح منهم الخ، وإنما عوقب في الآخرة مع عدم إمكان إتيان الأمور به حال الخطاب

لأنهم لما أمكنهم إزالة المانع وهو الكفر كانوا مقصرين في عدم إزالته المقدورة لهم. قوله: (لتوقفها) أي الفروع في الجملة أو الصلاة المفهوم من المصلين كما مر وكذا تقول في ضمير تصح وهو علة لعدم الصحة. قوله: (المتوقفة على الإسلام) أشار بهذا إلى أن هذه المسألة من فروع قاعدة كلية وهي أن حصول الشرط الشرعي ليس شرطاً في صحة التكليف بمشروطه ولا في وقوعه في الأصح فيهما المبنية على ما تقدم من أن الأمر بإيجاد الفعل أمر به وبما لا يتم إلا به، ومنها تكليف المحدث بالصلاة فيه الخلاف كما تقدم ونقله العلامة البرماوي عن جماعة لكن نازع الصفي الهندي وجماعة في ذلك وادّعوا الإجماع على تكليف المحدث بمعنى وجوب الإتيان بالصلاة والطهارة قبلها وكأنهم لم يعتبروا الخلاف في ذلك وما قالوه هو الموافق لما قاله العضد وغيره وفي جمع الجوامع خصص هذه القاعدة بتكليف الكافر كما مر وعلى ما قاله العضد وغيره يستثنى هذه الصورة ونحوها كالتكليف بالصلاة وبالتكبير قبل النية لكن ما نقله البرماوي أقعد بالأصول وعلى كل ففيما سلكه المصنف من الاقتصار على هذه المسألة المخصوصة سلامة من ذلك كله.

قوله: (ولا يؤاخذون بها) أي الفروع أو الصلاة كما مر فهي جملة معطوفة على جملة قوله: لا تصح منهم حال الكفر فهو من تمتة التعليل أي إنما كانت فائدة خطابهم ذلك لمجموع هذين التعليلين أي حيث لم تصح مع الكفر ولم تقض بعده لزم أن تكون فائدة التكليف تضعيف العذاب فقط. فإن قلت: هذا لا يطابق دليل الخصم لأنه يقول لا شك أن التعذيب في الآخرة يتوقف على تقدم التكليف فلا بد أن يختار أحد القسمين إما حالة الكفر أو بعدها وكلاهما غير صحيح، أما الأول فلعدم صحة إيقاعها حالة الكفر كإيقاعها حالة الحدث ولا بعدها لعدم وجوب القضاء. ويجاب بأنه مطابق لدليل الخصم لأنه اختار الأول وأبطل دليله وهو عدم صحة إيقاعها حالة الكفر بأن عدم الصحة لتوقف النية على الإسلام وهو لا ينافي كونه مخاطباً بها حالة الكفر كما لا ينافي خطاب المؤمن بها حالة الحدث لقدرته على إزالة المانع بالدخول في الإسلام وعطف قوله ولا يؤاخذون على لا يصح لدفع ما يورده الخصم من أنه لو كان مخاطباً حالة الكفر لوجب عليه القضاء كالساهي فأجاب بأنه كذلك لكن الشارع أسقط القضاء تخفيفاً وترغيباً في الإسلام. قوله: (بعد الإسلام) أي في غير الجنایات والأموال. قوله: (ترغيباً) علة عدم المؤاخذة

والأمر بالشيء نهى عن ضده، والنهي عن الشيء أمر بضده.

(والأمر بالشيء نهى عن ضده والنهي عن الشيء أمر بضده) فإذا قال له اسكن كان ناهياً له عن التحرك، أو لا تتحرك كان أمراً له بالسكون.

دفع بهذا دليل مقابل الأصح من أنهم لو كانوا مخاطبين بالفروع في حالة الكفر لأخذوا بها بعد الإسلام. وحاصل الجواب أن عدم المؤاخذة لأجل الترغيب في الإسلام للمشقة في قضائها فلو كلفوا به ربما نفرهم ذلك عن الإسلام قال تعالى: ﴿قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَنْتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ﴾ [الأنفال: الآية ٣٨] وقد يقتضي التعليل بالترغيب أنه لا يندب لهم أيضاً قضاؤها وبه أفتى بعض الشيوخ في الصوم.

قوله: (والأمر بالشيء) أي الأمر النفسي بالشيء المعين وإلا فلا خلاف في تغاير مفهومي الأمر والنهي لاختلاف الإضافة قطعاً فإن الأمر يضاف إلى الشيء والنهي إلى ضده ولاختلاف لفظهما لأن لفظ الأمر هو لفظ افعال ولفظ النهي هو لفظ لا تفعل ولا يتصور بينهما عينية ولا استلزام وتضمن بل الخلاف في أن الشيء المعين إذا أمر به فهل ذلك الأمر نهى عن ضده بمعنى أن ما يصدق عليه أنه أمر نفسي هل يصدق عليه أنه نهى عن ضده أي هل هما شيء واحد وهو الطلب إلا أنه باعتبار أنه طلب للشيء أمر وباعتبار أنه طلب للكف عن ضده نهى كما يكون الشيء الواحد باعتبار شيء قريباً وباعتبار آخر بعيداً أو مستلزم له أو لا ولا أي لا أنه نهى عن ضده ولا مستلزم له والمعتمد الأول وهو ما ذهب إليه أبو الحسن الأشعري ومن وافقه كالقاضي أبي بكر أولاً والأخير عزى إلى المصنف والغزالي وردّ القول الأول بأن القول القائم بالنفس الذي يعبر عنه بافعل مغاير للقول الذي يعبر عنه بلا تفعل ومن جحد هذا سقطت عباراته وهذا القدر كاف في سقوط هذا المذهب. وأجيب بأن هذا ليس من محل الخلاف بل محل الخلاف في الأمر المعين كما مر والقول الثاني بأن المراد باستلزام الأمر للنهي على رأي القاضي آخرًا أن قيام الأمر بالنفس يقتضي أن يقدر معه قول هو نهى عن أضداد المأمور به كما يقتضي قيام العلم بالذات قيام الحياة بها وقال: ولا معنى له غير هذا وهذا باطل قطعاً فإن الذي يأمر بالشيء قد لا يخطر له التعرض لأضداد المأمور به إما لذهول أو إضراب فلم يستقم الحكم بأن قيام الأمر بالشيء مشروط بقيام النهي عن الضد والكلام على أدلة كل في المطولات والثاني عزى إلى عبد الجبار وأبي الحسين والإمام الرازي والآمدي. قوله: (عن ضده) متعلق بالنهي والمراد بالضد هو الأمر الوجودي لا النقيض الذي هو ترك ذلك الشيء خلافاً لما في

المنهاج مستدلًا عليه بما استدل به القاضي من أنّ المنع من الترك جزء مفهوم الإيجاب فالدال عليه يدل على ذلك بالتضمن وعبارته الخامسة وجوب الشيء يستلزم حرمة نقيضه لأنه جزؤه والدال عليه يدل عليها بالتضمن .

قوله: (والنهي عن الشيء أمر بضده) يقال فيه ما يقال في الأمر هذا كله إذا كان الضد واحدًا وإن كان أكثر فالنهي أمر بواحد منه أيًا كان بخلاف الأمر فإنما هو نهي عن الكل إذ لا يتأتى الإتيان بالمأمور به إلا بالكف عنه كله وذلك كما إذا قلت لا تقم فإنّ نقيض القيام القعود والاضطجاع والركوع فالنهي عن القيام أمر بواحد منها لا بكلها لحصول الامتثال بذلك الواحد وإذا قلت: قم فإنه نهي عن الجميع لأن الامتثال لا يحصل إلا بترك الجميع كما هو ظاهر .

قوله: (فإذا قال الخ) هذا مثال للأمر والنهي وفاعل قال ضمير يعود على القائل المفهوم من قال على حد قوله تعالى: ﴿ثُمَّ بَدَأَ لَهُمْ مِنْ بَعْدِ مَا رَأَوُا آيَاتِنَا﴾ [يُوسُف: الآية ٣٥] أي بدء أو يعود على الأحد المفهوم لكل أحد أو يعود على الأمر المفهوم من الأمر بالشيء نهي عن ضده . قوله: (كان ناهيًا) أي كان الأمر من حيث كونه أمرًا ناهيًا عن التحرك . قوله: (كان أمرًا) أي كان الناهي من حيث كونه ناهيًا أمرًا للمأمور بالسكون الذي هو ضد التحرك والمعنى أنه إذا قال له اسكن كان مدلول هذا القول وهو الأمر النفسي هو نفس النهي عن التحرك أو يستلزمه بنفسه لا بواسطة أمر زائد على ما تقدم وكذلك الباقي لما علم مما سبق أن النزاع إنما هو في ذلك .

[فائدة]: الأمر إن كان للوجوب اقتضى النهي عن ضده على سبيل التحريم وإن كان للندب اقتضى النهي عن ضده على سبيل الكراهة والتنزيه .

[تنبيهان: الأول]: قيل ثمرة الخلاف في المسألة الأولى . والثاني أعني بهما الأمر بالشيء نهي عن ضده والنهي عن الشيء أمر بضده أن المكلف إذا خالف هل يستحق العقاب بترك المأمور به فقط في الأمر وبفعل المنهي عنه فقط في النهي أو بارتكاب الضد أيضًا فعلى الأول المعتمد يعاقب على فعل الشيء وترك ضده في النهي وعلى ترك الشيء وفعل ضده في الأمر وعلى القولين بعده لا يعاقب إلا على الفعل فقط في النهي وعلى الترك فقط في الأمر الثاني استشكلت هذه المسألة بأنه إن كان المراد الكلام النفسي بالنسبة إلى الله تعالى فالله عالم بكل شيء وكلامه واحد بالذات وهو أمر ونهي ووعد

ووعيد وغيرها باعتبار المتعلق فأمره بالشيء عين النهي عن ضده بل وعين النهي عن شيء آخر لا تعلق له به وعليه فكيف يأتي فيه الخلاف أو بالنسبة إلى المخلوق فكيف يكون الأمر بالشيء عين النهي عن ضده أو يتضمنه أو عكسه مع احتمال ذهوله عن الضد فإذا احتتمل لزم أنه غيره. وأجيب باختيار الأول والكلام في التعلق أي هل تعلق الأمر بالشيء هو عين تعلق النهي بالكف عن ضده أو مستلزم له كالعلم المتعلق بأحد أمرين متلازمين كيمين وشمال وفوق وتحت.

٣ — النهي

والنهي : استدعاء الترك بالقول، ممن هو دونه على سبيل الوجوب، ويدل على فساد المنهي عنه.

(والنهي استدعاء) أي طلب (الترك بالقول ممن هو دونه على سبيل الوجوب) على وزان ما تقدم في حد الأمر (ويدل النهي) المطلق شرعاً (على فساد المنهي عنه) في العبادات سواء أنهى عنها لعينها كصلاة الحائض وصومها، أو لأمر لزم لها كصوم يوم النحر والصلاة في الأوقات المكروهة وفي المعاملات إن رجع إلى نفس العقد كما في بيع الحصاة أو لأمر داخل فيها كما في بيع الملاحيح أو لأمر خارج عنه لازم له كما في بيع درهم بدرهمين فإن كان غير لازم له كالوضوء بالماء المغصوب مثلاً وكالبيع وقت الجمعة لم يدل على الفساد خلافاً لما يفهم من كلام المصنف.

قوله: (والنهي) لما أنهى الكلام على الأمر شرع في بيان النهي لأنه مقابله وقسيمه. فيه أن هذا التعريف للنهي النفسي والذي هو من أقسام الكلام الذي تقدم بيانه هو النهي اللفظي. ويجب أن متضمن للنهي اللفظي حيث قال بالقول فكأنه قال النهي اللفظي القول الدال على استدعاء الترك ممن هو دونه الخ، والكلام فيه كالكلام في الأمر من الخلاف في اشتراط العلوّ والاستعلاء ومن أن الأصح أنه لا يعتبر في مسمى النهي علوّ ولا استعلاء ومطلقه يقتضي دوام الترك ما لم يقيد بالمرة فإن قيد بها كأن يقال لا تسافر اليوم كانت المرة قضيته لأن السفر فيه مرة من السفر ولا يقال إن السفر فيه يكثر في اليوم لأننا نقول إن أُل في اليوم للاستغراق وهو من أول اليوم إلى آخره وقيل: قضيته الدوام قيد بمرة أو أطلق لكن التقييد يصرف قضيته والفرق بين القولين أن قضية النهي على الأوّل لا تنحصر في الدوام بل تتحقق في المرة إن قيد بها وتنحصر في الدوام على الثاني والتقييد بالمرة يصرفه عن قضيته وإنما اقتضى الدوام عند الإطلاق لإطلاق المنع فيه الشامل للمنع عن كل فرد أو لتوقف الامتثال عليه فيكون المنع والامتثال بحسب زمان

النهي فإن كان مطلقاً اقتضى المنع على الدوام والامتثال كذلك كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرُبُوا الزَّيْفَ﴾ [الإسراء: الآية ٣٢] أو مخصوصاً اقتضى ذلك على وجه الخصوص لا على وجه الدوام كقوله تعالى: ﴿لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ﴾ [المائدة: الآية ٩٥] فإنه مقيد بحالة الإحرام. قوله: (الترك) أي للفعل بالمعنى السابق في الأمر وخرج به الأمر لأنه طلب الفعل. قوله: (بالقول) أي باللفظ الدال عليه بالوضع وهو صيغة لا تفعل فلا يرد شموله لطلب الترك بنحو كف وبنحو حرمت عليك كذا وأزمتك بتركة ومثال النهي بالصيغة قوله تعالى: ﴿لَا تَأْكُلُوا أَرْبَابًا ضَعُفًا﴾ [آل عمران: الآية ١٣٠] الخ. قوله: (ممن هو دونه) أي دون الطالب في المرتبة وهو متعلق بالاستدعاء خرج به الطلب ممن هو أعلى فهو دعاء أو مساوٍ فهو التماس كما مر في الأمر وقد عرفت ما فيه. قوله: (على سبيل الوجوب) الإضافة للبيان أي على سبيل وصفة هي الوجوب أي الجزم فخرج به الصيغ المستعملة للكراهة فإنه لا على سبيل الوجوب فالمكروه ليس بمنهي عنه حقيقة لأن موجب النهي وجوب الانتهاء لقوله تعالى: ﴿وَمَا يَنْهَكُمْ عَنْهُ فَأَنْظِرُوا﴾ [الحشر: الآية ٧] والأمر للوجوب كما سبق والخلاف في أنه حقيقة في التحريم فقط أو فيه وفي الكراهة اشتراكاً لفظياً أو معنوياً كالخلاف في الأمر. قوله: (على وزان ما تقدم الخ) أي بأن يقال خرج باستدعاء الترك الخ الاستدعاء من المساويء والأعلى وما إذا لم يكن على سبيل الوجوب بأن كان على سبيل الجواز المستدعي جواز الفعل فليس بنهي حقيقة كما مر ويقال أيضاً إن كان الاستدعاء بغير القول المذكور بأن كان بلفظ دال بالوضع على طلب الفعل كالفعل أولاً بالوضع نحو أنا طالب منك ترك كذا فإن خالفت عاقبتك أو بغير لفظ مطلقاً كالإشارة والقرائن المفهومة فليس بنهي بل هو أمر وضعاً أو صراحة. واعلم أن النهي يخالف الأمر في أنه يقتضي الفور والدوام فيجب الانتهاء في الحال واستمراره جميع الأزمان إذ لا يتحقق امتثال ذلك إلا بالامتناع من كل أفراد المنهي عنه كما تقدم لك ذلك.

قوله: (والنهي المطلق) أي عن التقييد بما يدل على فساد المنهي عنه أو عدمه فالمقيد بما يدل على ذلك يعمل به اتفاقاً. قوله: (شرعاً) أي حالة كون تلك الدلالة شرعية أي مستفادة من الشرع لأن معناه لغة مطلق الزجر فلا يفهم كونه يدل على فساد المنهي عنه إلا من الشرع وقيل لغة لفهم أهل اللغة ذلك الفساد من مجرد اللفظ وردّ بما

تقدّم من التعليل وقيل: عقلاً أي من حيث العقل وهو أنّ الشيء إنما ينهى عنه إذا اشتمل على ما يقتضي الفساد. ويجاب بأنّ العقل لا استقلال له بمعرفة ما فيه الفساد أو غيره ويقتضي النهي أيضاً القبح بمعنى كونه متعلق الذم في الدنيا والعذاب في الآخرة ذلك القبح إما لذاته وضعاً كالكفر أو شرعاً كبيع الحرائر لأنّ الشرع جعل محل البيع المال المتقوم حال العقد لتحصيل الفائدة والحر ليس بمال وحكم هذين البطلان أي عدم المشروعية لأصله ووصفه بخلاف الفساد فإنه عبارة عن عدم المشروعية بصفته لا لأصله بل لوصفه اللازم كصوم الأيام المنهية فإنّ المعنى الموجب للقبح غير الصوم لكنه متصل به ووصف له وهو الإعراض عن ضيافة الله تعالى فحكمه الفساد أو لمجاوره كالبيع وقت نداء الجمعة فإنّ النهي فيه لأجل إخلاله بالسعي إلى الجمعة الواجبة وهذا الإخلال مجاور للبيع قابل للانفكاك عنه فحكمه التحريم فقط. قوله: (على فساد) متعلق ببدل والمراد به عدم الاعتداد به إذا وقع لأنّ الفاسد هو مخالفة الفعل ذي الوجهين الشرع وهذا المنهي مخالف للشرع فهو غير معتد به. قوله: (في العبادات) حال من المنهي عنه ولو قال فيما عدا المعاملات لكان أولى ليشمل غير العبادات من الإيقاعات كالطلاق والعتق. قوله: (سواء) تعميم للعبادات وفيه أننا إذا تأملنا في المعاملات الآتية وجدناها معممة بهذا التعميم فما فائدة فصلها عنها فليتأمل ولا يقال إن فائدة الفصل أنه لا يتأتى هنا النهي لأمر داخل كما يتأتى في المعاملات لأنه متأت في أيضاً كالنهي عن الإخلال بركن من أركان الصلاة فإن هذا النهي لأمر داخل. قوله: (لعينها) أي لما ليس بخارج عنها سواء كان لذاتها أو لأمر داخل فيها كما مرّ. قوله: (كصلاة الحائض وصومها) فهو مثال لرجوع النهي لعينها كخبر الصحيحين «أليس إذا حاضت لم تصل ولم تصم» فدل على أن الصلاة والصوم منهي عنهما من حيث إنها صلاة وصوم.

قوله: (لأمر لازم لها) أي لازم خارج عن العبادات وهو معطوف على قوله لعينها وضمير لعينها وعنها يعودان على العبادات والمراد باللزوم هنا كما يعلم من أمثله عدم انفكاك شيء عن شيء آخر أي عدم وجوده مع غيره. واعتراض بأن ذلك ليس هو معنى اللزوم عندهم وإنما معناه عندهم عدم انفكاك الملزم عن اللازم وإن وجد اللازم مع غيره. ويجاب بأن ما بنى عليه كلامه هو الموافق للغة يقال لزم فلان بيته إذا لم ينفك عنه إلى غيره وهو اللازم المساوي لأن اللازم ينقسم إلى قسمين مساوٍ وأعم فالأول ما لزم

من وجود أحد المتلازمين وجود الآخر كالنطق اللازم للإنسان. والثاني ما لا يلزم من وجود الملزوم وجود اللازم كلزوم الحيوانية للإنسان فإنه لا يلزم من وجود الحيوان وجود الإنسان إذ قد توجد الحيوانية في الفرس بدون الإنسان فالمعترض اعترض بالثاني والمراد هنا الأول وإن كان كل منهما لازماً. قوله: (كصوم يوم النحر) لخبر البخاري عن أبي هريرة أنه قال: «نهينا عن صيامين وبيعتين الفطر والنحر والملاسة والمنابطة» فإن النهي عنه لا من حيث إنه صوم بل من حيث ما تضمنه من الإعراض عن ضيافة الله بلحوم الأضاحي وهو ليس عين الصوم ولا جزأه بل خارج لازم لأنه لا ينفك عنه وكأن الضيافة بالتمكن من اللحوم في ذلك اليوم وإنما يتحقق الإعراض عنها بالتلبس بما ينافيها وهو الصوم فلا يرد أنه يجوز ترك الأكل بلا صوم وأنه يمكن أكلها ليلاً لما مرّ أن الضيافة بالتمكن في اليوم المخصوص لا بالتناول بالفعل.

قوله: (والصلاة) أي النفل المطلق وهو الذي ليس له وقت أو سبب وما في معناه مما له سبب متأخر كركعتي الإحرام والاستخارة فإن سببهما متأخر وهو الإحرام والاستخارة بخلاف ما له سبب متقدّم كالمقضية فإن سببها من دخول وقتها متقدّم وما له سبب مقارن كصلاة الجنائز إذا وقع الموت الذي هو سببها في وقت الكراهة بناء على أن المراد بالتقدم وقسيمه بالنسبة للأوقات وهو ما في الروضة أما بالنسبة إلى الصلاة وهو ما في شرح المذهب فسببها متقدّم أبداً.

قوله: (في الأوقات المكروهة) الأوقات التي كرهت الصلاة فيها ما لم تكن في حرم مكة عندنا وهي عند طلوع الشمس وعند الاستواء إلا يوم الجمعة وبعد صلاة العصر وبعد صلاة الصبح وعند الاصفرار للنهي عن جميع ذلك في خبر الصحيحين والمراد بهذه الكراهة كراهة التحريم على الصحيح وقيل تنزيه والنهي عن تلك الصلوات في تلك الأوقات لا من حيث إنها صلاة بل لكونها في تلك الأوقات المستلزمة فساد ما فعل فيها من النقل المطلق وخرج بالأوقات الأمكنة المكروهة الصلاة فيها تنزيهاً كالحمام فالصلاة فيها غير فاسدة وإن كرهت تنزيهاً لأن النهي عنها لخارج غير لازم كالتعرض في الحمام لوسوسة الشيطان المفوّتة للخشوع أو تحريماً كالدار المغصوبة فالصلاة فيها غير فاسدة وإن حرمت لأن النهي عنها لخارج غير لازم وهو شغل ملك الغير الحاصل ذلك بغير الصلاة والفرق بين الزمان والمكان حيث كان النهي لأمر لازم في الأول دون الثاني أن

الفعل حال إيجاده في الزمان المخصوص لا يمكن انفكاكه عنه بخلاف الفعل حال إيجاده في المكان المخصوص فإنه يمكن انفكاكه عنه بتغيير ذلك المكان بصفة أخرى كجعله مسجدًا في مسألة الحمام وشراء المغصوب بخلاف الزمن المخصوص فإنه لا تنتقل صفة إلى صفة أخرى بحيث تنتفي معها حرمة الصلاة.

قوله: (وفي المعاملات) معطوف على العبادات. قوله: (كبيع الحصاة) في التمثيل لذلك بما ذكر نظر إذ النهي فيه إنما هو لأمر داخل سواء فسرناه بأن يجعل رميها بيعًا اكتفاء به عن الصيغة أو بأن يقول بعته ولك الخيار إلى رميها أو بعته من هذه الأثواب ما تقع هذه الحصاة عليه لانتفاء الصيغة الشرعية في الجميع والصيغة ركن من أركان البيع داخل فيه فلا يكون النهي راجعًا لنفس البيع ولهذا لم يتعرض في شرح جمع الجوامع لهذا القسم في المعاملات وإنما اقتصر فيه على القسمين الأخيرين. قوله: (لأمر داخل) عطف على قوله إلى نفس العقد وضمير فيه يعود على العقد. قوله: (كما في بيع الملايح) وهي ما في أرحام الأمهات لأن الشرع جعل البيع للمال المتقوم حال العقد لتحصل الفائدة وما في البطون من الأجنة لا مالية فيه فالنهي عن بيعه لانعدام المالية فيه فالنهي راجع لنفس المبيع والمبيع ركن من أركان العقد ولا شك أن الركن داخل في الماهية. قوله: (أو لأمر خارج) عطف على قوله لأمر داخل وضمير عنه وله راجعان على العقد ومعنى كونه خارجًا عنه أنه لم يكن نفسه ولا جزأه ومعنى كونه لازمًا له أنه لا ينفك عنه ولا يحصل لغيره. قوله: (كما في بيع درهم بدرهمين) قال الأسنوي لأن النهي عن بيع الدرهم بالدرهمين مثلًا إنما هو لأجل الزيادة وذلك أمر خارج عن نفس العقد لأن المعقود عليه من حيث هو قابل للبيع وكونه زائدًا أو ناقصًا صفة من صفاته لكنه لازم. اهـ.

[تنبيه]: ألحق ابن عبد السلام ما احتتمل رجوعه إلى أمر داخل في المنهي بالداخل تغليبًا له على الخارج كنهيه ﷺ عن بيع الطعام قبل قبضه في حديث حكيم بن حزام «لا تبيعن شيئًا حتى تقبضه» فإنه يحتمل أن يكون لأمر داخل وهو ضعف الملك أو خارج عنه وهو اجتماع الضمانين على شيء واحد وهو ضمان البائع الأول للمشتري الأول وضمان البائع الثاني للمشتري الثاني عند التلف وهو غير لازم للعقد. قوله: (فإن كان غير لازم) مفهوم الخارج اللازم في كل من العبادات والمعاملات. قوله: (كالوضوء) مثال للمنهي

عنه لأمر خارج عنه غير لازم من العبادات وإنما كان خارجاً لأن النهي لأجل إتلاف مال الغير وهو غير لازم للوضوء لحصوله بغيره أيضاً كالإراقة. قوله: (مثلاً) لا حاجة إليه لانفهامه من الكاف إلا أن يجاب بأن مثلاً راجع لقوله مغضوب أي أن التصريح بالمغضوب لا لأجل الانحصار فيه بل بمجرد تمثيل لأن غيره مثله كالمسروق.

قوله: (وكالبيع) هذا مثال للمنهى عنه لأمر خارج عنه من المعاملات لأن النهي فيه لأجل الإخلال بالسعي إلى الجمعة وهذا الإخلال خارج مجاور لا لازم لأن البيع قد يوجد بدون إخلال كأن يتبايعا في الطريق ذاهبين ولحصول هذا الإخلال بغير البيع أيضاً. قوله: (لم يدل) جواب إن وقوله على الفساد: أي للمنهى عنه. قوله: (خلاقاً لما يفهم من كلام المصنف) أي من أنه يدل على الفساد مطلقاً في العبادات أو غيرها رجع إلى عينها أو إلى خارج عنها لازم أولاً مع أنه ليس كذلك. فإن قلت: ما أفهمه كلام المصنف قول وإن كان مرجوحاً فكان للشارح أن يبني كلام المصنف عليه ثم يبين أنه خلاف الراجح. قلت: هذا القول للإمام أحمد وهو أنه يفيد الفساد مطلقاً وإنما ينتفي عن المنهى الفساد للدليل فلا ينبغي أن يحمل عليه كلام المصنف وذهب أبو حنيفة رحمه الله إلى أنه لا يفيد الفساد مطلقاً وفساد المنهى عنه إذا كان النهي عنه لعينه أو لجزئه يكون من خارج إن كان من غير جنس المشروع بأن عرفت حقيقته قبل الشرع كالزنا وإن كان من جنس المشروع كصلاة الحائض وبيع الملاقيح فالفساد فيه عرضي للنهي لاستعماله في غير المشروع مجازاً عن النفي الذي أصل استعماله في غير المشروع أن يكون على وجه الإخبار عن عدمه لانعدام محله فاستعير النهي للنفي بجامع انتفاء عدم الفعل في كل وإن كان اقتضاء النهي لعدم من جهة القيد: أي الامتثال واقتضاء النفي لعدم من جهة الأصل وإذا كان المنهى عنه لوصفه كصوم يوم النحر فيفيد النهي فيه عندهم الصحة له لأن النهي عن الشيء يستدعي إمكان وجوده وإلا لكان النهي عنه لغواً.

[تنبيه]: واعلم أن نفي القبول قيل دليل الصحة لظهور النفي في عدم الثواب دون الاعتداد وقيل دليل الفساد لظهوره في عدم الاعتداد ونفي الجزاء كنفي القبول في أنه يفيد الفساد والصحة وقيل: هو أولى بالفساد من نفي القبول لتبادر عدم الاعتداد منه إلى الذهن وعلى الفساد: أي وحمل على الفساد في نفي القبول في الأول حديث الصحيحين «لا يقبل الله صلاة أحدكم إذا أحدث حتى يتوضأ».

وترد صيغة الأمر والمراد به: الإباحة، أو التهديد، أو التسوية، أو التكوين.

(وترد) أي توجد (صيغة الأمر والمراد به) أي الأمر (الإباحة) كما تقدم (أو التهديد) نحو اعملوا ما شئتم (أو التسوية) نحو اصبروا أو لا تصبروا (أو التكوين) نحو كونوا قردة.

[تتمة]: ترد صيغة النهي للتحريم نحو: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزَّيْنَةَ﴾ [الإسراء: الآية ٣٢]، والكراهة نحو: ﴿وَلَا تَيْمَمُوا الْخَيْبَ مِنْهُ تُنْفِقُونَ﴾ [البقرة: الآية ٢٦٧]، والإرشاد نحو: ﴿لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ بُدِّ لَكُمْ سَأُولَكُمْ﴾ [المائدة: الآية ١٠١]، والدعاء نحو: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤْخِزْ قُلُوبَنَا﴾ [آل عمران: الآية ٨]، وبيان العاقبة نحو: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْواتًا بَلْ أَحْيَاءُ﴾ [آل عمران: الآية ١٦٩]، والتقليل والاحتقار نحو: ﴿لَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ إِلَىٰ مَا مَتَّعْنَا بِهِ أَزْوَاجًا﴾ [الحجر: الآية ٨٨] أي: فهو قليل حقير، واليأس نحو: ﴿لَا تَعْدُوا أَيَّامَ الْحُرْمِ﴾ [التحریم: الآية ٧].

واعلم أن النهي قد يكون عن واحد وهو ظاهر وقد يكون عن متعدد جمعاً كالحرام المخير نحو لا تفعل هذا أو ذلك فعليه ترك أحدهما فقط فلا مخالفة إلا بفعلهما أو فرقاً كما في حديث الصحيحين عن النبي ﷺ أنه قال: «لا يمش أحدكم في نعل واحد لينعلهما جميعاً أو ليخلعهما جميعاً» فيفيد هذا الحديث بأن النعلين منهي عنهما لبسا أو نزعا من جهة التفريق بينهما في ذلك لا الجمع فيه، أو جميعاً كالزنا والسرقه فكل منهما منهي عنه فيصدق بالنظر إليهما أن النهي عن متعدد وإن كان يصدق بالنظر إلى كل منهما أنه عن واحد.

قوله: (وترد الخ) أي لستة وعشرين معنى ذكر المصنف منها خمسة: الوجوب والإباحة والتهديد والتسوية والتكوين. والسادس: الندب كقوله تعالى: ﴿فَكَابِتُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا﴾ [الثور: الآية ٣٣]. والسابع: الإرشاد كقوله تعالى: ﴿وَأَسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ﴾ [البقرة: الآية ٢٨٢]. والثامن: إرادة الامتثال كقولك للآخر عند العطش اسقني ماء. والتاسع: الإذن كقولك لمن طرق الباب ادخل. والعاشر: التأديب كقوله عليه الصلاة والسلام لعمر بن أبي سلمة وهو دون البلوغ ويده تطيش في الصحفة: «كل مما يليك». والحادي عشر: الإنذار نحو: ﴿قُلْ تَمَتَّعُوا فَإِنَّ مَصِيرَكُمْ إِلَى النَّارِ﴾ [إبراهيم: الآية ٣٠]. والثاني عشر: الامتنان - نحو: ﴿كُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمْ اللَّهُ﴾ [الأنعام: الآية ١٤٢]، ويفارق الإباحة بذكر ما يحتاج إليه وفرق بعضهم بأن الإباحة في الشيء الذي سيوجد

بخلاف الامتنان. والثالث عشر: الإكرام نحو: ﴿أَدْخُلُوهَا سِلْكِ ءَامِينٍ﴾ ﴿٤٦﴾ [الحجر: الآية ٤٦]. والرابع عشر: الامتهان نحو: ﴿كُونُوا فِرْدَةً حَسِينٍ﴾ [البقرة: الآية ٦٥]. والخامس عشر: التعجيز أي إظهاره نحو: ﴿فَأَتُوا سُورَةَ مِنْ مِثْلِهِ﴾ [البقرة: الآية ٢٣]. والسادس عشر: الإهانة نحو: ﴿ذُقْ إِذْكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ﴾ ﴿٤٩﴾ [الدخان: الآية ٤٩]. السابع عشر: الدعاء نحو: ﴿رَبَّنَا أَفْتَحْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ قَوْمِنَا بِالْحَقِّ﴾ [الأعراف: الآية ٨٩]. والثامن عشر: التمني كقول امرئ القيس:

ألا أيها الليل الطويل ألا انجلي بصبح وما الإصباح منك بأمثل

والتاسع عشر: الاحتقار نحو: ﴿الْقَوْمَا مَا أَنْتُمْ مُقْتُونَ﴾ [يونس: الآية ٨٠]. والعشرون: الخبر كحديث البخاري «إذا لم تستح فاصنع ما شئت» أي صنعت. والحادي والعشرون: تذكير النعم نحو: ﴿كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ﴾ [البقرة: الآية ٥٧]. والثاني والعشرون: التفويض نحو: ﴿فَأَقِضْ مَا أَنْتَ قَاضٍ﴾ [طه: الآية ٧٢]. والثالث والعشرون: التعجب نحو: ﴿أَنْظُرْ كَيْفَ صَرَبُوا لَكَ الْأَمْثَالَ﴾ [الإسراء: الآية ٤٨]. والرابع والعشرون: التكذيب نحو: ﴿قُلْ فَأَتُوا بِالتَّوْرَةِ فَاتْلُوهَا إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ [آل عمران: الآية ٩٣]. والخامس والعشرون: المشورة نحو: ﴿فَأَنْظُرْ مَاذَا تَرْمَى﴾ [الصافات: الآية ١٠٢]. والسادس والعشرون: الاعتبار نحو: ﴿أَنْظُرُوا إِلَى نَعْمِهِ إِذَا أَنْعَمَ﴾ [الأنعام: الآية ٩٩]. قوله: (أي توجد الخ) هذا تفسير للفعل والمراد بالأمر الطلب المخصوص أي الصيغة الموضوعية له ابتداء. قوله: (والمراد) جملة حالية من صيغة الأمر أي توجد صيغة الأمر في حالة كون المراد بها الإباحة. قوله: (أي بالأمر) لا يقال كان ينبغي أن يقول أي بالصيغة. لأننا نقول تذكير الضمير يمنع من ذلك وإن كان مؤنثًا مجازيًا إلا على تأويل الصيغة بالقول وفيه تكلف. فإن قيل عوده للأمر مشكل من حيث المعنى لأن الأمر الذي هو الطلب الجازم لا يعقل أن يراد به تلك المعاني. ويجاب بأن في كلامه استخدامًا إذ الأمر المضاف إليه الصيغة بمعنى الطلب وقد رجع إليه الضمير في به بمعنى الصيغة أو بأن تريد بالأمر الأول الصيغة فتكون إضافة الصيغة إلى الأمر للبيان والتقدير الصيغة التي هي الأمر أي اللفظي فالضمير راجع إلى الأمر الذي هو الصيغة وفي بعض النسخ والمراد بها أي بالصيغة ولا إشكال فيه. قوله: (الإباحة) أي جواز الطرفين على السواء والصحيح عند الجمهور أن صيغة الأمر حقيقة في الوجوب فقط فتكون فيما عداه مجازًا يحتاج

لعلاقة وهي بين الوجوب والندب والإرشاد المشابهة المعنوية لاشتراكها في الطلب وبينه وبين الإباحة الإذن وهي مشابهة معنوية أيضًا وكذا بينه وبين الامتنان وبينه وبين إرادة الامتثال وأما بينه وبين التهديد فالمضادة لأن المهدّد عليه حرام أو مكروه. قوله: (كما تقدّم) أي من قوله: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ [المائدة: الآية ٢] في قوله إلا ما دل الدليل على أنّ المراد منه الندب أو الإباحة الخ ولا تكرار لأنّ المقصود هناك تمثيل ما لا تنصرف الصيغة إليه إلا بدليل وهنا بيان ما استعملت فيه الصيغة.

قوله: (والتهديد) أي التخويف ويصدق مع التحريم والكرهية قال الشارح في شرح المنهاج عقب ذلك كذا قيل وعندي أنّ المهدّد عليه لا يكون إلا حرامًا كيف وهو مقترن بذكر الوعيد قال الشهاب ما قاله الشارح هو الظاهر لأن المكروه لا يستحق تهديدًا خلافًا لابن السبكي.

قوله: (أو التسوية) الظاهر أنها تخالف الإباحة باعتبار قصد المتكلم بالنظر لحال المخاطب وإن لزم من أحدهما الآخر فإن القصد في التسوية الإخبار بأنّ هذين الأمرين متساويان في الحكم الواقع بعدهما وفي الإباحة تخيير المخاطب بين هذا الأمر وغيره. واعتراض القرافي بأنّ المستعمل في التسوية هو مجموع المركب من صيغة افعل وأو فلا يصدق أنّ المستعمل في التسوية صيغة الأمر. ويجاب بأنهم صرحوا بجعل التسوية من معاني الصيغة وبأنها من معاني أو فيمكن أن يكون معنى لكل منهما بشرط مصاحبة الآخر به. قوله: (نحو اصبروا الخ) والعلاقة هنا المضادة أيضًا فإنّ التسوية بين الفعل والترك مضادة لوجوب الفعل. قوله: (التكوين) أي الإيجاد عن العدم بسرعة وليس المراد أنّ الله يقول نحو كونوا قردة إذ لا قدرة لهم في صيورتهم قردة وإنما المراد به سرعة التكوين وأنهم صاروا كذلك كما أراد بهم والعلاقة المشابهة المعنوية وهي تحتم الوقوع كما تحتم فعل الواجب وفي التمثيل به للإشارة إلى أنّ المراد به ما يشمل التغيير وإن كان المتبادر منه الإيجاد بعد العدم بسرعة نحو: كن فيكون كما مثل به في جمع الجوامع.

٤ — العام والخاص

وأما العام: فهو ما عمّ شيئين فصاعداً. من قوله: عممت زيداً وعمراً بالعطاء، وعممت جميع الناس بالعطاء.

قوله: (وأما العام فهو ما عمّ شيئين فصاعداً) من غير حصر (من قوله عممت زيداً وعمراً بالعطاء وعممت الناس بالعطاء) أي شملتهم به ففي العام شمول.

قوله: (وأما العام) لما أنهى الكلام على الأمر والنهي وما يتعلق بهما شرع الآن في بيان العام لأنّ كلاً من الأمر والنهي قد يتوجه على جميع الأفراد وقد لا فاحتيج بعد ذكرهما إلى تمييز اللفظ الدالّ عليه من غيره وأل في العام للعهد الذكري أي العام الذي هو أحد الأقسام المتقدم ذكرها. قوله: (فهو) الفاء واقعة في جواب أما وضمير هو يعود على العام وما واقعة على اللفظ بناء على ما جرى عليه فيما يأتي وهو الراجح من أنّ العموم من صفات النطق، والمراد باللفظ اللفظ الواحد غير المتعدّد الشامل لشيئين فصاعداً. فإن قلت: لم لم يقل الصالح بدل شيئين الخ أي الدال عليه كما عبّر به غيره. قلت: لأنّ التقييد بالصلوح لا حاجة إليه إذ ليس لنا لفظ يعم ما لا يصلح هو له حتى يحترز عنه به. قوله: (عمّ شيئين) أي تناول شيئين دفعة واحدة وشيئين تشية شيء بالمعنى اللغوي وهو ما يصح أن يعلم ويخبر عنه كما نقل عن سيبويه فشمّل المعدوم والمستحيل لا بالمعنى الكلامي وهو الموجود كما هو رأي أهل السنة حتى يخرج منه المعدوم والمستحيل. قوله: (فصاعداً) حال حذف عاملها وصاحبها أي فذهب المعدود صاعداً عن الشيئين. قوله: (من غير حصر) أي في اللفظ ودلالة العبارة لا في الواقع. قال في التلويح ومعنى كون الكثير غير محصور أن لا يكون في اللفظ دلالة على انحصاره وإلا فالكثير المحقق محصور لا محالة. لا يقال المراد بما ليس محصوراً ما لا يدخل تحت الضبط والعدّ بالنظر إلى لفظه. لأننا نقول لو كان كذلك كان لفظ السموات موضوعاً لكثير محصور ولفظ ألف موضوعاً لكثير غير محصور لأن السموات محصورة وألف ألف غير محصور لصدقه على كل معدود قدره ذلك مع أنّ الأمر بالعكس ضرورة أنّ

الأول عام والثاني اسم عدد فاحترز بقوله من غير حصر من اسم العدد. قوله: (من قوله) أي إن مادة العام مأخوذ من قوله عممت زيذا وعمرا بالعطاء أي شملتهما به بأن أعطيت كلاً منهما وقوله عممت جميع الناس الخ، أي شملتهم به بأن أعطيت كل واحد منهم وإنما مثل بمثالين لبيان مطابقة المأخوذ والمأخذ فحيث كان العام شاملاً لشيئين فأكثر كان التعميم كذلك.

قوله: (أي شملتهم) راجع للمثال الأخير فيقدر للمثال الأول نظيره أو تفسير لكلا الفعلين فالهاء راجع للمعمول في كلا الفعلين ثم نقل بعد ذلك في الاصطلاح للفظ المخصوص. قوله: (ففي العام شمول) جواب شرط مقدر تقديره إذا كان العام مأخوذاً مما ذكر ففي العام شمول أي تناول لأفراد مدلول اللفظ فليس منه النكرة في الإثبات مفردة كانت أو مثناة أو مجموعة واسم عدد لعدم الشمول فيها لأنها لا تناول أفرادها إلا على سبيل البدل نحو أكرم رجلاً وتصدق بخمسة دراهم والمراد بتناول العام لأفراده دفعة أن الحكم عليه على كل فرد فرد منها لا على مجموعها فالقضية المشتملة عليه في قوة قضايا متعددة بتعدد أفراده فقوله تعالى: ﴿فَأَقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة: الآية ٥] مثلاً في قوة اقتلوا هذا المشرك واقتلوا هذا المشرك وهكذا وهذا هو المراد بقولهم مدلول العام أي في التركيب من حيث الحكم كلية أي محكوم فيه على كل فرد لا كل أي محكوم فيه على مجموع الأفراد ولا كلي أي محكوم فيه على الماهية من حيث هي أي من غير نظر إلى الأفراد نحو الرجل خير من المرأة أي حقيقته خير من حقيقتها فهي القضية الطبيعية عند علماء الميزان ومع كون مدلول العام في التركيب كلية قد تقوم قرينة على أن مدلوله كل أي حكم على مجموع الأفراد نحو كل رجال البلد يحملون الصخرة العظيمة أي مجموعهم بقرينة استحالة حمل كل فرد على انفراده لها ومنه قول المنهاج في باب الوضوء فرضه ستة كما نبه عليه ابن حجر في التحفة بقوله: هو مفرد مضاف فيعم أي فروضه كما في المحرر وبه يندفع الاعتراض عليه.

[تنبيهات]: اعلم أن الصحيح دخول الصور النادرة وغير المقصودة مثال الأول ما في حديث أبي داود وغيره «لا سبق إلا في خف أو حافر أو نصل» فإن الفيل ذو خف فيشمله العموم مع أن المسابقة عليه نادرة والأصح جوازها عليه ومثال الثاني ما لو وكل شخصاً بشراء عبيد فلان وكان فيهم من يعتق عليه وقامت قرينة على عدم قصده ولم

وألفاظه أربعة: الاسم الواحد المُعَرَّف بالألف واللام.

(وألفاظه) الموضوعة له (أربعة الاسم) الواحد (المعَرَّف بالألف واللام) نحو:

﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لِفِي حُسْرٍ ﴿٢﴾ إِلَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا﴾ [العصر: الآيتان ٢، ٣].

يعلمه الوكيل فإنه يصح شراؤه مع كونه غير مقصود للموكل. وأن العام يكون مجازاً بأن يقترن بالمجاز أداة عموم نحو جاء الأسود الرماة إلا زيذاً وأن الصحيح أن العموم من عوارض الألفاظ دون المعاني. قيل والمعاني. وقيل يعرض العموم في الذهني وأنه يقال اصطلاحاً للمعنى أعم وأخص واللفظ عام وخاص وأن دلالة العام على أصل المعنى قطعية وعلى كل فرد بخصوصه ظنية كما نقل عن الشافعي. وعن أبي حنيفة أنّ دلالة على كل فرد قطعية حتى يظهر خلافه وأن عموم الأشخاص يستلزم عموم الأحوال والأزمنة والأمكنة لأنه لا غنى للأشخاص عنها.

قوله: (وألفاظه) أي العموم أو العام. واعلم أن ألفاظ العموم قسمان: الأول العام

بصيغته ومعناه وهو مجموع اللفظ ومستغرق المعنى سواء كان له واحد من لفظه كالرجال أو لا كالأبابل. الثاني العام بمعناه فقط وهو مفرد اللفظ ومستغرق المعنى وهو ينقسم إلى قسمين ما يتناول المجموع لا كل فرد وحيث ثبت الحكم للإفراد إنما هو لدخولها في المجموع كالرهن والقوم والجنّ والإنس والجميع وما يتناول كل واحد على سبيل الشمول بأن يتعلق الحكم بكل فرد اجتماعاً وانفراداً نحو من دخل هذا الحصن فله درهم. قوله: (الموضوعة له) أي للعموم أشار بهذا إلى أنّ ما سيذكره المصنف ما كان عمومه بالوضع فقط وإلا فألفاظ العموم لا تنحصر فيما ذكره ومنها كل وعامة وجميع غيرها مما كان عمومه بغير وضع. قوله: (أربعة) لم يقصد حقيقة الحصر بل التسهيل على المبتدئ بكفه عن التوجه لغيرها الموقع في المشقة الناشئة عن الإشارة إلى عدم الحصر بالتعبير بما لا يفيد الحصر وإلا فهناك ألفاظ العموم غير ما ذكره هنا وإنما أفاد كلامه الحصر لأن الإخبار باسم العدد في معرض البيان يفيد الحصر والأربعة المفرد المعرف والجمع المعرف والأسماء المبهمة ولا في النكرات. قوله: (الواحد المعرف الخ) أي إذا لم يكن عهد ذهنياً أو خارجياً لأنه الأصل فإذا لم يوجد عهد يصر إلى الاستغراق إلا أنه تدلّ قرينة على أن المراد الماهية من حيث هي نحو الإنسان حيوان ناطق أو في ضمن فرد غير معين نحو: ﴿لَيْنَ أَكْكَلُهُ أَلْدَثْبُ﴾ [يوسف: الآية ١٤] فإن المراد حقيقته في ضمن بعض أفرادها ومثل التعريف بالألف واللام التعريف بالإضافة. فإن قيل يرد على كون الواحد المعرف يفيد العموم عدم وقوع الطلاق ثلاثاً فيما إذا قال شخص عليّ

واسم الجمع المَعْرَف باللام. والأسماء المبهمه كـ (من) فيمن يعقل، و(ما) فيما لا يعقل، و(أي) في الجميع، و(أين) في المكان، و(متى) في الزمان، و(ما) في الاستفهام، والجزاء وغيره، و(لا) في النكرات.

(واسم الجمع المَعْرَف باللام) نحو فاقتلوا المشركين. (والأسماء المبهمه كمن فيمن يعقل) كمن دخل داري فهو آمن. (وما فيما لا يعقل) نحو ما جاءني منك أخذته. (وأي) استفهامية أو شرطية أو موصولة (في الجميع) أي من يعقل وما لا يعقل نحو أي عبيدي جاءك أحسن إليه وأي الأشياء أردت أعطيتك. (وأي في المكان) نحو أينما تكن أكن معك. (ومتى في الزمان) نحو متى شئت جئتك. (وما في الاستفهام) نحو ما عندك. (والجزاء) نحو ما تعمل تجز به وفي نسخة والخبر بدل الجزاء نحو عملت ما عملت. (وغيره) كالخبر على النسخة الأولى والجزاء على الثانية. (ولا في النكرات) نحو لا رجل في الدار.

الطلاق من زوجتي حيث لم يقع إلا واحد. ويجاب بأن هذا يراعى فيه العرف لا اللغة. قوله: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لِفِي خُسْرٍ﴾ [العصر: الآية ٢] أن كل إنسان بقريته الاستثناء لفي خسر في مساعيه وصرف عمره في مطالبه.

قوله: (واسم الجمع) والمراد منه اللفظ الدال على جماعة بدليل تمثيله بقوله: فاقتلوا المشركين. واعترض التمثيل بذلك بأن أل فيه لكونه اسم فاعل موصولة لا معرفة وهي وإن كانت للعموم لكن ليس الكلام فيها. وأجيب بمنع كونها موصولة لأن مدخولها لم يدل على التجدد والموصولة لا تكون إلا إذا كان كذلك فهي جارية مجرى الأسماء الجامدة فتكون كأل الداخلة على الصفة المشبهة. واعترض أيضًا بأن جمع السلامة جمع قلة وهي من ثلاثة إلى عشرة كما قال النحاة فلا تفيد العموم حينئذ. وأجيب بأن ما قاله النحاة في الجمع المذكور وما قاله الأصوليون في الجمع المعروف فلا تنافي فإذا كان المراد باسم الجمع ما ذكر كان شاملاً للجمع واسم الجمع واسم الجنس الجمعي والفرق بينها لفظي ومعنوي، فأما المعنوي فإن الجمع هو ما دل على أكثر من اثنين دلالة تكرر الواحد بالعطف سواء كان له واحد من لفظه كرجال أو لا كأبائيل وأن اسم الجمع ما دل على أكثر من اثنين دلالة المفرد على جملة أجزاء مسماه سواء كان له واحد من لفظه كصاحب لصاحب أو لا كقوم ورهط وأن اسم الجنس الجمعي ما كان موضوعًا للحقيقة لغوي في اعتبار الفردية ويفرق بينه وبين واحده بالتاء غالبًا والتاء في الواحد نحو تمر وتمرة وقد يفرق بينه وبين واحده بياء النسب نحو روم ورومي

وأما اسم الجنس الإفرادي فهو ما دلّ على القليل والكثير نحو ماء وتراب فإذا أدخل عليه التاء فهو لتنصيب الوحدة نحو ضربة وأما اللفظي فإن الجمع ما كان على الأوزان الخاصة بالجمع المعلومة من موضعه نحو أبابيل وإن لم يكن له واحد من لفظه أو كان على الوزن الغالب فيه نحو إعراب والعرب ليس مفردًا له لشموله للحاضر والبادي بخلاف الأعراب فإنه خاص بالبادي وأن اسم الجمع ما لم يكن كذلك نحو رهط فإن كان له واحد من لفظه فيميز بينه وبينه بالتاء في المفرد مع اللزوم نحو تهمة وتهم أولاً مع اللزوم فهو اسم جنس جمعي نحو تمر وتمرة. واعلم أن أفراد الجمع المحلي مختلف فيه هل هي جموع أو آحاد والأكثر على أنها آحاد في الإثبات وغيره وعليه أئمة التفسير في الاستعمال نحو: ﴿وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾ [آل عمران: الآية ١٣٤] أي يثيب كل محسن إن الله لا يحب الكافرين أي كلاً منهم: أي يعاقبهم ولا تطع المكذبين: أي كل واحد منهم. قال الشارح في شرح جمع الجوامع ويؤيده صحة استثناء الواحد منهم نحو جاء الرجال إلا زيدًا ولو كان معناه جاء كل جمع من جموع الرجال لم يصح أن يكون إلا منقطعًا. قوله: (المعزف باللام) أي أو بالإضافة. فإن بالإضافة تفيد العموم أيضًا نحو: ﴿يُؤْصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَزْوَاجِكُمْ﴾ [النساء: الآية ١١] لكن لا يفيد المعرف العموم إلا إذا لم يكن عهد خارجي أو ذهني أو حضوري. واعلم أن الراجح عند علماء الأصول هو العهد الخارجي لأن فيه التعيين وكمال التمييز ثم الاستغراق لأن الحكم على نفس الحقيقة بدون اعتبار الأفراد قليل الاستعمال جدًا فالعهد الذهني لأنه موقوف على وجود قرينة البعضية فالاستغراق هو المفهوم من الإطلاق حيث لا عهد في الخارج خصوصًا في الجمع فإن الجمعية قرينة القصد إلى الأفراد دون نفس الحقيقة من حيث هي فلذا تمسك أبو بكر رضي الله عنه حين اختلف بعد رسول الله ﷺ في الخلافة وقال الأنصار منا أمير ومنكم أمير بقوله عليه الصلاة والسلام «الأئمة من قريش» ولم ينكر فحل محل الإجماع فدل هذا على أن أُل في الأئمة للاستغراق وإلا لنوزع فيه.

قوله: (الأسماء المبهمة) أي في الجملة كأسماء الشرط والاستفهام والموصولات ووجه الإبهام في غير الموصولات ظاهر إذ لا يدل على معين فيها وإن كانت معارف أنه لم يعلم معانيها منها بالتعيين وإن اعتبر في معانيها الإشارة إلى التعيين وإنما تعرف معانيها بالصلة. قوله: (كمن) أي إن كانت شرطية أو استفهامية فتفيد العموم قطعًا أما إذا كانت

موصولة أو موصوفة فإنها لا تكون حينئذ عامة قطعاً لأن الموصوفة في معنى النكرة والموصولة قد تكون للخصوص وإرادة البعض نحو ومنهم من يستمع إليك ومنهم من ينظر إليك فإن المراد بمن في الموضوعين بعض مخصوص من المنافقين فلا يكون الموصول عامّاً إلا إذا لم يقع على شخص معهود بأن وقع على كل من يصلح له ومثله سائر الموصولات كالذي والتي وفرعهما والألى. قوله: (فيمن يعقل) أي غالباً ذكوراً أو إنثاءً أحراراً وأرقاءً خلافاً لمن خصه بالذكر الأحرار شرعاً وقد يستعمل في غير العاقل مجازاً كقوله تعالى: ﴿وَمِنْهُمْ مَّن يَمْشِي عَلَىٰ آرِبَعٍ﴾ [الثور: الآية ٤٥] ولو عبر بمن يعلم بدل يعقل لكان أولى لأنها تطلق على الله تعالى وهو موصوف بالعلم لا بالعقل كقوله تعالى: ﴿مَنْ بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [المؤمنون: الآية ٨٨]، وقوله: كمن دخل داري الخ يحتمل الشرطية والموصولية ويجوز دخول الفاء في حيز الموصول وإن وصل بماض كما صرح به الرضي ومثال الاستفهامية من عندك.

قوله: (وما فيما لا يعقل) أي شرطية كانت أو استفهامية أو موصولة على ما تقدم وقد تستعمل للعاقل نحو قولك إن كان ما في بطنك ذكراً فأنت حرة فيه أن قوله ما لا يعقل شامل للنكرة الموصوفة نحو مررت بما معجب لك أي شيء والتعجبية نحو ما أحسن زيداً مع أنهما لا يعلمان. قوله: (ما جاءني الخ) هذا المثال محتمل للشرطية والموصولية ومثال الاستفهامية ما عندك.

قوله: (وأي) وهي تستعمل شرطية وموصولة واستفهامية وصفة وموصوفة في النداء لكن لا تعم إلا في الثلاثة الأول كما عممه الشارح بقوله استفهامية الخ وسكت عن الصفة نحو رأيت رجلاً أي رجل وعن الموصوفة نحو أيها الرجل لعدم إفادتهما العموم وهي من الأسماء الملازمة للإضافة معنى ومعناه بحسب المضاف إليه فتارة تعرب وتارة تبنى كما هو مقرر في محله ومثال الشرطية والموصولية ما يأتي في كلام الشارح المثال الأول للشرطية والثاني للموصولية ومثال الاستفهامية نحو ﴿أَيُّ الْحَزْبَيْنِ أَحْصَىٰ لِمَا لَبِئْتُمْ أَمْدًا﴾ [الكهف: الآية ١٢]. قوله: (في الجميع) متعلق بمحذوف حال من أي أي حالة كون أي مستعملاً في جميع ما تقدم فال عوض عن المضاف إليه وبين الشارح الجميع بقوله أي من يعقل الخ. قوله: (من يعقل وما لا يعقل) أي أنها موضوعة لهما. قال الأصفهاني تتناول على وجه الأفراد دون الاستغراق فإنه لا يجاب بذكر الجميع والكثير لأنك إذا قلت

أي الرجال عندك لم يصلح أن يجاب إلا بذكر واحد كقولك زيد أو غيره، ولو أجاب بذكر زيادة على ذلك لم يستقم إلا إذا ضم إلى ذلك ما يفيد ذلك منها. اهـ. فيقتضي كلامه أن عموم أي غير شمولي فلا يكون من العام المعرف بما تقدم الذي الكلام فيه بل من العموم البدلي كالنكرات. ويجاب بأن العموم في أي فإنه صالح لشئيين فأكثر فقولك: أي الرجال عندك أي صادق على مجموعهم وإن كان الجواب بواحد على أنا لا نسلم أن الجواب لا يكون إلا بواحد فإنه يصلح أن يقال زيد وعمرو وبكر ومما يدل على عمومته الشمولي صحة الاستثناء منه يقال: أي الرجال عندك غير زيد. قوله: (الأشياء) وهو جمع شيء وهو يطلق لغة على ما يصح أن يعلم ويخبر عنه فيعم المعدومات والممتنعات واصطلاحاً على الموجود عندنا معاشر أهل السنة فيشمل العاقل وغير العاقل فلا يتعين أن يكون مثلاً لغير العاقل فقط خلافاً للحكماء حيث قالوا: إن الشيء يشمل المعدوم لأن الشيء عندهم هو المعلوم وردّ بقوله تعالى: ﴿خَلَقْتُكَ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئًا﴾ [مریم: الآية ٩] فنفي إطلاقه على المعدوم حال عدمه حيث قال لم تك شيئاً: أي قبل الخلق فلو أطلق على المعدوم أيضاً لما صح نفيه وقد نفاه سبحانه وتعالى عنه.

قوله: (وأين في المكان) أي للتعميم في المكان سواء كانت شرطية أو استفهامية فالشرطية ما مثله الشارح والاستفهامية نحو أين مكانك ومثله حيثما شرطية فقط نحو حيثما كنت آتيك.

قوله: (ومتى في الزمان) أي في تعميمه شرطية كانت أو استفهامية ومعنى العموم فيه التوسعة فيه فإذا قال لزوجته أنت طالق متى شئت طلقت في أي زمان شاءت ولو لم تكن في المجلس ومثال الشارح للشرطية ومثال الاستفهامية متى تقوم. قال ابن الحاجب شرط في عمومته أن يدل على الزمن المبهم فلو دل على زمن معين فلا عموم نحو متى تزل الشمس فأتني ومتى وقت الظهر. قال الأسنوي لم أرَ ذلك في الكتب المعتمدة وقال غيره هذا مراد من أطلق العبارة وإنما أطلقها لظهوره.

قوله: (وما في الاستفهام) أي تعميم المستفهم عنه فيه أنه يغني عنه ما مر من قوله ما فيما لا يعقل، ويجاب بأن ذلك لبيان كونها لغير العاقل وهذا لبيان كونها للاستفهام والجزاء أو يقال إن هذه جملة مستأنفة لبيان ما أطلقه فيما تقدم وليس ما معطوفاً على ما قبله.

قوله: (والجزاء) معطوف على الاستفهام يحتمل أن المراد في عموم الجزاء وهو يستلزم عموم الشرط وفيه أنه قد يكون جزاء شرطه خاصًا نحو ما فعلت معي أعطيتك درهماً إلا أن يقال إن هذا الجزاء وإن كان خاصًا باعتبار ذات الجزاء لكنه عام باعتبار تعلقه بالشرط العام ويحتمل أن يكون في كلامه مضاف محذوف التقدير مقام الجزاء وبهذا يندفع ما يقال إنه كان ينبغي له أن يقول في الشرط لأن ما إنما تستعمل في الشرط لا في الجزاء لأن الشرط لا بد له من الجزاء وفيه إشارة أيضًا إلى دفع ما عسى أن يتوهم أنه لا تستعمل إلا في الشرط ووجه الدفع أن ما كما تستعمل في الشرط تستعمل في الجزاء لأن كلاً منهما في حيزها ولا فرق فيما هذه بين أن تكون للزمان كقوله تعالى: ﴿فَمَا اسْتَقْتُمُوا لَكُمْ فَاسْتَقْتِمُوا لَهُمْ﴾ [التوبة: الآية ٧] أي فاستقيموا لهم مدة استقامتهم وأن تكون لغيره كما مثله الشارح. قوله: (والخبر) أي الموصول خلافاً لمن وهم الفرق بينهما فقال إن الموصول ما لا يقع في جواب الاستخبار والخبر ما يقع فيه وفيه ما تقدم من الاعتراض والجواب في الاستفهام. قوله: (بدل الجزاء) أي الواقع في نسختنا أي إن هناك نسختين نسخة والجزاء وهو نسختنا والنسخة الثانية والخبر فعلى نسختنا يكون المراد بقوله وغيره هو الخبر وعلى نسخة والخبر يكون المراد بقوله وغيره الجزاء وهذا معلوم لا يحتاج إلى بيان لكن بعض الضعفة قد يشكل عليه ذلك فلذا بينته. قوله: (عملت ما عملت) بضم التاء الأولى وفتح الثانية جواباً لمن قال ما عملت بفتح التاء. قوله: (كالخبر النخ) أي إن الخبر مثال للغير على النسخة الأولى وهي نسخة والجزاء كما في نسختنا وأن الجزاء مثال للغير على النسخة الثانية وهي نسخة والخبر وأتى بالكاف في قوله كالخبر إشارة إلى عدم انحصار الأسماء المهمة في المذكورات إذ منها أيضاً حيثما والذي والتي وجمعهما وكل وهو لاستغراق أفراد المضاف إليه المنكر والجمع المعرف المضاف إلى المفرد المعرف قال الأسنوي ولقائل أن يقول: لو كانت هذه الصيغ للعموم لكان إذا قال لامرأته متى قمت أو حيث قمت أو أين قمت، فأنت طالق يقع عليه الثلاث أي إذا تكرر القيام ثلاثاً كما لو قال كلما وليس كذلك. اهـ. ويمكن أن يجاب بمنع الملازمة ويكفي في العموم صلوح كل فرد من أفراد المعلق عليه للوقوع أما تكرار الوقوع فيتوقف على اعتبار التكرار في التعليق ولا دلالة في هذه الصيغ على ذلك وفيه نظر لأن هذه الصلوحية موجودة في العموم البدلي كما في إن قمت فأنت طالق فلا يكون للشمولي مزية عليه ويمكن أن

يجاب بأن أمر الطلاق مبني على العرف لا على اللغة وإلا لوقع الثلاث فيما إذا قال لزوجته عليّ الطلاق منك وليس كذلك مع أنّ المفرد المعرف بلام الاستغراق يفيد العموم الشمولي بدليل صحة الاستثناء منه كما مر في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لِفِي حُسْرٍ ﴿٢﴾﴾ إِلَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا﴾ [العصر: الآيتان ٢، ٣] الخ.

قوله: (ولا في النكرات) هذا هو الرابع من ألفاظ العموم لأنّ الأوّل المفرد المعرف والثاني الجمع المعرف والثالث الأسماء المبهمة والرابع هذا وهو نص فيه إن بنيت تلك النكرات معه على الفتح أو جرّت بمن نحو لا من رجل في الدار وظاهر فيه في غير ذلك لا رجل في الدار بالرفع فيحتمل نفي الواحد فقط وكذا غيرها من أدوات النفي حرفاً كان أو فعلاً كليس وهو نص في العموم إن كانت النكرة صادقة بالقليل والكثير وملازمة للنفي كأحد أو مجرورة بمن وإلا فظاهر فيه كما صرح به الأسنوي في شرح منهاج البيضاوي لكن عموم النكرة المفردة أشمل من عموم النكرة المجموعة لعدم شمولها للواحد والاثنين في قولك لا رجال في الدار فإن النفي لا يشمل الواحد والاثنين.

[تنبيه]: واعلم أنه كما تكون النكرة عامة بعد أداة النفي تكون كذلك بعد أداة الشرط نحو ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجْرُهُ﴾ [التوبة: الآية ٦] أي كلّ واحد منهم قاله المصنف ولا تستعمل في العموم البدلي إلا بقرينة قال القاضي أبو الطيب والنكرة في سياق الامتنان تعمّ كما في قوله تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا﴾ [الفرقان: الآية ٤٨].

[تتمة]: واعلم أنّ جميع ما ذكره المصنف من ألفاظ العموم بالوضع كما تقدّم في كلام الشارح وقد يعمّ اللفظ بالعرف وذلك كمفهوم الموافقة بقسميه الأولى نحو: ﴿فَلَا تَقُلْ لِّمَنَّا أُتِيَ﴾ [الإسراء: الآية ٢٣] فغير التأنيف من الإيذاءات من باب أولى عرفاً، والمساوىء نحو ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ آلِيَتِنَا﴾ [النساء: الآية ١٠] فغير الأكل من سائر الإلتافات مساوٍ له في الضرر عرفاً وكقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾ [النساء: الآية ٢٣] لأن العرف نقله من تحريم العين إلى تحريم جميع الاستمتاعات المقصودة من النساء كالوطء ومقدّماته وبالعقل كترتب الحكم على الوصف فإنه يفيد عليه الوصف فيفيد العموم بالعقل على معنى كلما وجدت العلة وجد المعلول نحو أكرم العالم إذا جعل اللام للعموم ولا عهد وكمفهوم المخالفة نحو خبر الصحيحين «مطل الغني ظلم» أي بخلاف غير الغني وذلك لأنّ العقل يدرك أنه لو لم ينتف الظلم عن غيره لم يكن لذكر الغني

والعموم من صفات النطق، ولا يجوز دعوى العموم في غيره، من الفعل، وما يجري مجراه.

والعموم (من صفات النطق ولا يجوز دعوى العموم في غيره من الفعل وما يجري مجراه) كما في جمعه ﷺ بين الصلاتين في السفر رواه البخاري فإنه لا يعم السفر الطويل والقصير فإنه إنما يقع في واحد منهما، وكما في قضائه بالشفعة للجار رواه النسائي عن الحسن مرسلًا فإنه لا يعم كل جار لاحتمال خصوصية في ذلك الجار.

فائدة فالضابط في العموم أن كل ما صح الاستثناء منه مما لا حصر فيه فهو عام فلذا يقال الاستثناء معيار العموم أي يعرف به العام والأصح أن الجمع المنكر ليس بعام فيحمل على أقل الجمع وأقله ثلاثة لا اثنان كما قيل ولا يصدق على الواحد إلا مجازًا نحو قول الرجل لزوجته وقد برزت لرجل أتبزين للرجال لاستواء الواحد والجمع في كراهة التبرز له والمعطوف على العام لا يكون عامًا على الأصح.

[فوائد]: الأصح أن ترك طلب تفصيل الشارع في حكاية حال شخص ينزل منزلة العموم نحو قوله عليه الصلاة والسلام لغيلان حين أسلم وتحتة عشر نسوة: «أمسك أربعًا وفارق سائرهن» فإنه ﷺ لم يستفصله هل تزوجهن مرتبًا أو معًا فلولا كان الحكم يعم الحالين لما أطلق الكلام لامتناع الإطلاق في موضع التفصيل المحتاج إليه وأن يا أيها النبي لا يتناول الأمة ونحو يا أيها الناس يشمل الرسول عليه الصلاة والسلام وإن اقترن بقل ولا يعم العبد والكافر ويتناول الموجودين دون من بعدهم والأصح أن من الشرطية يتناول الإناث وجمع المذكر السالم لا يشمل النساء وأن خطاب الواحد لا يتعداه وقيل يعم عادة وأن خطاب القرآن والحديث بيا أهل الكتاب لا يشمل الأمة وأن المخاطب بالكسر داخل في عموم خطابه إن كان خبرًا نحو ﴿وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: الآية ٢٨٢]، وذلك فيما إذا لم تقم قرينة على خروجه نحو ﴿إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: الآية ٢٠] وإن كان أمرًا فلا نحو قول السيد لعبده أكرم من أتاك وقيل يدخل وهو ما صححه النووي في الروضة وإن نحو خذ من أموالهم يقتضي الأخذ من كل نوع وقيل يمثل بالأخذ من نوع.

قوله: (من صفات النطق) أي المنطوق وهو اللفظ يفهم من كلامه شيان الأول أنه ليس من صفات المعنى والثاني أنه ليس من صفات الفعل، وما يجري مجراه وإنما اقتصر المصنف على التصريح بالثاني منهما بقوله ولا يجوز دعوى الخ لأن عدم دعوى العموم

فيه له فائدة تترتب عليه كما يظهر بالمثالين المذكورين في كلام الشرح بخلافه في الأوّل فلا يترتب على الخلاف فيه فائدة بل هو لفظي لأنه يرجع إلى أن العام كما يتصف به اللفظ الدال عليه هل يتصف به المعنى أو لا يتصف به بل له وصف آخر أي أن المعنى هل يسمى عامًا أو لا قيل: نعم، والأصح لا بل يسمى أعمّ ويقابله الأخص تفرقة بين الدال والمدلول وخص المعنى بأفعل التفضيل لأنه أهم من اللفظ لأنه المقصود واللفظ وسيلة إليه.

[تنبيه]: قضية عبارته أنّ المعنى لا يوصف به لأنّ مثل هذه العبارة تفيد الحصر كقولهم الكرم في العرب والأئمة من قريش وفيه مذاهب أحدها لا يوصف المعنى به لا حقيقة ولا مجازًا وثانيها واختاره العضد كابن الحاجب وغيره أنه يوصف به حقيقة كاللفظ ثالثها أنه يوصف به حقيقة المعنى الذهني لا الخارجي ويحتمل أن الحصر في كلامه لا بالنسبة للمعاني مطلقًا بل لمجرد ما ذكره في قوله ولا يجوز الخ.

قوله: (ولا يجوز الخ) هذا تصريح بما فهم مما قبله كما علمت. قوله: (من الفعل) بيان للغير والمراد المعنى المصدرى لا الفعل النحوي كما هو ظاهر. قوله: (وما يجري مجراه) أي في أنه إنما يقع على وصف معين كالقضاء قال الشيخ أبو إسحاق في اللع أما الأفعال فلا يصح دعوى العموم فيها لأنها تقع على صفة واحدة فإذا عرفت تلك الصفة اختص الحكم بها وإن لم تعرف صار اللفظ مجملًا وكذا القضايا في الأعيان لا يجوز دعوى العموم فيها، وذلك مثل أن يروى أن النبي ﷺ قضى بالشفعة للجار وقضى في الإفطار بالكفارة وما أشبه ذلك فلا يجوز دعوى العموم فيها بل يجب التوقف فيه لأنه يجوز أن يكون قضى بالشفعة للجار لصفة يختص بها وقضى بالكفارة بإفطار في جماع أو غيره مما يختص به المحكوم له وعليه فلا يجوز أن يحمل على غيره إلا أن يكون في الخبر لفظ يدلّ على العموم. اهـ. قوله: (كما في جمعه الخ) أي بين الظهر والعصر والمغرب والعشاء في وقت واحد وهو مثال للفعل. قوله: (فإنه) أي جمعه هذا تفرّيع على التمثيل. قوله: (لا يعمّ) أي لأنّ الجمع المروي لا يشمل الجمع في كلّ واحد منهما لأنه جمع واحد والجمع الواحد لا يمكن أن يكون في كلّ منهما. قوله: (الطويل) وهو ما كان مرحلتين فأكثر والقصير ما كان دونهما. قوله: (فإنه) تعليل لعدم العموم أي إنما لم يعم السفرين لأنه إنما وقع فعله ﷺ في واحد منهما ولا ينزل منزلة العام لهما

لاحتمال خصوصية في ذلك السفر كالتطول والمشقة مثلاً وفيه أن هذا الدليل مسلم لو كان المروي جمعاً واحداً وليس كذلك لأن البخاري عبّر في حديث عن أنس بأن النبي ﷺ كان يجمع بين الصلاتين في السفر وكان مع المضارع قد تستعمل للتكرار كما في قوله تعالى في قصة إسماعيل عليه الصلاة والسلام ﴿وَكَانَ يَأْمُرُ أَهْلَهُ بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ﴾ [مريم: الآية ٥٥] وقولهم: وكان حاتم يكرم الضيف وعلى ذلك جرى العرف ويمكن أن يجاب بأن كل مرة من مرات التكرار لا عموم فيها لأنها إنما تقع في أحد السفرين فالمجموع لا عموم فيه إذ المركب مما لا عموم فيه لا عموم فيه واحتمال أن بعض المرات في أحد السفرين وبعضها في الآخر البعيد غير معلوم ولا ظاهر فصار اللفظ مجملاً كما أشار إليه الشيخ أبو إسحاق في اللمع.

قوله: (وكما) معطوف على كما الأول وهو مثال لما يجري مجرى الفعل. قوله: (مرسلاً) وهو الحديث الذي سقط منه صحابي كما قال صاحب البيقونية: ومرسل ما منه صحابي سقط. وسيأتي أنه لا يحتج به إلا فيما استثنى.

قوله: (فإنه) أي قضاءه بها تفريع على التمثيل. قوله: (لا يعم كل جار) أي لا يعم من حيث متعلقه كل جار أي سواء كان شريكاً أو غيره أو التقدير فإنه لا يعم قضاء لكل جار بمعنى أنه ليس قضاء لكل جار أو أن الجار لا يعم من حيث المعنى كل جار فلا يكون قضاؤه لذلك الجار قضاء لكل جار. قوله: (لاحتمال خصوصية) علة عدم العموم أي وإنما لم يعم قضاؤه كل جار لاحتمال خصوصية في ذلك القضاء فكما يحتمل الخصوصية في ذلك الجار يحتمل عدمها فقد تعارض الاحتمالان ولا مرجح لأحدهما على الآخر فلا يثبت العموم وفيه أنه إذا كان قضاؤه في جار واحد معين فكيف يتصور عمومته حتى يصح نفيه لأن النفي فرع الثبوت. ويجاب بأن العموم بحسب المعنى والحكم لا بحسب القضاء لأنه من جار معين وتلك الخصوصية ككونه شريكاً للبائع. واعلم أن هنا أمرين أحدهما الفعل وما جرى مجراه. والثاني حكاية الصحابي حالاً بلفظ ظاهره العموم كأن يقول نهى عن بيع الغرر وقضى بالشفعة للجار والأول مراد المصنف على ما هو ظاهر كلامه وعليه فتمثيل الشارح بالمثاليين بالنظر لنفس الفعل والقضاء مع قطع النظر عن حكايته بلفظ ظاهره العموم والثاني قد اختلف في إفادته العموم فالأكثر على عدم إفادته العموم لاحتمال أنه نهى عن غرر خاص وقضى بشفعة خاصة فظن

الراوي العموم باجتهاده أو سمع صيغة خاصة فتوهم أنها للعموم فروى العموم لذلك والاحتجاج بالمحكي لا بالحكاية والعموم في الحكاية لا في المحكي والأقلون على إفادته العموم ومشى عليه العلامة العضد كابن الحاجب قالوا: لأنه عدل عارف باللغة وبالمعنى فالظاهر أنه لا ينقل العموم إلا بعد ظهور عمومه وجزمه بأنه صادق فيما رواه من العموم وصدق الراوي يوجب اتباعه اتفاقاً. وأجيب بأن كونه لا ينقل العموم إلا بعد ظهوره لا يجدي لأن ظهوره بحسب ظنه وهو لا يستلزم كونه ظاهرًا في الواقع والموجب للاتباع الظهور بحسب الواقع لا بحسب ظن الراوي ويكفي أن ظهور العموم بحسب الواقع غير معلوم ولا مظنون أما بحسب ظن الراوي فلا يفيد. قوله: (في ذلك الجار) أي الذي قضى له النبي ﷺ.

[تمة]: حكم العام إيجاب الحكم على جميع ما يتناوله ظنًا عند جمهور الفقهاء والمتكلمين والشافعي وقطعا عند مشايخ العراق والحنفية وعمامة المتأخرين لاحتجاج أهل اللسان بالعمومات نحو قوله عليه الصلاة والسلام: نحن معاشر الأنبياء لا نورث وقول عثمان رضي الله عنه في تحريم الأخنين وطأ بملك اليمين أحلتها آية وحرمتها آية والآية المحللة قوله تعالى: ﴿وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ [النساء: الآية ٣٦] الآية فإنه يدل على حل وطء كل أمة مملوكة سواء كانت مجتمعة مع أختها في الوطاء أو لا بعموم كلمة ما والآية المحرمة قوله تعالى: ﴿وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ﴾ [النساء: الآية ٢٣] فإنها تدل على حرمة الجمع بطريق النكاح أو بطريق الوطاء بملك اليمين والمحرم راجح وقول أبي بكر الأئمة من قريش ومثل ذلك أكثر من أن تحصى لا يقال فهم ذلك بالقرائن لأن فتح ذلك الباب يؤدي إلى أن لا يثبت للفظ مفهوم ظاهر لجواز أن يفهم بالقرائن خلاف الظاهر خلافاً للأشاعرة حيث قالوا بالتوقف إلى أن يقوم دليل بالعموم أو الخصوص وللجباي حيث جزم بالخصوص كالواحد في الجنس والثلاث في الجمع والتوقف فيما فوقه فكل عام يحتمل التخصيص لأنه شائع فيه بمعنى أنه لا يخلو عن التخصيص إلا قليلاً بمعونة القرائن ويخص بالظني لأن التخصيص تفسير لا تغيير خلافاً للحنفية بل عندهم بالقطعي لما مرّ أن الإيجاب عندهم قطعي فإذا اختلف الخاص والعام بأن أفاد أحدهما خلاف ما أفاده الآخر تعارضاً عند الحنفية خلافاً للشافعي لأن العام الظني لا يعارض الخاص القطعي.

والخاص يقابل العام. والتخصيص تمييز بعض الجملة.

(والخاص يقابل العام) فيقال فيه ما لا يتناول شيئين فصاعداً من غير حصر نحو رجل ورجلين وثلاثة رجال [والتخصيص تمييز بعض الجملة] أي إخراجها كإخراج المعاهدين من قوله تعالى: ﴿فَأَقْضُوا الْغُرُوبَ﴾ [التوبة: الآية ٥].

قوله: (والخاص) لما بين العام شرع يبين مقابله لأن العام قد يراد به الخاص ومقابلة العام للخاص من تقابل العدم والملكية إذ الخاص بحسب جنسه أعني اللفظ غير الشامل لشيء يقابل اللفظ العام لشيء فصاعداً من غير حصر. قوله: (فيقال فيه) أي الخاص أي في تعريفه على قياس تعريف العام فهو تفريع على كون الخاص يقابل العام. قوله: (ما لا يتناول شيئين) ما واقعة على اللفظ أخذاً من جعله مقابلاً للعام بناء على ما مر في العام. قوله: (لا يتناول الخ) صادق بما يتناول شيئاً واحداً أو اثنين أو أكثر بحصر فيها كما أشار له الشارح بالتمثيل بالأمثلة الثلاثة لكن هذا التعريف لا يتناول الجمع المنكر من غير حصر كرجال مع أنه غير عام فإن كان من الخاص عنده فيرد على تعريفه وإن كان واسطة بين العام والخاص كما صرح به بعضهم فلا يرد عليه.

قوله: (والتخصيص) لما بين الخاص شرع في بيان التخصيص لأن الخاص تارة يكون أخصيته بالتخصيص من العام فلذا ذكره بعد العام والخاص وهو مصدر خصص بمعنى خص من غير تكثير ثم نقل إلى ما ذكره. قوله: (تمييز بعض الجملة) أي تمييز بعض جملة أفراد العام من بعض آخر بإخراجه من الجملة والمراد خروجه منها من حيث عدم تناول الحكم أي المحكوم به له سواء خرج منها من حيث عدم تناول العام أيضاً كما في العام المراد به الخصوص نحو قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ﴾ [آل عمران: الآية ١٧٣] أي نعيم بن مسعود الأشجعي وإنما عبر عنه بلفظ العام لقيامه مقام كثير من الناس في تشبيطه المؤمنين عن ملاقاته أبي سفيان وأصحابه أولاً كما في العام المخصوص كما في مثال الشارح فالأول كلي غير مراد عمومه لا حكماً ولا تناولاً بل حكمه حكم الجزئي استعمالاً والثاني كلي مراد عمومه تناولاً لا حكماً لأن بعض الأفراد لا يشملته الحكم نظراً للمخصص فلذا كان استعمال الأول مجازاً حيث استعمل في غير موضوعه لأن موضوع الكلي أن يستعمل في الأفراد واستعمال الثاني حقيقة لاستعماله في الأفراد وعدم تناوله للأفراد المخصوصة لا يخرجها عن موضوعه، وقال المصنف إنه حقيقة باعتبار تناوله البعض ومجاز باعتبار الاقتصار عليه وهذا الثاني حجة وإن خص بمبهم على الراجح وقيل: إن خص بمعين وقيل بمتصل فعلى الراجح يعمل بالعموم إلى أن يبقى فرد والمراد

وهو ينقسم إلى: متصل، ومنفصل.

(وهو ينقسم إلى: متصل، ومنفصل).

بالعام المذكور ضمناً في تعريف التخصيص ما يشمل المعرف بما مر وغيره من كل شامل لمتعدد لفظاً كان أو معنى ولو مع حصر بقريئة تمثيل الشارح للاستثناء الذي هو من التخصيص بالاستثناء من العدد كما سيأتي.

[تنبيه]: يتمسك بالعام في حياة النبي ﷺ قبل البحث عن المخصص اتفاقاً وكذا بعد وفاته خلافاً لابن سريج في قوله: لا يتمسك به قبل البحث لاحتمال المخصص. وأجيب بأن الأصل عدمه فعلى قول ابن سريج يكفي في البحث الظن بأن لا مخصص خلافاً للقاضي.

قوله: (بعض الجملة) أي بعض مجموع أمور مدلولة للفظ عام أو غيره بطريق المنطوقية أو المفهومية. قوله: (أي إخراج) أي البعض عن الحكم الوارد على العام قبل وقت العمل لدلالة دليل عليه وهذا أحد إطلاق التخصيص وهو المشهور والإطلاق الآخر أنه تمييز بعض العام للدلالة قبل وقت العمل على خروجه عن حكمه وخرج بقبل وقت العمل التمييز بعد دخوله فإنه نسخ لا تخصيص وببعض الجملة كلها فإنه نسخ أيضاً. قوله: (كإخراج المعاهدين) أي بقوله تعالى: ﴿إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنْفُصُواكُمْ شَيْئًا وَلَمْ يُظَاهِرُوا عَلَيْكُمْ أَحَدًا فَأَتِمُوا لِيَتِهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَىٰ مَدَّتِهِمْ﴾ [التوبة: الآية ٤] والمعاهد بفتح الهاء على المشهور الذين عاهدهم المسلمون أي أعطوهم عهداً وموثقاً أن لا يتعرضوا لهم أو بكسرهما الذين عاهدوا المسلمين أي أخذوا منهم عهداً وموثقاً أن لا يتعرضوا لهم. قوله: (فاقتلوا المشركين) أي الكفار لأجل إشراكهم لأن تعليق الحكم بالمشتق يؤذن بعلية ما منه الاشتقاق وآخر الآية ﴿حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخَذُوهُمْ وَأَحْضَرُوهُمْ وَأَقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ﴾ [التوبة: الآية ٥].

قوله: (وهو ينقسم) الضمير إما راجع إلى التخصيص نفسه أو إليه بمعنى الدال عليه الذي هو المخصص بكسر الصاد والأول أنسب بقوله فالمتصل الاستثناء الخ، وبقوله والاستثناء إخراج والثاني أنسب بوصفه بالاتصال والانفصال وبقوله ومن شرطه أن يكون الخ وبقوله ويجوز تقدم الاستثناء. قوله: (متصل) هو ما لا يستقل بنفسه من اللفظ بأن يقارن العام أي لا يستعمل إلا مقارناً للعام لعدم استقلاله بالإفادة بنفسه فاندفع ما يقال إن التعريف المذكور يشمل أن يقال لا تقتلوا أهل الذمة متصلًا بقولنا اقتلوا المشركين مع أنه من المنفصل قطعاً فشمّل هذا التعريف جميع أقسام المتصل ذكر المصنف منها ثلاثة

فالمتمصل: الاستثناء، والتقييد بالشرط، والتقييد بالصفة. والاستثناء: إخراج ما لولاه لدخل في الكلام. وإنما يصح بشرط أن يبقى من المستثنى منه شيء. ومن شرطه: أن يكون متصلًا بالكلام.

(فالمتمصل الاستثناء) وسيأتي مثاله (والشرط) نحو أكرم بني تميم إن جاؤوك أي الجائين منهم. (والتقييد بالصفة) نحو أكرم بني تميم الفقهاء. (والاستثناء إخراج ما لولاه لدخل في الكلام) نحو جاء القوم إلا زيدًا. (وإنما يصح الاستثناء بشرط أن يبقى من المستثنى منه شيء) نحو له عليّ عشرة إلا تسعة، فلو قال: إلا عشرة لم يصح وتلزمه العشرة. (ومن شرطه أن يكون متصلًا بالكلام) فلو قال جاء الفقهاء ثم قال بعد يوم إلا زيدًا لم يصح.

الاستثناء والشرط والصفة وبقي شيان: الأول الغاية نحو أكرم بني تميم إلى أن يعصوا فخرج حال عصيانهم فإنهم لا يكرمون فيه والمراد بالغاية غاية تقدمها عموم شملها لو لم تأت بخلاف الغاية التي ليست كذلك فليست للتخصيص بل لتحقيق العموم فيما قبلها كالأغاية في قوله تعالى: ﴿سَلِّمْ هِيَ حَتَّىٰ مَطَلْعِ الْفَجْرِ﴾ [القدر: الآية ٥] فإن الطلوع ليس من الليلة حتى شمله فإنها لتحقيق عموم الليلة لأجزائها لا للتخصيص. الثاني البديل وهو بدل البعض من الكل نحو أكرم الناس العلماء على ما ذكره ابن الحاجب ولم يذكره الأكثرون وصوب عدم ذكره السبكي لأن المبدل منه في نية الطرح فلا تحقق فيه لمحله يخرج منه فلا يتأتى التخصيص به. ويجاب بأن معنى كونه في نية الطرح أنه غير مقصود بالذات بل ذكر توطئة للبديل وهذا لا ينافي التخصيص وكبدل البعض بدل الاشتمال كما نقله أبو حيان عن الشافعي. قوله: (ومنفصل) وهو ما يستقل بنفسه ولا يكون متعلقًا باللفظ الذي ذكر فيه العام.

قوله: (فالمتمصل) أي الدال عليه أنواع منها الاستثناء بمعنى مجموع إلا أو إحدى أخواتها مع متعلقها كما هو المناسب للوصف بالاتصال ويمكن أن يريد بالاستثناء نفس الإخراج لأنه يفيد التخصيص. قوله: (سيأتي مثاله) أي في قوله جاء القوم إلا زيدًا.

قوله: (والشرط) أي صيغته لأن الكلام في المخصص المتمصل والمراد بالصيغة الجملة من أداة الشرط وفعله إذ هي التي يحصل بها التخصيص لا الأداة فقط والشرط ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته فخرج بقوله ما يلزم من عدمه العدم المانع لأنه لا يلزم من عدمه شيء، وبقوله ولا يلزم من وجوده الخ السبب

فإنه يلزم من وجوده الوجود وقوله لذاته أدخل الشرط المقارن للسبب فإنه يلزم من وجوده وجود لكن لا لذاته وذلك كوجود الحول الذي هو شرط لوجوب الزكاة مع مقارنته للنصاب الذي هو سبب للوجوب والشرط المقارن للمانع كالقراية التي هي شرط الإرث المقارنة للمانع الذي هو القتل فإنه وإن لزم من وجوده العدم لكن لا لذاته بل للمانع . فإن قلت: ما المانع من حمل الشرط هنا على تعليق أمر على أمر مع أنه يفيد التخصيص ويستلزمه . قلنا: إن الوصف بالاتصال والانفصال إنما يناسب الألفاظ .

قوله: (أكرم بني تميم إن جاؤوك) قد يقال حيث عرف الشرط بما تقدم لزم أن لا يقتضي وجود الشرط هنا وهو المجيء وجود المشروط وهو الإكرام مع أن الفرض أن وجود المجيء يقتضي وجود الإكرام حتى يحصل التخصيص وإلا فلا يوجد فرق بين الجائين وغيرهم إلا أن يجب أن موضوع الشرط أن يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لكن قد تقارنه السببية وحينئذ فيلزم من وجوده الوجود أيضاً كالسبب وذلك لأنه لولا الشرط لعم وجوب الإكرام جميعهم مطلقاً لوجود المقتضي بأسره فإذا ذكر الشرط علم أنه بقي شرط لولاه لكان المقتضي تاماً فاستتبع مقتضاه فيقتضي الوجود لوجود الشرط والعدم لولاه فيقتصر الإكرام على الجائين وحينئذ فلا منافاة بين كونه سبباً وكونه شرطاً وإن كان قسيماً له لأنّ المعتبر في الشرط لزوم العدم من عدمه فقط وهو لا ينافي جواز اقترانه بالسبب بخلاف السبب فإنّ المعتبر فيه لزوم الوجود لوجوده ولزوم العدم لعدمه لذاته ويمكن أن يراد بصيغة الشرطية كل ما يفيد التعليق أعم من أن يكون بالأدوات الموضوعية لذلك كما في المثال أولاً كما في أكرم بني تميم بشرط مجيئهم إليك ثم رأيت القرافي عدّ من صيغ الشرط هنا الموصولات والنكرات الموصوفات إذا كانت الصلة أو الصفة ظرفاً أو فعلاً فظهر أنّ الشرط يطلق بمعنى الصيغة وبمعنى المتوقف عليه كما في التعريف المتقدم وبمعنى التعليق وبمعنى جعل الشيء قيلاً في غيره كشراء الدابة بشرط كونها حاملاً وهذا في معنى التعليق وإن خالفه في حكمه فإنه لو قال اشتريت هذه الدابة إن كانت حاملة لم يصح للتعليق بخلاف ما إذا قال اشتريتها بشرط الحمل كما يعلم ذلك من الفروع . قوله: (أي الجائين منهم) وإنما فسره به ليتضح التخصيص الذي هو إخراج البعض وإبقاء البعض لظهوره في انقسامهم إلى الجائين وغيرهم أو لأنه قد يتوهم أنّ المراد تعليق الأمر بإكرام الجملة على مجيء الجملة ولا

تخصيص فيه كما هو ظاهر. فإن قلت عند مجيء الجملة يكون مأمورًا بإكرامها فلا يشملها التخصيص إذ لا إخراج فيه. قلت: المعتبر في التخصيص هو الإخراج بحسب الدلالة لا الواقع ولا ريب في دلالة بني تميم على الكل أفاده سم ببعض زيادة.

قوله: (والتقييد بالصفة) أي تقييد العام بالصفة فيتخصص بها والمراد بالصفة هنا ما أفاد معنى في الموصوف من نعت أو حال أو غيرهما فخرجت الكاشفة لعدم إفادتها معنى. قوله: (أكرم بني تميم الفقهاء) فخرج غير الفقهاء ولا فرق بين أن يكون الوصف متقدمًا أو متأخرًا. ومثال المتقدم أكرم فقهاء بني تميم وفي التوسط تردّد نحو أكرم بني تميم الفقهاء وبني سليم قال الشارح في شرح جمع الجوامع نقلًا عن ابن السبكي لا نعلم فيها نقلًا والمختار رجوعها لما قبلها ويحتمل رجوعها لما بعدها أيضًا.

قوله: (الاستثناء) أي نفسه. واعلم أنّ التفتازاني قال: وينبغي أن يعلم أنا إذا قلنا جاءني القوم إلا زيدًا فالاستثناء يطلق على إخراج زيد وعلى زيد المخرج وعلى زيد المذكور بعد إلا وعلى مجموع لفظ إلا زيدًا وبهذه الاعتبارات اختلفت العبارات في تفسيره فيجب أن يحمل كل تفسير على ما يناسبه من المعاني الأربعة. اهـ. فإذا عرفت ذلك فمراد المصنف هنا المعنى الأول ولذا قال إخراج الخ، والمراد الدلالة على الإخراج لأن نفس الإخراج فعل الفاعل ولا بد من زيادة قوله بإلا أو إحدى أخواتها كما زاده بعضهم وإلا صدق تعريفه على غيره مما ذكر معه من الشرط والتقييد بالصفة إذ يصدق على كل منهما أنه إخراج ما لولاه لدخل في الكلام لكن الأول بيان الشرطية أو إحدى أخواتها والثاني بالصفة. قوله: (لولاه) أي الإخراج لولا حرف امتناع لوجود وهو إذا دخل على الضمير تكون حرف جرّ شبيهة بالزائد والهاء مبتدأ في محل رفع والخبر محذوف التقدير موجود كما قال ابن مالك:

وبعد لولا غالبًا حذف الخبر حتم وفي نص يمين إذا استقر

وهذا قول لسبويه وقال أبو الحسن: إنّ لولا غير جارة وأن الضمير بعدها مرفوع ولكنهم استعاروا ضمير الجار مكان ضمير الرفع. قوله: (لدخل) جواب لولا. قوله: (لدخل في الكلام) أي الدال على المستثنى أي لدخل في المحكوم به فيه عند الشافعي وفي الحكم فيه عند أبي حنيفة وفائدة الخلاف أن المستثنى هل هو محكوم عليه بنقيض المحكوم به فيكون الاستثناء من النفي إثباتًا وعكسه وهو مبني على الأول أو مسكوت

عنه فلا يكون كذلك. فإذا قلت: قام القوم إلا زيدًا فعلى الأول زيد محكوم عليه بعدم القيام وعلى الثاني ليس بمحكوم عليه ولا ينافي ما تقرر ما يفهم مما يأتي من أن المستثنى منه المحكوم عليه لأن هذا بالنظر إلى المعنى وهذا بالنظر إلى اللفظ وتحرير الكلام فيه أنه اتفق العلماء أبو حنيفة وغيره على أن إلا للإخراج وأن المستثنى مخرج وأن كل شيء خرج من نقيض دخل في النقيض الآخر فهذه ثلاثة أمور متفق عليها وبقي أمر رابع مختلف فيه وهو أنا إذا قلنا قام القوم فهناك أمران القيام والحكم به فاختلفوا هل المستثنى مخرج من القيام أو من الحكم به فنحن نقول من القيام فيدخل في نقيضه وهو عدم القيام والحنفية يقولون هو مخرج من الحكم به فيدخل في نقيضه وهو عدم الحكم به فيكون غير محكوم عليه فأمكن أن يكون قائمًا وأن لا يكون فعندنا انتقل إلى عدم القيام وعندهم انتقل إلى عدم الحكم به وعند الفريقين هو مخرج وداخل في نقيض ما أخرج منه فافهم ذلك حتى يتحرر لك محل النزاع والعرف شاهد في الاستعمال أنه إنما خرج من القيام لا من الحكم به ولا يفهم أهل العرف إلا ذلك فيكون هو اللغة لأن الأصل عدم النقل والتغيير وتأول الحنفية كلام أهل العربية أن الاستثناء من الإثبات نفي بأنه مجاز تعبيرًا عن عدم الحكم بالعدم لكونه لازمًا له لكن إنكار دلالة ما قام إلا زيد أي بحسب الوضع على ثبوت القيام لزيد يكاد يلحق بإنكار الضروريات وإجماع أهل العربية أنه من النفي إثبات لا يحتمل التأويل أفاده سم. قوله: (بشرط أن يبقى) أي بأن لا يستغرق المستثنى منه فإن استغرق فلا أثر له في الحكم فلو قال شخص لزيد عليّ عشرة إلا عشرة لغا الاستثناء وثبتت العشرة وكذا لو قال: أنت طالق ثلاثًا إلا ثلاثًا وقع الثلاث ولغا الاستثناء خلافًا لأبي طلحة حيث قال بعدم الوقوع في أحد القولين وقال: إنه لم يظفر بذلك من نقل الإجماع على امتناع المستغرق كالإمام الرازي والأمدي وقيل: لا يجوز استثناء الأكثر من الباقي نحو له عليّ عشرة إلا ستة وقيل لا للأكثر ولا المساويء فلا يجوز نحو له عليّ عشرة إلا خمسة وقيل: لا يجوز استثناء الأكثر إن كان العدد في المستثنى والمستثنى منه صريحًا بخلاف غير الصريح نحو خذ الدراهم إلا الزيوف والحال هي أكثر وقيل لا يستثنى عقد صحيح كالعشرة والمائة وقيل: لا يجوز أن يستثنى شيء من شيء.

[تنبيهات] الاستثناءات المتعددة إن تعاطفت فلأول وإلا فكل واحد مما قبله إن لم يستغرق. مثال الأول له عليّ عشرة إلا ثلاثة وإلا أربعة لزمه ثلاثة. ومثال الثاني له عليّ عشرة إلا خمسة إلا أربعة إلا ثلاثة لزمه ستة لأن الثلاثة مستثنى من أربعة فيبقى واحد فيستثنى من الخمسة فيبقى أربعة فيستثنى من العشرة فيبقى ستة والاستثناء الوارد بعد جمل متعاطفة عائد لكل نحو جاء القوم وركب القوم إلا زيداً ونحو أكرم العلماء واحبس ديارك عليّ أقاربك واعتق عبيدك إلا الفسقة منهم وقيل: إن عطف بالواو عاد لكل بخلاف الفاء وثم فلأخيرة وقال أبو حنيفة والإمام الرازي يعود للأخيرة مطلقاً وقيل: مشترك وقيل بالوقف وأما بعد المفردات فيعود لكل أيضاً بل أولى والمقارنة بين جملتين لفظاً لا يقتضي التسوية بينهما في غير الحكم المذكور الثابت لأحدهما المعلوم ذلك الثبوت من خارج خلافاً للمزني من الشافعية في أنه يقتضي التسوية في ذلك. مثاله حديث أبي داود «لا يبولن أحدكم في الماء الدائم ولا يغتسل فيه من الجنابة» فالبول فيه ينجسه بشرطه كما هو معلوم وذلك هو حكمة النهي ولا يقتضي نجاسة ماء الغسل بسبب هذا القران لأن ماء غسل الجنابة طاهر خلافاً لأبي يوسف ووافقه أصحابه للاقتران المذكور. وحكمة النهي في الغسل عن الجنابة سلب الظهورية كما هو معلوم من الفروع.

قوله: (لم يصح) أي للاستغراق نعم إن أتبعه باستثناء آخر صحيح كقوله له عليّ عشرة إلا عشرة إلا خمسة صح فتلزمه خمسة وكأنه قال له عليّ عشرة إلا عشرة ناقصة خمسة وذلك خمسة وكذا يصح لو وقع ذلك في الوصية نحو أوصيت له بمائة إلا مائة ويكون رجوعاً. قال الجلال السيوطي لا يصح فتثبت بذلك ويلغى الاستثناء ثم رأيت في كلام الأصحاب ما يساعده ويمكن أن يقال إنما كان ذلك رجوعاً لوجود ما يشعر بالرجوع كما هو مدار صحة الرجوع ولهذا حصل بفساد الهبة والرهن مع عدم القبض على خلاف في ذلك وذلك لا يقتضي صحة الاستثناء حتى يحتاج إلى استثناء الوصية من عدم صحة الاستثناء المستغرق فليتأمل. قوله: (وتلزمه الخ) أي لأنه لما ألغى الاستثناء ثبت ما قبله على حاله فلا تقول إنه بطل بالاستثناء لأن إبطاله رجوع عن الإقرار وهو لا يقبل إلا في الحدود لا في الأموال.

قوله: (من شروطه أن يكون متصلًا) أي عرفًا فلا يضر انفصاله بتنفس أو سعال وإطلاقهم السعال يشمل غير الخفيف ويحتمل تقييده بالخفيف عرفًا وفي تعبيره بمن إشارة

ويجوز تقديم الاستثناء على المستثنى منه . ويجوز الاستثناء من الجنس ومن غيره .

(ويجوز تقديم المستثنى على المستثنى منه) نحو ما قام إلا زيدًا أحد . (ويجوز الاستثناء من الجنس) كما تقدم و(من غيره) نحو جاء القوم إلا الحمير .

إلى عدم انحصاره في ذلك فمن شروطه أن يصدر المستثنى والمستثنى منه من متكلم واحد غير النبي ﷺ بالنسبة إلى الله تعالى كقوله ﷺ إلا أهل الذمة بعد نزول قوله تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ الْحَقِّ وَالْحَقُّ أَكْبَرُ﴾ [التوبة: الآية ٥] لأنه مبلغ عن الله تعالى وإن لم يكن ذلك قرآنًا، ومن شروطه أن ينوي الاستثناء قبل فراغ اليمين . قوله: (فلو قال) تفرع على الشرط . قوله: (لم يصح) وعن ابن عباس يجوز انفصاله إلى شهر وقيل سنة وقيل أبدًا روايات وعن سعيد بن جبير يجوز انفصاله إلى أربعة أشهر وعن عطاء والحسن يجوز في المجلس وعن مجاهد إلى سنتين وقيل ما لم يأخذ في كلام آخر وقيل يجوز بشرط أن ينوي في الكلام وقيل يجوز في كلام الله تعالى لأنه لا يغيب عنه شيء فهو مراد له أولًا والمعتمد ما ذكره المصنف ولا يرد عليه أن الاستثناء في كلام الله تعالى قد يكون غير متصل بالكلام الذي قبله مع أن القراء قد قرؤوه بالنصب على الاستثناء كما في قوله تعالى: ﴿عَبْرَ أُولِي الْأَصْرَارِ﴾ [النساء: الآية ٩٥] فإنهم قالوا إنه نزل بعد قوله: ﴿لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [النساء: الآية ٩٥] الخ في المجلس فلم يتصل الاستثناء بالكلام المشتمل على المستثنى منه مع أن نافعًا وغيره قرؤوه بالنصب على الاستثناء . قلت: المراد بالاتصال هو ما يكون بحسب الوجود لا الإعلام للغير ووقوع الانفصال هنا إنما هو بحسب الإعلام أما بحسب الوجود والصدور عن المتكلم فهو متصل .

قوله: (ويجوز تقديم المستثنى الخ) أي لوقوعه في كلام العرب كقول الشاعر:

وما لي إلا آل أحمد شيعة وما لي إلا مذهب الحق مذهب

ولا بد في التقديم أن يكون مع الأداة كما هو معلوم . قوله: (ما قام إلا زيدًا أحد) قال الطيبي أحد يسوى فيه المفرد والجمع والمذكر والمؤنث وهو في حيز النفي يعم القليل والكثير مجتمعًا ومنفردًا بخلاف الواحد يقال ما في الدار واحد بل اثنان . قوله: (ويجوز الاستثناء من الجنس) ظاهره أن المراد به الاستثناء السابق تعريفه وحينئذ فالمراد بالإخراج والدخول فيه الحقيقي وهو المسمى بالاستثناء المتصل عند النحاة . واعتراض بأن في هذا الاستثناء تناقضًا إن أثبت المستثنى في ضمن المستثنى منه ثم نفى صريحًا بإلا أو إحدى أخواتها لا سيما في العدد وهو نص في آحاده وإن لم يثبت في ضمن المستثنى

بأن لوحظ إخراجُه كان منقطعاً لا متصلًا فلم يبق الاتصال في الاستثناء. وأجيب عنه بأجوبة وأحسنها أنه وإن كان هناك إثبات ثم نفي أو عكسه لفظًا لكن في التقدير ليس هناك إلا إثبات أو نفي فقط فلا تناقض فإن قولك لزيد عليّ عشرة إلا ثلاثة في قوة قولك لزيد عليّ الباقي من عشرة أخرج منها ثلاثة فيكون المراد بالعشرة إلا ثلاثة العشرة باعتبار أفرادها ثم أخرجت ثلاثة بقوله إلا ثلاثة ثم أسند إلى الباقي فالإخراج قبل الاستثناء تقديرًا وإن كان بعده ذكرًا وهذا معنى قول القاضي حسين والمتولي فيمن قال لنسوته الأربع: أربعتكّن طوالت إلا ثلاثة أنه لا يصح الاستثناء ويطلقن جميعًا أو أربعتكّن إلا فلانة طوالت أنه يصح الاستثناء ويطلقن ما عدا فلانة وذلك لأن الحكم في صورة التقديم وقع بعد الإخراج فلا يلزم التناقض بخلاف صورة التأخير نبه عليه الزركشي ولا يخفى أن قولك طلقتكّن إلا فلانة كأربعتكّن إلا فلانة طوالت لا اشتراكه معه في المعنى الذي بسببه صحة الاستثناء وهو كون الحكم بعد الإخراج وإن كان في ذلك صريحًا وفي هذا تقديرًا. قد يقال إن هذا الجواب ينافيه ما مر من أن المستثنى منه حيث الحكم هو المحكوم به أو الحكم فإنه يقتضي اعتبار الإسناد قبل الإخراج لما تقدم لك من أن ثمرة الخلاف بين القولين حيث قلنا على الأول إن الاستثناء من الإثبات نفي الخ فإنه يقتضي أن الاستثناء بعد الحكم إلا أن يقال إن ذلك بالنظر إلى التحقيق وهذا بالنظر إلى التقدير وأحسن من هذا الجواب أن يقال بأن المنصوص عليه أن المستثنى منه عام مخصوص وهو ما كان العموم فيه مرادتنا ولا لا حكمًا: أي أن اللفظ باق على عمومته وشموله للمستثنى والحكم منصب على غير المستثنى. فالمعنى هنا ثبت عندي غير الثلاثة من العشرة الذي هو مفهوم الكل فباعتبار كون اللفظ شاملاً للمستثنى وغيره كان الاستثناء متصلًا وباعتبار كون الحكم منصبًا على غير المستثنى لم يناقض آخر الحكم أوله.

قوله: (ومن غيره) أي غير الجنس ويسمى الاستثناء منقطعًا فحينئذ هل يدخل في التعريف المتقدم أولاً الظاهر لا لخروجه بقوله: لولاه لدخل والحمار في مثاله لا يدخل في الحكم على القوم بالقيام فيكون إطلاق الاستثناء عليه مجازًا والعلاقة مطلق إخراج شيء من حكم قبله. فإن قلت: كيف يصح الإخراج مع أنه لم يدخل تحت عموم ما قبله والإخراج فرع الدخول. قلنا: لما كان المستثنى ملابسًا للمستثنى منه كان دخوله فيه متوهمًا كما في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ﴾ [البقرة]:

والشرط: يجوز أن يتأخر عن المشروط، ويجوز أن يتقدم عن المشروط.

(والشرط المخصص يجوز أن يتقدم على المشروط) نحو إن جاءك بنو تميم فأكرمهم.

[الآية ٣٤] مع أنه من الجن كما قال تعالى: كان من الجن ففسق عن أمر ربه، فإنه لم يدخل في الأمر بالسجود إلا لكونه بين الملائكة وملابساً لهم ومخالطاً وقيل: إن الاستثناء مشترك بين المنقطع والمتصل وقيل موقوف لا يدري أهو حقيقة فيهما أو في أحدهما أم في القدر المشترك بينهما وهل يحصل به التخصيص كالم متصل أو لا، قال العلامة العضد: لا؛ لأن المستثنى فيه ليس داخلاً في المستثنى منه حتى يتحقق فيه الإخراج وفيه نظر لأن التخصيص هو الإخراج من حكم الجملة وإن لم يكن مدلول لفظ وفي استثناء المنقطع إخراج من حكم مفهوم الكلام فإنه إذا قيل جاء القوم فهو عرفاً يفيد مجيء ما يتعلق بهم أيضاً فقوله إلا الحمير إخراج من هذا المفهوم كما صرح به العلامة البدر بن مالك في شرح الألفية وكأنه قيل جاء القوم وجاء ما يتعلق بهم أيضاً إلا الحمير وعلى هذا يتحقق التخصيص بلا شبهة.

قوله: (المخصص) إنما زاد الشارح هذا القيد إشارة لدفع اعتراض تقديره ما فائدة تنبيه جواز تقديم الشرط على المشروط مع أن الأصل في الشرط التقديم فلا إبهام فيه. وحاصل الدفع أن كلامه في الشرط المخصص ففيه إبهام عدم جواز التقديم حينئذ وذلك لأن الشرط لما كان مخصصاً كان حقه أن يتأخر لأن شأن المخصص أن يتأخر عن المخصص بالفتح فالربما يوهم أنه عند جعل الشرط مخصصاً يجب أن يتأخر الشرط على خلاف الأصل فنبه عليه بأنه يجوز التقديم أيضاً وإن صار مخصصاً وإشارة أيضاً إلى أنه ليس المراد هنا بالشرط الشرط العقلي كالحياة في العلم ولا الشرعي كالطهارة للصلاة ولا العادي كنصب السلم لصعود السطح بل اللغوي وهو المخصص ويعرف بأنه إخراج بأن أو إحدى أخواتها لما لولاه لدخل فيما قبله وأما التعريف المتقدم لمطلق الشرط الشامل لجميع ما ذكر. واعلم أن الشرط كاستثناء في وجوب الاتصال وفي العود إلى الجمل المتعاطفة تأخر عنها أو تقدم بل أولى لأن له صدر الكلام فهو مقدم تقديرًا بخلاف الاستثناء. مثال الشرط في التأخير نحو أكرم بني تميم وأحسن إلى ربيعة واخلع على مضر إن جاؤوك مثاله في التقديم ونحو إن جاءك بنو تميم وذهب ربيعة وسافر مضر فأكرمهم وإن توسطت المتعاطفات بين شرطين نحو إن دخلت الدار فأمرأتي طالق وعبدي حر وعلى الحج إن كلمت فلاناً فضم الجملة الوسطى كعبدي إلى الجملة الأولى كأمراتي

والمقيد بالصفة: يحمل عليه المطلق، كالرقبة قيّدت بالأيمان في بعض المواضع، وأطلقت في بعض المواضع؛ فيحمل المطلق على المقيد.

(والمقيد بالصفة يحمل عليه المطلق كالرقبة قيّدت بالأيمان في بعض المواضع) كما في كفارة القتل، (وأطلقت في بعض المواضع) كما في كفارة الظهار (فيحمل المطلق على المقيد) احتياطاً.

طالق لأن الأصل في الشرط المخصص تقديمه على المشروط وإنما لم تضم الجملة الثالثة أعني وعلى الحج على الأولى أيضًا صوتًا من إلغاء الشرط الأخير هذا إذا لم يتقدّم جواب شرط الأولى على شرطه وإذا قدم كما إذا قال لامرأته أنت طالق إن كلمت فلانًا وعبدي حر وعليّ الحج إن دخلت الدار ضمت المتوسطة إلى الشرط بعدها لما يلزم من ضمها إلى الأول التفريق بين المتعاطفين وإن دخل شرط على شرط بلا عاطف قدّم المؤخر تأخر الجزاء أو تقدّم. مثال الأول ما لو قلت إن دخلت الدار إن كلمت فلانًا فأنت حرّ فيشترط وجود الكلام أولًا فلو كلم ثم دخل الدار عتق وإن دخل أولًا ثم كلم لم يعتق لتعذر جعلهما شرطًا واحدًا لعدم العطف وتعذر جعل الثاني مع الجزاء جوابًا للأول لعدم فاء الجزاء وتعذر فصل أحدهما عن الآخر لما يلزم عليه من إلغاء الأول وكلام العاقل لا يلغي ما أمكن وهنا يمكن التقديم والتأخير فالثاني إذا قدر مقدّمًا كان الشرط الأول مع جزائه للثاني مقدّمًا عليه وفي مثله لا يحتاج إلى الفاء فصار كأنه قال إن كلمت فلانًا فإن دخلت الدار فأنت حرّ فكان الكلام شرط انعقاد اليمين ودخول الدار شرط الحنث. ومثال التقدّم كما إذا قال أنت حرّ إن دخلت الدار إن كلمت فلانًا فالتقدير كما تقدّم وإن تخلل الجواب بين شرطين كان الأول شرطًا لانعقاد اليمين. والثاني شرطًا للحنث نحو إن تزوجت فلانة فامرأتي طالق إن كلمت فلانًا فإن تزوج وكلمت طلقت أو عكس فلا. قوله: (نحو إن جاءك الخ) هذا مثال للتقديم فكأنه قال الجائين من بني تميم أكرمهم ومثل الشرط في التقديم الصفة نحو وقفت على محتاجي أولادي وإنما لم يتعرض المصنف لها لخروجها عن الوصفية اصطلاحًا فألغاه وإن كان صفة عند الأصوليين.

قوله: (والمقيد بالصفة الخ) هو من التقييد المقابل للتعميم الذي هو أحد أنواع التخصيص المتقدم فهو شروع في ذكر المطلق والمقيد الذي تقدم التنبيه على أنهما يذكران في بحث العام والخاص وإنما ذكر فيه استطرادًا من ذكر المقيد بالصفة بمعنى المقابل للمطلق مع المقيد بالصفة بمعنى المقابل للعام ووجه اشتراك المطلق للعام أن

كلاً منهما فيه عموم وإن كان عموم العام شمولياً وعموم المطلق بدلياً عند الأمدي وابن الحاجب شمولياً عند غيرهما وعليه فالفرق بينهما أن العام دال على الأفراد والمطلق دال على الماهية بلا قيد فيصدق على جميع أفراد الماهية وعلى الواحد منها فتحصل أن المقيد بالصفة يكون مقابلاً للعام ويكون مقابلاً للمطلق فبالنظر إلى مقابلته للأول خص باسم المخصص وبالنظر لمقابلته للثاني يسمى مقيداً فهو واحد بالذات مختلف بالاعتبار فلما كان كذلك ناسب ذكره المقيد والمطلق في بحث الخاص والعام.

قوله: (يحمل عليه) أي المقيد ومعنى حمل المطلق عليه أن يقيد المطلق بقيد المقيد إن اقتضى القياس حمله عليه لا مطلقاً بأن وجد الجامع بينهما كما هو مراد الشافعي عند أكثر أصحابه كما قاله العلامة العضد وغيره وأطلق عزوه للشافعي في جمع الجوامع وغيره لكن محل ذلك إذا اختلف سببهما واتحد حكمهما أو اتحد سببهما واختلف حكمهما واعلم أنه اختلاف في المطلق. فقيل هو الدال على الماهية بلا قيد وقيل هو الدال على الشائع في جنسه فخرج نحو رقة مؤمنة لأنه دال على الماهية مع قيد على التعريف الأول ولأنه غير شائع في نوعه على التعريف الثاني فالمطلق على التعريف الأول غير النكرة وعلى الثاني قسم منها واختاره ابن الحاجب والأسنوي والأول ابن السبكي قال: وعليه أسلوب المنطقيين والأصوليين وكذا الفقهاء حيث اختلفوا فيمن قال لامرأته إن كان حملك ذكراً فأنت طالق فكان ذكرين. قيل: لا تطلق نظراً للتكثير المشعر بالتوحيد وقيل: تطلق حملاً على الجنس. اهـ. ومنه يعلم أن مغايرة المطلق للنكرة اعتباري إذ اللفظ واحد لكن إن اعتبر فيه دلالته على الماهية بلا قيد سمي مطلقاً أو مع قيد الوحدة الشائعة مثلاً سمي نكرة. قال الشارح والموافق لكلام أهل العربية الأول أي الدال على الماهية بلا قيد.

قوله: (عليه المطلق) فشمّل إطلاقه ما إذا اتحد حكمهما واختلف سببهما وهو ما مثله المصنف لاختلاف سبب الكفارتين واتحاد حكمهما أو عكسه كما في قوله تعالى في التيمم: ﴿فَأَمْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ﴾ [النساء: الآية ٤٣]، وفي الوضوء ﴿فَأَغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ﴾ [المائدة: الآية ٦] إلى المرافق فالموجب لهما واحد وهو الحدث والحكم مختلف، وهو المسح في المطلق والغسل في المقيد أو اتحد الحكم والسبب كأن يقال في كفارة الظهار مثلاً أعتق رقة مؤمنة فيتحد حكمهما أعني المطلق الذي في الآية وهذا

الذي قيل وهو الإعتاق وسببهما واحد وهو الظهار ولكن يشترط في حمل المطلق على المقيد في الأولين أن يكون بطريق القياس لوجود جامع وهو في المثال الأول الذي ذكره المصنف حرمة سببهما أعني الظهار والقتل وفي المثال الثاني اشتراكهما في سبب حكمهما وهو الحدث وفي الأول منهما شروط:

أحدها: أن لا يتردد المطلق بين مقيدين بقيدتين متنافيين وأن يتردد بينهما وكان أحدهما أولى من الآخر بالقياس بأن وجد جامع بينه وبينه فحمله على الأولى أولى من حمله على غير الأولى كما في قوله تعالى في كفارة اليمين: ﴿فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ﴾ [البقرة: الآية ١٩٦] وفي كفارة الظهار: ﴿فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ﴾ [النساء: الآية ٩٢]، وفي صوم التمتع: ﴿فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ﴾ [البقرة: الآية ١٩٦] فحمل كفارة اليمين على كفارة الظهار في التابع أولى على قول من حمله على صوم التمتع في التفريق لاتحادهما في الجامع بينهما وهو النهي عن اليمين والظهار فإن تردد بينهما ولم يكن أولى بأحدهما من الآخر كقوله تعالى في قضاء رمضان: ﴿فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ [البقرة: الآية ١٨٤]، وفي كفارة الظهار: ﴿فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ﴾ [النساء: الآية ٩٢]، وفي صوم التمتع: ﴿فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ﴾ [البقرة: الآية ١٩٦] الخ، بقي المطلق على إطلاقه لامتناع تقييده بهما للتنافي أو بأحدهما لعدم المرجح فلا يجب في قضاء رمضان تابع ولا تفريق.

ثاني الشروط: أن يكون المقيد صفة لا ذاتا كالطعام في كفارة الظهار فلا يحمل عليه كفارة القتل عند تعذر الصوم فيها.

ثالثها: أن لا يكونا في إباحة إذ لا تعارض فيها.

رابعها: أن لا يمكن الجمع بغير الحمل فإن أمكن كما في الترتيب في غسلات ولوغ الكلب فإنه يمكن حمل رواية إحداهن على الجواز وأولاهن على الندب وأخراهن على بيان الإجزاء وبه يعلم دفع قول العراقي إن ذلك مما تردد بين متنافيين ولم يكن المطلق أولى بأحدهما من الآخر ولا يخفى مجيء بعض هذه الشروط أو كلها في غير الأول أيضا، ويشترط في الأخير وهو ما إذا اتحد حكمهما وسببهما إن كانا مثبتين كما مثلنا أن لا يتأخر المقيد عن وقت العمل بالمطلق بأن تأخر عن وقت الخطاب بالمطلق دون العمل أو تأخر المطلق عن المقيد مطلقا أو تقارنا أو جهل

الأسبق وإلا بأن تأخر المقيد عن وقت العمل بالمطلق فالمقيد ناسخ للمطلق. وقيل المقيد ناسخ إن تأخر خطابًا كما إذا تأخر عملاً. وقيل: يحمل المقيد على المطلق بأن يلغي القيد وإن كانا منفيين أو منهيين نحو أن يقال: لا يجزىء عتق مكاتب لا يجزىء عتق مكاتب كافر في المثال الأول، ونحو لا يعتق مكاتبًا لا تعتق مكاتبًا كافرًا في المثال الثاني فيقيد المطلق بالمقيد وتكون المسألة حينئذ من باب الخاص والعام لعموم المطلق في سياق النفي وإن كان أحدهما أمرًا والآخر نهيًا نحو أن يقال أعتق رقبة لا تعتق رقبة كافرة فالمطلق مقيد بضدّ الصفة في المقيد فتقيد الرقبة المطلوب عتقها بضدّ الكافرة وهي المسلمة.

قوله: (كما في كفارة القتل) أي في قوله تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ﴾ [النساء: الآية ٩٢].

قوله: (كما في كفارة الظهار) أي في قوله تعالى فيها: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [النساء: الآية ٩٢] والسبب في الموضوعين مختلف إذ هو في الأول القتل وفي الثاني الظهار والحكم فيهما واحد وهو وجوب التحرير أي الإعتاق والجامع حرمة سببهما في ذاته فلا يرد عليه حينئذ أنه وارد في الخطأ ولا حرمة فيه على المخطيء كما أن الظهار قد لا يحرم لنحو جهل لأنّ عدم الحرمة فيهما عرضي لا ذاتي وهو الخطأ في الأول والجهل في الثاني.

قوله: (فيحمل) تفريع على التمثيل.

قوله: (المطلق) أي كالرقبة في كفارة الظهار.

قوله: (على المقيد) أي في كفارة القتل.

قوله: (احتياطًا) علة للحمل أي إنما حملنا المطلق على المقيد لأجل الاحتياط في الخروج عن العهدة لتيقن الخروج عنها بالعمل بالمقيد سواء كان التكليف في الواقع بالمقيد أو بالمطلق بخلاف العمل بغير المقيد إذ قد يكون التكليف في الواقع بالمقيد فلا يحصل الخروج عن العهدة للإخلال بالقيد، فظهر أنه لا منافاة بين تعليل الشارح بقوله احتياطًا وكون الحمل بطريق القياس إذ لا تضاد ولا تناقض بينهما لأن كونه الحمل بطريق القياس لا ينافي كونه احتياطًا.

ويجوز تخصيص الكتاب بالكتاب، وتخصيص الكتاب بالسنة، وتخصيص السنة بالكتاب، وتخصيص السنة بالسنة، وتخصيص النطق بالقياس. ونعني بالنطق قول الله سبحانه وتعالى، وقول الرسول ﷺ.

(ويجوز تخصيص الكتاب بالكتاب) نحو قوله تعالى: ﴿وَلَا تَنكِحُوا الْمُشْرِكِينَ﴾ [البقرة: الآية ٢٢١] خص بقوله تعالى: ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾ [المائدة: الآية ٥] أي حل لكم. (وتخصيص الكتاب بالسنة) كتخصيص قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ﴾ [النساء: الآية ١١] إلى آخره الشامل للولد الكافر بحديث الصحيحين «لا يرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم». (وتخصيص السنة بالكتاب) كتخصيص حديث الصحيحين «لا يقبل الله صلاة أحدكم إذا أحدث حتى يتوضأ» بقوله تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ﴾ إلى قوله: ﴿فَلَمْ يَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا﴾ [النساء: الآية ٤٣]. وإن وردت السنة بالتميم أيضًا بعد نزول الآية (وتخصيص السنة بالسنة) كتخصيص حديث الصحيحين «فيما سقت السماء العشر» بحديثهما «ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة». (وتخصيص النطق بالقياس ونعني بالنطق قول الله تعالى وقول الرسول ﷺ) لأن القياس يستند إلى نص من كتاب الله تعالى أو سنة فكأنه المخصص.

قوله: (ويجوز تخصيص) لما فرغ من بيان المخصص المتصل وبيان المطلق ضمناً والمقيد شرع الآن في بيان المخصص المنفصل وقد عرفت فيما تقدم أنه ما يستقل بالمفهومية سواء كان لفظاً أو غيره وشمل الغير القياس المصرح في كلامه والعقل والحس ومثال القياس سيأتي في موضعه ومثال العقل كقوله تعالى: ﴿حَلِيقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الأنعام: الآية ١٠٢] لأننا ندرك بالعقل أنه تعالى غير خالق لنفسه ومثال الحس كقوله تعالى: ﴿تُدْمِرُ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [الأحقاف: الآية ٢٥] لأننا ندرك بالحس عدم تدمير السموات والتدمير هو الإهلاك واللفظي ما ذكره من الكتاب والسنة. قوله: (الكتاب بالكتاب) أي تخصيص بعض آياته العامة ببعضها الخاصة والدليل على جوازه وقوعه في كلام الله تعالى كتخصيص قوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَرَیْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ [البقرة: الآية ٢٢٨] الشامل لأولات الأحمال بقوله تعالى: ﴿وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ [الطلاق: الآية ٤]، فإن قلت: يجوز أن يكون التخصيص بغير ذلك من السنة. قلنا: الأصل عدمه، وقيل: لا يجوز تخصيص الكتاب إلا بالسنة لقوله تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [التحل: الآية ٤٤] فوض البيان إلى رسوله والتخصيص بيان فلا يحصل إلا بقوله ويجب بوقوع ذلك وبأن بيان الرسول ﷺ

يصدق بالبيان بما أنزل عليه من القرآن وقد قال تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ بَيِّنَاتًا لِكُلِّ شَيْءٍ﴾ [التحل: الآية ٨٩] واعلم أن الكتاب في عرف الشرع خصوص القرآن. قوله: (بالكتاب) أي وإن تأخر العام أو جهل التاريخ خلافاً لجمع منهم المصنف حيث قالوا إن علم تاريخ الخاص خصص أو العام نسخ وإن جهل التاريخ تساقطاً لاحتمال بطلان حكم الخاص لتأخر العام وثبوت حكمه لتقدمه فيتوقف في مورد الخاص ويطلب فيه دليل آخر. قوله: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكِيْنَ﴾ [البقرة: الآية ٢٢١] أي الكافرات مطلقاً كتابيات كانت أو لا فظاها حرمه نكاح المحصنات الكتابيات فخص بالمحصنات الكتابيات أي أخرجن من الحكم وخص الحكم بغيرهن من الوثنيات لقوله تعالى: ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ﴾ [المائدة: الآية ٥] الخ. قوله: (أي حل لكم) تفسير للخبر المحذوف في كلامه تعالى للدلالة ما قبله عليه.

قوله: (ويخصص الكتاب بالسنة) أي أقوال النبي ﷺ وأفعاله وتقريراته وهمه وإشاراته المتواترة وقيل: لا يخص بها بناء على أن فعل النبي لا يخص ومثل المتواتر عند الجمهور خبر الواحد مطلقاً أي سواء خص الكتاب بقاطع بأن يتقدم له تخصيص بما هو قاطع أو لا بمنفصل أو لا وقيل: لا يجوز التخصيص بخبر الواحد مطلقاً أي سواء خصص الكتاب بالقاطع أولاً وإلا لترك القطعي وهو الكتاب بالظني وهو خبر الواحد. وأجيب بأن محل التخصيص دلالة العام وهي ظنية في الكتاب أيضاً فالعمل بالظنيين أولى من إلغاء أحدهما، وقيل: يجوز إن خص بقاطع كالعقل فيجوز تخصيص الباقي بالخبر الواحد لأن دلالة الكتاب على الباقي بعض التخصيص ضعيفة لأنه مجاز من دلالة الكل على الجزء فلزم حينئذ تخصيص الضعيف وهو دلالة العام على الباقي بالضعيف وهو خبر الواحد ويجب أن كلامه مبني على أن دلالة العام من الكتاب قطعية وهو غير مسلم. لأننا نقول إن الكتاب وإن كان قطعياً لكن دلالة العام منه على جميع أفراد ظني فمحل التخصيص الدلالة لا المتن فلا محذور في تخصيصه بالخبر الواحد كما عرفت. قال الزركشي هذا الخلاف موضوعه في الخبر الواحد الذي لم يجمعوا على العمل به فإن أجمعوا عليه كقوله ﷺ: «لا ميراث لقاتل ولا وصية لوارث» ونهيه عن الجمع بين المرأة وأختها فيجوز تخصيص العموم به إجماعاً لأن هذه الأخبار بمنزلة المتواتر لانعقاد الإجماع على حكمها وإن لم ينعقد على روايتها نبه عليه السمعاني أفاده سم. قوله: (أولادكم) هو شامل للذكر والأنثى. قوله: (بحديث) متعلق بالتخصيص. قوله: (لا يرث

المسلم الخ) فالكافر فيه شامل للولد الكافر فخصص الأولاد في الآية بغير الكافر لكن فيه أن بين الأولاد والكافر عمومًا وخصوصًا من وجه لأن الكافر شامل للأولاد وغيرها والأولاد شامل للكافر وغيره وسيأتي في مبحث التعارض أنه إذا كان كذلك وأمكن دفع التعارض بينهما بتخصيص عموم كل منهما بخصوص الآخر وجب ذلك والاحتياج إلى الترجيح بينهما فيما تعارضا فيه كما هنا فإنهما تعارضا في الولد الكافر لأنه بمقتضى الولدية يقتضي الوصاية له أي الإرث له وبمقتضى الكفرية يقتضي عدم الإرث ولا يمكن الجمع بينهما فاحتاج إلى الترجيح بينهما فيه فالجزم بالتخصيص هنا يخالف ذلك إلا أن يقال إن المقصود هنا مجرد التمثيل مع قطع النظر عن صحته والحكم بالتخصيص هنا مبني على قيام دليل آخر على إرادة شمول الحديث للأولاد.

قوله: (وتخصيص السنة بالكتاب) عطف على فاعل يجوز أي يجوز تخصيص بعضها ببعض الكتاب لعدم المانع من ذلك لأن كلاً منهما من عند الله قال تعالى: ﴿وَمَا يَطُوقُ عَنِ أُمُورٍ﴾ [النجم: الآية ٣]، ولقوله: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَيِّدًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ [النحل: الآية ٨٩] ومن جملة الشيء الحديث وقيل: لا يجوز لقوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: الآية ٤٤] جعله مبيّنًا للقرآن فلا يكون القرآن مبيّنًا للسنة. ويجاب بأن البيان كما يكون بالحديث يكون بالقرآن لأن كلاً منهما من عند الله تعالى. قوله: (لا يقبل الله صلاة أحدكم الخ) فإن هذا الحديث عام في عدم صحة الصلاة من غير وضوء لكن فيه أن هذا لا يدل على عدم صحة الصلاة بدون الوضوء لأن عدم القبول قد يجامع الصحة بأن يوجد معها ما يمنع القبول كالرياء وعدم الخشوع فلا تعارض بينه وبين الآية. ويجاب بأن المراد بعدم القبول عدم الصحة وبيان ذلك أن عدم القبول له أسباب منها عدم الخشوع أو فقد ركن أو فقد شرط وحيث غيا عدم القبول بالوضوء علم أنه إذا توضع قبلت منه وعلم أن عدم القبول لا لأجل عدم الخشوع وإلا لغيبه فلزم أن عدم قبولها لتوقفها على الوضوء ثم لا يخلو توقفها عليه إما لأجل أنه ركن لها أو شرط والأول باطل لعد دخوله في ماهيتها فتعين الثاني فبانتفاءه تنتفي الصلاة لانتهاء المشروط بانتفاء الشرط فثبت أن المراد بعدم القبول في قوله عليه الصلاة والسلام: «لا يقبل الله صلاة أحدكم» عدم الصحة لانتهاء شرطها فإذا علمت ذلك فنقول إن هذا الحديث يقتضي أنه متى لم يوجد الوضوء لم توجد الصحة سواء وجد عذر أو لا فخصص عدم وجود الصحة بغير حالة العذر بقوله تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ مَرَضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ

أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ يَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا ﴿النساء: الآية ٤٣﴾ لأن قوله: فتيمموا أمر والأمر بالشيء فرع صحته فيقتضي صحة الصلاة بدون وضوء فتكون هذه الآية مخصصة للحديث.

قوله: (وإن وردت السنة) هذه الغاية جواب عما يقال هذا التخصيص ممنوع لم لا نقول إن تخصيص هذه بالسنة الواردة في التيمم. فأجاب بأن هذه السنة الواردة في التيمم وإن وردت لكنها بعد الآية فيكون المخصص الآية لا السنة على أن الوجه أن لا يتوقف التخصيص بالآية على تقدم نزولها على حديث التيمم فيكون تقييد الشارح بالبعدية حينئذ لبيان الواقع أو لبيان أكديّة صحة التخصيص بها. قوله: (وإن وردت السنة الخ) أي كخبر البخاري أقبل النبي ﷺ من نحو بئر جمل فلقية رجل فسلم عليه فلم يرد عليه النبي ﷺ حتى أقبل على جدار فمسح بوجهه ويديه ثم رد عليه السلام. قوله: (وتخصيص السنة بالسنة) والسنة كما يأتي إن شاء الله تعالى تتناول الحديث والفعل والتقريب وكما يجوز التخصيص بالحديث يجوز بالفعل والتقريب أيضًا أما الأول فكالوصول في الصوم بعد أن نهى الناس عنه. وأما الثاني فكعدم إنكاره فعلاً رآه من المكلف مخالفاً للعموم وقيل: لا يجوز لقوله تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [التحل: الآية ٤٤] فقصر بيانه على القرآن ووجه القصر أن ذكر الشيء في مقام البيان يفيد القصر عليه وردّ بوقوعه كما في الحديثين اللذين ذكرهما الشارح. قوله: (فيما سقت الماء) أي في الثمر والزرع وعائد الموصول محذوف أي سقته والمراد بالسماء إما السحاب أو السماء المعروف فما في هذا الحديث عام شامل لما بلغ خمسة أوسق أو دونه فقصر الحكم على ما بلغ خمسة أوسق بحديث الصحيحين «ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة» أي واجبة.

قوله: (وتخصيص النطق بالقياس) وقد مرّ لك أنّ هذا المخصص غير لفظي قال الشارح في شرح جمع الجوامع إنّ المراد بالقياس القياس المستند إلى نص خاص ولو كان خبر واحد قال سم وكأنّ مراده بخصوصه خصوصه بالنسبة لهذا العموم ليتأتى التخصيص وإن كان في نفسه عامًا وفيه نظر إذ قد يستند إلى نص عام بأن توجد علة الحكم في عام آخر مباين للعام الأول في بعض أفرادها. ومثال تخصيص قول الله تعالى بالقياس: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾ [التور: الآية ٢] فإنه خصّ منها الأمة

فعلينا نصف ذلك بقوله تعالى: ﴿فَإِذَا أَحْصَيْنَ فَإِنْ أَتَيْتَ بِفَتْحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ﴾ [النساء: الآية ٢٥] وقيس العبد بالأمة في النصف بجامع الرقبة والشاهد هنا في قياس العبد بالأمة. ومثال تخصيص قول الرسول ﷺ بالقياس قوله لي الواجد أي مطلقه يحلّ عرضه وعقوبته أي مطلق الغنيّ يحلّ عرضه وعقوبته وهذا في غير الوالد مع ولده أما هو فليحله أي مطلقه لا يحلّ ذلك قياساً على التأنيف بالأولى. قوله: (ونعني) أي معاشر الأصوليين إنما أتى بالعناية لأن النطق مطلق اللفظ الصادر من اللسان لكن لما كان المراد قول الله ورسوله أتى بالعناية لكونه على خلاف الظاهر وإنما عبّر بالنطق دون الكتاب والسنة ليقابل المفرد بمفرد مع التنبيه على أن النطق في اصطلاح الأصوليين هو الكتاب والسنة. قوله: (لأن القياس) علة لتخصيص النطق بالقياس أي وإنما صح تخصيص النطق بالقياس لاستناده إلى نص من كتاب وسنة فرجع الأمر إلى تخصيص سنة بسنة أو كتاب بكتاب أو كتاب بسنة أو بالعكس.

[تنبيهات]: يجوز التنصيص بالفحوى أي مفهوم الموافقة كأن تقول من أساء إليك فعاقبه ثم تقول إن أساء إليك زيد فلا تقل له أف وبدليل الخطاب أي مفهوم المخالفة في الأرجح كما في حديث ابن ماجه «الماء لا ينجسه شيء إلا ما غلب على ريحه وطعمه ولونه» فإنه يفيد عدم تنجيس الماء إذا لم يتغير ريحه وطعمه ولونه سواء كان قلتين أو أقل فخصص بمفهوم حديث ابن ماجه «إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل الخبث» فإن مفهومه أنه إذا لم يبلغ قلتين حمل خبثاً أي فينجسه الخبث فيكون المراد بالماء في الحديث الأول بعد التخصيص أي بعد إخراج دون القلتين ما كان قلتين فأكثر والأصح أن عطف العام على الخاص لا يخصص وأن رجوع الضمير إلى بعض العام لا يخصصه وأن مذهب الراوي ولو صحابياً لا يخصص ما رواه وكذا ذكر بعض أفراد العام فإنه لا يخصص العام والأصح أن العادة بترك بعض المأمور تخصيص للعام إن أقره النبي أو الإجماع وإن العام لا يقتصر فيه على المعتاد ولا على ما وراءه بل تطرح لأجل العام العادة السابقة عليه. وجواب السائل الذي لا استقلال له بدون السؤال بأنه لا يفيد إلا مع اقتراحه به تابع للسؤال في عمومته وخصوصه. مثال العموم حديث الترمذي وغيره «أن النبي ﷺ سئل عن بيع الرطب بالتمر؟ فقال: أينقص الرطب إذا يبس؟ قالوا: نعم، قال: فلا إذا» فيعم كل بيع للرطب بالتمر والخصوص كما لو قال للنبي ﷺ قائل توضأت من ماء البحر فقال له

النبي ﷺ: يجزئك فلا يعم غيره. والجواب المستقل بنفسه في الإفادة بحيث لو ورد ابتداء بدون السؤال لأفاد لا يخلو إما أن يكون أخص من السؤال أو مساوياً أو أعم فالأول يجوز الجواب به إن أمكن معرفة المسكوت عنه كما إذا قال النبي: «من جامع في نهار رمضان فعليه كفارة كالظهار» في جواب من أفطر في نهار رمضان ماذا عليه فإنه يفهم من تخصيصه الكفارة بالجماع أنه لا كفارة بغير الجماع أما إذا لم يتمكن من معرفة المسكوت عنه من الجواب فلا يجوز الجواب لعدم جواز تأخر البيان عن وقت العمل والثاني واضح كما إذا قيل من جامع في نهار رمضان فعليه كفارة في جواب من قال ماذا على من جامع في شهر رمضان والثالث إن كان عن سبب متأخر اعتبر عمومه كما في حديث أبي سعيد الخدري «قيل يا رسول الله أنتوضأ من بئر بضاعة وهي بئر يلقي فيها الحيض ولحوم الكلاب والنتن فقال إنَّ الماء طهور لا ينجسه شيء» أي مما ذكر وغيره فإن وجدت قرينة تدل على العموم فأولى باعتبار العموم كقوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: الآية ٣٨] وسبب نزولها على ما قيل رجل سرق رداء صفوان فذكر السرقة قرينة على أنه لم يرد بالسارق ذلك الرجل فقط والسبب الوارد فيه العام قطعية الدخول عند الأكثر فلا تخص بالاجتهاد وقيل ظنيته.

٥ — المَجْمَلُ وَالْمُبَيَّنُ

والمجمل: ما يفتقر إلى البيان، والبيان: إخراج الشيء من حيز الإشكال إلى حيز التجلي.

(والمجمل: ما يفتقر إلى البيان) نحو ثلاثة قروء فإنه يحتمل الأطهار والحیض لاشتراك القراء بين الحيض والطهر. (والبيان: إخراج الشيء من حيز الإشكال إلى حيز التجلي) أي الإيضاح والمبين هو النص.

قوله: (والمجمل) لما أنهى الكلام على الخاص والعام والمطلق والمقيد التي هي من أقسام الكلام شرع يبين الآن المجمل لأنه من أقسامه كما مر ولأنه أشبه بالعام والمطلق في صلوحيته لكل ما صدق هو عليه. قوله: (ما يفتقر إلى البيان) أي من قول أو فعل من جهة دلالة بأن لم تتضح دلالاته. ومثال القول ما مثل به الشارح والفعل قيامه ﷺ من الركعة الثانية بلا تشهد فإنه محتمل للعمد فلا يكون التشهد واجباً وللسهواً فلا يدل على أنه واجب. واعتراض بأن ترك العود إليه يدل على أنه غير واجب وحين إذ دلّ عدم عوده على عدم الوجوب لم يبق للقيام إجمال إذ لا فرق فيه حينئذ بين كونه سهواً أو عمدًا. وأجاب البرماوي وغيره بأن ترك العود إليه بيان لإجماله لأنّ البيان يكون بالفعل والترك فعل لأنه كف كما مر. أقول: وفي هذا الجواب نظر لأنّ البيان كما يأتي إخراج الشيء من حيز الإشكال إلى حيز التجلي والإشكال في القيام هو في كونه سهواً أو عمدًا وهذا لا يرتفع بترك العود لأنّ الذي علم منه كون التشهد غير واجب لا كونه عمدًا أو سهواً لأنّ عدم وجوب التشهد يجامع كون القيام عمدًا أو سهواً. اللهم إلا أن يقال إن الإجمال في دلالة قيامه على ندب التشهد أو وجوبه وذلك بأن يقال إن قيامه يحتمل أن يكون سهواً فيدل على أن التشهد واجب وأن القيام لمجرد السهواً وأن يكون عمدًا فيدل على أن التشهد مندوب وأن قيامه لبيان ندبه فتركه العود بين أن قيامه دال على ندبه سواء قلنا إنه سهواً أو عمد فتأمل، وخرج بقوله المفتقر إلى بيان المهمل لأنّ المفتقر إليه هو الذي له معنى والمهمل لا معنى له والمبين لاتضح دلالاته وما يكون ظاهرًا في غير المراد

كالمجاز بلا قرينة وكالمشترك المقرون ببيانه لأن كلاً منهما لا يفتقر إلى البيان لظهور الأول في غير المراد وظهور الثاني في المراد. واعلم أن الإجمال على ثلاثة أنواع لأنه إما أن لا يفهم معناه لغة وسببه غرابة اللفظ كالهلوع مثلاً أو فهم ذلك المعنى لكنه غير مراد بل أريد معنى آخر وسببه إيهام المتكلم كالربى والصلاة والزكاة أو ذلك المعنى اللغوي متعدد والمراد واحد منه ولم يمكن تعيينه لعدم ترجيح أحدهما على الآخر كما في المشترك. وسببه إما تعدد الواضع أو الغفلة عن الواضع الأول إن كان الواضع غيره تعالى وحكمه اعتقاد حقية المراد والتوقف إلى بيان المجمل ثم الطلب ثم التأمل إن احتاج إليهما بعد البيان حتى لو لحقه من أول الأمر بيان شاف لم يحتج إليهما والبيان تفسير إن أفاد القطع وتأويل إن أفاد الظن وإن لم يفد البيان الظن أيضاً فالإجمال ينقلب إلى الإشكال. قوله: (يحتمل الأطهار والحيض الخ) أي ولا قرينة تدل على أحدهما وقد حمله الشافعي بما قام عنده على الأطهار وحمله الحنفية على الحيض فقالت لو كان المراد به الطهر لبطل موجب الخاص وهو لفظ ثلاثة في قوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَرَیَصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ [البقرة: الآية ٢٢٨] وذلك لأنه لو كان المراد بالقرء الطهر وطلقت في أثناء طهر فإن لم يحسب من العدة لزم أن تكون العدة ثلاثة أطهار وبعض طهر وإن حسبت كما هو مذهبكم سواء وطىء فيه أو لا لزم أن تكون العدة طهرين وبعض طهر وبعض الطهر لا يسمى طهراً وإلا لكان انقضاء العدة في بعض الثالث وأتم تقولون إنه لا تنقضي العدة إلا بالطنن في الحيضة الثالثة فلزم على حملكم القرء على الطهر التحكم حيث جعلتم بعض الطهر طهراً وغير طهر. ويجاب بأن الطهر حالة مستمرة فلا يقبل التجزي فلا تتصف بأسماء الأعداد إلا بانقضائه فلذا حسبنا بعض الطهر في الشروع في العدة طهراً لانقضائه ولم نحسب بعض الطهر في الثالث طهراً لعدم انقضائه. وعلى أنه لا مانع من حسابان بعض الطهر طهراً كما حسب عشر ذي الحجة شهراً في قوله تعالى: ﴿الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَاتٌ﴾ [البقرة: الآية ١٩٧] إذا حصل المقصود من عد بعضها فإن المقصود من العدة براءة الرحم مع العدد الثالث وذلك يحصل ببعض الطهر الأول وإنما لم يعد البعض طهراً في الثالث لعدم إمكان تجزئه لما يلزم عليه الترجيح من غير مرجح فلذا عد الثالث طهراً بكماله ومما يدل لنا على أن القرء الطهر قوله تعالى: ﴿فَطَلَّوْهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ﴾ [الطلاق: الآية ١] أي في وقتها وهو وقت الطهر للنهي عن الطلاق في الحيض

فلو لم يكن الطهر من العدة ما كان الطلاق لعدتهن وخبر الصحيحين «أن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما طلق امرأته وهي حائض فذكر ذلك عمر للنبي ﷺ فقال: مره فليراجعها ثم ليمسكها حتى تطهر ثم تحيض ثم تطهر فإن شاء أمسكها وإن شاء طلقها قبل أن يجامع فتلك العدة التي أمر الله تعالى أن تطلق لها النساء» وهذا تصريح أو كالتصريح منه ﷺ بتفسير زمان العدة بزمان الطهر كما لا يخفى على المتخلى عن العصبية.

[تتمة]: الأصح وقوع الإجمال في الكتاب والسنة كما مثلناه وأن المسمى الشرعي أوضح من المسمى اللغوي في عُزف الشرع لأن النبي ﷺ بعث لبيان الشرعيات فيحمل ما ورد من كلام الشارع على المعنى الشرعي فإن تعذر يرد إليه بتجوز محافظة على المعنى الشرعي ما أمكن وقيل: مجمل، وقيل: يحمل على اللغوي. مثاله حديث الترمذي وغيره «الطواف بالبيت صلاة إلا أن الله تعالى أحل فيه الكلام» فيتعذر معنى الصلاة الشرعية فعلى المعتمد يرد إليه بتجوز بأن يقال كالصلاة في اعتبار الطهارة والنية ونحوهما وعلى الثاني هو مجمل لتردده بين الأمرين وعلى الثالث يحمل على المسمى اللغوي وهو الدعاء بخير لاشتمال الطواف عليه وأن اللفظ المستعمل لمعنى تارة ولمعنيين تارة أخرى ليس ذلك المعنى أحدهما مجمل فإن كان ذلك المعنى أحدهما فيعمل به جزماً ويوقف الآخر. ومثال الأوّل حديث مسلم «لا ينكح المحرم بفتح الياء ولا ينكح» فلفظ النكاح مستعمل لمعنى تارة وهو الوطء ولمعنيين تارة أخرى ليس أحدهما المعنى الأول وهو العقد فإنه لمعنيين وهما العقد لنفسه ولغيره وأحدهما ليس بمعنى الوطء أي أن النكاح إن حمل على الوطء استفيد منه معنى واحد وهو أن المحرم لا يوطأ ولا يوطأ أي لا يمكن غيره من وطئه وإن حمل على العقد استفيد منه معنيان بينهما قدر مشترك وهو أن المحرم لا يعقد ولا يعقد لغيره فالنكاح مجمل. ومثال الثاني حديث مسلم «الطيب أحق بنفسها من وليها» بأن تعقد لنفسها أو تأذن لوليها فيعقد لها. فالمعنى الواحد أن تعقد لنفسها والمعنيان أن تعقد لنفسها أو تأذن لوليها فأحد المعنيين هو المعنى الأول والمراد أن قوله الطيب أحق بنفسها يصح أن يحمل على معنى واحد وهو ما تعقد لنفسها ويصح أن يحمل على معنيين وهما أن تعقد لنفسها أو تأذن لوليها.

قوله: (والبيان) لما أنهى الكلام على المجمل شرع في البيان لافتقار المجمل إليه والبيان بمعنى التبيين ليصح حمل الإخراج عليه. واعلم أن البيان يطلق على فعل المبين

وهو التبيين كالسلام والكلام للتسليم والتكليم واشتقاقه من بان إذا ظهر وانفصل وعلى ما حصل به التبيين وعلى محله وهو المدلول وبالنظر إلى المعاني الثلاثة اختلف تفسير العلماء له فقال المصنف ومن هنا نحوه بالنظر للأول إنه هو الإخراج الخ. واعترض عليه بما لا محصل له وقال القاضي أبو بكر والأكثرين بالنظر إلى الثاني أنه هو الدليل وقال أبو عبد الله البصري بالنظر إلى الثالث إنه هو العلم عن الدليل وينبغي إطلاقه على معنى رابع وهو الحاصل بالمصدر الذي هو التبيين وذلك غير العلم المذكور وبما تقرّر ينظر في قول التاج الفزاري والمراد أن البيان هو الذي يزيل الإشكال إلا أن يريد بما يزيل الإشكال التبيين. قوله: (إخراج الشيء) أي من قول أو فعل والإخراج بالقول أو الفعل أيضًا فالأقسام أربعة إخراج قول بقول وإخراج قول بفعل وإخراج فعل بفعل وإخراج فعل بقول. قوله: (من حيز الإشكال) أي من صفة الإشكال والإضافة للبيان والإشكال هو خفاء المراد بحيث لا يدرك المراد منه إلا بالتأمل وهو قسمان لأن ذلك الخفاء إما لغموض ودقة نحو ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ حُبًّا فَأَظْهَرُوا﴾ [المائدة: الآية 6] فإن غسل ظاهر البدن واجب وغسل باطنه ساقط فوقع الإشكال في الفم فإنه باطن من وجه ولذا لا يفسد الصوم بابتلاع الريق وظاهر من وجهه ولذا لا يفسد الصوم بدخول شيء في الفم فاعتبر فيه الوجهان فألحق بالظاهر في النجاسة وبالباطن في الحدث وإما لاستعارة بديعية لا يطلع على مرادها إلا بعد دقة نحو ﴿قَوَارِيرًا مِنْ فِضَّةٍ﴾ [الإنسان: الآية 16] أي تكونت منها فتلك الآنية مع بياض الفضة وحسنها في صفاء القوارير وشفافتها فاستعيرت القوارير لما يشبهها في الصفاء والشفافة استعارة تصريحية ثم جعلت من الفضة مع أنها لا تكون إلا من الزجاج فجاءت استعارة غريبة بديعية حيث شبهت تلك الآنية بقوارير المخلوقة من الفضة فكانت جامعة بين صفتي الجوهرين المتباينين فالمشكل إن لم يتبين يجب اعتقاد حقيقة المراد ثم النظر في محامله ثم التأمل ليظهر المراد. قوله: (إلى حيز التجلي) أي فالإتيان بالظاهر من غير سبق إشكال لا يسمى بيانًا اصطلاحًا وإنما يجب البيان على من يطلب منه فهم المشكل لحاجته إليه بأن يعمل به أو يفتي به بخلاف غيره.

[تتمة]: والأصح أن المظنون يبين المعلوم وأن المتقدم وإن جهلنا عينه من القول

أو الفعل هو المبين والمتأخر تأكيد له إن اتفقا وإن اختلفا كما لو طاف النبي ﷺ طوافين بعد نزول آية الحج المشتمل على الطواف وأمر بواحد فالبيان هو القول والزائد عليه إما

والنص: ما لا يحتمل إلا معنى واحدًا. وقيل: ما تأويله تنزيله. وهو مشتق من منصّة العروس، وهو الكرسي.

(والنص: ما لا يحتمل إلا معنى واحدًا) كزيدًا في رأيت زيدًا. (وقيل: ما تأويله تنزيله) نحو فصيام ثلاثة أيام فإنه بمجرد ما ينزل يفهم معناه (وهو مشتق من منصّة العروس وهو الكرسي) لارتفاعه على غيره في فهم معناه من غير توقف.

مندوب أو واجب في حقه دون أمته سواء تقدم القول أو تأخر وإن تأخير بيان المجمل أو الظاهر الذي لم يرد ظاهره عن وقت الفعل غير جائز وإن جاز وقوعه وإلى وقته واقع عند الجمهور سواء كان للمبين ظاهر كعام تبين تخصيصه أم لا كمشارك تبين أحد معانيه وقيل ممتنع مطلقًا وقيل في غير المجمل وهو ما له ظاهر وقيل يمتنع تأخير البيان الإجمالي فيما له ظاهر بخلاف المشترك والمتواطىء وغيرهما مما ليس له ظاهر فيجوز تأخير بيانها الإجمالي كالتفصيلي وقيل: يمتنع التأخير في غير النسخ بخلاف النسخ، وقيل: يجوز تأخير النسخ اتفاقًا قيل: لا يجوز تأخير بعض البيان دون بعض وعلى القول بمنع التأخير المختار أنه يجوز للرسول ﷺ تأخير التبليغ إلى وقت الحاجة وقيل: لا يجوز وأنه يجوز أن لا يعلم المكلف الموجود عند وجود التخصيص بالمخصص ولا بأنه مخصص والمتشابه ما انقطع رجاء معرفة مراده وهو قسمان متشابه اللفظ ومتشابه المفهوم. فالأول ما لا يفهم منه شيء كقطع رجاء معرفة مراده وهو قسمان متشابه اللفظ ومتشابه المفهوم. فالأول المعنى المفهوم منه كالاستواء من قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: الآية ٥] واليد المفهوم من قوله تعالى: ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [الفتح: الآية ١٠] وحكهما اعتقاد حقية المراد مع امتناع التأويل عند السلف وجوازه عند الخلف وفائدة التنزيل على الأول ابتلاء الراسخين.

قوله: **(والنص) لما أنهى الكلام على المجمل شرع يبين النص لافتقار بيانه إليه لما مر عن الشارح أن المبين للمجمل هو النص وله معان ذكر المصنف منها معنيين ومنها ما زاد ظهور المراد منه على ظهوره بالظاهر بمعنى كسوق الكلام له لأن المسوق له أجلى من غيره ولهذا رجحت العبارة على الإشارة عامًا كان ذلك النص أو خاصًا وزعم بعض الفقهاء أن اسم النص لا يتناول إلا الخاص وليس كذلك وحكم النص وجوب العمل بما وضح يقينًا ومع احتمال التأويل والتخصيص والنسخ احتمالاً غير ناشيء عن الدليل والنص لا ينافي القطع واليقين، ويطلق النص أيضًا على مطلق اللفظ لاشتمال المقام على زيادة إيضاح بالنسبة للحال وعلى لفظ القرآن والحديث لأن أكثرهما نصوص. قوله:**

(كزيديًا في رأيت زيديًا) وقد ينظر في هذا المثال بأنه إن أراد أنه لا يحتمل غير الذات المشخصة حقيقة فالظاهر المقابل للنص بهذا المعنى لا يحتمل غير معناه حقيقة أو ولا مجازًا فهو ممنوع بناء على دخول التجويز في الأعلام. وقد يجاب باختيار الشق الأول ونمنع كون الظاهر بهذا المعنى لأن النص أجلى من الظاهر بكون الكلام مسوقًا لأجله بخلاف الظاهر فإنه ليس كذلك كما تقدم في القولة قبل.

قوله: (وقيل ما تأويله تنزيله) أي قيل: إن النص لفظ تأويله: أي حملة على معناه وفهمه منه تنزيله: أي اللفظ الذي معناه ما تبادر منه بمجرد فهمه ونزوله نحو مثال المصنف فإنه بمجرد ما ينزل يفهم معناه ولا يتوقف على شيء آخر وإن احتمل غيره مرجوحًا كما احتمل الصيام الإمساك مطلقًا الذي معناه المجازي مرجوحًا إذ احتمال الغير مرجوحًا لا يمنع من الحمل على المعنى الراجح وبهذا يفارق هذا القول القول الأول لكن هذا التعريف غير مانع لدخول الظاهر فيه لأن مجرد سماعه يفهم معناه الظاهر من غير احتياج إلى شيء آخر وإن احتمل غيره مرجوحًا كما احتمل الصوم في المثال المذكور معناه المجازي في عرف الشرع وهو الإمساك ولدخول المجاز المهجور الحقيقة وفي كونه نصًا نظر لا يخفى وقد يجاب بأن المراد تبادره مع سوق الكلام له وليس المجاز المذكور والظاهر كذلك كما عرفت.

قوله: (وهو) أي النص. قوله: (مشتق) أي مأخوذ باعتبار جعله اسمًا لما ذكر بمعنى أنه روعي في جعله اسمًا له تلك المناسبة. قوله: (من منصة العروس) أي موضع نصه ورفع. قوله: (وهو) أي منصة العروس وذكره مراعاة للخبر. قوله: (الكرسي) أي الذي تنص العروس عليه: أي ترفع فقد لوحظ فيه معنى الارتفاع وليس المراد بالاشتقاق الاشتقاق الصرفي الذي هو الاتفاق بين الكلمتين لفظًا ومعنى لأنه لا يكون إلا من المصدر عند البصريين ومن الفعل عند الكوفيين والمنصة ليس واحدًا منهما بل هو اسم مكان. قوله: (لارتفاعه) علة لكون النص مشتقًا من منصة العروس بين بها وجه المناسبة بين المعنى الأصلي والفرعي. قوله: (في فهم) متعلق بارتفاع والضمير في معناه للنص. قوله: (من غير توقف) أي تردد معتبر في فهمه منه بخلاف غيره فإنه لا يخلو عن تردد في فهم معناه منه لاحتماله لغيره احتمالًا معتبرًا فالظاهر يحتاج في معرفة أنه لم يرد معناه المرجوح إلى مبين وإن لم يتوقف عليه الفهم.

٦ — الظاهر والمؤول

والظاهر: ما احتمل أمرين: أحدهما أظهر من الآخر.

(والظاهر: ما احتمل أمرين: أحدهما أظهر من الآخر) كالأسد في رأيت اليوم أسداً، فإنه ظاهر في الحيوان المفترس لأن المعنى الحقيقي محتمل للرجل الشجاع بدله فإن حمل اللفظ على المعنى الآخر يسمى مؤولاً وإنما يؤول بالدليل كما قال:

قوله: (والظاهر) لما أنهى الكلام على النص شرع في بيان الظاهر لكونه من أقسام الكلام أيضاً وأتى به بعد النص لأن كلاً منهما يتبادر منها المعنى المراد إلا أن الأول لا يحتمل غيره بخلاف الثاني وبعضهم جعل بينهما العموم والخصوص المطلق وعرف الظاهر بما عرف مراده بمجرد سماع لفظه سواء كان مسوقاً للمراد أو لا وقيد تعريف النص بكونه مسوقاً للمراد وحكمه وجوب العمل بما عرف فيه مع احتمال التأويل والتخصيص والنسخ من غير خلاف وإنما الخلاف في إيجابه العلم فعند البعض لا يوجب مع وجوب اعتقاد أن مراد الله تعالى منه حق وعند البعض يوجب. قوله: (أمرين) أي معنيين وقوله أحدهما أي الذي هو المعنى المراد أظهر عند العقل من الآخر لكونه الموضوع له أو لغلبة العرف بالاستعمال فيه فخرج المشترك. قال ابن الحاجب الظاهر في اللغة الواضح وفي الاصطلاح ما دل دلالة ظنية إما بالوضع كالأسد أو بالعرف كالغائط قال العضد فعلى هذا يكون النص وهو ما دلّ دلالة قطعياً فسيما له وقد يفسر: أي الظاهر بما دل دلالة واضحة فيكون النص قسماً منه فقوله: دلالة ظنية يخرج النص لكون دلالاته قطعية والمجمل والمؤول لكون دلالتهما مساوية ومرجوحة. قوله: (كالأسد) أي لفظه. قوله: (اليوم) وإنما قيده به ليقرب احتمال الرجل الشجاع مرجوحاً بخلاف الرؤية المطلقة إذ لا يستبعد معها بوجه إرادة الحيوان المفترس فيضعف احتمال إرادة الرجل الشجاع. قوله: (فإنه ظاهر) تعليل للتمثيل بالأسد ومعنى الظهور الرجحان. قوله: (لأن المعنى الحقيقي) هكذا في النسخة التي بأيدينا وفي النسخة التي كتب عليها ابن قاسم لأنه

ويؤول الظاهر بالدليل، ويسمى (الظاهر بالدليل).

(ويؤول الظاهر بالدليل ويسمى ظاهراً بالدليل) أي كما يسمى مؤولاً ومنه قوله تعالى: ﴿وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ﴾ [الذاريات: الآية ٤٧] ظاهره جمع يد وذلك محال في حق الله تعالى فصرف إلى معنى القوة بالدليل العقلي القاطع.

المعنى الحقيقي فيكون علة لقوله فإنه ظاهر أي إنما كان ظاهراً في ذلك لأنه المعنى الحقيقي لما تقدم لك أن الظهور إما لكونه المعنى الموضوع له أو لغلبة استعمال العرف فيه. قوله: (محتمل) خبر لأن فإن قلت: لا يصح أن يكون خبراً لأن، لأن الاحتمال في اللفظ لا في المعنى وأيضاً المعنى الحقيقي الذي هو الحيوان المفترس لا يحتمل الرجل الشجاع كما هو ظاهر. قلنا: يمكن أن يجاب بأنه على حذف المضاف والتقدير ودال المعنى الحقيقي وهو الأسد يحتمل للرجل الشجاع أي يحتمل استعماله في الرجل الشجاع احتمالاً مرجوحاً. قوله: (بدله) حال من الرجل الشجاع أي حال كون الرجل الشجاع عوضاً عن المعنى الحقيقي أشار بهذا إلى أن احتمال الأمرين ليس على الاجتماع بل على سبيل البدلية. قوله: (فإن حمل) دفع بهذا ما عسى أن يقال مقتضى تعريف المصنف أن استعمال اللفظ في المعنى المرجوح يسمى ظاهراً أيضاً لاستعمال اللفظ في أحد الأمرين أحدهما أرجح من الآخر. وحاصل الجواب أن المراد أحدهما أظهر واستعمل اللفظ فيه فيكون قوله: فإن حمل الخ مقابلاً لهذا المقدر فكأنه قال الظاهر لفظ احتمال معينين أحدهما أظهر واستعمل فيه فإن استعمل في الآخر فمؤول فيعلم منه حينئذ تعريف المؤول وهو لفظ احتمال معينين أحدهما أظهر واستعمل اللفظ في خلاف الأظهر فالتأويل استعمال اللفظ في أخفى معنييه فلا يرد عليه حينئذ أنه كيف يقول يؤول الظاهر مع أنه لم يعرف التأويل والحكم بتأويل الظاهر بالدليل فرع عن تصوير التأويل.

قوله: (ويؤول بالدليل) أي ليصح التأويل والمراد بالدليل ما هو دليل في الواقع فإن أول بما ظن أنه دليل وليس بدليل في الواقع فهو تأويل فاسد أو أول لا بدليل فلعب. ثم التأويل ينقسم إلى قسمين قريب وهو ما يترجح على الظاهر بأدنى دليل نحو قوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾ [المائدة: الآية ٦] الخ، فإن للقيام معينين القيام المعروف وهو الظاهر والعزم وهو الخفي فيؤول القيام بالعزم لأنه من المعلوم شرعاً أنه لا يؤمر بالوضوء مع التلبس بالقيام للصلاة والدخول فيها لأن الشرط لا يطلب تحصيله إلا قبل التلبس بالمشروط وبعيد وهو ما لا يترجح على الظاهر إلا بأقوى منه نحو قوله تعالى: ﴿فَاطْعَامٌ سِتِينَ مِسْكِينًا﴾ [المجادلة: الآية ٤] فإن الظاهر منه اعتبار ستين مسكيناً

فأولت الحنفية على اعتبار ستين مدًا وذلك بأن يقدر مضاف كأن يقال إطعام طعام ستين مسكينًا وهو ستون مدًا فيجوز إعطاء الستين لمسكين واحد لأن القصد بإعطائه رفع الحاجة وهو حاصل بالدفع إليه ووجه بعد هذا التأويل أنه اعتبر فيه ما لم يذكر من المضاف وألغى ما ذكر من عدد المسكين الظاهر قصده لفضل الجماعة وبركتهم وتظافر قلوبهم على الدعاء للمحسن.

قوله: (ويسمى ظاهرًا بالدليل) يفهم منه أنه يشترط في الدليل أن يصير المرجوح راجحًا به لأن ما لا يصيره الدليل راجحًا لا يصيره ظاهرًا فلا يكفي الدليل المرجوح أو المساوي فالتأويل بهما تأويل فاسد وهو ما جرى عليه العصد كغيره وقضية كلام جمع الجوامع أنه لا يشترط في التأويل الصحيح أن يكون الدليل مما يصيره راجحًا. قوله: (أي كما يسمى مؤولًا) دفع بهذا ما قد يتوهم أن الظاهر بالدليل غير المؤول المشهور. فأجاب بأن الظاهر بالدليل هو نفس المؤول فهما مترادفان على معنى واحد وكلامه لا يشمل حمل المشترك على أحد معنيه أو معانيه بدليل راجح مع أن الذي ينبغي أن يسمى أيضًا ظاهرًا بالدليل فليتأمل. قوله: (ومنه) أي من الظاهر المؤول بالدليل الذي يسمى ظاهرًا بالدليل. قوله: (قوله تعالى) أي لفظ أيد منه فإنه محتمل لأمرين لليد الجارحة وللقوة والقدرة والأول غير مراد بدليل استحالته عليه تعالى. واعلم أنه إذا ورد في كتاب أو سنة ما يوهم أنه تعالى له وجه أو يد أو نحو ذلك مما هو من أمانة الحدوث فلا بد من تأويله أي صرفه عن ظاهره وهذا محل وفاق من السلف والخلف غاية الأمر أنهم اختلفوا في تعيين المعنى المراد بالسلف لا يعينونه بل يفوضونه لله تعالى فيقولون في نحو قوله تعالى: ﴿وَيَقِي وَجْهَ رَبِّكَ﴾ [الرَّحْمَنُ: الآية ٢٧]، وقوله تعالى: ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [الْفَتْح: الآية ١٠] ليس له وجه كوجوهنا ولا يد كيدنا ولا يعلم المراد من ذلك إلا الله تعالى والخلف يعينونه فيقولون فيما ذكر ليس له وجه كوجوهنا ولا يد كيدنا والمراد من الوجه الذات ومن اليد القدرة وهذا هو المراد من قول صاحب الجوهرة:

وكل نص أوهم التشبيها أوله أو فوض ورم تنزيها

كما يؤخذ من شرحها للشيخ عبد السلام وإن كان المتبادر من البيت خلافه فإن المتبادر من البيت أنه يفوض من غير صرف عن معناه المتبادر حيث عطف التفويض على التأويل. قوله: (فصرف إلى معنى القوة) أي جريًا على مذهب الخلف دون مذهب

.....

.....

السلف فإنهم لا يعينون المعنى المراد بل يصرفون عن المعنى الظاهر فقط كما تقدم لك قريباً. قوله: (بالدليل العقلي القاطع) وهو استحالة مماثلته للحوادث لأنه لو مائل شيئاً من الحوادث لكان حادثاً مثلهم لأن ما ثبت لأحد المتماثلين يثبت للآخر فكونه حادثاً مستحيل لاحتياج الحادث إلى المؤثر والمؤثر كذلك لفرض ثبوت المماثلة وهكذا فإما أن يترتب إلى غير نهاية وهو تسلسل أو يرجع إلى المؤثر الأول وهو دور وكلاهما محال كما يعلم من محله فما أدى إلى المحال محال فيثبت المطلوب وهو عدم مماثلته للحوادث.

٧ — الأفعال

فعل صاحب الشريعة لا يخلو إما أن يكون على وجه القربة والطاعة، أو غير ذلك.

(الأفعال) هذه ترجمة (فعل صاحب الشريعة) يعني النبي ﷺ (لا يخلو إما أن يكون على وجه القربة والطاعة، أو لا يكون).

قوله: (الأفعال) أي هذه ترجمة أفعال النبي ﷺ وهي من أقسام السنة لأنها أقواله ﷺ وأفعاله وتقريراته فكان الأولى أن يجمعها مع الأخبار الآتية كما صنع صاحب جمع الجوامع حيث قال الكتاب الثاني في السنة وهي أقوال محمد ﷺ وأفعاله الخ. واعلم أن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام معصومون لا يصدر عنهم ذنب ولو صغيرة غير خسيصة أو سهواً وفاقاً للأستاذ أبي إسحق الإسفرايني وأبي الفتح الشهرستاني والقاضي عياض والسبكي لكرامتهم على الله عن أن يصدر عنهم ذنب وقال القاضي الحسين في أول الشهادات من تعليقه أنه الصحيح من مذهب أصحابنا ومثله في زوائد الروضة عن المحققين واعتمده في جمع الجوامع. فإن قلت امتناع الصغيرة سهواً يشكل عليه تسليمه سهواً من ركعتين من الرباعية مع حرمة السلام في الفرض قبل محله لأنه قطع له وهو محرم اتفاقاً. قلنا يمكن أن يقال محل امتناعها سهواً ما لم يترتب على السهو بها تشريع أما إذا ترتب عليه ذلك فيقع والأكثر على جواز صدور الصغيرة عنهم سهواً إلا الدالة على الخسة كسرقة لقمة والتطفيف بتمرة وينهون عليها ويتفرع على عصمة نبينا ﷺ أن فعله ﷺ غير محرم للعصمة ولا مكروه لندرة وقوعه من أتقياء أمته فكيف منه وخلاف الأولى مثل المكروه أو مندرج فيه وما سوى المذكور إما طاعة أو غير طاعة والثاني إما جبلي كالقيام والقعود وغير ذلك أو بيان كقطع السرقة من الكوع بياناً لمحل القطع أو مخصوص به كزيادة الأزواج على الأربع فالبيان دليل في حقنا والباقي لسنا متعبدين به والأول إما خصوصية فلسنا متعبدين به أو غير خصوصية فإن علم صفته من وجوب أو نذب فهو علينا كذلك وإن جهلت صفته فهو واجب في حقه وحقنا لأنه الأحوط وقيل للندب لأنه

المتحقق بعد الطلب وقيل للإباحة لأن الأصل عدم الطلب وقيل بالوقف في الكل لتعارض أوجهه هذا حاصل تفصيل ما يأتي .

قوله : (صاحب الشريعة) أي مبلغها عن الله تعالى وإلا فصاحب الشريعة حقيقة هو الله تعالى والنبى مجازاً هذا ما قاله الأشياخ قديماً وحديثاً وهو الصحيح بالنظر لكون الشارع بمعنى المثبت للشرع والموجد له . وأما بالنظر لكون معناه المبين والمبلغ وهو ما يؤخذ من كتب اللغة وغيرها فهو حقيقة في النبى ﷺ وهذا التفصيل هو الحق إن شاء الله تعالى والشريعة هي الأحكام التي تلقاها النبى ﷺ بالوحي وهو نوعان ظاهر وهو ثلاثة أقسام :

الأول : ما سمعه النبى ﷺ من ملك مبلغاً بفتح اللام بلسان الروح الأمين جبريل عليه السلام كالقرآن .

والثاني : ما وضع الملك بإشارته له ﷺ بلا كلام كما قال عليه الصلاة والسلام «إن روح القدس نفس في روعي فقال إن نفساً لن تموت حتى تستكمل رزقها» .

والثالث : ما لاح لقلبه يقيناً بإلهام الله تعالى وقيل : هو المراد من قوله تعالى : ﴿وَمَا كَانَ لِإِسْرَءِيلَ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا﴾ [الشورى: الآية ٥١] أي إلهاماً بأن أراه الله تعالى بنوره وهو حجة من النبى ﷺ على الكل من أمته بخلاف إلهام الأولياء فإنه لا يكون حجة على غيره . النوع الثاني باطن وهو ما ينال بالاجتهاد والتأمل في حكم النص . واختلف في ثبوته له ﷺ فمنعه الأشاعرة وأكثر المعتزلة لأنه لا ينطق إلا عن الوحي بالنص وجوزه آخرون كمالك والشافعي وعامة أهل الحديث وأبو يوسف واستدلوا عليه بوجوه منها أن الاجتهاد واجب عليه ﷺ لدخوله في عموم قوله تعالى : ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ﴾ [الحشر: الآية ٢] ومنها وقوعه من غيره من الأنبياء كداود وسليمان في الحكاية المشهورة عند المفسرين في قوله تعالى : ﴿إِذْ نَفَسْتُمْ فِيهِنَّ غَمِّ الْقَوْمِ﴾ [الأنبياء: الآية ٧٨] وسيأتي إن شاء الله . ومنها أنه أمر بالمشاورة في قوله تعالى : ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ [آل عمران: الآية ١٥٩] ولا يكون ذلك إلا لتقريب الوجوه وتخمين الرأي وذلك اجتهاد وغير ذلك . وأجيب عن دليل الأولين بأن النص يصدق بنطقه بالقرآن لا عن الهوى وما القرآن إلا وحي يوحى وحيث أمر بالاجتهاد في قوله تعالى : ﴿فَاعْتَبِرُوا﴾ [الحشر: الآية ٢] ، ﴿وَشَاوِرْهُمْ﴾ [آل عمران: ١٥٩] كان الحكم بالاجتهاد من جملة الوحي . قوله : (يعني) إنما

أتى بالعناية لأن صاحب الشريعة حقيقة هو الله فإطلاقه عليه ﷺ مجاز والقرينة استحالة الفعل المنقسم إلى ما يأتي في حقه تعالى وينبغي أن يراد بالفعل هنا ما يشمل فعل اللسان وهو القول بل يمكن أن يشمل فعل القلب هكذا قاله سم وفيه أن بحث أقواله ﷺ سيأتي فلا يحتاج إلى شمول الفعل له إلا أن يقال إن المراد هنا حكم نفس فعله بخلاف ما يأتي فإنه في حكم ثبوته بالآحاد أو بالتواتر وبيان ما يعمل به وما لا يعمل به فلذا يحتاج إلى شمول الفعل له هنا. قوله: (لا يخلو إما أن يكون الخ) هذا بيان لحصر فعله ﷺ ليرتب عليه الأحكام الآتية. وحاصله أنه لا يخلو فعل صاحب الشريعة من أن يكون واجبًا أو مندوبًا أو مباحًا لا يؤدي إلى إزالة الحشمة وإسقاط المروءة لعصمته عليه الصلاة والسلام أيضًا عن المباح المؤدي إلى ذلك وعلى كل إما أن تشاركه فيه أمته أو يختص به وبين جميع ذلك بقوله: إما أن يكون على وجه القرية الخ، وفي هذا الحصر نظر لأنه يبقى عليه ما هو متردد بين الطاعة وغيرها كالحج راكمًا فإنه متردد بين الجبلي والشرعي. ويجاب بأن هذا التردد ناشئ من قولنا في تعارض الأصل والظاهر يحتمل أن يلحق بالجبلي لأن الأصل عدم التشريع فيكون غير طاعة ويحتمل أن يلحق بالشرعي لأن النبي ﷺ بعث لبيان الشرعيات فيكون طاعة فلم يخرج منهما. قوله: (على وجه القرية) الإضافة للبيان وبين القرية والطاعة يحتمل الترادف فيكون من عطف التفسير ويحتمل خلافه وقد قال بعضهم الطاعة غير القرية والعبادة لأن الطاعة امتثال الأمر والنهي والقرية ما يتقرب به بشرط معرفة المتقرب إليه والعبادة ما يتعبد به بشرط النية ومعرفة المعبود فأعم الجميع الطاعة لأنها تنفرد في النظر المؤدي إلى معرفة الله تعالى فإنه طاعة للأمر به بقوله تعالى ﴿فَاعْتَبِرُوا﴾ [الحشر: الآية ٢] وليس عبادة ولا قرية لعدم وجود معرفة الله حينئذ إذ معرفته تعالى بتمام النظر وتليها القرية لانفرادها فيما لا يحتاج إلى نية كالتعق والوقف إذا عرفت ذلك فالمراد بالقرية في كلام المصنف المندوب والواجب وكذا المراد بالطاعة لصدق تعريفهما عليهما فيجتمعان فيهما ولعل من جعل الترادف بينهما نظر إلى هذا أعني تصادق تعريفهما فيهما.

قوله: (أو لا يكون) هذا مقابل لإما وسيأتي في كلام المصنف هذا المقابل وهو قوله فإن كان على وجه غير وجه القرية الخ وكأن الشارح جعل ما يأتي بيانًا لحكم هذا المقابل لأنه لما كان معطوفًا بالفاء لا يصح أن يجعل مقابلًا لإما.

فإن دل دليل على الاختصاص به، يحمل على الاختصاص، وإن لم يدل، لا يختص به؛ لأن الله تعالى يقول: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ [الأحزاب: الآية ٢١].

فإن كان على وجه القربة والطاعة (فإن دل دليل على الاختصاص به، يحمل على الاختصاص) كزيادته في النكاح على أربع نسوة (وإن لم يدل) دليل (لا يختص به؛ لأن الله تعالى قال: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾).

قوله: (فإن كان على وجه القربة) تفصيل للشق الأول من الترديد ولو قال فإن كان الأول لكان أولى وأخصر. وحاصله أن الأول إما أن يدل عليه الدليل باختصاصه به عليه الصلاة والسلام أو لا فذكر المصنف حكم الأول بقوله: (فإن دل دليل الخ) وذكر حكم الثاني بقوله وإن لم يدل دليل الخ. قوله: (يحمل) جواب إن أي إن الفعل الذي صدر من النبي ﷺ إن كان على جهة قربة ودل دليل على اختصاصه به عمل بذلك الدليل وحمل على الاختصاص ومعنى الحمل على الاختصاص أن يقال إن هذا الأمر خصوصية للنبي لا يشاركه فيه غيره ويجب علينا العمل بمقتضاها. قوله: (كزيادته الخ) أي فإنه ﷺ تزوج اثنتي عشرة زوجة ودخل بهنّ وعقد على سبع ولم يدخل بهنّ وكان يحل له التزوج من غير حصر بعدد ثم حرم عليه الزيادة على التسع اللاتي اخترته ثم نسخ فأبيح له أكثر منهن وقد دل الدليل على اختصاص ذلك به حيث أمرنا بالاعتصار على الأربع في قوله تعالى: ﴿فَأَنْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبْعَ﴾ [النساء: الآية ٣] حيث غيا الأمر إلى عدد معين فيقتضي عدم جواز التجاوز عنه وتمسك أهل الظاهر بهذه الآية في أن النكاح واجب لأن فانكحوا أمر والأمر للوجوب وتمسك الشافعي في بيانه أنه ليس للوجوب بقوله تعالى: ﴿وَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَعِنَ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ لِمَنْ خَشِيَ الْعَنَتَ مِنْكُمْ وَأَنْ تَصْرُوهَا خَيْرٌ لَكُمْ﴾ [النساء: الآية ٢٥] فحكم سبحانه وتعالى بأن ترك النكاح في هذه الصورة خير من فعله وذلك يدل على أنه ليس بمندوب فضلاً عن أن يقال إنه واجب. ويحكى أنه لما استولى الفرنسيين على مصر طلبوا من الخديوي أن لا يتزوج المسلمون أكثر من واحدة كما هو عاداتهم فاستشار الخديوي العلماء فأبوا قبول ذلك إلا بعض من هو مقرب عنده فقال يجب في هذا الزمن أن لا يتزوج الرجل أكثر من امرأة واحدة لقوله تعالى: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقَدِّمُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ [النساء: الآية ٣] وقد شهد المولى سبحانه وتعالى بأن الرجال لا يستطيعون أن يعدلوا بين النساء

حيث قال: ﴿وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ﴾ [النساء: الآية ١٢٩] وكفالك من شاهد فوجب الاقتصار على واحدة ولا يخفى على من له ذوق ودراية ما في هذا الدليل من السخافة لأن العدل المنفي في قوله تعالى: ﴿وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ﴾ العدل في المحبة وفي قوله تعالى: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا﴾ [النساء: الآية ٣] العدل في نحو القسم من كل ما يجب على الرجال تسويتهم فيه كما هو معلوم من كتب التفسير وما ألجأه إلى ذلك إلا حب الرئاسة اللهم اهدنا فيمن هديت وعافنا فيمن عافيت قيل إن الأنبياء كالنبي ﷺ في جواز الزيادة على الأربع. فإن قلت: إن كلامنا في القربة والنكاح مباح فلم يكن المثال موافقاً للممثل. ويجاب بأن النكاح وإن كان أصله مباحاً لكنه تعتره الأحكام الخمسة كما هو مقرر في الفروع بل هو في حقه ﷺ عبادة مطلقاً لأنه لم يتزوج إلا بأمر من ربه.

قوله: (وإن لم يدل دليل) أي على اختصاصه ﷺ به لا يخص به وحينئذ إما أن تعلم صفة فعله بنص كقوله هذا واجب مثلاً وكتسوية بمعلوم الجهة كقوله: هذا الفعل مساوٍ لكذا في حكمه المعلوم وكوقوعه بياناً كأن يطوف بعد إيجاب الطواف لتعلم صفة فيعلم وجوب هذا الطواف وكوقوعه امتثالاً لما دل على وجوب أو ندب أو إباحة بأن يكون المأمور به معلوماً لكن يأتي به لامتثال الأمر فيحمل حكمه على حكم المبين أو الممثل ويخص الوجوب عن غيره بأماراته كالصلاة بالأذان لأنه ثبت باستقراء شريعته أن ما يؤذن لها واجبة بخلاف غيره كصلاة العيد والاستسقاء وكونه ممنوعاً منه لو لم يجب كالختان والحد فإنهما لولا الوجوب لكانا ممنوعين لأن كلاً منهما عقوبة وقد يتخلف الوجوب عن هذه الأمانة للدليل كما في سجود السهو فإنه ممنوع لولا المقتضي فحقه أن يكون واجباً مع أنه ليس كذلك، ويخص الندب بمجرد قصد القربة لا بقيد الوجوب وهو كثير وإما أن لا تعلم فليل يحمل على الوجوب الخ ما يأتي إذا علمت ذلك علمت ما في كلام المصنف من القصور لأنه يقتضي أنه إذا لم يدل دليل على اختصاصه يحمل على الوجوب مطلقاً أي سواء علمت صفة فعله أو لا مع أنه ليس كذلك، كما عرفت إلا أن يقال: إن المراد من قوله: وإن لم يدل دليل أنه لم يدل الدليل على الاختصاص ولا على صفة فعله ولكنه على هذا لم يعلم حكم ما إذا دل دليل على صفة فعله إلا أن يجاب بأنه إذا علم صفة فعله فيعلم أننا مثله فيما إذا لم يعلم اختصاصه به لقوله تعالى: ﴿فَاتَّبِعُونِي﴾

فيحمل على الوجوب عند بعض أصحابنا، ومن أصحابنا من قال: يحمل على الندب، ومنهم من قال: يتوقف عنه.

(فيحمل على الوجوب عند بعض أصحابنا) في حقه وحقنا لأنه الأحوط، ومن أصحابنا من قال: يحمل على الندب لأنه المحقق بعد الطلب (ومنهم من قال يتوقف فيه) لتعارض الأدلة في ذلك.

يُحِبُّكُمْ اللَّهُ ﴿آلِ عِمْرَانَ: الآية ٣١﴾ وليس للمكلف منا أن يتوقف في فعل شيء مما ثبت عنه ﷺ لاحتمال الخصوصية بل يتبعه في جميع أقواله وأفعاله إلا ما تبين أنه من خصوصياته لعموم الآية المتقدمة. قوله: (لا يختص به) جواب الشرط أي بل تشاركه فيه أمته لقوله تعالى: ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحِبُّكُمْ اللَّهُ﴾ [آلِ عِمْرَانَ: الآية ٣١] وفي بعض النسخ ولا يخصص أي لا يحكم بأنه مخصوص بالنبي ﷺ بل يحكم بأن أمته تشاركه فيه. قوله: (لأن الله الخ) علة لعدم اختصاصه به حينئذ. قوله: (أسوة حسنة) أي خصلة حسنة من حقها أن يؤتسى بها مدح الله تعالى التأسى به وذلك يقتضي كونه مطلوباً شرعاً فلا اختصاص لمنافاته طلب التأسى به.

قوله: (فيحمل على الوجوب) الفاء فاء الفصيحة واقعة في جواب سؤال مقدر التقدير فإذا شاركه فيه أمته فما حكمه في حق النبي وحق أمته. فأجاب بأنه يحمل على الوجوب أي يقال: إنه واجب عليه عليه الصلاة والسلام وعلى أمته. فإن قلت: ما الفرق بين فاء الفصيحة والتفريعية فإنه كثيراً ما يشكل على الطلبة الفرق بينهما. قلنا: إن فاء الفصيحة هي الداخلة على جملة لم يعلم حكمها مما قبلها لا إجمالاً ولا تفصيلاً فكان جواباً لسؤال مقدر نشأ عن إجمال ما قبلها وفاء التفريعية هي الداخلة على الجملة التي علم حكمها مما قبلها إجمالاً فحكمها لازم لحكم الجملة التي قبلها وقصد بيانها صراحة كما إذا قلت الحيوان يتحرك فيتفرع عنه أن البقر والإنسان وغير ذلك من أصناف الحيوانات يتحرك وفاء الفصيحة كما في قول المصنف فيحمل الخ فإن حمله على الوجوب لا يعلم من عدم اختصاصه بالنبي ﷺ وقد عرفت أن محل هذا الحمل إذا لم تعلم صفته وإلا فقد عرفت حكمه آنفاً. قوله: (لأنه) أي الحمل على الوجوب هو الأحوط أي في الخروج عن العهدة الثابتة كما هو الفرض لأن الوجوب لتضمنه المنع من الترك أبعث للمكلف على الفعل صوتاً عن الإثم وبالفعل يتيقن الخلاص بخلاف ما إذا حمل على الندب أو الإباحة فإنه قد لا يفعله ويكون في نفس الأمر واجباً فلا يخلص من عهدة الطلب. فإن قلت: إن الاحتياط ظاهر بالنسبة لنا وأما بالنسبة للنبي ﷺ فما وجه الحكم بأنه واجب عليه مع أنه

قد فعله فلا يتأتى الاحتياط وعدمه حينئذ. قلنا: وجه الحكم بالوجوب في حقه بالنسبة لاعتقادنا فإننا لو اعتقدنا وجوبه عليه نخلص من العهدة في الاعتقاد بخلاف ما إذا اعتقدنا جوازه أو ندبه عليه فلا نخلص من عهدة الاعتقاد لاحتمال أنه واجب في الواقع فيلزم اعتقاد الواجب مندوبًا. قوله: (للندب) لم يقل الشارح فيه وفيما بعده في حقه وحقنا كما قال في الذي قبله وكأنه لعدم تصريحهم بذلك وكلام الكمال في تقرير الدليل في هذا وما بعده إشارة إلى أن المراد الندب والإباحة في حقنا فقط.

قوله: (لأنه) أي الندب. قوله: (المحقق) بالبناء للمفعول أي المتيقن. قوله: (بعد الطلب) أي الثابت في حقه وحقنا أما في حقه عليه الصلاة والسلام فلأنه الفرض وأما في حقنا فبالآية السابقة أعني قوله: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ [الأحزاب: الآية ٢١] وذلك الطلب وإن صدق بالندب والوجوب إلا أن الوجوب يستدعي فيه الجزم والأصل عدمه فالمحقق طلب الفعل لا بقيد الجزم وهو الندب ولك أن تقول الندب أيضًا يستدعي فيه عدم الجزم وهو وإن وافق الأصل غير معلوم ومحتمل الانتفاء ولا تحقق مع الاحتمال. ويجاب بأنه متى وافق الأصل فلا يشترط في العمل بالأصل العلم بقيد عدم الجزم.

قوله: (ومنهم من يتوقف) أي فلا يجزم بالوجوب ولا بالندب ولا بالإباحة لتعارض الأدلة. وقيل: يتوقف في الوجوب والندب فقط فلا يجزم بأحدهما لأنهما الغالب من فعله ﷺ. وقيل: يتوقف فيهما إن ظهر قصد القرية وإلا فلالإباحة لأن الأصل عدم الطلب. وقيل: يحمل على الإباحة لأن الأصل عدم الطلب فإن تعارض القول والفعل ودل دليل على تكرار مقتضى القول فإن كان القول خاصًا به ﷺ كأن قال يجب علي صوم عاشوراء في كل سنة وأفطر فيه في سنة قبل ذلك القول أو بعده فالتأخر ناسخ للمتقدم منهما في حقه فإن جهل المتأخر من القول والفعل فالأصح الوقف عن أن يرجح أحدهما عن الآخر في حقه إلى تبين التاريخ لاستوائهما في تقدم كل منهما على الآخر وإن كان القول خاصًا بنا كأن قال يجب عليكم صوم عاشوراء في كل سنة وأفطر النبي ﷺ فيه في سنة بعد القول أو قبله فلا معارضة في حقه ﷺ بين القول والفعل لعدم تناول القول له وفي حقنا المتأخر ناسخ للمتقدم إن علم التاريخ ودل دليل على التأسّي به في الفعل فإن جهل التاريخ فالأصح العمل بالقول وإن كان القول عامًا لنا وله كأن قال: يجب علي وعليكم صوم عاشوراء وأفطر النبي ﷺ فيه في سنة بعد القول أو قبله فيقدم المتأخر منهما

فإن كان على وجه غير القربة والطاعة، فيحمل على الإباحة في حقه وحقنا.

(فإن كان على وجه غير وجه القربة والطاعة فيحمل على الإباحة) كالأكل والشرب في حقه وحقنا.

إن علم التاريخ بأن ينسخ المتأخر المتقدم في حقه ﷺ وكذا في حقنا إن دل دليل على تأسيسنا به في الفعل وإلا فلا تعارض في حقنا بل العمل بالقول وإن جهل التاريخ فالأصح الوقف في حقه وفي حقنا. وقيل: يقدم القول إلا أن يكون القول العام ظاهرًا في حقه ﷺ لا نصًا كأن قال يجب على كل أحد صوم عاشوراء الخ، ما تقدم فالفعل تخصيص للقول العام في حقه تقدم الفعل عليه أو تأخر عنه أو جهل ذلك ولا نسخ حينئذ لأن التخصيص أهون منه لما فيه من إعمال دليلين ولو لم يكن القول ظاهرًا في العموم ولا في الخصوص كأن قال صوم عاشوراء واجب في كل سنة فالظاهر أنه كالعام لأن الأصل عدم الخصوص كما قاله شيخ الإسلام. قوله: (لتعارض الأدلة) أي أدلة القول بالوجوب والقول بالندب والقول بالإباحة. قوله: (في ذلك) أي المذكور من الوجوب والندب والإباحة ولا مرجح لأحدها فيتوقف إلى ظهوره وهذا إذا لم نعلم خصوصيته به وإلا فأتمته مثله ﷺ. وقيل: ليس مثله بل هو كمجهول الصفة وقد تقدم.

قوله: (فإن كان على وجه الخ) كذا في النسخ التي بأيدينا وهو مقابل لقوله أما على وجه القربة والطاعة ولو قال أو على وجه الخ لكان أولى ويمكن أن يوجه بأن الفاء فاء الفصيحة واقع في جواب سؤال مقدر التقدير أنت بينت لنا حكم ما إذا كان على وجه القربة فما حكم ما إذا لم يكن على وجه القربة. فأجاب بقوله: فإن كان الخ لكن يبقى إما بلا مقابل فلذا قدر مقابله الشارح ولكن لا زال الإيراد به على كلام المصنف. قوله: (على وجه) أي وصف غير القربة وهو صادق بشيئين بأن لم يكن جليًا وبأن كان جليًا كالقيام والقعود والأكل والشرب. قوله: (فيحمل على الإباحة) أي إن كان جليًا أو لم يدل دليل على اختصاصه به ﷺ وإن دل دليل على اختصاصه به فيحمل على الإباحة في حقه فقط وإلا فقيل يحمل على الإباحة وعزى لمالك رحمه الله تعالى. وقيل: على الندب وعزى إلى الشافعي رضي الله تعالى عنه. وقيل: يحمل على الوجوب وعزى لابن سريج وأبي سعيد الأصبخري وابن خيران واختاره الإمام الرازي في العالم. وقيل: يتوقف وعزى لأبي بكر الصيرفي واختاره في المحصول وتبعه البيضاوي.

وإقرار صاحب الشريعة على القول الصادر من أحد، هو قول صاحب الشريعة. وإقراره على الفعل كفعله.

(وإقرار صاحب الشريعة) على القول من أحد هو قول صاحب الشريعة أي كقوله: (وإقراره على الفعل من أحد كفعله) لأنه معصوم عن أن يقرّ أحدًا على منكر مثال ذلك إقراره ﷺ أبا بكر على قوله بإعطاء سلب القتيل لقاتله وإقراره خالد بن الوليد على أكل الضب متفق عليهما.

قوله: (وإقرار النخ) أي عدم إنكاره وإنما ذكره بعد الأفعال لأنه يلحق بالأفعال تارة وهو فيما إذا كان الإقرار على الفعل بأن فعل فعل بحضرة النبي ﷺ أو في عصره وعلم به وكان قادرًا على الإنكار ولم ينكره وبالأقوال تارة أخرى وهو في نظير ما ذكر في الإقرار على الفعل بأن يبدل الفعل بالقول وتقدّم أن الأفعال شاملة لأفعال اللسان وهي الأقوال فناسب أن يذكر بعدهما ذكرًا للفرع بعد الأصل. قوله: (من أحد) أي مطلقًا أي كافرًا أو لا يغيره الإنكار أو لا منافقًا أولًا لأنه ﷺ لا يقرّ أحد على الباطل وسكوته على الفعل ولو غير مسرور به يدل على الجواز وقيل: إلا من يغيره الإنكار بناء على سقوط الإنكار عليه. وقيل: إلا الكافر بناء على أنه غير مكلف بالفروع وقيل: وإلا المنافق لأنه كافر في الباطن وقيل: إلا الكافر غير المنافق لأن المنافق تجري عليه أحكام المسلمين.

قوله: (أي كقوله) أي صاحب الشريعة دفع بهذا التفسير ما يقال من أن الإقرار السكوت على الفعل وهو ليس بقول لأنه اللفظ الدال على المعنى فكيف حمل المصنف القول على الإقرار فأشار إلى جوابه بتقدير الكاف فكلامه من باب التشبيه البليغ وهو ما حذف منه وجه الشبه وأداة الشبه فوجه الشبه مطلق الدلالة على الحقيقة فكما أن القول يدل على حقيقة المقول كذلك الإقرار يدل على حقيقة المقرر عليه وينبغي أن يستثنى من الإقرار إقراره على قول علم منه أنه منكر له مستمرّ على إنكاره وترك إنكاره في الحال للعلم بأنه علم منه أنه لا ينفع في الحال كأن يقال بحضرتة ذهب كافر إلى كنيسة وسكت النبي ﷺ فلا أثر لسكوته ولا دلالة به على الجواز اتفاقًا وإن لم يعلم إنكاره دل سكوته على جواز ذلك الفعل من فاعله وغيره إذا ثبت أن حكمه على الواحد حكم على الجماعة فإن كان ذلك الفعل مما سبق تحريمه فهذا نسخ لتحريمه وإنما دل على الجواز لأنه لو لم يجز لزم ارتكابه عليه الصلاة والسلام المحرم وهو تقريره على المحرم وهو محرم عليه واللازم باطل فكذا الملزوم. قوله: (وإقراره) أي صاحب الشريعة ﷺ. قوله: (من أحد)

أي ولو كافرًا يغيره الإنكار مع علمه به ولو غير مستبشر به ويجري فيه الأقوال المتقدمة .
 قوله : (كفعله) أي لذلك الشيء في الدلالة على جوازه من ذلك الفاعل وغيره أي إباحته
 كما رجحه القشيري من تردّد في ذلك حتى لو سبق تحريم ذلك كان الإقرار ناسخًا له
 كما تقدّم وشمل قوله أحد في الموضوعين غير المكلف وهو الظاهر لأن الباطل قبيح شرعًا
 وإن صدر من غير المكلف ولا يجوز تمكين غير المكلف منه وإن لم يَأْتِ به ولأنه يوهم
 من جهل حكم ذلك الفعل جوازه بل لا يبعد أن المكروه وخلاف الأولى كذلك . اهـ .
 سم . قوله : (لأنه الخ) تعليل للتشبيه في الموضوعين أي إنما كان إقراره على القول كقوله
 وعلى الفعل كفعله فيما ذكر لأنه معصوم الخ . قوله : (معصوم) أي لأن الإقرار على
 المنكر منكر وهو معصوم عن المناكر لأنه لو صدر منه لكان طاعة في حقنا لأن الله قد
 أمرنا بالاعتداء به لقوله تعالى : ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ﴾ [آل عمران :
 الآية ٣١] والله لا يأمر بالفحشاء لقوله تعالى : ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ﴾ [الأعراف :
 الآية ٢٨] .

قال الغزالي : فإن قيل لعله منع من الإنكار مانع كعلمه بأنه لم يبلغه التحريم فلذلك
 فعله أو بلغه الإنكار مرة فلم ينجع فيه فلم يعاوده قلنا : ليس هذا مانعًا لأن من لم يبلغه
 التحريم يلزمه تبليغه ونهيه حتى لا يعود ومن بلغه ولم ينجع فيه يلزمه إعادته وتكراره لئلا
 يتوهم نسخ التحريم . فإن قلت : فلم لم يجب عليه أن يطوف صبيحة كل سبت على
 اليهود والنصارى إذا اجتمعوا في كنائسهم ويبلغهم . قلنا : لأنه علم أنهم مصرّون مع
 تبليغه وعلم الخلق أنه مصر على تكفيرهم دائمًا فلم يكن ذلك مما يوهم النسخ . اهـ .

والمتبادر من المنكر الحرام فيخرج المكروه وخلاف الأولى وإن أمكن أن يراد به ما
 يشملهما وقضية ما ذكر عن الغزالي أنهما كالحرّام وإن وقع الإنكار عليهما قبل ذلك لأن
 السكوت عنهما يوهم النسخ وهو قضية إطلاق المصنف رحمه الله تعالى أفاده سم .

قوله : (إقراره ﷺ الخ) هذا مثال للإقرار على القول وقوله : إقراره خالدًا الخ ، مثال
 للإقرار على الفعل فهو على سبيل اللف والنشر المرتب . قوله : (سلب القتل) هو ثيابه
 وفرسه وسلاحه وغير ذلك مما هو معلوم من الفروع . قوله : (متفق) أي هذان الإقراران
 الدالان على استحقاق القاتل سلب القتل وجواز أكل الضب متفق على روايتهما من
 البخاري ومسلم .

وما فعل في وقته في غير مجلسه، وعلم به، ولم ينكره؛ فحكمه حُكم ما فعل في مجلسه.

(وما فعل في وقته) ﷺ (في غير مجلسه وعلم به ولم ينكره؛ فحكمه حكم ما فعل في مجلسه) كعلمه بحلف أبي بكر رضي الله عنه أنه لا يأكل الطعام في وقت غيظه ثم أكل لما رأى الأكل خيراً له كما يؤخذ من حديث مسلم في الأطعمة.

قوله: (وما فعل) أي الشيء أو القول أو الفعل الذي فعل بالبناء للمفعول. قوله: (وقته) أي في زمان حياته ﷺ. قوله: (في غير مجلسه) أي بحيث لا يشاهده. قوله: (فحكمه حكم ما فعل في مجلسه) أي وعلم به في دلالة على جواز ذلك الفعل للفاعل وغيره وعلى حقية ذلك القول وهذا يشمل ما تقدم من قوله وإقرار صاحب الشرع لكنه صرح به للإيضاح ورفع توهم الاختصاص بما في مجلسه فليستثنى هنا ما تقدم استثنائه في الكتابة على قوله كقوله. قوله: (كعلمه) أي النبي ﷺ وهذا مثال لما فعل في غير مجلسه وعلم به ولم ينكره. قوله: (في وقت غيظه) متعلق بالحلف. قوله: (لما رأى) أي حين اعتقد الأكل خيراً من تركه فيستفاد منه جواز الحنث بل ندبه إذا كان خيراً. قوله: (كما يؤخذ) أي مماثل لما يؤخذ أو بناء على ما يؤخذ. قوله: (في الأطعمة) أي في حكم الأطعمة أو في بابه.

[تذنيب]: واعلم أنه اختلف في أنه عليه الصلاة والسلام وأمته هل كانوا متعبدين بشرع من تقدم بعد البعث فقول إن كل شريعة تثبت لنبي فهي باقية في حق من بعده إلى قيام الساعة إلا أن يقوم دليل النسخ، فعلى هذا يلزمنا العمل بشريعة من قبلنا على أنها شريعة ذلك النبي وعليه المالكية، وقيل: إن شريعة كل نبي تنتهي بوفاته أو ببعثه نبي آخر إلا ما لا يحتمل التوقيت والنسخ فعلى هذا لا يجوز العمل بها إلا بما قام الدليل على بقائه وهذا معتمد مذهبنا، وقيل: يلزمنا العمل بما نقل من الشرائع فيما لم يثبت انتساخه على أن ذلك شريعة لنبينا ولم يفرقوا بين ما ثبت بنقل أهل الكتاب أو برواية المسلمين عما في أيديهم من الكتاب وبين ما ثبت بالقرآن والسنة.

٨ — النسخ

وأما النسخ فمعناه لغة: الإزالة. وقيل: معناه النقل، من قولهم: نسخت ما في هذا الكتاب، إذا نقلته.

(وأما النسخ فمعناه لغة: الإزالة). يقال نسخت الشمس الظل إذا أزالته ورفعته بانبساطها. (وقيل: معناه النقل، من قولهم: نسخت ما في الكتاب إذا نقلته بأشكال كتابته).

قوله: (وأما النسخ) قابل لمحذوف. التقدير أما الأفعال فقد عرفت وأما النسخ الخ. ولما أنهى الكلام على الأفعال والتقدير وكان حكم بعضها قد ينسخ ببعض شرع الآن في بيان النسخ فقال: وأما النسخ والكلام فيه من وجوه: الأول في تعريفه لغة واصطلاحًا، والثاني في جوازه، والثالث في محله، والرابع في شرطه، والخامس في الناسخ والمنسوخ، فشرع في بيان الأول منها فقال: فمعناه لغة أي فحقيقته أو فحدّه أو فمعنى لفظه. قوله: (لغة) نصب على الظرفية الاعتبارية متعلق بمعنى نسبة الخبر للمبتدأ أو حال من المضاف إليه أي حال كون لفظه في اللغة أي معدودًا من جملة معانيها أو من جملتها أو منصوب بتزج الخافض أي معناه في اللغة. قوله: (الإزالة) هي مصدر من أزال يزيل، واستدلّ على هذا المدعي من كلام أهل اللغة فقال: يقال نسخت الشمس الخ، أي يقال قولًا من أهل اللغة ونحن نجري على طريقتهم. قوله: (إذا أزالته) متعلق بمحذوف التقدير تقول ذلك أو يقال ذلك إذا أزالته ورفعته أي أذهبته وأعدمته. قوله: (بانبساطها) أي بسبب انبساط شعاع الشمس في محل الظل وحينئذ يلزم أن يكون إطلاق لفظ النسخ عليه مجازًا إذ لا نقل حقيقة وقد انعقد الإجماع على امتناع إطلاق اسم النسخ حقيقة على غير الإزالة والنقل. ثم رأيت القفال كغيره صرح بذلك حيث احتج لهذا القول بقولهم تناسخت المواريث بمعنى انتقالها من ورثة إلى أخرى وتناسخت الأرواح بمعنى انتقالها من بدن إلى بدن وقولهم: نسخت الكتاب أو ما فيه كأنك تنقله بنقل مثله مجاز بطريق المشابهة لا من النسخ بمعنى الإزالة والإعدام لبقاء المنسوخ على حاله. قوله:

وحده: هو الخطاب الدالّ على رفع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه، لولاه لكان ثابتًا، مع تراخيه عنه.

(وحدّه) شرعًا (الخطاب الدالّ على رفع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه، لولاه لكان ثابتًا، مع تراخيه عنه).

(من قولهم) أي حال كونه مأخوذًا من قولهم أي قول أهل اللغة ومن يجري على قاعدتهم. قوله: (نسخت) بضم التاء للمتكلم. قوله: (إذا نقلته) أي تقول ذلك إذا نقلته بفتح التاء والمراد بنقل ما فيه نقل مثله لا نقل ما فيه بعينه لأنه باق بعد النقل بحاله. قوله: (بأشكال كتابته) أي نقوش مكتوبة أي نقل أمثالها وإثباتها في محلّ آخر، قال الصفي الهندي إن الإزالة أعم من النقل وأنه من أفراد الإزالة التي هي بمعنى النسخ لأنها تارة تكون في الذات وتارة تكون في الصفات بخلاف النقل فإنه ليس فيه إلا إزالة الصفة لأن الذات فيه باقية وإنما تنعدم فيه صفة كونه في هذا المكان وتتجدّد له صفة كونه في هذا المكان فيكون استعمال النسخ في النقل حقيقيًا على القول الأوّل القائل بأن النسخ بمعنى الإزالة لأنه استعمال لفظ في بعض أفراده ويكون تضعيف المصنف للقول الثاني حيث عبّر عنه بصيغة التمريض من حيث قصر معنى النسخ على النقل لا من حيث صدقه عليه لكن الذي في اللمع والنسخ في اللغة يستعمل في الرفع والإزالة، يقال نسخت الشمس الظل ونسخت الرياح الآثار أزالتها ويستعمل في النقل يقال: نسخت الكتاب إذا نقلت وإن لم تزل شيئًا من موضعه انتهى. واختلف في استعمال النسخ في النقل والإزالة هل هو حقيقة فيهما فيكون مشتركًا بينهما فقليل: نعم، وقيل: حقيقة في الإزالة ومجاز في النقل من إطلاق اللازم وهو النسخ بمعنى الإزالة في الملزوم وهو النقل لأنه يلزم من النقل الإزالة عن موضعه الأوّل، وقيل: حقيقة في النقل ومجاز في الإزالة من إطلاق الملزوم وهو النسخ بمعنى النقل وإرادة اللازم وهو الإزالة وليس في هذا الخلاف غرض علمي وإنما ذكرته تشحيذًا للأذهان.

قوله: (وحدّه شرعًا) هذا الشقّ الثاني من الوجه الأوّل من الوجوه الخمسة المتقدّمة والضمير في حدّه يعود على النسخ بمعنى الناسخ على طريق الاستخدام أو على الناسخ المفهوم من النسخ لما يأتي أنّ هذا حدّ للناسخ لا للنسخ. فإن قلت: لمّ لم يقل وحد الناسخ بدل وحده الموقع في الإشكال. قلت: لقصد الاستخدام الذي هو من فنّ البلاغة وللحمل على التدريب في فهم مقاصد الكلام وخفايا معانيه فالمعنى وحدّ الناسخ. قوله: (شرعًا) ظرف اعتباري متعلق بمعنى نسبة الخبر إلى المبتدأ أي كون الخطاب الخ حده في

الشرع أو متعلق بمحذوف حال من المضاف إليه أي حد الناسخ حال كون الناسخ في معاني الشرع أو معدوداً من المعاني المتعارفة بين أهل الشرع وأما معناه لغة فهو المزيل والناقل كما يؤخذ من حد النسخ لغة على القولين المتقدمين . قوله: (الخطاب) أي اللفظي بدليل وصفه بالدال إذ المتبادر من الخطاب الموصوف بالدلالة اللفظ لكن ينبغي أن يراد بالدال الدالّ ولو بطريق المفهومية لجواز النسخ بالمفهوم الذي هو مدلول اللفظ في الجملة كما يعلم من حده وأن يكون اعتبار الخطاب بمعنى اللفظ بالنظر للغالب لجواز النسخ بغيره كالتقرير كما تقدم والفعل كما صرح به الإمام الرازي وابن الحاجب وغيرهما بل الظاهر أن رفع الحكم لا يكون ولو بحسب الغالب مدلولاً للفظ مطابقة أو تضمناً بل التزاماً وقد يمنع هذا الظاهر بقول الشارح نسخت هذا الحكم أو رفعته أو هذا منسوخ أو مرفوع بكذا فتأمل . اهـ . سم . قوله: (الدال على رفع الحكم) اعلم أنه اختلف في النسخ هل هو رفع للحكم كما عرفه المصنف أو بيان لانهاء أمر الحكم والمختار الأول لشموله النسخ قبل التمكن وهو جائز . قوله: (رفع الحكم) أي الشرعي وذلك الرفع من حيث تعلقه بالفعل لا من حيث ذاته لأنه قديم يستحيل عليه الرفع الذي هو من صفات الحادث فإضافة الرفع إلى الحكم من حيث تعلقه لحدوثه وتجده ولقائل أن يقول هذا إنما يتمشى على مختار ابن الحاجب وغيره من عدم اعتبار التعلق التنجيزي جزءاً من مفهوم الحكم المعروف بالخطاب كما تقدم بل لازم له بمعنى أنه يلزم من ورود هذا الخطاب زوال ما يظنّ من التعلق التنجيزي الشامل للإعلامي الثابت قبل دخول الوقت والإلزامي المتوقف على دخول الوقت أما على مختار الشارح وابن السبكي من اعتبار التعلق التنجيزي جزءاً من الحكم فالحكم حادث فالمرفوع الحكم نفسه لا تعلقه، ولعل المصنف جرى على هذا القول . فإن قلت: إن التعلق في المستقبل إن كان متحققاً لم يمكن رفعه وإن لم يكن متحققاً فلا رفع . أجيب بأنه ليس المراد بالرفع البطلان حتى يرد ذلك بل زوال ما يظنّ من التعلق في المستقبل بمعنى أنه لولا الناسخ لكان في عقولنا ظنّ التعلق في المستقبل فبالنسخ زال ذلك الظنّ فخرج بقيد الشرعي الذي زدته أي المأخوذ من الشرع رفع الإباحة الأصلية أي المأخوذة من العقل . فإن قيل: هذا التعريف لا يشمل نسخ بعض القرآن تلاوة لا حكماً كالشيخ والشيخة إذا زنيا فاجلدهما ألبتة نكالا من الله لأنه ليس فيه رفع الحكم فلا يكون التعريف جامعاً لأفراد المعروف . ويجاب بأن نسخ التلاوة فقط معناه

نسخ حرمة القراءة على الجنب والمس على المحدث ونحو ذلك وهذه أحكام فيصدق عليه التعريف. فإن قلت: ينافيه قولهم نسخ التلاوة دون الحكم فإنه يقتضي أنه لا تعلق للنسخ بالحكم. قلنا: لا منافاة لأن مرادهم بالحكم المنفي حكم خاص وهو مدلول اللفظ لا مطلقاً. اهـ. سم.

قوله: (الثابت) صفة للحكم. قوله: (بالخطاب) متعلق بالثابت أي الناسخ هو الخطاب الدال على رفع الحكم الذي قد ثبت بالخطاب المتقدم على خطاب الرفع فخرج بقوله الخطاب غيره كالموت أو الجنون أو الغفلة وكالعقل والإجماع فهي وإن كانت رافعة للحكم الثابت بالخطاب المتقدم لا تسمى ناسخة لعدم الخطاب. فإن قلت: إن الرفع بالنوم والغفلة «بدليل شرعي أيضاً وهو قوله عليه الصلاة والسلام: رفع القلم عن أمتي في ثلاث النوم والنسيان وما استكرهوا عليه» أجيب بأن العقل حاكم بأن شرط التكليف التعقل وهو منفي عنهما فالرفع فيهما بالعقل. فإن قلت: يرد عليه مفهوم الموافقة والمخالفة الأولى والمساوىء فإنه يجوز النسخ بهما وليساً بلفظ. ويجاب بأن الناسخ لفظ المنطوق باعتبار دلالة على المفهوم وإن لم يكن دلالة عليه في محل النطق لكن لما كان مفهوماً بواسطته كان مدلولاً له بل قيل: إن دلالة مفهوم الموافقة لفظية فالمراد بالخطاب حينئذ اللفظ الدال على الحكم الثاني ولو بطريق المفهومية. فإن قلت: إن النسخ كما يكون بالخطاب يكون بالفعل كنسخ الضوء مما مست النار بأكله ﷺ ولم يتوضأ قلنا: إن الفعل نفسه لا ينسخ وإنما يدل على نسخ سابق أو يقال إنما اقتصر عليه جرياً على الغالب أو يقال: إن المراد بالخطاب الرفع باللفظ الدال على الحكم الثاني ولو بطريق المفهومية والتقرير والفعل.

قوله: (المتقدم) أي في الورد إلى المكلفين على الخطاب الدال على الرفع. قوله: (على وجه) حال من فاعل الدال: أي حال كونه مع وجه وحال لولاه الخ. قوله: (لولاه) اعلم أنه وقع خلاف في هذا التركيب فمذهب سيبويه أن لولا حرف جر شبيه بالزائد فلا تتعلق بشيء كرب ولعل الجار لكن لا تجر إلا المضمرة فتقول لولاي ولولاك ولولاه فالياء والكاف والهاء عنده مجرورات بلولا مع كونها في محل رفع بالابتداء والخبر محذوف فلها محلان من الإعراب محل جر بحرف جر ومحل رفع بالابتداء وعند الأخفش في موضع رفع بالابتداء فقط ووضع ضمير الجر موضع ضمير الرفع فلم تعمل

لولا فيها شيئاً كما لا تعمل في الظاهر نحو لولا زيد لأنتك وزعم المبرد أن هذا التركيب أعني لولاك ونحوه لم يرد من لسان العرب وهو محجوج بثبوت ذلك عنهم كقول الشاعر:

أتطمع فينا من أراق دماءنا ولولاك لم يعرض لأحسابنا حسن

وغير ذلك مما ورد كما هو مقرر في محله إذا عرفت ذلك فخير المبتدأ الذي هو الهاء على مذهب سيبويه محذوف التقدير موجود أو ثابت والضمير عائد على الخطاب الرافع أي لولا ذلك الخطاب الدال على ذلك موجود لكان ذلك الحكم ثابتاً وجملة لولاه صفة لوجه والعائد محذوف التقدير وجه لولاه موجود معه لكان ثابتاً. قوله: (ثابتاً) أي مظنون الثبوت في الزمن الثاني بأن لا يكون ما أفاده ذلك الخطاب من رفع الحكم في الزمن الثاني مفهومًا من نحو غاية أو علة اتصل بالخطاب المتقدم بخلاف ما إذا كان مفهومًا مما ذكرناه فإنه حينئذ لا يكون على الوجه المذكور. قوله: (مع تراخيه) حال من فاعل الدال: أي حال كون الدال مصاحباً لتراخيه عنه: أي عن ذلك الحكم الثابت بالخطاب المتقدم ولو قبل مضي زمن يمكن فيه الامتثال بأن لم يدخل وقت الفعل أو دخل ولم يمض زمن يسعه. فإن قلت: إن قوله مع تراخيه مستدرك للاكتفاء عنه بوصف الخطاب المنسوخ حكمه بالتقدم إذ التقدم يستلزم التأخر. قلنا: مجرد التأخر لا يكفي في النسخ بل لا بد من التراخي إذ التأخر قد يكون متصلًا كالاستثناء والغاية كما قاله السعد. فإن قلت يرد عليه حينئذ أن قوله المتقدم مستدرك للاكتفاء عنه بقوله مع تراخيه عنه. قلنا: إن دلالة قوله مع تراخيه عنه عليه التزامي ولا يقدر في التعريف التصريح بما علم التزامًا كما صرح به السعد في مثل هذا وقد عرفت محترز الخطاب واحترز بقوله على رفع الحكم عن الخطاب الدال على ثبوته وقضية ذلك أنه لو ورد خطاب بعدم وجوب شيء مثلًا ثم ورد خطاب آخر بوجوبه لا يكون الثاني ناسخًا إذا لم يدل على رفع الحكم بل على ثبوته ولم أر في ذلك شيئًا والظاهر خلافه فينبغي أن يراد بالحكم الثابت ما يشمل انتفاء الحكم أيضًا وقوله الثابت يخرج الخطاب الدال على رفع الحكم قبل ثبوته بأن لم يبلغ المكلفين وقوله بالخطاب يخرج الخطاب الدال على رفع الحكم الثابت بالبراءة الأصلية وكذا بالإجماع فلا يجوز نسخه كما أوضحه سم في الآيات البيئات وقوله: على وجه الخ، يخرج الخطاب الدال على رفع الحكم بالخطاب المتقدم إذا لم يكن على ذلك

هذا حد الناسخ ويؤخذ منه حد النسخ بأنه رفع الحكم المذكور بخطاب إلى آخره: أي رفع تعلقه بالفعل فخرج بقوله الثابت بالخطاب رفع الحكم الثابت بالبراءة الأصلية أي عدم التكليف بشيء ويقولنا بخطاب المأخوذ من كلامه الرفع بالموت والجنون وبقوله على وجه إلى آخره ما لو كان الخطاب الأول مغياً بغاية أو معللاً بمعنى وصرح بالخطاب الثاني بمقتضى ذلك فإنه لا يسمى ناسخاً للأول مثاله قوله تعالى: ﴿إِذَا تُوذِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ﴾ [الجمعة: الآية ٩] فتحريم البيع مغياً بانقضاء الجمعة فلا يقال: إن قوله تعالى: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ﴾ [الجمعة: الآية ١٠] ناسخ للأول بل بين غاية التحريم وكذا قوله تعالى: ﴿وَحَرَّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدَ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُمًا﴾ [المائدة: الآية ٩٦] لا يقال نسخته قوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ [المائدة: الآية ٢] لأن التحريم للإحرام وقد زال وخرج بقوله مع تراخيه عنه ما اتصل بالخطاب من صفة أو شرط أو استثناء.

الوجه بأن يكون رفع الحكم مفهوماً مما اتصل بالخطاب من نحو غاية أو علة وقوله مع تراخيه عنه يخرج الخطاب الدال على الرفع المذكور المتصل بالخطاب المتقدم لكونه شرطاً أو استثناء فلا يكون بدالته على رفع الحكم في بعض الأحوال ناسخاً فأفاد هذا الاحتراز أن الرفع المتصل لا يكون ناسخاً وأفاد الاحتراز الذي قبله أن الرفع المستقبل إذا تقدمه الرفع بالمتصل لا يكون ناسخاً. فإن قلت: بقي ما لو كان الدال على الرفع مستقبلاً ولم يتراخ كقول الشارع بحضرة المكلفين أوجبت عليكم كذا ورفعت وجوبه عليكم ولا يتجه إلا كون هذا ناسخاً. قلت: المراد بتراخيه عنه استقباله كما يشعر به بيان محترزه السابق ولو سلم فالظاهر عدم وقوع هذا القسم فلم يعتبروه ونظروا في التعريف إلى الواقع هكذا يظهر في تقرير هذا المقام كما أفاده سم. واعلم أن هذه المحترزات محترزات قيود الناسخ وما يأتي في كلام الشارح محترزات قيود النسخ المفهومة من قيود الناسخ فلا تقول إنه تكرر.

قوله: (هذا) أي ما ذكره المصنف من التعريف دفع بهذا ما يوهمه كلام المصنف من أنه حد للنسخ لأنه المترجم عنه وإنما صنع كذلك اعتماداً على المعلم لأن هذه المقدمة وضعت للمبتدئ وهو لا بد له من موقف له وقصدًا للاستخدام الذي هو من فن البلاغة وللحمل على التدريب في فهم مقاصد الكلام وخفايا معانيه ولا يقال: إنه

ترجم لشيء وذكر غيره لأننا نمنع ذلك إما بتقدير مضاف التقدير رفع الخطاب الخ، أو نقول: إنه مأخوذ من التعريف لأنه إذا عرف أن الناسخ هو الخطاب الدال على رفع الحكم علم أن النسخ هو رفع الحكم الخ، فقول الشارح ويؤخذ منه الخ إشارة إلى جواب هذا الاعتراض. فإن قلت: ما المانع من جعل تعريف المصنف تعريفًا للنسخ. قلنا: لأن الخطاب رافع لا رفع وإلا للزم أن ينحل التعريف هكذا رفع دال على رفع فهو بمعنى نسخ النسخ باللفظ ولا يخفى فساده. قوله: (ويؤخذ الخ) وقد عرفت أنّها وجه الأخذ من أنه يلزم من العلم بأن الناسخ هو الخطاب الدال على رفع الحكم الخ بأن النسخ هو نفس الرفع بالخطاب لأنه يلزم من كون الناسخ الدال على الرفع أن يكون مدلول الخطاب هو نفس النسخ. قوله: (أي رفع تعلقه) أشار بهذا إلى دفع ما يقال إن الحكم خطاب الله وهو قديم فلا يتعلق به رفع. فأجاب بأن الكلام على حذف مضاف وقد عرفت أن هذا مبني على مختار ابن الحاجب وغيره من عدم اعتبار التعلق التنجيزي جزءًا من مفهوم الحكم المعروف بالخطاب أما على مختار الشارح وابن السبكي من اعتبار التعلق التنجيزي جزءًا من الحكم فالحكم حادث فيصح رفعه فلا يحتاج إلى تقدير مضاف فكأن الشارح جرى هنا على خلاف مختاره. قوله: (بالفعل) أي بفعل المكلف بالمعنى الشامل لفعل لسانه وقلبه أو بالفعل لا بالقوة فيكون تقييدًا للتعلق بالتنجيزي احترازًا عن المعنوي. قوله: (فخرج بقوله الثابت) هذا شروع في بيان محترزات قيود تعريف النسخ المأخوذ من تعريف الناسخ بدليل جعل الخارج بالقيود هو نفس الرفع فإن الرفع إنما يخرج من حدّ النسخ لكونه جنسه وهو الرفع بخلاف الناسخ فإن جنسه الخطاب فالخارج بالقيود منه هو الخطاب لا الرفع وإنما أضاف القول للضمير العائد على المصنف مع أنه إنما ذكر قوله الثابت بالحكم في تعريف الناسخ لأنه بعينه معتبر في حدّ النسخ فكأنه قال فخرج بقوله الثابت الخ في حدّ الناسخ باعتبار كونه من جملة حدّ النسخ. قوله: (بالبراءة الأصلية) الباء سببية أي بسبب براءة الذمة من التعلق المنسوبة تلك البراءة إلى أصل هو عدم التعلق. قوله: (أي عدم التكليف بشيء) أتى بهذا التفسير دفعًا لما يتبادر من كلامه أن الحكم في كلامه من أحد الأحكام الخمسة مع أنه خلاف المراد هنا بل لا يصح إرادته لأنّ استلزام الحكم التعلق ينافي ثبوته بالبراءة الأصلية أي المستندة إلى أن الأصل عدم التعلق فرفع هذا العدم بالتكليف بشيء لا يسمى نسخًا لأنه ليس ثابتًا

بخطاب بل بأن الأصل براءة الذمة وعدم التعلق فالتفسير لرفع الحكم لا للبراءة الأصلية لعدم استقامة المعنى عليه لأنه يصير المعنى عليه فخرج بقوله الثابت بالخطاب رفع الحكم الثابت بعدم التكليف بشيء. ولا يخفى فساده إذ عدم التكليف بشيء لا يكون مثبتاً للحكم فكيف يكون الحكم ثابتاً به وإن كان لا ينافيه سواء أريد بالتكليف إلزام ما فيه كلفة أو طلبه وإنما عبر بعدم التكليف بشيء لا بما يشمل عدم الإباحة أيضاً لعدم صحته إذ من لازم البراءة الأصلية الإباحة لاقتضاءها فراغ الذمة وعدم المؤاخذة بفعل أو ترك وذلك مما يستلزم الإباحة وهي حكم والبراءة الأصلية ليس بحكم وانظر هل يتعين حمل التكليف هنا على إلزام ما فيه كلفة لاستلزامه شغل الذمة والمؤاخذة على المخالفة فتصدق مع عدمها البراءة الأصلية أو يصح حمله على مطلق طلب ما فيه كلفة إذ في غير الجازم من أمر أو نهى أيضاً شغل ومؤاخذة في الجملة إذ قد يترتب على المخالفة فيهما لوم واعتراض في الجملة فتصدق بالبراءة مع انقطاع ذلك فليراجع.

قوله: (وبقولنا) أي قول الشارح بخطاب المأخوذ من كلامه أي المصنف. ووجه الأخذ أن المصنف جعل الرفع مدلول الخطاب فيكون الرفع بالخطاب وإنما أضاف الشارح القول هنا إلى نفسه ونبه على أنه مأخوذ من كلام المصنف بخلاف بقية القيود لأن صريح كلام المصنف أن النسخ رفع الحكم إلى آخر القيود التي بعده وليس فيها بالخطاب تصريح بالرفع لكنه مأخوذ من جعله الرفع مدلول الخطاب ولذا أضافه إلى نفسه لأنه زاد التصريح على ما يؤخذ من ظاهر كلام المصنف في بادىء النظر ونبه على أخذه منه دفعاً لتوهم عدم أخذه منه لعدم ذكره بعد الرفع الذي هو أول أجزاء حد النسخ قوله بالخطاب مع الغفلة عن جعله الرفع مدلول الخطاب. قوله: (ما لو كان الخ) ما زائدة ولو مصدرية أو بالعكس أي وخرج بقوله على وجه الخ كون الخطاب معيّنًا من حيث الحكم الذي أثبتته بغاية معلومة أو محدّدًا بحدّ معلوم.

قوله: (أو معللاً) أي من حيث الحكم الذي أثبتته بمعنى معلوم وإنما قيد بالمعلومية فيهما لأن الحكم المنسوخ معيّنًا أو معللاً عند الله تعالى ولأن الغاية المبهمة يجامعها النسخ كما قال أبو الحسين في المعتمد والغاية قسمان مجملة ومفصلة، فالمفصلة لا يثبت معها اسم النسخ كقوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَتَيْنَا آلَ صَالِمٍ إِلَى آلِ لَيْلٍ﴾ [البقرة: الآية ١٨٧] وأما المجملة فيثبت معها اسم النسخ إذا فصلت نحو قول الله تعالى: ﴿فَأَمْسِكُوا فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَقَّهِنَّ﴾

أَلَمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا ﴿النِّسَاء: الآية ١٥﴾ ولما دلّ الدليل على تفصيل هذا ثبت اسم النسخ. قوله: (وصرح) بالبناء للمجهول والجملة حالية من ضمير مغنياً ومعللاً أي فخرج بقوله على وجه الخ ما لو كان الخطاب الأول مغنياً بغاية ومعللاً بمعنى والحال صرح في الخطاب الثاني بمقتضى ذلك أي المذكور من العلة والغاية وفي بعض النسخ وصرح الخطاب الثاني فعلى هذا يكون صرح بالبناء للفاعل والخطاب الثاني فاعله. قوله: (بالخطاب الثاني) أي الدال على الرفع فهو ثان بالنسبة للخطاب الأول الدال على ثبوت الحكم والباء في الخطاب بمعنى في. قوله: (بمقتضى ذلك) أي: الكون مغنياً أو معللاً وهو ارتفاع الحكم عند وجود الغاية وزوال المعنى. قوله: (فإنه) أي الخطاب الثاني. قوله: (لا يسمى ناسخاً للأول) أي من حيث حكمه فلا يسمى رفع حكم الأول بالثاني ناسخاً فالمراد بالخطاب الثاني بيان خروج الرفع الذي تضمنه ذلك الكون لا نفسه لأنه مرفوع بمقتضى غاية أو علة الخطاب الأول.

قوله: (مثاله) أي مثال الخطاب الأول المغنياً أو المعلل الذي صرح الخطاب الثاني بمقتضى غايته أو علته. قوله: (نودي) أي أذن الأذان الواقع عند المنبر. قوله: (من يوم الجمعة)، قال البيضاوي: إن من بيان لإذا من قوله إذا نودي وجوز بعضهم أن من بمعنى في وقضية الأول أن طلب السعي غير منوط بدخول وقت الجمعة بل بيومها وهذا يؤيد ما ذكره الشافعية أن بعيد الدار يجب عليه السعي من الفجر إذا لم يدرکہا إلا به وإنما سمي جمعة لاجتماع الناس فيه للصلاة. قوله: (فاسعوا) أي امضوا بسكينة نعم إن توقف الإدراك الواجب على نحو العدو وجب المقدور. قوله: (ذكر الله) أي الخطبة وقيل الصلاة. قوله: (وذروا البيع) أي اتركوه والمراد بالبيع مطلق المعاملة سواء كان بيعاً أو رهناً أو إجارة أو غيرها وهو مجاز مرسل من إطلاق الخاص وإرادة العام. قوله: (مغنياً بانقضاء الجمعة) أي كما يدل عليه جعله مشروطاً بالنداء للجمعة فإن ذلك يدل على أنه لأجل الجمعة وما يخشى من فواتها بسببه وذلك يقتضي أن محله ما دامت الجمعة دون ما بعدها وإذا كان مغنياً بانقضاء الجمعة فلا تكون الحرمة بعد انقضائها.

قوله: (فلا يقال الخ) أي لأنه ليس على الوجه المذكور لأنه لو لم يرد الخطاب الثاني لم يستمر التحريم لانقضائه بانقضاء الغاية. قوله: (بل بيتن) أي صراحة بعد أن كان مفهوماً من سياق الآية كما تقرر.

ويجوز نسخ الرسم وبقاء الحكم، ونسخ الحكم وبقاء الرسم.

(ويجوز نسخ الرسم وبقاء الحكم) نحو «الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة». قال عمر رضي الله عنه: فإننا قد قرأناها رواه الشافعي وغيره وقد رجم رسول الله ﷺ المحصنين متفق عليه وهما المراد بالشيخ والشيخة. (ونسخ الحكم وبقاء الرسم) نحو: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذُرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ مَتَّعًا إِلَى الْحَوْلِ﴾ [البقرة: الآية ٢٤٠] نسخ بآية ﴿يَرِيضَنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَزْوَاجَهُنَّ أَشْهُرًا وَعَشْرًا﴾ [البقرة: الآية ٢٣٤] (ونسخ الأمرين معًا) نحو حديث مسلم عن عائشة «كان فيما نزل عشر رضعات معلومات يحرمهن فنسخن بخمس معلومات يحرمهن».

قوله: (وكذا) أي مثل قوله تعالى: ﴿إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ﴾ [الجمعة: الآية ٩] الخ في كون الثاني غير ناسخ للأول لكن هذا مثال للحكم المعلل بمعنى وهو الإحرام هنا. قوله: (صيد البر) قال البيضاوي: ما صيد فيه أو الصيد فيه فعلى الأول يحرم على المحرم أيضًا ما صاده الحلال وإن لم يكن له فيه مدخل والجمهور على حله لقوله عليه الصلاة والسلام «لحم الصيد حلال لكم ما لم تصيدوه أو يصد لكم». قوله: (حرماً) أي محرمين. قوله: (للإحرام) أي لأجله وبسببه بدليل تعليقه عليه كما يدل عليه قوله: ﴿مَا دُمْتُمْ حُرْمًا﴾ [المائدة: الآية ٩٦] فإن تعليق الحكم بالمشق يؤذن بعلية ما منه الاشتقاق. قوله: (وقد زال) أي الإحرام بالتحلل فيزول التحريم المعلل بالإحرام فلم يكن قوله: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ [المائدة: الآية ٢] على الوجه المذكور بل لو لم يرد ذلك لم يثبت التحريم بعد التحلل لانتفاء علته حينئذ وهو الإحرام. فإن قلت: لم كان الحكم في الأول مغياً وفي الثاني معللاً ولم امتنع العكس أو المساواة بينهما في أحد الأمرين. قلت: لأن الإحرام الذي صرح بتعليق الحكم به في الثاني هو سبب تحريم الصيد تعظيماً للإحرام بخلاف النداء الذي صرح بتعليق الحكم به في الأول فإنه ليس هو السبب في تحريم البيع وإنما السبب فيه خشية فوات الجمعة أفاده سم. قوله: (ما اتصل بالخطاب) أي الخطاب المثبت للحكم. قوله: (من صفة النخ) بيان لما مثال الصفة ما لو قيل عقب قوله تعالى: ﴿فَأَقْضُوا الصَّلَاةَ لِلَّهِ وَأَلْزَمُوا الصَّالِحِينَ﴾ [التوبة: الآية ٥] أي غير أهل الذمة والاستثناء كما لو قيل بعده إلا أهل الذمة والشرط كما لو قيل إن لم يكونوا ذميين.

قوله: (ويجوز النسخ) أشار بهذا إلى بيان الوجه الثاني من الوجوه الخمسة المتقدمة وهو جواز النسخ عقلاً ونقلًا أما جوازه عقلاً فإن لم تعتبر مصالح العباد فلأن الله تعالى غني عن العالمين فهو يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ولا يسئل عما يفعل وإن اعتبرنا

مصالح العباد تفضلاً على ما عليه الجمهور فإنه يجوز أن تختلف مصالح العباد باختلاف الأوقات فالله عالم وخبير بما هو صالح للعباد في وقت وغير صالح في وقت آخر فيجوز له أن يثبت في وقت حكماً وينسخه في وقت آخر وأما جوازه نقلاً فلأن الاستمتاع بالأخوات كان حلالاً في زمن آدم عليه السلام ثم نسخ في سائر الشرائع ولأن الختان جائز في شريعة إبراهيم عليه الصلاة والسلام ثم وجب في شريعة موسى عليه الصلاة والسلام ولأن الجمع بين الأختين كان جائزاً في شرع يعقوب عليه السلام ثم حرم في سائر الشرائع وخالفت العيسوية من اليهود فإنهم أنكروا جواز النسخ بفرقة منعه عقلاً وفرقة نقلاً وأدلتهم وجوابهم مذكورة في المبسوطات والنسخ واقع كما عرفت خلافاً لأبي مسلم الأصفهاني. قوله: (نسخ الرسم) أشار بهذا إلى الوجه الخامس وهو الناسخ والمنسوخ وأقسامه وأشار إلى الوجه الثالث وهو محل النسخ وهو الحكم الشرعي الفرعي الذي لم يلحقه توقيت ولا تأييد بقوله في التعريف الحكم الثابت فإن المراد بالحكم فيه كما تقدم الحكم الشرعي كما قيدت به فيما تقدم وأشار إلى الوجه الرابع وهو شرط النسخ بقوله في التعريف مع تراخيه، قيل: المراد من التراخي التمكن من الاعتقاد لا الفعل خلافاً للمعتزلة والصيرفي من الشافعية والجصاص وأبي زيد من الحنفية فإنهم قالوا لا بد من التمكن من الفعل أيضاً بأن يمضي بعد وصول الأمر إلى المكلف زمان يسع الفعل من وقته المقدر له شرعاً. ولنا حديث المعراج حيث نسخ الزائد على الخمس من الخمسين قبل التمكن من الفعل لا من عقد النبي ﷺ وهو الأصل وعقد جميع المكلفين ليس بشرط.

قوله: (الرسم) أي لفظ القرآن أي رفع وجوب اعتقاد قرآنيته ورفع خواص قرآنيته كحرمة مسّ المحدث وقراءة الجنب وبهذا يتضح وجه اندراجه في تعريف النسخ إذ قد بان أن المرفوع حكم كما تقدم. قوله: (وبقاء الواو للمعية أي مع بقاء الحكم. واعلم أن المنسوخ ينقسم إلى ثلاثة أقسام: منسوخ التلاوة دون الحكم ومنسوخ الحكم دون التلاوة ومنسوخ الحكم والتلاوة معاً وذكر المصنف جميع ذلك ذكر الأول منها بقوله ويجوز نسخ الرسم والثاني بقوله ونسخ الحكم الخ والثالث بقوله ونسخ الأمرين معاً وقد وقعت الأقسام الثلاثة كما مثل الشارح لكل منها. قوله: (نحو الشيخ والشيخة) وكان يتلى في القرآن في سورة الأحزاب (الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة) ﴿تَكَلَّأَ مِنْ أَلَلِّهُ﴾

وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿المائدة: الآية ٣٨﴾. قوله: (ألبتة) بقطع الهمزة أي قطعاً فهو مفعول مطلق وعامله إما من لفظه أو من معناه. قوله: (قال عمر) أول الحديث لولا أن يقول الناس زاد عمر في كتاب الله تعالى لكتبت الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما ألبتة فإننا قد قرأناها وفيه أنه يقتضي جواز كتابتها وليس كذلك لأنه لو جازت كتابتها في القرآن لوجبت مبادرته لكتابتها وقول الناس المذكور لا يصلح مانعاً من فعل الواجب إلا أن يجب بأن مراده لكتبتها منبهاً على أن تلاوتها نسخت ليكون في كتابتها في محلها الأيمن من نسيانها لكن لما احتمل أن تكتب بلا تنبيه فيقول الناس زاد عمر في القرآن تركت كتابتها بالكلية وذلك من دفع أعظم المفسدتين بأخفهما. قوله: (وقد رجم) أي أمر برجمهما فيكون مجازاً عقلياً من قبيل الإسناد إلى السبب وهو الأمر وإنما ساق هذا الحديث دليلاً على بقاء الحكم ومعنى نسخ تلاوته محوه من المصحف فلا يحتاج إلى خطاب ثان بنسخه كما في نسخ الحكم. قوله: (متفق عليه) أي على حديث الرجم من الشيخين. قوله: (وهما) أي المحصنان المراد بالشيخ والشيخة. قوله: (نسخ الحكم وبقاء الرسم) عطف على نسخ الرسم ولعل فائدة بقاء الرسم مع انتساح حكمه التنبيه على أن الله خفف علينا والتذكير بنعمته. قوله: (والذين يتوفون) أي وزوجات الذين يتوفون فهو على حذف مضاف. قوله: (وصية) قراءة ابن كثير ونافع والكسائي وأبو بكر عن عاصم بالرفع وفيه أوجه: أحدهما أنه مبتدأ ثان وسوغ الابتداء به وصفه تقديرًا إذ التقدير وصية من الله لأزواجهم أو منهم أي الأزواج على حسب الخلاف أهي واجبة من الله أو مندوبة للأزواج ولأزواجهم خبر المبتدأ الثاني فيتعلق بمحذوف والمبتدأ الثاني وخبره خبر الأول وهو الذين يتوفون وفي الجملة ضميره وبقية الأوجه المذكورة في محله وقراءة الباقي بال نصب وفيه أوجه أيضًا: أحدها نصب على المصدر بفعل محذوف. والتقدير لموصون وصية لأزواجهم وبقية الأوجه في محله.

قوله: (متاعاً) في نصبه أوجه: أحدها أنه بتقدير فعل من لفظه أي متعهن متاعاً أي تمتعاً أو من غير لفظه أي جعل الله لهن متاعاً وقوله: إلى الحول متعلق به فهذه الآية تدل على وجوب الاعتداد للتوفي سنة فنسخ بقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذُرُونَ أَزْوَاجًا يَرِيصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ [البقرة: الآية ٢٣٤] وإنما كانت هذه الآية ناسخة لها لتأخر نزولها عنها وإن تقدمت تلاوة ويعرف الناس بالتاريخ بأن يعلم أن نصاً قابلاً

وينقسم النسخ إلى بدل، وإلى غير بدل، وإلى ما هو أغلظ، وإلى ما هو أخف.

(وينقسم النسخ إلى بدل، وإلى غير بدل) الأول كما في نسخ استقبال بيت المقدس باستقبال الكعبة وسيأتي. والثاني كما في قوله تعالى: ﴿إِذَا نَجَّيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِمُوا بَيْنَ يَدَيْ جُنُودِكُمْ صَدَقَةٌ﴾ [المجادلة: الآية ١٢]، (وإلى ما هو أغلظ) كنسخ التخيير بين صوم رمضان والفدية إلى تعيين الصوم قال تعالى: ﴿وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ﴾ [البقرة: الآية ١٨٤] إلى قوله تعالى: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ [البقرة: الآية ١٨٥] (وإلى ما هو أخف) كنسخ قوله تعالى: ﴿إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عَشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتِينَ﴾ [الأنفال: الآية ٦٥] بقوله تعالى: ﴿إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ﴾ [الأنفال: الآية ٦٦].

لنناسخية متأخر عن نص قابل للمنسخية وبتنصيب الرسول بناسخيته صريحاً كهذا منسوخ أو دلالة كحديث «كنت نهيتكم» أو بتنصيب منه عليه الصلاة والسلام على خلاف ما نص به أولاً على ما سيأتي في الكلام عليه وإذا لم يعرف ذلك فالحكم بالتوقف لا بالتخيير.

قوله: (يترصدن بأنفسهن) أي ينتظرن بأنفسهن من غير زوج أربعة أشهر وعشراً. قوله: (ونسخ الأمرين معاً) وهذا القسم الثالث من أقسام النسخ والمراد بالأمرين الرسم والحكم. قوله: (عشر رضعات) اللفظ الذي كان أولاً «عشر رضعات معلومات يحرمن» ثم نسخت لفظاً لا حكماً بالنسبة للخمس عند الشافعي أما بالنسبة للعشرة فهي منسوخة لفظاً وحكماً لأن الحكم الثابت خمس رضعات لا عشر رضعات وعليه فالخلاف بين مالك والشافعي لفظي أما عند مالك فهي منسوخة حكماً ولفظاً وتوفي رسول الله ﷺ وهن فيما يقرأ من القرآن أي يقرؤهن من لم يعلم النسخ فلما بلغهن النسخ بعد ذلك رجعا عن ذلك وأجمعوا على أن هذا لا يتلى. قوله: (معلومات) أشار بهذا إلى اشتراط العلم بالخمس فلو شك فيهن فلا يحرمن قد يقال إن هذا الحديث وحديث الشافعي عن عمر السابق لا يصح جعلهما من قبيل نسخ الرسم إذ نسخ الرسم فرع ثبوت قرآنيتهما وهي لا تثبت بخبر الآحاد. ويجاب بأن الذي لا يثبت بخبر الآحاد بل بالتواتر إنما هو المثبت بين الدفتين وأما الذي لم يثبت بينهما ولا يقرأ فلا نسلم أن ذلك لا يثبت بخبر الواحد.

قوله: (وينقسم) هذا شروع في بيان تقسيم النسخ باعتبار البدل وعدمه وباعتبار أن البدل أغلظ أو أخف أو مساوٍ إلى أربعة أقسام نسخ بغير بدل ونسخ ببدل أغلظ

ونسخ ببدل أخف ونسخ ببدل مساوٍ فالنسخ بالمساويء كما مثله المصنف بنسخ استقبال بيت المقدس أي صخرته باستقبال الكعبة ومن غير بدل كما في نسخ قوله تعالى: ﴿إِذَا نَجَّيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِمُوا بَيْنَ يَدَيْ جُؤنُكُمُ صَدَقَةٌ﴾ [المجادلة: الآية ١٢] بقوله تعالى: ﴿ءَأَشْفَقْتُمْ أَنْ تُقَدِّمُوا﴾ [المجادلة: الآية ١٣] الخ، أي أخفتم الفقر من تقديم الصدقة وهذا وإن اتصل بما قبله تلاوة لم يتصل به نزولاً والنسخ بالأغلظ كما مثله بقوله: ﴿وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ﴾ [البقرة: الآية ١٨٤] بقوله: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ﴾ [البقرة: الآية ١٨٥] الخ، وبالأخف كما مثله بقوله: ﴿إِنْ يَكُنْ مِنْكُمُ﴾ [الأنفال: الآية ٦٥] الخ، بقوله تعالى: ﴿فَإِنْ يَكُنْ مِنْكُم مِائَةٌ صَابِرَةٌ﴾ [الأنفال: الآية ٦٦] الخ، وسيأتي جميع ذلك في كلام الشارح.

قوله: (الأول) أي الذي له بدل. قوله: (كما في نسخ استقبال بيت المقدس) أي الثابت بفعل النبي ﷺ. قوله: (وسيأتي) أي في قول المصنف ونسخ السنة بالكتاب.

قوله: (والثاني) أي الذي من غير بدل. قوله: (فقدموا بين يدي) أي أمام نجواكم فهذا أمر فيفيد وجوب تقديم الصدقة على مناجاة النبي ﷺ لما أخرج من طريق ابن أبي طلحة عن ابن عباس قال: إن المسلمين أكثروا المسائل على رسول الله ﷺ حتى شقوا عليه فأراد الله أن يخفف على نبيه فأنزل الله هذه الآية فلما نزلت صبر كثير من الناس وكفوا عن المسألة فنسخ الله تعالى ذلك بإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة والطاعة لله والرسول بقوله تعالى: ﴿ءَأَشْفَقْتُمْ أَنْ تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ جُؤنُكُمُ صَدَقَةٌ فَإِذَا لَرُ تَفَعَّلُوا﴾ [المجادلة: الآية ١٣] - أي الصدقة - ﴿وَتَابَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَءَاتُوا الزَّكَاةَ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَاللَّهُ خَيْرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾ [المجادلة: الآية ١٣] وجملة وتاب الله حالية وهي التي فيها نسخ وجوب الصدقة. فإن قلت: هذه الآية ليست صالحة لأن يمثل بها للنسخ بلا بدل لوجود البدل بإقامة الصلاة وما بعدها. قلنا: ليس ذلك بدلاً لتقدم وجوب الصلاة وما بعدها على وجوب تقديم الصدقة وإنما هو لتأكيد ما قد وجب فكأنه قال فإذا لم تفعلوا فاستمروا على ما قد وجب عليكم من إقامة الصلاة وما بعدها. قالت المعتزلة: لا يجوز النسخ بلا بدل إذ لا مصلحة في ذلك. قلنا: لا نسلم ذلك بعد تسليم رعاية المصلحة إذ في الراحة من التكليف بذلك الحكم مصلحة وهي السلامة من عدم الإخلال به والتهاون فيترتب عليه الذم عاجلاً والعقاب آجلاً.

قوله: (وإلى ما هو أغلظ) أي أشق من المنسوخ خلافًا لبعض المعتزلة بعدم جوازه إذ لا مصلحة في الانتقال من الأسهل إلى الأعبس. قلنا: لا نسلم ذلك بعد تسليم رعاية المصلحة ودليلنا وقوع ذلك في القرآن المجيد كما مثله الشارح. قوله: (والفدية) أي إخراجها عنه وهي مدّ أو مدان على الخلاف لكل مسكين عن كل يوم. قوله: (إلى تعيين الصوم) أي وعدم أجزاء الفدية. قوله: (قال تعالى) هذا مثال للنسخ بالأغلظ. قوله: (يطبقونه) أي وعلى الذين يطبقون الصوم إذا أفطروا فدية فهذه الآية لكونها دالة على التخيير بين صوم رمضان والفدية منسوخة بتعيين الصوم بقوله تعالى: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمْ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ [البقرة: الآية ١٨٥] فعين فيها الصوم وتعيينه أشق من التخيير لأن إزام أحد الأمرين بعينه أشق من التخيير بينهما خصوصًا إذا كان الأحد أشق من الآخر كما هنا. قوله: (فليصمه) قال ابن عباس إلا الحامل والمرضع إذا أفطرتا خوفًا على الولد فإنها باقية بلا نسخ في حقهما كما في حق الشيخ والمرأة الكبيرين عنده على قراءة يطبقونه أي يكلفونه فلا يطبقونه. اهـ. شيخ الإسلام. والحاصل أن التمثيل بالآية الشريفة إنما هو على قراءة الجمهور يطبقونه من الطاقة لا على قراءة يطبقونه ولا على القول بأن الأصل لا يطبقونه فحذفت لا ويدل على قول الجمهور خير الصحيحين عن سلمة بن الأكوع لما نزلت هذه الآية أعني ﴿وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَ فِدْيَةً طَعَامٌ مِسْكِينٍ﴾ [البقرة: الآية ١٨٤] كان من أراد أن يفطر يفطر ويفدي حتى نزلت وهذه الآية أعني ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمْ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ [البقرة: الآية ١٨٥]. قوله: (وإلى ما هو أخف) أي من المنسوخ. قوله: (كنسخ قوله تعالى إن يكن الخ) وبيان وجه الاستدلال بهذه الآية على وجوب مصابرة العشرين للمائتين أنه علق المولى سبحانه وتعالى الغلبة المقصودة من الجهاد الذي أوجبه بآية الجهاد في نحو ﴿جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ﴾ [التوبة: الآية ٧٣] ﴿وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة: الآية ٣٦] على مصابرة المائتين للعشرين وتحصيل الغلبة المحققة واجبة لكونها مقصود الجهاد الواجب وهي محققة في مصابرة العشرين للمائتين لإخبار الله تعالى بحصولها بها حيث علقها بها فما يتوقف حصول الواجب عليه فهو واجب أو يقال إن الشرط في معنى الأمر بمصابرة الواحد للعشرة والوعد بأنهم إن صبروا غلبوا بعونه وتأييده فأفادت هذه الآية بهذا التقرير وجوب مصابرة عشرين لمائتين ليحصل الغلبة المقصودة من الجهاد المفروض وأفاد وجوب مصابرة العشرين للمائتين وجوب مصابرة الواحد للعشرة.

ويجوز نسخ الكتاب بالكتاب، ونسخ السُّنة بالكتاب، ونسخ السُّنة بالسُّنة.

(ويجوز نسخ الكتاب بالكتاب) كما تقدم في آتي العدة وآتي المصابرة، (ونسخ السنة بالكتاب) كما تقدم في استقبال بيت المقدس الثابت بالسنة الفعلية في حديث الصحيحين بقوله تعالى: ﴿قَوْلٌ وَجَهْلَكَ شَطَرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾ [البقرة: الآية 1٤٤] وبالسنة نحو حديث مسلم «كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها» وسكت عن نسخ الكتاب بالسنة وقد قيل بجوازه ومثل له بقوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ﴾ [البقرة: الآية 1٨٠] مع حديث الترمذي وغيره «لا وصية لوارث» واعترض بأنه خبر آحاد وسيأتي أنه لا ينسخ المتواتر بالآحاد وفي نسخة ولا يجوز نسخ الكتاب بالسنة أي بخلاف تخصيصه بها كما تقدم لأن التخصيص أهون من النسخ.

قوله: (بقوله تعالى إن يكن منكم الخ) أي لأن هذه الآية بالتقرير المتقدم تفيد أيضًا وجوب مصابرة المائة للمائتين فتكون ناسخة للآية المتقدمة فما أوجبه هذه الآية أخف مما أوجبه الآية المتقدمة لأن ما أوجبه هذه مصابرة المائة للمائتين وتلك أوجبت مصابرة العشرين للمائتين فمصابرة الواحد لمثليه أخف من مصابرة الواحد لعشرة أمثاله، ولذا صرح المولى بالتخفيف قبل هذه أي بقوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمُ﴾ [الأنفال: الآية 6٦] الخ.

[تتمة]: واعلم أن النسخ واقع عند كل المسلمين وسماه أبو مسلم تخصيصًا والمختار أن نسخ حكم الأصل لا يبقى معه حكم الفرع أي إذا نسخ حكم المقيس عليه لا يبقى معه حكم المقيس وأن كل حكم شرعي يقبل النسخ ومنع الغزالي نسخ جميع التكاليف والمعتزلة نسخ وجوب المعرفة والإجماع على عدم الوقوع والمختار أن ما نسخ قبل تبليغه ﷺ للأمة لا يثبت في حقهم وقيل: يثبت بمعنى الاستقرار في الذمة لا بمعنى الامتثال والزيادة على النص ليست بنسخ خلافًا للحنفية.

قوله: (ويجوز نسخ الكتاب بالكتاب) واعلم أن النسخ ينقسم إلى أربعة أقسام باعتبار الناسخ والمنسوخ لأن النسخ جار بين الكتاب والسُّنة فكل واحد منهما إما ناسخ أو منسوخ وهي نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة والكتاب بالسنة والكتاب بالسنة والمصنف منها ثلاثة أقسام نسخ الكتاب بالكتاب والكتاب بالسنة والكتاب بالسنة عن الرابع وهو السنة بالسنة للعلم به من نسخ الكتاب بالكتاب وخالف الشافعي في الثاني والثالث واستدل على الأول منهما بوجوه منها قوله تعالى: ﴿مَا نَنْسَخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسَخُهَا

تَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا ﴿ [البقرة: الآية ١٠٦] والسنة دونه وليست من لدنه تعالى . وأجيب بأن المراد بالخيرية والمثلية خيرية الحكم ومثليته في حق المكلف حكمة أو ثوابا . واستدل على الثاني منهما بقوله تعالى : ﴿ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ ﴾ [التحل: الآية ٤٤] فلا يكون ما جاء به رافعا . وأجيب بأن المراد بالتبيين التبليغ ولو سلم أنه بمعنى التوضيح فالنسخ بيان أمد الحكم ولو سلم أنه لا بمعنى بيان أمد الحكم فيدل على أن النبي ﷺ مبین في الجملة ولا ينافي كونه ناسخا أيضا لكن الشافعي لم يمنع نسخ الكتاب بالسنة وبالعكس مطلقا بل مراده كما يؤخذ من رسالته أنه لم يقع نسخ الكتاب إلا بالكتاب وإن كان ثم سنة ناسخة له ولا نسخ السنة إلا بالسنة وإن كان ثم كتاب ناسخ لها أي لم يقع النسخ لكل منهما بالآخر إلا ومعه مثل المنسوخ عاضد له فيكون الخلف لفظيا . وحاصل القول في المقام أن نسخ الكتاب بالسنة والسنة بالكتاب الجمهور على جوازه ووقوعه وذهب قوم إلى امتناعهما ونقل عن الشافعي وقد أنكر ذلك عليه جماعة من العلماء واستعظموه ، ونص الشافعي في رسالته لا ينسخ كتاب الله إلا كتابه ثم قال : وهكذا سنة رسول الله ﷺ لا ينسخها إلا سنته ولو أحدث الله في أمر غير ما سنّ فيه رسوله لسنّ رسوله ما أحدث الله حتى يتبين للناس أن له سنة ناسخة لسنّته . اهـ وقد فهم ابن السبكي من هذا النص أن المعنى أنه إذا نسخ الكتاب بالسنة فلا بد أن يرد من الكتاب بعد ذلك ما يوافق تلك السنة الناسخة في الحكم فيكون عاضدا لها وإن نسخت السنة بالكتاب فلا بد أن يسنّ رسول الله ﷺ ما يوافق ذلك الكتاب الناسخ في الحكم فتكون عاضدة لها . قوله : (كما في آيتي العدة) أي عدة الوفاة وهي قوله تعالى : ﴿ وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لَّأَزْوَاجِهِمْ مَتَّعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ ﴾ [البقرة: الآية ٢٤٠] بقوله تعالى : ﴿ وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَرِثْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا ﴾ [البقرة: الآية ٢٣٤] فإنه نسخ الكتاب فيه بالكتاب . قوله : (وآيتي المصابرة) أي قوله تعالى : ﴿ إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عَشْرُونَ صَبَرُوا فَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ ﴾ [التحل: الآية ٤٤] جعله مبينا للقرآن فلا يكون القرآن مبينا للسنة . ﴿ فَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ صَابَرَةٌ فَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ ﴾ [التحل: الآية ٤٤] جعله مبينا للقرآن فلا يكون القرآن مبينا للسنة .

قوله : (ونسخ السنة بالكتاب) أي ويجوز نسخ السنة بالكتاب لكن على الصحيح الذي درج عليه الجمهور ، وقيل : لا يجوز لقوله تعالى : ﴿ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ ﴾ [التحل: الآية ٤٤] جعله مبينا للقرآن فلا يكون القرآن مبينا للسنة .

وأجيب بأنه لا مانع من ذلك لأنهما من عند الله قال الله تعالى: ﴿وَمَا يَطُوقُ عَنِ الْهَوَىٰ﴾ [التجم: الآية ٣] ويدل على الجواز قوله تعالى: ﴿وَوَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ بَيِّنَاتٍ لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ [التحل: الآية ٨٩] وإن خص من عمومها ما نسخ بغير القرآن فمن جملة الشيء السنة فالكتاب مبين لها. قوله: (الثابت بالسنة الفعلية) أي الثابت بفعل النبي ﷺ في خبر الصحيحين أي من أنه ﷺ استقبل بيت المقدس في الصلاة ستة عشر شهرًا ثم وجه إلى الكعبة في رجب بعد الزوال قبل قتال بدر بشهرين وقد صلى بأصحابه في مسجد بني سلمة ركعتين من الظهر فتحول في الصلاة واستقبل الميزاب وتبادر الرجال والنساء وسواهم صفوفهم فسمي المسجد مسجد القبلتين. قوله: (شطر المسجد الحرام) أي الكعبة وذلك لأن المسجد الحرام إذا طلق في القرآن فالمراد به الحرم بتمامه إلا في هذه الآية والحرام بمعنى المحرم وإنما سمي بذلك لحرمه القتال فيه أو لكونه محرماً عن الظلمة أن يتعرضوه بسوء. قوله: (وبالسنة) أي وينسخ السنة بالسنة أي نسخ الحكم الثابت بالسنة وهو واقع كما في منع الرجال من زيارة القبور تحريمًا أو كراهة إلى نديها في الخبر الآتي آنفاً واختلفوا في زيارة النساء والمرجح عندنا كراهتها لأن النساء لا يدخلن في خطاب الرجال كما هو الصحيح عند الأصوليين فيبقى المنع في حقهم من غير نسخ على وجه التحريم أو الكراهة على الخلاف. وقيل: يدخلن فتسن لهم زيارة القبور كالرجال. قوله: (فزورها) أي ندبًا لأن الأمر بعد المنع يفيد الجواز تارة كما في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ [المائدة: الآية ٢] والندب تارة أخرى لقرائن دالة عليه. قوله: (وسكت عن نسخ الكتاب) أي في بعض النسخ كما يدل عليه ما يأتي ولكن هو يعلم جوازه من جواز نسخ الكتاب بالكتاب بالأولى.

قوله: (بجوازه) أي وجواز نسخ الكتاب بالسنة وهو معتمد كثيرين وصححه في جمع الجوامع. وقيل لا يجوز لقوله تعالى: ﴿قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تَلْقَائِي نَفْسِي﴾ [يونس: الآية ١٥] والنسخ بالسنة تبديل منه، قلنا: ليس تبديلاً من تلقاء نفسه وما ينطق عن الهوى ويدل على الجواز قوله تعالى: ﴿لَتَنبِئَنَّ لِلنَّاسِ مَا نَزَّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [التحل: الآية ٤٤] والحق إنه لم يقع إلا بالمتواتر. وقيل: وقع بالأحاديث كحديث الترمذي وغيره الذي مثل له الشارح فإنه ناسخ لقوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ﴾ [البقرة: الآية ١٨٠] الخ. قوله: ﴿إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ﴾ [البقرة: الآية ١٨٠] أي أسبابه وأماراته. قوله: ﴿إِنْ

تَرَكَ حَيْرًا ﴿[البقرة: الآية ١٨٠]﴾ أي مالا. قوله: ﴿الْوَصِيَّةُ﴾ [البقرة: الآية ١٨٠] نائب فاعل كتب بمعنى فرض. قوله: (مع حديث الترمذي) أي فإنه ناسخ لما دلت عليه الآية من وجوب الوصية للوالدين والأقربين.

قوله: (واعترض) أي التمثيل بهذا الحديث لما كان ناسخًا للكتاب. قوله: (بأنه) أي حديث الترمذي خبر آحاد وهو لا ينسخ الكتاب لكونه متواترًا والمتواتر لا ينسخ بالآحاد. ويجاب بعد تسليم كونه غير متواتر عند المجتهدين الحاكمين بالنسخ لقربهم من زمن النبي ﷺ أو بأن الصحيح جواز نسخ المتواتر بالآحاد لأن محلّ النسخ الحكم ودلالة المتواتر كالقرآن عليه ظنية. أقول بعد تسليم جواز نسخ المتواتر بالآحاد في صحة النسخ نظر لأن شرطه التعارض وعدم إمكان الجمع وذلك منتف هنا لأن في هذه الآية الوالدين أخص من الوارث والأقربون أعم منه لشموله لغير الوارث فلا يجوز أن يكون النسخ متوجهًا للوالدين فقط دون الأقربين بمنع الوصية للوارث لما يلزم عليه من التنافي لأن مقتضى نسخ الوصية لهما وعدم نسخ الوصية للأقربين عدم ثبوت الوصية لهما بمقتضى النسخ وثبوتها لهما بمقتضى الوصية للأقربين الشامل لهما ولا أن يكون متوجهًا للوالدين والأقربين جميعًا لأن الأقربين شامل لغير الوارث والوصية غير منسوخة بالنسبة له فيتعين الجمع بينهما بأن يقال: إن الأقربين في الآية شامل للوارثين وغيرهم، فهو عام فقوله عليه الصلاة والسلام: «لا وصية لوارث» مخصص له فيكون المراد بالأقربين الذي لهم الوصية في الآية غير الوارثين بمقتضى هذا الحديث فيبقى الوالدان على حالهما من ثبوت الوصية لهما ثم نسخ بالحديث فكان مخصصًا بالنسبة للوصية للأقربين وناسخًا بالنسبة للوصية للوالدين. والحاصل أن الوصية في الآية لشيئين: أحدهما أخص من الوارث، والآخر أعم منه فلا يجوز أن يكون النسخ متوجهًا للوالدين فقط ولا لكل منهم لما مر فتعين أن يكون من باب العموم والخصوص بالنسبة للأقربين ومن باب النسخ بالنسبة للوالدين فيبقى حكم الوصية للأقربين غير الوارثين بتخصيص الحديث.

قوله: (وسياتي) من تنمة الاعتراض وتقرير هذا الاعتراض على طريقة أهل الميزان أن يقال هذا خبر آحاد وكلّ خبر آحاد لا ينسخ المتواتر ينتج هذا لا ينسخ المتواتر الذي هو القرآن وجوابه سياتي أيضًا وهو أن الصحيح جواز نسخ المتواتر بالآحاد لأن محلّ النسخ الحكم ودلالة المتواتر كالقرآن عليه ظنية فيكون كبرى هذا الدليل ممنوعة وسند

ويجوز نسخ المتواتر بالمتواتر منهما، ونسخ الآحاد بالآحاد وبالتواتر. ولا يجوز نسخ المتواتر بالآحاد.

(ويجوز نسخ المتواتر بالمتواتر ونسخ الآحاد بالآحاد وبالتواتر ولا يجوز نسخ المتواتر) كالقرآن (بالآحاد) لأنه دونه في القوة والراجح جواز ذلك لأن محل النسخ الحكم والدلالة عليه بالمتواتر ظنية كالآحاد.

المنع وقوع ذلك كما في هذه الآية حيث نسخت بذلك الحديث. قوله: (ولا يجوز نسخ الكتاب بالسنة) وقد تقدم دليله وجوابه في الكتابة على قوله بجوازه فعلى هذه النسخة يكون المصنف قد رجح عدم الجواز على الجواز حيث لم يعبر بصيغة التمييز. قوله: (كما تقدم) أي في مبحث التخصيص من جوازه. قوله: (لأن) علة للمخالفة. قوله: (أهون من النسخ) لأن النسخ يرفع الحكم بالكلية بخلاف التخصيص. قال العضد وقد فرّقنا بينهما بأن التخصيص بيان وجمع لدليلين والنسخ إبطال ورفع وما ذكر في هذه النسخة هو ما حكى عن الشافعي. واختلف هل عدم جواز نسخ الكتاب بالسنة وكذا عكسه بالسمع فلم يقع أي السمع أو بالعقل فلم يجز وخالف التاج السبكي في جمع الجوامع فحمل قول الشافعي على أنه أراد أنه حيث وقع نسخ الكتاب بالسنة كان مع السنة كتاب معضد له أخذًا من كلامه في الرسالة كما قرّره الشارح في شرحه على جمع الجوامع وقد تقدم لك بسط الكلام عليه فارجع إليه إن شئت.

قوله: (ويجوز نسخ المتواتر) أي من الكتاب أو السنة وكذا تقول فيما يأتي. قوله: (ونسخ الآحاد بالآحاد) أي باتفاق لاتحادهما مرتبة وقوله: وبالتواتر أي ويجوز نسخ الآحاد بالمتواتر لأنه أقوى منه وهذا أيضًا محل اتفاق. قوله: (لأنه) أي الآحاد دونه أي المتواتر لأن الأول مظنون والثاني قاطع فلا يرفع المظنون بالقاطع. فإن قلت: يرد عليكم استدارة أهل قباء إلى مكة في صلاتهم بخبر الواحد مع ثبوت التوجه إلى بيت المقدس بالدليل القاطع وعدم إنكار النبي ﷺ ذلك. قلنا: إنما نسخ بذلك لإفادته القطع بالقرائن فإن نداء مناديه عليه الصلاة والسلام بحضرته في مثلها قرينة صادقة عادة فالناسخ والمنسوخ كلاهما قطعيان، أو نقول: إن الثابت بالتواتر أصل الحكم ولا نسخ فيه وإنما النسخ في بقاءه حال حياته وهو ظني لثبوته بالاستصحاب لأن احتمال النسخ قائم في كل حال فالناسخ والمنسوخ كلاهما ظنيان. قوله: (والراجح جواز ذلك) أي كما صححه في جمع الجوامع حيث قال: ويجوز على الصحيح النسخ بالسنة متواترة كانت أو آحادًا للقرآن. قوله: (جواز ذلك) أي نسخ المتواتر بالآحاد لأن القطعي هو اللفظ وهو ليس

محلّ النسخ لأنّ محلّ النسخ الخ، فيكون قوله لأنّ تعليل المحذوف كما قدرته. قوله: (بالمتواتر) أي باللفظ المتواتر. قوله: (ظنية) أي لجواز أن يكون المراد غير ذلك فحينئذ لم يرفع الظني إلا بالظني، نعم الحق كما في المواقف أنّ الدلائل النقلية قد تفيد اليقين في الشرعيات بقرائن مشاهدة من المنقول عنه أو متواترة نقلت إلينا تواتراً تدلّ تلك القرائن على انتفاء الاحتمالات المانعة من اليقين المقررة في محلها وحينئذ فينبغي تخصيص الراجح المذكور بما إذا لم يقطع بالحكم بواسطة تلك القرائن وإلا امتنع نسخ المتواتر الذي بهذه المثابة بالأحاد قطعاً وحينئذ فيستثنى هذا من ترجيح جواز نسخ المتواتر بالأحاد أخذاً من التعليل وكالنسخ التخصيص فيمتنع تخصيص المتواتر بالأحاد حيث قطع بالعموم كما يؤخذ من توجيههم الجواز بأن محلّ التخصيص هي دلالة العام وهي ظنية فليتأمل وظاهر كلام المصنف والشارح أن الكلام في مجرد الجواز دون الوقوع.

[مسائل متعلقة بالبَاب]: يجوز على الصحيح نسخ النص بالقياس لاستناده إلى النصّ فكأنه الناسخ ونسخ القياس الموجود في زمنه ﷺ بنصّ أو قياس وشرط ناسخه إن كان قياساً أن يكون أجلى منه وفاقاً للإمام الرازي وخلافاً للأمدى في اكتفائه بالمساوىء دون الأدون جزماً ونسخ الفحوى أي مفهوم الموافقة بقسميه الأولى والمساوىء بدون الأصل أي المنطوق كعكسه أي نسخ أصل الفحوى بدونه لكن الأكثرون على أن نسخ أحدهما أي الفحوى والأصل يستلزم نسخ الآخر والأظهر جواز نسخ مفهوم المخالفة وإن تجرد عن أصله ومثاله الحديث الصحيح «إنما الماء من الماء» مفهومه أنه لا يجب الغسل بغير الإنزال فإن هذا المفهوم منسوخ بحديث الصحيح «إذا جلس بين شعبها الأربع ثم جهدها فقد وجب الغسل» ويجوز نسخ الإنشاء ولو بلفظ القضاء أو بلفظ الخبر أو بقيد التأييد وغيره نحو صوموا أبداً أو حتماً ويجوز نسخ إيجاب الإخبار بشيء بإيجاب الإخبار بنقيضه كأن يوجب الشارع الإخبار بقيام زيد ثم بعدم قيامه قبل الإخبار بقيامه لجواز تغير حاله من القيام إلى عدمه لا نسخ الخبر على الصحيح لأنه يوهم الكذب حيث أخبر بشيء ثم بنقيضه وذلك محال في حق الله تعالى. وقيل: يجوز إن كان عن المستقبل والمختار أن نسخ حكم الأصل لا يبقى معه حكم الفرع لانتهاء العلة التي ثبتت له بانتفاء حكم الأصل خلافاً للحنفية حيث قالوا ببقاء حكم الفرع لأنّ القياس مظهر له لا مثبت.

تنبيه في التعارض: إذا تعارض نطقان، فلا يخلو: إما أن يكونا عامين، أو خاصين، أو أحدهما عامًا والآخر خاصًا، أو كل واحد منهما عامًا من وجه، وخاصًا من وجه.

[فصل] في التعارض (إذا تعارض نطقان فلا يخلو إما أن يكونا عامين، أو خاصين، أو أحدهما عامًا والآخر خاصًا، أو كل واحد منهما عامًا من وجه، وخاصًا من وجه).

والمختار أن كل حكم شرعي يقبل النسخ ومنع الغزالي نسخ جميع التكاليف والمعتزلة نسخ وجوب المعرفة والإجماع على عدم الوقوع وأن الناسخ قبل تبليغه ﷺ للأمة لا يثبت في حقهم لعدم علمهم والزيادة على النص ليس بنسخ خلافًا للحنفية.

[خاتمة]: ويعرف النسخ بتأخر تاريخ الناسخ ويعرف ذلك بالإجماع أو بتصريح النبي به كأن قال هذا ناسخ لكذا أو هذا بعد كذا أو بالدلالة كحديث مسلم «كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها» أو بالنص على خلاف الأول كأن يذكر شيئًا على خلاف ما ذكره فيه أولًا أو قول الراوي هذا سابق على ذلك ولا أثر لموافقة أحد النصين للبراءة الأصلية ولا لثبوت أحد الآيتين في المصحف بعد الأخرى ولا لتأخير إسلام الراوي ولا لقول الراوي هذا ناسخ لإمكان ثبوت ذلك عن اجتهاده ولا لقوله هذا الناسخ لما علم أنه منسوخ ولم يعلم ناسخه خلافًا لزاعمي المذكورة فإذا لم يعرف الناسخ فالتوقف إلى التبين.

(قوله فصل في التعارض) أي في بيان حكم التعارض بين الأدلة بأن يتنافى الدليلان كليًا أو جزئيًا بأن يدل كل من الدليلين على جميع ما يدلّ عليه الآخر أو على بعضه. لما أنهى الكلام على الناسخ والمنسوخ شرع في بيان التعارض لأن الحكم بالناسخ والمنسوخ عند تبين المرجح لأحدهما بالتقدم والتأخر تاريخًا فإذا لم يتبين المرجح بذلك وقع التعارض للجهل بالناسخ عن المنسوخ فلا يصح العمل بأحدهما مع الجهل فيحتاج إلى ما يرجع إليه حينئذ ولذا أتى بهذا الفصل بعد الناسخ والمنسوخ. واعلم أنه لا تعارض بين القطعيين من حيث الدلالة عقليين كانا أو نقلين أو مختلفين إذ لو جاز تعارضهما لجاز ثبوت مدلولهما وثبوت مدلولهما محال لما يلزم عليه من اجتماع المتنافيين فما أدى إلى المحال محال فيثبت عدم جواز تعارضهما إلا أن يكون أحدهما ناسخًا للآخر وإن اختلفا بالعموم والخصوص فإن تأخر العام نسخ الخاص أو الخاص نسخ قدره من العام ولا يرد تقديمهم الخاص على العام سواء تقدّم أو تأخر لأن محله في غير القطعيين دلالة ولا

تعارض بين القطعي والظني العقلين لأن الظني لا يعارض القطعي بخلاف النقليين لكن يقدم القطعي وإن لم يتساويا في العموم والخصوص فيقدم العام القطعي الدلالة على كل فرد على الخاص الظني ومثلهما فيما يظهر القطعي العقلي والظني النقلى والقطعي النقلى والظني العقلي فإنه يقدم القطعي في الجميع. فإن قلت: لم لم يجرز التعارض مطلقاً قطعيين وغيره مع أنه غاية ما يلزم عليه اجتماع الأمر والنهي مع اتحاد المأمور به والمنهي عنه مثلاً وهو تكليف بما لا يطاق وهو الجمع بين متنافيين وقد قال الأشاعرة بجوازه قلنا فيه محذور آخر وهو لزوم اجتماع طلب الفعل وطلب تركه حقيقة مع اتحاد الأمر والنهي والمأمور والمنهي في حالة واحدة وهو محال فيكون فيه تكليف المحال أيضاً المتفق على امتناعه. واعلم أنّ القطعيين من حيث السند فقط يجوز تعارضهما كالظنيين والمختلفين من جهته ولا يقدم في المختلفين القطعي كما هو ظاهر من نسخ المتواتر وتخصيصه بالأحاد كما لا يقدم في القطعيين. وأحدهما كتاب الكتاب بل يتساويان وهذه الأقسام الثلاثة هي التي يجري فيها جميع الأحكام التي ذكرها المصنف فينبغي حمل كلامه عليها. قوله: (إذا تعارض نطقان) أي توارد قولان ظنيان دلالة بأن نافي كل منهما الآخر كلياً أو جزئياً سواء كانا باعتبار السند قطعيين أو ظنيين أو مختلفين وخرج بقوله: ظنيان دلالة القطعيان دلالة والظني والقطعي دلالة فلا تعارض فيهما لعدم إمكان تعارض القطعيين في الأول وبضعف الظني عن معارضة القطعي. قوله: (نطقان) خرج به الفعلان فلا يتعارضان كما جزم به في المختصر والمنهاج وفيه بحث ذكره سم في الآيات والفعل والنطق وفي تعارضهما تفصيل في المطولات. قوله: (فلا يخلو) تفصيل للتعارض أي لا يخلو حالهما عن أحد أربعة أمور فصله بقوله إما أن يكونا عامين أو متساويين بأن يصدق كل واحد منهما على كل ما يصدق عليه الآخر كالناطق بالقوة والضاحك بالقوة. قوله: (خاصين) أي متساويين في الخصوص بأن لا يصدق كل واحد منهما على ما يصدق عليه الآخر كالغسل والرش في الحديث الآتي. قوله: (أو أحدهما خاصاً) أي بالنسبة للآخر بأن يصدق على بعض ما يصدق عليه الآخر وإن كان عاماً في نفسه. قوله: (والآخر عاماً) أي بالنسبة للأول بأن يصدق على جميع ما يصدق عليه الأول وزيادة عليه. قوله: (أو كل واحد منهما عاماً من وجه وخاصاً من وجه) بأن يكون لكل واحد منهما جهة عموم بالنسبة للآخر وجهة خصوص كذلك فيصدق كل واحد منهما من جهة عمومه على الآخر وزيادة

فإن كانا عامين: فإن أمكن الجمع بينهما يجمع، وإن لم يمكن الجمع بينهما يتوقف فيهما إن لم يعلم التاريخ.

(فإن كانا عامين فإن أمكن الجمع بينهما يجمع) بحمل كل منهما على حال، مثاله حديث «شر الشهود الذي يشهد قبل أن يستشهد» وحديث «خير الشهود الذي يشهد قبل أن يستشهد» فحمل الأول على ما إذا كان من له الشهادة عالمًا بها والثاني ما إذا لم يكن عالمًا بها والثاني رواه مسلم بلفظ «ألا أخبركم بخير الشهود الذي يأتي بشهادته قبل أن يسألها» والأول متفق على معناه في حديث «خيركم قرني ثم الذين يلونهم - إلى قوله - ثم يكون بعدهم قوم يشهدون قبل أن يستشهدوا» (فإن لم يمكن الجمع بينهما يتوقف فيهما إن لم يعلم التاريخ) أي إلى

ويصدق كل واحد منهما من جهة خصوصه على بعض ما يصدق عليه الآخر فيجتمعان في مادة وينفرد كل واحد منهما في مادة أخرى كما في الخاتم والحديد فإن الخاتم من جهة عموم كونه خاتمًا شامل لما كان من حديد وغيره ومن جهة خصوص الخاتم لا يتناول غير حقيقته ولا يصدق إلا على بعض أفراد الحديد وهو ما كان خاتمًا دون غيره كالمسمار وغيره، وكذلك الحديد فإنه من جهة عموم كونه حديدًا يشمل ما كان خاتمًا وغيره ومن جهة خصوص كونه حديدًا لا يتناول غير حقيقته ولا يصدق إلا على بعض أفراد الخاتم وهو ما كان من الحديد فيجتمعان في الخاتم الحديد فإنه خاتم وحديد وينفرد الخاتم في خاتم الفضة فإنه يصدق عليه الخاتم دون الحديد وينفرد الحديد في نحو المسمار فإنه يصدق عليه الحديد دون الخاتم، قد يقال بقي عليه المتباينان باعتبار ما يفهم منهما بواسطة ما اقترن بهما من نحو قيد أو علة كما لو قيل اقتلوا مشركي بلد كذا لكفرهم وقيل: لا تقتلوا مشركي بلد كذا إشارة بكذا إلى بلدة أخرى لعهدهم وكان للأولى عهد أيضًا فإن مشركي البلدة الأولى والثانية متباينان تباينًا كليًا مع أن المفهوم من الجملة الأولى بواسطة التعليل فيها قتل مشرك البلدة الثانية والمفهوم من الجملة الثانية بواسطة التعليل فيها عدم قتل مشركي البلدة الأولى فلا بد من بيان حكم ذلك. ويجب أن التعارض في الحقيقة فيما يفهم من التعليلين وهو أن الكافر يستحق القتل دون المعاهد فيكون من قسم ما لو كان أحدهما عامًا والآخر خاصًا.

قوله: (يجمع) أي وجوبًا لأن الأصح أن العمل بالمتعارضين ولو من وجه أولي من إلغاء أحدهما بترجيح الآخر عليه وقيل: لا يجمع بل يصار إلى الترجيح. مثاله حديث

أن يظهر مرجح أحدهما مثال قوله تعالى: ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ﴾ [المؤمنون: الآية ٦] وقوله تعالى: ﴿وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ﴾ [النساء: الآية ٢٣] فالأول يجوز لك بملك اليمين والثاني يحرم ذلك فرجح التحريم لأنه أحوط.

الترمذي وغيره «أيما إهاب دبغ فقد طهر» مع حديث أبي داود والترمذي وغيرهما «لا تنتفعوا من الميتة بإهاب ولا عصب» فإنه شامل للمدبوغ وغيره فحملناه على غير المدبوغ جمعاً بين الدليلين أما إذا تعارض القياسان فلا ينسخ أحدهما بالآخر إن علم تأخر أحدهما إذ لا مدخل للرأي في بيان انتهاء مدة الحكم ولا يتساقطان إن لم يعلم التأخر فالواجب على طالب الحكم حينئذ العمل بأيهما شاء بشهادة قلبه لأن الحق لما كان واحداً والمتعارضان لا يبقيان حجة في إصابة الحق لزم الرجوع إلى قلبه لأن قلب المؤمن نور يدرك به ما هو باطن ما لا دليل فيه لقوله عليه الصلاة والسلام «استفت قلبك وإن أفتوك وإن أفتوك». قوله: (بحمل كل منهما على حال) أي غير الحال الذي حمل عليه الآخر إن لم يكن مانع شرعاً من الحمل عليه وإن أمكن الترجيح بينهما بأن ظهر مرجح أحدهما على الآخر فعلم أنه إذا أمكن كل من الجمع والترجيح كان الجمع أولى وهو الأصح لأن فيه عملاً بهما وفي الترجيح عمل بأحدهما وينبغي فيما لو تعارضت وجوه يمكن الحمل على كل منها أن ينظر في المرجح ولا يحمل على بعضها لمجرد التشهي. اهـ أفاده سم.

قوله: (مثاله) أي المذكور من العامين المذكورين الذي أمكن الجمع بينهما أو يرجع الضمير إلى الجمع بتقدير مضاف التقدير مثال إمكان الجمع. قوله: (حديث) يصح قراءته بالتنوين على إبدال ما بعده منه وتركه على إضافته لما بعده إضافة بيانية أو من إضافة الأعم للأخص. قوله: (يستشهد) أي يطلب منه الشهادة والسين والتاء للطلب وكذا تقول في قوله يستشهد الآتي ووجه المعارضة أن الموصول في الحديثين عام في كل شهادة بدون استشهد وقد حكم في أحدهما بالشرية وفي الآخر بالخيرية وهما متنافيان لكن أمكن الجمع بينهما بحمل كل منهما على حال غير الحال الذي حمل عليه الآخر. قوله: (فحمل النخ) تفريع على المثال أي فحيث كان هذا المثال مثلاً لما أمكن الجمع بينهما حمل الأول النخ. قوله: (ما إذا) أي على حال كائن وقت كان النخ فما نكرة موصوفة بالجملة التي بعده. قوله: (من له الشهادة) أي المدعي الذي شهد الشاهد له. قوله: (عالمًا بها) أي بالشهادة أي من حيث تحمل الشاهد لها لعدم الحاجة إلى

المبادرة حينئذ. قوله: (لم يكن عالمًا بها) أي بالشهادة من حيث التحمل فيخبر المشهود له ليشهده عند قاض وإنما حمل على ذلك لأن المبادرة عند القاضي تقتضي ذمها مطلقًا وفيه أنه إن أريد بالشهادة في الحديثين إعلام المشهود له بالشهادة فلا تكون المبادرة فيهما قاذحة وإن أريد بها الشهادة عند قاض كانت المبادرة فيهما قاذحة علم المشهود له فيهما أو لا وإن أريد بها في الأول عند قاض وفي الثاني استعمال المشهود له بها ليشهده عند قاض لم يتعارض لأن شرط التعارض تواردهما على محل واحد وما هنا ليس كذلك حينئذ اللهم إلا أن يجاب بأننا نختار الشق الأخير ونقول إن حمل الشهادة في الثاني على ما ذكر من جملة الحمل الدافع للتعارض فهو مجرد مثال وإن لم يكن موافقًا للواقع وهذان الحديثان رواهما الشيخان لكن لا بهذا اللفظ بل بمعناه ولذا قال الشارح والثاني الخ. قوله: (الذي يأتي الخ) هذا جواب عن سؤال مستشعر من قوله عليه الصلاة والسلام: ألا أخبركم؟ فكأنهم قالوا أخبرنا، فقال هو الذي الخ. قوله: (يأتي بشهادته) أي يخبر بها المشهود له ليشهده عند قاض على ما تبين. قوله: (قبل أن يسأل) بالبناء للمفعول أي قبل أن يسأل المشهود له عنها على الحذف والإيصال في ضمير يسأل. قوله: (والأول) أي الحديث الأول وهو شر الشهود الخ. قوله: (متفق) أي من الشيخين. قوله: (خيركم) الخطاب لجميع الناس على تنزيلهم منزلة الموجودين أي الخير منكم جميع الناس قرني وبهذا التقدير يندفع ما يقال إن الخطاب لجميع الناس حتى الصحابة فيلزم تفضيل الصحابة على أنفسهم لأن المراد بقرنه ﷺ الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين والذين يلونهم التابعون والذين يلونهم تابعوهم وفي النسخة التي كتب عليها ابن قاسم خير القرون قرني وعليه فلا إشكال أصلاً ولا يلزم منه تفضيل الصحابة على الأنبياء صلى الله عليهم وسلم ولا إفراد الناس على مريم وآسية رضي الله عنهما لأن المراد جملة القرون بالنسبة إلى قرنه. قوله: (قوم يشهدون) أي يؤدون شهادتهم عند حاكم. قوله: (قبل أن يستشهدوا) بالبناء للمفعول أي من غير أن يطلب منهم أداؤها وإنما كان هذا الحديث في معنى الحديث الأول لأن فيه ذم القوم المذكورين والذم يقتضي الأشرية وفيه أنه كيف يحكم بأن هؤلاء القوم أشر الشهود مع أن هناك من هم أشر منهم وهم شهداء الزور. ويجاب بحمل هذا الحديث على المبالغة أو أنه بالنسبة للشهادات الصادقة المختلفة. قوله: (فإن لم يمكن بينهما)

هذا مقابل لقوله فإن أمكن الجمع وعدم إمكان الجمع بأن يتعذر حمل كل على خلاف ما حمل عليه الآخر. قوله: (يتوقف) أي وجوبًا فيهما عن العمل بأحدهما. قوله: (إن لم يعلم التاريخ) شرط في التوقف أي التوقف مشروط بما إذا لم يعلم التاريخ بينهما بأن لم يعلم بينهما تقارن ولا المتأخر في الورد عن الشارع.

قوله: (إلى أن الخ) غاية للتوقف أي يستمر التوقف إلى ظهور مرجح أحدهما على الآخر فيعمل به سواء كانا مظنونين أو مقطوعي المتن إذ مقطوعا الدلالة لا يتعارضان كما تقدم هذا هو المرجح كما اقتضاه إطلاقه وتمثيله الآتي بالآيتين مع الترجيح بينهما مع أنهما من مقطوعي المتن، وإطلاق قول جمع الجوامع وإن تقارنا أي في الورد من الشارع فالتخير إن تعذر الجمع والترجيح وإن جهل التاريخ وأمكن النسخ أي بأن قبلاه رجع إلى غيرهما وإلا تخير الناظر إن تعذر الجمع والترجيح. اهـ. شامل لدخول الترجيح في معلومي التقارن وكذا مجهول التاريخ فيما لا يقبل النسخ أما المختلفان فالمرجح محقق بينهما إذ المقطوع أرجح من المظنون كما صرحوا به فيقدم عليه وحيث كان الفرض هنا مع التساوي في العموم ومع عدم علم التاريخ وعدم إمكان الجمع لم يشكل تقديم مقطوع المتن هنا على قولنا السابق ولا يقدم في المختلفين القطعي لأنه في غير ذلك كما هو ظاهر فإن لم يترجح أحدهما على الآخر بأن تساويا في سائر المرجحات يخير المجتهد كما صرح به الأسنوي نقلًا عن المحصول حيث قال يخير المجتهد في المظنونين ويتساقطا في مقطوعي السند عند جهل التاريخ. اهـ. وهذا مبني على ما اقتضاه كلامه من عدم جريان الترجيح في مقطوعي السند والمعتمد خلافه، فعلى المعتمد يتجه التخيير عند التساوي أيضًا بخلاف المختلفين كما تقدم وما تقرّر من التوقف إلى المرجح إن لم يعلم التاريخ ومن التخيير عند الترجيح شامل لما يقبل النسخ ولما لا يقبله وهو ظاهر أفاده سم. قوله: (مرجح أحدهما) والمرجحات كثيرة كعلو السند وفقه الراوي ولغته وورعه وضبطه وفطنته ويقظته وعدم بدعته وشهرة عدالته وكونه مزكى بالاختبار أو كثرة المزكين ومعروف النسب وصريح التزكية على الحكم بشهادته والعمل بروايته وحفظ المروي وذكر السبب والتعويل على الحفظ دون الكتابة وظهور طريق روايته وسماعه من غير حجاب وكونه من أكابر الصحابة وكونه ذكرًا خلافًا للأستاذ وكونه حرًا وكونه متأخر الإسلام وقيل متقدمه وكونه متحملًا بعد التكليف وغير مدلس وغير ذي اسمين وكونه

مباشراً لمرويه وصاحب الواقعة وراوياً باللفظ وكون الخبر لم ينكره راوي الأصل وكونه في الصحيحين والقول بالفعل فالتقرير والفصيح لا زائدها على الأصح والمشمول على الزيادة والوارد بلغة قريش والمدني والمشرع بعلو شأنه عليه الصلاة والسلام والمذكور فيه الحكم مع العلة والمنعدم فيه ذكر العلة على الحكم وما كان فيه تهديد أو تأكيد وما كان عموماً مطلقاً على العام ذي السبب إلا في السبب والعام الشرطي على النكرة المنفية على الأصح وهي على الباقي والجمع المعرف على ما ومن والكل على الجنس المعرف لاحتمال العهد والأقل تخصيصاً على أكثره والاختصاص على الإشارة والإيماء وهما على مفهومي الموافقة والمخالفة والأول منهما على الثاني والناقل عن أصل البراءة والمثبت على النافي والنهي على الأمر والأمر على الإباحة والخبر على الأمر والنهي والحظر على الإباحة والوجوب والكراهة على الندب والندب على المباح في الأصح ونافي الحد على موجبه والمعقول معناه على ما لم يعقل معناه والوضعي على التكليفي في الأصح والموافق دليلاً آخر على ما لم يوافق والموافق مرسلأ أو صحابياً أو أهل المدينة أو الأكثر على مخالفه في الأصح ولو تعارضت هذه الأمور فينتجه أن يقدم عند الشافعي موافق المرسل على موافق الصحابي لأن المرسل عنده أقوى وأن يقدم عمل الأكثر على عمل أهل المدينة خلافاً لمالك فإنه يقدم عمل أهل المدينة على الكل. قال الشافعي ويرجع موافق زيد في الفرائض فمعاذ فعلي ومعاذ في أحكام الفرائض فعلي والإجماع على النص وإجماع الصحابة على إجماع غيرهم وإجماع الكل على ما خالف فيه العوام والإجماع المنقرض عصره على غيره والإجماع الذي لم يسبق بخلاف على غيره ويرجع القياس بقوة دليل حكم الأصل وكون القياس على سنن القياس أي فرعه من جنس أصله والمقطوع بوجود العلة على المظنون بوجودها والمظنون وجودها بالظن الأغلب على غيره وغير ذلك مما هو المذكور في المطولات.

قوله: (مثاله) أي المذكور وهو الذي لا يمكن الجمع بينهما ولم يعلم التاريخ وظهر مرجح أحدهما أو مثال عدم إمكان الجمع بينهما الخ، وعلى هذا لا بد من المسامحة في الإخبار بقوله قوله تعالى لأن عدم الإمكان ليس نفس قوله تعالى الخ، بل ما فيه. قوله: ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ﴾ [المؤمنون: الآية ٦] أي عطفاً على الأزواج في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِأَرْوَاجِهِمْ حَفِظُونَ﴾ [٥] إِلَّا عَلَىٰ أَرْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ [المؤمنون: الآيتان ٥، ٦] الخ.

قوله: (وَأَنْ تَجْمَعُوا النِّخ) أي عطفًا على الأمهات في قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾ [النساء: الآية ٢٣] النسخ، ووجه التعارض أن الآية الأولى مجوزة لجمع الأختين في الاستمتاع لأن ملك اليمين شامل للأختين وغيرهما والآية الثانية تمنع الجمع بينهما سواء كان بملك اليمين أو بالنكاح. قوله: (يجوز جمع الأختين) أي في الاستمتاع، ووجه كون الأول مفيدًا للجواز أنه تعالى مدح الحافظين لفروجهم حيث جعله من صفات المؤمنين، واستثنى منهم الحافظين لفروجهم على أزواجهم فإنهم ليسوا ممدوحين لعدم مدحهم على الحفظ لفروجهم على أزواجهم يقتضي جواز عدم الحفظ لهم وهو المطلوب وعطف ملك اليمين عليهم فما جرى في المعطوف عليه يجري في المعطوف فيفيد أن مملوكة اليمين ليست ممدوحة في حفظ فرجها من مالكةها لعدم مدحها على حفظ فرجها من مالكةها يفيد جواز عدم حفظ فرجها من مالكةها وهو صادق بكل مملوكة سواء اجتمعت مع أختها في ملك اليمين أو لا فلها عدم حفظ فرجها من مالكةها، وفي بعض النسخ يجوز ذلك وفي بعضها يجوز الجمع بين الأختين والمعنى واحد.

قوله: (والثاني يحرم ذلك) أي الجمع لشمول الأختين فيه للأختين المملوكتين فتعارضاً في الأختين المملوكتين ولم يمكن الجمع بينهما ولم يعلم التاريخ فتوقف فيهما إلى أن ظهر المرجح وهو الاحتياط فلذا فرع عليه وقال فرجح التحريم لأنه أحوط. قوله: (لأنه أحوط) أي من الحل الذي هو مقتضى الأول لأن العمل به يخلص عن المحذور يقينًا بخلاف العمل بالحل فإنه لا يخلص لاحتمال المحذور في الواقع فيقع فيه.

وفي البيضاوي في قوله تعالى: ﴿وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ﴾ [النساء: الآية ٢٣] والظاهر أن الحرمة غير مقصورة على النكاح فإن المحرمات المعدودة كما هي محرمة في النكاح فهي محرمة في ملك اليمين، ولذلك قال عثمان وعلي رضي الله عنهما: حرمتها آية وحللتها آية يعينان هذه الآية وقوله تعالى: ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ [المؤمنون: الآية ٦] فرجح علي التحريم وعثمان التحليل وقول علي أظهر لأن آية التحليل مخصوصة في غير ذلك، ولقوله عليه الصلاة والسلام «ما اجتمع الحلال والحرام إلا غلب الحرام». اهـ.

فإن علم التاريخ ينسخ المتقدم بالتأخر، وكذلك إذا كانا خاصين.

(فإن علم التاريخ نسخ المتقدم بالتأخر) كما في آيتي عدة الوفاة وآيتي المصابرة وقد تقدمت الأربع (وكذلك إن كانا خاصين) أي فإن أمكن الجمع بينهما يجمع كما في حديث أنه ﷺ توضأ وغسل رجله وهذا مشهور في الصحيحين وغيرهما وحديث أنه توضأ ورش الماء على قدميه وهما في النعلين رواه النسائي والبيهقي وغيرهما فجمع بينهما بأن الرش في حال التجديد كما في بعض الطرق «إن هذا وضوء من لم يحدث». فإن لم يمكن الجمع بينهما ولم يعلم التاريخ يتوقف فيهما إلى ظهور مرجح لأحدهما مثاله ما جاء أنه ﷺ سئل عما يحل للرجل من امرأته وهي حائض، فقال ما فوق الإزار رواه أبو داود وجاء أنه قال: «اصنعوا كل شيء إلا النكاح» أي الوطء رواه مسلم. ومن جملة الوطء فيما فوق الإزار فتعارضاً فيه فرجح بعضهم التحريم احتياطاً وبعضهم الحل لأنه الأصل في المنكوحة وإن علم التاريخ نسخ المتقدم بالتأخر كما تقدم في حديث زيارة القبور.

قوله: (فإن علم التاريخ النسخ) وهو صادق بما إذا علم تقدم أحدهما على الآخر وبما إذا علم تقارنهما فقد ذكر الشارح حكم الأول بقوله فينسخ دون الثاني ففي الثاني يتخير الناظر بينهما إن تعذر الجمع بينهما كما هو الفرض وتعذر الترجيح بينهما بأن تساويا من كل وجه وإلا وجب الممكن منهما أي الجمع والترجيح فإن أمكن قدم الجمع، هذا ما في جمع الجوامع وشرحه للشارح وشمل مسألة التخيير ما لا يقبل النسخ وهو ظاهر وشمل مسألة الترجيح المعلومين والمظنونين وهو الأوجه والمختلفين فيقدم المعلوم لأنه أرجح، والمراد بالمعلوم مقطوع السند وبالمظنون الآحاد والمختلفين اللذان أحدهما قطعي والآخر ظني إنما كان الأوجه التخيير في المعلومين لأنهما مظنونان دلالة، ومقابل الأوجه ما ذكره الأسنوي من التساقط في المعلومين والترجيح في المظنونين قال النقشواني يرد عليه أنه لم يذكر حكم تعذر التخيير بينهما لأن القول بالتخيير يفضي إلى ترك العمل بكل واحد منهما ولأن معلومهما لم يقبل النسخ كما في الأخبار والآيات الواردة في صفات الله تعالى فيتعين العمل بأحدهما عيناً ويترك الآخر فلا تخيير. اهـ. قال: سم. لعل المراد منه التعيين بالترجيح وإن تعذر احتمال التخيير عنده على وفق ما في جمع الجوامع. قوله: (نسخ) جواب إن باعتبار أحد شقيه وهو علم تقدم أحدهما على الآخر بعينه: أي فإن علم تقدم أحدهما نسخ المتقدم: أي حكمه ولو قطعاً من الكتاب. قوله:

(بالمتأخر) أي منهما ولو خبر آحاد. قوله: (كما في آيتي عدة الوفاة) وهما قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ مَتْنَعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ﴾ [البقرة: الآية ٢٤٠]، وقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَرِيضَنَّ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ [البقرة: الآية ٢٣٤] فالأولى نسخت بالثانية لعلم تقدم الأولى على الثانية. قوله: (وآيتي المصابرة) أي في القتال وهما قوله تعالى: ﴿إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عَشْرُونَ صَدِرُوا يَغْلِبُوا مِائَتِينَ﴾ [الأنفال: الآية ٦٥] وقوله تعالى: ﴿فَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِائَتِينَ﴾ [الأنفال: الآية ٦٦] فإن الأولى علم تقدمها على الثانية فنسخت بها. قوله: (وقد تقدمت) أي في مبحث النسخ وتقدم الكلام عليها ومعلوم أن نسخ المتقدم بالتأخر فرع قبوله النسخ فإن لم يقبل النسخ كصفات الله، فقال شيخ الإسلام: فإن كان أحدهما قطعياً والآخر ظنياً قدم القطعي على الظني، أو ظنين طلب الترجيح ويحتمل تقديم الأول لسبقه وعدم قبوله للنسخ. اهـ.

وما ذكره من طلب الترجيح صرح به التاج السبكي في شرح المنهاج. فإن تعذر الترجيح لم يبعد التخيير ولم يتعرض في المحصول لقيود قبول النسخ إلا في المعلومين مع العلم بالتاريخ، ثم قال في محترزه: فإن كان مدلولهما غير قابل للنسخ فيتساقتان ويجب الرجوع إلى دليل آخر. اهـ. وكأنه مبني على ما اعتمده من عدم جريان الترجيح في المعلومين ويستبعد التخيير في صفات الله مما لا يقبل النسخ.

قوله: (وكذلك) أي ومثل النطقين إن كانا عامين فيما تقرر من الجمع والنسخ والترجيح إن كانا خاصين. قوله: (أي فإن أمكن الجمع بينهما) بيان لوجه الشبه وإمكانه بصحة حمل كل واحد منهما على خلاف ما حمل عليه الآخر. قوله: (فيجمع) أي وجوباً لأن العمل بهما أولى من إلغاء أحدهما. قوله: (كما) أي كالجمع الممكن الذي في حديث الخ. قوله: (وهذا) أي أنه ﷺ توضأ أو حديث ذلك. قوله: (وغيرهما) أي من كتب الحديث وغيرها. قوله: (وحديث) معطوف على حديث فرش الماء على القدمين معارض غسلهما وكل واحد منهما خاص بالنسبة للآخر لعدم تناول أحدهما الآخر وإن كانا بالنظر لذاتهما عامين لشمول غسل الرجلين وورش القدمين من كل أحد لأن المراد بالعموم هنا كما تقدم أن يشتمل أحدهما الآخر وبالخصوص أن لا يكون كذلك كما تقدم أول الباب. قوله: (وهما) أي القدمان في التعلين ولا شاهد في هذا. قوله:

(وغيرهما) أي من المحدثين. قوله: (فجمع) أي لما تعارضا وأمكن الجمع بينهما جمع بحمل أحدهما على خلاف ما حمل عليه الآخر. قوله: (بأن الرش في حال التجديد) بيان الجمع أي جمع بأن حمل الرش على وضوئه في حال التجديد. قوله: (كما في بعض الطرق) هذا تأييد للجمع بحمل الرش على التجديد. فإن قلت: إن الشافعية لا يكتفون بالرش في وضوء التجديد أيضًا كما هو معلوم في الفروع. قلنا: الغرض التمثيل لإمكان الجمع وإن لم يقل به الشافعية أو نقول إنه جار على قول الشافعية بحمل الرش على الغسل الخفيف الذي هو يشبه الرش أو بحمل النعلين على الخفين ويصدق الرش على أعلاههما بالرش على القدمين وهما في النعلين وعليهما فالمراد بما في بعض الطرق الإخبار عن حال الوضوء في الواقع لا بيان التخصيص بالتجديد. قوله: (وإن لم يمكن الجمع بينهما) أي لتعذره. قوله: (ولم يعلم التاريخ) أي بأن لم يعلم بينهما تقارن ولا تقدم ولا تأخر في الورود عن الشارع. قوله: (يتوقف) أي وجوبًا عن العمل بواحد منهما إلى ظهور المرجح من المرجحات السابقة فيعمل به. فإن تعذر الترجيح لتساويهما من كل وجه خير بينهما وهذا شامل لما يقبل النسخ وما لا يقبله كما تقدم هذا كله إذا تساوى في العموم والخصوص وإن كان أحدهما أعم من الآخر مطلقًا أو من وجه فيخصص الأعم بالأخص في الأول وعموم كل بخصوص كل في الثاني كما سيأتي. قوله: (مثاله) أي المذكور مما لم يمكن الجمع بينهما أو مثال عدم إمكان الجمع على ما تقدم في نظيره. قوله: (من امرأته) أي من الاستمتاع بها لأن الحل كالحرمة إذا أضيف للذوات كان معناه عرفًا ذلك كما تقرر في محله ومن للابتداء أو للتبعيض. قوله: (ما فوق الإزار) وهو صادق على السرة والركبة وما فوقهما من البطن والصدر وصادق على ما بين السرة والركبة بحائل لكن فيه أنه يقتضي دخول ما تحت الركبة فيما يحرم وقد صرح الفقهاء بحله مع استدلالهم بهذا الحديث فلعلهم قاسوه على ما فوق السرة بجامع الأمن معه من الوطء أو حملوا ما فوق الإزار على معنى ما جاوزه وخرج عنه فيشمل جميع ما تحت الركبة وفيه نظر لأن مطلق الإزار قد يشمل جميع ما تحت الركبة لأن المسنون للرجل الستر إلى أنصاف الساقين ويندب للمرأة ما يسترها أو فهموا أن الإزار كناية عن العورة لأن الإزار يتفاوت فقد يرتفع عن السرة وقد لا ينزل عن الركبة أو لا يصل إليها فلا يجوز الضبط بنفسه بالفعل ويجوز أن يراد به ظاهره المجازي لما بين السرة والركبة فيكون

المراد جواز الاستمتاع بما بين السرة والركبة من وراء حائل وفي الصحيحين عن عائشة رضي الله عنها قالت «كانت إحدانا إذا كانت حائضاً فأراد رسول الله ﷺ أن يباشرها أمرها أن تنزرت ثم يباشرها قالت وأيكم يملك إربه». قوله: (وجاء) أي في الاستمتاع بالحائض. قوله: (اصنعوا) أي بالمرأة الحائض وهذا الأمر للإباحة.

قوله: (ومن جملته) أي جملة أفراد الوطء الممنوع الوطء فوق الإزار الجائر بمفهوم حديث الأول. قوله: (فتعارضاً فيه) ووجه التعارض أن قوله عليه السلام في الحديث الأول ما فوق الإزار صادق على الوطء فوق الإزار فيقتضي أن الوطء فوق الإزار جائز وقوله عليه السلام في هذا الحديث إلا النكاح الشامل للنكاح فوق الإزار قاص بعدم جوازه فتعارضاً فيه ولم يمكن الجمع بينهما ولم يعلم التاريخ فتوقفوا عن العمل بواحد منهما إلى أن ظهر المرجح وهو الاحتياط عند بعض وأصالة الحل عند بعض ولذا قال فرجح بعضهم الخ. قوله: (احتياطاً) أي لأن العمل بمقتضاه يخلص من المحذور يقيناً بخلاف العمل بمقتضى الحل فإنه لا يخلص لاحتمال الحرمة في الواقع فيقع فيها. قوله: (لأنه الأصل في المنكوحة) أي فيستصحب عند الشك في التحريم. قال بعض العلماء هنا ما نصه وما ذكره الشارح من الخلاف سهو منه، فإن ما فوق الإزار يجوز الاستمتاع به باتفاق العلماء قاله النووي في شرح مسلم بل حكى جماعة كثيرة الإجماع عليه نعم التعارض في الحديثين المذكورين في الاستمتاع بغير الوطء فيما تحت الإزار، فإن الحديث الأول يحرمه والثاني يجوزه فرجح بعضهم كالشافعية تحريمه احتياطاً وبعضهم كالحنفية حله لأنه الأصل في المنكوحة كذا في الحاشية. اهـ. أقول: إن ما ذكره الشارح هو الصواب ولا ينافيه ما نقله من الاتفاق على جواز الاستمتاع بما فوق الإزار لأنه في الاستمتاع بغير الوطء وما ذكره الشارح من الخلاف في الاستمتاع بالوطء فوق الإزار وفيه خلاف. قال في التحفة: فقول النبي ﷺ: «لك ما فوق الإزار» كناية عن السرة والركبة وعماً فوقهما مطلقاً أي بوطء أو غيره وعماً بينهما بحائل في غير الوطء. اهـ. وفرق بين الوطء والاستمتاع فاعتراضه ليس في محله وكأنه توهم أن الاتفاق على جواز الاستمتاع فوق الإزار يستلزم الاتفاق على جواز الوطء فوق الإزار وليس كذلك كما علم من كلام ابن حجر حيث قال وعماً بينهما بحائل في غير الوطء: أي أما فيه فيحرم قال سم في كون هذين الحديثين من النطقين الخاصين بحث بل هما من القسم الرابع وهو أن يكون

كل منهما عامًا من وجه وخاصًا من وجه كما يدرك بالتأمل. اهـ. ووجهه أن قوله عليه السلام «ما فوق الإزار» فيه عموم من جهة كونه بالوطء وغيره وخصوص من جهة عدم شموله لما تحته فيفيد عمومه جواز التمتع بما فوق الإزار مطلقًا بوطء وغيره وأن قوله عليه السلام «اصنعوا كل شيء إلا النكاح» فيه عموم كونه فوق الإزار وتحته وخصوص كونه بغير النكاح فيفيد عمومه جواز التمتع بغير النكاح سواء كان فوق الإزار وتحته وسيأتي أنه إذا كان بين النطقين عموم وخصوص من وجه يخصص عموم كل بخصوص كل فيخصص عموم الحديث الأول وهو جواز التمتع بما فوق الإزار بوطء وبغيره بخصوص الحديث الثاني وهو التمتع بغير الوطء ويخصص عموم الحديث الثاني وهو جواز التمتع فوق الإزار أو تحته بغير النكاح بخصوص الحديث الأول وهو ما فوق الإزار فقط وقال ابن حجر لا نسلم كون هذين الحديثين من باب العموم والخصوص بل من باب إن ذكر بعض أفراد العام لا يخصصه. وبيانه أن قوله عليه السلام «لك ما فوق الإزار» عام لصدقه على جواز التمتع بالوطء وبغيره إذا كان فوق الإزار وقوله عليه السلام «اصنعوا كل شيء إلا النكاح» فيه خصوص وهو جواز التمتع بغير الوطء وهو من أفراد عموم الحديث الأول فلا يخصصه بل يبقى الحديث الأول على عمومه من جواز الوطء فوق الإزار فيعارضه الحديث الثاني وهو جواز غير الوطء وهو بمعنى عدم جواز الوطء فرجح بعضهم الأول وبعضهم الثاني ونازع فيه سم بما يخرجنا عن الاختصار، والإنصاف أنه يجوز أن يكون من باب التخصيص وأن يكون من باب التعارض والله أعلم بالصواب. قوله: (وإن علم التاريخ النخ) وانظر محل عطفه فإن عطف على قوله فإن لم يمكن الجمع اقتضى أنه إن علم التاريخ نسخ المتقدم بالمتأخر وإن أمكن الجمع بينهما لأنه لا بد من تغاير المتعاطفين وليس كذلك لما مرّ من أنه إن أمكن الجمع جمع وإن عطف على ولم يعلم التاريخ كما هو المتبادر وهو قيد لما قبله لزم أن تكون الجملة الشرطية حالية وهو لا يجوز ولو قال أو علم التاريخ بأو بدل إن لكان ظاهرًا ثم ظهر أنه معطوف على قوله فإن أمكن الجمع أي إن تعارض الخاصان فإن علم التاريخ نسخ المتقدم بالمتأخر فيكون من جملة تفصيل تعارض الخاصين ولو قال فإن كانا خاصين فإن علم تأخر تاريخ أحدهما على الآخر نسخ المتقدم بالمتأخر وإن لم يعلم فإن علم تقارنهما تخير المجتهد بينهما وإن لم يعلم أصلًا فإن أمكن

وإن كان أحدهما عامًا والآخر خاصًا، فيخصّص العام بالخاص.

(وإن كان أحدهما عامًا والآخر خاصًا فيخصّص العام بالخاص) كتخصيص حديث الصحيحين فيما سقت السماء العشر بحديثهما ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة كما تقدم.

الجمع جمع أو الترجيح رجح وإلا يتوقف عن العمل بهما ويرجع إلى غيرهما لكان أحسن سببًا وأحوى جمعًا للأقسام. ولا يخفى من نظيره الماز أن علم التاريخ صادق بعلم التقدم والتأخر وهو الذي ينسخ فيه المتقدم بالتأخر وصادق بما علم تقارنهما في الورود عن الشارع فيتخير الناظر بينهما في العمل إن تعذر الجمع بينهما والترجيح وإلا وجب الممكن فإن أمكنا قدم الجمع على ما تقدم بيانه. قوله: (نسخ المتقدم) جواب إن على تقدير أن المراد بعلم التاريخ علم التقدم والتأخر لا علم التقارن كما هو ظاهر من نظيره المتقدم. قوله: (في حديث زيارة القبور) وهو قوله عليه أفضل الصلاة والسلام «قد كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها» فإنه علم من صريح الحديث تقدم النهي على أمر الندب.

قوله: (وإن كان أحدهما عامًا النخ) هذا القسم الثالث من الأقسام الأربعة ففي هذا القسم تفصيل وهو أنه إن كان الخاص متأخرًا عن وقت العمل بالعام نسخ الخاص من العام ما تعارض فيه وإن تأخر الخاص عن العام دون وقت العمل به أو تأخر العام عن وقت العمل بالخاص أو عن الخطاب به دون وقت العمل أو تقارنا بأن عقب أحدهما الآخر أو جهل تاريخهما فيخصّص العام بالخاص فلذا قال المصنف فيخصّص العام بالخاص فعلم أن قوله فيخصّص النخ في غير ما إذا كان الخاص متأخرًا عن وقت العمل بالعام من بقية الصور المتقدمة أما فيه فقد تقدم أنّها أنه ينسخ الخاص من العام ما تعارض فيه.

قوله: (فيخصّص العام بالخاص) أي بأن يقصر على ما عدا أفراد الخاص. قوله: (فيما سقت النخ) بدل من حيث والمراد بما سقته الثمر أو الزرع الشامل لخمسة أوسق وما دونها فلفظ ما عام. قوله: (العشر) مبتدأ مؤخر أي يجب فيه إخراج عشر ما يخرج منه لمستحقه المعروفين فخصّص وقصر على خمسة أوسق وأخرج ما دونها عن حكمه بحديث الصحيحين الآتي أنّها. قوله: (بحديثهما) أي الصحيحين. قوله: (ليس فيما النخ) بدل من حديثهما فهذا الحديث قصر وجوب الزكاة على خمسة أوسق فصاعدًا دون الأقل منها والحديث الأول عمم الوجوب في الخمسة الأوسق ودونها وخصّص الثاني الأول لما تقدم أن الخاص إذا تأخر عن الخطاب بالعام دون العمل أو تأخر العام عن الخاص مطلقًا

وإن كان أحدهما عامًّا من وجه وخاصًّا من وجه، فيخصّ عموم كل واحد منهما بخصوص الآخر.

(وإن كان كل واحد منهما عامًّا من وجه وخاصًّا من وجه فيخص عموم كل واحد منهما بخصوص الآخر) بأن يمكن ذلك. مثاله حديث أبي داود وغيره إذا بلغ

أي عن وقت الخطاب بالخاص أو عن وقت العمل به أو تقارنًا أو جهل تاريخهما خصص الخاص العام والحديث الثاني هنا متأخر عن الأول في الخطاب به فيخصه.

قوله: (عامًّا من وجه) أي عامًّا باعتبار جهة. قوله: (خاصًّا من وجه) أي خاصًّا باعتبار جهة أخرى. قوله: (فيخص) جواب الشرط. فإن قلت: كان حقه أن لا يقرن بالفاء لأنه لا يقترن الجواب بالفاء إلا إذا لم يصلح لأن يكون فعل شرط كما قال ابن مالك:

واقرن بفا حتمًا جوابًا لو جعل شرطًا لأن أو غيرها لم ينجعل

وهذا صالح لأن يكون فعل شرط فلا يقرن بالفاء. قلنا: إن عدم صلوحه فعل شرط لوجوب الاقتران وذلك لا ينافي جواز الاقتران بالفاء عند صلوحه فعل شرط قال ابن عقيل فإن كان الجواب يصلح أن يكون شرطًا كالمضارع الذي ليس منفيًّا بما ولا بلن ولا مقرونًا بحرف التنفيس ولا بقد وكالماضي المتصرف غير المقرون بقد لم يجب اقترانه بالفاء نحو إن جاء زيد يجيء عمرو. اهـ. بل إن كان مضارعًا مجردًا أو منفيًّا بلا أو لم جاز اقترانه بها كما صرح به ابن الناظم وإن كان ماضيًا متصرفًا مجردًا من قد وما فعلى ثلاثة أضرب فإن كان مستقبل المعنى ولم يقصد به وعدًا ووعيدًا امتنع قرنه بالفاء كإن قام زيد قام عمرو أو ماضيًا لفظًا ومعنى وجبت فيه الفاء على تقدير قد كإن كان قميصه الخ، فإن قصد بالمستقبل وعدًا ووعيدًا جاز قرنه بالفاء على تقدير قد إجراء له مجرى الماضي معنى مبالغته في تحقق وقوعه نحو: ﴿وَمَنْ جَاءَ بِالْسَبْتَةِ﴾ [الأنعام: الآية ١٦٠] فكبت. اهـ. خضري باختصار. قوله: (بخصوص الآخر) وذلك بأن نقصر عموم كل على ما عدا خصوص كل. قوله: (بأن يمكن ذلك) الباء سببية أي إن تخصيص عموم كل بخصوص الآخر بسبب إمكان ذلك أي التخصيص بحيث يزول التعارض بينهما تقارنًا في الورد أو تأخر أحدهما عن الآخر لكن قياس ما تقدم في العام والخاص أنه لو تأخر أحدهما عن وقت العمل بالآخر كان خصوصه ناسخًا لما عارضه من الآخر قاله سم هذا إذا أمكن التخصيص وإلا فسيأتي، وقوله مثاله أي مثال ما كان بين النطقين عموم وخصوص من وجه.

الماء قلتين فإنه لا ينجس مع حديث ابن ماجه وغيره الماء لا ينجسه شيء إلا ما غلب على ريحه وطعمه ولونه، فالأول خاص بالقلتين عام في المتغير وغيره، والثاني خاص بالمتغير عام في القلتين وما دونهما فخص عموم الأول بخصوص الثاني

قوله: (قلتین) وهما خمسمائة رطل بغدادی تقریباً في الأصح كما يعلم بسطه في الفروع. قوله: (لا ينجس) أي سواء تغيرت أوصافه أم لا وفي رواية لم يحمل الخبث أي لم يقبله وفي رواية لم ينجس. قوله: (إلا ما غلب) أي إلا الشيء الذي غلب ريحه أو طعمه أو لونه على مثله من ريح الماء وطعمه ولونه بأن ظهر أحد أوصاف ذلك الشيء في الماء حساً أو تقديرًا كما يعلم من الفروع. قوله: (خاص بالقلتین) أي لا يشمل ما دونهما لتقيده بالشرط المذكور. قوله: (عام في المتغير وغيره) أي يصدق الماء عليهما. قوله: (والثاني خاص بالمتغير) أي والماء في الحديث الثاني باعتبار الاستثناء خاص بالمتغير أي إن الماء المحكوم عليه بأنه لا ينجسه شيء عام في القلتين وغيرهما باعتبار الاستثناء خاص بالمتغير فمن جهة المستثنى منه عام ومن جهة المستثنى خاص. والحاصل أن بين الحديثين عمومًا وخصوصًا من وجه وبيانه أن في الماء في الحديث الأول عمومًا من جهة شموله للمتغير وغيره وخصوصًا من جهة اشتراط كونه قلتين فاقضى الحكم طهارته ببلوغه قلتين سواء تغير أو لا وفي الحديث الثاني عمومًا من جهة شمول الماء المستثنى منه للقلتین والأقل منهما وخصوص من جهة المتغير المستثنى فاقضى الحكم نجاسة الماء بلغ قلتين أو لا إذا تغير فتعارضوا وذلك لأن مقتضى الحديث الأول أنه لا ينجس ببلوغه قلتين تغير أو لا وينجس إن لم يبلغهما وإن لم يتغير ومقتضى الحديث الثاني أنه ينجس بتغيره بلغ قلتين أو لا فخصصنا عموم الحديث الأول وهو كونه متغيرًا أو لا بخصوص الحديث الثاني وهو نجاسة المتغير بأن قصرنا الحكم بعدم حمل النجاسة في القلتين على غير المتغير فيصير المراد من الحديث الأول إذا بلغ الماء قلتين ولم يتغير فإنه لا ينجس وخصصنا عموم الحديث الثاني وهو كون الماء فيه قلتين أو لا بخصوص الأول وهو كونه قلتين بأن قصرناه على القلتين لأن ما دونهما ينجس مطلقًا تغير أو لا بمفهوم الحديث الأول من غير معارض فيصير معنى الحديث الثاني بعد التخصيص الماء الذي بلغ قلتين لا ينجس إلا ما غلب الخ أي إلا المتغير أحد أوصافه.

قوله: (عموم الأول) أي شموله لأفراد المتغير وغيره. قوله: (بخصوص الثاني) وهو الماء المتغير في الحديث الثاني بأن أخرج من عموم الأول المتغير وقصر حكمه وهو

حتى يحكم بأن ماء القلتين ينجس بالتغير وخصّ عموم الثاني بخصوص الأول حتى يحكم بأن ما دون القلتين ينجس وإن لم يتغير فإن لم يمكن تخصيص عموم كل منهما بخصوص الآخر احتيج إلى الترجيح بينهما فيما تعارضا فيه . مثاله حديث

طهارة القلتين على غير المتغير . قوله: (حتى يحكم) بالرفع على جعل حتى تفرعية والنصب على إضمار أنّ بعدها متعلق بخصّ أي خص لأجل أنّ الحكم الخ . قوله: (بالتغير) أي الذي هو خصوص الحديث الثاني فإنه أفاد نجاسة الماء مطلقاً عند تغيره من غير معارضة للأول الدال على عدم تنجس الماء إذا بلغ قلتين لقصره على غير المتغير . قوله: (وخصّ عموم الثاني) وهو لفظ الماء في الحديث الثاني الشامل للقتين وما دونهما أي قصر على القلتين وأخرج منه ما دونهما . قوله: (بخصوص الأول) وهو كونه قلتين فينجس ما دونهما بمجرد الملاقة . قوله: (حتى يحكم) بالرفع والنصب نظير ما تقدّم . قوله: (وإن لم يتغير) أي لمفهوم تخصيص عدم تحمل النجاسة بالقتلين المفيد تحمل ما دونهما في الحديث الأول فيصير معنى الحديث الثاني بعد التخصيص الماء لا ينجسه شيء إذا لم يتغير وبلغ قلتين فخرج بقوله لم يتغير المتغير فإنه ينجس مطلقاً بلغ قلتين أو لا وبقوله وبلغ قلتين ما إذا لم يبلغ قلتين فإنه ينجسه شيء تغير أو لا . فإن قلت: إنّ الاستثناء في الحديث الثاني ضعيف كما قاله جمع من الحفاظ كالبيهقي والنووي فلا يصلح أن يكون الحديث الثاني مثلاً لأنه حينئذ أعم مطلقاً من الحديث الأول لأنه يصير معناه حينئذ الماء لا ينجسه شيء سواء بلغ قلتين أو لا تغير أو لا . وأجيب بأنّ المقصود مجرد التمثيل وإن كان ضعيفاً على أنه نقل الإجماع على معنى هذا الاستثناء أي حيث لاقى النجس الماء . قوله: (فإن لم يمكن تخصيص الخ) هذا مقابل لقوله بأن يمكن تخصيص وعدم إمكان التخصيص بأن لم يندفع التعارض بالتخصيص . قوله: (احتيج إلى الترجيح) أي في العمل بأحدهما فيما تعارضا فيه لتوقف العمل بأحدهما إليه لتعادلهما وقالت الحنفية المتأخر ناسخ للمتقدّم أي لما تعارضا فيه من العام وإنما لم يجعلوه مخصصاً لأنهم يشترطون في المخصص المقارنة قاله شيخ الإسلام . قوله: (فيما تعارضا فيه) أي بالنسبة له بمرجح من المرجحات المتقدّم بعضها سواء تقارنا في الورد أو تأخر أحدهما عن الآخر وهذا شامل لما إذا علم التاريخ مع تأخر أحدهما عن وقت العمل بالآخر . ولقائل أن يقول ينبغي حينئذ نسخ المتقدّم بالمأخر بالنسبة لمحل التعارض على قياس ما تقدّم البحث فيه لابن قاسم . قوله: (مثاله)

البخاري «من بدل دينه فاقتلوه». وحديث الصحيحين أنه ﷺ نهى عن قتل النساء فالأول عام في الرجال والنساء خاص بأهل الردة، والثاني خاص في النساء عام بالحرييات والمرتدات فتعارضتا في المرتدة، هل تقتل أم لا؟ والراجع أنها تقتل.

أي ما لم يمكن فيه الترجيح. قوله: (من بدل دينه) أي بأن انتقل عنه إلى الكفر والمتبادر من قوله دينه دين الإسلام ويمكن إرادة الأعم فيشمل نحو تهوّد النصراني وتنصر اليهودي فإنه لا يقبل منه إلا الإسلام فإن امتنع قتل مطلقاً وبعد تبليغه المأمن إن كان له أمان على آخر وإن بذل الجزية أو طلب الأمان كما هو ظاهر أخذًا من أنه لا يقبل منه إلا الإسلام. قوله: (فاقتلوه) أي بعد استتابته وجوبًا إن لم يتب.

قوله: (وحديث الصحيحين) أي البخاري ومسلم. قوله: (عام في النساء والرجال) أي لصلاحية «من» لهما. قوله: (خاص بأهل الردة منهما) لأن تبديل الدين هو الردة.

قوله: (عام في الحرييات والمرتدات) لصلوح لفظ النساء لهما. قوله: (فتعارضتا في المرتدة) لأن مقتضى الحديث الأول أنها تقتل لأنها بدلت دينها، ومقتضى الحديث الثاني أنها لا تقتل لأنها من النساء المنهي عن قتلهن. ولم يندفع بتخصيص عموم كل بخصوص الآخر لأن عموم الأول وهو شمول من للنساء والرجال إذا خصص بخصوص الثاني وهو النساء بأن قصر حكم الأول على غير النساء صار معنى الحديث الأول من بدل دينه من الرجال فاقتلوه، فاقضى أن المرتدة لا يجوز قتلها. وإذا خصص عموم الثاني وهو شمول النساء للمرتدات والحرييات بخصوص الأول، وهو كونه من أهل الردة بأن قصر حكمه على غير المرتدة وهي الحرييات، صار معنى الحديث الثاني نهى ﷺ عن قتل النساء غير المرتدات وهي الحرييات فاقضى جواز قتل المرتدة فبقي التعارض على حاله، لأن الأول بعد تخصيصه اقتضى عدم جواز قتل المرتدة، والثاني بعد تخصيصه اقتضى جواز قتلها فلم يندفع التعارض بالتخصيص فأبقى الحديثان على عمومهما من غير تخصيص واحتج إلى ترجيح أحدهما، وقد رجح بعضهم الخبر الأول بقيام القرينة على اختصاص الثانية بسبب وهو أن المقصود بالنهاي حفظ حق الغانمين وهو غير موجود في المرتدة لأنها مستحقة القتل بالكفر بعد الإيمان قياسًا على قتلها بالزنا بعد الإحصان، فعمل بمقتضى الحديث الأول وهو قتلها.

قال الأسنوي بعد ذكر هذا القسم وحيث قلنا بالترجيح فلم يترجح أحدهما على الآخر، فالحكم التخيير كما قاله في المحصول. اهـ.

قوله: (هل تقتل) أي المرتدة أو لا تقتل فجملة الاستفهام استئناف لبيان شأنها من القتل وعدمه الذي هو محل التعارض.

قوله: (والراجع أنها تقتل) أي لما تقدم من أن النهي في الحديث الثاني بسبب وهو حفظ مال الغانمين وهو غير موجود في المرتدة.

٩ - الإجماع

وأما الإجماع: فهو اتفاق علماء أهل العصر على حكم الحادثة. ونعني بالعلماء: الفقهاء. ونعني بالحادثة: الحادثة الشرعية.

(وأما الإجماع: فهو اتفاق علماء أهل العصر على حكم (الحادثة) فلا يعتبر وفاق العوام لهم. (ونعني بالعلماء: الفقهاء) فلا يعتبر موافقة الأصوليين لهم. (ونعني بالحادثة: الحادثة الشرعية) لأنها محل نظر الفقهاء بخلاف اللغوية مثلاً فإنما يجمع فيها علماء اللغة.

قوله: (وأما الإجماع) عطف على قوله في أول الكتاب فأما أقسام الكلام فهو من جملة تفصيل ما عدده من أبواب أصول الفقه. واعلم أن أدلة الفقه المجمع عليها أربعة الكتاب والإجماع والسنة والقياس فقد تقدم أحكام الكتاب وما يتعلق به في قوله وأما أقسام الكلام إلى هنا وهذا شروع في القسم الثاني من الأربعة وهو الإجماع وهو لغة يطلق على معنيين. الأول العزم يقال أجمع فلان على كذا بمعنى عزم فيتصور من واحد. والثاني الاتفاق يقال: أجمع القوم على كذا أي اتفقوا. قوله: (اتفاق) والمراد باتفاقهم اشتراكهم في اعتقاد الحكم الدال عليه قولهم أو فعلهم أو تقريرهم أو المركب من هذه الأمور أو بعضها كقول البعض وفعل البعض على وفقه أو تقريره كذلك كما سيأتي. قوله: (علماء أهل العصر) أي جميعهم والمراد بالعلماء المجتهدون اجتهاداً مطلقاً. قوله: (العصر) أي الزمان وإنما زاده احترازاً عما يرد على تركه من لزوم عدم انعقاد الإجماع إلى آخر الزمان إذ لا يتحقق اتفاق جميع المجتهدين إلا حينئذ ثم المراد من علماء العصر من كانوا من أمة محمد ﷺ ليخرج اتفاق علماء الشرائع السابقة فإنه لا يكون دليلاً لأنه من خصائص هذه الأمة، ولذا زاد في مرآة الأصول هذا القيد ولعل المصنف إنما تركه لوضوحه لكن التصريح به أنسب بالتعريفات. قوله: (على حكم الحادثة) أي خصلة من الخصال من شأنها ولو باعتبار نوعها أو جنسها أن تحدث وتوجد من قول أو فعل أو غيرهما وإن كان الاتفاق على أحد القولين أو الأقوال فيها قبل استقرار الخلاف بأن قصر

الزمان بين الاختلاف والاتفاق سواء كان الخلاف لهم أو لمن قبلهم أما الاتفاق بعد استقراره بأن يمضي بعد الخلاف زمن يعلم به أن كل قائل مصمم على قوله فهو ممتنع إن كان من غير المختلفين على الأصح إن طال زمن الاختلاف إذ لو انقده وجه في سقوطه لظهر للمختلفين بخلاف ما إذا قصر الزمن إذ قد لا يظهر لهم ويظهر لغيرهم وكذا إن كان منهم على ما جرى عليه جمع منهم الآمدي بناء على أنه لا يشترط انقراض العصر فإن اشترط جاز الاتفاق مطلقاً قطعاً وفي شرح المختصر للتاج السبكي أنه الأصح عند أصحابنا وعزاه المصنف إلى الشافعي رضي الله عنه ونقله ابن برهان وغيره عن نصه وقال السنجي إنه أصح أقواله خلافاً لجمع منهم الإمام الرازي وأتباعه ورجحه النووي رحمه الله في شرح مسلم حيث قال: يجوز الاتفاق بعد استقرار الخلاف إن كان الاختلاف منهم وسيأتي في كلام الشارح إشارة إلى أنه لا ينعقد الإجماع في حياته ﷺ فحينئذ يزداد في التعريف قيد بعد وفاته ﷺ.

قوله: (فلا يعتبر وفاق العوام لهم) أي للعلماء هذا تفريع على التعريف حيث قيد الاتفاق بعلماء العصر أي المجتهدين والمراد بالعوام غير المجتهدين فلا يكون اتفاقهم دليلاً قطعياً لأنهم ليسوا من أهل الاجتهاد فلا عبرة بقولهم.

قوله: (ونعني) أي معاشر علماء الأصول. قوله: (بالعلماء) أي الواقع في حد الإجماع الشرعي. قوله: (الفقهاء) أي المجتهدين. قوله: (فلا يعتبر موافقة الأصوليين) أي غير المجتهدين وكذا الفقهاء غير المجتهدين وقيل يعتبر وفاق الأصولي في الفروع لتوقف استنباطها على الأصول والصحيح المنع لأنه عامي. قوله: (ونعني بالحادثة) أي المذكورة في الحد. قوله: (الشرعية) أي المنسوبة إلى الشرع لأخذ حكمها منه ولو بطريق القياس من حيث إنها شرعية وخرج بالشرعية الطبية كالسقمونيا مسهل فإنها تدرك بالتجربة والدينية غير الشرعية لأن إدراكها إما بالحس ماضياً كأحوال الصحابة أو مستقبلاً كأحوال الآخرة وأشراط الساعة فالاعتماد في ذلك على النقل لا الإجماع من حيث هو وإما بالعقل فإن حصل اليقين به فالاعتماد عليه وإلا فمن قبل الدينيات التي يحصل بالإجماع القطع فيها كتفضيل الصحابة على غيرهم عند الله تعالى وغيره من الاعتقادات. قوله: (لأنها) أي الحادثة الشرعية. قوله: (محل نظر الفقهاء) أي من حيث إنهم فقهاء وإلا فقد ينظرون في غير الشرعية من الحوادث لتفننهم في فنونها. قوله: (بخلاف

وإجماع هذه الأمة حجة دون غيرها؛ لقوله ﷺ: «لا تجتمع أمتي على ضلالة». والشرع ورد بعصمة هذه الأمة.

(وإجماع هذه الأمة حجة دون غيرها؛ لقوله ﷺ: «لا تجتمع أمتي على ضلالة») رواه الترمذي وغيره. (والشرع ورد بعصمة هذه الأمة) لهذا الحديث ونحوه.

(اللغوية) أي الحوادث المنسوبة إلى اللغة لأخذ حكمها منها من حيث إنها لغوية. قوله: (مثلاً) أي حالة كون اللغوية مثلاً لأن غير اللغوية مما عدا الشرعية كاللغوية في عدم تعلق نظر الفقهاء بها. قوله: (فإنما يجمع فيها) الفاء تعليلية أي إنما كانت مخالفة للشرعية لأن الذي يجمع فيها علماء اللغة. قوله: (فيها) أي في شأنها وبسببها أي على حكمها. قوله: (علماء اللغة) أي من حيث إنهم علماء اللغة فإنما هي محل نظرهم من تلك الحيثية كما أن كلاً من العقلية والدينيوية مثلاً لا يختص الإجماع فيها بالفقهاء وما ذكره من أن الحادثة محل نظر الفقهاء لا ينافيه ما تقدم من أن النظر هو الفكر في حال المنظور فمحلّه هو حال المنظور فيه لا نفس المنظور فيه كالحادثة لأن النظر في الشيء يصدق بالنظر في أحواله أو لأن الحادثة محل النظر أيضاً فإنه اعتبر في النظر الانتقال من المنظور فيه إلى أحواله ثم من أحواله إلى المطلوب أو لأن التقدير لأن أحوالها محل نظر الفقهاء فهي على حذف مضاف وخرج بعلماء العصر بعضهم قل أو كثر وقد يستبعد ما اقتضاه إطلاقهم من أنه لو لم يكن في العصر إلا ثلاثة مثلاً كان اتفاقهم إجماعاً محتجاً به بخلاف ما لو كان فيه ألف مثلاً وانفقوا إلا واحداً وبخلاف قول المجتهد الواحد وفعله مثلاً إذا لم يكن في العصر غيره لاتفاء الاتفاق منه إذ لا يتصور من أقل من اثنين فلا يكون إجماعاً وهل يحتج به قولان حكاهما الآمدي وابن الحاجب بلا ترجيح وصرح الإمام وأتباعه بأنه حجة واختار في جمع الجوامع أنه غير حجة وشمل علماء العصر عدد التواتر وغيره وإن خالف المصنف فشرط فيها عدد التواتر والعدالة وغيره وهو الصحيح لا يشترط العدالة في الاجتهاد بناء على أنها ليست ركناً في الاجتهاد.

قوله: (وإجماع هذه الأمة حجة) أي قطعية عقلاً لأنه لو لم يكن حجة قطعية لما أجمعوا على تقديمه على القاطع وهم قد أجمعوا على تقديمه على القاطع ولو لم تكن قطعية لعارض هذا الإجماع إجماعهم على أن غير القاطع لا يقدم على القاطع وهو محال عادة لما يلزم على كونه غير قطعي تقديم غير القطعي على القطعي ونقلًا فإن الأحاديث

القاطعة قد دلت على أنّ شريعة نبينا ﷺ باقية إلى آخر الدهر فلو جاز الخطأ على إجماعهم بأن اتفقوا على الخطأ أو اختلفوا وخرج الحق عن أقوالهم وقد انقطع الوحي لم تكن باقية فوجب القول بأن إجماعهم صواب كرامة من الله وصيانة لهذا الدين . وأيضاً قوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ [المائدة: الآية ٣] دلت على أن شريعته كاملة فلو لم يكن للمجتهدين ولاية استنباط الأحكام التي ضاق عنها نطاق الوحي الصريح لبقيت مهملة فلا يكون الدين كاملاً ولو أمكن اتفاقهم على غير الحق كان فاسداً لا كاملاً ولا ينافيه ثبوت لا أدري من البعض لجواز دراية الآخر ولقوله عليه الصلاة والسلام «لن تجتمع أمتي على ضلالة» كما ذكره الشارح . قوله: (دون غيرها) أي غير هذه الأمة من الأمم أي إن اتفاقهم على حكم الحادثة ليس حجة في حق أحد من هذه الأمة كما قاله في شرح جمع الجوامع ثم قال: وقيل إنه حجة بناء على أن شرعهم شرع لنا . قال الزركشي لم يبينوا أن الخلاف في كونه حجة أهو عندنا أو عندهم ويحتمل أنه عندنا وهو فرع كونه حجة عندهم ويكون مفرعاً على أن شرع من قبلنا شرع لنا انتهى . لكن قد عرفت فيما تقدّم أن كون الإجماع حجة من خصوصية أمة النبي ﷺ فلا يصحّ هذا القيل . قوله: (لقوله ﷺ الخ) هذا دليل على حجة الإجماع . قوله: (على ضلالة) أي باطل ولو بحسب الواقع دون اعتقادهم كما هو المتبادر من السياق . فالمعنى أنه لا يقع اجتماعهم على باطل لا عمداً ولا خطأ . قوله: (وغيره) أي كأبي داود وهذا اللفظ للترمذي وفي سنده ضعف لكن أخرج له الحاكم شواهد لنفي الضلالة عن اجتماعهم المستلزم حقيقته فيكون حجة ولفظ أبي داود «إن الله أجاركم من ثلاث خصال: أن لا يدعو عليكم نبيكم فتهلكوا، وأن لا يظهر أهل الباطل على أهل الحق، وأن لا تجتمعوا على ضلالة» وإضافة الأمة إليه ﷺ تشعر بإخراج غيرهم عن هذا الحكم لأنّ تخصيص الشيء بالذكر مما يشعر بنفي غيره كما وقع في كلام الأئمة وهذا غير مفهوم الأصولي .

قوله: (والشرع ورد بعصمة هذه الأمة) هذه جملة مستأنفة استئنافية بياناً لبيان عصمة هذه الأمة عن الاجتماع على الخطأ فكأنّ سائلاً سأله فقال له حيث كان هذا الحديث دالاً على عدم اجتماعهم على الخطأ فهل هم معصومون عن الخطأ أو لا . فأجاب فقال والشرع الخ والمراد اجتماع من يحتجّ باتفاقهم كما يدل عليه ما تقدم أن اتفاق غيرهم لا

والإجماع حجة على العصر الثاني، وفي أي عصر كان.

(والإجماع حجة على العصر الثاني) ومن بعده (وفي أي عصر كان) من عصر

الصحابة ومن بعدهم.

يحتج به وأنه لا تتوقف الحجية على موافقتهم ولا يغني عن هذا إثبات حجية اتفاقهم إذ لا يلزم من الحجية العصمة فإن قول المجتهد الواحد حجة على مقلديه مع عدم عصمته والعصمة عند أهل السنة أن لا يخلق الله سبحانه وتعالى فيهم ذنباً وعند الحكماء ملكة تمنع الفجور ويصح تفسيرها على طريق أهل السنة بالملكة المذكورة مع إرادة أنها ملكة أي كيفية يخلقها الله سبحانه وتعالى فمنع الفجور بطريق جري العادة لكن ينبغي أن المراد بها هنا أن لا يقع منهم اجتماع على الباطل وإن لم يكن ذنباً لجهلهم به بدليل استدلاله بالحديث فإنه نفى اجتماعهم على الضلالة وهي أعم من الذنب وهل المراد بعدم وقوع الاجتماع عدم وقوع الاجتماع على اعتقاد الباطل أو على العمل به أو على أي واحد منهما فيه نظر والثالث أقرب لظاهر الحديث وسياق الاستدلال يمنع الاقتصار على الثاني. قوله: (لهذا الحديث) علة لكون الشرع ورد بالعصمة أي إنما كان الشرع ورد بعصمة هذه الأمة لهذا الحديث، وإنما كان هذا الحديث دالاً على عصمة هذه الأمة لأن فيه إخبار النبي بعدم اجتماعهم على ضلالة وكل من أخبر النبي ﷺ بعدم اجتماعهم على ضلالة فهم معصومون من الاجتماع على ضلالة وإلا لزم الكذب في خبر الرسول وهو محال ولا يصح أن يكون علة لورود الشرع بها لأن ورود الشرع بالعصمة ليس لأجل هذا الحديث حتى إنه لو لم يكن هذا الحديث ونحوه لم يرد الشرع بها ولا علة لقوله بعصمة هذه الأمة لأنه ليس بحكم والعلل لا تكون إلا للأحكام فتأمله فإنه دقيق وفي نسخة كهذا الحديث بالكاف فيكون مثلاً لما ورد الشرع به.

قوله: (والإجماع حجة على العصر الثاني) استئناف بياني كأن سائلاً سأل المصنف

وقال له لما أثبت أن الإجماع حجة فهل هو حجة في كل عصر. فأجاب وقال: والإجماع حجة على العصر الثاني ويحتمل أن المراد بالعصر الزمان فيكون في كلامه حذف مضاف، التقدير أهل العصر الثاني ويحتمل أن المراد أهل العصر وتعبيره بمن في قوله ومن بعده وإفراد الضمير نظراً للفظ العصر يدل على الاحتمال الثاني، والمراد بالثاني الثاني بالنسبة لعصر الاجتهاد وانظر ما المراد بكون الإجماع حجة على العصر الثاني دون عصر الإجماع. فإن قيل: إن المراد به أنه لا يحتج به على المجمعين ولأعوام أهل ذلك العصر فغير صحيح لأنهم حيث أجمعوا على شيء كان حجة عليهم لأن إقرار الشخص

حجة على نفسه وإن قيل إن المراد أنه لا يحتج به على من اجتهد في ذلك العصر بعد انعقاد الإجماع نافاه ما يأتي من عدم اشتراط انقراض أهل الإجماع في حجيته فإنه يفيد أنه يحتج به في عصرهم وقبل انقراضهم ولو على المجتهدين إلا أن يُجاب بأن المراد بأهل العصر الثاني من طراً بعد الإجماع من المجتهدين وغيرهم، وأما أهل عصر الإجماع فيحتجون به أيضاً لأنهم إما المجمعون أو العوام أما كونه حجة على المجمعين فلا إقرارهم به وإقرار الشخص حجة عليه وأما كونه حجة على العوام فلوجوب التقليد عليهم وهذا مبني على عدم اشتراط انقراض أهل الإجماع وأما على القول باشتراطه فالمراد بالعصر الثاني ومن بعده الحادثون بعد انقراض أهل الإجماع. قوله: (ومن بعده) أي بعد العصر الثاني إلى آخر الأزمان والمراد بكون الإجماع حجة على من ذكر وجوب الأخذ به وامتناع مخالفته على المجتهدين والمقلدين لعدم جواز خرق الإجماع ودخل فيه السكوتي الآتي بيانه، نعم الإجماع السكوتي تجوز مخالفته أي بمعارض صحيح لا بمجرد التشهي ويحرم خرقه ويكفر مطلقاً جاحده إن كان معلوماً من الدين بالضرورة وكذا المشهور المنصوص يكفر جاحده في الأصح وفي غير المنصوص من المشهور تردّد. قيل نعم وقيل: لا، ولا يكفر جاحد الخفي ولو منصوصاً أما إحداث دليل لحكم أو تأويل لدليل أو علة لحكم غير ما ذكره من الدليل والتأويل والعلة فيجوز لجواز تعدّد المذكورات. قوله: (في أي عصر كان) أي حال كون الإجماع واقعاً في أي عصر كان من العصور فإنه يحتج به على من بعده. قوله: (من عصر الصحابة) أي وابتداء ذلك العصر الذي ينعقد فيه الإجماع عصر الصحابة دون ما قبلهم والمراد بعصر الصحابة الكائن بعد وفاة النبي ﷺ لما تقدّم من عدم انعقاد الإجماع في حياته لإمكان الرجوع إليه ﷺ الذي فيه العلم اليقين. قوله: (ومن بعدهم) أي وعصر من بعدهم إلى آخر الزمان خلاف لمن خصه بعصر الصحابة ولا يخفى مغايرة هذه المسألة لما قبلها فإن مضمون هذه المسألة أن انعقاده لا يختص بعصر الصحابة بل ينعقد فيما بعده أيضاً ومضمون ما قبلها أنه إذا انعقد في عصر كان حجة فيما بعده فلا يتوهم استدراك قول الشارح السابق ومن بعده مع قول المصنف وفي أي عصر كان. واعلم أن التابعي المجتهد وقت اتفاق الصحابة معتبر معهم لأنه من مجتهد الأمة في عصر فإن نشأ بعد بأن لم يصير التابعي مجتهداً إلا بعد اتفاقهم فعلى الخلاف في انقراض العصر فإن اشترط اعتبر وإلا وهو الصحيح فلا فعلم من

ولا يشترط انقراض العصر، على الصحيح.

(ولا يشترط) في حجيته (انقراض العصر) بأن يموت أهله (على الصحيح) لسكوت أهل أدلة الحجية عنه. وقيل: يشترط لجواز أن يطرأ لبعضهم ما يخالف اجتهاده فيرجع عنه. وأجيب بأنه لا يجوز له الرجوع عنه لإجماعهم عليه.

التعريف أن إجماع كل من أهل المدينة وأهل البيت وهم فاطمة وعليّ والحسن والحسين والخلفاء الأربعة والشيخين وأهل الحرمين وأهل البصرة والكوفة غير حجة لأنه اتفاق بعض مجتهد الأمة لا كلهم.

قوله: (في حجيته) أي في كونه حجة على أهل عصره وغيرهم سواء السكوتي وغيره. فإن قلت: جعل الشارح الخلاف هنا في حجية الإجماع يخالفه ما في شرح جمع الجوامع له كغيره من جعله في انعقاده وما سيأتي له هنا من قوله يعتبر في انعقاد الإجماع. قلنا: لا مخالفة للتلازم بين عدم توقف حجيته على الانقراض وعدم توقف الانقراض عليه إذ يلزم من الأول الثاني وبالعكس. فإن قلت: ما وجه العدول هنا عما هناك. قلنا: وجهه الإشارة إلى صحة كلّ من الأمرين، نعم القائلون باشتراط الانقراض قائلون بحجية الإجماع قبله لكن لو رجع راجع أو خالف مخالف كان ذلك قادحاً في الإجماع فاشتراط الانقراض في الحقيقة إنما هو لاستقرار حجيته واستقرار انعقاده لا لأصلها. قوله: (انقراض العصر) أي عصر المجمعين أي فلا يشترط في انعقاده ولا في حجيته انقراض أهل عصر الإجماع. قوله: (بأن يموت أهله) أي أهل الإجماع أو أهل العصر وهذا تصوير للانقراض. قوله: (على الصحيح) متعلق بقوله لا يشترط وسيأتي مقابله. قوله: (لسكوت أدلة الحجية) تعليل لعدم الاشتراط أي إنما لم يشترط في حجية الإجماع انقراض أهل عصر الإجماع لأن من قال بحجية الإجماع ساكت عن اشتراط الانقراض فلو كان شرطاً لاشتراطه فيها واللازم باطل لعدم اشتراطهم فيبطل الملزوم وهو الاشتراط فضمير عنه يعود على الاشتراط فلو اتفقوا ولو صبياناً حيث كانوا مجتهدين كما هو الغرض لم يجز لأحد مخالفته ولا رجوع البعض حتى لو رجع لم يبطل الإجماع.

قوله: (وقيل يشترط) أي انقراض العصر وعليه ابن فورك وأحمد وسليم الرازي. قوله: (لجواز الخ) أي فيرجع عنه جوازاً بل وجوباً ولأن الإجماع باستقرار الآراء هو بالانقراض إذ قبله وقت التأمل ولأن احتمال رجوع الكلّ أو البعض ينافي بالاستقرار ولأن ابتداء الانعقاد برأي الكلّ فكذا بقاؤه لأن كرامة الحجية وصف الإجماع فلا يبقى مع رجوع البعض. والجواب عن الأول أن الانعقاد إذا تقرر مضى وقت التأمل وعن الثاني

فإن قلنا: إن انقراض العصر شرط يعتبر قول من ولد في حياتهم وتفقه وصار من أهل الاجتهاد، ولهم أن يرجعوا عن ذلك الحكم.

(فإن قلنا: إن انقراض العصر شرط يعتبر) في انعقاد الإجماع (قول من ولد في حياتهم وتفقه وصار من أهل الاجتهاد، ولهم على هذا القول أن يرجعوا عن ذلك الحكم) الذي أدى اجتهادهم إليه.

بأن توهم الدافع ليس دافعاً فكيف يكون رافعاً وعن الثالث أنّ فيه قياس الرفع على الدفع وهو باطل. قوله: (وأجيب بأنه الخ) أي إنما يصح هذا الاستدلال لو جاز له الرجوع عنه لكنه ممنوع لأنه لا يجوز له الرجوع عنه لإجماعهم عليه المانع من اتباع غيره بالأدلة المطلقة على حجيته. قوله: (لإجماعهم عليه) أي على عدم جواز الرجوع وعبارته في شرح جمع الجوامع. وأجيب بمنع جواز الرجوع للإجماع عليه. اهـ. فعلم أن الجواب بالمنع وأورده هنا في صورة الدعوى وما ذكره في حيزه سند له لكن فيه أن هذا السند وهو قوله لإجماعهم على عدم جواز الرجوع متوقف على ثبوت محلّ النزاع وهو عدم اشتراط انقراض العصر المتوقف على ثبوت عدم جواز رجوعهم الذي هو المدعي فلزم من ذلك الدور ولو أورده على صورة المنع لخلص من هذا بأن يقول إن استدلالكم على اشتراط الانقراض بجواز أن يطرأ لبعضهم ما يخالف اجتهاده ممنوع لإجماعكم وإقراركم على عدم جواز الرجوع عن الإجماع فتجوزكم الرجوع ينافي إجماعكم على عدم جواز الرجوع ثم هذا الدليل الذي ذكره الشارح للثاني مع جوابه يفيد أن الخلاف في الانقراض وعدمه في علماء العصر لا العوام وهو الصحيح لأن العوام كما تقدّم لا عبرة بخلافهم.

قوله: (شرط) أي في حجية الإجماع وهذا مقابل الصحيح. قوله: (يعتبر) يقرأ بالجزم على أنه جواب الشرط أو بالرفع على أنه دليل الجواب عند سيبويه أو نفس الجواب على إضمار الفاء عند الكوفيين أو لآ على إضمار شيء وإنما لم يجزم لفظه لضعف الشرط بعدم عمله في فعله قال ابن مالك:

وبعد ماض رفعك الجزا حسن ورفعه بعد مضارع وهن

قوله: (في انعقاد الإجماع) أي في استمراره لأن أصل الانعقاد حاصل بمجرد الإجماع. قوله: (من الخ) نائب فاعل يعتبر وضمير في حياتهم راجع للمجمعين. قوله: (وصار من أهل الاجتهاد) وإنما اعتبر معهم لأنه صار من مجتهد الأمة حينئذ وإذا خالف لم ينعقد إجماعهم على هذا القول المقابل للصحيح على ما مر. قوله: (ولهم) أي

والإجماع يصح بقولهم وبفعلهم، ويقول البعض ويفعل البعض، وانتشار ذلك وسكوت الباقيين.

(والإجماع يصح بقولهم وبفعلهم) كأن يقولوا بجواز شيء أو يفعلوه فيدل فعلهم له على جوازه لعصمتهم كما تقدم، (ويقول البعض ويفعل البعض، وانتشار ذلك القول أو الفعل وسكوت الباقيين عليه) ويسمى ذلك بالإجماع السكوتي.

المجمعين الشامل لمن ولد في حياتهم وتفقه وصار من أهل الاجتهاد. قوله: (هذا القول) أي المقابل للصحيح. قوله: (أن يرجعوا) أي إلى ما ينافي إجماعهم لعدم استقرار الإجماع في حياتهم لإمكان اطلاعهم على ما ينافي إجماعهم وأما على القول الأصح لا يجوز لهم الرجوع لاستقراره وعلم من التعريف أنه لا يشترط في المجمعين عدد التواتر لصدق علماء أهل العصر على ما دون عدد التواتر وخالف المصنف في بعض كتبه فشرط ذلك نظرًا للعادة وأنه لو لم يكن في العصر إلا مجتهد واحد لم ينعقد به إذ أقل ما يصدق به الاتفاق اثنان وهل يحتاج به أولاً والمختار الثاني لانتفاء الإجماع وقيل يحتاج به وإن لم يكن إجماعًا لانحصار الاجتهاد فيه وأنه لا يشترط تمادي زمان الإجماع لصدق تعريفه مع انتفاء التمادي كأن مات المجمعون عقبه بخروج السقف خلافًا للمصنف في الإجماع الظني ليستقر الرأي عليه كالقطعي وأنه قد يكون عن قياس لأن الإجماع لا بد له من مستند وهو لم يقيده وأن اتفاقهم على أحد القولين لهم قبل استقرار الخلاف جائز ولو كان الاتفاق من الحادث بعدهم بأن ماتوا ونشأ بعدهم غيرهم لصدق تعريفه على كل من هذين الاتفاقيين ووجه الجواز أنه يجوز أن يظهر مستند جلي يجمعون عليه وقد أجمعت الصحابة على دفنه ﷺ في بيت عائشة بعد اختلافهم الذي لم يستقر أما بعد استقرار الخلاف فمنع الاتفاق الإمام الرازي مطلقًا أي سواء كان مستندهم قاطعًا أم لا وجوزه الآمدي مطلقًا هذا إذا كان الاتفاق منهم أما من غيرهم فالأصح أنه يمتنع طال الزمان أو لا كما تقدم لك وأن التمسك بأقل ما قيل حق لأنه تمسك بما أجمع عليه مع ضميمة أن الأصل عدم وجوب ما زاد عليه. مثاله اختلاف العلماء في دية الذمي الواجبة على القاتل فقيل كدية المسلم وقيل كنصفها وقيل: كثلثها فأخذ به الإمام الشافعي للاتفاق على وجوبه ونفى وجوب الزائد بالأصل فإن دل دليل على وجوب الأكثر أخذ به كما في غسلات ولوغ الكلب قيل: إنها ثلاث وقيل: إنها سبع ودل حديث الصحيحين على السبع فأخذ به.

قوله: (والإجماع الخ) هذا شروع في بيان ما ينعقد به الإجماع بعد بيان تعريفه وبيان حجيته وبعض شروطه. قوله: (يصح) أي يتحقق وإنما تحقق بذلك لأن الاتفاق

الاشتراك في الفعل أو الاعتقاد أو القول أو في الفعل المشترك بين الثلاثة أو اثنين منها أو بين القول مثلاً والسكوت فإذا أجمعوا على فعل نحو أكلهم الطعام دل إجماعهم على إباحته كما يدل أكله عليه الصلاة والسلام على الإباحة ما لم تقم قرينة على النذب أو الوجوب والكرهية لأن النبي ﷺ يفعل المكروه لبيان الجواز. قوله: (كأن يقولوا) هذا تصوير لإجماعهم بالقول. قوله: (بجواز شيء) أي من فعل أو قول أو غيرهما. قوله: (أو يفعلوه) أي شيئاً تصوير للفعل والمتبادر منه الفعل المعروف والمناسب حمل الشيء على الفعل المعروف أي كأن يفعلوا الأفعال المعروفة كأكل شيء ويمكن تعميمه إذ القول مثلاً فعل اللسان. قوله: (فيدل) هذا تفریع على التمثيل بفعلهم والمراد بالدلالة هنا الدلالة الالتزامية ووجه لزوم الجواز لفعلهم ما يأتي آنفاً. قوله: (على جوازه) أي الشيء لأنه لو لم يدل على جوازه لدل على عدم جوازه والتالي باطل لأن الفرض أنهم قد فعلوه وفعلهم لغير الجائز باطل لأنه منافٍ لعصمتهم هكذا تقرير هذا الدليل على طريق أهل الميزان فقوله لعصمتهم علة لدلالة فعلهم على الجواز أي وإنما دل فعلهم على الجواز لأنهم معصومون فالصادر من المعصومين لا يكون إلا جائزاً.

قوله: (ويقول البعض الخ) عطف على قوله بقولهم أي بكل منهما ولهذا أعاد الباء. قوله: (وانتشار ذلك القول) راجع للأول وقوله: أو الفعل راجع للثاني على سبيل اللف والنشر المرتب ولو قال وانتشار كل منهما لكان أخصر والانتشار فيهما يكون بحيث يبلغ الباقيين ويمضي زمن يتمكنون فيه عادة من النظر وكانت الحادثة اجتهادية تكليفية وأما إذا كانت المسألة قطعية أو غير تكليفية كعمار أفضل من حذيفة أو العكس فالسكوت لا يدل على شيء. واعلم أنه لا بد للإجماع من مستند لأن القول في الدين بلا مستند خطأ. وقيل: يجوز أن يحصل من غير مستند بأن يلهموا الاتفاق على الصواب وادعى قائله وقوع صور من ذلك وإن نقل الإجماع إما بالتواتر أو بالشهرة أو بالآحاد وأقوى المتواتر إجماع الصحابة إذا انقضوا فهو كآية فيكفر جاحده إن لم يكن سكوتياً ثم إجماع من بعدهم فيما لم يرد فيه خلافهم فهو كالمشهور من الخبر يضلل جاحده ثم الإجماع المختلف فيه فهو كالصحيح من الآحاد لا يضلل جاحده.

قوله: (وسكوت الباقيين) أي في المسألتين بأن لم ينكروه ولا ظهر أمانة الرضى أو السخط منهم أما إذا ظهر أمانة الرضى فهو إجماع قطعاً أو أمانة السخط فهو ليس بإجماع

وقول الواحد من الصحابة ليس بحجة على غيره، على القول الجديد.

(وقول الواحد من الصحابة ليس حجة على غيره، على القول الجديد) وفي القديم حجة لحديث «أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم» وأجيب بضعفه.

قطعاً وخرج بقيد الانتشار وما بعده ما إذا لم يبلغ القول أو الفعل كل الباقيين أو بلغهم ولم يمضِ الزمن المذكور وقوله عليه أي على كل من القول والفعل المذكورين. قوله: (ذلك) أي الإجماع المتحقق بقول البعض الخ. قوله: (بالإجماع السكوتي) واختار البيضاوي أنه ليس بإجماع ولا حجة واختاره القاضي ونقله عن الشافعي ونقل أنه آخر أقواله. وأما استدلاله رضي الله عنه في مسائل بالإجماع السكوتي. فأجيب عنه بأن تلك المسائل ظهرت من الساكتين فيها قرينة الرضى فليست من محل النزاع وهل يسمى إجماعاً من غير تقييد بالسكوتي فيه خلف لفظي منشؤه أن السكوت المجرد عن أمانة الرضى والسخط مع بلوغ الكل ومضى زمن النظر عادة عن مسألة اجتهادية تكليفية هل يغلب على الظن موافقة الساكتين للقائلين قيل: نعم نظراً للعادة في مثل ذلك فيكون إجماعاً حقيقة لصدق تعريفه عليه وإن نفى بعضهم مطلق اسم الإجماع عنه وقيل: لا فلا يكون إجماعاً حقيقة وهل يحتج به أولاً فيه أقوال أصحابها أنه حجة مطلقاً وقال الرافعي إنه المشهور عند الأصحاب وفي شرح الوسيط للنووي رحمه الله تعالى أنه حجة وإجماع ولا ينافي ذلك قول الشافعي رضي الله عنه لا ينسب إلى ساكت قول لأنه محمول عند المحققين على نفي الإجماع القطعي فلا ينافي كونه إجماعاً ظنياً ويكون المراد بقوله: لا ينسب إلى ساكت قول نفي نسبة القول صريحاً إليه لا نفي الموافقة الأعم من التصريح كما يسمى سكوت البكر عند استئذانها إذناً ولا يسمى قولاً وكما يسمى سكوت الولي عند الحاكم عن التزويج عضلاً ولا يسمى قولاً فيكون المراد بكونه حجة جواز الاحتجاج به لا وجوبه على ما صرح به شيخ الإسلام ابن قدامة.

قوله: (وقول الواحد) أي أو الأكثر من علماء الصحابة. قوله: (على غيره) أي من علماء الصحابة اتفاقاً ولا من غيرهم على القديم. قوله: (الجديد) وهو ما قاله الإمام الشافعي رضي الله عنه بمصر ومحلّه فيما يقال من قبل الرأي وأما غيره فهو حجة إذ هو في محل المرفوع كقول الصحابي أمرنا بكذا أو نهينا عن كذا أو من السنة كذا أو رخص في كذا وموافقة الشافعي رضي الله عنه لزيد بن ثابت ليس تقليداً له بل الدليل قام عنده فوافق اجتهاده اجتهاده وإنما لم يكن حجة لأنه لا دليل على كونه حجة فوجب تركه لأن إثبات الحكم الشرعي من غير دليل لا يجوز.

قوله: (وفي القديم) وهو ما قاله الشافعي قبل دخوله مصر. قوله: (حجة) أي على غير الصحابي قال المولى سعد الدين أي مقدمة على القياس قال المصنف: والظاهر من المذهب أنهم أي الصحابة إذا اختلفوا سقط الاحتجاج بقولهم. قوله: (لحديث) أي وإنما كان حجة في القديم لحديث وفي رواية «أن النبي ﷺ سأل الرب عما يختلف فيه أصحابه فقال: يا محمد أصحابك عندي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم» وظاهر هذين الحديثين أن الصحابة كلهم مجتهدون ويحتج بأقوالهم وبيانه أنه ﷺ جعل الاهتداء لازماً للاقتداء بأي واحد منهم كان فدلّ على أن قوله حجة وإلا لم يكن المقتدى به مهتدياً وهو ما جرى عليه ابن حجر في شرح الهمزية وعلله بتوفر شروط الاجتهاد لكن رجح بعضهم أن فيهم المقلدين والمجتهدين. قوله: (بأيهم اقتديتم اهتديتم) قد يقال إن الخطاب لا يصحّ أن يكون للصحابة لما يلزم عليه من أمرهم باقتدائهم أنفسهم ولا لغيرهم لعدم حضورهم حين الخطاب. ويجاب بأنه لغيرهم على إحضارهم وفرضهم حاضرين كذا قال بعض المحققين. ثم ذكر أن الشيخ تقي الدين السبكي نقل عن تاج الدين بن عطاء الله أن النبي ﷺ كانت له تجليات يرى في بعضها سائر أمته الآتية بعده فيقول مخاطباً لهم «لا تسبوا أصحابي فلو أنفق أحدكم مثل أحد ذهباً ما أدرك مدّ أحدهم ولا نصيفه» قال ومثله يقال في الخطاب الذي نحن بصدده. اهـ ويمكن أن يجاب بأن الخطاب لبعض الصحابة غير المجتهدين لكن هذا لا يناسب القول بأن كل الصحابة مجتهدون. قوله: (وأجيب) أي عن هذا الدليل بضعف هذا الحديث. قال الشهاب في شرح الشفاء إنه روي من طرق كلها ضعيفة، بل قال ابن حزم إنه موضوع لكن نقل العارف بالله الشعراني في الميزان أنه صحيح عند أهل الكشف وإن كان فيه مقال. ويجاب أيضاً بأن الخطاب خطاب مشافهة فهو مع الصحابة ولا جائز أن يراد مجتهدهم لخروجهم عن محل الخلاف لأن المجتهد يحرم عليه التقليد فتعين إرادة عوامهم وكون قول علمائهم حجة على عوامهم غير صحيح لإجماع الصحابة على جواز مخالفة بعضهم بعضاً ولو كان قول بعضهم حجة لوقع الإنكار على من خالفه منهم والواقع ليس كذلك فلزم أن لا يكون قول الصحابي حجة على غيره وإن جاز للعامي الأخذ بقول العالم منهم لامتيازهم عن غيره بالعلم كما أن غير الصحابة كذلك ولكن إنما خاطب العامي منهم بهذا الخطاب مع أنّ قول واحد منهم لا يكون حجة على الآخر لدفع ما قد يتوهم توهماً قوياً من امتناع اتباع غيره ﷺ من علماء

الصحابة رضي الله عنهم مع وجوده ﷺ فبين لهم أن ذلك الاتباع سائغ وأنه لا يختص ببعض دون بعض منهم أو لدفع ما قد يتوهمونه من عدم جواز اتباع بعض علمائهم دون بعض لأن بعض علمائهم تميز بالفضيلة كالشيخين والخلفاء الأربعة والعشرة المبشرة بالجنة، فبين لهم النبي ﷺ أن الحكم بخلاف ذلك وأنه يجوز الاقتداء بأيهم كان. قال في البرهان والذي يوضح بطلان احتجاج القديم أن اللفظ مبني على التخيير فإنه ﷺ قال: «بأيهم اقتديتم اهتديتم» فهذا مبني على اختلافهم في المسألة الواحدة فيتخير غير المجتهد في الأخذ بقول أيهم شاء أي لأنهم لو لم يختلفوا لما كان للتخيير معنى فلو اختلفوا سقط الاحتجاج بقولهم وعلى الجديد فهل يجوز لغير الصحابي تقليد الصحابي قولان المحققون على المنع. لكن لا لنقص في اجتهاده بل لارتفاع الثقة بمذهبه لعدم تدوينه وضبطه.

١٠ — الأخبار

وأما الأخبار: فالخبر ما يدخله الصدق والكذب. والخبر ينقسم إلى قسمين: آحاد ومتواتر.

(وأما الأخبار: فالخبر ما يدخله الصدق والكذب) لاحتماله لهما من حيث إنه خبر، كقولك: قام زيد، يحتمل أن يكون صدقًا وأن يكون كذبًا، وقد يقطع بصدقه أو كذبه لأمر خارجي لا لذاته. فالأول كخبر الله، والثاني كقولك الضدان يجتمعان. (والخبر ينقسم إلى آحاد ومتواتر).

قوله: (وأما الأخبار) هذا معطوف على قوله في أول الكتاب: فأما أقسام الكلام الخ فهو من جملة تفصيل ما ذكره في عدّ أبواب أصول الفقه والقسم الثالث من أقسام الأدلة الأربعة والأخبار بفتح الهمزة وهو جمع الخبر المقابل للإنشاء المعرف بما حصل مدلوله بالتلفظ به وعرفه بقوله فالخبر الخ، وإنما عرف المفرد مع أن الموضوع جمعه لأن التعريف للحقيقة وهي مدلوله عليها بالمفرد. قوله: (ما) أي مركب كلامي. قوله: (يدخله) أي من حيث احتمال لفظه من غير نظر لقرائن أجنبية. قوله: (الصدق) وهو على المعتمد مطابقة الحكم المفهوم من اللفظ للنسبة الخارجية الحاصلة بين مدلولي الطرفين. واعلم أن النسب ثلاثة أقسام نسبة كلامية ونسبة ذهنية ونسبة خارجية فالنسبة الكلامية هي المفهومة من الكلام من ثبوت المحمول للموضوع أو نفيه عنه والذهنية النسبة القائمة بالذهن المسماة بالإيقاع والانتزاع وهو إدراك وقوع النسبة وإدراك عدم وقوعها والخارجية هي النسبة الحاصلة بين الطرفين المعبر عنها عندهم بالوقوع واللاوقوع وصدق الخبر مطابقة النسبة الكلامية للخارجية وكذبه عدم مطابقتها لها وقال الراغب صدق الخبر مطابقة الكلامية للخارجية والذهنية معًا فما لم يطابقهما معًا فهو كذب وما طابق واحدًا منهما دون الآخر فليس بصدق ولا كذب. وقال الجاحظ: صدق الخبر مطابقة الكلامية للذهنية من غير نظر للخارجية وكذبه عدم مطابقتها لها. قوله: (والكذب) أي عدم مطابقة الكلامية للخارجية بأن يختلفا ثبوتًا أو سلبًا أي إن الخبر ما يحتمله الصدق والكذب على

سبيل البدل لا على سبيل الاجتماع لأنهما ضدان لا يجتمعان ولا يرتفعان على الصحيح وعلى مقابله ما تقدم في القولين الأخيرين من وجود الوسطة بين الصدق والكذب. فإن قلت: يرد على تعريف الكذب المذكور المبالغات كجئت اليوم ألف مرة فإنه يصدق عليها حد الكذب دون حد الصدق مع أنها ليست بكذب لوجودها في القرآن العظيم كقوله تعالى: ﴿يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ﴾ [الثور: الآية ٣٥] وأجاب أستاذنا الشريف بأنه إن أريد ظاهر المبالغة بلا تأويل فهو كذب ولا يقع في كلام الله تعالى وإن أريد معنى صحيح بتأويل وقرينة كالكثرة في المثال فهو قسم من المجاز وقد صرحوا بأن الفارق بين المجاز والكذب التأويل والقرينة وهو صريح في أنه إذا قصد من الكلام معنى مطابقاً لم يكن كاذباً فالكذب عدم مطابقة الحكم المراد للواقع والصدق مطابقتها بتأويل. اهـ. أفاده سم وخرج باحتمالهما الإنشاء وهو ما لم يحتملها ويحصل مدلوله بالتلفظ به سواء أفاد طلباً باللازم كالتمني والترجي نحو ليت الشباب يعود ولعل الله أن يعفو عني أو بالصيغة كالأمر والنهي أو بالأداة كاللام ولا الطليبتين أو لم يفد كأنت طالق. قوله: (لاحتماله) هذا علة لدخول الصدق والكذب على الخبر أي إنما دخلاه لاحتماله لهما وكأنه أراد بدخولهما عليه دخول احتمالهما أو يقال إن المراد دخولهما لو لم يعلم تحقق مضمونه وعدم تحققه بأن جوّز العقل صدقه وكذبه، وأورد التاج الفزاري أن الصدق والكذب نوعان للخبر والخبر جنس لهما فإنك تقول الخبر ينقسم إلى الصادق والكاذب ومورد التقسيم مشترك بين القسمين فيلزم على كلامه تعريف الجنس بالنوع وهو ممتنع لأنه يؤدي إلى تعريف الشيء بما هو أخفى منه لأن النوع لا يعرف إلا بعد معرفة الجنس. ويجاب بأن الذي ذكره المصنف الصدق والكذب وهو وصفان للخبر لا نوعان وإنما نوعاه الخبر الصادق والخبر الكاذب ولم يقع شيء منهما في تعريفه. قوله: (من حيث إنه خبر) أي من حيث إنه نسبة شيء إلى شيء مع قطع النظر عن سائر الخصوصيات كخصوصيات القائل وخصوصيات الطرفين أتى بهذا القيد لدفع ما يقال يرد على التعريف عدم شموله للأخبار المقطوعة الصدق والكذب كخبر الله تعالى ورسوله وكالسماء تحتنا، فإن الأول مقطوع الصدق والثاني مقطوع الكذب مع أن كلياً منهما خبر فيكون التعريف غير جامع لأفراد المعرف فيندفعان بتلك الحيثية لأن الصدق في الأول من حيث المخبر والكذب في الثاني من حيث إن الخارج بخلافه. قوله: (كقمام زيد) أي فإنه مع قطع النظر عن خصوص

القائل والطرفين يحتمل الصدق والكذب. قوله: (يحتمل جملة حالية) أي حالة كون قام زيد محتملاً أن يكون صادقاً وأن يكون كاذباً على سبيل البدل أو ذا صدق وذا كذب وقد يتعين صدقه أو كذبه بالقرائن ولذا قال وقد يقطع بصدقه الخ. قوله: (لأمر خارجي) أي عن مجرد مفهومه كخصوصية القائل أو الطرفين.

قوله: (فالأول) أي الذي قطع بصدقه وهو في هذا لخصوصية القائل. قوله: (والثاني) أي الذي يقطع بكذبه وهو في هذا لخصوصية الطرفين. قوله: (الضدان) وهما الأمران الوجوديان اللذان بينهما غاية الخلاف كالسواد والبياض فاجتماعهما محال مقطوع بكذبه للدليل العقلي.

قوله: (والخبر الخ) لما أنهى الكلام على تعريف الخبر شرع الآن في تقسيمه وأل فيه للعهد الذكري فالمعهد الخبر المتقدم تعريفه فالمراد به مطلق الخبر سواء كان خبر الله تعالى أو خبر النبي أو خبر غيره. فإن قلت: ينافي هذا تقسيمه إلى مرسل وما بعده لأن الوصف بالإرسال وغيره في خبر الرسول. قلنا: لا منافاة لأن الإرسال ونحوه وصف من أوصاف أفراد الخبر المطلق. قوله: (ينقسم إلى آحاد ومتواتر) أي ومشهور ووجه الانحصار أن الخبر لا يخلو إما أن تكون رواته في كل عصر قومًا يؤمن تواطؤهم على الكذب أو يصير كذلك بعد القرن الأول أو لا يصير كذلك في كل عصر الأول المتواتر والثاني المشهور والثالث خبر الواحد وهو من تقسيم الكل على جزئياته لصدق ضابطه وهو صحة الإخبار بالكلي عن الجزئيات فإنه يصح أن يقال الآحاد خبر والمتواتر خبر. وأما تقسيم الكل إلى أجزائه فهو الذي لا يصح الإخبار بالكل عن كل جزء من أجزائه. وضابطه أن يصح الإخبار ببعض مضاف إلى الكل عن كل جزء من أجزائه كتقسيم الحصير إلى السمار والخيط فإنه يصح أن تقول الخيط بعض الحصير والسمار بعض الحصير وغير هذين التقسيمين فهو بمعنى عدم خروج المقسم عن الأقسام كما إذا قلت الكلام ينقسم إلى اسم وفعل وحرف بمعنى عدم خروج الكلام عنها. واعلم أن هناك ألفاظاً متحدة اشتقاقاً ومختلفة مفهوماً وهي مقسم وقسم وتقسيم وأقسام فالمقسم هو الكل الذي ورد عليه التقسيم والقسم والتقسيم هما الجزئيات الداخلة تحت القسم لكن القسم يطلق في مقابلة المقسم والتقسيم يطلق في مقابلة نظيره من الأقسام والتقسيم تمييز الأجزاء والأقسام جمع قسم.

فالمتواتر: ما يوجب العلم، وهو أن يرويه جماعة لا يقع التواطؤ على الكذب من مثلهم، إلى أن ينتهي إلى المخبر عنه.

(فالمتواتر: ما يوجب العلم، وهو أن يرويه جماعة لا يقع التواطؤ على الكذب عن مثلهم وهكذا إلى أن ينتهي إلى المخبر عنه).

قوله: (فالمتواتر) هذا تفصيل للقسمين على سبيل اللف والنشر المشوش وإنما صنع كذلك لاعتباره في معنى الآحاد نفي معنى التواتر ولاستتباع الآحاد ما يطول وهو مأخوذ من التواتر وهو تتابع أمور واحدًا بعد واحد. قوله: (ما يوجب العلم) أي خبر شأنه أن يوجب العلم الضروري بنفسه إيجابًا عاديًا على ما صرح به جمع محققون وإنما كان ضروريًا لأنه لا يفتقر إلى توسيط المقدمتين ولأنه يحصل لمن لا يتأتى منه النظر والاستدلال كالصبيان خلافًا للكعبي وأبي الحسين البصري وإمام الحرمين. وأما القول بأنه يوجب العلم الضروري بالإيجاب العقلي فهو وهم أو مؤول بأن العقل يحكم باستحالة الكذب فيه بالنظر إلى العادة لا بالنظر إلى التجويز العقلي مجردًا عن العادة فإنه لا يرتفع وإن بلغ العدد ما بلغ لكن ذلك التجويز لا يمنع حصول العلم العادي بالامتناع. اهـ. بناني والمراد بإيجابه العلم إيجاب حصوله بصدق مضمونه وإن تخلف ذلك الحصول بالفعل كحصوله بغيره إذ يمتنع تحصيل الحاصل فخرج بقوله يوجب العلم بالمعنى المذكور ما لا يوجبه كذلك وخرج بقوله بنفسه ما لا يوجبه بنفسه إما بواسطة القرائن الزائدة على القرائن التي لا ينفك الخبر عنها عادة كخبر ملك أخبر بموت ولد له مشرف على الموت وانضم إليه قرائن الصراخ والجنائز وخروج المخدرات على حال منكرة غير معتادة دون موت مثله وخروج الملك وأكابر مملكته فإننا نقطع بصحة ذلك الخبر ونعلم بموت الولد ونجد ذلك من أنفسنا وجدانًا ضروريًا لا يتطرق إليه شك واعتراض بأن العلم بذلك لم يحصل بالخبر حتى يحتاج إلى إخراجة بل بالقرائن. وأجيب بأنه حصل بالخبر بضميمة القرائن أي لولا الخبر لجوزنا موت شخص آخر وأما بغير القرائن كالعلم بمضمون الخبر بالضرورة كقولنا الواحد نصف الاثنين أو بالنظر كقولنا العالم حادث فليس شيء مما ذكر متواترًا بخلاف ما يوجب العلم بواسطة القرائن التي لا ينفك الخبر عنها عادة وهي ما تلازمه عادة من أحوال في نفس الخبر كالهيئات المقارنة الموجبة لتحقيق مضمونه وفي نفس المخبر: أي المتكلم ككونه موسومًا بالصدق مباشرًا للأمر الذي أخبر به والمخبر عنه: أي الواقعة التي أخبروا بوقوعها ككونها أمرًا قريب الوقوع فيحصل بإخبار عدد أقل أو بعيد فيفتقر إلى أكثر. فإن الكل من المتواتر وإن كان حصول العلم فيه بمعونة مثل

هذه القرائن ولذلك يتفاوت عدد التواتر هذا حاصل ما في العصد وحاشيته وغيرهما وعليه فقد يدخل في حد المصنف المتواتر بما ذكر خبر الواحد إذا أوجب العلم بمعونة القرائن التي لا تنفك عن الخبر عادة كخبر النبي ﷺ عن دخول زيد الدار مثلاً فإنه يوجب العلم مع أنه ليس من المتواتر كما هو صريح كلامهم ويمكن أن يجاب بأن قوله الآتي وهو أن يرويه الخ من جملة تنمة هذا الحد لبيان المراد بما يوجب العلم: أي المراد به هنا ما ذكر لا مطلقاً وعلى هذا فالآحاد هو ما لا يوجب العلم على هذا الوجه الذي منه كون الراوي الجماعة المذكورة وإن أوجبه على وجه آخر كما سيعلم من تقريره وبذلك يظهر انحصار الخبر في القسمين بناء على جعل المشهور من المتواتر وبعضهم جعله قسمًا برأسه كما تقدم واندفاع ما أورده التاج في شرحه. اهـ. أفاده سم. قوله: (وهو) أي التواتر أو ما يوجب العلم. قوله: (أن يرويه جماعة الخ) قد يقال إنه لا مطابقة بين المبتدأ والخبر لأن المتواتر ليس هو نفس رواية الجماعة المذكورة ويجاب بأنه على حذف مضاف في المبتدأ بأن يقال حال المتواتر أن يرويه الخ أو في الخبر بأن يقال ذو أن يرويه جماعة. قوله: (جماعة) أي وإن لم يكن فيهم معصوم ولا أهل الذلة خلافاً لمن اشترط الأول وإلا لم يمتنع الكذب ولمن اشترط الثاني لأنه يمتنع تواطؤهم على الكذب عادة للخوف بخلاف أهل العزة فإنهم لا يخافون. وأجيب عنهما بأن الغرض أمن تواطؤهم على الكذب وهذا لا يتوقف على كون واحد منهم معصوماً ولا كون بعضهم أذلة كما هو مدرك بالذوق وأيضاً لو اشترطنا كون فيهم معصوماً لما وجد تواتر بعد الأنبياء لفقد العصمة في غيرهم والتالي باطل وأيضاً أن قوله لأنه يمتنع الخ ممنوع لأن المخبرين متى قلوا بحيث لم يؤمن تواطؤهم على الكذب فليس بمتواتر وإن كثروا بحيث يؤمن كذلك فهو متواتر والمعتمد أنه يشترط في الجماعة أن يزيدوا على الأربعة وفقاً للقاضي والشافعية وما زاد عليها صالح لأن يكفي في عدد الجمع في التواتر من غير ضبط وتوقف القاضي في الخمسة وقال الإصطخري أقله عشرة وقيل: اثنا عشر وقيل عشرون وقيل أربعون وقيل سبعون وقيل ثلاثمائة وبضعة عشر وعلى كل يكفي ولو فساقاً أو كفاً أو أرقاء أو إنائاً على الأصح وشملت العبارة الصبيان المميزين وعلل مقابل الأصح عدم كفاية الأربعة باحتياجهم إلى التزكية فيما لو شهدوا بالزنا فلا يفيد قولهم العلم وقضيته أنه لو زاد الشهود على الأربعة استغنى عن التزكية وكلام الفقهاء لا يساعده. قوله: (لا يقع)

فيكون في الأصل عن مشاهدة، أو سماع، لا عن اجتهاد.

(فيكون في الأصل عن مشاهدة، أو سماع، لا عن اجتهاد) كالإخبار عن مشاهدة مكة أو سماع خبر الله تعالى من النبي ﷺ بخلاف الإخبار عن مجتهد فيه كالإخبار الفلاسفة بقدم العالم.

أي يمتنع وقوعه عادة أو عقلاً بملاحظة العادة. قوله: (التواطؤ) أي التوافق منهم على الكذب عن أمر محسوس ولو بواسطة أو في الأصل فيشمل متعدد الطبقات أيضًا فإنه يصدق عليه باعتبار ما بعد الطبقة الأولى أنه عن محسوس بواسطة الطبقة الأولى أو في الأصل: أي بالنظر للأولى وشمل المحسوس المحسوس بسائر الحواس الظاهرة وإنما قيد بالمحسوس لأنه في المعقول لا يؤمن معه الكذب وإن بلغ عدد المخبرين ما بلغ لجواز الغلط فيه كخبر الفلاسفة. فإن قيل: عدد التواتر المذكور منطبق على إخبار النصارى بقتل عيسى عليه السلام لأنهم عدد يمتنع تواطؤهم على الكذب أخبروا عن محسوس. أجيب بمنع ذلك لأن مرجع خبرهم إلى اليهود الذي دخلوا على عيسى البيت وقد كانوا تسعة نفر كما في كتب التفسير ولا تحيل العادة تواطؤ مثلهم على الكذب على أن التسعة اختلفوا في الإخبار بقتله كما حكي عنهم فأثبت بعضهم ونفاه بعضهم أفاده سم. قوله: (عن مثلهم) متعلق ببيروى والمثلية في امتناع وقوع توافقه على الكذب. قوله: (وهكذا) متعلق بمحذوف: أي ويروى مثلهم هكذا أي كرواية هؤلاء الجماعة في أنها عن مثلهم فيما ذكر الرواية والرواية كذا بأن يكون رواه جماعة بالصفة المذكورة تروى عن مثلها ويستمر الحال على ذلك بأن يكون كل طبقة جماعة بالصفة المذكورة أي يؤمن تواطؤهم على الكذب فخرج بهذا القيد المشهور وهو ما تخلف فيه هذا الشرط في الطبقة الأولى دون بقية الطبقات والآحاد لأنه يرويه آحاد في كل طبقة. قوله: (إلى أن ينتهي) أي الأمر والرواية في روايته. قوله: (إلى المخبر عنه) أي إلى الشخص الذي أخبروا بوقوع الواقعة عنه سواء كانت بعينها متعلق بإخبارهم ويسمى الخبر حينئذ متواتراً لفظياً أو قدراً مشتركاً بين متعلقات أخبارهم كما إذا أخبر واحد عن حاتم أنه أعطى ديناراً وآخر أخبر أنه أعطى فرساً وآخر أنه أعطى بعيراً وهكذا وانفقوا على معنى كلي وهو الإعطاء بقي أن هذا الحد لا ينطبق على ما لو كان المخبرون طبقة واحدة أو طبقتين فقط مع أنه لا شبهة في أن ذلك من المتواتر إلا أن يقال إنه بنى الأمر على الغالب أو أنه تعريف بالأخص وأجازه جماعة وإن لم يناسب ذلك مقام التعريف.

قوله: (فيكون) الفاء فاء الفصيحة واقعة في جواب شرط مقدر تقديره إذا كان المتواتر يوجب العلم وينتهي إلى المخبر عنه فيكون الخ: أي فلا بد أن يكون. قوله:

(في الأصل) أي في أول مرتبته وهو الطبقة الأولى. قوله: (عن مشاهدة) أي عن إحساس بحاسة البصر من الطبقة الأولى بالمخبر عنه ونحو المشاهدة كالمس وقضيته أنه لا يتخلف عن خبر التواتر إيجاب العلم وهو كذلك ولا ينافيه ما ذكره شيخ الإسلام الحافظ في شرح النخبة من أنه قد يتخلف لمانع لأن وجود الشيء كما يتوقف على وجود سببه يتوقف على انتفاء المانع فيجاب العلم عند انتفاء المانع. فإن قلت إن من شرط التواتر أن يستحيل عادة اتفاهم على الكذب فكيف يتصور معه وجود مانع من العلم. قلنا: هذا الشرط مشروط بانتفاء المانع ولذا قال في جمع الجوامع وحصول العلم آية اجتماع الشرائط: أي الذي من جملتها انتفاء المانع. قوله: (لا عن اجتهاد) قال في شرح جمع الجوامع لجواز الغلط فيه كخبر الفلاسفة. اهـ. أي بخلاف الإحساس وفيه بحث لتصريح الأئمة بجواز الغلط في الإحساس أيضًا إلا أن يمنع وقوعه من الجمع المذكور.

قوله: (كالإخبار النخ) أي كالإخبار بوجود مكة الحاصل عن مشاهدتها. قوله: (أو سماع النخ) أي الإخبار عن أخباره بأن النبي ﷺ أخبر عن الله تعالى الحاصل عن سماع النخ أو الإخبار بوجود الجسم في هذا المكان الحاصل عن لمس فيه في نحو ظلمة فعلم أن قوله عن مشاهدة مكة أو سماع ليس صلة الإخبار على أنه المخبر عنه بل على أنه مستند الإخبار بفتح النون لأنه الموافق لمقابله وهو قوله لا عن اجتهاد. قوله: (بخلاف الإخبار النخ) أي أن الإخبار عن مشاهدة مكة وما بعده متلبس بخلاف الإخبار عن مجتهد فيه بأن يستند الإخبار عنه إلى الاجتهاد فليس من المتواتر لاستناده إلى العقل وما كان مستندًا إلى العقل يجوز الغلط فيه.

قوله: (كإخبار الفلاسفة بقدم العالم) أي فليس من المتواتر لاستناده إلى العقل وما كان مستندًا إلى العقل يجوز الغلط فيه. واعلم أن المتواتر يفيد اليقين فيكفر جاحده في الشرعيات كالقرآن والصلوات الخمس وعدد الركعات والسجودات ومقادير الزكاة ونحو ذلك، وقالت السمنية والبراهمة لا يفيد إلا الظن وهو إنكار لما يقتضيه صريح العقل وقائله سفيه لا يعرف خلقته مما هو ودينه وديناه وأمه وأباه كالسوفسطائية المنكرة للعيان ولأن المشهور يفيد طمأنينة الظن: أي زيادة توطين وتسكين يحصل للنفس على ما أدركته.

والآحاد هو الذي يوجب العمل، ولا يوجب العلم. وينقسم إلى مرسل ومسند.

(والآحاد) وهو مقابل المتواتر (وهو الذي يوجب العمل، ولا يوجب العلم) لاحتمال الخطأ فيه. (وينقسم إلى قسمين: مرسل ومسند).

قوله: (والآحاد) وهو ما لا يرويه عدد التواتر في كل عصر. قوله: (وهو مقابل التواتر) دفع بهذا لما يتوهم أنه ما رواه واحد عن واحد وليس كذلك بل هو ما لم يبلغ رواه عدد التواتر أو بلغه وكان في الأصل عن اجتهاد كما يقتضيه كونه مقابل المتواتر. قوله: (وهو) أي الآحاد. قوله: (الذي يوجب العمل) أي الخبر الذي يوجب العمل الخ أي بشرطه من العدالة وغيرها أي يكون سبباً في وجوب العمل بمضمونه لقوله تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ [التوبة: الآية ١٢٢] وبيان الاستدلال بهذه الآية من وجهين: الأول أنه أمر الطائفة المتفقهة بالإنذار وهو الدعوة إلى العلم والعمل لأن التحضيض المستفاد من لولا يتضمن الأمر فلولا إفادته العمل بالمأمور لم يكن للأمر فائدة والطائفة تتناول الواحد في الأصح. الثاني أن لعل للترجي وهو على الله محال فحمل على لازمه وهو الطلب الجازم فيإيجاب الحذر عن ترك العمل يستلزم وجوب العمل ولأنه ﷺ كان يرسل الأفراد من أصحابه إلى الآفاق لتبليغ الأحكام وأوجب قبولها على الأنام وأنه عليه السلام قبل خبر بريرة في الهدية وخبر سلمان في الصدقة ثم في الهدية وخبر أم سلمة في الهدايا وقول الرسل في هدايا الملوك على أيديهم وغير ذلك وللإجماع على أن الصحابة والتابعين رضوان الله عليهم أجمعين استدلوا وعملوا به في وقائع لا تحصى وشاع ذلك ولم ينكر عليهم أحد وذلك يوجب العلم العادي باتفاقهم كالقول الصريح ولا يعارض عدم الإنكار ما وقع لبعض الصحابة رضي الله عنهم من إنكار بعض الأخبار كإنكار أبي بكر الصديق رضي الله عنه خبر المغيرة في ميراث الجد حتى رواه محمد بن سلمة لأنه إنما أنكر ذلك مع الارتياب وقصوره عن إفادة الظن وذلك مما لا نزاع فيه على أن انضمام نحو محمد بن سلمة إلى المغيرة لا يخرج الخبر عن كونه آحاداً وقد قبلوه مع ذلك وينبغي أن يكون المراد بوجوب العمل وجوب كل من الاعتقاد والفعل وظاهر أن محل وجوب العمل حيث لا تعارض. ولا يخفى أنه إذا وجب العمل بخبر الآحاد مع أنه لا يفيد إلا الظن فبالخبر المتواتر بالأولى فاقترار المصنف رحمه الله تعالى على بيان وجوب العمل بخبر الآحاد لظهور الوجوب في

المتواتر لا لتخصيص الآحاد به ويشترط في العمل بنخبر الواحد أربعة شروط: الأول العقل الكامل وهو عقل البالغ. والثاني الإسلام وهو التصديق والإقرار باللسان ولو إجمالاً. والثالث الضبط وهو مجموع معانٍ أربعة: الأول حق السماع أي بأن لا يفوته شيء منه. والثاني فهم المعنى. والثالث حفظ اللفظ. والرابع المراقبة أي الثبات على الحفظ إلى حين الأداء. الشرط الرابع العدالة وهي استقامة الدين والسيرة وهو رجحان الدين والعقل على الهوى والشهوة. قوله: (ولا يوجب) أي بنفسه إيجاباً عادياً وهذا قيد لإخراج خبر المتواتر فإنه يوجب العلم بنفسه إيجاباً عادياً. قوله: (العلم) أي حصول العلم بمضمونه على الوجه السابق في المتواتر بأن لا يكون الراوي الجماعة المذكورة بدليل المقابلة وذلك بأن لا يوجب العلم مطلقاً أو يوجبه لا على الوجه المذكور كخبر النبي ﷺ وكان أوجهه بواسطة القرائن الزائدة على القرائن التي لا ينفك الخبر عنها عادة أو بواسطة القرائن التي لا تنفك عن الخبر حيث لم يكن للراوي الجماعة المذكورة. فإن قلت إن في هذا التعريف دوراً لذكر الحكم فيه وهو إيجاب العمل لأن الحكم على الشيء فرع عن تصوّره وتصوّره متوقف على معرفة أجزاء التعريف ومن جملة الحكم إلا أن يجاب بأن هذا التعريف لفظي وهو بالنسبة لمن عرف خبر الآحاد ولم يعرف أنه يوجب العمل. قوله: (لاحتمال النخ) تعليل لعدم إيجابه العلم أي إنما لم يوجب العلم عند انتفاء القرائن مطلقاً لاحتمال الخطأ فيه عادة فإن راويه لم يبلغ مبلغاً يمتنع عادة وقوع الكذب والتواطؤ عليه من مثله في كل الطبقات أو بلغ ذلك لكن لم يكن في الأصل عن محسوس.

قوله: (وينقسم) أي الآحاد إلى قسمين مرسل ومسند وإنما انحصر فيهما لأن الإرسال عند الأصوليين ترك الوسطة بين الراوي والمروي عنه فيدخل فيه حيثنق المنقطع والمعضل والمعلق عند المحدثين وهو عندهم أي الأصوليين على أربعة أقسام مرسل الصحابي ومرسل القرن الثاني ومرسل العدل في كل عصر ومرسل من وجه ومسند من وجه آخر وهو ما أرسله محدث وأسنده هو أو غيره وأما عند المحدثين فالمرسل ما سقط منه صحابي بأن رفعه تابعي إلى النبي ﷺ صريحاً أو كناية صغيراً كان كأبي حاتم ويحيى بن سعيد أو كبيراً وهو من كان جلّ روايته عن الصحابة كابن المسيب وقيس بن حازم والمنقطع ما سقط منه واحد غير الصحابي والمعضل ما سقط منه اثنان والمعلق هو الذي حذف سنده.

فالمسند: ما اتصل إسناده. والمرسل: ما لم يتصل إسناده. فإن كان من مراسيل غير الصحابة، فليس ذلك حجة، إلا مراسيل سعيد بن المسيب؛ فإنها فتشت فوجدت مسانيد عن النبي ﷺ.

(فالمسند ما اتصل إسناده) بأن صرح برواته كلهم. (والمرسل ما لم يتصل إسناده) بأن سقط بعض رواته. (فإن كان من مراسيل غير الصحابة) رضي الله عنهم (فليس بحجة) لاحتمال أن يكون الساقط مجروحًا (إلا مراسيل سعيد بن المسيب) من التابعين رضي الله عنه أسقط الصحابي وعزاها للنبي ﷺ فهي حجة (فإنها فتشت) أي فتش عنها (فوجدت مسانيد) أي رواها له (الصحابي) الذي أسقطه (عن النبي ﷺ) وهو في الغالب صهره أبو زوجته أبو هريرة رضي الله عنه. أما مراسيل الصحابة بأن يروي صحابي عن صحابي عن النبي ﷺ ثم يسقط الثاني فحجة لأن الصحابة كلهم عدول.

قوله: (ما اتصل إسناده) الإسناد معناه لغة ضم أحد الشئيين إلى الآخر، واصطلاحًا حكاية طريق المتن والتمن ما ينتهي إليه غاية السند من الكلام قال الحاكم المسند ما رواه المحدث عن شيخ يظهر سماعه منه وكذا شيخه عن شيخه متصلًا إلى رسول الله ﷺ والمراد بالاتصال الاتصال ظاهريًا فيشمل الانقطاع الخفي كنعنة المدلس والمعاصر الذي لم يثبت لقيه واعترض هذا التعريف بأن المسند اسم مفعول من أسند ومن لا يعرف المصدر لا يعرف اسم المفعول من ذلك المصدر فكان الواجب تعريف الإسناد أولًا ثم تعريف المسند. ويجاب بأن هذا التعريف لفظي فالمخاطب به من يعرف معنى الإسناد ولم يعرف أن المسند موضوع لماذا اصطلاحًا وقد عرفت تعريف الإسناد فما في قوله ما اتصل واقع على آحاد فكأنه قال المسند آحاد اتصل إسناده ظاهريًا. قوله: (بأن صرح) هو تصوير لاتصال الإسناد ويقرأ صرح بالبناء للفاعل وكلهم فاعله والضمير راجع للرواة المعلوم من المقام أو من الرواية لأن الرواية تستلزم الراوي وضمير رواته عائد على ما ثم إن المسند إن اتصف رجاله بأعلى صفات العدالة فالحديث صحيح وإن اتصف بأدناها فالحسن وإن لم يتصف بالأدنى فالضعيف كما هو مقرر في محله. قوله: (والمرسل) أي في اصطلاح الأصوليين والفقهاء وأما في اصطلاح المحدثين فقد تقدم لك بيانه. قوله: (ما لم يتصل إسناده) أي آحاد لم يتصل إسناده ظاهريًا. قوله: (بأن سقط بعض رواته) واحدًا كان أو أكثر كان الراوي المرسل تابعيًا من أكابر التابعين أو من صغارهم أو غير تابعي ممن بعده أو صحابيًّا بأن أسقط الوساطة بينه وبين النبي ﷺ كما يؤخذ من مفهوم

قوله الآتي فإن كان من مراسيل غير الصحابة ومن صريح قول الشارح الآتي أما مراسيل الصحابة الخ. قوله: (فإن كان) أي المرسل. قوله: (من مراسيل غير الصحابة) أي بأن كان المرسل له تابعيًا وغيره إلا ما سيستثنيه. قوله: (فليس بحجة) واعلم أنهم اتفقوا على الاحتجاج بمراسيل الصحابي لأنه موصول مسند لأن روايتهم غالبًا عن الصحابة والجهالة بالصحابة لا تضر لأنهم كلهم عدول. واختلفوا في الاحتجاج بمرسل التابعي وتابع التابعي فذهب مالك وأحمد في المشهور عنهما وأبو حنيفة وأتباعهم من الفقهاء والمحدثين والأصوليين إلى الاحتجاج به في الأحكام وغيرها واحتج لهم بأنه ﷺ أثنى على عصر التابعين وشهد له بالخيرية ثم للقرنين بعد قرن الصحابة وبأن تعاليق البخاري المجزومة صحيحة وردّ بأن الحديث محمول على الغالب وإلا فقد وجد في القرنين من هو متصف بالصفات المذمومة وتعاليق البخاري علمت صحتها من شرطه في الرجال بخلاف مراسيل التابعين فلم تعلم صحتها لعدم حال التابع الرافع وذهب أكثر أهل الحديث والشافعي والقاضي الباقلاني والإمام مسلم وقال: هو اختيار أهل العلم وعبد البر وقال هو قول أهل الحديث وابن الصلاح وقال إنه المذهب الذي استقرّ عليه آراء جماهير حفاظ الحديث إلى أنه ضعيف لا يحتج به للجهل بالساقط في الإسناد لاحتمال أنه تابعي ثم يحتمل أنه ضعيف وبتقدير كونه ثقة يحتمل أنه روي عن تابعي أيضًا ويحتمل أنه ضعيف وهكذا إلى ما لا نهاية له عقلاً وإلى ستة أو سبعة استقراء إذ هو أكثر ما وجد من رواية التابعين بعضهم عن بعض. واختلف المشايخ في مراسيل من دون القرنين فقال بعضهم منهم الكرخي يقبل من كل عدل لأنّ المروري عنه لو لم يكن عدلاً لكان قطع الإسناد الموهوم بسماعه عن عدل تدليلاً وهو خلاف الفرض ولأنّ الكلام في إرسال من لو أسند إلى غيره لا يظنّ به الكذب فلأن لا يظنّ به كذبه على الرسول مع ما فيه من زيادة الوعيد أولى وقال بعضهم: منهم ابن أبان لا يقبل لأنه زمان فشا فيه الفسق وأما المرسل من وجه والمسند من وجه آخر فيقبله من يقبل المرسل وأما من لا يقبله فقد اختلفوا فيه فردّه بعضهم لمنع الانقطاع الاتصال ترجيحاً للجرح على التعديل وقبلة عامتهم لأنّ المرسل ساكت عن حال الراوي والمسند ناطق والساكت لا يعارض الناطق. قوله: (لاحتمال) علة لعدم الاحتجاج بمراسيل غير الصحابة رضي الله عنهم أجمعين. قوله: (مجرّوحًا) أي متصفًا بما يخلّ بعدالته قال في شرح جمع الجوامع وإن كان صحابيًا

لا احتمال أن يكون ممن طرأ له فادح انتهى لكن يشكل عليه قوله الآتي لأن الصحابة كلهم عدول فلا يبحث عن عدالتهم في رواية ولا شهادة، ولذا روى البخاري أن الحميدي قال: إذا صح الإسناد عن الثقات إلى رجل من الصحابة فهو حجة وإن لم يسم ذلك الرجل وقال الأثرم قلت لأحمد بن حنبل: إذا قال رجل من التابعين حدثني رجل من التابعين حدثني رجل من التابعين حدثني رجل من الصحابة ولم يسمه فالحديث صحيح، قال: نعم وفرق الصيرفي من الشافعية بين أن يرويه التابعي عن الصحابي معنعنا أو مصرحاً بالسماع قال العراقي وهو حسن متجه وكلام من أطلق قبوله محمول على هذا التفصيل. اهـ.

قوله: (إلا مراسيل سعيد بن المسيب) استثناء من مراسيل غير الصحابة أي لا يحتج بمراسيل غير الصحابة إلا مراسيل ابن المسيب أي ونحوه ممن عرف أن من عادته أن لا يروي إلا عن عدل كأبي سلمة بن عبد الرحمن فكل واحد منهما يروي عن أبي هريرة. قوله: (المسيب) بفتح الياء المشددة في الأكثر عند المحدثين. قوله: (من التابعين) هو جمع تابع بمعنى التابعي وهو من لقي الصحابي واعتمد في جمع الجوامع اشتراط إطالة الاجتماع في صدق اسم التابعي والصحابي من اجتمع مؤمناً بالنبي ﷺ وإن لم يرو عنه ولم يطل الاجتماع والفرق بينهما حيث اشترط طول الاجتماع في التابعي دون الصحابي أن الاجتماع بالمصطفى ﷺ يؤثر من النور القلبي أضعاف ما يؤثره الاجتماع الطويل بالصحابي وغيره من الأخيار فالأعرابي الجلف بمجرد ما يجتمع بالمصطفى ﷺ مؤمناً ينطق بالحكمة ببركة طلعه ﷺ وقيل: يشترط الرواية وطول الاجتماع وقيل أحدهما وقيل يشترط الغزو وقيل: يشترط سنة ولو ادعى المعاصر للنبي ﷺ العدل الصحبة قبل وفاقاً للقاضي والأكثر جروا على عدالة الصحابة وقيل كغيرهم وقيل: إلى قتل عثمان وقيل: إلا من قاتل علياً.

قوله: (أسقط) هذا في قوة التعليل لاستثناء مراسيل سعيد بن المسيب أي وإنما استثنى مراسيله لأنه أسقط الصحابي وعزاها للنبي ﷺ والصحابة كلهم عدول فهو كالمسند لأن إسقاط العدل كذكره، وأما مراسيل كبار التابعين كقيس بن أبي خازم وأبي عثمان النهدي وأبي رجاء العطاردي فإن عضدها ضعيف فهي قابلة للترجيح وذلك الضعيف كقول صحابي أو فعله أو قول الأكثر من العلماء ليس فيهم صحابي أو عضدها إسناد أو إرسال من غيره أو قياس أو انتشار أو عمل أهل العصر كان المجموع حجة وفاقاً للشافعي

لا مجرد المرسل ولا المنضم فإن تجرد ولا دليل سواه فالأظهر وجوب الانكفاف لأجله احتياطاً وقيل لا يجب الانكفاف لأنه ليس بحجة حينئذ وأما مراسيل صغار التابعين كالزهري ونحوه فهي باقية على ضعفها وإن عضدت لشدة ضعفها فهي ليست بحجة لمفهوم الاستثناء أي إن مراسيل غير الصحابي ليست بحجة إلا مراسيل ابن المسيب فهي حجة فيفهم منه أن مرسل غيره من صغار التابعين ليس بحجة وإن عضد لأن الغالب في روايته أن تكون من التابعي بخلاف كبارهم فإن الغالب في روايته أن تكون من الصحابي فوجود مرجح يتقوى حديثه فيحتج به. قوله: (فإنها فتشت) تعليل للحجة المفهومة من الذي قدره الشارح بقوله فهي حجة. قوله: (أي فتش عنها) أي عن حالها إذ المفتش عنه هو المجهول وهو حالها من الإسناد والإرسال لا نفسها أي المراسيل لأنها معلومة ابتداءً، وفي القاموس الفتش كالضرب والتفتيش طلب بحث. اهـ. قوله: (فوجدت) أي بعد التفتيش. قوله: (مسانيد) أي في نفس الأمر وإلا فباعتبار الظاهر مسند حكماً. قوله: (أي رواها له الصحابي النخ) تفسير لمسانيد. قوله: (عن النبي ﷺ) متعلق برواها أي المسانيد وفي هذا الصنيع إشعار بأن سبب الحاجة إلى التفتيش مع احتمال أن يكون رواها له غير الصحابي بأن يكون بينه وبين واسطة حتى لو علم أن الساقط ليس إلا صحابياً فالوجه أنه يحتج به من غير حاجة إلى تفتيش ولا إلى علم عينه كما هو المناسب للتعليل الآتي في مرسل الصحابة بل لا فرق في المعنى حينئذ بل هذا أولى لأن الفرض أنه علم أن الساقط ليس إلا صحابياً بخلاف ذلك أي ما احتاج إلى التفتيش فإنه يحتمل سقوط غير الصحابي. قوله: (وهو) أي ذلك الصحابي الذي رواها له. قوله: (في الغالب) أي من تلك المراسيل أو من الأحوال والأزمان فيها. قوله: (أبو زوجته) احترز به عن زوج بنته لأن الصهر يطلق على كل منهما. قوله: (أبو هريرة) ويستثنى أيضاً مراسيل أبي سلمة بن عبد الرحمن عن أبي هريرة. قال التاج وفي هذا التعليل نظر فإنها إذا ظهرت مسندة كان الاحتجاج بالمسند لا بالمرسل فاستثناؤها من جملة المراسيل مستدرك على هذا التقدير. ويجب أن التفتيش والوجدان المذكورين لا يخرجها عن الإرسال باعتبار ما قبل التفتيش والوجدان ولو سلم فالاستثناء منقطع لدفع توهم أن إرسالها ابتداءً يسقط اعتبارها مطلقاً.

قوله: (أما مراسيل الصحابة) هذا مقابل لمحذوف التقدير هذا كله في مراسيل غير الصحابة أما مراسيلهم فيحتج بها. قوله: (بأن يروى) وإنما صورّه بهذا التصوير ولم

والعننة: تدخل على الإسناد، وإذا قرأ الشيخ يجوز للراوي أن يقول: حدّثني أو أخبرني. وإذا قرأ هو على الشيخ فيقول: أخبرني، ولا يقول حدّثني.

(والعننة) بأن يقال: حدّثنا فلان عن فلان إلى آخره (تدخل على الإسناد) أي على حكمه فيكون الحديث المروي بها في حكم المسند لا في حكم المرسل لاتصال سنده في الظاهر. (وإذا قرأ الشيخ) وغيره يسمعه (يجوز للراوي أن يقول: حدّثني أو أخبرني. وإن قرأ هو على الشيخ فيقول: أخبرني، ولا يقول: حدّثني) لأنه لم يحدثه. ومنهم من أجاز حدّثني وعليه عُرف أهل الحديث لأن القصد الإعلام بالرواية عن الشيخ.

يصوره بقول الصحابي قال النبي ﷺ كما عبروا بذلك في تفسير مرسل غير الصحابة لأن هذا ظاهر في السماع من النبي ﷺ فهو من قبيل المسند دون المرسل على الصحيح. قوله: (ثم يسقط الثاني) أي ثم إذا رواه لغيره يسقط الصحابي الثاني الذي هو واسطة بينه وبين النبي ﷺ. قوله: (فحجة) أي فمراسيل الصحابة حجة فهو جواب أما: قوله: (لأن الصحابة) علة لحجيته أي إنما كان حجة لأن الصحابة كلهم عدول فلا يبحث عن عدالتهم في رواية ولا شهادة. فإن قلت: مراسيل التابعي الظاهر أنها مروية عن الصحابة فكان حقها أن يحتج بها أيضًا إلا أن يجاب بعدم التسليم بل الظاهر أن مراسيل التابعي مروية من غير الصحابي بخلاف مراسيل الصحابي فإن الظاهر فيها كونها مروية عن الصحابة ولئن سلم الظهور المذكور فمرسل الصحابي أظهر منه.

[فائدتان: الأولى]: الأكثر على جواز نقل الحديث بالمعنى للعارف بمدلولات الألفاظ ومواقع الكلام بأن يأتي بلفظ بدل آخر مساوٍ له في المراد منه، وقال الماوردي إن نسي اللفظ وقيل: إن كان موجه علمًا وقيل بلفظ مرادف وعليه الخطيب ومنعه مطلقًا ابن سيرين وثعلب والرازي وروى عن ابن عمر. الثانية الصحيح يحتج بقول الصحابي قال ﷺ وكذا قوله عن النبي ﷺ على الأصح وكذا سمعته أمر ونهى أو أمرنا أو حرّم وكذا رخص في الأظهر والأكثر يحتج بقوله من السنة، وقوله فكنا معاشر الناس نفعل كذا وكان الناس يفعلون في عهده ﷺ وقوله وكنا نفعل في عهده فكان الناس يفعلون فكانوا لا يقطعون في الشيء التافه.

قوله: (والعننة) هو مصدر عنعن الحديث يعننه إذا رواه بلفظ عن فلان كما قال صاحب البيقونية معنعن كعن سعيد عن كرم. قوله: (إلى آخره) أي آخر ما يذكره القائل

إن ذكر زيادة على ذلك من غير بيان للتحديث والإخبار والسماع . قوله : (تدخل على الإسناد) خبر عن قوله والنعنة ومقصوده بهذه الجملة بعد تقسيم الخبر إلى مرسل ومسدد الإشارة إلى أن الحديث المعنعن من جملة المسند وإنما نبه عليه دون بقية المسندات لأنهم اختلفوا في حكم الإسناد المعنعن فالذي صححه جمهور المحدثين وغيرهم أنه من المتصل بشرط سلامة معننه من التدليس ويشترط ثبوت ملاقاته لمن رواه عنه بالنعنة على ما ذهب إليه البخاري وشيخه ابن المديني وغيرهما من أئمة الحديث ومسلم لم يشترط الثاني بل اكتفى بثبوت كونهما في عصر واحد وإن لم يثبت في خبر قطّ أنهما اجتمعا أو تشافها لكن قال ابن الصلاح فيما قاله مسلم نظر أي لأنهم كثيرًا ما يرسلون عن عاصروه ولم يلقوه فاشترط لقيهما لتحمل النعنة على السماع واشترط ابن السمعاني طول الصحبة بينهما وأبو عمرو الداني كونها معروفًا بالرواية عنه والقاسبي أن يدركه إدراكًا بيّنًا وقيل المعنعن من المرسل والمنقطع وإن لم يكن رواه مدلسًا حتى يظهر اتصاله بمجيئه من طريق آخر أنه سمعه منه لأن عن لا تشعر بشيء من أنواع التحمل . قال النووي وهذا مردود بإجماع السلف .

[فائدتان : الأولى]: قال الحافظ ابن حجر العسقلاني قد ترد عن ولا يراد بيان حكم اتصال أو انقطاع بل ذكر قصة سواء أدركها أم لا بتقدير محذوف أي عن قصة فلان أو شأنه . مثاله ما رواه ابن أبي خيثمة في تاريخه عن أبيه قال حدثنا أبو بكر بن عياش قال حدثنا إسحاق عن أبي الأحوص أنه خرج عليه خوارج فقتلوه فلم يرد أبو إسحاق بقوله عن أبي الأحوص أنه أخبره بذلك وإن كان قد لقيه وسمع منه لأنه يستحيل أن يكون أخبره بعد قتله وإنما أراد نقل ذلك بتقدير مضاف كما تقدم . الثانية ذهب جمهور العلماء ومنهم مالك كما حكاه في التمهيد عنه إلى التسوية بين الرواية بالنعنة والرواية بلفظ أن فلانًا قال كذا ولا اعتبار بالحروف والألفاظ وإنما هو باللقاء والمجالسة والسماع والمشاهدة مع السلامة من التدليس وقال البرديجي إنه محمول على الانقطاع حتى يتبين السماع في ذلك الخبر بعينه من جهة أخرى قال ابن عبد البر ولا معنى لهذا لإجماعهم على أن الإسناد هو المتصل بالصحابي سواء قال فيه قال أو أنّ أو عن أو سمعت ومن ثم قال العراقي الصواب أن من أدرك ما رواه من قصة وإن لم يعلم أنه شاهدها بشرط السلامة من التدليس يحكم لحديثه بالوصل سواء رواه بقال أو عن أو أنّ أو بذكر أو فعل

أو نحوها وإن لم يدرك ذلك صحابياً كان أو تابعياً فهو مرسل صحابي أو تابعي أو منقطع إن لم يسنده لمن رواه عنه وإلا فمتصل سواء روى بعن أو غيرها فهذه قاعدة يعمل بها. اهـ. أفاده الزرقاني. قوله: (على الإسناد) أي المتصل وإلا فمطلق الإسناد لا يستلزم الاتصال المقصود هنا على ما تقدم لك. قوله: (فيكون) تفريع على دخول العنونة على حكم المسند. قوله: (بها) أي العنونة. قوله: (في حكم المسند) داخلاً في حكم الحديث المسند المروي غيرها مما يشعر بالاتصال كالتحديث والإخبار من القبول والعمل به. قوله: (لا في حكم المرسل) أي من رده وعدم العمل به. قوله: (لاتصال سنده) علة لكونه في حكم المسند أي وإنما كان في حكم المسند دون المرسل لاتصال سنده أي بالتصريح بجميع رواته. قوله: (في الظاهر) أي لأنه الظاهر من العبارة فيحمل على الاتصال حقيقة هذا هو الصحيح الذي عليه العمل، وقول الجماهير من أهل الحديث والفقه والأصول لكن بشرط أن يكون المعنعن غير مدلس وأن يمكن لقاء بعض المعنعنين بعضاً وفي اشتراط ثبوت اللقاء خلاف وذهب جمع منهم البخاري إلى اشتراطه قال النووي وهو الصحيح.

قوله: (وإذا قرأ الشيخ) هذا المبحث في كيفية الأداء للرواية سواء كانت من حفظه أو من كتابه. قوله: (وغيره يسمعه) أي ولو من وراء حجاب حيث عرف صوته. قوله: (يجوز للراوي) أي لمن أراد رواية ما قرأه الشيخ على غيره ممن يتحمل عنه. قوله: (أن يقول: حدّثني أو أخبرني) أو حدّثنا أو أخبرنا أو أنبأنا أو سمعت فلاناً يقول أو قال لنا فلان أو ذكر لنا فلان ولا خلاف في جواز جميع ذلك كما قاله القاضي عياض قال العراقي وما قاله متجه، نعم ينبغي عدم الإطلاق في أنبأنا بعد اشتهار استعمالها في الإجازة لأنه يؤدي إلى إسقاط المروي بها عند من لا يحتج بالإجازة لظنه أن الرواية بالإجازة قال بعضهم وهو متجه لكن إن أدى إطلاق غير أنبأنا إلى ما أدى إليه إطلاقها من إسقاط المروي بها كان الحكم كذلك. اهـ. ومقتضى إطلاق المصنف أنه لا فرق في جواز إطلاق قول ما ذكر بين ما إذا قصد الشيخ إسماعه أو لا لكن قال غير واحد من الأصوليين كالآمدي والعضد والأسنوي إن قصد الشيخ إسماعه وحده أو مع غيره فله أن يقول حدّثني أو أخبرني أو حدّثنا أو أخبرنا وإلا فلا بل يقول قال فلان كذا أو أخبر أو حدث أو سمعته يقول أو يحدث أو يخبر. اهـ. فيستفاد من كلام المصنف أنه لا فرق في

جواز الرواية بين كون قراءة الشيخ عن قصد وكونها اتفاقية وبه صرح الماوردي والروائي ولا بين أن يأذن للسامع في رواية المسموع أو يمنعه عنها بنحو لا ترو عني أو رجعت عن إخبارك وهو كذلك، نعم إن أسند المنع إلى نحو خطأ منه فيما حدث به أو شك فيه امتنعت الرواية عنه ولا بين أن يعلم حضور السامع أو يجهل أو يقول أخبركم ولا أخبر زيدًا مثلًا وهو كذلك لكن إن سمع في جماعة يستحسن أن يقول والحالة هذه حدّثنا وأخبرنا بضمير الجمع قال بعضهم: إن لم يقصده الشيخ بإسماع فصيغة التحديث في ذلك أولى من صيغة الإخبار وأولى من ذلك صيغة الإسماع بأن يقول سمعته يقول وبعد الجميع صيغة الإنباء. قوله: (وإن قرأ الخ) مقابل لقوله إذا قرأ الشيخ أي هذا حكم الرواية فيما إذا قرأ الشيخ وأما إذا قرأ غير الشيخ على الشيخ من كتاب أو حفظ وهو يسمعه فيقول الخ قال العضد كغيره من غير أن ينكر عليه ولا وجد أمرًا يوجب السكوت عنه من إكراه أو غفلة أو غيرهما من المقدرات المانعة من الإنكار. اهـ. سواء حفظ الشيخ ما قرأه عليه أو لا. قوله: (فيقول) جواب الشرط أي فيقول عند إرادة الأداء جوازًا اصطلاحًا ومثله من سمع قراءته عليه. قوله: (أخبرني) مقول القول ليقول أي فيقول أخبرني وإن لم يقيد بقوله قرأت عليه أو بقراءتي ولو سمع غيره قراءة الشيخ بأن كان في جماعة كما شمله إطلاق جمع من المحدثين قال أخبرني قال البخاري وهو ظاهر لكن قال ابن دقيق العيد والحالة هذه يقول أخبرنا نظير ما مر في قراءة الشيخ فالكلام في الاستحسان لا في أصل الجواز إذ لا كلام في جواز كل منهما اصطلاحًا أما غير السامع فيقول أخبرنا أي استحسانًا وأولى من صيغة الإخبار صيغة القراءة بأن يقول القارئ قرأت والسامع قرأ عليّ وأنا أسمع.

قوله: (ولا يقول) أي لا يجوز له ذلك اصطلاحًا وقائله يعدّ مخطئًا في الصنعة لا أنه يَأْتُم بذلك لأنه لا يعدّ كذبًا لأن مراده بحدّثني قراءته عليه. قوله: (لأنه لم يحدثه) تعليل لقوله لا يقول أي لا يجوز له أن يقول ذلك لأنه لم يحدثه مع أن صيغة حدّثني صريحة في كون المروي عنه محدثًا بخلاف أخبرني وذلك لأن التحديث في عرفهم عبارة عن قراءة الشيخ وغيره يسمع بخلاف الإخبار فهو أعم منه مطلقًا هذا مذهب الشافعي وأصحابه ومسلم بن الحجاج وجمهور أهل المشرق وعزى إلى أكثر المحققين قال النووي كابن الصلاح وهو اصطلاح منهم أرادوا به التمييز بين النوعين والاحتجاج له من حيث

اللغة فيه عناء وتكلف. اهـ. وهو يشعر بأنه يمكن أن يتكلف له من حيث اللغة وجه ولعل هذا الوجه قوة إشعار الحديث لغة بالنطق والمشافهة بخلاف الاخبار واستشهد بعضهم للفرقة بينهما بأنه لو قال لعبدية من أخبرني منكما بكنز فهو حر ولا نية له فأخبره به أحدهما بكتاب أو رسول أو كلام عتق بخلاف ما لو قال من حدثني بكذا فإنه لا يعتق إلا إن شافهه بالكلام، نعم الأحوط أن يقول قرأت على فلان إن قرأ بنفسه أو قرىء عليه وأنا أسمع إن لم يقرأ بنفسه ويلى ذلك عبارات السماع مقيدة كحدثنا بقرآتي أو قرىء عليه وأنا أسمع أو أخبرنا بقرآتي أو قراءة عليه وأنا أسمع.

قوله: (ومنهم) أي الأصوليين. قوله: (من أجاز حدثني) أي من غير تقييد بنحو بقرآتي. قوله: (وعليه) أي الجواز وهو خبر مقدم. قوله: (عرف أهل الحديث) أي اصطلاحهم وهو مبتدأ مؤخر. قوله: (لأن القصد) هذا تعليل لجواز حدثني في قراءته على الشيخ أي إنما جاز ذلك لأن القصد إعلام بالرواية عن الشيخ وكل من الصيغتين صالح لذلك قيل هو مذهب مالك وسفيان بن عيينة والبخاري ومعظم الحجازيين والكوفيين وحكاه القاضي عياض عن الأكثرين ومنهم من أجاز سمعت أيضاً وروي عن مالك والسفيانيين أي ابن عيينة والثوري والصحيح المنع ومنهم من منع إطلاق حدثنا وأخبرنا كالإمام أحمد رضي الله عنه والنسائي قال الخطيب وهو مذهب خلق كثير من أصحاب الحديث وقال الحاكم الذي اختاره وعهدت عليه أكثر مشايخي وأئمة عصري أن يقول الراوي فيما سمعه وحده من لفظ الشيخ حدثني وفيما سمعه منه مع غيره حدثنا وفيما قرأه عليه بنفسه أخبرني وفيما قرىء بحضرته أخبرنا واستحسنه ابن الصلاح والنووي فإن شك هل كان وحده أو مع غيره فالأظهر أن يقول: حدثني أو أخبرني لا حدثنا ولا أخبرنا لأن الأصل عدم غيره وكذا لو شك هل قرأ بنفسه أو سمع بقراءة غيره فيقول أخبرني كما نقله العراقي عن ابن الصلاح ثم قال وفيه نظر لأنه إن تحقق سماع نفسه وشك هل قرأ بنفسه فالأصل أنه لم يقرأ وقد حكى الخطيب عن البرقاني أنه كان يشك في ذلك فيقول قرأنا على فلان قال وهذا حسن لأن ذلك يستعمل فيما قرأه غيره أيضاً كما قاله أحمد بن صالح والنقيلي قال النووي كابن الصلاح وكل هذا مستحب باتفاق العلماء رضي الله عنهم لا واجب ولا يجوز إبدال حدثنا بأخبرنا أو عكسه في الكتب المؤلفة وإن كان في إقامة أحدهما مقام الآخر خلاف لكن لا في نفس ذلك التصنيف بأن

وإن أجازته الشيخ من غير قراءة، فيقول الراوي: أجازني أو أخبرني إجازة.

(وإن أجازته الشيخ من غير قراءة، فيقول الراوي: أجازني أو أخبرني إجازة).

يفرد ولا فيما ينقل منه من الإجزاء والتخارج وما سمع من لفظ المحدث ففي إبداله الخلاف في الرواية بالمعنى فعلى الجواز يجوز الإبدال إن كان قائله يرى التسوية بينهما ويجوز إطلاق كليهما بمعنى وإلا فلا ومنع الإمام أحمد الإبدال جزماً.

قوله: (وإن أجازته الشيخ) أي الراوي واحداً كان أو أكثر برواية شيء معين أو غير معين كأن يقول أجزتكم جميع مروياتي. قوله: (من غير قراءة) أي من أحد الجانبين لا من الراوي لا بنفسه ولا بغيره ولا من غيره وهو يسمعه ولا من الشيخ وهو سمعه كقول الشيخ أجزتكم أو أجزتكم أو فلان الفلاني صحيح البخاري أو جميع مسموعاتي أو مروياتي فهل تجوز الرواية بها فيه خلاف والصحيح وهو الذي استقر عليه العمل وهو قول الجمهور من أهل الحديث وغيرهم بل ادعى القاضي عياض وغيره الإجماع عليه جواز الرواية كالعمل بها وقيل: لا يجوز قال بعض أهل الظاهر أنه كالمرسى في عدم العمل به مع جواز التحديث ونقل عن الأوزاعي عكسه وهو العمل بها دون التحديث واحتج ابن الصلاح للجواز بأنه إذا جاز له أن يروي عنه برواية فقد أخبره بها جملة فهو كما لو أخبره بها تفصيلاً وإخباره بها غير متوقف على التصريح قطعاً كما في القراءة وإنما الغرض حصول الإفهام والفهم وذلك بالإجازة المفهومة. قوله: (فيقول الراوي) أي إذا قلنا بالجواز فإذا أراد الرواية عنه فيقول الخ. قوله: (أجازني أو أخبرني) فهو مقول القول أي أو حدثني أو أجازنا أو أخبرنا أو حدثنا إجازة. قال التاج الفزاري في تقييد الأخبار بالإجازة تنافٍ وذلك لأن الإخبار أن يحدثه والإجازة أن لا يحدثه بل يقتصر على الإذن له في الرواية. ويجاب بأن الإخبار في اصطلاحهم يراد به مطلق الإذن ولو ضمناً فيصدق بما تضمنته الإجازة فلا تنافي بينهما مطلقاً بل التقييد بالإجازة لبيان أحد محتملاته المراد اصطلاحاً. قال الآمدي وفي إطلاق حدثني وأخبرني أي أو حدثنا وأخبرنا مذهبنا الأظهر وعليه الأكثر أنه لا يجوز وصححه ابن الصلاح والنووي. اهـ. أفاده سم هذا كله في كيفية الرواية والأداء. وأما التحمل بقراءة الشيخ إملاء أي إلقائه عليه وهو يكتبه وتحديثاً أي من غير إملاء بقراءته على الشيخ فبسماعه قراءة غيره على الشيخ فبالمناولة مع الإجازة كأن يدفع له الشيخ أصل سماعه أو فرعاً مقابلاً به ويقول له أجزت لك روايته عني فبالإجازة من غير مناولة فخاص في خاص نحو أجزت لك رواية البخاري فخاص في عام

نحو أجزت لك جميع مسموعاتي فعام في خاص نحو أجزت لمن أدركني فعام في عام نحو أجزت لمن عاصرني رواية جميع مروياتي فلفلان ومن وجد من نسله فالمناولة من غير إجازة فالإعلام كأن يقول هذا الكتاب من مسموعاتي على فلان فالوصية كأن يوصي بكتاب إلى غيره عند سفره أو موته فالوجادة كأن يجد كتابًا أو حديثًا بخط شيخ معروف ومنع إبراهيم الحربي وأبو الشيخ الأصفهاني والقاضي حسين والماوردي الإجازة بأقسامها السابقة وقوم العامة منها دون الخاصة ومنع القاضي أبو الطيب إجازة من يوجد من نسل زيد وهو الصحيح والإجماع على منع إجازة من يوجد مطلقًا من غير تقييد بنسل فلان ثم كل مرتبة متأخرة أدنى من مرتبة متقدمة في الرتبة كما أقدناه بالعطف بالفاء.

١١ — القياس

وأما القياس: فهو ردّ الفرع إلى الأصل، بعلّة تجمعهما في الحكم.

(وأما القياس: فهو ردّ الفعل إلى الأصل بعلّة تجمعهما في الحكم) كقياس الأرز على البرّ في الربا بجامع الطعم.

قوله: (وأما القياس) هذا معطوف على ما تقدّم أول الكتاب أعني قوله فأما أقسام الكلام فهو من جملة تفصيل ما أجمله أول الكتاب. ثم لما أنهى الكلام على الإخبار وما يتعلق به شرع الآن في بيان القياس جرياً على ترتيب ما ذكره في التعداد والإجمال فهو على سبيل اللف والنشر المرتب وهو لغة التقدير يقال قاس النعل بالنعل أي قدره به وجعله مساوياً للآخر ويقال قاس الجراحة بالميل إذا قدر عمقها به ولذا سمي الميل مقياساً قال التاج الفزاري أصل القياس في اللغة بمعنى التشبيه ومنه قولهم من قاس جدواك بالغمام أي من شبهه به وقولهم يقاس المرء بالمرء أي يشبهه به ويطلق بمعنى التقدير أيضاً يقال قست الثوب فكان ذراعاً أي قدرته وذلك لأن المتشابهين يتقاربان في المقدار بوجه أو يتساويان فيه. اهـ. وصلة القياس لغة البناء نقول قست هذا بهذا واصطلاحاً يتعدى بعلى لتضمين معنى الابتداء وهو من جملة الأدلة الأربعة أعني الكتاب والسنة والقياس والإجماع. وأما معناه اصطلاحاً فقد ذكره المصنف بقوله ردّ الفرع الخ وعرف في جمع الجوامع بقوله حمل معلوم على معلوم لمساواته في علة حكمه عند الحامل وعرفه ابن الحاجب كالأمدي بأنه مساواة فرع للأصل في علة حكمه. قوله: (ردّ الفرع) وهو المحل الذي أريد إثبات الحكم فيه. قوله: (إلى الأصل) وهو المحل الذي علم ثبوت الحكم فيه ومعنى ردّه إليه التسوية بينهما في الحكم. قوله: (بعلّة) أي بسببها وهي أمر مشترك بينهما يوجب الاشتراك في الحكم فخرج به الردّ بغير العلة كالنص والإجماع فليس بقياس. قوله: (تجمعهما في الحكم) أي تدلّ تلك العلة على اجتماعهما في الحكم المعلوم للأصل ثبوتاً أو نفيّاً أو يراد بالحكم ما يشمل نفيه وهو أقرب لظاهر العبارة. واعترض على هذا التعريف باعتراضات: الأوّل أن ردّ الفرع إلى الأصل هو إثبات حكم فيه وقد جعله جنساً مع أنه ثمرة القياس ولا شيء من ثمرة القياس بقياس.

وأجيب بأن كون الردّ بمعنى الإثبات غير مسلم بل معنى ردّه إليه التسوية بينهما كما فسرناه بها فيما تقدّم على أن الصفيّ الهندي منع كون الثمرة الإثبات بل هي الثبوت. والثاني أن الفرع هو المقيس والأصل هو المقيس عليه فيتوقف معرفة الفرع والأصل على معرفة القياس لأنّ معنى كلّ مشتق من القياس ومعرفة المشتق متوقف على معرفة المشتق منه والقياس متوقف على كلّ من الأصل والفرع لكونهما من أجزاء تعريفه وهذا دور والدور محال. ويجاب بأن المراد بالفرع المحل الذي أريد إثبات الحكم فيه لا المقيس وبالأصل المحل المعلوم ثبوت الحكم فيه كما فسرنا كلّاً منهما بهما فيما تقدّم فلا دور.

قال سعد الدين في الحواشي وإنما يلزم الدور لو أريد بالفرع المقيس وبالأصل المقيس عليه وتحقيقه أن المراد بهما ذات الأصل والفرع والموقوف على القياس وصف الفرعية والأصلية. اهـ. لكنه في التلويح منع لزوم الدور على تفسيرهما بالمقيس عليه والمقيس بأنه ليس تفسيراً للأصل والفرع بل بيان لما صدق عليه لا نفس الحكم ولا دليله على ما وقع عليه اصطلاح البعض وكذا في الفرع. اهـ. أي فيمكن تعلقهما بدون ذلك العنوان فلا دور ومن هنا يظهر أن هذا لا يخالف ما في الحواشي. والثالث الحكم في الفرع متفرّع على القياس متأخر عنه بالإجماع وقد جعله ركناً له متقدّماً عليه من حيث أخذه في تعريفه وهو دور ممتنع حيث جعل القياس متوقفاً على الحكم المتوقف عليه. وأجيب بأن ذكر حكم الفرع في تعريف القياس إنما يقتضي توقف القياس وتعقل ماهيته على معرفة حكم الفرع وتعقل ماهيته أي الفرع ومعرفة حكم الفرع وتعقل ماهيته لا يتوقف على تعقل ماهية القياس لا من جهة تعقله ولا من جهة حصوله بل غاية الأمر أن حصوله أي حكم الفرع يتوقف على حصول القياس لا على ماهيته حتى يلزم الدور. والحاصل أن الجهة منفكة لأن القياس متوقف على ماهية حكم الفرع وحكم الفرع من جهة تعقله وحصوله ليس متوقفاً على ماهية القياس بل حصوله متوقف على حصول القياس.

قوله: (كقياس الأرز على البرّ النخ) واعلم أن أركان القياس أربعة: مقيس عليه ومقيس ومعنى مشترك بينهما وحكم للمقيس عليه يتعدى بواسطة المشترك إلى المقيس فالأرز هنا القيس والبرّ المقيس عليه لورود النصّ فيه والربا حكم المقيس عليه الذي يتعدى بواسطة المشترك الذي هو الطعم إلى المقيس.

وهو ينقسم إلى ثلاثة أقسام: إلى قياس علة، وقياس دلالة، وقياس شبه.

فقياس العلة: ما كانت العلة فيه موجبة للحكم.

(وهو ينقسم إلى ثلاثة أقسام: إلى قياس علة، وقياس دلالة، وقياس شبه).
 (فقياس العلة ما كانت العلة فيه موجبة للحكم) بحيث لا يحسن عقلاً تخلفه
 عنها، كقياس الضرب على التأفيف للوالدين في التحريم بعلة الإيذاء.

قوله: (ينقسم الخ) أي ينقسم إلى أقسام ثلاثة مسماة بهذه الأسماء الثلاثة. لما بين
 تعريف القياس ومثل له بمثاله شرع يقسمه إلى هذه الأقسام فهو من تقسيم الكلّي إلى
 جزئياته لصحة حمل الكلّي على كلّ واحد من الجزئيات.

قوله: (ما) أي القياس الذي أو قياس فما موصولة أو موصوفة. قوله: (فيه) أي
 القياس. قوله: (موجبة للحكم) خبر كانت أي مقتضية اقتضاء تاماً لثبوت مثل حكم
 الأصل في الفرع. قوله: (بحيث لا يحسن) هذا تصوير لإيجابها الحكم أي إن المراد
 بإيجابها الحكم في الفرع أن لا يحسن في نظر العقل تخلفه عنها أي تخلف الحكم عن
 العلة بأن توجد في الفرع ولا يثبت هوله للقطع بتعيينها للعلة في الأصل لعدم صلاحية
 غيرها لذلك عنده فقياس العلة هو ما كانت العلة فيه مقطوعاً بتعيينها للعلة في الأصل
 وبوجودها في الفرع وهو ينقسم كما يأتي إلى جلّيّ وخفيّ ومساوٍ إذا عرفت ذلك علمت
 أنه ليس المراد بالوجوب في قوله موجبة للحكم الوجوب العقلي بمعنى استحالة تخلفه
 عنها إذ العلة الشرعية التي الكلام فيها ليست كذلك.

قوله: (كقياس الضرب على التأفيف) أي ضرب الولد والديه أو أحدهما. قوله:
 (التأفيف) أي قوله لهما أو لأحدهما أف. قوله: (في التحريم) أي الثابت في التأفيف
 بنصّ القرآن حيث قال تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ لَّهُمَا أَيْ﴾ [الإسراء: الآية ٢٣] أي فيثبت في
 المقيس الذي هو الضرب من باب أولي. قوله: (بعلة الإيذاء) أي بسبب علة هي
 الإيذاء لهما أو لأحدهما بالإضافة بيانية وهذه العلة معلومة الثبوت في التأفيف وهو
 موجود في الضرب على وجه أتمّ وأبلغ من التأفيف في الإيذاء الذي هو علة
 تحريمه وما أفاده هذا الكلام من أن ثبوت الحكم في الفرع في هذا القسم بطريق
 القياس هو ما حكاه الإمام الرازي وغيره. وقيل بطريق مفهوم الموافقة ونقله في
 البرهان عن معظم الأصوليين. وقيل بطريق المنطوق بأن نقل التأفيف مثلاً عرفاً إلى
 أنواع الإيذاء.

وقياس الدلالة: هو الاستدلال بأحد النظيرين على الآخر، وهو أن تكون العلة دالة على الحكم، ولا تكون موجبة للحكم.

(وقياس الدلالة: هو الاستدلال بأحد النظيرين على الآخر، وهو أن تكون العلة دالة على الحكم ولا تكون موجبة للحكم) كقياس مال الصبي على مال البالغ في وجوب الزكاة فيه بجامع أنه مال نام. ويجوز أن يقال لا يجب في مال الصبي كما قال به أبو حنيفة فيه.

قوله: (وقياس الدلالة) وهو القسم الثاني من أقسام القياس. قوله: (هو) أي قياس الدلالة. قوله: (الاستدلال بأحد النظيرين) أي الشئيين المتشاركين في الأوصاف. قوله: (على ثبوته) أي الحكم. قوله: (في الآخر) أي النظير الآخر. قوله: (وهو) أي الاستدلال أي المراد به. قوله: (أن تكون العلة) أي علة حكم الأصل وهذا على حذف مضاف من المبتدأ أو الخبر أي ذو أن تكون العلة فيه أو حالة أن تكون العلة فيه. قوله: (دالة على الحكم) خبر تكون أي أن تكون العلة دالة على ثبوت الحكم في الفرع لتحققها فيه في الجملة قوله: (ولا تكون موجبة للحكم) أي لا تكون مقتضية اقتضاء تاماً لثبوت الحكم في الفرع بحيث يقبح عقلاً تخلفه عنها بل يكون بحيث لا يقبح ذلك لقرب الفارق بينهما. قوله: (كقياس مال الصبي) هذا مثال لقياس الدلالة والمراد بالصبي جنس الصبي الشامل للصبية. قوله: (فيه) أي في مال البالغ حتى يجب في مال الصبي أيضاً فهو المقيس عليه. قوله: (بجامع أنه) أي بسبب أمر يجمعه في الوجوب لكونه علة له وبين ذلك الجامع بقوله مال نام أي من شأنه أن يكون نامياً كما أن مال البالغ كذلك فنمو المال هو العلة في وجوب زكاة مال البالغ وهذه العلة موجودة أيضاً في مال الصبي قد يقال إن شرط القياس أن لا يكون الفرع منصوصاً عليه ومال الصبي قد ورد النص بوجوب الزكاة فيه في خبر وهو «من ولي يتيمًا فليتجر له ولا يتركه حتى تأكله الصدقة» رواه الشافعي مرسلًا وقد اعتضد بقول خمسة من الصحابة كما قاله الإمام أحمد وبالقياس على زكاة المعشرات والفقرة التي وافق عليها الخصم. ويجب أن المقصود مجرد التمثيل للتوضيح وإن لم يستكمل شرط القياس على أن التاج السبكي نقل في شرح المختصر القول بجواز القياس وإن ورد النص على الفرع عن الجمهور.

قوله: (ويجوز) هذا بيان للفارق بينه وبين قياس العلة أي إنه وإن وجدت العلة هنا في كل من المقيس والمقيس عليه لكن العلة هنا غير موجبة للحكم لأن العقل يجوز تخلف الحكم عن الفرع من غير قبح لكون مالك المال في الفرع صبيًا فيحتمل وجود

فرق بين مال الصبي ومال البالغ بأن المالكين مختلفان في التكليف وعدمه هذا وفي جمع الجوامع أن قياس العلة ما صرح فيه بها كأن يقال يحرم النبيذ كالخمر للإسكار وقياس الدلالة ما جمع فيه بلازمها أو بأثرها أو بحكمها. مثال الأول أن يقال النبيذ حرام كالخمر بجامع الرائحة المشتدة وهي لازمة للإسكار. ومثال الثاني القتل بمثقل يوجب القصاص كالقتل بمحدد بجامع الإثم وهو أثر العلة التي هي القتل العمد العدوان. ومثال الثالث تقطع الجماعة بواحد كما يقتلون به بجامع وجود الدية عليهم في ذلك حيث كان غير عمد وهو حكم العلة التي هي القطع منهم في الصورة الأولى والقتل منهم في الصورة الثانية. وحاصل ذلك أنه استدلال بأحد موجبي الجنابة من القصاص والدية الفارق بينهما العمد على الآخر ولعل الاصطلاح مختلف أو متعدّد وذلك لأن قياس العلة على ما ذكره يتناول ما كانت العلة موجبة وإن لم يصرح بها دون ما كانت العلة غير موجبة وإن صرح بها وعلى ما ذكره صاحب جمع الجوامع بالعكس وقياس الدلالة على ما ذكره يتناول ما كانت العلة فيه غير موجبة وإن صرح بها دون ما كانت العلة فيه موجبة وإن لم يصرح بها وعلى ما ذكره صاحب جمع الجوامع بالعكس وقياس العلة يتناول ما كانت العلة فيه موجبة وصرح بها على كل من الاصطلاحين كما أن قياس الدلالة يتناول ما كانت العلة فيه غير موجبة وجمع بلازمها أو أثرها أو حكمها على كل منهما أيضًا فبينهما عموم وخصوص من وجه كما يظهر على من تأمل. وينقسم القياس أيضًا إلى جليّ وخفيّ وواضح فالجليّ ما قطع فيه بنفي الفارق أي بإلغائه أو كان ثبوت الفارق أي تأثيره فيه احتمالاً ضعيفاً. الأول كقياس صبّ البول في الماء الراكد على البول فيه في المنع الثابت بحديث مسلم عن جابر أنه ﷺ نهى أن يبال في الماء الراكد بجامع التنجيس في كل المقصود من المنع. والثاني كقياس العمياء على العوراء في المنع من التضحية الثابت بحديث السنن الأربع «أربع لا يجوز في الأضاحي العوراء البين عورها» الخ. ووجه الفارق فيه أن يقال العمياء ترشد للمرعى الحسن بخلاف العوراء فإنها توكل إلى بصرها وهو ناقص فلا تسمن فيكون العور مظنة الهزال. وجوابه أنّ المنظور إليه في عدم الإجزاء نقص الجمال بسبب نقص تمام الخلقة لا نقص السمن. والخفيّ ما كان احتمال تأثير الفارق فيه قوياً كقياس القتل بمثقل على القتل بمحدد في وجوب القصاص. وقال أبو حنيفة بعدم

وقياس الشبه: وهو الفرع المردّد بين أصليين، ولا يُصار إليه، مع إمكان ما قبله.

(وقياس الشبه: هو الفرع المردّد بين أصليين فيلحق بأكثرهما شبهًا) كما في العبد إذا تلف فإنه مردّد في الضمان بين الإنسان الحرّ من حيث إنه آدمي وبين البهيمة من حيث إنه مال وهو بالمال أكثر شبهًا من الحرّ بدليل أنه يباع ويورث ويوقف وتضمن أجزاؤه بما نقص من قيمته.

وجوبه في المثقل وفرق بأن المحدد وهو المفترّق للأجزاء آلة موضوعة للقتل والمثقل كالعصا آلة موضوعة للتأديب بالأصالة لعدم تفريق الأجزاء وردّ بأن المراد بالمثقل الملحق والمثقل ما يقتل غالبًا كالحجر والذبوس الكبيرين ونحو هدم الجدار. اهـ. أفاده شيخ الإسلام والواضح غيرهما وهو قياس المساويء كقياس إحراق مال اليتيم على أكله في التحريم.

قوله: (وقياس الشبه) أي قياس الوصف بمعنى أن المسلك كون الوصف شبهيًا ومسلك الشبه أنواع فيتنوّع القياس بتنوّعه فيسمى الكل بقياس الشبه فالشبه مسلك والقياس المبني عليه قياس شبه تسمية للشيء باسم علته ومن جملة المنزلة بين منزلة الطرد والمناسب والطرّد مقارنة الحكم للوصف من غير مناسبة بالذات والمناسب هو ما كان ملائمًا لأفعال العقلاء فمناسبة الوصف للحكم المترتب عليه موافقته لعادة العقلاء في ضمهم الشيء إلى ما يلائمه فالشبه منزلة بينهما أي إنه يشبه الطرد من حيث إنه غير مناسب بالذات ويشبه المناسب بالذات من حيث التفات الشرع له في الجملة كالذكورة في القضاء والأنوثة في الشهادة فإن الذكورة في القضاء وكذا الأنوثة في الشهادة يشبهان المناسب بالذات من حيث التفات الشارع إلى الذكورة والأنوثة في الجملة ويشبهان الطرد من حيث إنهما غير مناسبين بالذات بل بالتبعية لأن اشتراط الذكورة في القضاء لا لذات كونه قضاء لأن القضاء يتأتى من النساء أيضًا كما يتأتى من الرجال بل لنقص عقول النساء ولأن صحة الشهادة من النساء لا لذات النسائية وإلا لقبلت شهادتهنّ في كل شهادة بل لكون المشهود عليه مما يطلعن عليه ومن جملة المناسب بالتبع كالطهارة لاشتراط النية فإنها إنما تناسبه بواسطة أنها عبادة بخلاف المناسب بالذات كالإسكار لحرمة الخمر ولا يصار إليه أي قياس الشبه مع إمكان قياس العلة المشتمل على المناسب بالذات إجماعًا فإن تعذر قياس العلة بتعذر المناسب بالذات بأن لم يوجد غير قياس الشبه فقال الشافعي يحتج به حينئذ نظرًا للشبه المناسب ومن جملة ما ذكره المصنف وهو أعلاه ومن جملة

القياس الصوري كقياس الخيل على البغال والحمير في عدم وجوب الزكاة للشبه الصوري بينهما قال الإمام الرازي المعتبر في قياس الشبه ليكون صحيحًا حصول المشابهة بين الشئيين في علة الحكم أو استلزامها وعبارته فيما يظن كونه علة الحكم أو مستلزمًا لها سواء كان ذلك في الصورة أم في الحكم فتكون الصورة أو الحكم هو العلة والمشابهة فيهما أي الحكم والصورة.

[تنبيه]: اعلم أن مسلك الشبه أحد المسالك العشرة أي طرق العلل العشر. الثاني الإجماع كالإجماع على أن العلة في حديث الصحيحين «لا يحكم أحد بين اثنين وهو غضبان» هو تشويش الغضب الفكر. والثالث النض الصريح كقول الشارع لكذا أو بسبب كذا نحو قوله تعالى: ﴿مَنْ أَجَلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾ [المائدة: الآية ٣٢] أو الظاهر كاللام نحو لتخرج الناس. والرابع الإيماء وهو اقتران الوصف الملفوظ بحكم ولو مستنبطًا لو لم يكن ذكر الوصف للتعليل لكان بعيدًا من الشارع كحكم الشارع بعد سماع وصف نحو قوله عليه الصلاة والسلام «أعتق رقبة» للأعرابي بعد قوله واقعت أهلي في نهار رمضان. الخامس السير والتقسيم وهو حصر الأوصاف في الأصل وإبطال غير الصالح للعلية فيتعين الباقي للعلية كحصر أوصاف البرّ في قياس الذرة به وإبطال ما عدا الطعم. السادس المناسبة والإخالة ونهي استخراجها تخريج المناط وهو تعيين العلة بإبداء مناسبة مع الاقتران والسلامة من القوادح كالإسكار في حديث مسلم «كل مسكر حرام» فهو لإزالته العقل المطلوب حفظه مناسب للحرمة وقد اقترن هذا الإسكار بها والمناسب هو الملائم لأفعال العقلاء. السابع الدوران وهو أن يوجد الحكم عند وجود الوصف وينعدم عند انعدامه كرائحة المسكر المخصوصة فإنها دائرة معه وجودًا وعدمًا والمختار أنه ظني في إفادة العلية. الثامن الطرد وهو مقارنة الحكم للوصف من غير مناسبة كقول بعضهم في الخل مائع لا تبني القنطرة على جنسه ولا تزال به النجاسة كالدهن أي بخلاف الماء فبني القنطرة على جنسه وتزال به النجاسة فبناء القنطرة وعدمه لا مناسبة فيه للحكم والأكثر من العلماء على رده. والتاسع تنقيح المناط وهو أن يدل نص ظاهر على التعليل بوصف فيحذف خصوصه عن الاعتبار بالاجتهاد ويناط بالحكم بالأعم أو تكون أوصافًا فيحذف بعضها ويناط بالباقي. والحاصل أنّ تنقيح المناط هو الاجتهاد في الحذف والتعيين نحو حديث الصحيحين في الواقعة في نهار رمضان في

خبر الأعرابي الذي تقدّم فإنّ أبا حنيفة ومالكًا حذفًا خصوصها عن الاعتبار وأناط الكفارة بمطلق الإفطار كما حذف الشافعي غيرها من أوصاف المحل ككون الواطيء أعرابيًا وكون الموطوءة زوجة وكون الوطاء في القبل عن الاعتبار وأناط الحكم بالمواقعة في نهار رمضان. العاشر إلغاء الفارق بأن يبين عدم تأثيره كإلحاق الأمة بالعبد في السراية الثابتة بحديث الصحيحين «من أعتق شركًا له في عبد فكان له مال يبلغ ثمن العبد قوم عليه قيمة عدل فأعطى شركاءه حصصهم وعتق عليه العبد وإلا فقد عتق عليه ما عتق» فالفارق بين الأمة والعبد الأنوثة ولا تأثير لها في منع السراية فثبتت السراية فيها لما شاركت فيه العبد وهو الدوران والطرّد ترجع إلى ضرب شبه إذ الحاصل بكل الظنّ في الجملة لأننا لا نتيقن فيها جهة المصلحة المقصودة من شرع الحكم. قوله: (هو الفرع المرّد) أي أن من جملة قياس الشبه قياس الفرع المرّد بين أصليين لتردّه بينهما بمشابهته لكل منهما لوجود مناط حكمه فيه. قوله: (فيلحق) معطوف على المرّد من عطف الفعل على الاسم كما قال ابن مالك:

واعطف على اسم شبه فعل فعلا وعكسا استعمل تجده سهلا

أي المرّد فالملحق بأكثرهما شبهًا به في صفات مناط الحكم في حكمه. وحاصله أنه إلحاق الفرع المذكور بالأكثر شبهًا به منهما لأنه أولى بقوة المشابهة بالأكثر قال الصفي الهندي هذا التعريف غير مانع لأنه يدخل تحته ما ليس منه وهو بعض أنواع القياس المناسب وهو ما يكون مشابهته للأصليين بمناسبة وتكون مشابهته لأحدهما في أكثر الصفات مع أنّ المناسب قسيم للشبه. ويجاب بمنع أنّ الشبه بهذا المعنى قسيم للمناسب على الإطلاق وإنما هو قسيم المناسب الذي لا يكون متعدّدًا في الفرع بحيث يتردّد به الفرع بين أصليين ولهذا قال العضد. وحاصل الشبه بهذا المعنى تعارض مناسبتين رجح إحداهما وليس هو من الشبه الواقع قسيمًا للمناسب الذي يكون مشابهته للأصليين بمناسبة غير متعدّد في شيء. قوله: (كما في العبد إذا أتلّف) أي كالقياس الذي في العبد إذا أتلّف أي قتل فإنه اجتمع فيه مناطان متعارضتان: أحدهما النفسية وهو مشابهة للحرّ فيها ومقتضى ذلك أن لا يزداد فيه على الدية. والثاني المالية وهو مشابهة للفرس فيها ومقتضى ذلك الزيادة فهو مرّد في الضمان من حيث المضمون به بين الإنسان الحرّ من حيث إنه آدمي وبين البهيمة من حيث إنه مال فالفرع العبد والأصلان المتردّد هو بينهما لمشابهته كلًّا منهما المال والحرّ

ومن شرط الفرع أن يكون مناسبًا للأصل.

(ومن شرط الفرع أن يكون مناسبًا للأصل) فيما يجمع به بينهما للحكم، أي أن يجمع بينهما بمناسبة للحكم.

فالعبد يشبه المال في وصفه من تفاوت القيمة بحسب تفاوت أوصافه جودة وضدها وفي حكمه في جواز البيع والهبة مثلًا ويشبه الحرّ في وصفه من كونه إنسانًا مثلًا وفي حكمه من وجوب نحو الصلاة عليه وغير ذلك. قوله: (وهو بالمال أكثر شبهًا من الحرّ) أي وجود مشابهته للمال أكثر من وجود مشابهته للحرّ فهي أقوى المتشابهين أقوى لكن الذي في العبد أنّ شبهه بالحرّ بالغة ما بلغت لأنّ الإلحاق بأقوى المتشابهين أقوى لكن الذي في العبد أنّ شبهه بالحرّ فيهما أكثر يعني أنه يشابهه في الصفات البدنية والنفسانية وفي أكثر الأحكام التكليفية لكن ما مشى عليه الشارح هو الموافق لما مشى عليه الفقهاء من إلحاق العبد في الضمان بالأموال. قوله: (بدليل أنه يباع) أي إنما قلنا إنه أكثر شبهًا بالمال من الحرّ بدليل أنه يباع أي ويوهب ويوصى به ويقرض ويرهن ويودع. قوله: (وتضمن أجزاءه) أي إذا أتلفت تلفًا مضمونًا. قوله: (بما نقص من قيمته) أي إن لم يكن لها أرش مقدّر من الحرّ فإن كان لها أرش مقدّر من الحرّ ولم يكن مغضوبًا وجب على الغاصب أكثر الأمرين مما نقص ومن نظير المقدّر ففي يده الأكثر مما نقص من قيمته ومن نصف قيمته فقوله بما نقص من قيمته أي في الجملة كما هو معلوم من الفروع قال في المستصفي وقد ظهر كون المعنيين مناطًا للحكم وإنما المشكل من الشبه جعل الوصف الذي لا يناسب مناطًا مع أنّ الحكم لم يضاف إليه وهلهنا بالاتفاق الحكم مضاف إلى هذين الوصفين المناطين. اهـ. وعبارة الأحكام وليس من الشبه في شيء فإنّ كل واحد من المناطين مناسب وما ذكره من كثرة المناسبة إن كانت مؤثرة فليس إلا من باب الترجيح لأحد المناطين على الآخر وذلك لا يخرج عن المناسبة وإن كان يفتقر إلى نوع ترجيح. اهـ. ولعل مراده نفي كونه من الشبه المختلف فيه لا مطلقًا أخذًا من كلام المستصفي ولا يخفى عليك مما تقرر وجه التسمية بقياس الشبه فإنه قياس مبني على الشبه وكما يسمى قياس شبه يسمى شبهًا.

قوله: (ومن شرط الفرع) أي من شروطه لأنّ المفرد المضاف يعم أي من حيث كونه فرعًا وهو المحل المشبه بالأصل. قوله: (أن يكون مناسبًا للأصل) أي المحل المشبه به فيظهر من هذه العبارة اشتراط أن يكون بين الفرع والأصل مناسبة لكن لا يفهم من كلامه صريحًا بيان كون المناسبة بينهما فيما ذا والأظهر أنّ المراد المناسبة في العلة أي بأن يكون علة الحكم مناسبًا لكلّ من الأصل والفرع كالإسكار الذي هو علة الحكم

بالحرمة فهو مناسب للأصل وهو الخمر والفرع وهو النبيذ والمناسب للملائم لأفعال العقلاء عادة كما يقال هذه اللؤلؤة مناسبة لهذه اللؤلؤة بمعنى أنّ جمعهما في مسلك موافق لعادة العقلاء في فعل مثله فمناسبة الوصف للحكم المترتب عليه موافقته لعادة العقلاء في ضمهم الشيء إلى ما يلائمه وقيل المناسب هو ما يجلب للإنسان نفعاً أو يدفع عنه ضرراً قال في المحصول وهذا قول من يعلل أحكام الله تعالى بالمصالح والأول قول من ياباه وقال أبو زيد الدبوسي من الحنفية هو ما لو عرض على العقول لتلقته بالقبول من حيث التعليل به وهذا مع الأول متقاربان وقيل هو وصف ظاهر منضبط يحصل عقلاً من ترتب الحكم عليه ما يصح كونه مقصوداً للشارع من حصول مصلحة أو دفع مفسدة فإن كان الوصف خفياً أو غير منضبط اعتبر ملازمه وهو المظنة له فيكون هو العلة كالسفر مظنة للمشقة المرتب عليها لترخص في الأصل لكنها لما لم تنضبط لاختلافها بحسب الأشخاص والأحوال والأزمان نيط الترخص بمظنتها. واعلم أنّ المقصود من ترتب الحكم على علة قد يوجد يقيناً كحل البيع فإنّ المقصود من ترتب حل البيع على علة وهو الاحتياج إلى المعاوضة هو الملك وهو موجود فيه يقيناً وقد يوجد ظناً كالقصاص فإنّ المقصود من ترتب القصاص على علة وهو القتل العمد هو الانزجار عن القتل وهو مظنون فيه فإن الممتنعين عنه أكثر من المقدمين عليه وقد يحتمل وجوده وعدمه على السواء كحد الخمر فإنّ المقصود من ترتب الحد على علة وهو شرب المسكر هو الانزجار عن شربها والانزجار وعدمه متساويان لأن الممتنعين عن شربها والمقدمين عليها متساويان وقد يكون نفيه أرجح من حصوله ككناح الآيسة. فإنّ المقصود من ترتب جواز النكاح على علة وهو الاحتياج هو التوالد وانتفاؤه في نكاحها أرجح من حصوله والأصح جواز التعليل بالمقصود المتساوي الحصول والانتفاء والمقصود المرجوح الحصول نظراً إلى حصولهما في الجملة وقيل: لا يجوز التعليل بهما لأن الأول مشكوك الحصول والثاني مرجوحه وأما متيقن الحصول ومظنونه فيجوز التعليل بهما قطعاً فإن كان المقصود من ترتب الحكم على علة فائتاً قطعاً فقالت الحنفية: يجوز التعليل به فيثبت فيه الحكم وما يترتب عليه والأصح عندنا لا يجوز التعليل به للقطع بانتفائه سواء في ذلك ما لم يتبعنا الله فيه كالحقوق نسب من بالمشرق بمن بالمغرب فإنهم قالوا: من تزوج بالمشرق امرأة بالمغرب فأنت بولد يلحقه فالمقصود من التزوج وهو حصول النطفة في الرحم

ليحصل العلوق فيلحق النسب فائت قطعاً في هذه الصورة للقطع عادة بعدم تلاقي الزوجين وقد اعتبره الحنفية فيها لوجود مظنته وهي الزوجية فيثبت للقوق وغيرهم لم يعتبره وقال: لا عبرة بمظنة مع القطع بانتفائه وما تعبدنا كاستبراء جارية اشتراها بائعها في المجلس فالمقصود من استبرائها وهو معرفة براءة رحمها منه المسبوقة بالجهل فائت قطعاً في هذه الصورة لانتهاء الجهل واعتبره الحنفية تقديراً حتى يثبت فيها الاستبراء وغيرهم لم يعتبره وقال بالاستبراء تعبدًا كالمشترأة من المرأة. قوله: (فيما يجمع) متعلق بمناسب: أي في علة يجمع بينهما للحكم. قوله: (للحكم) متعلق بيجمع: أي لأجل إثبات حكم الأصل في الفرع وذلك لأنه إذا ثبتت علة حكم الأصل في الفرع لزم ثبوت ذلك الحكم في الفرع لأن المعلول يدور مع علته إثباتاً ونفيًا.

قوله: (أي أن يجمع الخ) تفسير لقوله أن يكون مناسباً الخ أي من شرط الفرع من حيث كونه فرعاً أن يجمع الخ. قوله: (بينهما) أي بين الأصل والفرع في الحكم. قوله: (بمناسب للحكم) أي ولو بواسطة بأن يجمع بينهما بعلة الحكم كما في قياس العلة وقياس الدلالة بالمعنى السابق أو بما يدل على العلة كما في قياس الدلالة بالمعنى المذكور في جمع الجوامع فإن الجمع بالعلة جمع بمناسب الحكم لمناسبتها له أو بما يناسب العلة كما في قياس الشبه. فإن الجمع فيه بالوصف المناسب للعلة وإن لم يناسب الحكم ومن جملة شروط الفرع وجود تمام العلة فيه. فإن كانت العلة قطعياً فقياسها قطعي أو ظنياً فقياس الأدون كقياس التفاح على البر في الربا بجامع الطعم وإنما كان ظنياً لاحتمال كون العلة القوت أو الكيل وليس في التفاح إلا الطعم فثبوت الحكم فيه أدون من ثبوته في البر المشتمل على الأوصاف الثلاثة ومن جملته أن لا يقوم القاطع على خلاف الفرع في الحكم ولا خبر الواحد عند الأكثر وأن يساوي الفرع الأصل وحكمه حكم الأصل فيما يقصد من عين أو جنس. مثال المساواة في عين العلة قياس النبيذ على الخمر في الحرمة بجامع الشدة المطربة فإنها موجودة في النبيذ بعينها نوعاً لا شخصاً. ومثال المساواة في جنس العلة قياس الطرف على النفس في ثبوت القصاص بجامع الجنائية فإنها جنس لإتلافها. ومثال المساواة في عين الحكم قياس القتل بمثقل على القتل بمحدد في ثبوت القصاص فإنه فيهما واحد والحكم كون القتل عمداً عدواناً. ومثال المساواة في جنس الحكم قياس بضع الصغيرة على مالها في ثبوت الولاية للأب أو الجد

ومن شرط الأصل أن يكون ثابتًا بدليل متفق عليه بين الخصمين .

(ومن شرط الأصل أن يكون ثابتًا بدليل متفق عليه بين الخصمين) ليكون القياس حجة على الخصم فإن لم يكن خصم فالشرط ثبوت حكم الأصل بدليل يقول به القائل .

بجامع الصغر، فإن الولاية جنس لولايتي النكاح والمال فلو خالف واحدًا من ذلك فسد القياس وأن لا يكون الفرع منصوصًا عليه بموافق ولا بمخالف وأن لا يكون حكم الفرع متقدمًا على حكم الأصل في الظهور كقياس الوضوء على التيمم في وجوب النية . فإن الوضوء تعبد به قبل الهجرة والتيمم بعدها إذ لو جاز تقدمه للزم ثبوت حكم الفرع حال تقدمه من غير دليل وهو ممتنع لأنه تكليف بما لم يعلم .

قوله : (ومن شرط الأصل) أشار بمن إلى أن هناك شروطًا أخرى له منها كونه غير متعبد فيه بالقطع كالعقائد لأن القياس لا يفيد اليقين وكونه شرعيًا إن استحلقت شرعيًا بأن كان المطلوب إثباته شرعيًا . فإن كان المطلوب إثباته غير شرعي بناء على جواز القياس في النقليات واللغويات فلا يشترط أن يكون حكم الأصل شرعيًا وكونه غير فرع إذا لم يكن للقياس عليه فائدة وإلا فيجوز كما يقال التفاح ربوي قياسًا على الزبيب بجامع الطعم والزبيب ربوي قياسًا على التمر بجامع الطعم مع الكيل والتمر ربوي قياسًا على الأرز بجامع الطعم والكيل مع القوت والأرز ربوي قياسًا على البر بجامع الطعم والكيل والقوت الغالب ثم يسقط الكيل والقوت عن الاعتبار لوجود الكيل في الجنس من أنه ليس بربوي ولعدم وجود القوت في الخوخ مع أنه ربوي فيثبت أن العلة الطعم وحده وأن التفاح ربوي كالبر ولو قيس التفاح ابتداء على البر بجامع الطعم لم يسلم ممن يمنع عليه فقد ظهر للوسط بالتدرج فائدة وهي السلامة من منع عليه الطعم فيما ذكر بخلاف ما لو قيس التفاح على السفرجل والسفرجل على البطيخ والبطيخ على القثاء والقثاء على البر فإنه لا فائدة للوسط فيها لأن تشبيه الكل بالبر في الطعم لا غير . ومنها أن يكون أي الأصل جاريًا على سنن القياس بأن يكون مشتملًا على معنى يوجب تعديه من الأصل إلى الفرع وأن لا يكون دليل حكمه شاملًا لحكم الفرع . مثاله ما لو استدل على ربوية البر بحديث مسلم الطعام بالطعام مثلًا بمثل ثم قيس عليه الذرة بجامع الطعم فإن الطعام يتناول الذرة كالبر سواء . قوله : (أن يكون) حكمه أي حكم الذي يراد إثباته في الفرع . قوله : (بدليل) أي نص أو إجماع وخرج بقوله بدليل ما لو كان حكم الأصل متفقًا عليه بينهما لعلتين يقول أحدهما بواحدة منهما والآخر بعكسه كما في قياس حلي البالغة على

حليّ الصببية في عدم وجوب الزكاة. فإن عدمه في الأصل متفق عليه بين الشافعية والحنفية لكن العلة فيه عند الشافعية كونه حليًا مباحًا وعند الحنفية كونه مال صببية وهذا القياس يسمى مركب الأصل لتركب الحكم فيه: أي بنائه على العلتين بالنظر للخصمين وما لو كان متفقًا عليه بينهما ولكن لعلة يمنع الخصم وجودها في الأصل كما في قياس إن تزوجت فلانة فهي طالق على فلانة التي تزوجها طالق في عدم وقوع الطلاق بعد التزويج فإن عدمه في الأصل متفق عليه بين الفريقين لكن العلة عند الشافعية تعليق الطلاق قبل ملكه والحنفية يمنع وجودها في الأصل ويقول هو تنجيز وهذا القياس يسمى مركب الوصف الذي منع الخصم وجوده في الأصل فالمشهور عند الأصوليين عدم قبول واحد من هذين القياسين لمنع الخصم وجود العلة في الفرع في الأوّل وفي الأصل في الثاني. قوله: (متفق عليه) أي ثبوتًا ودلالة. قوله: (بين الخصمين) أي المتنازعين في ثبوت ذلك الحكم في الفرع سواء كان نفس حكم الأصل متفقًا عليه بينهما أم لم يكن كذلك بأن أنكره الخصم الآخر فأثبته عليه المستدل بالدليل المتفق عليه بينهما لأن إثباته عليه بمنزلة اعترافه به ولهذا التعميم علق المصنف الاتفاق بالدليل دون الحكم كما فعله في جمع الجوامع، نعم قد يرد عليه ما لو كان الحكم متفقًا عليه بينهما لا بالدليل بل بالتقليد فإن القياس لا يختص بالمجتهد المطلق كما صرح به غير واحد أو بدليلين يقول كل واحد منهما بأحدهما دون الآخر، فإن القياس حجة على الخصم حينئذ كما هو ظاهر مع انتفاء هذا الشرط. ويجاب عن الأول بأن التقليد دليل للمقلد فإن نص المجتهد بالنسبة له كنص الشارع بالنسبة للمجتهد وعن الثاني بحمل الدليل في كلامه على الجنس ويصدق في الصورة المفروضة إذ جنس الدليل دون شخصه متفق عليه بينهما أو بأن ذلك مفهوم مما ذكره بالمساواة لأن المقصود من اشتراط الاتفاق المذكور اشتراط الاتفاق على الحكم. قوله: (ليكون) تعليل لاشتراط هذا الشرط أي وإنما اشترط هذا الشرط ليكون القياس حجة على الخصم المنكر لذلك الحكم في الفرع وإن أمكن الخصم منعه فلا يكون حجة عليه. قوله: (فإن لم يكن خصم) أي بأن لم يوجد أو وجد لكن أريد مجرد إثبات حكم الأصل في الفرع لا الاحتجاج عليه. قوله: (فالشروط) جواب الشرط أي فالشرط للأصل أن يثبت القائس حكمه بدليل يقول به بأن يعتقده من حيث صحة الإثبات به أو بتقليد صحيح. قوله: (بدليل) متعلق بثبوت قوله يقول به القائس جملة صفة لدليل والقائس هو المثبت للقياس.

ومن شرط العلة أن تطرد في معلولاتها، فلا تنتقض لفظًا ولا معنى .

(ومن شرط العلة أن تطرد في معلولاتها فلا تنتقض لفظًا ولا معنى) فمتى

انتقضت لفظًا بأن صدقت الأوصاف المعبر بها عنها في صورة بدون الحكم أو معنى بأن وجد المعنى المعلن به في صورة بدون الحكم فسد القياس الأول، كأن يقال في القتل بالمثقل إنه قتل عمد عدوان فيجب به القصاص كالقتل بالمحدد فينتقض ذلك بقتل الوالد ولده فإنه لا يجب به قصاص. والثاني كأن يقال تجب الزكاة في المواشي لدفع حاجة الفقير فيقال ينتقض ذلك بوجوده في الجواهر ولا زكاة فيها.

قوله: (ومن شرط العلة) أي ومن بعض شروطها من حيث صحة الإلحاق بواسطتها. قوله: (أن تطرد في معلولاتها) وهي الأحكام المعللة بها بأن تستتبع تلك الأحكام أيما وجدت ومن شروطها اشتغالها على حكمة تبعث المكلف على الامتثال وتصلح دليلًا وسببًا لإناطة الحكم بها كحفظ النفس فإنه حكمة ترتب وجوب القصاص على علته من القتل العمد وأن يكون وصفًا ضابطًا للحكمة كالسفر علة في جواز القصر وهو ضابط للحكمة التي هي المشقة فإن المشقة لما اختلفت باختلاف السفر ضبطت بالسفر الذي هو مظهرها وأن لا تكون عمدًا في الثبوت والإضافي كالأبوة من قبيل العدمي ويجوز التعليل بما لا يطلع على حكمته كما في تعليل الربويات بالطعم فإننا لم نطلع على حكمته ويصح التعليل بمجرد الاسم اللقب أي الجامد كتعليل الشافعي نجاسة بول ما يؤكل لحمه بأنه بول كبول الأدمي وفاقًا لأبي إسحاق وخلافًا للإمام الرازي أما المشتق فيصح التعليل به باتفاق وأن لا يكون ثبوتها متأخرًا عن ثبوت حكم الأصل خلافًا لقوم في تجويزهم تأخر ثبوتها بناء على تفسيرهما بالمعرف كما يقال عرق الكلب نجس كلعابه لأنه مستقدر فإن استقدره إنما ثبت بعد ثبوت نجاسته وأن لا تعود على الأصل بالإبطال وأن لا تكون المستنبطة معارضة بمعارض مناف لمقتضاها موجود في الأصل وأن لا تخالف نصًا أو إجماعًا وأن لا تتضمن زيادة منافية لمقتضى النص وأن تتعين وأن لا تكون وصفًا مقدّرًا وفاقًا للإمام الرازي وأن لا يتناول دليلها حكم الفرع بعمومه أو خصوصه على المختار. مثاله في العموم حديث مسلم «الطعام بالطعام مثلًا بمثل» فإنه دالّ على عليية الطعم فلا حاجة في إثبات ربوية التفاح مثلًا إلى قياسه على البر بجوامع الطعم للاستغناء بعموم الحديث وفي الخصوص حديث «من قاء أو رعف فليتوضأ» فإنه دال على عليية الخارج النجس في نقض الوضوء فلا حاجة للحنفي إلى قياس القيء أو الرعاف

على الخارج من السبيلين في نقض الوضوء بجامع النجس للاستغناء عنه بخصوص الحديث. قوله: (فلا تنتقض) تفريع على الاطراد. قوله: (لفظًا ولا معنى) تمييزان محولان عن الفاعل أي فلا ينتقض لفظها ولا معناها. قال ابن قاسم لقائل أن يقول لا حاجة لاعتبار انتفاء الانتقاض لفظًا للاستغناء عنه باعتبار الانتقاض معنى لأنه يشمل لصدق وجود المعنى المعلل به بدون الحكم فيما فسّر به الانتقاض لفظًا أي ولأن العلة لا تكون إلا معنى لأن الألفاظ من حيث هي ألفاظ لا دخل لها في العلية والألفاظ دالة عليه كما يدل عليه قوله في تصوير اللفظي المعبر بها أي بالأوصاف عنها أي العلة فإنه يفيد أن العلة معنى مدلول عليه بالألفاظ بل لو حذف التمييزين لما ضر كما فعل في جمع الجوامع حيث قال منها تخلف الحكم عن العلة بأن وجدت في صورة مثلاً بدون حكم وفاقًا للشافعي وسماه النقض. ويجب عن المصنف بأنه إنما قسم الانتقاض إلى اللفظي والمعنوي لأنه إن نظر إلى تخلف الحكم عن اللفظ فهو اللفظي وإن نظر إلى تخلفه عن المعنى فهو المعنوي وإن لزم من تخلفه عن أحدهما تخلفه عن الآخر لأنه يلزم من تخلف الحكم عن الدال الذي هو اللفظ تخلفه عن المدلول الذي هو المعنى وبالعكس فسمي لفظيًا من حيث النظر إلى اللفظ ومعنويًا من حيث النظر إلى المعنى فلعله مجرد اصطلاح له. قوله: (بأن صدقت) أي تحققت. قوله: (الأوصاف) أي اللفظية بدليل قوله المعبر بها أي الأوصاف لأن العبارة لا تكون إلا بالألفاظ. قوله: (عنها) أي العلة. قوله: (في صورة) متعلق بصدقت أي مثلاً ومثله تخلفه في صورتين أو أكثر والمراد بالصورة الجزئي المندرج تحت القاعدة. قوله: (بأن وجد) تصوير للمعنى وإنما عبر هنا بوجود وفي اللفظي بصدقت لأن الصدق وصف اللفظ بخلاف الوجود وهذا يؤيد ما مر من أن المراد بالأوصاف الأوصاف اللفظية. قوله: (في صورة) متعلق بوجود أي مثلاً ومثله في صورتين أو أكثر. قوله: (فسد القياس) أي لم ينعقد سواء كانت العلة منصوصة أو مستنبطة وسواء كان التخلف لفقد شرط أو لوجود مانع كما اقتضاه إطلاقه وهو ما مشى عليه في جمع الجوامع ناقلًا له عن الشافعي واختاره الإمام الرازي، وقال في القواطع هو مذهب الشافعي وجميع أصحابه إلا القليل منهم وقيل لا يضر التخلف لمانع أو فقد شرط للحكم قال في جمع الجوامع وعليه أكثر فقهائنا قال سم ولا يخفى اتجاه الثاني وإشكال الأول إلا أن يريد أن العلة مجموع

الوصف وانتفاء المانع ووجود الشرط واستشكل فساد العلة المنصوصة بتخلف الحكم عنها بأنه يستلزم ردًا للنص . وأجيب بأننا لا نسلم أن القدح فيها بذلك رد للنص بل هو تخصيص للنص وذلك كما لو ورد انتقاض الوضوء بالخارج ثم رأينا النبي ﷺ لم يتوضأ من الحجامة فإننا نعلم بذلك أن مراده بالخارج الخارج المخصوص لا مطلق الخارج وإلا فلا يتصور التخلف في المنصوصة من غير وجود مانع وانتفاء شرط لأن نص الشارع يتنزه عن وقوع التناقض فيه .

قوله: (الأول) أي الانتقاض لفظًا . قوله: (في القتل) أي في وجوب القصاص بسبب القتل . قوله: (بالمثقل) أي بالشيء الثقيل الذي يقتل بثقله كالصخرة . قوله: (إنه قتل عمد) بكسر إن مقول القول أي قتل لا خطأ فيه ولا شبه عمد . قوله: (عدوان) أي من غير حق . قوله: (كالقتل بالمحدد) أي قياسًا على القتل بالشيء المحدد أي الذي له حد يقتل في كونه قتلاً عمدًا عدوانًا . قوله: (فيستتقض ذلك) أي تعليل وجوب القصاص بالقتل العمد العدوان . قوله: (بقتل الوالد) أي جنس الوالد فيشمل جميع الأصول . قوله: (ولده) أي ولد الوالد والمراد بالولد جنسه فيشمل جميع الفروع ذكراً أو أنثى . فإن قلت: حيث فسرت الوالد بالجنس فكيف يصح رجوع ضمير ولده له مع أن الوالدية لإفراده لا لنفس الجنس . قلنا: نرتكب في الكلام استخدامًا بأن نريد بلفظ الوالد الجنس ليشمل جميع الأصول ذكراً أو أنثى ونعيد إليه الضمير بمعنى الذات المتصف بالوالدية . قوله: (فإنه) أي الحال والشأن لا يجب القصاص به أي بقتل الوالد ولده مع أنه قد صدقت الأوصاف المعبر بها عن العلة عليه أي القتل وهي القتل والعمد والعدوان . قوله: (والثاني) أي انتقاض المعنى . قوله: (المواشي) أي الإبل والبقر والغنم . قوله: (للدفع النخ) بيان للعلة الموجبة لزكاتها . قوله: (حاجة الفقير) أي لدفع احتياجه باستغنائه بها والمراد بالفقير مطلق المستحق الشامل لجميع الأصناف . قوله: (فيقال) أي اعتراضاً على هذا التعليل . قوله: (ذلك) أي التعليل . قوله: (بوجوده) أي وجود دفع حاجة الفقير . قوله: (في الجواهر) أي لصلاحيتها لدفع حاجة الفقير مع عدم وجود الحكم فيها وهو وجوب الزكاة .

[تنبيه]: اعلم أن النقص الذي ذكره واحد من ثلاثة عشر نوعاً من القوادح وهو:

تخلف الحكم عن العلة .

والثاني: الكسر وهو قادح على الصحيح لأنه نقض المعنى وهو إسقاط وصف من العلة إما مع إبداله كما يقال في صلاة الخوف هي صلاة يجب قضاؤها فيجب أداؤها كالأمن فيعترض بأن خصوص الصلاة ملغى فليبدل بالعبادة ثم ينقض بصوم الحائض أو لا يبدل فلا تبقى له علة إلا إيجاب القضاء وليس كل ما يجب قضاؤه يجب أداؤه بدليل الحائض فيجب عليها قضاء الصوم ولا يجوز لها الأداء.

الثالث: العكس وهو انتفاء الحكم لانتهاء العلة فإن ثبت مقابله فهو أبلغ ومقابله ثبوت الحكم لثبوت العلة المسمى بالطرد والدليل على صحة الاستدلال بالعكس قوله عليه الصلاة والسلام «أرأيتم لو وضعها في حرام كان عليه وزر فكذا إذا وضعها في الحلال كان له أجر» في جواب «أيأتي أحدنا شهوته وله فيها أجر» وتخلفه قادح عند مانع علتين ونعني بانتفائه انتفاء العلم أو الظن إذ لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول.

والرابع: عدم التأثير وهو أن الوصف لا مناسبة فيه، ومن ثم اختص بقياس المعنى وبالمستنبطة المختلف فيها وهو أربعة أقسام عدم التأثير في الوصف بكونه طردياً كقول الحنفية في الصبح صلاة لا تقصر فلا يقدم أذانها كالمغرب فعدم القصر في عدم تقديم الأذان طردية لا مناسبة فيه وعدم التقديم موجود فيما يقصر. وحاصله طلب الدليل على علية الوصف وعدم التأثير في الأصل. وحاصله معارضة في الأصل بإبداء غير ما علل به وعدم التأثير في الحكم كأنه لم يكن لذكر الوصف فائدة وعدم التأثير في الفرع وهو يرجع إلى مناقشة فيما يفرض محلاً للنزاع وهو تخصيص بعض صور النزاع بالحجية.

الخامس: القلب وهو دعوى أن ما استدلل به في المسألة هو عليه لا له إن صح ومن ثم أمكن معه تسليم صحته.

السادس: القول بالموجب وهو تسليم الدليل مع بقاء النزاع.

السابع: الفرق وهو راجع إلى المعارضة في الأصل أو الفرع.

الثامن: القدح في المناسبة وفي صلاحية إفضاء الحكم إلى المقصود.

التاسع: فساد الوضع بأن لا يكون الدليل على الهيئة الصالحة لاعتباره في ترتب الحكم كتلقي الخفيف من التغليظ.

العاشر: فساد الاعتبار بأن يخالف نصاً أو إجماعاً وهو أعم من فساد الوضع.

ومن شرط الحكم: أن يكون مثل العلة في النفي والإثبات، أي في الوجود والعدم. فإن وجدت العلة وجد الحكم. والعلة هي الجالبة للحكم.

(ومن شرط الحكم أن يكون مثل العلة في النفي والإثبات، أي تابعاً لها في ذلك إن وجدت وجد وإن انتفت انتفى. والعلة هي الجالبة للحكم) بمناسبة لها. (والحكم هو المطلوب للعلة) لما ذكر.

الحادي عشر: منع عليّة الوصف ويسمى المطالبة بتصحيح العلة.

الثاني عشر: اختلاف الضابط في الأصل والفرع لعدم الثقة بالجامع.

الثالث عشر: التقسيم وهو كون اللفظ متردداً بين أمرين أحدهما ممنوع وتفصيل كل واحدة منها وأمثلتها في المطولات.

قوله: (ومن شرط الحكم) أي شرط حكم الأصل من حيث صحة الإلحاق فيه بسبب علته ومن جملة شروطه كون الحكم في الأصل متفقاً عليه قيل بين الأمة والأصح بين الخصمين والصحيح أنه لا يشترط الاتفاق على تعليل حكم الأصل والنص على العلة المستلزم لتعليقه لأنه لا دليل على اشتراط ذلك ومن شروطه ما تقدم لك في شروط الأصل. قوله: (أن يكون) أي الحكم فالضمير يعود على المضاف إليه اتكالا على وضوحه. قوله: (مثل العلة الخ) أي مثلها في أنه كلما وجد العلة وكلما انتفى انتفت فلذا فسره بقوله أي تابعاً الخ. قوله: (أي تابعاً لها) وإنما فسره بهذا التفسير لأنه لما لم تستلزم مماثلته إياها في ذلك تبعيته لها فيه التي هي المراد بين المراد بهذا التفسير. قوله: (في ذلك) أي المذكور من النفي والإثبات. قوله: (إن وجدت وجد الخ) وهذا معنى تبعية الحكم للعلة أي إن معنى تبعية الحكم للعلة أن العلة متى وجدت في محلّ وجد الحكم معها ومتى عدمت عدم معها فخرج ما إذا لم تكن العلة كذلك بأن وجدت بدونه أو وجد هو بدونها في صورة أو صور كما تقدم الأول في شرط العلة فهذا الشرط أعم من ذلك وما قاله في الثاني من أنّ شرط الحكم أن ينتفي بانتفاء العلة مبني على امتناع التعليل بعلتين وبه قال المصنف في العلل الشرعية. فإن قلنا بجوازه لوقوعه كنقض الوضوء بالحاصل باللمس والمسّ والبول ولأنّ العلل الشرعية علامات والشيء الواحد يجوز أن يعلم عليه بعلامات وهو قول الجمهور لم يقدح في وجود الحكم بدون العلة المعينة لجواز وجوده بالعلة الأخرى وقد يمنع بناؤه على ما ذكر نظراً لأن العلة عند التعدد القدر المشترك دون الخصوصيات فانتهاء العلم حينئذ لا يتحقق إلا بانتفاء الجميع.

وأما العلل العقلية فالصحيح القطع بامتناعه عقلاً للزوم المحال من وقوعه وهو الجمع بين النقيضين لأن الشيء بإسناده إلى واحدة من العلتين يستغني عن الأخرى فيلزم أن يكون مستغنياً عن كلّ منهما وغير مستغنٍ عنه وذلك جمع بين النقيضين ويلزم أيضاً تحصيل الحاصل في التعاقب حيث وجد بالثانية نفس الموجود بالأولى.

قوله: (والعلة هي الجالبة للحكم) أي لا من حيث نفسه بل من حيث العلم بحصول تعلقه بالتنجيزي فمتى عرفت عرف وجود الحكم معها وهو معنى قول أهل الحق العلة هو المعرفة للحكم فمعنى كون الإسكار علة أنه معرّف أي علامة على حرمة المسكر كالخمر والنيذ وحكم الأصل ثابت بها لا بالنص خلافاً للحنفية في قولهم بالنص لأنه المفيد للحكم. قلنا: لم يفده بقيد كون محله أصلاً يقاس عليه والكلام في ذلك والمفيد له هو العلة إذ هي منشأ التعدية المحققة للقياس. قال السعد في الحواشي: ليس معنى كون الوصف معرفاً للحكم أنه لا يثبت الحكم إلا به كيف وهو حكم شرعي لا بدّ له من دليل شرعي نصّ أو إجماع بل معناه أن الحكم يثبت بدليل فيكون الوصف أمانة لها يعرف أن الحكم الثابت حاصل في هذه المادة. مثلاً إذا ثبت بالنص حرمة الخمر وعلل بكونه مائعاً أحمر يقذف بالزبد كان ذلك أمانة على ثبوت الحرمة في كل ما يوجد فيه الوصف من أفراد الخمر، وبهذا يندفع ما قيل إن في هذا التعريف دوراً وبيان ذلك أن كون العلة أمانة للحكم يقتضي أن لا فائدة لها إلا تعريف الحكم وحينئذ إنما يعرف الحكم بها إذا لم يكن معلوماً أو منصوباً أو مجمعاً عليه وإلا فلا حاجة للعلة حينئذ ولا تكون العلة أمانة إلا إذا كانت مستنبطة فيجبيء الدور لأن المستنبطة لا تعرف إلا بثبوت الحكم فلو عرف ثبوت الحكم بها لزم الدور. وحاصل الدفع أن العلة تتوقف على العلم بشرعية الحكم بدليله والمتوقف على العلة هو ثبوت الحكم في المواد الجزئية. قوله: (بمناسبتها له) أي بسبب أن بينهما مناسبة تقتضي ارتباطاً بينهما واجتماعاً في الحصول ولو باعتبار مجرد أن الشارع نصبها علامة عليه فيعلم حصول الحكم وتحققه في محل تتحقق العلة فيه وقد عرفت معنى المناسبة مما مر. وقالت المعتزلة إن العلة هي المؤثرة بذاتها في الحكم. وقال الغزالي بإذن الله لا بالذات. وقال الآمدي هي الباعثة عليه وقال إنه مراد الشافعية في قولهم الأصل ثابت بها أي إنها باعثة عليه. وقال ابن السبكي ونحن معاصر الشافعية إنما نفسر العلة بالمعرف ولا نفسره بالباعث أبداً ونشدّد النكير على من

فسرها بذلك لأنَّ الربَّ تعالى لا يبعثه شيء ومن عبر من الفقهاء عنها بالباعث أراد أنها باعثة للمكلف على الامتثال نبه عليه أبي رحمه الله تعالى. اهـ.

قوله: (المجلوب) أي من حيث الحكم بحصوله وتحقق تعلقه التنجيزي وقد تكون العلة دافعة للحكم أو رافعة أو دافعة رافعة. مثال الأوّل العدة فإنها تدفع حلّ النكاح من غير الزوج ولا ترفعه كما لو كانت عن شبهة ومثال الثاني الطلاق فإنه يرفع حلّ الاستمتاع ولا يدفعه لجواز النكاح بعده. ومثال الثالث الرضاع فإنه يدفع حلّ النكاح ويرفعه إذا طرأ عليه وتكون وصفًا حقيقيًّا وهو ما يتعقل في نفسه من غير توقف على عرف وتكون غير ظاهر منضبطًا كالطعم في باب الربا أو وصفًا عرفيًّا مطردًا يختلف باختلاف الأوقات كالشرف والخسة في الكفاءة وقد تكون وصفًا لغويًّا كتعليل حرمة النيذ بأنه يسمى خمرا كالمشتد من ماء العنب بناء على ثبوت اللغة بالقياس وهو الأصح ومقابلته لا يعلل الحكم الشرعي بالأمر اللغوي وقد تكون حكمًا شرعيًّا سواء كان المعلول حكمًا شرعيًّا أيضًا كتعليل جواز رهن المشاع بجواز بيعه أو أمرًا حقيقيًّا كتعليل حياة الشعر بحرمة بالطلاق وحله بالنكاح كاليد وقد تكون وصفًا مركبًا كتعليل وجوب القصاص بالقتل العمد العدوان لمكافئ غير والد. قال ابن السبكي: وهو كثير وما أرى للمانع منه مخلصًا إلا أن يتعلق بوصف منه ويجعل الباقي شروطًا فيه ويؤول الخلاف حينئذ إلى اللفظ. قوله: (لما ذكر) علة لكون الحكم مجلوبًا للعلة أي وإنما كان مجلوبًا للعلة لما ذكر أي من مناسبتها له وقد يتوهم لزوم الدور في كل من تعريف الحكم والعلة لأخذ كل منهما في تعريف الآخر وهو ممنوع لأنه إنما يلزم لو لم يمكن تصوّر العلة بغير كونها جالبة للحكم وتصور الحكم بغير كونه مجلوبًا للعلة وليس كذلك وقد يقال تعريف الحكم غير جامع لعدم تناوله الأحكام التبعية إلا أن يجاب بأنها معللة في الواقع أو يراد بكونه مجلوبًا لو اطلع على علته أو بأن التعريف لنوع من الحكم وهو ما ثبت بطريق القياس. فإن قلت: اعتبار المناسبة بين الحكم والعلة يشكل عليه جواز التعليل باسم اللقب وربما لا يطلع على حكمته بل ربما يقطع بانفائها في بعض الصور. قلت: يجوز أن يراد المناسبة في نفس الأمر ولو باعتبار المظنة ويعرف ذلك باعتبار الشارح الربط بينهما إذ لا يخلو عن تناسب في الواقع.

١٢ — الحظر والإباحة

وأما الحظر والإباحة: فمن الناس من يقول: إن الأشياء على الحظر، إلا ما أباحته الشريعة. فإن لم يوجد في الشريعة ما يدلّ على الإباحة، يتمسك بالأصل، وهو الحظر.

(وأما الحظر والإباحة فمن الناس من يقول: إن الأشياء) بعد البعثة (على الحظر) أي على صفة هي الحظر (إلا ما أباحته الشريعة. فإن لم يوجد في الشريعة ما يدلّ على الإباحة فيستمسك بالأصل وهو الحظر).

قوله: (وأما الحظر والإباحة) هذا معطوف على قوله أوّل الكتاب أما أقسام الكلام فهو من جملة تفصيل ما أجمله في عدّ أبواب أصول الفقه. ولما أنهى الكلام على تفصيل القياس شرع الآن في تفصيل الحظر والإباحة لذكره في التعداد بعد القياس جرياً على اللف والنشر المرتب. والحظر هو المنع والإباحة ضدّه. قوله: (فمن الناس) هذا مرتب على محذوف تقديره فقد اختلف في أيهما الأصل بعد البعثة فمن الناس الخ: أي علمائهم لأنه لا عبرة بقول غيرهم. قوله: (أن الأشياء الخ) الشاملة للأقوال والأفعال وغيرهما والشاملة للمنافع والمضار بدليل التفصيل الآتي. قوله: (بعد البعثة) أي أخذاً من قول المصنف الآتي فإن لم يوجد في الشريعة أي بعد تبليغ النبي ﷺ فيعلم منه أن الكلام فيما بعد البعثة أما قبلها فلا حكم بل الأمر موقوف وانظر ما حكم ما حصل بعد البعثة وقبل التبليغ بأن لم يمض زمن إمكان التبليغ، ويمكن أن يقال إنه حكم ما حصل قبل التبليغ بالنسبة إلينا لأننا لم نكلف إلا بما بلغه النبي إلينا، هذا كله بالنسبة إلينا. أما النبي ﷺ قبل البعثة فاختلف العلماء فيه هل هو متعبد بشرع أو لا فمنهم من نفى ذلك ومنهم من أثبتّه والمختار الوقف تأصيلاً وتفريعاً، وبعد النبوة المختار أنه غير متعبد بشرع غيره. قوله: (أي على صفة هي الحظر) أشار بهذا التفسير إلى أن الإضافة للبيان والحظر المنع والحرمة بمعنى أن حكمها بحسب الأصل الحرمة سواء كان ذلك من المضار أو المنافع بدليل التفصيل الآتي. قوله: (إلا ما أباحته الشريعة) استثناء من الأشياء المحرمة

ومن الناس مَنْ يقول بضده، وهو أن الأصل في الأشياء أنها على الإباحة، إلا ما حظره الشرع.

(ومن الناس من يقول بضده وهو أن الأصل في الأشياء) بعد البعثة أنها على الإباحة (إلا ما حظره الشرع). والصحيح التفصيل وهو أن المضار على التحريم، والمنافع على الحل، أما قبل البعثة فلا حكم يتعلق بأحد لانتفاء الرسول الموصل له إليه.

أي إن الأشياء كلها محرمة إلا ما أباحتها الشريعة أي دلت على إباحته فيكون مباحًا، والمراد بالإباحة هنا الجواز بالمعنى الشامل للوجوب والندب والكرهية لظهور أن الشريعة إذا دلت على جواز شيء فلا يخلو إما أن يكون على وجه كونه مطلوبًا طلبًا جازمًا فهو الواجب وإما أن يكون على وجه كونه مطلوبًا طلبًا غير جازم فهو المندوب وإما أن يكون المطلوب تركه لكنه طلبًا غير جازم فهو المكروه وإما أن يكون مع استواء الطرفين فهو المباح والكل غير محرم.

قوله: (فإن لم يوجد) هذا تفريع على الاستثناء أي فإن كان الشيء مما لم يوجد في الشريعة ما يدل على إباحته كأن لم يرد بإباحته شرع يتمسك فيه بالأصل الذي هو الحظر. قوله: (يدل) أي بطريق التصريح أو غيره من كل ما يصح التمسك به كالتقياس. قوله: (فيستمسك) السين فيه إما زائدة للتأكيد بمعنى يتمسك فيه أو للطلب أي يطلب من النفس التمسك فيه بالأصل. قوله: (وهو الحظر) أي وذلك الأصل الحظر أي الحرمة فهذا التفريع لمجرد الإيضاح والتأكيد.

قوله: (ومن الناس) معطوف على قوله فمن الناس وقد عرفت مما مر أن المراد بالناس خصوص العلماء منهم لأنه لا عبرة بقول غيرهم. قوله: (بضده) أي ضد القول الأول. قوله: (وهو) أي ضد القول. قوله: (في الأشياء) قد عرفت أن المراد بالأشياء ما يشمل الأقوال والأفعال وسواء كانت فيها منافع أو مضار. قوله: (على الإباحة) أي على صفة هي الإباحة أي أنها مأذون فيها قد يقال إن أريد بالإباحة استواء الطرفين فلا وجه للاختصار على استثناء ما حظره الشارع ضرورة أن ما أوجبه الشرع أو ندبه مثلاً لا يكون على الإباحة بمعنى استواء الطرفين وإن أريد بها ما يشمل الوجوب والندب فلا وجه له أيضًا لأن العقل لا يستقل بإدراك الواجب والمندوب بل يدرك أن ما فيه النفع مباح لقوله تعالى: ﴿خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [البقرة: الآية ٢٩] ويمكن أن يجاب باختيار الثاني. ويجاب عن التعليل بأن القصد معرفة كونه مأذونًا فيه لوجود النفع

للآية لأجل جواز الإقدام عليه لا لكونه واجباً ومندوباً لأنه لا بدّ فيه من صريح الخطاب أو يجاب باختيار الشق الأول وأن في كلامه حذف المعطوف مع العاطف اكتفاء بالمذكور لأنه إذا استثنى ما حظره الشارع علم منه استثناء ما أوجبه أو ندبه لأن مثله في التعيين. قوله: (إلا ما حظره الشارع) أي دلّ الشارع على أنه محظور أي محرم فيكون محظوراً.

قوله: (والصحيح التفصيل) أي في الأشياء بعد البعثة أي لا يطلق القول بالحرمة ولا بالإباحة كما أطلقه القولان المتقدمان. قوله: (وهو) أي التفصيل. قوله: (أن المضار) جمع مضرّة وهي ما يضر ويؤلم لنفسه أو غيره. قوله: (على التحريم) أي على صفة هي التحريم بمعنى أن الأصل فيها ذلك لقوله عليه الصلاة والسلام فيما رواه ابن ماجه وغيره «لا ضرر ولا ضرار» أي لا تضروا أنفسكم ولا تضروا غيركم فهو خبر بمعنى النهي لأنه لو أبقى على خبريته للزم الخلف في كلامه لأن الضرر في نفسه موجود لا يصح نفيه. قوله: (والمنافع على الحل) أي أن الأصل فيه الحل لقوله تعالى: ﴿خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [البقرة: الآية ٢٩] ذكره في معرض الامتنان ولا يمتنّ إلا بالجائز الذي لا ضرر فيه. قال ابن قاسم: أقول ينبغي أن لا يثبت هذا الأصل بمجرد البعثة إذ لا فرق بين ما قبلها وما بعدها إلا بورود الشارع بعدها وعدم ورودها قبلها لأن العقد لا يدرك الأحكام ومن المعلوم أن الشرع لم يتم بمجرد البعثة فأي شيء لم يرد حكمه بعد البعثة يكون حكمه كما قبلها فلا يثبت هذا الأصل بعد البعثة إلا بعد نزول ما يدل عليه. ألا ترى أن الصوم والحج مثلاً لم يثبت وجوبهما من أول البعثة بل تأخر إلى نزول ما يدل عليه وحينئذ يتضح ما ذكره النووي فيما لو وجدنا لبناً ولم ندر أنه لبن مأكول أو غيره أو نباتاً ولم ندر اسم قاتل أم لا، بعد أن نقل عن القاضي تحريم تناول ذلك من أنه يتعين تخريجهما على خلاف لأصحابنا أن الأشياء قبل ورود الشرع أهي على التحريم أو الإباحة أو لا حكم فيها وهو الصحيح أي فيكون بذلك حلالاً. اهـ. فلا يرد عليه أن نفي الحكم إنما هو قبل البعثة والكلام فيما بعدها وذلك لأن الفرض أنه لم يرد فيهما شيء كما قبل البعثة فليتأمل. اهـ. أقول في كلامه نظر لأن موضوع المسألة ما لم يرد فيه من الشارع شيء بخصوصه ولكن يمكن أن يؤخذ حكمه من أطراف كلامه لا ما لم يرد من الشارع فيه شيء ولا يمكن معرفته ولا ورد ما يدل على حله بالخصوص فهل نحكم عليه بالحل أو بالحرمة قالوا: إننا ننظر فيه فإن كان فيه مضرّة فنحكم بحرّمته

لعموم الحديث المتقدم وإن كان فيه منفعة فنحكم عليه بحله للآية المتقدمة وما لم نعرف فيه منفعة ولا مضرة نتوقف فيه إلى أن يتبين أحدهما فنحكم بمقتضاه وأما قوله: لأن العقل لا يدرك الأحكام فالمراد لا يدرك استقلالاً وهو لا ينافي إدراكه من عموم أدلة الشارع كقوله تعالى: ﴿خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [البقرة: الآية ٢٩] المفيد حل كل ما في الأرض جميعاً لأن الامتنان لا يكون إلا بالحلال المخصوص بقوله عليه الصلاة والسلام «لا ضرر ولا ضرار» المفيد حرمة المضر فيعلم من مجموعهما حل المنافع وحرمة المضار ثم نتبع الأشياء فما وجدنا منها مضراً حكماً عليه بالحرمة وما وجدنا منها غير مضر حكماً عليه بالإباحة وما لا نعرف فيه شيئاً منهما نتوقف. وأما ما ورد فيه شرع فليس الكلام فيه بل نعمل فيه مقتضاه وأما ما استدل به من الصوم والحج فهو قبل إيجابهما مما لم يطلع فيهما على مضرة ولا منفعة فيتوقف فيهما إلى ورود الوجوب وهو لا ينافي أن ما كان من المنافع على الحل بمعنى مستوي الطرفين لا بمعنى ما يشمل الوجوب والندب لأن كلاً منهما يثبت بالطلب والكلام فيما لم يرد فيه شيء.

قوله: (أما قبل البعثة) أي قبل تبليغ النبي ﷺ الشريعة إلى الخلق فهو مقابل لمحذوف. التقدير هذا كله فيما بعد البعثة أما قبل البعثة الخ وهذا الظرف متعلق بقوله لا حكم ولا يرد أن ما بعد الفاء لا يعمل فيما قبلها لأنه مقدم من تأخير وتقديمه لأجل الفصل بين الشرط والجواب دفعا للقبح اللفظي كما هو مقرر في محله. قوله: (فلا حكم) لا أصلياً ولا فرعياً كما هو المنقول عن الأشاعرة وجمع من غيرهم ولهذا قال المصنف إذ لا تعبد أصلاً ولا فرعاً إلا بعد البعثة وإن اعتمد النووي خلاف ذلك تبعاً للحليمي وغيره حيث قال في شرح مسلم إن من مات في الفترة على ما كانت عليه العرب من عبادة الأوثان فهو في النار وليس في هذا مؤاخذه قبل بلوغ الدعوة فإن هؤلاء كانت بلغتهم الدعوة من إبراهيم وغيره عليه الصلاة والسلام. اهـ. وهو خلاف ما عليه الأشاعرة من أهل الكلام والأصول والشافعية من الفقهاء أن أهل الفترة لا يعذبون وتحريم الكلام فيه أن الأحكام قسماً: أحدهما أحكام فروع وهي لا تثبت إلا في حق من بلغته الدعوة من رسول أرسل إليه باتفاق الأشعرية والماتريدية والمعتزلة. وثانيهما: أحكام أصول وقد وقع بينهم خلاف في الاكتفاء في ثبوتها بأي رسول قيل يكفي فيه بأي رسول وقواه النووي وعزاه بعضهم للماتريدية وعلى هذا فكل من بلغته دعوة رسول من الرسل

ولو آدم كلف بالإيمان وإن لم يكن مرسلًا إليه فمن عاند وتكبر عن اتباعه استحق التعذيب وأما من لم تبلغه بأن شذ في أطراف البلاد فهو معذور وقيل: لا يكتفي فيه بدعوة أي رسول بل يعتبر كل رسول مع أمته وهذا هو الصحيح الذي ندين الله عليه ونلقاه عليه فأهل الفترة وهم من لم يكونوا في زمن رسول أو لم يرسل إليهم ناجون وإن عبدوا الأوثان لعذرهم ويعطيهم الله تعالى منازل من جنات الاختصاص لا من جنات الأعمال لأنهم لا عمل لهم هذا تحقيق هذه المسألة فاحفظه وإذا علمت أن أهل الفترة ناجون على القول الراجح علمت أن أبوي النبي ﷺ ناجيان لأنهما من أهل الفترة بل هما من أهل الإسلام لإحياء الله لهما تعظيمًا له ﷺ فأما به بعد البعثة. فإن قلت: قد صح من تعذيب جماعة من أهل الفترة فكيف نقول إن أهل الفترة ناجون. قلنا: إنه خير آحاد لا يعارض القطع بعدم تعذيبهم أو أن تعذيب من صح تعذيبه منهم لأمر يختص به يقتضي ذلك علمه الله تعالى ورسوله نظير ما قيل في الحكم بكفر الغلام الذي قتله الخضر عليه السلام مع صباه. قوله: (فلا حكم يتعلق) المتبادر منه انتفاء التعلق مع ثبوت الحكم بناء على ما هو شائع في النفي الداخل على كلام مقيد من توجهه للقيد وهو ثبوت الحكم مع انتفاء التعلق وهو ما صرح به غيره لكنه خلاف ما صرح به في شرح جمع الجوامع من انتفاء نفس الحكم أيضًا حيث قال وانتفى الحكم الذي هو الخطاب السابق أي المتعلق بفعل المكلف من حيث إنه مكلف بانتفاء قيد منه وهو التعلق التنجيزي. اهـ. ويمكن حمل كلامه هنا على ذلك بجعل النفي لكل من القيد والمقيد فإنه قد يستعمل لذلك أيضًا ولنفي المقيد فقط كما تقرر في محله وظاهر أن البعثة قد تنتفي ولا ينتفي تعلق الحكم كما في النبي الذي ليس برسول وكما في أمة عيسى على نبينا وعليه أفضل الصلاة والسلام بالنسبة إلى بعثة نبينا عليه الصلاة والسلام فإنهم مخاطبون بشريعة عيسى عليه السلام إلى بعثة نبينا عليه الصلاة والسلام وهذا كله قول أهل السنة وأما المعتزلة فاعتقدوا تعلق الحكم قبل البعثة أيضًا بناء على اعتقادهم التحسين والتقيح العقليين وتفصيل مذاهبهم بأدلتها وما يبطلها في محله.

[تنبيه]: عبارة المصنف والشارح شاملة لبعثة نبينا عليه أفضل الصلاة والسلام ولبعثة غيره من الأنبياء عليهم الصلاة والسلام فكل بعثة لا يتعلق الحكم قبلها بالمبعوث إليهم أي باعتبارها ولا ينافي أنه قد يتعلق بهم الحكم قبلها باعتبار بعثة سابقة عليها كما في

ومعنى استصحاب الحال الذي يحتج به: أن يستصحب الأصل، عند عدم الدليل الشرعي.

(ومعنى استصحاب الحال) الذي يحتج به كما سيأتي (أن يستصحب الأصل) أي العدم الأصلي (عند عدم الدليل الشرعي) بأن لم يجده المجتهد بعد البحث الشديد عنه بقدر الطاقة، كأن لم يجد دليلاً على وجوب صوم رجب، فيقول: لا يجب باستصحاب الأصل، أي العدم الأصلي وهو حجة جزماً. وأما الاستصحاب المشهور الذي هو ثبوت أمر في الزمن الثاني لثبوته في الأول فحجة عندنا دون الحنفية فلا زكاة عندنا في عشرين ديناراً ناقصة تروج بروج الكاملة بالاستصحاب.

أمة عيسى عليه الصلاة والسلام كما تقدم ويتعلق بهم بعدها ويجري في الأصل الحظر أو الإباحة الخلاف السابق. قوله: (لانتفاء الرسول) هذا تعليل لعدم الحكم. قوله: (الموصل له) أي للحكم إلى الخلق وانتفاء الرسول الموصل صادق مع وجود الرسول وانتفاء الإيصال كما بين مجيء الحكم إليه والتبليغ بأن لم يمض زمن يمكن فيه التبليغ ويلزم من انتفاء الرسول كذلك انتفاء ترتب الثواب والعقاب لقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ﴾ [الإسراء: الآية ١٥] أي ولا مُثَبِّينَ ﴿حَتَّىٰ تَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: الآية ١٥] ويلزم من انتفاء ترتيبهما انتفاء ملزومه من تعلق الحكم.

قوله: (ومعنى استصحاب الحال الخ) فيه أن هذا السياق يقتضي أنه قد تقدم ذكر الاستصحاب لفظاً لا معنى وليس كذلك وكان الأنسب له أن يعنون له بمسألة لأنه زائد على الأصول التي عددها أول الكتاب. قوله: (الذي يحتج به) مقصوده بهذا الوصف جواب اعتراض تقديره ما فائدة ذكره هنا مع أنه ليس من الأصول التي ذكرها إجمالاً فيما تقدم. فأجاب بأنه مما يحتج به وهو ثلاثة أقسام استصحاب العدم الأصلي وهو حجة جزماً وهو الذي اقتصر عليه المصنف واستصحاب العموم أو النص إلى وجود المغير من مخصص وناسخ وهو حجة جزماً قبل ورود المخصص أو الناسخ إلى ورودهما واستصحاب ما دل الشرع على ثبوته لوجود سببه كثبوت الملك بالشراء وهو حجة دفعاً ورفعاً. وقيل: حجة في الدفع دون الرفع كاستصحاب حياة المفقود قبل الحكم بموته فإنه دافع للإرث منه وليس برافع لعدم إرثه من غيره للشك في حياته فلا يثبت استصحابها له ملكاً جديداً إذ الأصل عدمه أي إن استصحاب حياة المفقود لا ترفع ما ثبت له من عدم إرثه من مورثه الحاصل ذلك من الشك في حياته بل يوقف إرثه من مورثه وإنما كان

الثابت للمفقود عدم إرثه من مورثه لأن شرط الإرث تيقن حياة الوارث وهنا لم تتيقن حياته فيثبت له عدم إرثه من مورثه فلا يرفع ذلك باستصحاب الحياة بأن نورثه بل نبقية على عدم الإرث إلى تبين الحال. وقيل: حجة بشرط أن لا يعارضه ظاهر مطلقاً. وقيل: ظاهر غالب ذو سبب أولاً. وقيل: ذو سبب ليخرج عن الاعتبار استصحاب طهارة الماء الكثير الذي وقع فيه بول فوجد متغيراً واحتمل كون التغيير به أو بغيره مما لا يضر كالتغيير بطول المكث فإن استصحاب طهارته الأصل عارضه نجاسته الظاهرة الغالبة ذات السبب فقدمت على الطهارة على قول اعتبار الظاهر كما تقدم الطهارة على قول اعتبار الأصل والحق التفصيل ففيه جمع بين هذين القولين وذلك بأن تقول إنه إن قرب العهد بعدم تغييره فلا يعمل بالأصل بل بالظاهر وإن بعد عملنا بالأصل دون الظاهر. قوله: (كما سيأتي) أي في قوله فإن وجد في النطق ما يغير الأصل وإلا استصحاب الحال فما هنا بيان معناه وما هناك بيان حكمه. قوله: (أي العدم الأصلي) أي العدم المنسوب إلى الأصل فإنه يستدل به عليه حيث يقال الأصل عدم كذا قال في شرح جمع الجوامع وهو أي العدم الأصلي نفى أي انتفاء ما نفاه العقل يعني لم يدرك وجوده لا أنه أحاله ولم يثبت الشرع انتهى.

قوله: (عند عدم الدليل الشرعي) متعلق بالاستصحاب والمراد بعدم الدليل باعتبار ما يظهر للمجتهد لا بالنظر للواقع ونفس الأمر بدليل تصويره الآتي آنفاً بقوله بأن لم يجد الخ. قوله: (وهو حجة جزماً) أي كما قاله بعضهم ومنهم من حكى الخلاف فيه أيضاً، ولهذا عبر التاج السبكي في شرح المنهاج بقوله والجمهور على العمل بهذا وادعى بعضهم فيه الاتفاق. اهـ. وكان الشارح لم يلتفت لحكايته لقول الهندي وذهب جمهور الحنفية وجمع من المتكلمين كأبي حسين البصري إلى أنه ليس بحجة في الأمر الوجودي فقط ومنهم من نقل الخلاف في الوجودي والعدمي جميعاً لكنه بعيد إذ تفاريعهم تدل على أن استصحاب العدم الأصلي حجة لا يقال مراده جزماً عندنا لأن ذلك لا يناسب مقابلة ذلك بقوله الآتي عندنا دون الحنفية. فإن قلت: إن الاستصحاب إنما يفيد الظن وعدم وجوب صوم رجب قطعي فكيف يستفاد من الاستصحاب. أجيب بأن الناقل للوجوب قد يعلم عدم سماعه كما هنا فالاستصحاب حينئذ يدل على سبيل القطع وقد لا يعلم كما في وجوب الوتر فاستصحابه حينئذ ظني فالظن إنما تطرق للاستصحاب لاحتمال

وجود النقل فحيث يجزم بنفي هذا الاحتمال يجب القطع بالنفي. قوله: (وأما الاستصحاب المشهور) أي والتعريف المتقدم في غير الاستصحاب المشهور، وأما المشهور الذي ينصرف إليه اللفظ عند إطلاق اسم الاستصحاب فهو ثبوت أمر الخ. قد يقال كلام المصنف يحتمل كونه من القسم المشهور فإنه يعبر عنه أيضًا باستصحاب الحال كما عبر به العزد والأسنوي وغيرهما ولا ينافيه قوله عند عدم الدليل الشرعي لأن ثبوت الحكم في الزمان الثاني كثبوته في الأول شرطه عدم الدليل الشرعي الدال على عدم ثبوته في الزمان الثاني فلم حمله الشارح على القسم الأول إلا أن يجاب إنما حمله عليه لقوله الآتي فإذا وجد في النطق ما يغير الأصل وإلا فيستصحب فإن هذا يدل على أن المراد بالأصل عدم الأصلي لا الثبوت الذي هو القسم الثاني، وأما استصحاب حال الإجماع في محل الخلاف كأن أجمع على حكم في حال واختلف فيه في حال أخرى فلا يحتج به خلافًا لجمع. مثاله الخارج النجس من غير السيلين لا ينقض الوضوء قبل خروجه إجماعًا فهو يستصحب عدم النقض حال خروجه وفيه الخلاف. قوله: (الذي هو الخ) صفة للاستصحاب كاشفة لحقيقته. قوله: (ثبوت أمر الخ) أي ثبات أمر في الزمن الثاني لثبوته في الزمن الأول وهو ما قبل ذلك الزمن بأن دلّ الشرع على ثبوته فيه. قال التاج السبكي كالصفتي الهندي ودوامه. اهـ. فإن أراد أنه دلّ على الثبوت على وجه يفهم منه الدوام ويحكم له به فذاك وإن أراد أنه دلّ صريحًا على الدوام أشكل في كثير من صوره أو أكثرها بل لا معنى للاستصحاب حينئذ ثم صرح التاج باتفاقهم على أنه لا بد من استفراغ الجهد في طلب الدليل إلى عدم وجدانه فخرج بقوله ثبوت أمر في الزمن الثاني الخ عكسه وهو ثبوت أمر في الزمن الأول لثبوته في الزمن الثاني كأن يقال في المكيال الموجود الآن كان على عهده عليه السلام باستصحاب الحال في الماضي وقد يقال فيه ليظهر الاستدلال به لو لم يكن الثابت اليوم ثابتًا أمس لكان غير ثابت أمس إذ لا واسطة بين الثبوت وعدمه فيقتضي استصحاب أمس الخالي عن الثبوت فيه بأنه الآن غير ثابت وليس كذلك لأنه مفروض الثبوت الآن فدلّ ذلك على أنه ثابت أمس أيضًا. قوله: (فحجة) جواب أما أي فهو حجة عندنا معاصر الشافعية. قوله: (دون الحنفية) فيه أن نفي الحجية عن الحنفية في هذا القسم المشهور يقتضي أنه لا خلاف بيننا وبينهم في القسم المتقدم الذي هو خلاف المشهور وليس كذلك. قال شيخ الإسلام: جميع أقسام الاستصحاب

محلّ خلاف بيننا وبين الحنفية وإن كان أكثرها متفقاً عليه عندنا أي معاصر الشافعية بسبب حجية الاستصحاب وقد تقدم الكلام عليه آنفاً والاعتذار عنه قال التاج السبكي كالهندي فالاستصحاب ليس بحجة إلا فيما دلّ الدليل على ثبوته ودوامه بشرط عدم المغير. اهـ. ويوضحه أن الصحيح أن مطلق الأمر لا يقتضي التكرار ثم قال التاج فإذا الاستصحاب عبارة عن التمسك بدليل عقلي أو شرعي وليس راجعاً لعدم العلم بالدليل بل إلى دليل مع العلم بانتفاء المغير أو مع ظنّ انتفاء المغير بعد بذل الجهد في الطلب ثم صرح باتفاقهم على أنه لا بد من استفراغ الجهد في طلب الدليل إلى عدم وجدانه. قوله: (ناقصة) أي عن النصاب. قوله: (تروج) أي بأن يرغب فيها بقيمة كاملة. قوله: (بالاستصحاب) أي لعدم وجوب الزكاة فيها الذي كان في عهده عليه أفضل الصلاة والسلام لكن قد يقال بأنه لم يثبت في عهده عليه الصلاة والسلام عدم الزكاة في الناقصة ولو راجحة فكيف يتأتى الاستصحاب بالنسبة للرائجة. ويجاب بمنع عدم الثبوت لأنّ صيغة العموم في قوله عليه الصلاة والسلام «ليس في أقلّ من عشرين ديناراً شيء» وقوله عليه الصلاة والسلام: «ليس فيما دون خمسة أواق من الورق صدقة» يفيد عدم الزكاة في الرائجة أيضاً لدلالة العام على كلّ فرد والسين في الاستصحاب قال غير واحد للطلب على القاعدة ومعناه أن الناظر يطلب الآن صحبة ما مضى.

١٣ - ترتيب الأدلة

وأما الأدلة: فيُقدّم الجليّ منها على الخفيّ، والموجب للعلم على الموجب للظن، والنطق على القياس، والقياس الجليّ على الخفيّ، فإن وجد في النطق ما يفسّر الأصل - يعمل بالنطق - وإلا فيستصحب الحال.

(وأما الأدلة فيقدم الجليّ منها على الخفيّ) وذلك كالظاهر والمؤول فيقدم اللفظ في المعنى الحقيقي على معناه المجازي. (والموجب للعلم على الموجب للظن) وذلك كالمتواتر والآحاد فيقدم الأوّل إلا أن يكون عامّاً فيخصّ بالثاني كما تقدّم من تخصيص الكتاب بالسنة. (والنطق) من كتاب أو سنة (على القياس) إلا أن يكون النطق عامّاً فيخصّ بالقياس كما تقدم. (والقياس الجليّ على الخفيّ) وذلك كقياس العلة على قياس الشبه. (فإن وجد في النطق) من كتاب أو سنة (ما يغير الأصل) أي العدم الأصلي الذي يعبر عن استصحابه باستصحاب الحال فواضح أنه يعمل بالنطق (وإلا) أي وإن لم يوجد ذلك (فيستصحب الحال) أي العدم الأصلي أي يعمل به.

قوله: (وأما الأدلة) هذا معطوف على قوله: أما الكلام فهو من جملة تفصيل الأصول المذكورة إجمالاً ذكره بعد القياس تبعاً لما ذكره إجمالاً جريباً على طريق اللف والنشر المرتب والمراد ترجيح بعضها على بعض لا بيان حقيقة الأدلة ولهذا ترجم له صاحب جمع الجوامع بقوله الكتاب السادس في التعادل والتراجيح وكان الأنسب للمصنف أن يذكر هذا البحث مع ذكر التعارض لأنّ الترجيح عند التعارض كما صنعه صاحب جمع الجوامع بأن يقدم هذا أو يؤخر ذلك إلى هنا إلا أن يقال إنما ذكر التعارض هناك لما بينه وبين الناسخ والمنسوخ من المناسبة وآخر هذا إلى هنا لأنّ الترجيح يجري في الأدلة الأربعة فلذا ذكره هنا بعد تمام الكلام على الأدلة وكان هذا البحث لبيان مراتب الأدلة فحيث كان الترجيح عند التعارض تذكر لك أولاً ما لا يمكن تعارضه وتعادله فنقول: اعلم أنه يمتنع تعادل القطعيين أي تقابلهما بأن يدل كل منهما

على منافي ما يدل عليه الآخر إذ لو جاز ذلك لثبت مدلولهما فيجتمع المتنافيان وكذا
 يمنع تعادل الأمارتين في نفس الأمر من غير مرجح لأحدهما وإن توهم فيهما التعادل
 ففيه أقوال التخيير بينهما في العمل أو التساقت أو الوقف أو التخيير في الواجبات
 والتساقت في غيرها وأقواها التساقت مطلقاً كما في تعارض البيتين وإن نقل عن مجتهد
 قولان متعاقبان فالمتأخر قوله وإلا فما ذكر فيه المشعر بترجيحه وإلا فهو متردد بينهما
 ووقع للشافعي في بضعة عشر مكاناً وهو دليل على علو شأنه علماً ودينًا قال الشيخ أبو
 حامد الإسفرايني مخالف أبي حنيفة منهما أرجح من موافقته لأن الشافعي إنما خالفه
 للدليل وعكس القفال والأرجح الترجيح بالنظر وإن وقف فالوقف وإن لم يعرف للمجتهد
 قول في المسألة ووجد نظيرها في مسألة أخرى فهو قوله المخرج فيها والأصح أنه لا
 ينسب إليه مطلقاً بل مقيداً ومن معارضة نص آخر للنظير تنشأ الطرق وهو اختلاف
 الأصحاب في نقل المذهب في المسألتين فمنهم من يقرر النصين فيهما ويفرق بينهما
 ومنهم من يخرج نص كل منهما في الأخرى فيحكي قولين منصوصاً ومخرجاً وعلى
 هذا فتارة يرجح في كل نصها ويفرق بينهما وتارة يرجح في إحدهما نصاً وفي الأخرى
 المخرج ويذكر ما يرجحه على نصها والترجيح تقوية أحد الطريقتين والعمل بالراجح
 واجب. قوله: (فيقدم الجلي منها على الخفي) أي يقدم عند تعارض الأدلة الجلي منها
 على الخفي منها سواء كان من الكتاب أو السنة والمراد بالجلي منها ما كان ظاهرًا في
 المراد بأن يتبادر منه كاستعمال الصلاة في الأقوال والأفعال وبالخفي ما كان غير ظاهر
 في المراد بأن كان دلالته عليه على خلاف المتبادر والجلاء ولو بالدليل كالمؤول
 بالدليل من حيث معناه بالنسبة للآخر بأن يتبادر منه. قوله: (على الخفي) أي بالنسبة
 للآخر وإن كان جلياً في نفسه كالظاهر بالنسبة للنص. قوله: (وذلك) أي المذكور من
 تقديم الجلي على الخفي. قوله: (الظاهر والمؤول) قد تقدم أن الظاهر المستعمل في
 أظهر معنياه والمؤول المستعمل في مرجوحهما من غير دليل لأن الأول أظهر من
 الثاني. قوله: (فيقدم) تفريع على تقديم الظاهر على المؤول. قوله: (اللفظ في المعنى
 الحقيقي الخ) أي فيقدم اللفظ المستعمل في معناه الحقيقي على المستعمل في معناه
 المجازي لأن الحقيقي هو الظاهر من اللفظ إذ الأصل في اللفظ المستعمل أن يكون
 مستعملاً في معناه الحقيقي وكذا يقدم الحقيقي على المستعمل في الحقيقي والمجازي

لأنه باعتبار ذلك مؤول فإن دلّ دليل على أنّ المراد منه معناه المرجوح كان هو الراجح.

قوله: (والموجب للعلم الخ) فيه أنه لا تعارض بين ما يفيد العلم وبين ما يفيد الظنّ حتى يحتاج إلى مرجح وذلك كما إذا ظنّ أن زيداً في الدار لكون مركبه وخدمه بابها ثم شوهد خارجها فلا دلالة للعلامة المذكورة على كونه في الدار حال مشاهدته خارجها فلا تعارض بينهما حتى يحتاج إلى الترجيح. ويجاب بأن الكلام في النقلين فإن الظني منهما باق على دلالاته حال دلالة القطعي وإنما قدم عليه لقوّته ولذا مثله بالمتواتر والآحاد أو يقال إنّ المراد بها مراتب الأدلة من تقديم القطعي على الظني وإن لم يتعارضوا حقيقة. قوله: (فيقدم الأوّل) أي المتواتر أي على الثاني أي الآحاد لأن المتواتر كما تقدم يفيد العلم والآحاد يفيد الظنّ فما أفاد العلم أجلى وأظهر مما يفيد الظنّ فيه أن اللازم للتواتر إنما هو العلم بوروده وهو لا يستلزم كون مدلوله قطعياً وحينئذ فلا وجه لتقديم المتواتر على الآحاد إلا أن يراد بالمتواتر ما كان مدلوله قطعياً لكن يشكل عليه حينئذ قوله إلا أن يكون عامّاً الخ، لأنه يفيد أن المتواتر إنما يقدم إذا لم يكن عامّاً والظنّ خاص وإلا خصص عمومه بخصوص الظني فلو أردنا بالمتواتر اليقيني لزم تقديم الظنيّ على العام القطعي وهو يستلزم إلغاء القاطع بالمظنون. ويمكن أن يجاب عن أصل الاعتراض بأن يراد بالمتواتر أعم من أن يكون مدلوله قطعياً أو ظنياً ويمنع عدم وجود وجه لتقديم المتواتر على الآحاد ولأنهما وإن كان مدلولهما ظنياً لكن كونه معلوم الوجود يرجحه على مضمون الوجود فيقدم الموجب للعلم بمعناه كالمتواتر القطعي الدلالة على الموجب للظن كالأحاد الظني الدلالة والموجب للعلم بوروده كالمتواتر الظني الدلالة على الموجب للظن بوروده كالأحاد الظني الدلالة. وبقي ما لو كان المتواتر ظني الدلالة على الحكم والآحاد قطعي الدلالة عليه فهل يقدم الثاني فيه نظر ولم أر فيه شيئاً. قوله: (إلا أن يكون) أي المتواتر عامّاً والثاني أي الآحاد خاصّاً فدخل في المستثنى منه وهو تقديم المتواتر على الخاص ما إذا كان المتواتر خاصّاً والآحاد عامّاً وهو الصحيح فإنّ الآحاد يخصّ بالمتواتر وفي التخصيص تقديم للخاص إذ التعارض إنما هو في القدر الخصوص وما إذا كان المتواتر غير قطعي المعنى وتساويا في الخصوص أو العموم وتأخر الآحاد ولم يمكن الجمع بينهما لكن فيه أن المقدم حينئذ الآحاد لأن الصحيح جواز نسخ المتواتر بالآحاد

كما تقدم. قوله: (فيخص بالثاني) أي فيخص الأول العام بالثاني الخاص. قوله: (كما تقدم) أي في مبحث التخصيص. قوله: (من تخصيص الكتاب بالسنة) مثاله ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ﴾ [النساء: الآية ١١] الخ فإنه متواتر عام لشموله ما إذا كانت الأولاد كفارًا أو مسلمين فقد خصص بالخاص الآحاد وهو قوله عليه الصلاة والسلام: «لا يرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم» فإن هذا الحديث خاص باعتبار إفادته عدم التوارث بين الكافر والمسلم وإن كان عامًا من جهة شموله للأولاد وغيرها فبينهما عموم وخصوص من وجه فلما خصص عموم ذلك بخصوص هذا صار معناه يوصيكم الله في أولادكم المسلمين.

قوله: (والنطق) أي ويقدم النطق وهو كلام الله وكلام الرسول ﷺ. قوله: (من كتاب أو سنة) بيان للنطق سواء كان كل منهما متواترًا أو آحادًا. قوله: (على القياس) أي بأنواعه ولو قطعياً بأن قطع بعلة حكم الأصل وبحصولها في الفرع ويمكن أن يقال بالنص على حكم الفرع المخالف لحكم الأصل يتبين اختصاص الأصل بالعلة فلم يقطع بحصولها في الفرع فلا ترجيح أصلاً. قوله: (إلا أن يكون النطق عامًا) أي والقياس خاصًا قد يقال في اقتضاره على استثناء التخصيص بالقياس نظر لما تقدم من تصحيح جواز نسخ النطق بالقياس فإن اكتفى في ترك هذا لعلمه مما سبق لزمه مثله فيما ذكره لأنه سبق أيضًا ولا يقال إن القياس مستند إلى النص فكأنه الناسخ فيرجع إلى تقديم أحد النصين على الآخر لأن القياس المخصص كذلك فيستلزم أن يترك استثنائه بل ويترك التعرض لتقديم النطق على القياس ويجب النظر في حال مستند القياس. قوله: (فيخص بالقياس) أي فيخص النطق العام بالقياس الخاص. قوله: (كما تقدم) أي في مبحث التخصيص. فيه أنه لم يتقدم فيه تخصيص النطق بالقياس إلا أن يقال إنه يؤخذ من عموم قوله فيما تقدم فإن كان أحدهما عامًا والآخر خاصًا فيخص العام بالخاص لكن فيه أن هذا في النطقين لا في النطق والقياس. ويمكن أن يقال إن الكاف للتنظير أي نظير ما تقدم في تخصيص النطقين ولكن في تخصيص النطق والقياس المظنون محل خلاف بخلاف القطعي فإنه محل وفاق.

قوله: (والقياس الجلي على الخفي) أي ويقدم القياس الجلي على الخفي. والجلي كما تقدم ما قطع فيه بإلغاء الفارق كقياس الأمة على العبد في تقويم حصة الشريك على شريكه الموسر وعتقها عليه فإنه يقطع بإلغاء الفارق بالذكورة والأنوثة أو كان احتمال

الفارق ضعيفاً كقياس العمياء على العوراء في المنع من التضحية وإن احتمل الفرق بأن العمياء ترشد إلى المرعى الجيد فترعى فتسمن والعوراء توكل إلى نفسها وهي ناقصة البصر فلا ترعى حق الرعي فيكون العور مظنة الهزال. والخفي هو ما كان احتمال تأثير الفارق فيه قوياً كقياس القتل بمثقل على القتل بمحدد في وجوب القصاص فإن أبا حنيفة رحمه الله تعالى يرى أن القتل بمثقل شبه عمد لا قصاص فيه ويفرق بأن المحدد وهو المفرق للأجزاء آلة موضوعة للقتل والمثقل كالعصا آلة موضوعة للتأديب بالأصالة فكان ذلك شبهة في قصد القتل فمنعت القصاص ولا يخفى أن قوة احتمال الفرق لا يمنع إغائه كما تقرر في محله. وقد أجيّب عن هذا الفرق بأن المراد بالمثقل الملحق بالمحدد ما يقتل غالباً كالحجر والدبوس الكبيرين. قوله: (وذلك) أي تقديم القياس الجليّ على الخفيّ. قوله: (كقياس العلة) وهو ما كانت العلة فيه موجبة للحكم بحيث لا يحسن عقلاً تخلفه عنها عقلاً. قوله: (على قياس الشبه) هو الفرع المردّد بين أصليين فيلحق بأكثرهما شبهاً بل ويقدم على قياس الدلالة أيضاً وهو كما تقدم الاستدلال بأحد النظيرين على الآخر وهو أن تكون العلة دالة على الحكم ولا تكون موجبة له. قوله: (فإن وجد في النطق الخ) انظر ما وجه ارتباطه بما قبله فإن الكلام في ترجيح أحد الدليلين على الآخر ويمكن أن يقال إن وجه المناسبة أن هذا من تكملة ترجيح أحد الدليلين على الآخر وذلك أن العدم الأصلي من جملة الأدلة عندنا كما تقدم فيقدم على خلافه ما لم يرد نص على خلافه فيرجح. قوله: (ما يغير الأصل) وذلك كأن نجد شيئاً ونجد فيه نفعاً فنحكم عليه بأن الأصل فيه الجواز وعدم الحرمة فإن وجدنا فيه ما يغيره من النصّ إلى خلاف هذا الأصل عملنا به وطرحنا الأصل فلذا قال فواضح الخ فهو جواب الشرط. قوله: (أي العدم الأصلي) وإنما فسره ثانياً هنا مع أنه قد فسر فيما تقدم دفعا لما عسى أن يتوهم أن ليس المراد بالأصل هنا الأصل فيما تقدم. قوله: (الذي يعبر) صفة للعدم باعتبار وصفه بالأصلي والضمير في الاستصحاب يعود على الذي وباستصحابه متعلق بيعبر. قوله: (فواضح) جواب إن وقوله أنه يعمل الخ أن وما دخلت عليه في تأويل المصدر فاعل بواضح ومعنى العمل به أن يعتقد ما دلّ عليه ويعمل بمقتضاه إن كان من العمليات. قوله: (وإن لم يوجد) أي في النطق وقوله ذلك أي ما يغير الأصل. قوله: (فيستصحب الحال أي العدم الأصلي) وإنما فسره لما مر من دفع توهم عدم المغايرة.

قوله: (أي يعمل به) أي بالأصل فهو تفسير لاستصحاب الأصل وضمير به يعود على العدم ومعنى العمل بالعدم الأصلي أن يعتقد عدم وجود حكم فيه ويعمل بمقتضاه وظاهر أن ما يغير الأصل في النطق شامل لمنطوقه ومفهومه كيف والمفهوم مدلول اللفظ كما يستفاد من تعريفه بأنه ما دلّ عليه اللفظ لا في محل النطق بل وشامل للقياس على ما فيه لأنه يستفاد من حكم الأصل المدلول للنطق بملاحظة وجود العلة فيه ثبوت حكمه في غيره مما وجدت فيه علته وبذلك يندفع ما للشارح التاج هنا وكأنه توهم أنّ المراد بالنطق هنا الكتاب والسنة غير المنطوق والمفهوم. واعتراض بأن قوله فإن وجد في النطق ما يغير الأصل وإلا فيستصحب الحال كلام ناقص فإن العدول إلى الاستصحاب لا يكون عند عدم النطق فقط بل عند عدم المنطوق والمفهوم والقياس جميعًا وهو سهو قطعًا لأن المراد بالمنطوق والمفهوم اللذين يشترط عدمهما في العدول إلى الاستصحاب ما كان من الكتاب والسنة المعبر عنهما بالنطق لا من غيرهما فهما قد فهما من قوله وجد في النطق لأنّ ما وجد فيه المعنى المفهوم من منطوقه ومفهومه فلهذا أثر المصنف التعبير بقوله وجد في النطق ما يغير الخ على قوله وجد نطق يغير ولعلّ هذا من دقائق الورقات والإجماع يقدم على النصّ لأنه يؤمن فيه النسخ بخلاف النصّ وإجماع الصحابة على إجماع غيرهم وإجماع الكلّ على ما خالف فيه العوام ومفهوم الموافقة على المخالفة والمثبت على النافي والنهي على الأمر والأمر على الإباحة والخبر على النهي والأمر والحظر على الإباحة والوجوب والكراهة على الندب والندب على المباح ونافى الحد على موجهه والمعقول معناه على ما لم يعقل معناه والحكم الوضعي على التكليفي ويرجح القياس بقوة دليل حكم الأصل وكونه على سنن القياس أي فرعه من جنس أصله والمقطوع بوجود العلة على المظنون بوجودها والظنّ الأغلب بذلك على الظنّ غير الأغلب بذلك وما كان أقوى مسلكًا على غيره وغير ذلك من المرجحات بما هو المذكور في المطوّلات.

١٤ — شروط المفتي

ومن شرط المفتي: أن يكون عالمًا بالفقه أصلًا وفرعًا، خلافًا ومذهبًا، وأن يكون كامل الأدلة في الاجتهاد. عارفًا بما يحتاج إليه في استنباط الأحكام، وتفسير الآيات الواردة في الأحكام والأخبار الواردة فيها.

(ومن شرط المفتي) وهو المجتهد (أن يكون عالمًا بالفقه أصلًا وفرعًا، خلافًا ومذهبًا) أي بمسائل الفقه قواعده وفروعه وبما فيها من الخلاف ليذهب إلى قول منه ولا يخالفه بأن يحدث قولًا آخر لاستلزام اتفاق من قبله لعدم ذهابهم إليه على نفيه. (وأن يكون كامل الآلة في الاجتهاد. عارفًا بما يحتاج إليه في استنباط الأحكام) من النحو واللغة ومعرفة الرجال الراوين للأخبار ليأخذ براوية المقبول منهم دون المجروح (وتفسير الآيات الواردة في الأحكام والأخبار الواردة فيها) ليوافق ذلك في اجتهاده إلى آخره ولا يخالفه وما ذكره من قوله عارفًا من جملة آلة الاجتهاد ومنها معرفته بقواعد الأصول وغير ذلك.

قوله: (ومن شرط المفتي) لما أنهى الكلام على الأدلة شرع الآن في بيان المفتي وذلك لأن الناظر في الأدلة هو المفتي لا المقلد وعرفه المصنف ببيان شروطه فكأنه قال المفتي وهو المجتهد هو ما استكمل فيه هذه الشروط وإنما أتى بمن إشارة إلى أن هناك شروطًا آخر لم يذكرها وهما البلوغ والعقل. قوله: (وهو المجتهد) يحتمل أن يكون المراد أنهما متحدان مفهومًا أو أنهما متحدان ما صدقا لأن الذات الذي يصدق عليه لفظ المجتهد يصدق عليه لفظ المفتي وأما مفهومهما فمختلفان لأن المجتهد ذات ثبت له الاجتهاد والمفتي ذات ثبت له الفتيا إلا أن يراد باتحادهما مفهومًا اتحاد المفهوم الاصطلاحي. قوله: (عالمًا بالفقه) أي بأن يصير له ملكة به والمراد بالفقه هنا مسائل علم الفقه لا المعنى الذي ذكره المصنف في أول الكتاب وإلا كان المعنى اشتراط علمه بمعرفة الأحكام وهو لا يصح لأنه خلاف المراد. قوله: (أصلًا وفرعًا) منصوبان على التمييز محولين عن المضاف أي عالمًا بأصول الفقه وفروعه وهو تعميم في علم الفقه.

قوله: (خلافًا ومذهبًا) منصوبان على التمييز كذلك أي عالمًا بالفقه من جهة الخلاف ومن جهة المذهب الذي سيذهب هو عليه بأن لم يخالف الإجماع. قوله: (أي بمسائل الفقه) إضافة مسائل إلى الفقه للبيان أي بمسائل هي الفقه وقد بين هذه المسائل بإبدال القواعد وما بعدها منها. قوله: (قواعده) بدل من مسائل الفقه أي صورته الكلية قال البرماوي وغيره قواعد فقه مذهبنا كثيرة جدًا غير أنّ القاضي حسينًا لما بلغه حكاية أبي طاهر الدباس إمام الحنفية بما وراء النهر حيث ردّ جميع مذهب أبي حنيفة إلى سبعة عشر قاعدة وأنه كان يضمن بتعليمها ردّ القاضي مذهب الشافعي رضي الله عنه إلى أربع قواعد: الأولى اليقين لا يزال بالشك ومن مسألتها من يتيقن الطهارة وشك في الحدث فهو متطهر وعكسه. الثانية المشقة تجلب التيسير ويخرج عليها جميع رخص الشرع كجواز القصر والجمع والفطر في السفر وتخفيفاته كأعداد الجمعة وغير ذلك مما لا حصر له في العبادات ومن التخفيفات في المعاملات ما أبيض من الغرر الممنوع كبيع البيض بقشره والرمان والبطيخ ونحو ذلك وأنموذج المتماثلات ومنها الطلاق والرجعة وجميع أنواع الخيار ونصب الأئمة والقضاة. والرابعة العادة يزال ومن مسألتها الرد بالعيب وجميع أنواع الخيار ونصب الأئمة والقضاة. والرابعة العادة محكمة ومن مسألتها أقل الحيض يوم وليلة وضم بعض أئمتنا إلى هذه خامسة، وهي الأمور بمقاصدها ومن مسألتها وجوب النية في نحو الطهارة من العبادات جميعها وفي نحو كنيات البيع وغيرها ورجع العز بن السلام الفقه إلى قاعدة واحدة وهي اعتبار المصالح ودرء المفاسد بل قال قد يرجع الكل إلى اعتبار المصالح فقط ودرء المفاسد من جملتها. قال الشيخ تقي الدين السبكي التحقيق عندي أنه إن أريد الرجوع الفقه إلى الخمس بتعسف وتكلف وقول جملي فالأمر كذلك وإن أريد الرجوع بوضوح فإنها تزيد على الخمسين بل على المائتين. قال البرماوي قواعد الفقه وإن كانت كثيرة تزيد على المائتين لكن ليس شيء منها في العموم كهذه الخمسة وقد نظمها بعضهم في قوله:

خمس محررة قواعد مذهب	للشافعي بها تكون خبيراً
ضرر يزال وعادة قد حكمت	وكذا المشقة تجلب التيسيراً
والشك لا ترفع به متيقناً	والنية اخلص إن أردت أجوراً

قوله: (وفروعه) أي المندرجة تحتها لعل المعتبر فيها معرفة جملة يتمكن من العلم بها استخراج ما يرد عليه إذ لا يتصور العلم بجميعها لأنها لا تنتهي بتوارد الأزمان.

قوله: (وبما فيها) أي في مسأله. قوله: (من الخلاف) أي حيث كان في المسألة خلاف. قال التاج الفزاري: أي من أقوال الصحابة والتابعين ومن بعدهم ويجوز أن يريد بقواعده مسائل أصول الفقه مطلقًا: أي صوره الكلية والجزئية وتكون الإضافة في مسائل الفقه بمعنى مطلق الملابس أعم من ملابس الشيء لأجزائه نظرًا لأن المراد بالفقه المجموع وبمسائله المسائل على التفصيل ومن ملابسته لأصله الذي يرجع إليه وينبني عليه. قوله: (ليذهب الخ) علة لاشتراط معرفة ما فيها من الخلاف: أي إنما اشترط العلم بها ليتمكن من أن يذهب إلى قول منها بأن لا يخرج عنه ولو ملفقًا منه كالتفصيل الموافق كلا من قولين مثلاً بأحد شقيه. قوله: (ولا يخالفه) معطوف على يذهب عطف لازم على ملزوم لأنه يلزم من الذهاب إلى قول منها عدم الخروج عنها وعدم مخالفتها. قوله: (قولاً آخر) أي مغايرًا للأقوال بالكلية فلو لم يعلم الخلاف لم يأمن من مخالفته له فعلم من ذلك امتناع إحداث قول زائد على المذكور. قوله: (لاستلزام الخ) تعليل لمحذوف مفهوم من التعليل السابق التقدير فيمتنع إحداث قول زائد على أقوالهم وذلك لاستلزام الخ: أي إن إحداثه قولاً زائداً على أقوالهم يستلزم القول بما أجمعوا على نفيه لأن ذهابهم لهذه الأقوال يقتضي نفيهم غيرها والمجمع على نفيه يمتنع القول به لامتناع مخالفة الإجماع بالأدلة المبينة في محلها. لا يقال إن استلزام عدم الذهاب إليه الاتفاق على نفيه ممنوع لأن المراد بعدم الذهاب إليه هو السكوت عنه والسكوت عن الشيء لا ينافي تجويزه لجواز أن يكون السكوت عنه لعدم اعتماده أو نحو ذلك. لأننا لا نسلم أن عدم الذهاب إليه هو السكوت عنه بل مرادهم بعدم الذهاب إليه الذهاب إلى ما ينافيه كما هو ظاهر من السياق ومن قولهم إنه يحرم إحداث قول ثالث في مسألة اختلف فيها أهل العصر على قولين وإحداث التفصيل بين مسألتين لم يفصل بينهما أهل العصر إن خرج مخرج الإجماع لا مطلقًا والاستلزام في غاية الوضوح. قوله: (لعدم ذهابهم) علة لاستلزام اتفاق من قبله على نفيه فقوله على نفيه متعلق باتفاق ولو أخر هذه العلة عن قوله على نفيه لكان أظهر بأن يقول لاستلزام اتفاق من قبله على نفيه لعدم ذهابهم إليه، وظاهر أنه لا يجب حفظ جميع مسائل الخلاف بل يكفي أن يعلم أو يظن أن ما ذهب إليه غير خارق للخلاف أخذًا مما يأتي في اشتراط معرفة مواقع الإجماع. واعلم أن الشارح قد فسّر كلاً من قول المصنف

أصلاً وفرعاً بقوله: أي بمسائل الفقه قواعده وفروعه على سبيل اللف والنشر المرتب وفسر قوله خلافاً بقوله وبما فيها من الخلاف ولم يفسر قوله مذهباً إلا أن يقال إن قوله مذهباً معطوف على خلافاً من عطف المسبب على سببه لأن العلم بالخلاف سبب لعلم ما يسوغ الذهاب إليه حينئذ وهو ما لا يكون خارقاً لذلك الخلاف أو أن المراد به المتفق عليه بقرينة مقابلته بالخلاف فيكون إشارة إلى اشتراط معرفة مواقع الإجماع، نعم اشتراط كونه عالماً بالخلاف إنما هو شرط لإيقاع الاجتهاد كما قال السبكي لا لكونه صفة فيه وما ذكره المصنف من اشتراط كونه عالماً بالفقه مخالف لتصريح غيره بعدم اشتراطه الذي جزم به في جمع الجوامع وشرحه حيث قال ولا يشترط في المجتهد علم الكلام لإمكان الاستنباط لمن يجزم بعقيدة الإسلام تقليدًا ولا تفاريع الفقه لأنها إنما تمكن بعد الاجتهاد فكيف تشترط فيه أولاً إلا أن يجاب بأن منصب الاجتهاد إنما يحصل في زماننا بممارسة الفقه فهو طريق تحصيل الدراية فيكون ما ذكره المصنف من الاشتراط بالنسبة لتحصيل منصب الاجتهاد في هذا الزمان.

قوله: (وأن يكون كامل الآلة) أي ومن شروط الاجتهاد أن يكون كامل الآلة والآلة هي الوساطة بين الفاعل ومنفعله بأن يستكمل من الآلات ما يتوقف عليه الاجتهاد. قوله: (عارفاً) خبر بعد خبر وهو من قبيل ذكر الأخص بعد الأعم للاهتمام بهذا الأخص مع تفصيله الأعم في الجملة. قوله: (بما يحتاج) متعلق بعارفاً وفاعل يحتاج راجع للمجتهد وضمير إليه عائد الموصول. قوله: (في استنباط الأحكام) أي استنباط جزئياتها من أدلتها. قوله: (من النحو) أي ومنه الصرف. والنحو هو علم يعرف به أحوال أو آخر الكلمات عند التركيب إعراباً وبناء. والصرف هو علم يعرف به أحوال الكلمات صحة واعتلالاً وتصاريفها من أمر ومضارع ومصدر إلى غير ذلك كنصر ينصر نصرًا. قوله: (واللغة) وهي الألفاظ الموضوعية المنسوبة للعرب بأن يعرف معناها ولو بالقوة فيما يظهر بأن يتمكن من معرفة معاني ما يرد عليه من الألفاظ بمراجعة كتب اللغة والبلاغة من المعاني والبيان لأن الشرع عربي بليغ فلا يمكن التوصل إليه إلا بفهم كلام العرب والواجب معرفته من ذلك هو القدر الذي يفهم به خطاب العرب وعاداتهم في الاستعمال بحيث يميز بين صريح الكلام وظاهره وبين دلالة المطابقة والتضمن والالتزام وبين المفرد والمركب والحقيقة والمجاز والعام والخاص إلى غير ذلك ولا يشترط أن يكون متبحراً في هذه

العلوم حتى يكون في اللغة كالخليل وفي النحو كسيبويه بل يكفي معرفته لجمل من كل علم منها وهو أمر سهل في هذا الزمان كما قاله ابن الصباغ. فإن العلوم قد دونت وجمعت. قوله: (ومعرفة الرجال) ظاهره أنه معطوف على قوله النحو ولا يخفى فساده لأن المعنى عليه أن يكون عارفاً بمعرفة الخ، ويحتمل أن يكون معطوفاً على أن يكون عالمًا بالفقه: أي ومن شروطه معرفة الرجال ويحتمل أن يكون معطوفاً على قوله في الاجتهاد: أي ومن شروطه أن يكون كامل الآلة في معرفة الرجال: أي معرفة حال رواة الحديث في القبول والرد ليقدم المقبول على المردود أو يعمل بروايتهما عند إمكان العمل بهما أو يحكم بتعارضهما عند عدم إمكان العمل بهما فيرجح رواية المردود أو يتوقف حيث لا مرجح لأنه إذا لم يكن خبيراً بذلك لم يمكنه جميع ذلك ويكفي في الخبرة بحال الرواة في زماننا الرجوع إلى أئمة ذلك من المحدثين كالإمام أحمد والبخاري ومسلم وغيرهم فيعتمد عليهم في التعديل والتجريح لتعذرهما في زماننا إلا بواسطة وهم أولى من غيرهم فالخبرة بهذه الأمور اعتبروها في المجتهد وبين التاج السبكي أنها شرط في الاجتهاد لا صفة فيه. قوله: (وتفسير الآيات الواردة في الأحكام) معطوف على الرجال أي ومن شروطه أن يكون كامل الآلة في معرفة تفسير الآيات الواردة في الأحكام وهي كما قال البندنجي والماوردي وغيرهما خمسمائة آية. واستشكل العراقي بأن العلم بحصر دلائل الأحكام يتوقف على استقراء جميع جمل الكتاب والسنة وفهم مقاصدهما فكيف لهم الاقتصار وكيف يأمن أن يكون وراء ما حووه وحصره أدلة يمكن الاستفادة حكم الواقعة منها لأن وجوه دلالة الدلائل قد تختلف باختلاف نظر المجتهدين فيخص البعض بإدراك ضروب منها ولم يدركه غيره ولهذا عدّ من خاصية الشافعي رضي الله عنه التفتن لدلالة قوله عليه الصلاة والسلام: «إذا استيقظ أحدكم من نومه فلا يغمس يده في الإناء حتى يغسلها ثلاثاً فإنه لا يدري أين باتت يده» على نجاسة الماء القليل بوقوع النجاسة فيه من غير تغير، ودلالة قوله عليه الصلاة والسلام «تقعد إحداهن شطر دهرها لا تصوم ولا تصلي» على تقدير أكثر مدة الحيض بخمسة عشر يوماً ودلالة قوله تعالى: ﴿وَمَا يَنْبَغِي لِلرَّحْمَنِ أَنْ يَتَّخِذَ وَلَدًا﴾ (٩٦) «إِنْ كُلُّ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آتَى الرَّحْمَنِ عَبْدًا﴾ (٩٧) [مريم: الآيتان ٩٢، ٩٣] على أن من ملك بعضه عتق عليه وما أظن أهل العصر عدوا هذه الآية من أدلة الأحكام. اهـ. ويمكن أن يجاب بأنه يكفي تقليد جمع من الأئمة يحصل بقولهم

الظن الغالب ولا يضر احتمال بقاء شيء أو خفاء بعض الأدلة عليهم كما اكتفى بالعلم بجملة غالبية من الأخبار ولم يضر عدم الإحاطة بجميعها، ولذا قال بعضهم إن المراد ما هو مقصود الأحكام بدلالة المطابقة إما بدلالة الالتزام فغالب القرآن بل جميعه لا يخلو شيء منه عن حكم يستنبط منه ولا يشترط أن يكون حافظًا لها على ظهر القلب بل يعرف ميطان الأحكام في أبوابها ويراجعها وقت الحاجة إليها. قوله: (وتفسير الأخبار الواردة في ذلك) أي في المذكور من الأحكام بأن يكون عالمًا بمواقعها متمكنًا عند الحاجة من الرجوع إليها ومن فهم معانيها وإن لم يحفظ متونها وعن الماوردي أن أحاديث الأحكام خمسمائة حديث. قوله: (ليوافق الخ) أي إنما اشترط معرفة ما ذكر ليكون متمكنًا من موافقة ذلك أي موافقة تفسير الآيات والأخبار في اجتهاده.

قوله: (ولا يخالفه) وإنما ذكر هذا بعد قوله ليوافق للإشارة إلى أن المراد عدم المخالفة وهي أعم من الموافقة إذ يشمل أيضًا ما إذا صرف الآيات والأخبار بدليل عن ظاهرها إلى ما يغير ما ذهبوا إليه فإنه يصدق عليه أنه لم يخالف. قوله: (وما ذكره) أي المصنف. قوله: (من جملة آلة الاجتهاد) أي من جملة أفرادها وليس هو جميعها لأن هناك آلات أخر فقوله من جملة متعلق بمحذوف خبر عن قوله وما ذكره أي إن ما ذكره المصنف من قوله عارقًا إلى آخر الشروط التي ذكرها هي من جملة شروط الاجتهاد لا كلها.

قوله: (ومنها معرفته بقواعد الأصول) أي مسائل أصول الفقه كمعرفة أقسام الكلام. والأمر وهو طلب الفعل والنهي وهو طلب الترك وما يتعلق بها. والعام وهو لفظ يستغرق الصالح له من غير حصر. والخاص وهو ضد العام والمطلق وهو ما دلّ على الماهية بلا قيد. والمقيد وهو ما دلّ على الماهية بقيد. والمجمل وهو الذي لم تتضح دلالته. والمبين وهو ضد المجمل والنص وهو ما دلّ دلالة قطعية. والظاهر وهو ما دلّ دلالة ظاهرة على شيء واحتمل غيره وغير ذلك مما تقدم وما يتعلق بها. وأما أصول الدين فلا يشترط معرفتها في الاجتهاد كما قاله الغزالي ومن وافقه وجزم به في جمع الجوامع كما تقدم لك نص عبارته لكن قال الرافعي عن الأصحاب من شروط الاجتهاد معرفة أصول العقائد. قال الغزالي وعندي أنه يكفي اعتقاد جازم ولا يشترط معرفتها على طريق المتكلمين. اهـ. ولا يخفى وجهة ما قاله ويمكن حمل كلام الأصحاب عليه. قوله:

(وغير ذلك) أي مما هو مذكور في المطولات كعرفة مواقع الإجماع بحيث يعرف أن ما أدى إليه اجتهاده ليس مخالفاً للإجماع بل يعلم أنه موافق لمذهب أو واقعة تجددت لا خوض فيها لأهل الإجماع وكمعرفة الناسخ والمنسوخ ليقدم الأولى على الثاني وأسباب النزول فإن الخبرة بها ترشد إلى فهم المراد ومعرفة شرط المتواتر والآحاد ليقدم الأول على الثاني والصحيح والضعيف ليقدم الأول أيضاً على الثاني، نعم حقق السبكي أن ما ذكر من معرفة حال الرجال ومواقع الإجماع وما بعده شروط لإيقاع الاجتهاد لا لقيام صفة الاجتهاد، وقال في شرح جمع الجوامع وهو الظاهر وكالدليل العقلي وكالاستصحاب حيث لا دليل من نقل عن نص أو إجماع أو غيرهما كما قاله الإمام الرازي تبعاً لحجة الإسلام وكيفية النظر فليعرف شرائط البراهين والحدود وكيفية المقدمات واستنتاج المطلوب منها ليأمن من الخطأ في نظره وهذا لا يفيد إلا المنطق فيكون المنطق شرطاً في منصب الاجتهاد فلا يمكن حينئذ أن يقال إنه منهي. ولا يقال العلماء المتقدمون كالشافعي لم يكونوا عالمين بالمنطق فيكون قادحاً في اجتهادهم. لأننا نقول إن العبارات الخاصة والاصطلاحات المعينة في زماننا لا يشترط معرفتها مع فنائها بل معرفة معانيها والشافعي ومالك عارفان بها لكن لا بهذه الأسماء أو يقال إن المتقدمين اكتفوا بقوة فطرتهم عن المنطق فلا يقدح عدم معرفتهم له في اجتهادهم، وقال كثيرون منهم البيضاوي والأسنوي والسبكي باشتراط معرفة القياس وشرائطه لأنه مناط الاجتهاد وأصل الرأي ومنه تشعب الفقه وأساليب الشريعة بل قال ابن أبي هريرة إن الاجتهاد هو القياس ونسبه إلى الشافعي وهذه الشروط كلها للاجتهاد المطلق الذي يحرم عليه تقليد غيره في الأحكام ويليه مجتهد المذهب وهو المتمكن من تخريج الوجوه التي يبيدها على نصوص إمامه في المسائل ويليه مجتهد الفتيا وهو المتبحر في مذهب إمامه المتمكن من ترجيح قوله له على آخر أطلقهما والصحيح جواز تجزؤ الاجتهاد بأن يحصل لبعض الناس قوة الاجتهاد في بعض الأبواب كالفرائض بأن يعلم أدلته بالاستقراء منه أو من مجتهد كامل. والأصح أن الاجتهاد جائز في عصره ﷺ.

[مسألة]: لا ينقض الحكم في الاجتهاد لا من الحاكم به ولا من غيره باتفاق فإن خالف نصاً أو ظاهراً جلياً ولو قياساً أو حكم بخلاف اجتهاده أو حكم بخلاف نص إمامه غير مقلد غيره حيث يجوز نقض.

١٥ — شروط المُستفتي

ومن شرط المستفتي: أن يكون من أهل التقليد. وليس للعالم أن يقلد. والتقليد قبول قول القائل بلا حجة.

(ومن شرط المستفتي: أن يكون من أهل التقليد) فيقلد المفتي في الفتيا فإن لم يكن الشخص من أهل التقليد بأن كان من أهل الاجتهاد فليس له أن يستفتي كما قال. (وليس للعالم) أي المجتهد (أن يقلد) لتمكّنه من الاجتهاد. (والتقليد قبول قول القائل بلا حجة) يذكرها.

قوله: (ومن شرط المستفتي) أي من يطلب الفتيا من غيره ويسوغ له العمل بفتيا غيره من حيث إنه كذلك وأتى بمن التبعية إشارة إلى أن هناك شروطاً آخر وهي التمييز وأن لا يكون ملتزماً لمذهب معين على أحد أقوال ستأتي وأن لا يكون استفتاؤه عما يمتنع التقليد فيه. قوله: (أن يكون من أهل التقليد) أي من أهل جوازه بأن لا يكون من أهل الاجتهاد سواء كان عامياً محضاً أو لا ولكنه لم يبلغ منصب الاجتهاد كما أشار إلى ذلك المصنف بقوله الآتي وليس للعالم أن يقلد لأن فيه إشارة قوية لطيفة إلى تفسير المقلد بمن عدا العالم أي المجتهد وبهذا يظهر أن في كلام المصنف ما يفيد معرفة المقلد وأنه لا دور في أخذ التقليد في شرط المستفتي ووجه الدور أن المستفتي متوقف على أهل التقليد لأنه شرطه وأهل التقليد متوقف على المستفتي لأنه حقيقته. وحاصل الجواب أن أهل التقليد هو من عدا المجتهد لا المستفتي حتى يلزم الدور وإنما كان من شرطه ما ذكر لأن الأخذ بقول الغير تقليد له. قوله: (فيقلد) تفريع على الشرط المذكور فهو بالرفع أي وجوباً لأنه من أهل التقليد وأما مجتهد المذهب فيجوز له على الأصح الإفتاء بمذهب إمام مجتهد اطلع على مأخذه واعتقده مطلقاً وإن وجد المجتهد هكذا حكى الخلاف الأمدي فيه لكن الذي قاله التاج السبكي في شرح المختصر وتبعه جمع أنه لا خلاف فيه وإنما الخلاف في مجتهد الفتوى فالأصح فيه جواز الإفتاء أي عند عدم المجتهد للحاجة إليه لا مع وجوده وحكي في جمع الجوامع قولاً آخر بجواز إفتاء المقلد

وإن لم يقدر على التفريع والترجيح لأنه ناقل لما يفتي به عن إمامه وإن لم يصرح بنقله عنه قال الشارح في شرحه وهذا الواقع في الأعصار المتأخرة انتهى وفي شرح المذهب فيمن يقوم بحفظ المذهب ونقله وفهمه في الواضحات والمشكلات ولكن عنده ضعف في تقرير أدلته وتحرير أقيسته أنه يعتبر نقله وفتواه فيما يحكيه من مسطورات مذهبه وفيما لا يجده منقولاً إن وجد في المنقول معناه بحيث يدرك بغير كبير فكرة أنه لا فرق جاز إلحاقه به والفتوى به وكذا ما يعلم اندراجه تحت ضابط في المذهب وما ليس كذلك يجب إمساكه عن الفتوى به إلا أنه يبعد كما قاله إمام الحرمين أن تقع مسألة لم ينص عليها في المذهب ولا هي في معنى المنصوص ولا مدرجة تحت ضابط قال وشرط كونه فقيه النفس ذا حظ وافر من الفقه. اهـ. وصاحب هذه المرتبة ليس فيه من الاجتهاد شيء.

[تنبیه]: قال العلامة النزلي في حاشيته على متن الإرشاد المفتي المستقل: قد عدم من دهر طويل وصارت الفتوى إلى المنتسبين إلى أئمة المذاهب المتبوعة. وللمفتي المنتسب أربعة أحوال: أحدها أن لا يكون مقلداً لإمام لا في المذهب ولا في الدليل لاتصافه بصفة المستقل وإنما ينتسب إليه لسلوك طريقه في الاجتهاد ثم فتوى المفتي في هذه الحالة كفتوى المستقل في العمل بها والاعتداد بها في الإجماع والخلاف. والحالة الثانية أن يكون مجتهداً مقيداً في مذهب إمامه مستقلاً بتقرير أصوله بالدليل غير أنه لا يجاوز في أدلته أصول إمامه وقواعده وشرطه كونه عالماً بالفقه وأصوله وأدلة الأحكام جملة وتفصيلاً بصيراً بمسالك الأقيسة والمعاني تام الارتياض في التخريج والاستنباط بالحق ما ليس منصوصاً عليه لإمامه بأصوله ولا يعرى عن شوب تقليد له لإخلاله ببعض أدوات المستقل قال وهذه رتبة أصحاب الوجوه والعامل بفتوى هذا مقلد لإمامه لا له. الحالة الثالثة أن لا يبلغ رتبة أصحاب الوجوه لكنه فقيه النفس حافظ لمذهب إمامه عارف بأدلته قائم بتقريرها تصوراً وتحريراً وتقرراً وتمهيداً وتريضاً وترجعاً لكنه يقصر عن أولئك لقصوره عنهم في حفظ المذهب والارتياض في الاستنباط ومعرفة الأصول ونحوها من أدواتهم وهذه صفة كثير من المتأخرين إلى أواخر المائة الرابعة المصنفين الذين رتبوا المذهب وحرروه و صنفوا فيه تصانيف فيها معظم اشتغال الناس اليوم ولم يلحقوا الذين قبلهم في الترجيح. وأما فتواهم فكانوا يستنبطون فيها استنباط أولئك أو قريباً منه ويقيسون غير المنقول عليه غير مقصورين على القياس ومنهم جمعت فيه ولا يبلغ إلحاقها

في المذهب مبلغ فتاوى أصحاب الوجوه. الحالة الرابعة أن يقوم بحفظ الذهب ونقله وفهمه في الواضحات والمشكلات ولكن عنده ضعف في تقرير أدلته وتحرير أقيسته فهذا يعتمد نقله وفتواه فيما يحكيه من مسطورات مذهبه من نصوص إمامه أو تفریح المجتهدين في مذهبه وما لا يجده منقولاً إن وجد في المنقول معناه بحيث يدرك بغير كثير فكر فكأنه لا فرق بينهما جاز إلحاقه به والفتوى به وكذا ما يعلم اندراجه تحت ضابط ممهّد في المذهب وما ليس كذلك يجب إمساكه عن الفتوى فيه ومثل هذا يقع نادراً في حق المذكور إذ يبعد كما قال إمام الحرمین أن تقع مسألة لم ينص عليها في المذهب ولا هي في معنى المنصوص ولا مندرجة تحت ضابط وشرطه كونه فقيه النفس ذا حظ وافر من الفقه قال أبو عمر ينبغي أن يكتفي في حفظ المذهب في هذه الحالة والتي قبلها بكون المعظم على ذهنه ويتمكن له رتبة من الوقوف على الباقي على قرب والله سبحانه وتعالى أعلم. اهـ. أقول ومفاتي عصرنا الممارسين للفتاوى وتدرّبوا فيها بحيث يقتدرون على إلحاق جزئيات الحوادث الغير المسطورة في كتب المذهب بالمسطورة فيها من هذه الطبقة وإلا لما جاز العمل بفتواهم وعمل الناس من زمن طويل على العمل بفتواهم ولكنهم مع ذلك ليس لهم في الاجتهاد شيء والعامل بفتواهم مقلد لإمامهم وهم مجرد واسطة في بيان أن الحادثة المذكورة من جملة ما اندرج في قواعد إمامه أو تحت العلة المسطورة في المذهب فهذه الطبقة هي المذكورة فيما مرّ عن شرح المهذب ويجوز لهم قياس حوادث غير المنصوصة على المنصوصة فيما يقطع فيه بعدم الفارق ونصّ إمامه أو مجتهد مذهبهم إذ المأخوذ من نص إمامه كنص الشارع بالنسبة إليه، وقد أطلت الكلام على بيان أنهم من هذه الطبقة في رسالتي المسماة [الدرة البهية في كيفية استخراج زكاة الذرة الحبشية]، فليرجع إليه من أراد. قوله: (المفتي) أي المجتهد العدل المعلوم أهليته وعدالته بأن اشتهر بهما أو المظنون أهليته بأن انتصب للفتيا والناس يستفتونه وإن كان قاضياً وكذا غير العدل إذا علم بالقرائن صدقه أو اعتقده فيما يظهر. قوله: (في الفتيا) متعلق بيقلد أي يقلد في جواب ما سأله هو أو غيره عنه أو أجاب به من غير سؤال: أي يأخذ بجوابه بأن يعتقده لقوله تعالى: ﴿فَتَسَلُّوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: الآية ٤٣] واختلفوا في جواز التقليد في مسائل الاعتقاد فقبل النظر فيه حرام لأنه مظنة الوقوع في الشبه والضلال لاختلاف الأنظار والأذهان بخلاف التقليد فيجب، وقال كثير منهم ورجحه

الإمام الرازي والآمدي لا يجوز التقليد بل يجب النظر لأن المطلوب فيه اليقين. قال الله تعالى لنبيه ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾ [محمّد: الآية ١٩] وقد علم ذلك. وقال تعالى: ﴿وَأَتَّبِعُوا لِعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ [الأعراف: الآية ١٥٨] ومن جملة ما يجب اتباعه فيه اتباعه في العلم بأنه لا إله إلا الله ويقاس غير الوجدانية عليها وعن الأشعري لا يصح إيمان المقلد لكن قال القشيري هذا القول مكذوب عليه، والتحقيق إن كان أخذ قول الغير بغير حجة مع احتمال شك أو وهم فلا يكفي وإن كان جزماً فيكفي عند الأشعري وغيره قاله التاج السبكي. قوله: (فإن لم يكن) مفهوم قوله أن يكون من أهل التقليد. قوله: (بأن كان من أهل الاجتهاد) تصوير لمن لم يكن من أهل التقليد والمراد بالاجتهاد الاجتهاد المطلق كما هو ظاهر. قوله: (فليس له) أي لهذا المجتهد. قوله: (أن يستفتي) أي يطلب الفتيا وهو جواب المفتي بمعنى أنه ليس له أن يعمل بجواب غيره من حيث إنه جواب غيره ليعتقده، وأما من حيث موافقة اجتهاده لاجتهاد غيره فلا ضرر فيه كموافقة الشافعي لزيد بن ثابت في الفرائض فإنه ليس بتقليد له بل اجتهاده أداه إلى ما أدى إليه اجتهاد زيد. قوله: (أي المجتهد) أي المطلق لأنه المراد من العالم كالمفتي حيث أطلق في الأصول أي يحرم عليه أن يقلد غيره وإن كان أعلم منه وضاق الوقت عن الاجتهاد ولا يصح تقليده ولا العمل المبني عليه سواء اجتهد وظنّ الحكم المطلوب أولاً لأنه يجب عليه اتباع اجتهاده إن ظنّ حكماً ولتمكنه من الاجتهاد فيه الذي هو أصل التقليد عند عدم ظنّ حكم، ولا يجوز العدول عن الأصل مع إمكانه إلى بدله كما في الوضوء والتيمم فإنه لا يجوز العدول إلى التيمم عند إمكان الوضوء، وقيل: يجوز التقليد عند عدم ظنّ حكم لعدم علمه بالحكم في الحال ولقوله تعالى: ﴿فَسْتَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [التحل: الآية ٤٣] والمجتهد والحالة هذه غير عالم. وأجيب بأنه لا يخرج عن كونه عالمًا بكون المسألة غير حاضرة في ذهنه مع التمكن من معرفتها وبأنه من أهل الذكر لأن أهل الشيء من تأهل لذلك الشيء لا من حصل له ذلك الشيء فلا يكون مأمورًا بالسؤال. قوله: (لتمكنه من الاجتهاد) علة لقوله ليس للعالم أن يقلد أي ليس له أن يقلد غيره سواء اجتهد ولم يظهر له شيء أو لم يجتهد أصلاً لتمكنه من الاجتهاد. قوله: (والتقليد) لما بين أن العالم لا يجوز له التقليد بين معنى التقليد عقبه ليتحرر معنى حرمة التقليد عليه. قوله: (قبول قول القائل) أي

فعلى هذا قبول قول النبي ﷺ، يسمّى تقليدًا. ومنهم من قال: التقليد: قبول قول القائل، وأنت لا تدري من أين قاله.

(فعلى هذا قبول قول النبي ﷺ) فيما ذكره من الأحكام (يسمى تقليدًا. ومنهم من قال: التقليد قبول قول القائل وأنت لا تدري من أين قال) أي لا تعلم مأخذه في ذلك.

اعتقاد الشخص قول غيره بمجرد أنه قول غيره في شيء بلا حجة كقبول العامي قول مثله وهو مأخوذ من قوله قلده بالقلادة جعلها في عنقه. قال أبو الخطاب فالمفتي جعل الفتيا قلادة في عنق السائل. قوله: (بلا حجة يذكرها) أي ذلك القائل وشملت العبارة قبول العامي قول المفتي فسيأتي ما فيه وقبول القاضي قول الشهود وقبول خبر الواحد وقبول المجتهد قول مجتهد آخر حيث جوزناه بخلاف ما إذا منعناه فإنه لا يتحقق اعتقاد قول غيره من حيث إنه قول غيره وقد صرح ابن القاص في التلخيص وتبعه شارحه كالقفال بأن قبول خبر الواحد وقبول البينة تقليد وجزم الرافي في باب استقبال القبلة بخلافه في خبر الواحد وقال ليس من التقليد في شيء، وحكى ابن السمعاني فيه وجهين وخرج بقول القائل فعله وتقريره فليس بتقليد وخرج بقوله بلا حجة يذكرها ما إذا ذكر له حجة فهو اجتهاد وافق اجتهاد القائل لأن معرفة الحجة إنما يكون للمجتهد لأن معرفة الحجة من الجهة التي باعتبارها تفيد الحكم لا تكون إلا للمجتهد.

قوله: (فعلى هذا) أي على الحدّ. قوله: (قبول قول النبي الخ) أي واعتقاده. قوله: (يسمى تقليدًا) أي لانطباق تعريف التقليد عليه لكن في البرهان خلافه فإنه قال وذهب بعضهم إلى أن التقليد قبول قول القائل بلا حجة ومن سلك هذه الطريقة منع أن يكون قبول قول النبي ﷺ تقليدًا فإنه حجة في نفسه. اهـ. وكأنه حمل قوله بلا حجة على انتفاء نفسها لا على انتفاء ذكرها كما حمل عليه الشارح هنا ليطابق التفریع وقياس ما في البرهان على هذا منع أن يكون قبول قول العامي قول المجتهد تقليدًا أيضًا بناء على أن قول المجتهد حجة في حق العامي وفيه ما لا يخفى. قوله: (ومنهم) أي من العلماء. قوله: (قبول قول القائل) أي وما يعتقده ويختص به وله في الجملة من حيث إنه قوله. قوله: (وأنت لا تدري) أي والحال أنت أيها الآخذ بقوله لا تدري من أين قاله. قوله: (مأخذه) أي محلّ أخذه، قيل هذا التعريف أخص من التعريف السابق لصدق ذلك مع العلم بمأخذ القائل دون هذا وفيه نظر لأنه إذا علم بمأخذ القائل فلا يكون مقلدًا له ويوافق هذا الحدّ قوله في جمع الجوامع التقليد أخذ القول من غير معرفة دليله وقال

فإن قلنا: إن النبي ﷺ، كان يقول بالقياس؛ فيجوز أن يسمّى قبول قوله تقليدًا.

(فإن قلنا: إن النبي ﷺ كان يقول بالقياس) بأن يجتهد (فيجوز أن يسمّى قبول قوله تقليدًا) لاحتمال أن يكون عن اجتهاد وإن قلنا إنه لا يجتهد وإنما يقول عن وحي وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى فلا يسمّى قبول قوله تقليدًا لاستناده إلى الوحي.

الشارح في شرحه فخرج أخذ غير القول من الفعل والتقرير عليه فليس بتقليد وأخذ القول مع معرفة دليله فهو اجتهاد وافق اجتهاد القائل لأن معرفة الدليل إنما تكون للمجتهد لتوقفها على معرفة سلامته عن المعارض بناء على وجوب البحث عنه أي والأصح خلافه وهي متوقفة على استقراء الأدلة كلها ولا يقدر على ذلك إلا المجتهد. اهـ. لكن قال المصنف في البرهان وهذا الحدّ غير مرضي عندنا فإن التقليد مبني على الاتباع المتعري عن أصل الحجة فإذا لم يكن في تحديد التقليد ما يغني عن ذلك لم يكن الحدّ مرضيًا. اهـ. قوله: (في ذلك) أي ذلك القول وهذا الحدّ غير شامل للأخذ من الغير في الأفعال، ولهذا قال بعض المحققين إن الأولى في تعريف التقليد عندنا أن نقول هو اتباع من لم تقم باتباعه حجة ولم يستند إلى علم فيندرج تحت هذا الحدّ الأقوال والأفعال وقد خصص معظم الأصوليين حدودهم بالقول ولا معنى للاختصاص به فإن الاتباع في الأفعال المبنية كالاتباع في الأقوال. وأجيب بأن القول يطلق على الرأي والاتباع إطلاقًا متعارفًا وشاع ذلك حتى صار كأنه حقيقة عرفية فهو مجاز مشهور وهو يدخل الحدود. ثم ذكر المصنف عن معظم الأصوليين ما حاصله أن أخذ العامي قول المفتي تقليد على الحدين وعن القاضي ليس بتقليد لأن قول المفتي حجة في حق العامي وأشار إلى تأييد ذلك لكن بالغ التاج السبكي في رده على الحد الثاني.

قوله: (فإن قلنا) هذا تفريع على التعريف أي فإذا جرينا على هذا التعريف ففيه تفصيل. فإن قلنا: إنه كان يجوز له أن يقول بالاجتهاد وهو القول الصحيح لوقوعه منه ﷺ لما عرفت من دليله فيما تقدم فيجوز أن يسمّى قبول قوله تقليدًا لدعم درابتنا مأخذ قوله أمن الاجتهاد أو من الوحي وإن قلنا بعدم جواز الاجتهاد فلا يسمّى قبوله تقليدًا كما يأتي. قوله: (بأن يجتهد) تفسير للمراد بقوله: كأن يقول بالقياس ويؤيده تعبير البرهان بالاجتهاد بدل القياس فيجوز جواب أن. قوله: (أن يسمّى) أن وما دخلت عليه فاعل

يجوز قضيته أن الخلاف في جواز التسمية فقط أي على هذا التعريف هل يجوز أن يسمى أخذ قول النبي اجتهادًا أو لا قال بعضهم: إن جواز هذه التسمية مبني على جواز الاجتهاد. فإن قلنا بجوازه فيجوز وإلا فلا وأما على التعريف الأول فلا يسمى أخذ قوله تقليدًا سواء قلنا بجواز قياسه أو لا لأن قوله حجة في نفسه كما تقدم. قوله: (لا احتمال) علة لجواز تسميته تقليدًا أي وإنما جاز أن يسمى أخذ قوله تقليدًا لاحتمال أن يكون قوله عن اجتهاد أي أو عن الوحي فحيث احتمل قوله أن يكون عن أحدهما صدق على أخذ قوله إنه قبول قول القائل وأنت لا تدري من أين أخذه فيكون قول الشارح لاحتمال من باب الاكتفاء لأنه يلزم من احتمال كونه عن اجتهاد احتمال كونه عن وحي وهذا إذا لم يعلم أنه عن وحي أو اجتهاده وإلا ففضية كلامه أنه لا يسمى تقليدًا للعلم بمأخذه وهو مسلم فيما إذا كان المأخذ من الوحي لا إذا كان عن اجتهاد لعدم العلم بالأمانة المؤدية للحكم ولعل هذا هو حكمة الاختصار في التعليل على احتمال أن يكون عن اجتهاد. قوله: (لا يجتهد) أي لا يجوز له ذلك وإنما يقول عن وحي بدليل قوله تعالى: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۗ (٣) إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ [النجم: الآيتان ٣، ٤].

قوله: (فلا يسمى قبول قوله تقليدًا) لعدم صدق التعريف المذكور عليه للعلم بمأخذ قوله وقد عرفت أن الصحيح الأول. ويجاب عن الاستدلال السابق بأنه يجوز أن يكون معناه وما يصدر نطقه بالقرآن عن الهوى ما القرآن إلا وحي يوحى. قوله: (وما ينطق عن الهوى الخ) هذا اقتباس وهو أن يضمن الكلام شيئًا من القرآن أو الحديث على وجه لا يكون فيه إشعار بأنه منه أشار به إلى صحة هذا القول فإنه يدل على أن جميع الأحكام الصادرة عنه عليه الصلاة والسلام كانت بالوحي.

قوله: (فلا يسمى الخ) تفریع على هذا القول وإنما لم يسم تقليدًا لعدم صدق التعريف المذكور عليه لمعرفة المأخذ. قوله: (لاستناده إلى الوحي) فالمقلد يعلم من أين أخذه والصحيح الذي عليه الجمهور منهم الشافعي وصححه في جمع الجوامع وغيره جواز الاجتهاد له ﷺ ووقوعه لقوله تعالى: ﴿مَا كَانَتْ لِنَبِيِّ أَنْ يُكُونَ لَهُ أُسْرَىٰ ۚ لَوْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ فِي الْأَرْضِ﴾ [الأنفال: الآية ٦٧] عوتب على استبقاء أسرى بدر بفداء ولا يكون العتاب فيما صدر عن وحي فيكون عن اجتهاد وأما قوله تعالى: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۗ (٣) إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ [النجم: الآية ٣] فيجوز أن يكون معناه وما يصدر نطقه بالقرآن عن الهوى ما القرآن إلا وحي

يوحي وهذا لا يستلزم أن كل ما نطق به عن وحي ولو سلم فهو لا ينافي الاجتهاد لأنه إذا أوحى إليه بأنه يجتهد كان اجتهاده وما استند إليه وحيًا كما قاله الإمام الرازي لكن نظر فيه البيضاوي بأن ذلك حينئذ يكون بالوحي لا الوحي ويمكن أن يجاب بأنه إنما سمّاه وحيًا مبالغة في حقيقته لقرينة الأدلة الأخرى الدالة على جواز الاجتهاد قال الأسنوي كغيره ومحل الخلاف على ما قاله القرافي في شرح المحصول في الفتاوى أما الأقضية فيجوز الاجتهاد فيها بالإجماع والفرق أن الأقضية ناشئة عن نزاع فطلب تعجيلها ولو بالاجتهاد فصلًا للنزاع بخلاف الفتوى قال التاج السبكي ومما يدل على جوازه في الأقضية ما رواه أبو داود من حديث أبي سلمة رضي الله عنه قال: «أتى النبي ﷺ رجلان يختصمان في موارد وأشياء قد درست فقال إني إنما أقضي بينكم برأيي فيما لم ينزل عليّ فيه شيء». اهـ. قال حجة الإسلام وإذا اجتهد النبي ﷺ ففاس فرعًا على أصل فيجوز القياس على هذا الفرع لأنه صار أصلًا بالنص قال وكذلك لو أجمعت عليه الأمة.

١٦ — الاجتهاد

وأما الاجتهاد: فهو بذل الوسع في بلوغ الغرض؛ فالمجتهد إن كان كامل الآلة في الاجتهاد في الفروع، فأصاب فله أجران.

(وأما الاجتهاد فهو بذل الوسع في بلوغ الغرض) المقصود من العلم ليحصل له (فالمجتهد إن كان كامل الآلة في الاجتهاد) كما تقدم. فإن اجتهد (في الفروع، فأصاب فله أجران) على اجتهاده وإصابته.

قوله: (وأما الاجتهاد) قد مر غير مرة نظيره أنه معطوف على أما أقسام الكلام فهو آخر تفصيل أصول الفقه والمراد بالاجتهاد عند الإطلاق هو الاجتهاد في الفروع من حيث استنباطها من الأدلة ليخرج مجتهد المذهب فإنه وإن كان مجتهدًا في الفروع أيضًا لكن لا من حيث الاستنباط المذكور بل من حيث تخريج الوجوه عن نصوص إمامه ويخرج بذلك أيضًا مجتهد الفتيا فإن اجتهاده في الترجيح كما تقدم لك ذلك. والاجتهاد لغة استفراغ الوسع في تحصيل الشيء ولا يستعمل إلا فيما فيه كلفة ومشقة كقولك اجتهدت في حمل الصخرة ولا تقول اجتهدت في حمل النواة وهو مأخوذ من الجهد قال بعضهم: بفتح الجيم وضمها الطاقة وبعضهم بالفتح استفراغ الوسع واستيفاء القدرة في السعي وبالضم الطاقة. واصطلاحًا ما ذكره المصنف.

قوله: (فهو) أي الاجتهاد اصطلاحًا. قول: (بذل الوسع) بضم الواو أي صرف المفتي وسعه ومقدوره من النظر في الأدلة. قوله: (في بلوغ الغرض) أي الوصول إليه والغرض ما لأجله إقدام الفاعل على الفعل ومن لازمه أن يكون مقصودًا فوصفه بالمقصود في قوله المقصود من وصف الشيء بلازمه إلا أن لا يراد بالغرض الغرض بالفعل بل ما يمكن أن يكون غرضًا. واعلم أن الغرض والعلة متحذان ذاتًا ومختلفان اعتبارًا لأن المصلحة من حيث إنها مطلوبة للفاعل بالفعل تسمى غرضًا ومن حيث إنها باعثة للفاعل على الإقدام على الفعل وصدور الفعل لأجلها تسمى علة غائية كما أن بين الفائدة والغاية كذلك لأن المصلحة الحاصلة من الشيء من حيث إنها في طرف الفعل

تسمى غاية ومن حيث إنها ثمرته ونتيجته تسمى فائدة فالأربعة متّحدة بالذات مختلفة بالاعتبار لكن الأخيران أعمّ من الأولين مطلقاً لانفرادهما عنهما فيما لو حفر مرید الماء فظهر له كنز فإنه يقال له فائدة وغاية لا غرض وعلة غائية لأنه ليس مطلوباً من الفعل ولا باعثاً عليه. وقال بعضهم: الفائدة أيضاً أعمّ مطلقاً من الغاية لانفرادها عنها فيما لو حفر مرید الماء وظهر له كنز على نصف الحفر مثلاً ولم يقطع الحفر بل أتمه فإنه يقال لهذا الكنز فائدة لا غاية لأنه ليس في طرف الفعل وردّ بأنه في طرف الفعل الذي انتهى بوجود الكنز وأما ما بعده ففعل جديد. قوله: (من العلم) إما صلة المقصود على أن المراد بالعلم التصديقات المترتبة على الاستدلال وبالغرض المقصود منه هو الحكم الشرعي المطلوب إثباتاً أو نفيًا وبلوغه هو علمه وإما لبيان الغرض المقصود على أن المراد بالعلم هو علم الحكم المذكور وإما للتبويض لأن علم الحكم من جملة أفراد الحكم. قوله: (ليحصل) أي ذلك الغرض قد يُشعر هذا الحل بأن في قوله في بلوغ ظرفية اعتبارية إذ لو حملها على السببية والتعليل للبذل أي البذل لأجل بلوغ الغرض أي الوصول إليه لضاع هذا التعليل إلا أن يُجاب بأنه يحتاج إليه مع ذلك البيان في إرادة الحصول للبازل وإن كان هو المتبادر احترازًا عن المعلم الآتي. قوله: (له) أي البازل فخرج بذل غير المفتى وبذل المفتى دون الوسع أو وسعه في بلوغ العلم بحكم غير شرعي أو شرعي ليحصل لغيره كالمعلم ويجوز أن لا يكون مراده تعريف الاجتهاد الشرعي بل تعريف مطلق الاجتهاد فلا يحتاج للتقييد بالمفتى ولا بالحكم الشرعي بل يجب تركه.

قوله: (فالمجتهد الخ) هذا تفرّيع على تعريف الاجتهاد أي إذا عرفت حدّ الاجتهاد بما ذكر فالمجتهد الخ أي فالمتّصف بصفة الاجتهاد المطلق المنصرف إليه الاسم عند الإطلاق ولا يكون إلا كامل الآلة في الاجتهاد وحينئذ فيكون قوله: إن كان كامل الاجتهاد الخ إما تأكيداً له لدفع توهم المسامحة ببعض ما يعتبر في الاجتهاد في الحكم المذكور أو احترازًا عن مجتهدي المذهب والفتوى وإن لم يتقدم لهما ذكر إذ هما مجتهدان لم يكمل فيهما آلة الاجتهاد وإن كان الذي يظهر جريان هذا الحكم فيهما أيضًا إلا أن الكلام في المجتهد المطلق أو أن إذ فيه بمعنى إذا كما قيل في قوله تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا﴾ [البقرة: الآية ٢٣] أو أن المراد بالمجتهد فيه من أراد

وإن اجتهد وأخطأ فله أجر واحد.

(وإن اجتهد فيها وأخطأ فله أجر) واحد على اجتهاده وسيأتي دليل ذلك.

الاجتهاد لا مَنْ هو بصفة الاجتهاد. قوله: (كما تقدم) أي من أن شرط الاجتهاد أن يكون كامل الآلة في الاجتهاد إلى آخر ما تقدم.

قوله: (فإن اجتهد) جواب إن فهو تفصيل لبيان الحكم المترتب على اجتهاده أي إن هذا المجتهد إذا اجتهد فلا يخلو الأمر إما أن يصيب أو يخطيء لأن المعتمد أن الحق واحد فإن أصاب فله أجران وإن أخطأ فله أجر واحد. قوله: (في الفروع) أي الاجتهادية أي لأجل حصولها. قوله: (فأصاب) أي بأن وافق ما اعتقد باجتهاده أنه الحكم في الواقع.

قوله: (أجران) أي نصيبان من الثواب يعلمهما الله سبحانه وتعالى كمية وكيفية. قوله: (على اجتهاده وإصابته) أي أجر على اجتهاده لأجل كونه طاعة وأجر على إصابته أي لأجل موافقته الحق. فإن قلت إن الإصابة ليست من صنعه فكيف يُثاب عليها. قلنا: قد يُثاب الشخص على ما ليس من صنعه لكونه من آثاره ويجوز أن يكون الأجر على كونه سَنٌّ سُنَّةٌ يُقْتَدَى بها فتبعه فيها المقلدون فالأجر بالحقيقة ليس على نفس الإصابة بل على ما يترتب عليها.

قوله: (وإن اجتهد الخ) هذا مقابل لقوله فإن اجتهد فأصاب ومعنى الخطأ فيه أن لا يوافق ما اعتقد أنه الحكم لما في الواقع ونفس الأمر. قوله: (على اجتهاده) أي لأجله ولا إثم عليه بسبب خطئه لأنه ليس باختياره إلا إن قصر في اجتهاده بأن لم يبذل وسعه فلا أجر له وهو آثم.

قوله: (وسيأتي دليل ذلك) أي دليل ما تضمنه ما ذكر من أنه ليس كل مجتهد في الفروع مصيباً كما يُفهم من إيراد الدليل فيما يأتي أو نفس ما ذكر فإن الدليل الآتي يفيد ذلك أيضاً وعبر بالفاء في جانب الإصابة والواو في جانب الخطأ إشارة إلى أن الإصابة نتيجة الاجتهاد بخلاف الخطأ والفاء في جانب الخطأ أيضاً في الحديث الآتي في رواية لمجرد العطف فعلم من هذا أنه ليس كل مجتهد في الفروع مصيباً وهو الصحيح. وقول الجمهور بناء على أن حكم الله في الفروع واحد وعليه أمانة والمصيب واحد والمجتهد مُكَلَّفٌ بإصابته لإمكانها ولم يَأْثَم عند عدم إصابته حيث بذل وسعه كما تقدم لعدم تقصيره.

ومنهم مَنْ قال: كل مجتهد في الفروع مصيب، ولا يجوز كل مجتهد في الأصول الكلامية مصيب؛ لأن ذلك يؤدي إلى تصويب أهل الضلال والمجوس والكفار والملحدين.

(ومنهم من قال: كل مجتهد في الفروع مصيب) بناء على أن حكم الله في حقه وحق مقلده ما أدى إليه اجتهاده، (ولا يجوز) أن يقال (كل مجتهد في الأصول الكلامية) أي العقائد (مصيب) لأن ذلك (يؤدي إلى تصويب أهل الضلال) من النصارى في قولهم بالتثليث، (والمجوس) في قولهم بالأصلين للعالم النور والظلمة، (والكفار) في نفيهم التوحيد وبعثة الرسل والمعاد في الآخرة، (والملحدين) في نفيهم صفاته تعالى كالكلام وخلق أفعال العباد وكونه مرثياً في الآخرة وغير ذلك.

قوله: (ومنهم) أي الأصوليين كالأشعري والقاضي وأبي يوسف ومحمد صاحبي أبي حنيفة وابن سريج. قوله: (في الفروع) أي الاجتهادية التي لا قاطع فيها. قوله: (مصيب) واحتجوا عليه بوجهين: الأول أن الحق عند الله متعدّد لأنه لو لم يتعدّد لزم تكليف ما لا يُطاق لأن المجتهد مُكَلَّف بإصابته الاجتهاد على الصواب إذ لا فائدة في الاجتهاد سواء فلو كان الحق واحداً كان مكلفاً بإصابته بعينه وذلك ليس في وسعه لغموض طريقه وخفاء دليله فيجب أن يكون الحق بالنسبة إلى مجتهد ما أدى إليه اجتهاده وردّ بمنع أن المجتهد مكلف بإصابة الحق بالاجتهاد لأنه ليس في وسعه بل هو مُكَلَّف باستفراغ الوسع برعاية شرائطه سواء أدى إلى ما هو الحق عند الله أو لا والتكليف به يفيد الأجر ووجوب العمل بموجبه فلا يلزم العبث ولا يقال إن المجتهد مأمور بما أدى إليه اجتهاده وكلّ ما كان كذلك فهو حقّ فيلزم تعدّد الحق لأننا نقول يكفي في المأمور به كونه حقاً بحسب الدليل وظن المجتهد وإن كان خطأ عند الله كما لو قام نص على خلاف رأيه لكنه لم يطلع عليه بعد استفراغ الجهد في الطلب فإنه مأمور بما أدى إليه ظنه وإن كان خطأ لقيام النصّ على خلافه وأيضاً الحكم له أمانة يمكن الاطلاع عليه فهو في وسعه في الجملة. والوجه الثاني القياس على القبلة للمصلّي فإنها متعددة اتفاقاً في حقّ المجتهدين فيها بدليل أنهم مأمورون باستقبالها فلو لم يكن جميع الجهات التي أدى إليها اجتهادهم قبلة لما تآذى فرض المخطيء منهم واللازم باطل بدليل أنهم لا يؤمرون بالإعادة وردّ بأن عدم إعادة المخطيء لأن الكعبة غير مقصودة إلا أن الشارع جعلها وسيلة للمقصود وهو وجه الله تعالى فأقيمت غلبة

الظنّ في إصابتها مقام إصابتها ويدلّ على أن الحق واحد أنه لو تبين الخطأ وجب عليهم إعادة الصلوات التي صلّوها بالاجتهاد فلو كان حقًا لما وجب عليهم إعادة واختلف هؤلاء القائلون بتعدّد الحقّ. فمنهم من قال بتساوي الجميع في الحقيقة ومنهم من قال: يكون البعض أكثر ثوابًا بمعنى أن من اجتهد أذاه إلى وجوب الشيء أكثر ثوابًا ممّن أذاه اجتهداه إلى عدم وجوبه. قوله: (ما أدى إليه اجتهداه) وهذا القول مبني على أن الحق متعدّد وأن كل مجتهد مصيب وقد عرفت أن الصحيح وفاقًا للجمهور أن المصيب فيها واحد والله تعالى فيها حكم قبل الاجتهاد وعليه أمانة وبينها وبينه ارتباط بحيث ينتقل منها إليه. قوله: (الكلامية) أي المنسوبة للفتن المسمى بالكلام. قوله: (مصيب) خبر كل أي مصيب في اجتهداه بأن وافق ما أدى إليه اجتهداه ما هو الحكم في الواقع أي بل قد يكون خطأ خلافًا للعنبري في قوله كل مجتهد فيها مصيب، وقال العضد كغيره فإن أراد وقوع معتقده حتى يلزم من اعتقاد قديم العالم وحدوثه اجتماع القديم والحدوث فخرج عن المعقول وإن أراد عدم الإثم فمحتمل عقلاً ولنا في نفيه الإجماع قبل ظهور الخلاف على قتل الكفار وقتالهم وعلى أنهم من أهل النار لا يفرّقون بين معاند ومجتهد بل يقطعون بأنهم لا يعاندون الحق بعد ظهوره لهم بل يعتقدون دينهم الباطل عن نظر واجتهاد. قال في الحواشي وفي ورود الدليل على محل النزاع بحث لان الإجماع إنما هو في الكافر المخالف للملّة صريحًا والنزاع إنما هو فيمن ينتمي إلى الملّة ويكون من أهل القبلة وإلا كيف يتصور من المسلم الخلاف في خطأ مثل اليهود والنصارى. اهـ. ويمكن أن يُجاب بأن مجرد الانتماء إلى الملّة والدخول في عداد أهل القبلة مع مشاركة الكفار في سبب كفرهم لا يفيد الدليل وإن لم يكن شاملًا بطريق التصريح كان شاملًا بطريق القياس أفاده سم. قوله: (أهل الضلال) أي الباطل في اجتهداهم المؤدّي إلى ضلالتهم أي لو كان كل ما أدى إليه اجتهداه كل موافقًا لما هو الحق في الواقع للزم منه تصويب أهل الضلال واجتماع الضدين لاختلاف الاجتهادات في شيء واحد وكلاهما باطل فما أدى إلى الباطل فهو باطل. قوله: (في قولهم بالتثليث) أي بكون الآلهة ثلاثة: الله والمسيح ومريم على ما يشهد له قوله تعالى: ﴿أَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمَّيَ إِلَهَيْنِ مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾ [المائدة: الآية 116] أو كون الله ثلاثة إن صحّ أنهم يقولون ثلاثة أقانيم الأب والابن وروح القدس

ويريدون بالأب الذات وبالابن العلم وبالروح القدس الحياة فهم قائلون في الحقيقة بكونها ذوات لأنهم قائلون بانتقال أقيوم العلم إلى بدن عيسى عليه الصلاة والسلام والمستقل بالانتقال هو الذات لامتناع الانتقال على الأعراض فقد قالوا بذوات قديمة. قوله: (بالأصلين للعالم) أي قائلون بأن العالم له أصلان. قوله: (النور والظلمة) أي فإنهما عندهم قديمان وتولد العالم من امتزاجهما ولعلمهم أرادوا بالنور والظلمة خلاف المتعارف وإلا فالظلمة عدم الضوء عما من شأنه أن يكون مضيئًا والنور ما قام بالمضيء لغيره كالقمر بخلاف المضيء لذاته كالشمس فهو ضوء. قال السيد إذا قوبل الضوء بالنور أريد بهما هذان المعنيان فهما عرضان لا يقومان إلا بالجسم فلا يمكن قيامهما بنفسهما ولا قدمهما وهم قد قالوا بقدمهما فتعين أن لا يكون المراد بهما المتعارفين. قوله: (في نفيهم التوحيد) أي إنكارهم كون الإله واحدًا بغير ما سبق للنصارى كقول المانوية من الثانوية إن فاعل الخير هو النور وفاعل الشر هو الظلمة. قال السيد: وفسادهما ظاهر لأنهما عرضان فيلزم قديم الجسم وكون الإله محتاجًا إليه وكأنهم أرادوا معنى آخر سوى المتعارف فإنهم قالوا: النور حي عالم قادر سميع بصير. اهـ. . قوله: (وبعثة الرسل) أي ونفيهم بعثة الرسل إلى الخلق بأن أنكروها بالكلية. قوله: (والمعاد) أي ونفيهم المعاد الجسماني أي عود الجسم في الآخرة بأن يبعث الموتى من القبور ويرد الروح إليها ومعتقد السلف والخلف أن المعاد الجسد بعينه واختلفوا في كيفية الإعادة. قال جمع: إن الأجسام تعدم إلا عجب الذنب لحديث الصحيحين: «ليس من الإنسان شيء إلا يبلى إلا عظمًا واحدًا وهو عجب الذنب منه يُرَكَّب الخلق يوم القيامة». وفي رواية لمسلم «كل ابن آدم يأكله التراب إلا عجب الذنب منه خُلِقَ ومنه يُرَكَّب». وفي رواية لأحمد وابن حبان «قيل: وما هو يا رسول الله؟ قال: مثل حبة خردل منه تشؤون». وهو في أسفل الصلب عند رأس العصعص يشبه في المحل محل أصل الذنب من ذوات الأربع. وقال المزني: والصحيح أنه يبلى كغيره، قال تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [القصص: الآية ٨٨] وتأول الحديث بأنه لا يبلى بالتراب بل بلا تراب كما يميت الله ملك الموت بلا ملك الموت والأول هو الأصح وعليه فتعاد الأجزاء الأصلية بعد إعدامها وهو جائز عندنا معاشر أهل السُنَّة خلافاً للحكماء والكرامية والبصرى من المعتزلة. ولنا أنه لو امتنع وجوده بعد عدمه فإما أن يمتنع لذاته أو لشيء

من لوازمه فيلزم امتناعه ابتداءً أو لشيء من عوارضه فيمكن عند ارتفاعه وبالنظر إلى ذاته من حيث هو قابل للإعادة وأشار السعد إلى تفسير الأصلية بالباقية من أول العمر إلى آخر العمر وفسرها غيره بالأجزاء الحاصلة في أول الفطرة أي أول تعلق الروح بالبدن. قال في المواقف: هل يعدم الله الأجزاء ثم يعيدها أو يفرقها ثم يعيد فيها التأليف؟ والحق إنه لم يثبت ذلك ولا جزم فيها لا نفيًا ولا إثباتًا لعدم الدليل. اهـ. ويوافق قول حجة الإسلام في الاقتصاد وعبارته: فإن قيل ما تقولون أتعدم الجواهر والأعراض ثم يُعادان جميعًا، أو تعدم الأعراض دون الجواهر وإنما تُعاد الأعراض؟ قلنا: كل ذلك ممكن وليس في الشرع دليل قاطع على تعيين أحد هذه الممكنات. وقال بعضهم: الحق إعادة الأمرين إعادة ما انعدم بعينه وتأليف ما تفرق. اهـ. وهو حسن وفي الحديث «يُحشّر الناس عُراة عُراةً». ثم يُزاد في أجساد أهل الجنة لتتوفر عليهم اللذات وفي أجساد أهل النار تغليظًا للعقوبات. وفي الحديث أيضًا «أهل الجنة جرد مرد مكحولون أبناء ثلاث وثلاثين سنة على خلق آدم طولهم ستون في عرض سبعة أذرع». وورد أن سنّ الكافر كأحد ولو خلق شخص بغير يد أو رجل. قال بعضهم: فالظاهر أنه يُعاد بيد ورجل ولا إشكال في إحراق النار لما يُزاد في الجسم لأنه آلة لتعذيب الروح كالحطب يُحرق توصلاً لتعذيبها. ومن ثم قال تعالى: ﴿كُلَّمَا نَفِخَتْ جُلُودُهُمْ بِدَلَّتْهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ﴾ [النساء: الآية ٥٦] والفلاسفة عن آخرهم أنكروا بعث الأجساد واختلفوا في بعث الأرواح فقط فأنكره الطبيعيون منهم وأثبته الإلهيون. قوله: (والمملحين) من الإلحاد وهو الميل عن الاستقامة يقال لحد في دين الله تعالى حاد عنه. وعن ابن عباس رضي الله عنهما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي آيَاتِنَا﴾ [فصلت: الآية ٤٠] هو تعديل الكلام ووضع في غير موضعه وهذا أعمّ من جميع ما قبله لشموله بعض المسلمين المائلين عن الاستقامة. قوله: (في نفهم صفاته تعالى كالكلام) دخل في الكاف جميع صفات المعاني كالفلاسفة فإنهم قالوا: إن ما يجوز إطلاقه على الخلق لا يطلق على الحق حقيقة لانتفاء المماثلة بينه وبين الخلق وهو يثبت الاشتراك في مجرد التسمية عندهم وهذا باطل لأنه لو كانت المماثلة في التسمية تثبت الاشتراك لتماثلت المتضادات وذهب المتأخرون من الفلاسفة إلى أنها عين الذات وهو يقرب من قول المعتزلة إن الله عالم بلا علم بل بالذات حي بلا حياة بل بالذات وكذا البواقي فقالوا:

إن صفاته عين ذاته بمعنى أنّ ذاته تسمى باعتبار التعلّق بالمعلومات عالمًا، وبالمقدورات قادرًا وهكذا ويردّ عليهم أنه يلزمهم كون العلم مثلاً قدرة وحياة النخ لأن كل واحد من هذه الصفات على تقدير كونها عين الذات تكون كلّ واحدة منها عين الأخرى ويكون الواجب غير قائم بذاته لأن الصفات غير قائمة بذاتها فإذا كان الله تعالى هو الصفات وجب أن لا تكون قائمة بذاته. قد يقال إن هذه اللوازم إنما تلزم لو قالوا بثبوت صفة هي عين الذات ولم يقولوا بها، بل قالوا: إن ذاته تعالى يترتب عليه ما يترتب على الصفات بلا حاجة إلى صفات أزلية فقد يُجاب بأن الذات من حيث هو ذات لا تعلق له بشيء بالضرورة فلا بد في التعلق أن يكون بأمر زائد على الذات وهو المسمى بالصفة. قوله: (وخلقه النخ) أي وفي نفيهم خلق الله تعالى أفعال العباد الاختيارية حيث قالوا إنّ العبد يخلق أفعال نفسه الاختيارية بقوة خلقها الله تعالى فيه واستدلّوا عليه بأنه لو كان أفعال العباد بخلق الله تعالى لزم أن لا يكون العبد مكلفًا بالأوامر والنواهي وإلا لزم تكليف العاجز كالجمادات واللازم باطل وأن لا يرتب على فعل العبد مدحًا ولا ذمًا ولا ثوابًا ولا عقابًا لأن الشخص لا يمدح ولا يذم ولا يعاقب ولا يُثاب على فعل غيره واللازم باطل لثبوت المدح والذم والثواب والعقاب على ما صدر منهم. ويُجاب بأن ذلك إنما يتوجه على الجبرية القائلين بنفي الكسب والاختيار وأما نحن معاصر أهل السُنّة والجماعة ثبت الكسب والاختيار كما هو مقرّر في محله. قوله: (وكونه) أي وفي نفيهم كونه مرئيًا في الآخرة واستدلّوا له نقلًا بقوله تعالى: ﴿لَنْ نَرِنِّي وَلَكِنْ نَنْظُرُ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنَّ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ نَرِنِّي﴾ [الأعراف: الآية ١٤٣] فإن لن نفي النفي المؤبد وعقلًا بأن الرؤية لا بد فيها من المقابلة ومن اتصال الأشعة من الرائي وهو مستحيل عليه تعالى. وأجيب عن الأول بأن الله تعالى علّق رؤيته على أمر جائز وهو استقرار الجبل والمعلق على الجائز جائز فيبطل كون لن للتأييد وأيضًا يستحيل على الأنبياء سؤال المستحيل وعن الثاني بأن هذا من قياس الغائب على الشاهد وهو باطل ويجوز أن تكون الرؤية بغير ذلك وقدرة الله صالحة لذلك وفي نفيهم غير ذلك من الصفات كالمعتزلة فإنهم نفوا الكلام النفسي وقالوا إنه متكلم بكلام لفظي قائم بغيره ليس صفة له وإن أفعال العباد الاختيارية واقعة بقدرتهم وحدها على سبيل الاستقلال بلا إيجاب بل باختيار وأنه تعالى لا يرى في الآخرة إنما مثل بثلاثة أمثلة لأن الصفة ذاتية كالكلام

ودليل مَنْ قال: ليس كل مجتهد في الفروع مصيبًا، قوله ﷺ: «مَنْ اجتهَد فأصاب فله أجران، وَمَنْ اجتهَد وأخطأ فله أجر واحد».

(ودليل من قال: ليس كل مجتهد في الفروع مصيبًا قوله ﷺ: «من اجتهَد فأصاب فله أجران، ومن اجتهَد وأخطأ فله أجر واحد».

أو فعلية كالخلق أو اعتبارية ككونه يرى. قوله: (وغير ذلك) ككونه تعالى يجب عليه فعل الصالح والأصلح مما يخالف النصوص ويخالف ما عليه أهل السُنَّة والجماعة وتحرير مذاهب الفرق المذكورة وأدلتها مع إبطالها المذكورة في محلها من كتب الكلام.

قوله: (ودليل مَنْ قال) وهم جمهور العلماء من الأصوليين. قوله: (ليس كل مجتهد في الفروع مصيبًا) أي بل قد يصيب وقد لا يصيب ويدل عليه أيضًا الكتاب والإجماع والعقل. وأما الكتاب كقوله تعالى: ﴿مَا كَانَتْ لِنَبِيِّ أَنْ يُكُونَ لَهُ أُسْرَى حَتَّى يُتَخَذَ فِي الْأَرْضِ﴾ [الأنفال: الآية ٦٧]، ﴿عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ﴾ [التوبة: الآية ٤٣]، عوتب على استبقاء أسرى بدر بالفداء وعلى الإذن لمن ظهر نفاقهم في التخلف عن غزوة تبوك ولا يكون العتاب فيما صدر عن وحي فيكون عن اجتهاد قد أخطأ فيه كذا قيل ولكن الذي عليه الجمهور أن الخطأ في اجتهاده ﷺ لا يجوز تنزيهاً لمنصب النبوة عن أن يقع الخطأ في اجتهاده. وأجابوا عن الآية الأولى بأنها ليست عتاباً للنبي ﷺ بل لبيان عظيم فضله من بين سائر الأنبياء صلوات الله عليهم وسلم. والمعنى والله أعلم ما كان هذا لنبي غيرك وعن الثانية بأنها لا دلالة فيها للعتاب لأن النبي ﷺ كان مُحَيَّرًا في الإذن وعدمه صرح بذلك غير واحد من الأئمة فما ارتكب إلا صوابًا ﷺ قال تعالى: ﴿فَأَذِنَ لِمَنْ شِئْتَ مِنْهُمْ﴾ [النور: الآية ٦٢] فلما أذن لهم أعلمه الله بما يطلع عليه من سرهم أنه لو لم يأذن لهم لقعدوا فكان ذلك من كرامته عند ربه سبحانه وتعالى ولكن هذا خلاف الظاهر من اللفظ وهو لا ينافي الصحيح من أن الخطأ لا يطرأ على اجتهاده ﷺ تنزيهاً لمنصب النبوة لإمكان أن يكون المراد عدم الخطأ من غير تنبيه وهو قد نبه وقوله تعالى: ﴿فَفَهَّنَهَا سُلَيْمَانُ﴾ [الأنبياء: الآية ٧٩] والضمير للحكومة أو الفتوى. ووجه الاستدلال أن داود عليه السلام حكم بالغنم لصاحب الحرث ينتفع بها ويقوم صاحب الغنم على الحرث حتى يرجع كما كان فيرد كل إلى صاحبه وكان حكم داود عليه الصلاة والسلام بالاجتهاد دون الوحي وإلا لما جاز لسليمان عليه السلام خلافه ولا لداود الرجوع عنه ولو كان كل من الاجتهادين حقًا لكان كل منهما قد أصاب الحكم وفهمه ولم يكن لتخصيص سليمان عليه الصلاة والسلام بالذكر وجه فإنه وإن لم يدل على نفي الحكم عما عداه لكنه في

ووجه الدليل: أن النبي ﷺ، خطأ المجتهد تارة، وصوبه أخرى. اهـ.

(وجه الدليل أن النبي ﷺ خطأ المجتهد تارة وصوبه أخرى) والحديث رواه الشيخان. ولفظ البخاري «إذا اجتهد الحاكم فحكم فأصاب فله أجران وإذا حكم فأخطأ فله أجر» والله أعلم.

هذا المقام يدل عليه كما لا يخفى على من له معرفة بخواص التراكيب فثبت أن الحق واحد وأن المجتهد قد يصيب وقد لا. وأما الإجماع فإن القياس مظهر لا مثبت فالثابت بالقياس ثابت بالنص معنى وإن لم يكن ثابتاً به صريحاً وقد أجمعوا على أن الحق فيما ثبت بالنص واحد لا غير فإذا ثبت بالإجماع أن الحق واحد ثبت به كون المجتهد قد يصيب وقد لا. وأما العقل فلأن كون الفعل محظوراً ومباحاً أو صحيحاً وفاسداً أو واجباً وغير واجب ممتنع لاستلزامه اتصاف الشيء بالنقيضين وهو ممتنع والممتنع لا يكون حكماً شرعياً وذلك كأن يستفتي عامي لم يلتزم تقليد مذهب معين مجتهدين حنفياً وشافعيّاً فأفتاه أحدهما بإباحة النيذ والآخر بحرمة ولم يترجح أحدهما عنده ولم يستقر عمله على شيء منهما وأيضاً إذا تغير اجتهاد المجتهد فإن بقي الأول حقاً لزم اجتماع المتنافيين بالنسبة إليه وإلا لزم النسخ بالاجتهاد وهو ممنوع فما أدى إليه كذلك وإنما اقتصر المصنف على السئنة للاختصار المناسب لهذه المقدمة مع الكفاية وترك الشارح التنبيه عليها لطول الكلام عليها. قوله: (قوله ﷺ) أي وقوله عليه الصلاة والسلام لبعض الصحابة: «إن أصبت فلك عشر حسنات وإن أخطأت فلك حسنة» رواه الحاكم. وفي حديث آخر جعل للمصيب أجران وللمخطيء واحد. وقال ابن مسعود رضي الله عنه إن أصبت فمن الله تعالى وإن أخطأت فمني ومن الشيطان.

قوله: (وجه الدليل) أي وجه دلالة هذا الدليل. قوله: (خطأ الخ) أي حكم بخطئه تارة حيث قال: ومن اجتهد وأخطأ وصوبه أخرى أي حكم بإصابته، حيث قال: ومن اجتهد وأصاب وبدأ بشق الخطأ في بيان وجه الدلالة عكس الواقع في الحديث اهتماماً به فإنه المثبت للمطلوب بل هو محل النزاع لا غير. قوله: (الشيخان) أي البخاري ومسلم إلا أن هذا اللفظ ليس لفظ البخاري. ولذا قال الشارح ولفظ البخاري الخ. قوله: (إذا اجتهد الحاكم) ظاهره أنه لو لم يكن حاكماً لا يحصل الأجران وليس مراداً فحينئذ المراد بالحاكم مثبت الحكم والمراد من قوله حكم أثبت الحكم. قوله: (فله أجران) أي أجر على اجتهاده وأجر على إصابته كما نقول في الحديث الماز. قوله: (فله أجر) واحد أي على اجتهاده ولا يبعد أن يؤجر على الحكم أيضاً فيكون أحد الأجرين على مجموع

الاجتهاد والحكم. والظاهر أن أحد الأجرين على مجرد الاجتهاد ولكنه يزيد بانضمام الحكم إليه. وقد يقال يؤثر على قصد الحكم بالحق. فإن قلت قد ينافي هذا الحديث الحديث الذي رواه الحاكم وهو «إذا اجتهد الحاكم فأخطأ فله أجر واحد، وإن أصاب فله عشرة أجور». قلنا: لا منافاة لأن الإخبار بالقليل لا ينافي الكثير ولجواز أنه أعلم أولاً بالأجرين فأخبر بهما، ثم بالعشرة فأخبر بهما، أو أنّ الأجرين يساويان العشرة. فإن قلت: العشرة يصح أن تجعل أجراً واحداً أو اثنين فما فائدة جعلها عشرة. قلت: يجوز أن تكون أنواعاً من الثواب مختلفة يبلغ عددها هذا المقدار فنبه بذكر هذا العدد على ذلك واعترض هذا الدليل بأمور: الأول أن هذا الحديث آحاد والمسألة أصولية قطعية. الثاني أنه إن سلم أن هذا الحديث ليس آحاداً بل متواتراً فلا نسلم دلالة على المطلوب لأنها قضية شرطية وهي لا تقتضي الوقوع ولا إمكانه. والثالث ولئن سلمنا أنها تقتضي الوقوع ولكن هذا الدليل يجري أيضاً على القول الأول وهو القول بأن كل مجتهد مصيب لأنه يتصور فيه الخطأ أيضاً وذلك عند عدم است فراغ الوسع فإن كان ذلك مع العلم بالتقصير فهو مخطيء آثم وإن كان بدون العلم به فهو مخطيء غير آثم فلعل هذه الصورة المرادة بالحديث فلا يكون الحديث دليلاً على أن الحق واحد والمجتهد قد يخطيء وقد يصيب. وأجيب عن الأول بأن الحديث وإن كان آحاداً لكنه في معنى المتواتر لورود معناه من طرق كثيرة كما تقدم لك من الروايات وإلا لم يصح الاستدلال به على الأصول كما قالوا وقد يقال أي ضرورة لاشتراط القاطع في هذه المسألة والمسائل الأصولية قد تكون ظنيّة وأجيب عن الثاني بأنه قد تقرر في علم المعاني أن أصل إذا الجزم بوقوع الشرط في اعتقاد المتكلم بخلاف إن. وقد ورد التعبير بإذا في بعض الروايات كما في رواية البخاري السابقة فيحمل عليها غيرها مما عبّر فيه بما لا يفيد الوقوع. فإن قلت حمل غيرها عليها ليس بأولى من العكس فلا بد من مرجح. قلت المرجح ظهور أن مقصود النبي ﷺ بهذا الكلام تعليم الأمة بحكم الشرع فلولا أن هذا الشرط ممكن الوقوع بل يقع بالفعل لما كان للاهتمام ببيان هذا الحكم فائدة معتد بها وذلك لا يجوز في حقه عليه الصلاة والسلام. وإمكان الوقوع والألوقوع يستلزم اتحاد الحق إذ لو تعدد الحق لما أمكن وقوع الخطأ، واتحاده يستلزم وقوع الخطأ بالفعل ضرورة اختلاف المجتهدين بالفعل في القضية الواحدة على وجوه كثيرة. وأجيب

عن الثالث بأنه إن وقع الاجتهاد المعتبر فيما ذكرتموه ثبت المدعي وهو خطأ بعض المجتهدين في الجملة وإن لم يقع لم يجوز حمل الحديث عليه لما تقرر عندهم من وجوب حمل اللفظ على الشرعي ثم العرفي ثم اللغوي.

[خاتمة]: في مسائل إذا تكررت الواقعة وتجدد لها ما يقتضي الرجوع عما ظنه فيها ولم يكن ذاكرًا للدليل الأول وجب تجديد النظر فيها قطعًا وكذا إن لم تتجدد لا إن كان ذاكرًا له إذ لو أخذ بالأول من غير نظر حيث لم يذكر الدليل كان أخذًا بشيء من غير دليل يدل عليه بخلاف ما إذا كان ذاكرًا للدليل فلا يحب تجديد النظر في واحدة من صورتين إذ لا حاجة إليه . وكذلك العامي إذا استفتى عالمًا ثم وقع له مثل تلك الحادثة فإن حكمه حكم المجتهد في إعادة النظر فيجب عليه إعادة السؤال إذ لو أخذ بجواب الأول من غير إعادة لكان أخذًا بشيء من غير دليل ويجوز تقليد المفضول على المختار إن اعتقده أنه فاضل أو مساوٍ ومن ثم لم يجب البحث عن الأرجح، فإن اعتقد رجحان واحد منهم تعين والراجح علمًا فوق الراجح ورعًا على الأصح . ويجوز خلو الزمان عن مجتهد خلافًا للحنابلة مطلقًا ولا بن دقيق العيد ما لم يتداع الزمان بتزلزل القواعد وبعد ثبوت جوازه فالمختار لم يثبت وقوعه لحديث الصحيحين بطرق «لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق حتى يأتي أمر الله»: أي الساعة كما صرح بها في بعض الطرق . قال البخاري وهم أهل العلم . فإن قلت إن ظهورهم على الحق لا يقتضي أن يكونوا بمرتبة الاجتهاد والكلام فيه . قلنا إذا أطلق الشيء انصرف للفرد الكامل وإذا عمل العامي بقول مجتهد في حادثة فليس له الرجوع عنه إلى غيره في مثلها لأنه قد التزم ذلك القول بالعمل به بخلاف ما إذا لم يعمل به والأصح أنه يجب على العامي وغيره ممن لم يبلغ درجة الاجتهاد التزام مذهب معين يعتقده أرجح أو مساويًا وينبغي في المساوي السعي في اعتقاده أنه أرجح وفي الخروج عنه أقوال: أحدها: لا يجوز لأنه التزمه وإن لم يجب التزامه . وثانيها: يجوز لأن التزام ما لا يلزم غير ملزم . وثالثها: لا يجوز في بعض المسائل وهو فيما لم يعمل به ويجوز في البعض الآخر وهو ما عمل به والأصح أنه يمتنع تتبع الرخص في المذهب بأن يأخذ كل من مذهب ما هو الأهون فيما يقع من المسائل ويشترط في العمل به شروط ستة تسمى شروط التقليد . الأول أن يكون مذهب المقلد به مدونًا لتتمكن فيه عواقب الأنظار ويتحصّل العلم اليقيني بكون المسألة المقلد

بها من هذه المذاهب. الثاني حفظ المقلد شروطه في تلك المسألة. الثالث أن لا يكون التقليد فيما ينقض فيه قضاء القاضي بأن لا يكون خلاف نص الكتاب أو السنة أو الإجماع أو القياس الجلي. الرابع أن لا يتتبع الرخص بأن يأخذ من كل مذهب بالأسهل لتنحل ربة التكليف عن عنقه. قال الشيخ ابن حجر: ومن ثم كان الأوجه أنه يفسق به. وقال الشيخ الرملي: الأوجه أنه لا يفسق وإن أثم به وهذا ليس شرطاً لصحة التقليد كما صرح به المتأخرون بل هو شرط لدرء الحكم كنهى الصلاة في الأرض المغصوبة. الخامس أن لا يعمل بقول في مسألة ثم بضده في عينها كأن أخذ بشفعة الجوار تقليداً لأبي حنيفة ثم باعها ثم اشتراها فاستحق أحد مثله بشفعة الجوار فأراد أن يقلد الشافعي ليدفعها فإنه لا يجوز لأن كلاً من الإمامين لا يقول به حينئذ وفيه نظر لأنه مبني على امتناع التقليد بعد العمل والأصح جوازه فما نقل عن الأمدي وابن الحاجب من منع التقليد بعد العمل محمول على ما إذا بقي من آثار الأول ما يلزم عليه مع الثاني تركب حقيقة واحدة مركبة لا يقول بها كل من الإمامين. السادس أن لا يلفق بين قولين تتولد منهما حقيقة واحدة مركبة لا يقول كل من الإمامين بها كتقليد الشافعي في مسح بعض الرأس ومالك في طهارة الكلب في صلاة واحدة كما قاله الشيخ ابن حجر، وقال ابن زياد في فتاويه ناقلاً عن البلقيني أن التركيب القادح في التقليد إنما يوجد إذا كان في قضية واحدة كما إذا توضعاً فقلد أبا حنيفة في مسّ الفرج والشافعي في القصد فصلاته حينئذ باطلة باتفاق الإمامين على بطلان طهارته. وأما إذا كان التركيب من حيث القضيتان كطهارة الحدث وطهارة الخبث، فالذي يظهر أن ذلك غير قادح لأن الإمامين لم يتفقا على بطلان طهارته لا يقال اتفقا على بطلان صلاته، لأننا نقول: إنما نشأ ذلك من تركيب القضيتين وهذا غير قادح كما فهمناه من كلام الأصحاب، وقد صرح به البلقيني في فتاويه وزاد بعضهم شرطاً سابعاً وهو أنه يلزم المقلد اعتقاد أرجحية أو مساواة مقلده على غيره. قال الشيخ ابن حجر بعد ما نقله عنه لكن المشهور الذي رجحه الشيخان جواز تقليد المفضول مع وجود الفاضل. قال العلامة ابن عابدين في حاشية الدر المختار ذكر في التحرير وشرحه أنه يجوز تقليد المفضول مع وجود الأفضل، وبه قال الحنفية والمالكية وأكثر الحنابلة والشافعية، وفي رواية عن أحمد وطائفة كثيرة من الفقهاء لا يجوز، وزاد بعضهم شرطاً ثامناً وهو أنه لا بد في صحة التقليد أن يكون صاحب المذهب حياً وقت التقليد. قال ابن

الجمال في فتح المجيد: وهذا مردود لأن الشيخين اتفقا على جواز تقليد الميت وقالوا وهو الصحيح. اهـ.

[فائدة]: اعلم أن الأصح من كلام المتأخرين كالشيخ ابن حجر وغيره أنه يجوز الانتقال من مذهب إلى مذهب من المذاهب المدونة ولو لمجرد التشهي سواء انتقل دوامًا أو في بعض الحادثة وإن أفتى أو حكم أو عمل بخلافه ما لم يلزم منه التلفيق كما في الفوائد وغيرها. قال في الفوائد: وكذا يجوز الأخذ والعمل لنفسه بالأقوال والطرق والوجوه الضعيفة إلا بمقابل الصحيح فإن الغالب فيه أنه فاسد ويجوز الإفتاء به للغير بمعنى الإرشاد وبه قال الشيخ ابن حجر في الفتاوى وهذا في التقليد قبل العمل. وأما التقليد بعد العمل فقد قال الشيخ ابن حجر في التحفة: ومن أدى عبادة اختلف في صحتها من غير تقليد للقاتل بالصحة لزمه إعادتها إذا علم بفسادها حال تلبسه لكونه عابثًا فخرج من مس فرجه مثلًا فنسي أو جهل بالتحريم وقد عذر به فله تقليد أبي حنيفة في إسقاط القضاء إن كان مذهبه صحة صلاة من وافق مذهبه وإن لم يقلده. قال السيد عمر في الحاشية نقلًا عن فتاوى ابن زياد: إن العامي إذا وافق فعله مذهب إمام يصح تقليده صح فعله وإن لم يقلده توسعة على عبد الله. اهـ من نشر الأعلام. وفي فتاوى السيد سليمان بن يحيى مفتي زبيد عن البدر الإمام الحسن بن عبد الرحمن الأهدل أن جميع أفعال العوام في العبادات والبيوع وغيرها مما لا يخالف الإجماع على الصحة والسداد إذا وافقوا إمامًا معتبرًا على الصحيح إلى أن يرشدوا إلى الاحتياط في الخروج من الخلاف إلى أن قال عن العلامة أبي بكر بن قاسم الأهدل، وما أفتى به من أن العامي لا مذهب له معين يكاد أن تتعين الفتوى به في حقّ العوام في هذه الأزمنة وإن كان عن المتأخرين المصحح من أنه يجب عليه التزام مذهب معين لكن من خبر حال العوام في هذا الزمان سيما أهل البوادي منهم جزم بأن تكليفهم التزام مذهب معين قريب من المستحيل وبأن الفتوى ما أفتى به البدر الأهدل أنه لا مذهب للعامي معين كالمعتين والله المستعان. اهـ ملخصًا من فتاوى السيد سليمان.

قال ابنه العلامة عبد الرحمن بن سليمان نحن لقلّة معرفتنا بالأصول والدليل وغير ذلك عوام. اهـ. كلام المطلب.

والله المستعان، وعليه التكلان، والحمد لله أولاً وآخراً، وصلى الله على من كان خاتماً للتبيين وآخراً وعلى آله وصحبه وسلّم تسليمًا وتعظيمًا وتكريماً.

أقول وأنا الفقير إلى الله المُجيب المُرتجى منه العفو والغفران بجاه رسوله الحبيب [أحمد بن عبد اللطيف الخطيب] قد تمّ تسويد هذه الحاشية المباركة في اليوم الخامس والعشرين من شهر رمضان، من سنة ألف وثلاثمائة وستة من هجرة سيد الإنس والجان.

هذا وكان الفراغ من كتابة هذه الحاشية المباركة من نسخة المؤلف في يوم الجمعة المباركة الموافق لثمانٍ من ربيع الثاني سنة ١٣٠٨ على يد الفقير جاد الله بن محمد بدوي غفر الله له وللمسلمين أجمعين آمين.

تقريظ

العلامة الأديب الشيخ حافظ عثمان دده الموصلي المولوي

أحمد من وفق للفقهاء أئمة ألفوا أصوله، وصنفوا نُقُوله، وفتحوا أبواب سُبله لكل سالك، فهل من مُجيب يرغب كأبي عبد الكريم العلامة الشيخ أحمد الخطيب المنكاباوي الجاوي في السلوك إلى هذه المسالك، فإنه نعمَ المتقدّم في نيل المعالي، والسابق في حلبة سباق الشرف العالي، وناهيك مؤلّفه الشهير الذي ليس له في بابهِ نظير المسمّى: بالنفحات على شرح الورقات.

فلعمري ما شاهدت في أصول الفقه فوق ما شاهدت من ترتيبيه، ولا تبويب في هذا الفن أنفع ولا أتقن فيما عاينت من تبويبه، ولا عبارة أوضح للطالب من عباراته، ولا إشارة للنص أفصح من إشاراتهِ، فيكفيه به ما شاء من الفخر، وله من المولى المُنعم إن شاء الله تعالى عظيم الأجر:

لأحمد في مراقي المجد فضل
بدر عقود منطقته تحلى
له شهدت تآليف عظام
وذا لقب الخطيب عليه دلاً

فهرس
محتويات
حاشية النفات
على شرح الورقات

رَفَعُ
جِد الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
أَسْكَنْتَ لِلدِّينِ الْغُرُوبِ
www.moswarat.com

فهرس المحتويات

٣	تقديم
٤	ترجمة صاحب «الورقات» إمام الحرمين
٥	ترجمة صاحب «شرح الورقات» جلال الدين المحلي
٧	[مقدمة حاشية النفاحات]
٩	معنى أصول الفقه
٣٢	أنواع الأحكام
٤٤	الفرق بين الفقه والعلم والظن والشك
٦٦	أبواب أصول الفقه
٦٩	١ - أقسام الكلام
٩٤	٢ - الأمر
١٢٢	٣ - النهي
١٣١	٤ - العام والخاص
١٦٤	٥ - المجمل والمبين
١٧٠	٦ - الظاهر والمؤول
١٧٤	٧ - الأفعال
١٨٥	٨ - التسخ
٢٢٥	٩ - الإجماع
٢٣٨	١٠ - الأخبار
٢٥٨	١١ - القياس
٢٧٨	١٢ - الحظر والإباحة

٢٨٧	١٣ - ترتيب الأدلة
٢٩٣	١٤ - شروط المفتي
٣٠٠	١٥ - شروط المُستفتي
٣٠٨	١٦ - الاجتهاد
٣٢٢	تقريظ العلامة الأديب الشيخ حافظ عثمان دده الموصلي المولوي
٣٢٣	فهرس محتويات حاشية النفحات على شرح الورقات

رَفَعُ

عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

www.moswarat.com

حاشية النجدي على شرح الورقات

إن علم فقه الدين هو الغاية المقصودة للمطالبين، إذ به يتميز الحلال والحرام، وتعرف أحكام الصلاة والزكاة والصيام، إلى غير ذلك من العقود والمعاملات والوسائل والفصول والغايات، وهو المنوّه به في قول سيد المرسلين: «من يُرد الله به خيراً يفقهه بالدين»، وكانت معرفة أصوله هي الوسيلة العظمى لفهم دقائق إجماله وتفصيله وهي السبب الوحيد في إتقان تحصيله والحاكم العدل في تعضيد حكمه وتأصيله.

وكتابتنا هذا الموسوم بـ "حاشية النجدي على شرح الورقات" هو عبارة عن حاشية جليّة على شرح الورقات في أصول الفقه، وضعها عالم جليل هو الشيخ أحمد بن عبد اللطيف الخطيب الجاوي الشافعي المدرس بالمسجد الحرام. وقد تميزت هذه الحاشية بالتبويب والترتيب المنقن، والعبارة الواضحة، والشرح السلس.

هذا الكتاب

ISBN 978-2-7451-4274-0



9 782745 142740

أسستها محمد كماليت بيروت سنة 1971 بيروت - لبنان

Est. by Mohammad Ali Baydoun 1971 Beirut - Lebanon

Établie par Mohamad Ali Baydoun 1971 Beyrouth - Liban

ص.ب. 9424 - بيروت - لبنان

+961 5 804810/11 / 12

1107 2290 بيروت - لبنان

+961 5 804813

e-mail: sales@al-ilmiyah.com

info@al-ilmiyah.com



دار الكتب العلمية

DK www.al-ilmiyah.com Dar Al-Kutub Al-Ilmiyah