



نَسْرُ البُنُودِ عَلَى مَرَاقِي السَّعُودِ

تأليف:

سيدي عبد الله بن إبراهيم العلوي الشنقيطي

نشر البُود
عَلَى
مَرَاتِي السَّعُود

تأليف:

سيدي عبد الله بن ابراهيم العلوي الشنقيطي

الجزء الأول

فهرسة الجزء الاول من كتاب نشر البنود على مراقى السعود

3	ترجمة المؤلف
5	مقدمة الكتاب
14	مقدمة في علم الفقه
16	أصول الفقه
19	فصل والفرع حكم الشرع
78	كتاب القرآن ومباحث الاقوال
89	المنطوق والمفهوم
113	فصل في الاشتقاق
120	فصل في الترادف
124	المشترك
127	الحقيقة
130	المجاز
142	المعرب
144	الكناية والتعريض
147	الامر
187	الواجب الموسع
192	ذو الكفاية
201	النهى
206	العام
228	ما عدم العموم فيه أصح (أ. من العموم)
232	التخصيص
241	المخصص المتصل
264	المقيد والمطلق
269	التأويل والمحكم والمجمل
277	البيان
286	النسخ

فهرسة الجزء الثانى من كتاب نشر البنود على مراقى السعود

9	كتاب السنة
68	كيفية رواية الصحابى
72	كيفية رواية غيره عن شيخه
80	كتاب الاجماع
104	كتاب القياس
114	أركانه
154	مسالك العلة
209	القيود
245	خاتمة لكتاب القياس
255	كتاب الاستدلال
273	كتاب التعادل والترجيح
282	الترجيح باعتبار حال الراوي
290	الترجيح باعتبار حال المروي
299	الترجيح باعتبار حال المدلول
304	ترجيح الاجماعات
307	ترجيح الاقيسة والحدود
315	كتاب الاجتهاد
335	فصل فى التقليد فى الفروع
353	خاتمة الكتاب

ترجمة المؤلف

ولادته :

ولد سيدي عبد الله بن ابراهيم العلوي الشنقيطي بعد منتصف القرن الثاني عشر الهجري بقصر تجكجة وهي القاعدة العامة آنذاك لامارة تكانت في شنقيط .

نسبه وأسرته :

يرقى نسب المؤلف الى سلالة مولاي سليمان بن عبد الله الكامل بن الحسن المثنى بن الحسن السبط بن علي بن أبي طالب كرم الله وجهه وقد نزح أجداده الى الصحراء ، وعرفوا هناك بقبيلة « اداو علي » .

طلبه للعلم :

درس المؤلف باديء ذي بدء على يد والده الذي كان من رجالات العلم والتصوف في عصره ، ثم تلقى فيما بعد علومه عن عدد من كبار علماء الصحراء كالشيخ سيدي المختار الكنتي والشيخ سيدي عبد الله الفاضل اليعقوبي والحاج أحمد خليفة العلوي ، ولما حل بفاس قضى بها نحو عشر سنوات حيث أخذ عن بعض فطاحل علمائها كالشيخ بناني والشيخ التاودي بنسودة رحمهما الله .

وقد نال المؤلف حظوة لدى السلطان سيدي محمد بن عبد الله الذي استقدمه من الصحراء ، وذلك لاهتمامه ... طيب الله ثراه - بالعلم والعلماء ، فكان في ذلك كما قال عنه صاحب « الوسيط » وصاحب « الاستقصاء » (شديد الاهتمام باقصى المسلمين من أهل مملكته حتى أنه يعلم أهل الخير من كبار أهلها وأهل الشر) وقد أنعم مولاي محمد بن عبد الله على هذا العالم الصحراوي ، فأوفده ضمن البعثة التي عينها برأسه ابن عمه مولاي اليزيد للتوجه الى الحجاز ، حيث أتيجت للمؤلف هناك اتصالات مفيدة مع كبار الشيوخ والعلماء .

مكانته العلمية :

نعم المؤلف بتقدير فائق من أفاضل العلماء حتى أنهم كانوا يعتبرونه أعلم رجل عرفته الصحراء المغربية ، ومما ذكر في حقه ، وصف بعضهم له بأنه « فريد دهره وعالم عصره » أو كما نعتة آخر بكونه « مجدد العلم بقطر شنقيط » .

تلاميذه :

تتلمذ على المؤلف جم غفير من علماء الصحراء وطلابها ، وتخرج على يده علماء أجلاء لا من شنقيط وكفى ولكن أيضا من السنغال وما جاورها من بلاد السودان وأفريقيا .

وفاته :

توفي المترجم له برباطه العلمي القريب من « تجكجة » عن عمر يناهز الثمانين وذلك في حدود 1233 هـ .

الداى ولد سيدى بابا
وزير الاوقاف والشؤون الاسلامية

مقدمة

يعتبر علم أصول الفقه الذي يعرف منه تقرير مطالب الاحكام الشرعية وطرق استنباطها - من العلوم الاسلامية العريقة ، المنمة بموضوعاتها ومنهجها ، عن خصائص اساسية في الفكر العلمي عند المسلمين ، والمعبرة - بصفتها هذه - عن عمق استشفاف هذا الفكر ، للمسائل - وشمولية استيعابه لها ، وقدرته العبقريّة على الفوص والاستنباط والتنظير والتقرير ، والتبحر في ذلك ، وارتياح ارحب الافاق في مضماره .

وقد نال فكر المسلمين في فروع شتى من المعرفة كالرياضيات والطب وسواهما ، واجتهدوا في بحوثهم حولها اجتهادات ورائدة انت بهم الى الاسهام في تطوير محتواها والتمهيد - من ثم - لما اصابته مثل هذه الفروع العلمية في العصور الحديثة من باهر التقدم على الصعيد النظري والعملي سواء ، اما فيما يخص العلوم الاسلامية الصرفة - فانها تعد بطبيعة الحال - ثمرة كاملة للاجتهاد الفكري عند المسلمين ، تختلف في هذا عن غيرها من العلوم التي اسهموا فيها مع غيرهم من الامة ، وتنفرد - بالتالي - بما تنطوي عليه من الدلالة على طبيعة تفكيرهم العلمي في اطاره الخاص ، واتجاهتهم الرائدة في بناء النموذج الثقافي المتسمة به حضارتهم المتميزة .

ويستمد علم أصول الفقه - كما قال الشوكاني من ثلاثة اشياء :

الاول علم الكلام لتوقف الأدلة الشرعية على معرفة الباري سبحانه وتعالى وصدق المبلغ ، وهما مبينان فيه مقررة ادلتها في مجابته .

الثاني : العربية لان فهم الكتاب والسنة والاستدلال بهما متوقفان عليها اذ هما عربيان .

الثالث : الاحكام الشرعية من حيث تصورها لان المقصود اثباتها او نفيها .

وباعتبار سعة الفنون العلمية التي يتطلب الحال - هكذا - الالمام بها والتبحر فيها لامكانية خوض لوجج هذا العلم، والفوص على لائته، فانه لم يتصد له في القديم والحديث الا فطاحل العلماء كفقيه السنة الاجبر محمد بن ادريس الشافعي ومن عاى شاكلته من الجهابذة الانذاذ .

وأول من ألف فيه كما هو معلوم الامام الهاشمي المطلبي محمد بن ادريس رحمه الله تعالى 150 / 204 عند ما أشار عليه شيخه عبد الرحمان بن مهدي فجمع بعض القواعد في كتابه المسمى الرسالة وهو مطبوع .

ثم توالفت فيه المؤلفات المختلفة ذات المناحي المتعددة فكتب اتباع الشافعي في منحاہ ، وأصحاب أبي حنيفة في منحاہ ، كذلك ومثلهم أصحاب الامام مالك والامام أحمد ، وحاول آخرون الجمع بين الطريقة الشافعية والحنفية ، وهما الطريقتان البارزتان في هذا العلم . وكانت الكتب ما بين مختصر ، ومتوسط يأخذ اللاحق من السابق ، ويناقشه ويرد عليه أحيانا لاسيما اذا كان من غير مذهبه .

ومن أهم المؤلفات في هذا الميدان ، الرسالة للامام الشافعي ، واحكام الاحكام لابن حزم الاندلسي والمستصفي للغزالي ، وأصول البزدوي ، وأصول السرخيسي ، وروضة الناظر لابن قدامة المقدسي والاحكام لسيف الدين الامدي والموافقات لابي اسحاق الشاطبي ، وارشاد الفحول للشوكاني ، وجمع الجوامع لتاج الدين السبكي وغيرها .

والملاحظ بصفة عامة ان كتب المتقدمين اجزل عبارة واظهر معنى واسهل موردا ، وغالبا ما كانت كتب المتأخرين تلخيصا أو اختصارا أو نظما أو شرحا لاعمال من سبقهم أو تعليقا عليها ، ولكل فائدته .

ويعتبر المؤلف الذي بين ايدينا (نشر البنود على مراقي السعود) واحدا من المصنفات القمة في هذا الفن .

وقد تفضل مولانا امير المومنين ، جلالة الحسن الثاني نصره الله وايداه ، فامر بطبع هذا الاثر العلمي النفيس ونشره ، وذلك في اطار اهتمام جلالته الشريفة - حفظه الله ورعاہ - باحياء التراث الاسلامي ، واغناء نهضتنا العلمية بكنوزه ، وذخائره ، ومنح أوسع الفرص للطلبة والباحثين والدارسين ، للنهل من موارده ، والكرع من حياضه وصلا لماضينا العلمي المجيد ، بحاضرنا العلمي الزاهر ، وترسيخا لاصالة النهضة الثقافية العظيمة ، التي تشمل مختلف الآفاق في هذا البلد الامين ، تحت ظل قيادة جلالته الحكيمة النيرة .

ومادة الكتاب عبارة عن شرح ارجوزة في هذا الفن ، للمؤلف سيدي عبد الله بن ابراهيم العلوي الشنقيطي واضح الارجوزة والشرح معا ، وكما يلاحظ فقد كان يطل اطلالة العالم المنفتح الواعي على بقية المذاهب فيأخذ منها ويناقش ما أخذ ويرجع ويضعف كما ستراه ، ولا ينسى مع كل هذا مالكيته التي ارتضاها واقتنع بها .

ولهذا فقد جاء هذا العمل وسطا بين الاطناب والاقتضاب ، تشعر وانت تقرؤه انك تقرأ لعالم ضليع من علماء الملة المتأخرين فتعيش مع أسلوب

عصره الذى يتميز بالمناقشة وسوق الردود للاحاطة بالنقط التي يتعرض لها من مختلف الجوانب ، ومع تمحيصه - بهذه الصورة - للمسائل ومناقشته لها ، فهو يشعرك أنه منصف في مناقشته ، ايجابي الروح في نظرتة اليها ، فاذا ما وقف أمام خلاف لفظي ، او جدال جانبي عقيم ترفع عنه قائلا : لا مساحة في الاصطلاح .

ويستوقف فكريك وانت تقرا هذا المصنف الجامع ، كثرة نقول المؤلف عن غيره ، ولا غرابة في هذا ، فقد بين منهجه في ذلك علما بتقيده بالنقل عن كبار علماء الاسلام بشكل عام وعلماء المذهب المالكي بشكل خاص ، ذلك أن يجلي المسألة ، ويقربها الى القارىء بأسهل وامتع ما يستطيع .

ومما يتميز به ، أمانته في النقل اذا نقل ، حيث أنه يعزو كل عبارة الى صاحبها بكامل النزاهة ، وهذا ما كان ينتم به أسلافنا من العلماء رحمهم الله تعالى (يعزون الفضل لاهله والقول لصاحبه) .

وقد استعرض المؤلف رحمه الله تعالى في شرحه هذا مباحث الاصول كلها كباقة شهية ، فدونهاها أيها العالم الباحث والطالب وقد أخرجتها اليك وزارة الاوقاف والشؤون الاسلامية في بهاء ورواء وحلة قشيبية وطبعة أنيقة بعد أن نفذت كل نسخ هذا الكتاب التي كانت مطبوعة بفاس بالمطبعة الحجرية ، فلم يكن من اليسير الحصول عليه قبل أن يقدم في هذه الطبعة الجديدة المصححة .

حفظ الله مولانا أمير المؤمنين ، وأدامه ذخرا لهذه الامة يرعى نهضتها ، ويصون تراثها ، ويبعث مفاخرها العلمية وامجادها الفكرية، موالاة لمآثرات العرش العلوى ، في رعاية العلم والثقافة ، ومناقبه الجلى في ترسيخ أصالة هذه البلاد ، واثناء مقومتها الحضارية .

وأقر عين سيدنا الامام بصاحب السمو الملكي ولي عهده الامير الجليل سيدى محمد ، وصنوه الامير السعيد مولاي رشيد وكافة أفراد الاسرة الملكية الشريفة انه على ما يشاء قدير ، وهو نعم المولى ونعم النصير .



بسم الله الرحمن الرحيم

وصلى الله على سيدنا محمد ذى الخلق العظيم ،

وعلى آله الرهط الكريم وأصحابه الذين بهم الدين أقيم .

وبعد فيقول عبد الله بن ابراهيم بن الامام العلوى أعلاه الله :

لما من الله تعالى على باتمام النظم المسمى مراقى السعود لمبتغى الرقى والصعود ، الهمنى الله الاشتغال بشرحه فشرعت فيه مستعينا بالله ومشيراً بلفظ المحشى للكمال بن أبى شريف ، وبزكرياء لشيخ الاسلام زكرياء ، وبالمحشيين لهما ، وباللقانى لعلامة عصره بلا نزاع وواحد وقته بلا دفاع ناصر الدين اللقانى ، الا ولان شافعيان وهذا مالكى . وكلهم محشون على شرح المحلى لجمع الجوامع ، وبحلولو لآبى العباس أحمد الشهير بابن حلولو القروى المالكى شارح جمع الجوامع، الشرح المسمى الضياء اللامع ، وبالقاضى أبى بكر الباقلانى وبالرازى لفخر الدين الرازى صاحب كتاب المحصول . وحيث قلت قال فى التنقيح، أو فى شرح التنقيح فمرادى شهاب الدين القرافى وحيث قلت قال فى الآيات البيئات فالقائل أحمد بن قاسم الشافعى العبادى . والآيات البيئات حاشية له على المحلى ثلاثة أسفار ابتداء الثانى من مبحث العام والثالث من الاجماع ، وهو كتاب جمع فيه من التحقيق والتدقيق وكثرة الابحاث والانتصار لصاحب جمع الجوامع وشارحه المحلى ما لا يأتى الزمان بمثله ان الزمان بمثله لبخيل فسميت هذا الشرح «نشر البنود على السعود» يسر الله تعالى لى اتمامه وأجزل على فيه انعامه فمرادى

فيه ان شاء الله أن أسهل ما استصعب وأجلب كل منتخب من بحث معقول وعلم منقول ، حتى لا يعد له كتاب في الايضاح وتحريير الصواب فان هذا العلم مما الوت به الصبا والدبور وصار يبلى على ممر الدهور ولا حول ولا قوة الا بالله العلى العظيم .

يقول عبد الله وهو ارتسما سمي له والعلوى المنتمى

عبد الله المراد به المسمى ويرجع اليه الضمير المبتدا باعتبار الاسم وارتسم بمعنى ثبت وسمى بتثليث السين لغة في الاسم حال من الضمير فاعل ارتسم ، يعنى ان اسمه عبد الله هو أفضل الاسماء لما في الحديث من أفضل الاسماء عبد الله وعبد الرحمن، والحقوا بهما كل ما يدل على العبودية . قوله والعلوى المنتمى ، المنتمى بصيغة اسم المفعول أى منتماء ونسبته يقال فيها العلوى بفتح العين واللام نسبة الى على بن أبى طالب كرم الله وجهه أو الى آخر من ذريته .

تنبيهه : اعلم ان الله تعالى قد يسر لى الشروع في هذا الشرح **بتججك** حرسها الله تعالى من الافات ، ووقى أهلها من السيئات ، وعسرها بالعلم والدين الى يوم البعث والدين بعدما يسرلى نظم الاصل بها وذلك يوم الخميس في جمادى الاولى عام سبعة ومائتين بعد الالف وتتمام النظم قبله بعام أسأل الله بانعامه ان يعين على اتمامه وأن يجعله خالصا ، لوجهه للرضى والامن بمنه ، والفوز بالزيادة فالكريم من استزاده زاده .

الحمد لله على ما فاضا من الجدى الذى دهورا فاضا

يعنى أنى أحمد الله على ما أفاض أى أكثر من الجدى بفتح الجيم والبدال أى النفع والخير الذى جاء به صلى الله عليه وسلم بعد ما فاض أى قل وعدم دهورا متطاولة قبله صلى الله عليه وسلم .

وجعل الفروع والاصول لمن يروم نيلها محصولا

النيل بفتح النون المراد به التعلم ومحصولا بمعنى حاصلية في الكتب والصدور ويجيء المحصول بمعنى المصدر كالمسعود والمحلوف بالفاء المرأسة لا بالفاء الموحدة والمعقول والمجلود وقد نظمتها بقولى :

محلوفكم مجلودكم معقول مصادر يزنها مفعول
كذلك المعسول والمحصول فاصغ ليتا أيها النبيل
الليت بالكسر صفحة العنق .

وشاد ذا الدين بمن ساد الورى فهو المجلى والورى الى ورا

شاد الحائط علاه بالشيد بالكسر وهو الجص ونحوه كناية عن
تحسينه وشاد كجعل معطوف على أفاض وهو قوله وهو يعنى من قوله
فهو المجلى عائدا على من والمجلى السابق فى الحلبة قال الشاعر :

أتانى المجلى والمطلى وبعده الـ مسلى وتال بعده عاطف يسرى
ومرتاحها ثم الحظى ومؤمل وجاء اللطيم والسكيت له يجرى

فالمجلى بضم الميم وكسر اللام مشددة ، والمصلى على وزنه هو
الذى يتبع السابق فى الحلبة والمسلى الثالث والتالى الرابع والعاطف
الخامس والمرتاح السادس . وفى القاموس : ان المرتاح هو الخامس
والحظى هو السابع والمؤمل هو الثامن واللطيم كأمير هو التاسع ،
والسكيت كزهير ويشدد العاشر وهو آخر خيل الحلبة بفتح الحاء وسكون
اللام الدفعة من الخيل فى الرهان ، وورا فى قوله الى ورا بمعنى خلفه
قصر للوزن .

محمد منور القلوب وكاشف الكرب لذى الكرب

محمد بالجر بدل من فى قوله بمن ، وتتويره صلى الله عليه وسلم
للقلوب بالايمان به وبمحبته والصلاة عليه واتباعه وكاشف الكرب
بشفاعته والاستغاثة بجاهه والكرب الحزن .

وشفاعته فى الآخرة ست : الاولى فى تعجيل الحساب وهى أعظمها
وأعمها وهى مختصة به . والثانية فى ادخال أقوام الجنة بغير حساب وهى
مختصة به عند النووى ، وتردد فى ذلك ابن دقيق العيد والسبكي . الثالثة
فيمن استحق النار أن لا يدخلها وتردد النووى فى اختصاصها به وجزم

عياض بنفيه . الرابعة في اخراج الموحدين من النار ويشاركه فيها الانبياء
والملائكة والمؤمنون ، الا أن الاشتراك في مطلق الاخراج لا في قدره .
الخامسة في زيادة الدرجات في الجنة لا قوام ولم ير نص في اختصاصها به .
السادسة في تخفيف عذاب من استحق الخلود في النار كأبي طالب . اللهم
بجاهه شفعه فينا وفي قرابتنا بدخول الجنة من غير حساب وبزيادة
الدرجات في الفردوس بلا مشقة ولا عتاب .

صلى الله عليه ربنا وسلمنا وآله ومن لشرعه انتمى
الشرع : السنة والدين ، والانتساب للشرع بالعمل به وتدوينه
وتعليمه وتعلمه .

هذا وحين قد رأيت المذهبا رجحانه له الكثير ذهبنا
وما سواه مثل عنقا مغرب في كل قطر من نواحي المغرب
أردت ان أجمع من أصوله ما فيه بغية لذي فصوله

هذا مبتدأ حذف خبره ، والعكس أي هذا الامر والامر هذا يعني ان
الذي حملنى على هذا النظم في أصول مالك خاصة انى رأيت الكثير من
العلماء ذهب الى ترجيح مذهبه على سائر المذاهب للحديث الصحيح
(يوشك أن يضرب الناس أكباد الابل في طلب العلم ولا يجدون عالما أعلم
من عالم المدينة) ، أو لترجيح السلف الصالح له على مذهب غيره مع حسن
تصرفه في كل فن من القراءان والحديث والعربية والاصول وغير ذلك ،
وأیضا فان ما سواه من المذاهب مفقود في كل قطر بالضم أى ناحية من
نواحي المغرب فلا تكاد تجد من يحقق مسألة منها فضلا عن باب ولا
كتاب من كتبها كما اختصت أرض الروم وهى ، سلاسل وما والاه
بمذهب أبى حنيفة حتى انه لم يكن في وقتنا هذا أحد فيه على غيره الا
رجل من الشيعة يقول في آذانه مكان حى على الصلاة حى على خير
العمل ، وكما اختص عراق العجم بمذهب الشافعى ولم يختص اقليم
بمذهب أحمد .

وعنقاء كحمراء وزنا مضاف الى مغرب اسم فاعل من أغرب في البلاد أى أبعد فيها ، قيل فيها ذلك لبعدها في طيرانها ، ويجوز ان يكون مغرب وصفا لعنقاء . وذكروا مغربا لارادة النسبة كما قالوا ناقة ضامر وهو مثل يضرب للشيء الذى يوجد وهى طائر تخطف الاطفال فدعا عليها حنظلة بن صفوان نبى أصحاب الرس فأهلكها الله وقطع نسلها . وقيل ذهب بها الى جزيرة ، وهى جزيرة لا يصل اليها الناس فى المحيط وراء خط الاستواء وانظر حياة الحيوان الكبرى تجد شفاء الغليل . والبغية بضم الباء وكسرها المطلوب . والمراد بالفصول الفروع .

منتبذا عن مقصد ما ذكرا لدى الفنون غيره محررا

منتبذا حال من فاعل أجمع والموصول مفعوله ومحررا بصيغة اسم الفاعل حال منه أيضا . يعنى انى غير ذاك فى هذا النظم كل ما ذكر فى الفنون غير الاصول من نحو كمعانى الحروف أو بيان كمسائل الحقيقة والمجاز مع كثرتها أو منطق كدلالة المطابقة والتضمن والالتزام مع تحريره أى سلامته من التطويل والحشو .

سميته مراقى السعود لمبتغى الرقى والصعود

يعنى : انى سميت هذا النظام مراقى السعود بضم السين جمع سعد بمعنى السعادة لمن أراد الرقى الى سماء الفقه وفهم مواردهم والشرع ومقاصده . والمراقى جمع مرقاة بالكسر ما يرقى به كالسلم والرقى بضم الراء وتشديد التحتية وهو والصعود بمعنى .

استوهب الله الكريم المددا ونفعه للقارئين أبدا

يعنى : انى أسأل الله أن يهب لى المدد أى الزيادة فى العقل والتأييد على اكمال هذا النظام وأسأله أن ينفع به كل من قرأه الى يوم القيامة نفعا كاملا شاملا .

مقدمة

أى فى علم الاصول وهى بكسر الءال أفصح من فءءها ، من قءم الءازم بمعنى ءءم ، وهى ما ىءوقف عىه الشروع فى الفن . ومقدمة الكءاب أعم منها مءلءا وهى ما قءم أمام المءلوب لارتباط بىنهما ءوقف على معرفءه الشروع فى المءلوب أم لا ، فمعرفة الاحكام الخمسة مءدمءها وخطبة ألفىه بن مالك مءدمة الكءاب فقط .

أول من ألفه فى الكءب محمد بن شافع المءلبى

ىعنى : أن أول من ألف علم الاصول فى الكءب الامام الشافعى وهو محمد بن اءرىس بن عباس بن عثمان بن شافع المءلبى ، ألف فىه كءاب الرسالة الذى أرسل به الى ابن مهءى وهو أىضا أول من ألف فى مءءلء الءءىء المشار لىه فى طلعة الانوار بقولنا :

أولا وءمع ممكن فمءءلءف ىضىفه الى الءءىء المءءرف وءىره كان له سلىقه مءل الذى للعرب من ءلىقه

ىعنى : ان ءىر الشافعى من المءءءءىن كالصءابة فمن بعءهم كان معرفة علم الاصول سلىقه له ، أى مركززا فى طبعءه كما كان علم العربىة من نحو ءءصرىف وبعان ءلىقه أى مركززا فى طبائع العرب فطرة فءرهم الله عىها . واللقاب كاسم المءءءا والءبر والفاعل والمفعول وءىر ذلك اصءلاءاء ءضعها أءمة النحو ، وكذلك ءضع أءمة الاصول الذىن صنفوا فىه اسم المنطوق والمفهوم والفءوى ، والمءالفة والعام والءصاص والمءلق والمءقء وءىر ذلك .

الاحكام والاءلة الموضوع وكونه هءى فقط مسموع

يعنى ، ان مما يتوقف عليه الشروع فى الفن معرفة موضوعه .
وموضوع كل فن ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية كبدن الانسان لعلم
الطب ، وعوارضه الذاتية الصحة والمرض اللذان لا يبحث الطبيب الا
عنهما .

وموضوع الاصول الادلة الشرعية والاحكام . وعند بعضهم الادلة
الشرعية فقط . والى هذا أشار بقوله: وكونه . الخ . وهذا مذهب الجمهور
لانه يبحث فيه عن عوارضها الذاتية كقولهم : الأمر يفيد الوجوب ،
ويتمسك بالعام فى حياته صلى الله عليه وسلم قبل البحث عن المخصص ،
والعام المخصص حجة فيما يبقى .

وحجة الاول : ان جميع مباحث الاصول راجعة الى اثبات أعراض
ذاتية للادلة والاحكام من حيث اثبات الادلة للاحكام وثبوت الاحكام
بالأدلة . فالفن منحصر فى الاثبات والثبوت وفيما له نفع فى ذلك كالمرجحات
فلا خلاف بين القولين فى المعنى .

أصول الفقه

الأصل لغة : ما يبنى الشيء عليه حسا كالجدار للسقف ، ومعنى كالحقيقة للمجاز والدليل للمدلول .

ولما كان تصور المطلوب في النفس أو الشعور به شرطا في تصور الطلب عقلا جرت عادة المحققين في التصنيف بالبداة بتعريف الحقيقة . فالشارع في فن لا بد أن يتصوره أولا بوجه ما والا امتنع الشروع فيه .

وأصول الفقه مركب اضافى ، يطلق تارة على جزأى الاضافة ، وتارة لقبها لهذا العلم وعلماء له . واختلف في المركب الاضافى هل يتوقف حده اللقبى على معرفة جزأيه أولا ؟ اذ التسمية به سلبت كلا من جزأيه عن معناه الافرادى وصيرت الجميع اسما لمعنى آخر ، وعلى الاول فلا بد من معرفة جزأيه ولذلك قال : (أصوله دلائل الاجمال) .

يعنى : ان أصول الفقه أدلته الاجمالية ، لان الاصل في الاصطلاح هو : الدليل ، أو الأمر الراجع كما ياتى . والدليل الاجمالي هو ، الذى لا يعين مسألة جزأيه كقاعدة مطلق الامر والنهى ، وفعله صلى الله عليه وسلم والاجماع والقياس والاستصحاب والعام والخاص والمطلق والمقيد والمجمل والمبين والظاهر والمؤول والناسخ والمنسوخ وخبر الاحاد ، فالتحقيق ان الأدلة نفسها ليست أصولا ، لانها موضوع الفن وموضوع الشيء غيره ضرورة ، وكذا معرفة الدلائل ليست هى الاصول على التحقيق . فمراد من قال : ان أصول الفقه معرفة دلائل الفقه الاجمالية ، التصديق بتلك القواعد ، أى العلم بثبوت المحمول للموضوع ومراد الاكثر القائلين انها الادلة : القواعد الباحثة عن أحوال الادلة .

والمقاعدة قضية كلية تعرف منها أحكام جزئياتها ، نجو مطلق الامر للوجوب ومطلق النهى للتحريم ، والاجماع والقياس والاستصحاب حجة ، والعام يقبل التخصيص والخاص يقضى على العام والمطلق يحمل على المقيد بشرطه ، وخبر الآحاد يجب العمل به الى غير ذلك مما يعلم في مواضعه واحترز بالاجمالية عن التفصيلية نحو « أقيموا الصلاة » « ولا تقربوا الزنى » وصلاته صلى الله عليه وسلم في الكعبة ، والاجماع على ان لابنة الابن السدس مع بنت الصلب حيث لا عاصب ، وقياس الارز على البر في امتناع ربا الفضل والنساء .

قال العبادى فى الايات البيّنات ، والشّيخ زكرياء : ليس بين الاجمالية والتفصيلية تغاير بالذات بل بالاعتبار ، اذ هما شىء واحد له جهتان فأقيموا الصلاة له جهة اجمال طى كونه أمرا وجهة تفصيل هى كون متعلقه خاصا . وهى : اقامة الصلاة . فالاصولى يعرف الدلائل من الجهة الاولى والفقهاء من الثانية .

تنبية : اعلم ان أسماء العلوم كالفقه والبيان والاصول والنحو مثلا يطلق كل واحد منها مرادا به قواعد ذلك الفن وتارة مرادا به ادراك تلك القواعد ، وتارة مرادا بها الملكة — بالتحريك — وهى سجية راسخة فى النفس تحصل للمدرك بعد ادراك مسائل الفن وممارستها . فمن عرف أصول الفقه بأنه أدلة الفقه الاجمالية نظرا الى المعنى الاول ومن قال معرفة أدلة الفقه الاجمالية نظر الى الثانى (وطرق الترجيح قيد تال) .

يعنى : ان طرق الترجيح للدلة عند تعارضها قيد تابع للدلائل الاجمالية فى الاندراج فى حقيقة الاصول . والمراد بالطرق وجوه الترجيح . (وما للاجتهد من شرط وضع) .

ما مبتدأ ، ووضح خبره . يعنى : ان شروط الاجتهاد الاتى ذكرها فى كتابه وضع ، أى ظهر دخولها فى مسمى الاصول . يعنى : ان أصول الفقه هى الادلة الاجمالية وكيفيات الترجيح وشروط الاجتهاد . وقيل : معرفة كل من الثلاثة . وقال ابن أبى شريف : ان التحقيق دخول مباحث الترجيح فى مسمى الاصول دون مباحث الاجتهاد فانما

هي تتمات . وعليه فيقال : أصول الفقه أدلة الفقه الاجمالية وكيفية الاستفادة منها وقيل العلم بها اه .

واما مسائل الاجتهاد فبعضها فقهية موضوعها فعل المكلف محمولها الحكم الشرعي ، كمسألة جواز الاجتهاد له صلى الله عليه وسلم ولغيره في عصره ومسألة لزوم التقليد لغير المجتهد ، وبعضها اعتقادية كقولهم : المجتهد فيما لا قاطع فيه مصيب ، وقولهم : خلو الزمان عن المجتهد غير جائز ، ونحوهما . قال القشيري : لكن جرت العادة بادخال شروط الاجتهاد في الاصول وضعا فادخلت فيه حدا ، وانما ادخلت فيه وضعا لان غاية فن الاصول الاقدار على الاستنباط ، والاستنباط متوقف على شروط الاجتهاد ، وليست داخلة في قواعد الفن بخلاف مباحث الترجيح ، فان البحث فيها عن أحوال الادلة التفصيلية على وجه كلي باعتبار تعارضها ، ولا يدخل في الأصول علم الخلاف ، اذ لا يتوصل به الى الفقه توصلا قريبا لأن الجدلي اما مجيب بحفظ حكم أو متعرض بابطاله كان الحكم فقها أو غيره . لكن الفقهاء أكثروا فيه من مسائل الفقه وبنوا أركانها عليها ، حتى توهم اختصاصه بالفقه . وأصول الفقه ، وان كان أصلا للفقه لاحتياجه اليه فرع لاصول الدين لاحتياج كون الادلة حجة الى معرفة الصانع وصفاته .

(ويطلق الاصل على ما قد رجح)

يعنى : أن الاصل يطلق في الاصطلاح أيضا على الامر الراجح نحو : الاصل براءة الذمة ، والاصل عدم المجاز والاصل ابقاء ما كان على ما كان عليه قاله القرافى في التنقيح .

فصل

والفرع حكم الشرع قد تعلقا بصفة الفعل كندب مطلقا

يعنى : ان الفرع هو حكم الشرع المتعلق بصفة فعل المكلف وتلك الصفة ككونه مندوبا أو غيره من الاحكام الخمسة مطلقا ، أى سواء كان الفعل قلبيا كالنية أو بدنيا كالوضوء ، قاله الناصر اللقانى عند قول خليل : فذلك لعدم اطلاعى فى الفرع على أرجحية منصوصة .

والفقه هو العلم بالاحكام للشرع والفعل نماها النامى

أدلة التفصيل منها مكتسب

الفقه لغة : الفهم والشعر والطيب ، واصطلاحا هو : العلم بجميع الاحكام الشرعية العملية المكتسب من الادلة التفصيلية . والمراد بالاحكام : النسب التامة التى هى ثبوت أمر لآخر ايجابا أو سلبا ، احترازا على العلم بالذوات والصفات والافعال وعن النسبة التقيدية والشرعية الماخوذة من الشرع تصريحاً واستتباطا احترازا عن الأحكام العقلية والحسية والاصطلاحية كالعلم بأن الواحد نصف الاثنين ، وان النار محرقة ، وان الفاعل مرفوع وان كان الحاكم فى الحقيقة فى الاخيرين انما هو العقل على المشهور ، ولكن بواسطة الحس والاصطلاح .

والعملية المتعلقة بكيفية عمل قلبى كالعلم بوجود النية فى الوضوء وبدنى كالعلم بسنية الوتر فيشمل العمل عمل غير المكلف لان الفقه يبحث عن افعال غير المكلف فالعلم بها من الفقه ، لانه يمنع من المحرمات كالزنى وشرب الخمر ويومر بالطاعات .

والمراد بكيفية العمل وجوبه أو نديه أو ضدهما أو اباحتها وهي المسماة عند المناطقة بالمادة وهي الدوام والضرورة وما يقابل الامرين في نقضهما ، فخرج العلم بالاحكام الشرعية الاعتقادية أى المتعلقة بحصول العلم في القلب كالعلم بان الله تعالى واحد ، وانه يرى في الاخرة فعلمك بوجوب اعتقاد ان الله واحد فقه ، وعلمك ان الله واحد ليس به ، بل هو من علم الكلام ، فالمتكلم يثبت الوحدة ، والفقيه يثبت وجوبها . فالحق ان الاعتقاد وسائر الادراكات انفعال لا فعل للنفس واذا لم يكن فعلا فلا يكون عملا الا على سبيل التسامح قاله في الآيات البيّنات .

واعترض بعضهم على التقييد بالعمل بانه يخرج ما ليس بعمل كالطهارة الحاصلة باستحالة الخمر خلا والبيضة فرخا . وكالرق المانع من الارث ولزوم التصرف وكالسف المانع من لزوم التصرف مع ان الظاهر ان العلم بها من الفقه لانه يبحث عنها فيه . وجوابه عندي : ان الطهارة تستلزم حلية تناول الشيء وهو عمل ، والرق يمنع أخذ الارث وهو عمل وانح ذلك النحو .

وبقيد المكتسب خرج علمه تعالى لتعالیه عن الاكتساب والضرورة ، وعلم كل نبي وملك بما ذكر ، اذ هو ضروري حاصل مع العلم بالادلة لا مكتسب عنها . فان قيل : هل يدخل في التعريف علم النبي صلى الله عليه وسلم الحاصل عن اجتهاد بناء على الأصح من جواز الاجتهاد له صلى الله عليه وسلم فيسمى فقها أولا يسمى فيكون التعريف غير مانع؟ فالجواب كما لابن أبي شريف : ان ذلك العلم دليل شرعى للحكم فبهذا الاعتبار لا يعد فقها بل هو من أدلة الفقه وباعتبار حصوله من دليل شرعى يصح أن يسمى فقها الا أن يقال انه بواسطة تقرير الله تعالى له عليه يكون ضروريا فيكون بمنزلة الثابت بالوحي ، وذكر الادلة للبيان لا للاحتراز ، اذ لا اكتساب الا من الدليل . وبقيد التفصيلية خرج علم المقلد فانه مكتسب من دليل اجمالى لانه فتوى مجتهد وفتواه حكم الله في حقه . وقال المحلى يخرج به العلم بذلك المكتسب للخلافى من المقتضى ، والنافى المثبت بهما ما ياخذ من الفقيه ليحفظه عن ابطال

خصمه ؟ فعمله مثلا بوجوب النية في الوضوء لوجود المقتضى أو بعدم وجوب الوتر لوجود النافى ليس من الفقه وهذا اذا قلنا ان الخلافى يستفيد علما بثبوت الوجوب أو انتفائه من مجرد تسليمه من المجتهد وجود المقتضى أو النافى اجمالا ، وانه يمكنه بمجرد ذلك حفظه عن ابطال خصمه ، والحق انه لا يستفيد علما ولا يمكنه الحفظ المذكور حتى يتعين المقتضى أو النافى كأن يقول له : تجب النية في الوضوء لحديث (انما الاعمال بالنيات) ولم يجب الوتر لحديث (خمس صلوات كتبهن الله على العباد) فيكون هو الدليل المستفاد منه ذلك وحينئذ ان كان الخلافى أهلا للاستفادة منه كان فقيها قاله المحشيان وهما ابن أبى شريف وزكرياء .

والخلافى صاحب علم الخلاف وهو علم الجدل . وأل في قوله : بالأحكام ، للاستغراق وقوله نماها النامى : أى نسبها المناسب فيقول : الشرعية ، الفعلية ، أى العملية . (والعلم بالصلاح فيها قد ذهب) .

المراد بالعلم في حد الفقه ما يشمل الظن كما فسر به الرهونى كلام ابن الحاجب ، وجعله القرافى على بابيه واستشكل بأن الفقه كما سيأتى في تعريف الاجتهاد ظن لأن أدلته ظنية والمستفاد من الظن ظن فكيف عبر عنه بالعلم في التعريف ؟ وأجيب : بأنه لما كان الفقه ظن المجتهد الذى يجب عليه وعلى مقلديه اتباعه كان لقوته بهذا الاعتبار قريبا من العلم ويعبر عنه به ، وأجاب القرافى بقوله : كل حكم شرعى فهو معلوم أى مقطوع به لثبوته بالاجماع ، وكل ما يثبت بالاجماع فهو معلوم . وثبوت الاجماع في الحكم المختلف فيه هو الاجماع على أن ظن المجتهد حكم الله في حقه وحق من قلده .

وأجاب بعضهم بقوله : مضمون المجتهد مقطوع بوجوب العمل به وكل مقطوع بوجوب العمل به فهو مقطوع به ، فمضمون المجتهد مقطوع به . ابن أبى شريف . وهذا الدليل انما يصح عند المصوبة أى القائلين كل مجتهد مصيب والا فهو ممنوع الكبرى عند غير المصوبة . يعنى : ان المراد بالعلم بجميع الاحكام في تعريف الفقه العلم بمعنى

الصلاحية والتهىء لذلك بأن يكون له ملكة يقتدر بها على ادراك جزئيات الاحكام . وقد اشتهر عرفا اطلاق العلم على هذه الملكة .

فالكل من أهل المناحى الاربعة يقول لا أدري فكن متبعه

يعنى : انه اذا كان المراد التهيؤ والصلاحية لا يقدر في أيمسة المناحى الاربعة أى المذاهب قولهم لا أدري فاتبع ذلك القول فانه يدل على الورع . ولله در القائل :

ومن كان يهوى ان يرى متصدرا ويكره لا أدري اصيب مقاتله

فقد سئل ملك رحمه الله عن أربعين مسألة ، فقال في ست وثلاثين منها لا أدري . هذا ما اشتهر في كتب الأصول والذي رواه ابن عبد البر في مقدمة التمهيد على الموطأ انه سئل عن ثمان وأربعين مسألة فقال في اثنين وثلاثين منها لا أدري . وقال أبو حنيفة في ثمان مسائل لا أدري ما الدهر ، ومحل اطفال المسلمين ، ووقت الختان ، واذا بال الخنثى من الفرجين ، والملائكة أفضل أم الانسان ، ومتى يصير الكلب معلما وسور الحمار ومتى يطيب لحم الجلالة . وكان أحمد يكثر من لا أدري . وسئل الشافعى عن المتعة أفيها طلاق أم ميراث أو نفقة تجب ؟ فقال : والله ما أدري . وروى عن النبى صلى الله عليه وسلم وجبريل . فسبحان من أحاط بكل شىء علما .

كلام ربه ان تعلق بما يصح فعلا للمكلف اعلمنا

فذاك بالحكم لديهم يعرف

لما ذكر الحكم في تعريف الفقه شرع في تعريفه فتكون ال للعهد الذكري والصواب تغايرهما لان المذكور هنا الحكم المتعارف عند الاصوليين وهو خطاب التكليف وهو خطاب الله تعالى والحكم المذكور في تعريف الفقه ليس خطاب الله تعالى بدليل تقييده بالشرع وما هنا لا يكون الا شرعيا ، وانما ذكر هنا لكونه من المقدمات التى يتوقف عليها المقصود اذ الاصولى تارة يثبت الحكم وتارة ينفيه، والحكم على الشىء

فرع تصوره . يعنى ان الحكم المتعارف عند الاصوليين هو كلام الله المتعلق بفعل المكلف من حيث انه مكلف به ومعنى تعلق الخطاب بشيء بيان حاله من كونه مطلوباً أو غيره قاله فى الآيات البيّنات .

قولهم المتعلق يعنى تعلقاً معنوياً قبل وجود المكلف متصفاً بشروط التكليف من البلوغ والعقل ومن العلم بالبعثة وبلوغ الاحكام وغير ذلك ، وتجزياً بعد ذلك قولهم بفعل المكلف يعنى بما يصح أن يكون فعلاً للمكلف واخترتها على عبارتهم لما فى عبارتهم من المجاز الذى لا يليق بالحدود الا بقرينة واضحة وذلك لان التكليف الازلى لا يتعلق الا بمعدوم يمكن حدوثه والمعدوم ليس بفعل فى الحقيقة وتوضيحه ان لفظ الفعل يطلق على المعنى الذى هو وصف للفاعل موجود كالهئية المسماة بالصلاة والهئية المسماة بالصوم ، ويقال له الفعل بالمعنى الحاصل بالمصدر وهذا هو متعلق التكليف ، ويطلق لفظ الفعل على نفس ايقاع الفاعل هذا المعنى ويقال فيه : الفعل بالمعنى المصدرى ، الذى هو أحد مدلولى الفعل النحوى وليس هذا متعلق التكليف لانه أمر اعتبارى لا وجود له فى الخارج ، قاله ابن أبى شريف .

والمكلف العاقل البالغ الذى ليس بغافل ولا ملجأ ولا مكره .

قولهم : من حيث انه مكلف بكسر الهمزة ويجوز فتحها على رأى الكسائى اضافة حيث الى المفرد ، أى : ملزم ما فيه كفلة أو مطلوب منه ووجه تناول الراجح للطلب غير الجازم والتخيير .

وتناول الثانى التخيير ان اعتبار حيثية التكليف أعم من أن يكون بحسب الثبوت كما فى الوجوب والتحرير أو بحسب السلب كما فى بقية الاحكام ، فان تجويز الفعل والترك يرفع الكلفة عن العبد . قاله الابهرى فتناول الفعل ما كان قلبياً أو غيره قولياً كتكبيرة الاحرام أو غيره كأداء الزكاة ، والقلبى ما كان منه من باب القصد والارادات كالنية فهو من كسب العبد لانه فعل لان القصد الى الشيء توجه النفس اليه ، وما كان منه من باب العلوم والاعتقادات كالايمان وسائر الادراكات فهو تجل وانكشاف يحصل عقب النظر فى الدليل أو دونه كالضرورى فليس من

كسب العبد لانه ليس بفعل ولا تكليف الا بفعل فالتكليف به التكليف بأسبابه كالقاء الذهن وصرف النظر وتوجيه الحواس والاستسلام بالقلب له فتسمية التصديق الذي هو الاعتقاد فعلا بهذا الاعتبار لكنه مجاز وان وقع في كثير من العبارات .

واما خطاب الوضع فليس من الحكم المتعارف فلا يذكر في تعريفه . ومنهم من جعله منه فقال : خطاب الله المتعلق بفعل المكلف بالافتضاء أو التخيير أو الوضع . والمراد بالتعلق الوضعي أعم من أن يجعل فعل المكلف سببا أو شرطا لشيء كجعل اتلافه سببا للضمان أو يجعل شيء سببا أو شرطا له كالزوال فانه سبب لوجوب فعل الظهر . قاله التفتازاني وغيره .

وقد يرد هنا ما أورده ابن أبي شريف بقوله : قلنا : بتقدير تسليم ذلك في الزوال لا يتمشى في فعل غير المكلف كاتلاف الصبي والمجنون في كونه سببا لوجوب الضمان وان كان الصبي مكلفا عندنا لكن بغير الوجوب والتحریم .

فخرج بفعل المكلف كلامه المتعلق بذاته وصفاته وذوات العالم وأفعاله وصفاتهم كمدلول « الله لا اله الا هو خالق كل شيء » « ولقد خلقناكم » « ويوم نسير الجبال » وخرج بما بعده مدلول « وما تعملون » من قوله تعالى « والله خلقكم وما تعلمون » فانه متعلق بفعل المكلف من حيث انه مخلوق لله تعالى بناء على أن ما مصدرية . وعلى تقدير انها موصولة أي الذي تعملونه فقد خرج بما قبله .

تنبيهه : قولهم من حيث كذا يراد به الاطلاق وعدم التقييد، كقولهم: الانسان من حيث هو انسان قابل للتعليم . وقد يراد به التعليل والتقييد كقولهم : النار من حيث هي حارة تسخن . وقوله من حيث انه مكلف يحتمل كلا من الاخيرين .

قد كلف الصبي على الذي اعتمى بغير ما وجب والمحرم

يعنى : ان الصبي مكلف عندنا على ما صححه ابن رشد في البيان والمقدمات ، وكذا القرافي في كتاب اليواقيت في أحكام المواقيت ، وان

البلوغ انما هو شرط في التكليف بالواجب والمحرم لا في الخطاب بالندب والكراهة والاباحة فهو ووليه مندوبان الى الفعل ماجوران ، فازالة النجاسة مثلا يخاطب بها لا على وجه الوجوب أو السنية كالبالغ بل على سبيل الندب فقط وعند الشافعية ليس مكلفا بحكم من الاحكام الخمسة فالاولى ان يقال في التعريف : بما يصح أن يكون فعلا للعباد . وقد فرق القرافي بين انعقاد أنكحة الصبيان وعدم لزوم طلاقهم بأن عقد النكاح سبب اباحة الوطء وهم أهل للخطاب بالاباحة والندب والكراهة دون الوجوب والتحرير والطلاق سبب تحرير الوطء وليسوا أهلا للخطاب به فلم ينعقد سببا في حقهم دليل .

الصحيح حديث الخثعمية التي أخذت بزبى صبى وقالت يا رسول الله ألهذا حج ؟ قال : نعم ولك أجر وقيل المأمور الولي وحده وقيل الصبى وحده وحيث قلنا ان الولي مأمور اما وحده أو مع الصبى هل الامر على سبيل الوجوب أو الندب وهو المشهور فلا يأتى بترك الامر . وعلى ان المأمور الولي وحده لا ثواب للصبى وانما هو لوالديه؟ قيل : على السواء ، وقيل : الثلثان للام والثلث للاب . وقول خليل: وأمر صبى بها لسبع ، يحتمل أن يكون الأمر له هو الولي أو الله تعالى بناء على أن الأمر بالامر بالشئ أمر به .

والاصل في ذلك قوله صلى الله عليه وسلم: مروا أولادكم بالصلاة وهم أبناء سبع سنين وأضربوهم عليها وهم أبناء عشر وفرقوا بينهم في المضاجع .

وهو الزام الذى يشق أو طلب فاه بكل خلق
لكنه ليس يفيده فرعا فلا تضيق لفرع ذرعا

يعنى : انهم اختلفوا في التكليف هل هو الزام ما فيه مشقة وكلفة أو هو طلب ما فيه كلفة ؟ فاه أى نطق وقال بكل من القولين خلق كثير فعلى الاول يكون المطلوب فعله أو تركه طلبا غير جازم مكلفا به . وعلى الثانى يخرج المباح وقال بعضهم المباح مكلف به من حيث وجوب اعتقاده . تنميما للاقسام ، والافغيره مثله في وجوب الاعتقاد لكن الخلاف في كونه

الزام ما فيه كلفة أو طلبه لا يفيد فرعا من الفروع لعدم بناء حكم عليه قال أبو اسحاق الشاطبي فليست من أصول الفقه ولا عوناً فيه وكل ما كان كذلك فلا ينبغي ذكره في الفن .

قوله فلا تضق . الخ ، الذرع بفتح الذال المعجمة تمييز محول عن الفاعل يقال ضاق به ذرعا ضعفت طاقته ولم يجد من المكروه فيه مخلصا .

والحكم ما به يجيء الشرع وأصل كل ما يضر المنع

يعنى : ان الحكم التتجيزى هو ما جاء به الشرع أى البعثة فلا حكم تتجيزيا يتعلق بنا قبل البعثة لاحد من الرسل . والدليل على انتفاء وجوده انتفاء لازمه من الثواب والعقاب بقوله تعالى «وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا» ولا مثيين ولا فرق بين الحكم الاصلى والفرعى فاستغنى فى الآية عن ذكر الثواب بذكر مقابله الذى هو العذاب الذى هو أظهر فى تحقيق معنى التكليف لان العقاب لا يكون الا على شىء ملزم من فعل أو ترك والثواب يكون على ذلك تارة وعلى غيره .

وحكمت المعتزلة العقل حيث جعلوه طريقا الى العلم بالحكم الشرعى يمكن ادراكه به من غير ورود سمع فالحكم الشرعى عندهم تابع للمصالح والمفاسد ، فما كان حسنا عقلا جوزه الشرع وما كان قبيحا عقلا منعه ، ولهذا يقولون : انه مؤكد لحكم العقل فيما ادركه من حسن الاشياء وقبحها .

والحق عندنا ان الحسن ما حسنه والقبيح ما قبحه ، وانما قيدها الحكم بالتتجيزى لان الحكم الذى هو خطاب الله تعالى قديم وانما الحادث التعلق التتجيزى عند وجود المكلف بصفة التكليف ، واما بعد مجيء الشرع اذا تعارضت الادلة أو عدمت ولم يظهر لنا نص فى شىء بخصوصه فالحكم الاصلى فى الاشياء قبل عروض ما تخرج لاجله عن ذلك الاصل المنع كراهة أو تحريما فى الضار على قدر رتبته فى المضرة كاكل التراب وشرب تبعة وشمها لقوله صلى الله عليه وسلم (لا ضرر ولا ضرار) أى فى ديننا .

والاصل فى المنافع كأكل فاكهة لمجرد التشهى والتفكه الاذن ندبا
أو وجوبا على قدر مصلحته لقوله تعالى فى معرض الامتنان « خلق لكم
ما فى الارض جميعا » ولا يمتن الا بجائز فيه نفع .

قولنا قبل عروض .. الخ ، كالاموال والدماء والاعراض الاصل
فيها التحريم وقد يعرض لها ما يجوزها مع ان هذه ورد فيها نص وهو
قوله صلى الله عليه وسلم : « ان دماءكم وأموالكم وأعراضكم عليكم
حرام » .. الحديث ، والكلام فيما لا نص فيه

وذهب أبو الفرج المالكى وكثير من الشافعية الى الحكم بالاباحة
قبل وجود الشرع ، والابهرى الى المنع مستدلا بقوله تعالى « وما
ءاتاكم الرسول فخذوه » أى وما لا فلا . قال حلولوا فى أكل التراب بعد
ما ذكر أنه يضر : لكن يتردد النظر فى مفسدته هل تنتهى الى رتبة
التحريم أو لا ؟ وسكت القول المفصل عن الشيء اذا لم تكن فيه
مصلحة ولا مفسدة ولعله لعدم وجوده .

ذو فترة بالفرع لا يـراع وفى الاصول بينهم نزاع

راع كروع أفزع متعدد ، ولازم يعنى : ان أهل الفترة لا يروعون
أى يعذبون بسبب تركهم للفرع كالصلاة مثلا لعدم تكليفهم بها . وهم
من كان بين رسولين لم يرسل الاول لهم ، ولا أدركوا الثانى . قاله فى
الآيات البيئات ، ثم قال : فلا خلاف بينهم انها لا تثبت الا فى حق من
أرسل اليهم ، نعم ما اتفق عليه الملل من الفروع هل هو كالايمان حتى
يجرى فيه هذا النزاع ؟ فيه نظر اه . والمتفق عليه نظمه الجزائرى
بقوله :

قد أجمع الانبياء والرسل قاطبة على الديانة بالتوحيد فى الملل
وحفظ مال ونفس معهما نسب وحفظ عقل وعرض غير مبتذل

واختلف فى تعذيبهم بترك الاصول من الايمان والتوحيد . ومثلهم
من لم يسمع قط بدين ولا دعوة نبى ولا عرف أن فى العالم من يثبت الاها .

قال العبادى : وما نرى ان ذلك يكون . قلت : يمكن فى الاصم اذا لم يهتد بالاشارة والقرائن ، ومبنى الخلاف هل يجب الايمان والتوحيد بمجرد العقل ؟ أو لابد من انضمام النقل . العبادى . وهذا صريح فى ثبوت تكليف كل أحد بالايمان والتوحيد بعد وجود دعوة أحد من الرسل وان لم يرسل اليه وفى تعذيب أهل الفترة بترك التوحيد ، وهذا اعتمده النووى فى شرح مسلم لاخبار النبى صلى الله عليه وسلم ان الذين مضوا فى الجاهلية فى النار .

وحكى القرافى فى شرح التنقيح الاجماع على تعذيب موتى الجاهلية فى النار وعلى كفرهم ولولا التكليف لما عذبوا . والذى عليه الاشاعرة من أهل الاصول والكلام انهم لا يعذبون وأجابوا عن جماعسة منهم صح تعذيبهم بأن احاديثهم آحاد لا تعارض القاطع الذى هو « وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا » وبأنه يحتمل أن يكون لامر مختص به يقتضى ذلك ، علمه الله ورسوله نظير ما قيل فى الحكم بكفر الغلام الذى قتله الخضر عليه السلام مع صباه وبأن ذلك خاص بمن بدل وغير بما لا يعذبه كعبادة الاوثان .

ثم الخطاب المقتضى للفعـل جزما فايجاب لـدى ذى النقل

يعنى : ان الخطاب الذى هو كلامه تعالى النفسى اذا اقتضى ، أى طلب من المكلف فعل الشىء أى ايجاده اقتضاء جازما فذلك الخطاب يسمى ايجابا ، ومتعلقه واجب ومتعلق الندب مندوب ، أو متعلق الكراهة مكروه ، ومتعلق التحريم حرام ، ومتعلق الاباحة مباح ، قاله حلولا .

والمراد بـذى النقل ، الاصولى الذى ينقل مسائل الفن فى الكتب أو يرويها دون تأليف .

(وغيره الندب) . يعنى : ان الخطاب المقتضى من المكلف أو الصبى ايجاد الفعل اقتضاء غير جازم بأن جوز تركه فذلك الخطاب ندب أى يسمى به . فخرج بغير جازم الايجاب لانه لم يجوز تركه .

وما الترك طلب جزما فتحرير له الاثم انتسب

الترك مفعول طلب قدم عليه . ان الخطاب الذى اقتضى التـرك
للشئ بمعنى الكف عنه طلبا جازما فذلك الخطاب يسمى تحريما . قوله
له أى لفعل المحرم انتسب الاثم كما ثبت الاجر فى تركه . وجزما بمعنى
مجزوم يعنى طلبا مجزوما به .

أولا مع الخصوص أولا فع ذا خلاف الاولى وكراهة خذا

لذاك

بسكون واو أولا . يعنى : ان الخطاب الطالب للتـرك طلبا غير جازم
فان كان مدلولا عليه بالخصوص أى التتصيص على النهى عنه فهو الكراهة
وان كان غير مخصوص بل استفيد النهى من الاوامر اذ الامر بالشئ نهى
عن تركه فهو خلاف الاولى . قوله أولا الاول معناه أولا جزم لكن مع
الخصوص كالنهى فى حديث الصحيحين (اذا دخل احدكم المسجد فلا
يجلس حتى يصلى ركعتين) والاشارة فى قوله فع ذا للخطاب المدلول عليه
بغير المخصوص وهو النهى عن ترك المندوبات المستفاد من اوامرها .
والاشارة فى قوله لذلك للخطاب المدلول عليه بالنهى المخصوص ولا يخرج
عن المخصوص دليل المكروه حال كون الدليل اجماعا أو قياسا ، لان دليله
فى الحقيقة مستند الاجماع أو دليل المقيس عليه وذلك من المخصوص
وكما يسمى الخطاب المدلول عليه بغير المخصوص خلاف الاولى يسمى
متعلقة بذلك . وتسمية الخطاب بالكراهة أو خلاف الاولى بمعنى انه
مثبت لهما ، وسواء كان متعلق خلاف الاولى فعلا كفطر مسافر لا يتضرر
بالصوم أو تركا كتـرك صلاة الضحى اذ لم يرد فيه نهى مخصوص لكن
الانسان فى الجملة منهى نهى تنزيه عن ترك مندوبات الشرع فالطلب فى
المطلوب بالمخصوص أشد منه فى المطلوب بغير المخصوص فالاختلاف
فى شئ أمكروه هو أم خلاف الاولى ، اختلاف فى وجود المخصوص فيه
كصوم يوم عرفة للحاج ، فهو مكروه لانه صلى الله عليه وسلم نهى عن
صيام عرفة بعرفة . وقيل خلاف الاولى لانه صح انه عليه السلام كان
مفطرا فيه . وزيادة قسم خلاف الاولى من صنع المتأخرين للفرق بين

ما هو أشد وغيره . واما الاقدمون فيطلقون المكروه على القسمين . وقد يقولون في ذى النهى المخصوص مكروه كراهة شديدة وينبئني عليهما كون الاحكام خمسة أو ستة وبعضهم يعبر بالنهى المقصود وغير المقصود وهو المستفاد من الامر . وفسروا المقصود بالصريح وغير المقصود بغير الصريح فرارا مما يقتضى غير المقصود من كون الشارع لم يقصد النهى فى ضمن الامر ، ولا مانع ان يراد بالمقصود القصد بالاصالة وبغير المقصود بالتبع . قاله فى الآيات البيّنات .

وقد يعبر عن المحرم بالمكروه فكثيرا ما يقول المجتهد أكره كذا يعنى انه حرام .

.. والاباحة الخطاب فيه استوى الفعل والاجتناب

يعنى : ان الاباحة التى هى القسم الخامس أو السادس من الاحكام الشرعية هى الخطاب المستوى بين فعل شىء وتركه كالاستمتاع بالمطعم والمأكل والمشرب المباحة .

وذهب بعض المعتزلة الى أن الاحكام أربعة. باسقاط الاباحة . قال الفهرى : والصحيح انها خطاب تسوية فهو حكم شرعى اذ هى التخيير بين الفعل والترك المتوقع وجوده كغيره من الحكم على الشرع ، ورفع الاباحة نسخ ، وقيل الاحكام اثنان التحريم والاباحة وفسرت بجواز الاقدام الشامل لبقية الخمسة وعليه يتخرج قوله صلى الله عليه وسلم (أبغض المباح الى الله الطلاق) فان البغض يقتضى رجحان طرف الترك والرجحان مع التساوى محال الا أن ما أخذ من البراءة الاصلية ليس بحكم شرعى . واليه اشار بقوله :

وما من البراءة الاصلية قد اخذت فليست الشرعية

يعنى : ان الاباحة المأخوذة من البراءة ليست حكما شرعيا بخلاف ما أخذت من الشرع . فالاولى كشربهم للخمر فى صدر الاسلام قبل أن يرد فى اباحتها نص من تقرير أو غيره بل هى اباحة عقلية . وهى والجواز قد ترادفا فى مطلق الاذن لدى من سألنا

يعنى : ان لفظى الاباحة والجواز قد ترادفا عند بعضهم على معنى هو مطلق الاذن فى الفعل ، فعلى هذا يدخل فىهما المخير فىه والمندوب والواجب وتكون الاحكام اثنين باعتبار المنهى والمأذون فىه .

والعلم والوسع على المعروف شرط يعم كل ذى تكليف

يعنى : ان الخطاب على قسمين خطاب وضع لا يشترط فى اكثره علم المخاطب ولا قدرته ، وخطاب تكليف يشترط فى جوازه ذلك . فالعافل والساهى والنائم غير مكلفين عند الاكثر . وجوزه قوم ، والقولان عن الاشعري بناء على أنها مانعة من الوجوب والاداء ، وجه الاول ان الذى يطلب بالتكليف قصد ايقاع الفعل المأمور به على وجه الامتثال وذلك يتوقف على العلم بالتكليف به والعافل ومن فى حكمه لا يعلم ذلك فيمتنع تكليفه ، وان وجب عليه بعد يقظته ضمان ما اتلفه من المال وقضاء ما فاتته من الصلاة غافلا لوجود سبببهما ودليل اشتراط العلم فى التكليف قوله تعالى « وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا » وقوله تعالى « مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل » والفرق بين التكليف المحال كما هنا والتكليف بالمحال الآتى فى الملجأ والمكره هو كما قال ابن العربى : ان الاول الخلل فىه من جهة المأمور ، والثانى من جهة المأمور به . وما ذكره عياض فى الشفاء من الاتفاق على خروج الساهى والنائم عن حكم التكليف ، وقول ابن الحاجب فى المنتهى المخطىء غير مكلف اتفاقا ، قال حلولوا : انما ذلك فى عدم المواخذة بالاثم .

(واعلم) ان الشأن عند أهل الاصول أن يتكلموا أولا فى المسألة على الجواز العقلى فان امتنع الشئ عقلا علم ضرورة امتناع وقوعه ، وان جاز عقلا نظروا بعد ذلك هل وقع فى الشرع أو لا؟ فاذا قال الاصولى : يجوز ذلك أو يمتنع فانما مراده فى العقل ، وكذلك يشترط فى خطاب التكليف القدرة على المكلف به فالعاجز عن شئ غير مكلف بفعله لقوله تعالى « لا يكلف الله نفسا الا وسعها » أى طاقتها فلا يجوز تكليف الملجأ وهو من لا مندوحة له عما ألجىء إليه كالملقى من شاهق جبل على شخص يقتله يمتنع تكليفه بالملجأ اليه أو بنقيضه لعدم

قدرته على ذلك ، وقيل يجوز تكليف الغافل والملجأ بناء على جواز التكليف بالمحال ، وكذا يمتنع تكليف المكروه وهو من لا مندوحة له عما أكره عليه إلا بالصبر على ما أكره به يمتنع تكليفه بالمكروه عليه أو بمقابله على الصواب لعدم قدرته على الامتنال فان الفعل للاكراه لا يحصل به الامتنال ولا يمكن الاتيان معه بنقيضه .

والمراد بالمكروه الذى لا اختيار له بل صار مضطرا واما من له اختيار وتتحرك دواعيه فمذهب أهل الحق فيه انه مكلف بالمأمورات والمنهيات . وأجازت المعتزلة ان يكره على فعل المنهى عنه ومنعوا ان يكره على فعل العبادات ؟ واما حكاية امام الحرمين وغيره الاجماع على تكليف المكروه بنقيض القتل فمحموله على التكليف من حيث اثاره نفسه على المقتول بالبقاء على مكافئة الذى خيره بينهما المكروه بقوله اقتل هذا والاقتلتك . فيأثم بالقتل من جهة الايثار لا من جهة الاكراه .

وقولنا : لا يثاره نفسه بالبقاء هو هكذا فى عبارة المحلى ، وتعقبه فى الآيات البيّنات بما نصه (هذا لا يأتى اذا كان المكروه به غير القتل كالقطع اذ لا يتحقق الايثار بالبقاء الا اذا كان المكروه به مفوتا لنفسه الا أن يجب ان هذا مفهوم بالأولى) . وفيه أيضا ما نصه (ربما يقال فى غير المكافى يكلف بالمكروه عليه ارتكابا لأخف الضررين هذا اذا كان المقتول غير مكافى للمكروه واما اذا كان المكروه مكافئا للمقتول فعلى قياس ذلك ربما يقال يكلف بنقيض المكروه عليه صابرا على العقوبة ارتكابا لأخف الضررين لان قتل المكروه أخف لان المأمور بقتله أعظم حرمة) بقى ان هذا كله واضح اذا كان كل من المكروه به والمكروه عليه القتل اما اذا كان المكروه عليه القتل والمكروه به القطع مثلا فلا يظهر هذا التوجيه . قال ابن العربى : والمشهور قتل المكروه بفتح السراء وكسرها . حلولوا : ولعله فيمن يصح منه الاكراه كالسلطان والسيد لا مطلقا ويشترط مع العلم والقدرة شروط آخر يختص بكل عبادة شروط منها . والامتنال : هو افتعال من مثل بوزن ضرب أى قام وانتصب فمعناه القيام والانتصاب للاتيان بالمأمور به أو من المثل بمعنى الشبه فمعناه على هذا: الاتيان بمثل المأمور به ، والمندوحة: السعة كالمندوح من ندحت الشيء اذا وسعته .

ثم خطاب الوضع هو الوارد بأن هذا مانع أو فاسد

أو ضده أو انه قد أوجبا شرطا يكون أو يكون سببا

هذا شروع منه في تعريف خطاب الوضع ، سمي خطاب الوضع لان متعلقه الذي هو كون الشيء سببا مثلا ثابت بوضع الله تعالى أى جعله ، فمعناه ان الله تعالى قال اذا وقع هذا في الوجود فاعلموا أنى حكمت بكذا .
قاله القرافي .

يعنى ان خطاب الوضع هو الخطاب النفسى الوارد بكون الشيء مانعا من شىء آخر كالحيض فانه مانع من صحة الصلاة أو بكون الشيء فاسدا أو صحيحا أو موجبا لغيره سواء كان الموجب شرطا أو سببا فالشرط يلزم من عدمه العدم والسبب يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم ، فان في قوله أو أنه بالفتح والضمير يرجع الى اسم الاشارة والمشار اليه الشيء ، ووصف الخطاب النفسى بالورود مجاز والمراد به التعلق بقرينته استحالة الحقيقة والعلاقة للزوم ، فان من لازم السوارد بالشيء تعلقه به . قاله في الآيات البيئات .

والشيء يتناول فعل المخاطب وقوله واعتقاده ولا يشترط في أكثر خطاب الوضع العلم ولا القدرة . وقد يعرض له أمر خارج يوجب اشتراط ذلك ككل سبب هو جنائية بالنسبة الى العقوبة دون الغرم وكذلك كل سبب في نقل الاملاك في المنافع والاعيان يشترط فيه العلم والرضى وكون الصحة والفساد من خطاب الوضع خلاف ما اختاره ابن الحاجب من أن الحكم بهما أمر عقلى . قال الرهونى : وهو الحق . لانهما صفتان للفعل الحادث وحدوث الموصوف يوجب حدوث الصفة فلا يكونان حكمان شرعيين وان توافقا على الشرع ه .

وعد القرافي من خطاب الوضع التقادير الشرعية وهى اعطاء الموجود حكم المعدوم وعكسه كتقدير الاثمان في الذمم والاعيان في السلم في ذمة المسلم اليه ، والذمة نفسها هى من جملة المقدرات لانها معنى شرعى مقدر في المحل قابل للالزام والالتزام . قال :

والشرح للذمة وصف قاما يقبل الالتزام والالزاما
وعد الآمدى الرخصة والعزيمة من خطاب الوضع (وهو من ذلك
أعم مطلقا)

يعنى : ان خطاب الوضع أعم مطلقا من خطاب التكليف ، يجتمعان
في الزنى والسرقة والعقود فانها أسباب تعلق بها التحريم والاباحة ،
وهي أسباب العقوبات وانتقال الاملاك . وكذلك الوضوء وستر العورة
شرطان فهما خطاب وضع وواجبان فهما خطاب تكليف والنكاح واجب
أو مندوب أو مباح وهو سبب في اباحة الوطء . والبيوعات مباحات
وسبب لاباحة التصرف في ملك الغير وينفرد الوضع بأوقات الصلوات
فانها أسباب لوجوبها والحیض مانع ولا ينفرد التكليف اذ لا تكليف الا
له سبب أو شرط أو مانع . قاله القرافي في التنقيح، وشرحه . وجعلهما
في الفروق بينهما عموم من وجه وهو الصواب .

(والفرض والواجب قد توافقا) .

(كالحتم واللازم مكتوب ..)

يعنى : ان الواجب والفرض يطلقان اصطلاحا على ما الاثم في
تركه ثبت بدليل قطعى أو ظنى فعلى هذا يتراد فان مع الحتم واللازم
والمكتوب ان أريد به ذلك المعنى نحو (اذا اقيمت الصلاة فلا صلاة الا
المكتوبة) (وخمس صلوات كتبهن الله على العباد) وقد يطلق الواجب
على مقابل الركن وقد يطلق الفرض أيضا على الركن وعلى ما لا بد
منه .

والفرض عند أبى حنيفة ما ثبت بدليل قطعى كقراءة القرآن في
الصلاة الثابتة بقوله تعالى : « فاقرءوا ما تيسر من القرآن » والواجب
ما ثبت بدليل ظنى كقراءة الفاتحة فيها الثابتة بحديث (لا صلاة لمن لم
يقرأ بفاتحة الكتاب) وهو آحاد فيأثم بتركها ولا تفسد به الصلاة
عنده . قوله (مكتوب) بالجر عطف على الحتم بعاطف محذوف . (وما
فيه اشتباه للكراهة انتمى)

يعنى : ان المشتبه ينسب للكرهه ، أى يقال فيه مكروه قاله ابن
رشد فى المقدمات ومثل له بقوله صلى الله عليه وسلم (الحلال بين
والحرام بين وبينهما أمور مشتبهات) أى مكروهات .

وليس فى الواجب من نوال عند انتفاء قصد الامتثال
فيما له النية لا تشترط وغير ما ذكرته فغلط

يعنى : ان الواجب الذى لا يتوقف صحة فعله على نية لا نوال فيه
أى أجر اذا لم ينو فاعله حين التلبس به امتثال أمر الله تعالى وذلك كالامامة
فى الصلاة والانفاق على الزوجات والاقارب والدواب ورد المغصوب
والودائع والعوارى ودفن الديون فهى وان وقعت واجبة مبرئة للذمة
لا ثواب فيها . قاله القرافى فى التنقيح . الا مسألة الامامة .

واما تتوقف صحة فعله على نية ففيه الثواب وان لم ينو الامتثال .

واحكم بالغلط على غير ذلك لمخالفته للقرافى وغيره أعنى ما ذكر
بعض شروح خليل من توقف الاجر على نية الامتثال توقفت صحة
الفعل على نية أم لا وحقيقة النية وحكمتها وما تشترط فيه وما لا
تشرط نظمناه بقولنا :

والنية القصد لان تميلا	لصوب حكمه علا مفعولا
حكمتها التمييز والتقرب	فيما الى التعبدات ينسب
وغيره التمييز مثل الاثتيرا	لبعض أيتام عليهم حجرا
فما نهى عنه وما لا يطلب	لا نية فيه اتفاقا تجب
كما تمحض من الامر لما	ليس عبادة كاعطا الغرما
كقربة تعينت للرب	كنية ذكر وفعل القلب
واوجبها لغير ما ذكر	اما اتفاقا أو على الذى شهر

يعنى : ان النية هي قصد امالة الفعل الى جهة الحكم الشرعى بأن ينوى ايقاع الفعل على الوجه الذى أمر الله به أو نهى عنه أو اباحه قاله القرافى . وحكمتها فى العبادات التقرب الى الله بها وتمييزها عما ليس بعبادة كالوضوء يكون للصلاة ويكون للتبريد والتنظيف والجلوس فى المسجد يكون لتعمير المسجد وللصلاة فهو عبادة ويكون للفرجة ولتلقى الاخبار وتكون الحكمة أيضا التمييز لنوع العبادة عن نوعها الاخر ككونها فرضا أو نفلا والفرض منه كفاية ومنه عين ومنذور وغيره .

قوله : (وغيره التمييز – البيت –) يعنى : ان حكمتها فى غير العبادات التمييز فقط كوصى على ايتام لا ينصرف شراؤه لاحدهم الا بالنية لان التصرف اذا دار بين جهات لا ينصرف لاحدها الا بالنية ومتى اتحدت الجهة انصرف لها دون النية لتعينها كتصرفه لنفسه ، ولغيره بالوكالة لا ينصرف لغيره الا بالنية لان تصرف الانسان لنفسه أغلب قاله القرافى .

قوله : (فما نهى عنه – البيت) يعنى ان النواهي لا يحتاج فيها الى نية شرعا اذ يخرج الانسان عن عهدة المنهى عنه لمجرد تركه وان لم يشعر به فضلا عن القصد اليه لكن ان نوى بتركها وجه الله تعالى حصل له الثواب وكان الترك قربة قاله القرافى وغيره .

وقيل يشترط قصد الترك ولم أقف عليه فى المذهب وغير المطلوب لا ينتقرب به الى الله فلا معنى للنية فيه لكن يقصد فى المباح التقوى على مطلوب كما يقصد بالنوم التقوى على قيام الليل فمن هذا الوجه تشرع نيته لا من حيث هو مباح . قاله القرافى وغيره .

قال السبكي والاصح ان المباح ليس بجنس للواجب وانه غير مأمور به من حيث هو . قوله : (كما تمحض . البيت) يعنى ان ما تمحض من الاوامر لغير العبادات لا تجب فيها النية كدفع الدين للغرماء ورد الودائع والعواري والمغصوبات لان المصلحة المقصودة من هذه ونحوها انتفاع اربابها بها مع براءة المطلوب بها ، وذلك لا يتوقف على النية . قوله : (كقربة – البيت –) يعنى : انه لا تجب النية فيما كان من الاوامر

عبادة لكنه متعين له تعالى لا يمكن ان يصرف لغيره لانه صار كاللفظ النصي لا يحتاج الى نية لانصرافه بصراحته الى مدلوله وذلك كالنية وسائر أفعال القلب من الايمان بالله تعالى وتعظيمه والخوف منه ورجائه والتوكل على كرمه والمحبة له وكذلك قراءة القرآن وسائر الاذكار لئلا الانسان يثاب على نيته حسنة واحدة وعلى فعله عشرا اذا نوى، لان الافعال مقاصد والنيات وسائل والوسيلة اخفض رتبة من المقصود . وذكر بالجر والعاطف محذوف وعدم وجوب النية في هذا القسم المتعين له تعالى محله حيث لم تكن له أنواع والا وجبت . قوله : (واوجبناها - البيت -) يعنى : ان النية واجبة في غير ما ذكر وهو ما كان من الاوامر محض عبادة فيها لبس لتردها بالنظر بين عبادته تعالى وبين غيرها تجب فيما تمحض للعبادة لئتميز ما لله من العبادة عما ليس له من العبادات .

ولتمييز مراتب العبادات فيما له مراتب فالاول كالغسل يقع عبادة ويقع للتبرك والتنظيف فبالتمييز يصلح الفعل للتعظيم والثاني كالصلاة تنقسم الى نفل وفرض كفائى وعينى ومنذور وغيره وادائى وقضائى فتجب فيها اتفاقا وعلى المشهور فيما فيه شائبة العبادة وشائبة غيرها . قال ابن الحاجب : والمذهب افتقارها للنية ترجيحاً للعبادة وذلك كالطهارة لا الترايبية فانها محض تعبد والزكاة بالزاي والذال المعجمة فمن رأى انه تعالى أوجب مجانية الحدث والخبث في الصلاة كانت من المامورات التي لا تكفى صورتها في تحصيل منفعتها فتجب فيها النية ومن رأى انه تعالى حرم ملابسها فيها كانت من المنهيات فلا تجب فيها النية . والزكاة دائرة بين أصل الحل في الاكل وبين سبب التقرب الى الله تعالى بالضحايا والهدايا وبين سبب براءة الذمة من الهدى أو فدية أو نذر حتى ينسوى أحدهما فيرتب عليه الشرع حكمه ليعتبر سببه ودفن الزكاة للمساكين دائر بين سبب أصل التقرب الى الله تعالى الذى هو صدقة التطوع وبين سبب براءة الذمة من الزكاة الواجبة . وعند تعارض الشائبتين لا فرق في وجوب النية بين ان يغلب احدهما أو يتساويا كما هو المذهب عند ابن الحاجب . وفي المنهج المنتخب تفصيل مخالف لذلك .

ومثله التبرك لما يحرم من غير قصد ذا نعم مسلم

يعنى ان الواجب الذى لا تشترط فيه النية جعل الله تعالى ترك المنهى بقسميه فى عدم الاجر عند عدم قصد الامتثال والتقرب اليه بذلك الترك نعم فاعل ذلك مسلم من الاثم وان لم يشعر به أصلاً وذا مضاف اليه اشارة للامتثال ومسلم بتشديد اللام المفتوحة (فضيلة والندب والذى استحب ترادفت ..)

فضيلة مبتدا ، واللذان بعده معطوفان عليه والخبر ترادفت يعنى ان الثلاثة ترادفت على معنى هو ما فعله الشارع مرة أو مرتين بما فى فعله ثواب ولم يكن فى تركه عقاب . (.. ثم التطوع انتخب)

يعنى : ان التطوع عندنا هو ما ينتخبه الانسان أى ينشئه باختياره من الاوراد . وانتخب بالبناء للمفعول .

رغبية ما فيه رغب النبى بذكر ما فيه من الاجر جى

أو دام فعله بوصف النفل

رغبية مبتداً خبره الموصول بعده وسوغ التفصيل الابتداء بالنكرة يعنى ان ما فى فعله ثواب ولا عقاب فى تركه يسمى رغبية اذا رغب النبى صلى الله عليه وسلم فى فعله بأن ذكر مقدار ما جى فيه من الاجر أى جاء كقوله من فعل كذا وكذا فله كذا . قاله فى المقدمات . أو دام صلى الله عليه وسلم على فعله بصفات النوافل لا بصفة السنة وانظر ما مراده بصفة النفل وصفة السنة هل هما القرينتان فصفة السنة هى القرينة الدالة على أن هذا متأكد والاخرى هى الدالة على ان هذا غير متأكد أو غير القرينتين . والظاهر ان المراد بصفة السنة الظهور فى جماعة وجبى بالجيم والموحدة مبنى للمفعول والجباية فى الاصل الجمع يقال جبى الخراج أى جمعه . (والنفل من تلك القيود أخل) .

والامر بل أعلم بالثواب فيه نبى الرشد والصواب

النفل مفعول اخل قدم عليه والامر بالجر عطف على اسم الاشارة يعنى ان النفل هو ما خلا عن القيدين المذكورين فى الرغبة وهما الترغيب

في فعله بذكر ما فيه والمداومة منه صلى الله عليه وسلم على فعله وما خلا من الامر به أى لم يأمر به عليه السلام بل اعلم ان فيه ثوابا من غير ان يأمر به أو يرغب فيه الترغيب المذكور أو يداوم على فعله . قاله في المقدمات . بخلاف الرغيبه فانها أمر بها .

وسنة ما أحمد قد واطبا عليه والظهور فيه وجبا

يعنى : ان السنة هي ما واطب عليه صلى الله عليه وسلم وأمر به دون ايجاب وأظهره في جماعة هذا معناها عند جل أصحاب مالك ومعنى وجب انه يجب ذكره لتمام حقيقة السنة .

وبعضهم سمي الذي قد أكدا منها بواجب فخذ ما قييدا

يعنى ان بعض أصحاب مالك سمي السنة المؤكدة واجبا وعليه جرى ابن أبى زيد في الرسالة حيث يقول : سنة واجبة . قوله : (فخذ ما قييدا) أى خذ ما ذكر لك من الاصطلاحات في هذا النظم لما يترتب عليها من الاحكام كقولهم لا يسجد لفضيلة وان سجد عمدا بطلت صلاته ، وفرقوا في السنة بين المؤكد وغيره الى غير ذلك . قال خليل عاطفا على ما يبطل الصلاة : بسجوده لفضيلة أو تكبيرة . قال شيخنا البناني : لم أر ما يشهد للمصنف فيما ادعاه من البطلان في السجود لتكبيرة واما السجود لفضيلة ففي الخطاب عن ابن رشد صدر فيه بعدم البطلان . قلت الذي في الخطاب ان ابن رشد صدر بعدم البطلان في القنوت لا في كل فضيلة .

والنفل ليس بالشروع يجب في غير ما نظمته مقرب

يعنى : ان النفل المراد به ما قابل الواجب لا يجب بالشروع فيه خلافا لابي حنيفة في قوله بوجوب اتمامه به ، لقوله تعالى : (ولا تبطلوا أعمالكم) حتى يجب بترك اتمام الصلاة والصوم منه قضاؤهما . وأجيب بأن النفل يجوز تركه وترك اتمامه المبطل لما فعل منه ترك له وبان ما حمل عليه الآية هو أبعد الوجوه فيها بل الأظهر ان معناها لا تبطلوا أعمالكم بالكفر بعد الايمان لقوله قبل ذلك في الكفار والمنافقين وسيحبط

أعمالهم فكأنه يقول يا أيها الذين آمنوا لا تبطلوا أعمالكم بالكفر مثل هؤلاء الذين أحبط الله أعمالهم بكفرهم وما ذكر معه وتؤولت أيضا على ان معناها لا تبطلوا أعمالكم بالرياء والعجب وتاويل الزمخشري لا تبطلوا حسناتكم بفعل السيئات وذلك مخالف لمذهب أهل السنة من أن السيئات لا تبطل الحسنات .

والنفل كالوضوء والقراءة والذكر والوقف اذا لم يقبله أهل للقبول فانه يرد والسفر الى الجهاد والصدقة كمن خرج الى مسكين بكسرة فلم يجده قيل : له أكلها ، وقيل : لا ، وقيل : ياكلها ان كان معينا الا ما استثناه بقوله : (في غير .. الخ) والمقرب بكسر الراء المشددة أى من يقرب المسائل للفهم والمراد به الحطاب شارح خليل واشار الى نظمه بقوله :

قف واستمع مسائل قد حكموا بانها بالابتداء تلزم
صلاتنا وصومنا وحجنا وعمرة لنا كذا اعتكافنا
طوافنا مع ائتمام المقتدى فيلزم القضا بقطع عامد

يعنى : ان هذه المسائل السبع هى التى يجب اتمامها بالشرع وتجب اعادتها على من قطعها عمدا بلا عذر غير الائتمام قال الحطاب فان الظاهر عدم لزوم اعادته وهو الدخول خلف الامام فانه يلزم بالشرع ولا يجوز له الانتقال لكنه اذا قطع لا تلزمه الاعداد مع الامام .

ما من وجوده يجىء العدم ولا لزوم فى انعدام يعلم
بمانع يمنع للدوام والابتداء او اواخر الاقسام
أو أول فقط على نزاع كالطول الاستبراء والرضاع

ما نكرة موصوفة بالجملة بعدها وهى مبتدا خبره جملة يعلم بمانع
والفعل مبنى للمفعول .

اعلم ان الاحكام تتوقف على ثلاثة هى السبب والشرط وانتفاء
المانع وهو ما يلزم من وجوده عدم الحكم ولا يلزم من عدمه وجود له

ولا عدم لذاته فبالاول احترز من السبب وبالثاني احترز من الشرط وبالثالث من مقارنة عدم وجود السبب فالمعتبر من المانع وجوده .
 قوله : (يمنع .. الخ) استيناف بياني وهو الجملة التي تكون جوابا لسؤال مقدر كان سائلا سال ما يمنع المانع ؟ فأجيب بأنه على ثلاثة أقسام مانع يمنع دوام الحكم وابتدائه معا ومانع يمنع آخر الاقسام أى القسمين الذى هو ابتداء الحكم فقط ومانع يمنع أول الاقسام الذى هو الدوام مع نزاع أى خلاف أى اختلف فيه هل يلحق بالاول أو بالثاني .
 فالاول كالرضاع يمنع من ابتداء النكاح واستمراره اذا طرأ عليه كان يتزوج صبية فترضعها أمه فتصير اخته فتحرم عليه ، والثاني كالأستبراء المانع من ابتداء النكاح فقط ولا يبطل استمراره اذا طرأ عليه ، والثالث كالأحرام بالنسبة الى وضع اليد على الصيد فانه يمنع من وضع اليد عليه ابتداء فاذا طرأ على الصيد فهل يجب نزع اليد عنه فيه خلاف ، وكالطول يمنع من نكاح الامة ابتداء فاذا طرأ عليه ففيه خلاف هل يبطله أولا ، وكوجود الماء يمنع من التيمم ابتداء فان طرأ بعده فهل يبطله؟ فيه خلاف بناء على ان الدوام كالأبتداء أم لا . قوله لزوم اسم لا أخت ان خبره في انعدام والأستبراء معطوف بمحذوف على مدخول الكاف .

ولازم من انتفاء الشرط عدم مشروط لدى ذى الضبط
 كسبب وذا الوجود لازم منه وما فى ذاك شىء قائم

يعنى ان الشرط هو ما يلزم من عدمه عدم الحكم كالطهارة شرط فى صحة الصلاة ، ويلزم من عدمها عدم صحة الصلاة ، ولا يلزم من وجود الشرط وجود الحكم الذى هو صحة الصلاة ، ولا عدمه ، فالشرط هو ما يلزم من عدمه العدم ، ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم . فقوله ولازم من انعدام الشرط عدم مشروط مشار به للقييد الاول . وقوله وما فى ذاك شىء قائم مشار به للقييد الاخير . أى : وما فى وجود ذلك الشرط شىء قائم أى لازم من وجود أو عدم . قوله : (كسبب) يعنى ان السبب كالشرط فى كون كل منهما يلزم من عدمه العدم ، فالسبب يلزم من عدمه عدم المسبب ويلزم من وجوده وجود المسبب والى هذا أشار بقوله : (وذا الوجود لازم منه) أى وهذا السبب وجوده وجود

المسبب لازم منه ، فاسم الاشارة مبتدأ والوجود مبتدا ثان ولازم منه خبره والجملة خبر المبتدا الاول . وما تقدم في تقرير قوله كسبب انما هو على مذهب الفقهاء من دخول الكاف على المشبه اما على مذهب أهل البيان من دخولها على المشبه به فيجعل الشرط مشبها والسبب مشبها به والتشبيه بمعنى التشابه على كل من التقريرين .

واجتمع الجميع في النكاح وما هو الجالب للنجاح

يعنى ان كلا من المانع والشرط والسبب قد يجتمع في شىء واحد كما في النكاح فانه سبب في وجوب الصداق وشرط في ثبوت الطلاق ومانع من نكاح أخت المنكوحه وكما في الجالب للنجاح أى فوز الدنيا والآخرة أعنى الايمان فانه سبب للثواب وشرط لصحة الطاعة أو وجوبها ومانع من القصاص اذا قتل المومن الكافر .

والركن جزء الذات والشرط خرج وصيغة دليلها في المنتهج

يعنى ان الفرق بين الركن والشرط هو ان الركن هو جزء الذات أى الحقيقة الداخل فيها ، والشرط هو ما خرج عن ذات الشىء وحقيقته فالركن كالركوع من الصلاة والثانى كالطهارة لها واطلاق كل منهما على الآخر مجاز علاقته المشابهة في توقف وجود الماهية على كل منهما ، والفرض يرادف الركن والشرط والفرض يوجد في النكاح والبيع مثلا كما يوجد في الوضوء والصلاة لان الفرض هو المتحتم ووجود أركان البيع والنكاح متحتم اذ لا توجد حقيقتهم بدونهما . قوله : (وصيغة دليلها) يعنى ان الصيغة كصيغة النكاح والبيع ونحوهما مما يحتاج لصيغة دليل على الماهية لاركن من الاركان (فى المنتهج) بفتح الهاء أى الطريق الصحيح رد به ابن عبد السلام على من يعدها من الاركان اذ الدليل غير المدلول وجعلها من الاركان موجود فى كلام ابن الحاجب وخليل لكن ليس بصواب .

ومع علة ترادف السبب والفرق بعضهم اليه قد ذهب

يعنى ان السبب والعلّة مترافقان عند جمهور الاصوليين فالمعبر عنه هنا بالسبب هو المعبر عنه فى القياس بالعلّة وذهب بعضهم الذى هو السمعانى تبعاً للنحاة وأهل اللغة الى الفرق بينهما فقال السبب الموصل الى الشىء مع جواز المفارقة بينهما ولا أثر له فيه ولا فى تحصيله كالحبل للماء والعلّة ما يتأثر عنه الشىء دون واسطة كالخمر للاسكار ويعبر عن السبب بالباعث .

شرط الوجوب ما به مكلف وعدم الطلب فيه يعرف
مثل دخول الوقت والنقاء وكبلوغ بعث الانبياء

يعنى ان الشروط ثلاثة : شرط وجوب وشرط صحة وشرط اداء،
قاله القاضى أبو عبد الله بردلة واستدل عليه بكلام الشيرازى على مختصر ابن الحاجب الاصلى ومثله للشيخ زكرياء فى حاشيته على المحلى وهو التحقيق خلاف ما توهمه بعضهم كميّارة فى تكلمة من ان شرط الاداء هو شرط الصحة ، اذا تقرر ذلك فشرط الوجوب هو ما يكون الانسان به مكلفا كدخول الوقت والنقاء من الحيض والنفاس وكبلوغ دعوة الانبياء واقامة أربعة أيام ولا يطلب المكلف بتحصيله كان فى طوقه أم لا والمراد بالشرط فى الاقسام الثلاثة ما لا بد منه فيتناول السبب .

ومع تمكن من الفعل الأدا وعدم الغفلة والنوم بدا

يعنى ان ما به يكون التمكن من الفعل مع حصول ما به يكون الانسان من أهل التكليف هو شرط الاداء أى شرط التكليف بأداء العبادة . . فعلها ، فالنائم والغافل غير مكلفين بأداء الصلاة مع وجوبها عليهما فالتمكن شرط فى الاداء فقط (قوله :
بدا) أى كونها مثالين لشرط الاداء عند من يمكنه الاحتراز منهما ،
اذ شرط الاداء لا بد أن يكون مقدورا عليه مطلوبا فعلة . وفى التوضيح ان الفرق بين شرط الوجوب وشرط الاداء ان كل ما لا يطلب من المكلف كالذكورة والحريّة يسمى شرط وجوب وما يطلب منه كالخطبة والجماعة يعنى للجمعة يسمى شرط أداء . قال ميّارة فى التكميل :

ما ليس في طوق المكلف اعلمًا كالطهر من حيض ووقت قد سما
أو هو في الطوق ولا به طلب شرط وجوب كاقامة فطرب
وغيره شرط لدى الأدا وذا كخطبة ستر وشبه احتذا

قلت ظاهر قولهم ما به يكون من أهل التكليف ان المراد انه شرط
في الايجاب الاعلامى الذى المقصود منه اعتقاد وجوب ايجاد الفعل .
والمراد من شرط الاداء حيثفسروا الاداء بالتكليف باداء العبادة أى فعلها
انه شرط في الايجاب الالزامى الذى المقصود منه الامتثال الذى لا
يحصل الا بالاعتقاد والايجاد معا .

وشرط صحة به اعتداد بالفعل منه الطهر يستفاد
يعنى ان شرط الصحة هو ما اعتبر للاعتداد بفعل الشىء طاعة
كان أو غيرها كالطهارة بالماء أو بالتراب للصلاة والستر لها والخطبة
للجمعة واستقبال القبلة .

والشرط فى الوجوب شرط فى الاداء وعزوه للاتفاق وجدا
يعنى ان كل ما هو شرط فى الوجوب فهو شرط فى الاداء قاله ابن
عرفه ، وحكى عليه السعد الاتفاق على ما نقله اللقانى فى حاشيته على
المحلى . وعليه فكل ما هو شرط فى الوجوب كالبلوغ والعقل وبلوغ
الدعوة فهو شرط فى الاداء ، ويزيد شرط الاداء بالتمكن من الفعل
قاله القاضى بردلة .

وصحة وفاق ذى الوجهين للشرع مطلقا بدون مين
وفاق مبتدا وللشرع متعلق به خبره صحة ، يعنى ان الصحة عند
المتكلمين هى موافقة الفعل ذى الوجهين لاذن الشرع مطلقا أى كان ذو
الوجهين عبادة أو معاملة ووجهاه أن يقع تارة موافقا
للشرع لجمعه الشروط وانتفاء الموانع ، وتارة
مخالفا لانتفاء شرط أو وجود مانع بخلاف ما لا يقع الا موافقا للشرع
كمعرفة الله ورد الودائع لان القاعدة ان العرب لا يصفون المحل بالشىء
الا اذا كان قابلا لضده فمعرفة الله ليست معرفة اذا كانت مخالفة له بل
جهلا .

وفي العبادة لدى الجمهور — ان يسقط القضا مدى الدهور

يعنى ان صحة العبادة عند جمهور الفقهاء هي سقوط القضاء بان لا تحتاج الى فعلها ثانيا ، فما وافق من عبادة ذات وجهين الشرع كصلاة من ظن انه منطهر ثم تبين حدثه صحيحة عند المتكلمين باطله عند الفقهاء فعلى الاول لا أثم فيها ولا قضاء .

قال الزركشى ووصفهم اياها بالصحة صريح في ذلك فان الصحة هي الغاية من العبادة ، وروى عنهم وجوب قضائها ، وعلى الثانى لا اثم فيها أيضا لكن يجب القضاء .

وصرح القرافى بالاتفاق على أنه ، مثاب على تلك الصلاة المتبين فيها عدم الطهارة . وحكى ابن الكاتب في ذلك خلافا ، وقال عز الدين الشافعى : لا ثواب الا فيما لا يفتقر الى الطهارة كالتسبيح والتكبير والدعاء ، وعلى هذا فهل يحصل له ثواب من قال ذلك في نفس الصلاة وهو أليق بالكرام ، أو ثواب من قاله خارج الصلاة فيه احتمالان . والخلاف مبنى على ان الصلاة هل من باب الكل وعليه لا ثواب ، أو الكلية فيثاب . وقولنا : كصلاة : . الخ انما هو بناء على ان الحقائق الشرعية تصدق بالفساد كالصحيح لا على انها لا تتناول الا الصحيح ، ومذهب الفقهاء أنسب للغة لان العرب لا تسمى الآنية صحيحة الا اذا كانت لا كسر فيها البتة ، وهذه الصلاة مختلفة على تقدير الذكر فهى كالآنية المكسورة من جهة قاله القرافى .

نتيجه :

معرفة الله لا توصف بالصحة بخلاف الايمان لان معرفة الله تعالى هي ادراكه على ما هو به ، والايمان التصديق بأمر مخصوصة بشروط مخصوصة ، فتارة يستجمع ما يعتبر فيه شرعا فيكون موافقا ، وتارة لا يستجمع فيكون مخالفا قاله في الآيات البيئات .

يبنى على القضاء بالجديد أو أول الامر لدى المجيد

يعنى ان الخلاف في تعريف الصحة مبنى عند المجيد بضم الميم أى الممعن للنظر في علم الاصول على الخلاف في القضاء هل هو بأمر

جديد أو بالامر الاول ، فعلى الاول بنى المتكلمون مذهبهم في العبادة التي لم تفعل في وقتها من انها موافقة الامر فلا يوجبون القضاء لما لم يرد نص جديد به وعلى الثانى بنى الفقهاء .

وهى وفاقه لنفس الامر أو ظن مأمور لدى ذى خبر

يعنى ان الصحة عند ذى خبر بضم الخاء المعجمة أى معرفة بالفن وهو تقى الدين على بن عبد الكافى السبكى موافقة ذى الوجهين نفس الامر عند الفقهاء ، وعند المتكلمين موافقة ظن المأمور ، فهم متفقون على ان الصحة موافقة الامر لكن الفقهاء يعتبرون الموافقة في نفس الامر والمتكلمون يعتبرونها في ظن المكلف فكانت صلاته المذكورة صحيحة عند المتكلمين دون الفقهاء .

قال السبكى تسمية الفقهاء لها باطلة ليس لاعتبارهم سقوط القضاء في حد الصحة كما ظنه الاصوليون بل لأن شرط الصلاة عندهم الطهارة في نفس الامر ، والصلاة بدون شرطها باطلة وغير مأمور بها، وكون الصلاة بدون شرطها باطلة وغير مأمور بها مبنى على أن حصول الشرط الشرعى شرط في صحة التكليف ووقوعه (بصحة العقد يكون الاثر)

يعنى ان ترتب اثر العقد وهو ما شرع العقد له كالتصرف في البيع والاستمتاع في النكاح اذا وجد فهو ناشئ عن صحة العقد لا عن غيرها، وليس المراد انه متى وجدت الصحة نشأ عنها الثمرات لان بيع الخيار صحيح ولا ينشأ عنه قبل تمام عقده ثمرة . ولا يرد على ذلك الخلع والكتابة الفاسدان فانه يترتب عليهما اثرهما من البيونة والعق مع أنهما غير صحيحين لان ترتب أثرهما ليس للعقد بل للتعليق وهو صحيح لا خلل فيه ، ونظير ذلك القراض والوكالة الفاسدان فانه يصح فيهما التصرف لوجود الاذن فيه وان لم يصح العقد ، فظهر لك ان الصحة منشأ الترتب لا نفسه ، خلافا لمن قال بذلك اذ لو كانت نفسه لم توجد بدونها . (وفي الفساد عكس هذا يظهر) .

يعنى ان فساد العقد عكس صحته في انه لا يترتب عليه أثر العقد لان النهى عندنا كالشافعى يدل على الفساد الا لدليل ، ويدل على الصحة عند أبى حنيفة قال اذا اشترى جارية شراء فاسدا جاز له وطؤها وكذلك جميع العقود ، وقالت الشافعية يحرم عليه الانتفاع مطلقا وان بيع ألف بيع وجب نقضه .

قال : القرافى ونحن خالفنا أصلنا وراعينا الخلاف في المسألة وقلنا ان البيع الفاسد يفيد شبهة الملك فيما يقبل الملك ، فاذا لحقه أحد أربعة أشياء تقرر الملك بالقيم وهى : حوالة الاسواق ، وتلف العين ، ونقصانها ، وتعلق حق الغير بها ، والى ذلك أشار بقوله :

ان لم تكن حوالة أو تلف تعلق الحق ونقص يولف

وتعلق الحق به : كرهنه واجارته ، ويترتب أيضا على كونه يفيد شبهة الملك ضمان المبيع بالقبض . قوله : (يولف بالبناء للمفعول أى نقص موجود في ذاته .

كفاية العبادة الاجزاء . وهى ان يسقط الاقتضاء

أو السقوط للقضاء :

يعنى ان الاجزاء من أوصاف العبادة كالصحة ، فيقال صلاة صحيحة مجزئة ، فاجزاء العبادة هو كفايتها ، وتلك الكفاية أن يسقط طلب الشارع لها من المكلف لاتيانه بما يخرج به من عهدة التكليف لموافقته الشرع وذلك هو الصحة وهو الامتثال أيضا ، ولا يشترط في الاجزاء اسقاط القضاء ، فاجزاء العبادة صحتها لا ناشئ عنها كما يقتضيه كلام السبكي ، وصرح به المحلى وان خالفا في ذلك ابن الحاجب القائل : ان الاجزاء هو الصحة ، ولعلمها اطلعا على ما قاله وخالفاه قصدا لعدم امتناع مخالفتها له ، خصوصا من مثل السبكي لما له من الباع الواسع في الفن والتحقيق وكثرة الاستدراكات فيه على ابن الحاجب وغيره مع عدم انحصار كلام الاصوليين فيما ينقله ابن الحاجب ، وهذا على جرّ العبادة في قول السبكي : والعبادة اجزاؤها ، واما ان رفعنا

ذلك كالعقد قاله في الآيات البينات وهذا هو المشهور . وقيل ان الاجزاء مختص بالمكتوب أى الواجب من العبادة .

ومنشأ الخلاف حديث ابن ماجه وغيره مثلا ، أربع لا تجزىء في الاضاحى ، وقوله صلى الله عليه وسلم لابي بردة : اذبحها ولن تجزئى عن أحد بعدك . ومعنى كونهما منشأ الخلاف ان من قال بوجوب ما وصف في كل منهما بالاجزاء لما قام عنده من دليل الوجوب قال لا يوصف بالاجزاء الا الواجب ، ومن قال بالندب لما قام عنده من دليل الندب قال يوصف به كل من الواجب والمندوب ، ومن استعمال الاجزاء في الواجب اتفاقا لا تجزئى صلاة لا يقرأ فيها بأمر القراء ان قاله المحلى بناء على ان الصلاة في الحديث هى الواجبة ، وليس كذلك فانها نكرة في سياق النفى تعم الواجب والمندوب فاستعمال الاجزاء فيها انما هو على القول الآخر .

تنبيه :

جزأ الثلاثى اذا كان مهموزا كان بمعنى الكفاية أيضا ، قاله المنزرى .

وقابل الصحة بالطلان وهو الفساد عند أهل الشأن

يعنى ان الصحة يقابلها البطلان ، فهو مخالفة ذى الوجهين الشرع وقيل في العبادة عدم اسقاط القضاء والبطلان هو الفساد عند أهل هذا الشأن ، أى الفن . قوله : قابل بكسر ، الموحدة لانه فعل أمر .

وخالف النعمان فالفساد ما نهيه للوصف يستفاد

يعنى ان النعمان وهو أبو حنيفة خالف الجمهور في تعريف الفساد ، فقال مخالفة ما ذكر للشرع بأن يكون منهيًا عنه ان كانت لكون النهى عنه لأصله فهى البطلان كالمخالفة في الصلاة المفقود منها بعض الشروط أو الاركان ، الا ان التمثيل للمخالفة لأصله يفقد الشروط فيه نظر لان الشروط خارجة عن المشروط قاله في الآيات البينات . ثم قال اللهم الا أن يراد بقولهم لاصله ما يتوقف عليه الأصل شرطًا كان أو ركنًا هـ . وكبيع الملاقيح وهو ما فى البطون من الاجنة لانعدام ركن من البيع وان كان منهيًا عنه

لوصفه اللازم له ، فهي الفساد كما في صوم يوم النحر لاعراض بصومه عن ضيافة الله تعالى للناس بلحوم الاضاحى التى شرعها فيه ، والاعراض وصف لازم لصوم غير داخل في مفهومه ، ومقتضى نقل التفتازانى ان الوصف هو ايقاع الصوم فيه . قال في الآيات البيئات : يمكن حمل احدى العبارتين على الاخرى بأن يكون جعل الوصف هو ايقاع لاعتبار ما تضمنه من الاعراض المذكور ه . وكما في بيع الدرهم بالدرهمين لاشتماله على الزيادة فيأثم به ، ويقيد بالقبض الملك الخبيث أى الضعيف لكونه مطلوباً رفعه بالتفاسخ للتخلص من المعصية ، فالباطل لا اعتداد به عنده ويعتد بالفاسد ، فلو نذر صوم يوم النحر صح نذره لان المعصية في فعله دون نذره ويؤمر بفطره وقضائه ليتخلص من المعصية ويفى بالنذر ولو صامه خرج عن عهدة نذره لانه أدى الصوم كما التزمه فقد اعتد بالفاسد .

فعل العبادة بوقت عيناً شرعاً لها باسم الاداء قرناً

فعل مبتدأ ، وبوقت يتعلق به ، وجملة عين بالبناء للمفعول نعت وقت ، وشرعاً ظرف عامل فيه عين ، وجملة قرن باسم الاداء خبراً لمبتدأ ، وقرن مبنى للمفعول ، واقتترانه باسم الاداء اقتتران الدال بالمدلول ، قال القرافى في التتقيح في تعريف الاداء : وهو ايقاع العبادة في وقتها المعين لها شرعاً لمصلحة اشتمل عليها الوقت ، فقولنا في وقتها احترازاً من القضاء ، وقولنا شرعاً احترازاً من العرف ، وقولنا اشتمل عليها الوقت احترازاً من تعيين الوقت لمصلحة المأمور به لمصلحة في الوقت ، كما اذا قلنا الامر للفور فانه يتعين الزمان الذى يلى ورود الامر ولا نصفه بكونه أداء في وقته ولا قضاء بعد وقته ، وكمن بادر لازالة منكره وانقاذ غريق فان المصلحة هنا في الانقاذ سواء كان في هذا الزمان أو في غيره . واما تعيين أوقات العبادات فنحن نعتقد انها لمصالح في نفس الامر اشتملت عليها هذه الاوقات وان كنا لا نعلمها ، وهكذا كل تعبد معناه انا لا نعلم مصلحته لا انه ليس فيه مصلحة طرداً لقاعدة الشرع في عاداته في رعاية مصالح العباد على سبيل التفضل فقد تلخص ان التعيين في الفوريات لتكميل مصلحة المأمور به ، وفي العبادات لمصلحة في الوقت ، فظهر الفرق ه .

قال في الشرح : قولى : اذا قلنا الامر للفور فانه يتعين الزمان الذى يلى ورود الامر ليس كذلك ، بل قال القاضى أبو بكر : لابد من زمان لسماع الصيغة وزمان لفهم معناها وفي الثالث يكون الامتثال هـ . قوله فعل العباداة أى فعل كلها ، فالعقود لا توصف بالاداء

وكونه بفعل بعض يحصل لعاضد النص هو المعول

يعنى : ان كون الاداء حاصلًا بفعل بعض العباداة في وقتها هو المعول عليه عندنا والمشهور للنص العاضد له وهو حديث الصحيحين « من أدرك ركعة من الصلاة فقد أدرك الصلاة » . فالأداء عليه هو فعل بعض العباداة وقتها المقرر لها شرعا مع فعل البعض الآخر في الوقت - صلاة كان أو صوما - أو بعده في الصلاة ، وهل البعض المفعول في الوقت من الصلاة يجب أن يكون ركعة فأكثر ، وهو المشهور عندنا الذى مشى عليه خليل بقوله : وتدرك فيه الصبح بركعة لا أقل والكل أداء ، أو يكون بأقل منها قولان . قال حلولو قال الشيخ ابن عبد السلام : وأما القول بأن الاداء فعل كل العباداة في الوقت فليس في المذهب ، نعم ذكر البرزلى كونه في المذهب .

وقيل ما في وقتـه أداء وما يكون خارجا قضاء

يعنى ان سحنون قال : ما صلى من الصلاة في الوقت فهو أداء وما صلى بعده قضاء بناء على أنها من قبيل الكلية لا من قبيل الكل المبني عليه القولان السابقان ، وما قاله سحنون مقابل للمشهور وينبى على الخلاف حكم من صلت ركعة فغربت الشمس فحاضت فعلى انها كلها أداء لا تقضى تلك الصلاة لانها حاضت في وقت ادائها ، وعلى ان بعضها قضاء تقضيها ، اذ لم تحض الا بعد خروج الوقت فتخلدت في ذمتها قال في التكميل :

عليهما القضا لمن قد صلت

أى ركعة فغربت فحاضت وينبى على الخلاف أيضا جواز الاقتداء به في بقية الصلاة بعد خروج الوقت ، قال في التكميل :

واجز الاقتداء بعد ما خرج وقت الضرورة على ذا لا حرج

فعلى انها أداء لا يصح الاقتداء به لان المأموم قاض والامام مؤد،
والمساواة في الاداء والقضاء واجبة ، وعلى ان الركعة الاخيرة قضاء يصح
وينوب القضاء وأخرى على القول الاول القائل ان كلها قضاء ، والمذهب
كما في الخطاب عند قوله : والكل أداء أن نية الاداء والقضاء كل منهما تنوب
عن الاخرى ، ونقل خليل في التوضيح عن سند وابن عطاء الله انها قالا :
لا نعرف خلافا في اجزاء نية الاداء عن نية القضاء في الصلاة ، ونقل ان
الباجي خرج قولاً بعدم الاجزاء فيهما من قولهم بعدم الاجزاء في مسألة
صوم الاسير على ان التخريج المذكور بحث فيه في التوضيح باحتمال أن
سبب عدم الاجزاء في الاسير ان رمضان عام لا يكون قضاء عن رمضان
عام قبله ، لان الاداء لا بنوب عن القضاء بدليل أنه يجزئه اتفاقا اذا تبين
انه صام ما بعد رمضان كما في ابن الحاجب قاله شيخنا البناني عند قوله:
أو الاداء أو ضده قال في المنهج .

هل نية الاداء والقضاء تنوب ذى عن ذى بالاستواء

أى هل نية الاداء تنوب عن نية القضاء وعكسه أولا ، وفي المذهب
قول ، ان الصلاة اذا فعلت في الضرورى من غير عذر كانت كلها قضاء ، قال
ميارة وعليه فتقضى اذا حاضت في الركعة الاولى ه . يعنى فيما اذا صلت
ركعة قبل الغروب وأخرى بعده واما ذو العذر اذا صلاها في الضرورى
فهى أداء .

والوقت ما قدره من شرعا من زمن مضيقا موسعا

لما ذكر الوقت في تعريف الاداء احتيج الى تعريفه بانها الزمان الذى
قدره الشارع للعبادة موسعا كان - كزمن الصلوات الخمس والوتر والفجر
والعيدين والضحي - أو مضيقا - كزمن صوم رمضان وأيام البيض .
فما لم يقدر له زمان في الشرع كالنذر والنفل المطلقين وغيرهما وان كان
الزمان فوريا - كالايمان بالله تعالى والامر بالمعروف والنهي عن المنكر
للقادر - لا يسمى فعله أداء ولا قضاء ، وان كان الزمان لازما له والوقت
المقدر شامل للوقت الاصلى ، والوقت التبعى كوقت أولى المجموعتين
جمع تقديم بالنسبة الثانية ، ووقت ثانية المجموعتين جمع تأخير بالنسبة

للأولى ، والوقت التبعي هو الذي لا يقدر لغير صاحبة الوقت أولا ، بل
ثانيا عند عروض مسوغ الجمع . ولا يرد على التعريف انه غير مانع كما
قال ناصر الدين اللقاني : بأن وقت الصلاة عند خروج وقت الاداء هو وقت
تذكرها ، لانا نقول كما في الآيات البيّنات : ان المفهوم من المقدر هو
المعين أوله وءاخره ، فلا يصدق على زمان تذكر الفائتة فانه ليس كذلك .

وضده القضا تداركا لما سبق الذي أوجبه قد علما

يعنى ان القضاء ضد الاداء ، والقضاء لغة : فعل الشيء كيف كان .
قال تعالى : « فاذا قضيت الصلاة فانتشروا في الارض » ، واصطلاحا :
هو فعل العبادة كلها خارج الوقت المقدر لها على المشهور في الاداء ، حال
كون ذلك الفعل تداركا لشيء علم تقدم ما أوجب فعله في خصوص وقته ،
وتدارك الشيء واستدراكه وادراكه : الوصول اليه . قوله تداركا . الخ
خرج به الصلاة المؤداة في الوقت اذا اعيدت بعده في جماعة مثلا بناء على
جوازه فلو صلى شخص في الوقت وحده ثم وجد جماعة يصلون تلك
الصلاة بعد الوقت ، أو صلى منفردا خارج الوقت ثم وجد جماعة فاتتهم
تلك الصلاة فجمعوها وأعاد معهم فهل له الاعادة معهم ، قال المشدالي
ظاهر الكتاب يجوز ، وعرضته على ابن عرفة فقال : ظاهر الكتاب ما قلت ،
والذي عندي انه لا يفعل ، لان تعليلهم الاعادة بتحصيل فضيلة الوقت
يقتضى تخصيصها بالوقت . المشدالي : انما عللوا الاعادة بتحصيل فضل
الجماعة . الخطاب : وقد رأيت لسند التصريح بأن الاعادة لتحصيل فضل
انجماعة مختصة بالوقت . وخالفنا تعبير السبكي بما سبق له مقتضى
الشامل للوجوب والندب ، لانه راعى مذهبه فقط من قضاء النافلة التي لها
أسباب عند الشاقعية ، ونحن لا يقضى عندنا غير الفرض الا الفجر فنقتضى
الى الزوال على المشهور ، وقيل لا تقضى مطلقا ، وليس المراد
بالاستدراك مجرد الوصول الى ما سبق له موجب لفعله في الوقت ، بل لا بد
مع ذلك أن يكون الوصول اليه مطلوبا على وجه الجبرية للخلل الواقع ،
والخلل ما أدخل بالاجزاء ، وكون العلماء يقولون حجة القضاء ويسمون ما
أدركه المسبوق من الصلاة أداء ، وما يصلية بعد الامام قضاء لاينقض حد
القضاء ، لان الحج لما أحرم به وتعين بالشروع ويعيد ذلك قضاء قاله القرافي

ويطلق القضاء على ما وقع على خلاف نظامه قاله القرافى . وقال الرهونى :
يرد على حد الاداء والقضاء مسألة ، وهى : من صلى خارج الوقت يظن
ان الوقت باق فانه لا يتناول حد الاداء ولا حد القضاء ، قلت بل يتناوله
حد القضاء ونية الاداء تنوب عن نية القضاء .

من الاداء واجب وما منع ومنه ما فيه الجواز قد سمع
يعنى ان الاداء له ثلاث حالات .

الاولى : أن يكون واجبا اذا جرى السبب ووجد الشرط ثم لم يتفق
الفعل ، كمن ترك الصلاة عمدا فاطلاق القضاء فى حق هذا حقيقة .

الحالة الثانية : أن يكون ممنوعا ، كصوم الحائض فتسميته قضاء
مجاز محض ، والصحيح أنه اداء .

الحالة الثالثة : أن يكون جائزا ، كالمريض والمسافر اذا كان
الصوم يضر بالمريض ولا يهلكه فقد أبيح له الفطر كالمسافر ،
والصحيح أن تسميته فى حقهما قضاء مجاز لثبوت التخيير ، أما الذى
يخشى الهلاك فصومه ممنوع ، فان صام فهل يكون مؤديا للواجب
قياسا على الصلاة فى الدار المغضوبة تصح ، لانه مطيع لله تعالى
بصومه وجان على النفس بالفساد كما جنى الغاصب على منافع
المغضوب ؟ أولا يكون مؤديا له لانه حرام والحرام لا يجوز عن الواجب ؟
فيه احتمالان .

واجتمع الاداء والقضاء وربما ينفرد الأداء

(وانتقيا فى النفل)

يعنى أن العبادة قد توصف بالاداء والقضاء معا كالصلوات
الخمسة ، وقد توصف بالاداء وحده كصلاة الجمعة والعيدىن ، وقد
لا توصف بهما كالنوافل التى لا وقت لها . واستشكل وصف الجمعة
بالاداء من جهة ان العرب لا تصف الشئ بصفة الا اذا كان قابلا

لضدها ، واجيب بأن الجمعة قابلة عقلا أن يدخلها القضاء ، لكن الشرع هو الذى منع منه .

تنبيه : قال فى التنقيح : لا يشترط فى القضاء تقدم الوجوب بل تقدم سببه عند الامام والمأزى وغيرهما من المحققين ، خلافا للقاضى عبد الوهاب وجماعة من الفقهاء ، فان الحائض تقضى ما حرم عليها فعلة فى زمن الحيض ، والحرام لا يتصف بالوجوب ، وبسط ذلك ذكرته فى الفقه فى كتاب الطهارة ، ثم تقدم السبب قد يكون مع الاثم كالمتمتع المتمكن ، وقد لا يكون كالنائم والحائض ، والمزيل للائم قد يكون من جهة العبد كالسفر وقد لا يكون كالحيض ، وقد يصح معه الاداء كالمرض ، وقد لا يصح ، اما شرعا كالحيض ، أو عقلا كالنوم . قال فى الشرح : قولى خلافا للقاضى عبد الوهاب معناه : أنه قال أن الحيض يمنع من صحة الصوم دون وجوبه ، فاشترط فى خصوص هذه الصورة تقدم الوجوب مع السبب ، ولم يجعل ذلك شرطا عاما .

.. والعبادة تكرر لها لو خارجا اعاده

(للعذر . .)

يعنى أن العبادة توصف بالاعادة وهى تكرر العبادة ، أى ، فعلها أولا فى الوقت ، ثم فعلها ثانيا حيث كان فى الوقت ، بل ولو كان الفعل الثانى خارجا عن الوقت عندنا . والمخالف يشترط كون الثانى فى الوقت أيضا . قوله : للعذر ، يعنى أن التكرار لابد أن يكون لعذر من فوات ركن أو شرط ، وذلك لا يختص بالوقت أو من تحصيل مندوب ، وهو مختص بالوقت قاله القرافى ، كالأعادة لتحصيل فضل الجماعة اذا بقى الوقت عند الجمهور ، أو مطلقا عند المشدالى وهو ظاهر الكتاب .

والرخصة حكم غيرا الى سهولة لعذر قررا

(مع قيام علة الاصلى)

الرخصة لغة : السهولة واللين والمسامحة ، واصطلاحاً : الحكم المتغير من حيث تعلقه بالكلف ، من صعوبة الى سهولة لعذر مع قيام سبب الحكم الاصلى ، كما اذا تغير من حرمة الفعل أو الترك الى الحل . فخرج بالتغيير : ما كان باقياً على حكمه الاصلى ، كالصلوات الخمس ، وبالسهولة : نحو الحدود والتعازير مع تكريم الادمى المقتضى للمنع من ذلك وحرمة الاصطياد بالاحرام بعد اباحته قبله ، وبالعذر : ما تغير الى سهولة لا لعذر ، كحل ترك تجديد الوضوء بعد حرمة ، وبقيام السبب للحكم الاصلى : النسخ ، كإباحة ترك ثبات الواحد من المسلمين لعشرة من الكفار فى القتال بعد حرمة ، وسببها قلة المسلمين فى صدر الاسلام وقد زالت لكثرتهم بعد ذلك ، وعذرها مشقة الثبات المذكور ، وقلنا من حيث تعلقه ، لان تغير الحكم محال اذ هو كلام الله تعالى النفسى ، القديم ، ولا بد أن يرد الدليل بتعلق الخطاب تعلقاً ذا سهولة بالنسبة الى ما كان له من التعلق ، احترازاً عما اذا لم يرد دليل لكن سقط التعلق لسقوط محله ، كما فى العضو المقطوع يسقط غسله لسقوطه لكن لا يسمى رخصة . قاله ابن أبى شريف .

واختلف هل التيمم عزيمة ؟ أو عزيمة فى حق العادم للماء ، ورخصة فى حق العاجز عن استعماله . قال الحطاب فى شرح مختصر خليل : والحق أنه رخصة ينتهى فى بعض الصور للوجوب ، كمن لم يجد الماء ، أو خاف الهلاك باستعماله أو شديد الاذى . فان تغير الى مماثل فى السهولة أو الصعوبة كأن تغير من وجوب فعل الى وجوب فعل مماثل للفعل الاول فى قدر مشقته فالذى يظهر كما فى الايات البيئات أن مثل ذلك من العزيمة فالحكم منحصر فى الرخصة والعزيمة كما هو ظاهر كلامهم .

وقال اللقانى : والحق ان الفعل لا يتصف بالعزيمة ما لم يقع فى مقابلة الرخصة . قال فى الايات البيئات فليتأمل المراد بالوقوع فى مقابلة الرخصة وهل يطرد فى امثالهم ؟

تنبيهه : الرخصة بضم الراء مع ضم الخاء واسكانها قال الزركشى ويقال : خرصة بتقديم الخاء ، قال : والظاهر أنها مقلوبة من الاولى

وغيرها عزيمة النبي

يعنى : أن غير الرخصة عزيمة وهو ما لم يتغير أصلا أو تغير الى سهولة لا لعذر أو لعذر لا مع قيام السبب للحكم الاصلى كما تقدمت امثلته والعزيمة القصد المصمم لانه عزم أمره أى قطع وحتم صعب على المكلف أو سهل .

أعلم : أن بعضهم كالبيضاوى جعل الرخصة والعزيمة قسمين للحكم وجعلهما بعض كابن الحاجب قسمين للفعل الذى هو متعلق الحكم ، قال ابن أبى شريف : والاول أقرب الى اللغة اذ الرخصة لغة السهولة وشرعا على الاول التسهيل والترخيص بمعنى النقل الى سهولة على وجه خاص وعلى الثانى الفعل الذى هو متعلق ذلك التسهيل والعزيمة القصد المصمم ، وشرعا على الاول الطلب والتخيير وهو الفعل بالمعنى الشامل للكف والتسهيل أقرب الى السهولة من متعلقه والطلب والتخيير على الوجه المذكور اقرب الى القصد المصمم من متعلقهما .

وتلك فى الماذون جزما توجد وغيره فيه لهم تردد

يعنى : أن الرخصة أى متعلقها من فعل المكلف يكون مأذونا فيه بأن يكون واجبا كأكل المضطر للميتة أو مندوبا كالقصر فى السفر ، والمشهور انه سنة وانما كان القصر راجح الفعل للجمع فيه بين الترخيص وبرائة الذمة بخلاف الفطر فى السفر ولذا اختلف العلماء فى الارجح فيه هل هو الفطر أو الصوم أو هما سواء وهذا اذا كان الصوم لا يجهد به بفتح الياء أو يشق عليه فان شق كان الفطر أولى . ان لم يخف الهلاك بالصوم والا حرم ومباحا كالسلم الذى هو بيع موصوف فى الذمة ، والاصل فيه المنع للغرر وكالعرايا .

قوله : فيه . . يعنى أن غير الماذون من مكروه بقسميه وحرام هل يكون متعلق الرخصة أولا ؟ فيه خلاف فلذلك اختلف فى العاصى بسفره هل يباح له الترخيص بناء على اختلاف المفسرين فى قوله تعالى : « غير باغ ولا عاد » هل هو فى نفس الاكل أو فى السبب الموصل الى

الاضطرار ؟ فالمراد بالاباحة في قول خليل : وسفر ابيح مقابل الحرمة فيدخل المكروه والمطلوب ويخرج سفر المعصية فقط وقال عبد الباقي : وكره التيمم بسفر مكروه . وقال ابن الحاجب في التيمم : ولا يترخص بالعصيان على الاصح . على أن الحق هو مارجحه سند والقرطبي وابن عبد السلام وابن مرزوق من الجواز مطلقا واختلف في الصائد للهو على المشهور وهو الكراهة هل مباح له الترخص أولا ؟ فان انقطعت المعصية كالعاصي بالوطاء اذا لم يقدر على مس الماء أبيح له التيمم . قاله ابن رشد :

والعزيمة تنقسم الى الاحكام الخمسة وخصها ابن الحاجب في مختصره الكبير بالوجوب والقرافى بالوجوب والندب قال في التنقيح : والعزيمة طلب الفعل الذي لم يشتهر فيه مانع .

وربما تجى لما أخرج من أصل بمطلق امتناعه فمن

يعنى : أن الرخصة قد تطلق على ما استثنى من أصل كلى يقتضى المنع مطلقا أى سواء كان لعذر شاق أم لا ؟ كالسلم وضرب الدية على العاقلة والقراض والمساقاة وبيع العرية ونحو ذلك ، قاله حلولو لكن الظاهر لى أن العرية من الرخصة بالمعنى الاول كالسلم كما تقدم الا أن يراد بالثانى ما يشمل بعض افراد القسم الاول . قوله : بمطلق معلق بقمن بفتح الميم وكسرهما أى حقيق ضمير امتناعه للمخرج وقمن نعت أصل .

ومابه للخبر الوصول بنظر صرح هو الدليل

لما وقع ذكر الاحكام والادلة في تعريف الفقه بينت الاحكام وأقسامها وما يتعلق بها ثم احتيج الى بيان الدليل ؟ قال زكرياء : قال امام الحرمين : ويسمى دلالة ومستدلا به وحجة وسلطانا وتبياننا وبرهاننا .

الا أن الاخير خاص بالقطعى . والدليل فعيل بمعنى فاعل وقد يأتي بمعنى الدلالة كما تأتى الدلالة بمعناه والدليل عند المتكلمين

ما يمكن التوصل به بصحيح النظر فيه الى العلم بمطلوب خبرى لان مطالبهم يقينية والموصل الى اليقين لا يكون ظنيا ، ومطالب الفقهاء عملية والعمل لا يتوقف على العلم وأيضا فان موضوع أصول علم الفقه الادلة السمعية وهي تعم العلم والظن فلذلك عرفه الاصوليون بما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبرى والمراد التوصل بالقوة كما دل عليه التعبير بالامكان فقد لا ينظر في الدليل ولا يخرج منه ذلك عن كونه دليلا وصحة النظر بأن ينظر فيه من الجهة التي من شأنها أن ينتقل الذهن بها الى ذلك المطلوب المسماة وجه الدلالة ، والخبري ما يخبر به بأن يكون كلاما يصح السكوت عليه ، والنظر هنا الفكر لا بقيد المؤدى الى علم أو ظن حذرا من التكرار اذ يصير التقدير ما يمكن به علم المطلوب الخبرى وظنه بصحيح الفكر فيه المؤدى الى علم أو ظن ، والفكر حركة النفس في المعقولات واما في المحسوسات فيسمى تخييلا . فالدليل القطعي كالعالم لوجود الصانع والظنى كالنار لوجود الدخان . وأقيموا الصلاة لو جوبها وجه الدلالة الحدوث في الاول والاحراق في الثانى والامر في الثالث تقول : العالم حادث وكل حادث له صانع فالعالم له صانع ، والنار شيء محرق وكل محرق له دخان فالنار لها دخان ، وأقيموا الصلاة أمر بالصلاة وكل امر بشيء لوجوبه . واحترز بالصحيح عن الفاسد فانه لا يمكن التوصل به الى المطلوب اذ ليس هو في نفسه سببا للتوصل ولا آلة له وان كان قد يفضى اليه على وجه الاتفاق كوضع ما ليس بدليل مكانه كوضع المقدمات الغير المناسبة للمطلوب اما كلها أو بعضها مثل أن يكون المطلوب كون العالم حادثا فيوضع مكان الدليل العالم متعجب وكل متعجب ضاحك قال في السلم :

وخطأ البرهان حيث وجدنا في مادة أو صورة فالمبتدأ

أما ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب تصورى فليس بدليل بل هو المعرف بكسر الراء ويسمى حدا :

والنظر الموصل من فكر الى ظن بحكم أو لعلم مسجلا

لما تقدم ذكر النظر في تعريف الدليل بينه هنا بأنه الفكر الموصل بكسر الصاد الى ظن حكم أو الموصل لعلم أى يقين سواء كان علما بحكم أو ذات ومسجلا بصيغة اسم المفعول اسم مصدر والنظر لغة يطلق على الانتظار وعلى رؤية العين وعلى المقابلة يقال : دار فلان تنظر لدار فلان ، وفي اصطلاح المتكلمين التفكير والاعتبار فى المنظور فيه ليستدل به على جماله تعالى وجلاله فخرج الفكر غير المؤدى الى علم أو ظن كأكثر حديث النفس فلا يسمى نظرا ، وشمل التعريف النظر الصحيح القطعى والظنى والفاقد فإنه يؤدى الى علم أو ظن بواسطة اعتقاد أو ظن ومنهم من لا يستعمل التأدية الا فيما يؤدى بنفسه ، قاله المحلى واورد عليه أن النظر الفاسد لا يؤدى الى علم بل يستلزم الجهل وأجيب : بأن ما قيل فيه ذلك خال عن الاعتقاد ، والظن بخلاف ما هنا قال زكرياء : نعم لك أن تقول سيأتى ان العلم لا يقبل التغيير فان كان العلم الحاصل بذلك لا يتغير بتبين فساد النظر فذلك والا فليس علما وهو المختار فشمول النظر الفاسد لشرطه المذكور انما يأتى فى تأديته الى الاعتقاد أو الظن لا الى العلم .

الادراك من غير قضا تصور ومعه تصديق وذا مشتهر

الادراك لغة : وصول غاية الشئ ومنتهاه ومنه الدرك الاعلى والدرك الاسفل يقال ادركت الثمرة اذا وصلت وبلغت حد الكمال والتصور الادراك أى وصول النفس الى المعنى بتمامه من نسبة أو غيرها بلا حكم معه من ايقاع النسبة أو انتزاعها . أما وصول النفس الى المعنى لا بتمامه فيسمى شعورا كعلمنا بأن الملائكة أجسام لطيفة نورانية من غير أن ندرك حقيقة تلك الاجسام التى هى عليها والادراك للنسبة وطرفيها مع الحكم المسبوق بالادراك لتلك النسبة وطرفيها يسمى تصديقا كادراك الانسان والكاتب وكون الكاتب ثابتا للانسان وايقاع أن الكاتب ثابت للانسان أو انتزاع ذلك أى نفيه فلا بد من تقدم التصورات الثلاث على الحكم كما لا بد من تقدم ادراك طرفى النسبة الذين هما المحكوم عليه والمحكوم به على ادراكها وتفسير الحكم بما تقدم هو ما عليه متأخروا المناطقة فهو فعل للنفس صادر عنها .

وقيل : الحكم ادراك أن النسبة واقعة أو ليست بواقعة فليس الحكم فعلا للنفس بل هو انفعال للنفس واذعان وقبول للنسبة لان العلوم والاعتقادات أنوار تشرق في النفس . وتفسير الحكم بما ذكر هو ما عليه متقدموا المناطقة قال بعضهم : وهو التحقيق . والايقاع والانتزاع والايجاب والسلب والاسناد عبارات والفاظ .

قوله (وذا مشتهر) ، يعنى : ان تفسير التصديق بما ذكر هو المشهور وقيل : التصديق هو الحكم وحده فتلخص أن في التصديق قولين أحدهما أنه أدراك النسبة بطرفيها مع الحكم وثانيهما أنه الحكم ، وأن في الحكم قولين أحدهما أنه الايقاع والانتزاع ، وثانيهما : أنه ادراك أن النسبة واقعة أو ليست بواقعة ، وعلى الثانى من كل منهما المحققون كالقطب الرازى والعضد والسعد التفتازانى والسيد ، ووجه تسمية التصديق تصديقا أن الحكم اذا عبر عنه مثلا بقولنا : زيد كاتب أو ليس بكاتب لزمه احتمال أن يكون صادقا أى مطابقا للواقع وأن يكون كاذبا فهو باعتبار أنه قد يصدق صادق في الجملة وبالنظر الى ذلك سمي تصديقا لا تكذيبا اعتبارا بأشرف قسمى لازم الحكم .

(جازمة دون تغيير علم * علما . .)

يعنى أن جازم القضاء الذى هو الحكم اذا كان لا يقبل التغيير بأن كان لموجب بكسر الجيم من حس أو عقل أو عادة يسمى علما وبعضهم يعبر بدل لا يقبل التغيير بالثابت . واورد أنه ان اريد بالثبوت عسر الزوال على ما قيل ففيه أنه قد يعسر زوال التقليد أيضا وان أريد عدم الزوال أصلا على ما هو المشهور ففيه ان العقلاء كثيرا ما يعتقدون خلاف معتقدهم الاول ، مع أن الحق هو الاعتقاد السابق وأجيب بأن المراد بالثبوت كونه مأخوذا من ضرورة أو برهان . ومعنى الموجب هو الامر المقتضى له بمعنى ان الله تعالى يخلق للعبد عنده العلم لا بمعنى التأثير أو التوليد .

قولنا : من حس أو عقل أو عادة قال : الشيخ زكرياء أو مانعة خلو اذ قد يكون الموجب مركبا من حس وعقل كالتواتر ومن حس وعادة كالحكم بأن الجبل حجر لمن شاهده . والحس يشمل الظاهر

والباطن كعلمك بجوعك وعطشك ونحو ذلك من الوجدانيات . وأورد
أن العلوم العادية تحتل النقيض لجواز خرق العادة كإنتقال الحجر
ذهبا . وأجيب بأن احتمالها للنقيض بمعنى أنه لو فرض نقيض العلوم
لم يلزم محال لذاته لا بمعنى أنه محتمل للحكم بالنقيض في الحال كما
في الظن أو المآل كما في الجهل المركب والتقليد ، فان منشأ ضعف
الإدراك أما لعدم الجزم أو لعدم المطابقة أو لعدم استناده إلى موجب
قاله في الآيات البينات .

وغيره اعتقاد ينقسم

إلى صحيح أن يكن يطابق أو فاسد أن هو لا يوافق

يعنى : ان غير الحكم الجازم الغير القابل للتغير يسمى اعتقادا
والمراد بغير الحكم الخ . الحكم الجازم القابل للتغير بأن لم يكن
لموجب طابق الواقع أم لا ، اذ يتغير الأول بالتشكيك والثاني به
أو بالاطلاق على ما في نفس الامر والاعتقاد منه صحيح وهو ما يطابق
الواقع كاعتقاد المقلد ان الضحى مندوب ومنه فاسد ان لم يطابقه
كاعتقاد الفلاسفة قدم العالم ولا أشكال في افادة التقليد للمقلد
الاعتقاد ، والدليل يفيد المجتهد الظن وهو أضعف من الاعتقاد والفرق
ان المقلد خال من المتراحمات والمجتهد ينظر في الأدلة المتعارضة عنده
فغاية ما يتم له في الغالب ترجيح أحد الجانبين على الآخر بخلاف المقلد
فانه يانس بمعتقده فلا يزال يقوى عنده ولذلك ترى عقيدة أهل
الصلاح والتقوى من العوام كالطود الشامخ لا تحركه الرياح وعقيدة
أهل الجدل كخيوط في الهواء تقلبه الرياح مرة هكذا ومرة هكذا قوله أو
فاسد بالجر عطف على صحيح وضمير هو للاعتقاد ويوافق بكسر
الفاء .

والوهم والظن وشك ما احتمال لراجع أو ضده أو ما اعتدل

يعنى : ان الحكم غير الجازم بأن كان معه احتمال نقيض
المحكوم به من وقوع النسبة أولا وقوعها ينقسم إلى وهم بسكون
الهاء وظن وشك فالوهم هو الحكم بالشيء مع احتمال نقيضه احتمالا
راجحا ، والظن ضده بأن احتمالا مرجوحا والشك ما احتمال لما اعتدل

معه أى تساوى فالاول كاحتمال غلط العدل فى خبره أو كذبه والثانى كالحكم بصدق العدل والثالث كالحاصل من خبر المجهول اذا لم يترجح منه أحد الطرفين فالشك بخلاف ما قبله حكمان لانه اعتقادان يتقاوم سببهما وقيل أن الشك والوهم ليسا من التصديق اذا الوهم ملاحظه المرجوح والشك التردد فى الوقوع وعدمه والجواب ان الشك حاكم بجواز كل واحد من النقيضين بدلا عن الآخر وأن الوهم حاكم بالطرق المرجوح حكما مرجوحا والتحقيق فى الشك أنه ان نشأ شكه عن تعارض الأدلة فهو حاكم بالتردد أو لعدم النظر فهو غير حاكم ولهذا الخلاف اختلف فى الوقف هل يعد قولاً أولاً ؟

قوله : لراجع . الخ ، الثلاثة راجعة الى الوهم والظن والشك على اللف والنشر المرتب والناء فى احتمال واعتدل مفتوحة قال الايبارى والاصل اتباع الظن مطلقا حيث لا يشترط العلم ما لم يرد فى الشرع منع من ذلك كمنع القضاء بشهادة الواحد وان غلب على الظن صدقه وهذا مما قدم فيه النادر .

أما الشك فساقط الاعتبار الا فى النادر كنضح من شك فى اصابة النجاسة وغسل اليدين عند القيام من النوم وقد صرح المقرئ بحرمة اتباع الوهم .

والعلم عند الاكثريين يختلف جزمًا . .

يعنى : أن العلم الحادث عند أكثر المتكلمين يتفاوت فى جزئياته اذ العلم مثلا أن الواحد نصف الاثنين أقوى فى الجزم من العلم بأن العالم حادث وعلم النبى صلى الله عليه وسلم بربه لا يساوى علم غيره وكذا غيره من الانبياء وبعض المومنين فى العرفان أقوى من بعض وقال على رضى الله تعالى عنه : لو كشف الغطاء لما زادنى يقينا وجه الدليل ان نفى الشئ فرع ثبوته قال البوصيرى :

لم يزد كشاف الغطاء يقينا بل هو الشمس ما عليه غطاء

ولا شك أن حق اليقين أقوى من عين اليقين وعين اليقين أقوى من علم اليقين . (وبعضهم بنفيه عرف) .

وانما له لدى المحقق تفاوت بحسب التعلق

يعنى أن بعض المتكلمين ذهبوا الى أن العلم لا يتفاوت في جزئياته اذ حقيقته الكشف فليس بعضها وان كان ضروريا أقوى في الجزم من بعض وان كان نظريا سواء قلنا باتحاد العلم عند تعدد المعلوم أو بتعدده وانما يتفاوت بحسب التعلقات فان الانبياء عليهم الصلاة والسلام علموا من صفات الله تعالى ما لم يعلمه غيرهم فالتفاوت بحسب المتعلقات وأيضا فحضور الانبياء لا يدانيه حضور فالتفاوت عروض الغفلة لغيرهم دونهم وكذا رجحان بعض المومنين في العرفان هو بحسب زيادة المعارف وقلة الغفلات عنها بعد حصولها قوله : وانما له : يعنى أن من نفى تفاوت العلم في نفسه وهم المحققون انما يكون له التفاوت عنده بحسب التعلق بالمعلومات اذا العلم صفة واحدة متعلقها وهو المعلومات متعدد كما في علمه تعالى فالعلم على هذا القول لا يتفاوت الا بكثرة المتعلقات كما في العلم بثلاثة أشياء والعلم باثنين وتفاوته بكثرة المتعلقات مبنى على ما أشار له بقوله .

لما له من اتحاد منحتهم مع تعدد لمعلوم علم

يعنى : أن تفاوت العلم بكثرة المتعلقات كائن ، لأجل ما علم من وجوب اتحاد العلم مع تعدد المعلومات ، كما هو قول بعض الاشاعرة قياسا على علم الله تعالى . وذهب الأشعرى وكثير من المعتزلة الى تعدده بتعدد المعلوم وطعنوا في القياس بالخلو عن الجامع وعلى كلا القولين فمطلق العلم جزئيات .

قال في الايات البيئات : اعلم أن الجزئيات إما بحسب المحال التي يقوم بها العلم كزيد وعمر و فالتائم بزيد جزئى للعلم ، والتائم بعمر جزئى آخر . وإما بحسب المتعلقات كالعلم بشيء والعلم بشيء آخر فالاول جزئى للعلم والثانى جزئى آخر فان قلنا باتحاد العلم فالمراد الجزئيات باعتبار المحال كعلم زيد وعلم عمر مثلا ولا يتأتى ارادتها باعتبار المحل الواحد كزيد اذ لا يكون له الا علم واحد ولا معنى لنفى التفاوت في العلم الواحد ، وان قلنا بتعدده فالمراد

الجزئيات باعتبار المحال كعلم زيد وعلم عمرو مثلا وباعتبار المحل الواحد أيضا كعلم زيد بهذا الشيء وعلمه بذلك الشيء الآخر .

وعلى أن العلم يتعدد بتعدد المعلومات لا يتفاوت بكثرة المتعلقات لان العلم حينئذ لا يتعلق بأكثر من معلوم واحد فكل متعلق معلوم بعلم خاص به نعم التفاوت على هذا يكون بقلة الغفلة عن معلوم دون غيره وهذا هو المراد بالف النفس احد المعلقين دون الآخر ، قال ابن أبي شريف : وقد أشار صلى الله عليه وسلم بقوله في حديث الصحيحين (لو تعلمون ما اعلم لضحكتم قليلا ولبكيتم كثيرا) الى التفاوت بكثرة التعلقات اذ لو قصدت الاشارة الى التفاوت في العلم الواحد لكانت العبارة لو تعلمون كما أعلم وأشار صلى الله عليه وسلم الى التفاوت باعتبار عروض الغفلات بقوله في حديث مسلم (لو تدومون كما تكونون عندي لهانضتكم الملائكة في الطرق) .

ينى عليه الزيد والنقصان هل ينتمى اليهما الايمان ؟

يعنى أن الخلاف في تفاوت العلم بنفسه في القوة والجزم بينى عليه الايمان بمعنى التصديق هل ينسب الى الزيد والنقصان أولا ، اما بالنظر الى الاعمال فلا شك أنه يزيد بزيادة الاعمال وينقص بنقصانها .

والجهل جا في المذهب المحمود هو انتفاء العلم بالمقصود

بقصرجا للضرورة يعنى أن الجهل هو انتفاء العلم بالمقصود أى ما شأنه أن يقصد ليعلم بأن لم يدرك أصلا ويسمى الجهل البسيط أو أدرك على خلاف هيئته في الواقع ويسمى الجهل المركب لانه جهل الشيء و جهل أنه جاهل له كاعتقاد الفلاسفة قدم العالم ، وخرج بالمقصود عدم العلم بالارضين السفلى والسموات العليا مثلا فلا يسمى انتفاء العلم به جهلا وقيل الجهل هو ادراك المعلوم على خلاف هيئته في الواقع وعليه فالبسيط ليس بجهل والقولان ذكرهما ابن مكي في قصيدته المسماة بالصلاحية قال :

وان أردت أن تحد الجهلا من بعد حد العلم كان سهلا وهو انتفاء العلم بالمقصود فاحفظ فهذا أوجز الحدود وقيل في تحديده ما يذكر من بعد هذا والحدود تكثر تصور المعلوم هذا حرفه وحرفه الآخر يأتي وصفه مستوعبا على خلاف هيئته فافهم فهذا القيد من تتمته

سميت بالصلاحية لأنها نظمت لصلاح الدين يوسف بن أيوب بن شاذي بشين معجمة وألف وذال معجمة مكسورة بعدها مثناة تحتية قال زكرياء : وهي من أحسن تصانيف الأشعرية في العقائد وكان صلاح الدين يامر بتلقينها للصبيان في المكاتب .

زوال ما علم قل نسيان والعلم في السهولة اكتنان

يعنى : أن النسيان هو زوال المعلوم عن الحافظة والمدرسة فيستأنف تحصيله وان العلم في السهولة اكتنان أى غيبة عن الحافظة فقط فهو الذهول عن المعلوم الحاصل فينتبه له بأدنى تنبيه وقيل النسيان غفلة عن المذكور والسهو غفلة عن المذكور وغيره ، وقيل بالترادف بينهما .

ما ربنا لم ينه عنه حسن وغيره القبيح والمستهجن

يعنى : أن الحسن مع قطع النظر عن كونه فعل المكلف خصوصا هو ما لم ينه عنه من مآذون فيه واجبا كان أو مندوبا أو مباحا ، ومن فعل غير المكلف كالمساهى والنائم والبهيمة وكالصبي بالنسبة الى الواجب والمحرم على الصحيح أو مطلقا على غيره هذا هو الحسن الشرعى ، والقبيح في الشرع وهو المستهجن بصيغة اسم المفعول : هو ما نهى تعالى عنه من مكروه وحرام ويدخل في المكروه خلاف الاولى ، قال في التتقيح : فالقبيح ما نهى الله تعالى عنه والحسن ما لم ينه عنه ، وقيل الحسن المآذون فيه والقبيح المنهى عنه ولو بالعموم وعليه يكون فعل غير المكلف واسطة . وقال امام الحرمين : ليس المكروه قبيحا لانه لا يذم عليه ولا حسنا لانه لا يسوغ الثناء عليه بخلاف المباح فانه يسوغ عليه وجعله

بعضهم واسطة لان الحسن عنده ما أمر بالثناء عليه . واما الحسن والقبح
بمعنى ملائمة الطبع ومنافرتة كحسن الطلو وقبح المر وبمعنى صفة
الكمال والنقص كحسن العلم وقبح الجهل فعلى اجماعا وأهل العراق
يطلقون القبيح في الشرع على المكروه والمحرم وما لا بأس بفعله وهو
ما فيه شبهة قليلة وان كان مباحا كسؤر كثير من الحيوانات بخلاف
الشرب من دجلة لا يقال فيه لا بأس به .

هل يجب الصوم على ذى العذر كحائض وممرض وسفر

يعنى : أنه اذا انعقد سبب لوجوب شىء على مكلف ثم طرأ ما
اقتضى جواز ترك ذلك الشىء لذلك المكلف كطرو الحيض أو المرض
أو السفر أو السكر أو الاعماء بعد انعقاد سبب وجوب الصوم في حق
من طرأ له ذلك أو طرأ قبل انعقاد سبب الوجوب ما منع انعقاده فهل
يوصف حال جواز تركه بالوجوب لانه يجب عليهم القضاء بقدر ما
فاتهم فكان المأتى به بدلا من الفائت والبدل واجب . فدل على أن
الفائت واجب والا لم يكن بدلا عنه لقوله تعالى « فمن شهد منكم
الشهر فليصمه » وهاؤلاء شهدوه وجواز الترك لهم لعذرهم الثابت في
المريض والمسافر بقوله تعالى « فمن كان منكم مريضا أو على سفر
فعدة من أيام أخر » وفي الحائض بالاجماع أولا يوصف بالوجوب
والا كان ممتنع الترك وقد فرض جائزه فلو ثبت أنه مع ذلك ممتنع
لاجتمع النقيضان وأجيب بمنع ذلك لان المنافى للوجوب هو جواز
الترك مطلقا لا جوازه وقت العذر فقط فاختلف زمن النفي والاثبات
وأجيب عن الاول بأن شهود الشهر موجب عند انتفاء العذر لا مطلقا
فوجوب الصوم له سبب ومانع ولا يتحقق الوجوب الا بوجود سببه
وانتفاء مانعه وهو العذر المذكور فالاستدلال بالآية على الوجوب
في محل العذر غير صحيح ، وبأن وجوب القضاء بقدر ما فات المشعر
بالبدلية لا يتوقف على سبق نفس الوجوب بل يكفى فيه سبق ادراك
سبب الوجوب ، قاله في الآيات البيينات .

وجوبه في غير الاول رجع وضعفه فيه لديهم وضح

يعنى : أن ابن رشد ذكر في المقدمات أن الراجع عند الملكية في المرض والسفر وجوب الصوم وأنه في الاول الذى هو الحيض ضعيف .

وهو في وجوب قصد للادا أو ضده لقائل به بدا

هو مبتدأ خبره بدأ يعنى أن الخلاف أى ثمرته تظهر عند من يقول بوجوب التعرض في البدل للنية فعلى أن الفأنت واجب يقصد القضاء أى ينويه ، وعلى الآخر ينوى الاداء فاللام في قوله بمعنى عند ، قال في الآيات البيئات : ذهب الجمهور الى الفعل في الزمان الثانى قضاء على أن المعتبر في وجوب القضاء سبق الوجوب في الجملة لا سبق الوجوب على ذلك الشخص فعلى هذا يكون فعل النائم والحائض ونحوهما قضاء وبعضهم يعتبر الوجوب عليه حتى لا يكون فعل النائم والحائض ونحوهما قضاء لعدم الوجوب عليهم بدليل الاجماع على جواز الترك وبعضهم يقول بالوجوب عليهم بمعنى انعقاد السبب وصلاحيه المحل وتحقق اللزوم لولا المانع ويسميه وجوبا بدون وجوب الاداء اه .

ونفس الوجوب هو اشتغال الذمة بفعل أو مال ووجوب الاداء لزوم تفرغ الذمة عما اشتغلت به كذا ذكره في التلويح وبما ذكرناه من ظهور ثمرة الخلاف في نية الاداء أو القضاء يكون الخلاف معنويا خلافا للسبكي في جمع الجوامع من أنه لفظى لا فائدة فيه لأن تأخير الصوم حالة العذر جائز بلا خلاف والقضاء بعد زوال العذر واجب بلا خلاف ، وجعل بعضهم من فوائده هل وجب القضاء بأمر جديد أو بالامر الاول ؟

ولا يكلف بغير الفعل باعث الاثبنا ورب الفضل

يعنى : ان الله تعالى لا يكلف احدا الا بالفعل بناء على امتناع التكليف بالمحال لان غير الفعل غير مقدور للمكلف والفعل ظاهر فى الامر لانه مقتضى للفعل غالبا ومن غير الغالب نحو اترك ودع وذر والاطلاق بناء على الغالب واقع حتى في الكتاب والسنة مع انها في معنى النهى والتكليف بالاعتقادات التى هى من الكيفيات النفسانية دون

الافعال الاختيارية على الصحيح عند بعض المحققين تكليف باسبابها كالقاء الذهن وصرف النظر وتوجيه الحواس قال في الآيات البيّنات : على أنه وقع اطلاق فعل القلب على التصديق في عبارة المواقف والمقاصد وغيرها . لكن كأنه باعتبار أنه يعتبر في الايمان مع التصديق الذي هو التجلي والانكشاف اذعان واستسلام في القلب للاوامر والنواهي فتسمية التصديق الذي هو الاعتقاد فعلا بهذا الاعتبار .

واما كون المنهى عنه فعلا فقد أشار لبيانه بقوله :

(فكفنا بالمنهى مطلوب النبى ..)

يعنى : أن الذى طلب منا أى كلفنا به فى النهى الشارع المجازى الذى هو النبى صلى الله عليه وسلم . الكف بمعنى الترك والانتهاى أى انصراف النفس عن المنهى عنه وذلك فعل يحصل بفعل الضد للمنهى عنه فالمقصود بالذات هو الانتهاى واما فعل الضد فلا يقصد الا بالالتزام بل قد لا يقصد اصلا ولا يستحضره المتكلم ومتى قصد فعل الضد وطلب من حيث هو كان امرا لا نهيا عن ضده قال السبكي فى شرح المنهاج : ان الانتهاى مقدم فى الرتبة فى العقل على فعل الضد . فكان معه كالسبب مع المسبب والكافر اذا اسلم فقد وجد منه ثلاثة أشياء ، كفره أولا المنهى عنه ثم انتهاؤه عنه والترتيب بينهما فى الزمان ثم تلبسه بالايمان والترتيب بينه وبين الانتهاى عن الكفر ليس فى الزمان وانما هو فى الرتبة ترتب المعلول على العلة وهما فى زمان واحد حتى لو فرض ان الانتهاى يحصل بدون فعل الضد حصل المطلوب به ولم يكن حاجة الى فعل الضد لكن ذلك فرض غير ممكن وهذا المعنى حاصل فى جميع الافعال وكل ما تلبس به الانسان .

قال السبكي فى طبقاته : لقد وقفت على ثلاثة أدلة تدل على أن الكف فعل لم أر أحدا عثر عليها ، أحدها قوله تعالى : « وقال الرسول يا رب ان قومى اتخذوا هذا القرآن مجهورا » . فان الاخذ التناول والمهجور المتروك فصار المعنى تناولوه متروكا أى فعلوا تركه . والثانى ما روى أنه صلى الله عليه وسلم (قال : أى الاعمال افضل ؟ فسكتوا ولم يجبه أحد فقال : هو حفظ اللسان) والثالث (قال قائل من المسلمين

والنبي صلى الله عليه وسلم يعمل بنفسه في بناء المسجد : لئن قعدنا
والنبي يعمل لذلك منا العمل المضلل) فمعنى قعدنا تركنا الاشتغال
ببناء المسجد . وقيل : المكلف به في النهي فعل الضد للمنهى عنه .

قولنا وذلك فعل يحصل بفعل الضد ، قاله المحلى
واعترضه فى الآيات البيّنات بأمرين ،
الاول : انه وان كان فعلا الا أنه من الافعال الاعتبارية التى لا تحقق
لها فى الخارج فيكون عدميا فكيف كلف به مع أنه غير مقدور لان
العدمى غير مقدور باعتبار حصوله بفعل الضد المقدور قلنا لا حاجة
الى العدول فى المكلف به فى النهي عن ما يتبادر من كونه النفسى
الى كونه الانتفاء بل قد يمكنه التزام كونه النفسى لانه مقدور باعتبار
ما يتحقق به من الضد . والثانى أنه قد يخفى المراد بحصوله بفعل
الضد فان المنهى عن شرب الخمر مثلا اذا ترك الشرب وسائر الافعال
كالاكل وشرب الماء وغير ذلك أى ضد شرب الخمر بفعله حتى حصل
به الانتفاء عن شربه فانه لم يحصل به الا انتفاء الشرب ولم يحصل
هنا أمر وجودى مضاد للشرب حتى يتحقق وجود ضد يحصل بفعله
اللهم الا أن يراد بالضد ما يشمل النقيض الذى هو النفسى .

(والكف فعل فى صحيح المذهب)

قال أبو عبد الله المقرئ : قاعدة اختلف المالكية فى الترك هل
هو فعل أو ليس بفعل والصحيح أن الكف فعل وبه كلفنا فى النهي عند
المحققين ، وغيره ضد فيقال هل الكف كالاتيان أولا ؟ وهل الكف كالفعل
أولا ؟ وقال قوم منهم أبو هاشم المعتزلى : ان المكلف به فى النهى
الانتفاء بالفاء للمنهى عنه وذلك مقدور للمكلف بأن لا يشاء فعله الذى
يوجد بمشيئته فاذا قيل لا تتحرك فالمطلوب منه على أنه الانتفاء هو
الكف عن التحرك الحاصل بفعل ضده الذى هو السكون وعلى الثانى
فعل ضده وعلى الثالث انتفاؤه بأن يستمر عدمه الناشئ من السكون
قال اللقانى : لا ينحصر تحقق الانتفاء فى استمرار العدم اذ يمكن
تحققه بتجدد العدم كما اذا نهى عن التحرك من هو متلبس به .
فبالسكون يخرج من عهدة النهى على جميع الاقوال .

له فروع ذكرت فى النهج وسردها من بعد ذا البيت يجى

الضمير في له للخلاف في الكف هل هو فعل أولا؟ يعني انه ينبغي عليه فروع ذكرها في المنهج المنتخب وجلبتها هنا على سبيل التضمن وهذا النوع يسمى استعانة وهي تضمين بيت فأكثر والمذكور هنا ثلاثة آيات :

من شرب أو خيط ذكاة فضل ما وعمد رسم شهادة . .

قوله من شرب بيان للنفع الكامن المستتر في البيت قبله وهو :

وهل كمن فعل تارك كمن له بنفع قدرة لكن كمن

فشرب اشارة الى من عنده فضل طعام أو شراب فلم يعطه مضطرا حتى مات يضمن دينه على الاول دون الثاني وخيط اشارة الى من به جائفة فطلب من شخص ما يخيط به فمنعه حتى مات هل عليه دينه أولا؟ وذكاة اشارة الى من مر بصيد لم تنفذ مقاتله وامكنه تذكيتة فلم يفعل حتى مات هل يضمنه أولا؟ وكذلك الايسة يخاف موتها . وفضل ما ، اشارة الى من عنده فضل ماء ولجازه زرع يخاف عليه فلم يمكنه منه حتى هلك هل يضمنه أولا؟ وكذلك الخلاف فيمن عنده عمد فطلبها صاحب جدار خاف سقوطه فلم يفعله حتى سقط ، وفيمن أمسك وثيقة حق حتى تلف الحق . وهذا معنى قوله رسم شهادة ، قال المنجور : ورسم شهادة بالاضافة ، ويصح تنوين رسم ويكون قوله شهادة اشارة الى أن من جحد شهادة هل يغرم اذا ضاع الحق .

. . وما عطل ناظر وذو الرهن كذا مفرد في العلف فادر المأخذا

قوله : وما عطل ، اشارة الى ما عطل ناظر اليتيم من ربعه أو جناه أو أرضه فلم يكره مع امكانه أو ترك الارض حتى تبورت هل عليه غرم أم لا؟ وذو الرهن ، اشارة الى ما عطل المرتهن من كراء الرهن - ولكرائه خطر وبال - هل يضمنه أولا؟ ومفرد الخ . . اشارة الى من دفعت اليه دابة مع علفها وقيل له : علفها واسقها حتى أرجع اليك ، فتركها بلا علف حتى ماتت ، في ضمانه قولان لابي الاصبغ

والشيخ أبي محمد ، والعلف هنا بسكون اللام والمأخذ مأخذ هذه الفروع المبنية عليه .

وكالتى ردت بعينها وغديم وليها وشبهها مما علم

أشارة الى ذات العيب يزوجها وليها القريب فيفلس ، هل يرجع عليها الزوج بالصداق أولا ؟ وشبه هذه المسائل مما علم من هذا الاصل ، كقتل شاهدى حق ، وقتل المرأة نفسها قبل الدخول كراهية منها فى زوجها هل لها صداق أم لا ؟ الا أن هاتين المسألتين ليستا من مسائل الترك ، ويدخل فى ذلك مسألة السجان ، والقييد ، والقفص ، والسارق ، والدواب ، واللقطة ، فيجرى فيها الخلاف فى الضمان . وهذه المسائل تنبنى أيضا على قاعدة التعدى على السبب هل هو كالتعدى على المسبب .

والامر قبل الوقت قد تعلقا بالفعل للاعلام قد تحققا

يعنى أن الامر وسائر أقسام التكليف يتعلق عند الجمهور بالفعل قبل المباشرة له قبل دخول وقته اعلاما . وقوله الآتى : وبعد للالزام ، يعنى به أن التكليف يتعلق بالفعل قبل المباشرة له بعد دخول وقته الزاما ، فاعلاما وللزاما حالان من ضمير الامر المستتر فى يتعلق ، قاله اللقانى . قال العبادى : ويجوز أن يكون الزاما واعلاما مفعولا مطلقا على حذف مضاف ، أى تعلق الزام وتعلق اعلام .

قال المحشيان وهما فى اصطلاح العبادى زكرياء وابن أبى شريف : الفرق بين التعلقين أن تعلق الاعلام مقصوده اعتقاد وجوب ايجاد الفعل لا نفس الايجاد ، وتعلق الالزام مقصوده الامتثال ، ولا يحصل الا بكل منهما ، فإيجاد الفعل قبل اعتقاد الوجوب غير كاف فى الخروج عن العهدة ، واعتقاد الوجوب كذلك ، فلا بد معه من الايجاد .

قال فى الآيات البيّنات والمتبادر من هذا الفرق وما تقدم فى تفسير التعلق المعنوى تغاير التعلق المعنوى والتعلق الاعلامى ، وان

المعنوى ازلى والاعلامى حادث ، وعلى هذا تكون التعلقات ثلاثة :
تنجيزى ، ومعنوى ، واعلامى ، وأما الالزامى فهو التنجيزى .

قوله : الامر مبتدأ خبره جملة قد تحققت وللإعلام متعلق به .

وبعد للالزام يستمر حال التلبس وقوم فروا

يستمر حال من الالزام ، يعنى أن التعلق الالزامى يستمر عند
الأكثر حال التلبس به أى المباشرة له ، وقوم من أهل الأصول فروا
أى ذهبوا الى انقطاعه حال المباشرة خوف تحصيل الحاصل وهو
عبث لا فائدة فيه . وأجيب بأن الفعل ذا الأجزاء كالصلاة لا يحصل
الا بالفراغ منه لانتفائه بانتفاء جزء منه .

فليس يجزى من له يقدم ولا عليه دون حظر يقدم

أى فعلى ان التكليف يتوجه على المكلف قبل المباشرة لا يجزى
المكلف ما أتى به من المأمورات قبل وقته لانه آت بغير ما أمر به فلا
تبرأ ذمته ولا يقدم عليه اقداما خاليا من الحظر أى المنع أى لا يجوز
الأقدام على فعله فيقدم مبنى للفاعل وهو المكلف (وذا التعبد . .)

أى وهذا الذى لا يجزىء أن قدم على وقته ولا يجوز الأقدام عليه
هو ما تمحض للتعبد كالصلاة والصوم

.. وما تمحضا للفعل فالتقديم فيه مرتضى

يعنى : ان ما تمحض للمفعولية كاداء الديون ورد الوديعة ورد
المغصوب يرتضى تقديمه قبل وقت لزومه وانما ارتضى لجوازه وبراءته
الذمة ما لم يشتمل التقديم على أمر محرم فيمنع للمعارض .

وما الى هذا وهذا ينتسب ففيه خلف دون نص قد جلب

يعنى : ان المنتسب الى شائبة التعبد وشائبة المفعولية كالزكاة
والوضوء يختلف فى جواز تقديمه وبراء الذمة منه بناء على تغليب احدى

الشائبتين على الاخرى دون نص أى دليل على جواز تقديمه كالوضوء فيجوز اتفاقا ان يصلى به قبل دخول الوقت ما شاء .

وقال ان الامر لا يوجهه الا لدى تلبس منتبه

منتبه فاعل قال ، أى : قال بعض الأصوليين ذو انتباه أى فطنة : ان الامر وغيره من أقسام التكليف لا يوجه بالبناء للمفعول أى لا يتعلق بالفعل الزاما الا عند التلبس به واما قبل ذلك فاعلام ، وانما كان لا يتعلق به الزاما الا عند المباشرة له لانه لا قدرة عليه الا حينئذ . قال زكرياء أى لانها القوة المستجمعة لشرائط التأثير فلا يكون الا مع المباشرة .

اعلم ان الأصوليين من الاشعرية والمعتزلة متفقون على ان المامور بالفعل بقصد الامتثال انما يتعلق به الأمر عند الاستطاعة لكن للمعتزلة أصل وهو ان الفعل لا يكون متعلقا للقدرة حال حدوثه فالاستطاعة عندهم قبل الفعل لا معه ، وأصل الاشعرية ان القدرة الحادثة تقارن المقدور لا تسبقه فالاستطاعة عندهم معه لا قبله لان القدرة الحادثة عرض ، وبقاء العرض محال عندهم ، فلو تقدمت على وجود الحادث لعدمت عند وجوده فلا يكون الحادث متعلقا لها ، فلزم على أصل الاشعرية ان الامر انما يتعلق بالفعل تعلق الزام حال حدوثه لا قبله ، ولزم على أصل غيرهم تعلقه به قبله لا معه .

فاللوم قبله على التلبس بالكف وهى من أدق الاسس

هو جواب عن ما قيل انه يلزم عدم العصيان بترك ما أمر به اذا قلنا: ان الامر لا يتوجه الا عند المباشرة . والجواب ان اللوم قبل التلبس بالفعل مرتب على التلبس بالكف عن الفعل وذلك الكف منهي عنه لأن الأمر بالشئ يفيد النهى عن تركه . واعترض بعضهم هذا التعليل بأنه لا يفيد المطلوب وهو ان الكف منهي عنه لان النهى يتوقف على وجود الامر وهو متوقف على وجود التعلق الازامى وهو هنا منتف فينتفى الأمر فينتفى النهى وهو نقيض المطلوب . ومنعه في الآيات البيئات بأن الأمر والنهى واحد عند السبكي ، اذ مذهبه ان الامر بالشئ عين النهى عن ضده ،

فالنسبة الى الفعل أمر ، وبالنسبة الى الترك نهى ، فمن أين الفرعية .
قوله : وهى الخ .. يعنى ان هذه المسألة التى هى الكلام على وقت
توجه التكليف بالفعل المباشرة أو حالتها . قال القرافى : انها من أدق
الأسس بضمين جمع أساس أى من أغمض الاصول مع قلة جدواها اذ
لم تظهر لها ثمرة فى الفروع وفيه نظر لما يذكر فى البيت بعده .

وهى فى فرض الكفاية فهل يسقط الاثم بشروع قد حصل

يعنى : ان فائدة المسألة المذكورة تظهر فى فرض الكفالية هل
يسقط الاثم عن الباقيين بالشروع فيه أو لا بد من كمال العبادة بناء على
انقطاع التكليف بالشروع واستمراره ؟ وتظهر فى مسائل آخر قاله :
حلولو فى شرح جمع الجوامع .

للامتثال كلف الرقيب فموجب تمكنا مصيب

الرقيب من اسمائه تعالى يعنى انهم اختلفوا فى فائدة التكليف هل
هى الامتثال فقط وعليه فمن جعل التمكنا من ايقاع الفعل شرطاً فى
توجه التكليف فهو مصيب أو هى مترددة بين الامتثال والابتلاء كما
أشار له بقوله :

أو بينه والابتلاء تررداً شرط تمكنا عليه انفقدا

فاعل تردد ضمير التكليف المفهوم من قوله كلف ، وبينه متعلق
بتردد ، والابتلاء معطوف على الضمير المضاف اليه دون اعادة الخافض
لجوازه عند ابن مالك . يعنى ان التكليف أى فائدته مترددة عند بعضهم
بين الامرين ، فتكون تارة للامتثال فقط وقد تكون للابتلاء أى الاختبار
هل يعزم ويهتم بالعمل فيثاب أو يعزم على الترك فيعاقب . قال
حلولو : والحق الثانى وان التمكنا انما هو شرط فى ايقاع الفعل لا فى
توجه التكليف واليه أشار بقوله شرط تمكنا ، قوله عليه أى : على القول
الاخير :

عليه تكليف يجوز ويقع مع علم من أمر بالذى امتنع

فى علم من أمر

يعنى انه ينبى على الخلاف فى فائدة التكليف فى الخلاف هل يجوز عقلا ويقع شرعا معلوما للمأمور اثر سماعه الامر الدال على التكليف مع علم الامر انتفاء شرط وقوعه عند وقته بناء على أن التمكن من الامتثال ليس بشرط ، أو لا يعلم الا بعد التمكن بناء على أنه شرط، والاول مذهب الجمهور . وحجة المخالف انتفاء فائدة التكليف من الطاعة والعصيان . وأجيب بوجودها بالعزم على الفعل فيترتب الثواب، والترک فيترتب العقاب . وقول المخالف لا يعلم المأمور بشيء انه مكلف به عقب سماعه للامر به ، لانه قد لا يتمكن من فعله لموته قبل وقته أو عجز عنه . جوابه ان الاصل عدم ذلك ، وبتقدير وجوده ينقطع تعلق الامر الدال على التكليف ، كالوكيل فى البيع غدا اذا مات أو عزل قبل الغد ينقطع التوكيل ، وعلى الخلاف من أفطر متعمدا فى رمضان ثم جن أو مات بقية نهاره فتلزمه الكفارة على مذهب الجمهور ، ولا تلزمه على المقابل . وقد أوجب مالك الكفارة على من أفطرت فى أول النهار متعمدة ثم حاضت آخره . وأمر الاول مبنى للمفعول ، والثانى للفاعل، وقوله بالذى امتنع متعلق بتكليف ، وفى علم متعلق بامتنع .

(كالمأمور فى المذهب المحقق المنصور)

يعنى انه يصح التكليف ويوجد معلوما للمأمور اثره مع علم الأمر والمأمور جميعا انتفاء شرط وقوعه عند وقته ، كأمر رجل بصوم يوم علم موته قبله ، وكمن علمت بالعادة أو بقول النبى صلى الله عليه وسلم : انها تحيض فى يوم معين من رمضان ، هل يجب عليها افتتاحه بالصوم ؟ فعندنا نعم ، فان المرخص فى الافطار لم يوجد ، قال حلولو نعم لو علمت انها تحيض قبل الفجر لم يتأت منها انعقاد الوجوب لفوات مقصد التكليف من العزم والاهتمام بالعمل .

فان قلت : اذا علم المأمور انتفاء شرط الوقوع انتفت الفائدة التى هى العزم على الامتثال ، فالجواب انها موجودة على تقدير وجود الشرط ، كما يعزم الزانى المحبوب على ان لا يعود اليه بتقدير القدرة عليه ، وكذا من نظر الى محرم فعصى فلا يشترط فى كل العزم على عدم اتفاقا ، بل يكفى الندم وحده . وقال القرافى فى الذخيرة وقد

يكون الندم وحده توبة في حق العاجز عن العزم والاقلاع . قال في الآيات البيّنات : عدم اشتراط ذلك في صحة توبته لا ينافى ذلك صحة نظيره فائدة لصحة التكليف ، ولهم أيضا أن يتأيدوا بجواز التكليف بالمحال ولو لذاته ، ثم قال : ولا يسع عاقلا ان يعترف بوجود الفائدة في المحال الذاتى وينكرها فيما نحن فيه ه . وبهذا يظهر لك ان جواز للتكليف في المسألة هو التحقيق وهو الذى نصره السبكي وان حكى الأمدى وغيره الاتفاق فيها على عدم صحة التكليف .

كتاب القراءان ومباحث الاقوال

يعنى ان هذا هو كتاب تعريف القرآن وذكر مباحث الاقوال المشتمل هو عليها من الامر والنهى والعام والخاص والمطلق والمقيد والمجمل والمبين والمنطوق والمفهوم والناسخ والمنسوخ والحقيقة والمجاز وغير ذلك .

والمباحث جمع مبحث ، بمعنى مكان البحث ، والبحث : اثبات المحمول للموضوع أو سلبه عنه ، والتقدير ، والاماكن التى يقع فيها البحث من الاقوال ، فمثال اثباته له قول السبكي : ومنه البسمة فيه البحث عن البسمة التى هى من الاقوال أى اثبات محمولها ، وهو بغضيتها منه ثابت لها ، ومثال السلب قول الناظم وليس للقراءان تعزى البسمة ، والقراءان فى اللغة مصدر بمعنى القراءة ، غلب فى العرف العام على كتاب الله المثبت فى المصاحف كما غلب عليه فى عرف الشرع الكتاب من بين سائر الكتب كما غلب الكتاب على كتاب سيوييه فى عرف النحاة ، وكما غلب على المدونة فى عرف أهل مذهب مالك ، ولا ينافى علميته ، قولهم : ان اللام فيه للعهد وان لزم اجتماع معرفين لان المعرف هنا بمعنى العلامة قاله زكرياء . ثم قال : فان قلت : قد منع اجتماعهما أكثر النحاة اجراء للعوامل اللفظية مجرى المؤثرات الحقيقية ، قلت : قد نقل ذلك الرضى كغيره ، ومع ذلك اختاروا جوازه اذا كان فى احدهما ما فى الآخر وزيادة كما هنا قال بدليل يا هذا ، ويا عبد الله ، ويا الله ، قال : وما قيل ان العلم كبقية المعارف لا يضاف الا ان نكر ممنوع ، بل يجوز عندي اضافته مع بقاء تعريفه ، اذ لا مانع من اجتماع تعريفين اذا اختلفا هـ .

والصواب عندي هو الذي في الآيات البيينات تجريد ال حينئذ من معنى العهد ، بل صارت من حيث صار علما مما لا معنى له أصلا .

لفظ منزل على محمد لاجل الاعجاز وللتعبد

يعنى ان القراءان عند علماء العربية والفقهاء وأصوله هو : اللفظ المنزل على محمد صلى الله عليه وسلم لاجل الاعجاز بسورة منه ولاجل التعبد بتلاوته ، أى : طلبه تعالى اياها من العباد لما فيها من الثواب لفاهم معناه وغيره ، بل هو أفضل العبادات بعد الفرائض خلاف المعنى بالقراءان فى أصول الدين من مدلول اللفظ القائم بذاته تعالى فيطلق القراءان على كل من الامرين كما يطلق على كل منهما كلام الله ، والكتاب .

ووجه الاضافة فى تسمية كلام الله بالمعنى الثانى انه : صفة له ، وبالأول انه : انشاء برقومه فى اللوح المحفوظ ، لقوله تعالى : « بل هو قرءان مجيد فى لوح محفوظ » ، وبحروفه بلسان جبريل ، لقوله تعالى : « انه لقول رسول كريم » بناء على ان الرسول جبريل لا محمد صلى الله عليه وسلم ، أو بلسان النبى صلى الله عليه وسلم بناء على انه محمد ، لقوله تعالى : « نزل به الروح الامين على قلبك » لان المنزل على القلب هو المعنى واللفظ له صلى الله عليه وسلم ثلاثة أقوال .

وهل اطلاق القراءان على الامرين بالاشتراك ، أو هو فى الاول مجاز ، مشهور الظاهر الاشتراك قاله ابن أبى شريف .

وهل يعتبر فى التسمية بالقراءان بالمعنى الاول خصوص المحل فهو اسم لا تأليف القائم بأول لسان اخترعه الله تعالى فيه ، أو المعتبر خصوص التأليف الذى لا يختلف باختلاف المتلفظين ؟ الصحيح الثانى وهذا الخلاف جار فى كل تأليف وشعر ينسب الى أحد فخرج عن أن يسمى قرءانا بالمنزل على محمد الاحاديث غير الربانية وتسمى بالنبوية وجه خروجها أن الفاظها لم تنزل وانما انزل معانيها والنبى صلى الله عليه وسلم عبر عنها بلفظه وكذلك ما كان عن اجتهاد فليس منزلا لالفاظ ولا معنى كما يخرج التوراة وسائر الكتب السماوية غيره ، وخرج بالاعجاز

الاحاديث الربانية وتسمى الالهية والقدسية وهي حكاية قول الرب كحديث الصحيحين (أنا عند ظن عبدي بي فليظن بي ما شاء) فان ظن خيراً فله وان ظن شراً فله أو كما قال .

والنبوية ما ليس كذلك ، والاعجاز لغة اظهار عجز المرسل اليهم عن معارضته وفي عرف أهل أصول الدين اظهار صدق الرسول في دعواه الرسالة فهو لازم للمعنى اللغوي اذا المقصود من اظهار عجزهم اظهار صدقه في دعواه الرسالة والاقتصار على الاعجاز والتعبد بتلاوته وان أنزل القرءان لغيرهما كالتدبر لآياته والعمل بما فيه لانهما المحتاج اليه في التمييز لان الاحاديث الربانية لم تنزل للاعجاز وان كان منها ما هو معجز في نفسه قاله ابن أبي شريف . مع ان ابن الهمام اختار أن الاعجاز غير مقصود من الانزال بل الانزال للتدبر والتدبر والتفكير واما الاعجاز فتابع وقد توقف فيه تلميذه ابن أبي شريف وخرج بالتعبد بتلاوته أبدا ما نسخت تلاوته كآية (الشيخ والشيخنة اذا زنيا فارجموهما البتة) وتخرج به الاحاديث أيضا لانها ليست متعبدا بتلاوتها وان خرجت بما قبل قد يقال ان التعبد بالتلاوة حكم من أحكام القرآن والاحكام لا تدخل في الحدود لتوقف المحدود على الحد الذي من جملته التعبد بالتلاوة والحكم على الشيء فرع تصور فيه دور وهو من مبطلات الحدود ، وجوابه ان الشيء قد يميز بذكر حكمه لمن تصوره بأمر شاركه فيه غيره كما اذا عرفت ان من اللفظ المنزل على محمد صلى الله عليه وسلم ما نسخت تلاوته وما تعبد بتلاوته أبدا ولم تعلم عين القرءان منهما فيقال لك هو اللفظ المنزل على محمد للاعجاز بسورة منه المتعبد بتلاوته .

والذي يظهر لي ان محل كون التعريف بالحكم دورا حيث حكم على المحدود به قبل ثم عرفه به كان يقول النحوي : باب منصوبات الاسماء ثم ذكر منها الحال وعرفه بأنه وصف فضلا منتصب . الخ ، اما ان عرف به ابتداء فلا دور فيه لانه من جملة خواص المحدود .

تنبيهه : انما حد القرءان بما ذكر من الاوصاف مع تشخيصه ليطهر عما لا يسمى باسمه من الكلام وان كان الجزء

الحقيقي لا يقبل الحد لانه لا تمكن معرفته الا بالاشارة ونحوها من المعارف فلا تمكن معرفة حقيقة القراء ان الا بأن يقرأ من أوله الى آخره ويقال هو هذه الكلمات بهذا الترتيب ثم كون القراء شخصيا ظاهر على القول باعتبار خصوص المحل في مسمى القراء مرادا به اللفظ المنزل الى آخره واما على الحق من انه اسم للمؤلف المخصوص الذى لا يختلف باختلاف قارئه فقد قال في الآيات البيئات : لمشاركته الشخصى الحقيقى في انه لا يمكن معرفة حقيقته الا بالاشارة اليه والقراءة من أوله الى آخره ، وحينئذ فمعنى مع تشخصه ، ان له حكم المتشخص لعدم تعدده الا بحسب المحال ولعدم امكان معرفة حقيقته الا بأن يقرأ من أوله الى آخره . وكونه غير معتبر فيه خصوص المحل للقطع بأن ما يقرؤه كل واحد منا هو القراءان المنزل عليه صلى الله عليه وسلم بلسان جبريل أو غيره ولو كان عبارة عن الشخص القائم بلسان جبريل مثلا لكان هذا مماثلا له لاعينه ضرورة ان الاعراض تتشخص بمحالتها فتتعدد بتعدد المحال وكذا الكلام في كل ما ينسب الى أحد من كتاب أو شعر وكذلك التراجم ، نحو باب يرفع الحدث .

فالحاصل ان في ذلك ثلاثة أقوال :

الاول اعلام شخصية سواء قلنا بخصوصية المحل وهو ظاهر أو قلنا اسم للمؤلف المخصوص الذى لا يتغير بتعدد محاله وقد تقدم بيانه .

القول الثانى : انها اعلام أجناس وضعت لانواع من الالفاظ بقاء حضورها فى الذهن .

القول الثالث : اسماء أجناس لقبولها ال نحو الكافية الشافية المدونة وانظر بسط ذلك فى شرحنا فيض الفتاح عند قولنا وعلمية لان توقعه .. الخ واذا كان القراءان مرادا به المعنى القائم بذاته تعالى فهو علم شخص قطعاً ..

وليس للقراءان تعزى البسمة وكونها منه الخلا فى نقله

يعنى : ان لفظة بسم الله الرحمن الرحيم ليست من القرءان عند أكثر الاصوليين والفقهاء والائمة الثلاثة أعنى غير ما فى سورة النمل فهى منه اجماعا ، قال أبو طالب مكى وكان من أهل الفقه والقراءة والحديث : اجماع الصحابة والتابعين على انها ليست آية منه الا من سورة النمل وانما اختلف القرءان فى اثباتها من أول الفاتحة خاصة فما وقع بعد الاجماع من قول فغير مقبول لانه خارق للاجماع وخرقه حرام وانما كتبت فى الفاتحة للابتداء على عادة الله فى كتبه ومنه سن لنا أن نبتدىء كل كتاب بها وفى غير الفاتحة للفصل بين السور قال ابن عباس رضى الله عنهما : كان صلى الله عليه وسلم لا يعرف فصل السورة حتى ينزل بسم الله الرحمن الرحيم وليست منه أول براءة . قال النووى باجماع المسلمين قوله وكونها منه . الخ يعنى : ان كون البسمة من القرءان نقله المخالف لمذهب مالك كالمسبكي عن الشافعى لانها مكتوبة بخط السور فى المصاحف العثمانية مع مبالغة الصحابة فى أن لا يكتب فيها ما ليس منه مما يتعلق به حتى النقط والشكل وقولنا بخط السور احترازا عن اسماء السور فانها مكتوبة فى المصاحف بغير خط السور، والصحيح عن الشافعى انها آية فى جميع أوائل السور غير براءة وروى عنه انها آية من الفاتحة وروى عنه انه قال لا أدرى هل هى آية من الفاتحة أو لا ؟

وبعضهم الى القراءة نظراً وذلك للوافق رأى معتبر

يعنى أن الحافظ ابن حجر قال : ينظر الى القراءات وذلك أى النظر الى القراءات رأى معتبر لما فيه من التوفيق بين كلام الائمة فلا خلاف حينئذ قال بعض العلماء وبهذا الجواب البديع يرتفع الخلاف بين ائمة الفروع وينظر الى كل قارىء بانفراده فمن تواترت فى قراءته وجبت على كل قارىء بها فى الصلاة وغيرها وتبطل بتركها أيا كان والافلا . ولا ينظر الى كونه مالكيا أو شافعيًا أو غيرهما وانما أوجبها الامام الشافعى لكون قراءته قراءة ابن كثير ، قال البقاعى : وهذا من نفائس الانظار لكنه مخالف لما فى تحصيل المنافع على الدرر اللوامع ولفظه لا يبسمل ملك فى صلاة الفرض ولو قرأ برواية من يبسمل بخلاف النافلة قال أبو الحسن الحضرى

وان كنت في غير الفريضة قارئاً فبسم لقالون لدى السور الزهر
وليس منه ما بالاحاد روى فلقراءة به نفى قوى • كالاحتجاج

يعنى : أن ما روى عنه صلى الله عليه وسلم بخبر الاحاد على
أنه قرآن ليس من القرآن كأيمانهما في آية (والسارق والسارقة فاقطعوا
أيديهما) لان القرآن لا عجز الناس عن الاتيان بمثل اقصر سورة منه
تتوفر أى تكثر الروايعى أى الامور الحاملة على نقله تواترا ، وقيل :
أنه من القرآن حملا عن أنه كان متواترا في العصر الاول لعدالة ناقله
ويكفى التواتر فيه .

قوله فلقراءة . . . الخ يعنى : ان عدم جواز القراءة بالشاذ لا
في الصلاة ولا خارجها قوى لانه المشهور من مذهب ملك والشافعى ،
والشاذ ما نقل بالاحاد على أنه قرآن بناء على أنه ليس من القرآن
ومقابل المشهور جواز القراءة به وعزى لنقل ابن عبد البر . قال
حلولو ومن لازم جواز القراءة به على أنه قرآن ثبت بعض القرآن
بنقل الاحاد ، وأيضا قد اختلف الناس فيما اختلف القراء السبعة فيه
هل هو متواتر أولا ؟ ولا يعلم عن أحد انكار القراءة بما اختلف فيه
القراء من الحروف أو صفة الاداء اه ببعض تصرف .

لكن ان اراد بما اختلف فيه القراء ما اختلف فيه
عن بعضهم فمسلم وان اراد ما اختلف فيه اثنان أو أكثر من السبعة
مع الاتفاق على عزو كل قراءة الى من نسبت اليه فلا، قوله كالاحتجاج،
يعنى : انه كما لا تجوز القراءة بالشاذ لا يجوز الاحتجاج به ولا العمل
في الاحكام الشرعية ولذا لم يوجب ملك ولا الشافعى في كفارة اليمين
بالله تعالى التتابع مع قراءة ابن مسعود فصيام ثلاثة أيام متتابعات
ومقابل المشهور صححه السبكي حيث قال : اما اجراؤه مجرى الاحاد
فهو الصحيح .

. . غير ما تحصلا فيه ثلاثة فجوز مسجلا
صحة الاسناد ووجه عربى ووفق خط الام شرط ما أبى

يعنى : ان الشاذ يجوز مسجلا أى قراءته وتلقى الاحكام منه اذا
اجتمع فيه قيود ثلاثة :

أولها صحة اسناده الى النبى صلى الله عليه وسلم لاتصال سنده
وثقة نقلته دون شذوذ ولا علة تقدر .

الثانى ان يوافق وجها جائزا فى العربية التى نزل القرآن بها .

الثالث موافقة خط الام أى المصحف العثمانى واليه الاشارة
بقوله ووفق . الخ .

وأبى مبنى للمفعول بمعنى منع فكل قراءة جمعت الثلاثة فهى
عند القراء وبعض الفقهاء قرآن تواترت أم لا ، وما اختلف منها شرط
فشاذة لا يقرأ بها قال ابن الجزرى .

وكل ما وافق وجها نحوى وكان للرسم اتفاقا يحوى
وصح اسنادا هو القراءان فهذه الثلاثة الاركان
وحيثما يخل شرط اثبت شذوذه لوانه فى السبعة

مثال ما جمعها قراءة الثلاثة يعقوب وأبى جعفر يزيد بن القعقاع
وخلف قال ابن عرفة : قراءة يعقوب داخلة فى السبعة لانه أخذها عن أبى
عمرو ، وقال السبكي : ان قراءة خلف ملفقة من السبعة اذ له فى كل
حرف موافق منهم وقال أبو حيان : لا نعلم احدا من المسلمين حظر
القراءة بالثلاثة بل قرىء بها فى سائر الامصار والضابط عند الاصوليين
وبعض الفقهاء فى اثبات القرآن التواتر وما لا فساد . قال زكرياء :
واشترطهم التواتر فى ذلك منتقضى باثبات قرآنية البسطة مع أنها لم
تتواتر . لكن الاحتجاج به انما هو على من اثبتها .

مثل الثلاثة ورجح النظر تواترها لى من قد غير

تواتر السبع عليه اجمعوا

يعنى : ان النظر أى العقل رجح عند بعض من غير أى مضى
ان الثلاثة متواترة قال السبكي فى منع الموانع : ان القول بأنها غير
متواتر وهو السبع وشاذ وهو ما سوى ذلك فلا يجوز عندهم القراءة
تواتر القراءات السبع فالقراءات عند القراء وبعض الفقهاء ثلاثة
أقسام متواترة وهو السبع ومختلف فيه بين التواتر والصحة كالثلاث
وشاذ وهو ما اختلف فيه شرط صحة ، وعند الاصوليين وبعض الفقهاء
متواتر وهو السبع وشاذ وهو ما سوى ذلك فلا يجوز عندهم القراءة
بما زاد على السبع وقد خلط بعض شراح السبكي احدى الطريقتين
بالاخرى وبينهما تناف والمراد بالوجه العربى ما هو الجادة لا مطلق
الوجه ولو كان فيه تكلف وخروج عن الاصل بدليل ان القراء يقولون
بشذوذ قراءة ابن عامر (وكذلك زين لكثير من الشركين قتل اولادهم
شركائهم) بضم زين ورفع قتل ونصب اولادهم .

ولم يكن فى الوحى حشو يقع

يعنى : انه يمتنع عقلا ان يقع فى الكتاب والسنة لفظ له معنى لا
يمكن فهمه لان القرآن كله هدى وشفاء وبيان وكذلك السنة ولا فائدة
أيضا فى الخطاب بما لا يصل احد الى فهمه خلافا للحشوية فى تجويزهم
ورود ذلك فى الكتاب قالوا : لوجوده فيه كالحروف المقطعة أوائل السور
وفى السنة بالقياس على الكتاب . وأجيب بأن الحروف أسماء
السور كطه وييس وفيها أقوال أخرى مذكورة فى كتب التفسير .
وأعلم أن الادلة من الطرفين ظواهر لا تفيد القطع اذ للحشوية
ان يقولوا فائدة انزال المتشابهة امسك عنان الراسخ فى العلم عن الخوض
فيه ومنعه منه ، وهذا عندنا أشد تعبا من بذل المجهود فى استعمال
الحكم من المحكم لان النفوس مجبولة على طلب ما منعه قال الشاعر :
منعت شيئا فاكثرت الولوع به أحب شىء الى الانسان ما منعا

واستشكل تخصيص الخلاف بالحشوية مع وقوع المتشابهة فى
القرآن وكون الجمهور منا على أن الوقف على قوله : « الا الله » اما ما
لا معنى له اصلا فلا يجوز وقوعه فيهما باتفاق العقلاء لان الكلام بما
لا معنى له هذيان ونقص والنقص على الله تعالى محال ، قال فى

المحصل : وحكم الرسول في الامتناع كحكمه تعالى . قال الاصبهاني في شرحه لا أعلم أحدا ذكر ذلك ولا يلزم من كون الشيء نقصا في حق الله تعالى ان يكون نقصا في حق الرسول فان السهو والنسيان جائزان في حق الانبياء . فلا ينتج تخصيص الخلاف هنا بالنسبة للسنة بالحشوية . قلت : يمكن الجمع بأن محل كلام المحصول ومن ولفقه وهو الكثير ما اذا نطق به عمدا لانه عبث وهم معصومون من العبث لانه اما حرام أو مكروه ومحل كلام الاصبهاني ما اذ أصدر منه سهوا أو نسياناً والله تعالى أعلم . والحشوية بفتح الحاء المهملة والثين المعجمة نسبة الى الحثالان الحسن البصرى لما وجد كلامهم ساقطا وكانوا يجلسون في حلقة امامه وقال ردوهم الى حشا الحلقة أى جانبها ويجوز اسكان الثين نسبة الى الحشو وهو الذى لا معنى له يمكن فهمه لقولهم بوجوده فى الكتاب والسنة وبالوجهين ضبطها الزركشى والبرماوى وغيرهما .

وما به يعنى بلا دليل غير الذى ظهر للعقول

ما عطف على حشو يعنى : أنه لا يجوز عقلا أن يقع فى الكتاب والسنة حشو ولا لفظ يعنى به غير ظاهره الا بدليل عقلى أو غيره يبين المراد منه كما فى العام المخصوص بمتأخر عنه احترازا من المقارن أو المتقدم اذ لا يصدق عليه حينئذ أنه عنى به غير ظاهرة فاندفع اعتراض زكرياء بأن تقييده بالمتأخر مضر قال : اللهم الا أن يقال انه المتفق عليه أو ان غيره مفهوم بالاولى خلافا للمرجئة فى تجويزهم ورود ذلك من غير دليل حيث قالوا المراد بالايات والاخبار الظاهرة فى تعذيب عصاة المومنين الترهيب فقط بناء على معتقدتهم ان المعصية لا تضر مع الايمان كما لا تنفع الطاعة مع الكفر قال فى الايات البيّنات لا يخفى أنه ينبغى أن يكون المراد فى قوله يبين المراد منه المراد ولو بحسب الظهور اذ الادلة المبيّنة لا يلزم أن تفيد المراد قطعا . ويورد على مذهب غير المرجئة المتشابه بناء على قول الجمهور ان الوقف على « الا الله » فانه عنى به غير ظاهره ولا دليل يبين المراد منه انما الحاصل الدليل الصارف عن ظاهره فكيف يمنع ذلك وينسب خلاقه

للمرجئة مع لزوم القول به للجمهور ؟ قال بعضهم اللهم الا أن يخص الدعوى بما لم يصرف الدليل عن ظاهره فان الدليل العقلى صارف عن ظاهره مبين لمعنى صحيح محتمل وسموا مرجئة لارجائهم أى تأخيرهم المعصية عن الاعتبار فى استحقاق العذاب عليها لانهم يقولون لا عذاب مع الايمان فلم يبق للمعصية عندهم أثر وهى بالهزم من أرجاء بمعنى آخره ومنه « أرجئه وأخاه » فى قراءة ابنى كثير وعامر وأبى عمرو وبتركه جمع مرج كمعط ومنه أرجه أخاه فى قراءة الكوفيين ونافع وان اختلفوا فى اسكان الهاء وكسرها وقيل سموا مرجئة من الرجاء لرجائهم ان المعصية لا تضر مع الايمان وعليه فينبغى كما قال ابن أبى شريف ان يقال مرجئة بفتح الراء وتشديد الجيم كمقدمة .

والنقل بالمنضم قد يفيد للقطع والعكس له بعيد

يعنى أن مذهب الاكثر ان الدليل النقلى قد يكون قطعى الدلالة على المراد منه لما ينضم اليه من تواتر معنوى أو لفظى أو مشاهدة كما فى أدلة وجوب الصلاة ونحوها فان الصحابة علموا معانيها بالقرائن المشاهدة ونحن علمناها بواسطة نقل تلك القرائن الينا تواترا الى غير ذلك من النقليات المعلومة المعانى من الدين ضرورة كالعلم بأمور المعاد من البعث والحساب والجنة والنار وسؤال الملكين والجواز على الصراط وغير ذلك وذهبت المعتزلة وجمهور الاشاعرة الى أنها لا تفيد اليقين مطلقا واليه الاشارة بقولنا : والعكس له بعيد ، وحجة من قال : ان الدليل النقلى لا يكون قطعا ما يعارض القطع من مجاز وتخصيص ونقل وتقديم وتأخير ونسخ واشتراك واضمار مع أنه لا بد من العلم بعدم المعارض العقلى اذ لا بد معه من تأويل النقل لانه فرع صحة النقل عليه ليس الا العقل فهو أصل للنقل فابطاله بتقديم النقل عليه ابطال للنقل أيضا اذ فى ابطال الاصل ابطال الفرع ثم عدم المعارض العقل لان الطريق الى اثبات الصانع ومعرفة النبوءة وسائر ما يتوقف العقلى غير يقينى فقيامه محتمل اذ غاية الامر عدم الوجدان وهو لا يفيد القطع بعدم الوجود ، ورد عليهم بأنها تفيد بتواتر أو غيره اما ترى أن لفظ السماء والارض ونحوهما من الالفاظ المشهورة عند أهل اللغة متواترة يعلم اصالة أى بالذات من اللفظ والمعنى استعمالها فى

زمنه صلى الله عليه وسلم في معانيها المرادة منها الآن وكذا صيغة
الماضى والمضارع والامر واسم الفاعل وغيرها معلومة الاستعمال في
ذلك الزمان في المراد منها الآن واما عدم المعارض العقلى فيعلم من
صدق المخبر فانه اذا تعين المعنى وكان مرادا له فلو كان هناك معارض
عقلى لزم كذبه وهو محال .

« المنطوق والمفهوم »

ويقال للمفهوم منطوق اليه فلا يلتبس عليك المنطوق والمنطوق اليه وقد أكدوا في الوصية بمعرفة التمييز بين الاصطلاحات حذرا من اللفظ .

معنى له في القصد قل : تأصل وهو الذي اللفظ به يستعمل

يعنى : ان المنطوق هو المعنى الذى قصده المتكلم باللفظ اصالة أى بالذات من اللفظ والبيت تفسير لمحل النطق فى قولهم المنطوق ما دل عليه اللفظ فى محل النطق بأن لا يتوقف استفادته من اللفظ الاعلى مجرد النطق سواء كان اللفظ حقيقة أو مجازا ولا يقال ان المجاز غير دال بالوضع لأننا نمنع ذلك بل هو دال بالوضع النوعى ، قال التفتازانى فى شرح الشمسية اذ المراد بالوضع فى دلالة المطابقة ما يشمل النوعى وقد صرح الكمال بأن المجاز من قبيل المنطوق الصريح وعزى ذلك لابن الحاجب أيضا .

وأعلم أن المنطوق قد يكون غير حكم بأن يكون محل الحكم معنى كان كالتأنيف فى الآية أو ذاتا كزيد وقد يكون حكما كتحريم التأنيف للوالدين الدال عليه قوله تعالى « فلا تقل لهما أف » وطريقة ابن الحاجب تخصيص المنطوق والمفهوم بالحكم واما المدلول التضمنى فان قلنا انه الجزء المفهوم فى ضمن الكل كان منطوقا كما نقل عن حواشى العضد على التلويح للسعد وان قلنا أنه الجزء المفهوم قصدا بعد فهم الكل كما نقل عن الرازى كان مفهوما والدليل على أن المراد بقولنا معنى له . . الخ المنطوق سبقه فى الترجمة مع قوله (وغير منطوق هو المفهوم)

نص اذا أفاد ما لا يحتمل غيرا وظاهر أن الغير احتمل

يعنى : ان اللفظ الدال في محل النطق يسمى نصا ان افاد معنى لا يحتمل غيره كزيد في نحو جاء زيد فانه مفيد للذات المشخصة من غير احتمال لغيرها ولا يقال ان هذا يقتضى ان مفهوم الموافقة لا يسمى نصا وان قلنا الدلالة عليه لفظية لانا نقول : دلالة الموافقة اذا كانت لفظية كانت من قبيل المنطوق فتدخل في ذلك قاله في الآيات البيّنات وفيه ايضا قد يناقش في تمثيل النص به اى يزيد لاحتماله معنى مجازيا بناء على جواز التجوز في العلم وقد صرح النجاة بأن التأكيد في نحو جاء زيد نفسه لدفع المجاز عن الذات واحتمال ان انجاءى رسوله أو كتابه مثلا . اه ويجاب عندي عن الثانى بأن التوكيد انما هو لدفع توهم اسناده المجيء الى غير زيد فيصير في الكلام مضاف الى زيد محذوف واما زيد فلا يحتمل غيره من بكر وخالد مثلا .

قوله ظاهر بالرفع عطف على نص والغير مرفوع بفعل مبنى للمفعول محذوف يفسره احتمال المذكور بعده ، يعنى ان اللفظ الدال في محل النطق ظاهر أى يسمى به ان احتمال بدل المعنى المفاد منه معنى مرجوحا كالاسد في نحو رأيت اليوم الاسد فانه مفيد للحيوان المفترس محتمل للرجل الشجاع بدله احتمالا ضعيفا لانه معنى مجازى والاول الحقيقى والمتبادر الى الذهن والمراد بالظاهر ما يتبادر الذهن اليه اما لكونه حقيقة لا يعارضها مقاوم لها أو لكونه مجازا مشتهرا صار حقيقة عرفية ، وكذا ان لم يصر عند من يرجحه على الحقيقة المهجورة بخلاف الحقائق المشتركة فليست الفاظها ظاهرة في شيء منها دون شيء وكذا المجازات الغير الراجعة بالنسبة لمعناه المجازى اما بالنسبة لمعناه الحقيقى فظاهر .

والكل من ذين له تجلى ويطلق النص على ما دلا
وفى كلام الوحى . .

يعنى : ان النص له أربعة اصطلاحات :

أحدها : ما تقدم ، وقد يطلق على ما يشمل النص بالمعنى المتقدم والظاهر فيقال لفظ أفاد معنى قطعا احتمال غيره احتمالا مرجوحا أم

لا ، واليه الاشارة بقولنا : « والكل من ذين له تجلى » ، أى ظهر النص
أى اطلاقه على كل من هذين القسمين السابقين وهما المفيد لمعنى لا
يحتمل غيره أصلا ، والظاهر .

وقد يطلق النص على اللفظ الدال على أى معنى كان وهو غالب
استعمال الفقهاء سواء كان ذلك الدال كتابا أو سنة أو اجماعا أو قياسا
أو غير ذلك ، يقولون : نص ملك وابن القاسم مثلا على كذا ، ويقولون
نصوص الشريعة متضافرة ، وقد يطلق النص فى كلام الوحي أى : على
كلام الوحي من كتاب أو سنة نصا كان أو ظاهرا ويقابله القياس
والاستنباط والاجماع ، ولذا يقولون لا يقاس مع وجود النص ، وقسموا
مسالك العلة الى الاجماع والنص والاستنباط . والى القسم الذى قبل
هذا اثار بقوله : « ويطلق النص على مادلا » . والى هذا الاخير

أشار بقوله : « وفى كلام الوحي » ، والنص لغة قيل وصول
الشيء الى غايته ، وقيل بمعنى الظهور ، ويقال : نص الحديث رفعه ،
ونصت الجارية رأسها رفعته .

.. والمنطوق هل ما ليس بالصريح فيه قد دخل

يعنى أنهم اختلفوا فيما دل عليه بالاقتضاء أو الاشارة أو
الايحاء هل هو داخل فى المفهوم أو داخل فى المنطوق ؟ وعليه
فالمنطوق صريح وهو ما تقدم ، وغير صريح وهو الاقسام الثلاثة ،
قال فى الآيات البيئات : ودلالة الالتزام من المنطوق غير الصريح ،
قال العضد وغير الصريح بخلافه وهو : ما لا يوضع اللفظ له بل يلزم ما
وضع له فيدل عليه بالالتزام . فعلى دخول غير الصريح فى المنطوق
تقول : المنطوق ما دل عليه اللفظ مطابقة أو تضمنا ، حقيقة أو مجازا ،
أو دل عليه بالالتزام ، فدخل بقوله بالالتزام المنطوق غير الصريح .
قال فى الآيات البيئات وهو شامل بلا شبهة للمجاز بطريق الكناية
وغيره . لان دلالة المجاز مطابقة كما للسعد وغيره وسمى بغير الصريح
لان دلالته لا بصريح صيغته ووضعه .

وهو دلالة اقتضاء أن يدل لفظ على ما دونه لا يستقل

دلالة اللزوم . .

ضمير هو للمنطوق غير الصريح ، يعنى أن غير الصريح ثلاثة أقسام دلالة الاقتضاء ، ودلالة الايماء والتنبية ، ودلالة الاشارة . سميت دلالة اقتضاء لان المعنى يقتضيها لا اللفظ . **فالاول** هو : ان يدل لفظ بالالتزام على معنى غير مذكور مع أنه مقصود بالاصالة ولا يستقل المعنى أى لا يستقيم الا به لتوق صدقه أو صحته عقلا أو شرعا عليه وان كان اللفظ لا يقتضيه وضعا . **مثال ما توقف صدقه عليه** قوله صلى الله عليه وسلم : « رفع عن أمتى الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه » . أى : المواخذة بها لتوقف صدقه على ذلك لوقوعها . ومنه قوله صلى الله عليه وسلم لذى اليمين حين قال له : أقصرت الصلاة أم نسيت ؟ « كل ذلك لم يكن » أى فى ظنى . **ومثال ما تتوقف صحته عليه** قلا قوله تعالى « وأسأل القرية التى كنا فيها » أى : أهل القرية ، اذ القرية وهى الابنية المجتمعة لا يصح سؤالها عقلا جريا على العادة ، والا فيجوز لنبي سؤالها وتجييه خرقا للعادة . ومثال ما تتوقف صحته عليه شرعا ما اذا أمر بالصلاة فان ذلك يتضمن الامر بالطهارة لا محالة ، فاللفظ المتوقف صدقه أو صحته منطوق صريح ، والمضمر الذى لا بد للصدق أو الصحة منه منطوق غير صريح وهو من ضرورة المنطوق الصريح . قوله دلالة اللزوم مفعول مطلق لقوله يدل .

. . مثل ذات اشارة كذاك الايماءات

مثل خبر مبتدأ المحذوف أى هى أى دلالة الاقتضاء مثل دلالة الاشارة فى كون كل بالالتزام ومن المنطوق غير الصريح قوله كذاك الايماءات ، الايمادون همزة اللام مع القصر للوزن مبتدأ خبره آت فاعل من أتى وكذاك حال ، يعنى أن دلالة الايماء أتت عندهم مثل دلالة الاقتضاء والاشارة فى كون كل بالالتزام ومن المنطوق غير الصريح :

فأول اشارة اللفظ لما لم يكن القصد له قد علما

أول مبتدأ خبر اشارة وعلمنا بالتركيب وألفه للاطلاق . الخ يعنى
أن الاول من القسمين المذكورين فى البيت قبله وهو دلالة الاشارة هو
اشارة اللفظ لمعنى ليس مقصودا منه بالاصل بل بالتبع مع أنه لم تدع
اليه ضرورة لصحة الاقتصار على المذكور دون تقديره كدلالة قوله تعالى
« احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نساءكم » على صحة صوم من أصبح
جنباً من الوطء للزومه للمقصود به من جواز جماعهن بالليل الصادق
بآخر جزء منه قولنا : بآخر جزء منه هكذا هو فى عبارة المحلى ، ولا
تغتر باعتراض اللقانى عليه فقد رده فى الآيات البيئات مع أن المناقشة
فى الالفاظ بعد فهم معناها ليست من شأن المحققين وربما قالوا المحصلين
أو الفضلاء بدل المحققين بل شأنهم بيان محاملها الصحيحة ولا يشتغلون
بذلك الا على سبيل التبعية تدريباً للمتعلمين وارشاداً للطالبين ومن ادلة دلالة
الاشارة الحديث (انكن ناقصات عقل ودين قيل : يا رسول الله ما
نقصان دينهن ؟ قال تمكث احداهن شطر دهرها لا تصلى) فالكلام لم
يسق لبيان مدة الحيض بالبيان نقصان الدين قال حلولوا ونعلم من
جهة العادة ان من تحيض كذلك قليل ونعلم أنه صلى الله عليه وسلم لم
يقصد الغالب بل النادر فلو ايقن أن فيهن من تحيض أكثر من ذلك
لارتقى اليه عند قصد المبالغة فى الذم قال الرهونى تمثيل
بعضهم بهذا الحديث لا يصح لان الحديث لم يصح بل نص السخاوى
فى المقاصد على أنه باطل لا أصل له مصحح بلفظ الشطر ولنقطه عند
مسلم تمكث الليالى لا تصلى . وقد أخذ على كرم الله وجهه كون أقل أمد
الحمل ستة أشهر من قوله تعالى « وحمله وفضاله ثلاثون شهرا » مع
قوله تعالى « والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين » فاذا كان أمد
رضاعه أربعة وعشرين شهرا لم يبق للحمل الا ستة أشهر وهذه دلالة
اشارة .

دلالة الايماء والتنبيهه فى الفن تقصد لدى ذويه
دلالة مبتدأ خبره جملة تقصد والفن فن الاصول الراجع اليه
ضمير ذويه يعنى أن الدلالة التى تسمى دلالة الايماء ودلالة التنبيه
مقصودة عند المتكلم بالأصالة لا بالتبع والى تعريفها أشار بقوله :
ان يقرن الوصف بحكم أن يكن لغير علة يعبه من فطن

أى هى أن يقرن الوصف بحكم لو لم يكن الوصف علة لذلك الحكم
عابه الفطن بمقاصد الكلام لانه لا يليق بالفصاحة ، وكلام الشارع لا
يكون فيه ما يخل بالفصاحة والايماء من مسالك العلة كقول الاعرابى
واقعت أهلى فى نهار رمضان فقال عليه السلام (اعتق رقبة) .

أعلم أن دلالة المنطوق الصريح أن تكون بصريح صيغة اللفظ
ووضعه ولو نوعيا وغير المنطوق الصريح لا يخلوا اما أن يكون مدلوله
مقصودا للمتكلم أو غير مقصود فان كان مقصودا فلا يخلوا اما ان
يتوقف صدق المتكلم أو صحة الملفوظ به عليه أولا فان توقف سمي دلالة
اقتضاء والا يخلوا اما أن يكون مفهوما فى محل تناوله اللفظ نطقا
أولا ، الاول دلالة الايماء والتنبيه والثانى دلالة المفهوم وان كان غير
مقصود للمتكلم بالاصالة سميت دلالة اللفظ عليه دلالة الاشارة اه .
من الآيات البينات .

إذا تقرر هذا فالفرق بين المفهوم ودلالة الاشارة مصاحبة القصد
الاصلى له دونها والفرق بينه وبين دلالة الاقتضاء توقف الصدق أو
الصحة على اضمار فيها دونه والفرق بينه وبين دلالة التنبيه كونها
مفهومة فى محل تناوله اللفظ نطقا دونه فاندفع استشكال التفتازانى
الفرق بين غير الصريح من المنطوق والمفهوم ، وفطن بتثليث الطاء لكن
الاولى هنا الضم أو الكسر .

وغير المنطوق هو المفهوم

يعنى : أن المفهوم هو ما قابل المنطوق وهو معنى دل عليه
اللفظ لا فى محل النطق بناء على دخول غير الصريح فى المفهوم والا فتعريفه
ما مر فى شرح البيت قبله .

أعلم أنهم يطلقون المفهوم على مجموع الحكم ومحلّه كتحريم
ضرب الوالدين فالتحريم مثال للحكم وضرب الوالدين مثال لمحلّه
ويطلق المفهوم على أحدهما دون الآخر وهو الشائع واطلاقه على الحكم
وحده هو الاكثر .

منه الموافقة قبل معلوم

الموافقة مبتدأ خبره يتعلق به منه والامر اعتراض ويقال أيضا مفهوم الموافقة وهو نوعان ، احدهما اثبات الحكم في الاكثر كالجاء بما فوق الذرة في قوله تعالى « فمن يعمل مثقال ذرا خيرا يره » « ولا تقل لهما أف » فانه يقتضى تحريم الضرب وهذا أشد . الثانى اثباته فى الاقل كقوله تعالى « ومن أهل الكتاب من ان تأمنه بقنطار يوذه اليك » فانه يقتضى ثبوت الامانة فى الدرهم . واما قوله « ومنهم من ان تأمنه بدينار » الآية فمن الاول .

يسمى بتنبية الخطاب وورد فحوى الخطاب اسما له فى المعتمد يعنى : أن مفهوم الموافقة يسمى تنبيه الخطاب ويسمى أيضا فحوى الخطاب ومفهوم الخطاب ففيه خمس اصطلاحات فى الرأى المعتمد وهو مذهب الجمهور ومقابلة مصطلح الحنفية فانهم يسمونه دلالة النص وفحوى الخطاب معناه ما يفهم قطعا تقول فهمت من فحوى كلامك كذا أى مفهومه .

أعطاء ما للفظه المسكوتا من باب أولى نفيا أو ثبوتا اعطاء خبر مبتدأ محذوف والمبتدأ ضمير الموافقة وفاعل المصدر وهو المتكلم محذوف وما الموصول أضيف اليه ما قبله اضافة المصدر الى مفعوله والمسكوت مفعول ثان ومن باب أولى متعلق باعطاء ونفيا أو ثبوذا حالان من ما أى نفيا أو ثابتا يعنى أن مفهوم الموافقة اعطاء ما ثبت للفظ من الحكم المنطوق به للمسكوت عنه بطريق الاولى والاخرى سواء كان ذلك الحكم المنطوق به منهيًا عنه أو موجبا .

الاول نحو « فلا تقل لهما أف » فانه يقتضى النهى عن الضرب من باب اولسى .

والثانى كما لو قيل فلان بار بوالديه لا يقول لهما أف .

والثالث نحو قوله تعالى « ومن أهل الكتاب من ان تأمنه بقنطار يوذه اليك » فانه يقتضى ثبوت الامانة فى الدرهم بطريق الاولى وعليه

فالمساوى لا يسمى مفهوم موافقة وإنما هو خاص بالاولى وان كان
المساوى مثل الاولى فى الاحتجاج به .

وقيل ذا فحوى الخطاب والذى ساوى بلحنه دعاه المحتذى

يعنى : ان بعضهم جعل الموافقة قسمين احدهما فحوى الخطاب
وهو ما كان المسكوت فيه اولى بالحكم من المنطوق ، والآخر هو ما كان
مساويا له فيه ويسمى هذا لحن الخطاب مثال المساوى تحريم احراق
مال اليتيم الدال عليه نظرا للمعنى أى العلة « ان الذين يأكلون أموال
اليتامى ظلما » فهو مساو لتحريم الاكل لمساواة الاحراق للاكل فى
الاتلاف والمراد بالمعنى والعلة هنا ما علق به الحكم كالايداء فى التأفيف
والاتلاف فى أموال اليتامى ، قولنا نظرا للمعنى أى دون ما وضع له
اللفظ ولا يلزم أن يكون قياسا لقوله فى المختصر : انا نقطع بفهم المعنى
فى محل السكوت لغة قبل شرع القياس . قال السعد انه أشار بقوله قبل
شرع القياس الى أن المراد أنه ليس من القياس الذى جعله الشرع
حجة والا فلا نزاع أنه إلحاق فرع بأصل بجامع إلا أن ذلك مما
يعرفه كل من يعرف اللغة من غير افتقار الى نظر واجتهاد بخلاف
القياس الشرعى . قال اللقائى : تحريم الاكل غير منطوق على رأى
السبكى والمحلّى أعنى فى تفسيرهما المنطوق بما دل عليه اللفظ فى محل
النطق لانه لم ينطق به بل بملزومه وهو التواعد فلا يصدق ان المفهوم
موافق للمنطوق نعم هو منطوق غير صريح على رأى القوم لانه حكم غير
مذكور من أحكام محل النطق وهو أكل مال اليتيم وقد يجاب بأنه
معناه مع جواز ارادته معه وقد يسمى مفهوم الموافقة على اختصاصه
بالاولى بلحن الخطاب كما قد يسمى المساوى مفهوم مساواة وسكتنا
عن مفهوم الادون اذ ليس لهم مفهوم الا دون وان كان لهم قياسه
كقياس الشافعى التفاح على البر فى الربا ولحن الخطاب مفهومه ومنه
« ولتعرفنهم فى لحن القول » ويأتى اللحن بمعنى الفطنة ومنه قوله صلى
الله عليه وسلم (فلعل بعضكم ان يكون أحن بحجته من بعض) أى أفطن بها
وذكر أهل اللغة ان اللحن باسكان الحاء الخطأ ويفتحها الصواب وعند
التتقيح ان لحن الخطاب هو دلالة الاقتضاء .

قوله ذا اشارة للاولى مبتدا خبره فحوى الخطاب والذي ساوى
مبتدا خبره جملة دعاه المحتذى أى المتبع لاهل الاصول فى اصطلاحاتهم
لانهم كذلك يسمونه ويلحنه متعلق بدعاه أى سماه لحن الخطاب .

دلالة الوفاق للقياس وهو الجلى تعزى لى أناس
دلالة المضاف للوافق مبتدا خبره تعزى وللقياس متعلق به وكذا
لدى وقوله وهو الجلى اعتراض يعنى ان دلالة مفهوم الموافقة قياسية عند
بعض الأصوليين منهم الشافعى أعنى القياس الجلى وهو الاولى
والمساوى كما سيأتى فى كتاب القياس كما أشار اليه بقوله وهو الجلى
أى القياس المعزوة اليه هو القياس الجلى فتحتاج الى شروط القياس
الآتية فى كتابه .

وقيل للفظ مع المجاز وعزوها للنقل ذو جواز
أى قيل : تعزى دلالة المفهوم أى مدلوله للفظ والمجاز فيقال
لفظية مجازية من اطلاق الاخص على الاعم قوله وعزوها للنقل أى عزو
مدلول مفهوم الموافقة للنقل جائز عند بعضهم بمعنى ان العرف
اللغوى نقل اللفظ من وضعه لثبوت الحكم فى المذكور خاصة الى ثبوته
فى المذكور والمسكوت عنه معا وكل من القول بأنها قياسية أو لفظية
مخالف لما تقدم من انها مفهوم وهو مذهب الكثير . قال فى الآيات
البيئات : قد يقال هى لفظية على القول بأنها مفهوم أيضا كما يفيد قول
المصنف يعنى السبكى المفهوم ما دل عليه اللفظ فكيف يصح مقابلة هذا
هذا القول لصدر كلام المصنف انها مفهوم الا ان يجاب بأن المراد هنا
انها لفظية على وجه خاص وهو ما تفصله بقية العبارة . يعنى قوله
وهى مجازية من اطلاق الاخص على الاعم وقيل : نقل اللفظ لها عرفا
وقد تقدم كونها منطوقا على القول بأنها لفظية .

وغير ما مر هو المخالفة وعزوها للنقل ذو جواز

كذا دليل للخطاب انضافا

ما مر هو اثبات حكم المنطوق به للمسكوت عنه وغيره هو ان يتخالف
فيقال له المخالفة ويقال له أيضا مفهوم المخالفة ومعنى التخالف كما

في شرح التنقيح لمؤلفه اثبات نقيض المنطوق به للمسكوت عنه احترازاً عما توهمه ابن أبي زيد وغيره انه اثبات ضد الحكم المنطوق به للمسكوت ولذلك أخذوا من قوله « ولا تصل على أحد منهم مات ابداً » وجوب الصلاة على أموات المسلمين بطريق مفهوم المخالفة . قال القرافي : وليس كما زعموا فان الوجوب هو ضد التحريم وعدم التحريم أعم من ثبوت الوجوب فاذا قال الله تعالى حرمت عليكم الصلاة على المنافقين مفهومه أن غير المنافقين لا تحرم الصلاة عليهم واذا لم تحرم جاز ان تباح فان النقيض أعم من الضد وانما يلزم الوجوب أو غيره بدليل منفصل .

قوله : ثمت تنبيه . الخ تنبيه مبتدأ خبره جملة خالفه أي رادفه وكذلك رادفه دليل الخطاب فالثلاثة بمعنى واحد وقد يطلق عليه أيضا لحن الخطاب فلحن الخطاب يطلق بالاشتراك العرفي على كل من دلالة الاقتضاء ومن المساوي من قسمى الموافقة ومن مفهوم المخالفة . « ودع اذا الساكت عنه خافا »

هذا شروع في شروط تحقق مفهوم المخالفة أي اترك اعتبار مفهوم المخالفة لعدم تحققه اذا كان المسكوت عنه لم يذكر لخوف في ذكره بالموافقة أي لخوف محذور بسبب ذكر المسكوت بطريق موافقة للمنطوق بأن يعطف عليه كقول قريب عهد بالاسلام لعبده بحضور المسلمين : تصدق بهذا على المسلمين فنقول لا مفهوم للمسلمين من غيرهم لترك ذكرهم خوفاً من أن يتهم بالنفاق سواء خاف المتكلم على نفسه أو غيره « أو جهل الحكم » .

بصيغة الماضي عطفاً على خاف أي وكذا يترك اعتباره للاحتجاج به اذا جهل المتكلم الحكم المسكوت عنه وذلك انما يتصور في غير كلام الله تعالى كقولك : في الغنم السائمة زكاة وأنت تجهل حكم المعلوفة .

أو النطق انجالب للسؤال

أي : دع اعتباره اذا كان النطق أي ذكر المنطوق لاجل السؤال عنه كما اذا سئلت عن الغنم السائمة فتقول في الغنم السائمة زكاة لان تخصيص السائمة بالذكر انما هو لاجل مطابقة السؤال .

جرى معطوف على السؤال أى دع اعتباره اذا كان ذكر المنطوق بخصوصه جاريا على الغالب فان ما خرج مخرج الغالب لا يحتج به نحو قوله تعالى « وربائبكم اللاتي في حجوركم » فلا يدل على انها اذا لم تكن في الحجر لا تحرم لخروجه على الغالب هذا مذهب الجمهور وحكى عن على رضى الله عنه ان البعيدة عن الزوج لا تحرم عليه واما نسبته لمالك رحمه الله تعالى وانه رجع عنه فقد قال حلولو : لا نعرفه لاحد من أهل المذهب أى كونه قاله حتى يرجع عنه .

أو امتنان أو وفاق الواقع والجهل والتأكيد عند السامع

امتنان بالجر معطوف على السؤال أى السؤال يعنى : انه لا يعتبر اذا كان تخصيص المنطوق بالذكر لاجل الامتنان كقوله تعالى « لتاكلوا منه لحما طريا » فلا يدل على منع القديد ، قاله المحشيان . وكذلك اذا كان تخصيصه بالذكر لموافقة الواقع كقوله تعالى « لا يتخذ المومنون الكافرين أولياء من دون المومنين » نزل في قوم والوا اليهود دون المومنين فموالاة الكافرين حرام على كل حال واليه الاشارة بقوله أو وفاق الواقع وكذلك اذا كان التخصيص بالذكر لجهل السامع حكم المنطوق دون حكم المسكوت واليه أشار بقوله : والجهل وكذلك اذا كان لتأكيد النهى عند السامع كحديث الصحيحين (لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر ان تحد على ميت فوق ثلاث ليال الا على زوج أربعة أشهر وعشرا) واليه الاشارة بقوله والتأكيد . الخ فعند السامع راجع للتأكيد ، والجهل وكذلك اذا كان لحادثة واستشكل الفرق بين موافقة الواقع وما خرج لحادثة بل قد يقال قوله (لا يتخذ المومنون الكافرين) الآية مما خرج لحادثة والفرق عندى وهو الذى يشير له كلام الآيات البيئات ان ما خرج لحادثة أعم مطلقا اذ يصدق بما اذا اختلفت الحدوث بها وبما اذا حدث غيرها أيضا كما لو كان لزيد غنم سائمة ولعمر غنم معلوفة وقيل بحضرتة صلى الله عليه وسلم لزيد غنم سائمة فقال فى الغنم السائمة زكاة قال فى الآيات البيئات ولا يصح هنا كون التقييد لبيان الواقع لان الواقع لم تختص بالسائمة ، وفرق هو بأن المقصود فى الحادثة بيان حكمها باعتبار حدوثها ولاجله والمقصود

في وفاق الواقع بيان الحكم بنفسه ليتعلق بصاحب الواقعة وكل أحد في ذلك الزمن وما بعده وانما شرطوا للمفهوم انتفاء المذكورات لانها فوائد ظاهرة وهو فائدة خفية فأخر عنها عند التعارض والا فلا يؤخر ان أمكن قصدهما معا لا ان لم يمكن كما في جهل المتكلم بحكم المسكوت قاله في الايات البيّنات بحثا وظاهر كلام غيره تأخير المفهوم مطلقا .

ومقتضى التخصيص ليس يحظل قيسا وما عرض ليس يشمل

هذا متعلق بقوله ودع اذا الساكت الى قوله والتأكيد ومقتضى بصيغة اسم الفاعل مبتدا خبره جملة ليس يحظل قيسا أى قياسا يعنى ان وجود ما يقتضى التخصيص بالذكر يمنع تحقيق المفهوم ولا يمنع الحاق المسكوت بالمنطوق بطريق القياس عند وجود شرطه وهو العلة الجامعة لعدم معارضة مقتضى التخصيص بالذكر للقياس وعارضه بالنسبة الى المسكوت عنه المشتمل على العلة كأنه لم يذكر قوله وما عرض . الخ يعنى أن المعروض وهو اللفظ المقيد بصفة أو نحوها وهو العارض لا يشمل المسكوت عنه على الصحيح فالغنم السائمة مثلا في قوله في الغنم السائمة زكاة لا يشمل المعلوفة حتى يستغنى بذلك عن القياس وقيل يعمه وعرض مركب والتعبير بالمعروض دون الموصوف وان كان في المعنى موصوفا لئلا يتوهم اختصاص ذلك بالصفات وقيل لا يعمه اجماعا لوجود المعارض وانما يلحق به قياسا ويشمل يقرأ هنا بضم الميم وان كان فيه الفتح .

وهو ظرف علة وعدد ومنه شرط غاية تعتمد

يعنى : ان مفهوم المخالفة بمعنى محل الحكم أنواع منها الظرف زمانا كان أو مكانا نحو « الحج أشهر معلومات » أى زمان الحج أو الحج ذو أشهر معلومات فالاحرام قبلها غير مشروع « وأنتم عاكفون في المساجد » فلا يصح الاعتكاف في غير المساجد عند من اشتراطها فى الاعتكاف قال حلولو لكن الظاهر عدم أخذ الاشتراط من الآية لان الحكم اذا خرج في سياق لا يحتج به في غيره على الصحيح . يعنى انه خرج لتحريم مباشرتهن من المعتكف في المسجد ومنها العلة نحو أعط السائل

لحاجته أى المحتاج دون غيره و فرق القرافى بين الصفة والعلة بأن الصفة مكملة لا علة وهى أعم من العلة فان وجوب الزكاة السائمة ليس للسوم والا لوجب في الوحوش وانما وجبت لنعمة الملك وهى مع السوم أتم منها مع العلف . ومنها العدد نحو « فاجلدوهم ثمانين جلدة » لا أكثر من ذلك ، وحديث الصحيحين (اذا شرب الكلب من اناء أحدكم فليغسله سبع مرات) أى لا أقل منها كذا قدره المحلى فيهما . قال فى الآيات البيّنات وانما اقتصر الشارح هنا على نفى الاكثر لانه ممنوع فى نفسه بخلاف الاقل ليس ممنوعا فى نفسه بل هو مطلوب لان كل جزء من الثمانين مطلوب وانما الممنوع الاقتصار عليه وانما اقتصر على نفى الاقل فيما بعده من حديث شرب الكلب لان الاقل لا يحصل معه المقصود بخلاف الاكثر يحصل معه المقصود وزيادة ، فالأقل لا يحصل المقصود والاكثر يحصله وليس ممنوعا منه لذاته بل لخارج عنه كاعتقاد كون الاكثر مطلوبا . ومنها الحال نحو أحسن الى العبد مطيعا أى لا عاصيا . ومنها الشرط نحو « وان كن أولات حمل فانفقوا عليهن » مفهومه انتفاء المشروط عند انتفاء الشرط أى فغير أولات حمل لا يجب الانفاق عليهن ونحو من تطهر صحت صلاته . ومنها الغاية نحو « فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره » أى فان نكحته حلت للاول بشرطه « ولا تقربوهن حتى » المشهور الحرمة حتى تطهر بالماء وقيل حتى تطهر من الحيض .

قوله وهو أى المفهوم ظرف قد يقال فيه أيضا مفهوم صفة ومفهوم شرط ومفهوم غاية والمراد بمفهوم الشرط ما فهم من تعليق حكم على شىء باداة شرط كان واذا وبمفهوم الغاية ما فهم من تقييد الحكم باداة غاية كالى وحتى واللام ، قوله تعتمد عليها فى الاحتجاج بها جىء بها لزيادة الايضاح والوزن والا فغيرها من المفاهيم مثلها .

تبيينان ، الاول : انما قلت مفهوم المخالفة بمعنى محل الحكم دون نفس الحكم وان كان يطلق عليه أيضا اضافة المفهوم الى الصفة ونحوها فيقال مثلا مفهوم الصفة ومفهوم الشرط الى غير ذلك فانها لا تدل على الحكم بل على محله لظهور ان لفظ سائمة انما يدل على المعلوفة لا على نفى الزكاة اذ لا علاقة بينه وبين نفى الزكاة اذ لا ينتقل

منه اليه قاله في الآيات البيّنات .

الثانى : انما جعلت العلة والظرف والعدد اقساماً بنفسها ولم
ادرجها في الصفة كما فعل في جمع الجوامع اتباعاً لاهل مذهبنا كالقرافي
في التنقيح وكابن غازي حيث قال في نظمه .

صف واشترط علل ولقب ثنيا وعد ظرفين وحصرأ أغيأ
والحصر والصفة مثل ما علم من غنم سامت وسائم الغنم

الحصر بالرفع معطوف على ظرف أى ومن مفهوم المخالفة الحصر
نحو (انما الماء من الماء) « وانما الالهكم الاله واحد » والالاه المعبود
بالحق ، فمعنى الآية انما المستحق لعبادتكم هو الاله الواحد الذى لا
شريك له وهو الله تعالى لا المعبود مطلقاً ومن طريقه غير انما النفى قبل
الانحو (لا يقبل الله الصلاة الا بالطهور) منطوقه عند أهل الاصول نفي
القبول عن كل صلاة بلا طهور ومفهومه اثبات القبول لصلاة بطهور في
الجملة وعند البيانيين العكس ومنها تعريف المبتدا والخبر نحو قوله صلى
الله عليه وسلم : (تحريمها التكبير وتحليلها التسليم) فالتحريم محصور
في التكبير والتحليل محصور في التسليم) فالتحريم محصور في التكبير
والتحليل محصور في التسليم . وكذلك ذكاة الجنين ذكاة أمه ومنها تقديم
المعمول .

قوله والصفة .. الخ يعنى ان من مفاهيم المخالفة الصفة ويقال
أيضاً مفهوم الصفة والمراد بها عند الأصوليين لفظ مقيد لآخر ليس بشرط
ولا استثناء ولا غاية لا النعت فقط والمراد بالتقييد التخصيص الذى هو
نقص الشيوع وتقليل الاشتراك فلا يرد النعت لمجرد المدح أو الذم أو
التأكيد لانها ليست للتخصيص وقولنا عند الأصوليين يرد قول زكرياء : انه
لا حاجة بل لا صحة لاستثنائها لان كلا منها انما يحصل بآلته فهو لفظ
مقيد لآخر . اذ لا مشاحة في الاصطلاح ولكل أحد أن يصطاح على ما شاء .

قوله مثل ما علم .. الخ بتركيب علم يعنى : ان مفهوم الصفة نحو
(كل غنم سائمة فيها زكاة) (أو كل سائمة الغنم فيها زكاة وقد رويأ بلفظ

(في الغنم السائمة زكاة) (وفي سائمة الغنم زكاة) والمعنى ثابت في حديث البخارى في صدقة الغنم في سائمتها اذا كانت أربعين الى عشرين ومائة شاة قال المحشى اما الاول فلم أره ولكن في النسائى عنه صلى الله عليه وسلم في كل ابل سائمة الحديث وهو نظيره في التمثيل به واما الثانى فرواه أبو داوود وسكت عليه وروى أيضا (في كل سائمة ابل) والتمثيل بالابل بلفظ روايتى النسائى وأبى داوود أولى .

معلوفة الغنم أو ما يعلف الخلف في النفى لاي يصرف

يعنى انهم اختلفوا في النفى عن محلية الزكاة في المثالين فبعضهم صرف النفى الى معلوفة الغنم فقال : مفهومه ان معلوفة الغنم لا زكاة فيها نظرا الى السوم في الغنم وبعضهم صرفه الى المعلوفة من حيث هى فقال لا زكاة في المعلوفة من ابل وغنم وبقر نظرا الى السوم فقط والخلاف جار في كل مقيد هل يرجع الى النفى والاثبات الى مجموعهما أو الى القيد فقط والثانى هو الذى في دلائل الاعجاز ، معلوفة مبتدأ عطف عليه الموصول بعده ويعلف مركب وجملة الخلف .. الخ خبر والرابط محذوف أى لاي منهما يصرف بالتركيب .

أضعفها اللقب وهو ما أبى من دونه نظم الكلام العربى

يعنى : ان مفاهيم المخالفة أضعفها في الاحتجاج به مفهوم اللقب وهو ما أبى أى منع صحة التركيب دونه والقائل بحجته منا أبو عبد الله ابن خويز منداد بضم الخاء المعجمة وكسر الزاى وبالميم مفتوحة ومكسورة وسكون النون وذكر ابن عبد البر انه بالموحدة المكسورة بدل الميم والداالان مهملتان بينهما ألف سواء كان اللقب علما بأنواعه الثلاثة من اسم وكنية ولقب أو اسم جنس جامدا كان أو مشتقا غلبت عليه الاسمية كالمائىة اما ما لم تغلب عليه فان ذكر موصوفه فهو ما تقدم أولا نحو في السائمة زكاة فالأظهر عند السبكي انه كاللقب لاختلال الكلام بدونه وقيل من الصفة وكاسم الجنس اسم الجمع كقوم ورهط وانما ضعف الاحتجاج بمفهوم اللقب لعدم راحة التعليل فيه فان الصفة تتشعر بالتعليل قاله القرافى مثاله حديث (لا

تبيحوا الطعام بالطعام) وحجة القائل به انه لا فائدة في ذكره الا نفى الحكم المسكوت عنه كالصفة . وأجيب بأن فائدته استقامة الكلام اذ باسقاطه يختل بخلاف الصفة وقد أخذ بعضهم من احتجاج مالك عن الاضحية لا تجزىء بالليل بقوله تعالى « ويذكروا اسم الله في أيام معلومات معلومات » القول بمفهوم اللقب ، وجعله ابن رشد مفهوماً الزمان ومن لم يقل باللقب لم يقل بمفهومه فلا يعد من المفاهيم . (أعلاه لا يرشد الا العلماء) .

يعنى أن اعلا أى أقوى مفاهيم المخالفة في الحجة مفهوم لا يرشد الناس الا العلماء ونحوه من كل كلام يشتمل على نفى واستثناء منطوقه نفى الارشاد عن غيرهم ومفهومه اثباته لهم عكس ما لا هل البيان وانما كان أقوى لانه قيل : انه منطوق بالصراحة والوضوح لسرعة تبادل الاثبات منه الى الازهان ورجحه القراني ، والصواب عندى في المسألة كون الاثبات منطوقا كالنفى وعلى مذهب أهل البيان كيف يقال في لا اله الا الله ان دلالتها على اثبات الالهية لله بالمفهوم ؟ وقال زكرياء : لا بعد فيه لان القصد أولاً وبالذات رد ما خالفنا فيه المشركون لا اثبات ما وافقونا عليه فكان المناسب للاول المنطوق وللثانى المفهوم . (فما لمنطوق بضعف انتمى) .

ما معطوف على قوله لا يرشد الا العلماء يعنى أنه يلى النفسى والاستثناء في القوة ما قيل انه منطوق بالاشارة كمفهوم انما والغاية بناء على أن المنطوق غير الصريح ليس من المفهوم وكذا قيل انه منه لتبادره الى الازهان ومن القائلين انه منطوق بالاشارة القاضى أبو بكر الباقلانى .

فالشروط فالوصف الذى يناسب فمطلق الوصف الذى يقارب فعدد ثمت تقديم يلى وهو حجة على النهج الجلى

يعنى : أن مفهوم الشرط هو الذى يلى في القوة ما ذكر قبله اذ لم يقل أحد انه منطوق ومثله في ذلك فصل المبتدأ فيلى ذلك الوصف المناسب للحكم نحو (في الغنم السائمة زكاة) وانما أخرجت الصفة

عن الشرط لان بعض القائلين به خالف فيها وتأخر الشرط عما قيل :
انه منطوق بالاشارة لان الغاية قد قال بها من انكر الشرط كالقاضي منا
ومناسبة السوم من حيث أن الموجب نعمة الملك وهي مع السوم اتم
منها مع العلف فيلبي ذلك مطلق الصفة غير المناسبة نحو (في الغنم
العفر زكاة) وقولنا : فمطلق الصفة مجاز من اطلاق اسم المطلق على
المقيد لان لفظ مطلق الصفة اسم لمفهوم الصفة الشامل للمناسبة
وغير المناسبة وقد أريد به غير المناسبة فقط فيلبي العدد ما ذكر لانكار
قوم له دونها فيلبيه التقديم لافادته الاختصاص عند البيانين ، وفائدة
التفاوت في القوة تقديم الاقوى عند التعارض قوله وهو حجة على
النهج الجلي يعنى ان مفهوم المخالفة حجة على المذهب المشهور وهو
مذهب مالك وأصحابه وخائف في مفهوم الشرط القاضي منا وأنكر أبو
حنيفة كل مفاهيم المخالفة وان قال في المسكوت بخلاف حكم المنطوق
فلامر آخر وانكرها قوم في الخبر دون الانشاء وانكرها السبكي في غير
الشرع وانكر أمام الحرمين صفة لا تناسب ، وقوم العدد دون غيره اما
مفهوم الموافقة فمعمول به اتفاقا عند بعضهم وذكر فيه أمام الحرمين
عن قوم الفرق بين المقطوع به والمظنون .

فصل

من لطف ربنا بنا تعالى توسيعه في نطقنا المجالا

يعنى : ان من لطف الله تعالى بالناس توسيعه المجال لهم في
التكلم بحديث الموضوعات اللغوية ليعبر كل واحد عما في نفسه مما
يحتاج اليه في معاشه ومعاده لغيره حتى يعاونه عليه لعدم استقلاله
به واللطف لغة الرافة والرفق وهو في حقه تعالى بمعنى غاية ايصال
الاحسان بناء على أنه صفة فعل ويعبر عنه بارادة هذا الايصال بناء
على أنه صفة ذات .

وما من الالفاظ للمعنى وضع قل لغة بالنقل يدري من سمع

يعنى : أن اللغة هي الالفاظ الموضوعات للمعاني سواء كان اللفظ
مفردا أو مركبا على ما اختاره تاج الدين السبكي من وضع المركبات
بالنوع والمراد بالمعنى ما عني باللفظ لفظا كان أو معنى كما سيأتى

تقسيم المدلول الى ذينك . ودخل الالفاظ المقدره كالضمائر المستترة وخرج بها الدوال الاربعة وهى الخطوط والعقود والاشارة والنصب قاله زكرياء وخرجت الالفاظ المهمله وعبارة بعضهم وهى الانفاظ الدالة على المعانى فتخرج الالفاظ المهمله . وقال اللقانى : ان خروجها فيه شىء لدالاتها على معنى كحياة اللافظ وقال فان قيل المعنى ما يعنى أى يراد باللفظ قلنا بل هو ما يفهم منه أريد أم لا كما صرحوا به واجيب عنه بما للسيد فى حواشى شرح اشمسية ان المعنى بفعل من عنى يعنى اذا قصد وانه لا يطلق على الصور الذهنية من حيث هى بل من حيث أنها تقصد من اللفظ وذلك انما يكون بالوضع لان الدلالة العقلية أو الطبيعية ليست بمعتبرة ثم قال وقد يكتفى فى اطلاق المعنى على الصور الذهنية بمجرد صلاحيتها لان تقصد باللفظ سواء وضع لها لفظ أم لا . وهو صريح فى ان المعنى باعتبار الاطلاق الكثير المشهور المتبادر خاص بما يقصد وعليه كلام المحلى قاله فى الآيات البيئات ويشمل قوله وما من الالفاظ . الخ العربية وغيرها وان كان الغالب انصراف اطلاق اللغة الى العربية ويشمل الحقيقة الشرعية والعرفية والكناية والمجاز لانه بوضع ثان وعرفت اللغة لانها تنبنى على معرفتها الاحكام فيقال الموضوع اللغوى كذا قوله بالنقل متعلق بيدرى . والجملة استيناف بيانى كانه قيل بماذا تدرى معانى الالفاظ ؟ فقال : يدرىها السامع لها بالنقل عن العرب مثلا تواترا نحو السماء والارض بمعناها المعروف أو آحادا نحو القرء للحيض والطهر وباستنباط العقل من النقل نحو الجمع المعرف بال يصح الاستثناء منه وكل ما يصح الاستثناء منه بالاواخواتها مما لا حصر فيه فهو عام فيستنبط العقل ان الجمع المعرف بال عام ولا تعرف اللغة بمجرد العقل واحتترز بما لا حصر فيه عن العدد فانه يصح الاستثناء منه نحو له على ستة الا ثلاثة وليست عامة .

مدلولها المعنى ولفظ مفرد مستعملا ومهملا قد يوجد
وذو تركيب . .

يعنى : ان مدلول الالفاظ لما معنى جزئيا كان أو كليا واما لفظ
مركب وسيأتى أو مفرد ولا يخلوا أن يكون مستعملا كالكلمة فانها لفظ

مفرد مستعمل في معنى أو يكون مهملًا وهو ما لم يوضع لمعنى كمدلول أسماء حروف الهجاء كالجيم واللام والسين أسماء لحروف جلس أى جه له سه التى هى اجزاؤها والهاء بعد كل منها هاء السكت أتى بها للسكت على كل حرف قصداً بذلك الى بيان كونه جزءاً قوله : « وذو تركب » معطوف على مفرد يعنى ان مدلول الالفاظ اما معنى واما لفظ مفرد أو لفظ مركب مهملًا كان كمدلول لفظ الهذيان أو مستعمل كمدلول لفظ الخبر أى ما صدقه أى الافراد التى يصدق عليها لفظ الخبر نحو قام زيد وجاء محمد واطلاق المدلول على الماصدق كما هنا سائغ لانه مدلول لغة اذ المدلول اسم مفعول اصله مدلول عليه فحذف الجار والمجرور تخفيفاً مع كثرة الاستعمال والاصل الاصطلاحى اطلاق المدلول على المفهوم اى ما وضع له اللفظ خاصة لكن اطلقه أهل الاصطلاح على الماصدق لاشتماله على المفهوم الذى وضع له وتسميته مفهوماً باعتبار فهم السامع له من اللفظ ومعنى باعتبار عناية المتكلم أى قصده اياه من اللفظ فهما متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار والمفهوم هنا مغاير لمقابل المنطوق ومدلول الخبر اصطلاحاً هو مركب يحتمل الصدق والكذب لذاته ولا يقال لا يصدق على المركب المهمل حد المركب اذ هو ما يدل جزؤه على جزء معناه دلالة مقصودة وهذا ما لا معنى له والا كان غير مهمل لانا نقول كما فى الآيات البيئات ان المراد بالمركب هنا ما فيه كلمتان فأكثر .

. . ووضع النكرة لمطلق المعنى فريق نصره

وضع مبتدأ متعلق به لمطلق خبره جملة فريق نصره يعنى ان اسم الجنس النكرة ذهب فريق من الاصوليين كالفهري منا الى أنه موضوع لمطلق المعنى من غير تقييد بذهنى ولا خارجى ، وعليه فاستعماله فى كل منهما حقيقى . وحجتهم ان دعوى اختصاصه باحدهما تحكم أى ترجيح بلا مرجع ، والخلاف فى معنى له وجود فى الذهن بالادراك ووجود فى الخارج بالتحقق كالانسان أى كمعناه وهو الحيوان انما فى ذاته متحقق ذهنا وهو ظاهر وخارجاً لان الكلى يتحقق فى ضمن جزئياته بخلاف ما لا وجود له فى الخارج كبحر من زئبق وبخلاف المعرفة فان

علم الشخص وضع لمعين خارجا وعلم الجنس أى الحقيقة وضع لمعين ذهنيا وبقية المعارف وضعت لمعين فى الخارج الا المعرف بلام الحقيقة ولام الجنس العهدية الذهنية فى الذهن قاله زكرياء :

وهى للذهن لدى ابن الحاجب وكم امام للخلاف ذاهب

يعنى : أن النكرة التى لها معنى ذهنى ومعنى خارجى ذهب ابن الحاجب منا والرازى من الشافعية الى أنه موضوع للمعنى الذهنى فقط لاننا اذا رأينا جسما من بعيد وظنناه صخرة سميناه بهذا الاسم فاذا دنونا منه وعرفنا أنه حيوان لكن ظنناه طيرا سميناه به فاذا ازداد القرب وعرفنا أنه انسان سميناه به فاختلف الاسم لاختلاف المعنى الذهنى وذلك يدل على أن الوضع له . واجيب من جهة القائلين بأنه للخارجى فقط بأن اختلاف الاسم لاختلاف المعنى لظن أنه فى الخارج كذلك . فالموضوع له ما فى الخارج ، والتعبير عنه تابع لادراك الذهن له كيفما أدركه ، وجعل زكرياء قول ابن الحاجب أوجه ، لان محققى ائمة العربية ذكروا ان الاسم النكرة موضوع لفرد شائع من الحقيقة وهو كلى لا يوجد مستقلا الا فى الذهن اذ كل موجود خارجى جزئى حقيقى ولا ريب أن الانسان أيضا موضوع للحيوان الناطق وان دلالة عليهما مطابقة وهى مفسرة بدلالة اللفظ على تمام ما وضع له وان مجموعهما صورة ذهنية والخارجى انما هو الافراد من زيد وبكر وعمرو وغيرهم وان كانت الصورة منطبقة عليها فالموضوع له المعنى الذهنى . قوله وكم امام . الخ يعنى : أن مذهب الجمهور ان النكرة المذكورة موضوعة للمعنى الخارجى فقط جاعلين هذا اصلا فى القياس فى اللغة فان الحقيقة الموضوع لها اذا فنيت وجاء مثلها انما يطلق عليها بالقياس واتفقوا أن الاحكام انما وضعت للامور الخارجية المشخصة وهذا القول رحجة القرافى .

وليس للمعنى بلا احتياج لفظ كما لشارح المنهاج

يعنى : ان شارح المنهاج وهو تاج الدين السبكي قال فى جمع الجوامع : وليس لكل معنى لفظ بل لكل معنى محتاج الى اللفظ يعنى ان المعنى المحتاج الى اللفظ احتياجا قويا يكون له لفظ مفرد خاص به .

قال المحلى : فان أنواع الروائح مع كثرتها جدا ليس لها الفاظ لعدم انضباطها ويدل عليها التقييد كرائحة المسك فليست محتاجة الى الفاظ وكذلك أنواع الالم . وعبرة المحصول لا يجب أن يكون لكل معنى لفظ بل لا يجوز ، واقتصر في الحاصل على نفى الوجوب وفي المنتخب على نفى الجواز وعبرة السبكي تحتلها .

قوله لعدم انضباطها ، أى فانها منتشرة جدا لا تدخل تحت ضابط فلا تتعلل للبشر عادة دفعة فيستحيل منهم الوضع لمصلحة تخاطب التعقل واما على القول بأن اللغة توقيفية فالوضع لمصلحة تخاطب البشر ولا تخاطب فيما لا يعقلون فلا وضع لانتفاء المصلحة قاله المحشى . ولم يبينوا المعانى المحتاجة من غيرها لتعذر ذلك أو تعسره وقيدنا الاحتياج بالقوة لانه كما فى الآيات البيئات ما من معنى الا وهو محتاج فى الجملة .

واللغة الرب لها قد وضعها وعزوها للاصطلاح سمعا

اللغة مبتدأ والجملة بعده خبره وعزوها مبتدأ خبره سمع بالبناء للمفعول يعنى ان اللغة عربية كانت أو غيرها واضعها هو الله تعالى علمها عباده بالوحى الى بعض الانبياء وهو آدم عليه السلام أو خلق الاصوات فى بعض الاجسام بأن تدل من يسمعا من بعض العباد عليها ، أو خلق العلم الضرورى فى بعض الاجسام بها قال المحلى والظاهر من هذه الاحتمالات أولها لانه المعتاد فى تعليم الله تعالى ، وكونها من وضعه تعالى هو مذهب الجمهور مستدلين بقوله تعالى : « وعلم آدم الاسماء كلها » أى الالفاظ والمراد بالاصوات جميع الالفاظ الموضوعة للمعانى وسواء كان البعض السامع لها واحدا أو جماعة بحيث يحصل له أولهم العلم بأنها لتلك المعانى وسواء كان خلق العلم الضرورى باللغات لواحد أو لجماعة بأن يعلم أو يعلموا أن الله قد وضعها لتلك المعانى المخصوصة .

وقال أكثر المعتزلة وبعض أهل السنة أن اللغات اصطلاحية أى وضعها البشر واحدا كان أو أكثر مستدلين بقوله تعالى « وما أرسلنا

من رسول الا بلسان قومه « فهي سابقة على البعثة ولو كانت توقيفية والتعليم بالوحي كما هو الظاهر لتأخرت عنها واجيب بأنه لا يلزم من تقدم اللغة على البعثة أن تكون اصطلاحية لجواز أن نكون توقيفية ويتوسط تعليمها بالوحي بين النبوءة والرسالة .

فبالاشارة وبالتعيين كالطفل فهم ذى الخفا والتبين

فهم مبتدأ خبره بالاشارة المعطوف عليه بالتعيين وكالطفل اعتراض بين المبتدأ والخبر يعنى أن فهم الخفى من اللغة والواضح بناء على أنها اصطلاحية يكون بالاشارة وبالتعيين بالقرينة كان تقول هات الكتاب من البيت ولم يكن فيه غيرد فيعلم أن لفظ الكتاب وضع له ومثال الاشارة أن تقول هات ذلك الكتاب وتشير اليه بيدك مثلا قوله كالطفل أى كما يفهم الطفل لغة أبويه بالاشارة والقرينة .

يبنى عليه القلب والطلاق بكاسقنى الشراب والعناق

يعنى : ان الخلاف فى اللغات هل هى توقيفية أو اصطلاحية من فوائده جواز قلب اللغة كتسمية الثوب فرسا ، قال المازرى ما لم يتعير به حكم شرعى كلفظ تكبيرة الاحرام والفاظ التشهد فيمنع اتفاقا فان قلنا توقيفية امتنع تسمية الثوب فرسا والاجاز وينبنى عليه أيضا لزوم الطلاق أيضا لمن قصده باسقنى الماء ونحوه من كل كناية خفية وكذا لزوم العتق لمن قصده بكل كناية خفية فمن قال بالاول أم يلزم شىء من ذلك عنده ومن قال بالثانى لزم والصحيح من مذهب مالك لزومهما لان الالفاظ انما وضعت ادلة على ما فى النفس وهى اصطلاحية ولا يلزم من الاصطلاح الجريان على اصطلاح مخصوص ما لم يثبت من الشرع تعبد فى ذلك خلافا للابيارى القائل لا فائدة تتعلق بالخلاف لان الله تعالى امرنا بتنزيل الاحكام على ما يفهم من اللغة العربية ما لم يثبت للشرع تصرف فى بعضها سواء كانت توقيفية أم لا ، وقال قوم الخلاف فيها طويل الذيل قليل النيل وانما ذكرت فى الاصول لانها تجرى مجرى الرياضات التى يرقى من النظر فيها ، وقال الماوردى من فائدة الخلاف انه من قال بالتوقيف جعل التكليف مقارنا لكمال العقل ومن

قال بالاصطلاح اخر التكليف عن العقل مدة معرفة الاصطلاح ، قال في الآيات البيّنات ولعل هذا بالنسبة لاول طبقة من المكلفين .

هل تثبت اللغة بالقياس والثالث الفرق لدى أناس

يعنى انهم اختلفوا هل تثبت اللغة بالقياس وبه قال جمع من المالكية والشافعية أولا تثبت به ؟ وبه قال جمع من المالكية والشافعية أيضا وعزى للحنفية وهو الراجح عند ابن الحاجب وغيره لان اللغة نقل محض فلا يدخلها قياس والمجيزون منهم من اجازه من جهة اللغة ومنهم من اجازه من جهة الشرع والمحكى عن القاضى من المنع هو الموجود فى تقريبه فنقل ابن الحاجب عنه الجواز مردود ولا فرق على القولين بين الحقيقة والمجاز .

وثالث الاقوال اثبات الحقيقة دون المجاز لانه اخفض رتبة منها قال فى الآيات البيّنات : لو ذهب ذاهب الى عكس ذلك كان مذهبا أخذاً من التعليل المذكور لانه لما كان اخفض رتبة منها جازان يتوسع فيه بالقياس ما لا يتوسع فيها . فاذا استعملت العرب لفظا فى شىء غير موضوعه مجازا فكذا استعماله فى شىء آخر غير موضوعه مجازا فلا بد من علاقة وهى اتصال أمر بأمر فى معنى اذ لا يصار الى التجوز بدونها ، فان اعتبرت بين الشىء الثالث الذى تجوز باستعمال اللفظ فيه وبين الموضوع له وتحققت بينهما فهذا ليس من القياس فى شىء لان العرب اذنت فيه ابتداء كالاسد اذا استعمل فى الرجل الشجاع وان اعتبرت العلاقة بين ذلك الثالث الذى تجوز بالاستعمال فيه والثانى الذى تجوزت العرب بالاستعمال فيه ، وتحققت بينهما دون الموضوع . له توجه القياس لكن لم يوجد شرطه وهو وجود علة الاصل فى الفرع فلهذا منع ولعل المجيز جعل مشابه المشابه مشابها .

محلهم المشتق وما عداه جاء فيه الوفاق

يعنى أن محل الخلاف فى اثبات اللغة انما هو المشتق المشتل على وصف كانت التسمية لاجله ووجد ذلك الوصف فى معنى آخر كالخمر لمخمر العقل أى مغطيه من ماء العنب واما الاعلام فلا يجوز فيها القياس اتفاقا لانها غير معقولة المعنى ، اليه الاشارة بقوله وما عداه .

قال زكرياء فان قلت ما الفرق بين هذا وما مر من أن الموضوعات اللغوية تعرف باستنباط العقل من النقل ؟ قلت الغرض هنا استنباط اسم لآخر بقياس أصولى مختلف فيه وثم استنباط وصف لاسم بقياس منطقي منفق عليه ولا يلزم من جواز الاثبات به جوازه بالاول وبتقدير تسليم تساويهما لا يلزم من اثبات الوصف جواز اثبات الاسم لكونه أصلا والوصف فرعاً .

وفرعه المبنى خفة الكلف فيما لجامع يقيسه السلف

يعنى أن فائدة الخلاف في اثبات اللغة بالقياس هي خفة الكلفه أى المشقة في كل ما يقيسه السلف أى المجتهدون لجامع فمن قال به اكتفى بوجود الوصف في المقيس ويثبت حكمه بالنص وهو أقوى من القياس فيجعل النبيذ ونحوه مندرجا تحت عموم الخمر في آية (انما الخمر) فثبت تحريمه بها فيستغنى بذلك عن الاستدلال بالسنة أو بالقياس الشرعى المتوقف على وجود شروط وانتفاء موانع ، ومن منع القياس اللغوى احتاج الى الاستدلال بقياس النبيذ على الخمر بشروط القياس ، وكذا الكلام في تسمية اللاتط زانيا للاهليلج المحرم والنباش سارقا للاخذ حقية .

تنبيه : قال البخارى في صحيحة : انه نزل تحريم الخمر وهى من خمسة من العنب والتمر والعسل والحنطة والشعير ، والخمر ما خامر العقل . تسميته لغير ما ائنتد من ماء العنب خمرا بناء على اثبات اللغة بالقياس والا فالخمر لغة ما ائنتد من ماء العنب فقط والمراد بائنتداده القوة المطربة .

فصل فى الاشتقاق

وهو لغة الاقتطاع وقد استشكل بعضهم الفرق بين الاشتقاق الاصطلاحى والعدل المعتبر فى منع الصرف قال فى الآيات البيئات : فالاولى أن يقال العدل أخذ صيغة أخرى مع أن الاصل البقاء عليها والاشتقاق أعم من ذلك فالعدل قسم منه . والمراد بالاشتقاق عند الاطلاق الاشتقاق الصغير وهو المعقود له الفصل واما الكبير والاكبر فانما ذكرا استطرادا .

والاشتقاق ردك اللفظ الى لفظ واطلق فى الذى تأصلا

يعنى أن الاشتقاق هو أن ترد لفظا الى لفظ آخر بأن تحكم بأن الاول مأخوذ من الثانى أى فرع عنه قاله المحلى واعترضه اللقانى بما يعلم عدم صحته من طالع الآيات البيئات ، قوله : واطلق فى الذى تأصلا يعنى : المشتق منه أى سواء كان اللفظ المردود اليه حقيقة أو مجازا كما فى الناطق من النطق بمعنى التكلم حقيقة وبمعنى الدلالة مجازا كما فى قولك الحال ناطقة بكذا أى دالة عليه وقد لا يشتق من المجاز كما فى الامر بمعنى الفعل مجازا لا يقال منه أمر ولا مأمور مثلا بخلافه بمعنى القول حقيقة .

وفى المعانى والاصول اشترطا تناسبا بينهما منضبطا

يعنى أنه يشترط فى تحقيق ماهية الاشتقاق أن يتناسب اللفظ المردود والمردود اليه فى المعنى والحروف الاصلية تناسبا منضبطا عند أهل الفن أى معروفا ، فالتناسب فى المعنى أن يكون المردود اليه فى المردود وفى الحروف الاصلية أن تكون فيهما على ترتيب واحد كما فى

الضارب من الضرب ، فخرج بالمتناسب في المعنى نحو ملح ولحم وحلم مع أنه أيضا يخرج بقيد المناسبة في الترتيب ونحو مقتل وقتل مصدرين لاتحادهما معنى فليس معنى احدهما في الآخر ، وبالحروف خرج المترادفان وخرج بالاصلية المزيدة فلا يحتاج للاتفاق فيها ولا يشترط في الاصلية أن تكون موجودة اذ قد يحذف بعضها لعارض كحَقْ امر من الخـوف .

لا بد في المشتق من تغيير محقق أو كان ذا تقدير

يعنى أنه لا بد في تحقق الاشتقاق من تخالف بين لفظ المشتق والمشتق منه تحقيقا كضرب من الضرب أو تقديرا كطلب من الطلب فتقدر فتحة اللام في الفعل غيرها في المصدر .

وان يكن لهم فقد عهد مطردا وغيره لا يطرد

قال زكرياء : المشتق ان اعتبر في مسماه معنى المشتق منه على ان يكون داخلا فيه بحيث يكون المشتق اسما لذات مبهمة انتسب اليها ذلك المعنى فهو مطرد لغة كضارب ومضروب وان اعتبر فيه ذلك لا على أنه داخل فيه بل على أنه مصحح للتسمية مرجح لتعيين الاسم من بين الاسماء بحيث يكون ذلك الاسم اسما لذات مخصوصة يوجد فيها ذلك المعنى كالتقارورة لا تطلق على غير الزجاجة المخصوصة فما هو مقرر للمائع ، وكالدبر ان لا يطلق على شىء فما فيه دبور غير الكواكب الخمسة التي في الثور وهي منزلة من منازل القمر فليس بمطرد ، وكذلك الا بلق للفرس المجتمع فيه البياض والسواد دون غيره من الحيوانات المجتمع فيها ما ذكر ما لم يمنع مانع من الاطراد ، كالفاضل لا يطلق على الله تعالى مع اثبات الفضل له بناء على أن اسماء توقيفية :

والجيد والجدب كثير ويرى للاكبر الثلم وثلبا من درى

يعنى : ان ما تقدم تعريف الاشتقاق الصغير المراد عند الاطلاق وهو رد لفظ آخر ولو مجازا لمناسبة بينهما في المعنى والحروف الاصلية ولا بد من تغيير .

وذكر في هذا البيت الكبير والاكبر ويقال أيضا أصغر وصغير فالاشتقاق الكبير ما اجتمعت فيه الاصول دون الترتيب مع مناسبة معنوية بينهما كالجذب والاشتقاق الاكبر كالثلم والثلب ونحوهما مما فيه المناسبة في بعض الحروف الاصلية فقط ومنه قول الفقهاء الضمان مشتق من الضم لانه ضم ما في الذمة الى ذمة أخرى فلا يعترض بأنهما مختلفان في بعض الاصول .

قال أبو حيان لم يقل بالاشتقاق الاكبر من النحاة الا أبو الفتح وكان ابن البادش يأنس به .

وأعلم أن المناسبة في الصغير بمعنى الموافقة ، وفي الاخيرين أعم من الموافقة ، وقد مثل العضد للكبير بنحو كنى وناك وليس في المشتق معنى المشتق منه بل بينهما تناسب في المعنى لانهما يرجعان الى الستر لان في الكناية ستر للمعنى بالنسبة الى الصريح والمعنى الآخر فيه ستر للآلة بتغييها في الفرج . والجذب مبتدأ عطف عليه الجذب والخبر كبير ويرى فاعله من في قوله من درى :

والاعجمى فيه الاشتقاق كجبرئيل قاله الحذاق

يعنى : أن الاسماء العجمية قد تكون مشتقة قاله الاصفهاني في شرح المحصول والدليل ما روى (انه صلى الله عليه وسلم سأل جبريل لم سميت جبريل ؟ فقال : لانى آت بالجبروت) ، وميكائيل سمي به لانه يكيل الارزاق، واسرافيل سمي به لعظم خلقه، وما لا مصدر له من الافعال ولا يتصرف كعسى وليس فهو مشتق فالمراد رد لفظ الى آخر موجود أو مقدر الوجود فوصفها بالجمود لا ينافى الاشتقاق لان جمودها بمعنى عدم التصرف قال في الآيات البيئات انه رأى في كلامهم ما يدل على أنه لا يشترط وجود المصدر والاستعمال فتكون الافعال المذكورة مشتقة :

كذا اشتقاق الجمع مما أفردا ونفى شرط مصدر قد عهدا
يعنى : كما وقع الاشتقاق في الاسماء العجمية وقع أيضا اشتقاق الجمع والتثنية من المفرد فرجلان ورجال مشتقان من رجل قاله الصفي

والهندي ولهذا قال الاصفهاني في شرح المحصول والمراد بالرد جعل أحدهما فرعاً والآخر أصلاً والفرع مردود الى الاصل . قوله ونفى شرط نفى مبتدأ مضاف لشرط وذلك مضاف لمصدر . وعهد بالتركيب خبر يعنى : انه عرف عندهم انه لا يشترط في الاشتقاق وجود مصدر ولا استعمال ، فالجمود لا ينافى الاشتقاق كما تقدم في شرح البيت الذى قبل هذا .

وعند فقد الوصف لا يشترط وأعوز المعتزلى الحـ

يعنى أن لا يجوز الاشتقاق عند عدم قيام الوصف بالمشترق فلا يقال ضارب لمن لم يقيم به الضرب أصلاً بخلاف الاعيان فلا يجب في الاشتقاق منها قيام المشتق منه بالذات كما في لابن وتامر وحداد والمكى والمدنى مثلا لانها كما قال الرازى مشتقة من أمور يمتنع قيامها بالمشترق وتبعه على ذلك شراح كتابه المحصول كالاصفهاني والقرافي .

قوله وأعوز الخ . . يقال : كما في القاموس أعوزه الشيء احتاج اليه يعنى أن المعتزلة خالفوا منهج الصواب المحتاج الى اتباعه حتى جرى بهم الخلاف الى الخلاف في كفرهم حيث نفوا عن الله تعالى صفاته الذاتية كالعلم وسائر صفات المعانى ووافقوا على اثبات المعنوية فقالوا عالم مثلا بذاته لا بصفة زائدة عليها فلزم من ذلك صدق المشتق على من لم يقيم به معنى المشتق منه لكن لازم المذهب فيه خلاف هل يعد مذهباً أم لا ؟

وحيثما ذو الاسم قام قد وجب

يعنى : أنه يجب في اللغة الاشتقاق من كل معنى له اسم اذا قام ذلك المعنى بالمشترق كاشتقاق العالم من العلم لمن قام به معناه وان قام به معنى ليس له اسم كأنواع الروائح فانها لم يوضع لها اسم استغناء بالتقييد كرائحة كذا امتنع الاشتقاق .

وفرعه الى الحقيقة انتسب

لدى بقاء الاصل في المحل بحسب الامكان عند الجدل

ثالثها الاجماع حيثما طرا على المحل ما مناقضا يرى

ذهب الجمهور الى ان الفرع أى المشتق يشترط في كونه حقيقة بقاء الاصل الذى هو المشتق منه في المحل ان أمكن بقاء ذلك المعنى كالقيام وان كان يتقضى شيئا فشيئا كالمصادر السيالة نحو التكلم فالمشترط بقاء آخر جزء منه . وذهب ابن سينا وبعض المعتزلة الى عدم اشتراط بقاء المشتق منه وانه يصدق على من ضرب أمس ضارب حقيقة . والقول الثالث قال صاحبه : اجمع المسلمون وأهل اللسان على أنه لا يجوز تسمية المحل بالمعنى بعد مفارقتها حيث طرأ على المحل وصف وجودى يناقض الوصف الاول ، كتسمية القاعد قائما لما سبق له من القيام وانه يجوز مجازا من اطلاق اسم احد الضديين واردة الآخر فان كان الاشتقاق باعتبار قيامه في الاستقبال فمجاز اجماعا نحو « انى أرانى أعصر خمرا » أى عنبا يؤول الى الخمر .

عليه يبنى من رمى المطلقة فبعضهم نفى وبعض حققه

يعنى : أنه يبنى على الخلاف المذكور مسألة ذكرها أهل المذهب وهى : من رمى زوجته المطلقة طلاقا بائنا بالزنا هل يلاعن ؟ فبعض أهل المذهب نفى اللعان بينهما لأنها ليست بزوجة ، وبعضهم حقق اللعان بينهما أى أوجبه . ولابن المواز تفصيل راجع الى القول الثالث وهو ان تزوجت غيره لم يلاعن والا لاعن فكأنه رأى زواجها الثانى مانعا من صدق كونها زوجة للاول .

فما كسارق لدى المؤسس حقيقة في حالة التلبس

المؤسس بكسر السين المشددة صاحب الاصول والمراد به هنا السبكيان تاج الدين ووالده تقى الدين ، يعنى فبسبب ما ذكر من اشتراط بقاء المشتق منه في المحل في كون المشتق حقيقة كان اسم

الفاعل كسارق واسم المفعول كمضروب وحقيقة في حال التلبس بالمعنى أو جزئه الاخير لا حالة النطق به سواء كان مسندا أم لا لان معنى اسم الفاعل واسم المفعول ذات متصفة بمعنى المشتق منه من غير اعتبار زمان حدوث فهو حقيقة فمن قام به الوصف في الماضى أو الحال هذا الوصف الآن أو فى الماضى أو المستقبل .

وقد يقصد بهما دون الصفة المشبهة بمعونة القرائن الحدوث فالاسم وضع للثبوت وهو تحقق المجهول للموضوع ومن غير تعرض لحدوث ولا دوام وانما يقصد به الدوام لاغراض تتعلق به كالمبالغة في المدح والذم كما اقتضاه كلام عبد القاهر والسكاكى هذا معناه عند السبكى ووالده وعلى الاطلاق بهذا المعنى تحمل الاوصاف فى نصوص الكتاب والسنة نحو « قاتلوا المشركين » « والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما » « والزانية والزانى فاجلدوا » الآية معناه الحقيقى كما فى الآيات البيئات تعلق وجوب الجلد بكل ذات ثبت لها الزنا باعتبار حال ثبوته لها تأخر ثبوته لها عن حال النطق أى زمان النزول أو تقدم لان الزمان غير معتبر فى معنى ذلك اللفظ فيجب حده اذا اتصف به بمقتضى هذا الكلام وان قصد به الحدوث كان قيل : الزانى ، وأريد به الذى حدث زناه فى الزمن الحاضر مثلا يجب حده لم يتناول اللفظ من لم يحدث زناه فى ذلك الزمان ولو باعتبار اتصافه بالزنا فى غيره على سبيل الحقيقة وعلى أنه حقيقة فى حال التلبس فلم لم يقتل صلى الله عليه وسلم من أشرك قبل النزول ولا حد من سرق أو زنى قبله لانه اما أن يكون مشركا قبل النزول فالاسلام يجب ما قبله ؟ وان كان مسلما فلانه لم يحرم عليه اذ ذاك ؟ بخلاف ما اذا قامت البينة عند الحاكم بأن زيدا سارق فى الزمان الماضى فانه تقطع يده ولو عند القائل بأنه مجاز فى الماضى .

فالحاصل ان اسم الفاعل والمفعول لهما استعمالان احدهما وهو الاكثر ما عليه أهل المعانى من أنه ذات متصفة بالمشتق منه من غير اعتبار زمان ولا حدوث فهو حقيقة فيمن قام به الوصف فى الماضى أو الحال أو الاستقبال . والثانى : وهو الاقل ما قاله أهل النحو من أنه يقصد به الحدوث فاذا قيل يحد الزانى دخل فيه حقيقة على الاستعمال الاول

كل من اتصف به في أى زمان كان . وعلى الثانى : أعنى استعماله في الحدث الحاضر كان الحال فيه حال النطق فمن لم يتصف به فيه فهو غير داخل فيه حقيقة بل مجازا باعتبار اتصافه السابق أو اللاحق فمعنى بقاء المشتق منه في المحل بقاؤه هو أو آخر جزء منه في الحال الذى يكون الاطلاق باعتباره فعد بهذا تسلّم كما أولوا النهى سلموا من الاعتراض على السبكى ظنا ان الحال المعتبر بقاؤها منحصرة في حال النطق ومطلق الحال قال في الآيات البيّنات : وليس الامر كذلك اذ بقى قسم آخر وهو الحال الذى يكون الاطلاق باعتباره وبالنظر اليه وهذا حال مخصوص لا يجب أن يكون حال النطق ولا هو مطلق الحال لشمول مطلق الحال للحال الذى لا يكون حال النطق ولا يكون الاطلاق باعتباره . والمراد التلبس العرفى فالمتكلم والمخبر حقيقة فمن يكون مباشرا لهما مباشرة عرفية حتى لو انقطع كلامه بنفس أو سعال قليل لم يخرج عن كونه متكلماً حقيقة وعلى هذا القياس أفعال الحال .

أو حالة النطق بما جا مسندا وغيره العموم فيه قد بدا

حالة بالجر عطف على حالة قبله وأو لتتويع الخلاف يعنى أن القرأى قال في بيان معنى الحال في المشتق أن يكون التلبس بالمعنى حال النطق به اذا كان المشتق من اسم فاعل أو اسم مفعول مسندا نحو زيد ضارب اذ هو للحدث الحاصل بالفعل ، ويلزمه حضور الزمان فان استعمل في الحدث الذى سيقع فهو مجاز وكذا في الماضى على الاصح اما اذا كان محكوما عليه نحو « الزانية والزانى فاجلدوا » و « السارق والسارقة فاقطعوا » « فاقتلوا المشركين » فحقيقة في الماضى والحال والاستقبال واختلف المحققون بعده فمنهم من سلم له التخصيص ومنهم من منع وابقى المسألة على عمومها .

والمراد بالغير في قوله وغيره المحكوم عليه يعنى أن المحكوم عليه عند القرأى للتلبس بالمعنى في أى وقت ماضيا كان أو حاضرا أو مستقبلا .

فصل فى الترادف

والمترادف اللفظ المتعدد المتحد المعنى :

وذو الترادف له حصول وقيل لا ثالثها التفصيل

يعنى أن المترادف له حصول أى وقوع فى الكلام وهذا أصح الاقوال خلافا لثعلب وابن فارس والزجاج وابى هلال العسكري فى نفيهم وقوعه ، قالوا : وما يظن مترادفا كالانسان والبشر متباين بالصفة ، فالاول : باعتبار النسيان أو أنه يانس ، والثانى : باعتبار أنه بادی البشرة أى ظاهر الجلد وكذا القعود والجلوس فالقعود ما كان عن قيام والجلوس ما كان عن اضطجاع . قال الاصبهانى : وينبغى حمل كلامهم على منعه فى لغة واحدة اما فى لغتين فلا ينكره عاقل ورد فى الآيات البيئات على مانع الترادف بأننا نقطع ان العرب تطلق الانسان حيث لا يخطر ببالها معنى النسيان أو الانس والبشر حيث لا يخطر ببالها معنى بدو البشرة وذلك يقتضى عدم اعتبار ذلك المعنى والالم يتصور اطلاقهم له واستعماله فى معناه من غير ملاحظة ذلك المعنى مع أنه جزء المعنى على هذا التقدير . ولا يمكن استعمال اللفظ فى معناه من غير ملاحظة جزئه .

ثالث الاقوال التفصيل أى يمنع فى الاسماء الشرعية بخلاف غيرها فهو واقع فى اللغة قاله الرازى فى المحصول ، لان الترادف ثبت على خلاف الاصل للحاجة اليه فى النظم والسجع وتيسر النطق بأحدهما دون الآخر كالبر والقمح فى حق الائتخ فى الرأء وكالجناس فقد يقع بأحدهما دون الآخر نحو « وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا » فانه يقع به دون مرادفه الذى هو يظنون وتلك الحاجة منتفية فى كلام

الشارع ، واعترض عليه القرافي والسبكي بالفرض والواجب والسنة والتطوع وأجيب عن انتقائه في كلام الشارع بأن من فوائد الترادف ان أحد اللفظين قد يناسب الفواصل دون الآخر وذلك يناسب في كلام الشارع لاعتبار الفواصل في كلامه من غير محذور بل تفتضيها البلاغة ، ويجب عما قال القرافي والسبكي بأن الفرض وما عطف عليه أسماء اصطلاحية لا شرعية اذ الشرعى ما وضعه الشارع .

وهل يفيد التالي للتأييد كالنفي للمجاز بالتوكيد

التالى : هو التابع يعنى : انهم اختلفوا في التابع هل يفيد التأييد أى التأكيد للمتبوع أولاً ؟ والحق أنه يفيد التأكيد له ، والا لم يكن لذكره فائدة والعرب لا تتكلم بما لا فائدة له . وقيل : لا يفيد ، والتابع والمتبوع كل لفظين على وزن واحد موضوعين أو المتبوع فقط لمعنى على وجه لا يذكر التابع دونه وقضيته التردد في أن التابع موضوع لمعنى الاول أولاً ؟ قوله : كالنفي يعنى كما وقع الخلاف في التوكيد هل ينفي المجاز ، ويرفعه أولاً ؟ فعلى ما اختاره القرافي من كونه لا يرفع المجاز يكون مفاده كالتابع التقوية أى التأكيد فقط ، وعلى ما للمازرى من أنه يرفعه أفاد رفعه معها ، والتابع والمتبوع نحو حسن بسن ، وعطشان نطشان ، وشيطان ليطان . والفرق بين التأكيد والتابع أن التأكيد يفيد مع تقوية الاول عدم ارادة المجاز على الراجع بخلاف التابع ، وان التابع يشترط فيه أن يكون على زنة المتبوع بخلاف المؤكد وأن يكون المؤكد له محلول في نفسه بخلاف التابع فانه في نفسه مهمل أى لا مع غيره قاله في الآيات البيئات . وقال الدماميني : ان التابع من قبل التأكيد اللفظى وهو مشكل لان التأكيد اللفظى كما هو مقرر في علم المعانى يكون لدفع توهم التجوز أى التكلم بالمجاز نحو : قطع اللص الامير الامير لئلا يتوهم أن القاطع بعض غلمانه أو لدفع توهم السهو نحو جاء زيد لئلا يتوهم ان الجاءى غير زيد وانما ذكر زيد على سبيل السهو وقال في الآيات البيئات : الا أن يستثنى هذا من التأكيد اللفظى لان شيطان لا يفرد ولو أفرد لم يدل على شىء بخلاف عطشان :

واللرد يفين تعاور بـدا ان لم يكن بواحد تعبدا
ببناء تعبد للفاعل ، أى تعبدنا الله تعالى بلفظه ، يعنى أن المختار
عند ابن الحاجب وغيره تعاور ، أى تعاقب كل من الرديفين ، أى وقوع
كل منهما مكان الآخر لأنه بمعناه ، ولا حجر فى التركيب ، فان تعبد
بلفظ واحد منهما لم يجز وقوع الآخر مكانه كلفظ تكبيرة الاحرام
والسلام من الصلاة .

وبعضهم نفى الوقوع أبدا وبعضهم بلغتين قيـدا
يعنى : أن بعض الاصوليين كالرازى منع وقوع كل من الرديفين
مكان الآخر أى منع وقوعه لغة منعا مؤبدا وعلى كل حال أى كانا من
لغتين أو لغة واحدة تعبد بلفظه أم لا قال لانك لو أتيت مكان من فى
قولك مثلا خرجت من الدار بمرادفها بالفارسية أى أنز بفتح الهمزة
وسكون الزاى لم يستقم الكلام لان ضم لغة الى أخرى بمنزلة ضم مهمل
الى مستعمل واذا منع ذلك فى لغتين فلا مانع من منعه فى لغة وبعضهم
قيد نفى وقوعه بما اذا كان ذلك فى لغتين اما من لغة فواقع اما ما
تعبد بلفظه كالقراءة والتكبير فى الصلاة فى حق القادر فلا يقوم عندنا
مرادفه مقامه الا أن المنع هنا من جهة الشرع لا اللغة التى الكلام
فيها وهذا هو الفرق بين مسألتنا ومسألة الرواية بالمعنى فانهما
متشابهتان .

وقولى : عندنا اشارة الى أن الحنفية يلتزمون انعقاد الصلاة
بمرادف تكبيرة الاحرام ولو من الفارسية . فان قلت : كيف يتصور
نفى وقوع كل من الرديفين مكان الآخر لانه حينئذ يتعذر التكلم بمعنى
له لفظان فانه اذا عبر بأحدهما فقد عبر بالرديف مكان رديفه ؟ قلت :
والله تعالى أعلم أن ذلك يظهر فى معنى لغتين قيسية وتميمية مثلا
فالتميمي لا يتكلم بالقيسية كالعكس لان العربى لا ينطق بغير لغته
والتميمية والقيسية لغة واحدة بالنسبة للعجمية وكذا الشامى مثلا لا
يأتى بلفظ مصرى كعكسه .

دخول من عجز فى الاحرام بما به الدخول فى الاسلام
أونية أو باللسان يقتدى والخلف فى التركيب لا فى المفرد

دخول مبتدا خبره وقوله أونية معطوف على ما المجرور بالباء يعنى ان من عجز عن النطق بتكبيرة الاحرام لعجمية يقتدى أن يبنى الخلاف فيه المنقول عن المالكية على الخلاف في وقوع كل من الرديفين مكان الآخر . قيل : يكفيه الدخول بالنية بناء على النفي ، وقيل : يدخل باللفظ الذى الذى يدخل به الاسلام . وقيل : يدخل بلسانه الذى يتكلم به بناء على الجواز ولو من لغتين والخلف في تعاقب الرديفين انما هو في حال التركيب لا في حال الافراد فلا خلاف في جوازه كما عند البيضاوى والذى يقتضيه كلام الامام الرازى المنع مطلقا .

ابدال قرءان بالاعجمى جوازه ليس بمذهبي

يعنى ان ابدال القرءان في الصلاة بلسان عجمى جوازه اذا ادى المعنى ليس بمذهبا بل هو مذهب أبى حنيفة وخالفه صاحبا والاجماع يرد عليه لانه متعبد بلفظه .

المشترك

الاشتراك هو ان يتحد اللفظ ويعدد معناه الحقيقي كالقرء بفتح القاف وضمها مع اسكان الرء للطهر والحيض ، والجليل للحقير والخطير ، والناهل للريان والعطشان .

في رأى الاكثر وقوع المشترك وثالث للمنع في الوحى سلك

يعنى ان رأى الاكثر والمحققين وقوع المشترك في الكلام العربى من كتاب وسنة وغيرهما وهل وقوع المشترك في الكلام العربى من كتاب وسنة وغيرهما جائزا واجب ؟ الراجح الجواز وقيل لم يقع مع انه جائز ومستنده الاستقراء قال قائله : وما يظن مشتركا فهو اما حقيقة ومجاز أو متواطىء كالعين حقيقة في الباصرة مجاز في غيرها كالذهب لصفائه والشمس لضيائها ، وكالقرء موضوع للقدر المشترك بين الطهر والحيض وهو الجمع من قرأت الماء في الحوض جمعته والدم يجتمع زمان الطهر في الجسد وزمان الحيض في الرحم .

واعترضه في الآيات البيئات بأن الجمع لا يصدق على واحد من الحيض والطهر اذ الحيض الدم المخصوص أو خروجه والطهر الخلو من ذلك والجمع غير كل من ذلك فقضية ذلك ان لا يطلق القرء حقيقة على واحد منهما عند هذا القائل . وبعضهم سلك أى ذهب الى منع وقوعه في الكتاب والسنة لانه لو وقع فيهما لوقع اما مبينا فيطول بلا فائدة أو غير مبين فلا يفيد والوحى ينزه عن ذلك .

وأجيب باختيار انه وقع فيهما غير مبين ويفيد ارادة أحد معنييه الذى سيبين ، ويترتب عليه في الاحكام الثواب أو العقاب بالعزم على الطاعة أو العصيان بعد البيان فان لم يبيِّن حمل معنييه ونظر اللقائى في على

قوله فيطول بأن البيان قد يتحقق بدون الطول إذا كان الحكم المنوط به
خاصا بالمراد كقولك شربت من العين قال في الايات البيّنات ولو سلم
ففى لزوم عدم الفائدة نظر اذ فى البيان فائدة الاجمال والتفصيل وهى
من الفوائد المعتبرة والحاصل انه لا نسلم لزوم الطول ولو سلم فلا
نسلم عدم الفائدة نعم قد يريد الخصم الجزئية فقد يطول فلا يرد عليه
نظر الشيخ . يعنى بالشيخ اللقانى .

وقيل المشترك ممتنع الوقوع لا خلاله بفهم المراد من القصد من
الوضع وأجيب بأنه يفهم بقريئة ، والمقصود من الوضع الفهم التوجيهى
أو الاجمالى المستند الى القريئة فان انتفت حمل على المعنيين .

اطلاقه فى معنييه مثلا مجازا أو ضدّ أجاز النبلا

اطلاقه مفعول اجاز قدم وفى بمعنى على ومجازا أو ضدّه بنقل
حركة همزة أو الى التثوين والنبلا جمع نبيل قصر. للوزن يعنى أن
الاذكيا من أهل الاصول أجازوا لغة اطلاق المشترك على معنييه أو
معانيه بأن يراد به المعنيان أو المعانى من متكلم واحد فى وقت واحد
مجازا عند جمهور المالكية لان اللفظ لم يوضع للمجموع وحقيقة عند
القاضى ابى بكر الباقلانى منهم والشافعى والمعتزلة لوضعه لكل منهما
نحو « ان الله وملائكته يصلون على النبى » الآية والصلاة من الله
تعالى الاحسان ومن الملائكة الدعاء وتقول : عندى عين وتريد الباصرة
والجارية . وملبوسى الجون وتريد الابيض والاسود وأقرأت هند
وتريد طهرت وحاضت قولهم : لم يوضع للمجموع يعنون أنه انما وضع
لكل منهما من غير نظر الى الآخر بأن تعدد الواضع أو وضع الواحد
الثانى نسيانا للاول أو قصد ابهام لانه من مقاصد العقلاء قاله
التفتازانى :

ان يخل من قريئة فمجمل وبعضهم على الجميع يحمل

يعنى أن المشترك عند التجرد من القرائن المعينة أو المعجمة
مذهب مالك أنه مجمل احتياطا عند الباقلانى كذا نقله عنه امام الرازى لكن
يحمل على معناه أو معانيه احتياطا عند الباقلانى كذا نقله عنه الامام الرازى لكن
معنييه الذى فى تقريبه أنه لا يجوز حمله عليهما ولا على احدهما الا بقريئة

المراد منه
المراد منه
المراد منه

قال زكرياء : ويبعد أن يقال هذا مقيد لذلك ، وقال الشافعي : انه ظاهر فيها عند التجرد من القرائن فيحمل عليهما لظهوره فيهما .

وقيل لم يجزه نهج العرب .

يعنى أن الغزالي وأبا الحسين البصرى المعتزلى ، والبيانين وغيرهم قالوا : ان اطلاق المشترك على معنييه معا مثلا يجوز عقلا لا لغة لا حقيقة ولا مجازا لمخالفته لوضعه السابق اذ قضيته ان يستعمل في كل منهما منفردا .

وقيل : بالمنع لضعف السلب .

يعنى أن الغزالي وأبا الحسين البصرى المعتزلى ، والبيانين معنييه معا مثلا في الاثبات الشامل للأمر كقولك عندي عين فلا يراد بها الا معنى واحد ويجوز في النفي ومثله النهى نحو لا عين عندي وتريد بها الباصرة والجارية مثلا لعموم النكرة في سياق النفي دون الاثبات والخلاف فيما اذا أمكن الجمع بين المعنيين فان أمتنع كما في صيغة افعل في طلب الفعل والتهديد عليه أمتنع بلا خلاف .

وفي المجازين أو المجاز وضده الاطلاق ذو جواز

يعنى : أنه يصح لغة ان يطلق اللفظ على مجازيه معا كقولك : والله لا أشتري وتريد السوم والشراء بالوكيل فانه جائز عند المالكية فيحمل عليهما ان قامت قرينة على ارادتهما أو تساويا في الاستعمال ولا قرينة تعين أحدهما فان رجح أحدهما تعين وشرط الحمل عليهما أن لا يتنافيا كالتهديد والاباحة وكذا يجوز عند المالكية غير القاضى أبى بكر وعند الشافعية اطلاق اللفظ الواحد على حقيقته ومجازه معا وعليه يكون مجازا أو حقيقة ومجازا باعتبارين ومن ثم عم نحو « وافعلوا الخير لعلكم تفلحون » الواجب والمندوب حملا لصيغة افعل على الحقيقة التى هى الوجوب وعلى المجاز الذى هو المندوب بقرينة كون متعلقها الذى هو الخير شاملا للواجب والمندوب واطلاق الحقيقة ، والمجاز هنا على المعنى مجاز من اطلاق اسم الدال على المدلول ومحل الخلاف حيث ساوى المجاز الحقيقة في الشهرة والا امتنع الاطلاق عليه معها قطعاً .

الحقيقة

من حق الشيء يحق بالكسر والضم أى ثبت ووجب فهي فعيل بمعنى فاعل أو بمعنى مفعول من حققته أثبتته نقل إلى الكلمة الثابتة أو المثبتة في مكانها الاصلى ، والتاء في الحقيقة عند صاحب المفتاح للتأنيث وعند الجمهور للنقل من الوصفية إلى الاسمية فهي علامة للفرعية كما أن المؤنث فرع المذكر .

اعلم أن المقصود بالذات في علم البيان هو المجاز والحقيقة لما كان بينهما وبينه تقابل العدم والملكة تكلموا عليها قبله اذ الاعدام لا تعقل الا بعد تعقل ملكاتها بخلافها عند أهل الاصول فهي مقصودة بالذات كالمجاز .

منها التي للشرع عزوها عقل مرتجل منها ومنها منتقل

يعنى : أن الحقيقة منها لغوية ومنها عرفية ومنها شرعية أى وضعها الشارع عند الجمهور كالصلاة للعبادة المخصوصة وقال القاضى عرفية للفقهاء فاذا وجدت في كلام الشارع لفظة مجردة عن القرينة محتملة للمعنى الشرعى والمعنى اللغوى حملت على الشرعى عند الجمهور وعلى اللغوى عند القاضى قوله للشرع متعلق بعزو وعقل مركب ، وقوله مرتجل مبتدأ سوغ الابتداء به التفصيل خبره منها ، يعنى أن الحقيقة الشرعية منها ما هو مرتجل أى وضع ابتداء من غير نقل من اللغة ومنها ما هو منقول عن اللغة لعلاقة بينهما وغلب استعماله في الثانى حتى صار هو المتبادر منه نقله حلولوا عن الرهونى وقال الشرمشاحى في شرح ابن الجلاب ان الالفاظ الشرعية كلها منقولة من اللغة غير مسلوبة معناها الاصلى بل لا بد فيها من

زيادة عليه أو قصر على بعضه هذا مذهب الجمهور خلافا للقاضي
القائل ان الالفاظ الشرعية على أصلها أى لم تنتقل عن معانيها لكن
يشترط فيها زيادة لا تجزىء الا بها فجعل الصلاة شرعا عن الدعاء لكن
شرط فيها زيادة نحو الركوع والسجود وفيه ما سيأتى .

والخلف فى الجواز والوقوع لها من الماثور والمسموع

عطف المسموع على الماثور عطف تفسير يعنى أنه نقل عن
الاصوليين الخلاف فى جواز الحقيقة الشرعية فنفى قوم امكانها بناء
على أن بين اللفظ والمعنى مناسبة مانعة من نقله الى غيره قال زكرياء
وهذا جار على قول المعتزلة دون غيرهم . وقضية هذا البناء نفى
العرفية أيضا فلعل هاؤلاء القوم يلتزمون نفيها أيضا . وكذلك نقل عنهم
أيضا الخلاف فى وقوع الشرعية والقائل بعدمه هو القاضي منا وابن
القشيري فلفظ الصلاة مثلا مستعمل فى الشرع فى معناه اللغوي وهو
الدعاء بخير لكن اشترط الشرع فى الاعتداد به أمورا زائدة كالركوع
والسجود ورده امام الحرمين فى البرهان بالاجماع على أن الركوع
والسجود من نفس الصلاة لا أنها شروط ورده غيره بأن فيه جعل
الأعظم شرطا والأقل مشروطا وهو خلاف القياس وذهب جمهور
الفقهاء والمتكلمين والمعتزلة الى أنها وقعت مطلقا ، وقال قوم وقعت
الفرعية وهى ما أجرى على الأفعال كالصلاة والصوم لا الدينية وهى
وإدل على الصفات المغتبرة فى الدين وعدمه اتفاقا كالإيمان والكفر
والمؤمن والكافر قاله المحشى . قال السبكي : والمختار وفقا لأبى
اسحاق الشيرازى والامامين وابن الحاجب وقوع الفرعية لا الدينية

وما أفاد لاسمه النبى لا الوضع مطلقا هو الشرعى

يعنى أن المعنى الذى استفيد اسمه من جهة الشارع لوضعه
ذلك الاسم لذلك المعنى دون مطلق الوضع غير الشرعى من لغة وعرف
فهو الشرعى أى مسمى ما صدق الحقيقة الشرعية كالهئية المسماة
بالصلاة سواء كان الموضوع له حقيقة شرعية أم مجازا شرعيا لانه
اللفظ المستعمل بوضع ثان وما صدق الشيء افراده التى يصدق عليها

فمفهوم الحقيقة الشرعية ما صدق الجزئيات المعينة أعنى الالفاظ
المخصوصة الموضوعة شرعا .

وربما أطلق في الماذون كالشرب والعشاء والعيدين

يعنى أنه قد يطلق الشرعى أى لفظ الشرعى على ما اذن فيه
الشرع من واجب ومندوب وهياج فالشرعى فى البيت قبله مراد به
المعنى وهذا مراد به اللفظ فففيه استخدام ، فالاول كصلاة العشاء يقال
العشاء مشروعة أى واجبة ومن الثانى قولهم من النواهل ما تشرع فيه
الجماعة أى تتدب كالعيدين ومن الثالث أن تقول فى الشرب الجائز
هذا الشرب مشروع .

المجاز

وتركت كثيرا من مباحثه لكونها مذكورة في علم البيان .

ومنه جائز وما قد منعوا وكل واحد عليه اجمعوا

يعنى أن المجاز ثلاثة أقسام : قسم مختلف فيه وهو الجمع بين حقيقتين أو مجازين أو حقيقة ومجاز فهذا جائز عندنا كما تقدم وعند الشافعية وممنوع عند الغير ، وقسم مجمع على منعه كما سيأتى ، وقسم مجمع على جوازه وأشار له بقوله :

ماذا اتحاد فيه جاء المحمل وللعلاقة ظهور أول

المحمل بفتح الميمين والمراد به هنا المعنى الذى يحمل عليه اللفظ أى قصد به وما مبتدأ خبره أول وذا حال من المحمل وللعلاقة ظهور مبتدأ وخبره اعترض بهما بين المبتدأ والخبر والعلاقة اتصال أمر بامر فى معنى كاتصال الرجل الشجاع بالاسد فى الشبه فى الشجاعة ، فاحترز باتحاد المحمل عما تعدد محمله بأن حمل على حقيقته أو مجازيه أو حقيقته ومجازه ، واحترز بظهور العلاقة عن خفائها كما أشار له بقوله :

ثانيهما ما ليس بالمفيد لمنع الانتقال بالتعقيد

يعنى أن ثانى القسمين المذكورين فى قوله فمنه . الخ وهو الثالث بحسب القسمة فى الحقيقة ما كان غير مفيد للمقصود لأجل تعذر الانتقال من معنى اللفظ الحقيقى الى المعنى اللازم المقصود وانما تعذر الانتقال فيه بسبب التعقيد المعنوى وهو أن يقصد المتكلم

بالكلمة لازما لها ليس من اللوازم التي تقصدها الناس بها فيتعذر بذلك فهم المقصود لان تعارفهم على خلافه يمنع ذهن السامع له من فهم المراد منه فالمدار على خفاء القرينة لا على قلة الوسائط وكثرتها فلو اتضحت لم يكن تعقيدا وكذا اذا لم يكن للفظ لازم معهود استعماله فيه ، وهذا النوع المنوع اجماعا يسمى مجاز التعقيد ، وأهل البيان يسمونه التعقيد المعنوي والمراد بالانتقال من معنى الى آخر توجيه النفس من المعنى الاصلى للفظ الى المعنى المراد لعلاقة بينهما .

وحيثما استحال الاصل ينتقل الى المجاز أولا قرب حصل

يعنى : أنه حيث استحال حمل اللفظ على حقيقته وجب عندنا وعند الحنفية حمله على مجازه ان لم يتعدد وعلى الاقرب ان تعدد وسواء استحال عقلا أو شرعا أو عادة ، قال الحطاب : عند قوله ولا ينقض ضفره رجل ولا امرأة ان مسحت على الوقاية أو حناء أو مسح رجل على العمامة وصلى لم تصح صلاته وبطل وضوءه ان كان فعل ذلك عمدا وان فعله جهلا فقولان ، ثم قال ذكر ابن ناجي ان ابن رشد حضر درس بعض الحنفية فقال المدرس الدليل لنا على مالك في المسح على العمامة انه مسح على حائل أصله الشعر فانه حائل فأجابه ابن رشد بأن الحقيقة اذا تعذرت انتقل الى المجاز ان لم يتعدد والسبب الاقرب منه ان تعدد والشعر هنا أقرب والعمامة أبعد فيتعين الحمل على الشعر فلم يجد جوابا قائما وأجلسه بازائه . فالحقيقة هي جلدة الرأس وقول الحنفى أصله الشعر يريد أنه مقيس عليه بجامع كون كل منهما حائلا بين المسح والجلدة والظاهر ان الحنفى موافق على وجوب الانتقال الى الاقرب والا لما تأتى الاستدلال عليه بما ذكر لان محل النزاع لا يستدل به كما هو معلوم . وقالت الشافعية : ان المجاز لا يتعين في العمل حيث استحالت الحقيقة بل هو لغو قاله السبكي وذكر كثير ممن تكلم عليه ان الشافعية لم يذكروا هذا الاصل .

وليس بالغالب في اللغات والخلف فيه لان جنى آت

يعنى أن المجاز ليس غالبا في اللغات أى المفردات والمركبات خلافا لابن جنى بكسر الجيم وسكون الياء معرب كنى بين الكاف والجيم

في قوله انه غالب في كل لغة على الحقيقة أى ما من لفظ الا واستعماله مجازا مقرونا بالقرينة أكثر من استعماله حقيقة بالاستقراء أما بالنسبة لكلام الفصحاء في نظمهم ونثرهم فظاهر لان أكثرها تشبيهات واستعارات وكنائيات واسناد قول وفعل الى من لا يصلح أن يكون فاعلا لذلك كالحيوانات والدهر والاطلال ولا شك أن كل ذلك تجوز وأما بالنسبة للعرف فكذلك تقول سافرت الى البلاد ورأيت العباد وليست الثياب وملكت العبيد والدواب وما سافرت الى كل البلاد ولا رأيت كل العباد ولا لبست جميع الثياب ولا ملكت كل العبيد الدواب ، وكذلك تقول ضربت زيدا وما ضربت الا جزءا منه وكذلك اذا عينت جزءا كان تقول ضربت رأسه وكذلك قولهم طاب الهواء وبرد الماء ومات زيد ومرض بكر بل اسناد الافعال الاختيارية كلها الى الحيوانات على مذهب أهل السنة مجاز لان فاعلها في الحقيقة هو الله تعالى فاسنادها الى غيره مجاز عقلي هذا الكلام من قوله بالاستقراء الى هنا استدل به الصفى الهندي لمذهب ابن جنى ثم قال الصفى : ان الغلبة لو ثبتت للمجاز فانما تثبت لمجموع مجاز الافراد والتركيب اما مجاز الافراد وحده فلا الا أن اسناد الفعل في نحو مرض زيد ومات بكر مما قام فيه الفعل بذات الفاعل فيما ظهر للسامع من حال المتكلم حقيقة لا مجاز عقلي كما هو معلوم في علم البلاغة ، قوله ما من لفظ الا واستعماله مجازا مقرونا بالقرينة يندفع به استشكل أن المجاز خلاف الاصل أى الغالب لان المراد بما هو خلاف الاصل ما كان مجردا عن القرينة وبالعالم على قول ابن جنى ما كان مقرونا بها . وبعد تخصيص مجاز فيلى الاضمار فالنقل على المعول

يعنى : أن اللفظ إذا احتل التخصيص والمجاز فالراجح حمله على التخصيص من وجهين : أحدهما أن اللفظ يبقى في بعض الحقيقة كلفظ المشركين في « اقتلوا المشركين » خرج أهل الذمة وبقي الحربيون وهم بعض المشركين فعلى أنه تخصيص فهو أقرب للحقيقة . الثانى : اذا خرج بعض بالتخصيص بقى اللفظ مستصحباً في الباقي من غير احتياج الى القرينة ، قال القرافى وهذان الوجهان لا يوجدان في غير التخصيص مثاله قوله تعالى « ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله

عليه « خص عند مالك وأبي حنيفة الناسى للتسمية فتوكل ذيحته
وحمله بعضهم على المجاز أى مما لم يذبح .

قوله فيلى الاضمار بالرفع على الفاعلية والمفعول محذوف أى
فيلى الاضمار المجاز والمعنى أن المجاز مقدم على الاضمار عند احتمال
اللفظ لهما فيلى الاضمار المجاز فى الرتبة فيقدم على النقل عند احتمال
لهما وانما قدم المجاز على الاضمار لان المجاز أكثر منه فى الكلام .
قال القرافى : والكثرة تدل على الرجحان وقيل الاضمار أولى من
المجاز لان قرينته متصلة به . قال اللقانى : لان الاضمار هو المسمى
سابقا بالافتضاء وقد سبق أن قرينته توقف الصدق والصحة العقلية
أو الشرعية عليه وتوقف صدق الكلام وصحته وصف له لازم وذلك
غاية الاتصال ، بخلاف قرينة المجاز فانها منفصلة خارجة عنه اه .
وقيل : سبان لاحتياج كل منهما الى قرينة . واستواؤهما لا ينافى
ترجيح أحدهما لمدرک يخصه ، وكذا يقال فى تقديم الاضمار على النقل
لا ينافى ترجيح النقل فى بعض الصور بمدرک يخصه وأيضا فقد تكون
قرينة المجاز الاستحالة والاستحالة ان لم تكن من قبيل المتصلة كانت
مثلا ان لم تكن أبلغ قاله فى الآيات البيئات وانما قدم الاضمار على
النقل لسلامته من نسخ المعنى الاول ولانه من باب البلاغة بخلاف
النقل وقيل يقدم النقل على الاضمار . مثال تعارض المجاز والاضمار
قول السيد لعبده ، الذى هو أكبر منه سنا : أنت أبى يحتمل المجاز
من باب التعبير عن اللازم بالملزوم أى عتيق ويحتمل الاضمار أى مثل
أى فى الشفقة والتعظيم فلا يعتق ومثال تعارض الاضمار والنقل قوله
« وحرم الربا » قال الحنفى : أخذ الربا وهو الزيادة فى بيع درهم
بدرهمين مثلا فاذا اسقطت صح البيع وارتفع الاثم . وقال غيره نقل
الربا شرعا الى العقد فهو فاسد ، وان اسقطت الزيادة والاثم باق ،
وقوله صلى الله عليه وسلم : (الصائم المتطوع أمير نفسه ان شاء صام وان
شاء أفطر) قال الشافعى : يجوز ابطال الصوم المتطوع به لانه وكله الى
مشيئته بعد نقله الصوم عن معناه لغة وهو مطلق الامساك . وقال
المالکى : ليس منقولاً والمراد الذى من شأنه أن يتطوع أمير نفسه
سماه متطوعا باسم ما يؤول اليه .

قوله فالنقل على المعول راجع لتقديم الاضمار على النقل يعنى
أن النقل مقدم على الاشتراك لا خلال الاشتراك بالفهم اليقيني
كلف الزكاة اذا استعمل في الجزء المخرج دار بين اشتراكه بين النماء
وبين النقل :

فالاشتراك بعده النسخ جرى لكونه يحتاط فيه أكثر
يعنى : أن الاشتراك مقدم على آخر المراتب الذى هو النسخ
لكون النسخ يحتاط فيه أكثر لتصويره اللفظ باطلا فتكون مقدماته
أكثر قاله في التنقيح . وقد قال بعضهم :

يقدم تخصيص مجاز ومضمر ونقل تلا والاشتراك على النسخ

**

وحيثما قصد المجاز قد غلب تعيينه لدى القرافى منتخب
ومذهب النعمان عكس ما مضى والقول بالاجمال فيه مرتضى

يعنى : أنه اذا دار اللفظ بين الحقيقة المرجوحة والمجاز الراجع
بأن كان استعمال الناس اياه في مجازه أكثر من استعماله في معناه
الحقيقى تعين الحمل على المجاز عند أبى يوسف نظرا لرجحانه ولا
يحمل على الحقيقة الأينية وقرينة واختاره القرافى ، ومذهب النعمان
أبى حنيفة الحمل على الحقيقة لاصالتها ولا يحمل عليه الابنية أو
قرينة . وقال الامام واختاره السبكي في جمع الجوامع : أنه مجمل
فلا يحمل على واحد منهما الا بقرينة لرجحان كل واحد من وجه وعند
التساوى تقدم الحقيقة عند الحنفية لأن الاصل تقديمها . وقال القرافى :
الحق الوقف للاجمال لأن الحقيقة إنما قدمت لأنها أسبق للذهن من
المجاز وهذا السبق هو معنى قولهم الاصل أي الراجع في الكلام
الحقيقة فاذا ذهب الراجع بالتساوى بطل تقديم الحقيقة ، وتعين أن
يكون الحق الاجمال . والتوقف وإن كان المجاز مرجوحا لا يفهم الا
بقرينة قدمت الحقيقة إجماعا ، مثال المجاز الراجع لفظ الدابة حقيقة
مرجوحة في كل مادب مجاز راجح في ذوات الحافر في أكثر البلاد وفي
بعضها للحمار وفي بعضها للحية بالتحية ، ومثال المساوى لو حلف لا
نكح والنكاح حقيقة في الوطاء مجاز في العقد :

أجمع ان حقيقة تمات على التقدم نه الاثبات
فاعل أجمع الاثبات جمع ثبت وان شرطية يعنى : ان الحقيقة
اذا اميتت أى هجرت بالكلية قدم المجاز عليها باتفاق الاثبات أى
العلماء كمن حلف لا يأكل من هذه النخلة فيحنت بثمرها دون خشبها
الذى هو الحقيقة المهجورة حيث لا نية .

وهو حقيقة أو المجاز وباعتبارين يجى الجواز
يعنى أن اللفظ المستعمل فى معنى لا يخلوا اما أن يكون حقيقة
فقط أو مجازا فقط كالاسد للحيوان المفترس أو للرجل الشجاع ويجوز
أن يكون حقيقة ومجازا معا باعتبارين ، كأن وضع لمعنى عام ثم خصه
الشرع أو العرف بنوع منه كالصوم فى اللغة للامسك خصه الشرع
بالامسك المعروف فاستعمله فى العام حقيقة لغوية مجاز شرعى
وفى الخاص بالعكس وكالدابة فى اللغة لكل ما يدب على الارض خصها
العرف بذات الحافر ويمتنع كونه حقيقة ومجازا باعتبار واحد للتنافى
بين الوضع ابتداء والوضع ثانيا .

واللفظ محمل على الشرعى ان لم يكن فمطلق العرفى
فاللغوى على الجلى

يعنى : أن اللفظ اذا كان المخاطب به بكسر الطاء صاحب
الشرع فهو محمول على معناه الشرعى لان اللفظ محمول على عرف
المخاطب بالكسر شارعا كان أو أهل اللغة أو أهل العرف والشارع
عرفه الشرعيات لانه بعث لبيانها وان كان عربيا وكذا لو أوصى انسان
بدابة قضى بما هو المتعارف عندهم فى مسمى الدابة واذا ورد لفظ
الصلاة مثلا من صاحب اللغة حمل على الدعاء بخير ولا يحمل على
الشرعى ولا العرفى لو كان . ثم ان كان المخاطب الشارع ولم يكن
للفظ مدلول شرعى ، أو كان وصرف عنه صارف حمل على معناه العرفى
العام أى الذى يتعارفه جميع الناس واشترط المحلى استمرار التعارف
الى وقت الحمل غير محتاج اليه لانه لو اختلف بزمن الخطاب ولم يوجد
بعده كان عاما لان العام قد ينقطع ويتغير . قاله اللقانى وارتضاه فى
الآيات البينات ثم ان لم يكن له معنى عرفى عام أو كان وصرف عنه

صارف فالمحمول عليه المعنى اللغوى لتعيينه حينئذ . قال زكرياء : لا ينتقل من معنى من المعانى الثلاثة الى ما بعده الا اذا تعذر حمله على حقيقته ومجازه والعرف الخاص كالعام فى ذلك فان اجتمعا فالظاهر تقديم العام على الخاص . لكن العرف لا يريده الشارع بل انما يأتى فى كلام غيره وتقديم العام على الخاص محله حيث لم يكن المتكلم له عرف خاص وتكلم فيما يناسبه كالنحوى يتكلم فى مسألة نحوية فان كان كذلك حمل على عرفه الخاص كما فى الآيات البيّنات .

قوله فمطلق العرفى يعنى عاما كان أو خاصا قوليا كان أو فعليا على المشهور المراد بقوله على الجلى خلافا للقراى القائل بعدم اعتبار العرف الفعلى ، وتبعه خليل فى المختصر بقوله عرف قولى ، وخلافا لمن قدم اللغوى على العرفى ولمن أصر الشرى فى الجميع كما فعل خليل فى مختصره ، مثال الفعلى من حلف لا أكل خبزا وعادته أكل خبز البر فانه يحنث عند القراى بخبز الشعير وان لم يأكله أبدا قال حلولو وقد اختلف عندنا يعنى المالكية كالشافعية فى تقديم العرفى على اللغوى فى الأيمان ونحوها .

.. ولم يجب بحث عن المجاز فى الذى انتخب بالبناء للمفعول أى اختيار يعنى : أنه يجوز حمل اللفظ على معناه الحقيقى قبل البحث هل هو مستعمل فى معناه المجازى لان الاصل عدم المجاز بلا قرينة كما يدل عليه كلام الفهرى وذكر القراى أنه لا يصح التمسك بالحقيقة الا بعد الفحص عن المجاز كالعام مع المخصص وكذا كل دليل مع معارضه . يعنى مع معارضه المرجوح والا وجب اتفاقا وإنما وجب عند القراى البحث هل مستعمل فى مجازه خوف أن يكون المجاز راجحا فيقدم على الحقيقة أو مساويا فالوقف .

كذلك ما قابل ذا اعتلال من التأصل والاستقلال
ومن تأسس عموم وبقا الأفراد والاطلاق مما ينتقى
كذلك ترتيب لا يجاب العمل بماله الرجحان مما يحتمل
عموم بالجر عطف بمحدوف على التأصل والأفراد مبتدأ عطف
عليه الاطلاق خبره مما ينتقى بالباء للمفعول أى يختار تقدمه على

ضده يعنى أنه كما يقدم الشرعى فى كلام الشارع على العرفى والعرفى على اللغوى يقدم محتمل اللفظ الراجع الذى عارضه محتمل له هرجوح كالتاصل فانه مقدم على الزيادة فيحمل عليه دونها كقوله تعالى : « لا أقسم بهذا البلد » قيل ، لا زائدة وقيل : لا نافية وكذا يقدم الاستقلال على الاضمار كقوله تعالى : « أن يقتلوا أو يصلبوا » الآية قال الشافعى : يقتلون ان قتلوا وتقطع أيديهم ان سرقوا ، ونحن نقول : الاصل عدم الاضمار أى الحذف وكذا يقدم التأسيس على التأكيد كقوله تعالى « فبأى آلاء ربكما تكذبان » من أول السورة الى آخرها فتحمل الآلاء فى كل موضع على ما تقدم قبل لفظ ذلك التكذيب فلا يتكرر منها لفظ وكذا يقال فى سورة والمرسلات فيحمل على المكذبين بما ذكر قبل كل لفظ ، وكذا يقدم العموم على الخصوص قبل البحث عن المخصص عند أكثر المالكية كقوله تعالى : « وأن تجمعوا بين الاختين » أى سواء كانتا حرتين أو مملوكتين ولا يختص بالحرتين دون المملوكتين ، وكذا يقدم البقاء على النسخ كقوله تعالى : « قل لا أجد فيما أوحى الى محرما » الآية فحصر التحريم فى الاربعة يقتضى اباحة ما سواها ومن جملة سباع الطير وورد نهيته صلى الله عليه وسلم عن أكل كل ذى ناب ومخلب من الطير فاختلّفوا فيه هل هو ناسخ للإباحة أو لا ؟ والاكل مصدر مضاف الى فاعله وذلك الاصل فى اضافة المصدر فيكون الحديث مثل قوله تعالى « وما أكل السبع » .

ويقدم الافراد على ضده الذى هو الاشتراك فجعل النكاح مثلا لمعنى واحد وهو الوطاء أرجح من كونه مشتركا بينه وبين سببه الذى هو العقد ويقدم الاطلاق على التقييد كقوله تعالى « لئن أشركت ليحبطن عملك » فعند المالكية ان مطلق الشرك محبط ، وقيده الشافعى بالموت على الكفر واجيب بأن الاصل عدم التقييد ، ويقدم الترتيب على التقديم والتأخير كقوله تعالى « والذين يظهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا » الآية ظاهرها أن الكفارة لا تجب الا بالظهار والعود معا وقيل فيها تقديم وتأخير تقديره والذين يظهرون من نسائهم فتحرير رقبة ثم يعودون لما قالوا قبل الظهار سالمين من الاثم بسبب الكفارة وعلى هذا لا يكون العود شرطا فى كفارة الظهار وانما قدم ما

ذكر لأجل ايجاب العمل بالراجع من محملات اللفظ وكون ما ذكر هو
الراجع لأنه الاصل .

وان يجى الدليل للخلاف فقد منه بلا اختلاف

يعنى أن محل ترجيح المذكورات على مقابلاتها المرجوحة على
الاصل حيث لا دليل يرجحه على الاصل والارجح ووجب المصير
اليه بلا خلاف .

وبالتبادر يرى الاصيل ان لم يك الدليل لا الدخيل

يرى بالبناء للمفعول ، والدخيل معطوف على الاصيل يعنى أنه
يعرف الاصيل لا الدخيل أى الفرع الذى هو المجاز بالتبادر الى الفهم
حيث انفقد الدليل أى القرينة فالمعنى الذى يتبادر الى الذهن من
اللفظ عند عدم القرينة هو المعنى الحقيقى له وغيره وهو ما لا يتبادر
اليه الا بالقرينة هو المجازى . قال المحلى ويؤخذ مما ذكر أن التبادر
من غير قرينة تعرف به الحقيقة . يعنى أنه اذا كان المجاز يعرف بتبادر
غيره الذى هو بحسب الواقع الحقيقة لولا القرينة فالحقيقة التى هى
ذلك الغير تعرف بتبادرها من غير قرينة فان قيل لا نسلم ان ذلك الغير
ينحصر فى الحقيقة بل منه اللفظ الموضوع قبل استعماله ، فالجواب :
ان اللفظ قبل الاستعمال لا يوصف بتبادر المعنى منه لان تبادر المعنى
من الالفاظ انما يتصور حين استعماله فى المعنى منه واما معرفة ان معناه
كذا للعلم بأنه وضع له فليس من قبيل تبادر المعنى من اللفظ فاللفظ
الذى يتبادر منه المعنى لا يكون الا الحقيقة وتنتقض هذه العلامة
للحقيقة بالمشترك لانه لا يتبادر شىء من معانيه وأجيب بأن العلامة
لا يجب انعكاسها فلا يضر تخلفها عن المشترك وأيضا فلا نسلم
انتفاءها عنه عند من يجعله عند تجرده من القرائن ظاهرا فى معنييه
أو معانيه واذا علمت ذلك علمت بطلان اعتراض اللقانى على المحلى
فى قوله : ويؤخذ مما ذكر . الخ قوله لا الدخيل أى الفرع فيعرف
بضد العلامة المذكورة .

وعدم النفسى والاطراد ان وسم اللفظ بالانفراد

يعنى : أنه يعرف الاصل وهو المعنى الحقيقي للفظ بعدم صحة نفيه في نفس الامر لا لفظا ولا لغة وبه احترز عن قوله : ما أنت بانسان لصحته لغة قاله العضد . مثال صحة النفى قولك للبليد ليس بحمار واعترض على هذه العلامة بأنه يلزم عليها الدور لتوقفها على أن المجاز ليس من المعانى الحقيقية وكونه ليس منها يتوقف على كونه مجازا وأجيب : بأن المراد صحة النفى بالنسبة الى من لم يعرف أنه معنى حقيقى لذلك اللفظ وكذلك يعرف المعنى الحقيقى بوجود الاطراد فيما يدل عليه ان وسم اللفظ بالانفراد أى عرف بعدم الترادف والا فلا يجب الاطراد لجواز التعبير بكل من المترادفين مكان الآخر مع أن كلا منهما حقيقة لا مجاز فما لا يطرد أصلا مجاز قال المحلى كما في « واسأل القرية » أى أهلها ولا يقال : واسأل البساط أى صاحبه . قال في الآيات البيّنات ثم الاطراد فيه ولو وقع انما هو باستعمال نظائره في نظائر معناه لا باستعماله هو في أفراد معناه كما هو حقيقة الاطراد . وكذا ما يطرد لا وجوبا كما في الاسد في الرجل الشجاع فيصح في جميع جزئياته من غير وجوب الجواز أن يعتبر في بعضها بالحقيقة كالتعبير بالشجاع بدل الاسد في بعض ذوى الشجاعة قال المحشى ولا شك أن مثل ذلك يأتى في الحقيقة التى لها مجاز فانه يصلح التعبير في بعض جزئيات مدلولها بالمجاز بدلها . يعنى كالتعبير بالاسد بدل الشجاع وأجيب : بأن المراد بعدم الاطراد صحة اطلاق اللفظ على كل فرد من أفراد ذلك المعنى مع امكان العدول في بعض الافراد الى اطلاق يكون حقيقيا وبوجوب الاطراد صحة اطلاق اللفظ على كل فرد من أفراد ذلك المعنى مع عدم امكان العدول في بعض الافراد الى اطلاق يكون حقيقيا واعترض بعضهم وجوب الاطراد في الحقيقة بأن منها ما لا يطرد كالفاضل والسخى حقيقتان في الانسان ولا يطلقان في حقه تعالى ، وكالقارورة والدبران الاول حقيقة في الزجاج ولا يطلق في كل ما فيه قرار ، والثانى في منزلة القمر لا في كل ما فيه دبور وأجيب بأن عدم اطلاق الاولين عليه تعالى لامر شرعى وهو أن اسماءه تعالى توقيفية ولايهام النقص ، لان الفاضل يطلق في محل يقبل الجهل والسخى في محل يقبل البخل وعدم اطلاق الاخرين على غير ما ذكر لعدم وجود المعنى فيه لان المحل المعين قد اعتبر

في وضعهما ولم يوجد فيما ذكر وقول المحلى لا يقال واسأل البساط قال
القرافى في شرح المحصول لا نسلم أنه يمتنع بل كلام سيبويه وغيره
يقتضى الجواز . قال ابن مالك :

وما يلي المضاف يأتي خلفا

البيت ، فان امتنع استقلال المضاف اليه بالحكم فقياسى نحو
واسأل القرية والافسماعى . ومما يقوى الاشكال ان المعتبر في العلاقة
نوعها وهى متحققة هنا والاستحالة قرينة فما وجه الامتناع .

والحاصل أن كلام الاصوليين مصرح بامتناع نحو واسأل البساط
وكلام النحاة مصرح بجوازه مع ظهور وجهه

والضد بالوقف فى الاستعمال وكون الاطلاق على المحال

يعنى أنه يعرف المعنى المجازى بتوقف اللفظ فى اطلاقه عليه على
المسمى الآخر الحقيقى وهذا هو المسمى عند أهل اليدىح بالمشكلة وهى
التعبير عن الشىء بلفظ غيره لوقوعه فى صحبته ولفظ المشاكلة مجاز
نحو « ومكروا ومكر الله » أى جازاهم على مكرهم حيث تواطوا وهم
اليهود على قتل عيسى عليه السلام بأن القى شبيهه على من وكلوا بقتله،
واطلاق اللفظ على معناه الحقيقى لا يتوقف على غيره يعنى انك اذا
وجدت معنيين للفظه اطلاقها على احدهما لا يتوقف على مسمى آخر .
وعلى احدهما يتوقف فاحكم على غير المتوقف بأنه حقيقى وعلى الاخر
بأنه مجازى فقوله « ومكروا حقيقة ومكر الله مجازا » .

قوله وكون . الخ يعنى انه يعرف المجازى بكون اطلاق اللفظ
عليه اطلاقا على المستحيل عليه ذلك الاطلاق نحو « واسأل القرية » أطلق
سؤال القرية على معنى هو استفهامها وهو مستحيل فاستحالة يعرف
بها أن المراد استفهام أهلها .

قوله والضح . الخ الضد مبتدا خبره بالوقف وكون الاطلاق
معطوف عليه ، يعنى ان الضد الذى هو المجاز يعرف بالوقف أى التوقف .

وواجب القيد وما قد جمعا مخالف الاصل مجازا سمعا

وواجب بالجر عطف على الوقف يعنى : ان المجازى يعرف بلزوم تقييد اللفظ الدال عليه كجناح الذل ونار الحرب ، الاول بمعنى لين الجانب والثانى بمعنى شدة الحرب فانه التزم تقييد كل من الجناح والنار بما أضيف هو اليه وتلك الاضافة قرينة المجاز والتزامها علامه تميز المجاز عن الحقيقة وعلى هذا فالعلاقة المشابهة فى الصفة الظاهرة وهى كون الجناح آلة يحفها الطائر على فرخه لئلا يؤذيه شىء وكون النار شديدة الافناء . والظاهر كما قال السعد التفتازانى أنهما ليسا من قبيل الاستعارة الحقيقية بل من قبيل الاستعارة التخيلية كأظفار المنية ، والمحققون على ان اللفظ فيها مستعمل فى معناه الموضوع له وانما التجوز فى الاستعارة فى اثباته لما ليس له بخلاف المشترك من الحقيقة فانه يقيد من غير لزوم وكالعين الجارية .

قوله وما قد جمعا .. الخ ما مبتدا وألف جمعا للاطلاق ومخالف الاصل حال من الضمير نائب فاعل جمع ومجازا حال من نائب فاعل سمع قدم وألفه للاطلاق أيضا وجملة سمع خبر/يعنى أن اللفظ جمعه على خلاف جمع الحقيقة مجاز كالامر بمعنى الفعل مجازا يجمع على أمور بخلافه بمعنى القول فيجمع على أوامر وهذا مقيد ، بما علم له معنى حقيقى ، وتردد فى معناه الآخر فيستدل على انه مجاز باختلاف الجمع دفعا للاشتراك . قال زكرياء : وعليه فلا أثر لاختلاف الجمع فى تمييز المجاز من الحقيقة مطلقا .

المعرب

بفتح الراء المشددة وانما عقب به المجاز لشيبهه به حيث استعملته العرب فيما لم يضعوه له كاستعمالهم المجاز فيما لم يضعوه له ابتداء قاله المحلى وهو يدل على أنه ليس حقيقة لغوية اذ لم تضعه العرب بهذا المعنى ولا مجازا لغويا لان العرب لم يستعملوه في هذا المعنى لعلاقة بينه وبين معنى آخر قاله في الآيات البينات :

ما استعملت فيما له جا العرب في غير ما لغتهم معرب

ما مبتدأ ، والعرب فاعل استعملت ومفعوله محذوف ومعرب خبر ، يعنى أن المعرب هو لفظ استعملته العرب في معنى وضع له في غير لغتهم ، فخرج الحقيقة والمجاز العربيان اذ كل منهما استعمل فيه اللفظ فيما وضع له في لغتهم .

ما كان منه مثل اسماعيل ويوسف قد جاء في التنزيل ان كان منه . .

يعنى أن ما كان من المعرب علما مثل اسماعيل ويوسف بصرفهما في البيت للوزن وبتثليث سين يوسف فهو واقع في القرآن . ومثل ابراهيم واسحاق وزكرياء وغير ذلك .

قوله : ان كان منه أى بناء على أن تلك الاعلام من المعرب لاجماع النحاة على أنه ممنوع من الصرف العلمية والعجمة ويحتمل أن لا تسمى معربا كما مشى عليه السبكي في جمع الجوامع حيث قال : المعرب لفظ غير علم وقد مشى في شرح المختصر على أنها منه ويجاب على الاحتمال الثانى بأن الاجماع المذكور لا يقتضى كونها

معربا لجواز اتفاق اللغات فيها وانما اعتبرت عجمتها حتى منعت من
الصرف لاصالة وضعها أى سبقها فى ذلك وكون وضعها أثبته بطريقة
العجم فى الوضع . قال فى النقود والردود : وجعل الاعلام من المعرب
محل مناقشة لان العلم ليس من وضع الاعاجم اذ لا اختصاص له
بلغة وشرط المعرب ذلك .

(فائدة) أسماء الانبياء كلها أعجمية الا أربعة آدم وصالحا
وشعيبا ومحمدا صلى الله عليه وسلم وأسماء الملائكة كلها أعجمية
الا أربعة منكرا ونكيرا ومالكا ورضوانا وقيل أن فتانى الكافر منكر
ونكير وفتانى المومن مبشر وبشير وعليه فهم ستة .

.. واعتقاد الاكثر والشافعى النفسى للمنكر

اعتقاد مبتدأ خبره النفسى يعنى أن رأى الاكثر والشافعى
ومعتقدهم هو نفسى وقوع المعرب المنكر فى القرآن اذ لو كان فيه
لاشتمل على غير عربى فلا يكون كله عربيا وقد قال تعالى « انا أنزلنا
قرآنا عربيا » وقيل انه فيه كاستبرق فارسية للديباج العليظ وقسطاس
رومية للميزان ومشكاة هندية للكوة التى لا تنفذ واجيب بأن هذه
الالفاظ ونحوها اتفق فيها لغة العرب ولغة غيرهم كالصابون .

قال المحلى ولا خلاف فى وقوع العلم الاعجمى فى القرآن ولا
ينافى ذلك كون القرآن كله عربيا نظرا الى ما ذكره السعد وغيره ان
الاعلام بحسب وضعها العلمى لا تنسب الى لغة دون أخرى قال فى
الآيات البينات الا أن لها مزية بغير العربية لكون الواضع من ذلك
الغير وعلى طريقته فى الوضع . وكونها لا تنسب الى لغة دون أخرى
يصح نسبتها للعربية فيكون القرآن بجميع اجزائه عربيا لانه اذا لم
ينسب للغة دون أخرى فهو ينسب الى الكل :

وذاك لا يبنى عليه فرع حتى أبى رجوع صرع

ذاك اشارة الى ذكر المعرب فى الاصول يعنى أنه لا يبنى عليه فرع
فقهى ولا يستعان به فى علم الاصول حتى يعود الدر بفتح الدال وهو
اللبن الى الصرع كما هو الظاهر عند حلولوا .

الكناية والتعريض

قسم أهل البيان الكلام الى صريح وكناية وتعريض فالكلام في هذه الاثنياء لهم وانما أخذه غيرهم منهم والمجاز من الصريح .

مستعمل في لازم لما وضع له وليس قصده بممتنع

أى هى أى الكناية لفظ مستعمل في لازم معناه الموضوع هو له مع جواز ارادة ذلك المعنى الحقيقى هذا مذهب صاحب التلخيص .

فاسم الحقيقة وضد ينسلب . .

يعنى أنه على تعريف الكناية بما ذكر لا تكون حقيقة لاستعمالها في غير ما وضعت له ولا مجازا لمنع صاحب هذا المذهب في المجاز ارادة المعنى الحقيقى مع المجازى وتجويزه ذلك فيها .

وقيل بل حقيقة لما يجب . .

من كونه فيما له مستعملا

يعنى أن بعضهم قال ان الكناية حقيقة اذ اللفظ عنده مستعمل فيما وضع له مرادا به الدلالة على لازمه :

والقول بالمجاز فيه انتقلا . .

لاجل الاستعمال في كليهما

الضمير المجرور بفى للفظ الكناية يعنى أن بعضهم قال ان الكناية مجاز اذ هى لفظ مستعمل في كلا المعنيين أعنى الحقيقى ولازمه .

والتاج للفرع والاصل قسما

مستعمل في أصله يراد لازمه منه ويستفاد حقيقة وحيث الاصل ما قصد بل لازم فذاك أولا وجد

يعنى أن تاج الدين السبكي اختار تبعا لوالده تقى الدين على بن عبد الكافي انقسام الكناية الى حقيقة ومجاز فالحقيقة منها هي اللفظ المستعمل في أصله أى ما وضع له مرادا منه لازمه نحو فلان طويل النجاد بكسر النون وهي حمائل السيف استعمل في طول الحمائل مقصودا به طول القامة لكن قصد المعنى الحقيقي لا ليتعلق به الاثبات والنفى ويرجع الى الصدق والكذب بل لينتقل منه الى لازمه فيكون مناط الاثبات والنفى ومرجع الصدق والكذب فيصح الكلام وان لم يكن له نجاد قط ، بل وان استحال المعنى الحقيقي كما في قوله تعالى : « والسموات مطويات بيمينه »!! والمجاز منها هو اللفظ المستعمل في لازم معناه الحقيقي فالمراد بالفرع المجاز وبالاصل الحقيقة ، وبالاصل في قوله في أصله ، وفي قوله وحيث الاصل ، المعنى الذى وضع له اللفظ وعطف يستفاد على يراد عطف لازم على ملزوم فانه يلزم ارادة المتكلم له استفادة السامع له ، قوله فذاك أولا وجد أولا مفعول ثان لوجد والاول نائب الفاعل والمراد باولا المجاز وانما كان مجازا لاستعماله في غير ما وضع له .

وسم بالتعريض ما استعمل فى أصل أو الفرع لتلويح فى الغير من معونة السياق وهو مركب لدى السياق

يعنى : ان التعريض لفظ مستعمل في أصله أى معناه الحقيقي أو فرعه أى معناه المجازى ليلوح أى يشار به الى غيره لكن لا من جهة الوضع الحقيقي أو المجازى بل من معونة السياق والقرائن وذلك الغير هو المعنى المعرض به وهو المقصود الاصلى نحو قوله تعالى حكاية عن الخليل عليه الصلاة والسلام « بل فعله كبيرهم هذا » نسب الفعل الى

كبير الاصنام المتخذة آلهة كأنه غضب ان تعبد الصغار معه تلويحا للعبدين لها بأنها لا يصح ان تعبد لما يعلمون اذا نظروا بعقولهم من عجز الكبير عن كسر الصغار فضلا عن غيره والاله لا يعجز عن شيء ولا كذب في الآية لان الاخبار بخلاف الواقع إنما يكون كذبا اذا لم يقصد به الانتقال الى غيره . ومنه من يتوقع صلة والله انى لمحتاج فأنه تعريض بالطلب مع انه لم يوضع له حقيقة ولا مجازا بل انما فهم المعنى من عرض اللفظ أى جانبه والكلام على الكناية والتعريض ذكر مستوفى فى شرحنا (فيض الفتاح على نور الاقح) .

تنبيهان : الاول ما ذكره السبكي من ان التعريض حقيقة خلاف ما فى المفتاح وما حققه صاحب كشف الكشاف بل يكون حقيقة أو مجازا أو كناية لانه فى الاول ان يستعمل اللفظ فى معناه الحقيقى مرادا منه لازمه ليلوح بغيره وفى الثانى ان يستعمل فى معناه المجازى كذلك واما ما فى الكناية فبان يستعمل فى معناه الحقيقى مرادا منه لازمه ليلوح لغيره .

الثانى ان الكناية عند الفقهاء أعم منها فى اصطلاح البيانين فانها عند الفقهاء ما احتمل معنيين فأكثر سواء كان أحد المعنيين أو المعانى لازما لغيره منها أم لا ، واما التعريض فمعناه فى اصطلاح الفقهاء والبيانين واحد على الظاهر عند المحشى .

قوله وهو مركب يعنى ان لفظ التعريض لا بد أن يكون مركبا قاله حائز واقصب السبق فى الفن كابن الاثير يعنى تركيبا اسناديا والله أعلم وقد يطلق التعريض على المصدر وهو ذكر اللفظ الى آخره كالكناية

الامر

والمراد به في هذه الترجمة أعم من النفسى واللفظى .
هو اقتضاء فعل غير كف دل عليه لا بنحو كفى

يعنى : ان الامر النفسى هو اقتضاء أى طلب تحصيل فعل غير كف مدلول عليه بغير كف ودع وذر وخل وخل واترك . قوله مدلول عليه أى على الكف فتناول الاقتضاء ما ليس بكف نحو قم وما هو كف مدلول عليه بكف ونحوه بخلاف المدلول عليه بنحو لا تفعل فليس بأمر ويحد النفسى أيضا بالقول المقتضى لفعل غير كف مدلول عليه بغير كف والمراد بالقول القول النفسى ولا فرق فى الاقتضاء بين الجازم وغيره وان كان الامر حقيقة فى الجازم فقط على الصحيح لكن المراد بالامر صيغة افعل واما لفظ الامر فحقيقة فى الجازم وغيره كما حققه بعضهم والمراد بالفعل فى قوله اقتضاء فعل الامر والشان فيشمل فعل اللسان كالقول ، والقلب كالقصد والجوارح كالضرب وأورد على الحد انه غير مانع لانه يشمل الطلب بالاستفهام لانه طلب فعل غير كف مع انه لا يسمى أمرا ، بيانه ان المطلوب بالاستفهام تفهيم المخاطب وهو فعل قلت المراد ما يكون الدال عليه صيغة افعل والاستفهام ليس كذلك وأورد عليه أيضا انه يلزم عليه عدم التمايز بين الامر الذى هو طلب فعل هو كف والنهى الذى هو طلب ذلك الكف كما فى كف عن ضرب زيد ولا تضرب زيدا اذ المميز بينهما كون الاول مدلولا لنحو كف ، والثانى مدلولا لنحو لا تفعل ولا دلالة فى الازل لحدوث العبارة التى هى الدال ومن لازم الاقسام تمايزها فكيف تكون موجودة فى الازل حقيقة مع أن الخطاب ينقسم فى الازل الى أمر ونهى وغيرهما حقيقة قال فى الآيات البيئات : ويمكن ان يجاب عن هذا بأن عدم التمايز باعتبار الدال لا

يستلزم عدم تمايزها مطلقا لجواز ان تتمايز بأمر آخر . قوله دل
بالبناء للمفعول وكف الاول مصدر والثاني أمر الواحدة .

هذا الذى حد به النفسى وما عليه دل قل لفظى

حد مبنى للمفعول والنفسى نائب عن الفاعل ودل بالبناء للفاعل
يعنى ان ما ذكر من قوله اقتضاء الفعل هو الامر النفسى واللفظ الدال
على ذلك الامر النفسى هو الامر اللفظى فهو لفظ دال على اقتضاء فعل
.. الخ

وليس عند جل الاذكياء شرط علو فيه واستعلاء

ضمير للامر يعنى : لا يشترط فى حده نفسيا كان أو لفظيا وجود
علو ولا استعلاء بل يصح من المساوى والا دون على غير وجه الاستعلاء
ومعنى العلو كون الطالب أعلى مرتبة من المطلوب منه الاستعلاء كون
الطلب بغلظة وقهر قال القرافى وغيره : فالاستعلاء هيئة فى الأمر
بسكون الميم من الترفع واطهار القهر والعلو راجع الى هيئة الأمر
بكسر الميم . من شرفه وعلو منزلته هذا مذهب جل الحذاق . والنهى
مثله فيما فيه من الخلاف فى اشتراط العلو والاستعلاء والصحيح فيه
من ذلك الصحيح فى الامر وهو عدم اشتراطهما معا .

وخالف الباجى بشرط التالى وشرط ذاك رأى ذى اعتزال
واعتبرا معا على توهين لدى القشيري وذى التلقين

اعتبر مبنى للمفعول يعنى ان الباجى خالف الجمهور فى اشتراطه
فى حد الامر الاستعلاء . واشترط العلو فيه فقط هو مذهب المعتزلة
فان كان من المساوى سمي التماسا ومن الادون سمي دعاء وسؤالا
واعتبرهما معا القشيري وصاحب التلقين فى فروع مذهب مالك وهو
القاضى عبد الوهاب مع ان قولهما مضعف كما أشار له بقوله على توهين
أى مع تضعيف لقولهما واطلاق الامر دون ما اعتبر منهما أو من احدهما
فقط مجاز ، فالحاصل أربعة مذاهب فى اعتبار العلو والاستعلاء اصحها
انه لا يعتبر واحد منهما .

والامر في الفعل مجاز واعتمى تشريك ذين فيه بعض العلماء

اعتمى بمعنى اختار وبعض فاعله ومفعوله تشريك يعنى ان الامر اذا استعمل في الفعل كان مجازا نحو « وشاورهم في الامر » أى الفعل الذى تعزم عليه لتبادر القول دون الفعل من لفظ الامر الى الذهن والتبادر من نلامات الحقيقة واختار بعض الفقهاء تشريك الاقتضاء المعرف بما ذكر والفعل في الأمر فيطلق عليهما حقيقة .

وأفعل لدى الاكثر للوجوب وقيل للندب أو المطلب

وقيل للوجوب أمر الرب وأمر من أرسله للندب

اما الأمر الذى مادته همزة وميم وراء فحقيقة في الطلب جازما كان أم لا كما تقدم واما صيغة فعل الأمر وهو المراد بقوله أفعل فمذهب الاكثر من المالكية وغيرهم انه حقيقة في الوجوب فيحمل عليه حتى يصرف عنه صارف . وقيل في الندب لأنه المتيقن وقيل حقيقة في القدر المشترك بين الوجوب والندب وهو مطلق الطلب وبه قال الماتريدى . وقيل :- أمر الله تعالى حقيقة في الوجوب ، وأمر من أرسله الله تعالى حقيقة في الندب اذا كان مبتدئا من جهته بخلاف الموافق لأمر الله تعالى في القرآن أو المبين لمجمل القرآن فهو حقيقة في الوجوب أيضا والمبتدئا منه ما كان باجتهاده وان كان بمنزلة الوحي اذ لا يقع منه خطأ أو لا يقر عليه قاله في الآيات البيّنات ومقتضاء ان الوحي الذى ليس من القرآن من القسم الاول لأنه ليس باجتهاده ومقتضى قولهم الموافق لأمر الله أو المبين له انه من القسم الثانى وهذا القول الرابع حكاه القاضى عبد الوهاب عن الأبهري وذكر المازرى رواية عنه بالندب مطلقا .

تنبيهه ، قال الفهرى : اتفقوا على ان صيغة أفعل ليست

حقيقة في كل ما وردت فيه من تهديد وتسخير وغير ذلك من ستة وعشرين معنى ترد لها .

فائدة : حجة من قال ان فعل الامر حقيقة في الوجوب قوله صلى الله عليه وسلم (لولا ان أشق على أمتى لأمرتهم بالسواك عند كل

صلاة) ولفظ لولا يفيد انتقاء الأمر لوجود المشقة ، والندب في السواك ثابت فدل على ان الأمر لا يصدق على الندب بل على ما فيه مشقة وهو الوجوب وقوله تعالى « ما منعك ألا تسجد إذ أمرتك » ذمه على ترك السجود المأمور به في قوله اسجدوا لآدم قال القرافي : والذم لا يكون الا في ترك واجب أو فعل محرم وحجة الندب ان الأمر تارة يرد للوجوب كما في الصلوات الخمس وتارة للندب كما في صلاة الضحى والاشتراك والمجاز خلاف الاصل فجعل حقيقة في رجمان الفعل وجواز الترك لانه الاصل من جهة ابراء الذمة وهذا بعينه هو حجة من قال : ان الأمر للقدر المشترك بين الوجوب والندب وهو مطلق الطلب قاله في شرح التنقيح .

ومفهم الوجوب يدري الشرع أو الحجا أو المفيد الوضع

يدري بالبناء للمفعول والشرع نائبه ومفهم مفعول ثان والحجا معطوف على الشرع وجملة المفيد الوضع معطوفة على الجملة قبلها يعنى انهم اختلفوا في الذى يفهم منه دلالة الأمر على الوجوب هل هو الشرع أو العقل أو الوضع أى اللغة أقوال :

حجة الأول قوله تعالى لابليس « ما منعك أن لا تسجد إذ أمرتك » الآية . وقوله « أف عصيت أمرى » ومن السنة قوله صلى الله عليه وسلم (لولا أن أشق على أمتى لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة) وأيضا المنقول عن الصحابة والأئمة المتقدمين التمسك بمطلق الأمر في اثبات الوجوب الا بصارف عنه فترتب العقاب على الترك انما يستفاد من أمر الشارع وأمر من أوجب طاعته وحجة من قال انه العقل هي ان ما تفيده اللغة من الطلب يتعين أن يكون للوجوب لأن حمله على الندب يصير المعنى افعل ان شئت وهذا القيد ليس مذكورا وقوبل بمثله في الحمل على الوجوب فانه يصير المعنى افعل من تجويز ترك والقائل انه اللغة يقول ان أهل اللغة يحكمون باستحقاق عبد مخالف أمر سيده مثلا بها للعقاب وأجيب بأن حكم أهل اللغة المذكور مأخوذ من الشرع لايجاب على العبد مثلا طاعة سيده .

وكونه للفور أصل المذهب وهو لدى القيد بتأخير أبى

يعنى ان كون افعل للفور هو أصل مذهب مالك رحمه الله تعالى دل على الوجوب أو الندب على الصحيح قال القاضى لكن بعد سماع الخطاب وفهمه اما اقتضاؤه الفور على القول بأنه يقتضى التكرار فحكى القاضى عبد الوهاب الاتفاق عليه كما سيأتى وعلى انه لا يقتضى التكرار فالمروى عن مالك اقتضاؤه الفور ، قال القاضى عبد الوهاب وهو الذى ينصره أصحابنا وأخذ لمالك من مسائل عديدة فى مذهب منه الأمر بتعجيل هوى الحج وايجابهُ الفور فى الوضوء بأبته ولا فرق فى اقتضائه الفور بين ان يتعلق بفعل واحد أو بجملة أفعال وفاقا للحنفية فى كونه للفور حجة من قال انه للفور انه الاحوط وقوله تعالى : « ما منعك أن لا تسجد اذ أمرتك » فلو لا الفور لكان من حجته أن يقول أمرتنى وما أو جبت على الفور فلا عتب على .

قوله : وهو أى الفور أبى أى منع دلالة فعل الأمر عليه اذا قيد بالتأخير نحو صم غدا فهذا محل وفاق وكذا لا خلاف اذا قيد بفور نحو قم الآن .

وهل لدى الترك وجوب البدل بالنص أو ذاك بنفس الأول

يعنى : انه على القول بالفور وان الفور لا يتصور الا اذا تعلق بفعل واحد اذا تركه هل يجب عليه الاتيان ببدله بنفس الأمر الاول وعليه الاكثر أو لا يجب الا بنص آخر غير نفس الأمر الاول والبدل هو العزم على ادائه فى الوقت ليغارق المندوب فهو بدل من التقديم وقيل بدل من نفس الفعل وقيل ليس ببدل وانما هو شرط فى جواز التأخير تقديره وهل اذا ترك الفعل يكون وجوب البدل منه بنص آخر غير نفس الأمر أو ذلك أى وجوب البدل يكون بنفس الأمر الاول .

وقال بالتأخير أهل المغرب وفى التبادر حصول الارب

يعنى ان أهل المغرب من المالكية قالوا ان فعل الأمر للتأخير وفاقا للشافعية واختلف هؤلاء القائلون بالتراخى أى التأخير هل يجوز التأخير الى غير غاية على الاطلاق أو الى غير غاية بشرط السلامة فان مات قيل الفعل أثم وقيل لا يآثم الا ان يظن فواته .

قوله وفي التبادر يعنى : انه على القول بالتراخى فمن بادر حصل له الارب أى الامتثال بناء على ان التراخى غير واجب وقيل : ليس بممثلة بناء على انه واجب وهل ذا القول بعدم الامتثال خلاف الاجماع أو الجمهور خلاف .

والارجح القدر الذى يشترك فيه وقيل انه مشترك

يعنى ان الارجح فى الموضوع له فعل الأمر انه القدر المشترك فيه حذرا من الاشتراك والمجاز والقدر المشترك هو طلب الماهية من غير تعرض لوقت من فور أو تراخ وقيل انه مشترك بين الفور والتراخى فيبدل على كل واحد منهما حقيقة .

وقيل للفور أو العزم وان نقل بتكرار فوفق قد زكن

يعنى : انه قيل انه لو احد من الفور أو العزم ، قال حلولو فالعزم بدل من التقديم قال القاضى عبد الوهاب وقيل بدل من الفعل وقيل ليس هو بدلا وانما هو شرط فى جواز التأخير . قوله وان نقل ، يعنى : انه على القول بأن الأمر يقتضى التكرار فالانفاق على كونه للفور معلوم عندهم كما تقدم (وزكن) مركب بمعنى علم وكونه للفور أو العزم قال به القاضى والباچى فى وقت الصلاة الموسع .

وهل لمرة أو اطلاق جلا أو التكرار اختلاف من خلا

جلا بالجيم فاعله ضمير الأمر يعنى : ان مذهب اصحابنا ان فعل الأمر موضوع للدلالة على المرة الواحدة وقاله كثير من الحنفية ومن الشافعية لان المرة هى المتيقن . وقال بعضهم : انه لمطلق الماهية لا لتكرار ولا لمرة وعليه المحققون واختاره ابن الحاجب .

قال الفهرى : وعندى الآتى بمرة ممثلة والمرة ضرورية اذ لا توجد الماهية بأقل منها فيحمل عليها من حيث انها ضرورية لا من حيث انها مدلوله قاله المحشيان . حجة هذا القول انه ورد للتكرار كما فى الصلوات الخمس وللمرة كما فى الصلاة على رسول الله صلى الله عليه وسلم والأصل

عدم المجاز والاشتراف فوجب جعله حقيقة في القدر المشترك بينهما وهو أصل الفعل قاله في شرح التنقيح ويحمل على التكرار على القولين بقريظة، وقال بعضهم انه للتكرار واستقرأه ابن القصار من كلام مالك لكن مالكا خالفه أصحابه في ذلك قاله في التنقيح . حجة التكرار انه لو لم يكن له لامتنع ورود النسخ عليه بعد الفعل قاله في شرح التنقيح وأيضا فان التكرار هو الأغلب .

قوله أو التكرار بالجر عطفًا على مرة وقوله اختلاف من خلا مبتدا خبره محذوف أي فيه اختلاف من خلا أي مضي من الأصوليين .

أو التكرار اذا ما علقًا بشرط أو بصفة تحققًا

التكرار مبتدا خبره تَحْقِيقًا بالبناء للفاعل بمعنى حصلت حقيقةً وعلق مبنى للمفعول نائبه ضمير فعل الأمر يعني أن مالكا وجمهـور أصحابه والشافعية قالوا انه للتكرار ان علق بشرط أو بصفة خلافا للحنفية وبعض المالكية في انه لا يفيد معهما التكرار أي يفيد التكرار حيثما تكرر المعلق به ، نحو « وان كنتم جنبا فاطهروا » « والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما » و « الزانية والزانية فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة » تتكرر الطهارة والقطع والجلد بتكرر الجنابة والسرقه والزنا ويحمل المعلق المذكور على المرة بقريظة كما في أمر الحج المعلق بالاستطاعة في قوله تعالى « ولله على الناس حج البيت » الآية وان كان المراد بالأمر في هذا الباب صيغته لكن الآية في حكم الأمر لافادتها ما يفيد ولا فرق على ظاهر كلام بعضهم بين كون الشرط والصفة علة كالامثلة المذكورة أم لا وذكر ابن الحاجب وغيره ان محل الخلاف فيما كان غير علة . ثم التكرار عند القائل به وان لم يعلق بشرط أو صفة حيث لا يبين لامره يستوعب ما يمكن من زمان العمر لانتفاء مرجح بعضه على بعض .

واحترز بقوله ما يمكن عن أوقات ضروريات الانسان من أكل وشرب ونوم ونحوها ومما يبنى على مسألة الخلاف في الأمر هل يفيد التكرار تعدد السبب مع اتحاد المسبب هل يتعدد السبب أو لا ؟ كحكاية الاذان فمن يقول بالتكرر مطلقا أو ان علق بشرط أو صفة تعددت

عنده ومن لا فلا ولفظ الحديث فيه (اذا اسمعتم المؤذن فقولوا مثل ما يقول) لكن مسائل الفروع منها ما يتعدد فيه المسبب بتعدد سببه اتفاقا ومنها ما لا يتعدد اتفاقا ومنها ما في تعدده به خلاف ، قال ميارة في التكميل :

ان يتعدد سبب والموجب متحد كفى لهن موجب
كنا قض سهو ولوغ والفيدا حكاية حد تيمم بدا
وذا الكثير والتعدد ورد بخلف أو وفق بنص معتمد
وقد نظمت ما تعدد اتفاقا أو على خلاف بقولى :

وما تعدد فوقف غرة أو دية ومهر غصب الحرة
عقيقة ومهر من لم تعلم والثلث من بعد الخروج فاعلم
والخلف في صاع المصبرات وفي كفارة الظهار من نسايفى
وهدى من نذر نحر ولده غسل انا الولغ يرى بعدده
حكاية المؤذنين وسجود تلاوة وبعد تكفير يعود
قذف جماعة وثلث قبل أن يخرج ثلثا قاله من قد فطن
كفارة اليمين بالله علا لقصد تأسيس من الذى اثتلا

قوله غرة أودية يعنى اذا تعدد الجنين تعدد الواجب من غرة أودية
وكذا اذا نذر ثلث ماله فأخرج ثم نذره أيضا وكذا تعدد الكفارة عن
اليوم الواحد بعد التفكير .

والامر لا يستلزم القضاء بل هو بالامر الجديد جاء
لانه فى زمن معين يجى لما عليه من نفع بنى

يعنى : أن الامر بالشيء موقتا لا يستلزم عند الجمهور القضاء
له اذا لم يفعل فى وقته لان الامر بفعل فى وقت معين لا يكون الا لمصلحة
تختص بالوقت والى هذا التعليل أشار بقوله لانه أى لان الامر بفعل
زمن معين يكون لما بنى عليه من نفع للعباد أى مصلحة بل القضاء
يكون بأمر جديد يدل على مساواة الزمن الثانى للاول فى المصلحة ،

والاصل أى الظاهر ، عدم المصلحة فضلا عن المساواة ، مثال الامر الجديد حديث الصحيحين (من نسي صلاة فليصلها اذا ذكرها) وحديث مسلم (اذا رقد احدكم عن الصلاة أو غفل عنها فليصلها اذا ذكرها) وتقضى المتروكة عمدا قياسا على ما ذكر بالاولى قاله فى الآيات البيّنات وخرج بالوقت المطلق وذو السبب اذ لا قضاء فيهما اتفاقا .

وخالف الرازى اذ المركب لكل جزء حكمه ينسحب
يعنى : ان أبا بكر الرازى من الحنفية وهو موافق لجمهورهم نظر الى قاعدة أخرى وهى أن الامر بالمركب أمر بأجزائه واليه الاشارة بقوله اذ المركب . الخ واللام فى قوله لكل بمعنى على فالامر بشىء موقت اذا لم يفعل فى وقته يستلزم عند جمهور الحنفية القضاء لانه لما تعذر أحد الجزئين وهو خصوص الوقت تعين الجزء الآخر وهو فعل المأمور به نحو صم يوم الخميس مقتضاه الزام الصوم وكونه فى يوم الخميس فاذا عجز عن الثانى لفوات بقى اقتضاء الصوم فهذه المسألة تجاذ بها أصلان أحدهما الامر بالمركب أمر بأجزائه واليه نظر الحنفية والثانى ان الامر بفعل فى وقت معين لا يكون الا لمصلحة تختص بالوقت واليه نظر الجمهور وهكذا كل مسألة تجاذ بها أصلان أو أصول يجرى فيها الخلاف بحسب الاصول قال فى التكميل :

وان يكن فى الفرع تقريران بالمنع والجواز فالقولان
وليس من أمر بالامر أمر لثالث الاكما فى ابن عمر
والامر للصبيان ندبه ندى لما رووه من حديث خثعم

اللام فى قوله الثالث زائدة وخثعم كجعفر بن انمار أبو قبيلة من معد
يعنى أن من أمر شخصا ثالثا بشىء لا يسمى أمرا لذلك الثالث لمن وقع
بينهما التخاطب فهو كمن أمر زيدا أن يصيح على الدابة فانه لا يصدق عليه
أنه أمر الدابة كقوله صلى الله عليه وسلم (مروهم بالصلاة وهم أبناء سبع
وأضربوهم عليها وهم أبناء عشر) ليس أمر للصبيان وقوله تعالى
« وامر أهلك بالصلاة » الا أن ينص الأمر على ذلك أو تقوم قرينة على أن
الثانى مبلغ عن الاول فالثالث مأمور اجماعا كما فى حديث الصحيحين
(ان ابن عمر طلق زوجته وهى حائض فذكره عمر للنبي صلى الله عليه
وسلم فقال مره فليراجعها) والقرينة مجيء الحديث فى رواية بلفظ

فأمره صلى الله عليه وسلم ان يراجعها مع لام الامر في فليراجعها وقال بعض الحنفية انه أمر لذلك الثالث والا فلا فائدة فيه لغير المخاطب ورد عليه زكرياء بانه يلزم عليه ان القائل لغيره : مر عبدك بكذا متعد لكونه أمرا للعبد بغير اذن سيده وانه لو قال للعبد بعد ما ذكر لا تفعل يكون أمرا ولم يقل بذلك احد اه . ورد دليله وهو قوله والا فلا فائدة فيه للمخاطب بأنا لا نسلم انتفاء الفائدة لغير المخاطب اذ قد ينشأ المخاطب ولو في الجملة أمره لغيره وقد ينشأ عن أمره امثال مير وذلك كان في الفائدة قاله في الآيات البيّنات .

(فائدة) قال في شرح التنقيح علم من الشريعة ان كل من أمره رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يأمر غيره فانما هو على سبيل التبليغ ومتى كان على سبيل التبليغ صار الثالث مأمورا اجماعا . وعليه فالخلاف انما هو في غير أمر الشارع لكن ما قاله متناقض مع قوله في حديث مروهم بالصلاة انه ليس بأمر للصبيان ومع تمثيل المحلى للمسألة بقوله تعالى : « وأمر أهلك بالصلاة » ومع قول الزركشي وأبي زرعة ان الامر بالامر بالرجعة في حديث (مره فليراجعها) ليس أمرا بها فالصواب جريان الخلاف في أمر الشارع لغيره ما لم تكن قرينة والامر بالرجعة عندنا واجب لظهور الامر في الوجوب وعند الشافعية مندوب لان الامر بها لا يزيد على الامر بابتداء النكاح وهو مندوب .

قوله والامر للصبيان . الخ ، يعنى ان أمر الصبيان بالمندوبات ليس منسوبا دليله لحديث (مروهم بالصلاة بناء على أن الأمر بالامر بالشيء أمر به بل لما روى من حديث امرأة من خثعم (قالت يا رسول الله ألهذا حج قال نعم ولك أجر)

تعليق أمرنا بالاختيار جـوازـه روى باستظهار

يعنى : ان في تعليق الامر باختيار المأمور خلافا نحو اقل كذا ان شئت لكن الجواز استظهره المحلى فالبناء في قوله باستظهار للمعية قال والظاهر الجواز والتخيير قرينة على ان الطلب غير جازم وقد روى البخارى انه صلى الله عليه وسلم قال (صلوا قبل المغرب

قال في الثانية لمن شاء) أى ركعتين كما في أبى داوود وقيل : لا لما بين طلب الفعل والتخيير فيه من التناهى .

وأمر بلفظه تعم هل دخل قصدا أو عن القصد اعتزل

يعنى أن الأمر بكسر الميم بلفظ يتناوله وغيره اختلفوا فيه هل يدخل في قصده لتناول الصيغة له وصحح ونسب للاكثرين أولا يدخل في قصده لبعدان يريد الأمر نفسه وصحح ونسب للاكثرين أيضا كقول السيد لعبده أكرم من أحسن اليك وقد أحسن هو اليه وقد تقوم قرينة على عدم الدخول كقوله لعبده تصدق على من دخل دارى وقد دخلها هو للقرينة فيه كما قال زكرياء ان التصدق تمليك وهو لا يتصور في المالك لما يتصدق به اذ المالك لا يملك نفسه وفعل عبده كفعله .

أنب اذا ما سر حكم قد جرى بها كسد خلة للفقرا

يعنى أنه يجوز للمامور أن ينيب غيره فيما كلف به على الاصح اذا حصل بالنيابة سر الحكم أى مصلحته التى شرع لها سواء كان ماليا كسد خلة الفقراء في المال المخرج في الزكاة أو بدنيا كالحج الا لمانع من الحكمة كما في الصلاة . وخالفت المعتزلة فقالت لا يدخل البدنى لان الامر به انما هو لقهر النفس وكسرها بفعله والنيابة تنافى ذلك الا لضرورة كما في الحج فنحن نشترط للجواز عدم المانع وهم يشترطون له الضرورة فاذا انتفى المانع جازت بدون ضرورة عندنا دون المعتزلة ورد على المعتزلة بأنها تنافيه لما فيها من بذل المؤنة أو تحمل المنة والمانع في الصلاة هو أن المقصود بها من الخضوع والانابة لله لا يحصل بالنيابة قاله حلولوا قال في الآيات البيئات : ان المحلى لم يبين المانع في الصلاة ولا يصح أن يكون منافاة النيابة للمقصود من كسر النفس لان هذا هو حجة المعتزلة في البدنى مطلقا وقد صرح بردها نعم يمكن أن يجعل المانع كون المقصود الكسر والقهر على أكمل الوجوه كما دل عليه تصرف الشرع وذلك لا يحصل مع النيابة وان حصل فيها مطلق الكسر . ومما لا يقبل النيابة اتفاقا النية ولا يرد على ذلك نية الوالى عن الصبى فانها على خلاف الاصل قولنا يجوز للمامور نعى به الجواز العقلى وعلى أنه جائز عقلا فهو واقع شرعا والمعتزلة تمنعه عقلا فضلا عن الوقوع .

والامر ذو النفس بما تعينا ووقته مضيق تضمننا
نهيا عن الوجود من اضرار أو هو نفس النهى عن اضرار

يعنى أن الامر النفسى بشىء معين وقته مضيق يتضمن أى يستلزم
عقلا النهى عن الوجود من اضراده واليه ذهب أكثر أصحاب مالك
وصار اليه القاضى فى آخر مصنفاته والمشهور عنه أنه عينه واحدا كان
الضد كضد السكون أى التحرك أو أكثر كضد القيام أى القعود وغيره .
أما النقيض الذى هو ترك المأمور به فانه عنه أو يتضمنه اتفاقا فقوله قم
يستلزم النهى عن ترك القيام بلا خلاف كذا قالوا الا أن النهى عن
الترك هو عدم الفعل ولا تكليف الا بفعل ففى العبارة تجوز أو يقال
ترك المأمور به هو الكف عنه وهذا ضد لا نقيض وجعلنا تقييد الضد
بالوجود للاحتراز بناء على أن الضد لا يتقيد بالوجود وهو الذى فى
اللغة والمشهور فى الاصطلاح انه مقيد به قوله : أو هو نفس . الخ
أو لتتويج الخلاف والانداد الاضرار يعنى أن الاشعري والقاضى
وجمهور المتكلمين وفحول النظار ذهبوا الى أن الامر النفسى بشىء
معين ووقته ضيق هو نفس النهى عن ضده الواحد أو اضراده فالمعنى
أن ما يصدق عليه أنه أمر نفسى هل يصدق عليه أنه نهى عن ضده أو
مستلزم له سواء كان ايجابيا أو ندبيا فالنهى عن الضد فى الواجب يكون
على وجه التحريم وفى الندب على وجه الكراهة وبيان ذلك أن الطلب
واحد هو بالنسبة الى المأمور به أمر والى ضده نهى وقولنا بشىء
معين احترازا عن المخير فيه من أشياء فليس الامر به بالنظر الى
ما صدقه نهيا عن ضده منها ولا مستلزما له اتفاقا وبقوله ما صدقه أى
فرده المعين احتراز عن النظر الى مفهومه وهو الاحد الدائر بين تلك
الأشياء فان الامر حينئذ نهى عن الضد الذى هو ما عدا تلك الأشياء
قاله فى الآيات البيّنات مستصوبا له على ما لغيره واحتراز بقوله ووقته
مضيق عن الموسع فيه قال فى شرح التنقيح ويشترط فيه أيضا أن يكون
مضيقا لان الموسع لا ينهى عن ضده . واستشكل القول الثانى بأن
الطلب وان اتحد فى نفسه يلزم تغايره فيهما اذ يعتبر فى الامر تعلقه
بالفعل وفى النهى تعلقه بالترك والطلب باعتبار تعلقه بالفعل غير الطلب
باعتبار تعلقه بالترك واذا تباين ما يعتبر فيهما وجب تباينهما اذ مجموع

الطلب والتعلق بالترك يباين مجموع الطلب والتعلق بالفعل فكيف يصح الحكم بأن أحدهما هو الآخر ويجاب بأن كلا منهما عبارة عن مجموع الطلب والتعلق . واما المتعلق الذي هو الفعل والترك فخارج عن حقيقتهما نظيره تفسيرهم العمى بعدم البصر مع ما حققه السيد ان حقيقته العدم والاضافة الى البصر مع خروج المضاف اليه وهو البصر عن حقيقته قاله في الآيات البيّنات . واستشكل بعضهم تصوير هذه المسألة بأنه ان كان المراد الكلام النفسى بالنسبة الى الله تعالى فالله عليم بكل شيء . وكلامه واحد بالذات وهو أمر ونهى وخبر واستخبار وغيرها باعتبار المتعلق ، وحينئذ فأمر الله بالشئ عين النهى عن ضده بل وعين النهى عن شئ آخر لا تعلق له به فكيف يأتي فيه الخلاف بين أهل السنة ولهذا قال القرافى والغزالي هذا لا يمكن فرضه في كلام الله تعالى فانه واحد هو أمر ونهى وغيرهما فلا تنطرق الغيرية اليه فليفرض في كلام المخلوق . وان كان المراد بالنسبة الى المخلوق فكيف يكون عين النهى عن ضده أو يتضمنه مع احتمال ذهوله عن الضد مطلقا كما هو حجة من قال لا عينه ولا يتضمنه ؟ وجوابه ان الكلام في التعلق أى فهل تعلق الامر بالشئ هو عين تعلقه بالكف عن ضده بمعنى أن الطلب له تعلق واحد بأمرين هما فعل الشئ والكف عن الضد فباعتبار الاول هو أمر وباعتبار الثانى هو نهى أو أن متعلق ذلك التعلق الواحد هو الفعل ولكنه مستلزم لتعلق الطلب بالكف عن الضد كالعلم المتعلق بأحد شئيين متلازمين كيمين وشمال وفوق وتحت فيستلزم تعلقه بالآخر ذكره المحشيان ومثله في الآيات البيّنات .

ويتضمن الوجوب فرقا بعض وقيل لا يدل مطلقا

يعنى : أن بعضهم فرق بين أمر الوجوب وأمر الندب فقال يتضمن الاول النهى عن ضده بخلاف الثانى فانه لا عينه ولا يتضمنه لان الضد فيه لا يخرج به عن أصله من الجواز بخلاف الضد في أمر الوجوب لاقتضائه الذم على الترك قوله : وقيل : لا يدل مطلقا ، يعنى : أن الابيارى مناوامام الحرمين والغزالي من الشافعية قالوا ان الامر المذكور ليس عين النهى ولا يتضمنه مطلقا أى أمر وجوب كان أو ندب

لان جهة الامر غير جهة النهى ومنعوا دليل القولين الاولين وهو أنه لما لم يتحقق المأمور به بدون الكف عن ضده كان طلبه طلبا للكف أو متضمنا لطلبه فان الملازمة في الدليل ممنوعة لجواز أن لا يحضر الضد حال الامر فلا يكون مطلوب الكف به بأن يأمر بالشىء من لا شعور له بضده . ؟

ففاعل في كالصلاة ضدا كسرقة على الخلاف بيدي
الا اذا النص الفساد أبدى مثل الكلام في الصلاة عمدا

فاعل مبتدأ خبره بيدي بالبناء للمفعول أى يظهر ويبنى على الخلاف المذكور اتيان المكلف في العبادة بضعها هل يفسدها أو لا ؟ والمشهور في السرقة صحة الصلاة وادخلت الكاف من صلى بحريير أو ذهب أو نظر لعورة امامه فيها فعلى أن الامر بالشىء نهى عن ضده بطلب الصلاة اذا قلنا ان النهى يدل على الفساد . قوله كسرقة بسكون الراء لان فعلا بكسر العين يجوز فيه تسكينها قال حلولوا : ويحتمل أن يكون مثار الخلاف النظر الى تعدد الجهة وصحة الانفصال كالصلاة في الدار المغصوبة اه . ومحل الخلاف حيث لم يدل دليل على الفساد كالكلام في الصلاة عمدا كما أشار له بقوله : الا اذا النص الفساد أبدى : الخ . . والفساد مفعول، أبدى مقدم عليه والنهى فيه غابر الخلاف أو أنه أمر على ائتلاف وقيل لا قطعاً كما في المختصر وهو لدى السبكي رأى ما انتصر

يعنى : أن النهى النفسى عن شىء تحريماً أو كراهة جرى فيه من الخلاف مثل ما في الامر النفسى أى هل هو أمر بالضد أو يتضمنه أولاً عينه ولا يتضمنه أو نهى التحريم يتضمنه دون نهى الكراهة فان كان الضد واحداً كضد التحرك فواضح أو أكثر كضد القعود أى القيام وغيره فالكلام في واحد منه أياً كان بخلاف مأمور من أن الامر بالشىء الذى له أكثر من ضد نهى عن اضداده الوجودية كلها اذ لا يتأتى الاثنان بالمأمور به الا بالكف عنها كلها .

قوله أو أنه أمر . الخ ، بفتح همزة أنه عطا على غابر
يعنى أن النهى يزيد على الأمر قولين .

أحدهما هو أنه أمر بالضد اتفاقا وهى طريقة القاضى بناء على
أن المطلوب فى النهى فعل الضد وانما أجرى القطع فى جانب النهى دون
جانب الامر لان النهى أهم لانه من قبيل درء المفسدة بخلاف الامر
فانه من قبيل جلب المصلحة ودرء المفسد أهم . ولذا اشتهر ان درء
المفسد مقدم على جلب المصالح . ولا يقال أن الامر يتضمن النهى
لانا نقول المقصود بالذات فى الامر الفعل دون الترك بخلافه فى النهى
فان المقصود بالذات فيه الترك قال فى الآيات البيّنات وقد يقال لا
حاجة الى ذلك كله لان القطع مبنى على أن المطلوب فى النهى فعل
الضد ولا ائشكال حينئذ فى القطع لانه اذا كان المطلوب فعل الضد
لا يتصور الا أن يكون أمرا به لكن يتوجه حينئذ أنه لم كان على هذا
القول المطلوب فى النهى فعل الضد ولم يكن المدلول فى الامر ترك
الضد ؟ ويفرق بأن هذا القائل نظر الى أنه لا تكليف الا بفعل فيكون
المكلف به فعل الضد كما تقدمت حكاية هذا فى مسألة لا تكليف الا
بفعل ، وان كان الصحيح كما تقدم أن المكلف به فيه هو الكف وهو
فعل .

والقول الثانى : أنه ليس أمرا بالضد لا على وجه المطابقة
ولا التضمن اتفاقا بناء على ان المطلوب فيه انتفاء الفعل فإذا
انقول ابن الحاجب فى مختصره ، لكنه عند تاج الدين السبكي رأى أى
قول غير منصور ولا مقبول ولذلك لم يذكره فى جمع الجوامع لقوله
أنه لم يقف عليه فى كلام غيره لكن الناقل أمين والمثبت مقدم .
وأما الامر اللفظى والنهى اللفظى فليس كل منهما عين الآخر
اتفاقا ولا يستلزمه على الاصح .

الامران غير المتماثلين عدا كصم نم متغايرين
الامران مبتدأ وغير حال منه أو نعت وعدا بالتركيب خبره
ومتغايرين حال من ضمير عدا ان كان من العدد ومفعول ثان ان كان

بمعنى الظن يعنى أن الامر اذا تكرر والثانى غير مماثل للاول كان الثانى مغايرا للاول تعاقبا بأن لا يتراخى ورود أحدهما عن الآخر، أم لا ؟ فان تراخى فيعمل بهما دون عطف كصم نم أو تعاطفا وهما غير ضدين نحو أركعوا واسجدوا أو تضادًا ، لان الشئ لا يؤكد بضده ويشترط فى ذلك أن يكونا فى وقتين نحو اكرم زيدا وأهنة فان اتحد حمل الكلام على التخيير ولا يحمل على النسخ لان من شرطه التراخى حتى يستقر الامر الاول ويقع التكليف به والامتحان وتكون الواو حينئذ بمعنى أو ، قاله فى شرح التنقيح لكن جعله الركوع والسجود خلافين غير ظاهر فى غير بعض حالات الايماء للسجود بل الظاهر انهما ضدان .

وان تماثلا وعطف قد نفى بلا تعاقب فتأسيس قفى

بتركيب قفى يعنى : أن الامر اذا تكرر وكان الثانى مماثلا للاول من غير عطف ومن غير تعاقب (بل تراخى الثانى عن الاول فكون الثانى تأسيسا أمر مقفو أى متبع لانه هو الذى ذهب اليه أهل الاصول وهو الصحيح لأن الخلاف لا يتصور إلا قبل صدور الفعل الأول فإذا قال له صم بعد أن صام يوما يتعين الاستئناف وان تعاقب الاول .

وان تعاقبا فذا هو الاصح والضعف للتأكيد والوقف وضح ان لم يكن تأسيس ذا منع من عادة ومن حجبى وشرع

يعنى : انه اذا كرر مع التماثل أو التعقيب نحو صل ركعتين صل ركعتين فالتأسيس هو الصحيح قال القاضى : فالصحيح انه للتكرار أى التأسيس ويعمل بهما كان الامر للوجوب أو للندب وعزاه ولى الدين للاكثرين لان الاصل التأسيس لا التأكيد وقيل للتأكيد لان الاصل براءة الذمة وقيل بالوقف وكونه للتأسيس على الراجح ما لم يمنع منه مانع عادى نحو اسقنى ماء اسقنى ماء فان العادة باندفاع الحاجة بمدة فى الاول ترجح التأكيد أو عقلى نحو اقتل زيدا اقتل زيدا لكن هنا التأكيد متعين قطعاً وكذا اذا منع من التكرار ما نع شرعى كتكرير العتق فى عبد واحد وقد يكون المانع غير ما ذكر كما اذا كان الامر الاول مستغرقاً للجنس

والثانى يتناول بعضه نحو « حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى »
على تقدير كون الثانى غير معطوف وذهب بعضهم الى ان الصلاة
الوسطى ونحوها غير داخل تحت الصلوات فيفيد ما أفاده الاول ،
والصحيح عند القاضى انه محمول على التأكيد لبعض مدلول العام
المتقدم وان كان الخاص مقدا نحو صم يوم الجمعة صم كل يوم
فهاهنا العام يحمل على عمومه ويفيد غير ما أفاده الاول وهو مؤكد
لمدلول الاول ضمنا .

ومن موانع التأسيس أن يكون عهد نحو صل ركعتين صل
الركعتين وكذا اذا دلت قرينة حال على التأكيد .

وان يكن عطف فتأسيس بلا منع يرى لديهم معولا

تأسيس مبتدا ، وبلا منع نعته ويرى بالتركيب ومعولا بفتح الواو
مفعوله الثانى وجملة يرى خبر يعنى انه اذا كرر الامر مع التعاطف
والتماثل فالمعول عليه والمعتمد هو التأسيس عند عدم المانع منه كان
المانع شرعيا أو عقليا أو عاديا كما تقدمت امثلتها نحو صل ركعتين وصل
ركعتين لأن العطف يقتضى التباين واختاره القاضى . وقال القاضى عبد
الوهاب وهو الذى يجرى على قول أصحابنا وقيل تأكيد لان الاصل براءة
الذمة .

تنبيهه : التأكيد عند المانع العقلى نحو اقتل زيدا واقتل زيدا

متعين وكذا يتعين مع الشرعى كاعتق سعدا واعتق سعدا اذ لا يجوز أن
يتزايد عتقه ويتوقف تمام حرите على عدد كالطلاق ويترجح التأكيد في
غيرهما .

والامر للوجوب بعد الحظر وبعد سؤل قد أتى للاصل

يعنى ان الأمر أى افعل وكل ما يدل على الامر اذا ورد بعد الحظر
لمتعلقه فهو حقيقة فى الوجوب عند قدماء أصحاب مالك والباچى وأصحاب
الشافعى ، خلافا لبعض أصحابنا وأصحاب الشافعى فى أنه للإباحة فمن

استعماله في الوجوب قوله « فاذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين »
ومن استعماله في الإباحة « واذا حللتهم فاصطادوا » « فاذا قضيت الصلاة
فانتشروا في الارض » « فاذا تطهرون فاتوهن » . فهذه الامثلة الثلاثة
حقيقة شرعية على الثانى مجاز على الأول والآية الاولى بالعكس قال في
الآيات البيّنات ظاهر اقتصارهم على الحظر عدم جريان هذا الخلاف في
وروده بعد نهى التنزيه بل يتفق حينئذ على انه للوجوب على أصله . والمراد
بالأمر في قوله والامر اللفظى لا النفسى .

قوله وبعد سؤال أى سؤال واستفهام وبعضهم يعبر بالاستيذان مكان
السؤال ، يعنى : ان الأمر اللفظى اذا ورد بعد سؤال فهو حقيقة في الوجوب
كما يقال لمن قال افعل كذا افعله ومنه في غير الوجوب قوله تعالى « فكلوا
مما أمسكن عليكم » فان سبب نزول الآية فيما روى سؤالهم عما أخذوه
باصطياد الجوارح وفي حديث مسلم (أصلى في مرابض الغنم قال نعم)
فانه بمعنى صل فيها قوله للوجوب متعلق بأتى وهو خبر عن الامر وبعد
الحظ حال من الامر وبعد سؤال عطف عليه قوله للاصل علة لا تيانسه
للووجوب أى انما أتى فيما ذكر للوجوب بناء على أن الوجوب هو مسمى
الأمر حقيقة ولا فرق بين أن يتقدمه حظر أو استيذان أولا ومن قال للإباحة
جعل تقدم الحظر أو الاستئذان قرينة صارفة عن الوجوب اللغوى بل هو
عنده حقيقة شرعية أو عرفية في الإباحة فالقولان من الوجوب والإباحة
مبنيان على ان افعل حقيقة في الوجوب .

وبالإباحة قال المتأخرون من المالكية :

أو يقتضى اباحة للاغلب اذا تعلق بمثل السبب
الافذى المذهب والكثير له الى ايجابه مصير

يعنى : ان القاضى عبد الوهاب نقل في المسألة تفصيلا عن بعضهم
وهو ان الحظر السابق اذا كان معلقا على وجود علة أو شرط أو غاية وورد
الامر بعد ما زال ما علق عليه أفاد الإباحة عند جمهور أهل العلم لان
الغالب في عرف الشرع استعماله في ذلك كقوله تعالى « واذا حللتهم
فاصطادوا » « فاذا قضيت الصلاة فانتشروا » وقوله صلى الله عليه

وسلم (كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحى فوق ثلاث من أجل الدافعة التي دفت عليكم فالآن فادخروها) أو كما قال . وان يكن غير ما ذكر فمذهب مالك وأصحابه ان الأمر للإباحة كما أشار له بقوله : الا فذى المذهب أى الا يكن معلقا فذى الاباحة هى مذهب مالك وأصحابه .

وقال أكثر أهل الأصول : انه للوجوب كما أشار له بقوله : والكثير له الى ايجابه مصير الا أنه عند الاكثر لا يتحتم كونه للوجوب بل هو عندهم محمل على ما كان يحمل عليه ابتداء من وجوب على مذهب الاكثر أو ندب على أنه حقيقة فيه أو من غير ذلك فتحصل في ورود الامر بعد الحظر ثلاثة أقوال ، قولان مطلقان وقول مفصل ذكره في شرح التنقيح وكذلك هو في الآيات البيئات وفي شرح حلولو على جمع الجوامع .

بعد الوجوب النهى لا ممتنع للجل والبعض للاتساع وللكرهية برأى باننا وقيل للإبقاء على ما كانا

يعنى : ان النهى أى لا تفعل اذا ورد بعد الوجوب فهو للامتناع ، أى تحريم ذلك الواجب عند جل أهل الأصول كما في غير ذلك فتقدم الوجوب ليس قرينة صارفة له عن أصل وضعه الذى هو التحريم وذكر القاضى وغيره الاتفاق عليه وانما فسرنا النهى بلا تفعل احترازاً عن النهى النفسى اذ لا يتصور أن يكون للإباحة لأنه طلب الكف والطلب لا يكون اباحة وقضية اقتصار أهل الأصول على الوجوب انه بعد الندب للتحريم بلا خلاف وهو غير بعيد لانه الأصل قاله في الآيات البيئات .

واما النهى بعد السؤال فيحمل على ما يفهم من السؤال من ايجاب أو ندب أو ارشاد أو اباحة أو على ما يفهم من دليل خارج . فمما ورد منه للتحريم خبر مسلم والبخارى عن المقداد قال (رأيت ان لقيت رجلا من الكفار فقاتلنى فضرب احدى يدي بالسيف ثم قطعها ثم لاذ عنى بشجرة فقال أسلمت لله أفاقتله يا رسول الله بعد أن قالها ؟ قال : لا) ومما ورد منه للكرهية حديث مسلم (أصلى في مبارك الابل ؟ قال : لا) وحديث أنس (قال رجل : يا رسول الله الرجل منا يلقي أخاه أينحنى له ؟ قال :) وحديث سعد (في الوصية بجميع ما له فقال صلى

الله عليه وسلم : لا) حملة على التحريم من فهم ان الرسول عن الاباحة ويحتمل أن يكون السؤال عن الندب قوله والبعض .. الخ يعنى ان بعضهم قال : النهى بعد الوجوب للاتساع أى الاباحة لأن النهى عن الشيء بعد وجوبه يرفع طلبه فيثبت التخيير فيه .

قوله : والكراهة برأى باننا أى ظهر كون النهى بعد الوجوب للكراهة فى رأى بعضهم قياسا على أن الأمر بعد الحظر للاباحة بجامع ان كلا من صيغة افعل ولا تفعل تحمل على أدنى مراتبها اذ الكراهة أدنى مرتبتى صيغة لا تفعل كما ان الاباحة أدنى مراتب صيغة افعل قاله زكرياء قوله وقيل للابقا .. الخ قصر الابقاء للوزن يعنى : ان بعضهم قال : ان النهى بعد الوجوب انما هو لاسقاط الوجوب ويرجع الأمر الى ما كان عليه قبله من تحريم لكون الفعل مضررة أو اباحة لكونه منفعة وانما كان مذهب الجمهور فى هذه المسألة التحريم وفى التى قبلها الاباحة لان المقصود بالذات من النهى دفع المفسدة ومن الامر تحصيل المصلحة واعتناء الشارع بالأول أشد وانما قلنا بالذات لأن دفع المفسدة يتضمن تحصيل المصلحة وبالعكس كما قاله فى الآيات البيئات فاحفظه فانه تقيس .

تنبيهه : ابقاء ما كان عليه أصل من الأصول وهو المعبر عنه باستصحاب الأصل .

كالنسخ للوجوب عند القاضى وجلنا بذاك غير راضى
بل هو فى القوى رفع الحرج وللاباحة لدى بعض يجى
وقيل للندب كما فى مبطل أوجب الانتقال للتفعل

يعنى : ان القاضى عبد الوهاب قال : انه اذا نسخ وجوب الشيء يبقى على ما كان عليه قبل الوجوب من تحريم أو اباحة وصار الواجب بالنسخ كان لم يكن لكن جمهور المالكية لم يرض ما قاله القاضى وفاقا لغيرهم بل هو أى نسخ الوجوب معناه عند الجمهور رفع الحرج عن المفاعل فى الفعل والترك من الاباحة والندب عند القرافى والكراهة أيضا عند المحلى وبيانه على ما قال فى شرح التنقيح ان الامر دل على جواز

الاقدام والنسخ على جواز الاحجام فيحصل مجموع الجوازين من الامر وناسخه لا من الامر فقط ، وصورة المسألة أن يقول الثمارع : نسخت وجوبه أو رفعته مثلا لا ان قال رفعت ما دل عليه الامر السابق من جواز الفعل والمنع من الترك فان هذه المسألة يرتفع فيها الجواز اتفاقا ويثبت التحريم ولا يرد ان نسخ استقبال بيت المقدس لم يبق معه الجواز لان انتفاء الجواز من دليل آخر لا من مجرد النسخ ، هذا ان لم يثبت ان النسخ له برمته وجوبا وجوازا والا فلا ورود مطلقا قاله في الآيات البيئات .

والمراد بالقاضى هنا عبد الوهاب كما رأيت لكن متى أطلق القاضى عند أهل الأصول فالمراد به القاضى أبو بكر الباقلانى .

قوله وللإباحة . الخ يعنى : ان الاقوال الثلاثة غير الاول ، اتفقوا على ان الوجوب اذا نسخ بقى الجواز لكن اختلفوا فى معنى الجواز فحمله الجمهور على رفع الحرج لان الجواز ياتى بمعنى الاذن فى الفعل الشامل للإباحة والندب والوجوب لكن الوجوب نسخ فيبقى ما سواه وبعضهم حمله على الإباحة بمعنى استواء الطرفين كما هو اصطلاح المتأخرين وانما حملوه على الإباحة لانه بارتفاع الوجوب ينتفى الطلب فيثبت التخيير وفيه عندى نظر لأن الوجوب أخص من الطلب ولا يلزم من رفع الأخص رفع الأعم ولم أر من تعرض لجوابه .

قوله وقيل : للندب يعنى : ان بعضهم قال : ان الوجوب اذا نسخ بقى الجواز أى الاستحباب اذ المحقق بارتفاع الوجوب انتفاء الطلب الجازم فيثبت الطلب غير الجازم وهذا القول غريب من جهة النقل وان كل ظاهرا من جهة العقل وظاهر كلام الغزالي وغيره يقتضى انه لم يقل به أحد خلاف ما يقتضيه كلام ابن تيمية من وجوده . وفى مذهبنا مسائل تشهد له كما فى طرو مبطل للصلاة أوجب الانتقال للتنقل أى السلام على نافلة أى شفع ووجهه كما فى شرح حلولو على جمع الجوامع ان الواجب مندوب وزيادة فاذا طرأ ما يبطله بقى المندوب ولم يبطله بالكلية .

وجوز التكليف بالمحال فى الكل من ثلاثة الاحوال

وقيل بالمنع لما قد امتنع لغير علم الله ان ليس يقع

يعنى : انه يجوز عقلا أن يكلف الله تعالى عباده بفعل محال سواء كان محالا لذاته أى ممتنعا عادة وعقلا كالجمع بين السواد والبياض أم لغيره أى ممتنعا عادة فقط كالمشى من الزمن والطير ان والبيضا أم لغيره أى ممتنعا عادة فقط كالمشى من الزمن والطيران معنى قوله في الكل من ثلاثة الاحوال .

قوله وقيل بالمنع يعنى ان أكثر المعتزلة وبعض أهل السنة منعوا التكليف بالمحال الذى امتنع لغير تعلق علم الله بعدم وقوعه لانه لظهور امتناعه للمكلفين لا فائدة في طلبه منهم .

واجيب بأن فائدته اختبارهم هل يأخذون في المقدمات فيترتب الثواب أو لا فيترتب العقاب لكن هذا الجواب على سبيل التنزل أى ان سلمنا انه لا بد في أفعال الله تعالى من ظهور فائدة للعقل مع انا لا نسلم ذلك « لا يسأل عما يفعل » وله ان لا يظهرها اذ لا يلزم الحكيم اطلاع من دونه على الحكمة .

اما الممتنع لتعلق علم الله بعدم وقوعه فالتكليف به جائز وواقع اجماعا وذلك كمايمان أبى جهل وهذا محال عقلا لا عادة لان العقل يحيل ايمانه لاستنزاه انقلاب العلم القديم جهلا ولو سئل عنه أهل العادة لم يحيلوه كذا جرى عليه كثير ، وكلام بعض المحققين ظاهر في انه ليس محالا عقلا أيضا بل ممكن مقطوع بعدم وقوعه ، والخلف لفظى اذ هو ممكن ذاتا محال عرضا فالكثير نظروا الى استحالته بالعرض والبعض نظر الى امكانه ذاتا .

تنبيه : اعلم ان هذه المسألة تكلم عليها أهل الاصلين وجه تعلقها بأصول الفقه ان الاصول عبارة عن العلم بادلة الاحكام من حيث الاجمال وهو يستدعى البحث في المحكوم به وهو الافعال ، ومن شرط الفعل أن يكون مقدورا للمكلف . ووجه تعلقها بأصول الدين أن الاشعرية اذا أثبتوا عموم الصفات لله تعالى وبينوا ان كل حادث واقع باردة الله

تعالى وقدرته قالت المعتزلة هذا يلزم منه التكليف بالمحال لان الله تعالى اذا امر بفعل وهو من خلقه كان حاصل الأمر افعل با من لا فعل له وافعل ما أنا فاعله ، وأجيب بالزامهم على قواعدهم مثله نمان خلاف المعلوم مكلف به وفعله متوقف على خلق داع من الله تعالى وقد كلفه ولم يخلفه له ، وأجيب أيضا بأن للعبادة في بعض الافعال كسنا والتكليف انما يقع بالمكسوب .

وليس واقعا اذا استحالا لغير علم ربنا تعالى

يعنى : أن التكليف بالمحال غير واقع في الشريعة اذا كانت استحالته لغير تعلق العلم بعدم وقوعه بشهادة الاستقراء وقوله تعالى : « لا يكلف الله نفسا الا وسعها » ، واما وقوع التكليف بالثانى فلان الله تعالى كلف الثقلين بالايمان وقال : « وما أكثر الناس ولو حرصت بمومنين » فامتنع ايما أكثرهم لعلمه تعالى بعدم وقوعه .

وما وجود واجب قد اطلقا به وجوبه به تحققا

وجود مبتدا خبره به . وجملة وجوبه الخ . خبر الموصول ، وأطلق مبنى للمفعول . يعنى ان الشئ المقذور للمكلف الذى لا يوجد الواجب المطلق ايجابه الا به واجب بوجوب ذلك المطلق عندنا . وعند جمهور العلماء سببا كان أو شرطا اذ لو لم يجب لجاز ترك الواجب المتوقف عليه فاحترز بالمطلق عن الواجب المقيد وجوبه بسبب أو شرط فأسباب الوجوب وشروطه لا يجب اجماعا تحصيلها بوجوب ما توقف عليها من فعل وانما الخلاف فيما يتوقف عليه ايقاع الواجب وصحته بعد تحقق الوجوب فالاجماع على أن ما يتوقف الوجوب عليه من سبب أو شرط وانتفاء مانع لا يجب تحصيله بوجوب ما توقف عليه كالنصاب يتوقف عليه وجوب الزكاة ولا يجب تحصيله اجماعا والاقامة يجب بها الصوم ولا تجب لاجله اجماعا ، والدين يمنع وجوب الزكاة ولا يجب دفعه لاجلها اجماعا والى هذا الاشارة بقولنا وما وجود . الخ والفرق بين قول السيد لعبد اصعد السطح ، واصعد السطح اذا نصبت المسلم ظاهر والضمير في به الاول وفي وجوبه للموصول وفي به الثانى للواجب المطلق .

والطوق شرط للوجوب يعرف ان كان بالمحال لا يكلف

فاعل يكلف بكسر اللام ضمير الله تعالى ، يعنى : ان الجمهور
اشترطوا في وجوب المتوقف عليه بوجوب الواجب المطلق شرطا معروفا
وهو قدرة المكلف على ذلك المتوقف عليه احترازا عن غير المقدور فانه
لا يجب بوجوبه كتوقف فعل العبد بعد وجوبه على تعلق علم الله وارادته
وقدرته بايجاده ، فهذا القسم لا يوصف بالوجوب بل عدمه يمنع الايجاب
الا على مذهب من يجوز التكليف بالمحال فلا يقيد بالقدرة عليه قاله
حلولوا .

كعلمنا الوضوء شرطا في أدا فرض فأمرنا به بعد بدأ

هذا مثال المقدور للمكلف يعنى انه اذا علمنا من الشارع ان الوضوء
شرط للصلاة ثم أمرنا بالصلاة مطلقا فانه يجب بوجوب مشروطه لانه
مقدور لنا . قال في شرح التنقيح : فلو قال الله تعالى صلوا ابتداء صلينا
بغير وضوء حتى يدل دليل على اشتراط الطهارة . اذ لا معنى لشرطيته
سوى حكم الشارع انه يجب الاتيان به عند الاتيان بذلك الواجب ولا فرق
في الوجوب بين كون الشرط شرعيا كالوضوء أو عقليا كترك ضد الواجب
أو عاديا كغسل جزء الرأس لتحقق غسل الوجه فلا يمكن عادة غسل
الوجه بدون غسل جزء من الرأس ومنه امسك جزء من الليل للصائم
وفيه خلاف عندنا وكالاتيان بخمس صلوات لاجل منسية جهل عينها وكذا
الحكم فيما اذا اختلط ثوب طاهر بثياب نجسة أو اثناء طاهر بأنية نجسة
فانه يصلح بعدد النجس وزيادة طاهر وقيل يتحرى قاله حلولوا . وهل
دلالة الواجب المطلق على سببه أو شرطه بالتضمن أو الالتزام أو من
دليل خارجي ؟ أقوال ! قوله فأمرنا . الخ أمر مبتدا مضاف الى
مفعوله وخبره جملة بدأ .

وبعض ذى الخلف نفاه مطلقا

أى سببا كان أو شرطا يعنى : ان بعض المخالفين لمذهب مالك
نفى وجوب المقدور الذى لا يوجد الواجب المطلق ايجابه الا به
بوجوب ذلك الواجب لان الدال على الواجب ساكت عنه فالامر عندهم

لا يقتضى الا تحصيل المقصد لا الوسيلة ولم يعطو الوسيلة حكم مقصدها بدليل انه اذا ترك المقصد كصلاة الجمعة والحج فانه يعاقب عليهما دون المشى اليهما واذا لم يستحق عقابا عليه لم يكن واجبا لان استحقاق العقاب من خصائص الوجوب . قلت : ولعل هذين الدليلين غير مسلمين عند الجمهور والا لما تأتى لهم القول بوجوبه به

. . . والبعض ذو رأيين قد تفرقا

يعنى : ان بعض المخالفين لنا غير المطلقين ذهبوا الى رأيين مختلفين فبعضهم قال انه يجب بوجوبه ان كان سببا كامساس النار لمحل فانه سبب احراقه عادة بخلاف الشرط كالوضوء للصلاة ، والفرق ان السبب لاستناد المسبب اليه اشد ارتباطا به من الشرط بالمشروط لانه يلزم من وجوده وجود المسبب بخلاف الشرط مع المشروط وقال امام الحرمين يجب ان كان شرطا شرعيا كالوضوء للصلاة لا علقيا كترك ضد الواجب أو عاديا كغسل جزء الرأس بغسل الوجه فلا يجب بوجوب مشروطه اذ لا وجود لصورة مشروطه عقلا أو عادة بدونها فلا يقصده الشارع بالطلب بخلاف الشرعى فانه لولا اعتبار الشرع له لوجد صورة مشروطه بدونها فكان اللائى قصد الشارع له بطلب الواجب للحاجة الى قصده به لعدم ما يقتضيه . والعقلى والعادى توقف وجود صورة الواجب عليهما مقتضى لهما ومعن عن قصدهما ، وسكت امام الحرمين عن السبب وهو لاستناد المسبب اليه فى الوجود كالعقلى والعادى فلا يقصده الشارع بالطلب فلا يجب كما أفصح به ابن الحاجب فى مختصره الكبير وقول السبكى فى دفعه السبب أولى بالوجوب من الشرط الشرعى منعه المحلى وأيد المنع بأن السبب ينقسم كالشرط الى ، شرعى كصيغة الاعتاق له ، وعقلى كالنظر للعلم يعنى عند من يجعل حصول العلم عقب صحيح النظر بطريق اللزوم العقلى لا العادى وعادى كجز الرقبة للمقتل أى ليس فى وسعه الا جز الرقبة دون ترتب الموت . قال زكرياء : وجه التأييد ان السبب اذا كان ينقسم كالشرط الى شرعى وعقلى وعادى فالسبب العقلى والعادى كالشرط العقلى والعادى بالاولى فلا يطلق القول بأن السبب أولى بالوجوب من الشرط الشرعى على انه لا يخفى ان السبب الشرعى لشدة ارتباطه بمسببه كالشرط العقلى

والعادي أيضا لا كالشرط الشرعي والاجماع على انه اذا وجب المسبب وجب السبب لكن وجوبه عند البعض متلقى من صيغة الامر بالمسبب وعند البعض من دلالة الصيغة وعند البعض من دليل خارجي لا من الصيغة ولا من دلالتها وهذا هو الذي ذهب اليه ابن الحاجب ومن وافقه كما دل عليه كلامه في المنتهى والمختصر .

والدليل الخارجي هو انه لما لم يكن في وسع المكلف ترتيب المسبب على السبب كان القصد بطلب المسببات الاتيان بأسبابها . والمعنى ان الاسباب هي المقصودة بالمباشرة لانها النى تمكّن مباشرتها . قاله في الآيات البيّنات .

واعلم ان الخلاف في الشروط العقلية والعادية انما هو في وجوبها شرعا أو وجوب مستلزمها ، واما وجوبها عقلا أو عادة فلا نزاع فيه قاله حلولا .

وما وجوبه به لم يجب في رأى مالك وكل مذهب

هذا مفهوم المطلق يعنى: انهم اختلفوا بالمطلق عن المقيّد وجوبه بما يتوقف عليه كالزكاة ، وجوبها متوقف على ملك النصاب فلا يجب تحصيله في مذهب مالك وغيره ، فهو أمر مجمع عليه ، والواجب المطلق هو ما لا يتوقف وجوبه على مقدّمة وجوده ويجوز ان يكون واجبا مطلقا بالنسبة الى مقدّمة ومقيّدا بالنسبة الى أخرى فان الصلاة بل جميع التكاليف موقوفة على العقل والبلوغ فهي بالنظر اليهما مقيّدة والصلاة بالنسبة الى الطهارة واجبة مطلقة وما في قوله وما وجوبه به واقعة على المقدور للمكلف شرطا كان أو سببا والضمير في وجوبه للواجب المقيّد كما يدل عليه سياق الكلام .

فما به ترك المحرم يرى وجوب تركه جميع من درى

يعنى : انه اذا تعذر ترك المحرم الا بتجافى غيره أى ترك غيره الجائز وجب ترك ذلك الغير لتوقف ترك المحرم الذى هو واجب عليه كماء دون آنية وضوء وقع فيه بول على القول بنجاسته .

وسوين بين جهل لحقا بعد التعين وما قد سبقا

يعنى : لا فرق في وجوب الجائز الذي لم يميز عن المحرم بين المحرم بين جهل لحق بعد التعين كما لو طلق معينة من زوجاته ثم نسيها وبين جهل سابق على التعيين كما لو اختلقت منكوحه بأجنبية أو ميتة بما ذكى . وانظر ما الحكم في المندوب المطلق الذي لا يوجد الا بعد وجود المقدور للمكلف كصلاة النافلة المتوقفة على الطهارة فالظاهر من فرضهم الكلام في الواجب انه ليس كذلك والذي يقتضيه انظر التسوية بينهما فيجربى فيه الخلاف الذي في الواجب فنقول المقدور الذي لا يتم المامور المطلق الا به له حكم ذلك المامور به والله تعالى أعلم .

هل يجب التخير في التمكن أو مطلق التمكين ذو تعيين

يعنى : ان التمكن المشترط في التكليف هل يشترط فيه أن يكون ناجزا بناء على ان الامر لا يتوجه الا عند المباشرة أو يكفى التمكن في الجملة بناء على انه يتوجه قبلها والتمكن الاستطاعة قولان والثانى هو الحق وينبنى على هذا الخلاف ما يذكر في قوله :

عليه في التكليف بالشىء عدم موجه شرعا خلاف قد علم

خلاف مبتدا والجملة بعده نعت والخبر قوله في التكليف وعدم بالتركيب نعت الشىء لانه نكرة معنى وموجه بكسر الجيم وشرعا ظرف له يعنى انه يبنى على الخلاف في اشتراط التمكن الناجز في التكليف وعدمه الخلاف هل يجوز عقلا التكليف بالشىء من مشروط أو مسبب حال عدم موجه شرعا من شرط أو سبب فمن اشترط التمكن بالفعل منع ذلك ومن اشترطه في الجملة جوز التكليف به فانه يمكن الاتيان بالمشروط والتوصل اليه بالاتيان بالشرط وينبنى على هذا الخلاف وجوب الشرط أو السبب بوجوب الواجب المطلق وينبنى عليه أيضا ما أشار له بقوله :

فالخلف في الصحة والوقوع لامر من كفر بالفروع

يعنى : ان الخلاف فى التكليف بالمشروط أو المسيب حال عدم الشرط أو السبب تظهر ثمرته فى تكليف الكافر بالفروع هل يجوز أولا ؟ وعلى جوازه هل وقع فى الشريعة أولا؟ قولان فى كل منهما موجودان فى المذهب من غير ترجيح . ومن شيوخ المذهب من يرجح عدم وقوع خطابهم بها وبه قال أكثر الحنفية وهو ظاهر مذهب مالك اذ المأمورات لا يمكن مع الكفر فعلها ولا يومر بعد الايمان بقضائها والمنهيات محمولة عليها حذرا من تبعض التكليف فدليل منع التكليف بالفروع هو تعذرهما بانتفاء شرطها الذى هو الايمان لكونه شرطا للعبادة منها لا لكل فرع على التفصيل اذ منها النواهي وقد مر أن الايمان ليس بشرط فى متعلقاتها ووجه كون الايمان شرطا للعبادة انه شرط للنية المعتبرة فيها ركنا أو شرطا والنية مشروطة بالايمان اذ يمتنع قصد ايقاع الفعل قرابة من جاهل بالمقترب اليه فالايان شرط للعبادة من حيث انه شرط لركنها أو لشرطها فان قيد الشرط قيد فى المشروط . والقول الاول: وهو انهم مخاطبون بفروع الشريعة هو ما صححه السبكي وعزاه ابن الحاجب للمحققين وذكره ولى الدين عن مالك والشافعى وأحمد وهو ظاهر المذهب عند الباجى وابن العربى وابن رشد وحجة هذا القول قوله تعالى « ولله على الناس حج البيت » لانه عام يتناول الكافر فاذا تناوله الأمر تناوله النهى من باب أولى لأن كل من قال بالامر قال بالنهى بخلاف العكس وقوله تعالى : « فويل للمشركين الذين لا يوتون الزكاة » وقوله تعالى « يتساءلون عن المجرمين ما سلككم فى سقر ، قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين » وقوله « والذين لا يدعون مع الله الها آخر ولا يقتلون النفس . . الى ومن يفعل ذلك » الآية ، فذلك يتناول ما تقدم من الشرك والقتل والزنا فيعاقب على الأخيرين كما يعاقب على الأول واحتجوا على المانعين بقوله صلى الله عليه وسلم (الاسلام يجب ما قبله) فان الجب القطع وانما يقطع ما هو متصل فلولا القطع لاستمر التكليف .

ثالثها الوقوع فى النهى يرد بما افنقاره الى القصد انفق

وقيل فى المرتد

يعنى : ان ثالث الاقوال هو وقوع تكليف الكافر بالنواهي دون
دون الاوامر لا مكان امتثالها مع الكفر لان متعلقاتها تروك لا تتوقف
على نية التقرب المتوقفة على الايمان لكن هذا القول مردود عند ابن
رشد والفهرى والابيارى وهم من المالكية بما لا يفتقر من المامورات
الى القصد أى النية كقضاء الدين ورد الوديعة وكل ما لا يفتقر الى النية
يصح مع عدم الايمان ، والقول الرابع ان تكليفه بها واقع في المرتد
باستمرار تكليف الاسلام دون الكافر الاصلى .

.. فالتعذيب عليه والتيسير والترغيب

التعذيب مبتدا خبره عليه والتيسير والترغيب معطوفان على
المبتدا ، يعنى : ان مما ينبى على الخلاف فى تكليف الكفار بالفروع
تعذيبهم عليها وعلى الايمان معا فى الآخرة قال ابن عبد السلام : فان
قيل لم خاطب الله تعالى العاصى مع علمه بأنه شقى لا يطيعه ؟ قلنا :
أحسن ما قيل فيه : ان الخطاب له ليس طلبا حقيقة بل هو علامة على
شقاوته وتعذيبه . ومن فوائده فى الدنيا تيسر الاسلام عليه لانه
يستنبط من قوله صلى الله عليه وسلم ان المومن ليختم له بالكفر بسبب
كثرة ذنوبه ان الكافر يختم له بالايمان بسبب كثرة حسناته فيكثر من
الحسنات فييسر له الايمان وان اتبع على انه لا يثاب عليها فى الآخرة
بل يطعم فى الدنيا كما ورد فى الحديث ومنها الترغيب فى الاسلام اذا
سمع انه يهدم ما قبله من الآثام ومنها انه يتجه اختلاف العلماء فى
استحباب اخراج زكاة الفطر اذا أسلم يوم الفطر ومنها استحباب
امساك بقية اليوم لمن أسلم وقضاء ذلك اليوم فخلاف الصبى والحائض
يزول عذرهما والفرق تقدم الخطاب فى حق الكافر دونهما وكذا المسافر
ومنها عدم تقدير وقت الاغتسال والوضوء اذا أسلم آخر الوقت بل
تجب عليه الصلاة بادراك وقت يسع ركعة منها فقط على الخلاف فى ذلك
المخرج على الخلاف فى كونهم مخاطبين أم لا ؟ ومنها عقد الجزية يكون
من جملة اثاره ترك الانكار فى الفروع وانه سبب شرع لذلك ان
قلنا يخاطبون والا فلا يكون شرع سببا الا لترك انكار الكفر خاصة .

ثم اعلم ان الادلة الواردة فى أحكام الشريعة منها ما يتناول لفظة الكفار
مثل يا أيها الناس فيتعلق بهم حكمه على القول بتكليفهم بالفروع ومنها

ما لا يشملهم لفظه مثل يا أيها الذين ءامنوا وكتاب أنس الذي كتبه له أبو بكر وفيه هذه فريضة رسول الله صلى الله عليه وسلم التي فرضها على المسلمين ، فلا يثبت حكمه لهم ، وان قلنا انهم مخاطبون بالفروع الا بدليل منفصل أو بتبين عدم الفرق بينهم وبين غيرهم والا فلا خوف اثبات حكم بلا دليل .

وعلى المانع بالتعذر وهو مشكل لدى المحرر
في كافر ءامن مطلقا وفي من كفره فعل كالثقا مصحف

يعنى : ان المانعين القائلين بعدم تكليف الكفار بالفروع عللوا ذلك بتعذر الايمان منهم وهولا يطيقه في الحال لاجل الاشتغال بالضلال أى الكفر كما تقدم وهو أى التعليل بالتعذر ومشكل عند المحرر بكسر الراء المشددة أى المحقق والمراد به القرافى لانه استشكله في الكافر الذى آمن مطلقا أى بظاهره وباطنه لكن كفر بعدم التزام الفروع كأبى طالب فانه كان يقول .

الا ابلغا عنى على ذات بيننا
لؤيا وخصا من لؤى بنى كعب
ألم تعلمنا انا وجدنا محمدا
نبيا كموسى خط فى أول الكتب
وقال أيضا :

ولقد علمت بأن دين محمد
من خير أديان البرية ديننا
وقال :

لقد علموا أن ابننا لا مكذب
لدينا ولا يعنى بقول الاباطل

الى غير ذلك من شعره واستشكله أيضا فيمن كان كفره فعلا فقط كالقاء مصحف فى القدر وكالتردد الى الكنيسة مع شد الزنا فان هذا القسم والذى قبله لم يتعذر منهما الايمان وانما هو متعذر فى القسمين الاخيرين من أقسام الكفر وهما الكفر بالظاهر والباطن كما فى أبى جهل والكفر بالباطن كما فى المنافق كذا قاله فى شرح التنقيح .

قلت : ومثلها من كفر بلسانه وآمن بقلبه الذين قال الله تعالى فيهم « وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلما وعلوا » « فانهم لا يكذبونك ولكن الظالمين بآيات الله يجحدون » .

والرأى عندى أن يكون المدرك نفى قبولها فإذا مشترك

بفتح الراء من مشترك ومدرك مع ضم ميم الثانى وفتحها من الاول يعنى ان الذى يظهر لى ان الاولى ان يعللوا منع تكليفهم بالفروع بعدم قبول الله تعالى اياها منهم لاجل كفرهم فلا يكلفهم بها كما ابداه فى شرح التنقيح احتمالا وعدم قبولها قدر مشترك بين جميع أقسام الكفر .

تكليف من أحدث بالصلاة عليه مجمع لدى الثقة

يعنى : ان الثقة أى المجتهدين اجمعوا على تكليف المحدث بالائتيان بالصلاة مع تعذرها فى تلك الحالة لكنه مكلف بالطهارة قبلها ولا يشترط فى التكليف تقدم الطهارة ولو اشترط التمكن الناجز لما صح التكليف بعبادة ذات اجزاء وما ذكر من الاجماع هو ما عليه أكثرهم ونقل البرماوى الخلاف فيه عن جماعة وهذا الاجماع حجة لمن قال يصح التكليف بالمشروط حال عدم الشرط .

وربطه بالموجب العقلى حتم بوفق قد أتى جلى

ربطه مبتدا وبالموجب بكسر الجيم متعلق به وخبره حتم هذا محترز قوله موجبه شرعا يعنى ان ربط التكليف لكل واحد بالموجب العقلى كالحياة للعلم وكفهم الخطاب واجب باتفاق واضح لا نزاع فيه وكالشرط العقلى الشرط اللغوى نحو ان دخلت المسجد فصل ركعتين فان حصوله شرط لصحة التكليف اتفاقا واما الشرط العادى كغسل جزء من الرأس لغسل الوجه فليس حصوله بشرط فى صحة التكليف اتفاقا وانما الخلاف فى الشرط الشرعى كما رأيت والمراد بالموجب بكسر الجيم الشرط والسبب .

دخول ذى كراهة فيما أمر به بلا قيد وفصل قد حظر

دخول مبتدا خبره جملة حظر مبنى للمفعول وأمر مبنى له أيضا
يعنى ان المأمور به اذا كان بعض جزئياته منهيًا عنه نهى تنزيهه أو
تحريم لا يدخل ذلك المهني عنه منها في المأمور به اذا كان الامر غير
مقيد بغير المكروه ، خلافا للحنفية في قولهم انه يتناوله اما ان قيد بغير
المكروه فلا يدخل اتفاقا ولا يجوز الاقدام عليه اتفاقا لقول الزركشى
ان الاقدام على العبادة التي لا تصح حرام بالاتفاق لكونه تلاعبا ونعنى
بالمكروه الذى لم يدخل في مطلق الأمر المكروه الخالى من الفصل أى
الانفصال والخالى منه ما كان له جهة أو جهتان بينهما لزوم وحجة
الجمهور ان المكروه مطلوب تركه فلا يدخل تحت ما طلب فعله والا كان
الشيء الواحد مطلوب الفعل والترك من جهة واحدة وذلك تناقض .
فنفى صحة ونفى الاجر في وقت كره الصلاة يجرى

أى يجرى على عدم الدخول الذى هو مذهب الجمهور يعنى ان
الصلاة لا تصح ولا يثاب عليها اذا وقعت في الاوقات المكروهة التي
ذكرها خليل بقوله : ومنع نفل وقت طلوع شمس وغروبها وخطبة الجمعة
وكره بعد فجر وفرض عصر الى ان ترتفع قيد رمح وتصلى المغرب .
والصحة أعم من الثواب عند الجمهور وقيل بترادفهما وانما لم تصح في
الاقوات المنهى عنها فيها لخارج لازم وهو الاوقات ففسادها بفساد
الاقوات اللازمة لها بفعلها فيها ووجه لزوم الاوقات دون الأماكن كما
في الآيات البيئات ومثله للمحشى انه يمكن ارتفاع النهى عن الأمكنة
قبل فعل الصلاة فيها بأن تجعل الحمامات مساجد ولا يضر زوال الاسم
بأن الأمكنة باقية بحالها وانه يمكن فيها حال ايجاد الفعل نقله من ذلك
المكان الى مكان آخر ولا يمكن واحد من هذين الامرين في الزمان وقال
بعضهم النهى في الامكنة ليس لنفسها بل لخارج كالغصب في المكان
ووسوسة الشيطان في الحمام وتشويش المرور في الطريق ونجاسة
المجزرة بخلاف الازمنة وأورد عليه النهى ساعة الطلوع والغروب فان
النهى فيهما لموافقة عباد الشمس فهو راجع لمعنى خارج لا لنفس
الزمان وأجيب بأن موافقة عباد الشمس في سجودهم عبارة عن ايقاع
الصلاة في هذا الزمان الخاص من حيث هو ايقاع فيه بخلاف الصلاة في
الحمام مثلا فان متعلق النهى فيها وهو التعرض لوسوسة الشيطان

لشغلها القلب واخلالها بالخشوع عام كمتعلق النهى عن الصلاة فى امكان
المغضوب وهو شغل ملك الغير ومعنى عمومه انه يحصل بغير ذلك
المنهى عنه وهو الصلاة فى غير الامكنة المذكورة فليس النهى الخارج
لازم حتى يقتضى الفساد لان المراد باللازم ما لا يحصل بغير ذلك
الفعل فمرجع النهى للزمان اعم من ان يرجع اليه بنفسه او بواسطة
كونه متعلق المرجع اهـ . مع اختصار .

وان يك الامر عن النهى انفصل فالفعل بالصحة لا الاجر اتصل

يعنى : ان الامر اذا انفصل عن النهى بان تعددت جهتهما فالمفعول
حينئذ صحيح وليس فيه الاجر لانفكاك جهة النهى عن جهة الامر
كالصلاة فى الدار المغضوبة اذ الصلاة والغضب يوجد كل منهما بدون
الآخر وتعدد الجهات كتعدد الذات فهى مامور بها من جهة انها صلاة
ومنها عنها من جهة الغضب وكل من الجهتين منفصلة اى منفردة عن
ال اخرى ولا غرو فى الحكم بالصحة مع نفي الثواب فقد قال زكرياء ذلك
فى الزكاة اذا أخذت قهرا فانها تصح ولا ثواب فيها ويسقط عنه العقاب
بل معاقبته كالمصلى فى الامكنة المكروهة الصلاة فيها حرمان الثواب .

وذا الى الجمهور ذو انتساب

يعنى ان هذا الذى ذكر من الصحة وعدم الثواب هو مذهب
الجمهور من المالكية وغيرهم .

وقيل بالاجر مع العقاب

وقد روى البطلان والقضاء وقيل ذا فقط له انتفاء

يعنى : ان بعضهم قال ان الصلاة فى الامكنة المكروهة صحيحة
مثاب عليها من جهة انها صلاة مامور بها وان عوقب من جهة الغضب
ونحوه من كل منهى عنه نهى تحريم فقد يعاقب بغير حرمان الثواب او
بحرمان بعضه فلا خلاف فى المعنى بين هذا ومذهب الجمهور قال
القرافى : ينبغى ان يتقابل بين الثواب والاثم فان تكافئا قال زكرياء اى

أو زاد الاثم كما فهم بالاولى احبط الاثم الثواب وان زاد الثواب بقى له قدر منه . قوله (وقد روى) يعنى ان الصلاة فى الامكنة المكروهة روى ابن العربى عن الامام مالك رحمه الله تعالى انها باطلة يجب قضاؤها وهو مذهب الامام أحمد وأكثر المتكلمين قال امام الحرمين وكان فى السلف متعمقون فى التقوى يأمرون بقضائها .

قوله وقيل ذا . الخ يعنى . ان القاضى والامام الرازى قالوا بنفى هذا الاخير الذى هو القضاء فقط أى باطلة ولا قضاء فيها باطلة من جهة النهى والاقضاء فيها لان السلف لم يأمرُوا بقضائها مع علمهم بها .

مثل الصلاة بالحريير وانذهب أو فى مكان الغصب والوضو انقلب ومعطن ومنهج ومقبرة كنيسة وذى حميم مجزرة

هذه أمثلة ما انفردت فيه جهة النهى عن جهة الأمر منها الصلاة بالحريير والذهب مأمور بها من جهة انها صلاة ومنهى عنها من جهة الآخر وكذلك الصلاة فى المكان المغصوب أو الثوب المغصوب وكذلك الوضوء المنقلب أى المنعكس مأمور به من جهة الطهارة منهى عنه من جهة مخالفة السلف الصالح وكذلك الصلاة فى معطن الابل منهى عنها لنفار الابل أو لان الناقة تحيض والجمل يمنى والعرب تستتر بها والمعطن بكسر الطاء وكذلك الصلاة فى المنهج بفتح الهاء أى الطريق لخوف النجاسة أو لتشويش المصلى بمرور الناس وكذا الصلاة بمقبرة مثلثة الباء والكسر قليل اذا شك فى نجاستها وكذا الصلاة فى الكنيسة فانها مكروهة خوف النجاسة وكذا الصلاة فى ذى الحميم كشريف وهو الحمام لوسوسة الشيطان أو محل كراحتها فيه حيث شك فى نجاسته وكذا الصلاة فى المجزرة بفتح الزاى وكسرها وكذا المزبلة اذا شك فى نجاستها وكذا الصلاة فى المكان الشديد الحر أو البرد بحيث لا يتمكن فيه من الركوع والسجود وكذا فى بطن الوادى كما فى الجواهر لان بطون الاودية مأوى الشياطين والمشهور عدم كراحتها .

من تاب بعد ان تعاطى السببا فقد أتى بما عليه وجبا

وان بقى فساده كمن رجع عن بئ بدعة عليها يتبع
أو تاب خارجا مكان الغصب أو تاب بعد الرمي قبل الضرب

قال أبو اسحاق الشاطبي : ان من تاب بعد أن تعاطى السبب على
كماله كالخارج من المكان المغصوب تائباً أى نادماً على الدخول فيه عازماً
على عدم العود اليه فقد أتى بواجب عليه لان فيه تقليل الضرر بشرط
الخروج بسرعة وسلوك أقرب الطرق وأقلها ضرراً وبشرط قصد ترك
الغصب سواء كان قبل وجود مفسدته أو بعده ، وارتفعت بل وان بقى
فساده أى لم يرتفع مثاله من تاب من بدعة بعد ما بئها فى الناس وقبل
أخذهم بها أو بعده وقبل رجوعهم عنها اذ لا توجد حقيقة التوبة الواجبة
الا بما أتى به من الخروج وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب . وكذا
من تاب حال خروجه من المكان المغصوب فهو اذ بواجب وكذا من
تاب بعد رمى السهم عن القوس وقبل الضرب أى الاصابة اما لو قصد
بالخروج التصرف فى ملك الغير دون التوبة فهو عاص اتفاقاً كالمالك .
وقال أبو هاشم وهو من أكابر المعتزلة كأبيه أبى على الجبائى : انه اذ
بحرام لان ما أتى به من الخروج تصرف فى ملك الغير بغير اذن كالمكث
والتوبة انما تحقق عند انتهائه اذ لا اقلع الا حينئذ والاقلاع ترك
المنهى عنه وذلك عنده قبيح فهو منهى عنه لذلك ومأمور به لانه انفصال
عن المكث وهذا بناء على أصله الفاسد وهو القبح العقلى لكنه أدخل
بأصل له آخر فاسد وهو منع التكليف بالمحال فانه قال ان خرج عسى وان
مكث عسى فقد حرم عليه الضدين جميعاً .

وقال ذو البرهان انه ارتبك مع انقطاع النهى للذى سلك

البرهان لامام الحرمين فى الاصول يعنى : ان امام الحرمين قال
فمن تاب بعد تعاطى السبب على كماله كالامثلة المذكورة انه مرتبك أى
مشتبك فى المعصية مع انقطاع تكليف النهى الذى هو الزام الكف عن
الشغل وانما انقطع لاجل أخذه فى قطع المسافة للخروج تائباً المأمور
به فلا يخلص به من المعصية لبقاء ما تسبب فيه بدخوله من ضرر المالك
بشغل ملكه عدواناً الذى هو حكمة النهى فاعتبر امام الحرمين فى

الخروج جهة معصية وهى الاثم بحصول الضرر بالشغل المذكور وجهة طاعة وهى امتثال الامر بقطع المسافة للخروج وان لزمتم الاولسى الثانية اذ لا ينفك امتثال الامر بالخروج عن الشغل بخروجه تائباً وانما يكون ذلك من التكليف بالمحال ان لو تعلق الامر والنهى معا بالخروج وتعلق بالمحال ان لو تعلق الامر والنهى معا بالخروج وتعلق النهى هنا وتعلق النهى هنا منتف لانقطاع تكليف النهى والجمهور ألغوا جهة المعصية التى هى الاضرار لدفعه ضرر المكث الاشد واذا تقابل ضرران ارتكب اخفهما كما سيأتى كما ألغى ضرر زوال العقل فى اساعة الخمر لغصة لم يوجد غيرها لدفعه ضرر تلف النفس الاشد قال الكمال فان قيل : لا معصية الا بفعل منهى عنه أو ترك مأمور به فاذا سلم الامام انقطاع تكليف النهى ثم يبق للمعصية جهة قلنا : امام الحرمين لا يسلم ان دوام المعصية لا يكون الا بفعل منهى عنه أو ترك مأمور بل يخص ذلك بابتداء المعصية ولهذا حكم ابن الحاجب وغيره على مذهب الامام بانه بعيد لا محال وكان مستند الاستبعاد ان استصحاب حكم النهى مع انقطاع تعلقه فى صورة النزاع قول بما لا نظير له فى الشرع وقد دفعوه بابداء نظير وهو استصحاب حكم معصية الردة من التغليظ بايجاب قضاء ما فات المرتد زمن جنونه مع انقطاع تعلق خطاب التكليف من النهى وغيره بالجنون وبيان قولهم ان ما قاله امام الحرمين ليس من التكليف بالمحال ما قاله فى الآيات البيئات ولفظه وانما يكون منه لو كانت المعصية هنا معصية حقيقية وهى فعل المنهى عنه مع قيام النهى عنه وعدم انقطاعه لانه حينئذ يكون مأمورا بفعل ما منع منه والزم بتركه وليس الامر كذلك وانما هى معصية حكمية بمعنى انه استصحاب حكم السابقة تغليظا عليه لاضراره الآن بالمالك اضرارا ناشئا عن تعديه السابق مع انقطاع النهى الآن عنه وعدم الزامه بالترك فالفعل مقدور له لانه متمكن منه غير ممنوع عنه ولا مخاطب بتركه غاية الامر انه استصحاب عصيانه السابق تغليظا ومجرد ذلك لا يقتضى عجزه عن الفعل حتى يكون ذلك من التكليف بالمحال . قوله مع انقطاع يعنى انه انقطع عنه لاجل ما فعل من خروجه بالفعل تائباً كما فى الارض المنصوبة أو بالعزم كما فى غيرها .

وارتكب الاخف من ضررين

يعنى : ان ارتكاب أخف الضررين عند تقابلهما من أصول مذهبنا ومن ثم جبر المحتكر على البيع عند احتياج الناس اليه وجار المسجد اذا ضاق وجار الطريق والساقية اذا أفسدهما السيل وصاحب الجارية والفرس يطلبهما السلطان وكذا يجبر أهل السفينة اذا خاف الناس فيها الغرق على رمى ما ثقل من المتاع وتوزع قيمة ما طرح على ما معهم من المتاع ومثل الضررين المكروهان والمحظوران والاصل في ذلك قوله صلى الله عليه وسلم (اذا التقى الضرران نفى الاصغر للاكبر)

وخيرن لدى استوا هذين

كمن على الجريح في الجرحى سقط وضعف المكث عليه من ضبط

يعنى : ان المكلف مخير عند استواء الضررين ومن فروعها من سقط على جريح بين جرحى بحيث يقتله اذا بقى عليه وان انتقل قتل كفؤا له في صفات القصاص لعدم موضع يعتمد عليه الابدن كفاء له وسواء كان السقوط باختيار أو بغير اختيار فهو مخير عند بعضهم لاستواء المقام والانتقال وقال قائلون يمكث وجوبا لان الضرر لا يزال بالضرر مع ان الانتقال فعل مبتدا بخلاف اللبث ، وضعف هذا القول بعض من ضبط المسألة أى حققها بأن مكثه الاختيارى كانتقاله ورجحه زكرياء بأن الانتقال استيناف فعل بالاختيار بخلاف المكث فانه دوام ويغتفر فيه ما لا يغتفر في الابتداء قال في الآيات البيئات بعد ما ذكر كلام زكرياء : ولا يبعد ترجيحه أيضا اذا كان السقوط باختياره لان الانتقال استيناف قتل بغير حق وتكميل القتل أهون من استينافه . وقال امام الحرمين لا حكم فيه من اذن أو منع لان الاذن في الاستمرار والانتقال أو احدهما يؤدي الى القتل المحرم والمنع منهما لا قدرة على امتثاله مع استمرار عصيانه ببقاء ما تسبب فيه من الضرر بسقوطه ان كان باختياره والا فلا عصيان وقد سأل الغزالي امام الحرمين عن قوله هنا لا حكم مع قوله لا تخلوا واقعة لله من حكم فقال له : حكم الله هنا ان لا حكم واعترض بأنه لو جاز أن يقال في الحكم

حكم لجاز ذلك قبل ورود الشرع وبعد وروده ، وأجيب : بأن لا مانع من التزام جوازه قبل الشرع لاختلاف الحكم المثبت بقوله حكم الله والمنفى بقوله : ان لا حكم اذا المراد بالمثبت المعنى الاعم وهو الأمر الثالث والمراد بالمنفى أحد فرديه وهو اذن الشرع أو منعه وليس المراد بالاول هو الثانى فقط حتى يمتنع قوله قبل البعثة مع منافاته لقولهم لا حكم قبل البعثة الذى أريد به المعنى الثانى وعلى هذا فلا منافاة ولا تناقض فى اثبات الحكم ونفيه اذ لا تناقض بين اثبات العام ونفى الخاص وبذلك يندفع جميع ما اعترض به الغزالي على امام الحرمين كذا أجاب به فى الآيات البيئات .

وقولى قتل كفؤا له فى صفات القصاص كذا قالوه فظاهره ولو كان أحدهما اماما أعظم أو عالما أو وليا لله تعالى دون الآخر قال فى الآيات البيئات لكن لا يبعد استثناء الامام اذا ترتب على قتله مفسد عظيمة وعدم من يقوم مقامه فى دفع تلك المفسد العظيمة فيجب الانتقال عنه ويمتنع الانتقال اليه وكذا يقال فى العالم اذا لزم على قتله وهن فى الدين أو ضياع العلم اما حيث لم يترتب على قتلها ضرر مطلقا لوجود من يقوم مقامها فهو محل نظر وظاهر اطلاق الضبط بمجرد صفات القصاص جريان الخلاف فيهما ، اما غير الكفاء كالكافر فيجب الانتقال عن المسلم اليه لان قتله أخف مفسدة وقد يكون لا مفسدة كما اذا كان حربيا .

الأخذ بالاول لا بالآخر مرجح فى مقتضى الاوامر
وما سواه ساقط أو مستحب لذك الاطمئنان والدلك انجلب

يعنى : انهم اختلفوا فى مقتضى الامر المعلق على أمر معنى كلى له جزئيات متباينة فى القلة والكثرة هل هو الاول أى الاقل والاخف أو هو الآخر منها أى الاثقل والاكثر ؟ والمرجح أى المختار عند القاضى عبد الوهاب كما فى التنقيح ان الأمر المعلق على اسم يقتضى الاختصار على أوله والزائد على ذلك اما مندوب أو ساقط أى غير معتبر فالساقط كزيادة الدلك فان الشرع لم يندب زيادة الدلك والمستحب كزيادة

العلمانية حجة المختار في الاقتصار على أول الرتب الجمع بين دلالة الأمر على الوجوب وكون الاصل براءة الذمة وحجة الاخذ بالآخر الاحتياط وقيل بالتخيير قوله لذلك . اللام بمعنى على والاشارة للخلاف المذكور أي ينبنى على الخلاف الطمانينة المأمور بها في الصلاة هل يقتصر فيها على أقل ما تطلق عليه والزائد على ذلك مستحب لان الشرع ندب الى زيادتها أو لا بد من الاتيان باعلاها وينبنى عليه أيضا ذلك المأمور به في قوله صلى الله عليه وسلم (خللوا الشعر وانقوا البشر) هل يقصر على أدنى مراتب ذلك وما زاد ساقط عن الاعتبار أو لا بد من أعلاه وعليه من نذر صوم شهر أو حلف به وحنت وبدأ بغير الهلال هل يكفي صوم تسعة وعشرين أو لا بد من ثلاثين وكذا سائر الايمان المحتملة كانت ايمان طلاق أو غيره كالحلف باليمين وبالحرمان وغير ذلك هل تحمل على محصل الماهية وهو طلاق واحد رجعى أو تنزم الثلاث للاحتياط لا سيما في الفروج ؟ ومحل الخلاف حيث لم يكن عرف للمحالف والا وجب الحمل عليه وليست القاعدة خاصة بالأمر فلذلك فرضها السبكي في أعم منه حيث قال : وهل يجب الاخذ بالاخف أو لا الاثقل أو لا يجب شيء أقوال فتخصيصها بالأمر انما هو من باب الفروض وهو تخصيص بعض صور النزاع بالاحتجاج ومحل الخلاف فيما تعارضت فيه الاحتمالات أو تعارضت فيه مذاهب العلماء اما تعارض الاخبار فيقدم النهي على الامر والامر على الاباحة كما ياتي في الترجيح . والآخر في النظم بكسر الخاء . ومقتضى بفتح الضاد .

وذلك في الحكم على الكلى مع حصول كثرة الجزئى

يعنى : ان الخلاف في الاخذ بالاخف أو الاثقل المذكور في الستين قبله محله في معنى كلى له جزئيات أكثر من واحد وتلك الجزئيات متفاوتة بالشدة والخفة كما رأيت وليس الخلاف في اجراء أحكام الجزئيات على الاجزاء كما غلط فيه بعضهم . قال رادا عليه في شرح التنقيح : ولا خلاف ان الحكم في الكل لا يقتصر به على جزئه فلا تجزىء ركعة عن ركعتين في الصبح ، ولا يوم عن شهر رمضان في الصوم لان الجزء لا يستلزم الكل والجزئى يستلزم الكلى .

وربما اجتماع أشياء انحطل مما أتى الأمر بها على البديل
أو الترتب وقد يسـن وفيه قل اباحة تعن

يعنى : ان الحكم قد يتعلق بأمرين فأكثر على البديل أو على
الترتيب فيحرم الجمع بين تلك الاشياء فى كل من الحالتين وقد يسـن أى
يستحب وقد يباح ، فالصور ست : مثال ما حرم الجمع فيها مع ان الامر
بها على البديل تزويج المرأة من كفوئين . ومثال ما يستحب فيها ستر
المحرم عورته بهذين الثوبين لكن يندب له الجمع بينهما بأن يجعل
أحدهما رداء والآخر ازارة ويباح ذلك لغير المحرم . ومثال ما حرم
الجمع فيها مع ان الامر بها على الترتيب أكل المذكى والميتة . ومثال
ما يستحب فيها خصال كفارة رمضان عند الشافعية فان كلا منها واجب
الترتيب عندهم لا يجوز له الصيام الا بعد العجز عن الاعتناق ولا
الاطعام الا بعد العجز عن الصيام والجمع بينهما مستحب عندهم
ومثال ما يباح فيها ايجاد صورة التيمم لا حقيقته مع الوضوء كأن يتيمم
من جاز له التيمم بمرض ثم يتحمل المشقة فيتوضأ لكن تيممه باطل
لانتفاء فائدته . والمعنى انه أتى بكل منهما صحيحا وان بطل التيمم
بالفراغ من الوضوء قاله زكرياء ، وغيره . وكالجمع بين خصال كفارة
اليمين .

الواجب الموسع

بفتح السين المشددة وهو راجع الى الواجب المخير قاله الفهرى
ولذا ذكرت بعده مسألة الأمر بواحد مبهم من أشياء معينة وبيان ذلك
ان المكلف مخير في اجزاء الوقت كتخييره في المفعول في خصال كفارة
اليمين .

ما وقته يسع منه أكثرا وهو محدودا وغيره جرى

حد الواجب الموسع كما في التنقيح : انه الذى يسع وقته المقدر
له شرعا أكثر منه وذلك الوقت منه محدود كأوقات الصلاة ومنه ما هو غير
محدود بل مقيد بالعمر كوقت الحج وقضاء الفوائت بناء على أنهما على
التراخى لكن القول به في الفوائت للشافعية .

عجوزوا الادا بلا اضطرار في كل حصة من المختار

يعنى : ان الذى ذهب اليه الاكثر من الفقهاء ومن المتكلمين وهو
مذهب مالك القول بالواجب الموسع فجميع وقت الظهر ونحوه كالعصر
وقت لادائه لقوله صلى الله عليه وسلم لما بين الوقت ما بين هذين
الوقتين وقت فيجوز ايقاع الواجب الموسع في كل جزء من مختاره دون
اشتراط ضرورة كما في الضرورى ولا يشترط في جواز التأخير العزم
على الفعل لان الامر دل على وجوب الفعل والاصل عدم وجوب غيره
والقول بالوجوب الموسع قول الباجى مع جمهور المالكية .

وقائل منا يقول العزم على وقوع الفرض فيه حتم

قائل : مجرور بواو رب أو برب ويصح رفعه مبتدا والنكرة على
كل للتعظيم والخبر يقول يعنى : ان جمهور المالكية تائلون بالواجب
الموسع وقته لكن منهم من قال بعدم اشتراط العزم على الفعل في وقت

الاختيار كالباجى مع غيره ومنهم من قال بوجوب الاداء اول الوقت والعزم اول الوقت على الاداء فى المختار والعزم بدل عن التقديم لا عن الفعل ، قال فى الذخيرة وهو الذى تقتضيه أصول مالك لان من توجه عليه الأمر ولم يفعل ولم يعزم على الفعل فهو معرض عن الأمر بالضرورة والمعرض عنه عاص والعاصى يستحق العقاب وفى ترك العزم أيضا عدم التمييز بين الواجب الموسع والمندوب فى جواز الترك وأجيب بحصول التمييز بغيره وهو ان تأخير الواجب عن جميع الوقت المقدر يؤثم والقائل بوجوب العزم منا هو القاضيان عبد الوهاب والباقلانى . قال فى التنقيح : ومذهبنا جوازه يعنى : جواز التأخير وقال فى شرحه والقول بالتوسعة واشترط البديل مذهبنا ومذهب الشافعية قال فى التنقيح ، والخطاب عندنا متعلق بلقدر المشترك بين أجزاء الزمان الكائنة بين الحدين فلا جرم صح أول الوقت لوجود المشترك والايائم بالتأخير لبقاء المشترك وياتم اذا فوت جملة الوقت بتعطيل المشترك الذى هو متعلق الوجوب فلا ترد علينا مخالفة قاعدة البتة بخلاف غيرنا . انتهى .

ثم ذكر فى الشرح قولى هذه الفرقة باشتراط العزم وعدمه والضمير فى قوله فى البيت فيه للمختار (فائدة) قال الكمال قال الاصحاب فى جمع التأخير : انه يجب على المسافر أن يقصد فى وقت الاولى الاتيان بها فى وقت الثانية جمعا لتمييز تأخير الواجب عن غيره .

أو هو ما مكلف يعين

يعنى : ان وقت الاداء هو ما يعينه المكلف للاداء لا تعيين له غير ذلك نقله الباجى عن بعض المالكية .

وخلف ذى الخلاف فيه بين

يعنى : انه نقل عن المخالفين لنا فى المذهب الخلاف فى الواجب الموسع وأشار الى تفصيل ذلك بالبيت بعد فقال :

فقييد الآخر :

بكسر الخاء يعنى : ان الحنفية قالوا ان وقت الاداء هو الآخر من الوقت المختار لانتفاء وجوب الفعل قبله كذا علله المحلى وفيه عندى الاستدلال على الشىء بنفسه وذلك هو المصادرة وهى غير مقبولة عند أهل الجدل فان قدم عليه بأن فعل قبله فى الوقت فتعجيل للواجب مسقط له كتعجيل الزكاة قبل وجوبها والذى حكاه ابن الحاجب عن الحنفية انه نفل ناب مناب الفرض والصحيح عندهم وهو قول الجمهور منهم القول بالواجب الموسع كما نقله الزركشى وغيره عنهم ، ورد عليهم فى شرح التتقيح بأنه اذا عجل لم يفعل الواجب على قولهم واجزاء غير الواجب عنه خلاف الاصل والقواعد .

وقيل الاول

يعنى : ان بعض الشافعية قالوا ان وقت ادائه هو اول الوقت لوجوب الفعل بدخول الوقت فان آخر عنه فقضاء وان فعل فى الوقت فيأثم بالتأخير عن اوله قال الفهرى لا يعرف هذا القول فى مذهب الشافعى .

وقيل مابه الادا يتصل

يعنى : ان المشهور عن الحنفية قول بعضهم ان وقت الاداء هو الجزء الذى اتصل به الاداء من الوقت أى لاقاه الفعل بأن وقع فيه وحيث لم يقع الفعل فى الوقت فوقت ادائه الجزء الاخير من الوقت لتعيينه للفعل فيه حيث لم يقع فيما قبله .

وقال الكرخى من الحنفية : ان قدم الفعل على اآخر الوقت وقع واجبا بشرط بقاءه مكلفا الى اآخر الوقت فان مات أو جن قبله وقع ما قدمه نفلا .

والامر بالواحد من أشياء يوجب واحدا على استواء

يعنى ان الامر بواحد مبهم من أشياء مختلفة معينة يوجب واحدا منها لا بعينه وهو القدر المشترك بينها فى ضمن أى معين منها لأنه المأمور

به ولا فرق في ذلك الواحد المبهم بين المتواطىء كاعتق هذا العبد أو هذا العبد والمشكك كما في آية كفارة اليمين ، فالواحد منها لا بعينه هو القدر المشترك بينها وان اعترضه اللقائى بقوله في هذا الكلام وان كان هو حاصل كلامهم نظر اذ المشترك بين أشياء ليس واحدا منها ضرورة بل كل منها واحد منه . وأجاب في الآيات البيانات بأن قولهم المذكور ليس معناه الا أن مفهوم الواحد منها لا بعينه القدر المشترك بينها ضرورة تحقق هذا المفهوم في كل منها وصدقه عليه فيكون مشتركا بينها وليس معناه ان ذات الواحد منها القدر المشترك . وقولنا في ضمن أى معين هو ظاهر على مذهب ابن الحاجب من ان الامر بالكلى أمر بجزئى مطابق له لامتناع وجود الكلى في الخارج ، واما على مذهب السيد من ان الواجب الامر الكلى فان المراد ان الواجب القدر المشترك لا من حيث تعيينه في بعض أفراده لكن التعيين من ضرورة تحققه . قاله في الآيات البيانات . وذلك نظير ان الامر لطلب الماهية لا لتكرار أو مرة والمرة ضرورية قال في الآيات البيانات : بقى انه هل المراد بالمفهوم الكلى الذى ذكر انه الواجب أو هو الكلى المنطقى أو الكلى الطبيعى ؟ والذى يظهر الثانى والكلى المنطقى هو ما لا يمنع نفس تصويره من وقوع الشركة فيه والطبيعى هو الحقيقة الكلية من حيث هى لا بقيد كلية فيها ولا جزئية وان كانت في نفس الأمر كلية قاله اليوسى في نفائس الدرر وقولنا يوجب واحدا لا بعينه قال في الآيات البيانات حيث كان للوجوب كما هو ظاهر فان كان للندب كان المندوب واحدا لا بعينه وقد صرح زكرياء بأنه القياس وهذه المسألة تعرف بمسألة الواجب المخير فالواجب هو القدر المشترك بينها وخصوصياتها متعلق التخيير فما هو واجب لا تخيير فيه وما هو مخير لا وجوب فيه قال في التنقيح قالت المعتزلة : الوجوب متعلق بجملة الخصال وعندنا وعند بقية أهل السنة بواحد لا بعينه ويحكى عن المعتزلة أيضا انه متعلق بواحد متعين عند الله تعالى وهو ما علم ان المكلف سيوقعه وهم ينقلون أيضا هذا المذهب عنا . ثم قال يجرئه كل معين منها لتضمنه القدر المشترك وفاعل الاخص فاعل الاعم ولا يأتى بترك بعضها اذا فعل البعض لانه تارك للمخصوص المباح فاعل المشترك الواجب ويأتى بترك الجميع لتعظيمه المشترك بينها . ثم قال في شرحه ان القدر المشترك بين الخصال

المخير فيها متعلق خمسة أحكام الوجوب ولا يثاب ثواب الواجب اذا فعل الجميع الا على القدر المشترك ، ولا يعاقب عقاب تارك الواجب اذا ترك الجميع الا على القدر المشترك ولا تبرأ ذمته اذا فعل الا بالقدر المشترك ولا ينوى أداء الواجب الا بالقدر المشترك .

قوله على استواء أى يوجب من تلك الاشياء واحدا لا بعينه فالاشياء المخير فيها مستوية فى ذلك الواحد لا بعينه لانه قدر مشترك بينها خلافا للمعتزلة فى انكارهم ايجاد واحد لا بعينه .

تنبيهه : اعترض بعضهم الامر بواحد من أشياء يوجب واحدا لا بعينه بأن الامر بواحد معناه ايجابه فيتحد الموضوع والمحمول . وأجيب بأن الموضوع مقيد بالواحد المبهم فى الظاهر من أشياء والمحمول مقيد بواحد منها لا بعينه فى الواقع وهما متغايران فكأنه قيل الامر بواحد مبهم فى الظاهر أمر بواحد لا بعينه فى الواقع ويصح حمل الأمر على النفسى ولا يتعين حمله على اللفظى قتاله فى الايات البينات .

فائدة : للتخيير والترتيب الفاظ تدل عليهما فى اللغة فان الله تعالى اذا قال افعلوا كذا وكذا أو افعلوا اما كذا واما كذا فهو للتخيير واذا قال فان لم يجد كذا فليفعل كذا ونحوه فالأكثر فيه الترتيب وقد يأتى للحصر نحو « فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان » وان لم يكن هذا العدد زوجا فهو فرد ومعناه ان الحجة الشرعية الكاملة من الشهادة فى الأموال منحصرة فى الرجلين والرجل والمرأتين قال فى شرح التنقيح واما الشاهد واليمين والنكول وغير ذلك فليس حجة تامة من الشهادة بل من الشهادة وغيرها وهو اليمين وكلها لا شهادة فيها كاليمين والنكول فتصير الآية دليلا على عدم قبول أربع نسوة فى الأموال كما نقل عن الشافعى . اه باختصار .

اذا تقرر ذلك علمت ان الشارع اذا قال اعتق عبدا أو أخرج شاة فى الزكاة مثلا لا يكون واجبا مخيرا لعدم الصيغة وان كان الكلام لم يوجب خصوص عبد ولا شاة بل مفهوم كل منهما من غير تعيين .

نو الكفاية

أى المطلوب على وجه الكفاية طلبا جازما كان أم لا وسمى به لان البعض يكفى فيه وسمى ذو العين به لتعلقه بكل عين والخطاب متعلق فى الابواب الثلاثة بالقدر المشترك لكن فى الواجب الموسع هو الواجب فيه وفى الكفاية الواجب عليه وفى المخير الواجب نفسه والقدر المشترك فى الكفاية هو كون المطلوب فعل احد الطوائف قاله فى شرح التتقيح .

ما طلب الشارع ان يحصل دون اعتبار ذات من قد فعلا

يحصل مبنى للمفعول عكس فعل يعنى : ان ذا الكفاية هو ما قصد الشارع بطلبه مجرد حصوله من غير نظر الى ذات فاعله الا بالتبع للفعل ضرورة انه لا يحصل دون فاعل فيشمل ما هو دينى كصلاة الجنائز ودينوى كالحرف وخرج بقوله من غير نظر بالذات الى فاعله ذو العين فانه قصد حصوله من كل عين أى واحد من المكلفين أو من عين مخصوصة كالنبي صلى الله عليه وسلم فيما فرض عليه دون أمته .

وهو مفضل على ذى العين فى زعم الاستاذ مع الجوينى

يعنى : ان الاستاذ أبا اسحاق الاسفراينى وامام الحرمين واباه أبا محمد الجوينى ذهبوا الى ان المطلوب على وجه الكفاية أفضل من العين . وعبرت عن قولهم بالزعم تبعا للسبكي مشيرا به الى أن فيه نظرا لان زعم صيغة تضعيف وانما كان القيام بذى الكفاية أفضل أى أكثر ثوابا لانه يسان بقيام البعض الكافى فى الخروج عن عهده جميع المكلفين عن الاثم المترتب على تركهم له ، وفرض العين انما يسان بالقيام به عن الاثم البعض القائم به فقط وسقوط الاثم بقيام البعض بالسنة موجود بناء على ما قاله أبو اسحاق الشاطبى من ان المنسحب بالجزئى واجب بالكلى كالآذان فى المسجد وصلاة العيدين فلو تملا أهل

بلد على ترك ذلك أجبروا ولو بالقتل . قال المحلى : والمتبادر السى
الاذهان وان لم يتعرضوا له فيما علمت ان فرض العين أفضل لشدة
اعتناء الشارع به بقصده حصوله من كل مكلف فى الاغلب . واحتراز
بالأغلب عما خص به النبى صلى الله عليه وسلم وغيره قال زكرياء :
لم يتعرضوا له أى صريحا والا فقد تعرضوا له ضمنا كقول أئمتنا تبعنا
للإمام الشافعى : ان قطع طواف الفرض لصلاة الجنابة مكروه لانه لا
يحسن ترك فرض العين لفرض الكفاية فتعليبهم هذا يقتضى أفضلية
فرض العين على فرض الكفاية وهو الاوجه ولا ينافيه تقديم انقاذ
المشرف على العرق على الصيام فى حق صائم لا يتمكن من انقاذه الا
بالانطار لان هذا التقديم ليس للأفضلية بل لخوف الفوات وهو لا يدل
عليها . قال فى الآيات البيئات لا يخفى ظهوره فى المطلوب وان أمكن
أن يصدق هذا التعليل بتساويهما اذ لا يحسن قطع الشىء لمساويه اذ
لا مزية له عليه .

مزه من العين بأن قد خطا تكرير مصلحته ان فعلا

هذا تمييز آخر بين ما شرع على الكفاية وما شرع على الاعيان
قال اول لا تكرر مصلحته بتكرره كاتخاذ الغريق فاذا شيل من البحر فالنازل
فيه بعد ذلك لا يحصل مصلحته وكذلك اطعام الجائع وقتل الكافر
والثانى تكرر مصلحته بتكرره كالصلوات الخمس فلذلك شرع على
الاعيان كثيرا لمصلحته فمصلحة الصلوات الخضوع وتفهم كلام الله
تعالى ومناجاته وصلاة الجنابة مصلحتها ظن حصول المغفرة للميت
وذلك حاصل بأول مرة لقوله تعالى « ادعونى استجب لكم » وتكريرها
لا يحصل القطع بها والشرع انما يكلف بالمصالح التى يمكن تحصيلها
قطعا أو ظنا وهذا لا يمكن فيه القطع فلو لم يكف الظن تعذر التكليف
قاله فى شرح التنقيح قوله حظل بمعنى منع وهو مبنى للمفعول كفعل .

وهو على الجميع عند الاكثر لائمهم بالترك والتعذر

يعنى : ان ذا الكفاية فرضا أو ندبا مشروع على جميع المكلفين
عند الجمهور لائم الجميع بتركه ولتعذر خطاب الجهول وللفرار من

لزوم الترجيح بلا مرجح ولقوله تعالى « قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر » وقوله « فلو لا نفر من كل فرقة منهم طائفة » الآية وقوله « ولتكن منكم أمة يدعون الى الخير » الآية فان القرافي استدل بالآيتين الاخيرتين على ان الوجوب متعلق بالمشترك لان المطلوب فعل احدى الطوائف ومفهوم احداها قدر مشترك بينها لصدقه على كل طائفة منها كصدق الحيوان على جميع أنواعه . ولو سلم ان الوجوب لم يتعلق بالمشترك وجب تأويل الآيتين ونحوهما بالسقوط بفعل الطائفة جمعا بينه وبين ظاهر قوله تعالى « قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله » الآية ونحوه قاله المحشيان : وما ذهب اليه الجمهور هو ظاهر نص الشافعي في الام

وفعل من به يقوم مسقط

يعنى : انه على مذهب الجمهور من كونه على الجميع لا يلزم منه انه لا يسقط الطلب به والاثم الا بفعل الجميع بل يسقطان بفعل البعض له قال حلولو : وعدم علم بعضهم به ليس بمانع من الوجوب بل من الاداء .

وقيل : بالبعض فقط يرتبط

معينا أو مبهما أو فاعلا خلف عن المخالفين نقلا

يعنى : انه نقل عن المخالفين للجمهور خلاف هو ان ما كان على الكفاية انه على البعض وفاقا للامام الرازى فقول : البعض معين عند الله تعالى مبهم عندنا يسقط الطلب بفعله أو بفعل غيره كما يسقط الدين عن الشخص باداء غيره . وقيل : البعض مبهم اذ لا دليل على تعيينه واختاره الابيارى منا فمن قام به سقط الطلب بفعله وقيل البعض من قام به لسقوطه بفعله .

ونقل الرهونى انهم الذين شهدوا ذلك الشيء والشهود أعم من القيام ، فأهل هذا القول قائلون بالتعيين عندنا واستدل السبكي لكونه على البعض بقوله تعالى « ولتكن منكم أمة » الآية لكن قال ابن الحاجب يجب تأويلها بالسقوط بالبعض جمعا بين الأدلة وقال الزركشى معترضا على السبكي : في الاستدلال به نظر ثم جلب كلام القرافي المتقدم

وتبعه المحشيان على ذلك الاعتراض لكن انتصر في الآيات البيِّنات للسبكي على عادته في الانتصار له وللمحلى فانه جعل أكبر غرضه في الكتاب دفع ما أورد عليهما من الاعتراضات ذكر ذلك في أول ورقة منه ولفظه بعد ذكر تأويل ابن الحاجب المتقدم لا يخفى ما فيه فان تأويلات أدلة المنصف الظاهرة في مطلوبه كما لا يخفى للجمع بينهما وبين قوله تعالى « قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله » ونحوه ليس أولى من العكس لذلك .

واما قول شيخ الاسلام يعنى زكرياء قال الزركشى: في الاستدلال به نظر وقد استدل به القرافى على ان الوجوب متعلق بالمشترك . فلا يخفى ما فيه لان هذا لا يناقئ مختار المصنف لان حاصله انه على بعض مبهم والبعض المبهم هو القدر المشترك .

قوله وقيل بالبعض . فاعل يرتبط ضمير ذى الكفاية أى يرتبط ذو الكفاية أى التكليف به بالبعض حال كون البعض معينا أو مبهما أو فاعلا .

قوله خلف خبر مبتدا محذوف أى ما ذكر خلف منقول عن المخالفين للجمهور .

ما كان بالجزئى ندبه علم فهو بالكلى كعيد منحتم

يعنى : ان أبا اسحاق الشاطبى قال : ان ما كان مندوبا بالنظر الى جزئياته أى احاده فهو واجب بالنظر الى كليه أى مطلقه يعنى : مندوبا على الكفاية وواجبا عليها كالآذان فى المسجد وصلاة الجماعة والعبيدين ويدل لذلك قول الخطاب ان اقامة السنن الظاهرة واجبة على الجملة لو تركها أهل بلد قوتلوا وقول ابن عبد البر : لم يختلفوا ان الآذان واجب فى الجملة على أهل المصر لانه شعار الاسلام وقول ابن رشد : ان صلاة الجماعة فرض كفاية من حيث الجملة سنة فى كل مسجد فضيلة للرجل فى خاصته قوله سنة وكل مسجد يعنى على الكفاية اذ لا نظر الى ذات الجماعة المصلية فى كل مسجد فلو اقامها عشر أهل البلد فى كل

مسجد لكان ذلك محصلا سنتها وفرضها واذا أقيمت في بعض دون بعض كان تركا لسنة الكفاية والمخاطب بها حينئذ البعض الآخر واذا تركت بالكلية اثموا لتركهم الواجب الذي هو تحصيلها ولو مرة .

وهل يعين سرور الفاعل في ذى الكفاية خلاف ينجلى

يعنى : انهم اختلفوا فيما شرع على الكفاية هل يتعين بالشروع فيه فيصير فرض الكفاية فرض عين ومندوب الكفاية مندوب عين أو لا يتعين به ؟ قال حلولو : والاقرب عندي انه لا يتعين بالشروع ان كان هناك من يقوم به لان المقصود حصول الفعل من غير نظر بالذات الى فاعله الا فيما قام الدليل على وجوب اتمامه بالشروع كصلاة الجنازة بخلاف تكفين الميت ودفنه . ويتعين عندنا بعض فروض الكفاية بتعيين الامام كتعيينه طائفة للجهاد قال ابن عبد السلام : ولا يتعين عليه القضاء بتعيين الامام وله الفرار منه لعظم خطره . وقال المحلى ان الاستمرار في صف الجهاد يجب اتفاقا لما في الانصراف من كسر قلوب الجنود .

فالخلف في الاجرة للتحمل فرع على ذاك الخلاف قد بلى

يعنى : ان الخلاف في جواز أخذ الاجرة على التحمل للشهادة فرع قد بلى بالبناء للمفعول أى علم بناؤه على الخلاف في تعيين ذى الكفاية بالشروع فمن قال يتعين منع لان فرض العين لا تؤخذ عليه الاجرة ومن قال لا اجاز وبلى بالباء الموحدة الاختبار أى العلم .

وغالب الظن في الاسقاط كفى وفي التوجه لدى من عرفنا

يعنى : ان أهل المعرفة كالامام الرازى والقرافى قالوا انه يكفى في توجه الخطاب بذى الكفاية غلبة الظن ان غيره لن يفعله وكذلك يكفى في اسقاطه عن من لم يفعله غلبة الظن انه قد فعله غيرهم . وخالف الفهرى في السقوط وقال ما يتصور العلم بحصوله كميت خوطب بكفنه ودفنه فلا يسقط الا العلم بالامتثال وما يتعذر العلم به كما في قيام طائفة بالجهاد لاعلاء كلمة الدين يكفى في سقوطه الظن . فمن لم يظن

حصول فعل الغير ولا انتفاءه لا يتعلق به الوجوب لان التكليف في فرض الكفاية موقوف على حصول الظن الغالب فقبل حصوله لا يتعلق به تكليف قاله المحشى . وقال أيضا عن المحصول : وان غلب على ظن كل طائفة ان غيرهم لا يقوم به وجب على كل طائفة القيام به وان غلب على ظن كل طائفة ان غيرهم يقوم به سقط الفرض عن كل طائفة وان كان يلزم منه ان لا يقوم به أحد لان تحصيل العلم بأن غيرهم هل يفعل هذا الفعل أو لا غير ممكن انما الممكن تحصيل الظن . ويشهد مفهوم هذا التعليل لما قال الفهرى فلعل كلامه بيان لمرادهم لا خلاف وان جعله حلولو خلافا وقوفا مع ظاهر اطلاق غيره مع ان الذى نقل عنه الاطلاق هو الرازى صاحب المحصول والقرافى وكلام المحصول قد رأيت والقرافى قد علل الاكتفاء بغلبة الظن بعظم مشقة العلم وأخرى عدم امكانه والضابط عند القرافى ، ان الجهل يغتفر في كل موضع يشق فيه العلم وقد نظم كلامه ميارة في التكميل في قوله .

وضابط المعفو من جهل عرى ما شق الاحتراز أو تعذرا
وعطف التعذر على المشقة من عطف الرديف .

فروضه القضا كنهى أمر رد السلام وجهاد الكفر

قوله : أمر رد السلام معطوفان على مجرور الكاف بمحذوف .

هذا شروع في حصر فروض الكفاية بالعد بعد حصرها مع مندوباتها بالحد أولها القضاء بين الناس لدفع الخصام . والثانى والثالث الامر بالمعروف والنهي عن المنكر والندب من المعروف حيث لم ينصب لهما أحد والا تعين عليه كما يتعين الجهاد على من عينه الامام . الرابع رد السلام . الخامس جهاد الكفار في كل سنة على السلطان والناس معه ومندوبه بعث سرايا وقت الغرة .

فتوى وحفظ ما سوى المثانى زيارة الحرام ذى الاركان

الفتوى هي السادس . وهي الاخبار بالحكم لا على وجه الالتزام عكس القضاء فيجب على من سئل عن أمر مهم يحتاج الى بيانه ان يجيب

عنه وتتعين اذا كان السؤال عن واقعة دينية يخاف فواتها وانفرد
المسؤول وان اختلف شرط كانت فرض كفاية . السابع حفظ القرآن
سوى الفاتحة فانها فرض عين وحفظ سورة معها سنة عين . الثامن
زيارة بيت الله الحرام كل سنة الا لعذر لا يستطاع معه الوصول اليه
قوله ذى الاركان لمجرد المدح بالنسبة الى نعت الاركان المحذوف
للعلم به أى الاركان التى يتمسح بها ويتبرك .

امامة منه ودفع الضرر والاحتراف مع سد الثغر

التاسع . منه : الامامة الكبرى وهى نصب الخليفة والا اثم بتركها
أهل الحل والعقد والصالح للقيام بها . العاشر : دفع الضرر عن
الانفاس والاموال التى لا تستحقه شرعا كفداء الاسارى ودفع الصائل
عن الوصول اليه واطعام الجائع وستر العورة . الحادى عشر :
الاحتراف المهم كالحراثة والنجارة لا غير المهم كتنقش الحيطان
وتزويق البيوت . الثانى عشر : سد الثغور جمع ثغر بفتح فسكون وهو
ما يلى دار الحرب وموضع المخافة من فروج البلدان .

حضانة توثق شهادة تجهيز ميت وكذا العيادة

الحضانة بكسر الحاء وفتحها وهى الثالث عشر والمراد بها
حضانة اللقيط ، ابن الحاجب والتقاطه فرض كفاية ، خليل لان حفظ
النفوس واجب وكان على الكفاية لان المقصود يحصل بواحد ، ابن
الحاجب وليس له رده بعده أخذه . خليل : لان فرض الكفاية يتعين
بالشروع فيه كالنافلة ، الا أنه قاس فرض الكفاية على النافلة وهى لا
يتعين منها بالشروع الا سبع تقدمت وحكم الاصل لابد أن يكون مسلما
عند المستدل ولعل خليلا يقول بوجود مطلق النافلة بالشروع وفاقا
لابى حنيفة . الرابع عشر : اثتوثق أى كتب الوثائق وينبغى كما فى
تبصرة ابن فرحون ان يكون كاتب الوثيقة حسن الكتابة قليل اللحن عالما
بالأمور الشرعية عارفا بما يحتاج اليه من الحساب وغيره أميننا ديننا
عدلا مائثيا على منهاج العلماء الاجلاء اذ الكتابة صناعة شريفة بها
يكون ضبط أمور الناس وحفظ دمائهم وأموالهم والاطلاع على

أسرارهم ومن لا يحسن وجوه الكتابة ولا يعرف فقه الوثيقة فلا ينبغي نصبه لذلك لئلا يفسد على الناس كثيرا من معاملاتهم . وهذا عندي فيمن قل منه الفساد اما من كثر فانتصابه حرام لان ذريعة الحرام حرام كما سيأتى فى سد الذرائع . الخامس عشر : تحمل الشهادة كان فرضا لان تركه يؤدى الى اتلاف الحقوق وكان على الكفاية لان الغرض يحصل بالبعض . السادس عشر : تجهيز الميت كدفنه وفى وجوب غسله والصلاة عليه وسنيتها خلاف مشهور . السابع عشر : عيادة المرضى وتمريضهم لكن تمريضهم داخل فى دفع الضرر عن المسلمين .

ضيافة حضور من فى النزاع وحفظ سائر علوم الشرع

الثامن عشر : الضيافة للوارد قال صلى الله عليه وسلم من كان يومن بالله واليوم الآخر فليكرم ضيفه جائزته يوم وليلة وضيافته ثلاثة أيام وما كان بعد ذلك فهو صدقة ولا يحل له أن يثوى عنده حتى يخرجه قال مالك رضى الله تعالى عنه الضيافة انما تتأكد على أهل القرى والبوادي ولا ضيافة فى الحضر لوجود الفنادق وغيرها لأن القرى يقل الوارد اليها فلا مشقة بخلاف الحضر . قال القرافي فى الذخيرة : وهذا فى غير أهل المعرفة ومن بينهما مودة والا فالحضر والقرى سواء قال عيسى بن دينار : جائزته يوم وليلة يتحفه ويكرمه جهده أو تخصص الجائزة بمن لم يرد المقام والثلاثة بمن اراده والزيادة صدقة غير متأكدة معنى قول مالك رحمه الله تعالى ، اعلم : ان الفنادق ينزلون بها وغيرها وهو الأسواق يشترتون منها طعامهم . التاسع عشر : حضور من كان فى النزاع وهو من احتضره الموت . الموفى عشرين : حفظ سائر علوم الشرع قال تعالى « فلو لا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا » الآية والعلم فرض عين وهو معرفتك بحالتك التى أنت عليها وفرض كفاية وهو ما عدا ذلك من علوم الشرع من تفسير وحديث وفقه وما كان وسيلة لها كعلوم الأدب وهى : النحو والبيان واللغة وكالأصول والطب والعروض والمنطق عند بعضهم وهو الصواب لكونه يؤدى الى القوة على رد الشبه وحل الشكوك فى علم الكلام الذى هو فرض كفاية وما لا ينتم الواجب الا به فهو واجب . والعلوم الشرعية

أخص من علوم الشرع لأنها ثلاثة التفسير والحديث والفقه وحفظها يكون بتعلمها وتعليمها والتأليف فيها وكتبتها والشرع ما سنه الله تعالى لعباده واجبا كان أو مندوبا أو مباحا ووسيلتها كل ما ينتفع به فيها من سائر علوم الشرع غيرها ولذا كان اللحم من فروض الكفاية لئلا تضعف العقول عن العلوم والاجساد عن ملاقاتة الأعداء فتستأصل شافة الإسلام وتفقد هداة الانام ، والتزم بعض كون الزكاة عبادة لاشتراط النية فيها وجعلها القرافى غير قرينة مع وجوب النية فيها .

تنبيهان : الاول : من فروض الكفاية تسميت العاطس قال في البيان هو فرض عين وقيل فرض كفاية وقيل ندب وارشاد والاول أشهر . الثانى : كل ما ذكر من فروض الكفاية انما هو اذا تعدد من يقوم به فان انفرد كان فرض عين عليه وكذلك فى المندوب .

وغيره المسنون كالامامة والبدء بالسلام والاقامة

يعنى : ان غير ما ذكر من فروض الكفاية مما يكتفى فيه بفعل بعض الناس مسنون والمراد به ما يشمل المندوب كالامامة فى الصلاة فهى سنة مؤكدة . وقيل : فرض كفاية وكالاقامة للصلاة والابتداء بالسلام قال فى التنقيح : الكفاية والاعيان كما يتصوران فى الواجبات يتصوران فى المندوبات كالآذان والاقامة والتسليم والتسميت . وما يفعل بالاموات من المندوبات فهذه على الكفاية .

النهي (أى النفسى)

هو اقتضاء الكف عن فعل ودع وما يضاھيه كذر قد امتنع

يعنى : ان النهى النفسى هو اقتضاء كف عن فعل لا بقول كف ونحوه كذر ودع واخل واترك .

قوله وما يضاھيه . . أى ما يشابه دع كذر امتنع دخول مدلوله فى النهى والمراد بالاعتضاء عندنا الجازم لانه حقيقة فى التحريم والمراد بالفعل نحو الامر والشأن فيشمل القول والفعل المعروف والقصد وغيرهما قال فى الآيات البيئات ويحد اللفظى بالقول الدال على ما ذكر .

وهو للدوام والفور متى عدم تقييد بضد ثبثا

يعنى ان النهى النفسى يدل على الدوام دلالة الالتزام لا مطابقة للزوم الدوام لامثال النهى فاذا قلت لغيرك : لا تسافر فقد منعه من ادخال ماهية السفر فى الوجود ولا يتحقق امثال جميع ذلك الا بامتناعه من جميع أفراد السفر فكان لازما للامثال ينتفى بانقائه الامثال وكذا يدل على الفور اجماعا أو على المشهور ما لم يقيد بالمرة أو التراخى فان قيد بالمرة كانت مدلوله وضعا . وقيل : مجازا وان قيد بالتراخى حمل عليه مثالهما لا تسافر غدا فانه متراخ والسفر فيه مرة من السفر باعتبار سفر كل يوم .

واللفظ للتحريم شرعا وافتسرق للكره والشركة والقدر الفرق

يعنى : ان صيغة النهى عندنا حقيقة فى التحريم شرعا ، وقيل : لغة . وقيل : عقلا قال فى التنقيح : وهو عندنا للتحريم نحو « ولا تقربوا الزنا » وافتترقت مذاهب الفرق المخالفة لنا فمنهم من قال للكره نحو لا تأكل بشمالك ولم نقل خلاف الاولى لانه مما أحدثه المتأخرون ولانه انما

يستفاد من أوامر الندب لا من صيغة النهى التى الكلام فيها ومنهم من قال مشترك بين التحريم والكراهة ومنهم من قال للقدر المشترك بين التحريم والكراهة وهو طلب الترك جازما أم لا؟

وهو عن فرد وعن ماعدا جمعا وفرقا وجميعا وجدا

يعنى : ان النهى قد يكون عن شىء واحد نحو لا تزن وقد يكون عن متعدد كالحرام المخير كالاختين نحو لا تتزوج هندا وأختها ، فعليه ترك احدهما فقط فلا مخالفة الا بجمعهما وقد يكون عن متعدد فرقا كالنعلين تلبسان أو تنزعان ، ولا يفرق بينهما بلبس أو نزع احدهما فقط فهو منهى عنه أخذا من حديث الصحيحين (لا يمشين احدكم فى نعل واحدة لينعلمها جميعا أو ليخلعها جميعا) وقد يكون عن متعدد جميعا كقوله تعالى « ولا تطع منهم آثما أو كفورا » فان أو بمعنى الواو وقوله جمعا وفرقا وجميعا تميزات محولات عن المضاف أى وعن جمع متعدد وفرقه وجميعه قاله فى الآيات البيئات قوله عن فرد متعلق بوجود المبنى للمفعول أى وجد النهى عن فرد .

وجاء فى الصحيح للفساد ان لم يجى الدليل للسداد

بعدم النفع وزيد الخلل

يعنى : ان النهى لفظيا كان أو نفسيا تحريما كان أو تنزيها فى العبادات والمعاملات مستلزم لفساد المنهى عنه والفساد ضد الصحة لكن المراد منه هنا لازمه وهو عدم الاعتداد بالمنهى عنه اذا وقع بمعنى الفساد فى العبادات وقوعها على نوع من الخلل يوجب بقاء الذمة مشغولة بها ومعناه فى المعاملات عدم ترتب اثارها عليها الا أن يتصل بها ما يقرر اثارها على أصولنا فى البيع وغيره . قال فى التنقيح : ودلالته على الفساد انما هى بالشرع اذ لا يفهم ذلك من غيره . وفيل: باللغة لفهم أهل اللغة لذلك من مجرد اللفظ ، وقيل بالعقل لان الشىء انما ينهى عنه اذا اشتمل على ما يقتضى فسادا وانما يدل على الفساد اذا كان النهى لامر داخل فى الذات أو لازم لها لا ان كان لأمر منفصل كما تقدم ودلالته على الفساد مع اثباته شبهة الملك هو الصحيح من مذهبنا وقال القاضى منا :

لا يقتضى صحة ولا فسادا . وقيل : يقتضى الفساد فى العبادات دون المعاملات وقال أبو حنيفة : يقتضى الصحة كما نسياتى قال فى التنقيح لنا ان النهى انما يكون لدرء المفاسد الكائنة فى المنهى عنه والمتضمن للمفسدة فاسد والخلاف فى النهى المطلق الذى لم يقيد بما يدل على صحة أو فساد ، اماما قيد بما يدل على السداد أى الصحة فهو لها كالطلاق فى الحيض يترتب عليه اثره الذى هو وقوع الطلاق وانما يدل على الفساد لعدم النفع أى المصلحة فى المنهى عنه أو لزيادة الخلل بالتحريك أى لزيادة المفسدة فيه على المصلحة .

وملك ما بيع عليه ينجلى

إذا تغير بسوق أو بـ بدن
أو حق غيره به قد اقترن

يعنى : انه ينبنى على كون النهى يفيد الفساد ، وشبهة الصحة ملك المشتري لما بيع بيعا حراما اذا تغير سوقه أو بدنه بهلاك أو غيره أو تعلق حق غير المشتري به كما اذا وهبه أو باعه أو آجره أو اعتقه فيملكه المشتري حينئذ بالقيمة اما على ان النهى يفيد الصحة فيترتب على نفس البيع الملك وسائر الآثار من جواز التصرف ووطء الامة ابتداء وأكل الطعام قال القرافي : قاعدة أهل المذهب ان النهى يدل على الفساد وتفاريحهم تقتضى انه يدل على شبهة الصحة .

وبث للصحة فى المدارس معللا بالنهى حبر فارس

حبر بفتح الحاء وكسرها أفصح فاعل بث ومعللا بكسر اللام حال منه يعنى ان حبر فارس وهو أبو حنيفة بث فى مجالس درسه ان النهى يقتضى الصحة وعلل ذلك بأن النهى عن الشئ يقتضى امكان وجوده شرعا والا امتنع النهى عنه ولهم فى المسألة تفصيل أعرضت عنه اذ الغرض المهم عندنا فى الشرح كأصله بيان أصول مذهب مالك وان كنت أجلب غيرها مرارا استطرادا وتبعاً .

والخلف فيما ينتمى للشرع وليس فيما ينتمى للطبع

يعنى : ان الخلاف بين من قال ان النهى يقتضى الفساد وأبى حنيفة القائل انه يقتضى الصحة انما هو فى الصحة الشرعية التى قال فى التنقيح انها الاذن الشرعى فى جواز الاقدام على الفعل وهو يشمل الاحكام الشرعية الا التحريم فلا اذن فيه والاربعة الباقية فيها الاذن . قوله انها الاذن لعل مراده انها موافقة الاذن اذ الصحة كما تقدم موافقة ذى الوجهين الشرع أى الاذن .

وفى العبادة لدى الجمهور أن يسقط القضا مدى الدهور

وليس ذا الخلاف فى الصحة الطبيعية أى العادية قال القرافي : اتفق الناس على انه ليس فى الشريعة منهى عنه ولا مأمور به ولا مشروع على اطلاق الا وفيه الصحة العادية وكذلك حصل الاتفاق أيضا على ان اللغة لم يقع فيها طلب وجود ولا عدم الا فيما يصح عادة وان جوزنا تكليف ما لا يطاق فذلك بحسب ما يجوز على الله تعالى لا بحسب ما يجوز فى اللغات فاللغات موضع اجماع . وقال القرافي أيضا : قال مالك والشافعى وأحمد رحمهم الله تعالى بأن النهى يدل على الفساد وقال أبو حنيفة هو يدل على الصحة فالكل طردوا أصولهم الا مالكا .

قال أبو حنيفة يجوز التصرف فى المبيع بيعا فاسدا ابتداء وهذا هو الصحة يعنى أثرها . وقال الشافعى ومن وافقه : بأن الملك لا يثبت أصلا ولو تداولته الاملاك وهذا هو الفساد وقال مالك بالفساد فى حالة عدم الامور الاربعة المتقدم ذكرها وبعدهم وتقرر الملك اذا طرأ احدها فلم يطرد أصله . والمراد بالاربعة المشار لها بقولنا اذا تغير بسوق .. وانما كانت اربعة لان تغير البدن فيه عنده أمران الهلاك وغيره .

الاجزاء والقبول حين نفيها لصحة وضدها قد رويها

يعنى : ان نفي الاجزاء قد روى فيه عن أهل الاصول قولان قيل : يفيد الفساد بناء على ان الاجزاء الكفاية فى سقوط الطلب . وقيل : يفيد الصحة بناء على ان الاجزاء اسقاط القضاء قال المحلى فان ما لا يسقطه بأن يحتاج الى الفعل . ثانيا : قد يصح كصلاة فاقد الطهورين . قال فى الآيات البيئات قال شيخنا العلامة يعنى ناصر الدين اللقانى : قد

يقال صحته ان حصلت من خارج فلا يفيدها نفى الاجزاء كما هو المدعى ، وأقول : لعل مراد القائل بأنه يفيد الصحة انه يجامعها ولا ينافيها كما يدل على ذلك التعبير بقدر يصح لانه تصريح بأن الصحة قد توجد معه وقد لا توجد ومعلوم ان ما هو كذلك لا يدل على أحد الامرين بخصوصه وحينئذ يندفع ما أورده الشيخ عليه وقد يجاب أيضا بظهور نفى اسقاط القضاء وهو معنى نفى الاجزاء على هذا القول في حصول الصحة أو باشعاره بذلك فعلى جوابه الاول يكون قد في قوله قد يصح للتقليل وعلى الثانى يكون للتحقيق وكذلك روى عنهم قولان في نفى القبول . قيل : يدل على الصحة لظهور نفى القبول في عدم الثواب دون عدم الاعتداد وقيل يدل على الفساد لظهوره في عدم الاعتداد فمن أدلة نفى الاجزاء على الفساد حديث (لا تجزىء صلاة لا يقرأ فيها بام القرآن) ومن أدلة نفى القبول على الفساد حديث الصحيحين (لا يقبل الله صلاة أحدكم اذا أحدث حتى يتوضأ) ومن أدلته على الصحة حديث (من أتى عرافا فسأله عن شيء فصدقه لم يقبل الله صلاته أربعين يوماً) وحديث (اذا ابق العبد من موابيه لم تقبل له صلاة حتى يرجع اليهم) رواهما مسلم (وحديث : من شرب الخمر فسكر لم تقبل له صلاة أربعين صباحا) رواه ابن حبان والحاكم وقال على شرطهما . قال المحشى والظاهر ان نفى القبول في هذه الاحاديث ونحوها لكون اثم المعصية المتوعد عليها يعدل ثواب الصلاة تلك المدة فكأنه أحبطه وذلك لا ينافى كون الصلاة نفسها صحيحة لاستجماعها الشروط .

المصاحف

ما استغرق الصالح دفعة بلا حصر من اللفظ كعشر مثلا

يعنى : ان العام لفظ يستغرق جميع المعانى الصالحة له أو الصالح هو للدلالة عليها دفعة من غير حصر . قوله : من اللفظ . بيان لما والمراد بالصالح له جميع الافراد باعتبار الوضع الذى استعمل اللفظ باعتباره حتى لو استعمل اللفظ فى معناه الحقيقى كان العبرة بافراد المعنى الحقيقى أو فى معناه المجازى كان العبرة بافراده أو فيهما كان العبرة بافرادهما لكن لو تحقق الاستغراق لافراد احدهما فقط تحقق العموم باعتباره فقط . وحينئذ فالمراد بما لا يصلح له ما يشمل أفراد الوضع الذى لم يستعمل اللفظ باعتباره فلا يقـدح فى عمومه عدم تناولها وان صح استعماله فيها وتحقق عمومه باعتبارها أيضا .

قولنا والمراد بالصالح جميع الافراد أعنى ولو فرضنا ليدخل ما لم يتحقق معناه فى الخارج وما لا يمكن تحققه فيه وما انحصر معناه فيه فى بعض الافراد كفرد الشمس والقمر والسماء والارض فخرج بقوله ما استغرق الصالح دفعة النكرة فى الاثبات مفردة أو مثناة أو مجموعة واسم عدد لا من حيث الآحاد فانها تتناول ما تصلح له على سبيل البديل لا الاستغراق . قوله بلا حصر أى فى اللفظ ودلالة العبارة، وليس المراد الحصر فى الواقع ، فالمراد أن لا يكون فى اللفظ دلالة على انحصاره فى عدد معين والا فالكثير نحو ، كل رجل فى البلد محصور وليس المراد بغير المحصور ما لا يدخل تحت العد فخرج بتقيد نفس الحصر ما فيه حصر وهو اسم العدد من جهة الآحاد فانه يستغرقها بحصر كالف ومثله النكرة المثناة من حيث الآحاد كرجلين واما النكرة المجموعة كرجال فلا حصر فيها من جهة الآحاد مع ان فيها قولاً بالعموم وبحث شهاب الدين عميرة فى خروج اسم العدد من جهة الآحاد بأن اللفظ لا يصلح لكل جزء من مدلوله فهو خارج بالصالح وان اراد أى

السبكي انه يصلح للمجموع فهذا لا يسمى استغراقا فيخرج بالاستغراق ، وأجاب في الآيات البيئات ناقتلا عن التلويح ، ان المراد بالصلاحية أعم من صلوح الكلى لجزئياته والكل لاجزائه فاعتبر الدلالة مطابقة وتضمنا وبهذا الاعتبار صار صيغ الجموع واسمائها مثل الرجال والمسلمين والرهط والقوم بالنسبة الى الآحاد مستغرقة لما تصلح له فدخلت في الحد . يعنى بالحد قول السبكي : العام لفظ يستغرق الصالح له من غير حصر ومن العام اللفظ المستعمل في حقيقته أو حقيقتيه ومجازه أو مجازيه فيكون عموم هذه الاقسام بالنظر لشمول اللفظ افراد الحقيقتين وما ذكر معهما ولا يمنع من ذلك تعدد الوضع كما يكون منه المشترك المستعمل في أفراد معنى واحد لانه مع القرينة لا يصلح لغيره قاله المحلى . وبحث فيه في الآيات البيئات بأن قرينة الواحد انما تدفع ارادة غيره ولا تدفع تناول اللفظ له والمعتبر في التعريف تناول اللفظ للمعنى لا ارادته على ما اقتضاه تفسيره السابق وقياس هذا البحث دخول العام المراد به الخصوص كالعام المخصوص في تعريف العام وكونه من افراده والحاصل ان اللفظ مع قرينة المعنى الواحد أو المعنى المجازى لا يصلح لارادة غيره ولكنه يصلح للدلالة على غيره وفرق بين صلوح الارادة وصلوح الدلالة اللهم الا أن يكونوا أرادوا بالاستغراق في حد العام الاستغراق باعتبار المراد لا مطلقا وهو في غاية البعد اه . باختصار .

وهو من عوارض المبانى وقيل للالفاظ والمعانى

يعنى : ان الصحيح عند السبكي ان العموم من عوارض المبانى أى الالفاظ والذى اختاره ابن الحاجب والعضد وغيرهما انه من عوارض المعانى أيضا حقيقة فكما يصدق لفظ عام يصدق معنى عام حقيقة ذهنيا كان كمعنى الانسان أو خارجيا كمعنى المطر والخصب لما شاع من قولهم الانسان يعم الرجل والمرأة وعم المطر والخصب وقيل بعروض العموم في المعنى الذهنى حقيقة لوجود الشمول المتعدد فيه بخلاف الخارجى والمطر والخصب مثلا في محل غيرهما في آخر ، فاستعمال العموم فيه مجازى من باب اطلاق الدال على المدلول وكون معنى الانسان ذهنيا والمطر والخصب خارجيا فيه نظر ظاهر لان كلا

من الانسان والمطر والخصب له معنى ذهنى وخارجى ، فما معنى هذه التفرقة ؟ قال فى الآيات البيئات : الا أن يكون المقصود مجرد التمثيل مع صحة جريان ما قيل فى كل فى الآخر أو يقال ان شمول كل من المطر والخصب الخارجى للاماكن أظهر من شمول الانسان الخارجى والمعنى انهم اختلفوا هل يطلق لفظ العام على المعنى حقيقة لتحقق معنى العموم فيه بمعنى شمول أمر واحد لامور متعددة وللاكتفاء فى حقيقته بتحقق الشمول للمتعدد وان لم يتحقق أمر واحد شامل للمتعدد أو لا يطلق لفظ العام حقيقة الا على اللفظ ولا يطلق على المعنى حقيقة مطلقا أو يفصل فى المعنى بين الذهنى فيطلق عليه حقيقة لوجود أمر واحد شامل لامور متعددة وبين الخارجى فلا يطلق عليه الا مجازا لعدم وجود أمر واحد شامل لمتعدد وان تحقق فيه الشمول فى الجملة .

واعلم ان منشأ الخلاف فى كون العموم من عوارض المعانى الذهنية دون الخارجية هو الخلاف فى وحدة الامر الشامل لمتعدد ، فمن اعتبر وحدته شخصية منع الاطلاق فى المعانى الخارجية ومن فهم من اللغة ان وحدته أعم من الشخصية والنوعية اجاز الاطلاق حقيقة لقولهم مطر عام وخصب عام والوحدة فيهما نوعية وصوت عام والوحدة فيه شخصية واستشكل الفرق بين المطر والصوت حيث كانت وحدة الاول نوعية والثانى شخصية لان كلا منهما كلى نظرا الى مفهومه وجزئى نظرا الى شخصه . وأجاب فى الآيات البيئات بأن الخارجى منهما لا يتصور ان يكون كليا اذ المطر الخارجى الواقع فى المحال المتعددة اشخاص متعددة لكنها من نوع واحد بخلاف الصوت المسموع فى المحال المتعددة فانه شخص واحد عم جميع المحال التى يسمع فيها .

هل نادر فى ذى العموم يدخل ومطلق أو لا خلاف ينقل
فما لغير لذة والفيل ومثبه فيه تتافى القيل

يعنى : ان فى دخول الصورة النادرة فى حكم العام والمطلق خلفا منقولاً عن أهل المذهب والنادر هو ما لا يخطر غالبا ببال المتكلم لندرة وقوعه . ولذا قال بعضهم : لا تجوز المسابقة على الفيل وجوزها بعضهم

والاصل في ذلك قوله صلى الله عليه وسلم (لا سبق الا في خف أو حافر أو نصل) السابق بالتحريك الماخوذ في المسابقة جعل بعضهم الحديث مثالا للمطلق لان الخف في قوله الا في خف نكرة واقعة في الاثبات وجعله بعضهم عاما قال زكرياء : وجه عمومه مع انه نكرة واقعة في الاثبات انه في جيز الشرط معنى اذ التقدير الا ان كان في خف والنكرة في سياق الشرط تعم اهل . وكذا ينبني على الخلاف في دخول النادر في حكم المطلق والعام الخلاف الذى بين أهل المذهب في وجوب الغسل من المنى الخارج لغير لذة أو لذة غير معتادة قاله ابن عبد السلام . وعدم وجوب الغسل من المنى الخارج للذة غير معتادة هو المشهور . وقال سحنون وابن شعبان بوجوبه به وكذا من أوصى بعنق رقبة اجزاه عتق الخنثى بناء على دخوله لتناول اللفظ له وعدم اجزائه لانه نادر لا يخطر ببال المتكلم والى الفرع الاخير وشبهه أشار بقوله : ومثبه بالرفع عطف على ما المبتدا والضمير في قوله فيه أفرد باعتبار ما ذكر .

وما من القصد خلا فيه اختلف

بالبناء للفاعل أى اختلف قول الاصوليين أيضا في دخول غير المقصود في حكم العام وعدم دخوله حكى ذلك الخلاف القاضى عبد الوهاب ، ومحل الخلاف في هذه وفي النادر حيث قامت القرينة على عدم قصدهما قامت قرينة على قصد النادرة دخلت اتفاقا أو قامت قرينة على قصد انتفاء صورة لم تدخل اتفاقا وعدم قصدها لا يستلزم قصد انتفائها فيلزم اخراجها عن الحكم وقد يقال ان المراد بقيام القرينة على عدم قصدها كون تلك الصورة مما شأنه ان لا يقصد لوجود ما يناسب عدم القصد مثال غير المقصودة ما لو وكله على شراء عبيد فلان وفيهم من يعتقد عليه هل يصح شراؤه أو لا ؟ والاختلاف في اعتبار غير المقصود مبنى على الخلاف في تعارض اللفظ والقصد هل يعتبر اللفظ أو القصد قال ميارة في التكميل .

وهذه قاعدة اللفظ اذا عارضه القصد فقييل ذا وذا

ومال أبو اسحاق الشاطبى الى عدم دخول النادر وغير المقصود .

فائدة : جعل بعضهم النادر وغير المقصود متحدين وليس بصواب اذ غير المقصود أعم مطلقا من النادر لان ما لا يقصده المتكلم مما يتناوله اللفظ العام قد يكون عدم قصده لندوره فلا يخطر بالبال غالبا وقد يكون لقرينة دالة عليه وان لم يكن نادرا كما يشير له كلام المحلى وكلام السبكي في منع الموانع يدل على ان بينهما عموما من وجه وصرح به البرماوى قال لان النادر قد يقصد وقد لا يقصد وغير المقصود قد يكون نادرا وقد لا يكون .

وقد يجيء بالمجاز متصف

يعنى ان اللفظ العام قد يكون مجازا كان يقترن بالمجاز اداة عموم نحو : جاءنى الاسود الرماة الا زيدا خلافا لبعض الحنفية الزاعم ان المجاز لا يكون عاما لانه خلاف الاصل فيقتصر به على محل الضرورة وهى تندفع بارادة بعض الافراد ورد بأنه ليس خاصا بمحل الضرورة .

مدلوله كلية ان حكما عليه في التركيب من تكلمنا

يعنى : ان مدلول العام في التركيب من جهة الحكم كلية أى محكوم فيه أى مدلول العام على كل فرد مطابقة اثباتا أو سلبا والاثبات الخبر والامر والسلب النفى والنهى نحو جاء عبيدى وما خالفوا فأكرمهم ولا تهنهم لان الاول جمع معرف بالاضافة والضمائر الباقية عائدة عليه والعائد على عام عام ، فالامثلة الاربعة دلالة كل واحد منها على كل فرد من أفراد دلالة مطابقة لان كل واحد في قوة قضايا بعدد افراده أى جاء فلان وجاء فلان الى آخر الافراد . وهكذا في بقية الصيغ وكل منها محكوم فيه على فرد دال عليه مطابقة فما هو في قوتها محكوم فيه على كل فرد دال عليه مطابقة وهذا جواب للمحلى عن سؤال للقرافى وهو ان دلالة المشركين في قوله تعالى « اقتلوا المشركين » على زيد منهم ليست مطابقة ، لان المطابقة دلالة اللفظ على تمام ما وضع له ولفظ العموم لم يوضع لزيد فقط ولا تضمننا لان التضامن دلالة على جزء مسماه والجزء لا يصدق الا اذا كان المسمى كلا ومدلول لفظ العموم ليس كلا بل كلية ولا التزاما لان دلالة الالتزام على أمر خارج

لازم وزيد ليس خارجا عن معنى العام بل داخلا فاما ان يبطل انحصار دلالة اللفظ في الثلاث واما أن لا يدل العام على شيء من أفراده . وأجاب الاصبهاني في شرح المحصول : بمثل ما أجاب به المحلى من ان القضية المحكوم فيها على العام في قوة قضايا كل منها يدل على حكم الفرد مطابقة والمراد بالعام في قولهم مدلول العام كلية كل عام استعمل في معناه من الافراد الصالح هو لها قال في الآيات البيئات : ومنه لفظ العام في نحو قولنا العام يقبل التخصيص بخلافه في نحو قولنا العام لفظ يستغرق الصالح له من غير حصر اذ لا حكم فيه على الافراد حتى تتصور الكلية .

وقولنا العام من موضوع أصول الفقه اذ لا حكم فيه على الافراد حتى تتصور الكلية بخلاف العام المراد به الخاص اذ لا تتأني فيه الكلية فظهر ان المراد بالعام هنا ما صدقته أى افراده وليس المراد به المفهوم المعرف بما سبق اذ لا يتصور كونه كلية . قولنا في التركيب احرازاً عنه قبل التركيب اذ لا يتصور كونه كلية حينئذ وليس معنى الاحتراز انه قبل التركيب ليس مدلوله كل الافراد .

قولنا من جهة الحكم نعني به محكوماً به نحو الساكن في الدار عبيدى أو محكوماً عليه ولو بحسب المعنى فيشمل المفعول به مثلاً .

قوله كلية أى لا كل ولا كلى ، والكل : هو الحكم على مجموع الافراد من حيث هو مجموع ، ومراد الاصوليين بالكلى المنفى هنا هو الماهية من حيث هى مع قطع النظر عن الافراد والمعنى ليس محكوماً فيه على الماهية من حيث هى من غير نظر الى الافراد وانما لم يكن كلياً لان النظر في العام الى الافراد .

وهو على فرد يدل حتماً وفهم الاستغراق ليس جزماً
بل هو عند الجدل بالرجحان والقطع فيه مذهب النعمان

يعنى : ان دلالة العام على أصل معناه وهو فرد واحد قطعية لوجوب بقائه في التخصيص والمراد بالفرد الواحد فيما ليس جمعا ولا

تثنية ، والاثنان في التثنية أو الثلاثة في الجمع واليه الإشارة بقولنا : وهو على فرد ، يدل حتما أى قطعاً وبقيناً وأما فهمنا من العام استغراقه لجميع أفراد فليس مقطوعاً به بل هو أمر راجع أى مظنون لأن الفاظه ظواهر فلا تدل على القطع إلا بالقرائن كما أنها لا تسقط دلالتها إلا بالقرائن وهذا هو المختار عند المالكية قاله الأبيارى .

وقال مشايخ العراق من الحنفية وعامة متأخريهم ان العام يدل على ثبوت الحكم فى جميع ما تناوله من الافراد قطعاً للزوم معنى اللفظ له قطعاً حتى يقوم الدليل على خلافه ومرادهم بالقطع عدم الاحتمال الناشئ عن الدليل لا عدم الاحتمال مطلقاً كما صرحوا به ومشايخ سمرقند منهم موافقون للجمهور من المالكية وغيرهم فى ان دلالة على كل فرد بخصوصه ظنية كما تقدم فعلى ان دلالة العام على جميع الافراد قطعية يمتنع تخصيص الكتاب والسنة المتواترة بخبر الواحد وبالقياس وقال امام الحرمين ان أدوات الشرط تدل على استغراق جميع الافراد دلالة قطعية بخلاف غيرها .

ويلزم العموم فى الزمان والحل للافراد والمكان

يعنى : ان عموم العام لجميع أفراد يدل بالالتزام لا المطابقة على عموم الازمان والاحوال والامكنة اذ لا غنى للافراد عنها وهذا مذهب السبكي ووالده والسمعاني ويدل عليه كلام المحصول كقوله تعالى « الزانية والزانى فاجلدوا كل واحد » الآية ، أى كل زان على أى حال كان من طول وقصر وبياض وسواد وغير ذلك وفى أى زمان كان وفى أى مكان كان وخص منه المحصن فيرجم ، وقوله « اقتلوا المشركين » أى كل مشرك على أى حال كان وفى أى زمان ومكان كان وخص منه البعض كأهل الذمة وانما عبرت بالافراد دون الاشخاص لشموله المعانى كأفراد الضرب اذا وقع عاماً نحو كل ضرب بغير حق فهو حرام .

اطلاقه فى تلك القرافى وعمم التقى اذا ينافى

يعنى : ان القرافى والآمدى والاصبهانى شارح المحصول للامام الرازى قالوا ان العام فى الافراد مطلق فى الاحوال والازمنة والبقاع

لانتفاء صيغة العموم فيها فما خص به العام على الاول مبين للمراد بما أطلق فيه على هذا وأورد القرافي على من قال انه مطلق في المتعلقات انه يلزم عدم العمل بجميع العمومات في هذا الزمان لانه قد عمل بها في زمن ما والمطلق يخرج عن عهدة العمل به صورة ورده تقى الدين بن دقيق العيد بما أشرنا له بقولنا وعمم التقى اذا ينافى يعنى انه قال ما حاصله تخصيص الانتفاء في المطلق بصورة محله فيما اذا لم يخالف الاقتصار عليها مقتضى صيغة العموم وان كان العمل به مرة واحدة يخالف مقتضى صيغة العموم قلنا بالعموم محافظة على مقتضى صيغته لا من حيث ان المطلق يعم فاذا قال من دخل دارى فاعطه درهما فدخل قوم في أول النهار وأعطاهم لم يجز حرمان غيرهم ممن دخل ءاخر النهار لكونه مطلقا فيما ذكر لما يلزم عليه من اخراج بعض الاشخاص بغير مخصص بمحل كونه مطلقا في ذلك في أشخاص عمل به فيهم لا في أشخاص ءاخرين حتى اذا عمل به في شخص في حالة ما في مكان ما لا يعمل به في غيره فيه مرة أخرى ما لم يخالف مقتضى صيغة العموم فلو جلد زان لا يجلد ثانيا الا بزنى ءاخر انظر زكرياء ذكر ذلك تقى الدين في الكلام على حديث أبى أيوب لما قدم الشام فوجد مراحيض قد بنيت قبل القبلة وقال ان أبا أيوب من أهل اللسان والشرع وقد فهم العموم في الامكنة من عموم النكرة في سياق النفي في قوله صلى الله عليه وسلم : « لا تستقبلوا القبلة بغائط ولا بول ولا تستدبروها » ويظهر الفرق بين القول الاول وقول القرافي فيما اذا ورد الحكم مطلقا ببعض أفراد المذكورات فعلى القول بالعموم لا يكون ذلك مخصصا لما سيأتى ان ذكر بعض أفراد العام بحكمه لا يخصه وعلى القول بالاطلاق يكون ذلك مقيدا لما سيأتى من حمل المطلق على المقيّد على التفصيل الآتى قاله في الآيات البيّنات ، قوله وعمم التقى . يعنى : انه قال بعموم الافراد في المتعلقات اذا ينافى الاطلاق أى ما يلزم عليه من الانتفاء بالعمل بالمطلق مرة واحدة أى ينافى الاطلاق العموم .

صيغة كل أو الجميع وقد تلا الذى التى الفروع

هذا شروع في الكلام على أدوات العموم قال في التنقيح وهى نحو العشرين صيغة فمنها كل وهى أقوى صيغ العموم ولذا قدمت، والجميع

ولابد من اضافة كل منهما للفظ حتى يحصل العموم فيه . وكذلك من صيغه الذى والتى وتثنيتهما وجمعهما المرادان بالفروع نحو اكرم الذى ياتيك والتى تاتيك أى كل اءات وءاتية لك حيث لم تكن الصلة للعهد والا فلا عموم .

أين وحيثما ومن أى وما شرطا ووصلا وسؤالا أفهما

يعنى : ان أين وحيثما من صيغ العموم وهما للمكان شرطيتين نحو أين وحيثما كنت ءاتيك ، وتزيد أين بالاستفهام نحو أين كنت واما مكانية حيثما تستقم يقدر . . البيت فاعتبارية بأن الاحوال قد تعد أمكنة ومن صيغ العموم من واى وما سواء كان كل من الثلاثة شرطيا أو استفهاميا أو موصولا فشرطا مفعول أفهم واللفظان بعده عطف عليه أى أفهم اللفظ المذكور من من واى وما الشرطية أو كونه موصولا أو مستفهما به وقد لا يعم أى ومن الموصولتان نحو مررت بابهيم قام ومررت بمن قام أى الذى قام ونحوه من العام الذى أريد به الخصوص لقيام القرينة على ارادته بخلاف الخالى عنها نحو « لننزعن من كل شيعة أيهم أشد » فانه عام فى الأشد ونحو أحسن الى من يمكنك الاحسان اليه ، واستشكل جعل الموصول من صيغ العموم مع اشتراطهم فى صلته ان تكون معهودة وأجيب بأن العهد ليس فى الموصول بل فى صلته وقيده العهد فيها لا يسقط عموم الموصول بل يخصه قاله زكرياء ، وفى الآيات البيئات ان كون الموصولات معارف لا ينافى العموم بأن يكون الموضوع له الحقيقة الكلية المعنية المعهودة فى ضمن كل فرد وان خالف ظاهر كلام المصنف فى ان دلالة العام كلية الا ان الظاهر ان ذلك لا يوافق مرادهم ولا يطرد فى جميع امثلتهم . ووجه عموم ما ومن فى الاستفهام ان معنى من فى الدار مثلا السؤال عن كل أحد يتصور كونه فى الدار سواء كان فردا أو أكثر وكذا ما وكذا أين ومتى سؤال عن كل مكان وزمان يتصور كونه فيه .

متى وقيل لا وبعض قييدا وما معرفا بال قد وجدا

أو باضافة الى المعرف اذا تحقق الخصوص قد نفى

يعنى : ان متى من صيغ العموم وهى للزمان المبهم فلا يقال متى زالت الشمس فاتتى ولا فرق فيها بين الشرطية والاستفهامية

نحو متى تجيء ومتى تجئني أكرمك لكن هي وأين وحيث المعلق عليها مطلق
فاذا قال متى أوحيثما دخلت الدار فأنت طالق فهو ملتزم مطلق الطلاق
في جميع الأزمنة أو البقاع فاذا لزمه طلقة واحدة فقد وقع ما التزمه من
مطلق الطلاق فلا يلزم طلقة أخرى بل ينحل اليمين كما لو قال أنت طالق
في جميع الأيام طلقة فالظرف في هذا وفيما قبله عام والمظروف مطلق قاله في
شرح التنقيح ، وقيل : ان متى ليست للعموم بل بمعنى ان واذا
فمدخولها من القضايا مهملة وبعضهم قيد كونها للعموم بأن تكون
معها ما .

قوله وما معرفا بال قد وجدا . الخ ، ببناء وجد للمفعول
ومعرفا بفتح الراء مفعوله الثاني وبال متعلق به يعنى ان من صيغ
العموم المعرف بال وبالإضافة نحو « قد أفلح المومنون » « ويوصيكم
الله في أولادكم » سواء كان كل منهما مفردا أو تثنية أو جمعا ما لم
يتحقق خصوص أى عهد فان تحقق صرف اليه اتفاقا لإنتفاء صيغة
العموم عنه حينئذ وبهذا فارق العام اذا ورد على سبب خاص حيث لم
ينتف به عمومه على الراجح لبقاء صيغته غايته انه هل ينخصص به أو
لا قاله زكرياء وانما كان المعرف بقسميه للعموم لتبادر منه السى
الذهن والتبادر علامة الحقيقة وهذا مذهب أكثر أهل الأصول وعزاه
القرافى للمذهب وقد احتج مالك على من قال ان الاعتكاف لا يكون الا
في مسجد بنى بقوله « وأنتم عاكفون في المساجد » ولا فرق بين جمع
التكسير والسلامة ومثاله في المضاف أيضا قوله صلى الله عليه وسلم
في قول المصلى السلام علينا وعلى عباده الله الصالحين فانه اذا قال
ذلك أصابت كل عبد لله صالح في السماوات والارض أو كما قال خلافا
لابى هاشم من المعتزلة في نفيه العموم عن المعرف المذكور احتمل
عهدا أو لا فهو عنده للجنس الصادق ببعض الافراد كما في ملكت العبيد
لانه المتيقن ما لم تقم قرينة على العموم فهو له كالامثلة السابقة
وخلافا لامام الحرمين في نفيه العموم عنه اذا احتمل معهودا ولامام
الحرمين والغزالي في نفيهما العموم عن المفرد اذا لم يكن واحده بالتاء
كالماء ، زاد الغزالي أو تميز واحده بالوحدة كالرجل اذ يقال رجل واحد

فهو في ذلك للجنس الصادق بالبعض ما لم تقم قرينة على العموم نحو
الدينار خير من الدرهم أى كل دينار خير من درهم .

وفي سياق النفي منها يذكر إذا بنى أو زيد من منكر

يعنى : ان المنكر في سياق النفي ذكر أهل الفن كونه من صيغ
العموم اذا بنى المنكر مع لا التي لنفى الجنس أو زيد من قبله نحو ما
في الدار من رجل .

أو كان صيغة لها النفي لزم وغير ذا لدى القرافى لا يعم

يعنى : ان النكرة في سياق النفي لا يفيد العموم منها الا ما ذكره
في البيت قبله ، والا النكرات الملازمة للنفي هذا مذهب القرافى فقال :
ان أكثر اطلاقات النحاة والاصوليين ان النكرة في سياق النفي تعم باطل
ونقل عن سبويه وابن السيد ما يشهد له ، وان الجرجاني قال ان الحرف
قد يكون زائداً من جهة العمل دون المعنى كقولك ما جاءنى من رجل فان
من هنا للعموم ولو حذفها وقلت : ما جاءنى رجل لم يحصل العموم
فهذه نكرة في سياق النفي ونقل عن الزمخشري وغيره في قوله تعالى :
« ما لكم من الاله غيره » لو قال ما لكم الاله بحذف من لم يحصل
العموم وكذلك قوله تعالى : « وما تاتيهم من آية من آيات ربهم » لو
قال ما تاتيهم آية بحذف من لم يحصل العموم ونقل عن صاحب اصلاح
المنطق وغيره ان الالفاظ الملازمة للنفي وهى نحو الثلاثين هى
الموضوعة للعموم وما عداها لا يفيد العموم الا بواسطة من . والصيغ
الملازمة للنفي . احد بمعنى انسان لا بمعنى متوحد نحو « قل هو الله
أحد » ووابر قال في القاموس ما به وابر أى أحد وصافر قال في
القاموس : ما به صافر ، احد . قال القرافى من الصفير وهو الصوت
الخاص وعريب من الاعراب الذى هو البيان أو من النسبة الى يعرب
ابن قحطان ، وقال في القاموس ما به عريب أو معرب أحد وكتيع من
التكتع وهو التجمع ومنه اكتعون ابصعون وفي القاموس ما به كتيع
وكتاع كغراب احد وهو مشكول فيه بشكل المؤلف على وزن زبير بضم
الزاي وفتح الباء ودبى بالضم وبكسر مع تشديد الموحدة من الدبيب

بمعنى احد ودبيج كسكين وديار من الدار منسوب اليها وطورى بضم الطاء من الطور وهو الجبل يقال ما به طورى أى احد ودورى من الدور جمع دار وكذا دارى وديورى وتمورى بضم التاء والميم من التامور وهو دم القلب وداع ومجيب من الدعاء والاجابة يقال ما بها داع ولا مجيب وناخر يقال ما بها ناخر من النخير وراغ وثاغ وشفرة وشفر وارم محركة واريم كامير وارمى بكسر الهمزة وفتح الراء وتشديد الياء وارمى بكسر الهمزة وفتح الراء مقصورا وايرمى بفتح الهمزة وتكسر الراء مفتوحة مع القصر وصوات وطوئى بضم الطاء وواو ساكنة بعدها همزة مكسورة فياء مشددة وطووى بابدال الهمزة واوا وطاوى بالفاء بعد الطاء فواو مكسورة وطاوى كجهنى ودعوى كتركى وواين بموحدة كصاحب وعين بفتح العين المهملة سكون المثناة التحتية وامر محركة وتامر وتومور ونمى بضم النون وكسر الميم المشددة وبالياء المشددة أيضا وكراپ كشداد وبد البد الانفكاك وكلها بمعنى احد غير بد وثاغ وراغ يقال ما بها راغ ولا ثاغ أى شاة وبعير وتختص هذه الامثلة بعد نفي محض أو نهى أو شبههما بعموم من يعقل لازمة الافراد والتذكير الا راغيا وثاغيا وبدا فليست للعاقل وقد يغنى عن نفي ما قبلها نفي ما بعدها ان تضمن ضميره نحو ان أحدا لا يقول ذلك ، قال سيبويه وهو ضعيف خبيث .

وقيل بالظهور فى العموم وهو مفاد الوضع لا اللزوم

يعنى : ان السبكى قال فيما قال القرافى لا يفيد العموم من النكرات فى سياق النفي انه ظاهر فى العموم فقولك : لا رجل فى الدار بالرفع ظاهر فى العموم ويحتمل الوحدة مرجوحا ولفظه : والنكرة فى سياق النفي للعموم وضعا وقيل لزوما وعليه الشيخ الامام نسا ان بنيت على الفتح وظاهرا ان لم تبين .

قوله وهو مفاد الوضع معناه ان عموم النكرة فى سياق النفى هدلول عليه بدلالة الوضع أى المطابقة بمعنى ان اللفظ وضع لسلب كل فرد من الافراد وهذا هو مختار القرافى . وقيل : بالالتزام نظرا الى أن النفى أولا للماهية ويلزم منه نفي كل فرد ضرورة وهو محكى عن

الحنيفة واختاره والد السبكي . ويشهد للقول الثانى قول النحاة : ان لا فى نحو لا رجل لئفى الجنس فان قضيته ان العموم بطريق اللزوم دون الوضع . ويجاب ان مراد النحاة نفى الجنس فى ضمن كل فرد واختار بعضهم انه باللزوم فى المبنية على الفتح بالوضع فى غيرها ولا يخفى ان كونه بالوضع هو الموافق لما تقدم من ان دلالة العام كلية أى محكوم فيه على كل فرد مطابقة قتاله فى الآيات البيئات وينبنى على كون الخلاف فى دلالة النكرة على العموم بالوضع أو بالالتزام ما أشار له بقوله :

بالقصد خصص التزاما قد أبى تخصيصه اياه بعض النجباء

خصص فعل أمر وبالقصد متعلق به والتزاما مفعوله وبعض فاعل أبى وتخصيصه مفعوله مصدر مضاف الى فاعله واياه مفعوله يعنى انه يجوز أى يصح التخصيص بالقصد أى النية لما دل عليه اللفظ بالالتزام أو بالتضمن وأخرى بالمطابقة باتفاق المالكية والشافعية وقد منع بعض النجباء وهم الحنفية تخصيص النية لما دل عليه بالالتزام وكذا التضمن فيما يظهر والتقييد كالتخصيص فى الصحة والمنع فالحنفية عندهم عموم النكرة فى سياق النفى وما هو بمعناه من نهى أو استفهام مراد به النفى باللزوم فلا يقبل التخصيص لان النفى أولا لماهية وهى شىء واحد ليس بعام والتخصيص فرع العموم . لكن من العلماء المتعدي الواقع بعد نفى أو شرط دون تقييد بمفعول نحو والله لا أكلت . كالمحشيين من جعل خلاف الحنفية حيث لم تذكر النكرة صريحا كالفعل اما المصرح بها كلا أكلت طعاما ونوى طعاما مخصوصا فتقبل اتفاقا ومنهم من لم يفرق كالمحلى تبعا لشيخه البرماوى ورد على الحنفية بقوله صلى الله عليه وسلم (وانما لكل امرء فى ما نوى) وهذا قد نوى شيئا فيكون له .

ولتعلم ان النكرة المذكورة عامة عندنا بالوضع ولا اشكال فى تخصيصها حينئذ بالنية ولو فرضنا انه بالالتزام لم يكن مانعا من التخصيص بها عندنا أيضا اذ لا مانع من صحة قصد نفى الماهية باعتبار وجودها فى بعض أفرادها فقط .

تنبيهه : النكرة العامة هي ما يتعلق الحكم بكل فرد من أفرادها دفعة سواء صلح حلول كل محلها أو لا كقوله تعالى : « وان أحد من المشركين استجارك فأجره » فان طلب الاجارة منه صلى الله عليه وسلم ثابت لاستجارة جميع الافراد فمهما وجدت الاستجارة من الجميع أو البعض طلبت الاجارة منه ولو عبر بكل أحد لافهم الشرط عدم طلب الاجارة عند وجود الاستجارة من البعض وانما عبر المحلى في هذه الآية بكل واحد منهم تنبيها على ان المراد تعلق الحكم بكل فرد دفعة لا انه يشترط في عموم النكرة صلاحية حلول كل محلها كما توهمه بعضهم واعترض بذلك التوهم عليه . واما نفسى السبكى وأقره المحلى العموم من مثال امام الحرمين فالحق انه محل نظر قاله في الآيات البيئات ولفظ امام الحرمين : والنكرة في سياق الشرط للعموم نحو من يأتى بمال اجازه فلا يختص بمال .

ونحو لا شربت أو ان شربا وانتفقوا ان مصدر قد جلبا

برفع نحو عطا على كل يعنى ان من صيغ العموم كلا ونحو والله لا شربت أو ان شرب زيد فزوجتى طالق فيعمان جميع المشروبات وكذلك كل فعل متعد ليس مقيدا بشيء وقع في سياق انفسى وكذا في سياق الشرط عند ابن الحاجب والابيارى . ولا فرق بين الفعل المتعدى والقاصر عند القاضى عبد الوهاب وجماعة خلافا لمن خص الخلاف بالمتعدى كالغزالي . فقولك لا أكلت انفى جميع الماكولات بنفى جميع أفراد الاكل لان الفعل يدل بالتضمن على نكرة واقعة في سياق النفى ، وكذا ان أكلت فزوجتى طالق مثلا فهو للمنع من جميع الماكولات عند ابن الحاجب والابيارى وكذا الفعل اللازم لان نفى الفعل نفى لمصدره فاذا قلنا لا يقوم زيد عم النفى أفراد المصدر فكأنما قلنا لا قيام . قال بعض المصنفين ان جعل القاصر من محل الخلاف هو الحق واذا قلنا الامثلة المذكورة عامة صح تخصيص بعض أفراد العام فيها بالحكم لارادته باللفظ واخراج ما عداه ويصدق في ارادة ذلك البعض على تفصيل مذكور في الفروع . وقال أبو حنيفة : لا تعميم في المسالتين وضعا بل فيهما تعميم عقلى بطريق دلالة الالتزام فلا يصح التخصيص بالنية لان النفى

في المنفى ، والمنع في الشرط لتحقيق الاكل وان لزم منه النفي والمنع لجميع المأكولات والنية لا تؤثر عندهم تخصيصا وتقييدا الا فيما دل عليه اللفظ بالمطابقة لا بالالتزام .

ورد عليهم القرافي بحديث (وانما لكل امرئ ما نوى) وهذا نوى شيئا فيكون له والاصل عدم المانع من النية حتى يدل عليه دليل ولا دليل لهم في هذه القاعدة بل هي دعوى مجردة اه . بتقديم وتأخير .

قوله واتفقوا يعني ان القرافي والرهونى وغيرهما نقلوا اتفاق الحنفية وغيرهم على العموم اذا ذكر المصدر ، وقبول التخصيص بالنية نحو : والله لا أكلت أكلا ونوى به شيئا معينا فلا خلاف بين الحنفية وغيرهم انه لا يحث بغيره قال في شرح التنقيح : واما استدلال اصحابنا عليهم بالمصدر اذا نطق به نحو لا أكلت أكلا فالزام ظاهر لان النحاة اتفقوا على أن ذكر المصدر بعد الافعال انما هو تأكيد للفعل والتأكيد لا ينشئ حكما بل ما هو ثابت معه ثابت قبله فاذا صح اعتبار النية معه وجب اعتبارها قبله فهذا كلام حق اه . وعموم الفعل المنفى اذا ذكر مصدره عند أبى حنيفة بالمطابقة لا بالالتزام لقبوله التخصيص بالنية عنده لكن من العجب قوله بالعموم في هذه بالمطابقة دون النكرة في سياق النفي . وقد نصر الامام الرازى في محصله مذهب أبى حنيفة في عدم عموم نحو لا أكلت أو ان أكلت بأشياء واهية لا يصح التمسك بها فضلا عن الترجيح بها فانظرها في الآيات البيئات مع ردودها .

ونزلن ترك الاستفصال منزلة العموم في الاقوال

يعنى : ان ترك الشارع الاستفصال أى طلب التفصيل في حكاية الاحوال مع قيام الاحتمال ينزل منزلة العموم في الاقوال والمراد بالحكاية الذكر والتلفظ وبالحال حال الشخص وشمئ حكاية الحال كون الحاكي صاحب الحال أو غيره . وانما قلنا ينزل منزلة العموم اشارة الى انه ليس من العام المصطلح لاختصاصه بالمقال كما في قوله صلى الله عليه وسلم لغيلان بن سلمة الثقفى وقد أسلم على عشر نسوة (أمسك أربعا وفارق سائرهن) لم يستفصله عليه الصلاة والسلام هل

تزوجهن معا أو مرتبا فلولا ان الحكم يعم الحاليين لما أطلق الكلام أى الجواب لامتناع الاطلاق فى موضع التفصيل المحتاج اليه وكذلك كل من أسلم على أكثر من أربع نسوة كقيس بن الحارث الاسدى قال : اسلمت وعندى ثمان نسوة فذكرت ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : (اختر منهن أربعاً) وكعروة بن مسعود الثقفى وكنوفل بن معاوية الديلى ، ومن ترك الاستفصال فى حكاية الاحوال حديث فاطمة بنت أبى حبيش ان النبى صلى الله عليه وسلم قال لها وقد ذكرت له انها تستحاض (ان دم الحيض أسود يعرف فاذا كان كذلك فامسكى عن الصلاة واذا كان الاخر فاغتسلى وصلى) لم يستفصلها هل لها عادة فى ذلك أم لا فيكون حكمه باعتبار التمييز شاملا للمعتادة وغيرها ومنه حديث بريرة رضى الله عنها عند مسلم ان امرأة قالت للنبى صلى الله عليه وسلم (ان أمى ماتت ولم تحج أفيجزىء أن أحج عنها قال نعم) ولم يستفصل هل أوصت بذلك أم لا فيعم الحاليين عند الشافعية وقال أبو حنيفة ان ترك الاستفصال لا ينزل منزلة العموم بل يكون الكلام مجملا وقد تأول امسك بابتداء نكاح أربع منهن فى المعية واستمر على الاربع الاول فى الترتيب لان نكاح الخامسة ومن بعدها فاسد . قال فى شرح التنقيح : ونحن نقول انكحة الكفار كلها باطلة وانما يصحها الاسلام واذا كانت باطلة فلا تقرر الاربع فيكون من عداهن يبطل عقده والحديث لم يفصل مع انه تأسيس قاعدة وابتداء حكم وشأن الشارع فى هذا رفع البيان الى أقصى الغاية فلولا ان الاحوال كلها يعمها هذا الاختيار لما أطلق صاحب الشرع القول فيها كما لو قال صاحب الشرع : اعتقوا رقبة فى الكفارة ولم يفصل استدلالنا بذلك على عتق الطويلة والقصيرة والبيضاء والسوداء من جهة عدم التفصيل لا لان اللفظ عام بل مطلق .

قيام الاحتمال فى الافعال قل مجمل مسقط الاستدلال

هذا تفسير للمراد من عبارة الشافعى وهى وقائع الاحوال اذا تطرق اليها الاحتمال كساها ثوب الاجمال وسقط بها الاستدلال فلا تعارض بينهما وبين قوله ترك الاستفصال فى وقائع الاحوال مع قيام

الاحتمال ينزل منزلة العموم في المقال الذي نظمنا في البيت قبل هذا لان
الاولى محمولة على الوقائع التي فيها قول من النبي صلى الله عليه
وسلم فتعم جميع الاحتمالات والثانية محمولة على الوقائع التي ليس
فيها الا مجرد فعله صلى الله عليه وسلم فلا تعم جميع الاحتمالات بل
هى من المجمل فان الفعل لا عموم له قاله المحشيان . ومحل
العموم فى الاولى والاجمال فى الثانية حيث تساوت الاحتمالات فان
ترجح بعضها فالعمل بالراجح واجب اجماعا . فمن القسم الثانى الذى
هو معنى قولنا قيام الاحتمال حديث مسلم ان النبي صلى الله عليه
وسلم جمع بالمدينة بين الظهر والعصر وبين المغرب والعشاء من غير
خوف ولا مطر فانه يحتمل ان يكون لمرض وأن يكون جمعا صوريا قال
المحشى واذا احتتمل كان حملة على بعض الاحوال كافيا ولا
عموم له فى الاحوال كلها .

وما أتى للمدح أو للذم يعم عند جل أهل العلم

يعنى : ان العام الذى سيق للمدح أو للذم أو لغرض آخر لا
يصرفه ذلك عن العموم وعزاه الرهونى للاكثر واختاره ابن الحاجب .
قال فى التنقيح : وذكر العام فى معرض المدح أو الذم لا يخص خلافا
لبعض الفقهاء نحو « ان الابرار لفى نعيم وان الفجار لفى جحيم » وقيل
لا يعم وعزاه غير واحد للشافعى لانه سيق لقصد المبالغة فى الحث
والزجر ولهذا منع التمسك بقوله تعالى « والذين يكتزون الذهب
والفضة » الآية فى وجوب زكاة الطلّى وقيل يعم الا ان يعارضه عام
اخر لم يسبق للمدح أو الذم فان عارضه ما ذكر احتيج الى مرجح
كقوله تعالى : « وأن تجمعوا بين الاختين » مع قوله تعالى : « أو ما
ملكتم أيما نكم » فان عارضه عام غير مسوق للمدح أو الذم أو نحوهما
قدم ذلك المعارض عليه لانه أقوى واذا عارضه عام سيق لذلك تساوى
معه لضعف كل منهما بالخلاف فيه فلا بد من الترجيح وعلى القول
الاول ينظر عند المعارضة الى المرجح على القول الاول . والثالث : اذا
عارضه خاص سيق لذلك أم لا قدم الخاص عليه قياسا .

وما به قد خوطب النبى تعميمه فى المذهب السنسى

يعنى : ان السنن بفتح السين أى المشهور فى مذهب مالك تعميم الخطاب الخاص بالنبي صلى الله عليه وسلم نحو « يا أيها النبي اتق الله » « يا أيها المزمع » فيتناول الأمة من جهة الحكم لا من جهة اللفظ الا ما ثبت فيه الخاصة . قال الرهونى واختلف فى تعميم القول الخاص به صلى الله عليه وسلم قول المالكية وظاهر قول مالك انه عام واحتج فى المدونة على ان ردة الزوجة مزيلة للعصمة بقوله تعالى « لئن أشركت ليحبطن عملك » وقال انكرت عائشة رضى الله عنها على من ذهب الى ان نفس التخيير طلاق بقولها خير رسول الله صلى الله عليه وسلم ازواجه فاخترته فلم يعد ذلك طلاقا مع انه ورد فيه خطاب خاص به صلى الله عليه وسلم اعنى قوله تعالى « يا أيها النبي قل لازواجك ان كنتن .. » الآيتين ومثال ما ثبتت فيه الخاصة تزويج تسع بالمشاة، وقال احمد وأبو حنيفة : ان ما خوطب به النبي صلى الله عليه وسلم عام للامة ظاهرا لان أمر القدوة أمر لأتباعه معه عرفا كأمر السلطان أميرا بفتح بلد فيحمل على العموم الا بدليل خارجى يصرف ويوجب تخصيصه به قال فى الآيات البيئات وقضية كون العموم ظاهرا والحمل عليه الا بدليل ان المراد التناول لفظا ولعل المراد التناول لفظا بحسب العرف اه . وقال الشافعية لا يتناول الأمة من جهة الحكم لاختصاص الصيغة به وأجابوا عن كون أمر القدوة أمرا لأتباعه عرفا بأنه فيما يتوقف المأمور به على المشاركة وما نحن فيه ليس كذلك .

اعلم ان محل الخلاف كما قال زكرياء ما يمكن فيه ارادة الأمة معه ولم تقم قرينة على ارادتهم معه بخلاف ما لا يمكن فيه ذلك نحو « يا أيها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك » وما أمكن فيه ذلك وقامت قرينة على ارادتهم معه نحو « يا أيها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن » وليس من محل الخلاف أيضا ما لا تمكن فيه ارادة النبي صلى الله عليه وسلم بل المراد به الأمة .

وما يعم يشمل الرسولا وقيل لا ولنذكر التفصيلا

يعنى : ان الاصح ان نحو يا أيها الناس مما ورد على لسان النبي صلى الله عليه وسلم من العمومات المتناولة له لغة شموله له صلى الله

عليه وسلم من جهة الحكم المستفاد من التركيب كما شمله لغة فخرج ما لا يتناوله نحو يا أيها الأمة فلا يشملها بلا خلاف وقيل لا يشملها من جهة الحكم مطلقا لانه ورد على لسانه للتبليغ لغيره وقيل ان اقترن بنحو بلغ وقل فلا يشملها لظهوره في التبليغ والا فيشمله .

وأورد على هذا القول ان جميع الخطابات المنزلة عليه صلى الله عليه وسلم على تقدير قل فيلزم ان لا يدخل في شيء منها . قال في الآيات البينات : ورد بالمنع ولو سلم فليس المقدر كالمذكور من كل وجه .

والعبد والموجود والذي كفر مشمولة له لدى ذوى النظر

يعنى : ان الخطاب بنحو يا أيها الناس يتناول شرعا ثلاثة أصناف ما يتناولهم لغة . الاول : العبد على الصحيح عند السبكي واليه ذهب كثر المالكية والشافعية والحنفية لانه من القياس لغة والاصل عدم النقل وكونه عبدا لا يصلح مانعا وانما خرجوا من خطاب الحج والجهاد بدليل منفصل وقيل لا يتناول العبيد بل يختص بالاحرار واليه ذهب بعض المالكية وبعض متأخرى الشافعية وينبنى على الخلاف صحة الاستدلال بنصوص التكاليف على ثبوتها في حقهم حيث يقع النزاع فيها بين العلماء كصلاة الجمعة فقد اختلف في وجوبها عليهم وكذلك اقراره فيما يتعلق ببدنه . وحجة من قال بعدم دخولهم قوله تعالى « والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء » والأمة لا يلزمها ذلك وقال الرازى من الحنفية : ان كان لحق الله اندرجوا وان كان لحق ادمى لم يندرجوا . والخلاف في الفروع لا في وجوب معرفة الله تعالى ونحوها . الثانى : الكافر وقيل : لا ، بناء على عدم تكليفه بالفروع . الثالث : الموجود في زمن الوحي دون من بعدهم الا بنص أو اجماع أو قياس قال في التنقيح : وخطاب المشافهة لا يتناول من يحدث بعد الا بدليل لان الخطاب موضوع للمشافهة هو تناوله لمن بعدهم لا من اللغة بل للعلم من الدين بالضرورة أن الشريعة عامة قال تعالى « لانذركم به ومن بلغ » وللإجماع على تكليفهم بما كلف به الموجودون . وقال الحنابلة : يتناولهم بالصيغة أيضا لمساواتهم للموجودين في حكمه اجماعا . وأجيب : بأن المساواة بدليل آخر وهو مستند الاجماع لا منه .

وما شمول من للانثى جنس وفي شبيه المسلمين اختلفوا

يعنى : ان من شرطية كانت أو استقامية أو موصولة تتناول الاناث عند الاكثر . وقال امام الحرمين باتفاق كل من ينتسب للتحقيق من ارباب اللسان والاصول . وقالت شردمة من الحنفية لا تتناولهن فقالوا في قوله صلى الله عليه وسلم (من بدل دينه فاقتلوه) لا يتناولهن فالمرأة عندهم لا تقتل بالردة . ودليل الاكثر قوله تعالى : « ومن يعمل من الصالحات من ذكر أو أنثى » اذ لولا تناولها للانثى وضعا لما صح أن يبين بالقسمين وقوله صلى الله عليه وسلم (من جر ثوبه خيلاء لم ينظر الله اليه فقالت أم سلمة كيف تصنع النساء بذبولهن) رواه رواه الترمذى . ففهمت دخولهن في من واقرها صلى الله عليه وسلم على ذلك . وان من قال من دخل دارى فهو حر فدخل الاماء عتقن اجماعا قاله المحشى .

قوله وفي شبيه يعنى انهم اختلفوا في جمع المذكر السالم ونحوه هل يدخل فيه النساء ظاهرا ؟ قال في التنقيح : والصحيح عندنا اندراج النساء في خطاب التذكير قاله القاضى عبد الوهاب اه . وكذا الحنابلة وصححه بعض الشافعية لان النساء شقائق الرجال في الاحكام الا ما دل دليل على تخصيصه ولان النحاة قالوا ان عادة العرب اذا قصدت الجمع بين المذكر والمؤنث ذكروا الجمع بصيغة المذكر ولا يفردون المؤنث بالذكر كما هو عادتهم في تغليب المتكلم على المخاطب والمخاطب على الغائب والعقلاء على غيرهم وذلك مثل المسلمين ، وفعلوا ، وافعلوا . والاصح عند السبكي ان جمع المذكر السالم ونحوه لا يدخل فيه النساء ظاهرا وانما يدخلن فيه بقريئة تغليب الذكور وبعدم دخولهن فيه قال القاضى والباجى من المالكية وأكثر الاصوليين واختاره ابن الحاجب لقوله تعالى « ان المسلمين والمسلمات » الآية ولا نزاع في الصيغة المختصة بالذكور بحسب المادة نحو الرجال فلا تتناول اتفاقا ولا فيما هو موضوع للذكور والاناث مثل الناس ومن وانما النزاع فيما هو بحسب المادة موضوع لهما وبحسب الصيغة موضوع للذكور خاصة وحاصله ان تغليب الذكور على الاناث والقصد اليهما جميعا ظاهر

ومبنى على قيام القرينة ومن المتنازع فيه نحو صوام وقوام من
جموع التكسير بخلاف صوم وقوم فانه لا يخص المذكور قال ابن مالك:
وفعل لفاعل وفاعلة وصفين نحو عاذل وعاذلة

ومثله الفعال فيما ذكرا

فعلى عدم الدخول لو وقف على بنى زيد لا تدخل فيه البنات
والخلاف في ظهور التناول لا في صحته واذا أطلق اللفظ عليهما فهل هو
حقيقة فيهما كما يدل عليه قول العضد كغيره أو مجاز خلاف قوله جنف
بالتحريك يعنى انه ليس ميلا عن الصواب .

وعمم المجموع للانواع اذا بمن جر على نزاع
كمن علوم الق بالتفصيل للفقه والتفسير والاصول

يعنى : انه اذا اجتمعت صيغة تبعيض مع جمع معرف باللام أو
بالاضافة أو ذى حصر كاسماء العدد فالذى عليه الجمهور وجوب حمل
الجمع على جميع أنواعه نظرا لمدلول العام من انه كلية واسم العدد
عام في المعنى . وان كان لا يسماه اصطلاحا فقولته تعالى « خذ من
أموالهم صدقة » يقتضى الاخذ من كل نوع من مال كل واحد وقيل
يقتضى الاخذ من نوع واحد من مال كل واحد واختاره ابن الحاجب
والقرافى فصيغة التبعيض تبطل عموم صيغة العموم في ذلك الحكم
المتبعض لان من للتبعيض وهو يصدق ببعض مدخولها وهو نوع واحد
وأجيب بأن التبعيض في العام أن يكون باعتبار كل جزء من جزئياته
وينبنى على الخلاف ما لو شرط على المدرس ان يلقى كل يوم ما تيسر
من علوم ثلاثة وهى التفسير والفقه والاصول هل يجب عليه أن يلقى
كل يوم من كل واحد منها أو يكفيه أن يلقى من واحد منها .

والمقتضى أعم جل السلف كذاك مفهوم بلا مختلف

جل : فاعل أعم ومختلف بفتح اللام بمعنى اختلاف يعنى : ان
المقتضى قال جل السلف أى أكثر المالكية والشافعية بعمومه كما حكاه
عنهم القاضى عبد الوهاب والمقتضى بكسر الضاد كلام يتوقف صدقه

أو صحته على تقدير أحد أمور يسمى ذلك الواحد مقتضى بفتح الضاد
فانه يعم تلك الامور حذرا من الاجمال وقال ابن الحاجب والغزالي
وغيرهما انه لا يعمها لاندفاع الضرورة بواحد منها ويكون مجملا بينها
يتعين بالقرينة ، قوله كذاك مفهوم يعنى انه لا خلاف في عموم المفهوم
موافقة كان أو مخالفة نحو « فلا تقل لهما أف » « ان الذين ياكلون
أموال اليتامى ظلما » الآية . نقلهما العرف الى تحريم جميع الايذاءات
والاتلافات ونحو قوله صلى الله عليه وسلم « مطل الغنى ظلم » أى
بخلاف مطل غيره والحاصل ان اللفظ الدال على مفهوم الموافقة
والمخالفة صار عاما فيهما بواسطة العرف فى الاول وبواسطة العقل فى
الثانى والخلاف فى ان المفهوم مطلقا لا عموم له لفظى .

ما عدم العموم فيه أصح (أى من العموم)

منه منكر الجموع عرفا وكان والذى عليه انعطفا

يعنى : ان الجمع المنكر فى الاثبات نحو جاء عبيد لزيد ليس بعام على الاصح وهو مذهب الجمهور فيحمل على أقل الجمع ثلاثة أو اثنين لان اداة العموم هى لام التعريف أو الاضافة قال القرافى ولحصول الاتفاق أيضا على انه لو قال عندى دراهم لم يلزمه أكثر من ثلاثة ولو حلف ليتصدقن بدراهم تصدق بثلاثة وكذلك الوصية والنذر وحمله الجبائى من المعتزلة على العموم لانه حمل له على جميع حقائقه فهو أولى . قال فى شرح التنقيح : جوابه ان حقيقته واحدة وهى القدر المشترك بين المجموع واما أفراد المجموع فهى محال حقيقته لا انها حقائقه فقوله جميع حقائقه كلام باطل . ويتفق مع الجمهور اذا منع مانع نحو رأيت رجالا فعلى أقل الجمع .

قوله وكان يعنى ان الاصح فى كان فى الاثبات انها ليست صيغة عموم وأخرى غيرها من الافعال كالنكرة المثبتة الا أن تكون مسوقة للامتنان فانها تعم كقوله تعالى « وأنزلنا من السماء ماء طهورا » كما ذكره القاضى وغيره نحو (كان يجمع بين الصلاتين فى السفر) لا يعم أقسامه من جمع التقديم والتأخير وكذا الفعل المثبت بدون كان كحديث بلال انه صلى الله عليه وسلم (صلى داخل الكعبة) اذ لا يشهد اللفظ بأكثر من صلاة واحدة وجمع واحد ويستحيل وقوع الصلاة الواحدة فرضا ونفلا . والجمع الواحد فى وقتين وقيل يعمان ما ذكر حكما لا لفظا اذ ليس اللفظ نصا ولا ظاهرا فى تناول ما ذكر دفعه لكنه لما صدق بكل منهما واحتمله اثبت الحكم لهما جميعا وهل تنفيذ كان مع المضارع التكرار لغة ؟ وهو قول القاضى وظاهر كلام ابن الحاجب أو تنفيده عرفا لا لغة وهو عن عبد الجبار المعتزلى أو لا تنفيده لغة ولا عرفا وظاهر كلام المحصول اختياره أقوال . والتحقيق عند الكمال بن

الهمام وفاقا لسعد الدين التفتازانى ان المفيد للاستمرار لفظ المضارع وكان للدلالة على مضى ذلك المعنى هو التكرار غير العموم لانهما لعموم في الانواع وغاية ما يفيد التكرار العموم في الازمان وليس الكلام فيه بل في عموم الفعل لاقسامه وجهاته قاله في الآيات البيئات عن العطف . قوله والذي عليه انعطفا يعنى : ان الاصح في الذى عطف على العام عدم العموم قال في التنقيح : والعطف على العام لا يقتضى العموم نحو قوله تعالى « والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء » ثم قال « وبعولتهن أحق بردهن » فهذا الضمير لا يلزم أن يكون عاما في جملة ما تقدم فان العطف معناه التشريك في الحكم الذى سيق الكلام لاجله فقط اه . قال في الشرح الضمير خاص بالرجعيات لان وصف الاجنبية بالازواج انما هو فيهن واذا كان ضمير العام خاصا هل يتعين ان يكون المراد بالعموم الاول ما أريد بالضمير فقط لان القاعدة استواء الظاهر والمضمر في المعنى أو يحمل الظاهر على عمومه لان صيغته صيغة عموم والضمير على الخصوص لانعتقاد الاجماع على استواء الزوج والاجنبى في البائن هذا هو الصحيح لان الاصل عدم التخصيص فلا يكون الظاهر خاصا ولا المضمر عاما اه . وقالت الحنفية ان العطف على العام يوجب العموم في المعطوف لوجوب مشاركة المعطوف عليه والمعطوف في الحكم وصفته . قلنا في الصفة ممنوع .

وسائر حكاية الفعل بما منه العموم ظاهرا قد علما

سائر بالرفع معطوف هو وحكاية بحذف العاطف على منكر والعموم مبتدا خبره جملة علم مبنيا للمفعول ونصب ظاهرا على الظرفية يعنى : ان من الاشيء التى عدم العموم فيها أصح لفظة سائر . قال في التنقيح: قال القاضى عبد الوهاب ان سائرا ليست للعموم فان معناها باقى الشيء لا جملته وقال صاحب الصحاح وغيره من الادباء انها بمعنى جملة الشيء وهو ماخوذ من سور المدينة المحيط لا من السور الذى هو البقية فعلى هذا يكون للعموم وعلى الاول الجمهور والاستعمال اه . قوله حكاية الفعل . الخ هذه المسألة تترجم بحكاية الصحابى فعلا بلفظ ظاهره العموم نحو قوله نهى صلى الله عليه وسلم عن بيع الغرر ، وقضى بالشفعة للجار ، وحكم بالشاهد واليمين . فلا يعم عند الاكثر كل غرر وكل جار

وكل شاهد لان الحجة في المحكى لا في الحكاية . وقيل يعم وهو الذى اختاره الفهرى ونصره ابن الحاجب وغيره واستدلوا له بأنه عدل عارف باللغة والمعنى ، فالظاهر انه لا ينقل العموم الا بعد ظهوره أو قطعه وانه صادق فيما رواه من العموم وصدق الراوى يوجب اتباعه اتفاقا وأجابوا عن استدلال الجمهور باحتمال انه نهى عن غرر خاص وقضى بشفعة خاصة فظن العموم باجتهاده أو سمع صيغة خاصة فتوهم انها للعموم فروى العموم لذلك والاحتجاج بالمحكى لا الحكاية فان هذا الاحتمال وان كان منقدا فليس بقادح لانه خلاف الظاهر من علمه وعدالته والظاهر لا يترك للاحتمال لانه من ضروراته فيؤدى الى ترك الظاهر وجوابه ان ظهور علمه وعدالته انما يقتضى ظهور العموم فى اعتقاده لا فى الواقع والموجب للاتباع انما هو ظهور العموم باعتبار الواقع فى ظننا لا باعتبار ظن الراوى . وانتصر القرافى للعموم فقال فى شرح التنقيح : هذا الموضع مشكل لان العلماء اختلفوا فى رواية الحديث بالمعنى فان منعناها امتنع هذا الفصل لان قول الراوى ليس لفظ رسول الله صلى الله عليه وسلم وان قلنا بجوازها فمن شرطها ان لا يزيد اللفظ الاول فى معناه ولا فى جلائه وخفائه فاذا روى العدل بالمعنى بصيغة العموم فى قوله الغرر تعين ان يكون اللفظ المحكى عاما والا كان ذلك قدحا فى عدالته حيث روى بصيغة العموم ما ليس عاما والمقرر انه عدل مقبول هذا خلف فلا يتجه قولنا : الحجة فى المحكى لا فى الحكاية بل الحجة فيهما لاجل قاعدة الرواية بالمعنى اه . ولا يقال نحو قضى بالشفعة للجار ليس من حكاية الفعل ولا من حكاية القول لأننا نقول مثل هذا القول ملحق عندنا بالفعل قاله فى الآيات البيّنات ولهذا قال امام الحرمين فى الورقات : ولا يجوز دعوى العموم فى الفعل وما يجرى مجراه اه . ومثلوا الثانى بالقضاء بالشفعة .

تنبيهه : حكى ابن رشد خلافا بين العلماء فى قوله صلى الله عليه وسلم (من قتل قتيلا له عليه بينة فله سلبه) هل يحتاج سلب القتل الى تنفيذ الامام بناء على ان الحديث حكم فلا يعم أو لا يحتاج اليه بناء على انه فتوى ؟ وكذا قوله لهند خذى منه ما يكفيك وولدك بالمعروف فيه خلاف هل هو حكم فلا يعم أو فتوى ؟ قال فى التكميل :

وفي حديث هند الخلاف هل حكم يخصها أو افتاء شمل

خطاب واحد لغير الحنبلي من غير رعى النص والقيس الجلي

خطاب مرفوع عطف على منكر يعنى : ان خطاب الواحد نحو
افعل كذا الاصح انه لا يعم والمراد بالخطاب الكلام المخاطب به وليس
المراد العموم المصطلح بل مطلق التناول والواحد يشمل المرأة
وكذا خطاب الاثني والجماعة المعنية فكل من الخطابات لا يتناول الامة
عند الجمهور للقطع بأن خطاب الواحد لا يتناول غيره لغة قال حلولوا :
نعم قد يعم الحكم بقياس أو نص يدل على مساواة
الجميع نحو حكمى على الواحد حكمى على الجميع وذهبت
الحنابلة الى أن خطاب الواحد وما في معناه يعم
الامة عادة لجريان العادة بخطاب الواحد واردة الجميع فيما يتشركون
فيه قلنا : مجاز يحتاج الى قرينة قال فى الآيات البيئات : اعلم ان
حديث حكمى على الواحد حكمى على الجماعة لا يعرف له أصل بهذا
اللفظ ولكن روى الترمذى وقال حسن صحيح والنسائى وابن ماجه
وابن حبان قوله صلى الله عليه وسلم فى مبايعة النساء انى لا أصافح
النساء وما قولى لامرأة واحدة الا كقولى لمائة امرأة اه . وحجة
الحنابلة مع ما ذكر حكمى على الواحد حكمى على الجماعة وأجيب :
بأنه ان صح محمول على أنه حكمى على الجماعة بالقياس لا ان خطاب
الواحد خطاب الجميع .

التخصيص

وهو لغة الافراد قاله الابيارى . وهو مصدر خصص بمعنى خص
فالتضعيف هنا بمعنى أصل الفعل دون دلالة على التكثر الذي تفيده
هذه الصيغة غالبا .

قصر الذى عم مع اعتماد غير على بعض من الافراد

يعنى : ان التخصيص اصطلاحا هو قصر العام على بعض أفراده
بأن لا يراد منه البعض الآخر بالحكم وذلك القصر على بعض الافراد لابد
أن يكون مع اعتماد على غير ، أى دليل يدل على التخصيص .

والتخصيص يدخل العام سواء كان عمومه باللفظ أو العرف أو
العقل والعام بالعرف كاللفظ الدال على مفهوم الموافقة وبالعقل كاللفظ
الدال على مفهوم المخالفة .

وقولنا بأن لا يراد منه البعض الآخر لا فرق فيه بين أن يكون انتفاء
ارادته باعتبار الحكم فقط دون التناول وهو العام المخصوص أو باعتبارهما
معا وهو العام المراد به المخصوص .

واعترض تعريف التخصيص بما ذكر بأنه غير مانع لشموله فقصره
بعد دخول وقت العمل به مع انه نسخ لا تخصيص كما سيأتى وأجيب بأن
التعريف بالاعم اجازة المتقدمون .

جوازه بواحد فى الجمع أتت به أدلة فى الشرع

يعنى : ان التخصيص يجوز أن ينتهى الى الواحد فى الجمع لان
التحقيق والصحيح ان أفراده آحاد لا جماعات بدليل ان الجمع كثيرا ما
يطلق ويراد به الواحد . قال فى التتقيح : ويجوز عندنا للواحد هذا اطلاق
القاضى عبد الوهاب واما الامام فحكى اجماع أهل السنة فى ذلك فى من

وما ونحوهما اه . أى من أسماء الشروط والاستفهام والمراد الامام الرأزى وهو شافعى ودليل التخصيص الى الواحد قوله تعالى : « أم يحسدون الناس » أى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقد جاز التخصيص فى اسم الجمع المساوى للجمع وكذا قوله « الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم » المراد بالناس الاول نعيم بن مسعود الاشجعى وبالثانى أبو سفيان وقيل الناس فى الآية الاولى العرب والناس القائلون فى الآية الثانية وفد عبد القيس واذا جاز تخصيص الجمع الى الواحد فأحرى المفرد .

وموجب أقله القفال والمنع مطلقا له اعتلال

القفال : بتشديد الفاء مبتدا خبره موجب وأقله مفعوله يعنى ان القفال قال : ان لفظ العام ان كان جمعا كالمسلمين فلا بد من ابقاء أقل الجمع اثنين كان أو ثلاثة وفى معنى الجمع اسم الجمع كقوم ونساء ورهط ووجه وجوب أقل الجمع عنده فى الجمع المحافظة على معنى الجمعية معتبرة فى الجمع قال المحشى : هذا فى العام المخصوص اما العام المراد به الخصوص فيجوز ان يراد به واحد وان كان لفظ العام جمعا كما ينبىء عنه تمثيل الشارح فيما بعد وغيره بقوله تعالى : « الذين قال لهم الناس » أى نعيم ابن مسعود الاشجعى قال فى الآيات البيّنات : لكن لا بد من فرق واضح من جهة المعنى اه . وقد أفاد كلام ابن الحاجب والعضد وغيرهما الاتفاق على جواز التخصيص الى الواحد فى الاستثناء حيث قالوا يجوز أكرم الناس الا الجهال وان كان العالم واحدا اتفاقا اما ان لم يكن لفظ العام جمعا فالتخصيص الى الواحد عند القفال جائز .

قوله والمنع الخ يعنى ان القول بامتناع التخصيص الى الواحد سواء كان لفظ العام جمعا أو لا وان غاية جوازه ان يبقى أقل الجمع له اعتلال أى ضعف وأحرى بالضعف القول بمنع التخصيص الا أن يبقى غير محصور واصل هذا القول لابی الحسين المعتزلى . قال فى المحصول ومنع أبو الحسين ذلك الانتهاء فى التخصيص الى الواحد فى جميع الفاظ العام وأوجب أن يراد بها كثرة وان لم يعلم قدرها ثم قال وهو الأصح وكذا صححه البيضاوى واختلفوا فى تفسير هذا الكثير الذى يجب ابقاؤه

ففسره ابن الحاجب بأنه الذي يقرب من مدلوله قبل التخصيص قال
الكامل ومقتضى هذا أن يكون أكثر من النصف وفسره السبكي بأن يكون
غير محصور ومقتضاه اطلاق المنع اذا كانت أفراد العام محصورة في
الواقع كرجال البلد وهم مائة مثلا قاله في الآيات البيّنات .

أقل معنى الجمع في المشتهر الاثنان في رأى الامام الحميرى
ذا كثرة أم لا وان منكرا والفرق في انتهاء ما قد نكرا

يعنى : ان الاثنين هما أقل معنى الجمع الحقيقى وما في معناه من
ناس وجيل ورهط وقوم ونحوها في رأى أى مذهب الامام الحميرى أعنى
مالكا قال في التنقيح : قال القاضى أبو بكر : مذهب مالك ان أقل الجمع
اثنان ووافق القاضى على ذلك الاستاذ أبو الحسن وعبد الملك بن
الماجشون من أصحابه وعند الشافعى وأبى حنيفة ثلاثة وحكاه القاضى
عبد الوهاب عن مالك اهـ ومن أدلة الاول « وأطراف النهار » « ان تتوبا
الى الله فقد صغت قلوبكما » وليس لهما الا قلبان وأجيب بأن ذلك مجاز
لتبادر الزائد على الاثنين دونهما الى الزمن ومن أدلته أيضا قوله صلى الله
عليه وسلم (الاثنان فما فوقهما جماعة) وأجيب بأن معناه لهما فضلا
الجماعة فالمراد الحكم الشرعى لا اللغوى لانه عليه السلام انما بعد
لبيان الشرعيات وينبنى على الخلاف الايصاء بدراهم لزيد وكذا الاقرا .
هل تلزم ثلاثة أو اثنان وكذا الخلاف بين ابن عباس رضى الله تعالى
عنهما والامام مالك في قوله تعالى « فان كان له اخوة فلأمه السدس »
حمله مالك وقاطبة العلماء على ان المراد بالاخوة الاثنان فصاعدا فيحجبان
الأم للسدس بناء على ان أقل مسماه اثنان وحمله ابن عباس رضى الله
تعالى عنهما على ان المراد الثلاثة فأكثر فلا يحجبها اثنان للسدس
وحجة القول بالثلاثة تفرقة العرب بين التثنية والجمع ضميرا كان أو
ظاهرا والاصل في الاستعمال الحقيقية والحق عند الاصبهانى في شرح
المحصول وعند السعد النفثا زانى في التلويح على التنقيح ان كون أقل
الجمع ثلاثة أو اثنين لا فرق فيه بين جمع القلة والكثرة قال التفترانى :
لم يفرقوا في هذا المقام يعنى مقام التعريف المفيد للعموم بين جمع
للقلة وجمع الكثرة فدل بظاهره على ان التفرقة بينهما انما هى بمعنى

ان جمع القلة مختص بالعشرة فما دونها وجمع الكثرة غير مختص لا أنه يختص بما فوق العشرة وهذا أوفق بالاستعمالات وان صرح بخلافه كثير من الثقة . قال الدماميني يريد ان العلماء لم يفرقوا بين اقتلوا المشركين وبين اكرم العلماء مثلا حيث جعلوا كلا منهما شاملا لثلاثة وما فوقها الى غير النهاية فدل عدم الفرق بحسب الظاهر في هذه الحالة على ان التفريق بينهما حال كونهما منكرين انما هو في جانب الزيادة وحاصله ان الجمعين متفقان باعتبار المبتدأ مفترقان باعتبار المنتهى فمبدأ كل منهما الثلاثة ومنتهى جمع القلة العشرة ولا نهاية لجمع الكثرة وبهذا التقرير لا تحتاج ان تقول في محل من المحال هذا مما استعير فيه جمع الكثرة بجمع القلة اه . وفي حواشى التلويح الخسروية ما لفظه : وجه عدم التفرقة ان كلامهم في الجمع المعرف سواء كان جمع قلة أو جمع كثرة فلا بعد في ان لا يبقى بينهما فرق بعد التعريف حيث قصد بهما الاستغراق وهذا لا يخالف ما صرح به الثقة لان تصريحهم في المنكر اه . فتحصل انهما اذا كانا للعموم لا فرق بينهما باعتبار المبدأ والمنتهى واذا كانا منكرين افرقا فى المنتهى ، فمنتهى جمع القلة العشرة ولا منتهى لجمع الكثرة والى هذا أشرنا لقولنا : والفرق في انتهاء ما قد نكرا . وقد أشكل على القرافى نحو عشرين سنة وهو يورد السؤال على الفضلاء ولم يحصل له ولا لهم جواب . وسبب الاشكال انه ان فرض قولهم أقل الجمع اثنان أو ثلاثة في صيغة الجمع التى هى جيم وميم وعين امتنع اثباته في غيرها وان كان في كل ما يسمى جمعا ، وصيغ الجموع قسمان : جمع قلة وجمع كثرة ، وقد اتفق النحاة على ان جمع القلة موضوع بالعشرة فما دونها الى الاثنين أو الثلاثة ، وجمع الكثرة موضوع لما فوق العشرة فان استعمل كل مكان الآخر كان مجازا ، ونقول ان كان موضوع الخلاف جمع الكثرة لم يستقم لان جمع الكثرة أقله على هذا التقدير أحد عشر والاثنان والثلاثة انما يكون فيهما مجازا والبحث في المسألة ليس على المجاز وان كان الخلاف في جمع القلة لم يستقم أيضا لانهم ذكروا أمثلتهم في جموع الكثرة فدل على ان مرادهم عدم حصر المسألة في جمع القلة اه . قوله في رأى الامام جواب عن سؤال دل عليه قوله

المشتهر فكأنه قيل في أى رأى اشتهر فقال في مذهب الامام مالك رحمه الله تعالى .

وذو الخصوص هو ما يستعمل في كل الافراد لدى من يعقل

يعنى : ان الفرق بين العام المخصوص والعام المراد به المخصوص هو ان الاول مستعمل في كل افراده لكن عمومه مراد من جهة تناول اللفظ لجميع افراده لا من جهة الحكم لان بعض الافراد لا يشملها الحكم نظرا لمخصص . قال الزركشى ان البحث عن التفريق بين العام المخصوص والعام المراد به الخصوص من مهمات هذا العلم ولم يتعرض له الاصوليون ، وقد كثر بحث المتأخرين فيه كسبكي ووالده الشيخ الامام .

وقد استشكل في الآيات البيّنات قول السبكي: والعام المخصوص عمومه مراد تناولا لا حكما كيف جزم بهذا مع حكايته الخلاف بأنه حقيقة أو مجالا لان مقتضى استعماله في جميع الافراد انه حقيقة لانه اللفظ المستعمل في الموضوع له ، وهذا كذلك وأجاب بأن كون عمومه كذلك بهذا المعنى شىء ذهب اليه تبعا لوالده لا منقول عن الاصوليين لانهم لم يتعرضوا للفرق بينهما فما ذكر السبكي اختيار له لا ينافى اختلاف الاصوليين في ذلك لجواز أن لا يوافق جميعهم أو بعضهم المصنف ووالده فيما ذكر اه . بتلخيص .

وما به الخصوص قد يراد جعله في بعضها النقاد

النقاد : فاعل جعل وهو جمع ناقد والنقد في الاصل تمييز الجيد من الرديء ، يعنى ان السبكي ووالده جعلوا أى اعتقدا في العام المراد به الخصوص انه مستعمل في بعض افراده فليس عمومه مرادا تناولا ولا حكما بل هو كلى من حيث انه له أفراد في أصل الوضع اكن استعمل في جزئى أى بعض من تلك الافراد كان البعض واحدا أو أكثر . - مثال الواحد : « الذين قال لهم الناس » أى نعيم ، ومثال الثانى « أم يحسدون الناس » أى العرب على تأويل . وفرق غير السبكيين بأن قرينة العام المخصوص لفظية والثانى عقلية قاله زكرياء .

والثانى اعز للمجاز جزما

يعنى : ان العام المراد به الخصوص مجاز اتفاقا لاستعماله في غير موضوعه الاصلى الذى هو كل الافراد . واستشكل في الايات البيينات القطع بمجازيته والاختلاف في مجازية العام المخصوص فأى فرق بين العام المستعمل في جزئى وبين العام الذى انتهى تخصيصه الى جزئى اذ كلاهما في المعنى أريد به بعض المعنى وقصر الحكم عليه فالقطع بمجازية الاول والاختلاف في مجازية الثانى غير ظاهر الا أن يفرق بأنه في العام المخصوص لم يرد البعض باستعمال يخصه بخلاف الذى أريد به الخصوص وأيده بكلام العضد وعلاقة هذا المجاز الجزئية والكلية .

وذلك للاصل وفرع ينمى

بالبناء للمفعول يعنى ان العام المخصوص نماء الاكثر لفرع الحقيقة وهو المجاز مطلقا لاستعماله في بعض ما وضع له أولا والتناول لهذا البعض حيث لا تخصيص انما كان حقيقيا لمصاحبتة البعض الآخر وعزاه القرافى لبعض المالكية وبعض الشافعية وبعض الحنفية واختاره ابن الحاجب والبيضاوى والصفى الهندى ونصره الكمال بن الهمام وقال السبكي : الاشبه حقيقة أى في البعض الباقي بعد التخصيص وفاقا للشيخ الامام والحنابلة وكثير من الحنفية وأكثر الشافعية وعزاه القرافى لبعض المالكية لان تناول اللفظ للبعض الباقي في التخصيص كتناوله له بلا تخصيص وذلك تناول حقيقيا اتفاقا فليكن هذا تناول حقيقيا أيضا وأجيب من جهة الاكثر بأنه كان يتناوله مع غيره والان يتناوله وحده وهما متغايران لان الشئ مع غيره غيره لا مع غيره فقد استعمل في غير ما وضع له قال في الايات البيينات ويمكن الاعتذار عن هذا الجواب بأن ما كان من تناوله مع غيره بمنزلة تناوله وحده لانه بمنزلة قضايا متعددة ولهذا كانت دلالته على كل فرد مطابقة اه . وقال القاضى ان خص بما لا يستقل بنفسه من شرط أو صفة أو استثناء أو غاية فهو حقيقة وان خص بما يستقل من سمع أو عقل فهو مجاز لان ما لا يستقل جزء من المقيد به فالعموم بالنظر الى ما لا يستقل فقط فقولك اكرم بنى تميم العلماء عام في العلماء من بنى تميم

فقط وقال أبو بكر الرازي من الحنفية حقيقة ان كان الباقي غير منحصر لبقاء خاصية العموم والافجاز قال العضد: قال أبو بكر الرازي: معنى العموم حقيقة كون اللفظ دالا على أمر غير منحصر في عدد وإذا كان الباقي غير منحصر كان عاما ومنع العضد كون معناه ذلك بل معناه تناوله لجميع ما يصلح له وكان للجميع وقد صار للبعض والبعض غير الكل فكان مجازا ولا يخفى ان هذا منشأ اشتباه كون النزاع في لفظ العام أو في الصيغة اه . قال في الآيات أى لان تقريره انما هو في لفظ العموم لا في الصيغ التي للعموم والبحث انما هو في الصيغ قال السعد : هذا من باب اشتباه العارض بالمعروض اه . وقال امام الحرمين : حقيقة ومجاز باعتبارين : تناوله والاقتصار عليه . وقال عبد الجبار من المعتزلة : ان خص باستثناء كان مجازا ، وان خص بغيره كالصفة والشرط فهو حقيقة . ونقل هذا القول عن القاضي وقيل مجاز ان خص بغير لفظ كالعقل بخلاف اللفظ فالعموم بالنظر اليه فقط .

ثم المحاشاة وحصر القصد من اء اخر القسمين دون جحد

الجحد : بفتح فسكون انكار الشيء مع علمه والمحاشاة اخراج الحالف شيئا يتناوله لفظه بالنية دون اللفظ فلذلك يانت عاما مرادا به الخصوص كقصر القصد أى التخصيص بالنية دون لفظ . قال القرافي : المحاشاة هى التخصيص بعينه من غير زيادة ولا نقصان فليست المحاشاة شيئا غير التخصيص اه . يعنى أن التخصيص بالنية لكن يشكل اتحادهما باطلاق أهل المذهب في النية المخصصة انها لا تقبل مع المرافعة حيث خالفت ظاهر اللفظ . وقالوا في الحلال عليه حرام تقبل المحاشاة ولو قامت البينة وجوابه ما قاله الشيخ مصطفى التلمسانى من تخصيص المحاشاة بالحلال عليه حرام لكن قال شيخنا البنانى : انه لم يقم له دليل على ذلك التخصيص والصواب كما يدل عليه كلام الباجى ان المحاشاة قاعدة مطردة في كل محلوف باى لفظ كان دون المحلوف عليه فيجرى فيه التفصيل في تخصيص النية المعروف .

ووجهه الباجى بأن ما يحلف به لا يقتضى الاستيعاب لان أصل الإيمان هو اليمين بالله تعالى وهو مبنى على التخصيص وكذا لو قال

الحالف على الطلاق لجاز أن يقول أردت واحدة والمحلوف عليه يقتضى الاستيعاب لانه اذا حلف لا كلمت رجلا عمل على العموم وأجرى أى الباجى اخراج العتق المعين بالنية من الايمان اللازمة على الخلاف فى محاشاة الزوجة من الحلال عليه حرام قال ابن رشد فى سماع أصبغ القياس ان لا يصدق القائل الحلال عليه حرام ان ادعى محاشاة زوجته مع قيام النية لادعائه خلاف ظاهر لفظه كحالف لا أكلم زيدا وقال نويت شهرا وتصديقه فى الزوجة استحسان لمراعاة الخلاف فى أصل اليمين اه . قال شيخنا البناني فانظر قوله لمراعاة الخلاف فى أصل اليمين فانه ربما يفيد قبول النية فى أصل كل يمين اه . فعلى هذا تكون المحاشاة فى المحلوف به فقط وذلك تخصيصا أيضا وهو مقبول مطلقا واما فى المحلوف عليه فتخصيص فيه التفصيل ولا يسمى فى اصطلاح الفقهاء محاشاة وان كان يسماها لغة والذي افاده ابن محرز ومن تبعه ان المحاشاة قاعدة مضطردة فى المحلوف به والمحلوف عليه وعليه يصير الاشكال كالحجارة أو أشد قسوة اللهم الا أن يقال ان ابن محرز واتباعه من القائلين ان اليمين على نية الحالف بالله أو غيره حلف على وثيقة حق أم لا ووثيقة حق ما يتوثق به المحلوف له من الحالف فى حق له عليه فلا فرق عندهم بينهما فى الاحكام فظهر الاتحاد .

واعلم ان نية التخصيص والعزل تنفع على المشهور ووقعت أو لا أو فى الاثناء قال ابن رشد وهى بعدها أى بعد اليمين ولو وصلت بها لغو بخلاف الاستثناء اه . وقول خليل الا أن يعزل فى يمينه أو لا مقابل المشهور فالصواب حذف أو لا كما قاله المحققون وعلى قول خليل اذا حدثت له المحاشاة فى اثناء الكلام لم تدفعه قال الحطاب الا أن يلفظ بها كالاستثناء ولو أدخله أولا بقلبه لم ينفعه اخراجه بلفظه اه . يعنى أدخله فى الحكم لا فى تناول اللفظ فقط وآخر القسمين وهو العام المراد به الخصوص .

وشبه الاستثناء لاول سما واتحد القسمان عند القدا

يعنى : ان شبه الاستثناء من كل مخصص متصل قرينته لفظية سما أى ظهر عندهم للاول أى العام المخصوص والقسمان اللذان هما العام المخصوص والعام المراد به الخصوص متحدان عند المتقدمين من

أهل الأصول كما يظهر من عدم تعرضهم للفرق بينهما وإنما فرق بينهما المتأخرون كالسبكي ووالده فكل من القسامين عند الأقدمين عام مخصوص وعام مراد به الخصوص .

وهو حجة لدى الأكثران مخصص له معينا بين

يعنى : ان العام الذى دخله تخصيص حجة عند الأكثر ان كان مخصصه بكسر الصاد معينا بفتح الياء نحو اقتلوا المشركين الا أهل الذمة لاستدلال الصحابة به من غير نكير بخلاف الا بعضهم اذا ما من فرد الا ويحتمل أن يكون هو المخرج فالمخصص بمبهم ليس بحجة اتفاقا خلافا للسبكي في جعله مذهب الأكثر الاحتجاج به مطلقا ثم قال وقيل ان خصص بمعين خلاف ما يظهر من كلام الأمدى وابن الحاجب وبه صرح الرهونى والقرافى : أن الخلاف انما هو في التخصيص بالمعين وقال الامام الرازى المختار انه ان خص تخصيصا مجملا يجوز التمسك به قال القرافى وهذا يوهم ان هذا المذهب قال به أحد ولا أعلم فيه خلافا ولا يمكن العمل مع كون البعض حراما والبعض مباحا اه . وفي جواز العمل بالعام المخصص أقوال ذكرها في جمع الجوامع لم أظفر بعزو شىء منها لاحد من أهل المذهب الا ما ذكر في النظم .

وقس على الخارج للمصالح ورب شيخ لامتناع جانح

يعنى : ان القاضى اسماعيل من المالكية وجماعة من الفقهاء أوجبوا القياس على الخارج من العام بمخصص للمصلحة التى هى تكثير الاحكام فاذا استثنى الشارع صورة الحكمة ثم وجدت صورة أخرى تشاركها في تلك الحكمة وجب ثبوت ذلك الحكم فيها تكثيرا للحكم وأيضا فان ابقاء اللفظ على عمومته اعتبار لغوى ومراعاة المصالح اعتبار شرعى والشرعى مقدم على اللغة قاله في شرح التنقيح ومذهب الأكثر منع ذلك القياس واليه الاشارة برب التكثرية في قولنا ورب شيخ الخ .. لان القياس عليه يقضى الى تكثير مخالفة الاصل كما لو خرج منع بيع البر متفاضلا من قوله تعالى « وأحل الله البيع » فهل يجوز قياس الارز عليه بجامع القوت والادخار عندنا أو بجامع الطعم عند الشافعية أو الكيل عند الحنفية خلاف .

المخصص المتصل

المخصص عرفا : الدليل المفيد للتخصيص وفي الاصل المتكلم بالتخصيص والمتصل هو ما لا يستقل من اللفظ بنفسه بأن يقارن العام معنى بأن يحتاج الى مقارنته لعدم تأتى انفراده عنه فيخرج ما لو قيل اقتلوا المشركين لا تقتلوا أهل الذمة .

حروف الاستثناء والمضارع
من فعل الاستثناء وما يضارع

أى : من المخصص المتصل حروف الاستثناء مثل الا وسوى وغير وخلا وعدا اذا جرا مدخولهما وكذلك الفعل المضارع من الاستثناء كاستثنى وكذلك ما يضارع المضارع أى يشابهه من الماضى كخلا وعدا اذا نصبا ويكون المستثنى والمستثنى منه من متكلم واحد وقيل مطلقا فقول القائل الا زيد عقب قول غيره جاء الرجال استثناء على الثانى ، لغو على الاول ، واذا قال الله تعالى « اقتلوا المشركين » فقال النبى صلى الله عليه وسلم متصلا به (الا أهل الذمة) فالذى رجح القاضى والصفى الهندى انه من المخصصات المنفصلات وجعله فى المحصول محل تردد وقال المحلى انه استثناء قطعا أى اتفاقا وانه متصل لانه ذكره فى الكلام على استثناء المقتصد قال شهاب الدين عميرة ولعل هذا على القول بأنه لا يجوز له الاجتهاد . قال فى الايات البيئات لكن الظاهر عدم اختصاصه بالتسول المذكور لان اجتهاده على القول بجوازه لا يكون الا مطابقا للحق ولا يقر الا ما هو الحق منه على الخلاف فى المسألة فهو على هذا القول بمنزلة المبلغ بل هو مبلغ فى المعنى فالاستثناء هنا أيضا من متكلم واحد بحسب المعنى وهو الله سبحانه اه .

فائدة : الاستثناء مأخوذ من الثنى كالضرب وزنا والثنى : العطف تقول نثيت الحبل اذا عطفته بعضه على بعض وقيل من نثيته على الشئ صرفته عنه قاله زكرياء .

والحكم بالنقيض للحكم حصل لما عليه الحكم قبل متصل

الحكم الاول مبتدأ وبالنقيض متعلق به أى بنقيض الحكم وحصل فاعله ضمير الحكم بالنقيض وهو صفة الحكم ولما بكسر اللام متعلق بحصل والحكم بعده مبتدأ نعت بقبل وعليه خبره وهو متعلق بواقع محذوفاً والجملة صلة ومتصل خبر الحكم الاول يعنى أن الاستثناء المتصل هو أن تحكم بنقيض ما حكمت به أولاً على جنس ما حكمت عليه أولاً قاله فى التنقيح وغيره منقطع يعنى أن غير المتصل منقطع وهو أن تحكم على غير جنس ما حكمت عليه أولاً أو بغير نقيض ما حكمت به أولاً قال فى التنقيح فان قوله تعالى « لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى » منقطع على الاصح مع أن المحكوم عليه بعد الا هو المحكوم عليه أولاً وكذلك قوله تعالى « لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة » الآية وانما كان منقطعا فى الآيتين للحكم فيهما بغير النقيض فان نقيض لا يذوقون فيها الموت يذوقون فيها الموت ولم يحكم به بل بالذوق فى الدنيا ونقيض لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل كلوها بالباطل ولم يحكم به وعلى هذا الضابط تخرج أقوال العلماء فى الكتاب والسنة ولسان العرب هـ . باختصار قال فى شرحه فيكون الانقطاع على قسمين تارة يحصل بسبب الحكم على غير الجنس نحو رأيت اخوتك الا ثوبا وتارة بسبب الحكم بغير النقيض نحو رأيت اخوتك الا زيدا لم يسافر هـ .

ومعنى الآية الاولى : لا يدركون الموتة الاولى قائمة بهم فى الجنة بل كان ذلك فى الدنيا .

.. ورجح

جوازه وهو مجازاً واضحاً

ببناء رجع للمفعول يعنى أن الصحيح جواز وقوع الاستثناء المنقطع فى لسان العرب وحكى الباجى عن ابن خويز منداد من المالكية منع وقوعه ونحوه لابن رشد فى المقدمات واختار القاضى عبد الوهاب

ان المنقطع مجاز والاستثناء حقيقة في المتصل لتبادره الى الذهن لانصراف اسم الاستثناء اليه عند الاطلاق ولا يطلق على المنقطع الا مقيدا به . وجعل محل الخلاف لفظ الاستثناء هو صريح كلام المحلى ومقتضى كلام الجماعة كالشيرازى في شرح المختصر لكن انكسره التفتازانى في التلويح فقال : اشتهر فيما بينهم أن الاستثناء حقيقة في المتصل مجاز في المنقطع ومرادهم صيغ الاستثناء يعنى : الا وأخواتها . واما لفظ الاستثناء فحقيقة اصطلاحا في القسمين بلا نزاع ه . وما ذكره هو ظاهر كلام العضد .

فلتتم ثوبا بعد ألف درهم
للحذف والمجاز أو للتقدم

فلتتم جزم بلام الامر من نماء أى نسبه يعنى : ان نحو قول القائل له على ألف درهم الا ثوبا بالنصب للاضمار بناء على تقديمه على المجاز أى الا قيمة ثوب فيكون الثوب على هذا مستعملا فى موضوعه حقيقة وهذا أحد القولين عندنا ارتكب فيه الاضمار وهو خلاف الاصل ليصير متصلا بالكلام لا يحمل على المنقطع الا عند تعذر المتصل . وقال القاضى انه مجاز ولعله من استعمال المقيد الذى هو هنا الاخراج من الجنس فى المطلق الذى هو مطلق الاخراج فالثوب مراد به قيمته من غير حذف بناء على الراجع من تقديمه على الاضمار والمعنى على هذين القولين واحد ، وحكى المازرى قولاً آخر انه تلزمه الالف ويعد قوله الا ثوبا ندما .

وقيل بالحذف لدى الاقرار
والعقد معنى الواو فيه جار

يعنى : ان فى مسألة له على ألف درهم الا ثوبا قولاً رابعاً بالتفصيل هو أن الاستثناء من غير الجنس يرجع فى الاقرار الى الحذف أى : الا قيمته وفى العقد يكون بمعنى الواو وكونه بمعنى الواو فى المعاملات ذكره الابيارى عن مالك وفى كتاب الصرف من المدونة اذا قلت بعثك هذه السلعة بدينار الا قفيظ حنطة كان القفيظ مبيعا مع السلعة لانه لو

مع الاستثناء بل ذكره أولى لأنه أسهل قاله في الآيات البيّنات ثم قال وأيضاً لو جاز الانفصال لما ثبتت الاقرارات والطلاق والعق لعدم الجزم بثبوت شيء منها بجواز الاستثناء المنفصل ولم يعلم صدق خبر ولا كذبه أصلاً لجواز استثناء يرد عليه يصرفه الى ما يصيره صادقاً وبالعكس في العكس ، وقال السعد : وما يقال أنه وجبت الكفارة لكونها أنفع وثبتت أحكام الاقرارات لوجود القرينة على عدم الاستثناء ليس بشيء ه . أنظر دليّله في الآيات البيّنات .

قوله دون ما اضطرار يعنى أنه لا يجب اتصال المستثنى بالمستثنى منه عند الاضطرار الى الانفصال بتنفس أو سعال أو عطف الجمل بعضها على بعض ثم يستثنى ونحوه مما لا يعد انفصلاً عادة . قوله : وابطلن الخ يعنى أن السكوت لاجل التذكّر مبطل للاستثناء قال ابن عرفة : ظاهر أقوال أهل المذهب أن سكتة التذكّر مانعة مطلقاً ومقابل الاصح في الاستثناء مروى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما من جواز انفصاله الى شهر وقيل سنة وقيل أبداً وعن عطاء والحسن يجوز انفصاله في المجلس وعن مجاهد الى سنتين وقيل ما لم يأخذ في كلام آخر وقيل يجوز في كلام الله تعالى بأنه لا يعيب عنه شيء فهو مراد أولاً بخلاف غيره ودليل جواز الانفصال قوله صلى الله عليه وسلم (من حلف واستثنى عاد كمن لم يحلف) أى قال ان شاء الله وذكر المفسرون ان قوله تعالى « غير أولى الضرر » نزل بعدما قبله في المجلس والاصل فيما روى عن ابن عباس قوله تعالى « واذكر ربك اذا نسيت » أى اذا نسيت قول ان شاء الله ومثله الاستثناء واذا تذكرت فاذكره ولم يعين وقتاً فاختلف آراؤه وآراء أصحاب الأقوال المذكورة . قال ابن رشد : ومن أهل العلم من شذ فأجاز الاستثناء في القلب بمشيئة الله تعالى وعلى هذا يحمل ما روى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما من اجازة الاستثناء بعد عام أنه أظهر بعد عام من الاستثناء ما كان اعتقده حين اليمين منه اذ لا اختلاف بين أحد من أهل العلم في أن الاستثناء لا بد أن يكون موصولاً باليمين بل قال ابن المواز لا بد أن ينويه قبل آخر حرف من اليمين يريد من الكلام الذى تمت به اليمين هذا معنى قوله الذى يجب أن يحمل عليه كلامه ه . من البيان .

فائدة قال ابن العربي : سمعت فتاة ببغداد تقول لجارتها لو كان مذهب ابن عباس صحيحا في الاستثناء ما قال الله تعالى (وخذ بيدك ضغثا فاضرب به ولا تحنت) بل يقول استثن .

وعدد مع كالا قد وجب
له الخصوص عند جل من ذهب

لما كان في الكلام الاستثنائي المتصل شبه الناقض حيث يثبت المستثنى في ضمن المستثنى منه ثم ينفى صريحا وبالعكس في النفي والتناقض غير جائز في كلام الله تعالى وكان ذلك أظهر في العدد لنصوصيته في آحاده اضطر العلماء الى تقدير دلالة الاستثناء دون تناقض واختلفوا في ذلك على ثلاثة مذاهب فجل من ذهب أى مضى من العلماء قال ان العدد مع اداة الاستثناء يتعين كونه مرادا به الخصوص ، فالمراد بعشرة في قوله له على عشرة سبعة والا ثلاثة قرينة على تلك الارادة لا للاخراج وانما قيد شبه التناقض بالاستثناء المتصل لانه لا يظهر في المنقطع نحو جاء القوم الا الحمير ولا خصوصية للاستثناء دون سائر المخصصات المتصلة فقولك مثلا أكرم بنى تميم ان جاءوك فيه شبه التناقض حيث يثبت غير الجاءى منهم في ضمن بنى تميم ثم ينفى بمضمون الشرط .

وقال بعض بانتفا الخصوص

يعنى : ان القول الثانى قول القاضى القائل ان له على عشرة الا ثلاثة مثلا معناه بازاء اسمين مفرد وهو سبعة ومركب وهو عشرة الا ثلاثة ولا نفى أصلا على هذين القولين فلا تناقض فالاستثناء على هذا القول ليس بتخصيص . والقول الثالث أن المراد بعشرة في قولك مثلا له على عشرة الا ثلاثة العشرة باعتبار الافراد ثم أخرجت الثلاثة بقولك الا ثلاثة فاسند لفظا الى العشرة ومعنى الى السبعة فكأنه قال له على الباقي من عشرة أخرج منها ثلاثة وليس في ذلك الا اثبات ولا نفى أصلا فلا تناقض وهذا القول اختاره ابن الحاجب وتاج الدين السبكي لموافقته لما أجمع عليه النحاة من أن الاستثناء اخرج وعلى

هذا القول الثالث يحتمل كون الاستثناء تخصيصا نظرا الى الحكم لانه للعام في الظاهر والمراد الخصوص وكونه ليس بتخصيص اذ المفرد لم يرد به الا العموم كما عند الافراد قاله العضد . وكون الاستثناء لا نفى فيه أصلا مخالف لمذهب الجمهور من أن الاستثناء من الاثبات نفى وجوابه عندي انه نفى بالنسبة لمستثنى منه قبل النطق به ، وليس بنفى بالنسبة الى مراد المتكلم وخلاصة الكلام .

والظاهر الايقا من النصوص

معناه : ان الذى يظهر لى من النصوص ، أى المذاهب الثلاثة المذكورة فى الاستثناء ان المستثنى مبقى على الملك لا مشترى لان عشرة الا ثلاثة عند الاكثر عام مراد به الخصوص وعند القاضى بمعنى سبعة وعلى المختار فالعشرة وان أريد بها جمع الافراد فالعموم مراد تناولا لا حكما خلافا لما عند حلولو من أن المستثنى مبقى على قول القاضى مشترى على المختار .

والمثل عند الاكثرين مبطل

ولجوازه يدل المدخل

يعنى : ان استثناء المثل مبطل للاستثناء ويدل على جوازه على أحد القولين كلام المدخل لابن طلحة الاندلسى منا . وقال الرهونى : وقع للخمى من أصحابنا ما يقتضى صحته فعنده لو قال : انت طالق واحدة الا واحدة ونوى قبل انعقاد اليمين لم يلزمه شىء فى الفتوى وفى القضاء خلاف فان تعقبه استثناء آخر نحو انت طالق ثلاثا الا ثلاثا الا اثنتين فالخلاف مشهور هل تلزمه واحدة بناء على الغاء أو اثنتان بناء على أعماله .

وجوز الاكثر عند الجبل

يعنى : انه يجوز استثناء الاكثر عند الاكثر والقاضى عبد الوهاب قال فى التنقيح لنا قوله تعالى (ان عبادى ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من العاوين) ومعلوم أنه الاكثر ه .

ومالك أوجب للاقل

يعنى : أن القول الثالث لمالك وهو وجوب استثناء الأقل من الأكثر،
واليه ذهب القاضى وغيره وهو مذهب البصريين وأكثر النحاة
فاستثناء المساوى عندهم فضلا عن الأكثر لا يصح لغة فلا أثر له فى
الحكم الواقع فى المستثنى منه اذ هو لغو فلو قال له على عشرة الا
خمسة لزمه عشرة .

ومنع الأكثر من نص العدد

الأكثر نائب فاعل منع . يعنى : ان اللخمى يمنع عنده استثناء
الأكثر مما هو نص فى العدد كله على ألف الا سبعمائة والاجاز كعبيدى
أحرار الا الصقالبة والصقالبة أكثر وهذا هو القول الرابع والعقد منه
عند بعض انفقد يعنى : أن القول الخامس قول عبد الملك ابن
الماجشون وهو أن العقد الصحيح من العدد ينفقد أى يمتنع استثناءه
كمائة الا عشرة فخرج بالعقد غيره كائنى عشر وبالصحيح الكسر
كنصف قتاله زكرياء . فالمراد بذلك عقود كل مرتبة من مراتب الاعداد
كالآحاد والعشرات والمئين والالوف فعلى هذا القول لا يقال : له
على عشرة الا واحدا ولا مائة الا عشرة ولا ألفا الا مائة لان نسبة
الواحد الى العشرة كنسبة العشرة الى المائة والمائة الى الف ويقال
له على عشرة الا نصف واحد أو نحوه ولو مع غيره ومائة الا تسعة
أو نحوها من الآحاد ولو مع العشرات ، والف الا تسعين أو نحوها
من العشرات ولو مع الاحاد ، وحجة أهل هذا القول انه لم يقع فى
الكتاب والسنة الا هو قال الله تعالى (ألف سنة الا خمسين عاما)
وخمسون من ألف بعض عقد وقال صلى الله عليه وسلم (ان لله
تسعة وتسعين اسما مائة الا واحد) فاستثنى من المائة واحدا وهو
بعض عقد المائة فان عقدها عشرة .

وذا تعدد بعطف حصل

بالاتفاق مسجلا للاول

ذا من قوله ذا تعدد مفعول حصل وبعطف حال من ذلك المفعول ،
أى حال كونه متعددا تعددا ملتبسا بعطف وللاول متعلق بحصل يعنى

أن الاستثناءات المتعددة ان تعاطفت فهي عائدة للاول أى المستثنى منه لا للاول من الاستثناءات وجعلها للاول أمر متفق عليه مسجلا أى سواء كان المستثنى مستغرقا أو غيره فيصح فى الثانى نحو : له عشرة الا أربعة والا ثلاثة والا اثنين ويبطل فى المستغرق مطلقا ان قلنا بجمع مفرقه والا ففى الذى حصل به الاستغراق مع ما بعده دون ما قبله .
قاله زكرياء ، ومعنى تعاطفت ان يتوسط حرف العطف بين كل اثنين منهما .

الا فكل للذى به اتصل

يعنى : ان الاستثناء اذا تعدد دون عطف كل مستثنى على ما قبله فكل منها عائد لما يليه ما لم يستغرقه نحو له على عشرة الا خمسة الا أربعة الا ثلاثة فيلزمه ستة لان الثلاثة تخرج من الاربعة فيبقى واحد فيخرج من الخمسة تبقى أربعة تخرج من العشرة تبقى ستة فان استغرق كل ما يليه بطل الجميع كما أشار له بقوله :

وكلها عند التساوى قد بطل

نحوه على عشرة الا عشرة فتلزم عشرة

ان كان غير الاول المستغرقا

فالكل للمخرج منه حقا

ببناء حقق للمفعول يعنى : أن الاستثناء اذا تعدد واستغرق غير الاول عاد الكل الى المخرج منه الذى هو المستثنى منه نحوه على عشرة الا اثنين الا ثلاثة الا أربعة فتلزم واحد فقط .

وحيثما استغرق الاول فقط

فالغ واعتبر بخلف فى النمط

يعنى : أنه اذا استغرق الاول فقط نحوه على عشرة الا عشرة الا أربعة فقيل يلغى ما بعد المستغرق تبعا له فيلزم عشرة وقيل يعتبر

ما بعده واختلف في نمط أى طريق اعتباره هل يستثنى الثانى من الاستثناء الاول فيلزم أربعة أو يتبعه الثانى دون الاول فتلزم ستة .

وكل ما يكون فيه العطف

من قبل الاستثناء فكلا يقف

دون دليل القعل أو ذى السمع والحق الافتراق دون الجمع

يعنى : ان الاستثناء الوارد بعد مفردات متعاطفات فهو عائد لجميعها حيث صلح له العدم استقلال المفردات واقتضى كلام الجماعة الاتفاق فيه وكذا الوارد بعد جمل متعاطفة يعود لكلها حيث صلح له لانه الظاهر عند الاطلاق وبه قال مالك والشافعى وأصحابهما والاكثر . مثال الوارد بعد المفردات قولك تصدق على العلماء والمساكين وأبناء السبيل الا الفسقة منهم . ومثاله بعد الجمل وهو عائد الى جميعها اجماعا قوله تعالى « والذين لا يدعون مع الله الاها آخر » الى قوله الامن تاب فهو عائد الى جملة « يلق ائاما » وذلك عود الى جميع ما تقدم من قوله لا يدعون الى آخرها لتعلق هذه الجملة بجميع ما تقدم بحسب المعنى لان هذه الجملة بمنزلة أن يقال ومن يدعو مع الله الاها آخر يلق ائاما ومن يقتل النفس التى حرم الله الا بالحق يلق ائاما وهكذا فى الثالثة الامن تاب ومثاله وهو عائد الى الاخيرة فقط قوله تعالى « ومن قتل مؤمنا خطئا » الى قوله « الا ان يصدقوا » فهو عائد الى الدية دون الكفارة فليس الخلاف فى جواز رده الى الجميع والاخيرة خاصة وانما الخلاف فى الظهور عند الاطلاق اما أن صرفه دليل عقلى أو سمعى الا بعضها أولا أو سطا أو أخيرا اختص به والى هذه الاشارة بقولنا دون دليل الخ وقبل الاستثناء يعود لكل المتعاطفات بالواو لانها للجميع بخلاف الفاء وثم فللاخير فقط والصواب على هذا القول ان لا يختص بالواو بل الضابط عنده العاطف الجامع بالوضع كالواو والفاء وثم وحتى بخلاف بل ولكن وأو ولا . وقال أبو حنيفة ان الاستثناء يعود للاخير فقط ، وقيل : مشترك بين العود لكل والعود للاخير .

قوله والحق الافتراق الخ يعنى : اذا قلنا يعود الاستثناء للجميع فالصواب عوده للجميع على تفريقه وقيل يعود اليه مجموعا قال حلولوا :

وتظهر ثمرته فيما اذا قال أنت طالق ثلاثا وثلاثا الا اربعا فان قلنا ان
المفرق لا يجمع وهو الاصح أوقعنا الثلاث لان قوله الا اربعا استثناء
من كل منهما وهو باطل للاستغراق وان جمعنا المفرق فكأنه قال ستا
الا اربعا فتقع اثنتان هـ .

أما قران اللفظ في المشهور
فلا يساوى في سوى المذكور

يعنى : ان القران بين لفظ الجملتين أو الجمل أو المفردين أو
المفردات لا يوجب التسوية بينهما في غير الحكم المذكور هذا هو
المشهور ، ومذهب الجمهور خلافا لبعض أصحابنا والمزنى من الشافعية
وأبى يوسف من الحنفية في قولهم يقتضى التسوية في ذلك ، وعليه
تكون العمرة واجبة كالحج لقرانها معه في قوله تعالى « واتموا الحج
والعمرة لله » مع أن الحكم المذكور معهما وجوب الاتمام قال ابن عباس
رضى الله تعالى عنهما لما سئل عن وجوب العمرة : انها لقرينته في
كتاب الله تعالى ، وقال ما من أحد الا وعليه حجة وعمرة وانما جعلت
المفردات كالجمل وان لم أر من تعرض الا للجمل لتمثيلهم بالمفردات
كآلية المذكورة مع أن التسوية بينهما أولى . والذي في كتب الحنفية
تخصيص تسوية بالجمل الناقصة نحو « فأمسكوهن بمعروف أو فارقوهن
بمعروف واشهدوا » فالجملتان كجملة واحدة والاشهاد في المفارقة
غير واجب فكذا في الرجعة بخلاف نحو قوله أقيموا الصلاة وآتوا
الزكاة فان كلا من الجملتين مستقلة بنفسها فلا يقتضى ثبوت حكم في
احدهما ثبوته في الاخرى ، أى فلا يقال لا تجب الزكاة فيما للصبى
كما لا تجب عليه الصلاة .

ومنه ما كان من الشرط اعد
للكل عند الجمل أو وفقا تفيد .

يعنى : ان من المخصص المتصل ما شابه من أدوات الشرط ان
يكسر وسكون أى شابههما في تضمن معناها كاذا ولو وجوازم فعلين
فالمراد بالشرط اداته مع مدخولها لانهما الى الان على التخصيص أو
المراد به تعليق حصول مضمون جملة بحصول مضمون جملة أخرى .

أعلم أن الشرط المذكور هو الشرط اللغوي وهو المخصص المتصل لا الشرط العقلي كالحياة للعلم ولا شرعى كالطهارة لصحة الصلاة ولا العادى كنصب السلم لصعود السطح وانما كان الاول لغويا لان أهل اللغة وضعوا نحو ان دخلت الدار فانت طالق يدل على أن ما دخلت عليه ان هو الشرط والآخر المعلق عليه هو الجزاء وتسمية الشرط اللغوي شرطا والشرط لا يلزم من وجوده وجود ولا عدم انما هو بالنظر الى أصل وضعه وهو شرط بحسب الاصل ثم غلب استعماله بالسببية فيلزم من وجوده الوجود وانما خص الكلام هنا بالشرط اللغوي لانه المخصص المتصل اذ غيره لا يكون الا منفصلا وان كان قد يخصص . واستشكل تعريف الشرط بأنه ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم وذلك شامل للركن اذ يلزم من عدم تكبيرة الحرام مثلا عدم الصلاة ولا يلزم من وجودها ، وجودها فهو غير مانع وأجاب في الآيات البيّنات بأنه تعريف بالاعم وقد أجازوه الا قدمون وبأن ما بمعنى خارج بقريّة اشتهاه الشرط للخارج لا الداخل .

قوله أعد الخ يعنى ان الشرط يعود لكل الجمل المتقدمة عند الجمهور وقيل يعود لها اتفاقا ووجه عوده للكل ان الشرط له صدر الكلام فهو مقدم على مشروطه تقديرا لان مشروطه دليل الجواب عند البصريين أو هو الجواب عند الكوفيين وضعف بأن الشرط مقدر تقديمه على ما يرجع اليه فلو كان للاخيرة قدم عليها فقط دون الجميع فلا يصح فارقا بين الشرط والاستثناء . مثاله أكرم بنى تميم وأحسن الى ربيعة وأخلع على مضر ان جاءوك .

أخرج به وان على النصف سما
كالقوم أكرم ان يكونوا كرما

يعنى : أنه يجوز الاخراج بالشرط وان كان المخرج أكثر من النصف نحو أكرم القوم ان يكونوا كرما واللؤماء أكثر قال السبكي ويجوز اخراج الاكثر به وفاقا وفي حكاية الوفاق تجوز لما قدمه من القول بأنه لا بد أن يبقى قريب من مدلوله العام . قال المحلى الا أن يريد وفاق من خالف في الاستثناء فقط فالمراد حينئذ حقيقة الوفاق الا

أنه وفاق مخصوص وعلى التجوز أراد بالوفاق قول الأكثر فهو قريب من الوفاق قال حلولو والا قرب في الجواب أن يحمل ما في التخصيص على ما سوى الشرط .

وان ترتب على شرطين
شئ فبالحصول للشرطين

يعنى : أنه اذا ترتب مشروط على شرطين على وجه الجمع بينهما فلا يحصل الا بحصول ذينك الشرطين معا نحو ان دخلت الدار وكلمت زيدا فانك طالق ولا مفهوم للتثنية فالشروط كذلك .

وان على البدل قد تعلقا
فبحصول واحد تحققا

يعنى : أنه اذا علق مشروط على شرطين على سبيل البدل نحو ان كلمت زيدا أو أن دخلت الدار فانك طالق فان المعلق يحصل بحصول أحد الأمرين فقط قوله تحقق قوله تحقق بالبناء للمفعول أى وجدت حقيقته . ذكر هذه المسألة والتي قبلها في شرح التنقيح .

ومنه في الاخراج والعود يرى
كالشرط قل وصف وان قبل جرى

يعنى : ان الوصف مخصص متصل نحو أكرم بنى تميم الفقهاء خرج بالفقهاء غيرهم وهو كالشرط في جواز اخراج الأكثر وفي العود الى جميع المفردات اتفاقا والى جميع الجمل المتقدمة على الاصح هذا حيث تأخر الوصف نحو وقفت هذا على أولادى وأولادهم المحتاجين بل وان جرى الوصف أولا نحو وقفت هذا على محتاجى أولادى وأولادهم فيعود الوصف الاول للاولاد مع أولادهم وفي الثانى الى أولاد الاولاد مع الاولاد .

وحيثما مخصص توسط
خصمه بما يلى من ضمنا

يعنى : ان المخصص المتصل المتوسط من صفة واستثناء وشرط وغاية فقد خصه بعضهم بما قبله كالسبكى قال فى الصفة فالمتوسطة فالمختار اختصاصها بما وليته قال المحلى ويحتمل أن تعود السى ما وليها أيضا والسبكى قال ما قال بعد أن قال لا نعلم فيه نقلا . وقال فى الآيات البيّنات : وسكت المصنف يعنى السبكى عن بيان حكم المتوسط من غير الصفة كالاستثناء والشرط والغاية ، والظاهر أن الحكم واحد ه . وقد صار الشافعى الى أن الطعام يعطى لمساكين الحرم عملا بقوله تعالى فى الهدى « هديا بالغ الكعبة أو كفارة طعام مساكين » فقد جعل ما ذكر فى الاول يجرى، فيما بعده وضبط الشيء حفظه .

ومنه غاية عموم يشمل
لو كان تصريح به لا يحصل

حصل من باب نصر يعنى : ان الغاية من قسم المخصص المتصل والغاية منتهى الشيء ، والمراد بالغاية غاية صاحبها عموم بحيث يشملها من جهة الحكم اذا لم تذكر سواء تقدمت الغاية كأن تقول الى أن يفسق أولادى وقفت بستانى عليهم وعلى أولاد أولادهم أو تأخرت كأن تقول وقفت بستانى على أولادى الى أن يفسقوا فلو لم تأت الغاية لكان وقفا عليهم فسقوا أم لا وكذا قوله تعالى « حتى يعطوا الجزية عن يد » قوله غاية عموم مضاف ومضاف اليه . وقولنا يشملها من جهة الحكم يعنى : ومن جهة لتناول أيضا ، وعند الاتيان فيها لا يشملها الا من جهة تناول فقط لانه عام مخصوص .

وما لتحقيق العموم فدع
نحو سلام هى حتى مطلع

أى دع التخصيص بالغاية المذكورة لتحقيق العموم فيما قبلها اذ ليست مخصصة والتي لتحقيق العموم فيما قبلها قد تكون غير مشمولة لما قبلها كقوله تعالى « سلام هى حتى مطلع الفجر » وقد تكون مشمولة له كما لو قيل : سلام هى الى آخرها لان الليلة شاملة لجميع أجزائها ، فعلم أن المراد بالعام هنا أعم من العام المحدود أولا الذى هو لفظ يستغرق الصالح له من غير حصر .

تنبیه مقتضی کلام شهاب الدین عمیره ان المراد بالغایة فی قولهم ابتداء الغایة وانتهاء الغایة هو الفعل کالسفر فی قولهم سافرت من البصرة الی الکوفة لا محل للفعل من مکان أو زمان وقال الرضی ان المراد بالغایة المسافة .

وهی لما قبل خلا تعود
وكونها لما تلی بعید

یعنی : ان الغایة تعود لجميع ما تقدمها مما یمکن عودها له علی رأى الاکثر والقول بأنها تعود لما ولیته فقط بعید لضعفه وقولنا مما یکن احترازا عما لا یمکن عودها له فلا تعود له اتفاقا کسائر المخصوصات .

وبدل البعض من الكل یقی
مخصصا لیدی أناس فاعرف

یعنی : أن بدل البعض من الكل ذکره من المخصصات المتصلة أناس من الاصولیین کالامام الشافعی وابن الحاجب ، نحو أكرم الناس العلماء . وفی قصیة أبی حیان التی امتدح بها الشافعی أنه الذی استنبط علم الاصول وأنه الذی یقول بتخصیص العموم ببديل البعض وبديل الاشمال نحو اعجبنی أهل المجلس حدیثهم فانه یرجع الی بدل البعض . قال السبکی ولم یذكر الاکثرون وهو به الشیخ الامام لان المبدل منه فی نية الطرح فلا تحقق فیه لمحل یرج منه فلا تخصیص به فکان المبدل منه معدوم حقيقة وکان البديل ذکر ابتداء وهذا لا یرجى فی الاستثناء لان المستثنى منه لیس فی نية الطرح بل هو المقصود بالذات .

وسم مستقله منفصلا
للحس والعقل نماء الفضلا

هذا هو القسم الثانى وهو المخصص المنفصل وهو ما یرستقل بنفسه من لفظ أو غیره ، ومعنى استقلاله بنفسه أنه لا یحتاج الی ذکر

العام معه . وبدئنا بغير اللفظ لقلته وهو حسى ونعنى به غير الدليل
السمعى من المشاهد واللمس والذوق والسمع غير الدليلسمى كما
فى قوله تعالى فى الريح المرسله على عاد « تدمر كل شىء » فاننا ندرک
بالمشاهدة ما لا تدمير فيه أى هلاك كالسما .
وعقلى كما فى قوله تعالى « الله خالق كل شىء » فليس خالقا
لنفسه لاستحالته عقلا . فالتخصيص بالعقل هو أن يكون العقل مانعا
من ثبوت الحكم لذلك المخصوص أى المخرج من العام .
والتخصيص بالحسن هو أن يكون الحسن كالمشاهدة مانعا مما
ذكر .

وخصص الكتاب والحديث به
أو بالحديث مطلقا فلتنتبه

خصص أمر للإباحة يعنى : انه يجوز تخصيص كل من الكتاب
والحديث بكل واحد منهما وهذا وما بعده هو قسم المخصص اللفظى
المنفصل اما تخصيص الكتاب به فكما فى قوله تعالى « والمطلقات
يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء » خص من جهة شموله للحوامل بقوله
تعالى « وأولات الاحمال أجلهن أن يضعن حملهن » ومن جهة شموله
لغير المدخول بهن بقوله تعالى « فما لكم عليهن من عدة تعتدونها » كما
خص قوله تعالى « والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن
بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا » بقوله « وأولات الاحمال » الآية ومنع
بعض الظاهرية تخصيص الكتاب به لان التخصيص تبين فلا يحصل
الا بالحديث لقوله تعالى « وأنزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم »
ورد بأن تبينه يصدق لما نزل اليه من القرآن والحديث وكذا يجوز
تخصيص الحديث متواترا كان أو آحادا كان قولاً أو فعلا أو تقريرا
بالقرآن كما فى خبر الحاكم وغيره (ما قطع من حى فهو ميت) خص
عمومه بقوله تعالى « ومن أصوافها وأوبارها وأشعارها » الآية وكذا
يجوز تخصيص الحديث به كانا متواترين أو آحادا أو مختلفين كما فى
حديث (فيما سقت السماء العشر) خص بقوله (ليس فيما دون خمسة
أوسق صدقة) وكذا يجوز تخصيص القرآن بالحديث ولو كان خبر
آحاد قال فى التنقيح : ويجوز عندنا وعند الشافعى وأبى حنيفة تخصيص

الكتاب بخبر الواحد ، كما أشار له بقوله مطلقا يعنى متواترا كان أم لا فيجوز تخصيص الكتاب بخبر الواحد عند الجمهور مطلقا وقيل لا مطلقا والا لترك القطعى بالظنى وأجيب بأن محل التخصيص دلالة العام وهى ظنية والعمل بالظنيين أولى من الغاء أحدهما وبالوقوع أيضا كتخصيص (يوصيكم الله فى أولادكم) الشامل للانبياء وللکافر بقوله صلى الله عليه وسلم (نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركنا صدقة) وبقوله (لا يرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم) ثالث الاقوال لابن أبان : يجوز أن خص بقطعى كالعقل .

واعتبر الاجماع جل الناس
وقسمى المفهوم كالقياس

يعنى : ان الجمهور جوزوا تخصيص الكتاب والسنة بالاجماع ومنع ذلك أهل الظاهر كقوله تعالى « أو ما ملكت إيمانكم » أخرج منه بالاجماع أخت الرضاع وموطوءة الاباء والابناء قاله فى التنقيح وشرحه ، الا أن هذه الامثلة مخرجة بالكتاب أيضا ، الا أن يقال يصح الاستشهاد بها من جهة كونها اجماعية مع ان التخصيص فى الحقيقة بدليل الاجماع لا به ولذا لم يذكره السبكى .

قوله وقسمى المفهوم يعنى انه يجوز تخصيص الكتاب والسنة بمفهوم الموافقة أى باللفظ الدال عليه وسواء كان أولى أو مساويا . وقد نقل السبكى فى شرح المختصر الاجماع على جوازه وصرح به الآمدى ، ودليل جوازه ان أعمال الدليلين أولى من الغاء احدهما وقد وقع فى حديث البخارى (لى الواجد يحل عرضه وعقوبته) العرض بقوله مطلنى والعقوبة بالحبس خص بقوله تعالى « فلا تقل لهما أف » ففحواه تحريم اذاهما بالحبس فلا يحبس الوالد بدين الولد ولا فرق بين الاب والام قال فى المدونة : ولا يحسبان فى دينه وكذا يجوز التخصيص بمفهوم المخالفة فى الارجح أى باللفظ الدال عليه وقيل لا لان دلالة العام على ما دل عليه المفهوم بالمنطوق وهو مقدم على المفهوم وهو الذى نقله الباجى عن أكثر أصحابنا ويجاب بأن المقدم عليه منطوق خاص لا ما هو من أفراد العام فالمفهوم مقدم عليه لان

أعمال الدليلين أولى من الغاء احدهما كتخصيص حديث (في أربعين شاة) بمفهوم حديث في الغنم السائمة زكاة عند من لا يرى الزكاة في المعلوفة .

قوله كالقياس يعنى : انه يجوز التخصيص لكتاب أو سنة بالقياس المسند الى نص خاص ولو كان خبر واحد ، وبه قال الائمة الاربعة والأشعري والجمهور كتخصيص قوله تعالى « الزانية والزاني » الآية بقوله « فان اتين بفاحشة فعليهن » الآية والحق العبد بالامة في التشطير خلافا للرازي من الشافعية في منعه مطلقا وللجبائي من المعتزلة في منعه ان كان خفيا ، ولعيسى بن ابان من الحنفية ان لم يخص مطلقا الى غير ذلك من الاقوال .

(والعرف حيث قارن الخطاب) . العرف بالنصب معطوف على الاجماع يعنى ان نصوص الشريعة لا يخصها من العوائد الا ما كان مقارنا لها في الوجود عند النطق بها . أما الطارية بعدها فلا تخصها . قال في التنقيح : وعندنا العوائد مخصصة للعموم . قال الامام : ان علم وجودها في زمن الخطاب وهو متجه اه .

وكذلك تخصص غير النصوص الشرعية فاذا وقع البيع حمل الثمن على العادة الحاضرة في النقد لا على ما يطرأ من العادة بعده ، قال في شرح التنقيح وكذلك النذر والاقرار والوصية اذا تأخرت العوائد عنها لا تعتبر اه .

(ودع ضمير البعض والاسباب) : أى اترك التخصيص برجوع الضمير الى بعض أفراد العام لانه لا يخص في مذهب مالك والاكثر واختاره ابن الحاجب وغيره . وعن الشافعي وأكثر الحنفية تخصيمه به وظاهر كلام ابن الحاجب ان اعادة ظاهرة الظاهر كاعادة الضمير وقال الرهونى : الظاهر أنه يحمل في الظاهر على المعهود كقوله تعالى : والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء ثم قال بعد ذلك : « وبعولتهن أحق بردهن ، فالضمير في بعولتهن وفي بردهن راجع للرجعيات ويشمل قوله : « والمطلقات » معهن البوائن وقيل : لا يشملهن ويؤخذ

حكمن من دليل آخر ، قوله : والا سبابا ، أى دع التخصيص بصور
الاسباب التى ورد لاجلها العام فلا يختص العام بها بل يبقى على
عمومه كما هو المشهور عن مالك والشافعى ، وقيل : يقصر على سببه
قال الابهرى وهو مذهب مالك ومحل الخلاف اذا لم تدل قرينة على
قصره عليه والا اختص به بلا خلاف كقوله عليه الصلاة والسلام عند
رؤية الرجل الذى ظلل عليه (ليس من البر الصيام فى السفر) وكذا
لا خلاف فى عمومه اذا دلت قرينة على التعميم كقوله تعالى « والسارق
والسارقة فاقطعوا أيديهما » الآية ، فان سببها رجل سرق رداء صفوان
ابن أمية فالانبان بالسارقة معه قرينة دالة على التعميم ومثال المختلف
فيه حديث الترمذى وغيره (قيل يا رسول الله أنتوضأ من بئر بضاعة
— وهى بئر يلقى فيها الحيض ولحوم الكلاب والنتن — فقال ان الماء
طهور لا ينجسه شىء) أى مما ذكر وغيره وقيل مما ذكر وهو ساكت
عن غيره فمن نظر لظاهر اللفظ ومن قصره على السبب نظر لوروده
فيه وبضاعة بالضم والكسر اسم لصاحب البئر أو لموضعها والحيض
بكسر الحاء المهملة وفتح المثناة مخففة الخرق التى يمسح بها دم
الحيض والملقى له السيول أو الريح أو المنافقون والنتن بمعنى
المنتن وذكر ما وافقه من مفردة يعنى : فلتترك أيضا التخصيص بذكر
بعض أفراد العام بحكم العام قال فى التنقيح : وذكر بعض العموم لا
يخصه خلافا لأبى ثور يعنى : انه قال يقصره على ذلك البعض
بمفهومه اذ لا فائدة لذكره الا ذلك ، ورد بأن مفهوم اللقب ليس بحجة
عند الجمهور وفائدة ذكر البعض نفى احتمال اخراجه من العام وهذه
المسألة أعم من مسألة عطف الخاص على العام والعكس فالمراد على
أن يحكم على الخاص بما حكم به على العام سواء ذكرا فى لفظ واحد
كقوله تعالى « حافظوا على الصوات والصلاة الوسطى » أو ذكر كل
على حدته كحديث الترمذى وغيره (أيما أهاب دبغ فقد طهر) مع
حديث مسلم (انه صلى الله عليه وسلم مر بشاة ميتة فقال هلا أخذتم
أهابها فدبغتموه فانتفعتم به فقالوا انها ميتة فقال انما حرم أكلها) قال
بعضهم الانتفاع يستلزم الطهارة لان اطلاق الانتفاع يستلزم ذلك اذ
من أفراد ما يتوقف على الطهارة كالصلاة فيه أو عليه واردة بعض
الانتفاعات من غير بيان مما لا فائدة فيه قاله فى الايات البيئات وأبو

ثور نقل عنه في التمهيد انه يخرج بالحديث الثاني ما لا يؤكل لحمه وفي
المحصول عنه انه يخرج به غير جلود الشياہ .

تنبيهان : الاول قول بعضهم ان قوله تعالى : « فيهما
فاكهة ونخل ورمان » عطف خاص وهو الرمان على عام ، ان اراد العام
والخاص اللغويين فصحيح وان اراد الاصطلاحين فلا لان الاول مطلق
والثاني مقيد ، ورد القرافى في استدلال بعضهم بنهيه عليه الصلاة
والسلام عن بيع ما لم يضمن ونهيه عن بيع الطعام قبل قبضه بأن
الاول مطلق والثاني مقيد والمطلق يحمل على المقيد . قال القرافى :
هذا غلط بل هذا من ذكر بعض أنواع العام وهو لا يخص وانما
التقييد زيادة قيد على الماهية نحو (تحرير رقبة) وفي آية أخرى
(تحرير رقبة مؤمنة) .

الثانى : ناظر اسحاق بن راهويه الشافعى وأحمد بن حنبل حاضر
في جلود الميتة اذا دبغت فقال الشافعى دباغها طهورها واستدل بأنه
صلى الله عليه وسلم مر بشاة ميتة فقال هلا انتفعتم بجلدها فقال
اسحاق حديث ابن عليم كتب الينا صلى الله عليه وسلم قبل موته بشهر
لا تنتفعوا من الميتة باهاب ولا عصب ائبته أن يكون ناسخا للحديث
الاول لان هذا قبل موته بشهر فقال الشافعى هذا الكتاب وذلك سماع
فقال اسحاق : كتب صلى الله عليه وسلم الى كسرى وقيصر وكان
حجة عليهم عند الله فسكت الشافعى فرجع احمد الى حديث اسحاق
وافتى به ورجع اسحاق الى حديث الشافعى اه . من الطبقات السبكية .
(ومذهب الراوى على المعتمد)

مذهب بالنصب معطوف هو وقوله وذكره والاسباب
على ضمير البعض يعنى : ان قول الراوى للعام
بخلافه لا يخصه ولو كان الراوى صحابيا . قال في التنقيح : ومذهب
الراوى لا يخص عند مالك والشافعى خلافا لبعض أصحابنا وبعض
أصحاب الشافعى ه . وقيل : ان كان صحابيا خصص مذهبه بخلاف
التابعى واختاره القرافى . ومعنى تخصيصه له قصره على ما عدا محل
المخالفة ، حجة القول الثانى ان المخالفة لا تصدر الا عن دليل واجب
من جهة أهل القول الاول الذين هم مالك والجمهور بأن الدليل في ظن

المخالف لا في نفس الامر وليس لغيره اتباعه فيه لان المجتهد لا يقلد مجتهدا مع أن الاصل بقاء العام على عمومه وحجة التفصيل أن الصحابي اذا خالف مرويه دل ذلك على أنه أطلع منه صلى الله عليه وسلم على قرينة حالية دلت على تخصيص ذلك العام وأنه عليه السلام أطلق العام وأراد به الخاص وحده والتابعي الذي لم يشاهده لا يتأتى فيه ذلك مثاله حديث البخارى من رواية ابن عباس (من بدل دينه فاقتلوه) مع قوله ان ثبت عنه ان المرتدة لا تقتل .

وقولنا ان ثبت عنه اشارة الى تضعيفه فان في سنده عبد الله بن عيسى الجزرى فانه كذاب يضع الاحاديث ويحتمل أنه يرى أن من الشرطية لا تتناول المؤنث فلا تكون مخالفة في الممتدة ان ثبتت من التخصيص لمرويه قاله المحشيان .

واجزم بادخال ذوات السبب
وارو عن الامام ظنا تصب

أما كون العام لا يقصر على صورة السبب التي ورد عليها فقد تقدم والمراد هنا أنها تدخل في ذلك العام جزما أى قطعاً عند الاكثر لوروده فيها لكنها قطعية بالقرينة لا بالوضع والمراد القرينة القطعية والا فمطلق القرينة لا يفيد القطع .

قوله وأرو أمر من الرواية يعنى : ان القراني روى عن الامام مالك أن دخول صورة السبب ظنى ويعزى الى الحنفية لدخولها فى العام فعلى انها قطعية لا تخرج منه بالاجتهاد وعلى القول الاخر بالعكس واستشكل محل الخلاف لانه ان كان فرض المسألة وجود قرينة قطعية على ارادة السبب فكيف يسوغ القول بظن الدخول وان كان غرضها انتفاء القرينة المذكورة فكيف يسوغ القول بالقطع وان كان فرضها أعم من وجود تلك القرينة وعدم وجودها فلا وجه لاطلاق واحد من القولين وأجاب في الايات البيّنات بما لفظه اللهم الا أن يكون منشأ الخلاف ان ورود العام بعد وجود ذلك السبب هل هو قرينة قطعية عادة على دخوله أولا فادعى الجمهور الاول فلذا قالوا بقطعية الدخول والشيخ الامام الثانى فلذا قال بظنيته .

وأعلم أن قول أبي حنيفة أن ولد الأمة المستقرشة لا يظن إلا بالاقرار ليس اخراجا لصورة السبب من قوله صلى الله عليه وسلم : الولد للفراش في أمة ابن زمعة المختصم فيها عبد ابن زمعة وسعد بن أبي وقاص لان الفراش عند أبي حنيفة هو المنكوحه وأم الولد واطلاق الفراش في الحديث على وليدة زمعة بعد قول عبد ابن زمعة ولد على فراش أبي لا يستلزم كون الأمة مطلقا فراشا لجواز كونها كانت أم ولده وقد قيل به ويشعر به أيضا لفظه وليدة فعيلة بمعنى فاعلة من الولادة قاله الكمال بن الهمام خلافا للمحلى من أنه يلزم على قول أبي حنيفة أنه لا يلحق إلا بالاقرار اخراج صورة السبب من العام بناء على أن لازم المذهب يعد مذهباً .

وجاء في تخصيص ما قد جاورا

في الرسم ما يعم خلف النظرا

خلف فاعل جاء والنظرا بمعنى : المتناظرين في العلم جمع نظير والجمع بضم ففتح يعني أن المالكية اختلفوا اذا ذكرت آية خاصة في القرآن ثم تبعها في الرسم أى الوضع عام وان تأخر عنها النزول هل يبقى العام على عمومه أو يقصر على الخاص المذكور قبله كما اذا ذكر الله فاعل محرم ثم يقول بعد ذكره انه لا يفلح الظالمون أو يذكر فاعل مأمور ثم يقول بعد ذكره ان الله مع المحسنين قاله في شرح التنقيح . وعلى ابقاءه على عمومه قال تقي الدين السبكي : انه يقرب من ورود العام على سبب الخاص بمقتضى المناسبة بين التالى والمتلو وعليه فهل يكون كالسبب في دعوى القطع أو يكون كسائر العمومات قال : والحق أنه رتبة متوسطة دون السبب وفوق العموم المجرد بخلاف ما لو تقدم العام . قال في الآيات البيئات وكان وجه انتفاء شبه الخاص حينئذ بصورة السبب اذ وضعها ان تتقدم هي على العام ثم يرد العام عليها بخلاف ما لو تأخرت عنه فيعمل به فيها لكن لا تكون قطعية الدخول لان العام لم يرد لاجلها اه . وقال أيضا لا يبعدان التقييد بالقرآن ليس بشرط في هذا الحكم وان ذلك يجرى أيضا في السنة قلت : ويكون المراد المتلو في النزول لا في الرسم أو في الرسم بعد تدوين السنة وليس في هذه المسألة استدلال بالقرآن في الذكر

على توافق الاحكام وان عده الكوراني منه وقال بعضهم ان هذه المسألة قليلة الجدوى لان النص على الخاص بخصوصه يغنى عن الحاقه بصورة السبب لانه كما أن كون الشيء صورة السبب يمنع عند الجمهور من اخراجه بالاجتهاد من العموم فالنص عليه بخصوصه مانع من الغائه وعدم العمل به بل هو أولى بذلك .

وأجيب بأن في الجمع بينهما من القوة ما ليس لاحدهما حتى يقدم الخاص على خاص آخر عارضه لم يدخل في ذلك العام ولكن العام تاليا له في الرسم قاله في الآيات البيئات

وان أتى ما خص بعد العمل

نسخ والغير مخصصا جلى

يعنى : أنه اذا تعارض دليلان أحدهما خاص والآخر عام وتأخر الخاص عن أول وقت العمل بالعام نسخ الخاص العام بالنسبة الى ما تعارض فيه وانما لم يجعل مخصصا له لان التخصيص بيان المراد من العام وتأخير البيان عن وقت الحاجة ممتنع قاله المحشى وفي غير ذلك بأن تأخر الخاص عن الخطاب بالعام دون العمل أو تأخير العام عن الخاص مطلقا أو تقارنا بأن عقب أحدهما الآخر أو جهل تاريخهما خصص الخاص العام .

وان يك العموم من وجه ظهر

فالحكم بالترجيح حتما معتبر

يعنى : أن الدليلين اذا كان بينهما عوم وخصوص من وجه فالمعتبر الترجيح بينهما كحديث البخارى : « من بدل دينه فاقتلوه » وحديث الصحيحين أنه صلى الله عليه وسلم « نهى عن قتل النساء » فالاول عام في الرجال والنساء خاص في أهل الردة والثانى خاص في النساء عام في الحربيات والمرتدات ، قلت يرجح الثانى باتفاق الشيخين عليه وكقوله تعالى « وأن تجمعوا بين الاختين » مع قوله « أو ما ملكت ايمانكم » فيترجح الاول بأنه لم يدخله تخصيص على الصحيح بخلاف الآخر فانه مخصوص بالاجماع في ذات المحرم .

المقيّد والمطلق

انما يذكر أهل الفن المطلق والمقيّد عقب العام والخاص لشبههما بهما اذ المطلق عام عموماً بدلياً والمقيّد مع المطلق بمنزلة الخاص مع العام مع اتفاقهما فيما به التخصيص والتقييد عن كتاب وسنة وغيرهما كما سيأتى .

فما على معناه زيد مسجلاً
معنى لغيره اعتقده الاوّل

ما منصوب بفعل مضمر يفسره ما بعده وقوله على معناه متعلق بزيد ، ومسجلاً مفعول مطلق ومعنى نائب عن الفاعل بفعل نعت له يعنى ان كل لفظ مفرد زيد على معناه أى مسماه معنى آخر لغير ذلك اللفظ فهو الاوّل أى المقيّد نحو رقبة مؤمنة ، وانسان صالح وحيوان ناطق بخلاف انسان حيوان قال فى الآيات البيّنات : ان المسمى يطلق على المفهوم الذى هو لمعنى وعلى اما صدق الذى هو الافراد ومعنى مسجلاً أنه لا فرق بين ذكر القيد وتقديره قال فى التنقيح : والحاصل أن كل حقيقة اعتبرت من حيث هى هى مطلقّة وان اعتبرت مضافة الى غيرها فهى مقيّدة ه . .

وما على الذات بلا قيد يدل
فمطلق وباسم جنس قد عقل

يعنى : أن المطلق واسم الجنس كل منهما هو اللفظ الدال على الماهية أى الجنس الشامل للجنس عند المناطقة والنوع والصنف عندهم نحو حيوان وانسان وعرب ولا بد أن تكون دلالاته على الماهية بلا قيد أى مقيّد به من وحدة وتعيين خارجى أو ذهنى عند اللقائى وعليه فعلم الجنس ليس من المطلق وهو عند صاحب الآيات البيّنات له حكم المطلق فقوله بلا قيد مخرج للمعرفة لانها تدل عليها مع وحدة

معينة وللنكرة لانها تدل عليها مع وحدة غير معينة فالمطلق لا يدل على شيء من قيود الماهية وان تحققت في الواقع .

(وما على الواحد شارع النكرة) .

ما مبتدأ وعلى الواحد متعلق بدل محذوف وجملة شاع نعت للواحد لانه نكرة في المعنى والنكرة خبر يعنى أن النكرة هي لفظ دال على واحد شائع في جنسه أى في أفراد جنسه بمعنى صدقه بكل واحد منها على البدل والمراد بالوحدة الشائعة فردية معنى اللفظ المنتشرة فيشمل المثني والمجموع أيضا اذ المعنى كل منهما فردية لدلالة الاولى على شيئين منتشرين ودلالة الثانية على أشياء منتشرة فاللفظ في المطلق والنكرة واحد وانما الفرق باعتبار القصد لان الواضع وضعه مشتركا بين الماهية والفرد وعلى الفرق بينهما أسلوب المنطقيين والاصوليين والفقهاء فالمطلق عند المنطقيين موضوع القضية الطبيعية لانه مطلق عن التقيد بالكلية والجزئية نحو الحيوان كلى والنكرة قد تكون موضوع الجزئية وقد تكون موضوع الكلية نحو بعض من الانسان حيوان وكل انسان حيوان وأما الاصوليون فان اللفظ اذا اعتبرت دلالاته على الماهية بلا قيد يسمى مطلقا واسم جنس أو مع قيد الوحدة الشائعة في جنسه يسمى نكرة وأما الفقهاء فالفرق بينهما بما يذكر في البيت بعد هذا .

مثال الشائع في جنسه رقبة في قوله تعالى : « فتحرير رقبة » .

والاتحاد بعضه قد نصره) .

يعنى : ان بعض أهل الوصول قد نصروا يد قول ابن الحاجب والآمدى بالاتحاد بين المطلق والنكرة في سياق الاثبات العارية من الاستغراق دونها في سياق النفي ودون ذات الاستغراق نحو كل رجل فانهما للعموم فالمطلق عندهما ما دل على واحد شائع في جنسه فخرج الدال على واحد شائع في نوعه نحو رقبة مؤمنة وينكر أن دلالاته على الماهية بلا قيد وهو الموافق لكلام أهل العربية والتسمية عليه بالمطلق لمقابلة المقيد وسبب تعريفهما له بما ذكر أن الفرد هو

الموجود في الخارج والاحكام انما تتعلق به دون الماهية اذ لا وجود لها في العقل ومراد الجمهور ان الماهية بلا قيد تصح ان تكون مناط التكليف اذ هي بلاه موجود بوجود افرادها فلا فرق الا من جهة الدلالة بالمطابقة أو الالتزام ومن ثم قالوا : الامر بالماهية أمر جزئى وقيل بكل جزئى لان اسقاط القيد يوزن بالعموم وعليه يكون الامر من صيغ العموم .

عليه طالق اذا كان ذكر
فولدت لاثنين عند ذى النظر

يعنى : أنه ينبى على الفرق بين المطلق والتكررة اختلاف الفقهاء فيمن قال لامرأته الحامل ان كل حملك ذكرا فانت طالق فولدت ذكرين قيل لا تطلق نظرا للتكثير المشعر بالتوحيد وقيل تطلق حملا على الاطلاق .

بما يخص العموم قيد
ودع لما كان سواء تقتدى

يعنى : أنه يقيد المطلق بكل ما يخص العام من كتاب وسنة وقياس ومفهوم وما لا فلا فيقيد الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة والكتاب ويقيدان بالقياس وبالمفهومين وفعله صلى الله عليه وسلم وتقريره وتقرير الاجماع بخلاف مذهب الراوى وذكر بعض جزئيات المطلق على الاصح فى الجميع غير مفهوم الموافقة فلا خلاف فى التقييد به .

وحمل مطلق على ذاك وجب
ان فيهما اتحد حكم والسبب

يعنى : ان المطلق والمقيد يزيدان على العام والخاص انهما ان اتحد حكمهما وسببهما وجب حمل المطلق على المقيد لان مفهوم المخالفة حجة عندنا والعمل بالدليلين أولى من الغاء أحدهما كاطلاق الغنم فى حديث « فى أربعين شاة شاة » وتقييدها فى حديث « فى الغنم

السائمة الزكاة » فالمقيد مبين أنه المراد من ذلك المطلق وقال صلى الله عليه وسلم مرة « لانكاح الابولى وشهود » ومرة « الابولى وشاهدى عدل » وتقديم مالك رحمه الله تعالى المطلق على المقيد فى الغنم انما هو لدليل آخر وحمل المطلق على المقيد محله ما اذا تأخر المقيد عن وقت الخطاب بالمطلق دون العمل أو تأخر المطلق عن المقيد مطلقا أو تقارنا أو جهل تاريخهما والا فهو ما أشار له بقوله .

وان يكن تأخر المقيد
عن عمل فالنسخ فيه يعهد

بالبناء للمفعول أى يعرف يعنى : أن المقيد اذا تأخر عن وقت العمل بالمطلق والموضوع بحاله من اتحاد حكمهما وسببهما فالمقيد ناسخ للمطلق بالنسبة الى صدقه بغير القيد كما لو قال عليه السلام فى القتل اعتق رقبة فأعتق رقبة كافرة ثم قال اعتق رقبة مومنة فقد نسخ جواز عتق الكافرة قال فى الآيات البيّنات : أما اذا سبق أحدهما ولم يتعين أو تعين ثم نسى فيحتمل التوقف ويحتمل حمل المطلق على المقيد لانه يمكن الجمع بالحمل والاصل عدم السبب المقتضى لالغاء أحدهما كما هو لازم النسخ واما ادخال ذلك فى جهل التاريخ فبعيد هـ .

تنبيهه : قال الابى : بضم الهمة وتشديد الباء نسبة الى أبة قرية من أعمال تونس ان الاطلاق والتقييد انما هو فى حديثين اما فى حديث واحد بطريقتين فمن زيادة العدل وهى مقبولة اتفاقا اذا علم تعدد المجلس أو جهل على طريقة الابيارى هـ .

وان يكن أمر ونهى قيّدا
فمطلق بصد ما قد وجدا

بالبناء للمفعول فى الفعلين يعنى أنه اذا كان أحد اللفظين أمرا والآخر نهيا نحو اعتق رقبة ، لا تعتق رقبة كافرة ، أعتق رقبة مومنة ، لا تعتق رقبة ، فالمطلق مقيد بصد الصفة فى المقيد ليجمعهما فالمطلق فى المثال الاول مقيد بالايمان وفى الثانى بالكفر .

وحيثما اتحد واحد فلا يحملة عليه جل العقلا

يعنى : أنه اذا اتحد اللفظان فى واحد من السبب والحكم دون الآخر فلا يحمل جل المالكية المطلق على المقيد فال للعهد ذهنى لتخصيص النظم بأصولهم سواء كانا أمرين أو نهيين أو متخالفين كاطلاق الرقبة فى كفارة الظهار وتقييدها فى القتل بالايمان فيبقى المطلق على اطلاقه لاختلاف السبب ، وكثاية الوضوء المقيدة بالمرافق وآية التيمم المطلقة لاختلاف الحكم من مسح المطلق وغسل المقيد بالمرافق . وقال بعض أصحابنا والشافعى يحمل المطلق على المقيد .

تنبيهات : الاول اللفظ الواحد قد يوصف بالاطلاق والعموم من جهتين فيثبت له أحكام الاطلاق من جهته واحكام العموم من جهته كلفظ الايدى فى الآية فانه مطلق من جهة مقدار اليد عام فى أفرادها وانما كان مطلقا لان الشارع اطلقها أى اليد فى مواضع مع ارادة جميعها الى المنكب تارة وبعضها أخرى . **الثانى قال القرافى** الاطلاق والتقييد اضافيان فرب لفظ مطلق بالنسبة الى لفظ مقيد بالنسبة الى آخر . **الثالث الاطلاق والتقييد اسمان للالفاظ باعتبار معانيها لا أسماء للمعانى باعتبار الفاظها فيقال لفظ مطلق ولفظ مقيد ولا يقال معنى مطلق أو مقيد قلله القرافى .**

التأويل والمحكم والمجمل

كل منهما بصيغة اسم المفعول وثانيهما ساكن ، والتأويل من المثال قال في التنقيح اما لانه يؤول الى الظاهرة بسبب الدليل العاضد أو لان العقل يؤول الى فهمه بعد فهم الظاهر هـ . أى يرجع ، لان آل بمعنى رجع ومثال الامر مرجعه .

(حمل لظاهر على المرجوح) .

هذا تفسير التأويل فى الاصطلاح أى : هو حمل وقرينة جعل الضمير للأول ، وان كان الاصل رجوعه للاقرب ذكر كل واحد مما بعده بعد يعنى : ان التأويل هو حمل اللفظ الظاهر فى معنى على معنى آخر مرجوح أى ضعيف لدليل ، كالاسد راجح فى الحيوان المفترس مجاز فى الرجل الشجاع فخرج حمل النص على معنى مجازى بدليل وحمل المشترك على أحد معنييه فلا يسميان تأويلا اصطلاحا ، وكذا حمل المجمل ، وانما عبر فى التأويل بالمصدر وفى تالييه باسم المفعول جريا على غالب استعمال أهل الفن ولا يعترض على الحد بأن فيه حذف لفظة لدليل لان الحذف لقرينة واضحة جائز فى التعريف والقرينة ما ياتى من أن حمل لا لدليل لعب لا تأويل ، وبذلك تنتضح صحة حد السبكي وفساد زعم الفساد ، قال فى الآيات البيئات متصلا به على أن التعريف بالاعم اجازة الا قدمون وغير واحد من محققى المتأخرين .

(واقسمه للفساد والصحيح) .

يعنى : أن التأويل منقسم الى تأويل صحيح وهو مقبول ، وتأويل فاسد وهو مردود عند معتقد فساده .

صحيحه وهو القريب ما حمل

مع قوة الدليل عند المستدل

حمل مبنى للمفعول وعند متعلق بالدليل لا بقوة يعنى : أن التأويل الصحيح وهو التأويل القريب هو ما كان فيه دليل ارادة المعنى الخفى قويا فى نفس الامر اعتقد الحامل صحته أم لا والمراد بالخفى مقابل الظاهر فتارة يعبر عنه بالخفى وتارة بالمرجوح وتارة بالضعيف قوله : قوة الدليل عند المستدل ، معناه قوة دليل المستدل .

(وغيره الفاسد والبعيد) .

يعنى : أن غير الصحيح وهو ما كان فيه دليل ارادة المعنى المرجوح ضعيفا هو التأويل البعيد وهو التأويل الفاسد أعنى ضعيفا فى نفس الامر اعتقد الحامل قوته وصحته أم لا ، وتعريف القريب والبعيد بما رأيت تبعث فيه البرماوى وعند المحلى والزركشى تبعاً للعضد أن القريب ما يترجح الخفى فيه على الظاهر بأدنى دليل أى أدنى أمر يدل على رجحانه عليه والبعيد ما لا يترجح على الظاهر الا بأقوى منه أى من الظاهر بحيث يقدم على الظاهر اذا عارضه . **مثال التأويل القريب** تأويل قوله تعالى : « اذا قمتم الى الصلاة » بالعزم على القيام اليها وجه قربه رجحانه بالتنظير بنحو قوله تعالى : « فاذا قرأت القرآن فاستعذ بالله » .

(وما خلا فلعبا يفييد)

لعبا مفعول يفييد ، يعنى : ان ما كان الحمل فيه على المعنى المرجوح لغير دليل أصلا فهو لعب لا يسمى تأويلا فى الاصطلاح ان انتفى الدليل والواقع واعتقاد الحامل وكذا ان أنتفى فى اعتقاده دون الواقع فهو لعب أيضا بحسب اعتقاده ، قاله فى الآيات البيئات ثم قال فيه أنه ان انتفى فى الواقع دون اعتقاده فالمتجه فيه أنه لا يوصف باللعب لان اللعب من أوصاف الحامل ولم يصدر منه ما يقتضيه بل هذا القسم داخل فى قوله : أو لما يظن دليلا ففاسد هـ . يعنى قول السبكى . **قلت من اللعب حمل بعض المبتدعة آيات من كتاب الله تعالى** وأحاديث من أحاديثه صلى الله عليه وسلم على معان بعيدة بلا دليل ، وذلك كفر لانه لعب بجانب الربوبية والنبوءة ومدار الردة على

انتهاك حرمة الربوبية والرسالية والملكية مع أن الاخيرين داخلان في الاول .

والخلف فى فهم الكتاب صير
اياها تأويلا لدى المختصر

الخلف بالنصب على الاشتغال وصير فعل أمر كسر للوزن وانفصال اياه للضرورة والمختصر بلفظ اسم المفعول يعنى أن صاحب المختصر وهو خليل ابن اسحاق المالكي يسمى اختلاف شراح المدونة فى فهمها تأويلا . أما تسمية حملها على المحتمل المرجوح تأويلا فموافق لاصطلاح الاصوليين وذلك هو الغالب عند الفقهاء أى موافقة اصطلاحهم لاصطلاح أهل الاصول لان علم الاصول انما وضع ليبنى عليه علم الفقه واما تسمية حملها على الظاهر تأويلا بمجرد اصطلاح أصطلحه ولا مشاحة فى الاصطلاح بناء على أن اللغات غير توقيفية والمراد بالكتاب المدونة لغلبتها على سائر الكتب عند فقهاء المالكية كما غلب القرآن على غيره فى خطاب الشرع ، وكما غلب كتاب سيبويه عند النحاة فاذا اطلق الكتاب فى عرف كل من ذكر فالمراد به ما ذكر .

فجعل مسكين بمعنى المد
عليه لائح سماة البعد

جعل مبتدأ ولائح خبره ، وسماة فاعل لائح .

هذا شروع فى ذكر أمثلة من التأويل البعيد يعنى : ان من التأويل البعيد حمل الحنفية لفظ المسكين فى قوله تعالى : « فاطعام ستين مسكينا » على المد أى اطعام ستين مدا فيجوز اعطاؤه لمسكين واحد فى ستين يوما كما يجوز اعطاؤه ستين مسكينا فى يوم واحد لان القصد باعطائه دفع الحاجة ودفع حاجة الواحد فى ستين يوما كدفع حاجة الستين فى يوم واحد ووجه بعده عند المالكية والشافعية كما قال العضد انهم جعلوا المعدوم وهو طعام ستين مذكورا بحسب الارادة والموجود وهو اطعام ستين عدما بحسب الارادة مع امكان أن المذكور هو المراد لانه يمكن أن يقصد اطعام الستين دون واحد فى ستين يوما لفضل

الجماعة وبركتهم وتضافر قلوبهم على الدعاء للمحسنين فيكون أقرب الى الاجابة ولعل فيهم مستجابا بخلاف الواحد هـ. والتضافر بالضاد المعجمة الساقطة والطاء المعجمة المشالة كما في اضاءة الادموس التعاون قوله للمحسن أى المكفر لعل الله يغفر ذنبه وانما كان أقرب الى الاجابة لانه كما قال فى النقود قلما يخلو جمع من المسلمين من ولى من أولياء الله تعالى مستجاب الدعوة مغتتم الهمة .

كحمل امرأة على الصغيرة وما ينافى الحرة الكبيرة

يعنى : ان من التأويل البعيد حمل الحنفية قوله صلى الله عليه وسلم : « ايما امرأة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل باطل باطل ثلاث مرات ، وفي رواية فان أصاب فلها مهر مثلها بما أصاب منها » ، وفي السنن الاربع بلفظ فنكاحها باطل فنكاحها باطل حملوه على الصغيرة أى الصبية وعلى ما ينافى الحرة الكبيرة من الامة والمكاتبة ، حمله بعضهم على الصغيرة لصحة تزويج البالغة نفسها عندهم قياسا على الرجل وقياسا على المال فاعترض بأن الصغيرة لا تسمى امرأة فى لسان العرب فحملة بعض آخر على الامة فاعترض بقوله فلها مهر مثلها ومهر الامة لسيدها فحملة بعضهم على المكاتبة لان لها مهرها ووجه بعده على كل أنه قصر للعام المؤكد عمومه بما على صورة نادرة مع ظهور قصد الشارع عمومه فى كل امرأة لان عقدها لنفسها لا يليق بمحاسن العادة ووجه ظهوره فى العموم ان ترك الاستفسال ينزل منزلة العموم وان لم يكن اللفظ صريحا فيه فكيف واللفظ هنا صريح فيه لان أيا نكرة فى سياق الشرط فتعم ، وفى شرح البرهان للمازرى ان تأكيد العموم يمنع تخصيصه وهو هنا مؤكد بما الزائدة فيزداد بعده ويزداد البعد أيضا بتأكيد لفظ البطلان بتكريره ثلاثا لانه يوتى به لدفع احتمال السهو والتجاوز وقد حسن الترمذى الحديث وصححه ابن حبان ورد ما روى عن الزهرى من تضعيف .

وحمل ما روى فى الصيام
على القضاء مع الالتزام

يعنى : ان من التأويل البعيد حمل الحنفية حديث « لا صيام لمن لم يبيت » أى الصوم من الليل على القضاء والنذر وهو المراد بالالتزام ، ولفظ أبى داوود : « من لم يبيت الصيام من الليل فلا صيام له » ومن فى قوله من الليل ابتدائية وبمعنى فى لصحة النفل ورمضان بنية من النهار عندهم وانما أولوه بذلك لمعارض صح عندهم فى النفل فى رمضان ، أما النفل فما روى مسلم عن عائشة رضى الله تعالى عنها : « دخل النبى صلى الله عليه وسلم ذات يوم فقال هل عندكم شىء فقلنا لا : فقال انى صائم ، » وأما رمضان فحديث فى كتب الحنفية انه صلى الله عليه وسلم قال بعدما شهد الاعرابى برؤية الهلال : « الا من أكل فلا يأكل بقية يومه ومن لم يكن أكل فليصم » وجه بعده بأنه قصر للعام النص فى العموم على صورة نادرة لندرة القضاء والنذر بالنسبة الى الصوم المأمور به فى أصل الشرع مع أن حديث الاعرابى لم يجده ابن حجر وقد رواه الدارقطنى وأبو يعلى على وجه لا يخالف حديث : « لا صيام لمن لم يبيت » وهو أنه لما شهد الاعرابى عنده صلى الله عليه وسلم ليلة شهر رمضان أمر ان ينادى مناد أن يصوموا غدا وحديث النفل يمكن حمله على الصوم اللغوى .

(وذو وضوح محكم) .

يعنى : أن المحكم هو اللفظ المتضح الدلالة على معناه وذلك المتضح اما نص واما ظاهر ويأتى المحكم بمعنى غير المنسوخ ومنه : « آيات محكمات » ويأتى بمعنى المتقن ومنه : « أحكمت آياته » أى اتقنت فلا يتطرق اليها خلل من جهة اللفظ ولا من جهة المعنى .

والمجمل * هو الذى المراد منه مجهل .

المجمل ما له دلالة غير واضحة من قول أو فعل فخرج اللفظ المجهل اذ لا دلالة له وخرج المبين لان دلالاته واضحة وعرفه فى التنقيح بأنه الدائر بين احتمالين بسبب الوضع وهو المشترك أو من جهة العقل كالمتواطىء بالنسبة الى جزئياته فكل مشترك مجمل وليس كل مجمل مشتركاً . قوله بين احتمالين يريد أو احتمالات والمجمل مأخوذ من الجمل وهو الخلط والجمع قوله كالمتواطىء الخ . .

يعنى ان لفظ الانسان لا يتعين منه فرد مخصوص كزيد مثلا دون مخصوص آخر كعمرو مثلا وكون المشترك مجملا هو مذهب المالكية عند تجرده من القرينة المعممة أو المخصصة لكن يحمل على معنييه أو معانيه جميعا احتياطا عند الباقلاني كذا نقله عنه الرازى والذى فى تقريبيه : انه لا يجوز حملة عليهما ولا على احدهما اما المشترك المقترن بالبيان والمجاز فخارجان عن المجمل على الاطلاق كما صرح به العضد ومثل ابن الحاجب الفعل المجمل بقيامه صلى الله عليه وسلم تاركا للتشهد الاول يحتمل العمدة فيكون غير واجب والسهو فلا يدل على عدم الوجوب ، واعتراض بأن ترك العود اليه يدل على الاول ، واجيب بأن ترك العود اليه بيان لاجماله وهو من البيان بالفعل لان الترك كف النفس وهو فعل .

وما به استأثر علم الخالق

فذا تشابه عليه اطلق

ذا من قوله ذا تشابه مفعول اطلق ، يعنى : ان اللفظ اذا استأثر أى اختص الله تعالى بعلم معناه فلم يتضح لنا يسمى منتسابها وتقسيم اللفظ الى محكم ومنتسابه مأخوذ من قوله تعالى : « آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات » فمنهم من جعل القسمة ثنائية ولعله اقتداء بظاهر الآية ، فاللفظ اما محكم ، واما متشابه ، وعليه فالمراد بالظاهر ما يشمل الظاهر بالقرائن وحينئذ فالمجمل ان قامت عليه قرينة فهو من المحكم والا فمن المتشابه ومنهم من يجعلها ثلاثية كصاحب المنار فى أصول الحنفية فانه عد المجمل والمحكم والمنتسابه من أقسام اللفظ وفسر شارحه وهو مؤلفه المجمل بما أدرك ببيان والمتشابه خلافه يعنى ما لم يدرك أصلا ، قلت وعليه فالشترك المقترن ببيان من المجمل والمتشابه منه الآيات والاحاديث المثبتة للصفات المستحيلة عليه تعالى ، فالسلف ينزهونه عن ظاهرها ويفوضون علم معناها اليه تعالى ، والخلف يؤولونها بناء على القول الثانى من أن الوقف على « فى العلم » .

وان يكن علم به من عبد

فذاك ليس من طريق العهد

يعنى : ان المتشابه اذا حصل العلم به لعبد ولى فذلك العلم ليس من طريق العهد أى المعرفة المعهودة التى هى الاكتسابية فلا ينافى اختصاصه تعالى به على مذهب الجمهور من أن الوقف على قوله تعالى : « الا الله » وعلى ان الوقف على « فى العلم » يعلمه الراسخون فى العلم بالاكتساب واستظره ابن الحاجب وصححه النووى لان الخطاب بما لا يفهم بعيد ، فالضمير المجرور بالباء للمتشابه ويطلق المتشابه مرادا به ما تماثلت ابعاضه والقرآن بهذا المعنى كله متشابه قال تعالى : « الله نزل أحسن الحديث كتابا متشابها » أى متشابهه الابعاض فى الاعجاز وصحة المعنى والدلالة ونحو ذلك وقول السبكي وقد يطلع عليه بعض اصفيائه يحتتمل أن يكون المراد بالاطلاع انما هو من جهة الكشف لا بطريق الاكتساب ويكون ماثيا على مذهب الجمهور من أن المتشابه ما استأثر الله تعالى به فلا يعلمه أحد من جهة الاكتساب والتعلم ويحتتمل أنه يريد الاطلاع عليه بالتعلم والاكتساب ويكون ماثيا على غير مذهب الجمهور .

وقد يجى الاجمال من وجه ومن
وجه يراه ذا بيان من فطن

فطن مثلث الطاء لكن الاولى فيه حينئذ الكسر أو الضم ، يعنى : ان اللفظ قد يكون واضح الدلالة من وجه مجملا من وجه آخر كقوله تعالى : « وآتو حقه يوم حصاده » ، فانه واضح فى الحق مجمل فى مقداره لاحتماله النصف أو غيره والمأول متضح المعنى بالنسبة الى المعنى الراجح غير متضحة بالنسبة الى المعنى المرجوح هذا بالنظر الى ذاته وقد يحتف به من القرائن ما يصيره راجحا على المعنى الراجح أولا .

والنفى للصلاة والنكاح

والشبهه محكم لدى الصحاح

الشبهه بكسر فسكون بمعنى الشبهه بالتحريك وهو مجرور معطوف على الصلاة ومحكم خبر النفى ، يعنى : ان اللفظ النافى لذات الصلاة أو ذات النكاح أو شبههما محكم أى متضح المعنى لا اجمال فيه لدى

الكتب الصحيحة أى عند أهلها لتحقيقهم كحديث الصحيحين : « لا صلاة لمن لم يقرأ فيها بفاتحة الكتاب » وكحديث « لا صلاة الا بطهور » وحديث « لا صلاة لجار المسجد » وكحديث صححه الترمذى وغيره « لا نكاح الا بولى » لدلالاتها على نفى الصحة لانها المجاز الاقرب لنفى الذات ولظهور لا صلاة لجار المسجد فى الكمال صرفت تلك الامثلة عن الحقيقة لامتناعها لوجود الصلاة بلا فاتحة أو بلا طهور أو من جار المسجد فى غيره أو النكاح حسا ووجه قرب نفى الصحة من نفى الذات ان ما انتفت صحتة لا يعتد به كالمعدوم بخلاف ما انتفى كما له فقد يعتد به وقال الباقلانى ان الجميع مجمل لتردده بين نفى الصحة ونفى الكمال ولا مرجح لواحد منهما والمرجح عند الجمهور هو قرب نفى الصحة من نفى الذات .

والعكس فى جداره ويعفوا
والقرء فى منع اجتماع فاقفوا

العكس مبتدأ خبره قوله فى جداره ويعفوا والقرء بالضم والفتح معطوفان على جداره ، وقوله فاقفوا معناه اتبع القول بالعكس وهو الاجمال فى الثلاثة يعنى ان الاجمال ثابت فى حديث الصحيحين « لا يمنع احدكم جاره أن يضع خشبة فى جداره » لتردد الضمير فى جداره بين عوده الى الجار والى الاحد روى خشبة بالافراد منونا والاكثر على أنه بالجمع مضافا وعليه فالخاء والشين مضمومتان وعلى الافراد فهو بالتحريك لكن ان صح ما رواه احمد مرفوعا للجاران يضع خشبة على جدار غيره وان كره كان معينا للرجوع الى الاحد فلا اجمال ، وكذلك الاجمال ثابت فى قوله تعالى : « أو يعفو الذى بيده عقدة النكاح » لتردده بين الزوج والولى وقد حملة ملك على الولى ، والشافعى على الزوج ، لما قام عندهما على أن المراد أحد محملى اللفظ ولا يخرج اللفظ بذلك عن اتصافه بالاجمال وكذلك الاجمال ثابت فى المشترك مثل القرء فى منع اجتماع وفى بمعنى عند أى عند منع الجمع بين معنييه ولا قرينة لوضع القرء للطهر والحيض وقد حملة ملك والشافعى وفاقا لجماعة من الصحابة والتابعين على الطهر وحملة أبو حنيفة وفاقا لجماعة من الصحابة والتابعين على الحيض .

البيان

بمعنى التبيين أى فعل المبين بكسر التحتية المشددة والمبين بفتح الياء نقيض المجمل فهو المتضح الدلالة قاله العضد ، وللبيان معنيان آخران غير التبيين احدهما أنه يطلق على ما حصل به التبيين وهو الدليل والثانى أنه يطلق على محل التبيين وهو المدلول وبالنظر الى المعانى الثلاثة اختلف تفسير العلماء له .

تصيير مشكل من الجلى .

تصيير خبر مبتدأ محذوف وهو ضمير عائد الى البيان يعنى أن البيان بمعنى التبيين هو : اخراج شىء مشكل أى مجمل من قول أو فعل من حال أشكاله وعدم فهم معناه الى حال اتضاح معناه وفهمه بنصب ما يدل عليه من حال أو مقال فالانتيان بالظاهر من غير سبق أشكال لا يسمى بيانا اصطلاحا وان كان يسماه لغة فهذا الظاهر لا مجمل ولا مبين فثبتت الوساطة بينهما وهو التحقيق ، قال فى الآيات البيئات ولا أشكال فى اثبات الوساطة فانها أمر اصلاحى لا مشاحة فيه .

وهو واجب على النبى

إذا أريد فهمه ..

يعنى : ان بيان المشكل واجب على النبى صلى الله عليه وسلم بناء على عدم جواز التكليف بالحمل لكن انما يجب اذا أريد أى طلب من شخص فهمه المشكل ليعمل به كأحكام الصلاة أو ليفتى به كأحكام الحيض فى جانب الرجال اذا كانوا مع نساء لا يتأتى منهن العلم بما كلفن به من الدليل والا وجب عليهن العلم بتحصيل ما كلفن به لانهن حينئذ كالرجال فى ذلك .

تنبيهه : أعلم أن النبى صلى الله عليه وسلم واجب عليه بيان المباح والمندوب كما يجب عليه بيان الواجب لوجوب تبليغ الجميع .

وهو بمـ

من الدليل مطلقا يجلو العما

يعنى : ان البيان يكون بكل ما يجلو العمى أى الخلفاء والاشكال
من الدليل مطلقا أى سواء كان عقليا أو حسيا أو شرعيا أو عرفيا أو
قرينة مقال أو فعلا يشعر بالبيان .

مثال البيان بالدليل العقلى قوله تعالى : « خالق كل شىء » بين
العقل استحالة تعلق هذا النص بذاته تعالى وصفاته ومثاله بالحسى
قوله تعالى : « تدمر كل شىء » بين الحس ان السماوات والارض
ونحوهما مما هو مشاهد انها لم تدمره وهذان المثالان من البيسان
اللغوى لا الاصطلاحى لانه اتيان بالظاهر من غير سبق أشكال .

ومثاله بالقول قوله عليه السلام : « فيما سقت السماء العشر »
بين قوله تعالى : « وآتوا حقه يوم حصاده » ومثاله بالفعل بيانه عليه
الصلاة والسلام : « ولله على الناس حج البيت » فحجه عليه الصلاة
والسلام وبيان جبريل للنبي صلى الله عليه وسلم أوقات الصلاة بأن
صلى به . ومثاله بالقرائن كما فى أدلة وجوب الصلاة ونحوها فان
الصحابة علموا معانيها بالقرائن ، والقرائن منها حال وهى داخلة فى
الافعال ، ومنها قرينة فقال وهى داخلة فى القول .

وبين القاصر من حيث السند أو الدلالة على ما يعتمد
القاصر فاعل بين والسند والدلالة بالجر بناء على جواز اضافة
حيث للمفرد ، يعنى أنه يجوز تبين القاصر من جهة السند ما هو أقوى
منه من جهته فيبين معلوم المتن كالمتواتر بمضمونه كالخبر الاحاد كبيان
الامر بالزكاة الوارد فى القرآن بخبر الاحاد اعنى قوله « فيما سقت
الماء العشر » الحديث وكذا يبين الاضعف دلالة ما هو أقوى منه دلالة
كبيان المنطوق بالمفهوم قال حلولو انه لا يشترط فى المبين بكسر الياء
أن يكون أقوى دلالة أو سندا من المبين بالفتح اما معلوم الدلالة فلا
يتصور بيانه بمضمونها لان معلومها لاخفاء فيه ليحتاج للبيان بل هو
أوضح من المظنون قاله فى الآيات البيئات ، قال الكورانى ان المبين ان
كان عاما أو مطلقا فيشترط أن يكون بيانه أقوى لانه يرفع العموم

الظاهر والاطلاق وشرط الرفع أن يكون أقوى وأما المجرى فلا يشترط أن يكون بيانه أقوى بل يحصل بآدنى دلالة لان المجرى لما كان محتملا للمعنيين على السواء فاذا انضم الى أحد الاحتمالين آدنى مرجح كفاه ه قلت هذا حسن الا أنه فرض الكلام فى أعم من بيان المجرى مع أن الكلام انما هو فيه وما ذكر من بيان القاصر الاقوى هو المعتمد ومذهب الجمهور ، وقيل يجب أن يكون أقوى دلالة أو سندا وهو اختيار ابن الحاجب .

وأوجبـن عند بعض علما

إذا وجوب ذى الخفاء عما

يعنى : ان القاضى نقل عن بعضهم وهم العراقيون ان المبين بالفتح اذا عم وجوبه سائر المكلفين كالصلاة يجب أن يكون بيانه معلوما أى مقطوعا به بالتواتر والا قبل فى بيانه خبر الاحاد وقال الآمدى لآبد أن يكون المخصص أو المقيد أقوى من دلالة العموم على صورة التخصيص ومن دلالة المطلق على صورة التقييد كما تقدم فى كلام الكورانى .

والقول والفعل اذا توافقا

فانم البيان للذى قد سبقا

بفتح باء سبق يعنى : أنه اذا ورد بعد المجرى قول وفعل كل منهما صالح للبيان فان اتفقا أى لم يزد أحدهما على الآخر كما لو طاف بعد نزول قوله تعالى « ولله على الناس حج البيت » طوافا واحدا وأمر بطواف واحد فالمتقدم منهما هو البيان لحصوله به والثانى تأكيد له .

وان يزد فعل فالقول انتسب

والفعل يقتضى بلا قيد طلب

بفتح سين انتسب والفعل مبتدأ خبره جملة يقتضى وطلبا مفعوله وقف عليه بالسكون على لغة ربيعة ، تكلم فى البيت وفيما بعده على

مفهوم قوله اذا توافقا يعنى اذ زاد على مقتضى القول كما لو أمر بعد نزول آية الحج بطواف واحد وطاف طوافين فالبيان منسوب للقول والفعل الزائد يقتضى طلبا أى وجوبا أو ندبا فى حقه صلى الله عليه وسلم دون أمته حال كون ذلك الفعل غير مقيد بتقدم أو تأخر أى سواء تقدم الفعل على القول أو تأخر جمعا بين الدليلين .

تنبيهه : ظاهر عبارة بعضهم أى الاول من الطوافين ليس بيانا ولا مؤكدا له بل أتى به لمحض الامتثال ، ويحتمل أنه مؤكد له وهو ظاهر فى تأخره قاله فى الآيات البيئات .

والقول فى العكس هو المبين
وفعله التخفيف فيه بين

يعنى : ان القول اذ زاد على الفعل كأن طاف طوفا وأمر باثنين كان هو البيان والفعل الناقص تخفيف فى حقه صلى الله عليه وسلم تأخر الفعل أو تقدم .

تأخر البيان عن وقت العمل
وقوعه عند المجيز ما حصل

يعنى : ان تأخير البيان لمجمل أو ظاهر لم يرد ظاهره عن وقت الفعل أى الزمان الذى وقته الشارع لفعل ذلك الفعل الى حد لا يبقى بعد البيان من الوقت ما يسع الفعل مع ما يتوقف عليه غير واقع عند من اجازه بناء على جواز التكليف بالمحال وابن العربى بنى جوازه على أنه من اسقاط الحكم فى حق المكلف ، قال فى الآيات البيئات لا يقال بل وقع كما فى صبح ليلة الاسراء لانا نقول صبح ليلة الاسراء لم يجب اطلاقا لان وجوبها كان مشروطا بالبيان قبل فوات وقتها ولم تبين له صلى الله عليه وسلم ولهذا لم يفعلها اداء ولا قضاء ، واما لان الوجوب انما كان لظهور ذلك اليوم فما بعده دون ما قبله ومن هنا يعلم أن الكلام فى غير الوجوب المعلق على البيان أما هو فلا يتصور فيه تأخير البيان عن وقت الفعل هـ . ثم قال ينبغى أن يراد بالفعل ما يشمل فعل اللسان

وهو القول وفعل القلب كالاقتاد لظهور أنه قد يكلف بذلك في وقت معين هـ .

تأخير للاحتياج واقع ..

يعنى : ان تأخير البيان عن وقت الخطاب الى وقت الاحتياج الى العمل به وهو المعبر عنه بوقت الفعل واقع عند الجمهور سواء كان للمبين بالفتح ظاهر كعام يبين تخصيصه ومعلق يبين تقييده ودال على حكم يبين نسخه أم لا ، وهو الجمل ، كمشترك بين أحد معنييه أو معانيه ، وكمتواطىء يبين أحد ما صدقاته مثلا .

اعلم أن المتواطىء اعم مطلقا من المطلق لانه يدل على الماهية بلا قيد كالمطلق وعلى الفرد المنتشر كالنكرة بناء على تغاير المطلق والنكرة فجعل المطلق من الجمل الذى له ظاهر مسلم وجعل المتواطىء من الجمل الذى ليس له ظاهر تبع فيه السبكى والمعلى المحصول وتعقبه الاصبهانى فى شرحه بأن المتواطىء له ظاهر وهو القدر المشترك وفرق بأن جعل المطلق مما له ظاهر انما هو بالنسبة للقدر المشترك ولو فى ضمن الافراد من غير تعيين وعدم ظهور المتواطىء الذى من افراده المطلق انما هو بالنسبة للافراد المعينة اما بالنسبة للقدر المشترك فكالمطلق .

.. وبعضنا هو لذلك مانع

الاشارة الى تأخير البيان للحاجة يعنى أن بعض المالكية مانع ذلك وفاقا للحنفية والمعتزلة وبعض الشافعية لاخلاله بفهم المراد عند الخطاب والمراد بالاخلال فهم غير المراد فيما له ظاهر وعدم فهم المراد فيما لا ظاهر له هذا فى غير النسخ وأما فيه ففهم دوام الحكم ، وقال الجمهور : ان لله تعالى ان يفعل فى ملكه ما يشاء ، ودليل الوقوع قوله فى قصة بقرة بنى اسرائيل « انها بقرة لا فارض ولا بكر » ثم قال : « انها بقرة صفراء فاقع لونها تسر الناظرين » ثم قال : « انها بقرة لا ذلول تثير الارض ولا تسقى الحرث ، مسلمة لاشية فيها » ،

وفيه تأخير بعض البيان عن بعض ، فالبقرة مطلقة ثم بين تقييدها بما في أجوبة أسئلتهم ، ومنع العصد كونها بقرة معينة بل هي بقرة ما فلا تحتاج الى بيان فيتأخر بدليل : « يأمركم ان تذبحوا بقرة » وهو ظاهر في بقرة غير معينة فيحمل عليها ، وبدليل قول ابن عباس وهو رئيس المفسرين لو ذبحوا أى بقرة أجزأتهم ولكنهم شددوا على أنفسهم فشدد الله عليهم هـ . المراد منه وعورض بأنها لو لم تكن معينة لكان ايجاب المعينة بعد ايجاب المطلقة نسخا للايجاب الاول ، وأهل العلم لم يجعلوا ذلك من قبيل النسخ ، ومن أدلة الوقوع قوله تعالى حكاية عن الخليل عليه الصلاة والسلام : « انى أرى فى المنام » . الخ . أى أنى أمرت بذبحك وهذا حكم ظاهر الدوام ثم بين نسخه بقوله : « وفديناه بذبح عظيم » أى بدلالته على النسخ لا أنه الناسخ .

وقيل بالمنع بما كالمطلق ..

الباء من قوله بما ظرفية القولان الاولان مطلقان فعند الجمهور يجوز تأخير البيان الى وقت الفعل فيما له ظاهر أم لا ، تقدم البيان الاجمالى كأن يقول هذا العام مخصوص وهذا المطلق ، مقيد وهذا الحكم منسوخ أم لم يتقدم تأخر بعض البيان عن بعض أم لا والقول الثانى قانع فى جميع الاحوال ، وقال أبو الحسين البصرى من المعتزلة : يمتنع ان لم يتقدم البيان الاجمالى فيما له ظاهر وهذا مبنى على التحسين والتقبيح العقليين وذلك باطل عندنا وأبو الحسين يقول الجهل البسيط لا يخلو البشر عنه استحالة الاحاطة عليه والجهل المركب أعظم ففسره لتركيبه من جهلين مع امكان السلامة منه فيجوز على الله تعالى ايقاع عبده فى البسيط لخفته وعدم امكان السلامة منه دون المركب لفرط قبحه مع امكان السلامة منه فما لا ظاهر له اذا تأخر بيانه الى الحاجة انما يوقع العبد فى الجهل البسيط وهو جهل مراد الله تعالى به وما له ظاهر كالعموم المراد به الخصوص فمتى تأخر اعتقد السامع أن مراد الله به ظاهره وليس مرادا فجعل وجهه انه جهل هـ باختصار قوله وقيل بالمنع الخ يعنى أن كثيرا من الحنفية وبعض الفقهاء فرقوا بين أن يكون للمبين ظاهر فيمتنع تأخيره الى وقت الحاجة وبين ما لا ظاهر له كالمجمل فيجوز لايقاعه المخاطب فى

فهم غير المراد بخلافه في الجمل قال المحشى يقال عليه يندفع هذا المحذور باقتران البيان الاجمالي بالخطاب فلا يمتنع حينئذ تاخير البيان التفصيلي هـ. وهذا الكلام من المحشى واقع على سبيل الفرض وهو تخصيص بعض صور النزاع بالحجاج .

ثم بعكسه لدى البعض انطلق .

هذا قول آخر مفصل على عكس التفصيل السابق حكاه الابيارى في شرح البرهان وهو أنه يجوز تأخير البيان الى وقت الفعل فيما له ظاهر ولا يجوز فيما لا ظاهر له وعلة بأن للعام فائدة في الجملة بخلاف المجمال .

تنبيهه : اطلاقهم البيان على التخصيص والتقييد ونحوهما اما أن تقول سموه بيانا جريا على اللغة أو نقول هو اصطلاح لبعضهم كما يشير اليه كلام بعض حواشى المحلى ولا مشاحة في الاصطلاح نعم صرح القرافى في التنقيح بأن ذلك يسمى بيانا حيث قال المبين اما بنفسه كالنصوص والظواهر الخ وقال في موضع آخر فالمبين هو اللفظ الدال على معنى اما بالاصالة واما بعد البيان فالظاهر أن هذا التعبير جار منه على الاصطلاح .

وجائز تأخير تبليغ له .

الضمير المجرور عائد على وقت العمل ، يعنى : أنه يجوز للنبي صلى الله عليه وسلم تأخير تبليغ ما يوحى اليه الى وقت الاحتجاج للعمل به ولا فرق بين القرآن وغيره ، وقيل لا يجوز لقوله تعالى « بلغ ما أنزل اليك من ربك » بناء على أن الامر للفور لان وجوب التبليغ معلوم بالعقل ضرورة فلا فائدة للامر به الا الفور ، وأجاب الجمهور بأن فائدته تأييد العقل بالنقل . قلت : وبانا لا نسلم علم وجوب التبليغ بالعقل لان ذلك مبنى على أن العقل يحسن ويقبح وهو ضعيف وانما أجاز المالكية وجمهور غيرهم تأخير التبليغ لانتفاء المحذور السابق فيه وهو الاخلال بفهم المراد منه عند الخطاب والمراد تأخير

تبليغ الاصل لا البيان فقد تقدم وكلام ابن الحاجب والامام الرازي والامدى يقتضى المنع فى القرآن قطعا أى بلا خلاف لانه متعبد بتلاوته ولم يؤخر صلى الله عليه وسلم تبليغه بخلاف غيره لما علم أنه كان يسأل عن الحكم فيجيب تارة مما عنده ويقف تارة حتى ينزل الوحي فقد كان ما يجيب به حاصلًا عنده قبل السؤال واخر تبليغه الى السؤال ابحت فيه باحتمال أن تكون الاجابة عن اجتهاد فلا يدل . وأجيب بأن الاجتهاد يحتاج لزمن عقب السؤال ، يقع فيه مع أنه كان يجيب فورًا قبل مضي ذلك الزمن بل متصلًا بالسؤال كما هو معلوم ولو فى البعض قاله فى الآيات البيّنات .

ودرء ما يخشى أبى تعجيله

درء بفتح الدال مبتدأ خبره جملة أبى تعجيله ويخشى مبنى للمفعول ، يعنى أنه قد يمنع تعجيل التبليغ ويجب تأخيره الى وقت الحاجة درء اى دفعا لمفسدة حاصلة فى تعجيله فلو أمر صلى الله عليه وسلم بقتال أهل مكة بعد سنة من الهجرة وجب تأخير تبليغ ذلك للناس لئلا يستعد العدو اذا علم ويعظم الفساد ولذلك لما أراد عليه الصلاة والسلام قتالهم قطع الاخبار عنهم حتى دهمهم وكان ذلك أيسر لقتالهم وقهرهم .

ونسبة الجهل لذى وجود

بما يخص من الموجود

نسبة مبتدأ خبره من الموجود أى الواقع ولذى وجود متعلق بنسبة ، وبما متعلق بالجهل ويخصص بكسر الصاد ، يعنى ان المختار عند القائلين بمنع تأخير البيان الى وقت الحاجة جواز وقوع أن يسمع المكلف الموجود عند وجود مخصص العام ولا يعلم بذات المخصص بكسر الصاد أولا بوصف أنه مخصص مع علمه بذاته وعدم علم المكلف بالمخصص شامل لما اذا علم بعض المكلفين به ولم يعلمه البعض الاخر الا أنه تمكن من العلم فهو بمنزلة العالم لتقصيره وشامل لما اذا لم يبلغ احدا من المكلفين لكنهم لما تمكنوا من البحث كانوا لتقصيرهم

بمنزلة من بلغه قاله في الآيات البيّنات . والمقيّد والمبين بالكسر فيهما كالمخصّص في جواز وقوع ما ذكر وخرج بالموجود من ليس موجودا من المكلفين حالة ورود المخصّص فانه لا يشترط علمه به اتفاقا ومقابل المختار ، يقول : لا يجوز ذلك في المخصّص والمقيّد والمبين السمعيات لما فيه من تأخير الاعلام بالبيان ، وأجيب بأن المحذور تأخير البيان وهو منتف هنا قال شهاب الدين عميرة لانه بينه لبعض المكلفين هـ . أى لان أكثر أحكام الشرع كانت كذلك فانه صلى الله عليه وسلم لم يبلغ كل أحد بل بلغ البعض واكتفى بتمكن الباقي بقوله عليه السلام ليبلغ الشاهد الغائب وكذا رسله المبعوثون الى النواحي لتبليغ الاحكام ولم يبلغوا كل فرد بل أبلغوا البعض واكتفوا بتمكن الباقي ، ومحل الخلاف هو أن يمضى زمن يمكن فيه البحث عن المخصّص ، اما المخصّص العقلي فجائز ان لا يعلم المكلف ذاته أو يعلمها ولا يعلم أنه مخصّص لذلك العام وجعل اللقائي الخلاف المذكور غير مختص بالمانعين تأخير البيان الى وقت الحاجة بل وكذلك عند المجيزين ابطله في الآيات البيّنات ودليل الجواز والوقوع ان بعض الصحابة لم يسمع المخصّص السمعى الا بعد حين كفاطمة رضى الله تعالى عنها طلبت ميراثها منه صلى الله عليه وسلم لعموم قوله تعالى يوصيكم الله في أولادكم فاحتج عليها أبو بكر رضى الله تعالى عنه بقوله عليه السلام لا نورث ما تركناه صدقة .

النسخ

يكون لغة بمعنى الرفع والازالة ومنه نسخت الشمس الظل
ونسخت الريح آثار القوم وبمعنى النقل والتحويل ومنه تناسخ
المواريث وتناسخ الارواح وقيل حقيقة في الرفع مجاز في النقل
واصطلاحا هو ما أشار له بقوله :

رفع لحكم أو بيان الزمن
بمحكم القرآن أو بالسنة

رفع خبر مبتدأ محذوف أى هو رفع وبيان معطوف على الخبر ،
والسنة جمع سنة بالضم ، يعنى : ان النسخ قال القاضى أبو بكر
الباقلانى منا : انه رفع الحكم الثابت بطريقتين الحكم اللاحق المضاد
له مع تراخيه عنه لان الله تعالى شرع الحكم السابق دائما على خلقه
الى قيام الساعة والحكم الثانى الناسخ اقتضى عدم دوام الحكم الاول
فعدم الحكم الاول مضاف الى وجود الحكم الثانى ، واحتترز بقوله مع
تراخيه عما لو قال افعلوا لا تفعلوا مثلا فليس بنسخ مع أنه لا يكون
فى كلام الشارع التهافت واختار بعضهم هذا القول لشموله النسخ قبل
التمكن من الفعل الذى هو جائز على الصحيح وذهب جمهور الفقهاء
وغيرهم الى أن النسخ بيان لانتهاء زمان الحكم السابق بالخطاب الثانى
لا رافع لحكم الخطاب بل الخطاب الاول انتهى بذاته وخلف بدله
الخطاب الثانى لان الله تعالى شرع الحكم الى وقت ورود النسخ ،
فالخطاب الاول يدل بظهوره على الدوام فلما ورد النسخ تبين عدم
الدوام فعدم الحكم الاول ليس مضافا لوجود الحكم الثانى لانه كان
مغيبا الى غاية معلومة لله تعالى غير معلومة عندنا وانما نعلمها نحن
بورود الحكم المتأخر المضاد للحكم الاول فيرجع النسخ فى هذا المذهب
الى التخصيص فى الازمان وهذا الخلاف هو فرع اختلافهم فى أن زوال
الاعراض بالذات أو بالصد فمن قال ببقائها قال انما ينعدم الصد

المتقدم بطريقتين الطارى ولولاه لبقى ، ومن لم يقل بالبقاء قال : ينعدم بنفسه ثم يحدث ضد الطارى قال فى الآيات البيئات : ونظيره الخلاف فى الحدث هل الوضوء ينتقض به أو ينتهى بنفسه وجه شمول القول الاول للنسخ قبل التمكن دون الثانى هو أن القاضى والغزالي قالا انه يجوز النسخ قبل حضور وقت العمل به وذلك يمنع كون النسخ عبارة عن انتهاء مدة العبادة لان بيان انتهاء مدة العبادة انما يكون بعد حصول المدة فقبل حصولها يستحيل بيان انتهائها ..

فان قيل : يتصور النسخ قبل التمكن على القول الثانى ايضا بأن يقع النسخ بعد دخول الوقت قبل مضى زمن يمكن فيه الفعل فالجواب كما فى الآيات البيئات أنه على تسليم صدقه بذلك يبقى النسخ قبل دخول الوقت ، فكونه رفعا أعم مطلقا من كونه بيانا لانتهاء أمد الحكم كما رأيت وهو التحقيق خلاف ما ذهب اليه بعضهم من أن التعريفين متلازمان لانه اذا رفع تعلق الحكم فقد بين انتهاءه واذا بين انتهاءه فقد رفع تعلقه .

قوله بمحكم القرآن الخ المراد بالحكم المتضح المعنى فخرجت الاباحة الاصلية كشربهم الخمر فى صدر الاسلام قبل أن يرد فى اباحتها نص من تقرير أو غيره كما تقدم فى قولنا : وما من البراءة الاصلية الخ ، وخرج الرفع بالموت والجنون والغفلة ولا نسخ بالعقل وقول الامام من سقط رجلاه نسخ غسلها مدخول أى فيه دخل بفتح فسكون وبالتحريك أى عيب حيث جعل رفع وجوب الغسل بالعقل لسقوط محله نسخا فان قيل : ان تفسير النسخ برفع الحكم لا يشمل نسخ بعض القرآن ، تلاوة لا حكما اذ ليس رفعا لحكم فلا يكون جامعا فالجواب كما فى حواشى العبد للسعد ومثله فى الآيات البيئات ان النسخ تلاوة فقط معناه نسخ حرفة قراءته على الجنب ومسه على المحدث ونحو ذلك وهذه احكام فنسخ التلاوة كنسخ الحكم فيصدق عليه التعريف فان قيل : ينافى ذلك قولهم نسخ تلاوة لا حكما أجيب بأن لا منافاة لان مرادهم بالحكم المنفى حكم خاص وهو مدلول اللفظ لا مطلقا والمراد بقولهم رفع الحكم رفع تعلقه بالفعل لا رفعه فى نفسه لان الخطاب قديم فلا يرتفع .

(فلم يكن بالعقل ..)

يعنى ان النسخ لا يكون بالعقل كما تقدم فى شرح البيت قبل
هـذا .

أو مجرد * الاجماع بل ينمى الى المستند .

يعنى ان الاجماع لا ينسخ به لانه انما ينعقد بعد وفاته صلى
الله عليه وسلم اذ فى حياته الحجة فى قوله دونهم ولا نسخ بعد وفاته
لكن ينسب النسخ الى مستند الاجماع بفتح النون فالدليل الذى استند
الاجماع اليه فى مخالفتهم النص هو الناسخ ، وكما ان الاجماع لا
ينسخ به كذلك لا ينسخه هو غيره وكما لا ينسخ الكتاب والسنة
بالاجماع كذلك لا يخصصان به ولا يقيدان فمعنى قولهم يجوز تخصيص
الكتاب والسنة بالاجماع انهم يجمعون على تخصيص العام بدليل
آخر فالمخصص فى الحقيقة هو سند الاجماع ثم يلزم من بعدهم
متابعتهم وان جهلوا المخصص فالمراد اجماع على التخصيص لا تخصيص
بالاجماع هـ . من الآيات البيئات ملخص .

ومنع نسخ النص بالقياس

هو الذى ارتضاه جل الناس

يعنى : ان نسخ النص بالقياس لا يجوز شرعا عند الاكثر
واختاره القاضى والباجى وهو مذهب الشافعى حذرا من تقديمه على
النص الذى هو أصل له فى الجملة ، ومقابل قول الجمهور ثلاثة اقوال ،
أحدها انه يجوز شرعا مطلقا لاسناده الى النص الدال على علة العلة
مع حكم الاصل فكان ذلك النص هو الناسخ كما لو ورد نص باباحة
التفاضل فى الارز ثم ورد نص آخر بتحريم التفاضل فى البر ، فالقياس
يمنع التفاضل فى الارز لوجود الطعم فيه الذى هو علة الربا عند
الشافعية وهذا القول صححه السبكي لكنه خلاف ما عليه جمهور
أصحابهم من المنع مطلقا منهم الصيرفى والکيا وابن الصباغ وسلم
الرازى وأبو منصور البغدادى وابن السمعانى فانهم قالوا ان القياس

لا ينسخ به نص ولا اجماع ولم يقله مجيز بنسخ النص بالنص فى القياس مثل ما قالوا فى الاجماع لان مستند الاجماع صدر من الشارع قبل اتفاق المجتهدين وبمجرد صدوره عند تحقق النسخ وان تأخر اطلاعنا عليه فلذلك قالوا ان الاجماع لا ينسخ به بخلاف القياس فان مستنده الذى هو دليل أصله لم يدل على نقيض حكم النص المنسوخ ولا رفعه وانما الدال على ذلك الحاق ذلك الفرع الذى هو محل الحكم المنسوخ بذلك الاصل فى حكمه فمع قطع النظر عن ذلك اللاحق الذى هو القياس لا يثبت نقيض حكم النص المنسوخ ولا يتحقق رفعه ولهذا قالوا : ان نفس القياس ناسخ قاله فى الآيات البيئات . الثانى يجوز ان كان القياس جليا ومنه المساوى بخلاف الجنس لضعفه .

الثالث يجوز ان كان القياس فى زمنه صلى الله عليه وسلم والعلة منصوصة بخلاف ما علمته مستتبطة لضعفه وما وجد بعد زمنه لانتفاء النسخ حينئذ .

ونسخ بعض الذكر مطلقا ورد .

يعنى : انه قد وقع فى الشرع نسخ بعض الذكر آى القرآن تلاوة وحكما احدهما فقط وقيل : لا يجوز نسخ بعضه شرعا ككله .

الجمع على منع نسخ تلاوته أو أحكامه شرعا وهو جائز عقلا وحكم نسخ جميع السنة كحكم نسخ جميع القرآن ، مثال نسخ التلاوة والحكم ما روى مسلم عن عائشة رضى الله تعالى عنها . كان فيما قول أى من القرآن عشر رضعات معلومات أى يحرم من فنسخن تلاوة وحكما بخمس معلومات ثم نسخت الخمس تلاوة وحكما عند مالك وتلاوة فقط عند الشافعى ، ومثال منسوخ التلاوة فقط الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة والمراد بالشيخ والشيخة المحصنان لامره صلى الله عليه وسلم برجم المحصنين وست وستون آية ناسخ ومنسوخ والمراد بنسخ الحكم نسخ العمل به واختلف فى منسوخ التلاوة ، فقال ابن الحاجب الا شبه جواز حمل المحدث له وقال الامدى من الخنابلة الا شبه المنسوخ .

والنسخ بالنص لنص معتمد .

أى قوى مشهور جوازا أو وقوعا على تفصيل يأتى ، اما نسخ القرآن بالقرآن فالصحيح جوازه ووقوعه كنسخ الاعتداد بالحصول بأربعة أشهر وعشر واما نسخ السنة متواترة أو آحادا بالسنة المتواترة أو نسخ الآحاد بالآحاد فجائز اتفاقا أو عند الأكثر وقال الاسنوى : اختلفوا فى وقوعه على مذهبين وممن ذكر الاتفاق على جوازه الامدى فى الاحكام ومنتهى السؤال وعبارة السبكى وابن الحاجب توهم ان الخلاف فى الجواز ويدل له ان القاضى حكى عن بعضهم أنه منعه عقلا ولا فرق فى هذا كله بين القرآن والسنة المتواترة والخلاف فى وقوع نسخ المتواترة بالآحاد يدل بالاولى على وقوعه بالمتواترة لمثلها أو للآحاد واما نسخ القرآن للسنة متواترة أم لا فجائز وواقع على الصحيح ودليل الجواز قوله تعالى : « ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شىء » وان خص من عمومه ما نسخ أو بين بغير القرآن ، ويجوز نسخ القرآن بالسنة المتواترة على الصحيح ومذهب الجمهور وقوعه ووجه منع نسخ المتواترة بالآحاد ان المتواتر مقطوع به والآحاد مظنون والنسخ ابطال وشرط المبطل أن يكون مساويا أو أقوى بخلاف الرفع فانه يحصل لادنى دافع واجيب بوجهين : الاول ان محل النسخ الحكم ودلالة القرآن عليه ظنية ، والثانى تضعيف القول بأن المبطل لابد أن يكون أقوى أو مساويا بأوجه منها ما ذكره القاضى فى مختصر التقريب بأننا نقول وجوب العمل بخبر الواحد مقطوع فما يضرنا التردد فى أصل الحديث مع أنا نعلم قطعا وجوب العمل به ومنها أنا لا نسلم ان المقطوع لا يدفع بالمظنون لان انتفاء الاحكام قبل ورود الشرع مقطوع به عندنا وثبوت الحظر أو الاباحة مقطوع به عند آخرين ثم اذا نقل خبر عنه صلى الله عليه وسلم يثبت العمل به ويرتفع ما تقرر قبل ورود الشرع ذكره القاضى أيضا .

فولنا ودلالة القرآن عليه ظنية فان قيل يؤخذ منه منع نسخ التلاوة بالآحاد لان نسخها يتضمن اسقاط قرآنيته وهى ثابتة قطعا فلا تنسخ بالآحاد فالجواب منع ذلك كما فى الآيات البيئات بأن الثابت

بالقطع هو أصل قرآنيها لا دوامها الذي ينسخ بالآحاد على تقدير القول به هو الثاني دون الاول .

والنسخ بالآحاد للكتاب ليس بواقف على الصواب

يعنى ان نسخ القرآن بخبر الآحاد وان كان جائزا فليس بواقف على الصواب أى الصحيح وهذا مستثنى مما دل عليه البيت قبله قال السبكي : والحق لم يقع الا بالتواترة بخلاف نسخ القرآن والسنة المتواترة بالسنة المتواترة فانه جائز وواقف عند الجمهور وقيل وقع نسخ المتواترة بالآحاد كنسخ حديث (لا وصية لوارث) لقوله تعالى : « كتب عليهم اذا حضر أحدكم الموت » الى « ولاقربين » وكنسخ نهيه صلى الله عليه وسلم عن أكل كل ذى ناب من السباع لقوله : « قل لا أجد فيما أوحى الى » الآية وكنسخ حديث (لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها) لقوله تعالى : (واحل لكم ما وراء ذلكم واحتج أيضا القائلون بالوقوع بأنه يخص فينسخ وأجاب النافون للوقوع بعدم تسليم كون ذلك ونحوه غير متواتر للمجتهدين الحاكمين بالنسخ لقرابته من زمان النبي صلى الله عليه وسلم قلت : وذلك لا يكفى بالنسبة الى أهل الاعصار المتأخرة بكثير اذ التواتر يشترط في كل الطبقات كما هو معلوم الا ان يقال المدار هنا في التواتر وغيره على زمانه عليه السلام . وممن قال بالوقوع الباجى منا وعليه مشى القرافى فى التنقيح وأهل الظاهر والغزالي .

(وينسخ الخف بما له ثقل) الخف بكسر الخاء المعجمة بمعنى الخفيف وثقل بكسر ففتح يعنى أنه يجوز نسخ الخفيف من الاحكام يبدل اثقل منه وقال بعض المعتزلة لا يجوز اذ لا مصلحة فى الانتقال من سهل الى عسر واجبت بأنه ان سلم رعاية المصلحة فى مشروعية الاحكام فلا يسلم عدم المصلحة فى ذلك لان من فوائده كثرة الثواب وقد تكون له فائدة فى علمه تعالى كما يسقمهم بعد الصحة ويضعفهم بعد القوة لا كنا لا نسلم رعاية المصلحة الا تفضلا لا وجوبا وقد وقع كنسخ التخيير بين صوم رمضان والفدية بتعيين الصوم ومن النسخ

بالاقتل نسخ الحبس في البيوت بالجلد والرجم ووافق الظاهرية بعض المعتزلة في المنع محتجين بقوله تعالى : « نأت بخير منها أو مثلها » وبقوله « يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر » . وأجيب عن الاول بأن الاثقل قد يكون أفضل بكثرة الثواب واصلاحه لآخلاقه ومعاده ومعاشه وعن الثاني بحمله على اليسر في الآخرة ولا خلاف في جواز النسخ بالاخف والمساوى .

(وقد يجيء عاريا من البذل)

يعنى ان النسخ يجوز بلا بدل أصلا عند الجمهور خلافا لبعض المعتزلة في الجواز وللشافعى في الوقوع . حجة المعتزلة عدم المصلحة فيه وأجيب بأنها الراحة من التكليف مثال وقوعه نسخ وجوب تقديم الصدقة على مناجاة الرسول اذ لا بدل لوجوبه فيرجع الامر الى ما كان قبله مما دل عليه الدليل العام من تحريم الفعل ان كان مضره وإباحته ان كان منفعة وأجيب من جهة المانع بعدم تسليم أنه لا بدل للوجوب بل بدله الجواز الصادق هنا بالاباحة والاستحباب فالقائل بالوقوع معترف بأن الامر في نسخ الوجوب يرجع الى مقتضى الدليل العام وان ذلك المقتضى ليس من البذل المراد هنا والا كان مناقضا لقوله بالوقوع . والشافعى القائل ان النسخ لا يقع الا ببدل لا يكفي عنده ما هو مقتضى الدليل العام بل لا بد عنده أن يكون البذل مستفادا من النسخ نضا أو اقتضاء وآية : « اذا ناجيتم الرسول » من قبيل الاقتضاء فان قضية رفع الوجوب بقاء الجواز أى عدم الحرج الصادق بالاباحة والاستحباب بخلاف ما دل عليه الدليل العام فليس مفادا من النسخ لا نضا ولا اقتضاء بل هو أمر منفصل عنه البتة قاله في الآيات البيّنات .

حاصله أن النسخ لم يعد البذل نضا أو اقتضاء كما تقرر يكون محل الخلاف حتى يكون ممتنعا عند المعتزلة وان ثبت حكم آخر بمقتضى الدليل العام لكن ما نقل السبكي في شرح المنهاج عن القاضى حيث قال واستدل القاضى في مختصر التقريب على تجويز نسخ الشيء لا الى بدل باننا نجوز ارتفاع التكليف عن المخاطبين جملة فلان نجوز

ارتفاع عبادة لا بعينها لا الى بدل أولى والمخالفون في ذلك وهم المعتزلة لا يجوزون ارتفاع التكليف فلماذا خالفونا في المسألة فهذا مثار الخلاف في هذه المسألة هـ . قد يقتضى خلاف ذلك لأنه حيث ثبت حكم بمقتضى الدليل العام لم يلزم ارتفاع التكليف قاله في الآيات البيّنات ، ومن حجج المانعين قوله تعالى « ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها » وأجيب بأن الجواب لا يجب أن يكون ممكنا فضلا عن أن يكون واقعا نحو ان كان الواحد نصف العشرة فالعشرة اثنتان .

والنسخ من قبل وقوع الفعل
جاء وقوعا في صحيح النقل

النسخ مبتدأ ، وجملة جاء وقوعا خبره ، ووقوعا تمييز محمول عن الفاعل .

منهم من يعبر عن هذه المسألة بنسخ الفعل قبل التمكن منه ومنهم من يعبر بالنسخ قبل الفعل ومنهم من يقول قبل وقت الفعل أو قبل مجيء وقته يعنى أنه يجوز على الصحيح نسخ الفعل قبل التمكن منه بأن أمر به فوراً فنسخ قبل الشروع فيه أو غيره على التراخي ولم يدخل وقته أو دخل ولم يخص منه زمن يسع الفعل أو كان الفعل يتكرر مرارا ففعل ثم نسخ كنسخ القبلة وفاقا للمعتزلة في هذه الأخيرة لحصول مصلحة الفعل بتلك المرات الواقعة في الأزمنة الماضية ومنعوا الثلاث قبلها لعدم حصول المصلحة قال القراني وأما بعد الشروع وقبل الكمال فلم أر فيه نقلا ومقتضى مذهبنا جواز النسخ فيه وفي غيره وتعليل المعتزلة المنع بعدم حصول المصلحة قريب من تعليل بعضهم له بعدم استقرار التكليف لأن هذا مبني على ذلك أي على وجوب ظهور المصلحة للعقل في أفعال الله تعالى وهو ممنوع عند أهل السنة ولهذا اجابوا بأنه يكفي للنسخ وجود أصل التكليف وان لم يستقر والصواب في تفسير استقرار التكليف ما فسره به الكمال من أنه يكون بدخول الوقت ومضى زمن يسع الفعل قال في الآيات البيّنات وهو ظاهر لأن معنى استقرار التكليف من سقوطه مما يعرض ممن نحو جنون أو اغماء وذلك متوقف على مضي الزمن المذكور إذ بعد

مضيه تلزم العبادة وان عرض ما ذكر قبل فعلها واستغرق الوقت بخلاف ما قبل مضيه فان عروض ما ذكر يسقطها اذ استغرق الوقت هـ. ومن ادلة وقوع النسخ قبل التمكن قوله تعالى حكاية عن الخليل عليه السلام « يا بنى انى أرى فى المنام أنى أذبحك » ثم نسخ بقوله تعالى « وفديناه بذبح عظيم » ومنها رفع الصلوات الخمسين ليلة الاسراء بالخمس والذبيح قول الاكثر أنه اسحاق لكنه سرى اليهم من أهل الكتاب حسدا للمعرب أن يكون جدهم الذبيح والصواب انه اسماعيل لان البشارة باسحاق معطوفة على البشارة بالغلام المذبح ولقوله صلى الله عليه وسلم : « انا ابن الذبيحين » والاصل الحقيقة ولان ذلك كان بمكة وكان قرنا الكباش معلقين بالكعبة حتى احترقا أيام ابن الزبير ولم يكن اسحاق بمكة ويروى عن خلق كثير من الصحابة والتابعين وكونه اسحاق مردود بأكثر من عشرين وجها وأما نسخ الفعل بعد خروج وقته بلا عمل فمتفق على جوازه كما صرح به الامدى فى الاحكام لكن جزم ابن الحاجب بأنه لا يجوز واقتضى كلامه الاتفاق عليه قال فى الآيات البيّنات بعد ذكر تصريح الامدى بالاتفاق على الجواز ما نصه وهذا يتأتى اذا صرح بوجوب القضاء أو قلنا الامر بالاداء يستلزمه هـ. ويجوز النسخ فى الوقت بعد مضى زمن يسعه عند الجميع الا الكرخى من الحنفية فانه قال لا يجوز النسخ قبل الفعل ، سواء مضى من الوقت مقدار ما يسعه أم لا (وجاز بالفحوى) يعنى ان النسخ بمفهوم الموافقة بقسميه جائز اتفاقا عند الامدى والرازى وحكى أبو اسحاق الشيرازى قولاً بمنع النسخ به بناء على أنه قياس لمحصل الفحوى على محل المنطوق والقياس لا يجوز النسخ به .

ونسخه بلا

أصل وعكسه جوازه انجلا

ورأى الاكثرين الاستلزام

نسخه مبتدأ وعكسه معطوف عليه وجوازه مبتدأ ثان وجملة جلا المبتدأ والثانى وخبره خبر عن الاول يعنى أنه يجوز نسخ الفحوى أى مفهوم الموافقة بقسميه ولو بالفحوى دون نسخ أصله الذى هو

المنطوق وكذا عكسه وهو نسخ الاصل دونه على الصحيح فيهما لان الفحوى وأصله مدلولان متغايران مجاز نسخ كل واحد منهما فقط كنسخ تحريم ضرب اللوالدين دون تحريم التأفيف والعكس فلا ارتباط عقلا بين حكمين من هذه الاحكام بحيث يمتنع انفكاك احدهما عن الاخر بل الارتباط بينهما انما هو بمعنى التبعية في الدلالة والانتقال من المنطوق الى الفحوى وهو لا يوجب اللزوم في الحكم قال سعد الدين التفتازانى ولو سلم فعند الاطلاق دون التنصيص كما اذا قيل اقتل فلانا ولا تستخف به . قوله ورأى الاكثرين الاستلزام يعنى ان ما مضى من جواز نسخ كل من المنطوق ومفهوم الموافقة دون الآخر مبنى على عدم استلزام كل منهما الاخر وان مذهب الاكثرين هو الاستلزام فلا يجوز نسخ واحد منهما دون الاخر لان الفحوى لازم لاصله وتابع له ورفع اللازم يستلزم رفع الملزوم ورفع المتبوع يستلزم رفع التابع اما نسخهما معا فجائز اتفاقا .

(وبالمخالفة لا يرام)

يعنى ان النسخ بمفهوم المخالفة لا يقصد لعدم جوازه لضعفها عن مقاومة النص .

وهى عن الاصل لها تجرد
فى النسخ وانعكاسه مستبعد

يعنى : أنه يجوز المخالفة أى الحكم المفهوم على طريق المخالفة دون نسخ الاصل وهو حكم المنطوق وأخرى فى الجواز اذا نسخت مع أصلها مثال نسخها دونه حديث انما الماء من الماء فان المنسوخ مفهومه وهو عدم لزوم الغسل عند عدم الانزال ومثال نسخهما معا ان ينسخ مثلا وجوب الزكاة فى السائمة ونفيه فى المعلوفة عند القائل به قوله وانعكاسه الخ يعنى أن الاصل وهو حكم المنطوق دون المخالفة أمر بعيد فالظاهر منعه لانها تابعة له فترتفع بارتفاعه ولا يرتفع هو بارتفاعها واستشكل منع نسخ الاصل دونها مع جواز نسخ الاصل دون الفحوى فلا بد من التسوية بينهما فى الجواز والامتناع أو من ابداء

فرق واضح بينهما فان العلة المذكورة لمنع نسخ الاصل دونها غير مسلمة ومن أراد بسط ذلك فليطالع الآيات البيّنات . وقيل يجوز نسخ الاصل دونها .

ويجب الرفع لحكم الفرع
ان حكم أصله يرى ذا رفع

يعنى : ان المختاران حكم الاصل المقيس عليه اذا نسخ لا يبقى مع نسخه حكم الفرع المقيس لانتفاء العلة التى ثبت بها بانتفاء حكم الاصل وقالت الحنفية يبقى لان القياس مظهر له لا مثبت مثاله على ما حكاه الباجى عنهم جواز شهادة أهل الذمة بعضهم على بعض بالقياس على شهادتهم على المسلمين فى السفر ثم نسخت شهادتهم على المسلمين وبقي حكم شهادة بعضهم على بعض قال الابيارى والخلاف فى المسألة مبنى على الخلاف فى حكم الاصل هذا يضاف الى العلة أو المضاف الى العلة انما هو حكم الفرع كما يقوله الحنفية فنسخ حكم الاصل ليس نسخا للعلة المضاف اليها حكم الفرع واسقاط حكم الفرع لنسخ حكم الاصل سماه بعضهم نسخا والا حسن ان لا يسماه وذلك لان مورد النسخ حكم الاصل ثم يترتب انتفاء حكم الفرع وعلى أنه يسماه نقول كما فى الآيات البيّنات تسلط الناسخ على الحكمين معا ورفعها معا لكن على أن حكم الفرع لا يبقى مع نسخ حكم الاصل يشكل جواز نسخ الاصل دون الفحوى بناء على ان دلالتها قياسية قال فى الآيات البيّنات . ويمكن ان يجاب بأن ثبوت الحكم فى الفحوى اقوى من ثبوته هنا بدليل أنه قيل أنها منطوق .

وينسخ الانشاء ولو مؤبدا
والقييد فى الفعل أو الحكم بدا

مؤبدا بفتح الموحدة والقييد مبتدأ خبره جملة بدا وقوله فى الفعل يتعلق بالخبر والحكم معطوف على الفعل يعنى أنه يجوز نسخ الانشاء ولا خلاف فى جوازه ووقوعه فى الجملة ولو قيد بالتأبيد وغيره عند الجمهور سواء كان القيد فى الفعل نحو صوموا أبدا صوموا حتما أو فى

الحكم نحو الصوم واجب مستمر أبدا أو واجب مستمر اذا قاله انشاء لا خبرا فسيأتى ويتبين بورود النسخ ان المراد أفعلوا الى وجوده كما يقال لازم غريمك أبدا اي الى أن يعطى الحق فان قيل ذلك التقدير خلاف الظاهر فلا بد له من قرينة ، قلنا القرينة ظهور ان التكليف متوقف على مشيئة الشارع وان له رفعه متى أراد حيث ثبت امكان رفعه على أنه لا حاجة هنا الى قرينة لان المكلف مطالب بالمكلف به مطلقا الى أن يعلم سقوطه عنه .

وفي الاخير منع ابن الحاجب
كمستمر بعد صوم واجب

يعنى ان ابن الحاجب من المالكية وفاقا لقوم من الحنفية منعوا النسخ في الاخير وهو ما كان التأييد فيه قييدا للحكم كان يقول الشارع أمرتم بصوم واجب مستمر او الصوم واجب مستمر ابدا اذا قاله على سبيل الانشاء لا الخبر لان القيد هنا للحكم وهو الوجوب والاستمرار فلا يجوز نسخه عند ابن الحاجب ومن تبعه ولعل وجهه ان الحكم كلام نفسى بخلاف صوموا ابدا فان التأييد قيد اللواجب وهو الصوم الذى هو فعل المكلف فلذا جاز نسخه عندهم وأجيب من جهة الجمهور بعدم الفارق لانه اذا كان المراد بقوله الصوم واجب مستمر الانشاء كان بمعنى صوموا صوما مستمرا أو صوموا ابدا وانما يظهر الفرق بين كون التأييد قييدا للواجب ان لو كان المراد به الخبر وهو محل وفاق قاله المحشى .

ونسخ الاخبار بايجاب خبر
بناقض يجوز لا نسخ الخبر

يعنى أنه يجوز نسخ ايجاب الاخبار بشيء بايجاب الاخبار بناقض ذلك الشيء أى نقيضه قوله ونسخ الاخبار على حذف مضاف كما رأيت وقوله خبر آخر الشرط الاول بمعنى الاخبار كان يوجب الاخبار بقيام زيد ثم يوجب الاخبار بعدم قيامه قبل الاخبار بقيامه ومنعته المعتزلة فيما اذا كان المخبر به لا يتغير كحدوث العالم لان الاخبار

المذكور كذب والتكليف بالكذب قبيح بناء على قاعدة التحسين والتقييح
ووجوب رعاية المصالح في أفعاله تعالى وجميع ذلك باطل عند أهل
السنة مع أنه قد يدعو التكليف بالكذب غرض للمكلف صحيح فلا يكون
قبيحا وقد ذكر الفقهاء مسائل يجب فيها الكذب وقد يندب وقد يكره
ونظمها بعضهم بقوله :

لقد أوجبوا زورا لأنقاذ مسلم
وقال له اذ هو بالجوز يطلب
ويكره تطيبا لخاطر أهله
واما بارهاب العدو فيندب
وجاز لاصلاح ويحرم ما سوى
أولاء فذا نظم لهن مهذب

قوله بايجاب الاخبار بنقيضه خرج به مجرد نسخه من غير
ايجاب الاخبار لنقيضه كما لو قال اخبر واعن العالم بأنه حادث ثم
قال لا تخبروا عنه بشيء البتة فلا خلاف في جوازه قاله في الآيات البيئات
ومثله لحلولوا قوله لا نسخ الخبر أى لا يجوز نسخ مدلول الخبر بخلاف
لفظه فجائز لقولنا ونسخ بعض الذكر مطلقا ورد ، قال السبكي : ويجوز
على الصحيح نسخ بعض القرآن تلاوة وحكما أو أحدهما فقط وانما
منعوا نسخ مدلول الخبر وان كان مما يتغير لانه يوهم الكذب أى
يوقعه في الوهم أى الذهن والكذب على الله تعالى محال واعترض بأن
نسخ الامر يوهم ابداء أى الظهور بعد الخفاء وهو محال على الله تعالى أيضا
فلو كان مجرد الايهام مانعا لامتنع النسخ هنا أيضا قال في الايات
البيئات فان قالوا النهى الذى ينسخ الامر دال على أن الامر لم يتناول
ذلك الوقت قلنا الناسخ للخبر أيضا دال على أن الخبر المنسوخ لم يتناول
تلك الصورة هـ . وأجيب بأن الايهام الذى فى الامر هو الايهام المنافى
للتحقيق والذى فى الخبر هو الايهام المجامع للتحقق (وكل حكم قابل
له) .

يعنى أنه يجوز عند الجمهور عقلا نسخ جميع الاحكام من وجوب
وندب وتحريم وكراهة وابطاح شرعية ويبقى الامر في الجميع على الاباحة
الاصلية أى المأخوذة من براءة العقل وهى ليست بحكم شرعى كما
تقدم ومنع الغزالي نسخ جميع التكاليف لتوقف معرفة النسخ والناسخ
وهو الله تعالى ومعرفة الدليل الدال على النسخ وهى من التكاليف فلا
يتأتى نسخها واجاب ابن الحاجب بأنه بحصول تلك المعرفة ينتهى
التكليف بها فيصدق أنه لم يبق تكليف وهو المقصود بنسخ جميع
التكاليف فلا نزاع في المعنى لان الذى ادعاه الجمهور جواز ارتفاع
جميع التكاليف عقلا بعضها بطريق النسخ وبعضها وهو وجوب معرفة
النسخ والناسخ بالاتيان بالمأمور به والغزالي لا يخالف في ذلك والذى
ادعاه الغزالي أنه لا يمكن رفع جميعها بطريق النسخ بما فيه من
التسلسل والجمهور لا يخالفون في ذلك ويدخل في نسخ كل الاحكام
نسخ تلاوة جميع القرآن لما تقدم من رجوع نسخها الى نسخ الحكم
ولا ينافى ذلك الاجماع على منع نسخ كل القرآن لدى امتناع شرعى
والمراد بالجواز الجواز العقلى قتاله في الآيات البيّنات ومنعت المعتزلة
نسخ ما كان حسنا لذاته أو قبيحا لها ، الاول مثل معرفة الله تعالى
وهو العلم بوجوده ووحدانيته واتصافه بصفاته ومثل العل وشكر
النعمة فهذا لا يجوز نسخ وجوبه والثانى مثل الظلم والكفر والكذب
فهذا لا يجوز نسخ تحريمه لان هذا لا يتغير بتغيير الازمان بناء منهم
على أصلهم الباطل أعنى التحسين والتقيح العلقين .

وفى

نفى الوقوع الاتفاق قد نفى

الاتفاق مبتدأ خبره جملة قفى بالبناء للمفعول والجار والمجرور
يتعلقان بالاتفاق يعنى أن الاتفاق أى الاجماع على عدم وقوع نسخ
جميع التكاليف اجماع مقفو أى متبع مسلم .

هل يستقل الحكم بالورود

أو يبلوغه الى الموجدود

يعنى انهم اختلفوا هل يستقل الحكم فى حق المكلفين بنفس وروده
أى تبليغ جبريل النبى اياه صلى الله عليه وسلم وقبل بلوغه الامة قيل :
يستقل أى يثبت بمعنى الاستقرار فى الذمة لا بمعنى طلب الامتثال كما
صلاة ونحوها أولا اما من يمكنه علم الشرائع فقضاؤها واجب عليه
فى النائم وقت الصلاة فانها مستقرة فى ذمته مع أنه غير مخاطب بها
وقيل لا يثبت الحكم فى حق المكلفين حتى يبلغهم من النبى على الله
عليه وسلم لعدم عملهم به اما قبل بلوغه النبى فلا يثبت فى حقهم اتفاقا
اذا كان قبل بلوغه جبريل فان كان بين التبليغين فكذلك على الصواب
وينبنى على الخلاف رفع الخمسين صلاة ليلة الاسراء هل يسمى نسخا
أولا والذى عليه الجمهور واختاره ابن الحاجب والسبكى ان الناسخ

قيل تبليغه صلى الله عليه وسلم الامة لا يثبت فى حقهم .

أعلم أن هذه المسألة فرضها بعضهم كالسبكى فى ورود الناسخ
قبل تبليغه صلى الله عليه وسلم الامة وفرضها عياض فى أول الوكالة من
التبوهات فيما هو أعلم من النسخ وياه تبعث فى النظم تربية للفائدة .

فالعزل بالموت أو العزل عرض

كذا قضاء جاهل للمفترض

المفترض بفتح الراء يعنى أنه يبنى على الخلاف المذكور عزل
الوكيل أو الخطيب هل يكون بنفس موت الموكل أو المولى اذا حصل
موت وبمجرد العزل اذا عزل احدهما بناء على أن الحكم يثبت بنفس
الورود قبل البلاغ أولا يثبت العزل بمجرد ما ذكر بل حتى يبلغهما
العزل فيه خلاف ، فائدته هل يمضى تصرف الوكيل قبل علمه بالعزل أو
يرد قال خليل : وانعزل بموت موكله ان علم – والافتا ويلان وفى عزله
بعزله ولم يعلم خلاف . قوله عرض معناه ظهر بناء الخلاف عليه وهو
خبر العزل الاول لا الثانى فانه معطوف على الموت قوله كذا قضاء
الخ معناه يبنى على الخلاف أيضا هل يقضى الجاهل بالشرائع لكونه
أسلم بدار الكفر أو نشأ على شاهرق جبل ما فاته من الفرائض من
صلاة ونحوها أولا ، أما من يمكنه علم الشرائع ، فقضاؤها واجب عليه
وان لم تبلغه .

وليس نسخا كل ما أفادا ففيما رسى بالنص الازديادا

كل اسم ليس ونسخا خبرها والازدياد مفعول افاد يعنى ان ملكا وأكثر أصحابه والشافعية والحنابلة لا يكون كل ما أفاد الازدياد أى الزيادة على ما ثبت بالنص نسخا عندهم للمزيد عليه لعدم منافاة الزيادة وما لا ينافى لا يكون نسخا أى رافعا للحكم الشرعى ومن شرط النسخ التنافى بحيث لا يمكن الجمع بين الناسخ والمنسوخ والمراد زيادة جزء من العبادة أو زيادة شرط لها مثال زيادة الجزء زيادة التقريب فى حد الزنا وزيادة ركعتين بناء على أن الصلاة فرضت ركعتين ومثال زيادة الشرط زيادة الايمان فى صفات رقبة الكفارة خلافا للحنفية فى قولهم ان تلك الزيادة نسخ واحتجوا بأن السلام كان واجبا بعد الركعتين فبطل ذلك وصار فى موضع آخر وهو بعد الاربع فقد بطل حكم شرعى ، وأجيب بأن السلام يجب فيه أن يكون آخر الصلاة ثنائية كانت أو ثلاثية أو رباعية وكونه فى آخر الصلاة لم يبطل ، بل هو باق على حاله واحتجوا أيضا باجزاء الركعتين الاوليين قبل والاجزاء حكم شرعى وقد ارتفع فيكون رفعه نسخا وبإباحة الأفعال بعد الركعتين ومع الزيادة بطلت هذه الإباحة والاباحة حكم شرعى ارتفع فيكون رفعه نسخا وأجيب عن الاول بأن معنى الاجزاء أنه لم يبق شىء آخر واجب على المكلف وذلك اشارة الى عدم التكليف وعدم التكليف حكم عقلى لا شرعى والحكم العقلى رفعه ليس نسخا ، بدليل أن وجوب العبادة ابتداء رافع للحكم العقلى الذى هو البراءة الاصلية وليس ذلك نسخا اجماعا قاله القرافى فى شرح تنقيحه وأجيب عن الثانى بأن اباحة الاشتغال بعد الركعتين تابع لكونه ما وجب عليه شىء آخر وكونه ما وجب عليه شىء آخر اشارة الى نفي الحكم الشرعى وبراءة الذمة التى هى حكم عقلى فلا يكون رفعه نسخا قاله فيه أيضا وكذا يقال أن زيادة التقريب رافعة لعدم وجوبه وعدم الوجوب حكم عقلى وتقبيد الرقبة بالايمان رافع لعدم لزوم تحصيل الايمان فيها وذلك حكم عقلى فلا يكون رفعه نسخا كما تقدم واما زيادة عبادة مستقلة مجانية كصلاة سادسة فليس محل خلاف للحنفية وان خالف

فيه بعض أهل العراق وانما جعل الحنفية الوتر ناسخا حيث اعتقدوا وجوبه لما فيه من نسخ ، قوله تعالى : « حافظوا على الصلاة الوسطى » فقد ذهبت المحافظة على الوسطى بصير ورتها غير وسطى لان الصلاة صارت ستا وكل عدد زوج لا توسط فيه وطلب المحافظة حكم شرعى قد ارتفع فيكون رفعه نسخا وهذا بناء على أن تسميتها وسطى لتوسطها بين عددين وقيل لتوسطها بين الليل والنهار فهي الصبح وقيل لتوسطها بين الاعداد الثنائية الرباعية فهي المغرب ، واما زيادة عبادة مستقلة غير مجانسة كالحج زيد على العبادات في آخر الاسلام فليست نسخا لما تقدمه من العبادات اجماعا وقد صرح الآمدى وابن الحاجب في المنتهى بأن نسخ سنة من سنن العبادة لا يكون نسخا لها ومثار الخلاف بين الجمهور والحنفية هل رفعت الزيادة حكما شرعيا فعند الجمهور لا فليست بنسخ وعند الحنفية نعم نظرا الى أن الامر بما دونها اقتضى تركها فالنص المثبت لها رافع لحكم ذلك المقتضى وأجاب الجمهور بعدم تسليم اقتضائه تركها والمقتضى الترك غيره كالبراءة الاصلية فعند الجمهور غير رافعة أبدا لحكم شرعى وعند الحنفية رافعة أبدا له وعند بعضهم ترفعه تارة وتارة لا فلذلك قال ان غيرت حكم المزيد عليه شرعا حتى صار وجوده وحده كالعدم كزيادة ركعة في الفجر فنسخ والا فلا كزيادة أربعين في حد الخمر واختاره القاضى هنا .

والنقص للجزء أو الشرط انتقى

نسخة للساقط لا للذبقى

يعنى ان نقص جزء العبادة كركعة من الصلاة ونقص الشرط كالطهارة مثلا انتقى بالبناء للمفعول أى اختيار كونه نسخا للساقط دون الباقي لان الساقط هو الذى يترك وهذا مذهب المالكية والجمهور وقيل أنه نسخ لهما الى بدل هو ذلك الناقص لجوازه أو وجوبه بعد تحريمه والجمهور يقولون ان اثبات الحكم لكل كاثباته للعموم فكما أن اخراج صورة من العموم لا يقدر كذلك اخراج جزء أو شرط .

الاجماع والنص على النسخ ولو

تضمننا كلا معرفا رأوا

الاجماع متبداً خبره جملة رأوا والنص معطوف على المبتدأ وكلا مفعول رأوا الاول ومعرفا بكسر الراء مفعوله الثانى أى معرفا للناسخ هذا شروع فيما يعرف به النسخ وما لا يعرف به يتعين الناسخ للشيء بتأخره عنه مع أنه لا يمكن الجمع بينهما والاوجب الجمع والعلم بتأخره يحصل بالاجماع بأن يجمعوا على أنه متأخر عنه لما قام عندهم على تأخره أو يجمعوا على أن هذا ناسخ لذلك ومثله ابن السماع بنسخ وجوب الزكاة غيرها من الحقوق المالية وكذا يحصل العلم بتأخره بنص الشارع على نسخه نصا صريحا بل ولو كان بدلالة التضمن والالتزام مثال الاول ان يقول هذا ناسخ لذلك ومثال النص عليه التزاما قوله صلى الله عليه وسلم كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها فانها تذكر الآخرة أو هذا بعد هذا لكن في هذا الاخير بشرط أن لا يمكن الجمع ومنه النص على خلاف الاول بأن يذكر الشيء على خلاف ما ذكره فيه أولا بحيث لا يمكن الجمع حتى يصح النسخ كان يقول في شيء أنه مباح ثم يقول فيه أنه حرام والا بمطلق الخلاف لا يقتضى المنافاة المصححة للنسخ كما لو قال في شيء أنه جائز ثم قال فيه انه واجب فان الوجوب خلاف الجواز مع أنه لا ينسخ لا مكان الجمع بينهما لان الجواز يصدق بالوجوب قاله في الايات البيئات ومثله قول التنقيح يعرف أى النسخ بالنص على الرفع أو على ثبوت النقيض أو الضد .

كذلك يعرف لدى المحرر

فالمنع للجمع مع التأخر

كقول رأوا سابق المحرر بكسر الراء معناه المحقق يعنى أن النسخ يعرف عندهم بامتناع الجمع بين الدليلين مع العلم بالتأخر منهما فالتأخر ناسخ كقول رأوا هذا سابق على ذلك وفي معناه ما لو رتب بتم كما في صحيح مسلم عن على كرم الله وجهه قام النبي صلى الله عليه وسلم في الجنابة ثم قعد وقول جابر رضى الله تعالى عنه كان آخر الامرين من فعله صلى الله عليه وسلم ترك الوضوء مما مست النار .

بما يضاهاى المدنى والمكى

قوله والمحكى معطوف على قول رأو فهو من أمثلة ما علم المتأخر فيه يعنى أن مما يعلم به التأخر ذكرهم الشىء بنحو هذا مكى وهذا مدنى وهذا قبل الهجرة وهذا بعدها أو هذا كان عام ست والآخر عام سبع أو كان هذا فى غزوة كذا والآخر غزوة كذا اذ الغزوات معلومات المسنين لكن ما اختلف فى ترتيبه منها لا يدل ذكره على التأخر حتى يثبت به النسخ (وقوله الناسخ) يجر قوله عطفاً على قول رأو والناسخ خبر مبتدأ محذوف أى هذا الناسخ يعنى أن مما يعلم به التأخر ويثبت به النسخ قول الراوى فيما علم نسخه وجهل ناسخه هذا هو الناسخ لذلك سواء قاله بالتعريف أو التنكير بخلاف قوله هذا ناسخ أو الناسخ لما لم يعلم بنسخه فلا يثبت به النسخ خلافاً لمن قال يثبت به مطلقاً ولمن قال يثبت اذا قال هذا منسوخ فان قال هذا ناسخ لهذا لم يثبت به النسخ وردهما الجمهور بأن قوله ذلك قد يكون عن اجتهاد لا يوافق عليه وفرق بين قبول قول الراوى هذا سابق على ذلك وعدم قبول قوله فيما لم يعلم نسخه هذا ناسخ على مذهب الاكثر بما ذكره فى الآيات البيئات ولفظه : قد يفرق بين قبول ذلك وعدم قبول . قوله : هذا ناسخ كما سيأتى بأن هذا أقرب الى التحقيق لان العادة أن دعوى السبق لا تكون الا عن طريق صحيح بخلاف دعوى النسخ يكثر كونها عن اجتهاد واعتماد قرائن قد تخطىء وقد لا يقول بها غير الراوى هـ . ولا فرق بين الراوى الصحابى وغيره .

(والتأثير د ع)

بوفق واحد للاصل تتبع

التأثير مفعول د ع وقوله بوفق متعلق بالتأثير وللاصل متعلق بوقف وتتبع بالبناء للمفعول مجزوم لانه جواب الامر أى اترك التأثير فى التأخير بموافقة واحد من النصين للاصل أى براءة الذمة يعنى أن كون أحد النصين على براءة الذمة لا يدل على كونه متأخراً عن المخالف لها حتى يثبت النسخ به لذلك المخالف لها خلافاً لمن زعم ذلك نظراً الى أن الاصل مخالفة الشرع لها ورد بأنه لا يلزم لجواز العكس .

وكون راويه الصحابي يكتفى

كون بالجر عطفًا على قوله وفق والصحابي نعت راويه ويكتفى خبر لكون مفعوله محذوف أى يكتفى غيره ويتبعه فى الإسلام ، يعنى أن كون أحد الراويين متأخر الإسلام لا يؤثر فى التأخر فلا يكون حديثه متأخرًا عن حديث متقدم الإسلام حتى يسخه إذ لا يلزم من تأخر إسلامه تأخر مرويه كحديث أبى هريرة المتأخر الإسلام فى الوضوء من مس الذكر مع حديث طلق ما لم تنقطع صحبة الأول قبل صحبة الثانى ولا تأثير أيضا بحداثة سن الراوى .

(ومثله تأخر فى المصحف) .

يعنى أن تأخر أحد الآيتين فى المصحف عن الأخرى مثل تأخر إسلام الراوى فى كون كل منهما لا يثبت به التأخر حتى ينسخ الآخر كآية العدة بالحوال مع آية العدة بأربعة أشهر وعشر خلافًا لمن زعم أن تأخر إسلام الراوى يؤثر فى تأخر مرويه وكذا ثبوت إحدى الآيتين فى المصحف بعد الأخرى نظرًا الى أنه الظاهر فى الأول وان الأصل موافقة الوضع للنزول فى الثانى وأجيب بعدم وجوب ذلك لهواز العكس قال فى الآيات البيّنات قد يجاب بأنه يكفى أن ذلك هو الظاهر والنسخ يكفى فيه الظاهر بدليل النسخ بخبر الواحد الا أن يمنع أن ذلك هو الظاهر . قلت لا يستطيع أحد أن يمنعه لانه هو الغالب هو الظاهر الراجح وقولهم النسخ لا يثبت بالاحتمال لعله فى المساوى دون الراجح كما يدل عليه كلام صاحب الآيات البيّنات ويحتمل أنه لا يثبت بالاحتمال ولو راجحًا كما يدل عليه كلام المحلى .

كمل القسم الاول من كتاب نشر البنود بحمد الله
تعالى وحسن عونته وتوفيقه الجميل
ويتلوه بحول الله وقوته القسم الثانى
وأولاه . -

« كتاب السنة »

نشر البُؤد
عَلَى
مَرَاتِي السَّعُود

تأليف:

سیدی عبید بن ابراهیم العلوی الشقیطی

تقديم

الحمد لله رب العالمين
وصلى الله على سيدنا محمد أشرف المرسلين
وعلى آله وصحابه اجمعين

وبعد ، فيسر وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية ، أن تقدم لجمهور الباحثين وطلاب المعرفة ، الجزء الثاني من كتاب « نشر البنود على مراقبي السعود » تأليف العلامة سيدي عبد الله بن ابراهيم العلوي الشنقيطي ، وهو يعالج في فصوله علماً عظيم القدر ، هو « علم أصول الفقه » الذي يعتبر مما ابتكرته العبقريّة الإسلامية ، كما يشهد بقدرة علماء الإسلام العقلية .

والمؤلف الذي نتشرف اليوم بنشره ووضعه بين أيدي الباحثين ، يعد من المؤلفات القيمة في هذا الباب ويمتاز بأن نقوله كلها معزوة الى أصولها ، كما يمتاز بأن أكثر نقوله مالكية المذهب مما يعطيه طابعاً وميزة خاصين .

ويأتي نشر هذا الكتاب نتيجة للجهود المشتركة بين حكومة الإمارات العربية المتحدة ، وحكومة المملكة المغربية في ميدان إحياء التراث الإسلامي والعربي . وهو تعاون نرجو صادقين مخلصين أن ينمو ويتوسع ويترعرع ويطرده ، كما نأمل أن يكون مثلاً وقدوة في هذا الميدان حتى يعم سائر الدول الإسلامية التي لا يسعها الا أن تعود الى ميراثها الفكري والحضاري الضخم لتجعل منه ركيزة لبنائها المستقبلية ومدخلاً لنهضتها وانبعاتها الفكرية والحضاري استعداداً لاستئناف دورها القيادي وريادتها العلمية والفكرية إن شاء الله .

حي الله جهود العاملين من أجل إنبعاث الإسلام والمسلمين ، وسلك بامتنا سبل الهداية والرشاد ، ووفق المسلمين ملوكاً ورؤساء وشعوباً لما يصلح دنياهم واخراهم .

وأخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

كتاب السنة

وهي لغة الطريق وتطلق شرعا على المشروع من واجب و مندوب ومباح وتطلق في اصطلاح فقهاء المالكية على ما أمر به صلى الله عليه وسلم وواظب عليه وأظهره ولم يوجبه وتطلق في اصطلاح الشافعية على ما كان نفلا منقولا عنه صلى الله عليه وسلم وفي اصطلاح الاصوليين على ما ذكره بقوله :

وهي ما انضاف الى الرسول من صفة كليس بالطويل والقول والفعل وفي الفعل انحصر تقريره كذى الحديث والخبر

تقدمت مباحث الاقوال التي تشارك السنة فيها الكتاب والكلام هنا في غير ذلك يعنى ان السنة هي ما يضاف الى النبي صلى الله عليه وسلم من صفة ككونه ليس بالطويل ولا بالقصير ومن قول وفعل ومن الفعل الاشارة كاشارته صلى الله عليه وسلم لكعب بن مالك ان يضع الشطر من دين له على ابن ابي حردد ومن الافعال الهم اذ هو فعل نفس كالكف عن الانكار فاذا هم بفعل وعاق عنه عائق كان مطلوبا شرعا لانه لا يهم الا بحق كما هم بتنكيس الرداء في الاستسقاء فثقل عليه فتركه فلذلك استحبه الشافعي ومالك عملا بما في الاثر من انه جعل اليمين على الشمال والشمال على اليمين ودخول الهم في الافعال يقتضى دخول غيره من الافعال القلبية كالقصد بخلاف الاعتقادات والعلوم فليس افعالا على التحقيق بل هي انفعالات

وقال القرافى ان الهم خفى فلا يطلع عليه الا بقول أو فعل فيكون الاستدلال بأحدهما فلا يحتاج الى ذكره واجيب بعدم تسليم الحصر في قوله فلا يطلع عليه الا بقول أو فعل بل قد يطلع عليه بقرائن حالية والاستدلال حينئذ انما هو به مع ان الاطلاع عليه بأحدهما والاستدلال بأحدهما لا يمنع كونه من افراد السنة وصحة الاستدلال به نفسه فان قيل يمكن الاقتصار على الافعال لشمولها الاقوال لانها افعال اللسان كما ان الهم فعل القلب اجيب انما ذكرها لئلا يتوهم خروجها لعدم تبادرها عرفا من الافعال قوله وفي الفعل الخ يعنى ان تقريره صلى الله عليه وسلم داخل في الافعال دخول انحصار بحيث لا يخرج شىء منه عنها وتقريره ان يعلم ان أحدا فعل شىءا ولم ينكره عليه قوله كذى الحديث والخبر يعنى ان الحديث والخبر كذا أى السنة في كون كل منهما هو المضاف اليه صلى الله عليه وسلم من صفة أو قول وفعل قال في الآيات البيئات عند قول السبكي وهو اقوال سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم وافعاله ظاهره ان مسمى السنة المجموع المتناول السائر الاقوال والافعال وغيرهما مما قررره وهذا نظير ما قدمه من جعل مسمى القرآن المجموع الشامل لسائر اجزائه وظاهره انها ايضا كالقرآن تطلق على المفهوم الكلى الصادق بكل قول أو فعل أو غيرهما والمراد بغيرهما مما قدره يعنى به الهم والاشارة الا انهما داخلان في الافعال لا غير لها

والانبياء عصموا مما نهوا عنه

بيناء الفعلين للمفعول العصمة بالكسر تخصيص القدرة بالطاعة فلا يخلق له قدرة على المعصية وهى واجبة لجميع الانبياء عليهم الصلاة والسلام فقد اجمع أهل الملل والشرائع كلها على وجوب

عصمتهم من تعمد الكذب فيما دل المعجز القاطع على صدقهم فيه
كدعوى الرسالة وما يبلغونه عن الله تعالى الخلاق وصدور الكذب
عنهم فيما ذكر سهوا أو نسيانا منعه الاكثرون وما سوى الكذب في
التبليغ فان كان كفرا فقد اجتمعت الامة على عصمتهم من الكبائر
عمدا ومخالف الجمهور الحشوية واختلف اهل الحق هل المانع
لوقوع الكبائر منهم عمدا العقل أو السمع واما المعتزلة فالعقل وان
كان سهوا فالمختار العصمة منها واما الصغائر عمدا أو سهوا فقد
جوزها الجمهور عقلا لكنها لا تقع منهم غير صغائر الخسة فلا يجوز
وقوعها منهم لا عمدا ولا سهوا والمراد بالصدور المنفى في قول
السبكي الانبياء معصومون لا يصدر عنهم الخ الوقوع .

فائدة

قال القرافي النقائص مستحيلة على الله تعالى والمعاصي
مستحيلة على الانبياء وعلى الملائكة وعلى مجموع الامة المحمدية
وافراد الامة كل واحد منهم قد استحال منه صدور المعاصي التي لم
يقدر عليها فاشترك الجميع في امتناع صدور النقائص منهم ولكل
واحد من هذه المواطن ضابط فاما امتناع النقائص عليه تعالى فاجتمع
فيه امور احدها انه لذاته وجب له ذلك غير معلل بشيء وثانيها انه
لما كان كذلك علم الله تعالى ذلك فوجب ذلك لاجل
العلم ولما علمه اخبر عنه فصار واجبا لاجل الخير واما عصمة
الانبياء والملائكة عليهم السلام ومجموع الامة فالاستحالة في حقهم
والعصمة من باب واحد وهو ان معناها اخبار الله تعالى النفساني
واللساني أى الوارد على السنة الانبياء عن جعلهم كذلك واجتمع مع
ذلك علم الله تعالى بذلك وارادته له فاستحالة المعصية

عليهم وعصمتهم نشأت عن الامور الاربعة واما عصمة الصحابة وآحاد
الامة الذين لم يصدر عنهم معاص فلامور العلم والارادة والخبر
النفساني لانه من لوازم العلم وهو معنى قولهم كل عالم مخبر عن
معلومه وليس في حقهم خبر لساني أى لم ينزل الله تعالى نصا في ان
فلانا لا يصدر منه كذا من المعاصي ، بتصرف فيه ، قوله مما نهوا
عنه يعنى ولو كان النبي للتنزيه لندور صدور المكروه من المولى فضلا
عن النبي صلى الله عليه وسلم ولظاهر حاله قال ابن رشد
والمازرى ان المكروه لا يصدر منهم اصلا وقائل ذلك يؤدب وقاله
ابن شعبان :

... ولم يكن لهم تفككه

بجائز بل ذاك للتشريع أو نية الزلفى من الرفيع

يعنى ان الانبياء عليهم الصلاة والسلام لا يفعلون جائزا للتفككه
أى التلذذ والميل الى الدنيا بل انما يفعلونه تشريعا لاممهم أو يفعلونه
بنية الزلفى أى القرب من الرفيع جل وعلا كالاكل والشرب بنية التقوى
على العبادة واذا كان الاولياء الكمل لا يفعلون مباحا الا بنية تجعله
قربة ولذلك كان الشاذلى يقول أو ذى وردى من النوم فالانبياء
أولى وأحرى بذلك

فالصمت للنبي عن فعل علم به جواز الفعل منه قد فهم

الصمت مبتدأ وجواز مبتدأ ثانى وجملة فهم بالتركيب خبر الثانى
والثانى وخبره خبر الاول وعلم بالبناء للفاعل يعنى اذا ثبتت العصمة
للانبياء عليهم الصلاة والسلام علم ان سيدنا محمدا صلى الله عليه
وسلم لا يقر احدا مميزا ولو غير مكلف على باطل من فعل أو قول

أو اعتقاد لان الباطل قبيح شرعا وان صدر من غير المكاف ولا يجوز
تمكين غير المكلف منه وان لم يَأثم به ولانه يوهم من جهل حكم ذلك
الفاعل بل لا يبعد ان المكروه وخلاف الاولى كذلك قاله في الآيات
البيئات وانما كان صلى الله عليه وسلم لا يقر على باطل كغيره من
الانبياء لوجوب تغيير المنكر عليهم مطلقا ويسقط عن غيرهم اذا خاف
على نفسه ، واذا كان الامر كذلك فاذا فعل احد فعلا وعلم به النبي
صلى الله عليه وسلم برؤية أو غيرها علم منه جواز ذلك الفعل في حق
الفاعل وغيره لان الاصل استواء الناس في الاحكام حتى تثبت
الخصوصية هذا مذهب الجمهور وقال القاضي في حق الفاعل فقط
اذ لا صيغة للسكوت حتى يعم وقالت المعتزلة الا في حق من يغريه
الانكار ورد بأنه يجب الانكار عاياه ليزول توهم الاباحة وقال امام الحرمين
من الشافعية الا في حق الكافر ولو منافقا بناء على عدم تكليفهم بالفروع وسكت
عما اذا كان اعتقادا وقيل الا في حق الكافر غير المنافق لانه عليه
الصلاة والسلام كان ينكر على المنافقين والجواز المدلول عليه
بالسكوت يحتمل الاباحة والندب والوجوب وحمله بعضهم على الاباحة
فقط :

وربما يفعل للمكروه مبينا انه للتنزيه
فصار في جانبه من القرب كالنهي ان يشرب من فم القرب

يعنى ان النبي صلى الله عليه وسلم قد يفعل المكروه المنهى
عنه مبينا بذلك الفعل ان المنهى للتنزيه لا للتحريم فصار ذلك الفعل
في حقه قرابة يثاب عليها لما فيه من البيان وذلك كنهيه عن الشرب من
افواه القرب بكسر القاف وقد شرب منها :

وفعله المركوز في الجبلية كالاكل والشرب فليس ملة

من غير لمح الوصف

الجبلية بكسرتين وتشديد اللام الخلقة والملة بكسر الميم الشريعة
يعنى ان ما كان من افعاله صلى الله عليه وسلم مركوزا في الجبلية
التي لا يخلو الانسان عنها كالقيام والقعود والاكل والشرب لا يعد
ذلك ملة أي شريعة نتأسى به فيها بل هو عند الباجي للإباحة في حقنا
لأنها القدر المحقق والحرام والمكروه مننفيان عنه وقال بعض
اصحابنا انه للاستحباب في حقنا لاستحباب التأسى به ومحل كونه
ليس ملة انما هو مع قطع النظر الى صفة ذلك الفعل اما مع النظر
اليها فمندوب كما حكاه الباجي عن بعض أهل المذهب ونعنى بصفته
الحالة الواردة عنه عليه الصلاة والسلام في ذلك كالاكل باليمين .

والاكل مما يليه والذي احتمل شرعا ففيه قل تردد حصل
فالصج راكبا عليه يجرى كضجعة بعد صلاة الفجر

ما تقدم الجبلى المحض وما هنا الجبلى غير المحض اعنى به المحتمل
للجبلى والشرعى بان كانت الجبلية تقتضيه في نفسها لكنه وقع متعلقا
بعبادة بان وقع فيها أو في وسيلتها كالركوب في الصج والذهاب الى
العبد في طريق والرجوع في اخرى والضجعة بين صلاة الفجر وصلاة
الصبح على شقه الايمن كان صلى الله عليه وسلم يرضعها ودخوله
مكة من كداء بالفتح والمد وخروجه من كدى بالضم والقصر ونزوله
بالمصحب وقع في ذلك ونحوه تردد أى خلاف ناشئ عن القولين في
تعارض الاصل الذي هو عدم التكليف والظاهر الذي هو بعثه للتشريع

والركوب افضل عندنا على معروف المذهب الا في السعى والطواف
فالمشى فيهما واجب وقال سند واللخمي ان المشى في الحج افضل
للمشقة وركوبه صلى الله عليه وسلم فيه جبلى ومعلوم مذهبنا ان
الضجعة للاستراحة لا للتشريع ويستحب عندنا الرجوع في طريق غير
الاولى في العيد وكذا دخول مكة من كداء بالفتح والخروج من كدى
بالضم والقصر وكذا النزول بالمصحب بعد الانصراف من منى والضمير
المجرور بعلى راجع الى التردد :

وغيره وحكمه جلى فالاستواء فيه هو القوى

(من غير تخصيص) يعنى ان غير الجبلى من افعاله صلى الله
عليه وسلم والحال ان حكمه من وجوب ونذب واباحة جلى أى معلوم
فاستواء الامة فيه معه قوى مشهور لانه مذهب الجمهور وغيره
ضعيف وقال ابن خلد من المعتزلة انها مثله فيه اذا كان عبادة فقط
وقيل لا مطلقا ويكون كمجهول الصفة الآتى اما ما كان مختصا به
صلى الله عليه وسلم كزيادة في النكاح على اربع نسوة ووجوب
التهجد والوتر والضحي والاضحي بحضر الى غير ذلك من خصائصه
التي ذكرها الشيخ خليل في مختصره فلسنا متعبدين به على الوجه
الذى تعبد هو به والا فقد تعبدنا به نحن على وجه آخر كالضحي
والمشاورة فانه تعبد بهما على وجه الوجوب وتعبدنا بهما نحن على
وجه النذب قاله زكرياء والمراد انا لسنا متعبدين به من حيث فعله
بمعنى ان فعله لا يكون سببا لتعبدنا فلا ينافى تعلق التعبد به باعتبار
غير الفعل كالقول ففعله للضحى على وجه الوجوب لم يؤثر في تعبدنا
به لكنه امرنا به بالقول فتعبدنا به باعتبار قوله لا باعتبار فعله الذى
الكلام فيه . قاله في الآيات البيئات

وبالنص يرى وبالبيان وامثال ظهرا

يرى بالبناء للمفعول نائبه ضمير الحكم وبالنص متعلق يرى وقوله بالبيان متعلق بظهر وقوله وامثال معطوف على البيان تكلم في البيت قبل هذا على ان الفعل الغير الجبلى اذا علم حكمه تستوى فيه الامة معه صلى الله عليه وسلم وتكلم هنا على ما تعرف به صفته أى حكمه فذكر انه يعرف بالنص على حكمه كقوله مثلا : هذا واجب وبالبيان والامثال الدال على وجوب أو ندب أو اباحة فيكون حكمه حكم المبين أو الممثل صورة البيان ان لا تعلم صفة الأمور به فيفعله فتعلم صفته كقطعه للشارق من الكوع المبين لمحل القطع وصورة الامثال ان يكون الأمور به معلوما فيأتى به لامثال الامر به كما لو تصدق بدرهم امثالا لايجاب التصدق به فعلم وجوبه من وقوعه امثالا ومن فوائد استفادة الحكم من الامثال مع استفادته من الامر ايضا تأكيد ثبوت الحكم حيث استفيد من كل من الامر والفعل ومنها دفع توهم توقف اجزاء الأمور به على بعض الوجوه .

وللوجوب علم النداء كذاك قد وسم بالقضاء

علم بالتحريك مبتدأ خبره للوجوب والعلم بمعنى العلامة و اضافته للنداء الذي هو الاذان بيانية أى العلامة التى هى النداء يعنى أن الاذان يعلم به وجوب الصلاة لانه ثبت بالاستقراء ان ما يؤذن لها واجبة بخلاف ما لا يؤذن لها كصلاة العيدين والاستسقاء فعدم الاذان يدل على عدم الوجوب الا لدليل كما فى النذر قوله كذاك قد وسم بالبناء للمفعول وتخفيف السين أى ميز وعرف

الوجوب بعلامة هي القضاء الا الفجر قال خليل : « ولا يقضى غير فرض الا هي فللزوال » خلافا للشافعي القائل بوجوب قضاء العيدين وكل نافلة لها سبب .

والترك ان جلب للتعزير وسم للاستقرا من البصير

يعنى ان ترك الشيء اذا كان ذلك الترك فيه تعزير أى عقوبة للترك مما يدل على وجوب فعل ذلك الشيء قوله واسم بفتح فسكون معناه علامة على الوجوب لاستقراء أهل البصر والخبرة احواله صلى الله عليه وسلم فلم يروه يعزر الا على ترك واجب لان تركه معصية قال خليل وعزر الامام لمعصية الله تعالى والمعصية هي فعل الحرام أو ترك الواجب .

وما تمحض لقصد القرب عن قيد الايجاب فسمى الندب

ما من قوله وما تمحض مصدرية يعنى ان تمحض الفعل لقصد التقرب به الى الله تعالى هو علامة تخص الندب عن غيره من الاحكام بأن تدل قرينة على قصد القربة بذلك الفعل مجردا عن قيد الوجوب بأن ينتفى دليل الوجوب وقرينته اذ لا يخفى ان جعل مجرد قصد القربة اشارة هو من حيث كونه مدلول القرينة والا فقصد القربة أمر باطن لا اطلاع عليه قاله المحشى والمتمحض لقصد القربة يكون صلاة أو صوما أو ذكرا أو غير ذلك من التطوعات .

وكل ما الصفة فيه تجهل فللوجوب في الاصح يجعل

تجهل ويجعل بالبناء للمفعول يعنى ان ما كان من افعاله صلى الله عليه وسلم مجهول الصفة أى مجهول الحكم فانه يحمل على

الوجوب لانه الاحوط وأبعد من لحوق الاثم اذ على احتمال النـدب والاباحة لا يقتضى ترك الفعل ائـما وعلى احتمال الوجوب يقتضى الترك الاثم ونعنى انه للوجوب فى حقه صلى الله عليه وسلم وحقنا وكونه للوجوب هو الاصح وهو الذى ذهب اليه الامام مالك والابهرى وابن القصار وبعض الشافعية واكثر أصحابنا وبعض الحنفية وبعض الحنابلة وقد تعقب كونه للوجوب بمنع كونه موضع احتياط اذ الاحتياط انما يشرع حيث تقدم وجوب كما فى الصلاة المنسية من الخمس اذا لم يعلم عينها أو كان ثبوته هو الاصل كوجوب صوم اليوم الموفى الثلاثين اذا لم ير هلال نسـوال لان الاصل بقاء رمضان واما مااحتمل غير ذلك ولا وجوب ولا اصل فيه فليس موضع احتياط كصوم يوم الشك فى هلال رمضان وللقول بالوجوب أدلة متعددة أوردها ابن الحاجب منها قوله تعالى : (وما آتاكم الرسول فخذوه) أى ما دلـكم عليه بالقول والفعل فاقبلوه ومنها قوله تعالـن : (لقد كان لكم فى رسول الله اسوة حسنة) .

وقيل مع قصد التقرب وان فقد فهو بالاباحة قمن

بكسر الميم وفتحها بمعنى حقيق يعنى ان الباجى قال ان فعله صلى الله عليه وسلم الذى جهلت صفته يـمـل على الوجوب ان ظهر قصد القربة وان لم يظهر فهو للاباحة وذكر حلولوا عن بعض اصحابنا انه ان ظهر قصد القربة فللندب والا فللاباحة والقول الاول القائل بالوجوب سواء عنده ظهر قصد القربة أم لا ومجامعة قصد القربة للوجوب يريدون به هنا قصد القربة ببيان الفعل للامة لا قصد القربة بنفس الفعل فان ذلك من أمارات النـدب كما تقدم قوله فهو بالاباحة أى لان الاصل عدم الطلب وانما دلت الآية

على حسن التأسى والمباح حسن شرعا وقد قرر السبكي في شرح المناهج ان الآية تدل لوجوب ولا ندب ولا اباحة (وقد روى عن مالك الاخير) بسكون ياء روى وعدم تنوين مالك للوزن يعنى ان امام الحرمين والاموى رويما عن امامنا مالك رحمه الله تعالى ان مجهول الصفة يحمل على الاباحة (والوقف للقاضى نعى البصير) يعنى ان البصير بعزو الاقوال الى أهلها نعى ونسب التوقف عن القول بواحد من الاقوال المتقدمة الى القاضى ابى بكر الباقلانى منا وجعلهم الوقف قولاً بناء على ان الشك حكم والقول بالوقف محكى عن بعض الشافعية ايضا

والناسخ الاخير ان تقابلا فعل وقول متكررا جلا

الالف فى تقابلا ألف الاطلاق ومتكررا حال من ضمير القول المستتر فى جلا بمعنى ظهر يعنى ان الناسخ فى حقه صلى الله عليه وسلم هو المتأخر من القول والفعل عند تقابلهما أى تخالفهما اذا كان القول متكررا أى دل دليل على تكرر مدلوله والقول خاص به كان يقول يجب على صوم يوم عاشوراء فى كل سنة ، وافطر فيه وكون الناسخ هو المتأخر ظاهر فى تأخر الفعل ، وكذا فى تقدمه لدلالة الفعل على الجواز المستمر ، فان لم يدل دليل على تكرر مقتضى القول فلا نسخ فى تأخر الفعل دون تقدمه فان القول يكون ناسخا له ، لما تقدم من دلالة الفعل على الجواز المستمر ، وقال العضد : ان دلالة الفعل لا عموم فيها ، وغاية ما فيها اطلاق ، فان جهل المتأخر منهما فهو المذكور فى قوله :

والرأى عند جهله ذو خلف بين مرجح ورأى الوقف

يعنى أن رأى الأصوليين عند جهل المتقدم من القول والفعل مختلف فمنهم من يرجح القول لأنه أقوى دلالة من الفعل لوضعه لها والفعل إنما يدل بقريئة لان له محامل فلا بد من أمر يعين بعضها ولأنه أعم دلالة من الفعل اذ يعم الموجود والمعدوم والمعقول والمحسوس بخلاف الفعل فإنه يختص بالموجود المحسوس ولان دلالة الفعل متفق عليها ودلالة الفعل مختلف فيها ، والمتفق عليه أولى بالاعتبار وقيل يرجح الفعل لأنه أقوى في البيان بدليل انه يبين به القول وقيل بالوقف عن ترجيح واحد منهما ، على الآخر في حقه لاستوائهما في احتمال تقدم كل منهما على الآخر ولا تعارض في حقتنا حيث دل دليل على تأسينا به في الفعل لعدم تناول القول لنا قوله : مرجح بكسر الجيم .

والقول ان خص بنا تعارضا فينا فقط والناسخ الذى مضى
ان بالتأسى اذن الدليل والجهل فيه ذلك التفصيل

يعنى ان القول والفعل يتعارضان في حقتنا دونه صلى الله عليه وسلم اذا كان القول خاصا بنا كان قال يجب عليكم صوم عاشوراء في كل سنة واقطر فيه في سنة بعد القول ، أو قبله ، واذا تعارضا في حقتنا فالناسخ هو الذي مضى أي تقدم ذكره وهو المتأخر اذا علم وتعارضهما في حقتنا مشروط بان يدل دليل على وجوب تأسينا أي اقتدائنا به في الفعل فلا معارضة بينهما في حقتنا ، والتعارض بين شيئين هو تقابلهما على وجه يمنع كل منهما مقتضى الآخر أو بعض مقتضاه ، قوله : والجهل الخ يعنى انه اذا جهل المتأخر منهما كان فيه التفصيل المتقدم من ترجيح بعض القول وبعض للفعل وذهاب بعض الى الوقف

وان يعم غيره والاقتدا به له نص فما قبل بدا

فاعل يعم ضمير القول وغير مفعوله والجواب جملة ما قبل بدا وجملة الاقتدا به الخ معترضة يعنى ان القول اذا عمه صلى الله عليه وسلم مع غيره فالحاصل هو ما ذكر قبل من نسخ المتأخر للمتقدم اذا علم ومن الخلاف عند جهله في حقنا بشرط ان يدل نص أي دليل على اقتدائنا به في ذلك الفعل مثاله أن يقول يجب على وعليكم صوم عاشوراء في كل سنة وافطر فيه في سنة وان لم يدل دليل على وجوب تاسينا به في الفعل فلا معارضة في حقنا والمعارضة في حقه ثابتة مطلقا .

في حقه القول بفعل خصا ان يك فيه القول ليس نصا

يعنى ان الفعل يخصص القول في حقه ان يكن القول العام فيسه ظاهرا فيه لا نصا كان قال يجب على كل احد صوم عاشوراء وافطر فيه في سنة تقدم الفعل أو تأخر وجهل التاريخ ولا نسخ حينئذ لان التخصيص أهون منه لما فيه من أعمال الدليلين لانه رفع البغض والنسخ رفع للجميع فهو دونه في مخالفته اصل المستصحاب حكم العام قولنا ولا نسخ حينئذ قيده المحشى بقوله الا ان يكون العام سابقا وقد دخل وقته ثم جاء الفعل المخالف له اه .

ولم يكن تعارض الافعال في كل حالة من الاحوال

يعنى ان ابن الحاجب والرهونى وغيرهما صرحوا بأن لا تعارض بين الفعل والفعل في كل حالة من الحالات أى تماثل الفعلان أو اختلافهما يمكن الجمع بينهما أولا اذ الفعل لا يقع في الخارج الا شخصا لا كليا حتى ينافي فعلا آخر فجائز أن يقع الفعل واجبا في وقت وفي وقت آخر بخلافه ومثله للعضد حيث قال ان دلالة الفعل لا عموم فيها

وغاية ما فيها اطلاق وما ذكره المحلى من دلالة الفعل على الجواز المستمر دون القول مخالف لما تقدم ومخالف لما قيد به السبكي في غير جمع الجوامع معارضة الفعل للقول فيما اذا كان الفعل متقدما بأن يدل دليل على تكرار الفعل بخلاف ما اذا كان متأخرا فانه وان لم يدل دليل على تكراره ينسخ عموم القول المتقدم وايضا دلالة الفعل على الجواز المستمر ليست وضعية وبحث في قول المحلى لدلالة الفعل على الجواز المستمر بأنه لم دل ذلك عليه ولم يدل عليه القول مع ان كلا منهما ليس فيه صيغة عموم وعلى ان الفعل يدل على الجواز المستمر يحتتمل جواز تعارض الفعلين أخذا بظاهر هذا الكلام ويحتتمل خلافه قاله في الآيات البيئات .

وان يك القول بحكم لامعا فآخر الفعلين كان رافعا

قوله بحكم يتعلق بقوله لامعا أى واردا بثبوت الحكم يعنى ان ما ذكر من عدم تعارض الفعلين انما هو اذا لم يقترن بالفعلين قول يدل على ثبوت الحكم والا كان آخر الفعلين رافعا للاول أى ناسخا له على ما صححه الابيارى كقوله صلى الله عليه وسلم « صلوا كما رأيتمونى أصلى » ورأوه صلى صلاة الخوف على صفات متعددة وهى سبعة فالحالة الاخيرة ناسخة لما قبلها (والكل عند بعضهم صحيح) هذا قول ثان فى المسألة يعنى انه يصح الكل أى الايقاع على كل وجه من تلك الوجوه عند بعضهم الذى هو القاضى وللشافعى ميل اليه وعليه يجوز ان تصلى صلاة الخوف على كل من تلك الصفات السبع ويجوز قبض اليدين فى الفريضة وارسالهما (ومالك عنه روى الترجيح) باسكان ياء روى يعنى ان مالكا والشافعى مثله قال يطلب الترجيح بين تلك الافعال فيقدم ما هو اقرب لهيئة الصلاة ومن

الترجيح كون احد الفعلين أقرب للعبودية والخشوع كوضع اليمنى على اليسرى فى الصلاة لكن مالكا رجح ارسالهما لما فيه من تقلييل الافعال .

وحيثما قد عدم المصير اليه فالاولى هو التخيير

بضم عين عدم يعنى انه اذا عدم المصير الى الترجيح بأن لم يوجد مرجح لاحد الفعلين على الآخر فالاولى والافضل هو التخيير بين الفعلين فافعل أيهما شئت فان ذلك خير من التعطيل والغاء العمل بواحد منهما .

ولم يكن مكلفا بشرع صلى عليه الله قبل الوضع

يعنى ان النبى صلى الله عليه وسلم ليس مكلفا بفتح اللام بشرع من قبله من الانبياء قبل الوضع أى نزول الوحي اليه عند مالك واصحابه واختلف فى النفى هل هو بالنقل أو بالعقل .

وهو والامة بعد كلفا الا اذا التكليف بالنص أنتفى

يعنى انه هو وامته مكلفون بعد نزول الوحي اليه بشرع من قبله عند مالك وجمهور اصحابه واصحاب الشافعى وابى حنيفة ما لم يرد دليل على عدم التكليف به فلا تكليف (وقيل لا) يعنى ان بعضهم ذهب الى عدم تكليفه هو وامته بشرع من قبلهم بعد نزول الوحي فمشهور المذهب كما فى المنتقى للباغى ان شرع من قبلنا شرع لنا والمشهور عند الشافعية انه ليس شرعا لنا وهو اختيار السبكى .

والخلف فيما شرعا ولم يكن ذاع اليه سمعا

ببناء شرع وسمع للمفعول يعنى ان اختلافهم في شرع من قبلنا هل هو شرع لنا انما هو فيما ثبت في شرعنا انه شرع للانبياء قبلنا ولم يكن داع اليه أى الامر بالاعتداء بهم فيه مسموع ووارد في شرعنا أما ما لم يعلم انه شرع للانبياء الا بقول أممهم فليس شرعا لنا اتفاقا وكذا لا اختلاف فيما أمرنا به في شرعنا كمدلول قوله تعالى (وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس) الآية ، لقوله صلى الله عليه وسلم لأنس كتساب الله القصاص فان ذلك شرع لنا اتفاقا .

والخلاف في مثل : ولمن جاء به حمل بعير وانا به زعيم) هل يستدل به على جواز الضمان والمشهور عندنا الجواز وهذه المسألة ذكرها السبكي ولفظه اختلف هل كان الرسول صلى الله عليه وسلم متعبدا قبل النبوة بشرع واختلف المثبت فقيل نوح وإبراهيم وموسى وعيسى وما ثبت انه شرع أقوال الى أن قال وبعد النبوة المنع .

ومفهم الباطل من كل خبر في الوضع أو نقص من الراوى انحصر

يعنى ان كل خبر عنه صلى الله عليه وسلم أفهم الباطل ولم يتقبل التأويل فهو اما موضوع أو نقص منه من جهة راويه لفظ يزيل الباطل فمن الاول ما روى ان الله تعالى خلق نفسه فانه يوهم حدوثه وقد دل العقل القاطع على استحالته عليه تعالى .

ومن الثانى ما رواه الشيخان عن ابن عمر رضى الله تعالى عنهما قال صلى بنا النبى صلى الله عليه وسلم صلاة العشاء فى آخر حياته فلما سلم قام فقال أرأيتمكم ليلتكم هذه فان على رأس مائة سنة منها لا يبقى ممن هو اليوم على ظهر الارض احد قال ابن عمر فوهل الناس فى مقاتله بفتح الهاء أى غلطوا حيث لم يسمعوا لفظه اليوم فظنوا انقراض جميع الناس على رأس مائة سنة ويوافقه فى اثبات لفظه اليوم حديث مسلم عن ابى سعيد الخدرى رضى الله تعالى عنه : « لا يأتى مائة سنة وعلى الارض نفس منفوسة اليوم » ومعنى منفوسة مولودة احترز به عن الملائكة وعن ابليس دون ذريته فانها مولودة على الصحيح ويجاب عن الخضر والياس عليهما الصلاة والسلام بأن المراد من كان ظاهرا مثلكم ويتصرف تصرفكم .

والوضع للنسيان والترهيب والغلط التنفير والترغيب

يعنى ان سبب الوضع للحديث بأن يكذب به على النبى صلى الله عليه وسلم يكون لأجل النسيان من الراوى لما رواه فيذكر غيره ظانا انه المروى ويكون لاجل الترهب عن المعصية والترغيب فى الطاعة فقد وضعت الكرامية فى ذلك احاديث كثيرة ويكون لاجل الغلط من الراوى بأن يسبق اسانه الى غير ما رواه أو يضع مكانه ما يظن انه يؤدى معناه ويكون لاجل التنفير كوضع الزنادقة احاديث تخالف المعقول لتنفير العقلاء عن شريعته المطهرة ومنه ما وضعته الباطنية فى نضائل القرآن لى يخبر بها ضعيف الايمان فلا يجد تلك المنفعة فيسوء ظنه بصدق القرآن وذلك كفر ، قوله : التنفير هو بحذف العاطف وهو أولى من قول السبكى أو افتراء لان

الافتراء قسم من الوضع لا سبب له والكلام في اسبابه وقد يكون
الوضع لغير ما ذكر فقد كان جماعة يضعون القصص المستغربة
يتوصلون بذكرها أو كتابتها الى أخذ شيء من الدنيا يعدون ذلك
ارتزاقا قاله المحشى :

وبعد ان بعث خير العرب دعوى النبوءة انمها للكذب

يعنى ان من الاخبار ما هو مقطوع بكذبه كادعاء النبوءة أو
الرسالة بعد بعثته صلى الله عليه وسلم من غير ان
يطلب دليل لثبوت القاطع الذي هو الاجماع على انه خاتم النبيئين
ولنص القرآن قال تعالى : « ولكن رسول الله وخاتم النبيئين »
واما قبل نزول الآية فلا يقطع بكذب مدعيها الا اذا لم يأت بمعجزة
دالة على صدقه أو بخبر صادق انه نبي أو رسول

وما انتفى وجوده من نص عند ذوى الحديث بعد الفحص

ما من قوله ما انتفى معطوف على الضمر مفعول انم أى انم للكذب
كل نص أى حديث لم يوجد في بطون الكتب ولا في صدور الرجال بعد
الفحص بفتح فسكون أى بحث رجال الحديث عنه وتفتيشهم لقضاء
العادة بكذب ناقله وقيل لا يقطع بكذبه لتجويز العقل صدق ناقله
وهذا بعد تدوين الاحاديث اما قبل ذلك كما في عصر الصحابة فيجوز
أن يروي أحدهم ما ليس عند غيره (وبعض ما ينسب للنبيى) بنصب
بعض عطا على مفعول انم أى انسب بعض الاحاديث المروية عنه
صلى الله عليه وسلم للكذب قطعاً أى لم يقلها لانه روى انه قال
سيكذب على فان قال ذلك فلا بد من وقوعه والا فقد كذب عليه به
وهذا حديث لا يعرف له اسناد ولهذا اشترط

الرواة العدالة وأسقطوا أحاديث كثيرة تنسب إليه صلى الله عليه وسلم ولولا أن بعضها مكذوب به لما حسن ذلك التحرز والتثبت قال السبكي فان قلت لا يلزم وقوع الكذب في الماضي الذي هو المدعى لانه قال سيكذب علي بصيغة المضارع فيجوز أن يقع في المستقبل قلت السين الداخلة على يكذب وان دلت على استقبال فانها تسدل على استقبال قليل بخلاف سوق كما نصوا عليه وقد حصل هذا الاستقبال القليل بزيادة هـ ، قال في الآيات البيّنات ومراده بالماضي في قوله لا يلزم وقوع الكذب في الماضي ما تقدم على زمن المصنف يعني السبكي الذي هو زمن قطعه بكذب بعض المنسوب اليه صلى الله عليه وسلم وبالمستقبل في قوله فيجوز أن يقع في المستقبل ما تأخر عن زمن ذلك الخبر الصادق بأن يكون قرب الساعة هـ

وخبر الاحاد في السننى

حيث دواعى نقله تواترا نرى لها لو قاله تقررا

بنصب خبر عطا على الضمير مفعول أنم ودواعى مبتدأ وتواترا تمييز ، وجملة : نرى لها تقررا أى حصولا وثبوتا خبر المبتدأ وقوله لو قاله معترض أى أنم للكذب الخبر المنقول بالاحاد اذا كانت الامور الدواعى أى الحاملة على نقله تواترا موجودة على تقدير أخباره له كسقوط الخطيب عن المنبر يوم الجمعة ولم يخبر به الا واحد فانه مقطوع بكذبه لمخالفته للعادة وبهذا يثبت عندنا ان القرآن لم يأت أحد بمثله اذ لو كان لنقل الينا تواترا مع أنه لم ينقل آحادا فضلا عن التواتر خلافا للرافضة في قولهم لا يقطع بكذبه لتجوير العقل صدقه وقد قالوا بصدق ما رووه منه في امامة على رضى

الله تعالى عنه نحو انت الخليفة من بعدى مشبهين له بما لم يتواتر من المعجزات كحنين الجذع وتسبيح الحصى وتسليم الحجر واجبت بأنها كانت متواترة واستغنى عن تواترها الى الآن بتواتر القرآن الذى وقع التحدى به بخلاف ما يذكر فى امامة على فانه لو كان ما خفى على الصحابة الذين بايعوا أبا بكر رضى الله تعالى عنه والامور التى تحمل على نقله تواترا كونه غريبا أو مهما فى الدين كوجوب الصلاة والصيام والزكاة وتحريم الخمر وكالامامة .

واقطع بصدق خبر التواتر ونسو بين مسلم وكافر واللفظ والمعنى

يعنى أن من الاخبار ما هو مقطوع بصدقه كالخبر المتواتر والتواتر لغة مجيء الواحد بعد الواحد بفترة بينهما ومن ذلك قوله تعالى : (ثم ارسلنا رسلنا تترا) أى واحدا بعد واحد بفترة ، وقال بعضهم : مشتق من الوتر والوتر قد يتوالى وقد يتباعد واصطلاحا سيجأتى بعد هذا البيت والقطوع بصدق التواتر ضرورى لا نظرى خلافا لامام الحرمين والغزالي من الشافعية ولا فرق بين كون المخبرين مسلمين أو كفارا أو فاسقين أو صالحين وقيل يشترط الاسلام وقيل تشترط العدالة وكذا لا فرق بين التواتر اللفظى والمعنوى فان اتفق الجمع الآتى ذكره فى اللفظ والمعنى فهو اللفظى وان اختلفوا فيهما مع وجود معنى كلى فهو المعنوي كما اذا أخبر واحد عن حاتم أنه أعطى دينارا وآخر انه أعطى فرسا وآخر انه أعطى بعيرا وهكذا فقد اتفقوا على معنى كلى هو الاعطاء وحجة الجمهور القائلين ان العلم الحاصل من الخبر المتواتر ضرورى هى انا نجد ذلك

العلم حاصلًا من الصبيان والبله وممن ليس له أهلية نظر ولو كان نظريًا لما حصل إلا ممن له أهلية النظر

وذاك خبر من عادة كذبهم منظر عن غير معقول

عادة منصوب على الظرفية وجملة كذبهم منظر صلة من وقوله عن غير معقول متعلق بخبر يعنى ان المتواتر هو خبر جمع يمتنع عادة تواطؤهم أي توافقتهم على الكذب اذا كان خبرهم عن غير معقول ومن قال يمتنع عقلا مراده ان العقل لا يجوز من حيث الاسناد الى العادة تواطؤهم والا فالتجويز للعقلى دون نظر الى العادة لا يرتفع وان بلغ العدد ما بلغ قاله المحشى ويشمل غير المعقول المحسوس باحدى الحواس للظاهرة وهى خمس ويشمل الوجدانى وهو ما كان مدركا بالحس الباطن فقولنا عن غير معقول هو بمعنى قولهم عن محسوس اعنى ولو بواسطة فيشمل متعدد الطباق ايضا فانه يصدق عليه باعتبار ما بعد الطبقة الاولى انه محسوس بواسطة الطبقة الاولى وقولهم عن محسوس احترزوا به عن المعقول لان العقلى قد يثبت على الجمع الكثير كحدوث العالم على الفلاسفة .

واوجب السعد من غير تحديد على ما يعتمد

يعنى انه لا بد فى المتواتر من تعدد نقلته من غير تحديد بعدد معين بل الاعتبار ما حصل به العلم على المعتمد وهو مذهب الجمهور قال الابيارى جميع الاخبار انما يعلم صدقها بأمر زائد على الخبر الا المتواتر فانه يحصل العلم بصدقه وان لم يقترن به أمر آخر بناء على اطراد العادة هـ

وقيل بالعشرين أو بأكثر أو بثلاثين أو اثني عشر

يعنى أن ابن القاسم قال باعتبار العشرين في عدد التواتر فلا يكفى أقل من ذلك لان الله تبارك وتعالى قال (ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين) فيتوقف بعث العشرين لمائتين على اخبارهم بصبرهم فكونهم على هذا العدد ليس الا لانه أقل ما يعيد العلم المطلوب في مثل ذلك قوله أو بأكثر يعنى أن سحنون قال في عدد التواتر لابد أن يكون أكثر من عشرين فلا يكفى العشرون عنده قوله أو بثلاثين هو قول ابن أبى زيد لا يكفى عنده أقل منها قوله أو اثني عشر يعنى أن بعض أهل المذهب قال لا بد في عدده من اثني عشر عدد نقباء موسى عليه الصلاة والسلام لا يكفى أقل منه قال أهل التفسير في قوله تعالى (وبعثنا منهم اثني عشر نقيبا) بعثوا للنكعانيين بالشام طليعة لبني اسرائيل المأمورين بجهادهم ليخبروهم بحالهم الذى لا يرهب فكونهم على هذا العدد ليس الا لانه أقل ما يفيد العلم المطلوب في مثل ذلك قولهم بحالهم الذى لا يرهب يعنى وأمرهم بكنتم ما يرهب من احوالهم عن قومهم فأوا أجراسا عظيمة وبأسا شديدا فهابوا ورجعوا وحدثوا قومهم ونكثوا الميثاق الا اثنين وبقيت أتوال أخر في عدد التواتر لم أذكرها في النظم لاني لم أراها معزوة لاهل المذهب كما هو عادتي في هذا النظم .

الغاء الأربعة فيه راجح وما عليها زاد فهو صالح

يعنى أن الغاء الأربعة في عدد التواتر هو الراجح فليست عدد تواتر عند القاضى والسبكى لجزمهما باحتياجهم

الى التزكية اذا شهدوا بالزنا ولا فائدة في تزكية ما علم ضرورة
وما زاد على الاربعة عندهما فهو صالح لان يكفى في عدد التواتر من
غير اعتبار عدد معين وبحث فيه صاحب الآيات البيّنات باقتضائه
عدم صلاح الائمة الاربعة بل الخلفاء الاربعة وصلاحية خمسة ممن
لم يعرف بالفسق من عوام زماننا ولا يخفى ما فيه وقضية المعنى
عكسه اللهم الا أن يراد عدم كفاية الاربعة من حيث مجرد الكثرة
لا مطلقا فلا ينافى أن نحو الخلفاء الاربعة تكفى باعتبار أحوالهم ه .

وأوجب في طبقات السند تواترا وفقا لدى التعدد

يعنى أن أهل خبر التواتر ان كانوا طبقة واحدة فالامر
واضح وان كانوا أكثر من واحدة أشتراط في كل طبقة شروط
التواتر من كونه خبر جمع يمتنع تواطؤهم على الكذب الى أن يصل
الى المخبرين به ليفيد خبرهم العلم كنقل القرآن العظيم بخلاف ما
اذا لم يكونوا كذلك في غير الطبقة الاولى فلا يفيد خبرهم
العلم ومن هنا يعلم أن المتواتر في الطبقة الاولى قد يكون
آحادا فيما بعدما والصحيح ان العلم الحاصل من
المتواتر لكثرة العدد متفق للسامعين فيحصل لكل منهم وللقرائن قد
يختلف فيحصل لزيد دون عمرو

ولا يفيد القطع ما يوافق الاجماع والبعض يقطع ينطق

ما فاعل يفيد ويوافق مبنى للفاعل و الاجماع مفعوله وينطق
بكسر الطاء يعنى ان الاجماع على معنى موافق لمعنى خبر لا يدل
على صدق معنى ذلك الخبر أى كونه صلى الله عليه
وسلم قاله هذا هو الصحيح من ثلاثة أقوال قوله والبعض الخ يعنى

أن بعضهم نطق أى صرح بأن ذلك يدل على صدق ذلك الخبر لان الظاهر استنادهم اليه حيث لم يصرحوا بذلك لعدم ظهور مستند غيره ووجه دلالة استنادهم اليه على صدقه انه لو لم يكن حينئذ صدقا بأن كان كذبا لكان استنادهم اليه خطأ وهم معصومون منه واجبت بأن عصمة الامة من الخطأ محمولة عند الاصوليين على عصمتهم من الخطأ الذى هو كون الظن أمرا باطلا لا يصح اتباعه بأن يستند ذلك الظن الى ما لا يجوز الاستناد اليه بمعنى لا تجتمع أمتى على ضلالة ان اجتماع ظنونهم على شىء لا يكون الا حقا لانه المأمور باتباعه قال فى الآيات البينات خلافا لابن الصلاح ومن وافقه فى حملها على عدم مخالفة الواقع أى مخالفة ما هو الحكم فى نفس الامر والاول يقول لا يلزم من الاجماع على حكم مطابقة حكم الله فى نفس الامر اللزوم منه مطابقة حكم الله ولو باعتبار ظنهم .

وبعضهم يفيد حيث عولا عليه

هذا هو القول الثالث يعنى أن بعضهم ذهب الى التفصيل فقال ان ذلك الاجماع يدل على صدق ذلك الخبر أى القطع بأنه صلى الله عليه وسلم قاله حيث عول أى اعتمد الاجماع على ذلك الخبر بأن صرح المجمعون بالاستناد اليه ولا فلا يدل لجواز استنادهم الى غيره مما استتبطوه من القرآن ولو كان مصرحا به فى القرآن لا يكون الظاهر حينئذ استنادهم الى الخبر بل للقرآن أو للظاهر

وانفه اذا ما قد خلا مع دواعى رده من مبطل

كما يدل لخلافة على هذا مما لا يدل على صدق الخبر أى أنف القطع بصدق الخبر فى هذه المسألة وهى ان يسلم الخبر من

ابطال مع توافر أى كثرة الامور الدواعى أى
الحاملة على رده أى ابطاله فكون ذوى الدواعى لم يبطلوه مع
سماعهم له آحادا لا يدل على صدقه خلافا للزيدية فى قولهم يدل
عليه للاتفاق على قبوله واجبت بأن الاتفاق على قبوله انما يدل على
ظنهم صدقه ولا يلزم من ذلك صدقه فى نفس الامر لان الضلال
الذى لا يجتمعون عليه كما تقدم الامر الذى لا يسوغ لهم اتباعه بأن
يكون ظنهم أمرا باطلا وكل ما ظنوه ظنا صحيحا بأن بذلوا الوسع فى
الاجتهاد كان أمرا حقا لا باطلا مثاله قوله صلى الله عليه وسلم
لعلى كرم الله تعالى وجهه (انت منى بدنزلة هارون من موسى الا
أنه لا نبى بعدى) فان دواعى بنى امية من بغض وحسد وغيرهما
وقد سمعوه متوفرة على ابطاله لدلالته على خلافة على كخلافه
هارون عن موسى بقوله اخلفنى فى قومي وان مات قبله ولم يبطلوه
وكذا قوله صلى الله عليه وسلم (من كنت مولاه فعلى مولاه
اللهم وال من والاه وعاد من عاداه)

كالاتفاق بين ذى تأول وعامل به على المعول

يعنى ان افتراق العلماء فى حديث الى مؤول له ومحتج به
لا يدل على صدقه على القول المعول عليه لانه مذهب الاكثر خلافا
لقوم فى قولهم يدل على صدقه للاتفاق على قبوله وذلك لان الاحتجاج
به يستلزم قبوله وكذا تأويله يستلزم ذلك والا لم يحتج الى
تأويله قال فى الآيات البينات نعم قد يقال : قد يكون التأويل على
تقدير الصحة كما يقع لهم كثيرا يمنعون الصحة ثم يقولون على
تسليم صحته فهو محمول على كذا الا أن يقال التأويل من غير
تصريح بتقدير التسليم لا يكون عادة الا مع اعتقاد الصحة هـ .

ومذهب الجمهور بصدق مخبر مع صمت جمع لم يخفه حاضر

يعنى ان الذى اختاره ابن الحاجب وهو مذهب الجمهور صدق مخبر عن محسوس صدقا قطعيا اذا كان ذلك الاخبار بحضرة جمع عدد التواتر وهو مما لا يخفى عليهم عادة ولم يخف ذلك الجمع من ذلك المخبر ولم يرجه ولم يكر. نحو ذلك مما يحمل على السكوت وهم سامعون لا يكذبونه لا من تواطئهم على الكذب وقيل يفيد ظنا لجواز ان يسكتوا لا لشيء فان كان مما يحتمل أن لا يعلموه مثل خبر غريب لا يقف عليه الا الافراد لم يدل سكوتهم على صدقه .

ومودع من النبى سمعا يفيد ظنا أو يفيد قطعيا

وليس حامل على الاقرار ثم مع الصمت عن الانكار

مودع بفتح الدال مبتدأ ونائب الفاعل ضمير الخبر وسمعا مفعول ثان ومن النبى متعلق به وجملة يفيد خبر يعنى ان المخبر اذا كان بمكان يسمع منه النبى صلى الله عليه وسلم ذلك الخبر ولا حامل للنبى على التقرير ولا للمخبر على الكذب وصمت عن الانكار عليه افاد كونه كذلك صدق ذلك الخبر ظنا كما اختاره ابن الحاجب دينيا كان أو دنيويا وقال المتأخرون يفيد قطعيا وذكر القولين هكذا حللوا اما مع وجود الحامل على الكذب فلا يدل على صدقه أصلا كما اذا كان كذبا غير محرم كما يدفع به عن نفس معصوم أو ماله وكذا مع وجود الحامل على التقرير أى عدم الانكار على المخبر المذكور كونه ما سمعه لذهوله عنه باشتغاله بأهم منه أو ما فهمه لخلل في دلالة خبر المخبر وكذب

المخبر خوفاً من القتل ان كان بحيث ان لم يكذب فقتل وكان اذا أنكر عليه النبي صلى الله عليه وسلم قتل وكان محترماً ولم يكن يمكنه الدفع عنه ومثال ما اذا وجد حامل على الكذب والتقريب معا ما اذا كان المخبر ممن يعاند النبي صلى الله عليه وسلم ولا ينفعه فيه الانكار قال في الآيات البيّنات لا يلزم من انتفاء الحامل على الاقرار انتفاء الحامل على الكذب ولا من انتفاء الحامل على الكذب كأن يكون عبثاً انتفاء الحامل على الاقرار بل قد يجامع انتفاء الحامل على الكذب وجود الحامل على الاقرار كما أن الحامل على احدهما تد يجامع الحامل على الآخر وقد لا ، وفيه ما لفظه يمكن أن يقال لا فائدة لهذه المسألة أى لا يتصور حصول العلم بالصدق لاحد لتوقفه على العلم بانتفاء كل حامل على التقرير ولا يتصور العلم بذلك لان الحوامل لا تنحصر وقد يخفى الحامل وقد يشبه الحامل فيه فيظن ما ليس بحامل حاملاً وما هو حامل غير حامل

✧ وخبر الواحد مضمون عرى عن القيود فالذى تواترا

يعنى أن خبر الواحد مضمون صدقه ثم استأنف تعريفه بقوله عرى أى هو خبر عار عن قيود المتواترة التى هى خبر جمع الخ فان كان خبر واحد أو جمع لا يمتنع تواطؤهم على الكذب كالاثنين بناء على أنه جمع والثلاثة والاربعة أو أكثر اذا لم يحصل العلم أو جمع يمتنع تواطؤهم على الكذب لكن على غير محسوس . فخبر الواحد هو ما لم ينته الى حد التواتر فهو فى ذاته مضمون الصدق وذلك لا ينافى انه قد يفيد العلم بواسطة أمر خارج عنه

والمستفيض منه وهو أربعة أقله وبعضهم قد رفعه
عن واحد وبعضهم عما يلى وجعنه واسطة قول جلى

يعنى ان المستفيض من خبر الواحد فخبير
الواحد منه مستفيض ومنه غيره والمستفيض عند ابن الحاجب ما
زاد نقلته على ثلاثة وبعضهم قد رفعه عن واحد أى أقله اثنان
وبعضهم رفعه عما يلي الواحد الذى هو الاثنان فأقله عنده ثلاثة
وبعضهم جعل المستفيض واسطة بين المتواتر وخبر الاحاد فخبير
الواحد ما أفاد الظن والمتواتر ما أفاد العلم الضرورى والمستفيض
ما أفاد العلم النظرى قال الفهرى ومثله بما تلقته الامة بالقبول
وعملت بمقتضاه كقوله صلى الله عليه وسلم فى
الرقعة ربع العشر ولا تنكح المرأة على عمتها وخالتها وجعل المستفيض
واسطة هو الذى عليه شرح عمليات فاس ولا تشترط فيه العدالة لان
الاعتماد فيه على القرائن لا عليها وقال ابن عبد السلام
والتوضيح أن الخبر المستفيض هو المحصل للعلم أو الظن
القريب منه وان لم يبلغ عدد التواتر وقال ابن عبد
الحكم المستفيض هو الخبر الحاصل ممن لم يكن تواطؤهم على باطل
وهذا هو المتواتر المحصل للعلم واقتصر عليه
ابن عرفة والابى والمواق وهذا التفسير أخص وتفسير ابن عبد
السلام أعم منه وفسر السبكي المستفيض بأنه الشائع عن اصل أى
اسناد فخرج الشائع لا عن أصل

ولا يفيد العلم بالاطلاق عند الجماهير من الحذاق

يعنى ان خبر الاحاد لا يفيد العلم ولو عدلا مطلقا أى احتفت
به قرينة أم لا عند جمهور الحذاق أى الاصوليين .

(وبعضهم يفيد ان عدل روى) عدل فاعل فعل محذوف يفسره
ما بعده وروى حذف مفعوله يعنى أن بعضهم وهو ابن خويز منداد

من المالكية قال ان خبر الواحد يفيد العلم
اذا رواه عدل كما قيده ابن الحاجب وغيره

(واختير ذا أن القرينة احتوى) القرينة مفعول
احتوى يقال احتوى على الشيء واحتواه جمعه يعنى أن
ابن الحاجب اختار افادة خبر الواحد العلم اذا احتوى على
قرينة منفصلة زائدة على العدالة كما في أخبار الرجل بموت ولده
المشرف على الموت مع قرينة البكاء واحضار الكفن
والنعش قال الا ولان ان ذلك قد يوجد مع الاغماء .

ومن خبر الواحد الذى يفيد العلم بقرينة ما أخرجه الشيخان
أو أحدهما لما احتفه به من القرائن منها جلاتهما في هذا الشأن
وتقديمهما في تمييز الصحيح على غيرهما وتلقى العلماء لكتابيهما
بالقبول قال ابن حجر وهذا التلقى وحده أقوى في افادة العلم من
مجرد كثرة الطرق وقولنا قرينة منفصلة احترزنا به عن القرائن
اللازمة فانها لا تفيد العلم في خبر الواحد والعلم
المستفاد من خبر الواحد على هذين القولين لا يتعين كونه ضروريا
أو نظريا بل قد يكون ضروريا فيحصل بعد حصول القرائن من غير
احتياج الى ترتيب مقدمات واعمال نظر وقد يكون نظريا فيتوقف
على ذلك قاله في الآيات البيئات .

وفي الشهادة وفي الفتوى العمل به وجوبه اتفاقا قد حصل
كذلك جاء في اتخاذ الادوية ونحوها كسفر والاغذية

يعنى انه وقع الاتفاق أى الاجماع على وجوب العمل بكل من حكم
الحاكم وفتوى المفتى وشهادة الشاهد بشرطه من العدالة

والحرية وغيرهما وان لم يبلغوا حد التواتر عددا وغيره قال في الآيات البيّنات وليس المراد أن خبر الواحد الوارد عن الشارع يجوز العمل به في بابى الفتوى والشهادة كما قد يتوهم من العبارة ه ثم قال وانما المراد أن الافتاء والشهادة خبر واحد ومع ذلك يجوز العمل به ه وكذلك اجمعوا على وجوب العمل به في الدنيويات كأخذ الادوية لمعالجة المرضى فانه يجب أو يجوز الاعتماد فيها على قول عدل واحد انها دواء مأمون من العطب ونحو ذلك كارتكاب سفر وغيره من الاخطار اذا أخبر عدل بأنها مأمونة وكأخذ الغذاء مأكولا أو مشروبا اذا أخبر عدل أنه لا يضر ولا يبد أن يكون العدل المخبر بالدنيويات عارفا والا لم يجز الاعتماد عليه ويضمن اذا نشأ عطب كما يدل عليه قول خليل مشبها بما فيه الضمان كطيب جهل قال في التنفيح اتفقوا على جواز العمل به في الدنيويات والفتوى والشهادة ه وكذا عبر في المحصول بالجواز وابن الحاجب والسبكي عبر ابو جوب العمل به .

(ومالك بما سوى ذاك نزع) ، يعنى أن مالكا رحمه الله تعالى نزع أى نطق وقال بوجوب العمل بخبر الواحد في سوى ما مر من باقى الامور الدينية أعنى غير الفتوى والشهادة والحكم وفاقا للشافعى وابى حنيفة واحمد والفقهاء والاصوليين وهل وجوب العمل به ثابت بالشرع والعقل أو بالشرع فقط قولان حجة الاول قوله تعالى (ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا) فموجب التبيين كونه فاسقا فعند عدم الفسق يجب العمل به وقوله تعالى (فلولا نفر من كل فرقة) الآية ، جعل تعالى الحذر بقول الطائفة الخارجة من الفرقة مع أن الفرقة تصدق على الثلاثة فالخارج منها يكون أقل منها فاذا وجب

الحذر عند قولهم كان قولهم حجة وقياسا على الفتوى والشهادة
واستدلوا على وجوب العمل بخبر الاحاد بالاجماع السكوتى فان
الصحابة أستدلوا بخبر الواحد وعملوا به وشاع
ذلك عندهم من غير نكير وحجته من جهة العقل انه لو لم يجب
العمل به لتعطلت وقائع الاحكام المروية بالاحاد وهى كثيرة جدا
ولا سبيل الى القول بتعطيلها قال فى الآيات البيئات وذلك لانا نقطع
بأن الشارع شرع الواجبات مثلا على انه يجب
اعتقاد وجوبها والعمل بها فلو لم يجب العمل بخبر الاحاد
التي اقتصر على بعثها فأنت الفائدة التي قصدتها بشرح الاحكام ه
ومن قال انه واجب بالشرع استدل بالآيتين والاجماع السكوتى لان
الدليل اذا كان بعض مقدماته نقليا كان نقليا كما هو مقرر عند ائمة
الكلام وغيرهم والدليل العقلى لا بد أن تكون مقدماته كلها عقلية
والمراد بالعمل به اعتقاد ما دل عليه من الاحكام الخمسة وحبس
النفوس على ما دل عليه من فعل نكح أو ترك فقط أو ارسالها فى الفعل
والترك مع رجحان احدهما أو استوائهما .

وما ينافى نقل طيبة منع اذ ذلك قطعى

يعنى أن خبر الواحد اذا تعارض مع ما نقله جميع مجتهدى
المدينة من الصحابة أو التابعين فان مالكا منع العمل بخبر
الواحد فيقدم عليه نقل أهل المدينة اتفاقا عندنا لانه قطعى وسواء
فى ذلك ما صرحوا بنقله عنه صلى الله عليه وسلم وما كان
له حكم الرفع بأن كان لا مجال للرأى فيه قوله منع أى منع العمل
بالخبر المذكور المعارض للنقل المذكور وهذا من باب تقديم
المتواتر على الاحاد حتى لو وجد ذلك فى غير أهل المدينة لكان
الحكم كذلك

وان رأيا ففى تقديم ذا أو ذاك خلف قد قفى

يعنى أن خبر الآحاد اذا نأى رأى أهل المدينة الكائن عن اجتهاد منهم فاختلف المالكية أيهما يقدم ، فقول أكثر البعاديين انه ليس بحجة لانهم بعض الأمة فيقدم عليه خبر الواحد ، وذهب آخرون الى انه حجة ، فيقدم على خبر الواحد ، ومحل الخلاف فى خبر لا ندرى هل بلغ أهل المدينة أولا والمختار عدم التمسك بالاحاد حينئذ لان الغالب عدم خفاء الخبر عليهم اقرب دارهم وزمانهم وكثرة بحثهم عن أدلة الشريعة أما ما بلغهم ولم يعملوا به فهو ساقط قطعاً وما علم أنه لم يبلغهم فمقدم على عملهم قطعاً .

كذلك فيما عارض القياسا روايتا من أحكم الاساسا

أحكم الاساس معناه أتقن القواعد والاصول ، والمراد به مالك يعنى أنه جاء عن مالك روايتان فى عمل أهل المدينة المخالف للقياس أيهما يقدم ويبنى عليه الخلاف فى جريان القصاص فى الاطراف بين الحر والعبد والمشهور عند عدم جريانه ، وبه قال الفقهاء السبعة ، وعنه قول آخر بجريانه وهو مقتضى القياس ، لكن المشهور تقديم القياس كما يأتى فى القياس .

وتقد كفى من غير ما اعتضاد خبر واحد من الاحاد

يعنى أن خبر الواحد لا يحتاج فى وجوب العمل به الى اعتضاد بتعدد أو بظاهر أو بعمل بعض الصحابة على وفقه وانتشار فيهم أو اجتهاد خلافا للجباى فى قوله لا بد من اعتضاده بواحد مما ذكر والجباى بضم الجيم وتشديد الباء والمد .

والجزم من فرع وشك الاصل ودع بجزمه لذاك النقل

الجزم بالرفع معطوف على خبر فاعل كفى وشك بالنصب مفعول معه ، وقوله لذاك مفعول دع واللام زائدة لتأكيد التعدية يعنى انه يكفى فى قبول خبر الواحد جزم الفرع الذى هو الراوى مع شك أو ظن الاصل الذى هو المروى عنه فى روايته عنه لان الفرع عدل جازم بالرواية ولم يوجد من الاصل معارض له وأى راو يحفظ مع طول الزمن ما يرويه وقد روى سهيل بن ابى صالح عن أبية عن أبى هريرة أن النبى صلى الله عليه وسلم قضى بالشاهد واليمين ونسيه فكان يقول حدثنى ربيعة عنى ولم ينكر عليه احد ونقل مثله عن الزهرى وهذا هو قول الاكثر من أصحاب مالك والشافعى وأبى حنيفة ، قوله ودع الخ أى دع ذلك النقل أى الحديث المروى أى قبوله فلا يجوز العمل به بسبب جزم الاصل بعدم رواية الفرع عنه جزم الفرع أم لا وصرح ابن الحاجب بالاتفاق على عدم قبوله والصفى الهنذى بالاجماع واختار السبكى عدم السقوط

وقال بالقبول ان لم ينتفى أصل من الحديث شيخ مقتضى

أى منبغ للحق شيخ فاعل قال يعنى أن الباجى قال ان قال الاصل هذا الحديث فى روايتى ولكن لم يروه عنى قبل المروى وان قال لم أرو هذا الحديث قطعا فلا خلاف فى اسقاطه وكلام الباجى هذا قول ثالث فى جزم الاصل بعد رواية الفرع عنه

وليس ذا يقدر فى العدالة كشاهد للجزم بالمقالة

يعنى أن مخالفة الاصل للفرع لا تقدر فى عدالة كل من الراويين باتفاق القائلين بسقوط المروى وغيرهم ومن ثم لو اجتمعا فى شهادة

م ترد وكذا ان اجتماعا في رواية وأخرى في القبول لو أنفرد أحدهما بشهادة أو رواية قوله كشاهد معناه كشاهد عارض آخر لا يقدر في عدالة كل منهما لجزم كل من الفرع والشهود بمقالته وكما لو قال إحدى زوجتيه طالق ان كان ذلك الطائر غرابا وحلق الآخر على نقيضه وطار ولم يعرف فلا يقع به طلاق اذا ادعى يقينا مع العلم بأنه لا يخرج عن أحد النقيضين قال ابن حجر الهيتمي انما كان لا يطلق عليهما لان كلا منهما متيقن الحيا بالنظر الى نفسه اذ لم يعارضه بالنظر اليه وحده شيء وانما عارضه يقين التحريم بالنظر الى ضم غيره اليه ولا مسوغ لهذا الضم لان المكلف انما يكلف بما يخصه على انفراده ومن ثم لو قالهما واحد في زوجتيه طلقنا ه من شرحه على الاربعين النوويّة

والرفع والوصل وزيد اللفظ مقبولة عند امام الحفظ
ان امكن الذهول عنها عادة الا فلا قبول للزيادة

يعنى ان الرفع مقدم عند امام الحفظ الذى هو الامام مالك على الوقف عند التعارض بينهما فان رواه بعض الثقات مرفوعا الى النبي صلى الله عليه وسلم ورواه بعضهم موقوفا على الصحابي وكذا اذا اختلفوا فوصل بعضهم وأرسل بعضهم سواء كان الرافع والواصل أقل أم لا وتقديم الرفع والوصل هو الراجح في الفقه وأصوله لأنه من زيادة العدل وهي مقبولة عند مالك والجمهور مثال الاول حديث الطواف بالبيت صلاة الا أن الله أحل فيه الكلام فقد اختلف في رفعه ووقفه على ابن عباس وحديث أفضل صلاة المرء في بيته الا المكتوبة اختلف في رفعه ووقفه .
ومثال الثانى حديث لا نكاح الا بولي رواه اسرائيل بن يونس عن

جده ابي اسحاق السبيعي عن ابي بردة عن ابيه عن ابي موسى
الاشعري عن النبي صلى الله عليه وسلم ورواه شعبة وسفيان الثوري
عن ابي اسحاق عن ابي بردة عنه صلى الله عليه وسلم مرسلا فقصى
البخارى لمن وصله مع كون شعبة وسفيان كالجبليين في الحفظ والانتقان
ويجربى في المسألتين ما يمكن جريانه من الاقوال الآتية في زيادة
العدل . قوله وزيد اللفظ الخ يعنى أن زيادة العدل على ما رواه غيره
من العدول مقبولة عند مالك والجمهور وادعى بعضهم اتفـاق
المحدثين عليه بشرط أن يمكن عادة ذهول أي غفلة من لم يروها عن
سماعها والا فلا تقبل واليه الاشارة بقولنا الا فلا الخ

وقيل لا ان اتحاد قد علم والوقف في غير الذي مر رسم

يعنى أن بعض أهل الاصول قال لا تقبل زيادة العدل مطلقا أي
أمكن الذهول عنها عادة أم لا ونقله الابهرى عن بعض أصحابنا اذا
علم اتحاد المجلس بأن لم يحدث الروى عنه بذلك الحديث الا مرة
واحدة فان علم تعدد المجلس أو لم يعلم شئ قبلت عنده وهذا هو
معنى قوله والوقف الخ ورسم بالبناء للمفعول معناه كتب في كتب
الاصول .

(وللتعارض نمى المغير) ، نمى بالبناء للمفعول يعنى ان أكثر
أهل الاصول قالوا بالتعارض بين خبر الزيادة وخبر عدمها فيطلب
الترجيح من خارج اذا غير خبر الزيادة اعراب
الخبر الذى ليست فيه كما لو روى في خبر الصحيحين فرض رسول
الله صلى الله عليه وسلم زكاة الفطر صاعا من ثمر الى آخره
نصف صاع والا تغيره قبلت وقال البطرى من المعتزلة تقبل غيرت أم

لا ، لان موجب القبول زيادة العلم وهو حاصل غيرت أم لا وقيل
لا تقبل الزيادة الا اذا أفادت حكما وقيل تقبل في اللفظ دون المعنى .

وحذف بعض قد رءاه الأكثر دون ارتبـاط

لما كانت رواية بعض الحديث دون بعض تضاد زيادة العدل
اتبعها بعض الاصوليين أياها لما بينهما من الجامع الوهمى يعنى أن
حذف بعض الخبر والاقتصار على بعضه جائز عند الأكثر حيث
لا ارتباط بين المحذوف والمذكور كالغاية والمستثنى لانه كخبر مستقل
وقيل لا يجوز ولو لم يرتبط لاحتمال أن يكون للضم فائدة تفوت
بالفريق مثاله حديث أبى داوود وغيره انه صلى الله عليه وسلم قال
فى البحر هو الطهور ماؤه الحل ميتته فانه يجوز روايته بحذف أحد
جزئيه المذكورين عند ذكر البحر بخلاف نحو حديث الصحيحين انه
صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع الثمرة حتى تزهو وحديث
لا تبيعوا الذهب بالذهب ولا الورق بالورق الا وزنا بوزن مثلا بمثل
سواء بسواء فلا يجوز حذف حتى تزهو ولا حذف المستثنى .

وهو فى التأليف يسوغ بالوفاق بلا تعنيف

يعنى أن حذف بعض الخبر والاقتصار على بعضه الآخر جائز
فى التأليف اتفاقا ان لم يرتبط بعضه ببعض كالمستثنى والغاية قوله
بلا تعنيف أى بلا تشديد انكار لذلك الجواز لانه أجازته السلف
وفعلوه كمالك واحمد والبخارى والنسائى وابى داوود وغيرهم
وروى عن احمد انه لا ينبغى وقال ابن الصلاح لا يخلوا عن كراهة
ومن فوائد تقطيعهم للحديث فى الابواب اذا اشتمل على أكثر من
حكم واحد الفرار من التطويل وما لم يمكن تقطيعه لقصر وارتباط

وقد اشتمل على أكثر من حكم واحد فانهم يعيدونه بتمامه حيث
احتاجوا الى ذكره بحسب الاحكام

بغالب الظن يدور المعتبر فاعتبر الاسلام كل من غير

الباء في قوله بغالب بمعنى على والمعتبر بفتح الباء اسم مصدر
يعنى ان الاعتبار في قبول الخبر دائر على غلبة ظن صدقه فكل ما يخل
بغلبة الظن فانه مانع من القبول كخبر الكافر والفاسق وما لا يحل
بوجه فلا يمنع اتفاقا وربما يختلف المجتهدون في أمر فيذهب كل على
ما غلب على ظنه واذا تقرر ذلك فكل أهل الاصول يعتبرون اسلام
الراوي فلا يقبل خبر كافر اجماعا لسلبهم أهلية هذا المنصب وان كان
متحريرا في دينه وكذا شهادته خلافا لابي حنيفة القائل بقبول شهادة
أهل الذمة في الوصية أو على بعضهم لقوله تعالى « أو آخران من
غيركم » أي من غير أهل دينكم والجمهور يقولون من غير قبيلتكم

وفاسق وذو ابتداع ان دعى أو مطلقا رد لكل سمعا

فاسق مبتدأ وذو معطوف عليه وان دعى قبل في ذي الابتداع
أو مطلقا عامل فيه محذوف معطوف على دعى ورد وخبره الذي هو
سمعا بالبناء للمفعول خبر للمبتدأ يعنى ان الفاسق لا تقبل روايته
الا اذا كان يعتقد انه على صواب لمستند عنده ونحن نظن بطلاق ذلك
المستند ولا نقطع به واما شارب النبيذ من غير اسكار فقال مالك
أحده ولا أقبل شهادته فكأنه قطع بفسقه وقال الشافعي أحده واقبل
شهادته بناء على أن فسقه مظنون .

وأما المبتدعون فقد قبل الشافعي روايتهم وهم أرباب الاهواء
 الا الخاطئة من الرافضة لتجويزهم الكذب
 الموافقة مذهبهم ومنع القاضى من قبولها لانهم بمخالفتهم القاطع
 يندرجون فى قوله تعالى « ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا » ولان قبول
 روايتهم ترجيح لبدعتهم ومظنون الفسق هو معتقد الصواب لدليل
 عنده كالمخالف فى الفروع ، والى قول القاضى هذا أثرنا بقولنا :
 أو مطلقا ، أى يرد مرويه مطلقا أى سواء دعا الى بدعته أم لا ،
 واختاره الابياري وتلميذه ابن الحاجب وعزى للاكثر وقيل يرد ان
 كان المبتدع من الداعين الى بدعتهم اذ لا يؤمن أن يضع الحديث على
 وفقها وعزاه السبكي لملك ورجحه ابن الصلاح وتبعه فى ترجيحه
 النووى ناقلين له عن كثير أو الاكثر ونقل ابن حبان اتفاق أئمة
 الحديث على رد رواية الداعية ويقبل ان لم يكن داعية
 اذا كان يحرم الكذب عليه صلى الله عليه وسلم لا منه فيه مع
 تأويله فى الابتداء اذا كان لا يكفر ببدعته وقيل يقبل المبتدع دعا الى
 بدعته أم لا ، اذا كان يحرم الكذب ولم يكفر ببدعته ، وقد روى
 البخارى وغيره عن جماعة من المبتدعة وثوقا بصدقهم ومذهبنا عدم
 قبول شهادة المبتدع دعا أم لا قاله حلولوا .

(كذا الصبى) ، يعنى أن الصبى المميز لا تقبل روايته
 اذا كان معروفا بالصدق والصلاح نظرا الى غالب أحوال
 الصبيان لان الصبى لعلمه بعدم تكليفه لا يحترز عن الكذب فلا يوثق
 به وهذا قول الاكثر وهو الصواب وقيل يقبل نظرا الى خصوصية
 الحال اما غير المميز فلا يقبل اتفاقا كالمجنون وكذا الصبى
 المعروف بالكذب وسوء الحال .

وان يكن تحمّلوا ثم أدى بنفى منع قبلوا

الواو نائب عن فاعل قبل راجع الى الكافر الدال عليه اشتراط الاسلام والفاسق والمبتدع والصبى ، يعنى أن الراوى اذا كان حال التحمل موصوفاً بشيء مما ذكر ثم كان متلبسا حال الاداء بنفى ذلك المانع قبلت روايته وشهادته ولا تضر الحالة المقارنة للتحمل لقبول الصحابة رواية من ذكر اذا كان سالما حال الاداء وهذا هو مذهب الجمهور وقيل لا يقبل لان الصبا والكفر والفسق مظنة عدم الضبط والتحرز عن الكذب ويستمر المحفوظ اذ ذاك قوله ثم أدى بضم ثاء ثم وادى بالتثوين أى اداء باء لكنه قصر للوزن وهو منصوب على الظرفية

من ليس ذا فقه اباه الجيل وعكسه أثبته الدليل

يعنى أن رواية غير الفقيه أباه أى ردها الجيل بكسر الجيم والجيل الصنف من الناس والمراد به أهل المذهب وهو المنقول عن مالك لانه لسوء فهمه يفهم الحديث على غير معناه وربما نقله بالمعنى فيقع له الخلل فى مقصود للشارع وقال ابو حنيفة لا تقبل رواية غير الفقيه اذا خالفت القياس كحديث المصراة قوله وعكسه الخ يعنى أن الدليل أثبت قبول رواية غير الفقيه كقوله صلى الله عليه وسلم يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله ينفون عنه تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتأويل الجاهلين . ولم يشترط الفقه وقوله فرب حامل فقه ليس بفقيه .

تنبيه : قال القرافى فى التنقيح والمنقول عن مالك ان الراوى اذا لم يكن فقيها فانه تترك روايته ووافقه أبو حنيفة وخالفه

الامام احمد وجماعة ه قال حلولوا وعندي ان هذا المروى عن مالك لا يدل على أنه يقول بائسراط الفقه في الراوى بل لعله على جهة الاحتياط ه . فلعله وجدده عن القرافي في غير التنفيح .

(وقوله في غيره تساهل) من مبتدأ خبره يقبل محذوف لدلالة ما بعده عليه والضمير في غيره للحديث يعنى أن رواية المتساهل في غير الحديث مع تحرزه في الحديث وتشديده فيه مقبولة لان المتصود ضبط الشريعة وأمن الخلل فيها بخلاف المتساهل في الحديث غيرد ، وقيل ترد رواية المتساهل مطلقا والتساهل كتحمّل الراوي حال نومه أو نوم شيخه .

(ذو عجمة أو جهل منمى يقبل) ، ذو مبتدأ وعجمة بضم العين مضاف اليه وجهل بالجر معطوف على عجمة ومنمى بفتح الميمين ويقبل خبر العطف اذا كان بأولا تجب فيه المطابقة ، يعنى ان عجمى اللسان ومن لا يحسن العربية روايتهما مقبولة لان عدالته تمنعه أن يروى الا كما سمع وكذا يقبل مجهول المنمى أى النسب ، قال القرافي في التنفيح : قال الامام ولا يخل بالرواي تساهله في غير الحديث ولا جهله بالعربية ولا الجهل بنسبه ولا مخالفة اكثر الامة لروايته ه

كخلفه لاكثر الرواة وخلفه للمتواترات

يعنى ان مخالفة الراوى لاكثر الرواذ أو الحفاظ لا تمنع من قبولها اذ قد ينفرد بما لم يطلعوا عليه وكذلك لا تضر مخالفته للمتواتر من كتاب أو سنة فيصار الى الجمع أو الترجيح

وكثرة وان لقي ينذر فيما به تحصيله لا يحظر

بجر كثرة يعنى انه يقبل اكثر الرواية للحديث وان ندرت
مخالطته للمحدثين اذا أمكن تحصيل ذلك القدر الذى رواه من الحديث
فى ذلك الزمن الذى خالط فيه المحدثين فان لم يكن لم يقبل شىء مما
رواه لظهور كذبه فى شىء لا نعلم عينه واما الاقلال من الحديث فقال
المازرى اذا لم يرو من الحديث الا حديثا
واحدا فالذى عليه المحققون ان ذلك لا يقدر فى روايته وربما أنكر
بعض المحدثين روايته لان اقلاله يدل على عدم اهتمامه بدينه وذلك
قادر فيه ، واللقى بضم اللام وتشديد الياء ويندر بضم الدال المهملة
قوله فيما أى فى زمن لا يمتنع تحصيل ذلك ما رواه من الحديث به
أى فيه والكثرة هنا أمر نسبي فرب شىء يكون كثيرا بالنظر الى راو
وهو قليل بالنظر الى آخر واما المكثرون اذا أطلقوا فمستة نظمتهم
فى طلعة الانوار بقولى :

والمكثرون بحرهم وأنس عائشة وجابر المقدس
صاحب دوس وكذا ابن عمرا رب قنى بالمكثرين الضررا

والمراد بالبحر ابن عباس رضى الله تعالى عنهما وصاحب دوس
هو ابو هريرة وجابر هو جابر ابن عبد الله بن عمر بفتح العين بن حرام

عدل الرواية الذى قد اوجبوا هو الذى من بعد هذا الجلب
والعدل من يجتنب الكبائرا ويتقى فى الاغلب الصغائرا
وما أبيح وهو فى العيان يقدر فى مروءة الانسان

يعنى ان الاصوليين اشترطوا في غير الحديث المتواتر أن يكون راوية عدل الرواية وهو المذكور في بيتين لابن عاصم بعد هذا البيت وهما قوله والعدل الخ يعنى أن عدل الرواية هو من يجتنب كل كبيرة قلبية كانت أو بدنية كالزنا وشرب الخمر وكتمان الشهادة دائما ويتقى الصغائر في غالب الاحوال والنادر لا يعتد به اذ قد تقل السلامة منه ويتقى كل فرد من المباحات للخارمة للمروءة وهي كل ما يثين عرفا كالبول في الطريق والاكل في السوق لغير سوقى ومعاشرة الارذال وسخف الكلام المؤدى الى الضحك والحرف، الدنيئة كالدباغة اختيارا لا اضطرارا ولا لقصد كسر النفس فلا تقدح ، وقيد خليل الصغائر التى تقدح بكونها صغائر خسة وعليه فلا بد أن يجتنب كل فرد منها فيفعل فرد منها أو من الكبائر تتقنى العدالة فصغائر الخسة كتطيف حبة وسرقة لقمة بخلاف صغائر غيرها ككذبة لا تضر مسلما ونظرة الى أجنبية فلا يضر النادر منه واجتناب ما ذكر من الكبائر وما عطف عليه لا بد أن يكون ملكة بالتحريك أى هيئة راسخة في النفس وهي التى لا تزول أصلا أو الا بعسر قاله السبكي ونحوه لبعض المالكية كالابيارى وهو شيخ ابن الحاجب وكالفهرى فمن لم يحصل ذلك له ملكة لا يكون عدلا عندهم قال حلولوا وفيه نظر واعترضه أيضا في الآيات البيّنات بأن ظاهر كلام الفقهاء عدم اعتبار الملكة وانه يكفى في تحقق العدالة بالنسبة للشهادة وغيرها مجرد اجتناب الامور المذكورة ه :

وذو أنوثة وعبد والعدا وذو قرابة خلاف العهدها

الشهداء جمع شهيد ، ذكر في هذا البيت ما تفرق فيه عدالة الرواية وعدالة الشهادة وهي اشتراط للذكورة في الشهادة في غير

الاموال ولا نشترط في الرواية واشتراط الحرية في الشاهد عند
الاكثر بخلاف الراوى وليست العداوة والقراية بمانعة في الرواية
بخلاف الشهادة فلا يشهد العدو على عدوه ويشهد له والقريب مع
قريبه بالعكس فعدل الرواية هو الموصوف باجتتاب ما ذكر سواء كان
عبداً أو امرأة أو عدواً أو قريباً أم لا ، وذو انوثة وعبد والعدا بكسر
العين وذو قرابة مرفوعة متعاطفة خبرها خلاف الشهدا .

تنبيه : العدالة لغة التوسط وفي الاصطلاح ما تقدم ذكره :

ولا صغيرة مع الاصرار المبطل الثقة بالاخبار

الثقة بالجزم مضاف اليه ما قبله مصدر بمعنى الوثوق والاخبار
جمع خبر يعنى أن الاصرار على الصغيرة أى المواظبة
والمداومة عليها يبطل الوثوق بصدق خبر ذلك المصر لانه يصيرها
كبيرة والمراد بالمواظبة ان لا تغلب طاعته على معاصيه قال في الآيات
البيئات والرجوع في الغلبة الى العرف ولا يدخل المستقبل ولا ما ذهب
بالتوبة وغيرها ه ولا فرق في الصغائر بين كونها من جنس وبين كونها
من أجناس قال في الآيات البيئات فالأتى بواحدة من كل نوع مصر ه
أى فتبطل عدالته فلا تقبل روايته وفائدة هذا البيت جعل الادمان على
فعل الصغيرة كبيرة فيعد في الكبائر حيث عدت ولذلك ذكره السبكي
عند عدها واما بطلان العدالة بفعلها فقد تقدم في شرح بيتي ان ابن عاصم

فدع لمن جهل مطلقاً ومن في عينه يجهل أو فيما بطن

بضم جهل ويجهل مبنى للمفعول وبطن بفتح الطاء بمعنى خفى
هذا متفرع على شرط العدالة فلا يجوز قبول شهادة ولا رواية الا من

عدل يعنى أنه يجب اجماعا رد رواية الراوى المجهول مطلقا أى ظاهرا وباطنا وحكى بعضهم الخلاف فيه وكذا مجهول العين نحو عن رجل أو امرأة أو شيخ فهو مردود اجماعا وحكى بعضهم الخلاف فيه أيضا ويلزم على جهل العين جهل عدالة الظاهر والباطن بمجهول العين من أفرادها لكن جعلناهما مسألتين تبعا للمطلى ومن تبعه والصواب ان مجهول العين هو من لم يرو عنه الا واحد وهو المذكور عن ابن عبد البر وعليه اصطلاح أهل الحديث ورده منقول عن أكثر العلماء اذا كان غير صحابى وقد قلت فى بيان شرط البخارى :

كذلك من دون الصحابى عددا من عنه يروى فخذن مسددا

أما الصحابى فلا يشترط تعدد من يروى عنه قال العراقى فى ألفيته :

نفى الصحيح أخرج المسيبا وأخرج الجعفى لابن تانبا

ضمير الاثنين فى أخرج للبخارى ومسلم يعنى ابن تانبا أخرجنا حديث المسيب ابن حزن ولم يرو عنه الا ابنه سعيد وأخرج الجعفى وهو البخارى حديث عمرو بن تغلب ولم يرو عنه الا الحسن البصرى فيما قاله مسلم والمسيب وعمرو ابن تغلب صحابيان والمعروف أن نحو عن رجل وشيخ من المنقطع عند المحدثين اذ المبهم كالمساقط الذى لم يذكر وفى عبارة غير واحد من أئمة الحديث انه متصل فى اسناده مجهول ، قال المحشى ولعل هذا مستند ما فى جمع الجوامع ه يعنى أن فى جعله مسألة مجهول العين غير مسألة مجهول العدالة ظاهراً وباطناً بناء على تفسير مجهول العين بأنه هو الذى لم يرو عنه الا راو واحد ومن مجهول العين بناء على التفسير الاول ما قاله شهاب الدين عميرة ولفظه الظاهران منه ما لو قال الراوى عن رجل أعرفه لجهالته عند غيره ه ومحل رد رواية من لم يرو عنه الا واحد

حيث لم ينضم اليه توثيق امام له والا اكتفى بذلك لان من وثقه لم يوثقه الا بعد معرفة عينه . قوله أو فيما بطن يعني انه يجب رد رواية مجهول العدالة في الباطن وهو ظاهرها في الظاهر وهو المستور لانتفاء تحقق العدالة خلافا لابي حنيفة وابن فورك وسليم الرازي وهما من الشافعية في قولهم بقبوله واستدلوا بأن الشرط ظن العدالة لا تحققها فانه يظن من عدالته في الظاهر عدالته في الباطن ، وقول المحلى اكتفاء بظن حصول الشرط أو ردوا عليه ان الشروط لا بد من تحققها ، قال في الآيات البيئات وكون الشرط ظن العدالة وجيه جدا ، وقال حلولا مستدلا على رد رواية المستور بما لفظه واذا ثبت اشتراط العدالة ورد رواية الفاسق فالمستور متردد بين الفسق والعدالة فلا تقبل روايته للشك في حصول الشرط ه ، يعني بالشرط العدالة ، قال متأخروا الحنفية : انما قال ذلك أبو حنيفة في صدر الاسلام حيث كان الغالب على الناس العدالة ولما غلب على الناس الفساد اشترطت العدالة فلا بد من التزكية الحاقا للنادر بالغالب ه :

وورس

ومثبت العدالة اختبار كذاك تعديل والانتشار

يعنى ان الامور التي تثبت بها العدالة منها : الاختبار بالمعاملة والمخالطة التي تطلع على خبايا النفوس ودسائسها ، ومنها التعديل ، أى التزكية لمن تثبت عدالته ، قال القراني في شرح التنفيح والتزكية نبأ العدول المبرزين عنه بصفات العدالة ه .

وقال في التنفيح وتثبت العدالة اما بالاختبار أو بالتركية ومنها الانتشار أى السماع متواترا كان أو مستقيضا ، قال القراني

ولهذا نقطع بعدالة أقوام من العلماء والملحاء من سلف هذه الأمة
ولم نختبرهم بل بالسماع المتواتر أو الاستفيض وهذا كاف ه .

وفي قضا القاضى وأخذ الراوى وعمل العالم أيضا ثاوى

يعنى أن اثبات العدالة ثاوى بالمثلثة أى كائن فى هذه الامور
الثلاثة ثابت فى قضاء القاضى المشترط العدالة فى الشاهد بشهادة
شخص ان كان القاضى لا يحكم بعلمه أو لم يعلم بالواقعة فان
احتمل انه حكم بعلمه لا بالشهادة لم يكن تعديلا وكون حكم القاضى
المذكور تعديلا حكى ابن الحاجب الاتفاق عليه ، وكذلك للتعديل ثابت
أيضا بأخذ الراوى أى رواية من لا يروى الا عن العدول عن شخص
بأن صرح بأنه لا يروى الا عن العدول أو عرف من عادته بالاستقراء
كالبخارى فى صحيحه فاذا روى من هذا حاله عن شخص من غير
تعرض له بجرح ولا تعديل كان تعديلا له وقيل لا لجواز أن يتترك
عادته ، قال السيوطى وعليه أهل الحديث فلو صدر منه ما يدل على
انه لم يتترك عادته كان تعديلا اتفاقا قاله فى الآيات البيئات ، وكذلك
يثبت التعديل بعمل العالم المشترط للعدالة فى الراوى
يثبت برواية شخص على الاصح والا لما عمل بروايته وقيل ، ليس تعديلا
للراوى ولا تصحيحا للمروى ، والعمل بروايته يجوز أن يكون احتياطا .
قال فى الآيات البيئات قضيته انه لو كان الاحتياط فى ترك العمل به كما
لو دل المروى على جواز أخذ قال انسان كان عمل العالم به تعديلا قطعيا
وليس بعيدا ه .

قوله قطعيا معناه بلا خلاف أما عمل من لا يلتزم العدالة فى
الراوى وكذا روايته فليس تعديلا اتفاقا فهذه المسائل
الثلاث المذكورة فى هذا البيت ثبت التعديل فيها بالالتزام لا بالتصريح:

وشرط كل أن يرى ملتزما ردا لما ليس بعدل علما

بالبناء للمفعول يعني انه يشترط في كون كل من الثلاثة المذكورة في البيت قبل هذا تعديلا أن يعلم كون من القاضى والعامل والراوى ملتزما رد من ليس بعدل والا لم يكن ما ذكر تعديلا اتفاقا كما تقدم في شرح البيت قبل هذا .

والجرح قدم باتفاق ابدا ان كان من جرح أعلا عددا

يعنى أنه يجب تقديم الجرح عند التعارض على التعديل اتفاقا أى اجماعا ان كان الجارح أعلا أى أكثر عددا من المعدل لاجتماع موجب الترجيح فى ذلك وهو الكثرة وكون متعلق الترجيح اثباتا .

وغيره كهو بغير مين وقيل بالترجيح فى القسمين

المين بالفتح : الكذب يعنى أن غير القسم المذكور وهو ما استوى فيه عددهما أو كان عدد المعدل أكثر يقدم فيه الترجيح لاطلاع الجارح على ما لم يطلع عليه المعدل لان مدرك المعدل استصحاب الحال السابقة ، قوله وقيل الخ .. يعنى أن ابن شعبان من المالكية قال يطالب الترجيح فى القسمين كما هو حاصل فى الاول بكثرة عدد الجارح ، قال المحلى وعلى وزانه قال بعضهم : ان التعديل فى الثلاث مقدم . قال فى التنقيح ويقدم الجرح على التعديل الا أن يجرحه بقتل انسان فيقول المعدل : رأيتة حيا وقيل يقدم المعدل اذا زاد عدده ه :

كلاهما يثبتته المنفرد ومالك عنه روى التعدد

يعنى ان التعديل والجرح يثبت كل منهما بواحد عند القاضى ابى بكر الباقلانى منا وهو المراد بالقاضى حيث أطلقه أهل الاصول

ولا فرق بين الرواية والشهادة واثباتهما بواحد عزاه في البرهان للمحققين قال القاضى وهو قول قريب لا شىء عندنا يفسده وان كان الاحوط ان لا يقبل فى تزكية الشاهد أقل من اثنين ، قوله ومالك الخ يعنى ان الامام مالكا رحمه الله تعالى اشترط تعدد المعدل فى الشهادة أيضا قال الابيارى والذى يقضيه قياس مذهبه اشترطه فى الرواية أيضا لان كلا منهما شهادة فلا بد من التعدد قال حلولوا مبينا وجه القياس ما لفظه : لان اشترط العدد فى تعديل الشاهد وتجريحه انما هو لاجل سلوكنا بذلك مسلك الشهادة للشخص وعليه فثبوت الاختصاص والعدد فى الشهادة لازم ولا يحسن أن يقال التزكية فى حق الشاهد شهادة وفى حق المخبر خبر لان معقول الشهادة فيها جميعا على حد واحد هو الانباء بأمر يختص بالمشهود له أو عليه فالصواب اذن ان لا فرق ه والقول باشترط تعدد المعدل والمجرح فى الرواية والشهادة عزاه الفهرى للمحدثين والابيارى لاكثر الفقهاء .

وقال بالعدد ذو دراية فى جهة الشاهد لا الرواية

يعنى أن بعض أهل الدراية والخبرة من أهل الأصول قال باشترط تعدد معدل الشاهد ومجرحه ولا يشترط ذلك فى معدل الراوى ومجرحه رعاية للتناسب فيهما فان الواحد يقبل فى الرواية دون الشهادة وعزا هذا القول غير واحد للاكثرين :

شهادة الاخبار عما خص ان فيه ترافع الى القاضى زكن وغيره رواية ... لاخبار بكسر اللام مبتدأ ، وما بعده من البيت متعلق به خبره شهادة ، وخص بفتح الخاء وزكن بالزاي بمعنى علم مبنى للمفعول .

تكلم في هذا البيت على الفرق بين الرواية والشهادة وهو مما تشدد الحاجة الى معرفته في الفقه وأصوله لافتراقهما في بعض الاحكام ، قال القرافي انه أقام أربع سنين يتطلب الفرق بينهما حتى ظفر به في شرح المازري للبرهان لامام الحرمين في الاصول ثم ساق معنى ما ذكره السبكي بقوله الاخبار عن عام لا ترفع فيه الرواية وخلافه الشهادة وعرفت أنا الشهادة بأنها الاخبار عن خاص ببعض الناس يمكن الترافع فيه الى حكام الشريعة ، والرواية غير ذلك وهو الاخبار عن عام أو عن خاص لا يمكن الترافع في كل منهما الى حكام الشريعة .

مثال الاول حديث : « انما الاعمال بالنيات » ، ومثال الثانى قوله صلى الله عليه وسلم « يخرب الكعبة ذو السويقتين من الحبشة » وقوله في ابي بردة : « ولن تجزىء عن احد بعدك » يعنى العناق ومن ذلك الاحاديث المثبتة لخصائصه صلى الله عليه وسلم وكذلك الاخبار عن زيد مثلا بأنه فعل كذا أو حاله كذا رواية لانه اخبار عن خاص لا يمكن الترافع فيه وأورد على تعريف الشهادة بما ذكر انه غير مانع لتناوله الدعوى والاقرار واجيب بأنه تعريف بالاعم . وقد أجازته الاقدمون وبان الغرض تمييز الشهادة عن الرواية وهو حاصل بما ذكر لا عن غيرها مطلقا فلا يتوجه انه لا يميزها عن الدعوى والاقرار اذ الواجب في التعريف تمييز المعرف بالفتح عما قصد تمييزه عنه لا عن جميع ما عداه مطلقا قاله في الآيات البيّنات ، فعرف أن الدعوى والاقرار ليسا رواية ولا شهادة وأورد على تعريف الشهادة انه غير جامع لعدم تناوله ما لو كان المشهود به عاما كالوقف على جميع المسلمين فان كل من منع من تناول الوقف ساغ له رفع الامر الى الحاكم

والدعوى بأن هذا وقف على عموم المسلمين وأنا منهم فاستحق وهذا يمنعنى حتى وقد أجاب عنه في الآيات البيّنات بما رجع اليه بالابطال وقول المحلى ونفى الترافع فيه لبيان الواقع معناه أن الاخبار عن عام لا يمكن الترافع فيه أبدا وهو مردود بما رأيت فالصواب أنه للاحتراز والضابط للاخبار بالحقوق أن الاخبار ان كان بحق للمخبر بالكسر على غيره فهو الدعوى أو لغير المخبر عليه فهو الاقرار ولغيره على غيره فهو الشهادة :

والصحب تعديلهم كل اليه يصبو

أى يميل أى يقول به يعنى أن أصحابه صلى الله عليه وسلم ذهب كل السلف الى كونهم كلهم عدولا فلا يبحث عن عدالتهم فى رواية ولا شهادة لانهم خير الامة قال صلى الله عليه وسلم : « خير أمتى قرنى » رواه الشيخان وقد زكاهم الله تعالى بقوله : « كنتم خير أمة أخرجت للناس » « وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس » بناء على أن المراد من هاتين الآيتين الصحابة فقط وعليه اكثر المفسرين ولا تعديل مثل تعديل الله تعالى ورسوله وما جرى بينهم فهو بالاجتهاد وكل مجتهد مصيب أو المصيب واحد والمخطيء معذور غير آثم ومن طرأ له قاذح مثل زنى أو سرقة عمل بمقتضاه اذ ليس المراد بعدالتهم ثبوت العصمة لهم واستحالة المعصية عليهم بل المراد انه لا يبحث عن عدالة واحد منهم فاذا قيل عن رجل من اصحاب النبى صلى الله عليه وسلم قال سمعت النبى صلى الله عليه وسلم يقول كذا كان حجة كتعيينه باسمه ، واستشكل الاستدلال بقوله صلى الله عليه وسلم « خير أمتى قرنى » لشموله غير الصحابة من قرنه ويؤيد ارادة الشمول قوله فى الخبر

الآخر : « خير القرون قرنى ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم » فان اثبت الحكم بالخيرية العدالة بمعنى انه لا يبحث عنها في شهادة ولا رواية لزم اثباتها كذلك لغير الصحابة من أهل قرنه ولاهل القرنين الآخرين وليس كذلك فلا يثبت المطلوب قال فى الايات البيئات اللهم الا أن يجاب بأن الخيرية تقتضى ذلك الا ما خرج لدليل وقد دل الدليل على عدم ثبوت العدالة بالمعنى المذكور لغير الصحابة وانه لا بد من البحث ولم يدل على ذلك بالنسبة للصحابة فأخذ فيهم بقضية هذا الدليل ه .

تنبيه معرفة عدالة الصحابة تشتد الحاجة اليها لانهم نقلتة الشريعة فلو لم تثبت عدالتهم لم تثبت عندنا الشريعة بحال واذا كانوا كلهم عدولا اشتدت الحاجة أيضا الى معرفة كل واحد منهم فجزى الله المدونين فى جمعهم خيرا كابن عبد البر صاحب الاستيعاب وابن حجر صاحب الاصابة :

واختار فى الملازمين دون من رءاه مرة امام مؤتمن

يعنى ان ما تقدم من تعديل كل الصحابة بناء على تفسير الصحابى بأنه من رءاه ولو مرة هو غير ما اختاره امام مؤتمن وهو القرافى من أن معنى قول العلماء الصحابة عدول يريدون به الذين كانوا ملازمين له صلى الله عليه وسلم المهتدين بهديه وهذا هو أحد التفاسير للصحابة وقيل الصحابى من رءاه ولو مرة وقيل من كان فى زمانه وهذان القسمان لا يلزم فيهما العدالة مطلقا بل فيهم العدل وغيره بخلاف الملازمين له عليه السلام وفاضت عليهم أنواره وظهرت عليهم بركته وآثاره وهم المرادون بقوله عليه السلام اصحابى كالنجوم بأيهم اقتديتم أهتديتم ه كلام القرافى .

وما اختاره القرافي سبقة اليه المازري في شرح البرهان حيث قال لسنا نعنى بقولنا الصحابة عدول كل من رآه صلى الله عليه وسلم يوما ما أو زاره يوما أو اجتمع به لغرض وانصرف وانما نعنى به الذين لازموه وعزروه ونصروه ه . قال العلاءي وهذا قول غريب يخرج كثيرا من المشهورين بالصحبة والرواية عن الحكم بالعدالة كوائل ابن حجر ومالك بن الحويرث وعثمان بن العاصي وغيرهم ممن وفد عليه ولم يقيم عنده الا قليلا وانصرف ، وكذلك من لم يعرف الا برواية الحديث الواحد ولم يعرف مقدار اقامته من اعراب القبائل والقول بالتعميم هو الذى صرح به الجمهور وهو المعتبر ه .

إذا ادعى المعاصر العدل الشرف بصحبة يقبله جل السلف

يعنى أن من علم أنه في عصر مع النبي صلى الله عليه وسلم وهو عدل إذا ادعى الصحبة لنفسه أى الاجتماع به مومنا قبل عند الأكثر فتثبت صحبته بذلك وفاقا للاقاضي ابى بكر الباقلاني لان عدالته تمنعه من الكذب لتضمنها التقوى التى تنهى عن المعاصى وتمنع عادة منها فلا يرد أن العدالة لا تنافى مطلق الكذب لانه صغيرة وقيل لا يقبل لادعائه لنفسه رتبة هو متهم فيها كما لو قال انا عدل :

ومرسل قوله غير من صحب قال امام الاعجمين والعرب

يعنى ان المرسل عند أهل الفقه وأهل الاصول هو قول غير انصحابى قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا باسقاط الواسطة بينه وبين ائبى صلى الله عليه وسلم وغير الصحابى شامل للتابعى ومن تحته فسافلا وخارج قول الصحابى قال صلى الله عليه وسلم فلا يوصف بالارسال واذا علم

أن الصحابي بينه وبين النبي صلى الله عليه وسلم واسطة لا يدرى
اصحابي أم تابعي قبل لأن مراسيل الصحابة حجة عند الأكثر إذ
الظاهر أن الساقط صحابي وجهالة الصحابة لا تضر لانهم محمولون
على العدالة :

عند المحدثين قول التابعي أو الكثير قال خير شافع

يعنى أن المرسل في اصطلاح المحدثين قول التابعي كبيرا كان
أو صغيرا قال النبي صلى الله عليه وسلم وقال بعضهم هو قول
التابعي الكبير قال صلى الله عليه وسلم كابن المسيب فان
قاله تابعي صغير كالزهري فمقطع والقول الاول هو المشهور والتابعي
الكبير أكثر رواية عن الصحابة كعبد الله ابن عدى بن الخيار وقيس
ابن أبي حازم ، والصغير أكثر رواية عن التابعين وقال ابن حجر في
فتح الباري : ان الكبير من أدرك الصحابة وان لم يلتهم وعلى هذا
يكون الزهري كبيرا إذ لقي ثلاثة عشر صحابيا قال السيوطي يـرد
على تخصيص المرسل بالتابعي من سمع من النبي صلى الله عليه
وسلم وهو كافر ثم أسلم بعد موته فهو تابعي اتفاقا وحديثه ليس
بمرسل بل موصول لاختلاف في الاحتجاج به كالتنوخى رسول هرقل
فقد أخرج حديثه الامام احمد وأبو يعلى في مسنديهما وساقاه مساق
الاحاديث المسندة ومن رأى النبي صلى الله عليه وسلم وهو غير مميز
كمحمد بن ابي بكر الصديق رضى الله تعالى عنهما فانه صحابى
وحكم روايته حكم المرسل لا الموصول ولا يجيء فيه ما قيل في
مراسيل الصحابة لان أكثر رواية هذا وشبهه عن التابعين بخلاف
الصحابي الذي أدرك وسمع فان احتمال روايته عن التابعين
بعيد جدا .

قال في الآيات البيّنات ويجب أن المراد بالتابعي التابعي حقيقة وحكما أو حكما فقط والاول ليس تابعيا حكما بل هو صحابي حكما وقياس ما قاله في الثاني ان من رأى النبي صلى الله عليه وسلم وهو كامل لكن علمت روايته عن التابعين كان لها حكم المرسل هـ

وهو حجة ولكن رجحا عليه مسند وعكس دححا

يعنى أن المرسل حجة عند مالك وأبي حنيفة قال عياض في المشهور عنهما وعند الامام احمد في أشهر الروايتين عنه والامدى وأكثر من تكلم في الاصول قالوا لان العدل لا يسقط الوساطة بينه وبين النبي صلى الله عليه وسلم الا وهو عدل عنده والا كان ذلك تلبيسا قادحا فيه ورده الاكثر منهم الشافعي والقاضي أبو بكر الباقلاني للجهل بعدالة الساقط .

تنبيه عام مما مر أن المجهول مردود فما الفرق بينه وبين مرسل التابعي اذا لم يعلم أن الوساطة صحابي أو كان الارسال من غيره فالجواب أن الراوى اذا قال في الاسناد فلان عن رجل أو عن شيخ فقال الحاكم منقطع ليس مرسلا وقال غيره مرسل القراني كل من القولين خلاف ما عليه الاكثرون فانهم ذهبوا الى انه متصل في سنده مجهول قال في الآيات البيّنات فعلى كل من قول الحاكم وقول الاكثرين يختلف ما هنا وما هناك في الاسم كما أنهما مختلفان في الحقيقة لان ما هنا مع الاسقاط وما هناك مع الذكر على وجه الابهام ثم قال أيضا جزم العدل بالعزو الى النبي صلى الله عليه وسلم مع اسقاط الوساطة لا يناسب الا عند عدالة الوساطة عنده خصوصا مع ورود التغليب في الكذب عليه الذي قد يوقع فيه التساهل في الوساطة

ولا كذلك النسبة مع الابهام فلذا أجمعوا على رده على ما قاله
المصنف أى السبكي والا فقد سبق أن غيره حكى فيه خلافا ه .

فائدة علم من احتجاج مالك ومن وافقه بالمرسل ان كلا من
المنقطع والمعضل حجة عندهم لصدق المرسل بالمعنى الاصولى على كل
منهما ولا يحتج بواحد منهما عند الثافعى ومن وافقه قوله ولكن
الخ يعنى أن المرسل على الاحتجاج به أرجح منه المسند وأقوى
مقدم عليه عند التعارض والمسند هو ما اتصل سنده فلم يسقط منه
أحد خلافا لقوم فى قولهم انه أقوى من المسند قالوا لان العدل
لا يسقط الا من يجزم بعدالته بخلاف من يذكره فقد يحيل الامر
فيه على غيره وأجيب بمنع ذلك والنقل للحديث بالمعنى منع .

يعنى أن نقل حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم بالمعنى
منعه مالك فيما نقله عنه المازرى وذكر ابن الحاجب عن مالك انه كان
يشدد النكير فى ابدال الباء بالتاء والعكس من بالله
وتالله قال وحمل على المبالغة ، وفى جامع ابن يونس ما يشهد لهذا
الحمل وروى المنع عن ابن عمر رضى الله عنهما لقوله صلى
الله عليه وسلم نضر الله امرءا سمع مقالتي فوعاها فأداها كما
سمعها ورب حامل فقه الى من هو أفقه منه ورب حامل فقه ليس
بفقيه « فهذا يقتضى انه أوجب نقل مثل ما سمعه لا خلافة فيمنع نقل
الحديث بالمعنى مطلقا حذر امن التفاوت وان ظن الناقل عدمه فان
كثيرا من العلماء يختلفون فى معنى الحديث المراد واجيب من جهة
المجيز بأن المراد بالمعنى الظاهر لا ما يختلف فيه وهو ما ليس ظاهر
المعنى كالمتشابه والمشارك فلا تجوز روايته بالمعنى اتفاقا بل ينقل
بلفظه ليقع الايمان بذلك اللفظ من غير تأويل أو مع التأويل على

المذهبين فيلزم على ذلك ان كل ما كان مرويا بالمعنى فهو من الظاهر المعنى فالاحاديث الموجودة الآن لا يجب أن يكون كلها مرويا بالمعنى قال في الآيات البيّنات فما ذكره شيخنا الشهاب يعنى شهاب الدين عميرة عن الدماميني من أن الاحاديث الموجودة الآن ليست من محل الخلاف لانها مروية بالمعنى بدليل اختلاف الطرق في الروى والواقعة واحدة وان ألفاظها لا تصلح للاحتجاج بها على لغة العرب الا لفظا صح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ونحوه وانه استفتى علماء عصره كالبلقيني وابن خلدون وغيرهما فأفتوا بذلك ه في اطلاقه نظر بل يتجه ان يقال يجوز الاحتجاج بها لان الاصل لفظ النبي صلى الله عليه وسلم وبناء على أن النقل باللفظ هو الغالب الا أن يعلم أن النقل بالمعنى وأن الراوى مما لا يحتج بكلامه أو يقع الشك فيه لنحو اختلاف الطرق في الرواية مع العلم باتحاد الواقعة على انه يمكن أن يقال أن مجرد اختلاف الطرق لا يستلزم الرواية بالمعنى لجواز انه عليه الصلاة والسلام أجاب عن الواقعة الواحدة في أوقات مختلفة بألفاظ مختلفة فروى كل راو ما اطلع عليه نعم ان ثبت أن الغالب الرواية بالمعنى أو انه لا غالب اتجه عدم الاحتجاج بها ه .

مثال ما لا يتفاوت كما اذا روى مكان قوله عليه الصلاة والسلام صبوا عليه ذنوبا من الماء أريقوا عليه دلوا مائنا من الماء ولاجل جواز النقل بالمعنى ترك النحاة الاستشهاد بالحديث حتى جاء ابن مالك فأكثر الاستشهاد بالحديث في العربية وادعى انه حاز منقبه لم يسبق اليها فردوا عليه بأن كثيرا من رواة الحديث عجم مع جواز رواية الحديث بالمعنى فلم يوثق بعربية كثير من الاحاديث .

(وما لك عنه الجواز قد سمع) بالبناء للمفعول يعنى ان مالكا والاكثر وفاقا للشافعى و ابي حنيفة واحمد أجازوا نقل الحديث بالمعنى لان لفظ السنة ليس متعبدا به بخلاف لفظ القرآن فاذا ضبط المعنى فلا يضر فوات ما ليس بمقصود ولما رواه الطبرانى وغيره من حديث عبد الله بن سليمان بن اكمة الليثى قال قلت يا رسول الله انى اسمع منك الحديث لا استطيع أن أؤديه كما اسمعه منك يزيد حرفا أو ينقص حرفا فقال اذا لم تحلوا حراما أو تحرموا حلالا واصبتم المعنى فلا بأس فذكر ذلك للحسن فقال لولا هذا ما حدثنا فلان قيل هذا الحديث لا يدل على الجواز مع القدرة لانه وقع جوابا لسائل عاجز بدليل قوله لا أستطيع فالجواب تعميم الخطاب بقوله اذا لم تحلوا الخ مع ان السائل واحد وعدم التقييد بالحلّة المسئول عنها فى الجواب واطلاق قوله فلا بأس قرينة قوية على الجواز مطلقا.

فائدة : الفرق بين مسألة نقل الحديث بالمعنى ومسألة جواز وقوع كل من المترادفين مكان الآخر هو أن الكلام فى المترادفين فى أمر لغوى وهو أعم من أن يقع فى كلام راو للحديث أو غيره . فالمانع فى هذه المسألة يقول اللغة تمنعه مطلقا ولا يتعرض للشرع هل يمنعه أو لا وهذا فى أمر شرعى خاص وهو رواية حديث النبى صلى الله عليه وسلم والمانع يقول لا يجوز للاحتياط فيه اجازته اللغة أو منعه ، وقال فى الآيات البيّنات بعدما ذكر ما لفظه وأبضا فما نحن فيه شامل لاببدال اللفظ بمساويه وضعا وبأعم منه اذا قيد بحيث يساويه أو بأخص منه اذا بين أنه مثال وان الضابط كذا وذكر ما يساويه بخلاف ما تقدم لاختصاصه بالمرادف ه ، ولجواز نقل الحديث بالمعنى شروط ذكرها بقوله :

لعارف يفهم معناه جزم وغالب الظن لدى البعض انحتم

يعنى انه انما يجوز نقل الحديث بالمعنى لعارف بمدلولات الالفاظ أى مدلول اللفظ الوارد ومدلول ما يأتى به بدله بحيث لا يتفاوت مدلولهما ولا بد أيضا أن يكون عارفا بمحال وقوع الكلام بأن يأتى بلفظ بدل آخر مساو له في المراد منه كسوقه للمدح أو الذم ، قال في الآيات البيّنات وهل تشترط المساواة في كيفية أداء المراد منه فيعتبر نحو التأكيد والتقدم للاهتمام ولا يبعد اعتبار ذلك لانه مما يؤكد الامتثال ، نعم لا يخفى أنه لا يمكن مطابقة جميع ما اعتبره الشارع من الخواص على الوجه والحد الذى اعتبره ، فينبغى أن يكون الواجب مراعاة الخواص الظاهرة المؤثرة في الحكم ه ، قوله يفهم معناه جزم يعنى انه يشترط في جواز نقل الحديث بالمعنى أن يكون جازما أي قاطعا بفهم معنى الحديث وبأن العبارة التى عبر بها تدل على معناه ، أما ان كان عن ظن فلا خلاف في المنع فانه لا يتعين استواء ظن الناس فقد يظن انسان شيئا ويظن آخر غيره وبعضهم بغلبة الظن يكتفى :

والاستواء في الخفاء والجالا لدى المجوزين حتما حصلا

الاستواء مبتدأ ، خبره حصلا ، والفه للاطلاق ، يعنى : ان مجوزى نقل الحديث بالمعنى يشترط عندهم في الجواز مع ما ذكر معرفة استواء العبارتين في الخفاء والظهور فلا يبدل لفظ ظاهر الدلالة على معنى بلفظ خفى الدلالة على ذلك المعنى ولا يعكس لانه يثبتا عن ذلك تقديم ما رتبته التأخير أو العكس لوجوب تقديم أجلا الخبرين المتعارضين على خلافه فالذى لا يعرف شيئا مما ذكر لا يجوز له تغيير اللفظ قطعا سواء نسي الراوى اللفظ أم لا .

وبعضهم منع في القصار دون التي تطول لاضطرار

المراد بالبعض هنا القاضي عبد الوهاب ، قال : المازرى وانفرد
القاضي عبد الوهاب بأنه يجوز النقل بالمعنى في الاحاديث الطوال
للضرورة دون القصار ، قال وفيه تفصيل : وهو ان الحديث الطويل
اذا أورده غير قاصد نقله عنه لكونه لا يتعلق به حكم كحديث جريح
الراهب ولا تحس الحاجة لنقله أو حكمه خاص بالسامعين لا يبعد
جريان الخلاف في جواز نقله بالمعنى لعدم الحاجة لتغيير الالفاظ ه
من شرح حلولوا ، والاحاديث الطوال كحديث الاسراء وحديث
الافك وحديث زمزم .

وبالمرادف يجوز قطعاً وبعضهم يحكون غيه النعما

يعنى ان اليبارى من المالكية جعل من محل الاتفاق ابدال
اللفظ بالمرادف بأن يوتى بافظ بدل مرادفه مع بقاء التركيب وبعضهم
يحكون فيه المنع أى قولاً بالمنع ، فاذا غير التركيب لم يجز عند القائل
بالجواز في المرادف فقط اذ قد لا يوفى بالمقصود ، فلو كان الكلام فعلاً
وفاعلاً مثلاً فابدل الفعل بمرادفه واخره عن فاعله لم يجز ، وان
صدق عليه انه ابدل لفظاً بمرادفه لان التركيب لم يبق على حاله
وكذا لو كان الفعل مؤخرًا فقدمه لتفاوت المعنى بتقديم الفعل وتأخيره
اذا الثانى يفيد تقوية الحكم والأول يفوتها ، ولان الجملة في
الثانى اسمية تفيد الدوام والثبوت وفي الاول فعلية فلا تفيدهما

وجوزن وفقسا بلفظ عجمى ونحوه الابدال للمترجم

بكسر الجيم ، يعنى : ان الرهونى من المالكية وغيره حكيماً
الاجماع على جواز الترجمة عن الحديث بالفارسية ونحوها للضرورة
في التبليغ للعجم ، يعنى ونحوها من لغات العجم والظاهر انه يدخل

فيه بالاولى لسان أهل الوقت لأنه صار لغة مع وجود الضرورة ومع ان جل مفرداته عربية والمقصود بالجميع التفسير لا أن هذا لفظه صلى الله عليه وسلم بل يجب عندي أن ينبه المبدل المخاطب على ذلك ومحل الجواز اذا كان الابدال للافتاء والتعظيم لا للرواية فعلا .

تنبيه : اعلم . ان محل الخلاف في جواز نقل الحديث بالمعنى انما هو فيما لم يتعبد بلفظه أما ما تعبد بلفظه كالأذان والتشهد والتكبير في الصلاة والتسليم فلا يجوز فيه قطعا قال المحشى : واعلم ان من الشروط ان لا يكون ذلك المروى من جوامع الكلم التى أوتىها النبى صلى الله عليه وسلم فلا يصح نقلها بغير ألفاظها نحو الخراج بالضمنان ، البينة على المدعى ، العجماء جبار ، لا ضرر ولا ضرار ، الان حمى الوطيس ، واما اشتراط أن لا يكون المنقول من مصنفات الناس فقد جزم به ابن الصلاح في علوم الحديث وتعقبه ابن دقيق العيد بما يتحصل منه انه اذا لم يؤد الى تغيير ذلك التصنيف كان جائزا فتجوز روايته بالمعنى اذا نقلناه الى أجزاءنا وتاريخنا فى أسانيدنا فانه ليس فيه تغيير للتصنيف المتقدم ه .

كيفية رواية الصحابى

أى عن النبى صلى الله عليه وسلم :

أرفعها الصريح فى السماع من الرسول المجتبى المطاع

أرفعها بمعنى اقواها فى الاحتجاج لانه أبعد من الخلاف لعدم احتمال الوسطة التى يتوقع منها الخلل .

منه سمعت منه ذا أو أخبرا شافهنى حدثنيه صيرا

سمعت بتاء المتكلم مفعول صير ، وذا مفعول سمع ، واخبر
معطوف على سمعت ، والفه للاطلاق وكذا شافهني وحدثنيه بحذف
عاطف كل منهما أى صير من اللفظ الصريح فى السماع قول الصحابى
سمعت من النبى صلى الله عليه وسلم هذا ، أو أخبرنى به ، أو
شافهنى به ، أو حدثنيه ، فهذا خبر يجب قبوله ، (فقال عن) ،
يعنى انه يلى ما ذكر فى القوة قول الصحابى قال صلى الله عليه
وسلم كذا لانه ظاهر فى سماعه منه صلى الله عليه وسلم قال
الفهرى : أو يقول حدثنا أو أخبرنا فهو محمول على السماع عند
الاكثر وبه قال جمع من المالكية ، قال النووى والاكثر انه متصل
ويحتج به أيضا على انه مرسل لقولنا فى طلعة الانوار .

ومرسل الاصحاب قل متصل اذ غالبا عن الصحاب يحصل

وقيل لا يحتج به لاحتمال ان تكون الوسطة تابعيا وكذا يحتج
بقول الصحابى عن النبى صلى الله عليه وسلم كذا
لظهوره فى سماعه منه أيضا وان كان دون الاول فهو مرتبة ثالثة
فالاولى عطفه بالفاء التى تشير الى أن كل صورة دون ما قبلها فى
القوة ومن ذلك تستفاد حكاية الخلاف الذى فى الاولى فى غيرها
بالاولى وقيل لا يحتج به ، واحتمال انه سمعه من غيره صلى الله
عليه وسلم أقرب من احتمالها فى قال .

وخلاصة الكلام فيما الظاهر فيه السماع منه صلى الله عليه
وسلم كما فى الآيات البينات انه لو علم انه أسقط الوسطة فينبغى
أن يقال أن علم أنه تابعى أو أحتمل احتمالا قويا كأن علم كثرة
روايته عن التابعين كان كمرسل غير الصحابى وان علم انه صحابى
أو ضعف احتمال غيره فان بحثنا عن عدالة الصحابة ففيه خلاف

المرسل ، وان لم نبحث فله حكم المسند ، وان لم يوجد شيء من ذلك
ففينبغي الاحتجاج به لان الظاهر ان الساقط صحابي والصحيح عدم
البحث عن عدالته .

ثم نهى أو أمرا ان لم يكن خير الورى قد ذكرا

يعنى أن مرتبة عن يليها مرتبة ما اذا قال الصحابي أمر بكذا
أو نهى عن كذا ببنائهما للمفعول ومذهب المالكية فبولسه ووجوب
الاحتجاج به لظهوره في انه عليه الصلاة والسلام هو الأمر والنهى
لكنه دون ما قبله لاحتمال الواسطة مع احتمال الطلاب الجازم وغيره
وهل ذلك الأمر والنهى للكل أو لبعض وهل دائم أو غير دائم وكذا
أمرنا أو نهينا أو أوجب أو حرم وكذا رخص بيناء الجميع للمفعول
فعندنا وعند الشافعي يحمل على أمره ونهيه صلى الله عليه وسلم
خلافا للكرخي من الحنفية ، قال القرافى في شرح التنقيح : لكن
العادة أن من له رئيس معظم فقال أمر بكذا أو أمرنا بكذا ! ما يريد
أمر رئيسه ولا يفهم عنه الا ذلك ، والنبي صلى الله عليه وسلم هو
عظيم الصحابة ومرجعهم والمشار اليه في أقوالهم وأفعالهم فتنصرف
اطلاقاتهم اليه ه .

وحجة المخالف أن الفاعل اذا حذف احتمل النبي صلى
الله عليه وسلم وغيره من الخلفاء فلا يثبت شرع بالشك وكذا يحتمل
أن يكون الايجاب والتحرير والترخيص استتباطا من قائله ، وقولى :
ان لم يكن خير الورى قد ذكرا . ببناء ذكر للمفعول مفهومه انه اذا
ذكر النبي صلى الله عليه وسلم بأن قال أمر النبي
صلى الله عليه وسلم بكذا مثلا لم يبق هناك احتمال الواسطة اتفاقا
وبقى احتمال الثلاثة الاخر اذا قال أمرنا أو نهانا فان لم يذكر

المفعول بقى احتمال ثبوت الوساطة أيضا ، ومحل الخلاف ما لم يعرف من قرينة حال الراوى أو عادته انه يعنى الرسول عليه الصلاة والسلام فيكون ذلك كصريح عبارته بالسماع منه وذكر بعضهم أن الصحابي اذا قال أرخص لنا في كذا رجع الى النبي صلى الله عليه وسلم بلا خلاف .

(كذا من السنة يروى) بالبناء للمفعول يعنى : أن قول الصحابي من السنة كذا كقول على كرم الله وجهه : « من السنة أن لا يقتل حر بعبد » يحتج به عند الأكثر وهو مروى عن أهل المذهب لظهوره في سنته صلى الله عليه وسلم ، وقيل لا لان السنة تطلق على سنة الخلفاء ، وسنة البلد ، ولما قابل الفرض ، ولما قابل الكتاب ، وبه قال الكرخى من الحنفية والصيرفى من الشافعية وعزاه امام الحرمين فى البرهان للمحققين فاذا ظهر لعالم عادة فى اطلاق السنة على غير سنته صلى الله عليه وسلم كما عرف عن مالك رحمه الله تعالى انه يقول من السنة كذا ويريد ما استمر عليه عمل أهل المدينة عمل عليها بلا خلاف .

تنبيه : الصيغ المتقدمة وهى من قال التى من السنة قول المالكية فيها انها مرفوعة هو الصحيح عند الاصوليين وغيرهم وهو مذهب الجمهور ولا فرق بين قول الصحابي لها فى حياة النبي صلى الله عليه وسلم وبعده وقول التابعى اشىء مما ذكر مرسل قطعا والتحق .

(كنا به اذا بعده التصق) ، يعنى انه يلي قول الصحابي من السنة قوله كنا اذا اتصل كنا بعده صلى الله عليه وسلم أى حياته بأن قال كنا معاشر الناس نفعل فى عهده صلى الله عليه وسلم أو كان

الناس يفعلون في عهده فكنا نفعل في عهده فيلبي ذلك كان الناس يفعلون
فتأيه كانوا لا يقطعون في الشيء التافه قالت عائشة رضى الله تعالى
عنها ، فاما ما أضيف الى عهده فلظهوره في اطلاعه صلى الله عليه
وسلم وتقريره وقيل لا لجواز أن لا يعلم به واما ما لم يضاف اليه
فلظهوره في جميع الناس فهو اجماع ، وقيل لا لجواز ارادة
أناس مخصوصين .

كيفية رواية غيره عن شيخه

أى غير الصحابى

للعرض والسماع والاذن أستوا متى على النوال ذا الأذن أحتوى
استواء مصدر ممدود قصر للوزن واحتوى فعل ماض والنوال
بالكسر بمعنى المناولة ، يعنى أن العرض وهو القراءة على الشيخ
والسماع من لفظ الشيخ والاذن أى الاجازة مستوية فى القوة عند
مالك اذا كانت الاجازة معها المناولة كان يدفع اليه الشيخ أصل
سماعه أو فرعا مقابلا به ويقول له أجزت لك روايته عنى ، وكون
الاجازة المقرونة بالمناولة تساوى السماع هو ما ذهب اليه ابن شهاب
وربيعة وخلق كثير ، والسماع أقوى منها عند ابى حنيفة والشافعى
وأحمد وصححه النووى ولا يعمل بالمناولة المجردة عن الاجازة ، قال
القرافى فى التتقيح وللسامع منه أى من لفظ الشيخ أن يقول حدثنى
وأخبرنى وسمعته يحدث عن فلان أن قصد اسماعه خاصة أو فى
جماعة والا فيقول سمعته يحدث وذكر فى الشرح أن الفرق من جهة
اللغة والعرض هو قراءتك على الشيخ أو قراءة غيرك عليه وانست
تسمع وهذا هو المراد بالعرض عند الاطلاق لا عرض المناولة فذاك
يقيد بالمناولة سواء كانت قراءتك على الشيخ من كتاب أو حفظ وسواء

حفظ الشيخ ما قرأ عليه أم لا إذا أمسك أصله هو أو ثقته غيره وهكذا إذا كان ثقة من السامعين يحفظ ما قرئ وهو مستمع غير غافل فذلك كان أيضا ولا فرق بين امسك الثقة لاصل الشيخ وبين حفظ الشيخ لما يقرأ ويشترط في القارئ أن يكون يفهم وفي الشيخ أن يكون يبحث لو فرض تحريف أو تصحيف لردده .

واعمل بما عن الاجازة روى ان صح سمعه بظن قد قوى

يعنى ان الرواية بالاجازة والعمل بالمروى بها جائز عندنا وعليه استقر العمل ومنع الرواية بها جماعة من أهل الاصول والمحدثين والفتهاء قال شعبة : لو جازت الرواية بها لبطلت الرحلة وقال بعض أهل الظاهر : لا يجب العمل به كالحديث المرسل والمراد بالاجازة هنا الاجازة المجردة عن المناولة سواء كانت مشافهة كان يقول الراوي لغيره قد اجزت لك أن تروي هذا الكتاب مثلا عنى أو كانت كتابة كان يكتب اليه بذلك وانما يعمل بالاجازة المجردة عن المناولة اذا صح عند المجاز سماع المجيز ما أجاز به بظن قوى بأن كان يرويه بطريق صحيح لان ذلك يقوم مقام المناولة والمقصود حصول اتصال السند بطريق صحيح كيف كان والمخاطب بقوله اعلم المجتهد في حق نفسه وفي حق غيره أما غير المجتهد فلا كما سيأتى في كتاب الاستدلال وفائدة الاجازة بقاء السلسلة والاجازة من جواز الماء الذى يسقاه الحرث والمائسبة تقول استجزت فلانا فأجازنى اذا سقى حرثك وماشيتك كذلك طالب العلم يسأل العالم أن يجيزه علمه فيجيزه اياه فللمجيز على هذا أن يقول اجزت فلانا مسموعاتى وعلى أن الاجازة مأخوذة من الاذن والاباحة يقول اجزت له مسموعاتى بحرف الجر قال العرراقى :

أجزته ابن فارس قد نقله وإنما المعروف قد أجزت له

قال السيوطي في الاقتان : الاجازة من الشيخ غير شرط في جواز التصدي للاقراء والافادة فمن علم من نفسه الاهلية جاز له ذلك وان لم يجزه أحد وعلى ذلك السلف الاولون والصدر الصالح وكذلك في كل علم وفي الاقراء والافتاء وانما اصطلح الناس على الاجازة لان أهلية الشخص لا يعلمها غالبا من يريد الاخذ عنه من المبتدئين والبحث عن الاهلية قبل الاخذ شرط فجعلت كالشهادة من الشيخ للمجاز ه ثم قال لا يجوز أخذ الاجرة على الاجازة .

تتبيه : قول الشيخ أجزت فلانا جميع مسموعاتي هل يشمل ما سمعه بعد الاجازة بناء على أن الوصف حقيقة في حال التلبس لا حال التكلم أو لا بناء على الآخر ؟ فيه نظر ، قال في الآيات البيئات : قوله أجزت لمن أدركتني رواية مسلم هل يشمل من وجد بعد الاجازة بأن لم ينفصل الا بعدها بناء على أن المراد أدرك زمني وهذا شامل لمن تأخر انعقاده عن الاجازة وان لم ينعقد الا بعد موته فيه نظر ه .

لشبهها الوقف تجي لمن عدم وعدم التفصيل فيه منحتهم

ببناء عدم للمفعول : يعنى : ان الاجازة للمعدوم جائزة ، قال عياض : أجازها معظم الشيوخ المتأخرين قال وبهذا استمر عملهم شرقا وغربا ه وهو مذهب مالك وابى حنيفة ، ولا فرق فيه أى في المعدوم بين المعدوم المحض والتابع للموجود قياسا على الوقف على المعدوم وان لم يكن أصله موجودا حال الوقف ولانها اذن فتصح وقد أجاز اصحاب الشافعي الاجازة للمعدوم التابع للموجود دون المعدوم وحده وقيل لا تجوز للمعدوم مطلقا لان الاجازة في حكم الاخبار

بالمجاز فكما لا يصح الاخبار للمعدوم لا تصح الاجازة له نحو اجزت لفلان ولولده ما تناسلوا أو اجزت لك ولمن سيولد لك ، وقال أبو داوود اجرت لك ولاولادك وحبل الحبله ، قال في الآيات البيئات : ويبقى الكلام فيما لو قال اجزت لزيد ومن يوجد من نسل عمرو وينبغي أن الحكم كذلك ويؤيده شمول عبارتهم السابقة له هـ يعنى انها جائزة وعبارتهم السابقة هى التى فيها عطف المعدوم على الموجود والاجماع على منع الاجازة لكل من يوجد مطلقا أى من غير تقييد بالنسل قال الابيارى اختلف قول مالك فى اسناد الرواية الى الاجازة والصحيح عندى عدم الجواز ، وحكى الباجى الاجماع على جواز الرواية بها وذكر الخلاف فى العمل بها والقول بالمنع محكى عن مالك وأبى حنيفة والشافعى :

والكتب دون الاذن بالذى سمع ان عرف الخط والا يمتنع

بجر الكتب عطفًا على الاجازة فى قوله : واعمل الخ وعرف مبنى للمفعول يعنى انه يجوز لك أيها المجتهد أن تعمل بالكتب أي بكتب راو اليك بأن هذا سماعه ولم يأذن لك فى روايته والا كان اجازه وانما تعمل به اذا تحققت بنفسك أو ظننته أو شهدت بينة به والا فلا يجوز لعدم اتصاله قال القرافى ولا يقول سمعته ولا حدثنى ويقول أخبرنى لان الاعلام والاخبار يصدقان بالرسائل وفى التحقيق هو مجاز لغوى حقيقة اصطلاحية فان الاخبار لغة انما هو فى اللفظ وتسمية الكتابة اخبارا أو خبرا لانها تدل على ما يدل عليه الاخبار والحروف الكتابية موضوعة للدلالة على الحروف اللسانية فلذلك سميت خبرا أو أخبارا من باب تسمية السدال باسم المدلول هـ :

والخلف في اعلامه المجرّد واعلمن منه صحيح السند

يعنى انه وقع الخلاف في اعلام الشيخ لاحد بأن هذا سماعه
أعنى الاعلام المجرّد عن الاجازة بأن يخبره أن هذا الكتاب أو هذا
الحديث من سماعه عن فلان مثلا مقتصرًا على ذلك هل تجوز الرواية
به كما ذهب اليه كثير من المحدثين والفقهاء والاصوليين واليه ذهب
ابن حبيب وصححه عياض أو لا تجوز الرواية به قياسًا على الشاهد
إذا ذكر شهادته في غير مجلس الحكم لا يتحملها من سمعها دون اذن
قاله غير واحد من المحدثين وغيرهم وقطع به الغزالي قال لانه قد
لا يجوز روايته عنه مع كونه سماعه لخلل يعرفه فيه عذا في الرواية
واما العمل به فواجب ان صح سنده كما جزم به ابن الصلاح وحكاه
القاضي عن محققي الاصوليين ، وادعى عياض الاتفاق عليه واليه
أشرفنا بقوله : (واعلمن منه) الخ . بقطع همزة أعلمن أى اجعله
معمولا به ، قوله صحيح السند يعنى وصحيح المتن أيضا لتوقف
العمل به على ذلك وكذلك إذا كان حسنا يجب العمل به .

واعلم أنه قد يصح السند أو يحسن لاستجماع شروطهما من
الاتصال والعدالة والضبط دون المتن لشذوذ فيه أو علة وقد يصح
المتن أو يحسن دون السند كما في الصحيح لغيره والحسن لغيره ،
وانظرهما في منظومتنا ؟ طلعة الانوار وشرحنا لها .

تنبيه : انما لم اذكر المناولة المجرّدة عن الاجازة بأن يناوله
الكتاب ولم يخبره انه سماعه لانه لا تجوز بها الرواية اتفاقا قاله
الزركشى فليست من طرق التحمل خلافا للسبكي ونص ابن الصلاح
على أن الرواية بها تترجح على الرواية بمجرد اعلام الشيخ لما في
المناولة من الاشعار بالاذن في الرواية قال السيوطى وعندى ان كانت

المناولة جوابا لسؤال كأن قال له ناولنى هذا الكتاب لارويه عنك
فناولوه ولم يصرح بالاذن أى ولا أخبر بأنه سماعه كما هو ظاهر
وكان وجهه الاكتفاء عن الاخبار بوقوعه فى جواب لارويه عنك المتبادر
منه ان المطلوب رواية مسموعاته صحت وجاز له أن يروييه كما تقدم
فى الاجازة بالخط بل هذا أبلغ وكذا اذا قال حدثنى بما سمعت من
فلان فقتال هذا سماعى من فلان فتصح أيضا وما عدى ذلك فلا فان
ناوله الكتاب ولم يخبره أنه سماعه لم تجز الرواية به بالاتفاق
قاله الزركشى ه .

والأخذ عن وجادة مما انحطل وفقا وجل الناس يمنع العمل
الوجادة بكسر الواو مصدر لوجد مولد غير مسموع من العرب
يستعمله المؤلفون فيما أخذ من العلم من صحيفة من غير سماع
ولا اجازة ولا مناولة .

يعنى أن الاخذ أى الرواية عما وجد مكتوبا من حديث أو كتاب
بخط شيخ معروف محظول أى ممنوع عند معظم المحدثين والفقهاء
المالكية وغيرهم وقد حكى عياض الاتفاق على منع الرواية بالوجادة
وعن الشافعى ونظار اصحابه جوازه وقطع بعض محققى الشافعية
بوجوب العمل بها عند حصول الثقة به وهذا اعنى ما وجد بخط
شيخ معروف من باب المنقطع وفيه شائبة اتصال كما قاله النووى
وغيره ، وخرج بقولنا بخط شيخ معروف ما لو وجد حديث أو غيره
فى تأليف شخص وليس بخطه فهذا منقطع لا ثوب من الاتصال
فيه ، والاعتماد على الخط حتى يعمل به أو يفتى انما يجوز بحصول
أحد أمور ثلاثة : ان يكون الكتاب مقابلا بمقابلة ثقة على نسخة
صحيحة ويستحب تعدد النسخة المقابل عليها ، وكذا تحصل الثقة

بنسخة غير مقابلة اذا كان كلاما منتظما وهو خير فطن لا يخفى عليه غالبا مواقع الاسقاط والتغيير ، وقال ابن فرحون في التبصرة وكذا تحصل الثقة بما يجده في نسخة غير موثوق بصحتها اذا وجده في عدة نسخ من امثالها ويجرى هذا كله في كتب الفقه وغيرها واذا لم تحصل الثقة بالنسخة أصلا فقال ابن فرحون فان وجده موافقا لاصول مذهبه وهو أهل التخريج مثله على المذهب لو لم يجده منقولا فله أن يفتى به فاذا أراد أن يحكيه عن امامه فلا يقول قال الشافعي مثلا كذا أى ونحوه من صيغ الجزم وليقل وجدت عن الشافعي أو بلغنى عنه كذا وما أشبهه ، وأما اذا لم يكن أهلا لتخريج مثله فلا يجوز له أن يفتى به ويجوز له أن يذكره في غير مقام الفتوى مفصحا بحاله فيه ، نحو وجدت في نسخة من الكتاب الفلاني : لا أعرف صحتها ه ببعض اختصار . وأما الكتب الموثوق بصحتها بأحد الوجوه الثلاثة المتقدمة فيجوز أن تقول في شيء منها قال البخارى أو مالك أو خليل أو سبويه كذا لحصول الثقة بها وبعد التدليس عنها ، ومن اعتقد أن الناس اخطأوا في ذلك فهو أولى بالخطأ ولولا جواز ذلك لتعطل كثير من المصالح المتعلقة بالطب والنحو واللغة والفقه في الشريعة ، وقد رجع الشرع الى قول الاطباء في مسائل وليست كتبهم في الاصل الا عن قوم كفار ، لكن لما بعد التدليس فيها اعتمد عليها . فان لم تشتهر الكتب لغرابتها وكانت حديثة التصنيف لم يجز العمل والفتوى بما فيها حتى تعلم صحته بتضافر العلماء عليه أو بعزوه نقولها الى الكتب المعتمدة مع مقابلتها أو بعلمنا أن مصنفها يعتمد السحة وهو موثوق بعدالته . وتجوز الفتوى بالطرر اذا كان ما فيها منسوبا بخط من يوثق به مع معرفتنا للخط والا فلا ، وقد كان ائمة المذهب كعياض وابن سهل ينقلون ما في حواشى كتب الائمة الموثوق

بعلمهم المعروفة خطوطهم وينسبونه اليهم ويدخلونه في كتبهم ه جميع ذلك من تبصرة ابن فرحون . والطرر التي لا وثوق بها كشرح الجزولى وشرح يوسف ابن عمر كلاهما على الرسالة لانهما ليستا بتأليف وانما هما تقييد قيده بعض الطلبة زمن اقراءه فهو يهدى ولا يعتمد عليه ويؤدب من افتى بمثله اذا خالف النصوص والقواعد قاله الخطاب فى شرح خليل .

وقد حذروا من الفتوى بما فى تبصرة اللخمي لأن مؤلفها اخترمته المنية قبل تحريرها وتصحيحها ، وكذلك أجوبة ابن سحنون ، قال شارح عمليات فاس : لا تجوز الفتوى بما فيها ولا عمل عليه بوجه من الوجوه ، وكذلك التقريب والتبيين لابن ابي زيد ، وكذلك أجوبة القرويين ، وكذلك احكام ابن الزيات بالزاي والمثناة التحتية والمثناة الفوقية بعد الالف ، وكذلك كتاب الدلائل والاضداد لابي عمران الفاسى لانها باطل وبهتان وغير صحيحة النسبة الى من نسبت اليه . وما به يذكر لفظ الخبر فذاك مسطور بعلم الانر

يعنى أن اللفظ الذى يؤدى به لفظ الحديث من نحو حدثنا أو أخبرنا أو أنبأنا مسطور مقرر فى علم الحديث ، قال السبكي وألفاظ الرواية من صناعة المحدثين أى لا من علم الاصول وان تعرض لها بعض الاصوليين كابن الحاجب والفهرى من المالكية .

قال ابن حجر فى فتح البارى : اعلم أن حدثنا وأنبأنا وأخبرنا بمعنى واحد فى اللغة ومن أصرح الدلالة فيه قوله تعالى : « ولا ينبئك مثل خبير » « تحدث أخبارها » واما فى اصطلاح أهل الحديث ففيه خلاف فمنهم من مشى على موافقة اللغة وهو رأى الزهرى ومالك وابن عيينة ويحيى القطان والبخارى وأكثر الحجازيين والكوفيين

وعليه عمل المغاربة ورجحه ابن الحاجب في مختصره ونقل عن الحاكم أنه مذهب الائمة ، ومنهم من رأى التفرقة بين الصيغ بحسب افتراق التحمل فيخسون التحديث بما يلفظه الشيخ والاخبار بما يقرأ عليه وهذا مذهب ابن جريج والاوزاعي والشافعي وابن وهب وجمهور أهل المشرق ، ثم أحدث أتباعهم تفصيلا آخر فمن سمع وحده من لفظ الشيخ أفرد فقال : حدثني ، ومن سمع مع غيره جمع فقال حدثنا ، ومن قرأ بنفسه على الشيخ أفرد فقال أخبرني ومن سمع بقراءة غيره جمع ، وكذا خصصوا الانباء بالاجازة التي يشافه بها الشيخ من يجيزه وكل هذا مستحسن وليس بواجب عندهم ، وانما أرادوا التمييز بين أحوال التحمل وظن بعضهم أن ذلك على سبيل الوجوب فتكلفوا للاحتجاج له وعليه بما لا طائل تحته ، نعم يحتاج المتأخرون الى معرفة الاصطلاح فيحمل ما يرد من ألفاظ المتقدمين على محمل واحد بخلاف المتأخرين هـ ببعض اختصار ، ومن أراد شفاء الغليل في معرفة ألفاظ الرواية مع الايضاح والاختصار فعليه بمنظومتنا طلعة الانوار .

كتاب الاجماع

والاجماع من الادلة الشرعية ولا ينافيه كون المجمع عليه قد يكون شرعيا كحل النكاح ولغويا ككون الفاء للتعقيب وعقليا كحدوث العالم ، ودنيويا كتدبير الجيوش لان عده من الادلة الشرعية لا ينافي عده من غيرها أيضا .

وهو الاتفاق من مجتهد الامة من بعد وفاة أحمد

وأطلقن في العصر والمتفق عليه الاجماع لغة مشترك بين الازماع

أى العزم على الشئ وبين الاتفاق ، وفي الاصطلاح :
اتفاق مخصوص وهو اتفاق مجتهدى أمة الاجابة بعد وفاة سيدنا
محمد صلى الله عليه وسلم في عصر على أى أمر كان

والمراد بالاتفاق الاشتراك فى الاعتقاد أو القول أو الفعل أو
السكوت عند القائل بأنه اجماع أو فى القدر المشترك بين الاربعة أو
ثلاثة منها أو اثنين . قولنا فى عصر هو المراد بقولنا واطلقن فى العصر ،
فلا يختص بعصر الصحابة وكذلك المراد من قولنا والمتفق عليه بالجر
عظما على العصر انه يكون فى أى أمر كان ، أى سواء كان اثباتا أو
نفيا شرعيا أو لغويا أو عقليا أو دنيويا ، والمعتبر فى الاجماع فى كل
فن أهل الاجتهاد فى ذلك الفن وان لم يكونوا من أهل الاجتهاد فى
غيره ، فالعبرة فى مسائل الكلام مثلا بالمتكلمين وان لم يكونوا مجتهدين
فى غير الكلام ولا أثر للاجماع فى العقليات عند امام الحرمين لان
المعتبر فيها الادلة القاطعة فاذا انتصبت لم يعارضها شفاق ولم
يعضدها وفاق ، واحترز عن اتفاق المجتهدين من الامم السابقة فانه
وان قيل ان اجماعهم حجة كما هو احد المذهبين للاصوليين فليس
الكلام الا فى الاجماع الذى هو حجة شرعية يجب العمل بها الآن
وذلك وان وجب العمل به فيما مضى على من مضى فقد انتسخ حكمه
منذ بعث النبى صلى الله عليه وسلم . وهذا بناء على أن شرع من
قبلنا ليس شرعا لنا .

(فالالغا لمن عم انتقى) ، بفتح عين عم وبناء انتقى للمفعول
بمعنى اختير ، يعنى : ان المختار الغاء العوام عن الاعتبار فى
الاجماع فلا يعتبر وفاقهم للمجتهدين بل المعتبر اتفاق المجتهدين فقط
لاجماع الصحابة على عدم اعتبارهم وبه قال مالك والمحققون .

قال في التنفيح : والمعتبر في كل فن أهل الاجتهاد من ذلك الفن وان لم يكونوا من أهل الاجتهاد في غيره فيعتبر في الكلام المتكلمون وفي الفقه الفقهاء قاله الامام وقال لا عبرة بالفقيه الحافظ للاحكام والمذاهب اذا لم يكن متمكنا ، والاصولى المتمكن من الاجتهاد وغير الحافظ للاحكام خلافه معتبر على الاصح ه . يعنى غير الحافظ للاحكام بالفعل لكن فيه صلاحية لذلك بأن يكون له ملكة يقتدر بها على ادراك جزئيات الاحكام وذلك هو معنى تمكنه من الاجتهاد وقيل يعتبران وقيل لا يعتبر واحد منهما وقيل يعتبر الفقيه دون الاصولى لانه أعرف بمواقع الاتفاق والاختلاق في علم الفروع وهو المقصود بالذات وممارسته تؤدى الى معرفة قواعده وقيل لا ، يعنى أن الفاضى قال بعدم الغاء العوام فلا بد من وفاقهم للمجتهدين في انعقاد الاجماع لدخولهم تحت عموم الامة في قوله صلى الله عليه وسلم « لا تجتمع أمتى على ضلالة » ولفظ القرانى على خطأ وهم مومنون فتناولهم اللفظ فلا تقوم الحجة بدونهم قال القرانى وجوابه أن أدلة الاجماع يتعين حملها على غير العوام لان قول العامى بلا مستند خطأ والخطأ لا عبرة به ه .

وقيل في الجلى مثل الزنا والحج لا الخفى

يعنى أن بعضهم اعتبر وفاق العوام في المسائل المشهورة كتحريم الزنا بالزأى وتحريم الطلاق للزوجة ووجوب الحج دون دقائق المسائل كالبيوع فيبلغون قال في الآيات البيئات : ان أريد بالعوام من عدى المجتهدين من العلماء أو من العلماء وغيرهم أشكل التفصيل بين المشهور والخفى مطلقا أو بالنسبة للعلماء لان للعلماء خصوصا مجتهدى المذهب والفتوى من الاهلية التامة لادراك الخفيات ما لا يخفى ، وان أريد بهم من عدى العلماء كما يدل عليه

بعض كلماتهم كقول المصنف في شرح المنهاج نقلا عن القاضى اذ لو قلنا ان خلاف العوام يقدر في الاجماع مع أن قولهم ليس الا عن جهل انضى هذا الى اعتبار خلاف من يعلم أنه قال عن غير أصل ه أثكل اعتبارهم دون من عدى المجتهدين من العلماء بل هم أولى بالاعتبار وقد نختار الاول ويجاب بأن من الخفيات ما لا يصلح له الصلاحية المعتبرة الا المجتهدون ه ويدل للاحتمال الثانى أيضا كلام القرافى :

وقيل لا فى كل ما التكليف بعلمه قد عمم اللطيف

أى قيل لا الغاء فى كل الخ . يعنى أن الباجى قال : ما كلفت الخاصة والعامة بمعرفته اعتبر فيه العامة وما كلفت الخاصة فقط بمعرفته كالبيوع وغيرها لم يعتبر فيه العوام قال وبهذا قال عامة الفقهاء والعامى لم يكلف بمعرفة نحو البيوع لمشتقتها عليه قال ميارة فى التكميل :

وضابط المعفو من جهل عرا ماشق الاحتراز أو تعذرا

وذكر القاضى عبد الوهاب قولين فى اعتبار من لا يقول بالقياس واختار الابيارى ان الظاهرية لا يعتد بخلافهم فى المسائل لان المقايسة من شرط الاجتهاد فمن لم يعتبرها لم يصلح للاجتهد ، قال القاضى عبد الوهاب وهذا غير صحيح فانه لو لم يعتبر من لا يعتبر بعض المدارك لألغينا من لا يعتبر المراسيل والامر للوجوب أو العموم أو غير ذلك وما من طائفة الا وقد خالفت فى نوع من الادلة ه واللطيف اسم من اسمائه تعالى

وذا للاحتجاج أو أن يطلقا عليه الاجماع وكل ينتقى

يطلق وينتقى بمعنى يختار بنيان للمفعول ، يعنى أن هذا فى قول القائلين باعتبار وفاق العوام فى الاجماع هل هو للاحتجاج وهو ظاهر كلام الالبيارى والفهرى منا ، ومذهب الآمدى من الحنابلة فلا ينعقد الاجماع ولا يكون حجة حتى يوافقه العوام لاندراجهم تحت عموم الامة ويؤيد هذا القول التفرقة بين المشهور والخفى لان العوام يطلعون غالبا على المشهور دون الخفى ، وعليه فالخلاف معنوى ، أو قول القائلين باعتبار العوام انما هو ليصح اطلاق ان الامة أجمعت لا لافتقار الاحتجاج به اليهم فلا يقال أجمعت الامة مع مخالفتهم بل يقال اجمع علماء الامة وعليه فالخلاف افظى اما على القول بعدم اعتبارهم وهو الذى عليه المحققون فيصح أن يقال أجمعت الامة مع مخالفة العوام . قوله : وكل ينتقى ، أى كل من القولين أى القول بتوقف اطلاق ان الامة أجمعت على وفاقهم دون الحجية والقول بتوقف الحجية على ذلك

وكل من ببدعة يكفر من أهل الاهواء فلا يعتبر

البدعة بكسر الموحدة ، ويكفر ويعتبر مبنيان للمفعول ، يعنى أن الاجماع علم اختصاصه بالمسلمين من اضافة المجتهدين للامة التى هى أمة الاجابة فلا عبرة بقول الكافر وان احتوى على علوم الشريعة كلها فخرج من نكفره ببدعته من أهل الاهواء أى مذاهب الزيغ فى الاعتقاد ، وانما اختص بالمسلمين لان الاسلام شرط فى الاجتهاد فلا عبرة بوافق الكافر ولا خلافه لانه اعتبر فى المجتهدين معرفة متعلق الاحكام من كتاب وسنة وما يتعلق بذلك كمعرفة الناسخ والمنسوخ وهذا لا يتصور فى الكافر اذ لا يعنقد حقيقة الكتاب والسنة فكيف يعرف متعلق الاحكام منهما ولا ينافى ذلك ما دل عليه كلام السبكي فى

مسألة المصيب في العقليات وأحد من تحقق الاجتهاد في الكافر لانه
بمعنى آخر غير ما قرره أولا مما هو المعبر في الاحكام الشرعية قاله
في الآيات البيّنات .

فان قيل يتصور في الكافر اعتقاد حقيقة الكتاب والسنة لكن
بالنسبة اليه أيضا كمن كفر بانكار رسالته صلى الله عليه وسلم
بلسانه دون قلبه أو بنحو لبس الزنا .

أجيب بأن اعتقاد الكافر ساقط الاعتبار لكفره فهو بمنزلة العدم،
الا ترى أن أخباره ساقط الاعتبار لكفره وان تدين وتحرز عن
الكذب ، على أن لنا أن نقول المراد باتفاق المجتهدين على الحكم الذي
هو معنى الاجماع اتفاقهم على ثبوته في حقهم وحق غيرهم وهذا
لا يتصور ممن يعتقد تخصيص الرسالة اذ لا يمكن أن يأخذ من الكتاب
والسنة حكما يتعلق به كغيره ، قال الزركشى ولا يبعد انه اذا كان
الاجماع في أمر دنيوي أنه لا يختص بالمسلمين وارتضاه في الآيات
البيّنات .

والكل واجب وقيل لا يضر الاثنان دون من عليهما كثر

بضم المثلثة ، يعنى : أن أصحاب مالك والجمهور قالوا لابد في
الاجماع من اتفاق جميع المجتهدين فلا بنعقد الاجماع مع مخالفة
مجتهد واحد كما يدل عليه اضافة مجتهد للامة اذ هي تقييد العموم
وهو مفرد لا جمع فيعم اتفاق الاثنين وغيرهما واذا لم يكن في العصر
الامجتهد واحد لم يكن اجماعا على المختار عند السبكي ، وهو خارج
بلفظ الاتفاق اذ لا اتفاق الا من اثنين فأكثر . وقال ابن خويز منداد :
لا تضر مخالفة الواحد والاثنين دون الثلاثة ، وهنا أقوال آخر معزوة
لغير أهل المذهب .

حجة القول الثانی قوله صلى الله عليه وسلم
« عليكم بالسواد الاعظم » ولان اسم الامة لا ينخرم بهما ولانه اذا
كان الاجماع حجة وجب أن يكون معه من وجب عليه الانقياد عليه .
وأجيب عن الاول بأنه يفيد غلبة ظن أن الحق مع الاكثر ، والمقصود
القطع بحصول العصمة ، وعن الثانی بأن اسم الامة لا يصدق على
بعضها الا مجازا ، وعن الثالث بأن المنقاد لاجماعهم من بعدهم ومن
عاصرهم ممن ليس له أهلية النظر ، والنزاع هنا فيمن له أهلية .

وحجة القول الاول ان الادلة انما شهدت بالعصمة لمجموع
الامة والمجموع ليس بحاصل والادلة كالحديث المتقدم وقوله تعالى
« ويتبع غير سبيل المومنين » الآية .

واعتبرن مع الصحابي من تبع ان كان موجودا والا فامتنع

يعنى أن التابعى الموجود متصفا بصفة الاجتهاد وقت اتفاق
الصحابة لابد من اعتبار وفاقه لهم لانه من مجتهدى الامة فى عصر
والا يكن موجودا اذ ذلك متصفا بصفة الاجتهاد بأن كان غير متصف
بها أو لم يوجد أصلا فلا اعتبار به بناء على مذهب الاكثر من عدم
اشتراط انقراض العصر

ثم انقراض العصر والتواتر لغو على ما ينتصيه الاكثر

يعنى أن انقراض عصر المجمعين بموت أهله ملغى لا يشترط فى
انعقاد الاجماع عند الاكثر من أهل الاصول الصدق تعريفه مع بقاء
المجمعين ومعاصريهم ، وخالف احمد وابن فورك وسليم الرازى من
الشافعية فشرطوا انقراض كلهم أو غالبهم أو علمائهم كلهم أو غالبهم
أقوال اعتبار العامى والنادر . قال القرافى فى التنفيح :

وانقراض العصر ليس شرطا خلافا لقوم من الفقهاء والمتكلمين لتجدد
الولادة كل يوم فيتعذر الاجماع ، وكذلك لا يشترط عند الاكثر بلوغ
المجمعين عدد التواتر قال القراني في التنفيح : ولا يشترط عند الاكثر
بلوغ المجمعين الى حد التواتر بل لو لم يبق الا واحد والعياد بالله
لكان قوله حجة هـ . لقوله تعالى « ومن يشاقق الرسول من بعد ما
تبين له الهدى » الآية لم يفصل بين قليلهم وكثيرهم ، وحجة الاقل
انا مكلفون بالقطع بقواعد الشريعة فمتى قصر العدد عن التواتر لم
يحصل العلم ، واجيب بأن التكليف بالعلم يعتمد سبب حصول العلم
فاذا تعذر سبب حصول العلم سقط التكليف به ولا عجب في سقوط
التكليف لعدم اسبابه أو شرائطه ، وهو حجة .

يعنى أن الاجماع حجة عند الجميع خلافا للنظام والشيعة
والخوارج لقوله تعالى « ومن يشاقق الرسول » الآية ، وثبوت الوعيد
على المخالفة يدل على وجوب المتابعة لهم في سبيلهم ، وهو قولهم أو
فعلهم ولقوله صلى الله عليه وسلم « لا تجتمع أمتى
على ضلالة » أو على الخطأ « لا تزال طائفة من أمتى ظاهرين على
الحق حتى يأتي أمر الله » « يد الله مع الجماعة » من فـارق
الجماعة مات ميتة جاهلية « فهي وان لم تتواتر لفظا فقد تواتر
القدر المشترك وحصل العلم به وذلك التواتر المعنوي ، والمخالفون
احتجوا بأن اتفاق الجمع العظيم على الكلمة
الواحدة محال عادة فكيف يوجد حتى يكون حجة ، وأجيب بأن اتفاقهم
زمن الصحابة ممكن ولا يكاد يوجد اجماع اليوم الا وهو واقع في
عصر الصحابة ومقصودنا انه حجة اذا وقع ولم نتعرض للوقوع فان
لم يقع فلا كلام وان وقع كان حجة .

ولكن يـمـظـل فيما به كالعلم دور يحصل

يحظل مبنى للمفعول وهو بمعنى يمنع وفيما متعلق بيحظـل
والباء في به ظرفية والجار والمجرور متعلقان بيحصل .

يعنى ان الاجماع يمنع الاحتجاج به في كل عقلى يحصل الدور
فيه اذا احتج عليه بالاجماع بأن تتوقف صحة الاجماع عليه ، كعلم
الصانع وقدرته ووجوده والرسالة والنبوءة لان كون الاجماع حجة
فرع ثبوت الرسالة له وفرع كون الله تعالى عالما فان من لم يعلم
بسيدنا محمد صلى الله عليه وسلم لا يرسله مؤيدا بالمعجزات
الباهرات واختياره للرسالة دون غيره فرع ثبوت الارادة والحياة لان
الحياة شرط في العلم والارادة ، فهذه شروط في الرسالة فلو ثبتت
بالاجماع الذى هو فرع الرسالة لزم الدور وانما كان الاجماع فرع
الرسالة لان ثبوت كونه حجة حصل بالكتاب والسنة اللذين لا يدركان
الا منه صلى الله عليه وسلم أما ما لا يتوقف حجية الاجماع عليه
كخلق الاعمال وجواز الرؤية وحدث العالم فيصح الاحتجاج عليه
بالاجماع على الصحيح ويحتج بالاجماع في الامور الدينية الشرعية
كوجوب الصلاة اتفاقا وكذا يصح الاحتجاج به في الامور الدنيوية
كالآراء والحروب وتدير الجيوش وأمور الرعية على الراجح فيجزم
بأنه صواب مادامت المصلحة التى نيط بها الرأى قائمة فاذا تبدلت
انتهى العمل بذلك الاجماع ولا يكون ذلك خرقا له ومقابل الراجح
لا يتمسك به فان الاجماع في الدنيوى لا يكون فوق صريح قول
الرسول فيه وهو ليس بحجة فيه لقصة تلقيح النخل وقوله فيها
« انتم أعلم بأمر دنياكم » ولمراجعة الصحابة له ورجوعه اليهم في
بعض الآراء كمنزل الجيش ببدر ويجاب بمنع كون قول الرسول ليس
بحجة في مصالح الدنيا لانه ان كان عن وحى فظاهر أو عن اجتهاد
فهو الصواب على القول بأن اجتهاده لا يخطىء أو انه لا يقمر على

الخطأ على مقابله ، وأما المراجعة فقد وقعت في اجتهاد قبل استقراره فاستقر على الصواب وأما تلقيح النخل فانه أمرهم فيه بترك التعلق بالاسباب فتركوا تذكيره وفي قلوبهم تعلق بالاسباب من جهة اعتقادهم انه لا يصلح الا بذلك لما ألفوه من العادة لا من جهة النظر الى مشيئة الله تعالى .

(وما الى الكوفة منه ينتمى) ، أى يمتنع التمسك والاحتجاج باجماع أهل الكوفة وكذا باجماع أهل الكوفة والبصرة معا لانه في صورتين اتفاق بعض مجتهدى الامة لا كلهم ، وخالف في ذلك قوم لكثرة من سكنهما من الصحابة ونقله بعض الاصوليين في الكوفة فقط، قوله منه أى من الاجماع .

(والخلفاء الراشدين فاعلم) ، يعنى لا يعتبر اجماع الخلفاء الاربعة منهم وذهب احمد الى انه حجة لقوله صلى الله عليه وسلم « عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين من بعدى » واجيب بأنه محمول على اتباع السنة والكتاب لا على اتفاق من ذكر لانه اتفاق بعض مجتهدى الامة

وأوجب حجة للمدنى فيما على التوقيف أمره بنى

وقيل مطلقا . . .) يعنى ان اجماع أهل المدينة عند مالك فيما لا مجال للرأى فيه حجة لقوله صلى الله عليه وسلم « المدينة كالكير تنفى خبثها كما ينفى الكير خبث الحديد » ، والخطأ خبث فوجب نفيه عنهم ولان خلفهم ينقل عن سلفهم فيخرج الخبر عن حيز الظن والتخمين الى حيز اليقين . وقال بعض المالكية ان اجماعهم حجة مطلقا أى ولو كان فيما للاجتهاد فيه مجال خلافا

للاكثر في قولهم انه ليس بحجة مطلقا لجواز صدور الخطأ منهم
لانتفاء عصمتهم فيحمل الحديث على أنها في نفسها فاضلة مباركة
وانما انتفت العصمة لانهم بعض الامة ، ومفهوم قوله صلى الله عليه
وسلم « لا تجتمع أمتى على خطأ » جواز وقوع الخطأ على بعض
الامة . وأجاب القرافى بأن منطوق الحديث المثبت أقوى من مفهوم
الحديث النافى .

تنبيه استدل ابن الحاجب للقول بأن اجماع أهل المدينة من
الصحابة والتابعين حجة عند مالك بأنهم أعرف بالوحي والمراد منه
لمسكنهم محل الوحي وقد يؤخذ منه أن المراد بهم الصحابة الذين
استوطنوا المدينة حياته صلى الله عليه وسلم وان استوطنوا غيرها
بعده والتابعون الذين استوطنوها مدة يطلعون فيها على الوحي والمراد
منه بمخالطة أهلها الذين شاهدوا ذلك وهذا قد يقتضى أن تابع التابعين
الذين سكنوا المدينة زمن التابعين الموصوفين بما ذكر مدة يطلعون
فيها منهم على ما ذكر كذلك لكنه خلاف تقييده بالصحابة والتابعين .
قال في الآيات البيّنات اللهم الا أن يكون للغالب ، ولا يتقيد الحكم
بالمساكنين بخصوص بيوت المدينة بل يشمل النازلين بالعوالى اذا
كانوا يطلعون على ما ذكر ، ولهذا كان العلماء مطلقا وخصوصا أهل
الحديث يرجحون الاحاديث الحجازية على العراقية حتى يقول بعض
أهل الحديث اذا جاوز الحديث الحرة انقطع نخاعه لانها مهبط الوحي
فيكون الضبط فيه أيسر وأكثر واذا بعدت الشقة كثر الغلط والتخليط .
(وما قد اجمعا عليه أهل البيت مما معنا)

بالبناء للمفعول يعنى أن اجماع أهل البيت من الاجتماعات التى
يمنع عند مالك الاحتجاج بها وهم على ، وفاطمة ، والحسنان رضى
الله تعالى عنهم وحشرنا في زميرتهم والجمهور موافقون لمالك ،

وذهب الشيعة الى أنه حجة وحكى عنهم أن قول على كرم الله وجهه وحده حجة لقوله تعالى : « انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت » الآية والخطأ رجس فوجب نفيه عنهم ، واجيب بمنع أن الخطأ رجس ، والرجس قيل العذاب وقيل الاثم وقيل كل مستقذر ومنكر ، وقول الشيعة بحجية اجماع أهل البيت مع انكارهم حجية الاجماع أجاب عنه المحشى بأنهم انما أنكروا كونه حجة على تفسيره المعروف لا مطلقا ه يعنى : بالمعروف اتفاق مجتهدى الامة بعد وفاة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم فى عصر على أى أمر كان

وما عرى منه على السننى من الامارة أو القطعى

ما معطوف على نائب فاعل منع يعنى : انه يمنع ما عرى منه أى من الاجماع من الاستناد الى امارة بفتح الهمزة أى دليل ظنى ومن الاستناد الى دليل قطعى اذ لا بد لحجتيه والتمسك به من مستند والا لم يكن لقيد الاجتهاد المأخوذ فى تعريفه معنى بيان الملازمة ان الاجتهاد يقتضى الفحص عن شىء وهو هنا المستند سواء كان المستند قياسا أو دليلا ظنيا أو قطعيا كل منهما غير قياس أما استناده الى القياس فالجمهور على جوازہ وعزاه القرانى لمالك وقطع ابن الحاجب بجوازہ وأما الوقوع فقتال ابن الحاجب انه الظاهر كاجماعهم على امامة ابى بكر رضى الله تعالى عنه قياسا على امامة الصلاة وكاجماعهم على تحريم شحم الخنزير قياسا على لحمه وقيل بعدم الوقوع وهو محجوج بما ذكر ، واما استناده الى الامارة وهى فى عرف الاصول ما أفاد ظنا فهو مذهب مالك أيضا قال القرانى ومنهم من قال لا ينعقد عن امارة بل لا بد من الدلالة والدلالة فى عرفهم ما أفاد علما حجة المجيز انها تفيد الظن فأمكن اشتراك الجميع فى ذلك للظن وحجة من قال لا بد من الدلالة ان الظنون تتفاوت فلا يحصل

فيها اتفاق والدليل القاطع لا اختلاف فيه ورد بأن الدليل القاطع قد تعرض فيه الشبهات ولذلك اختلف العقلاء في حدوث العالم وكثير من العقليات القطعيات وكون الاجماع لا بد له من مستند هو مذهب الجمهور وهو الصحيح والى تصحيحه أشار بقوله : على السنن ، بفتح السين أى على القول السنن وخالف قوم فقالوا يصح الاجماع من غير مستند بأن يلهموا الاتفاق على الصواب وادعى قائله وقوع صور منه وقال القرافى : هو أمر جائز عقلا غير انه لا بد له من دليل سمعى وقائلوه يقولون ذلك الدليل هو قوله صلى الله عليه وسلم « لا تجتمع أمتى على الخطأ » هورد بأن فتياهم من غير مستند اتباع للهوى واتباع الهوى خطأ

وخرقه فامنع لقول زائد اذ لم يكن ذاك سوى معاند

خرقه بالرفع معطوف على نائب فاعل منع أى منع خرق الاجماع بالمخالفة له وانما حرم للتوعد عليه حيث توعد على اتباع غير سبيل المومنين فى الآيه السابقة قال حلولو : أما كون خرق الاجماع حراما فأمر متفق عليه فيما علمت وقال ولى الدين : الاتفاق انما هو اذا كان مستنده نصا ، فان كان عن اجتهاد فلصحيح انه كذلك وحكى القاضى عبد الجبار قولاً انه يجوز لمن بعدهم مخالفتهم هـ وقال فى الآيات البيّنات عند قول السبكى وخرقه حرام أقول هذا فى القطعى وكذا فى الظنى بغير دليل راجح عليه كما هو ظاهره هـ واذا كان خرق الاجماع حراما فاعلم تحريم أحداث قول زائد فى مسألة اختلف فيها أهل عصر على قولين ، وهذا القول باطلاق المنع هو مذهب الأكثر وعزاه فى البرهان لمعظم المحققين واختاره الايبارى منا وقال القائل بالحلية قد نفى الحرمة وبقية الاحكام والقائل بالحرمة قد نفى

الحلية وبقية الاحكام ، فالفريقان متفقان على نفي ما سوى الحل والحرمة فانثناء ما سواهما مجمع عليه فعندهم لا يكون احداث الثالث الا خارقا واليه الاشارة بقولنا اذ لم يكن ذلك سوى معاند أى خارق أى لاجل احداث الثالث لا يكون الا خارقا منع بلا قيد .

(وقيل ان خرق) ، هذا قول ثان في احداث قول ثالث وهو التفصيل بين أن يخرق أى يرفع ما اتفق عليه أهل العصر فيمنع أو لا يرفعه فلا يمنع بمجرد احداث الثالث على هذا لا يكون خارقا بل تارة وتارة والى هذا القول ذهب الامدى والفخر الرازى وابن الحاجب قال حلولو ووافق عليه الابياري وقال اذا وافق فى كل صورة مذهباً فلا يكون خارقا قال اللهم الا أن تكون الامة قالت ان حكم المسألتين سواء عندنا بحيث لا يفترقان فى الحكم على حال ه .

مثال الثالث الخارق ما حكى ابن حزم ان الاخ يسقط الجذ وقد اختلف الصحابة فيه على قولين قيل يسقط بالجد وقيل يشاركه الاخ فاستاطه بالاخ خارق لما اتفق عليه القولان من أن له نصيباً ومثال الثالث غير الخارق ما قال مالك وابو حنيفة يحل متروك التسمية سهوا لا عمداً وقال الشافعى : يحل مطلقاً وقيل يحرم مطلقاً فالفارق بين السهو والعمد موافق لمن لم يفرق فى بعض ما قاله بهذا مثل المحلى وهو خال من الاحداث اذ قول ابى حنيفة الظاهر انه متقدم على قول الشافعى وأخرى ان كان أبو حنيفة مسبوقاً بذلك القول وقال حلولو مثال ما لم يكن رافعاً لو قال بعضهم يجوز فسخ النكاح بالعيوب الأربعة وقال بعضهم لا يفسخ بها فالتقول بالفسخ بالبعض ثالث وليس برافع لما اتفقا عليه بل وافق فى كل صورة مذهباً وقالت الظاهرية يجوز احداث ثالث مطلقاً أى خرق أم لا .

والتفصيل احداثه منعه الدليل

يعنى أن احداث التفصيل بين مسألتين لم يفصل بينهما أهل عصر حرام لما فيه من خرق الاجماع لانه اتباع غير سبيل المومنين المتوعد عليه ولان عدم التفصيل بين مسألتين يستلزم الاتفاق على امتناعه وقال بعضهم يمتنع ان خرق ويجوز ان لم يخرق ويلزم الخرق فى صورتين :

الاولى أن يصرحوا بعدم الفرق بينهما .

الثانية أن يتحد الجامع بينهما الذي هو العلة كتوريث العممة والخالة فان العلماء بين مورث لهما ومانع لهما والجامع بينهما الذى هو العلة عند الطائفتين كونهما من ذوى الارحام فلا يجوز منع واحدة وتوريث أخرى فان التفصيل بينهما خارق لاجماعهم فى الصورة الاولى نسا وفى الثانية التزاما اذ توريث احدهما دون الاخرى يستلزم أن العلة ليست كونهما من ذوى الارحام والا لما استبدت به واحدة دون الاخرى وتلك العلة مجمع عليها وان لم ينصوا على عدم الفرق ولم يتحد الجامع جاز التفصيل كقول مالك والشافعى بوجوب الزكاة فى مال الصبى دون الحلى المباح وقد قيل تجب فيهما وقيل لا تجب فيهما فالفصل موافق لمن لم يفصل فى بعض ما قاله والعلة هنا متعددة اذ هى فى الاولى مال صبى وفى الثانية حلى مباح والفرق بين مسألة احداث القول الثالث وبين مسألة احداث التفصيل هو أن متعلق الاقوال فى الاولى واحد ومتعلق التفصيل متعدد وهذا هو المشهور وقال ولى الدين ان الاولى مفروضة فى اعم من كون المحل متحدا أو متعددا فلا يرد ما قاله شهاب الدين عميرة ان الاولى تغنى عن الثانية كما اقتصر عليه ابن العاجب لتوهمه اتحاد

المسألتين ولذلك احتيج الى التصريح بهما دفعا لذلك التوهم وما يقصد به دفع التوهم من المطلوب المتأكد لاسيما اذا قوى كما هنا قال في الآيات البيّنات ويخرج منه جواب آخر وهو انه لما اختلف تصوير المسألتين في كلامهم كان الاقتصار على احدهما موهما ايها ما قويا ترك الاخرى وان حكمها بخلاف حكم المذكورة. وهذا يقتضى تأكد الجمع بينهما دفعا لذلك الايهام هـ

وردة الامة لا الجهل لما عدم تكليف به قد علما

ينصب ردة عطا على مفعول منع والجهل معطوف على ردة وعدم مبتدأ خبره علم بالتركيب والجملة صلة ما يعنى أن الدليل السمعى منع ارتداد الامة كلها في عصر والدليل السمعى هو قوله صلى الله عليه وسلم « لا تجمع أمتى على ضلالة » وأيضا فانهم أجمعوا على استمرار الايمان فلو أرتدت كلها في عصر كان خرقا لذلك الاجماع وخرقه ممنوع والخرق يصدق بالقول والفعل كما يصدق الاجماع بهما وقيل بجواز ارتدادهم كلهم في عصر شرعا كما يجوز عقلا ولا يمنع الحديث من ذلك لانتفاء صدق الامة حينئذ عليهم واجيبت بأن معنى الحديث لا يجمعهم الله على أن يوجد منهم ما يضلون به الصادق بالارتداد قوله لا الجهل الخ أى لا يمنع الدليل السمعى كالعقل اتفاق الامة في عصر على جهل ما لم تكلف بمعرفته على الاصح لعدم الخطأ فيه كالتفصيل بين عمار وحذيفة رضى الله تعالى عنهما وقيل يمتنع والا كان الجهل سبيلا لها فيجب اتباعها فيه وهو باطل واجيبت بمنع كونه سبيلا لها اذ سبيل الشخص ما يختاره من قول أو فعل وعدم العلم بالشيء ليس من ذلك اما اتفاقها على جهل ما كلفت به فممنوع اتفاقا قال طولو وقد تردد

الايمة في الادلة الدالة على عصمة الامة من الخطأ في القول
والفتيا هل تدل على عصمتهم في الفعل أولا رأى القاضى انها لا تدل
وليسوا بمعصومين في الفعل ورأى الامام انهم معصومون فيه
كالعصمة في القول واختاره الأبيارى ولكن قال الدلالة على ذلك ظنية
لا قطعية ه . والاتفاق على منع اتفاقها على جهل ما كلفت به ذكره
المحلى وأورد عليه قول السبكي وفي بقاء الجمل غير معين ، ثالثها
الاصح لا يبقى المكلف بمعرفته أى ليعمل به فانه يفيد قولاً بجواز
بقائه المستلزم للجهل به الا أن يقال لا يلزم من عدم تبيينه الجهل
به لجواز أن يعلم بطريق ما وان لم يبينه الشارع أو يقال المراد هنا
بما كلفت به ما تعلق بها على وجه التتجيز كما اجاب بهما في الآيات
البيينات ، ولا يعارض له دليل ، يعنى انه علم من جهة خرق الاجماع
ان الاجماع بناء على الصحيح من أنه قطعى لا يعارضه دليل
لا قطعى ولا ظنى اذ لا تعارض بين قاطعين لا استحالة ذلك ولا بين
قاطع ومظنون لالغاء المظنون في مقابلة القاطع والمراد لا يعارضه
معارضة يعتد بها بحيث توجب توقفا والا فلا مانع من وجود دليل
ظنى يدل على خلافه دلالة ظنية وقولنا بناء على الصحيح من أنه
قطعى نحترز به عن الظنى كالكوتى فيعارضه الدليل كسائر
الظنيات ، ويظهر الدليل والتأويل ، يبناء يظهر للمفعول يعنى انه علم
من حرمة خرق الاجماع جواز احداث أى اظهار دليل للحكم أو تأويل
الدليل ليوافق غيره أو احداث علة لحكم غير ما ذكره من الدليل
والتأويل والعلة لجواز تعدد ما ذكر ولو كان علة بناء على جواز
تعددتها ولا يحدث ما ذكر الا اذا لم يخرق الاجماع لان العلماء في كل
عصر يستخرجون الأدلة والتأويلات من غير نكير وذلك اجماع سكوتى
ولا يجوز الاحداث المذكور اذا كان خارقاً بأن قالوا مثلاً لا دليل ولا

علة ولا تأويل غير ما ذكرناه وقيل لا يجوز احداث ما ذكر مطلقا لانه من سبيل غير المومنين المتوعد على اتباعه وأجيب بأن المتوعد عليه ما خالف سبيلهم لا ما لم يتعرضوا له كما نحن فيه ، ووجه الارتباط بين حرمة الخرق وجواز الاحداث المذكور حتى يكون الثانى معلوما من الاول انه يفهم من حرمة الخرق جواز ما لا خرق فيه الا لمقتضى آخر ولا مقتضى هنا فى الواقع أو بانظر للاصل قاله فى الآيات البينيات والمراد بالاحداث المذكور الاظهار لا حقيقة الاحداث لوجود الدليل والعلة والتأويل فى نفس الامر وهو ظاهر أن حمل التأويل على وصف الدليل أعنى كونه مؤولا أى مصروفا عن ظاهره فان حمل على ما هو وصف المجتهد فحقيقة الاحداث متحققة بالنسبة اليه ويكون الاحداث مستعملا فى معنياه نعم لو كان الدليل القياس وفسر بفعل المجتهد بالفعل كان احداثا حقيقة .

وقد منه على ما خالفا ان كان بالقطع يرى متصفا

يعنى انه يجب تقديم الاجماع على ما خالفه من الادلة ان كان الاجماع قطعيًا قال فى التنقيح وهو مقدم على الكتاب والسنة والقياس وقال فى شرحه لان الكتاب يقبل النسخ والتأويل وكذلك السنة والقياس يحتمل قيام المعارض وخفاؤه الذى مع وجوده يبطل القياس وفوات شرط من شروطه والاجماع معصوم قطعى ليس فيه احتمال ه والاجماع القطعى فسر به بقوله :

وهو المشاهد أو المنقول بعدد التواتر المقول

نعت للمنقول ومعناه المفوظ به احترازا عن الاجماع السكوتى بأن الكتاب والسنة يقدمان عليه واحترز بعدد التواتر عما نقل

أحادا وان كان حجة فانه ظنى قال القرافى فى شرح التنقيح عقب
 كلامه السابق وهذا الاجماع المراد هنا هو الاجماع النطقى
 اللفظى المشاهد أو المنقول بالتواتر وأما أنواع الاجتماعات الظنية
 كالكونى ونحوه فان الكتاب يقدم عليه هـ والاجماع المشاهد هو
 الذى لا واسطة فيه بينك وبين المجمعين وذلك قريب من التعذر فى
 هذا القرن الثالث عشر وان كانت الارض لا تخلوا عن قائم مجتهد
 وما ذكره القرافى من تقويم الاجماع القاطع على ما ذكر يعضد ما فى
 كلام ابن الحاجب وشراحه من التصريح بتقديم الاجماع على النص
 القاطع فانه قال ومنها أى من الادلة على أن الاجماع حجة قطعية
 انهم أجمعوا على تقديمه على القاطع أى النص القاطع كما أفصح به
 الاصبهانى هـ قال فى الآيات البيئات أى أنهم أجمعوا على أن القاطع
 يقدم على غيره فلو لم يكن الاجماع الذى قدموه على النص القاطع
 قاطعا للزم تقديمه مع كونه غير قاطع على النص القاطع وحينئذ
 يكون الاجماع على تقديمه معارضا لاجماعهم على أن القاطع مقدم
 على غيره وذلك باطل ثم قال ولا يخفى أن تقديمه على النص القاطع
 فرع التعارض فهو قاطع عارضه قاطع وهو مناف لقول المصنف أى
 السبكى وانه لا يعارضه دليل اذ لا تعارض بين قاطعين والجواب
 عندي أن كلام ابن الحاجب فى نص قاطع المتن لتواتر سنده لا فى
 قاطع الدلالة بناء على وجوده وان الادلة النقلية قد تفيده اليقين
 بانضمام تواتر أو غيره فالنص قطعى الدلالة لا يعارض الاجماع
 القطعى ويدل لما قلت قول القرافى المتقدم لان الكتاب يقبل النسخ الخ

وفى انقسامها لقسمين وكل فى قوله مخط تردد نقل

الضمير فى انقسامها لامة الاجابة وقوله وكل مبتدأ خبره مخط
 منونا على الطاء بعد حذف الهمزة تخفيفا وفى قوله متعلق بمخسط

وتردد مبتدأ ونقل بالبناء للمفعول صفة للمبتدأ وفي انقسامها خبره
يعنى أنه نقل عن الاصوليين تردد أى خلاف بالمنع والجواز في انقسام
الامة الى فرقتين في كل من مسألتين متشابهتين كل من الفرقتين
مخطيء في مسألة من المسألتين مثار الخلاف هل أخطأت الامة نظرا
الى ما في مجموع المسألتين فيمتنع ما ذكر لانتهاء الخطأ عنها بالادلة
السابقة وعليه الاكثر أو لم يخطأ الا بعضها نظرا الى كل مسألة على
حدة فلا يمتنع وقال المولى انه الاقرب ورجحه الامدى وقولنا
متشابهتين تحرير لمحل النزاع فان المسألة لها ثلاث حالات حالان
متفق عليهما وحالة مختلف فيها فالمتفق عليهما اتفاقهم على الخطأ في
المسألة الواحدة من السوجه الواحد لا يجوز اجماعا
واتفاقهم على الخطأ في مسألتين متباينتين مطلقا يجوز اجماعا فخطأ
المالكية والشافعية في مسألة من الجنائيات والحنفية والحنابلة في مسألة
من العبادات لم يقل أحد فاستحالته والمختلف فيه المسألة الواحدة ذات
وجهين نحو المانع من الميراث غير انه ينقسم الى قسمين وقتل فهو
يجوز أن يخطيء بعض في احد القسمين فيقول القاتل يرث والعبس
لا يرث فيخطيء في الاول دون الثانى ويقول الآخر العبد يرث والقاتل
لا يرث فيخطيء في الاول دون الثانى فيكون القسمان من الامة قد
أخطأ في قسمين لشيء واحد فمن لاحظ اجتماع الخطأ في شيء واحد
باعتبار أصل المانع المنقسم منع المسألة ومن لاحظ تنوع الانقسام
وتعددتها واعرض عن المنقسم جوز ذلك فانه في شيئين من نوع انظره
من قوله فان المسألة لها ثلاث حالات الى هنا في الآيات البيئات

وجعل من سكت مثل من أقر فيه خلاف بينهم قد اشتهر
فالاحتجاج بالسكوت نمى تقريره عليه من تقدما

يعنى أن أهل المذهب وغيرهم اختلفوا فى السكوت هل هو كالاترار أولا وربما قالوا هل يعد السكوت رضى أولا عبارتان المراد منهما واحد ولذلك ذكر من تقدم وهم أهل الاصول تفريع الخلاف فى الاحتجاج بالاجماع السكوتى على ذلك الخلاف الذى هو فى السكوت هل هو رضى أولا .

قال فى التنقيح واذا حكم بعض الامة وسكت الباقيون فعند الشافعى والامام أي الرازي ليس بحجة ولا اجماع وعند الجبائى اجماع وحجة بعد انقراض العصر وعند أبى هاشم ليس باجماع وهو حجة وعند ابى على ابن ابى هريرة ان كان القائل حاكما لم يكن اجماعا ولا حجة وان كان غيره فهو اجماع وحجة ه .

ولا أدرى لم لم يعز قولاً من تلك الأقوال لأهل المذهب مع أن كتابه موضوع بالذات لبيان أصول مالك ومع أن أهل المذهب لا بد أن يقولوا ببعض هذه الأقوال اتفاقاً أو اختلافاً والخلاف فى ذلك معروف فى المذهب وقد ذكر حلوله ان كونه ليس بحجة ولا اجماع هو اختيار القاضى أبى بكر الباقلانى منا ثم قال القرافى فى الشرح حجة .

الاول أن السكوت قد يكون لانه فى مهلة النظر أو يعتقد أن قول خصمه مما يمكن ان يذهب اليه ذاهب أو يعتقد أن كل مجتهد مصيب أو هو عنده منكر ولكن يعتقد أن غيره قام بالانكار عليه أو يعتقد أن انكاره لا يفيد ومع هذه الاحتمالات لا يقال الساكت موافق للقائل وهو معنى قول الشافعى لا ينسب الى ساكت قول واذا لم يكن اجماعا فلا يكون حجة لان قول بعض الامة ليس بحجة وحجة الجبائى أن السكوت ظاهر فى الرضى لا سيما مع طول المدة ولذلك قال عليه السلام فى البكر وأذنها صماتها ، واذا كان الساكت موافقا كان اجماعا وحجة عملا بالأدلة الدالة على كون الاجماع حجة وحجة ابى

هاشم انه ليس اجماعا لاحتمال السكوت ما تقدم من غير الموافقة
واما أنه حجة فانه يفيد الظن والظن حجة لقوله عليه السلام أمرت
أن أقضى بالظاهر ، وقياسا على المدارك الظنية حجة ابي على أن
الحاكم يتبع أحكامه ما يطلع عليه من أمور رعيته فربما علم في حق
بعضهم ما يقتضى عدم سماع دعواه لامر بأطن يعلمه وظاهر الحال
يقتضى أنه مخالف للاجماع وكذلك في تحليفه واقراره وغير ذلك مما
انعقد الاجماع على قبوله واما المفتى فانما يفتى بناء على المدارك
الشرعية وهى معلومة عند غيره فاذا رآه خالفها نبيه هـ

وهو يفقد السخط والخذ حرى مع مضى مهلة للنظر

السخط بالضم والمهلة بالضم المدة بالضم يعنى أن محل النزاع
في سكوت من سكت انما هو اذا فقد ما يدل على السخط والانكار لقول
المتكلمين والا فليس اجماعا اتفاقا وكذلك اذا ظهر منه الرضى بذلك
فهو اجماع اتفاقا ولا بد أن تمضى مهلة أى مدة يمكن فيها نظر
الساکتین فى المسألة والا فليس باجماع اتفاقا وانما فسرنا المهلة
بالمدة لانها عدة وآلة للنظر من حيث انه لم يمكن الا بمضيها ولا بد
من بلوغ الكل ولا بد أن تكون المسألة تكليفية والا فليس برضى اتفاقا
كالتفضيل بين عمار وحذيفة ومحل الخلاف أيضا انما هو قبل استقرار
المذاهب كما صرح به ابن الحاجب والرهونى لان السكوت بعده
لا يدل على الموافقة اذ العادة جارية بانكار ذلك قوله وهو عائد الى
السكوت مبتدأ خبره حرى بمعنى حقيق ويفقد متعلق بحرى

ولا يكفر الذى قد اتبع انكار الاجماع وببئس ما ابتدع

يعنى انه لا يكفر من اتبع واعتقد كون الاجماع ليس حجة لكن

ذلك بدعة شنيعة وهفوة فظيعة وقائل ذلك النظام من المعتزلة والشيعة والخوارج والقائلون بحجبيته الجمهور وإنما لم يكفر منكر حجبيته لأنه لم يثبت عنده الأدلة السمعية الدالة على وجوب متابعة الاجماع فلم يتحقق منه كفر لأنه لم يكذب صاحب الشريعة فحيث جحد كونه حجة بعدما ثبت عنده ورود خطاب الشرع بوجوب متابعة الاجماع كان مكذبا لتلك النصوص والمكذب كافر فلذلك كفر جاحد المجمع عليه المعلوم من الدين بالضرورة وعليه نبه بقوله :

والكافر الجاحد ما قد أجمعا عليه مما علمه قد وقعا

عن الضرورى من الدينى يعنى انهم كفروا اجماعا جاحد الحكم المجمع عليه المعلوم أى المقطوع بكونه من الدين بالضرورة كوجوب الصلاة والصوم والزكاة والحج ووجوب اعتقاد التوحيد والرسالة وتحريم الخمر والزنا ولو كان مندوبا أو جائزا كحليّة البيع والاجارة لكن قيده عياض وابن عرفة وغيرهما بغير حديث عهد بالاسلام واما هو فلا يكفر بانكاره ما ذكر والمعلوم بالضرورة هو ما يعرفه الخواص والعوام من غير قبول للتشكيك فالتحق بالضروريات فبان لك أن الضرورة في قولهم المعلوم من الدين بالضرورة ليس معناها استقلال العقل بالادراك دون الدليل لان احكام الشرع عند أهل السنة لا يعرف شىء منها الا بدليل سمعى ولكن لما كان ما اشترك خواص أهل الدين وعوامهم في معرفته مع عدم قبول التشكيك شبيها بالمعلوم ضرورة في عدم قبول التشكيك وعموم العلم اطلق عليه انه معلوم بالضرورة لهذه المشابهة وقولنا فالتحق بالضروريات أعنى في اطلاق ما ذكر عليه وإنما كفر جاحد ما ذكر لان جحده يستلزم تكذيب النبى صلى الله عليه وسلم فيه لان سنده القطعى يصيره كمباشرة

السمع منه صلى الله عليه وسلم فالجمع عليه المعلوم من الدين بالضرورة ليس التكفير بانكاره لكونه انكار مجمع عليه بل لكونه انكار معلوم من الدين ضرورة فلم ينقل الا مدى وابن الحاجب عن أحد عدم التكفير بانكاره بل نقلا انكار اسناد التكفير الى كونه مجمعا عليه واتفقوا على أن انكار حكم الاجماع الظنى لا يوجب التكفير ولا يكفر جاحد المجمع عليه المعلوم من غير الدين بالضرورة اتفقا كوجود بغداد

ومثله المشهور في القوي ان كان منصوصا

يعنى انه يكفر بانكار الحكم المجمع عليه المشهور بين الناس المنصوص عليه بالكتاب والسنة على القول القوي أي الصحيح لما تقدم وقيل لا يكفر لجواز أن يخفى عليه مثاله عند المحلى حلية البيع والظاهر انه مما علم من الدين بالضرورة كما عند حلوله واستدل المحشى لكونه لا يكفر بأن متكلمى أهل السنة عرفوا الكفر بأنه انكار ما علم بالضرورة من دين سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم كما انهم عرفوا الايمان بأنه التصديق بما علم ضرورة انه من دين سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم ولا واسطة عندهم بين الايمان والكفر والتصديق والانكار كلاهما أمر قلبى أقام الشارع ما يدل عليه من قول أو فعل مقامه ولو كان انكارا المشهور الذى ام يعلم ضرورة كقرا لكان التعريف غير جامع ه .

وفي الغير اختلف ان قدم العهد بالاسلام السلف

قدم بضم الدال والسلف فاعل اختلف يعنى أن من سلف من أهل الاصول اختلفوا في تكفير جاحد المجمع عليه من الدين المشهور غير

المنصوص عليه قيل يكفر لشهرته وقيل لا يكفر لجواز أن يخفى عليه وهذا في قديم العهد بالاسلام أما حديث العهد به فلا يكفر اذا جحد المجمع عليه المعلوم من الدين بالضرورة فضلا عن غيره ولا يكفر جاحد المجمع عليه الخفى بأن لا يعرفه الا الخواص كفساد الحج بالجماع قبل الوقوف بعرفة ولو كان الخفى منصوصا عليه كاستحقاق بنت الابن السدس مع بنت الصلب فانه قضى به النبي صلى الله عليه وسلم كما رواه البخارى .

كتاب القياس

وهو الكتاب الرابع وهو لغة التقدير والتنسوية يقال قاس الجرح بالميل بالكسر أى المرود اذا قدر عمقه به ولهذا سمي الميل مقياسا ويقال فلان لا يقاس بفلان أى لا يساويه والنظر في هذا الكتاب قال الفهرى من أهم أصول الفقه اذ هو أصل الرأى وينبوع الفقه ومنه تتشعب الفروع وعلم الخلاف وبه تعلم الاحكام والوقائع التى لا نهاية لها فان اعتقاد المحققين انه لا تخلو واقعة من حكم ومواقع النصوص والاجماع محصورة روى ابن القاسم عن مالك انه قال الاستحسان أى الاجتهاد تسعة أعشار العلم والقياس اصطلاحا ذكره في قوله .

بحمل معلوم على ما قد علم للاستواء في علة الحكم وسم

وسم بالواو مبنيًا للمفعول بمعنى ميز وعرف يتعلق به قوله مجمل وعلى ما قد علم يتعلق بحمل وكذا قوله للاستواء وقوله في علة الحكم يتعلق بالاستواء يعنى أن القياس في الاصطلاح هو حمل معلوم على معلوم أى الحاقه به في حكمه لمساواة المحمول للمحمول عليه في علة حكمه بأن توجد بتمامها في المحمول وذلك سر التعبير

بالاستواء دون الاشتراك الواقع في عبارة بعضهم لان الاشتراك لا يستلزم وجود المعنى بتمامه وانما عبرنا بالمعلوم دون الشيء ليتناول الموجود والمعدوم والمراد بالعلم مطلق الادراك وان كان ظنا قوله حمل معلوم أورد عليه أن الحمل فعل الحامل فيكون القياس لعلم المجتهد مع ان القياس دليل نصبه الشرع نظر فيه المجتهد أم لا كالنص فلا ينطبق التعريف عليه ولا على نسيء منه فاللائق تعريفه بما اختاره الامدى وابن الحاجب من انه مساواة فرع لاصل في علة حكمه قال المحشى وقد يجاب بأن كونه فعل المجتهد لا ينافي أن ينصبه الشرع دليلا اذ لا مانع ان ينصب الشرع حمل المجتهد من حيث هو أى الحمل الذى من شأنه أن يصدر عن المجتهد للاستواء في علة الحكم دليلا على أن حكم الفرع في حقه وحق مقلديه ما وقع الحمل فيه من حل أو حرمة ه .

ووجه العدول عن تعريف الامدى وابن الحاجب ان الفرع والاصل انما يعقلان بعد معرفة القياس فتعريف القياس بهما فيه دور والدور من مبطلات الحدود وقوله حمل معلوم الخ يحتز به عن ثبوت الحكم بالنص فلا يسمى قياسا وأورد أيضا على تعريف القياس بالحمل المذكور بأن فيه جعل الحمل جنسا للقياس مع أنه غير صادق عليه لانه ثمرة القياس ولا شيء من ثمرة القياس بقياس .

وأجاب السبكي بأنه اعتراض ضعيف لان المراد بالحمل التسوية لا ثبوت الحكم في الفرع والتسوية نفس القيام لا ثمرة ه وقد قال قيل ذلك بعد أن ذكر أن بعضهم قال القياس اثبات حكم معلوم لمعلوم وبعضهم قال اثبات مثل حكم معلوم لمعلوم ما نصه قال أبى رحمه الله تعالى واذا تؤمل كل منهما وجد حد القاضى أولى منه لان اثبات الحكم في الفرع نتيجة القياس لا عينه لانك تقول الحق هذا بهذا

فأثبت حكمه له وحقيقة اللاحق اعتقاد المساواة فأول ما يحصل في نفس القائس العلة المقتضية للمساواة ثم ينشأ عنها اعتقاد المساواة والقياس هو هذا الاعتقاد والحكم مستند إليه وهو حكم المعتقد في نفسه بما اعتقده من مساواة احد الامرين للآخر وهو الحاقه به في الجهة المذكورة وهي ثبوت ذلك الحكم أو نفيه ه .

فالحمل واللاحق عبارة عن وجوب المساواة كما للعقد أو عن المساواة كما للكرمانى والسبكى صاحب جمع الجوامع أو عن اعتقاد المساواة كما تقدم عن والده وان ثمرته والمستدل به عليه هو ثبوت الحكم في الفرع انظره في الآيات البيئات تنبيه تسمية الحمل المذكور قياسا من باب تسمية اللفظ ببعض مسمياته كتسمية الدابة بالفرس فالقياس على هذا حقيقة عرفية مجاز لغوي .

وان ترد شموله لما فسد فزد لدى الحامل والزيد أسد

أى اصوب يعنى انه اذا خص المحدود بالقياس الصحيح اقتصر على ما ذكر في البيت قبل، هذا لان الماهية قد تحد بقيد كونها صحيحة وما ذكر لا يدل الا على الصحيح لانصراف المساواة المطلقة الى المساواة في نفس الامر وان أريد شموله للقياس زيد في الحد عند الحامل فقل حمل معلوم على معلوم لمساواته في علة حكمه عند الحامل فان الماهية قد تحد من حيث هي .

قال القرافى في شرح التنقيح : ومعنى قولنا ليندرج القياس الفاسد انا لو قلنا لاشتراكهما في علة الحكم لم يتناول ذلك الا العلة المرادة لصاحب الشرع فالقياس بغيرها يلزم ان لا يكون قياسا لكن لما وقع الخلاف في الربا هل علتة الطعم أو القوت أو الكيل أو غير

ذلك أي كالمالية من المذاهب في العلل وقاس كل امام بعلمته التي اعتقدها
اجمعنا على أن الجميع أقيسة شرعية لانا ان قلنا ان كل مجتهد
مصيب فظاهر وان قلنا المصيب واحد فلم يتعين فتعين ان يكون الجميع
أقيسة شرعية مع أن جميع تلك العلل ليست مرادة لصاحب الشرع
فالقائس بغير علة صاحب الشرع قياسه فاسد وهو قياس فلذلك قلنا
عند المثبت ليتناول جميع العلل كانت علة صاحب الشرع أم لا هـ .

وقد تبعنا في النظم للسبكي الماشي في تعريف القياس على مذهب
المخطئة وهم القائلون ان المصيب واحد فالمعتبر عندهم في صحة
القياس مساواته في نفس الامر فان لم يساو ما في نفس الامر فهو
فاسد وان ساوى في ظن المجتهد واما المصوبية وهم القائلون كل مجتهد
مصيب فالصحيح عندهم هو ما حصلت فيه المساواة في نظر المجتهد
سواء ثبتت في نفس الامر أم لا فحقهم ان يقولوا في تعريف الصحيح
هو مساواة فرع لاصل في نظر المجتهد حتى لو تبين غلط القياس
ووجب الرجوع عنه لم يقدر عندهم في صحته بل ذلك انه طاع الحكم
لدليل صحيح آخر حدث وكان قبل حدوثه القياس الاول صحيحا وان
زالت صحته بخلاف المخطئة فانهم لا يرون ما ظهر غلظه ووجب
الرجوع عنه محكوما بصحته الى زمان ظهور غلظه بل مما كان فاسدا
وتبين فساده فقد رأيت حد الطائفتين للقياس للصحيح فلو أريد ادخال
الفاقد عندهما مع الصحيح في الحد لم تشترط المساواة لا في نفس
الامر ولا في نظر المجتهد وقيل انه تشبيه فرع بأصل لانه قد يكون
مطابقا لحصول الشبه وقد لا يكون لعدمه وقد يكون المشبه يرى ذلك
وقد لا يراه .

قوله والزيد اسد من السداد بالسین المهملة يعنى أن زيادة عند الحامل أصوب لأنه لا بد منه في تعريف الصحيح على مذهب المصوبية وأما على مذهب المخطئة فإنه لا يذكر لادخال الفاسد والاكثر تعريف الشيء بما يشمل صحيحه وفاسده ولذا يقولون مثلا صلاة صحيحة وصلاة فاسدة لانهم عرفوها بما يشمل الامرين حيث قالوا قربة فعلية ذات احرام وسلام أو سجود فقط .

وقال ابن عرفة والمعرف حقيقته المعروضة للصحة أو الفساد فالمعرف مبتدأ وحقيقته مبتدأ ثان والمعروضة خبر .

تنبية : قال المحلى والفاقد قبل ظهور فساده معمول به كالصحيح هـ .

لما قرر انه يعتبر في القياس الصحيح المساواة في نفس الامر خاف أن يتوهم انه لا يجوز العمل بالقياس حتى تتحقق صحته بتحقق المساواة في نفس الامر فبين انه يكفى في العمل ظن صحته ويحتمل أن يكون الغرض منه بيان انه من أفراد الصحيح ظاهرا دفعا لتوهم خروجه وهو ما فهمه شهاب الدين عميرة قال قوله معمول به أى فهو صحيح في الظاهر هـ .

لكن كونه من أفراد الصحيح ليس مجزوما به كما فهمه بل فيه احتمالان .

تنبية آخر : قال في الآيات البينات ظاهره أى ظاهر كلام المحلى انه بعد ظهور فساده لا ينقض ما مضى من العمل به لكن يتجه فيه أن صدر من مجتهد تفصيل يعلم مما يأتى في مبحث تغيير الاجتهاد فان صدر من غيره كمقاد قاس على أصل امامه ثم تبين فساد قياسه اتجه نقض ما مضى هـ .

والحامل المطلق والمقيد ، بصيغة اسم المفعول فيهما يعنى ان الذى يجوز له حمل معلوم على معلوم لمساواته فى علة حكمه هو المجتهد المطلق وكذلك المجتهد المقيد والمراد به مجتهد المذهب وهو المتمكن من تخريج الوجوه على نصوص امامه وستأتى ابجاث المجتهدين عند ذكرهم فى كتاب الاجتهاد وهو قبل ما رواه الواحد يعنى انه اذا تعارض القياس وخبر الاحاد قدم القياس قال فى التنقيح وهو مقدم على خبر الواحد عند مالك لان الخبر انما ورد لتحصيل الحكم والقياس متضمن للحكمة فيقدم على الخبر ه .

والمانع من ذلك يقول ان القياس فرع النص والفرع لا يقدم على اصله بيان كون القياس فرع النص أن القياس لم يكن حجة الا بالنص وكون القيس عليه لابد أن يكون منصوصا عليه واما كون الفرع لا يقدم على أصله فلانه لو قدم عليه لأبطل أصله واذا بطل أصله بطل هو واجيب بأن النصوص التى هى أصل القياس غير النص الذى قدم عليه القياس فلم يتقدم الفرع على أصله بل على غير أصله .

وقبله القطعى من نص ومن اجماعهم عند جميع من فطن

فطن مثلث الطاء لكن الاولى فى البيت قراءته بالكسر أو الضم يعنى أن كلا من النص والاجماع القطعيين يقدم على القياس الظنى والقطعيين لا يتعارضان وسيأتى القطعى من القياس والظنى .

وما روى من ذمه فقد عنى به الذى على الفساد قد بنى

افعاله الثلاثة مبنية للمفعول يعنى ان ما روى عن الصحابة رضى الله تعالى عنهم من ذم القياس محمول كما قال القرافى على

القياس الفاسد الوضع لمخالفته النص ومن شرط القياس ان لا يخالف النص والروى منه ما هو في ذم خصوص القياس ومنه ما هو في ذم مطلق الرأى .

فالاول كقول على كرم الله تعالى وجهه كما في شرح التنقيح لو كان الدين يوخذ قياسا لكان باطن الخف أولى بالمسح من ظاهره .

وقوله صلى الله عليه وسلم تعمل هذه الامة برهة بالكتساب وبرهة بالسنة وبرهة بالقياس فاذا فعلوا ذلك فقد ضلوا .

ومثال الثانى ما ثبت أن الصحابة كانوا يذمون الرأى أى القياس كقول الصديق رضى الله تعالى عنه أى سماء تظلنى وأى أرض تظلنى اذا قلت فى كتاب الله برأىي وقال عمر رضى الله تعالى عنه اياكم واصحاب الرأى فانهم اعداء السنن أعينهم الاحاديث فضلوا وأضلوا ، فالمراد الاقيسة الفاسدة والآراء الفاسدة ، جمعا بينهما وبين ما جاء فى الدلالة على العمل به كاجماع الصحابة على العمل به وكقول عمر لابي موسى الاشعري رضى الله تعالى عنهما أعرف الاشبياه والنظائر وما اختلج فى صدرك فالحقه بما هو أشبه بالحق .

قال القرافى وهذا هو عين القياس وقد نبه عليه الصلاة والسلام على القياس فى مواضع .

والحد والكفسارة التقدير جوازه فيها هو المشهور

التقدير معطوف على الحد بمحذوف يعنى أن جواز القياس فى الثلاثة والعمل به هو مشهور مذهبنا ومنعه ابو حنيفة فقد نقل القرافى عن الباجى وابن القصار من المالكية اختيسار جريانه فى الحدود والكفارات والتقديرات .

مثاله في الحدود قياس اللائط على الزاني بجامع ايلاج فرج في فرج مشتهى طبعاً محرم شرعاً وقياس النباش على السارق في القطع بجامع أخذ مال الغير من حرز مثله خفية .

ومثاله في الكفارات اشتراط الايمان في رقبة الظهار قياساً على رقبة القتل بجامع ان كلا منهما كفارة .

ومثاله في التقديرات جعل أقل الصداق ربع دينار قياساً على اباحة قطع اليد في السرقة بجامع ان كلا منهما فيه استباحة عضو واحتج المانع بأنها لا يدرك فيها المعنى وأجيب بأنه يدرك في بعضها فيجري فيه القياس .
ورخصة بعكسها والسبب

مبتدأ خبره محذوف أي والسبب كذلك في كونه بعكسها يعني أن الرخصة والسبب أي الشرط والمانع بعكس الثلاثة المذكورة في البيت قبل هذا فان المشهور فيها عندنا عدم جواز القياس فيها .

قال في التنقيح المشهور انه لا يجوز اجراء القياس في الاسباب كقياس اللواط على الزنا في الحد لانه لا يحسن أن يقال في طلوع الشمس انه موجب للعبادة كغروبها هـ ودليل المانع له في الاسباب جار في الشروط والموانع والدليل هو كون القياس فيها يخرجها عن أن تكون كذلك اذ قد يكون السبب والشرط والمانع هو المعنى المشترك بينها وبين المقيس عليه لا خصوص المقيس عليه والمقيس والمراد تعليل المنع باستلزام القياس نفى السببية وما عطف عليها عن خصوص المقيس والمقيس عليه لا نفى المعنى المشترك عن خصوص ما ذكر .

قال في الآيات البيئات صورة القياس في الشروط ان يشترط شيء في أمر فيلحق بذلك آخر في كونه شرطاً لذلك الامر فيؤول الحال

الى أن الشرط أحد الامرين ويظهر بالقياس ان النص على اشتراط الشيء الاول لكونه ما صدق الشرط في جزئية من جزئياته لا لكونه بعينه هو الشرط وهكذا في الباقي هـ أى في الاسباب والموانع مثال السبب قياس التسبب في القتل بالاكراه على التسبب فيه بالشهادة ومثاله في الشرط قياس استقصاء الاوصاف في بيع الغائب على الرؤية ومثاله في المانع قياس النسيان للماء في الرحل على المانع من استعماله حسا كالسبع واللص واجرى القرافي الخلاف في الاستثناء بارادة الله تعالى أو بقضائه هل ينتزل منزلة الاستثناء بالمشيئة أو لا على الخلاف في القياس في الاسباب وقال ان حجة الجواز أن السببية حكم شرعى فجاز القياس فيها كسائر الاحكام واما الرخص فقد حكى المالكية عن مالك قولين في جواز القياس عليها والمشهور انها لا تتعدى محلها وخرجوا على القولين فروعا كثيرة منها لبس خف على خف اعنى انها لا تتعدى محلها الى مثل معناه كقياس عادم الماء في الحضر على عادمه في السفر في جواز التيمم للنافلة وتتعدى الى أقوى منه اتفاقا وتمنع تعديتها الى الادنى اتفاقا قال القرافي في شرح التنقيح حجة المنع ان الرخص مخالفة للدليل فالقول بالقياس عليها يؤدي الى كثرة مخالفة الدليل فوجب أن لا يجوز حجة الجواز ان الدليل انما يخالفه صاحب الشرع لمصلحة تزيد على مصلحة ذلك الدليل عملا بالاستقراء وتقديم الارجح هو شأن صاحب الشرع وهو مقتضى الدليل فاذا وجدنا تلك المصلحة التي لاجلها شرع الحكم في صورة وجب ان يخالف الدليل لها عملا برجحانها فنحن حينئذ كثرنا موافقة الدليل لا مخالفته هـ .

وغيرها للاتفاق ينسب
يعنى أن جواز القياس والاحتجاج به في غير المذكورات
أمر متفق عليه عند أهل المذهب ونعنى بالغير الامور

الدينيوية والاحكام الشرعية قال القرافى فى التنقيح وهو حجة عند مالك وجميع العلماء خلافا للظاهرية وقال أيضا وهو حجة فى الدينيويات اتفاقا كمداداة الامراض أى والاغذية بأن يقاس أحد الشئيين على الآخر فيما علم له من افادته دفع المرض المخصوص مثلا لمساواته له فى المعنى الذى بسببه افاد ذلك الدفع قال فى الآيات ووجه كون القياس فى نحو الادوية قياسا فى الامور الدينيوية انه ليس المطلوب به حكما شرعيا بل ثبوت نفع هذا الشئ لذلك المرض مثلا وذلك أمر دنيوى ه .

نعم يمكن أن يكون المطلوب به حكما شرعيا لانه اذا ثبت كونه دواء جاز للعارف بذلك أن يداوى به غيره أى جاز شرعا واذا نشأ عنه عطب لم يضمن .

تتبيه : كون القياس من الادلة الشرعية لا ينافى أن يكون فى الامور الدينيوية .

وان نمى للعرف ما كالطهر أو المحيض فهو فيه يجرى

يعنى أن القياس يجوز جريانه فى الامور العادية اذا كانت منضبطة أى لا تختلف باختلاف الاحوال والازمنة والبقاع كقلل الطهر وأكثر الحيض وأقله وأقل الحمل فهذه لانضباطها يجوز القياس عليها كما يجوز التعليل بها كما يأتى فى قوله ومن شروط الوصف الانضباط فيقياس النفاس على الحيض فى انه أقله قطرة عندنا أو يوم وليلة عند الشافعية واذا لم ينضبط العادي لا يجوز القياس عليه فيرجع الى قول المخبر الصادق من ذوات الحيض والنفاس والحمل ومن له اطلاع على أحوالهن .

وهذا القسم الثانى الذى قلنا لا يجوز القياس فيه هو الظاهر
من مراد قول القرانى فى التنقيح لا يدخل القياس فيما طريقه الخلقة
والعادة كالحيض ه .

لانه قال فى شرحه لا يمكن أن تقول فلانة تحيض عشرة أيام
وينقطع دمها فوجب أن تكون الاخرى كذلك قياسا عليها فان هذه
الامور تتبع الطباع والامزجة والعوائد فى الاقاليم فرب اقليم يغلب
عليه معنى لا يغلب على غيره من الاقاليم ه .

فأى وجه لمنعه اذا كان منضبطا وهذا التفصيل ذكره ابو اسحاق
الشيرازي فى شرح اللمع وقال الباجى لا يصح القياس فى الامور
العادية الا أن تكون عليها اماره كالحيض فيجوز ه .

بخلاف ما لا اماره فيه لان اشباهه غير معلومة لا ظنا ولا قطعاً.

أركانها

أى أركان القياس وهى أربعة مقيس ومقيس عليه ومعنى
مشترك بينهما وهو العلة وحكم المقيس عليه واركان الشيء أجزاءه
الداخلة فيه التى يتركب منها حقيقة كما تقدم والى عد أركانه الأربعة
أشار بقوله :

الأصل حكمه وما قد شبها وعلة رابعها فانتبها

أى هى الأصل وسيأتى وحكم الأصل والمثبه وهو الفرع وهو
المحل المثبه بالأصل وقيل حكم ذلك المحل قوله وعلة رابعها مبتدأ
وخبره مقدم .

والحكم أو محله أو ما يدل تأصيل كل واحد مما نقل

بالبناء للمفعول يعنى انهم اختلفوا فى الاصل الذى هو احد
أركان القياس الاربعة فقبل الحكم أى حكم المشبه به وبه قال الامام
الرازى وقيل المحل أى محل الحكم أى المقيس عليه وهو قول الفقهاء
وبعض المتكلمين وقيل ان الاصل هو دليل الحكم فى المحل المشبه به
وبه قال جمهور المتكلمين فالمحل هو الخمر مثلا وحكمه هو التحريم
ودليله آية انما الخمر والميسر قال ابن الحاجب الاصل ما بينى عليه
غيره فلا بعد فى الجميع لان الفرع بينى على حكم الاصل وعلى
دليله وعلى محله .

وقس عليه دون شرط نص يجيزه بالنوع أو بالشخص

يعنى انه يجوز القياس على الاصل الذى يقاس عليه دون
اشتراط نص أى دليل على جواز القياس على ذلك الاصل لا باعتبار
توعه فيجوز القياس فى مسائل البيع مثلا دون دليل خاص يدل على
جواز القياس فيه ولا باعتبار شخصه هذا مذهب الجمهور وخالف
عثمان البتى فقال باشتراط احد الامرين مثاله باعتبار الشخص قياس
انت حرام على انت طالق فانه قد ثبت فيصح قياس خلية أو برية على
انت طالق فى لزوم الطلاق به والبتى بفتح الموحدة بعدها مثناة فوقية
نسبة الى بيع البتوت جمع بت وهى الثياب كان يبيعها بالبصرة وذكر
ابن الاثير ان نسبته الى البت موضع بنواحى
البصرة فى زمن ابى حنيفة .

وحكم الاصل قد يكون ملحقا لما من اعتبار الادنى حقا
وعلة وجودها الوفاق عليه يأبى شرطه الحذاق

علة مبتدأ ووجودها مبتدأ ثان والوفاق مبتدأ ثالث وجملة يأبى

شرطه الحذاق خبر الثالث وهو وخبره خبر الثانى والثانى وخبره خبر الاول وعليه متعلق بالوفاق يعنى انه لا يشترط عند الحذاق أى المحققين من أهل الاصول الاجماع على وجود العلة فى الاصل فيصح القياس على أصل اختلف فى وجود العلة فيه خلافا لبشر المريسي فى قوله لا بد من الاتفاق على أن حكم الاصل معطل ومن الاتفاق على وجود العلة فى الاصل ويقوم مقام الاتفاق على تعليل حكم الاصل النص على غير تلك العلة فى الاصل والمريسي نسبة الى مريس كشريف قرية من قرى مصر وهو بشر بن غياث بن أبى كريمة كان بشر من أكابر المبتدعة الا انه أخذ الفقه على أبى يوسف صاحب أبى حنيفة

وحكم الاصل قد يكون ملحقا لما من اعتبار الأدنى حقا

هذا شروع فى الكلام على الركن الثانى من أركان القياس وهو حكم الاصل يعنى ان ابن رشد ذكر فى المقدمات أن مذهب مالك وأصحابه جواز كون حكم الاصل ملحقا أى مقيسا على أصل آخر لما حقق أى ثبت من وجوب اعتبار الأدنى أى الاقرب فلا يصح البناء على الأبعد فاذا ثبت الحكم فى فرع صار أصلا يقاس عليه بعلة أخرى مستنبطة منه وكذا القول فى الفرع الثانى والثالث وما بعده قال ابن رشد ولم يختلفوا فيه على ما يوجد فى كتبهم من قياس المسائل بعضها على بعض فقول السبكي الثانى حكم الاصل ومن شرطه ثبوته بغير القياس خلاف مذهبنا .

مستلحق الشرعى هو الشرعى وغيره لغيره مرعى

الشرعى الاول بسكون الياء للوزن والاصل فيه التشديد كما فى الذى بعده يعنى ان حكم الاصل لا بد أن يكون شرعيا لا لغويا ولا عقليا

غير شرعى اذا استلحق حكما شرعيا فان كان المطلوب اثباته غير ذلك بناء على جواز القياس فى العقليات واللغويات فلا بد أن يكون حكم الاصل غير شرعى وهذا معنى قوله وغيره لغيره مرعى بفتح الميم أى محفوظ ومروى عن أهل الاصول والنفى الاصلى ليس بحكم شرعى على المختار كما تقدم فى المقدمة وانما قلنا ولا عقليا غير شرعى لان العقليات قد تكون شرعية كجواز رؤيته تعالى قوله مستلحق هو بكسر الحاء .

وما بقطع فيه قد تعبدا ربي فالحق كذاك عهدا

تعبد بفتح الموحدة وما ملحق بالفتح وعهد بمعنى عرف مبنى للمفعول يعنى أن حكم الاصل اذا كنا متعبدين فيه أى مكلفين بالقطع أى اليقين كالعقائد لا يقاس على محله الا ما يطلب فيه القطع بأن علم حكم الاصل وما هو العلة فيه ووجودها فى الفرع خلافا للغزالي فى قوله انما تعبد فيه بالعلم لا يجوز اثباته بالقياس كمن يريد اثبات حجية خبر الواحد بالقياس على قبول الشهادة ه أى شهادة الشاهدين ووجه الهندي كلام الغزالي بأن القياس التمثيلى لا يقيد به الظن اذ تحصيل العلم يكون هذا الحكم معللا بالعلة الفلانية وبحصول تمام تلك العلة فى الفرع متعذر أو متعسر فاثبات المسألة العلمية به اثبات للعلمى بالظنى وهو ممتنع فلو حصل العلم بالمقدمتين على الدور لم يمتنع اثباته بالقياس التمثيلى لكنه لا يكون قياسا شرعيا مختلفا فيه قال الهندي وهذا الاشتراط يستقيم ان اريد تعريف الحكم الذى هو ركن فى القياس الظنى الذى هو مختلف فيه فاما ان اريد تعريف الحكم الذى هو ركن فى القياس كيف كان فلا يستقيم ذلك بل يجب حذف قيد العلم عنه ه .

فلا خلاف بيننا وبين الغزالي فى المعنى .

وليس حكم الاصل بالاساس متى يحد عن سنن القياس
لكونه معناه ليس يعقل أو التعدى فيه ليس يحصل

يعقل مبنى للمفعول ويحصل بضم الصاد يعنى انه يشترط في
حكم الاصل ان لا يعدل عن سنن القياس بفتح السين ، فادا عدل حكم
الاصل عن منهاج القياس لم يكن أساسا بفتح الهمزة أى أصلا يقاس
عليه ومنهاج القياس هو أن يعقل المعنى أى علة الحكم ويوجد في
محل آخر يمكن تعديته اليه والعدول عن ذلك على ضربين .

أحدهما ان لا يعقل المعنى في الحكم كاعداد الركعات ومقادير
نصب الزكاة ومقادير الحدود ومقادير الكفارات وجميع الاحكام غير
معتولة المعنى .

الثانى أن يعقل المعنى لكن لم يعتداه في محل آخر كضرب الدية
على العاقلة وتعلق الارش برقبة العبد وايجاب الغرة في الجنين
والشفعة في العقار وحكم اللعان والقسامة والرخص في السفر وقد
جعل الامدى ومن تبعه اختصاص خزيمة بكون شهادته كشهادة رجلين
من الضرب الاول بناء على أن مفيد الاختصاص هو النص فقط وجعله
بعضهم من الضرب الثانى بناء على أن مفيد الاختصاص هو التصديق
وعلمه انه لا يقول الا حقا مع السبق اليه والانفراد به فانه هو السذي
قرن الحكم به الا ترى وقوع قوله صدقتك الخ جوابا لقوله صلى
الله عليه وسلم ما حملك الخ ومعنوم أن ما ذكر من
علة غير موجود في غير خزيمة من الصحابة وغيرهم حتى لو فرض
أن أحدا شهد له بعد ذلك لم يكن سنده ما ذكر من العلة بل ما علمه
من قصة خزيمة ولو سلم فلا يتصور أن يوجد فيسه السبق اليه اذ
من أوضح المحال بعد سبق خزيمة سبق غيره فالذى أفاد هذا المسلك

أعنى المسلك المسمى بالايحاء والشبيه معنى لا يتصور أن يتعدى وذلك مما يحقق العدول عن سنن القياس فيمتنع القياس عليه وقصة شهادة خزيمة هي أن النبي صلى الله عليه وسلم ابتاع فرسا يسمى المرتجز لحسن صهيله من اعرابي فحمد الاعرابي البيع وقال هلم شهيدا يشهد على فشهد عليه خزيمة بن ثابت دون غيره فقال له النبي صلى الله عليه وسلم ما حملك على هذا ولم تكن حاضرا معنا فقال صدقتك بما جئت به وعلمت أنك لا تقول الا حقا فقال صلى الله عليه وسلم من شهد له خزيمة أو شهد عليه فحسبه هذا لفظ ابن خزيمة ولفظ ابي داوود فجعل النبي صلى الله عليه وسلم شهادته شهادة رجلين .

وحيثما يندرج الحكمان في النص فالامران قل سيان

يعنى أن من شروط حكم الاصل أن لا يكون دليله أى دليل حكم الاصل شاملا لحكم الفرع فاذا اندرج حكمان لشيئين في نص من كتاب أو سنة فالشيئان سواء في ذلك النص فيستغنى عن القياس حجة بذلك النص أى الدليل سواء كان نصا أو ظاهرا مع أن احدهما ليس أولى بالاصالة من الآخر كما لو استدل على ربوبية البر بحديث مسلم الطعام بالطعام مثلا بمثل فيمتنع قياس الذرة عليه بجامع الطعام لان لفظ الطعام الذى هو لفظ الدليل يشمل الذرة كالبر .

والوقف في الحكم لدى الخصمين شرط جواز القيس دون مين

يعنى انه يشترط في حكم الاصل أن يكون متفقما عليه بين الخصمين لان البحث به يعدوهما والا فيحتاج عند منع الخصم له الى اثباته فينتقل الى مسألة أخرى وينتشر الكلام فيفوت المقصود وقيل يشترط الاتفاق عليه بين جميع الامة حتى لا يتأتى المنع بوجه

والاول هو الاصح ومذهب الجمهور لانا لو شرطنا الاتفاق عليه بين جميع الامة لزم خلو أكثر الوقائع عن الاحكام قوله والا فيحتاج عند منع الخصم الخ يوخذ من قوله عند منع الخصم أن هذا الاشرط بالنسبة لايراده على وجه يقبل المنع فلو ذكر المستدل حكم الاصل مقترنا بدليله من نص أو اجماع ابتداء لم يشترط وفاق الخصم حجة .

تنبيه : متى حصل الاتفاق على حكم الاصل انتفى الانتشار واذا اختلفا فيه تحقق الانتشار ووجب قوله القيس بفتح القاف بمعنى القياس .

وان يكن لعتين اختلفا تركيب الاصل لدى من سافا

اسم كان ضمير راجع على اتفاق الخصمين على حكم الاصل أى اذا كان اتفاقهما عليه ثابتا لعتين مختلفتين تركيب الاصل ببناء تركيب للفاعل أى فالقياس المشتمل على الحكم المذكور يسمى مركب الاصل لتكوين الحكم فيه أى بنائه على العلتين بالنظر الى الخصمين بمركب فى مركب الاصل ومركب الوصف من التركيب بمعنى البناء أى ترتيب شىء على آخر لا من التركيب ضد الافراد وهذا أصله للامدى وتبعه المحلى فيه وسيأتى توجيه العضد وغيره .

مثاله قياس حلى البالغة على حلى الصبية فى عدم وجوب الزكاة فان عدمه فى الاصل متفق عليه بيننا وبين الحنفية والعلة عندنا كونه حليا مباحا وعندهم كونه مال صبية وتذكير الضمير فى قوله اختلفا باعتبار الوصف .

مركب الوصف اذا الخصم منع وجود ذا الوصف فى الاصل المتبع بفتح الموحدة أى الاصل المقيس عليه يعنى أنه اذا كان حكم

الأصل متفقاً عليه بين الخصمين ثابتاً لعلّة عند المستدل يمنع الخصم وجودها في الأصل فالقياس المشتمل على الحكم المذكور يسمى مركب الوصف لتركب الحكم فيه أي بنائه على الوصف الذي منع الخصم وجوده في الأصل .

مثاله قياس ان تزوجت فلانة فهي طالق على فلانة التي أتزوجها طالق في عدم وجود الطلاق بعد التزوج فان عدمه متفق عليه بيننا وبين الشافعية وهم يقولون العلة تعليق الطلاق قبل ملك محله ونحن نمنع وجود تلك العلة في الأصل ونقول هو تنجيز لطلاق أجنبية وهي لا ينجز عليها الطلاق ولو كان فيه تعليق لطلقت بعد التزوج فالحاصل ان الاتفاق ثابت لعلتين مختلفتين فان منع الخصم عليه علة المستدل لا وجودها في الأصل فهو مركب الأصل وان منع وجودها في الأصل فهو مركب الوصف ومنع الخصم وجودها في الأصل صادق مع قوله بها أو بعدمها فمنع المالكى وجود التعليق في الأصل لا يقتضى انه علة عنده فانه في الواقع غير علة لعدم الوقوع عنده والا لما خالف في الفرع في المثال قال في الآيات البيّنات وقد ظهر من هذا ان جملة ما يميز به مركب الوصف عن مركب الأصل ان المعارض لا يتعارض في مركب الأصل لمنع وجود العلة في الأصل بخلافه في مركب الوصف وقال العنبد في مركب الأصل الظاهر انه انما سمي مركباً لاثباتهما الحكم كل بقياس فقد اجتمع قياساهما أي فيكون معنى التركيب الاجتماع أي اجتماع قياسيهما في حكم الأصل وان اختلفت العلة وقال في مركب الوصف انه انما سمي بذلك اكتفاء بتمييزه عن صاحبه بأدنى مناسبة وهي اتفاقهما فيه على الوصف الذي يعلل به وان أنكر أحدهما وجوده ه .

وقال بعضهم ان المراد بالوصف، في قولهم مركب الوصف هو

وجود العلة في الاصل فان وجودها فيه وصف لها ومعنى كونه مركبا انه مختلف فيه فأحدهما يثبتها والآخر ينفيه ه .

يعنى أنه مركب من النفي والاثبات بالنظر الى الخصمين واعلم انه ليس المراد بالمركب أنه متى اختلف العلتان كان تركيبيا قال حلولا ولكن القياس المركب عبارة عن أن يستغنى المستدل عن اثبات حكم الاصل بالدليل لموافقة الخصم مانعا تعليقه بعلة المستدل وذلك اما بمنعه لعلته ويسمى مركب الاصل واما بمنعه وجودها فيه ويسمى مركب الوصف انتهى .

ورده انتقى وقيل يقبل وفي التقدم خلاف ينقل

انتقى بالبناء للمفعول بمعنى اختيار خبر المبتدأ قبله ويقبل بالموحدة وينقل بالنون مبنيان للمفعول يعنى أن القياس المركب بنوعيه غير مقبول المنع الخصم وجود العلة في الفرع في الاول وفي الاصل في الثانى هذا مذهب الجمهور ومعنى عدم قبوله انه غير ناهض على الخصم أما مجرد ثبوت الحكم في حق التائب ومقلديه فيكفى فيه ثبوت حكم الاصل وعلته بطريق صحيح عنده قوله وقيل يقبل يعنى أن المركب بقسيميه مقبول عند الخلافيين أي الجدليين نظرا لاتفاق الخصمين على حكم الاصل فهو ناهض على الخصم أى سالم من ابطاله من جهة المنع المذكور قوله وفي التقدم الخ .

يعنى انهم اختلفوا في القياس المركب بناء على قبوله هل يقدم على غير ذى التركيب عند التعارض أو هما سواء أو يقدم غير المركب عليه الفرع وهو الثالث من أركان القياس .

الحكم في زاي وما تشبها من المحل عند جل النبلاء

جمع نبيه بمعنى فطن والحكم خبر مبتدأ محذوف أى هو أى
الفرع هو الحكم أى حكم المحل المشبه بالاصل وما عطف على الحكم
والواو بمعنى أو المنوعة للخلاف أى وقيل الفرع هو ما تشبه من المحل أى
المحل المشبه بالاصل والقول الثانى هو قول الأكثر ومذهب الفقهاء
وبعض المتكلمين والاول قول الامام ولا يتأتى فيه قول بأنه دليل
الحكم كيف ودليله القياس والقياس لا يصح عده فرعا اذ الفرع من
أركان القياس ويستحيل كون الشئ ركنا من أركان نفسه فالقول
بكون الفرع المحل المشبه مبنى على القول بأن الاصل هو المحل المشبه
به والقول بأنه حكم المحل المشبه مبنى على القول بأن الاصل هو حكم
المحل المشبه به ويصح تفريعه أيضا على القول بأن الاصل دليل
الحكم لانه اذا صح تفرع الحكم عن الحكم صح تفرعه عن دليله
لاستناد الحكم اليه ولكون حكم الفرع غير حكم الاصل باعتبار المحل
وان كان عينه بالحقيقة صح تفرع الثانى على الاول باعتبار ما يدل
عليهما وباعتبار علم المجتهد به لا باعتبار ما فى نفس الامر فان الاحكام
قديمة ولا تفرع فى التقديم فلا يقال ان تفرع الحكم عن الحكم معناه
ابتناؤه عليه وذلك يقتضى تغايرهما وتقدم ما يبنى عليه منهما فى الوجود
وقد تقرر أن الحكم كلام الله النفسى القديم وهو وصف واحد لا تعدد
فيه فكيف يتصور مع التقديم تقدم ومع الوحدة تغاير وكون الاحكام
قديمة مبنى على عدم أخذ التعلق التنجيزى قيذا فى مفهوم الحكم
وعلى ما ذهب اليه بعضهم من أخذ ذلك كانت حادثة .

وجود جامع به متمما شرط وجود مبتدأ خبره شرط والباء فى
قوله به ظرفية ومتمما بفتح الميم المشددة خال من جامع يعنى ان من
شروط الحاق الفرع بالاصل وجود الوصف الذى فى الاصل وهو
الجامع والعلة به أى فى الفرع بتمامه من غير زيادة كقياس النبيذ على

الضمر في التحريم بجامع الاسكار أو معها كقياس الضرب على التأييف في التحريم بجامع الايذاء فانه أشد في الفرع وانما اشترط ما ذكر ليتعدى الحكم الى الفرع والمراد وجود مثل العلة التي في الاصل لا عينها وأشار بقوله متمما الى أن العلة اذا كانت ذات أجزاء لا بد من اجتماع الكل في الفرع والى أنه يشمل قياس الاولى والمساوى والا دون .

(وفي القطع الى القطع أنتما) يعنى أن القياس يكون قطعيا اذا كانت العلة قطعية فان قطع بعلية الشيء في الاصل وبوجوده في الفرع كالاسكار والايذاء فيما تقدم فالقطعي كان الفرع فيه تناوله دليل الاصل فان كان دليله ظنيا كان حكم الفرع كذلك فعلم أن قطعية حكم الفرع والقطعي يشمل قياس الاولى والمساوى .

وان تكن ظنية فالادون لذا القياس علم مدون

يعنى أن عليه الشيء اذا كانت ظنية فعلم هذا القياس أي اسمه المدون أي المكتوب في كتب الفن هو الادون أي القياس الادون ويدخل فيه قياس الشبه اذ لا يتصور التطع بعليته وظنيتها حاصلة والا لم يتأت القول به قاله في الآيات البيئات وظن العلية هو أن يظن علية الشيء في الاصل وان قطع بوجوده في الفرع كقياس الشافعية التفاح على البر بجامع الطعم الذي هو علة الربي عندهم ويحتمل انها القوت والادخار اللذان هما علتاه عند المالكية ويحتمل الكيل الذي هو علتاه عند الحنفية وليس في التفاح الا الطعم فثبوت الحكم فيه أدون من ثبوته في البر المشتمل على الاوصاف الثلاثة فأدونية القياس من حيث الحكم لا من حيث العلة اذ لا بد من تمامها كما تقدم هكذا قاله المحلى وهو واضح في المثال المذكور لكن قد يكون القياس ظنيا ويكون الحكم

في الفرع أولى منه في الاصل أو مساويا له لكون العلة أظهر في الفرع أو مساوية قال في الآيات البيّنات فالوجه ان القياس الظنى قد يكون أولى أو مساويا فلا يختص الظنى بالادون كما في عكس المثال المذكور فقياس الادون قد يراد به ما يكون ثبوت الحكم في الفرع دون ثبوته في الاصل من حيث احتمال أن تكون العلة غير ما ظن انه العلة من الاوصاف الموجودة في الاصل دون الفرع وقد يراد بالادون ما يكون ثبوت الحكم في الفرع دون ثبوته في الاصل من حيث أن المعنى المعلن به أتم وأقوى في الاصل منه في الفرع هـ . فالادونية بالاعتبار الثاني تتصور في القطعي بأن يكون المعنى المقطوع بعليته في الاصل وبوجوده في الفرع أتم وأقوى في الاصل منه في الفرع فيكون ثبوت الحكم في الفرع دونه في الاصل .

والفرع للاصل ببياعث وفي الحكم نوعا أو بجنس يقتضى

الفرع مبتدأ خبره يقتضى بفتح التحتية في أوله بمعنى يتبع ويساوى واللام في الاصل زائدة وهو مفعول الخبر وبياعث متعلق يقتضى وقوله في الحكم معطوف عليه ونوعا ظرف معمول يقتضى والباء في قوله بجنس ظرفية وهو معطوف على نوعا تقدم انه يجب وجود علة الاصل بتمامها في الفرع وذكرت هنا انه يجب مساواته له فيما يقصد من نوع العلة أو جنسها فلا تكرر وكذا يشترط أن يساوى حكم الفرع حكم الاصل فيما يقصد من نوع الحكم أو جنسه مثال المساواة في نوع العلة قياس النبيذ على الخمر في الحرمة بجامع الشدة المطربة فانها موجودة في النبيذ بعينها نوعا لا شخصا لان العلة عرض لا يتشخص الا بتشخص محله الذي هو هنا خصوص الخمر وهو مفقود في النبيذ ومثال المساواة في جنس العلة الطرق على

النفوس في وجوب القصاص بجامع الجناية فانها جنس لاثلافهما فعلم من قولنا بجامع الجناية ان علة الحكم في الاصل والفرع الجنائية لا اتلاف النفس واتلاف الطرف اذ لو كانت العلة في الاصل اتلاف النفس لم يتصور القياس لامتناع وجود العلة في الفرع ومثال المساواة في نوع الحكم قياس القتل بمثقل على القتل بمجرد في ثبوت القصاص فانه فيهما واحد والجامع كون القتل عمدا عدوانا ومثال المساواة في جنس الحكم قياس بضع الصغيرة على مالها في ثبوت الولاية للاب بجامع الصغر فان الولاية جنس لولايتي الفكاح والمال .

تتبييه : وانما كانت الجناية جنسا للاتلافين بخلاف الشدة المطردة لان اتلاف النفس واتلاف الطرف مختلفان بالحقيقة فكان القول عليها جنسا بخلاف الشدة في الخمر والشدة في النبيذ فانهما متفقان بالحقيقة فكان القول عليهما نوعا وكذا الكلام في كون الولاية جنسا لولايتي النكاح والمال وكون القتل نوعا للقتل بمحدد والقتل بمثقل هـ من الآيات البيّنات فان قلت اشترط كون المساواة فيما ذكر من نوع العلة أو جنسها معلوم من اشترط المساواة كمفاد باشترط وجود تمام العلة بل داخل فيه فالجواب كما في الآيات البيّنات انه ممنوع لانه لا يلزم أن يفهم من اشترط وجود تمام العلة الاكتفاء بوجودها ولو باعتبار النوع والجنس بل قد يسبق الذهن الى اعتبار المساواة في نوعها بل في صنفها لان المتبادر من اعتبار وجود تمامها وجود شخصها لكنه لا يمكن لاعتبار المحل في الشخص فلا أقل مسن اعتبار الصنف لانه أقرب الى الشخص الذي هو المعنى .

ومقتضى الضد أو النقيض للحكم في الفرع كوقع البيض ومقتضى مبتدأ خبره كوقع البيض يعنى أن معارضة حكم الفرع

بما يقتضى نقيضه أو ضده كائنة كوقع البيض أى كهدم السيوف
للأجسام يعنى أنها مبطله للاحاق ذلك الفرع بذلك الاصل وقيل لا تقبل
والا انقلب منصب المناظرة اذ يصير المعترض مستدلا وبالعكس وذلك
خروج عما قصد من معرفة صحة نظر المستدل فى دليله واجيب بأن
قصد المعترض من المعارضة هدم دليل المستدل وانما ينقلب منصب
المناظرة لو كان قصد المعترض اثباته، مقتضى المعارضة وليس كذلك
انما قصده هدم دليل المستدل وصورة المعارضة فى الفرع ان يأتى
الخصم بقياس يدل على نقيض أو ضد ما دل عليه قياس المستدل .

مثال النقيض المسح ركن فى الوضوء فيسن تثليثه كالوجه فيقول
المعارض مسح فى الوضوء فلا يسن تثليثه كالخف .

ومثال الضد قول الحنفى الوتر واجب قياسا على التشهد بجامع
مواظبته صلى الله عليه وسلم عليهما فيعارض بأنه مستحب قياسا
على ركعتى الفجر بجامع ان كلا منهما يفعل فى وقت من أوقات
الصلوات الخمس ولم يعهد من الشارع وضع صلاتى فرض فى وقت
وأحد .

بعكس ما خلاف حكم يقتضى (خلاف مفعول يقتضى يعنى أن
المعارضة بمقتضى خلاف الحكم عكس المعارضة بمقتضى النقيض أو
الضد فانها لا تقدر فى قياس المستدل اتفاقا لعدم منافاتها له كما يقال
اليمين الغموس قول يأتى قائله فلا توجب الكفارة كشهادة الزور فيقول
المعارض قول مؤكد للباطل فظن به حقيقته فيوجب التعزير
كشهادة الزور .

ودافع بترجيح لذا المعترض (يعنى انه يجوز على المختار دفع
اعتراض المعترض بمقتضى نقيض الحكم أو ضده بترجيح وصف
المستدل على وصف المعارض بقطعيته أو الظن الاغلب لوجوده وكون
مسلكه أقوى ونحوهما مما ذكر من مرجحات القياس فى الكتاب
السادس والمراد بالوصف العلة المعلل لتعين العمل بالراجح وقييل
لا يقبل الترجيح لان المعترض فى المعارضة حصول أصل الظن لا مساواته
لظن الاصل لاشفاء العلم بها وأصل الظن لا يندفع بالترجيح ورد بأن
حصول أهل الظن انما اعتبر فى قبول المعارضة لينظر بين وصفى
المستدل والمعارض ولا يمنع قبولهما لذلك ان يرجح أحدهما فاذا رجح
وصف المستدل اندفعت المعارضة والا فلو تم هذا الاستدلال لاقتضى
منع قبول الترجيح مطلقا لانه انما يفيد رجحان ظن على ظن وهو
خلاف الاجماع على قبول الترجيح فيكون باطلا ه كلام المحشى .

وعدم النص والاجماع على وفاقه أو جبه من اصلا

منع الدليلين ، يعنى أن من أصل منع الدليلين على حكم واحد
كموجب وجوب الشرط ان لا يوجد نص أو اجماع موافق لحكم
الفرع خاص به غير دال على حكم الاصل والمجيز وهو الاكثر لا يشترط
ذلك الا الغزالي والامدى فانهما يشترطان اشفاءهما مع تجويزهما
دليلين على مدلول واحد واصل بتشديد الصاد المهملة يقال أصل
الشيء اذا جعله أصلا أى قاعدة اما اذا كان حكم الفرع منصوصا
عليه كحكم الاصل فقد اشتركا فى النص عليهما وقد تقدم فى قوله
وحيثما يندرج الحكمان فى النص الخ وحجة المجيز فيما اذا كان
النص الدال على حكم الفرع غير الدال على حكم الاصل هى أن
ترادف الادلة على المدلول الواحد يفيد زيادة الظن بخلاف ما

إذا كان النص الدال على حكم الاصل والفرع واحداً لان العلة المستنبطة من الحكم الذي هو ثابت في الاصل والفرع بمقتضى نص واحد على حد سواء فلا تقوية .

وحكم الفرع ظهوره قبل يرى (ذا منع) ببناء يرى للمفعول يعنى انه يشترط في حكم الفرع أن لا يكون ظهوره للمكلفين قبل ظهور حكم الاصل فان ذلك ممنوع كقياس الوضوء على التيمم في وجود النية فان الوضوء تعبد به عند مبدأ الوحي حين التكليف بالصلاة والتيمم تعبد به سنة خمس من الهجرة في غزوة بنى المصطلق روى الطبراني ان نزول آية التيمم كان في غزوة بعد غزوة بنى المصطلق وروى أبو ابى شيبة ما يدل عليه قال المحشى وهذا هو الاقرب اذ لو جاز تقدمه لزم ثبوت حكم الفرع عند المكلفين حال تقدمه من غير دليل عليه وهو ممتنع لان ثبوت حكم الفرع محال على أمر متأخر وهو القياس على حكم الاصل المتأخر فيلزم تكليفهم بأمر غير معلوم لانه لم يثبت حكم الاصل ولم تعلم علقته ولا وجودهما في الفرع وانما أمتنع ما ذكر بناء على جواز عدم التكليف بالمحال العلة ، وهى الرابع من أركان القياس مأخوذة من علة المريض التى تؤثر فيه عادة ومن الدواعى الى الشىء تقول علة اكرام زيد لعمره علمه وفن التكرار ومنه العلق بالتحريك للشرب بعد النهل وهى فى اصطلاح المتكلمين ما اقتضى حكماً لمن قام به كالعلم علة العالمية أى كون الشىء عالماً وأشار الى معناها اصطلاحاً بتوليه معرف الحكم بوضع الشارع) يعنى أن العلة هى الوصف المعرف للحكم بوضع الشارع أى يجعلها علامة عليه فهذا هو معناها عند أهل السنة حيثما اطلقت على شىء فى كلام أئمة الشرع أى أهل الفروع قال ابن رشد فى المقدمات مثال ذلك ان السكر كان موجوداً فى الخمر ولم يدل على تحريمها حتى جعله صاحب الشرع علة فى تحريمها

فليست علة على الحقيقة وإنما هي إماراة على الحكم وعلامة ه
واشتراط المناسبة في العلة دون السبب مع ترادفهما عند أهل الحق
اصطلاح مخالف لما هم عليه وهذا التعريف مبين لخاصتها فمن عرفها
كالسبب فانها وصف ظاهر منضبط معرف للحكم فقد بين مفهومها
قاله المحشى .

والحكم ثابت بها فاتبع) يعنى أن حكم الاصل ثابت بالعلة
لا بالنص على صحيح مذهب مالك خلافا للحنفية في قولهم بالنص لانه
المفيد للحكم قلنا لم يفده بقاء كون محله أصلا يقاس عليه والكلام في
ذلك والمفيد له العلة اذ هي منشأ التعدية المحققة القياس قولنا بقاء
كون محله أصلا يقاس عليه معناه أنها تعرف كون الحكم منوطا بها
حتى اذا وجدت بمحل آخر ثبت الحكم فيه أيضا والنص يعرف الحكم
دون نظر الى ذلك فليسا معرفين لشيء واحد من جهة واحدة وقد
يقال معناه انه اذا لوحظ النص عرف الحكم ثم اذا لوحظت
العلة حصل التفات جديد للحكم ومعرفة كون محله أصلا يقاس عليه
فمجموع ذلك الالتفات الجديد للحكم ومعرفة كون محله أصلا يقاس
عليه مستفاد من العلة فأفادتها كذلك كون محله أصلا يقاس عليه .

ووصفها بالبعث ما استبيننا منه سوى بعث المكلفين

يعنى أنه وقع في كلام الفقهاء وصف العلة فانها الباعث على
الاحكام أى اظهار تعلقها بافعال المكلفين أما بالكتابة في اللوح المحفوظ
أو بالالقاء الى الملك المرسل بالوحى أو بالايحاء الى الرسول وقد بين
تقى الدين السبكي أن المراد بالبعث بعث المكلفين على الامتثال لان من
شروط العلة أن تكون مشتملة على حكمة مرادة للشارع في شرع الحكم
من تحصيل مصلحة للعباد أو تكميلها أو دفع مفسدة عنهم أو تقليلها

وهذا يحمل المكلفين على الامتثال اجلب الاول أو دفع الثانى وهذا قد جرت عادة الله تعالى به فى شرع احكامه تفضيلا منه على عباده لا وجوبا عليه تعالى عما تقوله المعتزلة علوا كبيرا لا انها باعثة للشارع لان أفعاله لا تعلل بالاغراض فالمعلل فعل الكلف لا حكم الله تعالى فليس له تعالى مصلحة فى شرع حكم ولا دفع مفسدة عنه وما ورد مما يخالف ذلك كتقوله تعالى : (وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون) وقوله : (من أجل ذلك كتبنا على بنى اسرائيل) وقوله . (انما نملى لهم ليزدادوا اثما) محمول على اشتمال الافعال على المصالح التى تعود على العباد دون الغرض له تعالى ومعنى قول الفقهاء ان احكام الله تابعة للمصالح ارتباطها بالمصالح لا انها تابعة لها فى الوجود قال المحشى أن الاولى فى العبارة أن يقال منوطة أو مرتبطة بدل قولهم تابعة .

للدفع والرفع أو الامرين) قوله للرفع وما عطف عليه خبر مبتدأ محذوف أى هى أى العلة كاشفة للدفع الخ يعنى أن الوصف مع كونه علة الحكم قد يكون مانعا لحكم آخر وحجة فقد يكون دافعا لذا الحكم الآخر فقط أو رافعا له فقط أو دافعا ورافعا مثال العلة الدافعة فقط وهى التى تكون علة فى ثبوت الحكم ابتداء لا انتهاء العدة فانها علة فى ثبوت حرمة النكاح ابتداء بمعنى أن عدة الزوج علة لحرمة نكاح غيره وليست علة فى ذلك انتهاء بمعنى أن الزوجة اذا وطئت بشبهة لا ينقطع نكاحها فهى دافعة غير رافعة واذا كانت علة فى ثبوت حرمة النكاح كانت مانعا من حل النكاح لانها وصف وجودى معرف نقيض الحكم ومثل العدة الاحرام بحج أو عمرة والعلة الرافعة ما كان علة فى ثبوت الحكم انتهاء لا ابتداء كالطلاق فانه علة لحرمة الاستمتاع انتهاء بمعنى أن الزوج اذا طلق

زوجته حرم عليه استمتاعه بها وليس علة لحرمة ابتداء بمعنى انه لا يمتنع استمتاعه بها اذا تزوجها بعد الطلاق فهو رافع غير دافع عليه تعالى عما تقوله المعتزلة علوا كبيرا لا انها باعثة للنسارح لان دافعة رافعة للحكم كالحدث، مع الصلاة فانه يمنع الابتداء والسدوام وكالرضاع علة لحرمة الفكاح ابتداء بمعنى أنه يحرم عليه تزوج من بينه وبينها رضاع فهو دافع وعلو لحرمة انتهاء بمعنى انه اذا طرأ رضاع بينه وبين زوجته انقطع نكاحها فهو رافع فأفاد هذا المصراع انقسام العلة الى الاقسام الثلاثة فلو سكت عن التصريح بها لربما ظن انها أبدا دافعة أو أبدا رافعة أو أبدا دافعة رافعة وأنها لا تكون مانعا مطلقا .

واجبة الطهور دون مين) واجبة بالرفع معطوف على الخبر قبله بمحذوف يعنى أن العلة سواء كانت وصفا حقيقيا أو لغويا أو عرفيا أو شرعيا لا بد أن تكون ظاهرة كالطعم والاسكار لا خفية كالرضى والغضب فانهما من أفعال القلوب والخفى لا يعرف الخفى .

ومن شروط الوصف الانضباط) يعنى أن من شروط الوصف المعلن به حقيقيا كان أو شرعيا أو عرفيا أو لغويا أن يكون منضبطا بأن لا يختلف بالنسب والاضافات والكثرة والقللة لانه يراد لتعريف الحكم وغير المنضبط لا يعرف القدر الذى علق به الحكم كالمشقة فى السفر وكالرضى فى البيع عند بعضهم والمنضبط كالطعم فى باب الربى . (الا فحكمه بها ينسأط) .

وهى التى من أجلها الوصف جرى علة حكم عند كل من درا

يعنى أن الوصف اذا لم يكن منضبطا جاز التعليل بالحكمة وفيه

خلاف والحكمة عند جميع أهل الأصول هي التي لاجلها صار الوصف علة كذهاب العقل الموجب لجعل الاسكار علة والحكمة عبارة عن جلب مصلحة أو تكميلها أو دفع مفسدة أو تقليلها أى أن لا يكن الوصف منضبطا فحكيمته جائز أن يناط الحكم بها بأن تجعل علته قال القرافي في شرح تنقيحه حجة الجواز ان الوصف اذا جاز التعليل به فأولى بالحكمة لانها أصله وأصل الشيء لا يقصر عنه ولانها نفس المصلحة والمفسدة وحاجات الخلق وهذا هو سبب ورود الشرائع فالاتماد عليها أولى من الاعتماد على فرعها انتهى .

ومن الحكمة اختلاط الانساب فانه سبب جعل وصف الزنى سبب وجود الحد وكضياح المتاع الموجب لجعل وصف السرقة سبب القطع لكن جميع ما ذكر حكم مع عك منضبطة .

وهو للغة والحقيقة والشرع والعرف نوى الخليفة

يعنى أن الوصف المعلل به نماء الخليفة أى الناس الذين هم أهل الأصول الى الانواع الاربعة وهى اللغة كتعليل تحريم النبيذ المسكر بأنه يسمى خمرا لغة كالمشند من ماء العنب بناء على ثبوت اللغة بالقياس والحقيقة فيقال فيه وصف حقيقى والحقيقى ما يتعقل فى نفسه دون توقف على عرف أو شرع أو لغة فتندرج فيه الاضافيات لعدم توقفها على واحد من الثلاثة وان توقفت على غيرها كالطعم والاسكار وتعريف الوصف الحقيقى للحكم لا يستفاد الا من الشرع قاله المحشى وذلك لا ينافى تعقله فى نفسه من غير توقف على الشرع ومن الانواع الاربعة الشرع كتعليل جواز وهى المشاع بجواز بيعه وسواء كان المعلول حكما شرعيا كما ذكر أو حقيقيا كتعليل حياة الشعر بحرمنه بالطلاق وحله بالنكاح كاليد وهذا

هو الراجح وقيل لا يكون حكما لان شأن الحكم ان يكون معلولا
لا علة ورد بأن العلة بمعنى المعروف ولا يمتنع أن يعرف حكم حكما
أو غيره وان فرض كون ذلك الحكم الاول معلولا لعلة أخرى تعرفه
لان جهة معلوليته غير جهة عليته وثالثها يمتنع التعليل بالحكم
الشرعى اذا كان المعلول حقيقيا ويجوز اذا كان شرعيا ومن
الانواع الاربعة العرف وشرطه الاطراد بأن لا يختلف باختلاف سائر
الاقوات كالشرف والدناءة فى الكفاءة فان اختلف باختلاف الاوقات
بأن وجد فى بعض الاوقات دون بعض لجواز ان يكون ذلك العرف فى
زمنه صلى الله عليه وسلم دون غيره من الازمنة فلا يعطل به لكن
يشكل عليه التمثيل بالشرف والخسة اذ قد يعد الشيء شرفا أو خسة
فى وقت دون آخر وعند قوم دون قوم قال فى الآيات البيئات وقد
يجاب بأنه له سلم ذلك فليس فى كل شرف وخسة فلا لشكال ه .

(وقد يعطل بما تركبا) قال فى التنقيح يجوز التعليل بالعللة
المرکبة عند الاكثرين كالقتل العمد العدوان ه .

أى لكافى غير ولد وكالاقتنيات والأدخار وغلبة العيش فانها علة
ربى الفضل عندنا على خلاف فى اعتبار الثالث حجة الجواز ان
المصلحة قد لا تحصل الا بالتركيب وقيل لا لان التعليل بالمرکب يودى
انى محال فانه بانتفاء جزء منه تنتفى عليته فبانتفاء جزء آخر يلزم
تحصيل الحاصل لان انتفاء الجزء علة لعدم العلية قلنا لا نسلم أن
انتفاء الجزء علة لعدم العلية بل من قبيل عدم الشرط فعدم العلية
لانتفاء شرط وجودها لا لوجود علة عدمها فلا يلزم تحصيل الحاصل
اذا تكررت علته قال تاج الدين السبكى أن التعليل بالمرکب كثير وما

أرى للمانع منه مخلصا إلا أن يتعلق بوصف منه ويجعل الباقي
شروطا فيه ويثول الخلاف انتهى .

(وأمنع لعل بما قد اذها) لما كانت العلة مشترطا فيها اشتمالها
على حكمة تبعث المكلف على الامتثال وتصلح شاهدا لاناطة الحكم
بالعلة اشترط في مانعها ان يذهب حكمتها أى يبطلها ولا بد أن يكون
المانع وصفا وجوديا كما هو مقرر في تعريف المانع قال السبكي
والمانع الوصف الوجودي المعروف نقيض الحكم كالأبوة في القصاص
مثله الدين اذا جعل مانعا من وجوب الزكاة فان حكمة السبب المعبر
عنها بالعلة وهى الغنى مواسات الفقراء من فضل مال الاغنياء وليس
مع الدين فضل يواسى به قولنا وتصلح شاهد الاناطة الحكم بالعلة
قال المحشى أى من جهة أن الحكمة عبارة عن جلب مصلحة أو
تكميلها أو دفع مفسدة أو تقليلها .

والخلف في التعليل بالذى عدم لما ثبتوا كنسبى علم

بضم عين عدم وعلم يعنى أنه وقع الخلاف في تعليل الحكم
الثبوتى بالوصف العدمى أجاز ذلك الجمهور لصحة ان يقال ضرب
فلان عبده لعدم امتثال أمره ولان العلة بمعنى المعرف وخالف بعض
الفتهاء فشرط في اللاحق بها ان لا تكون عدما في الحكم الثبوتى
وأجابوا بمنع صحة التعليل بالمثال المذكور وانما يصح بالكف عن
الامتثال وهو أمر وجودى لان الوجودى عند الفقهاء ما ليس العدم
داخلا في مفهومه والعدمى خلافه كعدم كذا أو سلب كذا واحتج
المانعون بأن العدمى أخفى من الثبوتى فكيف يكون علامة عليه وبأن
شرط العلة الظهور ولا ظهور للعدمى واجيب بأن المحتاج اليه في
التعليل، مجرد العلم بأنه علامة فحيث حصل العلم بذلك من الشارع

نصا أو استنباطا أمكن الاستدلال به في الجزئيات المعنية وكونه أخفى في ذاته لا يؤثر في ذلك والعدم يقبل الظهور بالمعنى المراد في المقام ولولا ذلك امتنع تعليل العدمي بالعدم مع أنه ليس كذلك اتفاقا قال في التفتيح يجوز التعليل بالعدم خلافا لبعض الفقهاء والامور النسبية ويقال لها الاضافية كالابوة والبنوة والاخوة والعمية والخالية والتقدم والتأخر والمعية والقبلية والبعدية وجودية عند الفقهاء والفلاسفة عدمية عند المتكلمين غير أن وجودها ذهني فقط فهي موجودة في الازهان مفقودة في الاعيان والاصناف العدمية عدمية في الذهن والخارج قال القرافي فهذا هو الفرق بينهما واستوى القسمان في العدم في الخارج هـ فمن قال أنها وجودية علق بها الثبوتى ومن قال أنها عدمية فعلى الخلاف ويجوز اتفاقا تعليل العدمي لمثله أو بالثبوتى كتعليل عدم صحة التصرف بعدم العقل أو باسراف كما يجوز اتفاقا تعليل الوجودي بمثله كتعليل حرمة الخمر بالاسكار ويجري الخلاف

الوجودي بمثله كتعليل حرمة الخمر بالاسكار ويجرى الخلاف في العلة المركبة من جزئين احدهما عدمى كان يعطل وجوب الديية المغلظة في شبه العمد عند الشافعية بأنه قتل بفعل مقصود لا يقتل غالبا واذا كان للمعنى الواجد عبارتان احدهما نفى والاخرى اثبات فاذا عبر بالاثبات جاز تعليل الثبوتى به واذا عبر بالاخرى فعلى الخلاف كالكفر فانه قد يعبر عنه بعدم الاسلام فتقول يقتل الكافر لكفره أو لعدم اسلامه وكالمجنون فانه قد يعبر عنه بعدم العقل

لم تعلق في المجلات عليه خالية من حكمة في الجملة

تلق مبنى للمفعول وعلة نائب عن الفاعل وخالية نعته يعنى أن الاحكام الشرعية المعللة لا تخلوا علة من عللها ولو قاصرة عن حكمة

لكن في الجملة وان لم توجد تلك الحكمة في كل محل من محال تلك العلة على التفصيل أما التعبدات فيجوز أن تتجرد عن حكم المصالح ودرء المفسد ثم يقع الثواب عليها بناء على الطاعة والاذعان من غير جلب مصلحة غير مصلحة الثواب والا درء مفسدة غير مفسدة العصيان

وربما يعوزنا اطلاع لكنه ليس به امتناع

يعنى أن كون العلة لا تظلو عن حكمة في الجملة لا يلزم منه اطلاعا على كل حكمة لكن عدم اطلاعا لا يلزم منه منع التعليل بتلك العلة التي لم تظهر حكمتها كتعليل الربويات بالقوت والادخار عندنا وبالطعم عند الشافعية أو بالكيل عند الحنفية أو بالمالية عند الاوزاعي مع أنا لم نطلع على حكمة كل وكالتعليل باللمس وغيره من النواقض وجعل بعضهم حكمته الغفلة عن الله تعالى .

تنبيه : أخذ الكراني من جواز التعليل بما لا يطلع على حكمته ان الحكمة هي الباعثة للشارع على شرع الحكم لا للمكلف على الامتثال وهو ممنوع اذ لا يلزم من خفاء الحكمتان لا تكون الحكمة هي الباعثة للمكلف بل متى علم المكلف ان أحكام الشرع مقرونة بالحكم وان لم تتعين تلك الحكم بعثه ذلك على الامتثال في الجملة ونظير ذلك أن من سمع متكلما بغير اسنانه وعلم انه واعظ أثر فيه في الجملة وان لم يفهم كلامه كما يشهد له الوجدان ولهذا أجاب القاضي الحسين عن سؤال عن فائدة الخطبة بالعربية اذا لم يفهمها القوم بأن كانوا عجماء بأن فائدتها العلم بالوعظ من حيث الجملة والعلم بالوعظ كذلك يؤثر في الجملة :

وفي ثبوت الحكم عند الانتقا للظن والنفي خلاف عرفا

النفى بالجبر معطوف على ثبوت الحكم يعنى أنهم اختلفوا اذا قطع بانتقاء الحكمة في صورة هل يثبت الحكم فيها لمظنة حصول الحكمة أو ينتفى اذ لا عبرة بالمظنة مع تحقق انتفاء العلامة أعنى الحكمة لكن الفروع المبنية على هذه القاعدة منها ما رجح فيه ثبوت الحكم كاستبراء الصغيرة فان حكمة الاستبراء تحقق براءة الرحم وهي متحققة بدون الاستبراء وكمن مسكنه على البحر ونزل منه في سفينة قطعت به مسافة القصر في لحظة من غير مشقة فانه يجوز له القصر في سفره هذا ومنها ما يرجح فيه انتفاء الحكم لانتفاء حكمته قطعاً الغاء للمظنة من أصلها أو لدليل مخصوص اقتضى الغاء المظنة فيها وعلى هذا يترجح كثير من المسائل كشرع الاستنجاء من حصة لا بلل معها والغسل من وضع الولد جافاً وعدم نقض الوضوء اذا لم توجد اللذة في اللمس بباطن الكف أو الاصابع والنقض بالقبلة على الفم اذا لم توجد اللذة .

وعلّوا بما خلت من تعديده ليعلم امتناعه والتقويه

يعنى أن المالكية والشافعية والحنابلة جوزوا التعليل بالعلّة التي لا تتعدى محل النص وهي العلة القاصرة وذكر القاضى عبد الوهاب منع التعليل بالقاصرة مطلقاً عن أكثر فقهاء العراق وذهب أبو حنيفة وأصحابه الى منع المستنبطة دون المنصوصة والمجمع عليها فتعدية العلة شرط في صحة القياس اتفاقاً والجمهور على أنها ليست شرطاً في صحة التعليل بالوصف كتعليل طهورية الماء بالرقّة واللطفة دون الازالة وتعليل الربى في النقد بالنقدية أو بالثمنية أو بغلبة الثمنية والقائلون يمنع التعليل بالعلّة القاصرة احتجوا بعدم فائدتها لان فائدة التعليل التعديدية للفرع وقد امتنعت واستشكل القول بمنع

وصف غير متعدد لمعارضتها له فيتوقف عن القياس لاجل المعارضة اذ المنصوصة والمجمع عليها الا أن يجاب فان القائل بذلك انما منـمع وجودها وأول النص أو الاجماع الدال عليها لا أنه مع تسليم ثبوتها بالنص والاجماع منع التعليل بها وللتعليل بها عند الجمهور فوائـد منها علم امتناعه أى القياس على محل معلولها حيث يشتمل علىـى يجوز أن يكون كل جزء العلة فلا تعديـة وان يكون كل منهما عـلة مستقلة فتحصل التعديـة واذا جاز الامر ان فلا بد من دليل يثبت به أن ذلك الوصف المتعدى مستقل بالعلية ، جزء لتصح التعديـة ولا يقال التعديـة كافية في ترجيح الاستقلال على الجزئية لان ذلك اذا لم تعارض بمرجح الجزئية ومرجحها هنا هو ان اجتماع علتين خلاف الغالب وموافقة الغالب من المرجحات فلا ترجيح فالتوقف باق كتعليل طهورية الماء بالرقـة واللطفـة دون الازالة ومن الفوائد معرفة المناسبةـة بين الحكم ومطلـه فينتقوى الباعث على الامتثال لان النفس أميل لما ظهر لها مناسبته وقد ظهر بهذا اشتراط المناسبةـة في العلة القاصرة وهو مقتضى كلام البرهان ومنها تقوية النص الدال على معلولها اذا كان نصا ظاهرا لانه لقبوله التأويل يحتاج الى مقو يصرف عنه التأويل وكذا اذا كان قطعيا بناء على أن اليقين يقبل التفاوت وهو الحق وجه التقوية ان العلة القاصرة كدليل آخر على اثبات الحكم ومنها زيادة الاجر لان المكلف اذا فعل بنية تحصيل المصلحة ونية الامتثال كان له أجران قاله حلـولو قال السبكي في عده فوائـد القاصرة وزيادة الاجر عند قصد الامتثال لاجلها أى لاجل العلة المحلى زيادة النشاط فيه حينئذ بقوة الازعان لقبول معلولها وهو الحكم فزيادة النشاط عـلة لزيادة الاجر عند قصد الامتثال لاجل العلة وهذه الفائدة متفرعة عن الفائدة ، الاولى لان معرفة المناسبةـة سبب لقوة الازعان وقوة الازعان

سبب لزيادة النشاط والمراد من زيادة النشاط الاقبال على الامتثال بكمال الاهتمام وذلك سبب لزيادة الاجر قتاله المحشى وكذا متفرعه عنها أيضا على جعل زيادة الاجر لقصد تحصيل المصلحة أو درء المفسدة فان ذلك القصد ناشئ عن معرفة المناسبة كما هو مذكور في تعريف المناسب وتعقب الكورانى قول السبكى وزيادة الاجر الخ بأن امتثال الامر في التعبد أشق على النفس من المعلل فزيادة الاجر فيه أوفق بأمر الشارع ورده في الآيات البيّنات بقوله انما يزيد الاجر في الاشق اذا كانت أشقيته لمجرد صعوبته في نفسه بخلاف ما اذا كانت لعدم الاطلاع على حكمته اذ الاشقية حينئذ ليست الا باعتبار غم النفس وانعقاد الصدر وان سهل الفعل حدا وذلك يقتضى فوات تمام الاهتمام وكمال النشاط والرغبة والحاصل ان الكلام ليس باعتبار أشقية نفس الفعل وحينئذ يظهر فرق ما بين الامرين لحصول تمام الاهتمام وكمال النشاط والرغبة الموجبين مزيد الاجر في المعلل وفواتهما في التعبد والاشقية الناشئة من غم النفس وانعقاد الصدر لا تقاوم تمام الاهتمام وكمال النشاط والرغبة كما لا يخفى انتهى قلت عظم المشقة لا يستلزم كثرة الاجر فكم من عمل سهل أكثر اجرا من عمل شاق ألا ترى قوله صلى الله عليه وسلم من وافق تأمينه تأمين الملائكة ففر له ما تقدم من ذنبه فكم من عمل أشق منه لا يحصل فيه ذلك قال زروق في قواعده واما قوله صلى الله عليه وسلم (اجر ك على قدر مشقتك أو على قدر تعبك) فقضية عين يعنى انه خطاب واحد وهو لا يعم من غير نص على التعميم ولعله لم يرد فيه نص كما هو ظاهر كلامه ومن غير قياس وفضائل الاعمال لا بالقياس .

منها محل الحكم أو جزء ورد وصفا اذا كل لزوميا يرد

الضمير في منها للعلة القاصرة وجزء مرفوع بالعطف على محل ويرد بفتح المثناة التحتية ولزوميا حال من كل الذى هو فاعل فعل محذوف يفسره ما بعده يعنى أن من صور العلة القاصرة أن تكون العلة محل الحكم أو جزؤه الخاص به بأن لا يوجد في غيره أو وصفه اللازم له والمحل ما وضع له اللفظ كالخمر والذهب والفضة كتخليط حرمة الخمر بالخميرية أى بكونه خمرا أو جريان الربى في الذهب والفضة بالذهبية أو الفضية ومثال التعليق بالجزء الخاص تعليق نقض الوضوء في الخارج من السبيلين بالخروج منهما فان الخروج جزء معنى الخارج اذ معناه ذات متصفة بالخروج والمراد بالوصف اللازم هنا هو ما لا يتصف غير المحل به كالنقدية في الذهب والفضة أى كونها أثمان الاثياء فانها وصف لازم لهما في أكثر البلاد وقولى المراد بالوصف اللازم الخ انما اخترت مثل عبارة المحلى بأن لا يتصف به غيره وقال ناصر الدين اللقائى هذا تفسير مفهوم الخاص أى القاصر لا اللازم فان مفهومه الذى لا يفارق موصوفه أى لا ينفك عنه انتهى .

وقد أجاب عن المحلى في الآيات البيّنات بأن هذا تفسير مراد اللازم لأنه المناسب للمقام فان الكلام فيما يمنع تعدى العلة ومجرد عدم اتصاف المحل به غير مناف لذلك سواء أمكن مفارقتة للمحل أو لا بخلاف مجرد عدم امكان مفارقتة المحل فانه لا ينافى ذلك لصدقه مع اتصاف غيره به وحينئذ تتحقق التعدية فالصواب أن هذا تفسير اللازم هنا وكثيرا ما ينشأ الخلل من عدم المحافظة على السياق والتشبت باصطلاح لا يطابق المقام انتهى .

وخرج بالخاص واللازم غيرهما فلا ينتفى التعدى عنه لكونه علة غير قاصرة كتعليق الحنفية النقض فيما ذكر وهو الخارج مسن

السبيلين بخروج النجس من البدن الشامل لخروج ما ينقض عندهم من الفصد ونحوه من كل نجس فالخروج من البدن معنى الخارج لكنه غير خاص بالخارج من السبيلين اذ يصدق بخروج الدم بالفصد وغيره وكتعليق ربوية البر بالطعم فان الطعم وصف غير لازم للبسر اذ هو موجود في غيره من المطعومات .

تنبيه : قال ناصر الدين اللقاني عند قول المحلى مثال الاول تعليق حرمة الذهب بكونه ذهباً ما نصه هذا الكون وصف لمحل الحرمة لا نفسه ففي التمثيل به نظر هـ

واجيب عنه بأن ذلك التعبير فيه مسامحة أى تعبير بالمجاز مشهورة معتادة قال فى الآيات البيّنات وسرها الجرى على ما اعتيد عند التعليل فانهم يعبرون حينئذ بقولهم مثلاً يحرم الربى فى الذهب لكونه ذهباً فتقع العلة بالحقيقة خبر الكون وسر ذلك ان قولنا يحرم الربى فى الذهب للذهب لا يخلوا عن ثقل وركاكة فتأمل مقاصد الأئمة ما أحسنها هـ .

وجه الثقل فيه والركاكة أى الضعف ما فيه من تعليل الشئ بنفسه فاحتيج الى التعليل بصفة الحال بحسب الظاهر وان كان فى الحقيقة خبر الكون اذ كثيراً ما يعبر بالوصف مراداً به ملزومه

وجاز بالمشترك دون اللقب وأن يكن من صفة فقد أبى

بضم الهمزة أى منع يعنى انه يجوز التعليل بالاسم المشتق من الفعل عند الأكثر والمراد الفعل اللغوى وهو الحدث الصادر باختيار فاعله بدليل مقابلتهم له بنحو الابيض الذى هو مأخوذ

من الصفة أى المعنى القائم بالموصوف من غير اختيار كالبياض للابيض
والسواد للاسود ونحوهما وليس المراد اشتقاقهما من الفعل النحوى
والوصف النحوى كما توهمه البرماوى فاعترض على شيخه الزركشى
بأن ما ذكره من الاشتقاق من الفعل ومن الصفة لا يوافق مذهب
البصريين ولا مذهب الكوفيين يعنى أن الاشتقاق عند البصريين من
الصدر فقط وعند الكوفيين من الفعل فقط وجوز زكرياء ارادة الفعل
النحوي والصفة النحوية قال ولا مانع اذ دائرة الاخذ أوسع من
دائرة الاشتقاق انتهى .

قوله دون اللقب يعنى أن الاسم اللقب لا يجوز التعليل به
والمراد باللقب العلم واسم الجنس الجامد الذى لا ينبىء عن صفة
مناسبة تصلح لاضافة الحكم اليها والمراد بالوصف اللغوى فيما تقدم
الشمسية بما ينبىء عن ذلك قال فى التنقيح ومثله فى المحصول للامام
الرازى اتفقوا على انه لا يجوز التعليل بالاسم مثل تعليل تحريم
الخمير بأن العرب سمته خمرا قال فى المحصول فأنا نعلم بالضرورة
أن مجرد هذا اللفظ لا أثر له فى حرمت الخمير فان أريد به تعليله
بمسمى هذا الاسم من كونه مخامرا للعقل فذلك يكون تعليلا بالوصف
لا بالاسم والمراد بعض مسماها لاتمامه والوصف اذا لم يكن له تأثير
فى الحكم فان دل الدليل على الغائه فهو غريب وطرده فلا يعلل به وان
لم يدل على الغائه ولا على اعتباره فهو المرسل ويعلل به عند المالكية
وأما القرافى فقد صرح بأن مجرد الاسم طردى محض قال والشرائع
شأنها رعاية المصالح ومظانها الامام لا يكون مصلحة ولا مظنة
للمصلحة فليس من باب الشرائع اعتباره انتهى والذى اختاره السبكي
جواز التعليل باللقب حيث قال ويصح التعليل بمجرد الاسم اللقب
الخ كتعليل الشافعى نجاسة بول ما يوكل لحمه بأنه بول كبسول

الادى وانما كان تعليلا باللقب أى مجرد التسمية لا بالوصف لان
الصحيح عند السبكي وفاقا لاهل الحق ان العلة بمعنى
المعرف والامارة لا بمعنى الباعث ولا الموجب وظاهر أنه لا مانع أن
ينهب الشارع مجرد الاسم للقب أمانة على الحكم اذ ما من شىء
الا ويصلح ان يوضع أمانة على غيره اذ الامارة الوضعية لا تنتوقف
على ربط عقلى ولا مناسبة معنوية بل تحصل بمجرد الجعل ولا ينافى
ذلك ما ذكره من أن شرط اللاحاق بالعلة استمالها على حكمه تبعث
المكلف على الامتثال وتصلح شاهدا لاناطة الحكم بالعلة والمشتمل على
ما ذكر ليس نفس العلة بل ترتب الحكم عليها وهذا متصور فيما نحن
فيه مثلا فان ترتب الحكم وهو نجاسة البول على تسميته بولا يشتمل
على حكمة هى النظافة بعدم مماسة هذا المستقذر وهذه العلة تبعث
المكلف على الامتثال بأن يجتنب هذه النجاسة وتصلح شاهدا لاناطة
التنجيس بتلك التسمية على أنه تقدم جواز التعليل بما لا يطلع على
حكيمته فلو فرض عدم ظهور حكمة فى التعليل بالاسم للقب جاز أن
يكون هناك حكمة خفيت علينا فالشرط احتمال الحكمة وعدمه بالقطع
بانقائها فى نفس الامر قوله وان يكن من صفة الخ .

يعنى أن المشتق اذا كان مشتقا من صفة أى معنى قائم
بالموصوف من غير اختياره كالبياض للابيض والسواد للأسود ونحوهما
من كل صفة غير مناسبة لا يجوز التعليل به بناء على منع قياس
الشبه وهذا شبه صورى ووجه كونهما من الشبه الصورى انه لا
مناسبة فيهما ولا فيما هو بنحوهما لجلب مصلحة ولا لدرء مفسدة
قاله المحشى وغيره أعلم انه يحتمل أن يراد بالمشتق ونحو الابيض
اللفظ كما هو صريح عبارة الزركشى وظاهر عبارة السبكي والمطلى
كان يقول فى التعليل بذلك لانه سارق أو قاتل أو أبيض أى لانه يطلق

عليه ذلك الاسم لغة أو شرعا أو عرفا والحاصل أن التعليل بالاسم له ثلاث صور احداها الاسم الجامد فان علك به لمعنى مناسب جاز التعليل به وهو المتقدم وان علك به لمجرد التسمية دون مناسبة فهو اللقب وهو المراد هنا .

الثانية الاسم المشتق من فعل كالضارب والقائم وهو المراد بقولنا وجاز بالمشتق .

الثالثة الاسم المشتق من الصفة كالابيض والاسود وهو المراد بقولنا وان يكن من صفة الخ يمنع بناء على منع قياس الشبه وسيأتى الكلام عليه ويحتمل أن يراد بالمشتق ونحو الابيض المعنى ولا يتكرر مع ما سبق من التعليل بالوصف الحقيقي أو العرفى المطرد وان كان المراد منهما واحدا لانا نقول المراد بالوصف فيما سبق ما ليس بمشتق ويبدل على جريان الخلاف فى نحو الابيض قول الاصبهانى والمراد به حيث اطلق عند الاصوليين شارح المحصول ان فى التعليل بالاسم ثلاثة أقوال الجواز مطلقا والمنع مطلقا والتفصيل بين المشتق وغيره ويدخل فى المشتق نحو الابيض فانه يشمل المشتق عند الاطلاق قتاله فى الآيات البيئات .

وعلة منصوصة تعدد فى ذات الاستنباط خلف يعهد

علة مبتدأ ومنصوصة نعت له وتعدد بحذف احدى التاعين خبره ويعهد بمعنى يعلم مبنى للمفعول يعنى انه يجوز أن تكون لحكم واحد علتان فأكثر عند الجمهور سواء كانت العلة منصوصة أو مستنبطة متعاقبة أو على المعية وهو مذهب مالك ودليل جوازه وقوعه كايجاب الوضوء من البول والغائط والمذى ولان العلة الشرعية معرفة معرفة ولا

مانع من اجتماع معرفين فأكثر على شيء واحد وقولنا لحكم واحد اعنى واحدا بالشخص واما الواحد بالنوع فيجوز تعدد علله بحسب تعدد أشخاصه بلا خلاف كتعليل اباحة قتل زيد بالردة وعمر بالقصاص وبكر بالزنى وخالد بترك الصلاة واما العلل العقلية فيمتنع تعددها بالنسبة الى معلول واحد بالشخص بلا خلاف عند بعضهم والمختار عند بعضهم لانها بمعنى تأثير كل استقلال واجتماع المؤثرات استقلالا في اثر واحد من المحال قال القرافى في شرح المحصول وقد جوزه الاقل أى جوز تعدد العلل العقلية قوله في ذات الاستنباط الخ .

يعنى أن العلة المستنبطة في جواز تعددها خلف قوى فلا ينافى ذلك الخلاف في جواز تعدد العلة المنصوصة لانه ليس بقوى قوته في المستنبطة فقد قال ابن الحاجب بجوازه في المستنبطة دون المنصوصة لكن لم يذكره السبكي في جمع الجوامع لقوله لم أره لغيره وقد قال القاضى أبو بكر الباقلانى بمنعه عقلا وشرعا في المنصوصة والمستنبطة وجه قول ابن الحاجب أن المنصوصة قطعية فلو تعددت لزم المحال الذى هو اجتماع النقيضين أو تحصيل الحاصل بخلاف المستنبطة لجواز أن تكون العلة فيها عند الشارع مجموع الاوصاف والنقيضان هما الاستغناء وعدمه وتحصيل الحاصل لا يأتى الا في التعاقب ووجه المنع مطلقا لزوم المحال من وقوعه كجمع النقيضين فان الشيء باستناده الى كل واحدة من علتين يستغنى عن الاخرى فيلزم استغناؤه عن كل وعدم استغنائه عنه ويلزم أيضا تحصيل الحاصل في التعاقب حيث يوجد بالثانية مثلا نفس الموجود بالاولى واجيب من جهة الجمهور بأن اجتماع النقطتين وتحصيل الحاصل انما يلزم اذا كانت العلل المستقلة عقلية وهى ما يفيد وجود أمر اما اذا كانت شرعية وهى ما يفيد العلم بوجود أمر فلا لانها بمعنى الدليل ويجوز اجتماع

الادلة على مدلول واحد وأورد على هذا الجواب أن اسناد المعرفة الى أحد الامرين مثلا ، يلزم منه الاستغناء بها عن الآخر فيلزم الاستغناء عن كل واحد وعدم الاستغناء عنه وهذا اجتماع النقيضين ثم اذا عرف بأحدهما ثم عرف بالآخر لزم تحصيل الحاصل واحسن أجوبته في الايات البيئات من أن الاشتغال بملاحظة الدليل يوجب الغفلة عن المعلوم أو قلة الالتفات اليه ثم اذا تمت ملاحظة حصل التفات جديد قوى على وجه خاص فلا يلزم تحصيل المعلوم وحينئذ فاذا حصلت المعرفة من أحد الامرين أمكن تحصيل من الآخر معرفة مغايرة للاولى في الكيف بأن يحصل التفات اليه جديد قوى على وجه خاص فلا يلزم تحصيل الحاصل لان الالتفات الحاصل بالامر الثانى مغاير للالتفات الحاصل بالامر الاول في الكيف كما تقرر ولا اجتماع النقيضين لانه اذا اختلف الحاصلان في الكيفية كان الحاصل بكل واحد من الامرين غير مستغنى عنه بالآخر لان شخص الحاصل بكل واحد منهما مغاير لشخص الحاصل بالآخر ه .

والمانع من التعدد يقول فيما يذكر المجيز من التعدد أن العلة مجموع الامرين مثلا أو احدهما لا بعينه أو يقول فيه بتعدد الحكم بتعدد العلة .

وذاك في الحكم الكثير اطلقه كالقطع مع غرم نصاب السرقة وذلك اشارة الى تعدد الحكم لعدة واحدة يعنى أن تعدد الحكم لعدة واحدة جوزه الكثير منهم بل الاكثر جوازا مطلقا أى سواء كانت العلة منصوصة أم لا قال السبكي والمختار وقوع حكيم بعدة اثباتا كالسرقة للقطع والغرم أو نفيا كالحيض للصوم والصلاة وغيرهما كالطواف ودخول المسجد ومس المصحف أى لحرمتها والغرم بالضم

ومحل وجوب غرم نصاب السرقة انما هو اذا استمر يسر السارق الى يوم القطع أو الحكم قال ابن الحاجب ان قلنا أنها أمانة بذلك جائز باتفاق والمختار جوازه بمعنى الباعث اذ لا بعد في مناسبة وصف واحد لحكمين وقيل بالمنع مطلقا وقيل يجوز ان لم يتضاد الحكمان ويمتنع أن تضاد أكانتا بيد لصحة البيع وبطلان الاجارة لان الشيء الواحد لا يناسب المتضادين بناء على اشتراط المناسبة فى العلة بناء على أنها بمعنى الباعث لا الامارة وهو مرجوح وجوابه من جهة المختار هو المنع وسنده انه لا مانع من أن يناسب الوصف الواحد حكيم منضادين بجهتين مختلفتين كالتوقيت بأنه سبب لصحة الاجارة ولبطلان البيع مناسب أما مناسبته لصحة الاجارة فلانه ضابط للمنفعة المعقود عليها مع بقاء ملك الرقبة وبضبطها يدرء التشاجر بين المتعاقدين وأما مناسبته لبطلان البيع فلانه نقل الملك فى الرقبة الذى هو أثر البيع يقطع تعلق البائع بها والتوقيت ينافيه لاقتضائه بقائه التعلق بها .

وقد تخصص وقد تعمم لاصلها) بكسر للثالث من تخصص وتعمم مع التشديد يعنى أن العلة يجوز تخصيصها للاصل الذى استتبقت منه وذلك هو الظاهر من مذهبنا على ما قاله حلولو وللشافعى فيه قولان مستتبطان من اختلاف قوله فى نقض الوضوء بمس المحارم قال مرة ينقض نظرا الى عموم قوله تعالى (أو لامستم النساء) ومرة لا ينقض لان اللمس مظنة الاستمتاع أى الاتذاذ المثير للشهوة وعليه فقد عادت على الاصل المستتبطة منه الذى هو آية (أو لامستم النساء) بالتخصيص اذ يخرج منها النساء المحارم والقولان فى نقض الوضوء بمس النساء المحارم منصوصان فى مذهب مالك والفرق بين هذا وبين قول وفى ثبوت الحكم عند الانتفا البيت ان

الكلام هناك فيما اذا وجدت العلة دون حكمة كما نص عليه السبكي والمحلّي فان العلة هي السفر وقد وجد قطعاً لكن انتفتت حكمته التي هي المشقة بخلاف ما هنا فان العلة المستتبطة التي هي مظنة الاستمتاع والتلذذ لم توجد في المحارم اذ ليس مظنة لذلك فأين أحدهما من الآخر وان أئنتبه على ناصر الدين اللقاني وشهاب الدين عميرة قال في الايات البيّنات ومنشأ الغلط والاشتباه التعبير بالمظنة هنا وهناك وهو عجيب فانها ذكرت هناك على أنها وصف العلة وهنا على أنها نفس العلة انتهى .

قوله وقد تعمم لاصلها يعنى العلة يجوز أن تعود على أصلها الذي استتبقت منه بالتعميم أى تجعله عاماً اتفاقاً كتعليل الحكم في حديث الصحيحين لا يحكم أحد بين اثنين وهو غضبان (بنشويش الفكر فانه يشمل غير الغضب لاعتها لا تخرم) بفتح الفاء وسكون الخاء المعجمة وكسر الراء يعنى انه يشترط في صحة اللاحق بالعلة ان لا تخرم أى لا تبطل أصلها الذي استتبقت منه لانه منشأها فابطالها له ابطال لها كتعليل الحنفية وجوب الشاة في الزكاة بدفع حاجة الفقير فانه يجوز الاخراج قيمة الشاة مفض الى عدم وجوبها على التعيين بالتخيير بينها وبين قيمتها وذلك فيه ابطال لما استتبقت منه وهو قوله صلى الله عليه وسلم في أربعين شاة شاة) واجيب من جهة الحنفية بأن هذا ليس عوداً بالابطال انما يكون عوداً به لو أدى الى رفع الوجوب وليس كذلك بل هو توسيع للوجوب أى تعميم له والمراد بالابطال هنا ما ليس بتخصيص ولا تعميم بدليل مقابلته بهما في كلام الائمة وأيضا فان الابطال بالمعنى المقابل لهما لا يتصور الا أن يكون ابطالا له

(وشرطها التعيين) يعنى انه يشترط في اللاحق بالعلة أن تتعين أى تكون وصفا معيناً وبه قال الجمهور لان العلة منشأ التعدية المحققة للقياس الذى هو الدليل ومن شأن الدليل أن يكون معيناً فكذا منشأ المحقق له خلافا لمن اكتفى بعلة منهم بين أمرين مثلا مشترك بين المقيس والمقيس عليه لان ذلك المبهم المشترك يحصل المقصود والمراد بالتعدية في قوله لان العلة منشأ التعدية الخ تعدية الحكم عن الاصل الى الفرع قولهم المحققة للقياس اعترضه بعضهم بأن ذلك يقتضى أن التعدية المحققة من أركان القياس وليس كذلك اذ أركانه أربعة تقدم ذكرها وأجيب بأننا لا نسلم أن من لازم المحقق للشيء كونه من أركانه فان شروط وجوب الشيء محققة له وليست من أركانه وكذا العلل العقلية محققة لمعلولها وليست من أركانه ويجوز عند الشافعية التعليل بمبهم من أمرين فأكثر اذا ثبتت عليه كل منهما أو منها كقولهم من مس من الخنثى غير المحرم بفتح الميم أحد فرجيه أحدث أى انتقض وضوءه لانه اما ماس فرج آدمى أو لامس غير محرم لان كلا من المس واللمس يثبت عليته للحدث عندهم وبعضهم جعل محل الخلاف في التعليل بمبهم غير مشترك وتصوره متعذر لانهم انما أرادوا بكون التعليل بالمبهم غير المشترك انه لا أصل هناك يلحق به حتى يكون المبهم مشتركا بينه وبين ذلك الفرع لزم اثبات الاحكام بمجرد التعليل من غير أن يتحقق هناك قياس وهو في غاية الاشكال لان مجرد التعليل خارج عن أدلة الفقه المقبولة والمردودة وان أرادوا بذلك أن هناك أصلا يلحق به فكيف يصح اللاحق مع عدم الاشتراك في العلة وأيضا فان أرادوا بالمبهم القدر المشترك بين أمرين أو أمور من المحصور في عدد خاص فهذا معين لا مبهم وان أرادوا به واحدا من أمور لم تثبت عليه شيء منها لكن تحتل عليه واحد منها

فقد قال في الايات البيينات فهذا مما لا ينبغي ذهاب أحد اليه اذ كيف يصح الالحاق الا بواسطة شيء ثبتت عليته وقد جعل الزركشى وغيره هذه المسئلة هي التي صورها الصفي الهندي في نهايته بقوله قال بعضهم يجوز الالحاق بمجرد الاشتراك في الوصف المطلق العام واطبق الجماهير على فساده من حيث أن ذلك يقتضى ثبوت احكام متناقضة في أوصاف عامة فلو جاز الحاق الفرع بالاصل بمجرد الاشتراك في الوصف لجاز الحاق كل فرع بكل الاصول اذ ليس الحاقه ببعضها أولى من الحاقه بالبعض الآخر وحينئذ يلزم ثبوت الاحكام المتناقضة في كل واحد من الفروع ولان ذلك يفضى الى التسوية بين المجتهد والعاصي في اثبات الاحكام الشرعية في الوقائع الحادثة لانه ما من عامى جاهل يفرض الا ويعلم أن هذا الفرع يشبه أصلا من الاصول في وصف عام فيثبت حكمه فيه لاشتراكهما في ذلك الوصف العام واحتجوا بقول عمر رضى الله عنه أعرف الاسباه والنظائر وقس الامور برأيك) ويكفي في كون الشيء ثبها للشيء أو نظيرا له الاشتراك في وصف واحد وقوله وقس الامور مرتب على ذلك فوجب أن يجوز القياس بكل وصف مشترك يتحقق به الشبه والنظائر وجوابه منع تحقق الشبه والنظائر بمجرد الاشتراك في الاوصاف العامة نحو الذكورية والمعلوماتية والخبرية بل لا بد من الاشتراك بوصف خاص قال في الايات البيينات ان في مطابقة هذه المسئلة لتصوير السبكي المسئلة بالمبهم وفي تعليل المحلى المذكور نظرا .

(والتقدير لها جوازه هو التحرير) الضمير المجرور بالسلام للعلة والتقدير هو أن يفرض الشيء لا حقيقة له يعنى أن جواز كون العلة وصفا مقدرآ أي مفروضا لا حقيقة له هو التحرير أي التحقيق عند القرآني وفاقا لبعض الفقهاء مثاله قولهم الملك معنى شرعى مقدر

في المحل اثره اطلاق التصرف خلافا للامام الرازي فانه جعل من شروط اللاحق بالعلة ان لا تكون وصفا مقدر لان الوصف المقدر لا يكون عنده علة بل منع أن يكون التقدير في الشرع تصدر فضلا عن التعليل به ورده القراني قائلًا لان المقدرات في الشريعة لا تكاد يعرى عنها باب من أبواب الفقه وكيف يتخيل عاقل أن المطالبة تتوجه على أحد بغير أمر مطالب به وكيف يكون طالبا بلا مطلوب وكذلك المطلوب يمتنع أن يكون معينًا في السلم والا لما كان متعين أن يكون في الذمة ولا نعنى بالتقدير الا هذا وكيف يصح العقد على أردب من الحنطة وهو غير معين ولا مقدر في الذمة فحينئذ هذا عقد فلا معقود عليه بل لفظ بلا معنى وكذلك اذا باعه بثمن الى أجل هذا الثمن غير معين فاذا لم يكن مقدرًا في الذمة كيف يبقى بعد ذلك ثمن يتصور وكذلك الاجارة لا بد من تقدير منافع في الاعيان حتى يصح أن يكون مورد العقد اذ لو لا تخيل ذلك فيها امتنعت اجارتها ووقفها وعاريتها وغير ذلك من عقود المنافع الى آخره ومن التقدير قولهم في الحدوث وصف مقدر قيامه بالاعضاء قيام الاوصاف الحسية واختار التبريزي جواز التعليل بالمقرر وقد يكون الملك معنى مقدرًا بالمحل فقال الملك لا يمكن انكاره ولا يجوز تفسيره بسبب الملك الذي هو الشراء لبطلان تفسير المسبب بالسبب ولا بأثره الذي هو اطلاق التصرف اذ يستحيل كون الشيء غير اثره فلا بد وأن يقدر في المحل معنى شرعي أي قرره الشرع وهو المطلوب انتهى .

وتعقبه الاصبهاني في شرح المحصول فانه يصح تفسير الملك دون حاجة الى التقدير المذكور اذ الملك لغة القدرة ومنه ملكت فاسجح أي قررت فاحسن العفو وشرعا قدرة مخصوصة على تصرفات مخصوصة فالملك هو المتصف بأنه قادر وهذه القدرة بنفسه أو بغيره

كالولى والوكيل والمملوك متعلق قدرته فى ايقاع التصرف فيه فهذا تفسير للملك بغير أثره وبغير سببه وبه يظهر أن لا حاجة الى تقدير معنى بالمحل انتهى .

ومقتضى الحكم وجوده وجب متى يكن وجود مانع سبب

مقتضى بكسر الضاد الساقطة المعجمة مبتدأ ووجوده مبتدأ ثان خبره جملة وجب والمبتدأ الثانى وخبره خبر المبتدأ الاول وسبب اسم يكن ووجود مانع خبر مقدم وجواب الشرط محذوف دل عليه ما قبله يعنى انه اذا كان وجود مانع من ثبوت الحكم سببا أى علة لانتفاء الحكم لا بد عند الجمهور من ثبوت المقتضى للحكم أى العلة الموجبة للحكم فلو لم يوجد المقتضى كان انتفاء الحكم حينئذ لانتفائه لا لما فرض من وجود المانع خلافا لابن الحاجب والامام الرازى فى قولهما لا يلزم من كون العلة وجود مانع من الحكم وانفناء شرط لثبوته وجود المقتضى واستدل له ابن الحاجب بأنه اذا انتفى الحكم مع وجود المقتضى كان انتقاؤه مع عدمه أجدر انتهى .

فانتفاء وجوب الزكاة لاجل المانع الذى هو الدين يكون من باب أولى اذا انتفى النصاب لان نفي الحكم حينئذ لامرين وجود المانع وفقد العلة بناء على جواز دليلين على مدلول واحد قال القرافى فلا نقول فى الفقير أنه لا تجب عليه الزكاة لان عليه الدين وانما نقول لانه فقير ولا نقول فى الاجنبى انه لا يرث لانه عبد بل لانه اجنبى .

كذا اذا انتفاء شرط كانا وفخرهم خلاف ذا أبانا

الالف للاطلاق واسم كان ضمير السبب وانتفاء شرط خبر كان يعنى أن الجمهور قالوا أن انتفاء الشرط لثبوت الحكم اذا كان علة

لانتقائه لزم وجود المقتضى لذلك الحكم لان المقتضى اذا لم يوجد كان انتفاء الحكم لانتقائه لا لانتفاء الشرط قوله وفخرهم السخ يعنى أن الفخر الرازي أظهر خلاف ذلك بأن قال لا يلزم وجود المقتضى واختاره ابن الحاجب واجابا بأنه يجوز أن يكون انتفاء الحكم لما فرض أيضا من انتفاء الشرط لجواز دليلين على مدلول واحد كتعليل انتفاء الرجم بعدم الشرط فيه الذى هو الاحصان وان لم يوجد المقتضى الذى هو الزنى بأن نقول لا يرجم زيد حين لم يثبت عليه الزنى لعدم احصائه والجمهور يمنعون ذلك ودليلهم الشريعة كما تقدم فى مثالى وجوب الزكاة وعدم الارث والعادة اذ لا يحسن فيها أن يقال للاعمى أنه لا يبصر زيدا للجدار الذى بينهما وانما يحس ذلك فى البصير .

مسالك العلة

ومسلك العلة ما دل على عليه الشئ متى ما حصل

يعنى أن مسلك العلة هو ما دل على كون هذا الشئ علة لهذا الحكم حيثما كان هذا الشئ بناء على اشتراط الاطراد فى العلة ، ويصح أن يكون قوله متى ما حصل قيداً فى المسلك . والمعنى أن مسلك العلة حيثما كان هو ما يدل على كون الشئ علة لا ما لا يدل . والمسلك لغة موضع السلوك أى المرور (الاجماع) أى من المسالك أى المواضع التى يؤخذ منها عليه الشئ الاجماع وما ذكر بعده كالاجماع على أن العلة فى حديث الصحيحين : « لا يحكم أحد بين اثنين وهو غضبان » تشويش الغضب للفكر ، والتشويش وصف ظاهر ضابط للحكمة وهى خوف الميل عن الحق الى خلافه وهذه علة عائدة الى أصلها الذى استتبطت منه بالتعميم كما تقدم ، ولما كان مدار النهى على تشويش الفكر علمنا أن الغضب اليسير الذى

لا يمنع من استيفاء الفكر لا يمنع من القضاء وان الجوع الشديد يمنع منه وغول من يقول العلة الغضب لكن لكونه مشوشاً خطأ اذ لا ملازمة بين الغضب والتشويش لان تشويش الفكر قد يوجد حيث لا غضب ، والغضب قد يوجد حيث لا تشويش للفكر بل العلة التشويش للفكر فقط الا انه أطلق لفظة الغضب لارادة التشويش اطلاقاً لاسم السبب على المسبب .

فالنص الصريح مثل لعة فسبب غيتلوا

من اجل ذا فنحو كي اذا

العطف بالفاء أو بضم فيه اشارة الى أن ما بعده دون ما قبله في القوة فيقدم عليه عند التعارض بخلاف العطف بالواو . يعنى أن المسلك الثانى هو النص ومنه صريح بأن لا يحتمل غير العلية مثل افعل كذا لعة كذا فيبلى ذلك فلسبب كذا وبعض الاصوليين أسقط هذين المثالين لعزة وجودهما في الكتاب والسنة فيبلى ما ذكر من أجل كذا نحو قوله تعالى : « من أجل ذلك كتبنا على بنى اسرائيل » وكذا لاجل كذا كقوله صلى الله عليه وسلم : « انما جعل الاستيذان لاجل البصر » قاله حلولو فيبلى ما ذكر نحو كي واذا نحو قوله تعالى : « كي لا يكون دولة بين الاغنياء منكم » « اذا لأذقناك ضعف الحياة وضعف المات » فان قيل : ان كي تأتي للتعليل وبمعنى أن المصدرية وهما متغايران فكيف عدها من الصريح مع احتمال كونها لغير التعليل ؟ فالجواب انها اذا كانت بمعنى أن المصدرية لزمتهام لام التعليل. ظاهرة أو مفردة فهي مؤكدة للام التعليل فلم تخرج عن كونها للتعليل بالاصالة أو التأكيد وفي الحقيقة مدخولها الذى هو ————— الفعل باعتبار ما تضمنه من المصدرية مثبتاً أو منفيًا هو العلة هذا

الجواب للمحشى وقال زكرياء ان محل كونها للتعيل اذا لم تكن
مصدرية .

(فما ظهر لام ثمة الباء علما)

ما مبتدأ وظهر صلته ولام خبره وعلم مبنى للمفعول ونائب
الفاعل ضمير عائد على الباء والالف للاطلاق أى فيلى النص الظاهر
جميع ما تقدم من أقسام النص الصريح .

واعلم أن مجيء اللام للعة مطرد لا يختص بظهورها عن
تقديرها ، فالظاهرة نحو « كتاب أنزلناه اليك لتخرج الناس من
الظلمات الى النور » والمقدرة نحو قوله تعالى : « أن كان ذا مال
وبنين » أى لان والظاهر ما يحتمل غير العلية احتمالا مرجوحا واطلاق
النص على ما يشمل الصريح ، والظاهر أحد الاصطلاحات الاربعة
فى معنى النص كما تقدم ، قوله ثمة الخ زيادة التاء فى ثم جائزة يعنى
أن الباء من النص الغير الصريح وهو بعد اللام فى الرتبة ولذلك عطف
بثم نحو « فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات أحات لهم »
أى منعناهم منها لظلمهم .

فالفاء للشارع فالفقيه فغيره يتبع بالشببيه

الفاء بالرفع معطوف على الضمير نائب فاعل علم دون فاصل
لوروده فائسيا فى النظم أى علم الباء من النص الغير الصريح وعلم
الفاء تاليا له فى الرتبة ويقدم الفاء فى كلام الشارع من كتاب وسنة
ويكون فيه فى الحكم نحو قوله تعالى « والسارق والسارقة فاقطعوا
أيديهما » وفى الوصف المعلل به نحو حديث الصحيحين فى المحرم الذى
وقصته دابته « لا تمسوه طيبا ولا تخمروا رأسه فإنه يبعثه يوم

القيامة ملبيا قوله فالفقيه بالجبر عطفًا على الشارع أى فيلى ما ذكر
الفاء فى كلام الراوى الفقيه قوله فغيره بالجبر ايضا عطفًا على الشارع
أى فيلى ما ذكر الفاء فى كلام الراوى غير الفقيه ويكون فى هذين
القسمين فى الحكم فقط كقول عمر أن بن حصين رضى الله تعالى عنه
قال سهى رسول الله صلى الله عليه وسلم فسجد قال
المحلى ووجهه ان الراوى يحكى ما كان فى الوجود على الوجه الذى
وقع عليه والعلة بحسب الوجود تتقدم على المعلول الذى هو الحكم
زمنًا ورتبة فلم يدخل الفاء الا على المعلول وفيه كما فى الآيات البيئات
نظر لان هذا لا يمنع ادخال الفاء على العلة اذا لو قال مثلاً سجد
فسهى أى لاجل سهوه لافاد ترتب الحكم على العلة وانها متقدمة زمنًا
أو رتبة وقد عبر فى المنهاج بقوله ويكون الفاء فى الوصف أو الحكم فى
لفظ الشارع والراوى انتهى .

وقال الاسنوى فى شرحه ويدخل الفاء على الثانى منهما أى
الحكم والوصف سواء كان من كلام الشارع والراوى وهو صريح فى
دخولها على الوصف فى كلام الراوى ولكن لم يظفروا له بمثل فقول
المحلى ويكون ذلك فى الحكم فقط قال فى الآيات البيئات لعله باعتبار
الوجود فقط بحسب اطلاعهم وحيثئذ يندفع النظر المذكور قوله يتبع
بالشبيه ببناء يتبع للمفعول أى يتبع ما ذكر بما يشبهه فى كونه
الظاهر منه الدلالة على العلية كان المكسورة المشددة نحو لا تذر على
الارض من الكافرين ديارا انك (الآية ، وكاذ نحو ضربت العبد
اذا ساء أى لاساءته وكبير وحتى وعلى وفى ومن والمراد بظهور ما ذكر
من الحروف والاسماء فى العلية ظهورها فيها ولو بواسطة القرينة
اذ معلوم أن لها معانى آخر غير التعليل كالالصاق فى الباء ومجرد
العطف فى الفاء ولا يخلو اما أن يكون كل منها حقيقة فى جميع معانيها

بأن يكون مشتركا بينها اشتراكا لفظيا واما أن يكون حقيقة في بعضها مجازا في الباقي وعلى كلا التقديرين لا يكون ظاهرا بنفسه بالعلية اذ المشترك لا يكون ظاهرا بنفسه في بعض معانيه واللفظ لا يكون بنفسه ظاهرا في معناه المجازي كيف وهو معناه المرجوح .

تنبيه : اعلم أن كثيرا من الاصوليين يجعلون الفاء التعليلية من قبيل الايماء لان ثبوت الحكم عقب الوصف وترتبه عليه مشعر بعليته ولكل وجه ولا مشاحة في الاصطلاح .

والثالث الايما اقتران الوصف بالحكم ملفوظين دون خلف

أى الثالث من مسالك العلة هو الايماء يعنى أن الايماء المتفق على كونه ايماء هو اقتران الوصف الملفوظ بالحكم الملفوظ على الوجه الآتى وكون الوصف والحكم ملفوظا بكل منهما لا ينافى كون كل منهما واحدهما مقدران لان المراد بالملفوظ خلاف المستنبط فيشمل المقدر كالمنطوق به بالفعل لان المقدر كالمذكور مثال تقديرهما قوله تعالى : (ولا تقربوهن حتى يطهرن) فاذا طهرن فلا مانع من قربانهن ومثال تقدير الحكم فقط قوله تعالى : « الا أن يعفون أو يعفو الذى بيده عقدة النكاح » أى فلا شىء لهن اما اذا كان الوصف والحكم مستنبطين معا فليس بايماء اتفاقا وان كان احدهما ملفوظا والاخر مستنبطا فليل ايماء تنزيلا للمستنبط منزلة الملفوظ فيقدمان عند التعارض على المستنبط بلا ايماء وقيل ليس بايماء والاصح ايماء اذا كان الوصف هو الملفوظ لاستتزام الوصف للحكم بخلاف العكس لجواز كون الوصف المستنبط أعم من الحكم لاجل كونه أعم من العلة في نفس الامر لاجل خطأ المستنبط في استنباطه لذلك الوصف الذى استنبطه ، فالمراد بالوصف فى قولنا لجواز كون الوصف الذى أثبتته الاستنباط لا الوصف فى الواقع بخلاف

الوصف في قولنا قبله لاستتازام الوصف الحكم قال في الايات البيينات
فحاصل الكلام أنه يجوز أن لا يكون الوصف المستنبط هو الوصف
الذي هو العلة في الواقع بل أعم منه فيكون أعم من الحكم لان الاعم
لا يستلزم الاخص فلا يتحقق الافتراق انتهى .

وبهذا تعلم بطلان ما أورده بعض حواشى المطى عليه هنا مثال
الوصف الملفوظ فقط قوله تعالى (وأحل الله البيع)
فحله وهو الوصف الملفوظ مستلزم لصحته وهو الحكم المستنبط من
الاية ومثال العكس تعليل الربويات بالقوت والادخار أو غيرها فحرمة
التفاضل في بيع بعضها ببعض هو الحكم الملفوظ به في الحديث والقوت
والادخار أو الطعم أو الكيل هو الوصف المستنبط .

وذلك الوصف أو النظر قرانه لغيرها يضـير

كما اذا سمع وصفا فحكم

سمع وحكم مبنيان للفاعل الذي هو ضمير

الشارع المعلوم من سياق الكلام يعنى أن الوصف الملفوظ
المقترن بالحكم لابد أن يشعر اقترانه ذلك بكونه علة لذلك الحكم حتى
لو كان لغيرها لضر ذلك أى أخل بفصاحة الشارع واتيانه بالالفاظ في
مواضعها وكذلك يشترط ذلك في اقتران نظير الوصف بنظير الحكم
حيث يشار بالوصف والحكم الى نظيرهما أى يشترط فيه الاشعار بكون
الوصف النظير الذى لم يذكر حقيقته علة لنظير الحكم أعنى
بالنظير الحكم الذى لم يذكر حقيقة أيضا فمنشأ الدلالة على
علية نظير الوصف لنظير الحكم الاقتران الحكى بينهما الذى دل
عليه الاقتران الحقيقى بين الوصف والحكم اذ في ذكرهما

إشارة الى نظيرهما فالنظيران المذكوران حكما مفترقان كذلك قاله في الآيات البيّنات قوله كما اذا سمع الخ ، يعنى أن من أمثلة الايماء حكم الشارع بعد سماع وصف كما في حديث الاعرابى واقعت أهلى في نهار رمضان) فقال صلى الله عليه وسلم (أعتق رقبة) فأمره بالاعتاق عند ذكر الوقاع يدل على أنه علة له والاخلى السؤال عن الجواب وذلك بعيد فيقدر السؤال في الجواب فكأنه قال واقعت أهلك فاعتق ، فالعلة المقدره وهى الوقاع والحكم الذى هو وجوب الاعتاق ملفوظ ومثال النظر حديث الصحيحين ان امرأة قالت (يا رسول الله ان أمى ماتت وعليها صوم نذر أفأصوم عنها) قال رأييت لو كان على أمك دين فقضيته أكان يؤدي ذلك عنها قالت نعم قال فصومي عن أمك أى فانه يؤدي عنها . سألته عن دين الله على الميت وجواز قضائه عنه فذكر لها دين الادمى عليها وقررها على جواز قضائه فلو لم يكن جواز القضاء فيهما لكون الدين علة له لكان بعيدا فهذا المثل وان نبه فيه على كون نظير الوصف علة لنظير الحكم فقد نبه فيه على أركان القياس الاربعة فالاصل دين العباد ، والفرع دين الله ، والحكم جواز القضاء ، وعلته في كل منهما كونه دنيا قاله المحسى واما اذا علم الشارع بفعل تجدد فيحكم عقبه بحكم فالصحيح عندنا عدم صحة استناد التعليل اليه لعدم تحقق التعليل فيه لانه يحتمل أن يكون ذلك الحكم مبتدأ واتفق ذكره مع وقوع الفعل قال حلولو والظاهر الربط فانه أبعد عن اللبس وأقرب الى الفهم، انتهى .

وذكره في الحكم وصفا قد ألم .

(ان لم يكن علته لم يفد) ذكره مبتدأ خبره جملة ، قد ألم يعنى أن ذكر الشارع في الحكم وصفا لم يصرح بالتعليل به ، قد ألم

أى وقع كونه ايماء لكن لو لم يكن ذلك الوصف علة
لذلك الحكم لم يكن لذكره فائدة كحديث الصحيحين لا يحكم أحد بين
اثنين وهو غضبان ، فتقييده المنع من الحكم بحالة الغضب المشوش
للفكر يدل على انه علة له والاخلى ذكره عن الفأئدة
وذلك بعيد من غير الشارع فضلا عن الشارع الذي هو أبلغ خلق
الله تعالى ويصح أن يكون هذا مثالا لترتيب الحكم على الوصف
فيكون ايماء من وجهين .

(ومنعه مما يفيت) منعه مرفوع معطوف على فاعل ألم يعنى
أنه وقع من الايماء منع الشارع المكلف من فعل قد يفوت ذلك الفعل
فعلا آخر مطلوبا منه نحو قوله تعالى (فاسعوا الى ذكر الله وذروا
البيع) فانه يفهم منه أن منع البيع وقت نداء الجمعة انما هو لاجل
أن البيع يفوت الجمعة فلو لم يكن لمظنة تفويتها كان المنع بعيدا .
(استفد ترتيبه الحكم عليه) أى استفد كون ترتيب الشارع
الحكم على الوصف ايماء نحو أكرم العلماء فترتيب الاكرام على
العلم لو لم يكن لعلية العلم له كان بعيدا .

(واتضح تفريق حكيم بوصف المصطلح) يعنى أنه اتضح
كون هذا القسم من الايماء وهو تفريق الشارع بين حكيم بالوصف
فى المصطلح أى اصطلاح أهل الاصول مع ذكر الحكيم أو ذكر
أحدهما فقط .

مثال الاول حديث الصحيحين أنه صلى الله عليه وسلم جعل
للفرس سهمين وللرجل سهما (فتفريقه بين هاذين الحكيم بهاذين
الوصفين لو لم يكن لعلية كل منهما كان بعيدا والوصفان هما مفهوم

الفرس والرجل لا اسماءها اذ هما لغتان لا مدخل للتسمية بهما في
الحكمين .

ومثال الثانى حديث الترمذى : (المقاتل لا يرث) أى بخلاف
غيره المعلوم ارثه فالتفريق بين عدم الارث المذكور وبين الارث المعلوم
بصفة القتل المذكور مع عدم الارث لو لم يكن لعليته له لكان بعيدا
والمراد بالوصف هنا الوصف الاصطلاحي وهو لفظ مقيد لآخر
ليس بشط ولا استثناء ولا غاية ولا استدراك بدليل مقاسلته بها
والمراد به فى تعريف الايماء ما يشمل المذكورات .

أو غاية شرط أو استثناء

(بجر غاية عطا على وصف) المصطلح وشرط معطوف عليه
بعاطف محذوف واستثناء معطوف على غاية أيضا يعنى أن من الايماء
تفريق الشارح بين حكمين بشرط أو غاية أو استثناء أو استدراك .

مثال الشرط حديث مسلم الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر
بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح مثلا بمثل سواء
بسواء يدا بيد فاذا اختلفت هذه الاجناس فبيعوا كيف شئتم
اذا كان يدا بيد) فالتفريق بين منع البيع فى هذه الاثياء متفاضلا
وبين جوازه عند اختلاف الجنس لو لم يكن لعليته الاختلاف
للجواز لكان بعيدا .

ومثال الغاية قوله تعالى (ولا تقربوهن حتى يطهرن) فاذا
طهرن فلا مانع من قربانهن فتفريقه بين المنع من قربانهن فى الحيض
وبين جوازه فى الطهر لو لم يكن لعليته الطهر لكان بعيدا .

ومثال الاستثناء قوله تعالى (فنصف ما فرضتم الا أن يعفون)
أى الزوجات عن ذلك النصف فلا شيء لهن فتفريقه بين ثبوت النصف
لهن وبين انتفائه عند عفوهن عنه لو لم يكن لعلية العفو للانتفاء
لكان بعيذا .

ومثال الاستدراك قوله تعالى (لا يواخذكم الله بالغو في ايمانكم
ولكن يواخذكم بما عقدتم الايمان) فتفريقه بين عدم المواخذة
بالايمان وبين المواخذة بها عند تعقيدها لو لم يكن لعلية التعقيد
بالمواخذة لكان بعيذا .

تنبيهه : صرح الغزالي وغيره بأن وجوه الايمان كثيرة لا تنحصر
في ما ذكر وانما يذكرون تلك الوجوه تنبيها على ما لم يذكر .

(تناسب الوصف على البناء) أعنى أن الاكثرين لا يشترطون في
الايماء مناسبة الوصف المومى اليه للحكم قال المحلى بناء على أن
علة بمعنى المعرف أى العلامة والامارة وقيل تشتترط بناء على أنها
بمعنى الباعث انتهى .

وعلى حلول عدم اشتراط المناسبة طريق مستقل والايماء كذلك
فلا يتوقف احدهما على الآخر وعلى اشتراطها بأن الغالب من تصرفات
الشرع أن يكون على وفق الحكمة فمالا مناسبة له ولا يوهم المناسبة
يمنع التعليل به وعورض مذهب الاكثر بما سبق من أن شروط
الاحاق بها اشمالها على حكمة تبعث المكلف على الامتثال وتصلح
شاهدا لاناطة الحكم بها وبما سبق قريبا من أن الوصف يستلزم
الحكم فكيف يستلزم مع عدم المناسبة واجب بالجمع بين الكلامين
بأن ما تقدم هو اشتراط اشمالها على الحكمة المذكورة ولو احتمالا

ومظنة وان كان قد لا يطلع على حكمته اذ لا تخلو علة عن حكمة لكن في الجملة فقد يقطع بانتفائها في بعض الصور وبأن المراد هنا أنه لا يشترط مناسبة بحسب الظاهر والا فالمناسبة معتبرة في نفس الامر قطعا للاتفاق على امتناع خلو الاحكام عن الحكمة فظاهر السبكي ومن وافقه اشترط المناسبة في نفس الامر وان كانت العلة بمعنى الامارة وقال العضد أن المناسبة لا بد منها في نفس الامر اذا كانت العلة بمعنى الباعث ولا تجب المناسبة في نفس الامر اذا كانت بمعنى الامارة المجردة وعلى كلام العضد وكلام المحلى السابق يحمل قولنا تناسب الوصف على البناء .

(والسبر والتقسيم قسم رابع) أى من مسالك العلة السبر والسبر بالفتح لغة الاختبار ومنه سمي ما يعرف به طول الجرح وعرضه سبارا ككتاب ومسبار كمفتاح تقول العرب هذه القضية يسبر بها غور العقل أى يختبر والتقسيم لغة الافتراق ولذا عبر بعض الاصوليين عن التقسيم بالافتراق والاصل أن يقال التقسيم والسبر لان الناظر يحصل ما بالمحل من الاوصاف بأن يقول مثلا العلة اما الاقتنيات والاذخار والطعم أو الكيل وهذا هو التقسيم ثم يختبر الصالح للعلية من غيره وهذا هو السبر فيعين الصالح للعلية واذا كان ذلك هو الاصل فمقتضاه أن يقال التقسيم والسبر ليوافق ترتب اللفظين ترتب معنيهما لكن عدل عنه لما قال المحشى ولفظه قلنا مجموع اللفظين علم للمسلك وهو مفرد لا نظر فيه الى ترتيب انتهى .

واظهر منه كلام القراني وافظه لكن التقسيم لما كان وسيلة للاختبار والاختبار هو المقصد وقاعدة العرب تقديم الهم والافضل

قدم السبر لانه المقصد الاعم وأخر التقسيم لانه وسيلة أخفض رتبة من المقصد وهذه الطريق مفيدة للعلة لان الحكم مهما أمكن أن يكون معللا فلا يجعل تعبدا واذا أمكن اضافته للمناسب فلا يضاف لغير المناسب ولم نجد مناسبا الا ما بقى بعد السبر فوجب كونه حجة وعلة بهذه القواعد انتهى .

قال الرهونى ويسمى هذا المسلك بالسبر وحده وبالتقسيم وحده وبهما معا انتهى والجمع أكثر والسبر والتقسيم اصطلاحا هو ما أشار اليه بقوله : (أن يحصر الاوصاف فيه جامع) .

ويبطل الذى لا يصلح فما بقى تعيينه متضح

يعنى أن السبر والتقسيم هو أن يحصر جامع أى شخص حافظ لجميع الاوصاف الموجودة فيه أى فى الاصل المقيس عليه ويكون الحصر المذكور مع ابطال ما لا يصلح لها أى للعلة من تلك الاوصاف ويكون الابطال بطريق من طرق ابطال العلية كعدم الاطراد أو عدم الانعكاس كان يحصر أوصاف البر فى قياس الذرة عليه فى كل من الاقتيات مع الادخار ومن الطعم ومن الكيل ومن المالية وغير ذلك من أوصافه فيبطل ما عدا الاقتيات مع الادخار بعدم الاطراد وهو وجودها مع انتفاء الحكم الذى هو ربوية الفضل فيتعين الاقتياب والادخار للعلية لربى الفضل قوله : (فما بقى الخ) بقى بفتح القاف وكسرها ومن طرق الابطال كون الوصف الذى دخل للحصر طردا أى من جنس ما علم من الشارع الغاؤه كما يأتى وبهذا بطل تقييد العضد الاوصاف بكونها سالحة للعلة اذ كيف يوصف وصف مع كونه طردا بالصلاح للعلية .

معترض الحصر في دفعه يرد بحث ثم بعد بحثي لم أجد

معترض مبتدأ خبره يرد بفتح الياء وفاعله الذي هو بحث الخ على التأويل باللفظ وقوله في دفعه متعلق ببرد يعني انه يكفى في دفع منع المعترض الحصر في الاوصاف التي يذكرها المستدل أحد أمرين .

أولهما قول المستدل بحث فلم أجد غير ما ذكرته من الاوصاف والثاني أشار له بقوله :

(أو أنفقا دما سواها الاصل) الاصل مبتدأ خبره انفقاد يعني أنه يكفى في دفع ما ذكر قول المستدل الاصل عدم ما سواه وانما اكتفى بقوله بحث فلم أجد لعدالته مع أهلية النظر فيه فيندفع عنه بذلك منع الحصر وغير العدل لا يكفى قوله ما ذكر لان قوله لا يقبل شرعا والمراد عدل الرواية لان هذا اخبار محض وله الدفع بالاستدلال على الحصر مثاله أن يقول المستدل العلة في الاجبار في النكاح أما البكارة وأما الجهل بالمصالح فيمنع المعترض الحصر فيستدل على نفي التعليل بغيرهما بالاجماع .

(وليس في الحصر لظن حظل) بالطاء المعجمة المثالة يعني أن ما تقدم من الاكتفاء في دفع منع الحصر بأحد الأمرين انما هو في حالة مناظرة المجتهد مع غيره اما المجتهد الناظر لنفسه فيرجع في حصر الاوصاف الى ظنه فيلزمه الاخذ به لانهم لم يحظوه من ذلك أي لم يمنعه منه .

(وهو قطعى اذا ما نميا للقطع) يعني أن هذا المسلك يكون قطعيا والاحتجاج به متفق عليه اذا كان كل من الحصر والابطال قطعيا لان اعتماد الدلالة فيه عليهما فألف الاثنين للحصر والابطال .

(والظنى سواء وعيا) بالبناء للمفعول وألفه للاطلاق خبر
الظنى وسواء حال من الضمير نائب وعى أى حفظ وعرف يعنى أن
الظنى هو غير القطعى وهو ما كلنا فيه أو أحدهما ظنيا .

حجية الظنى رأى الاكثر فى حق ناظر وفى المناظر
يعنى أن الاحتجاج بالسبر والتقسيم الظنى هو مذهب الاكثر
واختاره القاضى منا قال الفهرى منا وهو الاظهر لوجوب العمل بالظن
لان الحكم لا يخلو عن علة ظاهرة غالبا وار علتة لا تعدو أوصاف محله
واذا ظهر بطلان ما سوى المستبقى غلب على الظن أنه علة ولقائل
ان يقول أن وجوب العمل بالظن انما هو فى حق الظان ومقلديه دون
غيره فكيف يكون حجة على المناظر وهو من حيث المناظرة لا يلزمه
تقليد ذلك الظان ويجاب بما فى الايات البيئات من أن هذا ليس من
باب التقليد بل هو من باب اقامة الدليل على الغير وان لم يفد الا مجرد
الظن لوجوب العمل بالدليل الظنى ولا فرق فى كون الظنى حجة بين
الناظر لنفسه والمناظر غيره ويقابل مذهب الاكثر ثلاثة أقوال أحدها
أنه ليس بحجة مطلقا لجواز ابطال الباقى .

ثانيها وبه قال امام الحرمين من الشافعية أنه حجة أن أجمع
على تعليل ذلك الحكم فى الاصل يعنى أنه من الاحكام المعللة لا
التعبدية حرزا من أداء بطلان الناقى الى خطأ المجمعين ومنع ذلك
بأنه لا يلزم من اجماعهم على تعليل الحكم الاجماع على أنه مغلل
بشئ مما أبطل والا يجمع على تعليل الحكم فى الاصل فلا يحتج به
لاحتتمال أن يكون تعبدا قال الفهرى منا أن ما ذكره امام الحرمين
محتمل الا أنه خلاف الاصل يعنى أن الاصل فى الاحكام أي الغالب
فيها معقولية المعنى لا التعبد فالحاقه بالغالب أولى من الحاقه
بالنادر .

ثالثها أنه حجة للناظر لنفسه دون المناظر غيره لان ظنه لا يقوم حجة على خصمه وقد تقدم جوابه منقولاً عن الايات البيّنات .

أن يبد وصفاً زائداً معترض وفي به دون البيان الغرض

يعنى أن المعترض اذا أبدى أى أظهر وصفاً زائداً على حصر المستدل وفي أى حصل بإبدائه غرض المعترض وهو ثبوت الاعتراض على المستدل ولا يكلف المعترض حينئذ بيان صلاحية ما أبداه للتعليل لان بطلان الحصر بإبدائه كاف في الاعتراض فعلى المستدل دفعه بإبطال التعليل به لكنه لا ينقطع بمجرد اظهار المعترض الوصف الزائد على أوصافه حتى يعجز عن ابطال صلاحية ذلك الوصف للعلية .

وقطع ذى السبر اذا منحتهم والامر في ابطاله منهم

الواو في قوله والامر للحال يعنى أن قطع المستدل على علية الوصف بالسبر قيل انه يجب بإبداء المعترض وصفاً زائداً على انبهاهم الامر في ابطاله ذلك الوصف المبدى والمراد بانبهامه عدم تبين المستدل عدم صلاحيته للعلية فان بينه لم ينقطع وثبت سبره لان غاية ما في ابدائه منع مقدمة من الدليل والمستدل لا ينقطع بالمنع على الاصح كما تقدم ولكن يلزمه دفع منع المقدمة بدليل يبطل به علية الوصف .

قوله اذا مننون .

(ابطال لما طردا يرى) .

مبنى للمفعول وطردا مفعوله الثانى يعنى انه اذا حصل الحصر فللابطال طرق منها ظهور كون الوصف طردا ويقال طردى بالياء المشددة أى من جنس ما علم من الشارع الغاؤه ويعلم الغاؤه باستقراء موارد الشريعة سواء كان الطرد في جميع الاحكام كالطول والقصر

فانهما لم يعتبرا في القصاص ولا في الكفارة ولا في الارث ولا العتق
لا في المعتق بالكسر ولا في المعتق بالفتح ولا غير المذكورات فلا يعلل
بهما حكم أصلا أو كان الطرد في الحكم المتنازع فيه كالذكورة والانوثة
في العتق فلا يعلل بهما شيء من أحكامه وان أعتبرا في الشهادة
والقضاء والامامة والارث وولاية عقد النكاح .

(ويبطل غير مناسب له المنخزل) يبطل بضم الطاء والمنخزل
فاعله وغير مناسب بكسر السين حال من المنخزل والضمير المجرور
باللام للحكم يعنى أن من طرق الابطال بعد ثبوت حصر الاوصاف ان
لا تظهر مناسبة الوصف المنخزل أى المحذوف وهو الوصف الذى يريد
المستدل اسقاطه أى مناسبته للحكم بعد البحث عنها لانتفاء مثبت
العلية بخلافه في الايماء فلا يشترط فيه ظهور المناسبة عند الاكثر
وانما اشترط هنا لانه لما تعددت فيه الاوصاف احتيج الى بيان
دلاحية بعضها للعلية بظهور المناسبة فيه فاشترطه هنا لعارض
لابناء على ان العلة بمعنى الباعث فلا ينافى ما مر من ترجيح انها
بمعنى المعرف .

(كذلك بالالغا وان قد ناسبا) . بقصر الالغاء للوزن يعنى
ويحصل الابطال بعد ثبوت الحصر بكون الوصف ملغى وان كان
مناسبا للحكم المتنازع فيه ويكون الغاء باستقلال المستبقى بالحكم
دونه في صورة مجمع عليها حكاة الفهري كاستقلال الطعم في ملاء
كفمن القمح بالحكم الذى هو حرمة ربي الفضل دون الكيل وغيره
فان ذلك لا يكال وليس فيه اقتنيات في الغالب .

(وبتعدى وصفه الذى اجتيا) الضمير في وصفه للمستدل يعنى
أن الابطال يحصل بعد ثبوت الحصر بتعدى وصف المستدل الذى

اجتباء أى اختاره للتعليل والتقصير وقصور غيره من أوصاف المحل
لان تعدية الحكم محله أكثر فائدة من قصوره عليه .

ثم المناسبة والاخلالة من المسالك بلا استحالة

بكسر همزة الاخلالة وهذا هو المسلك الخامس يعنى أن من الطرق
الدالة على عليية الامر للحكم المناسبة بينهما فهذه الطريق تسمى
المناسبة وتسمى أيضا الاخلالة بكسر الهمزة وبالهاء المعجمة من خال
بمعنى ظن سميت مناسبة الوصف بالاخلالة لان بالنظر الى ذاتها يخال
أى يظن عليية الوصف للحكم والمناسبة لغة الملازمة أى الموافقة وقيل
المغاربة فصريح هذا النظم كالسبكى ان المسلك هو نفس المناسبة
لا استخراجها قال فى الايات البيئات وهذا وجيه جدا لان المسلك دليل
العلة وثأن الدليل كما هو جلى أن يكون ثابتا فى نفسه مع قطع النظر
عن نظر المستدل فيه سابق الوجود عليه انتهى .

ويصح جعل استخراج المناسبة الذى هو تخريج المناط هو
المسلك لان السبكى ارتكب نظيره فى السبر والتقسيم لانه فسره
بالحصر والابطال وهما فعلان للمجتهد كما أن الاستخراج فعل له
فكونه فعلا لا يمنع من كونه دليلا فيصح اطلاق المسلك على كل من
المناسبة ومن تخريج المناط لان المراد بالمسلك ما يثبت العلية ونسبة
الاثبات لكل منهما صحيحه لان المناسبة دليل والتخريج اقامة ذلك
الدليل وكل منهما يصح أن ينسب اليه المسلكية .

ثم بتخريج المناط يشتهر تخريجها وبعضهم لا يعتبر

تخريجها بمعنى استخراجها فاعل يشتهر وبتخريج المناط متعلق
بيشتهر ويعتبر مبنى للفاعل يعنى أن استخراج المناسبة الحاصل

بإبداء الوصف المناسب يسمى تخريج المناط بفتح الميم والنـاط
الـعلة التي نيط الحكم بها أي علق وأصل المناط مكان النـوط أي
التعليق قال الشاعر :

بلاد بها نيطت على تمائمي وأول أرض مس جلدى ترابها

سمى استخراج المناسبة بتخريج المناط لأنه استخراج ما نيط
الحكم به وسمى الوصف بالمناط لأنه موضع له وتخريج المناط من
أعظم مسائل الشريعة دليلاً وتقسيمًا وتفصيلاً وأنكره الظاهرية وغيرهم
واليه الإشارة بقولنا ، وبعضهم لا يعتبر .

وهو ان يعين المجتهد لعلة بذكر ما سيرد

من التناسب الذي معه اتضح تقارب والامر مما قد قدح

هو ضمير هذا المسلك الذي هو المناسبة عند السبكي أو تخريج
المناط عند ابن الحاجب يعني أن هذا المسلك الذي هو أحد الأمرين
تعيين المجتهد العلة بإبداء مناسبة بين العلة المعينة والحكم مع
الاقتران بينهما في دليل حكم الأصل ومع السلامة للوصف المعين من
قوادح العلية والاقتران معتبر في كون الوصف المناسب علة لا في كون
الوصف مناسباً وصورته أن يحكم الشارع في صورة بحكم ولا يتعرض
لبیان علته فيبحث المجتهد عن علة ذلك الحكم ، ويستخرج ما يصلح
مناطاً له كالاسكار في حديث مسلم (كل مسكر حرام) فهو لازالته
العقل المطلوب حفظه مناسب للحرمة وقد اقترن بها في دليل الحكم وهو
الحديث وسلم ومن القوادح قال حلولو فيخرج بإبداء المناسبة تعيين
الـعلة بالطرد أو الشبه أو الدوران انتهى

وباعتبار المناسبة في هذا المسلك يمتاز عن ترتب الحكم على الوصف الذي هو من أقسام الأبناء وان اشتركا في ارتباط الحكم بالوصف في كل منهما فحديث مسلم المذكور فيه الأبناء من جهة ترتيب الحكم على الوصف ولو فرضنا عدم ظهور المناسبة بينهما بناء على مذهب الأكثر من عدم اشتراطها وفيه المناسبة أي النوع المسمى بها جهة ظهور المناسبة الخاصة والسلامة عن القوادح قيد في تسمية التعيين المذكور بتخريج المناط بحسب الواقع لا للاعتداد به اذ كل مسلك لا يتم بدونها فالسلامة جزء من مسمى هذا المسلك الذي هو المناسبة أو تخريج المناط اما بالنسبة الى غيره فشرط خارج عن المسمى .

وواجب تحقيق الاستقلال بنفى غيره من الأحوال

يعنى لا بد أن يحقق استقلال الوصف المناسب بالعلية ويحقق الاستقلال بنفى غيره من الأحوال أي الأوصاف ونفى غيره يكون بالسبر بأن لا يجد مثله ولا ما هو أولى منه لا بقول المستدل (بحث فلم أجد غيره) أو الأصل عدمه ، فلا يكفي هنا بخلافه في السبر لان المقصود هنا اثبات الوصف الصالح للعلية وهناك نفي ما لا يصلح للعلية من الأوصاف :

ثم المناسب الذي تضمننا ترتب الحكم عليه ما اعتننا به الذي شرع من إسماد مفسدة أو جلب في سداد

المناسب مبتدأ خبره الذي وصلته وترتب فاعل تضمن ومفعوله هو ما من قوله ما اعتنى والسداد مفتوح السين المصلحة تقدم أن المناسبة لغة مطلق الملازمة الموافقة واما في الاصطلاح فهي ملازمة

خاصة هي فرد من افراد المعنى اللغوى وعليه فالمناسب المأخوذ منها
أى من المناسبة الاصطلاحية هو الوصف المناسب الذى تضمن أى
استلزم ترتب الحكم عليه ما اعتنى به الشارع فى شرع الاحكام من
حكمة لحصول مصلحة و دفع مفسدة ويدخل فى المفسدة المشقة
والمصلحة لذة أو وسيلتها والمفسدة ألم أو وسيلته وكلاهما نفسى أو
بدنى دنيوى أو أخروى قال فى التنقيح والمناسب ما تضمن تحصيل
مصلحة أو درء مفسدة .

فالاول كالغنى علة وجوب الزكاة والثانى كالاسكار علة تحريم
الخمير انتهى .

فيلزم على ترتب وجوب الزكاة على الغنى المقصود الذى هو
سد خلة الفقراء من ترتب تحريم الخمر على الاسكار المقصود الذى
هو حفظ العقل الموجب زواله للوقوع فى كثير من المهالك وقولنا استلزم
ترتب الحكم عليه الخ قال جمع منهم الاصفهانى شارح مختصر ابن
الحاجب ومنهم الزركشى وتبعهم زكرياء انه احتراز عن الوصف
المستبقى فى السبر والمراد فى الدوران وغيرهما من الاوصاف
التي تصلح للعلية ولا يحصل عقلا من ترتيب الحكم عليها المعنى
المدور من حصول مصلحة أو دفع مفسدة ولا يلزم من ذلك خلوه هذه
الاوصاف عن اشتمالها على حكمة وبحث فى الايات البيئات بأنه قد
يتشكل الاحتراز المذكور بأن ما ذكر من الوصف المستبقى فى السبر
والمدار فى الدوران وغيرهما من الاوصاف قد يشتمل على المناسبة
ويحصل من ترتيب الحكم عليه ما ذكر غاية الامر أن تلك المسالك لم
يعتبر فيها المناسبة فى دلالتها على العلية وذلك لا ينافى حصول المناسبة
بتلك الاوصاف اللهم الا أن يريدوا أن الاوصاف المثبتة عليها بتلك

المسالك لا يحصل من ترتيب الحكم عليها ما ذكر فلو اشتملت على مناسبة لكان حصول ما ذكر من ترتيب الحكم عليها باعتبار مسلك المناسبة لا تلك المسالك الاخرى ه .

ويحصل القصد بشرع الحكم شكاً وظناً وكذا بالجزم

القصد بمعنى المقصود يعنى أن الحكمة التي هي المقصود من شرع الحكم أي من ترتيب الحكم على علقته قد تحصل شكاً بأن يكون ثبوتها وانتفاؤها على حد سواء وقد تحصل ظناً بأن يكون ثبوتها أرجح من انتفائها وقد تحصل جزماً أي يقيناً .

الاول كحد الخمر لاجل الاسكار فان حصول المقصود من شرع حكمه وهو الانزجار عن شربها وانتفاؤه متساويان لتسلوى الممتنعين عن شربها والمقدمين عليه فيما يظهر للناظر الى الممتنعين والى المقدمين لا بالنسبة الى ما في نفس الامر لتعذر الاطلاع عليه ولهذا الاعتبار قال بعضهم انه لا مثال له على التحقيق ثم حكم الناظر بالتساوي فيما يظهر له تقريبي لا حقيقي

والثاني كالقصاص لاجل القتل العمد العدوان من مكافئ يحصل المقصود من شرع حكمه وهو الانزجار عن القتل ظناً فان الممتنعين عنه أكثر من المقدمين عليه وانما قلنا أكثر لان الغالب من حال العاقل انه اذا علم أنه متى قتل قتل كف عن القتل

والثالث كجواز البيع لاجل الاحتياج الى المعارضة في الجملة يحصل المقصود من شرعه وهو الملك يقيناً في الجملة فلا يقال قد يتخلف الملك عن البيع كما لو كان الخيار للبائع وحده لان

ذلك لا ينافي حصوله يقينا في الجملة فانه حاصل يقينا اذا لم يكن خيار
وكذا ان كان خيار ولو بعذر من الخيار .

وقد يكون النفي فيه أرجحاً كئيبس لقصد نسل نكحاً

النفي مصدر نفى الشيء بمعنى انتفى فان نفى يستعمل متعديا
ولازما والاييس مقلوب اليائس فالياء فيه هي فاءه والحكم هو جواز
نكاح الايس لطول تجربة لمصلحة التوالد قال في الايات البيِّنات
الظاهرات الوصف المعلل به هنا احتياج الناس الى نكاح والمقصود هو
التوالد وان كان من جرحا ه .

فان حصول الولد من الايس واليائسة ممكن عقلا لاعادة قال
حلولو وفيه عندي نظر فان العادة تفيد القطع في بنت التسعين ه
أى بالتاء الفوقية قبل السين قلت ولا حاجة له الى ما ذكر لانهم لم
يمثلوا ببنت التسعين بل مرادهم الحالات التي الغالب فيها عدم
التوالد من سر أو غيره كطول تجربة ولا يقال اليأس ينافي التوالد لانا
لا نسلم ذلك انما اليأس يبعده كما يستفاد من كلام الفقهاء قاله في
الايات البيِّنات فان قطع بانتفاء الحكمة في صورة فقد تقدم في قولنا :
(وفي ثبوت الحكم عند الانتفاء) البيت

بالطرفين في الاصح عللوا فقصر مترف عليه ينقل

يعنى ان الاصح عند أهل الاصول التعليل بالطرفين من الاقسام
الاربعة أعنى الوصف المناسب المشتغل على حكمة حاصلة من ترتيب
الحكم على ذلك المناسب شكاً أو وهماً وأما التعليل بالثانسي
والثالث فجائز اتفاقاً وظاهر هذا النظم كجمع الجوامع ان
التعليل بنفس المقصود الذي هو الحكمة لكن الاولى تأويله بما ذكر أو

يقال ما قال زكرياء انه مستثنى مما تقدم انه لا يجوز التعليل بالحكمة
انتهى .

يعنى انه لا يجوز على قول قال في الايات البيئات قد يستشكل
بأنه اذا جاز التعليل بالاربعة لم يبق شيء مما معنى الاستثناء فان
المعلل به لا يخرج عن هذه الاربعة الا أن يقال هذه الاربعة أقسام
المناسب أي ما ظهرت مناسبته والعلة لا تنحصر فيه فقد تكون فيما
لم تظهر مناسبته ومنه الاسم اللقب والوصف اللغوى ومالم
يطلع على حكمته ه .

وفي الايات البيئات ما لفظه وقد يستبعد ذلك أي جعل الحكمة
علة لان الحكمة هي ما يترتب على ثبوت الحكم فكيف يترتب الحكم
عليها كما هو قضية جعلها علة الا أن يراد أنها حكمة لحكم وعلة لآخر ه

قوله فقصد مترف بضم ميم مترف وفتح رائه وهو المترفه
بسفره أي المنتعم به وببناء ينقل للمفعول يعنى أن قصر المترفه
بسفره ينبئ جوازه الذى هو المشهور على جواز التعليل بالطرفين
فعلى الاصح يجوز القصر للمترفه فى سفره المظنون فيه انتفاء المشقة
التي هي حكمة شرع الترخص وانما قلنا المظنون لان الترفه لا ينافى
قطعا وجود المشقة بل توجد معه كما هو مشاهد من بعض المسافرين
برا فى نحو محفة وبحرا فى نحو سفينة مظالة وقد يقطع بانتفاء المشقة
كمن مسكنه فى البحر ونزل منه فى سفينة قطعت به مسافة قصر فى
لحظة والحاصل من كلام المحلى أن المقصود من شرع الترخص المشقة
وهو فى الحقيقة انتفاؤها وقيل لا يجوز التعليل بالاول لان المقصود
فيه الذى هو الحكمة مشكوك الحصول ولا بالرابع لانه فيه مرجوحة
وعليه لا يجوز قصر المترفه بسفره

ثم المناسب عنيت الحكمة منه ضرورى وجاتتمة

هذا تقسيم للمناسب الى ثلاثة أقسام ضرورى وحاجى وتنمة
ويقال له تحسينى والمراد بالمناسب هنا الحكمة المقصودة من الوصف
المناسب ويصح أن يراد به هنا الوصف المناسب باعتبار الحكمة لا نفس
الوصف المناسب فقط والمراد بالمناسب فيما سبق وفيما يأتى العلة
قوله وجاتتمة بقصر جاء للوزن أى من المناسب ما هو تنمة التحسينى
ما استحسن عادة من غير احتياج اليه ولم تلجىء اليه ضرورة وانما
استحسن عادة لانه حث على مكارم الاخلاق واتباع أحسن المناهج
فى العادات والمعاملات والضرورى ما كان حفظه سببا للسلامة من
هلاك البدن أو الدين .

بينهما ما ينتمى للحاجى وقدم القوى فى الرواج

يعنى أن بين مرتبة المناسب الضرورى والمناسب التحسينى مرتبة
ثالثة تسمى المناسب الحاجى فالمناسب ضرورى فحاجى فتحسينى
وقدم فى الرواج أى الاعتبار القوى من الثالثة عند تعارض الاقيسة
فيقدم الضرورى ثم الحاجى ثم التحسينى فبهذا يظهر ثمة ترتبها
والحاجى ما يحتاج اليه ولم يصل الى حد الضرورى

دين ونفس ثم عقل نسب مال الى ضرورة تنتسب

يعنى أن الضروريات وهى اصول المصالح منها حفظ الدين وهو
الحكمة المقصودة من ترتب الحكم بمعنى المحكوم به وهو القتل على
الوصف المناسب وهو الكفر وكذلك هو الحكمة المقصودة من قتل المرتد
والزنديق وأصحاب البدع المضلة ومنها حفظ النفس وهو الحكمة
المقصودة من ترتب القصاص على القتل ومنها حفظ العقل وهو الحكمة

المقصودة من ترتب الحد على الاسكار ومنها حفظ النسب وهو الحكمة المقصودة من ترتب حد الزنى على الزنى ومنها حفظ المال وهو الحكمة المقصودة من ترتب حد السرقة وحد قطع الطريق عليهما من ترتب الضمان على المتلفات وانما كان حفظ المال من الضروريات لتوقف البنية عليه واشترط عدالة الشهود ضرورى صونا للنفس—
والاموال وفى الامامة حاجية وفيها خلاف لانها شفاة والحاجة داعية الى اصلاح حال الشفييع وفى النكاح تنمة لان الولى قريب ينزعه طبعه عن الوقوع فى العار ورخص فى البلد الذى يتعذر فيه العدول قبول شهادة أمثلهم حالا وكذا فى القضاة وولاية الامر .

ورتبنا ولتعطفن مساويا عرضا على المال تكن موافيا

العرض بالكسر النفس وجانب الرجل الذى يصونه من نفسه وحسبه أن ينتقض ويثلب أو سواء كان فى نفسه أو سلفه أو من يلزمه أمره أو موضع المدح والذم أو ما يفتخر به من حسب وشرف وقد يراد به الآباء والاجداد والخليقة المحمودة الى غير ذلك يعنى أن ما ذكر من الضروريات مرتب فكل واحد منها دونما قبله فى الرتبة فيقدم عليه عند التعارض الاحفظ المال وحفظ العرض فانهما معا فى آخر رتبة ومعنى تكن موافية بضم الميم تكن موافقا لاهل الاصول فحفظ العرض هو الحكمة المقصودة من ترتب جاد ثمانين على القذف وتنسوية العرض والمال مذهب السبكي لكن الظاهر أن يفصل فيقال من فوائد حفظ الاعراض صيانة الانساب عن تطرق الشك اليها بالقذف فيلحق بحفظ النسب فيكون بهذا الاعتبار أرفع من المال فان حفظهما بتحريم الزنا تارة وبتحريم القذف المفضى الى الشك فى الانساب أخرى وتحريم الانساب مقدم على الاموال ومن الاعراض ما هو دون

جميع الضروريات وهو دون الاموال لا في رتبته وهذا القسم من الاعراض هو ما عدا القسم الاول قاله بعضهم قال في الايات البيّنات ولا يخفى أن للمصنف يعنى السبكي أن لا يسلم أنه في الشق الاول أرفع في المال . وأنه في الشق الثاني دون المال فلا يرد عليه ذلك هـ

واستشكل جعل حفظ المال من الضروري والبيع من الحاجي مع أن ضرورة المال انما هي لتوقف البنية عليه وحجة .

فأى فرق بين المال الذي في يده والمال الذي يراد تحصيله بالبيع ولم كان حفظ الاول ضروريا دون الثاني مع التوقف على كل منهما واحتمال الاستغناء عن البيع بنحو هبة أو اعادة أو تصدق فان منع ضرورة البيع لاغناء ذلك عنه فليمنع ضرورة حفظ ما بيده كذلك هـ من الايات البيّنات .

فحفظها حتم على الانسان في كل شرعة من الاديان

الشرعة بالكسر بمعنى الشريعة وهي ما شرعه الله تعالى لعباده والنعنى أن حفظ الضروريات المذكورة واجب على كل انسان مكلف باجماع جميع الملل قال الجزائري :

قد اجمع الانبيا والرسل قاطبة على الديانة بالتوحيد في الملل وحفظ نفس ومال معهما نسب وحفظ عقل وعرض غير مبتذل

قال التمشيتي :

العرض ضد الطول والعرض غدا والعرض بالكسر بمعنى النفس ومفرد العروض فتحها بدا والضم للجانب دون لبس

قوله والعرض غدا المراد بغدا يوم القيامة يعنى عرض
الاعمال فيه :

الحق به ما كان ذا تكميل كالحمد فيما يسكر القليل

بالجر نعت لما من قوله فيما يسكر يعنى أنه يجب أن يلحق
بالضرورة مكمله أى المؤكد له والمبالغ فى حفظه بسببه كالحمد فى القليل
من المسكر جنسه قال شهاب الدين عميرة الوصف المناسب فى هذا
المثال هو كون القليل يدعو الى الكثير والحكم الحد المرتب عليه
والمقصود من شرع الحد الحفظ من الدعاء الى المفوت وهذا
الحفظ مكمل لحفظ العقل أى مؤكد له ومبالغ فيه بسببه هـ .

لم يبيح الله تعالى النفوس ولا شيئاً من السنة المذكورة فى ملة
من الملل باجماع فالمسكرات حرام فى جميع الملل وان وقع الخلاف فى
اليسير الذى لا يسكر فى الاسلام حرام وفى الشرائع المتقدمة هو
حلال أما القدر المسكر فحرام اجماعاً فى جميع الملل والمراد من
الحاق مكمل الضرورى به انه فى رتبته اعلم أن الضروريات أصول
المصالح ولكل تكملة فيها من حيث هى تكملة شرط وهو أن لا يعود
اعتبارها على الاصل بالابطال :

وهو حلال فى شرائع الرسل غير الذى نسخ شرعه السبل
أباحها فى أول الاسلام بداءة ليست من الاحكام

هو ضمير راجع لقليل المسكر يعنى أن قليل ما يسكر جنسه مما
لا يسكر هو بنفسه مباح عند جميع السبل أى الملل المتقدمة وهو حرام
فى شريعته صلى الله عليه وسلم للناسخة لجميع

الشرائع والضمير في اباحها للخمر والبيت جواب عن
اعتراض النووي على الاصوليين في قولهم أن الكليات الست مما
علم التفات الشرع اليه قطعاً في كل شريعة فان الخمر كانت حلالاً في
أول الاسلام كان متعلقاً من البراءة الاصلية وهي ليست بحكم شرعي
على الصحيح كتناولهم لغيرها مما لم يرد فيه نص بتحريمه ونحو
هذا لابي اسحاق الشاطبي (والبيع فالاجارة الحاجي) الحاجي مبتدأ
خبره البيع والاجارة معطوف عليه يعني أن الحاجي كالحكمة المقصودة
من شرع البيع والاجارة وهي الملك للذات أو المنفعة والحكم هو
جوازها والعلة الاحتياج الى المعاوضة واختلف أهل مذهبنا هل النكاح
من باب الحاجيات بناء على أنه تفكه أو من باب الضروريات بناء على
أنه من باب الاقوات وجه كونه من الضروريات أنه شرع لتحصين
النفوس وقد يكون الحاجي في الاصل ضرورياً كالاجارة لتربية الطفل
وبهذا يعلم عدم انحصار الضروري في المذكورات قولنا كالاجارة أي
كالحكمة المقصودة من الاجارة فان ملك المنفعة فيها وهي تربيته
يفوت بفواته لو لم تشرع الاجارة حفظ نفس الطفل وفواته يكون
بعدم وجود جارية مملوكة تربيته وبعدم وجود متبرع .

(خيار بيع لاحق جلي) لاحق خبر خيار بيع وجلي نعت لاحق
يعنى أنه يلحق بالحاجي مكمله فيكون في رتبته كالمقصود من الخيار
في البيع المشروع للتروى كمل به الملك ليسلم عن الغبن وانما
قلنا كمل به الملك ولم نقل كمل به البيع لان الملك هو الحاجي ومن
مكمل الحاجي اعتبار الكفء في النكاح ومهر المثل في الصغيرة فانهما
داعيان الى دوام النكاح ومنه اغتفار غرر يسير للحاجة

وما يتم لدى الحذاق حث على مكارم الاخلاق

يعنى ان الحكمة المسماة تنمة هي ما كان فيه حث على مكارم الاخلاق واتباع أحسن المناهج ويسمى تحسينا كما تقدم سمي به لانه مستحسن عادة وسميت تنمة لانها تنمة للمصالح .

منه موافق أصول المذهب كسلب الاعدد شريف المنصب)

يعنى أن التحسين قسمان قسم موافق أصول المذهب أى قواعده وقسم مخالف لها .

الاول كسلب الاعدد شريف المناصب كأهلية الشهادة والقضاء والامامة وولاية النكاح لنقصه بيان الوصف المناسب والحكمة المقصودة منه والحكم أن يقال سلب العبد الاهلية لنقصه عن المناصب الشريفة ليحصل المقصود الذى هو الجرى على ما عهد من محاسن العادة وكثيرا ما يمثلون لطلق الحاجى والتحسينى مع قطع النظر عن استيفاء كل من الحكم والوصف المناسب الذى هو العلة ومن الحكمة التى هي المقصود من شرع الحكم فما لم يظهر لك فيه الاستيفاء من أمثلتهم فاحمله على الثانى فلا يصعب عليك فهم أمثلتهم والمنصب كمنبر فى المصباح يقال لفلان تنصب كمسجد أى علو ورفعته المراد به الرتبة وهو فى الاصل حديد ينصب عليه القدر والاعدد جمع عبد .

وحرمة القدر والانفاق على الاقارب ذوي الاملاق

بجر حرمة الانفاق عطا على سلب يعنى أن من التحسينى غير مخالف القواعد كالمقصود من تحريم بيع النجاسات لعدم طهارتها والمقصود هو الجرى على ما عهد من محاسن العادة ومكارم الاخلاق لان بيعه يستلزم جواز كيله أو وزنه وذلك غير لائق ومنه أيضا وجوب

الانفاق على الاقارب الفقراء لاجل قرابتهم فيحصل الجرى على مكارم الاخلاق ومحاسن العادة ومن التتمة العتق بغير عوض .

وما يعارض كتابة (بجر ما ويعارض بكسر الراء وهذا القسم الثانى من التحسينى وهو ما يخالف القواعد كالمقصود من شرع الكتابة لفك الرقبة والمقصود الجرى على محاسن العادة من تكريم بنى آدم فالكتابة غير محتاج اليها لانها لو منعت ما ضر وهى خارمة لبقاعدة امتناع بيع الشخص بعض ماله ببعض آخر اذ ما يحصله المكاتب فى قوة ملك السيد له بناء على أن العبد لا يملك وان الكتابة عقد معاوضة قال حلولو ولكن الكتابة عندنا ليست عقد معاوضة بحال بل قال مالك ما يؤديه المكاتب من جنس الغلة هذا هو الصحيح من المذهب انتهى .

سلم ونحوه) أى وكذلك خولفت القواعد فى السلم والمساقات وبيع الغائب والمغارسة والمجايلة ونحوها مما فيه غرر وجهل كالقراض

وأكل ما صيد يؤم) أكل منتدأ خبره يؤم بالبناء للمفعول بمعنى يقصد يعنى أن مما خالف القواعد أكل الصيد خولفت لبقاء الفضلات فيه وعدم تسهيل الموت على الحيوانات وانما خالفت المذكورات لتتمة المعانى فان من الناس من يحتاج فى معاشه الى أحد هذه الامور فجعلت شرعا عاما لعدم الانضباط فى مقادير الحاجات قاله القرافى فى شرح التنقيح .

من المناسب مؤثر ذكر) بكسر المثائة وذكر بالبناء للمفعول يعنى أن الوصف المناسب المعلن به ينقسم من حيث اعتبار الشرع له فى ربط الاحكام به الى أربعة أقسام مؤثر وملائم وغريب ومرسل

الاول مؤثر يسمى مؤثراً لظهور تأثيره بما اعتبره الشرع به من نص أو لجماع وأشار الى تفسيره بقوله ۞

بالنص والاجماع نوعه أعتبره في النوع للحكم) نوعه مبتدأ خبره أعتبر بالبناء للمفعول يعنى أن الوصف المناسب المؤثر هو ما اعتبر الشرع فيه غير الوصف في عين الحكم أى نوعه في نوعه بنص أو اجماع .

مثال الاعتبار بالنص تعليل نقض الوضوء بمس الذكر فانه مستفاد من حديث من مس ذكره فليتوضأ) .

ومثال الاعتبار بالاجماع تعليل ولاية المال على الصغير بالصغر فانه مجمع عليه . (وان لم يعتبر بذين بل ترتب الحكم ظهر على وفاقه فذا الملائم يعتبر مبنى للمفعول يعنى وان لم يعتبر الشرع نوع من الوصف في نوع الحكم بأحد الامرين اللذين هما النص والاجماع بل اعتبر عين الوصف في عين الحكم بترتيب الحكم على وفقه أى وفق الوصف حيث ثبت معه فهذا المناسب يسمى ملائماً بكسر الهمزة للماءته للحكم أقواه ما ذكر قبل القاسم .

من اعتبار النوع في الجنس ومن عكس ومن نوع بآخر زكن

القاسم فاعل ذكر يعنى أن الملائم ثلاثة أقسام أقواها ما يذكرونه عند عدهم الاقسام أولاً فالاول أقوى من الثانى والثانى أقوى من الثالث .

أشار لاولهما بقوله : من اعتبار للنوع في الجنس أى نوع الوصف في جنس الحكم كتعليل ولاية النكاح التى هى الحكم بالصغر

الذى هو الوصف حيث ثبت معه وقيل علة الولاية البكارة وقيل هما معا وقد اعتبر الصغر في جنس الولاية حيث اعتبر في ولاية المال بالاجماع لان الاجماع على اعتباره في ولاية المال اجماع على اعتباره في جنس الولاية الجامع لولاية النكاح وولاية المال فهذا المثال اعتبر فيه عين الوصف بسبب ترتيب الحكم علي وفق الوصف دون نص أو اجماع على اعتبار العين في العين وانما كان الاجماع على اعتبار الصغر في ولاية المال اجماعا على اعتباره في جنس الولاية لانهم نظروا الى مجرد تعليل الولاية للصغر مع قطع النظر عن المال اذ لو كان خصوص المال ملحوظا في المعلول لم ينهض هذا حجة على اعتبار الصغر في ولاية النكاح قاله شهاب الدين عميرة .

وأشار لثانيها بقوله ومن عكس وهو اعتبار العين في العين بترتيب الحكم على وفق الوصف حيث ثبت الحكم معه والحال ان الشارع اعتبر الجنس في العين كتعليل جواز الجمع في الحضر ايلة المطر على القول به بالخرج الحاصل من المطر وقد اعتبر جنس الحرج عين الجواز في السفر بالنص .

وأشار لثالثها بقوله ومن جنس الخ زكن بمعنى علم مبنى للمفعول وهو اعتبار العين في العين بترتيب الحكم على وفق الوصف حيث ثبت معه وقد اعتبر الشارع جنسه في جنسه كتعليل القصاص في القتل بمثقل بالقتل العمد العدوان حيث ثبت معه وقد اعتبر جنس القتل العمد العدوان اذ هو جنس للقتل بمثقل والقتل بمحدد في جنس القصاص اذ هو جنس للقصاص بالمحدد والقصاص بالمثقل قاله المحلى قال المحشى وفيه نظر لان القتل العمد العدوان هو عين الوصف الجامع بين الاصل والفرع لا جنس الوصف الجامع فلا

يكون اعتباره من اعتبار الجنس وقد أوضح العضد هذا المحل فقال
مثال الثالث وهو اعتبار جنس الوصف في جنس الحكم أن يقال يجب
القصاص في القتل بالمثل قياساً على القتل بالمحدد بجامع كونها جنائية
عمد عدواناً فالحكم مطلق القصاص وهو جنس يجمع القصاص في
النفس وفي الاطراف وغيرها من القوى وفي المال وقد اعتبر جنس
الجنائية في جنس القصاص بالنص والاجماع ه والباء في بآخر بفتح
الخاء المعجمة ظرفية :

أخص حكم منع مثل الخمر أو الوجوب لمضاهى العصر
فمطلق الحكمين بعده الطلب وهو بالتخيير في الوضع اصطحب

فكونه حكماً (يعنى أن الحكم له أجناس منها عال ومنها متوسط
ومنها سافل فأخص أجناسه أى أقربها كونه مثلاً تحريم الخمر أو
إيجاب الصلاة كالعصر مثلاً ويلى ذلك كونه مطلقاً إيجاباً أو تحريم
أو نذب مثلاً فان قلت كيف يذكر أحد الثلاثة غير مضاف لنحو العصر
أو الخمر أو الفجر قلت كما فى قول السبكي فان اقتضى الخطاب الفعل
اقتضاء جازماً فإيجاب الى آخره ويلى ذلك كونه طلباً أو تخييراً والى
هذا الاشارة بقولنا وهو بالتخيير لـخ اذ الطلب تساوى مع التخيير فى
الوضع أى فى رتبة واحدة ويلى ذلك كونه حكماً قوله أخص مبتدأ خبره
منع الوجوب معطوف على الخبر وكذا مطلق وقوله بعده الطلب
جملة من مبتدأ وخبره واصطحب بفتح الطاء وكونه مرفوع معطوف
على الطلب وكذا مطلق وقوله بعده الطلب جملة من مبتدأ وخبره
واصطحب بفتح الطاء وكونه مرفوع معطوف على الطلب أى بعد
الطلب كونه حكماً فكونه حكماً هو أعلى الاجناس .

... كما فى الوصف مناسب خصه ذو العرف

مصلحة وضدها بعد فما كون محلها من ألد علما
قوله كما في الوصف معناه أن أجناس الحكم أعمها وأبعدها كونه
حكما وكذلك أجناس الوصف أعمها وأبعدها كونه وصفا تتاط به
الاحكام .

قوله مناسب خصصه ذو العرف بضم العين المهملة يعنى أن
صاحب العرف الاصولى جعل كون الوصف مناسبا أخص وأقرب
من مطلق الوصف .

قوله مصلحة وضدها بعد مصلحة مبتدأ وضد معطوف عليه
والخبر بعد بالبناء على الضم يعنى أن كون الوصف مصلحة أو ضدها
من المشتقة والمفسدة بعد كونه مناسبا أى أخص وأقرب فيلى ذلك
مصلحة أو مفسدة محلها مما علم أى من الضروريات والاحتياجات
والتتمات فيما رأيت يظهر لك الجنس العالى والمتوسط والقريب
للاحكام والاصناف .

(فقدم الاخص) قدم فعل أمر للوجوب يعنى أنه يجب تقديم
الاخص من الاوصاف والاحكام فيقدم الجنس السافل على المتوسط
والمتوسط على البعيد لان ما كان الاشتراك فيه بالسافل فهو أغلب على
الظن مما كان بالمتوسط وما كان بالمتوسط فهو أغلب على الظن مما
كان بالجنس البعيد ولذلك قدمت البنية فى الميراث على الاخوة والاخوة
على العمومة وقدم ترك النجس على الحرير فى الصلاة لانه أخص
بالصلاة من الحرير قال القرافى لان تحريم الحرير لا يختص بالصلاة
فكان تحريم النجس أقوى منه لانه يختص بها ولذلك اذا لم يجد

المحرم الا ميتة وصيدا أكل الميتة دون الصيد لان تحريم الصيد خاص
بالاحرام فالقاعدة ان الاخص ابدأ مقدم ه .

واذا علمت ذلك فتأثير النوع في النوع مقدم على تأثير النوع في
الجنس وتأثير النوع في الجنس مقدم على تأثير الجنس في النوع وهو
مقدم على تأثير الجنس في الجنس وجه تقديم تأثير نوع العلة في
جنس الحكم على عكسه هو أن الابهام في العلة أكثر محذورا منه في
المعلول الذي هو الحكم والاخوة نوع من الاوصاف والتقدم في
الميراث نوع من الاحكام فهو من اعتبار نوع الوصف في نوع الحكم .

والغريب ألغى اعتباره للعلی الرقيب « يعنى أن الحكم المناسب
المسمى بالغريب هو الذى ألغى العلى الرقيب وهو
الله تعالى اعتباره أى لم يعتبره في ذلك الحكم بنص ولا اجماع
ولا بترتيب الحكم على وفقه ويسمى الغريب طردا فالطرد مشترك
بين وصف مناسب ألغى الشارع اعتباره وبين مقارنة الحكم للعلية
وبعضهم يجعل ما هنا بياء مشددة سمي غريبا لبعده عن الاعتبار فلا
يعمل به كما هو في واقعة الملك فان حاله يناسب التكفير ابتداء بالصوم
كما هو مذهب الشافعى ليرتدع دون الاعتاق والاطعام لسهولة بذل
المال عليه في شهوة الفرج وقد أفتى يحيى بن يحيى الليثى الاندلسى
صاحب مالك الامام عبد الرحمان الداخل الاموى سلطان الاندلس لما
واقع جارية له في رمضان ثم ندم ندما شديدا فسأل الفقهاء عن توبته
وكفارته بصوم شهرين متتابعين نظرا الى حاله المناسب لذلك لكن
الشارع ألغاه بتخييره بينه وبين الاطعام والاعتاق من غير تفرقة بين
ملك وغيره فلما قال يحيى ما قال سكت بقية الفقهاء اجلالا له فلما
خرجوا من عند الملك قالوا له لم لم تفتته بمذهب مالك قال لو فتحنا

له هذا الباب لسهل عليه أن يظأ كل يوم ويعتق رقبة ولكن حملته على أصعب الامور ليلا يعود وليس هذا الافتاء من التعليل بالمناسب الذي أعدده الشرع بل الدليل المعتمد عليه فيه غيره ولعله من باب سد الذريعة الى الحرام بدليل قوله لو فتحنا له هذا الباب لخر ووصف الغريب بالمناسبة من جهة كونه ملائما لافعال العقلاء عادة وقد تنفى عنه المناسبة من جهة الغاء الشارع له فلا تشتبه عليه الطـرق .

والوصف حيث الاعتبار يجهل فهو الاستصلاح قل والمرسل

ببناء يجهل للمفعول والمرسل بصيغة اسم المفعول يعنى أن الوصف المناسب اذا جهل اعتبار الشارع له بأن لم يدل دليل على الغائه ولا على اعتباره يسمى بالاستصلاح وبالمرسل وبالمصالح المرسله سمي بالاستصلاح لما فيه من مطلق المصلحة للناس وبالمرسل لارساله أى لاهماله عما يدل على اعتباره والغائه .

(نقبله لعمل الصحابة) يعنى انا معشر المالكية نجوز العمل بالمرسل رعاية للمصلحة حتى جوز مالك ضرب المتهم بالسرقة ليقر فجواز ضرب المتهم هو الحكم وتوقع الاقرار هو المصلحة المرسله والمراد بالمتهم بالسرقة المعروف بها وانما جوزه المالكية لعمل الصحابة به فان من المقطوع به أنهم كانوا يتعلقون بالمصالح فى وجوه الرأى ما لم يدل الدليل على الغاء تلك المصلحة ورده الاكثر وقال لا يجوز ضرب المتهم بالسرقة ليقر لانه قد يكون بريئا وترك الضرب لمذنب أهون من ضرب برىء وقال القرافى ان جميع المذاهب موجود فيها العمل بالمصالح المرسله لانهم اذا جمعوا أو فرقوا بين مسألتين لا يطلبون شاهدا بالاعتبار لذلك المعنى الذى به جمعوا أو فرقوا بل

يكتفون بمطلق المناسبة وهذه هي المصلحة المرسله فهي حينئذ في جميع المذاهب ثم ان الشافعية يدعون انهم أبعد الناس عنها وهم قد أخذوا بأوفر نصيب منها وقد ذكر أمام الحرمين منهم أموراً من المصالح المرسله فلو قيل أن الشافعية هم أهل المصالح المرسله دون غيرهم لكان صواباً .

(كالنقط للمصحف والكتابة) بفتح نون النقط يعني أن من أمثلة المرسل نقط المصحف وشكله وكتابه لأجل حفظه في الأولين من التصحيح وفي الثالث من الذهاب بالنسيان ومن أمثله حرق عثمان رضي الله تعالى عنه للمصاحف وجمع الناس على مصحف واحد خوفاً للاختلاف .

تولية الصديق للفاروق وهدم جار مسجد للضيقة

بجر تولية عطا على النقط يعني أن من أمثلة المرسل تولية ابي بكر لعمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنهما لكونه أحق بالخلافة ممن سواه فتوليته هو الحكم وكونه أحق هو الوصف ومن أمثله أيضاً ترك عمر الخلافة شورى بين ستة لان النبي صلى الله عليه وسلم توفي وهو عنهم راض ومنها هدم وقف أو غيره اذا كان مجاوراً لمسجد عند ضيق المسجد لأجل توسعته .

وعمل السكة تجديد النداء والسجن (بجر الثلاثة عطا على

النقط الا أن تجديد معطوف بمحذوف والسجن بكسر السين يعني أن من أمثله عمل السكة المسلمين فعله عمر رضي الله تعالى عنه لتسهيل على الناس المعاملة ومنها تجديد عثمان رضي الله عنه النداء أي الأذان يوم الجمعة لكثرة الناس ومنها

اتخاذ عمر للسجن لمعاقبة أهل الجرائم السجن بفتح السين معناه
الحصر وهو من العقوبات الشديدة ولذا قرن بالعذاب الاليم في قوله
تعالى : (الا أن يسجن أو عذاب أليم) ولم يكن في زمن رسول الله
صلى الله عليه وسلم وابى بكر سجن فلما أنتشرت الرعية في زمان
عمر ابتاع بمكة داراً وجعلها سجناً فيها وفيه دليل على جواز
اتخاذ السجن وقد سجن عمر الحطيئة على الهجو وصبيغا على سؤاله
عن المتشابه وسجن عثمان رضى الله تعالى عنه ظابىء بنى حارثة وكان
من لصوص بنى تميم حتى مات في السجن وسجن على ابن أبى طالب
رضى الله تعالى عنه في الكوفة وسجن ابن الزبير في مكة وقد ثبت
أنه صلى الله عليه وسلم سجن ولم يكن ذلك في سجن متخذ
السجن .

(تدوين الدواوين بدا) جملة بدا خبر تدوين يعنى ان من أمثلة
المصالح المرسله تدوين الدواوين أول من دونها في الاسلام عمر بن
الخطاب رضى الله تعالى عنه ولم يتقدم فيه ولا في شىء مما ذكر
قبله ولا في نظيره أمر من الشارع وما نسبه أمام الحرمين للملك من
جواز قتل ثلث الامة لاصلاح الثلثين قال القرافى قد أنكر المالكية
نسبته للملك فلذلك لا يوجد في كتبهم وانما هو في كتب المخالفين لهم
وكذلك ما ذكره أن مالكا يبيح قطع الاعضاء في التعزيرات لا تصح
نسبته له لانه مما دل الدليل على اهداره قاله الابيارى .

اخرج مناسبا بمفسد لزم للحكم وهو غير مرجوح علم

مفسد من الرباعى وغير حال من نائب فاعل علم وهو راجع
للمفسد يعنى أن مناسبة الوصف تنخرم أي تبطل بمفسدة ملازمة
للحكم اذ كانت المفسدة غير مرجوحة بل لابد أن تكون المفسدة اما

راجحة على مصلحة الحكم أو مساوية لها وإذا كانت كذلك فلا يعقل بذلك الوصف المناسب إذ لا مصلحة مع المفسدة الراجحة أو المساوية خلافاً للإمام الرازي في قوله ببقاء المناسبة مع موافقته على انتفاء للحكم فهو عنده كوجود المانع وعلى الأول لانتفاء العلة ومن فروع هذه المسألة فك الأسارى من أيدي الكفار بالسلاح ونحوه ومنها مسافر له طريقان أحدهما مسافة قصر دون الأخرى فسلك البعيدة لا لغرض غير القصر لم يقصر لأن المناسب وهو السفر البعيد عورض بمفسدة هي العدول عن القريب لا لمعنى حتى كأنه حصر قصره في تقويت ركعتين من الرباعية قاله ولى الدين المحشى وقال حلوه أنه ليس منه لأن انخرام المناسبة هنا لم يكن لاستلزامه مفسدة بل لعدم حصول المعنى الذى شرع القصر لاجله وهو رفع الحرج عن المكلف بوجود السفر الذى هو مظنة المشقة ه .

وما يجب أن ينتبه له في هذه المسئلة النظر في مثالات الامور فلا يحكم المجتهد على فعل من أفعال المكلفين بالاقدام عليه أو الاحجام الا بعد نظره فيما يتول إليه فربما ظهر في فعل أنه مشروع لمصلحة تستجلب أو منهى عنه لمفسدة تنشأ عنه لكن مثاله على خلاف ذلك وقال ابن العربي ان العلماء متفقون على ذلك .

السادس الشبه أى السادس من مسالك العلة الشبه بفتححتين ويطلق الشبه على الوصف في المسلك المسمى بالشبه فاذا أريد بالشبه المسلك الدال على العلية فهو اسم مصدر وإذا أريد به نفس العلة فهو وصف بمعنى المشبه بضم الميم والشبه بالمعنى الاول لا بد له من وصفين يكون بينهما الشبه والوصف المسمى ثبها هو احدهما والمعرف بفتح الراء هو الوصف المشتمل عليه المسلك لا المسلك وحقيقة

هذا المسلك هو كون الوصف شبيها وتحقيق كون الشبه من المسالك أن الوصف كما أنه قد يكون مناسباً فيظن بذلك كونه علة كذلك قد يكون شبيهاً فيكون ظناً ما بالعلية وقد ينازع في إفادته الظن فيحتاج إلى إثباته بشيء من مسالك العلة إلا أنه لا يثبت بمجرد للمناسبة إذ لو ثبت به كان من المناسب بالذات لا من الشبه وقضية إثباته بشيء من مسالك العلة أن إثباته بالنص والاجماع لا يخرج عن كونه شبيهاً ولا يخرج قياسه عن كونه قياس شبه وقد استشكل جريان القول برده مع ورود النص أو الاجماع على العلية قال في الإيات البيئات اللهم إلا أن يقال النص على العلية لا يستلزم تعديها حتى يتأتى القياس هـ .

تنبيه : قال في الإيات البيئات ينبغي أن يتأمل في نحو مجرد الاسم واللقب والوصف اللغوي مما تقدم أنه يجوز التعليل به هل يكون من المناسب بالذات حتى يكون من قياس المعنى أو من المناسب بالتبع حتى يكون من قياس الشبه أو لا يكون من واحد منهما فيكون قسماً آخر غيرهما وغير الطرد أي مسلكه فيه نظر والأولان في غاية البعد وأولهما أشد بعداً هـ .

(والشبه المستلزم المناسب) الشبه مبتدأ خبره المستلزم بكسر الزاى والمناسب بكسر السين مفعول المستلزم يعنى أن الشبه المراد به الوصف هو الوصف المستلزم الوصف المناسب للحكم بالذات فإن لم يناسب بذاته ولا استلزم المناسب فهو الوصف الطرد الملقى اجماعاً فالطرد يطلق على الوصف المذكور كما يطلق على المسلك الآتى بخلاف الطردى فهو مختص بالوصف قولنا (واشبهه المستلزم المناسب) هو بمعنى قول القاضى هو المناسب بالتبع أى

بالاستلزام وتلك العبارتان يحتمل موافقتهما لما صدر به السبكي في تفسير الشبه أعنى قوله الشبه منزلة بين المناسب والطرء اذا فسرت المنزلة بالمناسبة بالتبع ويكون الخلاف في مجرد العبارة لا في المعنى ويحتمل هو ظاهر السبكي والمحلّى تفسير المنزلة بأعم من المناسبة بالتبع فيكون أعم من تفسير القاضى ويحتمل تفسيرها بما يوهّم المناسبة من غير اطلاع عليها وهو ما رجحه الامدى في احكامه فيقال على ظاهر السبكي والمحلّى يشبه الطردى من حيث أنه غير مناسب بالذات ويشبه الوصف المناسب بالذات من حيث التفات الشرع اليه في الجملة كالذكورة والانوثة في القضاء والشهادة وعلى ما رجحه الامدى يقال مشابه للمناسب في أنه غير مجزوم بنفى المناسبة عنه ومثابه للطردى في انه غير مجزوم بظهور المناسبة فيه فهو دون المناسب وفوق الطردى ثم ذكر الامدى أنه أقرب الى قواعد الاصول وانه الذى ذهب اليه أكثر المحققين قال ويليه في اقرب ذهب القاضى ابي بكر وهذا المذهب مبين لمذهب القاضى .

تنبيه : قال ناصر الدين اللقانى ان القياس بالمناسب بالتبع هو القياس المسمى بقياس الدلالة فهو الجمع بما يناسب العلة ه .

قال فى الايات البيّنات وفيه نظر لما يأتى عن شيخ الاسلام يعنى زكرياء مما حاصله أن القياس بهذا المناسب قد يدخل فى قياس العلة لشمول العلة فى قياس العلة المناسب بالذات والمناسب بالتبع ه .

مثل الوضوء يستلزم التقربا) بقصر الوضوء للوزن هذا مثال للمناسب بالتبع يعنى كتعليل وجوب النية فى التيمم بكونه طهارة فيقاس عليه الوضوء بجامع أنه طهارة فان الطهارة من حيث هى لا تناسب اشتراط النية والا اشترطت فى الطهارة من النجس لكن

تناسبه من حيث أنها عبادة وقربة والعبادة مناسبة لاشتراط النية لقوله تعالى وما أمروا الا ليعبدوا الله (الآية ويقال عليه اذا كان المناسب لاشتراط النية جهة العبادة فهلا اثمرت في الطهارة من النجس لتحقق تلك الجهة فيها لانها عبادة اذ لا تكون الا واجبة أو مندوبة والواجب والاندوب عبادة واجيب بأنها من حيث هي لم توضع للتعبد فقد لا تكون واجبة ولا مندوبة كازانتك لها عن أرضك دفعا للاستقذار بخلاف الوضوء مثلا فانه لا يقع الا عبادة ولا ينافى ذلك غسل الاعضاء لمجرد التنظيف لان غسلها على الوجه والترتيب الخاصين لا يكون الا للتعبد ؟

مع اعتبار جنسه القريب في مثله للحكم لا الغريب

قال القرافي في التنقيح الرابع الشبه قال القاضي أبو بكر هو الوصف الذي لا يناسب لذاته ويستلزم المناسب لذاته وقد شهد الشرع بتأثير جنسه القريب في جنس الحكم القريب هـ .

يعنى ولا يكتفى بالجنس البعيد في ذلك كقولنا في الخل مائع لا تتبنى القنطرة على جنسه فلا تزال به النجاسة كالدهن فقولنا لا تتبنى القنطرة على جنسه ليس مناسبا في ذاته غير أنه مستلزم للمناسب قال القرافي في شرح التنقيح فان العادة ان القنطرة لا تتبنى على الاشياء القليلة بل على الكثيرة كالانهار فالقلة مناسبة لعدم مشروعية المتصف بها من المائعات للطهارة العامة فان الشرع العام يقتضى أن تكون أسبابه عامة الوجود أما تكليف الكل بما لا يجده الا البعض فبعيد عن القواعد فصار قولنا لا تتبنى القنطرة على جنسه ليس بمناسب وهو مستلزم للمناسب وقد شهد الشرع بتأثير جنس القلة والتعذر في عدم مشروعية الطهارة بدليل أن

الماء اذا قل أو اشتدت اليه الحاجة فانه يسقط الامر به ويتوجه
التيمم ه :

صلاحه لم يدر دون الشرع ولم ينط مناسب بالسمع

يعنى أن صلاحية الشبه لما يترتب عليه من الاحكام لا يدركها
العقل لو قدر عدم ورود الشرع قوله ولم ينط الخ ببناء ينط
للمفعول ومناسب نائب الفاعل وبالسمع متعلق بينط يعنى أن صلاحية
الوصف المناسب لما يترتب عليه من الاحكام لا يتعلق ادراكها بالشرع
بل يدركها العقل لو لم يرد الشرع باعتبارها حتى ظنت المعتزلة أن
الحكم صفة لمحلله وهذا للفرق بين المناسب والشبه ذكره الفهرى
فاشترط النية في الطهارة لو لم يرد الشرع باشترطها في
التيمم لما أدرك العقل اعتبارها فيها .

وحيثما أمكن قياس العلة فتركه بالاتفاق أثبت

أثبت فعل أمر وترك مفعوله مقدم عليه يعنى أن قياس العلة
المشتمل على المناسب بالذات اذا أمكن وجب ترك قياس الشبه
بالاجماع فالمراد بقياس العلة هنا ما قابل قياس الشبه وهو ما اشتمل
على المناسب بالذات بخلاف المراد به آخر هذا الكتاب فهو ما كان
الجمع فيه بنفس العلة كانت مناسبة بالذات أو بالتبع وان جمع
فيها بلازمها أو أثرها أو حكمها فهو قياس الدلالة وقد يسمى قياس
الشبه بقياس الدلالة فقياس الدلالة مشترك بين قياس الشبه وبين
القياس المجموع فيه بلازم أو أثرها أو حكمها .

الافى قبوله تردد) يعنى أن قياس العلة اذا لم يوجد فقد
تردد القاضى أبو بكر الباقلانى منا فى قبول قياس الشبه فقبله مرة

كالشافعي نظرا الى شبهه بالمناسب ثم استقر على رده كـبعض
الشافعية نظرا الى شبهه بالطرد قال في التتقيح وهو ليس بحجة
عند القاضي منا ه .

وحاصل قول المحلى بأن لم يوجد غير قياس الشبه عند قول
السبكي فان تعذرت ان قياس الشبه مؤخر عن قياس المناسب بالذات
سواء كان من قبيل قياس العلة أو من قبيل قياس الدلالة لكن يستشكل
تقديم قياس الدلالة على قياس الشبه بالمعنى الذى قاله القاضى وكذا
بالمعنى الذى تقدم عن الامدى اذ لا فرق فى المعنى بين الجمع بلازم
المناسب كما فى قياس الدلالة وبين الجمع بما يستلزم المناسب كما فى
قياس الشبه اذ مثال كل منهما هو الجمع بالمناسب لكنه لم يصرح به
لاكن دل عليه بلازمه أو ملزومه وأورد هذا الاشكال فى الايات البيئات
دون جواب عنه .

غلبة الاشباه هو الاجود) أى الاقوى على القول بحجيته يعنى
أن قياس غلبة الاشباه هو أقوى القياسات المبنية على الشبه بمعنى
الوصف وهو الذى جمع به فيها وهو الحاق فرع متردد بين أصلين
بأحدهما الغالب شبهه به فى الحكم والصفة على شبهه بالآخر فيهما
مثاله الحاق العبد بالمال فى ايجاب القيمة فى قتله ولو زادت على
الدية لان شبهه بالمال فى الصفة والحكم أكثر من شبهه بالحر فيهما
لكونه يباع ويشترى ويوهب ويعار هذا من الحكم واما من جهة
الصفة فلنقاوت قيمته بحسب تفاوت أوصافه جودة ورداءة ويشبهه
الحر فى أنه آدمى مخاطب مثاب معاقب فقياس غلبة الاشباه اما قسم
من قياس الشبه أو هو نفسه وعينه قال فى الايات البيئات ولم يقل

أحد أنه قسيم لقياس الشبه بل الامر منحصر في أمرين أحدهما أنه قسم منه والآخر أنه هو دون غيره ه .

فهذا ما عليه أئمة الاصول وهو الصواب وقال العضد أنه ليس نوعا من المسلك المسمى بالشبه وان حاصله تعارض مناسبين بالذات رجح أحدهما فهو من مسالك المناسب بالذات وان الشبه لفظ مشترك يطلق على كل منهما وكون قياس غلبة الاشباه أقوى قياسات الشبه انما هو بالنظر الى غير ماله أصل واحد لان ماله أصل واحد هو أقوى قياسات الشبه مطلقا لسلامة أصله من معارضة أصل آخر له وفي الايات البيئات أن المفهوم من غلبة الاشباه أن الاشباه متعددة في الجانبين فيعتبر أكثرها ويبقى ما لو لم تتعدد من الجانبين فان تعدد الشبه في احدهما واتحد في الآخر واتحد فيهما فهل يصدق عليه غلبة الاشباه ويسمى بذلك اصطلاحا فيه نظر :

في الحكم والصفة ثم الحكم فصفة فقط لدى ذى العلم

يعنى أن قياس غلبة الاشباه ثلاثة أنواع نوع يكون في الصفة والحكم معا كما تقدم من قياس العبد على المال فالمشابهة معتبرة في عين العلة من الحكم أو الصفة المظنون كل منهما علة الحكم وكذا من الصورة المظنون كونها علة الحكم في الشبه الصوري وقال العضد أن شبه العبد بالحر فيهما أكثر من شبهه بالمال لانه يشبهه في الصفات البدنية والنفسانية وفي أكثر الاحكام التكليفية قوله ثم الحكم يعنى أن غلبة الاشباه فيهما يليها في القوة غلبة الاشباه في الحكم فقط وفائدة الزيادة في القول الترجيح بها عند التعارض ولم أظفر له بمثال قوله فصفة أى فيلى القسمين المذكورين غلبة الاشباه في الصفة فقط كالحاق الاقوات بالبر والشعير في الربى والمراد بالصفة غير الصورة

بدليل تفسير الكمال وغيره الصفة في العبد بتفاوت قيمته بحسب تفاوت أوصافه جودة وضدها والظاهر أن الصفة بهذا المعنى غير الصورة ولو سلم أن الصيغة هي الصورة لم يدخل الصورى الآتى في أقسام غلبة الاشباه لأنها مصورة بتعدد الاصل بخلاف الصورى وبقي غلبة الاشباه في الحكم والصورة أو في الصفة والصورة كيف رتبتهما والظاهر عندي جريانه على ما تقدم من تقديمه في الحكم ثم الصفة واذا تعددت أشباه أحد الاصلين في الحكم وتعددت أشباه الاخر في الصفة فقط فالظاهر تقديم أشباه الحكم ما لم تكن أشباه الصفة أكثر فيجوز اعتبار كل لان لكل مرجحا .

وابن عليه يرى للصورى كالقيس للخيل على الحمير

يعنى ان اسماعيل بن عليه بضم العين وفتح اللام وتشديد الياء قائل بجواز العمل بقياس الشبه الصورى لاجل الشبه في الصورة التى يظن كونها علة الحكم والصورى ما كان الشبه فيه بالخلقة بالكسر كقياس الخيل على البغال والحمير في عدم وجوب الزكاة وفي حرمة الاكل للشبه الصورى بينهما وقياس المتى على البيض لتولد الحيوان الطاهر من كل منهما في طهارته وقياس أحد التشهدين على الآخر في الوجوب أو الندب وقياس الجلسة الاولى على الثانية في الوجوب لشبهها بها في الصورة وقد قال به بعض الشافعية في صور منها الحاق الهرة الوحشية بالانسية في التحريم على الاصح ومنها اعطاء الخل عوضا عن الخمر في الصداق والبقرة عوضا عن الخنزير على قول ومنها أن ما أكل نظيره في البر من صيد البحر فهو حل ومالا فلا والاصل في اعتبار الشبه الصورى جزاء الصيد الثابت بقوله تعالى : فجزاء مثل ما قتل من النعم) الآية وبذل القرص المتقدم وهو

المثل صورة فقد اقتترض صلى الله عليه وسلم بكرا ورد رباعيا
رواه مسلم .

تنبيه : اختلف القائلون بقياس الشبه فمنهم من اعتبره
مطلقا ومنهم من اشترط في اعتباره ارهاق الضرورة الى الحكم في
واقعة لا يوجد فيها الا الوصف الشبهى ومنهم من شرط في اعتباره
أن يجتذب الفرع أصلا فيلحق بأحدهما لغلبة الاشباه ويسمون
هذا قياس غلبة الاشباه ومنهم من يعتبر الاشباه الحكمية ثم الرجعة
الى الصفة ومنهم من يسوي بينهما ومنهم من قال انما يعتبر شبيهه
الاحكام فقط دون شبه الصورة ولعله أراد بالصورة هنا الصفة بالمعنى
الاعم من الصورة ومنهم من اعتبر شبه الصورة أيضا كقياس الخيل
على البغال والحمير في عدم وجوب الزكاة وحرمة أكل اللحم ولا يعنون
بقياس الشبه أن يشبه الشيء الشيء من وجه أو أكثر لانه ليس في
العالم شيء الا وهو يشبه شيئا آخر من وجه أو أكثر بل يعنون أنه
لا يوجد شيء أشبه به منه فلا يوجد شيء أشبه بالوضوء من التيمم
فيلحق به .

السابع الدوران الوجودى والعدمى وقد يسمى بالدوران فقط
وبالطرد والعكس ، وهذا هو السابع من مسالك العلة وسيأتى الكلام
على الدوران الوجودى :

ان يوجد الحكم لدى وجود وصف وينتفى لدى الفقود

بضم الفاء مصدر فقد بالفتح يعنى أن الدوران المذكور هو أن
يوجد الحكم كلما وجد الوصف ويعدم كلما عدم .

والوصف ذو تناسب أو احتمال له) يعنى أن الوصف في الدوران المذكور لابد أن يكون ظاهر التناسب مع الحكم أو محتملا للتناسب فان قيل المناسبة بنفسها تثبت العلة فأى فائدة في الدوران فالجواب كما في الايات البيئات أن غاية ما في الباب أن تجتمع جهتان كل منهما تقيد العلية ولا محذور في ذلك .

والافعن القصد أعترل) بفتح الزاي أي وألا تكن المناسبة ظاهرة ولا محتملة فالوصف بمعزل عن القصد فلا يعطل به .

وهو عند الاكثرين سند) بالتحريك أي حجة يعنى أن الدوران المذكور حجة ظنية عند الاكثر من المالكية وغيرهم قال القرافي لان اقتران الوجود بالوجود والعدم بالعدم بغاب على الظن أن المدار علة الدائر بل قد يحصل القطع به ه .

وقيل انه قطعى في افادة العلية ومذهب الاقل أنه لا يفيد العلية لاقطعا ولا ظنا وهو اختيار ابن الحاجب تبعا للامام الرازي والغزالي وغيرهما لجواز ان يكون الوصف ملازما للعلة لا نفسها كرائحة الخمر المخصوصة فانها دائرة مع الاسكار وجودا وعدما وليست علة له فان الاحكام التعبدية قد يقارنها وصف وجودا وعدما على سبيل الاتفاق من غير أن يكون علة لها .

في صور أو صورتين يوجد) أي يوجد الدوران في صورة واحدة أو في صورتين الاول كالخمر فان رائحته المخصوصة موجودة مع الاسكار وجودا وعدما فانها تعدم في العصير قبل الاسكار ثم لما حدث السكر فيه وجدت فيه ثم لما زال بصيرورته خلا زالت منه ومثال الثانى وهو دون الاول الحلى المباح تجب فيه الزكاة لكونه نقدا

والنقد أحد الحجرين والنقدية يدور معها الوجوب وجودا في المشكوك
وعدما في نحو الثياب والعييد والدواب .

أصل كبير في أمور الآخرة والنافعات عاجلا والضائرة

برفع أصل خبر مبتدأ محذوف أى الدوران الوجودى والعدمى
أصل كبير في أمور الآخرة وفي النافعات عاجلا من أمور الدنيا والضائرة
عاجلا منها حتى جزم الاطباء بالادوية المسهلة والغائصة وجميع
ما يعطونه بسبب وجود تلك الآثار عند وجود تلك العقاقير وعدمها
عند عدمها .

الدوران الوجودى وهو الطرد .

وجود حكم حيثما الوصف حصل والاقتران في انتفا الوصف انحظل

هذا هو الثامن من مسالك العلة يعنى أن الطرد هو مقارنة
الحكم لوصف بأن يوجد الحكم مع الوصف في جميع صور حصوله
غير صورة النزاع فان في حصوله معه فيها النزاع قوله والاقتران الخ
يعنى أن الاقتران بين الحكم والوصف في حالة انتفا الوصف منحظل
أى ممتنع فلا يعدم الحكم عند عدم الوصف والا كان دورانا وجوديا
وعدميا قوله وانتفا بالقصر للموزن :

ولم يكن تناسب بالذات وتبع فيه لدى الثقات

بتحريك تبع وجده عطا على الذات والضمير فيه للوصف والثقات
بكسر المثلثة أهل التحقيق الموثوق برأيهم يعنى أن الوصف في الطرد
لا مناسبة بينه وبين الحكم لا بالذات والا كان قياس علة وقياس

العلة هو قياس المعنى قال في الايات البيئات أى الذى ينظر فيه للمعنى وهو المشتمل على الوصف المناسب بالذات ولا بالتبع والا كان قياس شبه كتعليل ربي الفضل بمجموع الاقتيات والادخار فنفسى المناسبة فى الطرد يخرج بقية السالك حتى الدوران الوجودى والعدمى

ورده النقل عن الصحابة (أى رد النقل عن الصحابة رضى الله تعالى عنهم التعليل بالوصف الطردى فان المنقول عنهم العمل بالمناسب دون غيره ورد أيضا بأنه لا يعتبر فى الشرع الا المصالح ودرء المفسد فما لم يعلم فيه واحد منهما وجب ألا يعتبر وكونه لا يعطل به هو مذهب أكثر الاصوليين .

ومن رأى بالاصل قد أجابه (مفعول رأى محذوف أى ومن رأى جواز التعليل بالوصف الطردى قد أجاب المانع له بالاصل أى بأن الاصل فى هذه المقارنة كون هذا الوصف علة نفيًا للتعبد بحسب الامكان لان الاقتران فى جميع الصور مع انتفاء ما يصلح للعلة غيره بالصبر والتقسيم يغلب على الظن عليته والعمل بالظن واجب فالطرد من المسالك على هذا القول فلا ينافى عده منها رده عند الاكثر فالحاصل أن من قال من العلماء بعدم حجية الطرد والعكس قال بعدم حجية الطرد من باب أولى والقائلون بحجية ذلك اختلفوا فى حجية هذا والقائلون بحجية هذا بعضهم قال تكفى المقارنة فى دورة واحدة والعكس هو الدوران العدمى ليس بمسلك لتلك فاعلم

الاشارة بتلك للعلة والعكس مبتدأ خبره جملة ليس يعنى أن هذا القسم الثالث يسمى بالدوران العدمى وبالعكس والى تفسيره الاشارة بقولنا :

ان ينتفى الحكم متى الوصف انتفى وما لدى الوجود اثره اقتفى

بكسر همزة اثر وسكون المثلثة ويجوز فيه في غير البيت التحريك

ونظيره في الوجهين قيب قوس وقيد رمح وقد قلت :

اثر وقيب قوس قيب رمح يجوز فيها فعل بالفتح

أى بفتح الاول والثانى اثر منصوب مفعول اقتفى يعنى أن العكس هو أن ينتفى الحكم عند انتفاء الوصف ولا يوجد عند وجوده بالنسبة بين أنواع الدوران الثلاثة التباين ونعنى بقولنا ولا يوجد عند وجوده أنه قد ينتفى الحكم مع وجود الوصف كما لو علل المالكية علة ربي الفضل في الطعام بالطعم فان الحكم الذى هو الربى منتف مع وجود الوصف الذى هو الطعم في التفاح مثلا .

تنقيح المناط) بفتح الميم والمناط علة الحكم أى تهذيب علة الحكم بتصفيته وازالة ما لا يصلح عما يصلح والمناط من الاناطة وهى تعليق الشئ على الشئ والصاقه به قال حسان :

وانت زنيم نيط فى آل هاشم كما نيط خلف الراكب القدح الفرد

وقال أبو تمام :

بلاد بها نيطت على تمائى وأول أرض مس جلدى ترابها

أحب بلاد الله ما بين منعجى الى وسلمى ان يصوب سحابها

سمى به لان العلة ربط بها الحكم وعلق عليها مع ما فى ذلك من التصفية المخصوصة التى تذكر والتنقيح مأخوذ من تنقيح المنخل

وهو ازالة ما يستغنى عنه وابقاء ما يحتاج اليه وكلام منقح أي لا
حشو فيه وهذا هو المسلك التاسع وبه قال أكثر الأئمة :

وهو أن يجى على التعليل بالوصف ظاهر من التنزيل
أو الحديث فالخصوص يطرد عن اعتبار الشارع المجتهد

ففاعل يجى بالقصر ظاهر وفاعل يطرد المجتهد والخصوص مفعوله
يعنى أن التنقيح المناط هو أن يدل ظاهر من القرآن أو الحديث على
التعليل بوصف فيحذف المجتهد خصوصه عن اعتبار الشارع له وينيط
الحكم بالمعنى الاعم .

مثاله في القرآن قوله تعالى : فعليه نصف ما على المحصنات
من العذاب (فقد ألغوا خصوص الاناث في تشطير الحدود وأناطوه
بالرق ومثال الثاني حديث جاء اعرابي الى النبي صلى الله
عليه وسلم يضرب صدره وينتف شعره يقول هلكت وأهلكت واقعت
أهلى في رمضان) فألغى مالك وأبو حنيفة خصوص الاهل وأناط الكفارة
بالافطار عمدا لما فيه من انتهاك حرمة رمضان ومن هذا القسم قوله
صلى الله عليه وسلم لا يقضى القاضى وهو غضبان فان ذكر الغضب
مقرونا بالحكم يدل بظاهره على التعليل بالغضب لكن ثبت بالنظر
والاجتهاد أنه ليس علة لذاته بل لما يلازمه من التشويش المانع من
استيفاء الفكر فيحذف خصوص الغضب ويناط النهى بالمعنى الاعم

فمنه ما كان بالغاء الفارق وما بغير من دليل رائق

يعنى أن الغاء الفارق قسم من تنقيح المناط وان جعله السبكي
العاشر من مسالك العلة ويسمى حجة تنقيح المناط والغاء الفارق وهو

تبيين عدم تأثير الفارق المنطوق به في الحكم فيثبت الحكم لما أشتراكا فيه لانه اذا لم يفارق الفرع الاصل الا فيما لا يؤثر ينبغي اشتراكهما في المؤثر فيلزم من ثبوت الحكم في الاصل ثبوته في الفرع ومن تنقيح المناط ما كان بغير الغاء الفارق بل بدليل آخر ومعنى رائق معجب لصحته ويسمى حينئذ تنقيح المناط فقط قال المحشى عند قول السبكي العاشر الغاء الفارق ما لفظه وهو عند التحقيق قسم من تنقيح المناط لان حذف خصوص الوصف عن الاعتبار قد يكون بالغاء الفارق وقد يكون بدليل آخر والقياس المستند الى الغاء الفارق قال بسبه كثير ممن ينكر القياس ه .

نعم ذكر غيره أن تنقيح المناط قال به أكثر الامة والغاء الفارق منه قطعى كالحاق صب البول في الماء الراكد بالبول فيه في الكراهة ومنه ظنى كالحاق الامة بالعبد في سراية العتق الثابت بحديث الصحيحين من اعتق شركا له في عبد (فان كان له مال يبلغ ثمن العبد قوم عليه قيمة عدل فاعطى شركاه حصصهم وعتق عليه العبد والا فقد عتق عليه فاعتق فالفارق بين العبد والامة الانوثة ولا تأثير لها في منع السراية فنتبت السراية في الانوثة لاجل ما شاركت فيه العبد من الاحكام غير السراية وانما كان هذا المثال ظنيا لانه قد يتخيل فيسه احتمال اعتبار الشارع في عتق العبد استقلاله في جهاد وجمعة وغيرهما مما لا مدخل للانثى فيه قاله زكرياء ومنه الحاق العبد بالامة في تشطير الحمد :

من المناط أن تجى أوصاف فبعضها يأتي له انحذف
عن اعتباره وما قد بقييا ترتب الحكم عليه اقتسفييا

الضمير في اعتباره للشارع والالف في بقيا لاطلاق القافية واقتفى
 بالبناء للمفعول خبر ترتب يعنى أن هذا القسم من تنقيح المناط وهو
 تسييم للقسم الاول وهو أن تكون أوصاف في محل الحكم فيحذف
 بعضها عن الاعتبار بالاجتهاد ويناط الحكم بالباقي من الاوصاف
 وحاصله أن الاجتهاد في الحذف والتعيين كما تقدم في السبر ويمثـل
 لذلك بحديث الصحيحين في الواقعة في نهار رمضان (ألفوا فيه كونه
 اعرابيا يضرب صدره وينتف شعره وكون الموطوءة زوجة وكون الوطء
 في القبل لانها لا تصلح للتعليل والباقي عند الشافعي هو الجامعة في
 نهار رمضان وعند مالك وأبي حنيفة الإفطار عمدا لما فيه من انتهاك
 حرمة رمضان فقد نقحاه مرتين ونقحه الشافعي مرة واحدة فعلم
 أن أبا حنيفة يستعمل تنقيح المناط في الكفارة وان كان يمنع القياس
 فيها قال المحشي واعلم ان الثاني من قسمي تنقيح المناط هو بعينه
 مسلك السبر والتقسيم كما نبه عليه في المحصول فله اسمان وفيه
 باعتبار المعنى تكرر تبع فيه المص أى السبكي المنهاج يعنى
 للبيضاوي هـ . وقد نظم بعضهم مسالك بقوله :

مسالك علة رتب فنض	فاجماع فايماء فسبـر
مناسبة كذا شبه فيتلو	له الدوران طرد يستمر
فتنقيح المناط فالخ فرقا	وتلك لمن أراد الحصر عشر
(تحقيق علة عليها ائتلفا	في الفرع تحقيق مناط ألفا

تحقيق مبتدأ خبره جملة ألفا تحقيق مناط ببناء ألف بمعنى وجد
 للمفعول وتحقيق مفعوله الثاني وائتلف بمعنى اتفق مبنى للمفعول وفي
 الفرع متعلق بتحقيق يعنى أن تحقيق المناط أى العلة هو اثبات العلة

المتفق عليها في الفرع كتحقيق أن النبأش الذي ينبش القبور ويأخذ
الأكفان سارق فانه وجد فيه العلة وهو أخذ المال خفية من حرز مثله
فيقطع خلافا لابي حنيفة لكن تحقيق المناط ليس من المسالك بل هو
دليل تثبت به الاحكام فلا خلاف في وجوب العمل به بين الامة واليه
تنظر كل شريعة قال أبو اسحاق الشاطبي لابد من الاجتهاد فيه في
كل زمن ولا ينقطع اذ لا يمكن التكليف الا به هـ

وانما ذكرته هنا جريا على عادة أهل الجدل في قرانهم بين الثلاثة
تنقيح المناط وتخريج المناط وتحقيق المناط ولم أذكر تخريج - المناط
هنا لتقدمه؟

والعجز عن ابطال وصف لم يفد عليه على الذي اعتمد

بالبناء للمفعول هذا البيت وما بعده في نفى مسكين ضعيفين
يعنى أن عجز الخصم عن ابطال عليه وصف لا يفيد عليه فلا يكون
ذلك العجز مسلكا على المعتمد وهو مذهب الجمهور وقال الشيخ أبو
اسحاق انه دليل على كونه علة كالمعجزة فانها دلت على صدق الرسول
للعجز عن معارضتها واجيب بأن العجز في المعجزة من الخلق وهنا من
الخصم :

كذا اذا ما امكن القياس به على الذي أرتضاه الناس

يعنى أن تأتي القياس على تقدير كون الوصف علة لا يفيد عليه
على ما ذهب اليه الجمهور وقيل بدل عليه لان القياس مأمور به في
قوله تعالى فاعتبروا) والعور لغة الخروج من شاطئ البحر الى
شاطئه الاخر والمراد به هنا خروج لنظر وانتقاله من الاصل الى الفرع
ماحق له به في الحكم على تقدير عليه الوصف يخرج بقياسه عن عهدة

الامر فيكون الوصف عليته واجيب بأنه انما تتعين عليته ان لو لم يخرج عن عهدة الامر الا بالقياس المستند اليه وليس كذلك وبأن تأتي القياس به متوقف على كونه علة فاذا توقف كونه علة على تأتي القياس به لزم الدور وهو محال .

القواعد

أى هذا مبحث ما يقدر في الدليل من حيث العلية أو غيرها قال زكرياء الاوضح أن يقال علة كان الدليل أو غيرها يعنى بدل قول المطى من حيث العلة أو غيرها ووجه العلة الايات البيئات ما قاله المطى بأن العلة ليست بمجرد دليل فانها بنفسها بدون قياس لا تثبت الحكم ولذا لم تعد من الادلة وانما الدليل هو القياس المبني على العلة فالقدح في العلة قدح في الدليل من حيث العلة ه . وقد ترجم القرافى المسئلة بقوله الفصل الرابع في الدال على عدم اعتبار العلة فالقدح من حيث العلة كما في تخلف الحكم عن وجود العلة والقدح من حيث غير العلة كما في بعض صور القول بالموجب قال في شرح التنقيح القول بالموجب يدخل في العلل والنصوص وجميع ما يستدل به وقال فيه أيضا النقض قد يكون على العلة وعلى الحد وعلى الدليل فوجود العلة بدون الحكم نقض عليها ووجود الحد بدون المحدود نقض عليه ووجود الدليل بدون المدلول نقض عليه والالفاظ اللغوية كلها أدلة فمتى وجد لفظ بدون مسماه لغة فهو نقض عليه ويجمع الثلاثة وجود المستلزم بدون المستلزم ه الاول بكسر الزاى بمعنى اللزوم والثانى بفتحها بمعنى اللزوم وقد نظم شيخنا سيدى عمر الفاسى القواعد فقال :

القدح بالنقض وبالكسر معا تخلف العكس وبالقلب اسمعا
 وعدم التأثير بالوصف وفي أصل وفرع ثم حكم فاقتفى
 والمنع والفرق وبالتقسيم وباختلاف الضابط المعلوم
 وقفوا الانضباط والظهور والخدش في تناسب المذكور
 وكون ذاك الحكم لا يفضى الى مقصود ذى الشرع العزيز فاقبلا
 والخدش في الوضع والاعتبار والقول بالموجب ذو اعتبار
 وابدأ بالاستفسار في الاجمال أو الغرابة بلا أشكال
 (منها وجود الوصف دون الحكم سماه بالنقض وعاء العلم)

فالوعاء بالواو جمع واع يعنى أن من القوادح في العلة تخلف الحكم
 عن الوصف بأن وجد في صورة مثلا بدون الحكم وقولنا مثلا تنبيهه
 على أن تخلف الحكم في صورتين فأكثر من محل الخلاف في القدح به
 لكنه أولى في القدح عند القائل به ويصدق التخلف بوجود المانع وفقد
 الشرط وغيرهما ويكون العلة منصوصة قطعاً أو ظناً أو مستنبطة وقد
 سماه حفاظ علم الاصول كاشافعى نقض العلة فهو قادح في العلة فلا
 يعطل بها واختاره السبكي وهو مذهب الشافعى وجل اصحابه وكثير
 من المتكلمين ومن قال لا يعرف للشافعى فيه نص فكأنه يريد نصاً
 صريحاً أو فيما أطلع عليه والا فمناظرات الشافعى لخصومه شاهدة
 بذلك وقد جعل أصحابه ذلك مرجحاً لمذهبه على غيره من المذاهب من
 حيث أن علل مذهبه سالمة من النقض فلا بد فيها عنده من الاطراد وهو
 أن يكون كلما ثبت الوصف ثبت الحكم وحجة القائلين بالنقض أن
 العلة تستلزم الحكم فلا بد أن يثبت معها في جميع الصور فاذا وجد
 الوصف وحده علمنا أنه ليس بعلة :

والاكثرون عندهم لا يقدر بل هو تخصيص وذا مصحح

بفتح الحاء يعنى أن عدم اطراد العلة وهو تخلف الحكم عنها لا يقدر فيها عند أكثر أصحاب مالك وأكثر اصحاب أبي حنيفة وأكثر اصحاب احمد وهذا القول صححه القرافي بقوله . وهذا هو المذهب المشهور سواء كان التخلف لوجود مانع أو فقد شرط ولا فرق في ذلك بين العلة المنصوصة والمستتبطة واحتجوا بأنه تخصيص للعلة كتخصيص العام فانه اذا أخرجت عنه بعض الصور بقى حجة فيما عداها لان تناول المناسبة لجميع الصور كتناول الدلالة اللغوية لجميع الصور مثال التخلف في المنصوصة تخلف القصاص في القتل العمد العدوان لمكافئ عن قتل الاب بواده فان كون ما ذكر علة مستفاد من قوله تعالى « ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا » واستشكل القدر في المنصوصة بالتخلف اذ القدر فيما به رد للنص وجوابه منع كون القدر فيها بذلك ردا للنص ، فقد قال الغزالي في توجيه كون النقض قادحا في العلة المنصوصة ما لفظه هو أنا نستبين بعد وروده أن ما ذكر لم يكن تمام العلة بل جزء منها كقولنا خارج فينقض الطهر أخذا من قوله عليه الصلاة والسلام الوضوء مما خرج ثم أنه لم يتوضأ من الحجامة فيعلم أن العلة هي الخروج من المخرج المعتاد لا مطلق الخروج ه قال في الايات البيينات ولا يخفى أن هذا التوجيه لا يمكن جريانه في المنصوصة وان كان نصها قطعى المتن والدلالة فان النص المذكور وان أفاد القطع بأن العلة كذا لكنه لا يستلزم القطع بأن كذا بمجردة أو مطلقا هو العلة لاحتمال أن يعتبر معه شيء كانتفاء مانع فان فرض النص أفاد القطع بأن العلة مجرد كذا وانه لا يعتبر معه شيء كان قال العلة كذا بمجردة ولا مانع له ولا شرط لم يتصور

تخلف ح حتى يتصور اختلاف في القدرح به كما هو ظاهر ثم رأيت في شرح المنهاج للمصنف ما يفيد ذلك ه :

وقد روى عن مالك تخصيص ان يك الاستنباط لا التخصيص

يعنى أن القرافي نقل عن الامدى أنه حكى جواز تخصيص المستنبطة دون المنصوصة وان لم يوجد في صورة النقض مانع ولا عدم شرط عن مالك واحمد وأكثر الحنفية قوله أن يك الاستنباط خبر كان فيه محذوف أي أن يك الاستنباط هو المثبت للعلة لا أن كانت ثابتة بالنص فيقدح التخلف كتخلف القصاص المذكور لان دليل العلة اقتران الحكم بها ولا وجود له في صورة التخلف فلا يدل على العلية فيها بخلاف المنصوصة فان دليلها النص الشامل لصورة التخلف وانتفاء الحكم فيها يبطله فيجب التوقف عن العمل به والمبيزون مطلقا يقولون بخصوصه وأجيب من جهة القائل بأن التخلف يقدح في المتنبطة أيضا بأن اقتران الحكم بالوصف يدل على علة في جميع صورته كدليل المنصوصة .

(وعكس هذا قد رآه البعض)

دخول آل على بعض وكل أجازته بعض النحاة يعنى أن بعض أهل الاصول وهو الاكثر كما في البرهان لامام الحرمين رأى أن التخلف قاده في المستنبطة دون المنصوصة عكس القول المذكور في البيت قبله لان الشارع له أن يطلق العام ويريد بعضه مؤخرًا بيانه الى وقت الحاجة بخلاف غيره اذا علل بشيء ونقض عليه ليس له أن يقول أردت غير ذلك لسده باب ابطال العلة وانما كان الشارع له ذلك لوجوب الانقياد لنصه مع انه أعلم بالمصالح فلا عبرة بصورة

التخلف لان النص مقدم عليها واذا لم يوجد نص تعين أن الوصف ليس بعلة لانه لو كان علة ثبت الحكم معه في جميع صورته .

(ومنتقى ذي الاختصار النقض) .

(ان لم تكن منصوصة بظاهر) منتقى بفتح القاف مبتدأ خبره النقض يعنى أن مختار صاحب المختصر وهو ابن الحاجب النقض بالتخلف في العلة الثابتة بالنص القطعى بخلاف الثابتة بظاهر عام لقبوله التخصيص وبخلاف المستنبطة اذا كان التخلف لفقد شرط أو وجود مانع واليه الاشارة بقوله : وليس فيما استنبطت بضائسر) .

ان جا لفقد الشرط أو لما منع) اسم ليس وفاعل جاء المقصور لوزن ضمير التخلف هكذا ذكر السبكي هذا القول غير معزو لاحد وجعله حلولو هو مختار وابن الحاجب وتبعه في النظم كما رأيت فالنقض على هذا القول انما هو في المنصوصة غير الثابتة بظاهر عام محل التخلف وغيره وفي المستنبطة ان لم يكن التخلف لمانع أو فقد شرط وغير المنصوصة المذكورة ، هو العلة الثابتة بدليل قطعى سواء عسم الحال أو أختص بمحل النقض أو بغيره ، ومثلها الثابتة بظاهر خاص بمحل النقض أو بغيره فيقدح النص في جميع ذلك وقال زكرياء وانست خبير بأن هذا وهم لان العلة اذا ثبتت بشيء من ذلك فلا نقض لاستحالة التخلف في القاطع العام وفي الخاص ولو ظاهرا بمحسل النقض وعدم التعارض في الخاص بغيره ، فلا قدح في المنصوصة مطلقا فلم أن القدح على هذا انما هو في المستنبطة اذا كسان التخلف بلا مانع أو فقد شرط ه ومثله للكمال بن الهمام والمحشى قائلان انه خلاصة ما في شرح المختصر لتاج الدين السبكي والعضد وانه مختار

ابن الحاجب وقال في الايات البيّنات ان التخلف مع ما ذكر ممكن لجواز أن تكون العلة التي دل عليها ذلك القطعي أو الخاص في ذلك الفرد المخصوص ناقصة يعتبر معها أمر آخر في ثبوت ذلك الحكم فيتصور تخلف الحكم فيه عند عدم وجود ذلك الأمر الآخر ه وهذا قد تقدم قوله بظاهر أي بظاهر عام .

والوفيق في مثل العرايا قد وقع (يعنى أنهم اتفقوا على أن التخلف لا يقدر إذا كان وارداً على جميع المذاهب كمسئلة المعرية وهي بيع الرطب أو العنب قبل الجذب بتمر أو زبيب فإن جوازه وارد على كل قول في علة حرمة الربى من الطعم والقوت مع الادخار والكيل والمالية فقد نقل الاجماع على أن حرمة الربى لا تعلل الا بأحد هذه الامور الاربعة فلا يقدر وعلة في المنهاج بقوله لان الاجماع أدل من النقض ه . أي لان النقض وان دل على أن الوصف المنقوض ليس بعلة لكن الاجماع منعقد على كونه علة ودلالة الاجماع أقوى .

جوابه منع وجود الوصف أو منع انتفاء الحكم فيما قد روي

يعنى أن المروي عنهم في جواب التخلف على القول بأنه قـادح مطلقاً أو مقيداً أمور منها منع وجود الوصف أي العلة في صورة النقض كمنع وجود القتل العمد العدوان لكافيء الذي هو سبب القصاص في الاب اذا رمى ولده بجريدة أو نحوها مما يحتمل أن يقصد به التأديب ومنها منع انتفاء الحكم كمنعنا نفى القصاص في الاب حالة ذبحه لولده أو شقه بطنه أو نحو ذلك مما لا يحتمل التأديب وشرط صحة الجواب بهذا أن لا يكون انتفاء الحكم في صورة النقض مذهب المستدل فانه اذا كان كذلك لم يكن له منع انتفائه فيها

ومنها عند من يعتبر الموانع بالنفى فى قدح التخلف حتى اذا وجدت كلها أو واحد منها لا يقدر بيانها أى بيان وجودها كلها أو واحد منها وعدم الشرط فى معنى المانع (والكسر قادح) .

هذا هو الثانى من القوادح يعنى أن الكسر قادح فى العلة أى مبطل لها واذا بطلت العلة بطل الحكم المرتب عليها .

ومنه ذكــــــــــــرا تخلف الحكمة عنه من درى

من فاعل ذكر وتخلف مفعوله والضمير المجرور بعن للوصف أى العلة يعنى أن بعض أهل المعرفة ذكر تخلف الحكمة عن العلة قسما من الكسر ومعنى تخلف الحكمة عنها أن توجد العلة دون حكمتها كمن مسكنه على البحر ونزل منه فى سفينة قطعت به مسافة القصر فى لحظة من غير مشقة فقد وجدت علة القصر وهى المسافة دون الحكمة وهى المشقة لكن القدح هنا فى العلة انما هو عند من يقول بانتفاء الحكم لانتهاء العلة أما من يقول بثبوت الحكم للمظنة فلا قدح فيها وقد تقدم بسط ذلك عند قولنا وفى ثبوت الحكم عند الانتفا ، . . . للظن الخ .

والقائل بأن تخلف الحكمة عن الوصف المعطل به قادح هو الفهري وغيره لاعتراضه المقصود الذى هو اثبات الحكم ورجح الامدي وابن الحاجب عدم القدح به لان النقض لم يرد على العلة التى هى السفر فى المثال المذكور ولذا لم يذكره فى التنقيح من القــــــــــــوادح .

ومنه ابطال لجزء والحيل ضاقت عليه فى المجيء بالبدل

يعنى أن هذا قسم من الكسر وهو ابطال المعترض جزءا من
المعنى المعلق به ونقضه ما بقى من أجزاء ذلك المعنى المعلق به فعلم
أنه انما يكون في العلة المركبة والقدر به مقيد بأن يتعذر على المستدل
الاتيان ببديل من المبطل فان ذكر بدلا يصلح أن يكون علة للحكم ألغى
الكسر واستقام الدليل وابطال الجزء بأن يبين المعترض أنه ملغى
بوجود الحكم عند انتفائه والمراد بنقض الباقي بيان عدم تأثيره في
الحكم وله صورتان .

احدهما أن يأتي المستدل ببديل الوصف المسقط عن الاعتبار كما
يقال في وجوب أداء صلاة الخوف هي : صلاة يجب قضاؤها لو لم
تفعل فيجب أدائها قياسا على صلاة الا من فانها كما يجب قضاؤها
لو لم تفعل يجب أدائها فوجوب القضاء هو العلة ووجوب الاداء هو
الحكم المعلول لتلك العلة فيعترض بأن خصوص الصلاة
ملغى ويبين بأن الحج واجب الاداء كالقضاء فيبديل المستدل خصوص
الصلاة بوصف عام هو العبادة بأن يقول عبادة يجب قضاؤها الخ .

ثم ينقض عليه المعترض أيضا هذا البديل بصوم الحائض فانه
عبادة يجب قضاؤها ولا يجب ادائها بل يحرم .

والصورة الثانية أن لا يبديل المستدل الوصف الذي أبطله
المعترض فلا يبقى للمستدل علة في المثال المذكور الا قوله يجب قضاؤها
فيقال عليه وليس كلما يجب قضاؤه يجب أدائه دليله الحائض فانها
يجب عليها قضاء الصوم دون أدائه .

وعدم العكس مع اتحاد يقدر دون النص بالتماد
عدم مبتدأ خبره يقدر والعكس افة رد أول الشيء الى آخره

وآخره الى اوله وفي اصطلاح المناطقة ما ذكره الاخضرى فى قوله ،
العكس قلب جزءى القضية ، مع بقاء الصدق والكيفية وفى اصطلاح
الاصوليين انتفاء الحكم لانتفاء العلة أعلم أن العلة ان كانت مطردة
منعكسة فواضح والاطراد هو ثبوت الحكم لثبوت العلة والانعكاس
انتفاؤه لانتفائها أبدا فان اعترض بأنها غير مطردة فهو للنقض وقد
تقدم أو غير منعكسة فهو تخلف العكس بقدر عند القائل بوجوب
اتحاد العلة ولا يقدر عند مجوز تعدد العلة لجواز وجود الحكم
للعلة الاخرى لان العلة الشرعية يخاف بعضها بعضا كما
لو قيل لانزال سبب وجوب الغسل فينتقض بانقطاع دم الحيض فان
النسل واجب ولا انزال ومحل القدر بعدم العكس ما لم يرد نص
بالتماضى أى استمرار الحكم مع انتفاء العلة قاله الابيارى :

والوصف أن يعدم له تأثير فذاك لانتفاضه يصير

هذا نوع من القوادح يسمى عدم التأثير والضمير فى انتفاضه
للو وصف المعلق به يعنى أن الوصف المعلق به اذا كان لا تأثير له فى الحكم
انتقض ذلك الوصف فلا يصح التعليل به وعدم تأثير الوصف أن
لا يناسب الحكم فالتأثير هنا أعم من التأثير بالمعنى المتقدم وهو أن
يعتبر بنص أو اجماع غير الوصف فى غير الحكم وصورة الاعتراض
بعدم المناسبة كان يقول المعترض هذا الوصف الذى علق به غير
مناسب للحكم .

خص بذى العلة بائتلاف وذات الاستنباط والخلاف

خص نائبه ضمير النقض بعدم التأثير يعنى أن القدر بعدم
التأثير خص اتفاقا بقياس العلة أى قياس المعنى لاشتماله على

المناسب بخلاف غيره كقياس الشبه والطرْد لعدم تعيين جهة المصلحة فيهما وبذات الاستنباط المختلف فيها من قياس المعنى فلا يتأتى في المبسوطة والمستنبطة المجمع عليها منه لعدم اشتراط ظهور المناسبة فيهما وقياس المعنى قال المحثي : هذا هو الذي تثبت فيه عليّة المشترك بين الاصل والفرع بالمناسبة فلا يكون قادحا الا فيه لاشتماله على المناسب بخلاف قياس الشبه والطرْد فانه لا يقدر في واحد منهما لانقضاء المناسبة انتهى .

يجيء في الطردى حيث علا

ببناء علك للمفعول يعنى أن القدر بعدم التأثير ثلاثة أقسام

الاول أن يكون في الوصف الطردى اذا عل به المستدل والطردي هو ما لا مناسبة فيه ولا شبه كقول الحنفى في صلاة الصبح صلاة لا تقصر فلا يقدم اذا أنها كالمغرب فقدم القصر في عدم تقديم الاذان طردى أي لا مناسبة فيه ولا شبه اذا عدم التقديم موجود فيما يقصر وحاصل هذا القسم انكار عليّة الوصف لكونه طرديا (وقد يجيء فيما أصلا) :

وذا بابدا علة للحكم ممن يرى تعددا ذا سقم

هذا هو القسم الثانى من أقسام عدم التأثير يعنى أنه قد يجيء القدر بعدم تأثير العلة فيما اصلا بضم الهمزة وتشديد الصاد المكسورة أى في الاصل وذلك يكون بابداء علة لحكم الاصل غير ما عل به اذا كان ذلك الابداء صادرا من معترض يرى تعدد العلة سقيما أى ضعيفا ممتنعا مثل أن يقال في بيع الغائب مبيع غير مرئى فلا يصح كالطير في الهواء فيقول المعترض لا أثر لكونه غير مرئى في الاصل فان

العجز عن التسليم فيه كاف في عدم الصحة وعدمها موجود في الرؤية فهو معارضة للاصل بابداء غير ما علك به بناء على منع التعليل بعلتين فأكثر واما قول المولى بناء على جواز التعليل بعلتين فهو سهو انقلب عليه والصواب كما في الاحكام للامدى والمنهاج للبيضاوى وعليه المحشيان وغيرهما ان عدم التأثير في الاصل قادح ان منعنا التعليل بعلتين وغير قادح ان جوزناه قوله ذا سقم بضم السين وسكون القاف

تنبيه : اعلم القدح في هذا القسم ليس لعدم مناسبة الوصف بل للاستغناء عنه بوصف آخر ويسمى عدم التأثير في الاصل فالمناسبة في هذا القسم موجودة الا أنه أستغنى عنه بوصف آخر وقد فسره الامدى في منتهى السؤل وابن الحاجب والعضد وغيرهم بأنه ابداء وصف في علة الاصل مستغنى عنه في الاصل اما لكونه طرديا محضا ويسمى عدم التأثير في الوصف أو مؤثرا استغنى عنه في حكم الاصل بغيره ويسمى عدم التأثير في الاصل السخ والوصف الطردى وجوده وعدمه سواء عندهم .

وقد يجى في الحكم وهو ضرب فمنه ما ليس لفيد يجب

هذا هو القسم الثالث من أقسام القدح بعدم التأثير وهو القدح بعدم تأثير الوصف المعلل به في الحكم ووجه تسميته بذلك انه لا مدخل له في الحكم ولا تعلق له به وهذا القسم ثلاثة أقسام : قسم منها أن لا يكون الوصف المشتمل عليه العلة مجلوبا أى مذكورا لفيد بفتح الفاء أى فائدة كتقول الحنفى في المرتدين مشركون أئلفوا ما لا فى دار الحرب فلا ضمان عليهم قياسا على الحربى ودار الحرب عندهم طردى أى لا أثر له فى الاصل ولا فى الفرع اذ من نفى الضمان منهم نفاه وان لم يكن فى دار الحرب فلا فائدة لذكره فيرجع الاعتراض فى

ذلك الى القسم الاول لان المعترض يطالب المستدل بتأثير كون الائتلاف في دار الحرب والذي عليه المحققون فساد العلة بذلك وذهب بعضهم الى صحة التمسك به . (وما لفييد عن ضرورة ذكر) بالبناء للمفعول يعنى أن القسم الثانى من القسم الثالث هو أن يكون الوصف الذى اشتملت عليه العلة المذكورا لفائدة ضرورة أي لا بد منها كقول معنبر العدد في الاستجمار بالاحجار واحوها عبادة متعلقة بالاحجار ونحوها لم تتقدمها معصية فاعتبر فيها العدد قياسا على رمى الجمار فقوله لم يتقدمها معصية عديم التأثير في الاصل والفرع لكنه مضطر الى ذكره لئلا ينتقض ما علق به لو لم يذكر فيه بالرجس للمحصن فانه عبادة متعلقة بالاحجار ولم يعتبر فيها العدد (أولا وفي العفو خلاف قد سطر) أي كتب في كتب الفن قوله أولا تقسيم قوله عن ضرورة أي أو يكون المذكورا لفائدة ليست بضرورية وفي العفو فهاتين الفائدتين أي العفو عن الوصف غير المؤثر بسببهما وعدمه خلاف ومعنى العفو أن لا يصح الاعتراض بمحل تلك الفائدة وعدمه أن يصح الاعتراض بمحلها وما ذكر لفائدة غير ضرورية .

هو القسم الثالث من القسم الثالث مثاله الجمعة صلاة مفروضة فلم تفتقر في اقامتها الى اذن الامام الاعظم من الظهر فان مفروضة حشو اذ لو حذف مما علق به لم ينتقص الباقي منه بشيء لكن ذكر لتقريب الفرع من الاصل بتقوية الشبه بينهما اذ الفرض بالفرض أشبهه به من غيره .

والقلب اثبات الذى الحكم نقض بالوصف والقدرح به لا يعترض

الحكم مفعول نقض مقدم ويعترض مبنى للمفعول يعنى أن القلب من القوادح ويعترض به على القياس وغيره من الادلة قال في

التنقيح وهو اثبات نقيض الحكم بعين العلة أي اثبات المعترض بنقيض الحكم بعين العلة التي علل بها المستدل وإياه تبعنا في النظم .

وهذا التعريف خاص بقلب القياس وعليه اقتصر البيضاوى وغيره وتعريف السبكي في جمع الجوامع تعريف للقلب بالمعنى الاعم قوله والقدح به السخ .

يعنى أن القلب مبطل للعلة من جهة أنه معارضة لأن القلب اذا أثبت بها نقيض الحكم في صورة النزاع بطلت العلة والا لسزم اجتماع النقيضين وهو محال .

فمنه ما صحح رأى المعترض مع أن رأى الخصم فيه منتقض رأى مفعول صحح والمعترض بكسر الراء ومنتقض بكسر القاف يعنى أن القلب قسمان :

أحدهما ما صحح فيه المعترض مذهبه وذلك التصحيح فيه ابطال مذهب المستدل وهو المراد بالخصم في البيت والضمير المجرور بقى للقلب أى الكلام الذى فيه القلب سواء كان مذهب المستدل مصرحا به في دليله أولا مثال ما كان مصرحا به فيه قول الشافعى في بيع الفضولى عقد في حق الغير بلا ولاية عليه فلا يصح قياسا على شراء الفضولى فلا يصح لمن سماه فيقال من جانب المعترض كالمالك والحنفى عقد فيصح كشراء الفضولى فانه يصح لمن سماه اذا رضى ذلك المسمى له والا لزم الفضولى وهى اقدم الفضولسى على البيع حرام كما في التنبيهات لعياض على المدونة أو جائز كما في الطراز بل ظاهر الطراز أنه مطلوب لانه جعله من التعاون على البر

قال الحطاب في شرح خليل والحق أنه يختلف بحسب المقاصد وما يعلم من حال المالك وما هو الاصلح له انتهى .

ومثال غير المصرح به فيه قول المالكى والحنفى المشترطين للصوم فى الاعتكاف لبث فلا يكون بنفسه قرابة كوقوف عرفة يعنىان أنه قرابة بضميمة الاحرام اليه فكذلك الاعتكاف انما يكون قرابة بضميمة عبادة اليه وهى الصوم اذ هو المتنازع فيه فمذهبهما وهو اشتراط الصوم فى الاعتكاف غير مصرح به فى دليلهما فيقال من جهة المعترض كالشافعى الاعتكاف لبث فلا يشترط فيه الصوم كوقوف عرفة

ومنه ما يبطل بالتزام أو الطباق رأى ذى فى الخصام

هذا هو الثانى من قسمى القلب وهو ما كان الابطال مذهب الخصم مصرحا به أى بدلالة المطابقة أو غير مصرح به لكنه ابطال له الابطال مصرحا به أى بدلالة المطابقة أو غير مصرح به لكنه ابطال له بدلالة الالتزام مثال الاول ان يقول الحنفى فى مسح الرأس عضو وضوء فلا يكفى فى مسحه أقل ما يطلق عليه اسم المسح قياسا على الوجه فانه لا يكفى فى غسله ذلك فيقال من جانب المعترض كالشافعى فلا يتقدر بالربع قياسا على الوجه فانه لا يتقدر غسله بالربع فالشافعى يقول له كونه عضو وضوء يقتضى نقيض مذهبك من جواز الاقتصار فى مسح الرأس على الربع ولبس فى قلب الشافعى ههنا الدليل اثبات مذهبه الذى هو الاكتفاء بأقل ما يمكن من المسح بسل يجوز أن يكون الواجب ذلك أو الجميع كما هو مذهب الامام مالك رحمه الله تعالى ومثال الثانى وهو ما أبطل فيه مذهب المستدل بالالتزام قول الحنفى فى جواز بيع الغائب عقد معاوضة فيصح مع الجهل بالعوض كالنكاح يصح مع الجهل بالزوجة أى عدم رؤيتها

فيقال من جانب المعترض كالمالكي والشافعي فلا يثبت به خيار الرؤية كالنكاح فقد أبطأ مذهبه بالالتزام لان ثبوت خيار الرؤية لازم شرعا عنده للصححة واذا انتفى اللازم وانتفى الملزوم فأشهر قولى الشافعي عدم جواز بيع الغائب وصف أم لا ويجوز عند مالك على الصفة اذا امن تغيره قبل قبضه وجوزه أبو حنيفة دون الوصف فاذا رآه كان له الخيار فى الامضاء والرد قاله حفيد ابن رشد فى بدايئة المجتهد . قوله رأى ذى الخصام رأى مفعول يبطل والخصام بكسر الخاء مصدر خصم .

(ومنه ما الى المساواة نسب) بالبناء للمفعول والضمير فى منه عائد الى القلب مطلقا من باب اطلاق العام واردة الخاص أعنى أنه من نوعى القسم الثانى وهو القلب لابطال مذهب المستدل بالالتزام كما فى شرح المنهاج للسبكي وفى غيره ووجه تسميته بقلب المساواة واضح من قول المعترض أنه يجب المساواة بين الحكمين فى الفرع كما أنهما متساويان فى الاصل . وأشار الى تعريفه بقوله :

ثبوت حكمين للاصل ينسلب

حكم على الفرع بالائتلاف وواحد من ذين ذو اختلاف
فيلحق الفرع بالاصل فـيـرد كون التساوي واجبا من منتقد

أى هو ثبوت وحكم فاعل ينسلب وواحد من ذين ذو اختلاف مبتدأ وخبره ويرد بفتح المثة التحتية وكسر الراء فاعله كون ومن منتقد متعلق بيرد والمراد بالمنتقد المعترض ويلحق بضم التحتية وكسر الحاء فاعله ضمير المستدل المدلول عليه بالسباق والفرع مفعول يلحق يعنى أن قلب المساواة هو ثبوت حكمين للاصل المقيس عليه واحد

الحكمين مناسب عن الفرع المقيس اتفاقا والحكم الاخر وقع الخلاف في ثبوته لذلك الفرع فيلحق المستدل الفرع المختلف فيه بالاصل المقيس عليه فيرد من جهة المنتقد أى المعارض اعتراض هو كون التساوى بين الحكمين في الفرع واجبا كاستوائيهما في الاصل مثاله قول الحنفى في الوضوء والغسل طهارة بالماء فلا تجب فيها النية قياسا على غسل النجاسة لا تجب فيه النية بخلاف غير المائع كالتيتم تجب فيه النية فيقول المالكى والشافعى معترضين فيستوي جامد هذه الطهارة ومائعهما كالنجاسة فانها يستوي جامدها ومائعهما في الحكم المذكور وهو عدم وجوب النية وقد وجبت النية في التيمم فتجب في الوضوء والغسل قال زكرياء : فأحد حكمى الاصل عدم وجوب النية في الطهارة في الجامد وهو منتف عن الفرع اتفاقا والاخر عدم وجوب النية في الطهارة بالمائع وهو المختلف فيه فيثبته المستدل في الفرع فيقول المعارض فتجب التسوية بين الحكمين في الفرع كما وجبت بينهما في الاصل هـ

قبوله فيه خلافا يحكى بعض شروح الجمع لابن السبكي

قبوله بالفتح والضم مبتدأ خبره جملة يحكى وبعض فاعل وخلافا مفعول يحكى يعنى أن بعض شروح جمع الجوامع حكوا الخلاف في قبول قلب المساواة ورده وقد ذكر في جمع الجوامع ان القائل برده هو القاضى أبو بكر الباقلانى من المالكية وحجة القائل برده ان وجه استدلال القائل فيه غير وجه استدلال المستدل ، وبينه في الايات البيّنات بأن المراد بوجه استدلال المستدل كون الجامع الطهارة بالماء وبوجه استدلال المعارض كونه مطلق الطهارة انتهى وقال الباجى لا يصح قلب القلب لان القلب نقض

للعلة والنقض لا ينقض وقال بعض المالكية والشافعية يصح لأن القلب معارضة في الحكم والمعارضة تعارض فيصار الى الترجيح فعلى أن القلب معارضة لا يقدر بمجرد بل حتى يعجز المستدل عن الترجيح وعلى أنه نقض يقدر بمجرد وهو الذى مشينا عليه فى قولنا والقدح به لا يعترض وذكر بعضهم أن أقوى أنواع القلب ما بين فيه أنه على المستدل ثم يليه ما بين فيه أنه له وعليه وأقوى مراتب هذا النوع ما صرح فيه باثبات مذهب المعترض ثم ما صرح به فيه بابطال مذهب المستدل ثم ما بين فيه ذلك بطريق الالتزام والسبكى بضم السين وسكون الموحدة نسبة الى سبك موضع بمصر .

(والقول بالموجب قدحه جلا)

يعنى أن من القوادح القول بالموجب بفتح الجيم أى ما أوجبه دليل المستدل والقول بالموجب يدخل فى العلل والنصوص وجميع ما يستدل به . وهو تسليم الدليل مسجلا .

من مانع أن الدليل استلزما لما من الصور فيه اختصما)

يعنى أن القول بالموجب هو تسليم دليل المستدل أى ما يقتضيه دليله حال كون الدليل مسجلا أى مطلقا نصا كان أو علة أو غيرها من الأدلة حال كون ذلك التسليم كائنا من معترض مانع استلزم ذلك الدليل لما أختصم أى تنازع هو والمستدل فيه من الصور قال القرافى فى التنقيح .

الرابع القول بالموجب وهو تسليم ما أدعاه المستدل موجب علقته مع بقاء الخلاف فى صورة النزاع انتهى .

لكن الاولى أن يقال موجب دليله لاعترافه في الشرح بدخوله في
العلل وغيرها لكن حملة على ذلك اتباع عبارة المحصول
ولذلك قال السبكي وهو تسليم الدليل مع بقاء النزاع
المحلى بأن يظهر عدم استلزام الدليل لمحل النزاع .

يجيء في النفي) يعنى أن القول بالموجب يقع على أربعة أوجه
منها النفي وهو أن يستنتج المستدل من الدليل ابطال أمر يتوهم منه
أنه مبنى مذهب الخصم في المسئلة والخصم يمنع كونه مبنى مذهبـه
فلا يلزم من ابطاله ابطال مذهبـه وأكثر القول بالموجب من هذا النوع
لخفاء مأخذ الاحكام وهو قليل في نوع الثبوت لشهرة محل الخلاف
كقول المالكي وغيره في وجوب القصاص بالمثل التفاوت في الوسيلة من
آلات القتل وغيره لا يمنع القصاص كالتوسل اليه من قتل أو قطع
وغيرهما لا يمنع القصاص تفاوت الآلات ككونه بسيف أو غيرهما
وتفاوت القتل ككونه يحز عنق أو قطع عضو وتفاوت القطع ككونه
يحز المفصل من جهة واحدة أو من جهتين أو بغير ذلك وفي ذلك رد
على قول ابي زرعة أن المتوسل اليه النفس وان تفاوتها باعتبار
الصفات كالصغر والكبر والشرف والخسة فانه يرد عليه أن التفاوت
بالرق والحرية والاسلام والكفر تفاوت بالصفة وهو مؤثر في عدم
وجوب القصاص فيقال من جانب المعترض كالحنفى سلمنا أن التفاوت
في الوسيلة لا يمنع القصاص ولكن لا يلزم من ابطال مانع انتفاء
جميع الموانع ووجود جميع الشرائط بعد قيام المقتضى وثبوت
القصاص متوقف على جميع ذلك فقولـه لا يمنع القصاص نفي ولاجل
ما وقع فيه من الخلل ورد القول بالموجب فالحنفى يقول للمستدل
ما توهمت أنه مبنى مذهبى في عدم القصاص بالمثل ليس مبناه فلا
يلزم من ابطاله ابطال مذهبى بل مبنى مذهبى انه لا يلزم من ابطال

مانع انتفاء جميع الموانع ووجود جميع الشرائط والمقتضى
(وفي الثبوت) .

هذا هو القسم الثانى من أقسام القول بالموجب يعنى أنه قد يرد
في جهة الثبوت وهو أن يستنتج المستدل من الدليل ما يتوهم منه أنه
محل للنزاع أو ملازمه ولا يكون كذلك قاله المحشى كان يقال في
وجوب القصاص بالقتل بالمثل من جانب المستدل كالمالكي والشافعي
قتل بما يقتل غالبا لا ينافى القصاص فيجب فيه القصاص قياسا على
الاحراق بالنار لا ينافى القصاص فيقال من جانب المعترض كالحنفى
سلمنا عدم المنافاة بين القتل بمثل وبين القصاص ولكن لم قلت أن
القتل بمثل يستلزم القصاص وذلك هو محل النزاع ولم يستلزمه
دليلك وهو العلة أعنى قوله قتل بما يقتل غالبا لا ينافى القصاص
فقوله سلمنا عدم الخ .

قول بالموجب ورد على ثبوت القصاص فالمقصود من هذا النوع
استنتاج ما يتوهم أنه محل الخلاف أو لازمه والمقصود من النوع
الاول استنتاج ابطال ما يتوهم أنه مأخذ مذهب الخصم (ولشمول
اللفظ) .

هذا هو القسم الثالث، من أقسام القول بالموجب يعنى أنه قد
يرد لشمول لفظ المستدل لصورة من صور الوفاق فيحمله المعترض
على تلك الصورة ويبقى النزاع فيما عداها كقول الحنفى في وجوب
الزكاة في الخيل حيوان يسابق عليه فتجب فيه الزكاة كالابل فيقول
المعترض كالمالكي لقول به اذا كانت الخيل للتجارة انما النزاع في
ايجاب الزكاة في رقابها من حيث هي خيل قال الفهرى ان هذا هو

أضعف أنواع القول بالموجب فان حاصله مناقشة في اللفظ فتندفع
بمجرد العناية انتهى بأن يقول الحنفى عنيت الخيل من حيث هى

(والسكوت)

عما من المقدمات قد خلا من شهرة لخوفه ان تحظلا

بالبناء للمفعول هذا هو القسم الرابع من أنواع القول بالموجب
يعنى أن القول بالموجب يجىء لاجل شمول اللفظ ولاجل سكوت
المستدل عن مقدمة غير مشهورة مخافة منع الخصم لها لو صرح بها
فيرد بسكونه عنها القول بالموجب كما يقول مشترط النية في الوضوء
والغسل كالمالكي والشافعى ما هو قرينة يشترط فيه النية كالصلاة
ويستكت عن الصغرى وهى الوضوء والغسل قرينة فيقول المعترض
كالحنفى مسلم انما هو قرينة يشترط نية النية ولا يلزم اشتراطها في
الوضوء والغسل لان المقدمة الواحدة لا تنتج فان صرح المستدل بأنهما
قرينة بأن قال هما قرينة وكل قرينة تشترط فيها النية ورد عليه منع
ذلك وخرج عن القول بالموجب لانه انما كان بتقدير السكوت عن
الصغرى وقد زال بذكرها واحترز بقوله غير مشهورة عن المشهورة
فهى كالمذكورة فلا يتأتى فيها القول بالموجب والمشهورة ما كانت
ضرورية أو متفقا عليها بين الخصمين وتبعت في التعبير بغير مشهورة
ما في أكثر نسخ المختصر وعلى ذلك شرحه السبكي وتبعه في جمع
الجوامع ووقع في بعض نسخ المختصر عن صغرى مشهورة وعلى
هذا شرحه العضد وقال سعد للدين التفتنازاني ان الاولى أقرب للقطع
بأن كون الوضوء قرينة ليست مشهورة ولان الصغرى اذا كانت
مشهورة كانت بمنزلة الذكورة فلا يرد القول بالموجب وعارضه
الابهرى بأن ما جرى عليه العضد أولى لتنبهه على الداعى السبكي

الحذف وهو الشهرة ورد دعواه القطع بأن كون الوضوء قربة ليست مشهورة قال المحشى ورد الابهرى متجه لان المراد الشهرة بحسب عرف الشرع والمنتظران من أهله ولا يخفى ما ورد فى لسنة الشريفة من كون الوضوء مكفرا للخطايا ومن فضل اسباغه على المكاره فكونه قربة من المشهورات شرعا بلا توقف ه .

تسبيه : اعلم أن الوضوء والغسل وسيلة الى صحة الصلاة مثلا فمن أعطى الوسيلة حكم ما يقصد بها جعلها قربة فأوجب النية فيهما وهذا هو التحقيق ومن ام يعطها حكم مقصدها لم يجعلهما قربة فلم يوجب النية فيهما قال النقشوانى القول بالموجب والقلب معارضة فى الحكم لا قدح فى العلة وجعلها الامام الرازي من القوادح فى العلة الخ .

(والفرق بين الفرع والاصل قدح) فعل ماض خبر الفرق يعنى أن من القوادح فرق المعترض بين الفرع والاصل على الصحيح بناء على منع تعدد العلة وانما قدح لانه يؤثر فى جمع المستدل بين الفرع والاصل فى العلة الذى هو مقصود المستدل فى القياس ومما يجاب به منع كون المبدى فى الاصل علة أو جزءا من العلة ومنع كونه فى الفرع مانعا من الحكم وقيل لا يقدر فيه مطلقا لانه لا يؤثر نيه وقيل لا يقدر على القول بأن الفرق راجع الى المعارضة فى الاصل والفرع لان جمع الاسئلة المختلفة غير مقبول .

ابداء مختص بالاصل قد صلح

(أو مانع فى الفرع ، يقرأ صلح هنا بفتح اللام وان جاز فيه الضم لاجل فتح دال قدح ومانع بالجر معطوف على مختص أي هو

أى الفرق ابداء وصف مختص بالأصل غير الوصف الذى أبداه المستدل وذلك الوصف غير موجود فى الفرع ولا بد أن يكون ذلك الوصف المبدى صالحا للتعليل به سواء كان مستقلا بالتعليل كمعارضة من عل ربي أفضل بالطعم فيقيس التفاح على البر بالقوت مع الادخار أو بالكيل أو غير مستقل بالتعليل بأن يجعل جزءا من علة حكم الأصل كمعارضة من عل وجوب القصاص فى القتل بالمثل بالقتل العمد العدوان من مكافئ بالجراح أو ابداء وصف مانع من المحكم فى الفرع فالمانع فى الفرع وصف يقتضى نقيض الحكم الذى أثبتته المستدل وذلك المانع منتف عن أصل المستدل كقياس الهبة على البيع فى منع الغرر فيفرق المالكى بأن البيع عقد معاوضة والمعاوضة مكايسة يخل بها الغرر والهبة محض احسان لا يخل بها الغرر فان لم يحصل شيء لم يتضرر الموهوب له فكون الهبة محض احسان مانع من إلحاقها بالبيع فى حكمه وكان يقول الحنفى يقتل المسلم بالذمى كغير المسلم بجامع القتل العمد العدوان فيعترض المالكى والشافعى بأن الاسلام بالفرع مانع من القود .

فالفرق باعتبار القسم الاول ان يدعى المستدل أن الوصف المشترك هو العلة ويدعى المعارض أن العلة وصف آخر وذلك الوصف مع خصوصية لا توجد فى الفرع .

وباعتبار القسم الثانى ان يظهر المعارض مانعا فى الفرع لا يوجد فى الأصل مقتضيا نقيض الحكم الذى أثبتته له المستدل :

والجمع يبرى الا فلا فرق أناس كبرا

يعنى أن بعض أهل الأصول ذهب إلى أن الفرق هو مجموع الامرين من ابداء خصوصية فى الأصل لا توجد فى الفرع وابداء مانع

في الفرع لا يوجد في الاصل لانه أدل على الفرق ويكفي في تحقق المعارضتين كما في الايات البيئات كل واحد من ابداء الخصوصية في الاصل مع التعرض لانتفائها في الفرع ومن ابداء المانع في الفرع مع التعرض لانتفائه في الاصل كما يكفي في تحققهما ابداء الخصوصية في الاصل وابداء المانع في الفرع وان لم يتعرض لانتقاء كل عن الاخر والجمع مفعول يرى وفاعله أناس وكبرا جمع كبير نعت له وقوله الا فلا فرق جملة اعتراضية أى أن لم يكن مجموع الامرين فان وجدت احدى المعارضتين فقط فليس بفرق فلا يقدرح .

تعدد الاصل لفرع معتمد اذ يوجب القوة تكثير السند

معتمد بفتح الميم خبر تعدد وتكثير فاعل يوجب والقوة مفعوله والسند بالتحريك يعنى أن تعدد الاصل لفرع واحد هو المعتمد عليه عند ابن الحاجب لتصحيحه اياه لان كثرة السند أي الدليل توجب قوة الظن وهذا خلاف ما صححه السبكي من منع ذلك التعدد لانتشار البحث في ذلك والمراد بتعدد الاصل تعدد أمور يصلح كل منها بانفراده للمقياس عليه أعم من أن يقاس على كل منها بانفراده أو يقاس على مجموعها ورد على المانع بأنه قد لا يحصل انتشاره والظاهر أن مراده أي المانع عدم دعوى لزوم الانتشار الا يوسع أحدا دعوى لزومه بل مراده انه قد يحصل الانتشار فلا يدفع ما ذكر للاستدلال بالانتشار فالظاهر الاقتصار على الاستدلال بتكثير الادلة لقوة الظن .

فالفرق بينه وأصل قد كفى) يعنى أنه على جواز التعدد فعلى تقدير وجوده اذا فرق المعارض بين الفرع وبين أصل واحد من تلك الاصول كفى في القدرح فيها لانه يبطل الجمع بين تلك الاصول وذلك الفرع في تلك العلة وذلك الجمع هو قصد المستدل سواء كان اللاحق

بكل منها أو بمجموعها بقرينة المقابل الفصل وهذا ظاهر إذا كان
اللاحق بمجموعها أما إذا كان بكل منها فمحل خفاء قال شهـاب
الدين عميرة قضيته انه بعد ذلك لا يصلح التمسك بشيء منها في
ذلك الحكم وكأنه بالنظر لمناظره انتهى .

بل بمجرد ذلك الفرق يبطل التمسك بشيء من تلك الاصول
وينقطع المستدل مالم يجب ووجهه في الايات البيّنات بأن مستنده تلك
الاصول لا بعضها وقد سقط ذلك المستند بالفرق المتعلق ببعضها انتهى

(وقال لا يكفي بعض العرفا) جمع عريف والعريف رئيس القوم
والمراد بالعرفاء هنا العلماء يعنى أن بعض أهل الاصول قال اذا فرق
المعترض بين الفرع وأصل واحد من تلك الاصول لا يكفي ذلك في
القدح فيها لاستقلال كل منها بنفسه وان قصد اللاحق بمجموعها :

وقيل ان الحق بالمجموع فواحد يكفيه لا الجميع

ببناء الحق للفاعل وفاعله ضمير المستدل هذا قول مفصل وهو أن
المستدل ان قصد الحاق الفرع بمجموع الاصول كفى فرق واحد في
القدح فيها لصيرورتها بقصده كالأصل الواحد وان قصد اللاحق بكل
منها على انفراده لم يكفه فرق واحد في القدح فيها بل حتى يفرق بين
الفرع وبين كل واحد منها فالتمسك ببعضها كاف في اثبات حكمه عند
هذا القائل وانما كان القياس على المجموع من تعدد الاصول لان
المراد من تعددها الحاق بمجموع أمور يصلح كل منها بانفراده للقياس
عليه كما تقدم فاللاحق بالمجموع لا يكون من تعدد الاصول عرفا
الا اذا لوحظ الجميع في القياس والا لزم تعدد الاصول في كل قياس
كان للمقيس فيه أصول في الواقع لم يلاحظ منها الا واحدا فقط وهو

باطل قطعاً قاله في الآيات البيّنات والأصل الحاقه بكل منها فيحمل
عليه عند الجهل :

وهل اذا اشتغل بالتبيين يكفى جواب واحد قولان

فاعل اشتغل ضمير المستدل وجواب مضاف لواحد وهو فاعل
يكفى وقولان مبتدأ خبره فيه محذوف يعنى أن المستدل اذا تصدى
أى تعرض للتبيين أى الجواب عما اعترض به المعترض من الفرق هل
يكفيه جواب أصل واحد منها حيث فرعنا على أنه لا بد من فرق
المعترض بين الفرع وجميع الأصول أو لا بد من الجواب عن الجميع
في ذلك قولان : قيل يكفى لحصول المقصود بالدفع عن واحد منها
وقيل لا يكفى لانه التزم في الجميع فلزمه الدفع عنه .

(من القوادح فساد الوضع) يعنى أن من قوادح القياس
فساد الوضع أى الحالة التى وضع عليها الدليل ولا يختص الاعتراض
بفساد الوضع وفساد الاعتبار بالقياس بل يردان عليه وعلى غيره
من الأدلة ولذلك قلت :

(ان يجيء الدليل حائداً عن السنن) بالتحريك الصالح
لاعتباره في ترتيب الحكم عليه بأن يكون صالحاً لحد ذلك الحكم
أو نقيضه :

كالاخذ للتوسيع والتسهيل والنفي والاثبات من عديل

قوله من عديل معناه من مقابل لكل من الأقسام الأربعة يعنى أن
فساد الوضع هو أن لا يكون الدليل قياساً كان أو غيره على الهيئاة
الصالحة لاعتباره في ترتيب الحكم عليه كان يكون صالحاً لحد ذلك

الحكم أو نقيضه كأخذ التوسيع من التضييق وأخذ التسهيل أى التخفيف من التعليل وأخذ النفي من الاثبات وأخذ الاثبات من النفي .

مثال أخذ التوسيع من مقابلة الذي هو التضييق قول الحنفية الزكاة واجبة على وجه الارفاق لدفع حاجة المسكين فكانت على التراخي كالدية على العاقلة فالتراخي الموسع ينافى دفع الحاجة المضيق والمراد بالرفق الرفق بالمالك والمساهلة عليه أى عدم التشديد عليه ومن فوائد كونها على وجه الارتفاق به تجويز اخراجها من غير المال الذى وجبت فيه وامتناع أخذ الكريمة من غير طيب نفس .

ومثال الثانى وهو أخذ التخفيف من مقابله الذى هو التعليل قول الحنفية القتل عمدا جنائية عظيمة فلا تجب له كفارة كالردة فعظم الجنائية يناسب تغليظ الحكم لا تخفيفه بعدم وجوب الكفارة به .

ومثال الثالث وهو أخذ النفي من الاثبات قول الشافعى فى معاطات المحقرات لم يوجد فيها سوى الرضى فلا ينعقد بها البيع كغير المحقرات فالرضى الذى هو مناط انبيع يناسب الانعقاد لاعدمه

ومثال الرابع الذى هو أخذ الاثبات من النفي قول من يرى صحة انعقاد البيع فى المحقرات وغيرها بالمعاطات كالمالكية بيع لم يوجد فيه صيغة فينعقد فان انتفاء الصيغة يناسب عدم الانعقاد لا الانعقاد .

منه اعتبار الوصف بالاجماع والذكر أو حديثه المطاع

فى ناقض الحكم بذا القياس : يعنى أن من فساد الوضع كون الوصف الجامع ثبت اعتباره بالاجماع أو النص من كتاب أو سنة فى

نقيض الحكم أو ضده في قياس المستدل أو غيره من الأدلة فالباء في قوله بذا ظرفية والمراد بالذكر القرآن العظيم والضمير في حديثه للنبي صلى الله عليه وسلم مثال الجامع ذي النص قول الحنفية للنبي صلى الله عليه وسلم مثال الهر سبع ذو ناب فيكون سؤره نجسا كالكلب فيقال السبعية اعتبرها ائسار علة للطهارة حيث دعى الى دار فيها كلب فامتنع والى أخرى فيها سنور أى هر فأجاب فسئل عن ذلك فقال السنور سبع ه كلام المحلى قال في الايات البيئات ثم ينبغي التأمل في معنى السبع ما هو حتى كان السنور منه دون الكلب كما اقتضاه هذا الفرق وقد فسر في قوس السبع بالمفترس من الحيوان ه .

وفي حياة الحيوان الكبرى للدميرى أن الكلب لا سبع ولا بهيمة ولكن في الحديث اطلاق البهيمة عليه هو قال بعضهم علة امتناعه كون الملائكة لا تدخل بيتا فيه كلب لا نجاسة سؤره قلت وهو أظهر اكن لا يقدح في المثال لانه مما يكفيه الاحتمال .

ومثال الجامع ذى الاجماع قول الشافعى في مسح الرأس في الوضوء مسح فيستحب تكراره كالاستنجاء بالحجر حيث يستحب الايثار فيه كما اذا حصل الانفاء بحجرين مثلا فلا يعترض بأن تثليث الاستنجاء واجب فيقال المسح على الخف لا يستحب تكراره اجماعا فيما قيل فيبين هذا المعترض ان جعل المسح جامعا فاسد الوضع اذ ثبت اعتباره اجماعا في نفي الاستحباب وهو نقيض الاستحباب والوصف الواحد لا يثبت به النقيضان لان ثبوت كل واحد منهما يستلزم انتفاء الآخر .

قوله المطاع صفة لجرد المدح أى الواجب طاعته والاعتداء به (جوابه بصحة الاساس) يعنى أن جواب فساد الوضع بأقسامه

الخمسة يكون ببيان صحة الاساس بفتح الهمزة أي الدليل والمراد بصحته كونه صالحا لترتيب الحكم عليه كان يكون له جهتان ينظر المستدل فيه في احدهما والمعترض من الأخرى كما في مسألة الزكاة فان المستدل نظر الى المرفق بالمالك المناسب للتراخي والمعترض نظر الى دفع حاجة المسكين المناسب للفورية ولذلك يجري قولان في كل ما تجاذ به أصلان قال ميارة في تكميله .

وان يكن في الفرع تقريران بالمنع والجواز فاقولان

ويجاب عن عدم وجوب الكفارة في قتل العمد بأنه غلط فيه بالقصاص فلا يغلظ فيه بالكفارة وعن المعاطات بأن عدم الانعقاد بها مرتب على عدم الصيغة لا على الرضى ويقدر كون الجامع معتبرا في ذلك الحكم ويكون تخلفه عنه بأن وجد مع نقيضه لمانع كما في مسح الخف فان تكراره يفسده كغسله وهذا الجواب الاخير فيه دفع فساد الوضع لكنه يلزمه النقص وهو وجود الوصف دون الحكم ولا يضر هذا للزوم بناء على أنه لا قدح في العلة مطلقا أو على القول بأنه لا يقدر اذا كان التخلف بفقد شرط أو وجود مانع وان شئت رددت أقسام فساد الوضع الخمسة الى قسمين :

هما تلقى الشيء من ضده أو نقيضه وكون الجامع ثبت اعتباره بنص أو اجماع في نقيض الحكم أو ضده .

(والخلف للنص أو اجماع دعى فساد الاعتبار كل من وعى)

أي علم الاصول وكل فاعل دعى وفساد مفعوله الاثنى والاول محذوف أي دعاه أي سماه يعنى أن هذا نوع من القوادح يسمى فساد الاعتبار وهو أن يخالف الدليل نصا من كتاب أو سنة أو اجماع

كان يقال في وجوب تبييت النية في الاداء صوم مفروض فلا يصح بنية من النهار كالتضاء فيعترض بأنه مخالف لقوله تعالى والصائمين والصائمات فانه رتب فيه الاجر العظيم على الصوم كنبهه من غير تعرض للتبييت فيه وذلك مستلزم لصحته دونه .

قال في الايات البيئات يرد عليه أنه لو صح استلزام عدم التعرض للشئ الصحة بدونه استلزم عدم التعرض للنية أيضا الصحة بدونها فان قالوا عدم التعرض يستلزم بشرط عدم ثبوت ما يخالف وقد ثبت المخالف في النية قلنا لو سلم ذلك فقد ثبت المخالف أيضا في التبييت وهو خبر من لم يبيت الصوم قبل الفجر فلا صيام له .

ومذهبنا وجوب التبييت في الفرض والنفل وكان يقال من جهة المخالف أيضا في التبييت وهو خبر من لم يبيت الصوم قبل الفجر فيعترض المالكى بأنه مخالف لحديث مسلم انه صلى الله عليه وسلم استسلف بكرا ورد رباعيا وقال ان خيار الناس أحسنهم قضاء وكان يقول الحنفى لا يجوز للرجل أن يغسل زوجته لحرمة نظره اليها كالأجنبية فيعترض بأنه مخالف للاجماع السكوتى في تغسيل على فاطمة رضى الله تعالى عنهما فان هذا الاجماع ينفى حرمة النظر اليها وذلك هو نفى وجود العلة في الفرع وجواز النظر اليها هو مذهب الشافعى ان لم تكن شهوة ومذهبنا استحباب ستر ما بين السرة والركبتين وكان محصول هذا القديح في القياس ان الكلام فيما اذا تحقق القياس بأن وجد ما يعتبر فيه لكنه خالف نصا أو اجماعا وهذا المثال ليس كذلك لان العلة التى هى حرمة النظر دل الاجماع على انتفائها في الفرع فلم يتحقق القياس ويجاب بأننا لا

نسلم ان الكلام فيما اذا تحقق القياس لكنه خالف نصا أو اجماعا
اذ لم يعتبروا في فساد الاعتبار سوى المخالفة المذكورة اعم من أن
يصح القياس أولا وحينئذ فليس الكلام الا في القدر بمجرد مخالفة
النص أو الاجماع أعم من أن يتحقق مع ذلك قادم آخر كإنتفاء وجود
العلة في الفرع فيتحقق القدر من جهتين أولا يتحقق معه قادم آخر .

(وذاك من هذا أخص مطلقا)

إشارة البعيد لفساد الوضع وإشارة القريب لفساد الاعتبار
يعنى أن فساد الاعتبار أعم من فساد الوضع مطلقا وفساد الوضع
أخص منه مطلقا على ما صرح به أبو الحسن الأمدى في أحكامه وهو
ظاهر السبكي في جمع الجوامع .

قال الأمدى وعلى هذا فكل فاسد الوضع فاسد الاعتبار وليس
كل فاسد الاعتبار فاسد الوضع لان القياس قد يكون صحيح الوضع
وان كان فاسد الاعتبار بالنظر الى أمر خارج كما سبق تقريره .

ولهذا وجب تقديم سؤال فاسد الاعتبار على سؤال فاسد الوضع
لان النظر في الاعم يجب أن يقدم على النظر في الاخص لكون الاخص
مشملا على ما اشتمل عليه الاعم وزيادة ه .

قوله لان القياس قد يكون صحيح الوضع معناه أن يكون الدليل
على الهيئة الصالحة لترتيب الحكم كتلقى التعليل من التعليل
والتخفيف من التخفيف .

(وكونه ذا الوجه مما ينتقا) بالبناء للمفعول أى يختار والضمير
في كونه للعموم يعنى أن كون النسبة بين فساد الوضع وفساد

الاعتبار العموم من وجه اختاره المحشيان أعلم أن فساد الوضع هو أن لا يكون الدليل على الهيئة الصالحة لاعتباره في ترتيب الحكم عليه وهو قسمان :

تلقى الشيء من نقيضه أو ضده وكون الجامع ثبت اعتباره بنص أو اجماع في نقيض الحكم أو ضده وفساد الاعتبار ان يخالف الدليل نصا أو اجماعا اذا تقرر ذلك فالتحقيق ما قاله المحشيان من أن بينهما العموم من وجه لصدق فساد الاعتبار فقط حيث يكون الدليل على الهيئة الصالحة لترتيب الحكم عليه وصدق فساد الوضع فقط حيث لا يكون الدليل على الهيئة الصالحة لترتيب الحكم عليه ولا يعارضه نص ولا اجماع وصدقهما معا حيث لا يكون الدليل على الهيئة المذكورة مع معارضة نص أو اجماع له .

قال زكرياء بعد توجيه كون العموم بينهما من وجه كما رأيت ما افضله فما قيل من أن فساد الوضع أعم ومن أنها متباينان ومن أنها متحدان فسهو ه :

وجمعه بالمنع لا يضير كان له التقديم والتأخير

يعنى أن للمعترض بفساد الاعتبار أن يجمعه مع المنع لمقدمة من الدليل أو مقدمتين أو أكثر سواء قدم فساد الاعتبار عن المنع أو آخر عنه لان الجمع بينهما افساد الدليل بالنقل ثم بالعقل أو العكس أما النقل فنقل النص أو الاجماع على خلافه وأما العقل فممنع المقدمات فلا يقال لا فائدة لمنع مقدمات الدليل بعد افساد الدليل جملة بفساد الاعتبار .

نعم اذا آخر فساد الاعتراف الذى هو أقوى كان فيه الترقى من الأدنى الى الأعلى وهو من مصنفات الكلام فينبغى تأخيره لذلك

ولانه محتاج اليه للاحتياج للاقوى بعد الاضعف لعدم كفاية الاضعف
أو لعدم تمام كفايته ومع التقديم لا يحتاج لغيره لعدم الحاجة الى
الاضعف بعد الاقوى وجواب الاعتراض بفساد الاعتبار يكون بالطعن
في سند النص المخالف لدليل المستدل بارسال فيه أو وقف أو انقطاع
أو غير ذلك والطعن في الاجماع حيث يكون ظنيا لكونه منقولاً بالاحاد
فيطعن في سنده بضعف الناقل أو غير ذلك ويكون بالمعارضة بنص آخر
مثاه فيتساقطان ويسلم دليل المستدل من قياس أو غيره ويكون بمنع
الظهور له في مقصد المعارض كدعوى اجماله ويكون بالتأويل له بأن
يبين انه مراد به غير ظاهره بتخصيص أو مجاز أو اضرار بدليل يصير
ذلك الاحتمال راجحاً أو مساوياً .

من القوادح كما في النقل منع وجود علة للاصل

يعنى أن من المنقول عن أهل الفن القدح بمنع وجود علة الاصل
أى المقيس عليه في الفرع كان يقال في شهود الزور اذا قتل انسان
معصوم بشهادتهم تسببوا في القتل فيجب القصاص قباساً على
المكره غيره على القتل فيقول المعارض العلة في الاصل الاكراه وفي
الفرع الشهادة فلا يتحقق التساوى بينهما لعدم الجامع بينهما وان
اشتركا في الافضاء الى المقصود وجوابه بأن الجامع بين الوصفين
القدر المشترك الذى هو التسبب في القتل في المثال المذكور أو بأن
افضاءهما الى المقصود سواء .

ومنع عليه ما يعلل به وقدحه هو المعول

منع مرفوع لعطفه على منع في البيت قبله ويعلل مبنى للمفعول
والمعول بفتح الواو أى المعول عليه أى المعتمد عليه يعنى أن من
القوادح على الاصح منع المعارض كون الوصف الذى علك به المستدل

علة ويسمى المطالبة بتصحيح العلة وانما منع خوف تمسك المستدل بما شاء من الاوصاف اذا امن منعه كان يقول الحنفى علة طعام الربى الكيل فيقول المالكى لا نسلم كونها الكيل لوجود الربى فيما لا يكال كالحفنة .

ويقدح التقسيم ان يحتملا لفظ لامرين ولكن حظلا

وجود علة يأمر واحد : هذا النوع يسمى التقسيم وهو من قواعد العلة سمي بالتقسيم لان المعترض قسم أولا مدلول اللفظ الى قسمين أو أكثر ثم منع احد القسمين أو الاقسام فالمنع انما يتوجه بعد التقسيم وقد صرح المحلى بكون المنوع ليس هو المراد عند المستدل ويكون المراد ليس بمنوع وقد جوز العضد كون المنوع هو المراد فالحاصل أن التقسيم هو أن يحتمل لفظ مورد في الدليل بمعنيين أو أكثر بحيث يكون مترددا بين تلك المعاني على السواء لكن المعترض يمنع وجود علة الحكم في واحد من تلك الاحتمالات سواء كان المنوع هو المراد أو غيره كما هو مذهب العضد وعند المحلى لا بد أن يكون المنوع غير المراد وقولنا على السواء معناه من غير ظهور احدهما على الآخر فلو ظهر اللفظ في احدهما وجب حمله عليه لان القاعدة في الظنيات التعويل على المعنى الظاهر وعدم الالتفات الى غيره من الاحتمالات وقال القرافي ليس من شروط التقسيم أن يكون احدهما ممنوعا والآخر مسلما بل يجوز أن يكونا مسلمين لكن الذى يرد على احدهما غير ما يرد على الآخر والا لم يكن للتقسيم معنى ولا خلاف انه لا يجوز أن يكونا ممنوعين وقد جعل غيره ذلك أحد :وعى التقسيم قال حلولو وأظنه الفهرى مثال التقسيم فيما اذا قيل الطهارة قربة فتجب فيها النية أن يقال الطهارة النظافة أو الافعال المخصوصة التى هى الوضوء شرعا الاول ممنوع كونه قربة التى هى علة وجوب النية

ومن أمثلته أن يستدل على ثبوت الملك للمشتري في زمان الخيار بوجود سببه وهو البيع الصادر من أهله فيقول المعارض السبب مطلق البيع والبيع الذى لا شرط فيه الاول ممنوع والثانى مسلم لكنه مفقود فى محل النزاع ومنها ما اذا قيل فى الصحيح الحاضر اذا فقد الماء وجد سبب التيمم وهو تعذر الماء فيجب التيمم فيقول المعارض ما المراد بتعذر الماء مطلق السبب أو فى السفر أو المرض الاول ممنوع والثانى لا يجديك نفعاً .

(وليس عند بعضهم بالوارد) يعنى أن التقسيم نيس بوارد أى مقبول عند بعضهم والمختار عند السبكي قبوله لكن بعد أن يكون المعارض قد بين الامرين اللذين تردد اللفظ بينهما أو الامور لان بيان ذلك عليه ولا يكلف بيان تساوي المحامل حجة القائل بقبوله عدم تمام الدليل معه لاحتماله لامرين أحدهما ممنوع وبابطاله يتعين الباتى وربما لا يمكن المستدل اتمام الدليل معه لعدم صلاحيته للعلة وحجة الاخران ابطال أحد محتلمى كلام المستدل ليكون ابطلا له اذ ربما لا يكون هذا المحتمل مراده .

جوابه بالوضع فى المراد أو الظهور فيه باستشهاد

يعنى أنه على قبول التقسيم يجب على المستدل أن يجيب بأن اللفظ موضوع فى المراد وحده من الاحتمالين مثلا وضعا لغويا أو شرعيا أو عرفيا أو أنه ظاهر فيه مع استشهاده أى استدلاله على وضعه له أو ظهوره فيه فعلم أن المراد بالاستواء الاستواء فى نفس الامر أو بحسب الظاهر أو عند المعارض فلا ينافى الاستواء ببيان الظهور والظهور يكون بالقرينة وبغيرها كالشهرة كالمشترك اذا اشتهر فى بعض معانيه والمجاز اذا اشتهر فى معناه المجازى بناء على أن المراد

بالقرينة ما لا يشمل نحو الشهرة كما قد يتبادر منها كما أن المراد بالموضوع الموضوع للمراد وحده بقرينة أن الجواب بوضعه له ولغيره لا يفيد إذ هو حينئذ مجمل ومما يستدل به على ظهور اللفظ في المراد أن الأجمال خلاف الأصل .

وللمعارضة والمنع معا أو الأخير الاعتراض رجعا

الاعتراض مبتدأ خبره رجع وألفه الاطلاق القافية يتعلق به قوله للمعارضة والمنع أو الأخير يعنى أن الاعتراضات أى سائر القوادح المذكورة ترجع عند ابن الحاجب كأكثر الجدليين إلى أحد الأمرين أعنى المعارضة والمنع لمقدمة من الدليل والقضية مانعة خلو وترجع عند تاج الدين السبكي إلى المنع لمقدمة من الدليل فقط والمعارضة هى اقامة الدليل على خلاف ما أقام عليه الخصم دليله ويلزم منه منع جريان العلة مع أن كثيرا من الاعتراضات ليس صريح معناه هو نفس المنع أو المعارضة كما هو فى غاية الظهور فتأمل ما ذكره فى معانيها وانما ترجع الى أحدهما بنوع تأويل ولذا عبروا بالرجوع اليهما وانما قال ابن الحاجب كأكثر الجدليين انها راجعة الى أحد الأمرين لأن غرض المستدل اثبات مدعاه بدليله وانما يتم بصحة مقدماته ليصلح للشهادة وبسلامته عن المعارض لتنفيذ شهادته وغرض المعارض هدم ذلك وانما يحصل بالقدح فى صحة الدليل بمنع مقدمة منه أو معارضته بما يقاومه وحجة الآخرين أن المعارضة منع للعلة عن الجريان ومقدم الاعتراضات الاستفسار وهو طلب ذكر معنى اللفظ حيث غرابة أو اجمال ثم فساد الاعتبار ثم فساد الوضع ثم منع حكم الأصل ثم منع وجود العلة ثم النظر فى علية الوصف بالمطالبة بالتأثير وعدم التأثير والقدح فى المناسبة والتقسيم وعدم ظهور الوصف وعدم انضباطه وكونه غير صالح للافضاء إلى المقصود

ثم النقض والكسر ثم المعارضة في الاصل ثم بعده ما يتعلق بالفرع كمنع وجود العلة فيه ومخالفة حكمه لحكم الاصل في الضابط والحكمة والمعارضة في الفرع وسؤال القلب ثم بعده القول بالموجب هذا ترتيب الامدى للاعتراضات ولغيره ترتيب يخالفه .

والاعتراض يلحق الدليلا دون الحكاية فلا سبيلا

يعنى أن الاعتراض من منع أو معارضة انما يلحق دليلا المستدل الذى أقامه أو أختاره اما بعد تمامه أو قبله بأن ادعى حكما ولم يستدل عليه ومنعه حينئذ بمعنى طالب الدليل عليه ولا يلحق حكاية المستدل للاقوال فى المسئلة المبحوث فيها حتى يختار قولاً ويستدل عليه فيلحقه حينئذ أى يعترضه أى يتوجه عليه وكذا لا يعترض على أدلة المسئلة المحكية فيها ما لم ينصب نفسه لاختيارها لان الناقل من حيث انه ناقل ليس بملتزم صحة ما نقله بل هذا ليس بدليل بالنسبة اليه من تلك الحيثية فان التزم صحة الدليل الذى نقله أو أقام دليلا برأيه على ما نقله صار حينئذ مستدلا فيتوجه عليه حينئذ ما يتوجه على المستدل والاعتراض الذى يتوجه على حكاية الاقوال ما كان من جهة حكايتها فهو غير مسموع اذا ما كان الاعتراض منعا بمعنى طلب تصحيح الحكاية فانه يعترض الحكاية وكذا لا يسمع منع المدلول فلا اقامة دليل على ما يناقضه .

والشأن لا يعترض المثال اذ كفى الفرض والاحتمال

يعنى أن المثال لا يعترض عليه لانه يكفى فيه مجرد الفرض على تقدير صحته ويكفى فيه الاحتمال لانه لا يوضح القاعدة بخلاف الشاهد لانه لتصحيحها فيعترض عليه اذا لم يكن صحيحا كما هو مقرر فى كلام الاثمة .

(خاتمة) أى لكتاب القياس .

يعنى أن القياس فرض كفاية عند نعدد المجتهدين وفرض عين عند الاتحاد لان الله تعالى أمر به فى قواه فاعتبروا يا اولى الابصار والامر للوجوب مالم يصرف عنه صارف حلولو والذي رأيته فى كلام الائمة انه لا يتأدى فرض الكفاية بالمجتهد المقيد والذي يظهر انه يتأدى به هـ

وقد تقدم قولنا والحامل المطلق والمقيد وقد صرح به زكرياء وهو ظاهر قول السبكي لمساواته فى علة حكمه عند الحامل ان لم يخصه بالمجتهد المطلق ومحل كونه فرضا اذا احتيج اليه بأن لم يوجد دليل غيره فى واقعة وأراد العمل هو أو المقلد الذى طلب منه البيان اما لو أراد الاعراض عنه حيث جاز الاعراض عنه لم يجب فضلا عن تعيينه واما لو وجد دليل فلا حاجة لوجوبه واذا لم يرد العمل بأن ساع الاعراض عنه لكونه سنة فهل يجب أيضا اذا طلب منهم البيان لان بيان المشروع واجب أو لا يجب لان الطالب غير محتاج ائى البيان لقصده ترك السنة مع جواز تركها دون تهاون بها وجواز ترك تعلم ما يتعلق بها فيه نظر .

قال فى الايات البيّنات ولعل الثانى أقرب ولو تعلق بواجب لم يدخل وقته أو دخل وكان موسعا فينبغى أن لا يجب على الفور حيث تمكن منه بعد ذلك فى وقت يتأتى فيه أداء جميع الواجب فى وقته وقد يكون مباحا اذا كان لتجربة النظر وقد يسن اذا ترتب عليه تطوع بخير يفوت بتركه ولم يترتب على تركه وقوع فى محرم وقسد يحرم اذا ترتب على سلوكه محذور كأن فوت الاشتغال به واجبا فوريا كاخراج الصلاة عن وقتها وقد يكره اذا ترتب عليه فوات خير

لا يجب وان كان الظاهر من الامتصاص على كونه فرضا أنه لا يكون
سخة ولا غيرها من بقية الاحكام الخمسة لكنه محل نظر لما رأيت .

قال في الايات البيّنات وينبغى أن يعلم أن محل كونه فرض
كفاية على المجتهدين بالنسبة للمقلدين اذا تعلق بواجب وكذا اذا
تعلق بسنة وأراد العمل على ما تقدم اما بالنسبة لهم فينبغى أن
يكون فرض عين على كل منهم لامتناع تقليد بعضهم بعضا انتهى .

لا ينتمى للعوث والجليل الا على ضرب من التأويل

يعنى أن حكم المقيس يحرم نسبه الى العوث الذي هو النبى
صلى الله عليه وسلم والى الرب الجليل بأن يقال قال الله أو رسوله
كذا لانه مستنبط لا منصوص فنسبته اليهما كذب عليهما الا على ضرب
من التأويل بأن يقصد قائل ذلك انه دل عليه بحكم المقيس عليه
ودليله فيجوز حينئذ أن يقال مثلا قال الله تعالى كذا لا ان قصد ان
الله تعالى قال ذلك صريحا بأن دل عليه بقول يخصه وان لم يقصد
هذا ولا ذاك فمحل نظر .

قال في الايات البيّنات على أنه قد بتوقف في التحريم في القسم
الاول اذا قال ذلك بناء على ظنه لان كل شيء لله فيه حكم فالمقيس
حكم قتله الله ولهذا قالوا ان القياس مظهر للحكم لا موجد له غاية
الامر انه قد لا يكون ما أظهره القياس هو حكم الله في الواقع فاذا
ظن أحد أن حكم المقيس في الواقع هو ما افاده القياس فقد ظن أن
الله تعالى قال ذلك فينبغى أن لا يحرم لان القول بالظن لا يحرم هـ

والكلام هنا يشبه الكلام في نسبة القول المخرج الى مالك رحمه
الله تعالى مثلا دون تقييده بالتحريم .

وهو معدود من الأصول وشرعة الآله والرسول

بكسر شين شرعة بمعنى دين يعنى أن القياس معدود مسن
الأصول أى أصول الفقه كما عرف من تعريف أصول الفقه بأنه أدلة
الفقه الاجمالية والقياس دليل اجمالى خلافا لمام الحرمين فى قوله
ليس منه وانما يبين فى كتبه لتوقف غرض الاصولى من اثبات حجيته
المتوقف عليها الفقه على بيانها .

قوله وانما يبين معناه يبين مفهومه وشروطه وأركانه وأحكامه .

قوله وشرعة الآله هو بالجر عطفاً على الأصول يعنى أن القياس
معدود من دين الله ورسوله فيقال فيه دين الله وشرعه بمعنى اننا
متعبدون به .

قال الزركشى والحق أن عنوا أى بالدين الاحكام المقصودة
لا نفسها بالوجوب والندب فليس القياس كذلك فليس بدين وان
عنوا ما تعبدنا به فهو دين ه .

وانما كان من الدين لانه مأمور به فى قوله تعالى : (فاعتبروا
يا اولى الابصار) . فالقياس مأمور به وكل مأمور به من الدين .

دليل صحة الكبرى ان الدين ما يدان الله به أى يطاع فكل
مأمور به يدان الله به لانه بامثال أمره به يكون مطيعاً له .

ودليل صحة الصغرى الآية قال فى الايات البينات لكن فى دليل
الصغرى بحث لجواز ان يكون المراد بالاعتبار فى الآية الاتعاض
فلا تدل على القياس ه .

وقيل ليس من الدين لان اسم الدين انما يقع على ما هو ثابت

مستمر والقياس ليس كذلك لانه قد لا يحتاج اليه ومعنى مستمر متحقق الوقوع غير منقطع وقد يقال ان ذكر الاول مستدرك للزومه للثانى .

قال فى الايات البيئات الا أن يقال ان ذكره مع ذلك اشارة الى اعتباره فى مفهوم الدين أو لدفع توهم ان المراد بالمستمر ما لو وجد استمر فيصدق بالمنعدم ه .

قوله والقياس ليس كذلك أى لم يجتمع فيه الثبوت والاستمرار لتخلف الثانى بتحقيق الاستثناء عنه فى الجملة وان كان ثابتا .

قال فى الايات البيئات واحتمال ان معنى ليس كذلك انه ليس ثابتا مستمرا بمعنى انتفاء كل من الامرين عنه لانه قد لا يقع مطلقا بالنسبة لبعض الاوقات أو بالنسبة لبعض الناس أو لبعض المسائل بعيد جدا ه .

قال بقى هنا بحث وهو انه ان اريد بالمستمر ما يكون فعله مستمرا فى وقت فمن الدين قطعا ما لا يكون كذلك وان اريد به ما يتكرر فعله فالقياس كذلك لانه يتكرر بتكرر الحاجة فهو كركعتى الاستخارة مثلا تتكرر بتكررها وان اريد به ما يكون مشروعا فى كل واحد أو فى حق الاكثر أو ما لو وقع دام فمن الدين قطعا ما ليس كذلك وان اريد به غير ذلك فليبين ه .

وقيل انه من الدين حيث يتعين الاستدلال بأن لم يكن للمسئلة دليل غيره فيشمل حالنى كونه فرض عين وكونه فرض كفاية بل وحالة كونه غير ذلك من الاحكام الخمسة بخلاف غير المتعين لعدم الحاجة اليه وهذه الاقوال الثلاثة المعترلة لكن لما كان كونه من الدين ظاهرا

موافقا لقواعد أهل الحق صححه السبكي وأباه تبعنا ولم نبال بكون ذلك منقولا عن المعتزلة على أن السبكي يحتمل انه رآه لاهل الحق أيضا .

ما فيه نفى فارق ولو بظن جلي وبالخفى عكسه استبين

بحذف احدى ياءى جلى وسكون الاخرى هذا تقسيم للقياس باعتبار قوته وضعفه يعنى أن القياس ينقسم الى جلى وخفى فالجلى ما قطع فيه بنفى الفارق أو كان نبوت الفارق فيه احتمالا ضعيفا .

الاول كقياس البول فى الاناء وصبه فى الماء على البول فى الماء وقياس الامة على العبد فى تقويم حصة الشريك على شريكه المعتقد الموسر وعتقها عليه كما تقدم فى تنقيح المناط الذى هو أحد مسالك العلة هذا المثال الثانى ذكره المحلى هكذا هنا والظاهر انه مما كان ثبوت الفارق فيه احتمالا ضعيفا كما تقدم فى تنقيح المناط .

والثانى كقياس العمياء على العوراء فى المنع من التضحية الثابت بحديث أربع لا تجزىء فى الاضاحى العوراء البين عورها الخ ووجه احتمال الفرق بينهما هو أن العمياء ترشد الى المرعى الجيد فترعى أو يعتنى بعلفها أكثر فتسمن والعوراء يوكل أمرها الى نفسها وهى ناقصة البصر فلا ترعى حق الرعى فيكون العور مظنة الهزال ، والقياس الخفى عكس الجلى كما أشار اليه بقوله وبالخفى عكسه استبين ونصب عكس مفعولا لاستبين يعنى أن الخفى هو ما كان احتمال ثبوت الفارق فيه قويا كقياس القتل بالمثل كالعصى على القتل بالمحدد وهو الفرق للاجزاء فى وجوب التصاص فالقتل بالمثل عند ابي حنيفة ثبته عمد لا قصاص فيه ويفرق بأن المحدد آلة موضوعة

للقتل والمقتل آلة موضوعة للتأديب ولا يخفى أن قوة الفرق لا تمنع الغاءه ما لم يتساوى احتمال ثبوت الفارق وعدمه والا منع لانه حينئذ ترجيح بلا مرجح والفارق هو الوصف المميز بين الاصل والفرع في اجراء حكمه في الفرع للفرق بينهما في العلة أما ثبوت مطلق الفارق فمن ضرورة التعدد اذ لو انتفى رأسا انتفى التعدد وقد يراد بالفارق الوصف المميز بين ذاتي الاصل والفرع فيكون المراد بنفسيه والغاءه نفسى تأثيره .

كون الخفى بالشبه دابا يستوى وبين ذين واضح مما روى

كون مبتدأ ويستوي خبر لكون يتعلق به قوله بالشبه بكسر الشين ودابا ظرف بمعنى ابدأ وتما روى بالبناء للمفعول خبر المبتدأ وبين ذين واضح اعتراض يعنى أن بعضهم قال ان الجلى هو ما تقدم والخفى هو قياس الشبه وما بينهما يسمى واضحا .

قال في الايات البيّنات والمراد بما بينهما ما عداهما فيندرج فيه ما كان احتمال تأثير الفارق فيه قويا ما عدى الشبه أن شمله على ما تقدم وما كان الجمع فيه بنحو مجرد الاسم اللقب والوصف اللغوى وقد يستشكل عد ذلك من الواضح مع عد الشبه من الخفى الا أن يكون الكلام فيما عدى ما كان الجمع فيه بمجرد ما ذكره

تيل الجلى وواضح وذو الخفا أولى مساو أدون قد عرفنا

مساو معطوف بمحذوف على أولى وأدون بالتثوين للوزن وهى أخيرار عن الثلاثة قبلها على اللف والنشر المرتب فالجلى كقياس الضرب على التأفيف فى التحريم والواضح كقياس احراق مال اليتيم على آكله فى التحريم وكقياس العسل الذى تقع فيه

فارة على السمن والخفى كقياس التفاح على البر في باب الربا قال
المحلى ثم الجلى على الاول يصدق بالاولى كالمساوى فليتأمل انتهى .

وقضيته أن الجلى على الثانى والثالث لا يصدق بما قاله وهو
كذلك فى الثالث لان الجلى على الاول أعم منه على
الثالث لانه يتناول ويتناول الواضح فيه واما الثانى ممنوع لاتحاد
تعريف الجلى فيه وفى الاول وعليه فالمراد بالخفى فيهما والواضح فى
الثانى قياس الادون لكنه فى للخفى فى الثانى أدون منه فى الواضح
قاله بعض محشيه وقد وجه ناصر الديز اللقانى أمر المحلى بالتأمل
فقال اشارة الى أن فى صدقه بالاولى خفاء بنفى الفارق أو ثبوته
مرجوحا يتبادر منه المساواة اذ قولك لا فارق بينهما غابته انهما
سواء وذلك ظاهر فى غير الاولى ووجه صدقه بالاولى ان معنى كونهما
سواء المساواة فى الحكم أى ثبوته لا فى علته فقد تكون هى فى الفرع
أقوى منها فى الاصل وان كانا سواء فى أصل ثبوت الحكم ه .

ويجاب أيضا بأنه يتبادر من تعريف الجلى بما قطع فيه بنفى
الفارق أى نفى وجوده أو نفى تأثيره عدم صدقه بالاولى للقطع
بتأثير الفارق فيه ولولا ذلك ما كان ثبوت الحكم فيه أولى الا أن تأثير
الفارق تارة ينافى الحكم وتارة يؤكد ويقتضى أولويته فأمر بالتأمل
ليلا يتوهم ارادة الاول أو الاطلاق فيتوهم عدم صدقه بالاولى قاله
فى الآيات البيئات .

تنبيه : ذكر الراجى قولاً رابعاً هو أن الجلى ما ثبتت علته
بالنص أو الاجماع والواضح ما ثبتت علته بظاهر والخفى ما كانت
علته مستنبطة .

وما بذات علة قد جمعاً فيه فقيس علة قد سمعاً

ببناء سمع وجمع للمفعول ونصب قيس على الحال هذا تقسيم
آخر للقياس باعتبار علته فقياس العلة هو ما جمع فيه بعبارة مصرح
بها كان يقال يحرم النبيذ كالخمر للاسكار وقياس العلة هنا شامل
لما كانت المناسبة في عليته ذاتية أو غير ذاتية فهو أعم من قياس العلة
في قولهم ولا يصار الى قياس الشبه مع امكان قياس العلة قاله
زكرياء .

قال في الايات البينات وقضيته شمول قياس العلة في هذا المقام
الشبه بناء على أن فيه مناسبة بالتبع ثم قال نعم في كون المناسبة
بالتبع موجودة في جميع أفراد الشبه توقف بأنه لا يظهر في نحو
الشبه الصوري ه .

والظاهر ليظهر الانحصار في الاقسام المذكورة ان المراد بالتصريح
بها مجرد الجمع ذكرت أو قدرت بدليل المقابلة بقياس الدلالة المجموع
فيه بلازمها الخ .

والالم تنحصر الاقسام اذ يبقى ما جمع فيه بنفس العلة
لكن لم يصرح بها بل قدرت
جامع ذى الدلالة الذى لزم فأثر فحكمها كما رسم

الذى لزم خبر جامع ولزم كعلم واثر وحكم معطوفا فان على
الخبر ورسم بمعنى ثبت مبنى للمفعول يعنى أن قياس الدلالة هو
ما كان الجامع فيه هو لازم العلة فأثرها فحكمها ووجه تسمية كل
من الثلاثة بقياس الدلالة هو كون الجامع بينهما دايلا العلة .

قال المولى وكل من الاخيرين منها دون ما قبله كما دلت عليه
الفاء يعنى في كلام السبكي .

مثال الاول ان يقال النبيذ حرام كالخمر بجامع الشدة المطربة
وهى لازمة للاسكار .

ومثال الثانى أن يقال القتل بالمثلث يوجب القصاص كالقتل
بمحدد بجامع الاثم وهو اثر العلة وهى القتل العمد العدوان .

ومثال الثالث أن يقال تقطع الجماعة بالواحد كما يقتلون به
بجامع وجوب الدية عليهم في ذلك حيث كان غير عمد وهو حكم العلة
التي هي القطع منهم في الصورة الاولى والقتل منهم في الثانية وقياس
العلة فيه ايضا دلالة ولكنه بأمر خاص وهو الاقتضاء فكل ما يقتضى
يدل وليس كل ما يدل يقتضى وانما جعل الجمع بالاثم من باب
الجمع بالاثم دون اللازم لان المراد باللازم اللازم العقلى أو العادى
والاثم لازم شرعى وبحث في الايات البيّنات في الجمع بلازم العلة
بأنه ان اريد بالجمع باللازم الجمع به استقلالا بأن يقصد اللاحق
بواسطة نفسه من غير مراعات للعلة والاشارة به اليها فهو جمع بغير
علة الحكم فكيف يصح القياس وان أريد به الجمع من حيث دلالاته
على العلة حيث يكون الجمع في الحقيقة انما هو بالعلة وانما ذكر
اللازم لدلالاته عليها فالجمع انما هو بالعلة فما معنى
الترتيب الذى أشار اليه بالعطف باقضاء .

قياس معنى الاصل عنهم حقق لما دعى الجمع بنفسى الفارق

قياس مفعول حقق وهو فعل أمر مكسور آخره الموزن يتعلق به
لما بكسر اللام ودعى مبنى للمفعول والجمع مفعوله الثانى وبنفسى
يتعلق بالجمع هذا آخر اقسام القياس باعتبار علة وهو المسمى
بالقياس في معنى الاصل فالإضافة في قياس معنى الاصل بمعنى في

قال في جمع الجوامع والقياس في معنى الاصل للجمع بنفسى
الفارق كالحاق العبد بالامة في الحد والحاظها به في السراية ويسمى
بالغاء الفارق وبتنقيح المناط وبالجلى وهو ما قطع فيه بنفسى الفارق
أو كان ثبوت الفارق احتمالا ضعيفا .

ومعنى الجمع بنفسى الفارق الجمع بسبب انتفاء الفارق بين
الاصل والفرع في حكمته فالظاهر ان الفاء في قولهم القياس في معنى
الاصل سببية والمراد بالمعنى الحكمة والمعنى والقياس بسبب وجود
حكمة الاصل في الفرع لان وجودهما فيه مظنة وجود العلة فالجمع
في هذا القياس بمظنة العلة لدلالة المظنة على
العلة فهو في الحقيقة بالعلة الا انه أقيم مظنة العلة مقامها
لدلالة عليها قاله في الايات البيئات فحاصله الجمع بواسطة
وجود الحكمة في حكم الاصل في الفرع ووجودها مظنة وجود العلة
فالجمع في الحقيقة بالعلة الا أنه استدل على وجودها بوجود الحكمة
ووجه الحصر في المذكورات ان الجامع بين الاصل والفرع
اما أن يكون جملة ما وقع الاشتراك فيه بين الاوصاف والفرع أو
بعضه الاول القياس بنفسى الفارق والثانى لا يخلو اما أن يكون نفس
العلة أو ما يدل عليها الاول قياس العلة والثانى قياس
الدلالة .

كتاب الاستدلال

الاستدلال لغة طلب الدليل ويطلق في العرف على اقامة الدليل مطلقا من نص أو اجماع أو غيرهما وعلى نوع خاص من الدليل وهو المراد هنا ويطلق أيضا على ذكر الدليل .

ما ليس بالنص من الدليل وليس بالاجماع والتمثيل

يعنى أن الاستدلال المعقود له هذا الكتاب هو دليل ليس بنص من كتاب أو سنة وليس باجماع جميع مجتهدى الامة وليس بقياس التمثيل ويسمى القياس الشرعى وهو المتقدم وهو حمل معلوم على معلوم لمساواته فى علة حكمه عند الحامل وهو المتعارف من اطلاق لفظ القياس عند الاصوليين وغير تلك الادلة الاربعة من الادلة الشرعية هو الاستدلال وذلك كاجماع أهل المدينة واجماع أهل الكوفة عند بعضهم والقياس المنطقى بنوعيه الاقترانى والاستثنائى وقول السحابى والمصالح المرسلة والاستصحاب والبراءة الاصلية والعوائد والاستقراء وسد الذرائع والاستحسان والاخذ بالاخف والعصمة واجماع العشرة واجماع الخلفاء الاربعة ذكر جميع تلك الانواع فى التنقيح وهذه الادلة مختلف فى الاكثر منها ومنها ما هو متفق عليه كالقياس المنطقى فلا خلاف فى صحة الاستدلال به وكالاستقراء التام لانه قطعى عند الاكثر .

منه قياس المنطقى والعكس) يعنى أن الاستدلال يدخل فيه قياس المنطقى المتقدم .

المتقدم ذكره ومنه قياس العكس وهو اثبات عكس حكم شيء
لمثله لتعاكسهما في العلة كما في حديث مسلم أيأتي أحدنا شهوته وله
فيها أجر قال أرأيتم لو وضعها في حرام أكان عليه وزر الحديث)
ومنه احتجاج المالكية على أن الوضوء لا يجب من كثير القىء بأنه لما
لم يجب من قليله لم يجب من كثيره عكس البول لما وجب من قليله
وجب من كثيره وقال الفهرى هو نقل للعلة من محل النزاع الى محل
الوفاق ونقل المازرى وغيره الخلاف في قبوله وقال ابن محرز انه
أضعف من الشبه وقال أيضا بعض الشافعية انه ليس بدليل .

ومنه فقد الشرط دون لبس (بفتح اللام بمعنى شك يعنى أن
فقد الشرط من الاستدلال فهو دليل على نفي الحكم لان الشرط هو
ما يلزم من عدمه عدم الحكم ولا يلزم من وجوده وجود للحكم
أو عدم لذاته .

ثم انتقا المدرك مما يرتضى (انتقا بالقصر للوزن مبتدأ والمدرك
بفتح الميم والراء ومما يرتضى بالبناء للمفعول خبر يعنى ان انتقاء
مدرك الحكم أى دليله الذى يدرك به بأن لم يجده المجتهد بعد الفحص
الشديد عنه دليل على انتقاء الحكم دلالة ظنية فعدم وجدانه المظنون
به انتفاؤه دليل على انتقاء الحكم خلافا للاكثر قالوا لا يلزم من عدم
وجدان الدليل انتقاء الحكم .

(كذا وجود مانع أو ما اقتضى) يعنى أن وجود المانع دليل من
أنواع الاستدلال كالذى قبله والذى بعده لان المانع هو الوصف
الوجودى المعروف نقيض الحكم كالأبوة فى القصاص فوجود المانع دليل
على انتقاء الحكم وكذلك وجود المقتضى بالكسر أى السبب دليل على
وجود الحكم اذ السبب هو ما يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه
العدم خلافا للاكثر فى قولهم ليس شيء من ذلك دليلا بل دعوى دليل

وانما يكون دليلا اذا عين المقتضى بالكسر والمانع والشرط وبين وجود الاولين ولا حاجة الى بيان فقد الشرط لان الاصل عدمه ثم على القول بأنه دليل هل هو استدلال مطلقا لانه غير النص والاجماع والقياس أو انما يكون استدلالا اذا ثبت وجود المقتضى أو المانع أو فقد الشرط بغير النص والاجماع والقياس فيه نظر .

ومنه الاستقراء بالجزءى على ثبوت الحكم للكلى

يعنى أن الاستقراء داخل في الاستدلال والاستقراء لغة التتبع من قولك استقرت البلاد اذا تتبعتها قرية فقرية وبلدا فبلدا وحاصله أن يستقري أي يستدل باثبات الحكم للجزئيات الحاصل تتبّع حالها على ثبوتها للكلى بتلك الجزئيات وبواسطة ثبوتها للكلى بهذا الطريق يثبت للصورة المخصوصة المتنازع فيها .

فان يعم غير ذى انشقاق فهو حجة بالانشقاق

يعنى أن الاستقراء ينقسم الى تام وغير تام فالتام هو أن يعم الاستقراء غير صورة الشقاق أى النزاع بأن يكون ثبوت الحكم في ذلك الكلّى بواسطة اثباته بالسبع في جميع جزئياته ما عدى صورة التنازع وهو دليل قطعى في اثبات الحكم في صورة النزاع عند الاكثر ولا خلاف في حجيته فيها كرفع الفاعل ونصب المفعول في لغة العرب ومنه في الفقه ما نسب الى مالك من حجية خبر الواحد والقياس .

وهو في البعض الى الظن انتسب يسمى لحوق الفرد بالذى غلب

يعنى أن غير التام من الاستقراء هو أن يكون ثبوت الحكم في الكلّى بواسطة اثباته بالتتبع في بعض الجزئيات الخالى عن صورة النزاع بشرط أن يكون ثبوت الحكم للبعض يحصل معه ظن عموم

الحكم ولا يتقيد البعض بكونه الاكثر وان قيد به كثير من المناطقة ويشهد لما قلنا كلام التنقيح ولفظه وهو أى الاستقراء تتبع الحكم فى جزئياته على حالة يغلب على الظن انه فى صورة النزاع كذلك ثم قال وهذا الظن حجة عندنا وعند الفقهاء وعدم التقيد بالاكثر وقع أيضا فى كلام المحصول وتبعه الاسنوى وأيضا فعلى التقيد بأكثر الجزئيات يلزم خروج ما كان بنصف الجزئيات فأقل فلا يكون استقراء قال فى الايات البيئات وحينئذ يستشكل الامر بمسائل استند الفقهاء فيها الى الاستقراء مع أنه لم يقع فيها استدلال بجميع الجزئيات ولا بأكثرها كما فى كون أقل سن الحيض تسع سنين وان أقله يوم وليلة وأكثره خمسة عشر وغالبه ست أو سبع فانهم صرحوا بأن مستند الشافعى فى جميع ذلك هو الاستقراء ومعلوم أن الشافعى لم يستقرىء حال جميع نساء العالم فى زمانه ولا حال أكثرهن بل ولا حال نصفهن ولا ما يقرب منه فضلا عن نساء العالم على الاطلاق للقطع بعدم استقرائه حال جميع الاعصار المتقدمة عليه من نـدن وجد الانسان والمتأخرة عنه الى قيام الساعة فالوجه ترك التقيد بالاكثر فى الناقص ه .

وقوله يسمى لحوق الخ يعنى أن الاستقراء الناقص يسميه الفقهاء الحاق الفرد بالاغلب وجعلنا الاستقراء هو الاستدلال بثبوت الحكم للجزئى على ثبوته للكلى هو الموافق لاصطلاح المناطقة فانه عندهم عبارة عن الاستدلال بالجزئيات على الكلى وعند الاصوليين الاستدلال بحال ما عدى صورة النزاع من الجزئيات المعلوم بالتتبع على صورة النزاع .

ورجمن كون الاستصحاب للعدم الاصلى من ذا الباب
بعد قصارى البحث عن نص فلم يلف وهذا البحث وفقا منحتم

يعنى أن الراجح عند الملكية كون استصحاب العدم الاصلى من هذا الباب أى باب الاستدلال فهو حجة والعدم الاصلى هو انتفاء الاحكام السمعية فى حقنا قبل بعثته صلى الله عليه وسلم لقوله تعالى : وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا (أى ولان ثبوت العدم فى الماضى يوجب ظن عدمه فى الحال لكن انما يحتج به بعد قصارى البحث أى غايته عن دليل يدل على خلافه فلم يوجد فاذا وجد عمل به وهذا للبحث أى استقراغ الجهد فى طلب الدليل وعدم وجوده واجب اتفاقا فى الاستصحاب وغيره .

فالمراد بالنص مطلق الدليل كعدم وجوب صوم رجب لان رجا لم يثبت فى صومه شىء الا حديث صوموا من الحرم وافطروا وهو ضعيف لا يحتج به وخالف الابهرى وأبو الفرج منا وظائفه من الفقهاء فمنهم من قال الاصل الحظر اقوله تعالى : (يستلونك ماذا أحل لهم) وقوله : (أحلت لكم بهيمة الانعام) ومنهم من قال الاصل الاباحة لقوله تعالى : (خلق لكم ما فى الارض جميعا) والفرق بين القول بأصالة الاباحة والقول بأصالة العدم الاصلى ان الاباحة على اصالة العدم عقلية وعلى القول الآخر شرعية .

وان يعارض غالبا ذا الاصل ففى المقدم تنافى النقل

يعنى أن محل استصحاب العدم الاصلى ما لم يعارض الغالب الاصل والا فليل يقدم الاصل على الغالب وقيل يقدم الغالب عليه كاختلاف الزوجين فى النفقة الغالب دفعها لها والاصل بقاؤها فى ذمة الزوج اذ الاصل بقاء ما كان على ما كان واتفقوا فى مسائل على تغليب الاصل على الغالب كالدعاوى فان الاصل براءة الذمة

والغالب المعاملة واتفقوا في مسائل أخرى على تغليب الغالب على الاصل كالبينة فان الغالب صدقها والاصل براءة الذمة .

وما على ثبوته للسبب شرع يدل مثل ذلك استصحاب

على ثبوته متعلق ببطلان والسبب متعلق بالمصدر قبله وقوله .
استصحاب فعل أمر مفعوله الموصول قبله .

يعنى أن استصحاب ما دلل الشرع على ثبوته لوجود سببه حجة ودليل من الاستدلال مثل استصحاب ذلك العدم الاصلى المتقدم كثبوت الملك لثبوت الشراء وثبوت شغل الذمة بعد جريان الاتلاف أو الالتزام

وأما استصحاب العموم والنص الى أن يوجد مخصص أو ناسخ فليسا من الاستصحاب بحال لان الحكم مستند الى الدليل لا الى الاستصحاب قاله الابيارى منا وامام الحرمين قال الامام الرازى وان سمي هذا مسم استصحابا بم يناقش .

وما بماض مثبت للحال فهو مقلوب وعكس الخال

هذا نوع من الاستدلال يسمى مقلوب الاستصحاب وهو اثبات أمر في الزمن الماضى لثبوته في الحال أى الزمن الحاضر فالبناء في قوله بماض ظرفية وقوله فهو مقلوب الخ أى يسمى استصحابا مقلوبا ويسمى أيضا معكوس الاستصحاب الخالى أى الماضى الذى هو ثبوت أمر في الزمن الحاضر لثبوته في الزمن الماضى لعدم ما يصلح للتغيير من الاول الى الثانى .

مثال الاستصحاب المقلوب قال المحلى كان يقال في المكيال الموجود الآن كان على عهدہ صلى الله عليه وسلم باستصحاب الحال في الماضي وقد يقال في الاستصحاب المقلوب ليظهر الاستدلال به لو لم يكن الثابت اليوم ثابتا أمس لكان غير ثابت أمس اذ لا واسطة بين الثبوت وعدمه فيقتضى استصحاب أمس الخالي عن الثبوت فيه بأنه الآن غير ثابت وليس كذلك لانه مفروض الثبوت الآن عدل ذلك على أنه ثابت أمس أيضا .

كجری ما جهل فيه المصرف على الذى الآن لسذاك يعرف

يعنى أن من أمثلة الاستصحاب المقلوب ما لبعض القرويين والاندلسيين من أهل مذهبنا من ان الحبس اذا جهل أصل مصرفه ووجد على حالة فانه يجرى عليها وراوا أن اجراءه على هذه الحالة دليل على أنه كان كذلك في الاصل فهذا دليل على أنه حجة عندهم وظاهر كلام السبكي انه حجة وقد اُجتج به الشافعية في بعض المسائل على زعم بعضهم :

والاخذ بالذى له رجحان من الأدلة هو استحسان

يعنى أن الباجى نقل عن ابن خويز منداد من المالكية ان الاستحسان الذى قال به المالكية هو الاخذ بأقوى الدليلين وهذا لا خلاف فيه للاجماع على وجوب العمل بالراجح كتخصيص العرايس من منع بيع الرطب بالتمر لتجويز السنة ذلك وكتصديق مشتر وزوج ادعيا الاشبه في التنازع في قدر الثمن والصداق وكشهادة الرهنس في قدر السدين .

معنى الاستحسان ما حسن في الشرع ولم ينافه فهو يستحسنه
المجتهد بعقله ويميل اليه ودليل حجية الاستحسان قوله صلى الله
عليه وسلم ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن) وقول
القاضي أياس بن معاوية قيسوا القضاء ما علم الناس فاذا فسدوا
فاستحسنوا .

(أو هو تخصيص بعرف ما يعم) بالبناء للفاعل يعنى أن
الاستحسان عند أشهب هو تخصيص الدليل العام بالعادة لمصلحة
الناس كما إذا أوصى لقربته فالقياس دخول الوارث والاستحسان
عدم دخوله وكاستحسان جواز دخول الحمام من غير تعيين زمن
المكث فيه وقدر الماء فانه معتاد على خلاف الدليل وكذلك الشرب من
السقاء من غير تعيين قدره لانه غرر يسير معفو عنه والمضايقة في
ذلك بتعيينه قبيحة في العادة وقد قال صلى الله عليه وسلم بعثت
لاتمم مكارم الاخلاق) وقال ان الله يحب معالى الامور ويكره
سفسافها) وهذه العادة ان جرت في زمنه صلى الله عليه
وسلم أو بعده من غير انكار منه ولا من الائمة عمل بها اجماعا لقيام
الدليل على ثبوتها من السنة والاجماع والارادت اجماعا .

(ورعى الاستصلاح بعضهم يؤم) بعضهم مبتدأ خبره يؤم
ورعى مفعوله مقدم عليه يعنى أن الابيارى قال الذى يظهر من مذهب
مالك في الاستحسان انه استعمال مصلحة جزئية كما اذا اختار بعض
ورثة المشتري بالخيار الرد وبعضهم الامضاء فالقياس رد الجميع أن
رد بعضهم لانهم ورثوا عنه الخيار وهو أن رد البعض تعين رد الجميع
لما في التلخيص عند الجمهور من دخول الضرر على البائع والاستحسان
أخذ المجيز الجميع ارتكابا لاخف الضررين فالاستحسان على هذا

القول الاخذ بمصلحة جزئية في مقابلة دليل كلى ويشهد له الرخص
الواقعة في الشريعة فان حقيقتها ترجع الى اعتبار المثال في جلب
المصالح ودرء المفسد على الخصوص وان كان الدليل العام يقتضى
ذلك .

ورد كونه دليلا ينقدح ويقصر التعبير عنه متضح

رد مبتدأ خبره متضح يعنى أن بعضهم فسر الاستحسان بأنه
دليل ينقدح أى يظهر فى نفس المجتهد تنصر عنه عبارته ورده ابن
الحاجب بأن الدليل ان تحقق عند المجتهد فمعتبر ولا يصر قصور
عبارته عنه اتفاقا وان لم يتحقق عنده فمردود اتفاقا قال وتصوره
عندى كالممتنع وهو ظاهر لان من أوصاف المجتهد أن يكون ذا الرتبة
الوسطى عربية وبلاغة والبليغ هو من له سجية على القدرة على
التعبير عن كل معنى أراد التعبير عنه بلفظ بليغ سواء قلنا معنى
قصور عبارته عنه العجز عن التعبير أصلا أو قلنا أنه يعبر عنه ولكن
لم تؤد تلك العبارة أصل المراد لما فيها من الاخلال اللفظى أو المعنوى
لانه تعقيد يخل بالفصاحة المسترطة فى البلاغة عند الجمهور .

ورأى الصحابى على الاصحاب لا يكون حجة بوثق من خلا

يعنى أن رأى الصحابى المجتهد ليس بحجة على صحابى آخر
مجتهد باتفاق من خلا أى مضى من أهل الاصول أى جميعهم والمراد
برأيه مذهبه فى المسألة قولاً كان أو فعلاً أما ما كان أو حاكماً أو مفتياً
أما قول الصحابى غير المجتهد فغير حجة على الصحابى وغيره اتفاقاً
فلا يعمل بما جاء عنه الا ما كان رواية صريحة أو كالصريحة بأن كان
لا مجال للاجتهاد فيه .

في غيره ثالثها ان انتشر وما مخالف له قط ظهر

يعنى انما ذكر هو قول الصحابي المجتهد بالنسبة للصحابي المجتهد وغيره هو قول الصحابي المجتهد في حق المجتهد غير الصحابي كالتابعي فمن بعده فالمشهور عن مالك انه حجة في حق غير الصحابة من المجتهد لقوله صلى الله عليه وسلم (اصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم) وهذا قول الشافعي القديم والثاني المنع مطلقا وهو مروى عن مالك أيضا والثالث التفصيل وعزاه الهاجى لمالك وهو انه حجة بشرط أن لا يعلم له مخالف لانه حجة اجماع وان خولف فليس بحجة لان القول الآخر يناقضه وكونه حجة ان انتشر ليس بمنزلة الاجماع السكوتى لان اشتراط الانتشار لا يلزمه بلوغ الكل ومضى مهلة النظر عادة وتجرد السكوت عن امارة رضى أو سخط كما هو صورة السكوتى .

ويقتدى من عم بالمجتهد منهم لدى تحقق المعتمد

يعنى أن العامى وهو غير المجتهد يجوز له أن يقتدى بالمجتهد من الصحابة عند تحقق المعتمد بفتح الميم أى تحقق مذهب الصحابي في المسألة لان مذاهب الصحابة لم تثبت حق الثبوت لانهما تقلت فتاوى مجردة فلعل لها مقيدا أو مخصصا أو مكملا لو انضبط كلام قائله لظهر بخلاف تقليد أحد الائمة الاربعة للثقة بمذاهبهم لتدوينها فالعامى مأمور باتباع مذاهب الخلف لاجل ذلك وان كان نظر الصحابة أعلى وأتم لانهم شاهدوا التنزيل وعرفوا التأويل ووقفوا من أحواله صلى الله عليه وسلم ومراده من كلامه على ما لم يقف عليه غيرهم فكان حال التابعى ومن بعده بالنسبة اليهم كحال العامى بالنسبة الى المجتهد التابعى .

والتابعى فى الرأى لا يقلد له من أهل الاجتهاد أحد

يعنى أن التابعى المجتهد فمن بعده لا يجوز لمجتهد أن يقلده فى رأيه أى اجتهاده اذ المجتهد لا يخلصه من الله الا الاجتهاد لا تقليد مجتهد الا اذا كان المقلد بالفتح صحابيا مجتهدا والمقلد بالكرس مجتهد غير صحابى ففيه ثلاثة الاقوال المذهبية التى تقدمت وأكثر من ثلاثة بالنسبة الى سائر المذاهب فالقائل بالجواز يخصص به قولهم لا يقلد مجتهد مجتهدا غيره .

ومن لم يكن مجتهدا فالعمل منه بمعنى النص مما يحظر

بالبناء للمفعول يعنى أن غير المجتهد يظل له أى يمنع أن يعمل بمعنى نص من كتاب أو سنه وان صح سندها لاحتمال عوارضه من نسخ وتقييد وتخصيص وغير ذلك من العوارض التى لا يضبطها الا المجتهد فلا يخلصه من الله الا تقليد مجتهد قاله القرافى فأياك وما يفعله بعض جهلة الطابة من الاستدلال بحديث لا يعلمون صحته فضلا عن الاطلاع على ما ذكر من العوارض فضلوا وأضلوا ومسئور يحمل آية أو حديثا على محمل غير ظاهر بلا دليل فهو كافر .

سد الذرائع الى المحرم حتم كفتحها الى المنحتم

الذريعة الوسيلة الى الشىء ومعنى سدها حسم مادة وسائل الفساد دفعا له فمتى كان الفعل السالم من المفسدة وسيلة الى المفسدة منع من ذلك الفعل وهو مذهب مالك وكذلك يجب فتح الذريعة الى الواجب ويندب فتحها الى المندوب ويكره الى المندوب ويكره الى المكروه ويباح الى المباح كما أشار اليه بقوله .

(وبالكراهة وندب وردا) أى السد والفتح فذريعة المكروه
يندب سدها ويكره فتحها وذريعة المندوب يندب فتحها ويكره سدها
ووسيلة الواجب واجبة كالسعى للحج والجمعة
أعلم ان الامة اجتمعت على أن سد الذرائع ثلاثة أقسام :

أحدها معتبرا جماعا كحفر الابار فى طرق المسلمين والقاء السم
فى أطعمتهم وسب الاصنام عند من يعلم أنه يسب الله عز وجل .

وثانيها ملغى وسيأتى فى قولنا والنغ أن يك الفساد الخ .

وثالثها مختلف فيه كبيع الاجال اعتبرنا الذريعة فى هذا القسم
فالحاصل انا اعتبرنا الذريعة أكثر من غيرنا لا ان اعتبره خاص بنا
كما زعم بعضهم فالذريعة الاولى هى القريبة جدا والثانية تأتى
بقسميها . (والنغ أن يك الفساد أبعدا) .

أو رجح الاصلاح كالاسارى تفدى بما ينفع النصارى
وانظر تدلى دوالى العنب فى كل مشرق وكل مغرب

النغ من الالغاء هذا هو القسم الثانى من الذرائع وهو
الملغى اجماعا يعنى أنه يجب اجماعا الغاء الذريعة اذا كان
الفساد أبعد جدا من المصلحة وأشرت الى دليل ذلك بقولى وانظر
الـــــــخ .

يعنى أنه مما يدل على الغاء الذريعة التى الفساد فيها بعيب
جدا ما تشاهده فى مشارق الدنيا ومغاربها من دوالى العنب المغروسة
المتدلالية العناقيد ولم يمنع أحد من غرسها خوف شرب الخمر التى
نكون من عنبها وكذا لم يمنع أحد من الشركة فى الدور خشية الوقوع

في الزنى قوله أو رجح الاصلاح كالاسارى الخ هذا هو القسم الثانى من الملغى اجماعا يعنى أنه يجب الغاء الذريعة اذا كان الفساد بعيدا جدا أو رجحت المصلحة على المفسدة والمصلحة اللذة أو سببها والمفسدة الالم أو سببه وكل منهما دنيوى وأخروى قال القرافى في التذقيح قد تكون وسيلة المحرم غير محرمة اذا أفضت الى مصلحة راجحة كالتوسل الى فداء الاسارى بدفع المال للعدو الذى هو محرم عليهم الانتفاع به لكونهم مخاطبين بفروع الشريعة عندنا وكدفع مال الرجل ليأكله حراما حتى لا يزنى بأمرأة اذا عجز عن ذلك الا به . وكدفع المال للمحارب حتى لا يقتل هو صاحب المال . واشترط مالك فيه البشارة ه .

تنبيه : قال في التذقيح ينقل عن مذهبنا أن من خواصه اعتبار العوائد والمصلحة المرسله وسد الذرائع وليس كذلك اما العرف فمشترك بين المذاهب ومن استقرأها وجددهم يصرحون بذلك فيها واما المصلحة المرسله فغيرنا يصرح بانكارها ولكن عند التفاريع نجددهم يعللون بمطلق المصلحة ولا يطالبون أنفسهم عند الفروق والجوامع بابداء الشواهد لها بالاعتبار بل يعتمدون على مجرد المناسبة وهذا هو المصلحة المرسله وأما سد الذرائع فقد اجتمعت الامة على أنها ثلاثة أقسام ه يعنى الاقسام السابقة .

وينبذ الالهام بالعراء اعنى به الهام الاولياء

ينبذ فعل مبنى لمفعول نائنه الالهام بكسر الهمزة والعراء بالفتح وتخفيف الراء الفضاء الذى لا يمتتر فيه بشيء أعلم ان الالهام من الادلة المختلف في العمل بها والالهام ايقاع شيء في القلب يثلج له الصدر من غير استدلال بآية ولا نظر في حجة يخص

به الله تعالى بعض اصفياه وليس بحجة لعدم ثقة من ليس معصوما
بخواطره لانه لا يأمن دسيسة الشيطان فيها وهذا هو معنى قولنا
وينبذ الالهام البيت .

ويثلج بضم اللام مضارع ثلج بالفنح ويثلج بفتحها مضارع
ثلج بالكسر وثلج الصدر أى القلب طمأنينته وسكونه قال
الشاذلي ضمننت لنا العصمة فى الشريعة ولم تضمن
لنا فى الخواطر وكذا من رأى النبى صلى الله
عليه وسلم فى النوم يأمره وينهاه لا يجوز اعتماده وان كان من رآه
فى النوم فقد رآه حقا وان كان على غير صفته المعروفة فى الدنيا عند
الجمهور لعدم ضبط الرأى فلا يحتج بالالهام فى دين الله
تعالى ولا يعمل به الا اذا فقد الدليل فى باب ما أبيض فيه العمل
بلا علم .

وقد رآه بعض من تصوفا وعصمة النبى توجب اقتنا

يعنى أن بعض المتصوفة رآو الاحتجاج بالالهام فى حق نفسه
دون غيره وبعض الجبرية رآه حجة فى حق الملمم وحق غيره بمنزلة
الوحى المسموع لقوله تعالى : فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره
للاسلام (ولخبر اتقوا فراسة المومن فانه ينظر بنور الله تعالى)
وكون النبى صلى الله عليه وسلم معصوما يوجب الاقتداء به فى
خواطره فى حق غيره اذا تعلق بهم وكذا يجب عليه هو العمل به وهو
بمنزلة الوحى .

لا يحكم الولى بلا دليل من النصوص ومن التأويل

حذفت احدى ياءى الولى وسكتت الاخرى للوزن هذا البيت
بيان لنبذ الهام الاولياء لان معنى نبذ الهام الاولياء انهم لا يحكمون
أى لا يثبتون حكما من احكام الله تعالى الا بدليل من الادلة الشرعية
من نص صريح ومؤول وغير ذلك من الادلة الشرعية لانعقاد الاجتماع
على أنه لا تعرف أحكامه تعالى الا بأدلتها وقد كان صلى الله
عليه وسلم ينتظر الوحي وقال ابو سليمان الداراني وغيره ما قبلت
واردا الا بشاهدين من الكتاب والسنة يعنى أو بما استنبط منهما .

في غيره الظن وفيه القطع لاجل كشف ما عليه نفع

النفع بالفتح الغبار يعنى أن غير حكم الله تعالى من فراسات
الصالحين أى الهاماتهم منه ما يكون ظنيا ومنه ما يكون قطعيا لم
يقع لهم فيه من الكشف معاينة وان كان الاولياء انما يرون أمثال
الاشياء عكس الانبياء فانهم يرون حقائق الاشياء ومن يخبره الولى
بشئ فقد يحصل له القطع به لموجب من موجبات اليقين ككونه تكرر
منه أنه لا يخبره بشئ الا رآه كما أخبر به فمثل ذلك يحصل اليقين
من غير الولى فضلا عنه .

والظن يختص بخمس الغيب لنفى علمها بدون ريب

يعنى أن الظن يختص بالخمس التى هى مفاتيح الغيب لنفى
للعلم بها فى الحديث الصحيح ونفى العلم بها انما يكون قبل
يسئلزم نفي الظن وقال بعضهم ان نفي العلم بها انما يكون قبل
تكلم الملائكة بوقوع الامر أما بعده فقد يعلمه الولى وقال القراني ان
الذى اختص الله به علم الخمس بلا سبب أما به كالمنام فقد يحصل
لغيره تعالى كقصه أبى بكر الصديق رضى الله تعالى عنه فى حمل بنت
خارجة حين أخبر بأنه أنثى .

(قد أسس الفقه على رفع الضرر) الفقه نائب أسس هذا الكلام الى آخر البيت الثالث في قواعد ثبت مضمونها بالدليل فاشبه ارتباط جزئياتها في تعريف حكمها منها ارتباط الدليل بالمدلول في تعريف حكمه منه فناسب لذلك ايرادها خاتمة للكلام في الأدلة يعنى أن بعض الاصوليين وهو القاضي الحسين من الشافعية قد أسس الفقه أى بنى مسأله على أربعة أصول .

أحدها أن الضرر يزال ويشهد لهذه القاعدة قوله صلى الله عليه وسلم لا ضرر ولا ضرار وأيضا الشريعة مبنية على جلب المصالح ودرء المفاسد ومن مسائلها شرع الزواج من الحدود والضمان ورد المغصوب مع القيام وضمانه بالتلف وارتكاب أخف الضررين والتطبيق بالاضرار والاعسار ومنع الجار من احداث ما يضر بجاره .

(وان ما يشق يجلب الوطر) بفتح همزة ان يعنى القاعدة الثانية هي أن المشقة تجلب التيسير وهو المراد بالوطر لقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج ومن مسائلها الاخذ بالاخف والرخص كجواز القصر والجمع والفطر في السفر قال القرافي المشاق قسمان .

قسم لا تنفك عنه العبادة كالوضوء في البرد والصوم في النهار الحامى والمخاطرة بالنفوس في الجهاد ونحوها فهذا لا يوجب تخفيفا في العبادة لانها قررت معه .

والثانى ما تنفك عنه العبادة فان كان في مرتبة الضروريات عفى عنه اجماعا كما لو كانت طهارة الحدث والخبث تذهب النفس أو بعض

الاعضاء وان كان في مرتبة التتمات لم يعف عنه اجماعا كالطهارة
بالماء البارد وما كان في المرتبة الوسطى وهي الحاجيات
فمحل خلاف بين العلماء ه .

يعنى كما اذا خاف باستعمال الماء مرضا خفيفا .

تنبيه : اعلم أن أهل الفروع كثيرا ما يطلقون الضرورة على
المشقة دون القسم الثالث من المتاسب الذى هو أصل المصالح فلا
يلتبس عليك الامر .

(ونفى رفع القطع بالشك) بجر نفى عطا على رفع هذه هي
القاعدة الثالثة وهي أن اليقين لا يرفع بالشك ولا يخفى أن اليقين
لا شك معه فالمراد استصحاب حكم الامر المتيقن اذا طرأ الشك في
حصول ضده الذى حكمه مضاد لحكمه ومن مسائلها اذا لم يدر أصلى
ثلاثا أم أربعا بنى على اليقين وقوله صلى الله عليه
وسلم للمدعى شاهداك أو يمينه لان الاصل براءة الذمة وعمارتها
مشكوك فيها قال حلولو والظاهر من اطلاقهم أن المراد بالشك ما
استوى طرفاه كما هو المعلوم فى الاصطلاح وذكر النووى فى شرح
مسلم عن اصحابهم أن المراد به عدم التحقق قال فيدخل فيه الظن
فلو غلب على ظنه أنه أحدث لم يجب عليه أن يتوضأ وانما رأى مالك
الشك ناقضا للوضوء فى أحد قولييه لانه شك فى الشرط الذى هو
الطهارة والاصل عدم الشرط والشافعى لا ينتقض عنده الشك فى
الحدث لان المتيقن الذى هو للطهارة لا يرفع بالمشكوك الذى هو الحدث

(وان يحكم العرف) بفتح همزة ان عطا على فع من قوله
رفع الضرر وبفتح كاف يحكم مع التشديد وبضم عين العرف أى العادة

يعنى أن القاعدة الرابعة هي أن العادة محكمة وشاهدها قوله تعالى خذ العفو وأمر بالعرف فممن هذا الأصل ما يختلف الحكم فيه باختلاف العوائد كطول الفصل في السهو وقصره وأقل الحيض والنفاس وأكثر ومنها ما لم يختلف الحكم فيه باختلاف العوائد كالخسة والكفاءة في النكاح والاحكام البنية على العوائد تتبدل بتبدل العوائد ويدخل في هذه القاعدة تخصيص عمومات الفاظ الناس في الايمان والمعاملات وتقييد مطلقها بالعرف فلا يجوز لحاكم ولا مفت أن يحكم لو يفتى في لفظة حتى يعلم معناها في عرف ذلك البلد ولذا قالوا الجمود على النصوص أبدا ضلال واضلال وهذه القاعدة محيطة بكثير من الفقه لا بـكله (وزاد من فطن) .

(كون الامور تبع القاصد) بتثليث طاء فطن وتحريك تبع يعنى أن بعضهم زاد على الامور الاربعة التي حصر القاضى الحسين فيها مذهب الشافعى أصلا .

خامسا وهو أن الامور بمقاصدها أى الوسائل تعطى حكم المقصود بها ومن مسائله وجوب النية في الطهارة التي هي وسيلة لصحة الصلاة والصلاة عبادة تجب فيها النية اتفاقا وشاهد هذا الأصل انما الاعمال بالنيات قال الشافعى ان هذا الحديث ثلث العلم وقال بعضهم ربع الدين ويدخل في هذا الأصل تميز العبادات من العادات وتمييز أنواع العبادات بعضها من بعض كالفرض من الندب والعكس والظهر من العصر مثلا والعكس ويدخل فيها أيضا قاعدة سد الذرائع وهي الوسائل لان المنع من الامر الذى ظاهره الصحة انما هو لاجل قصد الفساد ورد بعضهم هذه القاعدة الى قاعدة ان اليقين لا يرفع بالشك لان الشيء اذا لم يقصد فاليقين عدم حصوله شرعا .

(مع تكلف ببعض وارد) نعت لتكلف يعنى أن أكثر الفروع لا ترجع الى تلك الاصول الاربعة أو الخمسة الا بواسطة وتكلف فلو أريد الرجوع بوضوح الدلالة لزادت تلك الاصول على الحين وقد حصر أبو طاهر الدبوسى مذهب أبى حنيفة فى سبع عشرة قاعدة ولا يخلو أيضا هذا الحصر من تكلف واعتبار وسائط والمذاهب كلها متساوية فى هذا الحصر سواء قلنا المحصور فيه أربعة أصول أو خمسة أو سبعة عشر بتقديم السير على الموحدة أو أكثر .

(كتاب التعادل والتراجيح)

لما فرغ الناظم من ذكر الأدلة شرع فى بيان كيفية الاستنباط منها وهو الكتاب السادس وأفرد الاول لانه نوع واحد وجمع الثانى لانه أنواع والتعادل التكافى والتساوى بين الأدلة .

ولا يجى تعارض الا لما من الدليلين الى الظن انتما

يعنى انه لا يجوز عقلا التعارض بين الدليلين الا دليلين ظنيين أى ظنية دلالتهما على معناهما ويمتتع التعارض بين دليلين قطعيين أى قطعية دلالة كل منهما على معناه سواء كانا عقليين كدال على قدم العالم ودال على حدوثه أو نقليين حيث لا نسخ بينهما أو مختلفين والتعارض أن يدل كل منهما على منافى ما يدل عليه الآخر اذ لو جاز ذلك لجاز ثبوت مدلولهما فيجتمع المتنافيان ومن شروط افادة النقليات اليقين أن ينضم الى اللفظ قرائن محسوسة أو متواترة على ارادة ذلك المعنى .

(والاعتدال جائز فى الواقع) يعنى أن تعادل الدليلين الظنيين فى الواقع أى فى نفس الامر جائز عند الاكثر والمراد بالتعادل تنافيهما

على حكمين متناقضين مع اتحاد الفعل من غير مرجح لاحدهما على الآخر اذ لا محذور في ذلك .

وقال الامام احمد والكرخي من الحنفية بالمنع حذرا من التعارض في كلام الشارع وانما اشترطنا في الظنيين عدم المرجح لاحدهما ولم نشتراطه في القطعيين لان القطعيين لا يمكن الترجيح فيهما ولا التأويل.

(كما يجوز عند ذهن السامع) يعنى ان التعادل بين الظنيين في ذهن السامع لهما وهو المجتهد جائز وواقع اتفاقا وهو منشأ تردده .

وقول من عنه روى قولان مؤخر اذ يتعاقبان

قول مبدأ خبره مؤخر يعنى انه اذا نقل عن مجتهد قولان في مسألة متعاقبان وعلم المتأخر منهما فالمتأخر منهما هو قوله والمتقدم مرجوع عنه فهو مرجوع عنده غالبا فلا يفتى به ولا يعمل .

قال القرافى بل هو كالنص المنسوخ فلا يعد من الشريعة وفيه عنده نظر لان أقوال المجتهد لا تخرج عن عين الشريعة كما في الميزان للامام الشعراى ولانه يعمل به للضرورة وما عمل به فهو من الدين والشريعة ولان من أصولنا مراعاة الخلاف ولذلك كان الفسخ من النكاح المختلف فيه طلاقا وفيه الارث ولا فرق بين اتحاد القائل واختلافه في جميع ذلك وكذلك البيع الفاسد المختلف فيه يمضى بالثمن اذا فات ولو كان الخلاف من واحد .

(الا فما صاحبه مؤيد) أى وان لم يتعاقبا بأن قالهما معا كان يقول في المسئلة قولان احدهما كذا والاخر كذا فقوله منهما المستمر ما ذكر فيه المشعر بتأييده أى بترجيحه على الاخر كان يقول هذا

أشبهه أو أحسن أو أولى وكتفريعه عليه وقول المجتهد في المسئلة قولان لا يحمل على اعتقاده القولين لتناقضهما بل يحمل على أن فيها قولين للعلماء أو ما يقتضى قولين من أصليين أو أصل أو على معنى الاخبار بأنه تقدم له فيها قولان وذلك لتعادل الأدلة عنده ونحو ذلك ولا يجوز كما قال ابن الحاجب والعضد أن يكون للمجتهد قولان في المسئلة متتلقضان في وقت واحد بالنسبة إلى شخص واحد قوله مؤيد هو بكسر الياء .

(وغيره فيه له تردد) يعنى أن غير ما ذكر وهو مالم يذكر معه مرجح فهو متردد بينهما وانما ذكرت هذه المسئلة في التعادل والتراجيح لان تعارض قولى المجتهد في حق من قلده كتعارض الأدلة في حق المجتهد لان قول المجتهد بالنسبة الى من قلده كالدليل الشرعى بالنسبة الى المجتهد ولذلك يحمل عام المجتهد على ذاته ومطلقه على مقيدته وناسخه على منسوخه ومحتما على صريحه كما يفعل مثل ذلك في نصوص الشارع قاله القرافى .

وذكر ما ضعف ليس للعمل اذ ذاك عن وفاقهم قد انحطل

ببناء ضعف للمفعول مشددا يعنى أن ذكر الاقوال الضعيفة في كتب الفقه ليس للعمل بها لان العمل بالضعيف ممنوع باتفاق أهل المذهب وغيرهم الا القاضى . الا فيما سياتى والا اذا كان العامل به مجتهدا مقيدا ورجح عنده الضعيف فيعمل به ويفتى ويحكم ولا ينقض حكمه به حينئذ وانما يذكرونها في كتبهم لما أشار له بقوله :

بل للترقى لمدارج السنأ ويحفظ المدرك من له اعتنا

يعنى أن ذكر الاقوال الضعيفة في كتب الفقه يكون للترقى لمدارج السنأ بفتح السين أى القرب من رتبة الاجتهاد حيث يعلم أن

هذا القول قد صار اليه مجتهد ولذا قال بالاقوال التي رجع عنها مالك كثير من أصحابه وممن بعدهم وليحفظ المدرك بفتح الميم أى الدليل من له اعتناء بحفظه وهو المتبصر اذ التبصر كما فى تأسيس القواعد للشيخ زروق أخذ القول بدليله الخاص به من غير استبدال بالنظر ولا اهمال للقائل وهذه رتبة مشايخ المذاهب وأجاويد طلبه العلم مع أن الاقتصار على ذكر المشهور فقط أقرب للضبط .

ولمراعات الخلاف المشتهر أو المراعات لكل ما سطر

بالبناء للمفعول يعنى أن ذكر الاقوال الضعيفة فى كتب الفقه يكون لمراعات الخلاف المشهور أو لمراعات كل ما سطر من الاقوال أى ضعيفا كان أو غيره بناء على القولين اللذين ذكرهما فى التكميل بقوله :

وهل يراعى كل خلق قد وجد أو المراعى هو مشهور عهد
وكونه يلجى اليه الضرر ان كان لم يشند فيه الخور
وثبت العزو وقد تحققا ضرا من الضربه تعلقا

يحركونه معطوفا على الترقى يعنى أن الضعيف يذكر فى كتب الفقه لما ذكر ولكونه قد تلجأ الضرورة الى العمل به بشرط أن يكون ذلك الضعيف غير شديد الخور أى الضعف والا فلا يجوز العمل به وبشرط أن يثبت عزوه الى قائله خوف أن يكون ممن لا يقتدى به لضعفه فى الدين أو العلم أو الورع والا فلا يجوز العمل به وبشرط أن يتحقق تلك الضرورة فى نفسه فلا يجوز للمفتى أن يفتى بغير المشهور لأنه كما قال المسناوى لا يتحقق الضرورة بالنسبة الى غيره كما يتحققها من نفسه ولذلك سدوا الذريعة فقالوا تمنع الفتوى بغير المشهور خوف أن لا تكون الضرورة محققة لا لاجل أنه لا يعمل بالضعيف

إذا تحققت الضرورة يوماً ما ذكره شيخنا البناني عند قول خليل
فحكم بقول مقلده قوله وقد تحقق ضرا الخ من فاعل تحقق وجملة
الضر به تعلق مبتدأ وخبره وهو صلة من .

وقول من قلده عالماً لقي الله سالماً فغير مطلق

بصيغة اسم المفعول يعنى انه اذا تقرر منع الفتوى والعمل بغير
المشهور علم أن قول بعضهم من قلده عالماً لقي الله سالماً غير مطلق
أى عام انما يسلم اذا كان قول العالم راجحاً أو ضعيفاً عمل به
للضرورة عند حصول الشروط المذكورة أو لترجيحه عند ذلك العالم ان
كان من أهل الترجيح وهو مجتهد الفتوى وأخرى مجتهد المذهب وأما
نقل المفضل على القول به فلا يلزم منه ضعف جميع ما قلده فيه
والظاهر أن المراد بالعالم المجتهد المطلق سواء قلنا كل مصيب أو
المصيب واحد .

ان لم يكن لنحو مالك ألف قول بذى وفى نظيرها عرف
فذاك قوله بها المخرج وقيل عزوه اليها حرج

ألف بالبناء للمفعول نائبه قول ونائب عرف ضمير قول والباء فى
بذى وفى بها ظرفية وذاك مبتدأ خبره قوله والمخرج نعت الخبر يعنى
انه اذا لم يوجد لنحو الامام مالك من المجتهدين قول فى هذه المسئلة
لكن يعرف لذلك المجتهد قول فى نظير تلك المسئلة فقوله ذلك فى
تلك المسئلة هو قوله المخرج فى نظيرها أى مشابهتها أى أخرجه
أصحاب ذلك المجتهد فيها الحاقاً لها بنظيرها بناء على أن لازم المذهب
يعد مذهباً والاصل عدم الفارق كان يقال ثبتت الشفعة فى الشقص
من الدار فيقال قوله فى الحانوت كذلك قوله وقيل عزوه الخ يعنى أن

بعضهم قال أن عزو ذلك المخرج الى المجتهد بالتحريك أى ذو حرج
أى منع اذ لم يقل به لاحتمال أن يكون عنده فارق بين النظيرين وهذا
القول مبنى على أن لازم المذهب نيس بمذهب .

وفى انتسابه اليه مطلقا خلف مضى اليه من قد سهقا

مضى بمعنى ذهب يعنى أن أهل الاصول اختلفوا فى نسبة القول
المخرج الى المجتهد انتسابا مطلقا أى غير مقيد بأنه قوله المخرج بناء
على جواز عزوه وقيل لا يجوز الا بقيد كونه مخرجا بأن يقال قول
مالك المخرج فيها كذا ليلا يلتبس بالمنصوص وقيل لا حاجة اليه
لأنه جعل قوله :

وتنشأ الطرق من نصين تعارضا فى متشابهين

يعنى أن الطرق أى أقوال أصحاب المجتهد كمالك مثلا قد تنشأ
أى ينشأ اختلافها من نصين للمجتهد متعارضين أى متخالفين فى
مسئلتين متشابهتين يعنى ان المجتهد قد ينص فى المسئلة على شىء
وفى نظيرها أى ما يشابهها على ما يعارضه أى يخالفه مع خفاء الفرق
بينهما فمن أهل المذهب من يقرر النصين فى محلها ويفرق بينهما
ومنهم من يخرج نص كل فى الاخرى فيحكى فى كل قولين منصوصا
ومخرجا فتارة يرجح فى كل نصها ويفرق بينهما وتارة يرجح فى
احديهما نصها وفى الاخرى المخرج ويذكر ما يرجحه على نصها قوله
الطرق جمع طريق وراؤه مسكنة لجواز ذلك نثرا فان عملا بضميتين
يجوز فيه ذلك كما يجوز فعل بضميتين فى فعل بضم فسكون .

(تقوية الشق هى الترجيح) بكسر الشين المعجمة يعنى أن
الترجيح هو تقوية احد الشقين أى الدليلين المتعارضين أى المتخالفين

أى تقويته بوجه من الوجوه المرجحات المذكورة هنا وغيرها ولا بد أن يكون الدليلان ظنيين اذ لا تعارض بين قاطعين ولا قاطع ومظنون والمراد بالطريقتين فى قول السبكى والترجيح تقوية أحد الطريقتين الدليلان الظنيان سمي الدليل طريقا لانه يوصل الى المألول .

(وأوجب الاخذ به الصحيح) يعنى أن القول الصحيح الذى وقع عليه الاجماع هو وجوب الاخذ أى العمل بالدليل الراجح اذ العمل بالمرجوح ممتنع سواء كان قطعيا كتقديم النص المتواتر على القياس أم ظنيا كالترجيح بكثرة الرواة أو الادلة الظنية أو غيرها من الوجوه الآتية :

وعمل به أباه القاضى اذا به الظن يكون القاضى

أى الحاكم يعنى أن القاضى أبا بكر الباقلانى من المالكية يجب عنده العمل بالراجح الا ما رجح ظنا فلا يجب العمل به اذ لا ترجيح عنده بظن فلا يعمل بواحد منهما لفقد المرجح ووافقه أبو عبد الله البصرى من المعتزلة الا أنه قال ان رجح أحدهما بالظن فالتخيير بينهما فى العمل وانما يجب العمل عندهما بما رجح قطعيا وهو مردود بالاجماع .

(والجمع واجب متى ما أمكنا) يعنى أن الجمع بين الدليلين المتقابلين من كتاب أو سنة أو منهما أو من نصين للمجتهد ولو كان الجمع من وجه كتخصيص العام بالخاص وتقييد المطلق بالمقيد وتأويل الظاهر منهما بما يوافق الآخر الذى هو نص واجب ذكر الامام الرازى فى الحصول ان الجمع يكون تارة بالحمل على جزئيتين وتارة على حكمتين وتارة على حالين فمن :

الاول قوله صلى الله عليه وسلم في خير الشهداء ان يشهد قبل
ان يستشهد وفي شر الشهداء من شهد قبل ان يستشهد فيحمل الاول
على حقوق الله او من لم يعلم المشهود له به والثانى
على حقوق الادمى والعالم به

ومثال الثانى والثالث قوله غسل الجمعة واجب على كل محتلم
وقوله من توضأ يوم الجمعة فيها ونعمت ومن اغتسل فالغسل أفضل
له فيحمل الاول على الندب والثانى على نفي الحرج او يحتمل الوجوب
على الحالة التى يتأذى الغير برأئحه فيها والندب على غير
ذلك وقيل لا يجب الجمع بل الواجب المصير الى الترجيح .

(الا فلا خير نسخ بينا) بالبناء للمفعول يعنى انه اذا لم يمكن
الجمع بين الدليلين المتعارضين وجب كون المتأخر منهما ناسخا للمتقدم
اذا كان المتقدم قابلا للنسخ سواء كانا قطعيين أو ظنيين اذا علم
المتأخر منهما .

(ووجب الاسقاط بالجهل) أى بالجهل للتاريخ أى أن لم يعلم
بينهما تأخر ولا تقارق وأمكن النسخ وجب الاسقاط لهما والرجوع
الى غيرهما لتعذر العمل بواحد منهما لاحتمال كون كل منهما ناسخا
ومنسوخا .

وان تقارنا ففيه تخيير زكن أى وان تقارنا المتعارضان فى الورود
من الشارع ففيه تخيير للمجتهد فى العمل بأيهما شاء ان تعذر الترجيح
بان تعادلا فى ذهن المجتهد والا صير الى الترجيح ويشترط فى التخيير
أيضا أن يتعذر الجمع والا جمع بينهما وان أمكن الجمع والترجيح
فالجمع أولى منه لان العمل بالدليلين ولو من وجه

أولى من الغاء أحدهما قوله ففيه الضمير للتقارن المدلول عليه بالسياق .

وحيثما ظن الدليلان معا ففيه تخير لقوم سمعا

ببناء ظن للمفعول يعنى أن الدليلين اذا ظن المجتهد تعادلتهما في نفس الامر أو جزم بتعادلتهما في نفس الامر بناء على القول بجوازه فانه يتخير في العمل بأيهما شاء قاله القاضى أبو بكر الباقلانى منا بناء على أنه لا سبيل الى خلو الواقعة عن الحكمين واذا كان التعارض بين الدليلين في نفس الامر لم يتصور فيه ترجيح لانه ينافى التعارض في نفس الامر بخلاف التعارض في ذهن المجتهد ويلزم في التعارض في نفس الامر بالوقف عن العمل بواحد منهما بناء على أن كل مجتهد فليس ذلك محل خلاف اذ لا خلاف في جواز التعارض في نفس الامر مع النسخ بتقدم أحدهما وتأخر آخر بل ووقوع ذلك قاله في الآيات نفس الامر بالوقف عن العمل بواحد منهما بناء على أن كل مجتهد التعارض في نفس الامر .

أو يجب الوقف أو التساقط وفيه تفصيل حكاه الضابط

أو لتنويح الخلاف يعنى أن بعضهم قال عند تعادل الدليلين في نفس الامر بالوقف عن العمل بواحد منهما بناء على أن كل مجتهد مصيب والاصابة مترتبة على حصول غلبة الظن والظن مفقود هنا وقيل يجب التساقط لهما فيرجع لغيرهما وهو البراءة الاصلية قوله وفيه تفصيل النسخ .

يعنى أن بعضهم قال بتفصيل كما حكاه الضابط للمسئلة كالسبكي في جمع الجوامع حيث قال عاطفا على الاقوال الثلاثة المذكورة أو

التخيير في الواجبات والتساقط في غيرها وانما كان التخيير في
الواجبات دون غيرها لانه قد يخير في الواجبات كما في خصال كفارة
اليمين .

وان يقدم مشعو بالظن فانسخ بآخر لدى ذى الفن

ببناء يقدم للمفعول ومشعر بصيغة اسم الفاعل وكذا آخر يعنى
انه اذا تقابل دليلان نقليان أحدهما قطعى والآخر ظنى وعلم المتأخر
من المتقدم فالمتأخر ناسخ للمتقدم اذا كان المتأخر هو القطعى فان
قدم القطعى لم ينسخه الظنى بل يقدم القطعى واما القطعى العقلى
فلا يعارضه الظنى لانتفاء الظن عند القطع بالنقيض .

(ذو القطع في الجهل لديهم معتبر) يعنى أن القطعى اذا تقابل
مع الظنى وجهل المتقدم منهما من المتأخر فالمعتبر القطعى .

(وان يعم واحد فقد غير) يعنى أن كل ما تقدم انما هو فيما
اذا تساوى الدليلان في العموم والخصوص فان كان أحدهما أعم من
الآخر مطلقا أو من وجه فقد تقدم حكمه في التخصيص العام .

(الترجيح باعتبار حال الراوى) هذا شروع في تعداد وجوه
الترجيح والترجيح باعتبار حال الراوى معناه الترجيح باعتبار السند
وقد تعرضت في جميع التراجيح التى أنكرها للترجيح بين ما أذكره
وبين مقابله ولم أتعرض للترجيح بين المذكورات بعضها مع بعض لان
المدار في جميع ذلك على ما يغلب على ظن المجتهد ترجيحه قال في
الايات البيّنات ينبغى أن يحكم المجتهد ظنه اذ التخصيص على جميعها
مما يمتنع للتطويل البالغ الى الغاية هـ .

بالنسبة الى فن لا فقه له قاله المحتشى وكما يقدم زائد الفقه على غير زائده يقدم الزائد في كل صفة يرجح بها كالعلم واللغة والنحو والضبط والفظنة والورع قوله واللغة يعنى أنه يرجح بكون أحد الراويين عارفا باللغة وهى الكلمات المفردة لقله احتمال الخطل منه بالنسبة الى من ليس كذلك لانه أدرى بمقاصد ألفاظها قوله والنحو يعنى أنه ترجح رواية الراوى النحوى ومن باب أولى العارف بعلم البيان على غيرهما لحفظه عن الزلل فى العبارة فيقل لذلك احتمال الخطل فى فهم معناه بالنسبة الى عبارة من ليس كذلك قوله ورع معطوف بمحذوف يعنى أن المتصف بالسورع يرجح على غيره قوله وضبطه يعنى أن الراوى ذا الضبط يرجح مرويه على مروى غيره والضبط كونه غير كثير الخطل فيرجح خبر من لا خطأ له أو من خطأؤه قليل على خبر كثير الخطل الا أن كثير الخطل وهو غير الضابط حديثه ضعيف لا يعمل به لفقد الضبط الذى هو شرط من شروط الصحة .

نعم قد يقوى الضعيف بكثرة الطرق حتى يصير حسنا لغيره أو صحيحا لغيره فيعارض أو نقول المراد يرجح بزيادة الضبط .

قوله وفظنة يعنى أنه يرجح بها وهى الحذق قوله فقد البدع معطوف بمحذوف والمراد بعدم البدع هنا أن يكون حسن الاعتقاد وهو فى الحقيقة أخص من عدم البدعة والمراد مطلق البدعة واحدة كانت أو أكثر وانما رجح جميع من ذكر لان الوثوق بهم أكثر من الوثوق بغيرهم وقد تقدم الكلام فى كتاب السنة على قبول رواية البدعى

(عدالة بقيد الاشتهار) برفع عدالة وهو معطوف بمحذوف
يعنى أن مشهور العدالة عند الناس يرجح مرويه على مروى عدل غير
مشتهر العدالة لانه أوثق وكذا شهرته بصفات من الصفات السابقة .

(وكونه زكى باختيار) برفع كون يعنى أنه يرجح الراوى
بكونه مزكى باختبار من المجتهد على المزكى عنده فالأخبار اذ ليس
الخبر كالعيان (صريحها) بالرفع معطوف بمحذوف والضمير للتركيبية
يعنى أنه يقدم خبر من صرح بتركيبته على خبر حكم بشهادته
وخبر من عمل بروايته من غير وقوف منا على تفصيل الامر هل كان
ذلك بعد تركيبية اه أولا واذا كان من صرح بتركيبته مقدما على من هذا
نسأنه فليقدم على من علم الحكم بشهادته والعمل بروايته من غير
تركيبية بالاولى بل ينبغى أن يكون من حكم بشهادته وعمل بروايته
من غير وقوف على تفصيل الامر مقدما على هذا أيضا قاله شهاب
الدين عميرة .

(وان يزكى الاكثر) بفتح همزة ان وكسر كاف يزكى يعنى
ان أحد الراويين يرجح اذا كان أكثر مزكين والآخر أقل من مزكين
لشدة الوثوق به لزيادة العدد .

(وفقد تدليس كما قد ذكروا) مبتدأ وخبره اعترض بهما بين
المتعاطفات يعنى أن الراوى العدل غير المدلس يرجح حديثه على حديث
المدلس المقبول والمعنى أن عدم التدليس كالمرجحات المذكورة في
كونها يرجح بها .

حرية والحفظ علم النسب وكونه أقرب أصحاب النبى

يعنى أن الحر يرجح مرويه على مروى العبد لان الحر لشرف منصبه يتحرز عما لا يتحرز عنه العبد وضعف صاحب الغيث الها مع ، الترجيح بالحرية وكذا يرجح مروى الحافظ له على مروى من لم يحفظه لاعتناء الاول بمرويه فالمراد بغير الحافظ من بتخيل اللفظ ثم يتذكره ويؤديه بعد تفكر وتكلف ومن لا يقدر على النادية أصلا لكن اذا سمع اللفظ علم أنه مرويه عن فلان كقول ابى محذورة رضى الله تعالى عنه لقننى صلى الله عليه وسلم الاذان تسع عشر كلمة ورواية عبد الله بن زيد بن ثعلبة بن عبد ربه الاذان لا ترجيع فيه وهو لا يحكيه لفظا عنه صلى الله عليه وسلم ويحتمل أن يكون المراد من لم يحفظ لفظ الحديث معتمدا على المكتوب والآخر حفظ لفظه ه من الآيات البينات ، والغيث الهامع ، ويدخل فى هذه المسئلة من علم أن شأنه التعويل على الحفظ من حين التحمل الى حين الاداء لما يرويه فكل خبر رواه مقدم على ما عارضه خبر ممن يرويه من شأنه التعويل على الكتابة حين التحمل أو الاداء لما يرويه وان لم نطلع على الحال فى هذا المروى المعين بخصوصه وان أحدهما رواه عن حفظ والآخر عن كتابة .

قوله علم النسب يعنى أن معروف النسب يرجح حديثه على حديث غير معروفه لشدة الوثوق به ومشهور النسب هو معلومه أو هو غيره بل هو أخص منه لكن حكمهما فى الترجيح بكل منهما واحد خلافا للسبكى حيث غاير بينهما وضعف تقديم مشهور النسب قوله ويكونه أقرب الخ . يعنى أن الصحابى يرجح حديثه اذا كان أقرب من مجلسه صلى الله عليه وسلم والاقربون هم أكابر الصحابة أى رؤسائهم وقال بعضهم المراد القرب منه حالة السماع رئيسا كان

أو غيره قدم حديثهم لشدة ديانتهم وقد كان على رضى الله تعالى
عنه يحلف الرواة ويقبل رواية الصديق رضى الله عنه بلا تحليف .

ذكورة ان حاله قد جهلا وقيل لا وبعضهم قد فصلا

ببناء جهل للمفعول يعنى أن الذكر الراوى يرجح مرويه على
مروى الانثى اذا جهل كونها اضبط منه فان علمت اضبطية تلك الانثى
قدم خبرها وقال ابو اسحاق الاسفرانى لا يقدم حديث الذكر قال
وأخبطية جنس الذكر انما تراعى حيث ظهرت فى الاحاد وليس كذلك
فان كثيرا من النساء أضبط من كثير من الرجال ه قال فى الايات البيئات
كان مراد الاستاذ بالظهور فى الآحاد الوجود فى جميع الاحاد فلا
ينافيه قوله وليس كذلك ويحتمل انه أراد به الوجود فى غالب الاحاد
ويمتنع أنه كذلك لكثرة تخلفه فى الاحاد كثرة تنافى الغلبة ه قوله
وبعضهم الخ يعنى أن بعضهم قال يرجح الذكر فى غير أحكام النساء
بخلاف أحكامهن كالحيض والعدة فيرجحن فيها لانهن أضبط فيها
وتقديم الذكر على الانثى معارض لتقديم صاحب الواقعة فانه شامل
للانثى صاحبة الواقعة وقضية تمثيلهم بخبر ميمونة رضى الله عنها
وعمل الفقهاء بمقتضاه دون خبر ابن عباس رضى الله تعالى عنهما
ان المعتمد عندهم تقديم خبر الانثى اذا كانت صاحبة الواقعة على
الذكر قاله فى الايات البيئات .

ما كان أظهر رواية وما وجه التحمل به قد علما

يعنى أن ما كان من الحديث أظهر رواية من غيره قدم على ذلك
المخالف كما حمل عليه المحلى قول السبكي وظهور طريق روايته
فالمراد بظهور طريق الرواية كونها واضحة فى افادة المروى وضبطه

وطريق الرواية المعارضة خفية في ذلك للاجمال فيها قال المحشى
فالسماح مثلا طريق واضح في افادة الروى اذ يفيد تفاصيله بخلاف
الاجازة لما فيها من الاجمال قال المحلى وقد تقدم ذكر طرق الرواية
ومراتبها آخر الكتاب الثانى قوله وما وجه الخ يعنى أنه تقدم رواية
من علمت جهة تحمله من سماع لفظ الشيخ أو قراءة عليه أو غيرهما
على رواية من لم تعلم جهة تحمله وعلى هذا المعنى حمل أبو زرعة
ولى الدين فى الغيث الهامع ، قول السبكي وظهور طريق روايته

تأخر الاسلام والبعض اعتمى ترجيح من اسلامه تقدما

برفع تأخر معطوفا بمحذوف واعتمى بمعنى أختار يعنى انه
يرجح خبر متأخر الاسلام على خبر متقدمه لظهور تأخر خبره
وبعضهم رجح خبر متقدمه لان متقدم الاسلام لاصلته فيه أشد
تحريزا من متأخره فالترجيح لتأخر الاسلام ليس هو من جهة كونه
وصفا للراوى لانه ليس صفة شرف له بالنسبة الى متقدم الاسلام
فلا يرجح به بهذا الاعتبار بل باعتبار كونه قرينة خارجة لتأخر مرويه
عن معارضه والترجيح لمتقدم الاسلام من حيث كونه صفة شرف
للاوى يقتضى ترجيح روايته لاطلاعه من أمور الاسلام على ما لم
يطلع عليه متأخر الاسلام (وكونه مباشرا أو كلفا) برفع كون
معطوفا على ما عطف عليه ما قبله يعنى انه يرجح خبر المباشر لمرويه
على غيره لانه أعرف بالحال من غيره كحديث الترمذى عن ابى رافع
انه صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة رضى الله
تعالى عنها حلالا وبنى بها حلالا قال وكنت الرسول بينهما مع حديث
الصحيحين عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما انه صلى الله
عليه وسلم تزوجها وهو محرم وفى رواية للبخارى عنه أنه تزوج

ميمونة وهو محرم وبني بها وهو حلال وماتت بسرف لكن ما في الصحيحين أو أحدهما يقدم على ما في غيرهما من جهة بكونه أقوى وأصح كما سيأتي قوله أو كلف يعنى أنه يرجح المتحمل بعد البلوغ على المتحمل قبله للاختلاف فيه ولأن المتحمل بعده أضبط منه .

(أو غير ذى اسمين للامر من خفا) بنصب غير عطفاً على مباشرة يعنى أنه يقدم خبر من له اسم واحد على من له اسمان لأن صاحبهما يتطرق اليه الخلل لاحتمال أن يشاركه ضعيف فلا يشترط تحقق المشارك بل احتمال وجوده كاف قال فى الايات البيئات فان تحقق انتفاؤه فالوجه حينئذ ان لا يقدم خبر غير ذى الاسمين قوله للامر الخ أى قدم للامر من اللبس فيه بخلاف ذى الاسمين كما تقدم

(أو راويا باللفظ) يعنى أنه يقدم خبر الراوى اذا كان راويا له باللفظ وغيره راو له بالمعنى لسلامة المروى باللفظ عن احتمال وقوع الخلل فى المروى بالمعنى .

(أو ذا الواقع) بنصب ذا عطفاً على مباشرة يعنى أنه يقدم خبر صاحب الواقعة المروية على غيره لانه أعرف بالحال من غيره كحديث أبى داوود عن ميمونة رضى الله تعالى عنها تزوجنى رسول الله صلى الله عليه وسلم ونحن حلالان بسرف مع خبر ابن عباس انه تزوجها وهو محرم قال سعيد بن المسيب وهم ابن عباس فى تزويج ميمونة وهو محرم وقضية هذا ان المعتمد عندهم تقديم خبر الانثى صاحبة الواقعة على خبر الذكر .

(وكون من رواه غير مانع) برفع كون عطفاً على ما عطف عليه المرفوعات قبله وبتشديد الواو يعنى انه يقدم خبر الراوى عن شيخه

الذى لم يمنعه من روايته عنه بأن لم ينكر روايته عنه على خبر راو
أنكر شيخه الذى رواه عنه روايته له عنه وان قلنا بعدم قبول انكاره
لان الظن الحاصل من الاول أقوى .

وكونه أودع فى الصحيح لمسلم والشيخ ذى الترجيح

برفع كونه بناء أودع للمفعول وجر الشيخ عطا على مسلم
والمراد به البخارى أى ذى الترجيح على غيره فى الصحة يعنى أنه
يقدم الخبر الواقع فى الصحيحين لمسلم والبخارى أو فى إحداهما على
ما فى غيرهما لان ما فيهما أو فى إحداهما أصح مما فى غيرهما وكذا
مالم يقع فى إحداهما مما هو على شرطهما فيلزم ذلك ما هو على
شرط البخارى فما هو على شرط مسلم فما هو على شرط غيرهما
وانظر زيادة بيان ذلك فى شرحنا لطلعة الانوار عند قولنا - اعلى
الصحيح ما عليه اتفقا - الخ (الترجيح باعتبار حال المروى) ..

وكثرة الدليل والرواية مرجح لدى ذوى الدراية

أى المعرفة بالفن يعنى أنه يرجح بكثرة الدليل الموافق لاحد
المتعارضين وكذا بكثرة رواياته لان الكثرة تقيد قوة الظن ولا يبعد عند
تعارضهما تقديم كثرة الادلة قائله فى الايات البيئات .

(وقوله فالفعل فالتقدير) معطوفة كلها على الضمير المستتر فى
مرجح يعنى أنه يقدم الخبر الناقل لقوله صلى الله
عليه وسلم على الناقل لفعله الصريح وهو -
على الناقل لتقريره وانما كان القول أقوى من الفعل لاحتمال الفعل
الاختصاص به صلى الله عليه وسلم ويؤخذ منه أن ليس كل قول
أقوى بل الذى انتفى عنه هذا الاحتمال ونحوه فلا يرد قولهم أن

الاحرام فى العمرة من الجعرانة أفضل منه من التتعميم تقديما لفعله صلى الله عليه وسلم على أمره لعائشة بالاحرام من التتعميم لان أمره وان كان قولاً يحتمل الخصوصية لعائشة فليس أقوى من فعله بل هو دونه كما قالوا لاحتمال أنه انما أمرها بذلك لضيق الوقت لا لانه أفضل قلت ويقاس على عائشة كل من كان له عذر .

(فصاحة والغبى الكثير) معطوف بواو محذوفة يعنى أن الخبر الفصيح يقدم على غيره للقطع بأن غير الفصيح مروبى بالمعنى سواء أريد الفصاحة التى هى شرط فى البلاغة أو البلاغة نفسها لكن تلبى زيادة الفصاحة فلا يقدم الخبر الافصح على الفصيح على الاصح وقيل يقدم عليه لانه صلى الله عليه وسلم أفصح العرب قطعاً فيبعد نطقه بغير الافصح فيكون مروبى بالمعنى فيتطرق اليه الخلل ورد بأنه لا بعد فى نطقه بغير الافصح وقد كان يخاطب العرب بلغاتهم .

زيادة ولغة القبيل ورجح المجل للرسول

برفع زيادة بالعطف بمحذوف يعنى أن الخبر المشتمل على زيادة يقدم على غيره لما فيه من زيادة العلم كخبر التكبير فى العيد سبعا مع خبر التكبير فيه أربعاً وأخذ بالثانى الحنفية تقديماً للاقل قوله ولغة القبيل يعنى أنه يرجح الخبر الوارد بلغة قريش على الوارد بلغة غيرهم لاحتماله الرواية بالمعنى فيتطرق اليه الخلل قوله ورجح الخ ببناء رجح للمفعول يعنى أن الخبر المشعر بعلو شأن الرسول صلى الله عليه وسلم مقدم على ما ليس كذلك لان علو شأنه كان بتجدد شيئاً

فشيئا فما أشعر بعلو شأنه فهو المتأخر كان يعلم من أحدهما أنه ورد
في حال القوة والآخر في حال الضعف فيقدم ما علم أنه ورد في حال
القوة وكذا يقدم المشعر بعلو شأن الصحابة على غيره .

وشهرة القصة ذكر السبب وسمعه آياه دون حجب

بضمين جمع حجاب يعنى أن الخبر ذا القصة المشهورة يقدم
على ذى القصة الخفية لان القصة المشهورة يبعد الكذب فيها قاله
القرافي قوله ذكر السبب بالرفع معطوف بمحذوف على المجل يعنى أن
الخبر المذكور فيه السبب مقدم على ما ليس كذلك لاهتمام راوى
الاول به قال المحشى اهتمامه دليل كمال ضبطه للمروى اذ يترتب
عليه ذلك عادة انتهى وايضا فان علم السبب يعين على فهم المراد ولذا
اعتنى المفسرون بذكر اسباب نزول الايات قوله وسمعه الخ المصدر
مضاف الى فاعله والضمير المنفصل مفعوله يعنى أن الخبر الذى
سمعه راويه من غير حجاب مقدم على ما سمع من وراء حجاب حيث
أمن اللبس فى الثانى والا فهو غير مقبول اتفاقا كرواية القاسم بن
محمد عن عائشة أن بريرة رضى الله تعالى عنهما عتقت وكان زوجها
عبدا رواه مسلم على رواية الاسود بن يزيد انه كان حرا لان القاسم
محرمها لكونها عمته وكان يسمع منها دون حجاب بخلاف الاسود
وقد قال البخارى أن القائل بأنه كان حرا الحكم وليس هو من قول
عائشة

والمبنى والخبر الذى جمع حكما وعلة كقتل من رجع

أى عن الاسلام يعنى أن الخبر المبنى مقدم على الخبر المكى
لتأخره عنه والمبنى ما روى بعد الشروع فى الهجرة والمكى ما روى

قبل الشروع فيها فيشمل المدني ما ورد بعد الخروج من مكة وقبل
 الدخول في المدينة هذا هو الاصطلاح المشهور في المدني والمكي
 وما اقتضاه كلام بعضهم من أن المدني ما نزل بالمدينة والمكي ما نزل
 بمكة غير مرضى قوله والخبر لخب يعني أن الخبر المذكور فيه الحكم
 مع العلة مقدم على ما فيه الحكم فقط لان الاول أقوى في الاهتمام
 بالحكم من الثاني كحديث البخارى من بدل دينه فاقتلوه مع حديث
 الصحيحين أنه صلى الله عليه وسلم نهى عن قتل
 النساء والصبيان نيط الحكم في الاول بوصف الردة ولا وصف في
 الثاني فحملوا النساء فيه على الحربيات ولا يقال هذا جمع بينهما
 بحمل كل منهما على غير ما حمل عليه الآخر ففيه العمل بهما
 والكلام في التجريح الذى هو اعمال احدهما والغاء الآخر لانا نقول
 التعارض بينهما ليس الا في المرتدات وقد ألغينا الثاني بالنسبة اليها
 فنقد أعمالنا أحدهما وألغينا الآخر بالنسبة لما تعارضا فيه وذلك هو
 حقيقة الترجيح قاله في الآيات البيئات وما ذكر من تقديم المذكور فيه
 الحكم مع العلة استشكله بعضهم بتقديم النهى على الامر المذكور
 معه العلة كما في الحديثين المذكورين واجيب بأن الكلام المذكور في
 التراجيح انما هو في كل واحد من المذكورات بالنظر لمجرد مقابلة
 من حيث أنه مقابله وما ذكر من باب تعارض اثنين من المذكورات
 وليس الكلام فيه بل لم يتعرضوا لتفاصيل ذلك اذ المدار على ما
 يغلب على ظن المجتهد ترجيحه كما يأتى في قولنا قطب رحاهما
 قسوة المظننة .

(وما به لعة تقدم) ما موصول معطوف على المجل والجملة
 بعده مبتدأ وخبره وبى صلته يعنى أن الخبر المتقدم فيه ذكر العلة
 عنى الحكم مقدم على عكسه لانه أدل على ارتياض الحكم

بالعلة من عكسه قاله الامام الرازى فى المحصول وعكس النقشوانى
ذلك معترضا له بأن الحكم اذا تقدم تطلب السامع
العلة فاذا سمعها ركنت نفسه ايها ولم تطلب غيرها والوصف اذا
تقدم تطلب النفس الحكم فاذا سمعته قد تكتفى فى عنته بالوصف
المتقدم اذا كان شديد المناسبة كما فى السارق الآية وقد تطلب علة
غيره كما فى (اذا قمتم الى الصلاة فاغتسلوا) الآية وردة فى الايات
البينات بأن الوصف اذا كان ظاهر المناسبة ركنت النفس تقدم أو تأخر
والا لم تركز تقدم أو تأخر اذ لا فرق بين اذا قمتم فاغسلوا
واغسلوا اذا قمتم ه .

(وما بتوكيد وخوف يعلم) يعنى أن الخبر الذى نيه تأكيد
مقدم على الخالى عن ذلك كحديث صحه ابن حبان والحاكم على
شرط الشيخين وهو أيما امرأة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها
باطل ، فنكاحها باطل ، فنكاحها باطل ، مع حديث مسلم الايم أحق
بنفسها من وليها فانه لو سلمت دلالتة للحنفية
على أنها تزوج نفسها كان معارضا والمشمول على التأكيد مقدم عليه
مع أنا لا نسلم دلالاته على جواز تزويجها! نفسها قال المحشى ولم
لا يكون معنى كون الثيب أحق بنفسها من وليها لانه لا يزوجهما
الا باذنها الصريح بخلاف البكر فان سكوتها كاف لا سيما وقد قام
ما يمنع من الحمل على ما ذكره وهو حديث ابن ماجة والدارقطنى
لا تزوج المرأة المرأة ولا تزوج المرأة نفسها فان الثانية هى التى
تزوج نفسها وكذا يقدم الخبر الذى فيه تهديد أى تمويه على
ما ليس كذلك لاشعار التهديد بتأكيد الامر ومثله البرماوى والزرکشى
بما فى البخارى من قول عمار رضى الله تعالى عنه من صام يوم
الشك فقد عصى أبا القاسم صلى الله عليه

وسلم فهو مقدم على الاحاديث المرغبة في صوم النفل ولا يقال هذا من كلام الراوى فليس ترجيحا بحسب حال المتن لان حكمه الرفع اذ لا يقال من جهة الراى لكن فى التمثيل به نظر من جهة انه تقديم خاص على عام الا أن يقال قدم الخاص على العام فيما تعارضا فيه قوله يعلم بضم التحتية وبتأكيد وخوف متعلقان به .

وما يعم مطلقا الا السبب فقد منه تقضى حكما قد وجب

الموصول معطوف على المجل يعنى أن العام المطلق مقدم على العام ذى السبب لان الثانى باحتمال ارادة قصره على السبب كما قيل بذلك دون المطلق فى القوة الا فى صورة السبب فهو فيها أقوى لانها قطعية الدخول فى العموم عند الاكثر فالحاصل ان العام ذا السبب يعمل بحكمه فى ذى السبب ويعمل بالعام المطلق فيما عداه والفرق بين هذه المسئلة وما تقدم من ذكر السبب أن صورة ذلك أن الراوى ذكر السبب وصورة هذه ان الخير ورد على سبب قاله فى الآيات البيّنات .

ما منه للشرط على المنكر وهو على كل الذى له درى

يعنى أن الذى من العام للشرط أى العام الشرطى كمن وما الشرطيتين مقدم على النكرة المنفية على الاصح لافادة العام الشرطى التعليل غالبا نحو من جامع فعليه الكفارة لا حيث لا يفبده نحو من فعل كذا فلا اثم وقيل العكس ليعبد التخصيص فيها بقوة عمومها دونه قوله وهو الخ يعنى أن العام المنكر مقدم على الباقى من صيغ العموم كالمعروف باللام والاضافة لانها أقوى منه فى العموم اذ تدل عليه بالوضع أى المطابقة فى الاصح والباقى منها

انما يدل عليه بالقرينة اتفاقا فالمراد بالباقي ما يدل عليه بالقرينة بخلاف كل فانها تدل عليه دون احتياج الى قرينة فهي مقدمة على النكرة اتفاقا وما ذكر من أن الباقي انما يدل بالقرينة اتفاقا لا ينافي ما تقرر من أن الصيغ المخصوصة حقيقة في العموم عند الاكثر وقيل في الخصوص وقيل مشتركة وقيل بالوقف لانا اذا قلنا انها مشتركة أو حقيقة في الخصوص فلا اشكال في احتياجها في الدلالة على العموم الى القرينة لان دلالة المشترك على المراد من أحد معنياه أو معانيه ودلالة اللفظ على معناه المجازي مشروطة بالقرينة وكذا على الوقف واما على أنها حقيقة في العموم دون الخصوص فان اللفظ قد يشتهر استعماله في معناه المجازي حتى يعارض المعنى الحقيقي أو يكون المجازي أرجح لتبادره الى الذهن ولا اشكال في احتياجه حينئذ في ارادة معناه الحقيقي الى القرينة وهذه الصيغ كثر استعمالها في الخصوص حتى قيل انها حقيقة فيه أو مشتركة بينهما نعم ينافي ذلك في المعرف باللام أو الاضافة الى معرفة ما تقدم من حمله على العموم مالم يتحقق عهد اذ قضية ذلك انصرافه عند الاطلاق للعموم وهذا ينافي الاحتياج الى القرينة الا أن تمنع المنافات بأنه اذا لم يتحقق عهد كان العموم بشرط القرينة فان تحقق عارضها وصرفه الى المعهود قاله في الايات البيئات وضمير هو للعام المنكر والضمير المجرور باللام للعموم ودرى بالبناء للمفعول .

معرف الجمع على ما استنفهما به من اللفظين اعنى من وما

معرف مبتدا خبره على ما استنفهما به السخ ببناء استنفهم للمفعول يعنى أن الجمع المعرف باللام أو الاضافة مقدم على من

وما الاستفهاميتين لانه أقوى منهما في العموم لامتناع أن يخص الى الواحد دونهما على الراجع عند بعضهم في كل

(وذى الثلاثة على المعرف ذى الجنس لاحتمال عهد قد يفى)

يعنى أن هذه الثلاثة التى هى الجمع المعرف باللام أو الاضافة ومن وما مقدمة على اسم الجنس المعرف باللام أو الاضافة لمفرد لقرب احتمال العهد فيه بخلاف من وما فلا يحتملانه والجمع المعرف فيبعد فيه .

تقديم ما خص على مالم يخص وعكسه كل أتى عليه نص

بناء فعلى التخصيص للمفعول وتقديم مبتدأ وعكسه معطوف عليه وكل مبتدأ ثان وجملة أتى عليه نص خبر الثانى والثانى وخبره خبر الاول يعنى أن تقديم العام الذى لم يدخله تخصيص على العام الذى دخله تخصيص هو رأى الاصوليين الا صفى الدين الهندى والسبكى فانهما قالا : بتقديم ما خص على مالم يخص ولكل نص أى دليل على ما ذهب اليه فحجة الاولين ضعف المخصص بالخلاف فى حجيته وان المخصص مجاز فى الباقي عند الاكثر والعام الذى لم يخص حقيقة فى الاطلاق والتناوله والحقيقة أولى من المجاز وحجـة .

القول الثانى ان ما خص من العام هو الغالب والغالب أولى من غيره وحجته أيضا أن ما دخله التخصيص يبعد تخصيصه مرة أخرى بخلاف الباقي على عمومته ويقدم العام الاقل تخصيصا على العام الاكثر تخصيصا لان الضعف فى الاقل دونه فى الاكثر .

اشارة وذات الايما يرتضى كونهما من بعد ذات الاقتضا

يعنى أن الدال بالاقترضاء مقدم على السدال بالاشارة والسدال بالايماء لان المدلول عليه بالاقترضاء مقصود يتوقف عليه الصدق أو الصحة والمدلول عليه بالاشارة غير مقصود بالاصالة بل بالتبع مع أنه لم تدع اليه ضرورة لصحة الاقتصار على المذكور دون تقديره والمدلول عليه بالايماء مقصود لا يتوقف عليه الصدق أو الصحة كما تقدم في مبحث المنطوق ويستفاد من التعليل ان الايماء أقوى من الاشارة لان مدلوله مقصود للمتكلم قاله المحشى ويقدم ما كان في دلالة الاقتضاء لضرورة صدق المتكلم على ما كان لضرورة صحة وقوع المفوظ به عقلا أو شرعا قاله حلولو .

(هما على المفهوم) يعنى أن ما دل بالاشارة أو بالايماء مقدم على ما دل بالمفهوم موافقة كان أو مخالفة لان دلالة الاولين في محل النطق غير الصريح بخلاف المفهومين.

والموافقة وماك غير الشذوذ وافقه

أى مفهوم الموافقة مقدم على مفهوم المخالفة وهو مذهب مالك والاكثر لضعف المخالفة بالخلاف في حجيته بخلاف الموافقة فان الخلاف فيه في جهة الحجية هل هي اكون الدلالة قياسية أو لفظية فهمت من السياق والقرائن أو مجازية نقل اللفظ لها عرفا وقال بعضهم بتقديم مفهوم المخالفة على مفهوم الموافقة لان المخالفة تفيد تأسيسا بخلاف الموافقة واعترض بأن كلا منهما يفيد تأسيسا اذ غاية الامر ان ما تفيده المخالفة مخالف للحكم المنطوق وما تفيده الموافقة موافق له قال في الايات البيئات ويمكن أن

يجاب بأن المراد أن الموافقة تفيد تأكيدا باعتبار النوع فان نسوع المنطوق والمفهوم فيها واحد فالنوع الذي أفاده المفهوم هو ما أفاده المنطوق كنوع الاتلاف في أن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما بخلاف المذلفة فان نوع المنطوق غير نوع المفهوم كنوع وجوب الزكاة في السائمة فانه غير نوع عدم الوجوب في المعلوفة في خبر في السائمة زكاة وأظن هذا مرادهم وبه يندفع الاشكال انتهى قوله ومالك لسخ أى وافقه على تقديم الموافقة على المخالفة والشذوذ جمع شاذ على غير قياس .

الترجيح باعتبار حال الحلول

أى مدلول أحد الخبرين (وناقل ومثبت) بكسر الموحدة ورفع الصيغتين على الابتداء وخبر كان محذوف أى الناقل مقدم على مقابله ومثبت كذلك والمعنى أن الخبر الناقل عن الاصل الذى هو البراءة الاصلية مقدم على المقرر له عند الجمهور لان الاول فيه زيادة على الاصل باثباته حكما شرعيا ليس موجودا في الاصل وغير الناقل مضمونه مستفاد من البراءة الاصلية وليست حكما شرعيا وقيل يقدم الموافق للاصل على الناقل عنه بأن يقدر مؤخرا عنه ليفيد تأسيسا كما أفاده الناقل فيكون ناسخا له والعمل بالناسخ واجب كحديث من مس ذكره فليتوضأ صححه الترمذى وابن حبان والحاكم ورواه مالك والشافعى واصحاب السنن كلهم مع حديث الترمذى وغيره انه صلى الله عليه وسلم سأل رجل مس ذكره اعليه وضوء قال لا انما هو بضعة منك والاول هو الناقل قوله ومثبت يعنى أن الخبر المثبت لحكم شرعى مقدم على الخبر النافى له لاشتمال المثبت على زيادة علم وقيل يقدم النافى لاعتضاده بموافقة الاصل وقيل هما سواء

لتساوى مرجحهما وقيل يقدم المثبت الا في الطلاق والعتاق فيقدم
النافى لهما لان الاصل عدمهما وحكى ابن الحاجب تقديم المثبت لهما
والفرق بين مسألة الناقل ومسئلة المثبت أن حاصل مسئلة
الناقل ان حكم أحد الخبرين موافق للاصل وحكم الآخر مخالف له
وحاصل هذه أن أحد الخبرين نصب حصول شيء الى الشارع والآخر
نفي ذلك والتمايز بين هذين الحاصلين ظاهر وجعل زكرياء مسئلة
المثبت مستثناة من مسئلة الناقل لان المثبت قد يقرر الاصل كالمثبت
للطلاق والعتاق اذ الاصل عدم الزوجية والرقية فيعمل بموافق الاصل
حينئذ ومثلوا لمسئلة المثبت والنافى بحديث بلال في الصحيحين أنه
صلى الله عليه وسلم صلى في الكعبة حين دخلها ركعتين
وحديث اسامة في مسلم انه دعا في نواحي البيت حين دخله ولم يصل
مع أن الاول يرجح بكونه في الصحيحين معا والثانى في مسلم فقط
ومثل الباجى لمسئلة المثبت والنافى بحديث أنس كان النبي صلى
الله عليه وسلم يقنت بعد الفجر حتى فارق الدنيا وحديث ابن
مسعود انه صلى الله عليه وسلم انما قنت شهرا يدعو على حى
من أحياء بنى سليم ثم لم يقنت بعد ومثل لمسئلة الناقل وضده بما
اذا اقتضى أحدهما الحظر والآخر الاباحة لان الاباحة تستلزم نفي
الخرج المأخوذ من البراءة الاصلية .

(والامر) بعد النواهي ثم هذا الآخر على الاباحة بكسر ميم
الامر يعنى أن الخبر الدال على نهى التحريم مقدم على
الخبر الدال على الامر المراد به الوجوب لان الاول لدفع المفسدة
والثانى لجلب المصلحة واعتناء الشارع بدفع المفسدة أشد
قوله : ثم هذا لخ بكسر خاء الآخر يعنى أن خبر الآخر الذى هو
النهى مقدم على خبر الاباحة لانه اذا قدم على الامر الذى يجلب

المصلحة فلان يقدم على ما خلى من ذلك أولى وهكذا الخ يعنى أن خبر الامر مقدم على خبر الاباحة للاحتياط بالطلب .

(وهكذا الخبر عنى النواهى وعلى الذى أمر)

بفتح ميم أمر يعنى أن الخبر المتضمن للتكليف مقدم على النهى وعلى الامر لان الطلب بالخبر وهو الصيغة الخبرية لتحقق وقوع الطلب أقوى منهما فالخبر وان كان أمرا فى المعنى مقدم على النهى وعليه فمحل ما سبق من تقديم النهى على الامر فى غير الخبر وانما كان الطلب بالخبر أقوى لان ذلك الخبر يقتضى ثبوت مدلوله فى الواقع ويكون هو حكاية عنه اذا كان الخبر غير مراد به الانشاء أما اذا أريد به الانشاء كما هنا فلا يكون أقوى وفى الآيات البيّنات أنه يجوز أن يكون الكلام على التشبيه أى كأنه تحقق وقوعه حيث عبر عنه بصيغة الخبر اذ لا يعبر بصيغة الخبر الا عما هو بمنزلة المحقق الثابت أو عن ما جعل بمنزلة لشدة قربه من الوقوع حتى كأنه وقع وفيه أيضا أنه يجوز أن تكون الاخبار الطالبة باقية على الخبرية مستلزما للانشاء ولا يلزم من بقائها على الخبرية الكذب فى كلام الشارع لانه انما يلزم اذا حملت على ظاهرها اما اذا حملت على معنى الطلب .

فلا فمثلا والوالدات يرضعن الآية ان أبقى على خبريته وحمل على ظاهره لزم الخلف لانا رأينا كثيرا من الوالدات لا يرضعن أولادهن وان أبقى عليها وجعل بمعنى يطلب منهن الارضاع فلا وكذا لا يمس الا المطهرون ان أبقى على خبريته وحمل على ظاهره لزم الخلف لمس كثير له من غير المطهرين وان جعل معناه ألا يباح مسه شرعا الا للمطهرين فلا .

في خبرى اباحة وحظر ثالثا هذا كذاك بجرى

بفتح التحتية من يجرى واشارة القريب للحظر واشارة البعيد
للإباحة يعنى أن في تعارض خبر الحظر وخبر الإباحة أقوا الا .

الاول تقديم الحظر على الإباحة للاحتياط لان فعله ان كان
حراما كان فيه اثم وعقوبة وان كان مباحا لا اثم في فعله ولا في تركه
واعتناء الشارع ببدء المفسد أتد من اعتبائه بجلب
المصالح فضلا عما لا مصلحة فيه .

والثانى تقديم الإباحة على الحظر لاعتضاد الإباحة
بالاصل الذى هو نفي الحرج حكى هذا القول القاضى عب
الوهاب في الملخص .

ثالث الاقوال هما سواء لاستواء مرجحهما وصحة الباجى
الا أنه فرضه في العلتين اذا اقتضت احدهما الحظر والاخرى الإباحة.

(والجزم قبل النذب) يعنى أن الدال على الوجوب مقدم
على الدال على النذب احتياطا للبراءة الذمة .

والذى نفى حدا على ما الحد فيه ألفا

ببناء ألف للمفعول بمعنى وجد يعنى أن الضر النافى
للحد أو التعزيز مقدم على الموجب لذلك في نافية من اليسر
الموافق لقوله تعالى : (وما جعل عليكم في الدين من حرج)
ولقوله (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر) ولان الحد يدرء
الشبهات والتعارض شبهة وهذا مستثنى من تقديم المثبت على النافى
وقال المتكلمون بتقديم الموجب للحد أو التعزيز على

النافى لذلك لافادته التأسيس بخلاف النافى أى لان الوجود غير مستفاد من البراءة الاصلية بخلاف النفى وانه مستفاد منها قال فى الآيات البيّنات ويجاب بأن النفى الشرعى غير مستفاد منها .

(ما كان مدلولاً له معقولاً) يعنى أن الخبر المعقول المعنى أى معلوم العلة مقدم على المتعبد به أى الذى لم تعرف علته لان الاول أكثر ولانه ادعى الى الانقياد وأفيد بالقياس عليه قال حلولو وبيقيد هذا على أصل مالك بما اذا كان فى غير باب التعبدات لان الغالب فيها التعبد لا المعقولة ه .

والغالب فيه التعبد كالصلاة واستشكل تصوير التعارض فى هذه المسئلة اذ لا يتصور التعارض الا عند اتحاد متعلق الخبرين اذ مع اختلافه لا تعارض فاذا عقل المعنى من أحد الخبرين صار معقولاً مطلقاً فلا يتصور أن يكون معقولاً فى أحدهما غير معقول فى الآخر قال فى الآيات البيّنات وقد يجاب بأنه قد يتصور ذلك بنحو أن يقال لا يلزم زياداً فى حال كذا الا كذا ويذكر امراً معقول المعنى ولا يلزم زياداً فى حال كذا الا كذا ويذكر امراً معقول المعنى ولا يلزم زياداً فى حالة كذا يعنى الحالة المذكورة الا كذا ويذكر امراً آخر غير معقول المعنى .

(وما على الوضع أتى دليلاً) يعنى أن الخبر الدال على الوضع مقدم على الدال على التكليف كان يدل أحد الخبرين مثلاً على كون الشئ شرطاً والخبر الآخر على النهى عن فعله فى كل حالة وانما قدم الدال على الوضع لانه لا يتوقف على الوضع لانه لا يتوقف على أهلية الخطاب وفهمه والتمكّن من الفعل بخلاف الدال على التكليف وقيل يقدم هذا لترتب الثواب عليه دون الوضعى .

(ترجيح الاجماع)

أى ترجيح الاجماع على النص وترجيح بعض الاجماع على بعض .

رجح على النص الذى تد اجمعا عليه

ببناء أجمع للمفعول وألفه لاطلاق القافية يعنى أن الاجماع غير السكوتى يقدم على النص عند التعارض لانه يؤمن فيه النسخ بخلاف انص أما السكوتى فيقدم على النص لانه تجوز مخالفته لدليل أرجح منه وما مر من أن الاجماع القطعى لا يعارضه دليل لا قاطع لاستحالة تعارض القاطعين ولا خنى لالغائه فى مقابلة القاطع فالمراد لا يعارضه معارضة يعتد بها بحيث توجب توقفا والا فلا مانع من وجود دليل ظنى يدل على خلافه دلالة ظنية فان علم دليل المجمعين بعينه وانه لا دليل لهم غيره ووجد دليل آخر مخالف له يقدم عليه فهل يلزم تقديم النص فى هذه الصورة وتقييد حرمة خرق الاجماع بغيرها أو يلزم امتناع وقوع مثلها عادة لاستلزامه خطأ الاجماع وقد ظل الشرع على انتفائه تردد فى ذلك فى الآيات البيئات وجزم زكرياء بالاحتمال الاول .

والصحبى على من تبعها

بحذف احدى ياءى النسب للوزن وكسر الموحدة من تبع يعنى أن اجماع الصحابة يقدم على اجماع التابعين وأخرى على من بعدهم لانهم أشرف وللاتفاق على حجية اجماعهم والخلاف فى حجية اجماع غيرهم وكذا يقدم اجماع التابعين على من بعدهم وهكذا قال صفى الدين الهندى تبع لابن الحاجب هذا انما يتصور فى الاجماعين

الظنيين لا في القطعيين انتهى نعم ولا في القطعى والظنى اذ القطعى
مقدم على الظنى مطلقا ورد عليهما الزركشى بأن تعارض الاجماعين
في نفس الامر مستحيل سواء كانا ظنيين أو قطعيين وظن تعارض
الاجماعين ممكن سواء كانا قطعيين أو ظنيين وحاصله البحث معهما
فيما تالاه بأن امتناع تعارض القطعيين في نفس الامر مسلم وفي
الظن ممنوع بل يتصور تعارضهما كالظنيين فلم لا يدخلهما الترجيح
الذى هو فرع التعارض وقد سبقه الصفى الهندي الى هذا
البحث في القطعيين من غير تقييد بالاجماعين واما قول الغزالى
لا ترجيح لعلم على علم فهو بدسب نفس الامر أما بحسب الاعتقاد
والاشتباه فلا مانع من الترجيح والحق أن العلم اليقيني يقبل
النقص والزيادة عند الاكثرين كما تقدم قال البخارى في صحيحه
قال ابن ابى مليكة أدركت ثلاثين من أصحاب النبى صلى الله
عليه وسلم كلهم يخاف النفاق على نفسه ما منهم من أحد يقول أنا
على ايمان جبريل وميكائيل ه .

وقال في المواقف، والحق أن التصديق يقبل الزيادة والنقصان

بوجهين .

الاول القوة والضعف قال السيد لان التصديق من الكيفيات
الانسانية وهى تختلف قوة وضعفا قال بعضهم وظاهر أن وجود
الظنيين انما يتصور عند غفلة الجمعين ، ثانيًا عن الاجماع الاول
والا لم يجز لهم ان يجمعوا على خلافه لما فيه من خرق الاجماع
ويحتمل جوازه بلا غفلة اذا اطلعوا على دليل أقوى من دليل
الاولين ويكون هذا مقيدا لقونهم لا يجوز خرق الاجماع انتهى .

واعترض عليه قوله عند نملة المجمعين ثانيا عن الاجماع الاول
بأنه يتبين بتقدم الاجماع عدم انعقاد الاجماع .

الثانى لامتناع مخالفة الاجماع فليس هناك اجماع منعقد حتى
يحصل التعارض بينه وبين الاول وأجيب بأنه يمكن أن يصور بما
إذا كان كل من الاجماعين سكوتيا لان السكوتى تجوز مخالفته لدليل
بل لا يحتاج فى مخالفته الى اجماع فلكل مجتهد مخالفته وان لم
يحصل اجماع على خلافه .

(كذاك ما انقرض عصره) يعنى أن الاجماع المنقرض عصر
أهله مقدم على ما ايس كذلك لضعف الثانى بالخلاف فى حجيته
قال فى الآيات البيئات هذا ظاهر اذا استويا رتبة كأن يكونا سكوتيين
أو صريحين ظنيين فلو كان المنقرض عصره سكوتيا والآخر صريحا
ففى تقديم الاول عليه وقفة بل لا يبعد العكس للاحتمال فى السكوتى
دون الصريح وانقراض العصر لا يقاوم انتفاء الاحتمال، عن
الصريح هـ .

وقال فى الآيات البيئات انه أى السبكى سكت عن تعارض
الاجماع المنقرض عصره مع سبقه فخلاف الاجماع الذى لم ينقرض
عصره لكنه لم يسبق بخلاف وينبغى تقديم الاول لان محذور السبق
بخلاف أضعف من محذور عدم انقراض العصر بدليل جريان قول
بأن المسبوق بخلاف أقوى من غير المسبوق به وآخر بتساويهما ولم
يجر قول بأن من لم ينقرض عصره أقوى مما أنقرض عصره هـ .

(وما فيه العموم والفقوا من علما) بفتح عين علم يعنى
أن الاجماع الذى وافق فيه العموم مقدم على ما خالف فيه

العوام لضعف الثانى بالخلاف فى حجيته هذا ظاهر عند استوائهما فى الرتبة بأن يكونا سكوتين أو غير سكوتين لكنهما ظنيان أما لو اختلفا رتبة بأن يكون اجماع الكل سكوتيا وما خالف فيه العوام غير سكوتى لكنه ظنى ففى تقديم الاول عليه نظر لاحتمال السكوتى بخلاف الصريح ومجرد موافقة العوام ولا سيما وقد نزرع فى ثبوت القول باعتبار موافقتهم لا تقاوم مزية التصريح فلا يبعد حينئذ تقديم الثانى قاله فى الآيات البيئات .

ترجيح الاقيسة والحدود

الترجيح مبتدأ يتعلق به قوله للقياس خبره بقوة المثبت بصيغة التراجيح بين نوع من المعقولات وهو القياس وبين التصورات نقلية كانت أم لا. والتراجيح فى القياس يكون بما يرجع الى الاصل أو العلة أو الفرع أو المدلول أو الخارج .

بقوة المثبت ذا الاساس أي حكمه الترجيح للقياس

الترجيح مبتدأ يتعلق به قوله للقياس خبره بقوة المثبت بصيغه اسم الفاعل ذا بمعنى صاحب وحكمه بالنصب تفسير له فهو عطف بيان منه يعنى أن القياس يرجح بقوة الدليل المثبت حكم الاساس أي الاصل أي يكون دليل حكم الاصل فى أحد القياسين أقوى من الآخر كان يدل فى احدهما بالمنطوق وفى الآخر بالمفهوم وكان يدل على حكم الاصل فى احدهما بنص وفى الآخر بظاهر أو بعموم لم يخص ، وفى الآخر بعموم خص وغير ذلك مما تقدم فى ترجيح الادلة بحيث يكون دليل حكم أحد القياسين مقطوعا به أو أغلب ظن لقوة ظن الترجيح بقوة الدليل .

(وكونه موافق السنن) بجر الكون عطفًا على قوة يعنى أن القياس يرجح بكونه على سنن القياس بفتح السين أي فرعه من جنس أصله على قياس ليس كذلك لان فرد الجنس أشبه بفرد الجنس كقياس التيمم على الوضوء فى الانتهاء الى المرفقين فهو أولى من قياسه على السرقة فى

القطع من الكوعين ومثاله عند الباجي قياس المالكية قتل البهيمة الصائلة على الصائل من الادمى فى عدم الضمان فهو مقدم على قول الحنفية عليه الضمان لان من ابيح له اتلاف مال غيره دون اذنه لدفع ضرر عنه يجب عليه الضمان أصله لو اضطر الى أكله للجوع لان الاول قياس صائل على صائل بخلاف الثانى فالحائد عن سنن القياس هنا غير الحائد عنه المتقدم ذكره فى قولنا وليس حكم الاصل بالاساس البيتين .

عن بالقطع بالعلة أو غالب ظن عن بمعنى عرض وظهر يعنى أن من الظاهر المشتهر عند الاصوليين ترجيح أحد القياسين على الآخر بكونه مقطوعا بوجود علة فى الاصل والآخر ليس كذلك وكذا يرجح بكون علة مظنونا وجودها فى الاصل ظنا أغلب والآخر موجودة فيه بالظن غير الاغلب فلا يقدم احدى العلتين المقطوع بهما وان استند القطع بها الى الحس أو البداهة على الاخرى وان استند القطع بها الى النظر والاستدلال عقلية كانت أو نقلية أو مركبة منهما وهذا مذهب الاكثر قياسا على ما سبق فى النص من كون الترجيح لا يجرى بين المعلومات بناء على أنها لا تقبل احتمال النقيض فلا تقبل التقوية وحجة غير الاكثر ان الحق تفاوت مراتب اليقين فى القوة فتقبل التقوية مثال العلة البديهية العلم بأن سم الافاعى علة لضرر الحيوان فى العادة ومثال الحسية ازالة العنق لانه يعلم وجوده بالحس وهو علة للموت ومثال العقلية المحضة كون العلم علة العالمية ومثال النقلية نحو قوله تعالى كى لا يكون دولة ومثال المركبة منهما اذا دل السمع على أن القلتين من الماء يدفعان الخبث ودل العقل بالحزر ان هذا الماء قلتان أو أكثر بهذه الامثلة مثل القرافى لقول المحصول العلم بوجود العلة قد يكون بديهيا أو حسيا أو استدلالا بعقل محض أو نقل محض أو مركب منهما (وقوة المسلك) بجر قوة عطفها على قوة فى قوله بقوة المثبت يعنى أنه يرجح أحد القياسين على الآخر بكون مسلك علة أقوى من مسلك علة الآخر والمسلك الطريق الدال على علية العلة فالاجماع مقدم فأنواع النص فالايماء فالسبر فالمناسبة فالشبهه فالدوران وقياس المعنى فأنواع قياس الدلالة وغير المركب عليه ان قبل وبعضهم رجح المركب على غيره .

ولتقدم ما أصلها تتركه معهما

بصيغة اسم المفعول يعنى ان العلة اذا كانت عامة الاصل تقدم على ما تعود على أصلها بالتخصيص لانها أكثر فائدة مع أن في جواز التعليل بالعائدة على الاصل بالتخصيص قولين وليس المراد بعامة الاصل أن يعم أصلها بل المراد عامة في أصلها أي عامة في جميع أفراد أصلها أي شاملة لجميعها بوجودها في جميعها فالاصل هو المعلل بها كالنهي الثابت عن بيع البر بالبر الا متماثلا علله الشافعي بالطعم وهو موجود في البر مثلا قليله وكثيره فيبقى الدليل على عمومته في جميع جزئيات البر بخلاف الكيل العلة عند الحنفية فلا يوجد في قليله فجوزوا بيع الحفنة منه بالحفنتين فصار الدليل خاصا بما يتأتى فيه الكيل عادة واما المالكية المعللون بالاعتقالات والادخار مع ثبوت الربى عندهم في القليل الذي لا يفوت فالظاهر أن مرادهم ما يفتتات جنسه ومما تعود العلة فيه على أصلها بالتخصيص تعليل منع بيع اللحم بالحيوان الوارد في الحديث بالمزبانة وهو بيع المعلوم بالمجهول من جنسه فاقترض ذلك حمل الحديث على الحيوان الذي يقصد للحمه فخرج بهذه العلة أكثر الحيوان وكذا تعليل منع بيع الحاضر للبادي بأن الاعيان عند أهل البادية تقوم بغير مال كالحطب والسمن ونحوه فاقترضى هذا التعليل ان تخرج الاعيان التي اشترها البدوي وان نصحه فيها جائز قاله القراني في شرح التنقيح فاذا تعارض قياسان علة احدهما عامة في جميع افراد أصلها وعلة الآخر مخصصة لأصلها قدم الاول .

وذات الانعكاس واطراد فذات الآخر بلا عناد

أي بلا خلاف وذات بالنصب عطا على ما مر قوله ما أصلها الخ . . . وكذلك ذات المضافة للآخر بكسر الخاء المعجمة يعنى أن القياس الذي علتة مطردة منعكسة مقدم على القياس الذي علتة مطردة فقط أو منعكسة فقط لضعف الثانية بالخلاف فيها ثم مطردها فقط على منعكسها فقط لان ضعف الثانية بعدم الاطراد أشد من ضعف الاولى بعدم الانعكاس عند من قال ان عدم العكس غير قادح في صحة التعليل والصحيح خلافه :

وعلة النص وما اعلان لها كما قد مر بجريان

علة مبتدأ وما موصول معطوف على المبتدأ صلته جملة اعلان لها وجملة بجريان خبر المبتدأ والكاف ومجروره متعلقان ببجر أي يجريان كما مر من المسائل في تقديم كل مذكور على مقابله فالقياس الذي علقه منصوطة مقدم على ما علقه مستنبطة لان النص يدل على العلية أكثر من الاستنباط فان اجتهاد غير الانبياء يمكن فيه الخطأ بناء على أن المصيب واحد والنص صواب قطعاً وكذا يقدم القياس الذي علقه مأخوذة من أصليين أي دليلين على العلية على ما علقه مأخوذة من أصل واحد وكذا يرجح ما علقه مأخوذة من ثلاثة أصول فما فوقها على المأخوذة من ثلاثة وهكذا كان يره عن الشارع أمران فتستنبط علة من كل منهما وأمر آخر تستنبط علة أخرى منه مثاله أنه ورد عنه صلى الله عليه وسلم تضمن الغاصب وتضمن المستعير من الغاصب وكل منهما يستنبط منه أن العلة في ضمان مال الغير وضع اليد عليه ولو لغير تلك فيرجح ذلك على ما قال أبو حنيفة من كون العلة وضع اليد للتملك وان صح استنباط ذلك من تضمنين مستلم السلعة والترجيح بكثرة الاصول من باب الترجيح بكثرة الادلة ومن أمثلته أيضاً قياس الوضوء في وجوب النية على التيمم والصلاة والصوم وغير ذلك من العبادات بجامع ان كلا عبادة مع قياس الحنفى اياه في عدم وجوبها على غسل النجاسة بجامع الطهارة فالعلة الاولى أولى لانها تشهد لها أصول كثيرة والثانية لا يشهد لها الا أصل واحد .

(في كثرة الفروع خلف قد ألم) يعنى أنهم اختلفوا في العلتين المتعديتين اذا كانت احدهما أكثر فروعاً فمن قال بالترجيح بالتعدية قال بالترجيح بكثرة الفروع ومن قال لا ترجح التعدية على القاصرة قال لا يرجح بكثرة الفروع .

(وما تقلل تطرق العدم) يعنى أن العلة التي يقل فيها احتمال العدم بأن قلت أوصافها أو كانت ذات وصف واحد مقدمة على مقابلتها

لان المركب يسرى اليه العدم أي البطلان فبطلان كل واحد من أوصافه
التي تركب منها فما كان أقل أوصافا كان أسلم وقيل بتقديم العكس
لان الكثرة أكثر شبيها .

(ذاتية قدم) قدم فعل أمر مفعوله ذاتية يعنى أن العلة الذاتية
مقدمة على العلة الحكمية لان الذاتية ألزم والذاتية هي ما كانت صفة
للمحل أي وصفا قائما بالذات كالطعم والاسكار والحكمية هي الوصف
الذي ثبت تعلقه بالمحل شرعا كالطهارة والنجاسة والحل والحرمة .

(وذات تعديه) معطوف على ذاتية يعنى أن العلة المتعدية ترجح
على العلة القاصرة وهو مذهب الجمهور لانها أفيد لللاحق بها أو
للإجماع على صحة التعليل بها ورجح الاستاذ أبو اسحاق الاسفراينى
القاصرة لان الخطأ فيها أقل وقال القاضى أبو بكر الباقلانى هما سواء
مثاله عند الباجى تعليل المالكى حرمة الخمر بالشدة المطربة مع تعليل
الحنفى لها بكونها خمرًا فان الاولى متعدية والثانية قاصرة .

(وما احتياطا علمت مقتضيه) ما موصول معطوف على ذاتية
واحتياطا مفعول مقتضية والمعنى قدم العلة التي تقتضى الاحتياط فى
الفرض أي الواجب ومن الواجب ترك الحرام على العلة التي لا تقتضى
ذلك لان مذهب أكثر الفقهاء ان الاحوط مرجح كتعليل الربى فى البر
بالطعم فانه يقتضى اطراد الحكم فى قليله وكثيره بخلاف تعليله بالكيل
فانه لا يعم القليل منه الذي لا يكال وعلل المحلى تقديم المقتضية احتياطا
فى الفرض بأنها أنسب به مما لا تقتضيه قال فى الآيات البيئات يمكن
أن يمثل لذلك بما اذا دار الامر بين أن تكون العلة فى وجوب الطهارة
مطلق اللبس وان لم يكن معه شهوة اكتفاء بكونه مظنتها أو اللبس
بشهوة فيرجح الاول لانه أحوط فى تحصيل الطهارة التي هى فرض هـ .

قال المحلى وذكر الفرض لانه محل الاحتياط اذ لا احتياط فى
الندب وان احتيط به يعنى كما فى تقديم الندب على المباح وتعقب فى
الآيات البيئات كون الندب لا يحتاط فيه بأن فعل الفرض يخلص من
الاسم والعقاب وفعل المندوب يخلص من اللوم وان لم يكن معه اثم

ولا عقاب فكما يحتاط في فعل الفرض ليتحقق الخلاص من الاثم والعقاب ينبغى أن يحتاط في فعل المندوب ليتحقق الخلاص من اللوم هـ.

وتعقبه زكرياء أيضا بأن الاحتياط يجري في غير الفرض كما اذا ورد حديث ضعيف بکراهة بعض البيوع أو الانكحة فإنه يسن أن يتنزه عنه انتهى .

وقد من ما حکم أصلها جرى معللا وفقا لى من غيرا

معللا بصيغة اسم المفعول حال من حکم ووفقا متعلق بذلك الحال ولدى متعلق بوفقا بمعنى الاتفاق والمراد بمن غير أي مضى من أهل العلم يعنى أن العلة المتفق على تعليل حکم أصلها مقدمة على العلة التي لم يتفق على تعليل حکم أصلها لان الاخيرة في صحة التعليل بها خلاف فهي أضعف من الاولى لاجل الخلاف فيها والمراد بالاصل دليل الحكم قاله في الآيات البيّنات على الظن وقال شهاب الدين عميرة المراد بأصلها الحكم المعلل بها :

بعد الحقيقى أتى العرفى وبعد هاذين أتى الشرعى

يعنى أن الوصف المعلل به اذا كان حقيقيا يقدم على الوصف العرفى والعرفى مقدم على الوصف الشرعى والحقيقى ما يتعلق في نفسه من غير توقف على عرف أو شرع والحقيقى غير الذاتى الذي تقدم تقديمه على العلة الحكمية لان المراد بالذاتى ما يكون قائما بذات الشئ كالاسكار. القائم بذات المسكر والحقيقى لا يلزم أن يكون قائما بذات الشئ بل قد يكون خارجا عنها .

(وفي الحدود الاشهر المقدم) هذا شروع في ترجيح الحدود والمقصود هنا الحدود السمعية أي الشرعية كحدود الاحكام الشرعية لا حدود الماهية العقلية فانها لا يتعلق بها هنا غرض فيقدم الاعرف منها أي الاوضح على الاخفى منها بالنسبة الى الاعرف والا فالأوصاف الخفية

يتمتع التعريف بها وانما قدم الاعرف لانه أفضى الى المقصود من التعريف الذي هو معرفة المحدود من الاخفى .

وقال العضد من وجوه الترجيح كون المعرف في أحدهما أعرف منه في الآخر قال اللقاني وذلك بأن يكون المعرف في احدهما شرعيا وفي الآخر حسيا أو عقليا أو لغويا أو عرفيا فالحسى أولى من غيره والعقلى من العرفى ومن الشرعى والعرفى من الشرعى كما في الآيات البينات وسميت حدودا سمعية لانها نفسها مسموعة من الشارع والحد عند أهل الاصول يشمل الحد والرسم عند أهل المنطق ومثينا في قولنا والحد سائر الرسوم سبقا على اصطلاح أهل المنطق .

(وما صريحا أو أعم يعلم)

ببناء يعلم للمفعول ونائب المفعول ضمير مستتير راجع على ما الموصولة الواقعة على الحد يعنى ان الحد الصريح والاعم يقدم كل منهما على مقابله أما صريح اللفظ فيقدم على غير الصريح بسبب تجوز أو اشتراك أو غرابة أو اضطراب أي اختلاف في معناه مع قرينة واضحة في كل واحد مما ذكر وليس ذلك مانعا من تقديم الصريح على غيره لان القرينة وان اتضحت قد يطرقها الخفاء والاشتباه وكذا يقدم الحد الاعم نفعاً على حد أخص منه لكونه يتناول ما يتناوله الاخص ويزيد عليه .

(وما يوافق لنقل مطلقا) يعنى أن الحد الموافق للنقل يقدم على غيره سواء كان النقل شرعيا أو لغويا فالحد الموافق للمعنى الشرعى يقدم على مقابله وكذلك الموافق للمعنى الاول أي الذي وضع له اللفظ لغة يقدم على ما خالف الوضع اللغوي لان التعريف بما يخالفهما انما يكون لنقل اللفظ عن المعنى المقرر فيهما والاصل عدم النقل فالموافق لواحد منهما يكون أولى لبعده من الخلل لكونه أقرب الى الفهم ولانه أغلب على الظن وصورة المسألة كما في الآيات البينات أن يكون تعريف واحد يدور الامر فيه بين حملة على المعنى الشرعى أو اللغوي وحملة على غيرهما فيحمل على غيرهما لان الاصل عدم النقل عنهما وتصور أيضا بأن يكون هناك

تعريفان محتملان احدهما باعتبار المعنى الموافق لاحدهما والآخر باعتبار المعنى المخالف له ويقدم موافق نقل الشرع على موافق نقل اللغة والعرفي داخل في مقابل موافق الشرع واللغة وهذا انما هو عند الاحتمال أو التردد وما تقدم في العلل من تقديم الحقيقي ثم العرفي ثم الشرعي انما هو عند تحقق الحال من كونه شرعيا أو غيره .

(والحد سائر الرسوم سبقا) الالف للاطلاق وسائر مفعول سبق
يعنى أن الحد تاما كان أو ناقصا مقدم على الرسم تاما كان أو ناقصا
فالمعرف بالامور الذاتية أولى لانه مشارك للمعرف بالامور العرضية في
التمييز ومرتجع عليه بتصوير معنى المحدود والرسم التام غير ذاتي لان
المركب من الذاتي وغير الذاتي غير ذاتي .

وقد خلت مرجحات فاعتبر وأعلم بأن كلها لا ينحصر

بكسر جيم مرجحات يعنى أنه تقدم ذكر مرجحات كثيرة في هذا
النظم فاعتبرها فقد تركنا ذكرها هنا حذرا من التكرار والتكثير منها
تقديم بعض مفاهيم المخالفة على بعض وتقديم المعنى الشرعي على
العرفي والعرفي على اللغوي وتقديم بعض ما يخل بالفهم على بعض
كالمجاز على الاشتراك وتقديم القياس على خبر الواحد الى غير ذلك
واعلم أن المرجحات لا تنحصر فيما ذكر في هذا الباب ولا فيما ذكر في
غيره من أبواب النظم وأشار الى ما تدور عليه في الغالب بقوله :

قطب رحاها قوة المظنة فهى لدى تعارض مئنة

يعنى أن قطب رحي المرجحات الذي تدور عليه غالبا هو قوة المظنة
بكسر الظاء المشالة أي الظن في ترجيح أمر على مقابله أو ترجيح بعض
المذكورات على بعض دون مقابلة فهو أي قوة الظن عند تعارض الامرين
مئنة أي علامة على الترجيح قال ابن مسعود رضى الله تعالى عنه تقصير
الخطبة وتطويل الصلاة مئنة فقه الرجل مفعلة بفتح الميم وكسر العين
من أن المشددة التأكيديية ومعناها مكان يقال فيه أنه كذا وقد يكون
المرجح قطعيًا وقد يكون مجرد الظن دون غلبة فاذا حصل الظن بوجود
مرجح لاحد المتعارضين اعتمد عليه قاله في الآيات البيئات :

(كتاب الاجتهاد في الفروع)

وهو المراد بالاجتهاد عند الاطلاق والاجتهاد من الجهد بالفتح والضم بذل الطاقة فيما فيه مشقة يقال اجتهد في حمل الصخرة العظيمة ولا يقال اجتهد في حمل النواة وقال القرافي فرقت العرب بين الجهد بفتح الجيم وضمها فبالفتح المشقة وبالضم الطاقة ومنه والذين لا يجدون الا جهدهم أي طاقتهم والاجتهاد في الاصطلاح ما أشار له بقوله :

(بذل الفقيه الوسع أن يحصلنا بأن ذلك حتم مثلا)

يعنى ان الاجتهاد في اصطلاح أهل هذا الفن هو بذل الفقيه وسعه بضم الواو أي طاقتة في النظر في الأدلة لاجل أن يحصل عنده الظن أو القطع بأن حكم الله في مسألة كذا أنه واجب أو مندوب أو مباح أو مكروه أو حرام ولذلك قلنا مثلا بالتحريك وخرج بالفقيه المقلد وخرج استقراغ غير الفقيه طاقتة لتحصيل ما ذكر والظن المحصل اللازم للاستقراغ المذكور هو الفقه المعروف أول الكتاب واستقراغ الفقيه طاقتة لتحصيل قطع بحكم عقلى .

(وذاك مجتهد رديف) ذلك إشارة الى الفقيه المذكور في تعريف الاجتهاد يعنى أن الفقيه والمجتهد مترادغان في عرف أهل الاصول والفقيه في عرف الفقهاء من تجوز له الفتوى من مجتهد ومقلد وفي العرف اليوم من مارس الفروع وان لم تجز له الفتوى وتظهر ثمرة ذلك فيما كالوصية والوقف على الفقهاء ومن تجوز له الفتوى المجتهد المطلق والمجتهد المقيد مجتهد مذهب كان أو مجتهد فتيا وغير المجتهد اذا كان عالما بالاصول أو جاهلا لها بشرطه الاتى في قولنا لجاهل الاصول البيت ولحقيقة المجتهد شروط ذكرها بقوله .

(وما له يحقق التكليف) ما مبتدأ خبره التكليف ويحقق مبنى للفاعل والضمير الجورور للمجتهد يعنى أن المجتهد لا يكون مجتهدا الا

إذا ثبتت له هذه الشروط التي منها التكليف لان غير المكلف من صبي
ومجنون لم يكمل عقله حتى يعتبر قوله وأحرى ان لم يكن له عقل أصلا .

(وهو شديد الفهم طبعا) يعنى أن المجتهد لابد فيه أن يكون شديد
الفهم طبعا أي سجية لمقاصد الشارع في كلامه لان الفقيه المرادف له
من فقه الانسان بالضم اذا صار الفقه سجية له لان غيره لا يتأتى له
الاستنباط المقصود بالاجتهاد :

(واخـنـسـاـف هـيـمـن بانكار القياس قد عرف)

يعنى أنه وقع الخلاف فيمن أنكر حجية القياس من المجتهدين
كالظاهرية هل يعد من أهل الاجتهاد وهو اختيار السبكي والقاضى عبد
الوهاب اذ لا يخرج انكار القياس عن فقاهاة النفس أولا يعد منهم
وهو خارج بانكاره عنها أولا يعد اذا انكر القياس الجلى لخروجه
بانكاره عنها لظهور جموده .

قد عرف التكليف بالدليل ذي العقل قبل صارف النقول

يعنى أن من شروط المجتهد أن يكون عارفا بأنه مكلف بالتمسك
بالدليل العقلى أي البراءة الاصلية الى أن يصرف عنه صارف من النقل
أي الشرع فان صرف عنه ذلك الصارف عمل بذلك الصارف كان ذلك
الصارف نسا أو اجماعا أو قياسا وسميت البراءة الاصلية دليلا عقليا
لأنها موجودة من العقل والنقول جمع نقل :

والنحو والميزان واللغة مع علم الاصول وبلاغة جمع

النحو مفعول جمع قدم عليه والاثنان بعده معطوفان عليه يعنى
أنه يشترط في المجتهد أن يكون عارفا بالنحو الشامل للتصريف وعارفا
بعلم المنطق وهو المراد بالميزان أي عارفا بالمحتاج اليه منه كشرائط
الحدود والرسوم وشرائط البراهين وعارفا باللغة عربية كانت أو شرعية

أو عرفية وعارفا بعلم الاصول وبعلم البلاغة من معان وبيان وكلما كمل معرفة واحد من تلك العلوم كان الاجتهاد أتم ولا يقال كيف تشتت معرفة علم الاصول مع أن جمهور المجتهدين كانوا متبحرين في الاجتهاد ولم يكن هذا العلم اذ ذاك مدونا بل يكفى كونه ذا فهم صحيح لانا نقول ليس المراد معرفته بهذه الاصطلاحات الحادثة بل المراد معرفة ذات قواعده مدونة كانت أم لا عرفها بالطبع أو التعلم والا لزم عدم اشتراط العربية وغيرها فان أكابر الصحابة رضى الله تعالى عنهم كانوا فى غاية الرفعة فى الاجتهاد ولم تكن اذ ذاك العربية ولا غيرها مدونة وقد تقدم هذا فى قولنا أول من ألفه فى الكتب الخ :

وموضع الاحكام دون شـسـرط حفظ المتون عند أهل الضبط

بنصب موضع بالعطف على النحو يعنى أنه يشترط فى المجتهد أن يكون عارفا بمواضع الاحكام من المصحف والاحاديث ولا تنحصر آيات الاحكام فى خمسمائة آية على الصحيح قاله القرافى ولا يشترط حفظ المتون أى ألفاظا تلك الآيات والاحاديث عند أهل الضبط أى الاتقان وهم أهل الفن وان كان حفظها أحسن وأكمل بل يكفيه فى الاحاديث أن يكون عنده من كتبها ما اذا راجعه فلم يجد فيه ما يدل على حكم الواقعة ظن أنها لا نص فيها ومثله الرافعى بسنن أبى داوود واعترض بأن سنن أبى داوود لم يستوعب الصحيح من أحاديث الاحكام ولا معظمه .

قال المحلى أما علمه بآيات الاحكام وأحاديثها أى مواقعها وان لم يحفظها فلانه المستنبط منه واما علمه بأصول الفقه فلانه يعرف به كيفية الاستنباط وغيرها مما يحتاج اليه واما علمه بالباقي فلانه لا يفهم المراد من المستنبط منه الا به لانه عربى بليغ انتهى .

وقال حلولو الخامس كونه عارفا بالعربية من لغة وصناعة نحو وبلاغة على وجه يتيسر به فهم خطاب العرب وعاداتهم فى الاستعمال والتوصل الى التمييز بين صريح الكلام وظاهره ومجمله وحقيقته ومجازه وعامه وخاصة وما فى معنى ذلك انتهى .

(ذو رتبة وسطى فى كل ما غير) يعنى أنه يشترط فى المجتهد أن يبلغ الرتبة الوسطى فى كل ما غير أى مضى ذكره من العلوم فلا يكفيه الأقل ولا يحتاج الى بلوغ الغاية وقيل يشترط التبصر فيما يختلف بسببه المعنى ويكتفى بالتوسط فيما عدى ذلك ويجب فى معرفة اللغة الزيادة على التوسط حتى لا يشذ عنه المستعمل فى الكلام فى غالب الاوقات وعلى هذا لا تشترط معرفة الغريب الوحشى وهو منسوب الى الوحش الذى يسكن القفار استعير للالفاظ التى لم يعهد التكلم بها كقوله تكاكنتم على تكاكنكم على ذى جنة أفر نقعوا عنى .

(وعلم الاجماع مما يعتبر) علم مبتدأ خبره مما يعتبر يعنى أن معرفة مواضع الاجماع شرط فى ايقاع الاجتهاد كى لا يخرقه لا شرط فى كونه صفة فيه بحيث لا يوصف الشخص بقيام الاجتهاد الذى هو الاقتدار على الاستنباط بدون معرفته لذلك وكذلك يشترط معرفة مواضع الخلاف خوف احداث تفصيل أو قول ثالث كما تقدم فى كتاب الاجماع والمراد بمعرفة مواضع الاجماع معرفتها ولو اجمالا بأن يعرف أن مسئلته المجتهد هو فيها ليست من مسائل الاجماع .

(كشرط الاحاد وما تواترا) الكاف للتشبيه يعنى أنه يشترط فى ايقاع الاجتهاد كونه عارفا بشروط الخبر المتواتر من كونه خبر جمع يستحيل تواطؤهم على الكذب عن محسوس وعارفا بشروط خبر الاحاد وهو ما فقد فيه قيد من تلك القيود وانما اشترط ذلك ليقدم عند التعارض المتواتر على خبر الاحاد واذا لم يكن عارفا ذلك فقد يعكس لكن معرفة ما ذكر من علم الاصول انه شرط فى اتصافه بالاجتهاد عند غير نقى الدين السبكى .

(وما صحيحا أو ضعيفا قد جرى) جملة قد جرى صلة ما وصحيحا حال من فاعل جرى وضعيفا معطوف عليه يعنى أنه يشترط فى ايقاع الاجتهاد كونه عارفا بالشروط التى يكون بها الحديث صحيحا أو ضعيفا فيقدم الصحيح على الضعيف اذا تعارضا والحسن داخل فى الصحيح كما هو اصطلاح الاقدمين وقد يعكس اذا لم يعرف ذلك .

(وما عليه أو به النسخ وقع) يعنى أنه يشترط في ايقاع الاجتهاد معرفة ما وقع عليه النسخ وهو المنسوخ ومعرفة ما وقع به النسخ وهو الناسخ ليقدّم الثانى على الاول والا فقد يعكس والمراد أن يعرف أن هذا ناسخ وهذا منسوخ والا فمعرفة حقيقة الناسخ والمنسوخ داخلة في علم الاصول .

(وسبب النزول شرط متبع) يعنى أن معرفة اسباب النزول في الآيات والاحاديث شرط متبع بصيغة اسم المفعول أي متفق عليه في ايقاع الاجتهاد فان معرفة ذلك ترشد الى فهم المراد .

(كحالة الرواة والاصحاب) يعنى أن معرفة أحوال رواة الحديث ومعرفة أحوال الصحابة رضى الله تعالى عنهم شرط في ايقاع الاجتهاد أعنى أحوال الرواة من رد وقبول وزيادة في الثقة والعلم والورع فيعمل برواية المقبول دون غيره ويقدم الزائد على غيره ويكون الرد لكذبه أو تهمته بالكذب أو فحش غلظه أو غفلته أو فسقه أو مخالفته للثقات أو كونه مجهولا أو بدعته أو سوء حفظه ولا بد من معرفته أحوال الصحابة من أحكام وفتاوي وزيادة في الفقه والورع ومن الاكبر والاصغر فتقدم الفتوى لعمومها والحكم قد يخص ويقدم الزائد على غيره وكذا موافق قول الاعلم منهم يقدم على موافق غيره ورواية الاكابر مقدمة على رواية الاصاغر فظهر لك رد قول المحلى لا حاجة اليه أي معرفة أحوالهم على قول الاكثر لبعد التهم لتوقف ما ذكر على معرفة أحوالهم وكثيرا ما يعتمد الامام مالك آثار الماضين في الترجيح بين الاحاديث وجعل معرفة علم الاجتماعات وما بعده الى هنا شرطا في ايقاع الاجتهاد لا لكونه صفة ذاتية له انما هو تبع لتقى الدين السبكي وقال في الآيات البيّنات أن لقائل أن يقول لم كانت هذه الامور معتبرة لايقاع الاجتهاد لا لتحققه ومعرفة متعلق الاحكام من كتاب وسنة بالعكس انتهى .

(وقلدن في ذا على الصواب) ذا اشارة الى جميع ما ذكر من الشروط يعنى أن معرفة الاجتماعات الى معرفة أحوال الصحابة يعنى أنه يكفى في زمان تاج الدين السبكي فضلا عما بعده تقليد ائمة كل من الشروط على الصواب فان فقدوا فالكتب المصنفة في ذلك فيرجع في

الاحاديث الى الكتب المشهورة بالصحة كصحيح البخاري ومسلم وصحيح ، ابن حبان وابن خزيمة وأبى عوانة وابن السكن وكذا المستخرجات وموطأ مالك وفي أحوال الصحابة الى الاستيعاب لابن عبد البر وإلى الاصابة لابن حجر ونحوهما وفي أحوال الرواة الى المدارك لعياض والميزان للذهبي ولسان الميزان لابن حجر وفي الاجماع الى اجماع ابن المنذر وابن القطان ونحو ذلك وفي أسباب النزول الى أسباب النزول للسيوطي . وهكذا ومقابل الصواب قول البيهقي لا يكفي التقليد فيما ذكر لانه اذا قلد في شيء ما ذكر كان مقلدا فيما بينى عليه عليه لا مجتهدا وفيه نظر اذ المدار على غلبة الظن :

وليس الاجتهاد ممن قد جهل علم الفروع والكلام ينحطل

يعنى أن المجتهد يجوز أن يكون جاهلا لعلم الفروع أي المسائل التي استخرجها غيره أو استخرجها هو بنفسه مع أن القسم الثاني يلزم في اشتراطه الدور .

قال الامام الرازي واما تفاريع الفقه فلا حاجة اليها لان هذه التفاريع يولدها المجتهدون بعد أن فازوا بمنصب الاجتهاد فكيف تكون شرطا فيه انتهى . واشترطه أبو اسحاق الاسفراينى وصحح بعضهم كونه شرطا في ايقاع الاجتهاد وليس بصفة للمجتهد لكن الواقع بعد زمان الصحابة ان الاجتهاد انما يكون بعد ممارسة الفقه بخلاف زمان الصحابة مع امكان سلوك طريق الصحابة لغيرهم وليس عدم اشتراط معرفة الفقه منافيا لقولهم الفقيه العالم بجميع الاحكام لان المراد به المتهىء والمنفى هنا العلم بالفعل وكذا يجوز أن يكون المجتهد جاهلا لعلم الكلام لامكان الاستنباط ممن يجزم بعقائد الاسلام تقليدا بناء على صحة ايمان المقلد سواء قلنا أنه عاص بترك النظر أو غير عاص به وقال البيهقي من المالكية الصحيح عندنا اشتراطه ولعله على طريقة المتكلمين من معرفة البراهين الاقترانية والاستثنائية والا فلا خلاف وفيه نظر لان كثيرا من الصحابة رضى الله تعالى عنهم مجتهدون ولا يعرفون براهين الكلام الا أن يقال انها مركوزة في عقولهم وانما

الحادث بعدهم الالفاظ الاصطلاحية كما تقدم في معرفة علم الاصول
قال شهاب الدين عميرة الظاهر أن جملة المتضايين لقب لاصول الدين
وحيث في كلامه مضاف محذوف أي معرفة علم الكلام فان كان
المضاف اليه هو اللقب فقط فلا حذف انتهى .

(كالعبد والانثى) يعنى أنه كما لا يشترط في تحقق الاجتهاد
علم الكلام وتفاريح الفقه لا يشترط عدم الانوثة وعدم العبودية بل
يجوز أن يكون المجتهد عبدا أو انثى لجواز أن يبلغ بعض النساء
مرتبة الاجتهاد وقد وقع ذلك في عائشة رضى الله تعالى عنها وان كن
ناقصات عقل عن الرجال في الجملة لا في كل الافراد وكذا يجوز في
بعض العبيد ولا تمنعه خدمة سيده اذ قد ينظر حال التفرغ منها والاصح
انه يشترط أن يعرف من الحساب ما تصح به المسائل الحسابية الفقهية
ولا يشترط عدم العداوة وعدم القرابة ان كان مفتيا قاله حلولو :

كذا لا تجب عدالة على الذي ينتخب

يعنى أن أهل الاصول لا يجب عندهم في المجتهد أن يكون عدلا وقد
تقدم تعريفه في كتاب السنة لجواز أن يبلغ الفاسق مرتبة الاجتهاد وقيل
تشرط ليعتمد على قوله كذا جعل المحلى تبعا للزركشى هذا مقابل
الاصح وقد تعقبها فيه أبو زرعة بما حاصله أنه لا تخالف بينهما اذ
لم يتواردا على شىء واحد فان اشتراط العدالة لاعتماد قوله لا ينافي
عدم اشتراطها للاجتهاد اذ الفاسق يلزمه الاخذ باجتهاد نفسه وان لم
يجز لغيره اعتماد قوله قال المحشى وهو تعقب متجه قال حلولو
والعدالة شرط في قبول فتواه لا أعلم في ذلك خلافا . انتهى .

(هذا هو المطلق) يعنى ان المجتهد الذي تقدم ذكر شروطه هو
المجتهد المطلق وهو الناظر في الادلة الشرعية من غير التزام مذهب
امام معين كمالك والشافعى وأبى حنيفة واحمد واما المجتهد المقيد فهو
ما أشار اليه بقوله :

والمقيد منسفل الرتبة عنه يوجد

المقيد بصيغة اسم المفعول مبتدأ خبره جملة يوجد بالبناء للمفعول
ومنسفل مفعول ثان له وعنه متعلق بمنسفل يعنى أن المجتهد المقيد دون
المطلق بصيغة اسم المفعول فى الرتبة لان المطلق أصله وقد روتنه
ورفعتنه على التابع فى الفروع معلومة والمجتهد المقيد قسمان مجتهد
المذهب ومجتهد الفتيا وأشار الى تعريف المجتهد المقيد من حيث هو
بقوله :

ملتزم أصول ذلك المطلق فليس بعدوها على المحقق

بصيغة اسم المفعول يعنى أن المجتهد المقيد هو الملتزم مراعات
مذهب معين فصار نظره فى نصوص امامه كمنظر المطلق فى نصوص
الشارع فلا يتعداها الى نصوص غيره على المشهور خلافا للخمى فانه
يخرج على قواعد غيره وقد عيب عليه ذلك حتى قال ابن غازي :

لقد هتكت قلبى سهام جفونها كما هتك الخمى مذهب مالك

وبدا بتعريف مجتهد المذهب لانه أعلى رتبة من مجتهد الفتيا
فقال :

مجتهد المذهب من أصوله منصوصة أم لا حوى معقولة
وشرطه التخريج للاحكام على نصوص ذلك الاعام

أصوله مبتدأ والضمير للمذهب وجملة حوى معقوله خبره والجملة
كلها صلة من وهو خبر مجتهد ومعقولة بمعنى عقله فاعل حوى ومفعوله
محذوف أي حواها عقله وحفظه حال كون تلك الاصول والقواعد
منصوصة للامام المقلد بفتح اللام أو مستنبطة من كلامه فكثيرا ما
يستخرج أهل المذهب الاصول أي القواعد وفاقية أو خلافية من كلام
امامهم والشرط المحقق لمجتهد المذهب أن يكون له قدرة على تخريج
الاحكام على نصوص امامه الملتزم هوله فالوجوه هى الاحكام التى

بيديها على نصوص امامه ومعنى تخريج الوجوه على النصوص استنباطها منها كان يقيس ما سكت عنه على ما نص عليه لوجود معنى ما نص عليه فيما سكت عنه سواء نص امامه على ذلك المعنى أو استنبطه هو من كلامه وكان يستخرج حكم المسكوت عنه من دخوله تحت عموم ذكره أو قاعدة قررها وقد يستنبط صاحب الوجوه من نصوص الشارع لكن يتقيد في استنباطه منها بالجري على طريق امامه في الاستدلال ومراعاة قواعده وشروطه فيه وبهذا يفارق المجتهد المطلق فانه لا يتغير بمذهب غيره ولا بمراعاة قواعده وشروطه فيه فاذا قالوا فلان من أصحاب الوجوه فمرادهم أنه مجتهد المذهب وهو المتبحر المتمكن من تخريج الوجوه على نصوص امامه :

مجتهد الفتيا الذي يرجح قولاً على قول وذلك أرجح

يعنى أن مجتهد الفتيا بضم الفاء هو المتبحر في مذهب امامه المتمكن من ترجيح قول له على آخر اطلقهما ذلك الامام بأن لم ينص على ترجيح واحد منهما على الآخر والمتمكن من ترجيح قول أصحاب ذلك الامام على قول آخر اطلقوهما قوله وذلك أرجح يعنى أن مجتهد المذهب أعلى رتبة من مجتهد الفتوى بفتح الفاء :

لجاهل الاصول أن يفتى بما نقل مستوفى فقط وامما

هذه مرتبة رابعة ليست من الاجتهاد في شيء وهو ان يقوم بحفظ المذهب وفهمه في الواضحات والمشكلات ومعرفة عامه وخاصه ومطلقه ومقيدته لكن عنده ضعف في تقرير أدلته وتحرير أقيسته بجهله بالاصول فهذا يعتمد نقله وفتواه فيما يحكيه من مسطورات مذهبه وما لا يجده منقولاً ان وجد في المنقول معناه بحيث يدرك بغير كبير فكر أنه لا فرق وكذا ما يعلم اندراجه تحت قاعدة من قواعد مذهبه وما ليس كذلك يجب امساكه عن الفتوى به ولا يجوز لاحد العمل به ويشترط في صاحب هذه المرتبة الرابعة ان يكون شديد الفهم ذا حظ كثير من الفقه قوله

مستوفى بصيغة اسم المفعول ومعنى استيفائه له حفظ ما فيه من الروايات والاقوال وعلم عامها وخاصها ومطلقها ومفيدها كما تقدم قوله فقط أي دون ما لم يستوفه فلا يجوز الاقتداء به فيه قوله واما فعل أمر أي اقتد به فيما نقل مستوفى وهذه الرتبة هي التي تلي رتبة المجتهدين الثلاثة :

يجوز الاجتهاد في فن فقط أو في قضية وبعض قد ربط

يعنى أن الصحيح الذي عليه الاكثر جواز تجزى الاجتهاد بأنواعه الثلاثة في فن دون غيره من الفنون كالانكحة دون البيوع والعكس ومن عرف الفرائض مثلا لا يضره جهله بعلم النحو ومن عرف القياس فله أن يفتى في مسألة قياسية اذا علم عدم المعارض ولا يضره جهله بعلم الحديث وكذا يجوز أن يبلغ رتبة الاجتهاد في قضية أي مسألة دون غيرها ووقع لابن القاسم وغيره في مسائل معدودة خالفوا فيها مالكا رحمه الله تعالى وبعضهم يقول ان المخالفة فيها باعتبار أصوله لا أنهم نظروا فيها نظرا مطلقا كما هو كثير من اللخمي وقيل لا يجوز لارتباط العلوم والمسائل بعضها ببعض لاحتمال أن يكون فيما لم يبلغ رتبة الاجتهاد فيه معارض لما بلغها فيه بخلاف من أحاط بالكل ونظر فيه وليس من تجزى الاجتهاد قول المجتهد في بعض المسائل لا أدري وأجابته عن البعض كما ظنه بعضهم لانه منتهى لمعرفة ذلك اذ أصرف النظر اليه كما تقدم في قولنا والعلم بالصالح الخ . . . وقد يتجزأ الاجتهاد لمن دون مجتهد الفتيا وهو صاحب المرتبة الرابعة قاله في الآيات البيّنات :

والخلف في جواز الاجتهاد أو وقوعه من النبي قد رووا

فاعل رووا ضمير أهل الاصول يعنى أن متأخري الاصوليين كابن الحاجب والسبكي والقرافي نقلوا عن متقدميهم الخلف في جواز اجتهاد النبي صلى الله عليه وسلم فيما لا نص فيه

وفى وقوعه بناء على جوازه فالصحيح وهو مذهب الجمهور جوازه
وعدها بعضهم الى سائر الانبياء لوقوعه كما فى الادلة الآتية وقال بعض
الشافعية والجباء وابنه من المعنزة بالمنع لقدرته على اليقين بالتلقى من
الوحي بأن ينتظره والقادر على اليقين فى الحكم لا يجوز له الاجتهاد فيه
اتفاقا ورد بأن انزال الوحي ليس فى قدرته وبعدم انحصار سبب اليقين
فى التلقى من الوحي لان الصواب فى اجتهاد أنه لا يخطئ فيكون
الاجتهاد أيضا سبب اليقين فلا يتم الدليل على منع الاجتهاد الا اذا كان
هذا المانع من القائلين بأن اجتهاده قد يخطئ وقال بعضهم يجوز
اجتهاده فى الآراء والحروب ويمنع فى غيرهما جمعا بين الادلة وقال
أكثر المحققين بالوقف وقال عياض لا خلاف أنه له ذلك فى الامور
الدنيوية كترك تلقيح النخل وان له الرجوع فى ذلك الى غيره وقال فى
الآيات البينات ان القرأى ادعى أن محل الخلاف فى الفتاوى وان الاقضية
يجوز فيها من غير نزاع قال وقد يفرق بأن القضاء غالبا يترتب على
النزاع والخصومة والشارع ناظر الى المبادرة الى فصل ذلك بقدر
الامكان وفى وقوعه مذاهب الوقوع وهو مختار الامدى وابن الحاجب
السبكى لقوله تعالى (وشاورهم فى الامر) (وداود وسليمان اذ يحكمان
فى الحرث) الآية (ما كان لنبيء أن يكون له أسرى حتى يثخن فى الارض)
عفا الله عنك لم أذنت لهم (عوتب على استبقاء أسرى بدر بالفداء
وعلى الاذن لمن ظهر نفاقهم فى التخلف عن غزوة تبوك ولا يعاتب فيما
صدر عن وحي فيكون عن اجتهاده وقال بعضهم بعدم الوقوع وقال
بعضهم بالوقف وصححه الغزالي .

تنبيه :

اذا قاس النبي صلى الله عليه وسلم فرعا على الاصل جاز القياس
على هذا الفرع عند الغزالي لانه صار اصلا بالنص قال وكذا لو
اجتمعت الامة عليه وخالفه الابياري من المالكية ورأى أنه بمنزلة الفرع
الثابت حكمه من المجتهد وعليه فمن يقين على الفرع يقين عليه ومن
لا فلا .

(وواجب العصمة يمنع الجنف) بالتحريك الميل والخطأ يعنى ان اجتهاده صلى الله عليه وسلم لا يخطىء لوجوب العصمة له بناء على جوازه هذا اذا قلنا أن المصيب واحد واما اذا قلنا أن كل مجتهد مصيب فلا خلاف في ذلك وكونه لا يخطىء في اجتهاده هو الحق والمختار ومذهب المحققين ونقل الامدي عن جماعة جواز مقابله وهو قوله مستبشع الا أن قائله يقول لا يقر عليه بل ينبه سريعا والصواب امتناع الخطأ على غيره من الانبياء اما مطلقا واما من غير تنبيه عليه سريعا خلافا للماوردي وابن أبى هريرة في تجويزهما الخطأ عليهم دونه من غير تنبيه عليه ورد بأنه نقص لا يليق بمنصب النبوة .

(وصحح الوقوع عصره السلف) بنصب عصره على الظرفية يعنى أن الصحيح ان اجتهاد غيره صلى الله عليه وسلم جائز وواقع في عصره مطلقا وقيل لا وثالثها لم يقع للحاضر في قطره صلى الله عليه وسلم بخلاف غيره وقيل بالوقف واستدل على الوقوع بأنه صلى الله عليه وسلم حكم سعد بن معاذ في بنى قريظة فقال تقتل مقاتلتهم وتسبى ذريتهم فقال صلى الله عليه وسلم لقد حكمت فيهم بما حكم الله تعالى به ويقول أبى بكر يوم حنين لاها الله اذا لا يعمد الى أسد من أسود الله تعالى يقاتل عن الله ورسوله فيعطيك سلبه فقال صلى الله عليه وسلم صدق فأعطاه اياه والاحاديث في ذلك كثيرة جدا يفيد مجموعها التواتر المعنوي .

(ووحيد المصيب في العقلى) وخذ فعل أمر مفعوله المصيب يعنى أن المصيب من المختلفين في العقلیات وهى ما لا يتوقف على سمع واحد وهو من صادف الحق لتعيينه في نفس الامر ومعنى كونه واحدا أنهم لا يصيبون جميعا بل اما أن يخطأ جميعهم أو يصيب واحد منهم فقط والعقلیات كحدوث العالم وثبوت البارى وصفاته سبحانه وبعثه الرسل وقولنا وهى ما لا يتوقف على سمع يشمل ما يمكن اثباته في السمع ككون الصانع ممكن الرؤية .

(ومالك رآه في الفرعى) يعنى أن الامام مالكا رحمه الله تعالى ذهب الى توحيد المصيب من المجتهدين المختلفين في الفرعيات أي مسائل

الفقه التي لا قاطع فيها وهو الاصح من مذهبه وهو مذهب الجمهور
حجة الجمهور أنه تعالى شرع الشرائع لتحصيل المصالح الخالصة أو
الراجحة أو لدرء المفاسد كذلك ويستحيل وجودها في النقيضين فيتحد
الحكم :

فالحكم في مذهبه معين له على الصحيح ما يبين

معين بصيغة اسم المفعول ويبين بالبناء للفاعل يعني أن حكم
الله تعالى في الواقعة معين قبل حصول الاجتهاد فيها على مذهب مالك
القائل بأن المصيب واحد لكنه غير معلوم لنا فمن أصاب ذلك الحكم المعين
فهو المصيب ومن أخطاه فهو المخطيء ولذلك الحكم المعين ما يبينه أي
يظهره للمجتهد من اشارة أي دليل ظني وقيل قطعي فان أخطاه لم يأثم
لعمومه ولم يذهب الى التأثيم حالة الخطأ الا المريسي من المعتزلة وقيل
لا دليل على ذلك الحكم المعين لا قطعي ولا ظني أي ليس بينه وبين شيء
ارتباط ينتقل به اليه بل هو كدفين يعثر عليه بالاتفاق والنصوص
أسباب عادية للمصادفة كالمشي الى محل الدفين والقول بأن عليه دليلا
هو الصحيح :

مخطئه وان عليه انحصار اصابة له الثواب ارتسما

بالبناء للفاعل كالفعل قبله وله متعلق بارتسم بمعنى ثبت يعني
أن المجتهد اذا أخطأ ذلك الحكم المعين يثبت له الاجر لبذله وسعه في
طلبه قال النبي صلى الله عليه وسلم (اذا اجتهد الحاكم فأصاب فله
أجران واذا اجتهد فأخطأ فله أجر واحد) والاجر ثابت وان قلنا ان
المجتهد واجب عليه اصابة ذلك الحكم لامكانها وأخرى في ثبوت الاجر
له اذا مشينا على القول بأن المجتهد غير واجب عليه اصابة الحكم
لعمومه فالحاصل أنهم اختلفوا في كون الثواب على القصد أو على
الاجتهاد فعلى الاول يوجب على قصده الصواب ولا يوجب على الاجتهاد
لانه أفضى به الى الخطأ .

وعلى الثانى يوجز عليه وعلى الاجتهاد جميعا وانما كان المجتهد فى الفروع لا يآثم اذا اخطأ لانه اُضاف الى الله تعالى ما يجوز أن يكون شرعه بخلاف خطأه فى العقليات فانه يآثم لانه اُضاف اليه تعالى ما هو مستحيل عليه قاله القرافى :

ومن رأى كلامصيا يعتقد لانه يتبع ظن المجتهد
أو ثم ما لو عين الحكم حكم به لدرء أو اجلب قد ألم

يعنى أن بعض الاصوليين كالا شعري امام أهل السنة والقاضى أبى بكر الباقلانى منا وقيل ان الاول شافعى وأبى يوسف ومحمد صاحبى أبى حنيفة وابن سريج من الشافعية قالوا ان كل مجتهد فى المسألة التى لا قاطع فيها مصيب لقوله صلى الله عليه وسلم (اختلاف أمتى رحمة) ولو كان واحد مخطئا لكان عذابا ومعنى رحمة أنه توسعة على الامة ولقوله (أصحابى كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم) وأهل هذا المذهب يقال لهم المصوبة ومن يقول المصيب واحد يقال لهم المخطئة بتشديد الطاء ثم قال الاولان حكم الله فيها تابع لظن المجتهد فما ظنه فيها من الحكم فهم حكم الله تعالى فى حقه وحق من قلده والتبعية باعتبار تعلق الحكم بالتنجيزي به ولمقلديه لا باعتبار ذاته لان الحكم قديم فلا يتبع غيره والتعلق بالتنجيزي حادث وقال الثلاثة الباقون فى المسألة شىء لو حكم الله فيها على التعيين لكان به والا فقد حكم لكن على الابهام بأن جعل حكمه فيها ما يظنه المجتهد فالمعنى أنه ما من مسألة الا ولها مناسبة خاصة ببعض الاحكام بعينه بحيث لو أراد الله الحكم على التعيين لكان بذلك البعض بعينه وتسمى هذه المقالة الاشبه والمناسبة تكون لكونه راجحا فى درء المفسدة أو جلب المصلحة والشريعة تعتمدهما وهذا القول حكم بالفرض والتقدير لا بالتحقيق ومعنى قد ألم قد حصل فيه ما ذكر من الدرء أو الجلب وبيان ذلك كما فى شرح المحصول للقرافى انا نقطع فى زماننا هذا ان لا نبى لله تعالى ظاهر فى الارض لاخبار الله تعالى بذلك ومع ذلك نقول لو أراد الله أن يبعث نبيا لكان فلانا ونشير الى من نعتقده خير زماننا

والمراد ان الاولين قالا بمجرد التبعية لظن المجتهد من غير أن يكون هناك ما لو حكم الله لكان به والثلاثة زادوا على التبعية لظن المجتهد ان هناك ما لو حكم الله لكان به فقد صرح السبكي في شرح المنهاج بأن حكم الله تعالى عند الثلاثة أيضا تابع لظن المجتهد فان قلنا أن الثلاثة لا تقول أن حكم الله تعالى تابع لظن المجتهد كما يفهم من قول السعد وذهب شردمة من المصوبة الى أن لله في الواقعة حكما واحدا يتوجه اليه الطلب اذ لا بد للطالب من مطلوب لكن لم يكلف المجتهد اصابته فلذلك كان مصيبا وان لم يصبه اذ المعنى بالمصيب أنه أدى ما كلف به لكان هذا بعينه مذهب القائلين بتخطئة البعض والضمير فسى لانه للحكم واللام زائدة وقوله ثم أي في المسألة وفاعل عين ضمير الله تعالى :

لذا يصوبون فى ابتداء والاجتهاد دون الانتهاء

والحكم فاعل يصوب للثلاثة القائلين أن هناك ما لو حكم الله لكان به يعنى أنهم يصوبون من لم يصادف ذلك الشيء أي يقولون أصاب ابتداء لا انتهاء وبعبارة أخرى أصاب اجتهادا لا حكما فهو مخطئ حكما وانتهاء أصاب اجتهادا لانه بذل وسعه اللازم فى الاجتهاد ليس الا بذل الوسع لانه المقدور لا حكما لانه لم يصادف الشيء الذي لو حكم الله لكان به وقولهم ابتداء لانه بذل وسعه على الوجه المعتبر وهو انما يبدأ ببذل وسعه ثم تارة يؤديه الى المطلوب وتارة لا ولم يصب انتهاء لان اجتهاده لم ينته به الى مصادفة ذلك الشيء والخطأ فى الحكم عند الثلاثة غير الخطأ فيه عند الجمهور لان الخطأ هنا معناه عدم مصادفة ما لو حكم الله لكان به وان كان لم يحكم به فعد مخطئا لعدم مصادفة ما له المناسبة الخاصة وان لم يحكم به والخطأ عند الجمهور معناه عدم مصادفة ما حكم الله به بعينه فى نفس الامر قاله فى الآيات البيّنات فالحاصل ان عند الجمهور حكما معينا قبل الاجتهاد وعند الثلاثة هناك ما لو حكم الله لكان به ولا حكم معينا قبل الاجتهاد :

وهو واحد متى عقل فى الفرع قاطع ولكن قد جهل

ببناء الفعلين للمفعول يعنى أن المصيب واحد في المسألة الفرعية التي دليها قاطع من نص أو اجماع واختلف فيها المجتهدون لعدم علمهم بذلك القاطع ولا بد أن يكون قاطعا من جهة المتن والدلالة معا بأن يكون صريحا متواترا فالمصيب فيما ذكر واحد اتفاقا وهو من وافق ذلك القاطع وقيل على الخلاف في كون كل مجتهد مصيبا أو المصيب واحد لا بعينه وقد يعلم كعلمي كرم الله وجهه مع معاوية رضى الله تعالى عنهما فان قلنا بالاول كانا مصيبين وان قلنا بالثاني فالمصيب على كرم الله وجهه قطعا الا أن هذه ليست من القطعيات ولا ياتم المخطيء في المسألة الفرعية القطعية على الاصح بناء على أن المصيب فيها واحد والقولان لمالك في شارب النبيذ قال في الايات البيئات فان قلت هذا يشكل بأثم المخطيء في العقلية بجامع القطع في كل منهما قلت الفرق ضعف هذا الدليل بدليل الاجماع على اتحاد الحق في العقلية والاختلاف في اتحاده هنا كما أشار اليه في التلويح . انتهى .

والقول باتحاد المصيب في الفرعية التي فيها قاطع يمكن توجيهه كما في الآيات البيئات فان القاطع يعين مدلوله قطعا فلا يمكن تعدده وجعله تابعا لظن المجتهد ويوجه القول الثاني بأن الدليل القاطع قد لا يعين مدلوله لمصاحبة عوارض وشبهات تمنع تعيينه ويرد على هذا التوجيه ان الخطأ ممكن أيضا في العقلية كما تقرر في محله الا ان يفرق بأن احتمال الخطأ في العقلية أقل وأضعف :

وهو آثم متى ما قصرنا في نظر وفقا لدى من قد درى

يعنى أن المجتهد متى قصر في نظره في مسألة اثم اتفاقا لتركه الواجب عليه من بذل وسعه فيه وعبرنا بقولنا في نظر بدل قول بعضهم في اجتهاده لان النظر المقصر فيه لا يسمى اجتهادا اذ الاجتهاد استنقراغ الوسع ولا استنقراغ مع التقصير :

والحكم من مجتهد كيف وقع دون شذوذ نقضه قد امتنع

يعنى أن حكم المجتهد في الاجتهاديات يمتنع نقضه حيث ظهر له أن غيره أصوب منه كيف وقع المجتهد أي سواء كان مجتهدا مطلقا أو مقيدا

بقسميه من مجتهد المذهب ومجتهد الترجيح وذلك الامتناع باتفاق
الاصوليين اذا كان غير شاذ جدا وصار اليه من غير ترجيح ووقع
الخلف فيه بين الفقهاء ومشهور مذهبنا نقضه من الحاكم به قال خليل
ونقضه هو فقط ان ظهر ان غيره أصوب وقيل لا ينقضه وهو المختار
لانه يؤدي الى نقض النقض ويتسلسل فتفتوت مصلحة نصب الحاكم
وهي فصل الخصومات اما اذا لم يظهر ان غيره أصوب فلا ينقض
اتفاقا وقوله نقضه قد امتنع مقيد بغير ما ستأتى الاشارة اليه فى
قوله الا اذا النص لـخ ولا فرق فى امتناع النقض بين أن يكون من
الحاكم به أو من غيره ومفهوم المجتهد سيأتى فى قوله أو بغير المعتلى لـخ .

الا اذا النص أو الاجماع أو قاعدة خالف فيها ما رأوا

فاعل خالف ضمير حكم المجتهد والنص مفعول قدم عليه والمذكوران
بعده معطوفان عليه وفاعل رأوا ضمير أهل الفن يعنى ان حكم المجتهد
المذكور يمتنع نقضه الا اذا خالف نصا من كتاب أو سنة متواترة أو
ظاهرا منهما أو خالف اجماعا قطعيا أو ظنيا أو خالف قاعدة متفقا عليها
أو مشهورة من غير معارض أرجح فانه ينقض وجوبا لمخالفته الدليل
المذكور ولا فرق فى الظاهر بين الظاهر من جهة الدلالة كالعام أو من
جهة المتن كخبر الواحد وعمل أهل المدينة مثال مخالف الاجماع ما
لو حكم بأن الميراث كله للاخ دون الجد لان الامة على قولين قيل المال
كله للجد وقيل يقاسم الاخ اما حرمان الجد بالكلية فلم يقل به أحد
ومثال مخالفة القواعد ما لو حكم حاكم بتقرير النكاح فى حق من قال
ان وقع عليك طلاقى فأنت طالق قبله ثلاثا فطلقها ثلاثا أو أقل والصحيح
لزوم الثلاث له فاذا مات أحدهما وحكم محاكم بالتوارث بينهما نقضنا
حكمه لانه على خلاف القواعد لان من قواعد الشرع اجتماع الشرط
مع المشروط لان حكمته انما تظهر فيه فاذا كان الشرط لا يصح اجتماعه
مع مشروطه فلا يصح أن يكون فى الشرع شرطا فلذلك نقض حكم
الحاكم فى هذه المسألة التى تعرف بالسريجية :

أو اجتهاده أو القيس الجلى على الاصح

معطوفان على النص يعنى أن حكم الحاكم المجتهد ينقضه هو لا غيره اذا ظهر له أنه خرج فيه عن رأيه وما يؤدي اليه اجتهاده بتقليد لغيره بالتزام أو بدونه وكذا ينقض اذا ظهر أنه لم يصدر منه اجتهاد أصلا لكنه حكم بقول عالم آخر بتقليد له بالتزام أو بدونه وكذا ينقضه هو وغيره اذا خالف فيه القياس الجلى وهو الذي لا شك في صحته كالحكم بقبول شهادة النصرانى فان الحكم بقبول شهادته ينقض لان الفاسق لا تقبل شهادته والكافر أشد منه فسوقا وأبعد عن المناصب الشرعية في مقتضى القياس وحيث ما خالف القياس نقضه هو وغيره قوله على الاصح مقابل الاصح قول ابن عبد الحكم لا ينقض ما خالف نصا أو اجماعا وقاعدة أو قياسا جليا وهذه الاربعة نظمها بعضهم فقال :

اذا قضى حاكم يوما بأربعة	فالحكم منتقض من بعد ابرام
خلاف نص واجماع وقاعدة	كذا قياس جلى دون ابهام
والمراد بالحكم المجتهد	أو بغير المعتلى
حكم في مذهبه وان وصل	لرتبة الترجيح فانقض انحظل

يعنى ان المقلد بكسر اللام غير المجتهد المقيد اذا حكم بغير المعتلى ابي المشهور من مذهب امامه وقول أصحابه نقض حكمه لان محض المقلد لا يحكم ولا يفتى بغير المشهور الا لغرض فاسد من أتباع الهوى وقال الطرطوشى لا يلزم أحدا ممن يعتزى الى مذهب تتلبد ذلك المذهب في الحكم والفتوى وهذا قريب من قول اللخمي القائل بجواز التخريج على أصول غير امامه الا أن هذا ناظر الى الفروع لكنه لا يفتى به ولا يحكم به ولا يعمل به مع ضعفه عنده للاجماع على عدم جواز العمل بالضعيف فيما ذكر الا لضرورة قال في العمليات :

حكم قضاة العصر بالشذوذ ينقض لا يتم للنفوذ

لكنه اذا خرج عن مشهور مذهبه وحكم بغيره خطأ ولم يثبت خروجه خطأ ببينة نقضه هو لا غيره فان ثبت ببينة نقضه هو وغيره قاله الخرشي قوله وان وصل الخ . . .

يعنى أن محل نقض حكم الحاكم المقلد اذا حكم بغير مشهور مذهبه ما اذا لم يبلغ رتبة الترجيح واما أن بلغها بأن كان مجتهدا مقيدا فلا ينقض حكمه لانه يجوز له الحكم والعمل والافتاء بالضعيف اذا ترجح عنده وهذا قليل في قضاة هذا الزمن في سائر اقطار الدنيا وانما يحكم كثير منهم بالتخمين والشك :

وقدم الضعيف ان جرى عمل به لاجل سبب قد اتصل

يعنى أنه يجب تقديم القول الضعيف في العمل به على المشهور اذا تخالفا اذا ثبت العمل بشهادة العدول اذا كان العمل موافقا لقول وان كان شاذ الا كل عمل لكن يشترط في جريان العمل بالضعيف أن يكون لسبب اتصل بنا أي وجد عندنا من حصول مصلحة أو درء مفسدة والا فلا نعمل بالضعيف الجاري به عمل فاس مثلا لجلب مصلحة أو درء مفسدة ليس كذلك موجودا في بلادنا وجه الترجيح بالعمل ان لشيوخ المذهب المتأخرين تصحيحات لبعض الروايات والاقوال عدلوا فيها عن المشهور وجرى بتصحيحاتهم عمل الحكام والفتيا لما اقتضته المصلحة والاحكام تجرى مع الاعراف قاله القرافي وابن رشد فعمل ليس بتلك المثابة لا يجوز اعتباره لا سيما عمل بلادنا هذه فالمطلقة ذات الاقراء لا بد عند أهل فاس أن تمضى لها ثلاثة أشهر ثم تسئل عن انقضاء عدتها فاذا قالت انها انقضت صدقت ولا تصدق في انقضاء عدتها قبل ثلاثة وانما فعلوا ذلك لكثرة كذب النساء فاذا رأينا نساء بلد يكذبن الزمانهن ما جرى به عمل فاس بناء على قول ابن وهب والا لزم اتباع المشهور من تصديقهن مطلقا :

وهل يقيس ذو الاصول ان عدم نص امامه الذي له لزم مع التزام ما له أو مطلقا وبعضهم بنصه تعلقا

ببناء عدم للمفعول ونائبه نص وبكسر زاي لزم مبنيا للفاعل وهو ضمير النص والذي نعت الامام والمجرور باللام ضمير ذي الاصول وما موصول صلته الجار والمجرور بعده يعنى أن المقلد العارف لعلم الاصول اذا عدم في مسألة نص امامه اختلف فيه أهل المذهب على ثلاثة أقوال قيل يجوز له القياس مع التزام ما لامامه من الاصول فلا يقيس على أصل الشافعى اذا كان مخالفا لأصول مالك ولا لغير الشافعى من المجتهدين كذلك وهذا هو طريق ابن رشد والمازري والتونسى وأكثر المالكية وقيل يجوز له أن يقيس مطلقا أي فلا يلزمه التعلق بأصول امامه بل يقيس عليها وعلى أصول غيره مع وجودها أي وجود أصول امامه وهذا قول اللخمي وفعله ولذلك قال عياض في المدارك له اختيارات خرج بكثير منها عن المذهب وقال ابن غازي فيه :

لقد هتكت قلبى سهام جفونها كما مزق اللخمي مذهب مالك

وقيل يجوز له ذلك بشرط التعلق بنصوص امامه فلا يفتى ولا يحكم الا بشيء سمعه منه وهو نص ابن العربي وظاهر نقل الباجي اما اذا لم يجد المالكي في مسألة نصا لامامه ولا أصلا ووجد فيها نصا لغيره كالشافعى مثلا أو أصلا وجب عليه اتباع ذلك اذ لا يعمل بغير الادلة الشرعية ويقدم نصه على أصله قياسا على امامه وغير العارف بالاصول لا يجوز له القياس أصلا بل يقف مع نصوص مذهبه فان لم يجد نصا في مذهبه في مسألة ووجد نصا في غيره وجب عليه اتباع مذهب الغير في تلك المسألة وان وجد نصا للشافعى مخالفا لمذهب أبى حنيفة فقال بعض أهل المذهب يجب عليه العمل بمذهب الشافعى في تلك المسألة لانه تلميذ مالك وقال بعضهم يجب عليه العمل بمذهب أبى حنيفة لقله الخلاف بينه وبين مالك حتى حصر بعضهم الخلاف بينهما في اثنين وثلاثين مسألة فاذا عرفت أعيان تلك المسائل تحققت ان قول مالك فيما سواها كقول أبى حنيفة والا تعرفها عملت بالغالب الذي هو عدم الاختلاف والعمل بالراجح واجب .

(قوله الذى له لزم) يعنى ان نص امام المقلد يلزمه اتباعه :

ولم يضمن ذو اجتهاد ضيعا ان يك لقاطع قد رجعا

ببناء يضمن للمفعول عكس ضيعا ورجعا وبتشديد يضمن يعنى أن المجتهد اذا اتلف شيئا بفتواه أو حكمه ورجع عن ذلك لا ضمان عليه في ذلك لبذله غاية طاقته الواجب عليه اذا كان رجوعه لغير دليل قطعى من نص قرآن في ذلك المعنى أو سنة متواترة نص فيه أو اجماع فان كان رجوع قطعى وجب عليه الضمان لاشعار خفاء القاطع عليه بالتقصير ذكر ذلك الحطاب عند قول خليل مبينا له به الفتوى :

الا فهل يضمن أو لا يضمن ان لم يكن منه تول بين

يضمن مضارع ضمن كعلم يعنى أن غير المجتهد اذا اتلف بفتواه أو حكمه شيئا ولم يتول ذلك الفعل بنفسه كقطعه بيده يد سارق دون النصاب بل انما أمر بذلك فقط فيه قولان الضمان كما عند المازري ويجب أن يؤدب ما لم يتقدم له اشتغال بالعلم وعدم الضمان كما عند ابن رشد لانه غرور بالقول فان تولى تنفيذ ذلك بنفسه ضمن باتفاق وهذا في غير المنتصب والا فقد أشار له بقوله :

وان يكن منتصبا فالنظر ذاك وفاقا عند من يحرر

بكسر الراء يعنى ان غير المجتهد اذا كان منتصبا للفتوى أو القضاء واتلف شيئا بواحد منهما ورجع فالذي يقتضيه النظر ذاك أي التضمن وفاقا عند من يحرر المسائل أي يحققها وهو الحطاب شارح خليل قال لان هذا يحكم بفتواه فهو كالشاهد يرجع عن شهادته .

فصل في التقليد في الفروع :

ولما فرغنا من الكلام على الاجتهاد أتبعناه بالكلام على التقليد لانه مقابله والتقليد قال القرافي مأخوذ من تقليده بالقلاذة أي جعلها فى عنقه قال غيره والمعنى جعل الفتوى فى عنق السائل :

هو التزام مذهب الغير بلا علم دليبه الذي تأصلا

يعنى أن التقليد في عرف أهل الأصول هو التزام الأخذ بمذهب الغير من غير معرفة دليله الخاص وهو الذي تأصل أي صار أصلا ومستند المذهب ذلك الغير سواء عمل بمذهب الغير أو لم يعمل به لفسق أو غيره وسواء كان المذهب قولاً أو فعلاً أو تقريراً خلافاً للمحلى فى تخصيصه المذهب بالقول دون الفعل وهو مردود بأن الزركشى ذكر أن السبكي ضرب على القول واثبت بدله المذهب وقضية كلامه في منع الموانع انكار وقوع التعبير بالقول منه وقد انكر إمام الحرمين على من أخذ القول قيدياً في الحد وقال ينبغي الاتيان بلفظ يعم القول والفعل قوله من غير معرفة دليله الخاص يعنى بحيث يكون مستتباً للحكم منه دون توقف على غيره بأن يعرف وجه الدلالة من الدليل وينتقل عنه الى الحكم على الاطلاق من غير أن يتقيد بغيره في مقامات الدليل وشروطها وهذه المعرفة لا تكون الا للمجتهد لان العالم وان أمكنه الاستنباط بأن يعرف الدليل ووجه الدلالة منه وينتقل منه الى الحكم لكنه يحتاج في ذلك الى ملاحظة قواعد المجتهد وشروطه في الاستدلال ولا يقدر على الخروج عنها فان عرف بعض المسائل تلك المعرفة فهو مجتهد فيها فقط بناء على جواز تجزيء الاجتهاد اما مع معرفته أنه يجب عليه الأخذ بقول المجتهد المفتى فهى تقليد وكذا يقال في الرجوع الى الاجماع وقبول خبر الواحد والأخذ بقول النبي صلى الله عليه وسلم وأخذ القاضى بقول الشهود وليست تقليداً على رأي الامدي وابن الحاجب وغيرهما القائلين ان التقليد هو أخذ القول من غير قيام حجة على الأخذ وقد قامت الحجة على أن جميع المذكورات دليل شرعى لوجود الحجة بالمعجزة وعصمة النبي صلى الله عليه وسلم والاجماع ولوجوب قبول غيرها ومن مسائل التقليد أخذ عامى بقول عامى آخر وانما قلت في تعريف التقليد التزام مذهب ولم نقل الأخذ بمذهب السخ . . . لانه لا يشترط في التقليد العمل بمذهب الغير كما تقدم :

يلزم غير ذى اجتهاد مطلق وان مقيدا اذا لم يطق

فاعل يلزم ضمير التقليد ومطلق بفتح اللام نعت ذى أو اجتهاد والمقيد بفتح الياء يعنى أن التقليد يلزم من ليس مجتهداً مطلقاً وان

كان غير المجتهد المطلق مجتهدا مقيدا بقسميه اذا عجز المجتهد المقيد عن الاجتهاد بناء على الراجح من جواز تجزيء الاجتهاد فيقلد فسى بعض مسائل الفقه وبعض أبوابه كالفرائض اذا لم يقدر على الاجتهاد في ذلك لقوله تعالى (فاستلوا أهل الذكر ان كنتم لا تعلمون). وقيل لا يقلد العالم وان لم يكن مجتهدا لان له صلاحية أخذ الحكم من الدليل بخلاف العامى ولا فرق في لزوم التقليد بين المسائل الفقهية والعقلية نعم قد يستقل غير المجتهد بمعرفة البرهان العقلى كالاستاذ أبى اسحاق الاسفراينى والباقلانى وابن فورك وشيخهم أبى الحسن الأشعري قال في الآيات البيئات فان الظاهر أنه لم يصل الى رتبة الاجتهاد فى الفروع الذى هو المراد هنا لانه الذى يلزم تقليد صاحبه ولا يخفى أنه لا سبيل الى الزام مثل هؤلاء تقليد من ثبتت له رتبة الاجتهاد المذكور فى العقائد بل لا يجوز له ذلك بل سيأتى الخلاف فى صحة الايمان مع التقليد . هـ.

وقيل يشترط فى جواز التقليد ان كان عالما لم يبلغ رتبة الاجتهاد ان يتبين له صحة اجتهاد من قلده بدليل بأن يبين مستنده ليسلم من لزوم اتباعه فى الخطأ الجائز عليه ومنع الاستاذ أبو اسحاق التقليد فى القواطع كالعقائد وكل مسألة فقهية مدركها قاطع كوجوب قواعد الاسلام الخمس :

وهو للمجتهدين يمتنع لنظر قد رزقوه متسع

بكسر السين نعت نظر يعنى أن التقليد لا يجوز فى الفروع لمن بلغ رتبة الاجتهاد لاجل ما عندهم من النظر الذى يسع جميع المسائل بالصلاحية فان حصل له ظن الحكم باجتهاده بالفعل حرم عليه التقليد اجماعا وان صلح لذلك الظن لاتصافه بصفات الاجتهاد حرم عليه ذلك عند مالك وأكثر أهل السنة لتمكنه من الاجتهاد فيه الذى هو أصل التقليد ولا يجوز العدول عن الاصل الممكن الى بدله كما فى الوضوء والتيمم وذهب أحمد الى الجواز لعدم علمه به الآن وقيل يجوز للقاضى لحاجته الى فصل الخصومات المطلوب تعجيله بخلاف غيره وقال محمد ابن الحسن يجوز تقليد الاعلم منهم لرجحانه بخلاف المساوي والادون

وقيل يجوز في خاصة نفسه دون ما يفتى به غيره وقيل يجوز عند ضيق الوقت لما يسئل عنه كالصلاة الموقته بخلاف ما اذا لم يضق قاله ابن سريج قال حلولو وما ينبغي أن يختلف في هذا لانه كالعاجز :

وليس في فتواه مفت يتبع ان لم يصف للدين والعلم الورع

ببناء يتبع للمفعول يعنى ان المفتى يحرم على غيره العمل بفتواه اذا لم تجتمع فيه ثلاثة أمور الدين والعلم والورع لعدم الثقة بمن عدمت فيه خصلة من الثلاث ويعرف حصول تلك الامور بالاخبار المفيدة للعلم أو الظن وكذلك اذا حصل العلم أو الظن باشتهاره بها كانتصابه والناس يستفتونه والعالم هو المجتهد باقسامه الثلاثة ومن كان من أهل النقل الصرف بشرط أن يستوفى تلك المسألة بمعرفة أركانها وشروطها وكونها مطلقة أو مقيدة أو عامة أو خاصة مثلا والمشهور فيها من الضعيف ومعرفة ما جرى به العمل المعتبر وذو الدين هو ممثله الاوامر ومجتنب النواهي والورع متقى الشبهات كترك المندوب لانه يجر الى ترك السنة وترك السنة يجر الى ترك الواجب وفعل المكروه لانه يجر الى فعل الحرام ومن اتقاء الشبهات ترك فعل الشيء حيث تعارضت الادلة أو أقوال العلماء في جوازه وتحريمه وهي مستوية والا وجب العمل بالراجح ولا بد أيضا في المفتى من العدالة بلا خلاف وهي ملكة تمنع من اقتراب الكبائر وصغائر الخسة والرذائل المباحة كالبول في الطريق :

ومن لم يكن بالعلم والعدل اشتهر أو حصل القطع فالاستفتا أنحظر

يعنى أنه لا يجوز لاحد أن يستفتى الام رقطة بكونه من أهل العلم والدين والورع أو حصل له ظن ذلك لاشتهاره بتلك الامور كانتصابه والناس مستفتون له ولم ينكر ذلك أهل العلم والدين والورع واذا سئل ولم يكن من أهل الدين والعلم والورع فلا يجوز العمل بفتواه كما تقدم في البيت قبل هذا سواء علمنا اتصافه بعدم خصلة من الثلاث أو جهلنا ذلك لان الاصل عدمها والاصح وجوب البحث عن علمه وعدالته

وورعه وقيل يكفى مجرد اشتهاره بها بين الناس وان لم يحصل علم بها
أو ظن والا صح الاكتفاء بظاهر العدالة وقيل لابد من البحث عنها
والاكتفاء بخبر الواحد عن عمله وعدالته وورعه وقيل لابد من اثنين وفي
جواز استفتاء من علم علمه وجهلت عدالته احتمالان وذكرهما النووي
وجيهن عند الشافعية وعلى الجواز يفرق بأن الناس كلهم عوام الا
القليل والعلماء كلهم عدول الا القليل والمروي عن مالك ان القاضى
لا يجوز له الافتاء فيما تقع فيه الخصومات بين الناس وهو مشهور
المذهب وعليه مثنى خليل فى قوله ولم يفت فى خصومة وابن عاصم
فى قوله :

ومنع الافتاء للحكام فى كل ما يرجع للخصام

وعن ابن عبد الحكم جوازه وبه جرى عمل فاس قال فى العمليات :

وشاع افتاء القضاة فى خصام
مما يعد حكمهم له قوام

وواجب تجديد ذي الرأي النظر
اذا مماثل عدى وما ذكر

للنص مثل ما اذا تجردا
مغير ببناء عرى بمعنى طراً وذكر للفاعل

مثل بالكسر على الحال يعنى أن ذا الرأي أي الاجتهاد مطلقا كان
أو مقيدا اذا وقعت له حادثة مرة أخرى يجب عليه تجديد النظر فيها
لعله يظهر له خطأ فى الاولى لان الله تبارك وتعالى خالق على الدوام
فيخلق له ادراك علم أو مصلحة لم يكن عنده قبل واهمال ذلك تقصير
والمجتهد لا يجوز له التقصير بل يجب عليه بذل وسعه لكن انما يجب
عليه التجديد اذا لم يكن ذاكرا للنص أي الدليل الاول أو تجدد له مغير
أي دليل يقتضى الرجوع ولو احتمالا لاحتمال اقتضائه خلاف المظنون
أولا لان الدليل الاول لعدم تذكره فى حالة التجرد وغيره لاثقة ببقاء
الظن الحاصل منه .

(الا فلن يجددا) بالبناء للفاعل يعنى أنه اذا وقعت الحادثة مرة أخرى وكان ذاكرا للدليل الذي اعتمده في الاولى بالنسبة الى أصل الشرع ان كان مستقلا أو الى مذهبه ان كان منتسبا لم يجب عليه تجديد النظر اذا لم يتجدد له ما يقتضى الرجوع لعدم احتمال تغير حاله الاولى :

وهل يكرر سؤال المجتهد من عم ان مماثل الفتوى يعد

سؤال مفعول يكرر فاعله الموصول في قوله من عم ويعد مضموم العين من عاد يعود اذا رجع يعنى ان العامى اذا استفتى مجتهدا مستقلا أو منتسبا في حادثة ولو كان العالم المسؤول مقلد ميت بناء على جواز تقليد الميت وافتاء المقلد ثم تقع له تلك الحادثة هل يعيد السؤال لمن افتاه أولا يجب عليه اعادته تردد فيه ابن القصار من المالكية وحكى ابن الصلاح فيه خلافا ثم قال الاصح لا يلزمه ولاجل ما فيه من الخلاف عبرنا بالاستفهام وقال حلولو وخص صاحب الشامل الخلاف بما اذا قلد حيا وقطع فيما اذا كان عن ميت أنه لا تلزمه الاعادة ومراده بصاحب الشامل امام الحرمين وقال المحلى في العامى المستفتى المذكور ما لفظه أي حكمه حكم المجتهد في اعادة النظر فيجب عليه اعادة السؤال اذ لو أخذ بجواب الاول من غير اعادة لكان أخذا بشيء من غير دليل وهو في حقه قول المفتى وقوله الاول لا ثقة ببقائه عليه لاحتمال مخالفته له باطلاعه على ما يخالفه من دليل ان كان مجتهدا أو نص لامامه ان كان مقلدا . انتهى .

ولا تجب اعادة السؤال اتفاقا حيث استند الجواب الاول الى نص أو اجماع اذ لا حاجة اليه حينئذ .

(وثانيا ذا النقل صرفا أهمل) ثانيا منصوب على الظرفية أي ثانيا مرة وذا مضاف للنقل مفعول أهمل أمر من الاهمال والتترك وصرفا بكسر الصاد حال من ذا والصرف الخالص من كل شيء والمراد هنا الخالص من الاجتهاد بأقسامه الثلاثة أشرنا بهذا الكلام الى ما ذكر

القرافي عقب ذكر الخلاف في وجوب اعادة العامى المستفتى للعالم السؤال ولفظه انما يتجه هذا اذا كان المفتى مجتهدا اما المفتى بالنقل الصرف فاذا علم المستفتى ذلك فلا حاجة الى سؤاله ثانيا انتهى يعنى لعدم احتمال تغير ما عنده في تلك الحادثة .

(وخيرن عند استواء السبل) جمع سبيل يعنى ان العالم اذا استفتاه عامى وفي المسألة أقوال مستوية فانه يخير العامى في العمل بأي تلك الاقوال شاء اذا لم يكن بين قائلها تفاوت وبعضهم يقول يأخذ العامى بأغلظ الاقوال لما فيه من الاحتياط وان كان فيها تفاوت من جهة فقد أشار له بقوله :

وزائدا في العلم بعض قدما وقدم الاورع كل القدما

بعض مبتدأ خبره جملة قدم وزائدا مفعول قدم يعنى أنه اذا وقع التفاوت في العلم مع الاستواء في الدين والورع فان بعض العلماء يوجب الاخذ بقول الاعلم قال الامام الرازي وهو الاقرب ولذلك قدم في امامة الصلاة زائد الفقه لان المقدم في كل موطن من موطن الشريعة من هو أقوم بمصالح ذلك الموطن ولذلك قدم في الصلاة الفقيه على القاريء وقدم في الحروب من هو أعلم بها على غيره وفي أموال الايتام من هو أعلم بمصالحها على غيره وبعضهم يخير في الاخذ بين قول العالم والاعلم لان كلا طريق الى الجنة فاذا اختلف ابن رشد واللخمي في فرعية ولا مرجح قدم عندهم ابن رشد لانه أعلم ببناء على القول الاول وان كان التفاوت في الورع والدين مع الاستواء في العلم تعين الادين لان لزيادة الدين والورع تأثيرا في التثبيت في الاجتهاد وغيره قال في التنقيح فان كان أحدهما أرجح في علمه والآخر أرجح في دينه فقليل يتعين الادين وقيل الاعلم وهو الارجح ه .

ثم أعلم أن قوله وخيره عند استواء السبل ، وقوله وزائدا فى العلم البيت فى أخذ العامى بأحد أقوال مذهبه فى مسألة اختلف فيها أصحاب الامام مالك ومن بعدهم وقوله وجائز تقليد ذي اجتهاد ، الى قوله وموجب تقليد الارجح فى تقليد غير المجتهد المطلق له :

وجائز تقليد ذي اجتهاد وهو مفضول بلا استبعاد

اضافة تقليد لذي اضافة مصدر لمفعوله يعنى انهم اختلفوا فى جواز تقليد العامى للمجتهد المفضول فى العلم والورع مع وجود الفاضل فى ذلك فالاكثرون اجازوا ذلك وصححه الفهري منا والجمهور ورجحه ابن الحاجب لوقوعه فى زمن الصحابة وغيرهم منتشرا متكررا من غير تكبير وأثرنا الى تعليل ذلك بقولنا :

(فكل مذهب وسيلة الى دار الجبور والقصور جعلاً)

الالف للاطلاق ونائب الفاعل ضمير مذهب ووسيلة مفعول ثان لجعل يعنى أن الله تعالى جعل كل مذهب من مذاهب المجتهدين وسيلة يتوصل بها الى دخول الجنة التى هى دار الجبور أي النعيم والقصور العالية لان كلا على هدى من ربهم وان تفاوتوا فى العلم والورع قال فى التنقيح والمذاهب كلها مسالك الى الجنة وطرق الى الخيرات فمن سلك طريقا منها وصله اليها فالواجب على العامى أن يقلد واحدا منهم لانه أهل فاذا قلده فقد فعل الواجب عليه فعلى هذا القول لا يجب البحث عن الاعلم والاورع ولا يجوز لاحد التفضيل الذى يؤدي الى نقص فى غير امامه قياسا على ما ورد فى تفضيل الانبياء عليهم الصلاة والسلام قاله الشعرانى فى الميزان :

وموجب تقليد الارجح وجب لديه بحث عن امام منتخب

يعنى ان ابن القصار من المالكية وابن سريج والغزالي من الشافعية والامام أحمد منعوا تقليد المفضول مع وجود الفاضل لان أقوال المجتهدين فى حق المقلد كالادلة فى حق المجتهد فكما يجب الاخذ بالارجح من الادلة يجب الاخذ بالراجح من أقوال العلماء فيجب على العامى البحث عن امام أي مجتهد منتخب بفتح الخاء المعجمة أي راجح فى العلم والدين فيجب عليه تقليد أورع العالمين وأعلم الورعين فان كان أحدهما أعلم والآخر أورع قدم الاعلم على الاصح وأورد عليه انا لو

كلفنا العامى بمعرفة الفاضل من المفضول لكان تكليفا بالمحال لقصوره
عن معرفة مراتب المجتهدين وأجيب بمنع الاستحالة بأنه يمكنه هذا القدر
من الاجتهاد بسؤال الناس وغيره من قرائن الاحوال كرجوع العلماء
الى قوله وعدم رجوعهم الى قول غيره وكثرة المستفتين له وقلة
المستفتين لغيره سواء كان المقلد بكسر اللام عاميا أو علما لجريان
الخلاف فى كل منهما .

ثالث الاقوال واختاره السبكى جواز تقليد المفضول لمعتقده فاضلا
أو مساويا فان اعتقد فيه أنه مفضول امتنع تقليده واستفتاؤه والفرق
بين هذا والقول الثانى ان هذا يكتفى باعتقاد الارحية أو المساواة ولا
يجب عليه البحث على الارجح والثانى لا يكتفى بمجرد ذلك الاعتقاد بل
يوجب البحث على الارجح قاله فى الآيات البيئات فعلى هذا القول ان
اعتقد العامى رجحان واحد منهم تعين تقليده ولو كان مرجوحا فى نفس
الامر عملا باعتقاده المبني عليه تعين التقليد واذا تبين بعد أنه مفضول
فى الواقع اعتد بالتقليد الماضى وعمل بمقتضى الاعتقاد الثانى فى غير
ذلك كما لو تغير اجتهاد المجتهد بجامع أنه يلزمه اتباع اعتقاده كما يلزم
المجتهد اتباع اجتهاده قاله فى الآيات البيئات :

إذا سمعت فالامام مالك صح له الشاؤ الذي لا يدرك

ببناء يدرك للمفعول أي اذا سمعت أيها الطالب لعلم هذه المسألة
وجوب تقليد الارجح من المجتهدين فاعلم أن الامام مالكا رحمه الله
تعالى ثبت أن له الشاؤ أي السبق فى العلوم والغاية التى لا يدركها
مجتهد غيره من عصر التابعين فمن بعدهم :

للاثر الصحيح مع حسن النظر فى كل فن كالكتاب والاثر

يعنى أن مالكا ثبت له الفضل على غيره ممن ذكر لاجل الحديث
الصحيح وهو قوله صلى الله عليه وسلم يوشك أن يضرب الناس أكباد
الابل فى طلب العلم ولا يجدون عالما أعلم من عالم المدينة مع ما ثبت

له من حسن النظر أي التصرف في كل فن من الفنون ككتاب الله العزيز وآثاره صلى الله عليه وسلم أي أحاديثه وكالعربية والاصول وغير ذلك مع جمعه لمسائل الاتفاق والاختلاف وهذا لا ينكره موالف ولا مخالف إلا من طبع الله على قلبه في التعصب وهو القدوة في الحديث وأول من ألف فأجاد ورتب الكتب والابواب وضم الأشكال وأول من تكلم في غريب الحديث وشرح في الموطأ كثيرا منه وله في تفسير القرآن كلام كثير قد جمع مع تجويده له وضبطه حروفه وروايته له عن نافع القاريء قال بعضهم ما رأيت أنزع بآية من مالك بن انس مع معرفته بالمعمول به من الحديث والمتروك وسيرة الرجال قال بعضهم ان مالكا هو المراد بالحديث المذكور من غير مرية اذ لم يوجد لغيره من علماء المدينة ممن تقدمه أو عاصره أو جاء بعده إلا بعض ما وجد له وكذا لم يشك السلف انه المراد بالحديث وعد هذا الخبر من أعلام النبوءة وقال القاضي عبد الوهاب ما معناه أنه لا ينازعنا في هذا الحديث أحد من أرباب المذاهب اذ ليس منهم من له امام من أهل المدينة فيقول المراد به أمامي ونحن ندعى أنه امامنا بشهادة السلف له أنه اذا أطلق عالم المدينة أو امام دار الهجرة فالمراد به مالك دون غيره من علماء المدينة رحمه الله تعالى ونفعنا به آمين :

والخلف في تقليد من مات وفي بيع طروس الفقه الان قد نفى

الطروس جمع طرس بالكسر وهو الكتاب يعنى أنه وقع الخلاف بين الاصوليين في جواز تقليد المجتهد الميت فالجواز قول الجمهور وعبر عنه الشافعي بقوله المذاهب لا تموت بموت أربابها ومنعه بعضهم مطلقا .

ثالثها يجوز ان لم يوجد مجتهد حى ولا يجوز مع وجوده .

ثالثها يجوز ان لم يوجد مجتهد حى ولا يجوز مع وجوده

رابعا يجوز فيمن نقل عنه أن نقله مجتهد في مذهبه لكن حكى ابن عرفة ان الاجماع اليوم منعقد على جواز تقليد الميت لفقدان

المجتهدين والا تعطلت الاحكام قال حلولو ولا خفاء في ثبوت الاجماع في ذلك اذ لم يرو عن أحد من أهل العلم الا من مجتهد ولا من غيره بعد استقرار المذاهب المقتدي بها اظهار الانكار على الناس في تقليدهم مالكا أو الشافعي مع استمرار الازمنة وانتشار ذلك في الاقطار والامصار ويجرى عندي في هذه المسألة الكلام في بيع كتب الفقه فان الخلاف الواقع فيها انما هو حيث كان المجتهدون موجودين واما اليوم فلا يختلف في بيعها كما صرح به اللخمي قال في تعليق ذلك والا أدى الى تعطيل الاحكام وهو جار على ما تقدم من انعقاد الاجماع اليوم على تقليد الميت وما ذكر ابن يونس وغيره في موجب الخلاف في بيع كتب الفقه ان فيها حقا وباطلا بناء على أن المصيب واحد ليس بصحيح . انتهى . وقال اللخمي لا أرى أن يختلف اليوم في جواز الاجازة على تعليم العلم :

ولك ان تسأل للتثبت عن مأخذ المسؤول لا التعنت

معطوف على التثبت يقال جاءه متعنتا أي طالبا لزلته يعني أنه يجوز لك ايها العامي سؤال العالم عن بيان مأخذه أي دليله فيما افتاك به اذا كان السؤال للتثبت أي زيادة الثبوت عنده باذعان نفسه للقبول ببيان المأخذ لا ان كان للتعنت أي قصد اظهار عجزه أو حطاه فلا يجوز :

(ثم عليه غاية البيان ان لم يكن عذر بالاكتتان)

يعنى أنه يجب على العالم بيان المأخذ لسائله المذكور تحصيلا لارشاده ان لم يكن عذر بالاكتتان أي خفاء مأخذه على السائل بأن كان كان يقصر فهمه عنه عادة فلا يبينه له صونا لنفسه عن التعب فيما لا يفيد ويعتذر له بخفاء المدرك أي الدليل ومحل وجوب بيانه ما لم يشق مشقة لا تتحمل عادة :

يندب للمفتي اطراحه النظر الى الحطام جاعل الرضى الوطر
متصفا بحلية الوقار محاشيا مجالس الاشرار

اطراحه بتشديد الطاء مصدر مضاف الى فاعله والنظر مفعوله
والى الحطام متعلق بالنظر وجاعل حال من الضمير فاعل الاطراح
والوטר مفعول جاعل الثانى ومتصفا ومحاشيا حالان من صاحب الحال
الاول والحطام المراد به الدنيا استعير لها ما تكسر من الاعسواد
والحشيش يعنى أنه يستحب للمفتى أن يطرح النظر الى الدنيا بأن يكتفى
بما فى يده عما فى أيدي الناس ويجعل وطره أي حاجته التى له فيها
هم وعناية رضى الله تعالى بهداية العوام ويستحب أن يكون متصفا
بالسكينة والوقار مجتنباً لمجالس الاشرار أي السفهاء كما روى عن
مالك أنه لم يجالس سفيها ومتى تلجأ المفتى ضرورة الى مجالسة
السفهاء فلا بأس حينئذ مع كفهم عمالا يليق بحضرته :

والارض لا عن قائم مجتهد تخلو الى تزلزل القواعد

يعنى أنه لم يقع فى الارض خلو الزمان عن مجتهد مطلق أو مقيد
كما لولى الدين قائم ذلك المجتهد لله بالحجة على خلقه تفوض اليه
الفتوى وينصر السنة بالتعليم والامر باتباعها وينكر البدعة ويحذر من
ارتكابها سواء كان ذلك القائم مجددا أم لا ما لم تزلزل قواعد الزمان
أي يختل انتظام الدنيا كطلوع الشمس من مغربها ويحتمل ان يراد
بالقواعد قواعد الدين وأحكام الشريعة وبتزلزلها تعطلها والاعراض عنها
دليل عدم الوقوع حيث الصحيحين (لا تزال طائفة من أمتى ظاهرين
على الحق حتى يأتى أمر الله) أى الساعة قال البخارى وهم أهل العلم
فان تزلزلت القواعد أي أركان الدنيا أو الدين خلا الزمان من المجتهد
المذكور لحديث الصحيحين . . .

ان الله لا يقبض العلم انتزاعا ينتزعه من العباد ولكن يقبض العلم
بقبض العلماء حتى اذا لم يبق عالما اتخذ الناس رءوسا جهالا فسئلوا
فافتوا بغير علم فضلوا وأضلوا . وفى مسلم ان بين يدي الساعة اياما
اياما يرفع الله فيها العلم وينزل فيها الجهل :

وهو جائز بحكم العقل مع احتمال كونه بالنقل

يعنى ان خلو الزمان من مجتهد قبل تزلزل القواعد جائز عقلا كما يدل عليه ظاهر استدلال ابن الحاجب والامدى وغيرهما ويحتمل أن يكون الجواز شرعيا كما قال سعد الدين التفتازانى وكلما جاز الشيء شرعا جاز عقلا ولا ينعكس الا جزئيا :

وان بقول ذى اجتهاد قد عمل من عم فالرجوع عنه منحلل

يعنى أن العامى اذا عمل بقول مجتهد فى مسألة لا يجوز له اتفاقا الرجوع عنه الى قول غيره فى مثلها لانه قد التزم ذلك القول بالفراغ من العمل به ونعنى بهذا العامى الذى لم يلتزم مذهبنا معيننا والافسياتى فى قوله وذو التزام مذهب الخ . . .

فالمراد بقولنا التزام ذلك القول التزامه فى تلك الحادثة فقط لا التزام جميع ما قال واذا قلنا بوجوب تكرار سؤال المجتهد اذا عاد مثل ما أفنى به أولا فسأله فتغير اجتهاده لم يجب عليه العمل بقوله الثانى لانه لم يلتزمه بالفراغ من العمل به بل يتخير بينه وبين الاخذ بقول غيره الا أن اعتقد احدهما أرجح وأوجبنا اتباع الارجح قاله فى الآيات البيّنات :

الا فهل يلزم أو لا يلزم الا الذى شرع أو يلتزم

ببناء الافعال الاربعة للفاعل يعنى أنه اذا لم يعمل به بعدما افتناه المجتهد فليلزمه العمل به بمجرد الافتاء لانه فى حقه كالدليل فى حق المجتهدين وقيل يلزمه العمل به بالشروع فى العمل به بخلاف ما اذا لم يشرع وقضية هذا القول أنه لو شرع فى العمل به ثم تركه لم يجز له الرجوع عنه لحصول الشروع وقيل يلزمه العمل به ان التزم العمل به فى تلك الحادثة قال فى الايات البيّنات ولعل المراد به أى بالالتزام العزم على العمل به وينبغى أن يكون الشروع فى العمل به كالتزام أو هو منه واما الفراغ من العمل فالتزام بلا شبهة بدليل أنهم نقلوا الاجماع على منع الرجوع بعد العمل وأن الخلاف فيما قبل العمل انتهى .

رجوعه لغيره فى آخر يجوز للاجماع عند الاكثر

عند متعلق بيجوز يعنى ان العامى يجوز له عند الاكثر الرجوع الى قول غير المجتهد الذي استفتاه أولا فى حكم آخر لاجماع الصحابة رضى الله عنهم على أنه يسوغ للعامى السؤال لكل عالم ولان كل مسألة لها حكم نفسها فكما لم يتعين الاول للاتباع فى المسألة الاولى الا بعد سؤاله فكذا فى المسألة الاخرى قاله الحطاب شارح مختصر خليل قال القرافى انعقد الاجماع على أن من أسلم فله أن يقلد من شاء من العلماء من غير حجر واجمع الصحابة على ان من استفتى أبا بكر وعمر وقلدهما فله ان يستفتى أبا هريرة ومعاذ بن جبل وغيرهما ويعمل بقولهم بغير تكبير فمن ادعى رفع هاذين الاجماعين فعليه الدليل انتهى .

وغير الاكثر يقولون أنه لا يجوز له الرجوع لانه بسؤال المجتهد والعمل بقوله التزم مذهب ومال امام الحرمين الى الجواز فى عصر الصحابة والتابعين ومنعه فى الاعصار التى استقرت فيها المذاهب :

وذو التزام مذهب هل ينتقل أولا وتفصيل أصح ما نقل

اعلم ان الاصح عندهم أنه يجب على العامى والعالم الذي لم يبلغ رتبة الاجتهاد التزام مذهب معين من مذاهب المجتهدين وقيل لا يجب عليه التزام مذهب معين فله ان يأخذ فيما يقع له بهذا المذهب تارة وبغيره أخرى وهكذا واختلف أهل الاصح هل يجوز له الانتقال عن المذهب الذي التزمه الى مذهب آخر أولا عدم الجواز للحازري والغزالي لانه التزمه وان لم يجب التزام عينه ابتداء لجواز أن يلتزم غيره القول الثانى الجواز والتزام ما لا يلزم غير لازم ثالثها وهو الاصح عدم الجواز فيما عمل به والجواز فى غير ما عمل به اخذا مما تقدم فى عمل غير الملتزم فانه اذا لم يجز له الرجوع قال ابن الحاجب والامدي اتفاقا فالملتزم أولى بذلك لكن قال تقى الدين السبكي ان فى دعوى الاتفاق نظرا وان فى كلام غيرهما ما يشعر باثبات خلاف بعد العمل :

ومن أجاز للخروج قيـدا بأنه لا بد أن يعتقدـا
فضلاله وأنه لم يبتدع بخلف الأجماع والـا يمتنع

يعنى أن من أجاز خروج العالمى من مذهب الى مذهب آخر قيد
الـجواز بثلاثة شروط .

أحدها أنه لا بد أن يعتقد فضل المنتقل هو الى مذهبـه ولو بوصول
أخباره ولا يقلده فى عمـاية ولعل المراد بكونه من أهل الفضل كونه من
أهل الدين والورع والاعتقاد الحسن ومن أهل الفضل فى العلم لثبوت
كونه مجتهدا .

والشرط الثانى ان لا يبتدع المنتقل بمخالفته للأجماع كان يجمع
بين مذهبين على وجه يخالف الأجماع كمن تزوج بغير صداق ^{ولاولى}
ولا شهود فان هذه الصورة لم يقل بجوازها أحد فان انتفى واحد من
الشرطين امتنع الخروج المذكور وأشار الى :

الشرط الثالث بقوله :

وعدم التقليد فيما لو حكم قاض به بالنقض حكمه يؤم

بجر عدم بالعطف على المجرور فى قوله بأنه الخ والمضاف فى حكمه
مبتدأ خبره يؤم بالبناء للمفعول وبالنقض متعلق به يعنى أن من أجاز
الخروج قيد الجواز بالقيدين المذكورين وبعدم تقليد المذهب المنتقل
اليه فيما ينقض فيه حكم الحاكم وهو أربعة جمعها قوله :

إذا قضى حاكم يوما بأربعة فالحكم منتقض من بعد إبرام
خلاف نص واجماع وقاعدة كذا قياس جلى دون إيهام

لأنه إذا لم نقره شرعا مع تأكيده بقضاء القاضى المجتهد فأولى ان
لا نقره إذا لم يتأكد به وهذا هو المراد بقولهم يمتنع تتبع الرخص

وفسر بعضهم تتبع الرخص بأن يأخذ من كل مذهب ما هو أسهل عليه فيما يقع من المسائل وان كان لا ينقض فيه حكم الحاكم وقد منع القرافي هذا التفسير بأن قوله صلى الله عليه وسلم (بعثت بالحنفية السمحة) أي السهلة يقتضى جواز ذلك ونقل عن أبي اسحاق المروري جواز تتبع الرخص وجوزه بعضهم للموسوس دون غيره وهو قول حسن وامتناع تتبع الرخص شامل لملتزم مذهب معين وغيره :

اما التمذهب بغير الاول فصنع غير واحد مبجل

التمذهب بضم الهاء مصدر تمذهب يعنى ان التمذهب بغير المذهب الاول الذي كان عليه بأن يصير مثلا شافعيًا بعد أن كان مالكيًا وبالعكس فجائز لانه فعله كثير من العلماء المبجلين عند الناس أي المعظمين لان المذاهب كلها طرق الى الجنة والكل على هدى من ربهم :

حجة الاسلام والطحاوي وابن دقيق العيد في الفتاوي

يعنى أن حجة الاسلام أبا حامد الغزالي انتقل آخر عمره الى مذهب الامام مالك لانه رآه أكثر احتياطًا وقد كان شافعيًا وكذلك أبو جعفر الطحاوي انتقل من مذهب الشافعي الى مذهب أبي حنيفة وكان قد صعب عليه مذهب الشافعي حتى أنه خلف خاله المزني ان لا يحصل منه شيء فلما انتقل الى مذهب أبي حنيفة وتفقه فيه كان يقول لو أدركنى خالى لكفر عن يمينه وانتقل تقى الدين بن دقيق العيد من مذهب مالك الى مذهب الشافعي وكان يفتى في المذهبين والى ذلك أشرت بقولى ذي الفتاوي جمع فتوى وقد كان ابن مالك النحوي صاحب الخلاصة والتسهيل والكافية وغيرها ظاهريًا مدة اقامته بالاندلس فلما توطن الشام انتقل الى مذهب الشافعي لامر اقتضى ذلك الى غير ذلك من الجلة الاعلام :

ان ينتقل لغرض صحيح ككونه سهلا أو الترجيح

بالجر عطا على الكون يعنى أنه انما يجوز انتقال من مذهبه
الملازم له الى مذهب آخر يلازمه اذا كان الانتقال لغرض صحيح أي
شرعى ككون المذهب المنتقل اليه سهلا والمنتقل منه صعبا فيرجو
سرعة التفقه فيه فهذا يجب عليه الانتقال قال السيوطى وأظن هذا هو
السبب في تحول الطحاوي ومن الغرض الصحيح الانتقال لرجحان
المذهب المنتقل اليه عنده لما رآه من وضوح أدلته وقوتها وهل يجب على
هذا الانتقال أو يجوز احتمالان قالهما الشعرانى في الميزان :

وذم من نوى الدنيا بالقيس على مهاجر لام قيس

وذم فعل أمر والميم مثلث أي ذم لانه ممنوع من قصد بانتقاله
الدنيا كأخذه من أحباس على أهل المذهب المنتقل اليه وهو غير مضطر
اليها مستدلا على ذلك الذم بالقياس على من هاجر من مكة أو غيرها
الى النبي صلى الله عليه وسلم قاصدا بهجرته الدنيا كمهاجر أم قيس
رجل هاجر من مكة الى المدينة لاجل امرأة تسمى أم قيس فسمى مهاجر
أم قيس والهجرة في اللغة الانتقال من دار الى دار وشرعا الانتقال من
دار الكفر الى النبي صلى الله عليه وسلم لنصرة الاسلام قال صلى
الله عليه وسلم (انما الاعمال بالنيات وانما لكل امرىء ما نوى فمن كانت
هجرته الى الله ورسوله فهجرته الى الله ورسوله ومن كانت هجرته
الى دنيا يصيبها أو امرأة يتزوجها فهجرته الى ما هاجر اليه) أي فهى
مذمومة :

وان عن القصدين قد تجردا من عم فلتبح له ما قصدا

ببناء قصد للفاعل أي بح للعامى الذي ليس بفقيه قصد الانتقال
من مذهب الى مذهب يلازمه اذا تجرد ذلك العامى عن القصدين المذكورين
بأن لم يكن تحوله لغرض دينى ولا دنيوى واما الفقيه فيكره له أو يمنع
لانه حصل فقه الاول فيحتاج الى زمن طويل لتحصيل المذهب الثانى
قاله السيوطى :

ثم التزام مذهب قد ذكرا صحة فرضه على من قصر

قصر ككرم والتزام مبتدأ خبره جملة قد ذكر صحة فرضه ببناء ذكر للمفعول وصحة بكسر الصاد نائب الفاعل وعلى من قصر متعلق بفرض يعنى أنه يجب التزام مذهب معين على من قصر باعه عن بلوغ رتبة الاجتهاد المطلق وقيل لا يلزمه :

والمجمع اليوم عليه الاربعة وقفو غيره الجميع منعه

يعنى أنه وقع الاجماع اليوم على وجوب تقليد المذاهب الاربعة اعنى مذهب مالك ومذهب أبى حنيفة ومذهب الشافعى ومذهب أحمد ومنع جميع العلماء قفو أي اتباع مذهب مجتهد غيرهم من القرن الثامن الذي انقرض فيه مذهب داوود الى هذا القرن الثانى عشر وهلم جرا سواء كان اتباع التزام أو مجرد تقليد فى بعض المسائل وانما وقع الاجماع عليها قال الحطاب فى شرح خليل لانها انتشرت حتى ظهر فيها تقييد مطلقها وتخصيص عامها وشروط فروعها فاذا اطلقوا حكما فى موضع وجد مكلا فى موضع آخر واما غيرهم فتنقل عنهم الفتاوي مجردة فلعل لها مكلا أو مقيدا أو مخصصا لو انضبط كلام قائله لظهر فيصير فى تقليده على غير ثقة . انتهى .

ومن دون مذهبه كداوود فقد انقرض وصار كان لم يدون والظاهر أن مذهب مالك يتعين على جل أهل المغرب اذ لا يكاد يوجد فيه أحد يعرف فقه غيره من المذاهب الثلاثة الاخرى ولا كتاب مؤلف فى ذلك وكذا يتعين مذهب أبى حنيفة فى أرض الروم لما ذكر ومنع تقليد غير الاربعة مستمر الى ما أشار اليه بقوله :

حتى يجيء الفاطمى المجدد دين الهدى لانه مجتهد

يعنى أنه اذا جاء الفاطمى وهو المهدي المنتظر لا يلزم تقليد الاربعة بل يجوز لمن تمذهب بمذهب من الاربعة ان ينتقل لمذهبه كما

في غيره لانه مجتهد مجدد ما عفى من رسم الدين وهو آخر المجتهدين
يملاً الارض عدلاً وقد وجدها ممتلئة جوراً وهو من ولد فاطمة وأمه من
ولد العباس رضى الله تعالى عن الجميع اسمه محمد ابن عبد الله
وكنيته أبو القاسم ولقبه المهدي والصحيح أنه يشبه النبي صلى الله
عليه وسلم في الخلق بالضم لا في الخلق بالفتح ويقال ان على خذّه
الايمن شامة وعيناه كأنهما كوكبان دريان :

خاتمة الكتاب :

انهيت ما جمعه اجتهادي وضربى الاغوار مع الانجاد
مما أفادنيه درس البررة مما انطوت عليه كتب المهرة

يعنى انى أيها الناظم انهيت أي أتيت بنهاية وخاتمة ما جمعه
اجتهادي وبذل طاقتى في تحصيل علم الاصول وما جمعه ضربى أي
خوضى في البلاد أغوارها وأنجادهها لذلك وذلك المجمع منلقى من تدريس
أي تعليم الاشيخ البارين بى أي البالغين في الاحسان الى ببذل مسائله
من كتب الفقهاء الماهرين في الفن مجمع بتشديد الميم للسلامة من
الخبيل مع أنه أبلغ في المعنى وضربى مرفوع بالعطف على اجتهادي
والاغوار جمع غور وهو ما انخفض من الارض والانجاد جمع نجد
وهو ما ارتفع منها والبررة والمهرة بالتحريك فيهما جمعا بار وماهر
وأشرت الى بعض الكتب التى تلقيت منها بقولى :

كالشرح للتنقيح والتنقيح والجمع والايات والتلويح

التنقيح للقرافى المالكى وشرحه له فقد سمي التنقيح بتنقيح
الفصول في علم الاصول وقد جمع فيه مسائل المحصول للامام فخر الدين
الرازي ومسائل كتاب الافادة للقاضى عبد الوهاب المالكى وهو مجلدان
وكتاب الاشارة للباجى وكلام ابن القصار في الاصول وهما مالكيان مع

أنه زاد كثيرا على الكتب المذكورة قال في التنقيح المذكور وبينت مذهب مالك في الاصول لينتفع بذلك المالكية خصوصا وغيرهم عموما والجمع المراد به جمع الجوامع لتاج الدين السبكي الوارد من زهاء مائة مصنف مع الاحاطة بزيادة ما في شرحه على مختصر ابن الحاجب ومنهاج البيضاوي مع زيادات كثيرة على تلك الزبدة والمراد بالآيات : الآيات البيئات للعباسي على المحلى وجمع الجوامع وهي حاشية لا يأتى الزمان بمثلها والتلويح لسعد الدين التفتازاني على التنقيح لصدر الشريعة الحنفى :

مطالعا لابن حلولو اللامع مع حواش تعجب المطالعا

أي حال كونه في ذلك الاجتهاد مطالعا شرح جمع الجوامع المسمى بالضياء اللامع لابي العباس أحمد بن أبي زيد عبد الرحمان الشهير بابن حلولو القروي المالكي والقروي نسبة الى القيروان ومستودعا فوائده الجملة هذا النظم مع فوائد كثيرة اقتطفتها من حواشى على المحلى نفيسة تعجب من طالعا لنفاستها كحواشى ابن أبي شريف وحواشى الشيخ زكرياء الانصاري وحواشى ناصر الدين اللقانى وحواشى شهاب الدين عميرة :

فالحمد لله العلى المجزل المانح الفضل لنا المكمل

المجزل المكثر العطايا المكمل لهذا النظم :

لنعم عنهما يكل السعد لو كان ما في الارض لى يمد من أمد الرباعى واللام في قوله لنعم جمع نعمة بالكسر بمعنى على ويكل بفتح المثناة التحتية وكسر الكاف بمعنى يعجز ويقصر ولو أمدنى ما في الارض شجرة وانس وجان وامداد الشجر ان تجعل أقلما أكتب بها نعمه على وامداد الانس والجن ان يلتقوا على ماله على من النعم لقوله تعالى (وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها) .

« ثم صلاة الله والسلام على الذي انجلى به الظلام » :

خاتمة الكتاب

ثم صلاة الله والسلام على الذي انجلى به الظلام
محمد الذي سما فوق السما وأهله من بعد ما الارض سما

الظلام بفتح الظاء والمراد به الكفر والارض مفعول سما قدم
عليه أي سما على أهل الارض الاحياء منهم والاموات الانبياء وغيرهم :

فاسئلك الحسنى وزيدا فى الرضى واللطف فى كل أمر قد قضى

اي اسئلك الله تعالى الختم بالحسنى أي الموت على دين الاسلام
مع رضوانه الاكبر والزيادة التى هى النظر الى وجهه الكريم واللطف
أي الرفق فى كل أمر قدره على والحمد لله على اكمال هذا الشرح منتصف
شوال عام أربعة عشر ومائتين وألف بالبادية وصلى الله على سيدنا محمد
وسائر النبيين وآل كل وسائر الصالحين ولا حول ولا قوة الا بالله العلى
العظيم والله يغفر لنا ولوالدينا ولقربائنا ومن تعلق بنا ولجميع المسلمين
وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين . انتهى بحمد الله تعالى وحسن
عونه وتوفيقه الجميل ويمنه جعله الله من الاعمال التى لا تنقطع .

وهذه هى نهاية الجزء الثانى من الكتاب حسب تقسيمنا له بعد
ان كان ثلاثة أجزاء بالطبعة الحجرية والحمد لله رب العالمين .