

نَهْائِمُ السُّؤَالِ

فِي شَرَحِ مِنْهَاجِ الْأَصُولِ

لِلْقَاضِي نَاصِرِ الدِّينِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ البَيْضَاوِيِّ

المتوفى ٦٨٥ هـ

تأليف

الشيخ الإمام جمال الدين عبد الرزاق بن الحسن

الأسنوي الكوفي القزويني ٧٧٢ هـ

عالم الكتب

فهرس

الجزء الاول من

نهاية السؤل

في شرح منهل الأصول

للفاضل ناصر الدين عبد الله بن عمر البيضاوي المتوفى سنة ٦٨٥

تأليف

الشيخ الامام جمال الدين عبد الرحيم بن الحسن بن موسى الشافعي المشهور في ٧٧٢

صحيفة

الخطبة	١
ما أخذ كتاب المنهاج	٤
الكلام على حد أصول الفقه وما يتعلق به	٥
الكلام على حد الفقه وما يتعلق به	٢٢
الباب الأول في الحكم وفيه فصول ثلاثة	٤٧
الفصل الاول في تعريفه (أى الحكم)	٤٧
الفصل الثاني في تقسيماته	٧١
الكلام على رسم الواجب	٧٣
الكلام على المندوب	٧٧

- ٧٩ الكلام على الحرام
- ٧٩ الكلام على المكروه
- ٨٠ الكلام على المباح
- ٨٢ الكلام على القبيح والحسن عند أهل السنة
- ٨٨ الكلام على القبيح والحسن عند المعتزلة
- ٨٩ الكلام على الاحكام الوضعية
- ٩٤ الكلام على الصحة
- ٩٦ الكلام على البطلان والفساد
- ١٠١ الكلام على الاجزاء
- ١٠٩ الكلام على الاداء والاطاعة والقضاء
- ١٢٠ الكلام على الرخصة والمزيمة
- ١٣٢ الفصل الثالث في أحكامه وفيه سبع مسائل
- ١٣٢ المسألة الاولى الوجوب قد يتعلق بمعين وقد يتعلق بمجهوم (وهي المشهورة بمسألة الواجب الخير)
- ١٥٥ تذييب الحكم قد يتعلق على الترتيب الخ
- ١٦٠ المسألة الثانية الوجوب ان تعلق بوقت الخ (وهي المشهورة بمسألة الواجب الموسع والواجب المضيق)
- ١٧٩ فرع الموسع قد يسهه العمر الخ
- ١٨٥ المسألة الثالثة الوجوب اما أن يتناول كل واحد (وهي المشهورة بمسألة فرض الكفاية وفرض العين)
- ١٩٧ المسألة الرابعة وجوب الشيء مطلقاً يوجب وجوب مالا يتم الا به (وهي المشهورة بمسألة المقدور)
- ٢١١ تنبيه * مقدمة الواجب اما أن يتوقف عليها وجوده الخ

- ٢١٢ فروع الاول لو اشتبهت الخ
 ٢٢٢ المسألة الخامسة وجوب الشيء يستلزم حرمة نقيضه (وهي المشهورة بمسألة
 الأمر بالشيء نهى عن ضده)
 ٢٣٦ المسألة السادسة اذا نسخ الوجوب بقى الجواز
 ٢٥٠ المسألة السابعة الواجب لا يجوز تركه
 ٢٥٨ * الباب الثانى * فيما لا بد للحكم منه وفيه فصول
 ٢٥٨ الفصل الاول فى الحاكم
 ٢٦٣ فرطان على التنزل الاول شكر المنعم الخ
 ٢٧٥ الفرع الثانى الافعال الاختيارية قبل البعثة الخ
 ٢٩٤ تنبيه * عدم الحرمة لا يوجب الاباحة
 ٢٩٨ الفصل الثانى فى المحكوم عليه وفيه أربع مسائل
 ٢٩٨ المسألة الاولى الممدوم يجوز الحكم عليه
 ٣٠٧ الخلاف فى معنى كونه تعالى متكلم
 ٣١٥ المسألة الثانية لا يجوز تكليف الغافل من احوال تكليف المحال
 ٣٢١ المسألة الثالثة الاكراه الملجئى يمنع التكليف الخ
 ٣٢٩ المسألة الرابعة التكليف يتوجه حين المباشرة
 ٣٤٥ الفصل الثالث فى المحكوم به وفيه ثلاث مسائل
 ٣٤٥ المسألة الاولى التكليف بالمحال جائز
 ٣٦٩ المسألة الثانية الكافر مكاف بالفروع
 ٣٨٣ المسألة الثالثة امتثال الامر يوجب الاجزاء

فهرس

الجزء الثاني من

مزاية السول

في شرح منهاج الاصول

	صحيفة
الكتاب الاول في كتاب الله تعالى	٢
تقسيم الكلام فيه على خمسة أبواب	٧
الباب الاول في اللغات وفيه فصول	١١
الفصل الاول في الوضع	١١
تعريف الوضع وذكر الاشياء التي تتعلق به	١٢
سبب الوضع	١٣
موضوعه	١٤
الموضوع له	١٦
فائدة الوضع	١٨
من هو الواضع	٢٢
المذاهب في الوضع ودليل كل	٢٣
الطريق الى معرفة اللغات	٢٨
الفصل الثاني في تقسيم الالفاظ	٣٠
اقسام الدلالة	٣٢
تقسيم اللفظ الى مفرد ومركب	٣٩
الاسم الى كلي وجزئي	٤٢

٤٧	اصم الجنس وعلم الجنس والفرق بينهما
٤٩	الكلى طبيعى ومنطقى وعقلى
٥١	الجزئى وأقسامه
٥٢	هل المضمركلى او جزئى ؟
٥٧	تقسيم اللفظ باعتبار ما يفرض له من وحدة وتمدد . المنفرد
٥٨	التباين والكلام فى الفاظه . المترادف
٥٩	المشترك والقول فيه
٦١ -	المجمل والظاهر والمؤول
٦٢	مدلول اللفظ امام معنى اولفظ منفرد او مركب مستعمل او مهمل
٦٣	تقسيم المركب . الاستفهام . الامر . الالتماس
٦٤	السؤال (الدعاء) . اعتراضات على المصنف فى تقسيمه
٦٥ -	الخبر
٦٦	التنبيه . الفرق بين التبنى والترجى
٦٧	الفصل الثالث فى الاشتقاق
٦٨	أركان الاشتقاق
٦٩	اقسام المشتق
٧٢	المسئلة الاولى . شرط صدق المشتق
٧٤	مذهب المعتزلة فى صفات البارى جل شأنه
٨٠	المسئلة الثانية صدق المشتق الحقيقى والمجازى
٩٧	المسئلة الثالثة اصم الفاعل لا يطلق على شىء والفعل قائم بغير ذلك الشىء منه
٩٨	خلاف المعتزلة فى ذلك وشبهتهم والرد عليها
١٠٤	الفصل الرابع فى المترادف . تعريفه ومحترزاته
١١٠	أحكامه . المسئلة الاولى سببه
١١١	المسئلة الثانية المترادف على خلاف الاصل
١١٣	« الثالثة هل يجب صحة اقامة كل واحد من المترادفين مقام الآخر

- ١١٢ المسئلة الرابعة في التوكيد
- ١١٤ الفصل الخامس في الاشتراك : المسئلة الاولى في اثباته
- ١١٩ المسئلة الثانية الاشتراك خلاف الاصل
- ١٢١ « الثالثه مفهومه المشترك اما أن يتباينا او يتواصلا
- ١٢٣ فرع لا يجوز أن يكون اللفظ مشتركا بين النقيضين
- « المسئلة الرابعة مذهب الشافعي استعمال المشترك في جميع معانيه وأدائه في ذلك
- ١٤٢ المسئلة الخامسة المشترك ان تجرد عن القرينة فاجعل الخ
- ١٤٥ الفصل السادس في الحقيقة والمجاز
- ١٤٧ المراد بلوضع في الحقيقة الشرعية والمعرفية علمة الاستعمال
- ١٤٨ الفرق بين فَعِيل بمعنى فاعل وبينها بمعنى مفعول
- ١٥٠ المسئلة الاولى : في الكلام على وجود الحقيقة وأقسامها
- ١٥٥ القول في أن القرآن عربي
- ١٥٨ الايمان والاسلام
- ١٦١ الفرق بين الانشاء والخبر
- ١٦٢ الثانية : المجاز ثلاثة أقسام . في الافراد او في التركيب . او فيهما
- ١٦٤ الثالثة . شرط المجاز وجود الملافة
- ١٦٩ الرابعة . المجاز بالذات لا يكون في الحرف ولا في الفعل ولا في العلم
- ١٧٠ الخامسة المجاز خلاف الاصل
- ١٧٦ السادسة الاسباب التي تدعو الى المجاز
- ١٧٨ السابعة . اللفظ قد لا يكون حقيقة ولا مجازا
- ١٧٩ الثامنة . علامة كون اللفظ حقيقة أمران
- « الفصل السابع في تعارض ما يخجل بالفهم
- ١٨٠ الخلل في فهم مراد المتكلم يحصل من احتمالات خمسة

صحيفة

- ١٨١ التعارض بين هذه الاحتمالات يقع على عشرة اوجه
- ١٨٥ الفصل الثامن في تفسير حروف يحتاج اليها الاولى الواو للجمع المطلق
- ١٨٧ الثانية الفاء للتعقيب
- ١٨٨ الثالثة في للظرفيه . الرابعة من لابتداء الغاية
- « « الخامسة الباء تمدى اللازم
- ١٩٠ السادسة « اما » تفيد حصر الاول في الثاني
- ١٩١ الفصل التاسع في كيفية الاستدلال بالالفاظ
- ١٩٢ المسئلة الاولى لا يخاطبنا الله بالمهمل
- ١٩٤ الثانية يجوز أن يريد الله بكلامه خلاف ظاهره . الثالثة الخطاب ما أن يدل على الحكم بمنطوقه او بمفهومه
- ٢٠٠ المذاهب في تعارض الحقيقة الشرعية واللغوية
- ٢٠١ دلالة الخطاب بالمفهوم
- ٢٠٥ الرابعة تعليق الحكم بالامم لا يدل على نفيه عن غيره
- ٢١٧ الخامسة التخصيص بالشرط
- ٢٢١ السادسة مفهومه المدد
- ٢٢٣ السابعة النص اما أن يستقل بافادة الحكم اولاً
- ٢٢٦ ﴿ الباب الثاني ﴾ في الاوامر والنواهي
- الفصل الاول في لفظ الامر . المسئلة الاولى في حده
- ٢٢٧ الامر والنهي عند الاشاعرة
- ٢٢٩ الكلام عند المصنف حقيقة في اللساني فقط
- ٢٣٥ شرط المعترلة في حد الامر العلو دون الاستعلاء
- ٢٣٦ شرط القاضي عبد الوهاب العلو والاستعلاء وأبو الحسين انتفاء التذلل
- ٢٣٨ لفظ الامر حقيقة في القول المخصوص دون غيره
- ٢٤٠ الفرق بين الارادة والطب

٢٤٥ الفصل الثاني في صيغة الامر

- المسئلة الاولى صيغة افعال ترد لسته عشر معنى
 ٢٥١ الثانية صيغة افعال حقيقة في الوجوب مجاز في الباقي
 ٢٥٤ أدلة مذهب المصنف
 ٢٦٣ ادلة المخالف
 ٢٦٩ دليل الغزالي وموافقيه على التوقف
 ٢٧٢ الثالثة الامر بعد التحريم للوجوب
 ٢٧٤ الرابعة الامر المطلق لا يفيد التكرار ولا يرفعه
 ٢٨٢ الخامسة الامر المعلق بشرط او صفة لا يقتضى التكرار لفظاً ويقتضيه
 قياساً

- ٢٨٦ السادسة الامر المطلق هل يفيد الفور أو التراخي ؟
 ٢٩٢ الامر بالامر بالشئ ليس امراً بذلك الشئ
 ٢٩٣ الفصل الثالث في النواهي . وفيه مسائل : الاولى صيغته
 ٢٩٤ حكمه

- ٢٩٥ الثانية هل يدل النهى على الفساد ام لا ؟
 ٣٠٥ الثالثة مقتضى النهى هو فعل ضد المنهى عنه
 ٣١٠ الرابعة النهى عن اشياء على قسمين

٣١٢ * الباب الثالث * في العموم والخصوص . وفيه فصول الاول في العموم

وفيه مسائل

- ٣١٩ المسألة الاولى في الفرق . بين المطلق والذكر والمعرفة والعام والمدد
 ٣٢١ الثانية العموم اما لغة او عرفاً او عقلاً
 ٣٤٧ الثالثة اجمع المنكر لا يقتضى العموم
 ٣٥٠ الرابعة نفي المساواة بين الشئيين هل هو تام في الممكن نفيه ؟

صحيفة

- ٣٥٨ فروع: خطاب النبي صلى الله عليه وسلم لا يتناول أمته
- ٣٥٩ الثاني خطاب الذكور يمتاز على خطاب الاناث
- ٣٦١ الثالث لفظ كان لا يقتضى التكرار
- ٣٦٣ اذا أمر جمعاً بصيغة جمع افاد الاستغراق
- ٣٦٤ خطاب المشافهة لا يتناول من بعدهم
- «» اذا توقف اجراء الكلام على ظاهره على الاضمار
- ٣٦٦ قول الصحابي نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقضى لا يفيد العموم
- ٣٦٧ ترك الاستفصال في حكاية الحال مع قيام الاحتمال ينزل منزلة العموم
- ٣٧١ مثل يا أيها الناس ويا عبادي يشمل الرسول
- ٣٧٢ المتكلم داخل في عموم خطابه .
- «» المدح والذم لا يخرج الصيغة عن العموم
- ٣٧٤ الفصل الثاني الخصوص وفيه مسائل: الاولى حد التخصيص
- ٣٧٩ الثانية القابل للتخصيص هو الحكم الثابت
- ٣٨٢ الثالثة يجوز التخصيص ما بقى غير محصور
- ٣٩٤ الرابعة العام اذا خص هل يكون في الباقي حقيقة ام مجازاً
- ٤٠٠ الخامسة المخصص بمين حجة على الصحيح
- ٤٠٣ السادسة يستدل بالعام ما لم يظهر المخصص .
- ٤٠٧ الفصل الثالث في المخصص * الاستثناء وفيه مسائل
- ٤١٠ الاولى شرطا الاستثناء
- ٤٢١ الثانية الاستثناء من الاثبات نفي وبالعكس
- ٤٢٩ الثالثة في حكم الاستثناءات المتعددة
- ٤٣٠ الرابعة حكم الاستثناء المذكور عقب الجمل
- ٤٣٧ القسم الثاني من التخصيصات وهو الشرط . تعريفه
- ٤٣٩ الشرط يكون شرعياً وعقلياً ولغوياً

- ٤٤٠ المسئلة الاولى متى يوجد المشروط
 « « الثانية تعدد الشرط والمشروط
 ٤٤٢ القسم الثالث من التخصيصات الصفة: تعريفها
 ٤٤٣ « الرابع القاية: تعريفها
 ٤٤٩ التخصيصات المنفصلة ثلاثة
 ٤٥١ الاول العقل: الثاني الحس اى المشاهدة
 ٥٥٢ اثالث الدليل السمعى . وفيه تسع مسائل: الاولى فى ضابط كلى عند
 تمارض الدليلين السمعين
 ٤٥٦ الثانية يجوز تخصيص الكتاب بالكتاب والسنة المتواترة وبالاجماع
 ٤٥٩ الثالثة هل يجوز تخصيص الكتاب والسنة المتواترة بنجر الواحد؟
 ٤٦٣ القول فى التخصيص بالقياس
 ٤٦٧ الرابعة تخصيص المنطوق بالمفهوم
 ٤٦٩ الخامسة التخصيص بالمادة القولية
 ٤٧٢ التخصيص بتقريره صلى الله عليه وسلم
 ٤٧٤ السادسة خصوص السبب لا يخصص . وكذا مذهب الراوى
 ٤٨٤ السابعة افراد فرد لا يخصص
 ٤٨٦ الثامنة عطف العام على الخاص لا يخصص
 ٤٨٩ التاسعه عود ضمير خاص لا يخصص
 ٥٠٨ ﴿ الباب الرابع ﴾ فى المجلد والمبين . وفيه فصول
 الفصل الاول فى المجلد - وفيه مسائل .
 الاولى اللفظ اما ان يكون بجملا النخ
 ٥٢١ الثانية قالت الحنفية وامسحوا برؤسكم بجل
 ٥٢٢ الثالثة ذهب بمضمهم الى ان آية السرقة بجملة النخ
 ٥٢٤ الفصل الثانى - فى المبين وفيه مسئلتان
 ٥٢٥ الاولى ان يكون قولاً من الله والرسول وفعلاً منه النخ
 ٥٤٠ يجوز تأخير التبليغ الى وقت الحاجة

- ٥٤٢ الفصل الثالث في المبين له
- ٥٤٨ * الباب الخامس * في النسخ والمنسوخ وفيه فصلان
الفصل الاول في النسخ . وفيه مسائل
- ٥٥٤ الاولى في وقوع النسخ
- ٥٦٠ الثانية يجوز نسخ بعض القرآن ببعض
- ٥٦٢ الثالثة يجوز نسخ الوجوب قبل العمل خلافا للمعتزلة
- ٥٦٩ الرابعة يجوز نسخ بلا بدل أو ببدل اقل منه
- ٥٧٢ الخامسة يجوز نسخ الحكم دون التلاوة وبالعكس
- ٥٧٤ السادسة لانزاع في نسخ تلاوة الخبر الخ
- ٥٧٨ الفصل الثاني في النسخ والمنسوخ وفيه مسائل : الاولى نسخ الكتاب
بالسنة وبالعكس
- ٥٨٦ الثانية نسخ المتواتر بالاحاد
- ٥٨٩ الثالثة الاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به
- ٥٩٦ الرابعة نسخ الاصل يستلزم نسخ الفحوي وبالعكس
- ٦٠٠ الخامسة زيادة صلاة ليس بنسخ الخ
- ٦٠٧ خاتمة فيما يعرف به النسخ



فهرس

الجزء الثالث من

نهاية السؤل
في شرح منهاج الاصول

صحيفة

٦١٧ الكتاب الثاني - في السنة

- ٦١٨ ﴿ الباب الاول ﴾ في افعاله وفيه مسائل . الاولى عصمة الانبياء
٦٣٥ الثانية فعله المجرد يدل على الاباحة
٦٤٣ الثالثة جهة فعله تعلم اما بتنصيبه أو بتسويته بما علم الخ
٦٤٨ الرابعة العملان لا يتعارضان
٦٦٠ الخامسة تعبد النبي صلى الله عليه وسلم قبل النبوة
٦٦٧ ﴿ الباب الثاني ﴾ في الاخبار وفيه فصول
٦٧١ الفصل الاول فيما علم صدقه وهو سبعة اقسام
٦٨٣ مسائل : الاولى * الاكثرون على ان المتواتر يفيد العلم مطلقاً
٦٨٤ الثانية أن العلم الحاصل عقب المتواتر ضرورى
٦٩٠ الثالثة ضابطه افادة العلم الخ
٧٠١ الرابعة التواتر قد يكون لفظياً وقد يكون معنوياً
٧٠٢ الفصل الثاني فيما علم كذبه
٧٠٣ مسألة بعض مانسب الى رسول الله صلى الله عليه وسلم كذب الخ
٧٠٩ سبب وقوع الكذب أمور
٧١٠ وعن وضع الاحاديث للترغيب والترهيب الكرامية
٧١١ خبر الواحد فيما نعم به البلوى ويتكرر
٧١١ الفصل الثالث فيما ظن صدقه وهو خبر الواحد

- ٧١١ وجوب العمل بما دل عليه السم
- ٧٣٣ شروط العمل بخبر الواحد: (١) شروط الخبر . الشرط الاول التكليف
- ٧٣٧ الشرط الثاني ان يكون من أهل قبلتنا
- ٧٤٣ الشرط الثالث العدالة
- ٧٦٣ الشرط الرابع الامن من الخطأ
- ٧٦٦ الخامس فقه الراوى
- ٧٧٤ (٢) شروط الخبر عنه . تعارض خبر الواحد والدليل القاطع
- ٧٧٦ تعارض خبر الواحد والقياس
- ٧٨٠ تعارض خبر الواحد وعمل الاكثر
- ٧٨١ عمل الراوى على خلاف روايته ليس قدحا في الحديث
- ٧٨٤ خبر الواحد فيما تم به البلوى مقبول خلافاً للحنفية
- ٧٨٧ لا يجب عرض خبر الواحد على الكتاب
- ٧٩٣ من هو الصحابي؟
- ٧٩٦ (٣) شروط الخبر
- ٧٩٩ مراتب الفاظ الصحابي سبعة ^{١٨٥} ^{١٨٤}
- ٨٠٦ رواية غير الصحابي . مستندها سبعة أمور
- ٨١١ لا تقبل المراسيل خلافا لابي حنيفة ومالك
- ٨١٨ المرسل يقبل اذا تأكد بشيء بحيث يغلب على الظن صحته
- ٨٢١ اذا أرسل مرة وأسند أخرى
- ٨٢٥ الرواية بالمعنى والمذاهب فيها
- ٨٣٠ اذا انقرض أحد الرواة بزيادة وتعدد المجلس
- ٨٥١ الكتاب الثالث - في الاجماع
- .. * (الباب الاول) * في بيان حجيته وفيه مسائل
- ٨٥٦ الاولى ذهب بمعظمهم الى استحالته
- ٨٥٩ الثانية حجية الاجماع
- ٨٧٧ الثالثة اجماع أهل المدينة
- ٨٧٩ الرابعة ذهب الشيعة الى ان اجماع العترة حجة . ومن ثم العترة

صحيفة

- ٨٨٠ الخامسة اجماع الخلفاء الاربعة
 ٨٨١ السادسة ماثبت به الاجماع ومالا يثبت
 ٨٨٣ * (الباب الثاني) * في انواع الاجماع وفيه مسائل . الاولى اذا اختلفوا على قولين فهل لمن بعدم احداث ثالث
 ٨٨٩ الثانية اذا لم يفصلوا بين مسألتين فهل لمن بعدم التفصل
 ٨٩٥ الثالثة هل يجوز اتفاق أهل المصر على الحكم بعد اختلافهم فيه
 ٩٠٠ الرابعة اذا اختلف أهل المصر على قولين ثم حدث مجتهدون آخرون الخ
 ٩٠٢ المذاهب لاتموت بموت اصحابها
 ٩٠٨ الخامسة اذا اختلفوا فانت احدي الطائفتين يصير قول الباقي حجة
 ٩٠٩ السادسة المذاهب في الاجماع السكوتى وما هو
 ٩١٦ * (الباب الثالث) * في شرائطه وفيه مسائل . الاولى ان الاجماع في فن لا بد فيه من قول كل عالمي هذا الفن
 ٩٢١ الثانية لا بد للاجماع من سند
 ٩٢٣ هل يجوز ان يكون سند الاجماع قياسا
 ٩٢٧ الاجماع الموافق لمقتضى حديث لا يجب ان يكون صادرا عنه
 ٩٢٩ الثالثة لا يشترط انقراض المجمعين
 ٩٣٢ الرابعة الاجماع المنقول بطريق الآحاد
 ٩٣٤ الخامسة اذا عارض الاجماع نص في الكتاب أو السنة
 ٩٣٧ اجماع الصحابة مع مخالفة من ادركهم من التابعين
 ٩٣٩ ارتداد الامة ممتنع
 ٩٤١ حكم جاحد الحكم المجمع عليه
 ٩٤٤ الفرق بين اجماع الصحابة واجماع غيرهم
 ٩٤٦ جميع الاجامات مقدمة على القياس
 ٩٤٧ الاجماع على وجوب نصب الامام بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم وحكم منكره
 ٩٤٩ لا يجوز ان تنقسم الامة على قسمين كل قسم مخطيء في مسألة
 ٩٥٠ يجوز اشتراك الامة في عدم العلم بالم يكلفوا به

فهرس
الجزء الرابع من كتاب
نهاية السؤل

في شرح منهل الأصول

للفاضل ناصر الدين عبد الله بن عمر البيضاوي المتوفى سنة ٦٨٥

تأليف

شيخ الأمام جمال الدين عبد الرحيم بن الحسين السبكي الشافعي المتوفى سنة ٧٧٢

الكتاب الرابع في القياس

صحيفة

- ٢ تعريف القياس لغة وشرحا
- ﴿الباب الاول﴾ في بيان أن القياس حجة . وفيه مسائل :
- ٧ الاول قول العلماء في حججته في الامور الدنيوية والشرعية
- ٢٢ المسئلة الثانية ذهب النظام وبعض الفقهاء ان التنصيص بالعملة أمر بالقياس
- ٢٦ » الثالثة القياس اما قطعي أو ظني فيكون الفرع بالحكم أولى
- ٣٥ « الرابعة القياس مجري في الشرعيات كلها حتى في الحدود والكفارات الخ
- ٤٢ القياس في العقليات والخلاف فيه
- ٤٤ « في اللغات » »
- ٤٩ لايجري القياس في اسباب الاحكام

- ٥٣ ﴿ الباب الثاني ﴾ في اركان القياس
 الفصل الاول في العلة وتعريفها
- ٥٩ لانظر المتعاق بالعلة ثلاثة أطراف : الاول (الطرق الدالة على العملية)
 ٥٩ الاول من الطرق الدالة على العملية : النص القاطع
- ٦٣ الثاني الايماء وهو خمسة انواع
- ٧٥ الثالث الاجماع
- ٧٦ الرابع المناسبة
- ١٠٥ الخامس الشبه
- ١١٧ السادس الدوران
- ١٢٨ السابع السبر والتقسيم
- ١٣٧ الثامن الطرد
- ١٣٨ التاسع تنقيح المناط
- ١٤٣ فساد طريقتين ظن بعض الاصوليين انهما مفيدان للعملية
- ١٤٥ الطرف الثاني (ما يبطل العملية) وهو ستة : الاول النقض
- ١٨٣ الثاني عدم التأثير وعدم العكس
- ٢٠٤ الثالث الكسر
- ٢١٠ الرابع القلب
- ٢٢٤ الخامس الفرق
- ٢٤١ الطرف الثالث (اقسام العلة)
- ٢٤٤ اقسام علة الحكم الثابت في محل
- ٢٥٣ اقسام علة الحكم الخارج عنه
- ٢٥٦ الخلاف في اقسام العلة
- ٢٦٠ في التعليل بالحكم الغير المنضبطة
- ٢٦٥ تعليل الحكم الوجودي بالعلة العدمية

- ٢٧١ تعليل الحكم الشرعي بالحكم الشرعي
 ٢٧٦ الخلاف في التعليل بالعلة القاصرة
 ٢٨٨ تعليل الحكم بالوصف المركب
 ٢٩٣ يصح الاستدلال على الحكم بوجود العلة لا بعلايتها
 ٢٩٥ تعليل ندم الحكم بالمنع هل يتوقف على وجود المقتضى؟
 ٢٩٧ لا يشترط الاتفاق على وجود العلة في الاصل بل يكفي انتهاض الدليل عليه
 ٢٩٨ الوصف المنع قد يكون دافعاً للحكم فقط
 ٢٩٩ العلة الواحدة قد يعمل بها معلولان
 ٣٠٣ الفصل الثاني - في الاصل والفرع - شروط الاصل
 ٣٢٠ واشترط بعضهم في الاصل شروطاً أخرى
 ٣٢٨ شروط الفرع
 ٣٣٥ استعمال القياس على وجه التلازم
 ٣٣٧ قول الخنفة في السبب والشرط
 ٣٤٨ حكمة مشروعية المبادات والعقوبات وسبب مشروعية المعاملات
 ٣٤٩ اقسام الشرط
 ٣٥١ الموانع خمسة

﴿ الكتاب الخامس - في دلائل اختلاف فيها ﴾

- ٣٥٢ ﴿ الباب الاول ﴾ في الادلة المقبولة وهي ستة : الاول الاصل في المناغم
 الاباحة

- ٣٥٨ الثاني من الادلة المقبولة الاستصحاب
 ٣٧٧ الثالث الاستقراء وأقسامه
 ٣٨٠ الرابع الاخذ بأقل ما قيل
 ٣٨٥ الخامس المناسب المرسل
 ٣٩٥ السادس فقد الدليل يغلب ظن عدمه

٣٩٨ ﴿الباب الثاني﴾ في الأدلة المردودة : الاول الاستحسان

٤٠٣ الثاني قول الضحابي والمذاهب فيه

٤٢١ تفويض الله الحكم الى النبي صلى الله عليه وسلم أو العالم

﴿الكتاب السادس - في التعادل والتراجيح﴾

٤٣٢ ﴿الباب الاول﴾ في تعادل الامارتين في نفس الامر

٤٣٨ تعارض القولين المنقولين عن مجتهد واحد

٤٤٤ ﴿الباب الثاني﴾ في الاحكام الكلية للتراجيح

٤٤٩ اذا تعارض نصاب فالعمل بهما من وجه اولي

٤٥٢ اذا تعارض نصاب وتساويا في القوة والعموم وعلم المتأخر فهو ناسخ

٤٧١ قد يرجح بكثرة الأدلة لان الظنين أقوى

٤٧٤ ﴿الباب الثالث﴾ في ترجيح الاخبار وهو على وجوه : الاول بحال الراوى

٤٩١ الثاني الترجيح بوقت الرواية

٤٩٣ الثالث بكيفية الرواية

٤٩٤ الرابع بوقت ورود الخبر

٤٩٧ الخامس بالانظ

٥٠١ السادس بالحكم

٥٠٧ السابع بالامر الخارجى كعمل أكثر السلف

٥١٠ ﴿الباب الرابع﴾ في ترجيح الاقيسة وهو بوجوه :

الاول بحسب العلة

٥١٣ الثاني بحسب دليل العلية

٥١٦ الثالث بحسب دليل الحكم

٥١٨ الرابع بحسب كيفية الحكم

٥٢٢ ﴿فصل﴾ في مرجحات نص عليها الآمدى وابن الحاجب

﴿ الكتاب السابع - في الاجتهاد والافتاء ﴾

صحيفة

- ٥٢٤ ﴿ الباب الاول ﴾ في الاجتهاد
٥٢٩ الفصل الاول في المجتهدين وفيه مسائل :
الاولى يجوز له صلى الله عليه وسلم ان يجتهد
٥٣٨ الثانية الاجتهاد لامة النبي صلى الله عليه وسلم
٥٤٧ الثالثة شروط الاجتهاد
٥٥٦ الفصل الثاني في حكم الاجتهاد : هل كل مجتهد مصيب ؟
٥٦٥ هل لله تعالى في كل واقعة حكم معين ؟
٥٧٣ فرعان : الاول طريق الفصل في الحادثة تقع بالمجتهدين لا يمكن الصلح فيها
٥٧٤ الثاني في نقض الاجتهاد
٥٧٧ ﴿ الباب الثاني ﴾ في الافتاء وفيه مسائل : الاولى يجوز الافتاء للمجتهد الخ
٥٨٦ الثانية يجوز الاستفتاء للعامة لعدم تكليفهم الخ
٥٩٥ الثالثة فيما يجوز فيه الاستفتاء
٦٠٦ فتوى المجتهد في حادثة واحدة مرتين
٦٠٩ العامى لا يجوز له ان يستفتى الا من غلب على ظنه انه من أهل الاجتهاد
٦١٣ هل يجوز خلو الزمان من مجتهد ؟
٦١٧ هل لمن التزم مذهباً معيناً أن يقلد غيره ؟
٦٣٠ تقليد الصحابة رضي الله عنهم



نَهْيَايَةُ السُّؤَالِ

فِي شَرْحِ مِنْهَاجِ الْأُصُولِ

لِلْقَاضِي نَاصِرِ الدِّينِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ الْبَيْضَاوِيِّ
المتوفى ٦٨٥ هـ

تَأَلَّفَ

الشيخ الإمام جمال الدين عبد الرهيم بن الحسن
الأسنوي الشافعي المتوفى ٧٧٢ هـ

ومعه حواشيه المفيدة المسماة

﴿سُلَّمُ الْوُضُوءِ﴾، لشرح نهاية السؤل ﴿

تأليف الاستاذ العلامة الكبير

﴿الشيخ محمد بن نحيث المطيعي﴾

منى الديار المصرية سابقا

الجزء الأول

عالم الكتب

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين * وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم
وبعد فقد قرّر مجلس ادارة * جمعية نشر الكتب العربية *
بالقاهرة في جلسته المنعقدة مساء الخميس ١٦ ربيع الثاني عام ١٣٤٣ طبع
شرح الامام جمال الدين أبي محمد عبد الرحيم بن الحسن الاسنوى القرطبي
الشافعي المتوفى سنة ٧٧٢ هـ على كتاب منهاج الوصول الى علم الاصول
للامام قاضى القضاة ناصر الدين عبد الله بن أبي القاسم على بن عمر
البيضاوى الشافعي المتوفى سنة ٦٨٥ هـ المسمى * نهاية السؤل في شرح
منهاج الاصول * مضموماً اليه ما كتبه عليه صاحب الفصيحة الاستاذ
الكبير العلامة الشيخ محمد بنحيت المطيعى الحنفى مفتى الديار المصرية
سابقا من الحواشى المفيدة التى تكفلت بفتح مغلقه وتذليل ما صعب من
مباحثه والاجوبة السديدة عن الاسئلة التى أوردتها الشارح وانغفل
الجواب عنها

وعنيت الجمعية بتصحيح الكتاب كبير العناية ، وعارضت شرح
الاسنوى بنسخة مخطوطة قيّمة يقرب زمن كتابتها من عصر المؤلف ،
وعهدت الى بعض حضرات العلماء من اعضائها بمهمة تصحيحه
ومن الله نستمد العون ، وهو يتولى النفع به

القاهرة : فى غرة رجب ، سنة ١٣٤٣

مبانيه . محرر لأدلته . مقرر لاصوله . كاشف عن أستاره . باحث عن اسراره .
متنبهاً فيه على أمور أخرى مهمة (أحدها) ذكر ما يرد عليه من الاسئلة التي
لا جواب عنها أو عنها جواب ضعيف (الثاني) التنبيه على ما وقع فيه من الغلط
في النقل (الثالث) تبين مذهب الشافعي بخصوصه ليعرف الشافعي مذهب امامه
في الاصول ، فان ظفرت بالمسئلة فيما وقع لى من كتب الشافعي كالام والاملاء
والأمالى ومختصر المزنى ومختصر البويطى نقلتها منه بلفظها غالباً مبيناً للكتاب
الذى هي فيه ثم للباب ، وان لم أظفر بها في كلامه عزوتها الى ناقلها عنه (الرابع)
ذكر فائدة القاعدة من فروع مذهبننا في المسائل المحتاجة الى ذلك (الخامس)
التنبيه على المواضع التي خالف المصنف فيها كلام الامام أو كلام الآمدي أو
كلام ابن الحاجب فان كل واحد من هؤلاء قد صار عمدة في التصحيح يأخذ به
آخذون فان اضطرب كلام أحد هؤلاء نبهت عليه أيضاً (السادس) ما ذكره
الامام وابن الحاجب من الفروع الاصولية وأهمه المصنف فأذكره مجرداً عن
الدليل غالباً (السابع) التنبيه على كثير مما وقع فيه الشارحون من التقارير التي
ليست مطابقة وقد كنت قصدت التصريح بكل ما ذكره منها فرأيت الاشتغال
به يطول لكثرتة حتى رأيت في بعض شروحه المشهورة ثلاثة مواضع بلى بعضها
بعضاً فلذلك أضربت عن كثير منها فلم اذكره ألبتة اكتفاء بالتقرير الصواب
وأشرت الى كثير منها اشارة لطيفة وصرحت بمواضع كثيرة منها (الثامن)

الشيخ بجيت بن حسين المطيعي الحنفي غفر الله له ولوالديه الذنوب . وسـتر له
ولسائر المسلمين العيوب : لما قررت رئاسة المعاهد الدينية تدریس منهاج الاصول
للبيضاوي وشرحه للأسنوي بالمعاهد المذكورة طلب مني بعض أفاضل أهل العلم
أن اكتب على شرح الاسنوي المسمى بنهاية السؤل على منهاج الاصول للعلامة
القاضي البيضاوي تقييدات لطيفة . وتحقيقات شريفة . توضح ما أشكل على الطلاب
في هذا العصر من معانيه . وتشتمل على الجواب عما استشكله على المنهاج ولم يجب
عنه فيه . مع بيان ما كان حقاً من الاعتراض . بدون ميل عن الحق ولا اعتراض .
وغير ذلك مما تدعو اليه حاجة الناظرين لاحقاق الحق وتمييز الصواب من الخطأ .

التنبيه على فوائد أخرى مستحسنة . كمنقول غريبة . وإبحاث نافعة . وقواعد مهمة . الى غير ذلك مما ستراه ان شاء الله تعالى

واعلم أن المصنف رحمه الله أخذ كتابه من الحاصل للفاضل تاج الدين الارموى والحاصل أخذه مصنفه من المحصول للامام نجر الدين والمحصل استمداده من كتابين لا يكاد يخرج عنهما غالباً أحدهما المستصفي لحجة الاسلام الغزالي والثاني المعتمد لأبي الحسين البصري حتى رأيت ينقل منهما الصفحة أو قريباً منها بلفظها وسببه على ما قيل أنه كان يحفظهما فاعتمدت في شرحي لهذا الكتاب مراجعة هذه الاصول . طلباً لادراك وجه الصواب في المنقول منه والمقول . وحرصاً على ايراد ما فيه على وفق مراد قائله . فانه ربما خفي المقصود أو تبادل غيره فيتضح بمراجعة أصل من هذه الاصول المذكورة . ولم أترك جهداً في تنقيحه وتحريره . فاني بحمد الله شرعت فيه خلياً من الموانع والعوائق . منقطعاً عن القواطع والعلائق . فصار هذا الشرح عمدة في الفن عموماً . وعمدة في معرفة مذهب الشافعي فيه خصوصاً . وعمدة في شرح هذا الكتاب . وسميت سمي في ايضاح معانيه . وبذلت وسعي في تسهيله لمطالعيه . بحيث لا يتعذر فهمه على المبتدى . ولا يبطن ادراكه على المنتهي * وسميته ﴿ نهاية السؤل في شرح منهاج الاصول ﴾ والله اسأل أن ينفع به مؤلفه وقاتبه وقارئه والناظر فيه وجميع المسلمين بئنه وكرمه آمين

فأجبت طلبه وشرعت أن اكتب ما يسر الله لنا نقله من كلام المحققين من علماء هذا الفن المتقدمين والمتأخرين . ومافتح الله به على عبده المسكين . المتوسل اليه بسيد المرسلين . فجاءت وافية ان شاء الله تعالى بالمقصود . وهي وان كانت قليلة المباني . لسكنها كثيرة المعاني . تفني عن كثير من المطولات ويستفيد منها المبتدى . ولا يستغنى عنها المنتهي . وأرجو من الله تعالى أن يجعلها خالصة لوجهه الكريم . طائفة على الطلاب بأ كبر فائدة وأعظم نفع عميم . انه الجواد المحسن المنعم . وسميتها ﴿ سلم الوصول لشرح نهاية السؤل ﴾

قال « اصول الفقه معرفة دلائل الفقه اجمالاً وكيفية الاستفادة منها وحال المستفيد^(١) » اقول اعلم أنه لا يمكن الخوض في علم من العلوم الا بعد تصور ذلك العلم والتصور يستفاد من التعريفات فلذلك قدم المصنف تعريف أصول الفقه على الكلام في مباحثه. ولا شك أن اصول الفقه لفظ مركب من مضاف ومضاف اليه فنقل عن معناه الاضافي وهو الادلة المنسوبة الى الفقه وجعل لقباً أي علماً على الفن الخاص من غير نظر الى الاجزاء^(٢) والفرق بين اللقب والاضافي من وجهين

(١) قال المصنف « أصول الفقه معرفة دلائل الفقه الخ » اعلم أن أسماء العلوم في اصطلاح العلماء تطلق ويراد منها الفن المدون بخصوص الذي هو المسائل ذات الموضوعات الخاصة والمحمولات الخاصة ويطلق أيضاً على التصديقات التي تتعلق بهذه المسائل الخاصة بقطع النظر عن خصوص من قامت به تلك التصديقات وتطلق أيضاً على ملكة استحضار تلك المسائل كما أن الصحيح أنها تطلق أيضاً على ملكة الاستحصال وان لم تحصل مسائل العلم كلها بالفعل ولا تستحضر كذلك بل يكفي في الاطلاق حصول الملكة التي يتمكن من قامت به من تحصيل مسائله والتصديق بها بأن يقوم به كيفية راسخة بها يقتدر على ما ذكر وذلك في العلوم التي تتلاحق مسائلها وتزايد بزيادة اجاث الباحثين واستنباط المستنبطين . ولذلك اختلفت طرق العلماء في تعاريف العلوم وشرح اسمائها فاختر المصنف تعريف أصول الفقه باعتبار اطلاقه على التصديقات المتعلقة بالقواعد التي يبني الفقه عليها ويستند الفقيه في استنباط الفقه اليها فقال أصول الفقه معرفة دلائل الفقه اجمالاً وكيفية الاستفادة وحال المستفيد . اهـ

(٢) قال الاسنوي « ولاشك أن اصول الفقه لفظ مركب من مضاف ومضاف اليه فنقل من معناه الاضافي وهو الأدلة المنسوبة الى الفقه وجعل لقباً أي علماً الخ ما قال » وأقول : هذا صريح في أن لفظ أصول الفقه صار في اصطلاح العلماء علماً على الفن المدون بخصوص الممتاز بموضوع خاص ومحمولات خاصة . وهذا الفن هو المسائل الكلية المركبة من الموضوعات التي ترجع الى موضوع الفن ومن المحمولات التي ترجع الى الحيثية المبحوث عنها في هذا الفن فوضع أصول الفقه هو الادلة الاجالية من حيث يثبت بها أحكام الفقه وطرق الاستفادة الاحكام

احدهما أن اللقبى هو العلم كما سيأتى والاضافى موصل الى العلم . الثانى أن اللقبى لا بد فيه من ثلاثة أشياء معرفة الدلائل وكيفية الاستفادة وحال المستفيد . وأما الاضافى فهو الدلائل خاصة . ولفظ اصول الفقه مركب على المعنى الاضافى دون اللقبى لان جزأه لا يدل على جزء معناه فاذا تقرر ما قلناه وعلمت أن أصول الفقه فى الاصل مركب فاعلم أن معرفة المركب متوقفة على معرفة مفرداته فكانت

من أدلتها وحال مستفيدها فالبحث عن طرق الاستفادة وحال المستفيد يرجع الى البحث عن موضوع هذا الفن وهو الأدلة الاجمالية من حيث اثبات الاحكام الشرعية العملية بها لأنها لا تكون كذلك الا بعد كونها راجحة مثلا وكون المستنبط لها مجتهداً . وكون موضوع هذا الفن هو الادلة المذكورة وطرق الاستفادة الأحكام من أدلتها وحال المستفيد الذي هو المجتهد طريقة الشافعية . وطريقة الحنفية أن موضوع هذا الفن هو ما ذكره الشافعية والأحكام أيضاً من حيث أنها تثبت بالأدلة على ما يأتى بيانه . وكما أن لفظ أصول الفقه الذى صار اسماً لذلك الفن المدون يطلق على هذه المسائل يطلق أيضاً على معرفتها والعلم بها اما بمعنى التصديق المتعلق بها أو بمعنى ملكة استحضارها أو استحصاها وان لم تحصل كلها بالفعل ويكفي فى استحضارها لوضع الاسم عليها وجمله علماً أن يستحضرها الواضع اجمالاً باستحضار موضوع العلم المميز بجميية خاصة هي التي يبحث عنها في ذلك العلم . وانما قلنا يكفى في اطلاق اسم العلم ملكة الاستحصال التي هي كيفية راسخة على وجه ما سبق لأن من بين العلوم علوماً كالفقه تتلاحق مسائلها وتزيد بزيادة الحوادث وابحاث الباحثين فيجب أن يكون الفقيه هو من قامت به ملكة الفقه على معنى أنه قامت به كيفية راسخة يقدر بها على استنباط تلك المسائل من أدلتها التفصيلية ، ولو كانت لا يطلق اسم العلم الا على ملكة استحضار كل المسائل أو على التصديق بكل مسائل الفقه لم يوجد مجتهد ولا فقيه وتكون جميع المسائل التي تتجدد وتحديث بتجدد الحوادث فيستنبطها المجتهدون بعد المجتهد الاول ليست فقهاً ولا قائل بهذين

ينبغي له أن يذكر تعريف الاصل وتعريف الفقه قبل تعريف اصول الفقه^(١) كما فعل الامام في المحصول والامدى في الاحكام وغيرهما مستدلين بما ذكرته من توقف معرفة المركب على معرفة المفردات فلنذكر أولاً تعريفهما ثم نعود الى شرح كلامه فنقول: الاصل له معنيان معنى في اللغة ومعنى في الاصلاح فأما معناه اللغوي فاختلفوا فيه على عبارات: أحدها ما ينبنى عليه غيره قاله ابو الحسين البصرى في شرح العمدة. ثانيها المحتاج اليه قاله الامام في المحصول والمنتخب وتبعه صاحب التحصيل. ثالثها ما يستند تحقق الشيء اليه قاله الامدى في الاحكام ومنتهى السؤل. رابعها ما منه الشيء قاله صاحب الحاصل. خامسها منشأ الشيء قاله بعضهم. وأقرب هذه الحدود هو الاول والاخير * وأما في الاصطلاح فله أربعة معان: أحدها الدليل كقولهم أصل هذه المسئلة الكتاب والسنة أى دليلها ومنه أيضاً اصول الفقه أى ادلته. الثاني الرجحان كقولهم الاصل في الكلام الحقيقة أى الراجح عند السامع هو الحقيقة لا المجاز. الثالث القاعدة المستمرة كقولهم اباحة الميتة المضطر على خلاف الاصل. الرابع الصورة المقيس عليها على اختلاف مذكور في القياس في تفسير الاصل * وأما الفقه فله أيضاً معنيان لغوي واصطلاحى

(١) قال الاسنوي « فكان ينبغي أن يذكر تعريف الاصل وتعريف الفقه الى آخره » أقول : انما ينبغي ذلك لو كان غرضه أن يعرف المركب الاضافى باعتبار معناه التركيبى فان بيان هذا المعنى هو الذي يتوقف على بيانه معنى جزءيه وأما بمد أن تقل هذا المركب وصار لقباً وعلماً على الفن المدون الخاص فلم يبق لكل من جزءيه دلالة على جزء معناه التركيبى ولم يبق لواحد منهما بانفراد معنى أصلاً بل صار كل جزء منهما كالزاي من زيد وليس الغرض من التعريف هنا الا شرح مسمى هذا الاسم وبيان معناه اللقبى فقط ليكون الشارع فيه على بصيرة منه وذلك لا يتوقف على معرفة اجزاء المركب الاضافى ولا حاجة اليه في بيان المقصود فالمصنف قصد بترك تعريف جزءي اللفظ المركب الاضافى الاعراض عما قاله الامام والامدى وغيرها لما رآه من أن ذلك لا حاجة اليه وان ذكره قبل تعريف الفن وشرح مسماه المداد من اسمه اللقبى تطويل بلا طائل

فلاصطلاحى سيأتى فى كلام المصنف وأما اللغوى فقال الامام فى المحصول والمنتخب : هو فهم غرض المتكلم من كلامه وقال الشيخ أبو اسحاق فى شرح المع هو فهم الاشياء الدقيقة فلا يقال فقهِت أن السماء فوقنا وقال الآمدى هو الفهم وهذا هو الصواب فقد قال الجوهري الفقه الفهم تقول فقهِت كلامك بكسر القاف أفقهه بفتحها فى المضارع أى فهمت أفهم. قال الله تعالى « فما لهؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثاً » وقال تعالى « ما تفقه كثيراً مما تقول » وقال تعالى « ولكن لا تفقهون تسبيحهم » اذا علمت ذلك فلنرجع الى شرح كلام المصنف فنقول قوله معرفة كالجنس^(١) دخل فيه أصول الفقه وغيره والفرق بينه وبين العلم من وجهين أحدهما أن العلم يتعلق بالنسب أى وُضِعَ لنسبة شىء الى آخر ولهذا

(١) قال الاسنوي « معرفة كالجنس الى آخره » انما قال كالجنس لأن هذا

التعريف شرح لحقيقة اصطلاحية وبيان لها من حيث انها مسمى اسمها اللقبى والمراد من المعرفة التى أخذها المصنف فى تعريف الاصول والعلم الذى اخذه ابن الحاجب فيه أيضاً معنى واحد هو مطلق الادراك الشامل للتصور والتصديق فهما فى التعريف بالمعنى المنقسم فى اصطلاح المناطقة الى تصور وتصديق وباضافته الى ادلة الفقه الاجالية المراد منها المسائل والقواعد الكلية خرج التصور . ومثل ذلك يقال فى العلم المأخوذ فى تعريف الفقه فالمراد منه أيضاً مطلق الادراك وباضافته الى الاحكام التى معناها النسب التامة على ما يأتى خرج التصور أيضاً . وأما ما قاله الاسنوي من الفرق بين المعرفة والعلم فذاك باعتبار معنى آخر غير مراد هنا والمعرفة كما تطاق على ما قاله الاسنوي وحينئذ يكون بينها وبين العلم ذلك الفرق تطاق أيضاً ويراد منها التصديق بالقرينة التى تدل على ذلك ألا ترى أن المعرفة فى قولهم معرفة الله واجبة لا يراد منها الا التصديق والاذعان وهذا المعنى أخص من مطلق التصديق المراد هنا . وكذا قول الاسنوي ان العلم يتعلق بالنسب مبني على أن العلم خاص بالتصديق وهو اصطلاح غير مراد هنا بل المراد من العلم والمعرفة فى تعريف الاصول وسائر تعاريف العلوم المدونة هو مطلق الادراك المنقسم الى تصور وتصديق كما قلنا

تعدى الى مفعولين بخلاف عرفت فانها وضعت للمفردات تقول عرفت زيداً . الثاني ان العلم لا يستدعى سبق جهل بخلاف المعرفة ولهذا لا يقال لله تعالى عارف ويقال له عالم وقد نص جماعة من الاصوليين أيضاً ومنهم الامدى فى أبحاث الافكار على نحوه فقالوا ان المعرفة لا تطلق على العلم القديم * وقوله «دلائل الفقه» هو جمع مضاف وهو يفيد العموم فيعم الأدلة المتفق عليها والمختلف فيها وحينئذ فيحترز به عن ثلاثة أشياء أحدها معرفة غير الأدلة كمعرفة الفقه ونحوه والثاني معرفة أدلة غير الفقه كأدلة النحو والكلام والثالث معرفة بعض أدلة الفقه كالباب الواحد من أصول الفقه فانه جزء من اصول الفقه ولا يكون أصول الفقه ولا يسمى العارف به اصولياً لأن بعض الشيء لا يكون نفس الشيء . والمراد بمعرفة الادلة أن يعرف أن الكتاب والسنة والاجماع والقياس أدلة يحتج بها ^(١) وأن الأمر مثلاً

(١) قال الاسنوي « والمراد بمعرفة الادلة أن يعرف أن الكتاب والسنة والاجماع والقياس الى آخره » أقول اراد أن يبين أن المسائل التي يبحث فيها عن كون الكتاب والسنة وما عطف عليهما حجة هي من مسائل علم الاصول . وقوله وكون الأمر للوجوب أشار به الى ان المراد من الدلائل الاجالية القواعد الكلية التي تصلح ان تكون كبريات تؤخذ من اللغة وأصول الدين تضم لصغريات سهلة الحصول تؤخذ من الكتاب أو السنة أو الاجماع أو القياس ويكون المجموع هو الدليل الذي يثبت به الاحكام الشرعية العملية التي هي الفقه . فقولنا مثلاً ان الأمر حقيقة للوجوب والنهي حقيقة للحرمة تضمن أمرين أحدهما كون الأمر لطلب الفعل طلباً جازماً والنهي لطلب الترك طلباً جازماً وهذا يؤخذ من اللغة . وثانيهما كون هذا الطلب الجازم وجوباً يمدح عليه من يمتثل له عاجلاً ويثاب عليه آجلاً ويعاقب على تركه آجلاً ويذم عاجلاً أو حرمة يذم مرتكبها عاجلاً ويعاقب على فعلها آجلاً ويمدح على الكف عنها عاجلاً ويثاب على ذلك آجلاً وهذا مأخوذ من أصول الدين الذي يبين فيه وجوب اعتقاد أن الأمر والناهي بالشرائع الالهية هو الله الذي يرجى ثوابه ويخشى عقابه فقد أخذنا من هذا المجموع قاعدتين كليتين هما قولنا كل أمر للوجوب حقيقة وكل

لوجوب وليس المراد حفظ الأدلة ولا غيره من المعاني فافهمه * واعلم أن التعبير بالأدلة مخرج لكثير من أصول الفقه^(١) كالعمومات واخبار الآحاد والقياس والاستصحاب وغير ذلك فإن الأصوليين وإن سلموا العمل بها فليست عندهم أدلة للفقه بل أمارات له فإن الدليل عندهم لا يطلق الا على المقطوع به ولهذا قال الامام في المحصول أصول الفقه مجروع طرق الفقه ثم قال وقولنا طرق الفقه

نهى للتحريم حقيقة فهاتان القضيتان الكائتان وأمثالهما مسائل علم أصول الفقه ودلائل الفقه الاجمالية بمعنى أنها الكبريات التي عليها المعول في استنباط الأحكام اذا ضمت الى الصغريات المأخوذة من الكتاب مثلاً تقول قوله تعالى « أقيموا الصلاة » أمر بالصلاة من قبل الله تعالى وكل أمر هو كذلك يفيد وجوب الأمور به فقوله تعالى أقيموا الصلاة يفيد وجوب الأمور به وهو الصلاة فإن كان الاسنوي أراد من قوله والمراد بمعرفة الأدلة أن يعرف أن الكتاب والسنة الخ هو ما ذكرناه كان قوله ذلك صحيحاً ولكنه تكلف لاجابة اليه فان المراد من معرفة الادلة الاجمالية في التعريف معرفة الكبريات فقط لأنها هي مسائل الاصول وقواعده وجعلت هي الأدلة لأنها هي العمدة في الاستدلال وان كان تمام الدليل الذي يستند اليه المجتهد عند الاستنباط انما هو بالصغرى أيضاً لكن الصغرى لا يبحث عنها في الاصول فالمراد بمعرفة القواعد المتعلقة بالأدلة الاجمالية والكيفيتين في تعريف المصنف التصديق بكون الأدلة الكلية الاجمالية المشار اليها بقوله اجمالاً مثبتة للاحكام الشرعية العملية عند المجتهد مع معرفة كيفية الاثبات والاستفادة وحال المستفيد ولا شك أن التصديق بما ذكر هو بمعنى التصديق بالمسائل الكلية التي يبحث فيها الاصولي ليجعلها المجتهد كبريات لصغريات سهلة الحصول كما سبق

(١) قال الاسنوي « واعلم ان التعبير بالأدلة مخرج الخ » أقول المصرح به أن الدليل هو الذي يمكن أن يتوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري قطعياً كان أوطنياً كما في البديخي وغيره فلا وجه لقول الاسنوي ان الدليل عندهم لا يطلق الا على المقطوع به اهـ. فالادلة كالطرق تتناول الامارات أيضاً

يتناول الأدلة والامارات. وقوله « اجمالاً » أشار به الى أن المعتبر في حق الاصولي
انما هو معرفة الأدلة من حيث الاجمال ككون الاجماع حجة وكون الامر للوجوب
كما بيناه. وفي الحاصل أنه احتراز عن علم الفقه وعلم الخلاف لان الفقيه يبحث عن
الدلائل من جهة دلالتها على المسئلة المعينة والمناظران ينصب كل منهما الدليل على
مسئلة معينة وفيما قاله نظر^(١) ولم يصرح في الحصول بالمحتز عنه . فان قيل ان اجمالاً

(١) قال الاسنوى « وفيما قاله نظر » أى فيما قاله صاحب (الحاصل) من
الاحتراز بقوله اجمالاً عن علم الفقه وعلم الخلاف نظر وبين البدخشي وجه ذلك
النظر بقوله اذ الفقه لم يندرج تحت قوله معرفة دلائل الفقه فنحتاج الى اخراجه
اللهم الا أن يقال أراد بالفقه أدلته التفصيلية وكذا الخلاف لأنه عبارة عن العلم
باستعمال الاقيسة المؤلفة من المشهورات والمسلمات لمحافظة حكم أو مدافعة سواء
كان من أحكام الفقه أو لا فليس فيه بحث عن الأدلة المثبتة للأحكام الفقهية ولو
سلم فلا يخرج بقوله اجمالاً لانهم ربما يقولون في الجدل والخلاف المدعى
الوجوب في صورة من صور النزاع ويعبرون بالمقتضى أو عدم الوجوب ويعبرون
بالمنازع اه وأقول أما قوله اذ الفقه لم يندرج تحت قوله معرفة دلائل الفقه الخ فهو
مردود بأن معرفة أدلة الفقه صادقة بمعرفة أدلته الاجالية وأدلته التفصيلية وعلم
الاصول لا يبحث فيه عن أدلة الفقه التفصيلية فلولا قول المصنف اجمالاً الذى
هو بمعنى قول غيره الاجالية لم تخرج المسائل التى يبحث فيها عن الادلة التفصيلية
للفقه فالمراد الاحتراز عن أدلة الفقه التفصيلية. وقوله اللهم الا أن يقال أراد بالفقه
أدلته التفصيلية غير مسلم بل المراد بالفقه العلم بالأحكام الشرعية العملية المأخوذ
من أدلتها التفصيلية فهى معرفة الفن المدون ومعرفة الادلة التفصيلية من
مباحث الفقه بمعنى الفن المدون فهى فقه أيضاً فالمسائل التى يبحث فيها عن
تلك الادلة تدخل في التعريف لولا قول المصنف اجمالاً الذى هو قيد بمعنى
الاجالية كما قلنا وأما قوله وكذا الخلاف لأنه عبارة الخ فنقول هو مردود أيضاً
لأنه متى سلم أنه يبحث في علم الخلاف عن الاقيسة المؤلفة من المشهورات

في كلام المصنف لا يجوز أن يكون مفعولاً^(١) لأن عرف لا يتعدى الا الى واحد وقد جر بالاضافة ولا تمييزاً منقولاً من المضاف ويكون أصله معرفة اجمال أدلة

والمسامات الخ فقد سلم ان من جملة تلك الاقيسة الاقيسة الفقهية ومثلها باقى الادلة الفقهية التى يتعرض اليها الخلافى فان علم الخلاف كالمناطق يعم جميع العلوم وحينئذ يصدق علم الخلاف أنه معرفة دلائل الفقه وان كان يبحث عنها وعن غيرها أيضاً ولولا قول المصنف اجمالاً ما خرج علم الخلاف . وأما قوله ولو سلم فلا يخرج بقوله اجمالاً الخ فهو مردود أيضاً لأن أهل الجدل والخلاف اذا قالوا المدعى الوجوب فى صورة النزاع وعبروا بالمقتضى وأطلقوا أو المدعى عدم الوجوب وعبروا بالمانع وأطلقوا فهم انما يريدون مقتضياً خاصاً لوجوب خاص هو مذهب ذلك المدعى أو عدم وجوب خاص هو مذهب المدعى لمانع خاص لأن غرض الخلافى هو تعصيد مذهب امامه الذى استنبطه امامه من الدليل لا استنباط حكم من دليل وشتان بين هذا وبين ما يبحث عنه الأصولى فيقول مطلق الامر للوجوب ومطلق النهى للتحريم فلولا قولنا اجمالاً ما خرج علم الخلاف أيضاً

(١) قال الاسنوى « فان قيل إن اجمالاً فى كلام المصنف لا يجوز أن يكون » الى آخر ما قال . أقول ان قول المصنف اجمالاً يجب ان يكون فى كلامه حالاً من الادلة حتى يكون وصفاً لها فيخرج علم الفقه وعلم الخلاف كما سبق . وما قيل ان الدلائل مؤنثة وجمالاً مذكر غير صحيح لأن دلائل جمع دليل وهو مذكر كما يأتى فى كلامه وانما يقال ان دلائل جمع وجمالاً مفرد وهذا لا ضرر فيه لان اجمالاً مصدر يوصف به الجمع والمفرد وهو هنا بمعنى جملة كأنه قال معرفة دلائل الفقه جملة ومجىء الحال من المضاف اليه فى مثل هذا التركيب جائز كقوله تعالى « ملأ ابراهيم حنيفة » ولاحتياجه الى التأويل عدل عنه صاحب جمع الجوامع فقال أصول الفقه دلائله الاجالية فجعل الاجالية وصفاً صريحاً للدلالة فلا يحتمل غير ذلك وما عدا الحالية بعيد عن مراد المصنف وعمياناسب التعريف

انفقه لفساد المعنى ولا حالا من المعرفة أو من الدلائل لانهما مؤنثان واجمال
 مذكر ولا نعمتا لمصدر محذوف أى معرفة اجمالية لتذكيره أيضاً فالجواب انه
 يجوز ان يكون فى الاصل مجرورا بالاضافة الى معرفة تقديره معرفة دلائل
 الفقه معرفة اجمال أى لا معرفة تفصيل فحذف المضاف وأقيم المضاف اليه مقامه
 فانصب كقوله تعالى « واسأل القرية » أى أهل القرية ويجوز أن يكون نعمتا
 لمصدر مذكر محذوف تقديره عرفانا اجماليا قال الجوهري تقول عرفت معرفة
 وعرفانا اه وعلى هذين الاعرابين يكون الاجمال راجعا الى المعرفة وأما عوده
 الى الدلائل فهو وان كان صحيحا من جهة المعنى لكن هذا الاعراب لا يساعده
 ويجوز ان يكون حالا واغتمر فيه التذكير لكونه مصدرا وفى بعض الشروح
 أن اجمالا منصوب على المصدر أو على التمييز وهو خطأ لما قلناه * قوله « وكيفية
 الاستفادة منها » وهو مجرور بالمعطف على دلائل^(١) أى معرفة دلائل الفقه
 ومعرفة كيفية الاستفادة الفقه من تلك الدلائل أى استنباط الاحكام الشرعية منها
 وذلك يرجع الى معرفة شرائط الاستدلال كتقديم النص على الظاهر والمتواتر
 على الآحاد ونحوه مما سيأتى فى كتاب التعادل والترجيح فلا بد من معرفة
 تعارض الأدلة ومعرفة الاسباب التى يترجح بها بعض الأدلة على بعض وانما
 جمل ذلك من أصول الفقه لان المقصود من معرفة أدلة الفقه استنباط الاحكام
 منها ولا يمكن الاستنباط منها الا بعد معرفة التعارض والترجيح لان دلائل
 الفقه مفيدة للظن غالبا والمظنونات قابلة للتعارض محتاجة الى الترجيح فصار
 معرفة ذلك من أصول الفقه * وقوله « وحال المستفيد » هو مجرور أيضا

(١) قال المصنف وكيفية الاستفادة منها . قال الاسنوى « هو مجرور بالمعطف
 على دلائل الخ » فأشار بذلك الى ان المصنف جعل المسائل المتعلقة بكيفية الاستفادة
 بعضها من أصول الفقه وقد بين وجه ذلك وقد صرح بذلك سابقا عند بيان الفرق
 بين المعنى الاضافى لأصول الفقه والمعنى اللقبى حيث صرح ان المعنى اللقبى لا بد
 فيه من ثلاثة أشياء معرفة الدلائل وكيفية الاستفادة وحال المستفيد

بالعطف على دلائل (١) أى ومعرفة حال المستفيد وهو طالب حكم الله تعالى

(١) وقال المصنف وحال المستفيد قال الاسنوي « هو مجرور أيضاً بالعطف على دلائل الخ » فأشار بذلك الى أن المصنف جعل المسائل المتعلقة بحال المستفيد بعضاً من الأصول أيضاً وبين وجه ذلك وقد صرح به كذلك كما قدمناه قريباً وقد خالف في كل ذلك صاحب جمع الجوامع وادعى أن المسائل المتعلقة بكيفية الاستفادة وحال المستفيد ليست من أصول الفقه بل لا بد منها في معنى الاصولى وأن ذلك لم يسبقه اليه أحد وقال ان أصول الفقه ليست الا الادلة الاجمالية فلزم أن يكون الاصولى هو المتصف بالاصول لانه منسوب اليها ونسبته اليها بقيامها به وقيامها به معرفته اياها ومعرفته اياها متوقعة على معرفه طرق استفادتها فكانت لا بد منها في صدق مسماه ولذلك ذكرت في أصول الفقه وان لم تكن منه اهـ بمعناه واعترضه الزركشى والجلال المحلى في شرحيهما عليه وخالفه في مسلم الثبوت وشرحه فواتح الرحموت وذلك لان مما لا شك فيه واتفق عليه الكل أن أصول الفقه هو ما يبنى عليه الفقه ويسند اليه وليس ذلك الا أدلة الفقه الاجمالية التى هى القواعد الكلية التى يحتاج اليها الفقيه بمعنى المجتهد فى استنباط الاحكام الشرعية العملية من أداتها التفصيلية وهذه القواعد هى مباحث الادلة الاربعة ومباحث الترجيح وغيرها من طرق الاستفادة ومباحث الاجتهاد التى هى مباحث حال المستفيد لجميع هذه المسائل المتعلقة بهذه المباحث الثلاثة يبنى الفقه عليها ويستند اليها ويحتاج اليها الفقيه بمعنى المجتهد عند تطبيق الادلة التفصيلية على احكامها واستنباط احكامها منها فكانت كلها أصول الفقه بلا شبهة وكان فى الامكان حمل تعريف جمع الجوامع على ما يشمل المسائل المتعلقة بهذه المباحث الثلاثة لولا أن صاحبه صرح بمراده ولم يجعل من الاصول ماعدا المسائل المتعلقة بالادلة الاجمالية فكان قوله هذا مخالفاً لما عليه الاصوليون فان كل من عداه من الاصوليين جعلوا المسائل المتعلقة بمباحث طرق الاستفادة وحال المستفيد من أصول الفقه وذكروها فى تعريفه أو أدخلوها فى دلائل الفقه الاجمالية ليكون التعريف شاملاً لجميع اجزاء الفن المارة لافرق فى ذلك بين من تقدم على صاحب جمع الجوامع من الاصوليين ومن

فيدخل فيه المقلد والمجتهد كما قال في الحاصل لان المجتهد يستفيد الاحكام من الادلة والمقلد يستفيدها من المجتهد وأشار المصنف بذلك الى شرائط الاجتهاد وشرائط التقليد التي ذكرها في الكتاب السابع وانما كان معرفة تلك الشروط من اصول الفقه لانا بينا أن الادلة قد تكون ظنية وليس بين الظن ومدلوله ارتباط عقلي لجراز عدم دلالة عليه فاحتيج الى رابط وهو الاجتهاد فتلخص

تأخر منهم وأشاروا بذلك الى ان مسائل الاصول هي القواعد المبحوث فيها عن موضوعه من حيث يتوقف عليه اثبات الاحكام الشرعية العملية فاستنباطها من أدلتها التفصيلية وموضوعه هي الادلة الاجالية وطرق الاستفادة وحال المستفيد من حيث ما ذكر فالتعريف تضمن ذكر الموضوع الذي يمتاز به العلم عما سواه وهذه طريقة الشافعية وأما طريقة الحنفية فموضوع الاصول ما ذكره الشافعية والاحكام فاذا ذكر الشافعية من الادلة الاجالية وطرق الاستفادة وحال المستفيد من موضوع الاصول من حيث اثبات الاسكام بها والاحكام من موضوعه أيضاً من حيث أنها تثبت بالادلة الاجالية فطاق الامر مثلاً مبحوث عنه في الاصول من حيث يثبت به الوجوب فيقال مطلق الامر حقيقة للوجوب والوجوب الذي هو الحكم يبحث عنه في الاصول أيضاً من حيث انه يثبت بمطلق الامر فيقال الوجوب يثبت بمطلق الامر فتعريف أصول الفقه على طريقة الشافعية هو ما ذكره المصنف وعلى طريقة اكثر الحنفية هو العلم بالادلة الاجالية للفقه وطرق استفادتها منها وحال مستفيدها من حيث تثبت بها الاحكام الشرعية العملية الخ والاحكام من حيث تثبت بتلك الادلة والعلم أو المعرفة على كلا الطريقتين اما بمعنى التصديق أو الملكة بعد تعلقه بما بعده أو بمعنى نفس المسائل المدونة ويمكن الاقتصار في التعريف على ذكر دلائل الفقه الاجالية على طريقة الشافعية أو على أدلة الفقه الاجالية والاحكام على طريقة الحنفية لأن من المعلوم أن تلك الأدلة لا تكون أدلة للفقه الا اذا كانت صالحة لذلك وكان الحكم المأخوذ منها فقهاً فكان كونها كذلك موقوفاً على معرفة طرق استفادة الاحكام منها وحال مستفيدها ولكن ما سلكه المصنف أوضح وأليق بقام التعريف

أن معرفة كل واحد مما ذكر أصل من اصول الفقه ومجموعها ثلاث فلذلك أتى بلفظ الجمع فقال اصول الفقه معرفة كذا وكذا ولم يقل أصل الفقه ، وهذا الحد ذكره صاحب الحاصل فقلده فيه المصنف . وفيه نظر من وجوه ﴿ أحدها ﴾ كيف يصح أن يكون أصول الفقه هو معرفة الأدلة ^(١) مع أن أصول الفقه شيء

(١) قال الاسنوى « وهذا الحد ذكره صاحب الحاصل فقلده فيه المصنف وفيه نظر من وجوه : أحدها كيف يصح أن يكون أصول الفقه هو معرفة الأدلة الخ » وحاصله أن أصول الفقه هو نفس أدلة الفقه الاجمالية الثابتة في نفسها سواء وجد من يعرفها أو لم يوجد فالمعرفة ليست هي الاصول ثم قال ان طائفة جعلوا الاصول هو العلم لا المعلوم وطائفة عكست وظاهر اعتراضه أن الطائفة الاولى أخطأت في جعلها الاصول هو العلم . ونقول : ان المراد بالعلم أو المعرفة في تعريف الأصول اما الملكة أو التصديق بقطع النظر عما يقوم به الملكة أو التصديق أو هو نفس الأدلة والمراد بأدلة الفقه كما علمت القواعد الكلية التي تجعل كبريات لصغريات سهلة الحصول وكما يطلق أصول الفقه على تلك القواعد يطلق أيضاً على التصديق بها باعتبار تعلق ذلك التصديق بتلك القواعد فان القواعد أدلة الفقه الاجمالية والفقه مدلول ومن لوازم التصديق بالدليل التصديق بالمدلول فيطلق على التصديق بها أنه اصول الفقه لذلك كما يطلق على ملكة استحضار تلك القواعد أو ملكة استحصائها أصول الفقه أيضاً بهذا الاعتبار فتسمية أدلة الفقه الاجمالية أو مجموع طرق الفقه الاجمالية أصول الفقه باعتبار أن الفقه يبنى عليها أولاً وبالذات ويستند اليها لذاتها استناد المدلول للدليل كما يطلق على التصديق بتلك القواعد التي هي أدلة الفقه الاجمالية أو على ملكة استحضارها أو استحصائها باعتبار التعلق بها فهما طريقان صحيحان في تعريف أصول الفقه للاصوليين وأن تعريفه بأنه أدلة الفقه الاجمالية أولى ، وقد صرح بكونهما طريقين للاصوليين الاسنوى نفسه وما قاله كل من الطائفتين صحيح فن سمي العلم أصولاً وعرفه به فهو انما سماه وعرفه به باعتبار تعلقه بالمعلوم ومن سمي المعلوم أصولاً وعرفه به

ثابت سواء وجد العارف به أم لا ولو كان هو المعرفة بالادلة لكان يلزم من فقدان العارف بأصول الفقه فقدان أصول الفقه وليس كذلك ولهذا قال الامام في المحصول أصول الفقه بمجموع طرق الفقه ولم يقل معرفة مجموع طرق الفقه وذكر نحوه في المنتخب أيضاً وكذلك صاحب الاحكام وصاحب التحصيل وخالف ابن الحاجب فجعله العلم أيضاً . وحاصله أن طائفة جعلوا الاصول هو العلم لا المعلوم وطائفة عكست. ﴿ثانيها﴾ أن العلم بأصول الفقه ثابت لله تعالى لانه تعالى عالم بكل شيء ^(١) ومن ذلك هذا العلم الخاص فلا بد من ادخاله في الحد

فانما سماه وعرفه به باعتبار ذاته فليس وجهه . والثاني أولى ولذلك جرى عليه صاحب جمع الجوامع وحكى الاول بقيل

(١) قال الاسنوى « وثانيها أن العلم بأصول الفقه ثابت لله تعالى لانه تعالى عالم الخ » وحاصله أنه يصدق على علم الله تعالى بأدلة الفقه الاجالية أنه علم بها فيكون اصول الفقه ايضاً كعلمنا بتلك الادلة فيجب ان يدخل في التعريف والا لزم وجود المحدود بدون الحد لكن أخذ المعرفة في التعريف يخرجها اذ هي تشتمر بسبق الجهل . وتقول في الجواب عن ذلك ان علم الله تعالى بأدلة الفقه لا يسمى اصول الفقه حتى يجب دخوله في التعريف وذلك لما علمت ان المعرفة المأخوذة في التعريف او العلم المأخوذ فيه بمعنى التصديق او ملكة الاستحضار او ملكة الاستحصال أو بمعنى الفن المدون فالعلم بأصول الفقه بالمعاني المذكورة وان كان ثابتاً لله تعالى لكن على أنه معلوم له تعالى لا على أنه صفة له تعالى فان علمه تعالى انكشاف ثابت له سبحانه على أنه صفة من صفاته . فعلمه تعالى بمعلومنا - من تصديقات وملكات وتصورات - وبمعلوماتنا وأقوالنا وغير ذلك على أنه منسوب اليها ومن صفاتها فعلمنا المتعلق بأدلة الفقه التي هي مسائل الاصول معلوم له تعالى ومتعلقه الذي هو معلومنا وهو تلك المسائل معلوم له ايضاً وهذا هو الاصول فقط وأما علمه تعالى بعلمنا ومعلومنا المذكورين وانكشافهما له تعالى فهو علم حضوري وليس هو مسمى بالاصول كيف وعلمنا ومعلومنا حادثان ومعلومان له تعالى على ما هما عليه من الحدوث والامكان وعلمه تعالى انكشاف أزلي أبدي

والا لزم وجود المحدود بدون الحد لـكنه لا يمكن دخوله فيه لانه حده بقوله معرفة دلائل الفقه والمعرفة لا تطلق على الله تعالى لانها تستدعى سبق الجهل كما تقدم ﴿ ثالثها ﴾ أنه جمع دليلا على دلائل هـنـا^(١) وفي أوائل القياس حيث

يحيط بكل شيء ومن ذلك علمنا بتلك المسائل فكما ان تلك المسائل التي دونها علماء الاصول حادثة ومعلومة له تعالى على ما هي عليه من أن الذين دونوها هم أولئك العلماء فعلمنا بتلك المسائل معلوم له تعالى على أنه صفة قائمة بنا كما هو الواقع فعلم الاصول هو صفتنا ويعلم الله ذلك كذلك وعلمه تعالى صفته الازلية وهي قائمة بذاته فعلمه تعالى خارج من المحدود فلا يجوز أن يدخل في التعريف فلذا كان خارجاً عن الجنس الذي هو المعرفة بمعنى التصديق أو الملكة وكلاهما من صفات الحوادث ووضع اسماء العلوم لمعانيها وتسمية العلوم بأسمائها كل ذلك حادث اصطلاح عليه العلماء فلنفظ اصول الفقه لنفظ مركب جعله العلماء لقباً لعلمنا بأدلة الفقه الاجمالية أو لنفس ادلة الفقه الاجمالية . فتلخص مما قلنا أن علم الله تعالى المتعلق بعلمنا بدلائل الفقه الاجمالية الذي هو صفة لنا وبمعلوماتنا التي هي تلك الادلة خارج عن الجنس وهو المعرفة أو العلم بمعنى مطلق الادراك وبعد اضافته لما بعده يكون بمعنى التصديق أو الملكة فهو علم حصولي وعلمه تعالى علم حضوري بمعنى أن جميع معلوماته التي لا تنتهي حاضرة عنده أولاً وأبداً منكشفة له انكشافاً تاماً لا يقبل التفاوت ولا التشكيك بحال ، سبحانه لا يخفى عليه شيء في الارض ولا في السماء وهو بكل شيء عليم ، فلا يتصف علمه تعالى بالتصور ولا بالتصديق ولا بالملكة وان كان يعلم كل ما نعلمه تصوراً وتصديقاً وغير ذلك وعلمه بمسائل الاصول وبعلمنا بها كعلمه بغير ذلك لا يسمى بما تسمى به علوم الحوادث « سبحانه ليس كمثل شيء وهو السميع البصير »

(١) قال الاسنوي « ثالثها أنه جمع دليلا هـنـا على دلائل الخ ما قال » وحاصله أن جمع دليل لـكونه على هذا الوزن وهو مذكر لم يسمع عن العرب وهو غير قيامي ايضاً وقد سمع شذوذاً في وصيد وجزور وساء للمطر وقدم فقيل فيها وصائد وجزائر وسائي وقدائم فجمع دليل على دلائل غلط . واقول قد نقل هو

قال لعموم الدلائل وفي أول الكتاب الخامس حيث قال في دلائل اختلف فيها وانما صوابه أدلة قال ابن مالك في شرح الكافية الشافية لم يأت فعائل جمعا لاسم جنس على وزن فعيل فيما أعلم لكنه بمقتضى القياس جائز في العلم المؤنث كسمائد جمع سعيد اسم امرأة وقد ذكر النحاة لفظتين وردا من ذلك ونصوا على أنهما في غاية القلة وأنه لا يقاس عليهما ﴿ رابعها ﴾ وهو مبني على مقدمة (١)

عن ابن مالك في شرحه انه بمقتضى القياس جائز في العلم المؤنث كسمائد جمع سعيد اسم امرأة كما أن علماء النحو واللغة قالوا ان فعائل يقاس في كل رباعي مؤنث ثالثه مدة سواء كان تأنيثه بالتاء أم بغيرها وبناء على ذلك يقال ان دليل لما كان بمعنى الحجية فهو مؤنث معنى بغير التاء فيجوز ان يجمع على دلائل على أن الشافعي جعل دلائل في عدة مواضع من كتابه الام ورسالة الاصول جمعا للدلالة بمعنى الدليل ولا مانع من ارادته هنا وتكون دلائل في كلام المصنف جمعا للدلالة بمعنى دليل ويكون جمعا قياسيا ولعله لذلك استعمله اكثر الاصوليين من المتقدمين والمتأخرين كصاحب جمع الجوامع وصاحب مسلم الثبوت مع أن الغالب على الظن أنهم اطلعوا على ما قاله الاسنوي فدل ذلك على أن هناك وجها يسوغ استعمال هذا الجمع وليس الا ما قلناه

(١) قال الاسنوي « ورابعها وهو مبني الخ » وحاصل هذا الاعتراض أن موضوع كل علم هو ما يبحث في ذلك العلم عن عوارضه الذاتية و المبحوث عن عوارضه الذاتية في علم الاصول هو الادلة الاجالية والعلم بالموضوع لكونه يرجع اليه موضوعات مسائل العلم يجب ان يكون مبينا في غير ذلك العلم ومعلوما من غيره ولا يصح أن يكون العلم بموضوع العلم أو معرفته داخلا في حقيقة العلم فلا تكون الادلة ماهية العلم فلا يصح تعريفه بأنه أدلة الفقه الاجالية ولا بأنه معرفة أدلة الفقه الاجالية . فان قيل ان المأخوذ في الحد هي أدلة الفقه الاجالية باعتبار ما يعرض لها من اعراضها الذاتية ككونها عامة أو خاصة أو غير ذلك قلنا ان المأخوذ في التعريف هو الأدلة الكلية من حيث دلالتها على الاحكام . وهذا هو الموضوع وقد عرفنا علم الاصول بمعرفة هذه الادلة فيلزم أن يكون

وهي أن كل علم فله موضوع ومسائل فموضوعه هو ما يبحث في ذلك العلم عن الاحوال العارضة له ومسائله هي معرفة تلك الاحوال فموضوع علم الطب مثلا هو بدن الانسان لانه يبحث فيه عن الامراض اللاحقة له ومسائله هي معرفة تلك الامراض . والعلم بالموضوع ليس داخلا في حقيقة ذلك العلم كما أوضحناه في بدن الانسان . وموضوع علم الاصول هو أدلة الفقه لانه يبحث فيه عن العوارض اللاحقة لها من كونها عامة وخاصة وأمرا ونهيا وهذه الاشياء هي المسائل واذا كانت الادلة هي موضوع هذا العلم فلا تكون من ماهيته . فان

معرفة موضوع العلم هي ماهية العلم . والجواب عن ذلك أن المراد بادلة الفقه وطرق الاستفادة وحال المستفيد في تعريف المصنف المسائل الكلية التي هي القواعد المشتملة على الموضوع والمحمول وهذه هي أدلة الفقه الاجمالية على معنى انها تكون كبريات تضم الى صغيريات سهلة الحصول في الدليل كما قلنا وكما يؤخذ مما قدمه الاسنوى نفسه في بيان وجه كون معرفة طرق الاستفادة وحال المستفيد من أصول الفقه . ومما لاشك فيه ان المسائل المتعلقة بالمباحث الثلاث المذكورة مركبة من الموضوعات والمحمولات المبحوث عنها في الفن وجميع موضوعات مسائل الاصول ترجع الى موضوع الفن برجوعها الى جزئى من جزئياته أو الى عرض ذاتى من أعراضه ومحمولات تلك المسائل ترجع الى الاعراض المبحوث عنها في ذلك الفن فهذه المسائل هي ماهية الفن وتسمى معرفتها باسمها وأما موضوع هذا الفن فانما يعرف في غير علم الاصول وهي العلوم التي استمد منها علم الاصول كعلم الكلام والعلوم العربية فقول الاسنوى قلنا لانسلم بل الاول أيضاً مذکور الخ غير مسلم لما علمت ان المراد بالادلة الاجمالية المأخوذة في التعريف هي المسائل والقواعد الكلية فتعريف المصنف مساو في المعنى لتعريف ابن الحاجب أصول الفقه لقباً بانه العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى استنباط الاحكام الشرعية الفرعية ولذا قال في مسلم الثبوت وشرحه فوائح الرحوت ثم هذا العلم أي علم الاصول هو أدلة اجمالية للفقه يحتاج اليها عند تطبيق الادلة التفصيلية على أحكامها لانه اذا قرر الدليل على الشكل الاول تكون كبراه مأخوذة من الاصول سواء كانت من

قيل موضوع هذا العلم هو الأدلة الكلية من حيث دلالتها على الأحكام وأما مسائله فهي معرفة الأدلة باعتبار ما يعرض لها من كونها عامة وخاصة وغير ذلك وهذا هو الواقع في الحد قلنا لانسلم بل الاول أيضا مذكور فانه المراد بقوله دلائل الفقه كما تقدم ﴿ خامسها ﴾ ان هذا الحد ليس بمانع لان تصور دلائل الفقه الخ يصدق عليه أنه معرفة بها أى علم لان العلم ينقسم الى تصور وتصديق ^(١) ومع ذلك ليس من علم الاصول فان الاصول هو العلم التصديقي

مسائل أصولية معينة أو مندرجة فيها أو مأخوذة من عدة مسائل منها كقولنا الزكاة واجبة لقوله تعالى « وآتوا الزكاة » فاذا اردنا تطبيقها على حكمها قلنا الزكاة مأمور بها من الله وكل مأمور به منه تعالى واجب لان الامر للوجوب حقيقة فهذه الكبرى مأخوذة من مسألة أصولية وهي قولنا الامر للوجوب حقيقة ثم لا بد في كلية الكبرى من قيود وهي كل مأمور به بأمر غير منسوخ ولا معارض براجح ولا مؤول واجب فلا بد لأتمام هذه القضية من معرفة مسائل النسخ والتعارض والتأويل فهذه الكبرى مأخوذة من عدة مسائل . ثم قال شارحه وبما ذكرنا اندفع ما يترامى من أن بعض مسائل الأصول لا تصلح للكبروية كقولنا القياس لا يكون ناسخا ولا منسوخا لأننا لا ندعى وقوعها بعينها بل ما هو أعم منه ومن المأخوذ منه . اه ملخصا . ومما ذكر أيضا تعلم أنه يكفى في تعريف أصول الفقه أن يقال أصول الفقه هو الأدلة الأجمالية بمعنى القواعد الكلية فلها لا تكون كذلك إلا مع قيود مأخوذة من مسائل طرق الاستفادة من الأدلة وحال المستفيد .

(١) قال الاسنوى : « وخامسها أن هذا الحد ليس بمانع لأن تصور دلائل الفقه الخ يصدق عليه أنه معرفة بها لان العلم ينقسم الخ » والجواب عن ذلك أن المعرفة في تعريف المصنف وان كان بمعنى العلم الذى هو مطلق الادراك المنقسم الى تصور وتصديق لكن باضافتها الى أدلة الفقه اجمالا وطرق الاستفادة منها وحال المستفيد خرج التصور وصار المراد من المعرفة التصديق وذلك لما قلنا من أن المراد بأدلة الفقه اجمالا وطرق الاستفادة منها وحال المستفيد مسائل

لا التصورى .

قال « والفقهاء العلم بالاحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية ^(١) » أقول لما كان لفظ الفقه جزءاً من تعريف أصول الفقه ولا يمكن معرفة شيء الا بعد معرفة اجزائه احتاج الى تعريفه فقوله العلم جنس دخل فيه سائر العلوم . ولقائل أن يقول لم قال فى حد الاصول معرفة وفى حد الفقه العلم ^(٢) وقد استعمل ابن الحاجب لفظ العلم فيهما وابن برهان فى الوجيز

هذه المباحث الثلاثة التى هي قواعد وقضايا كلية فهى معرفة تصديقية فلا تصدق على تصور الادلة الاجمالية . وقد تقدم فى كلام الاسنوى ما هو صريح فى ذلك فلا وجه للاعتراض .

(١) قال المصنف « والفقهاء العلم بالاحكام الخ » انما عرف المصنف الفقه مع أنه باعتبار كونه جزءاً من اللفظ اللقبى كالزاي من زيد لا يدل على جزء المعنى لانه لم يعرفه بهذا الاعتبار وانما عرفه باعتبار أن مسمى المعنى اللقبى من ما صدقات المعنى الاضافى فان لفظ أصول الفقه مركباً اضافياً معناه ما انبنى عليه الفقه وهذا المعنى متحقق فى الفن الملقب بأصول الفقه فالتعريف انما هو للفقه المضاف اليه الادلة فى تعريف الاصول فساغ تعريفه لبيان ما انبنى على هذا الفن لا باعتبار أنه جزء اللفظ اللقبى . والحاصل أن الاعلام المنقولة عن مركب اضافى قسمان قسم مسماه من ما صدقات المعنى الاضافى كعبد الله علما فان المعنى الاضافى وهو العبودية لله تعالى متحقق فى الذات التى جعل هذا المركب علماً عليها وقسم لا يكون كذلك كأنف الناقة وأصول الفقه لقباً لفن الاصول من القسم الاول ولهذا قال الاسنوى لما كان لفظ الفقه جزءاً من تعريف اصول الفقه ولا يمكن معرفة شيء الا بعد معرفة اجزائه احتاج الى تعريفه اه فأشار الى أن تعريف الفقه انما هو باعتبار أنه جزء المسمى الذى هو المعرف بأدلة الفقه الاجمالية لا باعتبار أنه جزء الاسم الذى هو أصول الفقه لقباً على الفن المدون فلا ينافى ما قدمناه من أنه لا حاجة الى تعريف المركب الاضافى قبل تعريف اللقبى وان المصنف اعرض عنه لذلك .

(٢) قال الاسنوى : « ولقائل أن يقول لم قال فى حد الاصول معرفة الخ »

لفظ المعرفة هنا وقوله بالاحكام احتراز به عن العلم بالذوات والصفات والافعال
 قائله في الحاصل ووجه مقاله أن العلم لا بد له من معلوم وذلك المعلوم ان لم يكن
 محتاجا الى محل يقوم به فهو الجوهر كالجسم وان احتاج فان كان سببا للتأثير في
 غيره فهو الفعل كالضرب والشتم وان لم يكن سببا فان كان نسبة بين الافعال
 والذوات فهو الحكم وان لم يكن فهو الصفة كالخمر والسواد فلما قيد العلم
 بالحكم كان مخرجا للثلاثة لكن في اطلاق خروج الصفات اشكال^(١) وذلك أن

أقول قد علمت أن من أخذ المعرفة في حد الاصول أراد منها مطلق الادراك
 وبأضافتها الى الادلة الاجالية بمعنى المسائل السكوية خرج التصور ومن أخذ العلم في
 تعريفه أراد منه مطلق الادراك أيضا وبإضافته الى الادلة الاجالية بالمعنى المذكور
 خرج التصور فهما عبارتان متحدتان في المعنى فالسؤال دورى فلا ورود له
 (١) قال الاستوى « لكن في اطلاق خروج الصفات اشكال الخ ». اقول
 هذا الاشكال مبني على ان المراد بالاحكام في تعريف الفقه جمع الحكم الذي هو
 الخطاب الشرعي الخ وهو معناه في اصطلاح الاصوليين وهو خلاف الحلق والحق
 أن المراد بالاحكام في تعريف الفقه النسب التامة مطلقا ولذلك فسرهما الجلال
 المحلى في شرحه على جمع الجوامع بالنسب التامة الشاملة للشرعية وغير الشرعية
 كما فسر قيد الشرعية بالمأخوذة من الشرع وفسر الشرع بالادلة السمعية المبعوث
 بها النبي الكريم فجعل العلم في التعريف شاملا للتصور والتصديق وعمم في
 الاحكام فجعلها بمعنى النسب التامة الشاملة للعقلية والشرعية والنفسية والحسية
 فتكون قيدا مستقلا يخرج به التصورات وتكون الشرعية قيدا آخر اخرج به
 العلم بالنسب التامة التي ليست بشرعية وبقييد العملية يخرج النسب الشرعية
 الاعتقادية وبقييد المكتسب الذي هو وصف للعلم يخرج علم الله وعلم جبريل
 وعلم نبينا صلى الله عليه وسلم ، وأشار الجلال بذلك الى رد ما قاله الزركشي
 في شرحه على جمع الجوامع من أن الاحكام الشرعية في تعريف الفقه لفظ مفرد
 لا يدل جزؤه على شيء فان الاحكام الشرعية جمع الحكم الشرعي وهو علم
 كما سيأتي تعريفه بالخطاب المنقسم الى الايجاب والتحريم وغيرها وأن امام
 الحرمين قد صرح في البرهان بأن المراد بالاحكام الشرعية في حد الفقه ما ذكر

الحكم الشرعي خطاب الله تعالى وخطابه تعالى كلامه وكلامه صفة من جملة الصفات القائمة بذاته تعالى فيلزم من اخراج الصفات اخراج الفقه وهو المقصود بالحد والباء في قوله بالاحكام يجوز أن تكون متعلقة بمحذوف أى العلم المتعلق بالاحكام والمراد بتعلق العلم بها التصديق بكيفية تعلقها بأفعال المكلفين كقولنا المساقاة جائزة لا العلم بتصورها فانه من مبادئ أصول الفقه فان الاصولى لا بد أن يتصور الاحكام كما سيأتى ولا التصديق بثبوتها فى أنفسها ولا التصديق بتعليقها فانها من علم الكلام فان قيل الالف واللام فى الاحكام لا جائز أن تكون للمهد لانه

وانما فسر الجلال الاحكام فى حد الفقه بما ذكرنا ولم يفسره بما قاله الزركشى تبعا لامام الحرمين لما قاله السعدى فى التلويح ونصه الحكم يطلق فى العرف على اسناد أمر لا آخر أى نسبتة اليه بالايجاب او السلب وفى اصطلاح الاصول هو خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين بالافتضاء والتخيير وفى اصطلاح المنطق هو ادراك ان النسبة واقعة أو ليست بواقعة ويسمى تصديقا وليس بمراد هنا لانه علم والفقه ليس علما بالعلوم الشرعية ، والمحققون على ان الثانى أيضا ليس بمراد والا لكان ذكر العملية والشرعية مكررا بل المراد النسب التامة بين الامرين التى العلم بها تصديق وبغيرها تصور ولهذا أشار بقوله يخرج التصورات ويبقى التصديقات فيكون الفقه عبارة عن التصديق بالقضايا الشرعية المتعلقة بكيفية العمل تصديقا حاصلًا عن الادلة التفصيلية التى نصبت فى الشرع على تلك القضايا اه وبهذا تعلم ان ما قاله الاسنوى بعد ذلك تقريرا على ما قاله من ان المراد بالاحكام الشرعية جمع الحكم الشرعى الذى هو الخطاب المتعلق بأفعال المكلفين بالافتضاء أو التخيير غير صحيح لبنائه على ما ليس بصحيح والمراد بالمأخوذة من الشرع أى الدليل السمعى المذكور كل ما يتوقف أخذها والعلم بها على ذلك سواء أخذت منه بالفعل أو لم تؤخذ وانما كان المراد ذلك دون المأخوذة بالفعل لاننا لو أردنا المأخوذة بالفعل كان قوله المكتسب بعد ذلك مستدركا على أننا نقول لو أردنا المأخوذة بالفعل فلا استدراك أيضا لان المراد بالمكتسب العلم بها من أدلتها بطريق الاجتهاد وهو أخص من مطلق الاخذ وان كان المراد فى الواقع هو الاول كما يعلم مما يأتى فى محترزات القيود وفسر الجلال العملية فى

ليس لنا شيء معهود يشار اليه ولا للجنس لان أقل جنس الجمع ثلاثة فيلزم منه أن العامي يسمى فقيها اذا عرف ثلاث مسائل بأدلتها لصدق اسم الفقه عليها وليس كذلك ولا للعموم لانه يلزم خروج أكثر المجتهدين لان مالكا من أكبرهم وقد ثبت أنه سئل عن أربعين مسألة فأجاب في أربع وقال في ست وثلاثين لأدرى فالجواب التزام كونها للجنس^(١) لان الحد انما وضع لحقيقة الفقه ولا يلزم من اطلاق الفقه على ثلاثة أحكام أن يصدق على العارف بها أنه فقيه لان فقيها اسم فاعل من

التعريف بالمتعلقة بكيفية عمل قلبي ونحوه كالعالم بأن النية واجبة وبأن الوتر واجب أو مندوب مثلا على اختلاف المذاهب وهو مأخوذ مما قدمناه عن السعد حيث قال الفقه عبارة عن التصديق بالقضايا الشرعية المتعلقة بكيفية العمل وأطلق في العمل فشمع القلبى وغيره وأشار الجلال بذلك الى الاعتماد ما رآه المتأخرون من تفسير العملية بما يكون العلم به علما بكيفية عمل فكان المراد بكون الاحكام شرعية عملية أن يكون متعلق العلم نسبة تامة يتوقف أخذها على الشرع أى الدليل السمعى ويكون أحد طرفى النسبة العمل والمحمول الكيفية الشرعية المتعلقة بذلك العمل وهى الوجوب وأخواته من الاحكام التكليفية والوضعية والبحث عن أفعال الصبي والمجنون ومتلف البهائم يرجع الى البحث عن فعل المكلف فيؤول حتى يرجع موضوع تلك المسائل اليه فيرجع مسألة المجنون والصبي الى الولى ومتلف البهائم الى فعل المالك وموضوع علم انقراض الى قسم التركات التى هى من أفعال الجوارح ويرجع استحالة الحجر خلا وسببية الزوال لوجوب الصلاة الى فعل المكلف أيضا بأن يقال استعمال الحجر المستحيل مثلا جائز والصلاة عند تحقق الزوال واجبة كذا حققه عبد الحكيم على الخياطى وبقولنا تتعلق بالعمل من حيث الكيفية الخ اندفع ما قيل ان العلم عند التحقيق كيفية فلا معنى لتعلق الكيفية بكيفية عمل وذلك لان العلم انما تعلق بنسبة محمولاتها كيفية عمل

(١) قال الاسنوى : « فالجواب التزام كونها للجنس الخ » أقول قد علمت

مما قدمناه ان الفقه اسم للفن المدون وهى النسب التامة الشرعية العملية

فقه بضم القاف ومعناه صار الفقه له سجية وليس اسم فاعل من فقه بكسر القاف
 أى فهم ولا من فقه بفتحها أى سبق غيره الى الفهم لما تقرر فى علم العربية أن
 المأخوذة من الشرع أى الأدلة السمعية المبعوث بها النبى الكريم صلى الله عليه
 وسلم وان معنى كونها مأخوذة من الشرع ان أخذها يتوقف عليه سواء اخذت
 بالفعل أولا وان هذه النسب التامة هى عبارة عن اسناد امر هو كيفية عمل
 شرعية الى أمر هو عمل المسكف وتلك الكيفية هى الوجوب والحرمة واخواتهما
 من الاحكام التكليفية والاحكام الوضعية وان هذا الفن يمتاز عن غيره من
 الفنون بتميز موضوعه عن موضوعاتها وموضوعه انما يمتاز عن موضوعات غيره
 بكونه البحث عنه فى هذا الفن من حيث تثبت له تلك الكيفية وأن موضوعات
 جميع مسائله ترجع لموضوعه ومحولاتها ترجع الى تلك الكيفية المثبتة فيه للموضوعات
 وبذلك صار فنا واحدا ممتازا عن غيره مما يشاركه فى أن المبحوث عنه فيه فعل
 المسكف لكن من حيثية أخرى وباستحضار تلك المسائل باستحضار هذا الموضوع
 وهذه المحولات اجمالا وضع له اسم خاص هو الفقه وكما أن لفظ الفقه جعل اسما
 علما لهذه الأحكام التى هى تلك النسب التامة المذكورة وضع للتصديقات المتعلقة
 بها وللمسئلة المتعلقة بها وصار لفظ الفقه اسما علما أيضا للتصديق بتلك الاحكام
 والمسئلة تلك الأحكام وهكذا يقال فى جميع أسماء العلوم كما قدمنا ذلك فى تعريف
 علم الأصول فتبين أن الفقه يطلق على تلك المعانى الثلاثة وتبين أن المراد بالاحكام
 فى التعريف جميع الأحكام وأن نسبة كل مسألة من مسائل الفقه الى الفقه هى
 نسبة الجزء الى كله مهما تجددت وتكاثرت مسائله وتزايدت الى ما لا يتناهى بتزايد
 الحوادث وتكثورها وتجديدها لأنها على كل حال ترجع الى موضوع واحد هو فعل
 المسكف وكيفية واحدة تتعلق بذلك العمل وهما ما ذكرناهما ومن ذلك تعلم أن ال
 فى قول المصنف والفقه الخ للمهد وأن الممهود هو ذلك المسمى بالفقه فان لفظ الفقه
 صار علما على كل واحد من تلك المعانى الثلاثة نعم حدث عرف آخر للفقهاء فأطلقوا
 اسم الفقه على حفظ مسائل الفقه ومن ذلك اختلفوا فى الفقيه بمعنى حافظ الفقه
 وفى المقدر الذى يسمى فقيها به اذا حفظه من مسائله وهذا ليس محلا للبحث

قياسه فاقه وظهر أن الفقيه يدل على الفقه وزيادة كونه سجية وهذا أخص من مطلق الفقه ولا يلزم من نفي الاخص نفي الاعم فلا يلزم نفي الفقه عند نفي المشتق هنا بل الكلام في الفقه بمعنى الفن المدون الذي عرفه الفقهاء بما عرفه به المصنف ودون الأصوليون أصوله وقواعده السكينة التي ينبني عليها ويستند اليها وسموها أصول الفقه وبناء على ذلك فالفقيه في اصطلاح الأصوليين مأخوذ من الفقه بمعنى الملكة فتي قامت ملكة استنباط تلك الأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية بشخص كان فقيها أي مجتهدا سواء اجتهد بالفعل واستنبط كل الأحكام أو بعضها أو لم يجتهد ولم يستنبط شيئا وأبو حنيفة ومالك والشافعي واحمد وسائر المجتهدين فقهاء بهذا المعنى فلا يضر في كونهم كذلك توقعهم في بعض المسائل لعدم الوقوف على الدليل فيها أو لتعارض الأدلة وعدم الوصول الى مرجح لبعضها وأما الجواب بالتزام كون ال للجنس لأن الحد انما وضع للحقيقة الى آخر مقاله الأسنوى فلا يفيد لانه ان أراد بقوله ولا يلزم من اطلاق الفقه على ثلثه أحكام أن يصدق انه فقيه الخ أن الفقيه مشتق من الفقه بالمعنى الصادق بثلاث مسائل فلا يصح قوله لان فقيها اسم فاعل من فقه اضم القاف ومعناه صار الفقه له سجية لانه هذا التعليل يقتضى أنه مشتق من الفقه مصدر فقه بمعنى صار الفقه له سجية وهو الملكة الراسخة الشريفة وان أراد أن الفقيه مشتق من الفقه بمعنى المراساة الراسخة الذي هو مرادف ومساو لملكة الاجتهاد فلا حاجة الى جعل ال للجنس والالامالة في هذا الاعتراض والاشتغال بالجواب عنه بما لا يفيد لانه متى أخذنا الفقيه من الفقه بمعنى ملكة الفقه التي هي ملكة الاجتهاد كان الفقيه مرادفا للمجتهد ولا يقال بعد ذلك يلزم منه أن العام يسمى فقيها اذا عرف ثلاث مسائل بأدلتها ولا يلزم أيضا خروج أكثر المجتهدين ولا خروج واحد منهم كما قلت . ومن هذا تعلم انه لاحسن في جوابه ولا صحة له فضلا عن انه من أحسن الاجوبة وأن اعتراضه بما اعترض به لا ورود له أصلا وانه لا حاجة لما اعترض به إلا ما عارض عن هذا السؤال لعدم وروده بقي ان العلماء اختلفوا في أن الاجتهاد نسبي أو لا يتصور فعل القول أنه يتجزأ كما هو الحق يكرر عليه في نفسه اجتهاد من

الذي هو فقيه وهذا من أحسن الاجوبة وقد احترز الأمدى عن هذا السؤال فقال الفقه العلم بمجملته غالباً من الاحكام وهو احتراز حسن

الدليل من الاحكام الفقهية من الفقه وما لا فلا ويكون هو فقيهاً ومجتهداً باعتبار قيام الفقه بمعنى ملكة الاجتهاد به وأما على القول بعدم التجزؤ وهو خلاف الحق فلا يكون فقيهاً ، ومتى كان هذا القول خلاف الحق فلا يعول عليه لان المدار في كون الشخص فقيهاً على اتصافه بالفقه بمعنى ملكة الاجتهاد سواء اجتهد في كل المسائل أو في بعضها . والحاصل ان الفقه هو بمعنى الفقاهاة وهي على التحقيق ملكة راسخة وبصيرة كاملة يتمكن بها من قامت به من الاطلاع على أسرار الشريعة اطلاقاً تاماً ومن استنباط الاحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية التي هي الكتاب والسنة والاجماع والقياس وصاحب تلك الملكة الراسخة والبصيرة الكاملة هو الفقيه المجتهد على الحقيقة وما كان يطلق اسم الفقيه في الصدر الأول الا على من له هذه الملكة الراسخة الناضجة والبصيرة التامة وفقه أبي حنيفة ومالك والشافعي واحمد وسائر الأئمة الاجلاء وأكابر الصحابة والتابعين وأعلام الامة بهذا المعنى وكان كل واحد منهم متمكناً ببقاهاته من استنباط جميع الاحكام الشرعية العملية والوقوف على دقائقها من أدلتها التفصيلية ثم صار اسم الفقه بعد ذلك من أسماء العلوم فأطلق على التصديقات المتعلقة بمسائل العلم وعلى ملكة الاستحضار المتعلقة بها وعلى الفن المدون والفن المدون كما قال عبد الحكيم في حواشي القطب عبارة عن مجموع مسائل حصلت في ذهن الواضع بأمر كلي مشترك بينها كالموضوع والغاية ويجعل ذلك الامر المشترك آلة للوضع والموضوع له جميع المسائل المشتركة في جهة الوحدة المستخرجة وغير المستخرجة كما اذا قدر الرجل ابناً له ووضع له اسماً اهـ . وعلى هذا فجميع مسائل الفن أجزاء له وان ترايدها بتلاحقها بتلاحق الافكار على ممر الزمان لا يغير ذات المجموع الموضوع له كما لا يغير زيادة أجزاء ذات زيد مثلاً مسمى زيد بل هو هو قبل الزيادة وبعدها هذا هو التحقيق الحقيقي بالقبول فاحرص عليه واجعله على ذكر منك ينفعلك في مواضع

وقوله « الشرعية » احتراز عن العلم بالاحكام العقلية^(١) كالعلم بأن الواحد نصف الاثنين وبأن الشكل أعظم من الجزء وشبه ذلك كالطب والهندسة وعن العلم بالاحكام اللغوية وهو نسبة أمر الى آخر بالايجاب أو بالسلب كعلمنا بقيام زيد أو بعدم قيامه والشرعى هو ماتتوقف معرفته على الشرع . وقوله العملية احتراز به عن العلم بالاحكام الشرعية العلمية^(٢) وهو أصول الدين كالعلم بكون الاله واحدا سميما بصيرا وكذلك أصول الفقه على ماقاله الامام فى المحصول واقتصر

(١) قال الاسنوى : « الشرعية احتراز عن العلم بالاحكام العقلية » . أقول

قد قدمنا لك مايتعلق بهذا فلا نعيده

(٢) قال الاسنوى : « العملية احتراز به عن العلم بالاحكام الشرعية العلمية » .

أقول قد جرى صاحب جمع الجوامع على أن المراد بالعمل مايشمل أعمال القلب كالاتقاد فيدخل فى الفقه مثل قولنا معرفة الله واجبة وتكون المسائل الكلامية قاصرة على ما يتعلق بنفس الاعتقاد كالعلم بأن الله واحد وأنه تعالى واجب الوجود وهذا هو الظاهر من كلام الاسنوى حيث جعل أحكام أصول الدين علمية لا عملية وجرى عبد الحكيم على الخيالى على انه لا يشمله وقول السيد فى شرح الموافق وموضوع علم الكلام المعلوم من حيث يثبت له عقيدة دينية أو مايتوقف عليه عقيدة دينية صريح فيما قاله صاحب جمع الجوامع وهو الحق لان الفعل لغة يطلق على العمل مطلقا سواء كان اعتقادا بالجنان او قولاً بالاساذ أو فعلا بالاركان بل على الترك بمعنى الكف وهو المكاف به شرعا اذ لا تكليف الا بفعل فيكون قولنا اعتقاد أن الله واحد واجب شرعا مسألة شرعية عملية فالعلم بثبوت محورها وهو الوجوب لموضوعها وهو الاعتقاد الذى هو عمل من أعمال القلب من الفقه ودليله هو الدليل السمعى اذ الوجوب الشرعى لا يكون الا من طريق السمع وأما العلم بنفس ثبوت الوحدة لله تعالى فمن علم الكلام وأصول الدين ودليله عقلى وسمى أيضا وكذا يقال فى سائر العقائد مما كان دليله عقليا فقط أو عقليا وسمعا ومما لاشك فيه أن الموضوع قد يكون واحدا بالذات لعلمين وأكثر من علمين وتمايز الموضوعات بتمايز الحثيات المبحور عنها فى كل فن وتمايز الموضوعات بما ذكر تمايز المعلوم فكان الحق ان كل مايجب شرعا اعتقاده مما علم من الدين

عليه قال لان العلم بكون الاجماع حجة مثلا ليس علما بكيفية عمل وتبعه على ذلك صاحب الحاصل وصاحب التحصيل وفيه نظر لان حكم الشرع بكون الاجماع

بالضرورة سواء كان متعلقا بمسائل الفقه أو مسائل الكلام فهو من الفقه من حيث الوجوب الشرعي ومن علم الكلام من حيث الاعتقاد ومن الحيثية الاولى دليله سمعي فقط ومن الحيثية الثانية عقلي قطعي فقط أو سمعي قطعي فقط أو عقلي قطعي وسمعي كذلك فيما يجوز اثباته من العقائد بالسمع أيضا ولذلك يكفر جاحده بالاجماع وان المراد بفعل المكاف الذي هو موضوع الفقه ما يشمل ما كان من مقولة التكيف ومقولة الفعل والانتقال ويشمل الكف أيضا وحاصل محترزات قيود التعريف على الوجه الذي عليه المحققون كالجلال المحلى وغيره ان العلم الذي أخذ جنسا في تعريف الفقه معناه مطلق الادراك الشامل للتصور والتصديق وخرج بقيد الاحكام التي هي النسب التامة مطلقا العلم المتعلق بغيرها من الذات والصفات وغير ذلك فبقي بعد تعلق العلم بتلك النسب التصديق المتعلق بهذه النسب وخرج التصور ولو لنفس تلك الاحكام لان المتبادر من العلم بالنسب التامة خصوص التصديق لانه هو الشائع عندهم وبقيد الشرعية بمعنى المأخوذة من الشرع أي الدليل السمعى المبعوث به النبي الكريم خرج غيرها من النسب التامة العقلية والحسية والنفسية والوضعية وغيرها مما ليس مأخوذا من الشرع بالمعنى المذكور وبقيد العملية خرج العلم بالنسب التامة الشرعية العلمية أي الاعتقادية أي التي يكون المقصود منها الاعتقاد ومن ذلك تعلم ان الاسنوى أشار بقوله العلمية الى ان ما يتوافق على الشرع من اصول الدين وهي العقائد السمعية خرجت بقيد العمالية لانها وان كانت مأخوذة من الشرع بمعنى الدليل السمعى لكن المقصود من ذلك هو الاعتقاد دون العمل فالعلم بها ليس متعلقا بكيفية عمل ولذلك كانت من مسائل اصول الدين الذي يبحث فيه عن المعلوم من حيث يثبت له ما هو عقيدة دينية أو ما يتوقف عليه ما هو عقيدة دينية وخرج بقيد المكتسب الذي هو وصف العلم علم الله تعالى وعلم جبريل عليه السلام وعلم النبي صلى الله عليه وسلم لان علم الله ازلي أبدي ليس بمكتسب وعلم جبريل بطريق الوحي

حجة مثلا معناه انه اذا وجد فقد وجب عليه العمل بمقتضاه والافتاء بموجبه

والاعلام من الله تعالى فهو وان كان حادثاً ولكنه ليس بمكتسب منه من الادلة التفصيلية وعلم النبي صلى الله عليه وسلم كذلك بطريق الوحي والتعليم من الله تعالى فهو حادث لا بطريق الاكتساب من تلك الادلة فهو الذي بعث بتلك الادلة قال تعالى « وزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء » الآية ، وقال تعالى « وعلمك ما لم تكن تعلم وكان فضل الله عليك عظيما » وقال تعالى « وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى علمه شديد القوى » واجتهاده صلى الله عليه وسلم وأخذ الاحكام من الادلة تشريع وبيان لجواز الاجتهاد فهو فعل من افعاله ودليل من الادلة السمعية كتقريره اجتهاد غيره من أصحابه ، على انك قد علمت مما قدمناه في تعريف الاصول ان علم الله تعالى خارج عن الجنس المأخوذ في التعريف ، لان العلم المأخوذ فيه هو صفتنا ، وهي ومعلومنا وعلمنا معلومات له تعالى فقيده المكتسب في الحقيقة اعما اخرج علم جبريل وعلم النبي صلى الله عليه وسلم لان كليهما حادث وانما زاد المكتسب من الادلة التفصيلية في التعريف ولم يكتف بقوله من أدلتها التفصيلية لدفع احتمال تعلق من ادلتها التفصيلية بالاحكام في التعريف وحينئذ لا يخرج علم المقلد بالاحكام الحاصلة عن أدلتها التفصيلية وان لم يكن علم المقلد حاصلا من الادلة فدفع ذلك الاحتمال بزيادة المكتسب الذي هو وصف للعلم ليفيد تعاقب من أدلتها بالعلم لا بالاحكام فان الحاصل من الدليل هو العلم بالشئ لا الشئ نفسه . ومن ذلك تعلم ان علم المقلد كان داخلا قبل هذا القيد وان ما قيل ان علم المقلد خارج عن الجنس وهو العلم فهو لم يدخل حتى يحتاج الى اخراجه مسلم لو كان المراد بالعلم في التعريف الاعتقاد الجازم عن موجب وقد علمت أنه ليس بمراد وأن المراد مطلق الادراك فهو العلم باصطلاح المناطقة الشامل للتصور والتصديق بأقسامه المعروفة وبعد تعلقه بالاحكام المراد منها النسب التامة اختص بالتصديق الشامل للظن وغيره من أقسامه فمدخل فيه اعتقاد التقليد المتعلق بالاحكام الشرعية العمالية ولا يخرج الا بقيد المكتسب الذي هو صفة العلم واخراج علم الله تعالى وعلم جبريل وعلم

ولا معنى للعمل الا هذا لانه نظير العلم بأن الشخص متى زنى وجب على الامام حده وهو من الفقه

النبي صلى الله عليه وسلم بقيد المكتسب يفيد انه كان داخلا قبل ذلك لانه علم بالاحكام المأخوذة من أدلة الشرع لاننا لم نقل ان العالم بها هو الآخذ بل المراد علم كل من تعلق علمه بأحكام أخذت من أدلة الشرع السمعيه فيدخل قبل هذا القيد علم جبريل عليه السلام وعلم النبي صلى الله عليه وسلم لأن هذه العلوم يصدق عليها انها تعلقت بالاحكام المأخوذة من تلك الادلة وذلك لاننا فسرنا الشرعية بالمأخوذة من الشرع بمعنى ما يتوقف أخذه على الشرع وأردنا من الشرع الادلة السمعية المبعوث بها النبي الكريم كما ان المراد انها كذلك في ذاتها بالنظر الى المكلفين بها ومما لا شك فيه أن علم الله تعالى الذي يتعلق بها انما يتعلق بها على الصفة المذكورة لان الواقع كذلك ولكن علمه تعالى بها بصفة أن العلم بها متوقف بالنظر الى المكلفين بها على الدليل السمعى ليس مكتسبا من الدليل السمعى بطريق الاجتهاد بل هو علم أزلى أبدي بمعنى الانكشاف فهو علم حضورى فلا يدخل في العلم المأخوذ جنسا في التعريف لاختصاصه بالعلم الحسولى الخاص بالحوادث فعلم الله تعالى لا يخرج بقيد المكتسب فقط بل به وبالجنس المأخوذ في التعريف كما ان علم جبريل المبلغ للكتاب والسنة بطريق الوحي من قبل الله تعالى الى النبي صلى الله عليه وسلم علم ضروري بالكتاب والسنة ومما يدل عليه الكتاب والسنة من الاحكام وما يدل عليه ما يؤخذ منهما من الاجماع والقياس من الاحكام وان العلم بذلك يتوقف على تلك الادلة بالنظر الى المكلفين بها لكن علمه بذلك لم يكن بطريق الاكتساب والاجتهاد بل علمه بذلك بطريق التلقى والاعلام من الله عز شأنه فهو يعلم الحكم مع دليله لا من دليله بخلاف المجتهد فانه يأخذ الحكم ويعلمه من التدليل وكذلك النبي صلى الله عليه وسلم يعلم ما أوحى به اليه من كتاب وسنة وما يدلان عليه من اجماع وقياس وما تفيده هذه الأدلة الاربعة من الاحكام ويعلم أن العلم بهذه الاحكام بالنظر الى غيره من المكلفين بها يتوقف على تلك الادلة فهو يعلم الحكم

وقوله « المكتسب » احتراز به عن علم الله تعالى وعلم ملائكته بالاحكام الشرعية العملية وكذلك علم رسوله صلى الله عليه وسلم الحاصل من غير اجتهاد بل بالوحي وكذلك علمنا بالامور التي علم بالضرورة كونها من الدين كوجوب

مع دليله أيضا وان غيره ممن عداه من المكافين يأخذه من دليله اجتهادا وأما هو عليه الصلاة والسلام فيأخذ كل ذلك وحياً واعلاماً منه تعالى لا اجتهاداً وهذا ظاهر على رأى من منع اجتهاده صلى الله عليه وسلم وأما على رأى من يجوز اجتهاده فاجتهاده صلى الله عليه وسلم قد وقع منه في بعض الاحكام بناء على الوحي به أيضا تشريعاً وبياناً لحكم الاجتهاد لغيره من أمته كتقريره اجتهاد غيره فهو من الأدلة الشرعية لانه من أفعاله صلى الله عليه وسلم فلم يكن قصد النبي صلى الله عليه وسلم استفادة الحكم من الدليل بل قصد به التثريع وكيفية استنباط الاحكام من الأدلة لأمنه والا فالنبي صلى الله عليه وسلم غير محتاج في أخذه الاحكام الى الاجتهاد وخلاف الأئمة في أنه يجوز الاجتهاد منه صلى الله عليه وسلم أولاً يجوز ليس بمعنى انه يحل له أولاً يحل بل بمعنى أنه يصح عقلاً ان يقع منه أو لا يصح وانه وقع أو لم يقع ومما اختلف فيه ان النبي صلى الله عليه وسلم أفتى وأخبر بناء على القياس كما في حديث الخثعمية في الحج وكما في قبلة الصائم وانها لا تنظر قياساً على المضمضة فمن قال بجواز الاجتهاد ووقوعه منه أخذ بظاهر هذه الاحاديث وحمل ذلك على الاجتهاد لكنه قال انه معصوم عن الخطأ فيما يتعلق بالاحكام ومن لم يقل بجوازه ولا وقوعه أول تلك الاحاديث وحمل ذلك على انه صلى الله عليه وسلم أوحى اليه بالحكم ودليله وأخذه بدون أن يقع منه اجتهاد بمعنى بذل الوسع لاستنباط الحكم وسواء كان هذا أو ذاك فما لاشبهة فيه ان اجتهاده صلى الله عليه وسلم فعل من أفعال وهو دليل سمعى يدل على جواز الاجتهاد منا وحله لنا الذى هو حكم شرعى وأن ما يؤدى اليه اجتهاد المجتهد هو حكم الله فى حقه وحق من يقلده ولذلك قال شمس الأئمة ان اجتهاده صلى الله عليه وسلم مما يشبه الوحي اه . وبهذا الذى قررناه تعلم الحاجة الى زيادة قيد المكتسب

الصلوات الخمس وشبهها بجميع هذه الاشياء ليس بفقهاء لانها غير مكتسبة هكذا ذكره كثير من الشراح وما قالوه في غير الله تعالى فيه نظر^(١) متوقف على تفسير المراد بالمكتسب ولا ذكر لهذا القيد في المحصول ولا في مختصراته وانما وقع فيهن التقييد بأن لا يكون معلوما من الدين بالضرورة ثم صرحوا بأنه للاحتراز عن نحو الخمس كما تقدم ذكره وفيه نظر أيضا فان أكثر علم الصحابة انما حصل منهم من النبي صلى الله عليه وسلم^(٢) فيكون ضروريا وحينئذ فيلزم أن لا يسمى

(١) قال الاسنوى : « وما قالوه في غير الله تعالى فيه نظر الخ » ويتجه ذلك للنظر انما اذا فسرنا المكتسب بما للعالم فيه كسب مطلقا لم يخرج ماعدا علم الله تعالى من علم الملائكة وعلم النبي لان لسلك منهم كسبا في علمه بالاحكام وأما اذا فسرنا المكتسب بما كان مكتسبا عن اجتهاد وبذل وسع واعمال فكر خرج علم الله وعلم الملائكة وعلم النبي والمتبادر هو الثاني فلا وجه للنظر

(٢) قال الاسنوى : « فان أكثر علم الصحابة انما حصل الخ » أقول هذا وجه النظر في الاحتراز نحو الصلوات الخمس وبيانه ان علم احكام نحو الصلوات الخمس وان كان ضروريا من الدين لا يخرج عن كونه داخل في الفقه ومكتسبا من الادلة التفصيلية ولا يمنع من ذلك كون العلم به من ضروريات الدين لقطعية الدليل لانه ليس معنى كونه ضروريا من الدين انه العلوم الاولية الضرورية التي لا تتوقف على نظر واستدلال بل معناه أن دليله قطعي وان كان نظريا محتاجا الى نظر واستدلال فكان مكتسبا ولو لم يكن المعنى ما ذكرناه لازم أنه خلاف الواقع لأن الآيات القرآنية التي احتفت بها قرائن جعلتها قطعية الدلالة كما هي قطعية الثبوت انما علم منها تلك الاحكام علما قطعيا بالنظر فيها وفي تلك القرائن التي احتفت بها فكانت تلك الاحكام محتاجة الى الادلة الخارجة عنها فلم تكن معلومة بطريق الضرورة بمعنى عدم الحاجة الى الاستدلال ولذلك كان علم الصحابة بتلك الاحكام الحاصل لهم من أدلتها المسموعة لهم مباشرة من النبي صلى الله عليه وسلم فقهاء وكلوا فقهاء بالاجماع بل هم رؤساء الفقهاء وقدوتهم في الاجتهاد مع ان كل

علم الصحابة فقها وأن لا يسموا فقهاء وهو باطل والاولى أن يقال احترز بالمتكسب
عن علم الله تعالى وبقوله من أدلتها عن علم الملائكة والرسول الحاصل بالوحي .

الادلة بالنظر اليهم قطعية الثبوت لعدم الوسطة بينهم في السماع وبينه صلى الله
عليه وسلم وعند الاشتباه في دلالتها يرجعون اليه صلى الله عليه وسلم فيزيل ما فيها
من الشبهة ويبين المراد منها فتصبح أيضا قطعية الدلالة لجميع الادلة المسموعة
لهم منه صلى الله عليه وسلم وعلموا منها أحكامها على وجه ما ذكر قطعية الثبوت
وقطعية الدلالة فهي وأحكامها المأخوذة منها معلومة لهم من الدين بالضرورة بالمعنى
الذي قدمناه كعلمنا بوجوب الصلوات الخمس ونحوه وانقسام الادلة الى ماهو قطعي
الثبوت والدلالة أو قطعي الثبوت ظني الدلالة أو بالعكس أو ظنيهما كل ذلك انما
حدث بعد انتقاله صلى الله عليه وسلم الى دار البقاء ووصول الاحاديث والادلة
منه صلى الله عليه وسلم الينا بواسطة النقل والرواية عنهم لا بالسماع منه وعدم
امكان الرجوع اليه بعد ذلك لبيان معنى المراد قطعا من ألفاظ الادلة فكل الادلة
النقلية بعد انتقاله صلى الله عليه وسلم الى دار البقاء لا يمكن أن يكون منها
ماهو قطعي الا ما ثبت نقله عنه صلى الله عليه وسلم متواترا بلا شبهة كالقرآن
والاحاديث المتواترة ولم ماهو المراد من ذلك بقرائن قاطعة لا اختلاف فيها
لأحد من المجتهدين ، فكالم يمنع كون الادلة قطعية الثبوت قطعية الدلالة في
زمن النبي صلى الله عليه وسلم بسماع الصحابة رضوان الله عليهم منه عليه السلام
والرجوع اليه أن الاحكام التي أخذها الصحابة من تلك الادلة وصارت معلومة
لهم بالضرورة أي بالدليل القطعي فقه وأن الصحابة فقهاء لا يمنع كون الادلة كذلك
بالنظر لهم بعد وفاته صلى الله عليه وسلم ولغيرهم من المجتهدين بعدهم وعلمهم
بالحكم منها بالضرورة اتقضية الدليل أن يكون علم الصحابة بعد وفاته عليه الصلاة
والسلام وعلم المجتهدين بعدهم على وجه ما ذكر فقها أيضا وبالجملة فكل علم بالاحكام
الشرعية العملية مكتسب من الأدلة التفصيلية بطريق الاجتهاد سواء كانت تلك
الادلة قطعية الثبوت والدلالة مما أو قطعية أحدهما ظنية الآخر أو ظنيتهما معا
هو فقه ويصدق عليه تعريف الفقه المتقدم والله أعلم

والمسكتسب في كلام المصنف مرفوع على الصفة للعلم ولا يصح جره على الصفة
 للاحكام لان الاحكام مؤنثة والمسكتسب مذكر ولان علم الله تعالى وعلم المقلد
 يردان على الحد على هذا التقدير ولا يخرجان بما قالوه وذلك لان المعلوم للمقلد
 مثلا في نفسه مكتسب من أدلة تفصيلية فان المصنف لم يشترط ذلك بالنسبة الى
 العالم به بل عبر عنه بقوله مكتسب وهو مبنى للمفعول فاذا علم المجتهد أن الاخت
 لها النصف للآية الكريمة وأخبر به المقلد صدق أن المقلد علم شيئا اكتسبه غيره
 من دليل تفصيلي واذا صدق ذلك صدق بناؤه للمفعول فيقال علم شيئا مكتسبا
 من دليل تفصيلي وهكذا يفعل في علم الله تعالى فان الباري سبحانه وتعالى عالم
 بحكم وذلك الحكم موصوف بأنه مكتسب يعني أن شخصا قد اكتسبه

وقوله « من أدلتها التفصيلية » احتراز به عن العلم الحاصل للمقلد في
 المسائل الفقهية^(١) فان المقلد اذا علم أن هذا الحكم أفتى به المفتي وعلم أن ما أفتى

(١) قال الاسنوى : « احتراز به عن العلم الحاصل للمقلد في المسائل الفقهية
 الخ » ظاهر كلامه بل صريحه أن علم المقلد في المسائل الفقهية يصدق عليه انه علم
 مكتسب من دليل ولكنه ليس دليلا تفصيليا وليس الأمر كما قال لما علمت أن
 علم المقلد في المسائل الفقهية خارج بقيد المكتسب لأن المراد منه الاكتساب
 على وجه الاجتهاد وأيضا ان ما يستند اليه المقلد من فتوى المفتي ليس دليلا شرعا
 ولا عقلا أما كونه ليس دليلا عقلا فواضح وأما كونه ليس دليلا شرعا فلأن
 الادلة الشرعية السمعية منحصرة في الكتاب والسنة وما يدلان عليه من الاجماع
 والقياس على أصل ثابت العلة بأحد مسالكها المعروفة في الاصول وقولهم هذا
 حكم أفتى به المفتي وكل ما أفتى به المفتي حكم الله تعالى وان كان مركبا على شكل
 قياس منطقي ولكنه ليس واحدا من تلك الادلة السمعية الاربعة كما صرح
 بذلك المرجاني في خزانة الحواشي على التوضيح هذا وقد أخرج الجلال في
 شرحه على جمع الجوامع بقيد التفصيلية العلم المكتسب للخلاف من المقتضى
 والنافي المثبت بهما ما ياخذ به عن الفقهية ليحفظه عن ابطال خصمه وقد أخرج
 المرجاني في خزانة الحواشي بقيد التفصيلية العلم بالادلة الاجمالية المبحوث

به المفتى فهو حكم الله تعالى في حقه علم بالضرورة أن ذلك حكم الله تعالى في حقه فهذا وأمثاله علم بأحكام شرعية عملية مكتسب لكن لا من أدلة تفصيلية بل من

عنها في علم الاصول وعلم الخلاف كالمقتضى والنافى الا أنه قال بعد ذلك قال السيد الشريف الحق انه أى ما يقوله الخلافى من المقتضى والنافى ليس دليلا أصلا ولا يفيد شيئا حتى يتعين المقتضى والنافى وذلك هو الدليل اه ونقل العطار في حواشيه على المحلى عن الكمال انه قال الصواب أن قيد التفصيلية ليس لاجراج علم الخلاف بل تصريح باللازم فهو للبيان دون الاحتراز كقولنا من أدلتها للبيان إذ لا اكتساب الا من الدليل اه أقول وجه ذلك أن علم الخلاف وهو علم الجدل لا تختص بمباحثه بعلم الفقه ولا بعلم دون علم فهو آلة عامة لجميع العلوم كالمناطق لأنه يبحث عن مطلق مقتض ومطلق مناف ووظيفته أن يبين الطريق التي بها يحفظ كل ذى رأى رأيه عن ابطال خصمه ، وأما علم الخلافى مثلا بوجوب النية في الوضوء لوجود المقتضى أو بعدم وجوب الوتر لوجود النافى فهو مأخوذ من المقتضى المعين او النافى المعين والذي يأخذ ذلك العلم من المقتضى المعين أو النافى المعين انما هو المجتهد دون الخلافى وأما الخلافى فانما يأخذ ذلك العلم عن المجتهد فوظيفة المجتهد اثبات الاحكام الشرعية العملية بأدلتها التفصيلية واستنباطها منها ووظيفة الخلافى أن يحفظ المذهب الذى أخذه عن امامه عن ابطال الخصم على حسب قواعد علم الخلاف فذكر الخلافى وجوب النية لوجود المقتضى ونحو ذلك انما هو على طريق التمثيل ويمكن ان يمثل لذلك بغير ذلك من العلوم الاخرى فلا يبحث الخلافى من حيث هو خلافى عن مقتضى معين يفيد حكما معينيا ولا عن ناف معين يقتضى نفى حكم معين . نعم ما قاله المرجانى له وجه في الجملة لان المسائل الاجمالية المبحوث عنها في أصول الفقه تعد من أدلة الفقه ويكتسب الفقه منها في الجملة لان المجتهد يطبق أحكامه عليها يجعلها كبريات تضم لصغريات بسهولة المحصول على ما سبق وعلى ذلك يكون قيد التفصيلية للاحتراز عن الادلة الاجمالية المبحوث عنها في الاصول كما احترزنا بالادلة الاجمالية في تعريف الاصول عن الادلة التفصيلية المبحوث عنها في الفقه ويؤيد هذا ما صرح

دليل اجمال فان المقلد لم يستدل على كل مسألة بدليل مفصل يخصها بل بدليل واحد
يعم جميع المسائل هكذا قاله الامام في المحصول وغيره وتابعه عليه صاحب الحاصل
وصاحب التحصيل وفي الحد نظر من وجوه^(١) أحدها أن تعريف الفقه بأنه العلم

به شراح ابن الحاجب من أن الأدلة ليست منقسمة في الواقع الى ما هو اجمالى
غير تفصيلي وما هو تفصيلي غير اجمالى بل هي كلها شيء واحد له جهتان فالاصولى
يعلمها ويبحث عنها من احدى الجهتين والفقيه يعلمها ويبحث عنها من الجهة
الاخري فلما اعتباران فالفقيه انما ينظر فيها من جهة التفصيل فالنظر في الدليل
انما يفيد العلم بالمدلول اذا نظر فيه على سبيل التفصيل فالمراد بالأدلة التفصيلية
الأدلة الموصلة للفقه والاصولى انما ينظر فيها من جهة الاجمال ولا ينظر فيها من
جهة التفصيل فلا يحصل له الفقه ولا يكون علمه فقها لا انتفاء شرط نظره وهو
النظر من جهة التفصيل لا لا انتفاء كون المنظور فيه دليلاً بنفسه (والحاصل) ان
الدليل التفصيلي مركب من قضيتين صغرى سهلة التحصيل كقولنا أقيموا الصلاة
أمر من الشارع بالصلاة وكبرى كقولنا كل أمر هو كذلك يقتضى وجوب
المأمور به حقيقة فهذا الدليل التفصيلي هو الذى يوصل الى الفقه والفقيه هو
الذى يستدل بهذا الدليل وأما الاصولى فهو انما يبحث عن كبراه التي هي الجهة
السكرية في الدليل وأطلق عليها الاصوليون أدلة الفقه الاجمالية وعلى هذا فلا
مانع أن يكون قيد الاجمالية في تعريف الاصول للاحتراز عن التفصيلية في الفقه
وبالعكس وعلى كل حال فليس قيد التفصيلية في تعريف الفقه لاجراء علم المقلد
كما يقول كل مقلد لأن ما يستند عليه المقلد ليس دليلاً اجمالياً من الأدلة المبحوث
عنها في الاصول ولا دليلاً تفصيلياً من الأدلة التفصيلية التي يستند اليها الفقيه في
أخذ الفقه فكان علم المقلد خارجاً بقيد المكتسب كما قلنا

(١) قال الاسنوى « وفي الحد نظر من وجوه الخ » حاصل الوجه الاول

أن تعريف أصول الفقه بالعلم بالخ وتعريف الفقه أيضاً بأنه العلم بالخ يقتضى أن
الاصول الذي هو العلم بأدلة الفقه هو أدلة العلم بالاحكام الذي هو الفقه لأدلة
الاحكام نفسها وهو باطل لما ذكره في هذا الوجه والجواب أننا قدمنا أن اسماء

يقتضى أن يكون أصول الفقه هو أدلة العلم بالأحكام لأدلة الأحكام أنفسها وهو باطل لأنه قد تقدم أن الأصول معرفة دلائل الفقه لمعرفة دلائل العلم بالفقه ولأن مدلول الدليل هو الحكم لا العلم بالحكم . الثاني أنه لا يخلو أما أن يريد بالعملية عمل الجوارح أو ما هو أهم منها ومن عمل القلوب فإن أراد الأول ورد عليه إيجاب النية ونحرим الرياء والحسد وغيرها فإنها من الفقه وليس فيها عمل الجوارح وإن أراد الثاني ورد عليه أصول الدين فإنه ليس بفقه مع أنه عمل القلب ولو قال الفرعية كما قاله الآمدي وابن الحاجب لكان يخلص من الاعتراض . الثالث أن العلم يطلق ويراد به الاعتقاد الجازم المطابق للدليل كما استتقف عليه وهذا هو المصطلح عليه ويطلق ويراد به ما هو أهم من هذا وهو الشعور فإن أراد الأول لم يحسن الاحتراز عن التقليد بقوله من أدلتها التفصيلية لعدم دخوله في الحدلان ما عند التقليد يسمى

العلوم تطاق على ملكة استحضار مسائل هذا الفن وعلى التصديق المتعلق بمسائل الفن وعلى المسائل التي هي ذات الفن وإن أصول الفقه أولاً وبالذات إنما هي مسائل علم الأصول التي هي الأدلة الاجمالية لمسائل الفقه المعبر عنها بالأحكام الخ على الحقيقة غير أننا سمينها ملكة استحضار مسائل فن الأصول أصولاً للفقه تدل عليه باعتبار تعلقها بما هو أصول للفقه وأدلتها على الحقيقة وهي قواعد الأصول التي هي أدلة الفقه الاجمالية وعلى ذلك تكون تلك الأدلة الاجمالية أدلة لأحكام الفقه وهي النسب التامة الشرعية العمالية التي العلم بها مكتسب من أدلتها التفصيلية يسمى التصديق المتعلق بمسائل أصول الفقه أصول الفقه . وكما سمينها ما ذكر من الأدلة الاجمالية نفسها والتصديق بها والملكية المتعلقة بها أصول الفقه كذلك تسمى الأحكام الفقهية التي هي النسب التامة المخصوصة والتصديق بها والملكية المتعلقة بها فقهاً فتى قلنا أن أصول الفقه معرفة دلائل الفقه وسمينا المعرفة أصول الفقه لتعلقها بتلك الأدلة الاجمالية كانت تلك المعرفة باعتبار تعلقها بتلك الأدلة أدلة العلم بالفقه بمعنى التصديق بأحكام الفقه وأن مدلول الدليل هو الأحكام مباشرة والعلم بالأحكام بمعنى التصديق بها مدلول الدليل أيضاً باعتبار تعلقه بالأحكام . والحاصل أن أصول الفقه هو ما يتفرع عليه الفقه

تقليدا لاعلماء وان أراد الثاني لم يرد سؤال القاضي المذكور عقب هذا في قوله قيل الفقه من باب الظنون . الرابع ان هذا الحد ليس بمانع لان تصور الاحكام الشرعية الخ يصدق عليه أنه علم بها اذ العلم منقسم الى تصور وتصديق ومع ذلك فليس بفقه بل الفقه العلم التصديقي لا العلم التصوري

قال « قيل الفقه من باب الظنون قلنا المجتهد اذا ظن الحكم وجب عليه الفتوى والعمل به للدليل القاطع على وجوب اتباع الظن فالحكم مقطوع به والظن في طريقه » اقول هذا اعتراض على حد الفقه اوردته القاضي أبو بكر الباقلاني وتقريره موقوف على مقدمة وهي أن الحكم بأمر على أمر إن كان جازما مطابقا لدليل فهو العلم كعلمنا بأن الاله واحد وان كان جازما مطابقا لغير دليل فهو التقليد كاعتقاد العامي أن الضحى سنة ، وان كان جازما غير مطابق فهو الجهل كاعتقاد الكفار ما كفرناهم به وان لم يكن جازما نظر ان لم يرجح أحد الطرفين فهو الشك وان ترجح فالطرف الراجح ظن والمرجوح وهم . اذا عرفت ذلك فلنرجع الى تقرير السؤال فنقول الفقه مستفاد من الادلة السمعية فيكون مضمونا

وينبئ عليه الفقه ، وهذا المعنى هو المعنى المركب الاضافي واللقبي أيضا غاية الامر أن المعنى اللقبى أخص من المعنى التركيبي لان اللقبى صار خاصا بعد النقل بالأدلة الاجمالية للفقه والفقه بمعنى الأحكام والنسب التامة المخصوصة كما يتفرع على نفس الادلة الاجمالية وهو مدلولها يتفرع العلم بتلك الاحكام الفقهية على العلم بالادلة الاجمالية فان المدلول لازم للدليل والدليل ملزوم ويلزم من العلم بالملزوم العلم باللازم فاندفع الوجه الاول . والجواب عن الثاني يؤخذ مما قدمناه في بيان محترز فيه العملية وان المراد بالعمل ما هو أعم من عمل الجوارح والقلوب ، ولا يرد عليه أصول الدين لما علمت أن المتأخرين فسروا العملية بما يكون العلم به علما بكيفية عمل مطلقا واعتمد عليه الجلال المحلى فكان موضوع الفقه هو فعل المكلف مطلقا قلبيا وغير قلبى من حيث يثبت له كيفية عمل وأما علم الكلام فموضوعه كما تقدم هو المعلوم من حيث يثبت له عقيدة دينية أو ما يتوقف عليه عقيدة دينية فكان المقصود في علم الكلام اثبات نفس الاعتقاد

وذلك لان الادلة السمعية ان كانت مختلفا فيها كالاتصحاب فهي لا تفيد الا الظن عند القائل بها والمنفق عليها بين الائمة هو الكتاب والسنة والاجماع والقياس فأما القياس فواضح كونه لا يفيد الا الظن وأما الاجماع فان وصل اليها بالآحاد فكذلك ووصوله بالتواتر قليل جدا وبتقديره فقد صحح الامام في المحصول والامدى في الاحكام ومنتهى السؤل أنه ظنى وأما السنة فالآحاد منها لا تفيد الا الظن وأما الموآر فهو كالقرآن متنه قطعى ودلالته ظنية لتوقفه على نفي الاحتمالات العشرة ونفيها ما ثبت الا بالاصل والاصل يفيد الظن فقط وبتقدير أن يكون فيه شيء مقطوع الدلالة فيكون من ضروريات الدين وهو ليس بفقہ على ما تقدم في الحد فالفقہ اذا مطنون لكونه مستفادا من الادلة الظنية واذا كان ظنيا فلا يصح أن يقال الفقہ العلم بالاحكام بل الظن بالاحكام . وأجاب المصنف باننا لانسلم أن الفقہ ظنى بل هو قطعى لان الجتهد اذا غلب على ظنه مثلا الانتقاض بالمس حصل له مقدمة قطعية وهي قولنا انتقاض الوضوء مطنون والى هذه المقدمة أشار المصنف بقوله اذا ظن الحكم ولنا مقدمة أخرى قطعية وهي قولنا كل مطنون يجب العمل به

والمقصود في علم الفقہ اثبات الاحكام التكليفية أو الوضعية بأحد الادلة الاربعة لفعل المكلف مطلقا قليلاً أو غير قلبى مثلا في علم الكلام يقصد اثبات الاعتقاد وهو كيفية نفسية وعمل للقلب وفي الفقہ يقصد اثبات كيفية خاصة لهذا الاعتقاد وهو كونه واجبا شرعاً كما أوضحناه سابقاً فاندفع الوجه الثاني أيضاً . والجواب عن الثالث أننا نختار أن المراد بالعلم في تعريف الفقہ مطلق الادراك وبتعلقه بالأحكام خرج التصور واختص بالتصديق بجميع أقسامه فيشمل جميع مسائل الفقہ يقينية كانت أو ظنية وان العلم كما يطلق على اليقين المقابل لظن يطلق كذلك على مطلق التصديق يقينياً كان أو ظنياً وهذا الجواب هو الذى اختاره صاحب جمع الجوامع كما نقله عنه الزركشى وعول عليه الجلال المحلى في شرحه على جمع الجوامع وعدم ورود سؤال القاضى الآتى لا يضرنا فاندفع الوجه الثالث أيضا والجواب عن الرابع أننا لانسلم أن نتصور الاحكام الشرعية الخ يصدق عليه أنه علم بها لأن العلم وان انقسم الى تصور وتصديق لكن المتبادر هنا من تعلق

وأشار إليها بقوله وجب عليه القنوي والعمل به فينتج انتقاض الموضوع يجب العمل به وهذه النتيجة قطعية لأن المتقدمين قطعيتان أما الأولى فلأنها وجدانية أي يقطع بوجود الظن به كما يقطع بجوعه وعطشه ، وأما الثانية وهي قولنا كل مضمون يجب العمل به فهي أيضا قطعية لما قاله المصنف وهو قوله للدليل القاطع على وجوب اتباع الظن ولم يبين الامام ولا مختصروا كلامه ما أرادوه بالدليل القاطع وقد اختلف الشارحون فيه فقال بعضهم هو الاجماع فان الائمة قد أجمعوا على أن كل مجتهد يجب عليه العمل والافتاء بما ظنه وفيه نظر فان الاجماع ظني كما تقدم (١) وقال بعضهم هو الدليل العقلي وذلك أن الظن هو الطرف الراجح من الاحتمالات كما قررناه فيكون الطرف المقابل له مرجوحا وحينئذ فاما أن يعمل بكل واحد من الطرفين فيأزم اجتماع النقيضين أو يترك العمل بكل منهما فيأزم

العلم بالاحكام التي هي انساب التامة هو ما ليس بتصور وهو التصديق وهذا تعلم أيضا الجواب عن قول المصنف قيل الفقه من باب الظنون الخ وذلك أننا أولا لا نسلم أن الفقه كله من باب الظنون بل منه ما هو قطعي ومنه ما هو ظني فقوهم في الاعتراض ولا شيء من العلم كذلك غير مسلم وحاصل ذلك انهم اعترضوا على أخذ العلم في تعريف الفقه بأنه من باب الظنون لأن أكثر أحكام الفقه ثابت بالقياس وخبر الواحد والاجماع الظنية وهي غير مفيدة لليقين فكيف يكون علما فأجاب فريق ومنهم صاحب جمع الجوامع واعتمده المحلى بما ذكرناه وأجاب عنه المصنف بقوله قلنا المجتهد الخ وحاصل جواب المصنف منع كون الفقه من باب الظنون وهو كله يقيني قطعي لان الاحكام الحاصلة بالأدلة الظنية بعلم المجتهد وجوب العمل بها قطعا للاجماع القاطع على ان العمل بالظن واجب على المجتهد فالحكم مقطوع به والظن في طريقه

(١) قال الاسنوي : « وفيه نظر فان الاجماع ظني كما تقدم اه » ونقول هذا غير مسلم لأنه اجماع قولي ثابت بالتواتر العام العملي والقولي فهو اجماع قطعي لا ظني وأما كون الدليل عقليا فما قاله الاسنوي فيه من النظر مسلم فتعين ان الجواب هو الأول وبهذا قال أكثر الاصوليين كما نقله الاسنوي عن القرافي

ارتفاع التقيضين أو يعمل بالطرف المرجوح وحده وهو خلاف صريح العقل فتعين العمل بالطرف الراجح وفيه نظر أيضا فإنه إنما يجب العمل به أو بتقيضه إذا ثبت بدليل قاطع أن كل فعل يجب أن يتعلق به حكم شرعي وليس كذلك فيجوز أن يكون عدم وجوبه بسبب عدم الحكم الشرعي فيبقي الفعل على البراءة الاصلية كحال قبل الاجتهاد وكحال عند الشك

قوله « والظن في طريقه » أشار بذلك الى الظن الواقع في المقدمتين حيث قلنا هذا مضمون وكل مضمون يجب العمل به فإنه قد وقع التصريح بالظن في محمول الصغرى وموضوع الكبرى فكيف تكون المقدمتان قطعتين مع التصريح بالظن فأجاب عن ذلك بأن المعتبر في كون المقدمة قطعية أو ظنية إنما هو بالنسبة الحاصلة فيها فإن كانت قطعية كانت المقدمة قطعية وإن كانت ظنية كانت المقدمة ظنية سواء كان الطرفان قطعيين أو ظنيين أو كان احدهما قطعياً والآخر ظنياً ولا شك أن النسبة الحاصلة من الأولى هو وجود الظن والنسبة الحاصلة من الثانية هو وجوب العمل به وكلاهما قطعي كما بيناه فلا يضر مع ذلك وقوع الظن فيها لأنه واقع في الطريق الموصل الى النسبة التي توصل الى الحكم فان مقدمتي القياس وجميع اجزائها طريق موصل الى الحكم فتأخذ حينئذ أن الفقه كله مقطوع به بهذا العمل وبهذا قال أكثر الاصوليين كما قاله القرافي في شرح المحصول وفي هذا التقرير المذكور لكونه مقطوعاً به نظر^(١) من وجوه (أحدها)

(١) قال الاسنوى : « وفي هذا التقرير المذكور لكونه مقطوعاً به نظر الخ » أقول حاصل الاول انه متى كان مدلول الصغرى ظنياً كانت النتيجة ظنية وهى الحكم فيكون الحكم ظنياً ومتى كان كذلك لم تكن المقدمة الصغرى معلومة الوجود وقت الانتاج لجواز أن يتغير الحال فيظن المجتهد س كما آخر غير الاول ولا جائز أن يبقى الاول مع الثاني لاستحالة اجتماع التقيضين والجواب عن ذلك أن الكلام ليس في هذا الحكم الظنى وإنما الكلام في وجوب العمل بذلك الحكم الظنى وهذا ثابت بالاجماع القطعي كما قلنا وهم يظنون المجتهد الاول وجهد يقيماً والشك إنما هو في بقاءه واليقين لا يرتفع بالشك لكن لا يزال يرد على هذا الجواب

أن المقدمات لا بد من بقاء مدلولها حال الانتاج ضرورة ومدلول الصغرى أنه غالب على ظن المجتهد فيستحيل أن يكون ذلك الحكم في ذلك الوقت معلوماً أيضاً لاستحالة اجتماع النقيضين (الثاني) أنه أقام الدليل على القطع بوجوب العمل بما غالب على ظن المجتهد وهو غير المطلوب لأنه لا يلزم من القطع بوجوب العمل بما غالب على الظن حصول القطع بالحكم الغالب على الظن والنزاع فيه لافي الاول فان قيل المراد وجوب العمل فلنا لا يستقيم لأنه يؤدي الى فساد الحد لأن قوله في الحدهو العلم بالاحكام لا يدل على العلم بوجوب العمل بالاحكام لامطابقة ولا تضمناً ولا التزاماً ولان العلم بوجوب العمل بالاحكام مستفاد من الادلة الاجمالية والفقهاء مستفاد من الادلة التفصيلية ولأن تفسير الفقه بالعلم بوجوب العمل يقتضي انحصار الفقه في الوجوب وليس كذلك (الثالث) أن ما ذكره وان دل على أن الحكم مقطوع به لكن لا يدل على أنه معام لان القطع أعم من العلم اذ المقلد قاطع وليس بعالم فكل عالم قاطع ولا يتمكس والمدعي هو الثاني وهو كون الفقه معلوماً وما أقام الدلالة عليه بل على القطع

قال « ودليله المتفق عليه بين الأئمة الكتاب والسنة والاجماع والقياس ، ولا بد للاصولى من تصور الاحكام الشرعية ليتمكن من اثباتها ونقيها ، لا جرم رتبناه على مقدمة وسبعة كتب أما المقدمة فى الاحكام ومتعلقاتها وفيها بابان »

أقول أدلة الفقه تنقسم الى متفق عليها بين الأئمة الاربعة والى مختلف فيها فالمتفق عليها أربعة الكتاب والسنة والاجماع والقياس وما عدا ذلك كالاستصحاب والمصالح

ماسيقوله الاسنوى بعد ذلك من أن الكلام ليس فى وجوب العمل بالاحكام المظنونة الثابت بالاجماع بل الكلام فى نفس الاحكام المظنونة التى هى الفقه وحاصل الثانى ان ذات الفقه عبارة عن العلم بالاحكام المأخوذة من القياس وخبر الواحد والاجماع الظنية وهو ظنى قطعاً فلم يثبت بهذا الجواب كون ذات الفقه من العلوم مع انهم عدوه من العلوم الدينية وأجابوا عن ذلك بأن ذات الفقه الذى هو عبارة عن العلم بالاحكام نفسها وان كانت ظنية لثبوتها بالدليل الظنى لكن سميهاها علماً باعتبار أن العلم بالعمل بتلك الاحكام قطعى لأن العمل بغالب

المرسلة والاستحسان وقياس العكس والأخذ بالأقل وغيرها مما سيأتي فمختلف فيه بينهم ثم لما كان المقصود من هذه الأدلة هو استنباط الأحكام بالاثبات تارة وبالنفى أخرى كحكمه على الأمر بأنه للوجوب لا للندب وعلى النهي بأنه للتحريم لا للكراهة والحكم على الشيء بالنفي والاثبات فرع عن تصوّره احتياج الأصولي إلى تصور الأحكام الخمسة وهي الوجوب والندب والتحريم والكراهة والاباحة وتصورها بأن يعرفها بالحد أو بالرسم كما سيأتي ثم إن المصنف رتب هذا الكتاب على مقدمة وسبعة كتب فأشار بقوله لا جرم رتبناه إلى وجه ذلك . وتقريره أن أصول الفقه كما تقدم عبارة عن المعارف الثلاث معرفة دلائل الفقه الاجمالية ومعرفة كيفية الاستفادة منها ومعرفة حال المستفيد فأما دلائل الفقه فمقدّمها خمسة كتب منها أربعة للاربعة المتفق عليها بين الأئمة والخامس للمختلف فيها وأما كيفية الاستفادة وهي الاستنباط فمقدّمها الكتاب السادس في التعادل والترجيح وأما حال المستفيد فمقدّمه الكتاب السابع في الاجتهاد . هذا بيان الاحتياج إلى الكتب السبعة وقدم الكتب الستة التي في الأدلة والترجيح على كتاب الاجتهاد لأن الاجتهاد يتوقف على الأدلة وترجيح بعضها على بعض وقدم الكتب الخمسة المعقودة للأدلة على كتاب الترجيح لأن الترجيح من صفات الأدلة فهو متأخر عنها قطعاً وقدم الكتب الأربعة التي هي في الأدلة المتفق عليها على الكتاب المعقود للأدلة المختلف فيها لقوة المتفق عليه وقدم الكتاب والسنة والاجماع على القياس لأن القياس فرع عنها وقدم الكتاب والسنة على الاجماع لانه فرع

الظن واجب بالاجماع القطعي كما قلنا ولا يخفي ضعف هذا الجواب لانه ما زال يقال إن القطعي وجوب العمل بالفقه لانفس الفقه وتسمية الفقه علماً بهذا الاعتبار تجعل لا يفيد بلا قرينة ظاهرة . وحاصل الثالث أن ما ذكره المصنف من الجواب إنما يدل على أن الحكم مقطوع به والقطع أعم من العلم لان المقلد قاطع بما أخذه عن مفتيه ولكنه ليس بعالم والجواب عن ذلك أنا لانسلم أن ما ذكره المصنف يدل على أن الحكم مقطوع به مطلقاً ولا بغير دليل وإنما يدل على أن وجوب العمل بالحكم مقطوع به بدليل هو الاجماع القطعي فكان المراد بالقطع

عنهما وقدم الكتاب على السنة لان الكتاب أصلها . وأما وجه الاحتياج الى المقدمة فهو ما تقدم من أن الحكم بالاثبات والنفي موقوف على التصور فلجل ذلك احتاج قبل الخوض في اصول الفقه الى مقدمة معقودة للاحكام ومتعلقات الاحكام وهي أفعال المكلفين فان الحكم متعلق بفعل المكلف وجعل المقدمة مشتملة على باين الاول في الحكم والثاني فيما لا بد للحكم منه وذكر في الباب الاول ثلاثة فصول الاول في تعريف الحكم والثاني في أقسامه والثالث في احكامه وذكر في الباب الثاني ثلاثة فصول الاول في الحاکم والثاني في المحكوم عليه والثالث في المحكوم به . * واعلم * أن حصر الكتاب فيما ذكره يلزم منه أن يكون تعريف الاصول والفقه وما ذكر بعدهما من السؤال والجواب ليس من هذا الكتاب لانه لم يدخل في المقدمة ولا في الكتب الا أن يقال الضمير في قوله رتبناه تائد الى العلم لا الكتاب وفيه بعد

وقوله « المتفق عليه بين الائمة » أشار به الى أن المخالفين في هذه الأربعة ليسوا بأئمة يعتبر كلامهم فلا عبرة بمخالفة الروافض في الاجماع ولا بمخالفة النظام في القياس ولا بمخالفة الدهرية في الكتاب والسنة على ما نقله عنهم ابن برهان في أول الوجيز وغيره

وقوله « لاجرم رتبناه » أى لاجل أن الاصول عبارة عن المعارف الثلاث كما تقدم بسطه ولاجل ان التصور لا بد منه رتبناه على كذا وكذا وهذا التركيب فاسد وصوابه أنا رتبناه بزيادة ان كما وقع في القرآن وذلك لان جرم فعل قال سيويوه بمعنى حق والفراء وغيره بمعنى كسب والذي بعدها هو فاعلها ورتبناه

في كلام المصنف ما كان عن دليل قطعي ولا يكون الا علما وما كان قطع المقلد غير علم الا لانه لم يكن عن دليل قلت لكن مازال يرد على هذا أيضا أن الكلام ليس في وجوب العمل بالاحكام وانما الكلام في نفس الاحكام التي هي الفقه ومنها ما هو ظني قطعاً فكان الجواب الحق في هذا هو ما قدمناه عن صاحب جمع الجوامع وتبعه المحلى فان هذا الجواب سديد سليم عن تلك التمحلات التي لا تقيده ولا يدل عليها قرينة

لا تصلح للفاعلية لانه فعل ليس معه حرف مصدرى
 وقوله « على مقدمة » المراد بالمقدمة ما تتوقف عليها المباحث الآتية .
 قال الجوهري في الصحاح مقدمة الجيش بكسر الدال أوله ثم قال وفي مؤخره
 الرحل وقادمته لغات منها مقدمة بفتح الدال مشددة فيجوز هنا الوجهان نظرا
 الى هذين المعنيين

قال : « الباب الاول - في الحكم

وفيه فصول

الاول - في تعريفه

الحكم خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين بالافتضاء أو التخيير» أقول
 يقال خاطب زيد عمرا يخاطبه خطابا ومخاطبة أى وجه اللفظ المفيد اليه وهو بحيث
 يسمعه فالخطاب هو التوجيه وخطاب الله تعالى توجيه ما أفاد الى المستمع أو من في
 حكمه لكن مرادهم هنا بخطاب الله تعالى هو ما أفاد وهو الكلام النفسانى لانه
 الحكم الشرعى لا توجيه ما أفاد لان التوجيه ليس بحكم فاطلق المصدر وأريد
 ماخوطف به على سبيل المجاز^(١) من باب اطلاق المصدر على اسم المفعول فالخطاب
 جنس وباضافته الى الله تعالى خرج عنه الملائكة والجن والانس وهذا التقييد
 لا ذكر له فى المحصول ولا فى المنتخب ولا فى التحصيل نعم ذكره صاحب الحاصل
 فتبعه عليه المصنف وهو الصواب لان قول القائل لغيره افعل ليس بحكم شرعى
 مع أن الحد صادق عليه . فان قيل ان هذا الحد صحيح من هذا الوجه لكن يرد

تعريف الحكم

(١) قال الاسنوى « فاطلق المصدر وأريد الخ » أقول ان ذلك بحسب الاصل
 وصار بعد اصطلاح الاصوليين عليه حقيقة عرفية ولذلك قال الجلال المحلى فى
 شرحه على جمع جوامع والحكم المتعارف بين الاصوليين بالاثبات تارة وبالنفى
 اخرى خطاب الله أى كلامه النفسى الى آخره

عليه احكام كثيرة ثابتة بقول النبي صلى الله عليه وسلم وبفعله وبالاجماع وبالقياس وقد أخرجها بقوله خطاب الله تعالى فالجواب أن الحكم هو خطاب الله تعالى مطلقاً. وهذه الاربعة معرفات له لا مثبتات . واختلفوا هل يصدق اسم الخطاب على الكلام في الازل^(١) على مذهبين حكاهما ابن الحاجب من غير ترجيح قال الآمدى

(١) قال الاسنوى « واختلفوا هل يطلق اسم الخطاب على الكلام في الازل الى آخره » أقول قال الجلال المحلى في تفسير الخطاب أى كلامه المسمى في الازل خطابا حقيقة على الاصح اه . فليبين أن الكلام النفسى ينقسم في الازل الى اقتضاء الفعل جازما أو غير جازم واقتضاء الترك كذلك واقتضاء التخيير فيسمى ازلا خطابا أى يوصف بذلك ازلا قال الجلال المسمى في الازل خطابا حقيقة على الاصح اه أى مخاطبا به أمرا ونهيا على الاصح فليس المراد بالتسمية وضع اللفظ للمعنى وجعله بازائه بل المراد أنه يوصف أزلا بذلك حقيقة على الاصح وبيان ذلك ان المتقدمين قالوا ان الكلام النفسى في الازل لا يسمى خطابا حقيقة لمدم من يخاطب به اذ ذلك وانما يسمى خطابا حقيقة فيما لا يزال عند وجود من يفهم وسماعه وقال المتأخرون يسمى فى الازل خطابا حقيقة وينفرد على هذا الخلاف أن المتقدمين قالوا ان الكلام النفسى فى الازل لا يتنوع الى أمر ونهى وخبر وغيرها وانما يتنوع فيما لا يزال والمتأخرين قالوا يتنوع الى ما ذكر وهو الذى جرى عليه الجلال المحلى وبيان وجه القول الاصح أن لفظ الخطاب بحسب الاصل مصدر بمعنى توجيه الكلام لمن يفهم نقل فى عرف الاصوليين الى ماخوطة به وهو الكلام النفسى المتعلق بأفعال المكلفين قال فى التلويح المذكور فى كتب الشافعية أن خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين تعريف للحكم الشرعى المتعارف بين الاصوليين لا للحكم المأخوذ فى تعريف الفقه اه والمراد بتعلق الخطاب الذى أخذ فى تعريف الحكم المتعارف أنه يتعلق تعلق دلالة لا تعلق تأثير وهو المسمى بالكلام النفسى وهو الدال حقيقة على طلب الفعل جازما أو غير جازم وطلب الترك كذلك والطلب على وجه التخيير وعلى سائر الانواع فهو المتنوع حقيقة الى تلك الانواع من أمر ونهى وخبر وغيرها وأما الكلام اللغظى فانما جاء متنوعا

في مسألة أمر المدوم الحق أنه لا يسمى بذلك ووجهه أن الخطاب والمخاطبة في اللغة لا يكون الا من مخاطب ومخاطب بخلاف الكلام فإنه قد يقوم بذاته طلب الى تلك الاقسام موافقا للكلام النفسى لأقادة المكلفين وانفاهمهم حيث لا اطلاع لهم على الكلام النفسى بمعنى الكلمات النفسية الازلية وكل من الكلام النفسى بهذا المعنى واللفظى دليل للحكم بمعنى الوجوب والحرمة وأخواتهما مما هو صفة فعل المكلف وكل منهما يصح أن يسمى حكما باعتبار تعلقه بعلق دلالة بفعل المكلف من حيث أنه مكاف وكل منهما يسمى حكما أيضاً باعتبار ذاته ويسمى خطابا ، فإن الكلام النفسى واللفظى متحدان ذاتا وماهية باعتبار تحقق حقيقة الكلام فى ذاته مختلفان من جهة أن الكلام النفسى اعتبر فيه وجوده العلمى الازلى والكلام اللفظى اعتبر فيه وجوده اللفظى ولاتحادهما ذاتا وماهية كان الملفوظ والمكتوب فى المصاحف والمقروء بالسنتنا كلام الله الأزلى والحادث انما هو اللفظ والكتابة والقراءة فقط ولهذا المعنى دارت مباحث الاصوليين على أقسام نظم القرآن مع تصريح أصحاب هذا التعريف بان الذى يتعلق بفعل المكلف بالاختضاء والتخيير هو الكلام النفسى بمعنى الكلمات النفسية وما ساع لهم ذلك الا لاتحاد الكلام النفسى بالمعنى المذكور والكلام اللفظى ذاتا وماهية وأن كلامهما ينقسم الى تلك الاقسام وأن البحث عن الكلام اللفظى وتقسيمه الى أقسام جعلوا الكل قسم منها حكما بحث عن النفسى وتقسيم له بتلك الاقسام ، غير أن الذى تعارف الاصوليون الاشاعرة تسميته حكما وجعلوه مدار الاثبات تارة والنفى أخرى هو الكلام النفسى المتعلق الخ لأنه هو الاصل وهو الذى يمكن أن يقال فيه أنه تعلق قبل البعثة أو لم يتعلق وأما الكلام اللفظى فهو لا يكون الا بعد البعثة اتفاقا وان كان كل منهما يسمى خطاباً أى مخاطباً به وأما قول السيد فى حواشى المختصر ان اللفظى ليس بحكم بل هو دال عليه اه . فراده منه أنه ليس هو المتعلق أصالة بفعل المكلف الخ بل المتعلق أصالة هو الكلام النفسى وهو الذى يسمى حكما عرفا . ومن هذا تعلم أن الكلام اللفظى انما يوصف بكونه خطابا باعتبار دلالة على معناه وتنوعه الى تلك الانواع وان لم يوجد مخاطب فإن كل المكلفين مخاطبون بالقرآن

التعلم من ابن سيولد كما ستعرفه وعلى هذا فلا يسمى خطابا الا اذا عبر عنه
بالاصوات بحيث يقع خطاباً لموجود قابل للفهم وكلام المصنف يوافق القائل

لا فرق بين من كان موجودا وبين من يوجد الى ان تنتهي دار التكليف بذلك تبين
انه لا شبهة في تسمية الكلام النفسى بمعنى الكلمات النفسية الازلية المرثية الا لا وبدا
ترتيا لا تعاقب فيه ولا انقضاء له خطاباً واتصافه بذلك انما هو باعتبار دلالة
على المعنى الذى دل عليه اللفظى وتنوعه بما يتنوع اليه اللفظى وان كل ما ذكر
كما يتصف به اللفظى يتصف به النفسى واتصاف كل منهما بما ذكر انما هو بحسب
دلالته على المعنى وتنوعه فلا يتوقف تسمية النفسى واتصافه فى الازل بكونه
خطابا على وجود مخاطب فى الازل كما ان اللفظى أيضا لا يتوقف تسميته خطابا
على وجود المخاطب وانما الذى يتوقف على وجود مخاطب حقيقة هو الخطاب
بالمعنى المصدرى وليس الكلام فيه واما قولهم ان اللفظى دليل على النفسى فهو
على معنى أن الكلام النفسى لما كان لا اطلاع للمكلفين عليه من الخلق أنزل الله
كلامه اللفظى على رسله ليعلم المكلفون ما تعلق به الكلام النفسى من الاحكام
التكليفية ويفهمون ذلك ويستدلون على الاحكام بالكلام اللفظى ويستنبطون
منه الحكم فهذا هو معنى قولهم ان اللفظى دليل على النفسى وليس معناه أن
اللفظى موضوع لمعنى هو الكلام النفسى بل ان مدلول كل منهما هو مدلول الآخر
بمعينه وبذلك كما تعلم أن قول الآمدى الحق أنه لا يسمى خطابا خلاف الحق على
أنه قال فى مسلم الثبوت وشرحه فوائده الرجوع أن الخلاف لفظى ان فسر بما يفهم
ولو بالآخرة أى بما فيه صلاحية الافهام كان خطابا فى الازل وان فسر بما وقع
به الافهام لم يكن خطابا فيه بل فيما لا يزال اه لکن قال فى الحاشية وينبئ على هذا
الخلاف انه حكم فى الازل أو فيما لا يزال فن قال ان الكلام النفسى خطاب فى
الازل قال انه حكم فى الازل ومن لم يقل قال انه حكم فيما لا يزال ومن قال انه حكم فى
الازل منع حدوث الحكم وقال ان التعلق الصلوحى فى الازل كاف فى تسميته حكما
وأما من قال فيما لا يزال فقد قال بحدوث الحكم اه بتصرف فحمل الخلاف لفظيا
مع وجود ما تفرع عليه من ثمرة الخلاف غير ظاهر . اللهم الا ان يقال المراد بكونه

بالإطلاق^(١) لأنه فسر الحكم بالخطاب والحكم قديم فلو كان الخطاب حادثا لزم تفسير القديم بالحادث وهو محال

لفظيا أنه راجع إلى الخلاف في مسمى اللفظ وهو من الأمور الاصطلاحية التي لا مشاحة فيها غير أن قول الجلال على الأصح يفيد أن الخلاف حقيقي لا لفظي وذلك لأن الجلال المحلى كما علمت جعله خطابا في الأزل حقيقة وجعله متنوعا إلى تلك الأقسام في الأزل فهو حكم في الأزل عنده لكن هذا الحكم إطلاق آخر وليس هو الحكم المتعارف بين الأصوليين الذي هو المعروف ولا كلام لنا فيه . وقد ذكروا لهذا الخلاف ثمرات وفوائد كثيرة تتفرع عليه عدها في النجم الالامع على جمع الجوامع لأبي بكر بن جماعة فارجع إليه إن أردت . وأما القول إن هناك تعلقا صالحا للكلام النفسى وأنه كاف في تسميته حكما فليس بصحيح إذ تعلق الكلام تعلق دلالة وهي صفة لازمة له بالفعل أزلا وأبدا على ماسيأى إيضاحه . وبذلك تعلم أن المصنف وإن كان يقول إن الكلام النفسى يسمى خطابا في الأزل أى يوصف في الأزل حقيقة بذلك لتنوعه في الأزل إلى أمر ونهى ونحوها على ما هو الأصح لا يسميه حكما بالمعنى المتعارف عند الأصوليين وهذا الحكم الذى عرفه المصنف هو الحكم المتعارف بين الأصوليين بالاثبات تارة وبالنفى أخرى فيكون حادثا . وأما خطاب الله بمعنى الكلام النفسى في ذاته فهو أزلى ويسمى حكما أيضا باعتبار دلالاته وتنوعه ولكنه ليس هو ذلك الحكم المتعارف فلا يازم تفسير القديم بالحادث

(١) قل الاسنوى : « وكلام المصنف يوافق القائل بالإطلاق » أى إطلاق الخطاب في الأزل على الكلام النفسى وقول الاسنوى لأنه فسر الحكم بالخطاب أراد منه أنه أخذ الخطاب جنسا في تعريف الحكم المتعارف وهذا الحكم حادث وأما الحكم الأزلى فهو نفس الخطاب بمعنى الكلام النفسى باعتبار وجوده العلمى والآزلى هذا كان كلامه غير موافق لكلام المصنف لأن كلام المصنف ليس في الحكم الأزلى الذى هو نفس الخطاب وإنما هو في تعريف الحكم الحادث المتعارف في اصطلاح الأصوليين بالنفى تارة والاثبات أخرى

وقوله « المتعلق بأفعال المكلفين » احتراز به عن المتعلق بذاته الكريمة كقوله تعالى « شهد الله أنه لا اله الا هو » وعن المتعلق بالجمادات كقوله تعالى « ويوم نسير الجبال » فانه خطاب من الله تعالى ومع ذلك ليس بحكم لعدم تعلقه بأفعال المكلفين فان قيل اشترط التعلق في حد الحكم يقتضى أنه لا حكم عند عدم التعلق^(١) والتعلق حادث على رأيه فيلزم أن لا يكون الحكم ثابتا قبل ذلك وهو

(١) قال الاسنوى « فان قيل اشترط التعلق الخ » اقول قال الجلال الحلى في

شرحه تعريف جمع الجوامع المتعلق بفعل المكلف أى البالغ العاقل تعلقا معنويا قبل وجوده كما سيأتي وتنجزيا بعد وجوده بعد البعثة اذ لا حكم قبلها اه ومن هذا تعلم أن التعلق المأخوذ قيدياً في تعريف الحكم المتعارف شامل للتعلق المعنوي والتعلق التنجيزي وان ما اقتضاه ذلك من عدم وجود الحكم المتعارف قبل ذلك التعلق التنجيزي مسلم وهو المراد الذى يتفرع عليه أنه لا حكم قبل البعثة فلا وجه للقول بأنه باطل وأما الحكم القديم فهو الكلام النفسى بدون هذه القيود وهو غير المعرف كما أن قول الاسنوى فالجواب أن المراد الخ ليس بصحيح لان المراد من التعلق في التعريف ما هو أعم مما ذكره في الجواب . وبالجملة فالمعرف في كلام المصنف وغيره من الاصوليين هو الحكم المتعارف بينهم بالانبات تارة وبالنفى اخرى وليس ذلك الا الخطاب بمعنى الكلام النفسى المقيد بتلك القيود لا الكلام النفسى فقط ولا ما ثبت بالخطاب وان كان الكلام النفسى فقط يسمى حكماً أيضاً كما يسمى ما ثبت بالخطاب مما هو صفة فعل المكلف كالوجوب والحرمة واخواتهما حكماً مصطاحاً عليه أيضاً عند الاصوليين والفقهاء لكنه ليس هو المتعارف بالمعنى المذكور في كلام الأشاعرة الذى فرعوا عليه الخلاف بين أهل السنة وبين المعتزلة فنفي أهل السنة وجوده قبل البعثة لاحد من الرسل وأثبتته المعتزلة قبل ذلك والذى أوقع الاسنوى في هذا الاعتراض وما نشأ عنه هو نظرهم لتفسير الخطاب بالكلام النفسى الازلى بقطع النظر عن القيود التي قيد بها في التعريف وقولهم تعلقاً معنويا أي صلوحياً بمعنى أنه اذا وجد المكلف مستجمعا شروط التكليف كان متعلقاً بهوله وهذا التعلق قديم بخلاف التنجيزي فانه حادث

باطل فإن الحكم القديم فالجواب ان المراد بالمتعلق هو الذي من شأنه ان يتعلق اذ لو أخذنا بحقيقة اللفظ لتوقف وجود الحكم على تعلقه بكل فرد لاجل العموم فيؤدي الى عدم تحقق الحكم وهو باطل ولا شك أنه يصدق على الاحكام في

فانه التعلق بالفعل ولا يحصل الابد وجود المكلف مستجمعاً للشروط وكل من نظرهم لتفسير الخطاب على وجه ما ذكر وقولهم بأن للكلام تعلقين أحدهما صلوحى قديم والآخر تنجيزى حادث ليس على ما ينبغى . أما نظرهم لتفسير الخطاب بقطع النظر عن القيود فلما علمت من أنه خروج عن موضوع الكلام . وأما قولهم بالتعلقين فلما نقله المطار فى حواشيه على جمع الجوامع عن العضد من أن معنى تعلق الخطاب الازلى أن يتوجه الحكم عليه فى الازل لما يفهمه ويعقله فيما لا يزال وهذا كما لو قلت صل بعد يومين فأى تعلق حدث بعد مضى اليومين مع تضمن الامر الاول المقيد ولا معنى لذلك الا أنه بعد مضى اليومين صار مأموراً بالفعل بمضى الزمن المقيد به وهذا لا يفيد حدوث تعلق للكلام الازلى بعد أن لم يكن عند مضى ذلك الزمن بل غاية ما يقتضى حدوث وصف فى الخطاب وهو أنه صار مأموراً بالفعل بعد أن كان مأموراً بالقوة اه وحاصل هذا أننا علمنا قطعاً أن تعلق الكلام الازلى بفعل المكلف على وجه الاقتضاء والتخيير انما هو تعلق دلالة ودلالة الكلام على ما يدل عليه صفة لازمة للكلام لا تقبل الانتفاء ولا التجدد بلا فرق فى ذلك بين الكلام النفسى بمعنى الكلمات النفسية والكلام اللفظى . وعلى قول الاشعرى الذى جاء هذا التعريف على مذهبه أن الكلام النفسى بمعنى الكلمات النفسية ينقسم الى الاقسام الآتية التى ينقسم اليها الكلام اللفظى يكون الكلام الازلى بمعنى الكلمات الازلية دالاً أولاً بالفعل على طلب الفعل من المكلف على وجه الاقتضاء والتخيير وبعد وجود المكلف بعد البعثة لا يتجدد شئ فى دلالة الكلام الازلى بل الذى يتجدد هو البعثة ووجود المكلف مستجمعاً شرائط التكليف فلا معنى لان يكون للكلام الازلى بمعنى الكلمات النفسية تعلقان أحدهما صلوحى أزلى والآخر تنجيزى حادث بل ليس له الا تعلق واحد تنجيزى أولاً وأبدأ كتعلق

الازل انها متعلقة مجازا لانها تؤول الى التعلق وقد قال الغزالي في مقدمة المستصفي انه يجوز دخول المجاز والمشارك في الحد اذا كان السياق مرشداً الى المراد فان قيل

العلم بالمعلومات لانه تعلق انكشاف فهو تعلق تنجيزي كذلك أزلاً وأبداً وليس للعلم تعلق صلوحى فتمين أن يكون المراد بتعلق الكلام النفسى المعنوى تعلقه ودلالته باعتبار وجوده العلمى الازلى والمراد بتعلقه التنجيزى تعلقه ودلالته باعتبار وجوده اللفظى عند البعثه والدال فى كلا الحالتين واحد والدلالة واحدة والمدلول واحد والاختلاف بالاعتبارين المذكورين وذلك لما قدمناه من أن الكلام النفسى والكلام اللفظى متحدان بالذات مختلفان بالوجود العلمى والوجود اللفظى وان وجوده اللفظى لا يكون الا عند البعثه ونزول الوحي فمضى تعلق الكلام النفسى تعلقاً تنجيزياً أن يتنجز ويظهر للمكلف بالفعل بدلالته اللفظية وذلك بأن ينزله الله تعالى فى صورة اللفظى على من يشاء من عباده كما أن المراد من المكلف جنس المكلف ولو الرسول نفسه الذى من أجله انزل الوحي عليه بالشرائع فقولهم تعلق الكلام النفسى تعلقاً معنوياً معناه تعلقاً غير لفظى لانه صلوحى بل هو تنجيزى بمعنى أنه فعلى واقعى متحقق بالفعل وقولهم قبل وجود المكلف معناه قبل وجود جنس المكلف . وقولهم وتنجيزياً بعد وجود المكلف معناه لفظياً يتنجز به التكليف فعلاً بعد وجود جنس المكلف بعد البعثه . والمراد بالمكلف البالغ العاقل كما تقدم وأما ما تقدم فيما نقلناه عن العطار نقلا عن العضد من أن هذا لا يفيد حدوث تعلق للكلام الازلى بعد ان لم يكن عند مضى ذلك الزمن بل غاية ما يقتضى حدوث وصف الخ ما سبق فذلك ليس خاصاً بالكلام الازلى بل هو جار كذلك فى الكلام اللفظى النازل على النبى الكريم صلى الله عليه وسلم فانه لا يحدث له تعلق ولا دلالة وانما الذى يحدث ويتجدد وصف فى المخاطب وهو أنه صار مأموراً بالفعل بعد أن كان مأموراً بالقوة . ومن هذا تعلم أن كل ما أطال به الاسنوى وغيره فى هذا الموضوع مما يخالف ما قلناه فهو ليس على ما ينبغى

تقييده المتعلق بالفعل^(١) يخرج المتعلق بالاعتقاد كاصول الدين وبالاقوال كتحرير
الغيبة والنيمة ويخرج أيضاً وجوب النية وشبهها مع أن الجميع أحكام شرعية

(١) قال الاسنوى « فان قيل تقييده بالفعل الخ » أقول قد علمت أن المراد
بالفعل ما يشمل عمل القلب كالاقتقاد وأن الحكم المتعلق بعمل القلب من حيث
انه فعل يثبت له كيفية عمل شرعية من الفقه وأنه لا ورود لمثل هذا الاشكال
لان علم اصول الدين إنما يبحث فيه عن المعلوم من حيث يثبت له عقيدة دينية
أو ما يتوقف عليه عقيدة دينية فتعريف الحكم بما ذكر على هذا المذهب جامع
مانع . وهذا التعريف وما قيل فيه مما له وعليه هو ما قاله متأخرو الاشاعرة ،
وهو مبنى على أن المراد بالخطاب هو الكلام النفسى الازلى ، والمراد بالحكم
المتعارف هو هذا الخطاب المقيد بتلك القيود قال المرجاني فى خزامة الحواشى
وهو غير مستقيم بل المراد من الخطاب ما هو المبحوث عنه فى علم الاصول مما
يقع به التخاطب ويصح فيه التداؤل والتجارب ويمكن توجيهه للافهام وبيان
المقصد والافهام وذلك انما هو خطابات الله تعالى التى تضمنها كتابه وحديث
نبيه صلى الله عليه وسلم وخطابه من نحو قوله تعالى « أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة »
وأطيعوا الله ورسوله وقوله عليه الصلاة والسلام « صلوا خمسكم وصوموا شهركم »
وكل ذلك خطاب لمن بلغه من الموجودين وقت النزول وورود الوحي ومن
يوجد بعده بلا فرق والقول بأن الحكم قديم والمتصف بالحصول بعد العدم هو
التعلق والحادث ليس بمؤثر فيه ولا موجود له بل هو أمانة عليه ومعرف له إذ
العلل الشرعية انما هى أمارات ومعرفات والحادث يصلح لذلك كالعالم للصانع فع
كونه منانيا لما سيحىء من المصنف (يعنى صاحب التوضيح) وغيره ان الفتهاء
يطلقونه على ما ثبت بالخطاب من الوجوب واخواته وهى عندهم حقيقة فيه مبنى
على ما ذهب اليه المتأخرون من الاشاعرة والمعتزلة من اثبات أمور تكون واسطة
بين صفات الله تعالى من العلم والقدرة والارادة والكلام والخطاب والتكوين
وبين المعلوم والمقدور الخ هى مبدأ لصدور آثار تلك الصفات فى مظاهرها
ويسمونه التعلق وهو خاف من القول وانما نطقوا به من غير تحصيل معنى له ومن

قلنا يمكن حمل الفعل على ما يصدر من المكلف وهو أعم . وأجاب بعضهم عن أصول الدين بأن المحدود هو الحكم الشرعي الذي هو فقه لامطلق الحكم الشرعي

أنه لا تأثير للعامل الحادثة شرعية كانت أو عقلية وهذا إنما هو ظاهر مذهب الاشعري وتشبث به المتأخرون من اتباعه ولا يقول به الفقهاء من الحنفية وغيرهم من أرباب التحقيق وهذا لا ينافي استقلال الواجب جل شأنه في الابدان والخلق وكونهما من خواصه لكن قد يقال ان مراد متأخري الاشاعرة تعريف الحكم المتعارف بين الاصوايين بالاثبات تارة وبالنفى تارة أخرى كما صرح به الجلال دون الحكم الذي هو مصطلح الفقهاء وأن الحكم الذي عرفوه هو غير الحكم المأخوذ في تعريف الفقه فكيف المراد من الخطاب هو الخطاب اللفظي المبسوط عنه في الأصول لا ينافي تعريف الحكم المتعارف بينهم واصطلاحوا عليه بما ذكره وذلك لما علمت من اتحاد الكلام النفسي والكلام اللفظي بالذات وأن البحث عن احدهما في الاصول بحث عن الآخر غاية الامر أن اللفظي هو الذي علمناه ووقفنا تمام الوقوف على مدلولاته وهو الذي يصح فيه التساؤل والتجارب ويتصف بالنص والظاهر والحكم والمؤول وغير ذلك من أقسام النظم فلذلك خصوه بالبحث عنه في الاصول وبنوا على ما يفهمونه منه جميع الاحكام قلنا نعم كل ذلك جيد لكن يبقى الكلام في ارتكاب مثل هذا الاصطلاح وأن هناك حكماً آخر غير ما اصطاح عليه الفقهاء وجعله خطاب النفس المتعاق الخ فانه مما لا داعي اليه اذا اتنا متى أردنا بالحكم ما هو مصطلح الفقهاء وقلنا ان الحكم هو ما ثبت بالخطابات التي تضمنها كتاب الله الى آخر ما قال المرجاني فانه يتفرع عليه كل ما فرعه المصنف وغيره على تعريف الحكم بالمعنى الذي ذكره متأخرو الاشاعرة ونستريح من التكلفات ونبتعد عن الاعتراضات ونوافق الواقع من أنه ليس هناك الا صفات الله تعالى وآثارها من علم ومعلوم وقدرة ومقدور وارادة ومراد الخ ومن ان العلة الشرعية والعقلية مؤثرة بمعنى أن الشرعية يتوقف عليها شرعا مشروعية الاحكام فهي مؤثرة فيها بهذا المعنى أي بمعنى أن الشارع جعلها باختياره كذلك كما ان العلة العقلية مؤثرة في معلولاتها بمعنى ان التأثير يتوقف عليها لتقص في

فان أصول الفقه لا يتكلم فيها الا في الحكم الشرعى الذى هو فقه
وقوله « بالاقتضاء أو التخيير » الاقتضاء هو الطلب وهو ينقسم الى
طلب فعل وطلب ترك وطلب الفعل ان كان جازما فهو الايجاب والا فهو الندب
وطلب الترك ان كان جازما فهو التحريم والا فهو الكراهة وأما التخيير فهو
الاباحة فدخلت الاحكام الخمسة في هاتين اللفظتين واحترز بذلك عن الخبر كقوله
تعالى « والله خلقكم وما تعملون » وقوله تعالى « وهم من بعد غلبهم سيفلبون »
فان القيود وجدت فيه مع انه ليس بحكم شرعى لعدم الطلب والتخيير وهذا
التعريف رسم لاحد قال الاصفهاني في شرح المحصول لان أو مذكورة فيه
وليست للشك بل المراد ان ما وقع على احده هذه الوجوه فانه يكون حكما كما سيأتى
والنوع الواحد يستحيل أن يكون له فصلان على البديل بخلاف الخاصتين على
البديل كما تقرر في علم المنطق ولهذا المعنى عبر المصنف بقوله الاول في تعريفه ولم
يقل في حده لان التعريف يصدق على الرسم فافهمه . وفي التعريف المذكور نظرن
وجوه ^(١) احدها ما أورده الاصفهاني في شرح المحصول وهو أن الكلام صفة

المعلومات لا لعجز في الواجب جل شأنه على ما بيناه في حواشينا على شرح
خريدة الدردير وكتابتنا القول المفيد في التوحيد

(١) قال الاسنوى : « وفي التعريف المذكور نظرن من وجوه أحدها الخ »
أقول الجواب عن الاول اننا لانسلم ان الكلام النفسى المأخوذ في تعريف الحكم
المتعارف بين الاصوليين بالاثبات تارة وبالنفى أخرى هو الكلام الذى هو
صفة حقيقية من صفات الله تعالى . بل هو الكلام النفسى بمعنى الكلمات النفسية
المرتبة أزلا بتلك الصفة الحقيقية وتلك الكلمات متنوعة ازلا الى أمر ونهى
ونحوها وهى جنس فيه والحكم المتعارف هو هذا الجنس بعد تقييده بتلك
القيود المذكورة في التعريف وباعتبار تلك القيود كان من الصفات الاضافية
وجاز اثباته تارة ونفيه تارة أخرى فليس الحكم عبارة عن الكلام القديم وضح
قولهم الحكم هو خطاب الله المتعلق بالخ . والجواب عن الثانى اننا لانسلم أن
الحكم غير الخطاب المقيد بتلك القيود وقوله بل هو دليله الخ ان أراد به انه

حقيقية من صفات الله تعالى عند مثبتته والحكم الشرعي ليس من الصفات الحقيقية بل من الصفات الاضافية كما هو مقرر في علم الكلام فامتنع أن يكون الحكم عبارة عن الكلام القديم فبطل قولهم الحكم خطاب الله تعالى . الثاني أن الحكم غير الخطاب الموصوف بل هو دليله لان قوله تعالى « أقم الصلاة » ليس نفس وجوب الصلاة بل هو دال عليه ، ألا ترى أنهم يقولون الامر المطلق يدل على الوجوب والدال غير المدلول . الثالث من الاحكام الشرعية ما هو متعلق بفعل مكلف واحد كخصائص النبي صلى الله عليه وسلم والحكم بشهادة خزيمة وحده واجزاء الاضحية بالعناق في حق أبي بردة وحده ، وذلك كله خارج عن الحد لتقييده بالمكلفين فانه جمع محلي بالالف واللام وأقله ثلاثة ان قلنا لا يعم فلو عبر بالمكلف لصح جملة على الجنس وقد يجاب بان الافعال والمكلفين متعددان ومقابلة المتعدد بالمتعدد قد تكون باعتبار الجمع بالجمع أو الاتحاد بالاتحاد

دليل للحكم المتعارف بين الاصوليين الممرف بما ذكر فغير مسلم بل هو عيمه وان أراد انه دليل الحكم التكليفي الذي ذكره بقوله لأن قوله تعالى « أقم الصلاة » ليس نفس وجوب الصلاة الخ فنقول له ليس الممرف هو هذا الحكم الذي هو وجوب الصلاة الذي دل عليه « أقم الصلاة » لأن هذا حكم في اصطلاح الفقهاء والممرف هو الحكم في اصطلاح الاصوليين وقد علمت انه دليل يبحث عنه الاصولي باعتبار اجماله من حيثية خاصة ويبحث عنه الفقيه باعتبار التفصيل من حيثية أخرى . وبالجملة فالاعتراض الأول والثاني مبنيان على ان الحكم الممرف هو مائتت بالخطاب كالوجوب والحزمة ونحوها مما هو من صفات فعل المكلف وان الخطاب الذي أخذ في تعريف الحكم هو الكلام النفسى الذي هو صفة حقيقية من صفات الله تعالى وهذا خطأ بين فان الممرف هو الحكم المتعارف بين الاصوليين بالاثبات تارة والنفي تارة أخرى كما قدمناه غير مرة وليس ذلك الا الخطاب بمعنى الكلمات النفسية الازلية المقيد بتلك القيود المذكورة في التعريف وليس الممرف هو الحكم بمعنى الكلمات النفسية فقط ولا مائتت بالخطاب وان كان مائتت بالخطاب مما هو من صفات فعل المكلف حكما مصطلحا عليه أيضا

كقولنا ركب القوم دوابهم . الرابع أنه يخرج من هذا الحد كثير من الاحكام الشرعية كصلاة الصبي وصومه وحجه فانها صحيحة ويثاب عليها والصحة حكم شرعى ومع ذلك فانها متعلقة بفعل غير مكلف . الخامس أوردته النقشوانى فى التلخيص فقال ان هذا الحد يلزم منه الدور فان المكلف من تعلق به حكم الشرع ولا يعرف الحكم الشرعى الا بعد معرفة المكلف لانه الخطاب المتعلق بأفعال المكلف ولا يعرف المكلف الا بعد معرفة الحكم الشرعى لانه من يطالب بحكم الشرع . وأجاب الاصفهاني فى شرح المحصول بأن المراد بالمكلف البالغ العاقل وهما لا يتوقفان على الخطاب فلا دور . وفيه نظر لانه عناية بالحد ولان المكلف من قام به التكليف وهو الازام ولانه قد يبلغ ويمقل ولا يكلف لعدم وصول الحكم اليه

قال « قات المعتزلة خطاب الله تعالى قديم عندكم والحكم حادث لانه يوصف به ويكون صفة لفعل العبد ومعللا به كقولنا حلت بالنكاح وحرمت بالطلاق وأيضا فروجبيه الدوك ومازمية النجاسة وصحة البيع وفساده خارجه عنه وأيضا فيه الترديد وهو يناقى التحديد » أقول أوردت المعتزلة على هذا الحد الذى لاصحابنا ثلاثة أسئلة ﴿ أحدها ﴾ أن خطاب الله تعالى قديم والحكم حادث

لكنه ليس هو المعرف هنا فى كلام المصنف وغيره ممن حذا حذوه من الاشاعرة والذى أوقعهم فى هذا الاعتراض الخطأ هو فهمهم ان الخطاب المؤخر فى التعريف بمعنى الكلام الذى هو صفة حقيقية من صفات الله تعالى وليس كذلك كما علمت وان المعرف هو الحكم الثابت بالخطاب . والجواب عن الثالث قد تكفل به الاسنوى وأشار الى ضعفه بقوله فيه وقد يقال الى آخره ولذلك عدل صاحب جمع الجوامع عن صيغة الجمع فى التعريف وقال التعلق بفعل المكلف من حيث انه مكلف . والجواب عن الرابع بان الصبي مختلف فى انه يتوجه اليه الخطاب أو لا يتوجه فقالت الحنفية يتوجه اليه خطاب الوضع وعلى هذا فصحته صلواته وفسادها انما هما من خطاب الوضع وكذا ضمان ما أتلفه من نفس أو مال من خطاب الوضع . وقالت الشافعية لا يتوجه اليه خطاب أصلا فهو ليس بمكلف أصلا

وإذا كان أحدهما قديماً والآخر حادثاً فكيف يصح أن تقولوا الحكم خطاب الله تعالى فأما قدم الخطاب فلا حاجة الى دليل عليه لانكم قائلون به وذلك لان خطاب الله تعالى هو كلامه ومذهبيكم أن الكلام قديم والى هذا أشار بقوله عندهم وأما حدوث الحكم فالدليل عليه من ثلاثة أوجه : أحدها أنه يوصف بالحدوث كقولنا حلت المرأة بعد ما لم تكن حلالاً فالحل من الاحكام الشرعية وقد وصف بأنه لم يكن وكان وكل ما لم يكن وكان فهو حادث واليه أشار بقوله لانه يوصف به أى لان الحكم يوصف بالحدوث. اثنائى أن الحكم يكون صفة لفعل العبد كقولنا هذا وطء حلال فالحل حكم شرعى وقد جعلناه صفة للوطء الذى هو فعل العبد وفعل العبد حادث وصفة الحادث أولى بالحدوث لانها اما مقارنة للموصوف أو متأخرة عنه واليه أشار بقوله ويكون صفة لفعل العبد. الثالث أن الحكم الشرعى يكون معالماً بفعل العبد كقولنا حلت المرأة بالنكاح وحرمت بالطلاق فالنكاح علة للإباحة والطلاق علة للتحریم والنكاح والطلاق حادثان لان

قال الزركشى وقول الفقهاء الصبي يثاب ويندب له كذا على سبيل التجوز عند الاصوليين فلا يكون ندب ولا كراهة الا فى فعل المكلف وهذا أمر مفروغ منه عند الاصوليين نهبوا عليه بقولهم المتعلق بافعال المكلفين كذا قال المصنف (أى صاحب جمع الجوامع) وسبقه اليه الصنى الهندي على انه لا يتعلق بفعل الصبي حكم شرعى فان الامة أجمعت على ان شرط التكليف العقل والبلوغ واذا أنتفى به التكليف عنهم تفقد شرطه انتفى الحكم الشرعى عن أفعالهم والمعنى بتعلق الضمان باتلاف الصبي أمر الولى باخراجه من ماله وقال الشيخ تقي الدين عبر بعضهم بأفعال العباد ليشمل الضمان المتعلق بفعل الصبي والمجنون ومن اعتبر التكليف رد ذلك الحكم الى الولى وتكليفه بأداء قدر الواجب (قات) وكذا القول فى اتلاف البهيمة ونحوه فانه حكم شرعى وليس متعلقاً بفعل المكلف (والحاصل) أن من الاصوليين من جعل هذا التعريف شاملاً لخطاب الوضع وخطاب التكليف وجعل التعاق فيه على ما يشمل التعاق بواسطة والتعلق بغير واسطة فادخل فيه الاحكام التكليفية المتعلقة بفعل المكلف بواسطة خطاب الوضع ورد تلك الاحكام

النكاح هو الايجاب والقبول والطلاق قول الزوج طلقت واذا كانا حادثين كان المعلوم حادثا بطريق الاولى لان المعلوم اما مقارن لعلته أو متأخر عنها واليه أشار بقوله ومعللا به أي ويكون الحكم معللا به أي بفعل العبد ﴿السؤال الثاني﴾ أن هذا الحد غير جامع لافراد المحدود كلها لان خطاب الوضع وهو جعل الشيء سببا أو شرطا أو مانعا خارج عنه لانه لا طلب فيه ولا تخيير فمن ذلك موجبة الدولك وهو كون دولك الشمس موجبا للصلاة فانه حكم شرعي لانا لم نستفده الا من الشارع وكونه موجبا لا طلب فيه ولا تخيير ودولك الشمس زواها وقيل غروها قاله الجوهري وقال الآمدي في القياس انه طلوعها ومنها مانعة النجاسة للصلاة والبيع أي كونها مانعة من الصحة فانها حكم شرعي لانا استفدنا ذلك من الشارع وكونها مانعة لا طلب فيه ولا تخيير ومنها الصحة والفساد أيضا لما

التكليفية الى خطاب الولي في الصبي والمجنون والمالك البهيمة فيها . ومنهم من زاد في التعريف بعد قوله بالاقتضاء والتمييز قوله أو بالوضع وعلى كل حال فالمسألة خلافية في خطاب الوضع . وأما خطاب التكليف فلا خلاف في أنه لا يتوجه للصبي والمجنون والبهائم كما تقدم عند الصفي الهندي فتي جعلنا تعريف المصنف قاصرا على خطاب التكليف فلا يضرنا خروج أحكام الصبي من صحة وفساد وضمان وأحكام المجنون والبهائم بل خروجه عن التعريف هو الواجب بقيد المكلفين وأما ما يترتب على تلك الاحكام الوضعية من الاحكام التكليفية فهي لا تتعلق بأفعال هؤلاء بل بأفعال المكلف وهو الولي في الصبي والمجنون والمالك في البهائم (وحاصل السؤال الخامس) أن المكلف هو من تعلق به حكم الشرع أي هو الملزم بذلك وقد أخذنا في التعريف فتوقفت معرفة الحكم المعرف الذي هو الاثام على معرفة المكلف الذي هو الملزم بما فيه كلفة والمكلف لا يعرف الا بعد معرفة الحكم الشرعي الذي هو الاثام بما فيه كلفة فإزاء الدور والجواب عنه اننا نقول انما يلزم الدور لو أخذنا وصف الحكم ونفهومه في التعريف لأن تعقله له حينئذ تعقل للحكم فأخذه في تعريفه دور بلا شبهة لسكن المأخوذ هنا ليس ما ذكر بل ذات الحكم وهو الاثام فانه من أفراد الحكم فيمكن تعقله بدون

قلناه ﴿ السؤال الثالث ﴾ وقد أسقطه صاحب التحصيل أن هذا الحد فيه «أو»
وهي موضوعة للتريد أي للشك والمقصود من الحد انما هو التعريف فيكون
التريد منافيا للتحديد

قال « قلنا الحادث التعلق والحكم متملق بفعل العبد لا صفة كقول
التمتلق بالمعدومات والنكاح والطلاق ونحوهما معرفات له كالعالم للصانع
والموجبية والمالعية أعلام الحكم لا هو وان سلم فالمعنى بهما اقتضاء الفعل والترك
وبالصحة اباحة الانتفاع وبالبطالان حرمة والتريد في أقسام المحدود لا
في الحد » أقول أجاب المصنف عن الاعتراض الاول وهو قوهم كيف تقولون
ان الحكم هو الخطاب مع ان الخطاب قديم والحكم حادث فقال لا نسلم أن
الحكم حادث^(١) بل هو قديم أيضا كالخطاب وحينئذ فيصح قولنا الحكم خطاب

تعقل مفهوم الحكم كالأجنبي فالقول بلزوم الدور منشؤه اشتباه مفهوم الشيء
بمفرده أو حكمه بحكمه أو يجاب بما أجاب به الاصفهاني من أن المراد بالمكلف
البالغ العاقل . وما قاله الاسنوي من أنه عناية بالحد ولان المكلف من قام به
التكليف وهو الاثزام الخ غير مسلم لما صرحوا به من أن المكلف اسم مفعول
وانه عبارة عن ذات هي البالغ العاقل تعلق بها حادث وهو التكليف المفسر بالزام
ما فيه كلفة أو طلب ما فيه كلفة فالمكلف في قوهم بفعل المكلف أو بأفعال
المكلفين ينصرف الى البالغ العاقل لانه اسم للذات التي تعلق بها التكليف وهي
البالغ العاقل فالمعنى المتملق بفعل الشخص الذي تعلق به التكليف وكون الذات التي
تعلق بها التكليف هي البالغ العاقل مأخوذ من الواقع في اصطلاح الفقهاء فتى
أطلق المكلف عند الفقهاء لا يراد منه الا البالغ العاقل ولا يراد منه المفهوم الاصلى
الذي هو مطاق ذات وقع عليها التكليف بمعنى الزام ما فيه كلفة وقد اختار الجلال
ماقاله الاصفهاني وفسر في شرحه جمع الجوامع المكلف في قول مصنفه (فعل
المكلف) بالبالغ العاقل فلا دور ولا عناية بالحد حيث كان ذلك معلوما في
اصطلاحهم

(١) قال المصنف قالت المعتزلة خطاب الله قديم عندكم الخ . قال الاسنوي

« الجواب عن الاعتراض الاول قلنا لا نسلم أن الحكم حادث الخ » وحاصله أنه

الله تعالى أما قولهم في الدليل الاول على حدوثه ان الحكم يوصف بالحدوث
 كقولنا حلت المرأة بعد ان لم تكن فليس كذلك لان معنى قولنا الحكم قديم
 كما قال في المحصول هو ان الله تعالى قال في الازل اذنت لفلان أن يظاً فلانة مثلا
 اذا جرى بينهما نكاح واذا كان هذا معناه فيكون الحل قديماً لكنه لا يتعلق
 به الا بوجود القبول والايجاب وحينئذ فقولنا حلت المرأة بعد ان لم تكن معناه
 تعلق الحل بعد أن لم يكن فالموصوف بالحدوث انما هو التعلق والى هذا أشار بقوله
 قلنا الحادث التعلق . وأما قولهم في الدليل الثاني على حدوثه ان الحكم يكون
 صفة لفعل العبد كقولنا هذا طء حلال فلا نسلم ان هذا صفة قال في المحصول

منع أن الحكم حادث وقال انه قديم كالخطاب وسلم أن التعلق حادث . وتقول
 ان الاعتراض موجه على الحكم المعرف في كلام المصنف وهو الحكم المتعارف بين
 الاصوليين بالاثبات تارة وبالنفي أخرى وهذا لا شبهة في حدوثه لان الذي
 يثبت تارة وينفي تارة أخرى لا يكون الا حادثاً وأيضاً قد علمت أن معنى تعلق
 الكلام هي دلالة على معانيه التي يصح أن تفهم منه عند وجود من يفهم وان
 لم يوجد من يفهم والتعلق بهذا المعنى ثابت للكلام أزلاً وأبداً فلا يمكن أن
 يوصف بالحدوث وما قيل ان معنى قولنا ان الحكم قديم هو أن الله تعالى
 قال في الازل الخ لا يفيد لأن كلامنا ليس في الحكم بهذا المعنى بل السؤال
 موجه على الحكم المعرف وهو حادث بلا شك كما قلنا فلا يكون الجواب حينئذ
 ملائماً للسؤال : وأما ما قاله بعض الشراح من أن وصف الحكم في الازل بالتعلق
 على سبيل الصلاحية فغير صحيح لما قدمناه من أن الكلام ليس له الا تعلق
 واحد تنجزى هو دلالة ازلا وأبداً . فالاحسن في الجواب أن يقال ان الذي
 قلنا بقدمه هو الحكم بمعنى الكلام النفسى الأزلى بمعنى الكلمات النفسية الازلية
 والذي قلنا بحدوثه هو الحكم المعرف بالخطاب المتعلق الخ وهو مركب
 اعتبارى اصطلاحاً للأصوليين والمركب من القديم والحادث حادث يعنى أننا
 أخذنا في تعريف الحكم المتعارف تعلقه بمعنى دلالة ازلا باعتبار وجوده العملي وهو
 المسمى بالتعلق المعنوي وتعلقه بمعنى دلالة فيما لا يزال عند ازاله على الرسول باعتبار

لانه لا معنى لكون الفعل حلالا الا قول الله تعالى رفعت الحرج عن فاعله
 فحكم الله تعالى هو هذا القول وهو متعلق بفعل العبد ولا يلزم من كون القول
 متعلقا بشيء ان يكون صفة لذلك الشيء فاننا اذا قلنا شريك الباري معدوم كان
 هذا القول الوجودي متعلقا بشريك الاله وهو معدوم فلو كان صفة له لكان
 شريك الاله متصفا بصفة وجودية وهو محال لان ثبوت الصفة فرع عن ثبوت
 الموصوف والى هذا أشار بقوله والحكم متعلق بالخ . وأما قولهم في الدليل
 الثالث ان الحكم الشرعي يكون معللا بفعل العبد كقولنا حلت بالنكاح ويلزم
 من حدوث العلة حدوث المعلوم فلا نسلم أن النكاح والطلاق والبيع والاجارة
 وغير ذلك من أفعال العبد علل للاحكام الشرعية بل معرفات لها اذ المراد من

وجوده اللفظي وهو المسمى بالتعلق التنجيزي وهذا الاخير باعتبار حدوث
 الازال حادث قطعا فكان المجموع حادثا بحدوث احد جزئيه ومعنى الحدوث هنا
 هو التجدد لانه امر اعتباري وكما أن هذا الحكم المتعارف حادث كذلك ما يترتب
 عليه من الاحكام الفقهية تكليفية كانت أو وضعية حادث أيضا . وقال الاسنوي
 في الوجه الثاني فلا نسلم أنه صفة قال في المحصول لانه لا معنى للخ . أقول هذه
 مكابرة بينة فان اتصاف افعال العباد بأي حكم من الاحكام الشرعية تكليفية كانت
 أو وضعية انما كان بعد البعثة ووجود الكلام اللفظي فان الممول عليه عندنا
 معاشر أهل السنة أنه لا حكم قبل البعثة لاحد من الرسل فكيف يمكن مع هذا
 ان نقول انه لا معنى لكون الفعل حلالا الا قول الله تعالى رفعت الحرج عن
 فاعله وحكم الله هذا القول الخ . فانه على فرض تسمية هذا القول حكما ليس كلامنا
 فيه لانه ليس حكما اصوليا ولا فقهيا ولا تكليفيا ولا وضعيا ولا بحث لكل
 من الاصولي والفقيه عنه اصلا فهو خروج عن موضوع البحث . وقال
 الاسنوي في الوجه الثالث فلا نسلم ان النكاح والطلاق والبيع الخ . ونقول
 ان الحل الذي ترتب على عقد الزواج الصحيح لا شبهة في انه انما كان بالعقد
 بعد أن لم يكن وكذا الحرمة التي ترتبت على الطلاق انما كانت بالطلاق بعد أن
 لم تكن وكون الملل معرفة كما قيل بذلك أو مؤثرة بمعنى ان ايجاد الله الحكم

العلة في الشرعيات انما هو المعرف للحكم ويجوز أن يكون الحادث معرفاً للتقديم كما أن العالم معرف للصانع سبحانه وتعالى لانا نستدل على وجوده به والعالم بفتح اللام هو الخلق والجمع العوالم قاله الجوهري ، والى هذا أشار بقوله والنسكاح والطلاق الى آخره

قوله « والموجبية والممانعية اعلام » جواب عن الاعتراض الثاني وهو قولهم ان هذا الحد غير جامع لانه قد خرجت منه هذه الاحكام التي لا اقتضاء فيها ولا تخير فقال لانسلم أن الموجبية والممانعية من الاحكام^(١) بل من العلامات

يتوقف عليها كما قيل بذلك لا تأثير له في الموضوع فان هذا المقدار من أن الاحكام انما كانت بعد أن لم تكن يكفى في كون الحرمة والحل واخواتهما حادثة . وأما قياس هذه الملل على العالم باعتبار كونه معرفاً للصانع فهو قياس مع الفارق لان العالم كلاً أو بعضاً انما يفيدنا وجود الصانع ووجوب وجوده وبقدرته وارادته وغير ذلك مما يدل عليه العالم من صفات الكمال اللاتئة بذات مولانا جل وعلا وتنزهه سبحانه عن كل ما لا يليق به تعالى ، وأما ما نحن فيه فليس كذلك فان ما نعلمه بعد عقد الزواج من الحل وبعد الطلاق من الحرمة ونحو ذلك كان بعد أن لم يكن بالزواج أو الطلاق ولا يمكن أن يقال ان شيئاً من هذه الاحكام كان موجوداً قبل البعثة فضلاً عن أن يكون في الازل فلو أنه أجاب عن السؤال الاول بأن الحكم المعرف ليس هو الخطاب الازلي بل هو الحكم المتعارف في اصطلاح الاصوليين وهو الخطاب المتعلق الخ فهو مركب من أزلي وهو الخطاب ومن حادث وهو التعلق التنجيزي والمركب من الازلي والحادث حادث لكان الجواب دافعاً للسؤال وما احتاج الى هذه الاطالة

(١) قال الاسنوي في بيان الجواب عن الاعتراض الثاني « لانسلم أن الموجبية والممانعية الخ » واقول اراد بذلك أن المصنف اشار الى جواين احدها بالمنع والثاني بالتسليم . فالاول أن المصنف لا يسلم ان الاحكام الوضعية من الحكم الشرعي بل هي اعلام للحكم الشرعي ثم اعترض عليه بقوله واعلم ان موجبية الدولك ثلاثة امور أي أن قول الله تعالى « اقم الصلاة لدولك الشمس »

على الأحكام لان الله تعالى جعل زوال الشمس علامة على وجوب الظهر ووجود النجاسة علامة على إبطال الصلاة والبيع وان سلمنا انهما من الأحكام فليسا خارجين من الحد لانه لا معنى لكون الزوال موجبا الا طلب فعل الصلاة ولا معنى لكون النجاسة مانعة الا طلب الترك ، ولا نسلم أيضا أن الصحة وإبطالان خارجان عن الحد فان المعنى " بالصحة اباحة الانتفاع والمعنى بإبطالان حرمة فاندرجا في قولنا بالاقتضاء أو التخيير وانما عبر في السؤال بالفساد وفي

الذي ترتبت عليه هذه الموجبية اشتمل على ثلاثة أمور وجوب الظهر المأخوذ من قوله أقم الذي هو أمر يفيد الوجوب وهذا لا خلاف في أنه حكم شرعي ، ودلوك الشمس بمعنى زوالها وهذا عبارة عن ميل الشمس الى الغرب عن خط الاستواء وهذا ليس من الأحكام في شيء بل نزاع وكون هذا الزوال موجبا وسببا في وجوب صلاة الظهر وهو ما أورده المعتزلة وهو مقتضى الخطاب الوضعي واستدلوا على كونه حكما شرعيا بكونه مستفادا من الشرع الخ ومحصل اعتراضه هذا أن المصنف جعل كون الزوال موجبا علامة على الحكم مع أن العلامة هو نفس الزوال لا كون الزوال موجبا . ونقول ان الأصوليين اختلفوا في ان الأحكام الوضعية احكام شرعية او عقلية فذهبت طائفة منهم صاحب جمع الجوامع الى انها عقلية وليست شرعية وانها علامات للأحكام الشرعية فمضى سببية الزوال التي هي الحكم الوضعي ان كون الزوال سببا وموجبا علامة على وجوب الظهر والزوال يدركه المكلف بدون واسطة الشرع لانه يرى ميل الشمس عن خط الاستواء الى جهة الغرب فيعلم كون الزوال سببا للوجوب بدون واسطة الشرع فيعلم ان الله اوجب عليه الظهر حينئذ وهي طريقة ضعيفة عند الأصوليين لكن كونها ضعيفة شيء واختيارها جوابا لدفع اعتراض المعتزلة شيء آخر فان الصحيح أن الأحكام الوضعية احكام شرعية لانها عبارة عن وضع اسباب وموانع وغير ذلك من قبل الشارع فهي لا تؤخذ ولا تستفاد الا من الشرع الذي هو الدليل السمي المبعوث به النبي الكريم ولا معنى للشرعي الا ذلك كما سبق . نعم اعتراض الاسنوي بالتسليم الذي حاصله أن الموجبية والمالعية بمعنى اقتضاء الفعل والترك

الجواب بالبطلان اعلاما بالترادف . واعلم ان في موجبية الدلوك ثلاثة أمور أحدها وجوب الظهر ولا اشكال في أنه من الاحكام والثاني نفس الدلوك وهو زوال الشمس وليس حكما بلا نزاع بل علامة عليه والثالث كون الزوال موجبا وهو ما أورده المعتزلة ولهذا عبروا عنه بالموجبية واستدلوا على كونه حكما بكونه مستفادا من الشرع وأنه لا معنى للشرعي الا ذلك واذا كان كذلك فكيف يحسن الجواب بأنه علامة على الحكم انما العلامة هو نفس الزوال وكذلك القول في المانعية وأما دعواه أن المعنى بهما اقتضاء الفعل والترك فمنوع أيضا لان الموجبية غير الوجوب والمانعية غير المنع قطعاً كما بيناه وأما دعواه أن الصحة هي الاباحة فينتقض بالمبيع اذا كان الخيار فيه للبائع فانه صحيح ولا يباح

لها داخلان في تعريف الحكم بأنه ممنوع لان الموجبية التي معناها كون الشيء موجبا وسببا في الوجوب حكم غير الوجوب الذي معناه اقتضاء الفعل والمانعية التي معناها كون الشيء مانعا من كون الشيء سببا او من ترتب الحكم على السبب غير المنع الذي معناه اقتضاء الترك اعتراض وجيه . وقد اعترض الامام السبكي بأن المعتمد في تفسير الصحة كما ذكره المصنف بعد هذا انها استتباع الغاية ومعناها ان العبادة او العقد بحيث يترتب عليه اثره وهو الغاية المقصودة منه وغاية البيع مثلا اباحة الانتفاع فان وقع البيع بحيث يكون كذلك كان صحيحا والا كان فاسداً وبهذا يصح تعليل اباحة الانتفاع بالصحة فيكون الاعتراض على المصنف بأنه لا يصح ان يراد من الصحة الاباحة لان الصحة علة والاباحة معلول والعلة لغاير المعلول كما قدمه قبل ذلك لكن يندفع النقض بتوقف الاباحة على شرط الخيار والقبض لانه قد ينعقد السبب بحيث يترتب عليه مقصوده لكن يتوقف على شرط وهو مضي مدة الخيار فاذا وجد ذلك الشرط أضيف المشروط وهو المقصود من البيع الذي هو الحل الى السبب السابق وهو ذلك العقد وعلى كل حال فكون البيع بحيث يترتب عليه الانتفاع حكم ليس باقتضاء ولا تخيير فهو خارج عن الحد . (والحاصل) أن الحكم الوضعي بجميع أقسامه سواء قلنا انه حكم شرعي أو عقلي خارج عن الحد والتأويل الذي ارتكبهوه

للمشترى الانتفاع به وأيضاً يقال له صحة العبادات داخلة في أى الاحكام الخمس فالصواب ما سلكه ابن الحاجب وهو زيادة قيد آخر في الحد وهو «الوضع» فيقال بالاقضاء أو التخيير أو الوضع

قوله « والترديد في أقسام المحدود لا في الحد » جواب عن الاعتراض الثالث وهو قولهم ان في الحد صيغة «أو» وهى للشك فقال لا نسلم وقوع الشك في الحد لان أو ههنا ليست للشك بل هى لأقسام المحدود وهو الحكم كما تقول الكلمة اسم أو فعل أو حرف يدل عليه تمبيركم بالترديد لا بالتردد فان قولنا تردد فى الشيء تردداً يستدعى الشك فيه بخلاف ردد بين الشيئين ترديدا فإنه لا يستلزمه لصحة استعماله في التقسيم. وفي تعبير المصنف نظر^(١) لانه ان غنى بالترديد

غاية ما يفيد ان الحكم التكليفي الذى يتبع الحكم الوضعي هو الذى يدخل في التعريف باعتبار كونه مستفادا من الخطاب الوضعي أو باعتبار أنه الخطاب المتعلق بكون كذا سببا أو مانعا أو شرطا أو صحيحا أو فاسدا أو غير ذلك من الاقسام وهذا لا يستلزم كون التعريف شاملا للحكم الوضعي (فالصواب) جعل هذا التعريف خاصا بالتكليفي ولا يضرنا بعد ذلك خروج الحكم الوضعي لانه غير داخل في المحدود فاذا أريد جعل المحدود شاملا للحكم التكليفي والوضعي زاد قيد آخر وهو قوله أو بالوضع (فالصواب) كما قال الاسنوى ما سلكه ابن الحاجب وهو زيادة قيد آخر في الحد وهو «أو بالوضع» فيقال بالاقضاء أو بالتخيير أو بالوضع

(١) قال الاسنوى « وفي تعبير المصنف نظر الخ » أقول قال الامام السبكي في بيان جواب المصنف ان المنافي للتحديد هو التردد في الحد وهما ليس كذلك لان التردد انما يكون في الحد لو كانت أو داخلة بين الجنس والفصل أو بين الفصول وهما هنا انما وقعت بين أقسام الفصل الآخر وذلك أنه لما كان الخطاب المتعلق بأعمال المكلفين يشمل الاقضاء والتخيير وغيرهما أتى بالفصل الآخر ليخرج غيرهما ويضيق الفصل أحدهما من غير تعيين أعم من كونه اقتضاء أو تخييرا فهذا التقدر المطابق هو الفصل ولا ترديد فيه ولكنه ينقسم الى اقتضاء وتخيير

ما قلناه فهو واقع في أجزاء الحد ضرورة فكيف يقول لا في الحد وان غنى به الشك فهو منتف عن أقسامه قطعا ولو اقتصر على قوله والترديد في أقسام المحدود لاستقام . وقد يجاب عن هذا بان يقال المراد بالترديد التقسيم كما قلناه ولا نسلم أنه واقع في الحد وذلك لان الترديد إنما هو في أحدهما معينا وأحدهما معينا

فأنت «أو» بين قسمين فلا يحصل بها اخلال بالحد اذ الفصل مساو للمحدود وكل ما كان أقساما لشيء كان أقساما لمساويه فلذلك قال المصنف انها في أقسام المحدود ولم يكن الحد بدون احدهما مانعا فلذلك لا بد من الفصل بأحدهما مطلقا وأو داخلة بين المعينين وكل منهما معينا أخص من أحدهما مطلقا هـ . وبهذا يحصل الجواب عن نظر الاسنوى وما قاله السبكي موافق لما اجاب به الاسنوى بقوله وقد يجاب الى آخره لكن الاسنوى لم يحمل جواب المصنف عليه ولو حمله عليه كما فعل السبكي ما احتاج الى النظر والجواب عنه من عنده . وما أحوجنا الى رعاية هذه التكلفات الا اصطلاح أولئك المتأخرين من الأشاعرة ومن وافقهم على أن الحكم هو الخطاب المتعلق الى آخره ، ولو عرفنا الحكم من أول الامر بما هو مصطاح الفقهاء من أنه ما ثبت بالخطاب اللفظي الى آخر ما تقدم لسلمنا كل ما قاله المعتزلة وسلمنا من اعتراضاتهم ولم نحتاج الى تكلف الجواب عنهم بما هو بعيد عن الحقيقة ولذلك قال المرجاني في خزانة الحواشي على التوضيح اعتراضا على ما قاله من التكلف في الجواب ان كل هذا هو الحديث وفضول الكلام لا ترتضيه الشريعة ولا يثبت عليه قدم الاسلام فان الكلام النفسى ليس مما يقع به التخاطب ويتصور توجيهه للافهام ، والبحث عنه لا يتعلق به الغرض الاصولي فلا يناسب المقام هـ . واعترض على هذا التعريف أيضا بأنه خاص بالحكم التكليفى ومبنى على ان الخطاب الوضعى ليس بحكم شرعى فلا يتفرع عليه نفي الحكم بقسميه التكليفى والوضعى قبل البعثة ، ولو سلكوا طريق المحققين من الأشاعرة والماتريدية من أن الحكم هو ما ثبت بالخطاب اللفظى الذى لا يكون قبل البعثة لشمول كل الاحكام وتفرع عليه كل ما فرعه من نفي الحكم بقسميه قبل البعثة والعجب ان بعض المتأخرين ممن تصدى للكتابة في علم

أخص من أحدهما مطلقا فيكون غيره وأحدهما مطلقا هو المعتبر في الحد ولم يقع فيه ترديد فلا ترديد في الحد انما الترديد في الاقتضاء والتخيير اللذين هما من أقسام المحدود الذي هو الحكم ، والى هذا أشار في الحصول فانه أجب عن أصل السؤال بقوله قلنا مرادنا ان كل ما وقع على أحد هذه الوجوه كان حكما

الاصول قد تشبت بما قاله أولئك المتأخرون من الاشاعة وعرف الحكم بما عرفوه به غير ان فريقا من الحنفية فسروا الحكم بما ثبت بالخطاب اللفظي وسلكوا طريق المحققين على وجه ما قلنا فليت الآتين يعدلون عن ذلك الطريق المعوج الى طريق المحققين . ولمنع ورود السؤال الثالث على هذا التعريف من أصله قال صاحب جمع الجوامع فيه من حيث انه مكلف بدلا عن قول البيضاوي وغيره بالاقتضاء أو التخيير وأراد بقوله من حيث انه مكلف الحيثية التقييدية فيعم التكليف أصالة وتبعا والمعنى بالتكليف أصالة نفس الالزام وتبعا توابع الالزام وتحقيقه انه تعلق بفعل المكلف من حيث انه مكلف يعنى انه البالغ العاقل فان الضمير في قوله انه عائد على المكلف في قوله بفعل المكلف وهو مفسر بالبالغ العاقل وكل البالغ عاقل لا يوجد مانع من تكليفه ملزم بما فيه كلفة اما بنفس ذلك الخطاب المتعلق كما اذا كان التعلق على وجه الاقتضاء أو بغيره كما اذا كان لاعلى وجه الاقتضاء كما في التخيير وكون الاول من جهة الالزام ظاهر وكذا الثاني لأن تعلقه به مرتب على الالزام فهو من جهته وليس المراد بالتعلق من جهة الالزام انه يازم بالفعل المكلف به ولذلك فسر الجلال المكلف في قول مصنفه من حيث انه مكلف بقوله أى ملزم بما فيه كلفة ولم يقل بذلك الفعل فالحيثية في كلامه للتقييد ويصح أن يكون المراد بقوله من حيث انه مكلف انه سبب وجود التكليف ولأجل تحققة فتكون الحيثية في كلامه لتعليل وعلى كل تناول تعريف الحكم الاقتضاء الجازم وغير الجازم والتخيير فأغنت هذه الحيثية عن قول البيضاوي وغيره بالاقتضاء أو التخيير مع عدم ورود السؤال المذكور وعدم الحاجة الى الجواب عنه بما أجب به البيضاوي وغيره

قال « الفصل الثاني - في تقسيماته

الاول الخطاب ان اقتضى الوجود ومنع النقيض فوجوب وان لم يمنع فندب. وان اقتضى الترك ومنع النقيض حرمة والا فكراهة وان خير فاباحة» أقول لما فرغ من تعريف الحكم شرع في تقسيماته وهو ينقسم باعتبارات مختلفة الى تقسيمات ستة الاول باعتبار الفصول التي صيرت أقسامه أنواعاً خمسة فقوله في تقسيمه أى في تقسيم الحكم ثم انه لما قدم أن الحكم هو خطاب الله تعالى الخ صح التقسيم في الخطاب وان كان كلامه في تقسيم الحكم وقرن الخطاب بالألف واللام لافادة المعهود السابق وهو خطاب الله تعالى وحاصله أن خطاب الله تعالى قد يكون فيه اقتضاء وقد يكون فيه تخيير كما تقدم فان اقتضى شيئاً نظراً ان اقتضى وجود الفعل ومنع من نقيضه وهو الترك فانه الوجوب وان اقتضى الوجود ولم يمنع من الترك فهو الندب وان اقتضى ترك الفعل ومنع من نقيضه وهو الاتيان به فهو الحرمة وان اقتضى الترك لكن لم يمنع من الاتيان به فهو الكراهة وان كان الخطاب لا يقتضى شيئاً بل خيراً بين الاتيان والترك فهو الاباحة^(١) وهذا التقسيم تعلم منه الحدود لايجاب منلا طلب الفعل مع المنع من

(١) قال الاسنوى « وان كان الخطاب لا يقتضى شيئاً الى آخره » كلامه صريح في أن الاباحة ليس فيها اقتضاء وكلام صاحب جمع الجوامع يقتضى أن فيها اقتضاء حيث عطف التخيير على الفعل في قوله فان اقتضى الفعل اقتضاء جازماً الى آخره وقد نسب الجلال صاحب جمع الجوامع الى السهو في ذلك والصواب ما صنعه صاحب جمع الجوامع وبيان ذلك أن صاحب مسلم الثبوت جعل التخيير مقابلاً للاقتضاء كما صنعه البيضاوى فاعترضوا عليه كما قاله المولوى محمد بن عبد الحق في منهوات مسلم الثبوت بأنه ان كان في التخخير طلب كان داخلاً في الاقتضاء فلا يصح جعله مقابلاً له وان لم يكن في التخخير طلب صحت المقابلة ولكن يلزم ألا يكون حكم الاباحة انشاءً وأجابوا بأن في التخخير طلباً ولكنه طلب بشرط مشيئة المطلوب منه ومعنى هذا ان شئت الفعل فافعل وان شئت الترك فاترك والمراد من الاقتضاء الطلب بشرط

الترك وأمثلة الباقي لا تخفى وهو تقسيم محرر لا يزداد عليه/ لكن تعبير المصنف بالوجوب والحرمة لا يستقيم^(١) بل الصواب الايجاب والتحرير لأن الحكم الشرعي هو خطاب الله تعالى كما تقدم والخطاب انما يصدق على الايجاب والتحرير لاعلى الوجوب والحرمة لانهما مصدران واجب وحرم والايجاب والتحرير مصدران لاوجب وحرم بتشديد الراء فمدلول خاطبنا الله تعالى بالصلاة مثلا هو أوجبها علينا وليس مدلوله وجبت نعم اذا أوجبها فقد وجبت وجوباً

عدم المشيئة اه وهذا صريح في أن في التخيير طلباً وانه داخل في الاقتضاء المطلق الذى لم يؤخذ بشرط المشيئة ولا بشرط عدمها بل أخذ لا بشرط شىء فيشمل الاباحة فان قيد بشرط عدم المشيئة في الفعل والترك جازماً أو غير جازم انقسم الى ما عدا الاباحة وان قيد بشرط المشيئة في الفعل والترك كان مختصاً بالاباحة وهكذا فعل صاحب جمع الجوامع فانه عطف التخيير على ما قبله كما قلنا جعله داخل تحت ماقتضاه الخطاب حتى يكون حكم الاباحة انشاء ومدلولاً للامر كغيره من الاحكام وداخلا في الاقتضاء بمعنى مطلق الطلب ويقابل ما قبله مما يشاركه في ذلك بتقييده بشرط المشيئة بأن يكون الطلب على وجه التخيير بين الفعل والترك غاية الامر أن يكون استعمال صيغة الامر في الاباحة مجازاً كاستعمالها في الندب على الصحيح لكن هذا بحث آخر يتعلق بلفظ الامر والمراد منه في الدليل التفصيلي ولا علاقة له بما نحن فيه وبهذا تعلم ما في كلام الاسنوى الذى تبع فيه البيضاوى ومن وافقه . والذى تعجب منه ان صاحب جمع الجوامع يقول الحق وينبه عليه فينسب الى السهو ويخالفه من يأتي بعده ولا يرجع الى الصواب

(١) قال الاسنوى « لكن تعبير المصنف بالوجوب الخ » اعترضه مبنى على ان قول البيضاوى فوجوب معناه فالخطاب المذكور وجوب وهذا لا يتعين في كلام المصنف بل يجوز أن يكون معناه فالحكم الفقهي الذى يترتب على هذا الخطاب وهو اثره وجوب الى آخره فلا يرد هذا الاعتراض ويدل لان معنى كلام المصنف ما قلنا قوله « ويرسم الواجب الى آخره » والواجب مشتق من الوجوب الذى هو وصف فعل المكلف فيكون التفسير السابق لحدود الاحكام وهذا التقسيم

قال «ويرسم الواجب بأنه الذي يذم شرعاً تاركة قصداً مطلقاً وبرادفه الفرض وقالت الحنفية الفرض مائت بقطمي والواجب بظني» أقول المعرفات للماهية خمسة الحد التام والحد الناقص والرسم التام والرسم الناقص وتبديل لفظ بلفظ أشهر منه فالحد التام هو التعريف بالجنس والفصل كقولنا في الانسان انه الحيوان الناطق والحد الناقص كالتعريف بالفصل وحده كقولنا الناطق والرسم التام هو التعريف بالجنس والخاصة كقولنا الانسان حيوان ضاحك أو كاتب فالضحك معنى خاص بالانسان لا يشاركه فيه غيره والرسم الناقص كالتعريف بالخاصة وحدها كقولك الانسان ضاحك والتبديل باللفظ الأشهر كقولنا البر هو القمح . اذا علمت ذلك فالاحكام الخمسة لها حدود ورسوم فالتقسيم السابق ذكره المصنف لمعرفة حدودها كما تقدمت الاشارة اليه ثم شرع الآن في التعريف بالخواص فلذلك قال ويرسم لكنه لم يرسم نفس الاحكام بل رسم الافعال التي تعلقت بها هذه الاحكام فان الفعل الذي تعلق به الوجوب هو الواجب والذي تعلق به الندب هو المندوب والذي تعلق به التحريم هو الحرام والذي تعلقت به الكراهة هو المكروه والذي تعلقت به الاباحة هو المباح وهذا الرسم نقله في المحصول عن اختيار القاضى أبي بكر ولم يصرح فيه باختياره . نعم صرح بذلك في المنتخب فقال انه الصحيح من الرسوم لكن فيه تغيير ستعرفه فقوله الذي يذم أى الفعل الذي يذم فالفعل جنس للخمسة وقوله يذم احترز به عن المندوب والمكروه والمباح لانه لازم فيها قال في المحصول تبعاً للغزالي في المستصفي وهو خير من قولنا يعاقب تاركة لجواز العفو ومن قولنا يتوعد بالمقاب على تركه لان الخلف في خبره محال

تعريف بالرسم لها غير أنه لم يرسم نفس الاحكام صريحاً بل رسم المشتق منها فيعلم رسمه لانها مبدأ الاشتقاق كما سيصرح به الاسنوى نفسه في شرح قول المصنف ويرسم الواجب الى آخره وانما فعل المصنف ذلك لان هذه الاحكام هي أحكام الفقه التي يبحث عنها الفقيه ويستنبطها من الادلة ولاجلها دون الاصول فكان تقسيم هذا الحكم اولى من تقسيم الحكم بالمعنى المتعارف عند أولئك الاشاعرة لان هذا الحكم لا يتعلق به غرض الفقيه ولا غرض الاصولي ولا

فيلزم أن لا يوجد العفو ومن قولنا ما يخاف العقاب على تركه لأن المشكوك في وجوده غير واجب مع وجود الخوف والمراد بقولنا يذم تاركه أن يرد في كتاب الله تعالى أو في سنة رسوله أو إجماع الأمة ما يدل على أنه بحالة لو تركه لكان مستنقصاً وملوما بحيث ينتهي الاستنقاص واللوم الى حد يصلح لترتب العقاب .

وقوله شرعا قال في المحصول هو اشارة الى أن الذم عندنا لا يثبت الا بالشرع على خلاف ما قاله الممترلة . **وقوله** تاركه احترام عن الحرام فانه يذم شرعاً فاعله .

وقوله قصدا فيه تقريران موقوفان على مقدمة وهي أن هذا التعريف انما هو بالحيثية أى هو الذى بحيث لو ترك لذم تاركه اذ لو لم يكن بالحيثية لاقتضى أن كل واجب لا بد من حصول الذم على تركه وحصول الذم على تركه موقوف على تركه فيلزم من ذلك أن الترك لا بد منه وهو باطل . اذا عرفت ذلك فأحد التقريرين أنه انما أتى بالقصد لانه شرط لصديق هذه الحيثية اذ التارك لا على سبيل القصد لا يذم والثاني انه احترام به عما اذا مضى من الوقت مقدار يتمكن فيه من ايقاع الصلاة ثم تركها بنوم أو نسيان أو موت فان هذه الصلاة واجبة لان الصلاة تجب عندنا بأول الوقت وجوبا موسعاً بشرط الامكان كما سيأتي في الواجب الموسع وقد تمكن ومع ذلك لم يذم شرعا تاركها لأنه ما تركها قصداً فأنى بهذا القيد لادخال هذا الواجب في الحد ويصير به جامعاً ولا ذكر له في المحصول والمنتخب ولا في التحصيل والحاصل **وقوله** مطلقا فيه أيضاً تقريران موقوفان أيضاً على مقدمة وهي أن الايجاب باعتبار الفاعل قد يكون على الكفاية كالجنازة وقد يكون على العين كالصلوات الخمس/ وباعتبار المفعول قد يكون خيراً كخصال الكفارة وقد يكون محتماً كالصلاة أيضاً/ وباعتبار الوقت المفعول فيه قد يكون موسعاً كالصلاة وقد يكون مضيقاً كالصوم فاذا ترك الصلاة في أول

يبحث عنه لان كل مباحث الاصول عن اقسام النظم انما هي من حيث كونه نصاً وظاهراً ومفسراً وبجمللاً ومؤولاً ومحكماً وحقيقة ومجازاً وغير ذلك مما يعرض للنظم اللفظي وبواسطة البحث في هذه العوارض تستنبط الاحكام الفقهية التي هي آثار الخطاب وكون اللفظي باعتبار اقسامه مبحثاً عنه في الاصول اجمالاً وفي الفقه

وقتها صدق أنه ترك واجباً اذ الصلاة تجب بأول الوقت ومع ذلك لا يذم عليها اذا أتى بها في أثناء الوقت ويذم اذا أخرجها عن جميع الوقت واذا ترك احدي خصال الكفارة فقد ترك ما يصدق عليه أنه واجب مع أنه لا ذم فيه اذا أتى بغيره واذا ترك صلاة الجنائز فقد ترك ما هو واجب عليه لأن فرض الكفاية يتعلق بالجميع ولا يذم عليه اذا فعله غيره بخلاف تارك احدي الصلوات الخمس فانه مذموم سواء وافقه غيره أم لا / اذا عرفت ذلك فنعود الى ذكر التقريرين أحدهما أن قوله مطلقاً عائد الى الذم وذلك لأنه قد تلخص أن الذم على الواجب الموسع والواجب الخير والواجب على الكفاية من وجه دون وجه والذم على الواجب المضيق والمختص والواجب على المين من كل وجه فلذلك قال مطلقاً أي سواء كان الذم من بعض الوجوه أو من كلها فلو لم يذكر ذلك لقيل له من ترك صلاة الجنائز مثلاً لا تبيان غيره بها فقد ترك واجباً عليه مع أنه لا يذم أو يقال له الآتي بها أت بواجب مع أنه لو تركه لم يذم وأنت قد قلت ان الواجب ما يذم تاركة فلما ذكر هذا القيد اندفع الاعتراض لأنه وان كان لا يذم عليه من هذا الوجه فيذم عليه من وجه آخر وهو ما اذا تركه هو وغيره وبه صار الحد جامعاً للواجب الموسع والواجب الخير والواجب على الكفاية وعبر عنه الامام في المحصول والمنتخب بقوله على بعض الوجوه وتبعه صاحب التحصيل لكن صاحب الحاصل أبدله بقوله مطلقاً فتبعه المصنف وهو أحسن من عبارة الامام لان القيود لا بد أن تخرج أضدادها فالتقييد ببعض يخرج ما يذم تاركة من كل وجه فيلزم أن يخرج من الحد أكثر الواجبات وهي المضيق والمختصة وفروض الاعيان لا جرم أن في بعض النسخ ولو على بعض الوجوه زيادة ولو، الثاني أن مطلقاً عائد الى الترك والتقدير تركاً مطلقاً ليدخل الخير والموسع

تفصيلاً متفق عليه بين العلماء بلا فرق بين معتزلي وسني وغيرهما بخلاف الكلام النفسي فان المعتزلة ينكرونه ونحن معاشر اهل السنة نقول به ومحل البحث في ذلك علم الكلام ولولا اننا نقول باتحاد الكلامين ذاتا وان اختلفا وجودا ما ساء للاصوليين منا ان يتهرضوا له في علمهم فاعرف الرجال بالحق

وفرض الكفاية فانه اذا ترك فرض الكفاية لا يأثم وان صدق أنه ترك واجباً وكذلك الآتي به آت بالواجب مع أنه لو تركه لم يأثم وانما يأثم اذا حصل الترك المطلق أى منه ومن غيره وهكذا فى الواجب المخير والموسع ودخل فيه أيضا الواجب المحتم والمضيق وفرض العين لأن كل ما ذم الشخص عليه اذا تركه وحده ذم عليه أيضاً اذا تركه هو وغيره

قوله « ويرادفه الفرض » أى الفرض والواجب عندنا مترادفان وقالت الحنفية ان ثبت التكليف بدليل قطعى مثل الكتاب والسنة المتواترة فهو الفرض كالصلوات الخمس وان ثبت بدليل ظنى كخبر الواحد والقياس فهو الواجب ومثله بالوتر على قاعدتهم فان ادعوا أن التفرقة شرعية أو لغوية فليس فى اللغة ولا فى الشرع ما يقتضيه وان كانت اصطلاحية فلا مشاحة فى الاصطلاح قال فى الحاصل والنزاع لفظى (١)

(١) قال الاسنوى « قال فى الحاصل والنزاع لفظى اه » وذلك لان الشافعية ومن وافقهم لم يفرقوا بين تقسيم الحكم باعتبار نفسه من حيث وصفه وهو طلب الفعل أو الترك جازماً او غير جازم وبين تقسيمه باعتبار طريق وصوله الى المكلف فجعلوا الاقسام خمسة على الاعتبارين ، والحنفية لما وجدوا ان احكام الاحكام باعتبار طريق وصولها الى المكلفين واعتبار دلالة الدليل المختلفة فان احكام الاحكام التى تثبت بدليل قطعى الثبوت والدلالة لاشبهة فيه تخالف احكام الاحكام التى تثبت بدليل قطعى فيه شبهة أو بدليل ظنى الثبوت والدلالة أو ظنى احدهما وان الاول يكفر جاحده والثانى لا يكفر جاحده قسموا الحكم بهذا الاعتبار ولاحظوا حال الدليل الذى يدل عليه فقالوا ان ثبت الطلب الجازم للفعل بدليل قطعى الثبوت والدلالة لاشبهة فيه يسمى الحكم افتراضاً وان ثبت الطلب الجازم للترك بدليل كذلك سمي الحكم تحريماً وان ثبت الطلب الجازم بدليل قطعى فيه شبهة أو بدليل ظنى فالحكم ايجاب ان كان طلب فعل وكرهه تحريم ان كان طلب ترك وكل من الافتراض والايجاب يدخل تحت طلب الفعل الجازم الذى يستحق فاعله المدح عاجلاً والثواب آجلاً وتاركة الذم عاجلاً والعقاب آجلاً وكل من التحريم

قال « والمندوب ما يحمد فاعله ولا يذم تاركة ويسمى سنة ونافلة » أقول المندوب في اللغة هو المدعو اليه قال الجوهري يقال ندبه لامر فانتدب له أى دعاه له فأجاب قال الشاعر :

لا يسألون أخاهم حين يندبهم للنائبات على ما قال برهانا
فسمى النقل بذلك لدعاء الشرع اليه وأصله المندوب اليه ثم توسع فيه بحذف حرف الجر فاستكن الضمير وفي الاصطلاح ما قاله المصنف

وكرهية التحريم يدخل تحت طلب ترك الفعل الجازم الذى يستحق فاعله الذم عاجلا والعقاب آجلا وتاركة بالكف عنه المدح عاجلا والثواب آجلا فلا فرق عند الجميع بين الفرض والواجب في ان كلامهما مطلوب الفعل طلبا جازما وبين الحرام والمكروه في ان كلامهما مطلوب الترك طلبا جازما ولذلك قال الامام محمد بن الحسن من اصحاب أبي حنيفة كل مكروه تحريما فهو حرام بمعنى ان فاعله يستحق الذم عاجلا والعقاب آجلا لا على معنى أنه يكفر جاحده للقطع لأن الامام محمد بن الحسن لا يقول بتكفير الجاحد للمكروه تحريما كما لا يقول بتكفير جاحد الواجب والشيخان أبو حنيفة وأبو يوسف يقولان المكروه تحريما الى الحرام اقرب وليس بحرام ولا ينكرون ان فاعله يستحق الذم عاجلا والعقاب آجلا وباعتبار الدليل أيضا قسم الحنفية الواجب الى ما هو واجب عملا واعتقادا وما هو واجب اعتقادا فرض عملا بحيث تفوت الصحة بفواته على ما فصلوه في فروع فقه مذهبهم فكان هذا الخلاف خلافا لفظيا راجعا الى التسمية والاصطلاح الفقهي فالحنفية سمو الطلب الجازم للفعل بدليل قطعى ثبوتاً ودلالة لاشبهة فيه افتراضا وللكف تحريما وللعمل بدليل ظنى أو قطعى فيه شبهة ايجابا وللكف كراهية تحريم والشافعية لم يسموا هذه التسمية بل أدخلوا الايجاب في الافتراض وسموا كلا منهما فرضا وواجبا وادخلوا كراهية التحريم في الحرام وسموا كلا منهما حراما مع اتفاق الجميع على أن كلا من الواجب والفرض مطلوب الفعل طلبا جازما وان كلا من كراهية التحريم والحرام مطلوب الترك طلبا جازما وعلى ان ما ثبت بالدليل قطعى الدلالة والثبوت بلاشبهة يكفر جاحده وما ثبت بغيره لا يكفر جاحده فكان خلافا لفظيا في

قوله « ما يمدح فاعله » أى الفعل الذى يمدح فاعله فالفعل جنس وقوله يمدح خرج به المباح فانه لا يمدح فيه ولا ذم وقوله فاعله خرج به الحرام والمكروه فانه يمدح تاركهما والمراد بالفعل هنا هو الصادر من الشخص ليعم الفعل المعروف والقول نفسانياً كان أولسانياً فتدخل الاذكار القلبية واللسانية وغيرها من المنذوبات والا يكون الحد غير جامع وقوله ولا يذم تاركة خرج به الواجب فان تاركة يذم فان قيل فرض الكفاية يمدح فاعله ولا يذم تاركة مع أنه فرض ولهذا احتجنا الى ادخاله فى حد الواجب كما تقدم وكان ينبغي أن يقول مطلقاً وكذلك أيضاً خصال الكفارة والواجب الموسع قلنا قوله ولا يذم كاف لأنه للعموم لكونه نكرة فى سياق النفى اذ الافعال كلها نكرات نعم يدخل فى الحد

التسمية راجعا الى الدليل التفصيلي فهو اعتبار فقهي وليس خلافا بين الاصوليين ولا خلافا معنويا بين الفقهاء. وأراد صاحب الحاصل بما نقله عن الاسنوى من أن الخلاف لفظي ووافقه عليه غيره أن يرد على صاحب المحصول الذى اطال الكلام فى ابطال مذهب الحنفية على غير طائل وعلى من زعم تبعاله من الشافعية أن الخلاف معنوى وأن موضوعه ان الافتراض الوارد فى كلام الشارع على أيهما يحمل. اه فان ذلك غلط بين لاتفاق الفريقين على أن مطلق الامر حقيقة للوجوب بمعنى الطلب الجازم بقطع النظر عن كون الدليل قطعي الدلالة والثبوت أو قطعي احدهما فقط أو ظنيهما وعلى تفاوت الادلة وأحكام الاحكام المأخوذة منها باعتبار اختلاف تلك الادلة على وجه ما ذكر فكان من البين أن اطلاق الافتراض فى لسان الشارع فى مواضع التشريع ليس الا على الاضام لاغير بمعنى الطلب الجازم ولا خلاف فى هذا ولا يزيد عن الطلب الجازم بصيغة الامر وانما الكلام والتفاوت فى طريق وصول ما وصل اليه عن الشارع سواء كان بلفظ الافتراض أو بصيغة الامر لان مدلول كل من لفظ الافتراض فى لسان الشارع فى مقام التكليف الاضامى وصيغة الامر المطلق هو الطلب الجازم وحقيقة فى الوجوب اتفاقا فلا معنى لان يختلفوا فى ان الافتراض الوارد فى كلام الشارع على أيهما يحمل وان أردت زيادة علم على هذا فعليك بكتابنا البدر الساطع على جمع الجوامع

فعل الله تعالى مع أنه ليس مندوبا^(١) الا أن يقال يحمل الفعل على فعل المكلف وهو عناية في الحد . ويسمى المندوب سنة وناذلة قال في الحصول ويسمى أيضا مستحبا وتطوعا ومرغبا فيه واحسانا ومنهم من يبذل هذا بقوله حسنا قال « والحرام ما يذم شرعا فاعله » والمكروه ما يمدح تاركه ولا يذم فاعله والمباح ما لا يتعلق بفعله وتركه مدح ولا ذم « أقول المراد بقوله ما يذم أى الفعل الذى يذم فالفعل جنس للأحكام الخمسة وقوله يذم احترز به عن المكروه والمندوب والمباح فانه لا ذم فيها وقوله شرعا اشارة الى أن الذم لا يكون الا بالشرع على خلاف ما رآه المعتزلة وقوله فاعله احترز به عن الواجب فانه يذم تاركه والمراد بالفعل هو الشيء الصادر من الشخص والفاعل هو المصدر له ليم الغيبة والتمية وغيرهما من الاقوال المحرمة وكذلك الحقد والحسد وغيرهما من الاعمال القلبية ولك أن تقول هذا الحد يرد عليه الحرام الخير عند من يقول به وهم الاشاعرة كما نقله عنهم الآمدي وغيره فينبغي أن يقول مطلقا كما قاله في حد الواجب قال في الحصول ويسمى الحرام أيضا معصية وذنباً وقبيحا ومزجوراً عنه ومتوعداً عليه أى من الشرع

قوله « والمكروه ما يمدح تاركه » أى فعل يمدح تاركه فالفعل جنس للأحكام الخمسة . وقوله « يمدح » خرج به المباح فانه لا مدح فيه . قوله « تاركه » خرج به الواجب والمندوب . وقوله « ولا يذم فاعله » خرج به الحرام . وأما

(١) قال الاسنوى « نعم يدخل في الحد فعل الله تعالى مع انه ليس مندوبا الى آخره » أقول لا ورود لهذا الاعتراض اصلا لانه انما قسم الحكم المتعارف بين الاصوليين الذى هو الخطاب النفسى المتعلق الى آخره باعتبار تعلقه بفعل المكلف أى باعتبار أثره ومدلوله المأخوذ منه فذكر أولا أقسام الحكم الشرعى وهى الوجوب واخواته وبين حد كل قسم منها ثم رسم ما اشتقت من هذه الاقسام وهى الواجب واخواته فكان رسمها رسماً لمبدأ اشتقاقها أيضاً والمقسم على كل حال هو الحكم الاصولى السابق الخاص بأفعال المكلفين ففعل الله تعالى خارج عن المقسم فكيف يدخل

المباح فهو في اللغة عبارة عن الموسع فيه وفي الاصطلاح ما ذكره المصنف بقوله ما أى فعل وهو جنس للخمسة وقوله لا يتعلق بفعله وتركه مدح ولا ذم خرج به الاربعة فان كلا منها تعلق بفعله أو تركه مدح أو ذم فان الواجب تعلق بفعله المدح وبتركه الذم والحرام عكسه والمندوب تعلق بفعله المدح ولم يتعلق بتركه الذم والمكروه عكسه أى تعلق بتركه المدح ولم يتعلق بفعله الذم وهذه الالفاظ الاربعة التي ذكرها المصنف وهي الفمل والترك والمدح والذم لا بد من كل واحد منها الا الذم لانه لو قال ما لا يتعلق بفعله مدح ولا ذم لكان يرد عليه المكروه فان فعله لا مدح فيه ولا ذم ولو قال ما لا يتعلق بتركه مدح ولا ذم لكان يرد عليه المندوب ولو أتى بهما أيضا ولكن حذف المدح فقال ما لا يتعلق بفعله وتركه ذم لكان يرد عليه المكروه والمندوب وأما الذم فانه لو حذفه فقال ما لا يتعلق بفعله وتركه مدح لما كان يرد عليه شيء فهى اذن زيادة في الحد^(١) والحدود تصان عن الحشو والتطويل وايضا فقد تقدم ان هذه رسوم للافعال التي تعلق بها الاحكام الشرعية وتقدم أن تلك الافعال هي أفعال المكلفين فيكون المباح قسما من أفعال المكلفين . وعلى هذا فأفعال غير المكلفين كالنائم والساهي ليست من المباح^(٢) مع ان الحد صادق عليها فالحد اذن غير مانع وأيضا

(١) قال الاسنوى « فهى اذا زيادة في الحد الى آخره » أقول لا حشو ولا زيادة في الحد بل هو قيد لبيان الواقع وان لم يكن له محترز وهو كثير في الحدود بل هو الاصل في قيودها لانها انما تذكر لبيان حقيقة المعرف سواء كان له محترز أم لم يكن له ذلك وانما الحشو هو ما يذكر في الحد ولا يكون له محترز ولا هو من تمام الحدود لبيان الواقع

(٢) قال الاسنوى « وعلى هذا فافعال غير المكلفين الى آخره » أقول لا ورود لهذا السؤال أصلا لان قول المصنف ويرسم الواجب الى آخر الاقسام معطوف على ما قبله وهو قوله فوجوب مبينا له بالرسم بعد ان بينه بالحد لكن لم يرسم نفس الاحكام بل رسم الافعال التي تعلق بها الاحكام على ما بينه الاسنوى نفسه قبل هذا والضمير في قول المصنف وان خير فاباحة راجع الى

فقد تعرض المصنف بقوله شرعا في رسمي الواجب والحرام دون رسم المندوب والمكروه والمباح^(١) مع أن المدح على الفعل في المندوب وعلى الترك في

الخطاب المتعلق الى آخره ، فالتقسيم خاص بمقسم واحد والمقسم خاص بأفعال المكلفين الذي هو الحكم المعروف وهو الخطاب المتعلق بأفعالهم فكانت الرسوم المتعلقة بها خاصة أيضا بأفعال المكلفين فأفعال غير المكلفين خارجة عن المقسم فلا يدخل شيء منها في حدود الاقسام ولا في رسومها (الأتري) الى قول المصنف فيما يأتي فالواجب والمندوب والمباح وفعل غير المكلف حيث عطف فعل غير المكلف على المباح والعطف يقتضى المعايرة فعلم انه غير داخل في المباح وطبعا هو غير داخل في الواجب والمندوب فكان خارجا عنها كلها بخروجه عن المقسم (١) قال الاسنوى « فقد تعرض المصنف بقوله شرعا في رسمي الواجب

الى آخره » أقول تعرضه لذلك وعدمه في الرسوم كلها سواء لانه لا خلاف لاحد من المسلمين في أنها ثابتة من طريق الشرع وانما الخلاف في أنها هل يمكن الاستدلال عليها من طريق ما يدركه العقل في فعل المكلف من المصلحة فيكون حسنا ومن المفسدة فيكون قبيحا وعدمهما أو لا يستدل عليها الا من طريق الخطاب اللفظي الشرعي بالاول قالت المهترلة وفريق من الماتريديّة والثاني قالت الاشاعرة والمحققون من الماتريديّة وان اختلفا بعد ذلك في ان الحسن والقبح عقليان ايضا أو شرعيان فقط بالاول قال المحققون من الماتريديّة والثاني قال الاشاعرة فتعرضه له وتصريحه به لا لأنه لازم في الرسم بل للتنبيه على مذهب الاشاعرة والمحققين من الماتريديّة ويكفي في هذا أن يذكره في موضع أو موضعين ومنه يعلم المذهب في باقى المواضع فلا وجه لقوله فالصواب ذكرها في جميع المواضع وذكر صاحبى الحاصل والتحصيل لها في الكل لذلك لا يقتضى أن ترك ذكرها في الكل والاكتفاء بذكرها في البعض خطأ لما علمته اذ ذكرها لبيان الواقع والتنبيه بذكرها على المذهب انما هو من التصريح بها مع عدم الحاجة اليها في الذم وذلك يكفى فيه ذكرها في البعض فان التصريح بها مع ما ذكر يدل على أن المراد من

المكروه لا يثبت عندنا الا بالشرع وكذلك نهي المدح والذم عن المباح فالصواب ذكرها في الجميع كما فعله صاحب الحاصل والتحصيل نعم في المحصول كما في المنهاج الا أنه أشار اليه في المندوب أيضا وقد وقعت هنا أغلاط في عدة من الشروح المشهورة فاجتنبها قال في المحصول ويسمى المباح أيضا طلقا وحلالا قال « الثاني ما نهى عنه شرعا فقبیح والاخسن كالواجب والمندوب والمباح وفعل غير المكاف والمعتزلة قلوا ما ليس للقادر عليه العالم بمجاله أن يفعله وما له أن يفعله وربما قالوا الواقع على صفة توجب الذم أو المدح فالحسن بتفسيرهم الاخير أخص » أقول هذا القسم ليس داخلًا في المقسم^(١) أولا لأن المقسم في قوله « الفصل الثاني في تقسيمه » انما هو الحكم والقبیح والحسن من الافعال لا من الاحكام ومورد التقسيم لا بد أن يكون مشتركا بين أقسامه وأعم منها وان شئت قلت لا بد ان يكون صادقا عليها ومغايرا لها لاجرم

كونها شرعية أنها مأخوذة من الشرع بمعنى الدليل السمعي فقط لامن المصلحة والمفسدة كما يقول المعتزلة ولكن هذا خلاف خارج عن الحدود والرسوم فانها تتفق عليها وعلى أنها شرعية بمعنى أن الحاكم بها هو الشارع وهو الله سبحانه ويبدل لهذا الذي قلناه قول الإسنوي نفسه في رسم الواجب قال في المحصول هو اشارة الى أن الذم لا يثبت عندنا الا بالشرع على خلاف ما قاله المعتزلة اه. فهذا صريح في أن قوله شرعياً ليس قيدياً في التعريف وانما ذكره للإشارة الى مذهب خاص هو أن الذم لا يؤخذ عندنا الا من الشرع بمعنى الدليل السمعي

(١) قال المصنف « الثاني ما نهى عنه شرعا فقبیح الى آخره » قال الاسنوي « هذا القسم ليس داخلًا الى آخره » أقول لافرق بين هذا القسم وبين ما قبله لان كلا منهما قسم للحكم باعتبار متعلقه وهو الفعل غاية الامر أن القسم الذي قبله كان للفعل باعتبار الواجب واخواته وهذا القسم للفعل باعتبار الحسن والقبیح. وحاصل الكلام في هذا المقام أن للحسن والقبیح ثلاثة معان ذكرت في عدة كتب منها جمع الجوامع احدها ما لايم الطبع فحسن وما نافرته فقبیح كالحلاوة

ان صاحب الحاصل قال الفصل الثاني في تقسيم الاحكام ومتملقاتها الكن في المحصول
 والتحصيل كما في المنهاج ولعل العذر في ذلك أن تقسيم الفعل الذي تعلق به الحكم
 يستلزم تقسيم الحكم الى نهى وغيره (وحاصل) ما قاله المصنف ان الفعل ان نهى
 الشارع عنه فهو القبيح كالمحرم والمكروه وان لم ينه عنه فهو الحسن فتندرج

والمراة ثانيا ما كان صفة كمال فحسن وما كان صفة نقص فقبیح والثالث استحقاق
 المدح عاجلا والثواب آجلا واستحقاق الذم عاجلا والعقاب آجلا وان محل النزاع هو
 الثالث منها وهو حسن الفعل وقبحه بمعنى استحقاق المدح أو الذم عاجلا والثواب
 أو العقاب آجلا فعند الاشاعرة هذا الحسن وهذا القبح يجعل الله تعالى وخطابه فما
 أمر به فحسن وما نهى عنه فقبیح ولو انعكس الامر فأمر بما نهى عنه أو نهى عما أمر به
 لانعكس الحسن والقبح وصار الحسن قبيحا والقبيح حسنا فليس في ذوات الافعال
 ولا في صفاتها ولا في جهاتها ما به يكون استحقاق المدح والذم عاجلا أو الثواب أو
 العقاب آجلا بل كل ذلك يجعل الشارع وخطابه أمراً ونهياً فالله تعالى هو الذي جعل
 الصلاة والصوم مثلاً مناطاً للثواب والزنا واللواطه مناطاً للعقاب بدون مصلحة
 واستحقاق وصلاحيه لذلك في ذواتها أو صفاتها أو جهاتها. وعند المعتزلة وطائفة
 من الحنفية الحسن والقبح بالمعنى المذكور عقلي أي لا يتوقف معرفته وأخذه
 على الشرع أي الدليل السمعي والخطاب اللفظي بل يمكن ادراكه وأخذه من
 طريق العقل بادراك ما في الافعال من المصالح والمفاسد وعدمها، وقد
 يسمى الحسن والقبح عندهم ذاتياً نسبة الى الذات لانه قد يكون لذات
 الفعل أو لصفة من صفاتها أو لجهة من جهاتها أو لانه لما لم يكن يجعل الشارع
 وخطابه نسب الى الذات وعلى كل حال فليس معنى كون الحسن والقبح ذاتياً أنه
 يلزم الذات ولا يتبدل بل قد يتبدل بأن يعترض على الحسن ما يجعله قبيحاً
 وبالعكس ولذلك وافقونا على نسخ الاحكام. وعند المحققين من الحنفية وان قالوا
 ان الحسن والقبح بالمعنى المذكور عقليان لكنهم قائلون انهما لا يستلزمان
 حكماً في فعل العبد بل يجعلان الفعل صالحاً لاستحقاق الامر والنهى من الحكيم
 الذي لا يأمر بنقيض ما ادرك العقل حسنه أو ينهى عن نقيض ما أدرك العقل

فيه أفعال المسكفين كالواجب والمندوب والمباح وأفعال غيرهم كالسامي والصبي والنائم والبهائم وكذلك أفعال الله تعالى كما قال في المحصول ومختصراته وليس في هذه الكتب تصريح بان المكروه من القبيح أو من الحسن لكن اطلاقهم النهى يقتضى الخافه بالقبيح ويؤيده انهم لما عدوا الاشياء التي تضمنها الحسن لم يعدوه

قبحه لان ما أدرك العقل حسنه أو قبحه راجح و تقيضه مرجوح بمعنى أن صفة الحسن في الفعل ترجح جانب الامر به على جانب الامر بتقيضه القبيح وصفة القبح في الفعل ترجح جانب النهى عنه على جانب النهى عن تقيضه الحسن عملا في ذلك بمقتضى الحكمة التي هي صفة كمال الله تعالى فلا حكم عند هؤلاء المحققين من الحنفية الا من خطاب الله التام الذي فإلما يرسل الله رسولا وينزل عليه كتابا فليس هناك أمر ولا نهى ولا حكم ولو أدرك العقل مصلحة أو مفسدة في الفعل فهم يوافقون الاشاعرة في انه لا حكم قبل البعثة لاحد من الرسل ويخالفونهم في وجود صفتي حسن وقبح تابعتين لما في الافعال من مصلحة أو مفسدة لذاتها أو لصفة من صفاتها أو جهة من جهاتها فتكون الافعال بما فيها من المصلحة حسنة صالحة لان يأمر بها الحكيم سبحانه وبما فيها من المفسدة قبيحة صالحة ان ينهى عنها الحكيم جل شأنه ويوافقون المعتزلة في وجود تينك الصفتين المذكورتين ويخالفونهم في التزامهما حكما للافعال من وجوب وحرمة واخواتهما فلا يلزم عند هؤلاء المحققين من الماتريدية من كون الفعل مصلحة وحسنا أو مفسدة وقبيحا ان يكون لله فيه حكم قبل البعثة لاحد من الرسل فكان مذهب هؤلاء المحققين من الحنفية مذهبا وسطا بين مذهب الاعتزال ومذهب الاشاعرة فهو مذهب خرج من بين فرس ودم لبنا خالصا سائغا للشاربين فهؤلاء المحققون يقولون لا بد أن يكون الفعل المأمور به قبل ان يؤمر به صالحا لان يؤمر به بان يكون فيه مصلحة تقتضى حسنه وتجعله صالحا لان يكون مناطا للثواب على الفعل والعقاب على الترك ولا بد ان يكون الفعل المنهى عنه قبل أن ينهى عنه صالحا لان ينهى عنه بان يكون فيه مفسدة تقتضى قبحه وتجعله صالحا لان ينهى عنه وان يكون مناطا للعقاب على الفعل والثواب على الكف عنه فالحسن

منها وفي كلام المصنف نظر من وجهين أحدهما انه قد تقرر ان هذا التقسيم انما هو في متعلقات الحكم الشرعي ومتملقاته هي أفعال المكلفين كما علم في حد الحكم وحينئذ فيكون قد قسم أفعال المكلفين الى الحسن والقبیح ثم قسم الحسن الى أشياء منها أفعال غير المكلفين فيلزم أن تكون أفعال المكلفين تنقسم الى أفعال

والقبیح بمعنى صلاحية الفعل لان يؤمر به ويجعل مناطا للثواب أو ينهى عنه ويكون مناطا للعقاب فعلا وللثواب كفا عنه أو مناطا للثواب كفا عنه فقط عقليان عند المعتزلة وجميع الحنفية أى يمكن أن يدر كهما العقل بدون توقف على ورود الشرع بزول الكلام اللفظي ولكن بعد ذلك اختلفوا في أهما عند ادراكهما يستلزمان حكما في فعل العبد هو الوجوب والحرمة واخواتهما بمعنى انه يلزم من وجودهما أن يكون لله حكم في فعل العبد ويكون ما في الفعل من المصلحة والمفسدة دليلا على حكم الله في ذلك الفعل أو لا يستلزمان ما ذكر بالمعنى المذكور بالا اول قالت المعتزلة وبنوا على ذلك وجود الحكم قبل ارسال أحد من الرسل ونزول الخطاب اللفظي . وقال اكثر الحنفية بالثاني وبنوا على ذلك نفي الاحكام قبل ارسال أحد من الرسل ونزول الخطاب اللفظي . وأما الاشاعرة فقالوا ان الحسن والقبیح بالمعنى المذكور شرعى لاعقلى بمعنى ان الفعل المأمور به انما صار صالحا لان يؤمر به ويكون مناطا للثواب لنفس الامر به لالنفس الفعل ولا لشيء من صفاته ولا لجهة من جهاته والفعل المنهى عنه انما صار صالحا للنهى عنه وجعله مناطا للعقاب لنفس النهى عنه لالنفس الفعل ولا لوصف من صفاته ولا لجهة من جهاته . وأما الفريق الآخر من الحنفية فكالمعتزلة الا أنهم خصوا الاستلزام المذكور بالا ايمان والكفر فجعلوا ما في الايمان من المصلحة يقتضى وجوبه ولو لم يبعث أحد من الرسل وما في الكفر من المفسدة يقتضى تحريمه كذلك وأما في باقى الاحكام فكالمحققين من الحنفية . اذا علمت هذا علمت أن المصنف أهمل كشارحه الاسنوى تفصيل ما يتعلق بمذهب الحنفية بل ان اكثر كتب الاصول للشافعية لا يوجد فيها تفصيل ما يتعلق بمذهب الحنفية بل يقتصرون على نسبة القول بعقلية الحسن والقبیح للمعتزلة مع ان كثيرا من

غير المسكفين وهو معلوم البطلان. الثاني أن فعل غير المسكف لا يخلو إما أن يكون عنده من قسم المباح أم لا فان كان فلا حاجة الى قوله والمباح وفعل غير المسكف وان لم يكن عنده من المباح وهو الذي صرح به غيره فيكون الحد المتقدم للمباح

الشافعية الذين تعرضوا لنقل مذهب الحنفية اختاروا المذهب الوسط الذي هو مذهب اكثر الحنفية لانه هو الذي يشهد له الكتاب والسنة قال تعالى « ان الله يأمر بالعدل والاحسان وايتاء ذى القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى » وقال تعالى فى وصفه صلى الله عليه وسلم « يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث » فهذه الآيات وأمثالها تدل على انه تعالى اذا أمر فائما يأمر بما هو عدل واحسان ومعروف واذا نهى فائما ينهى عما هو فحشاء ومنكر وبغى واذا أحل فائما يحل الطيبات واذا حرم فائما يحرم الخبائث فيكون اتصاف المأمور به بما ذكر من الاوصاف التى وصف بها واتصاف المنهى عنه فيما ذكر من الاوصاف التى وصف بها هو الباعث على الامر والنهى وثابت قبل ورود الامر والنهى وأنه لو لم يكن قبل ورود الخطاب بالامر والنهى بهذه الاوصاف لم يكن لهذه الاحكام واقع يطابقها ومطابق يصدقها ومنشأ يصححها ويكون معنى ان الله يأمر بالعدل الى آخره وينهى عن الفحشاء الى آخره ان الله يأمر بما يأمر به وينهى عما ينهى عنه وهو قول لا معنى له ومن أراد أن يزداد علما فى هذا المبحث فعليه بكتابنا البدر الساطع على جمع الجوامع . وعلى كل حال فالمصنف هنا أراد بقوله ما نهى عنه شرعاً فقبيح والاحسن الى آخر ماقاله فى بيان مذهب الاشاعرة ما ذكرناه من مذهبهم فى الحسن والقبح بالمعنى الثالث الذى فيه النزاع . وقوله المعتزلة قالوا الى آخره يريد منه ما ذكرناه فى مذهبهم فى الحسن والقبح بذلك المعنى وأغفل مذهب الحنفية جميعاً كما أغفله شارحه وذلك مما لا ينبغي عند أهل الانصاف واعلم أنه وان كان الكلام فى الحكم الشرعى الثابت بالخطاب النفسى باعتبار تعلقه بالتنجيزى أى عند انزاله ملفوظاً على الرسول لكن كونه حكماً شرعياً أى من قبل الشارع وهو الله تعالى بقطع النظر عن كونه ثابتاً بهذا الخطاب أو بالمصلحة والمفسدة متفق عليه بين الجميع وانما المعتزلة ينكرون وجود الخطاب النفسى أصلاً

فاسدا فانه قد حده بما لا يتعلق بفعله وتركه مدح ولا ذم وفعل غير المكلف
يصدق عليه ذلك والاشكالان كلاهما واردان هنا على الامام واتباعه

ولا يقولون الا باللفظي ويقولون ان الحكم الشرعي ثابت بالمصلحة والمفسدة قبل
البعثة ولاجل هذا حكى المصنف الخلاف بيننا وبين المعتزلة المنكرين الكلام
النفسي باعتبار القدر المتفق عليه فراه ان هذا التقسيم الثاني انما هو باعتبار حسن
الفعل وقبحه وبيان ان كلا من الحسن والقبح تابع للخطاب اللفظي فلا حسن فيه
الا من الامر به ولا قبح فيه الا من النهي عنه أو أن الحسن والقبح وصفان ثابتان
للفعل باعتبار ذاته أو صفة من صفاته أو اعتبار من اعتباراته وكونه مصلحة أو
مفسدة كذلك وبهذا تعلم ان كون هذا التقسيم انما هو باعتبار متعلقات الحكم الشرعي
وهي افعال المكلفين لا يمنع من تقسيمه باعتبار آخر يدخل فيه غير افعال
المكلفين وذلك لأن بين الفعل الذي هو متعلق الحكم الشرعي وبين الفعل الحسن
يقطع النظر عن كونه كذلك عموماً وخصوصاً من وجه يجتمعان في فعل المكلف
الحسن وينفرد الفعل الحسن بقطع النظر عما ذكر في فعل غير المكلف وينفرد
متعلق الحكم الشرعي في القبيح فقسماً متعلق الحكم الشرعي بهذا الاعتبار الى
حسن وغيره والحسن يشمل فعل المكلف وغير المكلف ثم قسمنا مسمى الحسن
مطلقاً الى فعل المكلف وفعل غيره مما ليس متعلقاً بالحكم فخرج من هذين التقسيمين
ان الواجب والمندوب والمباح من قسم الحسن المحكوم فيه وان فعل غير المكلف
من قسم الحسن مطلقاً ، وهذا شأن العام من وجه حيث وقع وانما يلزم أن يكون
المقسم الى الشيء صادقاً على ذلك الشيء مطلقاً اذا كان التقسيم في الاعم والاص
مطلقاً كما اننا نقول ان فعل غير المكلفين ليس داخل في المباح لأن الاباحة بمعنى
الاذن الشرعي في الفعل والترك من الاحكام الشرعية التي تؤخذ من الامر بالفعل
وطلبه على وجه التخيير وهو خطاب لا يتوجه الا لمن يفهمه وهو البالغ العاقل
وقول الاسنوي وان لم يكن عنده من المباح وهو الذي صرح به غيره الخ قد
علمت جوابه مما قدمناه في الجواب عن اعتراضه على تعريف المباح بأنه غير مانع
بدخول فعل غير المكلف فيه فاندفع كل من الوجهين في قول الاسنوي وفي كلام
المصنف نظر من وجهين أحدهما الخ .

قوله « والمعتزلة قالوا » يعنى أن المعتزلة خالفوا فقالوا القبيح هو الفعل الذي ليس للقادر عليه أن يفعله اذا كان طالما بصفته من المفسدة الداعية الى تركه كالكذب الضار أو المصلحة الداعية الى فعله كالصدق النافع وأما الحسن فهو الفعل الذي للقادر عليه العالم بصفته أن يفعله والى هذا أشار بقوله وماله أى وما للقادر عليه العالم بحاله أن يفعله فهو الحسن ولكنه اختصر لدلالة ما تقدم عليه فدخل في حد القبيح الحرام فقط^(١) وفي حد الحسن الواجب والمندوب والمكروه

(١) قال الاسنوى « فدخل في حد القبيح الحرام فقط وفي حد الحسن الى آخره » أقول قول المعتزلة في العبارة الأولى ما ليس للقادر عليه العالم بحاله أن يفعله معناه ما لم يكن من شأنه الأتيان به وهو بهذا المعنى يشمل الحرام والمكروه وقولهم وماله ان يفعله معناه ما كان من شأنه أن يفعله وهو يشمل الواجب والمندوب والمباح وعلى هذا يكون المكروه داخلًا في حد القبيح وغير داخل في حد الحسن وللمعتزلة في هذا المبحث عبارات متعددة فتارة يدخلون أفعال الله تعالى في الحسن والقبيح فيفسرون الحسن بما يمدح فاعله والقبيح بما يذم فاعله ولا يذكرون الثواب والعقاب وبناء على هذا يقولون يجب على الله تعالى أن يفعل الحسن ويحتمل القبيح وهذه مسألة من مسائل علم الكلام لا من علم أصول الفقه وتارة لا يدخلون أفعاله تعالى في الحسن والقبيح فيزيدون في تعريف الحسن على ما ذكر استحقات الثواب في الآجل وفي تعريف القبيح على ما ذكر استحقات العقاب في الآجل وهذه من مسائل علم أصول الفقه . وعلى كل حال فالحسن والقبيح عندهم مبناها المصلحة والمفسدة فان كانت المصلحة تقتضى الفعل ومنع الترك كان حكم الله فيه أنه واجب وحسن وان كانت تقتضى الفعل ولا تقتضى المنع من الترك كان حكم الله فيه انه مندوب وحسن وان كانت المفسدة تقتضى الكف عنه والمنع من فعله كان حكمه عند الله انه حرام وقبيح وان كانت تقتضى الكف عنه ولا تقتضى المنع من فعله كان حكمه الكراهة وان اتت في المصلحة التي تقتضى الفعل والمفسدة التي تقتضى الترك كان حكمه الاباحة واستوى فعله وتركه ففرعوا الاحكام الخمسة على المصلحة والمفسدة وما يقتضيانها وما قاله المصنف في مذهبه

والمباح وفعل الله تعالى ، وقد علم من هذا انه اذا لم يكن الفعل مقدورا عليه كالمجاز عن الشيء والملجأ اليه فانه لا يوصف عندهم بحسن ولا قبح وكذلك ما لم يعلم حاله كفعل الساهى والنائم والبهائم

قوله « وربما قالوا » أى وربما ذكرت المعترلة عبارة أخرى في حد التبييح والحسن فقالوا القبيح هو الفعل الواقع على صفة توجب الذم والحسن هو الفعل الواقع على صفة توجب المدح فدخل في حد التبييح الحرام فقط وفي حد الحسن الواجب والمندوب دون المكروه والمباح اذ لا مدح في فعلهما مع انهما قد دخلا في حدهم الاول للحسن لان القادر عليهما له أن يفعلهما . فتلخص أن الحسن بتفسير المعترلة ثانيا أخص منه بتفسيرهم أولا وذلك لان كل ما كان واقعا على صفة توجب المدح فللقادر عليه العالم بحاله أن يفعله ولا ينعكس بدليل المكروه والمباح وأما القبيح فحدهم الاول مساو لحدهم الثانى وهذا التقرير اعتمده فان طائفة من الشارحين قد قررته على غير الصواب

قال « الثالث قيل الحكم اما سبب أو مسبب كجعل الزنا سببا لايجاب الجلد على الزانى فان أريد بالسببية الاعلام فحق وتسميتها حكما بحث لفظي^(١) وان أريد بها التأثير فباطل لان الحادث لا يؤثر في القديم ولانه مبنى على أن للفعل جهات توجب الحسن والقبح وهو باطل » أقول هذا تقسيم ثالث للحكم باعتبار صفة عارضة وهى كونه علة ومعلولا . واختلف الناس في القائل بهذا التقسيم^(٢) فنقله

يجب ان يشرح على هذا الوجه الذى قلناه ليوافق ما قالوه

(١) قال المصنف « وتسميتها حكما بحث لفظي اه » أقول ليس كذلك بل مبناه ان الاحكام الوضعية عقلية أو شرعية فكونها احكاما متفق عليه وانما الخلاف فى انها احكام شرعية أو عقلية وهو خلاف حقيقى معنوي ينبى عليه ان المسائل المبحوث فيها عن الاحكام الوضعية من علم أصول الفقه أو ليست من علم أصول الفقه

(٢) قال الاسنوى « واختلف الناس فى القائل بهذا التقسيم الى آخره » أقول قال البدخشى وهو قول المتقدمين فالحكم الشرعى اما تكليفى واما وضعى وقد

الاضفهانى فى شرح المحصول عن الاشاعة وهو مقتضى كلام صاحب الحاصل فان عبارته قال اصحابنا ولعل القائل به منهم هو الغزالي وغيره ممن يرى أن الاسباب الشرعية مؤثرات بجعل الشارع . وقال الايجي شارح الكتاب ان هذا التقسيم

مر الاول باقسامه والوضعى أقسام : منها الحكم على الوصف بالسببية وهو جعل وصف ظاهر منضبط مناطا لوجوب الحكم وينقسم الى الوقتية كدلك الشمس لوجوب الصلاة والمعنوية كالزنا لوجوب الجلد فله تعالى فى الزنا حكام وجوب الجلد وسببية الزنا له والاول حكم شرعى تكليفى مسبب لا مرجعه الشارع سبباً لذلك والثانى ان هذا الجعل والحكم بسببية ذا لهذا وضعى يستلزم حكماً وضعياً آخر وهو ان هذا مسبب وهذان هما المراد ان بالسبب والمسبب فى قوله الحكم أى الشرعى الغير التكليفى بقريظة سبق التكليف عليه اما سبب أو مسبب لظهور ان السبب كالزنا ليس بحكم شرعى ولدلالة قوله كجعل الزنا سبباً لايجاب الجلد على الزانى لذلك ومثل هذا يقتضى سببية الوصف للحكم هذا ما فهمت وهو فهم حسن به يندفع ما يتوهم وروده على عبارة المصنف ومراده بقوله والاول حكم شرعى تكليفى انه كذلك من حيث كونه أثراً للخطاب المتعلق بفعل المكلف والمكلف هنا هو من يجب عليه اقامة الحد وبقوله يستلزم حكماً وضعياً آخر وهو أن هذا سبب أن هذا الحكم الشرعى التكليفى من حيث كونه مسبباً عن الوصف حكم وضعى فلا ينافى أنه من حيث كونه أثر الخطاب التكليفى حكم تكليفى فله اعتباران باعتبار أحدهما وهو كونه مسبباً عن الوصف يكون حكماً وضعياً وباعتبار ثانيهما وهو كونه أثراً للخطاب ووصفاً لفعل المكلف حكم تكليفى . وأما القائل بأن الاسباب مؤثرة باذن الله تعالى فهم السلف الصالح وكذلك الاشعري فيما استقر عليه رأيه وعليه امام الحرمين وتلميذه الغزالي وهو قول المعتزلة أيضاً وهو الذى تؤيده الأدلة ، ولم يخالف فى ذلك الا متأخرو الأشاعة وبعض من المتكئين كما يعلم ذلك لمن رجع الى حواشينا على خريدة الدردير وكتابنا القول المفيد والى ما نقله الالوسى فى عدة مواضع من تفسيره روح المعاني ، وبهذا تعلم أنه ليس قولاً باطلاً كما يقول الاسنوى وغيره وانما القول الباطل هو قول من يقول ان الاسباب مؤثرة بذاتها فى المسببات وأن الملل مؤثرة بذاتها فى

للمعزلة ولعله الاقرب فانه قد تقدم نقله عنهم في الاعتراضات على حدّ الحكم
ولعل المصنف استشعر هذا الاختلاف فبناه للمفعول فقال قيل الحكم وعبارة
المعلولات فان هذا القول يقتضي أن هناك مؤثرا لذاته غير الواجب جل شأنه
ولا قائل به من العقلاء المحققين . وأما من يقول ان كلا من الاسباب والعلل
مؤثرة باذن الله تعالى في المسببات والمعلولات فقولوه هو القول الحق الذي عليه
سلف الامة الصالح (والحاصل) ان العلماء اختلفوا في أن أحكامه تعالى وأفعاله
معللة بالاعراض ومصالح العباد فقال فريق نعم وقال فريق لا والفريق الثاني
قال ان العلل والاسباب معرفات وأمارات فالاسباب توجد معها المسببات لا بها
والفريق الاول منهم القائل ان العلل والاسباب باعثة على الفعل ومنهم من
قال انها مؤثرة بذاتها ومنهم من قال انها مؤثرة باذن الله تعالى (والمراد)
بالسبب المذكور هنا هو العلة المذكورة في القياس كما صرح به المحلى على جمع
الجوامع (وحاصل الافوال) أن الاسباب أى العلل الشرعية اما معرفة واما باعثة
واما مؤثرة وموجبة لذاتها أو مؤثرة لا موجبة لذاتها ولا لصفة ذاتية لها
ولكن يجعل الله اياها كذلك وهو مذهب السلف واختيار الفزالي وشيخه
امام الحرمين واذا رجعت الى ما استدلل به كل فريق تجد ان الخلاف لفظي فان
من قال انها معرفات أراد انها ليست مؤثرة بذاتها ولا لصفة ذاتية لها بل المؤثر
هو الله تعالى فلا ينافى أنها مؤثرة بجعل الله اياها كذلك وان الله جعلها حكمة
لحكمه ومناطاله وغاية ترتب عليه فهو ينفي أيضا أنها باعثة على الحكم تحمل
الفاعل على الفعل فيتأثر وينفعل بها فيفعل الفعل . والذين قالوا انها باعثة عرفوها
كما في تنقيح صدر الشريعة وتوضيحه بالباعث على سبيل الايجاب أى ما يكون
باعثا للشارع على شرع الحكم كالتقلد العمد فانه علة باعثة للشارع . على شرع
القصاص صيانة للنفوس والمراد بها الحكمة المقصودة للشارع . ومن قال انها
مؤثرة أراد ان الله تعالى حكم بوجود ذلك الاثر بذلك الامر قال كل متفقون
على ان المؤثر هو الله وحده دون العلل والاسباب وعلى ان العلل ليست باعثة
بمعنى أن الفاعل يتأثر بها وينفعل وعلى أن الله تعالى حكم بوجود ذلك الاثر
بذلك الامر وناط هذا بذلك فكان الخلاف لفظيا كما قلنا

المحصول والتحصيل قالوا الحكم وحاصله أن طائفة قالوا ان الحكم كإردبالاقتضاء أو التخيير قد برد بجعل الشيء سبباً وشرطاً ومانعاً ومثله بالزاني فقالوا الله تعالى في الزاني حكمان أحدهما جعل الزنا سبباً لايجاب الحد وهذا حكم شرعي لانه مستفاد من الشرع من حيث أن الزنا لا يوجب الحد لعينه بل بجعل الشرع فهو حكم سببي والثاني ايجاب الحد عليه وهو الحكم المسبب . اذا تقرر هذا فاعلم أن تقسيم المصنف لا يستقيم^(١) فانه قسم الحكم الى سبب ومسبب والسبب هو نفس الزنا وقد صرح به هو حيث قال كجعل الزنا سبباً فان ذلك تصريح بشيئين أحدهما ان الزنا سبب والثاني أن جاعله كذلك هو الله تعالى واذا كان السبب هو الزنا فلا يمكن جعله من الاحكام بل الذي يمكن جعله منها وهو الذي ذكره صاحب هذا التقسيم انما هو الجعل نفسه فصوابه أن يقول اما سببي أو مسبب وقد صرح به صاحب الحاصل فقال السببية من أحكام الشرع

قوله «فأن اريد بالسببية» أي بجعل الشرع الزنا سبباً لايجاب الحد هو كونه اعلاماً ومعرفة له فهو حق لا نزاع فيه فانه يجوز أن يقول الشارع متى رأيت انسانا يزني فاعلم اني أوجبت عليه الحد لكن تسمية السببية بالحكم من باب الاصطلاح وهو بحث لفظي لانه مبني على تفسير الحكم فمن زاد فيه الوضع فقال

(١) قال الاسنوي « فاعلم أن تقسيم المصنف لا يستقيم الى آخره » أقول قد صرح الاسنوي نفسه فيما سبق بانهم قالوا الله تعالى حكمان أحدهما جعل الزنا سبباً الى آخره والثاني ايجاب الحد عليه الى آخره والمصنف قد فعل كذلك فان قوله كجعل الزنا سبباً المراد منه الحكم الاول وهو جعل الزنا سبباً وقوله بايجاب الحد على الزاني المراد منه الحكم الثاني وهو ايجاب الحد عليه وقول المصنف كجعل الزنا سبباً الى آخره تمثيل للحكمين ولا داعي لفهمه على الوجه الذي فهمه الاسنوي فالاعتراض انما هو على ما فهمه الاسنوي من عبارة المصنف لا على عبارة المصنف (ألا تنظر) الى قول المصنف فان أريد بالسببية الى آخره حيث قال وتسميتها حكماً فجعل السببية حكماً ولم يجعل نفس السبب حكماً فالصواب ما قدمناه عن البدخشي في فهم كلام المصنف فلا وجه للاعتراض ولا للتصويب

بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع فقد جملة حكما شرعياً ومن حذفه فليس حكماً
 شرعياً عنده وقد تقدم ايضاحه في حد الحكم
 قوله « وان أريد التأثير » أى وان أريد بالسببية التأثير على معنى أن الله
 تعالى جعل الزنا مؤثراً في ايجاب الحد فهو باطل من وجهين ^(١) أحدهما أن الزنا

(١) قال الاسنوى « فهو باطل من وجهين أحدهما ان الزنا حادث الى آخره
 والثاني أن القول بالتأخير مبنى الى آخره » وقد ابطال الوجهين فأفهم ان الخلاف
 حقيقى والحق أن الخلاف هنا مبنى على خلاف فى ان الاحكام معملة بعلم شرعية
 هى الاغراض ومصالح العباد أو غير معملة بذلك وهذا الخلاف واقع بين
 من يقولون بالحسن والتبجح العقلين وبين من لا يقولون بذلك وقد علمت
 أن الحق ان الخلاف لفظى وأن من قال ان العلة هى أمارات ومعرفة اراد أنها
 ليست مؤثرة لذاتها ولا لصفة ذاتية لها ولا باعثة بمعنى ان الفاعل يتأثر بها
 وينفعل ولكنه يقول ان الله تعالى ناط بها الاحكام وجعل الاحكام مبنية عليها
 وبناء على ذلك كان القياس أحد الأدلة الاربعة وانه مظهر لا مثبت لان المثبت
 هو نص الاصل على العلة فكأن الشارع قال فى نص الحكم الممثل كلما وجدت
 هذه العلة وجد الحكم فهى غاية وحكمة روعيت فى شرع الحكم ولاجلها شرع
 وهى موجبة للحكم فى محلها ومن قال انها مؤثرة قال انها كذلك باذن الله تعالى
 بمعنى ان الله تعالى ناط بهذه العلة الحادثة احكامه الحادثة بحدوث الحوادث أى
 المتجددة بتجدد الحوادث وهى صفات افعال المكلفين من وجوب وحرمة
 واخواتهما وقد علمت أن هذه الاحكام هى اقسام الحكم باصطلاح الفقهاء وهو
 ما يثبت بالخطاب اللفظى وهو حادث بلا شك وليس أزليا وان الذى أحوجنا
 بأن نقول ان الحادث هو تعلق الحكم لا الحكم انما هو جعلنا الحكم هو الخطاب
 النفسى المتعلق بفعل المكلف بالاقتضاء أو التخيير فقلنا الخطاب فى ذاته قديم
 وتعلقه بالتنجيزى حادث وان العلة مؤثرة فى هذا التعلق وقد علمت أنه
 لا معنى للتعلق بالتنجيزى الا زول الخطاب اللفظى على الرسول وان الذى يدور
 عليه بحث الاصولى والفقهاء ويستنبط منه الاحكام الفقهية ويستدل به عليها

حادث وإيجاب الحدقديم والحادث لا يؤثر في القديم لان تأثيره فيه يستدعى تأخر وجوده عنه أو مقارنته له الثاني أن القول بالتأثير مبني على أن الافعال مشتملة على صفات تكون هي المؤثرة في الحكم والا كان تأثير الفعل في القبح دون الحسن ترجيحاً بلا مرجح وهذا هو قول المعتزلة في الحسن والقبح وهو باطل وفي الاول نظر من وجهين أحدهما أن الاحتجاج بقدم الحكم لا يفيد ان كان هذا التقسيم للمعتزلة لانهم قائلون بحدوث الاحكام الثاني ما ذكره في التحصيل وهو أنهم قد يريدون التأثير ولكن يحملون تأثير الزنا انما هو في تعلق الحكم لا في نفس الحكم وهذا كما أجبنا عن قولهم حلت المرأة بعد ان لم تكن بان المراد حدث تعلق الحل والتعلق حادث فأثر الحادث في أمر حادث

قال « الرابع الصحة استتباع الغاية وبازائها البطلان والفساد^(١) وغاية العبادة

انما هو الخطاب اللفظي باتفاق الجميع دون الخطاب النفسي (فان قلت) ان البحث عن الخطاب اللفظي بحث عن النفسي لاتحادهما ذاتا (قلنا نعم) ولكن البحث عن النفسي انما يكون بعد نزوله ملفوظا مقروءا مخاطبا به فعلا لا قبل ذلك وان كثيرا من الاحكام انما تبنى على عوارض اللفظي كالحقيقة والمجاز ونحو ذلك وبذلك تعلم انه لا داعي الى الاصطلاح على ان الحكم هو الخطاب النفسي المتعلق الى آخره وارتكاب هذه التكاليف لدفع ماورد عليه (فان قلت) قد قالوا لامشاحة في الاصطلاح (قلنا) نعم لكن محل ذلك اذا كان المصطلح عليه لا يقتضى ارتكاب تكاليف لا داعي اليها ويقتضى الخروج عما هو موضوع البحث في علم الاصول وعلم الفقه مع وجود اصطلاح آخر لا يجوزنا الى شيء مما ذكر

(١) قال المصنف « الصحة استتباع الغاية الى آخره » أقول قال صاحب جمع الجوامع الصحة موافقة الفعل ذي الوجهين وقوعا الشرع وقيل في العبادة اسقاط القضاء وهي أحسن من عبارة البيضاوي لان ظاهر عبارة البيضاوي حيث جعل غاية العبادة موافقة الامر عند المتكلمين وسقوط القضاء عند الفقهاء ان كلا من موافقة الامر وسقوط القضاء هو غاية الصحة وليساهما الصحة على الخلاف وليس كذلك بل الصحة هي نفس موافقة الفعل ذي الوجهين وقوعا الشرع على رأي المتكلمين أو اسقاط القضاء على رأي الفقهاء. وقال الجلال المحلي شرحا لذلك

موافقة الأمر عند المتكلمين وسقوط القضاء لدى الفقهاء فصلاة من ظن أنه متطهر صحيحة على الاول لا الثانى وابو حنيفة سمى ما لم يشرع بأصله ووصفه كبيع الملاقيح باطلا وما شرع بأصله دون وصفه كالبا فاسداً « أقول هذا تقسيم آخر للحكم باعتبار اجتماع الشروط المعتبرة فى الفعل وعدم اجتماعها فيه سواء كان عبادة أو معاملة فنقول غاية الشئ هو الاثر المقصود منه كحل الانتفاع بالمبيع مثلاً فان ترتب الغاية على الفعل وتبعته فى الوجود كان صحيحاً فاستتباع الغاية هو طلب الفعل لتبعية غايته وترتب وجودها على وجوده لان السين للطلب كاستعطي وكأنه جعل الفعل الصحيح طالباً ومقتضياً لترتب أثره عليه مجازاً ولقائل أن يقول المبيع قبل القبض صحيح^(١) مع أنه لم يترتب عليه حل الانتفاع

والصحة من حيث هى الشاملة لصحة العبادة ولصحة العقد موافقة الفعل ذى الوجهين وقوا الشرع والوجهان موافقة الشرع ومخالفته أى الفعل الذى يقع تارة موافقا للشرع لاستجماعه ما يعتبر فيه شرعا وتارة مخالفا لا تنفاه ذلك عبادة كان كالصلاة أو عقدا كان كالبيع بخلاف ما لا يقع الا موافقا للشرع كعرفة الله تعالى اذ لو وقعت مخالفة له أيضا كان الواقع جهلا لا معرفة ولذلك قال فى جمع الجوامع وبصحة العقد ترتب آثاره اه قال الجلال عليه بصحة العقد التى هى أخذاً مما تقدم موافقة الشرع ترتب أثره أى أثر العقد وهو ما شرع له العقد كحل الانتفاع فى البيع والاستمتاع فى النكاح فالصحة منشأ الترتب لان نفسه كما قيل اه وبهذا تعلم ما فى كلام البيضاوى والأسنوى وغيرهما بمن وافقهما من الشراح فصاحب جمع الجوامع قصد بقوله وبصحة العقد ترتب أثره الرد على البيضاوى كما قصد الرد عليه أيضا بقوله وبصحة العبادة اجزاؤها وأشار الى ذلك الرد الجلال بقوله فالصحة منشأ الترتب لا نفسه كما قيل اه

(١) قال الاسنوى « ولقائل أن يقول البيع قبل القبض الى آخره » أقول من المقرر فى البيع ان المبيع اذا هلك قبل القبض هلك على البائع لكونه فى ضمانته فلذلك لم يترتب حل الانتفاع على البيع قبل القبض لهذا المانع وعدم دخوله فى ضمان المشتري وهذا لا يضر لان عدم ترتب الغاية على العقد لمانع لا يضر بصحة العقد. ألا ترى أن البيع مع خيار الشرط للبائع صحيح شرعا وان لم يترتب عليه

وأيضاً فالخلع الفاسد والكتابة الفاسدة يترتب عليهما أثرهما من البيئونة والعتق مع أنهما غير صحيحين
 قوله « وبازائها البطلان والفساد » يعنى أن الفساد والبطلان لفظان مترادفان (١)

غايته . وقوله أيضاً فالخلع الى آخره أقول البيئونة فى الخلع لما فيه من تعليقها على القبول وقد وجد والعتق فى الكتابة لما فيها من تعليقه على أداء البدل وهذا متحقق فى كل من الخلع والكتابة بلا فرق بين ما كان منهما صحيحاً وما كان فاسداً وقد أورد الركنى الخلع والكتابة كما أوردتها الاسنوى وزاد عليه الوكالة والقراض فاسدين فان الوكيل والعامل يستفيدان بهما التصرف وأجاب عن الخلع والكتابة بما قلناه وعن الوكالة والقراض بأن صحة التصرف إنما هى من جهة ما تضمناه من الاذن (وحاصل) جوابه ان هذه الآثار ليست من ناحية هذا الفعل الفاسد بل لأمر خارج وهو التعليق فى الخلع والكتابة والاذن فى الوكالة والقراض وأما الحج فالفرق بين فاسده وباطله من جهة انه يعضى فى الفاسد كما يعضى فى الصحيح بخلاف الباطل ووجه ذلك ان ما به البطلان كالردة يرفع الاحرام كما يحيط افعال الحج فقد ابطال الشروع من أصله بخلاف الفاسد فان المنفسد كالجماع لا يرفع الاحرام بعد ان صار صحيحاً وبقي كذلك فلا يمكنه ان يخرج عنه الا بأفعال الحج الذى شرع فيه وهذا الفرق يرجع الى المعنى الفقهى فلا يؤثر فيما قاله الشافعية من عدم الفرق بينهما فى الاصول وكذا يقال فى الفرق بين فاسد العارية وباطلها وفاسد الكتابة وباطلها وفاسد الخلع وباطله وغير ذلك من المسائل التى فرق فيها الشافعية بين الفاسد والباطل

(١) قال الاسنوى « ان الفساد والبطلان لفظان مترادفان » أقول هذا مذهب الشافعية واما مذهب الحنفية فان الصحة التى يقابلها البطلان هى موافقة الفعل ذى الوجهين وقوعاً أمر الشارع بمعنى استجماع الشروط والاركان وارتقاع الموانع والبطلان هو انتفاء ما ذكر والصحة التى تقابل الفساد هى موافقة الامر ذى الوجهين وقوعاً ما ذكر أيضاً أصلاً ووضماً والفساد هو عدم موافقة الفعل ذى الوجهين الشرع وصفاً فقط بأن يكون

ومعناهما كون الشيء لم يستتبع غايته فعلى هذا يكونان بازاء الصحة أى مقابلان لها يقال جلس فلان بازاء فلان وبجذائه أى مقابله أشار الى ذلك الجوهري في الصحاح . واعلم أن دعوى الترادف مطلقا ممنوعة فان ذلك خاص ببعض أبواب الفقه كالصلاة والبيع وأما الحج فقد فرقنا فيه بين الفاسد والباطل وكذلك العارية والكتابة والخلع وغيرها وقد ذكرت تصوير هذه المسائل وفائدة الفرق بين الصيغتين مبسوطاً في باب الكتابة من التنقيح فليراجع هناك

قوله « وغاية العبادة الخ » لما ذكر أن الصحة استتباع الغاية أراد أن يفسر الغاية وهى في المعاملات عبارة عن ترتب آثارها عليها قاله في المحصول ولم يذكره المصنف هنا اكتفاء بما أشار اليه في أول الكتاب حيث قال والمعنى بالصحة اباحة الانتفاع وبالبطالان حرمة وأما الغاية في العبادات يعنى صحتها فقال المتكلمون موافقة الامر وقال الفقهاء سقوط القضاء وفائدة الخلاف تظهر فيمن صلى على ظن الطهارة أى وتبين له انه محدث فان صلاته صحيحة على رأى المتكلمين لموافقة الامر اذ الشخص مأمور بأن يصلى بطهارة سواء كانت معلومة أو مظنونة وفاسدة عند الفقهاء لعدم سقوط القضاء . فان قيل اذا لم يتبين له أنه محدث فواضح أنه لا قضاء عليه وليس كلامكم فيه وان تبين وجب القضاء عند الفقهاء وعند المتكلمين القائلين بالصحة أيضاً كما قاله في المحصول فما وجه الخلاف . قلنا الخلاف في

عدم موافقة الشرع لخلل في الوصف لا في الاصل فالحنفية فرقوا بين البطلان والتساد فجعلوا الاول للخلل في الاصل فهو غير مشروع الاصل والوصف معاً وجعلوا الثانى لخلل في الوصف فقط فكان مشروعاً بأصله دون وصفه وبنوا ذلك على قاعدة اصولية في نهى الشارع هى أنه اذا تعلق النهى بما هو شرعى كالصوم والصلاة ونحوها كان راجعاً للوصف دون الاصل لان النهى عن الشرعيات يقتضى تحققها أولاً حتى يتحقق المنهى عنه فينهى عنها لامر خارج عنها هو الوصف وان كان عن غير الشرعيات كان راجعاً الى الاصل والوصف معاً وان الشارع قصد بالنهى عنه نفيه وعدم ادخاله في الوجود فجعلوا الاول مقتضياً للتساد واذا رجعت الى كتبهم فى الاصول تعلم ما فصلوه فى ذلك

اطلاق الاسم ومن نبه عليه القرافي . ويتخرج على الخلاف صلاة فاقد الطهورين (١) اذا امرناه بها وفي تسميتها صحيحة أو باطلة خلاف لاصحاب الشافعي حكاه الامام

(١) قال الاسنوي «ويتخرج على الخلاف صلاة فاقد الطهورين الى آخره» أقول جملة للخلاف ثمرة يقتضى أنه معنوي وهو ظاهر كلام الزركشي وكثير من علماء الشافعية ولكن العز بن جماعة في شرحه على جمع الجوامع بعد نقله كلام الزركشي قال ما قاله فاسد وخلل واضحا ولم يبين وجه الفساد والحلل واقول وجه ذلك أن الاجماع ينعقد على أن الطهارة من الحدثين في الواقع شرط في صحة الصلاة في الواقع لانها ثابتة بنص الكتاب القطعي والاحاديث المتواترة في المعنى فلا يمكن لاحد من المتكلمين ولا من الفقهاء ولا من غيرهم من علماء الاسلام بل وغير العلماء من المسلمين أن يقول ان من صلى وهو محدث بأحد الحدثين ظانا أنه متطهر ثم تبين له بعد أن صلى أنه صلى وهو محدث ان صلاته صحيحة بعد ذلك ولا يجب عليه القضاء وقياس هذا على من صلى وعليه نجاسة لا يعلمها ثم علمها لا يجب عليه القضاء عند الشافعي في القديم قياس مع الفارق للفرق البين بين نجاسة الحدث وبين نجاسة الخبث من وجهين الاول ان الطهارة من نجاسة الحدث تجمع على أنها في الواقع شرط في صحة الصلاة في الواقع بخلاف الطهارة من نجاسة الخبث فقد قال البعض انها سنة فقط الثاني ان نجاسة الخبث قد قسمها بعض الائمة الى نجاسة مغلظة والى مخففة وجعل مادون الدرهم معفوا عنه في المغلظة ومادون ربع الثوب أو العضو المصاب معفوا عنه في المخففة كما هو مذهب الحنفية وأما نجاسة الحدث فلا يعنى عن القليل منها اجماعا حتى لو ترك جزءا ولو قدر سم الخياط في اعضاء الوضوء من الحدث الاصغر أو في الجسم في الغسل من الحدث الاكبر لم يصل اليه الماء لم يرتفع حدثه ولا تصح صلاته . وحاصل القول في هذا المقام أن الخطاب ان تعلق بكون الشيء موافقا أو غير موافق أو مغنيا عن فعله ثانيا أو غير مغنى فالصحة والفساد لكن الصحة بمعنى كون الفعل موافقا لامر الشارع والفساد بمعنى كونه مخالفا لامر الشارع في العبادات وغيرها من المعاملات أو بمعنى ما ذكر في المعاملات وبمعنى كون الفعل مسقطا للقضاء أو الاعداء أو غير مسقط لذلك في العبادات قد

في النهاية قولين والمتولى في كتاب الايمان من التتمة وجهين وبنى عليهما لو حلف لا يصلى لكن تفسير الفقهاء منتقض بصلاة المتيمم في الحضر لعدم الماء والمتيمم اختلف العلماء في كونهما من الاحكام الشرعية أو العقلية فقال بعض الاشاعرة هما من الاحكام العقلية لا من الشرعية وعلى ذلك جرى ابن الحاجب والسعد في تلويحه وقال فريق من الحنفية والشافعية وغيرهم انهما من الاحكام الشرعية الوضعية وعليه القصد وقد رد ما ذكره ابن الحاجب وحقق انهما من الاحكام الشرعية وذلك لان أداء الصلاة قد يكون مسقطاً للقضاء ومغنياً عن الاعادة كصلاة المسافر الذي لا يجد الماء بالتيمم أو صلاة العاجز عن استعمال الماء بالتيمم وقد لا يكون مسقطاً للقضاء ولا مغنياً عن الاعادة كصلاة المحبوس أو المربوط وهو فاقد الطهورين فانه يؤمر بالصلاة ويجب عليه القضاء فبعد ورود أمر الشارع بالصلاة نحتاج في معرفة كونها صحيحة بمعنى كونها مسقطاً للقضاء ومغنية عن الاعادة أو غير صحيحة بمعنى انها غير مسقطاً للقضاء ولا مغنية عن الاعادة الى توقيف من الشارع ولا يستقل بذلك الفعل قال شيخ الاسلام ومآل القول بأن الصحة هي كون الفعل موافقاً لأمر الشارع في العبادات وغيرها ومآل القول ان الصحة هي كون الفعل مسقطاً في العبادة واحد والشارع انما أمر بالتيمم في الصلاة عند العجز عن استعمال الماء فالصلاة بالتيمم عند العجز عن استعمال الماء صحيحة بمعنى انها موافقة لأمر الشارع وهي أيضاً صحيحة بمعنى انها مسقطاً للقضاء ومغنية عن الاعادة والصلاة من المحبوس أو المربوط ونحو ذلك فاسد لأنها لم توافق أمر الشارع فهي لم تسقط القضاء ولم تنعن عن الاجادة . اه مع زيادة للايضاح . فشيخ الاسلام يمنع كون صلاة المحبوس صحيحة ويقول انها غير صحيحة على القولين فصلاة المحبوس أو المربوط وهو فاقد الطهورين تشبه بصلاة المصلين احتراماً للوقت وليست بصلاة أصلاً وكلامه هذا صريح في ان الخلاف لفظي وبه صرح القرافي لكن ما جاء في كلام شيخ الاسلام مما ينافي ما قدمناه من أن هذه الاحكام شرعية لا عقلية حيث قال الحكم في الحقيقة هو كون هذا الأمر شرطاً لهذا الفعل وكون ذلك الأمر مانعاً عند وجود الشرط يعرف بالعقل ان الفعل صحيح وعند وجود المانع أو عدم الشرط يعلم عقلاً انه فاسد اه . غير مسلم لاننا نقول

اشدة البرد وواضع الجبائر على غير طهر وغير ذلك فانها صحيحة مع وجوب القضاء
وأيضاً فالجمعة توصف بالصحة والاجزاء ولا قضاء لها

ان معرفة كون الفعل مستجمماً لما ذكره لا يمكن ان تعرف الا من الشرع
والرجوع لأوامره لان معرفة استجابه لما ذكر موقوفة على معرفة الركن والشرط
والمانع ومعرفة هذه الثلاثة موقوفة على خطاب الشارع اتفاقاً فمعرفة كون الفعل
مستجمماً لما ذكر موقوفة على خطاب الشارع ولا معنى لكون الصحة والفساد
من الاحكام الشرعية الا كونهما لا يعرفان الا من طريق الشرع سواء قلنا ان الصحة
هي كون الفعل ذى الوجهين وقوعاً موافقاً لامر الشارع أو كونه مسقطاً للقضاء
ومقنياً عن الاعادة والفساد مقابل الصحة بالمعنى الذى يقول به كل فريق خصوصاً
اذا قلنا كما هو الحق ان الخلاف لفظي ومن هذا تعلم أن قول الاسنوى ويتخرج
على الخلاف صلاة فاقد الطهورين وأن تفسير الفقهاء منتقض بصلاة المتيمم في
الحضر والمتيمم اشدة البرد وواضع الجبيرة على غير طهر يتعين فيه ان يكون
المراد منه التخريج صورة فقط بحسب الظاهر ويبدل لذلك قوله وفي تسميتها
صحيحة الى آخره الذى منه تبين ان الخلاف في تسميتها صحيحة فقط لاني أنها
صحيحة في الواقع وذلك لان صلاة من ذكروا كما علمت فاسدة اتفاقاً في الواقع
وانما أمروا بالتشبه بالمصلين احتراماً للوقت واما قوله وأيضاً فالجمعة توصف بالصحة
والاجزاء ولا قضاء لها فهو خروج عن الموضوع لان عدم وجوب قضاء
الجمعة انما من جهة ان شرط صحتها الوقت وبعد خروجه لا يمكن ان تقضى
بمثلها لعدم الامكان اذ لا يمكن شرعاً فعل الجمعة بعد خروج وقت الظهر فكان
قضاء الظهر بعد خروج الوقت قضاء لها اجماعاً ممن يرى قضاء الصلوات المتروكة
عمداً ومن هذا تعلم ان صلاة فاقد الطهورين فاسدة وأن المتعين فيها هو أحد
الاحتمالين اللذين حكاهما امام الحرمين وهو الفساد وأما قول الامام السبكي في
شرحه هنا وهو غريب والمشهور وصفها بالصحة الى آخره فهو غريب منه بعد
الذى سمعته وفاق الطهورين انما يؤمر بالاقدام على الصلاة الفاسدة احتراماً للوقت
فهو انما أمر بالتشبه بالمصلين لا بالصلاة لما ذكر وما قاله الاسنوى في فاقد

قوله « وابوحنيفة سمي » يعني أن الحنفية فرقوا بين الفاسد والباطل^(١) فقالوا ان الباطل هو ما لم يشرع بأصله ولا وصفه كبيع الملاقيح وهو ما في بطون الامهات فان بيع الحمل وحده غير مشروع ألبتة وليس امتنائه لامر عارض والفساد ما كان أصله مشروعاً ولو سکن امتنع لو وصف عارض كبيع الدرهم بالدرهمين فان الدراهم قابلة للبيع وانما امتنع لاشتمال أحد الجانبين على الزيادة وفائدة هذا التفصيل عندهم أن المشتري يملك المبيع في الشراء الفاسد دون الباطل. ﴿ فائدة ﴾ قال الجوهري الملاقيح ما في بطون الامهات الواحدة ملقوحة من قولهم لقحت بضم اللام كالمجنون من جن

قال « والاجزاء هو الاداء الكافي لسقوط التعبد به وقيل سقوط القضاء

الطهورين لا يتخرج على الخلاف حقيقة بل انما يتخرج صورة فقط لان الكل متفقون على أن صلاة فاقد الطهورين غير موافقة لامر الشارع بالصلاة بالوضوء أو التيمم لانه لم يتوضأ ولم يتيمم فمن قال انها صحيحة أراد انه مأمور بها تشبهاً ومن قال انها باطلة أراد انها غير موافقة لامر الشارع بالصلاة مع الوضوء عند القدرة على الماء أو بالتيمم عند العجز فهي باتفاق غير مسقط للقضاء ولا مغنية عن الاعادة ولا موافقة لامر الشارع بل الكل متفقون على وجوب القضاء ان قدر بعد خروج الوقت على الوضوء أو التيمم ووجوب الاعادة ان قدر على ذلك في الوقت كما أنهم مجمعون على أن الصلاة بلا طهارة غير موافقة لأمر الشارع فلا خلاف بين الفريقين فالخلاف لفظي قطعاً فنفظن ولا تقلد وارجع الى القواعد المتفق عليها (١) قال الاسنوي « يعني أن الحنفية فرقوا الى آخره » فبيع الملاقيح باطل

لان النهي راجع لركننه وهو المبيع لانه معدوم وليس بمال وقت البيع ومثله ما كان مثله وبيع الدرهم بالدرهمين فاسد لان النهي هنا لامر عارض وهو اشتمال أحد العوضين على زيادة لا يقابلها عوض فكان ربا وكان فاسداً للنهي عن هذا العارض وكلا البدلين مال فهو معاوضة مال بمال والفرض أنه لا خلل في الصيغة ولا في أحد العاقدين فكان عقداً صادراً من أهله مضافاً الى محله وهو المال فتمحض النهي للعارض فكان صحيحاً باصله فاسداً بوصفه

ورد بأن القضاء حينئذ لم يجب لعدم الموجب فكيف سقط وبأنكم تعلمون سقوط القضاء به والعلة غير المعلول وإنما يوصف به وبمدمه ما يحتمل الوجهين كالصلاة لا المعرفة بالله تعالى ورد الوديمة « أقول معنى الاجزاء وعدمه قريب من معنى الصحة والبطلان كما قال في المحصول فلذلك استغنى المصنف عن افرادهما ^(١) بتقسيم

(١) قال الاسنوى « فلذلك استغنى المصنف عن افرادهما الى آخره » اقول الاجزاء وعدمه في الاصطلاح خاصان بالعبادات ومترتبان على صحتها وفسادها فبصحتها يكون اجزاؤها وبفسادها يكون عدمه ، ولذلك قال الجلال المحلى شرحا لعبارة جمع الجوامع وبصحة العبادة على القول الراجح في معناها اجزاؤها أى كفايتها في سقوط التعبد أى الطلب وان لم يسقط القضاء وقيل اجزاؤها اسقاط القضاء على القول المرجوح فالصحة منشأ الاجزاء على القول الراجح فيهما ومرادفة له على القول المرجوح فيهما اه ومن هذا تعلم أنه لا يمكن افرادهما بتقسيم خاص هذا وقد علمت مما قدمناه ان الخلاف لفظي فيكون الخلاف في معنى الاجزاء لفظيا أيضاً لان العبادة متى كانت مجزئة بمعنى انها كافية في سقوط التعبد أى الطلب فقد خرج بها المكلف عن عهدة التكليف فكانت مسقطه للقضاء بمعنى الطلب الشامل للاعادة فكان من لوازم كفايتها في التعبد أى سقوط الطلب اسقاطاً للقضاء واذا فسرنا الصحة بموافقة الفعل ذى الوجهين وقوعاً لامر الشارع ترتب عليه الاجزاء بمعنى الكفاية في سقوط التعبد أى الطلب واذا قلنا ان الاجزاء هو اسقاط القضاء والصحة كذلك اسقاط قضاء كانا مترادفين والذين قالوا ان الصحة هي اسقاط القضاء إنما يريدون اسقاطه بالنظر لعدم اثم المكلف وعدم مؤاخذته بالمطلوب حتى يعلم أى أن معنى اسقاط القضاء بمعنى الطلب أن المكلف لا يؤاخذ ولا يأثم حتى يعلم ما هو الواقع وعدم مؤاخذة المكلف اذا لم يعلم بالواقع متفق عليه فلا يمكن القول بأن الطلب لا ينظر فيه الى الواقع لاتفاقهم جميعاً على أن من صلى محدثاً وهو ظان بالطهارة اذا تبين له أنه صلى محدثاً وجب عليه القضاء واذا لم يتبين له ذلك حتى مات لا يؤاخذ ولا اثم عليه فكان القول بأن الصحة هي موافقة الفعل الى آخره مساوياً للقول أن الصحة هي اسقاط القضاء بمعنى الطلب اذ المراد بالقضاء هنا ما يشمل

وذكرهما عقب التقسيم المذكور للصحة والبطلان وبين الاجزاء والصحة فرق وهو أن الصحة أعم لانها تكون صفة للعبادات والمعاملات وأما الاجزاء فلا يوصف به الا العبادات فقوله الاداء أى الاتيان من قولهم أدت الدين أى أتيت ومنه قوله تعالى « فليؤد الندى أو تمن أمانته » فيدخل فيه الاداء المصطلح عليه والقضاء والاعادة فرضا كان أو نقلا وادعى بعض الشارحين أن القضاء والاعادة لا يوصفان بالاجزاء لاعتماده أن المراد بالاداء هو الاداء المصطلح عليه وهو غلط وقد صرح في المحصول بلفظ الاتيان عوضا عن لفظ الاداء^(١) فدل على ما قلناه لكن

الاعادة في الوقت اذا تبين فيه عدم الصحة بمعنى موافقة الفعل الى آخره فكان القول بأن الاجزاء مرتب على الصحة بمعنى موافقة الفعل الى آخره مساويا أيضا للقول بأن الاجزاء بمعنى اسقاط القضاء بمعنى الطلب لأن كفاية العبادة في سقوط التعبد أى الطلب الشامل للأداء والاعادة والقضاء بالمعنى المصطلح لا معنى له الا اسقاط الطلب بالمعنى المذكور في الواقع ونفس الامر وان كان المكلف لا يؤاخذ بذلك الا بعد العلم لأنه لا تكليف الا مع العلم فقول الجلال في القول الراجح وان لم يسقط القضاء أى في الواقع ونفس الامر وان كان لا يؤاخذ به الا بعد العلم بعدم موافقة الفعل لامر الشارع وقوله في القول المرجوح اسقاط القضاء أى بحسب الظاهر وعدم مؤاخذة المكلف فلا ينافي أن المكلف اذا علم بالواقع وجب عليه القضاء بمعنى الفعل ثانيا فلم يتوارد الخلاف تقيا واثباتا على موضوع واحد بل اتفقوا على أنه عند عدم العلم لا تكليف بالطلب والعبادة صحيحة ومجزئة ظاهراً وان كانت في الواقع غير صحيحة ولا مجزئة اتفاقا فاذا علم الواقع تبين أنها لم تكن صحيحة ولا مجزئة ووجب عليه الفعل ثانيا اتفاقا ولذا قلنا في كتابنا البدر الساطع على جمع الجوامع حيث كان الخلاف لفظيا كما صرح به القرافي وغيره من المحققين كان الاجدر بهم أن لا يضيعوا الوقت في الاخذ والرد واطالة البحث في ذلك اعتراضا وجوابا اللهم الا أن يكونوا قد قصدوا بذلك تشجيع أذهان الطلاب

(١) قال الاسنوى « وقد صرح في المحصول بلفظ الاتيان الى آخره »

وأقول ان ابن الحاجب فسر الاجزاء بالامثال والامثال هو الاتيان بالمأمور به

المصنف تبع في هذه العبارة صاحب الحاصل . وقوله « الكافي لسقوط التعبد به » أى لسقوط طلبه وذلك بأن تجتمع فيه الشرائط وتنفي عنه الموانع واحترز به عما ليس كذلك . وقال في التحصيل اجزاء الفعل هو أن يكفى الاتيان به في سقوط التعبد به فجعل الاجزاء هو الاكتفاء بالمآتي لا الاتيان بما يكفى وهو الصواب ^(١) لان الاكتفاء هو مدلول الاجزاء . قال الجوهري في الصحاح

على وجهه والمصنف هنا فسرہ بالاداء الكافي لسقوط التعبد وفي التحصيل فسر الاجزاء كما قال الاسنوى بقوله هو أن يكفى الاتيان به في سقوط التعبد فجعل الاجزاء هو كون الاتيان بالمأمور به كافيا في سقوط التعبد

(١) قال الاسنوى « وهو الصواب » فافتضى أن عبارة المصنف هنا وعبارة المحصول خطأ ومثلهما عبارة ابن الحاجب وأما صاحب جمع الجوامع فقد فسر اجزاء العبادة بكفايتها في سقوط التعبد فخالف ما في التحصيل وما في المنهاج والمحصل والمختصر وأقول ان من فسر الاجزاء بالكفاية كصاحب جمع الجوامع فقد فسرہ بما هو وصف العبادة صريحا وأشار الى أن مراد صاحب المنهاج من تفسير الاجزاء بالاداء الى آخره ومراد المحصول من تفسير الاجزاء بالاتيان الكافي الى آخره ومراد ابن الحاجب من تفسيره الاجزاء بالامثال الذى هو الاتيان بالمأمور به على وجهه ومراد صاحب التحصيل من تفسير الاجزاء بأنه يكفى الاتيان بالمأمور به هو عين مراد من فسرہ بالكفاية فان الاجزاء باتفاق الجميع صفة العبادة لا صفة المكف والإداء والاتيان والامثال كل هذه بحسب ظاهر اللفظ صفة للمكف لا للعبادة . وكذا كون الاتيان كافيا صفة للاتيان بالمأمور به لا بالمأمور به وهو العبادة فلا يمكن أن يكون مراد هؤلاء تفسير ما هو صفة العبادة بما ليس صفة لها بل صفة المكف فيتعين أن يكون مراد البيضاوى أن الاجزاء هو الاداء الكافي أى من حيث الكفاية فمعنى عبارته الاجزاء هو كون المؤدى كافيا في سقوط التعبد حتى يكون وصفا للعبادة ويصلح تفسيراً للاجزاء الذى هو وصفها وكذا يقال في عبارة المحصول ان المراد كون المآتي به كافيا الى آخره وكذلك مراد ابن الحاجب فان الاتيان بالمأمور به على وجهه الذى هو معنى الامثال يحقق

وأجزأني الشيء كفاًني . قوله « وقيل سقوط القضاء » يعني أن الفقهاء قالوا الاجزاء هو سقوط القضاء وقد سبق نقله في الصحة عنهم والصواب على هذا القول التمييز بالاسقاط لا بالسقوط وهي عبارة الحاصل وابن الحاجب ثم شرع المصنف في ابطاله بوجهين مستغنياً بذلك عن ابطاله في الكلام على حد الصحة أحدهما وهو الذي أشار اليه بقوله ورد بأن القضاء حينئذ لم يجب . وتقديره من وجهين الاول وعليه اقتصر في الحصول والحاصل والتحصيل وغيرها ان القضاء اما يجب بأمر جديد فاذا امر الشارع بالعبادة ولم يأمر بقضائها فأني بها فلها توصف بالاجزاء مع ان القضاء حينئذ لم يجب لعدم الموجب له وهو الامر الجديد واذا لم يجب لا يقال سقط لان السقوط فرع عن الثبوت . التقرير الثاني ان الموجب للقضاء هو خروج الوقت من غير الاتيان بالفعل فاذا أتى بالفعل في الوقت على وجهه

كون الفعل المأمور به مأتياً به على وجهه ولا معنى لذلك الا كونه كافياً في سقوط التعبد يدل لهذا قول المضد في شرحه على المختصر اعلم أن الاجزاء يفسر بتفسيرين أحدهما الامتثال به والاخر سقوط القضاء به فان فسر بحصول الامتثال فلا شك ان الاتيان بالمأمور به على وجهه يحققه وذلك متفق عليه فان معنى الامتثال وحقيقته ذلك اه قال السعد في حاشيته على المضد قوله حصول الامتثال به لاختفاء في أن الاجزاء صفة الفعل المأمور به بخلاف الامتثال وسقوط القضاء فلا يكون هو اياه فزاد لفظه به ليصح ويصير المعنى ان معنى كون الفعل مجزئاً حصول الامتثال به اه ولا خفاء أن حصول الامتثال به الذي حقيقته الاتيان بالمأمور به على وجهه هو كفاية المأمور به في سقوط التعبد به ما صدقاً واختلاف المفهوم لا يضر والحاصل أن المراد من قول ابن الحاجب الامتثال به كون المأمور به يحصل به الامتثال فهو كالتفسير دلالة اللفظ بالفهم منه أي كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى وكذا مراد البيضاوي هنا بالاداء الكافي كون اداء المأمور به كافياً في سقوط التعبد به ومراد صاحب الحصول كذلك ومراد صاحب التحصيل ذلك فانفتت جميع العبارات في المعنى وان كان أحسنها وأجزها وأكثرها فائدة عبارة جمع الجوامع فاعرف الحق ولا تسأم من بيانه

فقد وجد الاجزاء ولم يوجد وجوب القضاء لعدم الموجب له وهو خروج الوقت
واذا لم يصدق وجوب القضاء لا يقال سقط لان سقوط الشيء فرع عن ثبوته
وقوله « وبانكم تعملون سقوط القضاء به » هذا هو الوجه الثاني من الوجهين
الذين ابطال بهما تفسير الاجزاء بسقوط القضاء . وتقديره انكم ايها الفقهاء
تعملون سقوط القضاء بالاجزاء فتقولون هذا سقط قضاؤه لانه اجزأ والعلة
غير المملول فيكون الاجزاء غير السقوط فكيف تقولون انه هو . ولقائل أن
يقول لا يلزم من كونه علة أن لا يصح التعريف به ^(١) لان هذا التعريف رسمي
والرسم يكون باللازم للماهية واللازم غير الملزوم . واعلم ان الامام في المحصول
والمنتخب استدلل بهذا الدليل على العكس مما قاله المصنف فقال ولا ناملل وجوب
القضاء بعدم الاجزاء والعلة غير المملول فيكون وجوب القضاء مغايراً لعدم الاجزاء
وتبعه على ذلك في التحصيل وما قاله المصنف أولى لان دعوى الفقهاء اتحاد الاجزاء
وسقوط القضاء وهو انما يثبت المغايرة بين القضاء وعدم الاجزاء فأثبت المغايرة
في غير موضع دعوى الاتحاد لكن المقصود أيضا يحصل لان دعوى اتحاد الاجزاء
وعدم القضاء يلزمها اتحاد عدم الاجزاء والقضاء وقد ابطال اللازم باثبات المغايرة
بين عدم الاجزاء والقضاء فيبطل الملزوم الذي هو المدعى وهو اتحاد الاجزاء

(١) قال الاسنوي « ولقائل أن يقول لا يلزم من كونه علة أن لا يصح
التعريف به » هذا جواب بتسليم المغايرة بين الاجزاء وسقوط القضاء الذي هو
معنى الصحة على القول المرجوح ولكن العلة تغاير المملول بالذات والمفهوم ان كانت
علة خارجية واللازم في التعريف أن يكون المعرف والمعرف متحدين بالذات
مختلفين بالمفهوم ويصح الحمل بينهما حمل هو هو سواء كان التعريف بالذاتيات أو
اللوازم واليه أشار المصنف بقوله والعلة غير المملول وهذا كله مع ارضاء العنان
والا فقد قدمنا ان الجلال قال فالصحة منشأ الاجزاء على القول الراجح فيهما
ومرادفة له على القول المرجوح فيهما اه وهذا صريح في أننا اذا فسرنا الاجزاء
باسقاط القضاء كان مرادفا للصحة بهذا المعنى أيضا فليس معنا هنا لازم وملزوم
ولا علة ومملول بل هنا لفظان مترادفان بمفهوم واحد هو اسقاط القضاء وما صدق

وعدم القضاء. فان قلت لم عدل المصنف عن قول الامام لانا نعمل الى قوله لانكم تعملون . قلنا المعنى لطيف وهو انه لو قال لانا نعمل سقوط القضاء بالاجزاء لكان يرد عليه ما أورده هو عليهم وهو ان سقوط القضاء يستدعي ثبوته مع انه غير ثابت فأسنده الى الفقهاء لالتزامهم اطلاق هذه العبارة وهذا لا يرد على عبارة الامام لانه علل وجوب القضاء بعدم الاجزاء ولا شك في انه متى انتفى الاجزاء وجب القضاء وهذا هو السبب في ارتكاب الامام التكلف في ابطال الدعوى باللازم وقد وقع صاحب الحاصل في هذا الاعتراض فانه قال لانا نعمل سقوط القضاء بالاجزاء وكانه استشعر أنه على غير محل النزاع فأتى به مطابقا فوقع في اعتراض آخر والمصنف سلم من الاعتراضين فانه أبطل الدعوى بالمطابقة لا باللازم كما صنع الامام وأسنده الى الفقهاء نخلص من السؤال الوارد على صاحب الحاصل وهذا من محاسن الكتاب التي غفل عن مثلها الشارحون وهو كثير جدا وستراه ان شاء الله تعالى .

وقوله « وانما يوصف به وبعدمه » يعني أن الذي يوصف بالاجزاء وعدم الاجزاء هو الفعل الذي يحتمل أن يقع على وجهين أحدهما معتد به شرطا لكونه مستجمعا للشرائط المعتمدة فيوصف بالاجزاء والاخر غير معتد به لانتفاء شرط من شروطه فيوصف بعدم الاجزاء كالصلاة والصوم والحج فأما الذي لا يقع الا على جهة واحدة فلا يوصف بالاجزاء وعدمه كعرفة الله تعالى فانه ان عرفه بطريق ما فلا كلام وان لم يعرفه فلا يقال عرفه معرفة غير مجزئة لان الفرض انه ما عرف وكذلك أيضا رد الوديمة لانه اما أن يردا الى المودع أولا فان ردها فلا كلام

واحد هو جزئيات ذلك المفهوم فكيف يعمل أحدهما بالآخر فالاعتراض لا يزال باقيا على هذا والجواب لا يدفعه فالجواب الصحيح هو ما أجاب به العطار في حواشيه على جمع الجوامع وحاصله أنه لا يراد بالتعليل التعليل بالعلة الخارجية بل الاستدلال بتحقق الاجزاء على تحقق السقوط ولا يلزم منه التقاير بالذات كما تقول الانسان موجود لوجود الضاحك ونقله شيخنا الشريفي في تقريره واقره وعلى كل حال فقد علمت أن الخلاف لفظي في كل من الصحة والاجزاء فلا حاجة لما أطال به المصنف وشراحه استدلالا للقولين واعتراضا وجوابا

والا فلا رد ألبتة هكذا قال الامام في المحصول وتبعه عليه صاحب التحصيل ثم المصنف وهو في المعرفة صحيح^(١) وأما في رد الوديعة فلا لأن المودع اذا حجر عليه لسفه أو جنون فلا يجزىء الرد عليه بخلاف ما اذا لم يحجر عليه فتلخص ان رد الوديعة يحتمل وقوعه على وجهين فالصواب حذفه كما حذفه صاحب الحاصل

(١) قال الاسنوى « ثم قول المصنف في المعرفة صحيح وأما في رد الوديعة فلا الى آخره » أقول قال في جمع الجوامع ويختص الاجزاء بالمطلوب وقيل بالواجب انتهى قال الجلال من واجب ومندوب أى بالعبادة لا يتجاوزها الى العقدالمشارك لها في الصحة وقيل يختص بالواجب لا يتجاوزها الى المندوب كالعقد انتهى المراد منه . وقال الزركشى شرحا لعبارة جمع الجوامع مما يفتقر به الاجزاء والصحة ان الصحة تكون في كل مطلوب وغيره وفاقا واختاف في الاجزاء على قولين أحدهما يختص بالمطلوب مطلقا والثاني بالواجب فقط والثاني نصره القرافي والاصفهانى شارحا المحصول واستبعده والد المصنف في شرح المنهاج وقال كلام الفقهاء صريح في أن المندوب يوصف بالاجزاء كالقرض وقد ورد في الحديث أربع لا تجزىء في الاضاحى واستدل به من قال بوجوب الاضحية وأنكر عليه انتهى . وعبارة الصفوى على المنهاج ان الحق ان الموصوف بالاجزاء وعده انما هو العبادة المحتملة للوجهين دون ماعداها من الافعال انتهى . قال شيخنا في تقريره على جمع الجوامع وحينئذ فقول الشارح يعنى الجلال لا يتجاوزها الى العقد نص على المتوهم لمشاركته العبادة في الصحة فالصحة الحقيقية تدبر انتهى وقال الزركشى علم منه أى من كلام مصنفه ان الاجزاء لا يكون الا في العبادات انتهى ومن هذا تعلم ان كون رد الوديعة يحتمل وقوعه على وجهين لا يقتضى ان يوصف بالاجزاء بعد ان علمت مما نقلناه ان الاجزاء انما يتفرع على صحة العبادة فقط وان معناه كفايتها في سقوط التعبد بها أى الطلب ورد الوديعة وان كان ذا وجهين وهو في ذلك كالعقود من المعاملات المالية التى هى ذات الوجهين وتتصف بالصحة تارة وبالنساق والبطلان تارة اخرى لكنه مثلها في كونه لا يتصف بالاجزاء ولا بعدهم فقولهم في رد الوديعة اذا حجر عليه لا يجزىء الرد عليه يتعين على فرض صدوره

قال « الخامس العبادة ان وقعت في وقتها المعين ولم تسبق بآداء مختل فآداء والا فآعادة وان وقعت بعده ووجد فيه سبب وجوبها فقضاء وجب آداؤه كالظهر المتروكة قصدا أو لم يجب وأمكن كصوم المسافر والمريض أو امتنع عقلا كصلاة النائم أو شرطا كصوم الحائض ولو ظن المكاف انه لا يعش الى آخر الوقت تضيق عليه فان عاش وفعل في آخره فقضاء عند القاضي أبي بكر آداء عند الحجّة اذ لا عبرة بالظن البين خطأه » أقول هذا تقسيم آخر للحكم باعتبار الوقت المضروب للعبادة وحاصله ان العبادة اما أن يكون لها وقت معين أي مضبوط بنفسه محدود الطرفين أم لا^(١) فان لم يكن لها وقت معين فلا توصف بالآداء ولا بالقضاء سواء كان لها سبب

ممن يمتد به ان يحمل على معنى عدم صحة الرد لآعلى عدم الاجزاء في اصطلاح الاصوليين والفقهاء فاعرف ذلك لتعلم ان ما أطل به الاسنوى وغيره من الشراح اطالة بلا طائل

(١) قال المصنف العبادة ان وقعت في وقتها المعين الى آخر التقسيم قال الاسنوى « وحاصله ان العبادة اما ان يكون لها وقت معين الى آخره » وظاهر هذا التقسيم ان الاقسام متباينة وهو ما يقتضيه كلام ابن الحاجب في المختصر ولكن شارحه العنقد قال ان الآعادة قسم من الآداء في مصطلح القوم وان وقع في عبارات بعض المتأخرين خلافة انتهى واعترضه السعد فقال لم نطلع على ما يوافق كلامه انتهى واعترضه السيد أيضاً بان مقاله خلاف ما ذهب اليه غيره من الشراح فانهم جعلوا الآعادة قسيما للآداء لا قسيما منه انتهى . لكن يؤيد كون الآعادة قسيما من الآداء لا قسيما له عند الشافعية ان صاحب الشامل منهم لما نقل نص الشافعي أنه لو احرم مسافر بالصلاة وهو يجهل أن له قصرها ثم سلم من ركعتين وجب عليه قضاؤها لأنه عقدها أربعة فاذا سلم عن ركعتين منها فقد قصد افسادها فجعل فعلها ثانياً في الوقت قضاء وهو ينقض تعريف القضاء والآداء أجاب عن ذلك بان مراد الشافعي وجوب الآعادة على كل حال لا القضاء بالمعنى الاصطلاحي لأن كلام الشافعي مسوق لبيان لغو الاولى وبذلك كان اطلاق الاصوليين الا من شد منهم ، وأطلقه الفقهاء أيضاً ، وجزم الشيخ في اللع وشرحها بأنها

كالتحية وسجود التلاوة وانكار المنكر وامتنال الامر اذا قلنا انه على الفور أو لم يكن كالصلاة المطلقة والاذكار وقد توصف بالاعادة كمن أتى بذات السبب على

أداء وهو الموافق للقواعد لأن الوقت باق وبانساد الصلاة زال التضييق لان فعله كلا فعل بدليل قوله عليه الصلاة والسلام للمسيء صلته « ارجع فصل فانك لم تصل » وانما يظهر التضييق فيما لو استمرت صحيحة اه فهذا صريح في أن فعل العبادة ثانيا في الوقت بعد فساد فعلها اولا من قسم الاداء فتكون الاعادة منه وبذلك تعلم اندفاع اعتراض السعد والسيد على المحقق العضد وأن التحقيق ان الاعادة متى كانت في الوقت فهي قسم من الاداء كما انه لو افسد العبادة بعد الوقت كان فعلها قضاء وتكون قسما منه وهذا التقسيم اصطلاح للشافعية واما الحنفية فعرفوا الاداء على ما في التنقيح وتوضيحه لصدر الشريعة بأن الاداء تسليم عين الثابت بالأمر والقضاء تسليم مثل الثابت بالأمر فتسليم عين الأمور به أداء وتسليم مثله قضاء والمراد من الأمور به في هذا التقسيم ما يشمل الفعل المحكوم به أولا وبالذات والمحكوم به ثانيا وبالعرض فتكون الاعادة عندهم قسما من الاداء وهذا لا ينافي كما قاله صاحب الكشف ان القضاء يجوز أن يطلق لغة على تسليم عين الأمور به وعلى تسليم العين مثله لان معنى القضاء لغة الاتمام والاسقاط والاحكام وذلك موجود في كل من تسليم العين والمثل فيطلق على الاداء حقيقة الا أن العرف أو الشرع لما خص القضاء بتسليم المثل كان في غيره مجازا من هذا الوجه ويطلق الأداء أيضاً على القضاء لكن بقربنة لان الاداء ينبيء عن شدة الرعاية والاستقصاء في خروج العبد عما لزمه وذلك انما يكون بتسليم عين الأمور به دون تسليم مثله فيكون استعمال الاداء في القضاء مجازاً أيضاً محتاج الى قرينة . والحاصل أن القضاء والاداء بالنظر الى اللغة يطلق كل منهما في معنى الآخر حقيقة وأما بالنظر الى معناها شرعاً أو عرفاً فاستعمال كل واحد منهما في معنى الآخر مجاز كما صرح به القاضى أبو زيد الدبوسى والامام شمس الأئمة السرخسى والاعادة عند الحنفية لا تطلق الا على فعل العبادة ثانياً في وقت الاداء كترك واجب لا تقوت الصحة بفواته أما اذا ترك ركناً كانت الصلاة فاسدة فالفعل

نوع من الخلل فتداركها ولم يتعرض المصنف ولا الامام لهذا القسم وان كان لها وقت معين فلا يخلو اما أن تقع في وقتها أو قبله أو بعده فان وقعت قبل وقتها المعتد به هو الثاني والاول لغو فلا يسمى فعله ثانياً اعادة وكذلك فعل المأمور به ثانياً بلا خلل بل لعذر كادراك فضل الجماعة فليس أداء ولا قضاء ولا اعادة عند الحنفية بل هو فعل أدرك به المتعبد فضل الجماعة فقط والفرض والمسقط للتعبد عن المكلف هو الاول بلا شبهة عندهم وعند الشافعية طريقان الاول أن تكون الاعداد للخلل هو الفساد وعليه جرى البيضاوي هنا ومن تبعه الثانية هي ما فعل في وقت الاداء ثانياً للخلل أو لعذر وعليه جرى صاحب جمع الجوامع ومن وافقه والفرق بين القولين يظهر فيما اذا صلى المنفرد بلا خلل ثم صلى مع الجماعة ثانياً في وقت الاداء عذر هو احراز فضل الجماعة كانت اعادة على ما جرى عليه صاحب جمع الجوامع دون ما جرى عليه البيضاوي وقول الاسنوي فان لم يكن لها وقت معين فلا توصف بالاداء ولا بالقضاء الى آخره هو مذهب الشافعية ومذهب الحنفية انها توصف بالاداء لانها تسليم عين المأمور به ولا توصف بالقضاء لانها لا وقت لها حتى يقع الفعل بعده فلا يصدق عليها تعريف القضاء وهو تسليم مثل المأمور به ففعلها تسليم عين المأمور به دائماً وقوله وقد توصف بالاعداد كمن أتى بذات السبب على نوع من الخلل الى آخره مراده بذات السبب العبادة التي لا وقت لها ولكن لفعلها سبب كتحية المسجد ومسجد التلاوة ومراده بنوع الخلل فساد العبادة لما علمت أن كون فعل العبادة ثانياً لعذر غير الفساد انما هو اعادة على ما اختاره صاحب جمع الجوامع لا على ما اختاره هو كمنصفه من أنه لا يكون فعل العبادة ثانياً اعادة الا اذا كان للخلل هو الفساد نعم قد يتنازع في أن ذات السبب لا وقت لها أصلاً بل قد يقال لها وقت غير محدود الطرفين فتوصف بالاداء والاعداد ولا توصف بالقضاء وعلى ذلك تكون هذه الصورة داخلة في الاداء والاعداد في كلام المصنف فلوجه للاستدراك بهذه الصورة على المصنف وقوله فان وقعت قبل وقتها حيث جوزها الشارع الى أن قال ولم يتعرض المصنف ولا الامام الى هذا القسم أقول ولم يتعرض له أيضاً صاحب جمع الجوامع قال الزركشي

حيث جوزه الشارع فيسمى تعجيلاً كإخراج زكاة الفطر ولم يتعرض المصنف أيضاً ولا الامام لهذا القسم وان وقعت في وقتها فان لم تسبق باداء مختل أى باتيان

ولم يتعرض أكثر المصنفين في كتبهم لهذا النوع وذلك لوجوده في بعض عبادات خاصة في مواضع خاصة والكلام فيما يعم العبادات ذات الوقت المعين شرعاً وقول الاسنوي ويرد على المصنف قضاء الصوم فان الشارع جعل له الى آخره أقول يجب عن ذلك بأن الشارع انما جعل هذا الوقت على مذهب الشافعية للقضاء بدون كفارة للقضاء مطلقاً وأما القضاء مطلقاً فلم يجعل له الشارع وقتاً معيناً فراد البيضاوي بقوله في وقتها المعين وقتها الذي لو وقعت بعده كانت قضاء ولو وقعت فيه كانت اداء وصوم رمضان الفائت بعد هذا الوقت قضاء على كل حال سواء أتى به قبل رمضان من السنة الثانية أو بعده فاية الامر أنه اذا أخره عن رمضان من السنة الثانية كان آثماً وعليه الكفارة وفعله لم يزل قضاء وهذا مذهب الشافعية ومذهب الحنفية أن قضاء صوم رمضان كقضاء غيره من الفوائت ووقته العمر ان فات بعذر والا فملي الفور ويأثم بالتأخير وهو قضاء على كل حال وكونه اذا تركه بلا عذر على الفور عند الحنفية كالشافعية ليس لتعيين الوقت بل لان تركه بلا عذر كبيرة يجب منها المتاب في الحال ولا متاب مع التلبس بالمعصية وهو ترك الفائتة عمداً فوجوب فعل الفائتة على الفور اذا كان تركها عمداً لصحة التوبة لا لأن الوقت قد تعين بحيث لو فعلت فيه كانت اداء وبعده كانت قضاء بل هي قضاء على كل حال لا فرق بين الصوم وغيره ولكن لو زاد المصنف في تعريفه أولاً لكان أولى لأن التعاريف مبنية على الايضاح وقول الاسنوي وأيضاً فإنه اذا أوقع ركعة في الوقت كان أداء الى آخره أقول حاصله أن الاداء له صورتان فعل الكل في الوقت وفعل البعض المعين وهو ركعة فأكثر فيه والباقي بعده ولذلك قال في جمع الجوامع والاداء فعل بعض وقيل كل ما دخل وقته قبل خروجه اه فقوله فعل بعض ما دخل وقته جنس دخل فيه فعل بعض ما دخل وقته بعد خروجه وفعله قبل خروجه وقوله قبل خروجه فصل أخرج به فعله بعد خروجه وهو القضاء وصاحب جمع الجوامع لم يقصد بقوله بعض إخراج

مثله على نوع من الخلل فهو الاداء فأراد المصنف بالاداء المذكور أولاً معناه للغوى وبالاداء الثانى معناه الاصطلاحى . ويرد على المصنف قضاء الصوم فان الشارع جعل له وقتاً معيناً لا يجوز تأخيرها عنه وهو من حين الفوات الى رمضان السنة الثانية فاذا فعله فيه كان قضاء مع أن حد الاداء منطبق عليه فينبغى أن

الكل بل قصد التنبيه على فعل الكل بالطريق الاولى فانه اذا كان فعل البعض فى الوقت اداء ففعل الكل فيه أداء بالاولى لكن فى كلامه اجمال لانه ليس كل بعض يصير بفعله فى الوقت أداء وانما ذلك خاص بكون البعض الذى فعل فى الوقت ركعة على الاقل بناء على الاصح من أن من صلى ركعة من الصلاة وبقاها خارجه كان الجميع اداء وهذا انما يتم اذا كان مراد الفقهاء ما ذكر مع أنهم يحكون على الباقي بأنه فعل خارج الوقت وانما وصف بالاداء تبعاً لمافعل فى الوقت وهو أحد احتمالين للشيخ الامام والد صاحب جمع الجوامع وقال انه المتبادر من كلامهم أما اذا قلنا ان مراد الفقهاء أن الكل يعتبر أنه مفعول فى الوقت وأن الوقت لم يخرج فى حق الباقي بل يعتبر أن الوقت قد اتسع له الى فراغ صلاته حينئذ لا يقال انه فعل البعض فى الوقت والبعض خارجه بل فعل الجميع فى الوقت وهو الاحتمال الثانى فى كلام الفقهاء واستشهد لهذا الاحتمال الثانى بمفهوم قول الشافعى رضى الله عنه فى المختصر فاذا طلعت الشمس قبل أن يصلى منها ركعة فقد خرج وقتها فان مفهومه أنه اذا صلى ركعة قبل طلوع الشمس لا يخرج وقتها وأن الوقت لا يخرج الا بالنسبة لمن لم يصل ركعة وعلى هذا الاحتمال لا حاجة الى زيادة لفظ البعض على أن زيادته انما تتمشى على رأى الفقهاء ولعل الاصوليين لا يوافقونهم على تسميته اداء وعبارتهم طاحفة بذلك كذا قاله الزركشى وغيره على جمع الجوامع وبهذا تعلم أنه لا وجه لاعتراض الاسنوى على المصنف لان البيضاءى جار على اصطلاح الاصوليين لان متنه موضوع فى فن الاصول ولذلك اعترض الزركشى فى شرحه على جمع الجوامع بأنه اعتبر فى الاداء فعل البعض فى الوقت ولم يعتبره الاصوليون بل الذى اعتبره الفقهاء وكان الاولى للمصنف ألا يتبع الفقهاء لانه وضع مختصره فى فن الاصول فكان الاجدر أن يتبع فيه مصطلح الاصوليين اه

يزيد «أولاً» فيقول في وقتها المعين أولاً وحينئذ فلا يرد لان هذا الوقت المعين وقت ثان لا أول وايضا فانه اذا أوقع ركعة في الوقت كانت اداء مع ان صلاته لم تقع في وقتها بل الواقع هو البعض . وقوله « والا » أى وان سبقت بالاداء المختل فهو الاعادة كالصلاة المسأمور بها والحج المسأمور به بعد الاثيان بهما على نوع من الخلل كترك النية مثلاً . فان قيل اذا أفسد الحج بالجماع فتدركه ^(١) فانه

وهذا لا يمنع أن الاصح عند الشافعية هو مذهب الفقهاء من أن من أدرك ركعة في آخر الوقت فجميع اداء لورود الاحاديث الدالة على ذلك ولان الركعة مشتملة على معظم أفعال الصلاة وغالب ما بعدها تكرير لها فكان تابعاً لها وان أدرك أقل من ركعة فالسكك قضاء وقيل السكك أداء مطلقاً ولو كان ما أدركه في الوقت أقل من ركعة بأن أدرك التحريمه فقط وهو الاصح عند الحنفية لكنه أداء ناقص بخلاف ما اذا فعل السكك في الوقت فانه أداء كامل . وهناك أقوال أخرى للفقهاء في ذلك أعرضنا عنها خوف الاطالة ، فان أردتها وغيرها مما تزداد به علماء فعمليك بكتابتنا البدر الساطع على مقدمة جمع الجوامع وعلى كل حال فنكون مذهب الفقهاء هو الاصح شيء وكون ما جرى عليه المصنف هو اصطلاح الاصوليين شيء آخر فلا يعترض بمذهب وان كان هو الاصح على مذهب آخر .

(١) قال الاسنوى «فان قيل اذا فسد الحج بالجماع الى آخره» وأقول ان ابن الحاجب قال في تعريف الأداء ما فعل في وقته المعين له شرعاً أولاً وعلى مقتضى هذا التعريف تكون تسمية الحج الذى استدرك به الفاسد قضاء مجازاً وقد صرح بذلك ابن الهمام في تحريره حيث قال هو مجاز بالاتفاق اما عند الحنفية فلا وقت الحج هو العمر وقد وقع في وقته وأما عند الشافعية فلا أنه اعادة وهي قسم من الاداء اه فان قيل قال النووي تبعاً للرافعى والفقهاء لو أحرم بالحج أو العمرة لجماع في احدهما قبل التحلل الأول أنه يجب القضاء وان كان وقت النسكين العمر والعمر باق . قلت : أجب الامام السبكي عن هذا بأمرين أحدهما أنه أطلق القضاء على معناه اللغوى وهذا يوافق ما قاله صاحب التحرير من أن تسمية الحج الذى استدرك به الفاسد قضاء مجاز عند الشافعية أيضاً ثانيهما أنه تضيق وقته بالاحرام وان لم يتضيق وقت الصلاة لان آخر وقت الصلاة لم يتعين في

يكون قضاء كما قاله الفقهاء مع أنه واقع في وقته وهو العمر . فالجواب انه انما يكون
العمر كله وقتنا اذا لم يحرم به احراما صحيحا فأما اذا أحرم به فانه يتضيق عليه
ولا يجوز الخروج منه ولا تأخيره الى عام آخر ويلزم من ذلك فوات وقت الاحرام

حقه بالشروع فلم يكن بفعلها بعد الافساد موقعا لها في غير وقتها والحج بالشروع
تضييق وقته ابتداء وانتهاء فانه انتهى بوقت الفوات ففعله في السنة الثانية خارج
عن وقته فصح وصفه بالقضاء اه وهذا الثاني يفيد أنه فعل للعبادة بعد خروج
وقتها وانه قضاء اصطلاحاً ويخالف ما قاله صاحب التحرير من أن تسمية الحج
المستدرك به الحج الفاسد مجاز باتفاق ويخالف أيضاً ما قاله الامام السبكي نفسه
في شرحه على منهاج البيضاوي حيث قال وأما اذا أفسد حجة الاسلام وأمرناه
بقضائها فقد صرحوا أن ذلك ليس بقضاء يعنون بل هو أداء اه . وبهذا تعلم أن
كلام الاسنوي مبني على أن وقت الحج اذا أحرم به احراماً صحيحاً يتضيق ابتداء
وانتهاء وهو خلاف ما عليه الحنفية والمحققون من الشافعية وقد رده الكمال في
تحريره بأن تضييقه بالشروع لا يوجب كونه قضاء كما في الصلاة في الوقت بعد
افساده وما التزمه القاضى والمتولى والرويانى بعيد وقد رده الامام السبكي في
شرح على منهاج البيضاوي من وجهين ثانيهما ما قدمناه عن الكمال من أن
تضييقه بالشروع لا يوجب كونه قضاء أى لان تعيين ذلك الوقت بالشروع انما
هو بفعله لا بأمر الشارع له أن يفعله كما قاله شيخ الاسلام ألا ترى أنه لا ينوى
القضاء فيهما وأجاب السبكي بأننا لا نشترط النية قضاء ولا أداء وردة في التقرير
شرح التحرير بأنه خلاف ما في الشروح كما في شرح المهذب أن الصحة هي لمن نوى
جاهلا للوقت لغيم ونحوه ظاننا خروج الوقت أو بقاءه ثم تبين الامر على خلافه
أما العالم بالحال فلا تنعقد صلاته قطعا اه . وأقول قال في كشف البردوي وقد
توهم بعضهم أن مسألة الاسير والظان تبتنى على هذا الاصل وهي صحة الاداء
بنية القضاء حقيقة فيمن ظن أن وقت الظهر خرج وبالعكس وفي أسير نوى
قضاء رمضان على ظن انقضاء الشهر وهو باق وبالعكس والحق أنها لا تبتنى على
هذا الاصل لأن ما وقع من الاسير والظان مجرد نية ان اقتصر على قصد القلب

به فاذا اقتضى الحال فعله بعد ذلك فيكون قضاء للفوات بخلاف من أتى به غير منمقد وقد سلكوا هذا المسلك أيضاً بعينه في الصلاة فقالوا انه اذا أحرم بالصلاة وأفسدها ثم أتى بها في الوقت فانها تكون قضاء يترتب عليه جميع أحكام القضاء لفوات وقت الاحرام بها لاجل ما فررناه من امتناع الخروج نص على ذلك القاضي

اذ ليس ها هنا لفظ حتى تجرى فيه الحقيقة والمجاز وان ذكر اللفظ اللساني فقد أراد بكل لفظ حقيقة الشرعية فلم يقصد استعمال اللفظ في غير ما وضع له ولا كلام فيه وأما جواز العبادة مع الاختلاف في اللفظ فلانه أتى بأصل الركن وهو النية وانما أخطأ فيما ظن وهو قدر زائد عن النية والخطأ في مثله عفو اه على أننا قد قدمنا أن تضيق الوقت في الحج بالشروع الصحيح انما كان بفعل المكلف وصنعه لا بأمر الشارع والمعمول عليه في الاداء والقضاء هو الوقت المعين بأمر الشارع واما تضيق وقت الصلاة بالشروع فقد علمت أن الامام السبكي في جوابه الثاني فرق بين الحج بعد الشروع والافساد وبين الصلاة بعد الشروع والافساد فجعل الحج مما يتضيق وقته بالشروع الصحيح وجعل الصلاة مما لم يتضيق وقته بما ذكر فضلاهما قدمناه عنه في شرحه على المنهاج من تصريحه بأن ذلك أداء معاد فان قلت ان ابن الرفعة قال ان في نص الام اشارة الى أن وقت الصلاة يتضيق بذلك حيث منع الخروج من الفرض بعد التلبس به ثم قال فان خرج منها بلا عذر كان مفسداً آتماً اه . قلت قال في النجم اللامع على جمع الجوامع لابي بكر ابن جماعة وكان وجه الاشارة أن اخراج العبادة عن وقتها حرام فلولا أن افسادها يصيرها قضاء لما منع الخروج منها لکن فيه نظراً لأن ذلك انما هو لقوله تعالى « ولا تبطلوا أعمالكم » وابطال الفرض لا يجوز اه . على أن الامام السبكي نقل عن امام الحرمين والغزالي أنهما يقولان بجواز الخروج عن الفريضة اذا أمكن تداركها في الوقت اه . وقال صاحب جمع الجوامع ويلزم على قول القاضي حسين أن المقيم لو أفسد الصلاة ثم سافر والوقت باق أنه يقصرها فيه والجارى على القواعد الفقهيّة القصر ما دام الوقت باقياً وأما تسميته قضاء أو أداء فمسألة اصولية تؤخذ من فيها لا من كتب الفقه وكل فن يسلم لاهله وما علل به القاضي

الحسين في تعليقه والمتولى في التتمة والرويانى في البحر كلهم في باب صفة الصلاة في الكلام على النية وقد ذكرته مبسوطا في التناقض الكبير المسمى بالمهمات وهو الكتاب الذى لا يستغنى عنه . واذا تقرر هذا وكلام الاصوليين لا ينافيه فليحمل عليه . وقوله « وان وقعت بعده » أى وان وقعت العبادة بعد وقتها

حسين وأتباعه من التضييق بالتحريم ضعيف لكون التضييق بالشروع بفعله لا بأمر الشارع والنظر في القضاء والاداء الى أمر الشارع لا الى فعله اه . أى أن المنظور اليه في تقدير وقت العبادة ابتداء وانتهاء هو أمر الشارع وتقديره لافعل المكف وبهذا تعلم أن ما قاله الكمال من أن تسمية الحج المستدرك به الفاسد قضاء مجاز اتفاقاً هو الذى عليه الممول وكذا تسمية الصلاة التى استدرك بها الفاسدة في وقتها قضاء مجاز اتفاقاً وهذا الذى رد به صاحب جمع الجوامع على القاضى حسين وأتباعه يرد به أيضاً على القاضى أبى بكر في قوله بالتضييق اذا ظن أنه لا يعيش لان التضييق بظنه أنه لا يعيش انما كان بفعله لا بأمر الشارع قال الشيخ في اللمع ان الخلاف لفظى قال الزركشى وهو حق لعدم فائدة تظهر الا أن يقال ان نية القضاء تفسد الاداء وبالعكس اذا كان عمداً لكونه فعلاً عبثاً كما ذكره النووي في زوائد الروضة وحمل كلامه على من ظن ذلك وظهر الامر بخلاف ما نوى اه وقد علمت مما قدمناه عن كشف البردوى أنه من نوى عين ماعليه تنصرف النية اليه مطلقاً لافرق بين أن يعبر عنه بلفظ القضاء وهو أداء أو بلفظ الاداء وهو قضاء ولا عبرة بظنه المخالف للواقع الذى نواه فان الخطأ في اللفظ عنو فتى نوى ماعليه خرج بفعله عما لزمه فالخلاف مبناه على اختلاف الاصطلاح لكن اصطلاح الاصوليين هو ما قاله الامام السبكي ومن وافقه من أن الفعل المستدرك به الفاسد حجاً أو صلاة اذا كان في الوقت يسمى أداء معاداً وأما ما قاله القاضى حسين وأتباعه وأبو بكر وأتباعه فهو اصطلاح لهم خاص بهم خارج عن اصطلاح الاصوليين وهذا هو الغرض من الرد عليهم بقطع النظر عن كون الخلاف له ثمرة أو لا ثمرة له وان كان الواقع أنه لا ثمرة له وبهذا تعلم أن ما قاله الاسنوى تبعاً للقاضى حسين ومن وافقه من تضييق وقت الحج بعد الاحرام

المعين سواء كان الوقت مضية أو موسماً كما قال في المحصول « ووجد فيه » أى في الوقت « سبب وجوبها » فإنها تكون قضاء ويدخل فيه ما إذا مات خج عنه ولية فإنه يكون قضاء كما صرحوا به لوقوعه بعد وقته الموسع اذ الموسع قد يكون بالعمر وقد يكون بغيره كما سيأتى . وقوله « ووجد فيه سبب وجوبها » مردود من وجهين^(١) أحدهما ان النوافل تقضى على مذهبه مع انه أخرجهما باشتراط سبب الوجوب . ويدل عليه أيضا انها توصف بالاداء والاعادة كما اقتضاه كلامه فإنه قسم العبادة وهى أعم من الفرض والنفل ولم يقسم العبادة بقيد وجوبها . ويرد عليه صلاة الصبي بعد وقتها فإنه مأمور بالقضاء . الثانى أن دخول الوقت هو السبب في الوجوب وقد ذكره عند قوله « والقضاء يتوقف على السبب لا الوجوب » فكيف يجعله مغايراً له حتى يشترطه أيضا مع مضي الوقت ، فإن كان مراده أنه لا يوصف بالقضاء الا ما كان أداؤه واجبا فهو فاسد لأنه سيصرح بعد هذا بقليل بعكسه وقد وقع صاحب التحصيل فيما وقع فيه المصنف فقال وان أدت خارج وقتها المضيق أو الموسع سميت قضاء ان قصد سبب وجوب الاداء والمحصول والحاصل سالمان من هذا الاعتراض وذلك لان الامام ذكر في أول التقسيم أن الواجب اذا أدى بعد خروج وقته المضيق أو الموسع سمي قضاء ولم يذكر غير ذلك ثم قال بعد ذلك وههنا بجهتان فذكر الاول ثم قال الثانى أن الفعل

الصحيح وفساده وتضييق وقت الصلاة بعد الاحرام الصحيح بها في الوقت وفسادها وكون فعل كل من الحج والصلاة بعد ذلك في الوقت قضاء مخالف لما عليه المحققون من الحنفية والشافعية والتحقيق أن كلا من فعل الحج والصلاة على وجه ما ذكر أداء اصطلاحاً لا قضاء

(١) قال الاسنوى « مردود من وجهين الى آخره » أقول هو اعتراض وجهيه ولذلك قال في جمع الجوامع في تعريف القضاء استدراكا لما سبق له مقتضى للفعل مطلقاً اه قال الزركشى في شرحه عليه وتعريف المصنف أحسن من تعريف ابن الحاجب والبيضاوى حيث خصا القضاء بما سبق مقتضى لوجوبه فلا يشمل قضاء المندوب والحاصل أنه لا يؤمر بقضاء عبادة الا اذا تقدم سبب الأمر بأدائها

لا يسمى قضاء الا اذا وجد سبب وجوب الاداء مع أنه لم يوجد الاداء ثم تارة يجب الاداء وتارة يمتنع عقلا وتارة شرطا الى آخر ما قال فذكر أولا أن القضاء هو ما فعل بعد خروج وقته وعبر عنه ثانيا بتقدم سبب الوجوب ولكن عبر بذلك ردا على من قال ان القضاء يشترط على الوجوب فضم المصنف الثاني الى الاول حالة الاختصار وعطفه عليه وكذلك صاحب التحصيل ظنا منهما أنه قيد في المسئلة وهو غلط بلا شك . ثم كلام الامام يوهم أن النوافل لا تقضى ولكنه لا يرد عليه فانه ذكر في أول التفسير أن العبادة توصف بالاداء والقضاء والاعادة ولم يخصها بالواجب ثم قال فالواجب اذا أدى في وقته سمي أداء الى آخر ما قال فعلمنا أن ذكر الواجب من باب التمثيل فقط وقد وقعت أغلاط عدة لكثير من الشراح في هذه المسئلة فاجتنبها واعتمد ما ذكرته

قوله « وجب أدائه الى آخره » يعنى ان القضاء على أقسام تارة يكون أدائه واجبا كالظهر المتروكة قصدا بلا عذر وتارة لا يجب أدائه ولكنه كان ممكنا كصوم المسافر والمريض وتارة لا يجب ولا يمكن أيضا اما من جهة العقل كصلاة النائم والمغمى عليه في رمضان من أول الوقت الى آخره لان القصد الى العبادة مستحيل عقلا مع الغفلة عنها لانه جمع بين النقيضين واما من جهة الشرع كصوم الحائض فان المانع من صحة صومها هو الشرع لا العقل

قوله « ولو ظن المكف الى آخره » اذا ظن المكف أنه لا يعيش الى آخر الوقت الموسع تضيق عليه الوقت اتفاقا وحرم عليه التأخير اعتبارا بظنه . وصورة ذلك ان يطالب أولياء الدم مثلا باستيفاء القود من الجاني فيحضره الامام أو نائبه ويحضر الجلاد ويأمر بقتله ومثله أيضا ما اذا اعتادت المرأة أن ترى الحيض

فاذا لم يتقدم سبب الامر بأدائها لا يؤمر بالقضاء وعلم من ذلك أن تقدم الوجوب ليس شرطاً في انقضاء بل الشرط تقدم سبب الامر بالاداء وقد صرح بذلك الامام الرازى وغيره فان الحائض تقضى صوم ما حرم عليها فعلة وقت الحيض والحرام لا يتصف بالوجوب ولا بالنذر اه وقوله فاذا لم يتقدم سبب الامر الى آخره مثال ذلك ما اذا صلى الصبي الصلوات الفاتية في حالة الصبا فانها لا تسمى قضاء

بعد مضي أربع ركعات بشرائها من وقت الظهر فان الوقت يتضيق عليها نصر عليه امام الحرمين في النهاية في الكلام على مبادرة المستحاضة . اذا تقرر ذلك فاذا عصى ولم يفعل فاتفق ان اولياء الدم عفووا عنه أو لم يأت الحيض ففعله في وقتها لاصلي لكن بعد الوقت المضيق بحسب ظنه فهو قضاء عند القاضي أبي بكر لانه وقع بعد الوقت المضيق عليه شرطا واداء عند حجة الاسلام الغزالي لانه وقع في وقته المعين بحسب الشرع وأما ظنه فقد تبين خطؤه فلا اعتبار به

قال « السادس الحكم ان ثبت على خلاف الدليل لعذر فرخصة كحل الميتة للمضطر والقصر والقطر للمسافر واجبا ومندوبا ومباحا والافعزيمة » أقول هذا تقسيم آخر للحكم باعتبار كونه على وفق الدليل أو خلافه . وحاصله أذ الحكم ينقسم الى رخصة وعزيمة فالرخصة في اللغة التيسير والتسهيل قال الجوهري الرخصة في الامر خلاف التشديد فيه ومن ذلك رخص السعر اذا تيسر وسهل وهي بتسكين الخاء وحكى أيضا ضمها وأما الرخصة بفتح الخاء فهو الشخص الآخذ بها كما قاله الآمدي ، وفي الاصطلاح ما ذكره المصنف وهو الحكم الثابت على خلاف الدليل لعذر فالحكم جنس وقوله الثابت اشارة الى ان الترخيص لا بد له من دليل والالزام ترك العمل بالدليل آسألم عن المعارض فنبه عليه بقوله الثابت لانه لو لم يكن لدليل لم يكن ثابتا بل الثابت غيره . وقوله « على خلاف الدليل » احترز به عما اباحه الله تعالى من الاكل والشرب وغيرها فلا يسمى رخصة لانه لم يثبت على المنع منه دليل كما سيأتي في الافعال الاختيارية وأطلق المصنف الدليل ليشمل ما اذا كان الترخيص بجواز الفعل على خلاف الدليل المقتضى للتحريم كأكل الميتة وما اذا كان بجواز الترك اما على خلاف الدليل المقتضى للوجوب كجواز الفطر في السفر واما على خلاف الدليل المقتضى للندب

اجماعاً لا حقيقة ولا مجازاً لان المأمور بأمر الصبي بالصلاة هو الولي وليس الصبي مأموراً بذلك شرعاً وثواب الصبي على عبادته من خطاب الوضع وعلى القول بأن الولي يأمره بالقضاء فمدركه أن الامر به كالامر بالاداء ليعتبرن على العبادة وكما أن ثواب الصبي على عبادته من خطاب الوضع كذلك توقف صحة صلاته على كل ما يتوقف عليه صحة صلاة المكلف من خطاب الوضع

كثر كجماعة بغير المطر والمرض ونحوهما فإنه رخصة بلا نزاع وكالابراد عند من يقول انه رخصة . وبهذا يعلم ان قول الامدى وابن الحاجب هو المشروع لعذر مع قيام الحرّم غير جامع . وقوله « لعذر » يعنى المشقة والحاجة واحترز به عن شيئين احدهما الحكم الثابت بدليل راجح على دليل آخر معارض له الثاني التكاليف كلها فانها أحكام ثابتة على خلاف الدليل ومع ذلك ليست برخصة لانها لم تثبت لاجل المشقة ، وانما قلنا انها على خلاف الدليل لان الاصل عدم التكاليف والاصل من الادلة الشرعية . وقد صرح القرافى بذلك أعنى يكون التكاليف على خلاف الدليل وأطال الاستدلال عليه فى شرحى المحصول والتنقيح ولا ذكر لهذا القيد فى المحصول والمنتخب ولا فى التحصيل والحاصل . فان قيل الحكم الثابت بالناسخ لاجل المشقة كعدم وجوب ثبات الواحد للعشرة فى القتال ونحوه ليس برخصة مع ان الحد منطبق عليه فلما لان لم قال تسمية المنسوخ دليلاً انما هو على سبيل المجاز . وقوله « كحل الميتة للمضطر الى آخره » يعنى ان الرخصة تنقسم الى ثلاثة أقسام واجبة ومندوبة ومباحة فالواجبة أكل الميتة للمضطر على الصحيح المشهور فى مذهبنا ^(١) وأما

(١) قال الاسنوى « فالواجبة اكل الميتة للمضطر على الصحيح المشهور فى مذهبنا » ومقابلته أن الاكل جائز لا واجب قال الامام فى باب صلاة المسافر من النهاية يجوز أن يقال أكل الميتة ليس برخصة فإنه واجب ويجوز أن يجاب عنه بالتيمم فإنه واجب على فاقده الماء وهو معدود من الرخص اهـ وهذا من الامام يقتضى تردداً فى ان الوجوب يجمع الرخصة أم لا ولأجله قال صاحبه الكيا الهراسى فى كتابه احكام القرآن الصحيح عندنا ان اكل الميتة للمضطر عزيمة لا رخصة كالفطر للمريض فى رمضان ونحوه اهـ . ووجه أن الوجوب لا يجمع الرخصة انها مبنية على الترفيه والتخفيف والوجوب الزام ما فيه كلفة فتمتضاه التشديد وقال الشيخ تقي الدين لا مانع من انه يطلق عليه رخصة من وجهه وعزيمة من وجهه فمن حيث قيام الدليل والمانع نسميه رخصة ومن حيث الوجوب نسميه عزيمة وما قاله الشيخ تقي الدين يصلح أن يكون تنقيحاً للخلاف وهو الأقرب فنلخص ان الخلاف لفظى بما جمع به الشيخ تقي الدين ثم رأيت الامام الشيخ عبد العزيز شارح

المندوبة فالقصر للمسافر بشرطه المعروف وهو بلوغه ثلاثة أيام فصاعداً وأما
المباح فمثل له المصنف بالفطر للمسافر فقوله واجبا ومندوبا ومباحا من باب الالف
البرزدوى قال اختلف العلماء في حكم اكل الميتة ونحوها في حال الضرورة انها
تصير مباحة أو تبقى على الحرمة ويرتفع الاثم فذهب بعضهم الى انها لا تحل
ولكن يرخص في الفعل ابتداءً للمهجة كما في الاكراه على الكفر وهو رواية
عن ابى يوسف وأحد قولى الشافعي وذهب اكثر اصحابنا الى أن الحرمة ترتفع
في هذه الحالة وذكر للخلاف فائدتين احدهما اذا صبر حتى مات لا يكون آثماً على
الأول بخلافه على الآخر. الثانية اذا حلف لا يأكل حراماً فتناولها في حال
الضرورة يحنث على الاول ولا يحنث على الثاني. ومبنى الخلاف ان من جعل
حل الميتة في حال الضرورة رخصة حقيقية قال ان اكلها باق على الحرمة ولكن
يرخص له في الفعل فقط فيصدق عليها تعريف الرخصة المتقدم وتكون الحرمة
التي هي الحكم الاصلى في اكل الميتة قائمة بقيام سببها ولكن الحكم تغير الى
سهولة ورخص فيه للعذر الذي هو حال الضرورة. ومن لم يحملها رخصة
حقيقية بل قال انها رخصة مجازية قال ان الحرمة حال الاضطرار ارتفعت وصار
اكل الميتة حلالاً في تلك الحالة لأن النص حرم اكلها واستثنى حال الاضطرار
والى هذا ذهب اكثر الحنفية فتلخص من هذا ان اكل الميتة حال الاضطرار قيل
يجب وقيل يجوز وهذا الخلاف حقيقي وعلى القول بالوجوب هل يجتمع الوجوب
مع الترخيص قيل يجتمع وقيل لا يجتمع وهذا الخلاف هو الذى رفعه الشيخ
تقى الدين وجعله لفظياً وأما الخلاف الذى ذكره الامام عبد العزيز فهو بقطع
النظر عن كون الاكل واجباً أو جائزاً للحرمة في اكل الميتة باقية حال الاضطرار
وانما الذى ارتفع هو الاثم فقط فيكون الاكل رخصة أو أن الحرمة ارتفعت
حال الاضطرار بمعنى انها في هذه الحال مستثناة من التحريم لخلها حكم الأصل
فلا يكون رخصة وهذا خلاف حقيقي أيضاً وله الفائدتان اللتان ذكرهما ذلك
الامام وعلى كل حال حقيقة الرخصة لا خلاف فيها على ما يأتي وانما الخلاف في
تطبيق هذه الحقيقة على الجزئيات فالخلاف في هذه المواضع انما هو خلاف في
أن اكل الميتة حال الاضطرار يدخل في الرخصة أو لا يدخل

والنشر فالاول للاول والثاني والثاني والثالث والثالث وهكذا ذكر ابن الحاجب أيضا وتمثيل المباح بالفطر لا يستقيم^(١) لانه ان تضرر بالصوم فالفطر أفضل

(١) قال الاسنوى «وتمثيل المباح بالفطر لا يستقيم الى آخره» وجه ذلك انه اذا تضرر بالصوم كان الصوم خلاف الاولى لا مباحاً والفطر مندوب وان لم يتضرر بالصوم كان الصوم مندوباً والفطر خلاف الاولى فعدم الاستقامة من جهة انه لا يصلح مثالا للمباح لا من جهة أنه رخصة ومن ذلك تعلم ان الفطر اذ كان خلاف الاولى فهو رخصة في حال كونه مندوباً وقسم خلاف الاولى من الرخصة لم ينبه عليه الشارح الاسنوى ولم يذكره المصنف وبذلك يتبين ان المصنف لم يذكر مثالا صحيحاً للمباح ولهذا قال الاسنوى والصواب تمثيله بالسلم والعرايا ولاستيفاء الاقسام والتمثيل لكل قسم قال في جمع الجوامع والحكم ان تغير الى سهولة لعذر مع قيام السبب للحكم الاصلى فرخصة كاكل الميتة والقصر والسلم وفطر مسافر لا يجهد الصوم واجباً ومندوباً ومباحاً وخلاف الاولى اه فقسم الرخصة الى أربعة أقسام واجبة كاكل الميتة على الصحيح ومندوبة كقصر المسافر اذا بلغ ثلاث مراحل ومباحة كالسلم على خلاف فيه وخلاف الاولى كالفطر للمسافر الذى لا يجهد الصوم وقال في مسلم الثبوت وشروحه الحكم منه رخصة وهو ما تغير من عسر الى يسر لعذر ويؤول اليه ما في المنهاج انه ما ثبت على خلاف الدليل لعذر وهذا يشمل الترخيص بجواز الفعل على خلاف الدليل المقتضى للتحريم كاكل الميتة والترخيص بجواز الترك على خلاف الدليل المقتضى للوجوب كجواز الافطار في السفر والترخيص على خلاف الدليل المقتضى للندب كترك الجماعة لعذر المطر والمرض ونحوها اه . ومن هذا تعلم ان مفهوم الرخصة واحد عند الحنفية والشافعية وان الخلاف بعد ذلك فيما هو داخل تحت هذا المفهوم لامر فقهي اقتضاه النظر في الدليل التفصيلي وهذا التعريف انما هو للرخصة الحقيقية وأما الرخصة المجازية بقسميها الآتين فقد زادا الحنفية لان بعض الشافعية جعل منها ما هو رخصة حقيقية كرخصة الصلاة في السفر بناء على ما رأوه في الدليل التفصيلي من ان الصلاة الرباعية شرعت اربعاً ولعذر السفر قصرت فبين الحنفية أن قصر الصلاة في السفر رخصة مجازية بناء على قولهم بمقتضى الدليل التفصيلي

وان لم يتضرر فالصوم أفضل فليست للصوم حالة يستوى فيها الفطر وعدمه وذلك هو حقيقة المباح فان قيل مراده المباح بتفسير الاقدمين وهو جواز الفعل

ان الصلاة الرباعية شرعت اولا ركعتين فأقرت في السفر وزيدت في الحضر فعلى رأى الشافعية قد تغير الحكم من عسر الى يسر لعذر السفر وعلى رأى الحنفية لم يتغير الحكم من يسر الى عسر بل انتقل من حكم اصلي في حال الاقامة الى حكم اصلي في حال السفر والحكم حال السفر هو الذي شرع اولا وهو أيسر من حكم الاقامة الذي شرع ثانياً ولكن لما كان السفر طارئاً على الاقامة والصلاة فيه أيسر منها في الاقامة البسه الرخصة وهكذا في نظائره من اكل الميتة ونحوها ولذلك قسم الحنفية الرخصة الى أربعة أنواع نوعان يطلق عليهما اسم الرخصة حقيقة وأحدهما أحق باسم الرخصة من الآخر ونوعان يطلق عليهما اسم الرخصة مجازاً وأحدهما تم في المجازية أي أبعد عن حقيقة الرخصة من الآخر فالاول الذي هو رخصة حقيقة وهو احق بكونه رخصة ما أباحه الشارع مع قيام الدليل المحرم وحكمه الذي هو الحرمة مما كاجراء كلمة الكفر على اللسان مع الاكراه عليه بالقتل أو القلع وذلك لان دليل الحرمة الدال على وجوب الايمان قائم أبداً فتكون حرمة الكفر قائمة ابداً لكن لو لم يرخص للمكروه في اجراء كلمة الكفر على اللسان وقلبه مطمئن بالايمان لزم أن يفوت حق العبد صورة بخراب بنيته ومعنى بزهوق روحه وخروجه من البدن وحق الله تعالى يفوت صورة ظاهراً باجراء كلمة الكفر على اللسان ولا يفوت معنى لان قلبه مطمئن بالايمان فلذلك كان الاخذ بالعزيمة في هذا النوع وبذل نفسه حسبه لله تعالى في دينه أولى ويناب لقيام الحرمة ودليلها ومثل ذلك في كل ما كان من العبادات مفروضاً عيناً كالصلاة وأكل مال الغير والصوم الفرضي والامر بالمعروف والنهي عن المنكر ونحو ذلك ففي هذه الصور أباح الشارع العمل بالرخصة حقيقة بفعل ضدها لكن اذا أخذ بالعزيمة وبذل نفسه كان أولى. الثاني وهو الذي هو رخصة حقيقة ولكن الاول أحق منه لكونه رخصة ما أباح الشارع فعله مع قيام الدليل المحرم دون حكمه الذي هو الحرمة وذلك كإفطار المسافر في رمضان فان المحرم للإفطار وهو الدليل الذي

الشامل للواجب والمندوب والمكروه والمباح المصطلح عليه ومن ذلك قوله صلى الله عليه وسلم أبغض المباح الى الله الطلاق قلنا لو أراد ذلك لما جعله

أوجب الصوم عند شهود الشهر قائم وشهود الشهر قائم لكن حرمة الافطار غير قائمة لان الشارع رخص في الافطار لعذر السفر بناء على أن سبب وجوب الصوم تراخي حكمه لقوله تعالى « فعدة من أيام أخر » والاخذ بالعزيمة اولى من الرخصة لقيام دليلها الا أن يضعفه الصوم فيكون الاخذ بالرخصة والافطار اولى والمراد بالاباحة في هذين النوعين مجوز الفعل اعم من ان يكون بطريق التساوى او بدونه فيشمل الواجب والمندوب وخلاف الاولى والمباح والمراد من الحرمة التي تقابل الاباحة فيهما ماهي اعم من ان تكون في جانب الفعل او في جانب الترك فيشمل الحرام والفرص والواجب ايضا فلا يكون بين حصر الرخصة الحقيقية في النوعين المذكورين وبين جعل العزيمة التي تقابلها شاملة للاحكام الخمسة منافاة وبذلك لان هذا هو مرادهم ما ذكروه وذكرناه في القسمين من الامثلة ، فان الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ، والعبادات المفروضة كالصلوات الخمس والايمان واجبة الفعل محرمة الترك وكذا صوم المسافر بالنظر الى قيام سبب الوجوب واجب الفعل محرم الترك لكن تراخي وجوبه فتراخت حرمة الترك ومرادنا بكون العزيمة تشمل الاحكام الخمسة انها تشملها في ذاتها فلا يناق منها في مقابلة هذين النوعين من الرخصة منحصرة في الفرض والواجب والحرام وذلك لأن الاخذ بالعزيمة فيهما وبذلك نفسه اولى وذلك لا يتصور في ترك السنة حالة الخوف أو ترك الجماعة حالة المطر ونحو ذلك ومن هذا يعلم أننا لو حملنا ما جزم به الغزالي في المستصفي والآمدى في كتابيه الاحكام ومنتهى السؤل وابن الحاجب في كبيره من أن العزيمة تختص بالواجب على أن المراد بالعزيمة ما يقابل الرخصة ويكون الاخذ فيه بالعزيمة اولى من الرخصة وأردنا بالواجب في كلام هؤلاء الأئمة ما هو الاعم من واجب الفعل وواجب الترك لكان محملاً صحيحاً وحينئذ يوافق قولهم هذا ما هو الحق من ان العزيمة في ذاتها شاملة للاحكام الخمسة كما سبق وكذلك لو حملنا ما قاله الامام الرازي من أن مورد القسمة هو الجائر على الجائر

قسماً للواجب والمندوب وعطفه عليهما ففعله ذلك دليل على ارادة المستوى الطرفين وقد يقال مراده بالمباح ما ليس فعله راجحاً وهو غير الواجب والمندوب ولكنه أيضاً خلاف الاصطلاح والصواب تمثيله بالسلم والعرايا والاجارة والمساقاة وشبه ذلك من العقود فانها رخصة بلا نزاع لان السلم والاجارة عقدان على

بالمعنى الاعم الصادق بالأذن في الفعل مع المنع من الترك وبالأذن في الترك مع المنع من الفعل والأذن في الفعل أو الترك أو فيهما مع عدم المنع كان قوله غير مناف لقول من قال ان العزيمة شاملة للاحكام الخمسة ويكون هذا محملاً حسناً وكذا يحمل ما قاله القرافي على العزيمة في مقابلة النوعين المذكورين وفي مقابلة ترك السنة حالة الخوف وترك الجماعة حالة المطر ونحوه وهو محمل حسن أيضاً وبذلك تتحد جميع الاقوال على ما هو الحق من أن العزيمة في ذاتها شاملة للاحكام الخمسة ويرتفع الخلاف، والثالث : وهو الذي هو رخصة مجازاً وهو آتم في المجازية أي أبعد عن الحقيقة من النوع الآخر ما وضعه الشارع عنا في شريعتنا من الاغلال والآصار كقتل النفس في صحة التوبة وغير ذلك فهذه الاحكام من حيث انها كانت واجبة على غيرنا وتغيرت من عسر الى يسر فلم تجب علينا توسعة وتخفيفاً شابهت الرخصة حيث كان فيها مطلق الانتقال من عسر الى يسر فسميت رخصة لكن لما كان السبب معدوماً في حقنا والحكم غير مشروع اصلاً بالنظر اليه لم تكن رخصة حقيقة بل مجازاً والرابع وهو الذي هو رخصة مجازاً لكنه أقرب من حقيقة الرخصة من النوع الذي قبله ما سقط عنا مع كونه مشروعاً في الجملة فمن حيث انه سقط لم يكن رخصة ومن حيث انه مشروع في حقنا في الجملة كان شبيهاً بالرخصة الحقيقية بخلاف القسم الثالث فانه لما لم يكن مشروعاً في حقنا أصلاً وكان سببه معدوماً أيضاً كان أبعد من الرخصة الحقيقية والقسم الرابع كقول الراوي نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص في السلم فان الاصل في البيع أن يلاقي عيناً موجودة عند البائع وهذا الحكم مشروع في حقنا لكنه سقط في السلم حتى لم يبق وجود المبيع عزيمة ولا مشروعاً بل وجود المبيع يفسد السلم وكذا أكل الميتة وشرب الخمر عند الاضطرار فان حرمتها ساقطة في

ممدوم والمساقاة على ممدوم مجهول والعرايا يبيع الرطب بالتمر فجوزت للحاجة اليها وقد ثبت التصريح بذلك في الحديث الصحيح فقل وأرخص في العرايا مع كونها رخصة فهي مباحة لا طلب في فعلها ولا في تركها فيصدق عليها الحد فيقال حكم ثابت على خلاف الدليل لعذر ولا يصح تمثيل المباح بمسح الخلف لان غسل

حال الاضطرار مع كونها ثابتة في الجملة أى في حال الاختيار لقوله تعالى « وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه » ومن هذا تعلم أن قول الاسنوي والصواب تمثيله بالسلم الى أن قال بلا نزاع مراده بلا نزاع عند أئمة الشافعية أما على الصحيح عند أئمة الحنفية فهذه الانواع التي ذكرها من الرخصة المجازية وكذا أكل الميتة وشرب الخمر عند الاضطرار على أن بعض الشافعية ينازع أيضاً في كون السلم رخصة فقد قال الكوراني ان كون السلم رخصة ممنوع ونقله عن الغزالي في المسمى وذلك لأن الغزالي تردد في كون السلم رخصة فقال قد يقال انه رخصة لان عموم نهي عن بيع ما ليس عند الانسان يوجب تحريمه ثم قال ويمكن أن يقال السلم عقد آخر فهو بيع دين فافتراقهما في الشرط لا يلحق أحدهما بالرخصة فيشبهه أن يكون هذا مجازاً فان قول الراوى نهى عن بيع ما ليس عندك ورخص في السلم تجوز في العبارة . قلت وقريب من هذين الاحتمالين وجهان نقلهما الماوردي ان السلم أصل بنفسه أو عقد تحريم جوز للحاجة اه والحاصل ان الشافعية شرطوا في الرخصة أن يكون المقتضى للحكم الاصل الذي هو سببه قائماً وبعارضة المانع لسبب راجع عليه فالعذر الذي شرطوه في الرخصة هو في الحقيقة مانع من ظهور تأثير السبب المقتضى للحكم مع قيام سبب ذلك الحكم ، ولا يكون الحكم رخصة الا اذا توفرت فيه هذه القيود التي منها ان يكون السبب قائماً وان التغير انما هو للعذر فقط لانقضاء السبب وهذا هو الذي صرح به الولي العراقي والجلال المحلى في شرحيهما على جمع الجوامع وهذا الذي يقول به الشافعية يقول به الحنفية أيضاً لما علمت ان أئمة المذهبين متفقون على حقيقة الرخصة وان الحكم لا يكون رخصة الا اذا توفرت فيه تلك القيود التي أخذت في تعريفها المتقدم وهذه الرخصة هي الرخصة الحقيقية بقسميها المارين في تقسيم

الرجل أفضل منه كما جزم به المتقدمون من أصحابنا والمتأخرون ومنهم ابن
الرفعة في الكفاية والنووي في شرح المهذب ولا نعلم فيه خلافا . وقوله « والا
فعزيمة » أى وان ثبت الحكم لكن لا على خلاف الدليل لعذر فهو العزيمة
فيعلم بذلك أن العزيمة في الاصطلاح هو الحكم الثابت لا على خلاف الدليل
كإباحة الاكل والشرب أو على خلاف الدليل لكن لا لعذر كالتكاليف وأما
في اللغة فهو التصد المؤكد ومنه عزمت على فعل الشيء . قال الجوهري عزمت
على كذا عزما وعزما بالضم وعزيمة وعزما اذا اردت فعله وقطعت عليه قال

الحنفية وأما الثالث من الاقسام المتقدمة فهو رخصة مجازية اتفاقا لعدم مشروعيته
في حقنا بل هو شريعة من قبلنا نسخت في حقنا واما الرابع فنه ما هو رخصة
مجازية اتفاقا بين الحنفية كقصر الصلاة في السفر والسلم ومنه ما هو رخصه مجازية
على الصحيح كأكل الميتة وشرب الخمر عند الاضطرار كما ان الشافعية قد اتفقوا
على ان قصر الصلاة في السفر من الرخصة الحقيقية لما قدمنا عنهم واختلفوا في السلم
ونحوه ففريق منهم لم يجعل السلم من الرخصة الحقيقية وانما جملة شديها بالرخصة لعدم
قيام المقتضى حقيقة فان السلم ليس بمحرام أبيع للعذر كما هو مذهب الحنفية
واحد الوجهين في كلام الغزالي والماوردي وفريق جعل السلم ونحوه من الرخصة
حقيقة بناء على فهمه ان المقتضى للحكم الاصلى موجود فتكون السهولة التي
وردت في السلم وتضمنها دليل جوازه جاءت على خلاف مقتضى الدليل المحرم
وهو حديث حكيم بن حزام الناهى عن بيع ما ليس عند الانسان فشرط العندية
في البيع ليتمكن تسليم المبيع وهذا عام يشمل السلم كما يشمل غيره من البيوع
لكن أسقط هذا الشرط في السلم تسهلا على الناس لكن لا يخفى ان هذا الشرط
سقط في السلم بحيث لم يبق مشروعا اصلا فيه حتى كانت العندية فيه مفسدة له
كما صرح به الزركشى وبهذا تعلم ان الاوجه هو مذهب الحنفية وهو احد
الوجهين في كلام الغزالي والماوردي وتعلم ايضا ان التمثيل بالسلم على الوجه الآخر
في كلامهما وهذا القدر كاف في التمثيل فلا اعتراض على من مثل بالسلم ولكن
الاعتراض يتوجه على من قال انه رخصة بلا نزاع لما علمت ان في ذلك نزاوا وان
الاوجه انه ليس برخصة وانما هو شبيه بالرخصة

الله تعالى « فنى ولم نجد له عزيمة » أى جزماً . وههنا بحثان : أحدهما ان المصنف قد تبع صاحب الحاصل فى جعل الرخصة والعزيمة قسمين للحكم^(١) وذكر القرافى فى كتبه أيضاً مثله وجعلهما غير هؤلاء من أقسام الفعل منهم الآمدى

(١) قال الاسنوى « وهاهنا بحثان أحدهما أن المصنف تبع صاحب الحاصل فى جعل الرخصة والعزيمة قسمين للحكم الى آخره » وأقول اعلم أن صاحب الحاصل وهو العلامة الارموى جعلهما قسمين للحكم وتبعه المصنف وجرى عليه صاحب التحصيل وصاحب جمع الجوامع والكمال بن الهمام فى تحريره وصاحب مسلم الثبوت وذكر القرافى فى بعض كتبه مثل ذلك وقد جعلهما الآمدى وابن الحاجب والامام فى المحصول وآخرون من أقسام الفعل الذى هو متعلق الحكم ومما لا شبهة فيه أنه يلزم من تقسيم الفعل الذى هو متعلق الحكم الى رخصة وعزيمة أن ينقسم الحكم أيضاً الى رخصة وعزيمة فان الحكم المتغير من عسر الى يسر هو صفة الفعل الذى هو موصوفه ومتعلقه وهو فعل المكلف فتقسيم الفعل هنا الى رخصة وعزيمة كتقسيم الفعل الذى هو متعلق الحكم الى واجب ومندوب واخواتهما فانقسم الحكم تبعاً الى وجوب وندب واخواتهما وهاهنا خلاف آخر فى الرخصة والعزيمة ففريق جعلهما من خطاب التكليف وجرى عليه المصنف وصاحب مسلم الثبوت وغيرهما وفريق جعلهما من أقسام الحكم الوضعى وزيفه صاحب مسلم الثبوت فى الحاشية بقوله فيه رد على من جعل الرخصة قسماً من خطاب الوضع وذلك لأنها ما يكون واجباً ومندوباً ومباحاً وهى من أقسام الحكم التكليفى وفيه ما فيه اه قال المولوى عبد الحق لعل وجه أى وجه قوله وفيه ما فيه أن المنتقسم لها انما هو مصداق الرخصة وهو من خطاب التكليف بلا ريب والكلام فى نفس مفهومها الذى هو عبارة عن تغير الحكم من عسر الى يسر فهى من الاحكام الوضعية اه وما قيل فى الرخصة مما ذكر يقال مثله فى العزيمة لانهما قسمان لمقسم واحد فهو اما الحكم الوضعى واما الحكم التكليفى ومن هذا الذى قاله المولوى عبد الحق بأن من جعل الرخصة والعزيمة من أقسام الحكم الوضعى

وابن الحاجب والامام فقال في المحصول الفعل الذى يجوز للكاف الاتيان به اما ان يكون عزيمة أو رخصة هذا لفظه بجروفة وذكر في المنتخب أيضا مثله فانه قسم المباح الى الرخصة والعزيمة وأراد المباح بتفسير الاقدمين وهو ما يجوز فعله واجبا كان أو غيره وكلام التحصيل ايضا قريب منه ونقل القرافى عن المحصول أنه قسر الرخصة بجواز الاقدام على الفعل مع قيام المانع والعزيمة بجواز الاقدام مع عدم المانع وهذا غلط على المحصول فانه انما فسره بالفعل . البحث الثانى ان حد العزيمة في كلام المصنف يدخل فيه الاحكام الخمسة ^(١) والامام نجر الدين

نظر الى مفهوم الرخصة والعزيمة ومن جعلهما من أقسام خطاب التكليف نظر الى الماصدقات يعلم أن الخلف لفظى لكن لا يخفى أن المعول عليه انما هو الماصدقات دون المفهوم فانه أمر اصطلاحى لا مدخل له في الاحكام التى هى المقصودة بالذات فكأن النظر الى الماصدقات أولى من النظر الى المفهوم فلذلك كان الاولى جعل الرخصة والعزيمة من أقسام الحكم التكليفى كما صنع المصنف ولا وجه لقول صاحب مسلم الثبوت فى الحاشية وفيه ما فيه ، ومن ذلك الذى قدمناه ايضا يعلم أن الخلاف لفظى أيضا بين من جعل الرخصة والعزيمة من أقسام الفعل الذى هو متعلق الحكم وبين من جعلهما من أقسام الحكم التكليفى لما علمت أنه يلزم من تقسيم الفعل الذى هو متعلق الحكم الى رخصة وعزيمة تقسيم الحكم الى رخصة وعزيمة وبالعكس . فقول الاسنوى فيما نقله القرافى عن المحصول انه قسر الرخصة بجواز الاقدام على الفعل الى آخره وهذا غلط مراده منه أنه غلط فى نسبة ذلك للامام فى المحصول لان الامام فى المحصول جعل الرخصة والعزيمة من أقسام الفعل الذى هو متعلق الحكم ومقتضى كلام القرافى أن الامام جعلهما فى المحصول من أقسام الحكم نفسه وقد علمت أنه يلزم من تقسيم الفعل الذى هو متعلق الحكم تقسيم الحكم وبالعكس فلعل القرافى نسب الى الامام فى المحصول أنه جعلهما من أقسام الحكم للإشارة الى ما قلنا

(١) قال الاسنوى « البحث الثانى ان حد العزيمة فى كلام المصنف يدخل فيه

في المحصول وغيره جعلها تطلق على الجميع ما عدا المحرمّ فانه جعل مورد التقسيم الفعل الجائز كما تقدم والقرا في خصها بالواجب والمندوب لا غير فقال في حدها طلب الفعل الذي لم يشتهر فيه مانع شرعى قال ولا يمكن أن يكون المباح من العزائم فان العزم هو الطلب المؤكد فيه. ومنهم من خصها بالواجب فقط وبه جزم الغزالي في المستصفي والآمدى في الاحكام ومنتهى السؤل وابن الحاجب في المختصر الكبير ولم يصرح بشيء في المختصر الصغير فقالوا: العزيمة ما لزم العباد بإيجاب الله تعالى وكأنهم احترزوا بإيجاب الله تعالى عن النذر ولم يذكر ابن الحاجب هذا القيد

الاحكام الخمسة الى آخره» وكذا مقتضى تعريف جمع الجوامع أن العزيمة تنقسم الى الاحكام الخمسة كما يشير اليها عبارة الجلال في شرحه عليه وهو الحق على مقاله صاحب الميزان بعد تقسيم الاحكام الى الفرض والواجب والسنة والنفل والمباح والحرمه والكراهة وغيرها أن العزيمة اسم للحكم الاصلى فى الشرع على الاقسام من الفرض والواجب والسنة والنفل ونحوها اه غير أن قوله وغيرها بعد ذكر جميع الاحكام مستدرك لأنه لم يبق من أقسام الحكم ما يدخل تحت قوله وغيرها فان ما قبله قد استغرق جميع الاقسام ومن هذا تعلم ما فى كلام الامام فى المحصول من جعله العزيمة فى مقابلة الرخصة ما تطلق على الجميع ما عدا الحرام وما فى كلام القرا فى حيث خص العزيمة بالواجب والمندوب وما فى كلام من خصها بالواجب كالغزالي والآمدى وابن الحاجب فى كبيره فان كل هذه الاقوال خلاف الحق ولذا خالفها المصنف وصاحب جمع الجوامع ومن وافقهما ولا تنس ما قدمناه من انه يمكن ارجاع ما قاله الامام فى المحصول ومن وافقه وما قاله القرا فى ومن وافقه وما قاله الآمدى وابن الحاجب فى كبيره والغزالي الى ما هو الحق من أن العزيمة بذاتها تشمل الاحكام الخمسة وأن مقاله كل فريق من هذه الفرق المخالفة انما قاله لاعتبار خاص لا ينافى ما هو الحق كما بيناه من قبل فارجع اليه

قال «الفصل الثالث - في احكامه

وفيه مسائل

﴿ الأولى ﴾

الوجوب قد يتعلق بمعين^(١) وقد يتعلق بمبهم من أمور معينة كخصال الكفارة ونصب أحد المستمدين للإمامة . وقالت المعتزلة الكل واجب على معنى أنه لا يجوز الاخلال بالجميع ولا يجب الاتيان به ولا خلاف في المعنى . وقيل الواجب معين عندالله تعالى دون الناس . ورد بأن التعمين يحيل ترك ذلك الواجب والتخيير يجوزه وثبت اتفاقاً في الكفارة فاتفق الاول . قيل يحتمل أن المكلف يختار المعين أو يعين ما يختاره أو سقط بفعله غيره . وأجيب عن الاول بأنه يوجب تفاوت المكلفين فيه وهو خلاف النص والاجماع وعن الثاني بأن الوجوب محقق قبل اختياره وعن الثالث بأن الآتي بأهيات بالواجب اجماعاً « أقول عقد المصنف هذا الفصل لاحكام الحكم الشرعي وجعله مشتملاً على سبع مسائل والامام نخر الدين ذكر ذلك في الاوامر والنواهي وجعل الاربعة الاخيرة من

(١) قال المصنف « الفصل الثالث في أحكامه وفيه مسائل - الاولى الوجوب قد يتعلق بمعين الى آخره » أقول موضوع مسألة الواجب المخبر هو ما اذا أمر لشارع بواحد مبهم من أشياء محصورة معينة بالنوع وذلك كخصال الكفارة في قوله تعالى « فكفارته اطعام عشرة مساكين » الآية وكجزاء الصيد في قوله تعالى « جزاء مثل ماقتل من النعم » الآية - ولاخلاف لاحد من العلماء في ورود الامر بأحد شيئين أو أشياء محصورة معينة تعيناً نوعياً كما في الآيات المارة وغيرها من الآيات الاخرى والاحاديث وانما الخلاف فيما أوجبه ذلك الامر وتعلق به قال أهل السنة هو واحد مبهم وقالت المعتزلة الواجب الذي تعلق به الامر هو الكل قال المصنف على معنى أنه لايجوز الاخلال بالجميع ولا يجب الاتيان به فلا خلاف في المعنى الى آخر ما حكاه

هذه المسائل السبع في الاحكام كما ذكره المصنف وأما الثلاثة الاولى فجعلها في أقسامه لاني أحكامه فقال النظر الاول في الوجوب والبحث اما في أقسامه أو أحكامه . أما أقسامه فاعلم أنه بحسب المأمور به ينقسم الى معين ومخير وبحسب وقته الى مضيق وموسع وبحسب المأمور الى واجب على التعمين وواجب على الكفاية هذا كلامه وذكر مثله صاحب الحاصل وصاحب التحصيل والمصنف جعل الكل في أحكام الحكم وليس بجيد^(١) ثم انه أطلق الحكم وإنما هي أقسام للوجوب

(١) قال الاسنوي « عقد المصنف هذا الفصل لاحكام الحكم وجعل الشكل في أحكام الحكم وليس بجيد » وأقول اذا نظرنا الى الخلاف بيننا وبين المعتزلة نجد أن موضوعه في أنه هل يصح تعلق الامر بواحد مبهم من أشياء معينة بالنوع أو لا يصح تعلقه بواحد مبهم كذلك فقولنا الذي حكاه المصنف بقوله الوجوب قد يتعلق بمعين وقد يتعلق بمبهم من أمور معينة مبنى على أن تعلق الامر بواحد لا بعينه من أشياء معينة صحيح لغة وشرعاً وعقلاً وحينئذ يبقى الامر الوارد بذلك على ظاهره ويوجب واحداً لا بعينه وقالت المعتزلة هو غير صحيح شرعاً وعقلاً فيلزم تأويل ما ظاهره تعلق الامر بواحد مبهم من أشياء معينة فيكون وجوباً للشكل عند فريق منهم أو لبعض معين عند الله تعالى على ما قاله المصنف ومن هذا تعلم أنه يجوز أن نجعل ذلك من أقسام الحكم وأن نجعله من أحكامه . لنا اذا نظرنا الى الوجوب نفسه وأنه منقسم باعتبار تعلقه الى متعلق معين وغير معين كان من أقسام الحكم واذا نظرنا الى أن المنقسم على الحقيقة هو تعلق لوجوب لا نفس الوجوب كان من أحكامه ولما كان الاقرب في المسائل السبع أن يكون الانقسام بالاعتبار الاخير جعلها المصنف كلها من احكام الحكم أما لاقسام الاربعة الاخيرة فقد سلم الاسنوي أنها من أحكام الحكم وأما الثلاثة الاولى فهي التي ينازع فيها فنقول قد علمت أن الخلاف بيننا وبين المعتزلة إنما هو في صحة تعلق الوجوب بواحد لا بعينه وعدم صحة ذلك فالمعتزلة قالوا بالثاني . بنوا قولهم بوجوب الشكل على ذلك وبنينا قولنا على صحة ذلك فكان مبنى الخلاف بيننا وبينهم انه هل يصح تعلق الوجوب بواحد مبهم أو لا يصح وهذا حكم

خاصة * المسألة الاولى في انقسام المأمور به الى معين ونخير. اعلم ان الوجوب قد يتعلق بشيء معين كالصلاة والحج وغير ذلك ويسمى واجباً معيناً وقد يتعلق بواحد مبهم من أمور معينة أى بأحدها ويسمى واجباً نخبياً ثم هذا على قسمين: فقسم يجوز الجمع بين تلك الامور وتكون أيضاً أفرادها محصورة كخصال الكفارة فان الوجوب تعلق بواحد من الاطعام والكسوة والعنق ومع ذلك يجوز اخراج الجميع. وقسم لا يجوز الجمع ولا تكون أفرادها محصورة^(١) كما اذا مات الامام الاعظم ووجدنا جماعة قد استعدوا للامامة أى اجتمعت فيهم الشرائط فانه يجب على الناس أن ينصبوا منهم واحداً ولا يجوز نصب زيادة عليه. وذكر المصنف هذين المثالين

يتعلق بالحكم وهو الوجوب وليس من أقسام الحكم نفسه وهو الوجوب الابتدائي وجعل الوجوب منقسماً باعتبار حكمه وكذا يقال في انقسامه الى مضيق وموسع انما هو انقسام باعتبار تعلقه بفعل في وقت لا يسع غيره أو يسعه وغيره وكذلك انقسامه باعتبار المأمور انما هو انقسام باعتبار تعلقه بفعل من يجب عليه فرجع جميع الاقسام الى أحكام الحكم أو لا وبالذات والى نفس الحكم تبعاً فكان ما فعله المصنف من جعله المسائل السبع في أحكام الحكم أولى مما فعله الامام نجر الدين يرشدك الى هذا الذى قلناه قول الاسنوى انما هي اقسام للوجوب خاصة ومن المعلوم انها ليست أقساماً للوجوب باعتبار ذاته لان الوجوب باعتبار ذاته واحد لا تعدد فيه والمصنف وان أطلق الحكم في عنوان الفصل لكنه في الاقسام لم يطلق بل قال الأولى الوجوب الى آخره فجعل المقسم هو الوجوب وقسمه باعتبار تعلقه بمعين وتعلقه بغير معين وهكذا فعل في سائر المسائل السبع فلا وجه للاعتراض

(١) قال الاسنوى «وقسم لا يجوز الجمع ولا تكون أفرادها محصورة الى آخره» أقول هكذا في النسخة المطبوعة بزيادة لا النافية في قوله «ولا يكون الى آخره» وهو خطأ في الطبع والصواب حذف لا كما يدل عليه ما قبله وما بعده من أن الواجب النخبى يكون الأمر فيه بواحد مبهم من شئتين أو أشياء محصورة معينة بالنوع

لاجل هذا المعنى ولا يتصور التكليف بواحد مبهم من أمور مبهمة لانه تكليف بما لا يعلمه الشخص ويكون الواجب واحداً مبهماً من أمور أى أحدها لا بعينه نقله في المحصول والمنتخب عن الفقهاء فقط ولم ينقل عن الاصوليين تصريحاً بموافقهم ولا مخالفتهم بل ظاهر كلامه المخالفة لانه أبطل ما استدلوا به وكذلك فعل صاحب الحاصل والتحصيل نعم نقله الأمدى عن الفقهاء والاشاعرة وارتضاه واختاره أيضاً ابن الحاجب. ولك أن تقول أحد الاشياء قدر مشترك بين الخصال كلها لصدقه على كل واحد منها وحينئذ فلا تعدد فيه وإنما التعدد في محاله فان المتواطىء موضوع لمعنى واحد صادق على أفراد كالانسان وليس موضوعاً لمعان متعددة واذا كان أحد الخصال هو متعلق الوجوب كما تقدم استحاله فيه التخخير وانما التخخير في الخصوصيات وهى خصوص الاطعام مثلاً أو الكسوة أو الاعتاق فالذى هو متعلق الوجوب لا تخيير فيه والذى هو متعلق التخخير لا وجوب فيه وهذا نافع في كثير من المباحث الآتية فافهمه . (واعلم) أن المصنف حكى في هذه المسئلة ثلاثة مذاهب أحدها ما تقدم والثانى ما نقله عن المعزلة أن الامر بالاشياء على التخخير يقتضى وجوب الكل على التخخير قالوا والمراد من قولنا ان الكل واجب على التخخير^(١) هو انه لا يجوز للمكف ترك جميع

(١) قال الاسنوى « قالوا والمراد من قولنا ان الكل واجب الى آخره » فالخلاف بيننا وبين القائلين بوجوب الكل لفظى على هذا كما يصرح به قول المصنف فلا خلاف في المعنى لكن قياسهم هذا على فرض الكفاية انه لو أتى بجميع خصال الكفارة يثاب ثواب واجبات متعددة ولو ترك الجميع ياتم اثم من ترك واجبات متعددة بقدرها كما أن الواجب الكفائى لو فعله جميع المكلفين به أتيب كل واحد منهم ثواب واجب ولو تركوه جميعاً اثم كل واحد منهم اثم تارك الواجب يقتضى أن الخلاف معنوى وهذا ماجرى عليه في نقل هذا المذهب صاحب مسلم الثبوت وجرى عليه كذلك السكال بن الهمام في تحريره وكذا غيره في غيره والحاصل أن المتفق عليه بين من نقلوا هذا المذهب أنهم قائلون مع قولهم بوجوب الكل أن الواجب يسقط بفعل أى واحد من الخصال ولا ينجفى أن

الافراد ولا يازم الجمع بينها وهذا بعينه هو قول الفقهاء فلا خلاف في المعنى وحينئذ
فلا حاجة الى دليل يرد عليهم فان قيل بل الخلاف في المعنى وهو الثواب على الجميع
القول أنه يثاب عليها لو أتى بها ثواب واجبات ويأثم بتركها اثم ترك واجبات
متعددة بقدرها ينافي ما اتفقوا عليه من أنهم قائلون بسقوط الواجب بفعل أى
واحد منهم فان ايجاب الكل على وجه ما ذكر من الثواب على الجميع عند الفعل
والاثم على الجميع عند الترك لا يتصور الا اذا كان ترك كل واحد منها ممتنعاً
شريعاً مطلقاً سواء فعل غيره معه أم لا وحينئذ لا يسقط بفعل واحد منها مع
ترك آخر منها وأجابوا عن ذلك بأن التنافي انما يكون لو أريد الكل المجموع أى
من حيث الاجتماع فان عدم المجموع حينئذ قد يكون بعدم جزء منه وقد يكون
بعدم جميع الاجزاء وأما اذا أريد الكل البدلى فعدمه ليس الا بعدم جميع
الاجزاء لأن الكل البدلى ليس الا الفرد المنتشر الصادق بأى واحد منها وعدم
الفرد المنتشر انما يكون بعدم الافراد كلها بحيث لا يفعل واحد منها لأن الفرد
المنتشر يوجد بوجود واحد منها والعدم على وجه ما ذكر هو الذى منعه الشارع
فيكون الاثم بتركه لكن على هذا الجواب يرجع قول هؤلاء المعترلة الى قولنا
ولا يأثم بترك الجميع اثم تارك واجبات متعددة بقدرها كما لا يثاب على فعل
الجميع ثواب واجبات متعددة بقدرها ومن فعل واحداً منها سقط عنه الوجوب
فهذا الجواب فى الحقيقة جواب بمنع تفريع استحقاق ثواب واجبات بقدرها لو
فعلها جميعاً واثم تارك واجبات متعددة لو تركها جميعاً على القول بوجوب الكل
ولذلك لم يصحح امام الحرمين نقل وجوب الكل الذى يتفرع عليه ما ذكر عن
أبي هاشم وقال فلا خلاف فى المعنى ونقل الزركشى عن امام الحرمين أن القاضى
أبا هاشم قال لا يأثم التارك اثم من ترك واجبات ولا يثبت لمن فعل الجميع ثواب
واجبات ومن فعل واحداً سقط عنه الوجوب ونازع الزركشى فى ذلك وقال ان
مبنى الخلاف هو الحسن والقبیح فالمعترلة يقولون بهما والوجوب عندهم تابع
للحسن الخاص بالفعل ونحن لا نقول بذلك فالوجوب عندنا لا يتبع الحسن الخاص
بالفعل فيجب على رأى المعترلة عند التخيير استواء الجميع فى الحسن الخاص والا

والعقاب عليه فلنا لافان الآمدي نقل في الاحكام انه لا ثواب ولا عقاب الا على
لوقع التخير بين حسن وغيره هذا تحقيق ما نقلوه عن أبي هاشم ولذلك قال
الناصرون لمذهبه ان ايجاب واحد مبهم ممتنع لأنه لو كان واحد من الثلاثة واجباً
واثنان غير واجبين خلا اثنان عن المقتضى للوجوب فلا بد أن يكون كل واحد
منها بخصوصه مشتملاً على صفة تقتضى وجوبه ولكن كل واحد منها يقوم مقام
الآخر ولهذا سمي بالواجب المخير اه ماخصاً ووافقه الولى العراقي على ذلك وعلى
هذا يكون ما فرعه على هذا القول من استحقاق ثواب واجبات ممتدة بقدرها
اذا فعلها جميعاً واثم واجبات ممتدة بقدرها اذا تركها جميعاً ويمتنع التنافي بين
هذا وبين القول بسقوط الوجوب بواحد منها بأن الشارع جعل كل واحد منها
يقوم مقام الآخر في سقوط وجوبه فكل واحد منها واجب يثاب على فعله
ويعاقب على تركه لكن الشارع جعل كل واحد منها يقوم مقام الآخر في سقوط
الطلب ، وفي النجم اللامع ان هذا القول نقله القاضى عن الجبائي وابنه وبعض
أصحابه قال صاحب المصادر واختاره الشريف المرتضى وقال الباجى واختاره
ابن خويز منداد من مالكية العراق واليه ذهب بعض أصحاب أبي حنيفة ومع
هذا كله قد اختلفوا في أن هذا الخلاف لفظى أو معنوى فقال أبو اسحاق
وامام الحرمين والبيضاوى انه لفظى وهو مبنى على ما قاله القاضى أبو هاشم بناء
على ما نقله الزركشى عن امام الحرمين عنه كما تقدم واختاره ابن القشيري وابن
السمعاني في القواطع وسليم الرازى في التقرير والامام الرازى في المحصول على
معنى أنه لا يجوز الاخلال بالجميع وترك كل فرد منها ولا يجب عليه الايتان بكل
واحد منها واذا أتى بواحد منها كفى في سقوط التكليف وهذا بعينه
قول الفقهاء الصحيح عندنا وقال القاضى أبو الطيب الطبري بل الخلاف
معنوى لأننا نخطئهم في اطلاق اسم الوجوب على الجميع لاجماع المسلمين
على أن الواجب في الكفارة الخيرة أحد الامور وقال الاصفهاني الذي يظهر
من كلام الغزالي وابن فورك انه معنوى واختاره ابن التلمساني والآمدي وغيرهم
وهو مبنى على ما قاله الزركشى وحققه في النقل عن ابى هاشم وان مبنى الخلاف

البعض . (واعلم) أن وصف الكل بالوجوب يلزمنا أيضاً القول به لان كل حكم
هنا هو الخلاف في الحسن والتقبح واختار الشارح الاسنوي تبعاً للمصنف أن
الخلاف لفظي ونقل عن الآمدي أنه نقل عنهم في الاحكام أنه لا ثواب ولا
عقاب الا على البعض ثم قال ان وصف الكل بالوجوب يلزمنا أيضاً القول به لان
كل حكم ثبت للأعم ثبت للاخص بالضرورة لاشتماله عليه وقد تقدم أن الوجوب
ثابت لمسمى احدى هذه الخصال فيكون ثابتاً لكل واحدة منها لاشتمالها
عليه نعم يصدق على كل واحد أنه ليس بواجب باعتبار خصوصه اهـ . هذا ما
قالوه وأقول لا خلاف لاحد في الواجب الخير وورود الصيغة به في الكتاب
والسنة كما سبق وإنما الخلاف فيما هو الواجب فقلنا ان الواجب هو واحد لا بعينه
وقالت المعتزلة ان الواجب هو الكل واستدلوا على قولهم بأنه لو كان الواجب
واحداً لا بعينه من حيث هو احدها مبهماً لكان الخير فيه الجائر تركه واحداً
لا بعينه من حيث هو احدها مبهماً والخير فيه ان تعدد لزم التخيير بين واجب
وغير واجب وهو يرفع حقيقة الوجوب اذ المكلف أن يختار غير الواجب لمكان
التخيير وبتركه لعدم الوجوب وان أحد لزم اجتماع التخيير وهو جواز الترك
والوجوب وهو عدم جواز الترك في شيء واحد وهما متناقضان وأجاب القائلون
بأن الواجب واحد مبهم بأن الواجب وهو القدر المشترك بينها وهو أحدها غير
معين الصادق على كل واحد منها معين ومتحد ولا تخيير فيه والتخيير في خصوص
كل واحد منها على معنى أنه يجوز للمكلف أن يحقق فيه القدر المشترك وهو
احدها مبهماً فتعلق الوجوب وهو القدر المشترك لا ابهام فيه ولا تعدد ولا
تخيير وما يتحقق به هذا القدر المشترك هو كل واحد بخصوصه مبهم ومتعدد
وفيه التخيير . فتلخص من هذا اننا لا نقول بوجوب كل واحد من الاشياء
المعينة التي وقع فيها التخيير بخصوصه وان كنا نقول بوجوب القدر المشترك
الذي يتحقق في كل واحد منها فوقع كل واحد منها واجباً ان فعله باعتبار
انه تمام أحدها مبهماً الذي هو القدر المشترك لا باعتبار خصوصه ومن هذ
تعلم أن قولنا بوجوب الكل يغير قول المعتزلة بوجوب الكل فان قولهم

ثبت للاعم ثبت للاخص بالضرورة لاشتماله عليه وقد تقدم أن الوجوب ثابت لمسمى احدى الخصال فيكون ثابتاً لكل واحد منها لاشتماله عليه . نعم يصدق بوجوب الكل هو على معنى أن كل واحد منها واجب بخصوصه وقولنا بوجوب الكل هو على معنى أن كل واحد منها واجب باعتبار أنه تمام القدر المشترك لا باعتبار خصوصه فقول الاسنوى ان وصف الكل بالوجوب يلزمنا أيضاً القول به الى آخره ان كان مراده بوجوب الكل وجوب كل واحد منها باعتبار انه تمام احدها مبهماً وهو القدر المشترك كما هو ظاهر قوله ان كل حكم ثبت للاعم ثبت للأخص وقوله نعم يصدق على كل واحد أنه ليس بواجب باعتبار خصوصه فهو مسلم ولكن ليس هذا هو معنى وجوب الكل عند المعتزلة لان معناه أن كل واحد بخصوصه واجب عنده لما قدمناه عن الزركشى وهو مقتضى قواعد مذهبهم وان كان مراده أنه يلزمنا القول بما ذكر على الوجه الذى يقوله المعتزلة فغير مسلم وهذا يقتضى أن الخلاف معنوى والحاصل أن من قال ان الخلاف بيننا وبين المعتزلة في الواجب الخير معنوى بنى قوله على ان هذا الخلاف مبنى على الخلاف بيننا وبينهم في الحسن والقبح العقليين وفي أن الاحكام الشرعية تابعة لما في الافعال من المصلحة والمفسدة وأن الخلاف في الواجب الخير مفرع على ذلك ولا شك أن الخلاف بيننا وبينهم في الحسن والقبح واستنزاه المصلحة والمفسدة لتلك استنزاهاً عقلياً خلاف حقيقي معنوى فيكون ما تفرع عليه من الخلاف في الواجب الخير حقيقياً معنوياً لا ببناء قولهم على عدم صحة ايجاب واحد لا بعينه بناء على أصلهم في الحسن والقبح المبنيين على ما في الافعال من المصلحة والمفسدة ومن صرح ببناء هذه الاقوال على ما ذكر الجلال المحلى في شرحه على جمع الجوامع تبعاً للزركشى وغيره وبناء على هذا يكون الخلاف بيننا وبينهم معنوياً ولها ثمرة فقيية وهو أن المسكف اذا فعل الكل يثبت له ثواب واجبات متعددة وان ترك الجميع لزمه عقاب تارك واجبات متعددة بقدرها وهذا هو الذى يقتضيه قواعد مذهبهم فمعنى قولهم بوجوب الكل حينئذ ان كل واحد بخصوصه واجب لان المصلحة والمفسدة لا يقوم واحد منهما الا بفعل معين بخصوصه ومن قال

على كل واحد أنه ليس بواجب باعتبار خصوصه . والمذهب الثالث أن الواجب معين عند الله تعالى غير معين عندنا وهذا القول يسمى قول التراجم لأن الاشاعرة

ان الخلاف لفظي بنى قوله هذا على ما نقله امام الحرمين عن ابي هاشم من أن المعزلة يقولون كما تقول يثاب ان فعل الجميع على أحدها ويعاقب ان ترك الجميع على احدها لان الخلاف لا يكون ثمرة فقهية ويكون معنى قولهم بوجوب الجميع انه لا يجوز الاخلال بالكل ولا شك أن الاخلال بالكل لا يكون الا بترك الكل وعدم فعل واحد منها ويكون المراد بالكل الكل البدلي كما ذكرناه وهذا الاخير هو المشهور المعروف عن مشاهير المعزلة لكن لما كان الاول هو الموافق لقواعد مذهبهم وقال الزركشي انه تحقيق ما نقلوه عن أبي هاشم وأن الاستدلال بما استدلوا به يؤيد ذلك قال الجلال تقريباً على القول بوجوب الجميع فيثاب فاعلمها ثواب فعل واجبات ويعاقب بتركها عقاب تارك واجبات ويسقط الكل الواجب بواحد منها حيث اختصر عليه لان الامر على رأيهم تعلق بكل واحد منها بخصوصه على وجه الاكتفاء بواحد منها قلنا ان سلم ذلك لا يلزم منه وجوب الكل المترتب عليه ما ذكرناه فأشار الجلال بذلك الذي قاله الى أن المعزلة يخالفوننا خلافاً حقيقياً معنوياً في الواجب ما هو وفيما يثاب عليه لو فعل الجميع ويعاقب عليه اذا ترك الجميع وانه لا خلاف بيننا وبينهم في ان الواجب سواء كان هو الكل كما يقولون او هو احدها مبهماً يصدق بفعل احدها على معنى ان احد الواجبات قام كل منها مقام الآخر عندهم وعلى معنى ان الواجب سقط بفعل القدر المشترك عندنا فالخلاف من هذا الوجه فقط لفظي فالتحقيق هو ما اشار اليه الجلال من ان الخلاف معنوي فيما عدا سقوط الواجب بفعل البعض سواء قلنا بوجوب الكل كما هو رأيهم او بوجوب واحد مبهم كما هو رأينا لكن سقوط الواجب بمعنى سقوطه بفعل القدر المشترك الذي هو احدها وهذا البعض الذي فعله هو تمام القدر المشترك وما عدا ما فعله من الخصال سقط وجوبه بحيث لو فعل الجميع كان الثواب على احدها والباقي تطوع لسقوط وجوبه وسقوط الواجب بفعل البعض على رأيهم على معنى ان البعض الذي فعله واجب أغنى فعله

يروونه عن المعتزلة والمعتزلة يروونه عن الاشاعرة كما قال في المحصول^(١) ولما لم يعرف
قائله عبر المصنف عنه بقوله وقيل وهذا المذهب باطل لان التكليف بمعين عند
الله تعالى غير معين للمعبد ولا طريق له الى معرفته بعينه من التكليف بالحال
وابطله المصنف بأن مقتضى التعمين أنه لا يجوز العدول عن ذلك الواحد المعين
ومقتضى التخيير جواز العدول عنه الى غيره والجمع بينهما متناقض فاذا ثبت
احدهما بطل الآخر والتخيير ثابت بالاتفاق منا ومنكم فيبطل الاول الذى هو
التعمين. وقوله «قيل يحتتمل الى آخره» أى اعترض الخصم على الرد المذكور من
ثلاثة أوجه: أحدها أنا لانسلم أن مقتضى التخيير تجوز ترك ذلك الواحد المعين
لجواز ان الله تعالى يلهم كل مكلف عند التخيير الى اختيار ما عينه له . الثانى أنه
يحتتمل ان الله تعالى يعين ما يختاره للوجوب . الثالث أنا لا نسلم أيضاً أن التعمين

عن فعل باقى الواجبات فلم يسقط وجوب ما عدا ما فعله بل هى باقية على وجوبها حتى
لو فعلها يثاب على فعل واجبات متعددة بقدرها ولو لم يفعل شيئاً منها كان تاركاً
لواجبات متعددة فيعاقب عليها بقدرها ولكن الشارع اكتفى منه بواجب منها
على الجميع لحصول المقصود به كما هو الشأن فى فرض الكفاية هذا هو تحقيق
ما أشار اليه الجلال وهو الحق الذى يجب أن يعرض عليه بالنواجد وان أردت
أوسع مما هنا فعليك بكتابتنا البدر الساطع على مقدمة جمع الجوامع

(١) قال الاسنوى « وهذا القول يسمى قول التراجم الى آخره » قال فى
المحصول ان اصحابنا ينسبونه للمعتزلة والمعتزلة الى اصحابنا واتفق الفريقان على
فساده ويسمى قول التراجم قال الامام السبكي وعندى أنه لم يقل به أحد وإنما
نشأ من مبالغة المعتزلة فى الرد علينا فى أسباب تعلق الوجوب بالجميع وأما رواية
اصحابنا له عن المعتزلة فلا وجه لها لمنافاته قواعدهم اه قال الزركشى استدركا
على ما قاله الامام السبكي لكن أبا الحسن القطان من أئمة اصحابنا حكاه فى كتابه
فى أصول الفقه عن بعض الاصوليين اه وقصد الزركشى بذلك الرد على الامام
السبكي فى دعواه أنه لم يقل به احد وهذا لا ينافى فى قول باطل لمخالفته لما اتفق
عليه الجميع من أن المكلف به يجب أن يكون معلوماً للمكلف أما عند أهل السنة

يحيل ترك ذلك الواحد المعين فان الواجب المعين قد يسقط بفعله غيره كما سقطت الجلسة الفاصلة بين السجدين بجلسة الاستراحة وغسل الرجل بمسح الخف والشاة الواجبة في خمس من الابل باخراج البعير وشبه ذلك . واجاب المصنف عن الاول بانه لو كان الواجب واحداً معيناً ويختاره المكلف لكان كل من اختار شيئاً يكون هو الواجب عليه دون غيره من الخصال فيكون الواجب على هذا غير الواجب على الآخر عند اختلافهم في الاختيار لكن التفاوت بين المكلفين في ذلك باطل بالنص والاجماع أما النص فلأن الآية الكريمة دالة على ان كل خصلة من الخصال مجزئة لكل مكلف واما الاجماع فلأن العلماء متفقون على ان المكلفين في ذلك سواء وان الذي أخرج خصلة لوعدل الى اخرى لاجزأته ووقعت واجبة . وهذا الجواب لم يذكره الامام ولا اتباعه بل تمسكوا بالتنافي فقط . واجاب عن الثاني وهو كونه تعين باختياره بان الوجوب ثابت قبل اختيار المكلف اجماعاً مع ان الواجب في تلك الحالة لا يستقيم ان يكون واحداً معيناً لان الفرض ان التعيين متوقف على اختياره وقد فرضنا أن لا اختيار . واجاب عن الثالث بأنه لو كان الواجب واحداً معيناً والمآتي به بدل عنه يسقطه لكان الآتي به ليس آتياً بالواجب بل يبدله لكن الاجماع منعقد على ان الشخص الاتي بأي واحدة شاء من هذه الخصال هو آت بالواجب اجماعاً

قال « قيل ان آتى بالكل معاً فالأمتثال اما بالكل فالكل واجب أو بكل

فلأن اللازم أن يفهم المكلف ما كلف به من الخطاب ولا يفهمه الا اذا كان معلوماً عنده وأما عند المعتزلة فلما ذكر ولأن مدار الاحكام والتكليف على ما يدركه العقل في الافعال من المصلحة والمفسدة والحسن والتبجح وكل ما ذكر لا يتصور الا في فعل مخصوص معين عند العبد فكان هذا القول منافياً لقواعد التريقين غاية الأمر ان أهل السنة قالوا ان المكلف به معين عند العبد ومتحد وهو القدر المشترك ولا ايهام فيه وانما الابهام في الخصوصيات التي يتحقق فيها ذلك القدر المشترك فالتخيير والابهام فيها لافيه ويدل على ذلك قوله تعالى « لا يكلف الله نفساً الا وسعها » وما لا يعلمه العبد ليس في وسعه فلا يمكن ان يكلف به وما هو معين عند الله وغير معين عند العبد غير مقدور للعبد

واحد فتجتمع مؤثرات على أثر واحد أو بواحد غير معين ولم يوجد أو بواحد معين وهو المطلوب وأيضاً الوجوب معين فيستدعي معيناً وليس الشكل ولا كل واحد وكذا الثواب على الفعل والعقاب على الترك فإذا الواجب واحد معين « أقول احتج الذهاب الى أن الواجب واحد معين بأن فعل الواجب له صفات (١)

(١) قال الاستوى « أقول احتج الذهاب الى أن الواجب واحد معين بأفعل الواجب الخ » وأقول قد علمت أن القول بأن الواجب واحد معين هو قول التراجم وأن فريقى أهل السنة والمعتزلة متفقان على فسادهما وأن الامام السبكي أنكر أن أحداً قال به فلاشك في ذلك بالاستدلال له والجواب عن ذلك تطويل بلا طائل لكن حيث اشتغل به المصنف وشراجه وغيرهم أردنا أن نتعرض لذلك فنقول حاصل ما استدلل به هذا القائل اننا اذا فرضنا ان المكلف أتى بالجميع فلا يخلو اما أن يكون الامتثال بالجميع بمعنى الشكل المجموعى فالجميع واجب وهو باطل لأن كل واحد حينئذ يكون جزء الواجب فلا يسقط الواجب الا بقعها كلها وهو خلاف الاجماع على أن الواجب يسقط بواحد منها واما أن يمثل بكل واحد أو بواحد غير معين فيلزم المحال لأنه ان امتثل بكل واحد كان كل واحد منها مؤثراً بالاستقلال فيلزم اجتماع مؤثرات كل واحد منها مؤثر تام على أثر واحد وذلك محال لان المؤثر التام يستغنى به الأثر عن غيره مع احتياجه اليه فلو اجتمع مؤثرات كذلك لاحتاج الأثر الى كل واحد منها واستغنى عن كل واحد منها ويلزم أن يقع بها وأن لا يقع بها فيجتمع النقيضان وان كان الامتثال بواحد غير معين فغير المعين لا وجود له لان كل موجود معين وما ليس بمعين ليس بموجود ولا امتثال الا بما هو موجود فتعين أن يكون الامتثال بواحد معين فقال فريق جواباً عن هذا الاستدلال اننا نختار ان يمثل بأمر لا يجوز تركها كلها ولا يجب فعلها كلها يعنى أنه يثاب بفعل واجبات مخيرة ويثاب على ذلك ثواباً أزيد من ثواب بعضها سواء اقتصر عليه أو ضم اليه فقلا آخر وانقص من ثواب الواجبات المميئة وكل منها رتبة عند الله تعالى وكذا العقاب اذا تركها يستحقه على ترك مجموع أمور كان المكاف مخيراً بين ترك أى واحد منها بشرط فعل الآخر وهذا الجواب انكار

وهي اسقاط الفرض وكونه واجباً واستحقاق ثواب الواجب وتركه أيضاً له خاصة وهي استحقاق العقاب وهذه الاربعة تدل على انه واحد معين ثم ذكر المصنف

لان الواجب الككل المجموعى وأن كل واحد يكون جزء الواجب باختيار أن الواجب هو الككل البدلى مع الاعتراف بان كل واحد منها واجب من حيث خصوصه وكل منها يفتى فعله عن فعل الآخر وهذا يوافق قول القائلين بان الواجب هو الككل وينافي قولنا ان الواجب واحد لا بعينه وانه القدر المشترك لان هذا يقتضى أنه اذا أتى بها كلها لا يمتثل الا بواحد منها فقط عندنا هو أعلاها ان تفاوتت أتى بها مرتباً أولاً أو أتى واحد كان منها ان تساوت أو أولها ان أتى بها مرتباً على ما يأتى ولا يثاب ثواب الواجب على أكثر من هذا الواحد سواء ضم معه غيره أو لا وقال فريق آخر فى الجراب عن هذا الاستدلال نختار أنه يستحق ثواب الواجب على فعل أكثرها ثواباً ويمتثل به ويستحق اذا تركها كلها عقاب أدناها عقاباً ومراده أنه يثاب على أكثرها ثواب الواجب وما عداه يثاب عليه ثواب التطوع وبهذا تعلم أن الخلاف في الامتثال وفي الثواب خلاف في انه اذا فعل الجميع ما الذي يقع واجباً وقال الامام السبكي انه لا يثاب ولا يعاقب الا على احدها لانه الواجب على قولهم فلهذا كله أعرض صاحب جمع الجوامع عن هذه الادلة الاربعة التي استدلل بها الداهب لهذا القول المردود من الجميع وعن الاشتغال بالجواب عنها واقتصر على ذكر الخلاف بين أهل السنة فيما اذا فعل الجميع وبذكرة تندفع هذه الادلة الباطلة أيضاً فقال تقريباً على قولنا لا على قول المعتزلة فان فعل الككل فقيام الواجب أعلاها وأن تركها فقيام يعاقب على أدناها اه ومتى قلنا انه يثاب على أعلاها يلزم ان أعلاها هو الذى وقع واجباً وحصل الامتثال به ومتى قلنا انه يعاقب على أدناها كان هذا قولاً بأن الواجب المتروك هو أدناها عقاباً ومعنى هذا اننا نختار ان الذى وقع به الامتثال ويثاب عليه هو القدر المشترك وهو أحدها لا بعينه وهو واحد معين لا ابهام ولا تحجير فيه وانما التحجير والابهام في الخصوصيات التي يتحقق فيها القدر المشترك وقد سلك أكثر المتأخرين من الأصوليين ما سلكه صاحب جمع الجوامع فلم يتعرضوا للذكر هذه الادلة ولا للجواب عنها صريحاً

هذه الاوصاف على هذا الترتيب فبدأ باسقاط الفرض وعبر عنه بالامتثال فقال اذا اتى المكلف بالخصال جميعها في وقت واحد فلا شك في كونه ممتثلاً وهذا الامتثال لا جائز أن يكون معللاً بالكل من حيث هو كل على معنى أنه يكون المجموع هو العلة في اسقاط الواجب وكل واحد جزء من أجزاء العلة وهو المسمى بالكل المجموعى لانه يلزم أن يكون الكل واجباً ولا جائز أن يكون معللاً بكل واحد وهو المسمى بالكل التفصيلي لانه يلزم اجتماع مؤثرات وهى الاعتاق والصيام والاطعام على أمر واحد وهو الامتثال وذلك محال لان اسناده الى هذا يستغنى به عن اسناده الى ذلك واسناده الى ذلك يستغنى به عن اسناده الى هذا فيستغنى بكل منهما عن الآخر ويفتقر لكل منهما بدلا عن الآخر فيكون محتاجاً اليهما معاً وغنياً عنهما معاً ولا جائز أن يكون الامتثال معللاً بواحد غير معين لانه لا وجود له إذ كل موجود فهو في نفسه معين ولا ابهام البتة في الوجود الخارجى انما الابهام في الذهن فقط فاذا انتهى ذلك كله تمين ان الامتثال حصل بواحد معين عند الله تعالى مهم عندنا وهو المطلوب وقوله « وأيضاً الوجوب معين الى آخره » هذا دليل ثان على أن الواجب واحد معين وهو الوصف الثانى من جملة الاوصاف المتقدم ذكرها وتقريره من وجهين :

أحدها أن الحكم الشرعى متعلق بفعل المكلف والوجوب حكم معين من بين الاحكام الخمسة وهو معنى من المعانى فيستدعى محلاً معيناً يتعلق به ويوصف ذلك المحل بأنه واجب لان غير المعين لا يناسب المعين ولا وجود له أيضاً في نفسه فيمتنع وصفه بالوجوب لاستحالة اتصاف المعدوم بالصفة الثبوتية فبطل أن يكون غير معين ولا جائز أن يكون المعين هو الكل ولا كل واحد لعدم وجوبه فتمين أن يكون واحداً وهو المطلوب . التقرير الثانى أن الفعل المأمور به يسقط الحكم المتعلق بالشخص والوجوب حكم معين من بين الاحكام الخمسة فيستدعى فعلاً معيناً يسقط به ويأتى ماقلناه بعينه الى آخره والتقرير الاول هو المذكور فى المحصول والحاصل وغيرهما ولكن فيه بعض تغيير للمذكور وصرح الامام بأن ذلك فيما اذا اتى بالكل معاً^(١) ويحتمل فرضه أيضاً قبل الاخراج . وقوله « وكذا

(١) قال الاسنوى « صرح الامام بأن ذلك فيما اذا اتى بالكل معاً » وتبعه

الثواب على الفعل والمعقاب على الترك « هذا هو الوصف الثالث والرابع من
 الاوصاف المتقدمة للواجب الدالة على أن الواجب واحد معين . وتقريره أنه اذا
 أتى بالكل فلا شك في أنه يثاب ثواب الواجب وذلك لاجائز أن يكون على
 الكل ولا على كل واحد ولا على واحد لا بعينه لما تقدم فتعين أن يكون على
 واحد معين فيكون الواجب واحداً معيناً وكذلك اذا ترك الكل لاجائز أن يعاقب
 على الكل ولا على كل واحد ولا على واحد لا بعينه لما قلناه فلم يبق الا المعين ثبتت
 بهذه الادلة الاربعة أن الواجب واحد معين عند الله مبهم عندنا . واعلم أنه لا كلام
 في انه يثاب على الكل اذا أتى بذلك معاً انما الكلام في ثواب الواجب كما نص عليه في
 المحصول والحاصل وغيرهما ^(١) فاطلاق المصنف ليس بحميد وثواب الواجب يزيد على

البيضاوى لكن فرضه فيما اذا فعل الكل معاً انما هو لكونه أوضح في
 الاستدلال لذلك لقول المردود وليس ذلك بلازم في موضوع الخلاف المفرع على
 قول أهل السنة بل لافرق في الخلاف المذكور بين أن يفعل الكل معاً أو مرتباً
 بين علمائنا فيما هو الواجب الذى يمتثل به ويثاب عليه اذا فعلها كلها ولذا لم يقيد
 صاحب جمع الجوامع حين حكي الخلاف المذكور بكون فعلها معاً

(١) قال الاسنوى « وأعلم أنه لا كلام في أنه يثاب على الكل اذا أتى بالكل
 معاً انما الكلام في ثواب الواجب الى آخره » أقول ان المصنف في مقام حكاية
 دليل الخصم على مذهبه والخصم في مقام الاستدلال يذكر أنه اذا فرض وأتى
 بالكل فما هو الواجب الذى يمتثل به ثم يسوق كل الاحتمالات فيبطلها ما عدا ما هو
 قائل به وهذا من لوازمه الاختلاف في تثبت الواجب واما أنه يثاب على الكل
 الا أنه يثاب على أحدها ثواب الواجب وعلى باقيها ثواب التطوع فهذا هو تحقيق
 مذهب أهل السنة وأما مذهب المعتزلة فالتحقيق على ما أجمعناك من قبل انه اذا
 أتى بالكل يثاب عليها ثواب واجبات متعددة بقدرها كما أنه اذا تركها كلها
 يعاقب عليها عقاب واجبات متعددة بقدرها وعلى هذا القول المردود انما يثاب
 ثواب واجب معين اذا فعل بعضها أو كلها ويعاقب عقاب تارك واجب معين اذا
 تركها كلها فقول الاسنوى واعلم أنه لا كلام في أنه يثاب على الكل الى آخره ان

ثواب النفل بسبعين درجة قاله امام الحرمين وغيره وأوردوا فيه حديثاً^(١) قال « وأجيب عن الاول بأن الامتنال بكل واحد وتلك معرّفات ، وعن الثاني بأنه يستدعى أحدها لا بعينه كالمعلول المعين المستدعى علة من غير تعيين ، وعن الاخيرين بأنه يستحق ثواب أمور معينة لا يجوز ترك كلها ولا يجب فعلها » أقول شرع في الجواب عن الادلة الثلاثة التي ذكرها القائلون بأن الواجب واحد معين فأجاب عن الدليل الاول وهو قولهم انه اذا أتى بالكل معاً فلا جائز ان يكون الامتنال بالكل ولا بكل واحد ولا بواحد غير معين فقال نختار القسم الثاني وهو حصول الامتنال بكل واحد ولا يلزم اجتماع مؤثرات على أثر واحد لان هذه الامور وغيرها من الاسباب الشرعية علامات لامؤثرات واجتماع معرّفات على معرف واحد جائز كالعالم المعروف للصانع . ولك ان تقول ما تقدم من الدليل على امتناع التأثير بكل واحد جار بعينه في امتناع التعريف والامتنال به^(٢) سلمنا لكن

أراد منه أنه لا خلاف في ذلك فغير مسلم لما علمت أن ذلك هو تحقيق مذهب أهل السنة فقط على ما حققناه من قبل وسيأتي وان أراد أنه لا كلام فيما ذكر عند أهل السنة فكلام المصنف ليس في مقام حكاية مذهبهم وانما هو في حكاية دليل القائل بأن الواجب واحد معين واللازم في مقام هذا الاستدلال أن يطلق في ثواب الواجب ثم يجري التشقيق وذكر احتمالات ثم يبطل كل شق واحتمال على زعمه ما عدا ما يقول به ، فلا اعتراض على المصنف في الاطلاق لأن سوق الكلام يعين المراد

(١) قال الاسنوي « وأوردوا فيه حديثاً » الحديث الذي أوردوه ضعيف وفيه كلام طويل لا يليق بهذه العجالة فارجع الى كتابنا البدر الساطع ان أردت الوقوف على ذلك فانه نقيس جداً ينفعك في كثير من أمثاله

(٢) قال الاسنوي « ولك أن تقول ما تقدم من الدليل على امتناع التأثير بكل واحد » الى آخر ما قال على هذا الجواب . وأقول: هناك فرق بين المؤثرات اذا تعددت مع تمام كل واحد في التأثير لما يلزمه من المحال وبين المعرّفات اذا تعددت فانها اذا تعددت انما تعرف العلم وتفيد العلم به فهى طرق لمعرفة المعرف

هذا الجواب وان أفاد الرد على الخصم لكنه يقتضى ايجاب كل واحد لحصول الامتثال به ومختاره أن الواجب واحد لا بعينه سلمنا انه لا يقتضى ذلك بل يمكن ان يدعى معه أن الواجب واحد لا بعينه لكنه قد سلم للخصم بطلانه وان غير المعين لا وجود له فان كان باطلا كما سلم فلا يصح ان يجيب به وان لم يكن باطلا

وأدلة للعلم به وبما لا شبهة فيه جواز تعدد الطرق والادلة لمعرفة واحد ومدلول واحد ولذلك قال الامام السبكي واما المعارف فيجوز اجتماعها على الشيء ثم قال هذا الامام هذا الجواب يحتمل امرين الاول أن يكون المقصود منه الرد على الاستدلال فقط من غير بيان ما يعتقده من أن الامتثال بماذا وكانه يقول دليلك لا ينتج أن الواجب واحد معين لاحتمال أن يكون الواجب كل واحد ويكون الامتثال بكل واحد ولا يلزم اجتماع مؤثرات على أثر واحد. وهذا اذا فسرنا الامتثال بفعل الواجب يلزم عليه ان ما وقع به الامتثال واجب ويكون الجواب على هذا جدليا والجواب التحقيقي أن الامتثال بواحد لا بعينه وهو موجود في ضمن كل واحد. الثانى أن يكون جواباً تحقيقياً فان الامتثال معناه اما فعل يتضمن مثل المأمور به اذا جعلناه افتعالاً من المثل الذى هو الشبه واما الانتصاب والقيام لاداء المأمور به اذا جعلناه من مثل على وزن ضرب أى انتصب وعلى كلا التقديرين لا يستلزم أن يكون الممثل به هو الواجب بل أن يكون الواجب يحصل به ولا شك أن الواجب حاصل فى هذه الصورة بكل واحد لتضمنه له وقصده فيكون الامتثال بكل واحد وكل واحد واجبا على معنى ما قدمناه عن الفقهاء فيصير جواباً تحقيقياً على المذهبين وفى الوجه الاول جواب جدلى على المذهبين اه والذى قدمه الامام السبكي عن الفقهاء هو قوله واذا دققنا البحث وقررنا ما قدمناه من الفرق بين أن يراد مع القدر المشترك الخصوصيات أولا أمكن أن يقال فى خصال الكفارة احتمالان احدهما أن يكون الواجب القدر المشترك بين الخصال الثانى أن يكون كل خصلة واجبة على تقدير ألا يفضل عنها ثم قال والا قرب الى كلام الفقهاء وهو أن كل خصلة واجبة هو الثانى وهذا الثانى هو بمعنى ما قال الاسنوى فيما سبق من أن وصف الكل بالوجوب يلزمنا أيضاً القول به لان كل ما ثبت للاعم ثبت

بل تسليمه هو الباطل فلا فائدة في هذا التطويل بل كان بحيث ابتدأ باختيار القسم الثالث فان الجواب على هذا التقدير يؤل إليه . واعلم أن تسليمه هو الباطل لثلاثة للاخص بالضرورة الى آخر ما قدمناه ويؤيد هذا أيضاً ما قاله الاسنوى وغيره في تعريف الواجب بأنه الذي يذم تاركه مطلقاً حيث جعلوا فائدة قولهم في التعريف مطلقاً أن التعريف يشمل الواجب الخير لأنه اذا ترك احدي خصال الكفارة فقد ترك ما يصدق عليه أنه واجب مع أنه لاذم في تركه اذا أتى بغيره وذلك لانه لم يتركه مطلقاً بل تركه مع فعل غيره من الواجبات التي يسقط بها وجوب الكل فان هذا القول صريح في أن كل خصلة واجبة باعتبار أنها تمام القدر المشترك الذي هو أحدها مبهما وكل خصلة منها معينا هي فرد من أفراد أحدها مبهماً والفرد هو تمام الماهية . فيكون كل واحد منها معينا تمام القدر المشترك الواجب فيكون واجبا بهذا الاعتبار فيصدق على كل واحد منها انه واجب بهذا الاعتبار على تقدير ألا يعتبر ما يفضل عنه من الخصوصية ولكن يسقط الوجوب بفعل واحد منها معينا باعتبار انه عين ما وجب الذي هو احدها لا بعينه لا باعتبار خصوصه وبهذا سقط اعتراض الاسنوى على هذا الجواب . اما قوله ولك ان تقول ما تقدم من الدليل الى آخره فقد علمت سقوطه مما قدمناه من الفرق بين اجتماع المؤثرات واجتماع العلامات والمعرفات وان ما جرى من الدليل في المؤثرات لا يجرى في المعرفات . وأما قوله سلمنا لكن هذا الجواب وان أفاد الرد على الخصم الى آخره لكنه يقتضى الى آخره فقد علمت سقوطه مما قدمناه عن الامام السبكي من ان هذا الجواب يحتمل امرين أحدهما أن يكون جدلياً مسوقاً للرد على الخصم ويحتمل أن يكون تحقيقياً وأن مختار المصنف هو مذهب الفقهاء وهو كما يحتمل ان يكون الواجب هو القدر المشترك بين الخصال يحتمل ان يكون كل خصلة واجبة بالمعنى الذي قلناه فعلى الاحتمال الاول اذا فعل الكل كان الواجب احدها لا بعينه فيكون الامتثال به وعلى الاحتمال الثاني يكون الواجب كل واحد منها باعتبار انه القدر المشترك وان القدر المشترك لا يفضل عنها فيكون الامتثال بكل واحد منها

امور: أحدها ان ذلك غير مذهبه لان اختياره ان الواجب واحد لا بعينه .
 الثانى انه مناقض لقوله بعد ذلك انه يستدعى أحدها لا بعينه . الثالث . أن غير
 المعين انما لا يوجد اذا كان مجرداً عن الشخصيات ويوجد اذا كان فى ضمن
 شخص بدليل السكى الطبيعى كطلق الانسان فانه موجود مع ان الماهيات الكلية
 لا وجود لها . وقوله « وعن الثانى » أجاب عن الدليل الثانى وهو قولهم ان
 الوجوب معين فيستدعى معيناً بأننا لانسلم ذلك بل يستدعى أحد الخصال لا بعينه
 وان كان لا يقع الا فى معين وأحدها لا بعينه موجود وله تعيين من وجه وهو
 انه أحد هذه الثلاثة وذلك كالمعول المعين مثل الحدث فانه يستدعى علة من غير
 تعيين وهو اما البول أو اللمس أو غير ذلك . وهذا الجواب لا ذكر له فى كتب
 الامام ولا كتب أنبائه وقد تقدم أنه مخالف لما سلمه للخصم^(١) لكنته صحيح

وأما قول الاسنوى سلمنا أنه لا يقتضى ذلك بل يمكن أن يدعى معه أن الواجب
 واحد لا بعينه لكنه سلم للخصم بطلانه الى آخره . فوجه سقوطه أننا نختار أن
 التسليم جدلى فقط فلا ينافى اعتقاد صحته تحقيقاً وقول الاسنوى فلا فائدة فيه
 الى آخره . غير مسلم لان تسليم بطلانه أو لا جدلاً لا ينافى التمسك به تحقيقاً فى
 القسم الثالث لان الامتثال لا يستلزم ان يكون الممثل به هو الواجب بل ان
 يكون الواجب يحصل به وقد علمت ان الواجب حاصل فى هذه الصورة أى فى
 صورة ما اذا أتى بالكل بفرل واحد لا بعينه وبكل واحد معيناً لتضمنه الواجب
 الذى هو احدها مهما فيكون الامتثال بكل واحد باعتبار أن كل واحد هو
 القدر المشترك فالواجب موجود على كلا الحالين وكونه يتناول الى اختيار القسم
 الثالث باعتبار احد وجهيه وهو ان الجواب هو ان الواجب واحد لا بعينه لا ينافى
 أنه غيره باعتبار وجوده فى كل واحد وأن كل واحد هو واجب باعتبار أنه القدر
 المشترك على ما فصلناه وهذا كاف فى المغايرة بين ما اختاره فى القسم الثانى وبين
 ما اختاره فى القسم الثالث

(١) قال الاسنوى : « وقد تقدم انه مخالف لما سلمه الخصم اه » . ونقول
 قد تقدم الجواب عن هذا وان تسليم بطلانه للخصم انما كان تسليماً جدلياً فقط
 لا تحقيقياً وقد اعترف الاسنوى بأنه صحيح فى نفسه وبعد هذا كله نقول ان

في نفسه . « وعن الاخيرين » أى وأجيب عن الاخيرين وهما الثواب والعقاب بأنه اذا أتى بالكل فيستحق الثواب على مجموع أمور لا يجوز ترك كلها ولا يجب كل ما قالوه هنا في الاستدلال للخصم والجواب عنه مبنى على ان الايجاب أو الوجوب يقتضى أمراً معيناً بمعنى الموجود في الخارج والحق ان كلا من الايجاب والوجوب لا يقتضى الا ان يكون الواجب معلوماً للمكلف ليأتى به بعد ذلك امتثالاً فالوجوب يتصف به الفعل قبل وجوده وبما لا شك فيه ان القدر المشترك الذى هو احد الخصال مبهما معلوم للمكلف من حيث انه واحد منحصراً في ثلاثة محصورة معينة بالتميين النوعى حينئذ يصلح ان يتصف هذا القدر المشترك بالوجوب والتميين والمعلومية باعتبار أن القدر المشترك الذى هو احدها حقيقة كلية منحصرة في هذه الانواع الثلاثة مثلاً والأمر بالكل الطبيعى ليمثل المكلف بالاتيان به بتحقيقه في أى فرد من افراده صحيح وكاف شرعاً بلا نزاع وهذا هو معنى قولنا ان الامر بواحد مبهم يستدعى واحداً لا بعينه وواحد لا بعينه حقيقة نوعية والمكلف يحصل هذه الحقيقة بعد ذلك في اى فرد معين من افرادها ، كما ان المعلوم النوعى المعين لا يقتضى في فعله الا ان يكون له عند وجوده الخارجى علة ما وعند تحققه في الخارج لا يكون له الا علة معينة كالحرارة فانها معلول نوعى معين لا تقتضى عند وجودها الا علة ما اما النار واما الشمس واما الحركة وعند تحققها في الخارج لا يكون لها الا علة معينة هي أحد هذه الثلاثة معينة فكذلك هنا الامتثال الذى هو الاتيان بالقدر المشترك الذى هو الواجب لا يقتضى عند وجوده في الخارج الا فرداً مأمناً لخصال الثلاث وعند تحققه في الخارج لا يكون الا في ضمن فرد معين في الخارج هو تمام هذا القدر المشترك وبهذا القدر يكون الامتثال ويتصف القدر المشترك بالوجوب ويستحق بفعله الثواب وبتركه العقاب فكان هذا القول باطلاً لا يحتاج في بطلانه الى القيل والقال ألا ترى ان جميع التكاليف الشرعية لا تكون الا بالكلية النوعى المعلوم للمكلف بالنوع وانما يكلف به قبل وجوده والمكلف بعد ذلك يحققه ويحصله خارجاً في أى فرد من افراده ولا يلزم ان يكون المكلف به معيناً وموجوداً في الخارج لبطلان ذلك بالبداهة ففى كفارة الظهار مثلاً المأمور

فعلها والمصنف وعد بذكر الجوابين ولم يجب عن العقاب وقد وقع ذكره في بعض النسخ فقال يستحق ثواب وعقاب أمور . قال ابن التلمساني في شرح المعالم والجواب الحق أن تقول ^(١) لا يخلو اما أن يأتي بالجميع على الترتيب أو على المعية

به هو اعتناق رقبة وهي من قبيل السكلى الطبيعي المتواطىء وهو المكلف به وبعد ذلك يأتي المكلف بهذا السكلى امثالاً بأن يحققه ويفعله في أى رقبة معينة في الخارج وبها يحصل الامتثال لانها تمام ذلك المطلوب

(١) قال الاسنوى . « قال ابن التلمساني في شرح المعالم والجواب الحق الخ » أقول قال في جمع الجوامع فان فعل الكل فقيل الواجب أعلاها وان تركها فقيل يعاقب على أدناها اه . وأطلق الخلاف ولم يقيده بكون فعلها كلها معا أو مرتباً فأفاد أنه قيل يثاب على أعلاها عند فعل الكل مطلقاً مما أو مرتباً ويعاقب على أدناها اذا تركها كلها وهذا القول حكاه ابن السمعاني في القواطع عن الاصحاب قال الزركشي وحكاية هذا القول عن الاصحاب غريبة ولعله بناء على ان الوجوب يتعين بالفعل ونقله عن الجمهور وهو منازع في ذلك وقياس قول الاصحاب ان الواجب أحدها أنه يثاب على مسمى الواحد منها لانه هو الواجب من غير نظر الى الاعلى لان الاعلى ليس هو الواجب بخصوصه وقد نقل القاضي عن أصحابنا أن الواجب واحد اذا اتى بالجميع من غير تقييد بالاعلى وجزم الشيخ أبو اسحاق في اللمع بأنه يسقط عنه الفرض بواحد منها والباقي تطوع اه قال القرافي وضمه (أي ما قاله ابن السمعاني في القواطع) صاحب الحاصل لانه يوجب تعيين الواجب وفيه نظر فانه لا يلزم من تعيينه بعد الايقاع تعيينه في أصل التكليف والمحذور هو الثأني ولهذا قال الاسنوي ان ما قاله ابن التلمساني من الجواب نقله الامام في المحصول والمنتخب عن بعضهم ثم قال أى الامام ويمكن ان يقال اي في الجواب كذا وكذا وذكر جواب المصنف وانما لم يذكر المصنف الجواب الآخر وهو ما أجب به ابن التلمساني لان صاحب الحاصل قال انه ضعيف الى آخر ما نقله القرافي عن صاحب الحاصل ونظر فيه بما يوافق قول الاسنوي وما قاله باطل فانه لا يلزم من تعيينه الخ ولا فرق بين ما قاله في جمع الجوامع وهو ما حكاه ابن السمعاني

فإن أتى بها على الترتيب كان ثواب الواجب حاصلًا على الأول وإن أتى بها معاً كان مرتباً على الأعلى إن تفاوتت لأنه لو اقتصر عليه لحصل له ذلك فإضافة غيره في القواطع وبين ما قاله ابن التلمساني من جهة أن كلا منهما يوجب تعين الواجب فلذلك جعلوا كلا من تضعيف صاحب الحاصل وجواب القرافي موجهاً لها وإنما الفرق بينهما من جهة أن ما حكاه ابن السمعاني وجرى عليه صاحب جمع الجوامع لم يفرق في القول بأنه يثاب على أعلاها ويعاقب على ادناها بين ما إذا أتى بمخالف الخير فيه معاً أو مرتباً وابن التلمساني فرق فجعل ما يثاب عليه أعلاها إن أتى بها كلها معاً وأولها إن أتى بها مرتباً وقد علمت أن الزركشي نازع ابن السمعاني في حكاية ذلك عن الأصحاب وقال إن قياس قول الأصحاب أن الواجب أحدها أنه يثاب على مسمى الواحد منها من غير نظار إلى الأعلى لأن الأعلى ليس هو الواجب بخصوصه ومنازعة الزركشي لابن السمعاني فيما نسبه للأصحاب هي منازعة لابن التلمساني في دعواه أن مقاله هو الجواب الحق وعلى ذلك لا يكون جواب القرافي عن تضعيف صاحب الحاصل هذين القولين جواباً صحيحاً بل الجواب الصحيح أنهما لا يقتضيان تعين الواجب في أصل التكليف ولا بعد الإيقاع لأن الأعلى إن أتى به مطلقاً على ما قاله ابن السمعاني أو إن أتى بها معاً على ما قاله ابن التلمساني لم يكن هو الواجب باعتبار خصوصه بل هو الواجب باعتبار أنه أحدها وهو تمام هذا القدر المشترك والحق أنه لا يانزم من القول بأنه إذا فعلها كلها معاً أو مرتباً يثاب على أعلاها أن يتعين الأعلى للوجوب بل يمكن أن يقال لا يزال الواجب مع ذلك هو أحدها لا بعينه ولكن هذا الواجب قدر مشترك بين خصال الخير فيه وهو طبيعة من الطبائع الكلية يتحقق في كل واحد منها كلاً وكل واحد منها تمامه وعينه فإذا وقعت كلها معاً أو مرتباً تعين أحدها ليثاب عليه ثواب الواجب ويكون الباقي تطوعاً لكن مقتضى أن الله تعالى ذو الفضل العظيم وإن ثواب الواجب مضاعف وأن الله لا يضيع أجر من أحسن عملاً يحتسب الله تعالى الثواب على الأعلى فيكون الثواب على أعلاها فضلاً من الله تعالى من حيث أن ذلك الأعلى هو أحدها وتمام المشترك لا من حيث خصوصه بخصوصية المثاب

اليه لاتنقصه وان تساوت فالى أحدها وان ترك الجميع عوقب على أقلها لانه لو اقتصر عليه لاجزأه وهذا الجواب نقله الامام في المحصول والمنتخب عن عليه وان كان هو الأعلى في الواقع غير ملاحظ في كونه الواجب بل الملاحظ في ذلك هو أنه أحدها ألا ترى أنه لو فعل واحداً منها فقط وكان هو الأعلى لكان هو الواجب من حيث أنه أحدها ولم يكن هو الواجب من حيث الخصوصية وان كان الله تعالى يثيبه عليه ثواب الاعلى لانه اختار أن يحقق القدر المشترك الذي هو الواجب في ذلك الاعلى الذي هو الفرد الكامل بعد ان كان في الامكان أن يحققه في غيره من الخصال وذلك نظير قراءة القرآن في الصلاة مثلاً فانه اذا قرأ منه مقداراً يكفي في أداء فرض القراءة في الصلاة أئيب عليه ثواب الفرض وان قرأ أكثر من ذلك المقدار وأطال القراءة وقع كل ما قرأه فرضاً ولو قرأ القرآن كله وأئيب عليه ثواب الفرض فيكل من الثوابين ثواب الفرض ولكن ثواب الثاني أكثر من ثواب الاول لان الثاني فردا ككل وكلا الفردين تمام الواجب وهو القدر المشترك ولذلك قال الجلال المحلى شرحاً لكلام جمع الجوامع الموافق لما قاله ابن السمعاني فان فعل المكلف على قولنا الكل ومنها اعلى ثواباً وعقاباً وأدنى كذلك فقييل الواجب المناب عليه ثواب الواجب الذي هو كثواب سبعين مندوباً أخذنا من حديث رواه ابن خزيمة والبيهقي في شعب الايمان أعلاها ثواباً لانه لو اقتصر عليه لائيب عليه ثواب الواجب فضم غيره اليه معاً أو مرتباً لا ينقصه عن ذلك وان تركها بأن لم يأت بواحد منها فقييل يعاقب على أدناها عقاباً ان عوقب لانه لو فعله فقط لم يعاقب فان تساوت فنواب الواحد والعقاب على واحد منها فعلت معاً أو مرتباً وقييل في المرتب يشاب على أولها تفاوتت أو تساوت لتأدى الواجب به قبل غيره ويثاب ثواب المندوب على كل من غير ما ذكر لثواب الواجب وهذا كله مبنى كما ترى على أن محل ثواب الواجب والعقاب أحدها من حيث خصوصه والتحقيق المأخوذ مما تقدم أنه أحدها من حيث أنه أحدها لا من حيث ذلك الخصوص والا لكان من تلك الحيثية واجباً حتى أن الواجب في المرتب أولها من حيث أنه أحدها لا من حيث خصوصه وكذا يقال

بعضهم وان كان المذكور هنا فيه زيادة ثم قال ويمكن أن يقال كذا وكذا
 وذكر جواب المصنف . وانما لم يذكر المصنف الجواب الآخر لأن صاحب
 الحاصل قال انه ضعيف لانه يوجب تعيين الواجب قال بل الصواب الجواب
 الآخر ومقاله باطل فانه لا يلزم من تعيينه بعد الايقاع تعيينه في اصل التكليف
 والمحذور انما هو التعمين في أصل التكليف بدليل ان الآتي بأي الحاصل
 شاء يكون آتيا بالواجب اتفاقا كما تقدم من كلام المصنف مع انها معينة
 قال «*تذنيب* الحكم قد يتعلق على الترتيب فيحرم الجميع^(١) كما كل المذكي

في كل من الزائد على ما يتأدى به اواجب منها أنه يثاب عليه ثواب المندوب من
 حيث انه أحدها لا من حيث خصوصه اه فانظر الى هذا المحقق حيث جعل
 التحقيق أن الواجب المثاب عليه اذا أتى بها معا أو مرتبا سواء قلنا انه أعلاها ان
 أتى بها مطلقا أو قلنا انه أعلاها اذا أتى بها معا وأولها اذا أتى بها مرتبا هو احدها
 معا من حيث أنه أحدها لا من حيث خصوص كونه أعلاها أو أولها فتفظن
 (١) قال المصنف «*تذنيب* الحكم قد يتعلق بالترتيب فيحرم الجمع الى آخره»
 اذا تأملت هذا التذنيب تجده قليل الجدوى ولا تجد لهذه الاقسام حقيقة في
 شريعة الاسلام لان قوله فيحرم الجمع كأكل المذكي والميتة اذا تأملته حق التأمل
 تجد أن حرمة الجمع انما كانت لان حل أكل الميتة انما شرع في حالة الاضطرار
 بخطاب خاص فهو حكم خاص في حالة خاصة وهو اما من قبيل الرخصة على رأى
 أوليس منها على رأى آخر على ما قدمناه كما أن حرمة أكل الميتة انما كانت في حالة
 الاختيار بخطاب خاص فهي حكم خاص في حالة خاصة ومتى كان أكل الميتة حالة
 الاضطرار اليه حلالا بمعنى أنه مأذون فيه وان كان واجبا احياء للمهجة واكل
 المذكي غير موجود في حالة الاضطرار بل انما هو في حالة الاختيار وحالة الاضطرار
 وحالة الاختيار ضدان لا يجتمعان فلا يمكن أن يجتمع أكل الميتة وأكل المذكي
 في حالة واحدة ومتى كانا لا يمكن اجتماعهما فكيف يقال يحرم الجمع أو لا يحرم والحكم
 بذلك فرع امكان الجمع فيكماهما لا يجتمعان أيضا فهما حكمان مستقلان وكل
 منهما عزيمة أو أن أحدهما وهو أكل المذكي عزيمة والاخر رخصة . وقوله أو

والميتة أو يباح كالوضوء والتيمم أو يسن ككفارة الصوم» أقول هذا الفرع شبيه بالواجب الخير من حيث ان الحكم فيه تعلق بامور متعددة وان كان

يباح كالوضوء والتيمم هو قول فاسد أيضاً لان الوضوء حتم حال القدرة على استعمال الماء وهو المشروع دون التيمم والتيمم مشروع حال العجز عن استعمال الماء ويبطل بالقدرة على استعمال الماء فالإتيان به حال القدرة على استعمال الماء إتيان بعمل فاسد غير مشروع وتلويت للوجه واليدين اذا كان بالتراب فكيف يمكن الجمع بين الوضوء والتيمم والاول حتم حال القدرة والثاني حتم حال العجز والقدرة والعجز ضدان فكما لا يجتمعان وما كان السببي يصور به الجمع بين الوضوء والتيمم قد أبطله بأنه متى قدر على استعمال الماء أو تكلف استعماله واستعمله يبطل التيمم فلم يتحقق الجمع بحال وقوله أو يسن ككفارة الصوم ومثلها كفارة الظهار قول باطل أيضاً قال السبكي وإياً ما كان فالحكم بأن الجمع سنة يحتاج الى دليل اه وأقول ان الجمع أيضاً غير ممكن لان شرعية الخصال في كفارتي الصوم والظهار مرتبة بمعنى ان مشروعية كل واحدة منهما بصفة انها كفارة أعماهى في حال لا تشرع فيها الاخرى بهذه الصفة لان مشروعية الصوم كفارة عن الظهار أو الصوم مشروطة بالعجز عن الاعتاق ومشروعية الاطعام كفارة مشروطة بالعجز عن الصوم فلا يمكن الجمع بينهما في حال واحدة فكل واحدة منها كفارة مستقلة لان نص القرآن صريح في أنه ان وجد رقبة تعين الاعتاق للكفارة فان لم يجد رقبة تعين الصوم للكفارة فان لم يستطع الصوم تعين الاطعام للكفارة فإني يمكن الجمع حتى يقال يسن الجمع أو لا يسن ولذلك لم يصرح أحد من الفقهاء باستحباب الجمع كما قاله الامام السبكي وانما الاصوليون ذكروه أى ان بعضهم ذكروه والا فكثير منهم لم يذكروه والقول بان مراد الاصوليين الورع والاحتياط في براءة الذمة كما اعتقت السيدة عائشة رضی الله عنها عدة رقاب عن كفارتها قول غير مفيد لاز براءة الذمة حصلت شرها بفعل ما أوجبه الشارع ان كان عتقاً أو صوماً أو اطعاماً ولا مدخل لما زاد مما أوجبه الشارع في براءة الذمة وكون ما زاد عما وقع عن الكفارة مندوباً لا يفيد في موضوعنا

تعلقه بالترتيب فلما ذكر الواجب الخير ذكره بعده لكونه كالفضلة منه والبقية
فلذلك عبر بالتذنب وهو بالذال المعجمة . قال الجوهرى ذنب عمامته بالتشديد
اذا أفضل منها شيئاً فأرخاه كالذنب . وحكى الجوهرى أيضاً أنه يقال ذنبه يذنبه
بالتخفيف أى تبعه يتبعه فهو ذائب أى تابع فيجوز أن يكون التذنب مأخوذاً

لأنه انما وقع كذلك باعتبار كونه في ذاته قرينة لا باعتبار اجتماعه مع ما وقع
واجباً بل يكون ذلك نظير ما لو صلى الظهر وصلى قبله السنة وبمده السنة فالنقض
هو الظهر فقط وبه تكون براءة الذمة ويجب ان يحمل فعل عائشة رضي الله عنها
على ذلك وأنها قصدت الاكثار من القربات عمى الله ان يقبل منها كفارتها بدون
ان يكون لما عداها مدخل في براءة الذمة وقد ذكر هذا التذنب بعض
الاصوليين وترجم له بتنبيه وقد ذكره صاحب جمع الجوامع في آخر المقدمات
بعنوان خاتمة الحكم قد يتعلق على الترتيب فيحرم الجمع أو يباح أو يسن اه
وقدم مثل شراحه للجمع في هذه الاقسام الثلاثة بصور كثيرة كلها لا تخرج عن
كون الجمع فيها صورياً فقط لا حقيقياً وما رد به الجلال المحلى في شرح جمع الجوامع
على الامام السبكي بأنه على فرض تسليم أنه يوجد في كتب الفروع وأن احداً
من الفقهاء لم يصرح بالاستحباب من قوله لكن وجود نظيره في كتب الفروع
والاصول كاف وهو أن يجمع بين الصلاة أولاً وبين الاعادة ثانياً ينوى بكل منهما
الفرض وان سقط الفرض بالفعل اولاً اه مردود بان كلام الامام السبكي انما هو في
الحكم الذى تعاق على الترتيب ومثلوا له بالكفارة المرتبة ككفارة الفطر عمداً في
رمضان وما قاله الفقهاء انما هو في الصلاة المعادة التى هي تكرار الصلاة الأولى
فالخطاب فيهما واحد والحكم واحد غاية الأمر أن المكلف كرر فعله وسقط
الفرض بالأول ان كانت صحيحة وحصلت بالثانى وهو الاعادة الفضيلة وكان
مندوباً وان نوى به الفرض لأن الفرض لا يتكرر وان كان الاول فاسداً فهو
لاغ والثانى هو الفرض غاية الأمر أن الشافعية مع قولهم ان الاول لاغ يسمون
الثانى اعادة والخفية لا يسمونه اعادة وهو خلاف في التسمية لاثمرة له بعد اتفاهم
على أن الاول هو الذى به يسقط الفرض ان كان صحيحاً دون الثانى وأن

من الاول وعلى هذا فلا كلام ويجوز أن يكون مأخوذاً من الثاني بعد تضييقه ليصير متعدياً الى اثنين كعرف وغيره والمعنى انه ذنب هذا الفرع ذلك الاصل أى أتبعه اياه والامام وأتباعه عبروا عن هذا بقولهم فرع . وحاصل ما قال أن الحكم قد يتعلق على الترتيب وحينئذ ينقسم الى ثلاثة أقسام قسم يحرم الجمع كاكل المذكى والميتة وهذا واضح وقسم يباح الجمع كالوضوء والتميم فان التيمم عند العجز عن الماء واجب ولو استعمله أيضاً مع الماء لكان جائزاً وقسم يسن

الفرض يسقط بالثاني دون الاول ان كان الاول فاسداً وما نقل عن السيدة عائشة انها هو في تكرار العبادة من الجنس الواحد وما فعلته أولاً لا يكفي لسقوط الواجب كما سبق فما نحن فيه من تعاقب الحكم على الترتيب ومثل له في المحصول والمصنف وغيرهما بما مثلوا به ليس من جنس ما ذكره الفقهاء في كتب الفروع والاصول ولا هو نظيره . ومن ذلك تعلم أنه لا يتصور اجتماع أنواع كفارة الافطار في رمضان أو كفارة الظهار أو اثنين منها على وجه الكفارة وكذا يقال على التمثيل بحرمة الجمع بين المذكى والميتة فان تحريم الجمع انما يتصور لعله دائرة بين الامرين ولا كذلك المذكى والميتة لان المحرم في حال والحلال في حال انما هو أكل الميتة ولا يدخل للمذكى في ذلك الحكم وما قيل انه يكفي في تحريم الجمع أن يكون التحريم من جهة واحدة محتاجاً الى دليل فضلاً عن أنه غير معقول اذ تحريم الجمع انما يكون لعله مشتركة بين الامرين كالاخوة بين الاختين وما قيل انه يكفي في ذلك أن للقدرة على أكل الميتة وعلى أكل المذكى دخلاً في الحرمة لان حرمة أكل الميتة انما توجد عند القدرة على أكل المذكى وان لم يأكل وتنتفي بانتفائها وكفى بهذا في أن التحريم جاء من الجمع فهو مردود أيضاً فان هذا يرجع الى أن تحريم الجمع انما هو باعتبار القدرة على أكل المذكى لا باعتبار الحكم فان حل أكل الميتة لزال في حالة الاضطرار وحرمتها لازالت في حالة الاختيار والقدرة على أكل المذكى فكيف يجتمعان اللهم الا ان يكون بالجمع ولو حكماً وأما جمع الوضوء مع التيمم فغاية ما حاوله الجلال المحلى أنه يتأتى الجمع بينهما بصورة لاحقيقة اذ لا يعقل شرهما جمع بين وضوء وتيمم

ككفارة الجماع في رمضان فانه يجب عليه اعناق رقبة فان عجز فصيام شهرين فان عجز فاطعام ستين مسكيناً ويستحب له الاتيان بالثلاثة وهذه المثل ذكرها الامام واتباعه لكن التمثيل بالتميم فاسد لان التيمم مع وجود الماء لا يصح والاتيان بالعبادة الفاسدة حرام اجماعاً لكونه تلاعباً كما صرحوا به في الصلاة الفاسدة فان فرض انه استعمل التراب في وجهه ويديه لا على قصد العبادة فلا يكون تيمماً .
وقتيه أيضاً بالكفارة فيه نظر لأن الكفارة سقطت بالاول فلا ينوي بالثاني

وكلاهما باق على الصحة ومن هذا كله تعلم أن تذييب المصنف كتذنيه غيره وخاتمة جمع الجوامع كل ذلك قليل الجدوى وأن تعلق الحكم على الترتيب لا يترتب عليه شرطا شيء من هذه الاحكام الثلاثة على الحقيقة بل على التساهل والتحمل البعيد وأن الحقيقة أن لا حرمة للجمع بل الحرام هو أكل الميتة عند القدرة على أكل المذكي وأن لا اباحة للجمع في القسم الثاني بل هما لا يجتمعان أصلاً في الشريعة الاسلامية على وجه يكون أحدهما صحيحاً مستمراً على الصحة والآخر كذلك بل فيه كما قال المطار في حواشيه على جمع الجوامع انه مع قيام مبيح التيمم يكون الوضوء غير مباح وعند انتفائه يكون الوضوء واجبا والتيمم غير مباح كما هو مفاد الترتيب اه وان كان اذا أتى بالوضوء في حال وجود ما يبيح التيمم يقع الوضوء صحيحاً ويبطل التيمم فلا اجتماع على كل حال وكذا يقال لا توجد نسبة الجمع في الثالث كما يعلم مما أوضحناه فاللائق حذف هذا التذيب من كتب الاصول كما يحذف منها أيضاً ما ذكره صاحب جمع الجوامع من قوله في خاتمة المقدمات أيضاً وقد يتعلق الحكم على البديل فيحرم الجمع او يباح أو يسن ومثلوا لتحريم الجمع بتزويج المرأة من كفتين وللمباح بستر العورة بثوبين أحدهما كاف في سترها وللعندوب بالجمع بين خصال كفارة الحنث في البين وفي ذلك الاخير ما قلناه سابقاً في الكفارة المرتبة وقد قدمنا حكم ما اذا أتى بخصال كفارة الحنث كلها معا أو مرتباً من أن الواجب المثاب عليه هو أحدها لا من حيث خصوصه على ما هو التحقيق الذي قدمناه عن الزركشى والجلال فلا بدلية في كل هذه الامثلة بل كل واحد منها يتعلق به الحكم قصداً فليس زواج المرأة لاحد الرجلين كفتين كانا أو غير كفتين بدلا عن الآخر بل الحكم أن لها أن تزوج كل واحد منهما بشرطه

الكفارة لعدم بقائها عليه فلا تكون كفارة لكن القرب من حيث هي مطلوبة . وفي
المحصول ومختصراته ان الاقسام الثلاثة أيضاً تجرى في الواجب المخير فتحريم الجمع
كنصب المستعدين للإمامة وتزويج المرأة من خاطبين وإباحة الجمع كستر العورة
بثوب بعد ثوب واستجاباه كخصال كفارة اليمين

قال « الثانية الوجوب ان تعلق بوقت فاما أن يساوى الفعل كصوم
رمضان وهو المضيق أو ينقص عنه فيمنعه من منع التكليف بالمحال الا
لغرض القضاء كوجوب الظهر على الزائل عذره وقد بقي قدر تكبيرة أو يزيد
عليه فيقتضى إيقاع الفعل في أى جزء من أجزائه ^(١) لعدم أولوية البعض .

وليس لها أن تزوج رجلين أصلاً فيشكل من زواجها بكل منهما بشرطه لاحرمة
فيه والحرمة انما هي في الجمع وكذا الثوبان فان مابه ستر العورة هو الواجب
والثاني مباح وقد علمت مافي سنية الجمع بين خصال كفارة الحنث من أنه لا تعدد
في الواجب أصلاً بل هو واحد وهو القدر المشترك والمتعدد انما هو أفراد
الواجب فيسكانت هذه المسألة قليلة الجدوى أيضاً لللائق بالاصوليين أن لا يذكرها
في كتبهم لعدم الفائدة وعدم وجودها في الشريعة

(١) قال المصنف « فيقتضى إيقاع الفعل في أى جزء الى آخره » أقول الواجب
الموسع هو الذى يكون وقته المقدر له أولاً شرعاً بحيث يسع فعله وفعل مثله من
العبادات كالظهور وهو ما يسمى وقته في اصطلاح الحنفية ظرفاً كما يسمى وقت
المضيق وهو ما ساوى وقته فعله بحيث لا يسع غيره من العبادات التي من نوعه
في اصطلاحهم معياراً والجمهور على ان جميع وقت الواجب الموسع الذى قدره
الشارع أولاً شرعاً لفعله وقت لادائه بمعنى ان أى جزء أوقع الفعل فيه وقع اداء
عن الفعل ولا يقيده الوجوب بأوله ولا بوسطه ولا بآخره وهو معنى قول الاصحاب
الشافعية ان الفعل يجب بأول الوقت وجوباً موسعاً وله تأخير عن أوله ولا يتأخيره
قولهم لو مات أو جن أو حاضت قبل أن يمضى من وقت الصلاة ما يمكن فعلها فيه
فانه يتبين ان الصلاة لم يجب كما قاله القاضى أبو الطيب وغيره ولا شك ان كون
وقت الواجب الموسع وقتاً لادائه بهذا المعنى لا يخالف فيه الحنفية فان الحنفية
يقولون أيضاً ان الفعل في أى جزء من أجزاء الوقت الذى قدره الشارع أولاً له

وقال المتكلمون يجوز تركه في الاول بشرط العزم في الثاني (١) والالجاز

وقم كان أداء لاقضاء ولكن يقولون الوقت الذي يتصف الفعل فيه بكونه مؤدى أو يتحتم ادائه فيه هو الذي يقع فيه الفعل قبل تضيق الوقت أو الجزء الاخير الذي يسع الفعل فقط عند التضيق ولا شك ان الشافعية لا يخالفون في هذا أيضا وسيأتي تمام الكلام فيه

(١) قال المصنف « وقال المتكلمون : يجوز تركه في الاول الى آخره » * قال الاسنوى « ونقل الامام في آخر المسألة أنه قول أكثر أصحابنا الى آخره » وأقول قد خالف في ذلك صاحب جمع الجوامع وادعى أنه لا يعرف القول بوجوب العزم الا عن القاضى ومن تابعه كالأمدى وبالغ في تشنيع هذا القول على قائله وقال وهو معدود من هفوات القاضى ومن العظامم في الدين فانه ايجاب بلا دليل وكأنه اعتمد على قول الامام في البرهان القائلون بذلك أراهم لا يوجبون تجديد العزم في الجزء الثانى بل يحكمون بأن العزم الاول يفسح على جميع الازمنة كالسحاب النية على العبادة الطويلة مع عدوها وهذا لا يفيد القائل بالعزم شيئاً لان العزم اذا لم يجدد في الجزء الثانى كان معدوماً فيه فيكون جائز الترك واذا جاز ذلك في العزم وصح أن يكون واجباً بانسحابه على جميع الازمنة فلما اذا لا يجوز مثل ذلك في الواجب ولا يكون هذا من قبيل جواز الترك المنافى للوجوب لانه انما جاز تركه في وقت ليفعل في وقت آخر والمنافى للوجوب هو جواز الترك مطلقاً كما أوضحناه سابقاً وقال فى شرح المختصر الفملى فى أول الوقت ان لم يكن واجباً فلا حاجة الى البدل وان كان تمام الواجب فيتأدى ببده والا يلزم ان يكون واجباً ولا دليل عليه وقد ألم القاضى في كتاب التقريب بهذا البرهان القاطع ثم حام على افساده فقال قول خصوصى انه لا دليل على العزم ممنوع بل دليله أنه اذا ثبت جواز الترك مع الحكم عليه بأنه واجب فلا بد ان يكون تركه على خلاف ترك الفعل المندوب فيتميز عنه فتعين ان القول بوجوب العزم بذلك وضمفه صاحب جمع الجوامع بانه يكفى في تميزه عن ترك الفعل المندوب ان اخلاء الوقت عنه يؤثم من غير احتياج لما

ترك الواجب بلا بدل. ورد بأن العزم لو صلح بدلا لتأدى الواجب به وبانه لو

ذكره وقال واقوال الشافعي لا تؤخذ من الفروع وهذه نصوص اشافعي ومتقدمي أصحابه موجودة ليس فيها هذه المقالة وقال ان موضع النظر ان من نوي الترك هل يعصى بالنية وفيه تفصيل وهو انه ان اقترن بهذه النية عدم الفعل عصى بهما جميعا لحديث « ما لم تكلم » والا فني النية التي كذبها الفعل نظر واحتمال وحديث « الفرج يصدق ذلك أو يكذبه » يدل على عدم المعضية لكن القاضي حكى الاجماع على ان ترك العزم يؤاخذ به وكان العزم قدر زائد على النية اه وقطع الشيخ في المعنى بوجوب العزم على الفور ان كان الواجب على الفور وان كان على التراخي فعلى التراخي اه ملخصا من الزركشي والولي العراقي . والحاصل ان الائمة اختلفوا في الواجب الموسع على طريقين أحدهما أن جميع وقته وقت لأدائه وبه قال الأكثر من الفقهاء والمتكلمين من الاشاعرة وغيرهم واختاره الامام الرازي وأتباعه ونقل عن جميع الحنفية فقال الاستاذ أبو منصور بعد أن نقله عن أصحاب الشافعي انه ذهب اليه أهل الرأي ومحمد بن شجاع البلخي ونقل ابن برهان عن أبي زيد أن جميع وقت الظهر ونحوه من كل واجب موسع وقت لادائه ففي أي جزء أوقعه وقع أداء عن الواجب ويدل على ذلك قوله تعالى « أقم الصلاة لدلوك الشمس » أي في ابتداء زواها وميلها الى جهة المغرب مع ماورد في حديث جبريل لما أم النبي صلى الله عليه وسلم وله طرق منها حديث ابن عباس رضى الله عنهما قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « أمنى جبريل عند البيت مرتين فصلى بي الظهر حين زالت الشمس وكان النية قدر الشراك وصلى بي العصر حين صار ظل كل شيء مثله وصلى بي المغرب حين أظفر الصائم وصلى بي العشاء حين غاب الشفق الأحمر وصلى بي الفجر حين حرم الطعام والشراب على الصائم فلما كان الغد صلى بي الظهر حين كان ظل كل شيء مثله وصلى بي العصر حين صار ظل كل شيء مثليه وصلى بي المغرب حين أظفر الصائم وصلى بي العشاء حين صرنا الى ثلث الليل وصلى بي الفجر فأسفر ثم التفت الى وقال : يا محمد هذا وقت الانبياء من قبلك والوقت ما بين هذين الوقتين » رواه أبو داود والترمذي وحسنه وصححه ابن خزيمة

وجب العزم في الجزء الثاني لتعدد البدل والمبدل واحد. ومنا من قال يختص بالاول
والحاكم وورد من حديث جابر معنى هذا اللفظ قال البخاري هو أصح شيء جاء
في هذا الباب ثم اختلف أصحاب هذا القول فقال فريق منهم وهم الجماهير لا يجب
على من أراد تأخير الصلاة عن أول وقتها العزم على ايقاعها في باقي الوقت وقال
فريق منهم يجب عليه العزم لتمييز الواجب الموسع عن المندوب وأجاب عن هذا
صاحب جمع الجوامع بما تقدم عنه أن التميز يحصل بغير وجوب العزم وهو أن
تأخير الواجب بإخراجه عن جميع وقته يوجب الأثم بخلاف المندوب فإن تركه
مطلقا لا يوجب الأثم ولذلك أنكر هذا القول وعده من هفوات القاضي أبي بكر
قال الزركشي كما تقدم وكأنه أي صاحب جمع الجوامع في انكاره القول بوجوب
العزم اعتمد على قول الامام في البرهان القائلون بذلك لا أراهم يوجبون العزم
الى آخر ما سبق وقال العز بن جماعة في الغرر وما قاله عجيب لأن هذا غير مانحن
فيه إذ مانحن فيه عدم وجوب العزم وهذا عدم تعدد وجوب العزم إذ وقد
قدمنا انه لا يفيد شيئا لأصحاب هذا القول قال في النجم اللامع وهذا أي الذي
قاله العز بن جماعة حسن ظاهر ولا يحسن تمسك صاحب جمع الجوامع بهذا بل
حجته فيما ذهب اليه قوله ليس في نصوص الشافعي وبمقدمي أصحابه هذه المقالة
الى آخر ما سبق وهذا الانكار سبقه اليه النكيا الهراسي وكذا القاضي أبو الطيب
ورضى الطريقة التي لا توجب العزم وهي تعزى لاكثر الفقهاء ومن أنكر القول
بوجوب العزم على القاضي امام الحرمين يتخيله أنه أخذه من دلالة العقل الذي
هو أقوى من دليل الصيغة من حيث ان ما لم يتوصل به الى الواجب فهو واجب
والعزم عنده يدل من الفعل نفسه كما زعمه الجبائي واقتصر عليه الشيخ في اللامع
لأن الواجب لا يجوز تركه والقول بوجوب العزم على مر يد التأخير مختار كثيرين
كما ذكره الاسنوي وغيره ومن صار اليه ابن فورك وحججهم أنهم أوجبوه على
المسافر في جمع التأخير ونظيره أن من عليه دين يجب عليه العزم على أدائه عند
المطالبة ويدل عليه اتفاق الاصحاب من الشافعية في الأمر المطلق على وجوب
العزم عند ورود الأمر وصحح في النجم اللامع القول بوجوب العزم . وبالجملة

وفي الاخير قضاء^(١) وقالت الحنفية يختص بالاخير وفي الاول تعجيل. وقال الكرخي

فالقائلون بوجوب العزم جمع عظيم وله وجه وجيه ولعله لذلك قال صاحب جمع الجوامع ولا يجب على المؤخر العزم على الامتثال خلافاً لقوم اه. ولم ينص على أن المخالف هو القاضي وأتباعه فقط. والذي يظهر لنا مما تقدم عن الشيخ أبي اسحاق في اللعق من قطعه بوجوب العزم على الفور ان كان الوجوب على الفور وان كان على التراخي فعلى التراخي ومن قياسهم وجوب العزم على مرید التأخير على وجوب العزم على من عليه دين على ادائه ومن اتفاق الاصحاب من الشافعية في الامر المطلق على وجوب العزم عند ورود الامر الذي استدل به لهذا القول ان مراد اصحاب هذا القول وجوب العزم الايماني على معنى الاذعان بالوجوب والامتثال عند تحقق ذلك الوجوب وحينئذ يتفق هذا القول مع ما قاله صاحب جمع الجوامع أن من نوى الترك واقترن بهذه النية عدم الفعل عصى بهما جميعاً ويرتفع الخلاف ويكون المراد من العزم الواجب ألا ينوي الترك وتقرن النية بعدم الفعل فيتعين ارجاع هذا القول الى قول الجمهور على الوجه الذي قلنا والا فقول الجمهور بعدم وجوب العزم على مرید التأخير على خلاف ما قلناه هو الذي عليه المعول لانه هو الذي يدل عليه الكتاب والسنة كما أسمعناه من قبل

(١) قال المصنف «ومنا من قال يختص بالاول الى آخره» قال الاسنوي شرع

في ذكر المذاهب الثلاثة المنكرة للواجب الموسع الى آخره أقول أصحاب هذه الاقوال الثلاثة لا ينكرون الواجب الموسع على معنى أن الفعل اذا وقع في أي جزء من اجزاء وقته المقدر له أولاً شرعاً كان أداءه لا قضاء ويقولون ان وقت الاداء هو الذي لا يفصل الواجب سواء كان هو الجزء الاخير الذي لو اخر عنه يأمم بالتأخير أو انه الوقت الذي يتصف الفعل بأنه وقع وأدي فيه على ما يأتي بيانه فهو لا ينكرون أن الوقت الذي قدره الشارع أولاً لفعل الواجب الموسع وقت لادائه بمعنى انه اذا وقع فيه كان أداءه لا قضاء كما انهم لا ينكرون اصل الوجوب الموسع كما ستعرف ولذلك وضع صاحب جمع الجوامع المسألة هكذا الأكثر أن جميع وقت الظهر وقت لادائه الى آخر الاقوال فجعل الخلاف

الآتي في أول الوقت ان بقي على صفة الوجوب يكون ما فعله واجباً والا نافلة
احتجوا بأنه لو وجب في أول الوقت لم يجوز تركه قلنا المكلف مخير بين ادائه في
أى جزء من أجزائه « أقول هذا تقسيم آخر للوجوب باعتبار وقته وحاصله أن
الفعل المتعلق بوقت معين ينقسم الى ثلاثة أقسام . أحدها أن يكون وقته مساوياً

في أن جميع وقت الواجب الموسع هو وقت الاداء أو وقت الاداء الاول الى
آخر ما حكاه من الاقوال. ومبنى الخلاف أن فريقاً من العلماء قالوا انه لا وجوب
في العبادات الا وجوب الاداء غير أن وقت وجوب الاداء موسع غير أن فريقاً
من هذا الفريق قال بوجوب العزم على مرئد التأخير والفريق الثاني يقولون ان
وقت الاداء لا يفضل على الواجب كما صرح به الجلال حيث قال والاقوال غير
الاول منكرة للواجب الموسع لاتفاقها على أن وقت الاداء لا يفضل الواجب اه
فلا ينافي أنهم يقولون ان وجوب الاداء غير نفس الوجوب بمعنى شغل الذمة ولا
ينكرون أيضاً أن جميع وقت الواجب الموسع وقت لادائه على معنى أن الفعل اذا
وقع في أى جزء منه كان أداء لا قضاء وقد اختلف أصحاب هذه الطريقة على
أربعة أقوال حكاه صاحب جمع الجوامع بقوله وقيل الأول فان آخر فقضاء
وقيل الأخير فان قدم فتمجيل والحنفية ما اتصل به الاداء من الوقت والا
فالاخر والسكرخى ان قدم وقع واجبا بشرط بقائه مكلفاً اه فانظر كيف جعل
صاحب جمع الجوامع الخلاف في وجوب الاداء فقط لافي نفس الواجب الموسع
والجلال أول القول بأن الاقوال غير الاول منكرة للواجب الموسع وحمل ذلك
القول على معنى اتفاقها على أن وقت الاداء لا يفضل الواجب وكيف لم ينسب
القول بأنه الآخر فان قدم فتمجيل الى الحنفية لأنهم لا يقولونه كما أنه لم ينسب
للسكرخى مانسبه اليه البيضاوى لأن السكرخى يقول بما يقول به الحنفية من
أن وقت الاداء هو ما اتصل به الاداء من الوقت والا فالآخر غير انه يشترط
شروطاً لبقاء ما فعله المكلف قبل الآخر واجبا شرطاً هو بقاؤه مكلفاً الى آخر
الوقت. وقول المصنف ومنا من قال يختص بالاول صريح في أن القائل به من
الشافعية

له لا يزيد عليه ولا ينقص كصوم شهر رمضان ويسمى هذا بالواجب المضيق. الثاني أن يكون الوقت ناقصاً عن الفعل فلا يجوز التكليف به عند من لا يجوز التكليف بالمحال إلا أن يكون لغرض القضاء فيجوز كوجوب الظهر مثلاً على من زال عذره في آخر الوقت كالجنون والحیض والنسب وقد بقي مقدار تكبيرة. واطلاق المصنف لفظ القضاء فيه نظر^(١) لأن ذلك مخصوص بما إذا لم يمكن فعل ركعة في الوقت فإن فعل فهي أداء على المشهور عندنا فالأحسن أن يقول إلا لغرض التكميل خارج الوقت. الثالث أن يزيد الوقت على الفعل وهو الذي نسميه بالواجب الموسع. وفيه خمسة مذاهب: أحدها وهو اختيار الإمام وأتباعه وابن الحاجب أن الأمر بذلك يقتضى إيقاع الفعل في أى جزء من أجزاء الوقت بلا بدل سواء كان أولاً أو آخراً لأن قوله صلى الله عليه وسلم «الوقت ما بين هذين» متناول لجميع أجزائه وليس تعيين بعض الأجزاء للوجوب بأولى من تعيين البعض الآخر وهذا هو معنى قول الأصحاب أن الصلاة تجب بأول الوقت وجوباً موسعاً وأهل المصنف التصريح بوجوبه بأول الوقت ولكنه يؤخذ من تعليل ما يليه. والمذهب الثاني ونقله المصنف عن المتكلمين يعنى أصحاب أصول الدين أن الحكم كذلك لكن لا يجوز تركه في الجزء الأول إلا بشرط العزم على الفعل في الجزء الثاني ونقل الإمام في آخر المسئلة أنه قول أكثر أصحابنا وأكثر المعتزلة وكذلك في المنتخب

(١) قال الأسموني « واطلاق المصنف لفظ القضاء فيه نظر إلى آخره » أقول لا رواية تشترط أن الذى أدرك ركعة في الوقت ليس بأداء عند المصنف بل عنده في كون الفعل أداء وقوع جميعه في الوقت كما أنه اعتبر في القضاء وقوع جميعه خارج الوقت بقريضة ما قاله في بيان المعتبر في الأداء والقضاء الاصطلاحيين فتعين أن يكون مراده بالقضاء هنا مطلق الفعل في وقت آخر وأما كونه أداء بالمعنى الاصطلاحى أو قضاء أولاً يسمى فذلك شيء آخر يبين في موضعه وذلك لأن المصنف إنما يشكك فيما إذا نقص الوقت عن الفعل ولم يسمه والمخالف في هذه الحال هو زفر من أصحاب أبي حنيفة فإنه يقول لا يجب الفعل على من صار بصفة التكليف في آخر الوقت وكان الباقي لا يسع الفعل كله لأن إيقاع الفعل في وقت

واختاره الآمدي ولاصحابنا فيها وجهان حكاهما الماوردي في الحاوي وغيره
والصحيح هو الوجوب وصححه النووي في شرح المذهب وغيره ونقل الاصفهاني
في شرح المحصول عن القاضي عبد الوهاب المالكي أنه قول اكثر الشافعية .
وقوله «والالجاز» أي احتج الداهب الى وجوب العزم بانه لو جاز الترك
في أول الوقت بلا عزم مع قولنا بوجوبه في أول الوقت لكان يجوز ترك
الواجب من غير بدل وهو محال . وورده المصنف بوجهين : أحدهما ان العزم
لا يصلح أن يكون بدلا عن الفعل لانه لو صلح بدلا لتأدى الواجب به لأن
بدل الشيء يقوم مقامه واذا لم يصلح للبديلة فقد لزم جواز ترك الواجب بلا
بدل . الثاني انه اذا عزم في الجزء الاول من اجزاء الزمان على الفعل فلا يخلو
اما أن يجب العزم في الجزء الثاني أيضا أولا يجب فان لم يجب فقد ترك الواجب
بلا بدل ويلزم أيضا التخصيص من غير مخصص وان وجب فقد تعدد البدل
وهي الاعزام مع أن المبدل واحد فان قيل قد يكون صالحا للبدل في ذلك الوقت
لامطلقا فاذا أتى بالبدل في هذا الوقت سقط عنه الامر بالاصل في هذا الوقت
لا في كل الاوقات . قال في المحصول هذا ضعيف لان الامر لا يفيد التكرار بل
لا يقتضى الفعل الا مرة واحدة فاذا صار البدل قائما مقام الاصل في هذا الوقت
فقد صار قائما مقامه في المرة الواحدة فيلزم الاكتفاء به . قال في البرهان والذي

لا يسمعه محال فلا يقع التكليف به اتفاقا وان قال بمضنا بجوازه عقلا وغير زفر
يقول لا يلزم أن يكون التكليف بايقاع الفعل في الوقت الذي لا يسمعه بل نقول
بوجود أي جزء من أجزاء الوقت ولو بمقدار يدرك فيه التحريمه ينعمد سبب
الوجوب ليفعله المكلف فيما بعد سواء كان فيما بقي من الوقت وما بعده او فيما
بعده فقط فراد البيضاوي بالقضاء هنا القضاء بالمعنى اللغوي لان القائلين بالوجوب
اختلفوا وفضلوا في كون الفعل حينئذ اداء فبعضهم شرط في كونه كذلك ان
يفعل ركعة على الاقل في الوقت وبعضهم قال يكفي في ذلك ان يدرك التحريمه
في الوقت ومنهم من سماه قضاء او اداء ناقصا فكيف يمكن مع هذا ان يراد
القضاء الاصطلاحي هنا بل المراد ما ذكرنا بقرينة المقام

أراه أنهم لا يوجبون تجديد العزم في الجزء الثاني بل يحكمون بأن العزم الاول ينسحب على جميع الازمنة المستقبلة كانسحاب النية على العبادة الطويلة مع عزوبها وهذا الذي قاله فيه تبين لمذهبهم وجواب عما قاله المصنف . وهذان المذهبان متفقان على الاعتراف . الواجب الموسع والثلاثة الآتية منكرة له^(١) . وقوله «ومنا

(١) قال الاسنوني . والثلاثة الآتية منكرة له اهـ « أى للواجب الموسع وقد علمت مما قدمناه أن اصحاب هذه الاقوال الثلاثة لا ينكرون الواجب الموسع بمعنى الواجب الذي قدر له أولا وقت من قبل الشارع يسمه ويسم غيره واعا ينكرون أن وقت الاداء بمعنى الاتيان بالفعل امتثالا يفضل على الواجب ويقولون ان وقت الاداء بهذا المعنى لا يفضل الواجب ثم بعد ان اتفقت الاقوال الثلاثة على هذا المقدار اختلفت فنها قول أنه الاول وقول أنه الآخر وقول انه ما يتصل به الاداء ويقع فيه الفعل وهذا لا ينافي القول بالواجب الموسع بالمعنى الذي قلناه على انك علمت مما سبق أن هذه الاقوال الثلاثة لا يخالف بعضها بعضا ولا تخالف قول الجمهور كما ان الحنفية يقولون ان وقت الوجوب الموسع الذي هو بمعنى شغل الذمة هو جميع الوقت الذي قدره الشارع أولا للفعل وان وقت وجوب الاداء هو الجزء الذي يقع فيه الفعل من وقت الوجوب الموسع الذي هو بمعنى شغل الذمة فتلخص أن الاداء يطلق ويراد منه المعنى الاصطلاحي المقابل للقضاء وهذا لاخلاف في أن وقته هو جميع الوقت المقدر اولا شرعا للفعل ويطلق ايضا على معنى الاتيان بالفعل امتثالا وهذا هو الذي وقع فيه الخلاف فالجمهور على ان وجوب الاداء بهذا المعنى موسع وغيرهم بحسب ظاهر الامر يقول هو الاول او الآخر او ما يتصل به الفعل غير ان التحقيق ان مراد الكل واحد لان من قال هو الاول اراد ان الفعل لا يتصف بالاداء اي بكونه مؤدى ومأتيا به امتثالا على الوجه الاكمل الا في اول الوقت فلا ينافي ما قاله الجمهور من ان وقت الامتثال موسع ومن قال هو الآخر اراد ان الوقت الذي يتحتم فيه الاتيان بالفعل امتثالا بنفسه هو الجزء الآخر الذي يسع الفعل فقط فلا ينافي ما قاله الجمهور ايضا من ان وقت الامتثال موسع وهم لا يخالفون في ان الوقت

من قال الخ، شروع في ذكر المذاهب الثلاثة المنكرة للواجب الموسع: أحدها ان
الوجوب يختص بأول الوقت فان فعله في آخره كان قضاء لقوله صلى الله عليه وسلم
اذا تضيق بحيث لم يبق منه الا ما يسع الواجب تحتم الامتثال فيه والذين قالوا
بأن وقت الاداء بمعنى الاتيان بالفعل امثالاً يقولون ان وقت وجوب الاداء
بهذا المعنى الشامل لجميع الوقت ويسميه غيرنا وجوباً موسعاً نسميه نحن وجوباً
بمعنى شغل الذمة وأما الاداء الذي هو بمعنى تفرغ الذمة مما شغلها فوجوبه إنما
هو وقت تفرغ الذمة بالفعل من الواجب فهو الوقت الذي يقع فيه الفعل
ويتصل به أدائه أي تفرغ الذمة به . ومما قدمناه تعلم ان ما نسبته المصنف من
أن الحنفية قالوا يختص بالآخر وفي أول الوقت تعجيل ان كان مراده من التعجيل
كونه فعلاً قبل الوقت وقبل الوجوب فنسبته للحنفية غلط لان الحنفية لم يقل
أحد منهم بذلك وان كان مراده ما بيناه سابقاً فهو لا يخالف قول الجمهور فيكون
ما نسبته الاسنوي أيضاً للحنفية من أنه اذا عجل كان نقلاً غلطاً أيضاً وكيف يقول
به الحنفية وهو مذهب باطل فذهب الحنفية هو ما قررناه ولا يخالف ما قاله
الاكثر فلا خلاف بين الحنفية والشافعية في أن الفعل واجب في جميع الوقت وان
جميعه من أوله الى آخره وقت لوجوبه ووقت لادائه على معنى أنه في أي جزء
من الوقت أوقفه المكلف كان أداء بالمعنى الاصلاحي المقابل للقضاء ولم يكن
قضاء بالمعنى الاصطلاحي المقابل للاداء وكان وقتاً لادائه على معنى انه
وقت للاتيان به امتثالاً وأن للمكلف أن يوقعه في أي جزء من اجزاء
الوقت فاذا تضيق الوقت بحيث لم يبق منه الا ما يسع الواجب فقط تحتم
الاداء بمعنى الاتيان بالفعل امثالاً في هذا الجزء من الوقت بحيث لو لم يفعله
بلا عذر حتى خرج الوقت كان عاصياً فكما ان الفعل واجب على وجه
ما ذكر عند الشافعية في كل جزء من اجزاء الوقت والمكلف مخير في ايقاعه
في أي جزء اراد ايقاعه فيه والتضييق يتحقق في الجزء الاخير كذلك الفعل
واجب عند الحنفية على الوجه المذكور الذي قال به الشافعية حذو القذة
بالقذة . نعم فرق الحنفية بين نفس الوجوب وبين وجوب الاداء فقالوا ان

«الصلاة في أول الوقت رضوان الله وفي آخره عفو الله» والمراد بقوله ومنا أى ومن الشافعية صرح به الامام في المعالم خاصة فان عبارة المحصول والمنتخب ومن

نفس الوجوب عبارة عن شغل ذمة المكلف وان ذلك يتحقق بمجرد انعقاد سبب الوجوب بناء على خطاب الوضع وان وجوب الاداء الذى يتصف الفعل فيه بالوقوع حقيقة وتفرغ به الذمة مما شغلها او يتحتم فيه الوقوع هو اثر خطاب التكليف وبناء على هذا الفرق لم يعينوا جزءا من اجزاء الوقت يتحقق فيه وجوب الاداء ويتعلق فيه خطاب التكليف بطلب تفرغ الذمة مما شغلها الا الجزء الاخير الذى يسع الواجب فقط فقالوا كل جزء يتصل به الاداء ويقع فيه الفعل من الوقت هو وقت الاداء ويتعلق خطاب التكليف فيه فاذا تضيق الوقت ولم يبق منه الا الجزء الذى يسع الواجب فقط ولم يفعله قبله تمين ذلك بنفسه حينئذ وقتا للاداء بمعنى تفرغ الذمة فكان ما يسميه الشافعية وجوب اداء موسع هو الذى يسميه الحنفية نفس الوجوب بمعنى شغل الذمة والذى سماه الحنفية وجوب اداء هو وجوب تفرغها مما شغلها بالفعل بمعنى أن ذمة المكلف لا تصير فارغة مما شغلها الا في وقت الاتيان بالواجب امتثالا وهذا لا يخالف فيها احد فلذلك صرح السعد في التلويح وغيره أن الخلاف بين أكثر الحنفية الذين فرقوا بين الوجوب وبين أكثر الشافعية الذين لم يفرقوا خلاف في التعبير فقط وأن ما سماه أكثر الحنفية وجوبا بمعنى شغل الذمة وجعلوه مغايراً لوجوب الاداء هو ما سماه أكثر الشافعية وجوب اداء موسعا والسلك متفقون على أن المكلف لو اخرج الفعل عن أول الوقت لا يعصى متى فعل الواجب في أى جزء من أجزاء الوقت ولا يكون طائبا الا اذا اخرج فعل الواجب عن جميع اجزاء الوقت فكل من الحنفية والشافعية قائلون بمقتضى نصوص الكتاب والسنة في هذه المسألة ولو أن الذين نقلوا الخلاف بين هؤلاء الأئمة تحروا في النقل وتحققوا من تلك المذاهب لما وجدوا بين أصحابها خلافا يستحق القال والقييل وتشنيع كل على الآخر.

أصحابنا . وهذا القول لا يعرف في مذهبنا^(١) ولعله التبس عليه توجيه الاصطخرى

(١) وقال الاسنوى « وهذا القول لا يعرف في مذهبنا » الى آخره . وقال
الولى العراقى حكاة الامام الرازى فى المعالم وهو غلط فلم يقل به أحد منهم ولعل
سبب الاشتباه أن الشافعى حكاة فى الام عن بعض أهل الكلام اه . وقال فى
النجم اللامع وهذا ما حكاة أبو الحسين فى المعتمد وصاحب المصادر عن بعض
الشافعية وكذا الامام فى المعالم والبيضاوى فى المنهاج وانكر ابن الرفعة هذا
القول وقال لم أجده فى الكتب المشهورة وقائلوه تمسكوا بامور لا تسلم عن اعتراض
معتز واحسبها ما أخذ من قول امامنا الشافعى فى الحج ان قوما من اهل
الكلام وغيرهم ممن يقولون ان وجوب الحج على الفور يقولون ان وجوب
الصلاة يختص بأول الوقت حتى لو آخره عن اول الامكان عصى بالتأخير وهذا
من امامنا جرى على سبيل النقل لا على سبيل الموافقة اه . وتمسك أصحاب
هذا القول بحديث « الصلاة فى اول الوقت رضوان الله وفى آخره عفو الله » رواه
الترمذى قالوا ولا يوجد هنا مقتضى للعفو الا العصيان بخروج الصلاة عن وقتها
فدل ذلك على ان وقت ادائها هو الاول فان آخرها عنه كان عاصيا بالتأخير
وتمسكوا أيضا بأن الوجوب مع جواز التأخير متنافيان والاصل ترتب المسبب
على السبب فيكون الوجوب الذى هو سبب فى أول الوقت وفعله فيما بعده
قضاء لكن أبا بكر الباقلانى نقل الاجماع على نفي الائم ولنقله قال بعضهم انه
قضاء يسد مسد الاداء أى فلائم بالتأخير عن أول الوقت وسوق الحديث يدل
على هذا فان سوجه يقتضى أن الفعل على كلا الحالين واقع فى الوقت غير أنه تارة
يكون فى أوله فيكون رضوان الله وتارة يكون فى آخره فيكون عفو الله وهذا
يقتضى أن الصلاة فى أول الوقت أكثر ثوابا وأفضل من الصلاة فى آخره فليس
المراد بالعفو العفو الذى هو مقتضى العصيان بخروج الصلاة عن وقتها لان
الحديث صريح أنها واقعة فى وقتها اما فى أوله واما فى آخره فلا وجه للقول بأنه
ان أخر فقضاء بالمعنى المصطلح خصوصا بعد ما سمعت ان صاحب هذا القول
لا ينكر أن وقت الواجب الموسع وقت لادائه على معنى أن الفعل اذا وقع فى

حيث ذهب الى أن وقت العصر والعشاء والصبح يخرج بخروج وقت الاختيار. نعم نقله الشافعي في الام عن المتكلمين فقال وقال قوم من أهل الكلام وغيرهم أي جزء من أجزائه كان أداء لا قضاء لافرق في ذلك بين أول الوقت ووسطه واخره: والقول الثالث وهو أن وقت الاداء هو الآخر محكي عن الحنفية فأول الوقت عند هذا القائل سبب لجواز الفعل فيه والآخر سبب لتحتم الفعل فيه فيكون المأني به قبل الآخر تعجيلا كإخراج الزكاة قبل الحول بعدملاك النصاب وتعجيل الدين قبل حلول الاجل وظاهر كلام امام الحرمين في البرهان اختياره ورده ابن التلمساني بأن التقديم لا يصح فيه بنية التعجيل اجماعا نعم هو منقول عن الحنفية أو أكثره كما نقله الأمدى وابن الحاجب وغيرهما لكن المشهور عن الحنفية والمعروف في كتبهم ان وقت الاداء هو ما اتصل به الاداء للفعل من الوقت والا فآخره الذي يسع الفعل ولا يفضل عنه كما قاله الصفي الهندي وحكاه صاحب جمع الجوامع عن الحنفية تبعاً لوالده وللصفي الهندي واستدرك عليه الزركشي بقوله لكن المشهور عنهم قول الجمهور كما ثبت في كتاب الوصول الى ثمرات الاصول اهـ واذا رجعت لما قدمناه تعلم أنه لا خلاف بين قول الحنفية ان وقت الاداء هو ما اتصل به الاداء للفعل من الوقت والا فآخره الذي يسع الفعل ولا يفضل عنه وبين قولهم بما قاله الجمهور من أن جميع وقت الواجب الموسع وقت لادائه وسيأتي تحقيق مذهب الحنفية ان شاء الله تعالى وأما ما نسب الى الحنفية من أن وقت الاداء هو الجزء الآخر فالمصرح به عندهم أن معناه أن هذا الجزء الآخر هو وقت الاداء الذي لا يجوز إخراج الفعل عنه وهو الجزء الاخير الذي يسع الواجب فقط وأن معنى قولهم فان قدمه فتمجيل أنه تعجيل قبل هذا الجزء الاخير الذي يتعين بنفسه وقتا للاداء عند التضيق وأما ما قبله من أجزاء الوقت فلا يتعين وقتا للاداء الا باتصال الاداء به ووقوعه فيه ويدل هذا قياسهم ذلك على تعجيل أداء الزكاة بعد انعقاد سبب الوجوب بملاك النصاب وعلى أداء الدين قبل حلول الاجل ولذلك قال الاسنوى ومقتضى هذا الكلام أن تقع الصلاة نفسها واجبة ويكون التطوع انما هو في التعجيل كمن عجل ديناً أو زكاة وقد ذكر في البرهان

ممن يفتي ممن يقول ان وجوب الحج على الفور ان وجوب الصلاة يختص بأول
 الوقت حتى لو أخره عن أول وقت الامكان عصى بالتأخير اه وهذا يحتمل أيضا
 أن يكون سبب هذا الغلط . والثاني أن الوجوب يختص بآخر الوقت فان فعل في
 مايقضيه اه فان كان ما ذكرناه هو مراد من نقل هذا القول ونسبه للحنفية فلا
 يكون حينئذ بينهم وبين قول جمهور الحنفية والشافعية خلاف وان كان مراده
 أن الفعل غير واجب قبل الجزء الاخير وأن فعله قبل الاخير فعل قبل دخول
 الوقت كان نقله عن الحنفية غلطاً كما أن نقل القول بأنه الاول اذا أخذناه بظاهره
 غلط كما صرح بذلك السكال ابن الهمام في تحريره وقطع سراج الدين الهندي بأن
 المعزو الى الحنفية ليس صحيحاً عنهم قاله في التقرير على التحرير . القول الرابع
 ما نقله المصنف عن السكرخي أن المكلف به في أول الوقت الى آخره . أي فهو
 موقوف فان بقي بصفة التكليف الى آخر الوقت كان مافعله واجبا والا فنقل كذا
 حكاه عنه الامام والآمدى وابن الحاجب قال الزركشى وانما قال ذلك فرارا مما
 ورد على أصحابه من تعلقه بآخر الوقت من اجزاء النفل عن الفرض فاختر هذه
 الطريقة وهي ضعيفة لان كون الفعل حال الايقاع لا يوصف بكونه فرضا ولا نفلا
 خلاف القواعد وحكي عنه أن وقت أداء الواجب يتعين بالفعل في أي وقت كان
 كذا حكاه عنه الشيخ أبو اسحاق في شرح اللمع وحكي عنه الأمدى القولين
 مما ولكن السكرخي لا يخالف غيره من الحنفية الا في اشتراط بقاء المكلف
 بصفة التكليف الى آخر الوقت ان أوقع الفعل قبله في وقوع الفعل واجبا ولا
 يخالفهم في أصل الوجوب عند انعقاد السبب ولا في أن جميع الوقت المقدر أولا
 شرطا للفعل هو وقت اداء الفعل على معنى أن الفعل في أي جزء من أجزاء هذا
 الوقت وقع كان اداء لاقضاء ولا في أن وقت الاداء هو ما اتصل به الفعل من
 هذا الوقت الا اذا تضيق الوقت فوقت أدائه الذي لا يجوز التأخير عنه هو الجزء
 الآخر الذي يسع الواجب ولا يفضل عنه ولذلك قال الجلال في بيان قول السكرخي
 فان لم يبق كذلك كأن مات أو جن وقع ما قدمه نفلا فشرط الوجوب عنده أن
 يبقى من أدرك الوقت بصفة التكليف الى آخره المتبين به الوجوب وان أخر

أول الوقت كان تعجيلا ويصير كمن أخرج الزكاة قبل وقتها . ومقتضى هذا الكلام أن تقع الصلاة نفسها واجبة ويكون التطوع انما هو في التعجيل كمن عجل ديننا أو زكاة وقد ذكر في البرهان ما يقتضيه لكن نقل الآمدي وابن الحاجب وغيرهما عن هذا القائل أنه يقع تقلا وهذا المذهب باطل لان التقديم لا يصح بنية التعجيل

الفعل عنه ويؤمر به قبله لان الاصل بقاؤه بصفة التكليف بحيث وجب فوقت أدائه عنده كما تقدم عن الحنفية لانه منهم وان خالفهم فيما شرط فذكره المصنف دون الاول المعلوم مما قدمه اه فأشار الجلال بقوله فان لم يبق الى آخره الى أن الفعل اذا قدم على آخر الوقت بأن فعله المكلف قبله في الوقت كان حكمه بحسب ما عند الخلق موقوفا فان بقي بصفة التكليف تبين بذلك أن الفعل كان واجبا عند وقوعه فان لم يبق كذلك بأن عرض له ما أزال عنه صفة التكليف كأن مات أو جن تبين أن ما فعله قبل آخر الوقت كان تقلا عند وقوعه وانما كان حكمه بحسب ما عند الخلق موقوفا كما يعطيه قول الجلال المتبين به الوجوب لان الفعل في الواقع ونفس الامر اما واجب أو نفل فان كان الله تعالى قد علم أن المكلف يبقى بصفة التكليف الى آخر الوقت فالفعل واجب عند وقوعه في الواقع ونفس الامر وان كان الله تعالى قد علم أن المكلف لا يبقى كذلك فالفعل نفل عند وقوعه في الواقع ونفس الامر فالفعل حينئذ عند وقوعه في الواقع ونفس الامر اما موصوف بالوجوب فقط واما موصوف بالنفلية فقط فاندفع ما اعترفوا به على قول الكرخي من أن كون الفعل حالة الايقاع لا يوصف بكونه فرضا ولا تقلا خلاف القواعد وذلك لان المخالف للقواعد هو عدم اتصافه بهما في الواقع ونفس الامر أما التوقف في الحكم وعدم الجزم بأحدهما بعينه حتى يتبين الحال فلا مانع منه وليس مخالفا للقواعد لأن الموقوفات كذلك في الشرع كثيرة فعنى قول المصنف في قول الكرخي ان يبقى على صفة الوجوب يكون واجبا الخ أنه ان بقي كذلك تبين أنه كان واجبا والاتبين أنه كان تقلا وأشار الجلال بقوله في شرح مذهب الكرخي من أدرك الوقت بصفة التكليف مع قوله ويؤمر به قبله لان الاصل بقاؤه بصفة التكليف الى أن موضوع كلام الكرخي فيمن كان بصفة التكليف وكان الغالب عليه

اجماعا كما قاله ابن التماسي في شرح المعالم فبطل كونه تعجيلا والثالث وهو رأى الكرخي من الحنفية أن الآتي بالصلاة في أول الوقت ان أدرك آخر الوقت وهو على صفة التكليف كان مافعله واجبا وان لم يكن على صفتهم بأن كان مجنونا أو حائضا أو غير ذلك كان مافعله نفلا هكذا في المحصول والمنتخب وغيرها ومقتضى ذلك أن صفة التكليف لو زالت بعد الفعل وعادت في آخر الوقت يكون السلامة الى آخر الوقت وليس الكلام فيمن لم يكن بصفة التكليف في أول الوقت ولا فيمن عرض عليه ما أزال عنه صفة التكليف في وسط الوقت وعاد الى الاتصاف بها في آخر الوقت سواء زالت بعد الفعل وعادت في آخر الوقت أو زالت قبل الفعل وعادت في آخر الوقت فان الكرخي في هذه الاحوال كغيره يقول الممول عليه فيها على كل حال هو آخر الوقت وليس موضوع اشتراط الكرخي فيما ذكر لان الوقت متى تضيق ولم يبق منه الا ما يسع الواجب وكان المكلف في هذا الجزء بصفة التكليف وجبت عليه الصلاة اجماعا وكان ذلك الجزء وقت الاداء اتفاقا بين الجميع وليس الكلام أيضا فيمن ظن عدم السلامة كأن ظن الموت أو ظنت الحيض فان وقت الاداء يتضيق في حقه فان أخر عن وقت الامكان عصى ومن هذا تعلم اندفاع قول الاسنوي ومقتضى ذلك أن صفة التكليف لو زالت بعد الفعل الى آخره وعدم وروده على عبارة المصنف لان موضوع الكلام فيمن كان بصفة التكليف في أول الوقت وكان الغالب عليه السلامة وبقي بصفة التكليف الى آخره أو زالت صفة التكليف وبقيت زائلة الى آخر الوقت أما من غلب على ظنه عدم السلامه أو زالت عنه صفة التكليف قبل الفعل أو بعده وعادت في آخر الوقت فليس من موضوع خلاف الكرخي . وأشار الجلال بقوله في شرح قول الكرخي ويؤمر به قبله الى ان ما قاله الكرخي من شرط البقاء في وقوعه واجبا لا ينافي أنه يقول بناء على ما هو الاصل والغالب فيمن ظن السلامة من البقاء على صفة التكليف بوجوب الفعل بمعنى شغل الذمة بالفعل قبل الشروع فيه وبوجوب أدائه عند الشروع فيه فاذا لم يشرع فيه حتى تضيق الوقت ولم يبق منه الا ما يسع الفعل تعين ذلك الوقت

أيضاً فرضاً وكلام المصنف ياباه لأنه شرط بقاءه على صفة الوجوب الى آخر الوقت وسبقه الآمدى وصاحب الحاصل وابن الحاجب الى هذه العبارة ونقل الشيخ أبو اسحاق في شرح اللمع عن الكرخي أن الوجوب يتعلق بوقت

وقتا للاداء . والحاصل أن الكرخي يقول فيمن أدرك الوقت وهو بصفة التكليف وكان الغالب على ظنه السلامة أن الفعل يجب عليه بدخول الوقت بمعنى أن ذمة المكلف تصير مشغولة به قبل الشروع وأن وقت الاداء هو ما يتصل به الفعل ويقع فيه فهو وقت الاداء وان لم يفعل حتى تضيق تعين الجزء الاخير من الوقت للاداء فان أتى بالفعل في هذه الحال قبل التضيق ثم عرض عليه في آخر الوقت ما أزال صفة التكليف تبين أنه لم يكن واجبا وهذا هو معنى قوله الآتى في أول الوقت ان بقى على صفة الوجوب يكون ما فعله واجباً والا فنافذة وبهذا تعلم أن الكرخي يقول ان الفعل وقت وقوعه موصوف بالوجوب ظاهراً بناء على أن الاصل بالبقاء على صفحة التكليف وهذه هي الطريقة المشهورة عن الكرخي وما عداها فهو خلاف المشهور . وحاصل ما في هذا المقام أن جمهور الشافعية يقولون ان وقت الظهر مثلاً جميعه وقت لأداءه سواء وقع الفعل في كله أو في جزء منه فوقت الأداء عندهم كل الوقت لاجزاء منه يتمين بالوقوع فيه سواء وقع الفعل في الكل أو البعض ففي أى جزء وقع من هذا الوقت كان أداءه ولا يأنم الا باخراج الفعل عن هذا الوقت ولا يقولون بوجوب سوى هذا الوجوب في العبادات وعند الحنفية ومنهم الكرخي أن هناك وجوبين أحدهما وجوب بمعنى شغل الذمة وهذا ينبنى على انعقاد السبب فبمجرد دخول وقت الصلاة ينعقد السبب وتجب الصلاة على المكلف بمعنى أن ذمة المكلف تصير مشغولة بالصلاة وأما وجوب الاداء بمعنى تفرغ الذمة مما شغلت به فوقته هو الجزء الذي وقع فيه الاداء بمعنى أن وقت الاداء يتعين لذلك بوقوع الفعل فيه واتصاله به الى أن يتضيق الوقت فيتعين الجزء الاخير وقتا للاداء بمعنى تفرغ الذمة وليس معنى وقت الاداء ما قيل انه جزء لا يمينه من اجزاء الوقت وهو القدر المشترك بينها يتمين بالوقوع فيه ان فعل في الوقت فان لم يفعل حتى

غير معين ويتمين بالفعل ففي أى وقت فعل يقع الفعل واجباً ونقل عنه القولين
مما الأمدى في الاحكام . وقوله « احتجوا » أى احتجت الحنفية على اختصاص
الوجوب بآخر الوقت بأنه لو وجب في أوّل لما جاز تركه لكنه يجوز اجماعاً

تضييق الوقت تعين وقت الاداء بنفسه وهو الجزء الاخير لانه لو كان كذلك لكان
وجوب الاداء بمعنى تفرغ الذمة مما شغلها سابقاً على الوقت الذى يقع فيه
الفعل ويتصل به وأن وقت الاداء أيضاً يكون سابقاً على الوقت الذى يقع فيه
الفعل حيث كان وقت وجوب الاداء هو القدر المشترك وأن الذى يتمين هو
الخصوصية لانه حينئذ يكون من الواجب الخير والحنفية كاشافعية لا يقولون
ان ذلك من قبيل الواجب الخير لان الواجب الخير كما تقدم هو القدر المشترك
لمنحصر فى متعدد محصور معين بالنوع وما نحن فيه ليس كذلك لان
الواجب واحد بالشخص والوجوب الذى هو وصفه كذلك كما يأتى فوجوب
الاداء عند الحنفية يكون مع الشروع فى الفعل ووقته هو الوقت الذى يقع
فيه الفعل ويتصل به وبالجملة لاخلاف فى ان وجوب الاداء بمعنى تفرغ الذمة
هو أثر خطاب التكليف وان أثر خطاب الوضع هو انعقاد سبب الوجوب
فقال الاكثرون بمجرد انعقاد سبب الوجود بمقتضى خطاب الوضع يجب اداء
الواجب بمعنى الاتيان به امثالاً بمقتضى خطاب التكليف فيتحقق وجوب
الاداء بهذا المعنى وهذا الوجوب موسع فوقته جميع وقت الفعل المقدر له أولاً
شرعاً ولو كان زائداً عليه يسمه وغيره فالوقت الذى تعلق فيه خطاب التكليف
بوجوب الاداء بمعنى الاتيان بالفعل امثالاً عند الاكثر هو جميع ذلك الوقت الذى
قدر له أولاً شرعاً لاجزاء منه بعينه هو الاول كما هو ظاهر القول الاول وان
كان التحقيق كما علمت انه لا يخالف قول الاكثر ولا هو الآخر كما هو ظاهر
القول الثالث وان كان التحقيق أيضاً انه لا يخالف قول الاكثر ولا هو الجزء
الذى يقع فيه الفعل ويتصل به كما يقول الحنفية وان كان التحقيق أيضاً أن الحنفية
لا يخالفون الجمهور خلافاً معنواً فالواجب الموسع عند الاكثر واحد ووقت وجوب
ادائه واحد وهو كل الوقت المقدر له أولاً شرعاً ولا تمدد فيه فالقول بناء على

فانتفى أن يكون واجباً والجواب ما قلناه في المحصول وأشار إليه المصنف أن الواجب الموسع في التحقيق يرجع الى الواجب الخير لان الفعل واجب الاداء في وقت ما اما أوله أو وسطه أو آخره ، فخرى مجرى قولنا في الواجب الخير ان الواجب اما هذا أو ذلك فكما أننا نصفها بالوجوب على معنى أنه لا يجوز الاخلال بجميعها ولا يجب الاتيان به فكذلك هذا فتلخص أن المكلف مخير بين أفراد الفعل في الخير وبين أجزاء الوقت في الموسع ونحن لم نوجب الفعل في أول الوقت بخصوصه حتى يورد علينا جواز اخراجه عنه بل خيره ناه بينه وبين ما بعده

قول الاكثر ان الواجب الموسع يرجع الى الواجب الخير بالنسبة الى الوقت كانه قيل للمكلف افعل اما في أول الوقت أو وسطه أو آخره غفلة عن تحقيق معنى الواجب الموسع والواجب الخير والفرق بينهما كما بينه الجلال المحلى في شرحه على جمع الجوامع أتم بيان كذا قاله شيخنا الشريفي في تقريره على ذلك الشرح وذلك لاننا متى علمنا أن الواجب الموسع واحد لا تعدد فيه وان وقت ادائه واحد لا تعدد فيه وأن الواجب الخير هو واحد مبهم من شيئين أو أشياء متعددة محصورة في عدد معين بالنوع كما سبق فن أن يجيء أنه من قبيل الواجب الخير في الوقت فيكون كالخير في المفعول ، وبهذا علم أن مراد البيضاوي من قوله قلنا المكلف مخير بين أدائه في أي جزء من اجزائه اه أن كل الوقت المقدر له أولا شرما وقت لادائه والاتيان به امتثالا سواء وقع الفعل في جميعه أو في جزء منه ففي أي جزء وقع صحيحا كان اداء واتيانا بالفعل امتثالا وبذلك يندفع الاعتراض المذكور وينتظر قول الاسنوي والجواب ما قال في المحصول وأشار إليه المصنف أن الواجب الموسع في التحقيق يرجع الى الخير لان الفعل الى آخره لان ما قلناه في المحصول مما ذكر مردود وأشار الى رده الجلال المحلى في شرحه المذكور كما سبق فالمصنف هنا لم يشر الى ذلك ولا أراده وكذلك يبطل ما قاله غير الاسنوي من شرح المنهاج مما وافق قول الاسنوي المذكور وقد بينا ذلك بأوسع من هذا في كتابنا البدر الساطع على جمع الجوامع

قال « * فرع * الموسع قد يسهه العمر^(١) كالحج وقضاء الفئات فله التأخير ما لم يتوقع فواته ان أخر لكبر أو مرض » أقول هذا التقسيم في الواجب الموسع مبنى على ثبوته فلذلك جعله فرعاً . وحاصله ان الواجب الموسع قد يسهه العمر جميعه كالحج وقضاء الفئات اي اذا فات بعذر فان فات بتقصير فالمشهور وجوب فعله على الفور^(٢) وحكم الموسع بالمعمر انه يجوز له التأخير من غير تأقيت اللهم

(١) قال المصنف « فرع الواجب الموسع قد يسهه العمر الى آخره » قال الاسنوي « هذا التقسيم في الواجب الموسع الى آخره » أقول ينقسم الواجب الموسع اذا اثبتناه أخذنا من كلام المصنف وغيره الى ما يكون وقته محدود الطرفين عند المكلف بمقتضى خطاب الوضع كوقت الظهر مثلا والى ما يكون وقته العمر كالحج وقضاء الفوائد بعذر وهذا الفرع يختص بالقسم الثاني وهو ما وقته العمر كما أن ما تقدم يختص بالقسم الاول وهو ما يكون وقته محدود الطرفين عند المكلف

(٢) قال الاسنوي « فان فات بتقصير الى آخره » أقول وجه ذلك أن التفويت بغير عذر معصية كبيرة يجب التوبة منها فورا ومن تمام التوبة الاقلاع عن المعصية والاقلاع عنها لا يكون الا بتدارك ما فاته فكان فعل الفوائت بغير عذر واجبا على الفور وليس كلام المصنف فيه وانما كلامه في الواجب الموسع الذي وقته العمر والذي منه الفوائت بعذر فكان وضع المسألة معينها لهذا المراد ولذلك قال الاسنوي أي اذا فات بعذر فعبر بأى للاشارة الى ما ذكر . وحاصل حكم الموسع محدود الطرفين أنه يعصى فيه بأحد أمرين الاول خروج وقته المقدر له أولا شرعا بدون أن يفعله فيه مع اتصافه بصفات التكليف والتمسك من فعله فيه والثاني تأخيره عن وقت الامكان الذي ظن فوته عقبه مع ما ذكر أيضا وقد نقل ابن الحاجب في مختصره الاتفاق على عصيانه في هذه الحال سواء بقى بعده أو لم يبق وأما من ظن السلامة في الوقت ومات في أثناءه فانه لا يكون عاصيا على الاصح اذا لم يفعل في وقت الامكان وقيل يعصى اذا لم يفعل في وقت الامكان قال في المستصفي وهو خلاف اجماع السلف بل محال أن يعصى بعد حواز التأخير

الا ان يتوقع فوات ذلك الواجب اي يغلب على ظنه فواته كما صرح به في
المحصل قال : فان توقع اي ظن الفوات اما لكبر سن او لمرض شديد حرم
فان قال جاز التأخير بشرط سلامة العاقبة قلنا محال لان العاقبة مستورة والفرق
بينه وبين الموسع الذي وقته العمر كما قال ابن الحاجب أن الموسع الذي وقته
العمر لو جاز له التأخير ابدا واذا مات لم يعص لم يتحقق الوجوب أصلا فلا يبقى
واجبا لان وقته العمر كله فلا بد من أن لا يفوت فيه فاذا أخر ومات فجأة فقد
ترك فعله في وقته الذي هو تمام عمره ولا يتصور التلافي باتيان المثل فلو لم يعص
أيضا لم يبق واجبا اذ لم يكن تاركه حينئذ مستحقا للعقاب بخلاف الموسع الذي
وقته محدود الطرفين كما في الظهر مثلا فان جواز تأخيره الى أن يتضيق وقته
لا يقتضى ذلك لان الشارع عين لهذا الواجب الوقتى الموسع وقتا محدود الطرفين
المعلومين للمكف فيعلم المكف انه يجوز له التأخير الى الجزء الاخير منه الذي
يسع الواجب فقط وهناك يتضيق الوقت ويتمين هذا الجزء الاخير وقتا لاداء
الواجب فلو مات فجأة قبل هذا الجزء الاخير فالترك هنا وان وجد في جميع وقته
لكن ليس لصنع العبد فيه دخل بل انما هو بقضاء الله تعالى وقدره بل فوات
الواجب انما كان بموت المكف وهو يظن البقاء والسلامة قبل أن يتضيق الوقت
ويتمين وقت الاداء في الجزء الاخير فلا يعصى وأما الواجب العمري فالشارع لم
ينص على وقته بحيث يكون معلوم الطرفين للمكف ولم يحدد طرفيه بعلامات
وضعها لذلك كما فعل في الموسع الوقتى فلم تكن سمته معلومة للمكف حتى يقال
ان الشارع أجاز له تأخيره أول وقته الى الوقت الذي يتضيق فيه فلهذا أناط
الشارع الأثم فيه بتركه مع التمسك بالتأخير اختيارا في جميع وقته الذي يتبين
انتهائه بالموت الا ترى أنه لو أخر الموسع الوقتى حتى خرج جميع وقته المقدر
له أولا شرعا كان آثما ولو مع ظن السلامة في جميع الوقت فكذلك اذا ظن
السلامة والبقاء عشر سنين مثلا مع الاستطاعة فوات بعد خمس سنين فالظن لا يغير
تقدير الشارع لوقت الواجب العمري وانه تمام العمر الواقعي لا العمر المظنون
فكان وقته خمس سنين فقط وقد تبين بموته أنه ترك الواجب مع التمسك بتأخيره

التأخير عند الشافعي . وما قاله في المرض مسلم وهو معنى قول الاصحاب في
 الفروع انه اذا خشى العضب بتضييق عليه الحج على الصحيح واما ما قاله في
 في جميع وقته المقدر له شرعا بمقتضى خطاب الوضع وهو تمام العمر الواقعي فيأثم
 ولو مع ظن السلامة في جميع الوقت ولا يكون موته فجأة قبل تمام العمر المظنون
 عذرا له في الترك لأنه لا عبرة شرعا للوقت المظنون لأن المكلف لا يجهل جواز
 الموت عليه في كل آن ولحظة وانه لا يعلم الوقت الذي يموت فيه فكان الوقت
 الذي يتضييق فيه وجوب الاداء غير معلوم للمكلف ولذلك اختلف العلماء مع
 اتفاهم على أن وقت الموسع العمرى الواقعي في وجوب الحج وقضاء الفرائض
 يعذر على الفور أو التراخي فقال فريق هو على الفور وقال فريق هو على التراخي
 فقول الاسنوى وحكم الموسع بالعمر انه يجوز له التأخير من غير تأقيت الى آخره
 مبنى على القول بأنه على التراخي وهو قول محمد بن الحسن ورواية عن أبي حنيفة
 ومعنى الوجوب على التراخي عدم لزوم الفعل على الفور لاجتماع تعين التأخير
 فيجوز على هذا القول تأخير الحج عن العام الأول من أعوام الاستطاعة قال
 الجلال تقريرا على هذا القول فن أخره بعد أن أمكنه فعله مع الظن بالسلامة
 من الموت الى مضي وقت يمكنه فعله فيه ومات قبل الفعل يعصى على الصحيح
 والا لم يتحقق الوجوب وقيل لا يعصى لجواز التأخير له وعصيانه في الحج من
 آخر سنن الامكان لجواز التأخير اليها وقيل من أولها لاستقرار الوجوب حينئذ
 وقيل غير مستند الى سنة بعينها اه فأشار الجلال بقوله مع الظن بالسلامة من الموت
 الى أنه مع الشك أو ظن عدم السلامة يكون عاصيا بالأولى وأشار بقوله الى مضي
 وقت المتعلق بقوله أخره أو بقوله السلامة الى أنه يكفي للعصيان في الحج ونحوه
 الموت قبل الفعل بعد أول مدة تسمه بخلاف الموسع الوقتى كالصلاة ومقتضى
 كلام البيضاوى هنا أن الواجب العمرى يسمى واجبا موسعا وقد اعترض عليه
 الامام السبكي فقال اذا لم يعلم آخر الوقت كيف يحكم أنه موسع ويضيق ولا تكليف
 الا يعلم فتسميتهم ذلك موسعا مجاز لمشابهة الموسع اه وقال غيره وهذا القسم أى
 الواجب العمرى أدخلوه في الموسع وليس منه عند التحقيق لانه ليس منصوصا

الشيخ فمنوع بل جوز اصحابنا التأخير مطلقاً وجعلوا التفصيل بين الشيخ والشاب وجهاً ضعيفاً في العصابات بعد الموت وصححوا انه يعصى مطلقاً .

على وقته وأيضاً الموسع هو الذي يعلم المكلف صفة بحيث يشرع له تأخيره عن أول الوقت الى ثانيه وما كان آخره آخر العمر لا يتحقق فيه ذلك اذا قلنا انه واجب على التراخي لاعلى الفور على ما رجحه كثير من الحنفية والشافعية ولذلك قال العطار في حواشيه على جمع الجوامع ومما تقرر أن الواجب الموسع ما قدر له وقت يزيد على وقت أدائه وان ما وقته العمر كالحج والمنسوبة الذي لم يؤت والقائت بعذر وغير رمضان لا يسمى بالواجب الموسع ومن سماه بذلك كالامام الرازي فقد تجوز لشبهه بالموسع قال ولأجل ذلك جعله الحنفية قسماً برأسه وسماه المشكل فانهم قسموا الواجب المقيد بوقت الى موسع وهو ما يفضل عنه وقته ويسمونه ظرفاً والى مضيق وهو لما يساويه وقته ويسمون وقته معياراً والمشكل وهو ما لا يعلم زيادته ولا مساواته كالحج اه غير أن مقاله العطار في بيان المشكل عند الحنفية ليس بصحيح قال المرجاني في خزامة الحواشي على توضيح الاصول وغيره في غيرها من كتب الحنفية ليس المراد من المشكل عدم العلم بحاله بل المراد فضله من وجه لعدم استغراق أفعاله أوقاته دون وجه لانه لا يسهل الاحجا واحدا والمراد من المساواة مساواته من كل وجه ومن الفضل فضله من كل وجه اه وعلى ذلك قسم الحنفية الواجب باعتبار وقته الى ما زاد وقته عنه من كل وجه فيسهه ويسع مثله كالظهر مثلاً فان وقته يسعه ويسع ظهراً آخر مثله قضاء وعصراً كذلك وغيرهما من الصلوات الفائتة والى ما يساويه ولا يزيد عليه أصلاً وقته كالصوم فانه لا يمكن أن يصوم صومين في يوم واحد والى ما يزيد عليه ولكن لا يسع مثله وهذا الاخير هو المشكل ومن ذلك تعلم ان المشكل عند الحنفية خاص بالحج فقط وليس عاماً في كل ما وقته العمر كالفوائت بعذر وليس هو داخلاً فيما لا تعلم زيادة وقته عنه ولا مساواته كما هو مقتضى عبارة العطار ويدل لما قال الحنفية في الحج قوله تعالى « الحج أشهر معلومات الآية » وان كان الحج فرض العمر بمعنى أنه لا يجب على المكلف فعله الا مرة في العمر لانه

وقيل لامطلقاً . وقيل بهذا التفصيل . والامام اعتمد في هذه المقالة على المستصفي
للغزالي فانها مذكورة فيه . وقوله لكبر أو مرض متعلق بقوله يتوقع فواته
يقع في كل جزء من أجزاء العمر بل وقته خاص بصريح القرآن بالشهر المعلومات
فلا يجوز فعله في غيرها بل ركنه الاعظم وهو الوقوف يختص بيوم واحد
وهو اليوم التاسع من ذي الحجة وعلى كل حال فوقته يزيد عليه ولكن لا
يسع الاحجاً واحداً كما أن قول العطار وغير رمضان الذي أفاد ان فأت رمضان
لعذر من الواجب المؤقت مبني على مذهبه فان قضاء رمضان الفات مؤقت عند
الشافعية بما قبل رمضان الذي يليه من السنة الثانية والحنفية يخالفونهم في هذا
ويجعلون فأت رمضان لعذر كغيره من الفوات لعذر التي وقتها العمر هذا ما
يتعلق بالواجب العمري على القول بأنه واجب على التراخي ومذهب أبي يوسف
وهو اصح الروايتين عن أبي حنيفة ومالك واحمد انه واجب على الفور اي انه
يجب أدائه في العام الاول من أعوام الاستطاعة قالوا لان في تأخيره عن العام
الاول تعريضاً له للفوات لانه لو فات العام الاول ولم يأت بالحج فلا يمكن ان
يأتي به ثانياً الا في أشهره من العام الثاني والموت في مدة العام ليس بنادر
فالاحتياط وجوب ادائه على الفور وعلى هذا كان نفس الوجوب بمعنى شغل
الذمة عند انقضاء السبب مقارنة لوجوب الاداء بمعنى وجوب تفرغ الذمة
مما شغلها فيأثم بتأخيره عن طام الاستطاعة الاول وان لم يفت بموته ويفسق
وترد شهادته بالاصرار على هذا التأخير بان يتكرر منه التأخير تكراراً يشعر
بعدم مبالاته بدينه اشعار ارتكاب الكبيرة بذلك كما نقله ابن نجيم في شرحه على
المنار عن الاكهل في كتابه التقرير وهذا حكم ما يتعلق بالواجب العمري على
القول بانه واجب على الفور ومع ذلك قد أجمعوا كما في الدر وحواشيه على انه
لو أداه متراخياً كان اداء لاقتضاء ولا اثم عليه اتفاقاً لسقوط الاثم حينئذ عند
القائل بالفورية ولعدمه أصلاً مع ظن السلامة عند القائل بالتراخي وكذلك
عند ظن عدمها لانه لا عبرة بالظن الذي تبين خطؤه بفعل الواجب قبل موته كما
انه يأثم اذا مات قبل الاداء بالاجماع كما في الزيلعي أما على قول أبي يوسف

ويؤخذ منه أنه لا يحرم عليه التأخير إذا لم يظن النفوس أصلاً أو ظنه لكن لا
لكبر أو مرض بل لغيرهما من الاسباب التي لا أثر لها شرعاً كالتنجيم والمنام

وأصح الروايتين عن أبي حنيفة ومالك وأحمد من النفوس فالامر ظاهر وأما
على قول محمد والشافعي ومن واقفهما بالوجوب على التراخي فإنه وإن لم يأثم
بالتأخير عن طم الاستطاعة الاوّل اذا ظن السلامة عند هؤلاء لكن ذلك
مشروط عندهم بالاداء قبل الموت وعدم النفوس فاذا مات قبله ظهر انه آثم
وبعد اتفاقهم على انه آثم اختلفوا فقال قوم منهم يظهر اثمه من السنة الاوّل
وقال آخرون من السنة الاخيرة وقال آخرون يأثم في الجملة غير محكوم بوقت
معين بل علمه مفوض الى الله تعالى كما في فتح القدير وهذا كله صريح في ان
الموت مظهر للآثم لانه آثم بتفريطه وترك الاداء اختياراً مع التمكن في جميع
وقته المقدر له شرماً وهو تمام العمر ولا فرق في ذلك بين ان يظن السلامة أو
لا يظن وان يموت فجأة او لا يموت فجأة غير ان القائلين بالتراخي قالوا كما يأثم
بالموت بعد التمكن وعدم الفعل كما ذكر يأثم أيضاً اذا أخر عن وقت يظن فوته
بعده كما ان الموسع المحدود وقته يعصى فيه بشيئين أحدهما خروج وقته قبل
فعله بلا عذر والثاني تأخيره عن وقت الامكان الذي يظن فوته بعده فتاخص
انه لا فرق بين ما وقته العمر وما كان وقته محدود الطرفين فان لم يفعل فيما وقته
العمر فيه بعد الاستطاعة حتى مات او أخره بعد الاستطاعة عن وقت يظن
فواته فيه بعده وما وقته محدود الطرفين ان لم يفعله بلا عذر حتى خرج وقته
او أخره بلا عذر عن وقت يظن فواته بعده آثم. ومن هذا نعلم أن قول
الاسنوي لا يحرم عليه التأخير اذا لم يظن النفوس أصلاً محمول على انه فعل قبل
الموت فلا ينافي انه اذا مات ولم يفعل بعد التمكن كان حاصياً وان قوله او ظنه
للكبر او مرض بل لغيرهما الى آخره مراده ان مبنى الظن اذا لم يكن اشارة معتبرة
شرماً لا يعول عايه وليس خصوص الكبر والمرض قيلاً لما علمته من اطلاقهم
الآثم بالتأخير بلا عذر عن وقت يظن فوته بعده مطلقاً متى كان ظناً صحيحاً
مبنياً على اشارة صحيحة شرماً بذلك على هذا قول الاسنوي بل لغيرهما من التي

قال « الثالثة الوجوب اما أن يتناول كل واحد كالصلوات الخمس أو واحداً معيناً كالتهجد ويسمى فرض عين أو غير معين كالجهاد ويسمى فرضاً على الكفاية فان ظن كل طائفة أن غيره فعل سقط عن الكل وان ظن أنه لم يفعل وجب» أقول هذا تقسيم آخر للوجوب باعتبار من يجب عليه وحاصله ان الوجوب ينقسم الى فرض عين وفرض كفاية^(١) وفرض العين قد يتناول كل واحد من المكلفين

لا أثر لها شرعاً كالتنجيم والنام اه . وبالجملة فالمدار على ظن القوات والتأخير بعد التمكن بأى أمانة معتمدة شرعاً في افادة الظن بقطع النظر عن كونه لكبر أو غيره فتفطن

(١) قال المصنف «الثالثة الوجوب الخ» قال الاسنوى « وحاصله ان الوجوب ينقسم الى فرض عين وفرض كفاية» . أقول لم يعرف المصنف ولا الاسنوى فرض العين ولا فرض الكفاية لا بالرسم ولا بالحد وقد عرف صاحب جمع الجوامع فرض الكفاية بما يعلم منه تعريف فرض العين فقال فرض الكفاية مهم بقصد حصوله من غير نظر بالذات الى فاعله ومعنى هذا أن فروض الكفاية أمور كلية يتعلق بها مصالح دينية ودنيوية لا تنتظم أمر الخلق في معاشهم ومعادهم الا بحصولها يطلب الشارع تحصيلها من أي فاعل ولا يقصد تكليف واحد بعينه وامتناعه بها وذلك لانها متعلقة بالنظام العام الذي لا يختص بواحد بعينه بخلاف الفروض العينية لانها متعلقة بالنظام الخاص بكل واحد من المكلفين بعينه كذا قاله الرافعي بالمعنى فقول جمع الجوامع مهم جنس يشمل فرض العين وفرض الكفاية وقوله من غير نظر الى فاعله بالذات فصل يخرج فرض العين كذا يؤخذ من الزركشى والولي العراقي وعلم من هذا التعريف تعريف فرض العين فهو مهم يقصد حصوله من كل واحد بعينه من المكلفين أو من عين مخصوصة كالنبي صلى الله عليه وسلم فيما فرضه عليه دون أمته وتناول تعريف فرض الكفاية ما هو ديني كالجهاد المقصود به اعلاء كلمة الله تعالى وحراسة المؤمنين ودفع الاعداء عنهم وكأمانة الحجية على عقائد الدين ودفع شبه المبطلين وايضاح المحجة وارشاد المسترشدين المقصود من ذلك حفظ قواعد الدين من أن تزولها شبه الملحدين وكصلاة الجنائزة على

كالصوم والصلاة واقتصر الامام وأتباعه عليه ، وقد يتناول واحداً معيناً كالتهجد والضحي والاضحي وغيرها من خصائص النبي صلى الله عليه وسلم . ولكن الاصح وهو الذي نص عليه الشافعي أن وجوب التهجد نسخ في حقه (١)

الميت المسلم المقصود منها تعظيم اسلام الميت وكتعليم العلوم الشرعية وآلاتها التي تتوقف على معرفتها معرفتها سواء كان ذلك بالقاء الدروس على المتعلمين او بتأليف الكتب وتحقيق المسائل وتنقيحها وغير ذلك مما فيه نشر العلوم الشرعية وبيانها للعباد المقصود مما ذكر أن يقف المسلمون على شريعتهم ويعلموها ليعملوا بأحكامها وتقوم عليهم حجة الله لو خالفوها في شيء من أحكامها التي يجب عليهم العمل بها وغير ذلك ما هو مفصل في كتب الفروع . وحصول هذه المقاصد التي بينها وأمثالها مما يقصد من باقي فروض الكفاية لا يتوقف الا على صدور هذه الافعال من أي فاعل كان ويتناول أيضاً ما هو دنيوي وذلك كالحرف والصنائع التي يحتاج اليها العباد في معاشهم مما هو مفصل أيضاً في كتب الفروع والمقصود منها دفع حاجات الخلق والنظام العام وحصول المقصود من فروض الكفاية الدنيوية لا يتوقف أيضاً الا على صدور تلك الافعال من أي فاعل كان (١) قال الاسنوي «ولكن الاصح وهو الذي نص عليه الشافعي الى آخره» اقول لم يتضح من كلامه وجه الاستدراك به وعبارة الابهاج يتضح منها وجه الاستدراك حيث قال وهو تفريع على أن التهجد كان فرضاً على النبي صلى الله عليه وسلم وحده وان ذلك من خصائصه وهذا وان كان مشهوراً عند أكثر المتأخرين من الشافعية فالصحيح الذي نص عليه الشافعي خلافه وأن وجوب التهجد منسوخ عنه صلى الله عليه وسلم وعن غيره وحين كان واجبا كان عليه وعلى غيره وقد اختص النبي صلى الله عليه وسلم بوجوب اشياء لا خلاف فيها منها التخخير لنسائه وغيره . انتهى . ومن هذا تعلم ان موضع الاستدراك على التمثيل بالتهجد أنه ليس من الخصائص لا من جهة انه نسخ لان نسخه بعد وجوبه لا يمنع من صحة التمثيل باعتبار ما كان قبل النسخ لو فرض وكان من الخصائص ولعل في عبارة الاسنوي سقطاً جعلها تخالف ما قال السبكي في الابهاج

وأما فرض الكفاية فهو الذى يتناول بعضاً غير معين كالجهاد وسمى بذلك لان فعل البعض كاف في تحصيل المقصود منه والخروج عن عهده بخلاف الاول فإنه لا بد من فعل كل عين أى ذات فذلك سمى فرض عين . وهذا التقسيم أيضاً يأتي في السنة وقد أهمله المصنف^(١) فسنه العين كصلاة الضحى وشبهها . وسنة الكفاية

(١) قال الاسنوى وهذا التقسيم أيضاً يأتي في السنة وقد أهمله المصنف الخ وأقول قد ذكره صاحب جمع الجوامع فقال وسنة الكفاية كفرضها فأفاد بهذا ثلاثة أمور الاول أن السنة تنقسم أيضاً الى سنة عين وسنة كفاية فسنه الكفاية هى التى يقع امتثال امر الاستحباب بفعل البعض وينقطع دلالة النص على الاستحباب فيما زاد على ذلك ولا يبقى مستحباب بل يكون داخل في حيز المباح أو غيره بخلاف سنة العين فان امتثال أمر الاستحباب لا يكفي فيه فعل البعض ولا ينقطع دلالة النص على الاستحباب بل يبقى الاستحباب موجوداً في حق الباقيين كذا قاله ابن دقيق العيد في شرح الامام وقال القرافي الكفاية والاعيان كما يتصوران في الواجبات يتصوران في المندوبات كالاذان والاقامة والتسليم وتسميت العاطس وما يفعل بالاموات من المندوبات والاضحية في حق أهل البيت فهذه على الكفاية وما على الاعيان كالوتر وصلاة العيد والطواف في غير النسك قال وأكبر الناس انما يثلون ذلك في الفروض الواجبة اه والحنفية يوافقون أيضاً على انقسام السنة الى عين وكفاية ويعرفون كلا منهما بما ذكره ابن دقيق العيد والقرافي وان كانوا يخالفون الشافعية في بعض الامثلة كتسميت العاطس والاضحية والوتر وصلاة العيد ونحو ذلك مما قال الحنفية بوجوبه وقال الشافعية والمالكية بسنتيه ولكن هذا الخلاف يرجع الى امر فقهي يتعاق بالفروع مبناه اختلاف النظر فيما يقتضيه الدليل التفصيلي وأما الحكم الاصولي المتعلق بحقيقة فرض العين وفرض الكفاية وسنة العين وسنة الكفاية فهو متفق عليه هذا هو المشهور عن الشافعية والحنفية ، وقال الزركشى في بحره وخالف في ذلك الشاشي فقال في كتابه المعتمد في صلاة الجمعة لم نر في أصول الشرع سنة على الكفاية بحال والسنن معلومة وتختلف الفرض حيث انقسم الى عين وكفاية فان في كون الفرض على الكفاية فأئدة وهى

كتشميت العاطس والاضحية في حق أهل البيت وقوله « فان ظن » . يعنى أن

السقوط بفعل البعض عن الباقيين والسنة لا يظهر أثر في كونها على الكفاية لانها لا اثم في تركها فيسقط عمن ترك بفعل من فعل وانما هي ثواب يحصل له بالسلام مثلا ولا يجوز له أن يحصل له ثواب بفعل غيره من غير فعل يوجد من جهته يساويه الا ترى أنه اذا دخل المسجد جماعة سنت لهم تحية المسجد ولا تسقط سنوية التحية في حق بعضهم بفعل البعض وهذا لان فرض الكفاية توجه على الجماعة احتياطاً ليحصل ذلك الفرض فاذا فعل بعضهم فقد حصل المقصود وسقط عن الباقيين والسنة انما امر بها استحباباً يحض المأمور به في تحصيل الثواب له فلا يحصل ثواب مما لا كسب له فيه انتهى . قال في النجم اللامع قلت وما نقله الزركشى عن الشاشي من منع وقوع سنة الكفاية مخالف لما نقله في قواعده اذ قال في حرف الشين ما لفظه ونقل الشاشي عن القاضي حسين ليس لنا سنة على الكفاية الا الابتداء بالسلام وهو مستدرك بالاذان والاقامة والتسمية على الاكل وشاة الاضحية فاذا ضحى واحدي بيته اقام شعار السنة . اه وفي كلامه امر ان احدها انه خص الشاشي بالنقل عنه والشاشي انما نقل عن القاضي حسين الثاني عبر في البحر بقوله نقلا عن المعتمد لم نرى في أصول الشرع سنة على الكفاية بحال وعبر في قواعده نقلا عن الشاشي عن القاضي حسين ليس لنا سنة على الكفاية الا الابتداء بالسلام فظهر تناقض كلامه في النقل وقد يمتدز عنه بأنه نقل ذلك بحسب اطلاعه على النسخ المنقول عنها ولا مانع من اختلاف النسخ باعتبار نقل النسخ فيحمل نقله على الصحيح وانه وجد في نسخة كذا وفي نسخة كذا ولكنه لم يصرح بذلك لانه لم يستحضر أحد النقلين عند نقل ما يخالفه وهذا أولى من أن ينسب الى الغلط والله أعلم . انتهى كلام النجم . وأقول ان هذا الاعتذار الذي اعتذر به صاحب النجم عن الزركشى لا يرفع المؤاخذة بل يفيد أن الزركشى لم يثبت في النقل عن الأئمة ولم يتنبه للتناقض بين النقلين في ذاتهما على أن مقتضى التعليل الذي نقله الزركشى عن الشاشي وفرقه ادى فرق به بين فرض الكفاية فقال بوجوده في الشريعة الفراء وبين سنة الكفاية فقال يمنع وجودها في الشريعة بحال ان الشاشي في

التكليف بفرض الكفاية دائر مع الظن فان ظن كل طائفة أن غيره فعل سقط
المعتمد ينكر وقوع سنة الكفاية في اصول الشريعة أصلاً ولا يقول بها في
ابتداء السلام ولا في غيره بل هو يقول في أثناء كلامه صريحاً بل هي ثواب
يحصل له بالسلام الى آخر ما قدمناه ويقس تحية السلام على تحية المسجد في ان
فعل البعض لا يحصل به ثواب لمن لم يفعل فإلذى يظهر بل الذى يتعين ان الذى
ذكره في المعتمد من انكاره ان السنة تنقسم في اصول الشريعة الى سنة عين
وسنة كفاية هو مذهبه الا ترى الى ما يفيد كلامه في المعتمد صريحاً من ان
طلب الفعل طلباً جازماً يجوز ان ينقسم في اصول الشريعة الى فرض عين وهو
ما توجه فيه الطلب الجازم الى كل واحد بعينه من المكلفين أو الى واحد بعينه
منهم والى فرض كفاية وهو ما توجه فيه الطلب الجازم الى الكل ليحصل ذلك
الفرض ولو من بعضهم فاذا فعله البعض سقط عن الباقي حصول المقصود بفعل
البعض ولو تركوه جميعاً أثموا جميعاً واما طلب الفعل طلباً غير جازم فلا ينقسم
الى هذين القسمين فانه ليس لنا طلب فعل طلباً غير جازم يتوجه الى الكل
ليحصل ذلك المطلوب بفعل البعض فاذا فعله البعض سقط عن الباقي ولو تركوه
جميعاً لا يسقط عنهم بل كل ما طلب الشارع فعله طلباً غير جازم فهو انما طلبه
ليحصل الثواب لفاعله فقط ولا حرج في تركه واما ما نقله الزركشى في قواعده
من أن الشاشي نقل عن القاضي حسين ليس لنا سنة على الكفاية الا ابتداء
السلام فهو مذهب القاضي حسين لا مذهب الشاشي وانما الشاشي ناقل له فقط
ويكون مذهب الشاشي ما نقله عنه الزركشى في بخره والذي ذكره في قواعده
من أن الشاشي نقل عن القاضي حسين هو مذهب القاضي حسين نعم ان الزركشى
في شرحه على جمع الجوامع نسب مذهب القاضي حسين اليه والى الشاشي معا
ولعله انما نسبه للشاشي باعتبار أنه نقله عن القاضي حسين وسكت عليه وان
كان مذهب الشاشي هو ما نقله الزركشى عنه في البحر وهذا هو الظاهر لأن
كلام الشاشي الذى نقله الزركشى في البحر صريح في أن الشاشي ينكر وجود
سنة الكفاية في الشريعة أصلاً ويقدم الدليل على ذلك وهذا لا يمنع من أنه يرد

الوجوب عن الجميع وان ظن كل طائفة ان غيره لم يفعله وجب عليهم الاتيان به على مذهب الشاشي أننا نسلم كل ما قاله ولكن نقول ان ذلك لا يقتضى عدم وقوع السنة على الكفاية في أصول الشريعة بل لا مانع من أن يقال ان طلب الفعل طلباً غير جازم يتوجه الى الكل ليحصل ذلك المطلوب بفعل البعض ويحصل الثواب للفاعل فقط ويسقط عن الباقيين الاساءة ولو تركوه جميعاً أساءوا جميعاً ألا ترى الى ما صرح به الفقهاء من أن الاذان لو فعله بعض أهل البلد يثاب الفاعل فقط وتسقط الاساءة عن الباقيين ولا يقاتل أهله واذا تركوه جميعاً أساءوا جميعاً وقوتل أهله وما ذلك الا لانه من شعائر الاسلام وسنة كفاية فيقال في ابتداء السلام اذا قدم جماعة على آخرين فاذا بدأ بالسلام أحدهم كان هو المثاب فقط وسقطت الاساءة عن الباقيين واذا فعلوه جميعاً ائيبوا جميعاً واذا تركوه جميعاً أساءوا جميعاً وهذا كما يقال في فرض الكفاية ان الطلب الجازم توجه الى الكل ليحصل المطلوب بفعل البعض ويثاب الفاعل فقط ويسقط عن الباقيين الاثم ولو فعلوه جميعاً ائيب كل واحد منهم ثواب الفرض واذا تركوه جميعاً ائبوا جميعاً فلا فرق بين فرض الكفاية وسنة الكفاية في ان الطلب يتوجه الى الكل وان الذى يثاب هو الفاعل فقط ويسقط بفعله عن الباقيين وانما الفرق في انه في سنة الكفاية تسقط الاساءة عن الباقيين بفعل البعض ويسمى كل واحد منهم اساءة تارك السنة اذا تركوه جميعاً ويثاب كل واحد منهم ثواب السنة اذا فعلوه جميعاً وفي فرض الكفاية يسقط الاثم عن الباقيين بفعل البعض ويأثم الجميع اثم تارك الفرض ان تركوه جميعاً ويثاب كل واحد منهم ثواب الفرض ان فعلوه جميعاً وهذا الفرق انما نشأ من الفرق بين كون الطلب في الفرض طلباً جازماً يوجب الثواب لفاعله والاثم لتاركة ومن كون الطلب في السنة طلباً غير جازم يوجب الثواب لفاعله والاساءة لتاركة وفي الحالين لا يتحقق ترك الفرض على الكفاية أو ترك السنة على الكفاية الا بترك الجميع ولذلك لم يعول المحققون على انكار الشاشي لسنة الكفاية ولا على ما قاله القاضي حسين من أنه ليس لنا سنة كفاية الا ابتداء السلام . ثانيها طرد الخلاف في فرض الكفاية في سنة الكفاية

ويؤمنون بتركه وان ظننت طائفة قيام غيرها به وظننت اخرى عكسه سقط عن الاولى
 ووجب علي الثانية . ولك ان تقول هذا يشكل بالاجتهاد فانه من فروض الكفاية (١)

فيقال فيها أيضا هل هي مطلوبة من الكل أو من مبهم أو معين عند الله تعالى
 يسقط بعماه وفعل غيره ممن قام بها . ثالثها ان القيام بسنة الكفاية أهم من القيام
 بسنة العين لسقوط الطلب فيها بقيام البعض بها عن الكل المطالبين بها كما قيل
 ذلك في فرض الكفاية أيضا وانه أهم من فرض العين لسقوط الطلب فيه بقيام
 البعض عن الكل المطالبين به وان كان هناك فرق بين سقوط الطلب عن الكل
 في فرض الكفاية وسقوط الطلب عن الكل في سنة الكفاية فان الطلب في
 الاول طلب جازم اذا لم يسقط بفعل البعض كانوا جميعا آثمين والطلب في الثاني
 غير جازم اذا لم يسقط بفعل البعض كانوا مسيئين لا آثمين فتعملل الاهمية في
 كل من فرض الكفاية وسنة الكفاية بما يناسبه

(١) قال الاسنوى « ولك ان تقول هذا يشكل بالاجتهاد فانه من فروض
 الكفاية الخ » أقول قد صرح غير واحد من العلماء ان الاجتهاد فرض دائم وحق
 قائم الى قيام الساعة وانقراض هذه النشأة ودار التكليف وان دعوى انقراض
 عصر الاجتهاد وانقضاء أهله دعوى لا دليل عليها من الكتاب ولا من السنة
 ولا الاجماع ولا القياس فهي دعوى باطلة طائلة قال محمد بن عبد الكريم
 الشهرستاني رحمه الله تعالى في كتابه الملل والنحل : النصوص متناهية والوقائع
 غير متناهية وما لا يتناهي لا يضبطه ما يتناهي فالاجتهاد والقياس باقيا الاعتبار حتى
 يكون بعد كل حادثة اجتهاد اه . وكلام الغزالي في دعواه انقراض عصر الاجتهاد انما
 كان منه على طريق الازام على معاصريه في خوضهم على المناظرات للعال والجاه
 وقد صرح صاحبه الفقيه احمد بن برهان بأن القاضي لا يلزمه التقييد بمذهب
 ورجحه النووي وكلام القرطبي أيضا في ذلك انما هو في المجتهد المطلق الذي ينشئ
 مذهبا خارجا عن مذاهب من تقدمه من المجتهدين في الأصول والفروع وذلك
 متمذر بلاشبهة كما يأتي وكيف يسوغ لأحد شم رائحة الفهم وأوتى قسطاً ولو
 قليلا من العلم أن يقول بأقوال باب الاجتهاد وهو فضل الله يؤتية من يشاء من

ولا اثم في تركه والا لزم تأييم أهل الدنيا . فان قيل انما انتفى الاثم لعدم عباده في أى عصر كان وقد قرر أئمة الدين سلفا وخلفا أن الاجتهاد في كل عصر فرض كفاية بالاجماع وقرروا أيضا أن النصوص بعد وفاته صلى الله عليه وسلم صارت محكمة لاتقبل النسخ بحال من الأحوال وأن كل حادثة حدثت أو تحدث الى أن تنقضى دار التكليف لا بد أن يكون لها حكم عند الله تعالى يؤخذ من أحد الأدلة الأربعة وقرروا أيضا أن الاجماع الذى يكون حجة هو اجماع مجتهدى الأمة في عصر على حكم شرعى وحينئذ فما هو الدليل الذى ينسخ فرضية الاجتهاد بعد تقريرها في كل عصر ان كان الدليل الناسخ من الكتاب فالكتاب والسنة اللذان بين أيدينا يؤيدان فرضية الاجتهاد فان كان الدليل من طريق الوحي فلا وحي بعد وفاته صلى الله عليه وسلم فاذن لا يكون الدليل الناسخ الا من الكتاب والسنة المعروفين وليس بهما الا ما يؤيد فرضية الاجتهاد فاعتبروا يا اولى الالباب فوجب استمرار فرضية الاجتهاد حتى يجيء الناسخ من طريق الوحي وهذا محال وان كان الدليل على اقفال باب الاجتهاد وانقراض أربابه هو الاجماع فمع القول بذلك على زعم القائل به يقال له كيف يتحقق اجماع مجتهدى الأمة الذى هو حجة والمفروض في زعمه انقراضهم واجماع غيرهم ليس بحجة على أن الاجماع الذى هو حجة لا ينسخ غيره ولا ينسخه غيره على ما هو الحق وانما اذا أجمع المجتهدون في عصر على نسخ حكم كان ذلك منهم اجماعا على وجود الناسخ من الكتاب أو السنة وان لم نقف عليه لكن المعلوم المحقق أنه لا دليل من الكتاب ولا من السنة ولا من الاجماع على اقفال باب الاجتهاد وانقراض أربابه بل الدليل من الكتاب والسنة والاجماع قائم على أنه فرض كفاية الى أن تقوم الساعة ولو خلا عصر من وجود مجتهد أئم أهله جميعا وان كان الدليل هو القياس فحجة القياس تتوقف على أن يكون له أصل يقاس عليه ويكون ذلك الأصل منصوبا عليه في الكتاب أو السنة أو مجمعا عليه وقد علمت أنه لا يوجد كتاب ولا سنة ولا اجماع يدل واحد منها على نسخ فرضية الاجتهاد لانفسه ولا بعلمته حتى يمكن القياس على أن القياس في ذاته لا يعمل به ولا يقوم حجة اذا كان في مقابلة

القدرة . قلنا فيلزم ان لا يكون فرضاً **﴿فائدة﴾** جزم المصنف بأن فرض الكفاية

النص او الاجماع فضلا عن أن يكون ناسخا لشيء منهما . وأما قول الشيخ محمد سرى الدين فى رسالته فى التقليد لو فتح هذا الباب أى باب الاجتهاد لترتب عليه ما ترتب فقد استولى على الناس ما استولى من الجهل المركب فيدعى كل غيى جهول رتبة الاجتهاد ويأخذ كل أحد فى الحوادث بحكم بزعم أنه حكم الله تعالى فيها ويختل نظام الشريعة وينشأ منه مذاهب لاتكاد تنتهى وتشتعل نار الفتن ويفعل الحكام ماشاءوا تمسكا برأى واحد من اولئك الجهلة نعوذ بالله من ذلك اه . وقال الفتاوى فى حواشيه على الدر وهو فى غاية الحسن اه . فقد وفق ابن طابدين بين ما قاله الشيخ محمد سرى الدين على وجه ما ذكر وبين ما قاله غيره ممن قدمنا النقل عنهم من عدم انقراض الاجتهاد كالمز بن عبد السلام بأن ما قاله العز بن عبد السلام وسائر الائمة من عدم انقراض الاجتهاد محمول على جواز وجود المجتهد فى ذاته وما قاله سرى الدين محمول على وجود مجتهد يحدث مذهباً غير مذاهب المتقدمين وأنه اذا أحدث مذهباً غير موافق لمذهب واحد منهم يجب القطع ببطلانه كما يشعر بذلك تعديل كل منهم ويصرح بما ذكرناه فى أتباع المجتهدين الذين أحقوا بهم قال ابن المنير والختار أنهم مجتهدون ملتزمون أنهم لا يحدثون مذهباً أما كونهم مجتهدين فلان أوصاف الاجتهاد قائمة بهم وأما كونهم ملتزمين ألا يحدثوا مذهباً فلان أحداث مذهب زائد بحيث يكون لفرعه اصول وقواعد مبيانية لسائر قواعد المتقدمين متمذر الوجود لاستيعاب المتقدمين سائر الاساليب نعم لا يمتنع عليهم تقليد امام فى قاعدة فأذا ظهر له صحة مذهب غير امامه فى واقعة لم يجوز له أن يقلد امامه لكن وقوع ذلك مستبعد لكمال نظر من قبله اه ومن هذا الذى قلنا نعلم جلياً أنه لاخلاف بين العلماء المعول عليهم فى عدم افعال باب الاجتهاد وأن من قال بافعال بابيه وانقراض أربابه انما اراد ذلك بالمعنى الذى قاله ابن المنير لامطلقاً وحينئذ يكون ذلك مبنياً على قاعدة أصولية قد اتفقوا عليها وهى أن أحداث قول خارج عن جميع مذاهب المجتهدين من المتقدمين على صاحب هذا القول المحدث بحيث

يتعلق بطائفة غير معينة (١) والمسئلة فيها مذهبان: أحدهما هذا وهو مقتضى كلام

يكون ذلك القول المحدث خارقاً لاجتماع من قبله لا يقبل بل يقطع ببطلانه لان خرق الاجماع لا يجوز بل يحرم لأنه حجة قاطعة يجب على كل مجتهد العمل بها ويحرم عليه مخالفتها ومن هذا أيضاً تعلم ان الاجتهاد لا يزال في كل عصر فرض كفاية بحيث لو خلا عصر عن وجود مجتهد يمكنه استنباط أحكام ما يتجدد من الحوادث في ذلك العصر من القواعد التي دونها المجتهدون السالفون كان جميع أهل ذلك العصر آثمين فكان ما ادعاه الأسنوى على وجه ما ذكره غير مسلم فلا اشكال الا على ما زعمه هو من أنه لا اثم في ترك الاجتهاد. وأما قوله والالزم تأميم أهل الدنيا الخ فنقول فيه ان هذا لا يلزم في فرض الاجتهاد فقط بل هو لازم على كل فرض كفاية لان كل فرض على الكفاية حكمه باتفاق هو سقوطه بفعل البعض واثم جميع المكلفين به اذا تركوه فكيف يكون لزومه موجبا للاشكال نعم يجب على التفصيل الذي يأتي بمد ذلك في قوله فأن قلت الى آخر ما فصلوه في ذلك

(١) قال الاسنوى « جزم المصنف بأن فرض الكفاية يتعلق بطائفة غير معينة الى آخره » أقول ما جزم به المصنف تبعاً للأمام في المحصول خلاف ما عليه الجمهور من أنه يتعلق بكل المكلفين فأن الأمدى نقله عن الاصحاب وجزم به الرافعي وهو مختار الشيخ تقي الدين السبكي وابن الحاجب والكمال بن الهمام في تحريره وانص عليه الشافعي في مواضع منها قوله حق على الناس غسل الميت والصلاة عليه ودفنه لا يسع طاعتهم تركه واذا قام به منهم من فيه كفاية أجزأ عنهم ان شاء الله تعالى وهو كالجهاد عليهم ألا يدعوه واذا انتدب منهم من يكنى الناحية التي يكون بها الجهاد أجزأ عنهم والفضل لاهل الولاية بذلك على أهل التخلف عنهم. وقال في باب السلف فيمن حضر كتاب حق بين رجلين ولوترك كل من حضر خفت أن يأثموا فلا أراهم يخرجون من الأثم فان قام به من فيه الكفاية أجزأ عنهم وذكر مثله في الشهود اذا دعوا للداء وجرى عليه الاصحاب في طرقهم واليه ذهب من الاصوليين الصيرفي والقاضي والشيخ أبو اسحاق والغزالي قالوا الجملة مخاطبة فاذا وقعت

الامام في الحصول . والثاني وهو الصحيح عند ابن الحاجب واقتضاه كلام الآمدي
الكفاية سقط الحرج ومتى لم تقع فالكل آمنون كذا يؤخذ من الزركشي والولي العراقي
والنجم اللامع والمراد بالكل الكل الافرادى أى كل واحد لا الكل الجموعى
خلافا لما ذهب اليه البعض من أن الوجوب على المجموع من حيث هو مجموع وأما
ما جزم به البيضاوي من أن المخاطب به بعض مبهم فقد اختاره في جمع الجوامع
وقال فيه وفاقا للامام أى الرازى فنسب هذا القول للرازى كما قال الاسنوى
أنه مقتضى كلام الرازى في الحصول . وقال العطار في حاشيته على شرح جمع
الجوامع ان المصنف يعنى صاحب جمع الجوامع تبع فيه أى فى النقل عن الرازى
المراغى والذى فى الحصول للامام إنما هو وجوبه على الكل لا كما فهمه الاسنوى
وغيره اه زكريا . وقد يجاب بان الامام ذكر فى غير الحصول ما يخالف ما فيه اه
لكن ينافى هذا الجواب قول الاسنوى وهو مقتضى كلام الامام فى الحصول اه
فعمين النقل عن الامام فى الحصول دون غيره من كتبه لكن قال الزركشى ان
كلام الامام فى الحصول مضطرب وقد نقل شيخنا الشريينى فى تقريره على جمع
الجوامع عبارة الامام فى الحصول فقال عبارته فى الحصول وأما اذا تناول الامر
الجماعة لاعلى سبيل الجمع فذلك من فروض الكفايات وذلك ان كان الفرض من
ذلك الشيء حاصل بفعل البعض ومتى حصل بفعل البعض لا يلزم الباقيين اه قال
شيخنا بعد نقله ذلك وهو صريح فى ان المخاطب البعض خلافا لمن قال ان عبارة
الحصول تفيد الوجوب على الجميع اه أقول ان قول الامام فى أول عبارته وأما
اذا تناول الأمر الجماعة لاعلى سبيل الجمع صريح فى ان الامر توجه الى الجماعة
وتناولهم لا على سبيل الجمع أى لا على سبيل الكل الجموعى بل على سبيل
الكل الافرادى فيكون الخطاب موجها الى الجماعة كذلك فيكون الوجوب
على الجميع لا من حيث الجمع بل من حيث كل واحد وهذا هو عين مذهب
الجمهور فمن أين تكون عبارة الامام فى الحصول صريحة فى ان المخاطب
البعض بل هى صريحة فى ان المخاطب الكل وانه متى حصل الفرض من
الشيء المطلوب بفعل البعض سقط الطلب عن الباقيين ومتى تركه الكل كان الكل

أنه يتعلق بالجميع ولكن يسقط بفعل البعض وهذا هو مقتضى كلام المصنف في آخر المسألة لأنه صرح بالسقوط فقال سقط عن الكل وسقوطه عن الكل يتوقف على تكليفهم به . احتج الاول بأنه لو تعلق بالكل لما سقط الا بفعل الكل^(١) واحتج

ملزمين به وقد تركوه جميعاً فيأثمون جميعاً فوجوب فرض الكفاية على الكل الافرادى والنص اقتضى انه اذا فعله من فيه الكفاية كان ذلك الفعل موجبا لفرغ ذمة من فعل وذم الباقين فعنى سقوط الوجوب عن الباقين بفعل البعض سقوط الواجب بعد ادائه وجعل الشارع اداء البعض مغنياً عن اداء الباقين لان المقصود من مشروعية فرض الكفاية تحصيله بقطع النظر عن ذات الفاعل وذلك يحصل بفعل البعض كما هو مقتضى حقيقة فرض الكفاية

(١) قال الاسنوى « احتج الاول بانه لو تعلق بالكل الى آخر ما قاله » في بيان الاحتجاج للقولين وأقول لا خلاف لاحد في ان فرض الكفاية يسقط بفعل البعض وهو ما احتج به القائل بان الوجوب على البعض كما انه لا خلاف لأحد في تأييم الكل عند تركهم جميعاً وهذا ما احتج به القائل بأن الوجوب على الكل كما انه لا خلاف في انه متى حصل المقصود من فرض الكفاية سقط الطلب ولا يأنم احد لان الشارع انما قصد من مشروعية فروض الكفاية وقوع المصلحة وحصولها دون اتعاب المكلفين بالذات للقطع بان فرض الكفاية مقطوع النظر فيه بالذات الى الفاعل كما تقدم حتى لو رفعت المصلحة بنفسها وحصل المقصود من فرض الكفاية بدون فعل احد كما اذا أسلم الكفار قاطبة او ماتوا جميعاً او اقتتلوا فيما بينهم وقتلوا جميعاً يسقط وجوب الجهاد عن ذمة جميع المكلفين به وبهذا ظهر انه لو سقط الوجوب بأى سبب كان فترك كل من وجب عليه بعد ذلك لا يستلزم اثم الكل اذا حصل المقصود فالقول بأن الوجوب على الكل أو على البعض المبهم كلاهما صحيح وما لهما واحد بالنظر الى المقصود بالذات من فرض الكفاية وانما الذى قال بالوجوب على البعض المبهم نظر الى أنه يسقط بفعل اى بعض كان من المكلفين ولا شك ان القائل بالوجوب على الكل لا يخالفه في ذلك والقائل بأن الوجوب على الكل نظر الى

الثاني بتأثير الكل عند الترك اجماعاً ولو تعلق بالبعض لما أتم الكل: وأجابوا عن احتجاج الاول بأننا إنما أسقطناه بفعل البعض لحصول المقصود فان بقاء طلب غسل الميت وتكفينه مثلاً عند القيام به من طائفة أخرى أمر بتحصيل الحاصل وهو محال

قال « الرابعة وجوب الشيء مطلقاً يوجب وجوب ما لا يتم الا به (١) وكان

ان كل واحد من المكلفين يأثم ثم تارك الفرض اذا تركه جميعاً ولم يحصل مقصود الشارع من فرض الكفاية ولا شك ان القائل بأن الوجوب على البعض المبهم لا يخالفه في هذا كما ان الفريقين متفقان على انه لو حصل المقصود بدون فعل أحد كما ذكرنا لا يائمه احد وان تركوها جميعاً فكان الخلاف بين الاصوليين في هذه المسئلة الاصولية خلافاً لفظياً ليس له ثمرة نعم يوجد خلاف فقهي بين الحنفية والشافعية في سقوط صلاة الجنازة عن المكلفين بفعل صبي مميز غير مكاف فالاصح عند الشافعية السقوط لان المقصود وقوع هذه الهيئة من أي فاعل كان وقالت الحنفية بعدم السقوط لان فعل الصبي نافله فلا يتأدى به الواجب على المكلفين بدليل انه لا يصح اقتداء البالغ بالصبي فيها ولان الامر بفرض الكفاية اما ان يكون موجهاً الى كل المكلفين أو الى بعض مبهم منهم وهو انما يسقط بفعل واحد منهم والصبي ليس واحداً منهم لكن هذا الخلاف مبني على الخلاف في المدرك الفقهي الذي يرجع الى اختلاف النظر في الدليل التفصيلي فلا ينافي ان الخلاف لفظي بين الاصوليين وانه لا خلاف في المعنى بالنظر الى الوجهة الاصولية وهي ان الوجوب على الكل أو البعض فالخلاف من هذه الجهة لفظي

(١) قال المصنف « الرابعة وجوب الشيء مطلقاً يوجب وجوب ما لا يتم الا به الى آخره » هذه العبارة تشمل الجزء بالنسبة الى الكل وليس مراداً منها لانه لا يفتاير الكل في الوجود ولا في الوجوب فلذلك عبر بعض الاصوليين بقوله المقدمة المقدورة التي لا يتم الواجب المطلق الا بها واجبة بوجوبه وعبر صاحب جمع الجوامع بقوله المقدور الذي لا يتم الواجب الا به واجب . ا هـ . والواجب ينقسم في اصطلاح القوم الى واجب مقيد والى واجب مطلق فان كان وجوبه

مقدوراً. قيل يوجب السبب دون الشرط. وقيل لا فيهما. لنا أن التكليف بالمشروط دون الشرط محال. قيل يختص بوقت وجود الشرط قلنا خلاف الظاهر. قيل إيجاب المقدمة أيضاً كذلك. قلنا لا فإن اللفظ لم يدفعه. أقول الأمر بالشيء هل يكون أمراً بما لا يتم ذلك الشيء إلا به وهو المسمى بالمقدمة أم لا يكون أمراً به؟ حكى المصنف فيه ثلاثة مذاهب أصحابها عند الامام واتباعه وكذلك الآمدي أنه يجب

موقوفاً على حصول المقدمة المقدورة بأن كان الأمر به مقيداً بها كما في قوله تعالى « والله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً » فقيده الأمر بالحج بالاستطاعة فلا يجب بدونها فهذا وأمثاله هو الواجب المقيد في اصطلاحهم ومقدمة هذا الواجب لا يجب على المكلف تحصيلها اتفاقاً وإن كان إيجابه والأمر به غير مقيد بها كما في قوله تعالى « أقم الصلاة لدلوك الشمس » فإن إقامة الصلاة لدلوك الشمس واجب مطلق غير مقيد بالوضوء لعدم تقيدها به في الأمر بها مع توقفها شرعاً عليه فهي وأمثالها واجب مطلق في اصطلاحهم وقد يكون الواجب الواحد واجباً مقيداً بالنسبة لمقدمة ومطلقاً بالنسبة لمقدمة أخرى فالواجب المطلق في اصطلاحهم هو ما لم يقيد إيجابه بما يتوقف وجوده عليه لا ما لم يقيد إيجابه بشيء أصلاً فإن إيجاب كل فعل مقيد تقديراً بوجود محله والقدرة الممكنة فيه وبإضافته بصفة التكليف إلى غير ذلك من شروط الوجوب وأسبابه كذا قاله الأبهري في حاشية شرح المختصر وقال السيد الشريف في حاشيته على شرح المختصر إن الواجب المطلق ما لا يتوقف وجوبه على مقدمة وجوده من حيث هو كذلك وإنما اعتبرت الحيثية لجواز أن يكون واجباً مطلقاً بالقياس إلى مقدمة ومقيداً بالقياس إلى مقدمة أخرى فإن الصلاة بل التكليف بأسرها موقوفة على البلوغ والعقل فهي بالقياس إليهما مقيدة وأما الصلاة بالقياس إلى الطهارة فواجب مطلق. وبالجملة الإطلاق والتقييد أمران إضافيان ولا بد من اعتبار الحيثية في حدود الأشياء الداخلة تحت المضاف، وقد صرح به صاحب الشفاء في مباحث الجنس. اهـ. ومحل الخلاف إنما هو في مقدمة الواجب المطلق التي يتوقف عليها وجوده لا وجوبه فاختلف العلماء في أن الأمر بالواجب المطلق هل هو أمر

مطلقاً سواء كان سبباً وهو الذي يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم. أو شرطاً وهو الذي يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم. وسواء كان السبب شرعياً كالصيغة بالنسبة الى العتق الواجب أو عقلياً كالنظر المحصل للعلم الواجب أو طادياً كحز الرقبة بالنسبة الى القتل الواجب. وسواء كان الشرط أيضاً شرعياً كالوضوء مثلاً أو عقلياً وهو الذي يكون لازماً للمأمور به عقلاً بالمقدمة حتى تكون المقدمة واجبة بنفس ايجاب الواجب فقال فريق نعم وقال فريق لا وليس النزاع في ان وجوب الواجب المطلق هو بعينه وجوب المقدمة بل لا خلاف في مغايرة الوجودين لان الوجوب من المعاني النسبية التي تتمدد بتعدد المنسوب اليه ولا في ان ايجاب المقدمة من مشمولات اللفظ الدال على ايجاب الواجب ومنتظاته فانا كثيرا ما نمقل وجوب الواجب ونفعل عن مقدماته كما انه لا خلاف في وجوب المقدمة مطلقاً شرطاً كما ان المراد بالواجب هنا الواجب وقوعاً ولذلك اشترطنا في المقدمة ان تكون مقدورة لان الكلام فيما وقع التكليف به لا في جواز التكليف عقلاً وقد اتفقوا جميعاً على عدم وقوع التكليف بما لا يطاق وان قال فريق بجوازه فكان الخلاف في ان الامر الموجب لاداء الواجب المطلق هل هو موجب لمقدمات وجوده تبعاً فقال فريق نعم وقال فريق لا والذين قالوا ان الامر الموجب لاداء الواجب المطلق موجب لمقدمات وجوده اختلفوا فقال فريق من هؤلاء انها مطلقاً واجبة بايجابه سبباً كانت أو شرطاً شرعياً كان كل منهما أو عقلياً أو طادياً وبه قال الاكثر على ما ذكره ابن الحاجب في مختصره والقاضي المضد في شرحه عليه وابن الهمام في تحريره والغزالي وأكثر الفقهاء وهو أصح المذاهب الثلاثة عند الامام واتباعه وكذا الآمدي كما قاله الاسنوي هنا وفريق ثان من هؤلاء ذهب الى ان المقدمة ان كانت سبباً وجبت بايجاب الواجب لا ان كانت شرطاً نظراً الى ان السبب أشد تعلقاً بالسبب من تعلق الشرط بالمشروط والمراد من السبب هنا العلة كما يقتضيه استدلاله بما ذكره فانه لا يتم الا اذا اريد من السبب العلة واما اذا اريد به المنفصلي الى الشيء فهو كالشرط فلا يقول بوجوده من قال بعدم وجوب الشرط وليس

كترك اضداد المأمور به أو عادياً أي لا ينفك عنه عادة كغسل جزء من الرأس في الوضوء . وإلى هذا كله أشار بقوله وجوب الشيء بوجوب وجوب ما لا يتم إلا به أي التكليف بالشيء يقتضي التكليف بما لا يتم إلا به فالوجوب الأول والاخير بمعنى التكليف والوجوب الثاني بمعنى الاقتضاء . مثال ذلك اذا قال السيد لعبداه انني بكذا من فوق السطح فلا يتأتى ذلك إلا بالمشي ونصب السلم فالمشي سبب والنصب شرط . والمذهب الثاني أنه يكون أمراً بالسبب دون الشرط لان وجود السبب يستلزم وجود المسبب بخلاف الشرط . والثالث أنه لا يكون أمراً لا بالسبب ولا بالشرط واليه أشار بقوله وقيل لا فيهما وانما قيده بقوله فيهما ولم يقل وقيل لا لان النفي المطاق يدخل فيه جزء الماهية لانها لا تتم إلا به أيضاً ومع ذلك فهو واجب بلا خلاف فافهمه ولا ذكر لهذا الثالث في كلام الآمدي ولا كلام الامام وأتباعه نعم حكاة ابن الحاجب في المختصر الكبير وان كان كلامه في الصغير في أثناء الاستدلال يقتضى أن ايجاب السبب مجمع عليه^(١) واختار أعني

المراد انه ليس من مقدمات الواجب المطلق ولذلك مثل صاحب جمع الجوامع للسبب بقوله كالنار للاحراق وفريق ثالث من هؤلاء ذهب الى ان المقدمة تجب بايجاب الواجب المطلق اذا كانت شرطا شرعيا فقط دون الشرط العقلي والعادي ودون السبب باقسامه واليه ذهب صاحب البديع من الحنفية وهو مختار امام الحرمين وابن القشيري وابن برهان وابن الحاجب من المالكية وقال الفريق الثاني ان المقدمة مطلقا لا تجب بايجاب الواجب أصلا سواء أكانت سبباً أو شرطا عقليا كان كل منهما أو شرعيا أو عاديا

(١) قال الاسنوي « ولا ذكر لهذا الثالث في كلام الآمدي ولا كلام الامام واتباعه نعم حكاة ابن الحاجب في المختصر الكبير وان كان كلامه في الصغير في أثناء الاستدلال يقتضى ان ايجاب السبب مجمع عليه » . اهـ . وأقول قد أقر ابن الحاجب على ما قاله في صغيره القاضي العضد في شرحه عليه والسيد في حاشيته وقال النفزازي في شرح الشرح لاخلاف في وجوب الاسباب كالامر بالقتل أمر بضرب السيف مثلا والامر بالاشباع أمر بالاطعام انما الخلاف في

ابن الحاجب فيما عدا السبب أنه ان كان شرطا شرعياً وجب وان كان غير شرعى كالعقلى والهادى فلا فان قلنا بالوجوب فله شرطان ذكرهما المصنف أحدهما أن غيره لكن ذكر الابهري في حاشيته على شرح المختصر العضدى ان بعضهم قل ان كان سببا للواجب فالامر بالواجب يتضمن ايجابه وان كان شرطا فلا وهذا المذهب لم يذكره المصنف يعنى ابن الحاجب وقال آخرون الأمر بالواجب لا يتضمن اقتضاء ما يتوقف عليه سواء كان سببا أو شرطا شرعياً أو عقلياً أو عادياً وما قيل مقدمة الواجب ان كانت سبباً فلا خلاف فى وجوبها يردده ما قاله المصنف يعنى ابن الحاجب فى كبيره وما قاله صاحب المنهاج وجوب الشيء مطلقاً يوجب وجوب ما لا يتم الا به وكان مقدوراً وقيل يوجب السبب دون الشرط وقيل لا فيهما . ا هـ . وقال ميرزا جان فى حاشيته على شرح المختصر فى بعض شروح المنهاج الخلاف قد وقع فى السبب أيضاً وكلام المنهاج صريح فى ذلك ثم ساق عبارة المنهاج المتقدمة ثم قال والقول الثالث لا تأبى عنه عبارة المتن بل ينبغى حمل قوله لا فيهما على نفي الوجوب فى الشرط الشرعى وغيره مطلقاً سواء كان سبباً أم لا كما هو الظاهر حتى لا يكون مذهبا آخر لم يكن مذكورا فى الكتب المشهورة فهو أى التفتازانى مع غفلته عن كلام المنهاج غفل عن عبارة الكتاب أيضاً انتهى مع حذف ما لا حاجة اليه . ومن هذا تعلم ان الخلاف كما هو فى غير السبب هو أيضاً فى السبب وانه لا وجه لما قاله الاسنوى هنا من ان كلام ابن الحاجب فى صغيره فى أثناء الاستدلال يقتضى ان ايجاب السبب يجمع عليه وان العضد والسيد اقراه على ذلك كما لا وجه لقول التفتازانى فى شرح الشرط لا خلاف فى ايجاب الاسباب الخ ما تقدم عنه لان الخلاف كما علمت انما هو فى ان الامر الموجب لاداء الواجب المطلق هل هو موجب لمقدمات وجوده تبعاً أو غير موجب على التفصيل المتقدم وان كان لاخلاف فى وجوب المقدمة للوجود من حيث هو هذا تحقيق ما اضطرت به كلمة اولئك الفحول من العلماء وسيأتى تحقيق المقام باوضح من هذا وان الخلاف لفظى بين من نفي الوجوب مطلقاً ومن قال بوجوده مطلقاً

يكون الوجوب مطلقاً أى غير معلق على حصول ما يتوقف عليه فان كان معلقاً على حصوله كقوله ان صعدت السطح أو نصبت السلم فاسقنى ماء فانه لا يكون مكافئاً بالصعود ولا بالنصب بلا خلاف بل ان اتفق حصول ذلك صار مكافئاً بالسقى والا فلا . الشرط الثانى أن يكون ما يتوقف عليه الواجب مقدوراً للمكلف كما مثلنا^(١) فان لم يكن مقدوراً له لم يجب عليه تحصيله كارادة الله

(١) قال الاسنوى « الشرط الثانى ان يكون ما يتوقف عليه الواجب مقدوراً للمكلف الخ » أى الشرط الثانى فى كون ما لا يتم الواجب المطلق الا به واجبا ان يكون مقدوراً للعبد فخرج بذلك ارادة الله تعالى لوقوع الفعل الواجب لان الخالق لافعال العباد الاختيارية ومنها فعل الواجب هو الله تعالى على ما هو الحق فلا يقع شىء من أفعال العباد الاختيارية الا بها وكذلك الافعال الاختيارية للعباد لا تقع الا بعد تقدم الداعية على الفعل وهو العزم المصمم عليه الذى يكون عقب تصور المكلف للفعل الاختيارى وتردده فى كونه ملائماً له أو غير ملائم ميلاً وشوقاً متردداً بين الفعل والترك ثم يزداد الميل الى وقوع ما يلائمه شيئاً فشيئاً كلما زاد اعتقاد كونه ملائماً حتى اذا صدق وأذعن العبد أن جانب الفعل مثلاً ملائماً له بما يعتقده مما يترتب على ذلك الفعل من جانب مصلحة أو دفع مضرة تأكد ذلك الميل وأصبح عزم ما مصمماً على الفعل فيكون ذلك العزم المصمم على الفعل سبباً جرت عادة الله تعالى أن يترتب عليه تعلق ارادة الله وقدرته تعلقاً تنجيزياً وخلقه سبحانه ذلك الفعل وذلك العزم المصمم هو ما يسميه علماء الكلام بالارادة الجزئية التى هى من مقتضيات ذات الارادة الكلية التى خلقها الله فى كل حيوان حيث خلق الله كل حيوان جسماً نامياً حساساً متحركاً بالارادة غير أن حركات الأنان الأرادية لكونه حيواناً ناطقاً تكون تابعة لتصوراته لافعاله الاختيارية ملائمة ومنافرة وكل من ارادة الله تعالى والداعية المذكورة يتوقف عليها وقوع الفعل الاختيارى وليست واحدة منهما مقدورة للعبد أما كون ارادة الله تعالى غير مقدورة للعبد فظاهر واما كون الداعية التى هى العزم المصمم على الفعل غير مقدورة للعبد فلانها أمر اعتبارى صادق ينشأ

تعالى لوقوعه لأن فعل العبد لا يقع الا بها وكذلك أيضا الداعية على الفعل
 عن ارادة العبد الكلية الصالحة لان يرجح بها العبد أحد طرفي الممكن المتساويين
 على الآخر بناء على ما يتصوره ويصدق به من ملاءمة ومنافرة على وجه ما
 قلنا وكون كل من ارادة الله تعالى والداعية المذكورة ليست مقدورة للعبد لا يقتضى
 أن العبد ليس مختاراً في افعاله الاختيارية ألا ترى أن ارادة الله تعالى التابعة لعلمه
 بما يترتب على افعاله سبحانه من المصالح وهما بمنزلة الداعية في المكلف ليس
 واحد منهما مقدورا لله تعالى بل اتصافه تعالى بكل من الارادة والعلم كاتصافه
 بغيرها من الصفات الكمالية انما هو بمقتضى ذاته ولم يمنع ذلك من أنه سبحانه
 فاعل مختار كذلك العبد لا يمنع كونه غير مختار في اتصافه بأرادته وقدرته وعزمه
 المصمم من أن يكون فاعلا مختارا لافعاله الاختيارية وكما أن فعل الله تعالى انما
 يجب وقوعه بأرادته واختياره وتعلق قدرته به فوجوب وقوعه وجوب
 بالاختيار وهو يحقق الاختيار ولا ينافيه كذلك فعل العبد انما يجب وقوعه
 بعزمه المصمم عليه الذى هو اختياره وارادته الجزئية وقدرته ويخلق ذلك الفعل
 بأرادة الله وقدرته فالفعل الاختيارى من العبد منسوب لله تعالى خالقا وایجادا
 فى الواقع ونفس الامر وهو أيضا منسوب للعبد فى الواقع ونفس الامر تسببا
 وكسبا فالله خالق والعبد عامل قال تعالى «والله خلقكم وما تعملون» فنسب اليه
 سبحانه خلق الاعمال والينا عملهما، وهذا هو معنى قولهم: ان فعل العبد
 الاختيارى موجود بمجموع الارادتين والقدرتين أى ارادة الله تعالى وقدرته
 وارادة العبد وقدرته على معنى أن ارادة العبد وقدرته سبب فى وقوع فعل
 العبد الاختيارى بمعنى أن الله تعالى جعل باختياره ارادة العبد وقدرته سببا فى
 وقوع فعله الاختيارى وجرت عادته فى خلقه بذلك وارادة الله تعالى وقدرته
 يترتب عليهما تأثيره فى فعل العبد الاختيارى وایجاده له كيف وقد خلق الله
 ارادة العبد واختياره وجعل ذلك معنى قائما بالعبد فكيف لا يكون بعد ذلك
 موصوفا بكونه مريدا ومختارا ووصفه بالارادة والاختيار والقدرة. معنى
 التمكّن من فعل ما كلف به وتركه هو الذى عليه مدار صحة التكليف وبذلك

وهو العزم المصمم عليه . وبيانه أن الفعل يتوقف وقوعه على سبب يسمى بالداعية والا لكان وقوعه في وقت دون وقت ترجيحاً من غير مرجح وتلك الداعية مخلوقة لله تعالى لا قدرة للعبد عليها اذ لو كانت من فعل العبد لا تنقل الكلام اليها في

تعلم أن كون ارادة الله تعالى والداعية غير مقودرتين للعبد لا يمنع من كون الفعل المكلف به العبد مختاراً ومقدوراً له والعبد متمكن من فعله ومن تركه فلذلك جاز تكليفه به ، ألا ترى أن العبد من مبدأ تصوره للفعل والتردد في كونه ملائماً له أو غير ملائم الى أن يصدق ويجزم ويدعن بالملاءمة وان في الفعل مصلحة كان في هذه الاثناء متمكناً من الفعل والترك وانما وجب صدوره بالعزم المصمم عليه واعتقاده المصلحة في الفعل بارادة الله تعالى وقدرته فكان العبد مختاراً في افعاله الاختيارية وقادراً عليها وكيف يعقل غير هذا والاختيار والاضطرار ضدان لا يجتمعان وكل منهما يساوى نقيض الآخر فلا يرفع الاختيار الا وقوع ضده المساوى لنقيضه والفرق بين الحركة الاختيارية كحركة اليد للبطش مثلاً والحركة الاضطرارية كحركة الارتعاش بدهي عند العقل فكان القول بان العبد في افعاله الاختيارية مختاراً ظاهراً مجبوراً باطناً قولاً باطلاً مخالفاً لبداهة العقل ومن هذا تعلم ان المراد بالداعية التي هي العزم المصمم عليه هو ارادة العبد عند اذعانه بملاءمة ما اراده وميله اليه ومثل الداعية قدرة العبد المتقارنة وقد مثل بهما الامام السبكي واما القدرة بمعنى سلامة الاعضاء والآلات وهي القدرة الممكنة فهي شرط وجوب لا شرط وجود كما يؤخذ من كلام الامام السبكي وتكملة ولده تاج الدين ، وان اردت اوسع من هذا فعليك بكتابنا القول المفيد في التوحيد فاحرص على هذا فانه ينفعك في ايمانك بالتكاليف وما يترتب عليها ثواباً وعقاباً ولا يكاف الله نفساً الاوسعها ولذلك قال الاسنوي بخلاف الداعية ونحوها فان عدم القدرة عليها لا يمنع التكليف والا لم يتحقق التكليف البتة فكل شرط للتكليف الناجز لا بد أن يكون مقدوراً للمكلف الا ما قلناه اه وانما قل للوجوب الناجز اي الواقع بانفعل للاشارة الى ما قدمناه من أن الكلام في الواجب وقوعاً لا جوازاً

وقوعها في وقت دون وقت^(١) فيلزم التسلسل وهذا الاحتراز قد أشار اليه الامام في الكلام على الفروع الآتية من بعد وصرح به ابن التلمساني في شرح المعالم ثم القرافي والاصفهانى في شرحيهما للمحصول ولا يصح ان يقال احترز به عن غير ذلك من الممجوز عنه كسلامة الاعضاء ونصب السلم ونحوهما فان العاجز عنه لا يكون مكلفا بالاصل بلا نزاع لفقدان شرطه وفي ذلك احالة لصورة المسئلة فان الكلام فيما اذ كلف بفعل وكان متوقفاً على شيء لا قدرة له عليه بخلاف الداعية ونحوها فان عدم القدرة عليها لا يمنع التكليف والام لا يتحقق له تكليف البتة فكل شرط للوجوب الناجز لا بد ان يكون مقدوراً للمكلف الا ما قلنا. قال الاصفهانى وضابط المقدور ان يكون ممكناً للبشر لكن ذكر الآمدى في الاحكام ان المقدور احتراز عن حضور الامام والمعد في الجمعة . وقوله «لنا التكليف بالمشروط دون الشرط محال» هذا دليل لما اختاره المصنف من وجوب السبب والشرط وانما استدل على الشرط لانه يازم من وجوبه وجوب السبب بطريق الاولى . وتقرير الدليل من وجوه^(٢) : أحدها أنه اذا كان مكلفاً بالمشروط لا يجوز له تركه واذا لم يكن

(١) قال الاسنوى « اذ لو كانت من فعل العبد لا تنقل الكلام اليها في وقوعها في وقت دون وقت الى آخره » اقول ان هذه الداعية من الامور الاعتبارية التي لا وجود لها الا بوجود منشئها فلا يجري فيها التسلسل والا يجري فيها ذلك باعتبار كونها فعل الله تعالى ايضاً وانما المانع من ان تكون فعل العبد أن العبد ممكن من الممكنات وكل ما في دائرة الامكان لا يصلح ان يكون مصدراً لآخر من الآثار سواء كان وجوده خارجياً او اعتبارياً ونسبة الداعية الى الله تعالى باعتبار ان منشأها فعله تعالى فقد خلق الله تعالى في العبد ارادة من شأنها ان ترجح احد الجائزين في الممكن على آخر تبعاً لما يعتقد العبد في الفعل من الملازمة وعدمها على ما قدمناه وقالوا عنه من قبيل الامور الاضافية المتجددة فهي اعتبار صادق كقدرته التي هي التممكن من الفعل والترك وقدرته بمعنى العرض المقارن للفعل

(٢) قال الاسنوى « وتقرير الدليل من وجوه احدها الى آخره » حاصله الاول ان

مكلفا بالشرط جاز له تركه ويلزم من جواز تركه جواز ترك المشروط فيلزم الحكم بعدم جواز ترك المشروط ويجوز تركه وذلك جمع بين التقيضين وهو محال. الثاني ما ذكره ابن الحاجب انه اذا لم يكن مكلفا بالشرط فيكون الاتيان بالمشروط وحده صحيحا لانه أتى بجميع ما أمر به فلا يكون الشرط شرطا وهو محال. الثالث ما ذكره في المحصول ان الأمر بالشيء لولم يقتض وجوب ما يتوقف عليه لكان مكلفا بالفعل

الاستحالة فيه مبنية على أنه يستلزم الجمع بين التقيضين وهو الحكم بعدم جواز ترك المشروط لكونه واجبا ممنوع الترك والحكم بجوازه لان شرط وقوعه لم يكن واجبا فجاز تركه لجواز ترك ما يتوقف عليه وما لا يحصل الا به . وحاصل الثاني ان مبنى الاستحالة فيه انه يستلزم خلاف المفروض لاننا فرضنا ان المقدمة شرط في صحة وقوع الواجب فلولم يكف بالشرط مثلا لا يمكن أن يأتي بالمشروط بدون ذلك الشرط ويكون المشروط صحيحا أى وقع موافقا لأمر الشارع اى مستجمعا لما أمر به الشارع بدون ذلك الشرط ويلزم من صحة المشروط بدونه أن لا يكون ذلك شرطا وقد فرضناه شرطا فيلزم أن يكون شرطا وغير شرط وهو محال . وحاصل الثالث ان مبنى الاستحالة فيه على انه يلزم من عدم التكليف بالشرط مع فرض انه شرط يتوقف عليه المشروط ان يجوز وقوع ذلك المشروط في حالة عدم ذلك الشرط مع ان المفروض انه شرط يستحيل وجود المشروط بدونه فيكون التكليف به عند عدم شرطه تكليفا بالمحال لما يلزم عليه من جواز وقوع المشروط حال عدم الشرط وعدم جواز وقوعه . وهذه الوجوه الثلاثة ترجع كلها الى ان التكليف بالفعل بدون التكليف بمقدمته التي يتوقف عليها وجوده يؤدي الى التكليف باجتماع التقيضين وهو تكليف بالمحال . وبقول الاسنوىي فكل شرط للوجوب الناجز الذى معناه كما قلنا الواقع بالفعل المشار به الى ان الكلام فى الواجب وقوطا اندفع الاعتراض بان غاية ما اقتضاه استدلالكم ان التكليف بالمشروط بدون الشرط يستلزم التكليف بالمحال وانتم تجيزونه . وحاصل الدفع انهم وان اختلفوا فى جواز التكليف بالمحال وعدم جوازه لكن عدم وقوع التكليف به متفق عليه

ولو في حال عدمه لانه لا مدخل له في التكليف مع ان الفعل في تلك الحالة لا يمكن وقوعه لان المشروط يستحيل وجوده عند عدم شرطه فيكون التكليف به اذ ذاك تكليفا بالمحال. وهذه التقريرات صحيحة لا اعتراض عليها يصح. وقد اعترض الآمدى وصاحب التحصيل ومن تبعهما على تقرير الامام باعتراض زعموا انه لا يحصى عنه وهو ضعيف سببه اشتباه الفرق بين التكليف في حال عدم الشرط بفعل المشروط والتكليف بفعل المشروط في حال عدم الشرط فان الاول ممكن وطريقه أن يأتي بالشرط ثم بالمشروط. واما الثاني فيحتمل أمرين واحدهما هو المراد ولذلك صرحت به في التقرير ولولا خشية الاطالة لذكرت ذلك كله مبسوطا (١) لكن في هذا تنبيه لمن أحب الوقوف عليه. وقوله «قيل يختص» أي

(١) قال الاسنوى «ولولا خشية الاطالة لذكرت ذلك مبسوطا» واقول حاصل ما اعترض به الآمدى وصاحب التحصيل والحاصل ومن تبعهم ان المحال انما هو التكليف بالواجب مع عدم المقدمة كالتكليف بالمشروط مع عدم الشرط واما التكليف بالواجب بدون التكليف بمقدمته كالتكليف بالمشروط مع عدم التكليف بالشرط فليس بمحال لان عدم التكليف بالشيء لا يقتضى عدم ذلك الشيء كإلا يقتضى التكليف به وجوده ولا عدمه والواجب انما يتوقف وجوده على المقدمة لا على وجوبها واللازم فيما نحن فيه انما هو التكليف بالواجب مع عدم التكليف بالمقدمة وهو ليس بمحال وحاصل الجواب عن هذا الاعتراض ان المقصود من التكليف بالواجب المطلق هو الاتيان بالواجب مطلقا سواء مع مقدمات وجوده كالشرط او بدونها فان المفروض أن الامر الذي اقتضى وجوب الواجب المطلق لم يكن مقيدا بهذه المقدمة فلو قلنا بوجوب الواجب المطلق بدون ايجاب مقدمة وجوده لجاز للمكلف ان يأتي به امتثالا للامر بدون ان يأتي بها فيلزم الامتثال بالصلاة مثلا بدون الوضوء مثلا وهو محال لكونه يؤدي الى اجتماع النقيضين كما ذكرنا فتعين ان لا يحصل الامتثال بالواجب المطلق الامع الاتيان بمقدمة وجوده فيتوقف الامتثال بفعل الواجب المطلق على الاتيان بمقدمة وجوده اذ لا امتثال الا بوجود المأمور به ولا وجود

اعترض الخصم على الدليل المذكور فقال لم لا يجوز ان يكون التكليف بالمشروط مخصوصا
للمأمور به بدون وجود المقدمة فينتظم ايجاب الواجب المطلق ايجاب مقدمات
وجوده . ومحصل هذا الجواب اننا نتمنع قول المترض واللازم فيما نحن فيه انما
هو التكليف بالواجب مع عدم التكليف بالمقدمة وهو ليس بمحال ونقول بل
هو محال ونثبت الاستحالة بما قلناه . بقي شيء وهو ان يقال ان اردتم ان التكليف
بالواجب المطلق بدون التكليف بمقدمة وجوده مطلقا سواء كان بمقتضى التكليف
بالواجب او بغيره يؤدي الى التكليف بالمحال فهو مسلم ولكن المخالف لا
يقول بذلك بل يقول ان التكليف بالواجب المطلق لا يستتبع التكليف بمقدمة
وجوده وهذا لا يؤدي الى التكليف بالمحال لانه لا يلزم حينئذ جواز
الاتيان بالواجب المطلق بدون الاتيان بمقدمة وجوده الذي انبنى عليه لزوم
التكليف بالمحال لانه يكفى في ذلك ان تكون مقدمة الوجود واجبة بدليل
آخر كما يقول هذا المخالف انها واجبة بدليل آخر وان اردتم ان التكليف بالواجب
المطلق بدون ان يستتبع التكليف به التكليف بمقدمة وجوده ويؤدي الى التكليف
بالمحال فلان سلم تأديته لذلك لما قلنا من جواز ان تكون المقدمة واجبة بغير ايجاب
الواجب المطلق كالايمان فانه مقدمة لوجود كل العبادات الدينية كالصلاة والزكاة
وغيرها من الواجبات وليس وجوبه بايجابها بل هو واجب استقلالاً بدليل
مستقل غير دليل تلك الواجبات واجب عن هذا الاعتراض صاحب الثبوت
بان الكلام في وجوب المقدمة بالنظر اليه اى بالنظر الى التكليف بالواجب المطلق
الذي هذه المقدمة مقدمة وجوده لا بالنظر الى غيره اى ان الكلام في وجوب
المقدمة بالنظر الى وجوب الواجب الذي هذه المقدمة مقدمة وجوده . وحاصله
انه اذا كان شيء ما واجبا شرعا وله مقدمة وجوده وفرضنا انه لا دليل هناك على
وجوبها فهل يستلزم وجوب ذلك الشيء وجوبها اولا فتدبر اه ومتى كان الكلام
في وجوب مقدمة الواجب المطلق بالنظر الى ذلك الواجب مع فرض ان لا دليل
هناك على وجوبها فاجاب ذلك الواجب ان لم يكن مستتباً لوجوب مقدمته التي يتوقف
عليها وجوده يؤدي الى ان يكون هذا الايجاب تكليفاً بالمحال البتة وهو غير

بوقت وجود الشرط ولا امتناع في ذلك فان غايته تقييد الامر ببعض الاحوال
واقع باتفاق وكلامنا في التكليف وقوا وهو يستلزم ان يكون قوله تعالى
« اقيموا الصلاة » امرا بالصلاة مع الطهارة وبدونها وهو باطل قطعاً فلذلك قلنا ان
الاجاب الواجب المطلق يستلزم اجاب مقدمة وجوده والا لزم التكليف بالمحال
لان فرض الكلام اننا قطعنا النظر عن وجوب المقدمة بدليل آخر غير الدليل
الذى اوجب الواجب المطلق بل فرض الكلام عند عدم وجود دليل آخر . فان
قلت كيف يجوز ان يكون وجوب المقدمة المذكورة بالدليل الذى اوجب
الواجب المطلق ولو كانت واجبة به لكانت مأموراً بها بذلك الامر مع انها ليست
مأموراً بها بذلك الامر فانكم قلتم ان الامر بالواجب المطلق انما يدل على وجوبه
فقط ولا يشمل المقدمة ولا ينتظمها وكثيراً ما نعقل الواجب ولا نعقل مقدمة
وجوده قلنا مراد من قال انها واجبة بوجوب الواجب المطلق أن وجوب ذلك
الواجب يستتبع وجوب مقدمة وجوده ولا يلزم في الوجوب الاستتباعي أن
يكون الامر به صريحاً وهذا هو معنى قولهم اجاب المشروط اجاب للشرط
فالواجب بالامر بالواجب هو الواجب فقط لكن عند الامتثال بفعل الواجب
يعلم المكلف أن الاثبات به امثالاً موقوف على مقدمة وجوده فيجب عليه
فعلها لتوقف فعل الواجب على فعلها والسكرن هذا الوجوب وجوب استتباع
لو ترك المكلف الواجب المطلق مع أسبابه وشرائطه كالصلاة اذا تركها مع
أسبابها وشروطها لا يلزمه معاص بتركه بذلك الترك الا معصية واحدة وهى بترك الواجب
بالذات ولا يلزمه معاص كثيره بترك الاسباب والشروط فان كان مراد الممترض
بقوله مع أنها ليست مأموراً بها بذلك الامر أنها ليست مأموراً بها بهذا الامر
صريحاً كما هو ظاهر كلامه فهو مسلم لكن لا يثنى أنها مأمور بها بهذا الامر
تبعاً وان كان مراده أنها ليست مأموراً بها أصلاً بهذا الامر فغير مسلم بل نقول
انها مأمور بها بهذا الامر تبعاً وهو محل النزاع هذا ما قالوا وأقول قد صرح في
مسلم الثموت في التحرير وغيرهما بما يؤخذ منه أن اجاب الواجب المطلق لا يعقل
بدون اجاب مقدمة وجوده ولذلك اعتقد الاجماع على أن تحصيل أسباب الواجب

لدليل اقتضاه وهو الفرار من المحال الذي ألزمتمونا به فاجاب المصنف بان اللفظ يقتضى ايجاب الفعل على كل حال فتخصيص الايجاب بزمان حصول الشرط خلاف الظاهر (١) اعترض الخصم على ذلك فقال انه معارض بمثله فانك اوجبت

واجب وتحصيل اسباب الحرام حرام فوجوب مقدمة الوجود واجب بالاجماع بقطع النظر عن كونها بما اوجب الواجب أو بغيره وغرض المجتهدين انما يتعلق بكون مقدمة الواجب المطلق واجبة مطلقا سواء تعلق بها الخطاب اصالة أو تبعا اذ مقصوده استنباط حكم الوجوب مطلقا كما صرح به الفاضل ميرزا جان في حاشية شرح المختصر وأن اللزوم بين الشرط والمشروط شرعيا كان أو عقليا أو عاديا وبين السبب والمسبب كذلك لانزاع لأحديه فالمتقضى لوجوب مقدمة الواجب المطلق بوجوبه مشترك بين الجميع فالشكل يقول بوجوده فلا يستطيع أحد حينئذ أن ينكر استتباع وجوب الواجب المطاق لوجوب مقدمة وجوده ولذلك قال بعض الاكابر والظاهر ان المنكرين لا ينكرون هذا الوجوب الاستتباعي وانما أنكروا الوجوب صريحا فالخلاف لفظي وان أنكروا هذا المعنى فقد ظهر فساداه واذا تأملنا حق التأمل في أدلة المختلفين نعلم أن المنكرين انما ينكرون وجوب مقدمة الواجب المطلق صريحا بالاجاب الواجب المطلق والقائلين به انما يقولون به استتباعا لا صريحا فلم يتوارد النفي والاثبات على موضوع واحد . نعم من فرق بين الشرط والسبب أو بين الشرط الشرعي والعقلي أو بين السبب كذلك فقد تحكم بلا وجه اذ التلازم مشترك بين الجميع كما قلنا وبذلك تعلم أن الخلاف بين القائلين بوجوب مقدمة الواجب المطاق وبين المنكرين له خلاف لفظي وأن الذين فرقوا بين الشرط والسبب أو بين الشرط الشرعي والعقلي أو السبب كذلك لا يوجد لهم وجه للفرق بوجوب اختلاف نظر المجتهدين في استنباط الحكم

(١) قال الاسنوى « فتخصيص الايجاب بزمان حصول الشرط خلاف الظاهر » أقول وهو خلاف الاجماع أيضا لاجماع العلماء على التكليف بالصلاة في حال الحدث وانه لا يختص التكليف بها بحال الطهارة نعم وجد خلاف في تكليف الكافر بالعبادات فقال فريق يختص بحال الايمان فقط غير ان هذا الخلاف حاضر

المقدمة بمجرد الامر مع ان اللفظ لا يقتضى وجوبها وذلك خلاف الظاهر فاجاب المصنف باننا لا نسلم أن ايجاب المقدمة خلاف الظاهر فان في المحصول لان مخالفة الظاهر هي اثبات ما يدفعه اللفظ أو دفع ما يثبتته اللفظ فأما اثبات ما لا يتعرض له اللفظ لانبفى ولا باثبات فليس خلاف الظاهر اذا علم ذلك فالمقدمة لم يتعرض لها اللفظ بنفى ولا اثبات فايجابها بدليل منفصل ليس خلاف الظاهر بخلاف تخصيص الوجوب بحالة وجود الشرط دون حالة عدمه فانه يخالف ما يقتضيه اللفظ من وجوب الفعل على كل حال

قال « * تنبيه * مقدمة الواجب اما ان يتوقف عليها وجوده شرعا كالوضوء للصلاة أو عقلا كالمشى للحجج أو العلم به كالاتيان بالحس اذا ترك واحدة ونسى وستر شيء من الركبة لستر الفخذ» أقول اعلم ان الامام جعل هذا فرعا وجعله صاحب الحاصل تقسيما ولكل واحد وجه . أما التقسيم فلان مدلوله اظهار الشيء الواحد على وجوده مختلفة ووجوده هنا واضح . وأما التنبيه فالمراد منه ما نبه عليه المذكور قبله بطريق الاجمال وههنا كذلك لان توقف الشيء على مقدمته أعم من كونه يتوقف عليها من جهة الوجود أو من جهة العلم بالوجود اما شرطا واما عقلا فلما لم يكن هذا منصوفاً عليه بخصوصه وخيف ان يغفل عنه الناظر قبل تظن وتنبيه لذلك . أما الفرع فالمراد منه ما يكون مندرجا تحت أصل كلى وهو حاصل ههنا لان كل واحد من هذه الاقسام المستفادة من هذا التقسيم قد اندرج تحت الاصل السابق . وحاصل ما قاله المصنف ان مقدمة الواجب قسمان ^(١) أحدهما

بهذه المسئلة فقط بل اجمع الفقهاء على ان الكافر غير مكاف بقاء العبادات في حال كفره مع ان الايمان شرط لصحة العبادات كلها فهو مقدمة وجودها ولا يكلف بادائها الا وقت وجوده لكن هذا لادلة اخرى قضت بذلك راجع كتابنا البدر الساطع على جمع الجوامع

(١) قال الاسنوى « وحاصل ما قاله المصنف أن مقدمة الواجب الى آخره » أقول أشار بذلك الى أن القسم الثانى داخل فى مقدمة الواجب المطلق التى الكلام فيها كالقسم الاول لأن توقف العلم بفراغ الذمة للالتباس أو العلم بالاتيان بالواجب

أن يتوقف عليها وجود الواجب اما من جهة الشرع كالوضوء للصلاة اذ العقل لا مدخل له في ذلك واما من جهة العقل كالمشي للحج هكذا ذكره المصنف . والصواب التعبير بالسير أو بقطع المسافة كما قاله في المحصول لا بالمشي . والقسم الثاني أن يتوقف عليها العلم بوجود الواجب لانفس وجود الواجب وذلك كمن ترك صلاة من الخس ونسى عينها فانه يلزمه أن يصلي الخس لان العلم بالاتيان بالمتروك لا يحصل الا بعد الاتيان بالخس فالاربعة مقدمة للواجب لكن هذه المقدمة لا يتوقف عليها وجود الواجب بل العلم به كما قدمناه لانه قد يصادف أن يكون المفعول أولا هو الواجب ومن ذلك أيضا وجوب ستر شيء من الركبة لتحقيق ستر الفخذ . انما أتى المصنف بهذين المثالين لما أشار اليه في المحصول وهو ان الأول قد كان الواجب فيه متميزاً عن المقدمة ولكن طراً عليه الابهام والثاني لم يتميز الواجب عن المقدمة أصلاً لاجل ما بينهما من التقارب . ولك ان تفرق أيضا بان الواجب في الاول متلبس بالمقدمة وأما الثاني فلا غير انه لا يمكن عادة الا بفعله

قال « * فروع * الاول لو اشتبهت المنكوحة بالأجنبية حرمتا على معنى انه يجب عليه الكف عنهما * الثاني لو قال احدا كما طاق حرمتا تغليبا للحرمة والله تعالى يعلم أنه سيعين احدهما لكن لما لم يعين لم تتعين * الثالث الزائد على ما ينطلق عليه الاسم من المسح غير واجب والام لم يجز تركه » أقول جعل المصنف هذه الثلاثة فروعا للأصل المتقدم وهو وجوب المقدمة التي يتوقف عليها العلم بالاتيان بالواجب ^(١) وتفرع الاول والثاني واضح وأما الثالث ففيه كلام يأتي

للتقارب يستلزم توقف الوجود وأن اتفاهم على وجوب المقدمة هنا كاتفاهم في غيرها من مقدمات الوجود فلا يدل على عدم وجود الخلاف المتقدم هنا لما علمت أن الخلاف انما هو في وجوب المقدمة تبعا لافي وجوبها مطلقا ومع ذلك فقد علمت أن الخلاف لفظي في الموضوع الاول ومثله هنا

(١) قال الاسنوي « أقول قد جعل المصنف هذه الثلاثة فروعا للأصل المتقدم وهو وجوب المقدمة التي يتوقف عليها العلم الى آخره » أقول أشار الاسنوي الى أن هذه قاعدة عامة كلية يدخل تحتها فروع كثيره ولذلك قال صاحب

وستعرف الجميع * الفرع الاول اذا اشتبهت الزوجة بأجنبية حرمتا جميعا على معنى انه يجب عليه الكف عن وطئها جميعا احداها لكونها أجنبية والأخرى لاشتباهاها بالأجنبية ووجه تقريره ان الكف عن الأجنبية واجب ولا يحصل العلم به الا بالكف عن الزوجة وانما فسر المصنف تحريمها بالكف عنهما لأن تحريم الزوجة ليس بالذات بل بالاشتباه وهذا الذي يشير اليه لا تحقيق فيه ^(١) فان المراد

جمع الجوامع اذا تعذر ترك الحرام الا بترك غيره وجب اه فأشار بذلك أن هذه القاعدة داخله في مقدمة وجود الواجب المطلق لأن الكف عن الحرام واجب فاذا تعذر هذا الكف الواجب الا بالكف عن غيره مما ليس بحرام وجب الكف عن ذلك الغير أيضا لأن المقدور الذي لا يتم الواجب المطلق الا به واجب غير أن المتبادر من قول صاحب جمع الجوامع اذا تعذر ترك الحرام الى آخره أن وجود الواجب الذي هو الكف عن الحرام يتوقف على وجود الكف عن غير الحرام والاسنوى جعلها من قبيل المقدمة التي يتوقف عليها العلم بالاتيان بالواجب أى العلم بوجوده غير أن مقتضى كونها ليست سببا ولا شرطا لاشترطا ولا عقلا ولا عادة يرجح انها مما يتوقف عليه العلم بالاتيان بالواجب وقد علمت أن توقف العلم بفرغ الذمة والاتيان بالواجب سواء كان للالتباس أو للتعاقب يستلزم توقف الوجود فعبارة جمع الجوامع لاتأبى الحمل على ما قاله الاسنوى والأمر سهل

(١) قال الاسنوى « وهذا الذي يشير اليه لا تحقيق فيه الى آخره » أقول قال الامام السبكي في شرحه لعبارة المصنف أما الأجنبية فواضح وأما المنكوحه فلاشتباهاها بالأجنبية فالكف عنهما هو طريق حصول العلم بالكف عن الأجنبية وانما قال على معنى انه يجب عليه الكف عنهما لان الحرام عليه في نفس الامر هي الأجنبية فقط فعنى تحريمها عليه وجوب الكف عنهما فنبه عليه اه أى ان اجتماع الأجنبية مع الزوجة في الحرمة معناها انها اجتماعا في وجوب الكف عنهما لاني انهما معا موصوفتان بالحرمة بل الموصوفة بالحرمة هي الأجنبية فقط وقال البدخشى ايضا في شرح قول المصنف على معنى الخ اذ الواجب وهو كف النفس عن الحرام على سبيل اليقين لا يمكن الا بالكف عنهما فحرمة احداها

بتحريم الاجنبية أيضاً انما هو الكف لا تحريم ذاتها ﴿ الفرع الثاني ﴾ اذا قال لزوجتيه احدا كما طالق قال في المحصول فيحتمل ان يقال ببقاء حل وطئهما لان الطلاق شيء معين فلا يحصل الا في محل معين فلا يمكن معيناً لا يكون الطلاق واقعا بل الواقع أمر له صلاحية التأثير في الطلاق عند التعيين . ومنهم من قال حرمتا جميعا الى وقت البيان تعليماً لجانب آخر من هذا كلامه . وذكر في المنتخب مثله أيضاً وقد جزم المصنف بالثاني (١) مع ان صاحب الحاصل لم يذكر ترجيحاً

لذاتها والاخرى لاشتباهاها بها لا انهما حرمتان بالذات اه ومراده بجرمة الاجنبية بالذات انها لم يعم بها سبب من أسباب الحل لكونها اجنبية فالكف عنها واجب لذلك بخلاف الزوجة فان وصف الحل قائم بها في الواقع والكف عنها واجب لاشتباهاها بالاجنبية المحرمة لفقد سبب الحل . وقال صاحب جمع الجوامع أو اختلطت منكوحة باجنبية حرمتا عليه الاجنبية بالاصالة والمنكوحة بالاشتباها اه فاعار الى أن معنى قولهم بالذات بالاصالة أي ان حرمتها أصلية بمقتضى كونها اجنبية لا انها حلال والحرمه لعارض الاشتباها كالزوجة فتبين انهما موصوفتان بالحرمه احدهما بالاصالة والاخرى بعارض الاشتباها وهذا هو مقتضى القاعدة السابقة اذا تعذر ترك الحرام الا بترك غيره وجب ولا معنى لوجوب تركه الا حرمة فعله فحرمته تبعاً لكونه مقدمة كما سبق فما قاله الاسنوى من أن الذي يشير اليه المصنف لتحقيق فيه اه لا تحقيق فيه

(١) قال الاسنوى « وجزم المصنف بالثاني مع ان صاحب الحاصل الى آخره »
أقول ان الامام السبكي ضعف الاحتمال الاول بقوله لاننا نقول محل الطلاق القدر المتحرك بينهما وهو احدهما الى آخر ما ذكره فراجعهما لهما احتمالان أحدهما انه محل له وطء أيهما شاء والاخر انهما حرمتا عليه حتى يتبين وقد عضد الامام السبكي ما قاله الامام في المحصول من الاحتمال الاول بما نقله عن ابن الرفعة عن كتاب ابن هبيرة ولا حاجة لهذا التعضيد ففي الرافعي في باب الشك في الصلاة عن صاحب الشامل وغيره اننا اذا قلنا ان الوطء تمين كما هو الراجح فلزوج وطء أيتهما شاء وانما يمنع الوطء اذا لم نجعله تميناً اه فكان الاحتمالان اللذان ذكرهما الامام

لا تقابل حكى احتمالين على السواء وتفرع هذا يعرف مما قبله . والفرق بينهما ان احدى المرأتين فى الصورة الأولى ليست محرمة بطريق الاصلة بل للاشتباه بخلاف الفرع الثانى فانهما فى ذلك سواء ولهذا خيرناه . وأيضا فليس قادراً على ازالة التحريم فى الاول بخلاف الثانى وقوله « والله يعلم الخ » جواب عن سؤال مقدر ذكره فى المحصول وتوجيهه أن الله تعالى يعلم المرأة التى سميعينها الزوج بعينها فتكون هى المحرمة والمطلقة فى علم الله تعالى وانما هو مشتبه علينا .

فى المحصول قولين مبنى أحدهما وهو القول بحل وطء أيتهما شاء على ان الوطء تعين وهو مذهب الحنفية ومبنى الثانى على أن الوطء ليس بتعيين وقد رجح الرافعى القول بحل وطء أيتهما شاء وهذه الصورة أهملها صاحب جمع الجوامع فلم يذكرها بل اقتصر على اختلاط الاجنبية بالمنكوحه أو طلاق معينة من زوجته أو زوجاته ثم نسيها لان الصورة المذكورة على الوجهين اللذين حكاهما صاحب المحصول وغيره ونقلهما الرافعى قولين فى باب الشك فى الصلاة عن الشامل وغيره لا تنفرع على القاعدة المذكورة على القول الذى رجحه الرافعى بخلاف ما ذكره صاحب جمع الجوامع فانه يتفرع على هذه القاعدة لانه اذا اختلطت الزوجة باجنبية فالزوجة حلال فى الواقع وكذا اذا طلق معينة من نسائه ونسيها فغير المطلقة حلال فى الواقع والمطلقة المعينة حرام فى الواقع فلا إهمام فى سبب التحريم بل الذى وجد هو الحرمة الاصلية فى احدهما وحرمة عارضه للاشتباه فى الثانية فكانتا هتان الصورتان مما تمذرفيه ترك الحرام فى الواقع ونفس الامر وهى الاجنبية أو المطلقة المعينة الا بترك غيره الحلال فى الواقع ونفس الامر وهى الزوجة فى صورة الاختلاط وغير المطلقة فى صورة النسيان بخلاف مسألة المنهاج التى هى صورة الطلاق المبهم وفيها الوجهان المذكوران فانها على القول الراجح من أن له وطء أيتهما شاء تكون خارجة عن القاعدة التى فيها الكلام هنا وعلى القول الآخر تكون الحرمة للإهمام لا تتمذرك ترك الحرام الا بترك غيره كما هو الموضوع هنا فلذلك تركها صاحب جمع الجوامع

هذا هو حاصل ما قاله الامام وهو اعتراض على ما ذكره أولاً من حلها جميعاً (١) واقتضى كلامه الميل اليه وذلك لانه اذا تقرر بما قاله أن احدهما مطلقة والاخرى

(١) قال الاسنوي «وهو اعتراض على ما ذكره أولاً من حلها جميعاً» الخ ما أطل به ونسب فيه التناط الى المصنف وأقول قد أجرى الامام السبكي احتمالين في قول المصنف والله تعالى يعلم انه سميعين فقال ويمكن ان يقرر على وجهين أحدهما ان الله تعالى يعلم المرأة التي سيعينها الزوج الى آخر ما ذكره الاسنوي ثم قال « وهذا التقرير ماش على ما في المحصول الا انه يلزم منه ان يكون المصنف أورد سؤالاً على دعوى لم يدعها ولم يذكرها البتة والثاني ان يقال لا فارق بين هذا الفرع والفرع الذي قبله الا ان احدى المرأتين في ذلك وهى الاجنبية محرمة في نفس الامر وكل واحدة هنا على حد سواء ونحن لانسلم ان كل واحدة منهما محتملة للحل والحرمه حتى يحصل ما ذكرت بل الله يعلم المحرمه فهى معينة في علمه تعالى فلا فرق لتعين المحرمه في نفس الامر وجوابه ان المتعين فى نفس الامر كونها يقع عليها الطلاق لا كونها مطلقة الآن لما عرفته وهذا التقرير لا معترض فيه على المصنف الا انه مع التعسف يخالف لما فى المحصول . ا هـ . وأقول أما كونه مخالفاً لما فى المحصول فهو لا يضر المصنف فى شيء ولا يعترض عليه به وكمن موضع خالف فيه ما فى المحصول واما قوله مع التعسف فاقول لا تعسف فيه لان معنى قول المصنف ان قول المعترض ان الله تعالى يعلم أنه سميعين فالمحرمة معينة عند الله تعالى لا يستلزم عدم الفرق بين الفرعين لانه لا يلزم من علم الله ما ذكره الا علمه بان هذه المعينة محرمة عند تعيين الزوج وهذا لا ينافي كونها محتملة للحل والحرمه قبل البيان فالله تعالى يعلم الامرين احتمال الحل والحرمه قبل البيان والحرمه فقط بعد البيان فلم تكن احدهما قبل البيان محرمة على التعمين بخلاف النزع الاول فان حرمة الاجنبية لا احتمال فيها كما ان حل الزوجة لا احتمال فيه فلتعذر الكف عن الاجنبية التى هى حرام فى الواقع ونفس الامر الا بالكف عن الزوجة التى هى حلال فى الواقع ونفس الامر بسبب الاشتباه وجب الكف عن الزوجة وحرمت لهذا العارض كما ان الاجنبية حرام بالاصالة فحصل الفرق

مشتبهة بها فتحرمان جزماً كما تقدم في الذي قبله ولا يبقى للإباحة مع ذلك وجه ولا يستقيم جملة اعتراضاً على القائل الآخر وهو الذهاب الى التحريم لانه على

بين صورة الطلاق المبهم وبين اختلاط الزوجة باجنبية ولهذا قلنا بالوجهين في فرع الطلاق المبهم دون فرع اختلاط الزوجة باجنبية فان حرمة احدهما بالاصالة وهي الاجنبية وحرمة الثانية بعراض الاشتباه وهي الزوجة باتفاق كما قدمناه غير ان المصنف اختار وجه نحرمة تغليظاً للحرمة على الحل ولكن هذا لما يقال اذا كانت الحرمة متيقنة وليس الامر هنا كذلك بل كل من المرأتين محتملة للحل والحرمة لان المحرم هو القدر المشترك وهي احدهما لا بعينها ولذلك كان الراجح أن للزوج وطء أيتها شاء ويكون الوطء تعييناً كما سبق ولا فرق عند الشافعية بين كون الطلاق بائناً أو رجعياً لأن الرجعى يجرم الوطء عندهم كالبائن وعند الحنفية اذا طلق واحدة معينة من زوجتيه أو زوجاته طلاقاً بائناً ثم نسي المطلقة أنه يجرم عليه الكل حتى يتبين التي طلقها بائناً كما يقول الشافعية واذا طلق معينة من زوجتيه أو زوجاته طلاقاً رجعياً ثم نسيها لا يجرم عليه واحدة منها أو منهن وبالوطء يكون مراجعاً مادامت في العدة فاذا مضت العدة لواحدة منها أو منهن صار الحكم كما لو طلق احدهما أو احدهن بائناً كما تقدم وأما اذا طلق واحدة مبهمه من زوجتيه أو زوجاته يحمل له وطء الجميع ويكون مراجعاً اذا وطئن قبل انقضاء العدة فاذا انقضت مدة العدة لواحدة منها أو منهن كان كما لو طلق واحدة مبهمه طلاقاً بائناً وسيأتي حكمه وذلك لان الطلاق الرجعى عند الحنفية لا يرفع حل الوطء مادامت في العدة ويكون بالوطء فيها مراجعاً ولا يتبدى العدة في الطلاق المبهم الا من تاريخ التعيين بالقول فاذا وطئ احدهما أو احدهن كان له وطء الباقي فاذا وطئ ماعدا التي وطئها أيضاً واحدة أو أكثر كان مراجعاً وحل له وطء الكل بعد ذلك وعاد الحل كما كان فاذا عين المطلقة بالقول قبل الوطء أو بعد الوطء تعينت للطلاق التي عينها وتعتمد بعد ذلك من تاريخ التعيين ولا يكون الوطء تعييناً في الطلاق الرجعى مادامت العدة وأما في الطلاق البائن المبهم فان الوطء يكون تعييناً وله أن يطاء أيتها أو أيتها من وطئ احدهما تعين الطلاق في

وفاقه لا على عكسه . و جوابه ما ذكره المصنف وهو ان الله تعالى يعلم الاشياء على ما هي عليه فيعلم ما ليس بتعيين غير متعين لانه الواقع اذ لو علمه متعينا مع انه غير متعين لزم الجهل وهو محال على الله تعالى . اذا تقرر ذلك فنقول لاشك أن الزوج المتعين المطلقة لم تتعين في نفسها واذا لم تتعين فيعلمها الله تعالى غير متعينة وان كان يعلم أن هذه التي ستعين وأما كونه يعلمها متعينة حتى تكون هي المطلقة فلا . ولما علمت توجيه الاعتراض وعلمت جوابه علمت أن الواقع في المهاج خطأ فان هذا الاعتراض على الاباحة وهي غير مذكورة فيه وكأن المصنف توهم أنه اعتراض على الحرم لذكره عقبه في المحصول والحاصل وهو غلط سببه عدم التأمل * الفرع الثالث « القدر الزائد على الواجب الذي لا يتقدر بقدر معين ^(١) كسح الرأس

الآخرى ولا حاجة الى التعيين بالقول لحصول التعيين بالوطء كما أنه لو عين احداهما بالقول قبل وطء واحدة منها تعينت التي عينها بالقول فالحنفية في الطلاق لسلك المهيم يوافقون الوجه الأول في كلام الامام الرازي وهو ما رجحه الرافعي وثان من صاحب الشامل وغيره من أن له أن يظأ أيتها شاء ويكون الوطء تعييناً ^(١) قال الاسنوي « الفرع الثالث القدر الزائد على الواجب الى آخره أقول قد

يرجع بعض الحنفية على قاعدة مقدمة الواجب واجبة بوجوبه أن الغاية تدخل في المعنى قال لان العلم بوجود المغيا موقوف على دخول الغاية كالمرافق فانما غاية غسل الأيدي ولا يتيسر في العادة العلم بوجود غسل الأيدي من حيث أنه مغيا بدون تدخلها في الغسل فدخل الغاية من مقدمات المغيا فاذا كان المغيا واجباً يكون حرمها أيضاً واجباً قال العلامة بجر العلوم وعموم التوقف في الغايات كلها محل العلم وانما يصح في البعض التي هي مقدمات للمغيا اه قال في المغتصم وكأنه أراد أنه يجب ادخال جزء من الغاية في حكم المغيا ليعلم استيعاب حكمه لاجزائه يقيناً كما انه يجب غسل بعض الرأس ولو قليلاً في غسل الوجه وامسك جزء من الليل في الصوم اه أى أن مراد العلامة بجر العلوم من قوله وعموم التوقف في الغايات الخ أن عموم الحكم لجميع الغايات محل تأمل وليس معناه أنه لا يعم كل الغاية لكن هذا الذي قاله انما يجيء في الغاية التي لا يمكن استيعاب المغيا الا بادخال جزء منها

والطمأنينة وغيرها لا يوصف بالوجوب على ما جزم به المصنف لانه يجوز تركه .
وفي المحصول والمنتخب أنه الحق . وفي الحاصل أن مقابله خطأ . وهذه المسئلة
فيها اختلاف شهير عندنا واضطراب في كلام من يقى بكلامه وقد ذكرت نظائر
المسئلة والاضطراب الواقع فيها وفوائد الخلاف في باب صفة الوضوء من كتاب

في حكمه كالمراق بالانظر الى غسل الايدي وجزء من الرأس بالنظر الى غسل الوجه
وستر الركبة بالنظر الى ستر الفخذ ونحو ذلك من كل ما لايم استيعاب حكم المغيا
لاجزائه يقيناً بدون ادخال جزء من الغاية في حكمه وأما ما لا يتوقف استيعاب
حكم المغيا لاجزائه على ادخال جزء من الغاية فلا يكون دخولها ولا شيء منها
من مقدمات المغيا فلا تدخل هي ولا جزء منها في حكمه فيكون التفرع
خاصاً بالغاية التي العلم باستيعاب حكم المغيا لاجزائه يقيناً يتوقف على ادخال جزء
منها في حكمه كالرأس بالنظر الى غسل الوجه والليل بالنسبة الى الصوم وبهذا تعلم
أن الزائد على قدر الواجب ان كان غاية للواجب ولا يعلم استيعاب حكم ذلك
الواجب لاجزائه يقيناً الا بادخال جزء من الغاية كان ذلك الزائد الذي هو غاية
مقدمة للواجب المطلق وذلك كستر شيء من الركبة بالنظر الى ستر الفخذ ونظائر
على ما تقدم في القاعدة ويكون ما يتوقف عليه ما ذكر من الغاية واجباً وهذا
ينطلق عليه اسم الواجب المطلق فان الواجب المطلق هو المغيا وهو غسل الوجه
مثلاً وغسل بغض الرأس مقدمة للواجب الذي هو غسل الوجه وليس داخلاً في
مسمى غسل الوجه ولكن يتوقف عليه استيعاب الغسل لجميع أجزاء الوجه
فوجب لذلك وهكذا يقال في كل زائد هو غاية وتكون كذلك هذه المقدمة هي
الشرط العادي كما تقدم وكلام المصنف ليس في هذا بل كلام المصنف انما هو في الزائد
على الواجب وهو ما ينطلق عليه اسم الواجب من المسح فهو جزء مما ينطلق
عليه اسم الواجب لكنه زائد على القدر الواجب كما قرره الاسنوى نفسه حيث
قال القدر الزائد على الواجب الذي لا يتقدر بقدر معين كسح الرأس والطمأنينة
وغيرهما لا يوصف بالوجوب اه وهذا ليس من مقدمة الواجب المطلق في شيء
فكلام البيضاوي ظاهر في أن المراد نفي كون ذلك القدر الزائد من مقدمة

الجواهر ثم ذكرته أيضاً أبسط من ذلك في التناقض الكبير المسمى بالمهمات وهو الكتاب الذي لا يستغنى عنه. ووجه تفریع هذا على القاعدة المتقدمة هو أن الواجب لا ينفك غالباً عن حصول زيادة فيه فتكون هذه الزيادة مقدمة للعلم بحصوله. ولك أن تقول اذا كان هذا الزائد عند المصنف مقدمة للواجب فيلزم

الواجب وأن المفرع على المقدمة هو ما قبله وذكر هذا الفرع للإشارة الى أن الزائد اذا كان مما لا ينطاق عليه اسم الواجب بان كان غاية للواجب على وجه ما قلنا يكون من مقدمة الواجب المطلق وقد ذكره بعض الاصوليين تفریماً على القاعدة التي هي المقدر الذي لا يتم الواجب المطلق الا به واجب كما قلنا ولكن حيث كان المراد بالغاية ما ذكر يكون دخولها في مقدمة الواجب واضحاً لأن كونها من الشرط العادي كغسل بعض الرأس بالنظر الى غسل الوجه وامسك جزء من الليل بالنظر الى الصوم في غاية الوضوح وتفریعها على هذه القاعدة لا يفيد فائدة جديدة يمتد بها فلذلك تركها المصنف ولم يفرعها على تلك القاعدة وذكر ما يقابلها لبيان أنه ليس كل زائد وكل غاية تعد مقدمة الواجب بل ان ذلك خاص بالغاية التي هي شرط عادي كما قرر المصنف فهذا الفرع الثالث كالمحترز عنه بما قدمه ولذلك قال الامام السبكي في شرحه بعد أن أورد هذا الاعتراض على المصنف وأجيب عنه بأن مراده بالمقدمة هناك غير القسم الذي يكون التوقف فيه من حيث العادة ثم قال اذا عرفت هذا فنقول ان الواجب اما أن يقدر بقدر كغسل اليدين والرجلين ولا كلام فيه أو لا كسح الرأس وكخراج البعير عن الشاة الواجبة في الزكاة وكذبح المتمتع بدنة بال الشاة وحلقه جميع رأسه وتطويل أركان الصلاة زيادة على ما يجوز الاقتصار عليه والبدنة المضحي بها بدلا عن الشاة المنذورة فنقول اختلفوا في القدر الزائد على الذي يعاتب على تركه هل يوصف بالوجوب فذهب الامام وأتباعه ومنهم المصنف الى أنه لا يوصف بذلك لان الواجب لا يجوز تركه وهذه الزيادة جائزة الترك وقال آخرون يوصف بالوجوب لانه اذا زاد على القدر الذي يسقط به الفرض لا يميز جزء عن جزء لسقوط الفرض به لصالحية كل جزء لذلك فتخصيص بعض الاجزاء بوصف الواجب ترجيح بغير مرجح اه باختصار ثم

أن يكون واجباً كسائر شيء من الركبة وأنظاره على ما تقدم في القاعدة وحينئذ فيكون وصفه بعدم الوجوب مناقضاً لما تقرر عنده فيما لا يتم الشيء إلا به اللهم إلا أن يريد نفي كونها مقدمة \

ساق ما يتعلق بثمرة الخلاف فارجع إليه وقال البدخشي والحق أن المراد الزائد الذي أتى به المكلف مع أنه لو لم يأت به لآدى الواجب بدونه على ما أشار إليه العزري وإيراده في الفروع لبيان عدم وجوبه لعدم كونه مقدمة الواجب اه ثم ساق عبارة الامام في المحصول التي تذلل على ذلك ومنها أخذ المصنف مقالته هنا فكيف بعد ذلك يقول الاسنوي بصيغة الاستبعاد اللهم إلا أن يراد نفي كونها مقدمة اه مع أن هذا الذي استبعده هو الذي يتمين ارادته في كلام المصنف هنا وهو ظاهر منه وهو أيضاً مأخوذ من مقالة الامام هذا هو مذهب الشافعية وأما مذهب الحنفية فالصحيح عندهم أن القدر الزائد على ما يتأدى به الواجب من هذا القسم ان كان داخل في مدلول النص الذي اقتضى الوجوب بأن كان مطلوب النص والمأمور به هو الماهية التي تتحقق بالقليل والكثير ففعل الزائد على ما يتأدى به الواجب واجب فيقع السكك واجباً ويشاب عليه ثواب الواجب كما لو قرأ في الصلاة أكثر مما يتأدى به الواجب من فرض القراءة فيها فان كل ما قرأه ولو كان القرآن كله داخل في المأمور به وهو ما تيسر من القرآن فيقع فرضاً وكذا يقال في تطويل الركوع وتطويل السجود والقيام وان كان النص الذي اقتضى الوجوب لا يشمل الزائد كما في مسح الرأس وغسل ما فوق الكعبين أو المرفقين في الوضوء وقع ما دل النص على وجوبه فرضاً فقط وهو مسح رابع الرأس في الرأس والغسل الى الكعبين أو المرفقين في الوضوء وأما ما زاد على ذلك فهو تطوع ويشاب عليه ثواب التطوع وانما اختلفوا فوق الكعبين والمرفقين للاشارة الى أن غسل الكعبين والمرفقين فرض على الصحيح من مذهبهما لانهما اما داخلان في مطلوب النص صريحاً ان قلنا ان النص يطالب غسل اليدين الى الابط والناحية لاخراج ماوراء المرفقين أو استنباطهما ان لم يقل ذلك فغسلهما من هنا

الاخير مقدمة الواجب المطلق وعرف الحق ولا نسأله

قال « الخامسة وجوب الشيء يستلزم حرمة نقيضه لانه جزؤه والدال عليه يدل عليها بالتضمن . قالت المعتزلة وأكثر أصحابنا الموجب قد ينفل عن نقيضه . قلنا لا فان الايجاب بدون المنع من النقيض محال وان سلم فنقوض بوجوب المقدمة » أقول هذه هي المسئلة المعروفة بأن الامر بالشيء نهى عن ضده^(١) وفيها ثلاثة مذاهب مشهورة ممن حكاهما امام الحرمين في البرهان: أحدها أن الامر بالشيء هو نفس النهى عن ضده فاذا قال مثلا تحرك فمعناه لا تسكن واتصافه بكونه أمراً ونهياً باعتبارين كاتصاف الذات الواحدة بالقرب والبعد بالنسبة الى شيئين وهذا

(١) قال الاسنوي « هذه هي المسئلة المعروفة بأن الامر بالشيء نهى عن ضده » الى آخره . قال العضد ليس الكلام في هذين المفهومين لتغايرهما لاختلاف الاضافة قطعاً ولا في اللفظ وانما النزاع في أن الشيء المعين اذا أمر به فهل ذلك الامر نهى عن الشيء المعين المضاد له أولاً فاذا قال تحرك فهل في المعنى هو بمثابة أن يقول لا تسكن اه وكون الامر بالشيء نهياً عن الشيء المعين المضاد له هو القول الاول من الاقوال الثلاثة التي حكاهما امام الحرمين ، وقول العضد نهى عن الشيء المعين صريح في أن الخلاف في الضد الوجودي ، وقد صرح به القاضي نفسه حيث قال الامر بالسكون نهى عن الحركة ، وكتب السعد على قول العضد لاختلاف الاضافة فقال فان الامر مضاف الى الشيء والنهى الى ضده ولا في اللفظ لان صيغة الامر افعل وصيغة النهى لاتفعل وانما النزاع في الاوامر الجزئية بمعنى أن ما يصدق عليه أنه أمر بشيء هل يصدق عليه أنه نهى عن ضده أو مستلزم له بطريق التضمن أو الاتزام ومعنى كونه نفسه أنهما حصلاً يجعل واحد ولم يحصل كل منهما يطلب على حده اه ومعنى هذا أن الطلب واحد هو بالنسبة الى السكون أمر والى التحرك نهى كما يكون الشيء الواحد بالنسبة الى شيء قريباً والى آخر بعداً فقول اسكن طلب واحد باعتبار اضافته الى السكون أمر وباعتبار اضافته الى الحركة نهى وهذا هو معنى قول الاسنوي واتصافه بكونه أمراً ونهياً باعتبارين الى آخره

المذهب لم يذكره المصنف. والثاني أنه غيره ولكنه يدل عليه بالالتزام^(١) وعلى هذا

(١) قال الاسنوي «والثاني أنه غيره ولكنه يدل عليه بالالتزام» الى آخره وهو المراد من قول المصنف لانه جزءه والدال عليه يدل عليه بالتضمن اه قال الجلال المحلى والتضمن هنا يعبر عنه بالاستزام لاستلزام الكل للجزء وقال السبكي المراد من دلالة التضمن ان اللفظ يدل على جزء ما وضع له والمراد بدلالة الالتزام هنا دلالة اللفظ على كل ما يفهم منه غير المسمى سواء كان داخلاً فيه أو خارجاً عنه فيصدق قوله يدل بالتضمن مع قوله بالالتزام اه ومراد المصنف بالنقيض في قوله حرمة نقيضه الترك الذي هو الكف وقد صرح بالاتحاد بينهما المضد تقلاً عن وقوع منه النزاع هنا فهو ضد باعتبار أن تحققه يتوقف على التلبس بالضد الوجودي فالخلاف في الكف وما تلبس به الكف لان الكف لا ينفك عنما تلبس به فعبارة المصنف تساوي عبارة من عبر بالضد بدل النقيض فكأن الأمر نهياً عن نقيض المأمور به وهو الكف لا يمكن النزاع فيه على ما يأتي ولكن لما كان الكف لا يتحقق الا بالضد الوجودي وهو الذي وقع فيه النزاع عبر بعضهم بالنقيض الذي هو الكف وعبر بالتضمن بدل الالتزام اعتماداً على ما هو معلوم من عدم تحقق هذا النقيض الا بالضد الوجودي وبعضهم عبر بالالتزام ومراده بالالتزام هنا دلالة اللفظ عن كل ما يفهم منه كما سبق تساوت العبارتان والمراد بالشيء المأمور به هنا الشيء المعين احترازاً عن المبهم من أشياء فليس الامر به بالنظر الى ما صدقه نهياً عن ضده منها ولا متضمناً له قطعاً والا لما جاز التخيير بينهما وقد يجوز الجمع بينهما كما في خصال الكفارة والحاصل أن موضوع هذه المسئلة إنما هو في أن الامر بالشيء المعين نهى عن ضده الوجودي أو يستلزمه أو لا عينه ولا يستلزمه والمراد بالوجودي الافراد التي يتحقق بها ترك المأمور به الذي هو نقيضه وهو الكف عنه لا عدم فعله وانما قلنا ذلك لان الاضداد ثلاثة ضد وجودي معين كالقيام بالنسبة للجلوس وهو محل الخلاف في هذه المسئلة وضد وجودي غير معين كأي واحد من أضداد أمور معينة أمر بواحد منها لا بعينه كالواجب الخير ولا خلاف في أن الامر بواحد منها ليس نهياً عن ضده بل لا مستلماً له لما قدمناه وضد معين غير وجودي وهو الكف عن المأمور

فالامر بالشيء نهى عن جميع أصداده بخلاف النهى عن الشيء فإنه أمر بأحد
 اصداده وشرط كونه نهياً عن ضده أن يكون الواجب مضيقاً^(١) كما نقله شرح
 المحصول عن القاضي عبيد الوهاب لأنه لا بد أن ينتهي عن الترك المنهى عنه
 حين ورود النهى ولا يتصور إلا بالانكشاف عن الترتيب بالأمور به فاستحال
 النهى مع كونه موسعاً. وهذا المذهب وهو كونه يدل عليه بالالتزام نقله صاحب
 الافادة عن أكثر أصحاب الشافعي واختاره الآمدي وكذا الامام وأتباعه
 ومنهم المصنف وعبروا كلهم بأن الامر بالشيء نهى عن ضده فدخل في كلامهم
 كراهة ضد المنذوب الا المصنف فإنه عبر بقوله وجوب الشيء يستلزم حرمة
 نقيضه^(٢) وسبب تعبيره بهذا أن الوجوب قد يكون مأخوذاً من غير الأمر كفعل

به ولا خلاف في أن الامر بالشيء نهى عن ضده هذا أو يتضمنه لانه جزء
 الايجاب الذي معناه طلب الفعل مع المنع من الترك أى الكف عنه الذي لا يتحقق
 الا مع تلبسه بضد وجودى

(١) قال الاسنوى « وشرط كونه نهياً عن ضده ان يكون الواجب مضيقاً
 الى آخره » قال السبكي وما قاله القاضي عبد الوهاب من اشتراط التضيق لم
 يتضح لى وجهه فان الموسع ان لم يصدق عليه انه واجب فأين الامر حتى يستثنى
 من قولهم الامر بالشيء نهى عن ضده وان صدق عليه أنه واجب بمعنى أنه
 لا يجوز اخلاء الوقت عنه فضده الذي يلزم من فعله تقويته منهى عنه وحاصل
 هذا أنه ان صدق الامر عليه انقده كونه نهياً عن ضده والا فلا وجه لاستثنائه
 كما قلنا في المخير اه وبما لا شك فيه أن الواجب الموسع مأثور به فهو داخل
 في موضوع المسئلة وهو شيء معين دل الامر على ايجابه الذى معناه طلب الفعل
 مع المنع من الترك أى الكف عنه غاية الامر ان الكف عنه انما يتحقق باخلاء
 وقته عن فعله وهذا لا يمنع من وجود ضد وجودى له يفوته فيكون الامر به
 نهياً عنه أو مستلزماً له أو لا هذا ولا هذا ومن هذا تعلم ان ما قاله القاضي عبيد
 الوهاب الذى اعتمد عليه الاسنوى فيما قاله مردود ولا وجه له

(٢) قال الاسنوى « وعبروا كلهم بان الامر بالشيء نهى عن ضده فدخل

الرسول عليه الصلاة والسلام والقياس وغير ذلك فلما كان الواجب أم من هذا الوجه عبر به وأما كراهة ضد المندوب فان المصنف قد لا يراه وذلك لأننا اذا

في كلامهم كراهة ضد المندوب الا المصنف الخ « واقول قال السبكي قال القاضي عبد الوهاب في المملخص بعد ان حكى عن الشيخ ابى الحسن ان الامر بالشئ نهى عن ضده ان كان ذا ضد واحد وأضداده ان كان ذا أضداد ان الشيخ شرط في ذلك أن يكون واجباً لاندباً قال القاضي عبد الوهاب وقد حكى عن الشيخ أنه قال في كتبه ان الندب حسن وليس مأموراً به وعلى هذا القول لا يحتاج الى اشتراك الوجوب في الامر اذ هو حينئذ لا يكون الا واجباً اه لكن الصحيح أنه لا فرق ولذلك قال في جمع الجوامع وشرحه للمحلل الامر النفسي بشئ معين ايجاباً أو ندباً نهى عن ضده تحريماً أو كراهة واحداً كان الضد كضد السكون أي التحرك أو أكثر كضد القيام أي القعود وغيره ثم قال وقيل أمر الوجوب يتضمن فقط دون أمر الندب فلا يتضمن النهي عن الضد لان الضد فيه لا يخرج عن أصله من الجواز بخلاف الضد في أمر الوجوب لاقتضائه الذم على الترك اه غير أن عبارة جمع الجوامع تقتضي أن هذا الخلاف خاص بصاحب القول بان الامر بالشئ يتضمن النهي عن ضده ولا يكون بين القائلين بانه عينه وعبارة ابن الحاجب ظاهرها يفيد أن الخلاف جار أيضاً بين القائلين بالعينية ولذلك اعتذر الجلال عن صاحب جمع الجوامع بانه اقتصر أي في حكاية الخلاف على النضمن مع أن قول ابن الحاجب وهنهم من خص الوجوب دون الندب يشمل العين أيضاً أخذاً بالمحقق لكن اذا تأملت في الدليل الذي أقاموه على أن الامر بالشئ نهى عن ضده أو يتضمن النهي عن ضده وهو أن الايجاب يتضمن المنع من ترك المأمور به الذم هو الكف عنه على ما سبق تجده أنه لا يجيز في المندوب اذ لا منع عنه عن الترك وقد يقال يتضمن نهياً بحسبه فلنا ما يتضمن الندب ايس نهياً ولذلك لا يفيد الكراهة على ما بينوه في أقسام اقتضاء الحكم من أن الكراهة انما تستاد بنهيه غير جازم مستعمل وأما تضمنه الامر بالمندوب فليس بكراهة عند الاصوليين ولكن الفقهاء يسمونه

قلنا ان الامر بالشئ نهى عن ضده فهل يكون خاصاً بالواجب؟ فيه قولان شهيران
حكاهما الآمدى وابن الحاجب وغيرهما ولكن الصحيح أنه لا فرق كما صرح به
الآمدى وغيره . والمذهب الثالث أنه لا يدل عليه البتة ^(١) واختاره ابن الحاجب

خلاف الاولى وأما الوجوب فقد تضمن المنع من الترك فأفاد أن فعل الضد
المفوت للواجب حرام كالمنهى عنه بنهي مستقل فالذي يظهر لى أن الوجه مع
الشيخ أبى الحسن من أن الشرط أن يكون واجباً وأن المندوب حسن وليس
مأموراً به على معنى أن الامر به لم يتضمن منعاً من ترك المأمور به حتى يكون
الامر به نهياً عن ضده أو يتضمن نهياً عن ضده . هذا ما ظهر لى وفوق كل ذى
علم علمم والله أعلم

(١) قال الاسنوى « والمذهب الثالث أنه لا يدل عليه البتة الى آخره » وبه قال
امام الحرمين والغزالي فهو لاء قالوا ان الامر بالشئ لاهو نهى عنه ولا يتضمن النهى
عنه وقال السعدى في التاويح بعد أن قال مثل ما قدمناه عن العضد وحكى الخلاف باو سمع
بما هنا ما نصه والمختار عند المصنف أي صدر الشريعة في تنقيحه أن ضد المأمور
به ان كان مفوتاً للمقصود يكن حراماً والا كان مكروهاً وكذا عدم ضد المنهى
عنه ان تعين زمان وجوب المأمور به فالضد المفوت له يكون حراماً في ذلك
الزمان سواء اتحد أو تمدد حتى لو أمر بالخروج عن الدار فبأى ضد يشتغل من
القيام والقعود والاضطجاع في الدار يكون حراماً لقوات المأمور به لكن التحقيق
أن حرمة كل منها انما يكون من حيث أنه من أفراد ضد المأمور به وهو السكون
في الدار كالامر بالايمان يوجب حرمة النفاق واليهودية والنصرانية لكونها من
أفراد الكفر وفي النهى عن الشئ لا يجب الا ضد واحد اذ ترك القيام مثلاً
يحصل بكل من القعود والاضطجاع وحاصل هذا الكلام أن وجوب الشئ يدل
على حرمة تركه وحرمة الشئ تدل على وجوب تركه وهذا مما لا يتصور فيه النزاع
انتهى وقال صاحب التنقيح والتوضيح اختلفوا في الامر والنهى هل لهما حكم في الضد
أم لا والصحيح أنه ان فوت المقصود بالامر مجرم وان فوت عدمه المقصود
بالنهى يجب وان لم يفوت بالامر يقتضى كراهيته والنهى كونه سنة مؤكدة

ونقله المصنف عن المعتزلة وأكثر الاصحاب تبعاً لصاحب الحاصل. وأما الامام في
المحصل والمنتخب فنقله عن جمهور المعتزلة وكثير من أصحابنا. وفائدة الخلاف

يعنى اذا أمر بالشيء فصد ذلك الشيء ان فوت المقصود بالامر ففعل الضد
يكون حراماً فان لم يفوت يكون فعله مكروهاً وان نهى عن الشيء فعدم ضده
ان فوت المقصود بالنهي ففعل الضد يكون واجباً وان لم يكن مفوتاً ففعله يكون
سنة مؤكدة والحاصل أنه ان وجد شرائط التناقض بين الضدين فوجب أحدهما
وجب حرمة الآخر وحرمة أحدهما توجب وجوب الآخر لانه لما لم يقصد
الضد لا يعتبر الامن حيث يفوت المقصود فيكون هذا القدر مقتضى الامر
والنهي واذا لم يفوت المقصود فنقول بكرهيته وكونه سنة ملاحظة لظاهر الامر
والنهي فان مشابهة النهي عنه توجب الكراهة ومشاهاة المأمور به توجب الندب
وكونه سنة مؤكدة اه وكلام التوضيح يقتضي أن القول بأن الامر بالشيء نهى
عن ضده والنهي عن الشيء أمر بضده يتحد ما لا مع القول بأن الامر بالشيء
يتضمن النهي عن ضده وان النهي عن الشيء يتضمن الامر بالضد وانهما يجتمعان
في أن الامر والنهي لهما حكم في الضد ويقابلهما مع القول الثالث الذي ذهب
اليه امام الحرمين والغزالي وذلك استدلال الجلال المحلى للقولين الاولين بدليل
واحد فقال ودليل القولين أنه لما لم يتحقق المأمور به بدون الكف عن ضده
كان طلبه طاباً لا لكف أو متضمناً لطلبه ولكون النفسى هو الطاب المستفاد من
اللفظى ساغ للمصنف نقل التضمن عن الاولين وان كانا من المعتزلة المنكرين للكلام
النفسى اه واورحملنا الطاب من أول الامر على الطاب اللفظى الذي يعنى الاصولى
ويقصده بالبحث كما يأتي في تعريف الكتاب ما احتجنا الى هذا وقد قدمنا
ما فيه الكفاية. وبعد ان استدلل الغزالي في المستصفي على ما اختاره وهو القول
الثالث بما سيذكره الاسنوى قال مانصه: فان قيل قد قلتم ان ما لا يتوصل
الى الواجب الا به فهو واجب ولا يتوصل الى فعل الشيء الا بترك ضده
فليكن واجباً قلنا ونحن نقول ذلك واجب وانما الخلاف في ايجابه هل
عين ايجاب المأمور به او غيره فاذا قيل اغسل الوجه فليس عين هذا ايجاباً

من الفروع ما اذا قال ان خالفت نهى فأنت طالق ثم قال قوبى فقدمت ففى
الطلاق خلاف ومستند الوقوع هذه القاعدة صرح به الرافعي فى الشرح الصغير.

لفعل جزء من الرأس ولا قوله صم النهار ايجابا لامسك جزء من الليل
ولذلك لا يجب ان ينوى الا صوم النهار ولكن ذلك يجب بدلالة العقل على
وجوب ما هو ذريعة الى المأمور به لا انه عين الايجاب فلا منافاة بين الكلامين
اه واستدل القاضى ابو بكر على ما اختاره من القول بالعينية فقال لا خلاف فى
ان الأمر بالشىء ناه عن ضده فاذا لم يقم دليل على اقتراح شىء آخر بامرهم دل
على انه ناه بما هو أمر به قال وبهذا علمت ان السكون عين ترك الحركة وطلب
السكون عين طلب ترك الحركة الى آخر ما لا يخرج عما قاله الاسنوى فى دليل
هذا القول وفى مسلم الثبوت بعد ان ساق الخلاف على الوجه الذى قدمناه عن
السعدى فى التلويح وقال ثم الخلاف فى النهى كذلك قال لنا ان الامتناع عن الضد من
لوازم وجوب الفعل وساق الدليل على الوجه الذى تضمنه كلام الجلال ثم قال
تفريعا على هذا الدليل فالخطاب واحد بالذات والتفاوت بالاصالة والتبعية . اه .
ومن هذا تعلم ان معنى كون الامر بالشىء عين النهى عن ضده وبالعكس ان
الخطاب واحد وان هذا الخطاب الواحد دل بدلالة واحدة فى الامر على طلب
الفعل والمنع من الترك وان خطاب النهى واحد ويدل بدلالة واحدة على عكس
ما يدل عليه خطاب الامر وخطاب الامر باعتبار طاب الفعل يسمى امرا وباعتبار
طلب الترك يسمى نهيا وخطاب النهى بالعكس وهذا لا ينكره القائل بان الامر
بالشىء يتضمن النهى عن ضده وبالعكس غاية الامر انه يقول الخطاب تعلق بالفعل
اصالة وبضده تبعا وهذا شىء لا يستطيع ان ينكره القائل بالعينية فان صيغة
الامر دالة بصيغتها اصالة وبالذات على طلب الفعل طلبا جازما مطابقة وبالتضمن على
منع الترك وصيغة النهى بالعكس فكان تعلق الخطاب بالكف اصالة وبالذات
وبالضد تبعا كما ان القائلين بان الامر ليس هو عين النهى عن الضد ولا يتضمنه
وان النهى كذلك لا ينكرون انه اذا وجدت شرائط التناقض بين الضدين ان
وجوب أحدهما يوجب حرمة الآخر وحرمة أحدهما توجب وجوب الآخر

وفي المسئلة اختلاف في الترجيح مذکور مبسوطاً في المهمات وقوله «لانه جزؤه»
 أى الدليل على أن وجوب الشيء يستلزم حرمة تقيضه أن حرمة التقيض جزء
 ولكن يقولون ذلك بحسب دلالة العقل لا بطريق وضع اللفظ ولعلمهم ممن يقولون
 ان دلالة اللفظ على لازم معناه دلالة عقلية لانظمية وقد علمت مما قاله البيانون
 ان معنى كونها عقلية ان للعقل فيها مدخلاً وانه لا خلاف بين من قال انها
 لفظية وبين من قال انها عقلية وعلى كل حال فلا خلاف في أن الخطاب المتوجه
 الى كل من الفعل والمنع من الترك واحد في الأمر وعكسه في النهى غاية الامر ان
 القائلين بالعينية يقولون ان هذا الخطاب باعتبار يسمى أمراً وباعتبار آخر يسمى نهياً
 ولكنهم يعترفون بان دلالة خطاب الامر على طاب الفعل باضافة خاصة وعلى
 النهى عن ضده باضافة اخرى وخطاب النهى بالعكس مع اختلاف الاضافة
 مثل الامر والقائلون بالتضمن يعترفون بهذه الدلالة ولكن يقولون ان دلالة
 خطاب الامر على طاب الفعل بالاصالة وعلى النهى عن الترك بالتبع ودلالة النهى
 بالعكس والمنكرون للعينية والتضمن يعترفون بهذه الدلالة ولكن يقولون
 انها من طريق العقل لا من طريق وضع اللفظ وقد علمت حقيقة الحال في هذا
 فلهذا الذي قررناه قال صاحب فوائح الرحوت تفريراً على ما قاله في مسلم الثبوت
 من ان الخطاب واحد الى آخر ما قدمناه عنه مانصه فعلى هذا اذا ترك الواجب مع
 الاشتغال بالضد فالمعصية واحدة هي معصية ترك الواجب وانما ينسب
 الى الضد بالعرض وعلى هذا فلا يلبق ان يخالف في هذا الحكم وجعل الشيخ
 ابن الهمام فائدة الخلاف في هذه المسئلة ان عند قائل التضمن او العينية معصيتين
 وعند المنكرين معصية واحدة وعلى هذا فالخطاب عند القائلين بالتضمن او العينية
 بالذات واصالة الى الواجب والكف عن الاضداد وعند المنكرين ليس كذلك
 وعلى هذا فلا يتم الدليل قطعاً لانه لا يلزم من تعلق الخطاب بالمزوم تعلقه باللازم
 بالذات لكن الظاهر مع المصنف كما لا يخفى فالنزاع لا طائل تحته ويدل على انه
 لا طائل للخلاف في هذه المسئلة ما قاله السعد في التلويح كما قدمناه عنه من ان
 حاصل هذا الكلام ان وجوب الشيء يدل على حرمة تركه وحرمة الشيء تدل على

من ماهية الوجوب اذ الوجوب مركب من طلب الفعل مع المنع من التترك كما تقدم في موضعه فاللفظ الدال على الوجوب يدل على حرمة النقيض بالتضمن . وهذا

وجوب تركه وهذا مما لا يتصور فيه النزاع وما قدمناه عنه ايضا من ان معنى كونه نفسه انهما حصلا بجعل واحد ولم يحصل كل منهما بطلب على حدة اه . ومما لا شك فيه ان الامر يدل على طلب الفعل طلبا جازما ولا معنى لهذا الا طلب الفعل والمنع من التترك والنهي بالعكس والتترك هنا بمعنى الكف الذي لا يتحقق الا بتلبسه بالضد الوجودى فبالامر بالشيء حينئذ يجرم ضده المفوت له وهو الضد الوجودى الذى تحقق به الكف عن الفعل المأمور به سواء كان الضد واحدا أو اكثر على ما سبق عن السعد والنهي عن الشيء يجب ضده الذى يتحقق به الكف عن الفعل المنهى عنه على ما سبق ايضا وعلى اى حال كان صيغة الامر واحدة ودلالته واحدة وصيغة النهى واحدة والخطاب واحد عند الجميع ومفهوم الامر غير مفهوم النهى عند الجميع وما يضاف اليه الامر غير ما يضاف اليه النهى عند الجميع وحرمة الشيء توجب وجوب ضده ووجوب الشيء يوجب حرمة ضده عند الجميع والخلاف ليس الا في جهة الدلالة وهذا شيء لا يهتم المجتهد الذى لا يريد الا استنباط الحكم من الخطاب والخطاب الواحد امر كان او نهيا دال على الامرين المذكورين بلا نزاع واما ما قاله الشيخ ابن الهمام من فائدة الخلاف فقد ذكر بعضهم مثلها فائدة للخلاف في كون مقدمة وجوب الواجب واجبة بوجوبه او واجبة بغير وجوبه وردوا عليه بانه لا دليل على ذلك وانما الدليل قائم على توقف المقصد على الوسيلة وقالوا ايضا ان كونها معصيتين او معصية واحدة لا يصلح ان يكون فائدة للخلاف لانها ليست فائدة فقهية متعلقة باحكام الدنيا التى هي دار التكليف بل هي متعلقة باحوال الآخرة والحكم فيها للواحد القهار ان شاء اعتبرها معصيتين وطاقب على مثلها عقابين واثاب على الكف عنهما ثوابين وان شاء اعتبرها معصية واحدة وبحث الفقيه ينحصر في احكام الدنيا وقد جمعوا هذه الفائدة في كونها لا تصلح فائدة للخلاف نظير فائدة الخلاف الذى ذكره في تكليف الكفار بالفروع حيث كانت راجعة للثواب والعقاب في الآخرة ولا شك ان

الدليل أخذه المصنف من الامام وانما ادعى الالتزام وأقام الدليل على التضامن لان السكك يستلزم الجزء . وبالجملة فهو دليل باطل^(١) وعن نبه على بطلانه صاحب ما قبل في فائدة الخلاف في تسكين الكفار بالفروع من انها لا تصلح فائدة لتعلقها بالآخرة ويقال نظيره فيما ذكره بعضهم فائدة للخلاف في مقدمة الواجب المطلق وما هنا من الخلاف يرجع في الحقيقة الى الخلاف في مقدمة الواجب من انها واجبة بوجوب الواجب أو واجبة بغيره لان فعل الواجب المأمور به موقوف على ترك الاضداد المفوتة وكذلك في النهي وكل منهما مقدمة الواجب وقد منا أن الخلاف في ذلك لفظي فهنا كذلك ومن هذا تعلم ان الحق ما قاله صاحب مسلم الثبوت من أن هذا النزاع لا طائل تحته فلا شغف فيه بالقال والتفيل قليل الجدوى

(١) قال الاسنوى « وهذا الدليل أخذه المصنف من الامام وانما ادعى الالتزام وأقام الدليل على التضامن لان السكك يستلزم الجزء وبالجملة فهو دليل باطل » الى آخر ما طال به في بيان بطلان هذا الدليل وأقول ان للمأمور به منافيين أحدهما مناف بذاته وهو عدم المأمور به لانه تقيض المأمور به والمنافاة بين التقيضين بالذات والثاني مناف بالعرض أى بالاستلزام وهو الضد الوجودى الذى لا يتحقق المناقاة الاولى الا بان يتلبس به وبني الاسنوى على هذه المقدمة ان المصنف ان أراد بقوله وجوب الشيء يستلزم حرمة تقيضه لانه جزؤه انه يدل على المنع من اضداده الوجودية فهذا مسلم ولكن لانسلم انه جزؤ من ماهية الوجوب بل جزؤه المنع من الترك وان أراد به انه دال على المنع من الترك فليس محل النزاع اذ لا خلاف ان الدال على الوجوب دال على المنع من الترك لانه جزؤه والا لخرج الواجب عن كونه واجبا بل النزاع في دلالاته على المنع من اضداده الوجودية الى آخر ما أطال به . والجواب عن ذلك اننا نختار الثانى وهو انه دال على المنع من الترك وهو جزؤه ولا نسلم انه ليس محل النزاع بل هو من محل النزاع كما في المختصر وشرحه والثانى لكونه يتضمنه بناء كما في المضد على أن المنع من الترك ليس من معقول الايجاب فانه لا يقتضاء الجازم فيجوز أن يطلب طلبا جازما من غير خطوط المنع من الترك بالبال وان لزمه في الواقع كذا قاله شيخنا الشربيني في تقريره على جمع

التحصيل . وتقرير ذلك موقوف على مقدمة وهي أنه اذا قال السيد مثلاً لعبده
اقعد فمعنا أمران منافيان للأمر به وهو وجود القعود: أحدهما مناف له بذاته أى
بنفسه وهو عدم القعود لان المنافاة بين النقيضين بالذات فاللفظ الدال على القعود
دال على النهى عن عدمه أو على المنع منه بالذات . والثانى مناف له بالعرض أى
بالاستتزام وهو الضد كالقيام مثلاً أو الاضطجاع . وضابطه أن يكون معنى وجودياً

الجوامع والحاصل ان الخلاف فى الامر والنهى قائم فى أمرين أحدهما يدل عليه الامر
والنهى بالتضمن وهو النقيض والثانى يدل عليه بالاستتزام وهو الضد الوجودى الذى
يتناسب به ذلك النقيض ويتوقف تحققه عليه فمن عبر بانه بالتضمن أراد تضمن النقيض
الذى هو جزؤه من حيث انه يستلزم الضد الوجودى الذى يستلزمه لتوقف تحققه
عليه وأراد من التضمن ما يشمل الاستتزام ومن عبر بالاستتزام وال ضد وأراد
بالاستتزام ما يشمل التضمن وبال ضد ما يشمل النقيض الذى يتناسب بذلك الضد
وبذلك كان الضد حراماً أو واجباً ولذلك قال شيخنا فى رده على من قال ان النقيض
ليس من محل النزاع بل هو من محل النزاع فأشار بذلك الى أن المنع عن الترك
داخل فى محل النزاع لا كل محل النزاع ولكن لما كان تصوير محل الخلاف بين
المتنازعين دأراً بين كون الامر بالشىء عين النهى عن الضد والنهى عن الشىء
عين الامر بال ضد أو ان الامر بالشىء يتضمن النهى عن الضد والنهى عن الشىء
يتضمن الامر بال ضد أولاً هو عينه ولا يتضمنه فيهما وكان المراد واضحاً من الأدلة
والامثال جرى اكثر الاصوليين على التعبير بالتضمن مع التعبير بالنقيض تارة
وبال ضد تارة اخرى ولذلك قال صاحب جمع الجوامع قال الشيخ ابوالحسن الاشعري
والقاضى الامر النفسى بشىء معين نهى عن ضده الوجودى وعن القاضى آخره
يتضمنه اه فمع كونه عبر بال ضد الوجودى عبر بالتضمن و مراده ما يشمل الاستتزام
كما انه يعبر بالاستتزام ويراد منه ما يشمل التضمن ولذلك قال الجلال كما تقدم عنه
والتضمن هنا يعبر عنه بالاستتزام لاستتزام الشكل للجزء . اه . فجعل دلالة التضمن
دلالة التزام باعتبار استتزام الشكل الجزء وعبارة المختصر وشرحه للعضد القائلون
بالتضمن قالوا أمر الايجاب طلب فعل يذم على تركه ولاذم الا على فعل مقدور وما

يضاد المأمور به . ووجه منافاته بالاستلزام أن القيام مثلا يستلزم عدم القعود الذي هو تقيض القعود فلو حصل القعود لاجتماع النقيضان فامتناع اجتماع الضدين إنما هو لامتناع اجتماع النقيضين لا لذاتهما فاللفظ الدال على القعود يدل على النهي عن الاضداد الوجودية كالقيام مثلا بالالتزام والذي يأمر قد يكون غافلا عنها هكذا ذكره الامام في المحصول وغيره . وفي المسئلة قول آخر أن المنافاة بين الضدين بالذات . اذا علمت ذلك فقول المصنف وجوب الشيء يستلزم حرمة

هو هذا الا الكف عنه أو فعل ضده وكلاهما ضد للفعل والدم بأيهما كان فهو يستلزم النهي عنه اذ لا ذم بمالم ينه عنه لانه بمعناه والجواب انه مبنى على ان الدم من معقول الايجاب فلا ينفك عنه تعقلا واما من يجوز الايجاب وهو الاقتضاء الجازم من غير خطور الدم بالترك على البال وان لزمه في الواقع فلا يلزمه ذلك اه فانظر كيف جعل كلا من الكف الذي هو تقيض الفعل وفعل الضد داخلا فيما تضمنه الايجاب من الدم على الترك وجعل الدم بأيهما كان وانظر كيف جعل مبنى الخلاف ان القائل بالتضمن بنى قوله على ان الدم على الترك من معقول الايجاب فلا ينفك عنه تعقلا وان من قال ان الامر بالشيء ليس عين النهي عن الشيء ولا يتضمنه بنى قوله على أنه يجوز الانفكاك في التعقل وجوز الايجاب بدون أن يخطر الدم على الترك على البال فكان الخلاف أولا وبالذات في المنع من الترك الذي يدل عليه الامر تضمناً وثانياً وبالتبع في الضد الوجودي الذي لا يتحقق الكف الا به وحينئذ تكون دعوى الالتزام هي دعوى التضمن وبالعكس وعلى كل حال فالقاضي ومن تبعه عبروا بالتضمن في الضدين جميعاً فوافقهم المصنف غير أنه عبر بالنقيض وهو يسمى ضد أيضاً كما سمعت عن المضد وأراد به ما يشمل الضد الآخر الوجودي كما ان من عبر بالضد أراد به ما يشمل النقيض الذي هو الكف فلا يلزم فساد الدليل ولا نصبه في غير محل النزاع وهذا الذي قلناه وأطلقنا فيه انما هو لبيان أنه لا وجه لاعتراض الاسنوى على المصنف وأن اعتراضه ناشئ عن عدم الوقوف على اصطلاح هؤلاء القوم وان كان هذا النزاع كما قلنا لا طائل تحته لان التلازم بين الايجاب والمنع من الترك لانه جزؤه وتوقف تحقق الترك

تقيضه لانه جزؤه لقائل أن يقول ان أراد بذلك أنه يدل على المنع من اضداده
الوجودية فهذا مسلم ولكن لا نسلم أنه جزء من ماهية الوجوب بل جزؤه المنع
من الترك وان أراد به أنه دال على المنع من الترك فليس محل النزاع اذ لا خلاف
أن الدال على الوجوب دال على المنع من الترك لانه جزؤه والا خرج الواجب

على ما يتلبس به من الضد الوجودي حاصل في الواقع ونفس الامر وأما كونه
لا ينفك في التعقل او يجوز انفكاكه فيه فشيء يرجع الى الأمر بالشيء والنهي
عنه ولا يتعلق منه شيء بالمجتهد الذي يعول على ما يتوقف عليه امتثال الامر
والنهي فيوجب كل ما يتوقف عليه ذلك وقد علمت أن جميعهم متفقون على وجوب
الضد المنفوت للنهي وعلى حرمة الضد المنفوت للامر فلا خلاف في المعنى على أن
مثل هذا الكلام انما يجري في الخلق لا في الخالق وكلامنا الآن انما هو في الكلام
النفسي كما يقول الاسنوي وأتباعه أو الكلام اللفظي الذي يبحث عنه الاصولي
والفقيه كما يقول الحنفية والمعتزلة وكلا الكلامين صادر من الله تعالى ولا
يتصور في حقه تعالى ان يقال ان الذم على الترك من معقول الايجاب فلا ينفك
عنه تعقلا كما يقول فريق او انه يجوز أن ينفك تعقلا ويجوز الايجاب بدون
ان يخطر الذم على البال كما يقول فريق آخر لان مثل هذا القول انما يليق بالحوادث
لا بالواجب جل شأنه الذي لا يمزب عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في
السماء على أنك قد علمت ان المنكر للعينية والتضمن وأنه قال يجوز ان يطلب
طلباً جازماً من غير خطور المنع من الترك بالبال يقول انه يلزمه ولا ينفك عنه
في الواقع وأن السعد رد قول ذلك القائل من الجواز المذكور بانه لا معنى
للايجاب الا طلب الفعل مع المنع عن الترك وقال انه المفهوم من كلامهم اه وبذلك
تعلم ان ما نسب الى هذا القائل من جواز الانفكاك في التعقل اما مؤول او باطل
لكن قول السعد أنه المفهوم من كلامهم يؤيد الاول وأن معنى جواز الانفكاك
في التعقل أن ذلك بحسب وضع اللفظ بناء على قوله بان ماعدا المطابقة دلالة عقلية
لا وضعية وهذا اصطلاح لا يهتم به المجتهد الذي يريد استنباط الاحكام من
أدلتها وبهذا تبين أنه لا نزاع في الحقيقة فخذ الحق وكن شاكراً

عن كونه واجباً بل النزاع في دلالة على المنع من أضراده الوجودية كما اقتضاه كلام الامام فيلزم اما فساد الدليل أو نضبه في غير محل النزاع . واذا أردت اصلاح هذا الدليل بحيث يكون مطابقاً للمدعى فقل الامر دال على المنع من الترك ومن لوازم المنع من الترك المنع من الاضرار فيكون الامر دالاً على المنع من الاضرار بالاتزام وهو المدعى . وقوله «تالت المعترلة» أي استدتت المعترلة على أن الأمر بالشئ ليس نهياً عن ضده بأن الموجب للشئ قد يكون غافلاً عن تقيضه فلا يكون النقيض منهياً عنه لان النهي عن الشئ مشروط بتصوره . ويفعل بضم الفاء كما ضبطه الجوهري قال ومصدره غفلة وغفولاً وأجاب المصنف بوجهين : أحدهما لان سلم إمكان الايجاب للشئ مع الغفلة عن تقيضه لان المنع من النقيض جزء من ماهية الوجوب كما قررناه فيستحيل وجود الايجاب بدونه لاستحالة وجود الشئ بدون جزئه واذا استحال وجوده بدونه فالمتصور للايجاب متصور للمنع من الترك فيكون متصوراً للترك لا محالة . وهذا الجواب باطل لكونه في غير محل النزاع كما تقدم^(١) الثاني سلمنا أن النقيض قد يكون مغفولاً عنه لكن لا يلزم من ذلك ان لا يكون منهياً عنه^(٢) فانه ينتقص بوجوب مقدمة

(١) قال الأسنوي «وهذا الجواب باطل لكونه في غير محل النزاع كما تقدم» وأقول هو في محل النزاع كما تقدم ، وكيف لا يكون في محل النزاع والمعتبرة المستدلون يقولون في دليانهم ان الموجب للشئ قد يكون غافلاً عن تقيضه فلا يكون النقيض منهياً عنه لأن النهي عن الشئ الخ والمصنف يقول لا نسلم إمكان الايجاب للشئ مع الغفلة عن تقيضه الخ فالجواب ملاق تمام الملاقاة لهذا الدليل فكيف يكون باطلاً وفي غير محل النزاع ، ولذلك لم يعول على ما اعترض به الاسنوي على هذا الوجه من الجواب صاحب جمع الجوامع والجلال المحلى عليه وغيرهما من المحققين بل عولوا على هذا الجواب

(٢) قال الاسنوي «الثاني سلمنا أن النقيض قد يكون مغفولاً عنه الخ» أقول قد علمت مما قدمناه عن المختصر وشرحه المضدي أن القائلين بالتضمن قالوا أمر الايجاب طاب فعل يذم على تركه ولا ذم الا على فعل لا نه المقذور وما هو هذا

الواجب أى ما لا يتم الواجب الا به فانه واجب كما تقدم مع أن الموجب قد يكون غافلا عنه فكذلك حرمة النقيض

قال « السادسة اذا نسخ الوجوب بقى الجواز خلافاً للغزالي^(١) لان الدال

الا الكف عنه أو فعل ضده وكلاهما ضد للفعل اه . ومنه تعلم أن القائلين بالتضمن يقولون ان النهى الذى تضمنه الامر انما هو عن أمرين أحدهما الكف عن المأمور به الذى هو تركه والفعل الوجودى وهو الضد الذى لا يتحقق الكف الا به فالوجه الاول من الجواب جواب عن تضمنه النقيض الذى هو الترك بمعنى الكف والوجه الثانى من الجواب جواب عن تضمنه الضد الوجودى ويبان أن النهى عن النقيض الذى لا يمكن الغفول عنه لا يتحقق الا بالصد الوجودى الذى يتلبس به فكان كلاهما مقصودا بالنهى أحدهما بالاصالة والآخر بالتبع وان شئت قلت أحدهما بالتضمن باصطلاح المناطقة والثانى بالاستتزام باصطلاح المناطقة أيضاً أو أن كلا منهما بالتضمن والاستتزام باصطلاح المختلفين فكان كل من النهى عن الضدين بالنسبة لطلب الفعل الجازم فى الايجاب كقائمة الوجود بالنسبة للواجب المطلق لأن الفعل الذى وجب بأمر الايجاب يتوقف وجوده على الكف عن نقيضه وعن ضده الوجودى الذى يتحقق به الكف عن نقيضه كما هو واضح ، وبهذا تعلم أنه لا يستغنى فى الجواب عن واحد من الوجهين

(١) قال المصنف « اذا نسخ الوجوب بقى الجواز خلافاً للغزالي » أقول موضوع

هذه المسألة ان الشارع اذا أوجب شيئاً ثم نسخ وجوبه بدون ان يدل الناسخ على حكم آخر من الاحكام الباقية فهل يبقى الجواز بمعنى رفع الحرج ؟ قال الا كثرون نعم وقال الغزالي لا يبقى الجواز بل يعود الامر الى ما كان عليه قبل الايجاب من تحريم أو اباحة أو براءة أصلية ، ثم اختلف القائلون بانه يبقى الجواز فقال الا كثرون منهم وهو الاصح الاشهر اذا نسخ الوجوب يبقى الجواز بمعنى رفع الحرج غير مقيد بالنخيب على السواء ولا برجحان الفعل على الترك ولا برجحان الترك على الفعل فيحتمل ان يكون مباحا وان يكون مندوباً وان

على الوجوب يتضمن الجواز والناسخ لا ينافيه فانه يرتفع الوجوب بارتفاع المنع من الترك . قيل الجنس يتقوم بالفصل فيرتفع بارتفاعه . قلنا لا . وان

يكون مكروها أو خلاف الاولى وقال فريق منهم يبقى الجواز بمعنى رفع الحرج عن الفعل مقيدا بالتخيير على السواء وهو الاباحة وقال فريق ثالث منهم يبقى الجواز بمعنى رفع الحرج عن الفعل والترك لا على السواء ولا مطلقا بل مع رجحان الفعل على الترك فيكون مستحبا وهكذا وضع المسألة صاحب جمع الجوامع الخلاف بين الاكثر فقال والاصح ان الوجوب اذا نسخ بقى الجواز أي عدم الحرج وقيل الاباحة وقيل الاستحباب اه قال الجلال عليه وقال الغزالي لا يبقى الجواز لأن نسخ الوجوب يجعله كأن لم يكن ويرجع الأمر الى ما كان قبله من تحريم أو اباحة أي لكون الفعل مضره او منفعة اه والفرق بين الأقوال الثلاثة المنسوبة الى القائلين بأنه يبقى الجواز بمعنى رفع الحرج ان قول الاكثر منهم وهو الأصح الأشهر يجعل الباقي بعد نسخ الوجوب هو الجواز بمعنى التقدير المشترك بين الندب والاباحة والكرهية وخلاف الأولى في ضمن أي واحد منها والثاني جعل الجواز معينا في الاباحة والثالث جعله معينا برجحان الفعل على الترك وهو الاستحباب أما الأول فهو قضية كلام صاحب المحصول وأتباعه حيث جعلوا شبهة الخضم فيه أن الجنس يتقوم بالفصل ولا يتم ذلك الا اذا كان النزاع في رفع الحرج الذي هو جنس أو مع رجحان الفعل والثاني هو قضية كلام الغزالي في المستصفي حيث قال في الرد على من قال ببقاء الجواز بمعنى رفع الحرج غير مفيد الجواز هو التخيير بين الفعل والترك والتساوي بينهما تسوية شرعية وأما الثالث وهو الندب فقال ابن القشيري والغزالي بأنه لم يصر اليه أحد لکن قد نقل في النجم اللامع لأبي بكر بن جماعة أن الطرطوشي حكاه في العمدة قال وعليه يدل مذهب المالكية قال هكذا حكاه محمد بن خويد منداد عن المذهب وصار اليه بعض الشافعية قال الزركشي في البحر وهذا يرد قول الغزالي في المستصفي وابن القشيري في اصوله أنه لم يذهب أحد الى الندب اه وبهذا تعلم أن قول الاسنوي وقال الامام وأتباعه والجمهور انها باقية ومراد هؤلاء بالجواز هو التخيير بين الفعل والترك اه ليس على ما ينبغي

سلم فيتقوم بفصل عدم الحرج « اقول اذا اوجب الشارع شيئاً ثم نسخ وجوبه فيجوز الاقدام عليه عملاً بالبراءة الاصلية كما أشار اليه في الحصول في آخر هذه المسئلة وصرح به غيره ولكن الدليل الدال على الايجاب قد كان أيضاً دالاً على الجواز كما سيأتى تقريره فدلالته على الجواز هل هي باقية أم زالت بزوال الوجوب هذا محل الخلاف فقال الغزالي أنها لا تبقى بل يرجع الامر الى ما كان قبل الوجوب من البراءة الاصلية أو الاباحة أو التحريم وصار الوجوب بالنسخ كأن لم يكن هكذا جزم به في المستصفي . وقال الامام وأتباعه والجمهور انها باقية ومراد هؤلاء بالجواز هو التخيير بين الفعل والترك كما سيأتى وقد صرح به المصنف في آخر المسئلة وهو الذي صرح الغزالي أيضاً بعدم بقاءه وعلى هذا فيكون الخلاف بينهما معنوي على خلاف ما ادعاه ابن التلمساني^(١) وصورة

وكذا قوله وهو الذي صرح الغزالي بعدم بقاءه ليس على ما ينبغي أيضاً أما الاول فلما علمت أن قول الامام وأتباعه هو أن الباقي الجواز بمعنى القدر المشترك بين المباح والمندوب والمكروه وخلاف الاولى لا بمعنى التخيير بين الفعل والترك وأما الثانى فلان قول الغزالي مقابل للاقوال الثلاثة التى قال بها القائلون بأن الباقي هو الجواز بمعنى رفع الحرج والحاصل أن الغزالي يقول بعدم نسخ الوجوب يرجع الأمر الى ما كان عليه أولاً والاكثر يقول ان الذي يبقى الجواز بمعنى رفع الحرج ثم هؤلاء الاكثر اختلفوا على الوجه الذي فصلناه فراد المصنف بالجواز في كلامه الجواز بمعنى القدر المشترك بدون قيد بالتخيير ولا بغيره كما يعلم مما سبق

(١) قال الاسنوي « وعلى هذا يكون الخلاف معنوي الخ » اقول قال الزركشى وذهب جمع من المتأخرين الى أن الخلاف لفظي ناذا فسرنا الجواز برفع الحرج عن الفعل فلاشك أنه في ضمن الوجوب وانفسرناه برفع الحرج عن الفعل والترك فليس هو في ضمن الوجوب وحاصله رفع النزاع في المسئلة لعدم توارده على محل واحداً وواقفه الولي العراقي وقال في النجم اللامع وقال ابن دقيق العيد والصفى الهندي وغيرهما عند التحقيق يرتفع الخلاف لان الجواز يطلق ويراد به رفع الحرج عن الفعل فقط ويطلق ويراد به التساوى بين فعل الشيء وتركه فان اريد به الاول فهو جزء ماهية

المسألة أن يقول الشارع نسخت الوجوب أو حرمة الترك أو رفعت ذلك فاما اذا
الوجوب وان أراد به الثاني فليس جزءا من ماهية الوجوب الى آخر ما قال مما
نسبه الزركشي لجمع عن المتأخرين قال ابن دقيق العيد ويمكن ان يفرض الخلاف
في الصورة الاولى وهو انه اذا قيل أوجبت عليك الشيء الفلاني ثم قال نسخت
الوجوب هل يباح له الاقدام على الفعل أولا وكلام الغزالي صريح في ان المراد
بالجواز التخيير بين الفعل والترك والتساوي بينهما وقال ابن التلمساني اكثرهم
يجعل الخلاف لفظيا لانهما لم يتواردا على محل واحد فان الغزالي عني بالجواز
الذي لا يبقى بمد رفع الوجوب التخيير ولا شك انه ليس جزءا للواجب بل هو
تسيمه ومقابلة ومن قال يبقى لم يعن بالجواز التخيير بل عني به رفع الحرج عن
الفعل فقط ولا شك في انه جزء الواجب قال الاصمغاني وفيه نظر لان الرازي
يقول ان الجواز بمعنى التخيير بين الفعل والترك وبه يتبين ان الخلاف معنوي وان
ما قاله ابن التلمساني ليس بحق وقال القرافي ظاهر كلامه ان الخلاف في الجواز
بمعنى مستوى الطرفين وهو بعيد وتظهر ثمرة الخلاف فيما اذا كان الحال قبل
الوجوب تحريما فعند الغزالي وغيره يكون الفعل الآن محرما كما كان أولا وعند
الأولين ان مطلق الجواز الذي كان داخلا في ضمن الوجوب باق يصادم مادلا
عليه التحريم فالخلاف معنوي وأقول ان الذي أوجب هذا الاضطراب والتدافع
في كلامهم انما هو عدم تمحيص الخلاف بين المتخالفين وتحديد موضع الخلاف
والتحقيق أننا اذا تأملنا في هذه المسألة نجد ان الكلام فيها في موضعين الاول
في الخلاف بين الاكثرين القائلين ببقاء الجواز بعد نسخ الوجوب وبين الغزالي
ومن وافقه القائلين بعود الحال بعد نسخ الوجوب الى ما كان عليه قبله من تحريم
وغيره وهو مذهب غير العراقيين من الحنفية وهذا لا شبهة في ان الخلاف فيه
معنوي وهذا الخلاف هو الذي تعرض له مصنفنا هنا كما هو صريح قوله خلافا
للغزالي والذين يخالفون الغزالي وغير العراقيين في هذا يقولون يبقى الجواز
ومرادهم بالجواز رفع الحرج الذي هو جزء الوجوب ولم يتعرض مصنفنا للخلاف
الواقع بين هذا الفريق الخالف للغزالي وغير العراقيين من الحنفية ولم يتعرض

نسخ الوجوب بالتحريم أو قال رفعت جميع ما دل عليه الامر السابق من جواز صاحب جمع الجوامع لذكر هذا الخلاف الذى تعرض له مصنفنا بناء على ان القاضى أبا بكر وهنه وان كان الحق انه لا وهن فيه كما بينا وجه ذلك فى كتابنا البدر الساطع على مقدمة جمع الجوامع . الموضوع الثانى فى الخلاف بين الاكثرين القائلين ببقاء الجواز بمعنى رفع الحرج بعد نسخ الوجوب وهذا الخلاف هو الذى تعرض له صاحب جمع الجوامع كما هو صريح قوله وان الوجوب اذا نسخ اه . وهذا هو الذى حكي فيه الزركشى ووافقه العراقي انه خلاف لفظى ولكن الحق انه خلاف معنوى أيضا متوارد على معنى واحد لأن فريقا من الاكثرين قالوا ان المراد بالجواز الباقي بعد نسخ الوجوب عدم الحرج فى الفعل والترك وأراد بالحرج الاثم فاذا قال الشارع بعد ان أوجب شيئا نسخت وجوبه أو نسخت تحريم تركه أو رفعت ذلك بقى الجواز بمعنى عدم الحرج أى الاثم فى الفعل والترك لان الجواز بهذا المعنى جزء الوجوب وهو جزء أعم منه ولا يلزم من رفع الاخص الذى هو الوجوب بمعنى الاذن فى الفعل مع الاثم فى الترك رفع الأعم الذى هو الجواز بمعنى عدم الحرج أى عدم الاثم فى الفعل والترك والجواز بهذا المعنى شامل للندب والاباحة بمعنى التخيير على السواء وللكرهية الشاملة لخلاف الاولى ويخرج عنه الوجوب والحرمة فقط وهذا القول نقله صاحب جمع الجوامع فيما كتبه تكملة لشرح والده على منهاج البيضاوى وهو القول الاول من الاقوال التى حكاهما فى جمع الجوامع وقال انه الاصح ولذلك قال الجلال فى شرحه لهذا القول فى كلام صاحب جمع الجوامع بقى الجواز له الذى كان فى ضمن وجوبه من الاذن فى الفعل بما يقومه عن الاذن فى الترك الذى خلف المنع منه اذ لا قوام للجنس بغير فصل ولارادة ذلك قال المصنف يعنى صاحب جمع الجوامع أى عدم الحرج فى الفعل والترك من الاباحة أو الندب أو الكراهية بالمعنى الشامل لخلاف الاولى اذ لا دليل على تعيين أحدها اه فاشار الجلال بقوله فى ضمن وجوبه الى ان الجواز عبارة عن الاذن فى الفعل مع الاذن فى الترك والاذن فى الفعل الذى هو فى ضمن الوجوب قد دل عليه دليل

الفعل ومنع الترك فيثبت التحريم قطعا . وقوله «لان الدال» أى الدليل على بقاء الوجوب بلا معارض له فيه فيبقى بعد نسخ الوجوب اذ نسخ الوجوب يكفي فيه نسخ المنع من الترك لكن الاذن في الفعل الذي بقى بعد نسخ الوجوب لكونه جنسا لا يبقى متحصلا ومتعلقا للخطاب الا بالضمام فصل يقومه فلا بد ان يخلف المنع من الترك وهو الفصل الزائل بالنسخ فصل آخر يقوم الجنس وهو الاذن في الترك المتحقق في أى فرد مما عدا ما نسخ وهو المنع من الترك هذا ما يؤخذ من بعض شروح المنهاج فالمراد من الاذن في الترك ما هو أعم من ان يكون مساويا للاذن في الفعل فيكون مباحا أو راجحا فيكون الفعل مكروها أو خلاف الأولى أو مرجوحا فيكون الفعل مندوبا وأشار الجلال بقوله من الاذن في الترك الى أن معنى قول صاحب جمع الجوامع بقى الجواز أنه بقى موجودا خارجيا فان وجود الجنس في الخارج هو المحتاج الى فصل يقومه حتى يكون مع الفصل حقيقة نوعية توجد في كل فرد من أفرادها كملا بخلاف وجود الجنس في الذهن فانه لا يحتاج الى فصل يقومه والالم يعقل الجنس بدون الفصل وهو باطل ومعنى كون الجنس موجودا خارجيا أنه متعلق خطاب الشارع فان خطاب الشارع لكونه متعلقا بفعل المكلف على وجه الاقتضاء أو التخيير لا يتعلق الا بما يكون متحصلا مطابقا لماهية نوع يمكن أن يتحقق في فرد من أفرادها بأن يكون عينها في الوجود حتى يمكن للمكلف أن يمثل الخطاب فعلا وتركها وانما قلنا ان الذى خلف المنع من الترك هو الاذن في الترك بخصوصه لان ضده دون غيره فبانتفاء أحدهما يثبت الآخر وذلك لما علمت أن المراد من الاذن في الترك هو الاذن المتحقق في أى فرد مما عدا ما نسخ والذي نسخ هو المنع من الترك فكل عالم يكن منعا من الترك يكون داخلا في الاذن في الترك فيتحقق في الاباحة والندب والسكرامة بالمعنى الشامل لخلاف الاولى وبما لا ستره فيه أن الاحكام التكليفية خمسة الوجوب وقد نسخ والحرمه وهى ضد الاذن في الفعل الذي بقى بعد نسخ الوجوب فلم يبق بعد ذلك الا الاذن في الفعل مع الاذن في الترك الشامل للانواع الثلاثة الباقية هذه مقالة الفريق الاكثر القائل بأن الجواز الباقى

الجواز أن الجواز جزء من ماهية الوجوب لان الوجوب مركب من جواز الفعل بعد نسخ الوجوب بمعنى رفع الحرج غير مقيد بالتخيير على السواء ولا برجحان للفعل على الترك ولا برجحان الترك على الفعل والفريق الآخر من القائلين بأن الباقي هو الجواز يقولون ان المراد بالجواز الذي يبقى بعد النسخ والاباحة بمعنى استواء الفعل والترك فهي قسيم للوجوب والتحرير والندب والكراهة الشاملة بخلاف الاولى فلا يكون الجواز بهذا المعنى لازماً للوجوب ولا هو جزءاً منه قال القرافي وظاهر كلامهم ارادته وهذا هو مقتضى كلام المستصفي اه ولهذا قال الجلال وقيل الجواز الباقي بمقومه الاباحة اذ بارتفاع الوجوب ينتفي الطلب فيبقى التخيير اه وهذا مبنى على أن النسخ كالنفي ينصب على القيد والمقيد معاً وان كان خلاف الغالب من انصبابه على القيد فقط وصنيع الجلال هذا يقتضى أن قول صاحب جمع الجوامع وقيل الاباحة معطوف على قوله أى عدم الحرج فالخلاف في تفسير الجواز الذى اتفق الاكثرون على بقائه بعد نسخ الوجوب وليس مقابلاً لقوله بقى الجواز بل مقابله ما حكاه الجلال بقوله وقال الغزالي الخ ما تقدم وقال الفريق الثالث من القائلين بأن الباقي الجواز المراد بالجواز الاستحباب فتحصل أن للقائلين بالجواز بعد نسخ الوجوب أقوالاً ثلاثة الاول وهو المختار منها أن المراد بالجواز الباقي هو عدم الحرج أي الاثم وهو مالا يمتنع شرافى صدق بالمباح والمندوب والمكروه الشامل بخلاف الاولى الثانى أن المراد بالجواز الاباحة بمعنى التخيير بين الفعل والترك على السواء الثالث أن المراد بالجواز هو الاستحباب بمعنى عدم الحرج مع رجحان الفعل على الترك وهذه الاقوال متواردة على موضوع واحد هو تفسير الجواز وهى أقوال متباينة فلا يمكن أن يكون الخلاف لفظياً اللهم الا أن يراد بكون الخلاف لفظياً أنه خلاف راجع الى الخلاف فى تفسير لفظ الجواز ولا يخفى ضعف هذا لانه لا يخرج الخلاف عن كونه معنوياً يدور فيه النفي والاثبات بين الاقوال على موضوع واحد وله ثمره فقهية سيدكرها الاسنوى كما ذكرها غيره وأما قول الغزالي فهو مقابل كما علمت للقول بأن الباقي الجواز بأقواله الثلاثة وقال الجلال فى بيانه فان نسخ الوجوب يجعله

مع المنع من الترك وان شئت قلت من رفع الحرج عن الفعل مع اثبات الحرج على
 كأن لم يكن ويرجع الامر الى ما كان قبله الخ ما قدمناه عنه وعلى هذا القول قد
 يصير الفعل بعد نسخ الوجوب محرماً بخلافه على قول الاكثرين بأقواله الثلاثة
 فلا يمكن أيضاً أن يكون هذا الخلاف لفظياً فكان الحق أن الخلاف في الموضوعين
 معنوياً ووجه ما قاله الفزالي ومن وافقه أن الوجوب صار بالنسخ كأن لم يكن لانه
 ماهية نوعية واحدة فبالنسخ ترتفع هي كلها فانها في الخارج شيء واحد ولا
 قيد ولا مقيد في الوجود الخارجي حتى يقال ان النسخ كالنفي ينصب على القيد
 والمقيد معاً أو على أحدهما دون الآخر فلا قيود هنا في الوجود الخارجي حتى
 ينظر اليها والقيود انما هي في الوجود الذهني وقد علمت أن الخطاب انما يتعلق بما
 يكون متحصلاً مطابقاً لماهية نوع تتحقق في فرد تكون هي عينه في الوجود
 الخارجي ولا شك أن الجنس والفصل المقوم له يوجدان في الخارج بوجود واحد
 فهما في ذلك الوجود شيء واحد وبالنسخ ترتفع هذه الحقيقة النوعية وتصير كأن
 لم تكن موجودة اصلاً ولا يبقى فيها قيد ولا مقيد اذ لا قيد ولا مقيد بالنظر
 الى هذا الوجود وانما ذلك باعتبار الوجود الذهني ولا كلام لنا فيه ولا تصح
 ارادته هنا لأن الوجوب باعتبار هذا الوجود الذهني لا يصلح أن يكون متعلقاً
 للخطاب اصلاً لما ذكرناه من أن الخطاب انما يتعلق بما يكون متحصلاً الخ فكان
 هذا القول هو القول الراجح وهو الذي عليه غير العراقيين من الحنفية وان
 أردت اكثر من هذا فمليك بشرحنا البدر الساطع على جمع الجوامع ومن هذا
 الذي قلناه تعلم أن قول المصنف لان الدال على الوجوب يتضمن الجواز بارتفاع
 المنع من الترك صريح في أن مراد البيضاوي بالجواز رفع الحرج بمعنى رفع الأثم في
 الفعل والترك لان الجواز بهذا المعنى هو جزء الوجوب وهو جزء أعم من الوجوب
 ولا يلزم من رفع الاخص الذي هو الوجوب بمعنى الاذن في الفعل مع الأثم في
 الترك رفع الاعم الذي هو الجواز بمعنى عدم الحرج أي عدم الأثم في الفعل
 والترك والجواز بهذا المعنى كما قدمناه شامل للمباح والمندوب والمكروه الشامل
 لخلاف الأولى وهذا هو الذي يقتضيه ايضا قول الاسنوي ولكن الدليل الدال

الترك واللفظ الدال على الوجوب دال على الجواز بالتضمن والناسخ للوجوب لا ينافي الجواز فان الوجوب يرتفع بارتفاع المنع من الترك اذ المركب يرتفع بارتفاع جزئه . واذا تقرر أنه لا ينافيه فتبقى دلالته عليه . ولك أن تقول الدليل الرافع للمنع من الترك ان لم يرفع أيضا الجواز فلا يكون ذلك نسخا بل تخصيصا^(١)

على الايجاب قد كان أيضا دالا على الجواز فدلالته على الجواز هل هي باقية أو زالت الخ فان هذا صريح في أن موضع الخلاف أن الدليل الناسخ هل رفع جواز الفعل الذي كان يدل عليه الايجاب كما رفع المنع من الترك أيضا فيكون الناسخ رفع الجنس وهو الاذن في الفعل كما رفع الفصل وهو المنع من الترك فارتفع الوجوب جنسا وفصلا أو أن الناسخ رفع الفصل فقط وأبقى ما كان في الايجاب من الجواز بدون المنع من الترك الذي هو فصله المقوم له بالقول الاول قال الغزالي والثاني قال الجمهور والامام وأتباعه وان مانسبه الاسنوي للامام وأتباعه والجمهور من أن مراد هؤلاء بالجواز التخيير بين الفعل والترك الخ مبنى على ما قاله القرافي من أن ظاهر كلامهم ارادته وأنه مقتضى كلام المستصفي كما تقدم وقدمنا أنه ضعيف ولذلك قال الجلال وقيل الجواز الباتي بمقومه الاباحة الخ ما تقدم وبيننا هناك أن هذا القول مبنى على أن النسخ كالتقى ينصب على القيد والمقيد معا وان كان خلاف الغالب وهذا القول لا يمكن ارادته من كلام المصنف لانه قول من الاقوال الثلاثة التي اختلف اليها القائلون بالجواز والتي يخالفها الغزالي كلها ويقول ان الامر يرجع الى ما كان عليه قبل الناسخ وقد علمت أن المصنف لم يتعرض الا للخلاف بين الغزالي وغيره

(١) قال الأسنوي « ولك أن تقول الدليل الرافع للمنع من الترك ان لم يرفع أيضاً الجواز الخ » أقول هذا الذي قاله انما هو من مقالة صاحب القول الثاني من فريق الاكثرين الذي فسر الجواز بالاباحة وهو مقابل للقول المختار من هذه الاقوال الثلاثة وهو أن المراد بالجواز رفع الحرج بغير قيد كما أنه مقابل لقول الفريق الثالث القائل بأن المراد بالجواز الاستحباب وقد علمت أن صاحب المنهاج لم يتعرض هنا لهذا الخلاف فقول الاسنوي وأيضاً فالمدعى بقاؤه هو الجواز الخ

لأنه اخراج لبعض ما دل عليه اللفظ وهو غير المدعى وان رفعه فلا كلام . وأيضا فالمدعى بقاءه هو الجواز بمعنى التخيير والذي في ضمن الوجوب هو الجواز بمعنى رفع الحرج عن الفعل ولا يتم المدعى الا بزيادة أخرى تأتي في الجواب عن اعتراض الغزالي ومع تلك الزيادة أيضا فليس مطابقا للدعوى كما سيأتي ايضاحه .

مبنى على ما قدمه من أن المراد بالجواز التخيير على السواء وجعله مراد الامام وأتباعه والجمهور وقد علمت أن المدعى هو ما قدمناه وهو قول الجمهور المقابل لقول الغزالي والحاصل أن الوجوب كما قال الاسنوي نفسه مركب من جواز الفعل بمعنى الاذن فيه ومن منع الترك أو من رفع الحرج عن الفعل مع اثبات الحرج في الترك فالاذن في الفعل أو رفع الحرج عن الفعل يدل عليه دال الوجوب بالتضمن كما يدل بالتضمن على المنع من الترك أو على اثبات الحرج على الترك فكان الذي في ضمن الوجوب شيئين أحدهما الجواز بمعنى جواز الفعل والاذن فيه أو بمعنى رفع الحرج عن الفعل والثاني هو المنع من الترك أو اثبات الحرج على الترك والناسخ انما رفع القيد الذي هو المنع من الترك أو اثبات الحرج على الترك فبقي المقيد وهو الجنس بدون قيده الذي هو الجواز بمعنى الاذن في الفعل أو بمعنى رفع الحرج عن الفعل وقد علمت أن الخطاب لا يتوجه الا الى ماهية نوع تتمحقق في فرد فاذا رفع الناسخ ذلك القيد خلفه ضده دون غيره وهو رفع الحرج عن الترك فاذا ضم هذا الفصل الذي هو عدم الحرج في الترك الى ما بقي في ضمن الوجوب وهو عدم الحرج في الفعل بمعنى الاذن فيه كان الباقي مجموع أمرين الجواز الذي كان في ضمن وجوبه والفصل الذي هو الاذن في الترك الذي خلف المنع من الترك فكان الجواز في كلام المصنف على هذا هو الاذن في الفعل والترك وهذا هو معنى الجواز المدعى في كلام هؤلاء القوم فالمدعى حينئذ هو ماهية المركبة من الاذن في الفعل بمعنى رفع الحرج ومن الاذن في الترك بمعنى رفع الحرج عنه وهذا المقدار يتحقق في أحد الاحكام الثلاثة الندب والاباحة والكراهة وقول المصنف اذا نسخ الوجوب بقي الجواز بالمعنى الذي قلناه يصرح بأن زوال الحرج عن الفعل مستفاد من الأمر الذي اقتضى الوجوب ولم يرفعه

وقوله « قيل الجنس الخ » هذا يحتمل أن يكون ابطالا للدليل السابق ويحتمل أن يكون دليلا للغزالي^(١) وتقرير الاول أن يقال لانسلم أن الناسخ لا ينافي الجواز لان كل فصل فهو علة لوجود الحصة التي فيه من الجنس كما نص عليه ابن سينا لانه يستحيل وجود جنس مجرد عن الفصول كالحيوانية مثلا واليه أشار بقوله يتقوم بالفصل أى يوجد به ولعله من قولهم فلان قوام أهل بيته بكسر القاف أى الذى يقيم شأنهم حكاه الجوهري * اذا تقرر ذلك فالجواز جنس للواجب والمندوب والمكروه والمباح والعملة في وجوده في الواجب هو فصل الواجب وهو الحرج على الترك فاذا زال الفصل زال الجواز لان المملول يزول بزوال علته وفي ذلك يقول بعضهم :

أيا من حياتي جنس فصل وصاله ومن عيشتي ملزوم لازم قربه

أبوجد ملزوم ولا لازم له محال وجنس لم يقم فصله به

فثبت أن الناسخ ينافي الجواز * التقرير الثاني ان يقال الدليل على أن الجواز لا يبقى وذلك ان كل فصل فهو علة الخ ثم اجاب المصنف بوجهين : (٢) أحدها

الناسخ وزوال الحرج عن الترك مستفاد من الناسخ ويصرح به قوله في الدليل لا عن الدال على الوجوب بتضمن الجواز أي الذي هو بمعنى الاذن في الفعل والناسخ لا ينافيه فانه يرتفع الوجوب بارتفاع المنع من الترك وأفاد ايضا ان الناسخ رفع الوجوب بمعنى أنه رفع المنع من الترك فكان رفع المنع من الترك بمعنى زوال الحرج عن الترك مستفاداً من الناسخ والاذن في الفعل من الامر فكان قول القائل ولك ان تقول الى آخره غير ملائم لكلام المصنف

(١) قال الاسنوى « يحتمل ان يكون ابطالا للدليل السابق ويحتمل ان يكون

دليلا للغزالي » الى آخر ما قال . اقول مبنى الاحتمالين واحد هو أن كل فصل علة لوجود الحصة الذى فيها من الجنس كما نص عليه ابن سينا الى آخره

(٢) قال الاسنوى « ثم اجاب المصنف بوجهين أحدهما الخ » حاصل الأول منع

أن الفصل علة لأن الامام قال ان الجنس والفصل معلولان لعلة واحدة الخ وتقول ان الفصل انما هو علة للجنس بمعنى أنها علة مقومة له لانها علة فاعلة والغزالي

واليه أشار بقوله « قلنا لا » أى لا نسلم ما قاله ابن سينا من أن الفصل علة للجنس فقد خالفه الامام وقال انهما مملولان لعلة واحدة . وتقرير ذلك مذکور فى الكتب الحكيمية . ويحتمل ان يكون المراد انا لا نسلم ان هذا انفصل الخاص وهو الحرج على الترك علة لهذا الجنس الخاص وهو الجواز ^(١) لانهما حكان

يسلم انهما مملولان لعلة واحدة فاعلة وهذا مما لا ينكره أحد وبعد ذلك يقول الغزالي ان الوجوب الذى هو ماهية نوعية صار بالنسخ كأن لم يكن لانه متى كان ماهية نوعية عند الكل فبالنسخ ترتفع هى كلها فانها فى الخارج شىء واحد ولا قيد ولا مقيد فى الوجود الخارجى الى آخر ما قدمناه فى دليله فوجودهما فى الخارج واحد والناسخ منسحب على رفع هذا الوجود الخارجى المتحد فيرفعه كله ويستوى بعد ذلك أن يكون الفصل علة مقومة للجنس كما يقول ابن سينا أو ليست علة مقومة له كما يدعيه الرازى مع أن كون الفصل علة مقومة للجنس بمعنى أن الجنس لا يصير ماهية نوعية يمكن تحققها فى فرد من أفرادها فى الخارج الا بفصلها المميز لها فى ذاتها لا ينازع فيه أحد كما أن كونها فى وجودها الواحد فى الخارج مملولا لعلة واحدة فاعلية لا ينازع فيه أحد فما استدلل به الغزالي لا يرتضيه دليلا له وما أجاب به الامام لا يلاقى دليله الذى استدلل هو به بنفسه كما بيناه

(١) قال الاسنوى : « ويحتمل أن يكون المراد انا لا نسلم أن هذا الفصل الخاص الخ » أقول اذ الكلام فى الاحكام الفقهية الشرعية التى تقبل النسخ والتغيير وهما وان كانا شرعيين بمعنى انهما مأخوذان من الشرع بمعنى الدليل الذى جاء به النبي الكريم صلى الله عليه وسلم كما مر فى محله فليس قديمين ودعوى أن الاحكام قديمة ان كان المراد منها الاحكام الثابتة بالخطاب التى هى الاحكام الفقهية كالوجوب واخواته فهى دعوى باطلة لأن هذه الأحكام لم يقل أحد بقدمها بل الاتفاق على حدودها وان كان المراد بالأحكام الخطابات النفسية الازلية فليس الكلام فيها على أن الذى لاسترة فيه ان الكلام فى الوجوب الذى نسخ وما الذى يبقى بعد نسخه وهذا حادث وما بقى بعده حادث فالقول بالقدم بعد ذلك فى مثل هذا لا يليق بأهمال هؤلاء المحققين

شرعيان والاحكام قديمة فلا يكون أحدهما علة للآخر . الثاني سلمنا أنه علة له لكن لا نسلم أنه يلزم من ارتفاع هذا الفصل ارتفاع الجنس لان الجواز له قيدان أحدهما الحرج على الترك^(١) والثاني عدم الحرج عليه فاذا زال الاول

(١) قال الاسنوى : « لكن لانسلم انه يلزم من ارتفاع هذا الفصل ارتفاع الجنس لأن الجواز له قيدان أحدهما الخ » أقول ان أراد أن الجواز له قيدان الخ باعتبار الوجود الخارجى فغير مسلم بل باعتبار الوجود الخارجى لا قيد ولا مقيد وكل من الجنس والفصل في هذا الوجود شيء واحد موجود بوجود واحد وكون أحدهما مقيدا والآخر قيذا فذلك في الوجود الذهبى ولا كلام لنا فيه بل الكلام في الوجوب باعتبار وجوده وتحققه في الخارج فقولاك اذا زال الأول خلفه الثانى انما يتم لو كان الجنس يمكن أن يوجد مستقلا والفصل يوجد بوجود آخر حتى يمكن أن يزول الفصل ويبقى الجنس فينضم اليه فصل آخر وأما اذا كان وجودهما واحداً فرفع أحدهما رفع للآخر لانه لا اثنية في الخارج بل هما شيء واحد بلا شبهة فقولاك وهذا الذى استفدناه من الناسخ لانه أثبت رفع الحرج الخ ان كان المراد استفدناه وحده فهو الذى فيه النزاع فأخذه في الدليل مصادرة وان كان المراد أنه كما أثبت رفع الحرج عن الترك أثبت رفع الحرج عن الفعل لانه متى رفع الناسخ أحدهما رفع الآخر لاتحادها في الوجود الخارجى فسلم لكنه خلاف ما تدعيه والغزالي لا يسلم ما ادعيتموه من أن المساهية الحاصلة بعد النسخ مركبة من قيدين الخ ما قلتم بل هو يقول ان الناسخ كما أزال الحرج عن الترك وهو الفصل ازال الجنس أيضا لما قلنا وكيف يمكن أن يقال ما ادعيتم والوجوب اذا صار منسوخا بالدليل الناسخ لم يبق بعد ذلك دليل يدل على أن فيه حكما شرعياً آخر ولا يمكن أن يستدل بالدليل الناسخ من حيث هو ناسخ الاعلى رفع الحكم المنسوخ والغزالي وغير العراقيين من الحنفية يمنعون أن الاذن في الترك يخلف المنع منه الا بدليل وحيث لا دليل والفرض أن الناسخ لا يدل عليه أيضاً كما هو موضع الخلاف فلا يخلف المنع من الترك الذى رفعه الناسخ فصل آخر وقد اتفق الجميع على أن الجنس لا بقاء له ولا وجود في الخارج بلا فصل يقومه

خلفه الثاني وهذا الثاني استفدناه من الناسخ لأنه أثبت رفع الحرج عن الترك فالمهاية الحاصلة بعد النسخ مركبة من قيدين أحدهما زوال الحرج عن الفعل وهو استفاد من الامر والثاني زوال الحرج عن الترك وهو استفاد من الناسخ وهذه المهاية هي المندوب أو المباح هكذا ذكره في المحصول وهو معنى ما قاله المصنف واستفدنا من كلامه أنه اذا نسخ الوجوب بقى اما الاباحة أو الندب من الامر وناسخه لا من الامر فقط فينبغى أن تكون الدعوى بهذه الصيغة وهذا الكلام هو الذى سبق الوعد بذكره . قال صاحب الحاصل : وفي هذه المسئلة بحث دقيق^(١) ولعله يشير الى شيء من هذا أو الى مقالة ابن سينا السابقة فانها غير مذكورة في المحصول ولا في مختصراته . وأما فائدة هذا الخلاف من الفروع فهو كل موضع بطل الخصوص هل يبقى العموم من ذلك ما اذا وجد المتنافى للفرض دون النفل ويندرج فيه صور كثيرة كالأحرام قبل الزوال بالظهر ومن ذلك ما أشار اليه الغزالي في الوسيط وهو ما اذا أحال المشتري البائع بالثمن على رجل ثم وجد بالمبيع عيبا فرده فان الحوالة تبطل على الاصح ولكن هل للمحتال

وقد ارتفع فصل الوجوب بدون أن يخلقه فصل آخر فيرتفع الجنس أيضاً ومن هذا تعلم أن القائلين ببقاء الجواز لم يقدّم لهم دليل تام وأن دليل الغزالي وغير العراقيين من الحنفية القائلين برجوع الامر الى ما كان عليه الفاعل من مضرة ومنفعة تام على مذهبهم ولذا اختاره الامام شمس الأئمة السرخسى أيضاً ورجحه بعض الشافعية ومخالفة صاحب جمع الجوامع في ذلك لا تضر لان المدار في الترجيح على قوة الدليل وما قاله أبو بكر من أن ما تشبث به صاحب هذا المذهب يريد مذهب الغزالي ركيك ليس بشيء وهو مردود عليه بما علمته من قوة دليل الغزالي وغير العراقيين من الحنفية

(١) قال الاسنوى « قال صاحب الحاصل وفي هذه المسئلة بحث دقيق الى آخره »
لعله يشير الى مقالة ابن سينا على الوجه الذي قلناه ومن هذا تعلم أن قول امام الحرمين هو الاوجه الارجح ، فخذ هذا ولا تسأم ، وكلام الاسنوى في بيان ثمرة الخلاف واضح

قبضه للمالك فيه خلاف وجه الجواز أن الحوالة متضمنة لجواز الاخذ والمناسى ورد على خصوص الحوالة فيبقى الجواز . وهذه المسئلة قد أشار اليها الآمدى وابن الحاجب بقولهما : المباح ليس بجنس للواجب . ولكن هذه الترجمة غير محل النزاع

قال « السابعة الواجب لا يجوز تركه ^(١) قال الكعبي فعل المباح ترك الحرام وهو واجب قلنا لا بل به يحصل وقالت الفقهاء يجب الصوم على الحائض والمريض والمسافر لانهم شهدوا الشهر وهو موجب وأيضا عليهم القضاء بقدره . قلنا العذر مانع والقضاء يتوقف على السبب لا الوجوب والا لما وجب قضاء الظهر على من نام جميع الوقت » أقول قد عرفت فيما تقدم أن الوجوب هو اقتضاء الفعل مع المنع

(١) قال المصنف « السابعة الواجب لا يجوز تركه » ان هذه المسئلة قاعدة كلية والمراد منها ان كل ما جاز تركه فليس بواجب ولذلك قال صاحب جمع الجوامع جائز الترك ليس بواجب اه وهي مفروضة فيما اذا وجد سبب وجود الفعل ووجد عذر يجيز ترك الفعل والمراد بالجواز عدم امتناع الترك سواء جاز هو والفعل كما في صوم رمضان للمريض والمسافر أو وجب الترك وامتنع الفعل كما في صوم الحائض والنفساء وصوم المريض والمسافر اللذين يضرهما الصوم بخوف تلف نفس أو عضو فالجواز هنا بمعنى الامكان العام الذى اعتبره المناطقه جهة للقضية كما أن المراد بهذا الجواز الجواز الشرعى لا العقلى فيصدق بالحائض والنفساء فان ترك الصوم واجب والبصوم ممتنع شرطا لا عقلا وبالمسافر والمريض وان لم يضرهما الصوم فان الصوم وتركه جائزان منهما شرطا ان لم يضرهما ويمتنع الصوم ان اضرهما بما ذكرناه . ومتى علمت أن موضوع المسئلة ان جائز الترك لعذر بعد انعقاد سبب الوجوب هل هو واجب فقال فريق ليس بواجب حال قيام العذر وانعقاد سبب الوجوب وقال فريق هو واجب حال قيام العذر وانعقاد السبب فخرج الواجب الخير لان جواز تركه لم يكن لقيام العذر بل لفعل الواجب الذى هو القدر المشترك بفعل غيره على ان الواجب الخير على الحقيقة ليس بجائز الترك فان الواجب فيه واحد لا بعينه وهو لا يجوز تركه لان تركه انما يكون بتركها جميعا وهو غير جائز

من الترك فيستحيل كون الشيء واجبا مع كونه جائزا للترك^(١) لاستحالة بقاء المركب بدون جزئه و ذكر المصنف ذلك توطئة للرد على طائفتين^(٢) احدهما الكعبي وأتباعه والثانية الفقهاء . فأما الكعبي فادعى أن المباح واجب مع كونه جائزا للترك واستدل بأن فعل المباح ترك الحرام وترك الحرام واجب فينتج أن فعل المباح واجب . وقوله « قلنا لا » أى لا نسلم أن فعل المباح هو نفس ترك الحرام . قال فى الحاصل : لان فعل المباح أخص من ترك الحرام . وتقريره أنه يلزم من فعل المباح ترك الحرام ولا يلزم من ترك الحرام فعل المباح لجواز تركه بالواجب والمندوب ففعل المباح أخص من ترك الحرام والاخص غير الاعم فلا يكون المباح

(١) قال الاسنوى « أقول قد عرفت فيما تقدم أن الواجب هو اقتضاء الفعل مع المنع من الترك فيستحيل كون الشيء واجبا مع كونه جائزا للترك الى آخره » حاصل هذا الاستدلال أنه لو كان جائزا للترك واجبا لكان ممتنع الترك وقد فرض جائز الترك وفي هذا اشارة الى أنه يكفى فى امتناع الوجوب عدم امتناع الترك كما قلنا فيتركب منه دليل استثنائى حاصله لو لم يكن جائزا للترك ليس بواجب بان كان واجبا لكان ممتنع الترك لكن الثانى وهو كونه ممتنع الترك باطل والملازمة ظاهرة وبيان البطلان هو أن الوجوب هو طلب الفعل مع المنع من الترك الى آخر ما ذكره الاسنوى فا ذكره الاسنوى دليل بطلان التالى فى هذا الدليل

(٢) قال الاسنوى « وذكر المصنف ذلك توطئة الى آخره » حاصل دليل الكعبي أن فعل المباح مقدمة وجود الواجب المطلق وهو الكف عن الحرام فيكون واجبا . وحاصل الجواب عنه أن فعل المباح قد يكون مقدمة لوجود الواجب المطلق وهو الكف عن الحرام وقد لا يكون لان تحقق الكف عن الحرام يتوقف على فعل أى ضد من أضداد الفعل الحرام وضده لا ينحصر فى المباح بل تارة يكون مباحا وتارة يكون واجبا وتارة يكون مندوبا وتارة يكون مكروها فللواجب المطلق وهو الكف عن الحرام مقدمات فيكون الواجب واحدة منها لا بعينها

ترك الحرام بل هو شيء يحصل به تركه لما بينا أنه قد يحصل به وبغيره فكل واحد من الواجب والمندوب والمباح والمكروه وسيلة لترك الحرام واذا كان للواجب وسائل فيجب واحد منها لا بعينه لا واحد بخصوصه فلا يتعين خصوص المباح لوجوب فتبطل دعوى الكعبي . وهكذا أجاب به الامام وهو ضعيف لانه يلزم منه أن يكون المباح واجبا على التخيير^(١) والواجب على التخيير واجب على الجملة . كل فرد يقع منه يكون واجبا بلا خلاف كما تقدم في خصال الكفارة لكن تخصيص الكعبي بالمباح لا معنى له بل يجري في غيره حتى في المكروه ولاجل

(١) قال الاسنوي « وهو ضعيف لانه يلزم منه أن يكون المباح واجبا على التخيير الى آخره » وأقول لا ضعف فيه لانه متى كان من الواجب التخيير فقد خرج عن موضوع المسئلة لان المباح ليس جائز الترك لقيام العذر بل جواز تركه لتخيير في فعله وتركه ووجوبه على التخيير باعتبار كونه أحد الاضداد التي تحقق بفعلها الكف عن الحرام لا يتأتى أنه مباح لذاته الا ترى أن فعل المندوب مندوب لذاته وباعتبار كونه مقدمة للكف عن الحرام واجب ومثله المكروه لذلك لم يذكر صاحب جمع الجوامع خلاف الكعبي هنا بل ذكره في موضع آخر واقتصر على ذكر خلاف الفقهاء ونسبه لا كثرهم وبهذا تعلم أن ما ذكره لمصنف لا يصلح توطئة للرد على مذهب الكعبي المذكور وان هذه القاعدة بخلاف فيها الفقهاء كما هنا أو أكثرهم كما في جمع الجوامع ومما قررناه تعلم أن لخلاف بين الكعبي وغيره في المباح لفظي ولذلك قال الامام امدى وابن برهان وابن الحاجب انه لا يخلص مما قاله الكعبي مع التزام أن ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب اه فان ما قاله الكعبي بناء على دليله داخل في القاعدة المتقدمة التي هي اذا مذر ترك الحرام الا بترك غيره وجب ترك غيره وتحت القاعدة القائلة النهي عن شيء أمر بضده على ما سبق بيانه وكل من القاعدتين وقاعدة ما لا يتم الواجب الا به واجب متفق عليها فلا معنى للخلاف بيننا وبين الكعبي متى تبين أن قوله ن وجوب المباح انما هو باعتبار كونه ضد المنهى عنه ومقدمة للواجب لا باعتبار ذاته

ضعف هذا الجواب قال الآمدي وابن برهان وابن الحاجب انه لا مخلص مما قاله الكعبي مع التزام أن ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب . وأما الفقهاء فقال كثير منهم يجب الصوم على الحائض والمرضى والمسافر^(١) لوجهين أحدهما انهم شهدوا

(١) قال الاسنوى «وأما الفقهاء فقال كثير منهم يجب الصوم الى آخره»

أقول: محصل الدليل الاول أن سبب الوجوب قد انعقد بشهود الشهر في حق هؤلاء ومحصل الدليل الثاني أن القضاء واجب عليهم اتفاقا بقدر ما قاتهم والقضاء انما يكون بدلا عما فات ولا يجب البديل الا حيث يجب المبدل وحاصل الجواب عن الاول أن شهود الشهر انما يكون موجبا للصوم عند انتفاء الاعذار وحاصل الثاني أن القضاء انما يعتمد انعقاد سبب الوجوب لا نفس الوجوب وما أجاب به المصنف تبعا للامام أنه جائز الترك فلا يكون واجبا واذا تأملت الاستدلال من الطرفين تعلم أن لا خلاف بينهما ولذلك قال صاحب جمع الجوامع بعد أن حكى الخلاف بين أكثر الفقهاء وبين غير الاكثر منهم قال والخالف لفظي وحاصل الكلام في هذا المقام أن الاصوليين قد اختلفوا في أنه هل يترتب على خطاب الوضع بكون الشيء سببا للوجوب كشهود الشهر للصوم وجوب بمعنى شغل ذمة المكلف بفعل الواجب وهذا الوجوب لا يتعلق به خطاب التكليف بل هو أمر جبري لا اختيار للمكلف فيه يتحقق بتحقيق سببه وهو يغير وجوب الاداء ووجوب الاداء هو الذي يتعلق به خطاب التكليف وهو طاب تفرغ الذمة مما هو شاغلها ولا فرق في ذلك بين العبادات والمعاملات بذلك قال فريق منهم أكثر الحنفية أو ان تعلق خطاب الوضع لا يترتب عليه وجوب بمعنى شغل الذمة بل يترتب عليه تعلق خطاب التكليف بفعل المكلف ليأتي به امتثالا فهو وجوب اداء ولا تباين بين نفس الوجوب ووجوب الاداء ولا ينفصل عنه وذلك في العبادات فقط دون المعاملات فذهب الى ذلك أكثر الشافعية وقالوا ان أصل الوجوب بمعنى شغل الذمة في العبادات هو نفس وجوب الاداء فان وجد سبب الوجوب ولا مانع من تعلق خطاب التكليف بتعلق خطاب التكليف ووجب على المكلف الاداء وان وجد مانع من تعلق خطاب التكليف كحيض أو نوم تأخر خطاب التكليف الى ما بعد زوال العذر وبناء على ذلك قالوا بعدم

الشهر وشهود الشهر موجب للصوم لقوله تعالى « فمن شهد منكم الشهر فليصمه » .
الثاني أن القضاء يجب عليهم بقدر ما فاتهم فوجب أن يكون بدلا عنه ككفرامة
المتلفات . والجواب عن الاول أن شهود الشهر انما يكون موجبا للصوم عند انتفاء

وجوب الاداء على الحائض والمرضى والمسافر وسائر أصحاب الاعذار المسقطه
لوجوب الاداء وان كان سببه منعقدآ في حتمهم لعدم توجه خطاب التكليف في
حتمهم فلم يفتى عند هؤلاء هو وجوب الاداء عند وجود العذر المسقط له وعلى
ذلك انما وجب القضاء بناء على وجود سبب وجوب الاداء لا على وجود نفس
وجوب الاداء والقضاء عند هؤلاء بسبب جديد وكونه بسبب جديد أى خطاب
جديد لا ينافى أنه قضاء لما فاته لان القضاء هو فعل ما سبق له مقتضى لوجوبه
خارج وقته المقدر له اولا شرعا عند هؤلاء وقال أ كثر الحنفيه بناء على ما قاوه
من أن الوجوب بمعنى شغل الذمة هو الذي يترتب على انعقاد السبب الذي يكون
بخطاب الوضع دون وجوب الاداء الذي يترتب على تعلق خطاب التكليف ولا
يتوقف توجه خطاب الوضع على فهم المكلف ولا علمه ولا قدرته قالوا بوجوب
الصوم على الحائض والمرضى والمسافر وعلى سائر أصحاب الاعذار المسقطه
لوجوب الاداء فالذي انتفى عند هؤلاء عند قيام العذر أيضا هو وجوب الاداء
لكن الحائض لكون عذرها وهو الحيض منافيا شرعا للصوم كانت ممنوعة
شرعا من الصوم زمن الحيض فهو متمذر شرعا منها ومثلها النساء فلا يجب عليها
ادائه وأما المرضى والمسافر وسائر أصحاب الاعذار المسقطه لوجوب الاداء
لكن لا تنافي الصوم بل يصح معها فهؤلاء لو صاموا وقت قيام الاعذار توجه
عليهم خطاب التكليف حينئذ ووجب عليهم الاداء بالمباشرة حتى لو شرع المسافر
والمرضى في صوم يوم من رمضان لا يجوز له قطعه الا بعذر يبيحه للمقيم لان
جواز فطر غير الحائض والنفساء من أصحاب الاعذار المسقطه لوجوب الاداء
انما هو للتفريه وهي لا تسقط شرعية العزيمة عن هؤلاء نعم قد يخشى المريض أو
المسافر هلاك نفسه أو عضوه بالصوم فيجرم عليه الصوم لكن هذا لا يجعل
المرض أو السفر منافيا للصوم بل لو تحمل المشقة وصام صح صومه وان أم
بالصوم حينئذ ان حصل الضرر الذي يخشاه ومن هذا تعلم الفرق بين الحائض

الاعذار المانعة من الوجوب والمذر ههنا قائم فلذلك امتنع القول بالوجوب . وعن الثاني أن القضاء يتوقف على سبب الوجوب وهو دخول الوقت لا على وجود الوجوب اذ لو توقف على نفس الوجوب لما كان قضاء الظهر مثلا واجبا على من

والنفساء وبين غيرهما من أصحاب الاعذار المسقطه للصوم ومتى علمت الاصل عند أكثر الحنفية والاصل عند الشافعية وان الخلاف بين الفريقين إنما هو اختلاف في التسمية فأكثر الحنفية سمي انعقاد السبب بخطاب الوضع وجوبا بمعنى شغل الذمة وأكثر الشافعية لم يسموه وجوبا وان الجميع اتفقوا على انعقاد وجوب الاداء وقت قيام المذر المسقط له وعلى انعقاد السبب وتوجه خطاب الوضع ووجوب القضاء بناء على سبق انعقاد السبب ولم يبق بعد ذلك الا الخلاف في ان انعقاد السبب يسمى وجوبا بمعنى شغل الذمة بالفعل جبرا أولا يسمى وجوبا فعلم ان الخلاف لفظي بين الفريقين وأما كون الفعل جائز الترك وقت قيام المذر فلا ينافي انه واجب بمعنى انه لا يجوز تركه مطلقا بل انما جاز وقت المذر كما جاز ترك الواجب الموسع قبل تضييق وقته فمن قال انه واجب وقت المذر سماه كذلك بناء على انعقاد سبب الوجوب حيث سماه وجوبا فلا ينافي انه ليس واجب الاداء وقت قيام المذر ومن قال انه جائز الترك أراد أنه جائز الترك وقت قيام المذر فلا ينافي انه واجب الاداء عند زوال المذر فمن أين يأتي الخلاف ولهذا قال الغزالي في البسيط وليس لهذا الخلاف ثمرة فقهية وان ما ذكره من الفوائد لا يصلح شيء منها أن يكون فائدة اه ولهذا ايضا قال الجلال المحلي في شرح قول مصنفه والخلف لفظي أي راجع الى اللفظ دون المعنى لان ترك الصوم حالة المذر جائز اتفاقا والقضاء بعد زواله واجب اتفاقا انتهى واعرض عن كل ما قاله الزركشي وغيره مما جعلوه فوائد هذا الخلاف كما عرض عنه مصنفه وجعل الخلاف لفظيا لافائدة له وأشار الجلال بقوله لان ترك الصوم حالة المذر الى آخره الى أن المراد بجائز الترك ما وجد سبب وجوبه مع قيام المذر المسقط لوجوب الاداء كما قلنا واتفق عاينه السكل . وقولنا واجب الاداء بعد زوال المذر المراد منه الاتيان به امتثالا فلا ينافي انه قضاء اتفاقا اذا زال المذر بعد خروج الوقت لصدق تعريف القضاء عليه اتفاقا فقد قدمنا لك تعريف القضاء

نام جميع الوقت لانه غير مكلف بالظهر في حال نومه لامتناع تكليف الغافل .
والامام وأتباعه لم يجيبوا عن هذين الدليلين كما أجاب المصنف بل انتقلوا الى
المعارضة بما هو أقوى وهو جواز الترك كما قرره المصنف أولاً . وقوله « وقال
الفقهاء » هي عبارة صاحب الحاصل والصواب عبارة الامام في الحصول والمنتخب
فانه قال وقال كثير من الفقهاء ثم قال بعد ذلك وعندنا أنه لا يجب على الحائض
والمريض أصلاً وأما المسافر فيجب عليه صوم احد الشهرين اما رمضان أو شهر
غيره وأيهما أتى به كان هو الواجب ^(١) كما في خصال الكفارة هكذا قال في
الحصول والمنتخب وفيه نظر فان المريض أيضا يجوز له الصوم فيكون مخيراً ^(٢)

عند الشافعية بانه فعل ماسبق له مقتض خارج وقته المقدر له أولاً شرعا وعند
الحنفية بانه فعل مثل ماسبق له مقتض خارج وقته المقدر له أولاً شرعا وكلا
التعريفين صادق على هذا فلا وجه لما قيل انه اداء اصطلاحا نعم اذا زال عذره
والوقت باق وفعله فيه كان فعلة اداء اتماما

(١) قال الاسنوى « وأما المسافر فيجب عليه أحد الشهرين اما رمضان أو
شهر غيره فأيهما أتى به هو الواجب الى آخره » هذا صريح في أن الامام يجعل
ذلك من قبيل الواجب المخير ولذلك قال الجلال المحلى بعد أن حكى قول الامام
على الوجه الذي قاله الاسنوى مانصه كما قلنا في الكفارات الثلاث أي فراد الامام
بالوجوب وجوب الاداء أيضا وان الخطاب تعلق بوجوب الاداء معلقا على اختياره
فان شرع في الصوم في الشهر الحاضر كان الواجب والعزيمة هو هذا الشهر الحاضر
وان لم يشرع وترخص وأفطر كان الواجب والعزيمة هو صوم الشهر الآخر فالرخصة
انما هي الافطار في الشهر الحاضر وتأخير الصوم الى شهر آخر . وكل من الصوم
في الشهر الحاضر والشهر الآخر عزيمة أحدهما اداء اصطلاحا وهو الصوم في الشهر
الحاضر والآخر قضاء اصطلاحا وهو الصوم في الشهر الآخر

(٢) قال الاسنوى « وفيه نظر فان المريض ايضا يجوز له الصوم الى آخره »
أقول قال العطار في حواشيه على جمع الجوامع ويمكن أن يقال بمثل قوله أي
الامام في المريض لان عذره كالمسافر وهو المشقة الا أن يفرض في مريض يفضى
به الصوم هلاك نفسه أو عضوه فيحرم عليه الصوم فلو تحمل وصام صح صومه
وكان صومه حراما اه

وإذا كان بخيرا فيكون كالمسافر الا أن يفرض ذلك في مريض يفضى به الصوم لهلاك نفسه أو عضو فانه يحرم عليه الصوم^(١) قال الغزالي في المستصفى فلو صام

(١) قال الاسنوى « الا ان يفرض ذلك في مريض الى آخره ». وهذا القول

يوافقه قول العطار الا ان يفرض الى آخره وأقول هذا الفرض لا يخرج المريض عن أن يكون مثل المسافر في أن الواجب أحد الشهرين فان المسافر أيضا قد يجهده الصوم فيخشى أن يفضى به الصوم الى هلاك نفس أو عضو فيحرم عليه الصوم كما يحرم على المريض الذى يخشى أن يفضى به الصوم الى ما ذكر على أن حرمة صوم المريض والمسافر خشية هلاك نفس أو عضو لانتفاق صحة الصوم ووقوعه واجبا ويكون الواجب على كل منهما أحد الشهرين لان عذر كل واحد منهما وهو المرض والسفر لا ينافى الصوم وقد صرح العطار بان المريض لو تحمل وصام صح صومه وكان صومه حراما والمسافر مثله في هذا فلعل الامام لا يريد الفرق بين المريض والمسافر من حيث أن الواجب على كل منهما أحد الشهرين فان قول الامام هو بعينه قول من قال يجب على المسافر دون المريض والحائض وعلة الجلال المحلى بالفرق بين المسافر والحائض والمريض بقدره المسافر على الصوم وعجز الحائض شرطا والمريض حسا في الجملة وان هذا الفرق لا يقتضى فرقا في الحكم بين المريض والمسافر لان كلا منهما كما علمت قد يعجز حسا في الجملة عن الصوم ولكن لو أتى به صح صومه ووقع واجبا وقد لا يعجز كل منهما حسا عن الصوم ولكن الصوم يضره ضررا لا يفضى الى هلاك نفس أو عضو فيباح له الافطار ويكون الصوم أفضل كما هو صريح قوله تعالى « فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر » الى ان قال تعالى « وان تصوموا خير لكم » فان نص هذه الآية على ما هو التحقيق في المراد منها لم يفرق بين المسافر والمريض في الحكم فكان الفرق بين قول الامام وبين ذلك القول كالفرق بين سائر الاقوال أيضا راجعا الى اعتبارات لفظية وكل واحد من أصحاب هذه الاقوال لا يخالف الآخر في المعنى ولذلك قال صاحب جمع الجوامع بمدح حكاية جميع هذه الاقوال والحلف لفظي وقال الجلال أى راجع الى اللفظ دون المعنى الى آخر ما به مما يؤخذ مما قدمناه وذلك لان الامام كغيره لا ينكر جواز ترك الواجب عند قيام

والحالة هذه فيحتمل أن لا يجزئه لانه حرام^(١) ويحتمل تخريجه على الصلاة في
الدار المنصوبة

قال: الباب الثاني - فيما لا بد للحكم منه

وهو الحاكم والمحكوم عليه وبه ، وفيه ثلاثة فصول

الفصل الاول - في الحاكم

وهو الشرع دون العقل لما بينا من فساد الحسن والتبجح العقليين في كتاب
« المصباح » أقول أركان الحكم ثلاثة الحاكم والمحكوم عليه والمحكوم به
فلذلك ذكر المصنف في هذا الباب ثلاثة فصول لكل منها فصل الفصل الاول
في الحاكم وهو الشرع عند الاشاعرة فلا تحسين ولا تقييح الا بالشرع * واعلم *
ان الحسن والتبجح قد يراد بهما ملايعة الطبع ومنافرته كقولنا اتقانا الفرقي حسن
وأخذ المال ظالما قبيح وقد يراد بهما صفة الكمال وصفة النقص كقولنا العلم
حسن والجهل قبيح ولا نزاع في كونهما عقليين كما قاله المصنف في المصباح تبعا
للإمام وغيره وانما النزاع في الحسن والتبجح بمعنى ترتب الثواب والعقاب^(٢).
فعندنا أنهما شرعيان وذهبت المعتزلة الى أنهما عقليان بمعنى أن العقل له صلاحية

العذر ولا ينكر وجوب القضاء وغيره بوافقه على كل هذا فكان الواجب على
المكلف اما اداء الواجب في وقته أو قضاؤه بعد وقته وكذلك صاحب القول
بالوجوب على المسافر دون الحائض والمريض لا يخالف في شيء من هذا

(١) قال الاسنوى « قال الغزالي في المستصفي الى آخره » قد علمت أن
المتعين هو تخريجه على الصلاة في الارض المنصوبة لعدم منافاة المرض الذي يخشى
منه ما ذكر للصوم فكان النهي الامر خارج اتفاقا فلذلك لم يقل اكثر الشافعية
بالاحتمال لعدم الاجزاء حينئذ الذي هو الاحتمال الاول

(٢) قال الاسنوى « وانما النزاع في الحسن والتبجح بمعنى ترتب الثواب
والعقاب الى آخره » المراد من هذا ان الخلاف في أن أفعال العباد الاختيارية
هل يدرك فيها الحسن والتبجح المذكوران من طريق العقل أيضا بحيث يستقل

الكشف عنهما وأنه لا يفترق الوقوف على حكم الله تعالى الى ورود الشرائع العقل بادرأ كما دون الشرع اما لذات الفعل أو لصفة طائفة الى الذات أو لوجوه واعتبارات على خلاف بينهم فالمعتزلة وفريق من متقدمى الحنفية قالوا نعم الا ان هذا الفريق من الحنفية خصوا ذلك بالايمان والكفر والمعتزلة عموما ذلك في سائر الافعال وأهل السنة قالوا هو شرعى أى لا يعلم استحقاق المدح والذم ولا الثواب ولا العقاب شرعا على الفعل الا من جهة الشرع وبعد أن اتفق المحققون من الحنفية والشافعية على هذا المقدار قال المحققون من الحنفية انه وان كان لا يعلم استحقاق ما ذكر الا من الشرع أى البعثة لاحد من الرسل الا انهم يقولون فى الافعال الاختيارية جهة حسن أو قبح عقلية بها تصلح الافعال للامر بها تارة وللنهي عنها تارة أخرى كما يقول المعتزلة ولكن يقولون ان جهة الحسن لا تستلزم الامر بالفعل شرعا وجهة القبح لا تقتضى النهي شرعا الا انه لا يؤمر الا بما هو حسن ولا ينهى الا عما هو قبيح مراعاة فى ذلك للحكمة الواجب ثبوتها له تعالى فالفرق بين مذهب المحققين من الحنفية ومذهب المعتزلة ان حسن الفعل وقبحه العقلين موجبان نفس الحكم فى العقل عند المعتزلة واستحقاق الحكم فقط عند الحنفية وان الحكم فى فعل العبد ليس موقوفا على أمر الله تعالى ونهيه عند المعتزلة وموقوف على أمر الله ونهيه عند الحنفية فهم كالا شعرية فى عدم وجرد الحكم قبل البعثة وقد قدمنا لك ما فيه الكفاية فى هذا غير ان الزركشى قال ان من المحققين من رد هذا القسم الى الاول وهو ان الحسن والقبح ملائمة الطبع ومنافرتة وقال انه فى الحقيقة راجع الى الالم واللذة ولهذا سلم الرازى فى آخر عمره ما ذكره فى نهاية العقول ان الحسن والقبح العقلين ثابتان فى أفعال العباد اذ كان منزها يؤل الى اللذة والالم اه وما قاله الزركشى قال العز ابن جماعة وفى هذا بحث عندى اه ولم يبين وجه البحث ووجهه انه اذا كان المراد باللذة والالم اللذين قال انهما بمعنى الحسن والقبح الذى رده الى الاول اللذة والالم فى الدنيا فهو مسلم ولكنه غير مراد وان كان المراد اللذة والالم فى الآخرة فلا يسلم ان معناها الحسن والقبح فى القسم الاول الذى هو ملائمة الطبع ومنافرتة بعد أن صرحوا ان ذلك المعنى هو بمعنى ملائمة الفرض الدنياوى ومخالفتة

لاعتقادهم وجوب مراعاة المصالح والمفاسد وانما الشرائع مؤكدة لحكم العقل فيما يعلمه العقل بالضرورة كالعالم بحسن الصدق النافع أو بالنظر كحسن الصدق الضار فأما ما لا يعلمه العقل بالضرورة ولا بالنظر كصوم آخر يوم من رمضان وتحريم أول يوم من شوال فإن الشرائع مظهرة لحكمه لمعنى خفي علينا . فتلخص أن الحاكم حقيقة هو الشرع اجماعاً^(١) وانما الخلاف في أن العقل هل هو كاف في معرفته أم لا وكلام الكتاب يوم خلاف ذلك وقد أحال المصنف ابطال مذهبيهم على ما قرره في كتاب المصباح فان اللائق بذلك هو أصول الدين^(٢) وحاصل ما قاله فيه أن أفعال العباد منحصرة في الاضطرار والاتفاق ومتى كان كذلك استحال وصفها بالحسن والقبح^(٣) بيان الانحصار أن المكلف ان لم يكن

(١) قال الاسنوى « فتلخص ان الحاكم حقيقة هو الشرع اجماعاً » ولذلك قال الزركشى ان المعتزلة لا ينكرون أن الله هو الشارع للاحكام وانما يقولون ان العقل يدرك ان الله شرع احكام الافعال بحسب ما يظهر من مصالحها ومفاسدها فهو طريق عندهم الى العلم بالحكم الشرعى والحكم تابع لهما لا عينهما فما كان حسنا جوزه الشرع وما كان قبيحاً منعه الشرع فصار عند المعتزلة حكمان أحدهما عقلى والآخر شرعى تابع له فبان انهم لا يقولون انه بمعنى العقاب والثواب ليس بشرعى أصلاً خلافاً لما توهمه عبارة المصنف وغيره اه ومراده بالمصنف صاحب جمع الجوامع وبغيره البيضاوى وغيره ممن ارتكب هذا الايهام

(٢) قال الاسنوى « فان اللائق بذلك هو أصول الدين » أقول قد علمت ان اللائق بأصول الدين هو البحث عن الحسن والقبح المتعلقين بأفعال الله تعالى للذين يترتب عليهما وجوب الصلاح والا صلاح عليه تعالى عن ذلك علواً كبيراً وأما الحسن والقبح بالمعنى الذى يتبهمه الحكم الشرعى فحجج البحث عنه أصول الفقه ليتفرع عليه ان هناك حكماً قبل البعثة أو ليس هناك حكم قبلها

(٣) قال الاسنوى « وحاصل ذلك ان أفعال العباد منحصرة في الاضطرار والاتفاق الى آخره » وأقول ان ما قاله الامام على طوله باطل عقلاً وشرطاً أما بطلانه عقلاً فلانا لا نسلم ان أفعال العباد منحصرة فيما قاله بل هناك قسم ثالث يقتضيه العقل ويحكم بمقتضى البديهية به وهو الفعل الذى للعبد فيه كسب وقصد

قادرا على الترك فهو الاضطراري وان كان قادرا على تركه فان لم يكن صدوره عنه موقوفا على المرجح فهو الاتفاقي وان كان موقوفا على المرجح فذلك المرجح

فانه من حيث ان له فيه كسبا واختيارا ليس اضطراريا ومن حيث انه مقصود بالفعل مرتب على أسبابه ليس اتفاقيا وبداهة العقل شاهد عدل فانها تفرق بين الحركات الاختيارية كحركة البطش في اليد والمشى في الرجل وغير ذلك وبين الحركات الاضطرارية كحركة الارتعاش ونحوها وقد قدمنا لك ما به تقنع ان العبد مختار في أفعاله الاختيارية وان هذا الدليل بعينه يجري في أفعال الله تعالى بان يقال ان الله تعالى ان لم يكن قادرا على الترك فهو اضطراري وان كان قادرا على تركه فان لم يكن صدوره عنه الى آخر ما قال بل جريانه في أفعاله تعالى أقرب الى العقول لان العلماء قد اختلفوا في اختياره تعالى في انه بالمعنى الاخص أو بالمعنى الاعم فذهب المتكلمون الى الاول وذهب الحكماء الى الثاني ولم يخالف واحد منهم في أن العبد مختار في أفعاله الاختيارية بالمعنى الاخص بمعنى انه متمكن من الفعل والترك في أثناء تردده بين كون الفعل ملائما أو غير ملائم كما سبق ايضا وان الجميع على ماهو التحقيق متفقون على ان أفعال العباد الاختيارية صادرة بمجموع الارادتين والقدرتين بارادة العبد وقدرته تسببا وكسبا وبارادة الله تعالى وقدرته خلقا ويجادا وان عادة الله في خلقه جرت بربط تعلق ارادته وقدرته بفعل العبد على تعلق ارادة العبد وقدرته كما اتفقوا على ان تعلق ارادة الله وقدرته تابع لعلمه الذي لا يتخلف فما علم انه يكون تعلق به ارادته وقدرته تعالى وما علم انه لا يكون لا يمكن أن تعلق ارادته وقدرته تعالى بكونه ويجاده والا لانقلب العلم جهلا وهو محال عليه تعالى غير ان أفعال العباد الاختيارية انما يعلمها على ماهي عليه في الواقع وهي انها انما تكون مرتبة على اختيار العبد وقدرته فبطل هذا الكلام عقلا من هذا الوجه وأما بطلانه شرعا فلان انحصار أفعال العباد فيما ذكر يؤدي الى بطلان التكليف ومصادم لآيات القرآن والسنة ولاجماع الامة أما مصادمته القرآن فانه تعالى يقول « لا يكلف الله نفسا الا وسعها ». وأما مصادمته للسنة فللاحاديث التي لا تحصى الدالة على ان للعباد عملا . وأما مصادمته للاجماع فلان العلماء أجمعوا على ان العبد لا يكلف أمرا

ان كان من الله تعالى لزم كون الفعل اضطراريا وان كان من العبد فان لم يكن صدور ذلك المرجح لمرجح آخر لزم أن يكون الفعل اتفاقيا وان كان لمرجح ونهيا الا بما هو متمكن من فعله وتركه فان التكليف بما وجب فعله عقلا واضطر اليه العبد تكليف بتحصيل الحاصل وتكليف بما لا يطاق وهو غير واقع اتفاقا وكلامنا هنا انما هو في التكليف وقوعا لا في جوازه عقلا ولذلك قال الاسنوى وللفضلاء على هذه النكتة أسئلة كثيرة مذكورة في المبسوطات . اه . وأهمها هو ما ذكرناه وما عداه غير مفيد الفائدة المطلوبة في الرد على الرازي هنا . والتركشى وغيره من محققي الشافعية اختاروا مذهب المحققين من الحنفية . قال التركشى وتوسط قوم فقالوا قبجها وحسنها ثابتان بالعقل والعقاب والثواب يتوقفان على الشرع وهو الذى ذكره اسعد بن على الزنجاني من أصحابنا وابو الخطاب من الحنابلة وذكره الحنفية وحكوه عن أبي حنيفة نصا وهو المنصور لقوته من حيث الفطرة وآيات القرآن المجيد وسلامته من الوهن والتناقض فهانها أمران أحدهما ادراك العقل حسن الاشياء وقبجها والثانى ان ذلك كاف في الثواب والعقاب وان لم يرد شرع ولا تلازم بين الامرين بدليل « ذلك أن لم يكن ربك مهلك القرى بظلم » أى بقبح أفعالهم « وأهلها غافلون » أى لم تأتهم الرسل والشرائع ومثله « ولولا أن تصيبهم مصيبة بما قدمت أيديهم » من القبايح « فيقولوا ربنا لولا ارسلت الينا رسولا » اه وقد قدمنا لك آيات اخرى تدل على ذلك فالدليل على قوة هذا المذهب هو الدليل السمعى لامقاله الرازي فان هذه الآيات دلت على أمرين الاول ان الافعال فى ذاتها منها ما هو قبيح ومنها ما هو حسن الثانى أن الباعث على ارسال الرسل والشرائع اقامة الحججة على العباد وانه لا يليق به تعالى أن يهلك قوما ويؤاخذهم بقبيح أعمالهم الا بعد ارسال الرسل وانزال الشرائع قطعا لمعاذيرهم فأفاد هذا ان قبح الافعال وحسنها وان كانا فى الافعال قبل نزول الشرع وارسال الرسل الا ان العباد لا يؤاخذون الا بعد انزال الشرائع وارسال الرسل وهذا صريح بحسب ظاهره فى الدلالة على هذا المذهب الوسيط فالتقولان الآخران مخالفان لظاهر القرآن ولما قضت به الفطرة من انه لا مؤاخذة

فان كان من العبد لزم التسلسل وان كان من الله تعالى لزم كونه اضطراريا فثبت
أن أفعال العبد منحصرة في الاضطرار والاتفاق وحينئذ فلا يوصف بحسن ولا
قبح للاجماع منا ومنهم على أنه لا يوصف بذلك الا الافعال الاختيارية ، وللفضلاء
على هذه النسكته أسئلة كثيرة مذكورة في المبسوطات

قال « فرطان على التنزل : الاول شكر المنعم ليس بواجب عقلا اذ لا تمذيب
قبل الشرع لقوله تعالى « وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا » ولانه لو وجب
لوجب اما لفائدة المشكور وهو منزه أو للشاكر في الدنيا وانه مشقة بلا حظ
أو في الآخرة ولا استقلال للعقل بها . قيل يدفع ظن ضرر الآجل . قلنا قد
يتضمنه لانه تصرف في ملك الغير وكالاستهزاء لحقارة الدنيا بالقياس الى كبريائه
ولانه ربما لا يقع لاثقا . قيل ينتقض بالوجوب الشرعي . قلنا ايجاب الشرع
لا يستدعي فائدة « أقول لما أبطل الاصحاب قاعدة التحسين والتقييح العقليين
لزم من ابطالها ابطال وجوب شكر المنعم عقلا وابطال حكم الافعال الاختيارية
قبل البعثة . قال في المحصول لكن جرت عادة الاصحاب بعد ذلك أن يتزلوا
ويسلموا لهم صحة القاعدة ويبطأوا مع ذلك كلامهم في هذين الفرعين بخصوصهما
لقيام الدليل على ابطال حكم العقل فيهما ^(١) وحاصله يرجع الى تخصيص قاعدة
الا بعد الاعذار ومن أنذر فقد أعذر وان أردت أوسع من هذا فعليك بكتابنا

البدر الساطع على جمع الجوامع

(١) قال الاسنوى « قال في المحصول لكن جرت عادة الاصحاب بعد ذلك
الى آخره » أقول قال الاصبهاني في شرح المحصول بعد أن حكى قول المحصول
المذكور هنا مانصه اعلم وفقك الله ان في هذا الكلام نظرا هو انه ان كان الحكم
في هاتين المسئلتين لازما لهذه القاعدة لزوما قطعيا لا تتصور اقامة الدليل السالم
عن المعارض القطعى على عدم الحكم في هاتين المسئلتين بعد تسليم تلك القاعدة
أصلا وذلك لانه قد سلم الازوم القطعى لوجوب شكر المنعم عقلا وان الاشياء
لها حكم قبل الشرع بالعقل ومتى كان المازوم القطعى واقعا اما حقيقة أو بحكم
التسليم استحال تخلف اللازم عنه فلا يقبل المعارضة ومتى كان اللازم ظنيا وكان

الحسن والقبح العقليين باخراج بعض أفرادها لمانع كما وقع ذلك في القواعد السمعية وقوله على التنزل أى على الافتراض وسعى بذلك لان فيه تكلف الانتقال

وقوع الملزوم ظنيا كان الدليل المذكور قابلا للمعارضة لكن متى سلم لهم قاعدة الحسن والقبح العقليين لزم ثبوت الحكم في هاتين المسئلتين قطعا على وفق مذهبهم فلم يمكن اقامة الدليل على عدم الحكم في هاتين المسئلتين على وفق مذهبنا بعد تسليم القاعدة فالصواب أنا لانسلم لهم القاعدة أصلا ه و بناء على هذا الذى قاله الاصبهانى وقع خبط و خلط كثير بين السكاتيين هنا وفي شراح و حواشى جمع الجوامع مما زاد في الطين بلة وفي الظنهور نعمة . وأقول ان ماسبق كان ابطالا لدعوى ان الحسن والقبح العقليين يستازمان الحكم من الله تعالى وما هنا أمر آخر وراء ذلك يجيىء بعد تسليم ما أبطلناه من ذلك الاستلزام بان يقال سلمنا ان الحسن والقبح العقليين يستازمان الحكم من الله تعالى لكن لانسلم ان العقل يدرك الحسن والقبح في هاتين المسئلتين أما في الشكر فلان ما ادعيتموه من أن للعبد فائدة دينية وهي الامن من احتمال العقاب بترك الشكر وذلك الاحتمال يخطر ببال كل عاقل فاذا رأى ما عليه من النعم الجسام علم انه لا يمتنع كون المنعم قد أزمه الشكر فلو لم يشكره لماقبه غير مسلم عندنا ونقول ان ما أدركتموه من هذه الجهة لا يقتضى حكم الله تعالى لاننا نمنع قولكم وذلك الاحتمال يخطر ببال كل عاقل ولا نسلم خطوره بل المعلوم في اكثر الناس عدمه لان جميع نعم الله أو اكثرها تجزى على عباده بواسطة خلقه فالمنعم عليه لا يرى النعمة واصلة اليه الا من الوسطة التى جرت على يديه تلك النعمة ولولا الفكر والنظر في الدليل العقلي ما أمكن لكثير أن يخطر على بالهم غير هذا ولو سلم خوف العقاب على الترك فهو معارض بجواز العقاب على الشكر اما لانه تصرف في ملك الغير بدون اذن المالك فان ما تصرف فيه العبد من نفسه وغيرها ملك الله تعالى واما لانه كالاستهزاء وقد جعل المعتزلة التصرف في ملك الغير في المسألة الآتية دليل الحظر فالمعتزلة يدعون في شكر المنعم جهة ادركها العقل فادرك الحكم منها وحاصل ردنا أنا لانسلم ان العقل ادركها لاننا نمنع لزوم خطورها بالبال وان سلمنا ادراكها فهي لا تقتضى الحكم حتى يدركه العقل بواسطة لوجود المعارض

من مذهبنا الحق الذي هو المرتبة العليا الى مذهبهم الباطل الذي هو في غاية الانخفاض . ﴿ واعلم ﴾ ان المصنف قد أقام الدليل على ابطال حكم العقل في الفرع

لاقتضائها اياه وأما الرد على سبيل التنزل في المسئلة الآتية فهو مبنى على أنهم ادعوا فيها ان العقل لا يدرك فيها جهة اصلا لاحسنا ولا قبجاً على ما يأتي ولذلك قال في مسلم الثبوت قال الاشعري على التنزل شكر المنعم ليس واجباً عقلاً اه قال في كشف المبهم يعني قال الاشعري على تسليم أن للعقل حكماً نقول بابطال وجوب شكر المنعم على العبد المنعم عليه بنفى حكم العقل في خصوص هذا اه قال السيد في حاشيته على شرح المختصر وكأن الفائدة في تسليم القاعدة بعد ابطالها وبيان فسادها في هاتين المسئلتين يعني وجوب شكر المنعم وكونه لا حكم قبل الشرع اللتين هما من فروعا اظهار سقوط كلامهم في تقريرهم بناء على أصلهم كسقوط كلامهم في أصلهم اه اذا علمت هذا علمت سقوط اعتراض الاصبهاني في شرح الحصول والعلامة الناصر والكوراني في حواشيهما على جمع الجوامع وانه لا حاجة لما اطال به ابن قاسم وغيره من الحواشي في الرد عليه وتعلم ان المراد من تسليم ان العقل مدرك للحكم في الجملة اي في بعض الافعال لكن لا نسلم ذلك في هاتين المسئلتين وعلى فرض تسليم قاعدة الحسن والقبح العقليين في جميع الافعال لانسلم ان الحكم لازم لهذه القاعدة في الواقع ونفس الامر لا على سبيل القطع ولا على سبيل الظن الا ترى ان علماء بخارى وغيرهم من الحنفية قائلون بقاعدة الحسن والقبح العقليين مع موافقتهم الاشاعرة في ان شكر المنعم واجب شرطاً وفي انه لا حكم قبل الشرع كما ان بعض الحنفية قائلون بان العقل يدرك الحكم في خصوص الايمان والكفر بدون توقف على الشرع ولم ترد عنهم رواية صريحة في ادراك الحكم فيما عداهما وان الذي يفهم من كلامهم ان العاقل البالغ عندهم لا يعاقب بفعله بل يشترط بلوغ الدعوة فيما عدا الايمان والكفر على اننا لو سلمنا لهم قاعدة الحسن والقبح وانها تستلزم الحكم وان ذلك عام في كل الافعال فاي مانع يمنع من انا نقول لهم قد وجد شيء آخر على أصلكم يقتضى في هاتين المسئلتين عدم تسليم أن العقل يدرك هذا الحكم الا ترى الى قول امام الحرمين في البرهان

الاول وأما الفرع الثاني فانه أبطل أدلته فقط كما ستراه ولا يلزم من ابطال الدليل المعين ابطال المدلول . ﴿ الفرع الاول ﴾ ان شكر المنعم لا يجب عقلا خلافا للمعتزلة والامام نجر الدين في بعض كتبه الكلامية وليس المراد بالشكر هو قول القائل الحمد لله والشكر لله ونحوه بل المراد به اجتناب المستخبثات العقلية والاتيان بالمستحسنات العقلية (١) والمنعم هو الباري سبحانه وتعالى والدليل على عدم

ليس ذلك يعنى الاصل المذكور الذى هو قاعدة الحسن والقبح العقليين واقعاً في قسم الضروريات وانما هو مدرك بالنظر عقلا والبرهان القاطع في بطلان ما صاروا اليه ان الشكر تعب ناجز ولا يفيد المشكور شيئاً فكيف يقضى العقل بوجوبه ومن اين يعرف العاقل هذا والمشكور يقول لا يجب على نعمك ابتداء وما ينفعنى صمالك فاعوضك . فان قيل يدرك الشاكر العقاب المرتب على ترك الشكر قلنا كيف يعلم ذلك والكفر والشكر سيان عنده في حق المشكور اه فكلام امام الحرمين هذا ناطق ان تسليم اصل المعتزلة لا يمنع من ذكر هاتين المسئلتين لا بطيال هذا الاصل بطريق آخر يؤخذ مما فرعه على اصلهم

(١) قال الاسنوى « وليس المراد بالشكر هو قول القائل الحمد لله والشكر لله ونحوه بل المراد به اجتناب الى آخره » اقول قال الآمدى فى الاحكام شكر الله عند الخصوم ليس هو معرفة الله تعالى لان الشكر فرع المعرفة وانما هو عبارة عن اتعاب النفس والزام المشقة لها بالاجتناب عن المستقبجات العقلية والعزم على الخصال الحسنة كذلك اه وهو موافق لما قاله الاسنوى وقال الجلال المحلى الشكر أى الثناء على الله تعالى لانعامه باخلق الرزق والصحة وغيرها بالقلب بان يعتقد انه تعالى وليها واللسان بان يتحدث بها او غيره كأن يخضع له تعالى اه وقيل ان المراد بالشكر صرف العبد جميع ما انعم الله سبحانه به عليه فيما خلق لاجله كصرف النظر الى مظالمة مصنوعاته والسمع الى تلتقى او امره نص عليه السيد والاهري وميرزا جان في حواشيه على شرح المختصر وعبارة الجلال حيث فسر الشكر بالثناء لاجل الانعام صريحة في ان المراد بالشكر في هذا الموضع هو الشكر بالمعنى النوى وقصد بذلك الرد على من قال انه بالمعنى الشرعى ولذلك كتب شيخنا الشريفي

الوجوب النقل والعقل أما النقل فقوله سبحانه وتعالى « وما كنا معذبين حتى
على قول الجلال لانعامه هذه كلمة مأدق موقعها فان المعتزلة جعلوا جهة الحسن الامن
من احتمال العقاب بترك الشكر على النعم الجسم كما تقدم فاراد الشارح الاشارة الى ان
الشكر لا يجب بالعقل وان لاحظ العقل الانعام الذي ادعيتم انه سبب في وجود
جهة الحسن لما تقدم نقله عن العضد وهذا المعنى مأخوذ من قول المصنف المنعم
المفيد ان الشكر للانعام ليس بواجب عقلا والشكر للانعام لا يكون الا مع
ملاحظة الانعام وحاصل هذا هو معنى التنزل المتقدم ومن هنا يعلم وجه عنوانه
اصحاب الاشعري لها بشكر المنعم فله در هذين الامامين ما ادق نظرهما وقد
غفل الناس عن هذا فاعترضوا بانه لا موضع لهذه المسئلة الى آخر ما ذكر
الحشى يعنى البنائى فتدبر حق التدبر لتعلم ان موضوع المسئلة ليس هو الشكر
العرفى فانه لا يعتبر فيه ان يقع للانعام بخلاف اللغوى فانه يعتبر فيه ذلك وهو
فرض المسئلة كما هو صريح ما تقدم عن العضد من انهم انفصلوا به عن الالتزام
وكيف والعرفى اصطلاحى حادث باصطلاح أهل الشرع وفرض المسئلة وجوب
الشكر قبل الشرع عند المعتزلة ولا بد ان يتحدد محل الخلاف وصحة قول
من قال أخذ أى الجلال قوله لانعامه من تعليق الحكم بالوصف فانه موضوع
المسئلة كما عرفت وعدم صحة قول من قال لا حاجة اليه لانه مأخوذ من الشكر
اذ الانعام معتبر في مفهومه اه لان اعتباره في مفهومه لا يقتضى ايقاع الشكر
في مقابلته الذى هو موضوع المسئلة فله در شيخنا فقد وافق ما فهمه ما صرح
به الآمدى والاسنوى في شرح المنهاج وقد وافقهما الولى العراقى حيث قال
المراد بشكر المنعم الايتان بالمستحسنات العقلية والانهاء عن المستقبجات
العقلية اه فانه مع تصريح الآمدى بان الشكر ماعدا المعرفة لا يمكن ان يكون
المراد منه الشرعى وقد جعلوا القول بان المراد الشكر بالمعنى الشرعى مقابلا
لما قاله او ائمة الأئمة وحكوه بقبيل فدل على ضعفه ووجه الضعف هو ما قاله
شيخنا فتدبر وقد علمت مما قدمناه عن الآمدى وغيره ان الكلام فيما عدا الايمان
من أنواع الشكر الذى هو فعل واجب أو ترك حرام لا غير وان هذا هو موضوع

نبعث رسولا» (١) فانتفاء التعذيب قبل البعثة دليل على أنه لا وجوب قبلها لان

هذه المسئلة وليس موضوعها مطلق ما يسمى شكرا ولفظ الشكر مضافا للمنعم قد عرف فيما بينهم بهذا فاندفع ما قيل انه اتى بلفظ يومهم ايجاب جميع أنواع الشكر ولان السلام انما هو في الرد على المعتزلة القائلين ان من رأى ما عليه من النعم علم انه لا يمتنع كون المنعم الزمه الشكر عليها والذي يحظر بالبال هو الزامه الشكر المتعلق بتلك النعم لامطلاق الشكر وقد قلنا في الرد عليهم ان الشكر على تلك النعم الحقيرة ربما كان سببا في العقاب وبالجملة فالمراد في هذه المسئلة الشكر بفعل الواجبات وترك المحرمات التي يدرك العقل وجوبها وحرمتها بجهة محسنة أو مقبحة ماعدا الايمان لما سبق

(١) قال الاسنوى « اما النقل فقوله سبحانه وتعالى : وما كنا معذبين الاية » حاصل استدلال الاشاعرة بهذه الاية انه لو كان الحسن والقبح عقليين لشرعيين لجاز العقاب على مرتكب القبيح وتارك الحسن اذا كان تركه قبيحا قبل بعثة الرسل لانه لا معنى للقبح الا استحقاق العقاب كما ان الحسن استحقاق الثواب وجواز العقاب قبل البعثة منتف بقوله تعالى « وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا » فان معنى هذه الاية ليس من شأننا ولا يجوز منا ذلك التعذيب ومثل هذا التركيب في مضان استعماله جاء في مثل هذا المعنى قال تعالى وما كنا ظالمين وما كنا لاعبين فكان المراد نفي الجواز اذ لو اريد نفي الوقوع لقال وما نعذب ويؤيده ما ذكره صاحب الكشاف ان معناه ما يصح منا صحة تدعو اليها الحكمة ان نعذب قوما الا بعد أن نبعث اليهم رسولا فيلزمهم الحجة فان قيل الحجة لازمة قبل بعثة الرسول عليه الصلاة والسلام لان معهم ادلة العقل التي يعرف بها الله تعالى وهم قد اغفلوا النظر فيها وهم متمكنون من ذلك واستحقاقهم العذاب لا غفالم النظر فيما معهم واخذهم بذلك الاغفال لا بالشرائع التي لا سبيل اليها الا بالتوقيف والعمل بها لا يصح الا بعد الايمان. قلت بعثة الرسل من جملة التنبيه على النظر والابقاظ من رقدة الغفلة لثلا يقولوا كنا غافلين فلولا بعث الله الينا رسولا ينهنا على النظر في ادلة العقل واجاب بعض شراح مسلم الثبوت عن دليل الاشاعرة هذا بان المعتزلة

الواجب هو الذي يصح أن يعاقب تاركه واذا لم يكن الوجوب ثابتا قبلها لم يكن الوجوب عقليا . فان قيل عدم العقاب لا يدل على عدم الوجوب لجواز العفو . قلنا مع قولهم بالحسن والقبح العقليين لا يرون العذاب قبل بعثة الرسول بناء على ان الزام الحججة التامة انما يكون ببعثة الرسول اهـ ولعل حاصل جوابه هذا ان المعنى وما كنا معذنين بترك الشرائع في الافعال التي لا سبيل الى معرفة الحسن والقبح فيها الا بالتوقيف والعمل بها لا يصح الا بعد الايمان اهـ وانما كان حاصل هذا الجواب ما ذكر لان المشهور عن المعتزلة انهم يقولون بوجود الاحكام قبل البعثة فيما ادرك فيه العقل مصلحة او مفسدة قبل البعثة فالقول بانهم لا يكفون بالايمان قبلها لانها من جملة التنبيه على النظر والايقظ من رقدة الغفلة وان لا عذاب اصلا قبل البعثة بناء على ان الزام الحججة التامة لا يكون الا ببعثة الرسول لا يلائم ما اشتهر عنهم نعم هو يلائم مذهب اكثر الحنفية من علماء بخارى وغيرهم القائلين بالحسن والقبح العقليين وان لا حكم قبل البعثة ولذلك اُجاب اكثر الحنفية عن هذا الدليل باننا نقول ان الحسن والقبح العقليين انما يقتضيان التعذيب قبل البعثة نظرا الى العقل والآية المذكورة انما تقتضى عدم جواز العذاب قبل البعثة نظرا الى الحكمة وجواز التعذيب نظرا الى العقل لا ينافي عدم جواز التعذيب نظرا الى الحكمة وكيف يجوز التعذيب قبل البعثة نظرا الى الحكمة وقد كان لهم العذر بنقصان العقل وخفاء المسلك والدلائل الدالة على حسن الافعال وقبحها بان يقولوا كانت عقولنا ناقصة لاندرک بها حسن الافعال وقبحها وكانت الادلة الدالة على ذلك خفية علينا فنحن معذرون ولهذا قال تعالى «رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل» اى ارسلنا رسلا مبشرين بالثواب ومنذرين بالعقاب لئلا يعذر الناس ويقولوا لولا ارسلت الينا رسولا ويكون بيان العذر حجة للناس على الله تعالى عن ذلك وايضا الملازمة بين كون الحسن والقبح العقليين وبين جواز العذاب البعثة ممنوعة فان جواز العقاب فرع الحكم ونحن معشر الحنفية لا نقول بوجود الحكم قبل البعثة وانما ينهض هذا الدليل على القائلين بوجود الحكم قبل البعثة من المعتزلة وطائفة

المنفى هو صحة التعذيب لان قولنا ما كان لزيد أن يفعل كذا فيه اشعار بذلك وأيضاً فان الخضم يقول بانه يجب التعذيب قبل التوبة فألزمناه به وعلى هذا فالملازمة بين نفي التعذيب وعدم الوجوب الزامية وعلى الاول حقيقة برهانية . ولك أن تقول هذه الآية تدل على ابطال حكم العقل مطلقاً^(١) لانها نفت التعذيب لاني شكر المنعم فقط وهو خلاف المقصود لان البحث على تقدير تسليم حكم العقل . وللمعتزلة أيضاً هنا اعتراضات ضعيفة كقولهم يحتمل أن يكون المنفى هو

الحنفية من اهل العراق القائلين بان العقل قد يستقل بادراك بعض الاحكام واجاب المعتزلة وتلك الطائفة من الحنفية عن هذا الدليل بان العذاب المفهوم من الآية هو عذاب الاستئصال في الدنيا كما عذب به المتقدمون من مكذبي الرسل بدليل الآية الاخرى التي بعدها وهي قوله تعالى « واذا اردنا ان نهلك قرية امرنا مترفها ففسقوا فيها حثق عليها القول فدمرناها تدميراً » أى اهلكناها فعنى الآية وما كنا معذبين في الدنيا حتى نبعث رسولا ورد الاشاعة وأكثر الحنفية هذا الجواب باننا نسلم ورود الآية في عذاب الدنيا لكن ذلك لا يجدي تقعا فان الآية لما دلت على انه لا يليق بحكمته ورحمته ايصال العذاب الادني وهو عذاب الدنيا على ترك الايمان والشرائع قبل تنبيههم بارسال الرسل فدلتها على ان لا يصل اليهم العذاب الا كبر وهو عذاب الآخرة على تركها اولى اه

(١) قال الاسنوي « ولك ان تقول هذه الآية تدل على ابطال حكم العقل مطلقاً الخ » أقول قد علمت ان المراد بالشكر في هذه المسألة الشكر بفعل الواجبات وترك المحرمات كما قدمناه وان الاشاعة قالوا في استدلالهم بهذه الآية لو كان الحسن والقبح عقليين لاشرعيين لجاز العقاب على مرتكب القبح وتارك الحسن اذا كان تركه قبيحا الى آخر ما سبق فالآية نفت التعذيب على شكر المنعم الذي هو فعل الواجب التي هي المستحسنات وترك المحرمات التي هي المستقبجات وهذا هو شكر المنعم وليكن اذا نفت هذا فقد اتقى ما عدا الواجب والحرام من الاحكام بالتبع

مباشرة التعذيب فانه مدلول وما كنا أو المنفى وقوعه قبل البعثة لا وقوعه مطلقا فقد يتأخر للقيامة أو الرسول هو العقل . وأما الدليل الثاني وهو الدليل العقلي فلا أنه لو وجب لامتنع أن يجب لافائدة لانه عبث والعقل لا يوجب العبث ولان المعقول من الوجوب ترتب الثواب على الفعل والعقاب على الترك فاذا لم يتحقق ذلك لم يتحقق الوجوب ويمتنع أيضا أن يجب لفائدة لان تلك الفائدة لا جائز أن تكون راجعة الى المشكور وهو الباري سبحانه وتعالى لان الفائدة اما جلب منفعة أو دفع مضرة والباري تعالى منزه عن ذلك ولا الى الشاكر في الدنيا لان الاشتغال بالشكر كافة عاجلة ومشقة على النفس لاحظ لها فيه ولا في الآخرة أيضا لان العقل لا يستقل بمعرفة الفائدة في الآخرة أو بمعرفة الآخرة نفسها دون اخبار الشارع ولا ذكر لهذا التعليل المذكور في القسم الأخير في كلام الامام ولا أتباعه * ولقائل أن يقول لانسلم انحصار القسمة في عود الفائدة الى الشاكر والمشكور بل لا بد من ابطال عودها الى غيرها أيضا سلمنا قال الامدى في الاحكام فقد تكون الفائدة راجعة الى الشاكر في الدنيا ^(١) وكون الشكر

(١) قال الاسنوي « فقد تكون الفائدة راجعة الى الشاكر الخ » اقول لا يخفى

ان كل هذه الفوائد فوائد دنياوية تعود على الشاكر في الدنيا ومثل هذه الفوائد كما تكون للمؤمن تكون للكافر والكلام ليس في هذه الاعمال التي يترتب عليها مثل هذه الفوائد وانما الكلام في الشكر الذي هو فعل الواجبات وترك المحرمات اتفاقا كما تقدم والشكر بهذا المعنى انما يكون بعد الايمان فلا يكون الا من مؤمن فاذا لم يقع طاعة تترتب عليه الفوائد الاخرية لهذا الشاكر كان عبنا على ان كل هذه الفوائد الدنياوية ليست هي فوائد على الحقيقة وانما هي متاع الحياة الدنيا وما متاع الحياة الدنيا الامتاع الفرور نعم يرد على هذا ما قاله في مسلم الثبوت وتوضيحه انه بمد تسليم ما ادعاه المعتزلة من كون العقل حاكما بالحسن والقبح وانهما يستلزمان الحسك من الله تعالى كما هو معنى التنزل فالقول بان العقل لا يستقل بمعرفة الفائدة في الآخرة او بمعرفة الآخرة نفسها وانه لا مجال له في امر الآخرة مشكل فان تسليم كون العقل حاكما على وجه ما ذكر يستلزم تسليم كون العقل

مشقة لا ينفي حصول فائدة مترتبة عليه كاستمرار الصحة وسلامة الاعضاء
 الباطنة والظاهرة وزيادة الرزق ودفع القحط الى غير ذلك مما لا يحصر بل الغالب
 أن الفوائد لا تحصل الا بالمشاق فقد يكون الشكر سببا لشيء من هذه الفوائد
 على معنى أنه يكون شرطاً في حصوله وأيضاً فقد يكون الشيء ضرراً ويكون
 دافعاً لضرر أزيد منه كقطع اليد المتأكلة . وقوله « قيل يدفع ظن ضرر
 الآجل » هذا اعتراض للمعتزلة على قولنا لا فائدة فيه قالوا بل له فائدة وهو
 الخروج عن العهدة بيقين فانه يجوز أن يكون خالقه طلب منه الشكر فيقول
 ان أتيت به سلمت من العقوبة وان تركته فقد يكون أوجباً على فيعاقبني عليه
 فيكون الاتيان به يدفع احتمال العقوبة . وتعبير المصنف بالظن فيه نظر لان
 الظن هو الغالب ولا غاب انما الحاصل هو الاحتمال فقط . ويمكن جعل هذا
 الاعتراض دليلاً للمعتزلة فيقال الاتيان بالشكر يدفع ظن الضرر ودفع الضرر
 المظنون واجب فالاتيان بالشكر واجب . والجواب أن الشكر قد يتضمن
 الضرر أيضاً فيكون الخوف حاصلًا على فعله كما انه حاصل على تركه واذا حصل
 الخوف على الامرين كان البقاء على الترك بحكم الاستصحاب أولى فان لم تثبت
 أولوية الترك فلا أقل من أن لا يثبت القطع بوجوب الفعل وانما قلنا انه قد يخاف
 منه الضرر لثلاثة أوجه ^(١) * أحدها أن الشاكر ملك المشكور فاقدامه على

له مجال في ادراك الآخرة غاية الامر ان الذي لا مجال للعقل فيه هو الثواب بما
 هو الجنة والنعيم الذي وصفه الله في كتبه للطائعين وبما هو جهنم والمذاب
 الشديد الذي وصفه الله كذلك للمعاصين واما مطلق الثواب بمعنى مطلق الاحسان
 لمن احسن ومطلق العقاب بمعنى مطلق الاساءة لمن اساء فهذا لا مانع من ان
 يكون للعقل فيه مجال

(١) قال الاسنوى « وانما قلنا انه قد يخاف منه الضرر لثلاثة أوجه الخ »
 أقول اجاب المعتزلة عن الاول بانكم ان اردتم التصرف بغير الاذن الشرعي الذي
 هو مقتضى الخطاب فسلم ولكن لانسلم عدم الاذن الشرعي المأخوذ من طريق العقل
 حتى يكون تصرف العبد بالشكر تصرفاً في ملك الغير بغير اذن مطلقاً فيكون

الشكر بغير اذنه تصرف في ملك الغير بغير اذنه من غير ضرورة * الثاني أن شكر الله تعالى على نعمه كأنه استهزاء بالله تعالى لان من أعطاه الملك العظيم كسرة الشكر حراما وان اردتم التصرف بغير اذن اصلا فبغير مسلم لما علمت من وجود اذن الله تعالى وعلمه من طريق العقل فان العقل رسول باطن كما ان الانسان الموحى اليه بشرع يبلاغه رسول ظاهر على ان التصرف بالشكر مما لا يحتاج الى الاذن وان كان تصرفا في ملك الغير فهو مثل استغلال الشخص في ظل جدار غيره والانتفاع بالنور المنتشر من مصباح غيره فكما ان مثل ذلك لا يحتاج الى اذن فشكر المنعم لا يحتاج الى الاذن وان كان تصرفا في ملك الغير لعدم تضرر المالك بمثل هذا التصرف في ملكه والجواب عن ذلك ان القول بوجود اذن الله والعلم به من طريق العقل هو فرع القول بان العقل يدرك حكم الله تعالى من طريق العقل قبل البعثة فهو من موضع النزاع فلا نسلمه كما ان القول بتوقف التصرف على الاذن الشرعي الذي هو مقتضى الخطاب لا يسلمه المعتزلي لانه من موضع النزاع ايضا فنحن نختار ان الشكر قبل ورود الخطاب تصرف بغير اذن اصلا لا من طريق الخطاب لعدم وجوده ولا من طريق العقل لانا لانسلمه واما القول بان هذا التصرف مثل الاستغلال والاستصباح فعلى فرض تسليم انه مثل هذين نقول ان هذا انما عرف من الشارع أو العادة الاذن به فان كان قد علم الاذن فيه من الشرع فلا ينفعكم وان كان من العادة فلاننا علمنا عادة الخلق ولم نعلم عادة الخلق فهو قياس مع الفارق على ان كلا من الاستغلال والاستصباح ليس فيه تصرف في ملك الغير كما لا يخفى واما الثاني فخالصه ان الشكر يشبه الاستهزاء المعنى الذي قاله الاسنوي وانما قال كانه استهزاء ولم يقل انه استهزاء لان كونه كذلك مندفع كما قال ميرزا جان في حواشي شرح المختصر بان الاستهزاء انما يتحقق بالتقصير لكن الشكر وان كان لا يعد استهزاء لعدم قصد التقدير لكنه في صورة الاستهزاء فهو سوء أدب يجب ان يحترز عنه كما قال الاشاعرة ان اسماءه توقيفية لاحتمال سوء الادب بناء على جواز فهم معنى من اللفظ فيه سوء أدب وان كان غير مقصود فتأمل اه بتصرف قل في مسلم الثبوت وهو ضعيف لان المعتبر

من الخبز أو قطرة من الماء فاشتغل المنعم عليه في المحافل العظيمة بذكر تلك النعمة وشكرها كان مستهزئاً ولا شك أن ما أنعم الله تعالى به على عباده بالنسبة إلى كبريائه وخزائنه ملكه أقل من نسبة اللقمة إلى خزائن الملك لأن نسبة المتناهي إلى المتناهي أكثر من المتناهي إلى غير المتناهي * الثالث أنه ربما يهدى إلى الشكر اللائق بالله تعالى فيأتي به على وجه غير لائق ولسق غير موافق . وقوله « قيل ينتقض بالوجوب الشرعي » يعني أن المعتزلة قالوا ما ذكرتموه من الدليل يقتضي أن الشكر يستحيل إيجابه شرطاً فإنه يقال إن الله تعالى لو أوجبه لأوجبه أما لفائدة أو لا

عند الله هو الإخلاص بالنية الخالصة اهـ أي إن المعتبر في كون ما يأتي به العبد شكراً هو قصد التعظيم وإظهار الخضوع لله تعالى ولو أعطى شيئاً قليلاً وكيف يمكن أن يكون الشكر شبيهاً بالاستهزاء مع أن كل ما يشبه الاستهزاء حرام شرطاً وقد ورد الشرع به فكيف يقال إن الشرع جاء بوجوب ما هو استهزاء أو ما يشبه الاستهزاء والحق إن نعم الله تعالى على العبد مما لا يحصى ولا يلزم من كونها قليلة بالنظر إلى ملكة تعالى أن تكون قليلة في نفس الأمر فإن الملك الذي يملك مشارق الأرض ومغاربها إذا أعطى فقيراً ما يكفيه لحاجته بل يزيد عليها كان نعمة عظيمة وإن كان قليلاً بالنسبة إلى ملك هذا الملك خصوصاً إذا كان عطاء هذا الملك قد عم جميع الخلق وأعطى كل شيء قدره فكيف يمكن أن يتصور أن يكون الشكر يشبه الاستهزاء . وأما الثالث فليس وجهها مستقلاً بل هو وجه آخر لكون الشكر يشبه الاستهزاء لأنهم وجهوه بوجهين أحدهما أن لا يكون للنعم قدر يعتد به بالنسبة لملكة المنعم والثاني أن لا يكون شكرها مما يليق بمنصب المنعم ونعم الله الفائضة على العبد ليس لها قدر يعتد به بالنسبة إلى عظمة ملكه وملكوته والشكر الذي يأتي به العبد وهو ما قدمناه من فعل ما يستحسن عقلاً وترك ما يستخبث عقلاً قد يكون غير لائق بعظمة المعطي وكبريائه فيندفع هذا الوجه الثالث في كلام الأسنوي بما دفعنا به الوجه الثاني في كلامه لأن كلا من الوجهين وجه لكون الشكر يشبه الاستهزاء وقد قلنا أنه لا يتصور ذلك كما علمت

لفائدة الى آخر التقسيم لكنه يجب اجماعا فما كان جوابا لكم كان جوابا لنا .
والجواب أن مذهبنا انه لا يجب تلميل أحكام الله تعالى وأفعاله بالاغراض فله
بحكم المالكية أن يوجب ما شاء على من شاء من غير فائدة ومنفعة أصلا وهذا
مما لا يمكن الخصم دعواه في العقل هكذا قال في المحصول فتبعه المصنف هنا وفي
مواضع أخرى لكنه نص في القياس على أن الاستقراء دال على أن الله سبحانه
وتعالى شرع أحكامه لمصالح العباد تفضلا واحسانا ^(١) وهذا يقتضي ان الله تعالى
لا يفعل الا لحكمة وان كان على سبيل التفضل وهو ينافي المذكور هنا .
والجواب الصحيح التزام كون الوجوب الشرعي لفائدة في الآخرة لانا علمناها
باخبار الشارع وهذا لا يأتي في الوجوب العقلي كما تقدم * فائدة * قال الآمدي
هذه المسئلة ظنية لان المعقول فيها ضعيف كما تقدم ^(٢)

قال « الفرع الثاني الافعال الاختيارية قبل البعثة مباحة عند البصرية وبعض
الفقهاء محرمة عند البغدادية وبعض الامامية وابن أبي هريرة ^(٣) وتوقف الشيخ

(١) قال الاسنوي « لكنه نص في القياس على ان الاستقراء دال على ان الله
سبحانه وتعالى شرع الخ » أقول لاخلاف لاحد انه تعالى لا يحكم الا لمصلحة
تجنب أو مفسدة تدفع ولا يفعل فعلا الا كذلك فأحكامه وافعاله معللة بالاغراض
والمصالح بمعنى الحكم والمنافع التي تعود على العباد

(٢) قال الاسنوي « قال الآمدي هذه المسئلة ظنية الخ » وأقول قصدا الآمدي
بذلك ان المسئلة من العمليات لا من الاعتقادات فيمكن فيها الدليل الظني وقد
علمت ما قدمناه عن الرنخشري وغيره ان معنى الآية انه لا يليق بنا ولا يصح منا
ان نعذب حتى نبعث رسولا لتنفيذ نفي الجواز العقلي لان خبر الشارع لا يجوز ان
يجيء على خلاف ما يقتضيه العقل وانه لو أريد بالرسول العقل لم يوجد زمان
يتحقق فيه عدم البعثة مع وجود المسكف فتعين ان يكون المراد بالرسول
الانسان الموحى اليه بشرع يبلغه

(٣) قال المصنف « الفرع الثاني الافعال الاختيارية قبل البعثة مباحة عند
البصرية وبعض الفقهاء الخ » قد وقع في كلام المصنف والاسنوي هنا خلط

والصيرفي وفسره الامام بعدم الحكم والاولى أن يفسر بعدم العلم لان الحكم
وغلط في النقل اما الغلط فلان المصنف عقد هذا الفرع لحكاية الخلاف الذي
ذكره وهذا الفرع انما ذكره القوم على طريق التنزل كما سبق لبيان ان لا حكم
قبل البعثة لاحد من الرسل تفريعا على قولنا الحكم هو خطاب الله المتعلق
بفعل المكلف من حيث هو مكلف أو ان الحكم هو أثر الخطاب اللفظي أمرا
ونهيًا ومن أجل هذا قال صاحب جمع الجوامع ولا حكم قبل الشرع بل الامر
موقوف الى وروده اه تفريعا على تعريف الحكم المتعارف بين الاصوليين
فينفيه أهل السنة قبل البعثة لتوقفه عندهم على البعثة ويثبته المعتزلة لعدم توقفه
على ذلك ولانه يدرك من طريق العقل فاقاله المصنف والاسنوي هنا ليس
هو الفرع الثاني الذي ساقه أهل السنة مع الشكر على طريق التنزل مع
المعتزلة واما الخلط فلانه خلط خلافا بخلاف آخر كما سيتضح مما يأتي مفصلا .
اذا تقرر هذا فنقول الصواب في هذا الفرع هو ما قاله صاحب جمع الجوامع قال
الزركشي في شرحه عليه الفرع الثاني في حكم الاشياء قبل الشرع وقد ذهب ائمتنا
الى انه لا حكم فيها فانها عندهم عبارة عن الخطاب كما تقدم والاحكام هي نفس
الشريعة فلا تثبت الشريعة قبل ثبوتها ثم ظاهر كلام المصنف انتفاء الحكم نفسه
أي ان الحكم منتف ما لم ترد البعثة وهو ما قال النووي في شرح المذهب انه
الصحيح عند اصحابنا وقيل المراد عدم العلم بالحكم أي ان لها حكما قبل ورود
الشرع لكننا لا نعلمه قال البيضاوي وهذا مراد الشيخ بالوقف في هذه المسئلة
لان الحكم قديم عندهم فتفسير الوقف بعدم الحكم يلزم منه حدوث الحكم
وهو خلاف مذهبه والصواب ما جرى عليه المصنف يعني صاحب جمع الجوامع
فانه المنقول وقد قال القاضي ابو بكر في مختصر التقريب صار أهل الحق الى أن
لا حكم قبل ورود الشرع وعبروا عن نفي الاحكام بالوقف ولم يريدوا بذلك الوقف
الذي يكون حكما في بعض مسائل الشرع وانما عنوا به انتفاء الاحكام وذكر مثله
الامام في البرهان والغزالي وابن السمعاني وغيرهم من الاصحاب وانما قال المصنف
(يعني صاحب جمع الجوامع) بل الامر موقوف الى وروده دفعا لتوهم من ظن ان

قديم عنده ولا يتوقف تعلقه على البعثة لتجويزه التكليف بالمحال « أقول هذا القول بالوقف غير القول بنفي الاحكام وليس كذلك بل مرادهم بالوقف ان الامر موقوف على ورود الشرع وان الحكم منتف ما لم يرد الشرع اه ونقله العراقي ملخصا واقره ونقله المز بن جماعة واقره وانما اعترض على قوله والاحكام هي الشريعة الخ فقال قلت في هذا الكلام شيء اه ولم يبين هذا الشيء ولكنه ظاهر وهو ان الركشي جعل الاحكام نفس الشريعة وفرع على ذلك ان الشريعة لا تثبت قبل ثبوتها والمفرع غير المفرع عليه فكان المناسب ان يقول والاحكام هي الشريعة والشريعة لا تثبت قبل البعثة فلا تثبت الاحكام قبلها فيفهم منه ان المراد بالشرع في قوله لاحكم قبل الشرع هو البعثة لاحد من الرسل ولذلك قال الجلال ولا حكم موجود قبل الشرع أي البعثة لاحد من الرسل لا انتفاء لازمه حينئذ من ترتب الثواب والعقاب بقوله تعالى «وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا» أي ولا مثيبين فاستغنى عن ذكر الثواب بذكر مقابله من العذاب اه واما بيان الخلط في الخلاف فنقول ان الكلام ههنا في مقامات المقام الاول في الخلاف بين الاشاعرة ومعتق الحنفية وبين المعتزلة وطائفة الحنفية في نفس وجود الحكم قبل البعثة وعدم وجوده قبلها أو في العلم به قبلها وعدم العلم به قبلها المقام الثاني في ان الحكم يشمل الاصول أي المقائيد كما يشمل الفروع أو هو خاص بالفروع الثالث في الخلاف بين المعتزلة فقط في الافعال التي لا يدركها العقل جهة حسن وقبح ولا نفيهما ولا تكون ضرورية للمعيشة فقد اختلفوا في حكمها على أقوال ثلاثة الاباحة والحظر والوقف بمعنى الخيرة في حكمها الواقعي وذلك قبل البعثة الرابع في الخلاف بين أهل السنة فقط على أقوال ثلاثة الاباحة والحظر والوقف وذلك بعد ورود الشرع وفي أهل الفترة اما الكلام في المقام الاول فان كلام من اهل السنة والمعتزلة يقولون ان الحكم الشرعي تارة يطلق ويراد منه الحكم الحادث وهو الوجوب والحرمه واخواتهما وان كان الاشاعرة يريدون من هذا الحكم الحادث الخطاب السابق الذي اخذنا في مفهومه التعلق بالتنجيزي الذي لا يكون الا بالبعثة والوحي والحنفية والمعتزلة يريدون به الحكم الذي يحدث

هو الفرع الثاني من الفرعين اللذين أشار اليهما بقوله فرعان على التنزل . وحاصله

بحدوث أسبابه كوجوب الظهر بدلوك الشمس وحرمة الزوجة بالطلاق وحلها بالنكاح وهو أثر الخطاب اللفظي عند الحنفية وان قالوا بالكلام النفسى أيضاً واثراً ما يدركه العقل من المصلحة والمفسدة في الافعال عند المعتزلة ومن وافقهم وتارة يطلق ويراد منه الحكم الازلى لان الاشاعرة والماتريدية يريدون بهذا الخطاب الازلى الدال على اقتضاء الفعل والكف ازلا والمعتزلة يريدون بهذا الحكم حكم الشارع التابع للجهة من مصلحة أو مفسدة باعتبار علمه تعالى بها وبما يترتب عليها من الاحكام كما يدل على ذلك قول شيخنا الشريفي في تقريره فان قيل المعنى لا حكم قبل الشرع أي الشارع قلنا لم يخالف فيه أحد فان حكم الشارع عند المعتزلة ازلى اللهم الا ان يراد القبليّة الذاتية باعتبار تبعية حكم الشارع للجهة الا أنّ هذا ليس بمراد بل المراد القبليّة الزمانية فان المراد نفي الحكم في زمن قبل زمن الشرع الذي اقتضاه اخذ التعلق التنجيزي في الحكم فتدبراه فان هذا صريح في أن المعتزلة قائلون بازلية الحكم أيضاً وعلى هذا ان بنينا الخلاف على ان الحكم حادث كان الخلاف في نفي وجود هذا الحكم قبل زمان البعثة كما هو رأى الاشاعرة ومحققى الحنفية ووجوده قبلها ولو في بعض الاحكام كما هو رأى المعتزلة وطائفة من الحنفية وان بنينا الخلاف على ان الحكم ازلى كان الخلاف في أن هذا الحكم هل يمكن ان يعلم قبل البعثة كما هو رأى المعتزلة وطائفة من الحنفية أو لا يمكن أن يعلم قبل البعثة كما هو رأى الاشاعرة ومحققى الحنفية ومعنى هذا الخلاف هو انه هل يوجد دليل على الحكم يدل عليه ويؤخذ منه قبل البعثة قالت المعتزلة وطائفة من الحنفية نعم يوجد وهو ما في الافعال من المصلحة والمفسدة وقال الاشاعرة ومحققو الحنفية لا يوجد دليل عليه الا بالخطاب اللفظي وذلك لا يكون قبل البعثة فالخلاف على كل حال متحقق بين الفريقين سواء كان في وجود الحكم وعدم وجوده ان نظرنا الى الحكم الحادث الذي هو الحكم الفقهي أو الحكم المتعارف عند الاصوليين بالاثبات تارة وبالنفي تارة أخرى أو في العلم به وعدم العلم به ان نظرنا الى الحكم

أن الافعال الصادرة من الشخص قبل بعثة الرسول ان كانت اضطرارية كالتنفس
الازلى فهما طريقان لا قولان لقائلين فلا وجه لما قاله الزركشى وغيره من جعلهما
قولين وتصحيح القول بان الخلاف في وجود الحكم وعدم وجوده دون العلم
به وعدم العلم به قيل البعثة نعم صاحب جمع الجوامع قد جرى على ان الخلاف في
وجود الحكم وعدم وجوده قبل البعثة لانه بنى الخلاف على ان المراد الحكم
الحادث المعرف بانه الخطاب السابق وهو الحكم المتعارف عند الاصوليين ولذلك
قال شيخنا كما قدمناه عنه فان المراد نهي الحكم في زمن قبل زمن المشرع الذي
اقتضاه أخذ التعلق بالتنجيزي في الحكم وتبع صاحب جمع الجوامع في ذلك
شارحه الجلال وغيره حملا لكلامه على الطريقة التي جرى عليها ولذلك قال في
مسلم الثبوت لاخلاف في ان الحكم وان كان في كل فعل قديما لكن يجوز أن
لا يعلم بعض منه بخصوصه قبل البعثة أما عند المعتزلة فلانه وان كان ذاتيا أي
غير متوقف على الشرع لكن منه مالا تدرك بالعقل علة الحسن والتبجح فيه واما
عند غيرهم فلان الموجب للحكم وان كان الكلام النفسى القديم لكن انما يكون
ظهوره بالتعلق وهو حادث بحدوث البعثة فلا حكم مشخص قبلها فلا حرج
عندنا اه قال المولوى عبد الحق يعنى لاخلاف بين القائلين بشرعية الحكم
وعقلية سواء كان الحكم قديما أو حادثا في انه يجوز أن لا يعلم قبل البعثة بعض
من الاحكام بخصوصه سواء لم يعلم شيء من الحكم كما هو عند الاشاعرة وجمهور
الحنفية أو بعض منه كما هو مذهب المعتزلة وطائفة من الحنفية وهذا مبنى على
ان السلب الجزئى أعم من السلب الكلى والسلب عن البعض فقط فعلى تقدير ان
لا يعلم الحكم مطلقا يصدق انه لا يعلم البعض من الحكم بخصوصه أيضا اه ومثله
في كشف المبهم على المسلم أيضا وقال المولوى أيضا قيل تحققة ان صفات البارى
تعالى كالتكامل والارادة وغيرها صفات قديمة بسيطة ذات تعلق فكما ان الارادة
انما يظهر منها المراد اذا تعلق به فيحدث التعلق يحدث المراد كذلك صفة
الكلام النفسى وان كان موجبا للحكم المطلق لكن لا يكون مميزا مشخصا له
الا بالتعلق بالانماض المخصوصة والاشخاص المعينة فالتمييز بين الاحكام كالوجوب

في الهواء وغيره في الحصول والمنتخب انها غير ممنوع منها قطعا . قال في الحصول
والحرمة وغيرها تابع لتمييز التعلقات والتعلقات والتمايز بينها تابع للبعثة فبحدوثها
تحدث التعلقات وبحدوث التعلقات تحدث الاحكام المشخصة المميزة فلا يكون
العباد مكافئين من الله تعالى قبل البعثة فلا حرج عندنا فان قبل البعثة لا تكليف
وبعدها تستكمل الاحكام بلسان الشرع بخلاف المعتزلة فان العباد عندهم مكافون
سواء حدثت البعثة أولا وسواء علم بحدوثها أولا لاستلزام أفعالهم للاحكام
كما هو مذهبهم وثبوت الاحكام يستلزم التكليف عندهم والعقل لا يفي لدرك بعض
الاحكام فيلزم الحرج السكلى اه فهذا هو المقام الاول ومنه تعلم ان المصنف هنا
حيث جرى على ما جرى عليه صاحب جمع الجوامع في تعريف الحكم المتعارف عند
الاصوليين كان الواجب عليه أن يجرى على ما جرى عليه جمع الجوامع ويفرغ
على تعريفه الخلاف بين المعتزلة وأهل السنة في وجود ذلك الحكم قبل الشرع
وعدم وجوده * المقام الثانى لقد عامت من صريح كلامهم السابق ان هذا الخلاف
خاص بالحكم قبل ورود الشرع أى قبل البعثة لاحد من الرسل أى قبل بلوغ
دعوة أحد من الرسل ولكن لما كان هذا الزمن غير متحقق الوجود في الواقع
ونفس الامر لما يأتى بعد ذلك فرضوا لظهور ثمرة الخلاف مسألة البالغ العاقل في
شاهق جبل بحيث لم تبلغه دعوة أحد من الرسل وجعله المعتزلة مكافيا بالايمان
وبكل ما يدركه عقله فيه من الافعال مصالحة أو مفسدة بالضرورة أو بالنظر ولم
يفرقوا بين الاصول والفروع في ذلك وطائفة من الحنفية جعلوه مكافيا في
خصوص الايمان لظهور ادلته ولم تعلم عنهم رواية صريحة في غير الايمان وان
الظاهر ان لاحكام في غيره قبل البعثة وان الاشاعرة وجهور الحنفية جعلوه غير
مكلف بشيء أصلا بلا فرق بين الاصول أى العقائد والفروع أى الاحكام
العملية ولذلك اتفق الفريقان على ان وجوب الايمان شرعى وخالفهما في ذلك
المعتزلة وطائفة من الحنفية فجعلوا وجوبه عقليا * المقام الثالث في الخلاف
الخاص بالمعتزلة في حكم الافعال التي لا يدرك فيها العقل جهة محسنة أو مقبحة
ولا نفيهما قبل البعثة وهي التي ساقها المصنف وتبعه الاسنوى واستدلوا لها

الا اذا جوزنا التكليف بما لا يطاق . وعبر بعض الشارحين وصاحب التحصيل عن
متنا وشرحا وجعلوها الفرع الثاني ونسبوا فيها أقوالا لبعض الفقهاء وابن
أبي هريرة والاشعري وغيرهم غلطا كما سيوضح لك فيما بعد * المقام الرابع
في الخلاف الخاص بأهل السنة في أحكام أهل الفترة وهم الأمم الذين يكونون
في الزمن المتخال بين رسول ورسول لم يرسل واحد منهم اليهم فالخلاف فيهم
بين أهل الحق وهم الاشاعرة وأكثر الحنفية القائلين لاحكام قبل الشرع أى قبل
البعثة لاحد من الرسل وهذا الخلاف انما هو بعد ورود الشرع ووجود البعثة
لاحد من الرسل وهو مبنى على الخلاف في أن الاصل في الاشياء بعد ورود الشرع
هل هو الاباحة أو الحظر وان كان ظاهر كلامهم في هذا الخلاف انه في الأشياء
قبل ورود الشرع أى البعثة لكن هذا الظاهر غير مراد قطعاً بل الواقع خلافه وانه
بعد ورود الشرع ووجود البعثة كما قلنا وان مبنى الخلاف هو ان أهل الفترة
يعذرون باندراس الشرائع وجهلها أو لا يمتدرون وان الاصل في الاشياء شرعاً هو
الحظر أو الاباحة كما سيوضح مما بعد قال في مسلم الثبوت وأما الخلاف المنقول
عن أهل الحق ان الاصل في الافعال الاباحة كما هو مختار أكثر الحنفية والشافعية
أو الحظر كما ذهب اليه غيرهم وقال صدر الاسلام الاصل الاباحة في الاموال
والحظر في الانفس فقيل بالاباحة بعد الشرع بالادلة السمعية أى انها دلت على
ان ما لم يتم عليه دليل التحريم مأذون فيه أو ممنوع وفيه ما فيه اه قال في فوائح
الرحموت عليه اذ يظهر من تتبع كلامهم أن الخلاف قبل ورود الشعر ومن ثم لم
يجعلوا رفع الاباحة الاصلية نسخاً لعدم خطاب الشارع فتدبر كذا في الحاشية اه
وهذا الخلاف خاص باهل الحق ولذلك قال المولوى عبد الحق ان قول المسلم
وأما الخلاف الى آخر ما تقدم جواب عما يقال لاحكام عند الاشاعرة والحنفية
قبل البعثة فكيف يصح منهم الاباحة بال الاصل في الاشياء هو الاباحة أو
الحرمة اه وحاصل الجواب ان ذلك الخلاف الذي هو بين أهل الحق فقط
انما هو بعد ورود الشرع وأما قول المسلم وفيه ما فيه اه في هذا الجواب
ما فيه وبينه في الحاشية بما تقدم من انه يظهر من تتبع كلامهم الخ فقد

هذا بانه مأذون فيه وفيه نظر فسيأتي في آخر هذه المسئلة أن عدم المنع لا يستلزم اجاب عنه صاحب فوائح الرحموت فقال ولنقل في تقرير الحق فلنمهد مقدمة أولا في أنه لم يمر على الانسان زمان لم يبعث فيه الله رسولا مع دين لان شرع آدم عليه السلام كان بافيا الى مجي نوح وشريعته بقيت الى ابراهيم وكانت شريعة ابراهيم طامة فمن نسخت في حقه فقد قام شرع غيره مقامها كشرع موسى وعيسى في حق بنى اسرائيل وبقيت في حق غيره كما كانت الى ورود شريعتنا الحقبة الباقية الى يوم القيامة ويدل عليه قوله تعالى « وان من امة الا خلا فيها نذير » وقوله تعالى « أليحسب الانسان أن يترك سدى » اذا تمهد هذا فنقول حينئذ لا يتأتى خلاف في زمن من أزمنة وجود الانسان أصلا ولا يتأتى الحكم بالاباحة مطلقا ولا بالتحريم مطلقا كيف وفي كل زمان شريعة فيها تحريم بعض الاشياء واجابه وابعثه وغير ذلك فاذن ليس الخلاف الا في زمان الفترة الذي اندرست فيه الشريعة بتقصير من قبلهم . وحاصله ان الذين جاؤا بعد اندراس الشريعة وجهل الاحكام فاما جهلهم هذا يكون عذرا فيعاملون مع الافعال كلها معاملة المباح اعنى لا يؤاخذون بالفضل ولا بالترك كما في المباح وذهب اليه اكثر الحنفية والشافعية وسموه اباحة أصلية ، وهذا هو مراد الامام نحر الاسلام بقوله ولسنا نقول بهذا الاصل أي بكون التحريم ناسخا للاباحة الاصلية وانما هذا أي القول بالاباحة الاصلية بناء على زمان الفترة قبل شريعتنا يعنى اذ لا اباحة حقيقية بل بمعنى نفي الحرج ولعل المراد من الافعال ما عدا الكفر ونحوه فان حرمتها في كل شرع ظاهرة ظهورا تاما واما لا يكون عذرا حينئذ لا بد من القول بتحريم الاشياء كلها لاختلاط الحلال بالحرام للجهل بالتمييز فخرمت احتياطا فصار الاصل التحريم كما عند غيرهم ولعلمهم ارادوا ماسوى الاشياء الضرورية ومزعمون صدر الاسلام ان تحريم الانفس اصل ثابت في كل شرع لم ينسخ قط لحكم به وأما غيرها فقد جهلت وهذا الجهل عذر ولذا فصل ولعل هذا تفسير منه لقول الحنفية والشافعية وفي كلام المصنف يعنى صاحب الثبوت اشارة اليه أيضا هذا ما عند هذا العبد وامل الله يحدث بعد ذلك أمرا هـ . وقد نقله المولوى عبد

الاذن فيه لان الاذن هو الاباحة والاباحة حكم شرعى لا يثبت الا بالشرع
الحق وأقره * وأما المعتزلة فقد قسموا الافعال كما في مسلم الثبوت وغيره الى
اضطرارية كالتنفس في الهواء وهذا لا ينظر فيه الى شيء من الحسن والقبح أو
تفهيها فقطموا فيها بعدم الجرح والى اختيارية وقسموا الافعال الاختيارية وهى
التي يمكن البقاء والتعيش بدونها كاكل المأكلة مثلا الى ماتدرك فيه جهة محسنة
أى حسنا شديدا يورث تركه قبحا وذنبا أو ضعيفا بحيث يثاب على الفعل
ولا يعاقب بالترك أو اضعف منه بحيث يأمن العقاب بالفعل والترك أو مقبحة
قبحا شديدا بحيث يعاقب بالفعل أو ضعيفا لا يوجب الجرح بل ترك الاولوية
فينقسم الى الاقسام الخمسة المشهورة أى الوجوب والندب والاباحة والحرمة
والكراهة والى ما ليس كذلك أى ما لم يدرك فيه العقل جهة مقبحة أو محسنة
ولهم فيه قبل الشرع ثلاثة اقوال الاباحة تحصيلها لحكمة الخلق ودفعها للعبث يعنى
لوم يكن مباحا لفات فائدة الخلق التى هى انتفاع العبد فصار عبثا والحظر لثلا
يلزم التصرف فى ملك الغير وهو الخالق من غير اذنه والثالث التوقف فى الحكم
بشيء من الاحكام لان عمه حكما معيننا من الخمسة ولا يدري ايها واقع وبذلك
يتضح ان الذين اختلفوا فى اهل الفترة اذا بلغتهم دعوة رسول ما لوجود
الرسالة العامة لابراهيم عليه الصلاة والسلام انما هم اهل السنة الذين قالوا لاحكم
قبل الشرع وان خلافهم فيهم انما هو بعد ورود الشرع واندراس الشرائع
وجهاهم بالاحكام وان ذلك الخلاف فيما عدا الايمان والكفر ونحوهما مما علم
وجوبه أو حظره أو اباحته ضرورة فى كل الشرائع فلم يقل احد باباحة الكفر
ونحوه ولا بعدم وجوب الايمان وسائر العقائد بل اتفقوا على تكليف اهل الفترة
بما لا يختلف فيه الرسل فى الدعوة اليه متى بلغت دعوة أى رسول نعم لو فرض
ان بعض اهل الفترة لم تبلغه دعوة رسول أصلا فلا شاعرة وجهور الحنفية مائلون
لعدم تكليف ذلك البعض الذى لم تبلغه دعوة احد من الرسل أصلا بالايمان ولا
بغيره كما يعلم مما سبق وتعلم ان المعتزلة جروا على اصلهم فى اهل الفترة لافرق بين
من بلغتهم دعوة احد من الرسل وبين من لم تبلغهم دعوة احد من الرسل وان

والفرض عدم وروده وأما الافعال الاختيارية كأكل النماكة وغيرها فهي مباحة
الخلاف فيما بين المعتزلة انما هو فيما لا يدرك العقل فيه جهة محسنة ولا مقبحة ولذلك
قال الزركشى التنبية الثالث من تنبيهات ذكرها في شرح قول صاحب جمع
الجوامع وحكمت المعتزلة العقل مانصه يتبادر الذهن الى استشكال قول المصنف لهم
فان الخلاف أيضا يحكى عن جماعة من أصحابنا كابن أبى هريرة وغيره والذي فعله المصنف
هو الصواب لأن الخلاف المحكى عن أصحابنا في ذلك انما هو لمقتضى الدليل
الشرعي الدال على ذلك بعد مجئ الشرع للمجرد العقل وليس خلافهم في أصل
التحسين والتقييح بالعقل وصار الفرق بينهم وبين أصحابنا في هذا الحكم من
وجوه ثلاثة أحدها أنهم خصوا هذه الأقوال بما لا يقضى العقل فيه بحسن ولا
قبح وأما ما يقضى فيه العقل بذلك فينقسم الى الاحكام الخمسة ولذلك نسبهم
أصحابنا الى التناقض في قول من رجح الاباحة أو الحظر لان ذلك عندهم يستند
الى دليل العقل وفرض المسئلة فيما لم يظهر للعقل حسنه ولا قبحه وأما أصحابنا
فاقولهم في جميع الافعال على طريقة الآمدى ومن تابعه والثانى أن معتمدهم
دليل العقل ومعتمد أصحابنا الدليل الشرعى اما على التحريم لقوله تعالى «يسألونك
ماذا أحل لهم» ومفهومه أن المتقدم قبل الحل هو الحرمة فدل على أن حكم
الاشياء كلها على الحظر واما على الاباحة لقوله تعالى «خلق لكم ما فى الارض جميعا»
وقوله «أعطى كل شىء خلقه ثم هدى» فان هذا يدل على الاذن في الجميع وأما
الوقف فلتعارض الادلة فهذه المدارك الشرعية الدالة على الحال بعد ورود الشرع
وأما قبل ورود الشرع فلو لم ترد هذه النصوص لقال أصحابنا لا علم لنا بتحريم ولا
اباحة ولقالت المعتزلة المدرك عندنا العقل فلا يضر عدم ورود الشرع ا هـ . وقال
الامام الحلبي في باب من لم تبلغه الدعوة من منهاجه وانما فلنا ان من كان
منهم أى أهل الفترة عاقلا مميزاً ذا رأي ونظر الا أنه لا يعتقد ديناً فهو كافر لانه
وان لم يكن سمع دعوة نبينا صلى الله عليه وسلم فلا شك أنه سمع دعوة أحد من
الرسل الذين كانوا قبله صلى الله عليه وسلم على كثرتهم وتناول أزمان دعوتهم
ووفور عدد الذين آمنوا بهم واتبعواهم والذين كفروا بهم وخالفواهم فان الخبر قد

عند المعتزلة البصرية وبعض الفقهاء أى من الشافعية والحنفية كما قال في المحصول والمنتخب^(١) ومحرمه عند المعتزلة البغدادية وطائفة من الامامية وأبي علي بن أبي

يبلغ على لسان المخالف كما يبلغ على لسان الموافق واذا سمع أى دعوة كانت الى الله فترك أن يستدل بعقله على صحتها وهو من أهل الاستدلال والنظر كان بذلك معرضاً عن الدعوة فكفر والله أعلم وان أمكن أن يكون لم يسمع قط بدين ولا دعوة نبي ولا عرف ان في العالم من يثبت الهاً ومازى أن ذلك يكون فان كان فأمره على الخلاف يعنى في الايمان هل يجب بمجرد العقل أو لا بد من انضمام النقل اهـ . قال ابن قاسم وهذا صريح في تكليف كل أحد بالايمان بعد وجود دعوة أحد من الرسل وان لم يكن رسولا اليه وفي تمذيب أهل الفترة بترك الايمان والتوحيد وهذا هو الذى اعتمده النووي في شرح مسلم حيث قال في حديث مسلم ان من مات في الفترة على ما كانت عليه العرب من عبادة الاوثان فهو في النار وليس في هذا مؤاخذه قبل بلوغ الدعوة فان هؤلاء كانت بلغتهم دعوة ابراهيم وغيره عليهم الصلاة والسلام اهـ . ومن هذا تعلم أن الخلاف بين أهل الحق وبين المعتزلة انما هو فيمن لم تبلغه دعوة أحد من الرسل أصلاً وان هذا هو المراد من تصوير المسئلة بما قبل جميع الرسل لأنه وجد زمان فيه تكليف وليس فيه أحد من الرسل لأن ذلك خلاف الواقع وان الواقع ان أول الرسل آدم وليس قبله نبي وان الخلاف بيننا وبين المعتزلة غير الخلاف بين أهل السنة أنفسهم في أهل الفترة وان موضوع الخلاف انما هو ما اندرست فيه الشرائع ولم يكن مما اتفقت الشرائع على الحكم فيه كالايمان والكفر وقتل النفس وأخذ أموال الناس بغير حق وسائر المظالم الواضحة . ومن هذا تبين أن الخلاف الذى حكاه بين البصرية ومن ذكرهم انما هو بعد البعثة وخاص بأهل الفترة الذين اندرست في زمنهم شرائع من قبلهم وجهلواها على الوجه الذى قدمناه وان الصواب ما صنعه في جمع الجوامع

(١) قال الاسنوي : « وأما الافعال الاختيارية كأكل الفاكهة وغيرها فبهي مباحة الخ » هذا كلام غير محرر فان بعض الفقهاء من الشافعية وكذا الحنفية وأبو

هريرة من الشافعية . وذهب الشيخ أبو الحسن الاشعري وأبو بكر الصيرفي من الشافعية الى أنها على الوقف واختاره الامام نجر الدين وأتباعه . فان قيل سيأتى فى آخر الكتاب أن الاصل فى المنافع الاباحة على الصحيح قلنا الخلاف هناك فيما بعد الشرع بأدلة سمعية ولم يحجر المصنف مذهب المعتزلة وقد حرره الآمدى فى الاحكام^(١) وتبعه عليه ابن الحاجب فقال محل هذا الخلاف عندهم فى

على بن أبي هريرة لا يوافقون المعتزلة على وجود شىء من الاحكام قبل البعثة كما علمت وعلى فرض صحة نسبة ذلك الى هؤلاء فهو غفلة عن كون ذلك مقرراً على رأي المعتزلة ولذلك قال المحلى فى شرح جمع الجوامع وأشار أى صاحب جمع الجوامع بقوله لهم أى المعتزلة الى ما نقل عن أبي بكر الباقلانى من أن قول بعض فقهاءنا كابن أبي هريرة بالخطر وبعضهم بالاباحة فى الأفعال قبل الشرع انما هو لغفلتهم عن تشعب ذلك عن أصول المعتزلة للعلم بأنهم ما تبعوا مقاصدهم وان قول بعض أئمتنا كالأشعري بالوقف مراده نفي الحكم فيها والمراد بالأفعال الاختيارية هنا هي التى يمكن التعميش بدونها والاضطرارية ما لا يمكن التعميش بدونها . قال شيخنا فسرره أى الضرورى بتفاسير كثيرة والمعتمد منها أنه ما تدعو الحاجة اليه بحسب الجبلة والطبيعة لان ما لا قدرة عليه أو المكروه عليه أو المألجأ اليه لا يصح نسبة الحكم اليه فالاختياري والضروري هنا على خلاف المعنى المشهور وهو ان الاختياري ما يتمكن من فعله وتركه والاضطراري عكسه وأما قوله وذهب الشيخ أبو الحسن الاشعري وأبو بكر الصيرفي من الشافعية الى أنها على الوقف فهو وان كان فى الاحكام قبل البعثة لكن مراد الشيخ ابى الحسن الاشعري ومن وافقه من الوقف انتفاء الاحكام ولذلك قال فى جمع الجوامع بل الامر موقوف الى وروده فقال الزركشي عليه وانما قال المصنف بل الامر موقوف الى وروده دفعا لتوهم من ظن ان القول بالوقف غير القول بنفى الاحكام وليس كذلك بل مرادهم بالوقف ان الامر موقوف على ورود الشرع وان الحكم منتف مالم يرد الشرع « اه »

(١) قال الاسنوى « ولم يحجر المصنف مذهب المعتزلة وقد حرره الآمدى

الخ » أقول كما ان المصنف لم يحجر مذهبهم كذلك هو لم يذكر الخلاف بيننا

الافعال التي لادلالة للعقل فيها على حسن ولا قبح فاذا اقتضى ذلك انقسمت الى الاحكام الخمسة لان ما يقضى العقل بحسنه ان لم يترجح فعله على تركه فهو المباح وان ترجح نظر ان لحق تاركه الذم فهو الواجب والا فهو المنسوب وما يقضى العقل بقبحه ان لحق فاعله الذم فهو الحرام والا فهو المكروه . وقوله « وفسره الامام » أى فسر الامام نحر الدين هذا التوقف الذي ذهب اليه الشيخ بعدم الحكم أى لاحكم في الافعال الاختيارية قبل الشرع^(١) فبحث المصنف معه في هذا فقال الاولى أن يفسر بعدم العلم بالحكم أى لهاحكم ولكن لانعلمه بعينه ولا يفسر بعدم الحكم لان الحكم قديم عند الاشعري ثابت قبل وجود الخلق فكيف يستقيم تقيمه بعد وجودهم وقبل البعثة والضمير في قوله عنده يعود الى الاشعري وفي بعض الشروح أنه عائد الى الامام وهو مردود لان تفسير القول راجع الى مقتضى قاعدة قائله لا قاعدة مفسره . ثم ان المصنف

وبينهم في الافعال كلها في هذا المذهب الذي حرره الاممى وهو الذي جاء فيه هذا الفرع الذي ذكره القرم على طريق التنزيل بل ذكر خلافاً آخر وهو الخلاف الخاص بالمعتزلة في احكام الافعال غير الضرورية بالمعنى السابق اذا لم يدرك فيها جهة محسنة أو مقبحة أو تقيهما ونسب فيه اقوالاً لبعض ائمة أهل السنة خطأ كما تقدم

(١) قال المصنف « وفسره الامام بعدم الحكم » قال الاسنوى « أى لاحكم في الافعال الاختيارية قبل الشرع الخ » قد علمت انهما طريقان واننا اذا نظرنا الى الحكم الحادث الذي جاء به الخطاب اللفظي أو هو الحكم المتعارف عند الاصوليين يراد من التوقف عدم الحكم وانتفاؤه قبل الشرع واذا نظرنا الى الحكم الازلي باعتبار اقتضائه الفعل أو الكف يراد من التوقف عدم العلم بالاحكام قبل الشرع لانها لا تعلم الا من طريق الخطاب اللفظي عندنا وعند المعتزلة يمكن ان يعلم من طريق العقل بان يدرك مصلحة أو مفسدة في الافعال الاختيارية على الوجه الذي قلناه وقاله الاممى

استشعر سؤالاً على هذا البحث فأجاب عنه^(١). وتقرر بالسؤال أن يقال تعلق الحكم بالأفعال الاختيارية حادث فيجوز أن يكون مراد الامام بعدم الحكم قبل البعثة عدم التعلق كما تقدم مثله في أول الكتاب في قولنا حلت المرأة بعد أن لم تكن أن معناه حدث تعلق الحل لا الحل نفسه . والجواب أن التعلق لا يتوقف على البعثة أيضاً عند الأشعري لجواز التعلق قبل الشرع وإن لم يعلم المكلف إذ غاية ما يلزم منه أنه تكليف بالمحال وهو جائز على رأيه كما سيأتي . هذا حاصل كلام المصنف . فأما قوله وفسره الامام بعدم الحكم فمنوع فإن عبارته في أول هذه المسئلة^(٢) ثم

(١) قال الاسنوي « ثم ان المصنف استشعر سؤالاً الخ » أقول السؤال حق والكلام اما في الحكم المتعارف عند الأصوليين من الاشاعة أو في الحكم الفقهي كما هو عند الحنفية والمعتزلة وكلاهما حادث ومنتف قبل البعثة وعليه بنى الامام تفسيره واما قوله والجواب ان التعلق لا يتوقف على البعثة ايضاً الخ فنقول ان اراد التعلق التنجيزي بنزول الوحي ووجود البعثة فغير مسلم وهذا التعلق لا يجوز ان يكون قبل البعثة وان اراد التعلق المعنوي قبل البعثة فهذا لا يتعلق به التكليف ولا توجد به الاحكام التكليفية والا لكان لله حكم تكليفي قبل البعثة ونحن لا نقول به وقد علمت حقيقة الحال في ذلك

(٢) قال الاسنوي « فاما قوله وفسره الامام بعدم الحكم فمنوع فان عبارة الامام في أول هذه المسئلة الخ » أقول نعم ان عبارة الامام في أول هذه المسئلة هي كما قال الاسنوي لكن هذا الذي قاله الامام هو بيان لمعنى الوقف في ذاته وانه يحتمل هذا وهذا وذلك لا ينافي ان مراد الأشعري من الوقف هو الاحتمال الاول وهو انتفاء الحكم ولذلك اختار الامام في آخر المسئلة تفسيره بعدم العلم فقال وعن الاخير ان مرادنا بالوقف انا لانعلم الخ فاشار الامام الى أن اختيار الأشعري غير ما يختاره هو وليس ذلك الا تفسير التوقف بعدم الحكم ولا يمكن ان يكون المراد بالوقف انا لاندرى هل هناك حكم ام لا لاننا قاطعون بعدم الحكم قبل البعثة لامترددون في وجود الحكم وعدمه وقاطعون بان تفسير الوقف اما بمعنى انتفاء الحكم او بمعنى عدم العلم به على

هذا الوقف تارة يفسر بأنه لاحكم وهذا لا يكون وفقاً بل قطعاً بعدم الحكم وتارة بأننا لاندرى هل هناك حكم أم لا وان كان هناك حكم فلا ندرى أنه اباحة أو حظر . هذه عبارته وليس فيها ههنا اختيار شيء من هذه الاحتمالات التي نقلها . ثم انه في آخر المسئلة اختار تفسيره بعدم العلم فقال وعن الاخير أن مرادنا بالوقف أنا لانعلم أن الحكم هو الحظر أو الاباحة هذا لفظ الامام في المحصول بحروفه وذكر مثله أيضاً في المنتخب ولعل الذي أوقع المصنف في هذا الغلط هو صاحب الحاصل فانه قال في اختصاره للمحصول ثم التوقف مرة يفسر باننا لاندرى الحكم ومرة بعدم الحكم وهو الحق هذه عبارته . وأما قوله والاولى أن يفسر بعدم العلم فعبارة غير مفهومة للمراد ^(١) لانها تحتمل ثلاثة

معنى انتفاء الطريق والدليل الذي يوصل اليه اذ لا طريق يوصل الى العلم به الا الخطاب اللفظي وزول الوحي عند البعثة وليس هناك تفسير ثالث لاننا نقطع بعدم الحكم فلا غلط لاني كلام المصنف من هذا الوجه ولا في كلام الحاصل ولذلك قال صاحب الحاصل ثم التوقف مرة يفسر باننا لاندرى الحكم ومرة بعدم الحكم وهو الحق . اهـ . فأشار صاحب الحاصل الى ان تفسير التوقف بعدم الحكم هو الحق وانه مراد الاشعري لعدم امكان ارادة تفسيره باننا لاندرى الحكم لمنافاته لما هو معلوم من الاشعري وغيره من ان اهل الحق قاطعون بانتفاء الحكم التكليفي قبل البعثة فلا اعتراض ولا غلط لامن المصنف ولا من صاحب الحاصل وانما هما طريقان كما علمت وما لهما واحد وهو نفي الاحكام التكليفية قبل البعثة لانه لا تكليف الا بعد العلم ومتى انتفى العلم انتفى التكليف فلا حكم تكليفياً قبل البعثة بلا خلاف بين اهل الحق

(١) قال الاسنوى « وأما قوله والاولى أن يفسر بعدم العلم فعبارة غير مفهومة الخ » أقول عبارته مفهومة واضحة وقد بينها هو أي لها حكم ولكن لانماه بعينه ومعنى هذا ان الحكم وان كان في كل فعل قديماً ولكن لا يعلم منه بعض بخصوصه الا بالبعثة وان الكلام النفسي وان كان موجباً للحكم المطلق لكن لا يكون الحكم مميزاً مشخصاً الا بالتعلق بالانفاذ المخصوصة الى آخر ما قدمناه

أمور : أحدها أنا لا نعلم هل فيها حكم أم لا . الثاني أن نعلم أن هناك حكماً ولكن لا نعلمه بعينه . الثالث أن نعلم أيضاً أن هناك حكماً ولكن لا نعلم تعلقه بفعل المكلف فاحتملت العبارة أن يكون المراد إما عدم العلم به أو بتعيينه أو بتعلقه فأما الأول فلا يصح إرادته وأما الثالث فكذلك أيضاً لأنه لو احتمل توقف التعاقب على البعثة لصح الاعتراض المتقدم الذي استشعره فأجاب عنه وهو عنده باطل . وحاصله أن الذي حاول إرشاد الإمام إليه قد ذكره الإمام بعينه بعبارة أخرى هي أحسن من عبارته . وأما قوله ولا يتوقف تعلقه بالضعيف لأنه لا يلزم من تجويزه التكليف بالمحال أن يكون التعاقب سابقاً على البعثة لأنه لو لم يكن ذلك لكان يلزم أن يكون التكليف بالمحال واجباً عنده وهو باطل بل قام الدليل على أن هذه الصورة من المحال لم تقع وهو قوله تعالى « وما كنا معذبين » الآية . ثم إن هذا من باب تكليف المحال لا من التكليف بالمحال وستعرف الفرق بينهما في تكليف الغافل

قال « احتج الأولون بأنها انتفاع خال عن أمانة المفسدة ومضرة المالك فتباح كالاستغلال بمجرد الغير والافتقار من ناره وأيضاً المآكل اللذيذة خلقت لغرضنا لا امتناع العبث واستغنائه وليس للاضرار اتفاقاً فهو للنفعة وهو

عن مسلم الثبوت والمولوى عبد الحق وكشف المبهم فنختار الثالث وإنما لا نعلم تعلقه بفعل المكلف وقد علمت أن الاعتراض حق وإنهما طريقان وإن ما لهما واحد وان التعلق في جواب المصنف يتعين أن يحمل على التعلق الأزلي وإن ذلك كاف في تحقق الحكم المطلق وإن غاية ما يلزم منه أنه تكليف بالمحال وهو جائز عنده وذلك يدل على أن جوابه مبني على التكليف جوازاً لا وقوطاً وهو جواب صحيح في ذاته وإنما يكون الرد عليه بأنه خارج عن موضوع الكلام لأن موضوع الكلام إنما هو في التكليف وقوطاً فالاعتراض المتجه على المصنف هو ما أشار إليه الأسنوي بقوله وأما قوله ولا يتوقف تعلقه بالضعيف لما علمت أن الكلام في التكليف الوقوعي ولا يلزم من جواز التكليف بالمحال أن يقع ذلك التكليف ويكون التعلق التنجيزي سابقاً على البعثة إلى آخر ما قاله

اما التلذذ أو الاغتذاء أو الاجتناب مع الميل أو الاستدلال ولا يحصل الا بالتناول . وأجيب عن الاول بمنع الاصل وعليه الاوصاف والدوران ضعيف . وعن الثاني أن أفعاله لا تعمل بالفرض وان سلم فالحصر ممنوع . وقال الآخرون تصرف بغير اذن المالك فيحرم كما في الشاهد ورد بأن الشاهد يتضرر به دون الغائب « أقول احتجت المعتزلة البصرية على اباحة الاشياء قبل ورود الشرع^(١) » بوجوبين : أحدهما أن تناول الغائبة مثلا انتفاع خال عن أمارات المفسدة لان الفرض أنه كذلك وخال عن مضرة المالك لان مالكة هو الله تعالى وهو لا يتضرر بشيء فيكون مباحا قياسا على الاستتلال بمجدار الغير والاقْتباس من ناره بغير اذنه فانه أيسر لسكونه انتفاعا خاليا عن أمارة المفسدة ومضرة المالك فله وجدنا الاباحة دائرة مع هذه الاوصاف وجودا وعندما دل ذلك على أنها علة لها لان الدوران يدل على العلية . ثم ان هذه الاوصاف التي حكمنا بأنها علة للاباحة وجدناها في مسئلتنا فحكمنا باباحتها . وانما قال عن أمارة المفسدة ولم يقل عن المفسدة لان العبرة في القبح انما هو بالمفسدة المستندة الى الامارة فاما المفسدة الخالية عن الامارة فلا اعتبار بها ألا ترى أنهم يلومون من جلس تحت حائط مائل وان سلم دون الحائط المستقيم وان وقعت عليه والتمثيل بالاقْتباس فاسد لان الاقْتباس هو اخذ جزء من النار وهو لا يجوز بغير الاذن قطعاً . قال الجوهري القبس شعلة من نار وكذلك المقباس يقال قبست منه ناراً اقبس قبساً فأقبسني أي اعطاني منه قبساً وكذلك اقبست منه ناراً هذا لفظه بحروفه فكان الصواب أن يقول والاستضاءة بناره وشبهه ولذلك لم يذكر الامام هذا المثال وانما ذكره صاحب الحاصل فتبعه المصنف عليه وأما التمثيل بالاستتلال فليس مجعماً عليه بل فيه خلاف في مذهبنا حكاه الامام في النهاية في كتاب الصالح في الجدار لما لساكين يقع فينفرد أحدهما ببناؤه . الدليل الثاني ان الله تعالى خلق المآكل اللذيذة لغرضنا اذ لو كان لا لغرض البتة لساكن عبثاً وهو على الله تعالى محال ولو كان لغرض راجع اليه لساكن مفتقراً

(١) قال الاسنوي « أقول احتجت المعتزلة البصرية الخ » هذا الاستدلال

قرينة على ان موضوع الخلاف انما هو فيما لم يدرك فيه العقل مصلحة ولا مفسدة

اليه والباري سبحانه وتعالى مستغن عن كل شيء فتعين أن يكون لغرضنا وذلك الغرض ليس هو الاضرار بالاتفاق من العقلاء فتعين أن يكون خلقها للنفع وذلك النفع اما ان يكون دنيوياً كالتلذذ والاعتذاء أو دينياً عملياً كالاتنباب مع الميل لكون تناولها مفسدة فيستحق الثواب باجتنابها كالخمر أو دينياً علمياً كالاستدلال بها أى بشهى طعمها على كمال قدرة الله تعالى كما قال فى الحاصل وذلك كله لا يحصل الا بالتناول أما الاول والثانى والرابع فواضح واما الثالث فلأن ميل النفس الى الشئ انما يكون بعد تقدم ادراكه فلزم من ذلك كله أن يكون الغرض فى خلقها هو التناول لانا قررنا أن الخلق لغرض وان الغرض هو نعمنا وان النفع محصور فى الاربعة وان الاربعة لا تحصل الا بالتناول فينتج ان الخلق لاجل التناول واذ كان كذلك كان التناول مباحاً ﴿ واعلم ﴾ ان ذكر الاعتذاء فى هذا التقسيم مفسد لان الاعتذاء لا يحرم قطعاً لكونه مضطراً الى تناول ما يغذيه كما قدمناه فى اول المسألة فالصالح للاعتذاء ليس مما نحن فيه فلم يبق الا الثلاثة الاخيرة لا جرم أن الامام لم يذكر هذا القسم فى المحصول ولا فى المنتخب نعم ذكره صاحب الحاصل فتبعه المصنف عليه . وقوله « وأجيب عن الاول » أي الجواب عن الدليل الأول وهو القياس على الاستتلال والاقْتِباس بجامع الانتفاع المذكور من وجهين أحدهما لا نسلم أن الأصل المقيس عليه وهو الاستتلال والاقْتِباس مباح قبل الشرع لانه فرد من أفراد المسألة وابطحته الآن انما تثبت بالشرع والكلام فيما قبل الشرع لا فيما بعده .

الثانى سلمنا اباحة الاصل المقيس عليه لكن لا نسلم أن العلة فى اباحته هو هذه الاوصاف وهو الانتفاع الخالى عن أمارة المفسدة ومضرة المالك والقياس انما يصح عند اشتراكهما فى العلة . فان قيل وجدنا الاباحة دائرة مع هذه الاوصاف وجوداً وعدمياً أى متى وجدت هذه الاوصاف وجدت الاباحة ومتى عدت عدت فدل ذلك على أنها هى العلة . فالجواب أن دلالة الدوران على كون الوصف علة للشئ الذي دار معه دلالة ضعيفة على ما سيأتى فى القياس لان الراجح أنها ولا يكون من ضروريات المعيشة كما تقدم عن الآمدى وقدمناه عن غيره أيضاً

لاتقييد القطع بل الظن . وفي هذا نظر لان الدوران يفيد القطع بالعلية عند المعتزلة كما نقله صاحب الحاصل وغيره فقوله بمنع الأصل أى المقيس عليه وقوله وعلية الاوصاف أى وبمنع علية الاوصاف وهى كونها علة وقوله والدوران ضعيف جواب عن سؤال مقدر قال التبريزى فى مختصر المحصول المسمى بالتنقيح القياس على الاستقلال وشبهه فاسد اذ لا تصرف فيه البتة ولذلك يصح من المالك المنع منها بخلاف ما نحن فيه قال ثم انه معارض بأنه تصرف فى ملك الغير بغير اذنه لا ضرر فيه على المالك فكان حراما كمنقل الحديد من موضع الى موضع وشبهه مما لا ضرر فيه البتة . وقوله « وعن الثانى » أى والجواب عن الدليل الثانى وهو قولهم ان الله تعالى خلق المآكل اللذيذة لغرضنا من وجهين : أحدهما أن أفعال الله تعالى لا تعلق بالاعراض وهذا الكلام من المصنف يحتمل نفى التعليل مطلقاً ونفى التعليل بالغرض أى لا نسلم أن الله تعالى يجب عليه تعليل أحكامه بل له أن يفعل ما شاء من غير فائدة ومنفعة أصلاً كما نقلناه عن المحصول فى الفرع قبله أو معناه لا نسلم بصحة اطلاق الغرض فى حق الله تعالى وان كان فعله لا بد فيه من مصلحة لنا . الثانى سلمنا صحة تعليله بالغرض لكن لا نسلم أن الغرض محصور فى الاربعة التى ذكروها فانهم لم يقيموا حجة على الحصر ونحن نتبرع (*) فنقول يجوز أن يكون الغرض فى خلقها هو التنزه بمشاهدتها أو الاستنشاق بروائحها أو الاستدلال على معرفة الصانع باختلاف ألوانها وأشكالها الغريبة . والجواب الاول فيه نظر لان الكلام فى هذين الفرعين انما هو بعد تسليم أن العقل يحسن ويقبح ومع تسليمه تجب مراعاة المصالح والمفاسد ويمتنع الخلق للمعنى . وهذان الجوابان ذكرهما صاحب الحاصل فتبعه المصنف عليهما ولم يجب الامام بشيء منهما وانما أجاب بالنقض بخلق الطومر المهلكة وذلك يدل على أن الغرض ليس محصوراً فى النفع بل قد يكون خلقها للاضرار . ولم يرتض صاحب التخصيل

وان الخلاف فى ذلك خاص بالمعتزلة لان جميع استدلالاتهم مبناه الجهات العقلية وجوداً وعدمًا وتعارضاً ولم يحوموا فى استدلالهم هذا حول الادلة السمعية

هذا الجواب الذي ذكره الامام قال لانه يمكن الانتفاع بالمؤذى بالتركيب مع ما يصلحه . ثم أجاب بجوابين : أحدهما منع الحصر كما تقدم . والثاني أنه يمكن معرفته بتناول واقع في غير حال التكليف كالواقع في حال الصغر أو السهو ونحن لا نسمى فعل غير المكاف مباحا . فتلخص من هذه الاجوبة كلها أن نقول لا نسلم أنه خلقها لغرض . سلمنا ذلك لكن لا نسلم أنه خلقها للنفع فقد يكون الغرض هو الاضرار كالسموم سلمنا أنه الدفع فلا نسلم الحصر في الاربعة سلمنا انحصاره لكن لا يدل على الاباحة لجواز معرفته بفعل الصغير وشبهه . وقوله « وقال الآخرون » يجوز فيه فتح خائه وهو ظاهر وكسرها لانه قسيم قوله احتج الأولون . وحاصله أن القائلين بالتحريم احتجوا بأنه تصرف في ملك الله تعالى بغير اذنه فيحرم قياساً على الشاهد وهم المخلوقات . ورد هذا القياس بالفرق وهو أن الشاهد يتضرر بذلك دون الغائب سبحانه وتعالى . وهذا الجواب أخذه المصنف من الحاصل * وأجاب الامام بمعارضة هذا الدليل بالدليل الدال على الاباحة وهو القياس على الاستقلال والاول أحسن

قال « تنبيه * عدم الحرمة لا يوجب الاباحة لان عدم المنع أعم من الاذن » أقول هذا جواب عن سؤال مقدر ^(١) أورده الفريقان على القائلين بالتوقف

(١) قال المصنف « تنبيه * عدم الحرمة لا يوجب الاباحة لأن عدم المنع أعم من الاذن » قال الاسنوي « هذا جواب عن سؤال مقدر » الى آخر ما أطل به أخذنا ورداً واعتراضاً وجواباً . وأقول هذا السؤال لا ورود له أصلاً على القائلين بالتوقف في الاحكام قبل البعثة المفسر بعدم العلم بالحكم أو نهي الحكم فيها بناء على مذهبهم انه لاحكم قبل الشرع فهذا السؤال وما قيل جواباً عنه انما هو وارد على المعتزلة القائلين بالوقف بمعنى الحيرة وان هناك حكماً قبل الشرع ولكن لما لم يدركوا مصلحة ولا مفسدة ولا تقيهما والفعل عندهم في الواقع لا يخلو عن هذه الاحتمالات الثلاثة احتاروا ولم يدروا ماهو الحكم من الحظر والاباحة فاعترض عليهم الفريقان القائلان بالاباحة أو بالحظر فقالوا هذه الافعال ان كانت ممنوعاً منها الخ ومن هذا تعلم ان هذا السؤال لم يورده هذان الفريقان

بمعنى أنه لا حكم فقالوا هذه الافعال ان كانت ممنوعة منها فتكون محرمة والا فتكون مباحة ولا واسطة بين النفي والاثبات . وأجاب عنه في المحصول بوجهين : أحدهما أن مرادنا بالتوقف اننا لا نعلم أن الحكم هو الحظر أو الاباحة فسقط السؤال والجواب (١) * الثاني وهو على تقدير أن يفسر الوقف بعدم الحكم فنقول أما

على القائلين بالتوقف بمعنى أنه لا حكم لأن القائلين بالوقف بهذا المعنى هم الاشعري وسائر اهل الحق كما علمت ومن هذا تعلم ان جواب المحصول عن هذا السؤال بوجهيه الاول ملاق للسؤال ودافع له وحاصله اننا نقول ان هناك حكماً في الواقع لكن لا نعلم ما هذا الحكم فنحن لا نقول بالواسطة وأما قوله والجواب الثاني الخ فالمراد من تفسير الوقف فيه بعدم الحكم أي عدم الحكم المأمور واذا لم يكن هناك حكم معين لاحظر ولا اباحة فلا حل ولا اذن بمعنى الاذن العقلي وهو العلم بانتفاء المصلحة والمفسدة في الفعل فالموجود حينئذ هو المنع وهو لا يقتضى اباحة وبناء على ذلك يقول هذا القائل للمعترضين عليه أما قولكم ان كانت هذه التصرفات ممنوعة منها فتكون محرمة فنحن نساهم ولكن المقروض اننا لا نعلم هذا المنع لعدم علمنا بما يدل عليه من المفسدة في الفعل فالموجود عدم الحرج فقوله واذا لم تكن ممنوعة منها فتكون مباحة غير مسلم لان عدم المنع من الفعل أهم من الاذن فيه الى آخر ما قبل فهو ملاق للسؤال أيضاً ومرادنا بالاذن هنا هو الاذن العقلي كما تقدم فقول الاسنوي وفيما قاله نظر اه فيه نظر فانه متى كان المراد بالاباحة من الاباحة في هذه الصورة هو الاباحة العقلية كان المراد من الاذن هو الاذن العقلي الذي يدركه العقل بواسطة ما يدركه في الفعل من انتفاء المصلحة والمفسدة في الفعل وأما الاباحة بمعنى عدم المنع فهي مقابلة للاباحة الشرعية بمعنى الاذن من قبل الشارع بالخطاب اللفظي وللاباحة العقلية بمعنى الاذن من قبل الشارع أيضاً بما أدركه العقل في الفعل من انتفاء المصلحة والمفسدة

(١) قال الاسنوي «وأجاب عنه في المحصول بوجهين أحدهما ان مرادنا بالوقف اننا لا نعلم ان الحكم هو الحظر أو الاباحة فسقط السؤال والجواب» وهذا الجواب

قولكم ان كانت هذه التصرفات ممنوعاً منها فتكون محرمة فانه مسلم وأما قولكم

يدل على ان المراد بالوقف هنا غير المراد بالوقف في كلام الاشعري سواء فسرناه بعدم الحكم أو عدم العلم بالحكم وان هذا الخلاف خاص بالمعتزلة فيما بينهم ولا مدخل لأهل الحق فيه فذكر قول الاشعري وغيره من أهل الحق في هذا الخلاف غلط والحاصل ان ما قدمناه عن الزركشى وغيره ان معتمد أهل الحق في الخلاف الخاص بهم فيما يتعلق بأهل الفترة فيما اندرس من الشرائع الفرعية هو الدليل السمعي وعلى ذلك يكون نسبة القول بالاباحة الى كثير من الشافعية وأكثر الحنفية كما في التقرير شرح التحرير وفي شرح المنهاج للاسنوي نقلا عن المحصول والمنتخب ونسبة القول بالخطر أيضاً الى بعض الحنفية والشافعية كما في التقرير على التحرير ونسبة القول بالتوقف الى الامام الرازي والسيضاوي وابن الحاجب والعضد وكشف البردوي وانه قول بعض الحنفية منهم أبو منصور الى آخر ما قاله ابن أمير حاج وانه مذهب الاشعري الى آخر ما ذكره الاسنوي هنا كل ذلك انا هو على مقتضى الدليل الشرعي بعد مجيء الشرع على الوجه الذي بينه الزركشى وأن الصواب ان خلاف المعتزلة على الاقوال الثلاثة انما هو قبل الشرع فيما لا يدرك فيه للعقل جهة محسنة أو مقبحة أو نقيهما ولا يكون ضرورياً للمعيشة وان خلاف أصحابنا أيضاً انما هو في الافعال كلها الفرعية اذا اندرست أحكامها وجهلها أهل الفترة واما الافعال قبل الشرع فالصواب ان المراد بالتوقف المنقول عنهم فيها نفي الحكم كما أشار الى ذلك صاحب جمع الجوامع بقوله بل الامر موقوف الخ وصرح به الزركشى والمحلى وليس المراد بالتوقف ما هو بالمعنى المنقول عن المعتزلة الذي هو توقف حيرة فتعقل لتعرف ان ما قاله الاسنوي وغيره مما لا يخالف ما قلناه غلط وغلط يجب اجتنابه وأما الكلام على هذه الأدلة فقد قدمنا ما فيه الكفاية فلا نعيده ومتى راجعت ما قلناه وما قاله الاسنوي فيها تعرف بالتأمل التام ما هو الفت والسمن في كلام الاسنوي ان كنت أهلاً للتأمل والا فعليك السلام . وما تركنا تفصيل الكلام في ذلك الا خوفاً للتطويل ولتشجيع ذهنك لكي يتعب قليلاً في تمييز الخطأ من الصواب بعد أن فتحنا لك الباب

إذا لم تكن ممنوعاً منها فتكون مباحة فغير مسلم لأنه قد يوجد عدم المنع من الفعل ولا توجد الاباحة بدليل فعل غير المكلف كالنأثم فإنه ليس ممنوعاً منه ومع ذلك لا يسمى مباحاً لأن المباح هو الذي أعلم فاعله أو دل بأنه لا حرج في فعله ولا في تركه فإذا لم يوجد هذا الاذن لا يوجد الاباحة . فتلخص أن عدم المنع من الفعل أهم من الاذن فيه لأنه قد يوجد معه وقد لا يوجد والاعم لا يستلزم الاخص فيكون عدم الحرمة لا يستلزم الاباحة فيصح تفسير الوقف بعدم الحكم . وفيما قاله نظر لأن المراد من الاباحة في هذه الصورة هو الاباحة العقلية وهي عدم المنع لا الاباحة الشرعية حتى يقال لا بد فيها من الاذن . واعلم أن المصنف لم يتعرض لمن يرد عليه السؤال^(١) ولا لكيفية ايراده وقد ظهر أنه

(١) قال الاسنوى « واعلم أن المصنف الى آخره » قد علمت أن من يورد عليه السؤال ثم فريق المعتزلة القائلون بالوقف في هذه الافعال التي لم يدرك العقل فيها مصلحة ولا مفسدة ولا نفيهما وليست هي ضرورية للمعيشة وان معنى الوقف هو الحيرة وعدم الوقوف على الحكم المعين فيها لعدم ادراك العقل فيها ما يقتضى حكماً معيناً وان كان فيها في الواقع ونفس الامر حكم معين ومن هذا تعلم أن هذا السؤال غير وارد من أصله على من فسر الوقف بعدم الحكم أي انتفاءه اصلاً في جميع الافعال لا في مخصوص تلك الافعال التي وقع فيها خلاف المعتزلة ولا على من فسر الوقف بعدم العلم بالحكم بمعنى عدم وجود طريق يوصل الى العلم به لأنه لا طريق لذلك الا الخطاب الذي لا يوجد قبل البعثة وانما أوقع الاسنوى في هذا الخلط والغلط هو مجاراته المصنف في ايراد الوقف الذي قاله الاشعري وسائر أهل الحق في الخلاف الذي بينهم وبين المعتزلة في جميع الافعال قبل البعثة بدل الوقف الذي قاله المعتزلة في هذا الخلاف الخاص بهم في بعض الافعال قبل البعثة على ما قلنا وليبيان هذا الغلط والخلط قال في جمع الجوامع وحكمت المعتزلة العقل فان قضى الى أن قال فان لم يقض العقل بشيء وساق هذا الخلاف الخاص بالمعتزلة وحاصله أن العقل قاض في جميع الافعال الا أنه تارة يقضى بحكم معين بأن ادرك مصلحة أو مفسدة أو انتفاءهما وتارة لا يقضى بخصوصه لخصوصه بحكم معين بأن

لا يرد من أصله على المصنف لأمري أحدهما أنه لم يصرح باختيار الوقف الثاني، أنه فسر الوقف بعدم العلم ولا يرد أيضاً على الامام في الحقيقة لما تقدم لك من كونه يختار التفسير بعدم العلم أيضاً. وحاصله أنه ايراد على تفسير لم يرتضه عن قائل غلط في نسبه اليه كما تقدم لمذهب لم يخبره. وقد التبس المقصود على كثير من شراح هذا الكتاب فاجتنب ما وقعوا فيه من الوهم

قال: « الفصل الثاني - في المحكوم عليه

وفيه مسائل

الاولى * الممدوم يجوز الحكم عليه ^(١) كما انا ما مورون بحكم الرسول عليه

لم يدرك ما ذكر بل بعمومه لعموم الدليل فأدلة المعتزلة في موضع الوفاق وهو أحكام الافعال الاختيارية التي أدرك فيها مصلحة أو مفسدة أو انتفاءها وفي موضع الخلاف وهي الافعال الاختيارية التي لم يدرك فيها شيئاً مما ذكر مأخوذة من طريق العقل لا من طريق الشرع على كل حال

(١) قال المصنف « الاول الممدوم يجوز الحكم عليه الى آخره » أقول هذه المسألة خلافية والخلاف فيها مبنى على خلاف آخر بين العلماء القائلين بثبوت الكلام النفسى في أنه هل وهو في الازل يسمى خطاباً أولاً. قال أبو اسحاق الشيرازى في كتاب الحدود وابن القشيري في المرشد ذهب المتقدمون من أصحابنا الى أنه لا يسمى خطاباً وأمرأ ونهياً في الازل وانما يسمى بذلك فيما لا يزال عند وجود المخاطب وحدث التسمية لا يوجب حدوث المسمى ولا تتغير صفته في نفسه ألا ترى أن الرجل يصير أباً وعماً وزوجاً بعد ان لم يكن مسمى بشيء من ذلك ولم تتغير ذاته ولا صفته في نفسه بذلك وانما يحدث الابن وابن الأخ والزوجة يستحق أن يسمى بهذه الاسماء حقيقة فعلى هذا كل خطاب كلام ولا ينعكس لان هذه الصفة التقسيمية تسمى كلاماً في الازل ولا تسمى خطاباً على هذا. وقال المتأخرون يسمى خطاباً بشرط حدوث المخاطب أي باعتبار من علم الله أنه سيوجد من المخاطبين قال ابن القشيري وهو قول الاشعري وهو الصحيح

﴿ تابع الحاشية ﴾

وذكر بعضهم أن الخلاف لفظي لأن الطلب الازلي انما هو طلب بالصلاحية لا بالتعلق اذ الكلام الازلي في نفسه على صفة الاقتضاء ممن سيوجد فاذا وجد تعلق به الاقتضاء بالفعل فيكون اقتضاء بالفعل وهذا يسمى اقتضاء حقيقة والاول يسمى اقتضاء مجازاً ومنهم من قال ان الخلاف معنوي مبني على الخلاف في تفسير الخطاب فنفسه بالكلام الذي يقصد به افهام من هو متبني لفهمه في الحال قال لا يسمى خطاباً ومنفسه بالكلام الذي يقصد به الافهام في الجملة أطلقه عليه والحق أن الخلاف معنوي

ومما يفرع عليه ان الكلام حكم في الازل أو يصير حكماً فيما لا يزال وهذه المسئلة يتفرع عليها أن الامر يتعلق بالمعدوم تعلقاً معنوياً أولاً فن قال يسمى خطاباً في الازل قال انه حكم في الازل وان الامر يتعلق بالمعدوم تعلقاً معنوياً ومن تقي التسمية في الازل تقي كونه حكماً في الازل ونفي تعلق الامر بالمعدوم وفرعوا على هذا الخلاف أيضاً أن الكلام النفسى في الازل لا يتنوع الى أمر ونهي وغيرها بذلك قال الجمهور لعدم من يتعلق به هذه الاشياء اذ ذاك وانما يتنوع اليها فيما لا يزال عند وجود من يتعلق به فتكون الانواع حادثة مع قدم المشترك بينها كصفات الافعال . وذهب الاشعري الى تنوعه في الأزل اليها بتنزيل المعدوم الذي سيوجد منزلة الموجود وهو الاصح والمراد بالانواع الانواع الاعتبارية أى عوارض لا يجوز خلوه عنها تحدث بحسب التعلقات على كلا القولين لكونه صفة واحدة قائمة بذاته تعالى كالعالم والقدرة وسائر صفاته تعالى فن حيث تعلقه في الازل أو فيما لا يزال بشيء على سبيل الاقتضاء لفعله يسمى أمراً أو تركه يسمى نهياً وعلى هذا القياس كذا لخصه الجلال . وحاصل الثلاثة أن من قال انه يتنوع في الازل الى ما ذكر سماه حكماً وقال بتعلقه بالمعدوم بناء على تنزيل المعدوم الذى سيوجد بمنزلة الموجود ومن قال أنه لا يتنوع في الازل الى ما ذكر لم يسمه حكماً وقال بعدم تعلقه بالمعدوم بناء على عدم وجود المخاطب اذ ذلك هذا ملخص ما قالوه في هذه المسائل الثلاث . وتقول ان لفظ كلام الله تعالى

يطلق تارة ويراد منه الصفة القائمة بذات مولانا وهي صفة واحدة يقال فيها كل ما قيل في سائر الصفات وهذه الصفة تضاد الخرس الباطني ويقربها لفهم الحوادث ملكة الكلام التي تقوم بالنار أو الشاعر التي هي ضد الخرس الباطني أيضا وتارة يطلق ويراد منه الكلمات النفسية المرتبة ترتيباً لا تعاقب فيه ولا انقضاء باعتبار وجودها الازلي العلمي والتعاقب والتجدد انما هو في وجودها اللفظي والكلام النفسي بهذا المعنى يتحد مع الكلام اللفظي ذاتاً وقد قدمنا في تعريف الحكم أن تعلق الكلام النفسي بهذا المعنى تعلق دلالة لا تعلق تخصيص كما هو تعلق الارادة ولا تعلق تأثير كتعلق القدرة فلا يتصور فيه تعلقان أحدهما صلوحى والآخر تنجزى حادث بل هو تعلق واحد ازلا وفيما لا يزال لا يتجدد فيه ولا حدوث وان الذي يتجدد هو بمثابة الرسل ووجود هذا الكلام النفسي بوجوده اللفظي وانزاله عليهم بطريق الوحي لفظاً ومعنى كالقرآن أو معنى فقط كالأحاديث قدسية كانت أو نبوية ووجود المكلف بشروط التكليف وكما أن الكلام اللفظي يسمى خطاباً باعتبار دلالاته على معناه وان لم يوجد مخاطب بالفعل وقت وجوده ولا توجيهه لأحد كذلك لاشبهة في أن الكلام النفسي بمعنى الكلمات النفسية انما يسمى خطاباً باعتبار دلالاته على المعنى الذي دل عليه الكلام اللفظي المتحد معه ذاتاً وذلك لا يتوقف أصلاً على وجود مخاطب ولا على توجيهه لا حد لا حقيقة ولا تنزيلاً وانما الذي يتوقف على وجود المخاطب حقيقة أو تنزيلاً هو الخطاب بالمعنى المصدرى وليس الكلام فيه اتفاقاً وأما الكلام النفسي بمعنى الصفة الواحدة القائمة بذات مولانا كما سبق فهذه لا تنوع ولا تكثر فيها بل هي مبدأ الكلام النفسي بمعنى الكلمات النفسية التي ليست حرفاً ولا صوتاً يقرب اليك فهم ذلك ما ترتبه بملكته من الكلمات النفسية في نفسك بلا حرف ولا صوت ثم تبرزه كلمات لفظية أو نقشية مرتبة بعين الترتيب في الكلمات النفسية انما الفرق بين الترتيبين ان الترتيب النفسي لا تعاقب فيه ولا انقضاء كالكلمات النقشية والترتيب اللفظي متعاقب في الوجود لانه أصوات

وحروف وهي غير قارة لا يمكن أن تجتمع في الوجود بخلاف الكلمات النفسية في وجودها العلمى أو النفسى فانها تجتمع في الوجود ومن هذا تعلم أن الذى دما هؤلاء الناظرين في هذه المسائل الى ما قالوه وارتكبوا فيه ما ارتكبوه من التكلفات هو أولاً عدم الفرق بين الخطاب بالمعنى المصدرى الذى هو توجيه الكلام للمخاطب ليفهم وليس الكلام فيه وبين الخطاب بمعنى الكلام المفهوم والكلام هنا في هذا مع وجود الفرق البين بين الخطابين فان الاول يقتضى وجود المخاطب حتماً وأما الثانى فلا يقتضى وجود المخاطب اصلاً ولا توجيهه لاحد لا فرق في ذلك بين الخطاب اللفظي والخطاب النفسى بل متى كان الكلام مفهماً أي دالاً على معنى يفهم عند توجيهه كان خطاباً حقيقة لفظياً كان الكلام أو نفسياً قال تعالى « وأوحى الى هذا القرآن لا نذركم به ومن بلغ » أى لا نذركم به وانذر من بلغه القرآن في الازمنة الآتية وقد جاءت الاحاديث الصحيحة موافقة للقرآن « ألا فليبلغ الخاضر منكم الغائب فرب مبلغ أوعى. أو أفقه. من سامع » والاجماع قائم على أن التكليف غير خاص بمن كان موجوداً من المكلفين وقت نزول الوحي بل هو عام لمن كان موجوداً وقت نزول الوحي ولمن لم يكن موجوداً وقته ووجد بعده مستوفياً شروط التكليف الى أن تنقضى دار التكليف وبما لا شك فيه أن القرآن كلام الله الازلى عندنا وانه خطابه لعباده وأوامره ونواهيته وأحكامه مستمرة باقية باستمرار هذه الدار وبقائها فمن كان موجوداً وقت نزوله موصوفاً بشروط التكليف صار مأموراً ومكلفاً ومن لم يكن موجوداً كذلك يصير مأموراً ومكلفاً عند وجوده موصوفاً بشروط التكليف لا بمعنى أن الأمر يتجدد بل الذى حدث وتجدد هو وجود المكلف موصوفاً بشروط التكليف وكونه مكلفاً وثانياً عدم الفرق بين الكلام النفسى بمعنى الصفة الواحدة القائمة بذات مولانا جل وعلا التى جرى فيها الخلاف عند مثبتيتها في أنها موجودة بوجود حقيقى أو أنها أمر اعتبارى صادق فقط لا وجود لها الا وجود الذات الاقدس كالخلاف في غيرها من الصفات وهذه لا كلام للأصوليين فيها ولا يتعلق بها غرضهم

واتما يتكلم عليها علماء الكلام ولا يمكن للعقل ادراك كنهها ومذهب السلف
عدم الخوض فيها بل يفوض معناها كسائر الصفات اليه تعالى مع اعتقاد أن الله
تعالى موصوف بها عملاً بالقرآن وبين الكلام النفسى بمعنى الكلمات الازلية التى
هى القرآن الكريم المقروء بالسنتنا المكتوب فى مصاحفنا المحفوظ فى صدورنا
المنزل على رسولنا الذى جاء فيه ما بين دفتى المصحف كلام الله تعالى والذى قال
فيه سبحانه وتعالى «انا نحن نزلنا الذكر وانا له الحافظون» الى غير ذلك من الآيات
والكلام بهذا المعنى هو الذى يتعلق به غرض الاصولى والفقهي لفظياً كان او
نفسياً لانه مدار استنباط الاحكام الشرعية والكلام النفسى بمعنى الصفة القائمة
بذات مولانا هو كما قلنا مبدأ أزلا للكلام النفسى بمعنى الكلمات النفسية المرتبة
بالترتيب الخاص بها الذى جاء على وفق ترتيب الالفاظ القرآنية التى نقرأها ونعبد
بتلاوتها مثلاً ولا يستطيع احد أن ينكر أن الكلام النفسى بمعنى الصفة لا يتنوع
فى الازل ولا فيما لا يزال لا باعتبار ذاته ولا باعتبار تعلقه فانه لا تعلق له الا
بالكلمات النفسية التى هو مبدؤها كما أن الثابت عندنا أن هذا القرآن الذى نقرأه
ونتلوه به ونكتبه هو كلام الله تعالى الازلى وكلماته أزلية والمنزل على رسولنا
صلى الله عليه وسلم وان الحادث والمتجدد هو القراءة لا المقروء والكتابة لا
المكتوب والتلفظ لا الملفوظ والحفظ لا المحفوظ والتنزيل لا المنزل والله تعالى
أنزله على رسوله محمد صلى الله عليه وسلم باللفظ والمعنى بدون أن يكون لمخلوق
فيه أدنى مدخل فى كلماته ولا فى معناها فكان مما لا شبهة فيه ان هذا القرآن
الذى هو الكلمات النفسية الازلية متنوع فى الازل الى أمر ونهى نفسين باعتبار
وجوده العلمى وهكذا سائر الانواع كما أنه متنوع فيما لا يزال باعتبار وجوده
اللفظى والكلام النفسى بالمعنى الثانى وهو الكلمات النفسية المرتبة أزلا فى
وجودها العلمى ترتيباً لا تماقب فيه بمبدأها الذى هو صفة الكلام النفسى بالمعنى
الاول والكلام الذى هو الكلمات اللفظية المرتبة بقدرة الله تعالى بدون مدخل
لاحد من الخلق ترتيباً يوافق تمام الموافقة ترتيب الكلمات النفسية فى الكلمات

والايات والسور متعددان بالحقيقة والذات والاختلاف بينهما في الوجود فقط فوجود الكلمات النفسية وجود علمي ازلي ويتبع ذلك أن لاتعاقب بين الكلمات بل كلها في هذا الوجود مجتمعة مثلها تقريبا لفهم مثل الكلمات النفسية مجتمعة في الوجود لا تعاقب فيها ووجود الكلمات اللفظية خارجي حادث فيما لا يزال ويتبع ذلك أنها متعاقبة لانجتمع في الوجود الخارجي . ومن ذلك تعلم أن الكلمات اللفظية كما أنها متنوعة كذلك الكلمات النفسية متنوعة أيضاً لانهما متعددان حقيقة وذاتا وكما أن الكلام اللفظي الذي أنزله الله على محمد صلى الله عليه وسلم قد خوطب الموجودون وقت نزول الوحي به قد خوطب به المعدومون وقت نزوله ولم يمنع ذلك من كونه يسمى خطابا ومن تنوعه الى أمر ونهي وغير ذلك وكذلك يقال في الكلمات النفسية في الازل التي هي عين ما أنزل في الحقيقة والذات لا يمنع من كونها تسمى خطابا وتنوع الى أمر ونهي وغير ذلك في الازل عدم وجود مخاطب ومأمور ومنهى اذ المدار في كونه حقيقة افعال امرا على كونها دالة على طلب الفعل في ذاتها سواء توجهت بالفعل الى مخاطب أو لم توجهه وسواء وجد مخاطب أو لم يوجد ومما لا شك فيه ان كلمة افعال النفسية التي ليست صوتا ولا حرفا دالة على طلب الفعل طلبا نفسيا كدلالة كلمة افعال اللفظية على طلب الفعل لفظا بلا فرق وكل منهما خطاب وأمر بهذا الاعتبار وجد مخاطب ومأمور أو لم يوجد ما ذكر نم توجيه الامر بالفعل لا بد فيه من وجود المأمور فاهما معنى الخطاب فالخطاب الذي يتوقف على وجود المخاطب هو الخطاب بالمعنى المصدرى وأما الخطاب بمعنى الكلام المفهم نفسيا كان أو لفظيا فلا يتوقف كونه كذلك على وجود المخاطب وكذلك لفظ الامر بالمعنى المصدرى الذي هو عبارة عن توجيه صيغة طلب الفعل لا بد فيه من وجود المأمور فاهما معنى الامر وأما الامر بمعنى كلمة افعال نفسية كانت أو لفظية فلا يتوقف تسميتها أمرا على وجود المأمور بل المدار في ذلك على كونها كلمة دالة على طلب الفعل وقد علمت مما قدمناه غير مرة ان تعلق الكلام النفسي بالمعنى الثاني معناه دلالاته على معناه

وان هذا التعلق واحد لا يتغير ولا يتجدد بل هو مستمر ازلا وفيما لا يزال وان الذي يتجدد انما هو بعثة الرسل وانزال الكلام اللفظي ووجود المكلف موصوفا بشروط التكليف وان هذا هو المراد من التعلق التنجيزي وهو المأخوذ في تعريف الحكم المتعارف عند الاصوليين الذي هو مدار النفي تارة والاثبات تارة قبل البعثة فمنهم من تفاه قبلها ومنهم من اثبته كما تقدم . وهذا الخلاف خاص بأهل السنة القائلين بثبوت الكلام النفسي ، وأما المعتزلة الذين ينفون الكلام النفسي بقسميه ولا يقولون بثبوتة فلا يتصور منهم الخلاف في أن الكلام النفسي يسمى خطابا ازلا فيتنوع أولا يسمى خطابا فلا يتنوع ، لان هذا الخلاف فرع القول بثبوت الكلام النفسي والمعتزلة لا يثبتونه . نعم هم يخالفون في تعلق الامر بالمعدوم كما ان سائر الفرق يخالف في ذلك ولا يقول بتعلق الامر بالمعدوم الا الاشاعرة فقط ولذلك قال في كشف المبهم على مسلم الثبوت عند قول المسلم خلافا للمعتزلة بل لسائر الفرق كما نص عليه الامدى في الاحكام والمضد في شرح المختصر وابن أمير حاج في التقرير ولكون المعتزلة يخالفون في تعلق الامر بالمعدوم وهم لا يقولون بالكلام النفسي قال المصنف المعدوم يجوز الحكم عليه وقال في مسلم الثبوت المعدوم مكلف خلافا للمعتزلة اه وكانت عبارتهما أحسن من قول صاحب جمع الجوامع ويتعلق الامر بالمعدوم ومن قول الامام المعدوم يجوز ان يكون مأمورا . ومن قول ابن الحاجب الامر يتعلق بالمعدوم لان كلام الحكم في عبارة المصنف والتكليف في عبارة المسلم أعم من الامر لان كلام الحكم والتكليف كما يكون بالامر النفسي او اللفظي يكون بغيرهما عند المعتزلة كما مر في مبحث الحسن والقيح فالمعتزلة ينكرون تعلق الحكم والتكليف بالمعدوم كما ينكرون الكلام النفسي كما ان فريقا من يثبتون الكلام النفسي ويقولون انه لا يسمى في الازل خطابا ولا يتنوع في الازل ينكرون تعلق الامر ازلا بالمعدوم تعلقا معنويا لانهم ينكرون تعلق الكلام النفسي في الازل ولذلك قالوا انه لا يسمى في الازل خطابا ولا تنوع فيه وسيأتي لهذا بقية

الصلاة والسلام^(١). قيل الرسول أخبر أن من سيولد فإن الله تعالى سيأمره . قلنا أمر الله تعالى في الازل معناه أن فلاناً اذا وجد فهو بأمر بكذا . قيل الأمر في الازل ولا سامع ولا مأمور عبث بخلاف أمر الرسول عليه الصلاة والسلام^(٢)

(١) قال المصنف « كما انا مأمورون بحكم الرسول عليه الصلاة والسلام » محصله قياس الكلام النفسى على الكلام اللفظى وان الحكم فى اللفظى كما هو على المعدوم باتفاق فالكلام النفسى مثله لانه عينه فان المراد منه الكلمات النفسية المرتبة أزلا بترتيبه فيما لا يزال عند ازاله على الرسول صلى الله عليه وسلم قالت المعتزلة ان الرسول أخبر ان من سيوجد فان الله سيأمره قلنا كذلك قد أخبر الله أيضا فى كتابه ان كل من سيوجد فان الله سيأمره فقال جل وعلا « وأوحى الى هذا القرآن لانذركم به ومن بلغ » فكما جاء فى السنة « فليبلغ الحاضر منكم الغائب » الحديث جاء فى القرآن ما ذكر والقرآن عندنا هو الكلمات النفسية الازلية المرتبة ازلا على وجه ما قدمناه فأمر الله فى الازل معناه أن فلانا اذا وجد فهو مأمور بكذا أى فالذى يتجدد هو وجود المأمور بالامر النفسى لا وجود الامر الذى هو كلمة افعال النفسانية كما ان الذى يتجدد هو المأمور بالامر اللفظى لا وجود الامر اللفظى الذى هو كلمة افعال

(٢) قال المصنف على لسان المعتزلة « قيل الامر فى الازل ولا سامع ولا مأمور عبث بخلاف امر الرسول عليه الصلاة والسلام » محصله ابداء فرق بين الكلمات النفسية والكلمات اللفظية وان الامر فى الاولى فى الازل لا يوجد فيه سامع أصلا ولا مأمور بخلاف الاوامر اللفظية فان المخاطبين به هم الموجودون وقت نزوله وهذا كاف فى عدم العبث وأما من يوجد بعد فهو داخل فى الحكم بدلالة النص لمساواة ما يوجد لمن كان موجودا فى علة الحكم وتقوله عليه الصلاة والسلام « حكى على أحدكم حكم على الكافة » وأجاب المصنف بما اجلب به وسينافسه فيه الاسنوى وستنكلم عليه فيما بعد ومحصل ما أشار اليه المصنف من اعتراض المعتزلة مع ذكر الجواب الصحيح الذى منه تعلم ان الكلام خطاب وطلب فى الازل ولا تجدد فى ذاته ولا فى دلالة ولا فى صفاته ولا فى انواعه وان الذى

قلنا مبنى على القبح العقلي ومع هذا فلا سفة في أن يكون في النفس طلب التعلّم من ابن سيولد « أقول لما فرغ من الكلام في الحاكم انتقل الى المحكوم عليه يتجدد انما هو وجود المكاف بشرائط التكليف وهذا هو معنى كونه مكفا تكليفا معنويا أى تعليقيا على معنى ان الكلام النفسى دال على طلب افعال أو الترك من كل يكون موجودا بالفعل مستجمعا لشرائط التكليف عند البعثة لاحد من الرسل او يوجد كذلك بعدها الى ان تنقضى دار التكليف فكل من وجد كذلك عند بعثة أول الرسل أو يوجد كذلك بعدها الى ان تنقضى تلك الدار صار مكفا بهذا الطاب الذى يعلّمه المكاف من الكلام اللفظى المنزل على الرسول المبلغ اليه فالملق ليس هو دلالة الكلام النفسى على طلب الفعل أو الترك وانما الملحق هو صيرورة المعدوم الذى سيوجد مكفا فالتعليق راجع لوجود المعدوم واتصافه بالتكليف وشروطه لا لكون الكلام النفسى خطابا ولا لتنوعه ولا لدلالته على طلب الفعل أو الترك قالت المعتزلة انه يلزم على تكليف المعدوم أمر من هو غير موجود ونهيه وذلك سفة لان طلب الفعل من المعدوم غير معقول وعبث أيضا لان المقصود من التكليف الامتثال وهو غير متصور من المعدوم فالأمر او النهى حينئذ يكون كمن جلس في دار وأمر ونهى من غير حضور مأمور أو منهى قالت الاشاعرة جوابا عن ذلك انه انما يلزم ذلك لو كان الطلب للفعل في الازل من المعدوم طلبا تنجزيا بان يأتى بالفعل حال عدمه وليس هذا هو معنى كون المعدوم مكفا عندنا اما لو كان معناه ان الطلب موجود ومحقق في الازل بمن سيوجد فيما لا يزال على معنى انه يأتى بالفعل عند وجوده فاهما للخطاب فلا يلزم منه السفة ولا العبث وذلك كأوامر الله تعالى على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم سواء كانت بوحى متلو أو غير متلو في حق المعدومين في زمانه صلى الله عليه وسلم من المكلفين الذين يوجدون بشروط التكليف فالكلام اللفظى الذى منه هذه الاوامر وهذه النواهي خطاب في ذاته وان لم يوجد من يخاطب به ومتنوع في ذاته الى أمر ونهى وغيرهما بلا شبهة ولم يتوقف كونه كذلك على وجود هؤلاء الذين سيوجدون فيما بعد نزوله بل متى وجد المكفون في أى

وذكر فيه أربع مسائل: الأولى في جواز الحكم على المعلوم ولنقدم عليه مقدمة فنقول اختلفوا في معنى كونه متكلما فقالت المعتزلة معناه انه خالق للكلام فعلى زمن كان موصوفين بشروط التكليف صاروا مخاطبين ومكلفين بالفعل وهذا المقدار لا فوق فيه بين ان نقول ان من وجدوا بعد نزول الوحي داخلون في الخطاب النازل بعبارة النص او بدلالته فان الخطاب على كل حال لا يتوجه الا عند وجود المكلف بشرائط التكليف ومن هذا العلم ان الحق ان الكلام النفسى بمعنى الكلمات الازلية النفسية يسمى خطابا في الازل ويتنوع فيه أيضا وان المعلوم مكلف تكليفا تعليقيا على الوجه الذى فصلناه وان الخلاف فى ذلك بين أهل السنة خلاف لفظى لان كل من قال بثبوت الكلام النفسى بمعنى الكلمات النفسية الازلية التى هى مدلول الكلمات القرآنية اللفظية مثلا لا ينكر دلالتها على الطلب النفسى للفعل أو الترك فى ذاتها ازلا وان كلمة افعل النفسية دالة على طلب الفعل النفسى كما ان كلمة افعل اللفظية دالة على طلب الفعل اللفظى ومثل ذلك لا تفعل النفسية واللفظية بلا فرق وهذه الكلمات النفسية عند ما ينزلها الله على رسوله معبرا عنها بعبارات لفظية بلسان ملك الوحي ووجود المكلف مستجما لشروط التكليف يتوجه اليه ذلك الطلب النفسى للفعل أو الترك وهذا هو معنى تكليف المعلوم تكليفا تعليقيا ومخالفوهم من أهل السنة نقوا تكليف المعلوم تكليفا تنجيزيا وهذا أيضا لا ينكره الاولون لان الجميع متفقون على انه لا حكم ولا تكليف قبل البعثة فالخلاف الحقيقى بيننا وبين المعتزلة لا يبيننا لان مبنى قولنا بتكليف المعلوم تكليفا تعليقيا هو اننا نقول بثبوت الكلام النفسى بمعنى الكلمات النفسية ومبنى قولهم بعدم تكليف المعلوم هو انهم لا يقولون بثبوت الكلام النفسى والخلاف فى ذلك حقيقى فان انبى عليه يكون حقيقيا غير انه لا ثمرة له عند الاصوليين الذين يبحثون عن أدلة الفقه الاجمالية وهو انما يبحث عنها محتاج اليه المجتهد وهو الفقيه الذى يستنبط الاحكام الشرعية العملية من ادلتها التفصيلية فلا بحث للاصولى أولا وبالذات الا فى الادلة الاجمالية التى هى من اقسام النظم والكلام اللفظى وهذا

هذا يكون الكلام عندهم من صفات الافعال يوجد فيما لا يزال . وقالت الحنابلة كلامه تعالى عبارة عن الحروف والاصوات وهي قديمة وانكروا كلام النفس . وقال الاشعري وأتباعه انه صفة قديمة قائمة بذاته لا اول لوجودها (١) وهو

لا خلاف لاحد من الفرق من معتزلة وغيرهم في انه يتعلق بمن كان موجودا وقت نزوله وبلغه وبمن يوجد مستجمعا شرائط التكليف بعد نزوله فالبحث في ذلك بالنظر الى الاصوليين قليل الجدوى

(١) قال الاسنوى « وقال الاشعري واتباعه انه صفة قديمة الى آخره » قد علمت أن الاشعري واتباعه وسائر أهل السنة وان قالوا بذلك لكن ليس الكلام النفسي بهذا المعنى هو الذى يتكلم فيه الاصوليون والفقهاء ويبنون عليه الاحكام التكليفية وانما الذى يبحثون عنه ويبنون عليه ما ذكر هو الكلام النفسى بمعنى الكلمات النفسية الازلية وان الكلام النفسى بهذا المعنى هو الذى يسمى خطابا ويتنوع وينقسم الى أمر ونهي وغيرهما من الاقسام وأما الكلام بالمعنى الأول فلا تعدد فيه لا بحسب ذاته ولا بحسب الاضافات وانه لا ينقسم بحسب متعلقاته اذ ليس له متعلقات بل هو مبدأ فى الأزل للكلمات النفسية المرتبة ازلا وهى المتعلقة أى الدالة فعلا ومتنوعة حقيقة الى أمر ونهى لاتحادها مع اللفظى والبحث عنه بحث عنها كما صرح به الاصوليون فما قاله الاسنوى كغيره قد علمت أن منشأه عدم الفرق بين الكلام النفسى بمعنى الصفة الواحدة القديمة التى لا تعدد فيها ولا انقسام وبين الكلام النفسى بمعنى الكلمات النفسية المتحددة مع الكلمات القرآنية اللفظية التى يبحث عنها كل من الاصولى اجمالا والفقهاء تفصيلا ومن هنا تعلم أن هذه المقدمة لا يتفرع عليها قوله « اذا عرف هذا فنقول لما كان الحكم عند الأشاعرة هو خطاب الله تعالى كما تقدم الى آخره » فان خطاب الله الذى هو كلامه الازلى وأخذ هذه الاشاعرة فى تعريف الحكم هو بمعنى الكلمات النفسية الدالة بالافتضاء على طلب الفعل جازما أو غير جازم وطالب الترك كذلك والطلب على وجه التخخير كما سبق لان الكلام النفسى بهذا المعنى هو الذى يصح أخذه فى تعريف الحكم المتعارف وأما الكلام النفسى بمعنى الصفة فلا يصح

صفة واحدة في نفسه لا تعد فيه بحسب ذاته بل بحسب الاضافات وهو مع وحدته أمر ونهي وخبر ونداء وانقسامه الى هذه الاشياء بحسب تعلقاته فانه ان تعلق بطلب الفعل كان امراً أو بطلب الترك كان نهياً فكونه أمراً أو نهياً اوصاف لا أنواع كما أن الجوهر في نفسه واحد وان كان مشتتملاً على اوصاف كالتحيز والقيام بنفسه والقبول للاعراض . اذا عرف هذا فنقول لما كان الحكم عند الاشاعرة هو خطاب الله تعالى كما تقدم وخطاب الله تعالى هو كلامه الازلي كما بيناه لهم أن يقولوا ان الامر والنهي ثابتان في الازل وليس ثم مأمور ولا منهي فلذلك قالوا المعدوم يجوز الحكم عليه وهذه هي عبارة المصنف وهي أحسن من قول الامام المعدوم يجوز أن يكون مأموراً لان الحكم أعم . قال في المحصول وليس معنى كون المعدوم مأموراً انه يكون مأموراً حال عدمه لانه معلوم البطلان بل على معنى أنه يجوز أن يكون الامر موجوداً في الحال ثم أن الشخص الذي سيوجد بعد ذلك يصير مأموراً بذلك الامر هذا انقظه . وذكر الآمدى نحوه فقال معناه قيام الطلب القديم بذات الرب سبحانه وتعالى للفعل من المعدوم بتقدير وجوده وتهيئته لفهم الخطاب فاذا وجد وتهيأ للتكليف صار مكلفاً بذلك الطلب قال وانكره سائر الفرق لنا أن الواحد منا حال وجوده يصير مأموراً بأمر الرسول عليه الصلاة والسلام مع أن ذلك الامر

أخذه في تعريف ذلك الحكم لما فصلناه من قبل الاترى الى قول الامام في المحصول الآتى نقله في كلام الاسنوى وليس معنى كون المعدوم مأموراً انه يكون مأموراً حال عدمه لانه معلوم البطلان بل على معنى أنه يجوز أن يكون الامر موجوداً في الحال ثم ان الشخص الى آخره فان هذا صريح كما قدمناه في أن الطاب لا تعلق فيه بل هو موجود محقق في الازل وانما الذي هو معلق وسيوجد هو التكليف بالفعل ووجود المكلف مستجعماً لشروط التكليف وهذا لا يكون قبل البعثة اتفاقاً عند أهل السنة وان الآمدى ذكر نحوه وعبارة الآمدى أوضح من عبارة الامام وكلاهما صريح فيما قلنا من أن المراد بالكلام النفسى هو الكلمات النفسية

ما كان موجوداً الا حلة عدمنا فكذلك في حق الله تعالى . افترض المحض على هذا الدليل هنا فقال ان الرسول عليه الصلاة والسلام نخب ومبلغ عن الله تعالى أو امره اما بالوحى واما بالاجتهاد وليس هو بعنشيء لا وامر من عنده فالأمر الوارد منه اخبار عن الله تعالى بأنه سيأمرهم عند وجودهم فلم يحصل الأمر عند عدم المأمور بخلاف دعواكم في امر الله تعالى والجواب أن أمر الله تعالى في الازل عبارة عن الاخبار أيضاً (١) لان معناه أن فلاناً اذا وجد بشروط

(١) قال الاستنوي « والجواب أن امر الله تعالى في الازل عبارة عن الاخبار الى آخره » أقول لما نقل امام الحرمين في الارشاد الاتفاق على أن الكلام النفسى لا يتنوع سلكوا في الاستدلال على ذلك مسالك فنبههم من استدلال على عدم تعدده وتنوعه بالاجماع وهى طريقة القاضى حيث قال أجمعوا على نفي كلامه بان قديم وازادة ثانية قديمة الى آخر ما قال ونازعه ابن القشيري في هذا الاجماع بما حكى عن أبي سهل الشهير بالصلوكى انه قال لله بكل معلوم علم فله علوم لانهاية لها وهذا كما يجرى في العلم يجرى في غيره من الصفات وبعضهم استدلل بالدليل العقلى المقام على وجوب اتحاد كل صفة من صفاته تعالى وبناء على هذا لما رأى فريق هذا الاجماع على اتحاد الكلام النفسى وعدم انقسامه أجابوا بوجهين الأول ما التزمه أبو اسحاق من رد جميع هذه الاقسام الى الخبر ليدتظم القول بالوحدة فقال الامر خبر عن تحتم الفعل والنهي خبر عن تحتم الترك . الثانى أنه لا ينقسم في الازل وإنما ينقسم فيما لا يزال ولم يسلم هذا الاجماع ولما ورد على ما قاله أبو اسحاق ووافق عليه الامام ما أورده الاستنوي عدل المصنف الى أنه اخبار بمصيره مأموراً ولكنهم أوردوا على ذلك أنه كيف يسوغ اتحاد ما أخبر الله عنه من قصص وهى مختلفة متباينة فان ما جرى لكل نبي غير ما جرى للآخر او كذلك المأمورات والمنهيات فكيف يكون ما جرى لآدم عليه السلام من الاوامر والنواهي وغير ذلك هو عين ما جرى لموسى وعيسى ونبينا عليهم الصلاة والسلام وكيف يكون الامر بالحج هو نفس الامر بالصلاة وكيف يكون النهي عن الزنا هو نفس النهي عن شرب الخمر وكيف تكون النواهي عين الاوامر

التكليف صار مكلفاً بكذا . واعلم ان كون الامر مغناه الاخبار نقله في الحصول
والمنتخب هنا عن بعض الاصحاب فجزم به صاحب الحاصل فتبعه المصنف عليه
وكيف يكون « قل هو الله أحد » نفس « ثبت بدا أبي هب » فلم يبق الا أنه أنواع
مختلفة الذوات مشتركة في الكلام والكلام جنس لها . وأجابوا عن ذلك بأن
الاتحاد بالذات والاتقسام باعتبار اختلاف التعلقات والاضافات وأنت اذا تأملت
تجد أن الإراد المذكور مبني على أن المراد بالكلام النفسى الكلمات النفسية
المرتبة أزلا المتعددة ومتنوعة بالذات لانها هي التي يقال فيها انها أنواع مختلفة
الذوات مشتركة في الكلام الى آخره وان القائل بالاتحاد باعتبار أنه خبر عن
تحتم العقاب على الفعل أو على الترك أو بمصيره مأمورا لا يصح قوله على ارادة
الكلام النفسى بمعنى الصفة القديمة كما هو واضح ولا بمعنى الكلمات النفسية لانه
لم يقل أحد بالاتحادها حتى نحتاج الى هذا القول لائق الذى أجمعوا على اتحاده انما
هو الكلام النفسى بمعنى الصفة القديمة كما هو صريح قول المستدل بالاجماع
أجمعوا على نفي كلام ثابت الى آخر ما تقدم وقول المستدل بالدليل العقلى أن
الدليل العقلى قام على اتحاد كل صفة من صفات الله تعالى وبهذا تعلم أن ما أجاب به
البيضاوي من كون الكلام النفسى خبراً وأطال الاسنوى في شرحه أخذاً ورداً
واعترافاً وجواباً جميعه من قبيل الخلط في القول وما أوقعهم فيما وقعوا فيه الا
تقليدهم لمن تقدموا ممن لم يفرقوا بين الكلام النفسى بمعنى الصفة والكلام
النفسى بمعنى الكلمات النفسية وتعلم أن ما صرح به في الحصول والمنتخب
من ابطال هذا القول الذى ذهب اليه أبو اسحاق هو الحق وان جزمه بعكس
ذلك وموافقة كلام المصنف في موضع آخر من الحصول وفي المسئلة السابعة عشرة
من الاربعين وفي المسئلة الثامنة عشرة من معالم اصول الدين خلاف الحق وأما
ما استشكل به صاحب الحصول هذا القول فهو بوجهيه لا ينفيد أما الاول
فلا نأى سلم انه يتطرق اليه احتمال التصديق والتكذيب وقوله والامر لا يتطرق
اليه ان كان مراده لا يتطرق اليه باعتبار كونه امراً نشائياً فهو مسلم وليس
بمراد وان كان لا يتطرق اليه باعتبار ما قلنا أن مغناه اخباره بتحتم العقاب

وقد صرح بإبطاله في الکتبتين المذكورين في أوائل الاوامر والنواهي في الكلام على أن الطلب غير الارادة . نعم جزم بعكس ذلك وموافقة كلام المصنف في المحصول في الكلام على تكليف مالا يطابق وفي الاربعين في المسئلة السابعة عشرة . وفي معالم أصول الدين في المسئلة الثامنة عشرة . قال في المحصول هنا وهو مشكل من وجهين : أحدهما انه لو كان خبرا لتطرق اليه التصديق والتكذيب والامر لا يتطرق اليه ذلك . الثاني انه لو أخبر في الازل لكان اما ان يخبر نفسه وهو سفيه او غيره وهو محال لانه ليس هناك غيره . قال ولصعوبة هذا المأخذ ذهب عبد الله بن سعيد من اصحابنا الى ان كلام الله تعالى في الازل لم يكن أمراً ولا نهياً ثم صار فيما لا يزال كذلك . ولقائل ان يقول انا لانقل من الكلام الا الامر والنهي والخبر^(١) فاذا سلمت حدوثها فقد قلت

على الترك فغير مسلم وهو يتطرق اليه ما ذكر باعتبار ذاته وان امتنع بالنسبة للمخبر لاستحالة الكذب في خبره تعالى بدليل عقلي خارج عن الخبر . وأما الثاني وهو قوله لو أخبر في الازل الى آخره فنقول ان هذا الذي قلت انما هو في الاخبار بالمعنى المصدرى وليس الكلام فيه ولا في الخبر الموجه بالفعل الى سامع بل الكلام انما هو في الخبر بمعنى القضية الخبرية الدالة على ما يحتمل الصدق والكذب لذاتها وهذه القضية تسمى خبراً باعتبار دلالتها على ما ذكر سواء أخبر بها مخبر نفسه أو غيره أو لم يخبر بها أحدا بل هي خبر وان لم يوجد أحد يخبر بها وبهذا تعلم أنه لا صعوبة في هذا المأخذ وان ما ذهب اليه عبد الله بن سعيد من الاصحاب انما هو مبنى على أن المراد من الكلام الصفة القديمة وهي ليست أمراً ولا نهياً في الازل ثم باعتبار تعلقه فيما لا يزال يصير أمراً ونهياً فكلامه موافق لما قدمناه عن غيره

(١) قال الاسنوى « ولقائل أن يقول انا لانقل من الكلام الى آخره »

أقول نعم لانقل من الكلام بمعنى الكلمات نفسية كانت أو لفظية الا ما يتنوع الى أمر ونهي وخبر وغيرها ولكن لانسلم حدوثها مطلقا ولا قدمها مطلقا بل نقول هي بحسب ذاتها وماهيتها ووجودها العلى ازلية وباعتبار وجودها

بحدوث الكلام فان ادعيت قدم شيء آخر فمليك بافادة تصوره ثم اقامة الدليل على ان الله تعالى موصوف به ثم اقامة الدليل على قدمه ولا بن سعيد ان يقول أعني بالكلام القدر المشترك بين هذه الاقسام (١) اه كلام المحصول * واعلم ان الامام لما ذكر ان امر الله تعالى معناه الاخبار جعله عبارة عن الاخبار بنزول العقاب على من يترك (٢) ثم استشكله بالوجوبين السابقين وبأنه يلزم ان لا يجوز العفو لان الخلف في خبر الله تعالى محال فعدل المصنف عن كونه اخباراً بنزول العقاب الى الاخبار بمصيره مأموراً تقليلاً للاشكال لان سؤال العفو لا يرد عليه وانما يرد عليه

اللفظي حادثة فالحدث على الحقيقة هو التلفظ لا المنفوخ كما قدمناه فنحن نسلم حدوثها بهذا المعنى ولا يلزم أننا نسلم حدوث الكلام لأن الكلام في ذاته أزلي والحدث هو التكلم به فقد ادعينا قدم شيء هو الكلام النفسى وهو متحد ذاتا وماهية مع الكلام اللفظى وافدنا تصوره والدليل قائم على أنه تعالى موصوف بصفة تسمى صفة الكلام كما هو صريح القرآن لان وصف الذات بالمشق من لوازمه قيام مبدأ الاشتقاق بالذات ومن لوازم قيامه بالذات أن يكون أزلياً والالزم قيام الحادث بذاته تعالى فقد قام الدليل على انه تعالى موصوف بهذه الصفة وانها قديمة أى أزلية

(١) وقوله « ولا بن سعيد أن يقول أعني بالكلام القدر المشترك بين هذه الاقسام » تقول فيه انه ان أراد ذلك فلا يصح قوله كلام الله لم يكن أمراً ولا نهياً في الازل لما علمت أن الكلام بمعنى القدر المشترك بين اقسامه هو بمعنى الكلمات النفسية وهى في الازل أمر ونهى وفيما لا يزال كذلك كما قدمناه ولو كان الجنس أزلياً والانواع فيما لا يزال لم تحقق الجنس بدون انواعه وهو محال فان اردت بالجنس الكلام الذي هو صفة واحدة وبالانواع الانواع الاضافية كما قلنا انه

مراده كان كلام ابن سعيد كثيره وأنه ليس بمراد للاصوليين كما فصلناه سابقا

(٢) قال الاسنوي « واعلم ان الامام لما ذكر الخ » وأقول قد علمت ما في هذا الكلام من أن كون الكلام النفسى خبراً على ما قال الامام وعلى ما قلناه المصنف ليس بصحيح فلا معنى للاشتغال به

الاولان فقط وهو من محاسن كلامه . على انما نجيب عن المفو بأن نقول الامر عبارة عن الاخبار بنزول العقاب اذا لم يحصل عقوب . وقوله « قيل الامر في الازل الخ » لما شبهنا أمر الله تعالى في الازل بأمر الرسول لنا قبل وجودنا اعتبرصوا عليه بما سبق (١) فأجبنا عنه فشرعوا في فرق آخر بينهما فقالوا كيف يعقل الامر في الازل سواء كان بمعنى الاخبار أم بمعنى الانشاء لان الامر في الازل مع أنه لا مأمور اذ ذاك فيمتثل ولا سامع فيمتثل عبث وسفه كمن جلس في داره وأمر ونهى من غير حضور مأمور . ومنهني بخلاف أمر الرسول عليه الصلاة والسلام فان هناك سامعاً مأموراً يعمل به وينقله الى الميامورين المتأخرين . ويحتمل أن يريد بقوله ولا سامع أى ان جعلناه خبراً وقوله ولا مأمور أى ان جعلناه أمراً حقيقة . والجواب عنه ان نقول ان اردتم انه قبيح شرعاً فمنوع وان اردتم انه قبيح عقلاً فسلم . ولكننا قد بينا فساد الحسن والقبح العقليين ومع هذا أى ومع تسليمنا القول بالتقبيح العقلي فلا سفه في مسئلتنا وذلك لانه ليس المراد بالامر أن يكون في الازل لفظ هو أمر او نهى بل المراد به معنى قديم قائم بذات الله تعالى وهو اقتضاء الطاعة من العباد وأن العباد اذا وجدوا يصيرون مطالبين بذلك الطلب وهذا لاسفه فيه كما لاسفه في أن يقوم بذات الاب طلب تعلم المعلم من الولد الذي سيوجد . وما قاله المصنف ضعيف من وجهين (٢) : أما الاول فلان الحسن والقبح بمعنى الكمال والنقص

(١) قال الاستنوي « لما شبهنا أمر الله في الازل بأمر الرسول لنا قبل وجودنا الخ » قدمنا الكلام فيه وان كلا من أمر الله وأمر الرسل واحد بالذات لان الكلام التقسي والكلام اللفظي واحد بالذات لان الكلام اللفظي انما هو الكلام التقسي بميثه نزل على الرسول بصورة أخرى خارجية غير صورته العلمية الازلية كما فصلناه فلا نعيده .

(٢) قال الاستنوي « وما قاله المصنف ضعيف من وجهين الخ » أقول هو غير صحيح لما علمت أن مبني الخلاف بيننا وبين المعتزلة في هذه المسئلة هو أننا نقول بثبوت الكلام النفسي وهم لا يقولون الا بالكلام اللفظي وينكرون

عقليان بالاتفاق كما تقدم بسطه في أول الفصل الذي قبل هذا والقبح هنا بمعنى
النقص لا بمعنى ترتب الثواب والعقاب على الفعل فان وروده هنا مستحيل وأما
الثاني فلا نسلم انه يقوم بذات الاب حال عدم الولد أمر محقق بل مقدر أى لو
كان لى ولد لسكنت أمره

قال « الثانية لا يجوز تكليف الغافل من أحوال تكليف المحال ^(١) فان
الاثبات بالفعل امتثالا يعتمد العلم ولا يكفي مجرد الفعل لقوله عليه الصلاة والسلام
« اما الاعمال بالنيات » . ونوقض بوجوب المعرفة . ورد بأنه مستثنى » اقول
تكليف الغافل كالسأهي والنائم والمجنون والسكران وغيرهم لا يجوز من منع
التكليف بالمحال هكذا قاله المصنف وفيه نظر من وجهين ^(٢) : احدهما ان مفهومه

الكلام النفسى أصلا وليس قولهم بانكار تكليف المعدوم مبنيا على الحسن
والقبح كما قال المصنف على أن اللازم في هذه المسئلة هو الحسن والقبح العقليان
بمعنى صفة الكمال والنقص كما قال الاسنوى واللازم ملتزم باتفاق فلا ضرر في
ترويه فالقبح هنا بمعنى النقص ولذلك في جوابنا عن كلام المعتزلة منعنا السلفه
الذى هو ذلك النقص

(١) قال المصنف « لا يجوز تكليف الغافل من أحوال تكليف المحال الخ »
معنى هذا - كما قال الزركشى - ان من منع التكليف بالمحال منع تكليف الغافل
بالاولى لان تكليف الغافل كالتائم والناسى محال المضادة هذه الامور للفهم
فينتفى شرط صحة التكليف اه وأما من قال بجواز التكليف بالمحال كالاشمري
فله في تكليف الغافل قولان نقلهما ابن التمامي قول بامتناع تكليف الغافل
وقول بالجواز

(٢) قال الاسنوى « وفيه نظر من وجهين الخ » اقول لا ورود للنظر بوجهيه
أما الوجه الاول فلانا لا نسلم أن مفهوم كلام المصنف ان القائلين بجواز التكليف
بالمحال جوزوا هذا التكليف بل يكفي في مفهومه أنهم اختلفوا فيه بخلاف من
أحال التكليف بالمحال فانهم لم يختلفوا واما الثاني فلان كلام المصنف لا يخالف ما
قاله ابن التمامي من الفرق بين التكليف بالمحال والتكليف المحال وعبارته تقضى

ان القائلين بجواز التكليف بالمحال جوزوا هذا وهو ايضا مفهوم كلام المحصول وليس كذلك بل اذا قلنا بجواز ذلك فللاشعرى هنا قولان نقلهما ابن التلمساني

أن تكليف الغافل من قبيل التكليف المحال وان القائل بامتناع التكليف بالمحال يمنع هذا بالطريق الاولى وقول المصنف من أحال تكليف المحال بالاضافة مساوية لقول الاسنوى من احوال التكليف بالمحال وانما تخالفها لو كان التركيب توصيفياً وللتخلص من نظر الاسنوى بوجهيه قال صاحب جمع الجوامع والصواب امتناع تكليف الغافل فاشار بذلك الى عدم الفرق في القول بامتناع تكليف الغافل بين القائلين بامتناع التكليف بالمحال والقائلين بجوازه للفرق بينهما بان الخلل في تكليف الغافل والمانع من صحة التكليف راجع لنفس المأمور وهو أنه لا يفهم الخطاب ولا يخطر له على بال فلا يتأتى الابتلاء فكان عبثاً لا فائدة فيه فكان تكليفاً محالاً لا يجوز عقلاً صدوره من الحكيم بخلاف التكليف بالمحال الذي يرجع الخلل والمنع فيه للمأمور به بأن يكون خارجاً عن طاقة المأمور ولكن المأمور لا يخل ولا مانع به فهو يفهم الخطاب فنن جوزه قال ان له فائدة وهي بالاخذ في الاسباب وان كان لا يمكن الامتثال واما من منعه فقال كما قال المصنف فان الاتيان بالفعل امتثالاً يتمد العلم الخ فأشار الى ان العجز عن الاتيان بالفعل امتثالاً متحقق في كل من التكليف المحال والتكليف بالمحال غاية الامر ان العجز في الاول لعدم العلم وفي الثاني لعدم القدرة وكل من العلم والقدرة شرط في التكليف والقائلون بجواز الثاني فرقوا بوجود الفائدة في الثاني دون الاول فمنعوا الاول دون الثاني وان اتفقوا جميعاً على عدم الوقوع في الاثنين وتعبير صاحب جمع الجوامع بالصواب يشعر بأن قول من قال بجواز تكليف الغافل قول مزيف خلاف الصواب. واعلم أن موضوع الخلاف هنا انما هو الحكم التكليفي الذي يترتب على الخطاب التكليفي من امر ونهي ويترتب عليه الثواب والعقاب فعلاً وتركاً وأما الحكم الوضعي وهو الذي يترتب عليه ربط الاحكام باسبابها فهذا يصح تكليف الغافل به على معنى ثبوت الفعل في الذمة على قول أو على معنى وجود سبب التكليف وان لم يوجد التكليف بالفعل لوجود المانع وهو الغفلة على قول

وغيره . قال والفرق ان هناك فائدة في التكليف وهي ابتلاء الشخص واختباره
 * الثاني فرق ابن التلمساني وغيره بين التكليف بالمحال وتكليف المحال فقالوا
 الاول هو أن يكون الخلل راجعاً الى المأمور به . والثاني أن يكون راجعاً الى
 المأمور كتكليف الغافل وعلى هذا فالصواب أن يقول من أحال التكليف بالمحال
 بزيادة الباء في المحال * واعلم ان الشافعي رحمه الله تعالى قد نص في الام على أن
 السكران مخاطب مكلف^(١) كذا نقله عنه الروياني في البحر في كتاب الصلاة وحينئذ

آخر وعلى هذا يحمل ما نقله ابن برهان في الاوسط عن الفقهاء انه يصح تكليف
 الغافل كما يؤخذ من الزركشي في شرحه على جمع الجوامع

(١) قال الاسنوي « وأعلم ان الشافعي رحمه الله قد نص في الأم على ان
 السكران الخ » أقول قال الزركشي في شرحه على جمع الجوامع وقد يظن أن
 الشافعي يرى تكليف الغافل من نصه على السكران وهو فاسد فانه انما
 كلف السكران عقوبة له لانه تسبب بمجرم حصل باختياره ولهذا وجب عليه
 الحد بخلاف الغافل اه وقال في مسلم الثبوت وشرحه كشف المبهم فهم المكلف
 الخطاب شرط التكليف فلا يجوز تكليف الغافل كالمسافر والنائم والمجنون
 والسكران عندنا أي عند الحنفية وكذلك عند المحققين من الشافعية والمالكية
 وبه قال كل من منع التكليف بالمحال كما نص عليه القاضي العنبري في شرح المختصر اه
 وذهب قوم الى عدم اشتراط الفهم في التكليف واستدلوا على ذلك بان تكليف
 من لم يفهم وقع حيث أن السكران قد كلف وهو لا يفهم فاعتبر طلاقه وقتله
 واتلافه في حال السكر فلوطلق السكران في حال سكره زوجته وقع طلاقه او قتل
 نفسا عمدا قتل قصاصا او خطأ وجبت الدية ولو اتلف مال الغير وجب الضمان كما
 نص عليه الامدي في الاحكام وابن الحاجب في المختصر وابن الهمام في
 التحرير وكذا ايلاء السكران معتبر مع ان السكران فرد من افراد من لا يفهم .
 قلنا في جواب هذا الاستدلال ان كل ما ذكر ليس من قبيل التكليف الذي هو
 أثر الخطاب التكليفي وانما هو من قبيل ربط الاحكام والمسببات باسبابها كاعتبار
 قتل الصبي واتلافه وذلك كله بمقتضى خطاب الوضع وقد علمت أنه ليس بمراد

فيكون تكليف الغافل عنده جائزاً لانه فرد من أفراد المسئلة كما نص عليه
الآمدي وابن الحاجب . ثم استدلل المصنف على امتناع تكليف الغافل بأن
الاتيان بالفعل المعين لفرض امتثال أمر الله سبحانه وتعالى يعتمد العلم أي بالأمر
وكذا بالفعل المأمني به أيضاً وعليه اقتصر في المحصول وإنما قلنا انه يعتمد العلم أي
يتوقف عليه لان الامتثال هو أن يقصد إيقاع الفعل المأمور به على سبيل الطاعة
ويلزم من ذلك علمه بتوجه الأمر نحوه وبالفعل

هنا . وقد استدلوا أيضاً بما نقله الاسنوي عن الروياني من ان الشافعي نص في
الام على ان السكران مخاطب ومكاف قال التفتازاني في التلويح والحق في الجواب
أن السكران من محرم مكلف زجرا له عن شرب المسكر اه و ذكر التقي السبكي في
شرح المنهاج ان العاصي بسكره يكلف تغليظا عليه وقد نص الشافعي على هذا اه
وتفصيل القول في ذلك ان السكر حرام اجماعا الا ان الطريق المفضى اليه قد
يكون مباحا كسكر المضطر الى شرب الخمر والسكر الخاصل من شرب الادوية
والاغذية المتخذة من غير العنب وقد يكون محظورا وحراما كالسكر الخاصل
من الخمر التي يحرم قليتها وكثيرها أو من المثلث وهو عصير العنب اذا طبخ
حتى ذهب ثلثاه ثم رقق بالماء وترك حتى غلا واشتد فالتسم الاول من السكر
كالاغناء يمنع صحة التصرفات حتى الطلاق والعتاق والقسم الثاني بخلافه كما ذكره
صدر الشريعة في التنقيح والتفتازاني في التلويح فتصح عباراته وما يتكلم به من
طلاق وعتاق وغيرها من البيع والافراد وتزويج الصغار والتزوج والاقراض
والاقراض وسائر التصرفات سواء شرب مسكرها او طائفا فتلزمه الاحكام
المرتبة على هذه العبارات والصحيح الذي عليه الفتوى أن كل ما أسكر كثيرة
فقيامه حرام وان السكر من كل الاشربة المتخذة من اي صنف من الاصناف
حرام فتي كان طاصيا بسكره يكلف تغليظاً عليه وهو مذهب الامام محمد بن الحسن
والائمة الثلاثة فما قاله التقي السبكي من ان العاصي بسكره يكلف تغليظا عليه
وان الشافعي نص عليه هو أيضا المقتى به عند الحنفية خلافا لما تقدم عن صدر
الشريعة والتلويح وليس معنى تكليف السكران زجرا له وتغليظا عليه انه يكلف

وقوله « ولا يكفي مجرد الفعل » هو جواب عن سؤال مقدر توجيهه أن الفعل المجرد عن قصد الامتثال والطاعة قد يقع من الغافل على سبيل الاتفاق وحينئذ فإذا علم الله تعالى وقوع الفعل من شخص فلا استحالة في تسكينه فلم قلتم انه لا بد من قصد الامتثال حتى أنه يلزم منه العلم بالفعل ويتوجه الطلب نحوه . وجوابه : انا انما قلنا بذلك للحديث الصحيح المشهور وهو قوله صلى الله عليه وسلم « انما الاعمال بالنيات » . وقوله « ونوقض بوجود المعرفة » أي هذا ينقض بوجود معرفة الله تعالى . وتقريره من وجهين ذكرهما الامام : أحدهما أن التكليف بها حاصل بدون العلم بالامر وذلك لان الامر بمعرفة الله تعالى وارد

حال سكره وعدم فهمه بل معناه ان يقال للمكلف الفاهم للخطاب قد حرم عليك السكر فان شربت من هذا الشراب فيعتبر اطلاقك وقتلك واتلافك فان اردت ان تنجو من هذا فاياك والاسكار فتأمل كذا قاله الفاضل ميرزاجان بالمعنى في حاشية شرح المختصر وعلى هذا فالتكليفات الزجرية على السكران تكليفات تعليلية وليست تنجزية فالسكران الذي كلامنا فيه وهو من لا يميز بين الارض والسماء اذا وقع الطلاق منه في تلك الحال وكان الطلاق بائناً يجب عليه بعد زوال سكره الكف عن قربان زوجته وكذا في حال سكره فتكليفه وتوجيه الخطاب اليه لم يكن في حال سكره بل كان وهو صاح غير غافل فعنى تكليفه التعليلي ان الشارع خاطبه وهو صاح بالغ عاقل زجرأ له عن السكر بانه اذا سكر عاصياً بسكره كانت جميع تصرفاته معتبرة وملزماً بها في اعتبار الشارع . فخطاب التكليف لم يتوجه للسكران حال سكره وانما توجه اليه حال صحوه زجرأ له عن سكره كما يستفاد مما قدمناه عن الفاضل ميرزاجان . ومن هذا تعلم أن قول الاسنوى « وحينئذ فيكون تسكين الغافل عنده جائزاً لانه فرد الخ » خلاف الحق وأن الذي نص عليه الآمدى وابن الحاجب ومثلهما ابن الهمام في تحريره ليس من قبيل التكليف الذي نحن فيه بل من قبيل ربط الاحكام بأسبابها وأن الشارع خاطب السكران حالة صحوه زجرأ له عن السكر انه اذا سكر اعتبر كل ما يصدر منه من الاسباب وجعل أحكامها مرتبة عليها

فلا جائز أن يكون وارداً بعد حصولها لامتناع تحصيل الحاصل فيكون وارداً قبله وحينئذ فيستحيل الاطلاع على هذا الامر لان معرفة امر الله تعالى بدون معرفة الله تعالى مستحيل فقد كلف بشيء وهو غافل عنه * التقرير الثاني انه يستحيل قصد الامتنال فيها لان المكلف لا يعرف وجوبها عليه كما قررناه فقط كلف بشيء لا يجب فيه قصد الامتنال . الجواب ان هذا مستثنى من القاعدة لقيام الدليل عليه ^(١) . وعلى التقرير الثاني قال الامام فيستثنى أيضاً قصد الطاعة

(١) قال الاسنوي «الجواب أن هذا مستثنى من القاعدة لقيام الدليل عليه» وأقول حاصل تقرير هذا النقص على ما ذكره الامام أن التكليف بالمعرفة حاصل بدون العلم بالامر وذلك لان الامر بمعرفة الله تعالى وارد فلا جائز أن يكون وارداً بعد حصولها لامتناع تحصيل الحاصل فيكون وارداً قبله وحينئذ فيستحيل الاطلاع على هذا الامر لان معرفة أمر الله تعالى بدون معرفة الله تعالى مستحيل فقد كلف بشيء وهو غافل عنه فاجاب عن هذا النقص تاج الدين الارموي في حاصله وتبعه البيضاوي في منهاجه بان وجوب معرفة الله تعالى مستثنى من هذا الشرط لقيام الدليل عليه والمدعى أن فهم المكلف الخطاب شرط التكليف الا في أول الواجبات وهو معرفة الله تعالى فقال التفمنا زاني في شرح الشرح بناء على هذا أي على ما قدمناه من أن المراد من فهم الخطاب الذي شرطناه في صحة التكليف تصور الخطاب قدر ما يتوقف عليه الامتنال لا التصديق لا حاجة الى استثناء التكليف بالمعرفة لان تصور الخطاب يمكن حصوله بدون معرفة الله تعالى اه وقال في كشف المههم على المسلم وأراد بفهم المكلف تصوره بان يتصور الخطاب بقدر ما يتوقف عليه الامتنال لا التصديق بالخطاب بان يصدق بأنه مكلف والالزم الدور ولزم أن لا يكون الكفار مكلفين كذا ذكره التفمنا زاني في شرح الشرح والابهرى في حاشية شرح المختصر . أما لزوم الدور فلان العلم بكونه مكلفاً انما يصح ويصدق اذا كان مكلفاً والفرض أن كونه مكلفاً يتوقف على العلم بأنه مكلف فيتوقف كل من العلم والمعلوم على الآخر في التحقق كذا ذكره الفاضل ميرزا جان في حاشية شرح المختصر وأما لزوم عدم تكليف الكفار

فانه لو افتقر الى قصد آخر لزم التسلسل . واعلم أن الامام لم يجب عن هذين الدليلين بل قال انهما يؤيدان القول بتكليف ما لا يطاق والذي أجاز به المصنف أخذه من الحاصل وفيه نظر فان النقص يحصل بصورة واحدة وأجاب ابن التلمساني ثم القرافي عن الاول بأن الامر بالمعرفة التفصيلية يرد بعد المعرفة الاجالية وحينئذ فلا يلزم شيء من المحذورين المتقدمين

قال « الثالثة * الاكراه الملجئ يمنع التكليف لئوال القدرة » اقول الاكراه قد ينتهي الى حد الاجاء^(١) وهو الذي لا يبقى للشخص معه قدرة

فلأن الكفار لا يصدقون بالخطاب كذا ذكره العلوي في حاشية شرح الشرح . وحاصله أن كون المراد من الفهم المشروط في التكليف هو التصديق باطل لوجهين : الاول أنه يلزم عليه الدور ، لان كونه مكلفاً موقوف حينئذ على التصديق بكونه مكلفاً ، والتصديق بكونه مكلفاً موقوف على كونه مكلفاً فيلزم الدور . وهذا انما يرد على القائلين بأن التكليف انما هو بالدليل السمي ولا يرد على القائلين أن التكليف بالعقل كالمعتزلة . الثاني أنه يلزم عليه عدم تكليف الكفار لان الكفار لا يصدقون بالتكليف ومتى انتفى الشرط انتفى المشروط فتمين أن يكون المراد من الفهم المشروط في صحة التكليف هو التصور كما تقدم عن السعد وغيره وأما القول باستثناء المعرفة من القاعدة فهو قول باطل لان القواعد العقلية لا يجوز فيها الاستثناء ولذلك قال الاسنوي في رده على المصنف وصاحب الحاصل فان النقص يحصل بصورة واحدة وهذا تعلم عدم الحاجة أيضاً الى ما أجاز به ابن التلمساني ثم القرافي عن الاول بان الامر بالمعرفة التفصيلية يرد بعد المعرفة الاجالية الى آخره على أنه لا يدفع المحذورين المتقدمين لانا ننقل الكلام الى المعرفة الاجالية ان كانت واجبة فلا بد أن يكون وجودها عند هؤلاء بأمر الشارع فيجئ فيها المحذوران وان لم تكن واجبة فالمكلف لا يحصلها حتى يجب عليه والفرص أنها ليست بواجبة فلا ينظر ولا يحصلها فتمين ما قلناه من أن المراد بالفهم هو التصور

(١) قال الاسنوي « اقول الاكراه قد ينتهي الى حد الاجاء الى آخره »

ولا اختيار كالاتقاء من شاق وقد لا ينتهي اليه كما لو قيل له ان لم تقتل هذا والا قتلتك وعلم انه ان ام بفعل والا قتله فالاول يمنع التكليف أى بالفعل المكره

أقول هذا هو الذى عبر عنه صاحب جمع الجوامع بالملجأ قال الزركشى فى شرحه عليه الثانية يمتنع تكليف الملجأ أيضا والمراد به من لا يجد مندوحة عن الفعل مع حضور عقله كمن يلتقى من شاق فهو لا بد له من الوقوع ولا اختيار له فيه ولا هو بفاعل له وانما هو آلة محضة كالسكين فى يد القاطع فلا ينسب اليه فعل وحركته كحركة المرتعش . وسياق كلام صاحب جمع الجوامع يقتضى كما قال الزركشى حكاية خلاف فى هذه الحالة وكلام الآمدى فى الأحكام يشير اليه بناء على جواز التكليف بما لا يطاق عقلا وان امتنع سمعاً اهـ لكن متى كان الملجأ هو من ذكر وقد صرحوا بأن المراد من التكليف هنا ما كان على وجه التنجيز والوقوع بحيث يكلف بايقاع الفعل فى حال سلب القدرة عليه وعدم الرضا والاختيار كان تكليفه محالاً على الصحيح أو الصواب كما قال صاحب جمع الجوامع حتى عند القائلين بجواز التكليف بالمحال لان المانع من التكليف فى هذه الحال راجع الى وصف قائم بالمكلف فانعدم شرط التكليف لعدم امكان صدور الفعل من المكلف لانه لو كلف بايقاع الفعل الملجأ عليه وهو واجب الوقوع ولا اختيار له فيه كان مكلفاً بما لا ينسب اليه اصلاً لانه لم يوجد من الملجأ هذا الفعل حتى يمكن أن يكلف به أو بعده وتنحقق فيه فائدة التكليف ولو صح الابتلاء ولأن الابتلاء انما يكون بما يصح أن ينسب للفاعل بأن يبقى فى صفات التكليف ولو كان الفعل فى ذاته خارجاً عن قدرته عند مجوزى التكليف بالمحال ولكن لا قدرة ولا فعل للملجأ فيما الجيء عليه فالملجأ لم يبق بعد الاجاء بصفة التكليف فكان من قبيل التكليف بالمحال لا من قبيل التكليف بالمحال لأن موضوع التكليف بالمحال أن يكون المكلف موصوفاً بفهم الخطاب وبالقدرة الممكنة ولكن الفعل خارج عن قدرته مع اتصافه بها وأما التكليف بالمحال فلا يكون المكلف موصوفاً بالفهم أو لا يكون موصوفاً بالقدرة فالخلل فى التكليف والمانع منه راجع الى وصف فى المأمور لا الى وصف فى المأمور به فافهم

عليه وبنقيضه . قال في المحصول لان المكره عليه واجب الوقوع وضده ممتنع والتكليف بالواجب والممتنع محال وهذا هو معنى قول المصنف لزال القدرة لان القادر على الشيء هو الذي ان شاء فعل وان شاء ترك وهذا التقسم لاخلاف فيه كما قال ابن التلمساني * وأما الثاني وهو غير الملجئ ففهوم كلام المصنف انه لا يمنع التكليف (١) . قال ابن التلمساني وهو مذهب أصحابنا لان الفعل ممكن والفاعل

(١) قال الاسنوى « وأما الثاني وهو غير الملجئ الى آخره » هو ما عبر عنه صاحب جمع الجوامع بالمكره وجملة امتناع تكليفه هو الصواب . وقال الزركشى عليه المراد به من ينسب اليه الفعل فيقال فعل مكرها غير مختار وهو من لا يجد مندوحة عن الفعل الا بالصبر على اجتماع ما أكره به كمن قال له قادر على ما يتوعد به اقتل زيداً والا قتلتك ولا يجد مندوحة عن قتله الا بتسليم نفسه للهلاك فهذا اقدمه على قتل زيد ليس كوقوع الذي التقى من شاهر . ثم قال في التنبيه الأول ما اختاره المصنف هنا من امتناع تكليف المكره خلاف ما عليه الاصحاب وقد رجع عنه آخرأ ووافق الاشعرية على جواز تكليفه وان كان غير واقع . قال ابن برهان في الاوسط المكره عندنا مخاطب بالفعل الذي أكره عليه ونقل عن الحنفية أنه غير مكلف قال وانعمد الاجماع على كونه مخاطباً بما عدا ما أكره عليه من الافعال ونقل عن المعتزلة أن المكره غير مخاطب وهذا خطأ في النقل عنهم بل عندم أنه مخاطب الا أن العلماء رأوا في كتبهم أن الملجأ ليس بمخاطب فظنوا ان الملجأ والمكره واحد وليس كذلك اه وهذا الذي قاله ابن برهان في مذهب المعتزلة يخالف ما نقله الاسنوى عن ابن التلمساني حيث قال : وذهبت المعتزلة الى أنه يمنع التكليف في عين المكره عليه دون تقيضه فانهم يشترطون في المأمور به أن يكون بحال يثاب على فعله الى آخر ما قاله الاسنوى وأقول حاصل الكلام هنا على ما بينه علماء الحنفية وغيرهم ان الاكراه هو حمل الغير على ما لا يرضاه من قول أو فعل ولا يختار مباشرته لو خلى ونفسه كذا في التلويح والتحرير والتقرير . وقال شمس الائمة في أصول الفقه هو اسم لفعل يفعله الانسان بغيره فينتفى به رضاه ويقصد اختياره اه وهو نوعان ملجئ

متمكن قال وذهبت المعتزلة الى انه يمنع التكليف في عين المكروه عليه دون
وهو أن يكون بما يفوت نفساً أو عضواً ولو أتملة بغلبة الظن وان لم يغاب على
ظنه تفويت أحدهما بل ان ذلك تهديد وتخويف لا تحقيق لا يكون اكراها
أصلاً وفساد الاختيار بالاكراه يجعله مستنداً الى اختيار آخر لا انه يعدم
الاختيار أصلاً فان حقيقة القصد الى أمر متردد بين الوجود والعدم انما هو
بترجيح أحد جانبيه على الآخر فان استقل الفاعل في قصده فصحيح والا
ففساد يعدم الرضا كذا في التحرير والتقارير وفي التلويح معنى فساد الاختيار ان
الانسان مجبول على حب حياته وذلك يجعله على الاقدام على ما اكروه عليه
فيفسد اختياره من هذا الوجه اه . وغير ملجئ وهو الاكراه بغير ما يفوت
نفساً أو عضواً كالحبس والضرب مما لا يفضي الى تلف نفس أو عضو وهذا القسم
من الاكراه يعدم الرضا ولا يفسد الاختيار لتمكن المكروه من الصبر على ما
لا يفوت النفس أو العضو وذكر صدر الشريعة في التنقيح أن الاكراه عند الشافعي
بالقتل والحبس سواء ، قال في التلويح لان في الحبس ضرراً كالقتل والمصمة
تقتضى دفع الضرر قال الامام محي السنة الاكراه أن يخوفه بعقوبة تنال من
بدنه لا طاقة له بها وكان الخوف ممن يمكنه تحقيق ما يخوفه به فيدخل فيه
القتل والضرب المبرح اى الشديد وقطع العضو وتخليد السجن لا اذهاب الجاه
واتلاف المال ونحو ذلك اه والاكراه الملجئ الذي ذكره هؤلاء غير الاكراه
الذي ذكره الاسنوي ها هنا بقوله ان الاكراه قد ينهى الى حد الاجاء الخ فان
هذا المكروه الملجئ الذي ذكره الاسنوي بياناً لمراد البيضاوي هو الملجأ في كلام
صاحب جمع الجوامع مقابلاً للمكروه بقسميه اذا تقرر هذا فنقول قال فريق من
الاصوليين ومنهم الحنفية ان الاكراه لا يمنع التكليف بالمكروه عليه وتقيضه
مطلقاً سواء كان الاكراه ملجئاً أو غير ملجئ كما نص عليه نخر الاسلام في أصوله
وصدر الشريعة في تنقيحه والكمال بن الهمام في تحريره وأقره صاحب الكشف
والنفذاني في التلويح وابن أمير حاج في تقريره وقال جماعة من الاصوليين منهم
الرازي في المحصول والآمدي في الاحكام والبيضاوي في المنهاج وغيرهم في

تقيضه . فانهم يشترطون في المأمور به أن يكون بحال يثاب على فعله ، واذا أسفروا ان الاكراه يمنع التكليف بالفعل المكروه عليه وبتقيضه اذا كان الاكراه ملجئاً وذكر ابن التلمساني في شرح المعالم أن هذا القسم لا خلاف فيه اه لانك علمت أن الاجراء معناه هو الذي لا يبقى معه للشخص قدرة ولا اختيار كالالتقاء من شاهر وهذا باتفاق الجميع يمنع التكليف بالمكروه عليه وتقيضه لان المكروه عليه واجب الوقوع وتقيضه مستحيل الوقوع وانما الخلاف في الاكراه المقابل لهذا وهو ما تقدم نسبته الى كلام الحنفية والشافعية وقسموه الى ملجئ وغير ملجئ وهذا الاكراه بقسميه لا يمنع التكليف اتفاقاً كما هو المفهوم من كلام المصنف هنا وقال ابن التلمساني في شرح المعالم وهو مذهب أصحابنا وفي التلخيص لامام الحرمين أجمع العلماء قاطبة على توجيه النهي على المكروه على القتل قال الزركشي وهذا عين التكليف في حال الاكراه وهو مما لا منجى عنه اه وقال الشيخ أبو اسحق في شرح اللمع انعقد الاجماع على أن المكروه على القتل مأمور باجتنب القتل ودفع المكروه عن نفسه وانه آثم بقتل من اكروه على قتله وذلك يدل أيضاً على أنه مكلف حال الاكراه واذا كان هذا كلامهم في القسم الملجئ من الاكراه ففي غيره بالطريق الاولى وقالت المعتزلة ان الاكراه يمنع التكليف في الملجئ بعين ما اكروه عليه وبتقيضه وفي غير الملجئ في عين المكروه عليه دون تقيضه الى آخر ما ذكره الاسنوي ومقتضى كلامهم كما في الزركشي على جمع الجوامع تخصيص الخلاف بما اذا وافق داعية الاكراه وداعية الشرع كالاكراه على قتل الكافر واكراهه على الاسلام وأما ماخالف داعية الاكراه داعية الشرع كالاكراه على القتل لمن يجرم قتله فلا خلاف في جواز التكليف به اه ونقله الولي العراقي وأقره ومن جميع ما قدمناه يعلم أن الاكراه قد ينتهي الى حد الاجراء وهو الذي لا يبقى للشخص معه قدرة ولا اختيار كالالتقاء من شاهر وهذا هو المسمى بالملجأ وهو ما قال الامام الرازي في المحصول والامدى في الاحكام والبيضاوي في المنهاج من أن الاكراه انما يمنع التكليف بالفعل المكروه عليه وبتقيضه اذا كان ملجئاً وان ابن التلمساني قال في شرح المعالم هذا القسم لا خلاف فيه اه

اكره على عين المأمور به فالإتيان به لداعي الأكره لا لداعي الشرع فلا يثاب
 أى لا خلاف لاحد وذلك لان المولوي محمد عبد الحق نقل عن حاشية مسلم
 الثبوت أن الكلام في تعلق التكليف تنجزاً أى تعلق التكليف بإيقاع المأمور
 به في الحال لا تعليقاً أى بإيقاعه في الاستقبال كما في المهدوم والصبي وأن التكليف
 التنجزى لا بد فيه من كون المخاطب موجوداً ولا بد فيه من الفهم بالفعل وإن
 استعداد الفهم لا يكفي في تعلق التكليف التنجزى وعلى ذلك يكون التكليف
 الذى فيه الكلام هو طلب ايقاع ما فيه كلفة في حال الطاب ولا شك أن ايقاع
 الفعل في حال عدم الشعور به ممن لا شعور له به محال فطلب ايقاعه في هذه
 الحال طلب محال فيكون الطلب محالاً فنفس الطاب هو المحال لاستحالة فائدته
 من الامتنال والابتلاء وقت عدم الشعور فهو في الحقيقة توجيه الخطاب لمن لا
 شعور له به بأن يفعل حال عدم الشعور به فهو عبث فنفس التكليف محال وهم أى
 الاشاعة إنما جوزوا التكليف بالحال لا التكليف المحال فكان الفهم من ذاتيات
 التكليف ووجود الشيء بدون ذاتي من ذاتياته محال ومعنى كون الفهم من
 ذاتيات التكليف انه شرط في تحقق ذاته وكل من الدائي الحقيقي الذي هو جزء
 الذات والشرط الذي يتوقف عليه تحقق الذات تنتفى الذات بانتفاءه فانتفاؤه
 يوجب انتفاء التكليف فكان الخلل المانع من التكليف راجعاً الى المأمور نفسه
 وكل ما قدمناه مجرى أيضاً في الملجأ الذى لا قدرة له ولا اختيار له ولا هو
 بفاعل وإنما هو آلة محضه الى آخر ما تقدم عن الزركشى ومن هذا تعلم أن ما قاله
 ابن برهان في الاوسط من أن المكروه مخاطب بالفعل الذى أكره عليه غير
 مسلم على اطلاقه لمخالفة اطلاقه ما تقدم عن الامام في المحصول والآمدى
 والبيضاوى وغيرهم فيجب حمله على المكروه الذى ينسب اليه الفعل فيقال فعل
 مكروهاً الى آخر ما قدمناه عن الزركشى وهذا هو الذى وقع فيه الخلاف بين
 الشافعية والحنفية والمعتزلة على الوجه الذى فصلناه والقيود التي ذكرناها ويعلم أيضاً
 مما قدمناه أن ما نسبته ابن برهان في الاوسط للحنفية من أن المكروه غير مكلف
 مخالف لما هو مصرح به في كتبهم من أن الأكره بقسميه لا يمنع التكليف بالفعل

عليه^(١) فلا يصح التكليف به بخلاف ما اذا أتى بتقييض المكره عليه فإنه أبلغ في اجابة داعى الشرع وقال الغزالي الآتى بالفعل مع الاكراه كمن اكره على أداء الزكاة مثلالان أتى به لداعى الشرع فهو صحيح أو لداعى الاكراه فلا^(٢). ورد القاضى على

المكره عليه وتقييضه وأماما نقله ابن برهان عن المعتزلة من أن المكره غير مخاطب وأن هذا خطأ فى النقل عنهم بل عندهم مخاطب الى آخر ما سبق فهو مخالف أيضا لما قدمناه من أن المعتزلة قالوا ان الاكراه يمنع التكليف فى الملجئ بعين المكره وتقييضه والمراد بالالغاء هنا الذى لا يبقى معه للعبد قدرة ولا اختيار كما وصفنا ولا يخالفهم غيرهم فى هذا وغير الملجئ بهذا المعنى يمنع التكليف فى عين المكره عايه اذا كان موافقا لداعية الشرع كما سبق ولا يمنع من التكليف بتقييضه ومخالف لما صرح به الزركشى والجلال المحلى وغيرهما من أن امتناع تكليف المكره الذى اختاره المصنف أى صاحب جمع الجوامع هو قول المعتزلة وأما ما قاله ابن برهان أيضا من انقضاء الاجماع على كون المكره مخاطبا بما عدا ما اكره عليه من الافعال فهو المأخوذ مما نقلناه سابقا من قصر الخلاف على تكليفه بالمكره عليه وتقييضه هذا ما يتعلق بمخاطب التكليف الذى هو موضع كلام المصنف فى هذه المسئلة وأما تعلق خطاب الوضع بالمكره فللشافعية والحنفية فيه خلاف آخر وتفصيل آخر ان أردته فاطلبه فى كتابنا البدر الساطع على جمع الجوامع

(١) قال الاسنوى « فانهم يشترطون فى المأمور به الى آخره » أشار بذلك الى أن مبنى قول المعتزلة بمنع التكليف فى عين المكره عليه هو عدم وجود شرطه وهو كون المأمور به بحال يثاب عليه لا لان المأمور به غير مقدور للمكره ولذلك خالفوا فيما اذا كانت داعية الاكراه موافقة لداعية الشرع كما لو أكره على الصوم بخلاف ما اذا خالف داعية الاكراه داعية الشرع كما لو اكره على قتل معصوم الدم فانهم يوافقوننا كما سبق

(٢) قال الاسنوى « وقال الغزالي الآتى بالفعل الى آخره » أشار بذلك أنه اذا وافقت داعية الاكراه داعية الشرع لا يتعين أن يكون الايتان بالفعل

المعتزلة بالاجماع على تحريم القتل عند الاكراه عليه. قال امام الحرمين وهذه هفوة من القاضي لما تقدم. وفيما قاله نظر^(١) لان القاضي انما اوردته عليهم من جهة اخرى وذلك انهم منعوا أن المكره قادر على عين الفعل المكره عليه فبين القاضي أنه قادر وذلك لانهم كلفوه بالضد وعندهم ان الله تعالى لا يكلف العبد الا بحد خلق القدرة له والقدرة عندهم على الشيء قدرة على ضده فاذا كان قادراً على ترك القتل كان قادراً على القتل هذا كله كلام ابن التلمساني. وقد اختار الامام والامدنى وأتباعهما التفصيل بين الملجأ وغيره كما اختاره المصنف لكنهما لم يبينا محل الخلاف وقد بينه ابن التلمساني كما تقدم

لداعية الاكراه بل يجوز أن يأتي به لداعية الشرع فلا مانع من التكليف به ، ويجب على المكلف أن يأتي به صحيحاً بان يأتي به لداعية الشرع
 (١) قال الاسنوي « وفيما قاله نظر » أقول لا وجه للنظر لما علمت أن خلاف المعتزلة انما هو فيما اذا وافقت داعية الاكراه داعية الشرع وأما اذا خالفت داعية الاكراه داعية الشرع فهم يوافقوننا ، وعلى ذلك فالرد عليهم بالاجماع على تحريم القتل أي قتل المعصوم عند الاكراه عليه لا يفيد لان هذا من مواضع الوفاق وخارج من موضع الخلاف فقول امام الحرمين وهذه هفوة من القاضي لما تقدم حق لامرية فيه وقول الاسنوي انما اوردته عليهم من جهة اخرى وذلك انهم منعوا أن المكره قادر على عين الفعل المكره عليه الى آخره غير صحيح لما علمت أن المعتزلة لا يمنعون تكليف المكره بعين ما اكراه عليه لكونه غير قادر على عين الفعل المكره عليه بل انما منعوا التكليف عند الاكراه اذا وافقت داعية الاكراه داعية الشرع لعدم قدرته على الاتيان به امتثالاً لداعية الشرع فيكون المأمور به بحال يثاب على فعله كما قدمه الاسنوي نفسه ، فليس مبنى قول المعتزلة بمنع التكليف بعين الفعل المكره عليه أنه غير قادر على فعله مطلقاً بل مبناه ما ذكرناه من عجزه عن الاتيان به لداعية الشرع فالرد عليهم انما يكون بما قاله الغزالي من أن الآتي بالفعل مع الاكراه الى آخر ما نقله الاسنوي نفسه عن الغزالي لان ذلك يرجع الى قصد الآتي بالفعل ونيته كما قال الغزالي فاعرف الحق

قال : « الرابعة * التكليف يتوجه عند المباشرة ^(١) . وقالت المعتزلة بل قبلها . لنا أن القدرة حينئذ قبل التكليف في الحال بالابقاع في ثاني

(١) قال المصنف « الرابعة * التكليف يتوجه عند المباشرة الى آخره » اعلم أن تعلق الامر بالفعل له ثلاثة احوال استقبال وحال ومضي . أما تعلقه بالمستقبل ففيه خلاف . فقال قوم منهم الامام الرازي والمصنف ومنهم النجار من المعتزلة ومحمد بن عيسى وابن الراوندي وابو عيسى الوراق ان الامر لا يتوجه ويتعلق بالفعل الزاما الا عند المباشرة قال صاحب جمع الجوامع وهو التحقيق فالمام قبلها على التلبس بالكف المنهى عنه اه أي اذا دخل وقت الصلاة مثلا ووجد سبب الوجوب بلا مانع من ذلك فلا يتوجه الامر على المكاف ويتعلق بطلب الفعل منه على وجه الازام الا عند مباشرة المكاف للفعل ونسب صاحب جمع الجوامع هذا القول للاشعري أيضا وقال وقول امام الحرمين ان هذا المذهب لا يرتضيه لنفسه عاقل مؤول للمعلم بأنه لا تطلق هذه العبارة على من دون الشيخ فكيف يطلقها عليه . فان قلت فما الوجه في التأويل قيل ان الامام الزم الشيخ وجوب تحصيل الحاصل فراده بالمذهب الذي لا يرتضيه عاقل ايجاب تحصيل الحاصل الذي أزم الشيخ به وهو يعرف أن الشيخ لا يقوله ولا غيره اه وقال الزركشي والأصح عند الجمهور أن الامر يتعلق بالفعل المعدوم من الفاعل الموجود بعد وجود سببه المقتضى له كدخول وقت الصلاة مثلا قبل المباشرة ويوصف بكونه مأموراً به ومقتضى ومطلوباً ويكون التعلق بعد دخول وقته ايجاباً والزاما وقبل دخول وقته المقدر له شرطا يكون تعلقه به اعلاما ونقل الكل عن المعتزلة أن الفعل انما يصير مأموراً به عندهم قبل حدوثه لا بعده بل عند حدوثه فينقطع التكليف به وهو اختيار امام الحرمين وهو موافق لهم في أن الاستطاعة قبل الفعل وان تكليف ما لا يطاق جائز ونقل بعضهم كالأمدى ان الناس اتفقوا على جواز كون الفعل مأموراً به قبل حدوثه سوى شذوذ من أصحابنا وعلى امتناع كونه كذلك بعد وقت حدوثه واختلفوا في جواز كونه كذلك وقت حدوثه فثبتت أصحابنا ونفاها المعتزلة وبه يشعر كلام الغزالي وهذا صريح في أن الخلاف

الحال . قلنا الايقاع ان كان نفس الفعل فحال في الحال وان كان غيره فيعود الكلام اليه ويتسلسل . قالوا عند المباشرة واجب الصدور . قلنا حال القدرة والداعية كذلك » أقول قال في المحمول ذهب اصحابنا الى ان الشخص انما يصير مأموراً بالفعل عند مباشرته له والموجود قبل ذلك ليس أمراً بل هو اعلام له بأنه في الزمان الثاني سيصير مأموراً . وقالت المعتزلة انه انما يكون مأموراً قبل

بين معظم اصحابنا والمعتزلة في المأمور به وانما أمور انما هو في وقت التلبس به والحدوث لا قبله والنقل الاول يقتضى تحققه فيما فيبينهما تناقض اه ومن نقل هذا القول عن الجمهور صاحب جمع الجوامع فقال والامر عند الجمهور يتعلق بالفعل قبل المباشرة بعد دخول وقته الزاماً وقبله اعلاماً انتهى قال الولي العراقي في شرحه عليه واعتمد المصنف في نقل هذا القول عن الجمهور على ما قدمناه عن الآمدى من أن الناس اتفقوا على جواز كون الفعل مأموراً به الى آخره وعند التأمل لا تجد تناقضاً بين النقلين ولا اضطراباً لان قوله في النقل الاول ونقل الشكل عن المعتزلة الى آخره لا يقتضى أن غيرهم يخالفهم في كونه مأموراً به قبل حدوثه أو أنه غير مأمور به بعد حدوثه بل الذي يظهر منه ان الخلاف انما هو في انقطاعه عند حدوثه وعدم انقطاعه فهو موافق لما قاله الآمدى ومن هذا تعلم أن ما نسبته المصنف هنا للمعتزلة بقوله وقالت المعتزلة بل قبلها هو قول الجمهور أيضاً وبهذا تعلم أيضاً أن مراد الامام الرازي بالاصحاب في قوله ذهب اصحابنا الى ان الشخص انما يصير مأموراً بالفعل الخ اصحابه الذين وافقوه على هذا المذهب لا جمهور الشافعية والحنفية ولا المعتزلة لما علمت أن ما نسبته البيضاوى للمعتزلة هو قول الجمهور أيضاً ويدل على هذا ان صاحب جمع الجوامع حكى عن الجمهور ما حكاه البيضاوى هنا عن المعتزلة قال وقال قوم منهم الامام الرازي لا يتوجه الا عند المباشرة وهو التحقيق فاللام قبلها على التلبس بالكف المنهى عنه اه فأفاد ان هذا القول مقابل قول الجمهور وهو أيضاً مقابل قول المعتزلة كما قاله المصنف وعلمته مما تقدم وسيأتى ان شاء الله تعالى ما تعلم منه أن الشكل على كلمة الوفاق ليس بينهم خلاف ولا شقاق

وقوع الفعل وهذا الذي قاله هو مراد المصنف وهو مشكل من وجوه أحدها انه يؤدي الى سلب التكليف^(١) فانه يقول لا أفعل حتى أكف ولا أكف حتى أفعل

(١) قال الاسنوي « وهو مشكل من وجوه أحدها انه يؤدي الخ » أقول هذا الوجه انما يرد على أصحاب هذا القول لو قالوا ان الشخص ليس مكلفاً قبل المباشرة أصلاً ولا يمكن أن يكون هذا مرادهم لما تقدم أن الاكثر على أن جميع وقت الواجب الموسع وقت لوجوب اداءه ومن اراد التأخير فالأكثر من هؤلاء الاكثر لا يأثم وفريق قال يجب عليه العزم اذا اراد التأخير وقالت الحنفية ان وقت رجوب الاداء هو الوقت الذي يتصل به الاداء ويقع الفعل فيه ان فعله بعد دخول الوقت وقبل أن يتضيق فان تضيق حتى لم يبق من الوقت الا ما يسع الفعل تعين هذا الجزء الاخير وقتاً لوجوب الاداء بحيث لو أخره عن ذلك الوقت بلا عذر يأثم كما قدمناه مفصلاً في مبحث الاداء والقضاء وبيننا هناك أن الخلاف بين الجميع لفظي وعلى ذلك يتمين أن يكون مراد القائلين ان الشخص انما يصير مأموراً بالفعل عند المباشرة لا قبلها من هذا الامر الذي لا يتوجه الا عند مباشرة الفعل الامر بالاداء والتكليف به لا التكليف بمعنى شغل الذمة على قول الحنفية القائلين بالوجوب بهذا المعنى بناء على انعقاد السبب بمقتضى خطاب الوضع فيكون حاصل قول هؤلاء القوم ان الفعل اذا دخل وقته ووجد سبب وجوبه بمقتضى خطاب الوضع ترتب على هذا السبب الوجوب بمعنى شغل ذمة المكلف بالفعل الواجب وهذا الوجوب لا دخل لخطاب التكليف فيه لانه وجوب جبري لا يتوقف على فهم المخاطب ولا على قدرته بل يتعلق بالغافل كالنائم والناسي ولذلك يجب القضاء بعد زوال العذر أما خطاب التكليف والامر بالاداء بذلك الفعل فانما يتوجه على المكلف عند مباشرته الفعل بناء على القول بالفرق بين الوجوب بمعنى شغل الذمة وبين وجوب الاداء الذي هو طلب تفرغها وهو مذهب كثير من محققي الشافعية على ما تقدم تفصيله وقد علمت مما قدمنا في ذلك المبحث أن خلاف بين القائلين بالفرق بين نفس الوجوب بمعنى شغل الذمة ووجوب الاداء والقائلين بعدم الفرق ووجوب الاداء الموسع

الثاني ان جعلهم السابق اعلاما يلزم منه دخول الخلف في خبر الله تعالى على تقدير
أن الشخص لا يفعل لانه اذا لم يفعل لا يكون وأموراً لكونه انما يصير مأموراً

راجع الى التسمية فقط لا الى المعنى وان الفريقين متفقان على انه بعد دخول
الوقت لا يأنم بالتأخير وانه انما يأنم اذا لم يؤده في الوقت المقدر له أولاً شرعاً
كما أنهم اتفقوا على انه بمجرد دخول الوقت وتحقق سبب الوجوب بلا مانع بناء
على خطاب الوضع يتحقق الوجوب ففريق سمي هذا الوجوب الذي ترتب على
سببه بمقتضى خطاب الوضع وجوباً بمعنى شغل الذمة وقال ان وجوب الاداء
بمعنى المطالبة بتفريغ الذمة مما شغلها انما يكون عند المباشرة الا اذا تضيق الوقت
بحيث لم يبق منه الا مقدار ما يسع الواجب وقال ان الوجوب بالمعنى الاول
ينبنى على خطاب الوضع ولا دخل لخطاب التكليف فيه فلا يتعلق الامر الذي
هو خطاب التكليف ولا يتوجه ويكون العبد مأموراً بالاداء وتفريغ الذمة
الا عند المباشرة اوضيق الوقت وفريق آخر سمي هذا الوجوب وجوب اداء أيضاً
وقال لا فرق بينهما ولا ينفصل نفس الوجوب الذي يترتب على خطاب الوضع
عن وجوب الاداء الذي يترتب على خطاب التكليف فبمجرد تحقق سبب
الوجوب بمقتضى خطاب الوضع يتعاق الامر الذي هو خطاب التكليف باداء ما
وجب ويكون العبد مأموراً ومكلفاً بالاداء ولكن هذا الوجوب وجوب موسع
بحيث يلزمه اداء الفعل في أى جزء من أجزاء وقته المقدر له فاذا تضيق الوقت
ولم يبق منه الا ما يسع الواجب تضيق وجوب الاداء فتبين ان الفريق الاول يسمى
هذا الوجوب وجوباً بمعنى شغل الذمة ولا ينيطه بالامر التكليفي بل يجعله مأخوذاً
من خطاب الوضع فقط لانه وجوب جهري كما سبق وينفى تعاق الامر التكليفي
قبل المباشرة اوضيق الوقت . والفريق الآخر يسمى هذا الوجوب وجوب اداء
موسعاً ويجعل مناطه تعاق الامر التكليفي فيقول بتعاق الامر التكليفي قبل
المباشرة على وجه التوسعة وانما يتضيق اما بالمباشرة أو بضيق الوقت . فعلى قول
الفريق الاول لا يتحقق تعلق الامر باداء الفعل ويكون المكلف مأموراً بذلك
الا عند المباشرة اوضيق الوقت فيجب حمل هذا القول الذى نسب للاشعري

عند مباشرة الفعل وقد فرضنا أن لا فعل فلا أمر وحينئذ فيكون الاخبار
بمحصل الامر غير مطابق . الثالث أن أصحابنا نصوا على أن المأمور يجب أن يعلم

واتبعه قوم منهم من ذكرناهم على قول هذا الفريق الاول ويؤيد هذا الذى قلناه
قول صاحب جمع الجوامع جوابا عما أوردوه على القول المذكور والملام قبلها أى
قبل المباشرة على التلبس بالكف المنهى عنه اه فافتضى هذا الجواب أن أصحاب
هذا القول يقولون انه بمجرد دخول الوقت وانقضاء السبب يجب الفعل على
على المكلف ولا يأثم بالتأخير عن أول الوقت أو ثانيه وانما يأثم اذا ترك الفعل
ولم يفعل فى الوقت حتى خرج وقته المقدر له أو لا شرطا فالملام أى العصيان انما
هو على تركه الاتيان بالفعل فى وقته ولذلك قال الجلال تفسيرا لقول صاحب جمع
الجوامع المذكور بأن ترك الفعل أى اللوم انما هو حال الترك فأشار الجلال الى
أن الملام أى العصيان انما هو بالترك فى جميع الوقت كما قاله ابن قاسم فى حواشيه
على جمع الجوامع فالعصيان انما هو بارتكاب المنهى عنه وهو الكف عن الفعل
فى جميع وقته وهذا الكف انما يكون منهيأ عنه لكونه مأمورا بالاتيان بالفعل
فى الوقت فاذا لم يأت به فقد خالف الامر وارتكب المنهى عنه لما علمت أن الامر
اما نهى عن ضده أو يستلزمه وليس العصيان على مخالفة الامر بالاداء مطلقا
الذى هو الاداء بالمعنى اللغوى الشامل للاداء والقضاء اصطلاحا لان ذلك انما
يكون اذا لم يفعل فى مدة عمره وبذلك تعلم أننا لا نسلم ان هذا القول يؤدى الى
سلب التكليف لان الفعل واجب باتفاق على الشخص متى دخل الوقت وانقضاء
السبب اما بمعنى انه مشغول الذمة ويتوجه عليه الامر بتفريغها مما شغلها عند
المباشرة أو ضيق الوقت واما بمعنى وجوب الاداء الموسع ويتضيق اذا لم يبق
من الوقت الا مقدار ما يسع الواجب فان قال الشخص لا أفعل حتى أكلف نقول
له بمجرد دخول الوقت وجب عليك الفعل بمعنى شغل الذمة فيجب عليك
تفريغها فى أى جزء من أجزاء وقته المقدر له شرعا ولا يتوقف ذلك على فملك
بل ان فعلت فقد تعين وقت الاداء بملكك ومباشرتك وان لم تفعل حتى تضيق
فقد تعين الجزء الاخير بنفسه حينئذ وقتا لوجوب الاداء وتفرغ الذمة بحيث لو

كونه مأموراً قبل المباشرة^(١) فهذا العلم ان كان مطابقاً فهو مأمور قبلها وان لم يكن مطابقاً فيلزم أن لا يكون طالمًا بذلك. الرابع أن امام الحرمين وغيره صرحوا بأن الاشعري لم ينص على جواز تكليف ما لا يطاق^(٢) وانما أخذ من قاعدتين احدهما ان

خرج الوقت ولم تفعل صرت آتئماً بالاتبان بالكف عن الفعل الواجب المنهى عنه بمقتضى الامر الذي تعلق بفعلك عند ضيق الوقت وبهذا تعلم اندفاع الوجه الثاني لاننا لا نسلم أن الشخص اذا لم يفعل في جميع الوقت لا يكون مأموراً لكونه انما يصير مأموراً عند مباشرة الفعل لاننا نقول هو يصير مأموراً عند مباشرة الفعل أو عند ضيق الوقت فلا خلف في خبر الله الذي تضمنه تعلق الامر اعلاماً قبل دخول الوقت بوجوبه عليه بعد دخوله لما علمت انه يجب عليه بعد دخوله اتفاقاً (١) قال الاسنوي «الثالث اذا صحابنا نصوا على ان المأمور يجب أن يعلم كونه

مأموراً قبل المباشرة الخ» فنقول نختار أن هذا العلم مطابق للواقع وقولكم ان كان مطابقاً فهو مأمور قبلها ان كان مرادكم بالامر التكليفي فلا نسلم ولا يلزم أن لا يكون طالمًا بانه مأمور قبل المباشرة بمعنى أن الفعل واجب عليه أي ان ذمته مشغولة به أو بمعنى وجوب الاداء الموسع ويدل لما قلنا ما أوجب به امام الحرمين عن قولهم ان القدرة مع الفعل فلو كان مكلفاً قبل الفعل لكان مكلفاً بما لا قدرة عليه حيث قال جواباً عن هذا : ومن أنصف من نفسه علم ان معنى القدرة هو التمكن من الفعل وهذا انما يتعقل قبل الفعل وقد يجاب بان التكليف الذي أثبتناه قبل المباشرة ليس هو التكليف بنفس الفعل حتى يلزم أن يكون تكليفاً بما لا قدرة للمكلف عليه بل التكليف في الحال أي قبل المباشرة انما هو باقاع الفعل في ثاني الحال أي عند المباشرة اه فهذا صريح في أن هنا تكليفين أحدهما ينبنى على القدرة بمعنى التمكن من الفعل والترك والثاني ينبنى على القدرة المقارنة للفعل وان الذي أثبتوه قبل المباشرة هو التكليف المنبني على القدرة بمعنى التمكن وان مدعى القائلين بان التكليف حال المباشرة هو التكليف الذي ينبنى على القدرة المقارنة للفعل فلم يدر الخلاف نقياً واثباتاً على أمر واحد

(٢) قال الاسنوي «الرابع ان امام الحرمين وغيره صرحوا بان الاشعري لم

القدرة مع الفعل كما سيأتي بيانه. والثانية ان التكليف قبل الفعل فعملنا أن المذكور هنا عكس مذهب الاشعري . الخامس أن الامام في المحصول لما قرر جواز التكليف بما لا يطاق استدلل عليه بوجوه^(١) منها أن التكليف قبل الفعل بدليل تكليف الكافر

ينص البخ « ومعنى هذا انه لم يثبت نسبة هذا القول الى الاشعري نصا وان من نسبة اليه أخذه من قول الاشعري القدرة مع الفعل ولا تكليف الا بالقدرة وبيان ذلك ان من نسب هذا القول الى الاشعري قد استدلل على ذلك بان القدرة عند الشيخ الاشعري مع الفعل فالفعل غير مقدور قبل المباشرة فالتكليف ان كان قبل الفعل يلزم تحقق التكليف بغير المقدور وهو وان كان جائزا عنده لكنه قد اتفق جميع الفرق على عدم وقوعه وحاصل الرد على ذلك اننا وان سلمنا أن القدرة مع الفعل لكن لا نسلم أن التكليف قبل المباشرة تكليف بغير المقدور فان حاصل التكليف هو الطاب فما ك الطلب طلب الفعل عند القدرة وهذا غاية ما يقتضى أن نسبة هذا القول الى الاشعري لم تثبت نصا لان نسبة الاقوال لقائلها مدارها على النقل فان كانت نسبتة اليه بالاستنتاج على الوجه الذي سبق فقد علمت بطلانه ولكن هذا شيء وكون هذا القول خطأ شيء آخر لما قدمناه من أنه محمول على قول من يقول بالفرق بين الوجوب بمعنى شغل الذمة وبين الوجوب بمعنى وجوب الاداء وتقرينها على ما سبق أيضا

(١) قال الاسنوي « الخامس ان الامام في المحصول لما قرر جواز التكليف بما لا يطاق استدلل عليه بوجوه الى آخره » أقول استدلاله بان التكليف قبل الفعل بدليل ان الكافر مكلف بالايمان الى آخره دليل على صحة ما قلناه وقول الاسنوي بمد ذلك وهو مناقض لما ذكره هنا مبني على ما فهموه من كلامه هنا على الوجه الذي قالوه اما على فهمه على الوجه الذي قلنا من ان الامام ومن وافقه قائلون بان التكليف قبل الفعل وانما المطالبة باداء الفعل والخروج عن العهدة انها تكون عند المباشرة والتضييق فلا مناقضة بين ما استدلل به على جواز التكليف بما لا يطاق بان التكليف قبل الفعل بدليل تكليف الكافر وبين ما ذكره هنا من أن الامر لا يتوجه الا عند المباشرة

بالإيمان والقدرة غير موجودة قبل الفعل وذلك تكليف بما لا يطاق . وذكروا نحوه في المنتخب وهو مناقض لما ذكره هنا. قال القرافي وهذه المسئلة أغمض مسئلة في أصول الفقه^(١) قال امام الحرمين في البرهان والذهاب الى ان التكليف عندالفعل مذهب لا يرتضيه لنفسه عاقل^(٢) . وقد سلك الآمدي ومن تبعه طريقاً آخر فقال

(١) قال الاسنوي « قال القرافي وهذه المسئلة من أغمض المسائل في اصول الفقه » أقول عبارة القرافي كما نقلها الزركشي في شرحه على جمع الجوامع ان هذه المسئلة أغمض مسئلة في أصول الفقه مع قلة جدواها وانه لا يظهر لها ثمرة في الفروع اه فبين القرافي ان هذا الخلاف ليس خلافا حقيقيا له ثمرة في الفروع لاتفاق الكل كما قلنا على ان الشخص عند انعقاد سبب الوجوب مكلف قبل الفعل وانه لو أخر لا اثم عليه وانا يأثم اذا لم يأت بالفعل في جزء ما من اجزاء الوقت فكان الخلاف في وجوب الاداء وهو خلاف في التسمية كما قلنا وكونها من أغمض مسائل أصول الفقه انما هو باعتبار ظاهر الأمر فقط وكثرة القيل فيها والقال مع أنها قليلة الجدوى ولا ثمرة لها

(٢) قال الاسنوي « قال امام الحرمين في البرهان والذهاب الى أن التكليف عند الفعل مذهب لا يرتضيه لنفسه عاقل الخ » أشار الى أن من أخذ أقوال هؤلاء الأئمة على ظاهرها ونسب اليهم أنهم قائلون بمثل هذه المقالة غير عاقل بل يجب حمل كلامهم على ماقرروه غير مرة في كتبهم على الوجه الذي سلكه الآمدي فتلخص أنه لا يكلف بالفعل قبل وقته وانما هو مكلف به بعد دخول وقته قبل الفعل بمعنى شغل الذمة أو وجوب الاداء الموسع وعند المباشرة أو التضييق بوجوب الاداء وعلى هذا كلمة الجميع كما أنه بعد انقضاء الفعل يرتفع التكليف اتفاقا لفراغ ذمة المكلف مما شغلها بالالتيان بالواجب كما يدل على ذلك قول الآمدي وعلى امتناعه بعد صدور الفعل وأما تعلق الامر بالفعل في الحال أي حال تلبس المكلف بالفعل فقد قال الآمدي فيه واختلفوا في جواز تعلقه به في أول زمان حدوثه فأثبتته أصحابنا ونفاه المعتزلة اه وحاصل هذا المقام اجمالا انه لاخلاف لاحد في انقطاع التكليف بعد الفراغ من الفعل وانما

اتفق الناس على جواز التكليف بالفعل قبل حدوثه سوى شذوذ من أصحابنا وعلى امتناعه بعد صدور الفعل . واختلفوا في جواز تعلقه به في أول زمان حدوثه فائتبه أصحابنا ونفاه المعتزلة . وقوله « لنا ان القدرة حينئذ » أى

الخلاف في التكليف قبله بعد دخول الوقت هل هناك تكليف قبلها أو أن التكليف عند المباشرة ولا تكليف قبلها والحق أنه مكلف قبل المباشرة أي قبل الفعل عند الكل بالمعنى الذي قاله امام الحرمين والذين قالوا ان التكليف قبل المباشرة وقبل الفعل اختلفوا هل يستمر التكليف حال المباشرة أو ينقطع والاكثر كما قال صاحب جمع الجوامع انه يستمر حال المباشرة وقال امام الحرمين والغزالي ينقطع اه وقد علمت مما نقله الاسنوى عن الآمدى كما قدمناه أن الاقطاع مذهب المعتزلة أيضاً على أن الذين قالوا انه يستمر حال المباشرة قالوا مع استمرار التكليف حالها لا يوصف الفعل بأنه مقتضى ولا مطلوب لان الطلب والاقتضاء انما يتصوران فيما لم يوجد والفرض ان الفعل حاصل لان الكلام في وقت المباشرة ، قال امام الحرمين والغزالي ومن وافقهما لو لم ينقطع توجيهه التكليف حال المباشرة والفرض ان الفعل حاصل يلزم طلب تحصيل الحاصل ولا فائدة في طلبه . واجيب بان الفعل انما يحصل ويعتمد به شرطاً بتمامه والفراغ منه لا نتفائه شرطاً بانتفاء جزء منه قال الزركشى ما حكاه المصنف يعني صاحب جمع الجوامع عن الاكثر نقله الآمدى عن الاصحاب وقال ابن برهان انه قول أهل السنة وقالت المعتزلة ينقطع تعلق التكليف به واختاره امام الحرمين والغزالي لان حقيقة الامر الاقتضاء والطلب والحاصل لا يطلب وجوابه أنه غير مقتضى ولا مطلوب حال الايقاع ولكنه مع هذا مأمور به بمعنى أنه طاعة وامثال وهذا لا يخالف فيه أحد اه باختصار يسير وقد اختار ابن الحاجب ما اختاره امام الحرمين والغزالي الا أنه نسب القول بعدم الاقطاع الى الاشعري والاشعري لم ينص عليه وانما أخذ من قضايا مذهبه ثم ان القائلين بانقطاع التكليف حال المباشرة قد اختلفوا في مقدار زمن تقدم التكليف عن وقت المباشرة فليل بوقت واحد والاكثر باوقات ثم اختلف الاكثر هل يشترط اجتماع شرائط التكليف في كل الاوقات أو عند حدوث الفعل

حين الفعل ولا توجد قبلة فلو كان مكلفاً قبل الفعل لكان مكلفاً بما لا قدرة له عليه وهو محال . والدليل على أن القدرة لا تكون الامع الفعل من وجبهين : أحدهما أن القدرة صفة متعلقة بالمقدور كالضرب المتعلق بالمضروب

واما قبله فالشرط كون المخاطب ممن يفهم ثم اختلفوا من وجه آخر هل يشترط أن يكون فيما قبل الفعل باوقات لطف ومصلحة زائد ذلك على التبليغ من المبلغ والقبول من المكلف أولاً كذا يؤخذ من النجم اللامع وقد علمت أن امام الحرمين والغزالي قد استدلوا بأمرين الاول لزوم تحصيل الحاصل والثاني عدم الفائدة وحاصل ما أجاب به مخالفوهما أن الفعل المطلوب ذو أجزاء والامر متعلق به أولاً وبالذات وأجزائه ثانياً وبالعرض والتعلق به لا ينقطع ما لم يحصل الفعل ولا يحصل الفعل الا بتمام حصول جميع أجزائه وحينئذ فانفعل حال المباشرة لم يحصل لبقاء بعض أجزائه فالملازمة في قولهم والا يلزم تحصيل الحاصل ممنوعة هذا اذا نظرنا الى مجموع الاجزاء فان نظرنا الى كل جزء جزء فنقول ان كل جزء يحصل وان كان قد حصل حساً لكن لم يحصل شرعاً لان حصوله الشرعي المعتمد به لا يكون الا بتمام الاجزاء كلها كذا يؤخذ من العطار على شرح جمع الجوامع . هذا حاصل ما قالوا مختصراً وأقول قد علمت أن القائلين بأن التكليف يستمر حال المباشرة قالوا ان الفعل لا يوصف بكونه مقتضى ولا مطلوباً لأن الطلب والاقتضاء انما يتصوران فيما لم يوجد والفرض أن الفعل حاصل الخ وانهم أجابوا عن دليل امام الحرمين والغزالي بتسليم أن الفعل غير مقتضى ولا مطلوب حال الايقاع ولكنه مأثور به وطاعة وامتنال وان الزركشي قال وهذا لا يخالف فيه أحد كما قدمناه . فاذا تأملت ما استدل به الفريقان لا ترى خلافاً حقيقياً له ثمرة يعتمد بها . وان الذي يتعين في فهم كلام الفريقين اننا نحمل قول من قال بانقطاع التكليف حالة المباشرة على انه أراد التكليف الذي كان مبنياً على القدرة التي معناها التمكن من الفعل والترك وهي سلامة الآلات وتوفر الاسباب وباتفاق لا يكون هذا التكليف الا قبل الفعل وهذا التكليف ينقطع حال المباشرة وان كان التكليف بمعنى

ووجود المتعلق بدون المتعلق محال هكذا قرره الامام في الحصول والمنتخب
 في أثناء الاستدلال على التكليف بما لا يطاق . الثاني ما قاله امام الحرمين
 في البرهان والشامل ان قدرة العبد عرض والعرض لا يبقى زمنين فلو تقدمت
 طلب ايقاع الفعل حال ايقاعه مستمرا ونحمل قول القائلين بالاستمرار
 على التكليف بمعنى طاب الايقاع ويكون التغير بين التكليفين بالاعتبار
 وان كان الخطاب واحدا وتوجيهه أيضا واحدا غير انه باعتباره قبل الفعل
 وان مبناه القدرة بمعنى التمكن من الفعل والترك وان المقصود منه الابتلاء
 والاختبار غير نفسه باعتبار انه حال الفعل ومبناه القدرة بمعنى العرض المقارن
 للفعل وان المقصود منه تحقق الامتثال ووجوب استمراره وحينئذ يرتفع
 الخلاف أيضا بين القائلين باستمرار التكليف حال المباشرة والقائلين بانقطاعه كما
 ارتفع الخلاف بين القائلين بأن التكليف قبل المباشرة والقائلين بان التكليف عند
 المباشرة فيرتفع الخلاف في المسئلتين ويمكن أيضا حمل قول القائلين بانقطاع
 التكليف حال المباشرة على التكليف الذي مبناه القدرة التي معناها التمكن من
 الفعل والترك الذي يترتب على خطاب الوضع ويترتب عليه الوجوب بمعنى
 شغل الذمة وهذا لا كلام في أنه ينقطع حال المباشرة ويخلقه توجه خطاب
 التكليف بوجوب الاداء الذي سببه عند هؤلاء مباشرة الفعل ونحمل القول
 الثاني على التكليف بوجوب الاداء وحينئذ يرتفع الخلاف أيضا في هذه المسئلة
 والذي أراه هو وجوب حمل القول بانقطاع التكليف على أحد هذين الاحتمالين
 والا كان خلاف الحق ويبعد أن يصدر مثله من امام الحرمين ويوافقه عليه تلميذه
 الغزالي حجة الاسلام خصوصا وان التوفيق بين القولين على وجه ما قلناه ظاهر
 جدا من أدلة الترييقين وان الخلاف لأجدوى فيه ولا ثمرة له لان اتمام الفعل
 واجب اتفاقا وتعلق الخطاب هو المقتضى للوجوب قبل المباشرة اتفاقا فيكون
 هو المقتضى لاستمرار الوجوب أيضا بعد المباشرة الى أن يفرغ من الواجب
 لكن على الوجه المأمور به لانه لا بقاء للمعلول الا بقاء علتة فالمعلول كما هو
 محتاج للعلة في ابتداء وجوده محتاج اليها في بقاءه لاستناده لها في الحالين ألا

القدرة لعدمت عند حدوث المقدور فلا يكون المقدور متعلقاً بالقدرة وذلك مستحيل . ﴿واعلم﴾ أن الاحتجاج على المعتزلة بأن القدرة مع الفعل غير مستقيم فانهم يقولون بأنها قبله كما نقله عنهم امام الحرمين في الشامل والامام نجر الدين في معالم أصول الدين ولهذا لم يستدل به الامام ولا أتباعه . وأما الدليلان المذكوران على ذلك فان الاول منهما ينتقض بقدرة الله تعالى (١) فانها

ترى ان العالم كما هو محتاج الى الواجب في ابتداء وجوده محتاج اليه في بقاءه لما ذكرنا فكذلك هنا كما احتاج التكليف الى تعلق الخطاب في وجوده هو محتاج اليه في بقاءه والا لارتفع وجوب اتمام الفعل الواجب بمجرد المباشرة ولا قائل بذلك فالـم يحمل كلام القائل بانقطاع التكليف حال المباشرة على ما قلناه كان باطلا وتصحيح الكلام اولى من ابطاله خصوصا اذا كان الكلام أقرب الى ما يقتضى الصحة دون ما يقتضى البطلان كما هنا فتفكر فان المبحث دقيق يحتاج الى دقة النظر وحدة الذهن وجودة العقل والله الموفق

(١) قال الاسنوي « فان الاول منها ينتقض بقدرة الله تعالى الى آخره » هناك فرق بين قدرة الله تعالى في الازل وبين قدرة العبد بمعنى العرض المقارن للفعل فان قدرة الله تعالى في الازل لها تعلق صلوحى في الازل فلا تتعلق بالمقدور في الازل ولا تقارنه بخلاف قدرة العبد المقارنة للفعل فانها الجزء المتم لعله وجود فعله فلا يمكن بحال أن تتقدم على الفعل ولا تتأخر عنه وان كان لها التقدم الذاتى باعتبار أنها الجزء المتم لوجوده وانما الجواب الصحيح هو منع ان هذه القدرة هى مناط التكليف بل مناط التكليف اتفاقا هى القدرة الممكنة بمعنى سلامة الآلات وتوفر الاسباب وهذه قبل الفعل قطما فالتكليف قبله أيضاً لكن التكليف الذى قبله انما هو بمعنى شغل ذمة المسكلف بالفعل عند دخول الوقت وانعقاد السبب وأما وجوب الاداء فهو عند المباشرة أو تضيق الوقت على مذهب الحنفية أو هو بمعنى وجوب الاداء الموسع عند غير الحنفية فعلى قول الحنفية تكون القدرة بمعنى العرض المقارن للفعل سببا لوجوب الاداء فالتكليف بالاداء لا يكون قبلها الا اذا تضيق الوقت ولم يبق منه الا مقدار ما يسمع الواجب

ثابتة في الازل بدون المقدور والا لزم قدم العالم . فالصواب أن يقال القدرة صفة لها صلاحية الایجاد^(١) . قال امام الحرمين ومن انصف من نفسه علم أن معنى القدرة هو التمكن من الفعل^(٢) وهذا انما يعقل قبل الفعل . وأما الثاني فيقال عليه لا نسلم أن العرض لا يبقى زمنين سلمنا لكن الذي نقول به لا نقول بزواله لا الى بدل بل يخلفه امثاله . وقوله « قيل التكليف في الحال » أي اجابت المعتزلة عن هذا بأن التكليف الذي أثبتناه قبل المباشرة ليس هو التكليف بنفس الفعل حتى يلزم أن يكون تكاليفاً بما لا قدرة للمكلف عليه^(٣) بل التكليف في الحال أي

خفينئذ يتعين ذلك الجزء الاخير بنفسه وقتا للاداء لكنه بمعنى انه يأثم بالتأخير واخلاء الوقت عن الواجب فلا ينافي ان القدرة بمعنى العرض المقارن لا تزال سبباً في وجوب الاداء بالمعنى اللغوي الذي هو القضاء حتى اذا مات قبل الفعل كان آثماً أيضاً بالتفويت

(١) قال الاسنوى « فالصواب أن يقال القدرة صفة لها صلاحية الایجاد » أقول لو قال المستدل هذا القول لم يتم له الاستدلال ولا ينطبق على مذهبه لما علمت مما قررناه أن مذهب هؤلاء القائلين بأن التكليف عند المباشرة انما أرادوا من التكليف التكليف بمعنى وجوب الاداء وهذا انما يكون عند المباشرة عندهم وينبني على القدرة بمعنى العرض المقارن وهي سببه اما في الوقت أو بعده فالاداء في كلامهم معناه اللغوي الشامل للقضاء كما فصلناه في كتابنا البدر الساطع على جمع الجوامع

(٢) قال الاسنوى « قال امام الحرمين ومن أنصف الى آخره » أقول قد تبين مما قدمناه أن ما قاله امام الحرمين هو قول الجميع وان القدرة بمعنى التمكن من الفعل انما هي مناط التكليف بمعنى شغل الذمة بالانقضاء السبب عند دخول الوقت أو بمعنى انقضاء السبب فقط وأما القدرة بمعنى العرض المقارن فهي الجزء المتمم لملة وجود الفعل اتفاقاً فتكون سبباً لوجوب الاداء بالمعنى اللغوي الذي هو الا تيان بالفعل مطلقاً في الوقت أو بعده وهذا أيضاً مما لا خلاف فيه

(٣) قال الاسنوى « أي اجابت المعتزلة عن هذا بان التكليف الذي أثبتناه

قبل المباشرة انما هو بايقاع الفعل في ثانی الحال أي حال المباشرة . وأجاب المصنف بأن ايقاع المكلف به ان كان هو نفس الفعل فالتكليف به محال في الحال أي قبل الفعل لانه يلزم من امتناع التكليف بالفعل قبل التلبس به امتناع التكليف بالايقاع لان الفرض أنه هو وان كان الايقاع قبل الفعل فيعود الكلام الى هذا الايقاع فنقول هذا الايقاع المكلف به هل وقع التكليف به في حال وقوعه أو قبله فان كان في حال وقوعه فيلزم أن يكون التكليف حال المباشرة وهو المدعى وان كان قبله فيلزم ان يكون مكافئاً بما لا قدرة له عليه لانا بيننا ان القدرة مع الفعل فان قالوا التكليف انما هو بايقاع هذا الايقاع ينتقل الكلام اليه ويؤدي الى التسلسل أو ينتهي الى ايقاع يكون التكليف به حالة مباشرة وهو المدعى . والذي قاله ضعيف^(١) فان قول الخصم انه مكلف في الحال بالايقاع في ثانی الحال لا شك أن

قبل المباشرة ليس هو التكليف بنفس الفعل حتى يلزم الى آخره « من هذا تعلم أن كلام الامام الرازي ومن معه انما هو في التكليف بنفس الفعل وكلام الممتزلة انما هو في التكليف في الحال أي من قبل المباشرة بالايقاع في ثانی الحال أي حال المباشرة فلم يتوارد الخلاف نفيًا وإثباتًا على موضوع واحد فالذي اثبته الامام الرازي ومن وافقه هو التكليف بنفس الفعل وادائه وهو لا يكون الا وقت الاتيان به وعند المباشرة وهذا لم ينهه مخالفوه والذي اثبته مخالفوه هو التكليف في الحال بايقاع الفعل في ثانی الحال وهذا لم ينهه الامام الرازي ومبني التكليف بالمعنى الاول هي القدرة بمعنى العرض المقارن فلا يكون الا عند المباشرة ومبني الثاني هي القدرة بمعنى التمكن من الفعل والترك وهي لا تكون الا قبل المباشرة وهذان التكييفان اما متحددان بالذات مختلفان بالاعتبار ان قلنا ان الذي يترتب على دخول الوقت وانقضاء السبب وجوب الاداء الموسع او هما متغايران مفهومًا ان قلنا ان الذي يترتب على ما ذكر وجوب بمعنى شغل الذمة واما وجوب الاداء فلا يكون الا عند المباشرة فكان الخلاف لفظيًا كما قلناه .

(١) قال الاسنوي «والذي قاله ضعيف فان قول الخصم الى آخره» قد علمت أن لا خلاف بين القولين وان كلام المصنف في موضوع وكلام خصمه في موضع آخر فلا ضعف في كلامه

معناه ان التكليف في الحال والمكلف به هو الايقاع في ثانی الحال وهو زمان القدرة فكيف يصح الاعتراض بما قاله وكأنه توهم أن المراد أن الايقاع مكلف به في الحال وايس كذلك . ويوضح هذا مسألة ذكرها في المحصول، عقب هذه المسئلة (١) فقال اذا قال السيد لعبيده صم غدا فالامر متحقق في الحال بشرط بقاء المأمور قادرا على الفعل قال فاما اذا علم الله سبحانه وتعالى ان زيدا سيموت غدا (٢) فهل

(١) قال الاسنوى « ويوضح هذا مسألة ذكرها في المحصول عقب هذه المسئلة يقال اذا قال لعبيده صم غدا الى آخره » أقول متى علمت ان هذه مقالة صاحب المحصول فيه عقب هذه المسئلة تعلم ان الحق ما قلناه من انه لاخلاف وان مراد صاحب المحصول ومن وافقه هو ما ذكرناه والا كان الامام الرازي في غاية البلبه والغفلة حيث يذكر في مسألة ما يناقض ما ذكره في التي قبلها بلا فاصل

(٢) قال الاسنوى « فاما اذا علم الله سبحانه وتعالى ان زيدا سيموت غدا الى آخره » أقول هذه المسئلة ذكرها صاحب جوامع بقوله يصح ويوجد معلوما للمأمور أثره مع علم الأمر وكذا المأمور في الاظهر انتفاء شرط وقوعه عند وقته كامر رجل بصوم يوم علم موته قبله خلافا لامام الحرمين والمعتزلة أما مع جهل الأمر فاتفق انتهى . والحاصل ان الصور بمد تمام شروط التكليف بالنسبة الى انتفاء شرط وقوع المكلف به اربع اثنتان منها قد يتحققان في تكليف الله تعالى لعباده: الاولى علم الأمر انتفاء شرط وقوع الفعل مع جهل المأمور بذلك وهذا التكليف يقع عند الجمهور . وقد نسب الخلاف في هذا الى امام الحرمين والمعتزلة . الثانية نلم الأمر انتفاء شرط وقوع الفعل مع علم المأمور بذلك ايضا وهذا التكليف لا يقع اتفاقا وهذه الصورة هي التي قال بها صاحب جوامع بصحة التكليف على الاظهر فوهم ان هذه الصورة خلافية واستظهر صحة التكليف فيها على خلاف ما نقل من الاتفاق على عدم صحته والصواب الاتفاق على عدم صحة التكليف وما استدل به صاحب جوامع على ما قال قد ابطوه . الثالثة جهل الأمر انتفاء شرط وقوع مع جهل المأمور بذلك أيضاً وهذا التكليف يصح اتفاقا لوجود فائدته وهو الامتثال في اعتقاد الأمر والمأمور .

يصح أن يقال ان الله تعالى أمره بالصوم غدا بشرط حياته فيه خلاف قطع القاضى أبو بكر والغزالي بجوازه لفائدة الامتحان ومنعه جمهور المعتزلة فقد وضع هذه المسئلة أنه يصح أن يؤمر الآن بالفعل فى ثانى الحال . وقوله « قالوا عند المباشرة واجب الصدور » أى احتجت المعتزلة علينا بأن الفعل عند المباشرة واجب الوقوع ^(١) فلا يكون مأمورا به لعدم القدرة عليه لان القادر هو الذى ان شاء فعل وان شاء ترك ولانه لو كانت له قدرة على تحصيله لكانت محصلة للحاصل . وأجاب المصنف بقوله قلنا حال القدرة والداعية كذلك . وتقريره متوقف على تفسير القدرة والداعية . فاما القدرة فلمراد بها هنا هو التمكن من الفعل كما تقدم نقله عن البرهان . وأما الداعية فنقول اذا علم الانسان أو ظن أو اعتقد أن له فى الفعل أو الترك مصلحة راجحة حصل فى قلبه ميل جازم اليه فهذا العلم أو الظن أو الاعتقاد هو المسمى بالداعية مجازا من قولهم دعاه أى طلبه وكان علمه بالمصلحة طلب منه الفعل وقد يسمى الداعى بالعرض والمجموع من القدرة والداعية يسمى بالعلة التامة فاذا وجدت يجب وقوع الفعل وقيل لا يجب لكن يصير الفعل أولى واذا عدت الداعية امتنع وقوعه على المختار الذى جزم

الرابعة عكس الاولى وهى جهل الأمر بانتفاء شرط الوقوع مع علم المأمور بانتفائه ولا يصح التكليف فيها اتفاقا لاتقاء فائدة التكليف من جهة المأمور وهاتان الصورتان لا تتحققان فى تكليف الله تعالى لاستحالة نسبة الجهل اليه .

كذا يؤخذ من اثر كشي والجلال والنجم اللامع

(١) قال الاسنوى « احتجت المعتزلة علينا بأن الفعل عند المباشرة الخ » اذا تأملت ما احتج به المعتزلة الذى حاصله تعويلهم على القدرة بمعنى التمكن من الفعل والترك وما أوجب به المصنف بوجهيه من تسليم أن الفعل عند المباشرة واجب الوقوع ومنه عدم جواز التكليف به حينئذ لان وجوبه انما كان بالاختيار وان العلة مركبة من أمرين أحدهما القدرة بمعنى التمكن والثانية الداعية التى يترتب عليها القدرة بمعنى العرض المقارن للفعل تعلم أن النهي والاثبات فى الخلاف لم يتواردا على موضوع واحد

به الامام ونقل الاصححاني شارح المحصول في الاوامر أن أكثر المتكلمين على ان الفعل لا يتوقف عليها . اذا علمت ذلك فتقرير ما قاله المصنف من وجهين : أحدهما ما قاله في المحصول أن القدرة مع الداعي مؤثرة في وجود الفعل ولا امتناع في كون المؤثر مقارنا للآثر فتكون القدرة مقارنة للفعل مع كونه واجب الوقوع فانتفى قولكم ان ما كان واجب الصدور لا يكون مقدورا . الثاني وهو الاقرب الى كلام المصنف وأشار اليه صاحب الحاصل أن الفعل يترتب وجوده على وجود القدرة مع الداعية فيكون مأمورا حال القدرة والداعية عند المعترلة لكونه من جملة الأزمان التي قبل الفعل مع أن الفعل واجب الوقوع في تلك الحالة فينتفى ما قلتموه .

﴿واعلم﴾ ان العلة هل هي متقدمة على المعلول أو مقارنة له فيه قولان مشهوران (١) فان التزم الخضم القول الاول بجوابه الثاني وان التزم الثاني بجوابه الاول فتلخص أنه لا بد منهما ولك أن تقول اذا كان الفعل قبل المباشرة غير مقدور عليه وعند المباشرة واجب الوقوع فيلزم التكليف بالمتنوع أو الواجب وهو محال

قال « الفصل الثالث - في المحكوم به »

وفيه مسائل

الاولى * التكليف بالحال جائز لان حكمه لا يستدعي غرضا . قيل لا يتصور وجوده فلا يطلب . قلنا ان لم يتصور امتنع الحكم باستحالته غير واقع بالمتنوع

(١) قال الاسنوي « واعلم أن العلة هل هي متقدمة على المعلول الخ » الحق أن لاختلاف في ذلك بل من قال ان العلة متقدمة على المعلول أراد انها متقدمة آنا بمعنى ان آن وجود العلة يلزم أن يكون سابقاً على آن وجود المعلول والا لزم تحصيل الحاصل وان لاعلية ولا معلولية وذلك محال بالبداهة وخلاف المفروض ومن قال انها مقارنة أراد انها مقارنة زمانا بمعنى انه يجب أن يكون وجود المعلول في الآن التالي لوجود العلة لانه اذا تأخر وجود المعلول عن الآن التالي لوجود العلة وجميع الآت التي بعده متساوية يلزم الترجيح بلا مرجح وهو محال أيضا فتفكر في هذا فانه مبحث دقيق

لذاته كاعدام القديم وقلب الحقائق للاستقراء ولقوله تعالى « لا يكلف الله نفسا الا
وسمها » قيل أمرأ بالهيب بالايمان بما أنزل ومنه أنه لا يؤمن فهو جمع بين النقيضين .
قلنا لا نسلم أنه أمر به بعد ما أنزل انه لا يؤمن « أقول المستحيل على أقسام^(١) :

(١) قال الاسنوي « المستحيل على اقسام الخ » هذه الاقسام تنحصر في ثلاثة
اقسام الاول المحال لذاته الثاني المستحيل باعتبار العادة وكلاهما يرجع الى المحال عقلا
غاية الامر أن العقل تارة يستند في حكمه بالاستحالة على ذات المحكوم عليه او على
المادة والثالث ما كان محالا لتعلق العلم او لاخبار الله بدمم وقوعه والثالث في كلام
الاسنوي داخل في الثاني لان المادة قضت باستحالة العدو السريع من المقيد
واستحالة المشى من الزمن المقعد والرابع في كلامه ليس من قسم المحال في شيء لان
القدرة المنتفية لا يبنى عليها الاستحالة ولا الامكان لانها عبارة عن العرض المقارن
للفعل وهي الجزء المتمم لعله وجوده باختيار العبد وبتحققها يجب الفعل بالاختيار
ووجوبه بالاختيار يحقق الاختيار والامكان لان الفعل قبل تحقق تلك القدرة
كان العبد متمكنا من فعله وتركه والقدرة بمعنى التمكن من الفعل والترك هي مناط
التكليف كما سبق في المسئلة التي قبل هذه فعد هذا القسم من اقسام المستحيل مبني
على ان الاشعري يقول ان العبد ليس مكلفا قبل المباشرة وقد علمت بطلانه واما
القسم الخامس فهو انقسم الثالث فيما قلناه فكانت الاقسام ثلاثة فقط كما ان عد
القسم الخامس في كلام الاسنوي والثالث في كلامنا في قسم المستحيل مبني على
المساحة ايضا ولو كان ما تعلق به العلم او الخبر مستحيلا لارتفع قسم الممكن بالسكينة
لان ما عدا الواجب والمستحيل من الممكنات اما أن يكون الله علم انه يكون فلا بد
ان يكون واما ان يكون علم ان لا يكون فلا يمكن ان يكون فيرتفع قسم الممكن
من البين وهو خلاف قضية بداهة العقل والحق ان ما تعلق العلم أو الخبر بانه يكون
لا يصير واجبا ولا يخرج عن دائرة الامكان وما تعلق العلم أو الخبر بانه لا يكون
لا يصير مستحيلا ولا يخرج عن دائرة الامكان وذلك لانه كما تعلق علم الله أو خبره
بوقوع الممكن او عدم وقوعه تعلق بانه ممكن عقلا او عادة وكما ان علمه
بالوقوع وعدم الوقوع لا يتغير كذلك علمه بكونه ممكنا لا يتغير وانما تعلق العلم

احدها ان يكون لذاته ويعبر عنه أيضا بالمستحيل عقلا وذلك كالجمع بين الضدين والنقيضين والحصول في حيزين في وقت واحد . والثاني أن يكون للعادة كالطيران وخلق الاجسام وحمل الجبل العظيم . والثالث ان يكون لطريان مانع كتكليف المقيد العدو والزمن المشى . والرابع أن يكون لانتفاء القدرة عليه حالة التكليف مع أنه مقدور عليه حالة الامتنال كالتكليف كلها لانها غير مقدورة قبل الفعل على رأى الاشعري اذ القدرة عنده لا تكون الا مع الفعل كما قدمناه في المسئلة السابقة . والخامس أن يكون لتعلق العلم به كالايمان من الكافر الذى علم الله تعالى أنه لا يؤمن فان الايمان منه مستحيل اذ لو آمن لا نقلب علم الله تعالى جهلا . وهذا التقسيم اعتمده فان بعضهم قد زاد فيه ما ليس منه وغاير بين أشياء هي متحدة في المعنى . اذا تقرر ذلك فالتسم الخامس جائز واقع اتفاقا اذ لو لم يكونوا مأمورين بذلك لما عصوا باستمرارهم على الكفر . ونقل الآمدى عن بعض الثنوية انه منع جوازه . والرابع أيضا واقع عند الاشعري بمقتضى

أوالخبر بوقوعه او عدم وقوعه لتعلقه أيضا باختيار المكاف بوقوعه او عدم اختيار وقوعه فوقوعه او عدم وقوعه الذى تعلق العلم او الخبر به مبنى على تعلقه باختيار العبد وقوعه او عدم اختياره وقوعه واختيار المكاف وقوع ضده ومتى وقع احد الضدين باختيار العبد استحال وقوع الضد الآخر باختيار العبد أيضا فوقوع الضد الذى وقع وعلم الله وقوعه أو أخبر به انما وجب بالاختيار والوجرب بالاختيار يحتمق الاختيار والامكان ومثل هذا يقال فى جميع افعاله تعالى فان ما علم منها انه يكون أو أخبر أنه يكون وجب ان يكون ولكن انما وجب باختياره سبحانه وارادته وما علم انه لا يكون أو أخبر أنه لا يكون استحال ان يكون لكن انما استحال لتعلق العلم بان ضده هو الذى يكون بارادته سبحانه واختياره والفعل مازال ممكنا ولو لم يكن ممكنا لما وقع بالاختيار فعد هذا القسم أيضا من قسم المحال مبنى على المساهلة كيف وقد كلف الله الثقلين أجمعين بالايمان وهو يقول « وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين »

الاصل الذى أصله (١). وأما الثلاثة الاوائل فهى محل النزاع . وعن صرح بذلك مع وضوحه القراني فى شرح المحصول والتنقيح . وحاصل ما فيها من الخلاف ثلاثة مذاهب أصحها عند المصنف : أنه يجوز مطلقا وهو اختيار الامام وأتباعه . والثانى المنع مطلقا ونقله فى المحصول عن المعتزلة واختاره ابن الحاجب ونص عليه الشافعى كما نقله الاصفهاني فى شرح المحصول عن صاحب التلخيص . والثالث ان كان ممتنعا لذاته فلا يجوز والا فيجوز واختاره الآمدى . واذا قلنا بالجواز ففى وقوعه مذاهب : أحدها المنع مطلقا سواء كان ممتنعا لذاته أم لا . والثانى الوقوع فيهما واختاره فى المحصول . والثالث التفصيل وهو اختيار المصنف كما سيأتى . وقد تردد النقل عن الشيخ أبى الحسن الاشعري قال فى البرهان وهذا سوء معرفة بمذهبه فان التكاليف كلها عنده تكليف بما لا يطاق لامرين : أحدهما أن الفعل مخلوق لله تعالى فتكليفه به تكليف بفعل غيره . الثانى أنه لا قدرة عنده الاحال الامثال والتكليف سابق . وهذا التخريج لا يستلزم وقوع الممتنع لذاته فافهمه (٢)

(١) قال الاسنوى « والرابع أيضا واقع عند الاشعري الخ » قد علمت انه كالحامس واقع اتفاقا والنص على الاشعري لانه قد نسب اليه ان التكليف انما يكون عند المباشرة فبين الاسنوى ان الاشعري كغيره يقول ان مبنى التكليف على القدرة بمعنى التمكن من الفعل والترك والافقير الاشعري لا يخالف الاشعري كما سبق مفصلا

(٢) قال الاسنوى « وهذا التخريج لا يستلزم وقوع الممتنع لذاته فافهمه » ذلك لان كلام صاحب البرهان مبنى على الامرين المذكورين فى كلامه وكلاهما خاص بالممكن لذاته وبهذا تعلم أن هذا التخريج ايضا لا يستلزم وقوع الممتنع عادة وقد علمت ان الثانى والثالث فى كلام الاسنوى هما قسم واحد وهو المستحيل للعادة وان كان ممكنا فى ذاته لان استحالة الكل انما هى لما منع يمكن ازالته عقلا وان كان لا يمكن ازالته عادة فمثل الآدمى الجبل العظيم وطيرانه بنفسه ومشى الزمن كل ذلك وامثاله ممكن عقلا فى ذاته ممتنع للعادة لعدم دخول كل واحد منها تحت

قدرة المكاف عادة اى ان عادة الله جرت ان هذه وامثالها لا تتعلق بها قدرة العبد
 فهما قسبان ذاتى وطادى وفيهما الخلاف واصح المذاهب فهما الجواز مطلقا كما
 ذكره صاحب جمع الجوامع قال ابن برهان وهو قول المتقدمين من اصحابنا
 كالكافى ابى بكر والشيخ ابى الحسن الاشعري وقال امام الحرمين فى الشامل والذى
 مال اليه اكثر اجوبة اصحابنا وارتضاه المحصولون الجواز مطلقا وقال صاحب
 المحصول فى بعض اجوبته المراد بقولنا التكليف بالمحال جائز ان يكون من الله الامر
 بالمحال لذاته لا بمعنى انه متصور الطاقة به من اجل بمعنى انه يجوز ان يأمر بأمر نعجز
 عنه قطعا ومتى امر به حصل الاعلام بنزول العقاب اه. وقال فى النجم اللامع واكثر
 المعتزلة والشيخ ابو حامد الاسفراينى والغزالى وابن دقيق العيد وامام الحرمين
 وابن القشيري ومن المتقدمين ابو بكر الصيرفى فى كتاب دلائل الاعلام قالوا بالمنع
 فهما لانهما لظهور امتناعهما لافائدة فى طلبهما. قال الزركشى وساعدتم كثير من
 ائمتنا كما قاله ابن القشيري فى المرشد لكن مأخذهم يختلف فأخذ المعتزلة فى المنع
 التفريع على اصلهم فى القبح العقلى لانه يقبح ذلك فى العقل وعندنا لا يقبح من
 الله شىء وانما مأخذ الكثير من ائمتنا فى المنع ان الفعل وانترك لا يصحان من
 العاجز اه ووافقهم الاصفهائى واحتج بان حقيقة قيام الطلب النفسانى من العالم
 بالاستحالة لذاته او لغيره محال قال والقضية بديهية فان انفصل عن هذا بان حقيقة
 الطلب غائبا غير حقيقة الطلب شاهداً لم فساد قاعدة الكلام النفسى واثباتها اه
 اى لان قاعدة اثبات الكلام النفسى له تعالى سواء كان بمعنى الصفة الواحدة او بمعنى
 الكلمات الازلية المرتبة ازا لامنية على قياس الغائب على الشاهد وجعلهم ثبوت الكلام
 النفسى بالمعنى الاول بازاء ملكة الكلام فى العبد وهى الكيفية الراسخة وبالمعنى
 الثانى بازاء الكلمات النفسية المرتبة فى نفسه بلاحرف ولاصوت بملكته وكلاهما
 ضد الخرس الباطنى كما ان القدرة على ابراز الكلمات النفسية الفاظا بحروف واصوات
 ضد الخرس اللسانى ولا شك ان ما يبرزه الانسان لفظا حروفا واصواتا هو عين
 ما ترتب فى نفسه كلمات بلاحرف ولاصوت ماهية وذاتا وانما يختلفان باعتبار الوجود

تابع الحاشية ❧

فقط كما قدمنا غير مرة فكما لا يتأتى الطلب اللفظي من العالم بالاستحالة لا يتأتى قيام الطلب النفسي بالاستحالة هذا هو معنى كلام الاصفيهانى فتأمله فانه دقيق والذي يقتضيه قول ابن دقيق العيد في شرح العنوان انه يجتزئ بقوله لا المحال لغيره عن المحال لتعلق العلم بعدم وقوعه ونحوه لاعن المحال لنفسه عادة فلا يخالف صدر كلامه آخره ، والمحال لنفسه كثيرا ما يطلق ويراد منه ما يشمل المحال عقلا وعادة او عادة فقط وحينئذ يقابله المحال بمعنى تعلق العلم بعدم وقوعه وهذا المذهب قد اختاره ابن الحاجب واستدل ابن الحاجب بانه لو صح التكليف بالمحال لكان المحال مستدعى الحصول والتالى باطل فالمتقدم مثله اه فكان الفرق بين الاقوال الثلاثة التى حكاه الامسنى ان القول الاول جوز التكليف بالمحال مطلقا بلا فرق بين المحال لذاته وهو ما كان محالا لنفس مفهومه كالجمع بين الضدين او لم يكن محالا لنفس مفهومه لكن لم يكن من جنس ما تتعلق به القدرة الحادثة كخلق الاجسام وبين المحال العادى وهو ما لم يكن محالا لنفس مفهومه وكان من جنس ما تتعلق به القدرة الحادثة ولكن جرت عادة الله تعالى بعدم تعلقها به امامع عدم مانع طراً كحمل الجبل او لمانع طراً كمشى الزمن . والفرق بين القول الثانى والثالث ان الثانى يمنع التكليف بكل هذه الاقسام والثالث يمنع التكليف بالمحال الذاتى سواء كان محالا لنفس مفهومه اولانه لم يكن من جنس ما تتعلق به القدرة الحادثة كخلق الاجسام ويجوز التكليف بالمحال العادى وهو ما لم يكن محالا لنفس مفهومه وكان من جنس ما تتعلق به القدرة الحادثة ولكن جرت العادة بعدم تعلقها به لما ذكرناه وعلى كل حال فهذه الاقسام وان اختلفوا فى جواز التكليف بها وعدم جوازه فتد اتفقوا على عدم وقوعه كما انهم اجمعوا على صحة التكليف بما علم الله عدم وقوعه أو أخبر بعدم وقوعه وعلى صحة نقل الاجماع على ذلك وعبارة المضد فى شرح المختصر الاجماع على صحة التكليف بما علم الله انه لا يقع اه . قال العلامة التفتازانى فى شرح الشرح : والاجماع منعقد على صحته بل على وقوعه كتكليف الكافر بالايمان والعاصى بالطاعة وانما الخلاف فيما يمكن فى نفسه لكن لا تتعلق القدرة

الحادثة به سواء امتنع لا لنفس مفهومه كخلق الاجسام ام لم يتمتع كحمل الجبل والظيران الى السماء فجوزه الاشاعرة وان لم يقع واما ما يكون مستحيلا بالنظر الى نفس مفهومه كجمع الضدين وقلب الحقائق فجواز التكليف به فرع تصوره ففهم من قال لو لم يتصور لامتنع الحكم بامتناع تصوره وطلبه ومنهم من قال طلبه يتوقف على تصوره واقعا وهو منتف هنا فانه انما يتصور اما منفيا بمعنى انه ليس لنا شيء موهوم أو محقق وهو اجتماع الضدين أو بالتشبيه على أن يتصور اجتماع المتخالفين كالسواد والحلاوة ثم يحكم بان مثله لا يكون بين الضدين وذلك غير متصور وقوعه ولا مستلزم له اه. قال اخيرا ابادى وهذا الكلام صريح في أن الاشاعرة ليسوا بقائلين بجواز التكليف بالمتنوع بالذات ويفهم من كلام المصنف يبنى صاحب مسلم الثبوت اتفاق الاشعرية على جواز التكليف بالمتنوع بالذات فافهم. ولعل مراد صاحب مسلم الثبوت ان ذلك هو المذهب المشهور عن الاشاعرة أى عن الاكثر منهم، ولذلك قال العلامة الشيرازى مذهب اكثر اصحاب ابى الحسن الاشعرى جواز التكليف بالمتنوع لذاته وقول صاحب المواقف ان النزاع فيما يمكن في نفسه ولكن لا تتعلق به القدرة الحادثة عادة مخالف للمشهور والمبسوط في كتب العلماء الاعلام واستدلال الاشاعرة بكون ابى هب مأمورا بالجمع بين المتناقضين اه. وبهذا تعلم ان حكاية الوقوع وعدم الوقوع انما هو في المستحيل باقسامه الثلاثة المتقدمة ولكن التحقيق هو امتناع التكليف بما كان محالا لذاته بنوعيه وأما الممتنع عادة بان كان من جنس ما تتعلق به القدرة الحادثة لكنه من نوع أو صنف ما تتعلق به القدرة الحادثة عادة لكن جرت عادة الله بعدم تعلقها به كحمل الجبل او مشى الزمن فيجوز به التكليف عند أهل السنة والجماعة عقلا ولا يجوز التكليف. به شرطا لقوله تعالى « لا يكلف الله نفسا الا وسعها » والممتنع عادة ليس في وسع المكلف فلا يكلفه الله تعالى به كما ان الاجماع منعقد على صحة التكليف بما علم الله عدم وقوعه أو أخبر انه لا يقع بل على وقوعه أيضا وما قاله امام الحرمين في البرهان على الوجه الذى

ذكره الاسنوى فهو تخريج منه على مذهب الاشعري ولم يقله صريحا كما يفيد
قول الاسنوى ومثله في كشف المبهم وهذا التخريج لا يستلزم وقوع الممتنع
لذاته اه. وقد علمت انه لا يستلزم أيضا وقوع الممتنع عادة وكما يفيد اه أيضا ان
امام الحرمين نفسه يقول ان تعلق العلم بعدم الوقوع لا يجعل الممكن مستحيلا
ومثله الاخبار بانه لا يقع ولذلك قال في فصول البدائع : نسبة جواز التكليف
بالحال الى الشيخ بواسطة هذين الاصلين ضعيفة لانها لا يقتضيانها فان مناط
التكليف الامكان بمعنى صحة تعلق قدرة العبد الكاسبة بايقاعه عادة وهى القدرة
المفسرة بسلامة الاسباب والآلات اجماعا لا الاستطاعة الحقيقية والا لكان كل
تكليف تكليفا بالحال لان الفعل مع القدرة الحقيقية واجب فطلبه طلب الاجاد
الموجود وهو تكليف محال لان الطلب يقتضى مطلوباً غير حاصل لا انه تكليف
بالحال كما ظن وبدونها ممتنع والتعميم باطل اجماعا لان من جوزه لم يعمم ويأزم
أن لا يعصى أحد لانه اذا لم يأت بالمأمور به لم يكف به حينئذ وبهذا يندفع
أيضا ان الفعل بدون علته التامة ممتنع ومعها واجب فلا تكليف الا بالحال اه
ومع ذلك فالتحقيق من مذهب الاشعري في افعال العباد الاختيارية موافق
لمذهب غيره من أن قدرة العبد مؤثرة باذن الله تعالى في افعال العبد الاختيارية
على معنى ان تأثير الله تعالى وایجاده لتلك الافعال موقوفان على تعلقها بفعله
الاختيارى وانه لا خلاف بين فرق الاسلام كما بيناه في كتابنا القول المنفرد في علم
التوحيد وعلى هذا كون افعال العبد الاختيارية مخلوقة لله تعالى لا يقتضى ان
الله كلفه بفعل غيره بل كلفه بعمله وفعله حقيقة لان الفعل ينسب اليه حقيقة عند
أهل اللسان جميعا باعتبار ان اختياره له سبب لايجاد الله تعالى له وباعتبار ان
ذلك الفعل صفة قائمة به لا بخالقه وان كان مخلوقاً لله تعالى والله تعالى لم يكلف العبد
بایجاد افعاله الاختيارية وانما كلفه بالتسبب في فعله واختياره لها فقط كما ان
قول صاحب البرهان ان لا قدرة عنده الاحال الامتثال انما أراد الاشعري بهذه
القدرة المرض المقارن للفعل الاختيارى التى هى الجزء المتمم لعله صدوره من

باسقاط الباء ففي جوازه قولان للاشعري^(١) وقد تقدم الفرق في تكليف الغافل.

الخالق جل وعلا وليست هذه القدرة مناط التكليف الى آخر ما قدمناه وهذا القول لا يليق أن يخالف فيه أحد من أهل العقل كما بيناه في الكتاب المذكور فلا يلزم من قول الاشعري بالقدرة التي هي العرض المقارن للفعل وان التكليف سابق عايتها لانها ليست مناط التكليف كما يقول بذلك غيره القول بان التكليف كلها تكليف بالحوال . ومن أراد أوسع من هذا فعليه بكتابتنا البدر الساطع على جمع الجوامع

(١) قال الاسنوي « أما التكليف الحوال باسقاط الباء ففي جوازه قولان الخ » أقول قد علمت أن الصواب امتناع تكليف الغافل والملجأ لان تكليفيهما تكليف حوال فالقول بجواز تكليفيهما خلاف الصواب كما تقدم أما قوله وقد تقدم الفرق بينهما في تكليف الغافل يشير بذلك الى ما قدم مر عن ابن التلمساني من الفرق قال ابن قاسم في حواشيه على جمع الجوامع أي فرق بين تكليف الملجأ وتكليف الزمن بالمشى والانسان بالطيران بل كيف يمتنع تكليف الملجأ على ماهو الصواب ويجوز التكليف بالحوال لذاته كالجمع بين السواد والبياض اللهم الا ان يفرق بمجرد ان الملجأ ساقط الاختيار رأساً بخلاف غيره ولا يخفى ما فيه فتأمل اه وأقول قد علمت مما قدمناه أن المراد بالتكليف هنا التكليف التنجيزي بأن يطالب من الغافل أن يأتي بالفعل امثالاً حال غفلته كما يشير اليه قول الجلال في شرحه على جمع الجوامع فلان مقتضى التكليف بالشيء الاتيان به امثالاً الخ وان يطالب من الملجأ حال الجأه أن يأتي بالملجأ اليه أو بنقيضه حال الاجاء أيضاً ويشير اليه أيضاً قول الجلال لان الملجأ اليه واجب الوقوع الخ فكان تكليف الغافل على معنى تعلق الخطاب به حال عدم تصوره الخطاب أصلاً ليأتي بالفعل امثالاً وليبتلى هل يأخذ في المقدمات وهو في حال غفلته وعدم تصوره الخطاب وتكليف الملجأ بما الجيء اليه أو بنقيضه على معنى تعلق الخطاب به أيضاً ليأتي في حال الاجاء بما الجيء اليه أو بنقيضه امثالاً أو ليبتلى هل يأخذ في المقدمات ممتنع لانه عبث وذلك لان كلاماً من فائدة الامتثال والابتلاء معدومة حال الغفلة

ثم استدل المصنف على الجواز بقوله : لان حكمه لا يستدعى غرضاً أى
انما يستحيل الامر بما لا يقدر المكاف عليه اذا كان غرض الامر حصول المأمور

والاجزاء فانه لا يتأتى عقلا من لم يتصور الخطاب أصلاً وبجمله جهلاً تاماً ان
يمثل أو يأخذ في المقدمات كما لا يتأتى عقلاً من الملجأ الذى صار بحال لا ينسب
اليه الفعل الملجأ اليه بل هو منه كالحركة من المرتمش أن يأتى بما الجىء اليه أو
بنقيضه امتثالاً أو يأخذ في المقدمات مع سقوط رضاه واختياره معا ووجوب
الاول وامتناع الثانى ولذلك اتفق على امتناع تكليفهما على ما هو الصواب كل
من منع التكليف بالحال ومن جوزه ما عدا شذمة قليلة وكان ماذهبت اليه هذه
الشذمة خطأ فالفرق بين الزمن المكلف بالمشى والانسان المكلف بالطيران
والمكلف بالجمع بين الضدين وبين الملجأ أن الرضا والاختيار باقيان فى الزمن
والمكلف بالطيران والجمع بين الضدين فبقية فائدة الابتلاء وان امتنعت فائدة
الامتثال فلذلك قيل بجوازه وعدم وقوعه ساقطان فى الملجأ فامتنعت فائدة
الابتلاء فى تكليفه فاتفقوا على امتناعه كتكليف الغافل وبذلك يرجع الخلل فى
الاولين وأمثالهم الى المأمور به وفى الملجأ كالفاعل الى نفس المأمور وكان الاول
تكليفاً بالحال والثانى تكليفاً محالاً كما نقل ذلك الفرق عن ابن التلمسانى فيما سبق
ولا خفاء فى هذا الفرق أصلاً فضلاً عن أنه خفى جداً كما قيل ولذلك قال شيخنا
الشريفي فى تقريره على جمع الجوامع واعلم ان هاهنا مقدمة لا بد منها وهى
أن المتقدمين رحمهم الله تعالى اکتفوا فى التفرقة بين المسائل المتشابهة بعنواناتها.
فمسئلة الغافل والكلام فيها من جهة امتناع تكليفه من حيث غفلته وعدم تصوره
الخطاب أصلاً لا من حيث عدم صلاحية قدرته للمكاف به وهو الامتثال اذ
قدرته صالحة له انما المانع له غفلته عن الطلب حتى يمثل . ومسئلة تكليف
ما لا يطاق الكلام فيها من جهة جواز تكليف من لا تصلح قدرته للمكاف
به مع علمه بالتكليف وعدم اكراهه والحائنه . ومسئلة المكروه الكلام فيها من
جهة عدم جواز تكليف من ازيل رضاه بالا كراه وبقي اختياره وقدرته مع
علمه بالتكليف ومسئلة الملجأ الكلام فيها من جهة عدم جواز تكليف من ازيل

به وحكمه تعالى لا يستدعى غرضاً البتة لاستغنائاه وورود الامر بهذا ليس للطلب كما قاله امام الحرمين في الشامل عن أصحابنا بل ان كان ممتنعاً لذاته فالامر به للاعلام بانه معاقب لا محالة لان له تعالى أن يعذب من يشاء وان كان ممتنعاً رضاه واختياره وصار بحيث لا قدرة له أصلاً بالاجاء . فكل مسألة من هذه المسائل لا بد ان تعتبر مقيدة بهذه القيود المأخوذة بعنوانها والا لم تكن هي محل الكلام فيها والمتأخرون لم يلتفتوا لهذه القيود فاشتبه عليهم الامر واشكل عليهم الفرق حتى أنهم ما قاموا وقعدوا الا بما لا يجدي والشارح العلامة يريد الجلال يشير الى هذه الدقائق اشارة خفية جدا لا يفتن اليها الا واحد بعد واحد والجم الفقير يعملون اشاراته لعدم الاحاطة بدقائقه موضع الاشكال وبشتغلون بعد ذلك بالقبيل والقال ولقد أشار الشارح العلامة الى محل الاستحالة في المسئلة الاولى بقوله الاتيان به امثالاً للامر والنهي اذ كيف يكون الامر والنهي لمن لا يعلم أمراً ولا نهياً فليست الاحالة لعدم القدرة على المكلف به بان لا تصلح قدرته له مع وجودها حتى يكون من تكليف ما لا يطاق وليس هو مكراها ولا ملجأً والى محل الاستحالة في الثانية مع تقييده ممن يدري لما عرفت ان الكلام في الملجأ من الجهة السابقة بقوله لا مندوحة له عن الوقوع عليه القاتل له وقوله لعدم قدرته على ذلك فالحال فيها هو ما لا يتعلق به اختياره اصلاً ولا نسب اليه فعلة بوجه وهو الوقوع القاتل الذي لا يتمكن من دفعه ابداً ولا تحصيله . والى محل الجواز في الثالثة وهي تكليف ما لا يطاق بتغييره العبارة حيث قال بناء على جواز التكليف بما لا يطاق المفيدة بقاء القدرة والاختيار والرضا الا ان القدرة لا تصلح للمكلف به وان عبر عن ذلك العضد بتكليف المحال . والى محل المنع في مسئلة المكروه بقوله فان افعل للاكراه لا يحصل الامتنال به فالمنع فيها هو الاكراه المسقط للرضا دون الاختيار والقدرة الصالحة مع عدم الغفلة وقد أخذ هذا من العنونة عنه بالمكروه اهـ لكن هذا الذي قاله الجلال وفصله شيخنا مأخوذ مما قدمناه عن الزركشى في شرحه على جمع الجوامع وانما اظننا في هذا لان الفرق قد خفي على كثير من الفحول

لغيره فالامر به لفائدة الاخذ في المقدمات . وهذا الدليل لا يتوجه على المعتزلة لانهم يمنعون هذه القاعدة ^(١) . وقوله « قيل لا يتصور وجوده فلا يطالب ^(٢) »

(١) قال الاسنوي « هذا الدليل لا يتوجه على المعتزلة الى آخره » اقول كما ان المعتزلة يمنعون هذه القاعدة لجميع الفرق ما عدا ثقة القياس يمنعونها لما قدمناه وقدمه الاسنوي ايضا من ان الحق ان احكامه تعالى معللة بالاغراض ومصالح العباد على المعنى الذي بيناه سابقا فهو دليل لا يرضاه صاحب الدعوى كما لا يتوجه على خصمه والقول بأنه اذا كان ممتنعا لذاته فالامر به للاعلام بأنه معاقب لاحالة الى آخره غير سديد لان الاعلام بما ذكر لا يصلح فائدة متى قلنا ان الله يعذب من يشاء فان له ذلك بدون هذا التكليف فلا يليق بالحكيم ان يأمر بما يعلم استحالاته لذاته وانه غير داخل فيما تتعلق به القدرة الحادثة واما القول بأنه ان كان ممتنعا لغيره فالامر به الى آخره فقد علمت انه لسكونه مما تعلق به القدرة الحادثة ولكن منعتهم العادة قالت الحنفية بجواز التكليف به عقلا لما ذكر من فائدة الاخذ في المقدمات ولكنه لا يجوز شرعا بل هو مستحيل شرعا لاخبار الله تعالى في الآيات بأنه لا يكاف نفسا الا وسعها والمعتزلة منعه وبنوا المنع على اصلهم كما بنوا المنع في القسم الاول على ذلك ولذلك قال صدر الشريعة في تنقيحه وتوضيحه ثم عندنا عدم الجواز أي عدم جواز التكليف بما لا يطاق ليس بناء على ان الاصلاح واجب على الله تعالى خلافا للمعتزلة بل بناء على انه لا يليق بحكمة الحكيم وفضله انتهى وذلك لان الابتلاء انما يتحقق فيما يفعله العبد باختياره فيثاب عليه أو يتركه باختياره فيعاقب به واذا كان بحال لا يمكن وجود فعل منه كان مجبورا على تركه فيكون معذورا فلا يتحقق معنى الابتلاء وحكمة التكليف ويكون الاخذ في المقدمات مع قطع المكلف بانها لا توصل الى الفعل لا يثبت بها معنى الابتلاء المذكور

(٢) قال المصنف « قيل لا يتصور وجوده فلا يطالب » هذا الدليل كما

استدل به المعتزلة استدلالا به الماتريديّة والمحققون من الاشاعرة . قال في مسلم الثبوت وشرحه كشف المجهول لنا أي للماتريديّة والمحققين من الاشاعرة على عدم

يمكن تقريره على وجهين : أحدهما أن المحال لا يمكن وجوده في الخارج من المكلف وإذا كان كذلك فلا يطلب لأن طلبه عبث . وجواب هذا بمنع المقدمة الثانية فإنها محل النزاع . التقرير الثاني أن المحال لا يتصور العقل وجوده وكل ما لا يتصور العقل وجوده لا يطلب ينتج أن المحال لا يطلب أما بيان الصغرى فلأن كل ما يتصوره العقل فهو معلوم لأن التصور قسم من أقسام العلم وكل معلوم فهو متميز بالضرورة وكل متميز فهو ثابت لأن التميز صفة وجودية والصفة الوجودية لا بد لها من موصوف موجود واللازم قيام الموجود بالمعدوم وهو محال فلو كان المحال متصوراً لكان ثابتاً لكنه غير ثابت فلا يكون متصوراً .
وأما بيان الكبرى فلأن ما لا يتصور العقل وجوده فهو مجهول وطلب الشيء مع الجهل به محال . وهذا التقرير قد صرح به الامام والآمدى وأتباعهما وهو مراد المصنف . وجوابه منع المقدمة الاولى ^(١) لأنه لو كان غير متصور لامتنع

جواز التكليف بالمتنع لو صح بالمتنع لكان الممتنع مطلوباً من المكلف لأنه لا معنى للتكليف بالشيء الا طلب ذلك الشيء من المكلف والطالب أى طلب الممتنع من المكلف موقوف على تصور وقوعه أى على ان يتصور الطالب وقوع الممتنع ووجوده في الخارج من المكلف كما طلب أى مثل ما طلب بوصف الامتناع اذ الطلب للشيء هو استدعاء حصوله والذي لا يتصور حصوله ووجوده في الخارج استدعاء حصوله في الخارج عبث والا أى وان لم يتصور وقوع الممتنع من المكلف بوصف الامتناع لما طلب ذلك أى الممتنع بل شيء آخر وهو ما يتصور وقوعه كالوجه لذلك الممتنع وهذا أى طلب شيء آخر غير الممتنع على تقدير عدم تصور وقوع الممتنع ضرورى لبداهة كون طلب ما لم يتصور وقوعه عبثاً وتصور وقوع المحال والممتنع من حيث هو محال وممتنع في الخارج باطل بالضرورة فثبت ان التكليف بالمتنع باطل اه . ثم قال في كشف المبهم وتقرير هذا الدليل وساقه على الوجه الذى قاله الاسنوي

(١) قال الاسنوي «وجوابه منع المقدمة الاولى الى آخره» وتقرير هذا الجواب اننا نمنع المقدمة القائلة ان المحال لا يتصور العقل وجوده مستنديين بأنه لو كان

الحكم عليه بعين ما قالوه ولكنهم حكموا عليه بالاستحالة . وقوله غير واقع هو خبر ثان للتكليف أى التكليف بالمحال جائز غير واقع بالمتنع لذاته . وحاصله

غير متصور لامتنع الحكم عليه بعين ما قالوه في دليلهم ولكنهم حكموا عليه بالاستحالة والحكم على الشيء فرع تصوره . وهذا الجواب ناشئ عن الغفلة عن قول المستدل وطلب الممتنع من المكلف موقوف على تصور وقوعه ووجوده في الخارج من المكلف وهذا غير متحقق في الحكم على الممتنع بأنه ممتنع فأننا لو تصورنا وجوده في الخارج وحكنا عليه بأنه ممتنع لكان الحكم مناقضا للموضوع وانما الذي يحكم على الممتنع بالاستحالة لا يتصور الموضوع وهو المحكوم عليه الا بوصف انه ممتنع وانه لا يتصور في العقل وقوعه ثم يحكم عليه بالاستحالة ولو لم يتصور المحكوم عليه الممتنع بهذا الوصف لم يستطع أن يحكم عليه بالاستحالة فكان هذا الجواب غير ملاق للدليل لان الدليل قائم على أن طلب الممتنع من المكلف موقوف على تصور وقوعه ووجوده في الخارج والا كان عبثا والجواب على تصور الممتنع ممتنع الوقوع والوجود في الخارج وشتان بين الامرين والقائل أن يقول لا نسلم ان طلب الشيء موقوف على تصور وقوع الشيء المطلوب كيف وانا نعلم بالضرورة امكان قول القائل أوجد المحال أو انت باجتماع النقيضين وفيه طلب مالا يتصور وقوعه في الخارج ولذلك قال السكال ابن الهمام في تحريره ان الحق انا نعلم بالضرورة امكان كلفتك بالجمع بين الضدين قلت اجاب عن ذلك في مسلم الثبوت وشروحه بما حاصله ان التكليف والطلب على نحوين : الاول حقيقى وهو عبارة عن قيام معنى الطلب بنفس الطالب حقيقة وكون ذلك المعنى متعلقا بمطلوبه الذى تصور الطالب وقوعه سواء عبر الطالب عن هذا المعنى بلفظ الامر أو بامثاله وهذا النحر لا يتصور الا في المطلوب المتصور وقوعه في الخارج . والثانى صورى وهو عبارة عن أن يتلفظ الطالب بصيغة الامر بان يقول مثلا اوجد اجتماع النقيضين بدون الطلب حقيقة فهذا النحو يتصور في المطلوب الغير المتصور وقوعه اه قال الخبير ابادى على المسلم : ولعل الحاصل من كلام صاحب التحرير ان في التكليف بالمحال طلب المحال

أن المصنف اختار التفصيل بين الممتنع بالذات وبين غيره وقد تقدم التنبيه على ذلك وانه على خلاف رأي الامام . ثم ذكر للممتنع بالذات مثالين : أحدهما

صورة وطالبا لامر آخر هو حقيقته لمصلحة وهذا الطلب لا يخالف حكمة مقتضى العقل ولا يخلو من معنى فلا يلزمه السفه ولا الهزل انتهى قلت اذا كان مراد من جواز التكليف بالمحال مطلقا هذا المعنى بان كان الذي يقصد من التكليف به مجرد اعتقاد حقيقته ان كان محالا لذاته ليس له مقدمات حصول اذ ذلك مع الاخذ في المقدمات ان كان محالا لغيره ولا يقصد من التكليف به طلب ايقاعه من المكلف وقد علمت ان من منع التكليف بالمحال انما منع استدعاه وطلب حصوله في الخارج أى ايقاعه من المكلف كان الخلف لفظيا لان النفي والاثبات لم يتواردا على شىء واحد فان الذى أثبتته من اجاز التكليف به هو اعتقاد الحقية فقط أو مع الاخذ في المقدمات ولم يثبت قصد الايقاع وطلب الحصول والذى نفيه من منع التكليف به هو الاستدعاء وطلب الحصول وقصد الايقاع ولم ينف ما أثبتته الاول اذا كان التكليف صوريا فقط بان وردت صيغة الامر بدون أن يقصد بها ايقاع وقال الخير أبادى أيضا اعلم ان الطاب الحقيقى يقتضى تصور وقوع المطلوب فطلب المحال ان كان ايقاعيا فيقتضى تصور وقوع الفعل البتة وان كان ابتلائيا لمجرد التعميز مثلا فلا يقتضى تصور وقوع الفعل كما طلب بل انما يقتضى تصويره بوجه ما فيمكن طلبه لا لادخاله في الوجود حتى يلزم تقدم تصور وقوعه بل للابتلاء والتعميز عنه فالجوز للتكليف بالمستحيلات ان اراد التكليف بها ابتلاء فلا يضره هذا الاستدلال وان اراد التكليف بها ايقاعا فهو باطل بهذا الاستدلال فتأمل ذلك . وهذا يفيد ان الدليل لا يتم على منع التكليف الصورى وهو ما كان للابتلاء والتعميز لا لطلب الايقاع وعلى ذلك يكون حاصل الخلاف ان جميع الاوامر التى وردت وكان ظاهرها التكليف بالمحال نحو كونوا قردة أو كونوا حجارة ولكن لم يقصد ذلك هل تسمى صيغ تكليف نظرا لهذا الظاهر وهذه الصورة أولا تسمى بذلك مع اتفاق الجميع على جواز ورود مثل هذه الصيغ واتفاق الجميع على انه لا يجوز أن يقصد منها استدعاء المطلوب ويطلب حصوله من المكلف

اعدام القديم أى الذى لا أول لوجوده وهو البارى سبحانه وتعالى ، فانه قد
تقرر فى علم الكلام أن كل قديم وجودى يمتنع عليه العدم ، واحترزوا
وحينئذ يكون قول امام الحرمين توفيقا بين قول الجواز والامتناع بان يحمل
القول بالجواز على هذا التكليف الصورى والقول بالامتناع على التكليف الحقيقى
الذى يقصد به طلب ايقاع المطلوب فى الخارج من المكلف وبدل لذلك ان القائلين
بالجواز عللوا ذلك بأن الاحكام لا تستدعى أن يكون الطلب للامتناع بالايقاع لجواز
أن يكون مجرد اعتقاد حقيقتها والاذعان للطاعة لو أمكن وان القائلين بالامتناع
قالوا فى بيان ذلك ان التكليف على نحوين: أحدهما حقيقى وهو عبارة عن قيام
معنى الطلب الى آخر ماسبق. والثانى صورى وهو عبارة عن أن يتلفظ الى آخره
فان استدلال كل من الفريقين على هذا الوجه يقتضى ان الخلاف لم يتوارد فيه
النهى والاثبات على شىء واحد من جهة واحدة واعتبار واحد بل الذين أجازوه
انما أجازوه من جهة اعتقاد الحقية والاذعان للطاعة لو أمكن وبهذا الاعتبار ولم
يجوزوا من جهة ان الطالب قصد ايقاع المطلوب من المكلف وهو يعلم ان المطلوب
ايقاعه منه مستحيل لا يمكن ايقاعه والذين منعهوا انما منعهوا من الجهة الثانية
وباعتبارها لا من الجهة الاولى واعتبارها وبدل لذلك ما قدمه الاسنوى أيضا
من أن البيضاوى استدلى على مختاره بأنه انما يمتنع الامر بالمستحيل اذا كان غرض
الامر حصول المأمور به وحكمه تعالى لا يستدعى غرضا البتة لاستغنائاه فليس
الامر للطلب كما نقله امام الحرمين فى الشامل الى آخر ما قدمه الاسنوى . وقد
قدمنا ان هذا الاستدلال لا يتوجه على القائلين بالامتناع لانهم يمنعون هذه
القاعدة كما يمنعون قاعدة ان حكمه لا يستدعى غرضا فان هذا الكلام يدل على
ان القائلين بالجواز بنوا قولهم على قاعدة ان حكمه تعالى بشىء لا يستدعى
تحصيله من المكلف بل قد يكون مجرد الاعلام والاستسلام للامذاب ان كان ممتنعا
لذاته أو لفائدة الاخذ فى المقدمات ان كان محالا لغيره وان القائلين بالامتناع
بنوا قولهم على ان حكمه تعالى بشىء وتكليف العبد به يستدعى طلب تحصيله
من المكلف وايقاع ما كلف به فى الخارج امتثالا ولا يسامون تلك القاعدة كما

بالوجودي عن الازل فانه قديم ولا يمتنع عدمه لان مفهومه عدمي وهو سلب الابتداء . الثاني قلب الحقائق ومقتضى هذه العبارة أن قلب الحيوان جماداً والحجر ذهباً ونحوهما ممتنع لذاته وليس كذلك بل امتناعه لعجز الفاعل كما قيل في خلق الاجسام لانا لو قدرنا وقوعه لما كان يلزم منه محال وقد صرح به مع وضوحه ابن الحاجب في أوائل مختصره فينبغي حمل ذلك على القلب مع بقاء حقيقته الاولى حينئذ فيكون جماعاً بين النقيضين وهو ممتنع لذاته وبتقدير أن لا يؤول كلامه فنستفيد منه أنه منع وقوع ما وقع فيه الخلاف . ثم استدل المصنف على عدم الوقوع بأمرين : أحدهما الاستقراء وعبر عنه المتكلمون بالسبر والتقسيم والاستقراء هو الاستدلال بثبوت الحكم في الجزئيات على ثبوتها للقاعدة الكلية وهو مأخوذ من قولهم قرأت الشيء قرآناً أى جمعته وضممت بعضه الى بعض

لا يسمون أن تلك الفائدة هي فائدة التكليف ومع اختلاف مبنى القولين لا يكون الخلاف حقيقياً لان كل واحد من المتخالفين لو نظر الى ما يقوله الآخر لم يخالفه على ان الخلاف في المبنى أيضاً لفظي لان من قال ان حكمه تعالى لا يستدعي غرضاً لم يرد انه لا فائدة ولا حكمة في حكمه تعالى وانه لا علة للاحكام بذلك المعنى وانما أراد أن ينفي الغرض الذي يقتضى تأثير الحاكم وانفعاله حتى يحمله على الحكم ويحكم ولا شك في استحالة هذا . ومن قال بان حكمه تعالى يستدعي غرضاً لم يقصد هذا الغرض الذي يحمل الحاكم على الحكم ويتأثر به حتى يحكم بل انما أراد به الفائدة والحكمة التي تترتب على الحكم وتعتبر مناطاً له والقائل الاول لا ينفي هذا قطعا . وبهذا تبين ان الخلاف لفظي بين الماتريديّة والمحققين من الاشاعرة القائلين بالامتناع وبين باقى الاشاعرة القائلين بالجواز في هذا الخلاف وما انبنى عليه هذا الخلاف وبينهم جميعاً وبين المعتزلة لفظي بالنظر لهذا الخلاف معنوي بالنظر لمبناه فان المعتزلة يبنون قولهم بالامتناع على أصلهم من وجوب الاصلح عليه تعالى لان الخلاف في هذا المبنى خلاف يرجع الى العقائد والبحث فيه يتعلق بعلم الكلام وأما هذا الخلاف فهو يرجع الى الاحكام التكليفية الفقهية ولا تفاهم جميعاً على عدم وقوعه يكون هذا الخلاف ليس له ثمرة فقهية ويبدل

حكاه الجوهري وغيره والسين فيه للطلب فلما كان المجتهد طالبا للافراد جامعا لها لينظر هل هي متوافقة أم لا عبر عن ذلك بالاستقراء . وحاصل الدليل أنا تتبعنا التكليف فلم نجد فيها ما هو ممتنع بالذات . الثاني قوله تعالى « لا يكلف الله نفسا الا وسعها » وجه الدلالة أن الآية لم تنف الجواز وإنما نفت الوقوع عما ليس في الوسع والممتنع لذاته ليس في الوسع . وقوله « قيل أمر أبا لهب » يعنى أن التكليف بالمستحيل لذاته قد وقع وذلك لان أبا لهب قد امر بالايمان بكل ما أنزل الله تعالى يعنى بالتصديق به ومنه أى وعما أنزل الله تعالى أنه لا يؤمن فقد صار أبو لهب مأمورا بأن يصدقه في انه لا يؤمن وإنما يحصل التصديق بذلك اذا لم يؤمن فصار مكلفا بأنه يؤمن وبأنه لا يؤمن وهو جمع بين النقيضين وهذا يحتمل أن يكون دليلا للقائلين بالوقوع ويحتمل أن يكون نقضا منهم للدليل السابق وهو الاستقراء . وأجاب المصنف بأن ذلك إنما يلزم اذا كان الامر بالايمان بكل ما أنزل الله تعالى واردا بعد انزال الله تعالى انه لا يؤمن لانه اذا كان كذلك كان مأمورا بالايمان به في الماضى ومن جملة انه لا يؤمن فيلزم المحال ونحن

على هذا قول الخيرا بادی اذ لم ان الطلب الحقيقى يقتضى تصور وقوع المطلوب بطلب المحال ان كان ايقاعيا اقتضى تصور وقوع الفعل البتة وان كان ابتلائيا لمجرد التعجيز مثلا فلا يقتضى تصور وقوع الفعل كما طلب بل انما يقتضى تصوره بوجه ما لا لدخاله فى الوجود حتى يلزم تقدم تصور وقوعه بل للابتلاء والتعجيز عنه فالمجوز تكليف المستحيلات ان أراد التكليف بها ابتلاء فلا يضره هذا الاستدلال وان أراد التكليف بها ايقاعا فهو باطل بهذا الاستدلال فتأمل اه وقد علمت ان المجوز لتكليف المستحيلات انما أراد الابتلاء والتعجيز ولم يرد التكليف ايقاعا فهو يسلم باستحالة هذا التكليف الحقيقى ودليله غير تام على امتناع التكليف الصورى وهو لا يمنعه على هذا الوجه فهذا أيضا صريح فى ان الخلاف لم يتوارد فيه النهى والاثبات على موضوع واحد وان القائلين بالجواز أرادوا التكليف للابتلاء والتعجيز ومن قالوا بالامتناع أرادوا التكليف لطلب الايقاع وكان هذا الخلاف لفظيا بين الجميع بلا ريب ففكر فان البحث دقيق

لا نسلم ذلك بل يجوز أن يكون قد كلفه أولاً بالايان بكل ما أنزله ثم بعد ذلك أنزل أنه لا يؤمن وعلى هذا التقدير فلا يلزم المحال لان اخباره بأنه لا يؤمن ليس هو من الاشياء التي كلف بتصديقها لكونه متأخراً عن الدليل الدال على الوجوب . وهذا الجواب باطل بل هو مأمور بتصديق ما نزل وما سينزل اجماعاً . والصواب ما قاله امام الحرمين وارتضاه ابن الحاجب وغيره أن هذا من باب التكليف بالمستحيل لغيره وذلك لان الله تعالى لما أخبر عنه بأنه لا يؤمن استحال ايمانه لان خبر الله تعالى صدق قطاماً فلو آمن لوقع الخلف في خبره تعالى وهو محال فاذا أمر بالايان والحالة هذه فقد أمر بما هو ممكن في نفسه وان كان مستحيلاً لغيره كما قلنا فيمن علم الله تعالى أنه لا يؤمن . وأما استدلالهم بكونه قد صار مكلفاً بأن يؤمن وبأن لا يؤمن وهو جمع بين النقيضين فخوابه من وجهين : أحدهما أن هذا التعبير قد وقع في المحصول وصوابه أن يقول بأن يؤمن بأن لا يؤمن بحذف الواو كما في المنتخب فانه مدلول الامر بالايان بأنه لا يؤمن وقد صرح به في الحاصل فقال فيكون مكلفاً بتصديق الله تعالى في أنه لا يصدقه واذا كان كذلك فلا منافاة بينهما البتة ^(١) وذلك لان التكليف بالايان بأن لا يؤمن

(١) قال الاسنوى « واذا كان كذلك فلا منافاة بينهما الخ » أقول اذا كان ابو لهب مكلفاً بأن يؤمن بان لا يؤمن فقد صار ابو لهب مأموراً بان يصدقه في انه لا يؤمن وانما يحصل التصديق بذلك اذا لم يؤمن أصلاً لان قضية لم يؤمن سالبة كلية فلا يتأتى التصديق بها لان اباهب يكون حينئذ قد وجد منه تصديق فهذه القضية الكلية السالبة والموجبة الجزئية تناقض السالبة الكلية فصار مكلفاً بأنه يؤمن وبأنه لا يؤمن وقد ذكر العضد في شرح المختصر هذا الدليل بقوله ان تصديقه في ان لا يصدقه يستلزم ان لا يصدقه اذ يعلم تصديقه فيلزم تكذيبه له لانه خلاف ما أمر به اه وقد وضحه ميرزا جان في حاشيته عليه فقال الصواب ان يقرر كلام الشارح أي العضد هكذا تصديقه في ان لا يصدقه محال لان تصديقه في ان لا يصدقه يستلزم ان لا يصدقه اذ كل طافل يعلم تصديقه لو وقع منه اذا توجه اليه فعلى تقدير التصديق بعدم التصديق يلزم عدم التصديق

تكليف بتصديق هذا الخبر الوارد من الله تعالى وهو كونه لا يؤمن والتكليف بتصديق الخبر ليس تكليفاً بأن يجعل الخبر صدقا حتى يكون مأمورا باستمراره على الكفر بل هو محرم عليه فكيف يسوغ أن يقال انه مأمور بأن لا يؤمن اليس قد قال الله تعالى « ان الله لا يأمر بالفحشاء » وانما كلف بأن يصدق هذا الخبر وهو ممكن كما قلنا أما تصديره صدقا فلا . الثاني ما ذكره صاحب التحصيل وهو حسن أيضا ^(١)

اذ لو لم يكن التصديق معدوما كان موجودا فتعلق التصديق بوجوده عند توجه النفس ولا يصدق بعمده فالتصديق بعدم التصديق مستلزم لتقيضه فيكون محالا وبهذا تعلم ان قولنا مكلف بان يؤمن بان لا يؤمن بحذف الواو مستلزم لان يكون مكلفا بان يؤمن وبان لا يؤمن واستحالة هذا التكليف انما جاءت من طريق الخلف في خبره تعالى فالتكليف بتصديق الخبر وان لم يكن تكليفا بان يجعل الخبر صدقا لكن يستلزم كذب ذلك الخبر الذي افاد انه لا يؤمن بشيء أصلا وبهذا تعلم ما في باقى كلام الاسنوى ولذلك كان الصواب في الجواب ما قاله امام الحرمين وارتضاه ابن الحاجب وغيره ان هذا من التكليف بالمستحيل لغيره كما قدمه الاسنوى وفصلناه من قبل وقلنا انه لا فرق بين التكليف بما علم الله أنه لا يقع وبين ما أخبر الله بأنه لا يقع وان ذلك لا يخرج الممكن عن كونه ممكنا في الواقع ونفس الامر فارجع اليه

(١) قال الاسنوى « الثاني ما ذكره صاحب التحصيل وهو حسن أيضا ان الجمع بين النقيضين الخ » قد وافق صاحب التحصيل شارح المواقف . وحاصل ما بنوا عليه جوابهم هذا ان في التصديق التفصيلي يلزم العلم بكل خبر تعلق به التصديق ومن جملة ذلك التصديق بخبر انه لا يصدق فيجىء المحذور وفي التصديق الاجمالي لا يلزم العلم بالتصديق بهذا الخبر فلا يلزم المحذور المذكور وقد رده صاحب مسلم الثبوت بان التصديق بالجميع اجمالا محال منه لانه يتحقق التصديق منه وقد فرض ان لا تصديق منه اه أى ان التصديق على سبيل الاجمال من ابي لهب وامثاله محال أيضا لان الاجمال لا يخلو اما ان يكون غير منطبق على التفصيل فليس اجمالا له وان كان منطبقا على التفصيل فالتصديق بالجميع محال

أن الجمع بين النقيضين انما يلزم أن لو كان مكلفا بالتصديق بجميع ما جاء به على التفصيل ونحن لانسلمه بل هو مأمور بالتصديق الاجمالي أي بأن يمتد أن كل لانه حينئذ يتحقق التصديق بعدم التصديق من أبي لطلب وامثاله ولو اجمالا وهو يستلزم عدم التصديق وقد فرض انه لا تصديق بعدم التصديق من أبي لطلب وامثاله قال الخيرا بادي والتحقيق ان الاجمال والتفصيل في التصديق لا يكونان الا باعتبار التعلق فلا يلزم الانطباق بين التصديقين فيجوز ان يكون التصديق الاجمالي ممكننا ومكلفا به ولا يكون التصديق التفصيلي ممكننا ومكلفا به لان في التصديق الاجمالي غفلة عن التفصيل فلا يلزم من التكليف بالتصديق الاجمالي التكليف بالحل بالذات وان امتنع بالغير ونظيره التصديق بالكبرى اجمالا يحصل بديهية مع عدم التصديق بالنتيجة كما لاستحالة في تحقق وجود الشيء اجمالا مع عدمه تفصيلا كذلك لامضائية هنا في كون وجود التصديق اجمالا ملزوما لعدمه تفصيلا غاية ما يلزم ان يكون الوجود الاجمالي لشيء ممكننا والوجود التفصيلي محالا ولا استحالة فيه وبهذا ظهر ان ما قيل في تقرير كلام المصنف يعني صاحب مسلم الثبوت ان التصديق الاجمالي غير ممكن وساق ما قدمناه ليس بشيء اه والحق اننا ان اردنا بالتصديق الاجمالي بجميع ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم التصديق بذلك ولو في الجملة بان يكون بما علم للمكلف فقط قالتصديق الاجمالي على هذا الوجه لا يستلزم عدمه فلا يكون وجود التصديق اجمالا ملزوما لعدمه تفصيلا فلا يلزم المحال كما قال الخيرا بادي وهذا هو الذي يقتضيه قول صاحب التحصيل وشارح المواقف ان ابا جهل وامثاله لم يكلفوا الا بتصديقه عليه السلام فيما جاء به مما علموا مجيئه به وهذا الخبر ليس مما علموا مجيئه به لانه اخبار للنبي صلى الله عليه وسلم بحالهم لا اخبار لهم وليس من الاحكام المتعلقة بافعالهم فلا يكونون مكلفين بالتصديق بهذا الخبر على التعيين والتفصيل بل هم مكلفون بالتصديق بالجميع اجمالا والتصديق بعدم التصديق انما يستلزم عدم التصديق على سبيل التفصيل والتعيين حتى يكون عالما بالتصديق بالاخبار بانه لا يصدق فيلزم المحذور واما اذا كان التكليف بالتصديق

خبره صدق وعلى هذا فكيف يجيء التكليف بالمحال . وههنا أمران : أحدهما أن الامام لما قرر هذا الدليل في المحصول والمنتخب قال انه مكلف بالجمع بين اجمالاً فلا يلزم العلم بهذا التصديق على وجه الانحياز والامتياز أى على سبيل التعمين اهـ . فهذا صريح في ان المراد بالتصديق الاجمالي هو ما ذكرنا وأما اذا كان المراد من التصديق بالجميع اجمالاً بجميع ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم التصديق بجميع ما جاء به بحيث لا يخرج شيء مما جاء به لم يؤمن به ولو بطريق الاجمال فلا شك في انه يدخل في ذلك خبره تعالى بأن أبا جهل مثلاً لا يؤمن فيلزم ان يكون مصداقاً به ولو اجمالاً فيستلزم التصديق الاجمالي حينئذ عدم التصديق ويكون التصديق الاجمالي ملزوماً لعدم التصديق ولو اجمالاً وملزوم النقيض ممتنع بالذات فيلزم التكليف بالمحال لذاته كما قاله صاحب مسلم الثبوت وشارحه صاحب كشف المبهم هذا ماقالوه ولكن هذا كله انما يجيء اذا سلمنا تكليف أبي جهل أو أبي لهب مثلاً بالايان بجميع ما جاء به صلى الله عليه وسلم وبالتصديق بجميعه ولو تفصيلاً يلزمه الاستحالة بالذات ولكننا لانسلم ذلك ونقول ان التصديق بجميع ما جاء به صلى الله عليه وسلم لا يلزمه شيء من ذلك سواء قلنا ان أبا جهل أو أبا لهب مثلاً من علم موتهم على الكفر بخبر الصادق ودخولهم في الآيات التي نزلت بعدم الايمان مكفون بالايان والتصديق بما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم اجمالاً تصديقاً مطابقاً للتفصيل أو قلنا انه مكف بالايان والتصديق بما ذكر تفصيلاً وذلك لان اخباره تعالى بأن أبا لهب أو أبا جهل او غيرهما من أمثالها لا يؤمن انما هو اخبار بانه لا يمثل الامر بالايان ولا يؤمن في الواقع ونفس الامر اختياراً منه للكفر على الايمان ولا شك ان الامر والتكليف بالايان لا يستلزم وقوع الايمان ولا عدم وقوعه بل يجوز من أبي جهل مثلاً بعد أن يؤمر بالايان أو يكلف به أن يمثل ويؤمن ويختار الايمان على الكفر ويجوز ان لا يمثل ولا يؤمن ويختار الكفر على الايمان فان امتثل وآمن باختياره فالواقع في نفس الامر هو ذلك الذي اختاره من الايمان وان لم يمثل ولم يؤمن باختياره كان الواقع أيضاً في نفس الامر هو ذلك الذي اختاره وهو الكفر

الضدين وصاحب الحاصل جعلها تقيضين فتابعه المصنف والسبب في هذا أن صاحب الحاصل نظر الى الايمان وعدمه وهما تقيضان وأما الامام فانه نظر الى أن والمعياذ بالله تعالى فاذا علم الله الوقوع او عدمه او أخبر بالوقوع او عدمه فان ما علمه أو أخبر به هو الذي وقع باختيار المكلف فلا يختص هذا الذي قاله بما أخبر الله بعدم ايمانه بل يجيء أيضاً فيما علم الله عدم وقوع ايمانه ولكنه مدفوع بما قلناه ومن هذا تعلم ان الحق في الجواب هو مقالة امام الحرمين كما قلنا كما انك تعلم ان الحق عدم وقوع التكليف بالمحال لذاته عقلا وعادة او عادة فقط فلا يصلح شيء من هذين الدليلين ان يكون دليلاً على جواز التكليف بالمحال لذاته لان الدليلين لا دلالة على وقوع التكليف بالممكن لذاته وانه لا يصير محالاً بتعلق علم الله تعالى أو خبره بعدم وقوعه كما لا يصير واجباً بتعلق علمه أو خبره بوقوعه لان علمه وخبره انما تعلق بما علم الله ان المكلف يختاره من الامتثال وعيدمه ومن هذا تعلم أيضاً ان مقالة شارح المختصر وغيره من سقوط التكليف عن الكفار بعد علمهم باخباره بأنهم لا يؤمنون قول ساقط ودعوى انتفاء فائدة التكليف دعوى باطلة لان علم المكلف بالخبر بانه لا يؤمن لا يزيد عن علم الله بانه لا يؤمن فلا يخرج الفعل عن كونه ممكناً غاية الامر ان الخبر بانهم يؤمنون افاد أن المكلف الكافر غير مصدق ولا يصدق بشيء مما انزل الله تعالى ومن ذلك الخبر بانه لا يؤمن أيضاً وقياس تكليفهم بالايمان بعد علمهم بالاخبار بانهم لا يؤمنون على ما علم المكلف امتناع وقوعه منه قياس مع الفارق لان ما نحن بصدده يمكن وقوعه منه لذاته والذي منع الوقوع هو اختيار المكلف ضده وهو الكف عن الوقوع أو تقيضه وهو عدم الوقوع فما اختاره المكلف صار واجباً بالاختيار وصار ضده او تقيضه ممتنعاً بالاختيار وكلاهما يحقق الاختيار ولا يقتضى الامتناع بخلاف ما امتنع واستحال وقوعه من المكلف عقلا وعادة او عادة فقط فان المكلف لا اختيار له في امتناعه وبين الامرين فرق شاسع وكذلك ما امتنع التكليف به لعلم المأمور به عدم وقوعه قبل مضي زمن التمكن وبعده توفر شروط الوجوب ودخول وقت الوجوب فان امتناع هذا التكليف لعدم الفائدة من الامتثال او

العدم غير مقدور عليه كما سيأتي فلا يكون مكافأ به بل المكلف به هو كف النفس عن الايمان والكف فعل وجودي فلا يكون تقيضاً للايمان بل ضد له وهذا أدق نظراً وأصوب . الثاني أن قول الامام وأتباعه ان الله تعالى أنزل في حق أبي لهب انه لا يؤمن فيه نظر^(١) لان قوله تعالى « تبت يدا أبي لهب » لا يدل عليه لان الخسران وان كان موجودا حال تلبسه بالكفر فقد يزول وأما قوله تعالى « سيصلى ناراً » فكذلك لاحتمال أن يكون صليبه بسبب كبيرة أتاها بعد

الابتلاء كما تقدم وما نحن بصدده ليس كذلك بل هو مما يمكن المكلف فعلة وتركه وهضى فيه زمن التمكن بعد توفر شروط الوجوب وانعقاد سببه وتحقق فيه فائدة التكليف من الامتثال أو الابتلاء لان الفعل في ذاته ممكن عقلاً وعادة كما تقدم فكان بين الامرين ايضاً فرق شاسع

(١) قال الاسنوى « الثاني ان قول الامام واتباعه ان الله تعالى انزل في حق ابي لهب انه لا يؤمن فيه نظر الخ » اقول ان قول الامام واتباعه ما ذكر ليس المراد منه خصوص أبي لهب بل مرادهم ان الله انزل في مثل ابي لهب ممن علم الله فيهم العناد والاصرار وعلم للنبي صلى الله عليه وسلم انهم يموتون على الكفر والعياذ بالله تعالى ونزل فيهم الآية الآتية وامثالها ولذلك عبر الامام وأتباعه بابي لهب وعبر غيره كسلم الثبوت بابي جهل وبعضهم عبر بابي جهن وزاد مثلاً لبيان أن خصوص ابي لهب او ابي جهل غير مراد ومما لاشك ان الآية الآتية وامثالها انها نزلت في الكفار المعاندين غير المصدقين وقت نزولها ولا يصدقون بعد نزولها وجم كثير منهم أبو لهب وابو جهل وامثالهما ممن جاوروا بالعداء للنبي واصحابه وماتوا على ذلك كاصحاب القلب فلاشكال وارد باعتبار هؤلاء بدون تعيين شخص دون شخص ووجود هذا الفريق المعاند غير المصدق ولا يصدق حتى يموت على الكفر محقق لاشبهة فيه فذكر ابي لهب او ابي جهل ليس لانه تعالى أنزل في حقه بخصوصه انه لا يؤمن بل للتمثيل فهو داخل في عموم من انزل الله فيهم انهم لا يؤمنون ولذلك عبر بعضهم ايضاً بالكفار المعاندين غير المصدقين الذين نزل فيهم انهم لا يصدقون ولم يذكر واحداً بعينه

الاسلام . وقد ذكر في المحصول في هذه المسألة آية أخرى وهي قوله تعالى
 « ان الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم » الآية وهي لا ندل أيضا على ادخال
 أبي لهب فيها

قال « الثانية * الكافر مكلف بالفروع خلافا للمعتزلة . وفرق قوم بين الامر
 والنهي ^(١) لنا أن الآيات الآمرة بالعبادة تتناولهم والكافر غير مالمع لاماكان

(١) قال المصنف « الثانية الكافر مكلف بالفروع خلافا للمعتزلة وفرق قوم بين
 الامر والنهي الخ » هذه المسئلة هي التي عبر عنها صاحب جمع الجوامع بقوله
 الاكثر ان حصول الشرط الشرعي ليس شرطاً في صحة التكليف اه غير ان صاحب
 جمع الجوامع جعل موضوع المسئلة عاماً في جميع الشروط الشرعية وما يتوقف
 عليها فكان بظاهره يقتضي وجود الخلاف في هذه المواضع كلها كالصلاة مع
 شروطها كالطهارة وستر العورة واستقبال القبلة ونحو ذلك لكن الواقع ان هذه
 المسئلة خاصة بتكليف الكافر بالفروع قبل حصول الايمان الذي هو شرط صحتها
 فكان ذلك هو موضوع الخلاف ولا خلاف لاحد في غير هذا الموضوع ولذلك
 عنوان الحنفية في كتب اصولهم هذه المسئلة بما يجعلها خاصة بموضع الخلاف فقال
 في مسلم الثبوت مسئلة الكافر مكلف بالفروع عند الشافعية خلافا للحنفية ولما
 كان بعض الاصوليين من الشافعية كالمصنف عنوانها بما يخص موضع الخلاف
 وبعضهم عنوانها بما يدل بظاهره على اطلاق وضع المسئلة ونازعه الصفي الهندي في
 ذلك وقال ان المحدث مكلف بالصلاة بالاجماع وقضية هذه الترجمة طرد الخلاف
 فيه اه لاجل هذا عنوان صاحب جمع الجوامع بالعنوان العام اولاً ثم لبيان المراد
 قال وهي مفروضة في تكليف الكافر بالفروع والصحيح وقوعه خلافا لابي
 حامد الاسفرايني واكثر الحنفية مطلقاً ولقوم في الاوامر ولاخرين فيما عدا المرتد
 انتهى فاشار بذلك الى ان الخلاف مفروض فيما ذكر وليس عاماً كما يقتضيه ظاهر
 اطلاق وضع المسئلة واشار الى ان في تكليف الكافر بالفروع مذاهب ولم
 يذكر خلاف المعتزلة لاختلاف النقل عنهم ولذلك قال الاسنوى وهل
 هم مكلفون بالفروع كالصلاة فيه ثلاثة مذاهب أصحابها نعم ونقله في المحصول عن

ازالته وايضا الايات الموعدة على ترك الفروع كثيرة مثل « وويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكاة » . وايضا أنهم كلفوا بالنواهي لوجوب حذ الزنا عليهم فيكونون مكلفين بالامر قياساً قبل الانتهاء أبداً ممكن دون الامتنال . وأجيب بأن مجرد الفعل والترك لا يكفي فاستويا وفيه نظر . قيل لا يصح مع الكفر ولا قضاء بعده . قلنا الفائدة أضعيف العذاب « أقول لا خلاف أن الكفار مكلفون بالايان وهل هم مكلفون بالفروع كالصلاة والزكاة فيه ثلاثة مذاهب أصحابها نعم ونقله في المحصول عن أكثر أصحابنا وأكثر المعتزلة . وقال في البرهان انه ظاهر مذهب الشافعي . والثاني لا وهو مذهب جمهور الحنفية والاسفرايني من الشافعية ^(١) قال في المحصول هو أبو حامد وقال في المنتخب هو ابواسحاق وعزاه

أكثر أصحابنا وأكثر المعتزلة الى ان قال والثاني لا وهو مذهب جمهور الحنفية والاسفرايني من الشافعية قال في المحصول هو أبو حامد الى ان أتى على الخلاف الذي ذكره للإشارة الى ما في المنهاج من القصور في ذكر المذاهب وبخالفته لما في المحصول حيث جعل المخالف في ذلك هم المعتزلة فقط مع أن مقتضى كلام المحصول ان أكثر المعتزلة موافقون على أنهم مكلفون بالفروع وان غيرهم ممن يعتمد بخلافه كجمهور الحنفية هم المخالفون في ذلك ومعهم ابو حامد وانما قطع صاحب جمع الجوامع بان المخالف هو أبو حامد الاسفرايني كما قاله في المحصول لا أبو اسحق الاسفرايني كما قاله في المنتخب لان ما وقع في المنتخب غلط فان أبا اسحق الاسفرايني يقول بتكليفهم كما نقل عنه في كتاب الخراج وهو كذلك موجود في تعليقه في الاصول فافهم

(١) قال الاسنوى « والثاني لا وهو مذهب جمهور الحنفية والاسفرايني » وبه قال عبد الجبار من المعتزلة وحكي قولاً للشافعي وكذا قال ابن كج انه ظاهر مذهب الشافعي وقال والصحيح من مذهبه ما بدأنا به وقال الايباري انه ظاهر مذهب مالك واختاره ابن خويند منداد من المالكية وقال في كتابه الجامع انه الذي يأتي عليه مسائل مالك لانه لا ينفذ طلاقهم ولا أيمانهم ولا يجزى عليهم حكماً من الاحكام وان قطعهم في السرقة وقتلهم في المحاربة من باب الدفع فهو تعزير

في المنهاج الى المعتزلة ايضاً تبما لصاحب الحاصل فانه نقله عنهم في اول المسئلة
لا حد لان الحدود كفارات وليست هذه كفارات بالنسبة اليهم وما نسبه
الاسنوى كغيره من ان القول بعدم تكليف الكفار بالفروع ليس على ما ينبغي
بل الذين قالوا بذلك هم علماء سمرقند من الحنفية قال الكمال بن الهمام في تحريره
ذلك أى القول بعدم تكليف الكفار بالفروع مذهب مشايخ سمرقند ومن
عداهم أى من سوى مشايخ سمرقند كمشايخ العراق وبخارى متفقون على التكليف
بها وانما اختلفوا اى اختلف من عدا مشايخ سمرقند من الحنفية في انه أى تكليف
الكفار بالفروع في غير حق الاداء أى ادائها كالاعتقاد أى كما في حق اعتقاد
الفروع اى كما ان الاعتقاد بوجوب العبادات واجب على الكفار كذلك اداء
هذه العبادات ايضاً واجب عليهم فالعراقيون من الحنفية قائلون بان الكافرين
مكلفون بالاداء والاعتقاد معا كالشافعية القائلين بذلك فيعاقبون على ترك
الاداء والاعتقاد معا والبخاريون من الحنفية قائلون بأنهم مكلفون بالاعتقاد
فقط دون الاداء فيمذبون على ترك الاعتقاد فقط دون ترك الاداء وليست هذه
المسئلة منقولة عن أبي حنيفة وأصحابه كابى يوسف ومحمد وزفر وانما البخاريون
استخرجوا هذه المسئلة أى ان الكافر مكلف بالاعتقاد دون الاداء من قول
محمد في المبسوط اه من مسلم الثبوت وشرحه كشف المبهم وقال شمس الأئمة
السرخسي ان الكفار مكلفون بالعبادات في حق المؤاخذة في الآخرة اتمافا
بالآيات السابقة والصحيح عندنا ان الكفار مكلفون بالفروع في الدنيا كما أنهم
مكلفون بها في حق الآخرة وهو مذهب العراقيين من اصحابنا الحنفية ولذلك
قال الكمال بن الهمام والمسئلة ليست بمحفوظة عن المتقدمين وانما استنبطها مشايخ
بخارى من بعض تفريعاتهم والعراقيون أنهم مخاطبون بالكل وهو القول
المنصور الذي تعاضده الادلة من قوله تعالى « يا أيها الناس اعبدوا ربكم والله على
الناس حج البيت » وغير ذلك فان الخطاب يتناولهم ويوجب الاداء عليهم وان لم
يجز حال الكفر ولم يجب القضاء بعد اسلامهم للخرج . وأما البحث في ان
التكليف اما لتعذيبهم بتركها أو غير ذلك فما لا حاجة اليه لعدم تعلق الحكم

وفي آخرها وهو عكس ما في المحصول . وقد وقع في بعض النسخ خلافا للحنفية
الناجز ولذلك سكت عنه السلف رحمهم الله تعالى اه ومراد الكمال بقوله وانما
استنبطها علماء بخارى الى آخره ان هؤلاء المشايخ هم الذين استنبطوا ذلك من
بعض تفريعاتهم وليس مراده ان القائلين بان الكفار مخاطبون بالعبادات هم
علماء بخارى فقط لما علمت مما قدمناه عن الكمال نفسه ان من عدا علماء سمرقند
متفقون على التكليف لكنهم اختلفوا الى آخر ما تقدم من ان العراقيين يوافقون
الشافعية والبخاريين يقولون انهم مكفون بالاعتقاد فقط ومتى علمت ان القول
المنصور هو مذهب العراقيين ان الكفار مخاطبون بالفروع اداء واعتقادا تعلم
ان الحنفية لا يخالفون في ان الايمان شرط لصحة العبادات ولوجودها لا لوجوبها
على القول المنصور وان كان هو أيضا واجبا مستقلا فهو وان كان مقدمة
لوجود العبادات بالنظر لتوقف صحتها عليه وهي بالنسبة اليه واجب مطلق وهو
مقدمة لهذا الواجب المطلق لكنهم موافقون غيرهم على ان الايمان واجب استقلالاً
بالبرهان العقلي والنقلي وهذا باتفاق الجميع فانه لم يقل احد بالاكتفاء فيه
بالوجوب التبعي للواجب المطلق . ومن هذا تعلم ان مراد الاسنوي بجمهور
الحنفية علماء سمرقند في الاداء والاعتقاد وعلماء بخارى في الاداء فقط لا علماء
العراق ولا المتقدمون من الجميع بل علماء العراق يوافقون الامة الثلاثة في
تكليف الكفار بالفروع اداء واعتقادا كما ان المتقدمين من أئمتنا الحنفية ساكتون
عن هذه المسئلة لما قاله الكمال من عدم تماق الحكم الناجز اي فلا يجبرون على
ادائها اتفاقا كما يجبر المسلمون على ذلك ولا يعزرون على تركها كما يعزرون المسلمون
على تركها ولا يقتلون بجهودها كما يقتل المسلمون وهكذا سائر أحكام التكليف
الناجز فلا قضاء عليهم بعد الاسلام وهذا المقدار متفق عليه بين الجميع وعلى
هذا لو حملنا قول القائلين بتكليف الكفار بالفروع اداء واعتقادا على معنى
توجه الخطاب عليهم ودخولهم فيه وكونهم مطالبين بادائها واداء كل ما يتوقف
عليه اداؤها وتركها كما ذكر يكونون مرتكبين بمعصية غير معصية الكفر
وحملنا قول القائلين بعدم تكليفهم بها اداء واعتقادا كما هو قول علماء سمرقند

على معنى أنهم لا يجبرون على فعلها ولا يعاقبون في الدنيا على تركها فلا يقاتلون بتركها جحوداً أو كسلاً كما يقاتل المسلمون كفراً إن تركوها جحوداً أو حداً وتعزيراً إن تركوها كسلاً وحمل قول علماء بخارى بعدم التكليف بها أداء على ما ذكر أيضاً وقولهم بتكليفهم بها اعتقاداً على معنى أنهم يعذبون على جحودها وانكارها لأن اعتقادها من جملة الإيمان ووفقنا بين هذه الأقوال على هذا الوجه لارتفاع الخلاف وكان خلافاً لفظياً والواقع أن جميع العلماء متفقون على أن الكفار لا يجبرون على فعل العبادات ولا يعاقبون في الدنيا على تركها وعلى أنهم يعذبون في الآخرة على جحودها وانكارها وتركها أما الأول فلما نقل عن الشافعي من أنه قال قد أقررناهم على الكفر فنقرهم على ترك فروع الإيمان وأما الثاني فلما قاله صدر الشريعة في تنقيحه ذكر الامام السرخسي رحمه الله تعالى لا خلاف في أن الكفار مخاطبون بالإيمان والعقوبات والمعاملات والعبادات في حق المؤاخذة في الآخرة لقوله تعالى « ماسلككم في سقر » الآية اه وقد قدمناه عنه قريباً أيضاً ومراده أنهم مخاطبون بالإيمان والعقوبات والمعاملات في أحكام الدنيا بلا خلاف وإنما يقرون في الدنيا على الكفر وترك الإيمان إذا أعطوا الجزية وأما العقوبات الدنياوية والمعاملات حكمهم فيها حكم المسلمين بلا خلاف وأما العبادات فلا يعاقبون عليها في الدنيا بتركها أيضاً بلا خلاف ومتى ثبت من كلام الامام السرخسي أنهم يؤاخذون في الآخرة على تركها بلا خلاف ارتفع الخلاف بلا ريب لكن قال بعض المشايخ أن مراد شمس الأئمة بالاتفاق اتفاق من قالوا بتكليفهم بها أداء واعتقاداً ومن قالوا بتكليفهم بها اعتقاداً فقط ولملك بعد الذي قلناه تجد إذا انصفت من نفسك أن القول بأن الخلاف لفظي في هذه المسئلة أقرب إلى الصواب بل هو عين الصراب وعلى كل قد بان القول الصحيح من المرئض وحصص الحق الذي لا شك فيه وهو أن الكفار لا يجبرون على فعل العبادات في الدنيا ولا يعاقبون على ترك شيء منها فيها ولا يقضون شيئاً منها إذا أسلموا وأن مقتضى النصوص أنهم يعاقبون في الآخرة على جحودهم

وهو من اصلاح الناس . والثالث أنهم مكلفون بالنواهي دون الاوامر^(١) . وذكر وانكارها فيجب ارجاع ما خالف هذا الحق اليه والا كان قولاً مخالفاً لظاهر النصوص

(١) قال الاسنوى « والثالث أنهم مكلفون بالنواهي » أى ان صاحب هذا القول يقول ان الكفار مخاطبون بالنواهي دون الاوامر وذلك لان الكف عن المنهي عنه ممكن من الكافر حال كفره بخلاف فعل الطاعات لان الكف عن المنهيات لا يتوقف على نية فصح من الكافر كفره بخلاف فعل العبادات فانه لا بد فيه من النية فتوقف فعلها على الايمان فلا تصح من الكافر حال كفره ولذلك هم يعاقبون في الدنيا على ترك الايمان بالقتل والسبي وأخذ الجزية والحد في الزنا والتذف والقطف في السرقة ولا يؤمرون بفعل شيء من العبادات اداء في حال الكفر ولا قضاء بعد زواله بالاسلام وقد نقل صاحب اللباب من الحنفية هذا القول عن أبي حنيفة وعامة اصحابه ولكن قد علمت ان هذه المسئلة لم يحفظ فيها نص عن أبي حنيفة ولا عن احد من اصحابه وان الخلاف فيها معروف بين مشايخ سمرقند ومشايخ العراق ومشايخ بخارى . وان مشايخ بخارى قد استنبطوا القول بان الكفار مخاطبون باعتقاد العبادات فقط دون ادائها من بعض فروع نقلت عن بعض اصحاب ابى حنيفة وعلى ذلك اطبق جميع علماء الحنفية في كتب الاصول فكان ما نقله صاحب اللباب عن أبي حنيفة وعامة اصحابه قولاً شاذاً لا يعرف في المذهب فلا يعول عليه وقد حكاه المترضى في كتابه الذريعة عن بعض أصحاب الشافعي فصارت هذه الاقوال الثلاثة وجوهاً في مذهب الشافعي وكذلك حكاها النووي في التحقيق وذهب بعض الاصحاب الشافعية الى انه لا خلاف في تكليفهم بالنواهي وانما الخلاف في تكليفهم بالاوامر قاله الشيخ ابو حامد الاسفراينى والبندنجي قال البندنجي واما المعاصي فمنهي عنها بلا خلاف من المسلمين قال الامام السبكي وهذه طريقة جيدة وهذا المذهب هو قضية بناء المسئلة على الأصل ان اجتناب النواهي لا يتوقف على الايمان فليس شرطاً فيه وقد انعكس هذا المذهب على ابن الوكيل في كتاب الاشباه والنظائر فحكي عن بعض

الامام في الحصول في اثناء الاستدلال ما يقتضى ان الخلاف في غير المرتد^(١).

الايجاب عكس هذا المذهب ونبه العلامى في قواعده على ذلك قال الزركشى وهذا لا يعرف بل قال الشيخ ابو حامد الاسفراينى في كتابه في الاصول وصاحبه البندنجى في باب قسم الصدقات من تعليقه ان الخلاف في تكليفهم بالاوامر واما النواهي فمنهون عنها باختلاف بين المسلمين فكيف ثبت لنا قول انهم مكلفون بالاوامر دون النواهي اه قال المز ابن جماعة في الفرر وفيه بحث لان عدم المعرفة الخاصة لا يلزم منه مطاق العدم ثم ما ذكره من النقل يعارضه القول السابق اه وقال في مسلم الثبوت وقيل بالنهاي فقط اه وقال في جمع الجوامع ولقوم في الامر فقط اه فاغاد كل منهما ان هؤلاء القوم ينفون تكليف الكافر بالفروع بالنظر الى الاوامر فقط دون النواهي فانهم يقولون بتكليفه بها فقال عبد الحق الخير أبادى في شرحه على المسلم قد ظن بعضهم أن الكفار مكلفون بالنواهي دون الاوامر وهذا من بعض الظن لانه ادعاء محض وقد علمت ان الاقرب للصواب هو تكليف الكافر بالفروع مطلقا عملا بالعمومات القرآنية التي قدمناها اه ومراده بذلك هو ما قدمناه وليس مراده انهم يجبرون في الدنيا على الامتثال فيها ويعاقبون فيها على فعل المنهيات مطلقا وانما عقابهم في الدنيا على ترك الايمان بالقتل والسبي وأخذ الجزية فلان تكليفهم بالايمان لا خلاف فيه وأما الحد في الزنا والقذف والقطع في السرقة فلان ما ذكر من باب العقوبات الدنياوية التي هي من قبيل خطاب الوضع كالمعاملات سواء وقد علمت انه لا خلاف في انهم مخاطبون في الدنيا بالعقوبات والمعاملات واما عدم امرهم بفعل شيء من العبادات اداء حال الكفر فلما قاله الامام الشافعى من أننا قررناهم على الكفر وترك الايمان فنقرهم على ترك فروع الايمان ولهذا لا يعاقبون على ترك الصلاة ججودا أو كسلا ونحو ذلك مع انه منهي عنه

(١) قال الاسنوى « وذكر الامام في الحصول في أثناء الاستدلال ما يقتضى

ان الخلاف في غير المرتد الى آخره » وهذا المذهب هو الذى حكاه في جمع الجوامع بقوله ولاآخرين فيما عدا المرتد اه. وهذا هو المذهب الرابع وهو ان المرتد مكلف

ونقل القرافي وغيره عن المخلص للقاضي عبد الوهاب حكاية اجراء الخلاف فيه ايضا قال ومر بي في بعض الكتب التي لاستحضرها الا انهم مكلفون بما عدا الجهاد واما الجهاد فلا لامتناع قتالهم انفسهم^(١) ومقتضى كلام المصنف ان الخلاف

بالفروع دون الكافر الاصلى حكاها القاضي عبد الوهاب في المخلص والطرسوسى في العمدة وذلك لالتزام المرتد أحكام الاسلام ولا معنى لهذا التفصيل فان ما أخذ نفي التكليف في المرتد والكافر الاصلى واحد وهو جهله بالله تعالى وكفره فان قلنا ان الايمان شرط في التكليف في الفروع كما هو شرط في صحتها كان الايمان مقدمة للتكليف بها وشرطا فيها، فينتفى التكليف فيهما بالفروع لانتفاء شرطه وهو الايمان وان قلنا كما هو القول المنصور ان الايمان شرط لصحتها ووجودها فقط وليس شرطا في التكليف بها وايجابها بل التكليف بها وايجابها مطلق كتكليف المحدث بالصلاة كانا مكلفين بالفروع فلا وجه للقولين الثالث والرابع انفصلين الثالث بين الامر والنهي والرابع بين المرتد والكافر الاصلى وقد وقع في الحصول ان الخلاف في الكافر الاصلى واما المرتد فكلف قطعا لكن المنقول عن علماء سمرقند وبخارى انهم يسوون بين المرتد والكافر الاصلى في انه غير مكلف بالفروع اداء واعتقادا على مذهب علماء سمرقند واداء فقط على مذهب علماء بخارى فلا وجه للقطع بان المرتد مكلف قطعا أى اتفاقا كما يقتضيه جعل الخلاف في الكافر الاصلى ولذا قال الزركشى فيه نظر

(١) قال الاسنوى « واما الجهاد فلا لامتناع قتالهم انفسهم » . قال القرافي هذا المذهب جرى عليه في بعض الكتب الذي لا أستحضره الا ان قال الزركشى في البحر صرح به امام الحرمين في النهاية فقال والدمى ليس من أهل فرض الجهاد ولهذا لو استأجره الامام للجهاد لا يبلغ به سهم راجل على أحد الوجهين كالصبي والمرأة نعم يجوز للامام استئجاره عليه على الاصح وهذا يدل على انه غير فرض عليه والا لما جاز استئجاره عليه كما لا يجوز استئجار المسلم وتقييمه امام الحرمين استئجار الدمى بالامام يخرج آحاد الناس فيمتنع من آحاد الناس استئجار الدمى للجهاد بل الجواز يختص بالامام على الاصح كما ذكره النووى في

كتاب السير. فان قيل يحتمل أن صحة استئجار الذمي إنما هو لكونه لا يجبر على العبادات في الدنيا بل يعاقب عليها في الآخرة. أجب لكونه اذا وقع لا يقع الا عن نفسه لكونه واجبا عليه وان لم يجبر كالمستأجر للحج تلك السنة وعليه فرضه. فان قيل هذا في الذمي والتعميل موافق له وما حكاه القرافي من التفصيل في مطلق الكافر قيل اذا وقع في بعض الكفرة التفصيل صدق أنه فصل في كافر بين الجهاد وغيره وان لم يأت في الكل ففيه الاقوال على كل حال اه. ومن هذا تعلم أن كلام امام الحرمين في ان الذمي ليس من أهل فرض الجهاد ومتى كان الذمي ليس من أهل فرض الجهاد كان سائر الكفار ليسوا من أهل فرض الجهاد بالاولى فلا فرق في ذلك بين كافر وكافر لكن هذا القول من امام الحرمين لا يقتضى عدم وجوب الجهاد على الكافر لجواز ان يكون مراده أنه ليس من أهل اداء فرض الجهاد كما هو الواقع لأن الجهاد هو قتال الكفار بقصد اءلاء كلمة الله تعالى والذب عن دينه فلا بد فيه كسائر العبادات من النية التي تتوقف على الايمان فكان من شرط صحة اداء الجهاد الايمان كسائر العبادات فلا يتأتى فعله من الكافر مطلقا ذميا كان أو غير ذمي ومرتداً أو غيره وكون الكافر مطلقا ليس في حال كفره أهلا لاداء فرض الجهاد على معنى انه لا يصح منه حال كفره لا ينافي انه مكاف به على معنى انه يأتى بشرطه وهو الايمان ثم يأتى به فالجهاد كغيره من سائر العبادات التي لا تصح من الكافر حال كفره وانما تصح منه بعد الايمان وزوال الكفر فالكفر مانع قادر على ازالته والايمان شرط قادر على الاتيان به فاذا استأجره الامام على الجهاد وقاتل فقتاله لا يقع جهادا ولا فرضا ولا عبادة اصلا حتى يصح ان يقال فيه اذا وقع فلا يقع الا عن نفسه لكونه واجبا عليه وان لم يجبر وقياسه على المستأجر للحج تلك السنة وفرضه عليه قياس مع الفارق لان المستأجر للحج على وجه ما ذكر أهل لاداء فرض الحج ويصح منه لتوفر شرطه وهو الايمان وكما يصح لاداء الفرض المستأجر على ادائه يصح منه اداء ما هو فرض عليه غاية الامر أن الحج الذي يفعله يقع عند الشافعية عما عليه

انما هو في الوجوب والتحریم فقط ^(١) لانه عبر اولا بالتكليف وقال ان الفائدة هي العقاب وما عدا الواجب والمحرم لا تكليف فيه ولا عقاب واما من عبر بأنهم مخاطبون فان عبارته شاملة للاحكام الخمسة * واعلم ان تكليف الكافر بالفروع مسألة فرعية وانما فرضها الاصوليون مثالا لتعاقبها وهي ان حصول الشرط الشرعي هل هو شرط في صحة التكليف ام لا لاجرم ان الامدى وابن الحاجب وغيرهما قد صرحوا هنا بالمقصود . قوله « ولنا » أى الدليل على انهم مخاطبون

حتما لان مذهبهم ان المكلف لا يصح ان يحج عن غيره وعليه حجة الاسلام كما هو مفصل في الفروع بخلاف الكافر اذا استأجره الامام للقتال فان قتاله في صفوف المسلمين قتال ليس من الجهاد في شيء بل استتجاره يقع استعانة به في شؤون الجهاد كما يقع بغيره من الخيل والبغال ونحو ذلك من آلات الجهاد ولهذا لا يبلغ بأجرته سهم راجل من المجاهدين بل ينقص ولو قليلا ومنه تعلم عدم صحة تحميل القول بعدم تكليف الكافر بالجهاد بامتناع قتال نفسه فان الجهاد لا يتصور شوعا وقوعه منه حال كفره لانه لا يتحقق الا مع تحقق شرطه وهو الايمان ومع الايمان لا يكون مقاتلا نفسه اذا كلف بالجهاد فدعوى انه لو كلف بالجهاد القتال نفسه دعوى باطلة فكان هذا القول قولنا باطلا

(١) قال الاسنوى « ومقتضى كلام المصنف ان الخلاف انما هو في الوجوب والتحریم فقط الى آخره » . اقول اجاب الامام السبكي عنمن فهم من عبارته اختصاص الفروع بالوجوب والتحریم كالمصنف فقال بعد ان بين ان المراد بالفروع ما ذكرنا الا ان يقال ان اقدمهم على المباح غير مستندين فيه الى الشرع الذى يجب عليهم اتباعه حرام بالاجماع على منع الاقدام على فعل حتى يعلموا حكمه فان صح فهم آثمون على جملة افعالهم وهذا عام في أهل الكتاب وغيرهم اه . لكن قال الزركشى وهو مما لم أره لغيره وفيه توقف اه وعلى كل حال فالمرح به ان المراد بالفروع ما يشمل الاحكام الخمسة وما يفيد غير ذلك اما مؤول اما بان تخصيص الوجوب والحرمه لانهما اللذان يترتب عليهما العقاب فعلا وتركهما فتكون الآيات المستدل بها دالة على التكليف بها اصاله وما عداها تبعها وان ذكرهما للتمثيل

مطلقة من ثلاثة أوجه: الاول أن الآيات الآمرة بالعبادة متناولة لهم كقوله تعالى « يا أيها الناس اعبدوا ربكم »^(١) وقوله تعالى « والله على الداس حج البيت » ونحو ذلك

(١) قال الاسنوى « كقوله تعالى يا أيها الناس اعبدوا ربكم » وكقوله تعالى وما تفرق الذين أتوا الكتاب الا من بعد ما جاءتهم البينة وما أمروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة وذلك دين القيمة وقوله تعالى ولوطا اذ قال لقومه اتأتون الفاحشة ما سبقكم بها احد من العالمين وقوله تعالى والى مدين أخاهم شعيبا قال يا قوم اعبدوا الله ما لكم من اله غيره فقد جاءكم بينة من ربكم فافروا السكيل والميزان الى غير ذلك من الآيات العامة والتأويل في كلها بعيد بان يقال المراد بالمصلين في قوله تعالى حكاية عنهم لم نك من المصلين أى من المسامحين وتخصيص الناس في آية يا أيها الناس اعبدوا ربكم وغير ذلك من التأويلات البعيدة عن الظاهر من غير صارف عنه. وقد علمت ان هذه الآيات وامثالها لا يخالف في عمومها احد ولذلك قال شمس الأئمة السرخسى ان الكفار مكلفون بالعبادات في حق المؤاخذة في الآخرة واستدل بالآيات السابقة كما ان الصحيح عند الحنفية ان الكفار مكلفون بالفروع في الدنيا على معنى انهم يأتون بها بعد الايمان لئلا يكتنهم من ازالة المانع من صحتها وهو الكفر ومن الايمان بشرطها وهو الايمان وقد علمت حقيقة هذه الاقوال وما لها وما عليها وان المعول عاين منها هو الاقوال الثلاثة التي هي مذهب الائمة الثلاثة والعراقيين من الحنفية من تكليفهم بالفروع اداء واعتقادا ومذهب البخاريين من انهم مكلفون بها اعتقادا فقط ومذهب السمرقنديين من عدم تكليفهم بها اداء واعتقادا وان ما عدا هذه المذاهب الثلاثة اقوال باطلة أو مؤولة بما يرجعها الى هذه المذاهب الثلاثة كما انك علمت ان الخلاف بين هذه المذاهب الثلاثة خلاف لفظي واذا تأملت في استدلال كل من هؤلاء المتخالفين لا تشك في ذلك وحاصله اجمالا ان من قال بعدم التكليف بالفروع استدل بان اعتبار الشارع الايمان شرطا في هذه العبادات ليقضى النهى عنها بدون هذا الشرط والتكليف بالعبادات عند عدم الايمان ليقضى ايجاب الفعل وقت عدمه ولا يمكن الامتنال لوجود النهى

والكفر لا يصلح أن يكون مانعا من دخولهم لانهم متمكنون من ازالته بالايمان
 وبهذا الطريق قلنا المحدث مأمور بالصلاة فثبت أن المقتضى للتكليف قائم
 والمانع مفقود فوجب القول بتكليفهم عملا بالمقتضى السالم عن المعارض * الدليل
 الثاني أنهم لو لم يكونوا مكلفين بالفروع ما أوعدهم الله تعالى عليها لكن الآيات
 الموعدة بتركها أي بسبب تركها كثيرة منها قوله تعالى « وويل للمشركين الذين لا
 يؤتون الزكاة » وقوله تعالى « والذين لا يدعون مع الله الها آخر » الى قوله تعالى
 « يضاعف له العذاب يوم القيامة » وقوله « فلا صدق ولا صلى » وقوله تعالى « ما سلككم
 في سقر قالوا لم نك من المصلين » الآية فثبت كونهم مكلفين ببعض الاوامر وبعض
 النواهي فكذلك الباقي اما قياسا أو لانه لا قائل بالفرق . وذكر في المحصول في
 هذه الآية الاخيرة مباحث كثيرة منها أن هذا التعليل حكاية عن قول الكفار
 فلا يكون حجة . واجاب بأن ذلك يجب أن يكون صدقا لانه لو كان كذبا مع أنه
 تعالى ما بين كذبهم لما كان في حكايته فائدة وكلام الله تعالى متى أمكن حمله على
 ما هو أكثر فائدة وجب المصير اليه . والذي ذكره مشتمل على قاعدتين نافعتين
 في مواضع . والموعد المذكور في كلام المصنف اسم فاعل من أوعد . قال
 الجوهري أوعد عند الاطلاق يكون للشر ووعد في الخير وأنشد :

واني وان أوعدته أو وعدته لمخلف ايعادى ومنجز موعدى

الدليل الثالث أنهم مكلفون بالنواهي بدليل وجوب حد الزنا عليهم فيكونون
 مكلفين بالامر قياسا عليها والجامع بينهما كما قال في المحصول والمنتخب هو
 احراز المصلحة الحاصلة في النهى بسبب ترك المنهى عنه وفي الامر بسبب فعل

عن الفعل حال العدم المأخوذ من اعتبار الشارع له شرطاً في الصحة وامكان
 الامتثال لازم للتكليف الناجز من جهة خطاب الشارع فيجب أن لا يكون الشيء
 الواحد من جهة واحدة مطلوباً منها عنه فكان كلام هذا القائل في نفي التكليف
 باداء العبادات حال الكفر وهذا مما لا يخالف فيه احد والقائل بالتكليف يقول
 ان فائدة التكليف لا تنحصر في الامتثال حال الكفر حتى ينتفى التكليف عند
 انتهاء امكن الفعل بل فائدته العقاب وانه قادر على الامتثال بعد ازالة المسانع

المأمور به. ويمكن أن يقال الجامع بينهما هو الطيب وقوله « قيل الانتهاء ممكن »
 أى اعترض القائلون بالفرق بين الاوامر والنواهي على القياس بأن النهى يقتضى
 الانتهاء عن المنهى عنه والانتهاى عنه مع الكفر ممكن والامر يقتضى الامتثال
 والامتثال مع الكفر غير ممكن لان النية فى الامتثال لا بد منها ونية الكافر
 غير معتبرة . وأجاب فى المحصول بأن الفعل والترك المجردين عن النية لا يتوقعان
 على الايمان والاتيان بهما لغرض امتثال حكم الشرع يتوقف على الايمان فاستوى
 الانتهاء والامتثال وبطل الفرق فان كان الترك بغير نية الامتثال كافيا فى اسقاط
 التكليف فكذلك الفعل . قال المصنف وفيه نظر ولم يبينه وتقريره ان الترك على ثلاثة
 أقسام أحدها أن يكون للمعجز فقط فهذا غير مثاب بل معاقب على القصد . والثانى
 أن يكون لقصد الامتثال فهذا خارج عن العهدة ومثاب . والثالث أن لا يقصد
 شيئا البتة كمن لم تطالبه نفسه بشرب الخمر أو غيره من المنهيات فلا يمكن القول
 بتأنيبه لحصول المطلوب منه وهو اعدام المفسدة وفى ثوابه نظر . ومثل هذا
 لا يكفى فى الفعل فان الواجب لا يخرج عن عهده الا بالنية واعتقاد وجوبه وذلك
 فرع عن الايمان . واذا تقرر هذا صح الفارق وهو كون الانتهاء ممكنا دون
 الامتثال وحينئذ فيبطل احتجاجنا على الخصم المفصل بالقياس . واذا كان هذا
 الجواب عند المصنف لا يستقيم جوابه من أوجه: أحدها ما ذكر من بعد وهو أن
 فائدة التكليف ليست منحصرة فى الامتثال حتى ينتفى التكليف عند انتفاء
 إمكان الفعل بل فائدته العقاب على تقدير أن لا يسلم ويفعل . الثانى ما ذكره من قبل
 وهو كونه قادرا على الامتثال بعد ازالة المانع . وحاصله ان اتجاه الفرق الذى ذكره

وتحقيق الشرط وهو الايمان وكلاهما ممكن . فانت ترى أن القائل بالتكليف يسلم
 عدم التكليف بالاداء حال الكفر وانما يقول هو مكلف لىأتى به بعد الايمان
 وزوال مانع الكفر فلم يكن الاثبات والنفي فى الخلاف واردا على موضوع
 واحد لان ما ينفيه الاول هو التكليف بالاداء حال الكفر وهذا لا يخالف فيه
 الثانى والذى يثبتته الثانى هو التكليف بعد زوال المانع وهو الكفر وهذا لا
 يخالف فيه الاول فلا حاجة للاطالة

الخصم دائر مع صحة السؤال الآتي وسيأتي ابطاله. الثالث ان دعواهم منتقضة بالنفقات وغيرها مما لا يشترط فيه قصد التقرب . وقوله « قيل لا يصح مع الكفر » أى استدل من قال بتكليفهم بالنواهي دون الاوامر بان الصلاة مثلا لو كانت واجبة لكانت مطلوبة منهم لان الوجوب طلب الفعل مع المنع من الترك ولكن لا يصح أن تكون مطلوبة منهم أما في حال الكفر فلمقدم صحتها ويستحيل من الشارع طلب تعاطي الفاسد وأما بعد الاسلام فلمقدم وجوب قضائها عليهم لقوله صلى الله عليه وسلم « الاسلام يجب ما قبله » فاذا تعذر الطلب تعذر الوجوب . وأجاب المصنف تبعا للامام بانه لافائدة لهذا التكليف الاضعيف العذاب عليهم في الآخرة فقولنا انهم مأمورون بها لا معنى له الا أنهم يعاقبون عليها كما يعاقبون على الايمان . وهذا الجواب مردود من وجهين : أحدهما أنه غير مطابق لدليل الخصم أصلا فان الخصم يقول لاشك أن التمثيب في الآخرة متوقف على تقدم التكليف فلا بد أن نختار أحد القسمين اما حالة الكفر أو بعدها . ونجيب عما قاله الخصم فيه . والجواب الصحيح أن نختار انه مكاف بايقاع ذلك في زمن الكفر . ونجيب بما تقدم من كونه قادرا على ازالة المانع كالحديث ويكون زمن الكفر ظرفا للتكليف لا للايقاع أى يكلف في زمن الكفر بالايقاع وذلك بان يسلم ويوقع والحديث حجة لنا لان قوله صلى الله عليه وسلم « يجب » يقتضى سبق التكليف به ولكن يسقط ترغيبيا في الاسلام . الاعتراض الثاني ان دعواه أنه لافائدة له في الدنيا باطل بل له فوائد^(١) منها تنفيذ

(١) قال الاسنوى «الاعتراض الثاني ان دعواه أنه لافائدة له في الدنيا باطل بل له فوائد الخ» اقول قد علمت ان الكفار مخاطبون بخطاب الوضع اتفاقا وعلى ذلك يقال ان تنفيذ طلاقه وعتقه وظهاره والزاه الكفارات وغير ذلك كل ذلك من قبيل ارتباط المسببات بالاسباب التي ترجع الى خطاب الوضع واما ما يترتب على خطاب الوضع بمقتضى خطاب التكليف من الحل والحرمة ونحوها فهذا على الخلاف ان قلنا ان هناك خلافا وأما قتل الحربى مسلما فالمراد منه قتله في دار الاسلام وليس مبنى الخلاف هو البناء على هذه القاعدة بل ان الحربى في دار

ظلافه وعتقه وظهاره والزامه الكفارات وغير ذلك . ومنها اذا قتل الحربى مسلماً ففى وجوب القود أو الدية خلاف مبنى على هذه القاعدة كما صرح به الرافعى . ومنها أنه هل يجوز لنا تمكين الكافر الجنب من دخول المسجد فيه خلاف مبنى على هذه القاعدة أيضاً وان كان المشهور فى الفرعين خلاف قضية البناء . ومنها اذا دخل الكافر الحرم وقتل صيداً فان المعروف لزوم الضمان . قال فى المذهب ويحتمل أن لا يلزمه وهذا التردد منشؤه هذه القاعدة . ومنها فروع كثيرة نقل المعالى عن محمد بن الحسن عدم الوجوب فيها معللاً بذلك . ومذهبنا فيها الوجوب كوجوب دم الاساءة على الكافر اذا جاوز الميقات ثم أسلم وأحرم ووجوب زكاة الفطر على الكافر فى عبده المسلم ووجوب الاغتسال عن الحيض اذا كانت الكافرة نحت مسلم

قال « الثالثة * امتثال الامر بوجوب الاجزاء لانه ان بقى متملقاً به فيكون أمراً بتحصيل الحاصل أو بغيره فلم يمتثل بالسكينة . قال أبو هاشم لا يوجبها كما لا يوجب النهى الفساد . والجواب طلب الجامع ثم الفرق » أقول هذا الكلام الذى ذكره المصنف هنا غير محرر^(١) فلنشرحه على ما هو عليه ثم نبين وجه

الاسلام مستأمن ملحق بداره حكماً واحكامنا منقطعة بها فلا يجب القود نظراً لذلك وتجب الدية أو يجب القود نظراً لحكم دارنا الذى هو فيها وقت القتل وكذلك كل ما ذكره من الفوائد الدنياوية ليس مفرداً على هذا الخلاف . الا ترى أن من الحنفية الذين خالفوا الائمة الثلاثة فى هذه المسائل علماء العراق من الحنفية وهم يوافقون الائمة الثلاثة فى عدم تكليف الكفار بالفروع ولو كان الخلاف فى هذه المسائل مبناه هذه القاعدة لكان العراقيون موافقين للائمة الثلاثة فى احكامهم واذا اردت ذلك تفصيلاً فارجع الى كتابنا البدر الساطع على جمع الجوامع

(١) قال المصنف « الثالثة امتثال الامر بوجوب الاجزاء لانه ان بقى متملقاً به الخ » قال الاسنوي « هذا الكلام الذى ذكره المصنف هنا غير محرر الخ » وجه عدم تحريره ان هذا الدليل لا يتوجه على ابى هاشم والقاضى عبد الجبار لان

الصواب فنقول : امتثال الامر وهو الاتيان بالمأمور به على الوجه المطلوب شرطا يوجب الاجزاء أى سقوط الامر كما صرح به فى الحاصل واقتضاه كلام

مذهبهما كذهب غيرهما فى الخروج عن عهدة الواجب بهذا الامر بفعل الواجب على وجهه . قال السعد ليس النزاع فى الخروج عن عهدة الواجب بهذا الامر بل فى انه هل بفعله يصير بحيث لا يتوجه عليه تكليف بذلك الفعل بامر آخر فقال ابو هاشم وتبعه عبد الجبار انه بفعله قد ادى الواجب وأتى بالمأمور به ومع ذلك يحتمل عدم خروجه عن العهدة فانه لا يمتنع ان يأمر الحكيم ويقول اذا فعلته أثبت عليه ويلزمه القضاء مع ذلك اه ولا يخفى ان المأثى به ثانيا بامر جديد لا يمكن ان يكون نفس المأثى به اولاً بالامر الاول بل يكون مثله والقضاء عبارة عن استدراك ما قد فات من مصلحة الاداء والفرض انه جاء بالمأمور به على وجهه ولم يفت منه شىء وحصل المطلوب بتمامه فلو كان اتيانه بالفعل ثانيا اتيانا لما هو مصلحة الاداء لكان تحصيل الحاصل . قال السعد قد لا يسلم القاضي ان القضاء عبارة عن استدراك ما فات من مصلحة الاداء بل عن الاتيان بمثل الواجب الاول بطريق الزوم وعلى ما قاله ابن الحاجب لكون الثانى مستأنفا بامر جديد سمي قضاء مجازا لانه مثال الاول قال السعد ولا يخفى ان هذا بعيد اذ لم يعهد للفجر فرض غير الاداء والقضاء ولو سلم فيمكن ان يقال بذلك فى كل قضاء فلا يوجد قضاء حقيقة اه وقال البدخشى ثم لا يخفى ان الدليل انما ينهض حجة على من لم يجعل الاتيان بالمأمور به على وجه الامتثال مسقطا لتوجه الامر او جملة بعينه متعلقا بشىء آخر مع وجود الامتثال واما على من لم يجعله مجزئاً بمعنى انه لا يتأتى توجه التكليف عليه بامر آخر بمثل ذلك الفعل فى الزمان الثانى سواء سمي ذلك قضاء اولاً كما سبق من قول عبد الجبار فلا اه ومثله فى تكملة الابهاج لابن السبكي وبهذا ظهر انه لا خلاف فى سقوط الطلب والتكليف بالاتيان بالمأمور به على وجهه فكان الخلاف لفظيا لان المفعول اولاً كفى فى سقوط الطلب اتفاقا لان المكلف لا يطالب الا بما فى وسعه فلا يكون ما يطلب ثانيا بامر جديد هو نفس ما طلب أولاً بالامر الاول وفعله المكلف على وجهه وانقطع التكليف به بل ما طلب ثانيا

المحصل لان الامر لولم يسقط فان كان متعلقا بعين ما أتى به أى طالبا له فيكون أمرا بتحصيل الحاصل وهو محال وان كان متعلقا بغيره فيلزم أن لا يكون المأتي به أولا كل المأمور به بل بمضه وحينئذ فلا يكون ممثلا وقد فرضناه ممثلا . وقال أبو هاشم وتابعه القاضي عبد الجبار ان امثال الامر لا يوجب الاجزاء كما أن النهي عن الشيء لا يوجب الفساد بدليل صحة البيع وقت النداء . والجواب طلب الجامع ثم الفرق أى نطالبه أولا بالجامع بين الامر والنهي فاذا ذكر الجامع ذكرنا الفرق وهذا الكلام مجرد استرواح فان الجامع واضح ^(١) بخلاف الفرق فكان ينبغي له ذكر الفرق والسكوت عن طلب الجامع كما فعل الامام وأتباعه . وتقرير الجامع أن كلا منهما طلب جازم لا إشعار له بذلك . وأيضا فالامر ضد النهي والنهي لا يدل على الفساد فلا يدل الامر على الاجزاء لان الشيء يحمل على ضده كما يحمل على مثله . والفرق أن الامر هو اقتضاء الفعل فاذا أدى مرة فقد

بذلك الامر الجديد هو مثل الاول وكونه يسمى قضاء كما يقول ابو هاشم وعبد الجبار أو لا يسمى قضاء بل هو واجب مستأنف بامر جديد كما يقول ابن الحاجب مجرد خلاف في التسمية ولا يستطيع احد ان ينكر انه يجوز من الحكيم ان يامر بالفعل اولا ويأتي به المكلف ويخرج عن عهده ثم يامر ثانيا بان يأتي بمثله بامر آخر ولذلك اختار الجلال المحلى وغيره وجهة نظر القاضي وابى هاشم وان كان الخلاف انظما لكن لم يمهّد في الشرع في كل عبادة تتصف بالاداء تارة وبالقضاء تارة اخرى لان القضاء بمعنى الفعل ثانيا استدرا كما لمات من مصلحة الاداء واما ان الشارع امر بفعل عبادة ثانيا بطريق اللزوم بعد أن أدت على وجهها فلم يمد

(١) قال الاسنوي « وهذا الكلام مجرد استرواح فان الجامع واضح » اقول وضوح الجامع على فرض تسليمه لا يمنع المطالبة به على ان الفرضى منع تماثل الحكمين وقال ان الفساد لا يمتثل الاجزاء فلا يقاس احدهما على الآخر اه وشرط القياس ان يتماثل الحكمان في المقيس والمقيس عليه فحينئذ لا يكون هذا الجامع مع وضوحه صحيحا

انتهى الاقتضاء . وأما النهي فدلّوه المنع من الفعل فان خالف وأتى به فليس في اللفظ ما يقتضى التعرض لحكمه ولا منافاة بين النهي عنه وبين أن يقول فان أثبت به جعلته سببا لحكم آخر مع كونه ممنوعا منه . هذا حاصل كلام الامام وأتباعه في هذه المسئلة * واعلم أنه قد تقدم أن الاجزاء يطلق على الاداء الكافي لسقوط ما عليه ويطلق على اسقاط القضاء فامتنال الامر يكون محصلا للاجزاء بالمعنى الاول بلا خلاف ^(١) والخلاف انما هو في اسقاط القضاء

(١) قال الاسنوى « واعلم انه قد تقدم ان الاجزاء يطلق على الاداء الكافي لسقوط ما عليه ويطلق على اسقاط القضاء فامتنال الامر يكون محصلا للاجزاء الخ » اقول اشار بذلك الى ان الخلاف في هذه مبنى على تفسير الاجزاء بسقوط القضاء واما اذا فسر الاجزاء بالاداء الكافي لسقوط ما عليه فلا خلاف وقد صرح بذلك في تكملة الابهاج لابن السبكي فقال والخلاف في هذه المسئلة انما هو مبنى على تفسيره بسقوط القضاء . اما اذا فسرنا بما اختار المصنف فامتنال الامر يكون محصلا للاجزاء من غير خلاف اه فاذا علمت هذا ورجعت الى ما تقدم من انهم اختلفوا في صحة العبادة اهي موافقة العبادة ذات الوجبين وقوطا الشرع وان لم تسقط القضاء أو انها اسقاط القضاء وان بعضهم أشار الى ان النزاع لفظي وجرى عليه القراني وانه الحق والى ما تقدم من ان الصحة بالمعنى الاول يترتب عليها الاجزاء بمعنى كفاية العبادة في سقوط التعبد اى الطلب فهى منشأ الاجزاء وبالمعنى الثاني تكون مرادفة للاجزاء الذى فسر ايضا باسقاط القضاء وان ابن الحاجب فسر الاجزاء بالامتنال اى الاتيان بالمأمور به على وجهه والمصنف فسره بالاداء الكافي لسقوط التعبد به ومعنى ذلك خروج المكلف عن عهدة الواجب بحيث لا يبقى عليه تكليف به والاداء الكافي على وجه ما ذكر هو بعينه الاتيان بالمأمور به كما امر الشارع فكان هذا موافقا لما قاله ابن الحاجب وصاحب جمع الجوامع فسر الاجزاء على القول الراجح بكفاية العبادة في سقوط التعبد يشير الى ان ذلك هو المراد من عبارة ابن الحاجب والبيضاوى وغيرهما واذا رجعت الى ما فصلناه من ان الخلاف في هذا لفظي ايضا علمت ان الخلاف هنا أيضا لفظي وانه متى لم

فالجمهور يقولون انه يدل على أنه لا يجب قضاؤه وأبو هاشم وعبد الجبار واتباعهما يقولون انه لا يمتنع الامر بالقضاء أيضا مع فعله بدليل وجوب المضى في الحج الفاسد ووجوب قضاؤه وحينئذ فيلزم من ذلك أنه لا يدل على عدم وجوبه بل يكون عدم الوجوب مستفادا من الاصل هكذا حرره الأمدى وغيره ونقله صريحاً عن الخصم وصوبه ابن برهان أيضا كما نقله عنه

يكن هناك خلاف اذا فسرنا الاجزاء بالاداء الكافي لسقوط التعبد به كما قال المصنف او بالامتناع كما قال ابن الحاجب او بما فسر به صاحب جمع الجوامع لم يكن خلاف ايضا اذا فسرناه بسقوط القضاء بمعنى الفعل ثانيا وأما ان الحكيم يأمر بالفعل ثانيا على وجه اللزوم بعد أن فعل المكلف ما امر به اولا على وفق ما امر وخرج بذلك عن عهدة الامر فهذا شيء آخر كما سبق يدل على هذا قول الجمهور اننا اذا فسرنا الاجزاء بسقوط القضاء كان مرادنا للصحة بهذا المعنى ومن البديهي ان ذلك يدل على انه لا يجب قضاؤه كما اننا اذا فسرنا الاجزاء بالامتناع يدل على ذلك ايضا وابو هاشم وعبد الجبار واتباعهما يقولون انه لا يمتنع الامر بالقضاء ايضا مع فعله اولا فابو هاشم وعبد الجبار واتباعهما لم ينكروا ان المكلف اذا اتى بالفعل المأمور به على وجهه يخرج عن العهدة وسقط القضاء وانما يقولون ان ذلك لا يمنع من أن يصدر امر من الحكيم بالفعل ثانيا على وجه الالتزام وهذا لا ينكره الجمهور والجمهور يقولون ان المكلف متى فعل المأمور به على وجهه خرج عن عهدة ذلك الامر وسقط القضاء بمقتضى هذا الامر الاول وهذا لا ينكره ابو هاشم وعبد الجبار واتباعهما فكان الخلاف لفظيا والاشتغال بالاستدلال لسلك فريق والاعتراض على ما استدلل به لسلك فريق والجواب عنه تطويل بلاطائل على انك علمت ان الخلاف في هذه المسئلة يعني عنه ما تقدم من الخلاف في صحة العبادة واجزائها ولذلك لم يذكر صاحب جمع الجوامع هذه المسئلة الثالثة اكتفاء بما ذكره من الخلاف في صحة العبادة واجزائها وان كان الخلف لفظيا في الموضوعين لا يحتاج الى هذه العناية بل كان اللائق ان يقتصر على محل الوافق مشيرين الى رفع ما كان من الخلاف حتى لا يقع التشويش على الطلاب

الاصفهانى فى شرح المحصول فقال ذهب عبد الجبار الى أنه لا يدل على الاجزاء وانما الاجزاء مستفاد من عدم دليل يدل على الاعادة وقد بسط القرانى ذلك على نحو ما قلناه فى تعليقه على المنتخب بين أبى هاشم وغيره فى براءة الذمة عند الاتيان بالمأمور به ثم اختلفوا فقال الجمهور الامر كما دل على شغل الذمة دل أيضا على البراءة بتقدير الاتيان . وقال أبو هاشم الامر يدل على الشغل فقط والبراءة بعد الاتيان بالمأمور به مستفادة من الاصل ومعناه أن الانسان خلق وذمته بريئة من الحقوق كلها فلما ورد الامر اقتضى شغلها فاذا امتثل كان الاجزاء وهو براءة الذمة بعد ذلك مستفادا من الاستصحاب لا من الاتيان بالمأمور به قال وهذا الخلاف شبيهه بالخلاف فى مفهوم الشرط كما اذا قال اذا قال ان دخلت الدار فأنت طالق فالقائلون بأن الشرط لا مفهوم له يقولون عدم طلاقها مستفاد من العصمة السابقة والقائلون بالمفهوم يقولون عدم الطلاق من ذلك ومن مفهوم الشرط وكذلك أيضا الخلاف الذى ههنا اه كلامه . واذا علمت ما قلناه علمت فساد الدليل المذكور فى الكتاب ردا على أبى هاشم لان أبى هاشم لا يقول ببقاء الشغل بل يقول ان الامر لا يدل عليه ودليل أبى هاشم الذى نقله المصنف عنه وهو قوله كما لا يوجب النهى الفساد يدل عليه أيضا . ثم ان الامام والمصنف وجماعة جعلوا محل الخلاف فى الاتيان بالمأمور به ^(١) وفيه نظر لان الافعال لا دلالة لها

(١) « قال الاسنوي ثم ان الامام والمصنف وجماعة جعلوا محل الخلاف فى الاتيان الخ » أقول لاخلاف بين ماجمله الامام والمصنف وجماعة محل الخلاف وبين ماجمله الغزالي وابن برهان ومن معهما محل الخلاف فاذا الجمهور قالوا فى الفرق بين الامر والنهى ان مقتضى الامر الاتيان بالمأمور به فلو لم يكن موجبا للاجزاء لم يكن للامر فائدة لانه حينئذ يكون كانه قال افعل هذا فاذا فعات فكانك لم تفعل بخلاف النهى فان مقتضاه الانكفاف عن المنهى عنه وقد يكون الانكفاف بحكم آخر كالنهى عن البيع وقت النداء مع مجامعته للصحة كما صرح بذلك فى تكملة الابهاج فكانت دلالة الامر على الاجزاء باعتبار ان مقتضاه الامتثال الذى هو الاتيان بالمأمور به ومن لوازم الاتيان بالمأمور به على وجهه ان يكون مجزئا

على الشغل ولا على البراءة وانما تدل على عدم الضد فينبغي أن يجعلوا محل الخلاف في الامر وقد نص عليه الاكثرون كالغزالي وابن برهان والمعالي وابن فورك والقاضي عبد الجبار وأبي الحسين والقاضي عبد الوهاب

بمعنى ان يكون مسقطا للتعبد به والمطالبة به ثانيا فكان جعل الامر محللا للخلاف باعتبار أن مقتضاه وهو الامتثال يوجب الاجزاء فصح حينئذ ان نجعل محل الخلاف هو الامتثال الذي هو مقتضى الامر كما صنع المصنف وان نجعل محل الخلاف هو الامر باعتبار ان مقتضاه وهو الامتثال يوجب الاجزاء وما صنعه المصنف اقرب لان الامتثال هو محل الخلاف الحقيقي والامر انما كان محلا للخلاف باعتبار ان الامتثال مقتضاه

﴿ آخر الكلام على المقدمة ﴾
« وهو نهاية الجزء الاول »



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

قال: « الكتاب الاول - في الكتاب (1) »

والاستدلال به يتوقف على معرفة اللغة ومعرفة أقسامها . وهو ينقسم الى أمر ونهي ، وعام وخاص ، وجمل ومبين ، وناسخ ومنسوخ . ويبان ذلك في أبواب . أقول قد تقدم في أول الكتاب انه مرتب على مقدمة وسبعة كتب

(1) قال المصنف « الكتاب الاول في الكتاب الخ » قال الاسنوى « ويعنى به الكلام المنزل للاعجاز بسورة منه نخرج : انزل الكلام النفساني وكلام البشر الخ » وقال البدخشي وعرف المؤلف القرآن بانه الكلام المنزل للاعجاز بسورة منه فالكلام جنس وقوله المنزل يخرج الكلام النفسى اذ المبحوث عنه هنا اللفظي ومثل ذلك في تكملة الابهاج لابن الامام السبكي . وقال في التنقيح لصدر الشريعة الركن الاول في الكتاب وهو ما نقل الينا بين دفتي المصحف تواتراً هـ . قال في التلويح والقرآن في اللغة مصدر بمعنى القراءة غلب في العرف العام على المجموع المعين من كلام الله تعالى المقروء على السنة العباد وهو في هذا المعنى أشهر من لفظ الكتاب وأظهر فلماذا جعل تفسيراً له حيث قيل الكتاب هو القرآن المنزل على الرسول المكتوب في المصاحف المنقول الينا تقلامتواتراً بلا شبهة على ان القرآن تفسير للكتاب . وباقي الكلام تعريف للقرآن وتمييزه عما يشبهه به لا أن المجموع تعريف للكتاب ليازم ذكر المحدود في الحد ولا أن القرآن مصدر بمعنى المقروء ليشمل كلام الله وغيره على ما توهم البعض لانه مخالف للعرف بعيد عن الفهم وان كان صحيحاً في اللغة والمشايخ وان كانوا لا يناقشون في ذلك الا انه لا وجه لحمل كلامهم عليه مع ظهور الوجه الصحيح المقبول عند الكل فلزالة هذا الوهم صرح المصنف بحرف التفسير وقال اى القرآن وهو ما نقل الينا بين دفتي المصحف تواتراً ثم كل من الكتاب والقرآن يطلق عند الاصوليين على المجموع

وتقدم وجه الاحتياج الى ذلك ومناسبة تقديم بعضها على بعض . فلما فرغ من المقدمة ذكر الكتاب الاول المعقود للكتاب العزيز ويعنى به الكلام المنزل للاعجاز بسورة منه . فخرج بالمنزل الكلام النفساني وكلام البشر . وبقوانا للاعجاز

وعلى كل جزء منه لانهم يبحثون عنه من حيث انه دليل على المحكم وذلك آية آية لاجموع القرآن فاحتاجوا الى تحصيل صفات مشتركة بين الكل والجزء مختصة بهما ككونه معجزا منزلا على الرسول مكتوبا في المصاحف منقولا بالتواتر فاعتبر بعضهم في تفسيره جميع الصفات لزيادة التوضيح وبعضهم الانزال والاعجاز لان الكتابة والنقل ليسا من اللوازم لتحقق القرآن بدونهما في زمن النبي صلى الله عليه وسلم وبعضهم الانزال والكتابة والنقل لان المقصود تعريف القرآن لمن لم يشاهد الوحي ولم يدرك زمن النبي صلى الله عليه وسلم وهم انما يعرفونه بالنقل بالنقل والكتابة في المصاحف ولا ينفك عنهما في زمانهم فهما بالنسبة اليهم من بين اللوازم وأوضحها دلالة على المقصود بخلاف الاعجاز فانه ليس من اللوازم البينة ولا الشاملة لكل جزء اذ المعجز هو السورة أو مقدارها أخذنا من قوله ته الى فاتوا بسورة من مثله والمصنف اقتصر على ذكر النقل في المصاحف تواترا لحصول الاحتراز بذلك عن جميع ماعدا القرآن لان سائر الكتب السماوية وغيرها والاحاديث الالهية والنبوية ومنسوخ التلاوة لم ينقل شيء منها بين دفتي المصاحف لانها اسم لهذا المعهود المعلوم عند الناس حتى الصبيان . والقراءة الشاذة لم تنقل بطريق التواتر بل بطريق الآحاد كما اختص بمصحف أبي أو الشهرة كما اختص بمصحف ابن مسعود فلا حاجة الى ذكر الانزال والاعجاز ولا الى تأكيد التواتر بقولهم بلا شبهة لحصول المقصود بدونهما وبعد ان تكلم على ما يتعلق بالبسملة وعلى الخلاف فيها قال : فعلى ما هو المناسب لغرض الاصولي يكون المراد بما نقله الينا بين دفتي المصاحف هو ما يشمل الكل والبعض الا انه ان ابقى على عمومه يدخل في الحد الحرف أو الكلمة من القرآن ولا يسمى قرآنا في عرف الشارع وان خص بالكلام التام خرج بعض ما ليس بكلام تام مع انه يسمى قرآنا ويحرم مسه على المحدث وتلاوته على الجنب وعلى ما دل عليه سياق كلام المصنف المراد بما نقله

الاحاديث وسائر الكتب المنزلة كالانجيل. وقولنا بسورة يزيد به أن الاعجاز يقع بأقصر سورة كالكوثر. والاعجاز هو قصد اظهار صدق النبي في دعوى الرسالة بفعل خارق للعادة ولما كان الكتاب العزيز واردا بلغة العرب كان

مجموع ما نقل لانه جملة تعريفها للمجموع الشخصي للمعنى الكلي ولا يرد عليه شيء الا انه لا يناسب غرض الاصولي فان قيل فالكتاب بالمعنى الثاني هل يصح تفسيره بالقرآن قلنا نعم على ان يكون القرآن ايضاً حقيقة في البعض كما انه حقيقة في الكل فان قيل فيلزم عموم المشترك قلنا ليس معنى كونه حقيقة في البعض كما انه حقيقة في الكل انه موضوع للبعض خاصة كما انه موضوع للكل خاصة حتى يكون حمله على الكل وعلى البعض من عموم المشترك بل هو موضوع تارة للكل خاصة وتارة لما يعم الكل والبعض اعني الكلام المنقول في المصحف توازرا فيكون حقيقة في الكل والبعض باعتبار وضع واحد ولا يكون من عموم المشترك في شيء اه . وقوله الا انه ان بقي على عمومه يدخل في الحد الحرف أو الكلمة الخ يجب عنه بان المراد جزء يكون دليلاً أو جزء دليل بقرينة الحثية فان الاصوليين يبحثون عن القرآن من حيث انه دليل الحكم كلاً أو بعضاً فالمراد بالجزء جزء يكون دليلاً أو جزء دليل من حيث انه قرآن الا ترى أنهم يبحثون عن حروف المعاني فان قيل ان البحث عنها من حيث اللغة قلنا ان وجودها بين دفتي المصاحف يفيد كونها قرآناً من هذه الجهة والا فما يوجد فيه من الامثال السائرة بل طامة الالفاظ كيف يقال انها قرآن بالخصوصية فلما صح انها مكتوبة بين دفتي المصاحف فلا معنى لعدم اطلاق القرآن عليها فكانت الحروف والكلمات فيها دلالة على الحكم فكون الجزء دليلاً على الحكم يعم كونه دليلاً بنفسه اوفى ضمن غيره فالفاء اذا دلت على التعميق فهي دليل من حيث كونها قرآناً . فان قيل ان الحثية في قوله اى من حيث انه دليل الحكم ان اعتبرت لزم ان لا يطلق على المجموع اذ لا يدل على حكم مع ان الجمهور ارادوا من القرآن المفهوم الكلى الشامل للكل والبعض ولذلك اتوا في التعريف بالقيود المشتركة بين الكل والبعض والجواب ان الحثية انما تفيد عدم البحث عن احوال المجموع من حيث

الاستدلال به متوففاً على معرفة اللغة ومعرفة أقسامها فلذلك ذكر مباحث اللغة وأقسامها في هذا الكتاب. ثم ان الكتاب العزيز ينقسم الى خبر وانشاء لكن نظر الاصولى في الانشاء دون الاخبار لعدم ثبوت الحكم بها غالباً فلذلك قسمه الى

هو مجموع لا انه لا يطلق عليه انه قرآن مع ان اطلاق ذلك عليه محقق عندهم. والحاصل ان مذهب الجمهور ان القرآن المعرف هو مفهوم كلى يتناول الشكل وكل بعض منه من حيث انه دليل للحكم اما بنفسه أو فى ضمن غيره فعلى تعريف الجمهور يصدق ان الشكل وكل جزء منه نقل فى المصاحف متواتراً قرآن وهذا هو الا نسب لغرض الاصولى كما قلنا لان استخراج الاحكام لا يتعاقب بالمجموع فقط بل به وبكل جزء منه وعلى كل حال فهذه الاوصاف جميعها كما تصدق على الكلام اللفظى تصدق على الكلام النفسى الازلى ولو اخرجنا الكلام النفسى بقولنا المنزل كما فعل الاسنوى وغيره لازم على ذلك ان كلام الله النفسى غير منزل وهو مخالف تمام المخالفة لما عليه السلف الصالح والاصوليون ايضا أما مخالفته للسلف الصالح فبيانها ان الامام الاعظم ابا حنيفة قال ومثله غيره من الائمة : ان القرآن فى المصاحف مكتوب وفى القلوب محفوظ وعلى الالسنة مقروء وعلى رسول الله صلى الله عليه وسلم منزل وتلفظنا به وكتابتنا له وقراءتنا له مخلوق والقرآن غير مخلوق وسمع موسى عليه السلام كلامه وكلم الله موسى تكليماً وقد كان الله متكلماً ولم يكن كلم موسى فكلمه بكلامه الذى هو صفة بالازل اه وقال أيضاً فى وصاياه : ونقر بان القرآن كلام الله ووحيه وتنزيله وصفته لاهو ولا غيره بل هو صفة على التحقيق مكتوب فى المصاحف مقروء بالالسنة محفوظ فى الصدور غير حال فيها والحروف والكاغد والكتابة كلها مخلوقة لانها افعال العباد وكلام الله غير مخلوق لان الكتابة والحروف والكلمات والآيات كلها آلة القرآن لحاجة العباد وكلام الله تعالى قديم قائم بذاته ومعناه مفهوم بهذه الاشياء فمن قال ان كلام الله مخلوق فهو كافر بالله العظيم والله تعالى معبود لا يزال كما كان وكلامه مقروء ومكتوب ومحفوظ من غير مزايلة عنه اه ومثله ذلك عن غيره من ائمة السلف وقد بالغ الامام أحمد رضى الله عنه فى ان القرآن غير مخلوق وهو بهذا النظم حتى بذل نفسه

أمر ونهى وطام وخاص وبجمل ومبين وناسخ ومنسوخ . فقوله وهو ينقسم أي الكتاب العزيز فاطلقه وأراد به قسم الإنشاء منه ولكن هذا التقسيم ليس خاصا بالكتاب بل السنة أيضا كذلك . وكأن المصنف استغنى عن ذكره هناك بذكره هنا

في ذلك لله تعالى وهذا الذي قاله الامام الاعظم وغيره من السلف الصالح صريح في ان كلام الله تعالى الذي هو القرآن قديم وهو بعينه المكتوب في المصاحف المقرءة بالاسنة المنزل على رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو المحفوظ في الصدور وان كلام من الكتابة والحفظ والتلفظ والقراءة والانزال والاصوات والحروف والسكاغذ وكافة الآلات التي يحتاج اليها الخلق لفهم القرآن مخلوق والقرآن غير مخلوق ومن هذا تعلم ان كلام من النفسى واللفظى منزل وأنه لا يجوز لاحد من المسلمين أن يقول ان المنزل هو اللفظى فقط . واما مخالفته لما عليه الاصوليون الاشاعرة فلانهم عرفوا الحكم المتعارف عند هؤلاء الاصوليين بالاثبات تارة وبالنفي تارة اخرى بانه خطاب الله المتعلق بفعل المكلف من حيث انه مكلف وفسر الجلال الخطاب بقوله اى الكلام النفسى الازلى المسمى في الازل خطابا على الاصح اه وقد صرح كل من الزركشى والقرافى كما قدمنا بان المراد بالخطاب المخاطب به وقال العزيز جماعة ان لفظ الخطاب نقل في عرف الاصوليين الى ما خوطب به وهو الذى يتنوع الى الاقسام الآتية اه وقد قدمنا في مبحث التعريف ان تعلق الكلام النفسى تعلق دلالة لاتعلق تأثير وهو بمعنى الكلمات الازلية النفسية المتنوع حقيقة الى امر ونهى وغيرهما من الاقسام وهو الدال حقيقة على الاحكام واما اللفظى فانما جاء متنوعا الى تلك الاقسام موافقا للكلام النفسى بمعنى الكلمات النفسية الازلية لافادة المكلفين وافهامهم حيث لا اطلاع لهم على الكلام النفسى بذلك المعنى فكل من النفسى واللفظى دليل للحكم بمعنى الوجوب والحرمه واخواتهما مما هو صفة فعل المكلف والنفسى بمعنى الكلمات النفسية واللفظى متحدان ذاتا وماهية والاختلاف من جهة التعيين والوجود فلا كلام النفسى وجود باعتبار ذاته ووجود باعتبار التلفظ ووجود باعتبار الكتابة والنقوش ووجود باعتبار العلم وهو في كل اعتبار من اعتباراته الاربعة واحد ازل

ولاجل هذه الاقسام انحصرت أبواب هذا الكتاب في خمسة أبواب . الباب الاول في اللغات ، والثاني في الاوامر والنواهي ، والثالث في العموم والخصوص ، والرابع في المجمل والمبين ، والخامس في الناسخ والمنسوخ . ثم ذكر الامام في المحصول وانما الحادث هو التناظر والكتابة والقراءة وغير ذلك من الآلات التي احتاج اليها الخلق لفهمه والوقوف عليه ولذلك كان المفظوظ والمقروء والمكتوب والمحفوظ والمنزل ازليا ولهذا المعنى دارت مباحث الاصوليين على اقسام نظم القرآن مع تصريح اصحاب هذا التعريف بان الذي يتعلق بفعل المكلف بالاختصاص والتخيير هو الكلام النفسي فاذاك الا لاتحادها ذاتا وان كلا منهما ينقسم الى تلك الاقسام والبحث عن اللفظي بحث عن النفسي غير ان الذي تعارف الاصوليون من الاشاعرة وجملوه مدار الاثبات تارة والنفي تارة اخرى هو الكلام النفسي المتعلق الخ لانه هو الاصل وهو الذي يمكن ان يقول فيه من قال بثبوته كعبض المتريديية انه تعلق قبل البعثة واما اللفظي فهو لا يكون الا بعد البعثة اتفاقا وان كانا كل منهما مخاطبا به ومتى كان كل من الكلام النفسي والكلام اللفظي متحدين بالذات والماهية كانا متفقين في الدلالة على الاحكام وفي الانقسام الى الاقسام ولكن لما كان لا اطلاع لنا على الكلام النفسي الازلي انزل الله تعالى كلاما لفظيا عربيا لتعلم بذلك ما تعلق به الكلام النفسي ودله عليه من الاحكام التركيبية وتفهم ذلك ونستدل عليها بذلك الكلام اللفظي العربي ونستنبط منه تلك الاحكام . وهذا هو معنى كون اللفظي دليلا على النفسي وليس معناه ان الكلام اللفظي موضوع لمعنى هو الكلام النفسي بل ان مدلول كل منهما هو مدلول الآخر بعينه كما هو المراد من قول الشاعر الذي ذكره من ادلة ثبوت الكلام النفسي :

ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا
وقدمنا ان معنى تعلق الكلام النفسي الازلي تعلقا تنجزيا ان يتنجز بالفعل
بدلالته اللفظية وذلك بان ينزله الله في صورة اللفظي على من يشاء من عباده
فكان القول بان المنزل هو اللفظي دون النفسي مخالفا لما عليه كافة أهل السنة الذين

مناسبة تقديم بعض هذه الابواب على بعض وأخذہ رحمہ اللہ من أبی الحسین البصرى فأنى رأيتہ مذکوراً فى شرح العمدة له . وحاصله أنه انما قدم باب اللغات لان التمسك بالادلة القولية انما يمكن بواسطة معرفتها وانما قدم باب الاوامر والنواهي على الثلاثة الباقية لان تقسيم الكلام الى الاوامر والنواهي تقسيم له

يقولون بثبوت الكلام النفسى والقرآن باعتبار وجوده اللفظى كلام الله اللفظى وباعتبار وجوده الكتابى هو كلام الله ايضا كما هو كلامه تعالى باعتبار وجوده فى ذاته وباعتبار وجوده العلمى ايضا كلام الله ولامدخل للخلق فى شىء من القرآن بل هو باعتبار وجوداته الاربعة منسوب لله وحده ولذلك كان كل من التلفظ به والفاظه والاحرف التى يكتب بها توقيفيا يؤخذ عن الشارع قال تعالى «فاذا قرأناه فاتبع قرآنه» وقال تعالى «قرآنا عربيا» وقال تعالى «بلسان عربى مبين» بل كان لما كانت مباحث الاصوليين والفتهاء دائرة على القرآن باعتبار وجوده اللفظى خصن الاصوليون التعريف باللفظى ولما كانت كل الاوصاف التى ذكروها فى تعاريفهم لا تميز اللفظى ولا تميزه عن النفسى لا اشتراكها فيها فلاجل الاحتراز عن النفسى وبيان وجه تخصيص التعريف باللفظى قال صاحب جمع الجوامع وشرحه للمحلى فى التعريف الكتاب القرآن غلب عليه من بين الكتب فى عرف اهل الشرع والمعنى به أى القرآن هنا أى فى اصول الفقه اللفظ المنزل على محمد صلى الله عليه وسلم للاعجاز بسورة منه المتعبد بتلاوته يعنى ما يصدق عليه هذا من اول سورة الحمد لله رب العالمين الى آخر سورة الناس المحتج بايماضه خلاف المعنى بالقرآن فى اصول الدين عن مدلول ذلك القائم بذاته تعالى وانما حدوا القرآن مع تشخصه بما ذكر من اوصافه ليشتم مع ضبط كثرته عما لا يسمى باسمه من الكلام نخرج عن ان يسمى قرآنا بالمنزل على محمد الاحاديث غير الربانية والتوراة والانجيل مثلا الاعجاز أى اظهار صدق النبى صلى الله عليه وسلم فى دعواه الرسالة مجازا عن اظهار عجز المرسل اليهم عن معارضته الاحاديث الربانية كحديث الصحيحين انما عند ظن عبدى بنى الخ وغيره والاقتصار على الاعجاز وان ازل القرآن لغيره ايضا لانه المحتاج اليه فى التميز وقوله بسورة منه أى أى سورة كانت من جميع سورته

باعتبار ذاته الى أنواعها وانقسامه الى العام والخاص والمجمل والمبين تقسيم له باعتبار عوارضه كتقسيم الحيوان الى الابيض والاسود فان البياض والسواد ليسا من الاجزاء الذاتية لان ماهية الحيوان ليست مركبة منهما فهما طرضان بخلاف انقسامه الى الانسان والفرس فقد مناهو بحسب الذات على ماهو بحسب العرض وانما قدم باب العموم والخصوص على البابين الباقيين لان النظر في العموم

حكاية لاقول ما وقع به الاعجاز الصادق بالكوثر افسر سورة ومثلها فيه قدرها من غيرها بخلاف مادونها وفائدته كما قال دفع ايها العبارة بدونه ان الاعجاز بكل القرآن فقط وبالمتعمد بتلاوته اى ابدا ما نمت تلاوته كما قال منه الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموها البتة اه فانظر الى هذا الامام حيث جعل كل ما ذكر في الحد أوصافا للقرآن الذى يقصد الاصوليون تعريفه ولم يحرز عن الكلام النفسى المنزل بل جعل اخذ الاوصاف في الحد ليمتاز القرآن المقصود بالتحديد الذى هو اللفظى عن غيره من الالفاظ التى لا تسمى قرآنا وأما الكلام النفسى فهو وان كان يسمى قرآنا لكنه ليس مقصود الاصولى في البحث عنه فخرج باللفظ لكونه ليس بلفظ لان اللفظ حادث والكلام الازلى قديم فاشار الى أن الكلام الازلى من حيث وجوده اللفظى هو المعنى فى أصول الفقه وما القرآن المعنى به فى اصول الدين فهو الكلام النفسى وبحث علماء اصول الدين عنه من حيث ثبوته وعدم ثبوته وهو ايضا مدلول الكلام اللفظى بالمعنى الذى قدمناه فى الدلالة وهو الازلى القديم وعلماء اصول الفقه يبحثون عنه بهذا الاعتبار أى اعتبار كونه مدلول الكلام اللفظى فلا ينافي انهما متحدان ذاتا وماهية والبحث عن احدهما بحث عن الآخر كما قلنا سابقا فى مبحث التعريف وهنا أيضا وهذه الاوصاف كلها من قبيل الاضافات والنسب فهى امور اعمارة لا يقوم منها شى بذات القرآن وماهيته الازلية بل هى تحمل عليه عند حدوثها فعند حدوث التلفظ يقال انه ملفوظ وعند حدوث الكتابة يقال انه مكتوب وعند حدوث القراءة يقال انه مقروء الخ وذاته لا يلحقها ولا يقوم بها شىء من ذلك الا ترى الى ان صفات الافعال لله تعالى كالخائق والرازق والمحى والمميت وغير ذلك تحمل على الذات الاقدس فيقال الله

والخصوص نظر في متعلق الامر والنهي والنظر في المجلد والمبين نظر في كيفية دلالة الامر والنهي على ذلك المتعلق ولا شك أن متعلق الشيء متقدم على النسبة العارضة بين الشيء ومتعلقه . وإنما قدم باب المجلد والمبين على النسخ لان النسخ يطرأ على ما هو ثابت بأحد الوجوه المذكورة . وذكر المصنف في الباب الاول تسعة فصول

خالق ورازق ومحيم ومميت الخ وتوصف بها عند حدوث الخلق والرزق والاحياء والامانة وغير ذلك بدون ان يقوم منها شيء بذاته تعالى لحدوثه وقدم الذات ووجوب وجودها فهي كالابوة والبنوة تتجدد عند وجود الابن وحدوثه والزوجية عند حدوث الزواج وهكذا فانظر الى صاحب جمع الجوامع وشارحه المحلى كيف أشارا الى ما حققناه بمباراة في غاية الايجاز مع عدم الاخلال بالمراد عند من يقف على ما يرميان اليه ويطلع على ما أخذها ومن هذا الذي حققناه تعلم اندفاع ما قيل في حواشي التلويح وغيرها لا يجوز ان يكون اطلاق كلام الله تعالى على الكلام النفسى مجازا وعلى اللفظى حقيقة وبالمكس أو حقيقة فيهما لانه على الاول يكون ما هو كلام الله حقيقة وهو اللفظى مخلوقا وحادثا وما هو ازل وغير مخلوق ليس كلام الله حقيقة وعلى الثانى لا يكون المقروء والمفوظ والمكتوب والمحفوظ والمنزل كلام الله تعالى حقيقة ولو التزم هذا فلا يجرؤ عليه مسلم لاجماع المسلمين على ان المقروء المتعبد بتلاوته والمحفوظ في صدورنا والمكتوب في مصاحفنا والمنزل على رسولنا صلى الله عليه وسلم كلام الله تعالى وعلم ذلك من الدين بالضرورة وعلى الثالث أن لا يؤخذ من قال ان القرآن غير منزل من الله تعالى اذا اراد الكلام النفسى مع أن الصدر الاول حكوا بقتل هذا القائل على تواتر منهم ووجه الدفع أن كل هذا التشكيك والترديد مبنى على تغاير الكلام النفسى وكلامه اللفظى وأن هناك قائلا بأن الكلام اللفظى بمعنى الكلام بالمفوظ حادث وكلا الامرين غير مسلم لما علمته مما قررناه من أن الكلام النفسى والكلام اللفظى متحدان ذاتا وماهية وأن الحادث هو التلفظ لا المفوظ والكتابة لا المكتوب والقراءة لا المقروء والحفظ لا المحفوظ والانزال لا

قال : « الباب الاول - في اللغات

وفيه فصول

الفصل الاول - في الوضع

لما مست الحاجة الى التعاون والتعارف وكان اللفظ أفيد من الاشارة والمثال لعمومه وأيسر لان الحروف كصفات تعرض للنفس الضرورى وضع بازاء المعانى الذهنية لدورانه معها ليفيد النسب والمركبات دون المعانى المفردة والافيدور «

المنزل وكلاهما كلام الله تعالى ولفظ كلام الله تعالى ولفظ القرآن موضوعان لمعنى واحد هو ذات القرآن وماهيته وهى شىء واحد لا تتعدد بتعدد الاوصاف الاعتبارية التى تحمل عليها كما ذكرنا . وبما قررناه أيضاً يندفع الاشكال الذى قال فى حواشى التلويح ان العلماء استصعبوه جداً وهو أن النقوش دوال على الالفاظ والالفاظ دوال على الكلام النفسى القائم بذات مولانا جل وعلا وهو مؤتلف من معان جوهرية وأعراض ثم قيامه بذات البارى جل وعلا أو بانفسنا اما قيام بحيث يترتب عليه الآثار وهو باطل لما يلزم عليه من أن المتكلم بالسواد يكون أسود وبالعدم يكون معدوماً أو قيام بحيث لا يترتب عليه الآثار وهو قول بالوجود الذهني والمتكلمون ينكرونه ووجه دفع ذلك أن الكلام النفسى الذى هو الكلمات النفسية باعتبار ذاته وباعتبار وجوده العلمى لا يقوم بأنفسنا وهو ظاهر وباعتبار وجوده الكتابى ووجوده اللفظى كذلك بل القائم بأنفسنا فى وجوده اللفظى هو الاصوات والحروف وهى آلات للتعبير عنه بالالفاظ وفى وجوده الكتابى قامت النقوش بمحاملها الذى نقشت فيه وفى كلا الحالين ذاته لم تقم بأنفسنا وأما قيامه بذات مولانا فلا يمكن الوقوف عليه لجهلنا بكنهه الذات وكنهه صفاتها فلا يمكن للعقل ان يحيط بذلك ولا بكيفية قيام الصفات بالذات فما قالوه اشكالا من قبيل قياس الغائب على الشاهد مع اختلاف الحقيقة والبحث عن هذا بحث عن كنهه الذات وكنهه الصفات على أن هذا الاشكال مبني على عدم الفرق بين كلام الله والقرآن بمعنى الصفة الواحدة القائمة بذات مولانا جل وعلا

أقول اللغات عبارة عن الالفاظ الموضوعه للمعاني فلما كانت دلالة الالفاظ على المعاني مستفاده من وضع الواضع عقد المصنف هذا الفصل في الوضع وما يتعلق به فالوضع تخصيص الشيء بالشيء بحيث اذا علم الاول علم الثاني والذي يتعلق به ستة أشياء: أحدها سبب الوضع، والثاني الموضوع، والثالث الموضوع له، والرابع

التي هي صفة واحدة كالقدرة والارادة والعلم وبين كلام الله تعالى والقرآن بمعنى الكلمات النفسية التي رتبها الله تعالى أزلا في علمه بتلك الصفة الواحدة القائمة بذات مولانا جل وعلا ترتيباً لاتعاقب فيه المتحد ذاتاً وماهية مع كلام الله تعالى اللفظي والقرآن اللفظي مع أن الفرق واضح فان الكلام النفسي بمعنى الصفة الواحدة هي القائمة بالذات الاقدس وهذه لا تنقسم ولا تتنوع الى أمر ونهي وغيرها من أقسام النظم القرآني وأما كلام الله والقرآن بمعنى الكلمات النفسية فقد قدمنا انها تنقسم على الاصح الى أمر ونهي وغيرها فالقرآن وكلام الله بهذا المعنى هو بعينه المقروء والمكتوب والمحفوظ والمفوظ وهو كلامه المنسوب اليه تعالى الذي رتبه بصفة الكلام القائمة بذاته ولا ينسب الى غيره ولو قرأه ألف قارئ وكتبه ألف كاتب وحفظه ألف حافظ وتلفظه ألف متلفظ لان كل كلام من كلام البشر انما نسب لمن رتبه في نفسه كلمات نفسية بملكته التي هي كيفية راسخة تضاد الخرس الباطني يقتدر من قامت به على ترتيب تلك الكلمات النفسية وان لم يتلفظ به ولم يكتبه ولا ينسب لمن لم يرتبه بملكته في نفسه ولو تلفظ به ألف مرة أو كتبه ألف مرة فكذلك كلمات الله النفسية انما تنسب لله تعالى دون غيره باعتبار أنه تعالى هو الذي رتبها أزلا بطريق الايجاب بصفة الكلام القائمة بذاته التي تضاد الخرس الباطني أيضاً ولا تنسب لأحد غيره ولو تلفظ بها الخلق أجمعون أو كتبوها أو حفظوها أو قرأوها واذا كان كلام كل انسان اذا رتبه في نفسه كلمات نفسية بلا صوت ولا حرف هو عين ذلك الكلام اذا تلفظ به أو كتبه أو أفهمه غيره بأى طريق كانت من طرق الافهام وكلامه المرتب في نفسه هو بعينه ذاتاً وماهية كلامه المفوظ والمحفوظ والمكتوب والمقروء فيتصف بما ذكر عند حدوث التلفظ والحفظ والكتابة والقراءة وهذه الاوصاف

قائدة الوضع، والخامس الواضع، والسادس طريق معرفة الموضوع. وذكرها المصنف في هذا الفصل على هذا الترتيب الاول سبب الوضع وأشار اليه بقوله لما مست الحاجة أى اشتدت وتقريره أن الله تعالى خلق الانسان غير مستقل بمصالح معاشه محتاجا الى مشاركة غيره من أبناء جنسه، لاحتياجه الى غذاء ولباس ومسكن

التي عرضت له عند حدوث ما ذكر لا تغير شيئاً في الكلام النفسى فلا تجعله أصواتاً وحروفاً ولا صوراً ونقوشاً بل ذاته وحقيقته لا تزال كلمات نفسية بلا صوت ولا حرف ولا صورة ولا نقش كذلك يقال على طريق التمثيل تقريباً للمعقول والافهام في كلام الله والقرآن بمعنى كلمات الله النفسية التي رتبها الله أزلا في علمه وكلامه اللفظى الذى هو القرآن المنزل على رسول الله صلى الله عليه وسلم المرتب على وفق ترتيب تلك الكلمات الا أن الكلمات اللفظية متعاقبة لا تجتمع في الوجود لمعجز في الآلات التي تصورها بصورتها اللفظية والكلمات النفسية غير متعاقبة بل هي كلها مجتمعة في الوجود ألا ترى أن الكلمات النפשية لتكون الآلة التي تصورها بالصورة الكتابية صالحة بأن تجعلها مجتمعة في الوجود كانت كذلك على أن انكار المتكلمين للوجود الذهني مكابرة فان جميع الاعتبارات الصادقة التي لها منشأ موجود في الخارج لا وجود لها في الخارج بل هي موجودة ذهنياً في نفسها وهم قائلون بها فقد قالوا بالوجود الذهني وهم لا يشعرون فمعلوماتنا القائمة بأنفسنا انما قامت بها بدون أن يترتب على ذلك آثارها الخارجية انما قامت لتكون لمعلوماتنا الخارجي فمعلوماتنا متتالية بخلاف علم الله تعالى فان جميع معلوماته مع أنها لا تتناهى حاضرة عنده سبحانه بمعنى أنها منكشفة له تعالى بدون حاجة الى آلات أو مثال أو نحو ذلك بل حضور لانعلم كنهه فهو سبحانه لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء وليس بالنظر الى علمه تعالى ماض ولا حال ولا استقبال بل الزمان والزمانيات والمكان والمكانيات كلها حاضرة عنده تعالى وهو سبحانه متعال عن الزمان والمكان ليس كمثل شيء وهو السميع البصير يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يحيطون به علما

وسلاح والواحد لا يتمكن من تعلم هذه الاشياء فضلاً عن استعمالها لان كلا منها موقوف على صنائع شتى فلا بد من جمع عظيم ليتعاون بعضهم ببعض وذلك لا يتم الا بأن يعرفه ما في نفسه فاحتيج الى وضع شيء يحصل به التعريف (١) وعبر المصنف عنه بالتعارف تبعاً للحاصل وفيه نظر. وقوله « وكان اللفظ - الى قوله - وضع » شرع يتكلم في الموضوع وهو الثاني من الستة المتقدمة . وحاصله أنه قد تقرر أن الشخص محتاج الى تعريف الغير ما في نفسه والتعريف اما باللفظ أو بالاشارة كحركة اليد والحاجب أو بالمثال وهو الجرم الموضوع على شكل الشيء وكان اللفظ أفيد من الاشارة والمثال وأيسر أما كونه أفيد فلعومومه من حيث أنه يمكن التعبير به عن الذات والمعنى والموجود والمعدوم والحاضر والغائب والحادث والتقديم كالبارى سبحانه وتعالى ولا يمكن الاشارة الى المعنى ولا الى الغائب والمعدوم ولا يمكن أيضاً وضع مثال لدقائق العلوم ولا للبارى سبحانه وتعالى وغير ذلك . قال الامام ولان المثال قد يبقى بعد الحاجة فيقف عليه من لا يريد الوقوف عليه . وأما كونه أيسر فلانه موافق للأمر الطبيعي لانه مركب من الحروف الحاصلة من الصوت وذلك انما يتولد من كيفية مخصوصة

(١) قال الاسنوي « وذلك لا يتم الا بأن يعرفه ما في نفسه فاحتيج الى آخره » أشار الى أن الكلام الحقيقي انما هو الكلام النفسى الذى يرتبه الانسان كلمات نفسية بلا حرف ولا صوت ولكن لا يمكن الاطلاع على ذلك الكلام النفسى الا بوضع الالفاظ التي تدل على ما يدل عليه الكلام النفسى فيضع الالفاظ للمعاني التي يدل عليها الكلام النفسى لكي يعرفه ما في نفسه من ذلك الكلام فالشخص محتاج الى تعريف الغير كلامه النفسى اما باللفظ أو الاشارة أو المثال ويدخل فيه الكتابة التي هي صور وتقوش على هيئة خاصة تدل كل صورة منها على حرف من الحروف اللفظية لتدل الحروف اللفظية على ما تدل عليه الكلمات النفسية فلذلك كان اللفظ اكثر فائدة من الاشارة والمثال لعمومه من حيث انه ممكن لكل انسان ذى سمع ان يعبر بكلماته التي تعلمها في بيئته مما في نفسه من الذات والمعنى والموجود والمعدوم والحاضر والغائب الى آخر ما قاله الاسنوي

تعرض للنفس عند اخراجه واخراجه ضرورى فصرف ذلك الامر الضرورى الى وجه به ينتفع الشخص انتفاعا كليا فلما كان اللفظ أفيد وأيسر وضع فقوله وضع جواب لما وقوله يعرض بكسر الراء فقط قاله الجوهري قال فان كان من قولك عرضت العمود على الاناء وشبهه كسرت أيضاً وقد يضم * واعلم أن الكتابة من جملة الطرق أيضاً ولا يصح أن يريدها المصنف بقوله والمثال لان تعليته بالعموم يبطله^(١) لان كل ماصح التعبير عنه أمكن كتابته فلا يكون اللفظ أعم منها فاعرف

(١) قال الاسنوى . « ولا يصح ان يريدها المصنف بقوله والمثال لان تعليته بالعموم يبطله الخ » أقول ان اللفظ اعم وجردا من الكتابة فان الام الامية كالام العربية انما تقدر على التعبير بالالفاظ دون الكتابة التي هي صور ونقوش ومثال للحروف اللفظية الدالة على ما يدل عليه الكلام النفسى فقول الاسنوى لان كل ماصح التعبير عنه امكن كتابته فلا يكون اللفظ اعم منها غير مسلم بل انما يمكن ذلك اذا كان يحسن الكتابة وكثير من الام خصوصا العربية لا تحسنها كما انها لا تحسن القراءة فكان اللفظ اعم منها وجودا بلاشبهة على ان الصغار يتعلمون الكلام اللفظى قبل ان يتعلموا الكتابة وهم محتاجون لتعريف الغير ما فى أنفسهم وهم فى حال الصغر انما يعبرون عن ذلك بالمعبارات اللفظية التي تعلموها ويتعلمونها من الوسط الذى يتربون فيه فكيف لا يكون اللفظ اعم من الاشارة والمثال الذى منه الكتابة كما يقول المصنف . ولذلك قال البدخشى وبخلاف المثال لانه يتعذر اوتعسر ان يحصل لكل شيء مثال يطابقه لان الامثلة المجسمة لا تقى بالمعدومات والمفارقات والمخططة وان فرض وفاؤها ففيها كلفة ولان اللفظ يوجد عند الحاجة ويمد عند عدمها وغيره من المعرفات ربما يبقى بعد الحاجة ويقف عليه من لا يراد وقوفه عليه وقول البدخشى فى الامثلة المخططة وان فرض ففيه كلفة الى آخره اشارة الى انه ليس فيها وفاء لكل انسان بل ذلك خاص بمن يعرف القراءة والكتابة كما قلنا على ان المصنف علل اختيار الالفاظ لتعريف الانسان ما فى ضميره لتغيره بامرئ يكون الالفاظ اكثر فائدة وكونها ايسر وعلل كونها ايسر بان الحروف كيفيات اى اصوات متقطعة بمخارجها يحملها الهواء المار على تلك المخارج الذى هو النفس

ذلك . وقوله «بازاء المعانى الذهنية» هذا هو الثالث من الاقسام الستة وهو الموضوع له . وحاصله أن الوضع للشيء فرع عن تصويره فلا بد من استحضار صورة الانسان مثلا في الذهن عند ارادة الوضع له وهذه الصورة الذهنية هي التي وضع لها لفظ الانسان لا الماهية الخارجية والدليل عليه أنا وجدنا اطلاق اللفظ دائراً مع المعانى الذهنية دون الخارجية . يبانه انا اذا شاهدنا شيئاً فظننا أنه حجر أطلقنا لفظ الحجر عليه فاذا دوننا منه وظنناه شجراً أطلقنا اسم الشجر عليه ثم اذا ظنناه بشراً أطلقنا اسم البشر عليه فالمعنى الخارجى لم يتغير مع تغير اللفظ فدل على أن الوضع ليس له بل للذهنى . وأجاب في التحصيل عن هذا بأنه انما دار مع المعانى الذهنية على اعتقاد أنها فى الخارج كذلك وهو جواب ظاهر . ويظهر أن يقال ان اللفظ موضوع بازاء المعنى من حيث هو أى مع قطع النظر عن كونه ذهنياً أو خارجياً فان حصول المعنى فى الخارج والذهن من الاوصاف الزائدة على المعنى^(١) واللفظ انما وضع للمعنى من غير تقييده بوصف زائد ثم ان الموضوع

الضرورى وتعرض له والنفس الضرورى امر طبيعى فهو موافق له وما يوافق الطبيعى اسهل وايسر من غيره ومثل ما فى البدخشي بالمعنى فى تكلمة الابهج لابن السبكي كلا الامرين مما لا تقى به الكتابة

(١) قال الاسنوى « ويظهر ان يقال ان اللفظ موضوع بازاء المعنى من حيث هو أى مع قطع النظر عن كونه ذهنياً أو خارجياً فان حصول المعنى فى الخارج الخ » واقول قال فى جمع الجوامع وشرحه للمحلى واللفظ الدال على معنى ذهنى خارجى اى له وجود فى الذهن بالادراك ووجود فى الخارج بالتحقق كالانسان بخلاف الممدوم فلا وجود له فى الخارج كبحر زئبق موضوع للمعنى الخارجى لا للذهنى خلافاً للامام الرازى فى قوله بالثانى وبعد أن ذكر دليل الرازى المذكور هنا وما أجاب عنه صاحب التحصيل قال وقال الشيخ الامام - اى والد المصنف - موضوع للمعنى من حيث هو اى من غير تقييد بالذهنى او الخارجى فاستعماله فى المعنى فى ذهن كان أو خارج حقيقى على هذا دون الاولين والخلاف كما قال المصنف فى اسم الجنس اى فى النكرة لان المعرفة منه ما وضع للخارجى ومنه

له قد لا يوجد الا في الدهن فقط كالعلم ونحوه . وهذه المسألة قد أهملها الامدى
 ماوضع للذهنى كما سيأتى انتهى والمراد بالنكرة هنا ما يقابل المعرفة وهو ما وضع
 لغير معين سواء كان ماهية او فردا شائما و اشار الجلال بقوله الدال على معنى ذهنى
 خارجى الخ الى ان صاحب جمع الجوامع حيث جعل اللفظ موضوعا للمعنى الخارجى
 لم يجعل الخارج قييدا وانما جعله ملحوظا للواقع بمعنى ان الواقع وضع اللفظ للمعنى
 المشترك بين الدهن والخارج بمعنى انه لم نعتبر تعيينه في الدهن او الخارج قييدا في
 الموضوع له وهذا لا ينافى ان نعتبر ان يكون الوضع بهذا المعنى المشترك واسطة في
 الدلالة على المعنى الخارجى . والحاصل انه على رأى المصنف المعنى المشترك هو
 الموضوع له وبتوسطه يدل اللفظ على المعنى الخارجى فاعتبره الواضع كذلك وانما لم
 نعتبر توسطه في الدلالة على المعنى الذهنى لان المعنى الخارجى هو الملتف اليه بالذات
 ولو قيل مثل ذلك على رأى الامام الرازى فالواسطة هو المعنى الذهنى لا المشترك
 ويلزمه اعتبار التعمين في الموضوع له وهو ظاهر الفساد لان الحكم حينئذ يكون
 على الموضوع له في الدهن وهو خلاف المنقول فان قولنا اعتق رقبة لا يمكن ان
 يراد من الرقبة المعنى الذهنى من حيث هو ذهنى والمراد بالمعنى المشترك الموضوع
 له على رأى المصنف هو الماهية لا بشرط ان تكون مقارنة للعوارض او مجردة عنها
 مع تجوز أن تقارنها العوارض وان لا تقارنها ويكون مقولا على المجموع حال
 المقارنة وهى الكلى الطبيعى على مختار السمد ويقال لها الماهية لا بشرط شىء .
 قال السمد والحق وجودها في الخارج لكن لا من حيث كونها جزءا من الجزئيات
 المحققة على رأى الاكثر بل من حيث ان يوجد شىء تصدق هى عليه وتكون
 عينه في الخارج وهذا معنى كون الموضوع له ذهنيا خارجيا اى له وجود في الدهن
 بالادراك ووجود في الخارج بالتحقق كالانسان ومتى علمت ان الماهية لا بشرط
 شىء موجودة في الخارج يمكن لا من حيث كونها جزءا الخ بل من حيث انه
 يوجد في الخارج شىء تصدق هى عليه تعلم انه لا يلزم من وجودها على هذا
 الوجه ان لا يكون القدر المشترك وهى تلك الماهية لا بشرط واسطة في افادة
 المعنى الخارجى بانضمام الصورة الخارجية اليه وبهذا الذى قلناه و اشار اليه الجلال

وابن الحاجب. وقوله « ليفيد النسب » شرع يتكلم في فائدة الوضع وهو الرابع من عبارته الوجيزة يندفع ما قيل ان مذهب المصنف من ان اللفظ موضوع للمعنى الخارجى لا الذهنى ينافى ان اسم الجنس موضوع للماهية من غير ان يعين فى الخارج او الذهن فان الخلاف هنا فى اسم الجنس والنكرة لما علمت ان المراد ما قابل المعرفة وهو مفهوم يشملها وما قيل ان اسم الجنس الموضوع للماهية من حيث هى والنكرة الموضوعه للفرد المنتشر كليان والكلياة والجزئية من العوارض الذهنية فلا يوجدان فى الخارج وما قيل ان الواضع لو وضع لما فى الخارج فاما ان يجعل التعيين جزءاً من المسمى اولا فان جملة جزءاً لزم ان يكون اللفظ مشتركاً والمفروض انه متواطىء وان لم يجعله جزءاً فلا يبقى بعد التعمينات الا المشتركة ولا معنى بالامور الذهنية الا الكليات ووجه دفع الاول ان المصنف لم يجعل الخارج قيذا الى آخر ماعلمته . ووجه دفع الثانى ما علمت ان الموضوع عند صاحب جمع الجوامع هو الماهية لا بشرط شىء وهى اعم من أن تكون مقارنة للعوارض او مجردة عنها الى آخر ما قلناه من انها الكلى الطبيعى وان الحق انه موجود فى الخارج على الوجه الذى قلناه . ووجه دفع الثالث اننا لم نجعل القدر المشترك جزءاً وحينئذ يجوز ان يكون واسطة فى افادة المعنى الخارجى كما علمت ومن هذا تعلم ان الخلاف ليس فى جميع الالفاظ بل فى النكرة المقابلة للمعرفة وعليه يحمل اطلاق المصنف وشراحه لخروج المعرفة فان منها ما هو موضوع للخارجى ومنها ما هو موضوع للذهنى كما علمت ومن قول الجلال بخلاف المعدوم فلا وجود له تعلم ايضا ان الالفاظ الموضوعه للمعدومات الممكنة او الممتنعة خارجة عن موضوع الخلاف وبذلك ظهر بطلان قول بعض النحاة ان الالفاظ بأسرها موضوعه للحقائق الخارجية ولذلك قال البدخشى انه مما لا خفاء فى بطلانه . بقى أنهم اعترضوا على القول بان لفظ النكرة المقابل للمعرفة موضوع للمعنى الخارجى بانه يرد عليه ان الموضوع له يجب ان يكون معلوما بالذات والخارجى معلوم بالعرض لا بالذات والا لا تنفى العلم بانتفائه وانت اذا تأملت ما قلناه من ان الموضوع له هو القدر المشترك الذى هو الماهية لا بشرط ان تكون مقارنة للعوارض أو مجردة منها

الاقسام واللام متعلقة بقوله قبله وضع. وحاصله أن اللفظ وضع لافادة النسب بين تعلم اندفاع هذا لان غرضنا ان يكون هذا القدر المشترك واسطة في افادة المعنى الخارجى بانضمام الصورة الخارجية اليه فالمعلوم اولا وبالذات هو القدر المشترك وهو الموضوع له والمقصود بالافادة اولا وبالذات هو المعنى الخارجى الذى كان القدر المشترك الموضوع له واسطة في افادته . ومن هذا تعلم ان قول الاسنوى ويظهر ان يقال ان اللفظ موضوع بازاء المعنى الذهني من حيث هو أى بقطع النظر عن كونه ذهنيا أو خارجيا الخ ان كان المراد منه انه موضوع للقدر المشترك الذى هو الكلي الطبيعي والماهية لا بشرط ان تقارنها العوارض أو ان تتجرد عنها على الوجه الذى قررناه فى مذهب صاحب جمع الجوامع فهو موافق لهذا المذهب ، وان كان مراده انه موضوع للمعنى الذهني من حيث هو أى من غير تقييد بالذهنى أو الخارجى فهو موافق لمذهب والد صاحب جمع الجوامع . وأشار الجلال الى الفرق بين مذهب الامام السبكي الكبير وبين مذهب الامام الرازي ومذهب صاحب جمع الجوامع بقوله فاستعماله فى المعنى فى ذهن كان أو خارج حقيقى على هذا أى على مذهب الامام السبكي الكبير دون الاولين ومراده ان استعمال اللفظ فى المعنى فى ذهن كان أو خارج حقيقى بلا اعمال أى واسطة على مذهب الامام السبكي بخلافه على المذهبين الآخرين وفى حواشى البنائى على شرح جمع الجوامع للمجلى ان الظاهر قول الامام بل هو الحق كما نبه عليه غير واحد لان الافراد الخارجية لا تنحصر ولا تنضب اها وهذا مبنى على ان المراد بالمعنى الخارجى الجزئيات الخارجية وان الوضع للخصوصيات وقد فرض أن الوضع بما هو للماهية بلا شرط شئ التى هى الكلي الطبيعى مرادا بها افادة الخصوصيات فلا وجه لكونه الظاهر فضلا عن ان يكون هو الحق ، على ان صاحب مسلم الثبوت وشارحه صاحب فواتح الرحموت قالان وضع الاصول من اللغات للمعاني من حيث هى من غير لحاظ كونه فى الذهن أو فى الخارج لانه أى الوضع للتعبير عما فى الضمير أى عن شئ معلوم مراد افادته وكونه فى الضمير ليس فى الضمير اى ليس معلوما مراد الافادة لا أن هذا الوصف ليس ثابتا لما

المفردات كالفاعلية والمفعولية وغيرها ولافادة معانى المركبات من قيام أو قعود

هو في الضمير فليس الوضع للصورة الذهنية فاما للمعاني من حيث هي أو الامر الخارجى كما قيل فقوله هذا معطوف على المجرور في قوله للمعاني يعنى أن الصورة الذهنية بعيدة بمراحل عن كونها موضوعا لها فهو اما الشيء من حيث هو أو الامر الخارجى كما قيل وأشار الى أن الحق هو الاول فان كونه في الخارج أيضاً قد لا يراد افهامه بته وقيل النزاع مبنى على ان المعلوم بالذات هو الحاصل في الضمير أو في الخارج أو مع قطع النظر عنهما والمعلوم بالذات هو الموضوع له حقيقة وهذا كلام خال عن التحصيل فانه لم يذهب ذاهب الى أن المعلوم بالذات هو الحاصل في الضمير مع العوارض الضميرية الذى هو الصورة الذهنية عند قائمها فتدبر وقد جعل بعض الاعلام النزاع الواقع بين أهل هذه المذاهب لفظياً وقال من قال انها موضوعة للصورة الذهنية أراد المعاني من حيث هي فان الصور ربما تطلق عليها أيضاً ومن قال انها للامر الخارجى أراد المعاني من حيث كونها متصفة بالوجود الخارجى اه وعلى كل حال فذهب الامام الرازى الذى اختاره المصنف بظاهره خلاف الحق مالم يؤول بما يجمله موافقاً لمذهبي الامام السبكي الكبير وما اختاره ابنه في جمع الجوامع وأما هذان المذهبان فتى أردنا مما قاله الامام السبكي ان الموضوع له المعاني من حيث هي بمعنى الماهية لا بشرط شيء التى هي الكلبي الطبيعي كانا متحدين على مراد واحد وكلام الجلال يشير الى هذا التوفيق حيث جعل المعنى الموضوع له ذهنياً خارجياً وكلام الاسنوى ظاهر فيما اختاره الامام السبكي الكبير وقد علمت ان الخلاف لفظي فيتمتعين حمل المعاني الذهنية في كلام المصنف على المعاني من حيث هي ليوافق ما قاله الاسنوى لما علمت انه لم يذهب ذاهب الى المعلوم بالذات الذى هو الموضوع له هو الحاصل في الضمير أى الذهن من حيث هو في الذهن اى مع العوارض الضميرية أى الذهنية أى الذى هو الصورة الذهنية كما انك علمت: انه ليس موضوعاً للمعاني الخارجية مع العوارض الخارجية فتعين أن يكون موضوعاً للتقدير المشترك وهو الماهية لا بشرط شيء وهو الكلبي الطبيعي الموجود في الخارج من حيث

فلفظ زيد مثلا وضع ليستفاد به الاخبار عن مدلوله بالقيام أو غيره وليس الغرض من الوضع أن يستفاد بالالفاظ بمعانيها المفردة أى تصور تلك المعانى لانه يلزم الدور^(١) وذلك لان افادة الالفاظ المفردة لمعانيها موقوفة على العلم بكونها موضوعة لتلك المسميات والعلم بكونها موضوعة لتلك المسميات يتوقف على العلم بتلك

وجوده فى جزئيه الخارجى الذى هو تمامه بقطع النظر عن العوارض الخارجيه لانها خارجه عن الماهية فالعوارض الخارجيه مشخصات للموضوع له وليست من الموضوع له

(١) قال الاسنوي « لانه يلزم الدور وذلك لان افادة الالفاظ المفردة الخ » أقول قال فى مسلم الثبوت بعد ان بين الدور بما بينه به الاسنوي مانصه وفيه ما فيه اذ فى وضع العام للعام لا يجب العلم بخصوص المعنى اه قال فى فواتح الرحموت خينئذ يجوز أن يكون المستفاد من المفرد معنى غير حاصل وهذه الاستفادة موقوفة على العلم بالوضع له المتوقف على معرفة المعنى بوجه آخر فلا دور وأيضا يجرى هذه المقدمات فى المركب الا أن يقال ان من شرط دلالاته العلم بوضع مفرداته لمعانيها لا العلم بوضعه لمعناه التركيبى فتدبر اه وهذا الجواب هو حاصل الجواب الذى نقله الاسنوي عن صاحب المحصول وهو صريح فى أن الالفاظ المفردة موضوعة لافادة المعانى المفردة اتفاقا غاية الامر ان فريقا جعلها موضوعة للاعادة أى لاعادة ما كان حاصله من قبل وصار مذهولا عنه بناء على انه ان لم يكن وضع اللفظ المفرد للاعادة بل كان للاعادة لزم الدور لما ذكره هذا الفريق مما قدمناه لكن قد علمت ان الالفاظ المفردة لا مانع من أن يكون وضعها لافادة المعانى المفردة لا للاعادة وانقطاع الاعتراض بالدور كيف ولو كانت لاعادة ما كان حاصله من قبل وصار مذهولا عنه وقد علمت ان من شرط دلالة المركب العلم بوضع مفرداته بمعانيها لا العلم بوضعه لمعناه التركيبى فالزم أن يكون العلم بوضع الالفاظ المفردة للمعاني المفردة واستفادتها تلك المعانى من تلك الالفاظ مما يعين على دلالة المركب على منتهاه فلم تكن الالفاظ المفردة موضوعة لافادة المعانى المفردة ابتداء لا للاعادة لزم الدور فى كل من المفرد والمركب لان الدور أعلا

المسميات فيكون العلم بالمعاني متقدماً على العلم بالوضع فلو استفدنا العلم بالمعاني من الوضع لكان العلم بها متأخراً عن العلم بالوضع وهو دور. فان قيل هذا بعينه قائم في المركبات لان المركب لا يفيد مدلوله الا عند العلم بكونه موضوعاً لذلك المدلول والعلم به يستدعى سبق العلم بذلك المدلول فلو استفدنا العلم بذلك المدلول من ذلك المركب لزم الدور. وأجاب في المحصول بأننا لا نسلم أن افادة المركب لمدلوله متوقفة على العلم بكونه موضوعاً له بل على العلم بكون الالفاظ المفردة موضوعة للمعاني المفردة وعلى كون الحركات المخصوصة كالرفم وغيره دالة على المعاني المخصوصة. وقد أهمل ابن الحاجب والآمدي هذه المسألة أيضاً قال « ولم يثبت تعيين الواضع والشيخ زعم أن الله تعالى وضمه ووقف عباده عليه لقوله تعالى «وعلم آدم الاسماء كلها» ما أنزل الله بها من سلطان - واختلاف ألسنتكم وألوانكم » ولانها لو كانت اصطلاحية لاحتيج في تعليمها الى اصطلاح آخر وبتسلسل ولجاز التغيير فيرفع الامان عن الشرع. وأجيب بأن الاسماء سمات الاشياء وخصائصها، أو ما سبق وضعها، والذم للاعتقاد والتوقيف يعارضه الاقدار والتعليم بالترديد والقرائن كما للاطفال والتغيير لو وقع لاشتهر» أقول شرع في القسم الخامس وهو الواضع فيقول ذهب عباد بن سليمان الصيمري المعتزلي الى أن اللفظ يفيد المعنى من غير وضع بل بذاته لما بينهما من المناسبة الطبيعية هكذا نقله عنه في المحصول. ومقتضى كلام الآمدي في النقل عن القائلين بهذا المذهب أن المناسبة وان شرطناها لكن لا بد من الوضع. واحتج عباد بأن المناسبة لو انتفت لكان تخصيص الاسم المعين بالمسمى المعين ترجيحاً من غير مرجح. والجواب أنه يختص بارادة الواضع أو بظهوره بالبال. ويدل على فسادها أنها لو كانت ذاتية لما اختلفت باختلاف النواحي ولكان كل يندفع عنهما بما قالوا من ان شرط دلالة المركب العلم بوضع مفرداته لمعانيها لا العلم بوضعه لمعناه ودفعت الدور عن المركب بما ذكر يقتضى سبق العلم بوضع مفرداته لمعانيها المفردة وحينئذ لا يكون هناك فرق بين وضع المفردات لمعانيها ووضع المركبات لمعانيها

انسان يهتدى الى كل لغة ولكان الوضع للضدين محالا وليس بمحال بدليل
القرء للحيض والظهر والجوئن للسواد والبياض . اذا تقرر ابطال مذهب عباد
وأنه لا بد من واضح فقد اختلفوا فيه على مذاهب : أحدها الوقف
لانه يحتمل أن يكون الجميع توقيفية وأن تكون اصطلاحية وأن يكون
البعض هكذا والبعض هكذا فان جميع ذلك ممكن والادلة متعارضة فوجب
التوقف وهذا مذهب القاضى والامام وأتباعه ومنهم المصنف ونقله فى المنتخب
عن الجمهور وفى الحاصل عن المحققين وفى المحصول والتحصيل عن جمهور
المحققين * والمذهب الثانى أنها توقيفية ، ومعناه أن الله تعالى وضعها ووقفنا
عليها بتشديد القاف أى علمنا اياها . وهذا مذهب الشيخ أبى الحسن الاشعري
واختاره ابن الحاجب والامام فى المحصول فى الكلام على القياس فى اللغات كما
ستعرفه . قال الآمدى ان كان المطلوب هو اليقين فالحق ما قاله القاضى وان كان
المطلوب هو الظن وهو الحق فالحق ما قاله الاشعري لظهور أدلته^(١) واستدل المصنف
عليه بالمنقول والمعقول . فاما المنقول فثلاثة : الاول قوله تعالى وعلم آدم الاسماء
كلها الى آخر الآية دلت الآية على أن آدم لم يضعها ولا الملائكة فتكون توقيفية
أما آدم فلا أنه تعلم من الله وأما الملائكة فلا أنهم تعلموا من آدم والمراد بالاسماء
انما هي الالفاظ الموضوعه بازاء الممانى وذلك يشمل الأفعال والحروف والاسماء
المصطلح عليها لان الاسم سمي بذلك لانه سمة أى علامة على مسماه والافعال
والحروف كذلك . وأما تخصيص الاسم ببعض الافسام فانه عرفت النحويين
واللغويين . سلمنا أن الاسم بحسب اللغة يختص بهذا القسم لكن التشكك بالاسماء
وحدها متعذر . سلمنا أنه غير متعذر لكن ثبت أن الاسماء توقيفية فيثبت الباقي
اذ لا قائل بالفرق . الثانى ان الله سبحانه وتعالى ذم أقواما على تسميتهم لبعض
الاشياء من غير توقيف فقال ان هى الا أسماء سميتوها فثبت التوقيف فى البعض
المذموم عليه ويأزم من ذلك ثبوته فى الباقي والا يلزم فساد التعليل بكونه مأنزله .
الثالث قوله تعالى ومن آياته خلق السموات والارض واختلاف ألسنتكم وجه الدلالة

(١) قال الاسنوي « ان كان المطلوب هو اليقين فالحق ما قاله القاضى - أى الوقف -

ان الله سبحانه وتعالى قد أمّن علينا باختلاف الالسنه وجمله آية وليس المراد باللسان هو الجارحة اتفاقاً لان الاختلاف فيها قليل ثم انه غير ظاهر بخلاف الوجه ونحوه فتمين أن يكون المراد باللسان هو اللغة مجازاً كما في قوله تعالى وما أرسلنا من رسول الا بلسان قومه وحينئذ فنقول لولا أنها توقيفية لما أمّن علينا بها .
وأما المعقول فأمران : أحدهما أنها لو كانت اصطلاحية لا حتاج الواضع في تعليمها لغيره الى اصطلاح آخر بينهما ثم ان ذلك الطريق أيضا لا يفيد لذاته فلا بد له من اصطلاح آخر ويلزم التسلسل . واعلم أن هذا التقرير هو الصواب وهو كما أتى به المصنف ومن الشارحين من يقرره بتقرير ذكره في المحصول على وجه آخر فنقلوه الى ههنا فاجتنبه . نعم هذا الدليل لا يثبت به مذهب الاشعري وانما يبطل به مذهب أبي هاشم وأتباعه خاصة فأعرف ذلك . الثاني من المعقول أن اللغات لو كانت اصطلاحية لجاز التغير فيها اذ لا حجر في الاصطلاح وجواز التغير يؤدي الى عدم الامان والوثوق بالاحكام التي في شريعتنا فان لفظ الزكاة والاجارة وغيرهما يجوز أن تكون مستعملة في عهد النبي صلى الله عليه وسلم لمعان غير هذه المعانى المعهودة الآن وقد علمنا من هذا أن فائدة الخلاف في التغير .
وقوله « وأجيب » شرع في الجواب عن أدلة الشيخ الخمسة فأجاب عن الاول وهو قوله تعالى وعلم آدم الاسماء بوجهين : أحدهما لانسلم أن المراد بالاسماء في الآية هي اللغات بل يجوز أن يكون المراد بالاسماء سمات الاشياء وخصائصها كتعلم أن الخيل تصلح للسكر والفر والجمال للحمل والثيران للزراعة فأما تعليم الخواص فواضح وأما تعليم السمات أى العلامات فتقريره من وجهين : أحدهما أن هذه الاشياء علامات دالة على تلك الحيوانات فإنه يعرف بمشاهدة الحرث مثلا كونه من البقر فاذا علمه هذه الاشياء فقد علمه سمته على الدوات أى علامة عليها . الثاني ان الله تعالى علم آدم علامات ما يصلح للسكر والفر وعلامات ما يصلح للحمل وغير ذلك حتى اذا شاهد صفة ما يصلح للحمل في ذات استعملها في الحمل . اذا تقرر هذا فنقول يصح اطلاق الاسم على وان كان المطلوب هو الظن وهو الحق فالحق ماقاله الاشعري - وهو انها توقيفية -

ما ذكرناه لان الاسم مشتق من السمة او من السمو وعلى كل تقدير فكل ما يعرف ماهية ويكشف عن حقيقة يكون اسما لانه ان اشتق من السمة فواضح وان اشتق من السمو فالعلو أيضا موجود لان الدليل أعلى من المدلول وأما تخصيص الاسم باللفظ المصطلح عليه فعرف حادث والضمير في عرضهم للمسميات لتغليب من يعقل أى عرض المسميات على الملائكة وامتحنهم عن اسمائها أى ألقاها كما قال الاشعري أو صفاتها كما أوله المصنف وغيره . وعلى كل حال فليس في المضمرة دلالة على شيء مما نحن فيه . الثاني سلمنا أن الاسماء هي اللغات لكن يجوز أن تكون تلك الاسماء التي علمها الله تعالى آدم قد وضعتها طائفة خلقهم الله تعالى قبل آدم فلم قلتم انه ليس كذلك . وفي المحصول جواب ثالث وهو أنه يجوز أن يكون المراد من التعليم الهام الاحتياج اليها والاقدار على الوضع . وفي الاحكام جواب رابع وهو أن ما تعلمه آدم يجوز أن يكون نسيه ثم اصطلحت أولاده من بعده على هذه اللغات والكلام انما هو فيها . والجواب عن الثاني وهو اللم في قوله تعالى ما انزل الله بهامن سلطان أنا لانسلم أن اللم على التسمية بل على اطلاقهم لفظ الاله على الصنم مع اعتقادهم أنها آلهة اذ اللات والعزى ومناة أعلام على أصنام فقربنه اختصاصها بالذم دون سائر الاسماء دليل عليه ولان هذه اعلام منقولة وليست بمرتبلة فلازم في التسمية بها على القول بالتوقيف كالحادث وشبهه لعدم ارتجالها . والجواب عن الثالث وهو قوله تعالى واختلاف السنتمكم أنه اذا انتهى أن يكون المراد الجارحة كما تقدم وأن المراد انما هو اللغات مجازا فليس حمل الامتنان على وضعها حتى يلزم التوقيف بأولى من حمله على الاقدار اما على وضعها أو على النطق بها فكل منهما آية وحينئذ فالتوقيف يعارضه الاقدار . فان قيل حمله على الوضع أولى لانه أقل اضمارا . قلنا لا اضمار هنا أصلا فهمه بل حاصله أن الامتنان دل بلازمه على أن البارئ تعالى له تأثير في اللغات اما بالوضع أو بالاقدار . والجواب عن الرابع اننا لانسلم أنها لو كانت اصطلاحية لاحتيج في تعليمها الى اصطلاح آخر بل يحصل التعليم بترديد لظهور أدلته . هذا هو الذي اختاره صاحب جمع الجوامع فقال مع شرحه

اللفظ وهو تكراره مرة بمرة مع القرائن كالأشارة الى المسمى ونحوها وبهذا الطريق تعلمت الاطفال . والجواب عن الخامس انا لانسلم ارتفاع الامان عن الشرع لان التغيير لواقع لاشتهر ووصل اليها لكونه أمرا مهما فعدم اشتهاره دليل على عدم وقوعه

قال « وقال أبو هاشم : الكل مصطلح والا فالتوقيف اما بالوحي فتتقدم البعثة وهي متأخرة لقوله تعالى « وما أرسلنا من رسول الا بلسان قومه » أو بخلق علم ضروري في عاقل فمعرفة تعالى ضرورة فلا يكون مكلفا أو في غيره وهو بعيد . وأجيب بانه ألهم العاقل بأن واضعا وضعها وان سلم لم يكن مكلفا بالمعرفة فقط . وقال الاستاذ ما وقع به التنبيه الى الاصطلاح توقيفي والباقي مصطلح . أقول هذا هو المذهب الثالث الذي ذهب اليه أبو هاشم وهو أن اللغات كلها اصطلاحية اذ لو وضعها الباري تعالى ووقفنا عليها بتشديد القاف أى أعلمنا بها فالتوقيف اما أن يكون بالوحي وهو باطل لانه يلزم تقدم بعثة الرسل على معرفة اللغات لكن البعثة متأخرة لقوله تعالى « وما أرسلنا من رسول الا بلسان قومه » أو يكون بخلق علم ضروري في عاقل بان الله تعالى وضعها لهذه المعاني وهو باطل لانه يلزم منه أن يعرف الله تعالى بالضرورة لا بحصول العلم لان حصول العلم الضروري بوضع الله تعالى يستلزم العلم الضروري بالله تعالى لان العلم بصفة الشيء اذا كان ضروريا يكون العلم بذاته أولى أن يكون ضروريا وحينئذ فيلزم أن لا يكون مكلفا بالمعرفة لحصولها واذا لم يكن مكلفا بها لم يكن مكلفا مطلقا لانه لا قائل بالفرق أو يكون بخلق علم ضروري في انسان غير عاقل وهو بعيد جدا فانه يبعد أن يصير غير العاقل عالما بهذه الكيفيات العجيبة وهذه التركيبات النادرة اللطيفة فاذا انتفت طرق التوقيف انتفى التوقيف وثبت الاصطلاح وهذا التقرير هو الصواب على خلاف ماقرره الامام وأتباعه فانهم جعلوه دليلين فلزمهم بطلان دعوى الحصر كما يعرف

للمحلى : والختار الوقف عن القطع بواحد منها لان أدلتها لاتفيد القطع وان التوقيف الذى هو أولها مظنون لظهور دليله اه

بالوقوف عليه فجعله المصنف دليلا واحدا مقسما فجمع بين الاختصار في اللفظ والانعصار للاقسام . وأجاب المصنف بوجهين أحدهما لم لا يجوز ان يقال ان الله تعالى ألهم العاقل أى خلق العلم فيه بان واضعا ما وضع هذه الالفاظ بازاء هذه المعانى لا أن الله تعالى هو الذى وضع حتى يلزم المحذور وهو عدم التكليف .
 الثانى سألنا هذا لكن يلزم أن لا يكون مكافا بالمعرفة فقط لكونه قد عرف وهذا لاستحالة فيه . أما كونه غير مكاف مطلقا فانه غير لازم كمن أتى بعبادة دون عبادة * واعلم أن الاحسن فى الجواب ما أجب به ابن الحاجب ^(١) وهو أن يقال ان الله تعالى علمها آدم . ولا يرد عليه شئ مما قاله الخصم ثم علمها آدم لبنيه ثم بعثه الله تعالى اليهم بلغتهم . وأحسن من هذا أيضا

(١) قال الاسنوى « واعلم ان الاحسن فى الجواب ما أجب به ابن الحاجب الى آخره » جمع المضد فى الجواب بين جواب ابن الحاجب الذى مقتضاه ان الله علم آدم قبل نبوته ثم علمها آدم بنيه كذلك ثم بعثه الله تعالى وبين الثانى وهو أن الوحي الى نبي وهو الذى أوحى اليه لكن لا للتبليغ فقال المضد ما حاصله لا نسلم ان التوقيف لا يكون الا بالارسال . نعم توقيف قوم الرسول وتعليمهم لا يكون الا كذلك أما توقيف نفس الرسول فيكفى فيه الوحي والاعلام من الله تعالى وهو صادق بان يكون تعليم الرسول نبوة أو قبل النبوة اه فأشار بقوله تعليم الرسول نبوة الى الجواب الثانى وبقوله أو قبل النبوة الى الجواب الاول واختار المحلى فى شرحه على جمع الجوامع الجواب الثانى فقال لا يلزم من تقدم اللغة على البعثه ان تكون اصطلاحية لجواز أن تكون توقيفية ويتوسط تعليمها بين النبوة والرسالة اه وانما اختار هذا الجواب لقوله فى القول المردود عليه علمها الله عباده بالوحي الى بعض انبيائه فاعتبر كون النبوة سابقة على التعليم ووجه الرد ان غاية ما تقتضيه آية « وما أرسلنا من رسول الا بلسان قومه » فقدم اللغة على ارسال الرسل وهو موجود اذا علمها الله لنبى غير رسول ثم أرسله . والذى اختاره المحلى من الجواب اختاره صاحب جمع الجوامع هنا فى تكلمته للإبهاج لكن ما صنعه المضد أعم وأشمل لانه يرد على من جعل النبوة سابقة على اللغة ومن لم يجعلها سابقة بل جعلها قبل النبوة أيضا

أن يقال الوحي قد يكون الى نبي وهو الذي أوحى اليه لكن لا للتبليغ وقد يكون الى رسول وهو المبعوث لغيره . ولهذا قالوا كل رسول نبي ولا ينعكس والآية إنما تنفي تعلمها بالوحي الى رسول فيجوز أن يكون حصل التعليم بالوحي الى نبي . وقوله « وقال الاستاذ » هذا هو المذهب الرابع اختيار الاستاذ أبي اسحق الاسفراينى الشافعى ، وهو ان القدر الذى وقع به التنبيه الى الاصطلاح توقيفى فانه لو كان اصطلاحيا لاحتيج فى تعليمه الى اصطلاح آخر وتسلسل كما قلناه وأما الباقي فيكون اصطلاحيا ، هكذا قاله الامام لما تكلم على تفصيل المذاهب فتابعه المصنف لكنه نقل عنه عند الاستدلال عليه أن الباقي يحتمل أن يكون اصطلاحيا وأن يكون توقيفيا وهو الذى نقله عنه ابن برهان والآمدى وصاحب التحصيل وابن الحاجب وغيرهم فعلى هذا يكون مذهبه مركبا من الوقف والتوقيف . وفى المسئلة قول خامس ان ابتداء اللغات اصطلاحى والباقي محتمل كذا فى المحصول والتحصيل لسكن فى المنتخب والحاصل الجزم بأن الباقي توقيفى قال « وطريق معرفتها النقل المتواتر أو الأحاد أو استنباط العقل من النقل كما اذا نقل أن الجمع المعروف يدخله الاستثناء وانه اخراج ما يتناوله اللفظ فيحكم بعمومه وأما العقل الصرف فلا يجدى » أقول هذا هو القسم السادس وهو الطريق الى معرفة اللغات ويعرف بثلاثة أمور^(١) : أحدها بالنقل المتواتر كالسما

(١) قال الاسنوى « ويعرف بثلاثة امور الى آخره » اعترض على كون النقل المجرد عن العقل طريقا لمعرفة اللغة بان صدق الخبر لا بد منه وهو عقلى فالطريق على هذا هو المركب وهو قسمان : قسم صرح فيه النقل بان هذا هو موضوع لذلك وقسم ثبت فيه بالنقل اذا انضمت اليه مقدمة اخرى عقلية افادت العلم فى الوضع اه والجواب اننا لا نزيد بكون الطريق النقل انه لا مدخل للعقل أصلا كما فهم المعترض بل نزيد ان النقل بعد صحته وكونه صالحا للدلالة كاف فى معرفة اللغة فصدق الخبر لا بد منه فى كون الدليل دليلا لا فى دلالة الدليل بعد وجود شروط كون الدليل دليلا واعترض أيضا بان أكثر الالفاظ دورانا على اللسان كلفظ الله وقع فيه الخلاف سريانى أم عربى مشتق وم اشتق أو

والارض والحر والبرد ونحوها مما لا يقبل التشكيك . الثاني الآحاد كالقرء ونحوه من الالفاظ العربية . قال في المحصول وأكثر ألفاظ القرآن من الاول . وذكر الآمدى نحوه . والثالث ولم يذكره الآمدى ولا ابن الحاجب استنباط العقل من النقل كما اذا نقل الينا أن الجمع المعرف يدخله الاستثناء ونقل الينا أن الاستثناء اخراج ما يتناوله اللفظ فيحكم العقل بواسطة هاتين المقدمتين ان الجمع المعرف

موضوع ابتداء ولم وضع للذات أو لبعض المعاني للمفهوم الكلى أو الشخصى فما ظنك بغيره وأيضاً الرواة معدودون كالأصمعي وغيره ولم يبلغوا حد التواتر وأيضاً هم أخذوا من تتبع كلام البلغاء والغلط عليهم جائز والجواب ان العدد الممين في المتواتر غير شرط في التواتر بل المدار على ما هو الحق على كون الرواة بلغوا عدداً يقطع العقل بعدم تواطئهم على الكذب وهذا ثابت في اللغات المشهورة بالتواتر التي لا تقبل التشكيك كالسما والارض والحر والبرد ولفظ الله علما على الذات الاقدس وما عدا ذلك فهو آحاد رووه بالنعنة عن الادباء الباحثين عن اللغات المدونين لها فكان هذا الاعتراض قدحا في المتواتر وهي سفسطة لا تستحق الجواب وفيما ثبت بالآحاد يثبت الظن وهو كاف لان العمل بغالب الظن واجب بالاجماع القطعى على ما قدمناه في مبحث تعريف الفقه والاحتمالات العقلية المرجوحة انما تنافى القطع دون الظن وهو كاف لما ذكر ولذلك قال الاسنوى كالسما والارض والحر والبرد ونحوها مما لا يقبل التشكيك والثاني الآحاد كالقرء ونحوه من الالفاظ العربية اه . ومن المقرر ان أخبار الآحاد تفيد غلبة الظن والعمل بذلك واجب اجماعا واعترضوا ايضاً على التمثيل للثالث بان هاتين المقدمتين وهما ان المعرف باللام يدخله الاستثناء وانه أخرج بعض ما يتناوله اللفظ نقلتين واذا تركب الدليل من مقدمتين نقليتين لم يصح أن يقال انه مركب من عقلى ونقلى وأجاب ابن السبكي في تكملة الابهاج بان هذا عجب فانه لولا العقل لما صح الاستنتاج من المقدمتين النقليتين وتركيبهما على الوجه المنتج وبيان صحة الانتاج من فعل العقل والجزء الصورى للقياس عقلى اه ومعنى ذلك أن المقدمتين المنقولتين بذاتهما لا ينتجان لان الثانية

للمعوم وأما العقل الصرف بكسر الصاد أى الخالص فلا يجدى أى فلا ينفع في معرفة اللغات لان العقل انما يستقل بوجود الواجبات وجواز الجائزات واستحالة المستحيلات وأما وقوع أحد الجائزين فلا يهتدى اليه واللغات من هذا القبيل لانها متوقفة على الوضع

قال « الفصل الثاني - في تقسيم الالفاظ

دلالة اللفظ على تمام مسماه مطابقة وعلى جزئه تضمن وعلى لازمه الذهني التزام»
أقول لما فرغ من الكلام على وضع اللفظ وما يتعلق به شرع في تقسيمه وذلك من وجوه . وقدم تقسيم الالفاظ باعتبار دلالاتها لان التقسيمات كلها متفرعة على الدلالة . وانما قلنا ان تقسيم الدلالة تقسيم للالفاظ لان كلامه في الدلالة اللفظية ويلزم من تقسيم الدلالة اللفظية الى الثلاث تقسيم اللفظ . الدال بالضرورة فاندفع سؤال من قال كلام المصنف في تقسيم الالفاظ فكيف انتقل الى تقسيم الدلالة . ثم

ليست كلية فلا بد للانتاج من تبديل الثانية بقضية كلية فيقال ان كل ما دخله الاستثناء فهو عام حتى يتم تركيب المقدمتين الثقيلتين على وجه منتج فكان التركيب على هذا الوجه وبيان صحة الانتاج من فعل العقل والجزء الصوري للقياس عقلي كما ذكرنا ولذلك قال الفئري لو بدلت المقدمة الثانية بقولهم ان كل ما دخله الاستثناء فهو عام وجعلت المقدمة الثانية دليلا عليه لكان أظهر في المطلوب لكن لما كان كلام المصنف في التمثيل لاستنباط العقل من النقل وهو ينبىء عن الكلفة وبذل الوسع فلا يناسبه ما هو بديهى الانتاج فيأنى بالكلية صريحا فلذلك لم يورد الكبرى وأورد دليلها لانه مما اشتهر نقله عن أئمة اللغة لا الكبرى الكلية التي ذكرها الفئري ويؤيد ذلك أن الفئري نفسه جعل القضية النقلية دليلا على القضية الكلية المأخوذة من انضمام العقل قال صاحب جم الجوامع وشرحه للحلى اشارة لما قلناه واستنباط العقل من النقل نحو الجمع المعرف بالعام فان العقل يستنبط ذلك مما نقل ان هذا الجمع يصح الاستثناء منه أى اخراج بعضه بالا أو احدى اخواتها بان ينضم اليه وكل ما صح الاستثناء مما لا حصر فيه فهو عام كما سيأتى للزوم تناوله للمستثنى . اه

ان الدلالة معنى عارض للشيء بالقياس الى غيره ومعناها كون الشيء يلزم من فهمه فهم شيء آخر. وهي اما لفظية أو غير لفظية فغير اللفظية قد تكون وضعية كدلالة الذراع على المقدار المعين وغروب الشمس على وجوب الصلاة وقد تكون عقلية كدلالة وجود المسبب على وجود سببه وليس الكلام في هذين القسمين بل في اللفظية فلذلك احتراز المصنف عنهما بقوله دلالة اللفظ * ثم ان اللفظية تنقسم الى ثلاثة أقسام : اما عقلية كدلالة المقدمتين على النتيجة ودلالة اللفظ على وجود الالفاظ وحياته . واما طبيعية كدلالة اللفظ الخارج عند السعال على وجع الصدر واما وضعية وهي المقصودة ههنا^(١) فكان ينبغي أن يقول دلالة اللفظ الوضعية. على أن الامام قال ان دلالة المطابقة وحدها وضعية وأما التضمن والالتزام فقيلتان^(٢) وتعريف هذه الدلالة التي يريد بها المصنف هو كون اللفظ اذا أطلق

(١) قال الاسنوى « وأما وضعية وهي المقصودة ههنا فكان ينبغي الى آخره » أقول ان قول المصنف في أول الفصل الاول وكان اللفظ أفيد الى آخر ما قاله انما هو في اللفظ باعتبار دلالاته الوضعية فكان هذا قرينة واضحة على أن مراده دلالة اللفظ الوضعية

(٢) قال الاسنوى « على ان الامام قال ان دلالة المطابقة وحدها وضعية الى آخره » غرض الاسنوى ان المصنف لو قيد الدلالة بالوضعية لا يشمل كلامه على رأى الامام دلالاتي التضمن والالتزام اللتين انقسمت اليهما الى المطابقة تلك الدلالة ، على ان ما قالوه من الاستدلال لما ذهب اليه الامام من ان التضمن والالتزام عقليتان من ان اللفظ اذا وضع للمسمى انتقل الذهن من المسمى الى لازمه ولازمه ان كان داخلا فيه فهو التضمن او خارجا فهو الالتزام وهذا واضح لا اشكال فيه يدل على ان الخلاف لفظي فاننا اذا نظرنا الى ان الدلالات الثلاث انما هي بتوسط وضع اللفظ للمسمى كانت كلها وضعية واذا نظرنا الى ان فهم اللازم الداخل او الخارج انما هو بواسطة الانتقال من المسمى الى اللازم بقسميه وهو امر عقلي كانت المطابقة وضعية والاخرتان عقليتان فلا خلاف في المعنى ولذلك جعلوا فرق من فرق بين التضمن فجعلها لفظية وبين الالتزام فجعلها

فهم منه المعنى من كان علما بالوضع وان شئت قلت فهم السامع من الكلام تمام المسمى أجزأه أو لازمه. وقسمها المصنف الى ثلاثة أقسام: أحدها المطابقة وهي دلالة اللفظ على تمام مسماه كدلالة الانسان على الحيوان الناطق، وسمى بذلك لان اللفظ طابق معناه * الثاني دلالة التضمن وهي دلالة اللفظ على جزء المسمى كدلالة الانسان على الحيوان فقط أو على الناطق فقط، وسمى بذلك لتضمنه اياه * الثالث دلالة الالتزام وهي دلالة اللفظ على لازمه كدلالة الأسد على الشجاعة، وانما يتصور ذلك في اللازم الذهني^(١) وهو الذى ينتقل الذهن

عقلية ضعيفا وقالوا في وجه الفرق ان الحكم على التضمن بانها لفظية دون الالتزام ان كان مستندا الى ان الجزء مفهوم من اللفظ ومتلقى بواسطته فدلالة الالتزام كذلك وان كان لاجل ان اللفظ موضوع له بالوضع المختص بالحقيقة فهو باطل او بالوضع المشترك بين الحقيقة والمجاز فكذلك اللازم وان كان لاجل دخول الجزء في المسمى وخروج اللازم عنه فهو تحكم محض اهـ. فان هذا الكلام صريح في ان فهم كل من الجزء واللازم متلقى من اللفظ وبواسطته اتفاقا وان من جعل الدلالة عليهما عقلية اراد أن تلك الدلالة انما كانت بطريق الانتقال من المسمى الاصلى الى جزئه او لازمه وهو عقلى لا وضعى وهو لا ينكر انهما وضعيتان بمعنى انهما انما يفهمان بواسطة اللفظ ووضعه للمسمى الذى هو السكل او المزوم

(١) قال الاسنوى «وهو انما يتصور في اللازم الذهني الى آخره» واقول قال في مسلم الثبوت وشرحه فواتح الرحموت والدلالة على الخارج مما وضع له اللفظ التزام وقيل لامطلقا بل ان كان الخارج لازما ذهنيا ويرد عليه انواع المجازات فانها واقعة قطعا ولا لزوم ذهنى هناك مع كون الدلالة فيها على الخارج التزاما وبعد ان اجابوا عن هذا اليراد بان المعنى المجازى لازم ذهنى للمسمى ايضا غاية الامر ان للتقرينة دخلا في تلك الدلالة ومن البين ان اعتبار شيء في شيء لاجل الانصاف بصفة لا يلزم منه دخول ذلك الشيء في حقيقة فاعتبار القرينة في كونه مزوما للمعنى المجازى لا يلزم منه دخولها في جوهره وحقيقته، قال صاحب

ثالبه عند سماع اللفظ سواء كان لازماً في الخارج أيضاً كالسرير والارتفاع أم لا فواتح الرجمت كذا قالوا فنسبه لغيره متبرئاً منه وقال ثم اعلم ان من اعتبر اللزوم الذهني في الالتزام لا مخلص له عن هذا الاشكال الا بما يخرج المجاز عن الالتزام وادخاله في المطابقة بارادة الوضع الأعم من النوعي والشخصي واما باخراجه عن الدلالة الوضعية باشتراط كلية الفهم للدلالة حين العلم بالوضع كما قال شارح المختصر التحقيق فيه انه فرع تفسير الدلالة وانه هل يشترط فيها انه مهما سمع اللفظ ام لا لكن الاول اولى فان فيه كما قال المصنف ان المجازات واقعة فهذا الاصطلاح المخرج لدلالاتها خطأ واما بالارادة من اللزوم الذهني كون الخارج له علاقة مع الموضوع له بحيث يمكن الانتقال منه اليه وان امكن الانتقال بينهما في التعقل ثم بعد ان قال ان أهل الميزان قسموا الدلالة الوضعية الى ما كان على تمام الموضوع له وهو المطابقة والى ما كان على الجزء المنفهم في ضمن انفهام الكل وهو التضمن والى ما كان على خارج لازم ذهني له التزام والقصد انما هو في المطابقة فقط عندهم والاخيران دالتان تابعتان لها والدلالة المجازية اما ان تخرج من الدلالة باعتبار الانفهام الكلي كما نص عليه السيد الشريف قدس سره واما ان تدرج في المطابقة كما قيل واما عند أهل العربية فالقصد معتبر في الدلالات كلها فالالتزام ما قصد من اللفظ خارج عن معناه وكذا التضمن ما قصد من جزء معناه فالدلالات المجازية داخلة في التضمن والالتزام قال واذا تقرر هذا فنقول ان في كلام المصنف اضطراباً فانه ان بنى كلامه على اصطلاح أهل العربية كما هو الالئق فالتضمن عندهم دلالة اللفظ على الجزء المقصود من اللفظ بان يستعمل فيه مجازاً حينئذ لا يصح دعوى الاتحاد بين الدالتين كما لا يخفى بل لا يصح اجتماع الدلالة المطابقية معها كما لا يخفى وان بنى كلامه على اصطلاح أهل الميزان فالتضمن الدلالة على الجزء المنفهم في الكل فيصح دعوى الاتحاد بناء على رأيهم من أن ههنا فهما واحداً للكل بصورة وحدانية فهي من حيث الوحدة مطابقة ومن حيث التحليل الى الاجزاء تضمن لكن حينئذ الالتزام الدلالة على الخارج التابعة للمطابقة وحينئذ لا بد من اللزوم بين الخارج والموضوع له والا لما صح الدلالة، وحينئذ لا وجه ليراد أنواع

كالعلمي والبصر وكدلالة زيد على عمرو اذا كانا مجتمعين غالباً ولا يأتي ذلك في اللازم الخارجي فقط كالسرير مع الامكان^(١) فانه اذا لم ينتقل الدهن اليه

المجازات نقضاً على الشارط فالمصنف أخذ في التضمن اصطلاح أهل المنطق وفي الالتزام اصطلاح أهل العربية اه ومن هذا تعلم ان المصنف هنا باشرطه، التلازم الذهني في الداليتين يكون أخذاً فيهما باصطلاح أهل المنطق وهو خلاف الالتيقن بطريقة الاصوليين الذين يجعلون كل الدلالات مقصودة من اللفظ بان يستعمل اللفظ في كل من تمام المسمى حقيقة وفي جزئه ولازمه مجازاً فتكون الدلالات مطابقة على الحقيقة واللفظ فيها دال على تمام ما وضع له، غاية الامر ان في المطابقي الاصلى روعى الوضع الشخصى وفيما عداه الوضع النوعى . ومما لا شك فيه ان الاصوليين انما يبحثون عن الدلالات التي تقع في أدلة الفقه ويستنبط المجتهد منها الاحكام فيجب أن تكون أنواع المجازات مرادة قطعاً وان المراد الدلالات في اصطلاح أهل العربية

قال الاسنوى « وانما يتصور ذلك في اللازم الذهني الخ » قد علمت ان هذا اصطلاح المناطقة فانهم هم الذين اشترطوا في اللازم الخارجي أن يكون لازماً ذهنياً للموضوع له وبذلك خرجت أنواع المجاز فانها لا لزوم ذهنياً فيها والدلالة فيها دلالة التزامية مشروطة بالقرينة وهي في الحقيقة دلالة مطابقة عند أهل العربية كعلمت في البيان . اذا أردنا باللازم الذهني ان لا يكون اللازم سواء تصور بمد اللزوم بلا مهلة أو بمد التأمل واعمال الفكر كما صرح بذلك البناني على جمع الجوامع وأقره عليه غيره وجعلنا اللازم بهذا المعنى شاملاً لما تصور بواسطة القرينة لان الحق ان القرينة معتبرة في حق السامع لاني حق الواضع والمعتبر في حق الواضع هو العلاقة بين الموضوع له وبين لازمه دون القرينة التي هي شرط في الفهم كان اللازم الذهني بهذا المعنى شاملاً للخارجي أيضاً وتقيد الدلالة بأن تكون مقصودة أو لا تقيد ويراها هو أعم كان ذلك موافقاً لغرض الاصوليين (١) قال الاسنوى « ولا يأتي ذلك في اللازم الخارجي فقط كالسرير مع الامكان » وذلك لانه فيهما وجد السرير في الخارج فهو ممكن ضرورة وقد يتصور

لم تحصل الدلالة البتة . ومن هذا يعلم أن قوله وعلى لازمه الذهني التزام غير مستقيم لأن هذا يوهم وجود الدلالة مع اللزوم الخارجي وهو باطل ^(١) . قال في المحصول وهذا اللزوم شرط لاموجب ^(٢) يعني أن اللزوم بمجرد ليس هو السبب في حصول دلالة الالتزام بل السبب هو اطلاق اللفظ واللزوم شرط . وهذا التقسيم يعرف منه حدك واحد منها وفيه نظر من

السري ويذهل عن امكانه واذا عرفت هذا علمت أن قوله على لازمه الذهني غير مستقيم الى آخر ما قاله الاسنوي وقد علمت ما فيه

(١) قال الاسنوي «لأن هذا يوهم وجود الدلالة مع اللزوم الخارجي وهو باطل» ومثله في تكملة الأبهاج لابن السبكي ، وقد علمت أن مع اللزوم الخارجي دلالة مشروطة بالقرينة والقرينة إنما شرطت لفهم السامع ما دل عليه اللفظ من جزء أو لازم ومبنى الدلالة على العلاقة بين المعنى الموضوع له وبين جزئه أو لازمه الخارجي

(٢) قال الاسنوي «وهذا اللزوم شرط لاموجب الخ» وجه ذلك ان السبب هو ما يلزم من وجوده الوجود لذاته ومن عدمه العدم لذاته والشرط ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذلك والملازمة الذهنية يلزم من عدمها العدم لأن اللفظ اذا أفاد معنى في مستلزم لآخر لا ينتقل الذهن لتلك الأخر إلا بسبب منفصل فتكون أفادته مضافة لذلك المنفصل لا للفظ فلا يكون فهمه دلالة اللفظ بل أراً للمنفصل فلا يلزم من وجود الملازمة وجود الدلالة عند عدم الاطلاق فان الملازمة في نفس الامر والفهم معدوم من اللفظ اذ اللفظ معدوم فهي حينئذ شرط والاطلاق هو السبب . فان قلت هذا التقرير بعينه يتقرر في اللفظ فانه يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود الدلالة اذا فقدت الملازمة فيمكن أن يقال الاطلاق شرط والملازمة سبب فلم لا عكستم أو سويتيم . قلت الاطلاق قد يستقل بالدلالة في المطابقة والتضمن فثبتت له السببية والملازمة لم تستقل في صورة فيترجح الاطلاق على الملازمة الذهنية الموجودة في صورتين

وجوه : منها أن اللفظ جنس بعيد^(١) لاطلاقه على المستعمل والمهمل وهو
مجتنب في الحدود فكان ينبغي أن يقول دلالة القول . ومنها ان التمام لا يكون الا
فيما له أجزاء^(٢) وحينئذ فيرد عليه دلالة اللفظ الموضوع لمعنى لاجزاء له كالجواهر
الفرد والآن والنقطة وكلفظ الله سبحانه وتعالى . ومنها أنه ينبغي أن يقول
من حيث هو تمامه^(٣) وفي التضمن من حيث هو جزؤه وفي الالتزام من حيث هو

(١) قال الاسنوى « وفيه نظر من وجوه منها ان اللفظ جنس بعيد الخ »
قد علمت ان اللفظ المأخوذ جنساً هو ما تقدم في كلام المصنف وهو لا يشمل
المهمل على ان القول مطلق على رأى ايضا

(٢) قال الاسنوى « ومنها ان التمام لا يكون الا فيما له أجزاء الخ »
أقول قال البدخشى وقيل لفظ التمام في المطابقة زائد اذ الجزء ليس بمسمى اللفظ
ويمكن التوجيه بان الجزء لكونه مدلول اللفظ في الجملة قد يتوهم انه سماه
فذكر التمام لذلك مع انه تأكيد حسن لوقوعه في مقابلة جزء المسمى اه ومن
هذا تعلم ان الكلام في اللفظ الذى تجتمع فيه الدلالات الثلاث وهو لا يكون
الا مركباً ليكن ان يدل على تمام المسمى وجزئه ولازمه الذهني معاً في استعمال
واحد كما هو اصطلاح المناطقة الذى جرى عليه المصنف حيث اشترط في
اللازم أن يكون ذهنياً وليس الكلام في اللفظ الموضوع لمعنى لاجزاء له لعدم
اجتماع الاقسام الثلاثة فيه

(٣) قال الاسنوى « ومنها أنه ينبغي أن يقول من حيث هو تمامه الخ » أقول
قد قال الاسنوى سابقاً ان الدلالة معنى عارض للشيء بالقياس الى غيره الخ
فهى معنى اضافى والمقرر ان كل تعريف لمعنى اضافى لا بد فيه من ملاحظة قيد
الحيثية كما قدمناه عن شروح المختصر في تعريف الواجب المطلق والمقيد ولذلك
المصنف حذفها اتباعاً للمتقدمين واكتفاءً بقرينة التمام والجزئية واللازمة التى
هى معان اضافية يلاحظ في كل منها قيد الحيثية وان لم يصرح به ومن هذا
تعلم أيضاً أن قيد التمام مقصود في التعريف ليقابل الجزء واللازم فلا وجه
للاعتراض بخروج اللفظ الموضوع لما لاجزاء له لانه خارج من موضوع البحث

لازمه ليحترز به عن اللفظ المشترك بين الشيء وجزئه كوضع الممكن للعام والخاص على ماستعرفه في الاشتراك وكذلك وضع مصر للاقليم الخاص وللبلدة المعروفة وعن المشترك بين الشيء ولازمه كالشمس في الكوكب مع لازمه وهو الضوء فان دلالة مصر مثلاً على البلد المعروف انما تكون بالمطابقة من حيث انها تمام المسمى لامن حيث انها جزؤه فان دلالاتها من هذه الحيثية دلالة التضمن . وكذلك القول في دلالة التضمن والالتزام . على أن الامام أتى بهذا القيد في التضمن والالتزام فقط ويلزمه ذلك في الباقي . وهكذا فعل صاحب التحصيل لكن حدانها صاحب الحاصل ثم المصنف من الجميع اكنفاء بقريئة التمام والجزئية واللازمة واتباعا المعتدمين فانه لم يذكره أحد قبل الامام كما قاله القرافي . ومنها أن انحصار الدلالة الوضعية في الثلاث يرد عليه سؤال قوي أورده بعضهم^(١) وتقريره موقوف على مقدمة وهي الفرق بين الكلّي والكلية والكل والجزئي والجزئية والجزء فأما الكلّي فهو الذي يشترك في مفهومه كثير من كالانسان والجزئي مقابله كزيد وسيأتي ذلك وأما الكلية فهو الحكم على كل فرد بحيث لا يبقى فرد

(١) قال الاسنوي « ومنها أن انحصار الدلالة الوضعية في الثلاث يرد عليه سؤال قوي الخ » هذا السؤال وجوابه دائران في كتب المنطق بكثرة وحاصل الجواب أن القضية الكلية بمنزلة قضايا متعددة بمدد افراد الكلّي فدلالاتها على أحكام الآحاد دلالة مطابقة لانها تفيد الحكم على كل واحد واحد استقلالاً بدون اجتماعه مع غيره ومع اجتماعه مع غيره من الافراد فان الحكم على العام المفرد على ما هو الحق حكم على كل فرد من أفراد العام انفراداً واجتماعاً وكذا الحكم على الجمع العام أيضاً قال السعد في حاشية العضد التحقيق أن الحكم في الجمع أيضاً على كل فرد من الافراد على ما يشهد به تتبع موارد الاستعمال واطباق أئمة التفسير والاصول والنحو ، ومحصله أننا نختار أن دلالة القضية الكلية من قبيل دلالة الكلّي على افراده وكما أن دلالة لفظ انسان على النوع دلالة مطابقة ودلالته على كل جزء من جزئيات النوع دلالة مطابقة أيضاً باعتبار أن الجزئي تمام النوع ويحمل عليه حمل هو هو فيقال زيد انسان كذلك يقال في صيغة

من الافراد كقولنا كل رجل يشبهه رغيان غالبا وتقابله الجزئية وهو الحكم على بعض افراد حقيقة من غير تعيين كقولنا بعض الحيوان انسان واما الكل فهو الحكم على المجموع من حيث هو مجرّع كاسماء العدد وكقولنا كل رجل يحمل الصخرة العظيمة فهذا صادق باعتبار الكل دون الكلية وبقابله الجزء وهو ما يتركب منه ومن غيره كل كالحلقة مع العشرة . اذا علمت ذلك فنقول صيغة العموم مسماها كلية ودلالاتها على فرد منه كدلالة المشركين على زيد المشرك مثلا خارجة عن الثلاث أما انتفاء المطابقة والالتزام فواضح وأما التضمن فلأنه دلالة اللفظ على جزء مسماه كما تقدم والجزء انما يقابله الكل ومسمى صيغة العموم ليس كلا كما قررنا والا لنعذر الاستدلال بها على ثبوت حكمها لفرد في النفي أو النهي فانه لا يلزم من نفي المجموع نفي جزئه ولا من النهي عن المجموع النهي عن جزئه . * فائدة * جميع ما تقدم في دلالة اللفظ كما عبر عنه المصنف وقد تقدم أنها فهم السامع والفرق بينها وبين الدلالة باللفظ بزيادة الباء أن الدلالة باللفظ استعمال اللفظ اما في موضوعه وهي الحقيقة أو غير موضوعه لعلاقة وهو المجاز والباء فيها للإستعانة او السببية لان الانسان يدلنا على ما في نفسه باطلاق لفظه فاطلاق اللفظ آلة للدلالة كالقلم للكتابة والفرق بينهما من وجوه أحدها المحل فان محل دلالة اللفظ القلب ومحل الدلالة باللفظ اللسان وغيره من الخارج . وثانيها من جهة الموصوف فان دلالة اللفظ صفة للسامع والدلالة باللفظ صفة للمتكلم . وثالثها من جهة السببية فان الدلالة باللفظ سبب ودلالة اللفظ مسبب عنها . ورابعها من جهة الوجود فانه كلما وجدت دلالة اللفظ وجدت الدلالة باللفظ بخلاف العكس . وخامسها من جهة الاوضاع فللدلالة باللفظ ثلاثة أنواع المطابقة والتضمن والالتزام والدلالة باللفظ. نوطان الحقيقة والمجاز

العموم مسماها كلي ودلالاتها على المسمى دلالة مطابقة ودلالاتها على كل فرد من أفرادها كذلك لان المسمى تمام الفرد والفرد تمام المسمى فلا تغاير بينهما في الماهية ولا في الوجود

قال « واللفظ ان دل جزؤه على جزء المعنى فركب والا ففرد^(١) والمفرد اما أن لا يستقل بمعناه وهو الحرف أو يستقل وهو فعل ان دل بهيئة على أحد

(١) قال المصنف « واللفظ ان دل جزؤه على جزء المعنى فركب والا ففرد » هذا تعريف جمهور أهل العربية وقال فريق آخر ان توحد اللفظ ولو عرفا فهو مفرد والا فركب فنحو بعلبك علماً مركب على الاول مفرد على الثاني ونحو اضرب بالعكس مفرد على الاول لان اللفظ واحد لكنه يدل على مسند ومسند اليه فلا بد من لفظين بازائهما وهو الهمزة والمادة فجزؤه يدل على جزء معناه فهو مركب على الثاني وهذا رأى ابن سينا المخالف فيه جمهور أهل العربية فانهم يقولون ان اللفظ بتامه يدل على المعنى الفعلي وأما المسند اليه فنسوى ولا يلزم اجراءهم هذا حجة عليه فانه تحكم من غير دليل بل الفحص يحكم بما قاله ابن سينا فانه لاشك انه يفهم منه معنى يحتمل الصدق والكذب والحروف التي فيه تكفي للدلالة عليه فالمدول عنه واعتبار النسوى لا يرخسه بصيرة أحد كما في ضربت هذا وأما المضارع الغائب فلا يدل على جملة لانه تبقى حاجته في احتمال الصدق والكذب الى أن يذكر بعده منسوب اليه ولذا قد يذكر الفاعل فيه فظهر الفرق بينهما باؤكد وجه فان قلت المضارع الحاضر والمتكلم جملة فينبغي ان يكون المعنى الفعلي مدلولاً للفظ. والآخر للآخر فينبغي أن تدل الهمزة والناء فرداً على ذات المتكلم والحاضر والباقي يدل على المعنى الفعلي قلت لا يلزم ذلك لجواز ان يكون شرط الدلالة وضماً اجتماع الكلمتين فلا يدلان عند الانفراد على شيء كما لا يدل تاء ضربت على الانفراد على المخاطب واورد على مذهب الجمهور نحو ضارب فانه يدل بهيئته على المعنى الاشتقاقي من الذات والنسبة وبمادته على الحدث فقد دل جزء لفظه على جزء معناه فيلزم أن يكون مركباً لا مفرداً قلنا لا يرد لأهم صرحوا بان المراد الاجزاء التي هي الفاظ مرتبة في السمع تدل على جزء معناه وههنا ليس كذلك على ان صاحب البديع منع ما قاله المعترض وقال ان الدال هو المجموع على المجموع لكن رده صاحب المسلم بانه يلزم حينئذ ان لا تكون هيئة ضرب دالة على المضى والزمان والمادة على الحدث لانه لا فرق بين ضارب وضرب قال

الازمنة الثلاثة والا فاسم كلى ان اشترك معناه متواطىء ان استوى ومشكك ان تفاوت وجنس ان دل على ذات غير معينة كالفرس ومشتق ان دل على ذى صفة معينة كالفارس وجزئي ان لم يشترك علم ان استقل ومضمر ان لم يستقل « أقول اللفظ ينقسم الى مركب ومفرد وذلك لانه ان دل جزؤه على جزء المعنى المستفاد منه فهو المركب سواء كان تركيب اسناد كقولنا قام زيد وزيد قائم أو تركيب مزج كخمسة عشر أو تركيب اضافة كغلام زيد وأورد القاضى أفضل الدين الخونجى على هذا حيوان ناطق علما على انسان فينبغى أن يزداد حين هو جزؤه كما ذكره الامام فى المحصول^(١) وقوله ان دل جزؤه أى كل واحد من أجزائه واستغنى المصنف عن ذكره باضافة اسم الجنس لانها للعموم أو نقول اذا دل جزء واحد منه على جزء من معناه يلزم دلالة الجزء الآخر لان ضم الجزء المهمل الى المستعمل غير مفيد. قال الاصفهاني فى شرح المحصول ولا فرق بين المركب والمؤلف عند المحققين وقال بعضهم المركب ماقلناه وأما المؤلف فهو مادل جزؤه لاعلى جزء المعنى كعبد الله . وقوله « والا مفرد » أى وان لم يدل جزؤه على جزء معناه فهو المفرد وذلك بأن لا يكون له جزء أصلا كباء الجر أو له جزء

صاحب فوائح الرحمت ولعل صاحب البديع يلتزم ذلك فى ضرب أيضاً وأى حجة قامت على بطلانه . اه . ملخصاً من المسلم وشرحه

(١) قال الاسنوى « واورد القاضى افضل الدين الخونجى على هذا حيوان ناطق علما على انسان فينبغى ان يزداد حين هو جزؤه » أقول قال الفخرى لا حاجة الى هذه الزيادة لان عبد الله علما غير عبد الله نعمتا فهاهو جزء لعبد الله علما ليس جزءاً لعبد الله نعمتاً وبالعكس اه وقد قدمنا لك ان بعض المركبات الاضافية اذا جعل علماً يكون المعنى العلمى من ماصدقات المعنى الاضافى وذلك كعبد الله علما وحيوان ناطق على انسان فان كلا منهما من ماصدقات المعنى الاضافى وهذا هو الذى اوقع المعارض فى الاعتراض ولكن ذلك لا يمنع من ان عبد الله علما غير عبد الله لقباً فلا ورود لهذا ولا حاجة للزيادة ومراد الفخرى بما قاله ان اضافة الجزء الى اللفظ تغنى عن هذا القيد كما قاله البدخشى

ولكن لا يدل على جزء معناه كزيد ألا ترى أن الدال منه وان كانت تدل على حرف الهجاء لكنه ليس جزءاً من معناها أي من مدلولها وهو الذات المعينة وكذلك عبد الله وتأبط شراً ونحوه اعلاما . ولك أن تقول هذا التعريف يقتضي أن قام زيد مفرد^(١) لان جزأه وهو القاف من قام والزاي من زيد لا يدل على جزء معناه فينبغي تقييد الجزء بالقرب . وقوله « والمفرد الى آخره » بدأ بالكلام على المفرد لتقدمه على المركب بالطبع ثم ان المفرد ينقسم من وجوه فقدم ما هو باعتبار أنواعه وهو تقسيمه الى الاسم والفعل والحرف . وحاصله أن المفرد ان كان لا يستقل بمعناه فهو الحرف أي لا يفهم معناه الذي وضع له الا باعتبار لفظ آخر دال على معنى هو متعلق بمعنى الحرف^(٢) ألا ترى أن

(١) قال الاسنوي « ولك ان تقول هذا التعريف الخ » قلت اجاب عنه في تكملة الابهاج بان الحق ان المراد بجزئه ما صار به اللفظ مركبا كزيد وحده وقام وحده . ثم قال فان قلت الزاي مثلا جزء الجزء وجزء الجزء جزء . قلت صحيح ولكن المفهوم من اطلاق الجزء جزء الاصل الذي هو ليس جزء الجزء والامر في مثل هذا قريب اه ومثله في البدخشي نقلا عن الجار بردي . وبهذا تعلم انه لا حاجة الى تقييد الجزء بالقرب للاستغناء عنه

(٢) قال الاسنوي « ان كان لا يستقل بمعناه فهو الحرف اي لا يفهم معناه الذي وضع له الا باعتبار لفظ آخر الخ » وقال البدخشي ومعنى عدم استقلالة ان في دلالاته على معناه الافرادى لا بد من ذكر متعلقه لا انه لا بد من ذكر متعلقه عند ذكره كما اختاره الفري وغيره والا لا تقتض بمثل ذو وقيد المعنى بالافرادى اي مدلول اللفظ بانقراده لان المعنى التركيبي الحاصل منه عند التركيب يضاف اليه ايضا وان كان الاول هو المراد عند اطلاق لفظ معنى اللفظ وتشارك الثلاثة في ان معانيها التركيبية لا تحصل الا بذكر ما يتعلق به من اجزاء الكلام ويختص الحرف بان معناه الافرادى ايضا كذلك اه . فراد الاسنوي بقوله اي لا يفهم معناه الذي وضع له ذلك المعنى الافرادى لان المعنى التركيبي يتوقف فيه معنى كل جزء على الآخر بلا فرق بين اسم وفعل وحرف فالذي

الدرام من قولك قبضت من الدراهم دالة على معنى هو متعلق مدلول من لان من للتبعيض تعلق به وان استقل نظر ان دل بهيئته أى بحالته التصريفية على أحد الأزمنة الثلاثة (١) اما الماضي كقام أو الحال كيقوم أو المستقبل كقم فهو الفعل والاى وان لم يدل بهيئته على أحد الأزمنة فهو الاسم وذلك بأن لا يدل على زمان أصلا كزيد أو يدل عليه لكن لا بهيئته بل بذاته كالصباح والغبوق وأمس والحال والمستقبل والآن (٢). وقوله « كلئى » اعلم أن الاسم قد

يمتاز به الحرف عن غيره من الاسم والفعل هو انه لا يستقل بمعناه الافرادى فلا يفهم ذلك المعنى منه الا بذكر متعلقه وان المتعلق غير المذكور فى الكلام (١) قال الاسنوى « وان استقل نظر ان دل بهيئته الخ » المراد بهيئته وحالته التصريفية صيغته التصريفية ووزنه الصرفى الخاص ومعنى الدلالة بالهيئة ان كل هيئة كذا اذا وقع فى مادة متصرفة موضوعة فهى لمعنى كذا فعنى الفعل معنى واحد اجمالى يفهم من لفظ الفعل صالح لان يحلل الى الاجزاء بل هو معنى بسيط محض معد لان يحصل صورا اخرى وبعد التحليل يصير حدثا وزمانا ونسبة فالاخيرة غير مستقلة والاول مستقل والوسط ان اعتبر نفسه فستقل وان اعتبر انه ظرف للنسبة فغير مستقل ، ولذلك قال انه محكوم به نظرا الى المعنى التضمنى فالمقصود انه بعد التحليل كذلك ثم الفعل المستعمل فى المحاورات يفهم منه معنى اجمالى مسند الى الفاعل وهذا المعنى الاجمالى مستقل بالمفهومية قطعا واجزائه من حدث وزمان ونسبة مندججة فيه فدلالة التضمن والمطابقة متحدثان حينئذ واما فى حال التحليل فغير متحدثين ، وتفصيله ان مجموع مادة الفعل وهيئته موضوع لمجموع الحدث ونسبته الى شئ آخر لم يذكر بعد فى زمان معين

(٢) قال الاسنوى « كالصباح الخ » عدد الامثلة للإشارة الى انه لافرق ان يدل بذاته على الزمان بدون خصوصية احد الأزمنة كالصباح والغبوق أو دل بذاته على خصوص الماضى كما مر أو على خصوص الحال كالحال والآن أو خصوص المستقبل كالمستقبل ومثله غد

يكون كلياً وقد يكون جزئياً وتسميته بذلك مجاز^(١) فان السكوية والجزئية

(١) قال الاسنوي « وتسميته بذلك مجاز الخ » قال السيد لان انقسام اللفظ الى الجزئي والسكلي انما هو بحسب اتصاف معناه بالجزئية والسكوية اذا حصل في العقل لانهما من العوارض الذهنية وقبل الحصول لا يتصف بشيء منهما ومعنى الاسم من حيث هو معناه بان لوحظ في قالب الاسم صالح للاتصاف بهما بخلاف معنى الحرف والفعل فان معنهما من حيث انه معنهما بان لوحظ في قالب الفعل والحرف ليس معنى مستقلا صالحا لان يحكم عليه بشيء أصلا لانه لا يتحصل ذهنيا ولا خارجا الا بمتعلق نعم يمكن الحكم عليه ان اعتبر في نفسه بان قيل معنى الحرف غير مستقل مثلا لكن ليس الكلام في ذلك واما الانقسام الى المشترك والمنقول والحقيقة والمجاز فليس مما يختص بالاسم بل يجري في الحرف والفعل فجعل الاسم منقسما ليعم القسمة الاولى والثانية والسر في جريان القسمة الثالثة في الالفاظ كلها ان الاشتراك والنقل والحقيقة والمجاز كلها صفات للالفاظ بالقياس الى معانيها وجميع الالفاظ متساوية الاقدام في صحة الحكم عليها وبها في ذلك فانها متساوية في كونها الفاظا موضوعة للمعاني لان صيغها مستقلة في احضار انفسها لا تحتاج الى اعتبار ضميمية فيصح الحكم عليها وبها بخلاف السكوية والجزئية فانها من صفات المعاني كما مر اه لكن انت خبير بانه يلزم على جعل المقسم الاسم عدم وجود الفعل والحرف في التقسيم الى حقيقة ومجاز لانهما يكونان خارجين عن المقسم بخلاف ما اذا جعل مطلق المفرد وما أورده من عدم جريان السكوية والجزئية في الفعل والحرف انما يلزم اذا جعل المقسم اللفظ المطلق أو المفرد المطلق بخلاف ما اذا جعل مطلق المفرد لان العموم والاطلاق معتبران في الشيء المطلق وغير معتبرين في مطلق الشيء فليكن المراد باللفظ هنا في كلام المصنف هو ذلك المعنى وبه يتم جريان جميع الاقسام في المقسم ويدخل المركب ايضا كالجسم النامي مثلا وقد جرى على ما قلناه الدواني والسيد الزاهد في حواشي التهذيب وللإشارة الى هذا كله جعل الاسنوي المنقسم الى السكوية والجزئية فقط هو الاسم وان كان المنقسم الاول

من صفات المسمى فالكلبي هو الذى لا يمنع نفس تصويره من وقوع الشركة فيه سواء وقعت الشركة كالحیوان والانسان والكاتب أو لم تقع مع امكانها كالشمس أو استحالتها كالاله وتعبيره بقوله ان اشترك معناه غير مستقيم^(١) لان الكلبي الذى لم يقع فيه شركة يخرج منه فالاولى أن يقول ان قبل معناه الشركة وقال الغزالي الكلبي هو ما يقبل الالف واللام وينتقض بقولنا ابن آدم وشبهه ثم ان الكلبي ان استوى معناه فى أفراده فهو المتواطىء^(٢) كالانسان فان كل فرد من

فى كلام المصنف الى جميع الاقسام هو اللفظ. خلافا لما جرى عليه صاحب الشمسية حيث جعل المقسم العام هو الاسم دون اللفظ ودون المعنى فتفطن (١) قال الاسنوي « وتعبيره بقوله ان اشترك معناه غير مستقيم الخ » أقول مراد المصنف ان اشترك معناه بين الافراد الخارجية أو الذهبية بإمكان صدقه عليها كما فى البدخشي وعلى هذا لا يوجد كلبي لم تقع فيه الشركة لان الشركة اما ان تقع فى الذهن وفى الخارج كالحیوان والانسان والكاتب او لم تقع فى الخارج لكنها وقعت فى الذهن سواء أمكن الوقوع ولم يقع او استحال الوقوع كالاله ولولا وقوع الشركة فى الافراد الذهبية لم يكن هناك حاجة لاثبات الوحدة بالبرهان العقلى والسسمى غير ان التمثيل لما لم تقع فيه الشركة مع امكانها بالشمس انما هو باعتبار ما كان عليه علماء الهيئة من اليونان وتبعمهم فيه علماء الهيئة الاسلاميون لاشتهارها بينهم واما الآن فقد تبين ان هناك شمساً كثيرة جداً مثل شمسنا هذه واكبر منها وعلى هذا فالشمس كلبي اشترك معناه فى كثير من شمس موجودة فى الخارج وفى آية الفرقان من القرآن اشارة الى ذلك كما بيناه فى كتابنا تنبيه العقول الانسانية الى ما فى آيات القرآن من العلوم الكونية والعمرائية فراجع لتقف على حقيقة الحال

(٢) قال الاسنوي « ان استوى معناه فى افراد الخ » اى استوى من حيث صدقه عليها وصدقه عليها متعدد لاختلاف فيه فيمكن فيه الاستواء بخلاف المعنى والافراد فانه لا يمكن فيهما الاستواء اما نفس المعنى فواحد لاستواء فيه واما الافراد فلا استواء فيها لاختلافها وسبب استواء صدقه عليها استواء

الافراد لا يزيد على الآخر في الحيوانية والناطقة وسمي متواطئاً لانه متوافق^(١) يقال تواطأ فلان وفلان أي اتفقا وان اختلف^(٢) فهو المشكك سواء كان اختلافه بالوجوب والامكان كالوجود فانه واجب في الباري ممكن في غيره أو بالاستغناء والافتقار كالوجود يطلق على الاجسام مع استغنائها عن المحل وعلى الاعراض مع افتقارها اليه أو بالزيادة والنقصان كالنور فانه في الشمس أكثر منه في السراج . والمفهوم من قول المصنف ان تفاوت اختصاصه بهذا الاخير وليس كذلك وسمي مشككا لانه يشكك الناظر فيه هل هو متواطئ لكون الحقيقة واحدة أو مشترك لما بينهما من الاختلاف . * فائدة * قال ابن التلمساني لاحقيقة للمشكك لان ما حصل به الاختلاف ان دخل في التسمية كان اللفظ مشتركا^(٣) وان لم يدخل بل وضع للقدر المشترك فهو المتواطئ . وأجاب

حصصه فيها ثم ان التواطؤ يتحقق في المشتقات والمبادئ كالانسان بالنسبة الى افراده والانسانية بالنسبة الى افرادها الحصصية بخلاف التشكيك فانه يتحقق في المشتقات فقط لان المبادئ لا أفراد لها سوى الحصص والكلي بالنسبة الى افراده الحصصية نوع والنوع ذاتي ولا تشكيك في الذاتيات والالكان الناقص خارجا عن الماهية فلا تشكيك في المبادئ . والحاصل ان التشكيك انما هو في اتصاف الافراد بالعوارض هذا هو المختار من نزاع طويل

(١) قال الاسنوى « لانه متوافق » اي توافق افراد معناه فيه اي معناه الكلي وانما اضفنا التوافق فيه للافراد دون الصدق لان افراد الصدق متوافقة مطلقا مع التساوى او لا

(٢) قال الاسنوى « وان اختلف معناه في افراده الخ » وحينئذ يوجب اختلاف صدق المشتق منه عليها بان يكون اولى بالصدق على بعضها من بعض لكي ينتزع منه امثال الاضعف فان معنى كون احد الفردين اشد كونه بحيث ينتزع العقل بمعونة الوهم منه امثال الاضعف ويحمله اليها واما نفس السواد الأشد أو البياض الأشد فلا تشكيك فيه ولازيادة عن الماهية لان الماهية هي الامر المطلق عن قيد الشدة والضعف والوحدة والكثرة

(٣) قال الاسنوى « ان دخل في التسمية كان اللفظ مشتركا الخ » عبارة السعد

القرافي بأن كلا من المتواطىء والمشكك موضوع للقدر المشترك ولكن الاختلاف ان كان بأمور من جنس المسمى فهو المصطلح على تسميته بالمشكك^(١)

الامر الزائد الذى به التفاوت ان كان مأخوذاً في مفهوم المشكك فلا اشتراك فيه للأفراد لانه يوجد في الاشد دون الاضعف وان لم يكن مأخوذاً فيه فلا تفاوت بين الافراد في ذلك المعنى مثلاً ان كان مفهوم البياض هو اللون المفرق للبصر مع الخصوصية التي في النتائج فلا اشتراك للعام به وان كان مجرد اللون المفرق فالشكل فيه سواء والجواب انه مأخوذ في ماهية الفرد الذى يصدق عليه المشكك كبياض النتائج لا في نفس مفهوم المشكك اه وهو حسن بخلاف ما هنا فاننا اذا بنينا على دخوله فلا اشتراك الا ان يراد انه مشترك لفظي . وأما جواب القرافي فخالصه ان الموضوع له اللفظ هو القدر المشترك والخصوصيات خارجة عنه معتبر دخولها في ماهيات الافراد فيحصل بها التفاوت والتشكيك باعتبار ذلك هو بمعنى كلام السعد المتقدم

(١) قال الاسنوى « ولكن الاختلاف ان كان بأمور من جنس المسمى الى آخره » جملة من جنس المسمى لا من المسمى يقتضى صريحاً انه خارج عنه وهو كذلك لانه مقيد والمسمى الماهية المطلقة وقوله وان كان بأمور خارجة عن مسمى الخ يقتضى دخول ما قبله وهو كذلك لكن باعتبار التجريد عن القيد الخلاف نحو الذكورة فليس كذلك والحاصل ان الامور اذا كانت من جنس المسمى تدخل فيه عند تجردها من قيد الاضافة الى النتائج مثلاً لانها حينئذ تدخل في الماهية المطلقة وأما باعتبارها مقيدة بالاضافة فهي خارجة عن المسمى بخلاف نحو الذكورة والانوثة فانها خارجة عن المسمى بالكيفية وعن الماهية المطلقة ومن هذا تعلم ان المشكك بمعنى تفاوت نفس المسمى وهو الماهية المطلقة في افرادها لاحقيقة له وانما اصطلاحوا على ان ما كان التفاوت فيه بأمور من جنس المسمى يسمى مشككاً لان العقل ينتزع بمعونة الوهم من الاشد امثال الاضعف ويحلله اليها وأما نفس الماهية المطلقة التي هي المسمى فلا تشكيك فيها ولا زيادة كما سبق بخلاف ماذا كانت الزيادة بأمور خارجة وليست من جنس المسمى فانهم اصطلاحوا

وان كان بأمر خارجة عن مسماه كالذكورة والانوثة والعلم والجهل فهو المصطلح على تسميته بالمتواطىء . وقوله « وجنس » يريد أن الكلى ان دل على ذات غير معينة كالفرس والانسان والعلم والسواد وغير ذلك مما دل على نفس الماهية فهو الجنس أى اسم الجنس كما قال فى الحصول ومختصراته وهذا التعريف ينتقض بعلم الجنس^(١) كاسامة للاسد وجمالة للشعلب فانه يدل على ذات غير معينة تقول رأيت جمالة أى ثعلباً مع انه ليس باسم جنس بل علم جنس حتى يعامل فى اللفظ. معاملة الاعلام كالاتداء به ووقوع الحال منه فى الفصيح ومنع صرفه ان انضمت اليه علة أخرى فهو وارد على هذا بخصوصه وعلى أصل التقسيم لكونه أمهله منه والفرق بين اسم الجنس وعلم الجنس أن الوضع فرع التصور فاذا استحضر الواضع صورة الاسد ليضع لها فتلك الصورة الكائنة فى ذهنه هى جزئية^(٢) بالنسبة الى مطلق

على تسميته متواطئاً لان العقل لا يمكنه ان يتزع من الذكورة امثالها فى الاثى ولا من الانوثة امثالها فى الذكر

(١) قال الاسنوى « وهذا التعريف ينتقض بعلم الجنس » اعترض وجيه وكذا وروده على أصل التقسيم ولذلك قال فى جمع الجوامع استيفاء للانقسام والعلم ما وضع لمعين لا يتناول غيره فان كان التعيين خارجياً فعلم الشخص والا فعلم الجنس وان وضع للماهية من حيث هى فاسم جنس اه فعلم الجنس كما قال شارحه المحلى هو ما وضع لمعين فى الذهن أى ملاحظ الوجود فيه كاسامة علم للسبع أو للماهية الحاضرة فى الذهن واسم الجنس ما وضع للماهية من حيث هى أى من غير تعيين فى الخارج أو فى الذهن والدليل على اعتبار التعيين فى علم الجنس اجراء الاحكام اللفظية لعلم الشخص عليه

(٢) قال الاسنوى « فتلك الصورة الكائنة فى ذهنه الى آخره » هو بمعنى قول الجلال هو ما وضع لمعين أى ملاحظ الوجود فيه فان مناه ما لوحظ تعيينه والتعيين هو التشخيص وهو الوجود فى الذهن على النحو الخاص كما نص عليه عبد الحكيم على المطول فعلم الجنس ما وضع لمبنى لوحظ تعيينه أى وجوده على النحو الخاص فى ذهن السامع وهذا القدر لا يوجد فى اسم الجنس فاقتربا

صورة الاسد فان هذه الصورة واقعة لهذا الشخص في هذا الزمان ومثلها يقع في زمان آخر وفي ذهن شخص آخر والجميع يشترك في مطلق صورة الاسد فهذه الصورة جزئية من مطلق صورة الاسد فان وضع لها من حيث خصوصها فهو علم الجنس أو من حيث عمومها فهو اسم الجنس . اذا تقرر هذا فنقول اسم الجنس هو الموضوع للحقيقة الذهنية من حيث هي وعلم الجنس هو الموضوع للحقيقة من حيث هي متخصصة في الذهن وعلم الشخص هو الموضوع للحقيقة بقيد التشخص الخارجى . وقوله «ومشتق» أى وان دل على ذى صفة معينة أى صاحب صفة معينة فهو المشتق كالأسود والفارس قال ابن السكيت وهو من كان على حافر سواء كان فرسا أو حمارا . وقال عمارة لا أقول لصاحب الحمار فارس ولكن حمار حكاه الجوهري . قال وأما الركب فهو من كان على بعير خاصة . ولقائل أن يقول اذا كان الفارس يطلق عليهما فلا يحسن تمثيل المصنف به للصفة المعينة . قال في المحصول والاسود ونحوه من المشتقات يدل على ذات ما متصفة بالسواد (١) وأما

افتراقا واضحا فقوله ومثلها يقع في زمان آخر وفي ذهن شخص آخر أى سامع آخر وهكذا فهو موضوع للماهية من حيث خصوصها أى وجودها على النحو الخاص في ذهن السامع كما سبق

(١) قال الاسنوى « قال في المحصول والاسود ونحوه من المشتقات يدل الى آخره » أقول هذه المسئلة خلافية فقال فريق ان الاسود ونحوه من المشتقات تدل على مطلق الذات لا على خصوصية الذات من كونه جسما أو غيره واستدل على ذلك ان قولنا الاسود جسم كلام مفيد ولو كان الاسود يدل على خصوصية الذات من كونها جسما لكان الجسم ذاتيا للاسود والذاتى بين الثبوت لما هو ذاتى له والجسم على هذا التقدير صار ذاتيا للاسود لدخوله فيه واعترض هذا بأن الذاتى انما يكون ثبوته بينا لولوحظ الكل مفصلا وهو ممنوع ههنا فالاسود المعقول مجملا ليس ثبوت ذاتياته له بينا قال صاحب مسلم الثبوت فى الحاشية ولا يبعد ان يقرر هكذا لو كان خصوص الجسم داخلا فى الاسود لكان جملة عليه فى مرتبة التفصيل غير مفيد هذا لكن لا يخلو عن نوع شبهة

خصوص تلك الذات من كونها جسما أو غير جسم فلا لأنه يصح أن تقول الاسود جسم فلو كان مفهوم الاسود أنه جسم ذو سواد لكان كقولك الجسم ذو السواد جسم وهو فاسد ولو كان مفهومه انه غير جسم لكان نقضا نعم قد يعلم ذلك بطريق الالتزام . ﴿ فائدة ﴾ الكلي على ثلاثة أقسام : طبيعي ومنطقي وعقلي . فالانسان مثلا فيه حصة من الحيوانية فاذا أطلقنا عليه أنه كلى فهنا ثلاث اعتبارات : أحدها أن يراد به الحصة التي شارك بها الانسان غيره فهذا هو الكلي الطبيعي وهو موجود

فان لاخصم ان يمنع بطلان اللازم فهو لا يخلو عن منع الملازمة ان لوحظ الكل مجلا وعن منع بطلان اللازم ان لوحظ منفصلا اه وقال جلال الدين الدواني ان المشتق لا يدل على الذات اصلا لا تاما ولا خاصا فعنى الجسم اسود الجسم له سواد لا أنه جسم له السواد حتى يلاحظ الجسم مرتين مرة موضوعا ومرة في المحمول ولا معناه ايضا ذات له السواد فانه لا يفهم منه ذلك اصلا لكن هذا المعنى البسيط يلزمه ذات له السواد لا انه عينه وهذا المعنى البسيط له فردان الجسم وهو يصدق عليه صدقا عرضيا لكونه متعلقا به علاقة مخصوصة بها ينسب وجوده اليه ويقال انه هو وفرد آخر يصدق هو عليه صدقا ذاتيا فانه تمام حقيقته فان السواد اسود بنفسه والفرق بينهما بالاطلاق والتقييد وهو الذي قال فيه هذا المحقق اذا اخذ هذا المفهوم لا بشرط شيء كان مفهوم اسود عرضيا واذا اخذ بشرط لاشيء كان عرضيا وعين السواد واذا أخذ بشرط المحل كان الثوب الاسود ومقصوده انه على هذا التقرير يحصل هذا المقيد لانه يكون عين المحل ويتحد معه كيف وقد عرفت ان اتحاد الاثنين باطل مطلقا وكيف يتفوه به امثال هذا المحقق . هذا تقرير كلامه على وجه يوافق مرامه ولكنه خالف في ذلك السواد الاعظم من العلماء فكان قوله دعوى نظرية في مقابلة مقاله السواد الاعظم فلا تسمع من غير دليل واما انه معنى بسيط فسلم لكن لم لا يجوز ان يكون اجمال هذا المركب اي ذات له السواد وهذا الاحتمال لا بد لنفيه من دليل وما قال انه لا يفهم منه ذات له السواد ان اراد هذا المفصل فسلم ولا يلزم منه المطلوب وان اراد اجماله فمنوع انه غير منقسم بل هذا المعنى البسيط الذي ادعاه

في الخارج فانه جزء الانسان الموجود وجزء الموجود موجود^(١). والثاني أن يراد به أنه غير مانع من الشركة فهذا هو الكلّي المنطقي وهذا لا وجود له لعدم تماهيه. والثالث أن يراد به الامر ان معا الحصة التي يشارك بها الانسان غيره مع كونه غير مانع من الشركة وهذا أيضا لا وجود له لاشتماله على ما لا يتناهى^(٢). وذهب أفلاطون الى وجوده وقد ذكر الامام تقسيمات أخر في الكلّي كاتقسامه الى الجنس والنوع

هو اجمال لاغير. كذا يؤخذ من شرح المسلم مع زيادة للايضاح. وقد رجح مذهب الدواني صاحب المسلم فقال هو الاشبه واستدل له بما رده شراحه فارجم اليه ان شئت ولذلك اعرض المحققون عن مذهب الدواني

(١) قال الاسنوي « فهذا هو الكلّي الطبيعي وهو موجود في الخارج فانه جزء الانسان الى آخره » الحق ان الكلّي الطبيعي هي الماهية لا بشرط شيء كما تقدم عن السعد وليس وجودها في الخارج لانها جزء انسان قال السعد والحق وجودها في الخارج لكن لا من حيث كونها جزءا من الجزئيات المحققة على ما هو رأي الاكثر الا آخر ما قدمناه فان أراد الاسنوي يقول جزء الانسان الموجود في الخارج الانسان بمعنى الماهية النوعية لا بشرط شيء فالكلّي الطبيعي عينه لا جزؤه وان اراد الجزئي الخاجي فالكلّي الطبيعي ايضا عينه لا جزؤه لان المشخصات ليست داخله في حقيقة الكلّي الطبيعي فالكلّي الطبيعي موجود في الخارج من حيث انه يوجد شيء يصدق عليه ويكون عينه بحسب الخارج وان تغيرا بحسب المفهوم

(٢) قال الاسنوي « والثالث أن يراد به الامر ان معا - الى أن قال - وهذا أيضا لا وجود له الى آخره » أقول متى كان الثالث يراد به الامر ان معا الماهية بشرط لا شيء والماهية بشرط شيء كان معنى ذلك انه للقدر المشترك وهو الماهية لا بشرط شيء وهذا بعينه هو الكلّي الطبيعي على ما هو التحقيق. وكلام الاسنوي مبني على ان الكلّي الطبيعي موجود في الخارج من حيث كونه جزءا من الجزئيات وهو خلاف التحقيق والتحقيق انه ليس معنا الا الكلّي المنطقي وهو الماهية بشرط لا شيء وهو ذهني محض والكلّي الطبيعي وهو الماهية

وأمله المصنف هنا لذكره إياه في المصباح . وقوله « وجزئى ان لم يشترك » أى لم يشترك فى معناه كثيرون وهو قسيم لقوله أولا كلنى ان اشترك معناه . ثم ان الجزئى ان استقل بالدلالة أى كان لا يفتقر الى شىء يفسره فهو العلم كزبد وان لم يستقل فهو المضمركا أنا وأنت لان المضمركات لا بد لها من شىء يفسرها . وفى كلامه نظر من وجوه : أحدها أن عدم الاستقلال موجود فى أسماء الاشارة والاسماء الموصولة وغيرها مع أنها ليست بمضمرات ^(١) . الثانى أن هذا التقسيم كله فى

لا بشرط شىء وأما الماعية بشرط شىء فهى الفرد وهى أحد فردى الماهية لا بشرط شىء كما ان الماهية بشرط لا شىء هى الفرد الآخر للماهية لا بشرط شىء وأما الكلى الذى هو بمعنى الحصة التى شارك بها الانسان مثلا غيره فليس المراد من ذلك ان الكلى موجود فى الخارج من حيث انه جزء للانسان مثلا بل معنى ذلك ان القدر المشترك الذى هو الماهية لا بشرط شىء وهو الكلى الطبيعى أيضا يوجد شىء تصدق هى عليه ويكون عينه بحسب الخارج ومعنى الاشتراك فى الحصاص وهو ما يسمى بالعموم فى اسم الجنس هو ما قاله السيد الشريف فى حاشية شرح المطالع أن يعرض للشىء فى الدهن نسبة واحدة متشابهة الى امور متعددة يحملها العقل على واحدة واحدة منها وليس المراد الشركة الحقيقية لان المرسم فى نفس شخصية يمتنع أن يكون هو بعينه مشتركا بين امور عدة ومثله فى عبد الحكيم فى بعض تأليفه

(١) قال الاسنوى « وفى كلامه نظر من وجوه أحدها ان عدم الاستقلال الى آخره » وأقول قال البدخنى قال المدقق فى إيضاح المفصل : المضمرة ما وضع لمدلوله بقرينة غير الاشارة فان ضمير المتكلم والمخاطب والغائب إنما يتعين مدلولها بقرينة التكلم والمخاطب وتقدم الذكر فعنى عدم استقلاله غير ما هو فى الحرف لان احتياج تشخيص المدلول باحدى القرائن لا يستلزم أن يشترط فى افادة المعنى الافرادى ذكر متعلقه قال الفترى وينتقض بالمعرف بلام العهد لانه وضع لمدلوله بقرينة غير الاشارة . أقول الاسم الداخلى عليه اللام لا يدل الا على مسماه بلا قرينة والعهد به مستفاد من اللام ولو سلم فرجع لام العهد الى الاشارة انتهى

الاسم وقد تقدم ان الاسم هو الذي يستقل بمعناه فكيف يقسم الى ما لا يستقل. الثالث أن عدم الاستقلال قد جعله أولاً واحداً للحرف فان اراد بالاستقلال الاول غير ما اراد بالاستقلال الثاني فليبين. ﴿فائدة﴾ ذهب الاكثرون الى أن المضمير جزئى كما ذهب اليه المصنف ^(١) واحتجوا بان الكلي نكرة والمضمير

وبهذا تعلم الجواب عن الوجه الاول لان كلا من أسماء الاشارة والاسماء الموصولة وغيرها انما وضعت لمدلولاتها بقربينة الاشارة أو الصلة أو نحو ذلك لا بقربينة التكلم والخطاب وتقدم الذكر وكذلك تعلم الفرق بين عدم الاستقلال فى تلك الاسماء وبين عدم الاستقلال فى الحرف وبهذا تعلم أن الاستقلال الذى جعله حداً للحرف غير الاستقلال الثانى الذى أخذه فى تقسيم الاسم. وأما الجواب عن الثانى فالاسم مستقل باستقلال يقابل عدم الاستقلال الحرفى فلا ينافى انه قد يكون منه ما هو غير مستقل بمعنى آخر كما سمعت غير ان اراد عدم الاستقلال فى تعريفى الحرف والمضمير مع كونه مشتركاً بين مختلفين من غير قربينة ظاهرة مما لا يناسب التعريفات فان كان مراد الاسنوى مؤاخذه المصنف فى التعريف فله وجه وان كان مراده طلب الفرق بين استقلال المضمير وغيره من الاسماء التى ليست مستقلة وبين الاستقلال الحرفى فقد علمته وعلى كل حال فالمصنف لا يزال عليه مؤاخذه فى التعريف المأخوذ من التقسيم. ولذلك قال تاج الدين السبكي فى تكملة الابهاج تنجماً لتعريف المضمير واما أن لا يستقل فى ذلك بل يحتاج الى قربينة تكلم أو خطاب أو غيبة. ثم اعترض على المصنف بما اعترض به الاسنوى لبيان ان تعريف المضمير بحسب ظاهر المصنف غير مانع. وأما تقسيم الاسم الى مستقل وغير مستقل وجعله عدم الاستقلال رسماً فى الحرف الى آخره فقد علمت الفرق بين الامرين فلو أن المصنف استوفى تعريف المضمير على الوجه الذى أشار اليه تاج الدين السبكي لم يرد عليه شئ والله أعلم

(١) قال الاسنوى «فائدة ذهب الاكثرون الى أن المضمير جزئى كما ذهب اليه المصنف الى آخره» أقول اعلم أن ماسوى العلم لما كان تميّنه مستفاداً من خارج هو القربينة كما سبق كان فيه نوع عموم فلا يخلو اما أن يقال انها موضوعة لمفهومات

أعرف المعارف فلا يكون كلياً وبأنه لو كان كلياً لما دل على الشخص المعين لأن الدال على الأعم غير دال على الأخص . ونقل القرافي في شرح المحصول وشرح كلية بشرط استعمالها في الجزئيات المعينة عند السامع واليه ذهب المتقدمون والسعد . واما أن يقال انها موضوعة لتلك الجزئيات لكن بملاحظة أمر كلي آلة للوضع فالوضع عام والموضوع له خاص . واليه ذهب المتأخرون كالقاضي عضد الدين والسيد الشريف والجلال المحلى على جمع الجوامع . وان الوضع في المعارف أعم من الافرادى كما في سوى المعرف باللام والنساء والتركيبي والمنزل منزلة الافرادى كما في المعرف باللام فان لام التعريف وضع لمفهوم كلى هو تعين مدخوله بشرط الاستعمال في الجزئيات أو لتلك الجزئيات على اختلاف الرأيين واسم الجنس موضوع لمعناه اعنى الماهية أو الفرد المنتشر على اختلاف الرأيين والمجموع موضوع بالوضع التركيبى أو المنزل منزلة الافرادى المعين عند السامع هو مفهوم مدخوله أو حصة منه بشرط الاستعمال في الجزئيات أو لتلك الجزئيات فالمعرف بلام الجنس مثلاً من حيث انه معرف بلام الجنس موضوع للمفهوم الكلى وهو مفهوم مدخوله المعين عند السامع بشرط الاستعمال في الجزئيات أو لتلك الجزئيات أعنى هذا المفهوم وذاك العهد وكذا العهد غاية الامر ان الجزئيات هنا أمور كلية وهى جزئيات اضافية بالنظر الى اندراجها تحت ذلك المفهوم فمفهوم مدخولها عند السامع أى معنى هذا التركيب أمر كلى تحته مفاهيم كلية أيضاً لمفهوم الانسان والفرس والحمار الى غير ذلك . فالمفهوم الكلى اما موضوع له أو آلة لوضع تلك المفاهيم . والحاصل ان كل تركيب عرف بلام الجنس وضع مع استحضار ذلك الكل بآلة كلية هى مطلق تركيب عرف بلام الجنس لمفهوم المدخول المعين بشرط الاستعمال في الجزئيات أو لتلك الجزئيات اعنى المفاهيم المندرجة تحته ففرق بين آلة الاستحضار والموضوع له وكما ان لفظ ذا فى زيد هذا قيل انها وضعت لمفهوم المشار اليه فى ذاته قبيل حمله على زيد ثم انحصر فيه بعد حمله فكذلك لفظ الرجل فى قول جاء الرجل وضع للمفهوم فى ذاته من حيث انه مفرد من افراد المعرف بلام الجنس فانه من حيث تلك الحيثية ليس خاصاً بـرجل

التنقيح عن الاقلين أنه كلي وقال انه الصحيح . وقال الاصفهاني في شرح
المحصل انه الاشبه وهذا القول هو الصواب لان أنا وأنت وهو صادق على
مالا يتناهى فكيف يكون جزئيا . وأيضا فان مدلولاتها لاتتمين الا بقربنة

ولا بامرأة . هذا هو تحقيق ما قاله عبد الحكيم في حاشية المطول ولذلك قال
صاحب جرم الجوامع وشرحه للمجلى والعلم ما أى لفظ وضع لمعين خرج النكرة
لا يتناول أى اللفظ غيره أى غير المعين خرج ما عدا العلم من أقسام المعرفة فان
كلا منها وضع لمعين وهو أى جزئى يستعمل فيه ويتناول غيره بدلا عنه فانت
مثلا وضع لما يستعمل فيه من أى جزئى ويتناول جزئيا آخر بدله وهلم وكذا
الباقي انتهى أى باقى أقسام المعارف المغايرة للعلم فاشار الى انها كلها موضوعة
لتلك الجزئيات لكن بملاحظة أمر كلى آلة للوضع فالوضع عام والموضوع له خاص
كما هو مذهب المتأخرين وهو الذى جرى عليه البيضاوى هنا وذلك لان المعترفى
المعارف كلها هو التعمين عند السامع لا الواضع ولا المستعمل لان المعانى كلها
بالنسبة للواضع متساوية سواء النكرة والمعرفة ضرورة ان الوضع لشيء يقتضى
تعيينه والمستعمل يورد الكلام ملاحظا فيه حال المخاطب وبنى على ذلك علماء
المعانى النكات المقتضية لا يراد المسند اليه معرفة مع اختلاف طرق التعريف .
وبالجملة كون المعترف التعمين عند السامع صرح به عبد الحكيم والسعد وصاحب
الفوائد الغياثية الا ترى الى قولهم حقيقة التعريف الاشارة الى ما يعرفه المخاطب
أشار الجلال بقوله وهو أى جزئى يستعمل فيه ويتناول غيره بدلا عنه الى أن كون
أنا وأنت ونحوها من الضمائر بل ومن سائر المعارف صادق على مالا يتناهى لا يمنع
من كون الضمائر وأسماء الاشارة وأسماء الموصولات وسائر المعارف جزئيات
ظاية الامر ان بعضها جزئيات حقيقية وبعضها جزئيات اضافية كما قدمناه فلوجه
لقول الاسنوى فكيف يكون جزئيا لانا نقول له كان جزئيا لانه وضع لمعين
والمعترف بحسب السامع وفي الضمائر وأسماء الاشارة لا يكرن المعين بحسب السامع
الا جزئيا

بمخلاف الأعلام^(١). وعلى هذا فانا موضوع لمفهوم المتكلم وأنت لمفهوم المخاطب وهو لمفهوم الغائب^(٢). وأما استدلالهم بالوجهين فمعهما جواب واحد وهو أن افادة اللفظ للشخص المعين له سببان^(٣): أحدهما وضع اللفظ له بخصوصه كالاعلام. والثاني أن يوضع لقدر مشترك ولكن ينحصر في شخص

(١) قال الاسنوى «وأيضاً فان مدلولاتها لا تنتمي الا بقريضة بمخلاف الاعلام» أقول قد اتفقوا جميعاً على أن تعين ما عدا العلم مستفاد من خارج ولذلك كان فيه نوع عموم وبناء على هذا وكونها معارف تدل على جزئى معين عند السامع اتفاقاً كان لهم طريقان طريق المتقدمين وهي أنها موضوعة لمفهومات كلية بشرط استعمالها في الجزئيات المعينة عند السامع وطريق المتأخرين وهي أنها موضوعة لتلك الجزئيات لكن بملاحظة أمر كل آلة للوضع فالوضع عام والموضوع له خاص كما قدمنا فالطريقان متفقان على أنها انما تستعمل في الجزئيات ومتى كان كذلك فالأقرب أن تكون موضوعة لما تستعمل فيه بملاحظة أمر كل آلة للوضع كما هو طريقة المتأخرين وعلى كل حال فلا وجه لقول الاسنوى وهذا القول هو الصواب بمد أن علمت أنهما طريقان متفقان في المآل على شيء واحد هو الاستعمال في الجزئى غاية الأمر أن طريقة المتقدمين تجمل الاستعمال في الجزئى شرطاً في الوضع وطريقة المتأخرين تجمل الجزئى الذى يستعمل فيه هو نفس الموضوع له

(٢) قال الاسنوى «وعلى هذا فانا موضوع المفهوم المتكلم الى آخره» قد علمت ان أنا وان كانت موضوعة لمفهوم المتكلم لكن بشرط استعماله في جزئى معين عند السامع وكذا يقال في أنت وهو

(٣) قال الاسنوى «واما استدلالهم بالوجهين فمعهما جواب واحد وهو أن افادة اللفظ للشخص المعين الى آخره» حاصل هذا الجواب أنها موضوعة لمفهومات كلية بشرط استعمالها في الجزئيات كما يرشد الى ذلك قول أبى حيان أنها كليات وضعا جزئيات استعمالاً وهو مذهب المتقدمين ولكن قد علمت أن المعتبر في المعارف هو التعين عند السامع ولا شك أنها انما كانت معارف باعتبار دلالتها

معين فيفهم الشخص لخصر المسمى فيه لالوضع اللفظ له بخصوصه كفهم
الكوكب المعين من لفظ الشمس وان كان كليا وكذلك القول أيضا فيما عدا العلم
من المعارف كاسم الاشارة والموصول والمعرف بأل . ولهذا قال شيخنا أبو
حيان الذي نختاره أنها كليات وضما جزئيات استعمالا

قال « تقسيم آخر * اللفظ والمعنى اما أن يتحدا وهو المنفرد أو يتكثرا
وهي المتباينة تفاضلت معانيها كالسواد والبياض أو تواصلت كالسيف والصارم
والناطق والفصيح أو تكثر اللفظ واتحد المعنى وهي المترادفة أو بالعكس فان

على ذلك المتعين والمعين عند السامع هو الجزئي ولذلك ورد عليهم أنها لو كانت
كليات وضما جزئيات استعمالا لكانت مستعملة في غير ما وضعت له فتكون
مجازات لا حقيقة لها لانها لم تستعمل فيما وضعت له وهو المفهومات الكلية بل
قد استعملت من أول الامر في الجزئيات التي لم توضع لها مع أنهم صرحوا بأن
المجازات التي لا حقيقة لها نادرة الوجود ولو كان الامر كما قالوا لما احتاجوا الى
أمثلة نادرة بلا حقيقة والواقع ليس كذلك بل الاتفاق على أنها حينما استعملت
في الجزئيات تكون حقيقة ولذلك قال عبد الحكيم جوابا عن هذا الاعتراض ان
المراد بقولهم انها موضوعة لمفهوم كلي مستعملة في جزئي من جزئياته انها
موضوعة له من حيث تحققه في جزئي من جزئياته لا لذلك المفهوم من حيث
هو فيكون استعماله في الجزئي حقيقة وفي المفهوم من حيث هو مجازاً فلا
خلاف بين الرأيين اه ومن ذلك يتبين لك أنه لا وجه لتصويب رأى ونحظة
رأى آخر لعدم الخلاف في الحقيقة وانا لو أخذنا بظاهر كلام المتقدمين ولم نؤوله
بما اختاره أبو حيان من أنها كليات وضما جزئيات استعمالا بمعنى أنها موضوعة
للمفهوم الكلي من حيث تحققه في جزئي من جزئياته وهو ما استعمل فيه لكان
قول المتأخرين الذي اختاره المصنف هو الصواب وما اختاره القراني والاصفهاني
هو الخطأ لما يلزم عليه من المحذور السابق من مخالفته لما اتفقوا عليه من أنه
حقيقة في الجزئي الذي يتعين عند السامع ولا يكون كذلك الا اذا كان موضوعا
له بالوضع العام فتفطن لتعرف الرجال بالحق

وضع لكل فمشترك والا فان نقل لعلاقة واشتهر في الثاني سمي بالنسبة الى الاول منقولاً عنه والى الثاني منقولاً اليه والا حقيقة ومجاز والثلاثة الاول المتحددة المعنى نصوص وأما الباقية فالمتساوى الدلالة مجمل والراجح ظاهر والمرجوح مؤول والمشارك بين النص والظاهر المحكم وبين الجمل والمؤول المتشابه « أفول هذا تقسيم آخر للفظ باعتبار وحدته وتعددده ووحدة المعنى وتعددده فيكون تقسيماً له باعتبار ما يعرض له ولهذا أخره عن التقسيم الاول المعقود للتقسيم الذاتى كما تقدم بيانه. وحاصله أن اللفظ والمعنى على أقسام أربعة لانهما إما أن يتحداً أو يتكثرا أو يتكرر اللفظ مع اتحاد المعنى أو عكسه * الاول أن يتحد اللفظ والمعنى كلفظ الله فانه واحد ومدلوله واحد ويسمى هذا بالمنفرد لا تفراد لفظه بمعناه . وقال الامام وهذا هو التقسيم الى جزئى وكلي ^(١) * الثانى

(١) قال الاسنوى « وهذا هو التقسيم الى جزئى وكلي » وقال البدخشي فان اتحدا فاللفظ اما كلي أو جزئى الى آخر ما مر ولذا لم يتعرض لتقسيمه هنا انتهى . وقال تاج الدين السبكي وسمى هذا بالمنفرد لا تفراد لفظه بمعناه وهو ينقسم الى كلي وجزئى على ما مر فى التقسيم السابق ولما كان يمكن أن يندرج التقسيم الى كلي وجزئى وما يتبعه مما تقدم فى هذا التقسيم بدون حاجة الى افراده بتقسيم خاص صنع صاحب جمع الجوامع ذلك وجمع التقسيمين فى تقسيم واحد مع الايجاز ووضوح المراد فقال اللفظ والمعنى ان اتحدا فان منع تصور معناه الشركة فجزئى والا فكلى متواطىء ان استوى مشكك ان تفاوت وان تمددا فتباين وان اتحد المعنى دون اللفظ فترادف وعكسه ان كان حقيقة فهما فمشترك والا حقيقة ومجاز انتهى . فأشار الى أنه متى تعدد اللفظ والمعنى كان أحد اللفظين مثلاً مع الآخر متبايناً لتباين معناها وهذا صادق بأن تتفاضل المعاني أو تتواصل وأشار بقوله وعكسه وهو أن يتحد اللفظ ويتعدد المعنى كأن يكون للفظ الواحد معنيين أو أكثر ان كان اللفظ حقيقة فهما الى آخره الى أنه متى كان حقيقة فى كل واحد من المعنيين أو المعاني فهو المشترك وان لم يكن حقيقة فى كل واحد من المعنيين أو المعاني حقيقة ومجاز واستغنى عن قول البيضاوى فان نقل

أن يتكرر اللفظ ويتكرر المعنى كالسواد والبياض وتسمى بالالفاظ المتباينة لان كل واحد منها مبين للآخر أى مخالف له فى معناه . ثم ان الالفاظ المتباينة قد تكون معانيها متفاصلة أى لا تجتمع كما مثلناه وكالاسود للانسان والفرس وقد تكون متواصلة أى يمكن اجتماعها اما بان يكون أحدهما اسما للذات والآخر صفة لها كالسيف والصارم فان السيف اسم للذات المعروفة سواء كانت كالة أم لا والصارم مدلوله الشديد القطع فهما متباينان وقد يجتمعان فى سيف فاطع واما أن يكون أحدهما صفة والآخر صفة للصفة كالناطق والفصيح فان الناطق صفة للانسان مع أن الناطق قد يكون فصيحاً وقد لا يكون فالفصيح صفة للناطق واذا قلت زيد متكلم فصيح فقد اجتمعت الثلاثة وكذلك اذا كان مدلول أحدهما جزءاً من مدلول الآخر كالحيوان والانسان ولم يذكره المصنف * الثالث أن يتكرر اللفظ ويتحد المعنى فتسمى تلك الالفاظ مترادفة سواء كانا من لغة واحدة أم من

لعلاقة واشتهر فى الثانى الى آخره لان كونه منقولاً عنه أو اليه لا يترتب عليه فائدة للاصولى الذى يضع قواعد يبنى عليها استنباط الفقه لانه ان نقل بحيث صار حقيقة فيما نقل اليه كما هو حقيقة فيما نقل عنه فهو مشترك وتفاذى عن الاعتراض الوارد على قول البيضاوى والا فحقيقة ومجاز من أن المجاز قد يكون مشتهراً أيضاً فلا يحسن التقابل بين قوله فان نقل لعلاقة واشتهر الى آخره وبين قوله والا فحقيقة ومجاز ويتفاذى أيضاً عما اعترضوا به على البيضاوى من انه لم يذكر القسم الذى نقل لا لعلاقة سواء سميناه مرتجلاً كما يقول فى المحصول اولم نسبه بذلك كما يقول القرافي فان هذا القسم داخل فى قسم المشترك على تقسيم صاحب جمع الجوامع ولم يدخل فى قسم من الاقسام التى ذكرها المصنف ولذلك قال الاسنوى ولم يذكر المصنف هذا القسم اه وقوله ولعله لهذا السبب لا يصلح عذراً للمصنف فى عدم ذكره لان هذا القسم موجود على كل حال سواء سميناه مرتجلاً أو لم نسبه كما قلنا وهو كثير ويتفاذى أيضاً عما أورده الاسنوى من أن اشتراط المناسبة فى المنقول مردود فان كثيراً من المنقولات لا مناسبة بينها وبين المنقول عنها

لغتين كلغة العرب ولغة الفرس مثلا والترادف مأخوذ من الريدف وهو ركوب
 اثنتين دابة واحدة * الرابع أن يكون اللفظ واحداً والمعنى كثيراً فان وضع لكل
 أى لكل واحد من تلك المعاني فهو المشترك كالقرء الموضوع للطهر والحيض وفي
 كثير من النسخ فان وضع لكل بال المعرفة وهو منقوض باسماه الاعداد فان
 العشرة مثلا موضوعة لكل الافراد ومع ذلك ليست مشتركة لانها ليست
 موضوعة لكل منها وكذلك لفظ البلمة الموضوع للسواد والبياض الا أن يقال
 لانسلم أن المعنى متعدد بل واحد وهو المجموع أو يقال أراد بالكل الكل
 العددي كما تقدم بسطه في تقسيم الدلالة فيصح على أن تعريف كل ممتنع من
 جهة اللغة وان لم يوضع لكل واحد بل وضع لمعنى ثم نقل الى غيره نظر فان
 كان لا ملافة قال في الحصول فهو المرجل واستشكله القراني بان المرجل في
 الاصطلاح هو اللفظ المخترع أى لم يتقدم له وضع قال وأما تفسيره بما قاله الامام
 فغير معروف ولم يذكر المصنف هذا التقسيم ولعله لهذا السبب وان نقل لملافة
 فان اشتهر في الثاني أى بحيث صار فيه أغلب من الاول كما قال في الحصول وذلك
 كالصلاة سمي بالنسبة الى المعنى الاول منقولا عنه وبالنسبة الى الثاني منقولا اليه
 اما شرعياً أو عرفياً تاماً أو خاصاً بحسب الناقلين كما سيأتي إيضاحه وتمثيله في حد
 المجاز . واعلم أن اشتراط المناسبة في المنقول مردود فان كثيراً من المنقولات
 لا مناسبة بينها وبين المنقول عنها ألا ترى أن الجوهر لغة هو الشيء النفيس ثم نقله
 المتكلمون الى قسم العرض وهو القائم بنفسه وان كان في غاية الخسة . وأجاب
 الاصفهاني في شرح الحصول بأن القيام بنفسه تقاسة وهو ضعيف وان لم يشتهر
 في الثاني كالاسد فهو حقيقة بالنسبة الى الاول وهو الحيوان المقترس مجاز
 بالنسبة الى الثاني وهو الرجل الشجاع . وعلم من هذا أن المجاز عند المصنف غير
 موضوع وسيأتي ما يخالفه^(١) وهذا التقسيم مردود لان المجاز أيضاً قد يكون أشهر

(١) قال الاسنوي « وعلم من هذا أن المجاز عند المصنف غير موضوع الى
 آخره » وقال التاج السبكي في تكملة الابهاج ومنها أن كلامه ناطق بان المجاز
 موضوع وسوف يأتي ما يخالفه اه وعبارته تنافي عبارة الاسنوي ولعل في

من الحقيقة وهي المسئلة المعروفة بالحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح وسيأتي .
وأيضاً فالوضع على حدته لا يكنى في اطلاق لفظ الحقيقة على المعنى الاول بل لا بد
من الاستعمال وكذا في المجاز أيضاً ^(١) وقوله «والثلاث الاول» أى متحد اللفظ
والمعنى ومتكثير اللفظ والمعنى ومتكثير اللفظ متحد المعنى فإنها نصوص لان
كلا منها يدل على معنى لا يحتمل غيره وهذا هو معنى النص . وسمى بذلك لان
النص في اللغة على ما حكاه الجوهري وغيره هو بلوغ الشيء منتهاه وغايته ^(٢)

احدى العبارتين سقطاً أو زيادة وعلى كل حال فالخيار أن المجاز موضوع بالوضع
النوعى لا الشخصى ولعل الخلاف لفظى

(١) قال الاسنوى « وأيضاً فالوضع على حدته لا يكنى في اطلاق لفظ الحقيقة
على المعنى الاول بل لا بد من الاستعمال وكذا في المجاز أيضاً » هذا الاعتراض
لا وجه له لان كل الاقسام أقسام للفظ المستعمل لانه هو الذى ينقسم الى جزئى
وكلى وعلم شخص وعلم جنس واسم جنس وغير ذلك مما سبق

(٢) قال الاسنوى « وسمى بذلك لان النص في اللغة على ما حكاه
الجوهري وغيره هو بلوغ الشيء منتهاه وغايته الى آخره » وقال التاج السبكي
سمى به لارتفاعه على غيره من الالفاظ في الدلالة من قولهم نصت الظبية جيدها
اذا رفعتة ومنه منصة العروس وقد جمع الشيخ تقي الدين بن دقيق العيد رضى
الله عنه في شرح العنوان الاصطلاحات في النص فقال هي ثلاث أحدها أن لا
يحتمل اللفظ الامعنى واحداً الثانى اصطلاح الفقهاء وهو اللفظ الذى دلالاته
قوية الظهور قلت وهو الذى مشى عليه الامام والمصنف في القياس كما سينتهى
الشرح اليه ان شاء الله تعالى الثالث اصطلاح الجدليين فان كثيراً من متأخريهم
يريدون بالنص مجرد لفظ الكتاب والسنة انتهى مع حذف ما لا حاجة لنا به .
وكلا المأخذين في التسمية صحيح لغة وسيأتى في أقسام النظم بيان اصطلاح
الحنفية في النص والظاهر وباقى الاقسام وانما لم يتعرض المصنف وغيره للمجازين
مع أنه يجوز أن يتجاوز في اللفظ من غير أن يكون له معنى حقيقى كما هو المختار
قال الجلال المحلى كانه لان هذا القسم لم يثبت وجوده اه والمراد بهذا القسم

وهذه الالفاظ كذلك لانها في الدرجة الغاية والمرتبة النهائية من وجوه الدلالة . واحترز بقوله المتحددة المعنى عن القرء والعين والجون فانها متباينة مع أنها ليست بنصوص لان كل لفظ منها مشترك بين معان . وكذلك الالفاظ المترادفة قد تكون مشتركة أيضا كلفظ العين والذهب . وقوله « وأما الباقية » أى الاقسام الداخلة في كون اللفظ واحدا والمعنى كثير وهو المشترك والمنقول عنه والمنقول اليه والحقيقة والمجاز فانها تنقسم الى مجمل وظاهر ومؤول وذلك لان اللفظ ان كانت دلالاته على تلك المعانى بالسوية كالقرء والعين وغيرهما من الالفاظ المشتركة فهو المجمل مأخوذ من الجمل بفتح الجيم واسكان الميم وهو الاختلاط كما حكاه القرافى فسمي بذلك لاختلاط المراد بغيره وسيأتى أن قوله تعالى « ان الله يأمركم أن تذبجوا بقرة - وآتوا حقه يوم حصاده » وغير ذلك من الجملات فلا يكون محصورا في المشترك . وان كانت دلالاته على بعض المعانى أرجح من بعض سمي بالنسبة الى الراجح ظاهرا وبالنسبة الى المرجوح مؤولا لكونه يؤول الى الظهور عند افتران الدليل به فالمنقول لعلاقة ولم يشتهر كالاسد دلالاته على الاول ظاهرة وعلى الثانى مؤولة فان اشتهر وهو المسمى بالمنقول كالصلاة فهو على العكس . وقوله « والمشارك » يعنى ان النص والظاهر مشتركان في الرجحان الا أن النص فيه رجحان بلا احتمال لغيره كاسماء الاعداد والظاهر فيه رجحان مع احتمال كدلالة اللفظ على المعنى الحقيقي فالتقدير المشترك بينهما من الرجحان يسمى المحكم فالمحكم جنس لنوعين النص والظاهر . ثم ان الجمل والمؤول مشتركان في أن كلا منهما يفيد معناه افادة غير راجحة الا أن المؤول مرجوح أيضا والمجمل ليس مرجوحا بل مساويا فالتقدير المشترك بينهما من عدم الرجحان يسمى بالمتشابه فهو جنس لنوعين الجمل والمؤول وهذا الاصطلاح مأخوذ من قوله تعالى « فيه آيات كونهما مجازين من غير سبق حقيقة وأما المجازان مع سبق الحقيقة فتايتان كما في قول الشاعر:

اذا نزل السماء بأرض قوم رعيناه وان كانوا غضابا
فان الغيث والنبات معنيين مجازيان مع كون السماء لها حقيقة وهو الجرم

محكات هن أم الكتاب وأخر متشابهات»

قال «تقسيم آخر مدلول اللفظ اما معنى أو لفظ مفرد أو مركب مستعمل أو مهمل نحو الفرس والكلمة وأسماء الحروف والخبر والهديان والمركب صيغ الافهام فان أفاد بالذات طلبا فالطلب للماهية استفهام وللتحصيل مع الاستملاء أمر ومع التساوى التماس ومع التسفل سؤال والافتحتمل التصديق والتكذيب خبر وغيره تنبيه ويندرج فيه التني والترجي والقسم والنداء» أقول مدلول اللفظ قد يكون معنى وقد يكون لفظا فان كان لفظا فقد يكون مفردا وقد يكون مركبا وكل منهما قد يكون مستعملا وقد يكون مهملا ومجموع ذلك خمسة أقسام وقد ذكرها المصنف بأمثلتها من باب الف والنشر * الاول أن يكون المدلول معنى أى شيئا ليس بلفظ كالفرس وزيد وهذا هو الذى تقدم انقسامه الى جزئى وكلئ * الثانى أن يكون المدلول لفظا مفردا مستعملا كالكلمة فان مدلولها لفظ وضع لمعنى مفرد وهو الاسم والفعل والحرف * الثالث أن يكون المدلول لفظا مفردا مهملا كاسماء حروف الهجاء الأتري ان حروف ضرب وهى ضه وره وبه لم توضع لمعنى مع ان كلا منها قد وضع له اسم فللاول الضاد وللثانى الراء وللثالث الباء هكذا ذكره سيبويه ونقله عن الخليل فافهمه واجتنب غيره من التقريرات . والهاء اللاحقة لضه وبه وره هى هاء السكت * الرابع أن يكون المدلول لفظا مركبا مستعملا نحو الخبر فان مدلوله لفظ مركب موضوع كقمام زيد * الخامس أن يكون المدلول لفظاً مركبا مهملا . قال الامام والاشبه أنه غير موجود لان الفرض من التركيب هو الافادة وجزم به فى المنتخب وتبعه على ذلك صاحب الحاصل والتحصيل . وهو ضعيف فان ما قالوه دليل على أن المهمل غير موضوع لا على أنه لم يوضع له اسم لاجرم أن المصنف خالفهم وزاد على ذلك فمثل له بالهديان فانه لفظ مدلوله لفظ مركب مهمل وهو مصدر هذى بالذال المعجمة قال الجوهري تقول هذى فى منطقته يهذى ويهذو هذوا وهذيانا . وقوله « والمركب صيغ للافهام » لما

المخصوص ويمكن أن يدخل هذا القسم فى قوله والا حقيقة ومجاز أى مثلا بقرينة قوله قبل فى المعنيين مثلا فينئذ يشمل المجازين

فرغ من تقسيم المفرد شرع في تقسيم المركب ولا شك أن المتكلم انما صاغ المركب من المفردات وألفه منها لأفهام الغير ما في ضميره فتارة يفيد طلبا وتارة يفيد غير ذلك فان أفاد طلبا بذاته نظر فان كان الطلب للماهية أى لذكرها كما قال في المحصول فهو الاستفهام كقولك ما حقيقة الانسان وهل قام زيد وهذا التقدير الذى ذكره لادليل عليه في كلام المصنف مع أنه لا بد منه^(١) والايرد الامر لكونه طلبا للماهية أيضا . والمصنف تبع في ذلك صاحب الحاصل . وانما سمي بالاستفهام لانه طلب للفهم كاستعطى اذا طلب أن يعطى له اذ السين دالة على الطلب لكن الطلب في الحقيقة انما هو بالاداة^(٢) كهل ومتى فاطلاق الاستفهام والطلب على اللفظ المركب من باب اطلاق اسم الجزء على الكل وان كان الطلب لتحصيل الماهية فان كان مع الاستعلاء على المطلوب منه أى طلب منه بغلظة ورفع صوت لا تخضع وتذال فهو الامر وان كان مع التساوى فهو الالتماس كطلب الشخص من نظيره

(١) قال الاسنوى « وهذا التقدير لادليل عليه في كلام المصنف مع أنه لا بد منه الى آخره » وذلك بأن يقال فالطلب لذكر الماهية وأقول ان مقابلة قوله فالطلب للماهية وقوله والتحصيل الذى معناه وطلب تحصيل الماهية قرينة على خروج غير الامر لانه يدل على أن المراد بطلب الماهية في الاستفهام هو الطلب بغير التحصيل وكون هذا التقدير الذى ذكره لا دليل عليه في كلام المصنف غير مسلم لوجود الدليل وهو المقابلة بين الطلبين لكن بقي ان الاستفهام كما يطلب به الماهية يطلب به الوصف على ما صرح به السكاكي كما يقال ما زيد وجوابه الكريم وقد يطلب به وجود الشيء كقولك هل الحركة موجودة وقد يطلب به مجرد شرح الاسم بمعنى بيان معناه اللغوى كقولك ما العنقاء وغير ذلك قال البدخشى اللهم الا اذا تعسف في تفسير الماهية بما يشمل الكل اه لكن هذا لا يتناسب التعريف الذى يؤخذ من التقسيم

(٢) قال الاسنوى « لكن الطلب في الحقيقة انما هو بالاداة الى آخره » أقول ان الطلب الحقيقى وان كان بالاداة التى هى « هل » لكن انما تقيده بواسطة ما تعلق به لانه معنى جزئى غير مستقل كما سبق

وان كان مع التسفل أى التذلل فهو السؤال كقول العبد اللهم اغفر لى . وقوله بالذات يعنى بالوضع ومنهم من يعبر عنه بقوله افادة أولية والكل بمعنى واحد . واحترز به المصنف عما يفيد الطلب باللازم كقولك أنا طالب منك أن تذكر حقيقة الإنسان وان تسقى الماء وأن لا تفعل كذا فانه لا يسمى الاول استفهاما ولا الثانى أمرا ولا الثالث نهيا بل هى اخبارات وكذلك التمتى والترجى والقسم والنداء تقييد أيضا للطلب باللازم. وهذا الذى قرره فيه نظر من وجوه منها أنه مناقض للمذكور فى الاوامر والنواهى حيث قال ويفسدهما أى ويفسد اشتراط العلو والاستعلاء^(١) * ومنها أنه خلط مذهبا بمذهب فان التساوى ليس قسيما للاستعلاء والتسفل بل للعلو وهو أن يكون الطالب أعلى مرتبة كما سيأتى فى باب الاوامر والنواهى لركنه قلد الامام فى ذلك^(٢) * ومنها أنه أهمل الطلب للترك تبعاً لصاحب الحاصل^(٣) وهو وارد على التقسيم وقد ذكره الامام وغيره وقالوا انه

(١) قال الاسنوي « منها أنه مناقض للمذكور فى الاوامر والنواهى حيث قال ويفسدهما الى آخره » أقول قد اعترض الفخرى على المصنف بمثل هذا وأجاب عنه البدخشى انه أراد بالامر هنا ما هو عند أهل العرف ولا خفاء فى اشتراط الاستعلاء فيه حينئذ لالعلو لان الأعلى رتبة اذا قال لسيدة افعل استعلاء يقال انه أمر ولذا ينسب الى سوء الادب وأراد بالامر فى باب الامر ما هو عند أهل العربية وهم يسمون الكل أمرا ان كان طالب الفعل منها ونهيا ان كان طلب الكف

(٢) قال الاسنوي « ومنها أنه خلط مذهبا بمذهب فان التساوى ليس قسيما للاستعلاء والتسفل بل للعلو وهو أن يكون الطالب أعلى مرتبة الى آخره » أقول لا شك أن التساوى يقابل الاستعلاء على المطلوب بالمعنى الذى قدمه هو قريبا كما يقابل التسفل أى التذلل لان التساوى عدم الاستعلاء وعدم التسفل فهو طلب خال عنهما والامر طلب مع الاستعلاء والسؤال طلب مع التذلل وسيأتى لهذا الكلام تنمة فى مبحث الاوامر والنواهى

(٣) قال الاسنوي « ومنها أنه أهمل الطلب للترك تبعاً لصاحب الحاصل

ينقسم الى الاقسام الثلاثة المذكورة في طلب التحصيل لكنه مع الاستعلاء يسمى نهياً. وقوله «والا» أى وان لم ينفذ بالذات طلباً وذلك بان لا يدل على طلب أصلاً كقيام زيد أو يدل عليه لكن لا بالذات كقولك أنا طالب منك كذا ومنه المنى وغيره مما تقدم فينظر فيه فان كان محتملاً للتصديق والتكذيب فهو الخبر كقولنا قام زيد. وانما عدل المصنف عن الصدق والكذب الى التصديق والتكذيب لان الصدق مطابقة الواقع والكذب عدم مطابقتها ونحن نجد من الاخبار ما لا يحتمل الكذب كخبر الصادق وقولنا محمد رسول الله وما لا يحتمل الصدق كقول القائل مسيلة صادق مع أن كل ذلك يحتمل التصديق والتكذيب لان التصديق هو كونه يصح من جهة اللغة أن يقال لقائله صدق وكذلك التكذيب وقد وقع ذلك فالؤمن صدق خبر الله تعالى والكافر كذبه وهذا الحد الذى ذكره المصنف للخبر قد ذكره الامام في المحصول هنا وجزم به ثم انه أعاده في باب الاخبار وقال انه حد ردى لان التصديق والتكذيب عبارة عن الاخبار عن كون الخبر صدقاً أو كذباً فتعريفه به دورى^(١) ثم قال والحق أن الخبر تصوره ضرورى لا يحتاج الى حد ولا رسم. وقوله

الى آخره «أقول ناتزم أن النهى داخل فى الامر لما تقدم أن النهى عن الشيء أمر بضده روما للاختصار

(١) قال الاسنوى «وقال انه حد ردى لان التصديق والتكذيب عبارة عن الاخبار الى آخره» أقول قال البديشى رد السكاكى تعريف الخبر بمثله بلزوم الدور بمرتبتين لتوقف معرفة الخبر حينئذ على معرفة التصديق والتكذيب الموقوفة على معرفة الصدق والكذب وهى على معرفة الخبر اذ الاولان النسبة الى الصدق والكذب وهما الخبر عن الشيء على ما هو به والجواب أن الخبر المعروف هو الكلام المخبر به والخبر المأخوذ فى الصدق والكذب بمعنى الاخبار بدليل تمديته بمن ومن ذلك تعلم جواب الاعتراض على ما قاله المصنف تبعاً للامام فلا رداءة فى هذا الحد ولذلك لم يعول المصنف على ما قال الامام فى باب الاخبار

« وغيره تنبيه » أى غير محتمل التصديق والتكذيب هو التنبيه أى نهت به على مقصودك وقال في المحصول سمي به تمييزا له عن غيره . قال وأنواعه تعلم بالاستقراء لا بالحصر وتندرج فيه الاربعة التى ذكرها المصنف . والفرق بين التنى والترجى أن الترجى لا يكون الا فى الممكنات كقولك لعـل زيدا يقدم والتنى يكون فيهما كقولك ليت الشباب يعود . واعلم أن قولنا أنا طالب كذا لم يصرح المصنف بكونه داخلا فى قسم الخبر أو التنبيه وفيه نظر (١)

(١) قال الاسنوى «واعلم أن قولنا أنا طالب كذا لم يصرح المصنف الى آخره» أقول قال البدخشى وانما قال يندرج دون أن يقال وهو الترجى الخ اشارة الى اندراج غيرها فيه كفعلى المدح والذم وفعل التمجب وصيغ العقود وأفعال المقاربة وما هو مصدر برب وكـم الخبرية وغير ذلك ولهذا بطل كلام الفنري من أن حصر التنبيه فى الاربعة بالاستقراء لا العقل فدخل كل ما لا يـحتمل الصدق والكذب ويدل على الطلب باللازم لا بالوضع كقولك انا طالب منك أن تذكر حقيقة الانسان الى آخر ما قدمه الاسنوي نفسه فكيف يقول لم يصرح المصنف بكونه داخلا فى قسم الخبر أو التنبيه مع تصريحه بانه لا يـحتمل التصديق ولا التكذيب ويدل على الطلب باللازم لا بالوضع وأشار المصنف الى شمول التنبيه الى كل ما كان كذلك وصرح بأحصاره فى الاربعة بقوله ويندرج دون أن يقول وهو الترجى الى آخره ولا ينافى ذلك قول الامام وأنواعه تعلم بالاستقراء لا بالحصر لان عبارة الامام لا تفيد حصر الانواع فى الاربعة بخلاف عبارة الفنري حيث قال ان حصر التنبيه فى الاربعة بالاستقراء (تنبيه) قال البدخشى ويراد بالمركب الكلام وبالفهام ما يصح السكوت عليه والا لم يصح الحصر لوجود قسم آخر كالمركب الاضافى والوصفى اه وانما كان المراد كذلك لان الاصولى انما يحتاج الى المركب المفيد فائدة يصح السكوت عليها وهذا غير متحقق فى المركب الاضافى والوصفى

قال: الفصل الثالث - في الاشتقاق

وهو رد لفظ الى لفظ آخر لموافقته له في حروفه الاصلية ومناسبته في المعنى ^(١) ولا بد من تغيير زيادة أو نقصان حرف أو حركة أو كليهما أو زياده أحدهما ونقصانه أو نقصان الآخر أو زيادته أو نقصانه زيادة الآخر ونقصانه أو زيادتهما ونقصانهما نحو كاذب وانصر وضارب وخف وضرب على مذهب الكوفيين وغلى ومسلمات وحذر وعاد ونبت واضرب وخاف وعد وكل وارم» أقول ذكر المصنف في هذا الفصل حد الاشتقاق ثم أنساه ثم أحكامه . فالاشتقاق في اللغة هو الاقتطاع وأما في الاصطلاح ففيه حدود أشهرها حد الميداني ونقله الامام عنه فقال هو أن تجد بين اللفظين تناسبا في المعنى والتركيب فترد أحدهما الى الآخر وارتضاه الامام وأتباعه . ويعترض عليه بأن الاشتقاق ليس هو نفس الوجدان حتى تقول هو أن تجد أى وجدانك بل الاشتقاق هو الرد عند الوجدان كما تظن له المصنف فلذلك أصلحه كما تراه وهو من محاسن كلامه لكنه يقتضى أن الاشتقاق فعل الشخص حتى يعدم بعده ^(٢) وفيه نظر . وأيضا فإن المعدول والتصغير ونحوهما قد يردان على الحد .

(١) قال المصنف « الفصل الثالث في الاشتقاق وهو رد الخ » المراد من الاشتقاق هنا هو الاشتقاق الصغير لانه هو المتبادر عند الاطلاق دون الكبير والاكبر فخرج بقوله لموافقته له في الحروف الاصلية الاشتقاق الاكبر لانه اعتبر فيه مناسبة الحروف النوعية والمخرج مع عدم الموافقة في جميع الحروف الاصول والمراد أيضا بموافقته في الحروف الاصلية موافقته فيها على ترتيبها فيخرج الاشتقاق الكبير فانه اعتبر فيه الموافقة في الحروف الاصلية مع عدم الترتيب ولذلك قال الجلي شرحا لقول جمع الجوامع « والحروف الاصلية » بان تكون فيها على ترتيب واحد كما في الناطق من النطق اه

(٢) قال الاسنوى « لكنه يقتضى ان الاشتقاق فعل الشخص الخ » قلت هو كذلك لان المقصود تعريف الاشتقاق من حيث قيامه بالفاعل كما قيد الجلال

والاشتقاق أربعة أركان تأتي في كلام المصنف : الاول المشتق والثاني المشتق منه والثالث الموافقة في الحروف الاصلية والمناسبة في المعنى والرابع التغيير . فقوله رد لفظ دخل فيه الاسم والفعل وهذا هو الركن الاول وهو المشتق وقوله الى لفظ آخر أراد به المشتق منه وهو الركن الثاني ويؤخذ منه أيضا الركن الثالث وهو التغيير لانه لو اتنى التغيير بينهما لم يصدق عليه انه لفظ آخر بل هو هو ودخل فيه أيضا الاسم والفعل كما قلنا في الاول وإنما أتى بذلك أعنى باللفظ فيهما لصدقه على كل فرد بحيث لا يخرج منه شيء وعلى كل مذهب أيضا فانه لو قال رد فعل الى اسم لكان يرد عليه اشتقاق الاسم من الاسم كضارب ومضروب وضراب وغيرهما فانها مشتقات من الضرب الذي هو المصدر ويرد

الحلى بذلك في شرحه على جمع الجوامع قوله مسألة الاشتقاق فقال من حيث قيامه بالفاعل رد لفظ الى لفظ آخر الخ وفسر الجلال رد اللفظ الى آخر الذي هو وصف للفاعل بان يحكم بان الاول مأخوذ من الثاني أو فرع منه اه للاشارة الى ان اللفظين المردود منه واليه موجودان قبل وجود الرد فكان تعريفنا للاشتقاق باعتبار العلم فلذلك فسر الرد بالحكم به الذي هو ادراك ان النسبة واقعة اولاً كما هو الحق . والحاصل ان الاشتقاق تارة يعرف من حيث العلم به وتارة من حيث فعله فنلاحظ الاعتبار الاول قال في تعريفه كما حده الميداني ان تجرد بين اللفظين تناسبا فترد أحدهما الى الآخر ومن لاحظ الاعتبار الثاني قال في تعريفه هو اقتطاع لفظ من آخر موافق له فيما ذكر والمصنف كصاحب جمع الجوامع عرفه باعتبار العلم ويفسر الرد في كلامه بالحكم به لينبه ان اللفظين المردود منه واليه موجودان قبل وجود الرد بمعنى الحكم بان الاول مأخوذ من الثاني وفرع منه وبهذا تعلم انه لا فرق بين تعريف المصنف وتعريف الميداني من جهة ان كلا منهما تعريف باعتبار العلم وان قول الميداني فترد احدهما الى الآخر معناه فتحكم بان الاول مأخوذ من الثاني وفرع عنه فلا وجه للاعتراض على الميداني الابان تعريف المصنف أوجز ولا وجه أيضا لقول الاسنوي لكنه يقتضى ان الاشتقاق فعل الشخص الخ لما قلناه من قبل

عليه أنه مختص بمذهب البصريين فان الكوفيين يخالفونهم ويقولون بأن المصادر والصفات مشتقة من الافعال ولو عكس فقال رد اسم الى فعل لما كان ينطبق على رأى البصريين ولو قال رد الاسم الى الاسم لما كان يصح على رأى الكوفيين ويرد عليه الفعل على رأى البصريين ولو قال رد فعل الى فعل لكان باطلا بالاجماع . وقوله « لموافقته له في حروفه الاصلية » هو الركن الرابع واحترز به عن الالفاظ المتوافقة في المعنى وهى المترادفة كالبر والقمح وانما قيد الحروف بكونها أصلية للاحتراز عن الزوائد فان الاختلاف فيها لا يضر كضرب وضارب ولم يشترط في الحروف الاصلية أن تكون موجودة لانه ربما حذف بعضها لما منع كحذف من الخوف وقوله ومناسبته في المعنى هو من تنمة الركن الرابع واحترز عن مثل اللحم والملح والحلم فان كلا منها يوافق الآخر في حروفه الاصلية ومع ذلك فلا اشتقاق بينها لانتهاء المناسبة في المعنى لتباين مدلولاتها . وقوله « ولا بد من تغيير » أى بين اللفظين لانه فسره بقوله بزيادة أو نقصان والتغيير بذلك انما هو من جهة اللفظ . نعم يحصل التغيير الممنوى بطريق التبع ولك أن تقول هرب هربا لا تغيير فيه وكذلك طلب وجلب وحلب وغيرها الا أن يقال ان حركة الاعراب ساقطة الاعتبار في الاشتقاق لعدم استقرارها ولأنها طارئة على الصيغة بخلاف حركة البناء . أو يقال ان التغيير حاصل ولكن في التقدير فيقدر حذف الفتحة التي في آخر المصدر والائتان بفتحة أخرى في آخر الفعل فالفتحة غير الفتحة (١) ويدل على التباين أن احدهما ليعامل والاخرى لغير عامل وقد ذكر سيبويه نظير ذلك في جنب فانه قدر زوال ضمة النون التي فيه في حال اطلاقه على المفرد كقولك رجل جنب والائتان بغيرها حال اطلاقه على الجمع كقوله تعالى « وان كنتم جنبا » وحصر الامام التغيير في تسعة أقسام فقط ولم يمثل لها فقال التغيير اما بحرف أو بحركة أو بهما معا . وكل واحد من الثلاثة اما أن يكون بالزيادة أو بالنقصان أو بهما صارت تسعة . ثم قال وهذه هي الاقسام الممكنة منها وعلى اللغوى طاب ما وجد من أمثلتها وأما المصنف فانه زاد عليه ستة أقسام فجعلها

(١) قال الاسنوى « او يقال ان التغيير حاصل ولكن في التقدير فيقدر

خسة عشر ومثل لها لكن بأمثلة في كثير منها نظر كما سيأتي . وهذه الاقسام
منها اربعة فيها تغيير واحد ثم ستة فيها تغييران ثم اربعة تلى هذه الستة فيها
ثلاث تغييرات والقسم الخامس عشر فيه أربع تغييرات وستقف عليه واضحا . وقوله
«زيادة أو نقصان حرف أو حركة أو كليهما» دخل فيه ستة أقسام أربعة تغييرها
فرادى واثنان ثنائيان فان قوله زيادة ليس هو منونابل مضافاً الى حرف
وحركة وكليهما وكذلك نقصان مضاف الى الثلاثة أيضا فتكون ستة أقسام :
الاول زيادة الحرف . الثاني زيادة الحركة . الثالث زيادتهما معا وكذلك النقصان
وقوله أو زيادة أحدهما ونقصانه أو نقصان الآخر تقديره أو زيادة أحدهما
ونقصانه أو زيادة أحدهما ونقصان الآخر فيدخل فيه أربعة أقسام ثنائية
أيضا فان زيادة أحدهما ونقصانه يدخل فيه زيادة الحرف ونقصانه وزيادة
الحركة ونقصانها ويدخل في زيادة أحدهما ونقصان الآخر قسمان أيضا زيادة
الحرف ونقصان الحركة وزيادة الحركة ونقصان الحرف . وقوله أو زيادته أو
نقصانه زيادة الآخر ونقصانه تقديره أو زيادة أحدهما مع زيادة الآخر
ونقصانه أو نقصان أحدهما مع زيادة الآخر ونقصانه فيدخل فيه أربعة أقسام
ثلاثية التغيير فان زيادة أحدهما مع زيادة الآخر ونقصانه يدخل فيه صورتان
احدهما زيادة الحرف مع زيادة الحركة ونقصانها والثانية زيادة الحركة مع زيادة
الحرف ونقصانه ويدخل أيضا في نقصان أحدهما مع زيادة الآخر ونقصانه
صورتان أيضا احدهما نقصان الحرف مع زيادة الحركة ونقصانها والثانية نقصان الحركة
مع زيادة الحرف ونقصانه . وقوله «أو زيادتهما ونقصانها» أي زيادة الحرف
والحركة معا ونقصان الحرف والحركة معا وهو قسم واحد رباعي التغيير وبه
تكملت الخمسة عشر . وقوله «نحو كاذب» شريح في مثل الاقسام السالفة ولنقدم
عليه أن المراد بزيادة الحرف مثلا ونقصانه إنما هو جنس الحرف سواء كان واحداً
أو أكثر وكذلك الحركة فان حركة الاعراب في الاعتداد بها نظر كما قدمناه
وكذلك همزة الوصل لسقوطها في الدرج . اذا علمت ذلك فلنذكر هذه المثل كما
حذف الفتحة التي في آخر المصدر الخ « هذا يدل على اعتبار حركتي الاعراب

ذكر هافان كان المثال صحيحا فلا كلام والا نهت عليه ثم ذكرت له مثالا صحيحا:
الاول زيادة الحرف فقط نحو كاذب من الكذب زيدت الالف بعد الكاف .
الثاني زيادة الحركة نحو نصر الماضي من النصر زيدت حركة الصاد . الثالث
زيادة الحرف والحركة جميعا نحو ضارب من الضرب زيدت الالف بعد الصاد
وزيدت أيضا حركة الراء . الرابع نقصان الحرف نحو خف فعل أمر للمذكر من
الخوف نقصت الواو وأما سكون الفاء بعد أن كانت متحركة فلم يعتبره المصنف
لانه نقصان الحركة الاعراب اذ لو اعتبره لكان نقصانا للحرف والحركة لكنه سيأتي
ما يخالفه في القسم العاشر فالاولى تمثيله بصهل اسم فاعل من الصهيل نقصت الياء
فقط . الخامس نقصان الحركة ومثل له المصنف بضرب ساكن الراء مصدرا من
ضرب الماضي نقصت حركة الراء لكن هذا انما يأتي على مذهب الكوفيين في
اشتقاقهم الاسم من الفعل كما نبه عليه المصنف فالاولى تمثيله بقولك سفر بسكون
الفاء من السفر نقصت فتحة الفاء قال الجوهري تقول سفرت أسفر سفورا أي
خرجت الى السفر فأنا سافر وجمعه سفر كصاحب وصحب وسفار كركاب .
السادس نقصان الحرف والحركة جميعا نحو غلى ماضيا من الغليان نقصت الالف
والنون ونقصت فتحة الياء وفي الاعتداد بسكون الياء نظر والاولى تمثيله بصب
اسم فاعل من الصبابة . السابع زياد الحرف ونقصانه ومثل له المصنف بمسلمات
زيدت الالف والتاء ونقصت تاء مسلمة وفي كون هذا مما نحن فيه نظر فان الجمع
لا يصدق عليه أنه مشتق من مفردة فالاولى تمثيله بقولك صاهل من الصهيل .
الثامن زيادة الحركة ونقصانها نحو حذر بكسر الدال اسم فاعل من الحذر حذفت
فتحة الدال وزيدت كسرتها . التاسع زيادة الحرف ونقصان الحركة مثل حاد
بالتشديد اسم فاعل من العدد زيدت الالف بعد العين ونقصت حركة الدال
الاولى للدغام * العاشر زيادة الحركة ونقصان الحرف ومثل له المصنف بقوله
نبت وهو ماض من النبت نقصت الالف وزيدت حركة وهي فتحة التاء وهذا
والبناء في التغير زيادة ونقصا ولو تقديرا وهذا مما يجعل اعتراض الاسنوي
على أمثلة المصنف لأهمية له لان الامثلة يكفي فيها ان تكون صحيحة ولو بوجه

إذا جعل البناء الطارىء من سكون أو حركة كزيادة على ما كان في المصدر وقد تقدم ما يخالفه في القسم الرابع فالأولى تمثيله بقولك رجع من الرجعى . الحادى عشر زيادة الحرف مع زيادة الحركة ونقصانها نحو اضرب من الضرب زيدت الألف للوصل وحركة الراء ونقصت حركة يالضاد وفى الاعتداد بهمزة الوصل نظر لسقوطها فى الدرج والأولى تمثيله بموعده من الوعد زيد فيه الميم وكسرة العين ونقصت منه فتحة الواو . الثانى عشر زيادة الحركة مع زيادة الحرف ونقصانها ومثل له المصنف بخاف وهو ماض من الخوف زيدت الألف وحركة الفاء وحذفت الواو وهذا بناء على أن لزوم الفتحة كزيادة حركة وفيه نظر كما قدمناه وأيضاً نليس فى الحروف هنا لازيادة ولا نقصان بل الواو نفسها انقلبت ألفاً لتحركها وافتتاح ما قبلها والأولى تمثيله بمكمل اسم فاعل أو مفعول من الكمال زيد فيه حرف وحركة وهما الميم الأولى وضمتهما ونقصت الألف . الثالث عشر نقصان الحرف مع زيادة الحركة ونقصانها ومثل له المصنف بقوله عد فعل أمر من الوعد نقصت الواو وحركة الدال وزيدت كسرة السين وفيه أيضاً النظر المتقدم فى حسابان حركة الأعراب والأولى تمثيله بقنط اسم فاعل من القنوط . الرابع عشر نقصان الحركة مع زيادة الحرف ونقصانها نحو كالت بتشديد اللام اسم فاعل من الكلال نقصت حركة اللام الأولى للادغام ونقصت الألف التى بين اللامين وزيدت ألف قبل اللامين . الخامس عشر زيادة الحرف والحركة معاً ونقصانها معاً نحو ارم من الرمى زيدت همزة الوصل والحركة الميم ونقصت الياء وحركة الراء والأولى اجتناب همزة الوصل لما تقدم والتمثيل بكامل من الكمال ولم يتعرض الآمدى ولا ابن الحاجب لتقسيم هذه المسئلة ولا لتمثيلها

قال « وأحكامه فى مسائل : الأولى شرط المشتق صدق أصله خلافاً لأبى على وابنه فانهما قالوا بعالمية الله تعالى دون علمه وعلاها فىنا به لنا أن الأصل جزؤه فلا يوجد دونه » أقول لما ذكر تعريف الاشتقاق وأقسام المشتق ذكر

خصوصاً وإن المناقشة فى المثال ليست من دأب الرجال وباقى الكلام فى هذا المقام واضح لا يحتاج إلى كلام

أحكامه في ثلاث مسائل الأولى شرط صدق المشتق أى سواء كان اسماً أو فعلاً صدق أصله وهو المشتق منه فلا يصدق ضارب مثلاً على ذات الا اذا صدق الضرب على تلك الذات وسواء كان الصدق في الماضي أو في الحال أو في الاستقبال كقوله تعالى انك ميت لكن هل يكون حقيقة أو مجازاً فيه تفصيل يأتي في المسألة الآتية ان شاء الله تعالى. ولقصد شمول الاقسام الثلاثة عبر المصنف بقوله صدق أصله اذ لو قال وجود أصله لكان يرد عليه اطلاقه باعتبار المستقبل^(١) فانه جائز قطعاً مع ان الاصل لم يوجد. وهذه المسألة وان كانت واضحة لكن ذكرها الاصوليون للرد بها على المعتزلة^(٢) فانهم ذهبوا الى مسألة

(١) قال الاسنوى « ولقصد شمول الاقسام الثلاثة عبر المصنف بقوله صدق أصله اذ لو قال وجود أصله لكان يرد عليه الخ » أقول ان كان صدق أصله بمعنى الحمل على ما صدق المشتق عليه فليس بمراد لان مبدأ الاشتقاق لا يصح حمله على ما صدق المشتق عليه وهو شيء له ذلك المبدأ كما هو ظاهر وان كان صدق أصله بمعنى حصوله فالحصول والوجود بمعنى واحد وهو القيام به ولذلك قال صاحب جمع الجوامع ومن لم يقم به وصف لم يحز أن يشتق له اسم خلافا للمعتزلة اه وعلى كل حال فهو اعم من كون الصدق بمعنى الحصول والقيام في الماضي أو الحال أو الاستقبال لان الاشتقاق في الاحوال الثلاثة انما هو باعتبار قيام الوصف لمن يشتق له من لفظه الاسم فراد المصنف بصدق أصله وجوده وحصوله بمعنى قيامه بمن يشتق له من لفظه الاسم وكون الاطلاق بعد ذلك حقيقة أو مجازاً فتلك مسألة أخرى فلا يرد على المصنف شيء مما قاله الاسنوى

(٢) قال الاسنوى « وهذه المسئلة وان كانت واضحة لكن ذكرها الاصوليون للرد بها على المعتزلة فانهم ذهبوا الخ » أقول قال في شرح المواقف قال المعتزلة ان ذاته تعالى ترتب عليه ما ترتب على ذات وصفة فلا يحتاج في انكشاف الاشياء الى صفة تقوم وكذلك القول في باقى الصفات ومرجمه الى نفي الصفات واثبات ثمراتها مرتبة على الذات وحدها فالعالمية ونحوها هي الثمرات وليست بصفات

خالفت هذه القاعدة كما ستعرفه . فنقول ذهب أبو علي الجبائي وابنه أبو هاشم
للاحقيقية ولا اعتبارية بل اضافة لا تقتضى ثبوت صفة اه . ومثله في شرح
المقاصد . نعم العالمية هي حال اثبتها أبو هاشم من المعتزلة والقاضي الباقلاني من
الاشاعرة ولم يثبتها سواهما كما في عبد الحكيم على الخيامي وقال السعد في حاشية
العضد ان المعتزلة يزعمون ان الخلق هو الموجود أو اتصاف العالم بالوجود
وهو قائم بالغير اذ لو كان هو التأثير القديم لتقدم العالم . قال ومبناه نفي كون
التكوين صفة حقيقية أزلية فيكون بها المكونات الحادثة في أوقاتها اه .
ومعنى ذلك هو ما صرح به الجلال في شرحه على جمع الجوامع ان المعتزلة
نفوا عن الله تعالى صفاته الذاتية كالعلم والقدرة ووافقوا على انه عالم قادر مثلا
لكن قالوا بذاته لا بصفات زائدة عليها متكلم لكن بمعنى انه خالق للكلام في
جسم كالشجرة التي سمع منها موسى عليه السلام بناء على ان الكلام ليس عندهم
الا الحروف والاصوات الممتنع اتصافه تعالى بها ففي الحقيقة لم يخالفوا فيما
هنا لان صفة الكلام بمعنى خلقه ثابتة له تعالى وبقية الصفات الذاتية لا يسمهم
نفيها لموافقهم على تنزيهه عن أضدادها وإنما ينفون زيادتها على الذات
ويزعمون انها نفس الذات مرتين ثماتها على الذات ككونه عالما قادراً
فروا بذلك من تعدد القدمات على أن تعدد القدمات انما هو محذور في
ذوات لا في ذات وصفات اه وأشار الجلال بذلك الى أن المعتزلة لا يخالفون في
هذه القاعدة ان وصف الشيء بالمشتق يقتضى وصفه بمبدأ الاشتقاق فلا يوصف
الله تعالى بالعالم الا لوصفه بالعالم ولا يوصف بالقادر الا لوصفه بالقدرة وهكذا
ولكن كل من العلم والقدرة ونحوهما من مبادئ المشتقات التي وصف بها الله تعالى
وسميت بصفات المعاني عندهم صفات اعتبارية لا وجود لها في الخارج سوى
وجود ذاته تعالى الذي هو منشأ انتزاعها فذاته تعالى باعتبار انها مبدأ انكشاف
معلوماته تسمى علما وباعتبار تخصيص الممكن ببعض ما يجوز عليه تسمى ارادة
وباعتبار التممكن من الفعل والترك تسمى قدرة وهكذا فهي من قسم
الاعتبارات التي الاتصاف بها انتزاعي وهو ما ينتزعه العقل عن الذات فهي

وغيرهما من المعتزلة الى نفى العلم عن الباري سبحانه وتعالى^(١) وكذلك الصفات التي اثبتها الاشعري كلها وهي ثمانية مجموعة في قول بعضهم :

حياة وعلم قدرة وارادة كلام وإبصار وسمع مع البقا

واعتمدوا في ذلك على شبهة سأذكرها في آخر المسألة ومع ذلك قالوا بما لم يه الله تعالى اى بكونه عالما والعالم مشتق من العلم فأطلقوا العالم وغيره من المشتقات على الله تعالى وانكروا حصول المشتق منه^(٢) مع ان العلة في العالمية هو حصول

الحقيقة لاشيء موجود غير الذات والتغاير الاعتبارى ليس الا في اعتبار المعتبر وواسطة في الفهم والتفهم لا واسطة في الثبوت والقسم الثانى الانصاف به حقيقى لانه وان كان عدما في الخارج كالاول لكن له هيئة في الخارج تدل عليه وذلك كاتصاف زيد بالعمى وهذه هى الاعتبارات التي ذهب اليها المحققون من المتكلمين والصوفية بناء على اثباتهم الحمية والعالمية والقادرية والمريدية وهى احوال ليست بموجودة ولا معدومة بل هى موجودة فى نفسها بوجود منشئها فى الاعيان معدومة غير موجودة بوجود مستقل غير وجود منشئها بل هذان الاعتباران لهما منشأ موجود فى الخارج وهما القسمان الصادقان من الاعتبارات . وهناك اعتبار آخر لا منشأ له فى الخارج كبحر من زئبق وهو الاعتبار الكاذب

(١) قال الاستوى « فنقول ذهب ابو على الجبائى وابنه ابو هاشم وغيرهما من المعتزلة الى نفى العلم عن البارى الخ » أقول قد علمت بما قدمناه ان المعتزلة لا ينفون صفة العلم وغيرها عن البارى جل شأنه وانما ينفون زيادتها على الذات وأنها موجودة بوجود زائد على وجود الذات ويقولون انها امور اعتبارية والانصاف بها انتزاعى فهى من القسم الاول وهو ما ينتزعه العقل عن الذات ويصف الذات به فهم يقولون بالعلم بمعنى الانكشاف المنتزع من الذات الاقدس والقدرة بمعنى التمكين من الفعل المنتزع من الذات الاقدس وهكذا

(٢) قال الاستوى « فأطلقوا العالم وغيره من المشتقات على الله تعالى وانكروا الخ » أقول قد علمت أنهم لم ينكروا حصول المشتق منه وانما قالوا

العلم وكذلك كل مشتق فان العلة في صحة اطلاقه وجود المشتق منه وقد عللوا العالمية التي فينا أي في المخلوقات بالعلم^(١) لكنهم قالوا ان ذاته تعالى اقتضت عالميته انه من الامور الاعتبارية الصادقة التي تنزح من الذات التي تنشأ عنها وهكذا سائر مبادئ الاشتقاق وهي المعاني المصدرية انما هي امور اعتبارية ليس لها وجود الا وجود منشئها وهو الذات الذي يتصف بها اتصافا انتزاعيا كما قلنا وقد علمت ان العالمية واخوانها انما هي نمرات مرتبة على الذات بالحديث الخاصة فالذات من حيث انكشاف المعلومات بها ولم وثرتها المترتبة عليها هي العالمية وهكذا فالصفات ليست عندهم من قبيل المعاني بل هي نفس الذات بالاعتبارات المتخصصة . قال النفطزاني في شرح المقائد زعموا أي المعتزلة والفلاسفة ان صفاته عين ذاته بمعنى ان ذاته تسمى باعتبار التعلق بالمعلومات طالما وبالمقدورات قادرا الى غير ذلك ثم قال ويلزمكم أي معاشر المعتزلة والفلاسفة كون العلم مثلا قدرة وحياة وعالميا وحيا وقادرا وصانعا ومعبودا للخلق وكون الواجب غير قائم بذاته الى غير ذلك من المحالات اه . غير ان قوله تسمى باعتبار التعلق بالمعلومات طالما لوقال علماء الخ كان اولي كما قاله من كتبوا عليه وقد ردوا قوله ويلزمكم كون العلم مثلا قدرة الخ بانهم انما يلزمهم ذلك لو ارادوا ان مفهوم الذات وكل الصفات واحد لانه المحال وهم لا يقولون به وانما يقولون ان الذات بالاعتبارات والحديث المختلفة فيرتب عليها ما يرتب على الصفات من عالمية ونحوها وأما قوله وكون الواجب غير قائم بذاته فقد ردوه أيضا بانه انما يلزم ذلك لو قالوا بعدم مغايرة العلم وباقي الصفات مفهوما للذات وانهم قالوا بان العلم والقدرة ونحوها موجودة بوجود مستقل وهي صفات غير قائمة بنفسها مع قولهم انها نفس الذات ولا تغايرها وكل هذا لا يقولون به بل يقولون ان الذات وصفاتها متحدة في الوجود ولا وجود الا وجود الذات الاقدس والصفات امور انتزاعية تغاير الذات مفهوما وبغاير بعضها بعضا كذلك في المفهوم فلا محذور .

(١) قال الاسنوي « وقد عللوا العالمية التي فينا اي في المخلوقات بالعلم الخ » قد

ولست معللة بالعلم لان عالميته واجبة والواجب لا يعمل بالغير بخلاف عالميتنا .
وقوله « لنا » أي دليلنا على امتناع اطلاق المشتق بدون المشتق منه ان الاصل
وهو المشتق منه جزء من المشتق ^(١) فان العالم مثلا مدلوله ذات قام بها العلم فلا
يصدق المشتق بدونه لان صدق المركب بدون جزئه محال وهذا الدليل انما يستقيم
على رأى البصريين من كون المصدر هو المشتق منه . أما شبهتهم في انكار الصفات
فقالوا لو اتصف البارى سبحانه وتعالى بها فان كانت حادثة لزم ان يكون البارى

علمت ان العلة واحدة مبناه الاتصاف بمبدأ الاشتقاق لافرق في ذلك بين عالميته
تعالى وقادريته وغيرها وبين عالميتنا وقادريتنا وغيرها وانما الفرق ان اتصاف
ذاته تعالى بمبادئ المشتقات التي هي صفاته وتحمل على ذاته فيقال عالم وقادر
ونحو ذلك اتصاف انتزاعي كما قلنا وان اتصافنا بمبادئ المشتقات التي هي صفاتنا
وتحمل على ذاتنا تارة يكون اتصافا انتزاعيا أيضا كالمعاني المصدرية التي هي
مبادئ المشتقات التي من هذا القبيل وتارة يكون اتصافا حقيقيا للاوصاف
الخارجية القائمة بذواتنا مثل السواد للأسود ونحو ذلك والمعزلة والفلاسفة
يقولون ان جميع مبادئ المشتقات التي يتصف بها الذات الاقدس من القسم الذي
اتصاف الذات به انتزاعي فقط كما قلنا وبهذا تعلم ان كلام الاسنوى ليس على
ما ينبغي

(١) قال الاسنوى « دليلنا على امتناع اطلاق المشتق بدون المشتق منه ان
الاصل وهو المشتق منه جزء الخ » أقول ان أراد انه جزء خارجا فليس ذلك
على عموم بل منه ما يكون جزءا من المفهوم فقط وأما في الخارج فلا بل هو
امر انتزاعي فقط لكنه انتزاعي صادق كما مر وان أراد انه جزء من المفهوم فهو
مسلم ولا يخالف في ذلك احد وانما الخلاف في ان هناك معنى في الخارج قام
بذات الموصوف الذي اشتق له الوصف من اسم مبدأ الاشتقاق اولا قالت
الفلاسفة والمعزلة في صفات الله تعالى لا بل كل الاتصاف بمبادئ اشتقاقها
اتصاف انتزاعي وفي صفات الخلق تارة وتارة

تعالى محلا للحوادث وان كانت قديمة لزم تعدد القدماء^(١) وقد قال تعالى « لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة » فن اثبت الذات مع الصفات الثمانية فقد اثبت تسمية أشياء وكان كفره أعظم من كفر النصارى بثلاث مرات وأما العالمية ونحوها فانها من النسب التي لا ثبوت لها في الخارج . وأجاب الامام في الاربعين وغيرها بأنها قديمة ولا امتناع في اثبات قدماء من صفات لذات واحدة والنصارى انما كفروا باثبات قدماء من ذوات . ثم قال في الاربعين أيضا وهذه الصفات ممكنة لذاتها واجبة الوجود لوجوب الذات . فتلخص مما قاله الامام أن الصفات واجبة للذات لا بالذات أي واجبة لاجل الذات المقدسة لان ذات الصفات

(١) قال الاسنوى « اما شبهتهم في انكار الصفات فقالوا لو اتصف البارى سبحانه وتعالى بها فان كانت حادثة الخ » أقول حاصل ما استدلوا به ان صفات الله تعالى من علم وقدرة وغيرها اما ان تكون مغايرة لذاته تعالى في الوجود بمعنى أنها موجودة بوجود يغير وجود ذاته وهي مع ذلك صفات له قائمة بذاته واما ان تكون غير مغايرة لذاته تعالى في الوجود بالمعنى المذكور بل المغايرة بينها وبين الذات ليس الا في المفهوم كمغايرة بعضها لبعض فان قلتم بالاول كانت باعتبار انها صفات قائمة بالذات ولا تقوم بنفسها محتاجة للذات فتكون ممكنة لان من لوازم المحتاج لغيره ان يكون ممكنا وقد قلتم بوجودها فتكون حادثة لان كل ممكن موجود حادث اذ لا يمكن ان يستفيد الوجود من ذاته لان حقيقة الممكن ليس لها الوجود من ذاتها فيكون بحسب حقيقته فاقد الوجود وفاقد الشيء لا يعطيه وهي كانت حادثة وقد قلتم بقيامها بذاته تعالى لزم كونه تعالى محلا للحوادث وان قلتم انها موجودة بوجود يغير وجود الذات وهي مستقلة بنفسها كانت ذواتا لاصفات وتسميتها صفات مغالطة على خلاف ما يقتضيه البرهان القاطع وقد قلتم انها قديمة فيلزم تعدد القدماء التي هي ذوات ويلزم ما لزموه لنا من المحذور الذي ذكره الاسنوى من ان ذلك كفر أعظم من كفر النصارى فتعين حينئذ ان تكون عين الذات في الوجود وغيرها في المفهوم كما سيأتي

اقتضت وجوب وجود نفسها (١)

قال « الثانية شرط كونه حقيقة دوام أصله خلافا لابن سينا وأبي هاشم

(١) قال الاسنوى «واجب الامام بانها قديمة ولا امتناع في اثبات قدماء هن صفات لذات واحدة - الى ان قال - وهذه الصفات ممكنة لذاتها واجبة الوجود لوجوب الذات فنلخص مما قاله الامام ان الصفات واجبة للذات لا بالذات اى واجبة لاجل الذات المقدسة لان ذات الصفات اقتضت وجوب وجود نفسها » أقول ووافق على ما قاله الامام من ان الصفات ممكنة لذاتها واجبة لوجوب الذات السمعة انتفتازانى في شرح العقائد النسفية وهى زلة عظيمة من هذين الامامين نرجو الله ان يغفرها لهما وقد شنم عليهما جميع المحققين في هذه المقالة وبينوا خطأها وخطأ من وافقهما مع كون ما قالاه باطل لا يقول به احد فانه يستحيل عقلا ان يكون في الممكنات الموجودة ماهو ممكن بالذات واجب بالغير وهو قديم بل الدليل القاطع اثبت ان كل ممكن ثبت له أو يثبت له الوجود يكون حادثا وقد دل البرهان القطعى على ان كل ما يتصوره العقل اما ان يكون وجوده من ذاته وهو واجب الوجود واما ان يكون عدما لكنه قابل للوجود فله العدم من ذاته اى ان الاصل فيه العدم ويستفيد الوجود من وجوده وهو الممكن واما ان يكون عدما لذاته ولا يقبل الوجود بحال فأنحصر ما يتصوره العقل في الواجب والممكن والمستحيل وقد قام البرهان على ان واجب الوجود واحد وان كل ما عداه ممكن او مستحيل وان الوجود بانحائه كلها يجب عقلا أن يكون مستفادا من الواجب جل شأنه وكل وجود مستفاد من الواجب حادث بلاشبهة فهذه الصفات التى قالوا والعياذ بالله انها ممكنة لذاتها واجبة بوجوب غيرها وهو الذات ان كان وجودها غير وجود الذات فمن اين استفادت هذا الوجود ان كان من ذاتها كانت واجبة الوجود وكانت ذواتا على الحقيقة لاصفات ويلزم المحذور الذى قد مناه وان كان وجودها مستفادا من الذات كانت حادثة لذاتها بلا شك ويلزم قيام الحوادث بذاته تعالى وكونه محلا لها ووجوبها للذات بمعنى لزومها للذات لا ينفى في الامر فتبيلا بل يزيد في الطين بلة لان الحوادث تكون ملازمة

لانه يصدق نفيه عند زواله فلا يصدق ايجابه . قيل مطلقتان فلا تتناقضان . قلنا مؤقتتان بالحال لان أهل العرف يرفع احدهما بالآخر « أقول لما تقدم في المسئلة السابقة أن شرط المشتق صدق المشتق منه شرع الآن في بيان الصدق الحقيقي من المجازي ^(١) . وحاصله أن المشتق ان اطلق باعتبار الحال أو كان

للذات الاقدس لاتنفك عنها ولذلك كله كان التحقيق ان مذهب اهل السنة مواقف لما عليه الفلاسفة والمعتزلة وهو مذهب الصوفية ايضا وان صفاته تعالى لاهى غيره وجوداً ولاهى عينه مفهوماً ولا يمكن ان تحمل على ذاته حمل هو هو فتكون عينه ولا حمل هو ذو هو فتكون وصفاً قائماً بذاته تعالى يغير وجوده وجود الذات بل اتصاف الذات بهذه الصفات اتصاف انتزاعى على الوجه الذى قدمنا وقد صرح بان الصفات عينه وجوداً وغيره مفهوماً شارح المواقف وغيره وصرح عبد الحكيم ايضا فى حواشيه على شرح العوضية للدواني ان التذليل على القدرة لم يثبت قدراً زائداً على التمكن من الفعل وهو امر اعتباري ومثله يقال فى باقى الصفات واذا اردت زيادة تحقيق فعليك بكتابنا القول المفيد فى التوحيد وحواشينا على شرح خريدة الدردير فى التوحيد

(١) قال المصنف « الثانية شرط كونه حقيقة دوام اصله خلافاً لابن سينا الخ قال الاسنوى شرع الآن فى بيان الصدق الحقيقى من المجازي وحاصله الخ » وأقول ما اختاره المصنف هو مذهب الجمهور من العلماء حيث قالوا ان بقاء معنى المشتق منه فى المحل شرط فى كون اطلاق اللفظ المشتق عليه حقيقة ان امكن بقاء ذلك المعنى كالقيام وان لم يمكن بقاءه كالتكلم لانه باصوات تنقض شيئاً فشيئاً فالشرط بقاء آخر جزء منه فاذا لم يبق المعنى او جزؤه الاخير فى المحل يكون اللفظ المشتق المطلق عليه مجازاً كالمطلق قبل وجود المعنى وقيل لا يشترط بقاء ما ذكر فيكون اللفظ المشتق المطلق بعد انقضائه حقيقة استصحاباً للاطلاق ومن اجل ان بقاء ذلك المعنى أو جزؤه الاخير شرطاً فيما ذكر كان اسم الفاعل من جملة المشتق حقيقة فى حال التلبس بالمعنى او جزؤه الاخير لا حال النطق خلافاً للقرافى وتوضيح ذلك ان فى كل كلام زمانين احدهما زمان النسبة وهو زمان

المعنى موجودا حال الاطلاق فهو حقيقة بالاتفاق وان كان باعتبار المستقبل كقوله تعالى « انك ميت » فهو مجازا اتفاقا كما صرح به المصنف في أثناء

ثبوت المحكوم به للمحكوم عليه وهو الذي يسمى في اصطلاحهم حال اعتبار الحكم وثانيتها زمان اثبات النسبة وهو زمان التكلم والنطق وهو الذي يسمى في اصطلاحهم حال الحكم فاذا قلنا مثلا ضرب زيد فرمان نسبة الضرب هو الزمان الماضي اذ هو الذي فيه ثبت الضرب لزيد واتصف به وأما زمان اثبات هذه النسبة لزيد فهو حال التكلم بهذا الكلام فلا يكون أحدهما عينا للآخر فقولنا اسم الفاعل حقيقة في الحال نفي زمن التلبس بالحدث وهو حال اعتبار الحكم وإياك أن تفهم ان معنى هذا الزمن داخل في مفهوم الاسماء المشتقة بل انما قالوا ان اسم الفاعل حقيقة في الحال لاشتراط الجمهور بقاء المشتق منه في كون المشتق حقيقة ان أمكن والا فآخر جزء فاسم الفاعل موضوع للمتصف بالحدث فيلزمه أن لا يكون حقيقة الا ان أطلق باعتبار حال الانصاف وزمنه فوضوح هذه المسئلة ما اذا وجد المعنى المشتق منه وانقضى فقال قوم ان الاطلاق باعتبار حال الانقضاء حقيقي استصحابا للاطلاق الاول وقال الجمهور لا يكون حقيقيا الا ان بقي المعنى الاول أو جزؤه . ومن هذا تعلم أن قول المصنف دوام أصله لا بد منه لأن موضوع المسئلة ما اذا وجد المعنى وانقضى والخلاف بعد ذلك في أنه يشترط البقاء حال الاطلاق في كونه حقيقة أو يكفي مجرد الوجود ولو فيما مضى ولو عبر بالوجود ثم حكى القول الثاني لأوهم ان صاحب القول الثاني لا يشترط الوجود أصلا مع ان ذلك خلاف الواقع فان الشكل يشترطون الوجود لكن صاحب القول الثاني يكتفي في كون الاطلاق حقيقة بالوجود ولو فيما مضى خلافا للجمهور الذين يشترطون كون الاطلاق حال التلبس كما ذكر ومرادهم بحال التلبس ما هو أعم من أن يكون التلبس موجوداً حال النطق أولا وليس المراد بحال التلبس الآن الحاضر الذي لا ينقسم والا لما تحقق معاني المشتقات من المصادر التي يمتنع وجود معانيها في آن واحد كالتكلم فيلزم أن لا تكون حقيقة أصلا بل المراد به اجزاء من الماضي ومن المستقبل متصلة

الاستدلال وان كان باعتبار الماضي ففيه ثلاثة مذاهب : أحدها انه مجاز مطلقا سواء أمكن مقارنته كالضرب وغيره أو لم يمكن كالكلام . وطريق من أراد الاطلاق الحقيقي في الكلام وشبهه أن يأتي به مقارنا لآخر حرف كما سيأتي . والثاني انه حقيقة مطلقا وهو مذهب ابن سينا وأبي هاشم وكذلك أبو علي كما قال في الحاصل . والثالث التفصيل بين الممكن وغيره^(١) . وتوقف الآمدي في هذه المذاهب فلم يصح شيئا منها وكذلك ابن الحاجب وصحح المصنف الاول وقال في المحصول انه الاقرب . فان قيل قد تقدم في المسئلة السابقة أن ابا علي وابنه لا يشترطان صدق الاصل فلا معنى هنا للنقل عنهما لانهما اذا لم يشترطا الصدق فالاستمرار بطريق الاولى . وأيضا فلانه يوهم اشتراط وجود الاصل عندهما . وجوابه انهما لم يخالفا هناك الا في صفات الله تعالى خاصة وأما ما عداها كالضارب والمتكلم وهو الذي يتكلم فيه الآن فانهما لم يخالفا فيه كما تقدم التنبيه عليه^(٢) . ومن فوائد الخلاف صحة الاحتجاج على جواز الرجوع للباطع اذا مات

(١) قال الاسنوي «والثالث التفصيل بين الممكن وغيره» أي فقال بالاشتراط في الممكن وعدم الاشتراط فيما لا يمكن وهذا القول حكاه الآمدي وقال فيه الجلال المحلى في شرحه على جمع الجوامع هو بحث ذكره في المحصول ودفعه بانه لم يقل به أحد اها أي ان الامام ذكره في المحصول بحثا وردده بانه لم يقل به أحد ولذلك لم يذكره المصنف وقال التاج السبكي في تكملة الابهاج وفي المسئلة مذهب ثالث ان معنى المشتق منه ان كان مما يمكن بقاؤه كالقيام والعود اشترط بقاؤه في كون المشتق حقيقة والافلا . حكاه الآمدي والامام ذكره بحثا من جهة الخصم ثم أجاب عنه بان أحدا من الائمة لم يقل بهذا الفرق فيكون باطلاه (٢) قال الاسنوي «وجوابه انهما لم يخالفا هناك الا في صفات الله تعالى خاصة وأما ما عداها كالضارب والمتكلم وهو الذي يتكلم فيه الآن فانهما لم يخالفا فيه كما تقدم التنبيه عليه» أقول قد علمت ان المعتزلة ومنهم أبو علي وابنه أبو هاشم يقولون ان مبادئ صفاته تعالى امور اعتبارية وان الله تعالى يتصف بها اتصافا انزاعيا كما سبق التنبيه عليه ومن المسلم به انه كما يجوز الاشتقاق من

المشترى قبل وفاة الثمن من قوله عليه الصلاة والسلام «أما رجل مات أو أفلس الصفات الحقيقية كذلك يجوز الاشتقاق من الصفات الاعتبارية فهم لا يخالفون أيضاً في صفاته تعالى كما لا يخالفون في غيرها وأما انكارهم انه تعالى متكلم بالمعنى الذى يقول به أهل السنة فذلك لانكارهم الكلام النفسى ويقولون انه متكلم بمعنى محدث للكلام فالتكلم عندهم وصف لله تعالى مشتق من المتكلم بمعنى احداث الكلام لافادة المعنى عندهم والاحداث معنى قائم بذاته تعالى على معنى انه اعتبارى صادق بوصف الله تعالى به وصفا انتزاعيا . وهذا كاف في قيام مبدأ الاشتقاق بمن يشق له منه اسم كما في المعلم يطلق على من قام به التعليم لا من قام به العلم فلكونهم قائلين بالكلام اللفظى فقط وهو الذم المقروء قالوا ان الله قدرة تامة على تأليفه على الوجه المخصوص وهذه القدرة هي معنى اعتبارى وهو تمكنه سبحانه بذاته من هذا التأليف لا أن هناك قوة زائدة على ذاته كما هو الحال فينا فاننا نقدر بقوة زائدة فينا على ذواتنا على تأليف كلامنا فهذا التأليف يقال له التكلم عندهم . والرد عليهم انما هو بان الاجماع القاطع قام على ان الكلام صفة مستقلة غير القدرة والارادة والعلم وهو صفة حقيقية والتكلم عندنا ليس الا الاتصاف بتلك الصفة أو التأليف مطابقا لتلك الصفة وعلى كل تقدير لا بد من كلام له تعالى وان كنا لا نعلم كنهه كلامه وقيامه لكن نؤمن به كما لا نعلم كنه ذاته وسائر صفاته وقيامها به ونؤمن بكل ذلك لان العلم بكنهه شيء مما ذكره مما لا يدخل تحت دائرة العقل (وما قدروا الله حق قدره) (يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يحيطون به علما)

والعجز عن درك الادراك ادراك والبحث عن سر كنهه الذات اشراك وعلى كل حال فالعلم وغيره من الصفات يطلق على معنيين أحدهما المعنى المصدرى المفهوم للكافة الذى هو مبدأ الاشتقاق في الصفات وثانيهما على ما به يتحقق هذا المفهوم ويترتب عليه ويعتبر منشأ له والاول لاخلاف فيه وإنما الخلاف فى الثانى فعند المعتزلة فى البارى جل شأنه هو نفس ذاته تعالى فان ذاته تعالى بذاته تكشف الاشياء عنده ولا ينظر فى انكشاف الاشياء الى أمر آخر يقوم به كما يحتاج الى

فصاحب المتاع أحق بمتاعه»^(١) فان قلنا انه صاحب حقيقة باعتبار ماضى رجع

أمر زائد في ذاتنا في انكشاف الاشياء لنا فذاته الاقدس عندهم من هذه الحيثية علم كما ان الانكشاف المترتب عليها علم أيضا وهكذا يقال في سائر الصفات كل منها بما يليق به والمشتق منه لهذه المشتقات هو المعنى الاعتبارى الاول القائم بذاته تعالى وليس يلزم لصدق المشتق قيام المبدأ قايما انضماميا بمعنى أن يكون المبدأ موجوداً خارجيا ينضم للمحل عند قيامه به كالسواد بالنظر الى الاسود ألا ترى مشتقات الامور الاعتبارية كيف تصدق على الذوات التى تنتزع الاعتبار عنها وحينئذ فهم لا يقولون بصدق المشتق من غير قيام المبدأ لافى صفات الله تعالى ولا فى غيرها من المشتقات وقد علمت ان المحققين من أهل السنة لا يخالفونهم فى ذلك فاعرف الرجال بالحق ولا تعكس القضية

(١) قال الاسنوى « ومن فوائد الخلاف صحة الاحتجاج على جواز الرجوع للبائع اذا مات المشتري قبل وفاة الثمن من قوله عليه الصلاة والسلام: ايمار رجل مات . الحديث » أقول قد اختلف الحنفية والشافعية فيما اذا باع رجل سلعته لآخر وقبضها المشتري ثم مات المشتري مفلسا بعد القبض وقبل وفاة الثمن وعليه ديون لغير هذا البائع والسلعة قائمة بعينها فى تركة المشتري ايكون البائع بدين الثمن اسوة الغرماء فى تلك السلعة او انه يكون أحق بها من سائر الغرماء كما لو مات المشتري قبل وفاة الثمن والسلعة تحت يد البائع بالاول قالت الحنفية لان المراد بصاحب المتاع المشتري لان البائع لم يبق صاحب متاع بناء على اشتراط دوام المعنى وقالت الشافعية بالثانى وصاحب المتاع هو البائع وهو حقيقة فيه لعدم اشتراط بقاء المعنى كذا نقله الجاربردي قال البدخشى وهو مشكل لان كلا منهما صاحب المتاع باعتبار ما كان وليس البائع بصاحب له فى الحال والظاهر انه ليس الخلاف مبني على هذا بل على ان اللفظ وان صلح لكل منهما الا ان الشافعى يرجح البائع لتعلق حقه بعينه كما ان المرتهن احق بالرهون من غيره لذلك وان ابا حنيفة يقول بان الترجيح للمشتري لثبوت ملكه على المتاع يدا ورقبة وعدم عروض ما يزيله الى حين الموت بخلاف المرهون لان

فيه لا ندراجه تحته وان قلنا مجاز فلا ويتمين الحمل على المستعير . وههنا أمور
اليد فيه للمرتن اه ومعنى هذا انه لاشبهة في انتقال السلعة عن ملك البائع
وضمانه بالبيع الصحيح التام المؤكد بالقبض الى ملك المشتري وضمانه وبذلك
لا يكون البائع صاحب المتاع في الحال بل هو صاحبه باعتبار ما قبل البيع وكذلك
المشتري وان دخل المبيع في ملكه بذلك البيع الصحيح التام المؤكد بالقبض
الا انه بالموت قد زال ملكه عنه فهو ايضا صاحب المتاع باعتبار ما قبل الموت
وليس هو صاحبه في الحال بعد الموت فكل من البائع والمشتري صاحب المتاع
باعتبار ماضى لا باعتبار الحال فلا يصح التمسك بهذا الحديث لسلك من
الامامين على الوجه الذى قاله الجاربردى ولذلك قال الاسنوى فان قلنا انه
صاحب متاع حقيقة باعتبار ماضى رجع فيه لا ندراجه تحته وان قلنا انه مجاز
فلا ويتمين الحمل على المستعير اه فجعل احتمالى الحقيقة والمجاز وجهين في مذهبه
ولم يجعلهما مبنى الخلاف لاتفاق المذهبين على ان صاحب المتاع اما حقيقة فيهما
أو مجاز فيهما لكن مقاله البدخشي في ترجيح مذهب أبي حنيفة خلاف ما عليه
الحنفية لان الحنفية يقولون ان المشتري حيث مات مفلسا والتركة مستغرقة
بالدين فرعاة لحقه يتي ملكه فيها ولا ينتقل منها شيء للورثة مالم يقض الدين
ولذلك ساع للقاضي بيعها تقضاء دين المشتري ولو كان الورثة بالعين حاضرين أو
غائبين كلهم أو بعضهم وليس للورثة ولا لاحد منهم ان يتصرف في شيء من
أعيان التركة مادام الدين باقيا نعم اذا قضى الورثة دين الغرماء من مالهم كان لهم
ذلك لان الغرماء لاحق لهم الا في استيفاء ديونهم وبذلك يترجح كون صاحب
المتاع هو المشتري لثبوت ملكه حكما الى ان تقضى ديونه فيكون هو صاحب
المتاع حقيقة اتفقا لقيام ملكه في الحال وعدم زواله بالموت وعدم انتقاله للورثة
بخلاف البائع فانه صاحبه حقيقة باعتبار ماضى فقط على القول بذلك وعلى قول
الجمهور وهو الراجح يكون صاحبا مجازا لاحقيقة والحقيقة أحق من المجاز وأما
حمله على المستعير بخلاف ظاهر الحديث وحمله عليه جملا بلا قرينة وذلك لان
صاحب المتاع في الحديث عام يشمل كل من كان صاحب متاع حال التلبس الذى هو

لا بد من معرفتها : احدها أن الفعل من جملة المشتقات ^(١) مع أن اطلاق الماضي منه باعتبار ماضى حقيقة بلا نزاع . وقد دخل في كلام المصنف حيث قال شرط

المعنى الحقيقي اتفاقا فيشمل المشتري اذا مات مقلسا ودينه مستغرق لما علمت ان الشارع اعتبر ملكه قائما مراعاة لحقه وقضاء دينه منه ويشمل المعير والمودع اذا مات المستعير والمودع بفتح الدال فان كلا منهما صاحب متاع في الحال واحق بتمتاعه من الورثة والغرماء ايضا فتخصيصه بالمستعير اذا مات وفق تركته عين مستعارة كان صاحبها أحق بها تخصيصا بلا تخصيص وأما اذا مات المشتري قبل القبض وقبل وفاة الثمن فالسلمة لازالت في ضمان البائع حتى اذا هلكت هلكت عليه وبطل حقه في الثمن وكذلك المرهون بمقد الرهن دخل في ضمان المرتهن لان العين بمقد الرهن صارت مضمونة على المرتهن بالاقبل من القيمة والدين على ما عرف في الفقه فحصل الفرق وبطل القياس

(١) قال الاسنوي « وهاهنا امور لا بد من معرفتها أحدها ان الفعل من جملة المشتقات الخ » أقول قال التاج السبكي في تكملة الابهاج اطلاق اسم المشتق باعتبار الحال حقيقة بالاجماع وباعتبار المستقبل مجاز بالاجماع واما اطلاقه باعتبار الماضي كاطلاق الضارب على من صدر منه الضرب وانتهى فقال الجمهور انه غير حقيقة قال الامام وهو الاقرب واختاره في الكتاب وقال ابن سينا وأبو هاشم ووالده أبو علي انه حقيقة اه ولذلك قدمنا ان موضوع هذه المسئلة ما اذا وجد المعنى وانقضى فقال قوم ان الاطلاق باعتبار حال الانقضاء حقيقي استصحابا للاطلاق الاول وقال الجمهور لا يكون حقيقيا الا ان بقي المعنى الاول او جزؤه وقال التاج السبكي في التكملة أيضا واعلم ان محل الخلاف في المسئلة انما هو في صدق الاسم فقط اعني هل يسمى من ضرب امس الآن بضارب وهو امر راجع الى اللغة وليس النزاع في نسبة المعنى اعني ان هذا الضارب امس هل هو الآن ضارب فان ذلك لا يقوله عاقل اه ومن هذا تعلم ان وضع المسئلة في المشتق مطلقا انما هو لبيان وضع القاعدة التي انبنى عليها الخلاف في الاسم المشتق ولذلك قال صاحب جمع الجوامع والجمهور على اشتراط بقاء المشتق منه في كون المشتق

كونه حقيقة أى كون المشتق . وأما المضارع فينبني على الخلاف المشهور من كونه مشتركا أم لا (١) فان جملناه مشتركا أو حقيقة فى الاستقبال فيستثنى أيضا . الثانى أن التعبير بالدوام انما يصح فيما يصح عليه البقاء (٢) وحينئذ فتخرج المشتقات من الاعراض السيالة كالمستكلم ونحوه فالصواب أن يقول شرط المشتق وجود أصله حال الاطلاق . الثالث أن الامام فى الحصول والمنتخب قد رد على الخصوم فى آخر المسئلة بأنه لا يصح أن يقال لليقظان انه نائم اعتبارا بالنوم السابق (٣) وتابمه عليه صاحب الحاصل والتحصيل وغيرها وهو يقتضى

حقيقة ان امكن والا فآخر جزء منه وثالثها الوقف ومن ثم كان اسم الفاعل حقيقة نى الحال أى حال التلبس لا حال النطق خلافا للقراى اه فدل ذلك على ان المعروف عندهم فى وضع المسئلة هكذا وان الخلاف انما هو فى صدق الاسم فقط اعنى هل يسمى من ضرب امس الآن بضارب كما قدمناه فالفعل داخل فى القاعدة لافى موضع الخلاف الذى هو خاص بصدق الاسم فقط

(١) قال الاسنوى « واما المضارع فينبني على الخلاف المشهور الخ » قد علمت ان الكلام ليس فى الفعل الماضى ولا فى الفعل المضارع بل الكلام فى صدق الاسم المشتق قبل وجود المشتق منه فان الاجماع على انه مجاز ولاخلاف فيه كما قدمه الاسنوى نفسه وحكى التاج السبكي فى التكملة الاجماع عليه

(٢) قال الاسنوى « الثانى ان التعبير بالدوام انما يصح فيما يصح عليه البقاء الخ » وجوابه أن المراد من بقاء المعنى ودوامه بقاءه ودوامه اما بتمامه او بجزء منه ولكون هذا الجواب يحتاج الى عناية صرح صاحب جمع الجوامع بالامر ان اشتراط بقاء المشتق منه ان مكن او بقاء آخر جزء ان لم يمكن كما سبق خروجا عن هذا التكاف وعلى كل حال فالتعبير بالبقاء أو الدوام فى قول الجمهور لا بد منه ولايكفى ان يقول شرط المشتق وجود أصله حال الاطلاق لانه لو قال كذلك لما تأتى له حكاية مقابلة لما فيه حينئذ من ابهام خلاف المراد كما قدمناه

(٣) قال الاسنوى « الثالث ان الامام فى الحصول والمنتخب قد رد على الخصوم فى آخر المسئلة بأنه لا يصح ان يقال لليقظان انه نائم اعتبارا بالنوم

أن ذلك محل اتفاق وصرح به الآمدى فى الاحكام فى آخر المسئلة فقال لا يجوز تسمية القائم قاعدا او القاعد قائما للقعود والقيام السابق باجماع المسلمين وأهل السابق « الى آخر ما قاله من انه ينبغى استثناءؤه من كلام المصنف ويؤيد مقاله الاسنوى قول المحقق التفتازانى ما معناه والحق ان الوصف من المؤمن وما جرى مجراه ليس من محل النزاع بل محله اسم الفاعل بمعنى الحدوث لا بمعنى الثبوت كما فى مثل المؤمن والكافر والنائم واليقظان والحلو والحامض والحرب والعبد مما يعتبر فى بعضه الاتصاف به مع عدم طريان المنافى وفى بعضه الاتصاف به البتة لكن تعقبه الكمال بن الهمام بان الحق انه اذا أجمع على ان المؤمن اذا لم يخرج بالنوم والغفلة عن الايمان اذا لوحظ مجرد الوصف او عن كونه مؤمنا اذا لوحظت الذات الموصوفة بالايمان باعترافكم بل حكم أهل اللغة والشرع بانه مادام المعنى كالايمان مودعا حافظة المدرك الذى هو المؤمن فى هذا المثال كان ذلك المعنى قائما به مالم يطرأ حكم يناقضه بلا شرط دوام الملاحظة لذلك المعنى فاطلاق المؤمن مثلا حين نومه وغفلته اطلاق له حال قيام المعنى به وهو حقيقى اتفاقا فلم يفد الاتفاق على الاطلاق على ذلك شيئا فى مطلوبكم من خروجه عن محل النزاع وبهذا يبطل الجواب بان اطلاق المؤمن على المؤمن الغافل والنائم مجاز وان ذكره ابن الحاجب وتابعه الشارحون وارادفه المحقق الشريف بان الاجماع انما هو على اطلاق المؤمن عليهما فى الجملة واما بطريق الحقيقة فلا واجراء احكام المؤمنين على النائم مثلا لا يستلزم كون الاطلاق عليه حقيقة ووجه بطلانه ظاهر واثبات كون الاطلاق مجازا بامتناع اطلاق كافر لمؤمن صحابى او غيره الخ باعتبار تقدم كفره باطل فان هذا الامتناع يقتضى ان لا يصح الاطلاق لاحقيقة ولا مجازا وليس كذلك بل صحة اطلاق كافر على من آمن بعد كفره لغة اتفاق انما الخلاف فى انه حقيقة او مجاز والمانع من الاطلاق عليه استعمالا حقيقة ومجازا أمر شرعى كما ذكره صاحب التحصيل وغيره وهو حرمة نيز المؤمن ولا سيما الصحابى بهذا الدم الذى طهره الله منه وليس الكلام باعتبار الشرع بل باعتبار اللغة واذا لم يكن خلاف لغة فى صحة اطلاق كافر على من

اللسان . واذا تقرر هذا فينبغي استثناءؤه من كلام المصنف . وضابطه كما قال
التبريزي في مختصر المحصول المسمى بالتنقيح أن يطرأ على المحل وصف وجودي
آمن بعد كفر فللقائلين بان الاطلاق باعتبار ماضى حقيقة ان يقولوا اطلاق
كافر على من آمن بعد كفر حقيقة لغوية مع صحة اطلاق الضد وهو مؤمن في
هذا المثال اطلاقاً حقيقياً لغوياً ايضاً ولا يمتنع هذا الا لو قام معنى الضدين في
وقت صحة اطلاق كافر حقيقة وصحة اطلاق مؤمن حقيقة على الشخص الواحد
به وليس المدعى في هذا سوى كون اللفظ بعد انقضاء المعنى حقيقة وأين
اطلاق لفظ الضد الذي هو مجرد تسمية لغوية من قيام معنى الضد في الحال
ليجتمع المتنافيان أو يلزم قيام احدهما بعينه قال الكمال وحينئذ يبطل الزام
الفاضى عضد الدين كونه كافراً حقيقة مؤمناً حقيقة في وقت واحد حقيقة لانه
انما يبطل ذلك لو كان اطلاق الكافر والمؤمن في وقت واحد حقيقة لانه يستلزم
ثبوت نفس الايمان والكفر في وقت واحد وليس كذلك لان احدى الحقيقتين
لا يقارنها وجود المعنى بل يثبت حال انتفاءه لان الفرض كون اللفظ حقيقة بعد
انقضاء المعنى فلم يلزم من كونه كافراً حقيقة مؤمناً حقيقة سوى صحة الاطلاقين
الحقيقيين باعتبار وقتين وليس ذلك بممتنع الا لو استلزم اجتماع معناها في وقت
واحد وهو منتفاه المقصود منه موضحاً من شرح التقرير عليه وقد أطال في
ذلك فراجع ان شئت . ولذلك قال صاحب جمع الجوامع وشرحه للمحلى بعد
أن حكى الخلاف على وجه العموم وقيل ان طراً على المحل للوصف وصف
وجودي يناقض الوصف الاول كالسواد بعد البياض والقيام بعد القعود لم يسم
المحل بالاول أي بالمشتق من اسمه اجماعاً والخلاف في غير ذلك والاصح جريانه
فيه اذ لا يظهر بينه وبين غيره فرق اه ومن هذا تعلم انه لا حاجة الى استثناء
ما ذكر من كلام المصنف واخراجه من موضع النزاع ولا لضابط التبريزي الذي
قاله في شرح مختصر المحصول ولا يهودك قول الآمدى لا يجوز تسمية القائم
قاعدا والقاعد قائماً للقعود والقيام السابق باجماع المسلمين وأهل اللسان اه ولا
لما أطال به صاحب التقرير على التحرير من التمسك بهذا الاجماع بما لا يفيد لانهم

يناقض المعنى الاول أو يضاده كالسواد ونحوه بخلاف القتل والزنا . الرابع أن ما قاله المصنف وغيره محله اذا كان المشتق محكوماً به كقولك زيد مشرك أو زان أو سارق^(١) فأما اذا كان متعلق الحكم كقولك السارق تقطع يده فانه

ان أرادوا عدم جواز تسمية القائم قاعدا والقاعد قائماً بمعنى اطلاق هذين اللفظين مع اتحاد زمان الاتصاف بالضدين فسلم ولكن ذلك غير مراد من يقول ان الاطلاق باعتبار ما مضى حقيقة كما ان الاطلاق باعتبار الحال حقيقة فيقال للقاعد قاعد باعتبار ما مضى أو باعتبار حال التلبس ويقال له قائم باعتبار حال اخرى في زمان آخر وان أرادوا عدم جواز ذلك مع اختلاف الزمان فغير مسلم لأنه لو امتنع اطلاقه على وجه الحقيقة لغة لامتنع الاطلاق على وجه المجاز لغة ولا قائل به لما علمت من الاتفاق على صحة الاطلاق وانما الخلاف في كونه حقيقة أو مجازاً فاجماع المسلمين وأهل اللسان على عدم ما ذكر يجب حمله على ما اذا اتحد زمان الاتصاف وليس ذلك موضوع الكلام بل الموضوع اختلاف الزمانين ولذلك عدل التاج السبكي في جمع الجوامع عماقله في تكملة الابراج من ان الذي يتجه ان الخلاف أيضاً ليس في الصفات القارة المحسوسة كالبياض والسواد لانا على قطع بان اللغوى لا يطلق على الابيض بعد اسوداده انه ابيض الى آخر ما قاله مما لا يخرج عن كلام الاسنوي

(١) قال الاسنوي « الرابع ما قاله المصنف وغيره محله اذا كان المشتق محكوماً به كقولك زيد مشرك أو زان أو سارق فأما اذا كان متعلق الحكم كقولك السارق تقطع يده فانه حقيقة مطلقاً كما قال القرافي الخ ». وأقول خالف القرافي والاسنوي في ذلك صاحب جمع الجوامع في تكملة الابراج فقال اعلم اننا لانعنى بالبال حال نطقنا بل حال اتصافه بالمشتق منه فاذا قلت اقتتلوا المشركين فعناء الامر بقتل من اتصف بالشرك وان لم يكن وقت قولك اقتتلوا المشركين متصفاً به وقد خفي ذلك على بعض الفضلاء فظن انه لا يشمل من يأتي بعد ذلك الا مجازاً اه ومراده ببعض الفضلاء القرافي . وقال في جمع الجوامع ومن ثم كان اهم الفاعل حقيقة في الحال أي حال التلبس لا النطق خلافاً للقرافي اه قال المحلى عليه في قوله

تابع الحاشية ❦

بالتالي حيث قال في بيان معنى الحال في المشتق ان يكون التلبس بالمعنى حال النطق به وبني على ذلك سؤاله في نصوص الزانية والزاني فاجلدوا والسارق والسارقة فاقطعوا فاقبلوا المشركين ونحوها انها انما تتناول من اتصف بالمعنى بعد نزولها الذي هو حال النطق مجازا والاصل عدم المجاز قال والاجماع على تناولها له حقيقة . وأجاب بان المسئلة في المشتق المحكوم به نحو زيد ضارب فان كان محكوما عليه كما في الآيات المذكورة حقيقة مطلقا وقال المصنف تبعا لوالده في دفع السؤال ان المعنى بالحال حال التلبس بالمعنى وان تأخر عن النطق بالمشتق فيما اذا كان محكوما عليه لاحال النطق به الذي هو حال التلبس بالمعنى أيضا فقط فابقيا المسئلة على عمومها وغيرهما كالاسنوي سلم تخصيصها اه وبذلك تعلم ان صاحب جمع الجوامع ووالده قالوا بان لافرق بين المشتق المحكوم به والمحكوم عليه والقرافي والاسنوي على قصر المسئلة على المشتق المحكوم به فان لم يكن محكوما به حقيقة مطلقا أى في الزمن الماضي والحال والاستقبال . ويرد على هذا الذي قاله القرافي والاسنوي انه ان كان المراد ان اطلاق المشتق باعتبار التلبس بالوصف في وقته حقيقة فسلم ولا فرق في ذلك بين المحكوم عليه وبه في ذلك وهو مذهب صاحب جمع الجوامع كوالده ولا يخالفه قول ابن سينا ان صدق وصف الموضوع على ذاته لا بدان يكون بالفعل سواء كان في الماضي أو الحال أو الاستقبال لان المراد ان يعتبر حال التلبس به سواء كان ذلك في الماضي أو الحال أو الاستقبال وان كان المراد انه يطلق الوصف حقيقة قبل التلبس لا باعتبار حال التلبس أو بعده فممنوع لمخالفته اللغة وقول الجمهور وعلى هذا يكون قول القرافي والاجماع على تناولها له حقيقة لا يقتضى ان المسئلة خاصة بالمحكوم به فان كان محكوما عليه كما في الآيات حقيقة مطلقا لان كون ما في الآيات حقيقة مطلقا انما كان من جهة ان صدق وصف الموضوع على ذاته لا بد ان يكون بالفعل سواء في الماضي أو غيره وان المعتبر حال التلبس به سواء كان ذلك في الماضي أو الحال أو الاستقبال كما قلنا وانه انما يكون مجازا اذا اطلق الوصف قبل التلبس لا باعتبار حال التلبس أو

حقيقة مطلقا كما قال القرافي^(١) اذ لو كان مجازا لكان قوله تعالى « اقتلوا المشركين كافة - والزانية والزاني - والسارق والسارقة » وشبهها مجازات باعتبار من اتصف بهذه الصفات في زماننا لانه مستقبل باعتبار زمن الخطاب^(٢) عند

أطلق بعده لا باعتبار حال التلبس اما لو أطلق قبل التلبس باعتبار حال التلبس أو بعده باعتبار حال التلبس فهو حقيقة لما قدمناه ان المراد حال التلبس سواء وجد التلبس حال النطق أولا وليس المراد بحال التلبس الآن الحاضر الذي لا ينقسم الى آخر ما قدمناه ولا فرق في هذا بين المحكوم عليه وبه

(١) قال الاسنوى « فاما اذا كان متعلق الحكم كقولك السارق الخ » عبارة القرافي فان كان محكوما عليه كما في الآيات المذكورة حقيقة مطلقا وللإشارة الى ان مراد القرافي بالمحكوم عليه ما ليس محكوما به يشمل نحو المشركين من قوله تعالى « اقتلوا المشركين » فانه مفعول به لا محكوم عليه لكنه يصدق عليه انه ليس محكوما به . قال الاسنوى « اما اذا كان متعلق الحكم الى آخره » والدليل على ان مراده ذلك ان القرافي أورد سؤاله كما سبق في نصوص الزانية والزاني فاجلدوا والسارق والسارقة فاقطعوا فاقتلوا المشركين ونحوها فكان هذا دليلا على انه أراد بقوله فان كان محكوما عليه الى آخر ما سبق ما اذا كان متعلق الحكم

(٢) قال الاسنوى « مجازات باعتبار من اتصف بهذه الصفات في زماننا لانه مستقبل باعتبار زمن الخطاب » أى مع ان الاجماع على ان الخطاب يتناول كل من اتصف بهذه الصفات بعد نزوله حقيقة لا مجازا ولكن نقول نعم يتناول الخطاب حقيقة كل من اتصف بهذه الصفات في المستقبل بعد نزوله لان اطلاقه باعتبار التلبس بالوصف في وقته فهو حقيقة بهذا الاعتبار ولا فرق في ذلك بين المحكوم به وغير المحكوم به وذلك لما قدمناه ان صدق وصف الموضوع على ذاته لا بد أن يكون بالفعل سواء كان في الماضي أو في الحال أو في الاستقبال فالمدار في ذلك على أن يعتبر حال التلبس بالفعل في الماضي أو غيره فان مراد القرافي هذا فقد علمت انه مراد التاج السبكي ووالده ومرحبا بالوفاء والآيات التي أورد فيها

انزال الآية وعلى هذا التقدير يسقط الاستدلال بهذه النصوص اذ الاصل عدم التجوز ولا فائل بهذا وقوله «لانه» أى الدليل على أنه ليس بحقيقة أنه يصدق نفى المشتق عند زوال المشتق منه فيقال مثلاً زيد ليس بضارب واذا صدق ذلك فلا يصدق ايجابه وهو زيد ضارب والا لزم اجتماع النقيضين فان اطلق عليه كان مجازاً لما سيأتى أن من علامة المجاز صحة النفى. أما الدليل على أنه يصدق نفى عند زواله فلانه بعد انقضاء الضرب يصدق عليه أنه ليس بضارب في الحال واذا صدق هذا صدق ليس بضارب لانه جزؤه ومتى صدق السكل صدق الجزء. واعترض الخصم فقال قولنا ضارب وقولنا ليس بضارب قضيتان مطلقتان أى لم يتحد وقت الحكم فيهما فلا تتناقضان لجواز أن يكون وقت السلب غير وقت الاثبات كما تقرر في علم المنطق. والجواب أنهما مؤقتان بحال التكلم وأغنى عن هذا التقييد فهم أهل العرف له اذ لو لم يكن كذلك لما جاز استعمال كل واحد منهما في تكذيب الآخر ورفعهما لكن أهل العرف يستعملون ذلك فتكونان متناقضتين كما قلنا. هذا حاصل كلام المصنف وفيه نظر من وجوه^(١): أحدها أن

القرافي سؤاله هي من هذا القبيل فلا يرد نقضا على من خالف القرافي وان كان مراده انه يطلق الوصف حقيقة قبل التلبس لا باعتبار حال التلبس فهو مجاز بانفاق فالقول بانه حقيقة في هذا الاطلاق ممنوع لمخالفته للغة كما ان اطلاق الوصف بعد التلبس لا باعتبار حال التلبس مجاز عند الجمهور وحقيقة عند غيرهم واطلاق الوصف في الآيات التي أورد فيها القرافي سؤاله اعتبر فيه حال التلبس بالوصف وان كان زوال الآيات قبل ذلك فتفطن ولا تسأم

(١) قال الاسنوى « هذا حاصل كلام المصنف وفيه نظر من وجوه أحدها الى آخره » أقول ان الدليل وما فيه من الوجوه التي أوردتها الاسنوى في نظره انما هي من قبيل المشاغبات اللفظية والمناقشات الوهمية وذلك لما قدمناه عن تكلة الابهاج ان محل الخلاف في المسئلة انما هو صدق الاسم فقط أعنى هل يسمى من ضرب أمس الآن بضارب وهو أمر راجع الى اللغة وليس النزاع في نسبة المعنى اعنى في أن هذا الضارب أمس هل هو الآن ضارب فان ذلك لا يقول به طافل اهـ .

هذا الدليل ينقلب على المستدل . بيانه أنه يصدق قولنا زيد ضارب في الماضي فيصدق قولنا انه ضارب لان صدق المركب يستلزم صدق أجزائه واذا صدق انه ضارب فلا يصدق ليس بضارب والا لاجتمع النقيضان وكذلك أيضا تفعل بالنسبة الى المستقبل فنقول زيد ضارب غدا الخ . الثاني اذا كانت القضيتان مؤقتتين بالحال على ماقله وفرضنا أيضا القضية السالبة صادقة فتكون الموجبة المقيدة بالحال هي الكاذبة فلا يصدق قولنا ضارب في الحال ولكن لا يلزم من كذبه كذب المطلق الذي هو قولنا ضارب وهو محل النزاع . الثالث لا يخلو اما أن يكون المشتق المتنازع في صحة اطلاقه بعد زوال المشتق منه هو المقيد بالحال كقولنا ضارب في الحال أم النزاع في مجرد الاطلاق العارى عن التقييد فان كان النزاع في الثاني فبطلان الدليل المذكور واضح لكون القضية مطلقة . واعتراض الخصم باق على حاله . واما استعمالهما في التكاذب فنحن نعلم ضرورة أن ذلك عند توافق المتخاطبين على ارادة زمان معين وان كان النزاع في المقيد بالحال وهو الذي يوافق جواب المصنف فالاستدلال بنفيه باطل لانه مصادرة على المطلوب اذ هو محل النزاع وبتقدير أن يكون المقصود ذلك فيصرح به في الدليل فنقول لما صح ليس بضارب في الحال لم يصح ضارب في الحال ولا تتكلف اقامته على الوجه الذي قرره حتى يورد عليه أن القضايا مطلقة فلا تتناقض فتتكافى الى الجواب عنها بجواب غين محقق . الرابع أورده الأمدى في الاحكام وأخذ منه جماعة أن الضارب في الحال أخص من مطلق الضارب فقولنا ليس بضارب في الحال نفى للاخص ولا يلزم من نفى الاخص نفى الاعم فلا يلزم من صدقه صدق ليس بضارب كقولنا الحمار ليس بحيوان ناطق فانه صادق مع أنه لا يصدق قولنا أنه

وجميع ما ساقوه من الادلة والمناقشة فيها وحديث التصادق والتكاذب وكون القضيتين مطلقتين أو مؤقتتين وغير ذلك انما يجيء اذا كان محل النزاع نسبة المعنى وقد علمت ان ذلك مما لا يقوله عاقل بل النزاع انما هو فيمن ضرب أمس مثلا هل يسمى الآن ضاربا حقيقة أولا يسمى حقيقة بل يسمى مجازا وان ذلك أمر راجع الى اللغة وهي كان الامر راجعا الى اللغة وان اطلاق لفظ ضارب الآن

ليس بجيوان . فان قيل انما يكون ليس بضارب في الحال أخص من ليس بضارب أن لو كان في الحال متعلقا بضارب ولا نسلم ذلك بل يجوز أن يكون متعلقا بليس ومعناه ليس في الحال بضارب فيكون السلب مقيدا بقوله في الحال فيكون أخص من قولنا ليس بضارب لان السلب الاخص أخص من السلب المطلق والاخص يستلزم الاعم . والجواب أنا لانسلم أنه بعد انقضاء الضرب يصدق عليه أنه ليس في الحال بضارب لانه عين المتنازع فيه . والى هذا أشار في التحصيل بقوله لانسلم أن هذا سلب أخص أى بالتكوين بل سلب أخص أى بالاضافة

قال « وعورض بوجوه : الاول أن الضارب من له الضرب وهو أعم من الماضى . ورد بأنه أعم من المستقبل أيضا وهو مجاز اتفاقا . الثانى أن النحاة ممنوعوا عمل النعت للماضى . ونوقض بأنهم أعملوا المستقبل . الثالث أنه لو شرط لم يكن المتكلم ونحوه حقيقة وأجيب بأنه لما تعذر اجتماع اجزائه اكتفى به بآخر جزء . الرابع أن المؤمن يطلق حالة الخلو عن مفهومه . وأجيب بأنه مجاز ولا أطلق الكافر على أكابر الصحابة حقيقة » أقول اعترض الخصم فقال هذا الدليل الذى ذكرتم وان دل على أن المشتق لا يصدق حقيقة عند زوال المشتق منه لكنه معارض بأدلة أربعة تدل على أنه يصدق حقيقة . ولو قال المصنف بأوجه لكان أوجه من الوجوه لانها جمع كثيرة : الاول أن الضارب مثلا عبارة عن ذات ثبت لها الضرب وثبوت الضرب أعم من أن يكون في الحال أو في الماضى بدليل صحة تقسيمه اليها وهو في الحال حقيقة بالاتفاق فكذلك في الماضى . ورد هذا الدليل بأن من ثبت له الضرب كما أنه أعم من الماضى والحال فهو أعم من الاستقبال فيلزم أن يكون حقيقة في المستقبل وهو مجاز بالاتفاق .

على من ضرب أمس متفق عليه وانما الخلاف في انه حقيقة أو مجاز بالثانى قال الجمهور وبالاول قال غيرهم كان المعول عليه هو النقل . ومما اتفق عليه الجميع ان اطلاق المشتق حال التلبس بالوصف حقيقة والخلاف فيما اذا اطلق بعد انقضاء الوصف فكان قول الجمهور هو الحق لان الاطلاق لو كان حقيقة في حال التلبس

وفي الجواب نظر لان من ثبت له الضرب او حصل له لا ينقسم الى المستقبل .
الثاني أن النحاة أى جمهورهم قالوا ان النعت يعنى المشتق كاسم الفاعل واسم
المفعول اذا كان بمعنى الماضى أى وليس معه أل لا ينصب مفعوله بل يتعين
جره اليه بالاضافة كقولك مررت برجل ضارب زيد أمس وهذا يدل على
جواز استعماله بمعنى الماضى والاصل فى الاستعمال الحقيقة . والجواب أن هذا
الدليل منتقض باجماعهم على اعماله اذا كان بمعنى الاستقبال فان ما فاتموه فى
الماضى يأتى بعينه فى المستقبل مع انه مجاز اتفاقا . وأجاب فى التحصيل عن
جوابنا بأنه يوجب تكثير المجاز وهو خلاف الاصل . الثالث لو شرط بقاء
المشتق منه الى حالة الاطلاق لم يكن المشتق من الالفاظ كالمشكلم والمخبر والمحدث
حقيقة البتة لان الكلام ونحوه اسم لمجموع الحروف ويستحيل اجتماع تلك
الحروف فى وقت واحد لانها أعراض سيالة لا يوجد منها حرف الا بعد
انقضاء الآخر . والجواب أنه لما تعذر اجتماع أجزاء الكلام وشبهه اكتفينا فى
الاطلاق الحقيقى بمقارنته لآخر جزء لصدق وجود المشتق منه مع مقارنته
لشئ منه فن قال قام زيد مثلا انما يصدق عليه متكلم حقيقة عند مقارنة
الدال فقط لا قبلها ولا بعدها . الرابع ان لفظ المؤمن يطلق على الشخص حالة
خلوه عن مفهوم الايمان والاصل فى الاطلاق الحقيقة . بيانه أن الواحد منا اذا
نام يصدق عليه أنه مؤمن ولا يصدق عليه الايمان فى تلك الحالة لانه اما
عبارة عن التصديق كما هو مذهب الاشعري أو عن العمل كما هو مذهب المعتزلة
وكل منهما ليس بمحصل فى حال نومه . وأجيب بأن هذا الاطلاق مجاز لانه
لو كان اطلاق المؤمن على الشخص باعتبار الايمان السابق حقيقة لكان اطلاق
وبعد الانقضاء لكان اللفظ مشتركا والمجاز خير من الاشتراك لان الاشتراك
يؤدى الى الاجمال بخلاف ما اذا كان أحد المعنيين حقيقة والثانى مجازا خصوصا
اذا كان أحدهما متفقا على انه حقيقة فلذلك أعرضنا عن الاشتغال بهذه المناقشات
الخارجة عن محل النزاع وهى فى ذاتها واضحة لا تحتاج الى بيان كوضوح
خروجها عن الموضوع

الكافر على أكبر الصحابة حقيقة باعتبار الكفر السابق وهو باطل اتفاقاً فيبطل الاول. وأجاب صاحب التحصيل وغيره عن جوابنا بأن الحقيقة قد تهجر لعارض شرعى فلا يلزم من امتناع اطلاق اسم الدم لكونه مخالفاً بتعظيمهم امتناع عكسه وهو المؤمن. وفي الجواب نظر لان القاعدة أن امتناع الشيء متى دار اسناده بين عدم المقتضى ووجود المانع كان اسناده الى عدم المقتضى أولى لانا لو أسندناه الى وجود المانع لكان المقتضى قد وجد وتختلف أثره والاصل عدمه. وعلى هذه القاعدة لا يصح جوابهم لان المصنف يدعى أن امتناع اطلاق الكافر لعدم المقتضى وهو وجود المشتق منه حالة الاطلاق والمجيب يدعى أن امتناعه لوجود المانع فكان الاول أولى. وهذه القاعدة تنفع في كثير من المباحث

قال « الثالثة اسم الفاعل لا يشتق لشيء والفعل لغيره للاستقراء. قالت المعتزلة الله تعالى متكلم بكلام مخلقه في جسم^(١) كما أنه الخالق والمخلوق هو المخلوق. قلنا المخلوق هو النايير. قالوا ان قدم فيلزم قدم العالم والا لا فتقر الى خلق آخر ويتسلسل.

(١) قال المصنف « الثالثة اسم الفاعل لا يشتق لشيء والفعل قائم بغيره للاستقراء. قالت المعتزلة الله تعالى متكلم بكلام مخلقه في جسم الى آخره » أقول هذه الثالثة مقابلة للاولى فان معناها ومن لم يقم به وصف لم يجوز أن يشتق له اسم خلافاً للمعتزلة ومعنى الاولى ومن قام به وصف اشتق له لكن بشرط أن يكون لهذا الوصف اسم وان لم يكن له اسم استحالة الاشتقاق فلا يشتق له اسم منه. ولاستيفاء الاقسام والقيود قال صاحب جمع الجوامع من لم يقم به وصف لم يجوز أن يشتق له منه اسم خلافاً للمعتزلة فان قام به ماله اسم وجب الاشتقاق أو قام ما ليس له اسم كأنواع الروائح لم يجب اه قال الجلال أى الاشتقاق لاستحالة ثم ذكر بعد ذلك المسئلة الثانية في كلام المصنف فقال والجمهور على اشتراط بقاء المشتق منه في كون المشتق حقيقة ان أمكن والا فآخر جزء اه فاشار صاحب جمع الجوامع ان خلاف المعتزلة على فرض صحة نقل الخلاف عنهم انما هو في موضع واحد وهو ان من لم يقم به الوصف فقالوا يجوز أن يشتق له منه اسم فكانت عبارة جمع الجوامع أوجز وأحسن وأكثر فائدة

قلنا هو نسبة فلم يحتج الى تأثير آخر» أقول لا يجوز اطلاق اسم الفاعل على شيء والفعل أى المصدر المشتق منه قائم بغير ذلك الشيء بل يجب بمقتضى اللغة اطلاق ذلك المشتق على الذى قام به لانا استقرينا اللغة فوجدنا الامر كذلك . وخالفت المعتزلة فى المسئلتين^(١) فقالوا الله تبارك وتعالى يصدق عليه أنه متكلم والكلام

(١) قال الاسنوى « وخالفت المعتزلة فى المسئلتين » أى فى مسألة عدم جواز اشتقاق اسم من الوصف لمن لم يقم به وعدم جواز اشتقاق اسم لمن قام الوصف بغيره فقالوا بالجواز فيهما وقد علمت مما قدمنا أن المعتزلة لم يصرحوا بهذا الخلاف وإنما لما نقوا عن الله تعالى صفاته الذاتية كالملم والقدرة ووافقوا على أنه عالم قادر مثلا لكن بذاته لا بصفات زائدة عليها الزمهم أهل السنة بأنهم قائلون بجواز اشتقاق اسم لمن لا يقوم به الوصف ولما قالوا انه تعالى متكلم لكن بمعنى انه خالق للكلام فى جسم كالشجرة التى سمع منها موسى عليه الصلاة والسلام أزموهم بأنهم قائلون بجواز اشتقاق اسم لمن قام الوصف بغيره ولا يخفى ان لازم المذهب على فرض انه لازم له ليس بمذهب حتى ينسب اليهم الخلاف ومما لا شك فيه انه تعالى يوصف بانه متكلم عندنا بمعنى من قامت به صفة الكلام التى هى من صفات المعانى عندنا يقال فيها ما قيل فى غيرها من تلك الصفات وهذه الصفة تسمى بالكلام النفسى ويوصف بانه متكلم عندنا أيضا بمعنى من قام به الكلام النفسى بمعنى الكلمات النفسية المرتبة ازلا وأبدا ترتيبا لاتعاقب فيه بلا صوت ولا حرف . وهذان يخالف فيهما المعتزلة ولا يقولون بثبوتها ويوصف أيضا بمتكلم بمعنى موجد الكلام اللفظى الذى هو النظم الشريف والكلمات المسموعة لنا المتعبد بتلاوتها فان هذه الكلمات هى صادرة منه تعالى بدون مدخل للخلق نزل به الروح الامين بلسان عربى مبين وجعلناه قرآنا عربيا وبالجملة لا مدخل للخلق عندنا لافى ذات القرآن ولا فى كلماته بل ولا فى اللفظ المعبر به عنها ولا ترتيبها حروفا وآيات وسورا على ما هو الحق ووافقنا المعتزلة على هذا وأنكروا ما عداه وقالوا ان القرآن ليس الا هذه الكلمات اللفظية المقروءة المتلوثة المكتوبة فى المصاحف ولا يستطيع أحد أن ينكر ان هذه الكلمات اللفظية كلام الله تعالى

المشتق منه لا يقوم به لان الكلام النفسانى باطل ولا كلام الا الحروف والاصوات وهي مخلوقة فلو قامت بذاته تعالى لسكانت محلا لاحداث بل يخلق الله تعالى ذلك الكلام في اللوح المحفوظ أو في غيره من الاجسام كخلقه تعالى اياه في الشجرة حين كلم موسى وذلك الجسم لا يسمى متكلماً وان قام به الكلام^(١). وذكر الاصوليون هذه القاعدة ليردوا بها على المعتزلة في هذه المسئلة . ثم استدلت

غير انها لكونها اعراضا حادثة لا تقوم بذاته تعالى كسائر أفعاله فوصفه بكونه متكلماً حينئذ لا يكون الا بمعنى خالق الكلام في اللوح المحفوظ مثلاً فبدأ الاشتقاق وهو خلق هذه الكلمات قائم بذاته تعالى على معنى أن الاتصاف به انتزاعى لا وجود له في الخارج . ومن ذلك تعلم انهم لم يخالفونا في المسئلتين ولا في واحدة منهما بل نحن وهم قائلون انه تعالى متكلم بمعنى خالق الكلام اللفظى الذى يمبر به عن مدلولات القرآن المتعبد بتلاوته ويزيد عليهم بعد ذلك اننا نقول انه متكلم بمعنى انه تعالى قام به الكلام النفسى وقد بينا فيما سبق الدليل على ذلك

(١) قال الاسنوى « وذلك الجسم لا يسمى متكلماً وان قام به الكلام » وجه ذلك ان هذا الجسم وان سمع منه الكلام لكن ليس كل من يسمع منه الكلام يسمى متكلماً وانما يسمى متكلماً اذا كان قد رتب بملكته ذلك الكلام أولاً بكلمات نفسية بلا حرف ولا صوت سواء عبر عنه بعد ذلك بكلمات لفظية أو نقشية أو اشارات أو أمثلة أو غير ذلك للافهام غير أن اللفظ لكونه عاماً سهلاً على كل الناس وضع ليكون به الافهام ويمبر به عما فى النفس ولا شك أن الذى رتب الكلمات التى سمعت من الشجرة أولاً كلمات نفسية بلا حرف ولا صوت هو الله تعالى كما أنه هو الذى أوجد الكلمات اللفظية التى سمعها موسى عليه السلام فكان ذلك المسموع من الشجرة كلام الله تعالى اتفاقاً اما عندنا فلانه مرتب له كلمات نفسية وموجد له كلمات لفظية وعند المعتزلة للأمر الثانى فقط

المعتزلة على مذهبهم بأن الخالق يطلق على الله تعالى وهو مشتق من الخلق^(١) والخالق هو المخلوق لقوله تعالى « هذا خلق الله » والمخلوق ليس قائما بذاته. والجواب أنه إنما أطلق المتكلم على الله تعالى باعتبار الكلام النفساني القائم بذاته كما تقدم في الحكم على المعدوم واستدلالكم بالخالق باطل لان الخلق ليس هو المخلوق بل هو تأثير الله تعالى في المخلوق والتاثير قائم بذات الله تعالى. وأما الاطلاق الواقع في الآية فهو مجاز من باب تسمية المتعلق باسم المتعلق كما سيأتي في قول المصنف والتعلق كالخلق للمخلوق. وقوله « قالوا ان قدم » أي قالت المعتزلة لاجاز أن يكون الخلق هو التاثير لانه ان كان قديما لزم قدم العالم وان كان حادثا لزم التسلسل وكلاهما محال.

(١) قال الاسنوي « ثم استدلت المعتزلة على مذهبهم بأن الخالق يطلق على الله تعالى وهو مشتق من الخلق الخ » أقول قال السعد في حاشيته على شرح العضد ان المعتزلة يزعمون ان الخلق هو الموجود او اتصاف العالم بالوجود وهو قائم بالغير اذ لو كان هو التاثير القديم لقدم العالم ومبناه على نقي كون التكوين صفة حقيقية ازلية يتكون بها المكونات الحادثة في أوقاتها وبهذا تعلم ان المعتزلة لا يقولون ان الخلق هو المخلوق لقوله تعالى « هذا خلق الله » وأنت اذا علمت ان نسبة هذا المذهب الى المعتزلة انما هو بطريق الالزام فضلا عن أنه غير لازم لمذهبهم كما سمعت علمت أن كل ما نسبوه اليهم لم يقولوا بشيء منه ولم يستدلوا بشيء منه فانهم ما قالوا بهذا المذهب ولا اولوه حتى يذكروا له أدلة. وعمن صرح بأن نسبة هذا المذهب اليهم انما هي بطريق الالزام التاج السبكي ايضا في تكملة الابحاج حيث قال وقد لزم المعتزلة الخلاف في ذلك اه وهذا غريب جدا من هؤلاء الافاضل كيف يلزمون غيرهم بما لم يقله وينسبون له أدلة لم يستدل بها ولا عرفها ولا خطرته له على بال فان المعتزلة يقولون كما تقول أن الخلق هو التاثير وانه امر اعتباري متجدد كالا حياء والامانة ونحوها مما يتصف به جل وعلا اتصافا انتزاعيا لاحقيقيا وهذا مما لاخلاف فيه لاحد وانما الخلاف بيننا وبينهم في صفات المعاني لله تعالى فنحن نثبتها وهم ينكرونها ويثبتون الصفات المعنوية فقط وقد علمت حقيقة الحال من قبل فتذكر

بيان الاول من ثلاثة أوجه : أحدها أن المؤثر سبحانه وتعالى قديم والتأثير قد فرضناه قديما واذا وجد المؤثر والتأثير استحال تخلف الاثر وهو العالم فيلزم من وجودهما في الازل وجود العالم . الثاني ان العالم هو ماسوى الله تعالى والتأثير غير الله تعالى فلو كان قديما لكان العالم قديما . الثالث أن التأثير نسبة والنسبة متوقفة على المنتسبين وهما الخالق والمخلوق فلو كانت قديمة مع أنها متوقفة على المخلوق لكان المخلوق قديما من طريق الاولى . وأما بيان الثانى وهو التسلسل فلأن التأثير اذا كان حادثا فهو محتاج الى خلق آخر أى تأثير آخر لان كل حادث لا بد له من تأثير مؤثر فيعود الكلام الى ذلك التأثير ويتسلسل . وهذه الشبهة لا جواب عنها في الحصول ولا في الحاصل وقد أجاب المصنف بأن التأثير نسبة فلم يحتاج الى تأثير آخر . وتقريره من وجهين : أحدهما أن النسب والاضافات كالبنوة والاخوة أمور عدمية لا وجود لها في الخارج وانما هي أمور اعتبارية أى يعتبرها العقل فلا تحتاج الى مؤثر . الثانى أن النسبة متوقفة على المنتسبين فقط فاذا حصلت ولا تحتاج الى مؤثر آخر . وهذا الجواب فيه التزام لحدوث التأثير والجواب الاول مانع للحدوث والقدم معا ^(١) لانهما من صفات

(١) قال الاسنوى « وهذا الجواب فيه التزام لحدوث التأثير والجواب الاول الخ » . أقول الحدوث الذى استفيد من الجواب الثانى معناه التجدد لا بمعنى الوجود بعد العدم والجواب الاول منم الحدوث بمعنى الوجود بعد العدم والقدم بمعنى الوجود بالذات فلا تنافى بين ما التزم في الجواب الثانى وبين ما منع في الجواب الاول على ان المصنف اختار الجواب بأن التأثير حادث بمعنى متجدد وانه اعتبار والتسلسل لا يجرى في الاعتبارات لان في تجدها لا تحتاج الى التأثير . وليس في كلامه ما يقتضى انه اجاب بجوابين ولذلك قال التاج السبكي في تكملة الابهاج وأجاب المصنف بان نسبة الخ أى نختار أنه حادث ونمنع لزوم التسلسل وذلك لان التأثير نسبة والنسبة لكونها من الامور الاعتبارية التي لا وجود لها في الخارج غير مبنية الى تأثير مؤثر فيها الى آخر ما قال فراجعه ومن هنا تعلم ان الاعتبارات الصادقة ذات المنشأ الموجود في

الموجود وقد فرضناه معدوما . وأجاب في التحصيل بجوابين : أحدهما أن الممتنع
أعما هو تقدم النسبة على محلها وأما ثبوتها مع محلها عند عدم المنسوب اليه فلا
استحالة فيه . ألا ترى أن تقدم الباري على العالم نسبة بينه وبين العالم^(١) ويستحيل

الخارج وإن كانت عدمية في الخارج تمد من الصفات وتوصف بها الذات انصافا
انتزاعيا وإن كانت لا تقوم بموصوفها قيام الضمام كقيام السواد بالاسود فليس
للصفات الاعتبارية وجود في الخارج يغاير وجود موصوفها

(١) قال الاسنوي « وأجاب في التحصيل بجوابين : أحدهما ان الممتنع انما هو
تقدم النسبة على محلها وأما ثبوتها مع محلها عند عدم المنسوب اليه فلا استحالة
فيه . ألا ترى ان تقدم الباري الخ » أقول هذا جواب فاسد لأن النسبة أمر
اعتباري منتزع من المنسوب والمنسوب اليه فكلاهما محلها ولا ثبوت لها الا هذا
الانتزاع وانها ثابتة بثبوتها معا فلا يمكن ان يقال انها تثبت مع محلها عند عدم
المنسوب اليه ودعوى ان تقدم الباري نسبة بينه وبين العالم غير صحيح اذ لا
نسبة أصلا بين الباري وبين العالم لا بالتقدم ولا بالتأخر ولا بالفوقية ولا بالتحتمية
ولا بجهة من الجهات اصلا بل كل ماسوى الله تعالى من العوالم منسوب اليه تعالى
على انه الاثر الصادر عن ذاته جل وعلا فلا اتصال ولا انفصال بينه تعالى وبين
العالم واين التراب من رب الارباب واين الممكن الذي له العدم من ذاته من
الواجب الذي له الوجود من ذاته . وبناء على هذا نقول ان اراد بالتقدم في الجواب
الاول سبق وجود الباري عقلا وخارجا بدون ملاحظة العالم وهو وجوده في
الازل أى مرتبة الوجود الذاتي الواجب الخاص به تعالى المشار اليه بقوله عليه
الصلاة والسلام « كان الله ولا شيء معه » فليس ذلك التقدم بهذا المعنى نسبة
بينه تعالى وبين العالم بل هو وصف ذاتي له تعالى وان كان المراد من سبق وجوده
تعالى بصفة كونه مؤثرا مع ملاحظة العالم بصفة كونه اثراف هذا التقدم نسبة اضافية
لا توجد ولا تمقل الا بوجود العالم أيضا لان معنى وجودها وجود منشئها وهو
الذات الاقدس بوصف كونه مؤثرا وانتزاعها بوصف كونه اثرا ولا معنى لوجودها
حينئذ الا انتزاعها انتزاعا صادقا من منشئها ولا وجود لها في الخارج وحينئذ

القول بتوقف وجودها على وجود المنتسبين . الثاني أن المحال من التسلسل انما هو التسلسل في المؤثرات والعلل وأما التسلسل في الآثار فلا نسلم أنه ممتنع^(١) وهذا التسلسل انما هو في الآثار. قال الاصفهاني في شرح المحصول وفيه نظر لانه يلزم منه تجويز حوادث لأولها وهو باطل على رأينا . وهذه المسئلة لا ذكر لها في المنتخب

يرجع جوابه هذا الى جواب المصنف الاول كما ان جوابه الثاني يرجع الى جواب المصنف الثاني ان قلنا ان المصنف أجاب بجوابين كما قال الاسنوى

(١) قال الاسنوى «الثاني ان المحال من التسلسل انما هو التسلسل في المؤثرات والعلل وأما التسلسل في الآثار فلا نسلم الى آخره» كلام جيد واما قول الاصفهاني وفيه نظر لانه يلزم منه تجويز حوادث لا أول لها وهو باطل على رأينا فنقول لا يلزم من كونه باطلا على رأيه انه باطل في الواقع ونفس الامر فانه لغاية الآن لم يتم دليل على امتناع التسلسل في الآثار الموجودة في الخارج وان اشهر ان التسلسل فيها محال ولزوم حوادث لا أول لها لا يضر بالعقيدة الا اذا قلنا لا أول لها بمعنى لا أول لوجودها وهذا مما لم يقل به أحد بل الكل متفق على ان ماسوى الله تعالى مما كان أو يكون حادث أى موجود بعد العدم بقطع النظر عن أن تقف آحاده عند حد من جاني الماضي والمستقبل أولا تقف عند حد من جانبها أو من أحدهما الا ترى ان الاجماع قام على ان زعيم الجنة لا يتناهى ولا يقف عند حد في المستقبل وبعد كونه حادثا بمعنى انه موجود بعد العدم لا يضرنا أن نقول لا آخر له بمعنى عدم انقطاع آحاده وعدم وقوفها عند حد ولوقلنا انه لا آخر لها بمعنى ان البقاء واجب لها لذاتها لكان كفرا . فكذلك من جانب الماضي نقول حوادث لا أول لها بمعنى انها لا تقف آحاده عند حد تنهى اليه وكل واحد منها موجود بعد العدم ولكنها لا تتناهى في دائرة ما لا يزال ولو قلنا انها لا أول لوجودها ولا افتتاح له لكان ذلك قولاً بقديمها وذلك كفر وعليك بكتابتنا القول المفيد وحواشي الخريدة

قال: «الفصل الرابع - في الترادف»

وهو توالي الالفاظ المفردة الدالة على معنى واحد باعتبار واحد^(١)

(١) قال المصنف «الفصل الرابع في الترادف وهو توالي الى آخره» قال التاج السبكي في تكملة الابهاج واعلم ان المصنف انما حد الترادف مع تقدمه في تقسيم الالفاظ ليفرق بينه وبين التاكيد ه و سياتى مثله في كلام الاسنوى أيضا أى وكان في الامكان الاكتفاء بما سيذكره في مسائل أحكامه ولذلك في جمع الجوامع لم يتعرض للتعريف واقتصر على ذكر الاحكام وبيان الفرق بما هو أوفى وأتم مما في المصنف فقال المترادف واقع خلافا لثعلب وابن فارس مطلقا وللإمام في الاسماء الشرعية والمحدود والحد ونحو حسن بسن غير مترادف على الاصح والحق افادة التابع التقوية ووقوع كل من الرديفين مكان الآخر ان لم يكن تعمد بلفظه خلافا للإمام مطلقا وللبيضاوى والهندي اذا كانا من لغتين ه. فذكر خلاف ثعلب وابن فارس في وقوع الترادف فانهما انكراه وقالوا ما يظن مترادفا كالانسان والبشر فتباين بالصفة فالاول اعتبار النسيان أو انه يأنس والثاني باعتبار انه بادی البشرة أى ظاهر الجلد. وذكر خلاف الامام الرازى في وقوعه في الاسماء الشرعية حيث أنكر ذلك وقال لانه خلاف الاصل للحاجة اليه في النظم والسجع مثلا وذلك منتف في كلام الشارع فاعترض عليه القرافى وتبعه التاج السبكي بالفرض والواجب والسنة والتطوع عند الشافعية. ولا يخفى عدم ورود الاعتراض لانه على فرض اتحاد المفهوم في الفرض والواجب وفي السنة والتطوع كما هو الشرط في الترادف هي أسماء اصطلاحية اصطلح عليها فقهاء الشافعية وليست أسماء شرعية لان الشرعية هي ما وضعها الشارع. ثم ذكر ما ليس بمترادف ويشبه المترادف فقال والحد والمحدود ونحو حسن بسن غير مترادفين غير متجدي المعنى على الاصح أما الاول فلان الحد يدل على اجزاء الماهية تفصيلا والمحدود أى اللفظ الدال عليه يدل عليها اجمالا والمفصل غير الجمل مفهومهما وان اتحدا ما صدقا والاصح في الترادف اعتبار اتحاد المفهوم والمصدق فان اتحدا ما صدقا

كالانسان والبشر . والتأكيدي يقوى الاول . والتابع لا يفيد وحده « أقول
 الترادف مأخوذ من الرديف وهو (*) ركوب اثنين على دابة واحدة . وفي
 الاصطلاح ما قاله المصنف . فقوله ترالى الالفاظ جنس دخل فيه الترادف
 وغيره . وتوالى الالفاظ هو تتابعها لان اللفظ الثانى تبع الاول فى مدلوله .
 وانما عبر بذلك ولم يعبر بالالفاظ المتواليّة لانه شرع فى حـد المعنى وهو
 المترادف كما فعل الامام وعبر بالالفاظ ليشمل ترادف الاسماء كالكبر والقمح
 والافعال كجلس وقعد والحروف كنى والباء من قوله تعالى « مصبحين وبالليل »

فقط كانا متساويين لا مترادفين ومقابل الاصح بتقطع النظر عن الاجمال والتفصيل
 ويكتفى فى الترادف باتحاد الماصدق واما الثانى فلان التابع لا يفيد المعنى بدون
 متبوعه ومن شأن كل مترادفين افادة كل منهما المعنى وحده والقائل بالترادف
 يمنع ان من شأن كل مترادفين افادة كل منهما المعنى وحده بل يكتفى بافادة كل
 منهما المعنى ولو بضميمة الآخر وأشار الى ما هو الحق فى التابع من انه يفيد
 التقوية للمتبوع والا لم يكن لذكره فائدة والعرب لحكمتها لا تتكلم بما لا فائدة
 فيه وأشار بذلك الى رد ما يظهر من قول البيضاوى فى المنهاج والتابع لا يفيد وحده
 عقب قوله والتأكيدي معنى المؤكد يقوى الاول قال الجلال المحلى وكانه أى الامام
 البيضاوى أراد ان التابع وحده لا يفيد أى المعنى بخلاف كل من المترادفين فهو
 على هذا ساكت عن افادة التقوية لانا لها اه فيمكن حمله على ما هو الحق انه
 يفيد تقوية المتبوع ويرتفع الخلاف وأشار الى أن الحق أن يصح فى كل رديفين
 بان يؤتى بكل منهما مكان الآخر فى الكلام اذ لا مانع من ذلك وان الامام
 خالف فى ذلك فقال لا يصح أن يقع الرديف فى الكلام مكان الآخر من لغتين
 أو من لغة وان البيضاوى والهندي خالفا فى ذلك اذا كانا من لغتين اما ما تمبـد
 بلفظه كالفاظ القرآن فى الصلاة فلا يقوم مرادفه مقامه لعروض التعميد واما
 تكبيرة الاحرام ونحوها ممن قال كالشافية انها مما تمبـد بلفظه منع أن يقوم
 مرادفها مقامها ومن لم يقل بذلك كالحنفية لم يمنع ذلك

(*) أى الترادف

لكن الترادف قد يكون بتوالى لفظين فقط ^(١) . وأيضا فاللفظ جنس بعيد لاطلاقه على المهمل والمستعمل ^(٢) وهو مجتنب في الحدود فالصواب أن يقول توالى كلمتين فصاعدا . وقوله المفردة احترز به عن شيئين أحدهما أن يكون البعض مركبا والبعض مفردا ^(٣) كالاسم مع الحد نحو الانسان والحيوان الناطق فانهما وان دلا على ذات واحدة فليسا مترادفين على الاصح لان الحد يدل على الاجزاء بالمطابقة والحدود يدل عليها بالتضمن والدال بالمطابقة غير الدال بالتضمن .
الثاني أن يكون الكل مركبا كالحد والرسم نحو قولنا الحيوان الناطق والحيوان الضاحك فليسا مترادفين أيضا وان دلا على مسمى واحد وهو الانسان لان دلالة

(١) قال الاسنوى « لكن الترادف قد يكون بتوالى لفظين فقط » والجواب

ما قاله البديخشى من أن المراد بالجمع ما فوق الواحد

(٢) قال الاسنوى « واللفظ جنس بعيد لاطلاقه على المهمل والمستعمل الخ » أقول قد تكرر مثل هذا الاعتراض وتكرر منا جوابه فان أصل المقسم إنما هو اللفظ المستعمل فيراعى في جميع الاقسام على أن في هذا القسم ما يفيد ذلك فان قيد الدالة خرج به توالى الالفاظ المهمة مثل أه به جه التي هي مسميات الالف والباء والجيم كما في البديخشى فلا وجه لتخطئة المصنف فيما قال كما يفيد ذلك قول الاسنوى فالصواب أن يقول الى آخره

(٣) قال الاسنوى « وقوله المفردة احترز به عن شيئين أحدهما أن يكون البعض مركبا والبعض مفردا الى آخره » وأقول كلامه مبنى على ان المراد بالمفرد ما قابل المركب مطلقا أم من أن يكون اسناديا أو غير اسنادي ولذلك أخرج منه الحدود والحد والرسم وكلاهما مركب غير اسنادي واعترضه الفنى بانه حينئذ يخرج به التأكيدي في مثل زيد نفسه لتركبه فلا حاجة الى القيد الثالث اه . وأجاب عنه البديخشى بقوله أقول فائدة الثالث لا ينحصر في اخراج مثل نفسه كما ستعرف اه فكان الثالث لاخراج ما لم يخرج بهذا القيد على ان في عد مثل زيد نفسه مركبا وقفة فان المعروف انهما لفظان مفردان أحدهما وهو الثاني مؤكدا للاول ولا تركيب فيهما

أحدهما بواسطة الذاتيات والآخر بواسطة الخاصة لكن التقييد بالافراد غير محتاج اليه لان ما ذكره خارج بقوله باعتبار واحد^(١) وأيضا فالتقييد به على تقدير الاحتياج اليه في اخراج الحد وشبهه مما قلناه يخرج به بعض المترادفات كقولنا خمسة ونصف العشرة^(٢) وكذلك خمسة مع عشرة الا خمسة على ماسيأتي في الاستثناء وقوله الدالة على مسمى واحد أى الدال كل منها على مسمى واحد واحترز به عن

(١) قال الاسنوى «لكن التقييد بالافراد غير محتاج اليه لان ما ذكره خارج بقوله باعتبار واحد» أقول قد اعترض المراغى بمثل هذا الاعتراض وردده الفنرى بأنه يجوز أن يكون لاخراج قعدت خوفا وجلست فرقا فان هذين التركيبين ليسا مترادفين لان الترادف من خواص المفردات اه ووجه ذلك انك علمت ان المراد بالمفرد هنا ما قابل المركب مطلقا اسناديا وغير اسنادى فيخرج نحو قعدت خوفا وجلست فرقا كما يخرج الحد مع المحدود والحد مع الرسم وكون الاخير يخرج بالثالث أيضا لا يقتضى الاستغناء عن قيد المفردة

(٢) قال الاسنوى « وأيضا فالتقييد به على تقدير الاحتياج اليه في اخراج الحد وشبهه مما قلناه يخرج به بعض المترادفات كقولنا خمسة ونصف العشرة الخ» وأقول لا يخفى على المنصف ان قولنا نصف العشرة مثلا مركب اضافي يدل جزؤه على جزء معناه فللفظ نصف باعتبار الاضافة الى عشرة لفظ مفرد دل على مادلت عليه خمسة واما لفظ عشرة التى هي المضاف اليه فهى مازالت دالة على معناها وهو هذه المرتبة من العدد وكذا يقال فى قولنا الا خمسة من قولنا عشرة الا خمسة مركب يدل جزؤه على جزء معناه فاللفظ عشرة وهو المستثنى منه دال على معناه وهو المرتبة الخاصة من العدد وخمسة فى قولنا الا خمسة دالة على معناها وهى المرتبة الخاصة أيضا فكان لفظ عشرة مع قرينة الاستثناء بعد اخراج المستثنى دالة على خمسة بطريق المجاز وان مجموع عشرة الا خمسة مركب واحد مدلوله خمسة فيختلف المفهوم وعلى كل فليس من قبيل الترادف لان لفظ خمسة دل على المرتبة الخاصة باعتبار المعنى الحقيقى وعشرة دل على هذه المرتبة عينها بطريق المجاز بقرينة الا خمسة التى اخرجت منها المستثنى أو ان هذا التركيب كله دل على

المتباينة كالإنسان والفرس . وقوله باعتبار واحد قال في المحصول احتزنا به عن الالفاظ المفردة الدالة على مسمى واحد لكن باعتبارين كالسيف والصارم^(١) فان

مادلت عليه خمسة باعتبار التركيب لا باعتبار الافراد لما قاله الفري وقدمناه ان الترادف من خواص المفردات

(١) قال الاسنوى « وقوله باعتبار واحد قال في المحصول احتزنا به عن الالفاظ المفردة الى آخره » أقول الالفاظ المتباينة اما أن تكون متفاصلة أى متخالفة مفهوما وما صدقا كالإنسان والفرس واحتزنا عن هذا بقوله الدالة على معنى واحد . واما أن تكون متواصلة لانها وان اختلفت لفظا ومفهوما لكنها أتحدت ما صدقا وعن هذه احتزنا الامام وتابعه الجاربردى وغيره بقوله باعتبار واحد فقال الامام واحتزنا به عن الالفاظ المفردة اذا دلا على شىء واحد باعتبار صفتين كالصارم والمهنة أو باعتبار الصفة وصفة الصفة كالفصيح والناطق فانهما من المتباينة يعنى ان كلا منهما دال على الشكل المعروف لكن المهنة والسيف يدلان عليه سواء كان قاطعا أم لا والصارم لا يدل عليه الا اذا كان قاطعا اه . واعترض عليه الاسنوى كغيره بان هذا القيد لا يحتاج اليه فان هذه الاشياء لم تدل على مسمى واحد بل على معنيين مجتمعين في ذات واحدة كيف لا وقد تقدم من كلامه في تقسيم الالفاظ ان هذه الالفاظ متباينة والتباين هو الذى تباير لفظه ومعناه اه وأقول ان الامام ومن وافقه لا ينكرون ان هذه الالفاظ من الالفاظ المتباينة كما هو صريح كلامه في تقسيم الالفاظ وصرح بقوله هنا فانهما من المتباينة لكن يقولون انها متباينة باعتبار اللفظ والمفهوم متواصلة باعتبار الماصدق فانقسمت المتباينة الى قسمين متفاصلة ومتواصلة كما سبق ولا شك في خروج المتفاصلة بقولنا دالة على مسمى واحد واما المتواصلة فلا تخرج بهذا القيد الا اذا أردنا بالمسمى الواحد ما أتحد ما صدقا ومفهوما فيخرج أمران ما اختلفا لفظا ومفهوما وما صدقا وهى المتباينة المتفاصلة ويخرج ما اختلفا لفظا ومفهوما وان أتحد ما صدقا أما لو أردنا بالتحد المسمى ما هو أعم من اتحاده باعتبار المفهوم والماصدق أو باعتبار الماصدق فقط فلا تخرج المتباينة المتواصلة

كلا منهما يدل على الذات المعروفة لكن دلالة السيف باعتبار الشكل سواء كان كالا أو قاطعا والصارم باعتبار شدة القطع وكذلك الصفة وصفة كالناطق والفصيح . وهذا القيد لا يحتاج اليه فان هذه الاشياء لم تدل على مسمى واحد بل على معنيين مجتمعين في ذات واحدة . وكيف لا وقد تقدم من كلامه في تقسيم الالفاظ ان هذه الالفاظ متباينة والمتباين هو الذي تغاير لفظه ومعناه ويمكن أن يقال احتز به عن الالفاظ المفردة الدالة على معنى واحد لكن أحدهما يدل بطريق الحقيقة والآخر بطريق المجاز كالاسد والشجاع . وهذا الحد منطبق على تكرار اللفظ الواحد^(١) كقولنا قام زيد زيد وليس ذلك من الترادف بل من التأكيد اللفظي كما سيأتي فلا بد أن يقول توالي الالفاظ المفردة المتغايرة . وقوله « كالانسان والبشر » مثال للترادف من جهة اللغة فان الانسان يطلق على الواحد رجلا كان أو امرأة كما قال الجوهري وكذلك البشر يطلق أيضا على الواحد قال الله تعالى « ما هذا بشرا » وقد يكون الترادف بحسب الشرع كالقرض والواجب^(٢) أو بحسب

لانها متحدة في الماصدق وهذا موضع خلاف فانهم عرفوا المترادف باللفظ المتعدد المتحد المعنى ففهم من أراد بالمعنى المفهوم فادخل المتساويين في التباين وأخرجهما من المترادف ومنهم من أراد بالمعنى الماصدق فادخلهما في المترادف وأخرجهما من التباين ولكن الصحيح الاول لما علمت ان شرط الترادف اتحاد المفهوم والماصدق ولاجل ذلك زاد الامام وتبعه المصنف قوله في التعريف باعتبار واحد لاخراج المتباينة المتواصلة وهي الالفاظ التي انحلت ما صدقا واختلفت مفهوما وهو المتساوية فسقط كل ما اعترضوا به على الامام والمصنف (١) قال الاسنوى « وهذا الحد منطبق على تكرار اللفظ الواحد الى آخره » اقول المتبادر من قوله توالي الالفاظ المفهوم منه ان المترادفين متبايران باللفظ البتة وزيد زيد اتحاد فيه اللفظ والمعنى فهو لفظ واحد مكرر فلا يتوهم دخوله بل هو خارج عن الجنس لان الجنس لفظ متعدد والفصل المتمم للتعريف هو المتحد المعنى .

(٢) قال الاسنوى « وقد يكون الترادف بحسب الشرع كالقرض والواجب

العرف كالاسد والسبع أو بحسب لغتين كالله وخدای بالفارسية. «وقوله» والتأكيد يقوى الاول» لما كان التأكيد والتابع فيهما شبه بالترادف حتى ذهب بعضهم الى أن التابع منه أى من المترادف شرع في الفرق بما قاله في المحصول. وحاصل ما قاله في الفرق بين المترادف والمؤكد أن المترادفين يفيدان فائدة واحدة من غير تفاوت أصلا وأما المؤكد فانه لا يفيد عين فائدة المؤكد بل تقويته والاولى للمصنف أن يقول والتأكيد تقوية الاول أو يقول والمؤكد يقوى الاول. قال وأما الفرق بين المترادف والتابع كقولنا شيطان ليطان وحسن بسن وخراب يباب وجيعان نيعان وشبه ذلك فهو أن التابع وحده لا يفيد شيئا البتة فان تقدم المتبوع عليه أفاد تقويته بخلاف المترادف فانه يفيد وحده كالانسان ومقتضى كلام المصنف أن التابع لا فائدة له أصلا^(١) وبه صرح الآمدي في الاحكام ولم يتعرض ابن الحماجب لفائدته. وقد عرفت مما قلناه أن التأكيد والتابع كل منهما يفيد التقوية ولكن يفترقان من جهة أن التابع يشترط فيه أن يكون على زنة الاصل كشيطان ليطان بخلاف التأكيد



قال «وأحكامه في مسائل* الاولى» في سببه: المترادفان اما من واضعين والتبسا أو واحد لتكثير الوسائل والتوسع في مجال البديع* الثانية أنه خلاف الاصل لانه تعريف المعرف ومحوج الى حفظ الكل* الثالثة اللفظ يقوم بدل مرادفه من لغته اذ التركيب يتعلق بالمعنى دون اللفظ* الرابعة التوكيد تقوية مدلول ما ذكر بلفظ ثان، فاما أن يؤكد بنفسه مثل قوله عليه الصلاة والسلام «والله لأغزون قريشا ثلاثا»، أو بغيره للمفرد كالنفس والعين وكلا وكتلتا وكل وأجمعين واخوانه، أو للجمله كان وجوازه ضرورى ووقوعه في اللغات معلوم» أقول حصر المصنف أحكام الترادف في أربع مسائل/الاولى في سبب وقوعه وهو أمران: أحدهما أن يكون من واضعين. قال الامام

أى عند الشافعية وقد علمت ان الامام الرازى ينكر وقوع الترادف في كلام الشارع والقرض والواجب ليسا في كلام الشارع بل هو اصطلاح للشافعية فقط (١) قال الاسنوى «ومقتضى كلام المصنف ان التابع لا فائدة له أصلا

ويشبه أن يكون هو السبب الاكثري وذلك بان تضع قبيلة لفظ القمح مثلا للحب المعروف وقبيلة اخرى لفظ البر له أيضا ثم يشتهر الوضعان ويخفى الوضعان أو يهملان ولكن يلتبس وضع أحدهما بوضع الآخر وهذا الشرط يقتضى أنا اذا علمنا الواضمين بأعيانهم لا يكون اللفظ مترادفا بل ينسب كل لغة الى قوم. وفيه نظر. ثم ان هذا انما يتأتى اذا قلنا اللغات اصطلاحية والمصنف لم يختره بل اختار الوقف الثانى أن يكون من واضع واحد اما لتكثير الوسائل الى الاخبار عما فى النفس فانه ربما نسى أحد اللفظين أو عسر عليه النطق به كالألغ الذى يعسر عليه النطق بالراء فيعبر بالقمح أو تعدرت القافية أو الوزن به فيبقى الآخر وسيلة للمقصود واما للتوسع فى مجال البديع والبديع هو اسم لمحسن الكلام كالسجع والمجانسة وانقلب. والواضع له بازاء هذه الممانى هو ابن المعتز كما قال ابن أبى الاصبغ فى تحرير التحبير. قال السكاكى فالسجع يكون فى النثر كالقافية فى الشعر كقولك ما اهدم ماغات وما أقرب ما هو آت فلو عبرت بمضى ونحوه لما حصل هذا المعنى. والمجانسة كقولك اشتربت البر وأنفقته فى البر فلو عبرت بالقمح لفات المطلوب والقلب كقوله تعالى « وربك فكبر » فلو عبر بالله تعالى ونحوه لفات هذا المعنى * **المسئلة الثانية** الترادف على خلاف الاصل أى خلاف الراجح حتى اذا تردد لفظ بين كونه مترادفا وكونه غير مترادف فحمله على عدم الترادف أولى وان كان خلاف الاصل لانه تعريف لما سبق تعريفه ولانه محوج الى ارتكاب مشقة وهى حفظ الكل لاحتمال أن يكون الذى يقتصر على حفظه خلاف الذى يقتصر عليه غيره فعند التخاطب لا يعلم كل واحد منها مراد الآخر وهذان الدليلان انما ينفيان الوضع من واحد وهو السبب الاقلى كما تقدم فلا يحصل المدعى لاجرم أن الامام فى الحصول والمنتخب لم يجزم بكونه على خلاف الاصل بل نقله عن بعضهم فقال فى المنتخب وقيل وقال فى الحصول ومن الناس وكذلك فى الحصول والتحصيل وأيضا فتعريف المعرف يستدلون به على استحالة الشئ وقد صرح به الى آخره » قد علمت ان كلام المصنف ليس نصا فى نفي الافادة بل يحتمل انه ساكت عنها فقط ومثله كلام الآمدى فى الاحكام فكلاهما كابن الحاجب لم يتعرضا

صاحب الحاصل وجعله ابن الحاجب دليلاً للقائل باستحالاته وأشار إليه الأمدى أيضاً ولم يتعرض هو ولا ابن الحاجب لهذه المسئلة **المسئلة الثالثة** هل يجب صحة اقامة كل واحد من المترادفين مقام الآخر؟ فيه ثلاثة مذاهب أصحها عند ابن الحاجب الوجوب لأن المقصود من التركيب إنما هو المعنى دون اللفظ فإذا صح المعنى مع أحد اللفظين وجب بالضرورة أن يصح مع اللفظ الآخر لأن معناهما واحد. والثاني لا يجب مطلقاً واختاره في الحاصل والتحصيل وقال في الحصول أنه الحق لأن صحة الضم قد تكون من عوارض الالفاظ أيضاً لأنه يصح قولك خرجت من الدار ولو ابدلت لفظاً من وحدها بمترادفها من الفارسية لم يجز. قال وإذا عقلنا ذلك في لغتين فلم لا يجوز مثله في لغة. والثالث وصححه المصنف التفصيل فيجب أن كانا من لغة واحدة لما قلناه أولاً بخلاف اللغتين والفرق أن اختلاط اللغتين يستلزم ضم مهمل إلى مستعمل فإن لفظاً أحدى اللغتين بالنسبة إلى الأخرى مهمله. وقوله إذا التركيب يتعلق بالمعنى إشارة إلى أن الخلاف إنما هو في حال التركيب وأما في حال الأفراد كما في تعديد الأشياء من غير عامل ملفوظ به ولا مقدر فيجوز اتفاقاً. ولم يذكر الإمام هذه المسئلة في المنتخب ولا الأمدى في كتبه أيضاً. ومن فوائدها نقل الحديث بالمعنى وسيأتي إيضاحها **المسئلة الرابعة** في التوكيد قال في الحصول والمنتخب هو اللفظ الموضوع لتقوية ما يفهم من لفظ آخر. ويرد عليه أمور أحدها أن التأكيد ليس هو اللفظ بل التقوية باللفظ وأما اللفظ هو المؤكد. الثاني أن التأكيد قد يكون بغير لفظ موضوع له بل بالتكرار كقولنا قام زيد قام زيد وكذلك بالحروف الزوائد كما في قوله تعالى «فبما نقضهم ميثاقهم» أي فبنقضهم والباء من قوله تعالى «وكفى شهيداً» أي كفى الله شهيداً. قال ابن جنى كل حرف زيد في كلام العرب فهو للتوكيد. الثالث أن التعمير بأخر فيه اشعار بالمغايرة فيخرج من الحد التأكيد بالتكرار نحو جاء زيد زيد كما مثلناه. وقد تظن صاحب الحاصل لما أوردنا فمدل إلى قوله

التوكيد

لنفي الافادة مطلقاً فيحتمل أنهم أرادوا نفي افادة المعنى فقط فلا ينافي أنه يفيد التقوية فلا يخالف ما قالوه ما قاله غيرهم من أنه يفيد التقوية كما هو الحق

تقوية مدلول اللفظ المذكور أولاً بلفظ مذكور ثانياً والباء التي في اللفظ متعلقة بالتقوية . وقد تبعه المصنف على هذا الحد . ويرد عليه أمران : أحدهما القسم وان واللام فانها تؤكد الجملة وليس ذلك بلفظ ثان بل بلفظ أول فحقه أن يقول بلفظ آخر . وهذا لا يرد على الامام . وفي بعض الشروح أن الثاني هنا بمعنى واحد كهو في قوله تعالى « ثانی اثنين » وعلى هذا فلا ايراد . وهو غلط فان شرط ذلك أن يضاف الى مثله . الثاني أن التابع يدخل في هذا الحد فانه يفيد التأكيدي كما تقدم فينبغي أن يقول بلفظ ثان مستقل بالافادة أو نحو ذلك . اذا علمت ذلك فاعلم أن اللفظ تارة يؤكد بنفسه أي بأن يكرر مثل قوله عليه الصلاة والسلام « والله لاغزون قريشا » بتكراره ثلاثاً وهذا الحديث رواه ابو داود عن عكرمة مرسلًا . وتارة يؤكد بغيره وهو على قسمين : أحدهما أن يكون مؤكداً للمفرد . والثاني أن يكون مؤكداً للجملة . والمؤكد للمفرد اما أن يكون مؤكداً للواحد كقولك جاء زيد نفسه أو عينه واما للمثنى كقولك جاء الزيدان كلاهما والمرأتان كلتاهما واما للجمع كقوله تعالى « فسجد الملائكة لهم أجمعون » . ومنه اخوات أجمعين كأكتعين أبصعين أبتعين . والثاني أن يكون مؤكداً للجملة كان نحو قوله تعالى « ان الله وملائكته يصلون على النبي » . اذا علمت هذا علمت أن المصنف أطاق المفرد على المثنى والمجموع وهو صحيح لان المفرد يطلق ويراد به ما ليس بجملة / ومن الناس من منع الترادف والتوكيد قال في المحصول فان كان نزاعه في الجواز العقلي فهو باطل بالضرورة لان العقل لا يحيل الاهتمام ولا تعدد الوسائل وان كان في الوقوع فكذلك أيضا لان من استقرأ لغة العرب علم أنه واقع لكن اذا دار الامر بين التأكيدي والتأسيدي فالتأسيدي أولى كما تقدم في الترادف فقول المصنف وجوازه ضروري يحتمل عوده الى كل من الترادف والتأكيدي أو اليهما معا وتقدير كلامه وجواز ما ذكر في هذا الفصل / واعلم أن هذه المسئلة ليست من الترادف مع أنه جعلها من أحكامه حيث قال وأحكامه في مسائل يعني أحكام الترادف فلو قال أولاً الفصل الرابع في الترادف والتأكيدي كما قال الامام واتباعه لاستقام

قال « الفصل الخامس - في الاشتراك

وفيه مسائل

الاولى في اثباته . أوجبه قوم لوجهين : الاول أن المعاني غير متناهية والالفاظ متناهية فاذا وزع لزم الاشتراك . ورد بعد تسليم المقدمتين بان المقصود بالوضع متناه . الثاني أن الوجود يطلق على الواجب والممكن ووجود الشيء عينه . ورد بأن الوجود زائد مشترك وان سلم فوقه لا يقتضى وجوبه وأحاله آخرون لانه لا يفهم الغرض فيكون مفسدة ونقض بأسماء الاجناس . والمختار اما كانه لجواز أن يقع من واضعين أو واحد لغرض الابهام حيث جعل التصريح سببا للمفسدة ووقوعه للتردد في المراد من القرء ونحوه ووقع في القرآن مثل « ثلاثة قروء - والليل اذا عسعس » أقول المشترك هو اللفظ الموضوع لكل واحد من معنيين فأكثر وزاد الامام فيه قيودا لاحاجة اليها . وقد ذكر المصنف هذا الحد في تقسيم الالفاظ حيث قال فان وضع لكل فمشترك فلذلك لم يذكره هنا . فان قيل ذكر حد الترادف مع تقدمه في التقسيم . قلنا ليفرق بينه وبين التأكيد والتابع كما مر . وقد اختلف في الاشتراك على أربعة مذاهب حكاهها المصنف : أحدها انه واجب أى يجب بحكم المصلحة العامة أن يكون في اللغات ألفاظ مشتركة . والثاني أنه مستحيل . والثالث أنه ممكن غير واقع . والرابع أنه ممكن واقع . واختاره المصنف . واستدل القائلون بالوجوب بوجهين ^(١) الاول ان المعاني غير متناهية لان الاعداد أحد

(١) قال الاسنوى « واستدل القائلون بالوجوب بوجهين الى آخره » محصل الوجه الاول والثاني بقطع النظر عما تخال في كل منهما من المناقشات ان المعاني أكثر من الالفاظ الدالة عليها فلا بد أن يوجد في الالفاظ ما يدل على أكثر من معنى واحد ولا معنى للاشتراك الا هذا فكان وجود الالفاظ المشتركة في اللغات واجبا بحكم المصلحة العامة فالوجوب وجوب صناعي لا عقلي ولا شرعى ومحصل الجواب عنهما بقطع النظر عما تخال في كل منهما من المناقشات اننا نمنع ما ذكره ونقول ما من مشترك الا ولكل من معنيه مثلا لفظ يدل عليه كالقرء

أنواع المعاني وهي غير متناهية إذ ما من عدد الا وفوقه عدد آخر والالفاظ متناهية لأنها مركبة من الحروف المتناهية وهي الثمانية وعشرون حرفا والمركب من المتناهي متناه فاذا وزعت المعاني الغير المتناهية على الالفاظ المتناهية لزم أن تشترك المعاني الكثيرة في اللفظ الواحد والايلازم خلو بعض المعاني عن لفظ يدل عليه وهو محال. وأجاب المصنف بوجهين: أحدهما منع المقدمتين ولم يذكر مستند المنع تبعا للامام. وتقريره انا لانسلم أن المعاني غير متناهية لان حصول مالا نهاية له في الوجود محال وأما الاعداد فالداخل منها في الوجود متناه وأيضا فأصولها متناهية وهي الآحاد والعشرات والمئات والالوف والوضع للمفردات لاللر كبات ولا نسلم أيضا ان الالفاظ متناهية قولهم لان المركب من المتناهي متناه ممنوع لامكان تركيب كل حرف مع آخر الى مالا نهاية له. وأيضا فأسماء الاعداد غير متناهية على ما قالوه مع انها مركبة من الحروف المتناهية والاصول المتناهية. وقد صرح في المحصول هنا بأن هاتين المقدمتين باطلتان وناقض كلامه فجزم بكون المعاني غير متناهية في النظر الرابع من باب اللغات. والجواب الثاني وهو بعد تسليم المقدمتين ان المقصود بالوضع متناه. وتقريره من وجهين: أحدهما وهو المذكور في المحصول ومختصراته ان المعاني التي يقصدها الواضع بالتسمية متناهية لان الوضع للمعاني فرع عن تصورها وتصور مالا يتناهي محال. فان قيل لا استحالة فيه اذا قلنا الواضع هو الله تعالى وهو الراجح. قلنا الوضع لفائدة مخاطبة الناس بها وهو موقوف على تصورهم أيضا. الثاني وهو المذكور في المنتخب أن المعاني على قسمين منها ما تشد الحاجة الى الوضع مثلا فانه مشترك بين الظهر والحبيض ولكل من معنيه لفظ يدل عليه فقط كلفظ الظهر ولفظ الحبيض فكون المعاني أكثر من الالفاظ سواء قلنا انها متناهية أو غير متناهية لا يدل على وجوب ذلك ولا عدمه اذ لو كان الوجوب الصناعي لاجل أن يكون لكل معنى لفظ يدل عليه لما وجدنا ان لكل من معني المشترك مثلا لفظا يدل عليه بخصوصه مع ان اللفظ المشترك يدل على كل واحد منهما بطريق الحقيقة

له ومنها ما ليس كذلك كأنواع الروائح فانه لم يوضع لكل رائحة منها اسم يخصه
 فاذا تقرر خلو بعض المعاني عن الاسماء وان الوضع انما يكون لما تشد الحاجة اليه
 فلانسلم ان هذا المحتاج اليه غير متناه . وأجاب ابن الحاجب بجواب آخر وهو أن
 الاشتراك انما يكون بين معان متضادة أو مختلفة وأما التماثلة فلا اشتراك فيها
 فاقامة الدليل على أن المعاني من حيث هي غير متناهية لا يلزم منه اثباته في المختلفة
 والمتضادة وهو المقصود . وأيضا فلو كانت الالفاظ مستوعبة للمعاني لكان بعض
 الالفاظ موضوعا لمعان لانهاية لها وهو باطل . الدليل الثاني أن الوجود يطلق على
 الواجب سبحانه وتعالى وعلى الممكن للخلوقات ووجود كل شيء ليس زائدا على
 ماهيته بل هو عين ماهيته على مذهب الاشعري . فالوجود الذي ينطلق على الذات
 المقدسة هو عين الذات والذي ينطلق على الخلق هو عين الخلق والذاتان
 مختلفتان بالماهية فيكون الوجود أيضا مختلفا بالماهية وقد أطلق عليه لفظ واحد
 اطلاقا حقيقيا بدليل عدم صحة النفي فيكون مشتركا . وأجاب المصنف بوجهين :
 أحدهما لانسلم ان الوجود هو عين الماهية بل هو زائد عليها ^(١) كما ذهب اليه

(١) قال الاسنوي « وأجاب المصنف بوجهين احدهما لانسلم ان الوجود
 هو عين الماهية الى آخره » أقول كون الوجود عين الماهية ثابت بالدليل القطعي
 فانكاره انكار للقطعي والحق أنه لا خلاف بين القائلين بالعينية والقائلين
 بالزيادة في كل من الواجب والممكن والقائلين بالعينية في الواجب والزيادة في
 الممكن لان القائلين بالعينية مطلقاً نظروا الى ان الوجود يستحيل ان يكون وصفا
 وجوديا يغاير الموجود ويثبت له في الخارج والا لكان الموجود موجودا بغير
 هذا الوجود والواقع والمفروض خلافه وهذا لا يمنع عن ان العقل ينتزع من
 الوجود الذي هو عين وجود الواجب والوجود الذي هو عين وجود كل ممكن
 موجود مفهوما كلياً اعتبارياً وهذا بلا شك قدر زائد على الايمان الموجودة
 التي وجود كل عين منها عينها في الخارج وهذا هو الذي أراده المتكلمون ومنهم
 المعتزلة من القول بالزيادة مطلقا الا ترى الى قولهم ذلك الزائد معنى واحد يشترك
 فيه الواجب والممكن الى آخره وأما الفلاسفة فلما وجدوا ان الممكن في وجوده

الممتزلة وذلك الزائد معنى واحد يشترك فيه الواجب والممكن فيكون متواطئا
لامشتركا وذهبت الفلاسفة الى أن وجود الواجب عين ذاته ووجود الممكن زائد
عليه . والثاني سلمنا أنه مشترك لكن وقوع الاشتراك لا يدل على وجوبه وهو
المدعى . واعلم ان الامام وأتباعه قد قرروا هذا الدليل على وفق الدعوى وهو
الوجوب فقالوا ان الالفاظ العامة كالوجود والشيء واجبة الوقوع في اللغات
لاشتداد الحاجة اليها ثم ذكروا الدليل الى آخره فغيره المصنف ثم أورد عليه :
وجوابه على تقرير الامام انه لا يلزم من وجوب الوضع أن يكون لفظا واحدا .
وقوله « وأحاله آخرون » هذا هو المذهب الثاني وهو استحالة الاشتراك (١)

لا بد أن يستند الى موجدته فكان وجود المستفاد بقطع النظر عن موجدته
المفيد غير كاف لانتراع هذا المفهوم الكلي بخلاف وجود الواجب الذي هو
الوجود الحقيقي الذي لا يستند الى شيء فانه كاف وحده لانتراع ذلك المفهوم
فقالوا بالزيادة في الاول والعينية في الثاني . وكل من الفرق الثلاثة لا تنسك
ما لا حظته الاخرى . فاللفظ الذي يدل على المفهوم الكلي متواطىء اتفاقا
واندرج ما تحته من الوجودات من اندراج الجزئيات تحت كليها وهذا الكلي
عرض لكل واحد منها وان اختلفت حقائقا فصدق عليها كصدق الابيض
على كل ذى بياض حيوانا أو نباتا أو جمادا

(١) قال الاسنوي « هذا هو المذهب الثاني وهو استحالة الاشتراك واحتج
الذاهبون اليه الى آخره » ومحصله ان الاشتراك مغل بفهم المراد من الوضع لما
علمت ان سبب الوضع هو الحاجة الى افهام ما في الضمير وأجاب المصنف بما
اعترضه الاسنوي كما ترى وأجاب الاسنوي بانه لا ينفي وقوع الاشتراك من
قبيلتين وبان ما قالوه من المحذور ينفي عند الحمل على المجموع . ولا يخفى ان
جوابه الاول انما يأتي على القول بان الوضع اصطلاح للخلق وقد تقدم أن
الراجح ان الواضع هو الله تعالى لان المسئلة ظنية كما ان جوابه الثاني انما يفيد
عند القائلين بجواز حمل المشترك على المجموع دون غيرهم . ولذلك كان الجواب
الصحيح ما أجاب به الجلال المحلى في شرحه على جمع الجوامع بانه يفهم بالقرينة

واحتج الذاهبون اليه بأن المشترك لا يفهم منه غرض المتكلم الذى هو المقصود بالوضع فيكون وضعه سببا للمفسدة والواضع حكيم فيستحيل أن يضعه . والجواب أن ما قالوه منتقض باسماء الاجناس كالحيوان والانسان ألا ترى أنه لو قال اشترى عبدا لم يفهم منه مراده وكذلك الاسود وغيره من المشتقات فانه لا يدل على خصوص تلك الذات كما تقدم فى تقسيم الانفاظ . وفى الجواب نظر فان اسم الجنس موضوع للتقدر المشترك وهو معلوم من اللفظ بخلاف المشترك فان المقصود منه فرد معين وهو غير معلوم فالاولى أن يجب بأنه لا يبنى وقوع الاشتراك من قبيلتين وبأن ما قالوه من المحذور ينتفى عند الحمل على المجموع . وقوله « والخيار امكانه » هذا هو المذهب الثالث وهو امكان الاشتراك وذلك لانه يمكن أن يكون من واضعين لم يعلم كل منهما بوضع الآخر وهذا هو السبب الاكثرى كما قال فى الحصول وعلى هذا فلا يقدر فيه ما قالوه من المفاسد لان اجتنابها متوقف على العلم بوقوع الاشتراك والفرض أن لاعلم وأن يكون من واضع واحد لفرض الابهام على السامع حيث يكون التصريح سببا للمفسدة كما روى عن أبي بكر رضى الله عنه انه قال لكافر سأله عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وقت ذهابهما الى النار من هذا فقال رجل يهدينى السبيل . وقوله « ووقوعه » هو معطوف على خبر المختار وهو الامكان أي والمختار امكانه ووقوعه . وهذا هو المذهب الرابع وبانضمام هذا الى ما قبله استفدنا الثالث وهو أنه ممكن غير واقع ^(١) وبه صرح

والمقصود من الوضع الفهم التفصيلى أو الاجمالى المبين بالقرينة فان انتفت حمل على المعنيين اه . وهذا عند القائل بذلك أو يكفى أن يفهم السامع ان المراد واحد غير معين ويتوقف التعمين على بيان المتكلم عند غيره

(١) قال الاسنوى « وبانضمام هذا الى ما قبله استفدنا الثالث وهو انه ممكن غير واقع » ونسب صاحب جمع الجوامع هذا القول الى ثعلب والابهرى والبلخي . قالوا وما يظن انه مشترك فهو إما حقيقة وبجاز كالعين حقيقة فى الباصرة مجاز فى الذهب لصفائه والشمس لضياءها أو متواطىء كالقراء موضوع للتقدر المشترك بين الحيض والظهر وهو الجمع من قرأت الماء فى الحوض أى جمعه

بني المحصول فقال وبعضهم سلم امكانه وخالف في وقوعه قال وما يظن أنه مشترك فهو اما متواطىء أو حقيقة وبجاز ثم استدل المصنف على الوقوع بأنا نتردد في المراد من القرء والعين والجون ونحوها فانا اذا سمعنا القرء مثلا تردنا بين الطهر والحيمض على السواء فلو كان حقيقة في أحدهما فقط أو في القدر المشترك لما كان كذلك وقد وقع في القرآن العظيم كقوله تعالى « ثلاثة قروء - والليل اذا عسعس » أي أقبل وأدبر . وانما أورد المصنف هذين المثالين لان أحدهما من الاسماء والآخر من الافعال وأيضا فأحدهما مجموع والآخر مفرد فبين بذلك وقوع النوعين في القرآن ومنهم من منع وقوعه في القرآن والحديث كما قال في المحصول لانه ان وقع مبينا طال من غير فائدة وان كان غير مبين فلا يفيد . وجوابه ان فائدته الاستعداد للامتثال بعد البيان^(١) . وايضا فانه كاسماء الاجناس قال « الثانية انه خلاف الاصل والا لم يفهم ما لم يستفسر ولا يمنع الاستدلال بالنصوص ولانه أقل بالاستقراء ويتضمن مفسدة السامع لانه ربما

فيه والدم يجتمع زمن الطهر في الجسد وفي زمن الحيض في الرحم . وقد نسب الى هؤلاء الثلاثة القول بالاحالة في شرح المختصر وفي تكملة الابهاج للتاج السبكي ولكن عدل عن ذلك في جمع الجوامع ونسب اليهم القول بنفي الوقوع فقط ولذلك قال الجلال في شرحه عليه وما هنا عن الثلاثة أقرب مما في شرحي المختصر والمنهاج انهم احوه

(١) قال الاسنوى « وجوابه ان فائدته الاستعداد الى آخره » هذا جواب باختيار انه وقع في القرآن ومثله في الحديث غير مبين ويفيد ارادة احد معنييه مثلا الذي سيبين وذلك كاف في الافادة ويترتب عليه في الاحكام الثواب والعقاب بالعزم على الطاعة أو المعصيان بعد البيان . فتلخص من هذا ان الذي حكاه المصنف أربعة أقوال الوجوب والاستحالة والامكان مع عدم الوقوع والامكان مع الوقوع واذا علمت ان معنى كونه واجبا ان يجب بحكم المصلحة يكون المراد بالوجوب الضرورة بالنظر الى معاش العباد وليس المراد الوجوب الذاتي كما سبق ولا الشرعي لانه لا يقول بذلك عاقل واذا كان كذلك فالمراد بالاستحالة

لم يفهم وهاب استفساره أو استنكف أو فهم غير مراده وحكى لغيره فيؤدى الى جهل عظيم واللافظ لانه قد يوجه الى العبث أو يؤدى الى الاضرار أيضا أو يعتمد فهمه فيضيع غرضه فيكون مرجوحا « أقول الاشتراك وان كان جائزا أو واقعا لكنه خلاف الاصل . قال فى المحصول ونعنى به أن اللفظ متى دار بين احتمال الاشتراك والافتراء كان الغالب على الظن هو الافتراء واحتمال الاشتراك مرجوح ثم استدلل المصنف عليه بوجوه : أحدها أنه لو لم يكن كذلك لماحصل التفاهم حال التخاطب الا بالاستفسار ثم يحتاج البيان الى استفسار آخر ويلزم التسلسل وليس كذلك فان الفهم يحصل بمجرد اطلاق اللفظ . الثانى لو تساوى الاحتمالان لامتنع الاستدلال بالنصوص على افادة الظنون فضلا عن تحصيل العلوم لجواز أن تكون ألفاظها موضوعة لمعان آخر وتكون تلك المعانى هى المرادة . الثالث الاستقراء يدل على أن الكلمات المشتركة أقل من المفردة والكثرة تفيد ظن الرجحان . الرابع الاشتراك يتضمن مفاصد السامع واللافظ فيقتضى أن لا يكون موضوعا أما السامع فلا مريم : أحدهما أن الغرض من الكلام هو حصول الفهم وربما فقدت القرائن فلم يفهم وهاب استفسار المتكلم لعظمته أو استنكف اما لحقارته واما لكون الاستفسار يشعر بعدم الفهم والناس يستنكفون منه . الثانى أنه قد يفهم غير مراد المتكلم فيقع فى الجهل ويحكيه لغيره فيوقعهم فيه أيضا فيصير ذلك سببا للجهل جمع كثير وهو جهل عظيم . وأما تضمنه لمفاصد اللفظ فلائن السامع قد لا يفهم فيحتاج المتكلم الى ذكره باسمه المفرد فيكون تلفظه باللفظ المشترك عبثا لافائدة فيه . وأيضا فانه يؤدى الى اضراره لاحتياجه دائما الى التفسير وقد يشق عليه التعبير لعاراض . وأيضا فلانه ربما يعتمد فهم السامع مع انه لم يفهم فيضيع غرضه كمن قال لعبداه أعط الفقير عينا أو اثنتى بعين على ظن انه يفهم الماء فيفهم هو الذهب . وقوله « فيكون مرجوحا » أى لهذه الوجوه الاربعة واذا كان مرجوحا كان خلاف الاصل وهو

ضده ومتى عرفت معنى الوجوب والاستحالة فحينئذ لم يكن القول بالوجوب الا بالوجوب بالغير وهو الامكان مع الوقوع وكذا الاستحالة المقابلة له ليست الا

المدعى وقد وقع في كثير من الشروح هنا مخالفة لما قرره فاجتنبه على أن نسخ الكتاب أيضا مختلفة هنا * واعلم ان أكثر هذه الوجوه لا ينفي وقوع الاشتراك مطلقا بل من واضع واحد وهو السبب الاقلى

قال « الثالثة مفهوم المشترك اما أن يتباينا كالقرء للطهر والحيض أو يتوصلا فيكون أحدهما جزءا للآخر كالممكن للعام والخاص أو لازما له كالشمس للكوكب وضوئه » أقول المشترك لا بدله من مفهومين فصاعدا أى معنيين فالمفهومان اما أن يتباينا أو يتوصلا فان تباينا أى لم يصدق أحدهما على الآخر فان لم يصح اجتماعهما فهما متضادان كالقرء الموضوع للطهر والحيض وان صح اجتماعهما فهما متخالفان ولم نظفر له بمثال وان توصلا فقد يكون أحدهما جزءا من الآخر وقد يكون لازما له مثال الاول لفظ الممكن فانه موضوع للممكن بالامكان العام والممكن بالامكان الخاص . فالامكان الخاص هو سلب الضرورة عن طرفي الحكم أعنى الطرف الموافق له والمخالف كقولنا كل انسان كاتب بالامكان الخاص معناه أن ثبوت الكتابة للانسان ليس بضرورى وتهيها عنه أيضا ليس بضرورى فقد سلينا الضرورة عن الطرف الموافق وهو ثبوت الكتابة وعن المخالف وهو تهيها . وأما الامكان العام فهو سلب الضرورة عن الطرف المخالف للحكم أى ان كانت موجبة فالسلب غير ضرورى وان كانت سالبة فالإيجاب غير ضرورى كقولنا كل انسان حيوان بالامكان العام معناه أن سلب الحيوانية عن الانسان غير ضرورى بل الاثبات في هذا المثال ضرورى ولا شك أن سلب الضرورة عن أحد الطرفين جزء من سلب الضرورة عن الطرفين جميعا فيكون الممكن العام جزءا من الممكن الخاص ولفظ الممكن موضوع لهما فيكون مشتركا بين الشيء وجزئته . قال في المحصول واطلاقه أيضا على الخاص وحده من باب الاشتراك بالنظر الى ما فيه من المفهومين المختلفين وانما سمي الاول بالامكان الخاص والثانى بالعام لان الاول أخص فانه متى وجد سلب الضرورة عن الطرفين وجد سلبها

الاستحالة بالغير وليست الا الامكان مع عدم الوقوع فالاقوال حينئذ قولان الوقوع وعدم الوقوع ولهذا أورد في مسلم الثبوت استدلال هذين الفريقين فقط

عن الطرف المخالف بخلاف العكس فصار كالانسان والحيوان . وقوله « كالشمس »
تمثيل للمشترك بين الشيء ولازمه فان الشمس تطلق على الكوكب المضيء كما
تقول طلعت الشمس وعلى ضوءه كما تقول جلسنا في الشمس مع ان الضوء لازم
له فان توقف في هذا المثال متوقف فليمثل له بالرحيم فان الجوهرى نص على
انه يكون تارة بمعنى المرحوم وتارة بمعنى الراحم وكل منهما يستلزم الآخر
فيكون مشتركا بين الشيء ولازمه ويمثل له أيضا بالكلام فانه مشترك عند
المحققين بين النفساني واللساني كما قاله في المحصول^(١) مع أن اللساني دليل على النفساني
والدليل يستلزم المدلول فيصدق عليه انه مشترك بين الشيء ولازمه على أن
الامام ومختصرى كلامه لم يذكروا هذا القسم بل ذكروا عوضا عنه الاشتراك بين
الشيء وصفته ومثله بما اذا سمي ارجلا أسود اللون بالاسود وفي التمثيل أيضا نظر
لان شرط المشترك أن يكون حقيقة في معنياه بلاخلاف ولهذا استدل به من قال
انه أولى من المجاز واطلاق العلم على مدلوله ليس بحقيقة ولا مجاز كما سيأتي وقد تلخص
بما قالوه ان الاشتراك قد يكون بين الشيء وجزئه أو لازمه أو صفته وهذه

(١) قال الاسنوى « ويمثل له أيضا بالكلام فانه مشترك عند المحققين بين
النفساني واللساني كما قال في المحصول الى آخره » اقول هذا مبنى على أن الكلام
النفساني بمعنى الكلمات النفسية يفاير الكلام اللساني بمعنى الكلمات اللفظية وقد
علمت انهما متحدان ذاتا وماهية فهما شيء واحد بالذات وله كغيره وجودات
أربع : وجود باعتبار ذاته وبهذا الاعتبار وضع له لفظ الكلام، ووجود باعتبار
العلم ، ووجود باعتبار الكتابة ووجود باعتبار اللفظ . وبناء على هذا لا يكون
لفظ الكلام مشتركا وهذا هو التحقيق لما يترتب على الاشتراك من المفاسد في
كلام الله تعالى كما تقدم نعم يطلق الكلام أيضا على الملكة التي بها يقتدر من قامت
به على ترتيب كلام في نفسه بلا حرف ولا صوت وهو الذي يمبر عنه بالكلمات
اللفظية لافهام المخاطبين لعدم اطلاعهم على ما في النفس ، وهذا الاطلاق مجازي .
وقد يطلق على صفة الكلام الحقيقية القائمة بذاته جل وعلا ، وهذا الاطلاق
اصطلاح أهل السنة من المتكلمين فلا اشتراك على التحقيق

المسئلة ليست في المنتخب . ﴿ فرع ﴾ قال الامام لا يجوز أن يكون اللفظ مشتركا بين النقيضين لان الواقع لا يخلو عن أحدهما فلا يستفيد السامع باطلاقه شيئاً فيصير الوضع لذلك عبثاً . واعترض عليه في التحصيل بأنه لا ينفي الا وقوعه من واضع واحد وهو السبب الاقلى واعترض القرافي أيضاً بأنه بدون الاطلاق يحتاج الى دليل مستقل ومع الاطلاق لا يحتاج الا الى قرينة تعين المراد ونقل القيرواني في المستوعب عن جماعة أنهم منعوا الاشتراك بين الضدين أيضاً والمشهور الجواز كما تقدم

قال « الرابعة جوز الشافى رضى الله عنه والقاضيان وأبو على اعمال المشترك في جميع مفهوماته الغير المتضادة ومنعه أبو هاشم والكرخى والبصرى والامام لنا الوقوع في قوله تعالى « ان الله وملائكته يصلون على النبي » والصلاة من الله مغفرة ومن غيره استغفار . قيل الضمير متعدد فيتعدد الفعل . قلنا يتعدد معنى لالفاظ وهو المدعى وفي قوله تعالى « ألم تر أن الله يسجد له من في السموات » الآية قيل حرف العطف بمثابة العامل قلنا ان سلم فبمثابته بعينه قيل يحتمل وضعه للمجموع أيضاً فالاعمال في البعض قلنا فيكون المجموع مسندا الى كل واحد وهو باطل » أقول ذهب الشافى رضى الله عنه الى جواز استعمال المشترك في جميع معانيه ^(١) وتبعه القاضيان وهما القاضى ابو بكر الباقلانى والقاضى عبد

(١) قال المصنف « الرابعة جوز الشافى رضى الله عنه والقاضيان وأبو على أعمال المشترك في جميع مفهوماته الغير المتضادة ومنعه أبو هاشم والبصرى والامام » قال الاسنوى « أقول ذهب الشافى رضى الله عنه الى جواز استعمال المشترك في جميع معانيه الى آخره » وقد اختار المصنف ان هذا الاستعمال على سبيل الحقيقة كما صرح به البدخشى وصرح بذلك في تكملة الابهاج للتاج السبكي بشرط أن لا يتمتع الجمع لامر خارج كما في الضدين والنقيضين وقد ذكره في مسلم الثبوت مطلقاً ثم قال ثم اختلف في هذا الاستعمال أى عند مجوزيه فقال الغزالي وابن الحاجب انه مجاز ونقل عن الشافى والقاضى وعليه الغزالي انه حقيقة اه وقال في جمع الجوامع المشترك يصح اطلاقه على معنيه مما

الجبار بن أحمد المعتزلى واختاره المصنف وابن الحاجب ونقله القرافى عن مالك ونقله المصنف عن ابى على الجبائى ورأيت فى الوجيز لابن برهان أن الجبائى منعه قال الا ان يتفق المعنيان فى حقيقة واحدة فيجوز كالقرء فانه حقيقة فى الانتقال ^(١) ومنعه أبو هاشم والكرخى والبصرى أى أبو الحسين كما قاله

مجازا وعن الشافعى والقاضى والمعتزلة حقيقة زاد الشافعى وظاهر فيهما عند التجرد عن القرائن فيحمل عليهما وعن القاضى مجمل ولكن يحمل عليهما احتياطا وقال ابو الحسين والغزالى يصح ان يراد لانه لغة اى هو عند التجرد عن القرائن المعينة والمعجمة مجمل اى غير متوضح المعنى ولكن مع ذلك يحمل عليهما احتياطا وقال أبو الحسين البصرى والغزالى يصح ان يراد به ما ذكر من معنياه عقلا لا أنه لغة لا حقيقة ولا مجازا لمخالفته لوضعه السابق اذ قضيته أن يستعمل فى كل منهما مفردا فقط وعلى هذا النهى البيانيون وغيرهم كذا فى الجلال المحلى عليه . وقال فى التحرير هل المشترك عام استغراقى فى مفاهيمه فالحكم عليه متعلق بكل منها لا المجموع فمن الشافعى نعم أى يجوز حقيقة نقله امام الحرمين والغزالى والآمدى والحنفية لا يجوز حقيقة ولا مجازا ووافقهم البصريان أبو الحسين وأبو عبد الله وأبو هاشم وغيرهم فقبل عدم الجواز لغة كالغزالى وابى الحسين ونظر الدين الرازى لا عقلا وقيل عدم الجواز عقلا وهو مختار صدر الشريعة اه مع زيادة من شرحه التقرير للايضاح ومن هذا تعلم اختلاف النقل عن الشافعى وغيره وعلى كل فالحنفية يخالفون الشافعية فى عموم المشترك لمعنييه مثلا مطلقا حقيقة أو مجازا وان اختلف النقل عن الشافعية فى انهم يجوزون عمومه حقيقة أو مجازا

(١) قال الاسنوى « رأيت فى الوجيز لابن برهان ان الجبائى منعه الا ان يتفق المعنيان فى حقيقة واحدة فيجوز كالقرء فانه حقيقة فى الانتقال » اقول قال السكال فى تحريره وما قيل جاز كونه اى القرء لمشارك اى لمعنى واحد هو قدر مشترك بين الحيض والظهر مدفوع بعمده أى القدر المشترك بينهما اى بين الحيض والظهر وما قيل هو الجمع لانه من قرأت الماء فى الحوض اذا

في الحصول واختاره الامام نجر الدين في كتبه كلها ونقله الآمدى عن أبي عبد الله البصرى أيضا والقرايى عن أبي حنيفة ثم ذكر الامام في الحصول أيضا ما يخالف هذا فإنه جزم في الكلام على أن الاصل عدم الاشتراك بأن المضارع مشترك بين الحال والاستقبال ثم جزم في الاجماع بأن المضارع يحمل عليهما فقال مجيبا عن سؤال قلنا لان صيغة المضارع بالنسبة الى الحال والاستقبال كاللفظ العام ذكر ذلك في الاستدلال بقوله تعالى كنتم خير أمة اوتوفى الآمدى فلم يخر شيئا فان جوزنا قال الآمدى فشرطه أن لا يمتنع الجمع بينهما^(١) أى بأن يكون المعنى

جمعه فيه والدم يجتمع في زمن الطهر في الجسد وفي زمن الحيض في الرحم لا يخفى ما فيه اه . مع حذف ما لا حاجة اليه وزيادة من شرحه للايضاح ومثله في الجلال وكذلك يطلق القرء لغة على الانتقال قال البدخشى يقال قرأ النجم اي انتقل اه . ولكن الطهر والحيض لا يشتركان في واحد منهما فلا يصلح واحد منهما ان يكون قدرا مشتركا بينهما لان الحيض لغة دم يسيل من رحم المرأة من غير ولادة والطهر ضده وفي الاصطلاح الحيض دم يسيل من الرحم بعد تسع سنين اقله ثلاثة ايام عند الحنفية ويوم وليلة عند الشافعية واكثره عشرة ايام عند الحنفية وخمسة عشر يوما عند الشافعية واطلاقه على ما عدا ذلك عند كل أهل مذهب مجاز عن المعنى الاصطلاحى عندهم والطهر هو النقاء المجتوش بدمين او يعقب دما هو حيض واقله خمسة عشر يوما ولا حداً لاكثره واطلاقه على طهر الصغيرة مجاز عن هذا واذا كان كذلك فلا يصلح واحد منهما ان يكون قدرا مشتركا لهما بالمعنى اللغوى ولا بالمعنى الاصطلاحى لان المجتمع في الرحم والمنقل من الداخل الى الخارج هو الحيض واما الطهر فليس فيه معنى الجمع ولا معنى الانتقال حتى يشترك مع الحيض في احدهما وجعل القدر نحو الشئبة والوجود بعيد جدا كما صرح به في التحرير

(١) قال الاسنوى « فان جوزناه قال الآمدى فشرطه ان لا يمتنع الجمع بينهما الى آخر ما قال » واقول قال البدخشى واعلم ان معانى المشترك اما متضادة أولا وعلى الاول اما ان لا يمكن الجمع بينهما في اطلاق واحد كما يقال أقرأت

يصح اسناده الى الامرين كقولنا المين جسم وزيد به العين الجارية والذهب
والعسدة بثلاثة قروء ونريد به الطهر والحيض والجون ملبوس زيد ونريد به
الابيض والاسود أو يكون المحكوم عليه بالمشترك متعدداً كقوله تعالى « ان

هند وقت كذا وهذا المحل جون في هذا الوقت فلا يجوز الاستعمال على سبيل
الجمع لامتناعه ، او يمكن مثل اقرأت اى طهرت وحاضت في الوقتين ورأيت
الجون اى ماهو اسود وابيض بحسبهما واقرأت الهندان اى حاضت احدهما
وطهرت الاخرى فهذا الاطلاق جائز عقلا غير معلوم لغة . وعلى الثانى اى تقدير
عدم التضاد اما ان يمكن كونها متعلقة بشيء واحد تعلق الفاعلية او المفعولية او
غيرهما كما يقال تعجب زيدا العين ويراد جميع معانيه فانه يصح عقلا ويجب لغة
عند الشافعى رحمه الله ان لم توجد قرينة تخصصه كما سيحىء اولا يمكن فهذا
مما اختلف فيه فان اريد استعماله دفعة في كل من معانيه متعلقا كل منها بشيء
يجوز تعاق ذلك المعنى به غير الشيء الذي يتعلق به المعنى الاخر فالظاهر جوازه
وكأن الجوز اراد هذا وان اريد استعماله مرادا به جميع معانيه متعلقا بالمجموع
من حيث هو بكل من المذكورات معه سواء جاز تعلقه به اولا فالظاهر عدم
الجواز وكان مراد المانع هذا كما قال الفهرى وهو تحرير لطيف للبحث اه . ومن
هذا تعلم ان معاني المشترك اذا كانت متضادة فان كان لا يجوز الجمع فيها فلا يجوز
الاستعمال على سبيل الجمع وان امكن الجمع فهو جائز عقلا غير معلوم لغة ولذلك
عبر المصنف بقوله الغير المتضادة واطلق وانه لافساد في ذلك كما يدعى الاسنوى
وقوله ان القرء والجون من المتضادات فقد بينا انه لا يمتنع اه . ان اراد انه
لا يمتنع الاستعمال في الجميع عند عدم امكان الجمع كما يقال اقرأت هند وقت كذا
وهذا المحل جون في هذا الوقت فغير مسلم لما علمت انه ممتنع وان اراد انه لا
يمتنع عند امكان الجمع مثل اقرأت هند اى حاضت وطهرت فى وقتين فان اراد
لا يمتنع عقلا فسلم وليس الكلام فيه وان كان مراده انه لا يمتنع لغة فقد علمت
انه غير معلوم لغة فالمتضاد خارج عن موضع الخلاف على كل حال فتقييد
المصنف في محله

الله وملائكته يصلون على النبي » فان المغفرة والاستغفار يستحيل عودها الى الله تعالى كذلك الى الملائكة بل المغفرة عائدة لله تعالى والاستغفار للملائكة قال فان امتنع الجمع بينهما كاستعمال صفة افضل في الامر بالشئ والتهديد عليه فانه لا يجوز ، لان الامر يقتضى التحصيل والتهديد يقتضى الترك . وعبر المصنف عن هذا القيد بقوله الغير المتضادة وهو فاسد لان القرء والجرن من المتضادات وقد بينا أنه لا يمتنع وقد مثل الامام في المحصول محل النزاع بلفظ القرء وذكره في أثناء الاستدلال وانما قيده المصنف بالمتضادة دون المتناقضة لان الوضع للتمييز ممنوع على ما تقدم نقله عن الامام وبتقدير جواز الوضع فان التقييد بالمتضادة يدل على منع المتناقضة بطريق الاولى ولم يتعرض الامام لهذا القيد . وقبل الخوض في الاحتجاج لا بد من التنبيه على أمور: احدها أن محل هذا الخلاف في اللفظة الواحدة من المتكلم الواحد في الوقت الواحد كما قاله الامدى فان تعددت الصيغة أو اختلف المتكلم أو الوقت جاز تعدد المعنى . الثانى ان هذا الخلاف المذكور في استعمال اللفظ في حقيقته يجرى في استعماله في حقيقته ومجازه كما قاله الامدى وفي مجازيه كما قاله القرافى . فالاول كقولك والله لا اشترى وتريد الشراء الحقيقي والسوم . والثانى كأن تريد السوم وشراء الوكيل . الثالث محل الخلاف بين الشافعى وغيره في استعمال اللفظ في كل معانيه انما هو فى الكلى العددي كما قاله فى التحصيل أى فى كل فرد فرد وذلك بأن يجعله يدل على كل منهما على حدته بالمطابقة فى الحالة التى تدل على المعنى الآخر بها ^(١) وليس المراد هو الكلى المجموعى أى يجعل مجموع المعنيين مدلولاً مطابقاً

(١) قال الاسنوى « الثالث محل الخلاف بين الشافعى وغيره فى استعمال اللفظ فى كل معانيه انما هو فى الكلى العددي كما قاله فى التحصيل اى فى كل فرد فرد وذلك بان يجعله يدل على كل واحد منها على حدته بالمطابقة الى آخره » ومثله فى تكلمة الابهاج للتاج السبكي بحروفه وأقول قال فى مسلم الثبوت وشرحه فواتح الرحموت ومحل الخلاف انما هو فى الكل العددي الافرادى بمعنى أنه يدل على كل واحد واحد مطابقة بحيث يكون كل واحد واحد مناظلاً للحكم بالذات حتى

كدلالة العشرة على آحادها ولا الكلى البدلى أى يجعل كل واحد منهما مدلولاً مطابقاً على البديل. ونقل الاصفهاني في شرح المحصول أنه رأى في تصنيف آخر لصاحب التحصيل ان الاظهر من كلام الائمة وهو الاشبه أن الخلاف فى الكلى الجموعى فأنهم صرحوا بأن المشترك عند الشافعى كالعام. الرابع اختلفوا فى هذا الاستعمال هل هو حقيقة أم لا فقال القرافى انه مجاز وصححه ابن الحاجب لان الذى يتبادر الى الذهن انما هو أحدهما والتبادر علامة الحقيقة فاذا أطلق عليهما كان مجازاً ونقل الآمدى عن الشافعى والقاضى انه حقيقة قال وهو عندهما من باب العموم ووافق على كونه من باب العموم الغزالي فى المستصفى والامام فى البرهان^(١)

يكون الحكم المفاد حكمين وقيل محل الخلاف الجموعى وحينئذ يكون متعلق الحكم الجموع من حيث هو الجموع فلا يلزم توجه الحكم الى الواحد منها فان المشترك عندهم كالعام فى افادة الحكم للكثير الا ان ههنا الكثير مختلف الحقائق وهناك تماثلها والعام يفيد الحكم على الجموع فكذا المشترك وهذا وهم لان العام أيضا يفيد الحكم على كل واحد واحد لا على الجموع على ما سيتضح لك ان شاء الله تعالى اه. ومن هذا تعلم أن المعول عليه فى محل الخلاف هو القول الاول وان القول بان محل الخلاف هو الكل الجموعى ضعيف جدا بل هو وهم فليس هو الاظهر ولا الاشبه. وان ما صرحوا به من أن المشترك عند الشافعى كالعام لا يدل على ان موضع الخلاف هو الكل الجموعى بل بالعكس وكونه كالعام فى أنه يفيد الحكم على كل واحد واحد من جميع مسمياته لا يدل على ان مثله فيما عدا ذلك على ما سيأتى

(١) قال الاسنوى « وهو عندهما من باب العموم ووافق على كونه من باب العموم الغزالي فى المستصفى الخ » أقول مرادهم بالعموم هنا انه شامل لجميع مسمياته وانه يفيد الحكم على كل واحد واحد منها كالعام المتحد المعنى فانه شامل لجميع افراد مسماه ويفيد الحكم على كل واحد واحد منها فهو من هذه الجهة من قبيل العام وان كانت مسميات المشترك مختلفة ومتعددة ومسمى العام واحد وافراده متماثلة فى الحقيقة فهم لا يريدون انه كالعام المتحد المعنى من كل وجه نعم

حتى أنهم لم يذكروا المسئلة الا في باب العموم. وفي كونه من العموم اشكال لان مسمى العموم واحد كما سيأتى والمشارك مسمياته متعددة. وأيضا فالمشترك يجب أن تكون أفراده متناهية بخلاف العام. وأيضا فالقاضى ينكر صيغ العموم فانكاره ههنا أولى. الخامس الفرق بين الوضع والاستعمال والحمل فالوضع هو جعل اللفظ دليلا على المعنى كتسمية الولد زيدا وهذا أمر متعلق بالوضع. والاستعمال اطلاق اللفظ وارادة المعنى وهو من صفات المتكلم. والحمل اعتقاد السامع مراد المتكلم أو ما اشتمل على مراده كحمل الشافعى المشترك على معنييه لكونه مشتملا على المراد وهذا من صفات السامع وقد تقدم الكلام على وضع المشترك

تارة يكون المشترك من قسم العام باعتبار كل واحد من معانيه وذلك لان المشترك عندهم كغير المشترك تارة يكون خاصا وتارة يكون عاما فان استغرق افراد كل واحد من مسمياته التى استعمل فيها بان لحقه ما يقتضى العموم والاستغراق كان عاما ومن هذا الوجه ينكر القاضى كون صيغته موضوعة للعموم وان كان لا ينكر استعمالها في العموم كما هو مذهبه في جميع صيغ العموم فانه ينكر وضعها لذلك ولا ينكر استعمالها في العموم على ما سيأتى وكلامنا الآن فيما يتعلق بالاستعمال لا بالوضع وان لم يستغرق افراد كل واحد من مسمياته التى استعمل فيها كان خاصا وعلى كل من الامرين فهو شامل لكل واحد من مسمياته يفيد الحكم على كل واحد واحد منها وهذا الاخير لا ينكره القاضى وهو الكلام فيه وباعتباره كان من قبيل العام فهو من صيغته من هذا الوجه لا من كل وجه كما ذكرنا فاندفع بذلك قول الاسنوى وفي كونه من العموم اشكال لان مسمى العموم واحد كما سيأتى والمشارك مسمياته متعددة وأيضا فالمشترك يجب ان تكون افراده متناهية بخلاف العام وأيضا فالقاضى ينكر صيغ العموم فانكاره هنا أولى هـ. وذلك لما علمته من أنهم لا يريدون انه من قبيل العام من كل وجه فلا يضر مخالفته للعام فيما ذكره الاسنوى ومن ان القاضى انما ينكر وضع صيغ العموم للعموم ولا ينكر انها مستعملة في العموم وكلامنا في المشترك انما هو في استعماله في العموم عند من يجوز له لافى وضعه

والكلام الآن في استعماله وسيأتي الكلام على جملة . وقوله « لنا الوقوع » أى
الدليل على جواز الاستعمال أمران أحدهما : وقوعه في قوله تعالى « ان الله
وملائكته يصلون على النبي »^(١) وجه الدلالة ان الصلاة لفظ مشترك بين المغفرة
والاستغفار وانما تعدت بعلى لا باللام لمعنى التعطف والتحنن وقد استعملت فيهما
دفعة واحدة فانه أسندها الى الله تعالى والى الملائكة ومن المعلوم أن الصادر
من الله تعالى هو المغفرة لا الاستغفار ومن الملائكة عكسه فنبت المدعى . وانما
فسر المصنف الصلاة من الله تعالى بالمغفرة تبعاً للحاصل ولم يفسرها بالرحمة تبعاً
للإمام والآمدى لأمري : أحدهما أن اطلاق الرحمة على البارئ تعالى مجاز لانها
رقة القلب بخلاف المغفرة . الثاني ان التفسير بذلك يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز
وليس هو دعوى المصنف وانما دعواه الحقيقة ألا تراه قد عبر أولا بالمشترك
لكن الخلاف في الحقيقة والمجاز كخلاف في الحقيقة كما تقدم . وقوله
« قيل الضمير » هذا الاعتراض لصاحب الحاصل ولم يذكره الامام .
تقريره أن قوله تعالى « يصلون » فيه ضمير عائد الى الله تعالى وضمير يعود الى

(١) قال الاسنوى « أى الدليل على جواز الاستعمال أمران أحدهما وقوعه
في قوله تعالى : ان الله وملائكته يصلون على النبي » الى آخر ما قاله في وجه الاستدلال
مما وقع في هذه الآية وما قاله عليه اعتراضا وله جوابا بما هو واضح لا يحتاج الى
بيان ثانيهما وقوعه في قوله تعالى « ألم تر أن الله يسجد له من في السموات ومن
في الارض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر » الآية الى آخر ما قاله في
وجه الاستدلال بما وقع في هذه الآية ايضا وما قاله عليه اعتراضا وله جوابا بما
هو واضح أيضا وأجاب الحنفية بان من المقرر انه اذا لزم كون اللفظ حقيقة في
معنيين وامكن جعل ذلك اللفظ لمعنى مشترك بينهما لزم كونه كذلك ولا يجعله
مشتركا لفظيا لان التواطؤ خير من الاشتراك اللفظي وفي الآيتين كذلك اما
قوله « ان الله وملائكته يصلون » الآية فيجب ان يجعل الصلاة المشتق منها يصلون
موضوعا للاعتناء بالمصلى عليه باظهار الشرف ورفع القدر له ويتحقق الاعتناء
المذكور منه تعالى بالرحمة ومن غيره بدعائه له واما قوله تعالى « والله يسجد من في

الملائكة وتعدد الضائر بمثابة تعدد الافعال فكانه قيل ان الله يصلى وملائكته تصلى وقد عرفت من القواعد المتقدمة أن النزاع انما هو في استعمال اللفظ الواحد في معنياه . وأجاب المصنف بأن الفعل لم يتعدد في اللفظ قطعا وانما تعدد في المعنى فاللفظ واحد والمعنى متعدد وهو عين الدعوى . وفي الاستدلال بالآية نظر من وجهين: أحدهما ما قاله الغزالي في المستصفى أنه يجوز أن تكون الصلاة قد استعملت في معنى مشترك بين المغفرة والاستغفار وهو الاعتناء باظهار الشرف وجوابه أن اطلاقها على الاعتناء مجاز لعدم التبادر وقد ثبت بالتبادر أنها مشتركة بين المغفرة والاستغفار فالجمل عليهما أولى مراعاة للمعنى الحقيقي ولك أن تقول قد تقدم أن ابن الحاجب وجماعة ذهبوا الى أن الجمل على المجموع مجاز فلم رجحتم أحد المجازين على الآخر بل المجاز المجمع عليه أولى . الثاني أنه يجوز أن يكون قد حذف الخبر للقرينة ويكون أصله أن الله يصلى وملائكته تصلى . وأجيب بان الاضمار خلاف الاصل ولك أن تقول الجمل على المجموع مجاز كما تقدم وسيأتي أن الاضمار مثل المجاز فلم رجحتم المجاز . وقوله « وفي قوله تعالى » هذا هو الدليل الثاني على جواز الاستعمال وهو عطف على ما تقدم وتقديره

السموات ومن في الارض» الآية يجب ان يجعل السجود المشترك بين العقلاء وغيرهم موضوعا لمعنى هو الخضوع الشامل للاختياري والقهرى قولاً وفعلًا وهو انقياد المخلوق لامر الله تعالى وتصرفه فيه فهو متواطئ فعنى يسجد له في الآية يخضع له من في السموات ومن في الارض وما عطف على ذلك والخضوع لكونه جنسا تختلف صورته في العقلاء بوضع الجهة وفي غيرهم بغيره فاندفع الاعتراض بانه اذا اريد القهرى شمل الكل فلا وجه لتخصيص كثير من الناس أو الاختياري لم يثبت في غيرهم وجعل ابن هشام الصلاة في الآية موضوعة لتقدر مشترك وهو العطف وهو قريب من معنى الاعتناء أو تقول يجعل ذلك المعنى المشترك الذى ذكرنا في الآيتين انه المعنى الكلى الشامل للمعاني المختلفة معنى مجازيا لكل من الصلاة والسجود على التوزيع فالصلاة لاظهار الاعتناء مجاز والسجود للخضوع مجاز فيمعنى المعنى المجازى المعنى الحقيقي فيهما على ان اهل التفسير جروا

لنا الوقوع في قوله تعالى « ان الله وملائكته » وفي قوله تعالى « ألم تر أن الله يسجد له من في السموات ومن في الارض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس وكثير حق عليه العذاب » وجه الدلالة ان الله تعالى أراد بالسجود ههنا الخشوع لانه هو المتصور من الدواب وأراد به أيضا وضع الجبهة على الارض والا لكان تخصيص كثير من الناس بالذكر لا معنى له لاستواء السكلى في السجود بمعنى الخشوع والخضوع للقدرة فثبت ارادة المعنيين. وأجيب بأن حرف العطف بمثابة تكرار العامل فكأنه قيل يسجد له من في السموات ويسجد له من في الارض الى آخر الآية فليس فيه اعمال للمشترك في مدلوليه بل اعلم مرة في معنى ومرة في معنى آخر وهو جائز . وهذا الاعتراض لصاحب الحاصل ولم يذكره الامام . وأجاب عنه المصنف بوجهين : أحدهما لانسلم أن العاطف كالعامل بل هو موجب لمساواة الثاني للاول في مقتضى العامل اعرابا وحكما والعامل في الثاني هو الاول بواسطة العاطف فانه الصحيح عند النحويين وذهب جماعة منهم الى أن العاطف هو العامل وآخرون الى أن العامل مقدر بعد العاطف . الثاني أنا وان سلمنا أن العاطف بمثابة العامل لكنه على هذا التقدير يلزم أن يكون بمثابة العامل الاول بعينه وهو هنا باطل لانه يازم أن يكون المراد من سجد الشمس والقمر والجبال والشجر هو وضع الجبهة لانه مدلول الاول وهذا التقدير هو الصواب ويحتمل أن يكون المراد أنه اذا كان بمثابة الاول بعينه يكون اللفظ واحدا والمعنى كثير وهو المدعى ويقع في بعض النسخ فبمثابته في العمل أى يقوم مقامه في الاعراب لا

في الآية الاولى على اضمحار الخبر في الاول فقالوا ان الله يصلى وملائكته يصلون فحذف يصلى للدلالة يصلون عليه كما في قول القائل :

نحن بما عندنا وأنت بما عندك راض والرأى مختلف

وعلى هذا فقد كرر اللفظ مراداً به في كل مرة معنى لان المقدر في حكم الملفوظ وهذا جائز اتفاقا كذا يؤخذ من التحرير وشرحه لابن أمير حاج فتيين من هذا ومن مناقشة الاسنوى ان الاستدلال بما وقع في كل من الآيتين غير تام

في المعنى . وقوله « قيل يحتمل وضعه للمجموع » يعني أن ما تقدم من الاستدلال بالأيتين لاحجة فيه لأنه يحتمل أن يكون استعمال السجود والصلاة في المجموع إنما هو لكون اللفظ قد وضع له أيضا كما وضع للأفراد بل لا بد من ذلك والا لكان اللفظ مستعملا في غير ما وضع له وحينئذ فيكون السجود مثلا موضوعا لثلاث معان للخضوع على انفراده ولوضع الجبهة على انفراده وللمجموع من حيث هو مجموع وعلى هذا التقدير يكون أعمال اللفظ في المجموع أعمالا له في بعض ما وضع له لا في كلها وهو خلاف المدعى . وهذا الجواب اقتصر عليه الامام في المحصول وفي غيره . وأجاب عنه المصنف بأنه يلزم أن يكون المجموع من وضع الجبهة والخضوع مسندا الى كل واحد من الشجر والدواب وغيره مما ذكر وأن يكون المجموع من الرحمة والاستغفار مسندا الى كل واحد من الله تعالى والملائكة وهو باطل بالضرورة وهذا الجواب ضعيف لأنه إنما يلزم ذلك ان لو أسند المجموع الى واحد فقط أما اذا استعمل في بعض المعاني مع اتحاد المسند اليه كقولك الدابة تسجد أي تخشع أو في المجموع مع تعدد المسند اليه ليرجع كل واحد الى واحد فلا يأتي فيه هذا المحذور . والدليلان المذكوران من هذا القبيل وأيضا . فالذي قاله مشترك الالزام فانه قد قرر ان اللفظ قد استعمل في الجميع فيلزم اسناده الى كل واحد . فان قيل إنما حصل الحال من وضعه للمجموع قلنا لا محذور في مجرد الوضع بل ولا في الاستعمال من حيث هو فان المتكلم قد لا يستعمله في المجموع عند اتحاد المحكوم عليه بل يستعمله فيه عند تعدده . واذا علمت ذلك فالجواب الصحيح عما قاله الامام ان نقول لانسلم أنه وضع للمجموع

ولذلك قال الاسنوي والدليلان المذكوران من هذا القبيل أي من القبيل الذي ذكره قبل ذلك مما يندفع به الاعتراض على أجوبة المانعين ثم قال . وأيضا فالذي قاله مشترك الالزام فانه قد قرر أن اللفظ قد استعمل في الجميع فيلزم اسناده الى كل واحد اه . أي فكما قلتم بتوزيع الاحكام على كل واحد من المعاني المختلفة الحقائق كل واحد بما يليق به يقال ايضا في توزيع صور القدر المشترك بل هذا أقرب

فان قيل فكيف استعمل فيه قلنا سيأتي جوابه . وأيضا فالنزاع انما هو في الجميع
لا في المجموع كما تقدم وسيأتي أيضا بسطه

قال « احتج المانع بانه ان لم يضع الواضع للمجموع لم يجز استعماله فيه .
قلنا لم لا يكفي الوضع لكل واحد للاستعمال في الجميع . ومن المانع من جرز
في الجمع والسلب والفرق ضميم . ونقل عن الشافعي والقاضي الوجوب حيث
لا قرينة احتياطاً » . أقول استدل المانع من استعمال المشترك في جميع معانيه
بأن المشترك ان لم يوضع للمجموع لم يجز استعماله فيه ^(١) لانه استعمال اللفظ في

(١) قال الاسنوي « استدل المانع من استعمال المشترك في جميع معانيه بان
المشترك ان لم يوضع للمجموع لم يجز استعماله فيه الخ » استدل المصنف وتبعه
الاسنوي للمانع من استعمال المشترك في جميع معانيه بهذا الدليل ليتسنى له رده
الضعفه واقول من المانع الامام الهمام ابو حنيفة والامام نجر الدين الرازي وغيرهما
واستدل لهم على المنع كما في مسلم الثبوت بوجهين الاول ان موضع النزاع انما هو
في استعمال اللفظ في كل معانيه اى في كل فرد فرد وذلك بان يجعله يدل على كل
واحد منها على حدته بالمطابقة في الحالة التي تدل على المعنى الآخر بها كما سبق
ولو استعمل كذلك يلزم توجه الذهن في آن واحد الى النسبتين الملحوظتين
تفصيلا ولا مرجح كذا في مسلم الثبوت . ورده في فواتح السموت عليه بانه
لم يتم دليل على استحالة توجه الذهن الى نسبتين وليس ضروريا بل ربما استدل
على وقوعه بوجود الحدس فان المبادئ فيه تلاحظ مرتبة مفصلة دفعة واحدة ثم
ينتقل منها في آن آخر الى المطلوب اهـ . الوجه الثاني ان المتبادر ارادة احدهما
معينا ومنعه مكابرة فهو شرط استعماله لغة فالحكم بظهوره في الكل تحكم
انتهى . ويشهد بان المراد احدهما معينا كما قاله في الفواتح الاستعمال الصحيح
الشائع فانه اذا اطلق لفظ مشترك ينتظر الذهن الى ما يعرف به انه ايها المتبادر
ويشهد بان منعه مكابرة الاستقراء بها فكان قصد احد المعنيين معينا شرط استعماله
لغة والا لما تبادر فالحكم بظهوره في الكل تحكم باطل بل لا يصح استعماله
فيهما ولو نادرا لانتفاء شرطه قال في الفواتح ومن هنا لاح صحة تقرير صدر

غير مدلوله وان وضع له أيضا كان استعماله فيه استعمالا له في بعض معانيه كما تقدم
الشريعة انه اما موضوع لكل مع الآخر أو بدون الآخر أو لكل مطلقا والاول
باطل والالمصاحح الاستعمال في أحدهما حقيقة وعلى الثاني يثبت المطلوب
وكذا على الثالث لان الاستعمال انما هو لوضعه وتخصيصه له فهو ينافي وضعه
وتخصيصه للآخر فلا يجوز الاستعمال في كل منهما وسقط عنه ما قال في التلويح
ليس المراد بالتخصيص ههنا ان اللفظ له لا لغيره حتى يلزم التنافي بل المراد أن
المعنى انما هو مخصوص بهذا اللفظ من بين الالفاظ لا بغيره من الالفاظ اه وذلك
لان الاستعمال في معنى لا يكون الا من جهة وضعه له ويلزم من استعماله لذلك
الوضع ارادته فقط كما بينه المصنف فلزم التنافي قطعا اه . ولذلك قال في مسلم
الثبوت وشرحه الفواتح ومن ههنا علم اندفاع قول المصححين للعموم حقيقة انه
وضع لكل مطلقا من غير لحاظ ان يكون مع الآخر أو بدونه فاذا قصد الكل
كان الاستعمال فيما وضع المشترك له فكان حقيقة وذلك الاندفاع لان الوضع
لا يكفي للحقيقة بل يجب الاستعمال لها حتى لو وضع اللفظ ولم يستعمل لفظه
لم يكن حقيقة ومن شرطه عدم الجمع فلو استعمل فيهما كان خطأ لاحقيقة ولا
مجازا اه . والحاصل انه متى اعتبر اللفظ دالا على كل واحد منهما على حدته
بالمطابقة الى آخر ما قدمناه في بيان محل النزاع فلو استعمل في معنييه مثلا كان
كل واحد منهما مدلول اللفظ على حدة مطابقة فيلزم ان يكون كل واحد منهما
تمام المدلول ولا تمام المدلول وتمام الموضوع له ولا تمام الموضوع له ومن هذا
تعلم ايضا اندفاع قول المصنف هنا جوابا عن استدلال المانعين قلنا لم لا يكفي
الوضع لكل واحد الاستعمال في الجميع اه . سواء وجهناه بالوجه الاول أو الثاني
في كلام الاسنوي ووجه اندفاعه بالوجه الاول انا لانسلم كفاية وضعه لكل
واحد لاستعماله في الجميع لما علمت من انه لا يكفي في كون اللفظ حقيقة في المعنى
مجرد وضع لفظ للمعنى بل لا بد من وضعه واستعماله فيه لان الحقيقة هي الكلمة
المستعملة فيما وضعت له في اصطلاح التخاطب فلا يكون حقيقة لكل واحد منهما
الا اذا وضع لكل واحد منهما على حدته واستعمل فيه على حدته . ومن شرط

وهو غير المدعي . وسكت المصنف عن هذا القسم الثاني اكتفاء بذكره فيما تقدم . واعلم أن المانعين اختلفوا فقبل ان المنع لمعنى يرجع الى الوضع^(١) وهو كونه غير موضوع له وقيل لمعنى يرجع الى الارادة أى يستحيل ان يراد

ذلك عدم الجمع لانه متى وضع لمعنى واستعمل فيه بالمطابقة حتى يكون حقيقة كان معنى ذلك أن الوضع والاستعمال خاصان بذلك المعنى دون غيره وهو تمام المعنى الموضوع له المستعمل فيه حتى يكون حقيقة فيه فلا يمكن أن يستعمل في غيره على هذا الوجه والا لم يكن حقيقة في الاول والفرض أنه حقيقة فيه . ووجه اندفاعه على الوجه الثانى أن استعماله فى المجموع يقتضى أن كلا منها جزء المعنى لا تمام المعنى وليس هذا معنى المشترك لأن معناه أن كل واحد من معنييه تمام المعنى فوضعه لكل واحد لم يكن كافياً فى معناه الحقيقى بل فى معنى مجازى لعلاقة مع قرينة مانعة فيلزم أن يكون كل واحد من معنيى المشترك أو معانيه لا بعينه مندرجا تحت مفهوم كلّى هو الذى استعمل فيه اللفظ بطريق المجاز وبذلك يخرج اللفظ عن المشترك اللفظى ويكون متواطئاً . ومما قاله صاحب المسلم والفوائح عليه اندفع أيضاً ما أورده السعد فى شرح الشرح أنه لو تبادل أحدهما كان متواطئاً لا مشتركاً وذلك لانه ليس المراد انه يتبادل المفهوم المراد والشامل لهما حتى يكون متواطئاً كما قال بل المراد أنه يتبادل كل واحد منها بدلاً بأن يكون هذا هو المراد أو ذاك ولذلك قلنا يتبادل أحدهما معينا واندفع أيضاً ما قيل فى شرح المختصر ان اللفظ كان لواحد واحد فاذا أريد الكل كان كل جزءاً لما استعمل فيه فيكون مجازاً كيف واللفظ كان لواحد واحد على حدته وأريد به الآن هو مع الغير وذلك لان الكلام فى ارادة كل بحيث يكون مناط الحكم أولاً وبالذات كل واحد واحد لا الكل لما هو الكل حتى يكون جزءاً مراداً أو يكون مجازاً البتة وارادة الكل بطريق اطلاق الجزء وارادة الكل انما تصح اذا كان الكل بحيث يكون له اسم على حدة ويكون بحيث ينتهى بانتفاء الجزء عرفاً . كذا فى الفوائح على المسلم ومن هذا تعلم أن دليل المانعين تام لا خدش فيه (١) قال الاسنوى « واعلم ان المانعين اختلفوا فقبل ان المنع الخ » قد

باللفظ الواحد في وقت واحد أكثر معنى واحد قال في المحصول والمختار الاول
وعليه اقتصر المصنف فلذلك قال احتج المانع ولم يقل المانعون . وأجاب المصنف
بقوله لم لا يكفي الوضع وتقريره من وجهين أحدهما أنه يكون الوضع لكل واحد
كافيا لاستعماله في الجميع بمعنى أنه يستعمل في هذا ليدل عليه بالمطابقة وفي الآخر
كذلك وحينئذ فيكون استعماله في الجميع استعمالا له فيما وضع له لان كل واحد
من تلك المعاني قد وضع له ذلك اللفظ وانما يستقيم اشتراط الوضع للمجموع أن
لو كان المراد أنه يكون مستعملا في المجموع بحيث يكون المجموع مدلولاً واحداً
كدلالة العشرة على آحادها وليس هو المدعى ولهذا عبر المصنف بقوله في الجميع
لكن سكوته على المجموع الواقع في كلام الخصم موهم جداً فكان من حقه أن
ينبه أولاً على هذا المنع ثم يذكر ما في الكتاب والى جميع ما قلناه أشار صاحب
التحصيل بقوله ولقائل ان يقول النزاع في استعماله في كل واحد من المفهومات
لا في كلها وبينهما فرق وهذا التقرير بناء على ان الخلاف في السكلى المددى .
التقرير الثانى وهو بناء على السكلى الجموعى أنه لم لا يكون الوضع لكل واحد
كافيا في الاستعمال في المجموع مجازاً من باب اطلاق اسم الجزء على السكلى . وقوله
« ومن المانعين » يعنى أن المانعين من الاستعمال اختلفوا ففهم من منع مطلقاً كما
تقدم ومنهم من فصل فجوز استعمال المشترك في معنياه في حال الجمع سواء كان اثباتاً
نحو اعتدى بالاقراء أو نقياً نحو لا تعتدى بالاقراء لان الجمع متعدد في التقدير فجاز
تعدد مدلولاته بخلاف المفرد ومنهم من فصل أيضاً فجاز استعماله في السلب (١)

علمت انهما وجهان في الاستدلال وان الممول عليه هو الاول دون الثانى لعدم
قيام الدليل على الاستعمال كما تقدم

(١) قال الاسنوى « ومنهم من فصل فجاز استعماله في السلب الخ » قد
اختاره السكالى ابن الهمام فجوز أن يراد بالمشترك عموم معنياه او معانيه في
النفى بان يراد نفى كل ما هو مسمى بهذا الاسم فيعم في النفى وذلك لان المبهم
اذا ورد عليه النفى يصح قال في الفوائج ولا يخفى انه حينئذ ليس من عموم
المشترك في شىء بل من ارادة معنى مجازى وقع تحت النفى فيعم ولعل هذا هو

وان لم يكن جماعاً نحو لا تعتمدى بقره ومنعه في الاثبات لان السلب يفيد العموم
 فيتمدد بخلاف الاثبات وهذا المذهب أعنى التفصيل بين النفي وغيره لم يحكه الامام
 ولا يختصرو كلامه فاعلمه فان كلامه يوهم ذلك نعم حكاها الآمدى عن أبي الحسين
 البصرى وكلام المصنف يقتضى ان التفصيل بين السلب والاثبات وبين الجمع
 والافراد لقائل واحد وليس كذلك وأيضا فالتثنية ملحقة بالجمع وكلامه يقتضى
 الحاقها بالافراد عند هذا القائل لانه استثنى الجمع فقط . وقوله « والفرق ضعيف »
 أى بين الجمع والافراد وبين النفي والاثبات فاما في النفي فقلد فيه الآمدى فانه
 قال في الاحكام الحق عدم الفرق لان النفي انما هو للمعنى المستفاد عند الاثبات
 وأما في الجمع فقلد فيه الامام فانه قال في المحصول الحق عدم الفرق لان الجمع لا يفيد
 التعمد الا للمعنى المستفاد من المفرد فان أفاد المفرد أفاد الجمع والا فلا . قال فأما
 اذا قال لا تعتمدى بالاقراء وأراد مسمى القرء فهو جائز لان مسمى القرء معنى
 صادق عليهما فيكون متواطئاً . واعلم أن الفرق قوى وقد تقدم ذكره (١).

مراد صاحب الهداية وحينئذ فلا نزاع . اه . وذلك لان صاحب الهداية قال لو حلف
 لا اكلم مولاك وله موال اعلون واسفلون ابهم كلم حنث ومنه أخذ السكال ابن
 الهمام مقاله من جواز عموم المشترك في السلب خمله صاحب الفواتح على انه من
 عموم المجاز لامن عموم المشترك وهو الذى يقتضيه قول ابن الهمام بان يراد
 كل ما هو مسمى بهذا الاسم فان هذا التعبير يكاد يكون صريحا في ان المراد
 معنى هو ما يسمى بهذا الاسم وهذا معنى كلئى يصدق على كل واحد من معاني
 المشترك فاذا دخل النفي انتهى هذا المفهوم الكلى فتنتفى جميع افراده فلا
 نزاع في الحقيقة

(١) قال الاسنوى « والفرق قوى وقد تقدم ذكره » هو ما قدمه بقوله
 لان الجمع متمدد في التقدير شاز تعدد مدلولاته بخلاف المفرد وما قدمه من قوله
 لان السلب يفيد العموم فيتمدد بخلاف الاثبات اه واقول قال البدخشى
 والفرق اى كل من الفرقين ضعيف اما الاول فلان الجمع تكرر عين الواحد
 والواحد غير مستعمل الا في معنى واحد فجمعه لا يدل الا على تعدد ذلك

ولذحويين أيضا في تثنية المشترك وجمعه مذهبان صحح ابن مالك أنه يجوز وقال شيخنا أبو حيان المشهور المنع . وقوله « ونقل عن الشافعي والقاضي الوجوب » أي

المعنى وحاصله انه في حكم تقدير نوع واحد لا غير على ما علم من استقرار لغتهم وأما جمع العلم مع كونه مشتركا لفظيا فالحق انه لا يجمع الا بعد التأويل بالمواطىء كالمسمى بزيد اه ملخصا . واما الثاني فلان النفي لا يرفع الا مقتضى الاثبات وفي الاثبات أحد المدلولات ليس الا فلا يعم السلب افراده اه مع حذف ما لا طائل تحته وقال في تكملة الابهاج ومنهم من فرق وأفرق هؤلاء الى فرقتين الفرقة الاولى فرقت بين النفي والاثبات فقالت يجوز استعمال المشترك في معنييه في السلب دون الاثبات واحتجوا بأن النكرة في سياق النفي تعم فيجوز أن يراد به مدلولاته المختلفة . واجيب بأن هذا الفرق ضعيف لان السلب لا يرفع الا ما هو مقتضى الاثبات ومقتضى الاثبات عند هذا القائل احد المدلولات المختلفة فقط حينئذ لا يعم السلب . الفرقة الثانية قالت بجوازه في الجمع دون المفرد واحتجوا بان الجمع في حكم تعديد الافراد فقولك ثلاثة عيون في قوة قولك عين وعين وعين فكما يجوز ان تريد بالاولى الجارية مثلا وبالثانية الباصرة وبالثالثة عين الشمس فكذا في الجمع . وأجاب بأن هذا الفرق ضعيف لانا لانسلم بأن الجمع في حكم تعديد الافراد ولو سلمناه لكنه في حكم تعديد افراد نوع واحد كما علم من استقرار اللغة فكما لا يجوز استعمال تلك المفردات في المعاني المختلفة فكذلك استعمال الجمع . واعلم ان التثنية عند هذا المفصل ملحقة بالجمع اه ولذلك قال في جمع الجوامع وشرحه للجلال والاكثر من العلماء على أن جمعه باعتبار معنييه كقولك عندي عيون تريد مثلا باصرتين وجارية أو باصرة وجارية وذها ان ساغ ذلك الجمع ورجحه ابن مالك وخالفه ابو حيان مبنى عليه في صحة اطلاقه على معنييه كما ان المنع مبنى على المنع والاقول على أنه لا يبني عليه فيهما فقط بل يأتي على المنع أيضا لان الجمع في قوة تكرير المفردات بالمعطف فكانه استعمل كل مفرد في معنى اه فكان الجمع مبنيا على المفرد صحة ومنما فن جوز عموم المشترك في المفرد جوزة في الجمع ومن منعه في المفرد

وجوب حمل المشترك على جميع معانيه عند عدم القرينة المختصة احتياطاً في تحصيل مراد المتكلم اذ لو لم يجب ذلك فان لم يحمله على واحد منهما لزم التعميل أو جملة على واحد منهما فيلزم الترجيح بلا مرجح وضعف بعضهم هذه المقالة وليست ضعيفة وقد تقدم من كلام الآمدي أن الشافعي إنما يحمله على المجموع لكونه عنده من باب العموم وهو ينافي التعميل بالاحتياط^(١) فان الاحتياط يقتضى ارتكاب زيادة

منه في الجمع على ما عليه الاكثر فكان قول الاسنوي واعلم ان الفرق قوى ليس بالقوى

(١) قال الاسنوي « وقد تقدم من كلام الآمدي ان الشافعي انما يحمله على المجموع لكونه عنده من باب العموم وهو ينافي الخ » واقول قال التاج السبكي في تكله الابهاج بقى في المسئلة أن وجوب الحمل عند القائل به هل هو للاحتياط اولاً أنه عنده من باب العموم اضطرر النقل فيه فمن ناقل انه من باب الاحتياط وعليه جرى في الكتاب ومن ناقل انه عندهم من باب العموم وبه يشعر ايراد امام الحرمين فانه صدر كلامه بقوله ذهب ذاهبون من اصحاب العموم الى انه محمول على جميع معانيه . وعليه جرى النزالي فقال المشترك بين مسميين لا يمكن دعوى العموم فيه عندنا خلافاً للشافعي والقاضى وتبعه الآمدي وقد قدمنا ان القاضى فصل بين الحقيقة والمجاز فلم يقل بالحمل فيهما بل المشترك فقال بالحمل فيه ويحصل بهذا التفصيل في الحمل مذهب احدها حمل اللفظ على معنييه سواه كان احدهما مجازاً ام كانا حقيقتين وهو رأى الشافعي والثاني عكسه والثالث التفصيل وهو رأى القاضى وهل هو للاحتياط او للعموم فيه الخلاف والمختار عندنا انه للاحتياط وكيف يكون من باب العموم ومسمى العموم واحداً والمشارك مسمياته متعددة وايضا فالمشارك يجب ان يكون افراده متناهية ولا كذلك العام واما ما يقال كيف يحسن من القاضى جعل الحمل من باب العموم وهو من منكرى صيغ العموم فجوابه انه انما ينكر وضعها للعموم ولا ينكر استعمالها والله اعلم ومن هذا تعلم ان المسئلة خلافية في النقل وان المختار انه للاحتياط وهو ما اختاره المصنف وعلى كل حال لا وجه للاعتراض باحد النقلين على الآخر

على مدلول اللفظ لاجل الضرورة ومقتضى العموم خلافه وكلام المصنف يوم
ان هذه المسئلة في الاستعمال فان الحمل لم يتقدم له ذكر البتة وبه صرح بعض
الشارحين وهو غلط^(١) وفي البرهان ان الشافعي يوجب حمل اللفظ على حقيقته
ومجازه أيضا قال ولقد اشتد تكبير القاضى على القائل به

(١) قال الاسنوى « وكلام المصنف يوم ان هذه المسئلة في الاستعمال فان
الحمل لم يتقدم له ذكر البتة وبه صرح بعض الشارحين وهو غلط الخ » اقول لا كلام
في ان كون هذه المسئلة في الاستعمال غلط لكن الكلام في ان كلام المصنف
يؤم ذلك فنقول لا ايهام ولذلك قال في تكملة الابهاج للتاج السبكي شرحا لقول
المصنف ونقل عن الشافعي والقاضى الخ مانصه الفرق بين الوضع والاستعمال
والحمل بين وذلك ان الوضع يقال بالاشترار على جعل اللفظ دليلا على المعنى
كتسمية الولد زيدا وهذا هو الوضع اللغوى وعلى غلبة استعمال اللفظ فى المعنى
حتى يصير فيه أشهر من غيره وهذا هو وضع المنقولات الثلاثة الشرعية والعرفيين
الخاص والعام والاستعمال اطلاق اللفظ وارادة مسماه بالحكم وهو الحقيقة وغير
مسماه لعلاقة وهو المجاز والحمل اعتقاد السامع مراد المتكلم من نطقه أو ما اشتمل
على مراده فالمراد كاعتقاد الشافعي ان الله تعالى أراد بالقرء الطهر واعتقاد أبى
حنيفة انه تعالى أراد الحيز والمشمول نحو حمل من يحمل المشترك على معانيه
اذا تجرد عن القرائن لاشتماله على مراد المتكلم احتياطا . اذا عرفت ذلك فالوضع
أمر راجع الى الواضع وقد سلف الكلام فى وضع المشترك والاستعمال من صفات
المتكلم وهو الذى انتهينا من كلامه والحمل من صفات السامع وها نحن نتكلم
فيه فنقول اختلف مستعملو المشترك فى معنياه فى أنه هل يجب حمله على ذلك
اذا تجرد عن قرينة صارفة نقل عن الشافعي والقاضى وجرب ذلك ونقله الامام
فى مناقب الشافعي عن القاضى عبيد الجبار أيضا والمصنف فى باب العموم فى
الكلام على الجمع عن الجبائى فانهم ذلك اه ولا شك أن كلام الشافعي والقاضى
وأمثالهما ليس هو الواضع ولا هو المستعمل اما أنه ليس هو الواضع فظاهر واما
أنه ليس هو المستعمل فلأن المستعمل هو المتكلم وهو الشارع فوظيفة كل منهما

قال « الخامسة * المشترك ان تجرد عن القرينة فجمل ، وان قرن به ما يوجب اعتبار واحد تمين ، أو أكثر فكذا عند من يجوز الاعمال في المعنيين ، وعند المانع بجمل ، أو الغاء البعض فينحصر المراد في الباقي ، أو الكل فيجمل على المجاز ، فان تمارضت حمل على الراجح هو أو أصله ، وان تساويا أو ترجح أحدهما وأصل الآخر فجمل » . أقول اللفظ المشترك قد يقترن به قرينة مبينة للمراد وقد يتجرد عنها فان تجرد عن القرائن فهو مجمل الا عند الشافعي والقاضي فانه يحمله على الجميع كما تقدم . ومن هذا يعلم أن المصنف اختار مذهب الشافعي في الاستعمال لا في الحمل ^(١) وان افترنت به قرينة فقد يدل على الاعتبار أي

ومن أمثالها انه سامع للمشترك فلا يتصور منهما ومن غيرها سوى الحمل بمعنى اعتقاد المتكلم من لفظه أو ما اشتمل على مراده والمشارك من الثاني وهو ما اشتمل على مراد المتكلم . ومن أين يجيء الابهام الذي يدعيه الاسنوي والمقام لا يحتمل سوى الحمل لانه لا يتأتى من الشافعي والقاضي وغيرها سوى الحمل دون الوضع والاستعمال وأيضا فالذي يتصور فيه الخلاف بين مستعملي المشترك في معنييه في أنه يجب أولا يجب هو الحمل لان الاستعمال أصبح مفروغا منه ومتفقاً عليه عند هؤلاء فكل هذه قرائن واضحة تدل على أن كلام المصنف انما هو في الحمل دون الاستعمال فمن أين يجيء الابهام

(١) قال الاسنوي « ومن هذا يعلم أن المصنف اختار مذهب الشافعي في الاستعمال لا في الحمل » أقول قول المصنف ونقل عن الشافعي يشعر بضعف في هذا النقل كذلك قاله البدخشي فهذا القول لم يجزم المصنف بأنه مذهب الشافعي وعبارة المصنف على فرض أنه مذهب الشافعي محتملة قال التاج السبكي في تكملة الابهاج الاول ان تجرد عن القرينة فقال المصنف انه مجمل وهذا واضح على رأي من يمنع حمل المشترك على معنييه وعليه نبه الامام بقوله فهو مجمل لما بينا باعتبار حمله على الكل وأما من يرى الحمل فان جعله من باب العموم لم يكن عنده مجملا بل مجمولا على المعاني التي لا تتضاد وأما من جعله من باب الاحتياط وهو المختار كما سبق فقد يقال لا ينافي الحمل على معنيين لاجل الاحتياط كونه مجملا بالنسبة الى

الاعمال اما للبعض أو الكل وقد يدل على الالفاء اما للبعض أو للكل أيضا . فتحصلنا على أربعة أقسام ذكرها المصنف على الترتيب * الاول ان يقترن به ما يوجب اعماله في واحد فيتمين الحمل عليه ^(١) وهذا اذا كان الواحد معينا فان لم يكن فيبقى اللفظ على اجماله وقد أهمله المصنف ^(٢) * الثاني ما يوجب

الواحد المعين ويكون وجوب العمل به في الجميع لاجل الاتيان بذلك المعين وهذا هو عين الاحتياط والفرض من هذا أنه لا يؤخذ من كلام المصنف أنه لا يختار الحمل فكلام المصنف لا يدل على عدم اختياره مذهب الشافعي في الحمل ولذلك قال في جمع الجوامع وشرحه للجلال زاد الشافعي وظاهر فيهما عند التجرد عن القرائن أى المعينة لاحدهما كالمصحوب بالقرائن المعجمة لها فيحمل عليهما لظهوره فيهما ، وعن القاضي هو عند التجرد عن القرائن المعينة والمتممة بحمل ولكن يحتمل عليهما احتياطاً اه . فأفاد أن الحمل على معنييه للاحتياط لا ينافي الاجمال وان كان خص القاضي بالنقل عنه دون الشافعي وجعل حمل المشترك على معنييه أو معانيه عند التجرد عن القرائن المعينة والمتممة لظهوره في ذلك ونسب ذلك للشافعي وحده وقد قدمنا ان النقل عن الشافعي في هذه المسألة قد اختلفوا فيه

(١) قال الاسنوى « الاول أن يقترن به ما يوجب اعماله في واحد الى آخره »

وذلك كقولك رأيت عينا باصرة

(٢) قال الاسنوى « وهذا اذا كان الواحد معيناً فان لم يكن فيبقى اللفظ على

اجماله الى آخره » أقول ان المصنف لم يهمله بل هو داخل في قوله فان تجرد عن القرينة فحمل لان المراد تجرد عن القرينة المعينة أو المعجمة فحمل فيمتنع حمله على كل المعاني على رأى المانعين ومنهم الامام الرازى أو محمول على الجميع جوازا على ما هو المختار عند الشافعية أو وجوبا عند الشافعي والقاضى كما يستفاد من البدخسى غير أنك قد علمت أن الوجوب منقول عن الشافعي والقاضى مع نقل غيره عنهما . راجع ما قاله التاج السبكي في تكملة الابهاج شرحاً لقول المصنف ونقل عن الشافعي والقاضى الوجوب حيث لا قرينة احتياط لتقف على حقيقة الحال

اعماله في أكثر منه فيحمل على الكل عند من يجوز الاعمال في المعنيين^(١) ومن منع منه قال انه مجمل * الثالث ان يقترن به ما يوجب الغاء البعض فينحصر المراد في الباقي^(٢) فان كان الباقي واحدا حمل عليه وان تعدد فهو مجمل الا عند الشافعي والقاضي . وهذا اذا كان البعض الملقى معيننا والا فهو مجمل بين الجميع * الرابع ان يقترن به ما يوجب الغاء الكل فيحمل على المعنى المجازي لتعذر الحقيقي^(٣) فان كان البعض فقط ذا مجاز حملناه عليه وان كان لكل واحد منهما مجاز فقد

(١) قال الاسنوي « الثاني ما يوجب اعماله في أكثر منه فيحمل على الكل الى آخره » مراده بالكل كل ما أوجبت القرينة اعمال اللفظ فيه وهو الاكثر من واحد كقولك رأيت عينا نرى بها الالوان أى الشمس والباصرة وعند المانع من اعماله فيهما مجمل فان قلت كيف يكون مجملا عند وجود القرينة الموجبة لا اعتبار الاكثر قلت قال في المحصول مع أن تلك المعاني عند المجوز تحمل على الجميع للقرينة وعند المانع مجمل ان تكلم مرة ولا اعتبار بالقرينة للدليل الدال على المنع وان تكلم به مرتين فحمول على الجميع للقرينة وانتفاء المانع لجواز ان يرد بكل تكلم معنى آخر والحاصل ان الكلام مفروض عند اتحاد اللفظ فعند المانع مجمل ولا عبرة بالقرينة . كذا يؤخذ من البدخشي

(٢) قال الاسنوي « الثالث ان يقترن به ما يوجب الغاء البعض فينحصر في الباقي الخ » كقولك رأيت عينا غير الذهب فان كان الباقي واحدا حمل عليه ويرجع هذا الى ما اقترن بما يوجب واحدا معيننا وهو القسم الاول وان كان اكثر فهو مجمل في الباقي عند من منع ويحمل على كل الباقي عند من لم يمنع . وهذا القسم ايضا يرجع الى ما اقترن به قرينة توجب اعتبار اكثر من واحد

(٣) قال الاسنوي « الرابع أن يقترن به ما يوجب الغاء الكل فيحمل على المعنى المجازي » أى الذى لا يمارضه مجاز آخر قال الفهرى معناه يحمل على مجازات تلك الحقائق الملتغاة قال البدخشي ولا يخفى انه لا بد من التقييد بعدم المعارضه وهو واضح بدليل قوله بعد ذلك فان تعارضت الى آخره فانه يؤخذ منه أن ما قبله كان عند عدم المعارض

تعارضت وحينئذ فان ترجح بعض المجازات على بعض حمل عليه رجحانه اما بنفسه وذلك بأن تتساوى الحقائق ويكون بعض المجازات أقرب الى الحقيقة من الآخر واما بأصله وهو الحقيقة وذلك بأن تتساوى المجازات ولكن يكون بعض الحقائق أرجح من بعض لوعدمت القرينة الملغية^(١) فان تساوى أى الحقائق والمجازات بقى الاجمال ، وكذلك ان ترجح بعض المجازات على البعض الآخر ولكن رجح أصل ذاك وهو حقيقته على أصل هذا فيبقى الاجمال أيضاً لتعادلهما . وهذه المسئلة ليست في المنتخب ولا في كتب الآمدى وابن الحاجب

قال « الفصل السادس - فى الحقيقة والمجاز »

الحقيقة فعيلة من الحق بمعنى الثابت أو المثبت نقل الى العقد المطابق ثم الى القول المطابق ثم الى اللفظ المستعمل فيما وضع له فى اصطلاح التخاطب . والناء لمقل اللفظ من الوصفية الى الاسمية . والمجاز مفعل من الجواز بمعنى العبور وهو المصدر أو المكان نقل الى الفاعل ثم الى اللفظ المستعمل فى معنى غير موضوع له يناسب المصطلح وفيه مسائل « أقول ذكر فى هذا الفصل مقدمة وثمانى مسائل . أما المقدمة ففى الكلام على لفظى الحقيقة والمجاز وعلى معناهما لغة واصطلاحاً ، ومقصوده الاعظم بيان أن اطلاق لفظى

(١) قال الاسنوى « واما بأصله وهو الحقيقة بان تتساوى المجازات ولكن يكون بعض الحقائق أرجح من بعض الى آخره » . قال الفهرى ان فى رجحان بعض حقائق المشترك انظر اذ رجحانه ينافى الاشتراك اه وذلك لانه انما كان مشتركاً بين معنيتين أو معانيه لتبادر كل من المعنيين أو المعانى من اللفظ على التساوى . وأجاب البدخشى فقال قد يترجح البعض بالنظر الى نفس الصيغة كما قيل فى القرء لان الحيز بالمفهومية منه أولى من الظاهر بانبائه عن الجمع بدليل المقرأة والقرء لاجتماع الماء والناس والاجتماع فى الحيز لسكونه دما مجتمعا فى الرحم دون الظهر وعن الانتقال يقال قرأ النجم أى انتقل والدم هو المنتقل من الداخل الى الخارج اه وحاصله ان الترجيح من جهة لا ينافى التبادر من اللفظ

الحقيقة والمجاز على المعنى المعروف عند الاصوليين انما هو على سبيل المجاز .
فأما الحقيقة فوزنها فعيلة وهي مشتقة من الحق والحق لغة الثبوت قال الله تعالى
« ولكن حقت كلمة العذاب على الكافرين » أى تثبتت ومن اسمائه تعالى الحق لانه
الثابت . ثم ان فعيلاً قد يكون بمعنى فاعل كسميع بمعنى سامع وبمعنى مفعول
كقتيل بمعنى مقتول . فالحقيقة ان كانت بمعنى الفاعل فمعناها الثابتة من قولهم حق
الشيء يحق بالضم والكسر اذا وجب وثبت وان كانت بمعنى المفعول فمعناها
المثبتة بفتح الباء من قولهم حققت الشيء أحقه اذا أثبتته . ثم نقلت الحقيقة من الثابت
أو المثبت الى الاعتقاد المطابق للواقع مجازاً كاعتقاد وحدانية الله تعالى قال في
المحصل لانه أولى بالوجود من الاعتقاد الفاسد وقد يقال انما كان مجازاً
لاختصاصه ببعض أفراد الثابت فصار كاطلاق الدابة على ذوات الاربع ثم نقل من
الاعتقاد المطابق الى القول الدال على المعنى المطابق أى الصدق لعين هذه العلة كما
قال في المحصول ثم نقل من القول المطابق الى المعنى المصطلح عليه عند الاصوليين
وهو اللفظ المستعمل فيما وضع له في اصطلاح التخاطب قال في المحصول لان في
استعماله فيما وضع له تحقيقاً لذلك الوضع . قال فظهر ان اطلاق لفظ الحقيقة على
هذا المعنى المعروف ليس حقيقة لغوية بل مجازاً واقماً في المرتبة الثالثة لكنه
حقيقة عرفية خاصة . ولقائل أن يقول يجوز أن يكون لفظ الحق موضوعاً للقدر
المشترك بين الجميع وهو الثبوت . سلمنا لكن لا نسلم ان كل مجاز مأخوذ بما قبله
بل الجميع مأخوذ من الحقيقة . وأما معنى الحقيقة في الاصطلاح فهو ما أشار اليه
المصنف بقوله اللفظ المستعمل الخ فقوله اللفظ جنس لكنه جنس بعيد بالتعبير
بالقول أصوب^(١) وقوله المستعمل خرج عنه المهمل واللفظ الموضوع قبل الاستعمال

(١) قال الاسنوى « فقوله اللفظ جنس لكنه جنس بعيد بالتعبير بالقول
أصوب » وقال التاج السبكي في التكملة فقوله اللفظ جنس وقد قلنا غير مرة
انه جنس بعيد وان الاحسن أن يأتي بالقول اه وأقول ان التاج السبكي نفسه
عرف الحقيقة فقال الحقيقة لفظ مستعمل فيما وضع له ابتداء اه فقيل عليه أولى
منه قول لانه جنس اقرب ورد بان القول يطلق على الاعتقاد وليس مراداً لفظ

فانه ليس بمحقيقة ولا مجاز كما سيأتي وقوله فيما وضع له يخرج به المجاز وقوله اصطلاح التخاطب يتناول اللغوية والشرعية والعرفية فان الصلاة مثلا في اصطلاح اللغة حقيقة في الدعاء مجاز في الاركان المخصوصة وفي اصطلاح الشرع بالعكس * واعلم أن المراد بالوضع في الحقيقة الشرعية والعرفية هو غلبة الاستعمال وفي اللغوية هو تخصيصه به وجملة دليلا عليه واردة المصنف لها لاستقيم الاستعمال المشترك في معنييه فافهمه. وهذا الحد يرد عليه الاعلام فان الحد صادق عليها^(١) مع أنها ليست

أولى منه. وبهذا تعلم الجواب عما اعترض به الاسنوى والتاج أيضا ولو كان الاصوب أو الاحسن أن يأتي بالقول لاتي به التاج السبكي في كتابه جمع الجوامع (١) قال الاسنوى « وهذا الحد يرد عليه الاعلام فان الحد صادق عليها الى آخره » أقول أما الاعلام فسيأتي الكلام عليها وأما المجازات فهي موضوعة عند المصنف بالوضع النوعي وهو ما كان بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ معين للدلالة على معنى بنفسه فهو عند القرينة المانعة عن ارادة ذلك المعنى تعين لما يتعلق بذلك المعنى تعلقا مخصوصا ودال عليه بمعنى انه يفهم منه بواسطة القرينة لا بواسطة هذا التعيين حتى لو لم يثبت من الواضع جواز المجاز لكان فهم المعنى المجازي والدلالة عليه عند القرينة بخلافها بخلاف الحقيقة فان المراد بالوضع فيها تعيين اللفظ للدلالة على المعنى بنفسه سواء كان ذلك التسمين بأفراد اللفظ بذلك أو بدرجته في القاعدة الكلية الدالة على ان كل لفظ يكون بكيفية كذا وكذا فهو مثني فيشمل الوضع الشخصي وأحد قسمي الوضع النوعي دون القسم الآخر منه وهو ما ذكرنا في المجاز فان المراد من تعيين اللفظ بثبوت قاعدة كلية للدلالة على المعنى بواسطة العلاقة والقرينة فدخلت الحقائق الموضوعية بالوضع الشخصي والحقائق الموضوعية بالوضع النوعي كالمركبات والمثنى والمجموع والمصغر والمنسوب مما يدل على المعنى بحسب الهيئة والمادة وخروج المجاز وان دفع اعراض الاسنوى. ولذلك قال في جمع الجوامع والحقيقة لفظ مستعمل فيما وضع له ابتداء اه وأراد بالوضع ابتداء عدم توقف الوضع المذكور على وضع آخر بان يكون الوضع الآخر ملاحظا فيه فيخرج بهذا القيد اعنى قوله ابتداء حينئذ

بحقيقة ولا مجاز كما سيأتي . وأيضا فالجواز موضوع عنده لان المراد من وضعه هو اعتبار العرب لنوعه وقد جزم باشتراط ذلك كما سيأتي فلا بد فيه من قيد في الحد لاخرجه لان المذكور هنا صادق عليه . وقوله « والتاء لنقل اللفظ » اعلم أن الفعل ان كان بمعنى الفاعل فانه يفرق بين مذكرة ومؤنثة بالتاء فتقول مررت برجل عليم وأمرأة عليمة وكريمة وان كان بمعنى المفعول فيستوى فيه المذكر والمؤنث فتقول مررت برجل قتيل وامرأة قتيل ويستثنى من ذلك ما اذا سمي به أو استعمل استعمال الاسماء كما لو استعمل بدون الموصوف كقوله تعالى والنطيحة أى والبهيمة النطيحة فانه لا بد من التاء للفرق بالحقيقة ان كان بمعنى الفاعل فتأوه على الاصل وان كان بمعنى المفعول فهى انما دخلت لانتقال الحقيقة من الوصفية الى الاسمية لانا بيننا أنها نقلت الى اللفظ المستعمل بالشروط وجعلت اسماء له ويجوز أن يكون المراد أن دخولها للاعلام بالنقل وقوله « والمجاز مفعل الخ » يريد أن اطلاق لفظ المجاز على معناه المعروف عند العلماء مجاز لغوى حقيقة عرفية وذلك لان المجاز مشتق من الجواز الذى هو التعمد والعبور تقول جرت المكان الفلانى أى عبرته ووزن مجاز مفعل لان أصله مجوز فقاموا واوه ألفا بعد نقل حركتها الى الجيم لان المشتقات تتبع الماضى المجرد فى الصحة والاعلال وهم قد أعلوا فعلة الماضى وهو جاز لتحرك واوه وانفتاح ما قبلها فلذلك أعلوا المجاز . والمفعل يستعمل حقيقة فى الزمان والمكان والمصدر تقول قدمت مقعدت زيدا وتريد قعود زيدا أو زمان قعوده أو مكان قعوده فيكون لفظ المجاز فى الاصل حقيقة اما فى المصدر وهو الجواز واما فى مكان التجوز أو زمانه وأهمل المصنف الزمان لما استمرفه . ثم ان لفظ المجاز نقل من ذلك الى الفاعل وهو الجائز أى المنتقل لما بينهما من العلاقة لانه ان نقل من المجاز المستعمل فى المصدر فالعلاقة هى المجاز ويدخل المشترك ويخرج أيضا نحو الصلاة اذا استعملها اهل الشرع فى الداء وأهل اللغة فى الاركان المخصوصة لانه لم يستعمل فيما وضع له ابتداء بالمعنى المذكور وقال المصنف اللفظ المستعمل فيما وضع له فى اصطلاح التخاطب فكلا التعريفين بمعنى واحد وكلاهما لا يخلو من تكلف

الجزئية لان المشتق منه جزء من المشتق فصار كاطلاقهم لفظ العدل وهو مصدر على فاعل العدالة فقالوا رجل عدل أى عادل ، وان نقل من المجاز المستعمل فى المكان فالعلاقة هى اطلاق اسم المحل وارادة الحال ويعبر عنه بالمجاورة . وأما المجاز المستعمل فى الزمان فانه ليس بينه وبين الجائز علاقة معتبره فلا يصح أن يكون مأخوذاً منه فلذلك أهمله المصنف فافهمه فانه من محاسن كلامه . ثم ان الجائز انما يطلق حقيقة على الاجسام لان الجواز هو الانتقال من حيز الى حيز وأما اللفظ فعرض يمتنع عليه الانتقال فنقل لفظ المجاز من معنى الجائز الى المعنى المصطلح عليه عند الاصوليين وهو اللفظ المستعمل فى معنى غير موضوع له يناسب المصطلح واطلاقه على هذا المعنى على سبيل التشبيه فان تعدية اللفظ من معنى الى معنى كالجائز من مكان الى مكان آخر فيكون اطلاق لفظ المجاز على المعنى المصطلح عليه مجازاً لغوياً فى المرتبة الثانية حقيقة عرفية . فأما قوله اللفظ المستعمل فقد عرفت شرحه مما تقدم . وأما قوله فى معنى غير موضوع له فاحترز به عن الحقيقة ويؤخذ منه أن المجاز عند المصنف لا يستلزم الحقيقة لانه شرط تقدم الوضع لا تقدم الاستعمال وهو اختيار الأمدى وجزم باستلزامه فى الحصول فى الكلام على اطلاق اسم الفاعل بمعنى الماضى ونقله فى الكلام على الحقيقة اللغوية عن الجمهور . ثم قال وهو ضعيف على عكس ما جزم به أولاً . ولم يصحح ابن الحاجب شيئاً . وأما قوله يناسب المصطلح فأتى به لثلاثة أمور : أحدها للاحتراز عن العلم المنقول كبكر وكتب فانه ليس بمجاز لانه لم ينقل لعلاقة . الثانى اشتراط العلاقة . الثالث ليكون الحد شاملاً لهجازات الاربعة المجاز اللغوى والشعرى والعرفى العام والعرفى الخاص فأتى بالاصطلاح الذى هو اعم من كونه لغوياً أو شرعياً أو عرفياً وهذا الحد يرد عليه المجاز المركب وذلك لان شرط المجاز أن يكون موضوعاً لشيء ولكن يستعمل فى غيره لعلاقة كما تقرّر^(١) والمركب

(١) قال الاسنوى « وهذا الحد يرد عليه المجاز المركب وذلك لان شرط المجاز ان يكون موضوعاً لشيء ولكن الخ » قال فى جمع الجوامع والمجاز اللفظ المستعمل بوضع ثانى لعلاقة اه . قال شارحه الجلال المراد عند الاطلاق وهو

عند المصنف غير موضوع فإنه قد قال في التخصيص قلنا المركب لم يوضع وقد وقعت للشارحين في هذا الفصل مواضع ينبغي اجتنابها * واعلم أن هذه الاعمال كلها ماعدا الحديث لم يتعرض لها الأمدى ومن تابعة كابن الحاجب

قال « الأولى * الحقيقة اللغوية موجودة وكذا العرفية العامة كالدابة ونحوها والخاصة كالقلب والنقض والجمع والفرق واختلف في الشرعية كالصلاة والزكاة والحج فنع القاضي وأثبت المعتزلة مطلقا . والحق أنها مجازات لغوية اشتهرت لا موضوعات مبتدأ والا لم تكن عربية فلا يكون القرآن عربيا وهو باطل لقوله تعالى « وكذلك أنزلناه قرآنا عربيا » ونحوه . قيل المراد بعضه فان الخالف على أن لا يقرأ القرآن يحنث بقراءة بعضه . قلنا معارض بما يقال انه بعضه . قيل تلك كلمات قلائل فلا تخرجه عن كونه عربيا كقصيدة فارسية فيها ألفاظ عربية . قلنا تخرجه والا لما صح الاستثناء . قيل كفى في عربيتها استعمالها في لغتهم . قلنا تخصيص الالفاظ باللغات بحسب الدلالة قيل منقوض بالمشكاة والقسطاس والاستبرق والسجيل . قلنا وضع العرب فيها وافق لغة اخرى « أقول لما فرغ من الكلام على الحقيقة لغة واصطلاحا شرع في بيان وجودها . والحقيقة تنقسم الى أربعة اقسام: احدها اللغوية ولا شك في وجودها لانا نقطع باستعمال بعض اللغات في موضوعاتها كالحجر والبرد والسماء والارض . وبدأ المصنف باللغوية لان ماعداها فرع عنها . الثاني العرفية العامة

المجاز في الافراد اه . وقال محشوه ان قوله في الافراد حال فالمعنى اللفظ حال كونه في الافراد لاني التركيب ولما جعل ابن قاسم اللفظ في التعريف شاملا للمفرد والمركب اعترضوا عليه بأنه مخالف لما قدمه في تقرير عبارة الشارح أى المجاز حال كونه في الافراد لاني التركيب وان المصنف لم يذكره أيضا فلا وجه لادخاله في كلامه اه . ومن هذا تعلم ان لفظ المجاز عند الاطلاق ينصرف الى المجاز في المفرد دون المركب فهو غير داخل في المعرف فلا يضر المصنف خروجه من الحد لان الحد قاصر على المجاز المفرد كالمحدود على ان التحقيق ان المركب موضوع باعتبار الهيئة التركيبية لاتطلق عليه الحقيقة في الاصطلاح . قاله عبد الحكيم على المطول وفي النفس من ذلك شيء .

وهي التي انتقلت عن مسماها اللغوي الى غيره للاستعمال العام بحيث هجر الاول. قال في المحصول وذلك اما بتخصيص الاسم ببعض مسمياته كالعادة فانها وضعت في اللغة لكل ما يدب كالانسان فخصصها العرف العام بما له حافر واما باشتهار المجاز بحيث يستنكر معه استعمال الحقيقة كاضافتهم الحرمة الى الحجر وهي في الحقيقة مضافة الى الشرب . الثالث العرفية الخاصة وهو ما لكل طائفة من العلماء من الاصطلاحات التي تخصهم كاصطلاح الفقهاء على القلب والنقض والجمع والفرق الآتي بيانها في القياس^(١) واصطلاح النحاة على الرفع والنصب والجـر . الرابع الشرعية وهي اللفظة التي استفيد من الشارع وضعها كالصلاة للافعال المخصوصة والزكاة لتقدر المخرج . قال في المحصول سواء كان اللفظ والمبنى مجهولين عند أهل اللغة كأوائل السور عند من يجعلها اسما أو كانا معلومين لهم لكنهم لم يضعوا ذلك الاسم لذلك المعنى كلفظة الرحمن لله تعالى فان كلاهما كان معلوما لهم ولم يضعوا اللفظ له تعالى ولذلك قالوا حين نزل قوله تعالى « قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن » انا لانعرف الرحمن الا الرحمن للجماعة أو كان أحدهما مجهولا والآخر معلوما كالصوم والصلاة . اذا علمت ذلك فقد اختلفوا في وقوعها^(٢)

(١) قال الاسنوي « الثالث العرفية الخاصة وهو ما لكل طائفة من العلماء من الاصطلاحات التي تخصهم كاصطلاح الفقهاء على القلب والنقض والجمع والفرق الخ » اقول القلب نقله النظار من معناه اللغوي الى ربط خلاف ما قاله المستدل بعلمته للاحاق باصله ونقلوا النقض من معناه اللغوي الى ابداء الوصف المدعى علة بدون الحكم ونقلوا الجمع من معناه اللغوي للجمع بين الفرع والاصل في حكم بعلة مشتركة ونقلوا الفرق من معناه اللغوي لجعل خصوصية الاصل علة الحكم او جعل خصوصية الفرع مانعا وقد نسب الاسنوي هذه الامثلة الاربعة كالفنرى لفقهاء وفصل الجار برى في ذلك ولكل وجهة فان الفقهاء يستعملونها كما يستعملها علماء الجدل

(٢) قال الاسنوي « اذا علمت ذلك فقد اختلفوا في وقوعها فنمعه القاضى الخ » اقول قال البدخشى والتحقيق ان محل النزاع على ما في شرح المختصر

فمنعه القاضي أبو بكر^(١) وقال ان الشارع لم يستعملها الا في الحقائق اللغوية فالمراد بالصلاة المأمور بها هو الدعاء ولكن أقام الشارع أدلة أخرى على أن

الالفاظ المتداولة شرطا وقد استعملت في معانيها اللغوية فهل ذلك بوضع الشارع لها لمناسبة اولا واستعمالها فيها للمناسبة بشرينة مجازا من غير وضع مغن عن القرينة لتكون مجازات لغوية ثم غلبت في المعاني الشرعية لكثرة دورانها على ألسن اهل الشرع لاحتياجهم الى التعبير عنها دون المعاني اللغوية فصارت حقيقة عرفية لهم حتى اذا وجدناها في كلام الشارع مجردة عن القرينة محتمة للمعنى اللغوي فعلى ايها تحمل فاختار القاضي الثاني وهو ان ذلك ليس بوضع الشارع بل بالطريق المذكور وأنها تحمل على المعنى اللغوي واختار غيره الاول وهو انه بوضعه وانها تحمل على الشرعي بعد الاتفاق على انها صارت حقائق في معانيها الثواني أيضا وانها اذا وقعت بلا قرينة في كلام اهل الكلام والفقه والاصول وغيرهم من اهل الشرع تحمل على المعاني الشرعية اهـ . وهذا هو الموافق للقاعدة التي قررها علماء الكلام والاصوليون والفقهاء من ان الالفاظ التي تقع في كلام الشارع اذا كان لها معنى عرف عنه استعماله فيه وجب حملها عليه الا اذا وجدت قرينة تصرفها عنه لان هذا المعنى صار هو المعنى الحقيقي عنده في اصطلاح مخاطبه وقد قدمنا ان اللفظ يكون حقيقة في المعنى اما بتعيين اللفظ له بحيث يفهم منه عند اطلاقه واما بان يغلب استعماله فيه حتى يفهم منه عند اطلاقه

(١) قال الاسنوى «منعه القاضي ابو بكر الخ» اقول قال البدخشى واختلف

في تفسير قوله قال الاستاذ معناه ان ما استعمله الشارع من الاسماء كالصلاة ونحوها في المعاني الشرعية لم يخرج بذلك عن وضع أهل اللغة بل هي تقرر على حقائقها اللغوية وقال المراغى معناه ان معانيها الشرعية حقائقها اللغوية وقال الخنجى مذهب القاضي ان كل ما يدعى انه حقيقة شرعية فهو مجاز لغوي وزاد عليه الجاربردى قوله لم تبلغ رتبة الحقائق أى باقية على معانيها اللغوية والزيادات غير داخلية في معانيها قال الفزرى وكلامه بلا اشكال اولى بالاتباع لعلو مرتبته اقول لاخفاء في ضعفه اذ المحقق من يعرف الرجال بالحق لا الحق بالرجال بل الحق التفصيل

الدعاء لا يقبل الا بشرائط مضمومة اليه وأثبتته المعتزلة فقالوا نقل الشارع هذه الالفاظ عن مسمياتها اللغوية وابتدأ وضمها لهذه المعاني لا للعنصرية فليست حقائق لغوية ولا مجازات عنها . وقوله مطلقا أى سواء كان فيها مناسبة أم لا بخلاف مذهبنا كما سيأتي أو سواء كانت اسما للفعل كالصوم والصلاة أو للفاعل كالصائم وهو المسمى عندهم بالدينية كما سيأتي في فروع النقل . واختار امام الحرمين والامام والمصنف انها لم تستعمل في المعنى اللغوى ولم يقطع النظر عنه حالة الاستعمال بل استعملها الشارع في هذه المعاني لما بينها وبين المعاني اللغوية من العلاقة فالصلاة مثلا لما كانت في اللغة موضوعة للدعاء والدعاء جزء من المعنى الشرعى أطلقت على المعنى الشرعى مجازا تسمية للشيء باسم بعضه ولا تكون هذه الالفاظ بذلك خارجة من لغة العرب لا تقسام اللغة الى حقيقة ومجاز . فتلخص أن هذه الالفاظ مجازات لغوية ثم اشتهرت فصارت حقائق شرعية .

وهو انه ان أراد تقريرها على حقائقها ما ذكره المراني فهو باطل للقطع بانها معان حدثت وكان أهل اللغة لا يعرفونها وان أريد انها حقائق في معانيها لغة وفي معانيها الشرعية مجازات ليست بحقيقة اصلا فهو باطل أيضا لانها تفهم منها بلا قرينة وان أريد أن معانيها التي يدعى كون الالفاظ فيها حقائق شرعية مشتتة على المعاني اللغوية وزيادة والالفاظ مستعملة في اللغوية الحاصلة في ضمن الشرعية لا في المجموع المركب منها والزيادة كما أشار اليه الجاربردى فهي مقررة على حقائقها اللغوية وكونها مجازات لاستعمال العام في الخاص فهذا باطل أيضا للقطع بان قول الشارع صلوا ليس معناه افعلوا الدعاء الذى في ضمن الاركان المخصوصة وان اريد انها حقائق لغوية واستعمالها في الشرعية ليس بوضع الشارع اياها لهذه المعاني فله وجه وسنحقيقه وقد حققه بما قدمناه في تحقيق محل النزاع وان معنى قوله هو أن ذلك ليس بوضع الشارع بل بالطريق المذكور اى بطريق غلبة الاستعمال في المعاني الشرعية لكثرة الدوران على ألسن اهل الشرع حتى صارت حقيقة عرفية بالعرف الخاص ومن ذلك تعلم ان مقاله الاسنوى في بيان قول القاضى ابى بكر من ان الشارع لم يستعملها الا في الحقائق اللغوية الخ باطل لانه بمعنى مقاله

وهذا هو اختيار ابن الحاجب أيضا وتوقف الآمدي فلم يختر شيئا وأشار الى أنه الحق وهذا الخلاف في الوقوع . وأما الامكان فقال في المحصول انه متفق عليه وقال في الاحكام لاشك فيه . واما قالا ممنوع فقد نقل أبو الحسين في المعتمد عن قوم أنهم منعوا امكانه ونقل عنه الاصفهاني في شرح المحصول . وقوله « والا لم تكن عربية » أي لو لم تكن هذه الالفاظ مجازات عرفية بل ابتدأ الشارع وضعها لهذه المعاني لكانت غير عربية لان العرب لم تضعها لها لاحقيقة ولا مجازا واذا لم تكن عربية فلا يكون القرآن عربيا لسكن القرآن عربي لقوله تعالى « وكذلك انزلناه قرآنا عربيا وقوله تعالى « قرآنا عربيا غير ذي عوج » وقوله تعالى « وما أرسلنا من رسول الا بلسان قومه » وهذا الدليل لا يثبت به المدعى لانه لا يبطل المذهبين الآخرين بل مذهب المعتزلة فقط . وقوله « قيل المراد بعرضه الخ » أي أعترضت المعتزلة على هذا الدليل بأربعة أوجه : أحدها ان هذه الآيات لا تدل على أن القرآن كله عربي بل على أن بعضه عربي لان القرآن يطلق على مجموعه وعلى كل جزء منه ولهذا لو حلف لا يقرأ القرآن حنث بقراءة بعضه وجوابه أن استدلالكم

الخنجي مع زيادة الجار بردي وقد علمت انه باطل وان التحقيق مقاله البدخشي في بيان مقاله القاضي ولا يكون هناك فرق بين مقاله القاضي ومقاله المصنف واختاره ابن الحاجب من أن هذه الالفاظ مجازات لغوية ثم اشتهرت فصارت حقائق شرعية فهي حقائق بذلك لا بوضع الشارع اياها لتلك المعاني وقد قلنا انه يكفي في كون اللفظ حقيقة في المعنى انه يوضع له أو يشتهر فيه حتى يفهم منه نفسه بدون قرينة ولذلك كتب البدخشي على قول المصنف والحق انها مجازات لغوية اشتهرت فقال في تلك المعاني بعد استعمال الشارع اياها فيها مجازاً بمعونة القرائن ثم بعد الاشتهار فهمت بلا قرينة وصارت الحقائق اللغوية مهجورة في الشرع . هذا هو المراد بكونها حقائق شرعية لا انها موضوعات مبتدأة وهذا يشعر بانه مذهب ثالث بناء على ان القاضي ذهب الى ان معانيها الشرعية حقائقها اللغوية كما صرح به المراني والجار بردي والنغري أو نحو ذلك لكن التحقيق ان هذا عين قول القاضي كما عرفت اه .

بالحلف وان دل على أن المراد بالقرآن البعض فهو معارض بقولنا للسورة والآية انه بعض القرآن فانه لو أطلق عليه بعض القرآن حقيقة لما كان لادخال البعض معنى وأيضا فلأن بعض الشيء غير الشيء واذا تعارضا تساقطا وسلم ماقلناه أولا * واعلم أن ما ذكره من الحنث ممنوع فقد ناص الشافعي على ما حكاه الرافعي في أبواب العتق أنه لو قال لعبدته ان قرأت القرآن فأنت حر لا يمتق الا بقراءة الجميع . الثاني أن هذه الالفاظ وان كانت غير عربية لكنها فلائل فلا يخرج القرآن عن كونه عربيا كقصيدة فارسية فيها ألفاظ عربية فانها لا تخرج بذلك عن كونها فارسية . والجواب أنا لا نسلم بل يخرج عن كونه عربيا قطعا بدليل صحة الاستثناء فنقول القرآن عربي الا كذا وكذا ومثله القصيدة أيضا . الثالث أنه يكفي في كون هذه الالفاظ عربية استعمال العرب لها من حيث الجملة وحينئذ فاستعمال الشارع لها في غير المعنى اللغوي لا يخرجها عن ذلك وجوابه أن تخصيص الالفاظ بكونها عربية أو فارسية ليس حكما حاصلات الالفاظ من حيث هي هي بل بحسب دلالاتها على تلك المعاني في تلك اللغة فلا يصير اللفظ عربيا الا اذا دل على المعنى الذي وضعه العرب له . وفيما قاله نظر بل الحق ان العربي لا يخرج عن عربيته باستعماله في معنى آخر^(١) ويبدل على هذا أن الاعجمي كإبراهيم لا يخرج

(١) قال الاسنوي « بل الحق أن العربي لا يخرج عن عربيته باستعماله في معنى آخر الخ » هو كما قال والحق أيضا ان اشتغال القرآن على مثل إبراهيم مما هو عجمي ولم يخرج باستعمال العرب عن عجميته لا يخرج القرآن عن كونه عربيا لان كل ما في القرآن من الالفاظ المحكية هي من القرآن بحكايتها من قبل الله تعالى وان كان المحكي ليس عربيا الا ترى ان كل ما اشتمل عليه القرآن كلام الله تعالى وان كان بعض ما يحكيه القرآن كلام موسى عليه السلام تارة وكلام فرعون تارة أخرى وكلام غيرهما وهكذا على ان هذه المناقشات لا فائدة فيها لانه لا خلاف لاحد في أن المعاني التي ارادها الشارع من الالفاظ القرآن والفاظ الاحاديث واشتهرت حتى صارت تفهم من تلك الالفاظ لا يجوز حمل تلك الالفاظ على غيرها ويستوى بعد ذلك في أخذ الأحكام منها انها مجازات اشتهرت حتى صارت

عن العجمة باستعمال العرب له في معنى آخر كما صرح به النحاة ولهذا منعوا صرفه وهذا اذا قلنا ان اللغات اصطلاحية فان قلنا توقيفية ففي الحكم بتخصيص البعض بالعربي بحيث يتقوى به جواب المصنف . الرابع انه منقوض بالفاظ واقعة في القرآن ليست عربية بل معربة فان المشكاة حبشية كما قال في المحصول وهندية كما قاله الآمدي وابن الحاجب وهي الكوة والقسطاس رومية وهي الميزان والاستبرق فارسية وهي الديباج الغليظ وسجيل أيضا فارسية وهي الحجر من الطين وأجاب المصنف بأننا لانسلم ان هذه الالفاظ ليست عربية بل غايته ان وضع العرب لها وافق وضع غيرهم^(١) كالصابون والتننور فان اللغات متفقة فيهما قال في المحصول ولئن سلمنا خروج هذه الالفاظ عن مقتضى الدليل فيبقى ما عداها على الاصل . وهذا الذي صححه المصنف والامام من كون المعرب لم يقع في القرآن نقله ابن الحاجب عن الاكثرين ونص عليه الشافعي في أوائل الرسالة فقال ما نصه : وقد تكلم في القرآن من لو أمسك عن بعض ما تكلم فيه لكان الامسك أولى به وأقرب من السلامة ان شاء الله تعالى فقال منهم قائل ان في القرآن عربيا وأعجميا هذا لفظه بحروفه ومن الرسالة نقلته ثم انه أطال الاستدلال في الرد على قائله ثم قال والله تعالى يغفر لنا ولهم ولم يصحح الآمدي شيئا وصحح ابن الحاجب وقوعه مستدلا باجماع النحاة على ان ابراهيم ونحوه لا ينصرف للعلمية والعجمة * واعلم أن المصنف لم يرتب هذه الاعتراضات على الوجه اللائق فان اللائق الابتداء بالثالث ثم الثاني ثم بالاول فيقول أولا لا نسلم انها غير عربية بل يكفي فيها استعمالها عندهم . سلمنا لكن لا يخرج القرآن عن كونه عربيا لانها قلائل . سلمنا خروجها فليس بممتنع لان المراد من قوله تعالى « قرآنا عربيا » وهو البعض قال « وعورض بأن الشارع اخترع معاني فلا بد لها من ألفاظ . قلنا كفى التجوز وبأن الایمان في اللغة هو التصديق وفي الشرع فعل الواجبات لانه الاسلام والالم يقبل من مبتغيه لقوله تعالى « ومن ينتفع غير الاسلام

حقائق أو أن الشارع وضعها ابتداء فان هذا الخلاف لا يكون له ثمرة أصلا
 (١) قال الاسنوي « بل غايته ان وضع العرب لها وافق وضع غيرهم » أقول

دينا فلن يقبل منه « ولم يجز استثناء المسلم من المؤمن وقد قال الله تعالى « فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين » والاسلام هو الدين لقوله تعالى « ان الدين عند الله الاسلام » والدين فعل الواجبات لقوله تعالى « وذلك دين القيمة » قلنا الايمان في الشرع تصديق خاص وهو غير الاسلام والدين فانهما الاتقياد والعمل الظاهر ولهذا قال تعالى « قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا » وانما جاز الاستثناء لصديق المؤمن على المسلم بسبب ان التصديق شرط صحة الاسلام » أقول ان المعتزلة طعنوا أولا في مقدمات دليلنا فأجبناهم فانتقلوا الى النقض بالمشكاة وشبهها فأجبناهم فانتقلوا الى المعارضة فقالوا ماذا كرتم وان دل على أن الشارع ما ابتدأ وضع هذه الالفاظ لهذه المعاني لكنه معارض بوجهين : أحدهما اجمالى والآخر تفصيلي . الاول وهو الاجالى أن الشارع اخترع معاني لم تكن معقولة للعرب فلا بد لها من ألفاظ تدل عليها ويستحيل أن يكون الواضع لها هم العرب لانهم لا يعقلونها فيكون الواضع لها هو الله تعالى فتكون شرعية وجوابه انا لانسلم انه يجب احداث وضع لها بل يكفى التجوز بما وضعته العرب لحصول المقصود وهو الافهام وقد تقدم ايضاحه عند حكاية المذاهب . الدليل الثاني وهو التفصيلي ان الايمان يستعمل في غير معناه اللغوى فيكون شرعيا بيانه ان الايمان في اللغة هو التصديق قال الله تعالى « وما أنت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين » وفي الشرع فعل الواجبات وذلك لان الايمان هو الاسلام والاسلام هو الدين والدين فعل الواجبات ينتج ان الايمان فعل الواجبات . وانما قلنا ان الايمان هو الاسلام لوجهين : أحدهما انه لو كان غيره لما كان مقبولا بمن ابتغاه لقوله تعالى « ومن يبتغ غير الاسلام ديناً الآية . الثاني لو كان مغايرا له لامتنع استثناءه منه لان الاستثناء اخراج بعض الاول لكنه لا يمتنع لقوله تعالى « فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين » وجه الاستدلال ان غيرا هنا بمعنى الاذ لو كانت على ظاهرها لسكان التقدير فما وجدنا فيها المغاير لبيت المؤمنين فيكون المنفي هو بيوت الكفار وهو باطل فتقرر أنه استثناء ثم ان هذا الاستثناء قال البدخشي ان وقوع غير العربي في القرآن مما هو مروى عن ابن عباس

مفرغ فلا بد له من تقدير شيء عام منفي يكون هو المستثنى منه وذلك العام لا بد من تقييده بكونه من المؤمنين والا لزم انتفاء بيوت الكفار وهو باطل لما قلناه فيكون التقدير فإوجدنا فيها أحداً من المؤمنين الأهل بيت من المسلمين أي منهم وأوقع الظاهر موقع المضر وذلك استثناء المسلمين من المؤمنين فثبت أن الايمان هو الاسلام وانما قلنا ان الاسلام هو الدين لقوله تعالى « ان الدين عند الله الاسلام » وانما قلنا الدين فعل الواجبات لقوله تعالى « وما أمروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة وذلك دين القيمة » أي دين الملة المستقيمة فقوله وذلك اشارة الى كل ما تقدم من اقامة الصلاة وايتاء الزكاة بتأويل المذكور فيكون ديننا ولك ان تقول في تقرير المصنف لهذا الدليل اشكال لان من جملة مقدماته ان الاسلام هو الدين وان الدين هو فعل الواجبات وقد استدل عليهما بما ينتج العكس والموجبة الكلية لا تنكس كمنسها . وقد قرر غيره على الصواب فقالوا ان فعل الواجبات هو الدين والدين هو الاسلام والاسلام هو الايمان واستدلوا عليه بما ذكره المصنف فينتج ان فعل الواجب هو الايمان وهو المطلوب وهكذا قرره الامام واتباعه كصاحب الحاصل والآمدى ومن تبعه كابن الحاجب وقوله « قلنا الايمان في الشرع الخ » شرع رحمه الله في الجواب عن هذا الدليل فقال الايمان في الشرع أيضا هو التصديق كما هو في اللغة لكنه تصديق خاص وهو تصديق محمد صلى الله عليه وسلم في كل أمر ديني علم بالضرورة مجيئه به فيكون مجازاً لغوياً من باب تخصيص العام ببعض مفهوماته كالداية والايمان بهذا التفسير غير الاسلام وغير الدين فان الاسلام والدين في اللغة هما الانقياد وفي الشرع هما الاعمال الظاهرة كالصلاة والصوم ولهذا قال تعالى « قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا » فثبت لهم الاسلام ونفى عنهم الايمان فدل على المغايرة وبهذا يظهر الجواب عن تمسكهم بقوله تعالى « ومن يتبع غير الاسلام ديناً » فان مدلول الآية أن من ابتغى ديناً يغير الاسلام فهو غير مقبول فاذا لم يكن الايمان ديناً كما بينا لم يلزم عدم قبوله . ولقائل أن يقول يجوز وعكرمة ووقوع اتفاق اللغتين احتمال بعيد لندرته فلا يرفع الظهور ولا يقدر

أن يكون المراد في الآية هو المفهوم اللغوي ، والمعنى أن الأعراب ما صدقوا محمدًا ولكن انتقادوا له ضرورة . وحينئذ فلا يلزم من تغير المفهوم اللغوي أن يكون المفهوم الشرعي متغيرا والنزاع فيه لا في الاول . وقوله « وإنما جاز الاستثناء الخ » لما بين المصنف أن الايمان غير الاسلام احتاج أن يجيب عن الآية التي فيها استثناء المسلمين من المؤمنين فقال استثناءه منه لا يدل على أنه هو بل على أنه يصدق عليه كقولنا ملكت الحيوانات الا العبيد فالحيوان غير العبد قطعاً لأن الاعم غير الاخص ومع ذلك فقد استثنى منه لصدق الحيوان عليه . اذا علمت ذلك فنقول الصدق حاصل في المؤمن مع المسلم لأن شرط صحة الاسلام وهو العمل الظاهر كالصلاة وغيرها وجود الايمان وهو تصديق النبي صلى الله عليه وسلم وكلما صدق المشروط صدق الشرط فكما صدق المسلم صدق المؤمن ولا ينعكس بدليل من كان مصداقاً تاركا للأفعال فلما ثبت صدق المؤمن على المسلم صح الاستثناء ولا يلزم من كون المسلم مؤمناً أن يكون الاسلام هو الايمان فان الكاتب ضاحك والكتابة غير الضحك والنزاع إنما هو في الثاني أي في الاسلام مع الايمان لا في المسلم مع المؤمن . وفي الجواب نظر لانه يلزم من كون التصديق شرطاً لصحة الاسلام أن ينتفى الاسلام عند انتفائه وهو غير منتف لقوله تعالى « قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا » وأكثر هذه الاجوبة المذكورة في الكتاب لا ذكر لها في المحصول ومختصراته

قال « فروع : الاول النقل خلاف الاصل اذ الاصل بقاء الاول ولانه يتوقف على الاول ونسخه ووضع ثان فيكون مرجوحاً . الثاني الاسماء الشرعية موجودة : المتواطئة كالخج والمشاركة كالصلاة الصادقة على ذات الاركان وصلاة المصلوب والجنابة . والمعتزلة سمووا اسماء الذوات دينية كالمؤمن والفاسق والحروف لم توجد والفعل يوجد بالتبع . الثالث صيغ العقود كبت انشاء اذ لو كان اخباراً وكان ماضياً أو حالاً لم يقبل التعليق والا لم يقع . وأيضا ان كذبت لم تعتبر وان صدقت فصدقها اماها فيدور أو بغيرها وهو باطل اجماعاً وأيضا

في الظواهر على أن اجماع أهل العربية على منع صرف ابراهيم ونحوه للمعجمة والعلمية

لو قال للرجعية طلقتك لم يقع كما لو نوى الاخبار» أقول قد تقدم الاستدلال على اثبات الحقيقة اللغوية والشرعية والعرفية وقد تقدم أن العرفية والشرعية منقولان من اللغوية فلذلك عقبه بفروع ثلاثة مبنية على النقل: الاول النقل خلاف الاصل على معنى ان اللفظ اذا احتتمل النقل من الحقيقة اللغوية الى الشرعية أو العرفية وعدم النقل فالاصل عدم النقل لوجهين: أحدهما أن الاصل بقاء ما كان على ما كان كما سيأتي في القياس والنقل فيه انتقال عما كان فيكون خلاف الاصل. الثاني أن النقل يتوقف على الاول أى الوضع اللغوى وعلى نسخه ثم الوضع الثانى. وأما الوضع اللغوى فإنه يتم بشيء واحد وهو الوضع الاول. وما يتوقف على ثلاثة أمور مرجوح بالنسبة الى ما يتوقف على أمر واحد لان طرق عدمه اكثر. الفرع الثانى أن الشارع هل نقل الاسماء والافعال والحروف أم نقل بعضها دون بعض فنقول أما الاسماء فقد وجدت وكان قد تقدم لنا أن الاسماء اللغوية تنقسم الى المتباينة والمرادفة والمشاركة والمشككة والمتواطئة فشرع الآن يتكلم فيما وجد من تلك الاقسام فى الحقيقة الشرعية فنقول أما المتباينة فوجوده كالصلاة والصوم وأهمله المصنف لوضوحه وكذا المتواطئة كالحج فإنه يطلق على الافراد والتمتع والقران. وهذه الثلاثة مشتركة فى ماهية وهو الاحرام والوقوف والظواف والسعى. واختلفوا فى وقوع المشاركة قال فى المحصول والحق وقوعها لان اسم الصلاة صادق على المشتملة على الاركان كالظهر وغيرها وعلى الخالية عن الركوع والسجود كصلاة المصلوب والجنابة والخالية عن القيام كصلاة القاعد وليس بين هذه الاشياء قدر مشترك فتعين الاشتراك ومنه أيضا الطهور والصادق على الماء والتراب وآلة الدباغ وأما المترادفة فأهملها المصنف وصاحب الحاصل فان الامام فى المحصول ذكر أن الاظهر انها لم توجد وليس كما قال فإنه قد تقدم من كلامه أن الفرض والواجب مترادفان وهما من الحقائق الشرعية وقد تقدم أيضا أن للحرام اسما وللمندوب اسما فتكون أيضا مترادفة وقوله «والمعزلة سموا» يعنى أن المعزلة لما أثبتوا الحقائق الشرعية قالوا انها تنقسم الى اسماء الافعال مما يؤكد ما ذكرناه أى من ان اتفاق اللغتين بعيد فان منع صرفه دليل على انه

كالصوم والصلاة والى اسماء الذوات المشتقة من تلك الافعال كاسم الفاعل واسم
المفعول والصفة وأفعال التفضيل كقولنا زيد مؤمن أو فاسق أو محجوج عنه
أو أفسق من عمرو وسموا هذا الضرب بالدينية تفرقة بينها وبين الاول وان كان
الكل عندهم على السواء فى انه شرعى هكذا قاله فى المحصول فتبعه المصنف وفيه
نظر فان المنقول عن المعتزلة أن الدينية هى الاسماء المنقولة شرعا الى أصل الدين
كالايمان والكفر وأما الشرعية فكالصلاة والصوم ومن نص عليه امام الحرمين
فى البرهان والغزالي فى المنحول والمستصطفى فقالت المعتزلة والخوارج وطائفة
من الفقهاء الاسماء لغوية ودينية وشرعية أما اللغوية فظاهرة وأما الدينية فما
نقلته الشريعة الى أصل الدين كالايمان والكفر والفسق. وأما الشرعية فكالصلاة
انتهى لفظ الغزالي ولم يذكر إلا مدى هذا القسم أعنى الدينية وذكره ابن الحاجب فى
المختصر ولم يبينه. وقوله « والحروف الى آخره » يعنى أن الحروف الشرعية لم توجد
لانها لا تقيد وحدها وقال فى المحصول انه الاقرب للاستقراء واما الفعل فلم
يوجد بطريق الاصلة للاستقراء ووجد بالتمتع لمقل الاسم الشرعى نحو صلى الظهر
فان الفعل عبارة عن المصدر والزمان فان كان المصدر شرعيا استحال أن يكون
الفعل الا شرعيا وان كان لغويا فكذلك الفرع. الثالث صيغ العقود كبعث وكذلك
الفسوخ كفسخت وأعتقت وطلقت اخبارات فى أصل اللغة وقد تستعمل فى
الشرع أيضا كذلك فان استعملت لاحداث حكم كانت منقولة الى الانشاء وقالت
الحنفية انها اخبارات عن ثبوت الاحكام وذلك بتقدير وجوبها قبل اللفظ
وغايته أن تكون مجازا وهو أولى من النقل كما سيأتى. والفرق بين الانشاء والخبر
من وجوه: أحدها أن الانشاء لا يمتثل التصديق والتكذيب بخلاف الخبر. الثانى
أن الانشاء لا يكون معناه الا مقارنا للفظ بخلاف الخبر فقد يتقدم وقد يتأخر.
الثالث الانشاء هو الكلام الذى ليس له متعلق خارجى يتعلق الحكم النفسانى
به بالمطابقة وعدم المطابقة بخلاف الخبر. الرابع الانشاء سبب لثبوت متعلقه وأما
الخبر فمظهر له. واستدل المصنف على كونه انشاء بثلاثة أدلة: أحدها انه لو كان

وضعه العجم وانه أتى على حججه كما سبق عن الاسنوى

﴿ تابع نهاية السؤل ﴾

اخبارا فان كان عن ماض أو حال فيلزم أن لا يقبل الطلاق التعليل لان التعليل عبارة عن توقف وجود الشيء على شيء آخر والماضى والحال موجود فلا يقبله وليس كذلك وان كان خبرا عن مستقبل يقع لان قوله طلقتهك في قوة قوله سأطلقك على هذا التقدير والطلاق لا يقع به . الدليل الثانى لو كانت اخبارات فان كانت كاذبة فلا اعتبار بها وان كانت صادقة فصدقها ان حصل بهذه الصيغة نفسها أى يتوقف حصوله على حصول الصيغة فيلزم الدور لان كون الخبر صدقا وهو قوله طلقتهك مثلا موقوف على وجود الخبر عنه وهو وقوع الطلاق فلو توقف الخبر عنه وهو وقوع الطلاق على الخبر وهو قوله طلقتهك لزم الدور وان حصل الصدق بغيرها فهو باطل اجماعا للاتفاق منا ومنهم على عدم الوقوع عند عدم هذه الصيغة . الدليل الثالث اذا قال لمطلقته الرجعية في حال العدة طلقتهك ونوى الاخبار فانه لا يقع عليه شيء فان لم ينو شيئا أو نوى الانشاء فانه يقع بالاتفاق ولو كان اخبارا لم يقع كما لو نوى به الاخبار وفيه نظر لجواز أن يكون خبرا عن الحال فلذلك يقع

قال « الثانية المجاز اما في المفرد مثل الاسد للشجاع أو في المركب مثل :

أشاب الصغير وأفى الكبير كر الغداة ومر العشى

أو فيهما مثل أحيانى اکتحالى بطلعتك . ومنعه ابن داود في القرآن والحديث . لنا قوله تعالى « جدارا يريد أن ينقض » قال فيه الباس . قلنا لا الباس مع القرينة . قال لا يقال لله تعالى متجاوز . قلنا لعدم الاذن أو لايهامه الاتماع فيما لا ينبغي « أقول لما فرغ من مباحث الحقيقة شرع في مباحث المجاز فذكر أن المجاز على ثلاثة أقسام : أحدها أن يكون في مفردات الالفاظ فقط كقوله رأيت أسدا تمى الرجل الشجاع . الثانى أن يقع في التركيب فقط وذلك بان يستعمل كل واحد من تلك الالفاظ في موضوعه ويكون الاسناد غير مطابق كقول الشاعر وهو الصلتان العبدى :

أشاب الصغير وأفى الكبير كر الغداة ومر العشى

فالاشارة والافناء والكر والمرحاضة حقيقة لكن اسناد الاولين الى الاخرين مجاز لان الله تعالى هو الفاعل لهما . فان قيل هذا البيت من القسم الثالث لان المراد بالصغير أيضاً من تقدم له الصغير فلنا الصغير لما وقع مفعولاً لم يكن ركناً في الاسناد لكونه فضلة فلم يجتمع المجاز التركيبي والافرادي . الثالث أن يكون في الافراد والتركيب معا كقولك أحياني اکتحالی بطلعتك أي سرتني ورؤيتك فاستعمل الاحياء في السرور والا اکتحال في الرؤية وذلك مجاز ثم انه أسند الاحياء الى الا اکتحال مع أن المحي هو الله تعالى . وههنا أمور أحدها : ان هذا التقسيم نقله الامام عن عبد القاهر الجرجاني وارتضاه هو واتباعه ومنهم المصنف وفي متابعتهم اياهم اشكال تقدم في حد المجاز ومستنده ان المركبات عنده غير موضوعة وقد منع ابن الحاجب وقوع المجاز في التركيب وحصره في الافراد . الثاني ان التعبير عن النسبة بالمركب غير مستقيم والصواب التعبير بالتركيب اذ لو قلت هلك الاسد وأردت ان الرجل الشجاع مرض مرضاً شديداً فانه مجاز واقع في المركب لا في النسبة وكذا ورد أمير المؤمنين أي كتابه أو أمره فانه مجاز واقع في مركب تركيب اضافة وليس هو المراد بل كل مجاز في غير النسبة فهو مركب فان الاسد من قولنا جاء الاسد مركب لانضمام غيره اليه واذا تقرر ايراد هذه الاشياء على التعبير بالمركب لدخولها فيه فهي واردة على المفرد لخروجها منه . الثالث التمثيل بالبيت وشبهه انما يصح ان لو علم اعتقاد المتكلم فقد يكون القائل دهرياً فيكون قد استعمل اللفظ فيما وضع له في اعتقاده . الرابع المجاز في التركيب عقلي لان نقل الاسناد عن متعلقه الى غيره نقل الحكم عقلي لا للفظ لغوية هكذا قاله في المحصول وهو بناء على ان المركبات غير موضوعة . قوله « ومنعه ابن داود » يعني ان أبابكر بن داود الاصفهاني الظاهري منع من دخول المجاز في القرآن والحديث . دليلنا قوله تعالى « جداراً يريد أن ينقض » وشبهه عبر عن الميل بارادة السقوط المختصة بمن له شعور واذا جاز ذلك في القرآن جاز في الحديث لانه أولى ولانه لا قائل بالفرق والخلاف في الحديث

❖ تابع نهاية السؤل ❖

ليس بمشهور ولهذا قال الاصفهاني في شرح المحصول انه لا يعرف في غير المحصول على ان الامام لم يصرح به بل كلامه محتمل . احتج ابن داود بوجهين : أحدها ان وقوعه ان كان مع القرينة ففيه تطويل من غير فائدة وان كان بدونها ففيه التباس المقصود بغيره . وجوابه أن ذلك مع القرينة فلا التباس ولذلك فوائد ستأتي . وهذا الدليل يؤدي الى منع المجاز مطلقا وهو مذهب الاستاذ أبي اسحاق الاسفرائيني وجنائة . الثاني لو تكلم الباري تعالى بالمجاز لقال له متجاوز وهو لا يقال له اتفاقا . وجوابه أن أسماء الله تعالى توقيفية على المشهور فلا يطلق عليه الا بالاذن ولا اذن . سلمنا أنها دائرة مع المعنى وهو مذهب القاضي أبي بكر لكن شرطه ان لا يوهم تقصا وما نحن فيه ليس كذلك فان المتجاوز يوهم تعاطي ما لا ينبغي لاشتقاقه من الجواز وهو التمدي

قال « الثالثة شرط المجاز العلاقة المعتبر نوعها ، نحو السببية القابلية مثل سال الوادي ، والصورية كتسمية اليد قدرة ، والفاعلية مثل نزل السحاب ، والغائية كتسمية العنب خمر ، والمسببية كتسمية المرض المهلك بالموت . والاولى أولى لدالتها على التعمين ، وأولها الغائية لأنها علة في الدهن ومعاملة في الخارج ، والمشابهة كالاسد للشجاع ، والمنقوش ويسمى الاستعارة والمضادة مثل « جزاء سيئة سيئة مثلها » والسكينة كالقرآن لبعضه والجزئية كالاسود للزنجي . والاول أقوى للاستلزام والاستعداد كالمسكر على الخمر في الدن ، وتسمية الشيء باعتبار ما كان عليه كالعبد ، والجاورة كالراوية للقرية ، والزيادة والنقصان مثل « ليس كمثل شيء - وأسأل القرية » والتعلق كالخلق للمخلوق . أقول يشترط في استعمال المجاز وجود العلاقة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي والا لجاز اطلاق كل لفظ على كل معنى وهو باطل وهل يكفي وجود العلاقة أم لا بد من اعتبار العرب لها أي بأن تستعملها فيه مذهبان حكاها الأمدى من غير ترجيح ويعبر عنهما بأن المجاز هل هو موضوع أم لا ؟ أصحهما عند ابن الحاجب أنه لا يشترط لان أهل العربية لا يتوقفون عليه وأصحهما عند الامام

﴿ تابع نهاية السؤل ﴾

وأتباعه أنه يشترط لان الاسد له صفات وهى الشجاعة والحلمى والبخر والجذام ومع ذلك لا يجوز اطلاقه لغير الشجاع ولو كانت المشابهة كافية من غير نقل لما امتنع وللخصم ان يقول المشابهة كافية فى صفة ظاهرة وهذه لا يتبادر الذهن اليها . قال القرافى والخلاف انما هو فى الانواع لانى جزئيات النوع الواحد فالتائل بالاشتراط يقول لا بد أن تضع العرب نوع التجوز بالكل الى الجزء مثلا وبالسبب الى المسبب . والى هذا أشار المصنف بقوله المعتبر نوعها . قال فى المحصول والذي يحضرننا من أنواعها اثنا عشر قسما وقد ذكرها المصنف كما ذكرها الا أنه أسقط العاشر للاستغناء عنه بالثالث . وقال الشيخ صفى الدين الهندى الذى يحضرننا من أنواعها أحد وثلاثون نوعا وعددها . فلنقتصر على ما ذكره المصنف فان الزائد عليه اما متداخل أو مذكور فى غير هذا الموضوع : أحدها علاقة السببية وهو اطلاق اسم السبب على المسبب أى العلة على المعلوم . ثم ان السبب على أربعة أقسام : قابل ويعبر عنه بالمادى ، وصورى ، وفاعلى ، وغائى . وكل موجود لا بد له من هذه الاربعة كالتسريير فان مادته الخشب وفاعله النجار وصورته الانسطاح وغايته الاضطجاع عليه . وانما سميت الثلاثة الاولى أسبابا لتأثيرها فى الاضطجاع وسمى الرابع وهو الغائى سببا لانه الباعث على ذلك فانه اذا استحضرت فى ذهنه الاضطجاع حمله على العمل وهو معنى قولهم اول التفكير آخر العمل ومعنى قولهم العلة الغائية علة الملل الثلاث فى الاذهان ومعلولة الملل الثلاث فى الاعيان أى فى الخارج . مثال تسمية الشئ باسم سببه القابلى قولهم سال الوادى أى الماء الذى فى الوادى فعبر عن الماء السائل بالوادى لان الوادى سبب قابل له فأطلق اسم السبب على المسبب وفيه نظر فان المادى فى اصطلاحهم جنس ماهية الشئ كما تقدم فى الخشب مع التسريير وههنا ليس كذلك ويظهر أن هذا من باب تسمية الحال باسم المحل أو من مجاز النقصان الآتى وتقديره ماء الوادى . ومثال تسمية الشئ باسم سببه الصورى اطلاق اليد على القدرة فى قوله تعالى « يد الله فوق أيديهم » أى قدرة الله تعالى فوق قدرتهم فاليد لها صورة خاصة

يتأني بها الاقتدار على الشيء وهو تجوبف راحتها وصغر عظمها وانفعال بعضها من بعض لتلتوى على الاشياء بقوة فشكل اليد مع الاقتدار كشكل السرير مع الاضطجاع وقد تقدم أنه سبب صوري فتكون اليد كذلك فاطلاقها على القدرة من باب اطلاق اسم السبب الصوري على المسبب وقد انعكس المثال على الامام وأتباعه ومنهم المصنف فقالوا كتسمية اليد قدرة والصواب كتسمية القدرة يدا كما قررناه فاعتمده واجتنب غيره وقد ذكره الامام في المنتخب على الصواب . ومثال تسمية الشيء باسم سببه الفاعلي قولهم نزل السحاب يعنون المطر فان السحاب سبب فاعلي في المطر عرفا كما تقول الشمس تنضح النّار هكذا مثل المصنف تبعاً للحاصل ومثل له الامام بقولهم نزل السماء وأشار الى قول الشاعر :

اذا نزل السماء بأرض قوم رعيناه وان كانوا غضابا

وفيه نظر فان المطر فوقنا فهو سماء والظاهر أنه مراد المصنف أيضا وكأنه فهم أن المراد بالسماء المعبر بها عن المطر هو السحاب لا السماء المعهودة لعدم تأثيرها في المطر فصرح به ومثال تسمية الشيء باسم سببه الغائي قوله تعالى انى أرانى أعصر خمرا أى عنيا فاطلق الخمر على العنب لانها العلة الغائية عندهم * النوع الثاني علاقة المسببية وهو اطلاق اسم المسبب على السبب كتسمية المرض المهلك بالموت واذا تعارض الامر بين العلاقة الاولى وهى اطلاق اسم السبب على المسبب وبين الثانية وهى اطلاق اسم المسبب على السبب فالاولى أولى لان السبب المعين يدل على المسبب المعين بخلاف العكس ألا ترى أن البول مثلا يدل على انتقاض الضوء وانتقاض الضوء لا يدل على البول فقد يكون عن لمس أو غيره فلما كان فهم المسبب عن السبب أقرب من عكسه كان أولى وقد يقال العكس أولى لان وجود المسبب بدون السبب محال فالسبب لازم للمسبب ولا ينعكس لجواز تخلف المسبب عن السبب . ثم ان العلة الاولى قد عرفت انقسامها الى علل أربع فاذا تعارضت فأولها العلة الغائية لاجتماع علامتي السببية والمسببية فيها لانها علة في الدهن من جهة أن الخمر مثلا هو الداعي الى

عصير العنب ومعلولة في الخارج لانها لا توجد الا آخرا كما قدمناه . النوع الثالث المشابهة وهى تسمية الشئ باسم ما يشابهه اما في الصفة وهو ما اقتصر عليه الامام وأتباعه كاطلاق الاسد على الشجاع أو في الصورة كاطلاقه على الصورة المتوشة على الحائط وهذا النوع يسمى المستعار لانه لما أشبهه في المعنى أو الصورة استمرنا له اسمه فكسوناه اياه ومنهم من قال كل مجاز مستعار حكاة القرافي . الرابع المضادة وهى تسمية الشئ باسم ضده كقوله تعالى « وجزاء سيئة سيئة مثلها » فاطلق على الجزاء سيئة مع أن الجزاء حسن ويمكن أن يكون من مجاز المشابهة كما قاله في المحصول لان المماثلة شرط ويمكن أن يكون أيضا حقيقة لانه يسوء الجانى فالاولى التمثيل بالمفازة للبرية المهاككة . الخامس الكناية وهو اطلاق اسم الكل على الجزء كاطلاق القرآن على بعضه . ومثله الامام وأتباعه باطلاق العام على الخاص وفيه نظر فان العموم من باب الكناية لامن باب الكل والفرد منه من باب الجزئية لامن باب الجزء كما تقدم ايضاحه في تقسيم الدلالة . لاجرم أن المصنف مثل بالقرآن وفيه نظر أيضا فان فيه نزاا تقدم في الكلام على الحقيقة الشرعية فالاولى التمثيل بقوله تعالى « يجملون اصابعهم في آذانهم » أى أناملهم . السادس الجزئية وهو اطلاق اسم الجزء على الكل كاطلاق الاسود على الزنجى فان بياض عينيه وأسنانه مانع من كونه حقيقة . واعلم أن هذا المثال ذكره الامام وأتباعه فتابعهم المصنف وهو على عكس المدعى فانه من باب تسمية الجزء باسم الكل كالتسم الذى قبله . وأيضا فالتفهوم من الاسود قيام السواد بظاهر جلده فقط وأيضا فحمل المشتق على الشئ أعم من كونه تابنا لكله أو بعضه بدليل الأعرج لمكسور احدى الرجلين والصواب التمثيل بقوله تعالى « فتحرير رقبة مؤمنة » والاول وهو اطلاق اسم الكل على الجزء أقوى من اطلاق اسم الجزء على الكل لان الكل يستلزم الجزء من غير عكس . السابع الاستعداد وهو أن يسمى الشئ المستعد لامر باسم ذلك الامر كتسمية الحجر وهو في الدن بالمسكر فان الحجر في تلك الحالة ليس بمسكر بل مستعد له وعبر الامام عن هذا

﴿ تايمة نهاية السول ﴾

بتسمية امكان الشىء باسم وجوده وعبر عنه ابن الحاجب بتسمية الشىء باسم ما يؤول اليه . الثامن تسمية الشىء باعتبار ما كان عليه سواء كان جامدا كاطلاق العبد على العتيق أو مشتقا كالضارب على من فرغ من الضرب وهذا النوع ساقط في كثير من النسخ اكتفاء بما تقدم في الاشتقاق . التاسع المجاورة وهو تسمية الشىء باسم ما يجاوره كاطلاق الراوية على ظرف الماء وهو القرية فان الراوية لغة اسم لاجمل أو البغل أو الحمار الذى يستقى عليه كما قاله الجوهري وأطلق على القرية لمجاورتها له . العاشر الزيادة وهو أن ينتظم الكلام باسقاط كلمة فيحكم بزيادتها كقوله تعالى « ليس كمثل شىء » فان الكاف زائدة تقديره ليس مثله شىء اذ لو كانت أصلية لكان تقديره ليس مثل مثله شىء لان الكاف بمعنى مثل وحينئذ فيلزم اثبات مثل لله تعالى وهو محال . ولك أن تقول ليست الكاف زائدة . ونجيب عما قالوه بوجهين : أحدهما ان هذه قضية سالبة والسالبة تصدق بانتفاء الذات وانتفاء النسبة فاذا قلنا ليس زيد في الدار يصدق ذلك بانتفاء زيد أو انتفاء الدار أو انتفاء حصوله فيها فكذلك فى الآية . الثانى ان المثل يلزم منه بالضرورة أن يكون له مثل فان زيدا اذا كان مثلا لعمرو كان عمرو مثلا له أيضا وحينئذ فيلزم من نفي مثل المثل نفي المثل لانه يلزم من نفي اللازم نفي الملزوم . فان قيل فيلزم انتفاء ذات البارى سبحانه وتعالى على هذا التقدير لانه من جملة الامثال قلنا لا يلزم فان المراد نفي مثل المثل عن الله تعالى لانه لا يقيم تعالى أو نقول خص بالعقل . الحادى عشر النقصان وهو أن ينتظم الكلام بزيادة كلمة فيعلم نقصانها كقوله تعالى « واسأل القرية » أى أهل القرية فان القرية هى الابنية المجتمعة وهى لا تسأل . وهذا المجاز انما هو من مجاز التركيب لان المجاز فى الافراد هو اللفظ المستعمل فى غير ما وضع له والمحذوف لم يستعمل البتة بل الحاصل هو اسناد السؤال الى القرية وهو شأن المجاز الاسنادى . ويظهر أن يكون هذا النوع المتقدم وهو المجاز بالزيادة كذلك أيضا لان الزائد لم يستعمل فى شىء البتة . ومقتضى كلام المحصول أن هذين التسميتين من مجاز الافراد . الثانى عشر التعاق الحاصل

﴿ تابع نهاية السؤل ﴾

بين المصدر واسم المفعول واسم الفاعل فان كلا منها يطلق على الآخر مجازاً فيدخل فيه ستة أقسام : أحدها اطلاق اسم الفاعل على اسم المفعول كقوله تعالى « من ماء دافق » أى مدفوق ومنه قولهم سر كاتم أى مكتوم . الثاني عكسه كقوله تعالى « حجاباً مستورا » أى ساتراً وقوله تعالى « انه كان وعده مأتياً » أى آتياً على بعض الاقوال . الثالث اطلاق المصدر على اسم الفاعل كقولهم رجل صوم وعدل أى صائم وعادل . الرابع عكسه كقولهم قم قائماً واسكت ساكتاً أى قياماً وسكوتاً . الخامس اطلاق اسم المفعول على المصدر كقوله تعالى « بأبيكم المفتون » أى الفتنة . السادس عكسه وعليه اقتصر المصنف كقوله تعالى « هذا خلق الله » أى مخلوق الله تعالى وقوله تعالى « ولا يحيطون بشىء من علمه » أى من معلوماته . ولك أن تقول هذا من باب اطلاق اسم الجزء وارادة الكل لان المشتق منه جزء من المشتق . واعلم أن ابن الحاجب ذكر خمسة أقسام فقط وهى فى الحقيقة أربعة وحذف ما عداها مما ذكر فى هذا

الفصل من الاقسام والنفاريح

قال « الرابعة المجاز بالذات لا يكون فى الحرف لعدم الافادة ، والفعل والمشتق لانهما يتبعان الاصول ، والعلم لانه لم ينقل لعلاقة » أقول دخول المجاز فى الكلام قد يكون بالذات أى بالاصالة وقد يكون بالتبعية فالذى لا يدخل فيه المجاز بالذات أمور : أحدها الحرف لانه لا يفيد معناه وحده بل لا يفيد الا بذكر متعلقه فاذا لم يقد وحده فلا يدخله المجاز لان دخوله فرع عن كون الكلام مفيداً . وأما بيان دخوله فيه بالتبع فبان تستعمل متعلقاتها استعمالاً مجازياً فيسرى التجوز من المتعلقات اليها كقوله تعالى « فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدواً وحزناً » فان تمليل الالتقاط بصيرورته عدواً لما كان مجازاً كان ادخال لام العلة أيضاً مجازاً وهذا فى الحقيقة يرجع الى مجاز التركيب لكون الحرف قد ضم اى ما لا ينبغى ضمه اليه . هكذا قاله فى المحصول وفيه نظر فان هذا الضم قد يوجد فى المجاز الافرادى كقولنا رأيت أسداً يرمى

بالنشاب وأيضا فلو لم يدخل المجاز بالذات في الحرف لسكونه غير مفيد بنفسه لم تدخل فيه الحقيقة بالذات أيضا لكنه سيأتي في الفصل الثامن في تفسير الحروف أنها وضعت لمعان واستعملت فيها * الثاني الفعل بأقسامه والمشتق بأقسامه كضارب ونحوه لأن كلا من الفعل والمشتق تابع لاصله وهو المصدر في كونه حقيقة أو مجازا فاطلاق ضارب مثلا بعد انقضاء الضرب أو قبله انما كان مجازا لان اطلاق الضرب والحالة هذه كقولنا زيد ذو ضرب مجاز لاحقيقة * الثالث العلم لانه ان كان مرتجلا أو منقولاً لغير علاقة فلا اشكال في كونه ليس بمجاز وان نقل لعلاقة كمن سمي ولده مباركا لما اقترن بحمله أو وضعه من البركة فكذلك لانه لو كان مجازا لامتنع اطلاقه عند زوال العلاقة وليس كذلك وتعليل المصنف بكونه لم يتمقل لعلاقة لا يستقيم بل العيوب ماقلنا نعم لو قارن الاستعمال وجود العلاقة فان التزم كونه مجازا فيرد عليه هنا والا ورد عليه في حد المجاز وأيضا يرد عليه قولهم هذا حاتم جودا وزهير شعرا وقرأت سيبويه فانها اعلام دخلها التجوز الا أن يقال الكلام انما هو في استعمال العلم فيما جعل علما عليه لكنه على هذا التقدير لا بد من تخصيص الدعوى وأيضا فكلامه يوهم أن العلم قديدخل فيه المجاز بطريق التبع وليس كذلك . واذا علمت ما ذكرناه علمت ان ما عداه يدخل فيه المجاز بالذات قال في المحصول وهو اسم الجنس فقط نحو أسد وفي المستصفي للغزالي أن المجاز قد يدخل في الاعلام أيضا

قال « الخامسة المجاز خلاف الاصل ^(١) لاحتياجه الى الوضع الاول والمناسبة

(١) قال المصنف « الخامسة المجاز خلاف الاصل الى آخره » وهذا هو معنى قول الحنفية في اصولهم المجاز خلف عن الحقيقة وهذا لا خلاف فيه وانما الخلاف بعد ذلك في مواضع اخرى منها انهم اختلفوا في جهة الخلفية فقال أبو حنيفة هي في التكلم فقط أي ان التكلم بالمجاز خلف عن التكلم بالحقيقة فلنقل ابني مثلا مراد به العتق خلف عن لفظه مراد به البنوة ولفظ أسد مراد به الرجل الشجاع خلف عن لفظه مراد به الحيوان المفترس وهكذا وحيث كان لا بد من امكان الاصل لثبوت الخلف قال أبو حنيفة يكفي في ذلك صحة التركيب على ضابطة

والنقل ولاخلاله بالفهم فان غلب كالطلاق تساويا والاولى الحقيقة عند أبي حنيفة
 والمجاز عند أبي يوسف رضى الله عنهما « أقول الاصل في الكلام هو الحقيقة حتى
 العربية ليصح التكلم وان لم يمكن حكم الحقيقة وهو الحق بشهادة استعمال الله
 تعالى ورسوله صلوات الله وسلامه عليه وآله وأصحابه واستعمال البلغاء . وقال
 صاحباه الخلفية في الحكم وهو مذهب الشافعية فاذا قال لعبدك أنت ابني مرادا
 به المتق فحكمه مرادا به العتق خلف عن حكمه مرادا به البنوة والنسب وحيث
 قلنا انه لا بد من امكان الاصل لثبوت الخلف اتفاقا فلا بد عندهما في صحة الخلفية
 من امكان الحكم المستفاد من الحقيقة فلو قال السيد لعبدك الذى هو أكبر منه
 سنا أنت ابني عتق عند الامام ولم يعتق عندهما لعدم امكان حكم الاصل وهو
 البنوة وهو مذهب الشافعية ولو قال هذه المقالة لمن يولد مثله لمثله عتق اتفاقا
 ولو كان ثابت النسب من غيره عندنا وعند الشافعي قولان أصحابهما كذهبنا
 واختلفوا أيضا فيما اذا غلب المجاز على الحقيقة بان تبادل مع كون الحقيقة مستعملة
 لم تهجر تساويا بمعنى أن لكل مرجحا فالحقيقة راجحة باعتبار كونها الاصل والمجاز
 راجح باعتبار كونه المتبادر فقال أبو حنيفة الحقيقة أولى للاتصال وقال صاحباه
 المجاز أولى لتبادره ، وقيل لا أولوية لاحدهما على الآخر فيتوقف حتى يتبين
 أحدهما بالدليل فان تعذر الحقيقة تقلا كانت ابني لا أكبر سنا وهذا القسم
 لا يكاد يوجد عندهما أو عادة كلا يأكل من هذا القدر أو تعمرت وان لم تكن
 متعذرة كلا يأكل من هذه النخلة مثلا أو هجرت عادة وان سهل كلا يأكل
 من هذا الدقيق أو شرعا كلا ينكحن امرأة أجنبية تمين المجاز في هذه كلها .
 ففي الاول تترك الحقيقة ويراد لازمها - وهى الحرية - وفي الثانى يراد
 ما يحل القدر ، وفي الثالث لما يخرج من الشجرة كالثمره ان كان لها ثمره وثمرها ان
 لم يكن لها ثمره ، وفي الرابع يراد ما يتخذ منه كالخبز وغيره ولو أكل عين الدقيق
 فقيل لا يحنث لانه سقط اعتبارها وقيل يحنث لان الحقيقة لا تسقط بحال فعندم
 ههنا عموم المجاز . قال الامام نحر الاسلام الاول الشبهه ، وفي الخامس يراد من
 النكاح العقد مجازا لانه سبب الوطء الحلال فلا يحنث بالزنا الا بنيته ومتى كان

إذا تعارض المعنى الحقيقي والمجازي فالحقيقي أولى لان المجاز خلاف الاصل والمراد بالاصل هنا اما الدليل أو الغالب . والدليل عليه أمران : احدهما ان المجاز انما يتحقق عند نقل اللفظ من شيء الى شيء لعلاقة بينهما وذلك يستدعي امورا ثلاثة الوضع الاول والمناسبة والنقل وأما الحقيقة فانه يكفى فيها أمر واحد وهو الوضع الاول وما يتوقف على شيء واحد أغلب وجودا مما يتوقف على ذلك الشيء مع شيئين آخرين وقد أهمل المصنف الاستعمال ولا بد منه فيهما . الثاني ان المجاز يخجل بالفهم وتقريره من وجهين أحدهما ان الحمل على المجاز يتوقف على القرينة الحالية أو المقالية وقد نخفى هذه القرينة على السامع فيحمل اللفظ على المعنى الحقيقي مع ان المراد هو المجازي . الثاني ان اللفظ اذا تجرد عن القرينة فلا جائز أن يحمل على المجاز لعدم القرينة ولا على الحقيقة لانه يلزم الترجيح بلا مرجح لان المجاز والحقيقة متساويان على هذا التقدير ، وقد نص عليه في المحصول كما سأذكره في أثناء هذه المسئلة ولا عليهما معا لوقوع في الاشتراك فيلزم التوقف وهو مخجل بالفهم وقوله « فان غلب » أى هذا فيما اذا لم يكن المجاز غالباً على الحقيقة فان غلب فقال أبو حنيفة الحقيقة أولى لكونه حقيقة وقال أبو يوسف المجاز أولى لكونه غالباً قال القرافي في شرح التنقيح وهو الحق لان الظهور هو المكاف به وفي المحصول والمنتخب عن بعضهم أنهما يستويان فلا ينصرف لاحدهما الا

الهجر للعادة يتغير الحسب بتغيرها وقد يتعذر الحقيقة والمجاز معا كما لو قال لزوجته الثابت نسبها أنت بنتي فيلغو ولا يحمل على حقيقته وهى البنوة لثبوت نسبها من غيره والنسب اذا ثبت لا يقبل النفي عن من ثبت منه بحال ولا على مجازه وهو الطلاق للمنافاة بين تحريم النسب وتحريم النكاح فان الاول تحريم مؤبد مناف للنكاح بخلاف الثاني فانه حادث وأثر من آثاره ولا يمكن جملة على لازم البنوة وهو التحريم المؤبد لان اثباته ليس فى وسع الانسان بل هو مبنى على أسباب وضعها له الشارع فان حصلت حصل والا فلا بخلاف الحرية فى الاول فان اثباتها بقوله ممكن لكن اذا نوى التحريم المؤبد أو التحريم مطلقاً كان يميناً لان تحريم الحلال يمين عندنا هذا تحرير مذهب الحنفية

بالنية لان كل واحد راجح من وجه ومرجوح من وجه وأسقطه صاحب
الحاصل وجزم به الامام في المعالم ومثل له بالطلاق فقال انه حقيقة في اللغة في
ازالة القيد سواء كان عن نكاح أو ملك يمين أو غيرهما ثم اختص في العرف بازالة
قيد النكاح فلاجل ذلك اذا قال الرجل لامته أنت طالق لا تعتق الا بالنية ثم قال
فان قيل فيلزم أن لا يصرف الى المجاز الراجح وهو ازالة قيد النكاح الا بالنية
وليس كذلك قال فالجواب انه انما لم يحتج الى النية لانا ان حملناه على المجاز الراجح
وهو ازالة قيد النكاح فلا كلام وان حمل على الحقيقة المرجوحة وهو ازالة
مسمى القيد من حيث هو فيلزم زوال قيد النكاح أيضا لحصول مسمى القيد فيه
فلا جرم أن أحد الطرفين في هذا المثال بخصوصه لم يحتج الى النية بخلاف الطرف
الآخر . وقد تبع المصنف كلام المعالم في اختيار التساوي والتمثيل بالطلاق ولم
يذكرهما في المحصول ولا في المنتخب . وههنا أمور مهمة : أحدها انه لم يجر
محل النزاع وقد حرره الحنفية في كتبهم فان مرجع هذه المسئلة اليهم ونقله عنهم
القرافي أيضا فقالوا المجاز له أقسام : أحدها أن يكون مرجوحا لا يفهم الا بقرينة
كالاسد للشجاع فلا اشكال في تقديم الحقيقة وهذا واضح ^(١) . الثاني ان يغلب
استعماله حتى يساوي الحقيقة فقد اتفق أبو حنيفة وأبو يوسف على تقديم الحقيقة ^(٢)

(١) قال الاسنوى « أحدها أن يكون مرجوحا لا يفهم الا بقرينة فلا اشكال
في تقديم الحقيقة وهذا واضح » أقول مراده أن القرينة مانعة لارادة الحقيقة
فيشمل الوجوه الخمسة التي ذكرناها

(٢) قال الاسنوى « الثاني أن يغلب استعماله حتى يساوي الحقيقة فقد اتفق
أبو حنيفة وأبو يوسف على تقديم الحقيقة » أقول مراده حتى يساوي الحقيقة
في التبادر عند الاستعمال ولم يغلب عليها وأما لو غلب عليها فهو القسم الرابع
الآتي ولذلك قال التاج السبكي الثاني أن يساوي الحقيقة في الاستعمال فلا ريب
في تقديم الحقيقة في هذين القسمين ولا خلاف بين أبي حنيفة وأبي يوسف في
ذلك وان حصل وهم من بعض المصنفين في نقل الخلاف عنهما في القسم الثاني
فلا يعاب به اه فحمل القسم الثاني ما اذا تساوى الحقيقة والمجاز في الاستعمال ولم

ولا خلاف أيضا نحو النكاح فإنه يطلق على العقد والوطء اطلاقا متساويا مع انه حقيقة في أحدهما مجاز في الآخر ^(١) وجعل ابن التلمساني في شرح المعالم هذه الصورة محل النزاع قال لانه اجمال عارض فلا يتعين الا بقريئة وقد ذكر في المحصول هذه الصورة في المسئلة السابعة من الباب التاسع وجزم بالتساوي .

يغلب المجاز على الحقيقة فكانت الحقيقة راجحة لكونها الاصل ولا معارض بخلاف ما اذا غلب المجاز ولم تهجر الحقيقة فان تساوى المجاز عارض اصالة الحقيقة

(١) قال الاسنوى « ولا خلاف أيضا نحو النكاح فإنه يطلق على العقد والوطء اطلاقا متساويا الى آخره » أفول مذهب الحنفية ان النكاح حقيقة في الوطاء بلا خلاف عندهم ومتى تعذر ارادة الوطاء شرعا يحمل على العقد وكتب اللغة ناطقة بانه حقيقة في الوطاء وانه انما يطلق على العقد لانه سبب في الوطاء الخلال فما قاله الاسنوى من انه حقيقة في أحدهما مجاز في الآخر فهو بالنسبة للخلاف بين الحنفية وغيرهم أى ان الحنفية يقولون حقيقة في الوطاء فلا يحمل على العقد الا عند تعذر الوطاء وعند آخرين حقيقة في العقد فلا يحمل على غيره الا عند تعذره فلا وجه لادخالها في تحرير مذهب الحنفية كما لا وجه لجعل ابن التلمساني هذه الصورة من محل النزاع بين الامام وصاحبيه فدعواه ان الاجمال عارض غير صحيحة لأنه لا اجمال أصلا عند الحنفية في لفظ النكاح لا بطريق الاصالة ولا بطريق العروض ولا وجه لما قاله في المحصول من التساوى في هذه الصورة عند الحنفية وبهذا تعلم ان المصنف حرر محل النزاع لان محل النزاع ليس الا صورة واحدة وهى صورة التساوى بالمعنى الذى قلناه غاية الامر انه لم يسق الصور الاخرى والامر فيه سهل . نعم ان حملنا كلام المصنف على التساوى بالمعنى الذى قاله في القسم الثانى كما حمله عليه التاج السبكي كان المصنف غير محرر لمحل النزاع ثم تمثيل المصنف بالطلاق غير صحيح لان الطلاق نقل شرطا وعرفا الى رفع قيد ملك النكاح فلا يستعمل شرطا ولا عرفا في غيره فليس من موضوع الخلاف

الثالث ان يكون راجحا والحقيقة مائة لاتراد في العرف^(١) فقد اتفقا على تقديم المجاز لانه اما حقيقة شرعية كالصلاة أو عرفيه كالدابة ولا خلاف في تقديمها على الحقيقة اللغوية مثاله حلف لاياً كل من هذه النخلة فانه يحنث بشمرها لا بنحشها وان كان هو الحقيقة لانها قد أميئت . الرابع أن يكون راجحا والحقيقة تتماهد في بعض الاوقات^(٢) فهذا موضع الخلاف كما لو قال والله لاشربن من هذا النهر فهو حقيقة في السكرع من النهر بفيه واذا اغترف بالكوز وشرب فهو مجاز لانه شرب من الكوز لا من النهر لكنه المجاز الراجح المتبادر والحقيقة قد تواد لان كثيرا من الرعاء وغيرهم يكرع بفيه وقال الاصفهاني في شرح المحصول محل الخلاف أن يكون المجاز راجحا على الحقيقة بحيث يكون هو المتبادر الى الذهن عند الاطلاق^(٣) كالمنقول الشرعي والعرفي وورد اللفظ من غير الشرع وغير العرف فلما اذا ورد من أحدهما فانه يحمل على ما وضعه له . الامر الثاني ان الحكم بالتساوي الموجب

(١) قال الاسنوى « الثالث أن يكون راجحا والحقيقة مائة لاتراد في العرف الى آخره » هذا القسم داخل في أقسام القسم الاول وهو ماتمذرت الحقيقة فيه أو تمسرت عادة فلا وجه لعمده قسما مستقلا

(١) قال الاسنوى « الرابع ان يكون راجحا والحقيقة تتماهد الخ » أقول هذا هو محل الخلاف دون ما عده

(١) قال الاسنوى « وقال الاصفهاني في شرح المحصول : محل الخلاف يكون المجاز راجحا على الحقيقة بحيث يكون هو المتبادر الخ » أقول اذا ورد اللفظ من غير اهل الشرع كان حقيقة فيما وضع له اللفظ في اصطلاح من اورده من غير اهل الشرع ومجازاً فيما اصطاح عليه أهل الشرع وكذا يقال فيما اورده غير اهل العرف وعلى ذلك ان كان اللفظ غلب في مجازه ولكن لا يزال يستعمل في حقيقته الشرعية أو العرفية عند من أورده من غير اهل الشرع أو العرف فهو داخل في القسم الرابع والثاني فراد الاصفهاني ان هذا من محل الخلاف أيضا وهو واضح

للتوقف على القرينة مطلقا يستقيم اذا لم يكن المجاز من بعض افراد الحقيقة^(١) كالراوية فان كان فردا منه فلا فأنه اذا قال القائل مثلا ليس في الدار دابة فليس فيها حمار قطعا لانا ان حملنا اللفظ على المجاز الراجح وهو الحمار وشبهه فلا كلام أو على نفى الحقيقة وهو مطلق مادب فينتفى الحمار أيضا لانه يلزم من نفى الاعم نفى الاخص فصار الكلام دالا على نفى المجاز الراجح على كل تقدير فلا يتوقف على القرينة اما الحقيقة المرجوحة فهي منتفیه على تقدير دون تقدير فحسن التوقف وان كان الكلام في سياق الثبوت كان دالا على ثبوت الحقيقة المرجوحة فاذا قال في الدار دابة فان حملناه على الحقيقة المرجوحة فلا كلام أو المجاز الراجح ثبت أيضا لانه يلزم من ثبوت الاخص ثبوت الاعم ، وأما المجاز فنثبت على تقدير دون تقدير فيتوقف على القرينة فصارت الصور خمسة ثلاثة تتوقف على القرينة واثنان لا يتوقفان. الامر الثالث أن التمثيل بالطلاق فيه نظر لانه صار حقيقة عر فيه طامة في حل قيد النكاح وهي مقدمة على اللغوية كما سيأتي ولا ذكر للمسئلة في كتب الآمدى ولا في كلام ابن الحاجب

قال « السادسة يعدل الى المجاز لنقل لفظ الحقيقة كالتخفيف أو الحقارة

(١) قال الاسنوى « الامر الثاني ان الحكم بالتساوى الموجب للتوقف على القرينة مطلقا انما يستقيم اذا لم يكن المجاز من بعض افراد الحقيقة الخ » أقول ان كان هذا على مذهبه فهو مسلم من ان المجاز لا يحتاج الى قرينة مانعة واما على مذهب الحنفية وهو مذهب علماء البيان من انه لا بد في المجاز من قرينة فغير مسلم وكون الحقيقة من أفراد المجاز لا يخرج المعنى الشامل للحقيقة عن ان يكون مجازا يحتاج الى قرينة مانعة وان كانت الحقيقة ما زالت مستعملة وكان المجاز غالبا لتبادره كانت هذه الصورة من صور الخلاف بين الامام وصاحبيه كما لو حلف لا يشرب من الفرات أو لا يأكل الخنطة ولا نية له فعند ابى حنيفة ينصرف الى السكرع في الاول والى العين في الثاني بأن يأكلها بليلة مثلا وعندهما الى مائه في الاول عرفا وكرعا كما صرح به نجر الاسلام وقال صاحب الهداية الاصح انهما قائلان بعموم المجاز فيحدث مطلقا هـ .

﴿ تابع نهاية السؤل ﴾

معناه كقضاء الحاجة أو لبلاغة لفظ المجاز أو لعظمة معناه كالجلس أو زيادة بيان كالاسد * السابعة اللفظ قد لا يكون حقيقة ولا مجازاً كما في الوضع الاول والاعلام . وقد يكون حقيقة ومجازاً باصطلاحين كالدابة * الثامنة علامة الحقيقة سبق الفهم والعراء عن القرينة . وعلامة المجاز الاطلاق على المستحيل مثل واسأل القرية والاعمال في المنسى كالدابة للحمار . « أقول المسئلة السادسة في سبب العدول عن الحقيقة الى المجاز وهو اما أن يكون بسبب لفظ الحقيقة أو معناها أو بسبب لفظ المجاز أو معناه فالاول أن يكون لفظ الحقيقة ثقيلاً على اللسان كالحنفيتي قال الجوهري وهو الداهية ثم ذكر أعنى الجوهري في الكلام على الداهية أن الداهية هو ما يصيب الشخص من نوب الدهر العظيمة قال وهو أيضاً الجيد الرأي اذا تقرر هذا فلك أن تعدل عن هذا اللفظ لثقله الى لفظ آخر بينه وبين المصيبة علاقة كالموت مثلاً فيقال وقع في الموت وزعم كثير من الشارحين أن المجاز هنا هو الانتقال من الحنفيتي الى الداهية وهو غلط فإن موضوع الحنفيتي لفة هو الداهية كما نقلناه عن الجوهري . وأما الثاني فهو ان يكون معناها حقيراً كقول السائل لسان الفارسي علمكم نبيكم كل شيء حتى الخراءة بكسر الخاء المعجمة على وزن الرسالة فقال له سلمان أجل نهانا عن كذا وكذا فلما كان معناها حقيراً عدل عنها الى التعمير بالغائط الذي هو اسم للسان المطمئن أى المنخفض وبقضاء الحاجة أيضاً الذي هو عام في كل شيء وظن جمع من الشارحين أن الغائط هو الحقيقة فعدل عنه الى قضاء الحاجة وهو غلط فاحش أو فهم فيه صاحب الحاصل فانه قد غلط في اختصاره لكلام المحصول . وأما الثالث فهو أن يحصل باستعمال لفظ المجاز شيء من أنواع البديع والبلاغة كالبجاسة والمقابلة والسجع ووزن الشعر ولا يحصل بالحقيقة وفسر بعض الشارحين البلاغة بما يرجع حاصله الى كونه أقوى وأبلغ في المعنى من الحقيقة وليس كذلك فان القوة قسم آخر سيأتي . وأما الرابع فهو أن يكون في المجاز عظمة أي تعظيم كقولك سلام على المجلس العالي فان فيه تمظيماً بخلاف المخاطبة كقولك سلام

عليك أو يكون فيه زيادة بيان أى يكون فيه تقوية لما يريد المتكلم كما قاله في
المحصول كقولك رأيت أسدا يرمى فان فيه من المبالغة ما ليس في قولك رأيت
انسانا يشبه الاسد في الشجاعة ولا ذكر لهذه المسئلة في المنتخب ولا في كتب
الآمدى وابن الحاجب * المسئلة السابعة اللفظ قد لا يكون حقيقة ولا مجازا وذلك
في شيئين ذكرهما الامام والآمدى أحدهما وعليه اقتصر ابن الحاجب اذا وضع
الواضع لفظا لمعنى ولم يستعمله فيه لما تقدم لك في حد الحقيقة والمجاز أن كلا منهما
هو اللفظ المستعمل فاذا لم يستعمل لا يكون حقيقة ولا مجازا واهمل المصنف هذا
التقيد ولا بد منه وقيده تبعا للامام بالوضع الاول ليحترز عن المجاز فانه موضوع
على الصحيح كما تقدم عند ذكر العلاقة لكن الوضع الحقيقي سابق على الوضع
المجازى ووجه الاحتراز أن المراد من كون المجاز موضوعا أن استعماله يتوقف
على اعتبار العرب لتلك العلاقة الحاصلة في ذلك المجاز اما باستعمالهم له أو لمثله
واما بتنصيبهم عليه فلما كان وضعه قد يكون بالاستعمال لم يمكن اطلاق القول
بان الوضع ليس بحقيقة ولا مجاز فان هذا النوع من الوضع مجاز لوجود شرطه
فيه. الثاني الاعلام كثور و اسد وغيرهما فلا يكون حقيقة لانها ليست بوضع واضح
اللغة ولانها مستعملة في غير موضوعها الاصلى ولا مجازا لانها مستعملة لتغير علاقة^(١)
وهذا الكلام ضعيف . أما الاول فلان العرب قد وضعت اعلاما كثيرة واما
الثانى فلانه انما يأتي اذا فرغنا على مذهب سيبويه وهو أن الاعلام كلها منقولة وقد
خالفه الجمهور وقالوا انها تنقسم الى منقولة ومرتبلة سلمنا لكن ينبغي أن تكون
حقيقة عرفية خاصة وأما الثالث فقد تقدم منعه في المسئلة الرابعة . وقوله « وقد
يكون » أى قد يكون اللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد حقيقة ومجازا لكن
باصطلاحين كاطلاق الدابة على الانسان مثلا فانه حقيقة لغوية مجاز عرفى وقد
علمت من هذا وما قبله ان اللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد قد يكون
حقيقة فقط أو مجازا فقط أو حقيقة ومجازا أولا حقيقة ولا مجازا * المسئلة

(١) قال الاسنوى « الثانى الاعلام كثور و أسد وغيرهما فلا يكون حقيقة
ولامجازا الخ » فاطاق القول فى الاعلام ولم يقيدها بالمتجددة ولا بالمنقولة وقال

الثامنة في علامة كون اللفظ حقيقة في المعنى المستعمل فيه وهو أمران : أحدهما سبقه الى أفهام جماعة من أهل اللغة بدون قرينة لان السامع لو لم يعلم ان الواضع وضعه له لم يسبق فهمه اليه دون غيره وقد أهمل المصنف التمييز بالقرينة مع ان الامام واتباعه ذكروه ولا بد منه ليخرج قولك رأيت أسدا يرمى بالنشاب ونحوه فان قيل المشترك اذا تجرد عن القرينة لا يسبق الى الفهم منه شيء مع أنه حقيقة في كل من أفرادها قلنا العلامة تستلزم الاطراد لا الانعكاس . الثاني تعرية اللفظ عن القرينة فاذا سمعنا أهل اللغة يعبرون عن المعنى الواحد بلفظين لكن أحدهما لا يستعملونه الا بقرينة فيكون الآخر حقيقة لان حذف القرينة دليل على استحقات اللفظ لذلك المعنى عندهم . وأما المجاز فله أيضا علامتان احدهما اطلاق الشيء على ما يستحيل منه لان الاستحالة تقتضى انه غير موضوع له فيكون مجازا كقوله تعالى « واسأل القرية » . الثانية اعمال اللفظ في المنسئ بأن يكون اللفظ موضوعا للمعنى له أفراد فترك أهل العرف استعماله في بعض تلك الافراد بحيث يصير ذلك البعض منسيا ثم تستعمل اللفظ في ذلك البعض المنسئ فيكون مجازا أى عرفيا كما قاله الامام مثاله الدابة فانها موضوعة في اللغة لكل مادب كان فرس والحمار وغيرهما فترك أهل بلاد العراق استعمالها في الحمار بحيث صار منسيا فاطلاقها عليه مجاز عندهم وأما اطلاقها على غير المنسئ فقد اطلقوا بأنه مجاز لغوى لان قصرها على الحمار بأرض مصر والفرس بأرض العراق وضع آخر . ولقائل ان يقول ان استعمالها المتكلم ملاحظا للوضع الاول كان حقيقة والا كان مجازا فان الوضع الثاني لا يخرج الاول عما وضع له . وقد نقل الامام علامات أخرى للحقيقة والمجاز وضعها فلذلك تركها المصنف

قال « الفصل السابع - في تعارض ما يخل بالفهم

وهو الاشتراك والنقل والمجاز والاضمار والتخصيص وذلك على عشرة أوجه : الاول النقل أولى من الاشتراك لافراده في الحالتين كالزكاة . الثاني التاج السبكي في التكلة ومنه الاعلام المتجددة بالنسبة الى مسمياتها فانها أيضا

المجاز خير منه لكثرة واعماله اللفظ مع القرينة ودونها كالنكاح . الثالث
الاضمار خير لان احتياجه الى القرينة في صورة واحتياج الاشتراك اليها
في صورتين مثل واسأل القرية . الرابع التخصيص خير لانه خير من المجاز كما
سيأتي مثل ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم فانه مشترك أو مختص بالمعقد وخص
عنه الفاسد . الخامس المجاز خير من النقل لعدم استلزامه نسخ الاول كالصلاة .
السادس الاضمار خير لانه مثل المجاز كقوله تعالى وحرم الربا فان الاخذ مضمرة
والربا نقل الى المعقد . السابع التخصيص أولى لما تقدم مثل وأحل الله البيع فانه
المبادلة مطلقا وخص عنه الفاسد أو نقل الى المستجمع لشرائط الصحة . الثامن
الاضمار مثل المجاز لاستواءهما في القرينة مثل هذا ابني . التاسع التخصيص خير
لان الباقي متعين والمجاز ربما لا يتبين مثل ولا تأكوا مما لم يذكر اسم الله عليه
فان المراد التلفظ وخص النسيان أو الدخ . العاشر التخصيص خير من الاضمار
لما مر مثل ولكم في القصاص حياة * تنبيه الاشتراك خير من النسخ لانه
لا يبطل والاشترك بين علمين خير منه بين علم ومعنى وهو خير منه بين معنيين
أقول الخلل الحاصل في فهم مراد المتكلم يحصل من احتمالات خمسة وهي الاشتراك
والنقل والمجاز والاضمار والتخصيص لانه اذا انتفى احتمال الاشتراك والنقل كان
اللفظ موضوعا لمعنى واحد واذا انتفى احتمال المجاز والاضمار كان المراد باللفظ
ما وضع له واذا انتفى احتمال التخصيص كان المراد باللفظ جميع ما وضع له فلا يبقى
عند ذلك خلل في الفهم هكذا قاله الامام . ولاشك ان هذه الاحتمالات انما تخل
باليقين لا بالظن وقد نص هو على أن الأدلة السمعية لا تفيد اليقين الا بعد شروط
عشرة وهي هذه الخمسة وانتفاء النسخ والتقديم والتأخير وتغيير الاعراب
والتصريف والمعارض العقلي فبطل كون الخلل منحصرا في الخمسة التي ذكرها وليس
المراد بالمجاز هنا مطلق المجاز وهو المقابل للحقيقة بل المراد به مجاز خاص وهو
المجاز الذي ليس باضمار ولا تخصيص ولا نقل لان كل واحد من هذه الثلاثة
مجاز أيضا ولهذا اقتصر بعض المحققين على ذكر التعارض بين الاشتراك والمجاز
ليست بحقيقة لان مستعملها لم يستعملها فيما وضعت له اولاً بل اما انه اخترعها من

وانما أفرد هذه الثلاثة لكثرة وقوعها أو لقوتها حتى اختلف في بعضها وهو التخصيص هل هو سالب للاطلاق الحقيقي أم لا كما سيأتي * واعلم ان التعارض بين الاحتمالات الخمسة المذكورة في الكتاب يقع على عشرة أوجه. وضابطه أن يؤخذ كل واحد مع ما بعده فالاشترك يعارض الاربعة الباقية والنقل يعارض الثلاثة الباقية وأما معارضته للاشتراك فقد تقدمت فهذه سبعة أوجه والمجاز يعارض الاضمار والتخصيص ومعارضته للاشتراك والنقل تقدمت فهذه تسعة والاضمار يعارض التخصيص ومعارضته للثلاثة المتقدمة تقدمت فهذه عشرة أوجه ولم يتعرض الامام واتباعه لمنهجا وقد تعرض المصنف لذلك واذا أردت معرفة الاولى من هذه الخمسة عند التعارض من غير تكاف البتة فاعلم ان كل واحد منها مرجوح بالنسبة الى كل ما بعده راجح على ما قبله الا الاضمار والمجاز فهما سيان . فاذا استحضرت هذه الخمسة كما رتبها المصنف أتيت بالجواب سر بها وهي دقيقة غفلوا عنها* الاول النقل أولى من الاشتراك لان المنقول مدلوله مفرد في الحالين أي قبل النقل وبعده أما قبل النقل فلان مدلوله المنقول عنه وهو المعنى اللغوي وأما بعده فالمنقول اليه وهو الشرعي او العرفي واذا كان مدلوله مفردا فلا يتمتع العمل به بخلاف المشترك فان مدلوله متمدد في الوقت الواحد فيكون مجتمعا لا يعمل به الا بقريئة عند من لا يحمله على المجموع . مثاله لفظ الزكاة يحتمل ان يكون مشتركا بين النماء وبين القدر المخرج من النصاب وان يكون موضوعا للنماء فقط ثم نقل الى القدر المخرج شرعا فالنقل أولى لما قلناه * الثاني المجاز أولى من الاشتراك لوجهين : أحدهما ان المجاز أكثر من الاشتراك بالاستقراء حتى بالغ ابن جنى وقال أكثر اللغات مجاز والكثرة تفيد الظن في محل الشك . الثاني ان فيه اعمالا لفظ دائما لانه ان كان معه قرينة تدل على ارادة المجاز أعملناه فيه والا عملناه في الحقيقة بخلاف المشترك فإنه لا بد في اعماله من القرينة مثاله النكاح يحتمل ان يكون مشتركا بين العقد والوطء وان يكون حقيقة في احدهما مجازا في الآخر فيكون المجاز أولى لما قلناه * الثالث الاضمار أولى من الاشتراك لانه لا يحتاج الى غير سبق وضع كما في الاعلام المترجلة أو نقلها عما وضعت له كالمثولة وليست

القرينة الا في صورة واحدة وهي حيث لا يمكن اجراء اللفظ على ظاهره
 فحينئذ لا بد من قرينة تعين المراد وأما اذا أجرى على ظاهره فلا يحتاج الى
 قرينة بخلاف المشترك فانه مفتقر الى القرينة في جميع صوره مثاله قوله تعالى
 واسأل القرية فيحتمل أن يكون لفظ القرية مشتركا بين الاهل والابنية وأن
 يكون حقيقة في الابنية فقط ولكن أضمر الاهل والاضمار أولى لما قلناه * الرابع
 التخصيص أولى من الاشتراك لان التخصيص خير من المجاز كما سيأتي والمجاز
 خير من الاشتراك كما تقدم والخير من الخير خيره مثاله استدلال الحنفى على انه
 لا يحل له نكاح امرأة زنى بها أبوه بقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح
 آباؤكم بناء على أن المراد بالنكاح هنا هو الوطء فيقول الشافعى يلزمك الاشتراك
 لانه قد تقرر ان النكاح حقيقة في العقد كما في قوله تعالى وانكحوا الايامى منكم
 فينبغى حمله هنا عاياه فرارا من ذلك ، فيقول الحنفى وأنت أيضا يلزمك
 التخصيص لان العقد الفاسد لا يقتضى التحريم فيقول الشافعى التخصيص أولى
 لما قلناه * الخامس المجاز أولى من النقل لان النقل يستلزم نسخ المعنى الاول
 بخلاف المجاز مثاله الصلاة فان المعتزلة يدعون نقلها من الدعاء الى الافعال الخاصة
 والامام وأتباعه يقولون ان استعمالها فيها بطريق المجاز فيكون المجاز أولى لما
 قلناه * السادس الاضمار أولى من النقل لان الاضمار والمجاز متساويان كما سيأتي
 والمجاز خير من النقل لما عرفت والمساوى للخير خير مثاله قوله تعالى وحرّم الربا
 فالآية لا بد فيها من تأويل لان الربا هو الزيادة ونفس الزيادة لا توصف بحل
 ولا حرمة فقالت الحنفية التقدير أخذ الربا أى اخذ الزيادة فاذا توافقا على
 اسقاطها صح العقد وقال الشافعى الربا نقل الى العقد المشتمل على الزيادة لقرينة
 قوله تعالى وأحل الله البيع فيكون المنهى عنه هو نفس العقد فيفسد سواء اتفقا
 على حط الزيادة أم لا * السابع التخصيص أولى من النقل لان التخصيص خير
 من المجاز كما سيأتي والمجاز خير من النقل لما تقدم والخير من الخير خيره مثاله
 قوله تعالى وأحل الله البيع فان الشافعى يقول المراد بالبيع هو البيع اللغوى وهو
 بيعها لانها لم تنقل لعلاقة كما مر في المسئلة الرابعة . وقد ظهر ان المراد بالاعلام

مبادلة الشيء بالشيء مطلقا ولكن الآية خصت باشياء ورد النهى عنها فعلى هذا يجوز بيع لبن الأدميات مثلا ما لم يثبت تخصيصه ويقول الحنفى نقل الشارع ثقف البيع من مدلوله اللغوي الى المستجمع لشرائط الصحة فليس باقيا على عمومه حتى يستدل به على كل مبادلة فيقول له الشافعى التخصيص أولى وهذه الآية ثلثافى فيها خمسة أقوال وهذان الاحتمالان قولان من جملتها * الثامن الاضمار مثل المجاز أى فيكون اللفظ مجملا حتى لا يترجح أحدهما الا بدليل لاستواءهما فى الاحتياج الى القرينة وفى احتمال خفائها وذلك لان كلا منهما يحتاج الى قرينة تمنع المخاطب عن فهم الظاهر وكما يحتمل وقوع الخفاء فى تعيين المضمرة تحتل وقوعه فى تعيين المجاز فاستويا . هذا ما جزم به الامام فى المحصول والمنتخب وجزم فى المعالم بأن المجاز أولى لكثرة لكننه ذكر بعد ذلك فى تعليل المسئلة العاشرة انهما سيان مثاله اذا قال السيد لعبداه الاصغر منه سنا هذا ابنى فيحتمل أن يكون قد عبر بالبنوة عن العتق فيحكم بعتمه ويحتمل أن يكون فيه اضمار تقديره مثل ابنى أى فى الحنو أو فى غيره فلا يمتق والمسئلة فيها خلاف فى مذهبنا والختار أنه لا يمتق بمجرد هذا اللفظ * التاسع التخصيص خير من المجاز لان الباقي بعد التخصيص يتعين لان العام يدل على جميع الافراد فاذا خرج البعض بدليل بقيت دلالاته على الباقي من غير تأمل وأما المجاز فر بما لا يتعين لان اللفظ وضع ليبدل على المعنى الحقيقى فاذا انتهى بقرينة اقتضى صرف اللفظ الى المجاز الى نوع تأمل واستدلال لاحتمال تعدد المجازات مثاله استدلال أبى حنيفة على ان الذابح اذا ترك التسمية عمدا لا يحل ذبيحته بقوله تعالى ولانأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه أى لانأكلوا مما لم يتلفظ عليه باسم الله تعالى فيلزمه التخصيص لانه يسلم ان الناس يحل ذبيحته فيقول الشافعى المراد بذكر الله تعالى هو الذبح مجازا لان الذبح غالبا تقارنه التسمية فيكون نهيها عن أكل غير المذبوح أو يقول هو مجاز عن ذبح عبدة الاوثان وما أهل به لغير الله لملازمته ترك التسمية * العاشر التخصيص خير من الاضمار لانه قد مر أن التخصيص خير من

هنا الاعلام المتجددة دون الموضوعه بوضع أهل اللغة فأنها حقائق لغوية لاسيما

المجاز وان المجاز والاضمار متساويان والخير من المساوي خير مثاله قوله تعالى
ولكم في القصاص حياة فقال بعضهم الخطاب مع الورثة لانهم اذا اقتصوا فقد سلموا
وحيوا بدفع شر هذا القاتل الذي صار عدوا لهم بالقتل وقال بعضهم الخطاب
للقاتلين لان الجاني اذا اقتص منه فقد انجى ائمه فيبقى حيا حياة معنوية فعلى
هذين الوجهين لا اضمار ولا تخصيص وقال بعضهم الخطاب للناس كلهم وحينئذ
يحتمل أن يكون فيه اضمار وتقديره ولكم في مشروعية القصاص حياة لان
الشخص اذا علم انه يقتص منه فينكف عن القتل فتحصل الحياة وعلى هذا فلا
تخصيص ويحتمل أن لا يقدر شيء ويكون القصاص نفسه فيه الحياة اما الحقيقية
ولكن لغير الجاني للمعنى الذى قلناه وهو الانكفاف أو المعنوية ولكن للجاني
بخصوصه لانه قد سلم من الاثم وعلى هذا فلا اضمار فيه لكن فيه تخصيص *
واعلم ان الامدى وابن الحاجب لم يتعرضا الا للاشتراك مع المجاز فقط وأهملوا
التسعة الباقية . وقوله « تنبيه الخ » اعلم ان التخصيص الذى سبق ترجيحه على
الاشترك هو التخصيص فى الاعيان أما التخصيص فى الازمان وهو النسخ فان
الاشترك خير منه وحينئذ فيكون الباقي خيرا منه بطريق الاولى وذلك لان
الاشترك ليس فيه ابطال بل يقتضى التوقف الى القرينة والنسخ يكون مبطلا
والاشترك بين علمين خير من الاشتراك بين علم ومعنى لان العلم يطلق على
شخص مخصوص فان المراد انما هو العلم الشخصى لا الجنسى والمعنى يصدق على
أشخاص كثيرة فكان اختلال الفهم بجملة مشتركين علمين أقل فكان أولى مثاله
أن يقول شخص رأيت الاسودين حمله على شخصين كل منهما اسمه الاسود
أولى من حمله على شخص اسمه الاسود وآخر لونه أسود ، والاشترك بين علم
ومعنى خير من الاشتراك بين معنيين لقلة الاختلال فيه فقوله وهو عائد على
الاشترك بين علم ومعنى ومثاله الاسودين أيضا حمله على العلم والمعنى أولى من
شخصين لونهما اسود ولقائل أن يقول المشترك لا بد أن يكون حقيقة فى أفراد
والعلم ليس بحقيقة ولا مجاز كما سبق

الاجناس . وعلى هذا لافرق بين الاعلام المنقولة والمرتبطة على خلاف ما ظن

قال «الفصل الثامن في تفسير حروف يحتاج اليها

وفيه مسائل

الاولى الواو للجمع المطلق باجماع النحاة ولانها تستعمل حيث يمتنع الترتيب
مثل تقاتل زيد وعمرو وجاء زيد وعمرو قبله ولانها كالجمع والتنثنية وهما لا يوجبان
الترتيب قبل أنكر عليه الصلاة والسلام ومن عصاهما ملقنا ومن عصى الله تعالى
ورسوله قلنا ذلك لان الافراد بالذكر أشد تعظيما قيل لو قال لغير المسوسة أنت
طالق وطالق طلقت واحدة بخلاف ما لو قال أنت طالق طلقتين قلنا الانشآت
مرتبة بترتيب اللفظ وقوله طلقتين تفسير لطاق « أقول عقده المصنف هذا الفصل
لتفسير الحروف التي تشتمد الحاجة في الفقه الى معرفتها لوقوعها في أدلته وذكر فيه
ست مسائل الاولى في حكم الواو وفيها ثلاثة مذاهب حكاهما في البرهان: أحدها
أنها للترتيب قال وهو الذي اشتهر عن أصحاب الشافعي والثاني انها للمعية قال واليه
ذهب الحنفية والمختار أنها لمطلق الجميع أى لا تدل على ترتيب ولا معية وقيدتها
الامام بالواو الماطفة ليحترز عن واو مع نحو جاء البرد والطيالسة وواو الحال نحو
جاء زيد والشمس طالعة فانهما يدلان على المعية وأهمله المصنف . وأيضا فتعبيره
بالجمع المطلق غير مستقيم لان الجمع المطلق هو الجمع الموصوف بالاطلاق لانا نفرق
بالضرورة بين الماهية بلا قيد والماهية المقيدة ولو بقيد لا . والجمع الموصوف
بالاطلاق ليس له معنى هنا بل المطلوب هو مطلق الجمع بمعنى أى جمع كان سواء
كان مرتبا أو غير مرتب كطلاق الماء والماء المطلق واستدل المصنف على انها لمطلق
الجمع بأمور: أحدها اجماع النحاة قال السيرافي والسهيلي والفارسي أجمع عليه
نحاة البصرة والكوفة وليس الامر كما قالوا فقد ذهب جماعة الى انها للترتيب
منهم ثعلب وقطرب وهشام وأبو جعفر الدينورى وابو عمر الزاهد . الثاني انها
تستعمل فيما يستحيل فيه الترتيب وهو شيئان أحدهما المفاعلة كقولنا تقاتل
زيد وعمرو فان المفاعلة تقتضى وقوع الفعلين معا ولهذا لا يصح أن تقول تقاتل

الجاربردى شارح الكتاب حيث قال : الذى يدور بخلدى ان المراد بالاعلام

زيد ثم عمرو والاصل في الاستعمال الحقيقة فتكون حقيقة في غير الترتيب
وحيثئذ فلا تكون حقيقة في الترتيب أيضا دفعا للاشتراك وهذا الدليل لا يثبت
به المدعي فانه نفي الترتيب فقط ولم ينف المعية . الدليل الثاني التصريح بالتقدم
كقولنا جاء زيد وعمرو قبله ولك أن تقول انها مستعملة هنا في غير موضوعها
مجازا جمعا بين الادلة . الدليل الثالث قال أهل اللغة واوالعطف في الاسماء المختلفة
كووا والجمع وألف التثنية في الاسماء المتماثلة فانهم لما لم يتمكنوا من جمع المختلفة
أتوا بالواو ولا شك أن التثنية والجمع لا يوجبان الترتيب فكذلك الواو وهذا
الدليل ينفي المعية أيضا . وقوله « قيل أنكر » أى استدل من قال انها للترتيب
بوجهين : الاول مارواه . سلم أن خطيبا قام بين يدي النبي صلى الله عليه وسلم
فقال من يطع الله ورسوله فقد رشد ومن يعصهما فقد غوى فقال عليه الصلاة
والسلام . بئس الخطيب أنت قل ومن يعص الله ورسوله فقد غوى فلو كانت
الواو لمطلق الجمع لم يكن بين العبارتين فرق . وجوابه ان الانكار إنما هو لان
افراد اسم الله تعالى بالذكر أشد تعظيما له يدل عليه ان الترتيب في معصية الله
ورسوله لا يتصور لكونهما متلازمين فاستعمال الواو هنا مع انتفاء الترتيب
دليل لنا عليكم . فان قيل قد قال عليه الصلاة والسلام لا يؤمن أحدكم حتى
يكون الله ورسوله أحب اليه مما سواهما فقد جمع بينهما في الضمير كما جمع
الخطيب فما الفرق . قلنا منصب الخطيب قابل للزلل فيتوهم أنه جمع بينهما
لتساويهما عنده بخلاف الرسول صلى الله عليه وسلم وأيضا فكلام الرسول صلى
الله عليه وسلم جملة واحدة فايقاع الظاهر فيه موقع المضمرة قليل في اللغة بخلاف
كلام الخطيب فانه جملتان . الدليل الثاني أنه اذا قال لغير المدخول بها أنت طالق
وطالق طلقت واحدة على الجديد الصحيح ولو كانت الواو للجمع لكان
كقوله أنت طالق طلقتين وجوابه ان قوله وطالق معطوف على الانشاء فيكون
انشاء آخر والانشآت تقع معانيها مترتبة بترتيب ألفاظها لان معانيها مقارنة
لألفاظها فيكون قوله وطالق انشاء لايقاع طلقة أخرى في وقت لا يقبل الطلاق
المنقولة اه . فتبين ان الاسنوى اطلق الاعلام . والتاج السبكي قيدها بالمتجددة

لأنها بابت بالاولى بخلاف قوله طلقتين فانه تفسير لطالق وليس بانشاء
قال « الثانية الفاء للتعقيب اجماعا ولهذا ربط به الجزاء اذا لم يكن فعلا وقوله
تعالى لا تقفروا على الله كذبا فيسحقكم بعذاب مجاز * الثالثة في للظرفية ولو تقديرا
مثل ولا صلبنكم في جذوع النخل ولم يثبت مجيئها للسببية * الرابعة من لا ابتداء
الغاية وللتبويض وللتبيين وهي حقيقة في التبيين دفعا للاشتراك » أقول المسئلة
الثانية الفاء للتعقيب أى تدل على وقوع الثانى عقب الاول بغير مهلة لكن فى كل شيء
بحسبه فلو قال دخلت مصر فمكة أفاد التعقيب على ما يمكن واستدل المصنف عليه
بالاجماع وليس كذلك فقد ذهب الفراء الى أن ما بعدها يجوز ان يكون سابقا وذهب
الجزمى الى أنها ان دخلت على الاماكن أو المطر فلا ترتب تقول نزلنا نجدا فتهامة
ونزل المطر نجدا فتهامة. وان كانت تهامة في هذا سابقة. وقوله « ولهذا أى ولاجل
كونها للتعقيب ربط بها الجزاء أى وجوبا اذا لم يكن فعلا نحو ان قام زيد فعمرو
قام فان الجزاء يجب أن يوجد عقب الشرط فلو لم تكن الفاء مناسبة لهذا المعنى
مفيدة للتعقيب لم يجب دخولها عليه كالواو وثم فانه لا يجب بل يجوز وانما قيده
بغير الفعل لان الفعل ان كان ماضيا فلا يجوز دخولها عليه نحو ان قام زيد قام
عمرو وان كان مضارعا جاز لكنه لا يجب نحو ان قام زيد يقوم عمرو وفيه تفصيل
يطول ذكره محله كتب النحو وهذا الذى ذكره المصنف نقل الامام عن بعضهم
أنه استدل به وفيه نظر. ظاهر فقد تكون الفائدة هي الدلالة على أن الثانى جزاء
عن الاول ومسبب عنه وكونه جزاء دليل على التأخر والتعقيب ولاجل هذا لم
يجمله المصنف دليلا كما جعله الامام بل استدل بالاجماع وجعل هذا من باب
التحسين والتقوية وهو من محاسن كلامه . ثم شرع المصنف فى الجواب عن دليل
مقدر وهو استدلال الخصم على انها ليست للتعقيب بقوله تعالى لا تقفروا على الله
كذبا فيسحقكم ، فان الافتراء فى الدنيا والسحت وهو الاستئصال انما هو فى
الآخرة وهذا يحتمل أن يكون دليلا مستقلا وان يكون تقضا لما قررناه . وجوابه
أن الاستئصال لما كان يقطع بوقوعه جزاء للمفترى جعل كالواقع عقب الافتراء
ولم يفرق بين المرتجل منها والمنقول والجارى ردى قيدها بالمنقولة وبمقتضى كلام

مجازا ولا شك أن المجاز خير من الاشتراك * المسئلة الثالثة في تدل على الظرفية أى يجعل مادخلت عليه ظرفا لما قبلها اما تحقيقا نحو جلست في المسجد أو تقديرا كقوله تعالى ولاصليبتنكم في جذوع النخل . فانه لما كان المصلوب متمكنا على الجذع كتمكن الشيء في المكان عبر عنه بنفى وهذا مذهب سيديويه والجمهور . وذهب الكوفيون والتقيي وابن مالك الى أنها تأتي بمعنى على فيكون التقدير ولاصليبتنكم على وظاهر كلام المصنف تبعاً للإمام أن في حقيقة في الظرفية الحقيقية والتقديرية بأن تكون متواطئة أو مشككة أو مشتركة ومقتضى كلام النحويين والاصوليين ان استعمالها في الظرفية التقديرية على سبيل المجاز ومن الفقهاء من قال انها قد ترد للسببية واختاره من النحاة ابن مالك فقط لقوله تعالى لمسكم فيما أفضمتم أى بسبب وقوله تعالى لمسكم فيما أخذتم وقوله عليه الصلاة والسلام ان امرأة دخلت النار في هرة وقوله في النفس المؤمنة مائة من الابل . ولم يشته المصنف قال الامام لان المرجح فيه الى أهل اللغة ولم يذكره أحد منهم . وأما ما استدلوا به فيمكن حمله على الظرفية التقديرية مجازا . المسئلة الرابعة لفظة من تكون لا ابتداء الغاية أى في المكان اتفاقا كقولك خرجت من البيت الى المسجد وفي الزمان عند الكوفيين والمبرد وابن درستويه وصححه ابن مالك واختاره شيخنا أبوحيان لكثرة وروده نظما ونثرا كقوله تعالى من أول يوم وتكون أيضا لتبيين الجنس كقوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان وتكون أيضا للتبويض كقولك أخذت من الدراهم وتمرف بصلاحية اقامة البعض مقامها قال الامام والحق عندي أنها لتبيين لوجوده في الجميع الأتري أنها بينت في هذه الامثلة مكان الخروج والمأخوذ منه فتكون حقيقة في القدر المشترك لانها ان كانت حقيقة في كل واحد لزم الاشتراك أو في البعض خاصة لزم المجاز فتعين ما قلناه ولو قال المصنف دفعا للاشتراك والمجاز لكان أولى

قال : « الخامسة الباء تعدي اللزوم وتجزى المتعدي لما يعلم من الفرق بين مسحت المنديل وبالمنديل . ونقل انكاره عن ابن جنى . ورد بأنه شهادة نفي * هذين يبطل قول الاسنوى : أما الاول فلان العرب قد وضعت اعلاما كثيرة

السادسة انما للحصر لان ان اللاتبات وما للنفي فيجب الجمع على ما يمكن وقد قال الاعشى « وانما العزة للكائر » والفرزدق « وانما يدافع عن أحسابهم أنا أو مثلى » وعورض بقوله تعالى انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم . قلنا المراد الكلامون « أقول هذه المسئلة تتضح بكلام المحصول فلننقل كلامه ثم نزل كلام المصنف عليه فنقول قال في المحصول : الباء اذا دخلت على فعل لازم فانها تكون للالصاق نحو كتبت بالقلم ومررت بزبد وعبر المصنف عنه بالتعدية وليس كذلك فقد لا تكون للتعدية كهذه الامثلة وانما تكون للتعدية اذا كانت بمعنى الهزمة في نفل الاسم من الفاعلية الى المفعولية كقوله تعالى ولو شاء الله لذهب بسهمهم أى اذهب سمهم والتعبير بالالصاق هو الصواب ولم يذكر سيويوه للباء معنى غيره ويدخل فيه ستة أقسام منها ما هو حقيقة ومنها ما هو مجاز كما هو معروف في كتب النحو . ثم قال وان دخلت على فعل متعد كقوله تعالى وامسحوا برؤوسكم فتكون للتبويض خلافا للحنفية وعبر المصنف عنه بقوله ونجزى المتعدى قال في المعالم لانها لا بد أن تفيد فائدة زائدة صوتا للكلام عن العبث وهذا أيضا غير مستقيم فقد تكون زائدة للتوكيد كقوله تعالى تثبت بالدهن أى تثبت الدهن وقوله تعالى ولا تلقوا بأيديكم أى ايديكم وأيضا فان مسح يعدى الى مفعول بنفسه وهو المزال عنه والى آخر بحرف الجر وهو المزيل والباء فيه للاستمانه فيكون تقدير الآية وامسحوا أيديكم برؤوسكم وحاصل ما فيه ان اليد جعلت ممسوحة والرأس ماسحة وهو صحيح . وأيضا جزم المصنف بأنها للتبويض مناقض لما جزم به في الجمل والمبين كما ستعرفه . ثم قال لانا نعلم بالضرورة الفرق بين مسحت المندبل ومسحت يدي بالمندبل فانه يعم في الاول ويبيض في الثانى وهو معنى قول المصنف لما يعلم من الفرق وهذا أيضا مردود فان الفرق بينهما كونها في الاول ممسوحة وفي الثانى ماسحة لا ما قاله ثم قال وأنكر ابن جنى ورودها للتبويض وقال انه شيء لا يعرفه أهل اللغة ثم رده بأنه شهادة على نفي غير محصور فلا يسمع وتابعه عليه المصنف وهذا لما علمت انه ليس الكلام فيما وضحه أهل اللغة وهم العرب بل الكلام في المتجدد

أيضا ممنوع فإن العالم بنف اذا علم منه الفحص والتحقيق قبل منه النفي فيه ثم انه قد ذكر ما يناقض ذلك في المسئلة الثالثة فانه قد رد كونها للسببية بعدم ذكر أهل اللغة له الذي هو ذون تصریحهم بنفيه . نعم طريق الرد على ابن جني بوروده في كلامهم فانه قد اشتهر . قال الشاعر :

شربن بماء البحر ثم ترفعت متى لرج خضر لهن نثيج

أى شربن من ماء البحر وقال الآخر :

فلثمت فاها آخذنا بقرونها شرب التزيف يبرد ماء الحشرج

أى من برد وأثبتته الكوفيون ونص عليه أيضا جماعة غيرهم منهم الاصمعي والقتبي والفارسي في التذكرة وقال به من المتأخرين ابن مالك . وهذه المسئلة تكلم الاصوليون فيها اعتقادا منهم أن الشافعي انما اكتفى بمسح بعض الرأس لاجل الباء ، وليس كذلك بل اكتفى به لصدق الاسم كما ستعرفه في الجمل والمبين . المسئلة السادسة تقييد الحكم بانما نحو انما الشقعة فيما لم يقسم هل يفيد حصر الاول في الثاني على معنى انه يفيد اثبات الشقعة في غير المقسوم ونفيها عن غيره فيه مذهبان صحح الامام واتباعه أنها تقييد وعلى هذا فاهل هو بالمنطوق أو بالمفهوم فيه مذهبان حكاهما ابن الحاجب ومقتضى كلام الامام واتباعه ومنهم المصنف أنه بالمنطوق لانه استدل بان ان اللابيات وما للنفي كما سيأتي فافهم ذلك واختار الآمدي أنها لا تقييد الحصر بل تقييد تأكيد الالبات وهو الصحيح عند النحويين ونقله شيخنا أبو حيان في شرح التسهيل عن البصريين ولم يصحح ابن الحاجب شيئا استدل الاولون بأمرين أحدهما وهو مركب من العقل والنقل أن كلمة ان لالبات الشيء وما لنفيه والاصل عدم التغيير بالتركيب فيجب الجمع بينهما بقدر الامكان وحينئذ نقول لاجاز أن يجتمع النفي والالبات على شيء واحد للزوم التناقض ولا أن يكون النفي راجعا الى المذكور والالبات للمسكوت عنه لانه باطل بالاتفاق فتمين العكس لانه الممكن وهو المراد بالحصر . وهذا

مطلقا أو في المنقول منها وكذلك يبطل الثاني لما علمت ان من الاعلام المتجددة ماهو مرتجل باختراع الواضع فليس هذا القول جاريا على مذهب سيبويه من ان

ضعيف لان المعروف عند النحويين أن ما ليست نافية بل زائده كافة موطئة لدخول الفعل . الثاني أن العرب الفصحاء قد استعملوها في مواطن الحصر . قال الاعشى:

ولست بالاكتر منهم حصي وانما العزة للكائر

قال الجوهري معناه أكثر عددا قال ومقصوده تفضيل عامر على علقمة ولست بفتح التاء كما ضبطه الجوهري وغيره وقال الفرزدق :

أنا الذائد الحامي الدمار وانما يدافع عن أحسابهم أنا أو مثلي

قال الجوهري يقال ذمر الاسد أي زار وتذامر القوم أي حث بعضهم بعضا على الحرب وقولهم فلان حامى الدمار أي اذا ذمر وغضب حمي . ثم قال ويقال الدمار ما وراء الرجل مما يجب عليه أن يحميه أي من أهله وغيرهم ووجه الاستدلال أن المقصود لا يحصل الا بحصر العزة في الكائر وحصر الدفع فيه فدل على أنها للحصر . وقوله «وعورض» أي عورض ما ذكرناه بقوله تعالى انما المؤمنون الذين اذ ذكر الله وجلت قلوبهم فانه لو أفاد الحصر لكان من لم يحصل له الوجل لا يكون مؤمنا وليس كذلك وجوابه أن المراد بالمؤمنين هم الكاملون في الايمان جمعا بين الادلة (فائدة) من أدوات الحصر «الا» على اختلاف فيها يأتي في بابها . ومنها حصر المبتدأ في الخبر نحو العالم زيد وصديقي زيد وفيها المذاهب الثلاثة المذكورة في انما ومنها تقديم المعمول على مقاله الرخشري وجماعة نحو اياك نعبد

قال «الفصل التاسع في كيفية الاستدلال بالالفاظ

وفيه مسائل

الاولى لا يخاطبنا الله تعالى بالمهمل لانه هذيان احتجت الحشوية بأوائل السور قلنا اسمائها وبأن الوقف على قوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله واجب والا يتخصص المعطوف بالحال قلنا يجوز حيث لا لبس مثل ووهبنا له اسحق ويمقوب نافلة وبقوله تعالى كانه رؤس الشياطين قلنا مثل في الاستقباح . الثانية لا يعنى خلاف

الاعلام كلها منقولة ولكن الجلال المحلى في شرحه على جمع الجوامع اخرج بقول مصنفه فان لعلاقة - العلم وقيده بالمنقول فقال ويخرج العلم المنقول كفضل اه .

الظاهر من غير بيان لان اللفظ بالنسبة اليه مهمل. قالت المرجئة يفيد احكاما . قلنا حينئذ يرتفع الوثوق عن قوله تعالى « أقول الاستدلال بالالفاظ يتوقف على معرفة كيفية الاستدلال من كونه بطريق المنطوق أو المفهوم فلذلك عقد المصنف هذا الفصل لبيانه وذكر فيه سبع مسائل. ثم ان بيان ذلك يتوقف على أنه تعالى لا يجوز أن يخاطبنا بالمهمل ولا بما يخالف الظاهر لانه لو كان جائزاً لتعذر الاستدلال بالالفاظ على الحكم فبدأ بهما لكونهما كالمقدمة * المسئلة الاولى لا يجوز أن يخاطبنا الله تعالى بالمهمل لانه هذيان وهو نقص والنقص على الله تعالى محال. وعبارة المحصول لا يجوز أن يتكلم بشيء ولا يعنى به شيئاً وهو قريب من عبارة المصنف وعبارة المنتخب والحاصل بما لا يفيد وبينهما فرق لان عدم الفائدة قد لا يكون لاماله بل لعدم فهمنا وقد صرح ابن برهان بجواز هذا فقال يجوز أن يشتمل كلام الله تعالى على ما لا يفهم معناه الا أن يتعلق به تكليف فانه لا يجوز والصواب في التعبير ما ذكره في المحصول واقتضاه كلام المصنف وقد صرح به أيضا عبد الجبار في العمدة وأبو الحسين في شرحه له واستدلالا للخصم بأن فائدته التمسك بتلاوته قال في المحصول وحكم الرسول في الامتناع كحكم الله تعالى قال الاصفهاني في شرحه له لا أعلم أحدا ذكر ذلك ولا يلزم من كون الشيء نقصا في حق الله تعالى أن يكون نقصا في حق الرسول فان السهو والنسيان جائزان على الانبياء وقوله «احتجت المشوية» أي على جوازه بثلاثة أوجه الاول وروده في القرآن في أوائل كثير من السور نحو الم وطه وجوابه ان لها معاني ولكن اختلف المفسرون فيها على أقوال كثيرة والحق فيها أنها أسماء للسور الثاني قوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به الآية وجه الدلالة انه يجب الوقف على قوله الا الله وحينئذ فيكون الراسخون مبتدأ ويقولون خبرا

ولم يخرج من الحقيقة فاحتمل كلامه ان تكون الاعلام المنقولة خارجة عن المجاز دون الحقيقة فهي منها ويحتمل انها خارجة من الحقيقة ايضا وهو ما صرح به الآمدى حيث قال ان الحقيقة والمجاز يشتركان في امتناع اتصاف الاعلام بهما كزبد وسمرو. وقال غيره جميع الاعلام حقائق لانها لا تخرج عن كونها حقائق

عنه واذا وجب الوقف عليه ثبت ان في القرآن شيئاً لا يعلم تأويله الا الله وقد خاطبنا به وهذا هو المدعى . وانما قلنا يجب الوقف عليه لانه لو لم يجب لكان المراسخون معطوفاً عليه وحينئذ فيتمين أن يكون قوله تعالى يقولون جملة حالية أي قائلين ولا يجوز أن يكون حالاً من المعطوف والمعطوف عليه لا امتناع أن يقول الله تعالى آمناً به فيكون حالاً من المعطوف فقط وهو خلاف الاصل لان الاصل اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في المتعلقات . واذا اتقى هذا تعين ما قلناه . وهذا الدليل لا يطابق دعوى المصنف لانه يقتضى أن الخلاف في الخطاب بلفظ له معنى لانقهمه ودعواه أولاً في المهمل . واجاب المصنف بأنه انما يمتنع تخصيص المعطوف بالحال اذا لم تقم قرينة تدل عليه أما اذا قامت قرينة تدفع اللبس فلا بأس كقوله تعالى « ووهبنا له اسحق ويعقوب » نافلة فان نافلة حال من يعقوب خاصة لان النافلة ولد الولد وما نحن فيه كذلك لان العقل قاض بأن الله تعالى لا يقول آمناً به . الثالث قوله تعالى طلعتها كأنه رؤوس الشياطين فان هذا التشبيه انما يفيد أن لو علمنا رؤوس الشياطين ونحن لا نعلمها . والجواب انه معلوم للعرب فانه مثل في الاستقباح متداول بينهم لانهم يتخيلونه قبيحاً وهذا أيضاً لا يطابق الدعوى لما تقدم ﴿ فائدة ﴾ اختلف في الحشوية فحليل باسكان الشين لان منهم المجسمة والجسم محشو والمشهور أنه بفتحها نسبة الى الحشا لانهم كانوا يجلسون أمام الحسن البصرى في حلقة فوجد كلامهم رديئاً فقال ردوا هؤلاء الى حشا الحلقة أى جانبها والجانب يسمى حشاً ومنه الاحشاء

عرفية كما ان قصر الامدى الخلاف في المنقول على الاعلام لاوجه له بل المراد كل منقول كأنظ الايمان المنقول في اللغة الى التصديق فان النقل لم يستعمل فيما وضع له أولاً فليس حقيقة ولم يعتبر فيما نقل له لملافة بينه وبين ما وضع له أولاً فليس مجازاً فالخلاف كما هو موجود في الاعلام المنقولة موجود في غيرها غير ان من قصر الخلاف على الاعلام المنقولة فقد تبع الامدى في ذلك ولاوجه له كما لاوجه لاصل دعواه من ان الاعلام المنقولة ليست حقيقة ولا مجازاً بل هي حقائق عرفية كما قال الاسنوى . فتاخص من هذا ان الخلاف في المنقول

لجوانب البطن * المسئلة الثانية يجوز أن يريد الله تعالى بكلامه خلاف ظاهره إذا كان هناك قرينة يحصل بها البيان كآيات التشبيه ولا يجوز أن يعنى خلاف الظاهر من غير بيان لأن اللفظ بالنسبة الى ذلك المعنى المراد مهمل لعدم اشعاره به . والخلاف فيه مع المرجئة فانهم يقولون انه تعالى لا يعاقب أحدا من المسلمين ولا يضر مع الايمان معصية كما لا تنفع مع الكفر طاعة قالوا وأما الآيات والاخبار الدالة على العقاب فليس المراد ظاهرها بل المراد بها التخويف وفائدته الاحجام عن المعاصي وأجاب المصنف بالمعارضة وهو أن فتح هذا الباب يرفع الوثوق عن أقوال الله تعالى وأقوال رسوله اذا ما من خطاب الا ويحتمل أن يراد به غير ظاهره وأيضا فلا حجام انما يكون عند العقاب ولا عقاب وهذه المسئلة معرفتها تتوقف على معرفة مذهب المرجئة ومعرفة استدلالهم وقد أشار اليه المصنف اشارة بعيدة وتفصيله ما قلناه وأما الاوامر والنواهي فلا خلاف فيها كما قال الاصفهاني في شرح المحصول ولم يذكر ان الحجب هذه المسئلة ولا التي قبلها والمرجئة كما كمال الجوهري مشتقة من الارضاء وهو التأخير قال الله تعالى أرجه وأخاه أى آخره نسما بذلك لانهم لم يجعلوا الاعمال سببا لوقوع العذاب ولا اسقوطه بل أرجاؤها أى آخرها وأدحضوها

قال « الثالثة * الخطاب اما أن يدل على الحكم بمنطوقه فيحمل على الشرعى ثم

مسئلا علما أو غير علم واما الادلام الخترة من غير سبق وضع فهى حقائق قطعا خلافا لما قاله التاج السبكي لانه لا يانم في الحقائق ان تكون موضوعة بالوضع الاغرى بل المدار على انها استعملت فيما وضعت له اولا فهى داخله في الحقيقة قطعا فالحق مع الجاربردى غير ان الخلاف ليس خاصا بالاعلام المنقولة كما علمت واعلم ان كل منقول لا بد فيه من العلاقة في كل منقول عنه كما أنه لا بد من عدمها في كل مرتجل كما نص عليه السمد في التلويح غير ان وجود العلاقة في المنقول ليس لصحة الاستعمال بل لاولوية هذا الاسم بالتعيين لهذا المعنى بخلاف المجاز فان وجود العلاقة لصحة الاستعمال كما عرف في محله .

العرفي ثم اللغوي ثم المجازي أو بمفهومه^(١) وهو اما أن يلزم عن مفرد يتوقف عليه عقلاً أو شرطاً مثل ارم وأعتق عبدك عنى ويسمى اقتضاء أو مركب موافق

(١) قال المصنف « الثالثة الخطاب اما ان يدل على الحكم لمنطوقه فيجمل على الشرعي ثم اللغوي ثم المجازي او لمفهومه الخ » اقول هذا التقسيم لكيفية دلالة نظم القرآن على الحكم هو اصطلاح الشافعية واما الحنفية فقسما كيفية دلالة النظم القرآني على الحكم على اربعة أقسام عبارة النظم و اشارته ودلالته واقتضائه . فعبارة هي دلالة ثبتت وتحققت بنفس النظم بان يدل هو بنفسه لا بواسطة معنى مفهوم كما في الدلالة ولا بواسطة تصحيح الكلام كما في الاقتضاء ولو كانت التزامية قصد ولو تبعا نخرجت الاشارة وذلك كقوله تعالى « واحل الله البيع وحرم الربا » فالحل والحرمه والتفرقة بين البيع والربا اللازمة لهما كلها بالعبارة لان الاولين مقصودان والتفرقة مقصودة بالذات لكون الآية مسوقة للرد على الكفار في تسويتهم بين البيع والربا حيث قالوا « انما البيع مثل الربا » فالعبارة يعتبر فيها السوق للمعنى المفهوم في الجملة بالذات أو بالتبع كما صرح به صاحب الكشف ونقله عن الامام صدر الاسلام ايضا وعزى الى الامام شمس الائمة وخالف في ذلك صدر الشريعة وشرط فيها السوق بالذات حتى حكم على الدلالة على حل البيع وحرمة الربا أنها اشارة ورد بان تغيير الاصطلاح من غير فائدة في قوة الخطأ عند المحصلين على ان الدلالات الاربع مرتبة في القوة فأقواها العبارة . فلو جعلنا العبارة قاصرة على ماسبق له النظم بالذات لكان مرتبة ماسبق له بالتبع مؤخره عن دلالة العبارة نعم اذا قلنا ان ماسبق له النظم وقصد منه ولو تبعا مقدم على مالم يقصد منه اصلا لم يرد عليه هذا لكن يبقى تغيير الاصطلاح بلا فائدة كما قلنا . و اشارة النظم هي دلالة التزامية لا تقصد اصلا بالذات ولا بالتبع ولان تكون لتصحيح الكلام والاذهان متفاوتة في فهمها لكونها بملافة الازوم وهو قد يكون جليا فدلالته جلية وقد يكون خفياً فدلالته خفية فقد تكون نظرية لخفاء الازوم كقوله تعالى « وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف » فهي مسوقة لايجاب النفقة للوالدات على

وهو غوى الخطاب كدلالة تحريم التأنيف على تحريم الضرب وجواز المباشرة الى الصبح على جواز الصوم جنبا أو مخالف كزوم نهي الحكم مما عدا المذكور

الآباء لكن عدل عن التعبير بالاب الى التعبير بالمولود له فنسب الولد اليه باللام للإشارة لاختصاص المولود بالوالد نسبا لان من الظاهر انه لم يرد الاختصاص عليكما قطعا فكما اختص الوالد بالمولود اختص بوجود نفقته عليه ولا يجب شرعا على الام ولا على غيره فلا يشارك الوالد في نفقة الولد أحد ويكون الولد تابما لوالده في النسب فيكون الولد قرشيا ان كان أبوه قرشيا مثلا وهكذا ولا يتبعه في الحرية ولا في الرق بدليل خاص بهما وغير ذلك من الاحكام المتعلقة كالعقل وغيره . هكذا مثل للإشارة بهذه الآية صاحب المسلم وقد رده شارحه صاحب فوائح الرحموت بان اللام موضوعة للاختصاص وقد أريد هنا الاختصاص الخاص وهو الاختصاص نسبا فالمراد بالمولود له من انتسب اليه الولد وهذا المعنى هو المقصود وان كان القصد اليه لا يجب النفقة عليه فالدلالة عليه عبارة لا اشارة نعم الدلالة على ترتب الاحكام المذكورة على ثبوت النسب اشارة اليه فافهم اه . وهي مناقشة في المثال وقد مثل صاحب المسلم بآيات منها قوله تعالى « احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم هن لباس لكم وانتم لباس لهن علم الله انكم كنتم تختانون انفسكم فتاب عليكم وعفا عنكم فالآن باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر ثم اتموا الصيام الى الليل » فهذا القول دل على جواز الاصباح جنبا للصائم فبطل قول الروافض من اصبح جنبا فقد أفطر وتقرير وجه الدلالة على المشهور ان الغاية وهي قوله « حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر » دلت على جواز الاستمتاع بالنساء الى الفجر بخلاف الاستمتاع في آخر جزء من الليل وهو يستلزم كونه جنبا في أول اجزاء الفجر وما قيل ان « حتى » غاية للاكل والشرب فيجوز ان في آخر اجزاء الليل لا الاستمتاع بالنساء فلا يجوز مردود بان ذلك مخالف لسياق الآية فانها مسوقة لنفي حرمة الاستمتاع والاكل والشرب من بعد ثلث الليل فأبيحت هذه الاشياء الثلاثة الى الفجر بعد

ويسمى دليل الخطاب « أقول المسئلة الثالثة في كيفية دلالة الخطاب على الحكم وتقديم بعض المدلولات على البعض . اعلم ان الدلالة قد تكون بالمنطوق وقد

ان كانت محرمة بعد الثلث حتى كما هي غاية للاكل والشرب هي غاية للاستمتاع بالنساء أيضا كيف وقوله تعالى « احل لكم ليلة الصيام » الآية مما هو خاص بالاستمتاع يدل على ذلك دلالة صريحة ولو تنزلنا وسألنا ما قيل فالاستمتاع مثل الاكل والشرب فاذا اجازا الى آخر أجزاء الليل جاز هو أيضا بدلالة النص على ان قوله تعالى « احل لكم ليلة الصيام الرفت الى نساءكم » يدل بعبارة على جواز الاستمتاع بهن في الليل كله فإز من حل الاصبح جنبا فان ليلة الصيام في الآية تستغرق جميع اجزاء الليل فتفيد حل استغراق أجزاءه بالرفت . ويلزم من استغراق الليل بالرفت حل الاصبح جنبا وعلى هذا لا ورود لذلك القيل أصلا لكن على هذا والذي قبله لا تكون الآية مثلا للإشارة . ودلالة النص وتسمى فحوى الخطاب ومفهوم الموافقة وهو ثبوت حكم المنطوق للمسكوت بفهم مناط الحكم لغة بان يفهم كل من يعرف اللغة على ما صرح به صاحب الكشف وصدر الشريعة وما اعترض به صاحب التلويح من أن اكثر الدلالات مما لم يتفطن لها بعض من لهم اليد الطولى في معرفة اللغة كالامام الشافعى حيث لم يفهم وجوب الكفارة بالاكل ناشىء عن عدم التدبر في الكلام لانه لم يدع ان فهم حكم المسكوت لكل من يعرف اللغة بل المدعى ان فهم المنطوق وانما منشأ الخلاف في حكم المسكوت خلفاء تحقق هذا المنطوق المفهوم لغة فيه وفي المثال المضروب يفهم كل من يعرف اللغة ان مناط سـؤال الاعرابى وجوابه صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم هو الجنابة الكاملة على الصوم لانفس القرب مع اهله فزع الامام الشافعى رحمه الله تعالى ان الجنابة الكاملة هي الافطار بالوقوع فقط وعندنا مناط الافطار صمدا . وهتك حرمة الصوم . وهى قسمان فتارة يكون المسكوت اولى بالحكم من المنطوق كقوله تعالى « ولا تقل لها أف » فانه يفهم تحريم الضرب مثلا بالاولى لان مناط النهى عن التأفيف هو الايذاء وهذا مفهوم لغة فكان منهيها عنه . ومن جزئياته الضرب ونحوه فيكون منهيها عنه ايضا بل اولى وتارة يكون

تكون بالمفهوم قال ابن الحاجب المنطوق هو ما دل عليه اللفظ في محل النطق
والمفهوم ما دل عليه اللفظ لافي محل النطق كما سيأتي بيانه الاول أن يدل اللفظ
المسكوت مساويا في الحكم للمنطوق لاننا نعلم قطعا ان كثيرا ما يفهم الحكم في
المسكوت مع عدم الاولوية لفهم المناط لغة وذلك كاثبات الكفارة بالاكل عمدا
في صوم رمضان كالجماع الذي ورد فيه ايجاب الكفارة بمحدث الاعرابي المعروف
عند الحنفية . وكايجاب الشافعي الكفارة في القتل العمد واليمين الغموس بنص
الخطأ في القتل وبنص غير الغموس في اليمين . وايجاب حد الزنا في اللواط في
غير الزوجة والائمة عند صاحبي ابي حنيفة والائمة الثلاثة بنص وجوبه في
زنا . والخلاف في هذه المسائل انما هو للخلاف في تحقق المناط في المسكوت
وانتهام حكمه من المنطوق . واما الاقتضاء فهو دلالة الكلام بطريق الازوم
على ما يتوقف عليه صدقه وصحته العقلية أو الشرعية كما مثل الاسنوي والمراد
بالزوم هنا ما هو أعم من الشرعي والعقلي البين وغير البين . ومن هذا الذي
حررناه في اصطلاح الحنفية وما قرره المصنف والاسنوي وغيرهما في اصطلاح
الشافعية تعلم ان الخلاف في تسمية كيفية الدلالة لافي نفس كيفية الدلالة ولا في
كون اللفظ في كلام الشارع يحمل اولا على المعنى الشرعي ان وجد لانه هو
المعنى الموضوع له اللفظ في اصطلاح التخاطب عند الشارع فان لم يوجد فعلى
المعنى العرفي الذي كان عند نزول الوحي لانه أيضا هو المعنى الموضوع له اللفظ
في اصطلاح التخاطب عند الشارع وغيره من اهل العرف في ذلك الزمان فان لم
يوجد فعلى اللغوي لانه هو أيضا هو المعنى الموضوع له اللفظ في اصطلاح
التخاطب عند العرب في ذلك الزمن . وبيان اختلاف الاصطلاحين ان الحنفية
جعلوا دلالة اللفظ على المعنى بنفسه لا بواسطة معنى مفهوم ولا بواسطة تصحيح
الكلام ولو التزاما متى كان المعنى مقصودا ولو تبعا عبارة النص . فعولوا في ذلك
على كون المعنى مقصودا ولو تبعا ولم يفرقوا بين كون الدلالة بطريق وضع اللفظ
للمعنى أو بطريق الالتزام . وجعلوا ما كانت الدلالة عليه بطريق الالتزام ولم
يقصد اصلا اشارة النص . وعبارة النص و اشارة النص منطوق . وما دل عليه اللفظ

منطوقه وهو المسمى بالدلالة اللفظية فيحمل أولا على الحقيقة الشرعية لان النبي صلى الله عليه وسلم بعث لبيان الشرعيات . فان لم يكن له حقيقة شرعية أو كان ولم يمكن الحمل عليها حمل على الحقيقة العرفية الموجودة في عهده عليه الصلاة والسلام لانه المتبادر الى الفهم فان تعذر حمل على الحقيقة اللفظية وهذا اذا كثر استعمال الشرعي والعرفي بحيث صار يسبق أحدهما دون اللغوي فان لم يكن فانه يكون مشتركا لا يرجح الا بقريضة قاله في المحصول . ولتأني أن يقول من القواعد المشهورة عند الفقهاء أن ما ليس له ضابط في الشرع ولا في اللغة يرجع فيه الى العرف^(١) وهذا يقتضى تأخير العرف عن اللغة فهل هو مخالف لكلام الاصوليين

بواسطة معنى مفهوم منه سموه دلالة النص وخبري النص ومفهوم موافقة ولم يجعلوه منطوقا . والافتضاء دلالة اللفظ التزاما على ما يتوقف عليه صدقه وصدخته عقلا أو شرعا سمي بالافتضاء ولم يجعلوه منطوقا ولا مفهوما وقالوا ان الشكل يدل عليها لفظ القرآن فهي دلالات لفظية عندهم . وأما الشافعية فجعلوا دلالة الافتضاء وهو ما يازم عن مفرد يتوقف عليه عقلا أو شرطانحو ارم واعتق عبدك عنى بالف من قبيل المفهوم بخلاف الحنفية كما تقدم وجعلوا ما يازم من مركب موافق من المفهوم ايضا فوافقوا الحنفية في ذلك فكانت كيفية دلالة اللفظ على الحكم عند الشافعية قسمين : منطوق ومفهوم . ويدخل في المفهوم دلالة الافتضاء ومفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة . والحنفية جعلوا كيفية دلالة اللفظ على الحكم أربعة أقسام ترجع الى ثلاثة اقسام : منطوق وهى العبارة والاشارة لان كلا منهما دلالة في محل النطق . ومفهوم موافقة وهى دلالة النص وانكروا مفهوم المخالفة . وما هو ليس واحدا منهما وهو الافتضاء فاحفظه فانك لا تجده في غير هذا الكتاب وان كان مأخوذا من كلام الفريقين لكن لم ينبه عليه أحد

(١) قال الاسنوى « ولتأني ان يقول من القواعد المشهورة عند الفقهاء ان ما ليس له ضابط في الشرع ولا في اللغة يرجع فيه الى العرف الخ » أقول قال التاج السبكي في التكملة من القواعد المشهورة على السنة الفقهاء ان ما ليس له حد

أو ليساً متواردين على محل واحد فيه نظر يحتاج الى تأمل . وذكر الآمدي في
تعارض الحقيقة الشرعية واللغوية مذاهب : أحدها هذا وصححه ابن الحاجب^(١)

في الشرع ولا في اللغة يرجع فيه الى العرف قال والدي في شرح المهذب وليس
مخالفا لما يقوله الاصوليون من ان لفظ الشارح يحمل على المعنى الشرعي ثم العرفي
ثم اللغوي قال والجمع بين الكلامين اذا تعارض معناه في العرف ومعناه في اللغة
قدمنا العرف ومراد الفقهاء اذا لم يعرف حده في اللغة فاننا نرجع فيه الى العرف
ولهذا قالوا كل ما ليس له حد في اللغة ولم يقولوا ليس له معنى فالمراد ان معناه في
اللغة لم ينصوا على حده بما يبينه فيستدل بالعرف عليه اه . ومن هذا تعلم أن
كلام الفقهاء وكلام الاصوليين ثم يتواردا على محل واحد لان كلام الفقهاء في
العرف الذي يستدل به على المعنى اللغوي الذي لم ينصوا على حده وهذا العرف
مبين للمعنى اللغوي وليس معارضا له . وكلام الاصوليين فيما اذا تعارض المعنى
العرفي الذي له حد مع المعنى اللغوي الذي له حد فلا مخالفة بين الكلامين

(١) قال الاسنوي « أحدها هذا وصححه ابن الحاجب » وهو مذهب الحنفية
لان المعنى الشرعي الحقيقي هو الذي وضع له اللفظ في اصطلاح تخاطب الشرع
فيتعين حمل اللفظ عليه لان ما عداه مجاز والحقيقة مقدمة على المجاز اتفاقا فلا
وجه للقول بالاجمال ولا القول بالتفصيل بين الاثبات والنهي بكونه في النهي
جملا كما يقول الغزالي او انه يحمل على اللغوي كما اختاره الآمدي . وفرع على
ذلك الحنفية ان النهي عن الشرعيات كالصوم في يوم النحر والصلاة في الاوقات
المنهى عن الصلاة فيها وعن الطلاق في الحيض ونحو ذلك يقتضى ان المنهى عنه
هو الحقيقة الشرعية فالتم تحقق تلك الحقيقة لا يكون الا في بها آتيا بالمنهى
عنه فلا يأثم مثلا اذا قلنا ان الصوم المنهى عنه في يوم النحر لا يقع صحيحا وصوما
شرعيا بل هو صوم لغوي فلما ذا يأثم حينئذ . وكذلك اذا لم تصح الصلاة في
الاقوات المنهية وتقع شرعية وقلنا ان المنهى عنه الصلاة اللغوي فما ذا يأثم فان
الفاسد منها محرم في كل الاوقات وكذلك الطلاق اذا لم يقع في الحيض فباي شيء
يأثم وليس من المعقول انه يأثم بمجرد التلفظ بالطلاق والقول بان جملة على

والثاني يكون مجحولا والثالث قاله الغزالي ان ورد في الاثبات حمل على الشرعي كقوله عليه الصلاة والسلام انى اذن أصوم فانه اذا حمل على الشرعي دل على صحة الصوم بنية من النهار وان ورد في النهي كان مجحولا كنهيه عليه الصلاة والسلام عن صوم يوم النحر فانه لو حمل على الشرعي دل على صحته لاستحالة النهي عما لا يتصور وقوعه بخلاف ما اذا حمل على اللغوي قال الأمدى والمختار انه ان ورد في الاثبات حمل على الشرعي لانه مبعوث لبيان الشرعيات وان ورد في النهي حمل على اللغوي لما قلناه من أن جملة على الشرعي يستلزم صحة بيع الحجر ونحوه ولا فائول به وما ذكره من أن النهي يستلزم الصحة قد أنكره بعد ذلك وضمنا قائله فان تعذرت الحقائق الثلاث حمل على المعنى المجازى صوتاً للكلام عن الاهمال ويكون الترتيب في مجازات هذه الحقائق كالترتيب المذكور في الحقائق . الثاني أن يدل الخطاب على الحكم بالمفهوم وهو المسمى بالدلالة المعنوية والدلالة الالتزامية فتارة يكون اللازم مستفاداً من معانى الالفاظ المفردة

الشرعي يستلزم صحة بيع الحجر ونحوه ولا قائل به اه . فغير مسلم عند الحنفية فقالوا ان المنهى عنه ان كان شرعياً فالنهي عنه يقتضى صحته باصله دون وصفه وهو ما يمسى عندهم بالفساد وان كان حسياً اقتضى فساده اصلاً ووصفاً وهو البطلان والشرعي عندهم ماله حقيقة اعتبرها الشارع لما هو شارع ورتب عليها احكاماً مخصوصة كالصلاة والصوم والنكاح والبيع وغير ذلك . وغير الشرعي ما ليس كذلك وهذا لا يكون النهي عنه الا لعينه ولذلك قالوا ان المنهى عنه لعينه لا يكون شرعياً . والشرعي الذى تعلق به النهي ليس منهياً عنه لعينه بل لوصف أو مجاور والنهي عن بيع الحجر انما هو للخلل في الركن فهو راجع للذات فكان باطلاً فبيعهما ليس شرعياً لان البيع شرعاً هو مبادلة المال بالمال والحجر في حق المسلم ليس بمال اصلاً فحمل اللفظ في كلام الشارع على معناه الشرعي في النهي لا يستلزم صحة بيع الحجر ونحوه مما ليس بمال ومن أنكر ان النهي عن الشرعيات يستلزم صحتها فهو محجوج بما ذكرنا . واما في الاثبات فالحمل على المعنى الشرعي ظاهر

وذلك بأن يكون شرطا للمعنى المدلول عليه بالمطابقة^(١) ونارة يكون مستفادا من التركيب وذلك بأن لا يكون شرطا للمعنى المطابق بل تابعا له فاللازم عن المفرد قد يكون العقل يقتضيه كقوله ارم فانه يستلزم الامر بتحصيل القوس والمرمى لان العتق يحيل الرمي بدونهما وقد يكون هو الشرع كقوله أعتق عبدك عنى^(٢) فانه يستلزم سؤال تملكه حتى اذا أعتقه تبينا دخوله في ملكه لان العتق شرطا لا يكون الا في مملوك وقد مثل في الحصول له بمنال فاسد فعدل عنه صاحب الحاصل والمصنف وهذا القسم وهو اللازم عن المفرد يسمى الاقتضاء أى الخطاب يقتضيه . وأما اللازم عن المركب فهو على قسمين : أحدهما أن يكون موافقا

(١) قال الاسنوى « والدلالة الالتزامية فتارة يكون اللازم مستفادا من معانى الالفاظ المفردة وذلك بان يكون شرطا للمعنى المدلول عليه بالمطابقة » أقول قد علمت ان هذه الدلالة الالتزامية ان كانت مقصودة ولوتبعها كانت عبارة نص عند الحنفية . وان لم تكن مقصودة اصلا وهى دلالة اللفظ الدال على موجب الواجب المطابق على وجوب قدمه وجوده فانها ليست مقصودة اصلا من اللفظ ولكن لما توقف الامتثال عليها لتوقف وجود الواجب المطلق على وجودها كان وجوبه مستلزما لوجوبها تبعاً وان لم تكن مقصودة من اللفظ ومن هذا تعلم ان كون اللازم شرطا ليس بقييد بل مثله السبب وكلاهما أعم من العقلي والعمادي والشرعي فهذه الدلالة سماها الحنفية اشارة النص والشافعية يسمونه بالمتقضى عقلا مطلقا سواء قصد اللازم بالتبع أو لم يقصد اصلا اما اذا قصد اولا وبالذات كان هو المعنى المطابق وكان اللفظ مجازا فيه كما ان الحنفية قد جعلوا الدلالة الالتزامية من المنطوق والمصنف جعلها من المفهوم وسيأتى الكلام عليه

(٢) قال الاسنوى « وقد يكون هو الشرع كقوله أعتق الخ » هذا قد اتفق الحنفية والشافعية على تسميته بالمتقضى . وفي التلويح ما يفيد ان المتقضى عند الشافعي هو اللفظ المقدر وعند أبي حنيفة هو المعنى ولذلك كان المتقضى قابلا للتخصيص عند الشافعي دون أبي حنيفة لان اللفظ بعرضة العموم والخصوص بخلافه على القول بأنه المعنى

للمنطوق في الايجاب والسلب ويسمى غوى الخطاب أى معناه كما قال الجوهري قال وهو عمد ويقصر ويسمى أيضا تنبيه الخطاب ومفهوم الموافقة كقوله تعالى فلا تقل لها أف فإنه يدل أيضا على تحريم الضرب من باب الاولى فتحريم الضرب استفدناه من التركيب لان مجرد التأنيف لا يدل على تحريم الضرب ولا على اباحته بخلاف مجرد الرمي فإنه يتوقف على القوس وكقوله تعالى أحل لكم ليلة الصيام الى آخر الآية فإنه يدل بمنطوقه على جواز المباشرة الى الصبح وبازم منه صحة الصوم جنبا وهو ما بين الفجر الى الغسل اذ لو لم يكن كذلك لكان مقدارا للغسل مستثنى من جواز المباشرة ومثل المصنف بمثلين اشارة الى معنيين أحدهما أن مفهوم الموافقة قد يكون أولى بالحكم من المنطوق كالمثال الاول وقد يكون مساويا كالمثال الثانى خلافا لابن الحاجب في اشتراطه الاولوية . الثانى مقاله الامام فى الحصول وهو أن اللازم قد يكون من مكملات المعنى المنطوق كما فى المثال الاول وقد لا يكون كالثانى ثم قال والتمثيل بالتأنيف مبنى على أن تحريم الضرب ليس من باب القياس وعلى هذا فتمثيل المصنف به مناقض لما صححه فى كتاب القياس ^(١) فافهمه . وقد جعل ابن الحاجب دلالة الاقتضاء وجواز المباشرة الى

(١) قال الاسنوى « والتمثيل بالتأنيف مبنى على ان تحريم الضرب ليس من باب القياس وعلى هذا فتمثيل المصنف به مناقض لما صححه فى كتاب القياس الخ » أقول هذه المسئلة خلافية فقال كثير من العلماء منهم الحنفية ان الموافقة مفهوم لامنطوق ولا قياس وهو ظاهر كلام التاج السبكي فى جمع الجوامع وهؤلاء جعلوا الثابت بها مثل الثابت بالمنطوق لاستنادها الى المعنى المفهوم من النظم لغة بطريق الانتقال من الادنى الى الاعلى أو من احد المتساويين الى الآخر فهى دلالة فوق الدلالة القياسية وهى قطعية كالدلالة على المنطوق وعلى ان لا مفهوم ادون وذلك لانهم لما جعلوا الدلالة على المفهوم دلالة على الحكم فى شىء لمعنى فيه يفهم لغة ان الحكم فى المنطوق لاجله اى يفهم كل من يعرف اللغة أى وضع ذلك اللفظ لمعناه ان الحكم فى المنطوق لاجله وبناء على ذلك قالوا ان الثابت بالمفهوم مثل الثابت بالمنطوق فى كونه قطعيًا مستندا الى النظم

الصحيح من دلالة المنطوق قال ولكنه منطوق غير صريح بل لازم للفظ وجعل
المصنف ذلك من المفهوم كما تقدم ولم يجعله الآمدي من المنطوق ولا من

لاستناده الى المعنى المفهوم من النظم لغة فهو فوق الثابت بالقياس لان المعنى
الذى يفهم ان الحكم فى المنطوق لاجله يدرك فى انقياس بالرأى والاجتهاد وفى
المفهوم باللغة الموضوع لافادة المعانى كما فى التوضيح والتلويح فلا يتأتى ان
يكون ذلك المعنى فى المنطوق قطعيا وفى المفهوم ظنيا حتى يكون ادون بل المفهوم
والمنطوق سواء . وقال الشافعى وامام الحرمين والامام الرازى الدلالة على
الموافقة بطريق القياس الاولى او المساوى المسمى بالجلى وقيل الدلالة عليه لفظية
لادخل للقياس فيها لفهمه من غير اعتبار قياس . فقال الغزالى والآمدي من
اصحاب هذا القيل فهمت عن السياق والقرائن وهى مجازية من اطلاق الاخص
على الاعم فاطلق المنع من التأفيف وأريد المنع من الايذاء . والمنع من اكل مال
اليتيم وأريد المنع من اتلافه . وقال فريق آخر من اصحاب هذا القيل نقل
اللفظ للدلالة على الاعم عرفا بدلا عن الدلالة على الاخص لغة لكن القول بانه
مجاز لا دليل عليه بل الدليل على خلافه اما اولاه فلانه متى امكنت الحقيقة فلا
يعدل الى المجاز وهى ممكنة هنا كما تقدم بيانه واما ثانيا فلان المتبادر لفهم فى
مقام التخاطب من الآيتين هو النهى عن التأفيف والتواعد على اكل مال اليتيم
وهو من امارات الحقيقة وما جملوه معنى مجازيا مفهوما من عرض الكلام وناحيته
ولا يلزم من ذلك ان يكون مجازا لعدم استعمال اللفظ فيه . قال الجلال المحلى
ومنه من جملة تارة مفهوم ما واخرى قياسا كالبعضاوى فقال الصنفى الهندى لاتنافية
بينهما لان المفهوم مسكوت والقياس الحاق مسكوت بمنطوق وقال المصنف يعنى
التاج السبكى وقد يقال بينهما تناف لان المفهوم مدلول للفظ والمقيس غير مدلول
له اه . ولعل مراد الصنفى الهندى بقوله الحاق مسكوت الح تعديدا للحكم اليه
باعتبار وصف مناسب وان كان ذلك الوصف المناسب هنا شرطا لتناوله لغة لانه
يثبت به الحكم حتى يكون قياسا شرعيا كما فى العضد . فعنى كونه مسكوتا انه
غير منطوق به وان دل عليه اللفظ بواسطة العلة المناسبة . وحاصل الكلام انه

المفهوم بل قسيما لها وكلام الامام هنا ليس فيه تصريح بشيء * القسم الثاني أن يكون مخالفا للمنطوق^(١) ويسمى دليل الخطاب ولحن الخطاب ومفهوم المخالفة وذلك كمفهوم الصفة ومفهوم الشرط ومفهوم الغاية ومفهوم المدد وقد ذكر المصنف جميع ذلك عقب هذه المسئلة الا الغاية فانه أخرها الى التخصيص وأهمل التصريح هنا بأمور بعضها يأتي في كلامه وبعضها أذكره ان شاء الله تعالى

قال « الرابعة * تعليق الحكم بالاسم لا يدل على نفيه عن غيره^(٢) والا لما

حينئذ شبهه بالقياس الشرعي في وجود الالحاق في كل وان اختلفت جهته وهل لوجود هذا الالحاق يسمى قياسا ويطلق عليه اسمه أولا فهو لفظي راجع للتسمية هكذا ينبغي ان يحقق هذا الكلام . وبه يندفع قول المصنف وقد يقال الخ وقول ذلك المصنف والمقيس غير مدلول له لان شرط القياس ان لا يتناول حكم الاصل الفرع واذا كان كذلك فلا يكون المفهوم قياسا للزوم التناقض لانه يكون مدلولاً للفظ وغير مدلول وقد عرفت ان معنى كونه قياسا انه تعدى فيه الحكم باعتبار معنى مناسب لسكن ذلك المعنى شرط للتعدى لغة أى تناول اللفظ له لغة لانه ثبت به الحكم كذا يؤخذ من تقرير شيخنا الشريفي على جمع الجوامع وبه يندفع ما اعترض به الاسنوي . ومنه تعلم أيضا وجه قول الاسنوي انه لا من المنطوق ولا من المفهوم لانه باعتبار تناول اللفظ له لغة يشبه المنطوق وباعتبار ذلك تناول بواسطة معنى مناسب هو شرط للتعدى لغة يشبه المفهوم فكانه واسطة بينهما فاعتبره قسيما لها

(١) قال الاسنوي « القسم الثاني ان يكون مخالفا للخ » قد خالف الحنفية

في ذلك والكلام عليه يأتي في المسئلة الآتية

(٢) قال المصنف « الرابعة تعليق الحكم الخ » اعلم ان الحنفية والشافعية

لم يختلفوا على ماهو الحق في ان مفهوم اللقب ليس بحجة وانما الخلاف بينهم في مفهوم الصفة والشرط ونحو ذلك ومرادهم بالصفة لفظ مقيد لا آخر ليس بشرط ولا استثناء ولا غاية لا مجرد النعت بدليل انهم ادرجوا في الصفة العدد والظرف مثلا كما ان محل النزاع في الدلالة لغة . يفتى ان القائلين بحجية مفهوم المخالفة

جاز القياس خلافاً لابي بكر الدقاق وباحدى صفتى الذات مثل في سائمة الغنم الزكاة يدل ما لم يظهر للتخصيص فائدة أخرى خلافاً لابي حنيفة وابن سريج والقاضى وامام الحرمين والغزالي . لنا أنه المتبادر من قوله عليه الصلاة والسلام . مظل الغنى ظلم ومن قولهم الميت اليهودى لا يبصر وأن ظاهر التخصيص يستدعى فائدة وتخصيص الحكم فائدة وغيرها منتف بالاصل فتعين وان الترتيب يشعر بالعملية كما ستعرفه والاصل ينفي علة أخرى فينتفى بانتفاءها . قيل لو دل لدل امامطابقة أو التزاما . قلنا دل التزاما لما ثبت أن الترتيب يدل على العلية وانتفاء العلة يستلزم انتفاء معلولها المساوى . قيل ولا تقبلوا أولادكم خشية املاق ليس كذلك . قلنا غير المدعى « أقول شرع المصنف في ذكر مفاهيم المخالفة فبدأ بمفهوم اللقب فتقول تعلق الحكم أى طلبا كان أو خيرا بالاسم أى وما فى معناه كاللقب والكنية لا يدل على نفيه عن غيره كقول القائل زيد قائم فإنه لا يدل على نفي القيام عن غير زيد وهذا هو الصحيح عند الامام الأمدى وأتباعهما ونقله امام الحرمين في

فأقول ان التركيب الذى اشتمل على الصفة ونحوها موضوع للمفهوم عند عدم فائدة اخرى . وعند القائلين بعدم الحجية ليس بموضوع لما ذكر وقد يعبر الخلاف فيقال انه موضوع لغة أو مستعمل استعمالا شائعا . ومن نفي حجيته الحنفية . واستدلوا على ذلك اولا بان دلالة مفهوم المخالفة نظرية مجهولة ابدا ولا شىء من دلالة اللغة كذلك ضرورة فلا شىء من دلالة المفهوم المخالف دلالة لغة . اما المقدمة الاولى فلانها باتفاق الفريقين موقوفة على عدم فائدة اخرى وهو مجهول ابدا فان الفوائد عددها غير معلوم حتى يعلم انتفاؤها سيما فى كلام الشارع فان العقول تعجز عن فوائده . فان قيل ربما يظن عدم الفائدة فيظن بالمفهوم وهذا كاف ولا حاجة لنا بالقطع فاننا لا ندعى القطع بالمفهوم . قلنا ظن عدم فائدة اخرى بل ظن المفهوم من الفوائد فيجب انتفاؤه فيبقى مجهولا بل ينتفى المفهوم من الاصل . وقد اعترض عليه في مسلم الثبوت بما توضيحه الظن قد يلاحظ قصدا كما اذا اقتضى الحال ان يذكر المتكلم كلاما موها للتخصيص والقصير ولم يكن ذلك مراده فلا دلالة على نفي الحكم عما عداه بل انما الغرض الايهام

البرهان عن نص الشافعي واحتج المصنف بانه لودل على تقيمه عن غيره لاستدباب القياس وبيانه ان تحريم الربا مثلا في القمع يدل على هذا التقدير على اباحته في كل ماعداه ماعوما كان أو غيره فلا يقاس الحمص عليه لان القياس على خلاف الدليل باطل وهذا الدليل ضعيف لامرین أحدهما أن المفهوم على تقدير كونه حجة يدل على الاباحة في كل ماعدا البر والقياس انما يدل على التحريم في الافراد التي شاركت المنصوص عليه في العلة وهي المطاعم دون غيرها كالنحاس والرصاص فغاية ما يلزم من الأخذ بالقياس أن يكون مخصصا للمفهوم وتخصيص عموم المنطوق بالقياس جائز كما سيأتي فتخصيص عموم المفهوم به أولى . الثاني ما ذكره الآمدى وهو انه انما يؤدي الى ابطال القياس أن لو كان النص دالا عليه بمنطوقه وليس كذلك بل انما دل عليه بمفهومه والقياس راجح على هذا النوع من المفهوم وغاية

فقط وقد يلاحظ الظن تبعا بان يتكلم لافادة حكم من غير قصد الى فائدة اخرى فيظن عدم الفائدة والفائدة المنفية الاول وان شرط للمفهوم الثاني . وقد أجاب صاحب فوائح الرحموت فقال ولك أن تجيب عن أصل اليراد بانه لا يمكن الظن بفقدان الفائدة فان الفوائد غير محصورة في عدد ولو ظنا حتى يعلم الانتفاء أو يظن ثم هي لكثرتها لا يتحقق مادة ينتفي فيها الجميع بأسرها الا نادرا اذ لا اقل من ان الفائدة التعبير عن المحكوم عليه بالموصوف بالصفة وجمله عنوانا له كما في التعبير باللقب وعلى هذا يندفع ما يورد ان مقصودهم ان الكلام موضوع لنهي الحكم عن المسكوت والفوائد الاخرى صارفة عنه فاذا لم تظهر فائدة اخرى يظن به كما في سائر الحقائق فلا يضر عدم معرفة انحصار الفوائد . وذلك لان فائدة التعبير عن المحكوم عليه ومتعلقاته لا يخلو عنها تركيب فوجود الصارف لازم فلا دلالة على انتفاء الحكم اصلا فتدبر اه . واستدلوا ثانيا بان ترك المسكوت محلا للاستدلال بالاصل أو محلا للاجتهاد والنظر بالقياس الى المنطوق أو الى غيره فائدة لازمة لا يخلو الموصوف بالصفة منها وثبوت مفهوم المخالفة متوقف على عدم الفوائد بأسرها اتفاقا فلا يثبت المفهوم اصلا . فان قيل مراد القائل بهذا المفهوم انه ثابت ومدلوله للكلام مالم يظهر صارف من الفوائد فاحتمال الفوائد

ذلك انهما دليلان تعارضا لان كلامهما دل على عكس ما دل عليه الآخر كالخص في
 مثالنا اباحه المفهوم وحرمة القياس وحكم المتعارضين تنديم الراجح منهما وذهب
 أبو بكر الدقاق من الشافعية الى انه حجة وكذلك الحنابلة كما قاله في الاحكام واحتجوا
 بان التخصيص لا بد له من فائدة وجوابه ان غرض الاخبار عنه دون غيره فائدة
 ومربى في بعض التعاليق أن الدقاق وقع له ذلك في مجلس النظر ببغداد فأزم
 الكفر اذا قال محمد رسول الله لنفي رسالة عيسى وغيره فوقف . وحكى ابن برهان
 في الوجيز قولاً ثالثاً أنه حجة في أسماء الانواع كالغنم دون أسماء الاشخاص كزيد
 وقوله « وباحدي صفى الذات » أى وتعليق الحكم بصفة من صفات الذات يدل
 على نفي الحكم عن الذات عند انتفاء تلك الصفة كقوله صلى الله عليه وسلم في
 سائمة الغنم الزكاة فان الغنم اسم ذات ولها صفتان السوم والعلف وقد علق
 الوجوب على احدى صفتيها وهو السوم فيبدل ذلك على عدم الوجوب في المملوفة
 لكن الصحيح في الحصول وغيره أنه انما يدل على النفي في ذلك الجنس وهو

الاخري احتمال الصوارف واحتمالها لا يضر في الظن . قلنا هذا غير واف فانه لو
 سلم ان مقصودهم ذلك مع أن عباراتهم تبني عنه فالقوائد الاخرى اذا تحققت لم
 يتحقق المفهوم فان الحقيقة لا تتحقق عند وجود الصوارف عنها والقوائد المذكورة
 لا يخلو كلام ما عن واحد منها فلا يخلو كلام ما عن الصوارف عن الحقيقة فلا تتحقق
 اصلا فافهم ولا تزل فانه مزلة . واستدلوا ثالثاً بانه لو ثبت المفهوم لثبت في الخبر
 لان العلة الحذر عن عدم الفائدة وهو مشترك بينهما والتالى باطل لانه لو قال في
 الشام الغنم السائمة لم يدل على عدم المملوفة فيها ضرورة والتزامه مكابرة كذا في
 شرح المختصر لكن قد التزمه بعضهم حتى قال التفتازانى والحق عدم الفرق بين
 الخبر والانشاء . قال صاحب فوائج الرحموت والحق انه لا مكابرة فيه فان مدلول
 هذا الكلام ليس في الشام المملوفة الا أن يمنع منه مانع خارجي كالعلم بوجود
 المملوفة فيه وهذا صارف لا يضر في دلالة نفس الكلام . ثم ادعاء الاجماع على
 عدم المفهوم في الخبر لوصح تم الكلام . واجيب بان في الخبر لا يازم من عدم
 الاخبار عدم الحكم خارجا وغاية ما فيه انه يازم عدم الاخبار عن حال المسكوت

الغنم في مثالنا وقيل يدل على نفي الزكاة عن المملوكة في جميع الاجناس نظراً الى أن العلف مانع والسوم مقتض وقد وجد وهذا كله اذا لم يظهر لتخصيص تلك الصفة بالذكر فائدة اخرى غير نفي الحكم عما عدا الوصف المذكور فان ظهرت له فائدة فلا يدل على النفي فمن الفائدة ان يكون جوابا لمن سأل عن سائمة الغنم فان ذكر السوم والحالة هذه يكون للمطابقة أو يكون السوم هو الغالب فان ذكره انما هو لاجل غلبة حضوره في ذهنه هذا هو المعروف ونقله امام الحرمين في البرهان عن الشافعي ثم خالفه وقال ان الغلبة لا تدفع كونه حجة وهذا الذي اختاره المصنف نقله الامام والآمدى وأتباعهما عن الشافعي والاشعري وجماعة وذهب أبو حنيفة والقاضي أبو بكر الباقلاني وابن سريج والغزالي الى انه ليس بحجة واختاره الآمدى والامام نجر الدين في المحصول والمنتخب وقال في المعالم المختار انه يدل عرفاً لا لغة ولم يصحح ابن الحاجب شيئاً ونقل الامام نجر الدين عن امام الحرمين أنه ليس بحجة وتبعه المصنف عليه وهو غلط فقد نص في البرهان على أنه حجة وجعله أقوى من مفهوم الشرط ومثل بالسائمة ومطل الغني كما مثل

فلا يلزم عدم الحكم فيه في الخارج اذ لا دخل للاخبار في ثبوت الحكم او انتفائه في الخارج بخلاف الحكم الشرعي الثابت بالانشاء فانه لا خارج له فوجوب الزكاة هو قوله اوجبت اذا انتفى القول الذي هو الانشاء انتفى الوجوب لانه هو المثبت وقد انتفى في المسكوت القول فانتهى الحكم فانضح الفرق بين الخبر والانشاء فالملازمة ممنوعة قال ابن الحاجب وهو دقيق . ورد بأنه قول ينفي المفهوم وانه مسكوت عنه لا كونه محكوماً بنقيض الحكم لان حاصله عدم التعرض للحكم لغة وانما يلزم الانتفاء لانتهاء المثبت وبه يقول الحنفية ومذهبهم فانه قول ببقاء المسكوت على الاصل فافهم فانه ظاهر جداً وقد استدل في مسلم الثبوت باربعة ادلة اخرى واطال فيها هو وشراحه فارجم اليها تردد علماء . وعلى كل حال فالذي استقر عليه رأيه ورأى شراحه ترجيح مذهب الحنفية ومن معهم ولذلك قال في أول كلامه ونهاه الحنفية والقاضي أبو بكر والغزالي والمعتزلة وهو المختار

المصنف قال إلا أن تكون الصفة لا مناسبة فيها كقولنا الابيض يشمع اذا أكل فانه كاللقب في عدم الدلالة ثم ذكر في آخر المسئلة التي بعدها مثله أيضا فقال واعتبر الشافعي الصفة ولم يفصل وأستقر رأى على الحاق ما لا يناسب منها باللقب لاجرم ان ابن الحاجب نقل عنه أنه يدل ولا يمكن حمل كلام المصنف في النقل عن امام الحرمين على ما لا يناسب لانه نقل الخلاف عنه في مثل سائمة الغنم مع أنه مناسب وقوله «لنا» أى الدليل على انه حجة ثلاثة أوجه الاول أن المتبادر الى الفهم من قوله صلى الله عليه وسلم مظل الغنى ظلم ان مظل الفقير ليس بظلم^(١) واذا ثبت ذلك في العرف ثبت أيضا في اللغة لان الاصل عدم النقل لاسباب

(١) قال الاسنوى « الدليل على انه حجة ثلاثة اوجه : الاول ان المتبادر الى الفهم من قوله صلى الله عليه وسلم مظل الغنى ظلم ان مظل الفقير ليس بظلم الخ » أقول قد روى الامام احمد أيضا قوله صلى الله عليه « لى الواجد يحل عرضه وعقوبته » وقالوا فهم منه ان لى غير الواجد لا يحل عرضه وعقوبته وضح فهم ذلك عن أبى عبيد القاسم بن سلام في المشهور وفي البدائع ابو عبيدة بالهاء وهو معمر بن المثنى قيل صرح به امام الحرمين وقال في شرح الشرح القول ما قال الامام وقيل لا تنافى لجواز فهم كليهما فنقل الامام عن واحد وفي المشهور عن الآخر كما صح فهمه ما ذكر من الحديث الذى ذكره الاسنوى وكذا صح فهم ذلك عن الشافعي رحمه الله وكل من هؤلاء عالم باللغة فالقول ما قالوا . واجاب المانعون ومنهم الحنفية اولا بان الفهم من المثال الجزئى لا يصح القاعدة السكينة فلعل فهم ما ذكر من هؤلاء في هذا المثال الجزئى لان الوصف مشعر بالعلية والاصل عدم علة اخرى فعلة حل العقوبة الوجدان وكذا علة الظلم الغنى فبانتمقائه ينتهى الحكم وليس هذا باللغة وذلك ان تقول ان ابدء المسلم كان حراما بالنصوص القاطعة بحديث المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده رواه الشيخان وغيرها . وانما اجيز الابداء في المديون الواجد دفعا لظلمه ووصولا الى حقه وفي غيره لا ظلم منه لعدم التعدى ولا وصول الى الحق فبقى على اصل الحرمة وعلم بهذا الاصل ان تخصيص الواجد والغنى لاذ الفقير حكمه بخلاف ذلك لان التوصيف

وقد صرح به في هذا الحديث ابو عبيدة وهو من ائمة اللغة المرجوع اليهم وكذلك ايضا
 يقبدر الى الفهم من قولهم الميت اليهودي لا يبصر أن غيره يبصر ، ولهذا

يدل على نفى الحكم لكن أتباع الشافعي رحمه الله تعالى نقلوا عنه اتفهام المفهوم
 لاجل الوصف فلا تمتشى هذه الوجوه من قبله . والقول بان ما قاله المانعون
 من هذه الوجوه مجرد تجويز لا يقدرح في الاستدلال لان الظاهر فهم هؤلاء
 الائمة المفهوم من التوصيف ممنوع كيف لا يكون ممنوعا وقيام احتمال الخلاف
 يقدم الحجة عن الحجية وظهور الفهم من التوصيف ممنوع لا بد له من دليل على
 ان فهم هؤلاء ماذ ذكر قد عورض بما صحح عن الاخفش من الاخافش الثلاثة أبي
 الخطاب عبد الحميد بن عبد المجيد شيخ سيديويه وأبي الحسن سعيد بن مسعدة
 صاحب سيديويه . وأبي الحسن علي بن سليمان صاحب ثعلب والمبرد وكل منهم امام
 في اللغة . والامام محمد بن الحسن الشيباني انه لا مفهوم للصفة . وهما امامان في
 العربية فاذا كان قول هذين الامامين معارضا لفهم أولئك فلا حجة في فهم أولئك
 ولو ادعى السليقة في أبي عبيد والشافعي أو العلم البالغ للعربية وقوة صحة النقل
 عنهما فالشيباني الامام كذلك في السليقة والعلم والنقل عنه قوى أصبح متواترا
 لكثرة أتباعه بل الامام محمد بن الحسن اولي لتقدم زمانه عليهما فان الامام محمدا
 ولد سنة ١٣٢ وتوفي سنة ١٨٩ والشافعي ولد سنة ١٥٠ وتوفي سنة ٢٠٤ وقيل
 انه ولد سنة ١٥٢ وتوفي ابو عبيد سنة ٢٢٤ عن سبع وستين او ثلاث وسبعين
 سنة كذا في التيسير . وفي تاريخ ابن خلكان قاله البخاري وقيل سنة ٢٢٢ وقيل
 سنة ٢٢٣ وأبو عبيدة معمر بن المثنى توفي سنة تسع أو احدى عشرة او ثلاث
 عشرة ومائتين ثم لو كان الذي فهم هو أبو عبيدة معمر بن المثنى فاي نسبة له مع
 الامام محمد ولا ريب لاحد ان افضل للمتقدم لعدم اختلاط لغة العرب في الزمن
 المتقدم وأيضا لو سلمنا ان هؤلاء الائمة فهموا ماذ ذكر فاي حجة فيه ما لم يثبت
 الاجماع فدل هؤلاء انما فهموا بناء على ما ذهبوا اليه من القول بالمفهوم والقول
 بان المثبت مقدم على النافي فقول أبي عبيد والشافعي اولي من قول الامام محمد
 والاخفش قد رده في مسلم الثبوت . ومن هذا تعلم ان الحنفية لا يسلّمون ما قاله

يسخرون من هذا الكلام ويضحكون منه . الثاني أن تخصيص الوصف بالذكر يستدعي فائدة^(١) لأن تخصيص آحاد البلغاء يستدعي ذلك فالشارع أولى وتخصيص الاسنوى من أن المتبادر للفهم من الحديث الذي ذكره ان مطل التفسير ليس بظلم وعلى فرض فليس التبادر من الوصف بل من خارج وهو ان ايذاء المسلم محرم ولذا لا يسهون انه يتبادر الى الفهم من قولهم الميت اليهودي لا يبصر ان غيره يبصر وعلى فرض التبادر فهو من القرائن لا من الوصف

(١) قال الاسنوى «الثاني ان تخصيص الوصف بالذكر يستدعي فائدة الى آخره» وأجاب الحنفية ومن وافقهم عن هذا الوجه أولا بأن هذا الدليل لا يفيد الدلالة لغة ومحل النزاع ومدعى القائل بالمفهوم ذلك اذ رب شيء لا يجوز بلاغة ويجوز لغة فلا تقريب والغرض من قولنا رب شيء لا يجوز بلاغة ويجوز لغة التنبيه على فساد ما صورته المستدل بان دليلكم فاسد لانه لو سلم مقدماته لا ينتج مدعاكم وليس الغرض اننا نسلم الدلالة بلاغة واتخاذها مذهبا حتى يرد ان هذا القدر يكفي لاستنباط الاحكام الشرعية من الكتاب والسنة لانهما في أعلى درجات البلاغة فثبت المفهوم فيه . وثانيا بان هذا النحو من الاستدلال اثبات الوضع بالفائدة وهو غير جائز وبهذا يندفع أيضا ما قالوه ان فيه تكثير الفائدة لافادة الحكمين فهذا أولى مما فيه قلة الفائدة وافادة حكم واحد ووجه الاندفاع ان هذا أيضا اثبات اللغة بالفائدة وأما ما قيل بان هذا ليس استدلالا بالفائدة بل بالاستقراء عنهم ان كل ما لا فائدة سواه تعين بالارادة ومن جملة المفهوم فهو ممنوع بأنه ادعاء من غير دليل كيف وقد مر النبي عن المهرة وتفصيل ذلك أنهم ان أرادوا أن الاستقراء دل على أن المفهوم يراد عند عدم ظهور الصارف وهو الفائدة الاخرى ففيه مع لزوم استدراك حديث الخلو عن الفائدة منع هذا الاستقراء كيف لا وثبوت مادة لم يظهر فيها فائدة اخرى مشكل بل عسى أن لا يوجد وأقل الفوائد التمييز عما قصد الحكم عليه ثم الاستقراء انما يدل على أن ههنا حكما في المسكوت مخالفا لما في المنطوق وأما ان هذا من مدلولات اللفظ فكلا كيف والمفهوم في الاكثر يكون مطابقا للعدم الاصلى فلا بد من دليل زائد

الحكم به فائدة محققة والاصل عدم غيرها من الفوائد فان الكلام فيما اذا لم يظهر للتخصيص فائدة أخرى كما تقدم فتعين ما قلناه وهو تخصيص الحكم .

على كونه مدلولاً . ثم ان المفهوم وغيره من الفوائد متساوية في الاتهام والاستقراء ان دل فيدل على انهما الفوائد كلها في مواد جزئية فجعل احداها مدلول اللفظ والاخرى صارفة تحكم محض . وما يقال الاستقراء دل على انه مهما كان في الكلام قيد زائد يكون محطاً للحكم ومطمح النظر كما حكى عن عبد القاهر فاذا اتقى القيد انتفى الحكم . والصفة أيضاً قيد زائد . فجوابه سلمنا ان القيد محط الحكم لكن لا يلزم من انتفائه انتفاء الحكم بل انتفاؤه من جهة المتكلم فقط فيلزم السكوت في غيره ولعله هو مراد عبد القاهر ولو أريد أن القيد محط الحكم في الواقع بحيث ينتفى بانتفائه ويكون قصد المتكلم الى هذا الانتفاء فالاستقراء ممنوع ولا حجة في حسابان عبد القاهر فان عدم الاتهام مع سماع التركيبات قد ثبت من المهرة الذين لا اعتداد في مقابلتهم بامثال عبد القاهر واما فهم بعض المهرة مثلهم لو ثبت عنهم فانما هو في امثلة جزئية لا تثبت قانوناً كلياً فلا حجة فيه . وان أرادوا به ان الاستقراء دل على أن لا بد للكلام من فائدة ما واذا انتفى سوى المفهوم تعين فان اريد أن الكلام موضوع لكل فائدة فائدة على طريق الاشتراك اللفظي فيحتاج في تعيين كل فائدة الى قرينة ويكون الكلام مجعلاً عند عدم قرينة واحدة منها أو عند قرينة أكثر من واحدة وذلكما يخلو الكلام عنه . وان أريد انه موضوع لمطلق الفائدة بالاشتراك المعنوي فلا دلالة له على المفهوم اذ لا دلالة للعام على الاخص فانهم واستقيم فقد بان لك باتم وجه ان الحجة منقطعة لا تصلح للحجة . وثالثاً بان الخلو من الفوائد ممتنع اذ الاشمار بالعلية وغيره مما مر من الاستدلال بالاصل واخفاء حال المسكوت وتركه محلاً للاجتهد وغير ذلك من الفوائد فلا يلزم من انتفاء المفهوم انتفاء الفوائد مطلقاً . ورابعاً النقض بمفهوم اللقب فان دليلهم في الصفة جار فيه أيضاً وما قالوا ان التعبير باللقب متعين اذ بدونه يحتل الكلام فلنا التعبير ههنا أيضاً بالمركب التقييدي متعين وبدونه يحتل الكلام وان غرض المتكلم الحكم عليه بهذا العنوان فقط فان قالوا لو كان المسكوت

فان قيل لو صح هذا الدليل لكان مفهوم اللقب حجة لجريانه فيه بعينه . قلنا
اللقب له فائدة أخرى وهى تصحيح الكلام لان الكلام بدونه غير مفيد
بخلاف الصفة . الثالث ترتيب الحكم على الوصف يشعر بالعلية أى بكون الوصف

الذى لا يوجد فيه الصفة مساويا للمنطوق فى الحكم فيلغو الصفة ويكفى التعبير
بالموصوف قلنا فى اللقب أيضا ان ماوراءه من المسكوت مساو للمنطوق فى
الحكم فحسن التعبير باللقب قدر مشترك بين المنطوق وهذا المسكوت والالعى
التعبير باللقب عن الفائدة بل الحق ان المقصود فى اللقب ليس الا الحكم على
الملقب به وان كان غيره أيضا مشاركا له فى الحكم لكن لم يكن المقصود الحكم
عليه وهذا يخل بدون التعبير به وهذا القدر ممكن فى الموصوف أيضا فان
المقصود وهو الحكم على هذا المركب التقييدى يخل بدون ذكر الصفة فانهم
واستقم . وخامسا بان الفائدة هى التنصيص على ثبوت الحكم فى محال الوصف
وقطع احتمال كونه مختصا بما عدا الوصف فعند عدم المفهوم لا يعرى عن الفائدة
مطلقا . واعترض عليه الكمال ابن الهمام بانه ليس ما عدا محال الوصف داخلا
فيه حتى يكون ذكر الوصف تنصيضا نعم لو كان معنى قولنا فى الغنم السائمة زكاة
لاسيا فى السائمة لكان له وجه وليس كذلك لان هذا خارج عن محل النزاع قال
صاحب فواتح الرحموت ولك ان تقرر الجواب هكذا الغرض ههنا بيان حال
محال الصفة وان كان ما عدا مشاركا له فيه فلو عبر بالموصوف وحده من غير
تقييد بالوصف كان محلا لان يتوهم التنصيص بما سوى محال الصفة فلم يكن
نصا فى المقصود فيقيد بالصفة ليكون نصا فالمقصود فى المثال المذكور الاخبار
عن حال السائمة فلو قيل فى الغنم زكاة حصل المقصود لكن لم يكن نصا فيه
لا احتمال تخصيله بالمعلوفة فقيل فى الغنم السائمة زكاة للتنصيص فى المقصود فانهم
اه ومعنى هذا اننا لا نسلم قول الكمال ليس ما عدا محال الصفة داخلا فيه الخ
ونقول هو داخل فيه لولا الوصف فيكون ذكر الوصف بهذا الاعتبار
تنصيضا فى المقصود

علة لذلك الحكم^(١) كما استعرفه في القياس فيكون السوم مثلاً علة للوجوب والاصل عدم علة أخرى وحينئذ فينتهي الحكم بانتفاء تلك الصفة لان المعلول يزول بزوال علة . وقوله « قيل لو دل لدل » أى استدلال الخصم بوجهين : أحدهما ان تعليق الحكم على صفة من الصفات لو دل على نفي الحكم عما عدا تلك الصفة لدل اما مطابقة أو تضمناً أو التزاماً لان الدلالة منحصرة في هذه الثلاثة لكنه لا يدل أما المطابقة والتضمن فواضح لان نفي الحكم عما عدا المذكور ليس هو عين اثبات الحكم في المذكور حتى يكون مطابقة ولا جزاء حتى يكون تضمناً وأما الالتزام فلان شرطه سبق الذهن من المسمي اليه وقد يتصور السامع ايجاب الزكاة في السائمة مع غفلته عن المملوفة وعن عدم وجوب زكاتها وقد أهمل المصنف ذكر التضمن فقال اما مطابقة أو التزاماً . ولقائل أن يجيب بأن الالتزام صادق عليه لان تصور الكل مستلزم لتصور جزئه كما انه مستلزم لتصور لازمه . وأجاب المصنف بأنه يدل بالالتزام^(٢) لما ثبت أن ترتيب الحكم على الوصف

(١) قال الاسنوى «الثالث ترتيب الحكم على الوصف يشعر بالعلية اى يكون ذلك الوصف علة لذلك الحكم النسخ» وأقول قد علمت ان الحنفية يسمون ان الوصف علة للحكم وان الاصل عدم علة اخرى لكن لا يسمون ان هذا يقتضى ثبوت تقيض الحكم في المسكوت بل غاية ما يقتضى سكوت الشارع عن المسكوت وتركه للاجتهاد الى آخر ما فصلناه من قبل

(٢) قال الاسنوى « واجاب المصنف بأنه يدل بالالتزام النسخ » وأقول قد اجاب بعض الشافعية بأنه وضع نوعي للتركيب فيكون مطابقة ولا يكون منظوقاً لانها ليست على المذكور وقال في مسلم الثبوت بعمد ان استدلال بالوجه الاول في كلام الاسنوى وفي المنهاج التزام الالتزام لان المسكوت غير الموضوع له وهو بعيد عن الافادة لانهم عدوا الالتزام من اقسام المنطوق لكن هذا لا يرد على صاحب المنهاج ومن وافقه لانه ومن معه لم يعدوا الالتزام من المنطوق بل من المفهوم كما تقدم فلذلك قال وهو بعيد عن التمام لان النفي عن المسكوت ليس لازماً ذهنياً لكن هذا ايضا لا يرد على القائلين بثبوت المفهوم لان اللزوم العقلي

يشعر بالعلية أى بكونه علة وانتفاء العلة يستلزم انتفاء المعلول المساوى والمراد بالمساوى أن لا يكون له علة أخرى غير هذه العلة واحترز بذلك عما يكون له علة أخرى كالحرارة المعلولة للنار تارة وللشمس أخرى اذ لو كان له علة أخرى لكان يثبت بالعلة الاولى ويثبت بدونها فيكون أعم منها والعلة أخص والاعم لا ينتفى بانتفاء الاخص وحينئذ فلا يلزم من انتفاء هذه العلة انتفاء المعلول لجواز ثبوته مع العلة الاخرى. الثانى قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق فانه لو كان كما قلتم لكان فى الآية دليل على جواز القتل عند انتفاء خشية الاملاق وهو الفقر وليس كذلك بل هو حرام وجوابه ان هذا غير المدعى لان مدعانا انه يدل حيث لا يظهر للتخصيص فائدة اخرى كما تقدم^(١) وهنا له فائدتان

ليس شرطاً فى دلالة الالتزام والال لم تكن دلالة حاتم على الجود حين استعمل فى معناه التزاما وهو بعيد عن هذا الفن بل الالتزام ما ينتقل الذهن اليه سواء كان لازما ذهنيا أو عرفيا ويفهم بعد التأمل كما مر فى امثلة الاشارة الخفية والمفهوم لازم عرفي ان لم يكن هناك فائدة اخرى . ولا يحسن حمل الالتزام على التزام اهل العربية فانه مجاز والمنطوق حقيقة فيلزم الجمع فافهم . قال فى الرموت وقد دريت ان كلام الشافعية مضطرب فى المفهوم فمارة يدعون كونه موضوعا له وتارة كونه التزاميا فافهم اه . ولكن هذا لا يمد اضطرابا بل هو خلاف فى الدلالة على المفهوم وعلى كل حال فهم متفقون عليها . والجواب اننا نسلم ان ترتب الحكم على الوصف يشعر بالعلية الخ لكن لا نسلم ان هذا لا يقتضى اكثر من كون المسكوت مسكوتا عن حكمه ولا يقتضى كونه محكوما عليه بنقض الحكم كما هو المدعى ودون اثبات ذلك خرط القتماد

(١) قال الاسنوى « وجوابه ان هذا غير المدعى لان مدعانا انه يدل حيث لا يظهر للتخصيص فائدة الخ » واقول معنى كلام الخفية ان لو كان مفهوم الخالفة مدلولاً لغة للتركيب كما هو المدعى لفهم منه حكم هو جواز القتل عند انتفاء خشية الاملاق وهو الفقر من هذه الآية فيكون فيها دليل على ذلك فيتمارض مع المنطوق الذى دل على حرمة قتل النفس بغير حق غاية الامر ان

احدهما انه الغالب من أحوالهم أو الدائم ، والثاني أنه يدل على المسكوت عنه بطريق الاولى

قال « الخامسة التخصيص بالشرط ^(١) مثل وان كن أولات حمل فاتفقوا

مفهوم المخالفة ظني والمنطوق قطعي فيترك الظني ويعمل بالقطعي . وليس الامر كذلك بل المفهوم حينئذ لا يحظر بالبال . ولذلك قلتم ان مدعانا انه يدل حيث لا يظهر التخصيص الخ فقد اعترفتم بعدم الدلالة في حالة معارضة المنطوق للمفهوم ولو كان مدلولاً لغة لكانت الدلالة حاصلة في كل الاحوال ويطلب الترجيح وهذا لا تقولون به .

(١) قال المصنف « الخامسة التخصيص بالشرط الخ » مفهوم الشرط هو انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط قال به جميع من قال بمفهوم الصفة وبعض من لم يقل به كالشيخ الامام ابى الحسن الكرخى من الحنفية وباقى الحنفية ينكرونه واستدلوا ان المقرر عقلاً وعرفاً اذ رفع المقدم لا يدل على رفع التالى كقولهم تعالى « ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا الآية » واعترض عليه بان القائلين بالمفهوم لا يقولون باستلزام رفع المقدم رفع التالى انما يقولون بدلالة التركيب على الانتفاء عند الانتفاء كما انه يدل على تعليق الوجود بالوجود وهذا بعينه مثله مثل لو فانه يدل على انتفاء الجزء لا انتفاء الشرط قال فى فواتح الرحموت ولك ان تقرر الدليل هكذا لو كان المفهوم مدلول الكلام لاستلزم رفع المقدم رفع التالى لغة ولما صح استعمال ادوات الشرط فيما اذا كان المقدم اخص لغة وهذا كله باطل لا ينبغي لاحد التزامه فافهم ولا استحالة فى لو فانه خصوصاً لا يستعمل لغة الا فيما يكونان متساويين مستحيلين عرفاً أو عقلاً ولا استحالة فيه ولو كان المفهوم حقاً فيلزم عدم جواز استعمال ادوات الشرط كلها فى الاخص والأعم أصلاً وشناعته بينة فافهم اه ومعنى هذا ان قول القائلين بمفهوم الشرط بدلالة التركيب على الانتفاء عند الانتفاء الخ ممنوع لما يلزم عليه من المحظورات المذكورة

فبينتني المشروط بانتفائه قيل تسمية ان حرف شرط اصطلاح. قلنا^(١) الاصل عدم النقل. قيل يلزم ذلك لو لم يكن للشرط بدل. قلنا حينئذ يكون الشرط احدهما وهو غير المدعى^(٢). قيل ولا تكررهما فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا ليس كذلك

(١) قال المصنف « قيل تسمية ان حرف شرط اصطلاح قلنا الخ » اقول ان الحنفية قالوا ان الشرط الذي يلزم من انتفائه انتفاء المشروط هو الشرط العقلي أو الشرعي او العادي الذي يتوقف عليه المشروط وليس الكلام فيه بل الكلام في الشرط النحوي وهذا لا يلزم من انتفائه انتفاء الجزاء على ان الشرط ربما يكون شرطا لايقاع الحكم من المتكلم لا لثبوته في الواقع فلا يلزم من انتفائه الا انتفاء الايقاع وهو المسكوت بعينه فان قلت اذا انتفى الايقاع والانشاء فيه انتفى الحكم اذ هو المثبت لاغير قلت هذا بالحقيقة يرجع الى نفي المفهوم والرجوع الى التمسك بالاصل فان لم يكن هناك انشاء آخر مثبت للحكم ينتفى بانتفاء العلة وهذا ليس من المفهوم في شيء لان المفهوم هو اثبات نقيض الحكم للمسكوت وأين هذا من نفي الحكم وان كان هناك انشاء يثبت الحكم به لانهذا الانشاء فافهم. ولذلك عدل مثبتو مفهوم الشرط الى ان استعمال ان في السببية غالبا والاصل عدم تعدد الاسباب فينتفى المسبب بانتفاء السبب غالبا لكن الحنفية لايسلمون استعمال ان في السببية غالبا فان كثيرا ما تستعمل في المتلازمين والمتضايقين مع انه لاسببية للاول ولئن سلم ذلك فهذا ليس باللفظ حتى يكون النفي حكما شرعيا مدلول الكلام بل هو بالعقل وهو معنى قول الحنفية ان العدم اصلي لا لغوي اى ليس هذا من الدليل وان كان مثبتا بدليل آخر.

(٢) قال المصنف « قيل يلزم ذلك لو لم يكن للشرط بدل قلنا حينئذ يكون الشرط احدهما وهو غير المدعى » قالت الحنفية ان الشرط على فرض انه يلزم من انتفائه انتفاء المشروط لايلزم من الانتفاء ثبوت نقيض الحكم في المسكوت ونفي المشروط صادق بثبوت نقيضه وعدم ثبوته فان ثبت نقيض الحكم فمن دليل خارج وكون الشرط احدهما لا يفيد

قلنا لانسلم بل انتفاء الحرمة لامتناع الاكراه ^(١) * السادسة التخصيص بالعدد لايدل على الزائد والناقص « اقول تعليق الحكم على الشيء بكلمة ان او غيرها من الشروط اللغوية كقوله تعالى « وان كن اولات حمل فأنتقموا عليهن » فيه امور اربعة ثبوت المشروط عند ثبوت الشرط ودلالة ان عليه وعدم المشروط عند عدم الشرط ودلالة ان عليه فالثلاثة الاول لاختلاف فيها واما الرابع وهو دلالة ان على العدم فهو محل الخلاف . والصحيح عند المصنف انها تدل عليه وهو الصحيح عند الامام واتباعه وهو مقتضى اختيار ابن الحاجب ونقله ابن التماساني عن الشافعي ودليله ان النجاة قد نصوا على انها للشرط ويلزم من انتفاء الشرط انتفاء المشروط وذهب القاضي ابو بكر واكثر المعتزلة الى انها لا تدل عليه بل هو منفي بالاصل واختاره الآمدي ونقله ابن التماساني عن مالك وابي حنيفة واعتضوا على الدليل السابق بثلاثة اوجه احدها ان تسمية ان حرف شرط انما هو اصطلاح للنجاة كاصطلاحهم على النصب والرفع وغيرهما وليس ذلك مدلولاً لغوياً فلا يلزم من انتفائه انتفاء الحكم وجوابه انا نستدل باستعمالها الآن للشرط على انها في اللغة كذلك ^(٢) اذ لو لم تكن لكلمات منقولة عن مدلولها والاصل عدم النقل وهذا الجواب ينفع في كثير من المباحث . الثاني انه شرط لغة لكن لانسلم انه يلزم

(١) قال المصنف « قلنا لانسلم بل انتفاء الحرمة لامتناع الاكراه » اقول هذا انما يتمشى لو كان معنى الآية لو اردن تحصنا لامتنع اكراهين على البغاء فتدتنى الحرمة لامتناع الاكراه وهذا مبنى على أن كلمة ان بمعنى لو وقد علمت ما فيه

(٢) قال الاسنوي « وجوابه اننا نستدل باستعمالها الآن للشرط على انها في اللغة كذلك الخ » قد علمت ان الحنفية يسمون انه شرط لغة وانه يلزم من انتفائه انتفاء المشروط ولكن يقولون ان انتفاء المشروط اعم من ان يثبت تقيض الحكم للمسكوت ومن ان لا يثبت فثبوته يحتاج الى دليل وان حروف الشروط كما تستعمل في الشرط الاخص تستعمل في الشرط الاعم وانما الذي يلزم ان يستعمل في المتساوين هي لو دون غيرها

من انتفاءه انتفاء المشروط فانه يكون له بدل يقوم مقامه وانما يلزم ذلك أن لو لم يكن له بدل والجواب انه اذا وجد ما يقوم مقامه لم يكن ذلك الشيء بعينه شرطاً بل الشرط أحدهما وحينئذ فيتوقف انتفاؤه على انتفائهما معا لان مسمى أحدهما لا يزول الا بذلك فلا يزول بزوال واحد منهما وهذا ليس هو مدعانا بل المدعى في شيء قام الدليل على انه شرط بعينه. الثالث لو كان المعلق بان ينتفى عند انتفاء مادخلت عليه ان لكان قوله تعالى « ولا تكرهوا فتيانكم على البغاء ان أردن تحصنا » دليلاً على أن الاكراه لا يحرم اذا لم يردن التحصن وليس كذلك بل هو حرام مطلقاً قلنا لانسلم انه ليس كذلك أي لانسلم أن الحرمة غير منتفية عنه بل هو غير حرام ولكنه غير جائز^(١) فان عدم حرمة لا يستلزم جوازاً لان

(١) قال الاسنوي « قلنا لانسلم انه ليس كذلك ، اي لانسلم ان الحرمة غير منتفية عنه بل هو غير حرام ولكنه غير جائز الخ » حاصل هذا ان المفهوم انهم اذا لم يردن تحصنا كان الاكراه غير حرام لاستحالة وقوعه ان لم يردن تحصنا وذلك لانهم ان لم يردن تحصنا فقد اردن البغاء فكان البغاء مراداً لهم وكان الاكراه عليه ممتنعاً لان الاكراه هو الزام الشخص شيئاً على خلاف مراده والبغاء على مراده فلا يتحقق الاكراه عليه لاستحالة فانتفى عدم جوازه لاستحالة لانه موجود وانصف بالحل . ولا يخفى ان الحنفية يقولون انهم ان لم يردن التحصن لا يلزم انهم يردن البغاء لجواز ان لا يخطر على بالهن البغاء ولا التحصن فلا يردن واحداً منهما وحينئذ يتأني الاكراه ويصدق انهم لم يردن تحصنا فلا يمتنع الاكراه ولا يقال انه مستحيل. على ان الحنفية يقولون لو كان ما ذكرتموه مدلولاً لغويًا لكان اللازم ما قلناه وكونه غير مراد لما منع آخر لا يضرنا ومع ذلك فقد علمت ان الحنفية انما يقولون ان انتفاء المشروط بانتفاء الشرط لا يدل على أكثر من انتفاء الحكم ، وهذا شيء وثبوت نقيض الحكم شيء آخر . واما الاعتراض بما ذكر ونحوه فهو من قبيل الالزام فقط فلو بطلت كل اعتراضاتهم على أدلة المثبتين للمفهوم لم يبطل هذا الاعتراض ويكون المثبت مكافئاً بدليل على ثبوت نقيض الحكم في المنطوق وهذا لم يدل عليه دليل الى الآن .

زوالها قد يكون لطريان الحل وقد يكون لامتناع وجوده عقلا لان السالبة تصدق بانتفاء المحمول تارة والموضوع أخرى وهما قد انتفى الموضوع لأنهن اذا لم يردن التحصن فقد أردن البقاء واذا أردن البقاء امتنع اكراهن عليه لان الاكراه هو الزام الشخص شيئا على خلاف مراده واذا كان ممتنعا فلا تتعلق به الحرمة لان المستحيل لا يجوز التكليف به * المسئلة السادسة (١) الحكم المتعلق بمدد لا يدل بمجردة على حكم الزائد والناقص عنه لا تقيا ولا اثباتا ومنهم من قال يدل (٢)

(١) قال المصنف « السادسة التخصيص بالمدد لا يدل على الزائد والناقص » أقول اعلم ان العلامة البيضاوى قد اضطرب في كلامه فهنا في المنهاج قال بالتخصيص بالمدد لا يدل على الزائد والناقص اى انه نص في مدلوله فلا يدل على حكم الزائد والناقص عنه لا تقيا ولا اثباتا وفي تفسيره قال في تفسير قوله تعالى ان تستغفر لهم سبعين مرة بمدد سوق سبب النزول انه عليه الصلاة والسلام فهم المدد المخصوص لانه الاصل فجاز ان يكون ذلك حدا يخالفه حكم ما وراءه فيبين له عليه الصلاة والسلام ان المراد به التكثير لا التحديد فهذا منه يدل على ان المدد مفهوم ما هو نفي الحكم عما وراءه وقال في تفسير سورة البقرة عند قوله تعالى فسواهن سبع سموات انه ليس في الآية نفي الزائد اه . وهذا يقتضى ان لا مفهوم له وهو يوافق ما قاله هنا وفي المطلب لابن الرفعة أن مفهوم المدد هو العمدة عندنا في عدم تنقيص الحجارة في الاستنجاة على الثلاثة والزيادة على ثلاثة ايام في الخيار اه .

(٢) قال الاسنوى « الحكم المتعلق بمدد لا يدل بمجردة على حكم الزائد والناقص عنه لا تقيا ولا اثباتا ومنهم من قال يدل الخ » أقول مفهوم المدد هو نفي الحكم الثابت بمدد معين عما زاد عليه او نقص عنه كقوله تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة فيفهم منه عدم جلدة ما زاد على ثمانين واختلف الحنفية فيه ففهم منكر له كالامام نجر الاسلام وشمس الائمة وغيرهما كالبيضاوى وامام الحرمين والقاضي ابى بكر الباقلانى . وقالوا ان نفي الزيادة على ثمانين في حد القذف لعدم الدليل لا لدليل العدم »

وتقله الغزالي في المنخول عن الشافعي فقال في كتاب المفهوم مانصه وأما الشافعي فلم ير للتخصيص باللقب مفهوماً ولكنه قال بمفهوم التخصيص بالصفة والزمان والمكان والمدد وأمثلته لا تخفى هذا لفظه ونص عليه في البرهان أيضاً فقال ان الشافعي والجمهور يقولون بهذه الاشياء وضم الى ذلك أيضاً مفهوم الحد يعني الغاية^(١) قال في المحصول وقد يدل عليه لدليل منفصل كما اذا كان المدد آلة لمدم

والاصل عدم ايجاع المسلم من غير حق كما يشهد به قوله صلى الله عليه وسلم « المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده » ويؤيده الزيادة على الجنس الفواسق المذكور في خمس من الدواب ليس على المحرم في قتلهم جناح : العقرب والفأرة والكلب العقور والغراب والحدأة رواه الشيخان كالذئب فعلم ان حكم ما زاد مثله لا خلافه . وهذا التأييد انما يتم لو لم يكن الذئب داخل في الكلب العقور بل قيل ان المراد بالكلب العقور الذئب واما جواز قتل الكلب العقور الذي ليس بذئب فلانه ليس بصيد و منهم من قال بمفهوم المدد وانه يدل على نفي الحكم عما زاد عليه كالامام الطحاوي وكذا قال الشيخ أبو بكر الرازي قد كنت اسمع كثيراً من شيوخنا يقولون في التخصيص بالمدد يدل على ان ماعداه حكمه بخلافه كذا في التقرير على التحرير . ويؤيده ما في الهداية رداً على الامام الشافعي رحمه الله تعالى في اباحة قتل الاسد وغيره من السباع المؤذية القياس على الفواسق ممتنع لما فيه من ابطال المدد وانما يتم التأييد لو لم يكن الزاماً على ان الرد غير تام لان اباحة قتل الاسد وغيره من السباع المؤذية ثابتة بدلالة النص دون القياس والثابت بدلالة النص ليس بزيادة على انه لو كان بالقياس فهو حجة متفق عليها بخلاف مفهوم المدد .

(١) قال الاسنوي « وضم الى ذلك مفهوم الحد يعني الغاية » أقول المشهور في تفسير مفهوم الغاية انه نفي الحكم فيما بعدها وبه قال القاضي من الشافعية وعبداً الجبار من المعتزلة كما قال به كل من قال بمفهوم الصفة والشرط قال القائلون بمفهوم الغاية لو يكن مفهوم الغاية مفهوماً يدل على ما ذكر لم تكن الغاية غاية اذ لو تناول الحكم ما بعدها لم يكن الحكم منتهياً اليها وقيل النزاع في نفس الغاية لانها بعدها فالقائل

أمر فانه يدل على امتناع ذلك الامر في الزائد أيضا لوجود العلة وعلى ثبوته في الناقص لا انتفاءها كقوله صلى الله عليه وسلم اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا وكذلك ان لم يكن علة ولكن أحد العددين اما الزائد أو الناقص داخل في العدد المذكور على كل حال كما اذا كان الحكم حظرا أو كراهة فانه يدل على ثبوته في الزائد فان تحريم جلد المائة مثلا أو كراهته يدل على ذلك في المائتين ولا يدل على شيء في الناقص عن المائة فان كان الحكم وجوبا أو ندبا أو اباحة فانه يدل على ثبوت ذلك الحكم في الناقص ولا يدل في الزائد لاعلى تقيده ولا على اثباته وهذه المسئلة لم يذكر ابن الحاجب حكما وقد ذكره الآمدي موافقا لما قاله الامام والمصنف قال «السابعة» النص اما أن يستقل بافادة الحكم أولا^(١) والمقارن له اما نص آخر

بمفهومها يقول بانتفاء الحكم بها ومن لا فلا وعلى هذا فاللازمة في الدليل السابق ممنوعة ولا شك في ثبوت الخلاف في ان الغاية تدخل في المعنى اولا تدخل على ان غاية ما لزم من هذا الدليل انتهاء حكم المتمكلم فينقطع اليه الحكم النفسى وانقطاع الحكم النفسى بهذا الكلام مسلم لكن لا ينفعكم فانه انما يستلزم عدم التعرض فيها وفيما بعدها ولا يلزم منه انقطاع الحكم في الواقع وايضا سلم انتفاء الحكم فيها وفيما بعدها لكن لا يلزم المفهومية لجواز ان يكون هذا النفي باشارة النص كما هو قول مشايخ الحنفية كالامام نجر الاسلام وشمس الائمة ومن تبعهما وتحقيقه ان مقصود المتمكلم افادة الحكم منتهيا الى الغاية ويلزمه انتفاء الحكم فيما بعدها فيفهم انتفاء اللوازم غير المقصودة والمفهوم انما يلزم لو كان مقصودا للمتمكلم ولو في الجملة ومن اراد الوقوف على ما يتعاق بالغاية فعليه بالمطولات من كتب الاصول والفروع.

(١) قال المصنف «السابعة النص اما ان يستقل بافادة الحكم الخ» أقول قوله تعالى افعصيت امرى حكاية لقول موسى لآخيه فالتدى دل على ان تارك الامر يستحق العقاب منه الانكار من موسى على اخيه فالتدى دل على ان تارك الامر يستحق العقاب استقلالاً هو قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله الآية وكأن موسى عليه السلام يقول لآخيه أنت عصيت امرى وانا رسول الله فقد عصيت الله ورسوله فانت مستحق للعقاب لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله الآية. وهذه الآية وان لم

مثل دلالة قوله تعالى أفعصيت أمرى مع قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم على أن تارك الامر يستحق العقاب ودلالة قوله تعالى وحمله وفصاله ثلاثون شهراً^(١) مع قوله والوالدات يرضعن أولادهن الآية على أن أذل مدة

تكن نازلة على موسى عليه السلام لكن معناها مقرر في جميع الشرائع كما هو الواقع المعلوم وكما يدل عليه تعليق استحقاق العقاب بالمعصية فكل من وقع منه معصية الله ورسوله من أى شريعة كانت استحق العقاب . وكلام الاسنوى صريح في ان المراد أن أحد النصين يدل على احدى المقدمتين هي الصغرى . والنص الثانى يدل على الاخرى فيحصل المدعى منهما كدلالة قوله أفعصيت امرى الى آخر ماقاله في هذا ولكن اذا كان ذلك مراداً كان ذلك مختصاً بالفقيه الذى يبحث عن الدليل التفصيلى ويستنبط منه الحكم الجزئى وتخرج هذه المسئلة من الاصول ولكن الواقع انها مسئلة اصولية كلية ترجع الى ان النص المحتمل يجب ان يرد الى غير المحتمل عملاً بقوله تعالى « منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات » أى من الكتاب المنزل آيات نص في المراد لا يحتمل غيره ، ومنه آيات تحتمل امرين ، فيجب رد ما كان محتملاً الى ما لا احتمال فيه كما في المثال الثانى

(١) وقول المصنف « ودلالة قوله تعالى وحمله وفصاله ثلاثون شهراً » الى آخره وذلك لان قوله تعالى وحمله وفصاله الآية يحتمل أن يكون المدة المذكورة مضروبة لكل واحد من الحمل والفصال فتكون مدة الحمل ثلاثين شهراً ومدة الفصال ثلاثين شهراً ويكون كما لو اشترى رجل سلعتين كل واحدة منهما بشمن وذكر أجل فانه ينصرف للثمنين ويكون الاجل لكل منهما ويحتمل أن يكون الاجل على التوزيع بين الحمل والفصال وعلى هذا الاحتمال لا تلم مدة كل واحد منهما على التعمين فكان قوله تعالى والوالدات يرضعن أولادهن الآية دالاً على ان المدة في الآية الاولى على التوزيع وأن مدة الفصال الذى هو الرضاع حولان فبقى من الثلاثين شهراً ستة أشهر مدة للحمل وهى أقل مدة غير ان قوله تعالى والوالدات يرضعن الآية ليس نصاً في أن مدة الرضاع حولان

الجل ستة أشهر أو اجماع كالدال على ان الخالة بمثابة الخال في ارثها ^(١) اذا دل نص عليه « أقول قد تقدم أن الخطاب قد يدل على الحكم بمنطوقه وقد يدل بمفهومه قال الامام والكلام في هذه المسئلة فيما اذا لم يدل بمنطوقه ولا مفهومه وحاصله أن النص المستدل به على حكم قد يستقل بافادة ذلك الحكم أى لا يحتاج الى أن يقارنه غيره كقوله تعالى وآتوا الزكاة ونحوه وقد يحتاج اليه والمقارن له قد يكون نصا وقد يكون اجماعا فان كان نصا فله صورتان احدهما أن يدل أحد النصين على احدى المقدمتين والنص الآخر على المقدمة الاخرى فيحصل المدعى منهما كدلالة قوله تعالى افعصت أمرى مع قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله الآية على أن تارك الامر يستحق العقاب فان الآية الاولى دلت على أنه يسمى عاصيا والثانية دالة على استحقاق العاصي العقاب فينتج تارك الامر يستحق العقاب. الصورة الثانية أن يدل أحد النصين على ثبوت حكم لشيئين ويدل النص

فان بعض الائمة كأبي حنيفة قدر مدة الرضاع للتحريم ثلاثين شهرا واول هذه الآية وان كان أبو حنيفة يوافق غيره على ان أقل مدة الجل ستة أشهر على ما هو مفصل في الفروع فكان الاولى أن يمثل لذلك بقوله تعالى « وفصاله في

تامين » فانه نص صريح في المطلوب

(١) وقول المصنف « كالدال على ان الخالة بمثابة الخال في ارثها الى آخره » أقول معنى هذا ان الاجماع منمقد على ان الخالة بمثابة الخال ولكن لم ينمقد على ارثها فبانضمام هذا الاجماع على النص الدال على أن الخال يرث نستفيد ارثها من ذلك النص بواسطة هذا الاجماع وهكذا يقال في دلالة القياس مع النص وهذا المثال صحيح في الجملة وعند التدقيق نجد ان القياس دليل مستقل من المجتهد وان كان محتاجا الى النص فيكون له أصلا يقاس عليه ولو نظرنا الى مثل هذا لا نحصر الادلة في الكتاب والسنة ويكون الاجماع والقياس متممين لدلالة النص منهما فقط ولكن الاصوليين جروا على ان الادلة أربعة كما هو المشهور عنهم . نعم قرينة الخال في المثال الذي ذكره في المحصول يوافق الموضوع الاصولي ويرجع الى قاعدة اصولية على وجوب العمل بالفرائض الحالية في تعيين المراد من النصوص

﴿ تابع نهاية السؤل ﴾

الآخر على أن بعض ذلك لاحدهما فوجب القطع بأن باقى الحكم ثابت للثاني كقوله تعالى وحمله وفصاله ثلاثون شهرا فهذا يدل على أن مدة الحمل والرضاع ثلاثون شهرا وقوله تعالى والوالدات يرضعن أولادهن حولين الآية يدل على أن أكمل مدة الرضاع سنتان فيأزم أن يكون أقل مدة الحمل ستة أشهر وأما الاجماع فكما اذا دل نص على أن الخال يرث وأجمعوا على أن الخالة بمثابة فتنسفيد ارثها من ذلك النص بواسطة الاجماع وذكر الامام في الحصول أن المقارن قد يكون أيضا قياسا كاثبات الربا في التفاح وقد يكون قرينة حال المتكلم كما اذا نطق الشارع بلفظ متردد بين حكم شرعي وعقلي فانما نحمله على الشرعي لان النبي صلى الله عليه وسلم بعث لبيان الشرعيات مثاله قوله الاثنان فما فوقهما جماعة فنحمله على جماعة الصلاة لا على أقل الجمع

قال « الباب الثاني - في الاوامر والنواهي

وفيه فصول

الاول - في لفظ الامر

وفيه مسألتان : الاولى * أنه حقيقة في القول الطالب للفعل . واعتبرت المعتزلة العلو وأبو الحسين الاستملاء . ويفسدهما قوله تعالى حكاية عن فرعون ماذا تأمرون . وليس حقيقة في غيره دفعا للاشتراك . وقال بعض الفقهاء أنه مشترك بينه وبين الفعل لانه يطلق عليه مثل وما أمرنا وما أمر فرعون . والاصل في الاطلاق الحقيقة . قلنا المراد الثاني مجازا . قال البصرى اذا قيل أمر فلان ترددنا بين القول والفعل والشئ والصفة والشأن وهو آية الاشتراك . قلنا لا بل يتبادر القول « اقول الامر والنهى وزنها فعل والقياس في جمه أفضل لا فواعل سواء كان صحيحا أو معتلا بالواو أو بالياء قالوا كلب وأكلب ودلو وأدل وظي وأظب واصله أدلو وأظي فقلبوا الضمة كسرة والواو ياء فصار ذلك كقاض ومار فالقياس هنا أمر وانهى لكنهم قالوا وأمر ونواهي قال الجوهري وأمرته بكندا أمراً والجمع الاوامر هذا لفظه وتخريج من وجهين أحدهما أن يكون الامر قد جمع على قياسه وهو أمر على وزن أفعل ثم جمع أمر على اوامر

ككاتب وأكاتب وأكالب فعلى هذا وزنه أفاعل وهذا لا يأتي في نواهي فان النون فاء الكلمة فنجمه من باب المجانسة كقولهم الغدايا والعشايا فان جمع العشية عليه مقيس كمرية ورزية وأما الغدوة فللمجانسة. الثاني أنه يصدق على الصيغة أنها طالبة وآمرة وناهية كما سيأتي فيكونان جمالها وهو مقيس كضاربة وضوارب ووزنها على هذا فواعل. واعلم أن الامر والنهي يطلقان عند الاشاعرة على اللساني وعلى النفساني أيضا وهو الطلب وعبر الامام عنه بالترجيح. واختلفوا هل هو حقيقة فيهما أم لا^(١) فنقل الامام في المحصول والمنتخب في أول اللغات عن المحققين

(١) قال الاسنوي «واعلم أن الامر والنهي يطلقان عند الاشاعرة على اللساني وعلى النفساني أيضا وهو الطلب وعبر الامام عنه بالترجيح. واختلفوا هل هو حقيقة فيهما الى آخره» وأقول اما اطلاقه الكلام على اللساني وعلى النفساني فلا خلاف فيه واما خلافهم بعد ذلك في انه حقيقة فيهما أو في أحدهما فهو منبني على ان اللساني غير النفساني والحق انهما متحدان ذاتا وماهية كما قدمناه فهما معنى واحد مختلفان بالاعتبار واللفظ موضوع للحقيقة والذات وهي واحدة لا تعدد فيها. ويدل لذلك ما استدل به من قال انه حقيقة في النفساني من قوله تعالى ويقولون في انفسهم. وقوله تعالى واسروا قولكم أو اجهروا به. وقول عمر يوم السقيفة كنت زورت في نفسي كلاما أي ربت في نفسي كلاما. وقول الاخطل:

ان الكلام لني الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا

أي ان الكلام هو النفساني ولما أبرزه المتكلم أصواتا وحروفا بلسانه فهمناه ووقفنا على أنواعه من أمر ونهي وخبر وغير ذلك ويدل لهذا أيضا ما أخرجه الطبراني في الاصحح والبيهقي في دلائل النبوة عن جابر جاء رجل اليه عليه الصلاة والسلام فقال يا رسول الله ان أبيه يريد أن يأخذ ماليه فقال عليه الصلاة والسلام ادعه ليه فلما جاء قال له عليه الصلاة والسلام ان ابنك يزعم انك تريد أن تأخذ ماله فقال سله هل هو الامماته أو قراباته أو ما أتقته على نفسي وعيالي قال فهبط جبريل عليه السلام فقال يا رسول الله ان الشيخ قال في نفسه شعرا لم تسمعه اذناه فقال له عليه الصلاة والسلام قلت في نفسك شعرا لم تسمعه اذناك فهاته

تابع الحاشية

فقال لا يزال يزيدنا الله بك بصيرة وبقينا ثم أنشأ يقول :

غذوتك مولودا ومننتك ياأما	تعمل بما أجنى عليك وتنهل
إذا ليلة ضافتك بالسقم لم أبت	لستقمك الا ساهرا أتعامل
تخاف الردى نفسى عليك وانها	لتعلم ان الموت وقت مؤجل
كأنى انا المطروق دونك بالدى	طرفت به دونى فمينائى تهمل
فلما بلغت السن والغاية التى	اليها مدا ما كنت فيك أوئل
جمعت جزائى غاظة وفظاظة	كأنك أنت المنعم المتفضل
فليتك اذ لم ترع حق أبوتى	فمات كما الجار المجاور يفعل
فأوليتنى حق الجوار ولم تكن	على بمال دون مالك تبخل

قال فبكى النبي صلى الله عليه وسلم ثم أخذ يتقلب ابنه وقال اذهب انت ومالك لايبك اه فانظر فى قول جبريل أن الشيخ قال فى نفسه شعرا لم تسمعه أذناه فسماه قبل ابرازه أصواتا وحر وفا شعرا والشعر كلام والنبي صلى الله عليه وسلم قال له قلت فى نفسك شعرا لم تسمعه اذناك فهاته فدل هذا القول صريحا على ان مايقوله لفظا هو عين ماقاله فى نفسه فعلنا من هذا ان الكلام النفسى بمعنى الكلمات النفسية المتنوعة أزلا الى أمر ونهى وغيرها على الصحيح كما تقدم هو بعينه الكلام اللسانى ذاتا وماهية فلا معنى حينئذ لحكاية هذا الخلاف وماحلهم على هذا الا فهمهم التغاير بين الكلامين اللسانى والنفسانى بمعنى الكلمات النفسية المرتبة ازلا ترتيبا لا تعاقب فيه موافقا لترتيب اللسانى المتعاقب المتنوع الى أمر ونهى وغيرها نعم الكلام النفسانى بمعنى الصفة الواحدة التى يقال فيها ما يقال فى غيرها من صفات المعانى تغاير الكلام اللسانى وهى مبدأ الكلمات النفسية وهذه للصفة الواحدة تغاير العلم والقدرة والارادة كما ان كلمات الله النفسية تغاير كلمات غيره تعالى المعلومة له لان كلمات غيره تعالى يعلمها سبحانه وتعالى على انها مرتبة بملكته ذلك الغير فى نفسه واما كلماته تعالى النفسية فهو يعلمها على انها مرتبة فى نفسه تعالى بصفته التى تسمى كلاما نفسيا أيضا المقابلة للعلم والارادة والقدرة فنخذ هذا وكن شاكرنا نعمة الله

هنا ان الكلام بأنواعه مشترك بينهما^(١) واقتصر عليه وصحح هنا في الكتابين المذكورين أيضاً أنه حقيقة في اللساني فقط ورأى الاشعري الظاهر كما قال في البرهان انه حقيقة في النفساني فقط وقال في جواب المسائل البصرية انه حقيقة في اللساني أيضاً وكلام المصنف انما هو في تعريف اللساني فان النفساني هو نفس الطلب كما تقدم مبسوطاً في آخر خطاب المعدوم ولان أبا الحسين من المتكلمين في هذه المسألة كما سيأتي وهو منكر لكلام النفس . وهذا الامر يدلان على أن الكلام عند المصنف حقيقة في اللساني فقط وقوله في لفظ الامر أي في لفظ ألف ميم راء^(٢) لا في مدلولها وهو افعال ولا في نفس الطاب وهذا

(١) قال الاسنوي « فنقل الامام في الحصول والمنتخب في اول اللغات عن المحققين هنا ان الكلام بانواعه مشترك بينهما الخ » أقول قال التاج السبكي في التكلة واما قول الامام هنا المختار انه حقيقة في اللساني فقط فغير مغاير لما نقله في اللغات عن المحققين لانه قال هناك الكلام بالمعنى القائم في النفس مما لا حاجة في اصول الفقه الى البحث عنه وانما الذي يبحث عنه هو اللساني اه فاشار الى انه لا مغايرة بين كلام الامام في الموضوعين وان كان الحق ما سمعت قريبا من انه لا تغاير بين الكلام النفسى بمعنى الكلمات النفسية والكلام اللساني بمعنى الكلمات الملفوظة فان الحق كما قدمنا ان الملفوظ والمكتوب والمفوظ والمقروء والمنزل كلام الله الازلي وان الحادث ليس الا التلفظ به وكتابته وحفظه وقراءته وتنزيله وهذا لا يقتضى تغييرا في حقيقته وذاته الا ترى ان الرجل لا يسمى زواجا قبل ان يتزوج فاذا تزوج يسمى زواجا وكذلك المرأة فالذي حدث هو الزواج فقط واما ذات الرجل وذات المرأة فلم يحدث بهما شيء وانما الذي حدث هو التسمية فقط كذلك هنا الذي حدث هو التلفظ فسمى ملفوظا بدون ان يحدث ادنى تغيير في ذاته وهكذا يقال في الكتابة وما عطف عليها

(٢) قال الاسنوي « وقوله في لفظ الامر اي في لفظ الف ميم راء الخ » اشار بذلك الى ان موضع الخلاف هنا هذه المادة حينما وجدت سواء في مصدر أو فعل أو غيره من المشتقات وهذه المادة مدلولها الحقيقي صيغة افعال سواء استعملت في

اللفظ يطلق مجازا على الفعل والمدان وغيرها مما سيأتي وحقيقة على ما ذكره
المصنف لتبادر الفهم اليه فعلى هذا مسمى الامر لفظ وهو صيغة افعال ومسمى
صيغة افعال هو الوجوب أو الندب أو غيرهما مما سيأتي فقوله القول يدخل فيه الامر
وغيره سواء كان بلغة العرب أم لا وسواء كان نفسانيا أم لا كما صرح به الاصفهاني

الوجوب أو الندب او غيرها فيتفرع على ذلك أن المندوب مأمور به وهذا لا ينافي
ما صححوه من ان نفس صيغة افعال التي هي المدلول للوجوب وقال القاضي ابو بكر
الباقلاني والغزالي وابن الصباغ في العدة الاصح عند الاكثرين انه مأمور به حقيقة
ونقله ابو الطيب نصا عن الشافعي وقال سليم في التقريب انه قول أكثر اصحابنا
وقال الطرطوشي في العمدة انه قول جمهور الفقهاء والمتكلمين ولهذا قسموا
بالمأمور الى واجب ومندوب وقال الكرخي وابو بكر الرازي ليس المندوب
مأمورا به حقيقة بل مجازا واختار ابو حامد وابو اسحاق وابو بكر الشاشي
والكيا الهراسي واستحسنه ابن السمعاني ونقله ابن برهان في الاوسط عن
معظم الاصحاب ونقله الماوردي عن الاشعري وقال ابن العربي في المحصول انه
المختار قال الزركشي والصحيح الاول فقد نص الشافعي عليه كما تقدم اه وليس
الخلاف في ان المندوب مأمور به بمعنى انه متعلق بصيغة الامر لانهم متفقون
على ان الندب حكم انشائي لا بد فيه من الطلب وهو بصيغة الامر حتما غاية
الامر انه طلب غير جازم وانما الخلاف في انه يسمى مأمورا به حقيقة او مجازا
ولذلك قال الجلال المحلي على جمع الجوامع وفي كون المندوب مأمورا به اى مسمى
بذلك حقيقة خلاف مبنى على ان امر حقيقة في الايجاب كصيغة افعال فلا يسمى
ورجحه الامام الرازي اوفي القدر المشترك بين الايجاب والندب اى طلب الفعل
فيسمى ورجحه الامدى . أما كونه مأمورا به بمعنى انه متعلق الامر اى صيغة
افعال فلا نزاع فيه سواء قلنا انها مجاز في الندب ام حقيقة فيه كالايجاب خلاف
يأتي اه فاشار الجلال الى ما قلناه من أن الخلاف في كون المندوب يسمى مأمورا
به حقيقة لا في كونه متعلق الامر اى صيغة افعال

شارح المحصول قبيل الكلام على الحدود المربعة وهو أولى من اللفظ^(١) لانه جنس بعيد لاطلاقه على المهمل والمستعمل بخلاف القول لان الكلام أخص من القول أيضا لاطلاقه على المفرد والمركب بخلاف الكلام فالصواب التعبير به لان لفظ الامر وان كان مفردا فدلولة لفظ مركب مفيد فائدة خاصة واستفدنا من التعبير بالقول ان الطلب بالاشارة والقرائن المفهمة لا يكون أمرا حقيقة وقوله الطالب احتزر به عن الخبر وشبهه وعن الامر النفساني^(٢) فانه هو الطالب لا الطالب وهذا التقرير هو الصواب فاعتمده لكن الطالب حقيقة انما هو المتكلم واطلاقه على الصيغة مجاز من باب تسمية المسبب باسم سببه الفاعلي وقوله للفعل احتزر به عن النهي فانه قول طالب للترك ولقائل أن يقول النهي قول طالب للفعل أيضا^(٣) ولكن

(١) قال الاسنوى « وهو اولى من اللفظ الخ » أقول ان اللفظ وان كان جنسا بعيدا لكن بواسطة المقام يكون متعينا في المستعمل فيكون اولى من القول فانه يطاق على الرأى ايضا كما ان اللفظ يشمل المفرد والمركب لكن المفرد خرج بقولنا الطالب للفعل فان المفرد لفظا ومعنى لا يكون طالبا للفعل

(٢) قال الاسنوى « وعن الامر النفساني » ان الامر النفساني طالب ايضا لانه متحد مع اللسانى فى الحقيقة والذات ولذلك قال التاج السبكي فى التكملة ولقائل ان يقول ان النفسانى نفس الطالب لا الطالب فقد خرج بقوله الطالب لاننا نقول يصدق على النفسانى انه طالب اه وانما خرج بالقول المراد به اللفظ وان كان القول فى ذاته كما يطاق على اللسانى يطلق على النفسانى كما يعلم مما قدمناه لكن اللفظ لا يطاق الا على اللسانى فقط ومن ذلك كان الاولى ان يبر باللفظ بدل القول فقوله وهذا التقرير هو الصواب فاعتمده غير صواب فلا تلتفت اليه

(٣) قال الاسنوى « ولقائل أن يقول النهى قول طالب للفعل ايضا الخ » أقول قد اختلفوا فى المكاف به فى النهى وذكر صاحب جمع الجوامع الخلاف فيه ففريق ذهب الى ان المكاف به فى النهى هو الفعل لاعدم الفعل كما ان المكاف به فى الامر هو الفعل اتفاقا وهذا الفريق قد افترق الى فريقين أحدهما يقول ان المكاف به فى النهى هو كلف النفس عن المنهى عنه أى انتهاؤها عنه وهذا هو

فعل الضد وسيأتي في كلامه حيث قال مقتضى النهى فعل الضد ولهذا قيده ابن الحاجب بقوله طلب فعل غير كف لان الفعل المطلوب بالنهى هو الكف عن المنهى عنه والكف فعل على الصحيح وأيضا فيرد على الحد قول القائل أنا طالب

الصحيح والفرق الثاني يقول ان المكاف به في النهى هو فعل الضد وقوم منهم أبو هاشم قالوا ان المكاف به في النهى غير فعل وهو الانتفاء للمنهى عنه وقد فرقوا بين الكف الذى اقتضاه كف والترك الذى اقتضاه اترك ودع وذر وبين الترك أي الكف الذى اقتضاه النهى كلا تفعل كذا بان الاول معنى فعلى مستقل بالمفهومية لا يتوقف فهمه من داله الذي هو لفظ الفعل على ذكر المتعلق أى عن كذا بخلاف الترك أي الكف الذى هو مدلول النهى فانه معنى حرفى غير مستقل بالمفهومية بل يتوقف فهمه من حرف النهى على ذكر المتعلق نحو لانزك فمدلول حرف النهى كف عن كذا لا مطلق كف واما عن كذا فانما يستفاد من الآخر خاصة كقولك عن الزنى مثلا ولذلك قال الجلال المحلى فى شرحه على جمع الجوامع حدا لمر بأنه اقتضاء فعل غير كف مدلول عليه بغير كف فاشار بقوله غير كف الى ان الكف داخل فى مطلق الفعل كما صرح به صاحب جمع الجوامع لكن لما كان قوله غير كف شاملا للكف المدلول عليه بلفظ كف فعل أمر زاد فى الحد قوله مدلول عليه بغير كف وبذلك اندفع ما أوردوه على تعريف الامر من أنه لا يشمل نحو اترك ودع وذر لان مدلوها كف وذلك لان المطلوب فى الامر معنى الفعل فى نفسه حتى فى قوله كف عن الزنا او اترك الزنا او دع الزنا او ذر الزنا لان كون المكفوف عنه هو الزنا او المترك هو الزنا او ما يبدعه او يذره هو الزنا مأخوذ من متعلق الفعل المذكور فى التركيب بخلاف النهى فان المطلوب فيه معنى متعلق بالغير اذ هو معنى حرفى جزئى فيحتمل انه عدم ذلك الغير كما قال به قوم منهم أبو هاشم ويحتمل انه الكف عنه كما هو الصحيح الذى جرى عليه صاحب جمع الجوامع وعايه الجمهور والحاصل ان النهى مقتضى لترك اتفاقا الا ان قوما منهم أبو هاشم قالوا المراد بالترك عدم الفعل بناء على ان الترك عرفا عدم الفعل والجمهور قالوا ان الترك هو فعل وهو كف النفس عن المنهى عنه أي انتهاؤها عنه وقال قوم ان

منك كذا^(١) أو أوجبه عليك وان تركته عاقبتك فان الحد صادق عليه مع انه خبر فلا بد أن يقول بالوضع أو بالذات كما ذكره في تقسيم الالفاظ وقد زاد في المحصول قيما آخر فقال قبل المسئلة الثالثة ان الحق في حده أن يقال هو اللفظ الدال على الطلب المانع من النقيض لما سيأتي أن الامر حقيقة في الوجوب وتبعه عليه صاحب الحاصل وغيره والصواب ما قاله المصنف^(٢) فان الذي سيأتي أنه حقيقة في

في تعريف الامر ما قابل الترك العرفي الذي هو عدم الفعل وقد صنع كذلك صاحب ججمع الجوامع فهو متعارف بينهم

(١) قال الاسنوي « وأيضاً فيرد على الحد الخ » أقول هذا ليس قولاً طالبا لان القول الطالب لا يكون الا انشاء . وما مثل انا طالب منك كذا . أو اوجبت عليك كذا وان تركته عاقبتك فهو اخبار عن الطلب في الاول وعن الايجاب في الثاني وشتان بين انقول الطالب لشيء وبين الاخبار بطلب الشيء أو ايجابه .

(٢) قال الاسنوي « والصواب ما قاله المصنف » قد علمت انهما مذهبان احدهما ماجرى عليه المصنف والثاني ما اختاره الامام الرازي وهو مذهب الكرخي من الحنفية وكما اختاره الامام الرازي اختاره أبو حامد وأبو اسحاق وأبو بكر الشاشي والكميا الهراسي واستحسنه ابن السمعاني ونقله ابن برهان في الاوسط عن معظم الاصحاب ونقله الماوردي عن الاشعري وقال ابن العربي في المحصول هو المختار ولذلك قال الجلال وفي كون المندب مأمورا به أي مسمى بذلك حقيقة خلاف مبني على ان امر حقيقة في الايجاب كصيغة افعال فلا يسمي . ورجحه الامام الرازي الى آخر ما قدمناه وبهذا تعلم ان الامام انما زاد ذلك القيد في حده بناء على ما رجحه من أن امر وافعل كل منهما حقيقة في الوجوب وانهما من واد واحد على ما اختاره وهو مذهب من علمت وعليه الحنفية فلا وجه بعد ذلك لان يقال والصواب ما قاله المصنف بل كان الصواب ان يقول والصحيح ما قاله المصنف كما عبر بذلك الزركشي وغيره على ان كون الصحيح ما قاله المصنف انما هو بحسب ما رأي هؤلاء والامام الرازي ومن معه لا يسمون ذلك ويقولون ان المختار هو ما قالوه من انه لافرق بين مادة امر وبين مدلولها وهو صيغة افعال في ان كلا منهما حقيقة في الوجوب وكون الآمدي وابن الحاجب صحيحا ما قاله المصنف . وان ابن الحاجب لم يحك

الوجوب انما هو صيغة افعال وكلامنا الآن في لفظ الامر فهما مسئلتان وقد صرح بالفرق بينهما الآمدي وابن الحاجب فاما ابن الحاجب فانه صحح في أوائل الكتاب ان المندوب مأمور به ولم يحك الخلاف الا عن الكرخي والرازي ثم ذكر بعد ذلك في الاوامر ان الجمهور على أن صيغة افعال حقيقة في الوجوب وهذا هو عين كلام المصنف ولا يمكن ان يكون مراد ابن الحاجب بالكلام الاول الاطلاق المجازي فانه مما لاخلاف فيه كما نقله الآمدي هنا وأما الآمدي فانه نقل في أوائل الكتاب عن القاضي أنه مأمور به وافترض كلامه ترجيحه ونقل هنا عنه التوقف في صيغة افعال وصححه فدل على المغايرة قطعا وقوله «واعبر المعزلة» أي شرطوا في حد الامر الملودون الاستعلاء وتابعهم الشيخ أبو اسحق الشيرازي ونقله القاضي عبد الوهاب في الملخص عن أهل اللغة وجمهور أهل العلم واختاره والعلو هو أن يكون الطالب أعلى مرتبة فان كان مساويا فهو التماس فان كان دونه فهو سؤال وشرط أبو الحسين الاستعلاء دون العلو والاستعلاء هو الطلب لأعلى وجه التذلل بل بغلظة ورفع صوت وقد تقدم ايضاح هذا في تقسيم الالفاظ وحاصله أن العلو هيئة في المتكلم والاستعلاء هيئة في الكلام واشترط الاستعلاء صححه الآمدي^(١) في الاحكام ومنتهى السؤل ثم ابن الحاجب وقال في الحصول قبيل المسئلة الثالثة انه الصحيح وصححه أيضا في المنتخب وجزم به في المعالم لكنه ذكر في الحصول أيضا بعد ذلك بأوراق في أوائل المسئلة الخامسة ما حاصله أنه لا يشترط واحتج أبو الحسين ومن تبعه بأن المتضرع لا يصدق عليه انه أمر بخلاف المستعلى ولهذا يذمونه لكونه يأمر من هو أعلى منه ولقائل أن يقول الدم مجرد الاستعلاء^(٢) ثم ان الاستعلاء غير متحقق

الخلاف الا عن الكرخي والرازي لا يقتضى انه الصواب . ولان غير الكرخي والرازي يخالفون أيضا كيف راجحه الرازي فضلا عن كونه من مذهب من قدمناهم هو مذهب كثير من الحنفية .

(١) قال الاسنوي « واشترط الاستعلاء صححه الآمدي الخ » وهو مذهب اكثر أصحابنا من المشايخ الماتريدية وهو رأى أبي الحسين من المعزلة
(٢) قال الاسنوي « ان يقول ان الدم مجرد الاستعلاء » أقول قال

في أمر الله تعالى (١) فإذا يقولون فيه وشرط القاضي عبد الوهاب العلو والاستعلاء معا * واعلم أن أبا الحسين قد نص في المعتمد على أن الشرط هو انتفاء التذلل (٢) وهو غير ما في الكتاب وقوله «ويفسدهما» أي يفسد اشتراط العلو والاستعلاء قوله تعالى حكاية عن فرعون لقومه ماذا تأمرون فأطاعوا الأمر على ما يقولونه عند

في فوائح الرجوت على مسلم الثبوت في بيان دليل أبي الحسين يعني لو قال الأدنى للاعلى أمرتك بكذا يذمونه فلو كان العلو معتبرا لماصح هذا القول فضلا عن الذم ولو لم يكن الاستعلاء معتبرا لما توجه الذم كما إذا قال دعوت منك كذا فافهم ولا تلتفت الى قول من قال ان هذا الوجه لا يدل على نفي العلو فلا تقرب اه ومن هذا تعلم أن الذم انما كان للطلب بصفة الامر لان الكلام بهيئته يدل على الاستعلاء فلا وجه لقول الاسنوي ولقائل أن يقول الى آخره وذلك لان الذم ليس لمجرد الاستعلاء الذي هو صفة الكلام بل لصدوره من الأدنى

(١) قال الاسنوي «ثم ان الاستعلاء غير متحقق في أمر الله تعالى الى آخره» أقول قال التاج السبكي في التكملة والاستعلاء أن يجعل نفسه طالبا بكبرياء أو غيره وقد لا يكون في نفس الامر كذلك فالعلم من الصفات العارضة للناطق والاستعلاء من صفات كلامه اه ولا شك أن الاستعلاء بهذا المعنى مما يتحقق في أمر الله تعالى لما هو معلوم مما جاء في الحديث القدسي الكبرياء ردائي والعظمة ازارى الحديث ولذلك قال في التقرير على التحرير قول الاسنوي الاستعلاء غير متحقق في أمر الله تعالى فإذا يقولون فيه ممنوع وكيف لا وله الكبرياء في السموات والارض وهو العزيز الحكيم اه

(٢) قال الاسنوي «واعلم أن أبا الحسين قد نص في المعتمد على أن الشرط الى آخره» أقول قد اتفقت كلمة الاصوليين على نقل ذلك المذهب عن أبي الحسين ولولا أنه مذهبه ما اتفقوا على نقله على أن اشتراط عدم التذلل معناه الطلب لا على وجه التذلل غاية انه لم يزد ما زاده الاسنوي بقوله بل بلفظة ورفع صوت والظاهر أن هذه الزيادة ليست بشرط وعلى هذا لا يكون هناك خلاف بين ما في المعتمد وبين ما في الكتاب من نسبة اشتراط الاستعلاء لابى الحسين وكون معنى الاستعلاء هو الطلب مع انتفاء التذلل فقط

المشاورة^(١) ومن المعلوم انتفاء العلو والاستعلاء أما العلو فواضح وأما الاستعلاء

(١) قال الاسنوى «فاطلق الامر على ما يقولونه عند المشاورة الى آخره»
أقول قال في مسلم الثبوت وفيه أن فرعون لما أخذته الدهشة اضطر الى اطاعة
العلماء فهناك صحة الاستعلاء بن علولان للعلم درجة اه قال صاحب فوائح الحموت
عليه وفيه رد على من زعم أنه تام في نفي العلو ولك أن تقول ان فرعون انما
سألهم عن أمر يوجب الخيام موسى عليه السلام ولم يكن شئ في نفس الامر
يوجب الخيام ويرد الآية العظيمة بل جل ما كان عندهم من هوساتهم وكانوا قد
وقعوا في الجهل المركب فيما زعموه مفحماً مسكناً وللجاهل المكابر دنو في نفس
الامر ولا وجه للعلو أصلاً وقصارى الامر استعلاءؤهم لظن فرعون اياهم علماء
وظنهم أنفسهم كذلك فافهم . وأجاب في المسلم أيضاً بأنه مجاز اما من المؤامرة
بمعنى المشاورة او مجاز عن المشاورة ابتداء ورده بان الامر حقيقة في القول
بخصوصه فلا يترك الاصل . واجاب شارحه بأن هاهنا ضرورة في ترك
الاصل لان الاستعلاء معتبر فيه بالدليل الذي لا مرد له فافهم . وقال في التحرير
والآية أي (ماذا تأمرون) وقوله : أمرتك أمراً جازماً فعصيتني . مجاز عن
تشيرون وأشرت للقطع بأن الصيغة في النضرع والتساوى لاتسمى أمراً اه . وهذا
الجواب أصله للتمتازاني وقال في التقرير ولا بأس بها ويكون تأمرون في الآية
مجازاً عن تشيرون وفي الكشاف تأمرون من المؤامرة وهي المشاورة واما ان
أمرت في البيت بمعنى أشرت ففيه نظر بالنسبة الى ظاهر التركيب وما تقتضيه
صناعة الاعراب اللهم الا ان يقال لاضير فان هذا توجيهه معنى لا توجيه اعراب اه
مع حذف ما لا داعي اليه ولذلك كله قال الكمال في التحرير والحق اعتبار الاستعلاء
ونفي العلو لدمهم الاذني بأمر الأعلى اه . قال في التقرير عليه لما ذكرنا أنفاً من أنه
لو اشترط العلو لم يكن هذا أمراً لا انتفاء العلو ولولا أن فيه استعلاء لما استحق
الدم موافقة للتمتازاني في هذا التفصيل بتوجيهه اه . واستدرك عليه فقال ولكن
لقائل أن يقول لانسلم انه لو لم يكن فيه استعلاء لما استحق الدم لم لا يجوز أن
يكون استحقاقه الدم لكونه آتياً بصورة الامر مع انتفاء العلو عنه اه . وقد

فلوقوعه في حال المشاورة ولاعتقادهم الالهية في فرعون ولك ان تقول هذا يدل على أن الامر في تلك اللغة لا يشترط فيه علو ولا استعلاء أما في لغة العرب فلا وقد قدم المصنف في تقسيم الالفاظ ما يناقض هذا حيث قال ومع الاستعلاء أمر (١) فان التقسيم في الموضوعين في مدلولات الالفاظ من جهة اللغة وقد تقدم التنبيه عليه وقوله « وليس حقيقة في غيره » لما ثبت ان لفظ الامر حقيقة في القول المخصوص ذكر المصنف انه لا يكون حقيقة في غيره أيضا (٢) اذ لو كان لكان

أشار الى رده في فواتح الرحموت كما قدمناه بقوله ولو لم يكن الاستعلاء معتبراً لما توجه الدم اذا قال دعوت منك كذا فافهم ولا تلتفت الى قول من قال ان هذا الوجه لا يدل على نفى العلو فلا تقرب اهـ. وذلك لان الاتيان بصورة الامر مع انتفاء العلو عنه لا يوجب الدم لانه حينئذ لا يكون امراً حقيقية فيكون كما اذا قال دعوت منك كذا وهذا لا يوجب ذماً عند العقلاء فافهم

(١) قال الاسنوى « وقد قدم المصنف في تقسيم الالفاظ ما يناقض هذا حيث قال ومع الاستعلاء امر الى آخره » اقول قال التاج السبكي تنبيه ما نقله المصنف هنا عن ابي حيان لا يناقض ما اختاره في تقسيم الالفاظ لان الكلام هنا في مدلوله اللغوي واما هناك ففي مدلوله الاصطلاحي الاترى الى ذكره هناك المتواطىء والمشكك والاسم والفعل والحرف وكل هذه اسماء مصطلح عليها اهـ . لكن الذي في التحزير عكس هذا وان الاصطلاحي لا يشترط فيه شيء من علو واستعلاء وغيرها واللغوي يشترط فيه الاستعلاء حيث قال مع شرحه وهو أى الامر اللفظي اصطلاحاً لاهل العربية صيغته المعلومة سواء كانت على سبيل الاستعلاء أو العلو أولى كما ذكره الابهري وغيره ولغة هي أى صيغته المعلومة في الطاب الجازم أو اسمها كصية ونزال فيه أيضاً مع استعلاء اهـ . والظاهر ما قاله السكال لان أهل العربية يقسمون الفعل الى ماض ومضارع وأمر فكل ما كان على صيغة افعال مثلا يسمى امراً مطلقاً فهو ما قابل الماضى والمضارع في اصطلاحهم وعلى كل حال فلا تناقض في كلام المصنف وقد قدمنا شيئاً من هذا في تقسيم الالفاظ فتذكره (٢) قال الاسنوى « لما ثبت ان لفظ الامر حقيقة في القول المخصوص ذكر المصنف انه ليس حقيقة في غيره أيضاً الى آخره » اقول اعلم ان فريقاً من العلماء

مشتركا والاصل عدمه وقال بعض الفقهاء انه مشترك بين القول المخصوص والفعل ونقل الاصفهاني شارح المحصول عن ابن برهان أنه قول كافة العلماء ودليل هذا المذهب أنه يطاق عليه كقوله تعالى وما أمرنا الا واحدة أى فعلنا لان الامر القولى مختلف صيغة ومدلولاً ولقوله تعالى وما أمر فرعون برشيدياً فمله والاصل في الاطلاق الحقيقة وجوابه أن المراد بالامر هنا هو الشأن مجازاً وهو أولى من الاشتراك ووجه المجاز أن الشأن أعم من القول والفعل فالتعبير عنه بالقول من باب اطلاق اسم الخاص وارادة العام وقال ابو الحسين البصرى انه مشترك بين خمسة اشياء أحدها القول المخصوص لما قلناه والثانى الشيء كقولنا تحرك هذا الجسم لامر أى لشيء الثالث الصفة وقد ابدله الامام في بعض المواضع بالمرض ودليله قول الشاعر :

عزمت على اقامة ذى صباح لامر ما يسود من يسود

أى لصفة عظيمة من الصفات الرابع الشأن كقولنا أمر فلان مستقيم أى شأنه الخامس الفعل وقد تقدم تمثيله فاذا تجرد عن القرائن كقول القائل أمر فلان أو هذا أمر ترددنا بين هذه الخمسة والتردد آية الاشتراك أى علامته وجوابه أننا لانسلم حصول التردد^(١) بل يتبادر القول وههنا تنبيهان أحدهما ان ما نقله المصنف عن ابي الحسين

قالوا ان صيغة افعال للوجوب فقط مجاز في الندب ومع ذلك قالوا ان لفظ امر حقيقية فى صيغة الفعل اعم من ان تكون مستعملة في الوجوب او الندب فالمندوب مأموره حقيقة عند هؤلاء وفريقاً قال ان صيغة افعال حقيقة كاملة فى الايجاب قاصرة فى الندب ومع ذلك فلفظ امر حقيقة فى صيغة افعال مراداً منها الايجاب فقط مجاز فيها مراداً بها الندب فالمندوب ليس مأموراً به حقيقة . والى هذا ذهب نجر الاسلام من أئمة الحنفية . وفريقا وهم أبو حنيفة وأصحابه وطاعة الفقهاء والمحققون من الشافعية قائلون ان صيغة افعال حقيقة فى الايجاب فقط ولفظ امر حقيقة فيه أيضاً وكل منهما مجاز فى الندب فالمندوب عند هؤلاء ليس مأموراً به حقيقة هذا هو الممول عليه فى نقل المذاهب واذا أردت أوسع من هذا فارجع الى كتابنا البدر الساطع على جمع الجوامع

(١) قال الاسنوى « وجوابه أننا لانسلم حصول التردد الى آخره » قيل

من كون الامر موضوعا للفعل بخصوصه حتى يكون مشتركا غلط^(١) ووقع أيضا في المنتخب والتحصيل وبعض كتب القرافي فقد نص أبو الحسين في المعتمد وشرح العمدة على أنه ليس موضوعا له وإنما يدخل في الشأن ، فقال مجيبا عن احتجاج الخصم مانصه وجوابنا عن هذا ان اسم الامر ليس يقع على الفعل من حيث هو فعل لاعلى سبيل الحقيقة ولا على سبيل المجاز وإنما يقع على جملة الشأن حقيقة . هذا لفظه ومن نقله عنه الاصفهاني شارح المحصول ووقع في المحصول والحاصل على الصواب فانهما حذفوا القول * الثاني ان أبا الحسين في شرح العمدة قد جعل الطريق والشأن شيئا واحدا كما نقله عنه الاصفهاني المذكور فلذلك لم يذكره المصنف اكتفاء بدخوله في الشأن وقد غاب بينهما صاحب التحصيل والقرافي لابهام في كلام الامام

قال : « الثانية الطلب بدهى التصور . وهو غير العبارات المختلفة والارادة خلافا للمعتزلة . لنا ان الايمان من الكافر مطلوب وليس بمراد لما عرفت وان الممهد لعذره في ضرب عبده يأمره ولا يريد . واعترف أبو علي وابنه بالتغاير وشرطا الارادة في الدلالة ليميز عن التهديد . قلنا كونه مجازا كاف » أقول شرع

للاخصم ان يقول قد دلت القرينة على الاشتراك وقولهم الاصل عدم الاشتراك لا يوجب أن لا يحمل عليه اذا دلت القرينة وثبت عن أهل اللغة انه حقيقة فيها قلنا لم يثبت ذلك ودون اثباته خرط القتاد ولذلك كان الحق أن لفظ امر حقيقة في القول المخصوص وهو الموضوع له فقط وإنما الخلاف المعتبر بعقد ذلك هو

ما قلناه قريبا

(١) قال الاسنوي « ان ما نقله المصنف عن أبي الحسين من كون الامر موضوعا للفعل بخصوصه حتى يكون مشتركا غلط الى آخره » أقول وجه الغلط ان لفظ الامر على ما نقله المصنف عن أبي الحسين يكون مشتركا لفظيا وعلى ما نقله الاسنوي عنه يكون مشتركا معنويا وعلى كل حال فهو مردود بان كون الامر حقيقة في القول المخصوص بخصوصه مجمع عليه قبل ظهور القول بالتواطىء فلا تردد حينئذ في كون الامر للقول المخصوص حتى يرجح الاشتراك المعنوي كذا يؤخذ من مسلم الثبوت وشرحه

في الفرق بين الطلب والارادة^(١) والصيغة لتعلق الامر بها ولان الطلب مشتبه
 (١) قال المصنف « الطلب بدهي التصور وهو غير العبارات المختلفة
 الخ » قال الاسنوى « أقول شرع في الفرق بين الطلب والارادة والصيغة
 لتعلق الامر بها الخ » وأقول : الخلاف بيننا وبين المعتزلة في هذه المسئلة
 خلاف لفظي لا يستحق العناية به والاستدلال لكل فريق على ماذهب اليه وبيان
 ذلك ان الخلاف بيننا وبين المعتزلة في موضعين الاول أن الارادة بمعنى المرجح
 لصدور الممكن وعند المعتزلة تطلق ويراد منها عندهم علم الله تعالى بالمصلحة التي
 تترتب على صدور الفعل وايجاده فكل فعل علم الله تعالى ان في وجوده مصلحة
 تتعلق قدرته تعالى بايجاده ومالا فلا ونحن نقول ان الارادة بمعنى المرجح تغاير
 كلا من العلم والامر والقدرة فهي صفة تخصص لبعض مايجوز على الممكن بصدوره
 ليكن لا تتعلق الاعلى وفق تعلق العلم فكل ما تعلق العلم بصدوره لما يترتب عليه
 من الحكمة والمصلحة تتعلق الارادة بترجيحه وتخصيصه فتتعلق القدرة بايجاده
 فالخلاف في هذا الموضوع انما هو في ان هناك صفة غير العلم بما يترتب على الفعل
 من المصلحة تسمى بالارادة وترجح بها الفعل قلنا نعم وقالت المعتزلة لا . وهذا
 الخلاف حقيقي من حيث الاعتقاد فان الواجب عندنا اعتقاده مغايرة الارادة للعلم
 في صفات الله تعالى وعند المعتزلة بالعكس يجب اعتقاد ان العلم بما ذكر متحد مع
 الارادة وقولنا يوافق ظاهر نصوص الكتاب والسنة كما هو واضح الموضوع الثاني
 ان الارادة لا تطلق على الامر بل هي بمعنى المرجح فقط عندنا وعندهم تطلق على
 معنى الامر بمعنى الطلب أو هي شرط في الطلب وبناء على ذلك قالوا ان كل مطلوب
 كالايمان من الكافر مراد بمعنى انه مأمور به وقلنا ليس مراد بمعنى انه لم يتعلق به
 الارادة المرجحة لصدوره لانها لو تعلقت بذلك لوجب صدوره لعدم جواز
 تخلف المراد عند الارادة في حقه تعالى والمعتزلة يسمون هذا ويقولون لو تعلق
 الارادة المرجحة بمعنى علم الله تعالى بصدوره لوجب وقوعه ليكن اذا لم يقع كان
 ذلك دليلا على عدم تعلق الارادة بالمعنى الذي قلناه بوقوعه فيسكان الفريقان
 متفقين على ان ما يتعلق به ارادة الله تعالى المرجحة يجب وقوعه وخلافهم في
 مسمى الارادة وما تعلق به الامر بمعنى الطلب أو بمعنى القصد المميز للطلب وشرط

بالباقين وقد وقع في حد الامر حيث قال هو القول الطالب للتمل فلذلك ذكر
الثلاث فاما الطلب فان تصوره بنهبي أى لا يحتاج في معرفته الى تعريف بحد
أورسم كالجوع والعطش وسائر الوجدانيات فان من لم يمارس العلوم ولم يعرف
الحدود والرسوم يأمر وينهى ويدرك تفرقة ضرورية بينهما ولك أن تقول
التفرقة البديهية لا تتوقف على العلم البدهي بحقيقة كل واحد منهما^(١) بل على العلم
البدهي بهما من وجه بدليل أنا نفرق بالبديهية بين الانسان والملائكة وقوله
« وهو » أى الطلب غير العبارات وغير الارادة أما مغايرته للعبارات فلان الطلب
معناه واحد^(٢) لا يختلف باختلاف الامم والعبارات مختلفة باختلاف اللغات
وأشار المصنف بقوله المختلفة الى هذا وليس لخراج شيء ولو قال لاختلافها
ليكان أصرح وأما مغايرته للارادة فقد خالف فيه المعتزلة وقالوا انه هو والحاصل

في الدلالة فهو مراد عند المعتزلة بهذا المعنى وهذا لانكره وغير مراد بمعنى لم
تتعلق به الارادة المرجحة وهذا لانكره المعتزلة أيضا فكان الخلاف غير وارد
نفيًا وإثباتًا على شيء واحد فتقول المعتزلة ايمان الكافر مراد معناه أمور به وهذا
لا ينافي فيه أحد وقولنا غير مراد معناه لم تتعلق به الارادة المرجحة لوقوعه
وهذا مما لا ينافي فيه أحد . واذا أردت أوسع من هذا فمليك بكتابتنا القول
المقيد في التوحيد

(١) قال الاسنوى « ولك أن تقول التفرقة البديهية لا تتوقف على العلم
البدهي بحقيقة كل واحد منهما الى آخره » تقول المصنف لم يدع العلم بحقيقة
كل واحد منهما وإنما ادعى ان مطلق تصورهما بدهي ويكفي في ذلك العلم بهما
من وجه وان كلاً منهما يغير الآخر وبذلك يتم المطلوب من التغاير حيث كانا
من الوجدانيات

(٢) قال الاسنوى « أما مغايرته للعبارات الى آخره » وجه ذلك ان في كل
لغة عبارات تدل على القول الطالب وفي كل لغة قول طالب يسمى أمراً فصيغة
أمر الموضوعية للقول الطالب يوجد نظيرها في كل لغة وصيغة افعال الموضوعية
للإيجاب موجود نظيرها في كل لغة فلا تختلف هذه المعاني باختلاف العبارات
في اللغات

ان الامر اللساني دال على الطلب بالاتفاق لئسكن الطلب عندنا غير الارادة^(١) وعندهم عينها^(٢) أي لا معنى لكونه طالبا الا كونه مريدا والتزموا ان الله تعالى يريد الشيء ولا يقع ويقع وهو لا يريد « قوله لنا » اي الدليل على أن الطلب غير الارادة من وجهين : أحدهما ان الايمان من الكافر الذي علم الله تعالى انه لا يؤمن ككبي لطلب مطلوب بالاتفاق مع أنه ليس بمراد الله تعالى^(٣) لان الايمان والحالة هذه ممتنع اذ لو آمن لا تقبل علم الله تعالى جهلا واذا كان ممتنعا فلا تصح ارادته بالاتفاق منا ومنهم كما قال في المحصول قال ولان الارادة صفة من شأنها ترجيح احد الجائزين على الآخر وقد أشار المصنف الى هذا الدليل بقوله لما عرفت

(١) قال الاسنوي « والحاصل ان الامر اللساني دال على الطلب باتفاق لكن الطلب عندنا غير الارادة » يعني اننا نقول غير الارادة بمعنى الصفة المرجحة لاحد المتساويين وهم لا يخالفون في ذلك غاية الامر ان هذه الصفة تغاير العلم عندنا ولا تغايره عندهم كما قدمناه

(٢) قال الاسنوي « وعندهم عينها الى آخره » يعني انهم يقولون ان الطلب عين الارادة لكن لا بمعنى الصفة المرجحة وهذا مجرد اصطلاح لهم لا ينازعهم فيه منازع اذ لا مشاحة في الاصطلاح فلا خلاف في المعنى والتزامهم ان الله يريد الشيء ولا يقع ويقع وهو لا يريد على معنى أن الله يأمر بالشيء ولا يقع ويقع ولا يأمر به لا يخالف فيه أحد

(٣) قال الاسنوي « أحدهما ان الايمان من الكافر الذي علم الله تعالى انه لا يؤمن ككبي لطلب مطلوب باتفاق مع أنه ليس بمراد الى آخره » هذا الدليل يسلمه الممتزلة ولا يضرهم في شيء غاية الامر انهم يقولون ما المراد بانه ليس بمراد الله تعالى ان أردتم ليس بما هو به من قبل الله تعالى فغير مسلم عندهم وعندنا وان أردتم غير مراد بمعنى انه لم يتعلق به الصفة المرجحة فهو مسلم عندنا وعندهم ولا يضر أحداً من الفريقين فهذا الدليل غير تام على الممتزلة وأما الثاني فقد أبطه الاستسوى نفسه ومنه تعلم ان ما استدلل به الشيخ أبو اسحاق يسلمه الممتزلة لان مشيئة الله هي علمه بالوقوع كرادته فانشيئة والارادة عندهم بمعنى واحد هو العلم بالوقوع

ولم يتقدم له في المنهاج ذكره وقد قرره كثير من الشراح على غير هذا الوجه فانهم استدلوا على عدم ارادته بعدم وقوعه وهذا مصادرة على المطلوب كما تقدم *
 الثاني أن السلطان اذا أنكر على السيد ضرب عبده فاعتذر اليه بأنه يأمره فلا يمثل ثم يأمره بين يديه اظهاراً لتمرده فان هذا الامر لا ارادة معه لان العاقل لا يريد تكذيب نفسه ولقائل أن يقول العاقل أيضا لا يطلب تكذيب نفسه فلو كان هذا الدليل صحيحا لكان الامر ينفك عن الطلب وليس كذلك عند المصنف فالموجود من السيد انما هو صيغة الامر لا حقيقة الامر . واستدل الشيخ أبو اسحق في شرح اللمع بأن الدين الحلال مأمور بقضائه ولو حلف ليقضينه غدا ان شاء الله تعالى فانه لا يحنث فدل على ان الله تعالى ما شاءه فثبت الامر بدون المشيئة .
 وقوله « واعترف أبو علي وابنه » أي أبو هاشم بأن الطلب غير الارادة ولكن شرطا في دلالة الصيغة على الطلب ارادة المأمور به فلا يوجد الامر الذي هو الطلب الاومعه الارادة وتابعهما أبو الحسين والقاضي عبد الجبار قال ابن برهان لنا ثلاث ارادات ارادة ايجاد الصيغة وهي شرط اتفاقا و ارادة صرف اللفظ عن غير جهة الامر الى جهة الامر شرطها المتكلمون دون الفقهاء (١) و ارادة الامتثال وهي محل النزاع بيننا وبين أبي علي وابنه (٢) وقد ذكر هذه الثلاث

(١) قال الاسنوي « و ارادة صرف اللفظ عن غير جهة الامر الى جهة الامر شرطها المتكلمون دون الفقهاء » أقول لاخلاف في الحقيقة لان المتكلمين يقولون لا بد في كل شيء اختياري من القصد فاذا تكلم المتكلم بصيغة الامر فلا بد ان يقصد جهة الامر دون غيرها الا اذا نصب قرينة على ارادة غيرها وأما الفقهاء فلم يشترطوا ذلك لفهم مراد المتكلم من كلامه بل من لم ينصب قرينة على ارادة غير جهة الامر تعين ان المراد جهة الامر

(٢) قال الاسنوي « و ارادة الامتثال وهي محل النزاع بيننا وبين أبي علي وابنه » أقول أبو علي وابنه يقولان ان المتكلم بصيغة الامر يشترط في كونه طالبا للفعل أن يكرن قصده من المأمور الامتثال والاتباع بالفعل المطلوب على الوجه المأمور به دون التهديد ونحوه يدل على ذلك قوله فان التهديد ليس فيه

أيضا الامام والغزالي وغيرها واحتج أبو علي ومن تبعه على اشتراط الارادة بأن الصيغة كما ترد للطلب قد ترد للتهديد كقوله تعالى اعملوا ما شئتم مع ان التهديد ليس فيه طلب فلا بد من مميز بينهما ولا يميز سوى الارادة والجواب ان الصيغة لو كانت مشتركة لاحتج الى مميز لكنها حقيقة في الوجوب مجاز في التهديد فاذا وردت فيجب الحمل على المعنى الحقيقي عند عدم القرينة الصارفة الى غيره لان دلالة الالفاظ على المعاني تابعة للوضع فحيث ثبت الوضع ثبتت الدلالة كسائر الالفاظ فهذا القدر وهو كونه حقيقة في الايجاب مجازا في التهديد كاف في التمييز

قال « الفصل الثاني - في صيغته »

وفيه مسائل

الاولى أن صيغة افعال ترد لستة عشر معنى الاول الايجاب مثل وأقيموا الصلاة الثاني الندب فكاتبوهم ومنه كل مما يليك الثالث الارشاد واستشهدوا الرابع الاباحه كلوا الخماس التهديد اعملوا ما شئتم ومنه قل تمتعوا السادس الامتنان كلوا مما رزقكم الله السابع الاحرام ادخلوها الثامن التسخير كونوا قردة التاسع التعجيز فأتوا بسورة العاشر الاهانة ذق الحادي عشر اتسويه اصبروا أو لاتصبروا الثاني عشر الدعاء اللهم اغفر لي الثالث عشر التمني * ألا أيها الليل الطويل ألا انجلي * الرابع عن عشر الاحتقار بل القوا الخماس عشر التكوين كن فيكون السادس عشر الخبر فاصنم ما شئت وعكسه واوالدت يرضعن لا تنكح المرأة المرأة « أقول لما تقدم أن الامر هو القول الطالب للفعل شرع في ذكر صيغته وهي افعال ويقوم مقامها اسم الفعل والمضارع المقرون باللام والضمير في صيغته اما عائد الى الامر طالب اي طلب الامتثال من المسأور فلا بد من مميز بين الطالب والتهديد ولا يميز سوى الارادة أي عند المتكلم وهذا لا ينافي أن الصيغة ليست مشتركة وانها حقيقة في الوجوب مجاز في التهديد وانها متى أطلقت ولم تدل قرينة على غير الطالب تميز عند السامع أن يحملها على المعنى الحقيقي وهو الطالب عند عدم القرينة الصارفة لغيره وبذلك تعلم انه لا خلاف بيننا وبين أبي علي وابنه أيضا لان كلامها بالنظر للمتكلم وكلامنا بالنظر للسامع الذي يحمل كلام المتكلم على مراده فيقول

أوالى القول الطالب وهو الأقرب^(١) وهذه الصيغة ترد لستة عشر معنى يمتاز بعضها عن بعض بالقرائن . وقال فى الحصول الخمسة عشر وجعل السادس عشر مسألة مستقلة وسيأتى أن إطلاقها على ما عدا الأيجاب من هذه المعانى مجاز والمجاز لا بد فيه من علاقة وسند كذا ذلك محررا فى موضعه فاعتمده فان بعض شراح الحصول قد تعرض لذلك فغلط فى كثير منه غلطا يظهر بالتأمل الاول الأيجاب كقوله تعالى وأقيموا الصلاة الثانى الندب كقوله تعالى فكاتبوهم^(٢) (ومنه) أى ومن الندب التأديب كقوله عليه الصلاة والسلام كل مما يليك فان الادب مندوب اليه^(٣)

مراد المتكلم بصيغة الامر معناها الحقيقى وهو الطلب لعدم الصارف الى غيره ولو كان مراده غيره لنصب قرينة فكان ارادة غيره احتمالا عقليا وهذا هو معنى قول أبى على وابنه ان الصيغة كما ترد للطلب قد ترد للتهديد الخ فان قوله قد ترد ظاهر فى أن التهديد ليس معنى حقيقيا بل هو احتمال عقلى لا يراد الا عند اقامة دليل على ارادته .

(١) قال الاسنوى « الضمير فى صيغته اما عائد الى الامر أو الى القول للطالب وهو الأقرب » أقول ان عاد الى الامر بمعنى ام ر فهو عائد عليه باعتبار معناه وهو القول الطالب فيستوى أن يعود الى الامر أو الى القول الطالب (٢) قال الاسنوى « الثانى الندب كقوله تعالى فكاتبوهم » أقول هذا ليس أمر ايجاب باجماع الفقهاء ممن يعتمد بهم خلافا لداود الظاهرى وأتباعه ، وليس أمر اباحة كما زعمه بعض مشايخ الحنفية والاضاع الشرط وهو قوله ان علمتم فيهم خيرا والقائلون بالاباحة حملوا القيد على انه خرج مخرج المادة والحق ان الكتابة احسان من السيد على عبده فتكون مندوبة الا أن يضر ذلك بالمسلمين فحمل القيد على العادة لا وجه له

(٣) قال الاسنوى « كقوله عليه الصلاة والسلام كل مما يليك الى آخره » أقول قد روى الشيخان عن عمر بن أبى سامة قال كنت غلاما فى حجر رسول الله صلى الله عليه وسلم وكانت يدي تطيش فى الصحيفة فقال لى رسول الله صلى الله عليه وسلم « سم الله وكل بيمينك وكل مما يليك » والفرق بين الندب والتأديب ان الندب يقصد به ثواب الآخرة والتأديب يقصد به تهذيب الاخلاق وربما

وعبارة الحصول ويقرب منه وإنما نص على أنه منه لأن الامام قد نقل عن بعضهم أنه جعله قسماً آخر^(١) والفرق بينهما هو الفرق ما بين العام والخاص لأن الأدب متملق بمحاسن الاخلاق والمندوب أعم وقد نص الشافعي رضي الله عنه على أن الاكل مما لا يليه حرام^(٢) ذكر ذلك في الرابع الاخير من كتاب الام في باب صفة نهى النبي صلى الله عليه وسلم وهو بعد باب من أبواب الصوم وقبل باب من أبواب ابطال الاستحسان فقال مانصه فان أكل مما لا يليه أو من رأس الطعام أو عرس على قارعة الطريق أي برك ليلاً ثم بالعمل الذي فعله اذا كان طالماً بما نهى النبي صلى الله عليه وسلم هذا لفظ الشافعي بحروفه ومن الام نقلته ونص في البويطي في الباب المذكور على نحوه أيضاً وكذلك في الرسالة قبيل باب أصل العلم الثالث الارشاد كقوله تعالى واستشهدوا شهيدين وقوله تعالى فاكتبوه والفرق بين المندوب والارشاد على ما قاله في الحصول تبعاً للمستصفي أن المندوب مطلوب ثواب الآخرة والارشاد لمنافع الدنيا اذ ليس في الاشهاد على البيعة ولا في تركه ثواب والملاقة التي بين الواجب وبين المندوب والارشاد هي المشابهة المعنوية لا اشتراكها في الطلب * الرابع الاباحة كقوله تعالى كلوا واشربوا ولا تسرفوا هكذا قرره وفيه نظر^(٣) فان الاكل والشرب واجبان لاهياء النفس فالصواب حمل كلام

يستجلب الثواب قلت لا ينافي مقصودية التهذيب ولهذا أدرجه بعضهم في المندوب كما صنع المصنف

(١) قال الاسنوي « لان الامام قد نقل عن بعضهم انه جعله قسماً آخر » أقول هو الظاهر لان الأمور في الحديث صبي غير مكلف ولا يقصد بأمره حصول الثواب فليس بمندوب نعم هو يقرب من المندوب كما في الحصول

(٢) قال الاسنوي « وقد نص الشافعي رضي الله عنه على ان الاكل مما لا يليه حرام الى آخره » أي فيكون الامر بالايجاب قال في مسلم الثبوت وهو بعيد اه قال شارحه في الفوائج كيف لا والتخاطب صبي غير مكلف مطلقاً على ان نص كل مطاق

(٣) قال الاسنوي « الرابع الاباحة نحو قوله تعالى كلوا واشربوا ولا تسرفوا هكذا قرره وفيه نظر الى آخره » وجه ذلك أن قوله تعالى كلوا واشربوا كما

المصنف على ارادة قوله تعالى «كلوا من الطيبات» ثم انه يجب أن تكون الاباحة معلومة من غير الامر حتى تكون قرينة تلحظ على الاباحة كما وقع العلم به هنا والملاقة هي الاذن وهي مشابهة معنوية أيضا * الخامس التهديد كقوله تعالى اعمالوا ما شئتم واستغفرز من استطعت منهم (ومنه) أي ومن التهديد الانذار كقوله تعالى قل تمتعوا فان مصيركم الى النار وعبارة الحصول ويقرب منه وانما نص عليه لان جماعة جملاوه قسما آخر والفرق بينهما ما قاله الجوهري في الصحاح فانه ذكر في باب الدال أن التهديد هو التخويف ثم ذكر في باب الراء أن الانذار هو الابلاغ ولا يكون الا في التخويف هذا كلامه فقوله تعالى قل تمتع أمر بابلاغ هذا الكلام المخوف الذي عبر عنه بالامر وهو تمتع فيكون أمراً بالانذار وقد فرق الشارحون بفروق أخرى لا أصل لها فاجتنبها والملاقة التي بينه وبين الايجاب هي المضادة لان المهدد عليه اما حرام أو مكروه * السادس الامتنان كقوله تعالى فكلوا مما رزقكم الله والفرق بينه وبين الاباحة أن الاباحة هي الاذن المجرد والامتنان أن يقترب به ذكر احتياجنا اليه أو عدم قدرتنا عليه ونحوه كالتعرض في هذه الآية الى أن الله تعالى هو الذي رزقه وفرق بعضهم بأن الاباحة تكون في الشيء الذي سيوجد بخلاف الامتنان والملاقة هي مشابهة للايجاب في الاذن لان الامتنان انما يكون في مأذون فيه * السابع الاكرام كقوله تعالى ادخلوها بسلام آمين فان قرينة قوله بسلام آمين يدل عليه والملاقة هي المشابهة في الاذن أيضا * الثامن التسخير كقوله تعالى كونوا فردة خاسئين والفرق بينه وبين التكوين الآتي أن التكوين سرعة الوجود عن العدم وليس فيه انتقال من حالة الى حالة والتسخير هو الانتقال الى حالة ممتحنة اذ التسخير لغة هو الدلة والامتنان في العمل ومنه قوله تعالى سبحان الذي سخر لنا هذا أي ذلله لنا لتركبه وقرههم فلان سخره السلطان والباريء تعالى خاطبهم بذلك في معرض التذليل والملاقة فيه وفي التكوين هي المشابهة المعنوية وهي التحتم

يحتمل الاباحة يحتمل الايجاب أيضا لكن الامر ليس للتكرار والا كل والشرب بحيث يدفع الهلاك وازدياد المرض فرض والمثال المتعين للاباحة لوجود القرينة على ذلك قوله تعالى «واذا حلتهم فاصطادوا» فان الصيد بعد الاجرام مباح قطعاً

في وقوع هذين وفي فعل الواجب وقد يقال العلاقة فيهما هو الطلب والتعبير بالتسخير صرح به القفال في كتاب الاشارة ثم الغزالي في المستصفي ثم الامام وأتباعه وادعى بعض الشارحين أن الصواب السخرية وهو الاستهزاء ومنه قوله تعالى لا يسخر قوم من قوم وهذا عجيب فان فيه ذهولا عن المدلول السابق الذي ذكرته وتقليطا لهؤلاء الأئمة وتكرارا لما يأتي فان الاستهزاء لا يخرج عن الاهانة أو الاحتقار وكلاهما سيأتي * التاسع التمجيز كقوله تعالى فأتوا بسورة والعلاقة بينه وبين الايجاب هي المضادة لان التمجيز انما هو في الممتنعات والايجاب في الممكنات * العاشر الاهانة كقوله تعالى ذق انك أنت العزيز الكريم^(١) والعلاقة فيه وفي الاحتقار هو المضادة لان الايجاب على العباد تشريف لهم لما فيه من تأهيلهم لخدمته اذ كل أحد لا يصلح لخدمة الملك ولما فيه من رفع درجتهم قال صلى الله عليه وسلم وما تقرب الى المتقربون بمثل أداء ما افترضته عليهم * الحادي عشر التسوية بين الشيثيين كقوله تعالى اصبروا أولا تصبروا سواء عليكم وعلاقته هي المضادة أيضا لان التسوية بين الفعل والترك مضادة لوجوب الفعل * الثاني عشر الدعاء كقول القائل اللهم اغفر لي والعلاقة فيه وفيما بعده ما عدا الاخير هو الطلب وقد تقدم لبعضها علاقة أخرى * الثالث عشر التمني كقول امرئ القيس
ألا أيها الليل الطويل ألا انجلي
بصبح وما الاصبح منك بامثل
وانما جعل المصنف هذا الشاعر متمنيا ولم يجعله مترجيا لان الترجي يكون في الممكنات والتمني في المستحيلات وليل الحب لطوله كأنه مستحيل الانجلاء ولهذا قال الشاعر:

وليل الحب بلا آخر

فلذلك جعله متمنيا * الرابع عشر الاحتقار كقوله تعالى حكاية عن موسى يخاطب السحرة بل القوا ما أنتم ملقون يعني أن السحر في مقابلة المعجزة حقير

(١) قال الاسنوي « العاشر الاهانة كقوله تعالى : ذق انك أنت العزيز الكريم » ومثل لها في مسلم الثبوت بقوله تعالى « كونوا حجارة » قال شارحه صاحب فوائح الرحوت اذ ليس المقصود صيرورتهم حجارة كما في كونوا قردة بل الغرض بيان أنهم مهانون وكأ من المتالين صحيح

والفرق بينه وبين الاهانة ان الاهانة انا تكون بقول أو فعل أو ترك قول أو ترك فعل كترك اجابته والقيام له عند سبق عادته، ولا يكون بمجرد الاعتقاد فان من اعتقد في شيء انه لا يعاب به ولا يلتفت اليه يقال انه احتقره ولا يقال انه أهانه . والحاصل ان الاهانة هو الانكار كقوله تعالى ذق والاحتقار عدم المبالاة كقوله بل ألقوا * الخامس عشر التكوين كقوله تعالى كن فيكون * السادس عشر الخبر كقوله صلى الله عليه وسلم اذا لم تستحي فاصنع ما شئت أى صنعت ما شئت^(١) وقيل المعنى اذا لم تستحي من شيء لكونه جائزاً فاصنعه اذ الحرام يستحيا منه بخلاف الجائز و« قوله وعكسه » أى أن الخبر قد يستعمل لارادة الامر^(٢) كقوله تعالى والوالدات يرضعن أولادهن أى ليرضعن . قال فى المحصول والسبب فى جواز هذا المجاز أن الامر والخبر يدلان على وجود الفعل وأراد أن بين المعنيين مشابهة فى المعنى وهى المدلولية فلماذا يجوز اطلاق اسم أحدهما على الآخر وقوله « ولا ينكح المرأة المرأة » يعنى أن الخبر قد يقع موقع النهى أيضاً كما يقع موقع الامر كقوله صلى الله عليه وسلم لا ينكح المرأة المرأة ولا المرأة نفسها فان المراد منه النهى وصيغته

(١) قال الاسنوي « السادس عشر الخبر كقوله صلى الله عليه وسلم الحديث » وقال فى مسلم الثبوت التخيير نحو قوله صلوات الله عليه وعلى آله واصحابه اذا لم تستح فاصنع ما شئت . قال شارحه صاحب فوائح الرحمات أى خير فى الفعل وقت زوال الحياء اه وكل صحيح فان مجيء الامر بمعنى الخبر أى صنعت ما شئت يدل على التخيير ومجيء الامر للتخيير يدل على أن الامر بمعنى الخبر لان التخيير مستفاد من قوله ما شئت وقد جعل العز بن عبد السلام الامر فى هذا الحديث لتهمك اذ معناه اعرضه على نفسك فان استحييت منه لو اطع عليه فلا تفعله واذا لم تستح فاصنع ما شئت من هذا الجنس كذلك يؤخذ من تكلة التاج وهذا يرجع للتخيير غاية الامر ان يكون التخيير على وجه التهمك يصلح للخبر كذلك (٢) قال الاسنوي « أى ان الخبر قد يستعمل لارادة الامر » أقول قال

البدخشى ومجيء الخبر بمعنى الامر والنهى مما لا دخل له فى بيان مدلولات الامر لكنه ذكره لاجرار الكلام اليه اه فذكره استطرادى للمناسبة

صيغة الخبر لوروده مضموم الحاء اذ لو كان نهياً لكان مجزوماً مكسوراً على أصل التقاء الساكنين وأهمل المصنف عكس هذا القسم تبعاً لصاحب الحاصل وقد ذكره الامام ومثل له لكن بمثال فيه نظر قال ووجه المجاز أن النهى وهذا الخبر النافي يدلان على عدم الفعل

قال « الثانية انه حقيقة في الوجوب مجاز في الباقي وقال ابو هاشم انه للندب وقيل للإباحة وقيل مشترك بين الوجوب والندب وقيل للقدر المشترك بينهما وقيل لاحدهما ولا يعرفه وهو قول الحجة وقيل مشترك بين الثلاثة وقيل بين الخمسة » أقول اتفقوا على أن صيغة افعل ليست حقيقة في جميع المعاني المتقدمة لان التسوية مثلاً ونحوها انما استفدناها من القرأن لاجن الصيغة قال في الحصول وانما وقع الخلاف في الاحكام الخمسة التي هي الايجاب والندب والإباحة والكراهة والتحریم ووجه دلالة افعل على الكراهة والتحریم انها تتمعمل في التهديد كما تقدم والتهديد يستدعي ترك الفعل فيكون اما حراماً أو مكروهاً لكن دعوى الامام حصر الاختلاف في الخمسة ممنوع لما سيأتى في آخر المسئلة (١) والخلاف الناشئ من هذه الخمسة كبير وحكى المصنف منه ثمانية مذاهب تبعاً للامام الاول انه حقيقة في الوجوب فقط وصححه المصنف وابن الحاجب ونقله في الحصول عن أكثر الفقهاء والمنكاهين قال وهو الحق وفي الاحكام للأمدى والبرهان لامام الحرمين انه مذهب الشافعي وفي شرح اللمع للشيخ أبي اسحق الشيرازي أنه الذي أملاه الأشعري على اصحاب أبي اسحق الاسفراينى ببغداد ولكن هل يدل على الوجوب بوضع اللمعة أم بالشرع فيه مذهبان محكيان في شرح اللمع المذكور والاول وهو كونه بالوضع نقله في البرهان عن الشافعي ثم اختار هو أنه بالشرع وفي المستوعب قول ثالث انه بالعقل والافعال أن يقول قد جزم الامام في الحصول والمنسحب في أثناء الاشتراك بأن الماضي مشترك بين الخبر والدعاء نحو غفر الله لزيد فلم جعل الماضي حقيقة في الدعاء ولم يجعل الامر

(١) قال المصنف « الثانية انه حقيقة في الوجوب مجاز في الباقي الى آخره » قال الاسنوى « لكن دعوى الامام حصر الاختلاف في الخمسة ممنوع الى آخره » أقول أرسلها في مسلم السبوت في عشرة مذاهب وقال وقد يزداد عليها وينقص

حقيقة فيه * الثاني أنه حقيقة في النذب ونقله الغزالي في المستصفي والآمدى في كتابيه قولاً للشافعي ونقله المصنف عن أبي هاشم وليس مخالفاً لما نقله عنه صاحب المعتمد كما ظنه بعض الشارحين فافهمه * الثالث أنه حقيقة في الاباحة لان الجواز محقق والاصل عدم الطلب * الرابع انه مشترك بين الوجوب والنذب وجزم به الامام في المنتخب وكذلك صاحب التحصيل كلاهما في أثناء الاشتراك وهذا المذهب نقله الآمدى في منتهى السؤل عن الشيعة ونقل في الاحكام عنهم انه مشترك بينهما وبين الارشاد * الخامس انه حقيقة في القدر المشترك بينهما وهو الطلب وفي المستوعب للقبروانى والمستصفي للغزالي أن الشافعي نص على أن الامر متردد بين الوجوب والنذب وهذا محتمل لهذا المذهب ولما قبله * السادس انه حقيقة في أحدهما أى الوجوب أو النذب ولكن لا يعرف هل هو حقيقة في الوجوب مجاز في النذب أو بالعكس ونقله المصنف عن حجة الاسلام الغزالي تبعا لصاحب الحاصل وليس كذلك فان الغزالي نقل في المستصفي عن قوم انه حقيقة في الوجوب فقط وعن قوم انه حقيقة في النذب فقط وعن قوم انه مشترك بينهما قال كلفظ العين ثم نقل عن قوم الترفق بين هذه المذاهب الثلاث قال وهو المختار ونقله في المحصول عنه على الصواب وقال في المنخول وظاهر الامر الوجوب وماعداه فالصيغة مستعمارة فيه هذا لفظه وهو مخالف لكلامه في المستصفي * السابع انه مشترك بين الثلاثة وهى الوجوب والنذب والاباحة وقيل انه مشترك بينهما ولكن بالاشتراك المعنوى وهو الاذن حكاه ابن الحاجب * الثامن انه مشترك بين الخمسة وهذا محتمل لأمرين أحدهما أن يكون مراده الخمسة المذكورة في كلامه أولا القرينة ارادته في المذهب الذى قبله وهو الاشتراك بين الثلاثة ولانه صرح به في بعض النسخ فقال بين الخمسة الاول فان اراده فهو صحيح صرح به المعالى والغزالي في المستصفي فقال مانصه فالوجوب والنذب والارشاد والاباحة والتهديد خمسة وجوه محصلة ثم قال فتعال قوم هو مشترك بين هذه الوجوه الخمسة كلفظ العين والقرء هذا لفظه وترتيبه وهو ترتيب المصنف بعينه . والثاني أن يكون مراده الاحكام

الحمسة وهى عبارة الحاصل يعنى الحمسة الممهودة وهى الوجوب والندب والاباحة والكرهه والتحرير وقد تقدم ان دلالتها على الكراهة والتحرير لسكونها تستعمل فى التهديد والتهديد يستدعى ترك الفعل المنقسم الى الحرام والمكروه فان اراد هذه الحمسة فهو صحيح أيضا صرح به الامام فى المحصول وذكره الامدى فى الاحكام بالمعنى ونقله امام الحرمين فى البرهان عن الشيخ أبى الحسن الاشعري فقال ذهب الشيخ الى التردد بين هذه الامور فقال قائلون لسكونه مشتركا وقائلون لسكونه موضوعا لواحد منها ولا ندرية هذا معنى كلامه . ونقل ابن برهان فى الوجيز عن الاشعري انه مشترك بين الطلب والتهديد والتعجيز والاباحة والتكوين وقد استفدنا من كلام المعالمى والغزالى أنه حقيقة فى الارشاد وحكاة فى الاحكام أيضا واستفدنا من كلام ابن برهان انه حقيقة فى التعجيز والتكوين أيضا والامام نفى الخلاف عن ذلك كله كما تقدم وذهب الابهرى فى أحد أقواله على ما حكاة فى المستوعب الى أن أمر الله تعالى للوجوب وأمر رسوله صلى الله عليه وسلم للندب وصحح الامدى التوقف لكن بين الوجوب والندب والارشاد كما صرح به فى الاحكام لاشتمال الثلاث على طلب الفعل ونهى ما عداها وقد نقلت عن الشيعة مذاهب أخرى غير ما تقدم وكذلك عن الاشعري لكن اتفق جمهورهم على أن مذهبه التوقف بين أمور ويمبر عنه أيضا بأن الامر ليست له صيغة تخصه . قال فى البرهان والمتكلمون من أصحابنا يجمعون على اتباعه فى الوقف ، ولم يساعد الشافعى على الوجوب الا الاسناد

قال « لنا وجوه : الاول قوله تعالى ما منعك أن لا تسجد اذ أمرتكم ذم على ترك المأمور فيكون واجبا الثانى قوله تعالى اركعوا لا يركعون قيل ذم على التكذيب قلنا الظاهر انه للترك والويل للتكذيب قيل لعسل قرينة أوجبت قلنا رتب الذم على ترك مجرد الفعل الثالث تارك الامر يخالف له كما أن الآتى به موافق والمخالف على صدد العذاب لقوله تعالى فليجذب الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم . قيل الموافقة اعتقاد حقيقة الامر فالمخالفة اعتقاد فساده . قلنا

ذلك لدليل الامر لاله قيل الفاعل ضمير والذين مفعول قلنا الاضمار خلاف الاصل ومع هذا فلا بد له من مرجع قيل الذين يتسللون قلنا هم المخالفون فكيف يؤمرون بالحذر عن أنفسهم وان سلم فيضيع قوله أن تصيبهم فتنة قيل فليحذر لا يوجب قلنا يحسن وهو دليل قيام المقتضى قيل عن أمره لا يعم قلنا عام لجواز الاستثناء الرابع ان تارك الامر عاص لقوله تعالى أفصيت أمري لا يعصون الله ما أمرهم والمعاصي يستحق النار لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فإن له نار جهنم خالدين فيها أبدا قيل لو كان المصيان ترك الامر لتكرر قوله تعالى ويفعلون ما يؤمرون قلنا الاول ماض أو حال والثاني مستقبل قيل المراد التكفار لقريظة الخلود قلنا الخلود المكث الطويل الخامس انه عليه الصلاة والسلام احتج لدم أبي سميد الخدري على ترك استجابته وهو يصلي بقوله تعالى استجبوا لله وللرسول اذا دعاكم « أقول استبدل المصنف على أن صيغة افعل حقيقة في الوجوب بخمسة أوجه: الاول أن الله سبحانه وتعالى ذم ابليس على مخالفته قوله اسجدوا فقال مامنعك أن لا تسجد اذا أمرتك (١) لان هذا الاستفهام ليس على حقيقته فانه تعالى عالم بالمنايع فتعين أن يكون للتوبيخ والذم واذا ثبت الذم على ترك المأمور ثبت أن الامر للوجوب اذ لو لم يكن لكان لا بليس أن يقول انك ما ألزمتني فقيم الذم وأيضا لو لم يكن لم يذم عليه لان غير الواجب لا يذم تاركة. الدليل الثاني قوله تعالى « واذا قيل لهم اركعوا

(١) قال الاسنوي « الاول ان الله سبحانه ذم ابليس على مخالفته قوله اسجدوا الى آخره » وذلك لان قوله تعالى خطا بالملائكة ومنهم ابليس اسجدوا أمر مجرد عن القريظة ولو لم يكن للوجوب لم يتوجه الانكار والتوبيخ بقوله تعالى مخاطبا لابليس مامنعك الخ اذ لا انكار ولا توبيخ في ترك غير الواجب ولا في ترك محتمل الوجوب فان قيل يحتمل ان يكون اسجدوا محفوا بقريظة دالة على الوجوب لكن لم يحكمها القرآن فلا يدل على المدعى قلنا احتمال قريظة حالية أو مقالية لم يحكمها القرآن غير قادح في الظهور لانه احتمال بعينه غير ناشيء عن دليل فلا يعتبر فلا يقدر في الظهور

لا يركعون» (١) أى صلوا وتقرروا كما قبله اعترض الخصم بأمرين أحدهما لا نسلم ان الدم على ترك المسأور بل على تكذيب الرسل فى التبليغ بدليل قوله تعالى « ويل يومئذ للمكذبين » قلنا الظاهر أن الدم على الترك لأنه مرتب عليه والترتيب مشعر بالميلية والويل على التكذيب لما قلناه وأيضا فلتكثير الفائدة فى كلام الله تعالى وحينئذ فان صدر الترك والتكذيب من طائفتين عذبت كل منهما على ما فعلته وان صدرا من طائفة واحدة عذبت عليهما معا فان الكافر عندنا يعاقب على الفروع كالاصول الثانى سلمنا أن الدم على الترك لكن الصيغة تفيد الوجوب اجماعا عند انضمام قرينة اليها فلعل الأمر بالركوع قد افترق به ما يقتضى ايجابه وجوابه أن الله تعالى رتب الدم على مجرد افعال فدل على أنه منشأ الدم لا القرينة الدليل الثالث تارك الأمر أى المأمور به مخالف لذلك الأمر لان الآتى بالمأمور به موافق له والمخالف ضد الموافق فاذا ثبت أن الآتى موافق ثبت أن التارك مخالف والمخالف للأمر على صدد العذاب لقوله تعالى « فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم » (٢) أمر الله مخالف أمره بالحدز

(١) قال الاسنوى « الثانى قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا الآية » فان حاصله ان المقصود من هذه الآية ذمهم على ترك الركوع وقد رتبته على مخالفة الصيغة من حيث هى هى فدل على الوجوب لان مخالفته هى الموجبة للذم ولا اشتراك والا لجاز العذر بانه لم يكن واجبا فلم يترتب الدم على مخالفة الصيغة وبهذا التقرير يندفع كل من الأمرين اللذين أوردهما الخصم فاندفع كلا الأمرين بقولنا وقد رتبته على مخالفة الصيغة من حيث هى هى أما اندفاع الاول فلانه يعلم من ترتيب الدم على ما ذكر ان الدم على ترك المأمور به لا على التكذيب وهذا لا ينافى ان يترتب الويل وهو عقاب آخر على التكذيب الذى هو معصية اخرى . وأما اندفاع الثانى فلانه يعلم من ترتيب الدم على مخالفة الصيغة من حيث هى هى أنه رتب الدم على مجرد مخالفة افعال فهى التى أبادت الوجوب بنفسها لا بانضمام قرينة خصوصا وقد قلنا ولا اشتراك

(٢) قال الاسنوى « لقوله تعالى : فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن

عن العذاب بقوله فليحذر والامر بالحذر عنه انما يكون بعد قيام المقتضى لنزوله
 واذا ثبت المقدمتان ثبت أن تارك الامر على ضد العذاب ولا معنى للوجوب
 الا هذا واعتراض الخصم بأربعة أوجه مرتبة بالترتيب الجدلي أحدها وهو اعتراض
 على المقدمة الاولى لانسلم أن موافقة الامر عبارة عن الاتيان بمقتضاه حتى ينتج
 ما قلتم بل الموافقة عبارة عن اعتقاد حقيقة الامر أى كونه حقا صدقا واجبا قبوله
 وعلى هذا فالمخالفة عبارة عن اعتقاد بطلانه وكذبه لا ترك الامر قلنا فرق بين

تصبيهم فتنة أو يصيبهم عذاب اليم « حاصل الاستدلال بالآية انهادات على ايجاب
 الحذر من مخالفة الامر لانه لا معنى للندب ههنا لان الفعل ان كان تركه موجبا
 للعذاب فالحذر لازم والا فلا ندب أيضا وفي هذه الزيادة دفع لما قيل ان الدليل
 متوقف على ان يكون هذا الامر للوجوب وهو ممنوع لانه محل النزاع وان بنى
 على ان الامر للوجوب لزم الدور وتوقفت الدعوى على الدليل وبالعكس ووجه
 الدفع اثبات كون هذا الامر للوجوب من غير بناء على ان الامر وضعه للوجوب
 اولا الذى هو محل النزاع فان الامر بالحذر لا يصلح ههنا للندب وغيره سوى
 الوجوب لما علمت من أن الفعل ان كان تركه موجبا للعذاب فالحذر لازم والا
 فلا ندب ولا غيره أيضا فتمين للوجوب من هذا الطريق وهذا الاعتراض الذي
 دفعناه بما ذكر هو الاعتراض الثالث من كلام الاسنوي والجواب عنه بما ذكرنا
 أولى مما أجاب به الاسنوي لان الاسنوي يسلم أن الامر بالحذر لا يدل على
 وجوب الحذر ولكن يدل على حسنه وان حسن الحذر من العذاب دليل قيام
 المقتضى للعذاب لانه لو لم يوجد المقتضى لكان الحذر سفها وعبثا. وانما كان
 ما قلناه أولى لان ظاهر كلام الاسنوي أن حسن الحذر يغير وجوب الحذر وليس
 كذلك بل المراد به الوجوب من الطريق الذي قلناه وهو انه لم يكن الحذر
 لازما مع وجود المقتضى للعذاب كان الحذر سفها وعبثا فلا يطلب أصلا لا بطريق
 الوجوب ولا بطريق الندب فيجب حمله على ما قلنا ومتى ثبت وجوب الحذر كان
 ذلك دليلا على ان الامر للوجوب لانه لا حذر في مخالفة غير الواجب وحمل المخالفة
 على ما يخالفه مرادا بان يحمل الامر على غير مراده تعالى وذلك حرام مطلقا سواء

الامر وبين الدليل الدال على أن ذلك الامر حق وهو المعجزة الدالة على صدق
 الرسول فاعتقاد حقية الامر موافقة الدليل الدال على أن ذلك الامر حق يجب
 قبوله لاموافقة الامر فان موافقة الشيء عبارة عما يستلزم تقريره مقتضاه فان
 دل على كون الشيء صدقا لدليل الامر فوافقت هي اعتقاد الحقية وان دل على
 ايقاع الفعل كالامر فوافقت هي الاتيان بذلك الفعل . الثاني وهو اعتراض على
 المقدمة الثانية لانسلم أن الآية تدل على انه تعالى أمر المخالفين بالحدز بل على أنه
 تعالى أمر بالحدز عن المخالفين فيكون فاعل قوله فليحدز ضميراً والذين يخالفون
 مفعول به وجوابه من وجهين أحدهما ولم يذكره في الحصول أن الاضمار على خلاف
 الاصل الثاني انه لا بد للضمير من اسم ظاهر يرجع اليه وهو مفقود هنا فان قيل
 يعود على الذين يتسللون قلنا الذين يتسللون هم المخالفون لان المناقبين كان يتقل
 عليهم المقام في المسجد واستماع الخطبة وكانوا يلوذون بمن يستأذن للخروج فاذا أذن
 له انسلوا معه فنزلت هذه الآية وقيل نزلت في المتسللين عن حفر الخندق واذا كان
 كذلك فلو أمر المتسللون بالحدز عن الذين يخالفون لكانوا قد أمروا بالحدز
 عن أنفسهم سامنا هذا لكن يلزم منه أن يصير التقدير فليحدز الذين يتسللون
 منكم لو اذا الذين يخالفون وحينئذ يكون لفظ الحدز قد استوفى فاعله ومفعوله
 وليس هو مما يتعدى الى مفعولين فيصير قوله تعالى أن تصيبهم فتنة ضالماً ليس
 كان الحكم ندبا او ايجابا أو جملة على ما يخالفه اعتقادا بان يعتقد خلاف ما حكم
 تعالى به بميد فان المنبادر من قولنا خالف أمره ترك المأمور به والحمل على الحمل
 البعيد لا يكون الا لصارف واذا ليس فليس وبهذا حصل الجواب عن الاعتراض
 الاول في كلام الاسنوي وما أجنبناه أولى مما أجب به وذلك لان جوابه مبنى
 على الفرق بين الامر وبين الدليل وان الدال ان دل على كون الشيء صدقا كدليل
 الامر فوافقت هي اعتقاد الحقية وان دل على ايقاع الفعل كالامر فوافقت هي
 الاتيان بذلك الفعل ووجه الاولوية ان المسترض يمنع ان موافقة الامر عبارة
 عن الاتيان بمقتضاه حتى ينتج ما قلنا وقوله بعد ذلك بل الامر في الجملة ان آخره
 هو سند ذلك المنع ومن المنع طلب الدليل على المقدمة وابتداء الفرق الذي ابتداء

له تعلق بما قبله ولا بما بعده فان قيل يكون مفعولا لاجله فان الحذر لاجل
 اصابة ذلك قلنا أجب بعضهم بأنه لو كان كذلك لوجب الاتيان باللام لانه غير
 متحد به في الفاعل لان الحذر هو فعل المتسللين والاصابة فعل الفتنة أو فعل
 الله تعالى وهذا الجواب مردود فان القاعدة النحوية انه لايجب الاتيان بالجار اذا
 كان المحرور أن أو أن نحو عجبت من أنك قائم وعجبت من أن تقوم فيجوز حذف من
 في الموضوعين بل الجواب انه لو كان مفعولا لاجله لكان مجامعا للحذر لان الفعل
 يجب أن يجامع علقته واجتماعهما مستحيل ولقائل أن يجيب أيضا عن قولهم أولا
 ان الفاعل ضمير يعود على المتسللين بأنه لو كان كذلك لوجب ابرازه فيقال فليحذروا
 لانه حائد على جمع سلمنا لكن تحذير الناس عنهم لما وقعوا فيه أبلغ في الذم
 من تحذيرهم أنفسهم ويستلزمه أيضا بخلاف تحذير أنفسهم فانه لا يستلزم تحذير
 الغير منهم . الاعتراض الثالث وهو اعتراض على المقدمة الثالثة أيضا وتقريره
 أن يقال سلمنا ان قوله فليحذر أمر للمخالفين وانه لا ضمير في الآية ولكن لم
 قلتم انه يوجب عليه الحذر أقصى ما في الباب انه ورد الامر به وكون الأمر
 للوجوب هو محل النزاع قلنا نحن لا ندعى أنه يدل على وجوب الحذر ولكن يدل
 على حسنه وحسن الحذر من العذاب دليل على قيام المقتضى للعذاب لانه لو لم
 يوجد المقتضى لكان الحذر عنه سفها وعبثا وذلك محال على الله تعالى واذا ثبت
 وجود المقتضى ثبت ان الامر للوجوب لان المقتضى للعذاب هو ترك الواجب دون
 المندوب . الرابع وهو أيضا اعتراض على المقدمة الثانية أن قوله عن أمره مفرد

الاسنوي فضلا عن كونه كلاما على السند وهو لا يفيد لان المنع بدون السند
 كاف في الاعتراض فهو لا يثبت المقدمة لان المعارض يسلم هذا الفرق ولا يزال
 يقول ما الدليل على أن موافقة الامر عبارة عن الاتيان بمقتضاه على انه لم يتعرض
 للجواب عن الشق الثاني من هذا الاعتراض وهو انه يجوز أن يراد بالمخالفة جملة
 على ما يخالف المراد وهي حرام مطلقا سواء كان الحكم ندبا أو وجوبا بخلاف
 ما أجبنا به فانه مثبت للمقدمة دافع لوجهي الاعتراض ويمكن حمل جواب الاسنوي
 على ما أجبنا به لكن بتكاف لاداعي اليه

فيفيد أن أمراً واحداً للوجوب ونحن نسلمه ولا يفيد كون جميع الاوامر كذلك مع ان المدعى هو الثاني. وأجاب في المحصول بثلاثة أوجه أحدها وعليه اقتصر المصنف انه عام بدليل جواز الاستثناء^(١) فانه يصح أن يقال فلا يحذر الذين يخالفون عن أمره الا الامر الفلاني وسيأتي أن معيار العموم جواز الاستثناء. الثاني انه تعالى رتب استحقاق العقاب على مخالفة الامر وترتيب الحكم على الوصف يشعر بالعلية. الثالث أنه انما استحق العقاب في بعض الصور لعدم المبالاة وهو موجود في الباقي. الدليل الرابع تارك الامر أي المأمور به حاص لقوله تعالى حكاية عن قول موسى لآخيه هرون عليهما السلام أفصيت أمري وقوله تعالى لا يعصون

(١) قال الاسنوي « واجاب في المحصول بثلاثة أوجه أحدها وعليه اقتصر المصنف الى آخره » حاصل الاعتراض الرابع ان لفظ امره في الآية من قبيل المطلق فلا يلزم منه كون كل أمر للوجوب وحاصل الوجه الاول من الواجه الثلاثة اننا لانسلم انه مطلق بل نقول انه عام لانه مفرد مضاف وهي تقييد العموم وصحة الاستثناء فانه يصح ان يقال خالف امره الا هذا الامر وهذا غير كاف في الجواب فانه لا شك في ان بعض صيغ الامر نادبة ومبيحة فلا يمكن دعوى العموم وما قيل من افادة الاضافة للعموم ومن صحة الاستثناء غاية ما يفيد ان لفظ أمره الذي هو مفرد مضاف للعموم لهذين الدليلين ولا يفيد ان المراد ههنا العموم وما قيل دفعا لهذا الايراد انا نقول انه عام مخصوص بما لا تدل القرينة على انه لغير الوجوب والعام المخصوص حجة في الباقي رده الشيخ الهداد بان للخصم ان يقول يجوز ان يكون مخصوصا بما تدل القرينة فيه على الايجاب وهذا ليس محل النزاع وفي هذا الذي قاله الهداد نظر لانه تخصيص بغير مخصص بخلاف ما دل القرينة على غير الوجوب فان الاجماع دل على انه ليس للوجوب والاجماع على التخصيص دليل على وجود المخصص فدفع الايراد صحيح. وحاصل الوجه الثاني من الواجه الثلاثة ان ههنا مصدراً مضافاً واذا لم تكن الاضافة للاستفراق فهي للجنس والذي يتبادر من هذه الآية وجوب الحذر لمخالفة جنس الامر فيكون وضعه للعموم والا لما صلحت مخالفة جنس الامر علة لوجوب الحذر

الله ما أمرهم (١) وكل عاص يستحق النار لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فإنه نار جهنم خالدن فيها أبداً عبر بمن التي هي للعموم فدل على ما قلناه فينتج ان تارك الامر يستحق النار ولا معنى للوجوب الا ذلك وقد جعل المصنف كبرى

وهذا الوجه الثاني يندفع أيضاً ما اورد انه يجوز ان يكون الذين يخالفون مفعوله فليحذر وفيه ضمير الفاعل الراجع الى الفسقة وهم المخالفون انفسهم والمعنى فليحذر الفسقة عن انفسهم كما في قوله تعالى « فاقبلوا انفسكم » ووجه الدفع انه على هذا الذي قاله أيضاً يتبادر ان السبب في وجوب الحذر هو مخالفة جنس الامر وبه يثبت المدعى على انه بعيد غاية البعد لا يجوز العرف قطما وهذا الجواب احسن من جواب الاسنوى في الاعتراض الثاني بقوله سلمنا هذا لكن يلزم منه الخ لانه يرجع في كل مناقشاته الى امر راجع الى التركيب من حيث الوجهة العربية وباب هذه واسم لانه يمكن ان يكون ان تصيبهم فتنة الآية مفعولاً لاجله والمعنى فليحذر الذين يتسللون منهم لو اذا الذين يخالفون عن أمره بخافة ان تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب اليم مما كسبوا ان احد الذين يتسللون مع الذين يخالفون أو يكون من قبيل قوله تعالى « واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة » ان غير الذين يتسللون الذين يخالفون والخوف مجامع للحذر (١) قال الاسنوى « لقول الله حكاية عن قول موسى لآخيه هارون :

أفمضيت أمري » وقوله تعالى لا يعصون الله ما أمرهم » اعترض على الاستدلال بما حكاه الله عن قول موسى عليه السلام بان امر موسى الذي عصاه أخوه هارون هو قول موسى مخاطباً لآخيه هارون « اخلفني في قومي » بان اضافة أمري حينئذ عهدية والمراد الامر المعبود ولا نسلم تجرد هذا الامر عن القرينة لان قول موسى لآخيه « اخلفني في قومي » دل على ان موسى اجلس أخاه خليفة عنه في قومه واجلاس موسى خليفة عنه التام كان لانفاذ احكام الله تعالى فكان قبوله واجبا على الخليفة فما قيل ان الامر ههنا مجرد عن القرينة حتى يكون من موضع النزاع سأفط فتبين أن استدلال بقوله تعالى لا يعصون الله ما أمرهم ولذلك جمع الاسنوى بين الآيتين لان الاستدلال بما حكاه الله عن قول موسى غير تام

الشكل الاول مهمله فقال والعمادى يستحق النار مع اذ شرطها أن تكون كلية فالصواب أن يقول وكل عاص كما قررته انترض الخصم بوجهين أحدهما لانسلم المقدمة الاولى لانه لو كان المصيان عبارة عن ترك المأمور لكان قوله تعالى لا يعصون الله ما أمرهم معناه لا يتركون أى يفعلون فيكون قوله بعد ذلك ويفعلون ما يؤمرون تكرارا وجوابه ان الامر المذكور أولا الماضى أو الحال والامر المذكور ثانيا للاستقبال فلا تكرر وتقدير الآية لا يعصون الله ما أمرهم به فى الماضى أو الحال ويفعلون ما يؤمرون به فى الاستقبال هذا هو الصواب فى تقريره على ما أراده المصنف فاعتمده وذلك أن تقول النزاع فى أن تارك الامر اطاع أم لا واما العكس وهو ان المصيان بترك الامر فليس النزاع فيه ودعواه باطلة لان المصيان قد يكون بترك الامر وقد يكون بترك الفعل الواجب اتباعه وقد يكون بارتكاب النهى وغير ذلك فالصواب أن يقول فى تقرير الاعتراض قيل لو كان تارك الامر عاصيا بدلا عن قوله لو كان المصيان ترك الامر وإضافتيه أن يقول فى الجواب قلنا الاول ماض^(١) والثانى حال أو مستقبل لان الثانى مضارع وهو يصلح للحال والاستقبال والاو لا يصلح لكونه ماضيا ولم يتعرض فى المحصول لذكر الحال. الاعتراض الثانى لانسلم المقدمة الثانية^(٢) لان المراد بالعصاة

(١) قال الاسنوى « فينبغى أن يقول فى الجواب قلنا الاول ماض » أى فى قوله ما أمرهم « والثانى حال أو مستقبل لان الثانى مضارع » أى فى قوله ما يؤمرون فالفعل الاول وهو ما أمرهم لا يدل الاعلى الماضى والفعل الثانى وهو ما يؤمرون يصلح للحال والاستقبال والامر سهل

(٢) قال الاسنوى « الاعتراض الثانى لا نسلم المقدمة الثانية » أى المقدمة الكبرى فالاعتراض منع لهذه المقدمة مستندا فيه بان المراد بالعصاة فى قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله الآية هم الكفار بقرينة الخلود فان غير الكافر لا يخلد فى النار وجواب الاسنوى هو ان الخلود فى الآية لا يصلح قرينة على ان المراد من العصاة الكفار لان الخلود لغة هو المنكث الطويل سواء كان دائما أو غير دائم فلا يختص بالكفار وهذا فضلا عن كونه كلاما على سند المنع لا يفيد المطلوب

في الآية هم الكفار لا تارك الامر لقرينة الخلود فان غير الكافر لا يخلد في النار كما
تقرر في علم الكلام وجوابه ان الخلود لغة هو المكث الطويل سواء كان دائما
أو غير دائم أى يكون حقيقة في القدر المشترك حذرا من الاشتراك والمجاز
ويدل على ما قلناه قولهم خلد الله ملك الامير . الدليل الخامس أن النبي صلى الله
عليه وسلم دعا ابا سعيد الخدرى وهو في الصلاة فلم يجبه فقال ما منعك أن تجيب
وقد سمعت الله تعالى يقول يا أيها الذين آمنوا استجبوا الآية وهذا الاستفهام
ليس على حقيقته لانه عليه الصلاة والسلام علم أنه في الصلاة كما نقله ابن برهان
وغيره فتعين ان يكون للتوبيخ والذم وحينئذ فالذم عند ورود مجرد الامر
دليل على أنه للوجوب * واعلم أن المصنف ذكر أن ابا سعيد هذا هو الخدرى
وهو غلط تبع فيه صاحب الحاصل وصاحب الحاصل تبع الامام في الحصول
والامام تبع الغزالي في المستصفي . والصواب انه أبو سعيد بن المعلى ، كذا
وقع في صحيح البخارى في أول كتاب التفسير وفي سنن أبي داود في الصلاة
وفي جامع الاصول في كتاب الفضائل وفي غيرها أيضاً واسمه الحرث بن اوس
ابن المعلى الانصارى الخزرجى الزرقى واسم الخدرى سعد بن مالك بن سنان من
بنى خدره أنصاري خزرجى أيضاً وقد وقع على الصواب في بعض نسخ الكتاب
وهو من اصلاح الناس

قال « احتج أبو هاشم بأن الفارق بين الامر والسؤال هو الرتبة والسؤال
للندب فكذلك الامر قلنا السؤال ايجاب وان لم يتحقق وبأن الصيغة لما استعملت
فيهما والاشترك والمجاز خلاف الاصل فتكون حقيقة في القدر المشترك . قلنا
يجب المصير الى المجاز لما بينا من الدليل وبأن تعرف مفهومها لا يمكن بالعقل ولا

لان للخصم ان يقول ان حمل الخلود على المكث الطويل مع التأييد بعيد كل
البعد لا يستطيع المستدل ادعاه فالاحسن ان يجاب باتفاق الفريقين بل الاجماع
على ان العاصى مطلقا متوعد فيثبت العصيان بمخالفة الامر والاجماع منعقد على
ان صيغة افعال أمر فعند التجرد عن القرينة يكون مخالفتها مخالفة للامر فيثبت
المطلوب واستدل في مسلم الثبوت والنحرير بادلته اخرى فان اردتها فارجع اليهما

بالنقل لانه لم يتواتر والآحاد لا تفيد القطع . قلنا المسئلة وسيلة الى العمل فيكفيها الظن وأيضاً تعرف بتركيب عقلي من مقدمات ثقلية كما سبق « أقول ذكر المصنف هنا أدلة ثلاثة واختاف النسخ في التعبير عن المحتج بها ففي أكثرها احتج أبو هاشم كما ذكره وهو غير مستقيم لان الثالث لا يطابق مذهبه ولا الثاني على أحد التقريرين الآتين^(١) وفي بعضها احتج المخالف وهو صحيح مطابق لتعبير

(١) قال الاسنوي « وهو غير مستقيم لان الثالث لا يطابق مذهبه ولا الثاني

على أحد التقريرين الآتين » أقول يدل على ما قاله ان صاحب المسلم استدل بالاول للقائلين بانه حقيقة للندب وبالثاني للقائلين بالاشتراك وبالثالث للقائلين بالوقف فقال فقائلو أى قائلو الندب أولاً قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا امرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم رده الى مشيئتنا واجاب بقوله بل الى استطاعتنا وثانياً عن أهل اللغة لا فرق بين السؤال والامر الا بالرتبة فقط والسؤال للندب فكذا الامر واجاب بقوله أقول الوجوب فرع الرتبة فانه انما يكون بمن له ولاية الا لزام قال شارحه صاحب الرحوت والافتراق بالرتبة هو الموجب لكونه للوجوب وأما انه ليس بينهما فرق في المعنى فمنوع كيف والصيغة موضوعة للوجوب فيجب ان تصدر بمن له ولاية الايجاب ولا يصح استعمالها للادنى الا تجوزا وصرفاً عن الحقيقة وأما النقل عن أهل العربية بان الموضوع له واحد فيهما فيطالب بتصحيحه ولو سلم فلا يمارض قولهم ما تواتر عن الصحابة والتابعين رضوان الله عليهم أجمعين يشير بذلك صاحب الرحوت الى ما استدل به القائلون بانه حقيقة في الوجوب بان السلف من الصحابة والتابعين استدلوا بصيغة الامر على الوجوب وتكرر حتى شاع وذاع بلا تكبير فدل ذلك على اجماعهم انها له وما قيل انه كان بقرائن الوجوب فلا يدل على وضعها للوجوب بدليل استدلالهم بكثير منها للندب ممنوع بل كان استدلالهم بتبادر الوجوب من الصيغة وظهوره منها عند التجرد عن القرينة بدليل صرفهم الصيغة الى الندب بالقرائن دون الوجوب بالاستقراء الصحيح وما قيل ان هذا الاجماع سكوتي وهو ظني والمسئلة أصولية علمية فلا يكفي فيها الظن وأيضاً هذا الاجماع منقول بطريق الآحاد فلا

الامام وفي بعضها احتجوا وهو قريب مما قبله وهما من اصلاح الناس * الدليل الاول وهو احتجاج أبي هاشم على ان أفعال حقيقة في النذب وتقريره أن أهل اللغة قالوا لافارق بين السؤال والامر الا في الرتبة فقط أي ان رتبة الامر أعلى من رتبة السائل والسؤال انما يدل على النذب فكذلك الامر لان الامر لو دل على الايجاب لكان بينهما فرق آخر وهو خلاف ما نقلوه وجوابه أن السؤال يدل على الايجاب أيضاً لأن أهل اللغة وضعوا افعال لطلب الفعل مع المنع من التبرك

يفيد الا الظن ممنوع أيضاً باننا لانسلم ان الاجماع السكوتي ظني بل هو يفيد العلم المعادي بانهم اتفقوا على ان المتبادر من الصيغة هو الوجوب وهو حاصل بالتكرار في ملاحظة استدلالاتهم بالاوامر وهذا يحصل به علم ضروري لا يحوم حوله ارتياب أصلاً كالتجربيات والمشاهدات وليس نقله آحاداً بل متواتر المعنى فان في كل طبقة نقلت استدلالاتهم بحيث تفيد القطع بكون الاستدلال بالتبادر ولو سلم انه ظن فهو ظن في اللغة فيكفي هذا الظن والا تعذر العمل بالظواهر لانه المقذور فيها وما قيل كيف ثبتت الفرائض المقطوعة حينئذ مدفوع بانها ثبتت بالضمام قرائن أخرى دالة على أن هذه أوامر للوجوب قطعاً وبهذا علم انه لو سلم النقل عن أهل العربية بان الموضوع له واحد فيهما فلا يمرض هذا الذي تواتر عن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم والتابعين رضوان الله عليهم أجمعين ثم قال صاحب الرحمت فان قلت النقل ثابت فان كتب الصرف والنحو مشحونة به وأما انقهاص الصحابة فلم يثبت الا في أوامر الله تعالى وأوامر الرسول صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم ويجوز أن تكون الصيغة موضوعة بمعنى أعم فاذا صدر عن الأعلى الذي له ولاية الازام يفهم الوجوب لكون الرتبة قرينة عليه فهو اذن حقيقة عرفية يفهم في عرف من له ولاية الازام قلت انقهاص الصحابة والتابعين مقطوع في أوامر الله تعالى ورسوله صلوات الله عليه وآله وأصحابه وأوضاع الصيغ ليست مختلفة بالنظر الى المتكلمين وكون من له ولاية الازام متكلماً لا يصلح قرينة الايجاب ويصح منه النذب والاباحة وأما كونها حقيقة عرفية فقد مر في العام ما ينفي لدفعه كيف ولم يثبت نص من الواضع اني وضعت هذا اللفظ لهذا

عند من يقول الامر للايجاب وقد استعملها السائل لكنه لا يلزم منه الوجوب (١)
اذ الوجوب لا يثبت الا بالشرع فلذلك لا يلزم المسؤول القبول من السائل وتقابل

المعنى بل انما يعلم من التبادر واذ قد جوزتم احتمال الحقيقة العرفية عند التبادر
من غير قرينة انسداد باب العلم بالوضع وأما كتب النحو فلا يظهر منها ان الامر
في الدعاء والايجاب مستعمل فيما وضع له وليس فيها الا بيان الصيغ ولو حسبوا
ذلك فأي حجة في حسابهم كما عرفت فاحفظه فانه هو الحق اه ومن هذا تعلم أن
الجواب الصحيح عن دليل أبي هاشم هو ما ذكرناه من أن هناك فرقا بين السؤال
والامر في الرتبة وان الوجوب فرع الرتبة ولا نسلم أنه لا يفرق سواهما بل هناك
فارق آخر في المعنى كما بيناه وأما ما أجاب به المصنف من أن السؤال ايجاب وان
لم يتحقق ذلك لانه ليس للادنى ان يوجب على المستعمل شيئا فقال فيه صاحب
مسلم الثبوت وفيه ما فيه قال صاحب الرحوت في بيان ما فيه فان الدعاء لمجرد الطلب
متضررا ولا شائبة للايجاب فيه أصلا قال في الحاشية لعل صاحب المتهاج ناظر الى
الوضع لكن المستدل ناظر الى الاستعمال فتأمل ولك أن توجه كلامه ان السؤال
في اللغة موضوع للايجاب وان استعمل في الطلب متضررا فعدم الافتراق وان سلم
لكن لا يلزم منه الوضع للندب ولا يتحقق الايجاب مطلقا من الادنى على المستعمل
فلا يستعمل فيه فتدبر اه

(١) قال الاسنوى « وجوابه ان السؤال يدل على الايجاب أيضا لان أهل
اللغة وضعوا افعال لطب الفعل مع المنع من الترك عند من يقول الامر للايجاب
وقد استعملها السائل لكنه لا يلزم منه الى آخره » هذا الكلام فيه تسليم أن
السائل استعمل صيغة افعال في طلب الفعل لكن لا يلزم من انه استعملها كذلك
الوجوب بمعنى استحقاق الذم على الترك لان هذا الوجوب لا يثبت الا بالشرع
فلذلك لا يلزم المسؤول القبول من السائل ومقتضى هذا ان السؤال لا يدل على
الوجوب لان السائل لا يكون دائما الا أدنى من المسؤول لان السؤال معناه الدعاء
وهو الطلب متضررا فلا يتحقق الايجاب من الادنى على المستعمل فلا يستعمل فيه
كما قلنا فكان في كلام الاسنوى نوع حزازة

أن يقول على تقدير أن يدل السؤال على الإيجاب فيلزم أن يفترقا من وجه آخر لان ايجاب الامر دال على الوجوب بخلاف ايجاب السؤال^(١) وقد يجاب بأن المعنى بالرتبة هو كون ايجاب الامر يقتضى الوجوب^(٢) بخلاف السؤال وفيه نظر فانهما مدلولان متغايران ولك أن تمنع ما ذكره من تفريقه بالرتبة فانه مذهب المعتزلة^(٣) كما

(١) قال الاسنوى « وعلى تقدير ان يدل السؤال على الايجاب فيلزم ان يفترقا من وجه آخر لان ايجاب الامر دال على الوجوب بخلاف ايجاب السؤال » أقول هذا الكلام لا معنى له لاننا متى قدرنا أن السؤال يدل على الايجاب كان ايجابه دالا على الوجوب قطعا لان الوجوب اثر الايجاب فلا يتخلف عنه وان كان المراد ان الايجاب الذى دل عليه السؤال يوجب القبول على المسؤل وايجاب الامر يدل على الوجوب بمعنى الاتيان بالفعل فهذا الفرق لا يخرج السؤال عن انه يدل على الايجاب الذى من لوازمه الوجوب

(٢) قال الاسنوى « وقد يجاب بان المعنى بالرتبة هو كون ايجاب الامر يقتضى الوجوب الى آخره » أقول معنى هذا أن معنى الاختلاف فى الرتبة يرجع الى اختلاف الأمر والسائل فان الامر انما يكون بمن له ولاية الايام والسؤال انما يكون من الادنى الذى ليس له ولاية الزام المسؤل وأما انه ليس بين الامر والسؤال فرق فى المعنى فممنوع فمدلول الامر غير مدلول السؤال وان كانت الصيغة واحدة لسكنها موضوعا للوجوب فيجب أن تصدر بمن له ولاية الايجاب ولا يصح للادنى استعمالها الا تجوزا وصرفا عن الحقيقة كما قدمناه

(٣) قال الاسنوى « ولك أن تمنع ما ذكره من تفريقه بالرتبة فانه مذهب المعتزلة » أقول الفرق بالرتبة لا يختص بالمعتزلة الا اذا كان من جهة العلو فى الامر وعدمه فى السائل أما اذا كان الفرق فى الرتبة من جهة الاستعلاء الذى هو هيئة فى كلام الأمر والتذلل والتضرع الذى هو هيئة فى كلام السائل فهو المذهب المنصور الذى صححه الأمدى فى الاحكام ومنتهى السؤل والامام الرازى وهو مذهب الحنفية وليس مذهب المعتزلة وهذا هو الذى يقتضيه ما قدمناه ولا يتحقق الايجاب مطلقا من الادنى على المستعمل فلا يستعمل فيه

تقدم بل الفرق أن السؤال أمر صادر بتذلل والامر أعم وقد يترتب الوجوب على ايجاب السؤال كسؤال العطشان^(١) وقد لا يترتب على ايجاب الامر كطلب (١) قال الاسنوي « بل الفرق ان السؤال أمر صادر بتذلل والامر أعم وقد يترتب الوجوب على ايجاب السؤال الى آخره » اقول قد علمت أن السؤال لا يدل على الايجاب أصلاً فلا يترتب عليه وجوب وأما سؤال المطشان فانهما أوجب على المسؤول اعطاء الماء ان كان غير محتاج اليه للسائل بأمر الشارع اغانة للعلموف واحياء للنفس لا لايجاب السؤال ولو كان الامر كما قال الاسنوي من أنه يترتب الوجوب على ايجاب السؤال وقد لا يترتب لم يكن الامر أعم على أن دعوى ان الامر أعم غير مسلمة لما علمت أن الامر لا يكون الايمن له ولاية الايجاب بخلاف السؤال فانه لا يكون الا من الادنى الذي ليس له ولاية الايجاب وتسمية ما يصدر منه أمراً مجاز لوجود الصارف عن الحقيقة فهو مستعمل في الدعاء مجازاً وكيف يتأق أن يكون الامر أعم وهو يقول ان السؤال أمر صادر بتذلل والامر لا يكون عند المعتزلة الامع العلو وعند الحنفية ومن وافقهم لا يكون الامع الاستعلاء فهما متباينان على هذين المذهبين نعم على ما تقدم ان الامر لا يشترط فيه علو ولا استعلاء يكون الامر أعم لكن قد علمت أنه خلاف الصحيح وانه مخالف للعرف ان جرينا على ما اختاره التاج السبكي في التكملة أو مخالف للغة على ما اختاره الكمال بن الهمام كما قدمناه عند حكاية الخلاف في ذلك واستدل صاحب المسلم بالدليل الثاني في كلام البيضاوي للقائلين بالاشترك المعنوي بين الندب والوجوب وبينهما والاباحة فقال مع شرحه الفواتح وقالوا ثبت الرجحان أو الاذن بالضرورة الاستقرائية أى قال الأ ولون ثبت الرجحان والآخرون ثبت الاذن فلم يثبت الزائد من الحرج في الترك على الرجحان أو لم يثبت الزائد وهو الرجحان لعدم الدليل عليه فلا مدلول الا ذلك فاندفع ما في المختصر وغيره ان فيه اثبات اللغة بلازم الماهية وهو ممنوع عنه ووجه الدفع ان المقصود انه فهم الرجحان أو الاذن بالاستقراء وان الزائد من غير دليل فافهم وأجاب عن ذلك فقال مع شرحه قلنا قد ثبتت الزيادة على الرجحان أو الاذن بادلتنا المتقدمة

السيد من عبده ما لا يقدر عليه فتلخص انهما سواء في الايجاب والوجوب .
 وقوله « وبأن الصيغة » مطوف على قوله بأن الفارق وتقريره من وجهين :
 أحدها أن الصيغة قد استعملت في الوجوب كقوله تعالى أقيموا الصلاة وفي
 الندب كقوله تعالى فكاتبوهم فان كانت موضوعه لكل منهما لم الاشتراك أو
 لاحدهما فقط فيأزم المجاز فتكون حقيقة في القدر المشترك وهو طلب الفعل
 دفعاً للاشتراك والمجاز وعلى هذا التقرير يكون دليلاً للقائل بأنها حقيقة في القدر

فعدم الدليل على الزيادة ممنوع وبهذا تعلم أن المتمين في تقرير الدليل الثاني هو
 الوجه الاول في كلام الاسنوى وان يكون دليلاً للقائل بأنها حقيقة في القدر
 المشترك ، وأما الوجه الثاني وهو تقرير الامام وأتباعه فهو كما قال الاسنوى
 بعيد عن كلام المصنف بل هو بعيد في ذاته فانه لا يدل لابي هاشم الا بزيادة
 مازادوه ، وأما عطفه على دليل أبي هاشم فهو فاسد اذا جعلناه دليلاً له
 وهو انما يلزم على نسخة من نسخ المصنف لا على ما في نسختين فيحمل
 ما في النسخة المخالفة للواقع على الخطأ من الناسخ كما قيل : ويل للمؤلفين
 من الناسخين الماسخين لكلام . وجواب المصنف وتبعه الاسنوى عن ذلك
 هو بمعنى ما قدمناه عن مسلم الثبوت وشرحه . واستدل صاحب المسلم
 للمتوقفين بالدليل الثالث في كلام الاسنوى فقال مع شرحه الرحمت المتوقفون
 قالوا لو علم الوضع فاما بالعقل أو النقل والاول باطل كيف والعقل لا مدخل له في
 معرفة الاوضاع وأما النقل فالآحاد منه لا يقيد العلم بالضرورة والتواتر لم يوجد
 لوجود الاختلاف فيه وأيضاً يكون الخلاف بهتا واذا بطل التواتر والآحاد بطل
 العلم بالنقل أيضاً . وهذا الدليل لو تم لدل على أن التوقف بمعنى لا ندرى معناه كما
 مر في النقل الثاني عن الاشعري وأجاب عن ذلك بقوله مع شرحه أولاً لانسلم
 ان العقل لا مدخل له فيه بل العقل قد يكون له مدخل كما مر في بيان طرق معرفة
 الوضع نعم لا يكون له استقلال في المعرفة فان قلت استقلال العقل مسلم البطلان
 فلا بد من النقل وهو متواتر أو آحاد وكلاهما باطل فحينئذ لا توجه لهذا المنع
 قلت لو أريد بالعقل استقلاله ينتقل المنع الى الشق الاخير فانا نقول يجوز ان

المشترك وهو مدلول كلام المصنف لكن عطفه على دليل أبي هاشم فاسد *
 التقرير الثاني وهو تقرير الامام واتباعه كلهم ان نضم الى التقرير الاول زيادة
 أخرى فنقول والدال على المعنى المشترك وهو الاعم غير دال على الاخص فيكون
 لفظ الامر غير دال على الوجوب ولا على الندب بل على الطلب وجواز الترك
 معلوم بالبراءة الاصلية فتحصلنا على طلب الفعل مع جواز الترك ولا معنى للندب
 الا ذلك وعلى هذا فيصح عطفه على دليل أبي هاشم لكنه بعيد من كلام
 المصنف وجوابه أن المجاز وان كان على خلاف الاصل لكنه يجب المصير اليه
 اجماعا اذا دل عليه دليل وما هنا كذلك للدلالة الخمسة التي اقناها على انه حقيقة في
 الوجوب فقط وقوله « وان تعرف » هذا دليل الغزالي وموافقه على التوقف وقد
 تقدم أن عطفه على دليل أبي هاشم لا يصح وتقريره أن الطريق الى معرفة مدلول

يكون نقل مقدمة متواتر يمكن مختلفاً فيه ثم يستمد بالمقل بانضمام مقدمة
 عقلية فيازم المدعى ويقع الخلاف فيه الخلاف في هذه المقدمة العقلية أو لعدم
 اطلاع البعض عليها فافهم وقلنا ثانيا اخترنا أنه آحاد وسلمنا أنه لا علم بل يكفي
 الظن بالاستقراء وهو كاف في اللغويات واثبات الفرائض المقطوعة بانضمام
 الترائن الاخرى وقلنا ثالثا اخترنا أن النقل متواتر كيف لا وقد تواتر
 استدلالات العلماء انها له وما ذكرتم من وقوع الاختلاف فلا نسلم تحققه سابقاً
 بل انما نحقق لاحقاً والاختلاف اذا كان لاحقاً لا يمنع الاتفاق سابقاً وأما خلاف
 التواتر والاشعري فلعلمه للثقل عنه على أن التواتر قد يكون بالنسبة الى
 سبب دون أخرى فيفيد العلم لا ولذلك دون هؤلاء فيجوز الاختلاف ولا يكون
 سبباً وماتيل ذلك أى كون التواتر بالنسبة الى طائفة بعيد لان سبب العلم مشترك
 بين الكل لان الكل معتنون بمثل هذا الامر العظيم فأقول اشترك الكل في
 السبب ممنوع لان التواتر اذا كان متفارقاً لكثرة الماتلة لاقتضيتهم وتواتر بعضهم
 مثلا وعدمها كان سبب العلم متفاوتاً فمن أكثر لمطالعه أقتضيتهم وتواتر بعضهم علم
 بالتواتر ومن لا فلاقتديرها أقول مما يدل على تفاوت التواتر ان من مسعود
 كان يذكر كون المموذتين من القراكة وتواترهما في السبب وكان من القراكة

افعل اما ان يكون بالعقل وهو محال لانه لا مجال له في اللغات واما بالنقل المتواتر وهو محال أيضا والا لكان بديهيا حاصل لكل أحد من هذه الطائفة فلا يبقى بينهم نزاع واما بالأحاد وهو باطل لان رواية الآحاد ان أفادت فانما تفيد الظن والشارع انما أجاز الظن في المسائل العملية وهي الفروع دون العلمية كقواعد أصول الدين وكذلك قواعد أصول الفقه كما نقله الانباري شارح البرهان عن العلماء قاطبة وذلك لفرط الاهتمام بالقواعد واذا انتفت طرق المعرفة تعين الوقف . وأجاب المصنف بوجهين أحدهما لانها علمية لان المقصود من كون الامر للوجوب انما هو العمل به لا مجرد اعتقاده والعملات مظنونة يكتمى فيها بالظن فكذلك ما كان وسيلة اليها هذا هو الصواب في تقريره وأما قول بعض الشارحين انه يكتمى فيها بالظن مع كونها علمية لكونها وسيلة للعمل فباطل^(١) لان المعلوم يستحيل

وجدهما مكتوبين في مصحف وذلك بناء على تواتر قرآنيتهما لم يبلغه وقد بلغ غيره فلما بلغه قرآنيتهما متواترا رجع عن قوله الاول وقال بالقراءة ومن هذا تعلم ان المتعين ان يقال ان النسخة الصحيحة هي التي وقع فيها احتج المخالف بدون ذكر أبي هاشم وغيره فيشمل الفرق الثلاث وما عدا هذه النسخة وقع فيها تحريف من الناسخ .

(١) قال الاسنوي « هذا هو الصواب في تقريره وأما قول بعض الشارحين انه يكتمى فيها بالظن مع كونها علمية الى آخره » أقول قد علمت مما قدمناه أنه لو سلمنا أنه ظن في الاصول فيكفى هذا الظن والا لتعذر العمل بأكثر الظواهر لانه المقدور فيها ومعنى هذا أنه يكفى فيها الظن مع كونها علمية ومن الاصول لكونها وسيلة للعمل بأكثر الظواهر والا لتعذر العمل بذلك فلا وجه للقول بأنه باطل ونحن لا ندعى اثبات المعلوم بطريق مظنون بل نقول ان هذا الطريق المظنون يكفى أن يثبت به حكم أصولي يكون وسيلة للعمل على أنك قد علمت أن الثابت علم عادي فانهم اتفقوا على أن المتبادر منها الوجوب وهو حاصل بالتكرار في ملاحظة استمدالاتهم بالاوامر وهذا يحصل به علم ضروري لا يحوم حوله ارتياب اصلا كيف والاسنوي نفسه يقول بعد ذلك وعن هذا الدليل جواب

اثباته بطريق مضمونة وقد منع في المحصول ايضا كونها علمية ولم يذكر تعليل
المصنف بل قال لانا بينا انه لا تعين في المباحث اللغوية وذلك لتوقعها على نهي
الاحتمالات العشرة وتفيها ما ثبت الا بالأصل. الثاني لان سلم الحصر لانا قد نتعرفه
بتركيب عقلي من مقدمات نقلية كقولنا تارك الامر خاص وكل خاص يستحق النار
فانه يدل على ان الامر لوجوب وقد تقدم ذكره في الدليل الرابع من هذه المسئلة
وكقولنا ان الجمع المحلى بالالف واللام يدخله الاستثناء وان الاستثناء اخراج
ما لولاه لوجب دخوله فانه يدل على ان الجمع المحلى للعموم كما تقدم في آخر الفصل
الاول من باب اللغات وذلك بالطريق الذي قلناه لان نفس المقدمتين نقلية
وتركيبهما تركيب عقلي علم من العلوم العقلية وعبر الامام في المحصول والمنتخب
عن هذه بقوله انه يعرف بدليل مركب من العقل والنقل فأورد عليه أن هذا
الدليل نقل محض لان المقدمتين نقليتان وحظ العقل انما هو تقطنه لاندراج
الصغرى في الكبرى فلذلك عدل صاحب الحاصل الى ما تقدم وتبعه عليه المصنف
وقول المصنف كما سبق يحتمل كلا من المنالين المتقدمين والاول أولى للتصريح
به في الحاصل بالمحصول ولكونه دليلا على نفس المسئلة المتنازع فيها ولانه
أقرب وعن هذا الدليل جواب ثالث لم يذكره المصنف ينفع في مواضع وهو التزام
حصوله بالتواتر ولا يلزم رفع الخلاف لانه قد يصل الى بعضهم بكثرة المطالعة
لاقتضيتهم وتوارخهم وغيره لم يشتمل بذلك فيقع الخلاف ولقائل ان يقول ينبغي
للمصنف على طريقة الجدلين تقديم جوابه الثاني على الاول كما فعل في الحاصل
والمحصول فيقول أولا لان سلم الحصر. سلمنا لكن نختار تعرفه بالآحاد وذلك
لان الثاني فيه تسليم للحصر فلا يحسن منه منعه بعد ذلك فان قيل دعواه أنه يعلم
بتركيب عقلي من مقدمات نقلية لا يدفع السؤال لان هذه المقدمات النقلية اما
أن يكون نقلها بالتواتر أو بالآحاد ويمود السؤال بعينه وجوابه باختيار التواتر

ثالث لم يذكره المصنف ينفع في مواضع وهو التزام حصول التواتر الى آخره
وهو عين ما قدمناه فمع الامام في المحصول كونها علمية غير مسلم

ولا يلزم منه أن يعرف كل أحد انه للوجوب وانما يلزم ذلك أن لو كان التركيب العقلي ضروريا وهو ممنوع

قال « الثالثة الامر بعد التحريم للوجوب وقيل للإباحة لنا أن الامر يفيد ووروده بعد الحرمة لا يدفعه قيل واذا حللتم فاصطادوا للإباحة فلنا معارض بقوله فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا واختلف القائلون بالإباحة في النهي بعد الوجوب » أقول اذا فرعنا على أن الامر للوجوب ^(١) فورد بعد التحريم ففيه مذهبان أصحهما عند الامام وأتباعه ومنهم المصنف أنه يكون أيضا للوجوب ^(٢) ونقله ابن برهان في الوجيز عن القاضي والآمدى عن الممثلة والثاني انه يكون للإباحة وهو الذي نص عليه الشافعي كما نقله عنه القيرواني في كتاب المستوعب وابن التلمساني في شرح المعالم والاصفهاني في شرح المحصول ونقله ابن برهان في الوجيز عن أكثر الفقهاء والمتكلمين ورجحه ابن الحاجب وتوقف امام الحرمين وصرح أيضا به الآمدى في الاحكام ومع ذلك فله ميل الى الإباحة فانه قال عقبه واحتمال الإباحة أرجح نظرا لغلبته قال في المحصول والامر بعد الاستئذان كالامر بعد التحريم وذلك بأن استأذن على فعل شيء فقال له افعله واستدل المصنف على الوجوب بأن الامر يفيد اذ التنزيح عليه ووروده بعد الحرمة ليس معارضا حتى يدفع ما ثبت له لان الوجوب والإباحة منافيان للتحريم ومع ذلك لا يمتنع الانتقال من التحريم الى الإباحة ^(٣) فكذلك الوجوب احتج

(١) قال المصنف « المسألة الثالثة الامر بعد التحريم للوجوب وقيل للإباحة الى

آخره » قال الاسنوى « أقول اذا فرعنا على أن الامر للوجوب الى آخره » أشار الى ان هذا الخلاف بين الفريقين القائل بأن الامر للوجوب وهو واضح

(٢) قال الاسنوى « ففيه مذهبان أصحهما عند الامام الى آخره » وهو مذهب طامة الحنفية والممثلة وقيل الامر بعد الحظر يكون لما طرأ الحظر عليه اباحة كان أو وجوبا واختاره السكال بن الهمام قال في مسلم الثبوت وهو قريب اه أى من الصواب كما في فواتح الرحموت

(٣) قال الاسنوى « ومع ذلك لا يمتنع الانتقال من التحريم الى آخره » أى

الخصم بورودها للاباحة كقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا^(١) فاذا قضيت الصلاة فانتشروا فاذا تطهرن فأتوهن فالآن باشروهن وفي الحديث كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها وكنت نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحى فوق ثلاث فكلوا وادخروا. وجوابه ان هذه الادلة معارضة بقوله فاذا انسأخ الاشهر الحرم فاقبلوا المشركين^(٢) فان القتال فرض كفاية بعد ان كان حراما وكذلك قوله صلى الله عليه وسلم فاذا ادبرت الحيضة فاغسلى عنك الدم وصلى فاذا تعارضا

فكان الانتقال الى كل من الاباحة والوجوب ممكنا لكن مقتضى الوجوب قد وجد حيث كانت حقيقة فيه واذا وجد المقتضى من غير مانع وجب القول به وما قيل ان العرف مانع عن الوجوب مقتضى للاباحة مدفوع بعدم تسليم العرف.

والدلالة فى بعض المواضع التى استدلتتم بها انما هى بالقرائن الجزئية

(١) قال الاسنوي «احتج الخصم بورودها للاباحة كقوله تعالى : واذا حللتم فاصطادوا» الى آخر ما استدتل به . أجيب بأن هذه الادلة انما جاء فيها الامر للاباحة لوجود الصارف عن الوجوب وهو العلم بأنها شرعت لا تنفعنا فان الاصطياد فى قوله تعالى « واذا حللتم فاصطادوا » انما شرع لا تنفعنا لانا نلتذذ باكله قطعاً وأيضاً قوله تعالى قبل ذلك « وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما » قرينة على أن الامر للاباحة وكذا الانتشار فى قوله تعالى « فاذا قضيت الصلاة فانتشروا » وكذا الادخار فى قوله صلى الله عليه وسلم كما فى صحيح مسلم « كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحى فوق ثلاث فادخروها » وهكذا البواقي ودعوى القائلين بالاباحة أنها صارت الاباحة حقيقة عرفية غير مسلمة اذ هى لا تثبت الا اذا صارت بحيث يسبق الفهم اليها من الامر بعد التحريم من غير قرينة

(٢) قال الاسنوي « وجوابه أن هذه الادلة معارضة بقوله تعالى : فاذا انسأخ الاشهر الحرم » الآية. وفى قوله صلى الله عليه كما رواه الشيخان « فاذا ادبرت الحديث أي فامتنع حدوث العرف الذى يدعيه القائل بالاباحة وترجح القول بالوجوب بما ذكرناه من الدليل

تساقطوا بقي دليلنا سالمًا عن المنع فيفيد الوجوب. قوله « واختاف القائلون » يعنى ان القائلين بالاباحة في الامر الوارد بعد الحظر اختلفوا في النهى الوارد بعد الوجوب فمنهم من طرد القياس وحكم بالاباحة لان تقدم الوجوب قرينة ومنهم من حكم بانه للتحريم كما لو ورد ابتداء بخلاف الامر بعد التحريم. والفرق من وجهين : أحدهما أن حمل النهى على التحريم يقتضى الترك وهو على وفق الاصل لان الاصل عدم الفعل وحمل الامر على الوجوب يقتضى الفعل وهو خلاف الاصل. الثانى ان النهى لدفع المنفعة المتعلقة بالمنهى عنه والامر لتحصيل المصلحة المتعلقة بالمأمور واعتبار الشرع بدفع المنفاسد أكثر من جلب المصالح. واما القائلون ان الامر بعد التحريم للوجوب فلا خلاف عندهم ان النهى بعد الوجوب للتحريم

قال « الرابعة الامر المطابق لا يفيد التكرار ولا يدفعه. وقيل للتكرار. وقيل المرة. وقيل بالتوقف للاشتراك أو الجهل بالحقيقة. لنا تقييده بالمرّة والمرة من غير تكرار ولا تقضى وانه ورد مع التكرار وعدمه فيجعل حقيقة في القدر المشترك وهو طلب الايمان به دفعا للاشتراك والمجاز وأيضا لو كان للتكرار لمّ الاوقات فيكون تكليفا بما لا يطاق ولنسخه كل تكليف بعده لا يجامعه » أقول اذا ورد الامر مقيدا بالمرّة أو بالتكرار حمل عليه وان ورد مقيدا بصفة أو شرط فسيأتى أنه يتكرر قياسا لا لفظا وان كان مطلقا أو عاريا من هذه القيود ففيه مذاهب: أحدها انه لا يدل على التكرار ولا على المرة بل يفيد طلب الماهية من غير اشعار بتكرار أو مرّة^(١) الا انه لا يمكن ادخال تلك الماهية في الوجود

(١) قال المصنف « الامر المطابق لا يفيد التكرار ولا يدفعه الى آخره » قال الاسنوى « ففيه مذاهب أحدها لا يدل على التكرار ولا على المرة بل يفيد طلب الماهية الى آخره » أى ويحتمل التكرار على ما اختاره الامام الرازى وصرح بذلك فى مسلم الثبوت ونسبه للحنفية فقال والامر لطلب الفعل مطلقا عندنا فيبرأ بالمرّة ويحتمل التكرار اه قلت الحنفية يقولون بأن الامر لطلب الفعل مطلقا وأنه لا يحتمل التكرار لان التكرار اثبات الفعل مرّة بعد اخرى فهو لزوم العدد وقد

بأنه من المرة الواحدة فصارت المرة من ضروريات الاتيان بالمأمور به لا جرم انه يدل عليهما من هذا الوجه وهذا المذهب اختاره الامام واتباعه ونقله عن الاقلين واختاره أيضا الآمدي وابن الحاجب والمصنف . وعبر عن المرة بقوله ولا يدفعه لانه لو كان للمرة لكان دافعا للتكرار لانهما متقابلان . الثاني انه يدل على التكرار المستوعب لزمان العمر وهو رأى الاستاذ وجماعة من الفقهاء والمنكاهين لكن بشرط الامكان كما قاله الآمدي . والثالث يدل على المرة وهو قول أكثر اصحابنا كما حكاه الشيخ ابو اسحق الشيرازي في شرح المعنى ونقل القيرواني في المستوعب عن الشيخ أبي حامد انه مقتضى قوله الشافعي . الرابع انه مشترك بين التكرار والمرة فيتوقف اعماله في احدهما على وجود القرينة . الخامس انه لاحدهما ولا نعرفه فعلى هذا يتوقف أيضا واختار امام الحرمين التوقف ونقل عنه ابن الحاجب المذهب الاول تبعا للآمدي وليس كذلك فانهم . قوله «لنا» أي الدليل على ما قلناه من ثلاثة أوجه : أحدها أنه يصح أن يقال^(١) افعال

نص صاحب المسلم نفسه بعد ذلك أنه لا يحتمل العدد عند الحنفية وإذا لم يحتمل العدد لم يحتمل التكرار بالطريق الاولى وقد صرح نجر الاسلام وفي البديع بأنه لا يحتمل التكرار عند الحنفية فصار الفرق بين ما اختاره الامام الرازي واتباعه والآمدي وابن الحاجب والمصنف وبين مذهب الحنفية بعد اتفاق الفريقين على انه لطاب الفعل مطلقاً انه عند الحنفية لا يحتمل التكرار وعند هؤلاء يحتمل التكرار .

(١) قال الاسنوي «أي الدليل على ما قلناه من ثلاثة أوجه أحدها ان يصح أن يقال الى آخر الوجوه الثلاثة» وقد زيفها الاسنوي وكلامه ظاهر غير ان قوله في الثاني وأيضاً فالالفاظ موضوعة بازاء المعاني الذهنية كما تقدم فيه ما تقدم في مبحث الدلالة فتذكره . وقد استدل في مسلم الثبوت بان اجماع أهل العربية على أن هيئة الامر لا تدل الا على الطلب في الاستقبال وخصوص المطلوب من خصوص المادة وهي الطبيعة من حيث هي هي اه قال شارحه صاحب فوائح الرحوت فالامر انما هو لطاب الطبيعة في الاستقبال والتكرار من مصاديقها فيحتمله

ذلك مرة او مرات وليس فيه تكرار ولا نقض اذ لو كان للمرة لكان تقييده
بالمرة تكراراً وبالمرات نقضاً ولو كان للتكرار لكان تقييده به تكراراً وبالمرة
نقضاً وهذا الدليل لا يثبت به المدعى لان عدم التكرار والنقض قد لا يكون
للكونه موضوعاً للماهية من حيث هي بل لكونه مشتركاً أو لاحدهما ولا نعرفه
كما قد قيل به فيكون التقييد للدلالة على احدهما . الثاني ان الامر المطلق ورد
تارة مع التكرار شرعاً كآية الصلاة وعرفاً نحو احفظ دابتي وورد تارة للمرة
شرعاً كآية الحج وعرفاً كقوله ادخل الدار فيكون حقيقة في القدر المشترك بين
التكرار والمرة وهو طلب الاتيان بالفعل مع قطع النظر عن التكرار والمرة لانه
لو كان حقيقة في كل منهما لزم الاشتراك وان كان في احدهما فقط لزم المجاز وهما
خلاف الاصل . وهذا الدليل قد استعمله الامام واتباعه في مواضع كثيرة وفيه

ولك ان تمنع ان المادة هي الطبيعة من حيث هي فان الامر مختصر المصدر
المفرد الدال على الوحدة فتأمل اه ولكن كلا من دعوى ان الامر مختصر المصدر
المفرد ودعوى ان المصدر المفرد دل على الوحدة غير مسلمة لان صيغة الامر
هيئة موضوعة للطلب في الاستقبال لمطلوب خاص تدل عليه المادة الخاصة التي
هي الطبيعة وقد تقدم ثبوت اجماع أهل العربية على ان المصدر المندمج في
الفعل للطبيعة من حيث هي او لتعقيد بالوحدة المنتشرة بل خصوص المطلوب
من صلاة وصوم وحج وغير ذلك انما هو من خصوص المادة وهي الطبيعة من
حيث هي واذا قررنا الدليل على هذا الوجه كان دالاً على المذهب الذي اختاره
المصنف تبعاً للامام الرازي ومن تقدموا ولا يناسب مذهب الخنفيه القائلين
انه لا يمتثل التكرار وذلك ان تقرر هذا الدليل على عدم احتمال التكرار فنقول
للصيغة للطلب والمادة للطبيعة فالامر انما يدل لطلب الطبيعة فاذا أتى المأمور
بفرد واحد فقد أتى بتمام المطلوب وهو الطبيعة وانقطع الطلب وبلغو الفعل مرة
أخرى لانه غير مطلوب والتكرار ليس الا الايقاع مرة بعد أخرى ولما امتنع
كون الفعل الثاني مطلوباً امتنع كون التكرار مطلوباً فلا يحتمل الامر التكرار
واما تجوزه فيه من قبيل اطلاق المبالق في المقيد فلا يصح لان المصدر الماخوذ

نظر لانه اذا كان موضوعا لمطلق الطاب-ثم استعمال في طاب خاص فقد استعمال في غير ما وضع له لان الاعم غير الاخص ولكنه مشتمل على ما وضع له فيجوز على سبيل المجاز وأيضا فلان الالفاظ موضوعة بازاء المماني الذهنية كما تقدم فاذا استعمال فيما تشخص منها في الخارج فيكون مجازاً^(١) لانه غير ما وضع له استعمال الامر في المقيد بالتكرار وبالمرة مجاز لما قلناه فقر من مجاز واحد فوقع في مجازين. وهذا البحث يجري في سائر الالفاظ الموضوعة لمعنى كلي وان كان مستتبدا لكن القواعد قد أدت اليه . وقد صرح الامدى في الاحكام بموافقة ما ذكرته فقال في اوائل الكتاب في القسمة الثانية جوابا عن سؤال ما نصه لانه لا يخفى ان حقيقة المطلق مخالفة لحقيقة المقيد من حيث هما كذلك فاذا كان لفظ الدابة حقيقة في مطلق دابة فاستعماله في الدابة المقيدة على الخصوص يكون استعمالا

في الفعل لا يصح التصرف فيه بما يابي الاشتقاق عنه وهو ضروري والاشتقاق ليس يصاح الا بما يندمج معناه في مفهوم الفعل وقد ثبت اجماع اهل العربية على ان المندمج فيه الطبيعة من حيث هي او المقيدة بالوحدة المنتشرة فلا تجوز بارادة التكرار اصلا لانها تخرجه عن كونه طبيعة مطلقا او كونه واحدا بالانتشار فلا يجتمعه الامر لاحقيقة ولا مجازا وهو المطلوب وعلى ماقررنا اندفع ما اورده على التحرير من أنه ادعى عدم احتمال التكرار واستدل بهذا الدليل الذي لا يدل عليه بل ينافيه فتدبر كذا يؤخذ من فوائح الرحموت على المسلم ووجه دفعه ان المعترض قرر الدليل بالذي قرره صاحب المسلم وبهذا التقرير يدل على مذهب القائلين باحتمال التكرار ، اما بالتقرير الذي ذكره صاحب فوائح الرحموت فانه يدل لمذهب القائلين بدم احتمال التكرار ويتضمن الرد على القائلين بانه يشمل التكرار كما هو واضح

(١) قال الاسنوى « فاذا استعمال فيما تشخص منها في الخارج فيكون مجازا الخ » محل ذلك اذا استعمال فيه من حيث الخصوص اما اذا استعمال فيما تشخص في الخارج من حيث انه تمام الموضوع له وهو الماهية من حيث هي فيكون حقيقة لا مجازا لان الطبيعة من حيث هي هي معناها الطبيعة لا بشرط شيء الصادقة

له في غير ما وضع له هذا لفظه . الثالث وهو دليل على ابطال التكرار خاصة انه لو كان للتكرار لم الاوقات كلها لعدم اولوية وقت دون وقت والتميم باطل بوجهين : أحدهما انه تكليف بما لا يطاق . الثاني انه يلزم ان ينسخه كل تكليف يأتي بعده لا يمكن ان يجامعه في الوجود لان الاستفراق الثابت بالاول يزول بالاستفراق الثابت بالثاني وليس كذلك واحترز بقوله لا يجامعه عن نحو الصوم مع الصلاة ولك ان تقول قد تقدم ان الفائل بالتكرار يقول انه بشرط الامكان فلا يرد ما قاله من التكليف بما لا يطاق

قال « قيل تمسك الصديقي على التكرار بقوله تعالى وآتوا الزكاة من غير تكبير . قلنا لعله عليه الصلاة والسلام بين تكراره . قيل النهي يقتضى التكرار فكذلك الامر . قلنا الانهاء أبدا ممكن دون الامتثال . قيل لو لم يتكرر لم يرد النسخ . قلنا وروده قرينة التكرار . قيل حسن الاستفسار دليل الاشتراك . قلنا قد يستفسر عن افراد المتواطىء » أقول احتج من قال بان الامر يفيد التكرار بثلاثة اوجه : الاول ان اهل الردة لما منعوا الزكاة تمسك ابو بكر الصديق رضى الله عنه في وجوب تكرارها بقوله تعالى وآتوا الزكاة ولم ينكر عليه أحد من الصحابة قال في المحصول فكان ذلك اجماعا منهم على انها للتكرار . والجواب انه لعل النبي صلى الله عليه وسلم بين للصحابة ان هذه الآية للتكرار . فان قيل الاصل عدمه قلنا لما أجمعوا على التكرار مع ان الصيغة المجردة لا تقتضى ذلك كما بيناه تعين ما قلناه جرمًا بين الأدلة . وهذا الدليل وجراجه يقتضيان ان

بالطبيعة بشرط شيء وبشرط لا شيء ولذلك تحمل على فرد ما الخارجى حمل هو هو فيقال زيد انسان مثلا ومن هذا تعلم ان ما نقله عن الآمدى بعد ذلك من قوله فاذا كان لفظ الدابة حقيقة في مطلق دابة فاستعماله في الدابة المفيدة على الخصوص استعمال في غير ما وضع له مصرح بما يوافق ما ذكره لان كلام الآمدى صريح في ان جعله استعمالا في غير ما وضع له انما هو اذا استعمل اسم المطلق في المقيد على الخصوص اى من حيث الخصوص وهذا لا ينافي انه اذا استعمل فيه من حيث انه تمام المعنى الموضوع له وهو الماهية يكون حقيقة

الامام يسلم ان ذلك اجماع وهو مناقض لما سيأتى من كونه ليس باجماع ولا حجة .
 الثانى النهى يقتضى التكرار فكذلك الامر قياساً عليه والجامع ان كلا منهما
 للطلب . وجوابه ان الانتهاء عن الشيء أبداً ممكن لان فيه بقاء على العدم وأما
 الاشتغال به أبداً فغير ممكن . وهذا الكلام من المصنف مناقض لقوله بعد ذلك
 ان النهى كالامر في التكرار والفور . الثالث لو لم يدل على التكرار بل دل على
 المرة لم يجوز ورود النسخ^(١) لان وروده ان كان بعد فعلها فهو محال لانه لا تكليف

(١) قال الاسنوى «الثالث لو لم يدل على التكرار بل دل على المرة لم يجوز ورود
 النسخ الخ» أقول اجابوا عن هذا الدليل بوجهين اولاً اننا لا نمنع تكرار الامر
 بتقييد الدوام والتكرار وبتكرار السبب فنقول النسخ اما وارد قبل العمل فلا
 اشكال حينئذ واما بعد العمل والاثبات بالمأمور به فان كان الوجوب متكرراً
 بتكرر العلة أو ثابتاً للتقييد به صريحاً فالوجوب الثابت بعد الاثبات بالفعل مرة
 هو الذى يرتفع بالنسخ لكن لا يلزم منه ان يكون الامر لمطلق التكرار بل
 فهم من الخارج وما لا يكون الوجوب فيه مكرراً فلا يصح انتساخه بالنسبة
 الى الآتى وانما ينتسخ عن غيره فقد علمت أن القول بعدم التكرار انما ينافى
 النسخ في بعض الاوامر ولا شناعة في التزامه . فحصل الجواب ان نقول لهذا
 المستدل ان كان مرادك بعدم جواز ورود النسخ عدم جوازه في الامر المطلق
 الذى لم توجد فيه علة متكررة تقتضى تكرار الوجوب ولم يقيّد بالتكرار صريحاً
 فدعوى جواز وروده غير مسلمة ونقول لا يصح انتساخه بالنسبة الى الآتى
 لان الطلب قد انتهى بالفعل مرة وان كان مرادك بعدم جواز ورود النسخ عدم
 جوازه في الامر الذى يتكرر بتكرر العلة أو للتقييد به صريحاً فما وقع قبل
 النسخ لا ينتسخ وانما الذى ينتسخ هو الوجوب الثابت بعد الاثبات بالفعل مرة
 لكن لا يلزم من ذلك ثبوت مدعاكم وهو ان الامر المطلق للتكرار وأجابوا انما
 بما أجاب به المصنف وهو جواب معترض بما قاله الاسنوى وحاصل اعتراض الاسنوى
 اننا اذا صح ان نجعل ورود النسخ على الامر المطلق قرينة انه كان للتكرار

وان كان قبله فهو يدل على البداء وهو ظهور المصلحة بعد خفائها أو بالعكس وهو على الله تعالى محال ولكن ورود النسخ جائز فدل على انه للتكرار. وجوابه ان النسخ لا يجوز وروده على الامر الذي يقتضى مرة واحدة لكن اذا ورد على الامر المطلق صار ذلك قرينة في انه كان المراد به التكرار وحمل الامر على التكرار لقرينة جائز هكذا ذكره في المحصول فتبعه عليه المصنف ولك ان تقول ان صح هذا الجواب فيلزم ان لا يكون جواز الاستثناء دليلا على العموم البتة لا كان دعواه في كل استثناء وذلك مبطل لقوله بعد ذلك ومميار العموم جواز الاستثناء. وأيضا فهو مناقض لقولهم ان النسخ قبل الفعل جائز لا سيما انهم استدلووا عليه بقضية ابراهيم مع ان الذبح يستحيل تكراره. وايضا فيلزم منه التكليف بما لا يعلمه الشخص. قوله « قيل حسن الاستفسار » أى استدل من قال بان الامر مشترك بين التكرار والمرة بانه يحسن الاستفسار فيه فيقال أردت بالامر مرة واحدة أم دائما ولذلك قال سراقه للنبي صلى الله عليه وسلم احجنا هذا لعامنا أم للابد^(٩)

يصح ان يقال أيضا ان جواز الاستثناء لا يكون دليلا على العموم لغة فيصح ان يقال ان صيغة العام ليست لغة للعموم وانما عمت بالاستثناء الذى هو دليل العموم من خارج نم قد يقال مقصود المصنف وغيره ممن أجابوا بهذا الجواب من الملائمة بانه يجوز أن يكون التكرار من خارج فيصح النسخ والنسخ اذ هو متحقق دل على انه قد يتكرر من خارج وحينئذ يرجع هذا الجواب الى الجواب الاول ويرتفع اعتراض الاسنوي وغيره على هذا الجواب الذي ذكره في المحصول وتبعه عليه المصنف وعلى ذلك لا يناقض قولهم ان النسخ قبل الفعل جائز لان النسخ قبل الفعل على الجواب الاول لا اشكال فيه

(١) قال الاسنوي « ولذلك قال سراقه للنبي صلى الله عليه وسلم احجنا هذا لعامنا الخ »
أقول الحق ان هذا سؤال الاقرع بن حابس كما في اكثر كتب الاصول لما رواه الحاكم وصححه البيهقي في سننه عن ابن عباس قال خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا أيها الناس ان الله كتب عليكم الحج فحجوا . فقام الاقرع بن حابس فقال اني كل عام يارسول الله قال لو قتلها لوجبت ولو وجبت لم تعملوا بها ولم تستطيعوا

مع أنه من أهل اللسان وأقره عليه فلو كان الامر موضوعاً في لسان العرب للتكرار أو للمرة لاستغنى عن الاستفسار ، وجوابه ان مقاله ممنوع فانه قد يستفسر عن أفراد المتواطىء كما اذا قال اعتق رقبة فتقول أمؤمنة أم كافرة سليمة أم معيبة (١)

ان الحج مرة فمن زاد فمتطوع كذا في الدر المنثور واما سؤال سراقه فلم يكن في الحج بل كان في جعل الحج عمرة والحل عن الاحرام بها كما رواه مسلم عن الامام محمد الباقر عن جابر في حديث طويل في قصة حجة الوداع عن النبي صلى الله عليه وسلم قال فيها فمن كان منكم ليس معه هدى فليحل وليجعلها عمرة فقال سراقه ابن مالك بن جعشم ألعامنا هذا أم لا بد فشبك رسول الله صلى الله عليه وسلم اصابه واحدة في الاخرى وقال دخلت العمرة في الحج مرتين لا بل لا بد . فرجما يستدل به على الاشتراك لفظاً بان يقال لولا الاشتراك لفظاً لما اشتبه على السائل ولما سأل أو معنى ويكون السؤال لتعيين أحد ما صدقيه وهو للتقدير المشترك بين المرة والتكرار كما قال الاسنوي أو يستدل به على احتمال التكرار فانه لولا الاحتمال لما صح السؤال والكل محتمل بحسب الظاهر . وقد يستدل به أيضاً للقول بالتكرار بأن السائل قد فهم منه التكرار ثم رأى فيه الحرج العظيم فاشتبه عليه الامر لهذا التعارض فسأل

(١) قال الاسنوي « وجوابه ان مقاله ممنوع فانه قد يستفسر عن افراد المتواطىء كما اذا قال اعتق رقبة فتقول أمؤمنة الخ » أي لاننا نقول ان الامر لا يبدل على التكرار ولا على المرة بل يفيد طلب الماهية من غير اشعار بتكرار أو مرة فكان محتملاً للتكرار كما هو محتمل للمرة فكان متواطئاً فسؤاله عن افراده . وقد اجاب الحنفية القائلون بانه لا يحتمل التكرار عن هذا بانه يجوز انه اشتبه عليه الامر فيه بانه متكرر بتكرز السبب كالصلاة فانها متكررة بتكرر سببها وهو الوقت واشهر الحج متكررة ايضاً فاشتبه عليه ان اشهر الحج سبب كوقت الصلاة أم لا فسأل فلا يقوم السؤال حجة على أن الامر يحتمل التكرار مع وجود هذا الاحتمال ويؤيد هذا انه عليه الصلاة والسلام غضب على السائل

قال «الخامسة الامر المعلق بشرط أو صفة مثل وان كنتم جنباً فاطهروا والسارق والسارقة فاقطعوا لا يقتضى التكرار لفظاً ويقتضيه قياساً: أما الاول فلان ثبوت الحكم مع الصفة أو الشرط يحتمل التكرار وعدمه ولانه لو قال ان دخلت الدار فانت طالق لم يتكرر . وأما الثانى فلان الترتيب يفيد العملية فيتكرر الحكم بتكررها وانما لم يتكرر الطلاق لعدم اعتبار تعليله^(١)» أقول الامر المعلق بشرط

وروى بروايات السنن أن قوله تعالى « لا تسألوا عن اشيء ان تبد لكم تسؤكم » نزل فيه ولهذا قال صاحب الرنحوت على قول مسلم الثبوت أو لاحتمال التكرار: ان هذا نداء من بعيد فاعرض عنه او للإشارة الى انه لا يصلح دليلاً لاحتمال التكرار ولا لتغيره ما قاله وقدمناه

(١) قال المصنف «الخامسة الامر المعلق بشرط أو صفة الى آخره» أقول حاصل الخلاف كما فى مسلم الثبوت وغيره ان صيغة الامر المعلق بشرط او صفة قيل موضوعة للتكرار بتكرر الشرط أو الصفة مطلقاً علة كان الشرط او الصفة أو لا وهذا هو قول من قال انه يقتضى التكرار لفظاً ولهذا فسر الاسنوي قوله لفظاً بقوله اى ان هذا اللفظ وضع للتكرار اى مطلقاً كما قلنا وقيل ليست صيغة الامر المعلق بما ذكر للتكرار مطلقاً علة كان الشرط او الصفة أو لا فان كان الشرط أو الصفة علة فقد اختلف فيه فقيل يتكرر بتكررها عقلاً وهو قول القائل انه لا يقتضيه لفظاً أى بطريق وضع الصيغة ولكن يقتضيه من جهة ورود الامر بالقياس وقيل لا يتكرر اذا كان الشرط او الصفة علة واذا ثبت الخلاف فيما اذا كان الشرط او الوصف علة على هذا الوجه كان ما قاله الامام وجزم به المصنف من حكاية الخلاف فى ذلك والتمثيل بمثل السرقة والجنابة هو الحق وكان قول الامامى وابن الحاجب : وعمل الخلاف فيما لم يثبت كونه علة كالاحصان فان ثبت كالرأبانه يتكرر بتكرره علة اتفاقاً اه غلطاً ولذلك قال فى مسلم الثبوت بمد أن حكى الخلاف على وجه ما قلنا فدعوى الاجماع فى العلة كما فى المختصر وغيره على التكرار بتكررها غلط اه مع زيادة من شرحه قال شارحه صاحب الرنحوت ولا يصح تغليب مدعى الاجماع بان الحنفية يقولون لا يتكرر بتكرره الشرط وان

كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا أو بصفة كقوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديها يقتضى تكرار المأمور به عند تكرار شرطه أو صفته ان قلنا الامر المطابق يقتضيه فان قلنا انه لا يقتضيه ولا يدفعه فهل يقتضيه هنا فيه ثلاث مذاهب : أحدها يقتضيه من جهة اللفظ أى ان هذا اللفظ قد وضع للتكرار . والثانى لا يقتضيه أى لا من جهة اللفظ ولا من جهة القياس وهذا هو القائل بأن ترتيب الحكم على الوصف لا يدل على العملية . والثالث انه لا يقتضيه لفظا ويقتضيه من جهة ورود الامر بالقياس قال فى الحصول وهذا هو المختار فلذلك جزم به المصنف . واختار الآمدي وابن الحاجب أنه لا يدل عليه قالا ومحل الخلاف فيما لم يثبت كونه علة كالأحصان فان ثبت كالربا فانه يتكرر بتكرار علة اتفاقا وهذا مناف لكلام الامام حيث مثل بالسرقة والجنابة مع انه قد ثبت التعليل بهما . قوله « أما الاول » أى الدليل على الاول وهو انه لا يقتضى التكرار لفظا من وجهين : أحدهما أن ثبوت الحكم مع الصفة أو الشرط يمتثل التكرار وعدمه ^(١) فان اللفظ انما دل على تعليق شيء على شيء وهو أهم من تعليقه عليه

كان علة اذ مقصودهم انه لا يدل بالوضع وانما الدلالة من جهة العقل فقط اه فكان قولهم موافقا لما اختاره الامام وجزم به المصنف لان معنى كونه يدل من جهة العقل لا من جهة الوضع انه يدل على التكرار من جهة القياس وان الحكم يتكرر بتكرار العلة وقال صاحب الرحمت بعد ذلك نعم بعد ثبوت الخلاف على نحو ما حكى المصنف انتهى الاجماع قطعا لكن يبعد كل البعد انكار الحكم بعد ثبوت علية العلة الا من منكرى القياس مطلقا اه فلعل الآمدي وابن الحاجب وغيرهما ممن ادعى الاتفاق على التكرار اذا كان الشرط او الوصف علة ارادوا اتفاق الجمهور القائلين بالقياس او انهم لم يعتبروا خلاف نفاة القياس خلافا يعتد به

(١) قال الاسنوى «احدهما ان ثبوت الحكم مع الصفة او الشرط يمتثل التكرار وعدمه » وهذا الوجه والوجه الثانى دليل واحد حاصله ان نفاة التكرار قالوا . وقد اتفقنا على ان التعليق بالشرط اذا لم يكن علة لا يقتضى التكرار فلو اقتضى

في كل الصور أو في صورة واحدة بدليل صحة تقسيمه اليهما والاعم لا يدل على الاخص فلزم من ذلك أن التعليق لا يدل على التكرار . الثاني انه لو قال لامرأته ان دخلت الدار فأنت طالق فالطلاق لا يتكرر بتكرار الدخول ولو كان يدل عليه من جهة اللفظ لكان يتكرر كما لو قال كلما لكن هذا الدليل من باب تعليق الانشاء على الشرط وكلامنا في تعليق الامر فينبغي ان يقال واذا ثبت في هذا ثبت في ذلك القياس أو يمثل بقوله لو كيله طلق زوجتي ان دخلت الدار نعم ان كان تعليق الخبر والانشاء كتعليق الامر في ثبوت الخلاف حصل المقصود لكن كلام الأمدى في الاحكام يقتضي ان الانشاء لا يتكرر اتفاقا وصرح به في الخبر كقولنا ان جاء زيد جاء عمرو . وأما الدليل على الثاني وهو انه يقتضي التكرار قياسا فلان ترتيب الحكم على الصفة أو الشرط يفيد عليه الشرط

التكرار في العلة وصفا او شرطا فالشرط اولى بأن يتكرر فيه فانه لا يعتمد بدلا فاذا تمدد كذلك وجب تمدد المشروط فكما تكرر الشرط تكرر المشروط لان التكرار تمدد فمعنى قول الاسنوي في الوجه الاول ان ثبوت الحكم مع الصفة او الشرط يشمل التكرار وعدمه فان اللفظ انما دل على تعليق شيء بشيء الى آخره أن التعليق هو عبارة عن ربط الجزاء بالشرط على وجه اعم من ان يكون في جميع الاوضاع والصور او في صورة واحدة ولذا صح تقسيمه الى ما يعم وما لا يعم والاعم لا يدل على الاخص الذي هو التكرار فلزم من ذلك ان التعليق لا يدل على التكرار والدليل على انه موضوع للاعم مما ذكر انه لو قال لامرأته ان دخلت الدار فأنت طالق فنال الطلاق لا يتكرر بتكرار الدخول الى آخرها بالوجه الثاني . ومن هذا تعلم ان كلا الوجهين دليل واحد وان كلام المستدل في صيغة التعليق مطابقا اعم من ان يكون من باب تعليق الانشاء على الشرط أو تعليق الامر على الشرط او تعليق الخبر وان قصد المستدل قياس المختلف فيه وهو تعليق الامر على المتفق عليه وهو تعليق الانشاء والخبر فلا وجه لقول الاسنوي لكن هذا الدليل من باب تعليق الانشاء الى آخر ما اطل به في هذا . والجواب عن هذا الدليل ان التكرار انما يكون باعتبار الوجود لا باعتبار الماهية وهي كان الشرط

أو الصفة لذلك الحكم كما سيأتي في القياس فيتكرر الحكم بتكرر ذلك لان
المعلول يتكرر بتكرره علة. قوله « وانما لم يتكرر الطلاق » جواب عن سؤال مقدر
وتوجيه السؤال ان يقال لو كان تعلق الحكم بالشرط دالا على تكراره بالقياس
لكان يلزم تكرار الطلاق بتكرار القيام فيما اذا قال ان قلت فانت طالق وليس
كذلك . وجوابه ان تعبيره بذلك دال على انه جعل القيام علة للطلاق ولكن
المعتبر لتعليل الشارع^(١) لار وقوع الطلاق حكم شرعي وآحاد الناس لا عبرة

او الوصف علة الوجود اقتضى الوجود لانه كلما وجدت علة وجدت المعلول وجد
المعلول والا لم تكن علة الوجود علة له وليس كذلك في الشرط الذي ليس بعلة
فانه لا يقتضى الوجود فلا يتكرر الشرط بتكرره والتعدد بتعدد الشرط انما هو
باعتبار ماهية فاذا تعددت ماهية الشرط تعدد المشروط قطعا فتدبر. كذا يؤخذ
من مسلم الثبوت وشرحه . واستدل القائلون بالتكرار بانه ثبت بالاستقراء في
اوامر الشرع تكرر المعلق بتكرر المعلق عليه نحو قوله تعالى « اذا قمتم الى الصلوة
فاغسلوا وجوهكم الآية » وقوله تعالى « الزانية والزاني فاجلدوا الآية » وقوله تعالى
« وان كنتم جنبا فاطهروا » والجواب ان تكرار المعلق في العلة كما في هذه الآيات
ونظائرهما من اوامر الشرع مسلم ولا ينفعكم والتكرار في غيرها يكون بدليل
خاص غير صيغة الامر يدل على التكرار ولا ينفعكم هذا أيضاً ولذلك لم يتكرر
الطلاق بتكرر دخول الدار في قوله ان دخلت الدار فانت طالق وقوله طلق زوجي
ان دخلت الدار ونحو ذلك مما لم يكن الشرط فيه علة ولا دل دليل على التكرار
(١) قال الاسنوى « ان تعبيره بذلك دال على انه جعل القيام علة للطلاق ولكن
المعتبر لتعليل الشارع الى آخره » حاصله ان الطلاق لم يتكرر بتكرر المعلق عليه
اذا كانت صيغة التعليل لا تقتضى التكرار كما لو قال كما لعدم اعتبار المعلق عليه
علة للطلاق من قبل الشارع فان الشارع اعتبر صيغة الطلاق نحو انت طالق هي
علة وقوع الطلاق فاذا قالها تنجزاً فالامر ظاهر واذا علقها على شرط فعلى مذهب
الحنفية يكون التعليل بالشرط مانعاً للسبب وهو هذه الصيغة عن انعقادها سبباً

بتعاليهم في أحكام الله تعالى لان من نصب علة الحكم فانما يتكرر حكمه بتكرر
 علة لاحكم غيره فلذلك لم يتكرر الطلاق منه ألا ترى انه لو صرح بالتعليل
 فقال طلقها لقيامها لم تطلق امرأة اخرى له قامت

قال « السادسة الامر المطلق لا يفيد الفور خلافا للحنفية . ولا التراخي
 خلافا لقوم . وقيل مشترك . لئنا ما تقدم . قيل انه تعالى ذم ابليس على الترك
 ولو لم يقتض الفور لما استحق الدم . فلئنا لعل هناك قرينة عينت الفورية .
 قيل سارعوا بوجوب الفور قلنا فانه لا من الامر . قيل لو جاز التأخير فاما
 مع بدل فيسقط أولا معه فلا يكون واجبا . وأيضا اما ان يكون للتأخير
 امد وهو اذا ظن فواته وهو غير شامل لان كثيراً من الشبان يموتون فجأة
 أولا فلا يكون واجبا . قلنا منقوض بما اذا صرح به قبل النهي يفيد الفور فكذا
 الامر . قلنا لانه يفيد التكرار^(١) » أقول الامر المجرد عن القرائن ان قلنا انه يدل

فلا يكون سببا الا عند وجود الشرط فاذا قال لها ان قت فانت طالق فقامت
 صار كانه قال لها عند القيام انت طالق وهذه الصيغة لا تقتضى التكرار ولذلك
 قالوا ان الماتق على شرط في مثل هذا كالمنجز عند وجود الشرط . والشافعية
 يقولون ان الشارع اذا عاق الطلاق على شرط كان التعليق مانعا من الحكم بالصيغة
 انعقدت سببا وعلة لوقوع الطلاق ولكن تراخي الحكم لوجود المانع من نزوله
 الى ان يوجد الشرط وعلى كل حال فالشارع لم يجعل الشرط علة في الطلاق

(١) قال المصنف « السادسة الامر المطلق لا يفيد الفور خلافا للحنفية ولا التراخي
 خلافا لقوم وقيل مشترك الخ » أقول اعلم أن القائلين بالتكرار قائلون بان الامر
 المطلق أي المجرد عن القرائن يفيد الفور لانهم يوجبون استغراق الاوقات بعد
 ورود الامر فوجب المبادرة واما غيرهم فيقولون الامر اما مقيد بوقت موسع
 أو مضيق وقد تقدم ان الموسع يجوز فيه التأخير الى ان يبقى من وقته ما لايسع
 الا الواجب وان المضيق لا يجوز فيه التأخير واما غير مقيد بوقت محدود وهو
 الواجب العمري كما تقدم ولهذا قد اختلف فيه العلماء فالصحيح عند الحنفية انه
 لمجرد طاب الفعل في المستقبل فيجوز التأخير كما يجوز المبادرة وهو مذهب

على التكرار دل على الفور وان قلنا لا يبدل على التكرار فهل يدل على الفور أم لاحكى المصنف فيه أربعة مذاهب : أحدها أنه لا يبدل لاعلى الفور ولا على التراخي بل يدل على طلب العمل قال في البرهان وهذا ما ينسب الى الشافعى وأصحابه وقال في المحصول انه الحق واختاره الآمدى وابن الحاجب والمصنف. والثاني انه يفيد الفور أى وجوباً وهو مذهب الحنفية. والثالث انه يفيد التراخي

الشافعى واصحابه أيضاً قال ابن برهان لم ينقل عن الشافعى وأبي حنيفة نص عليه وانما فروعهما تدل عليه كذا في حاشية صاحب المسلم عليه واختاره الامام الرازى والآمدى من الشافعية وقيل يوجب الفور فيأثم بالتأخير وعزى الى المالكية والحنبلة وابي الحسن الكرخى من الحنفية واختار السكاكى وابو بكر الباقلانى يوجب الفور أو العزم كما فى الواجب الموسع عنده وتوقف الامام فى انه للفور او للقدر المشترك بين الفور والتراخي فان اتى به على الفور يبرأ بيقين وان أخره احتمل الاثم فيجب الفور احتياطاً ولا يَحتمل وجوب التراخي كذا يؤخذ من مسلم الثبوت وشرحه * ومن هذا تعلم ان نسبة المصنف ونسبة الاسنوى القول بالفورية للحنفية ليست بصحيحة وانما هو قول الكرخى فقط وقد غلطوا ما نقل عنه ان مبنى الخلاف الواقع بين الامامين ابى يوسف ومحمد رحمهما الله فى الحجيج يجب فوراً فى اول سنة الوجوب أو يجوز التأخير فزعم ان الامر عند ابى يوسف للفور وعند محمد للتراخي بمعنى الطلب المطلق عن الفور والتراخي والحق ما عليه الجمهور من انه ليس كذلك بل الخلاف مبدئاً وحجة الامام محمد ظاهرة وهى ان الامر لا يفيد الفور وحجة ابى يوسف وان كان يسلم ان الامر لا يقتضى الفورية لكن الحياة الى السنة الثانية موهومة فالتأخير تعريض على الترك فيكون حراماً لكن اذا ادرك سنة ثانية وحج فيها ارتفع الاثم كما صرح به صدر الشريعة لانه انما كان الاثم بالذات فى ترك الواجب وانما ينسب الى التأخير لكونه وسيلة اليه فاذا لم يبق وسيلة لم يكن آثماً فثمرة الخلاف تظهر فى قبول الشهادة بالتأخير الى السنة الثانية فهل تقبل قبل أدائه فى السنة الثانية او لا

أي جوازا قال الشيخ أبو اسحاق والتعبير بكونه يفيد التراخي غلط^(١) وقال في البرهان انه لفظ مدخول فان مقتضى افادته التراخي أنه لو فرض الامتنال على الفور لم يمتد به وليس هذا ممتقداً أحد نعم حكى ابن برهان عن غلاة الواقفية انا لانقطع بامتناله بل يتوقف فيه الى ظهور الدلائل لاحتمال ارادة التأخير قال وذهب المقتصدون منهم الى القطع بامتناله وحكاها في البرهان أيضاً. والرابع وهو مذهب الواقفية انه مشترك بين الفور والتراخي. ومنشأ الخلاف في هذه المسئلة من كلامهم في الحجج. قوله «لنا ماتقدم» أي في الكلام على ان الامر المطلق لا يقتضى التكرار^(٢) وأشار الى أمرين: أحدهما انه يصح تقييده بالفور وبالتراخي من غير تكرار ولا نقض. والثاني انه ورد الامر مع الفور ومع عدمه فيجعل حقيقة في القدر المشترك وهو طلب الاثبات به دفعا للاشتراك والمجاز.

(١) قال الاسنوي «قال الشيخ ابو اسحاق والتعبير بكونه يفيد التراخي الخ» أقول وقول انه يفيد التراخي جوازا لا ينافي ما قاله المصنف من انه لا يفيد الفور ولا التراخي لان معنى هذا القول حينئذ انه يجوز التراخي كما يجوز الفور ولذلك قال صاحب الرحموت على مسلم الثبوت بمد ان قال المصنف فهو لمجرد الطلب فيجوز التأخير والبدار وهو الصحيح عند الحنفية ما نصه وغيرهم يعبرون بالوجوب على التراخي اه وقال محمد في الحجج انه واجب على التراخي بمعنى الطلب المطلق عن الفور والتراخي لانه متى كان الطلب على هذا الوجه جاز التراخي ومتى كان معنى القول بالتراخي هو ما ذكرنا فلا وجه لتعليط قائليه ولا للتشنيع عليهم بل هم موافقون لما هو الحق الذي عليه الأئمة وقال في المحصول انه الحق

(٢) قال الاسنوي «أي في الكلام على ان الامر المطلق لا يقتضى التكرار الخ» ونقول بناء على ما قدمناه من الدليل لنا ما تقدم من ان الهيئة لمجرد الطلب والمادة للحقيقة من حيث هي فلا يدل الا على الطلب في المستقبل أي في أي جزء كان منه. ولنا أيضاً أنه لو كان للفور لكان الواجب مؤقتماً باول الاوقات بعد تعلق الامر وفي غيره يوجب كونه قضاء ويكون أداء الزكاة في السنة الثانية قضاء وهو خلاف الاجماع كذا في شرح المسلم

وقد تقدم الكلام في هذين الدليلين وما فيهما مبسوطا وقد تقدم هناك دليل ثالث لا يأتي هنا. قوله « قيل انه تعالى » أي استدلل القائلون بأن الامر يفيد الفور بأربعة أوجه : أحدها انه تعالى ذم ابليس لعنه الله على ترك السجود لآدم عايه الصلاة والسلام بقوله مامنك أن لا تسجد اذا أمرت كما تقدم بسطه في الكلام على ان الامر للوجوب فلو لم يكن الامر للفور لما استحق الذم ولكان لا بليس أن يقول انك ما أوجبتة على الفور فقيم الدم . وأجاب المصنف تبعاً للامام بأنه يحتمل ان يكون ذلك الامر مقرونا بما يدل على انه للفور. وفي الجواب نظر لان الاصل عدم القرينة وقد تمسك المصنف بهذه الآية على ان الامر للوجوب مع أن ما قاله بعينه يمكن أن يقال له فما كان جواباً له كان جواباً لهم بل الجواب ان يقول ذلك الامر الوارد وهو قوله تعالى فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين وفيه قرينتان دالتان على الفور احدهما الفاء والثانية ان فعل الامر وهو قوله تعالى فقعوا عامل في اذا لان اذا ظرف والعامل فيها جوابها على رأى البصريين فصار التقدير فقعوا له ساجدين وقت تسويتي اياه . الدليل الثاني ان قوله تعالى وسارعوا الى مغفرة الآية يوجب كون الامر للفور لان الله تعالى أمر بالمسارعة والمسارعة هو التعجيل فيكون التعجيل مأموراً به وقد تقدم ان الامر للوجوب فتكون المسارعة واجبة ولا معنى للفور الا ذلك . ثم ان حمل المغفرة على حقيقتها غير ممكن لانها فعل الله تعالى فيستحيل مسارعة العبد اليها فحمل على المجاز وهو فعل المأمورات لكونها سبباً للمغفرة فأطلق اسم المسبب وأريد به السبب والجواب أنا لانسلم أن الفورية مستفادة من الامر بل ايجاب الفور مستفاد من قوله تعالى وسارعوا لا من لفظ الامر وتقرير هذا الكلام من وجهين : أحدهما ان حصول الفورية ليس من صيغة الامر بل من جوهر اللفظ لان لفظ المسارعة دال عليه كقوله تعالى وسارعوا لا من لفظ الامر بل من جوهر اللفظ لان ثبوت الفور في المأمورات ليس مستفاداً من مجرد الامر بها بل من

دليل منفصل وهو قوله تعالى وسارعوا ولك أن تقلب هذا الدليل فنقول الآية دالة على عدم الفور لان المسارعة مباشرة الفعل في وقت مع جواز الاتيان به في غيره وأيضا فالمتضي أى المضمحل لوضحة الكلام لا عموم له كما استمرفه في العموم فيختص ذلك بما اتفق على وجوب تعجيله ولا يعم كل مأمور . الدليل الثالث لو لم يكن الامر للفور لكان التأخير جائزاً لكنه لا يجوز لامرين : أحدهما أن جوازه ان كان مشروطا بالاتيان ببدل يقوم مقامه وهو الازم على رأى من شرطه فيازم سقوطه لان البدل يقوم مقام المبدل وان كان جائزاً بدون بدل فيازم أن لا يكون واجباً لانه لا معنى للواجب الا ما جاز تركه بلا بدل . الثاني ان التأخير اما أن يكون له أمد معين لا يجوز للمكلف اخراجه عنه أم لا . وكل من القسمين باطل أما الاول فلان القائلين به اتفقوا على أن ذلك الامد المعين هو ظن القوات على تقدير الترك اما لكبر السن أو للمرض الشديد وذلك الامر غير شامل للمكلفين لان كثيراً من الشبان يموتون فجأة ويقتلون غيلة فيقتضى ذلك عدم الوجوب عليهم في نفس الامر لانه لو كان واجباً لامتنع تركه والفرض انا يجوزنا له الترك في كل الازمان المتقدمة على ذلك الظن . وأما الثاني فلأن تجويز التأخير أبداً تجويز للترك أبداً وذلك يناهى الوجوب والجواب أن ذلك كله منقوض بما اذا صرح الأمر بجواز التأخير^(١) فقال أوجبت عليك أن تفعل كذا في أى وقت شئت فما كان جواباً لكم كان جواباً لما قال في الحصول وهو لازم لا محيص عنه . الدليل الرابع النهى يفيد الفور فيكون الامر أيضاً كذلك بالقياس عليه والجامع بينهما هو الطلب وجوابه أن النهى لما كان مفيداً للتكرار في جميع الاوقات ومن جهتها وقت الحال لزم بالضرورة أن يفيد الفورية

(١) قال الاسنوي « والجواب ان ذلك كله منقوض بما اذا صرح الأمر بجواز التأخير الخ » أى فانه جائز اجمالاً مع أن مقدمات الدليل جارية فيه فكان الدليل منقوضاً بذلك لتخالف المدعى عنه والحل للدليل انه انما يلزم ما قلتم لو وجب التأخير الى آخر زمن الامكان اما اذا فوض الى المكلف أن يأتي به في أى وقت من أوقات القدرة فلا يلزم ما قلتم

بخلاف الامر وهذا الجواب قد تقدم مثله في أواخر المسئلة الرابعة وقد ناقضه
بمد هذا بنحو سطر ووقع أيضاً ذلك للامام وأتباعه . والجواب الصحيح منع
كون النهى يفيد الفور لما فيه من الخلاف^(١) لا سيما وهو مختار المصنف وعلى
هذا فلا تناقض

(١) قال الاسنوي «والجواب الصحيح منع كون النهى الخ» اقول قال في مسلم
الثبوت بمد ان ساق دليلهم المذكور وقد تقدم مثله قال شارحه في مسئلة التكرار
مع جوابه بان هذا النهى تابع للامر وايس للفور اه وبهذا تعلم ان كلام المستدل
ليس في النهى على العموم بل انما هو في النهى الذي تضمنه الامر ولذلك قال
في مسلم الثبوت قالوا النهى للفور والامر نهى عن ضده قال شارحه فيكون للفور
ايضا والا يلزم ارتفاع النقيضين اه فالمستدل فاس النهى المنفاد من الامر على
النهى القصدى في انه للفور مثله وحاصل الجواب ابداء الفرق بين المقيس والمقيس
عليه وهو ان النهى اذا كان صريحا اقتضى استيعاب الاوقات واذا اقتضى استيعابها
كان مفيدا للتكرار ومن جاتها وقت الحال فيلزم بالضرورة ان يفيد الفورية
واما النهى الذى فى ضمن الامر فهو بحسب الامر فان كان دائما كان النهى
دائما وان كان الامر فى وقت كان النهى فى هذا الوقت فقط فلا نسلم ان كل نهى
مستوعب فلو حملنا جواب المصنف على ذلك وقاننا ان مراده بقوله بخلاف الامر
اى بخلاف النهى فى ضمن الامر فانه تابع للامر كما قلنا وان النهى صريحا فانما
افاد الفورية لانه مفيد للاستيعاب جميع الاوقات فهو يفيد التكرار لكان جوابا
صحيحا واما قول الاسنوي من كون النهى يفيد الفور الخ فان اراد بالنهى
النهى فى ضمن الامر فهو صحيح لما علمت ان النهى فى ضمن الامر تابع للامر
وان اراد بالنهى النهى الصريح فليس بصحيح وعلى كل حال نقوله لما فيه من
الخلاف ولا سيما وهو مختار المصنف ليس بصحيح لانه لا خلاف فى ان النهى
الصريح يقتضى استيعاب الاوقات فيستوعب الحال والاستقبال فيدل على الفورية
وأما النهى فى ضمن الامر فقد ثبت بالدليل انه تابع للامر كما قلنا

(فروع) أحدها الامر بالامر بالشيء ليس أمراً بذلك الشيء على الصحيح عند الامام والآمدي واتباعهما ^(١) لان من قال مر عبدك بكذا ثم قال للمعبد لا تفعل لا يكون بالاول متعمدا ولا بالثاني مناقضاً مثاله قوله صلى الله عليه وسلم مره فليراجعها ^(٢) الثاني الامر بالمأهية الكلية لا يكون أمراً بشيء من جزئياتها كالامر بالبيع فانه لا يدل على البيع بالمعين أو بغيره هكذا قاله الامام وخالفه الآمدي وابن الحاجب . الثالث اذا كرر الامر فقال صل ركعتين فقليل يكون ذلك أمراً بتكرار الصلاة ونقله في المستوعب عن عامة أصحاب الشافعي وقال الصيرفي الثاني تأكيد وقال الآمدي بالوقف

(١) قال الاسنوي « أحدها الامر بالامر بالشيء ليس أمراً بذلك الشيء الخ » أي الامر للمخاطب بالامر لغيره بالشيء نحو « وأمر أهلك بالصلاة » ليس أمراً لذلك الغير بذلك الشيء وقيل هو امر به والا فلا فائدة فيه لغير المخاطب وقد تقوم قرينة على ان غير المخاطب مأمور بذلك الشيء كما في حديث الصحيحين ان ابن عمر طاق امرأته وهي حائض فذكر ذلك عمر للنبي صلى الله عليه وسلم فقال مره فليراجعها والقرينة في هذه هي قوله فليراجعها فانه أمر للغائب فيكون ابن عمر رضى الله عنه مأموراً منه صلى الله عليه وسلم وكما في أمر الله رسوله صلى الله عليه وسلم ان يأمرنا فان غير المخاطب وهم المكفون من امته مأمورون أيضاً بذلك المأمور به من قبل الله تعالى والقرينة على ذلك أن وظيفته عليه الصلاة والسلام أنه مبلغ عن الله تعالى ومتى وجدت القرينة على ذلك كان غير المخاطب مأموراً بالامر الاول اتفاقاً

(٢) قال الاسنوي « مثاله قوله صلى الله عليه وسلم : مره فليراجعها » هذا المثال قد اتفقوا على ان غير المخاطب وهو ابن عمر مأمور بالراجعة بمقتضى الامر الاول لوجود القرينة كما ذكرناه فكان الاولى ان يمثل بمثال يمكن فيه الخلاف نحو وأمر أهلك بالصلاة وقد تقوم قرينة على ان غير المخاطب غير مأمور فيكون كذلك اتفاقاً كما في قوله عليه الصلاة والسلام خطاباً للاولياء مروهم بالصلاة

قال الفصل الثالث - في النواهي

وفيه مسائل

الاولى النهي يقتضى التحريم لقوله تعالى وما نهاكم عنه فانتهوا وهو كالامر في التكرار والقور / الثانية النهي يدل شرعا على الفساد في العبادات لان المنهي عنه بعينه لا يكون مأمورا به وفي المعاملات اذا رجع الى نفس المقد أو أمر داخل فيه أو لازم له كبيع الحصاة والملافيح والربا لان الاولين تمسكوا على فساد الربا بمجرد النهي من غير تكبير وان رجع الى أمر مقارن كالبيع في وقت النداء فلا يخرى الثالثة مقتضى النهي فعل الضد لان المدم غير مقدور وقال أبو هاشم من دعى الى زنا فلم يفعل مدح قلنا المدح على الكف / الرابعة النهي عن الاشياء اما عن الجمع ككنكاح الاختين أو عن الجميع كالربا والسرقه « أقول النهي هو اقول الطالب للترك دلالة أولية (١) ولم يذكر المصنف حده لكونه معلوما من حد الامر السابق / وصيغته تستعمل في سبعة معان ذكرها الفزالي والامدى وغيرهما (٢): أحدهما التحريم كقوله تعالى ولا تقتلوا النفس. والثاني الكراهة كقوله صلى الله عليه وسلم لا يسكن أحدكم ذكره يمينه وهو يبول. الثالث الدعاء كقوله تعالى ربنا لاترغ فلوبنا. الرابع الارشاد كقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا لاتسألوا

لسبع فان الصى غير مأمور بهذا الامر اتفاقا لوجود القرينة على ذلك وهو كونه غير مكلف

(١) قال الاسنوى « أقول النهى هو القول الطالب للترك دلالة أولية الخ » المراد بالترك هنا الكف عن كذا لا التترك بمعنى عدم الفعل وان خرج به المكلف عن عهدة النهى لكن لا يثاب الا على الكف عن المنهى عنه بان يحظر على باله فيكف نفسه عنه ، ولذلك عرفه القاضى بأنه قول يقتضى طاعة المنهى بالكف عن المنهى عنه

(٢) قال الاسنوى « وصيغته تستعمل في سبعة الخ » وقد تجي لمعان آخر

غير هذه السبعة كالتسوية والتهديد والاتماس

عن أشياء الآية. الخامس التحقير كقوله تعالى ولا تمدن عينيك الآية . السادس بيان العاقبة كقوله تعالى ولا تحسبن الله غافلاً. السابع اليأس كقوله تعالى لا تعتذروا نيلوم الآية.// وقد اختلفوا في أن النهي هل من شرطه العلو والاستعلاء واردة الترك أم لا^(١)، وأنه هل له صيغة تخصه أم لا، وأنه هل هو حقيقة في الطاب وحده أم لا، وأن ذلك الطلب الذي هو حقيقة فيه هل هو التحريم أو الكراهة أو كل منهما بالاشتراك أو الوقف كما اختلفوا في الامر. فعلى هذا اذا ورد النهي مجرداً عن القرائن فمقتضاه التحريم كما نبه عليه المصنف ونص عليه الشافعي في الرسالة فقال في باب العمل في الاحاديث مانصه: وما نهى عنه فهو على التحريم حتى يأتي دلالة عنه على انه أراد غير التحريم انتهى. ونص عليه أيضاً في مواضع أخرى واستدل المصنف عليه بقوله تعالى وما نهاكم عنه فانتهوا أمر بالانتهاء عن المنهي عنه فيكون الانتهاء واجباً لانه قد تقدم أن الامر للوجوب. ولك أن تقول انما يدل هذا على التحريم في بعض النواهي بدليل منفصل أيضاً لامن وضع اللفظ وكلاهما غير المدعى/ قوله «وهو كالامر» يعني أن النهي حكمه حكم الامر في أنه لا يدل على التكرار ولا على الفور كما تقدم^(٢) وفي الحصول ان هذا هو المختار

(١) قال الاسنوى « وقد اختلفوا في أن النهي هل من شرطه العلو والاستعلاء الخ » أقول فمن لم يشترط عرفه بما عرفه به القاضى ومن شرط العلو عرفه بانه قول القائل لغيره لا تفعل على طريق العلو ومن شرط الاستعلاء عرفه بأنه قول القائل لا تفعل استعلاء . ويرد على هذه التعاريف مثل ما ورد على تعاريف الامر ويدفع بمثل مادفع به ثمة فتفكر

(٢) قال الاسنوى « يعني أن النهي حكمه حكم الامر في انه لا يدل على التكرار ولا على الفور الخ » أقول لكن قال في مسلم الثبوت وشرحه النهي يقتضى الدوام والعموم عند الاكثر من أهل الاصول وأهل العربية فهو للفور بخلاف الامر وقيل كالامر في عدم اقتضائه الدوام والعموم وفي الحصول انه المختار وفي الحاصل انه الحق . وقد استدلل على الاول بان العلماء سلفاً وخلفاً قد استدلوا بالنهي على تحريم الفعل مطلقاً مع اختلاف الاوقات من غير انتظار الى

وفي الحاصل انه الحق لانه قد يرد للتكرار كقولہ تعالى ولا تقرّبوا الزنا وخلافه
كقول الطبيب لا تشرب اللبن ولا تأكل اللحم والاشترک والمجاز خلاف الاصل
فيكون حقيقة في القدر المشترك وصحح الآمدي وابن الحاجب انه للتكرار
والفور وجزم به المصنف قبل هذا بقليل كما تقدم التنبيه عليه وقال في المحصول
انه المشهور وابن برهان انه مجمع عليه ودليل الامام مردود بما تقدم في الكلام
علي أن الامر ليس للتكرار ولان عدم التكرار في أمر المريض انما هو لفريضة
وهو المرض والكلام عند عدم القرائن * المسئلة الثانية في أن النهي هل يدل
على الفساد أم لا فقال بعضهم لا يدل عليه مطلقاً ونقله في المحصول عن أكثر
الفقهاء والآمدي عن المحققين وقال بعضهم يدل مطلقاً وصححه ابن الحاجب
لكن ذكر هذا الحكم مفرقا في مسألتين فافهمه وقال أبو الحسين البصري يدل

قرينة دالة على الدوام فدل هذا الاستدلال منهم على أن المتبادر منه نفى الحقيقة
للفعل أو الفرد المنتشر وهو انما يكون بالانتفاء دائماً لجميع الافراد عرفاً ولغة
فهو له حقيقة فلا يرد انه يستعمل في كل من الدوام وغيره فلا يكون مشتركا
لفظيا فيهما ولا حقيقة ولا مجازا لان الكل خلاف الاصل بل يكون للقدر
المشترك بينهما . ووجه الدفع ظاهر فان خلاف الاصل قد يصار اليه لدليل وههنا
قد دل الدليل على تبادر أحدهما فيكون حقيقة فيه مجازا في الآخر لا يقال الكف
لا يتأني حال الغفلة فلا يصلح واجبا على الدوام والا لزم المصيان لان الاقتضاء
والتكليف مادام الشعور وعنده يجب الكف دائما ولا فساد فيه قيل نهى
الحائض لا يدوم فلا يلزمه الدوام قلنا انه مقيد عم أوقات القيد ومرادنا بالدوام
مدة العمر في المطلق ومدة القيد في المقيد اه من مسلم الثبوت وشرحه لكن
صاحب فوائح الرحموت في مبحث الامر قال ان النهي الصريح يقتضى استيعاب
الاقوات ومضى كان لاستيعاب الاوقات فيشمل الحال والاستقبال ويلزم من ذلك
الدوام والفورية ولعله لذلك قال ابن برهان انه مجمع عليه لان النهي اذا دخل على
فعل كان كالنهي والنفي يقتضى العموم فالنهي مثله وأما قول الطبيب للمريض
لا تشرب اللبن ولا تأكل اللحم فلكونه مقيدا بمدة المرض يقتضى الدوام مدة

على الفساد في العبادات دون المعاملات واختاره الامام في المحصول والمنتخب وكذلك اتباعه ومنهم صاحب الحاصل وخالفهم المصنف فاختار تفصيلا يأتي ذكره والكلام عليه وحيث قلنا يدل على الفساد فقيل يدل من جهة اللغة والصحيح عند الامدي وابن الحاجب انه لا يدل الا من جهة الشرع وقد تقدم دليله في الكلام على ان امثال الامر يوجب الاجزاء واليه أشار المصنف بقوله النهي يدل شرطا ولم يذكر الامام ولا يختصرو كلامه هذا القيد واذا قلنا لا يدل على الفساد فقال ابو حنيفة يدل على الصحة لاستحالة النهي عن المستحيل^(١) وجزم به

القيد فقط كما تقدم في نهى الحائض والذي أفهمه ان الخلاف لفظي وان من قال انه لا قدر المشترك استدل بوروده مرة للدوام والتكرار كقوله تعالى « ولا تقربوا الزنا » وخلافه كقول الطيب الخ والذي قال انه للدوام والعموم والتكرار مدة القيد في مثل قول الطيب لا تشرب اللبن ولا تأكل اللحم فلا خلاف في المعنى وعلى ذلك يكون النهي للدوام مدة العمر في المطلق ومدة القيد في المقيد اتفاقا غاية الامر ان من جملة للدوام أراد مطلق الدوام الا عم من الدوام مدة العمر ومن مدة القيد ، ومن جملة للقدر المشترك جملة للقدر المشترك بين الدوام مدة العمر والدوام مدة القيد فنظر للاطلاق والتقييد وغاز بين المعنيين والدوام الاعم الذي اعتبره الاول هو بعينه القدر المشترك الذي اعتبره الثاني فلا خلافا في المعنى

(٤) قال الاسنوي « واذا قلنا لا يدل على الفساد فقال ابو حنيفة يدل على الصحة الخ » اقول انه واتباعه ذهبوا الى ان النهي لا يقتضى الفساد في الشرعيات عبادات كانت او معاملات بل يقتضى الصحة فيها ولكي تنف على حقيقة مذهب الحنيفة والشافعية نقول حاصل الكلام في هذا المبحث كما يؤخذ من التوضيح لصدر الشريعة والتلويح عليه للسعد وغيرهما من كتب الاصول ان النهي اما ان يكون عن الحسيات كالزنا وشرب الخمر فهذا النهي يقتضى قبح المنهى عنه لعينه اتفاقا الا اذا قام دليل على ان النهي لقبح لغيره فان كان ذلك الغير وصفا لازما كان كلقبح لعينه وان لم يكن وصفا لازما بل كان مجاورا فليس كالاول والمراد

الغزالي في المستصفي قبل الكلام على المبين ثم ذكر بمد ذلك في هذا الباب انه بالحسيات كما في فصول البدائع مالا يتوقف تحققه على الشرع وعلامته صحة الاطلاق اللغوي عليه على انه حقيقة وذلك كازنا فان حقيقته اللغوية هو الوطء في غير الملك وهي حقيقته الشرعية أيضاً واما ان يكون النهي عن الشرعيات كالصوم والصلاة والبيع فعند الشافعي هو كالنهي عن الحسيات فيما تقدم فيقتضى الفساد بمعنى البطلان وعدم الاعتداد به شرطاً سواء كان النهي لقبح في عين المنهي عنه أو لوصف فيه لازم لان كان لمجاور وعند الحنفية النهي عن الشرعيات الاصل فيه انه يقتضى القبح لغير المنهي عنه فيصح ويشرع باصله دون وصفه الا اذا قام الدليل على ان النهي في الشرعيات لقبح في عين المنهي عنه والمراد بالشرعيات كما في فصول البدائع أيضاً ما زيد في حقيقته وأركانه أشياء كانت غير معتبرة لغة وذلك كالبيع مثلاً فان الايجاب والقبول الموجودين حساً فيه اعتبر الشارع فيهما شروطاً بها يرتبطان ارتباطاً حكماً فيحصل معنى شرعي وذلك المعنى هو البيع شرطاً حتى اذا وجد الايجاب والقبول من غير الامل أو في غير المحل القابل للبيع لا يعتبره الشارع بيعاً وكان قبيحاً لعينه والقبيح لعينه باطل اتفاقاً أصلاً ووصفاً وكما اتفقوا على ذلك اتفقوا على ان الاصل في النهي عن الحسيات ان يقتضى القبح لعين المنهي عنه الا اذا دل الدليل على انه لقبح غيره وصفاً أو مجاوراً وذلك لان الاصل في النهي عن الحسيات ان يكون الغرض منه عدم اجزائه حساً وما ذلك الا لقبح في عينه أما لقبح جميع اجزائه أو لبعض اجزائه فالقبيح لبعض اجزائه داخل في القبيح لعينه ومتى كان في النهي عن الحسيات ما ذكر فلا يصرف عنه الا اذا دل الدليل على ان النهي عنه لغيره حينئذ يكون قبيحاً لغيره ثم ذلك الغير ان كان وصفاً لازماً فحكمه حكم القبيح لعينه فهو ملحق به الا ان القبيح لعينه حرام لعينه وهذا حرام لغيره ولا يعنون بقولهم انه قبيح لعينه ان ذلك الفعل قبيح من حيث ذاته لما عرف ان حسن الفعل وقبحه إنما يكون لجهاً يقع الفعل عليها بل المراد منه ان عين الفعل الذي أضيف اليه قبيح

وان كان ذلك لمعنى زائد على ذاته كالكفر والظلم والعبث فان عينها قبيحة باعتبار ما في الكفر من كفران العمة وما في الظلم من وضع الشيء في غير موضعه وما في العبث من الخلو عن الفائدة غاية الامر ان هذا المنهى القبيح لما لم ينفك من حيث هو قبيح عن الفعل اعطى حكم الذات فقييل للقبح الناشئ عنه قبح ذاتي والمراد مالا ينفك عن جميع أجزاء الفعل أو عن بعض اجزائه، وان كان ذلك الغير مجاوراً فلا يباح بالقبيح لعينه كقوله تعالى « ولا تقربوهن حتى يظهرن » فقد دل الدليل الذي قبله وهو قوله تعالى « قل هو أذى فاعتزلوا النساء في الحيض » على ان النهي عن قربان للمجاور وهو الاذى حتى ان قربها في زمن الحيض ووجد الحبل يثبت النسب اتفاقاً ولا يمد الوطء زنا وان كان حراما زمن الحيض . وأما اذا كان النهي عن الشرعيات فهذا هو موضع الخلاف بين الحنفية والشافعية فعند الشافعي الاصل فيه أيضا انه يقتضى القبح لعينه الا اذا دل الدليل على ان النهي لقبح لغيره فان كان ذلك الغير وصفاً لازماً فتحكمه حكم القبيح لعينه وان كان مجاوراً فلا ، وعند الحنفية الاصل في النهي عن الشرعيات انه يقتضى القبح لغير المنهى عنه فالاصل فيه عندهم ان يكون صحيحاً ومشروعاً باصـله الا اذا دل الدليل على أن النهي لقبح لعينه فبناء على ذلك قال الشافعي لاصحة للشرعيات الا لكونها مشروعة ولا تكون مشروعة مع نهى الشارع عنها فان ادنى درجات المشروعية هو الاباحة وقد انتفت بالنهي ولان النهي كما قلنا يقتضى القبح وهو يناق المشروعية وقالت الحنفية بالنهي عن الشرعيات يقتضى بحسب الاصل مشروعية الاصل دون الوصف فاتضح بما قررنا ان الخلاف بين الحنفية والشافعية في أمرين الأول ان النهي عن الشرعيات بلا قرينة أصـلاً يقتضى القبح لعين المنهى عنه عند الشافعي وفائدته ان يكون التصرف عنده غير صحيح لا باصـله ولا بوصفه ويسميـه الشافعي باطلاً وفاسداً وعند أبي حنيفة يقتضى القبح لغيره وفائدته أن يكون التصرف صحيحاً ومشروعاً باصـله فاسداً وغير مشروع بوصفه . الامر الثاني اذا وجدت القرينة على ان النهي

لنبيع في غير المنهى عنه وكان ذلك الغير وصفاً فحكمه حكم القبيح لعينه عند الشافعي ويكون التصرف عنده غير صحيح أيضاً باصـله ولا بوصفه وعند أبي حنيفة لا يكون حكمه حكم القبيح لعينه بل يكون صحيحاً ومشروعاً باصـله لا بوصفه ويسميه أبو حنيفة فاسداً كما يسمى الأول فاسداً أيضاً والخلاف في الأمر الثاني مبني على الخلاف في الأمر الأول ومن ذلك تعلم أن مانسبه السنوي لأبي حنيفة من أن النهي يدل على الصحة الخ إنما هو في الشرعيات فقط لا مطلقاً ولا فرق فيما ذكرناه بين العبادات والمعاملات ولذلك فصل المصنف لجهل النهي يدل على الفساد في العبادات لأن المنهى عنه بعينه لا يكون مأموراً به واطلاق في العبادات وجعله يدل على الفساد في المعاملات إذا رجع النهي إلى نفس العقد أو أمر داخل فيه أو لازم له بلا فرق بين ما يكون النهي فيها راجعاً لقبح الذات كبيع الحصة والملاقيح أو راجعاً إلى الغير بلا فرق في ذلك كله بين ما كان من الشرعيات والحسيات ومثل في المعاملات ببيع الحصة والملاقيح بمثلين للإشارة إلى أن النهي في بيع الحصة رجع لخلل في الأركان لعدم وجود الإيجاب والقبول وفي بيع الملاقيح وهي الأجنة في بطون أمهاتها لأن المبيع معدوم وليس بمال وكان النهي راجعاً لخلل في المبيع فلم يضاف الإيجاب والقبول إلى المحل وهذا باطل أتماً ومثل بالربا لبيان موضع الخلاف فإن بيع الربا مبادلة مال بمال لكنه دخله فضل في أحد البدلين بلا مقابل فهو صحيح باصـله فاسد بوصفه عند الحنفية وعند الشافعية هو باطل وهم لا يفرقون بين الباطل والفاقد والحنفية يفرقون فيما كان من المعاملات أو العبادات باطلاً أصلاً ووصفاً كان باطلاً كبيع الحصة والملاقيح وما كان صحيحاً أصلاً فاسداً وصفاً فهو فاسد والكل باطل عند الشافعية والفرق عند الحنفية أن في البيع الفاسد يملك المبيع بالقبض ملكاً خبيثاً وعند الشافعية لا يملك أصلاً وفي العبادات إذا صلى بدون طهارة كانت الصلاة باطلة وإذا صام بلا نية الصوم في غير رمضان كان الصوم باطلاً أما إذا صام يوم النحر مثلاً عن نذره صح

ذلك وكان آثما فيجب عايه القتع والتضاء وعند الشافعية لا يترتب على ذلك البيع ملك ولو بعد القبض ولا يصير شارعا في الصوم في تلك الايام اصلا ومن هذا تعلم حكمة اختيار هذا التفصيل على خلاف ما اختاره الامام في المحصول والمنتخب وكذلك اتباعه ومنهم صاحب الحاصل ولذلك اختاره في جمع الجوامع فقال ومطلق نهى التحريم وكذا التنزيه في الاظهر للفساد شرعا وقيل لغة وقيل معنى فيما عدا المعاملات مطلقا وفيها ان رجوع قال ابن عبد السلام او احتمال رجوعه الى امر داخل او لازم وفاقا للاكثر اه ومراده بالفساد كما قال الجلال عدم الاعتماد بالمنهى عنه اذا وقع شرعا اذ لا يفهم ذلك من غير الشرع و اشار بقوله فيما عدا المعاملات مطلقا الى انه لا فرق في ذلك بين ان يرجع النهي فيما ذكر الى نفسه كصلاة الحائض وصومها او الى لانه كصوم يوم النحر للاعراض به عن ضيافة الله تعالى وكالصلاة في الاوقات المكروهة لفساد الاوقات اللازمة لها بفعلها فيها و اشار بقوله وفيها اى في المعاملات ان رجوع الخ الى ان كون النهي فيها للفساد انما هو فيما اذا رجع النهي الى امر داخل فيها كالنهي عن بيع الملاقح اى ما فى بطون الاجنة لانعدام المبيع وهو ركن من البيع و اشار بقوله قال ابن عبد السلام او احتمال رجوعه الى امر داخل الى ان الاصل عند الشافعية ان نطاق النهي فى المعاملات ايضا للفساد وما لم يتم دليل على انه لا امر مجاور و اشار بقوله او لازم اى رجوع الى امر لازم لها كالنهي عن بيع درهم بدرهمين لاشتماله على الزيادة اللازمة بالشرط الى موضع الخلاف بين الحنفية والشافعية فان الحنفية يقولون انه صحيح باصه فاسد بوصفه بحيث يملك ملكا خبيثا بالقبض ولو رفعت الزيادة صار صحيحا لانه عقد صادر من اهله مضاف الى محله والنهى هنا لوصف زائد بشرط فى البيع وهو الزيادة فلا خال فى ركنه بل فى لازم خارج وقال الشافعية هو باطل لا اعتماد به شرعا فلا يملك اصلا بالقبض ولو رفعت الزيادة لا يصير صحيحا كما ان صاحب جمع الجوامع نقل مذهب الحنفية على وجهه المعروف عندهم فقال وقال ابو حنيفة لا يفيد

مطلقاً نعم المنهي عنه لعينه غير مشروع ففساده عرضي ثم قال والمنهي عنه لوصفه يفيد الصحة اهـ فإشار بذلك الى ان الحنفية يقولون ان مطلق النهي لا يفيد الفساد مطلقاً سواء كان لخارج ام لم يكن له بل تارة يفيد الفساد بمعنى البطلان ان كان النهي لعين المنهي عنه كصلاة الحائض وبيع الملاقيح وحينئذ يكون المنهي عنه غير مشروع ففساده عارض ويكون النهي عنه حيث استعمل في غير المشروع مجازاً عن النهي الذي الاصل ان يستعمل فيه اخباراً عن عدمه لانعدام محله هذا فيما هو من جنس المشروع وان لم يكن مشروعاً كصلاة الحائض وبيع الملاقيح اما ما لم يكن من جنس المشروع كالزنا بالزاي فالنهي فيه على حاله وفساده من خارج وإشار صاحب جمع الجوامع بقوله في مذهب الحنفية فيما هو من جنس المشروع وليس منه ففساده عرضي الى ان النهي حقيقة غير مفيد للفساد وان عدم افادته انفساد عند الحنفية لا تستلزم افادة الصحة وانه قد لا يفيد صحة ولا فساداً كما في النهي عن الحسي كالزنا بالزاي ولذلك كان النهي فيما ليس من جنس المشروع على حاله اى على اصله لا يفيد فساداً اى عدم الاعتداد به وترتب آثاره عليه كما لا يفيد صحة وهي مقابل الاعتداد به وترتب آثاره عليه وانما لم يقد بطلانه لان معنى اللفظ لا يختلف باختلاف متعلقه وقد دل الدليل في النهي عن فساد الوصف على انه لا يدل على فساد كذلك هنا وبما ذكره من معنى الصحة والفساد هنا كما بينه الجلال على جمع الجوامع لم يكن كلام صاحب جمع الجوامع هنا مخالفاً لما ذكره صاحب التلويح وغيره كما قدمناه من ان النهي عن الحسيات يقتضى قبجها لعينها اذ الفعل الحسي لا دلالة فيه على ان النهي عنه لتغيره لان كلام صاحب جمع الجوامع انما هو في الصحة والفساد بمعنى ترتب الاثر وعدمه كما قلنا وكلام صاحب التلويح وغيره فيما يقتضيه النهي عن الحسيات من القبج لعينها بخلاف الحنفية الذى ذكره صاحب جمع الجوامع غير الخلاف الذى ذكره صاحب التلويح لان الخلاف الذى ذكره صاحب التلويح مبني على ان الحنفية يقولون بالحسن والقبج العقليين بمعنى انه لا يؤمر شرعاً الا بما هو

فاسد^(١) وقد تقدم معنى فساد العبادات والمعاملات في أول الكتاب فأغنى عن ذكره ولنرجع الى كلام المصنف وحاصله أن النهي يدل من جهة الشرع على الفساد في العبادات أي سواء نهى عنها لعينها أو لامر قارنها لان الشيء الواحد يستحيل

حسن قبل الامر ولا ينهى شرعا الا عما هو قبيح قبل النهي والشافعية يخالفون في ذلك ويقولون الحسن ما امر به الشارع والقبيح ما نهى عنه ولا حسن ولا قبح في الافعال قبل الامر والنهي اما ما يترتب على الزنا عند الحنفية من حرمة المصاهرة ونحوها فهذا انما ترتب عليه من حيث هو مجرد وطء يقصد منه الولد لا من حيث هو زنا فانه من هذه الحيثية لا يترتب عليه شيء من الآثار . وان اردت اوسم من هذا فعليك بالتوضيح والتلويح

(١) قال الاسنوى « ثم ذكر بعد ذلك في هذا الباب انه فاسد » أقول قد علمت ان الحنفية يقولون ان الاصل في النهي عن الشرعيات انه يقتضى صحة المنهى عنه اصلا وفساده وصفاً فلا منافاة بين ما قاله الغزالي أولاً من انه يقتضى الصحة لاستحالة النهي عن المستحيل وما قاله بعد ذلك في هذا الباب من انه فاسد لان اقتضاء الصحة انما هو بحسب الاصل والفساد انما هو بحسب الوصف وكلام الغزالي انما هو في النهي عن الشرعيات كما هو مقتضى تعليله ذلك بقوله لاستحالة النهي عن المستحيل اذ ان هذا التعليل لا يتأتى في غير الشرعيات مما له حقيقة حسا يمكن ان ينهى عنها لذاتها ولذلك قال صاحب جمع الجوامع في مذهب الحنفية والمنهى عنه لو صفه يفيد الصحة قال شارحه كصوم يوم النحر للاعراض به عن الضيافة وبيع درهم بدرهمين لاشتماله على الزيادة وعلل افادته الصحة بقوله لان النهي عن الشيء يقتضى امكان وجوده والا كان النهي لغوا كقولك للاعمى لا تبصر فيصح صوم يوم النحر عن نذره كما تقدم لا مطلقا لفساده بوصفه اللازم بخلاف الصلاة في الاوقات المكروهة فتصح مطلقا لان النهي عنها لخارج كما تقدم ويصح البيع المذكور اذا سقطت الزيادة لا مطلقا لفساده بها وان كان يفيد بالقبض الملك الخبيث اه فاشار الى ان النهي عن الحقيقة الشرعية يقتضى امكانها والا كان النهي عن المستحيل كنهى الاعمى عن الابصار

أن يكون مأموراً به ومنها عنه وحينئذ لا يكون الآتي بالفعل المنهى آتياً بالمأمور به فيبقى الأمر متعلقاً به ويكون الذي آتى به غير مجزي وهو المراد من دعوى الفساد كما تقدم في الكلام على الصحة هكذا قرره بعضهم وهو خاص بالعبادات الواجبة أو المسنونة مع أن الدعوى عامة فالأولى أن يقال الصلاة المنهى عنها مثلاً لو صححت لوقعت مأموراً بها أمر نذب لعموم الأدلة الطالبة للعبادات^(١) ثم إن الأمر بها يقتضى طلب فعلها والنهى عنها يقتضى طلب تركها وذلك جمع بين التقيضين . قوله «بعينه» هو بالباء ومعناه بنفسه وهو متعلق ببيكون فافهمه وهذا الدليل إنما يدل على الفساد من حيث هو^(٢) وأما كونه من جهة الشرع فلا يدل وهو مطلوبه على أن الفقهاء قالوا يجوز أن يكون الشيء الواحد مأموراً به ومنها عنه بجهتين واعتبارين^(٣) كما لو قال لعبدك خط هذا الثوب ولا تخطه في الدار فخاطه

(١) قال الاسنوي «مع أن الدعوى عامة فالأولى أن يقال الصلاة المنهى عنها الخ» أقول المسئلة خلافية كما يصرح به قول صاحب الجوامع ومطلق نهى التحريم وكذا التنزيه في الاظهر للفساد شرعاً فيما عدا المعاملات كما قدمناه ولذلك قال الجلال لبيان ما عدا المعاملات من عبادة وغيرها مما له نمرة كصلاة النفل المطلق في الاوقات المكروهة فلا تصح على التحريم وكذا التنزيه على الصحيح المعبر عنه هنا في جملة الشمول بالاظهر وكالوطء زنا فلا يثبت النسب اه فكون الدعوى عامة إنما هو على الصحيح لا على مقابله ومع ذلك هو مذهب الشافعية واما الحنفية فقد علمت مذهبهم

(٢) قال الاسنوي « وهذا الدليل إنما يدل على انفساد الخ » أقول المتبادر من قول المصنف لان المنهى عنه بعينه لا يكون مأموراً به ان المنهى عنه شرعاً بعينه لا يكون مأموراً به شرعاً ومعنى هذا ان النهى الشرعى لا يجامع الأمر الشرعى في المنهى عنه بعينه وهذا طبعاً لا يفهم من غير الشرعى ولا معنى لكون النهى يدل على الفساد شرعاً الا ذلك فهو يدل على المطلوب

(٣) قال الاسنوي «على ان الفقهاء قالوا يجوز ان يكون الشيء مأموراً به ومنها عنه الخ» أقول هذا خروج عن الموضوع لان كلام المصنف في المنهى عنه بعينه وان

فيها وأما النهي في المعاملات فعلى أربعة أقسام : لان النهي لا يخلو اما أن يكون راجعاً الى نفس العقد أم لا ، والثاني لا يخلو اما أن يكون الى جزئه أم لا، والثالث لا يخلو اما أن يكون الى لازم غير مقارن أم لا. فالاول كالنهي عن بيع الحصة وهو جعل الاصابة بالحصة بيما قائماً مقام الصيغة وهو أحد التأويلين في الحديث. والثاني كبيع الملاقيح وهو ما في بطون الامهات فان النهي راجع الى نفس المبيع والمبيع ركن من أركان العقد لان الاركان ثلاثة العاقد والمعقود عليه والصيغة ولاشك أن الركن داخل في الماهية . والثالث كالنهي عن الربا أما ربا النسيئة والتفرق قبل التقابض فواضح كون النهي عنه لمعنى خارج وأما ربا الفضل فلان النهي عن بيع الدرهم بالدرهمين مثلاً إنما هو لاجل الزيادة وذلك أمر خارج عن نفس العقد لان المعقود عليه من حيث هو قابل للبيع وكونه زائداً أو ناقصاً صفة من أوصافه لسكنه لازم والنهي في هذه الثلاثة يدل على الفساد لان الاولين تمسكوا على فساد الربا بمجرد النهي من غير تكبير فكان ذلك اجماعاً، وأما استدلال المصنف على الثالث فقط لانه اذا ثبت ذلك فيه ثبت فيما عداه بالطريق الاولى^(١) وأما الرابع فكان النهي عن البيع وقت نداء الجمعة فانه راجع أيضاً الى أمر خارج عن العقد وهو تفويت صلاة الجمعة لا لخصوص البيع اذ الاعمال كلها

لا يكون مأموراً به ومتى كان منهيًا عنه بعينه وامر به كان الامر والنهي عن شيء من جهة واحدة او جهتين متلازمتين فيكونان من جهة واحدة حكماً واما ما قاله الفقهاء فالنهي فيه لا يرجع الى نفسه ولا الى لازمه حتى يتعلق الامر والنهي به من جهة واحدة حقيقة أو حكماً بل النهي فيه راجع الى خارج عن المنهي عنه وهو ما كان لجوارفه صحيح اصلاً ووصفاً والاثم لمخالفة النهي عن الجوارف وهو الخياطة في الدار واما الخياطة من حيث هي فهي مأمورها ولا تلازم بين الخياطة وكونها في الدار بل كما تكون في الدار تكون في غيرها فهو كالنهي عن البيع وقت نداء الجمعة

(١) قال الاسنوي « وانما استدلال على الثالث الخ » اقول انما استدلال على الثالث لانه موضع النزاع كما علمت واما الاول والثاني فهما محل وفاق لبطلانهما اتفاقاً

كذلك والتفويت أمر مقارن غير لازم لماهية البيوع وهذا القسم لا يدل على الفساد بدليل صحة الموضوع بالماء المقصوب وهذا التفصيل الذي اختاره المصنف صرح به الامام في المعالم لكن في أثناء الاستدلال فافهمه ونقله الآمدي بالمعنى عن أكثر أصحاب الشافعي واختاره فتأمله ونقله ابن برهان في الوجيز عن الشافعي نفسه ونص في الرسالة قبيل باب أصل العلم على انه يدل على الفساد فانه عدد بيوما كثيرة وحكم بإبطالها للنهي الشارع ثم قال مانصه وذلك أن أصل مال كل امرئ محرم على غيره الا بما أحل به وما أحل به من البيوع مالم ينه عنه فلا يكون مانهي عنه من البيوع محلا ما كان أصله محرما ثم قال وهذا يدخل في عامة العلم انتهى . ونص في البويطي في باب صفة النهي على مثله أيضا وهو كما نقله المصنف الا في استثناء المقارن وقد نقل ابن برهان عن الشافعي انه مستثنى كما تقدم * المسئلة الثالثة مقتضى النهي أي المطلوب بالنهي وهو الذي تعلق النهي به انما هو فعل ضد المنهي عنه فاذا قال لا تتحرك فمعناه اسكن^(١) وعند ابى هاشم والغزالي

(١) قال الاسنوي « وهو الذي تعلق النهي به انما هو فعل ضد المنهي عنه فاذا قال لا تتحرك فمعناه اسكن » اقول قال التاج السبكي في التكملة هذه المسئلة في بيان مقتضى النهي فالمطلوب عندنا بالنهي فعل ضد المنهي عنه فاذا قال لا تتحرك فمعناه افعل ما يضاد الحركة اه ولم يقل كما قال الاسنوي فمعناه اسكن للإشارة الى ان المراد بالضد في كلام المصنف هو الكف ويدل لذلك قول المصنف في الرد على ابى هاشم قلنا المدح على الكف قال التاج السبكي في التكملة بعد ان ذكر دليل ابى هاشم واجاب المصنف بان المدح ليس على شيء لا يكون في وسعه والعدم الاصلى يمتنع ان يكون في وسعه وطاقته كما عرفت وانما يمدح على كفه عن ذلك الفعل وذلك الكف امر وجودي وهو فعل ضد الزنا والى هذا اشار بقوله قلنا على الكف اي المدح على فعل الكف هذا شرح ما ذكره اه فان هذا صريح فيما ذكرنا خلافا للاسنوي فان كلامه يفيد ان المكف به عند المصنف في النهي هو الفعل لكنه فعل الضد غير الكف وهو

هو نفس أن لا يفعل وهو عدم الحركة في هذا المثال . لنا أن النهي تكليف والتكليف إنما يرد بما كان مقدورا للكف والعدم الاصلى يمتنع أن يكون مقدورا لان القدرة لا بد لها من اثر وجودي والعدم نفي محض فيمتنع اسناده اليها اذ لا فرق في المعنى بين قولنا ما أثرت القدرة أو أثرت عدما صرفا ولان العدم

السكون مثلا وهذه المسئلة هي التي فرعها صاحب جمع الجوامع على قوله مسئلة لا تكليف الا بفعل فناء فالمكف به في النهي الكف اي الانتهاء وفاقا للامام وقيل فعل الضد وقال قوم الانتهاء وقيل يشترط قصد الترك اه قال الجلال المحلى فالمطلوب منه على الاول الانتهاء عن التحرك الحاصل بفعل ضده وهو السكون وعلى الثاني فعل ضده وعلى الثالث انتفائه بان يستمر عدمه من السكون فبه يخرج عن عهدة النهي على الجميع اه فاشار الجلال بقوله الحاصل بفعل ضده وهو السكون الى ما صرح به المصنف نفسه في استدلاله من قوله ومن لوازم ذلك الانتهاء التابى بفعل ضد من اضداد المنهى عنه . والحاصل انه لا خلاف لاحد في ان المكف به في الاوامر هو الفعل بالمعنى المعروف شرطا لا بالمعنى المعروف عند الفلاسفة وانما الخلاف في المكف به في النهي ففريق ذهب ان المكف به في النهي هو الفعل ايضا لعدم الفعل وهذا الفريق قد افترق الى فريقين احدهما يقول ان المكف به في النهي هو كف النفس عن المنهى عنه اي انتهاؤها عنه وهذا هو الصحيح وبه قال الامام السبكي وتبعه ابنه صاحب جمع الجوامع والكف فعل قال عبد الحكيم في حاشية القطب الكف لغة فعل من افعال النفس يصدر عنها بالاختيار بعد الميل الى شىء اه ولذلك قال التاج السبكي في التكلة شرط الكف اقبال النفس على الشىء ثم كفها عنه فلا يتحقق تكليف النهي الا عند الاقبال على الشىء المنهى عنه اه والفريق الثاني من هذا الفريق يقول ان الفعل المكف به هو فعل الضد وقوم منهم ابو هاشم قالوا ان المكف به غير فعل وهو الانتهاء للمنهى عنه كما صرح بذلك في جمع الجوامع والجلال عليه وغيرهما وللتعريض بقول هؤلاء القوم قال صاحب جمع الجوامع لا تكليف الا بفعل فلا يصح القول ان المكف به في النهي هو عدم الفعل نعم

الاصلى أى المستمر حاصل والحاصل لا يمكن تحصيله ثانيا . واذا ثبت ان مقتضى النهى ليس هو العدم ثبت انه أمر وجودى ينافى المنهى عنه وهو الضد . ولقائل أن يقول ترك الزنا مثلا ليس عدما محضا بل هو عدم مضاف متجدد فيكون مقدورا ^(١) احتج ابو هاشم بأن من دعى الى زنا فلم يفعله فان العقلاء يمدحونه على أنه لم يزن من غير ان يخطر ببالم فعل ضد الزنا قلنا لا نسلم فان العدم ليس فى وسعه كما قدمناه فلا يمدح عليه بل المدح على الكف عن الزنا والكف فعل

ان عدم الفعل المنهى عنه يخرج به المكلف عن عهدة النهى فلا يأنم كما انه لا يثاب لكن لا يلزم من ذلك ان يكون عدم الفعل مقتضى النهى ومطلوبه لانه لا يطاب الا ما هو مقدور وقد حكى صاحب جمع الجوامع قول ارباعا فقال وقيل يشترط قصد الترك اه قال الزركشى وهذا قول غريب ان اجرى على ظاهره حتى يأنم اذا تركه ولم يقصد وإنما يتجه هذا فى حصول الثواب وهى مسألة اخرى ثم رأيت فى المسودة لابن تيمية ما نصه: ان قصد الكف مع التمكن من الفعل أثيب والا فلا ثواب ولا عقاب اه وقال العز ابن جماعة فى الفرر ولك ان تقول ان كان لتحصيل الثواب فلا بد من النية مشخصة ان اريد مشخصا ومطلقة ان اريد مطلقا وان لدره العقاب فلا والصحيح انه لا يشترط قصد الترك وإنما يشترط القصد ليحصل للقاصد الثواب لحديث انما الاعمال بالنيات اه والمعروف فى القول الرابع قول من فصل وهو ظاهر كلام الغزالي فى المستصفي وصرح كلام غيره وبهذا تعلم ان الغزالي لم يقل بما قاله ابو هاشم ولذلك لم ينسبه اليه صاحب جمع الجوامع بل نسبه الى قوم وقال الجلال منهم ابو هاشم ولو كان الغزالي موافقا لابي هاشم لنسبه اليه هو والجلال

(١) قال الاسنوى «ولقائل ان يقول ترك الزنا ليس عدما بل هو عدم مضاف متجدد فيكون مقدورا» واقول لامعنى لتجدد العدم المضاف بمعنى انتفاء الشيء الوجودى فالعدم مطلقا لا تجدد فيه غاية الامر ان العدم المضاف له نوع تميز بالاضافة الى الوجودى بخلاف العدم المطاق غير المضاف ولذلك قال الجلال فى شرح قول جمع الجوامع لا تكليف الا بفعل مانصه وذلك فى الامر ظاهر واماني

الضد . ولك أن تقول ما الفرق بين هذه المسئلة وبين قولهم النهى عن الشيء أمر

النهى المقتضى للترك فبينه بقوله الخ فاشار الجلال بقوله المقتضى للترك ان النهى يقتضى الترك اتفاقا غير ان قوما منهم ابو هاشم قالوا المراد بالترك عدم الفعل بناء على ان الترك فى العرف هو عدم الفعل وقد قال الجلال وعلى الثالث انتفاءه بان يستمر عدمه من السكون اه فاشار الى ان العدم بمعنى الانتفاء يستمر ولا يتجدد وقال الجمهور المراد بالترك الذى اقتضاه النهى هو كفى النفس عن المنهى عنه اى انتهاؤها وقال فريق آخر ان الترك الذى اقتضاه النهى ليس مكافئا به بل هو لازم للمكاف به وهو فعل الضد المطلوب ولذلك قال الجلال عند تقسيم صاحب جعم الجوامع الخطاب الى ما يقتضى الفعل وما يقتضى الترك ما نصه وقابل الفعل بالترك نظرا للعرف والا فالترك المقتضى فى الحقيقة فعل هو الكف كما أتى اه فان هذا صريح فى ان الترك فى العرف هو عدم الفعل والعدم لا يتجدد له بل له استمرار الى ان يقطعه وجود نقيضه وهذا هو الذى اراده ابو هاشم ومن وافقه واما القائلون بان المكاف به فى النهى هو الكف فهم يقولون ان الكف هو عين الترك قال الامام السبكي والمطلوب بالنهى الانتفاء ويلزم من الانتفاء فعل ضد المنهى عنه ولا يتمكس فيقال المطلوب فعل ضد المنهى عنه ويلزم منه الانتفاء لان الانتفاء متقدم فى الرتبة فى العقل على فعل الضد فكان معه كالشئب مع المسبب فالكاثر اذا أسلم فقد وجد منه ثلاثة اشياء كفره اولا المنهى عنه ثم انتهاؤه عنه والترتيب بينهما فى الزمان ثم تلبسه بالايمان والترتيب بينه وبين الانتفاء عن الكفر ليس فى الزمان وانما هو فى الرتبة العقلية تقدم العلية على المعلولية حتى لو فرض ان الانتفاء 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 يتلبس به الانسان والمقصود بالذات هو الانتفاء واما فعل الضد فلا يقصد الا بالالتزام بل قد لا يقصد اصلا ولا يستحضره المتكلم ومتى قصد فعل الضد وطلبه من حيث هو كان امرا لا نهيا عن ضده فقول القراني ان النهى عن

بضده^(١) فان هذا هو قولهم متماق النهي ضد المنهى عنه المسئلة الرابعة النهي ان

الشيء امر بضده التزاما صحيح، وقوله والمطلوب فعل الضد ليس بصحيح لما قدمناه اه

(١) قال الاسنوى «ولك ان تقول ما الفرق بين هذه المسئلة وبين قولهم النهي عن

الشيء امر بضده الخ» أقول ان الفرق مثل الصبح ظاهر فان صاحب جمع الجوامع قد ذكر هذه المسئلة تقريرا على قوله لا تكليف الا بفعل ثم ذكر الخلاف في ان النهي امر بضده بعد ذلك في مبحث الاوامر والنواهي فقال مع شرحه للمحلى: واما النهي عن شيء تحريما او كراهة فليل هو امر بالضد له ايجابا او ندبا قطعا بناء على ان المطلوب في النهي هو فعل الضد وقيل لا قطعا بناء على ان المطلوب فيه انتفاء الفعل حكاه ابن الحاجب دون الاول وتركه المصنف لقوله انه لم يقف عليه في كلام غيره وقيل على الخلاف في الامر اي ان النهي امر بالضد او يتضمنه اولا ولا او نهى التحريم يتضمنه دون نهى الكراهة وتوجيهها ظاهر مما سبق اه فالقائل بان الامر نهى عن ضده الوجودى قائل في النهي كذلك وهو القاضى اولا والقائل بانه يتضمنه وهو القاضى آخرا وعليه عبد الجبار وابو الحسين والامام الرازى والآمدى قائل في النهي كذلك والقائل بانه لا عينه ولا يتضمنه وهو امام الحرمين والغزالي قائل في النهي كذلك فان هذه المسئلة من هذه المسئلة و اشار الجلال بقوله بناء على ان المطلوب في النهي فعل الضد الى انه يجرى في هذا النهي بناء على ذلك الخلاف المتقدم في الامر لان معناه حينئذ معنى الامر فيقال انه عين النهي عن ضده الوجودى او يتضمنه او لا ولا اما الضد العدمى فعينه أو يتضمنه نظما وحينئذ فهو نهى صورة تضمن نهيا حقيقيا ان لم يقل هذا القائل ان النهي الضمنى مطلوب به فعل الضد أيضا والا كان النهي امرا بالضد والامر بالضد متضمنا نهيا عن تركه وهو امر بفعل ضده وهو الفعل فليتأمل اه شيخنا الشربيني. وانما لم يقل هؤلاء في الامر بذلك لان الذى دعاهم للقول بذلك في النهي عدم ظهور كون الكف فعلا بخلاف الامر فان كون المطلوب به فعلا

كان عن شيء واحد فلا كلام وان كان عن أشياء فعلى قسمين : أحدها أن يكون
عن الجرم أى الهيئة الاجتماعية دون المفردات على سبيل الاتفراد كالنهي عن

ظاهر وقول الجلال وقيل لا فظما الخ أى ليس امرا بالضد الوجودى ولا بالكف
ايضا لما علمت انه كف عن الترك والمطلوب هنا على هذا القول عدم الفعل وهو
الانتفاء فان النهى متعلق بالمنهى عنه والامر متعلق بالمأمور وقال التاج السبكي
بعد ان ذكر السؤال المذكور وقرره وأجاب عنه باوجه ثلاثة ما نصه : واعلم
انه قد وضع النظر فى هذا السؤال وهذه الاجرابة عندى غير مرة وطال الحجاج
والذى قلته انا انه اذا نهى عن شيء كالزنا مثلا فهناك ثلاثة امور احدها انتفاء
الزنا والثانى الكف والثالث فعل ضد من اضداده لا يتم الكف والانتفاء الا
به كالوطء المباح أو غيره مما لا يجامع الزنا فى آن واحد . اذا تقرر ذلك فنقول
كون المطلوب فى النهى الكف او الانتفاء هو مسئله ابى هاشم والخلاف
فيها قد ينبى على أن شرط المطلوب الامكان ام لا وعلى ان الانتفاء مقدور ام لا
وهما مسألتان مختلف فيهما . فان قلنا ليس من شرط المطلوب الامكان جاز ان
يكون متعلقى النهى الانتفاء كراى ابى هاشم وان قلنا شرط التنكيف الامكان
وان الانتفاء مقدور فكذلك أيضاً والا تامين ان يكون المطلوب فى النهى هو
الكف وأما كون النهى يقضى الامر بضده أو لا فانه ان طلب الكف عن المنهى
عنه أو طلب انتفاءه على اختلاف القولين هل يستلزم الامر بضده الذى لا يتم
الكف أو الانتفاء الا به كالوطء المباح مثلا أم لا وهذه هى المسئلة الاخرى
والخلاف فيها مبنى على ان مالا يتم الواجب الا به فهو واجب لاعلى ما انبت عليه
المسئلة الاولى فالمسألتان مختلفتان ليست احدهما عين الاخرى ولا مستلزمة لها
وليس القولان لقائلين متحدين فان القائلين بأن مطلوب النهى هو الكف يمكن ان
يختلفوا فى أن النهى الذى هو طلب الكف أمر بالضد الذى لا يتم الكف الا به
أم لا وكذلك القائلون بأن مطلوب النهى انتفاء الفعل يمكن ان يختلفوا فى ان طلب
الانتفاء هل هو أمر بالضد الذى لا يتم انتفاء الفعل الا به . هذا اذا فرعنا على
ان النهى عن الشيء يستلزم الامر بضده أما اذا فرعنا على ان النهى نفس الامر

نكاح الاختين وكالحرام المخير عند الاشاعة كما تقدم في خصال الكفارة . الثاني أن يكون هن الجميع أى كل واحد كالربا والسرقة . واعلم أن الاشياء جمع وأقلها ثلاث وحينئذ فالتمثيل غير مطابق ولو عبر بالمتعدد لخلص من السؤال ^(١)

بالضد وأريد بالضد الكف أو الانتفاء فهى غيرها أيضاً لان خلاف مسألة أبي هاشم هو في ان مطلوب النهى هل هو الكف أو الانتفاء وخلاف هذه في أن هذا النهى الذى هو طلب الانتفاء أو الكف أمر أم لائم الخلاف في هذه على هذا التفريع مرتب على الخلاف في مسألة أبي هاشم حتى اذا قلنا بمذهب أبي هاشم لم يكن النهى أمر أبلاً خلاف لان الامر طلب فعل لا طلب انتفاء اتفاقاً واذا قلنا بمذهب غير أبي هاشم امكن الخلاف في ان النهى الذى هو طلب الكف أمر بذلك الكف أم لا لان الكف فعل لكن يلزم القائلين بان النهى أمر بالكف ان يكون النهى نوعاً من الامر وان فرعنا على ان النهى عن الشئ نفس الامر بضده لكن أريد بالضد ما لا يتم الكف أو الانتفاء الا به كالوطء المباح مثلاً صارت المسألتان واحدة الا أن المبحوث عنه في مسألة أبي هاشم هو ان مطلوب النهى الكف أو الانتفاء والمبحوث عنه هنا هو ان مطلوب النهى فعل الضد الذى لا يتم الكف أو الانتفاء الا به أم لا . ويتلخص من البحثين ان في المسئلة حينئذ ثلاثة مذاهب : أحدها مذهب أبي هاشم ، والثانى مطلوب النهى هو الكف والثالث ان المقصود في النهى فعل ضد ليس بكف ولا انتفاء والله أعلم . انتهى ما فيه الكفاية . وهذا كله قد لخصه الجلال فيما نقلناه

عنه وأوضحه شيخنا في تقريره وبهذا ظهر ان الفرق مثل الصبيح ظاهر

(١) قال المصنف « المسئلة الرابعة النهى عن الاشياء اما عن الجمع الى آخره » قال الاسنوى « واعلم أن الاشياء جمع وأقلها ثلاثة وحينئذ فالتمثيل غير مطابق الى آخره » أقول أى لان المثال الذى أورده وهو قوله كنيكاح الاختين في اثنين وليس الاثنان جمعاً ومثله في تكملة التاج السبكي وزاد التاج السبكي ما اذا كان النهى عن كل فرد يفيد عدم الاجتماع ولدفع ذلك كله قال في جمع الجوامع وقد يكون عن واحد ومتعدد جمعاً كالحرام المخير وفرقا كالتعابن يلبسان أو

قال « الباب الثالث - في العموم والخصوص

وفيه فصول

الفصل الأول - في العموم

العام لفظ يسترق جميع ما يصلح له بوضع واحد وفيه مسائل « أقول اتفقوا على أن العموم من عوارض الالفاظ حقيقة وفي المعنى أقوال : اصحها عند ابن الحاجب أنه حقيقة فيه أيضا ^(١) لان العموم في اللغة هو شمول أمر لمتعدد وذلك موجود بعينه في المعنى ^(٢) ولهذا يقال عم المطر

ينزلان ولا يفرق بينهما وجميعاً كالزنا والسرقه اه ومثل شارحه الجلال للاول بنحو لا تفعل هذا أو ذلك فعليه ترك أحدهما فقط فلا مخالفة الا بعلمهما فالحرم جمعهما لافعل احدهما اه ومثله النهى عن نكاح الاختين الذى مثل به المصنف ومثل صاحب الجوامع للثانى بالنعمان تلبسان أو نترعان ولا يفرق فقال الجلال بينهما بلبس أو نزع أحدهما فقط فهو منهى عنه أخذاً من حديث الصحيحين لا يمشين أحدكم فى نعل واحد لينعلهما جميعاً أو ليخلعهما جميعاً فيصدق انهما منهى عنهما لبسا أو نزعاً من جهة الفرق بينهما فى ذلك لا الجمع فيه اه وهو مأخوذ مما قاله صاحب جمع الجوامع فى التكملة فكان ما فى جمع الجوامع أحسن عبارة وأكثر فائدة

(١) قال الاسنوى « وفي المعنى أقوال اصحها عند ابن الحاجب الى آخره » أقول وهو الذى اختاره صاحب مسلم الثبوت وهو الظاهر من كلام القاضى أبى زيد فى الاسرار وعليه حمل كلام الامام الشيخ أبى بكر الرازى الشهير بالخصاص (٢) قال الاسنوى « لان العموم فى اللغة هو شمول أمر لمتعدد الى آخره » أقول صريح كلامه ان العموم بمعنى وجود أمر واحد فى متعدد ولو أن الالفاظ لا تنصف بالعموم بهذا المعنى فلا يصلح أن يكون مجال النزاع فان الكلام فى العموم الذى يتصف به اللفظ اتفاقاً هل يتصف به المعنى ولو أريد أن الاخرى

وعم الامير بالمطاء ومنه نظر عام وحاجة عامة وعلة عامة ومفهوم عام وسائر المعاني الكافية كالأجناس والأنواع وكذلك الأمر والنهي النفسانيان . والثاني انه مجاز ونقله في الأحكام عن الأكثرين ولم يرجح خلافه . واحتجوا بانه

بالنزاع هذا فهو كما ترى اذ لا غرض للاصولي يعتمد به ثم ان الاستفراق حقيقة ليس الالعمى فانه هو المنطبق على الافراد واللفظ . ليس مستغرقا الا باعتبار الدلالة على الافراد فحينئذ لا يصح القول باتصاف المعنى بما يتصف به اللفظ حقيقة ولا يصح التنازع أصلا اللهم الا في اللفظ . وقد حرر النزاع بعض من تعمق نظره بأن المراد بالعموم الذى فيه النزاع هو الاستفراق لافراد المفهوم الصالح لجريان الاحكام من التخصيص والتأويل هل يتصف به المعنى فيخص بمخصص كاللفظ أو لا يتصف كما يقال الثابت اقتضاء هل له عموم أولا والى الثانى ذهب الامامان الشيخ نحر الاسلام والشيخ شمس الأئمة الحلوانى رحمهما الله تعالى حاكين بأن التصرفات والتجوزات انما تكون في الالفاظ دون المعانى فانها مالم تمبر بالفاظ لا يتصرف فيها بزيادة أو نقصان ويطلق عليه العموم مجازاً بأن يراد مطلق الاستفراق والشمول لا ما ذكر كما يقال المأكول في لا آكل عام والعموم حقيقة هو ما ذكره . وبمضهم ذهبوا الى الاول . ونسبه بعض مشايخ الحنفية الى الشافعي رحمه الله تعالى حتى جوز التخصيص في الثابت اقتضاء . وأما من أنكر اتصاف المعنى انه حقيقة ومجاز فهو ممن لا يعتمد بهم زعما منهم بعدم العلاقة فهو ممن لم يعلم قائله ممن يعتمد بهم ومتى علمت ذلك علمت أن العموم اللغوي الذى هو بمعنى شمول أمر واحد لمتعدد انما يتصف المعنى أولا وبالذات لانه هو الذى يقال فيه انه واحد وجد في متعدد ويتصف به اللفظ تبعاً لمدلوله وهو المعنى واما بالمعنى الذى قلناه فيتصف به اللفظ أولا وبالذات لانه هو الذى يتصف بالحقيقة والمجاز ونحوهما فان الحقيقة لفظ استعمل فيما وضع له والمجاز لفظ استعمل في غير ما وضع له وكذلك متى عرفنا العام بأنه اللفظ الدال فأخذنا في كونه عاماً وصف كونه دالاً كان ذلك خاصاً باللفظ حقيقة وقد علمت

لو كان حقيقة لكان مطردا وليس كذلك بدليل معاني الاعلام كلها^(١) ولان العموم هو شمول أمر واحد لمتعدد كشمول معنى الانسان^(٢) وعموم

أن العموم بالمعنى اللغوى لا يتصف به اللفظ حقيقة بل مجازاً تبعاً للمعنى والعموم بالمعنى الاصطلاحى بالعكس فلو حمل قول من قال ان اتصاف المعنى بالعموم حقيقة واللفظ مجازاً على العموم اللغوى ومن عكس على العموم الاصطلاحى لكان الخلاف لفظياً لكن الاولى بالاعتبار هو التعميل على قول من عكس لان غرض الاصولى انما يتعلق باللفظ وعوارضه والتصرف فيه أولاً وبالذات ويتعلق بالمعنى ثانياً بالتبع

(١) قال الاسنوى « وليس كذلك بدليل معاني الاعلام كلها » أقول كما انه لا عموم في معاني الاعلام كلها لا عموم في الفاظها كلها فلا عموم لها لفظاً ولا معنى

(٢) قال الاسنوى « ولان العموم هو شمول أمر واحد الى آخره » أقول قد علمت أن العموم بهذا المعنى لا يكون بالذات الا في المعاني ولا يكون في الالفاظ وانما الذى يكون في الالفاظ دون المعاني هو العموم بمعنى التناول قال شيخنا الشريفي في تقريره على جمع الجوامع وأعلم ان العموم يقع تارة في كلامهم بمعنى التناول وافادة اللفظ للمعنى وهذا امر سببه الوضع فالذى يوصف به على الحقيقة هو اللفظ وتارة يقع بمعنى السكينة وهو كون الشيء اذا حصل في العقل لم ينع تصور من وقوع الشركة فيه والموصوف بهذا هو المعنى والمراد بالعموم هنا هو الاول والا لخرج الجمع المعرف اذ لا شيء فيه فيه شركة كذلك الجمع لان آحادها اجزاء لعدم صدق كل واحد منهما على كل واحد. وتارة يقع بمعنى الشمول وحينئذ يتصف به اللفظ والمعنى جميعاً لكن لما كان البحث هنا عن العام الذى هو من الالفاظ وجب ان يكون العموم معناه التناول كما قاله الجلال على جمع الجوامع في بيان عموم اللفظ وفسره عند القول بعموم المعنى بالشمول فصحيح انه من عوارض الالفاظ بناء على ان معناه التناول وكان مقابله باطلا لان الكلام في عموم الالفاظ الذي معناه التناول دون العموم بمعنى الشمول

المطر ونحوه ليس كذلك^(١) فإنه لا يكون أمرا واحدا يشمل الاطراف بل كل جزء من اجزاء المطر حصل في جزء من أجزاء الارض. والثالث انه لا يصدق عليه لا حقيقة ولا مجازا^(٢) حكاه ابن الحاجب. اذا علمت هذه المقدمة فلنرجع الى الحد فقوله لفظ جنس وقد تقدم غير مرة أن الكلمة أولى منه لكونه جنسا بعيدا بدليل اطلاقه على المهمل والمستعمل مركبا كان أو مفردا بخلاف الكلمة ويؤخذ من التعبير باللفظ أن العموم عند المصنف ليس من عوارض المعاني لكنه قد

والاول لا يعرض للمعنى اه. وقول شيخنا بمعنى الشمول وحينئذ يتصف به اللفظ والمعنى مراده ان اتصاف المعنى بالذات واللفظ بالنوع كما قلنا. وبعد كتابة ما تقدم رايت ان السعد نقل عن شارحى مختصر ابن الحاجب ان النزاع لفظي لانه ان اريد بالعموم استغراق اللفظ لمسمياته على ما هو مصطلح الاصوليين فهو من عوارض الالفاظ خاصة وان اريد شمول امر لمتعدد الالفاظ والمعاني وان اريد شمول مفهوم لافراد كما هو مصطلح اهل الاستدلال اختص بالمعنى اه لكن قد عرفت ان المراد هنا العموم الخاص بالالفاظ ولذلك قال صاحب جمع الجوامع الصحيح انه من عوارض الالفاظ وعرف العام بانه لفظ يستغرق الصالح له قال شارحه الجلال اى يتناوله فمفسر الاستغراق بالتناول الذى يخص الالفاظ على ما سبق

(١) قال الاسنوى «وعموم المطر ونحوه ليس كذلك» أقول اجاب القائلون بان العموم للمعنى حقيقة عن هذا وعما استدلوا به من عموم الصوت للسامعين بان الطبيعة من المطر والصوت الواحدة بالوحدة المهمة نعم في ضمن الافراد الموجودة في محال ممتدة فان كل فرد موجود في محل يسمى مطرا او صوتا كما ان الكل يسمى مطرا فمفهوم المطر والصوت صادق على الكل والبعض قليلا او كثيرا كصدق مفهوم الماء على افراده

(٢) قال الاسنوى «الثالث انه لا يصدق لا حقيقة ولا مجازا» اقول قد

علمت ان هذا القول مما لم يعلم قائله ممن يعتمد بهم

نص بعد ذلك على تخصيص العلة والمفهوم وغيرها والتخصيص فرع العموم. وأيضا فسيأتي قريبا ان العموم قد يكون عقليا لا لفظيا ولك ان نجيب بأنه يجوز أن يكون اطلاق العموم هناك على سبيل المجاز كما رآه الجمهور وكلامه هنا في المدلول الحقيقي أو تقول العموم هناك بحسب اللغة وهنا بحسب الاصطلاح (١) وفي المعالم ان العام ما يتناول الشئيين فصاعدا من غير حصر (٢) فسلم من الاعتراضين وان وقع في غيرهما. وقوله يستغرق خرج به المطلق فإنه سيأتي أنه لا يدل على شيء من الأفراد فضلا عن استغراقها وخرج به التكررة في سياق الاثبات (٣) سواء

(١) قال الاسنوى « او تقول العموم هناك بحسب اللغة الخ » اقول هذا هو لجواب الصحيح لما علمت ان العموم اللغوي وهو شمول امر واحد لمتعدد لا يكون لانفي المعاني بخلاف العموم الاصطلاحى فانه خاص بالالفاظ وكلام الاصوليين في عموم الذى يتصف به اللفظ اتفاقا لانه هو الذى يتعلق به غرضهم وذلك لان للاحظ فيه دلالة اللفظ وما يفهمه السامع من الفاظ المتكلم وهذا هو مدار بحث صوليين وقد حد الكمال بن الهمام العموم اللفظى بان العام ما دل على استغراق اد مفهومه وقالوا ان المراد بالاستغراق ما هو اعم من الاستغراق جماعى والاترادى

(٢) قال الاسنوى « وفي المعالم ان العام ما يتناول الشئيين فصاعدا الخ » اقول قد ف الغزالي العام يمثل هذا التعريف فقال العام هو اللفظ الواحد الدال عن جهة حدة على شئيين فصاعدا. واذا اردت ان تعرف ماله وما عليه فعليك بمسلمات وشرحه فواتح الرحموت ولولا انهم اطالوا في ذلك لاوردناه

(٣) قال الاسنوى « وخرج به التكررة في سياق الاثبات الخ » اقول قد تكون كرة في سياق الاثبات مستغرقة فتكون من العام نحو علمت نفس فتكون لة في التعريف ومن اخرجها حمل التعريف على تعريف العام حقيقة والتكررة في الاثبات وكذلك سائر الالفاظ الخاصة بحسب وضعها واستعمالات في وم فعمومها مجازى بالقرينة لا بحسب الوضع وقد يقال ان غرض المجتهد انما اخذ الحكم على وجه العموم بقطع النظر عن ان يكون العموم حقيقياً أو

كانت مفردة كرجل أو مثناة كرجلين أو مجموعة كرجال أو عددا كعشرة^(١) فان العشرة مثلا لا تستغرق جميع العشرات وكذلك البواقي نعم هي عامة عموم البديل عند الاكثربن ان كانت أمرا نحو اضرب رجلا فان كانت خبراً نحو جاءني رجل فلا تم . ذكره في المحصول في الكلام على أن النكرة في سياق النفي تم . ومعنى عموم البديل أنها تصدق على كل واحد بدلا عن الآخر . وقوله جميع ما يصلح له احتراز عما لا يصلح^(٢) فان عدم استغراق من لما لا يعقل وأولاد زيد لأولاد غيره لا يمنع كونه عاما لعدم صلاحيته له والمراد بالصلاحية أن يصدق عليه في اللغة . وقوله بوضع واحد متعاقب يصلح والباء فيه للسببية لان صلاحية اللفظ لمعنى دون معنى سببها الوضع لا المناسبة الطبيعية كما تقدم ويجوز أن يكون حالا من ما أى جميع المعاني الصالحة له في حال كونها حاصلة بوضع واحد واحتراز بذلك عن اللفظ المشترك كالعين وماله حقيقة ومجاز كالاسد وتقريره على وجهين^(٣) :

مجازيا . قلنا لكن كلامنا هنا في بيان التعريف على حسب الوضع الاصطلاحي والمجتهد كما يعرف هذا بحسب الوضع يعرف المجازى من القرينة وهذا يكفي (١) قال الاسنوى «او مجموعة كرجال أو عددا كعشرة» اشار بذلك الى ان المراد بالعموم استغراق الكل للجزئيات وكل من رجال وعشرة مثلا لا يصلح لاستغراق الآحاد استغراق الكل للجزئيات بل رجال يعم الجموع على البديل ولا يستغرقها وعشرة تعم العشرات كذلك على البديل ولا تستغرقها (٢) قال الاسنوى «وقوله جميع ما يصلح له احتراز عما لا يصلح الخ» أقول اشار الى ان هذا القيد لادخال الالفاظ التي تستغرق ما تصلح له ولم تستغرق ما لا تصلح له وان عدم استغراقها لما لا تصلح له لا يمنع من كونها عامة (٣) قال الاسنوى «واحتراز بذلك عن اللفظ المشترك كالعين وماله حقيقة ومجاز كالاسد وتقريره على وجهين الخ» أقول كلا الوجهين مبنى على ان المقصود تعريف القسم الخاص من العام وهو المتفق الحقيقة وحينئذ فلا بد من اخراج المشترك وماله حقيقة ومجاز لعدم اتفاق حقيقة الافراد فلا ينافى هذا ما قاله في شرح المختصر العام عند الشافعي قسمان قسم متفق الحقيقة وقسم مختلف الحقيقة

أحد هما ان العين قد وضعت مرتين مرة للمبصرة ومرة للفواردة فهي صالحة لهما
 فاذا قال رأيت العيون وأراد بها العيون المبصرة دون الفواردة أو بالعكس فانها
 لم تستغرق جميع ما يصلح لها مع أنها عامة لان الشرط انما هو استغراق الافراد
 الحاصلة من وضع واحد وقد وجد ذلك والذي لم يدخل فيها هو أفراد وضع
 آخر فلا يضر فلو لم يذكر هذا القيد لاقتضى أن لا تكون عامة وما كان له حقيقة
 ومجاز يعمل فيه هذا العمل المذكور بعينه فيكون المقصود بهذا القيد ادخال
 بعض الافراد لا الاخراج. وهذا التقرير قد اشار اليه في المحصول اشارة لطيفة
 فقال فان عمومه لا يقتضى أن يتناول مفهومه مما وقل من قرره على وجهه
 فاعتمد ما ذكرته فانه عزيز مهم وياك وما وقع الاصفهاني والقرافي في شرحهما
 للمحصول. التقرير الثاني أنه قد تقدم أنه يجوز استعمال اللفظ في حقيقته كالعين
 وفي حقيقته ومجازه كالاسد وحيثئذ فيصدق ان يقال انه لفظ مستغرق بجميع
ما يصلح له وليس بعام أما الاسد ونحوه فلا خلاف وأما العين ونحوها فعلى
 الاصول كما تقدم فأخرجه بقوله بوضع واحد. وفي الحد نظر من وجوه: أحدها
 انه عرف العام بالمستغرق وهما لفظان مترادفان وليس هذا حدا لفظيا حتى يصح
 التعريف به بل حقيقياً أو رسمياً أورده الأمدى في الاحكام. الثاني أنه يدخل
 فيه الفعل الذى ذكر معه معمولاته من الفاعل والمفعول وغيرهما نحو ضرب
 زيد عمرا أورده أيضا الأمدى وكذلك ابن الحاجب. الثالث النقض باسماء
 الاعداد فان لفظ العشرة مثلا يصلح لعدد خاص وذلك العدد له أفراد وقد استغرقتها
 أورده ابن الحاجب. الرابع أنه أخذ في تعريف العام لفظة جميع وهو من جملة
 المعرف وأخذ المعرف قيدها في المعرف باطل لما علم فى علم المنطق أورده
 الاصفهاني شارح المحصول. وهذه الاسئلة قد يجاب عن بعضها بجواب غير مرضى
 لكونه نهاية فى الحد^(١). نعم قولنا ضرب زيد عمرا لم يستغرق جميع ما يصلح له

يعنى المشترك وماله حقيقة ومجاز

(١) قال الاسنوى « وهذه الاسئلة قد يجاب عن بعضها بجواب غير مرضى الخ »
 أقول أما الجواب عن الاول فان المصنف عرف العام بأنه لفظ يستغرق فأخذ

لانه غير شامل لجميع انواع الضرب

قال « الاولى ان لكل شىء حقيقة هو بها هو : فالدال عليها المطلق وعليها مع وحدة معينة المعرفة وغير معينة النكرة ومع وحدات معدودة العدد ومع كل جزئياتها العام » أقول غرضه الفرق بين المطلق والنكرة والمعرفة والعام والعدد فان بعضهم يرى ان المطلق هو النكرة كما حكاه في المحصول وحاصله ان لكل شىء حقيقة أى ماهية ذلك الشىء بها أى بتلك الحقيقة يكون ذلك الشىء ، فالجسم الانسانى مثلاً له حقيقة وهى الحيوان الناطق وذلك الجسم بتلك الحقيقة انسان فان الانسان انما يكون انساناً بالحقيقة وتلك الحقيقة مغايرة لما عداها سواء كان ما عداها ملازماً لها كالوحدة والكثرة أو مفارقاً كالحصول فى الجزئ المعين فمفهوم الانسان من حيث هو انسان لا واحد ولا كثير لكون الوحدة والكثرة مغايرة للمفهوم من حقيقته وان كان لا يخلو عنه .

اللفظ جنساً فى التعريف فيخرج المفهوم والفعل والقياس وقوله يستغرق قيد اللفظ الذى هو الجنس يخرج به اللفظ غير المستغرق كالعلم والمضمر والنكرة فى الاثبات فليس التعريف بالمستغرق وحده فلا يضر أخذه فى التعريف قيداً يخرج به ما ليس مستغرقاً من الالفاظ وأما الجواب عن الثانى فقد تكفل به هو وأما الجواب عن الثالث فقد علمته مما قدمه من قوله أو عدداً فان العشرة مثلاً لا تستغرق جميع العشرات فأفاد أن مادلت عليه العشرة واستغرقتة وهو آحادها ليست أفراداً بل هى أجزاء لها والمراد بالاستغراق شمول الجزئيات وهو معنى معروف مشهور وأما الجواب عن الرابع فلنظرة الجميع فى التعريف ليست من المعرف فانها أخذت فى التعريف باعتبار خصوصها والمعرف هو الماهية الصادقة عليها وعلى غيرها وهذا لا يضر أخذه فى التعريف . واعلم أن مدلول العام فى التركيب من حيث الحكم عليه كاية أى محكوم فيه على كل فرد مطابقة . اثباتاً خبراً أو أمراً . أو سلماً نفيّاً أو نهياً . نحو جاء عبيدى وما خالفوا فاكرمهم ولا تهنم لانه فى قوة قضايا بعدد أفراده أى جاء فلان وجاء فلان وهكذا فيما تقدم وكل منها محكوم فيه على فرد دال عليه مطابقة فاهو فى قوتها محكوم فيه على كل فرد

إذا عرفت هذا فنقول اللفظ الدال عليها أي على الحقيقة فقط هو المطلق كقولنا الرجل خير من المرأة والدال عليها مع وحدة أي مع الدلالة على كونه واحداً أما بالشخص أو بالنوع أو بالجنس إن كان معيناً فهو المعرفة كزبد وإن كان غير معين فهو النكرة كقولك مررت برجل وهذان القسمان لم يذكرهما الامام بل ذكرهما صاحب الحاصل وصاحب التحصيل فتبعهما المصنف . والدال على الماهية مع وحدات أي مع كثرة ينظر فيها إن كانت معدودة أي محصورة لا تتداول ما عداها فهو العدد كخمسة وإن كانت غير معدودة بل مستوعبة لكل جزء من جزئيات تلك الحقيقة أي لكل فرد من أفرادها فهو العام كالمشركين . وهذه العبارة التي في العام أخذها المصنف من الحاصل فانه عدل عن قول الامام وعليها مع

فرد دل عليه مطابقة . وليس محكوماً فيه على السكك أي مجموع الافراد من حيث هو مجموع نحو كل رجل في البلد يحمل الصخرة العظيمة أي مجموعهم والالتعذر الاستدلال به في النهي على كل فرد لان نهى المجموع يمثل بانتهاه بعضهم ولم تزل العلماء يستدلون به عليه كما في ولا تقتلوا النفس التي حرم الله الا بالحق ونحوه . وليس محكوماً فيه على السكك أي الماهية من حيث هي أي من غير نظر الى الافراد نحو الرجل خير من المرأة اي حقيقته افضل من حقيقتها وكثيراً ما يفضل بعض افرادها بعض افراده لان النظر في العام الى الافراد . هذا ما لخصه صاحب جمع الجوامع وشرحه للجلال بما ذكره صاحب جمع الجوامع هنا في التكملة وبني عليه جوابه على السؤال الذي شغف به القرافي من ان دلالة العموم على كل فرد من افراده لا يمكن ان تكون بالمطابقة ولا بالنضمن ولا بالالتزام واذا انتفت عنه جميع الدلالات بطلت دلالة لفظ العموم مطلقاً لانحصار الدلالة في الاقسام الثلاثة ومحصل ما أجاب به الاصفهاني في شرح المحصول وعول عليه وفصله التاج السبكي في التكملة ان اختار ان دلالة العام على كل فرد من افراده دلالة مطابقة على الوجه الذي بينه وقدمناه وان اردت ان تستوفي ما يتعلق باحكام العام وفاقاً وخلافاً فعليك بجمع الجوامع وشرحه للمجلى فان ما فيها يغنيك عما في المطولات ان كنت تعقل

كثرة غير معينة الى ماقلناه لانه يرد عليه الجمع المنكر كقولنا رجال فتابعه
المصنف عليه وهو من محاسن الكلام . وما أورده بعضهم عليه فلا وجه له
ويؤخذ منه حد آخر للعام غير المذكور أولاً ومنه أخذ القراني حده حيث قال
هو اللفظ الموضوع لمعنى كلّي يفيد التبع في محاله وكلامه يقتضى انه اخترعه .
واعلم ان هذا التقسيم ضعيف لوجوه : أحدها انه يقتضى ان العدد والمعرفة للعام
متقابلات^(١) أي لا يصدق أحدهما على الآخر لان هذا شأن التقسيم وليس كذلك
فان العام والعدد قد يكونان معرفتين كالرجال والخمسة ونكرتين نحو كل رجل
وخمسة فتداخلت الاقسام . الثاني أن اعتبار الوحدة في مدلول المعرفة والنكرة
يوجب خروج نحو الرجلين والرجال عن حد المعرفة وخروج نحو رجلين ورجال
عن حد النكرة وهو باطل ولم يذكر ذلك غير صاحب الحاصل والتحصيل الثالث
ان العدد في قولنا خمسة رجال مثلاً انما هو الخمسة وحدها بلا نزاع والرجال هو
المعدود وكلامه يقتضى أن العدد اما اسم المجموع أو للرجال فقط وهو الاقرب
لكلامه فان الرجال لفظ دال على الحقيقة وعلى وحدات معدودة بالخمسة فانا
عدناها بها وأيضاً فان المعدود مشتق من العدد فيتوقف معرفته على معرفته
فكيف يؤخذ في التقسيم الذي يحصل منه تعريفه وعبر الامام في الحصول والمعام
بقوله معينة ولكن أبدله في الحاصل بقوله معدودة فتبعه المصنف عليه
قال « الثانية العموم اما لغة بنفسه كأي للكل ومن للعالمين وما لغيرهم وأين
للمكان ومتى للزمان . أو بقرينة في الاثبات كالجمع المحلى بالالف واللام والمضاف

(١) قال الاسنوي « واعلم ان هذا التقسيم ضعيف لوجوه احدها الخ »
ومثل ما في الاسنوي في التكملة للتاج السبكي . اقول اجاب البدخشى عن الاول
من هذه الوجوه بان هذه الاقسام متداخلة والتغاير بالاعتبار فالرجال باعتبار
الوحدة المجموعية المعينة معرفة وباعتبار استغراقه عام اه والتغاير الاعتباري
كاف في التقابل بين الاقسام كما يعلم ذلك لمن تتبم تقسيمات الاصوليين وغيرهم
فقول الاسنوي اي لا يصدق احدها على الآخر لان هذا شأن التقسيم غير مسلم

وكذا اسم الجنس أو النفي كالنكرة في سياقه. أو عرفاً مثل حرمت عليكم أمهاتكم فإنه يوجب حرمة جميع الاستمتاع. أو عقلاً كترتب الحكم على الوصف ومعيار العموم جواز الاستثناء فإنه يخرج ما يجب اندراجه لولاه والا لجاز من الجمع المنكر. قيل لوتناول لامتنع الاستثناء لكونه نقضاً. قلنا منقوض بالاستثناء من العدد. وأيضاً استدلال الصحابة بعموم ذلك مثل الزانية والزاني يوصيكم الله في أولادكم أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله الاثمة من قريش نحن معاشر الانبياء لانورث شائعاً من غير تكبير « أقول العموم اما أن يكون لغة أو عرفاً أو عقلاً. القسم الاول وهو المستفاد من وضع اللغة له حالان: أحدهما ان يكون عاماً بنفسه أى من غير احتياج الى قرينة وحينئذ فاما أن يكون عاماً في كل شيء سواء كان من أولى العلم أو غيرهم كأي تقول أي رجل جاء وأي ثوب لبسته^(١) وكذا كل وجميع والذي ونحوها وكذا سائر ان كانت مأخوذة من

لان ما قاله خاص بالاقسام المتباينة بالحقيقة وما هنا ليس كذلك واجاب البدخشي عن الثاني أيضاً بان المراد بالمجموعة الاجتماعية اه فيكفى لوحدة المدلول وحدة ماهي اعم من الوحدة الاتفرادية والوحدة الاجتماعية والجواب عن الثاني ان خمسة هي العدد ورجال تميز العدد فالرجال هي عين الخمسة فمدلول رجال الوحدات المعدودة ومدلول خمسة هو العدد الدال على هذه الوحدات واما قوله وايضاً فان المعدود مشتق من العدد الخ ان اراد العدد اسم المرتبة الخاصة كخمس مئلا وهو المصطلح عليه عند الحساب فليس هو المشتق منه لان المشتق منه هو العدد بالمعنى المصدرى وهو العدد وان اراد هذا فهو المشتق منه ولكن ليس هو المأخوذ في التقسيم كما هو واضح

(١) قال الاسنوي « سواء كان من أولى العلم او غيرهم كأي تقول الخ » هذا ما قاله الشافعية في أي وقال الحنفية كما في التلخيص والتوضيح لصدر الشريعة ومنها أي وهي نكرة تم بالصفة فان قال أي عبيدي ضربك فهو حر فضر به عتقوا جميعاً وان قال أي عبيدي ضربته فهو حر لا يعتق الا واحد قالوا لان في الاول وسنخه بالضرب فصار عاماً به وفي الثاني قطع الوصف عنه وهذا الفرق

سور المدينة وهو المحيط بها وبه جزم الجوهري وغيره فان كانت مأخوذة من السور بالهمزة وهو البقية فلا يم وهو الصحيح وفي الحديث وفارق سائرهن اى باقيهن . وشرط أى أن تكون استفامية أو شرطية فان كانت موصولة نحو

مشكل من جهة النحو لانه في الاول وصفه بالضاربية وفي الثانى بالمضروبية وهناك فرق آخر وهو ان أيا لا يتناول الا الواحد المتكرر ففي الاول أى في قوله أى عبيدى ضربك فهو حر لما كان عتقه أى عتق الواحد المنكر معلقا بضربه مع قطع النظر عن الغير فيعتق كل واحد باعتبار انه منفرد فحينئذ لا تبطل الوحدة ولولم يثبت هذا اى عتق كل واحد وليس البعض اولى من البعض بطل الكلام بالكلية وفي الثانى وهو قوله اى عبيدى ضربته يثبت الواحد ويتخير فيه الفاعل اذ هنا يمكن التخيير من الفاعل المخاطب بخلاف الاول نحو اياها اب دبع فقد ظهر هذا نظير الاول فان طهارته متعلقة بدباغته من غير ان يكون له فاعل معين يمكن منه التخيير فيدل على العموم ونحو كل اى خبز تريد هذا نظير الثانى فان التخيير من الفاعل المخاطب ممكن هنا فلا يتمكن من اكل كل واحد بل اكل واحد لكن يتخير فيه المخاطب ومثل هذا الكلام للتخيير فى العرف اه قال صاحب النونج عليه يريد انها باعتبار اصل الوضع للخصوص والقصد الى الفرد كسائر التكررات وانما تم بعموم الصفة كما سبق فى لا يكلم الا رجلا عالما وتنكيرها حالة الاضافة الى النكرة ظاهر واما عند الاضافة الى المعرفة فمعناه انها لو اكل بهم يصلح لكل واحد من الآحاد على سبيل البدل وان كانت معرفة بحسب اللفظ والمراد بوصفها الوصف المعنوى لا النعت النحوى لان الجملة بعدها قد تكون خبرا او صلة او شرطا وقد صرحوا فى قوله تعالى « ليلونكم ايكم احسن عملا » انها نكرة وصفت بحسن العمل وهو عام فعمت بذلك مع انها لا خلاف فى انها مبتدأ واحسن عملا خبر والاظهر ان عمومها بحسب الوضع للفرق الظاهر بين اعتق عبدا من عبيدى دخل الدار واعتق اى عبيدى دخل الدار والاستدلال على خصوصها بعود الضمير المفرد اليه مثل اى الرجال اناك وبصحة الجواب بالواحد مثل زيد او عمرو ضعيف لجريان ذلك فى كثير من كلمات العموم مثل من وما

مررت بأبهم قام^(١) أى بالذى أوصفة نحو مررت برجل أى رجل بمعنى كامل أو حالاً نحو مررت بزيد أى رجل بفتح أى بمعنى كامل أيضاً أو منادى نحو يا أيها الرجل فإنها لا تتم . وأما أن يكون عاماً في العالمين خاصة أى أولى العلم كمن فإن الصحيح أنها تم الذكور والاناث والاحرار والعميد وقيل تم شرطا الذكور الاحرار فقط . وشرطها أن تكون شرطية أو استفهامية^(٢) فإن كانت نكرة موصوفة نحو مررت بمن ممجب لك بجر ممجب أى رجل ممجب أو كانت موصولة نحو مررت بمن قام أى بالذى قام فإنها لا تتم ونقل القرافي عن صاحب التلخيص أن

وغيرهما اه وقد استشكل صاحب التلويح الفرق الثاني ايضاً فالمسئلة خلافية عند الحنفية ولذلك نقل البدخشى ما استظهره صاحب التلويح واقره والله اعلم (١) قال الاسنوي «وشرط أى ان تكون استفهامية أو شرطية فإن كانت موصولة نحو مررت الخ» اقول قال الجلال المحلى وقوله أى صاحب جمع الجوامع كالاسنوي ان أياً ومن الموصولتين لا يعان مثل مررت بأبهم قام ومررت بمن قام أى بالذى قام صحيح في هذا التمثيل ونحوه اى مما قامت فيه قرينة الخصوص لا مطلقاً اه

(٢) قال الاسنوي «وشرطها ان تكون شرطية أو استفهامية الخ» اقول وهذا موضع اتفاق بين الحنفية والشافعية وانما الخلاف بين ابى حنيفة وصاحبيه فيما لو قال فن شئت من عبيدى عتقه فاعتقه فشاء عتق الكل عتق الكل عند الصاحبين وعند ابى حنيفة له ان يعتقهم الا واحداً فنشؤه ان الصاحبين عملاً بكلمة العموم وهى من وقالوا ان من للبيان و ابا حنيفة قال ان من للتبويض لأنها اذا دخلت على ذى ابعاض كما في قوله كل من هذا الخبز كانت للتبويض لان البعض هو المتيقن لان من اذا كانت للتبويض فظاهر وان كانت للبيان فالبعض مراد فارادة البعض متيقن وارادة الكل محتملة فوجب رعاية العموم والتبويض ولذلك اتفقوا على انها للعموم . في قوله عليه الصلاة والسلام « من دخل دار ابى سفيان فهو آمن » وفي قول من قال من شاء من عبيدى عتقه فهو حر فشاؤا جميعاً عتقوا جميعاً لان عتق كل معلق بمشيمته مع قطع النظر عن غيره فعلى كون من للبيان ظاهر وعلى كونها

الموصولة تم وليس كذلك فقد صرح بعكسه ونقله عنه الاصفهاني في شرح المحصول.
 والمالين هنا بكسر اللام وانما عدل عن التعبير بمن يعقل وان كانت هي العبارة
 المشهورة الى التعبير بأولى العلم لمعنى حسن غفل عنه الشارحون ذكره ابن
 عصفور في شرح المقرب وغيره وهو أن من يطاق على الله تعالى كقوله تعالى ومن
 لستم له برازقين وكذلك أي كقوله تعالى قل أي شيء اكبر شهادة قل الله
 والبارى سبحانه وتعالى يوصف بالعلم ولا يوصف بالعقل فلو عبر به لكان تعبيرا
 غير شامل واما أن يكون عاما في غير أولى العلم وهو ما^(١) نحو اشتر ما رايت فلا
 يدخل فيه العبيد والاماء وفيه خلاف يأتي ذكره بدليله في تأخير البيان ان
 شاء الله تعالى لكن اذا كانت ما نكرة موصوفة نحو مرت بما يجب لك أي
 بشيء أو كانت غير موصوفة نحو ما أحسن زيدا فانها لاتم . واما أن يكون عاما
 في الامكنة خاصة نحو ابن تجاس أجاس واما في الازمنة نحو متى تجاس اجلس
 وقيد ابن الحاجب ذلك بالزمان المبهم كما مثلناه حتى لا يصح أن تقول متى زالت
 الشمس فأنتى ولم أر هذا الشرط في الكتب المعتمدة . ولقائل أن يقول لو كانت

للتبويض فكل واحد مع قطع النظر عن غيره بعض من المجموع فيعتق كل واحد
 مع رعاية التبويض ايضا وقد صرح صاحب التلويح بان من متى كانت شرطية
 او استقهامية تعان ذوى العلم قطعا واذا كانت موصولة او موصوفة فقد يكونان
 للمعوم ويشمول ذوى العلم ايضا وقد يكونان للخصوص واردة البعض كما في قوله
 تعالى « ومنهم من يستمعون اليك » وبناء على ذلك يحمل قول الاسنوي فان
 كانت نكرة موصوفة الخ على ما اذا كانت الصفة غير طامة كالمثال الذي ذكره
 وكذا يقال فيما اذا كانت موصولة كما قدمناه عن الجلال ايضا . وبذلك يحصل
 التوفيق بين ما نقله القرافي عن صاحب التلخيص ان الموصوفة تم وقد صرح به
 ونقله عن الاصفهاني من شرح المحصول

(١) قال الاسنوي « واما ان يكون عاما في غير أولى العلم وهو ما الخ » اقول
 قال البديخشى وهو قول بعض اهل اللغة والاكثر على انه يعم ذوى العلم
 وغيرهم قال الله تعالى « والسماء وما بناها » فان اللفظة اطلقت على الله تعالى

هذه الصيغ للعموم^(١) لكان اذا قال لامرأته متى قت أو حيث قت أو أين قت فأنت طالق يقع عليه الثلاث كما لو قال كلما وليس كذلك . قوله «أو بقربنة» هذا هو الحال الثاني وهو أن يكون عمومه مستفاداً من اللغة لكن بقربنة وتلك القربنة قد تكون في الاثبات وهي أل والاضافة الداخلة على الجرم كالمبيد وعبيدى وعلى المفرد وهو الذى عبر عنه المصنف باسم الجنس كقوله تعالى ولا تقربوا الزنا فليحذر الذين يخالفون عن أمره لكن ان كانت أل عهدية فان تعميمها لافراد المهودين خاصة^(٢) قال فى المحصول والضمير العائد على اسم حكمه حكم ذلك الاسم فى العموم وعدمه . وههنا أمور : أحدها ان هذه القربنة قد تفيد العموم فى النفي أيضاً^(٣) نحو ولا تنكحوا المشركات . الثاني أن العموم فيما تقدم

(١) قال الاسنوى «ولقائل ان يقول لو كانت هذه الصيغ للعموم الخ» أقول فرق بين العموم فى الزمان او المكان وتكرار الجزاء فى كل زمن فان أين ومتى لا تدلان عليه وان كانت الاولى عامة فى الامكنة وتفيد عموم الامكنة كما فى قولك ان تذهب أذهب والثانية عامة فى الازمنة وتفيد شمرد الازمنة كقولك متى تخرج أخرج لكن لا تفيد كل واحدة منهما تكرار الخروج فى كل زمن ولذلك اجاب التاج السبكي عن هذا السؤال بعد ان اورده فقال قلت ليس من لازم العموم التكرار وانما هو زمان متسع لا يختص بالطلاق باوله ولا بآخره بل اى جزء كان منه كفى واما التكرار فى كلها فلخصوصية كل لدالاتها على كل فرد فرد يتعلق به الحكم وليس ذلك فى شىء من صيغ العموم غيرها اه

(٢) قال الاسنوى « لكن اذا كانت ال عهدية فان تعميمها لافراد المهودين خاصة » أقول وحينئذ لا تكون من العام بل هي من الخاص كما يدل على ذلك قول صاحب جمع الجوامع المعرف باللام او الاضافة للعموم مالم يتحقق عهد اه
(٣) قال الاسنوى « وها هنا أمور احدها ان هذه القربنة قد تفيد العموم فى النفي الخ » اقول هو كذلك فقول المصنف فى الاثبات ايس بقيد للاحتراز عن النفي غير انه لا وجه لقول الاسنوى قد تفيد العموم الخ مما يفيد انها تفيد ذلك على قلة وليس كذلك بل هي تفيد العموم فى الاثبات والنفي والنهي على

يختلف فالداخل على اسم الجنس يعم المفردات ^(١) وعلى الجمع يعم الجوع لان آل تعم أفراد ما دخلت عليه وقد دخلت على جمع وكذلك الاضافة . وفائدة هذا أنه يتمعذر الاستدلال به في حالة النفي أو النهي على ثبوت حكمه لمفرد لانه انما حصل النفي أو النهي عن افراد المجموع والواحد ليس بجمع وهو معنى قولهم لا يلزم من نفي المجموع نفي كل فرد ولا من النهي عنه النهي عن كل فرد فان

حد سواء كما سيأتي نقله عن أئمة التفسير

(١) قال الأسنوي « الثاني ان العموم فيما تقدم يختلف فالداخل على اسم الجنس الخ » أقول قال الجلال المحلى بعد ان حكى الخلاف في الجمع المحلى باللام أو المضاف وعلى عموميه قيل افراده جوع والاكثر آحاد في الاثبات وغيره وعليه أئمة التفسير في استعمال القرآن نحو والله يحب المحسنين اى يثيب كل محسن ان الله لا يحب الكافرين اى كلامهم بان يعاقبهم ولا نطمع المكذبين اى كل واحد منهم ويؤيده صحة استثناء الواحد منه نحو جاء الرجال الازيدا ولو كان معناه جاء كل جمع من جوع الرجال لم يصح الا ان يكون منقطعا نعم قد تقوم قرينة على ارادة المجموع نحو رجال البلد يحملون الصخرة العظيمة اى جموعهم والاول يقول قامت قرينة الآحاد في الآيات المذكورة ونحوها اى وقال في مسلم الثبوت وشرحه الفوائح استغراق الجمع سواء كان معرفا باللام او الاضافة أو منكرآ منفيا لكل فرد فرد كالمفرد اى كاستغراقه عند الفقهاء والاصوليين وجمهور اهل العربية وعند السكاكي ومن تبعه استغراق المفرد أشمل فاستغراقه عنده لكل فرد فرد واستغراق الجمع لكل جماعة فالواحد والاثنان خارجان عنه واستدلالا بما استدل به الجلال وزادا عليه ادلة اخرى فاجرى عليه الاسنوي والتاج السبكي في التكملة هو مذهب السكاكي ومن تبعه لا مذهب الفقهاء والاصوليين ولا هو مذهب أئمة التفسير ولا شك ان المعول عليه في استنباط الاحكام هو مذهب هؤلاء لا مذهب السكاكي ومن وافقه ممن ليس من الفقهاء ولا الاصوليين ولا أئمة المفسرين

قيل يعارض هذا اطلاقهم أن العموم من باب الكلوية^(١) فإن معناه ثبوته لكل فرد سواء كان نقياً أم لا كما تقدم بسطه في تقسيم الدلالة . قلنا لا تنافي بينهما فإنا قد اثبتناه لكل فرد من أفراد ما دخل عليه وهو المجموع الثالث لم يصرح الامام وأتباعه بحكم المفرد المضاف هنا نعم صرحوا بعمومه في الكلام على ان الامر للوجوب فانهم قد استدلوا عليه بقوله تعالى فليحذر الآية فأورد الخصم أن أمره لا يعم فأجابوا بأنه عام لجواز الاستثناء كما تقدم ونقله القرافي هنا عن صاحب الروضة . وأما المفرد المعرف بال فذكره الامام في كتبه وصححه هو وأتباعه أنه لا يعم وصححه المصنف وابن الحاجب عكسه وصححه ابن برهان في الوجيز ونقله الامام عن الفقهاء والمبرد والجبائي ونقله الآمدي عن الشافعي رحمه الله والاكثرين ورأيت في نصه في الرسالة نحوه أيضاً فانه نص على أن الارض من قوله تعالى خلق السموات والارض من الالفاظ العامة التي أريد بها العموم ثم نص على أن قوله تعالى الزانية والزاني والسارق والسارقة ونحوه من العام الذي خص ورأيت في البويطي نحوه أيضاً فانه جعل قوله تعالى النفس بالنفس من العام للخصوص . ولك أن تقول لم لا قال الشافعي رحمه الله بوقوع الثلاث على من حلف بالطلاق المعرف^(٢) وقد يجاب بأن هذا يمين فيراعى فيها العرف لا اللفظ . قوله

(١) قال الاسنوي « فان قيل يعارض هذا اطلاقهم ان العموم من باب الكلوية الخ » أقول قد علمت مما قدمناه عن الفقهاء والاصوليين وأئمة التفسير من انه لا فرق بين عموم الجمع المعرف باللام او الاضافة وبين المفرد كذلك ان العموم في الجمع ايضاً من باب الكلوية كالعموم في المفرد فلا حاجة للسؤال والجواب

(٢) قال الاسنوي « ولك ان تقول لم لا قال الشافعي بوقوع الثلاث على من حلف بالطلاق المعرف » أقول هذا السؤال نقله التاج السبكي في التكملة فقال سأله القرافي الشيخ عز الدين بن عبد السلام واجابه كما ذكره في المحصول بان هذا يمين فيراعى فيها العرف دون الاوضاع اللغوية قال الشيخ الوالد رحمه الله في الاجوبة عن الاسئلة التي سألته عنها وقد يقال في الجواب ان الطلاق حقيقة واحدة وهي قطم

« أو النفي » تقديره أو بقربنة في النفي وهو معطوف على قوله في الاثبات وحاصله ان النكرة في سياق النفي تعم^(١) سواء باثرها النفي نحو ما أحد قائم أو باشرها ملها نحو ما قام أحد وسواء كان الثاني ما أو لم أو لن أو ليس أو غيرها ثم ان كانت النكرة صادقة على القليل الكثير كشيء أو ملازمة للنفي نحو أحد أو داخلها من نحو ما جاء من رجل أو واقعة بمدلا العاملة عمل ان وهي لا التي لنفي الجنس فواضح كونها للعموم وما عدا ذلك نحو لا رجل قائما وما في الدار رجل فيه

عصمة السكاح وليس له افراد حتى يقال انها تدرج في العموم ولكن مراتبه مختلفة منها ما يحصل به تشعيت النكاح وهو الرجعي وجوز الشارع فيه ان يكون مرة بعد اخرى والتشعيت الحاصل في الثانية اكثر من الحاصل في الاولى وان اشتركا في جواز الرجعة ومنها ما يحصل به البيئونة مع امكان الرد بغير محال وهو اذا كان بعوض ومنها ما يحصل به البيئونة الكبرى وهو الثلاث فهذه مراتب وليست افرادا ولكن اذا قال انت طالق ثلاثا فقد استوعب جملة الطلاق فاذا لم يذكر الثلاث ولا نواها لم يحمل الا على اقل المراتب لان الالف واللام لا دلالة لها على قوة مرتبة او خفها فلا يحمل الا على الماهية وليست آحاد المراتب بمنزلة آحاد العموم حتى نقول بالاستفراق وقاس ذلك على نذر العتق والمشي الى مكة ونحو ذلك وهذا الجواب هو المتعين كما اشار اليه التاج متأدبا فيه مع الشيخ عز الدين لان بناء الايمان على العرف ليس مذهبنا لاشاعية بل هو مذهب الحنفية كما هو مفصل في الفروع فما اجاب به الاسنوى تابع فيه العز بن عبد السلام

(١) قال الاسنوى « وحاصله ان النكرة في سياق النفي تعم الخ » أقول تحقيق ما ذهب اليه السكاكي ومن وافقه وجري عليه الاسنوى انهم قالوا ان الالفاظ المفردة موضوعة للحقيقة من غير اعتبار الفردية والوحدة والسكرثرة والانتشار، والوحدة انما تفهم من التنوين والجنس من اللفظ المفرد وصيغ الجموع موضوعة للجماعات من حيث هي وأما الانتشار فمن التنوين ففي لا يسقط التنوين لفظا وتقديرا فلا تدل النكرة على الفردية والانتشار وينفي

مذهبان للنحاة الصحيح انها للعموم أيضاً كما اقتضاه اطلاق المصنف وهو مذهب
سيبويه ومن نقله عنه شيخنا أبو حيان في حروف الجر ونقله من الاصوليين
الجنس ونفيه في العرف واللغة لا يكون الا ينفي جميع الافراد واما في غيره
فالنكرة منونة تدل على الجنس مع الوحدة فالنفي فيه يحتمل ان يتوجه الى صفة
الوحدة فلا ينفي الجنس بل يتحقق في ضمن الكثرة فيصح ما رجل او لا
رجل بل رجالان او رجال فلا عموم ولو مخصوصا ويحتمل ان يتوجه الى الجنس
فيفيد العموم فلا رجل فتخا لا يحتمل نفي صفة الوحدة بل نفي الجنس بانتفاء
كل فرد وان صح تخصيص بعض الافراد فيعم في الباقي بخلاف لا فيها رجل
رفعا فانه يحتمل نفي الجنس فيفيد العموم ولو مخصوصا فيفيد العموم في الباقي
ويحتمل نفي صفة الوحدة فلا يفيد العموم اصلا وهو المراد بكون الاول نصا
فيه دون الثاني لا أنه لا يجوز التخصيص فيه واذا دخل لا التي انفي الجنس
على الجمع وازال التثنية بقي جنس الجماعة من غير تقييد لصفة الوحدة والكثرة
ويتوجه النفي الى جنس الجماعة عندهم فينتفي بانتفاء كل فرد منها فالعموم فيها
باعتبار الجماعات عندهم وبقي عندهم احتمال ثبوت الواحد والاثنين فيجوز لا
رجال بل رجالان وهذا لا ينافي النصوصية في العموم في افراد الجنس . هذا
ايضاح ما اشار اليه الاسنوي على طريق السكاكي ومن معه وبما قلناه فيه يندفع
ما اعترض به ابن الهمام بانه يجوز لا رجال فيها بل رجالان فيها عندهم فينبغي
ان لا يكون نصا عندهم وان قيل بان النفي ههنا للجنس مع وصف الجمعية نقول
في لا رجل النفي له مع صفة الوحدة فهما سواء وايضا قد اشتهر ونقل عن ابن
عباس رضى الله عنهما ما من عام الا وقد خص منه البعض فاين النصوصية وقد
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا ضرر ولا ضرار في الاسلام مع انه اثم
كثيرا من الضرر فقد خص منه بعض الضرر اه وحاصل الدفع ان هناك فرقا
بين لا رجل مفردا مبنيا على الفتح وبين لا رجال جمعا مبنيا على الفتح بان
الالفاظ المفردة موضوعة للحقيقة الخ وصيغ الجمع موضوعة للجماعات من
حيث هي فكانت صفة الجمعية منهومة من نفس صيغة الجمع فامكن ان يكون

امام الحرمين في البرهان في الكلام على معاني الحروف لكنها ظاهرة في العموم لانص قال امام الحرمين ولهذا نص سيبويه على جواز مخالفته فتقول

النفى فيها للجنس مع وصف الجمعية عند هؤلاء وان كان الظاهر انها النفي الجنس مطلقا بخلاف صفة الوحدة في المفرد المبني على الفتح والوحدة انما تنهم من التنوين والجنس من اللفظ وفي لا لنفى الجنس يسقط التنوين لفظا وتقديرا فيتسلط النفي على الجنس فقط الذي هو مدلول اللفظ المفرد وتفيه في العرف واللغة لا يكون الا بنفي جميع الافراد فاندفع قوله وان قيل بان النفي ههنا للجنس مع وصف الجمعية تقول في لارجل الخ لما علمت من الفرق الذي ذكره .
واما قوله وايضا فقد اشتهر الخ فوجه دفعه ان المراد بكون لا رجل مفردا بالفتح نصا في العموم دون لا رجل مفردا بالرفع ان الاول لا يحتمل نفي صفة الوحدة وان صح تخصيص بعض الافراد فيعم في الباني بخلاف لا فيها رجل بالرفع فانه يحتمل الامر بن وعلى احتمال نفي صفة الوحدة لا يفيد العموم اصلا لا مخصوصا ولا غير مخصوص واما تحقيق الحق في ان استغراق الجمع للأحاد لا للجماعات فقد علمت مما قدمناه انه لا فرق بين عموم المفرد والجمع سواء كان العموم بأل او الاضافة او وقوع النكرة في سياق النفي او النهي . وقد اختلف الحنفية والشافعية في عموم النكرة في سياق النفي فقال الشافعية هي للعموم وضما بان تدل عليه بالمطابقة وقال الحنفية عقلا اي لزوما واختاره الامام السبكي وقال في منع الموانع غير انا نقيدك هنا ان اختياري في مسألة ان دلالة النكرة المنفية هل هو بالازوم او بالوضع التفصيل فاقول هو بالازوم في المبنية على الفتح وبالوضع في غيرها والقول بالازوم على الاطلاق مذهب الحنفية والشيخ الامام الوالد وبالوضع مطلقا قول الشافعية مطلقا اه وقول الحنفية والامام السبكي منظور فيه الى ان النفي اولا لهاهية وبلزومه نفي كل فرد وكلام الشافعية منظور فيه الى ان مدلول العام من قبيل الكمية وان الحكم فيه على كل فرد مطابقة كما تقدم ويتفرع على هذا الخلاف ان نية التخصيص مؤثرة عند الشافعية قال في مسلم الثبوت والحق انه عقلي قال في فوائح الرحمت عليه

ما فيها رجل بل رجلان كما يعدل عن الظاهر في نحو جاء الرجال الا زيدا وذهب
المبرد الى انها ليست للعموم وتبعه عليه الجرجاني في أول شرح الايضاح

تقلا عن التحرير لابن الهمام : لان نفى المطلق يوجب نفى كل فرد فنفى
كل فرد من لوازم نفى الحقيقة وهذا وان لم يناف الوضع اذ لا استبعاد
في الوضع للوازم العقلية لكن الوضع اثبات امر لا حاجة اليه كالوضع
للدلالة على حياة اللفظ فالوضع ضائع اه ثم نقل صاحب الفوائد عن والده
مطلع الاسرار الالهية انه اعترض على ما قاله الكمال بان الحقيقة كما تنفنى
بانتفاء كل فرد كذلك تنفنى بانتفاء فرد ما اذ الفرد هو الطبيعة فانتفاؤه
انتفاؤها فلا لزوم اصلا نعم الحقيقة اذا اخذت من حيث الاطلاق لا بان
يكون جزءا منه بل بأن تكون عنوانا وشرحا لمرتبة من المراتب فانتفاؤها
لا يكون الا بانتفاء جميع الافراد كما حقق بعض المتأخرين من اهل الكلام
فان قلت انتفاء الطبيعة رأسا لا يكون الا بانتفاء جميع الافراد فالعموم لازم لهذا
الانتفاء قلت ان كان هذا الانتفاء موضوعا له فالعموم ليس عقليا بل صار وضعيا
والا فن أين يفهم هذا النحو من الانتفاء ثم انه لو كان العموم عقليا ولازم لهذا
الكلام عقلا كحياة اللفظ لما صح التخصيص والا لتحقق الملزوم بدون اللازم
ثم ان المشهور أن وضع هذه النكرة للافراد المستغرقة فعنى ما جاءني وما جاءني كل
أحد واحد حتى قال أصحاب علم المعاني بناء عليه لا يصح نحو ما انا قلت شعرا
فانه يفيد نفى قول كل شعر عن المتكلم واثباته لغيره وهذا ممنوع وقيل النكرة
موضوعة للفرد المبهم كما في الاثبات وهيئة تركيبية مع النفي موضوعة لافادة
نفى هذا الفرد رأسا فيلزم انتفاء جميع الافراد ضرورة والترامالان نفى الايجاب
الجزئي مستلزم للسبب السلكي وبناء على هذا جوز صاحب الفوائد التركيب المذكور
ولعل قائل العموم العقلي أرادوا هذا فالتخصيص على هذا الرأي انما يكون باعتبار
تقييد النكرة ببعض الافراد ثم اعتبار ورود النفي وعبرة الامام نخر الاسلام
هكذا وبيان ذلك ان النكرة في النفي تعم وفي الاثبات تخص لان النفي دليل
العدم وهو ضروري لاجمعي في صيغة الاسم وذلك لانك اذا قلت ما جاءني رجل

والزخشي عند قوله تعالى مالكم من اله غيره وعند قوله تعالى ما يأتيهم من آية نعم يستثنى من اطلاق المصنف سلب الحكم عن العموم كقولنا ما كل عدد فقد نفيت مجيء رجل واحد نكرة ومن ضرورة نفيه نفى الجملة ليصح عدمه بخلاف الاثبات لان مجيء رجل واحد لا يوجب مجيء غيره ضرورة وهذا ضرب من دلائل العموم انتهى كلماته الشريفة وهذا يحتمل ان يكون اشارة الى ان عموم النكرة المنفية عقلي ويحتمل ان يكون معناه ان وضعه لا انتفاء الفرد المبهم رأساً لغة والعموم من لوازمه والثاني أولى فان عقلية العموم فاسدة كما عرفت ثم ان اتفاق أهل العربية يقتضى ان العوَاب هو الاول وان العموم من مدلولاتها المطابقة والله أعلم بحقيقة الحال اه وأقول هذا كله غفلة عن مراد الحنفية الا ترى الى قول نجر الاسلام لان النفي دليل عدم وهو ضروري لا بمعنى في صيغة الاسم الخ فاناد ان العموم لم يؤخذ من لفظ النكرة وانما أخذ من دليله وهو النفي الذي دخل عليها ومن قول الكمال لان النفي المطلق يوجب نفي كل فرد فنفي كل فرد من لوازم الحقيقة فجعل الموجب لنفي كل فرد هو نفي المطلق لا عموم لفظ المطلق وهذا ضروري متى قلنا ان الالفاظ المفردة موضوعة للحقيقة من حيث هي من غير اعتبار الفردية والوحدة والكثرة والانتشار، والوحدة انما تفهم من التنوين والجنس من اللفظ، واما صيغ الجمع ففريق قال انها للجماعات من حيث هي وأما الانتشار فن التنوين فنفي الجنس بسقط التنوين لفظاً وتقديراً فلا تدل النكرة على الفردية والانتشار وينفي الجنس ونفيه في العرف واللغة لا يكون الا بنفي جميع الافراد غير ان أفراد اللفظ المفرد آحاد فنفي الجنس فيه لا يكون الا بنفي جميع أفرادها وهي الآحاد كلها وأفراد صيغ الجمع فنفي الجنس فيها لا يكون الا بنفي جميع أفرادها التي هي جمع فيكون استغراق المفرد أشمل وفريق ذهب الى انه لا فرق بين الالفاظ المفردة وصيغ الجمع في ان نفي الجنس فيها يوجب نفي جميع الآحاد وان صيغ العموم بعد تركيها مع النفي صارت أفرادها آحاداً وبطل معنى الجمعية على ما هو الحق هذا في النكرة المبنيّة على الفتح وأما المرفوعة في سياق النفي فهي منونة فاحتمل

زوجا فان هذا ايش من باب عموم الساب أى ليس حكما بالسلب على كل فرد
والا لم يكن فيه زوج وذلك باطل بل المقصود ابطال قول من قال ان كل عدد
ان يكون النفي راجعا لصفة الوحدة واحتمل ان يكون راجعا لجنس وهذا
هو الظاهر من التركيب وقد قدمنا ذلك قريبا أخذنا من كلام صاحب فوائح
الرحموت نفسه فاذا تقرر هذا نقول قد قدمنا أيضا ان العموم يقع تارة في كلامهم
بمعنى التناول وافادة اللفظ لاشئ وهذا أمر سببه الوضع فالذى يوصف به على
الحقيقة هو اللفظ وتارة يقع بمعنى الكلية وهي كون الشئ اذا حصل في العقل
لم يمنع تصويره من وقوع الشركة فيه والموصوف بهذا هو المعنى والمراد بالعموم
هنا هو الاول والا يخرج الجمع المعرف اذ لاشئ فيه شركة كذلك اسم الجمع
لان آحادها أجزاء لعدم صدق كل واحد منها على واحد وبناء على هذا قالت
الشافعية ان النكرة معناها واحد لا بعينه وهي مع النافي موضوعة بالوضع
النوعى الاستغراق الشمولى الذى معناه كل فرد بشرط الاجتماع لان التركيب
لا انتفاء فرد مبهم وانتفاؤه بانتفاء كل فرد وقالوا لولا اعتبار الوضع فى العموم
لما أفادته النكرة فجعلوا انتفاء كل فرد اللازم لا انتفاء فرد مبهم مدلولاً وضعياً
لهيئة تركيب النكرة مع النفي نصاً أو ظهوراً على ما سبق وأما الحنفية فقالوا ان
النكرة موضوعة للحقيقة بلا شرط شئ فهو مقطوع النظر فيها عن الفردية
والوحدة والكثرة فهي من المطلق أى انها اسم جنس وضع للحقيقة من حيث
هى كما سبق وهيئة التركيبية من النكرة والنافي لم توضع وضماً جديداً بل النفي
تسلط على الماهية والحقيقة فانلفظ النكرة لم يتناول سوى معنى واحد هو هذه
الحقيقة ولكن معناه وهو تلك الحقيقة تسلط عليها النفي والنفي دليل العدم
وهو ضروري لا بمعنى فى صيغة الاسم اى لفظ النكرة ومن ضروريات عدم
الحقيقة ان لا يوجد منها فرد أصلاً اذ لو وجد فرد لكانت الحقيقة موجودة
والفرض ان النفي دل على عدمها وهذا بديهى فدعوى مطلع الاسرار عدم اللزوم
باطلة بدهاة وأما قوله ان الحقيقة كما تنتفى بانتفاء كل فرد الخ فان أراد منه ان
انتفاء الحقيقة يكون بانتفاء كل فرد بمعنى ان انتفاء كل فرد يستلزم انتفاء الحقيقة

زوج وذلك سلب الحكم عن العموم . وقد تفتن لذلك السهروردي صاحب التلخيص فاستدركه . واذا وقعت النكرة في سياق الشرط كانت للعموم

فليس الكلام فيه وانما الكلام في ان انتفاء الحقيقة يستلزم انتفاء كل فرد وان كان الواقع انه يلزم من انتفاء كل فرد انتفاء الحقيقة وبالعكس وان كان مراده منه ما أردناه فلا يلزم ان الحقيقة تنفني بانتفاء فرد ما اذ لا يلزم من انتفاء الحقيقة انتفاء كل فرد من أفرادها لان من الضروري انه متى وجد فرد من أفرادها فقد وجدت الحقيقة لانه تمام الحقيقة . والواقع ان الشافعية جعلوا النكرة موضوعة للفرد المهم وهو فرد ما وتفي به لكونه هو الطبيعة يستلزم نفي كل فرد والخفية جعلوا النكرة موضوعة للحقيقة من حيث هي وانتفاؤها أيضا يستلزم انتفاء كل فرد ، غير ان الشافعية بنوا على ما قالوا ان النكرة بحسب وضعها الشمول البدلي وهي مع النفي موضوعة بالوضع النوعي للاستغراق الشمولي الذي معناه كل فرد الى آخر ما قدمناه عنهم والخفية قالوا ان النكرة اسم جنس موضوعة للحقيقة من حيث هي - الى آخر ما قدمناه عنهم - والتلازم لازم على كلا المذهبين والخلاف انما هو في الوضع وعدمه .

واما قوله فن ابن يفهم فنقول الخفية يقولون يفهم بطريق الانتقال من نفي الحقيقة المستفاد من اللفظ الى نفي كل الافراد فالعام هو المعنى لا اللفظ وقوله لو كان عقليا الخ لما صح التخصيص الخ فنقول له ان التلازم الذي يقول به الخفية هو بين نفي الحقيقة الذي هو معنى النكرة مع النافي وبين نفي كل فرد وهو عقلي لا يفتك احدهما عن الآخر واما التخصيص فهو راجع لعموم اللفظ وهو بمعنى التناول والافادة لجميع افراد مفهومه وهو خاص باللفظ ولا يكون في المعنى فان وجد مخصص فقد اخرج بعض افراد المعنى من تناول اللفظ لذلك البعض لانه اخرج من صدق المعنى عليه وشموله له فعموم المعنى على كل حال لا يقبل التخصيص . وايس خلاف الشافعية والخفية في التخصيص اذا وجد مخصص وانما خلافهم فيما اذا لم يوجد مخصص فهل تصح فيه نية التخصيص قال الشافعية نعم بناء على ما قالوا لانهم يقولون ان العام لفظ تجري فيه الحقيقة والجاز فيصح تخصيصه

أيضا صرح به في البرهان هنا وارتضاه الايبارى في شرحه له واقتضاه كلام
الآمدى وابن الحاجب في مسألة لا أكلت. قوله « أو عرفا » هذا هو القسم الثانى
وارادة المجاز والحقيقة والحنفية يقولون لا تصح نية التخصيص لان العام هنا
معنى اللفظ لا اللفظ والمعنى لا يتصف بالحقيقة ولا بالمجاز كما ان دعواه ان كلام
الامام نحر الاسلام محتمل كما قال غير صحيحة فان قوله لان النفي دليل المدم
وهو ضرورى لا بمعنى في صيغة الاسم الخ يكاد ينطق بان الدلالة بطريق الزوم
لا بطريق الوضع والحاصل ان الخلاف بين الحنفية والشافعية ليس الا في ان النكرة
مع النافي موضوعة بالوضع النوعى للاستفراق الشمولى الذى معناه كل فرد فيكون
العام هو اللفظ الموضوع لهذا المعنى فتجري فيه الحقيقة والمجاز وتصح نية
التخصيص او ان الاستفراق الشمولى ماخوذ بطريق الزوم والانتقال من نفي
الحقيقة الى نفي كل فرد فلا عموم في اللفظ وعموم المعنى ضرورى فلا تصح نية
التخصيص بالاول قال الشافعية والثانى قال الحنفية ولا خلاف بين الفريقين في ان
دلالة العام كلية على ان الحنفية والشيخ الامام والدصاحب جم الجوامع بنوا مذهبهم
على ان تناول النكرة للافراد تناول الكل لجزئياته بناء على ان المذكور هو انتفاء الماهية
ويلزمه انتفاء الافراد والشافعية قائلون بذلك ايضا لكن قالوا ان النكرة في
سياق النفي للعموم وضما بان تدل عليه بالمطابقة ، ولذلك اختلف الحنفية
والشافعية في عموم المقتضى بفتح الضاد اسم مفعول فقال الحنفية لا عموم
للمقتضى على لفظ اسم المفعول اى اللزوم الذى اقتضاه الكلام تصحيحا له اذا
كان تحت افراد ولا يجب اثبات جميعها لان الضرورة ترتفع باثبات فرد فلا دلالة
على اثبات ما وراءه فيبقى على عدمه ولان العموم من عوارض اللفظ والمقتضى
باسم المفعول معنى عندهم لا لفظ ، واما الشافعى فقال بعموم المقتضى باسم
المفعول. وتحقيق مذهب اخذنا من كلام السعد ان المقتضى على لفظ اسم الفاعل
عنده ما يتوقف صدقه 'ر صحته عقلا او شرطا او لغة على تقدير وهو المقتضى
على اسم المفعول فاذا وجد تقديرات متعددة يستقيم الكلام بكل واحد منها
فلا عموم له عنده كما عند الحنفية بمعنى انه لا يصح اتفاقا تقدير الجميع بل

من أصل التقسيم وهو عطف على قوله لغة أى العموم اما ان يكون لغة أو عرفاً كقوله تعالى حرمت عليكم أمهاتكم فان أهل العرف نقلوا هذا المركب من تحريم

تقدير واحد بدليل فان لم يوجد دليل يعين واجدا منها كان بمنزلة المجمع ثم اذا تعين واحد لدليل فقال الشافعى هو كالمذكور لان الملقوظ والمقدر سواء في افادة المعنى فان كان من صيغ العموم فمام والا فلا فعلى هذا يكون العموم صفة اللفظ ويكون اثباته ضروريا لان مدلوله لا ينفك عنه اى فالضرورة عند الشافعى في تقديره لا في دلالة لانه نغظ كسائر الالفاظ . وكون دلالة النكرة في سياق النفى على العموم بقرينة لا يناق ما قاله الشافعية بان الدلالة وضعية وذلك لما علمته ان الشافعية يقولون ان النكرة وضعت وضعا نوعيا لعموم النفى عن الآحاد فهو مستفاد من اللفظ وكونه بقرينة العقل لا يناق استفادته منه وانما قالوا بقرينة العقل لان النكرة الواقعة في سياق النفى اما ان تجرد عن معنى الوحدة لتأكيد العموم فيبقى الجنس المطلق ولا ينفى الا بانتفاء جميع الافراد واما ان لا يتجرد بل تبقى الوحدة لكنها مبهمه وانتفاء فرد مبهم لا يكون الا بانتفاء جميع الافراد . هذا هو المذكور في المطول وشرح منهاج البيضاوى والتلويح وهذا صريح فيما قلنا من أن الحنفية والشافعية لا يختلفون في أن انتفاء الجنس بانتفاء الافراد عند تجريد النكرة عن معنى الوحدة وانتفاء الفرد المبهم لا يكون الا بانتفاء جميع الافراد عند عدم تجردها عن معنى الوحدة وقول شيخنا في تقريره على جمع الجوامع في هذا الموضوع ان من نظر للموضع النوعى جعل الافادة بطريق المطابقة ومن نظر الى كون الاستفادة بقرينة العقل جعلها بطريق اللزوم ثم قال والاول الحق اذ العموم المستفاد من اللفظ قد يكون بقرينة العقل الى آخر ما قاله يخالف لما عليه المحققون من الحنفية والشافعية كما قدمناه فلا تلتفت اليه ولو لا أن هذا المقام قد زلت فيه أقدام كثير من المحققين ما أطلنا الكلام ولكن الضرورة احوجتنا . والله أعلم

العين الى تحريم جميع وجوه الاستماتات^(١) لانه المقصود من النسوة دون
الاستخدام ونحوه ومثله قوله تعالى حرمت عليكم الميتة فانا حملناه على الاكل
للعرف وفيه قول مذكور في باب المجمل والمبين ان هذا كله مجمل. قوله «أو عقلا»

(١) قال الاسنوى «كقوله تعالى: حرمت عليكم امهاتكم فان أهل العرف
الى آخره» أقول وجه ذلك أن التحريم لا يضاف الى العين بل الى الفعل لانه
لا تكليف الا بفعل أمراً كان أو نهياً لكن الشارح في مواضع أضاف التحريم
الى العين كما في هذه الآية ليدل بذلك عرفاً على تحريم وجوه الاستماتات
المتعلقة بقضاء الشهوة كالوطء ودواعيه وقد مثل صاحب جمع الجوامع لذلك
أيضاً بالفحوى فقال وقد يعم اللفظ عرفاً كالفحوى اه وقد أدخله هنا في
التكلمة فيما يدل عليه بالعقل فقد جعله ثلاثة: الاول ترتب الحكم على الوصف
كما ذكر المصنف. والثاني ما يذكر جواباً عن سؤال. الثالث مفهوم المخالفة عند
القائمين به. ثم قال وأما مفهوم الموافقة فداخل في القسم الاول اذ الحكم انما
ثبت بطريق الاولى لاجل أن العلة فيه أولى لا لكونه مساوياً لاجل أن العلة
اقتضت ذلك فكانت من جملة أقسام الاول اه ماخصاً وهما قولان، فجرى في
التكلمة على قول وفي جمع الجوامع على قول آخر ولذلك قال وفي أن الفحوى
بالعرف والمخالفة بالعقل تقدم اه أي الخلاف في ذلك تقدم قال شارحه الجلال
أي في مبحث المفهوم نبه بهذا على أن المثالين على قول ولو قال بدل هذا فيهما
على قول لكان أخصر وأوضح اه وذلك بأن الخلاف في المفهومين الموافق
والمخالف والقول بأنه فيهما بالعرف قول ضعيف عند الشافعية هو أن الدلالة
على مفهوم الموافقة لفظية عرفية قاله شيخ الاسلام والحنفية يعملون دلالة اللفظ
على مفهوم الموافقة دلالة لغوية بقرينة العقل والخلاف في أنه عرفي أو عقلي
خلاف حقيقي وأما الخلاف في أن المفهوم يعم أو لا يعم فهو لفظي قال في جمع
الجوامع وشرحه والخلاف في أنه أي المفهوم مطلقاً لا عموم له لفظي أي عائد
الى اللفظ والتسمية أي هل يسمى تاماً أو لا بناء على أن العموم من عوارض
الالفاظ والماني أو الالفاظ فقط وأما من جهة المعنى فهو شامل لجميع صور ما عدا

هذا هو القسم الثالث وضابطه ترتيب الحكم على الوصف^(١) نحو حرمت الخمر
للاسكار فان ترتيبه عليه يشمر بأنه علة له. والعقل يحكم بأنه كلما وجدت العلة
يوجد المعلول وكلما انتفت فانه ينفي وأما في اللغة فانها لم تدل على هذا العموم
أما في المفهوم فواضح وأما في المنطوق فلما مر أن تعليق الشيء بالوصف لا يدل

المذكور بما تقدم من عرف وان صار به منطوقاً أو عقل اه والصحيح
عند الحنفية هو الاول وعند الشافعية هو الثاني

(١) قال الاسنوي « وضابطه ترتيب الحكم على الوصف الخ » أقول
قد هلت مما نقلناه عن التاج السبكي في التكملة أن من هذا القسم ما يذكر
جواباً عن سؤال سائل كما اذا سئل النبي صلى الله عليه وسلم عن أفطر فقال عليه
الكفارة فيعلم أنه يعم كل مفطر ويمكن أن يدخل في الضابط الذي ذكره
الاسنوي لان الجواب تضمن الحكم وهو مرتب على السؤال والسؤال تضمن
الوصف وبدل على ذلك ما قالوه في اللفظ الذي يدل بعد سؤال أو حادثة من أنه
لا يخلو اما أن لا يكون مستقلاً أو يكون مستقلاً وحينئذ اما أن يخرج مخرج
الجواب قطعاً أو الظاهر أنه جواب مع احتمال انه للابتداء أو بالعكس فغير
المستقل وهو جواب قطعاً نحو أن يقول السائل اليس لي عليك كذا فيقول
المجيب بلى أو يقول السائل كان لي عليك كذا فيقول المجيب نعم ومثال المستقل
وهو جواب قطعاً نحو سها النبي صلى الله عليه وسلم فسجد ، وزني ماعز فرجم
ومثال المستقل والظاهر أنه جواب لا ابتداء أن يقول شخص لآخر تعال تغد
معي فيقول المخاطب ان تغديت فمبدي حر مثلاً من غير زيادة ومثال عكسه أن
يقول ان تغديت اليوم بزيادة اليوم فمبده حر ففي الثلاثة الاول يحمل على
الجواب قطعاً او ظاهراً وفي الرابع يحمل على الابتداء عند الحنفية حملاً للزيادة
على الافادة ولو قال عنيت الجواب صدق ديانة لاقضاء لانه نوى خلاف الظاهر
وعند الشافعي يحمل على الجواب وليس المراد بالعموم الذي جعلنا ما دل بقريئة
العقل من أنسامه هو العموم الاصطلاحي أي كون اللفظ مستغرقاً لجميع ما يصلح

على التكرار من جهة اللفظ. وهاهنا أمران: أحدهما أن صيغ العموم وإن كانت عامة في الأشخاص فهي مطلقة في الأحوال والازمان والبقاع فلا يثبت العموم فيها لاجل ثبوته في الأشخاص^(١) بل لا بد من دليل عليه مثاله قوله تعالى اقتلوا المشركين

له بالوضع والالم يشمل ما استغرق بقريئة العقل مع أنه مقسم له بل المراد كون اللفظ مستغرقا جميع ما يصلح له و مطلقا سواء كان بحسب الوضع أو بضميمة قريئة العقل فتفتن

(١) قال الاسنوي « وههنا أمران أحدهما أن صيغ العموم وإن كانت عامة في الأشخاص فهي مطلقة في الأحوال والازمان والبقاع الخ » أقول حاصل ما قاله في الامر الاول أنهم اتفقوا على أن صيغ العموم تم جميع الافراد الصالح لها تلك الصيغة واختلفوا في أن عموم الأشخاص أي الافراد هل يستلزم عموم الأحوال والازمنة والبقاع فقال فريق لا يستلزم وصيغ العموم بالنظر لما عدا الافراد مما ذكر مطلقة فلا يثبت العموم فيها لاجل ثبوت العموم للافراد بل لا بد من دليل وهذا هو الذي ارتضاه القرافي والاصفهاني وقال فريق عموم الأشخاص يستلزم عموم الأحوال والازمنة والامكنة واليه ذهب الشيخ تقي الدين والامام الرازي وفريق توسط فقال عموم الأشخاص يستلزم عموم احوال جميع الأشخاص وأزمنتهم وأمكنتهم ولا يقتضى عموم ذلك مع عموم أحوال كل شخص وأزمنته وأمكنته وقال في جمع الجوامع وعموم الأشخاص يستلزم عموم الأحوال والازمنة والبقاع قال شارحه الجلال لأنها لا غنى للأشخاص عنها فقوله تعالى « الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة » أي على أي حال كان وفي أي زمن كان ومكان كان وخص منه المحصن فيرجم اه وكلام مصنفه محتمل ان يكون المراد منه العموم في احوال كل فرد وزمانه ومكانه وان يكون المراد عموم احوال جميع الافراد وازمنتهم وامكنتهم لا عموم احوال كل شخص وازمنته وامكنته غير ان المتبادر من كلام الجلال انه حمل كلام مصنفه على الاول فهو الذي اختاره فقول شيخنا الشريفي ان كلام الجلال قابل للمعنيين خلاف ما هو المتبادر من كلام الجلال

يقتضى قتل كل مشرك لكن لافي كل حال بحيث يعم حال الهدنة والحراية وعقد
 اللمة بل يقتضى ذلك فى حال ما وما من مشرك الا ويقتل فى حال ما كحال
 الردة وحل الحرب . وهذه القامدة ارتضاها القرانى والاصفهانى فى شرحى
 المحصول وقرراها بهذا التقرير فى الكلام على التخصيص وهى صحيحة نافعة .
 ونازع الشيخ تقي الدين فى شرح العمدة فى صحتها وكذلك الامام فى المحصول

وذلك لان صاحب جمع الجوامع بقوله وعموم الاشخاص يستلزم عموم الاحوال
 الى آخره قد عقد الاستتزام بين عموم الاشخاص وعموم الاحوال وهذا يقتضى
 ان عموم الاشخاص يكون مازوما لعموم الاحوال والازمنة والامكنة وعموم
 الاحوال والازمنة والامكنة لازما لعموم الاحوال والازمنة والامكنة ناشيء
 عن عموم الاشخاص وهذا ما لا نزاع فيه وانما النزاع بمد ذلك فى ان هذا اللازم
 هو عموم احوال الجميع وازمانهم واما كونهم لاعموم احوال كل شخص وازمانه
 واما كنه او ان اللازم هو عموم احوال جميع الاشخاص وازمانهم واما كونهم
 مع عموم احوال كل شخص وازمانه وامكنته فقال الامام الرازى والشيخ تقي
 الدين بالثاني ومن توسط قال بالاول واما ما ذهب اليه القرانى والاصفهانى فلم
 يرجحه احد وعلى ذلك نقول اذ مقتضى ما رجحوه من ان مدلول العام فى التركيب
 من حيث الحكم عليه كلية اى محكوم فيه على كل فرد مطابقة اثباتا خبرا او
 امرا وسلبا نفيا او نهيا فالقضية العامة فى قوة قضايا بمدد افراد العام فكل منها
 محكوم فيها دلى فرد من افراده ودالة على ذلك مطابقة لما هو فى قوتها محكوم
 فيه دلى كل فرد فرد دال عليه مطابقة أن يكون الراجح ما ذهب اليه الشيخ
 تقي الدين والامام الرازى أيضا واختاره الجلال وحمل عليه كلام مصنفه وأما
 قول القائل بالتوسط معنى الاطلاق انه اذا عمل فى شخص ما قد يعمل به فى ذلك
 الشخص مرة اخرى الخ فان كان مراده ان معنى الاطلاق ما ذكر اثباتا خبراً او
 امراً وسلباً نفياً او نهياً فليس بصحيح لان كلا من العموم فى النفي والنهي
 يستغرق جميع الاحوال والازمان والامكنة لعموم الاشخاص والسلك شخص
 وان كان المراد أن ذلك فى الاثبات خبراً وامراً فعدم التكرار بالنسبة لكل

فانه قال في كتاب القياس جوابا عن سؤال قلنا لما كان أمراً لجميع الاقيسة كان متناوولا لا محالة لجميع الاوقات والاقدم ذلك في كونه متناوولا لكل الاقيسة ويظهر أن يتوسط فيقال معنى الاطلاق انه اذا عمل به في شخص ما في حال ما في زمان ما فلا يعمل به في ذلك الشخص مرة أخرى أما في اشخاص أخرى فيعمل به فالتوفية بعموم الاشخاص أن لا يبقى شخص الا ويدخل والتوفية بالاطلاق أن لا يتكرر الحكم في الشخص الواحد . ولقائل أن يقول عدم التكرار معلوم من كون الامر لا يقتضى التكرار. الثاني دلالة العموم قطعية عند الشافعي رحمه الله ^(١) والمعتزلة أيضا وظنية عندها كثر الفقهاء هكذا نقله الايباري شارح

شخص معلوم من كون الامر لا يقتضى التكرار كما اشار الى ذلك الاسنوي ومن هذا تعلم ان الراجح ما قاله الشيخ تقي الدين والامام الرازي خلافا لما قاله شيخنا الشريفي في تقريره من ترجيحه قول المتوسط بناء على مقدمات غير مسلمة لولا الطول لاوردناه مع ردها

(١) قال الاسنوي « الثاني دلالة العموم قطعية عند الشافعي رضى الله عنه الخ » أقول هذه العبارة مجمة يشير الى بيانها ما بعده وان كانت اشارة غير وافية لانها خاصة بالجمع العام ومخالفة للصحيح من ان عموم الجمع كعموم الفرد سواء وتفصيل ذلك ان العام اما ان ينظر الى دلالاته على أصل المعنى وهو الواحد ودلالته على ذلك قطعية اتفاقا ولذلك لا يَحتمل خروجه بالتخصيص بل ينتهي الى الواحد كما سيأتي في بابيه وأما دلالاته على كل فرد بخصوصه فعند الشافعية انها ظنية لاحتماله للتخصيص وان لم يظهر مخصص لكثرة التخصيص في العمومات وعند الحنفية قطعية لازوم معنى اللفظ له قطعا حتى يظهر خلافه من تخصيص في العام أو تجوز في الخاص أو غير ذلك ويتفرع على هذا الخلاف انه يمتنع تخصيص العام المتواتر ابتداء بخبر الواحد وبالقياس على قول الحنفية ويجوز على قول الشافعية كذا يؤخذ من جمع الجوامع والمحلى عليه مع زيادة للايضاح وحاصل القولين في هذا ان القطعي عند الحنفية قد يطلق ويراد منه مالا يَحتمل الخلاف

البرهان وهي فائدة حسنة ومن نقله عنه الاصفهاني شارح المحصول وذكر الماوردي نحوه أيضا فقال واختلف المعممون في أن ما زاد على أقل الجمع هل هو من باب النصوص أو من باب الظواهر وذكر في البرهان في أول العموم عن الشافعي نحوه أيضا . قوله « ومعيار العموم الخ » اعلم ان الشافعي رضى الله عنه وكثيراً من العلماء ذهبوا الى أن ما سبق ذكره من الصيغ حقيقة في العموم مجاز في الخصوص واختاره ابن الحاجب وذهب جماعة الى العكس وقال جماعة انها مشتركة بينهما وآخرون بالوقف وهو عدم الحكم بشيء واختاره الأمدى وقيل بالوقف في الاخبار والوعد والوعيد دون الأمر والنهي واختار المصنف مذهب الشافعي واستدل عليه بوجهين : أحدهما جواز الاستثناء

أصلاً ولا يجوز العقل ولو احتمالاً مرجوحاً ضعيفاً وقد يراد به ما لا يحتمل الخلاف احتمالاً ناشئاً عن دليل وان احتمل احتمالاً ما ويشترك كلا المعنيين في انه لا يخطر بالبال الخلاف أصلاً ولا يحتمله عند أهل اللسان ويفترقان في انه لو تصور لما جوز العقل في الاول وجوزه في الثاني تجوزاً عقلياً ويمده أهل المحاوراة كلا احتمال ولا يعتبر في المحاوراة أصلاً والمراد هنا المعنى الثاني وأما الاول فلا خلاف فيه ولذلك قال المحلى وان قام دليل على انتفاء التخصيص بالعقل في والله بكل شيء عليم لله ما في السموات وما في الارض كانت دلالاته قطعية اتفاقاً . اذا علمت ذلك علمت ان الخلاف في القطعي بالمعنى الثاني فقال الحنفية انه يدل على العموم ولا يحتمل التخصيص احتمالاً يعد في المحاوراة احتمالاً بل ينسب أهلها مبدئه الى السخافة وهو كالخاص بعينه فلا يجوز تخصيصه ابتداء اذا وقع في الكتاب أو الحديث المتواتر بخبر الواحد لكونه ظني الثبوت ولا بالقياس لكونه ظني الدلالة والاكثر من الشافعية والمالكية وبعض من الحنفية كالامام علم الهدى الشيخ أبي منصور الماتريدي على انه ظني محتمل للخصوص احتمالاً صحيحاً عرفاً ناشئاً عن دليل فيجوز تخصيصه وان كان في الكتاب أو الحديث المتواتر بخبر الواحد والقياس . هذا حاصل المقام وتفصيل أدلة الفريقين بما لها وما عليها تطلب من المطولات

وذلك لان هذه الصيغ يجوز أن يستثنى منها ما شئناه من الافراد والاستثناء اخراج ما لولاه لوجب اندراجه في المستثنى منه فلزم من ذلك أن تكون الافراد كلها واجبة الدخول ولا معنى للعموم الا ذلك أما المقدمة الاولى فبالاتفاق وأما الثانية فلأن الدخول لولم يكن واجبا بل جائزاً لكان يجوز الاستثناء من الجمع المنكر فتقول جاء رجال الا زيدا وقد نص النجاة على منعه نعم قالوا ان كان المستثنى منه مختصاً جاز نحو جاء رجال كانوا في دارك الا زيدا منهم أو الا رجلاً منهم والتعليل الذي ذكره المصنف يدفع ايراد هذه الصورة ولم يصرح الامام ولا اتباعه كصاحب الحاصل بامتناع الاستثناء من التكررة بل صرحوا بجوازه في غير موضع من هذه المسئلة وما قاله المصنف هو الصواب لكن في هذا الدليل كلام تقدم في أدلة من قال ان الامر للتكرار . ولتقابل أن يقول لو كان جواز الاستثناء معيار العموم لكان العدد تاماً وليس كذلك^(١) واعترض الخصم عليه بأنه لو وجب أن يتناوله لامتنع الاستثناء لان المتكلم دل باول كلامه على ان المستثنى داخل فيه ودل بالاستثناء على عدم دخوله وذلك نقض للاول . وأجاب المصنف بان ما ذكرتموه من الدليل ينتقض بالاستثناء من العدد فان المستثنى داخل في

(١) قال الاسنوى « وتقابل ان يقول لو كان جواز الاستثناء معيار العموم لكان العدد تاماً وليس كذلك » وأقول ان الجواب الآتى عن النقض فيه تجوز لتحقيق معيار العموم في العدد وتسلمه مع انه ليس بعام واعتذر عن ذلك الفهري بما لا يفيد كما ذكر البدخشي والجواب الصحيح ان الاستثناء هو اخراج ما لولاه لدخل في الكلام السابق سواء كان المستثنى منه أجزاء كالعدد أو جزئيات كالعام والغرض قياس العام في استغراقه لا حاده التي هي جزئيات على العدد في استغراقه آحاده التي هي أجزاء لان العدد نص في تناول جميع آحاده فكان الاستثناء معياراً للعموم أى مطلق الاستغراق سواء كان استغراقاً آحاده أو جزئيات وانما يرد اعتراض الاسنوى وغيره بالاستثناء من العدد اذا جعلناه الاستثناء معياراً للعموم العام فقط وليس كذلك

المستثنى منه قطعا وللخصم أن يقول لا أسلم جواز الاستثناء من العدد^(١) فإن مذهب البصريين المنع لكونه نصا كما حكاه عنهم ابن عصفور في شرح المقرب وغيره قال الا أن يكون العدد مما يستعمل في المبالغة كالألف والسبعين فيجوز. نعم الاعتراض نفسه ضعيف أو باطل فإن المصنف لم يدع وجوب الاندراج مع كونه مستثنى بل ادعاه عند عدمه ولهذا قال ما يجب اندراجه لولاه وأيضا فإن المستثنى داخل في المستثنى منه لغة لا منه فلا تناقض لان الصحيح ان الحكم على المستثنى منه انما هو بعد اخراج المستثنى. قوله «وأياها» أى الدليل الثانى استدلال الصحابة بعموم هذه الصيغ استدلالا شائعا من غير تكثير فكان اجماعا. ويأينه أنهم قد استدلوا بعموم اسم الجنس المحلى بأل كقوله تعالى الزانية والزاني وبعوم الجمع المضاف فان فاطمة احتجت على أبي بكر رضى الله عنهما في توريثها من النبي صلى الله عليه وسلم الارض المعروفة وهى فدك والعوالى بقوله تعالى

(١) قال الاسنوى « وللخصم ان يقول لا أسلم جواز الاستثناء من العدد الخ » أقول الدليل على جواز الاستثناء من العدد وروده في القرآن مثل قوله تعالى (فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما) فحصل جواب المصنف ان ما ذكرتموه باطل لانه منقوض بالاستثناء من العدد والعدد نص في تناول جميع آحاده فلو كان وجوب تناول قبل الاستثناء يوجب النقص لكان الاستثناء من العدد نقضا واللازم باطل اتفاقا ودليل جواز الاستثناء من العدد وروده في القرآن مثل قوله تعالى (فلبث فيهم) الآية فدعوى ان البصريين يمتنعونه لكونه نصا باطلا ولم يصح نقل ذلك عنهم وعلى فرض صحة النقل يكون قولنا باطلا لمخالفته نص القرآن الذى هو حجة في الشرعيات ومخالفه باطل فكيف في مثل هذا فحل جواب المصنف حينئذ ان يقال ان المستثنى داخل في مفهوم المستثنى منه بحسب الوضع لكن الحكم لا يتعاق به بل الحكم يتعلق بالباقي بعده بقريئة الاستثناء ولولاه لدخل المستثنى مقصودا بتعلق الحكم به كما دخل وضما وهذا هو معنى قول الاسنوى نعم الاعتراض نفسه ضعيف أو باطل فإن المصنف لم يدع الخ

يوصيكم الله في اولادكم الآية واستدل أيضا أبو بكر بعمومه فانه رد على فاطمة بقوله صلى الله عليه وسلم نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة وهذا الحديث معزو الى الترمذى في غير جامعه والثابت في الصحيحين لانورث ما تركناه صدقة^(١) واستدل عمر رضى الله عنه بعموم الجمع المحلى فانه قال لابي بكر حين عزم على قتال مانعى الزكاة^(٢) كيف تقاتلهم وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم امرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فقال أبو بكر أليس أنه قال الا بحقة وتمسك أيضا أبو بكر به فان الانصار لما قالوا للمهاجرين منا أمير ومنكم أمير رد عليهم

(١) قال الاسنوى « والثابت في الصحيحين لانورث ما تركناه صدقة » أقول أشار بذلك الى مقاله التاج السبكي فى التكملة استدلل أبو بكر رضى الله عنه بعمومه فانه رد على فاطمة رضى الله عنها لما طلبت منه ميراثها من النبي صلى الله عليه وسلم بقوله صلى الله عليه وسلم نحن معاشر الانبياء لانورث ما تركناه صدقة وهذه الواقعة على هذا الذيق لا أعرفها وانما اخرج البخارى من حديث عائشة رضى الله عنها ان فاطمة والعباس أتيا أبا بكر يلتمسان ميراثهما من رسول الله صلى الله عليه وسلم يطلبان سهمه من فدىك وسهمه من خير فقال لهما أبو بكر سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لانورث ما تركناه صدقة وروى الترمذى فى غير الجامع انا معشر الانبياء لانورث ما تركناه صدقة قال شيخنا الذهبى وفى صحته نظر اهـ لکن فى فوائد ارحموت على مسلم الثبوت وفى الصحيحين ليس لفظ انا معشر الانبياء اهـ

(٢) قال الاسنوى « فانه قال لابي بكر حين عزم على قتال مانعى الزكاة الخ » أقول هذه القصة المذكورة فى صحيح البخارى وغيره وأشار بذلك كغيره الى ان ما وقع فى شرح المختصر من ان الدين قاتلهم أفضل الصحابة الصديق الاكبر رضى الله عنه هم بنو حنيفة خطأ فان أبا بكر رضى الله عنه لم يقاتل بنى حنيفة لذلك وانما قاتلهم لانهم آمنوا بمسيلة الكذاب كما صرح به أهل الحديث وابن تيمية ثم ان هذا القتال لمنع اعطاء الزكاة للامام أو لمنع مطلقا فذهب الامامان مالك والشافعى الى الاول فقالا للامام ان يقاتل من امتنع عن دفع الزكاة اليه

أبو بكر بقوله صلى الله عليه وسلم الأئمة من قرأش رواه النسائي^(١)
 قال « الثالثة الجمع المنكر لا يقتضى العموم لانه يحتمل كل أنواع العدد. قال
 الجبائي حقيقة في كل أنواع العدد فيحمل على جميع حقائقه . قلنا لا بل في القدر
 المشترك^(٢) » أقول الجمع المنكر أى اذا لم يكن مضافا لا يقتضى العموم خلافا

وذهب الامامان أبو حنيفة واحمد بن حنبل الى الثانى فقالا ليس الامام ان يقاتل
 من امتنع عن دفع الزكاة اليه وانما له القتال اذا امتنعوا عن اداها مطلقا بأنفسهم
 الى المصارف ولا الى الامام وقالوا الصديق رضى الله عنه انما قاتلهم لانهم امتنعوا
 مطلقا وبؤيد هذا قول أبي هريرة رضى الله عنه وكفر من كفر من العرب
 وامتنعوا عن اداء الزكاة فان الكفر انما يتحقق لو امتنعوا مطلقا وانكروا
 افتراضها كما لا يخفى

(١) قال الاسنوي « رواه النسائي » أذول قال فى فوائح الرموت
 وقال الانصار منا أمير ومنكم أمير وقال هو رضى الله عنه منا الامراء ومنكم
 الوزراء ولم ينكر أحد هذا الاحتجاج بل أجمعوا عليه والحديث المذكور رواه
 جمع كثير منهم النسائي اه

(٢) قال المصنف « الثالثة الجمع المنكر لا يقتضى العموم الخ » أقول قد اختلف
 العلماء فى الجمع المنكر فقال الاكثر لا يقتضى العموم وقالت طائفة منهم الامام
 نجر الاسلام من الخنفيه والامام حجة الاسلام الغزالي من الشافعية انه من الفاظ
 العموم وهذا لانهما لا يشترطان فى العام ان يكون مستغرقا وقال فريق منهم
 الجبائي من شارطى الاستغراق فى العموم انه عام والحق كما فى مسلم الثبوت ان
 الخلاف بين الجمهور والامامين نجر الاسلام والغزالي ومن وافقهما لفظي لانهما
 مع من وافقهما اکتفوا بتسمية اللفظ عاما بانتظام جمع من المسميات غير شارطين
 للاستغراق والجمهور شرطوا فى كون اللفظ عاما ان يكون مستغرقا فى التناول
 كل ما يصلح له وان الخلاف بين الجمهور وبين فريق الجبائي معنوي لانهم مع
 اشتراطهم فى العموم الاستغراق قالوا ان الجمع المنكر عام واثبتوا له الاستغراق
 كما يتضح من دليلهم الذي ساقه لهم المصنف ولا فرق فى الخلاف على هذا

لابي هلي الجبائي . لنا أن رجالا مثلا يحتمل كل نوع من أنواع العدد^(١) بدليل صحة تقسيمه اليه وتفسير الاقرار به واطلاقه عليه ووصفه به كرجال ثلاثة وعشرة ومورد التقسيم وهو الجمع أعم من اقسامه ضرورة فيكون الجمع أعم وكل فرد أخص والاعم لا يدل على الاخص ولا يستلزمه فلا يحمل عليه وقوله في كل أنواع العدد أى من الثلاثة فصاعدا والا فيرد الاثنان وأما الواحد فلا يرد لانه لا يسمى عددا عند أهل الحساب بل العدد ينشأ عنه واحتج الجبائي بأنه لما ثبت أنه يطلق على كل نوع كان مشتركا لان الاصل في الاطلاق الحقيقة^(٢) وحينئذ فيحمل على جميع حقائقه احتياطا كما ذكرناه في باب الاشتراك وقد تقدم هناك

الوجه بين جمع القلة وجمع الكثرة فالحق ان الخلاف فيهما كما في مسلم الثبوت وأقره عليه شراحه

(١) قال الاسنوي « لنا أن رجالا يحتمل كل نوع » أقول توضيحه ان الجمع المنكر لا يتبادر منه الاستغراق بل يتبادر منه جماعة أي جماعة كانت فهو يصاح لكل عدد بدلا كما لفرد المنكر يصلح لكل واحد بدلا فلا عموم أصلا بدليل صحة تقسيمه الى آخر ما ذكره الاسنوي

(٢) قال الاسنوي « واحتج الجبائي بأنه لما ثبت انه يطلق على كل نوع كان مشتركا لان الاصل في الاطلاق الحقيقة الخ » أقول معنى ان الجمع يطلق على كل جماعة والحمل على الكل حمل على كل محتملانه فيحمل عليه احتياطا والاصل في الاطلاق الحقيقة فيكون حقيقة في الكل وتحرير الدليل على هذا الوجه الذي قاله الاسنوي اندفع ما قيل ان في هذا الاستدلال تسليم ان الجمع المنكر موضوع للجماعة أي جماعة كانت والحمل على الكل حمل على بعض معانيه للاحتياط وهذا يناقض العموم الذي الكلام فيه وهو تناول جميع ما يصلح له بالوضع وهنا انما حمل على الكل بالاحتياط لا بالوضع فان كان مراد هؤلاء المخالفين بالعموم هذا كان الخلاف لفظيا لان مقصود الجمهور ان الجمع المنكر ليس موضوعا للعموم وهذا يسلمه هذا التريق ووجه الدفع ان الاصل في الاطلاق الحقيقة فيكون حمله على الكل بطريق الوضع باعتبار انه بعض المعاني

من كلام المصنف ان ابا علي الجبائي ممن جوز استعمال المشترك في معنييه لكنه لا يلزم منه الحمل كما تقدم فاستفدنا من هنا أنه يقول بالحمل أيضا والجواب أنا لا نسلم انه حقيقة في كل نوع بخصوصه حتى يكون مشتركا بل حقيقة في القدر المشترك بين الكل وهو الثلاثة مع قطع النظر عن الزائد عليها كما قاله في المحصول لاننا بينا أنه لا يدل على الانواع فكيف يكون حقيقة فيها^(١) وأيضا فلنقرر من الاشتراك ولك أن تقول هذا الكلام يقتضى أن رجالا أقله ثلاثة وليس كذلك^(٢) لانه جم كثره والاصل في مدلوله وهو المشترك بين جموع الكثرة كلها انما هو أحد عشر باتفاق النحاة

(١) قال الاسنوى «لانا بينا انه لا يدل على الانواع فكيف يكون حقيقة فيها الخ» اقول مراده بذلك ما بينه بقوله ومورد التقسيم وهو الجمع اعم من اقسامه ضرورة فيكون الجمع اعم وكل فرد اخص الخ وتفصيل ذلك ان اطلاق اسم اعم على الاخص على نوعين: الاول اطلاق اعم على الاخص باعتبار ان الاخص قد تحقق فيه اعم وهو تمام الموضوع له وهذا الاطلاق حقيقي ويدل عليه اعم. الثاني اطلاق اعم على الاخص باعتبار خصوصه وهذا الاطلاق مجازي فان اريد باطلاق الجمع المنكر على الكل استغراقا الاطلاق الاول بان كان مستعملا في القدر المشترك ويراد الكل لانه ايضا جماعة وعين القدر المشترك فلا يلزم منه العموم قطعا وذلك لما تقرر ان الحكم على العام من قبيل الكلية كما تقدم وان اريد الاطلاق بالمعنى الثاني فليس بحقيقة فيه فلا وجه للقول والاصل في الاطلاق الحقيقية

(٢) قال الاسنوى «ولك ان تقول هذا الكلام يقتضى ان رجالا أقله ثلاثة وليس كذلك الخ» اقول قال في مسلم الثبوت اقل الجمع ثلاثة الا مجازا وقيل اثنان واختاره الغزالي وسيبويه وقيل لا يصح لهما لا حقيقة ولا مجازا ولا نزاع في لفظ الجمع بل في المسمى كرجال ومسلمين ولا في نحن فعلنا ولا في نحو صفت قلوبكم قال مع شرحه فوائح الرحموت لا فرق عند القوم من الفقهاء واهل الاصول بين جمع القلة وبين جمع الكثرة وان صرح به النحاة اى بالفرق بان

قال « الرابعة قوله تعالى لا يستوى أصحاب النار وأصحاب الجنة يحتمل نفى الاستواء من كل وجه ومن بعضه فلا ينفي الاستواء من كل وجه لان الاعم لا يستلزم الاخص وقوله لا آكل عام في كل مأكول فيحمل على التخصيص كما لو قيل لا آكل أكلا وفرق أبو حنيفة بأن أكلا يدل على التوحيد وهو ضعيف فانه للتوكيد فيستوى فيه الواحد والجمع ^(١) » أقول نفى المساواة بين

أقل جمع القلة ثلاثة وأقل جمع الكثرة عشرة فان المحلى منهما اى من جمعي القلة والكثرة للعموم مطلقا فلا أقل له ولا اكثر واما المنكر فالأقل فهما ما تقدم من غير فرق ولذا اجمعوا على انه لو فسر قوله على دراهم أو أفسس بالثلاثة صح ولا فرق في جانب الزيادة بان يكون اكثر جمع القلة عشرة واكثر جمع الكثرة لا الى نهاية وان قيل به في التلويح لقولهم الجعم حقيقة في كل عدد فيصح تفسيره باى عدد شاء فلو فسر في المثالين المذكورين بما فوق العشرة صح فلا فرق بينهما وصحة نحو جاني رجال عاقلون وأئمة عقلاء اى ولان توصيف جمع القلة بجمع الكثرة وبالعكس صحيح فلا فرق هذا ما هو الحق فان قلت ان النجاة عمدة في هذا الباب فقولهم حجة قلت لا اعتداد بقولهم عند مخالفة الأئمة المجتهدين فانهم المتقدمون الباذلون جهدهم في اخذ المعاني عن قالب الالفاظ فتأمل اه وذلك لان المجتهد يبنى على ما يأخذه من المعاني عن قوالب الالفاظ استنباط احكام الله الشرعية فيكون تحريره في ذلك إدق واداته على ما يأخذه اقوى واثبت فهم نجاة وزيادة ونفى جمع الجوامع وشرحه للمجلى وغيره وحواشيه ما يخالف هذا بعض المخالفة لكن الحق ما هنا

(١) قال المصنف « الرابعة قوله تعالى لا يستوى أصحاب النار و اصحاب الجنة الخ » اقول الكلام مفروض في نفى المساواة بين الشيعيين كما في هذه الآية هل هو عام في الامور التي يمكن نفيها ام لا كما قال الاسنوى وحينئذ لكي تعرف الحقيقة في هذه المسئلة نقول الاستواء بين الشيعيين ايا كان الشيعيان بوجه معلوم الصدق مقطوع به فان كل شيئين متشاركان في وصف واقله الشيئية والوجود وسلب الاستواء مطلقا معلوم البطلان قطعا لتحقيق نفيضه الذي هو الاستواء

الشيئين كقوله تعالى لا يستوى أصحاب النار وأصحاب الجنة هل هو عام في الامور التي يمكن نفيها أم لا^(١) وفيه مذهبان أحدهما أن مقتضاها في الاثبات هل هو المساواة من كل وجه أو من بعض الوجوه^(٢) فان قلنا من كل وجه فلا يستوى ليس

وجه ما وحينئذ فلا يفيد الاول اى ثبوت الاستواء ولا يصدق الثاني اى سلبه الا ببعض الوجوه الممينة فقوله تعالى « لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة اصحاب الجنة هم الفائزون » عام مخصوص قطعا لا مخالفة فيه كما ظنه في شرح المختصر وغيره وكيف يجوز عاقل عموم سلب الاستواء من جميع الوجوه ولذلك قال الاسنوي وغيره من شراح المنهاج هل هو عام في الامور التي يمكن نفيها وغيره قال هل هو عام فيما يصح فيه العموم وانما النزاع في ان عمومه بعد ما خصص بما يصح هل يخص الآخرة واحكامها من الثواب والعقاب كما هو رأي الامام ابي حنيفة فيقتل المسلم بالذمي لعموم آيات القصص من غير معارضة مثل قوله تعالى الحر بالحر وقوله تعالى ولكم في القصص حياة يا اولي الالباب وقوله النفس بالنفس او عمومه بعد ما خص يشمل الدارين من الاحكام كما ذهب اليه الامام الشافعي فلا يقتل المسلم بالذمي عنده لمعارضة الآيات الدالة على وجوب القصص مع هذه الآية ولا حجبية مع قيام المعارضة والظاهر مع ابي حنيفة في هذه الآية لقوله تعالى في سياقها اصحاب الجنة هم الفائزون ولا شك أن المراد الفوز الاخروي ولان كون صاحب الجنة او صاحب النار مما لا يدرك في حال الحياة بل هو موقوف على الجماعة وذلك مما لا يدرك اصلا فلا يدخل تحت حكم القاضي انه من اهل الجنة فلا يقتل بمن هو من اهل النار واردة الكافر ظاهرا من اهل النار والمؤمن ظاهرا من اهل الجنة تكلف ومع هذا لا يصح اصحاب الجنة هم الفائزون كذا يؤخذ من مسلم الثبوت وشرح القواعد عليه

(١) قال الاسنوي « هل هو عام في الامور التي يمكن نفيها ام لا » اقول

قد علمت وجه التقييد بهذا القيد

(٢) قال الاسنوي « احدهما ان مقتضاها في الاثبات هل هو المساواة من كل

وجه او من بعض الوجوه الخ » اقول قد علمت انه لا يمكن على كلا الاحتمالين

بإمام بل نفى للبعض لان نقيض الموجبة الكلية سالبة جزئية وان قلنا من بعض الوجوه فلا يستوي عام لان نقيض الموجبة الجزئية سالبة كلية والصحيح عند أصحابنا القائلين بأن العموم له صيغة ان هذه أيضاً للعموم ومن صححه الآمدى وابن برهان وابن الحاجب وتمسك بها جماعة على أن المسلم لا يقتل بالكافر لان القصاص مبنى على المساواة وخالف الامام وأتباعه ومنهم المصنف واحتجوا بأن نفى الاستواء أعم من كونه من كل الوجوه أو من بعضها^(١) بدليل صحة تقسيمه اليهما والاعم لا يستلزم الاخص حينئذ نفى الاستواء المطلق لا يستلزم نفى الاستواء من كل وجه وهذا الدليل ضعيف لان اعم انما لا يدل على الاخص في

سلب الاستواء من جميع الوجوه لانه معلوم البطلان قطما لتحقق نقيضه الذي هو الاستواء بوجه ما وان كلا من الاثبات والسلب لا يفيد الا ببعض الوجوه فلاجبه لقوله من كل وجه في الاول ولا لقوله فلا يستوي عام الخ لانه ان اراد انه عام فيما يصح نفيه لم يكن تاما من كل الوجوه وحينئذ يكون تاما مخصوصا وحينئذ لا يصح أن يقال ان لا يستوي في الآية وردفيه النفي على مطلق الاستواء اذ لا تقييد فيه فلا يصح تقييده بمتعلق من المتعلقات ولا يصح تخصيصه ايضا بالاحكام الاخرية وصار مثل لا آ كل وذلك لان مطلق الاستواء غير معقول ولا يصح عمومه اصلا فضلا عن ان يذهب اليه ذاهب فالمعقل هنا قرينة التقييد بالمتعلق فليس مثل لا آ كل فانا لانعم التقييد وجواز التخصيص فيما يكون فيه قرينة دالة على التقييد صارفة عن الاطلاق فلا بد من تقدير المتعلق في لا يستوي ولحاظ المتكلم اليه وتقديره في الكلام والمقدر كالمفهوم فيصح تخصيصه وقد بينا وجه تخصيصه باحكام الآخرة من الثواب والعقاب

(١) قال الاسنوي « وخالف الإمام وأتباعه ومنهم المصنف واحتجوا الخ »
اقول لا شك في متانة هذا الاستدلال لما علمت ان المعقل يقطع ببطلان نفى الاستواء عن كل الوجوه والاسنوي كثيره معترف بذلك ولهذا قيدوا العموم بالامور التي يمكن نفيها كما قدمناه

حرف الاثبات أما في طرف النفي فيدل^(١) لانه تعي الحقيقة ويلزم من انتفاء الحقيقة
 والماهية انتفاء كل فرد لانه لو وجد منها فرد لكانت الماهية موجودة ولهذا لو
 قال ما رأيت حيوانا وقد رأى انسانا عد كاذبا وأيضا فلأن الافعال إنكرات
 والنكرة في سياق النفي تم. قوله «بخلاف لا آكل» اعلم انه اذا حلف على الاكل
 وتلفظ بشيء معين كقوله مثلا والله لا آكل التمر أو لم يتلفظ به لكن أتى بمصدر ونوى
 به شيئا معيناً كقوله والله لا آكل أكل فلا خلاف بين الشافعي وأبي حنيفة
 انه لا يحث بغيره فان لم يتلفظ بالما كقول ولم يأت بالمصدر ولكن خصصه بنيته
 كما اذا نوى التمر بقوله والله لا أكلت أو ان أكلت فعبدى حر ففى تخصيص
 الحث به مذهبان منشؤهما أن هذا الكلام هل هو تام أم لا وقد علمت مما ذكرناه
 ان صورة المسئلة المختلف فيها أن يكون فعلا متمديا لم يقيد بشيء كما صورته الفزالي
 فى المستصفي وان يكون واقعا بعد النفي أو الشرط كما صورته ابن الحاجب
 واقتضاه كلام الآمدى. اذا علمت هذا فأحد المذهبين وهو مذهب أبي حنيفة
 انه ليس بعام وحينئذ فلا يقبل التخصيص بل يحث به وبغيره لان التخصيص
 فرع العموم والثانى وهو مذهب الشافعي أنه تام لانه نكرة فى سياق النفي أو

(١) قال الاسنوي «وهذا الدليل ضعيف لان الاعم انما لا يدل على الاخص
 فى طرف الاثبات اما فى طرف النفي فيدل الخ» اقول هذا مسلم اذا لم
 يمنع منه مانع عقلى وقد علمت ان العقل يقطم ببطلان تعي مطلق الاستواء
 وحقيقته التى يقتضى انتفاء كل فرد من افرادها لان تقيض هذا النفي الذى
 هو الاستواء بوجه ما متحقق فالماهية موجودة فيه قطعا فلا يصح ان يكون
 النفي هنا لعموم السلب فقياسه على قول القائل ما رأيت حيوانا وقد رأى انسانا عد
 كاذبا فقياس مع الفارق وكذا قوله فان الافعال نكرات الخ لان محل ذلك ان لم
 يكن العقل مخصصا فان كان مخصصا كانت من قبيل العام المخصوص ومن ذلك
 تعلم ان ما ذهب اليه الامام الرازي واتباعه ومنهم المصنف هو الراجح الذى
 يعضده الدليل

الشرط فيعم^(١) «ولان لا آكل يدل على نفي حقيقة الاكل الذي تضمنه الفعل^(٢) فلولم ينتف بالنسبة الى بعض المأكولات لم تكن حقيقة منتفية ولا معنى للعموم الا ذلك فاذا ثبت انه عام فيقبل التخصيص واستدل المصنف عليه بالقياس على ما لو قال لا آكل أكلأ فان أبا حنيفة يسلم أنه قابل للتخصيص بالنية كما تقدم فكذلك لا آكل لان المصدر موجود فيه أيضاً لكونه مشتقا منه ومال في المحصول لمقالة أبي حنيفة فقال ان نظره فيه دقيق وفي المنتخب والحاصل أنه الحق وفرق أعنى (١) قال الاسنوى « اذا علمت هذا فاحد المذهبين وهو مذهب ابى حنيفة

انه ليس بعام وحينئذ فلا يقبل التخصيص بل يحنث به وبغيره لان التخصيص فرع العموم والثاني وهو مذهب الشافعي انه عام لانه نكرة في سياق النفي او الشرط فيعم الخ » اقول ان الحنيفة بنوا قولهم بعدم العموم على ان المأكول مفهوم اقتضاء فهو معنى اقتضاء صحة الكلام فليس هناك لفظ يدل عليه ملفوظ او مقدر حتى يعم او يخص وانما كان كذلك لان الاكل لا يتحقق بدون المأكول فكان من ضروريات الاكل ذلك فهو من لوازمه وصحة المزوم لا تتصور بدون اللازم فهو مفهوم لتصحيح الكلام فيكون من المقتضى وتزليل الفعل منزلة اللازم انما يقتضى عدم ارادة المتكلم اياه وعدم تقديره في نظم الكلام لا انه يصح انهماه من غير انهماه المأكول وهذا معنى قول الحنفية انه ليس بعام فلا يقبل التخصيص لان كلا من العموم والتخصيص من عوارض الالفاظ ولا لفظ هنا حتى يتصف بالعموم او التخصيص لان التخصيص فرع العموم والشافعية بنوا قولهم على ان المقتضى لفظ يقدر لتصحيح الكلام والمقدر كالملفوظ ان كان عاما فعام والا فلا وهنا المقدر عام لانه نكرة في سياق النفي اذ الشرط يعم ومتى عم قبل التخصيص فيصح فيه نية التخصيص

(٢) قال الاسنوى « ولان لا آكل يدل على نفي حقيقة الاكل الذي تضمنه الفعل الخ » اقول ان كون لا آكل يدل على نفي حقيقة الاكل الذي تضمنه الفعل مسلم عند الفريقين ولكن الحنفية فيقولون ان الاكل الذي تضمنه الفعل مطلق عند التقييد بالمفعول وليس هو لازم في الاستعمال فلا يصح تفسيره

الامام بأن لا آكل يتضمن المصدر^(١) والمصدر انما يدل على الماهية من حيث هي
مخصص لانه مقيد ليس مدلولاً له باحدى الدلالات ولا قرينة عليه فلا يجوز
ايضا فالحنفية لا يسمون قول الشافعية فلوم ينتف بالنسبة الى بعض الماكولات الخ
بل يقولون ان النفي تسلط على الحقيقة بدون تقييد وقول الشافعية ان تقدير
المفعول ضروري لان المفعول من لوازم الفعل المتمدى ولا نسلم ان الاكل الذي
يقتضيه الفعل مطلق برده ان التقييد بالمفعول به ليس في اللفظ فلا بد من قرينة
زائدة دالة عليه وعلى خصوصه ولا قرينة فان الكلام فيما لا قرينة فيه على
تقدير المفعول به واما كون الفعل متعديا فلا يصلح قرينة لما تقرر ان كثيرا
ما ينزل الفعل منزلة اللازم واذالم يثبت قرينة دالة على التقييد بالمفعول به بقي
الفعل مطلقا والمطلق لا دلالة فيه على الخاص بوجه من الوجوه كما انه لا عموم
في المطلق بوجه من الوجوه والحاصل ان مثل هذا الكلام ظاهر في عدم تقدير
المفعول به وعدم اعتبار تقييد الفعل به فتقدير المفعول به خلاف الظاهر فيحتاج
الى القرينة الصارفة كسائر المجازات فان ظهرت قرينة دالة على المفعول به بعينه
تعين التقدير والا فلا يصح حينئذ يكون ارادة المفعول به واعتبار تقييد الفعل
به من دون قرينة معينة للمفعول به وصارفة عن ارادة نفي الفعل مطلقا خارج
عن قوانين اللغة فهذه الارادة كإرادة الطلاق من لفظ الصلاة فان قيل اذا سلمتم
ان نية تقدير المفعول به خلاف الظاهر وجب ان تقبلوا نية التخصيص على
خلاف الظاهر لانا نقول ان قبول نية خلاف الظاهر عند العلم بها انما يكون اذا
كانت على وفق القوانين اللغوية فلا يصح نية ما كول دون ما كول وبذلك يثبت
مطلوب الحنفية باقوى حجة لا تحوم حوله شبهة اصلا

(١) قال الاسنوى « وفرق الامام بان لا آكل يتضمن المصدر الخ » اقول

ما فرق به الامام لا يوافق عليه الحنفية على الوجه الذي قاله والمذكور في كتبهم
ردا على قول الشافعية ان لا آكل مثل لا آكل اكلا والثاني يقبل التخصيص
باتفاق فكذا الاول هو ان الماهية ممنوعة فان اكلا يدل على فرد ما فانه مصدر
منون وهو للفرد المنتشر فلو فسر بمعين قبل تفسيره واما الفعل فهو للحقيقة من

والماهية من حيث هي لا تعدد فيها فليست بعامة واذا انتفى العموم انتفى
التخصيص فيجئ بالجميع وأما أ كلاً فليس بمصدر لانه يدل على التوحيد أى
على المرة الواحدة وحينئذ فيصح تفسير ذلك الواحد بالنية فهذا لا يجئ بغيره
وهو ضعيف كما قاله المصنف بل باطل لان هذا مصدر مؤكد بلا نزاع والمصدر
المؤكد يطلق على الواحد والجمع ولا يفيد فائدة زائدة على فائدة المؤكد فلا فرق

حيث هي من غير دلالة على الفردية فتفسيره ببعض الافراد دون بعض لا يقبل
فان قيل المصدر المنون مطلق ايضا فلا يجوز تفسيره بعين كالمصدر المفهوم في
الفعل وايضا ان المصدر مؤكد فالمعنى المفهوم في الفعل ومدلول المصدر المصرح
به واحد قال الحنفية جوابا عن هذا المصدر المفهوم في الفعل من حيث هو لا يجوز
تقييده لعدم الدلالة على الفردية اصلا وأما المصدر المنون فدال على الفردية وقد
يراد مطلق الفردية وهو حقيقة فيها وقد يراد فرد خاص وهو مجاز فيه وكونه
للتأكيد ليس حتما فيه بل قد يكون لبيان النوع او العدد فيجوز ان يراد نوع
خاص او عدد خاص واما المصدر المفهوم في الفعل فليس صالحا لان يراد به فرد ما
أصلا فان الفردية تنافي الاشتقاق منه فان قلت اليس علماء البيان قالوا ان في الفعل
استعارة تبعية وما تلك الا لتصرف في المصدر المفهوم في الفعل وقد ايتتم ههنا
من ارادة المقيد عن المصدر المذكور قلنا انا لا نمنع التجوز في المصدر المشتق
منه ليجوز بحسبه في الفعل وانما نمنع تقييد المصدر المفهوم في الفعل اذ المقيد
لا يصلح لكونه مشتقا منه ولا يصلح للانتساب الى ذوات كثيرة على ما هو
حاصل المشتق والاستعارة التبعية هي الاول والممنوع هو الثاني وبذلك ايضا
اندفع قول ابن الحاحب الاطلاق اى اطلاق الفعل ممنوع لاستحالة وجود الكل
الطبيعي في الخارج فالمطلق لا يكون موجودا وحاصل الدفع انه قد تقرر ان
المشتقات تدل على الطبيعة من حيث هي ولا دخل فيه لوجود الكل الطبيعي
وعدمه فالاطلاق ثابت ولا مجال للمنع ولان التحقيق وجود الكل الطبيعي
بعين وجود الانراد والمراد به الطبيعة من حيث هي اى الماهية لا بشرط شيء
لا هي من حيث الاطلاق وهى الماهية بشرط لا شيء حتى ينافي الوجود. ومن

حينئذ بين الاول والثاني ولو سلمنا أن لا آكل ليس بعام لكنه مطلق والمطلق يصح تقييده اتفاقا وقد انتصر الامام لابي حنيفة بشيء في غاية الفساد فانه بناء على أن أكلا ليس بمصدر وأنه المرة الواحدة وأن لا آكل ليس بعام وأنه اذا لم يكن عاما لا يقبل التقييد وقد تقدم بطلان الكل وبناءه أيضاً على أن تخصيصه ببعض الازمنة أو الامكنة لا يصح بالاتفاق وهو باطل أيضاً^(١) فان المعروف عندنا

هذا تعلم ان قول الامام في فرقه واما اكلا فليس بمصدر الخ لا يقول به الحنفية وتعلم ايضا ان كون الفرق الذي قاله الامام ضعيف وباطل لا يقتضى ان مذهب الحنفية ضعيف وباطل وتعلم ان الحنفية لا يسمون ما قاله الاسنوى من ان المصدر المؤكد لا يفيد فائدة زائدة على فائدة المؤكد فلا فرق بين الاول والثاني لما علمته من الفرق بين المصدرين واما قول الاسنوى ولو سلمنا ان لا آكل ليس بعام لكنه مطلق والمطلق يصح تقييده فالحنفية لا يسمون انه يصح تقييده كما علمته مما تقدم وعلى فرض ان ما انتصر به الامام لابي حنيفة في غاية الفساد بناء على ان اكلا ليس بمصدر الخ فلا يضر الحنفية لانهم لا يسمونه ايضا ولا يقولون بمقالته ولا هم في حاجة الى انتصاره

(١) قال الاسنوى « وبناءه ايضا على ان تخصيصه ببعض الازمنة او الامكنة لا يصح بالاتفاق الخ » واقول ان الحنفية انفسهم ردوا على دعوى الرازى الاتفاق فقال صاحب الفوائخ اعلم ان صاحب الكشاف ذكر ان قوله ان اكلت وان شربت لا يصح فيه تخصيص طعام دون طعام وشراب دون شراب وديانة وقضاء وكذا لا يصح في قوله ان خرجت نية مكان دون مكان وكذا في قوله ان اغتسلت نية سبب دون سبب وكذا في قوله ان اغتسل اليوم في هذه الدار لا يصح نية فاعل دون فاعل ثم قال وفي هذه المسائل كلها خلاف الشافعي رحمه الله تعالى . وهذا يدل دلالة واضحة على انه لا اتفاق فقد نقلوا الخلاف في تخصيص الازمنة والامكنة كما نقله الاسنوى ولم يقبلوا ما ادعاه الامام الرازى الشافعي من موافقة الشافعية للحنفية على عدم جواز التخصيص فيها لكن قال في الفوائخ ان هذا المنع لا يضر كثيرا فان هذا خلاف الضرورة الاستقرائية لان الاستقراء الصحيح شاهد بانه

أنه اذا قال والله لا أكلت ونوى في مكان معين أو زمان معين انه يصح وقد نص الشافعي على أنه لو قال ان كلت زيدا فأنت طالق ثم قال أردت التكليم شهرا أنه يصح

(فروع) حكاه الامام : أحدها ان خطاب النبي صلى الله عليه وسلم كقوله تعالى يا أيها النبي لا يتناول أمته على الصحيح^(١) وظاهر كلام الشافعي في البويطي أنه لا يخطر بالبال الزمان والمكان وغيره من المتعلقةات عند اطلاق الفعل اصلا حتى يصح التخصيص وايضالم ينقل الخلاف في الحال اصلا ه فيكفي الاتفاق على عدم جواز التخصيص بالحال وعليه يقاس التخصيص بالمفعول به وما قيل فرق بين المفعول فيه والمفعول به فان الثاني لازم لتمقل الفعل دون الاول لان الفعل المتمدى ما لا يعقل الا بمتملقه فيجب التقدير فذلك القول باعتبار الوجود والخارج مسلم فان وجود الفعل المتمدى في الخارج بغير المتعلق غير مفعول وكذا الزمان والمكان والحال وغيرها وما الحاجة في الارادة من المتكلم فلانما تقرر في علم المعاني ان كثيرا ما ينزل الفعل المتمدى منزلة اللازم فلا يحتاج الى المفعول به في الارادة اصلا فلا يقدر بل يجعل نسيا منسيا

(١) قال الاسنوي « فروع حكاه الامام احدها أن خطاب النبي صلى الله عليه وسلم الخ » أقول قالت الحنفية والحنابلة ان خطاب الرسول صلى الله عليه وسلم بخصوصه نحو يا أيها النبي يعم الامة وقالت المالكية والشافعية لا يعمهم وظاهر كلام الشافعي نفسه في البويطي يوافق الحنفية والحنابلة وقد تمسك المالكية والشافعية اولا بان مالواحد لا يتناول غيره لغة فالخطاب له صلى الله عليه وسلم لا يعم غيره واجاب الحنفية والحنابلة بتسليم انه لا يتناولهم لغة ولكن مرادنا انه يتناولهم عرفا فلا ينافي ما ذكرتم فان قلتم الاصل عدم طريان العرف فدعوى العرف خلاف الاصل فلا يثبت الا بالدليل قلنا دلت ادلتنا الآتية على ثبوت العرف فان قلتم ان من الضروريات ان لفظ النبي ليس مستعملا في العموم قطعا قلنا هذا مسلم ولكن تحقيق كلامنا ان المقصود خطاب من له رتبة الاقتداء يدل عرفا على شمول الحكم لمن يقتدى به لا بان اللفظ الموضوع بازاء من له رتبة

يتناولهم. الثاني ان خطاب الله كورالذي يمتاز عن خطاب الاناث بعلامة كالمسلمين

الاقتداء مستعمل فيه وفي اغيائه من مقتديه فان هذا خلاف البديهية بل نقول ان هذا التركيب اى تعلق الخطاب بمن له رتبة الاقتداء عرفا لطلب الحكم منه ومن اتبائه كما ان قولك مثلك لا يبخل فانه يدل على الحكم على المثل بعدم البخل لغة لكن امثال هذا التركيب في العرف لنفى البخل عن المخاطب كذا هذا وتمسكوا ثانيا بانه لو كان الخطاب المذكور عاما يلزم ان يكون التخصيص على انه المراد فقط بتخصيصا وليس كذلك اجماعا واجاب الحنفية والحنابلة كما في شرح المختصر بمنع بطلان اللازم ولا نسلم الاتفاق عليه ونقول انه تخصيص فان التخصيص كما يرد على العام لغة يرد على العام عرفا وهذا عام عرفا قد يخصص بالبعض والتحقيق ان يقال انا عرفنا ان هذا التركيب عرفا لتناول الحكم للمقتدى به واتبائه فان اريد الاختصاص به فقد تغير مما له في العرف الى ما ليس له من الحكم على البعض قطعا فان سمي هذا التعبير تخصيصا فتخصيص للتركيب والتخصيص كما يرد على المفرد يرد على المركب كسائر المجازات فانها كما ترد على المفردات ترد على المركبات كما بين في علم المعاني فان اراد شارح المختصر بالترام التخصيص هذا فهو حق وان اراد التخصيص في المفرد فهو احسان الى من لا يقبله فان الحنفية والحنابلة لا يقولون بعموم المفرد الذي وضع بازاء من له رتبة الاقتداء للاتباع حتى يكون معنى لفظ النبي هو صلى الله عليه وسلم واتبائه حتى يكون ارادته صلى الله عليه وسلم فقط منه تخصيصا له ، كذا في الفرائح موضعا . واحتج الحنفية والحنابلة اولا بما تقدم من ان الرسول له منصب الاقتداء به في كل شيء فانه بعث لذلك الا بدليل صارف وكل من هو كذلك يفهم من امره شمول اتبائه عرفا بمعنى ان هذا التركيب يدل عرفا على الشمول وان كان حدوث ذلك العرف بواسطة الاقتداء وليس المراد ان الشمول يفهم بان حكم المتبوع والاتباع واحد بدلالة نص أو قياس وانكار هذا مكابرة وهذا لا ينافي ان اللفظ الموضوع بازاء المتبوع لا يشمل الاتباع كما قلنا واستدلوا ثانيا

وفعلوا لا يدخل فيه الاثناث على الصحيح^(١) ونقله القفال في الاشارة عن الشافعي

بقوله تعالى (يا أيها النبي اذا طلقت النساء) فان الخطاب للنبي صلى الله عليه وسلم والمراد هو واتباعه وبقوله تعالى (فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكمها لكيلا يكون على المؤمنين حرج في أزواج ادعيتهن) فانه لو لم يكن الخطاب له متناولا للاتباع لما تحصل هذه الفائدة من تزويجه صلى الله عليه وسلم زوجة زيد وبقوله تعالى (وامرأة مؤمنة ان وهبت نفسها للنبي ان اراد النبي ان يستنكحها خالصة لك من دون المؤمنين) فانه لو لم يكن الحكم له عليه وعلى آله الصلاة والسلام عاما للاتباع لما كان لهذا القول فائدة. واجاب الشافعية عن الآية الاولى بان ذكر النبي للتشريف والمقصود ذكر الخطاب العام وعن الآية الثانية بانه تنصيص على ثبوت الحكم للاتباع واشارة الى اللاحق بالقياس وعن الآية الثالثة بان الفائدة المنع عن اللاحق بالقياس. وقال في مسلم الثبوت ردا لهذه الاجوبة واعلم أن المراد ببيان تناول العرفي واستقراره في النفوس وهذه أمارات مفهومة فمناقشات المخالفين طائفة اه اى فان تلك الاجوبة لا تربو عن كونها مناقشات في المثال والمقصود ان هذه الآيات قرائن انفهام العموم والتناول العرفي

(١) قال الاسنوى «الثاني ان خطاب الذكور الذي يمتاز عن خطاب الاثناث الخ» أقول اعلم ان الجمع اما أن يكون مفردة لا يصلح اطلاقه على النساء أصلا كالرجال فهذا اتفاقا واما أن يكون مفردة مختصا بالنساء فهو مختص بالنساء اتفاقا كالبينات واما أن يكون مفردة متناولا للذكور والاثناث لغة ووضعنا نحو الناس فانه يتناول الكل اتفاقا واما الخلاف في الجمع المذكر السالم ونحوه مما يغلب فيه الرجال على النساء بان يكون مفردة بحيث يصح اطلاقه على المختلط من الرجال والنساء تعالينا وهو الجمع الذي يفرق في مفردة بين المذكر والمؤنث بالتاء وعدمه فقال الاكثر من المالكية والشافعية لا يدخل فيه الاثناث وقال الحنابلة يشمل الرجال والنساء بالوضع وفي كتب أكثر مشايخ الحنفية ان قول الحنابلة هو بعينه قول الحنفية وقال صاحب البديع أكثر أصحابنا ذهبوا اليه واختار في مسلم الثبوت مذهب المالكية والشافعية واستدل له أولا بقوله تعالى ان المسلمين والمسلمات

وكذلك ابن برهان في الوجيز . الثالث لفظ كان لا يقتضى التكرار وقيل
الآية فقد دطف فيها جمع النساء على الجمع المذكور بصيغة الجمع المذكور فلو كانت
النساء داخلات فيها لزم التأكيذ ولو لم يدخلت بل اختصت الصيغة بالرجال خاصة كان
تأسيسا والتأسيس أولى من التأكيذ فالصيغة مختصة بالاستعمال والاصل الحقيقة
فهى بهم خاصة واعترض على هذا بأن مثالا جزئيا كهذه الآية لا يصحح القاعدة
السكوية كيف وهو كما انه استعمال فى الرجال وحدهم كذلك استعمال للمختلط
كثيراً فلو لم يكن استعمال الاختلاط حقيقة وصار استعمال الافراد حقيقة فاصالة
الحقيقة لا تدل على كون هذا الاستعمال حقيقة وأيضاً افراد فرد من العام للنصوصية
شائع كما فى قوله تعالى « حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى » وأمثاله وهذا
ليس تأكيذاً اصطلاحياً فان أريدانه لو كان للاختلاط حقيقة لكان تأكيذاً اصطلاحياً
فالملازمة ممنوعة وان أريد نفس تقوية الحكم ولو فى بعض الافراد فيكون
التأسيس أولى منه ممنوع والا لكان الجمل المصدر بأن خلاف الاصل فتدبر
واستدل ثانياً بتقرير رسول الله صلى الله عليه وسلم تفى المؤمنات ذكرهن فيما
روت أم سلمة انها قالت يا رسول الله ان النساء قلن ما نرى الله ذكر الا الرجال
فتزل ان المسلمين والمسلمات رواه أحمد كذا فى التحريم وروى الترمذى عن أم
سمارة قالت أتيت النبي صلى الله عليه وسلم فقالت ما لى أرى كل شىء الى الرجال
وما أرى النساء يذكرن بشىء فنزات ان المسلمين والمسلمات قال الترمذى حديث
حسن غريب فالنساء مع كونهن من أهل اللغة فصحاء لما تقين ذكرهن علم ان جمع
المذكر غير متناول اياهن ثم تقرير الرسول صلى الله عليه وسلم يفيد القطع به
وأجيب عن ذلك بأن قولهن ما نرى الله ذكر الا الرجال محمول على الله كاستقلالاً
بصيغ أخرى غير صيغ الجموع السالمة نحو الرجال والعباد فاردن أن يذكرن
كذلك فتدبر فان قيل اذا كان المراد ما ذكر تكون الشكاية حينئذ بعيدة فان
الرجال قوامون على النساء فهن من توابعهم قلنا لعل مرادهن من الشكاية التماس
ذكرهن من غير تبعية تحصيلها للشرافة قال أمير المؤمنين عمر بن الخطاب والله
كنا فى الجاهلية مانعد النساء أمراً حتى أنزل الله فهن ما أنزل وقسم لهن ما قسم

رواه الشيخان في حديث طويل وكون الرجال قوامين دليهن لا ينافي قصد تخصيص الشرافة وأيضاً الصيغة متناولة لهن قطعاً لعموم الشريعة ولو مجازاً ومحال ان لا يكن عارفات بتناول الصيغة ايمن فالشكاية بعدم ذكرهن مطلقاً لا يصح انما الشكاية لاجل ان يذكرن استقلالاً بجمع يخصصن تحصيلاً للشرافة فافهم وقد استدلوا بأدلة أخرى أجيب عنها من فريق الحنفية والحنابلة واستدل الحنابلة والحنفية أولاً بأن الجمع المذكور صح للرجال والنساء نحو قوله تعالى اهبطوا بعضكم لبعض عدو وقوله تعالى اهبطوا مصر فان لكم ما سألتكم كما يصح للمذكر فقط والاصل في الاستعمال الحقيقية وردة في مسلم الثبوت بأن كون الاصل الحقيقية اذا لم يكن لاحدهما بخصوصه حقيقة وهو ممنوع لان المتبادر من جمع المذكر الرجال وحدهم فيكون حقيقة فيهم وهذا انما يتم لو سلم الخصم الاستقراء وردة أيضاً بلزوم الاشتراك اللفظي لانه لا نزاع لاحد في انه للرجال وحدهم حقيقة فلو كان المصطلح أيضاً حقيقة يلزم الاشتراك اللفظي وهو خلاف الاصل فان قيل عدم النزاع في ذلك ممنوع فافهم يقولون بالاشتراك المعنوي فوضعه للقدر المشترك بين الرجال وحدهم والمختلطين مع النساء واطلاقه عليهم وحدهم حقيقة من حيث انه من أفراد الموضوع له لامن حيث خصوصهم فينبئذ لا يلزم الاشتراك اللفظي واستدلوا ثانياً بأنه لو لم يدخلن في هذا الجمع لما شمل الاحكام لهن اذ حينئذ امثال اقيموا الصلاة من الخطابات مختصة بالرجال وأجيب عن هذا بأن دخولهن في هذه الخطابات بطريق المجاز بقربنة عموم الشريعة القاطمة لان عمومها للنساء معلوم من الدين بالضرورة ولما ثبت ذلك وعموم الصيغة لهن لغة ولو مجازاً حملنا هذا الجمع على الشمول لهن بهذه القرينة لكن للخصم ان يقول قد اتفقتم معن على الشمول وادعيتم انه مجاز ولكن المجاز خلاف الاصل فلا يصار اليه فان دفعتموه بالتبادر فلا نسلمه كما مر وأجيب بان الدليل على ان الشمول للقرينة ان الجمع لم يحمل عليهن فيما لا يعلم عمومته من الاحكام كالجمعة والجهاد وغيرها وللخصم ان يقول انما لم يحمل في هذه على العموم لقرينة اختصاص هذه الاحكام بالرجال . بقى أن يقال ان

يقترضيه ^(١) الرابع اذا أمر جمعا بصيغة جمع كقوله أكرموا زيدا أفاد

الشمول ثابت بالاجماع أو بدليل آخر كتنقيح المناط وحكي على الواحد حكي على الجماعة كما في المعلوم زمن الخطاب الشفاهي وكون الاجماع متأخراً عن زمن النبي صلى الله عليه وسلم انما يضر اذا جعلناه دليلاً على ان الجمع شامل لمن أما اذا جعلناه دليلاً على الاستدلال بهذه الخطابات لشمول الاحكام لمن فالاجماع دل على شمول النص لمن من غير حاجة الى دلائل منفصل وعلى ذلك لاختلاف في شمول الخطاب المذكور حكماً وانما الخلاف في انه يشمل من وضعا أو بقرينة عموم الشريعة لمن المعلوم من الدين بالضرورة وهذا شيء لا يهمل المجتهد الذي يضع القواعد الاصولية له بل الذي يهمل ان هذه الخطابات يستدل بها على شمول الحكم لمن وهذا محل وفاق فلا معنى لهذا الخلاف فيما أرى

(١) قال الاسنوى « الثالث لفظ كان لا يقتضى النكرار وقيل يقترضيه »

أقول اختلفوا في الفعل المثبت بدون كان وفيما افترن بكان نحو كان يجمع في السفر فقيل لا يعم اقسامه وقيل يعمها مثال الاول حديث بلال ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى داخل الكعبة رواه الشيخان فلا يعم الفرض والنقل اذ لا يشهد هذا اللفظ باكثر من صلاة واحدة ويستحيل وقوع الصلاة فرضاً ونقلاً ولذلك كانت صلاة الفرض في الكعبة مكروهة عند الحنفية ومثال الثاني حديث أنس ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يجمع بين الصلاتين في السفر رواه البخاري فلا يعم جمع التقديم والتأخير اذا لا يشهد هذا اللفظ باكثر من جمع واحد ويستحيل الجمع الواحد في الوقتين وقيل يعمان ما ذكر حكماً وصدقهما بكل من قسمي الصلاة في الاول وقسمي الجمع في الثاني قال الجلال في شرحه على جمع الجوامع وقد يستعمل كان مع المضارع للتكرار كما في قوله تعالى في قصة اسماعيل (وكان يأمر أهله بالمصلاة والزكاة) وقولهم كان حاتم يكرم الضيف وعلى ذلك جرى العرف اه أقول الظاهر ان هذا الكلام خارج من البحث لانه من قبيل تكرار الفعل الواحد في الازمان فهو من قبيل عموم الفعل المثبت في تلك

الاستغراق^(١). الخامس خطاب المشافهة كقوله يا أيها الناس لا يتناول من يحدث
بعدمهم الا بدليل منفصل^(٢) السادس اذا لم يمكن اجراء الكلام على ظاهره الا

الازمان وموضوع البحث هنا في ان الفعل المنبث لا يقتضى عموم اقسامه وما
في الآية وقولهم كان حاتم ليس من الاقسام ولذلك جعل العضد الجميع من صور
عدم عموم الفعل ولكن الجلال قصد بما قاله ان هذا لا يرد على ما تقدم فذكره
دفعاً لتوهم وروده لانه من موضوع البحث

(١) قال الاسنوى «الرابع اذا أمر جمعاً بصيغة جمع كقوله أكرموا زيدا
والخ» أقول معناه ان هذا امر لكل واحد من مخاطبين باكرام زيد فلواكرمه
واحد منهم لا يكتفى

(٢) قال الاسنوى «الخامس خطاب المشافهة كقوله يا أيها الناس لا يتناول من
يحدث بعدمهم الخ» اقول هذا والتاسع قد ذكرهما صاحب جمع الجوامع بقوله
والاصح ان نحو يا أيها الناس يشمل الرسول عليه الصلاة والسلام وان افترن بقل
وثانها التفصيل وذكر المحلى اقول الثاني بقوله وقيل لا يشمل مطلقاً لانه ورد
على لسانه للتبليغ لغيره وبين التفصيل بقوله ان افترن بقل فلا يشمله لظهوره في
التبليغ والا فلا يشمله ثم قال والاصح انه أى نحو يا أيها الناس يعم العبد
والكافر قال الجلال وقيل لا يعم العبد لصرف منافعه الى سيده شرطاً قلنا في
غير أوقات ضيق العبادات ولا يعم الكافر بناء على عدم تكليفه بالفروع ثم قال
ويتناول الموجودين وقت وروده دون من بعدمهم وقيل يتناولهم أيضاً مساواتهم
للموجودين في حكمه اجماعاً قلنا بدليل آخر وهو مستند الاجماع لانه اه
ماتخصاً مع زيادة من شرحه. فبين صاحب جمع الجوامع ان كل هذه المسائل
موضوعها واحد وهو خطاب المشافهة نحو يا أيها الناس وهذه طريقة الشافعية
وطريقة الحنفية أنهم ذكروا مسألة ان الخطاب يعم العبد مستقلة فقالوا الخطاب
الذى يعم العبيد لغة هل يتناولهم شرطاً قال الاكثر نعم وقيل لا يتناولهم وقال
أبو بكر الرازى الحنفى المعروف بالجصاص رحمه الله تعالى يتناولهم في حقوق الله

باضمار شيء^(١) وكان هناك أمور كثيرة يستقيم الكلام باضمار كل منها لم يجز
 تعالى فقط لافي حقوق العباد وتحرير محل النزاع ان من الخطابات ما يتناول كلا
 من الاحرار والعبيدات اتفاقا ومنها ما يختص بالاحرار اجماعا فالنزاع فيما هو الاصل
 والظاهر في الخطاب ما هو عند عدم وجود قرينة تجعله شاملا للجميع أو تجعله
 خاصا بالاحرار فعمد الاكثر الظاهر والاصل التناول شرما كما كان لغة فيحتاج
 في عدمه الى دليل آخر وقيل الظاهر والاصل عدم التناول فيحتاج في شمول
 الاحكام والتناول الى دليل وعند الشيخ أبي بكر التفصيل بحقوق الله تعالى
 وحقوق العباد كذا يؤخذ من الفوائح وأدلة الفريقين في المطولات وما ذكره
 الاسنوي في الخامس وذكره جمع الجوامع ايضا بقوله ويتناول قال فيه الحنفية
 الخطاب التنجيزي الشفاهي نحو يأبها الذين آمنوا لا يعم المعدومين في زمن الوحي
 خلافا للحنابلة وأبي اليسر من الحنفية واحترزوا بقولهم التنجيزي عن التعليق
 فانه يعم الموجودين والمعدومين وبالشفاهي عن غير الشفاهي فانه أيضا يتناول
 المعدومين والتفصيل والادلة في المطولات

(١) قال الاسنوي «السادس اذا لم يمكن اجراء الكلام على ظاهره الا باضمار
 شيء الخ» أقول هذه هي مسألة المقتضى وهو ما استداه صدق الكلام أو
 صحته من غير أن يكون مذكورا في اللفظ وهو الامر الغير المذكور الذي اعتبر
 لاجل صدق الكلام أو صحته وعلى هذا فالمحذوف فانه غير مذكور اعتبر لتوقف
 الصدق او الصحة عليه وهذا هو اصطلاح الشافعية والقاضي أبي زيد من
 الحنفية ومثل بقوله صلى الله عليه وسلم رفع عن أمي الخطأ والنسيان فان صدقه
 لا يتصور الا بتقدير شيء لاستحالة رفع ما وقع فان كان خاصا او عاما بيمينه
 من دون احتمال آخر لزم ذلك الخاص او العام فيقدر ومنع عمره لعدم كونه
 لفظا بعد ادخال المحذوف فيه كما وهم ليس بشيء لان المقدر كالمفوض واما ما عدا
 القاضي أبا زيد من الحنفية فالمقتضى عندهم معنى يفهم الزاما لاجل تصحيح
 الكلام أو صدقه مثل الماء كقول في لا آكل والبيع في اعتق عبدك عنى بالف لا مثل
 الحديث المذكور وقالوا انه لا يعم على بناء انه غير ملذوظ لاحقيقة ولا تقديرا كما

اضمار جميعها^(١) لان الاضمار على خلاف الاصل وهذا هو المراد من قول الفقهاء المقتضى لا عموم له مثاله قوله عليه الصلاة والسلام رفع عن أمتي الخطأ التقدير حكم الخطأ وذلك الحكم قد يكون في الدنيا كإيجاب الضمان وقد يكون في الآخرة كرفع التائيم قال وللخصم أن يقول ليس أحدهما بأولى من الآخر فيضمرها جميعا . السابع قول الصحابي مثلاً نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع الغرر وقضى بالشاهد واليمين لا يفيد العموم^(٢) لان الحججة في المحكى

فعل الامامان نخر الاسلام وشمس الائمة وعشيرته الكرام ومقصودهم من نفي العموم عموم تترتب عليه الاحكام من صحة التخصيص وغيره لان نفي الاستغراق مطاقا كيف وقد أجمعوا على الحث بأكل كل مأكول في لا آكل

(١) قال الاسنوي « وكان هناك أمور كثيرة يستقيم الكلام باضمار كل منها لم يميز اضمار جميعها الخ » أقول هذا محل وفاق بين الحنفية والشافعية وأما قوله وهذا هو المراد من قول الفقهاء الى آخره فمراده فقهاء الشافعية فلا ينافي انه اذا تعين اضمار واحد وكان من المقتضى عند الحنفية والشافعية لا من المحذوف فالحنفية يقولون لا عموم له لانه معنى لازم والشافعية يقولون يعم لانه لفظ مقدر ان كان تاما وقد قدمناه قريبا

(٢) قال الاسنوي « السابع قول الصحابي مثلاً نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع الغرر الخ » أقول هذه المسئلة موضوعها اذا حكى الصحابي حالا أو قولا بلفظ ظاهر العموم نحو قوله (نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع الغرر) كما رواه أبو داود وقضى بالشفعة للجار كما ثبت من طرق مرفوعا فقد اختلف العلماء في ذلك فقال الحنفية واختاره كثير من المالكية والشافعية يحمل على عموم المحكى عنه فيفسد جميع البيوع التي فيها الغرر وليس هذا من حكاية الفعل في شيء خلافا لما زعمه صاحب التلويح وقال الاكثرون من الشافعية لا يفيد عموم المحكى عنه استدلال الحنفية بان الصحابي الراوي عدل قطعا فلا يكذب على الرسول صلى الله عليه وسلم ضابط فلا ينسى عارف باللغة فلا يخطيء في فهم العموم ولا يظن غير العام عاما فالظاهر من حاله مطابقة حكايته لما حكيت عنه

لا في الحكاية والمحكى قد يكون خاصا^(١) وكذا قوله سمعته يقول قضيت بالشفعة لجار لاحتمال كون الالف واللام للعهد قال وأما اذا كان منونا كقوله عليه الصلاة والسلام قضيت بالشفعة لجار وقول الراوى قضى بالشفعة لجار فجاب العموم أرجح واختار ابن الحاجب أن الجميع للعموم ونقل في الاحكام عن الجمهور موافقة الامام ثم مال الى أنه يع . الثامن قال الشافعى رحمه الله ترك الاستفصال في حكاية الحال مع قيام الاحتمال ينزل منزلة العموم في المقال^(٢) مثاله

فلزم في قوله المحكى عنه وقال الشافعية يحتمل أن يكون قوله عليه الصلاة والسلام المحكى عنه خاصا فظن الصحابي الراوى اياه عاما ومع قيام هذا الاحتمال لا يثبت عموم المحكى والاحتجاج انما هو بالمحكى لا الحكاية فسقط الاحتجاج بالعموم فقال الحنفية هذا الاجتمال خلاف الظاهر من دلم الراوى بالثمة ولو كان مثل هذا الاحتمال معولا عليه لا أدى الى سقوط الاحتجاج بالسنة فان النقل بالمعنى شائم بل مقطوع به في البعض ويحتمل عدم المطابقة بظن غير العام عاما والمستعمل في الحقيقي مستعملا في المجازى وبالمكس وما قيل علم الحاكي باللغة وقوة فهمه لا يقتضيان عموم المحكى عنه صيغة اذ يكون الفهم بتنقيح المناط والقرائن الاخرى والكلام انما هو في العموم لغة ليس بشيء فان عادة الصحابة الشريفة كانت الابهاء عن نسبة ما استنبطوا بارائهم اليه صلى الله عليه وسلم وما كانوا يحدثون الا ماسموا وذلك من كمال ورعهم واحتياطهم

(١) قال الاسنوى « والمحكى قد يكون خاصا » أقول قد علمت أن مثل

هذا الاحتمال لا يعول عليه لان الحكاية متى كان ظاهرها المحكى كانت من قبيل الحكاية بمعنى المحكى عنه فلو قيل مثل هذا الاحتمال لادى الى عدم العمل بكل ما روى بالمعنى من السنة وهو تعطيل للسنة وكذا قول الاسنوى لاحتمال كون الالف واللام للعهد به وعليه انه احتمال خلاف الظاهر لان الظاهر من حال الصحابي موافقة الحكاية للمحكى عنه فلا يعول على مثله ولا فرق بين المرف بالالف واللام والمنون ولذلك اختار ابن الحاجب ان الجميع للعموم والامدى في الاحكام بمد أن نقل عن الجمهور موافقة الامام مال الى انه يع

(٢) قال الاسنوى « الثامن قال الشافعى رحمه الله ترك الاستفصال في

أن ابن غيلان أسلم على عشر نسوة فقال عليه الصلاة والسلام أمسك أربعا وفارق سائرهن ولم يسأله هل ورد العقد عليهن معا أو مرتبا فدل ذلك على أنه لافرق

حكاية الحال مع قيام الاحتمال ينزل منزلة العموم الخ « أقول هذه المسئلة عنونها الحنفية بمسئلة جواب السائل الخ وقسموا الجواب الى مستقل وغير مستقل فقالوا غير المستقل كنعم والسؤال عام يساوي السؤال في العموم اتفاقا فاذا كان السؤال خاصا فحكوا فيه خلافا ففريق قال ان الجواب يساوي السؤال في الخصوص اتفاقا أيضا وهو الاوجه وفريق يعم غير المستقل بعد السؤال الخاص عند الشافعي لترك الاستفصال لان تركه في حكاية الحال مع قيام الاحتمال ينزل منزلة العموم في المقال كما هو محكي عن الشافعي وهذا صريح كلام الأمدى وشارحي أصول ابن الحاجب على ما ذكره المحقق التفتازاني لكن الظاهر كما نبه عليه الفاضل الابهرى ان من ذهب الى أن الشافعي ذهب اليه انما أخذه من المحكي المذكور عنه لتناوله الجواب غير المستقل لكننه وهم فانه لم يرده الا فيما هو مستقل ومن ثمة لم يورد امام الحرمين في امثله الا ما هو مستقل بل وقال امام الحرمين في هذه المسئلة العموم فرع استقلال الكلام بنفسه بحيث يفرض الابتداء به من غير تقدم سؤال فاذا ذلك يستمسك بعض باللفظ وآخرون بالسبب فاما اذا كان لا يثبت الاستقلال دون تقدم سؤال والسؤال خاص به فالجواب تنمة له وكالجزء منه ولا سبيل الى ادعاء العموم به ولذلك قال الكمال في التحرير والظاهر الاول اى ان الجواب غير المستقل يتبع السؤال في الخصوص اتفاقا ولا معنى للزوم العموم في الجواب لترك الاستفصال الا في الاحوال والاوقات لكن النزاع انما هو في ان المراد عموم الجواب للمكافئين او خصوصه ببعضهم والقطع ان العموم للمكافئين ان ثبت في نحو نعم جوابا لقول السائل ايجل لي كذا فليس لترك الاستوصاف بل بقياس لهم عليه لوجود دعلته فيهم كما هي فيه او بنحو حكى على الواحد حكى على الجماعة من النصوص المفيدة لثبوت الحكم في حقهم ايضا لا من الجواب بنعم فقط وهذا لا ينافي خصوصه كسائر انواع الخصوص كذا يؤخذ من التحرير والتقرير عليه واما الجواب المستقل فان كان

على خلاف مايقوله أبوحنيفة^(١) قال الامام وفيه نظر لاحتمال انه أجاب بعد أن مساويا للسؤال في العموم والخصوص كان ذلك الجواب تابعا للسؤال عموما وخصوصا وان كان الجواب خاصا لا يعم الا بالقياس أو غيره من الدلائل وان كان الجواب عاما ورد على سبب خاص سؤال او سبب خاص غير سؤال فعند الاكثر العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب فلا يخص الحكم به ونقل عن الامام الشافعي ان العبرة لخصوص السبب لا لعموم اللفظ. وصححه امام الحرمين ونقله عنه الآمدي وابن الحاجب وغيرها اعتمادا على قول امام الحرمين في البرهان انه الذي صح عندي من مذهب الشافعي لكنه مردود ونقله خطأ عن الامام الشافعي فقد صرح الشافعي في كتابه الام على ان السبب لا يصنع شيئا انما يصنعه الالفاظ. ومشي عليه اكثر اصحابه وبين الامام نجر الدين الرازي في مناقبه وهم ناقل هذا القول عنه لكن قال به من اصحابه المزني وابو ثور والقفال والذقاق وروي عن مالك وذهب بعض العلماء كابن الفرج بن الجوزي الى ان العبرة للسبب الخاص ان كان سؤال سائل والى العموم ان كان وقوع حادثة ومن ذلك تعلم ان قول الشافعي ترك الاستفصال في حكاية الحال الخ خاص بالجواب المستقل كما في حديث غيلان بن سلمة الذي مثل به الاسنوي وان اكثر الحنفية وأكثر الشافعية متفقون على عموم الجواب المستقل ان كان عاما واردا على سؤال خاص او سبب خاص غير سؤال كما هو موضوع هذا المسئلة

(١) قال الاسنوي « خلاف مايقوله أبوحنيفة » أقول الحكم ان الكافر اذا أسلم على أكثر من أربع من النساء فان علم أن نكاحهن معا وجب عليه أن يفارق الجميع ثم يعقد عقداً جديداً على من شاء منهن وان كان نكاحهن على الترتيب امسك الاربع الاول وفارق من عداهن وذلك لان الكافر بعد اسلامه يعامل معاملة المسلمين وتظهر في حقه احكام الاسلام واستدامة النكاح كابتدائه فكما انه لا يجوز له أن يتزوج ابتداء أكثر من أربع معا كذلك لا يجوز أن يستديم بعد الاسلام نكاح أكثر من أربع نكاحهن معا قبل الاسلام أو جهل

عرف الحال . واعلم أنه قد روى عن الشافعي أيضاً أنه قال حكاية الاحوال اذا
تطرق اليها الاحتمال كساها ثوب الاجال وسقط بها الاستدلال وقد جمع القرافي
بينهما بأن قال لاشك أن الاجال المرجوح لا يؤثر انما يؤثر المساوي أو الراجح^(١)

عملا بالاحتياط في الفروج وهو في ذلك واجب وهذا الحكم ثابت بالقاطع
لقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء الآية وعليه انعقد الاجماع .
والحديث كما قال الامام الرازي محتمل أن يكون الجواب فيه بعد أن عرف الحال
فلا يعارض القطعي وبهذا تعلم أن الحنفية لم يتأولوا الامساك بالابتداء في المعية
ولا في الترتيب حتى يكون من استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه وبنى عليه امام
الحرمين ما بنى مما لا يليق من مثله في حق الاكابر كما نقله العطار عنه في حواشيه
على جمع الجوامع

(١) قال الاسنوي « وقد جمع القرافي بينهما بان قال لاشك الخ » أقول قد
نقل العطار في حواشيه على جمع الجوامع هاتين العبارتين وقال وظاهر العبارتين
التعارض لان الاولى قد تدل على انها تم الاحتمالات والثانية على انها لا تعمها
بل هي من المحتمل لا يستدل بها على عموم وجمع بينهما القرافي بحمل الاولى على
ما اذا ضعف الاحتمال في محل الحكم والثانية على ما اذا قوي وبحمل الاولى على
ما اذا كان الاحتمال في محل الحكم والثانية على ما اذا كان في دليله قال القرافي
بيعاً لزر كشي وغيره ولا حاصل لهذا الجمع والحق حمل الاولى على ما اذا كان في
الواقعة قول من النبي صلى الله عليه وسلم بحال عليه العموم والثانية على ما اذا لم
يكن فيها الا مجرد قوله صلى الله عليه وسلم اذ لا عموم له فن الاول وقائع من
اسلم على أكثر من أربع نسوة كفيلان بن سلمة المذكور في الشرح
وقيس بن الحارث وغيرهما ومن الثاني خبر مسلم انه صلى الله عليه وسلم جمع
بالمدينة بين الظهر والعصر وبين المغرب والعشاء من غير خوف ولا مطر فان ذلك
يحمل على ان يكون بعذر المرض وان يكون جمعا صورياً بان يكون أخر الاولى
الى آخر وقتها وصلى الثانية عقبها اول وقتها كما جاء في الصحيح واذا احتمل كان
حملة على بعض الاحوال كافياً ولا عموم له في الاحوال كلها قاله شيخ الاسلام اه

و حينئذ فنقول الاحتمال المؤثر ان كان في محل الحكم وليس في دليله فلا يقدر
 كحديث ابن غيلان وهو مراد الشافعي بالكلام الاول وان كان في دليله قدح
 وهو المراد بالكلام الثاني . التاسع مثل يا أيها الناس ويا عبادي يشمل الرسول^(١)

وبهذا تلم ان الاسنوى جعل الحمل الثاني في كلام القرافي دليلا على الاول فجعل
 الاحتمال المؤثر ان كان في محل الحكم وليس في دليله فلا يقدر لضعف الاحتمال
 وان كان في دليله قدح لقوته وان القرافي تبعا لاذركشي لم يراض هذا الجمع
 لكن لا يخفى ان ما مثل به القرافي للثاني من قبل فقال فمله صلى الله عليه وسلم
 بصيغة لا عموم لها كصلى في الكعبة او كان يجمع بين الصلاتين في السفر قد
 تقدم انه لا يعم وموضوع ما نحن فيه جواب عام مبنى على سؤال خاص غير سبب
 او على سبب خاص غير سؤال فلينظر ما به الجمع

(١) قال الاسنوى « التاسع مثل يا أيها الناس او يا عبادي يشمل الرسول
 الخ » قول هذه المسئلة ذكرها الحنفية بعنوان خطاب الله سبحانه العام
 كيا عبادي ويا أيها الناس صلى الله عليه وسلم ارادة كما تناوله لغة عند
 الاكثر مطلقا سواء كان مصدرا بالقول صريحا او غير صريح وقيل لا يشمله
 ارادة لان كونه صلى الله عليه وسلم مبلغا للخطاب الى الامة مانع من ذلك والا
 كان مبلغا ومبلغا بخطاب واحد ولهذا المانع خرج عليه الصلاة والسلام
 من احكام عامة كسلفية الضحى فانها مندوبة للامة على القول الاشبه وقد
 ذهب غير واحد من اعيان المتأخرين منهم النورى في الروضة الى انها واجبة عليه
 صلى الله عليه وسلم والاوجه عدمه لان الخصوصية لا تثبت الا بدليل صحيح
 وهو مفقود بل وجاء ما هو اقوى منه ما يمارضه كما هو معروف في موضعه
 وقد نقل في شرح المهذب عن العلماء انه صلى الله عليه وسلم كان لا يداوم
 على صلاة الضحى مخافة ان تفرض على الامة فيمجزوا عنها وكان يفعلها في بعض
 الاوقات والجواب ان المبلغ هو جبريل عليه السلام للاحكام العامة الى واحد
 من العباد او من الناس مشمولا بهم ليسمعهم اياها قال النبي صلى الله عليه وسلم حاك
 تبليغ جبريل الخطاب الذي هو داخل فيه فلا موجب لخروجه وهو مشمول به

وقال الحلبي ان كان معه قل فلا وقيل لا يدخل مطلقا . العاشر المتكلم داخل في عموم متعلق خطابه عند الاكثرين^(١) كقوله تعالى وهو بكل شيء عليم وقولك من أحسن اليك فأكرمه قال ويشبه أن يكون كونه أمرا قرينة مخصصة قال في الحاصل وهو الظاهر . الحادي عشر المدح أو الذم لا يخرج الصيغة عن كونها حامة على الصحيح^(٢) وصححه أيضاً الأمدى وابن الحاجب ونقل مقابله عن الشافعي

لغة فالتحقق خروجه منه يجب أن يكون لدليل خاص فتفصيل الحلبي والصيرفي بين أن يكون الخطاب العام متعلق قول كقل يا عبادي فيمنع ثموله اياه وان لم يكن متعلق قول فلا يمنع منتف

(١) قال الاسنوي « العاشر المتكلم داخل في عموم متعلق خطابه الخ » أقول هذه المسئلة هي التي عبر عنها في جم الجوامع بقوله والاصح ان الخطاب بكسر الطاء داخل في عموم خطابه ان كان خيرا قال الجلال نحو والله بكل شيء عليم وهو سبحانه عالم بذاته وصفاته لا أمرا كقول السيد لعبده وقد احسن اليه من أحسن اليك فأكرمه لبعد أن يريد الأمر نفسه بخلاف الخبر وقيل يدخل مطلقا نظراً لظاهر اللفظ وقيل لا يدخل مطلقا لبعد ان يريد الخطاب نفسه الا بقرينة ووقال النووي في كتاب الطلاق من الروضة انه الاصح عند أصحابنا في الاصول وصحح المصنف يعني صاحب جمع الجوامع الدخول في الامر في مجته بحسب ما ظهر اه في الموضوعين اه وكلام الحنفية صريح في ان الخطاب بكسر الطاء يدخل في متعلق خطابه مطلقا خيرا او امرا او نهيا قال في التحرير وشرحه التقرير الخطاب بكسر الطاء داخل في عموم متعلق خطابه عند الاكثر مثل قوله تعالى وهو بكل شيء عليم واكرم من اكرمك ولا تنهه فانه سبحانه وتعالى عالم بذاته والامر النهي اذا اكرم غيره كان الغير مأمورا باكرامه منها عن اهانتها لوجود المقتضى وانتفاء المانع اه وقد ادخل صاحب مسلم الثبوت هذه المسئلة في مسئلة النبي صلى الله عليه وسلم داخل في العمومات وله في ذلك وجه فانه صلى الله عليه وسلم مخاطب أمته بالعمومات وداخل في متعلق خطابه عند الاكثر

(٢) قال الاسنوي « الحادي عشر المدح او الذم لا يخرج الصيغة عن كونها

وكذلك ابن برهان أيضا ومثاله قوله تعالى ان الابرار لفي نعيم وان الفجار لفي جحيم والذين يكفرون الذهب والفضة (فرع) قوله تعالى خذ من أموالهم صدقة ونحوه يقتضى أخذ الصدقة من كل نوع من المال^(١) نص عليه الشافعي في رسالة في باب الزكاة فقال عقب ذكره لهذه الآية ولولا دلالة السنة لكان ظاهر القرآن ان الاموال كلها سواء وان الزكاة في جميعها لاني بعضها دون بعض هذا لفظه

عامة على الصحيح الخ « أقول هذه المسئلة هي التي قال فيها صاحب جمع الجوامع والاصح تعميم العام بمعنى المدح والذم بان سبق لاحدهما اذا لم يعارضه عام آخر لم يسبق لذلك اذ ما سبق له لا ينافي تعميمه فان عارضه العام المذكور لم يعم فيما عورض فيه جمعا بينهما وقيل لا يعم مطلقا لانه لم يسبق للتعميم وثالثها يعم مطلقا كغيره وينظر عند التعارض الى المرجح مثاله ولا معارض ان الابرار لفي نعيم وان الفجار لفي جحيم ومع المعارض والذين هم لفروجهم حافظون الاعلى ازواجهم او ما ملكت ايمانهم فانه وقد سبق للمدح يعم بظاهره الاختين بملك اليمين جمعا وعارضه في ذلك وان تجمعا بين الاختين فانه ولم يسبق للمدح شامل لجمعهما بملك اليمين فحمل الاول على غير ذلك بان لم يرد تناوله له او اريد ورجح الثاني عليه بانه محرم اه مع زيادة شرحه وفي كتب الحنفية كالتحرير ومسلم الثبوت ان العام في معرض المدح والذم كأن الابرار لفي نعيم وان الفجار لفي جحيم يعم استعمالا كما هو عام وضما خلافا للشافعي اه وهذا يخالف ما في الاسنوى وجمع الجوامع وغيرهما من كتب الشافعية من ان الاصح ان العام في معرض المدح والذم يعم على الوجه الذي قاله صاحب جمع الجوامع فهم لا يخالفون الحنفية في ذلك على الاصح عندهم فا حكاها الحنفية مبي على ما نقله الآمدى وابن الحاجب وابن برهان عن الشافعي وقد علمت انه خلاف الاصح كما انه ما قاله الاسنوى مطلق والواجب تقييده بما فعله صاحب جمع الجوامع

(١) قال الاسنوى « فرع قوله تعالى خذ من أموالهم صدقة ونحوه يقتضى

الخ « أقول هذا الفرع هو الذي ذكره صاحب جمع الجوامع بقوله والاصح ان نحو خذ من أموالهم صدقة يقتضى الاخذ من كل نوع قال شارحه الجلال

بحروفه ورأيت في البويطي نحوه أيضا ونقله ابن برهان عن الاكثرين وكذلك
الآمدى وابن الحاجب ثم اختارا خلافة

قال « الفصل الثاني - في الخصوص

وفيه مسائل

الاولى التخصيص اخراج بعض ما يتناوله اللفظ والفرق بينه وبين النسخ أنه يكون
لبعض والنسخ قد يكون عن الكل والمخصص المخرج عنه والمخصص المخرج وهو
ارادة الالفاظ ويقال للدال عليها مجازا * الثانية القابل للتخصيص حكم ثبت لمتعدد
لفظا كقوله تعالى اقتلوا المشركين أو معنى وهو ثلاثة: الاول العلة وجوز تخصيصها

وقيل لا بل يمتثل بالاخذ من نوع واحد وتوقف الآمدى عن ترجيح واحد
من القولين والاول ناظر الى ان المعنى من جميع الاموال والثاني الى انه من
مجموعها والقول بانه لا يوجب الاخذ من كل نوع هو مذهب الحنفية كما في
التحرير ومسلم الثبوت وتحرير محل النزاع ان الجمع المضاف الى جمع هل يقتضى
صوم آحاد الاول بالنسبة الى كل واحد واحد من آحاد الثانی اولا يقتضى
وتكلموا في جزئى من جزئياته وهو قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة فقال
الحنفية هذه الآية لا تقتضى وجوب الاخذ من كل نوع من انواع المال لان
مقابلة الجمع بالجمع تفيد انقسام الآحاد على الآحاد فالمعنى خذ من مال غنى
صدقة ومن مال غنى آخر صدقة اخرى وهذا لا يقتضى الاخذ من جميع اموال
واحد واحد ولا يقصد استغراق آحاد مال كل ولا انواعه واستدلوا على ذلك
بالاستقراء نحو ركبوا دوابهم وجعلوا اصابعهم فى آذانهم فان المعنى فى الاول
ركب كل واحد واحد على دابته وجعل واحد واحد اصبعه فى اذنه الى غير
ذلك نحو اغسلوا وجوهكم والتخلف فى بعض المواد لوجود الصارف لا يضر
الاستقراء لان مبناه على الغلبة والغلبة فى الاستعمال كما قالوا وزفر والكركى
والآمدى وابن الحاجب ومن تبعهم وان وافقوا الحنفية المذكورين لكنهم
استدلوا بانه اذا اخذ صدقة واحدة كانت من جملة اموالهم صدق عليه انه اخذ

كما في العرايا . الثاني مفهوم الموافقة فيخصص بشرط بقاء الملقوظ مثل جواز حبس الوالد لحق الولد . الثالث مفهوم المخالفة فيخصص بدليل راجح كتخصيص مفهوم اذا بلغ الماء قلتين بالراكد قيل يروم البداء أو الكذب قلنا يندفع بالتخصيص . أقول لما فرغ من العموم شرع يتكلم في الخصوص فلذلك تكلم على التخصيص والتخصيص والمخصص فذكر في هذا الفصل تعريف الثلاثة وكذلك أحكام المخصص يفتح الصاد وأخر أحكام المخصص بكسرها الى الفصل الثالث فاما التخصيص فقال أبو الحسين انه اخراج بمض ما يتناوله الخطاب واختاره المصنف ولكنه أبدل الخطاب باللفظ فقوله اخراج أي عما يقتضيه ظاهر اللفظ من الارادة والحكم لا عن الحكم نفسه ولا عن الارادة نفسها^(١) فان ذلك الفرد لم يدخل فيهما حتى

من اموالهم صدقة فلا يوجب الاخذ من كل نوع من انواع مال كل واحد واما الاستدلال بان عموم الجمع مجرعى فالمنى من مجموع مال كل واحد ولا يقتضى هذا الاخذ من كل نوع فلا يصلح لان يستدلوا به لانه مبنى قول مزيف وهو ان عموم الجمع مجرعى وهو مخالف لقول الجمهور واستدل الاكثر من غير الحنفية بانه جمع مضاف وهو للعموم وباقي الادلة بما لها وعليها يطلب من المطولات

(١) قال الاسنوى « فقوله اخراج اي عما يقتضيه ظاهر اللفظ الخ » أقول اشار به هذا الى ان شمول اللفظ مراد تناولا لا ارادة ولا حكما وذلك ليصح الاخراج وهذا اصطلاح الشافعية وقال المحققون من الحنفية ان التخصيص قصر العام بالمستقل المقارن واما غير المستقل كالاستثناء فلا قصر فيه اصلا عندهم وبيان ذلك ان قولك مثلا اكرم الرجال ان كانوا هاشميين وان كان مركبا يدل جزؤه على جزء معناه لكن بعد التركيب صار جملة شرطية موضوعة لتعليق مضمون جملة الجزاء على جملة الشرط فالمقصود بالحكم في مثل هذا أنه متى تحقق الشرط تحقق الجزاء وليس فيها سوى هذا الحكم غير ان بعض الرجال مثلا لا يوجد فيه هذا الشرط فلا يتجز في الحكم بل هو مسكوت عن حكمه واما في الصفة فبعد ان يقيد جنس الموصوف بالصفة يعتبر العموم في افراد المقيد فقط

يخرج ولا عن الدلالة فان الدلالة هي كون اللفظ بحيث اذا اطلق فهم منه المعنى وهذا حاصل مع التخصيص فافهمه وقوله اللفظ دخل فيه العام وغيره كالاستثناء

ويحكم عليه ويكون المحكوم عليه مركبا تقبيديا عاما في افراده والحكم عليه فقط لجنس الموصوف جزء المحكوم عليه وليس هو من حيث هو محكوما عليه بشيء ومالم يتصف بهذه الصفة من افراده مسكوت عن حكمه وان كان هو مركبا يدل جزؤه على جزء معناه وهذا ليس من القصر في شيء وكذا يقال في العام المغيا بالغاية يكون الحكم على افراد الجنس المغيا بالغاية وهذا ليس من القصر في شيء واما في بدل البعض فالمراد من العام كل الافراد لكن لان يتعلق بها التصديق والتكذيب بل لان يصدق او يكذب ببده فالتقصود بالحكم انما هو البديل وهو ذلك البعض واما ما عداه فهو مسكوت عنه وهذا ليس من القصر في شيء واما في الاستثناء فالعام باق على عمومته كما كان لكن من المجموع يستفاد الحكم على الباقي بعد الاستثناء لان العام مستعمل في الباقي وذلك لان قولك له على عشرة الا ثلاثة لا جائز ان يجمل عشرة مستعملة مجازا في سبعة والا ثلاثة قرينة على ذلك لان لفظ عشرة موضوعة لرتبة خاصة من العدد لا يحتمل ان يطلق على ما تحتها او ما فوقها من المراتب العددية اصلا فلا يجوز ان يراد به الباقي بعد الثلاثة وذلك بان الدهن اذا أخذ عشرة وحلها الى سبعة وثلاثة واسقط الثلاثة يبقى سبعة قطعاً فيصدق على السبعة انها عشرة منقوص منها ثلاثة في العرف واللغة وان لم يصدق عليها انها عشرة فان صدق المقيد لغة لا يستلزم صدق المطلق فيعبر بهذا المقيد عن السبعة وصار الدال على السبعة عبارتين اطول واقصر والمتكلم يخبر بايها شاء يتكلم كما ان شاء تكلم بقول الانسان ماش وان شاء قال الحيوان الناطق ماش فكذا ههنا ان شاء عبر عن السبعة بلفظ السبعة وان شاء عبر بلفظ عشرة الا ثلاثة واذا قلنا ان العشرة مجاز عن السبعة لزم اللغو قطعاً لانه اذا كانت العشرة صارت بمعنى السبعة فاي معنى لقوله الا ثلاثة فان الا للاخراج قطعاً باطباق اهل اللغة فالمستثنى مع الاداة لغو قطعاً فان قلت انه قرينته

من العدد فسيأتى انه من المخصصات وكذا يدل البعض كما صرح به ابن الحاجب نحو
أكرم الناس قريشا ولك أن تقول يدخل في هذا اخراج بعض العام بعد العمل به (١)

على ان المراد بها السبعة ولولاها لما علم ذلك قلت هب انه قرينة لكن القرينة
لا تكون مهملة وههنا يتصير الاداة مع المستثنى مهملا والسر فيه ان الاستثناء
لما كان غير مستقل يقتضى الارتباط مع ما قبله واذا صار ما قبله بمعنى السبعة فلا
يصح الارتباط به فيلغو قطعا وهذا بخلاف المخصص المستقل فانه لاستقلاله يفيد
حكما مخالفاً للعام فيما رخص العام بقدر ما دل عليه من افراد العام فيدل على ان
العام مخصوص ولذلك لم يعرف خلاف بين الحنفية في ان العام المقرون بشرط أو
صفة او غاية أو استثناء ليس مجازا البتة وانما وقع الخلاف فيما خص بمستقل ومثل
ما قلناه في الاستثناء من العدد يقال في العام فلا تخصيص فيه أيضاً بل العام المستثنى
منه باق على معناه والحكم على الباقي انما يفهم من المجموع بمعنى انه يفهم معنى
مركب فصدق على الباقي وهذا تعلم ان ما ذكرناه لا ينافي ان كل عام مقرون
بشرط أو صفة أو غاية أو بدل بعض أو استثناء مركب يدل جزؤه على جزء
معناه فكل من جزئيه أو اجزائه باق على وضعه الا فرادى لما قلنا ان المجموع
موضوع بالوضع التركيبي فالعام لم يكن مجازا لانه باعتبار وضعه الا فرادى مازال
متناولاً ما عدا المقرون بالشرط أو الصفة أو الغاية أو البديل أو المستثنى منه
والغاية والاستثناء وان كان المحكوم عليه هو المقرون بواحد مما ذكر باعتبار
المعنى التركيبي والمركب في ذلك المعنى حقيقة لا مجاز فلا مجاز لا باعتبار المعنى
الا فرادى ولا باعتبار المعنى التركيبي

(١) قال الاسنوى « ولك ان تقول دخل في هذا اخراج بعض العام بعد
العمل به الخ » أقول ان الاسنوى فسر عبارة المصنف بقوله اخراج عما يقتضيه
اللفظ من الارادة والحكم لا عن الحكم ولا عن الارادة نفسها فان ذلك الفرد
لم يدخل فيها حتى يخرج الخ وهذا بخلاف النسخ فانه لا يكون الا بعد ارادة
المنسوخ والحكم عليه وبينهما فرق شاسع فكان خارجا عن تعريف المصنف
وقول المصنف والنسخ قد يكون عن الكل اشارة الى فرق آخر وهو ان

وسياتي انه نسخ لالتخصيص حيث قال خصنا في حقنا قبل الفعل ونسخ عنا بعده
 وأيضا فالنسخ قد لا يكون من ملفوظ بل من مفهوم كما سياتي بعد هذه
 المسئلة . ولما كان النسخ شبيها بالتخصيص لكونه مخرجا لبعض الازمان فرق
 بينهما بان التخصيص اخراج لبعض والنسخ اخراج عن الكل وفيه نظر لما تقدم
 من ان اخراج البعض بعد العمل نسخ لالتخصيص لاجرم أن في بعض النسخ
 والنسخ قد يكون عن الكل بزيادة قد وعلى هذا فلا ايراد . والمخصص
 بفتح الصاد هو العام الذي أخرج عنه البعض لا البعض المخرج عن العام على
 مازعمه بعضهم^(١) فان المخصص هو الذي تعلق به التخصيص أو دخله التخصيص

التخصيص لا يمكن ان يكون عن الكل ونسخه يكون على الكل قضية مهمة
 في قوة الجزئية وليست كلية بمعنى أن النسخ دائما يكون على الكل والمصنف
 اعتمد على وضوح المراد

(١) قال الاسنوي « والمخصص بفتح الصاد هو العام الذي اخرج عنه البعض
 لا البعض المخرج عن العام كما زعمه بعضهم » وأقول عبارة المصنف والمخصص
 المخرج عنه فيحتمل ان يكون الضمير في عنه راجعا للفظ يتناوله وغيره فيكون
 المخصص بفتح الصاد هو البعض المخرج عن العام وهذا هو الذي ذكره
 الفري ويحتمل أن يكون الضمير في عنه الى الموصول ويكون المخصص
 بصيغة المفعول هو العام الذي أخرج عنه البعض لا البعض المخرج كما قال
 الاسنوي والجار بردي جزم بان المراد هذا الثاني دون الاول لانه يمتنع
 صدق المشتق بدون المشتق منه وما ثبت له التخصيص هو اللفظ العام .
 قال البدخشي بعد نقل هذا أقول ثبوت التخصيص للعام بمعنى كونه شخصاً
 عنه لا ينافي ثبوته للبعض المخرج بمعنى كونه مخصصاً أي مخرجا ، ولا خفاء
 ان هذا اليق بعبارة المصنف سياقاً وسباقاً اه أما كونه اليق بالسباق بالباء الموحدة
 فلان المصنف قال قبل قوله والمخصص المخرج عنه التخصيص اخراج بعض ما يتناوله
 اللفظ فاضاف الاخراج الى بعض ما يتناول اللفظ اضافة المصدر الى مفعوله فأفاد
 أن هذا البعض هو المخرج وأما كون السياق بالياء آخر الحروف اليق فلقوله

وهو العام ويقال تام مخصص ومخصوص والمخصص بكسرها هو المخرج بكسر
 الراء والمخرج حقيقة هو ارادة المتكلم لانه لما جاز أن يرد الخطاب خاصاً و عاماً
 لم يرجح أحدهما على الآخر الا بالارادة . قوله « ويقال » أى ويطلق المخصص
 أيضاً على الدال على الارادة مجازاً^(١) والدال يحتمل أن يكون صفة للشيء أي
 للشيء الدال على الارادة وهو دليل التخصيص لفظياً كان أو عقلياً أو حسيماً تسمية
 للدليل باسم المدلول ويحتمل أن يكون صفة للشخص أي الشخص الدال على
 الارادة وهو المريد نفسه أو المجتهد أو المقلد تسمية للمحل باسم الحال والثاني هو
 الذى ذكره الامام لاغير فانه قال ويقال بالجواز على شيئين أحدهما من أقام الدلالة
 على كون العام مخصوصاً في ذاته وثانيهما من اعتقد ذلك أو وصفه به سواء كان
 الاعتقاد حقاً أو باطلاً وأما صاحب الحاصل فانه قال ويقال بالجواز على الدلالة على
 تلك الارادة وهذا مخالف للجميع * المسئلة الثانية الشيء القابل للتخصيص
 هو الحكم الثابت لامر متعدد^(٢) لان التخصيص اخراج البعض والامر

بعد ذلك والفرق بينه وبين النسخ أن يكون للبعض وهذا يفيد أيضاً أن البعض
 هو المخرج

(١) قال الاسنوى « أى ويطلق على الدال على الارادة مجازاً الخ » هذا
 هو معناه الحقيقى في عرف الاصوليين والفقهاء وهو الذى يبحث عنه الاصولى
 فيقسمه الى لفظى وعقلى ويقسم اللفظى الى مستقل وغير مستقل شرط وصفة
 أو غاية أو بدل بعض أو استثناء وهو الذى يستدل به المجتهد ويشترط فيه أن
 يقارن حقيقة أو حكماً والا كان ناسخاً ولا يشترط ذلك وأن يكون متأخراً
 والا كان منسوخاً بالعام المتأخر كل ذلك على الخلاف بين المجتهدين وماعدا ذلك
 من معانى المخصص فجاز في عرفهم فاعرف ذلك

(٢) قال الاسنوى « الشيء القابل للتخصيص هو الحكم الثابت لامر متعدد
 الخ » أقول أشار بذلك الى ان التعريف صادق بالعام الذى أريد به الخصوص
 وان المراد هنا ما هو أعم من المعرف فالمتمدد هنا يشمل ما كان لفظاً نحو فاقتلوا

الواحد لا يتصور فيه ذلك ثم ان المتعدد قد يكون تعدد من جهة اللفظ كقوله تعالى اقتلوا المشركين فانه يدل بلفظه على قتل كل مشرك وخص عنه أهل الذمة وغيرهم . وقد يكون من جهة المعنى أى الاستنباط وهو ثلاثة : الاول العلة وقد جوز تخصيصها أى جوزها بعضهم ومنه الشافعى وجمهور المحققين ^(١) كما قاله فى الحصول فى الكلام على الاستحسان وانما عبر بهذه العبارة لان المسئلة فيها مذاهب تأتى فى القياس وهو المسمى هناك بالنقض مثاله العرايا فان الشارع نهى عن بيع الرطب بالتمر وعاله بالنقصان عند الجفاف وهذه العلة موجودة فى العرايا وهو بيع الرطب على رهوس النخل بالتمر على وجه الارض مع ان الشارع المشركين وخص منه الدمى ونحوه وما كان معنى كالانواع الثلاثة التى ذكرها الاسنوى

(١) قال الاسنوى « أى جوزها بعضهم ومنه الشافعى وجمهور المحققين الخ » فمن جوز التخصيص قال قد جوز بيع العرايا فيما دون النصاب عن علة الربا وهو الطعم عند الشافعية لما روى جابر انه عليه الصلاة والسلام رخص فى العرايا الوسطى والوسطى والثلاثة والاربعة وجواز البيع على هذا الوجه وان خالف القياس الا انه جوز للحاجة فينتقد بقدرها وهو ما حصل فى القليل دون الكثير ومن منع التخصيص قال ان معنى التخصيص على ما قالوا هو وجود العلة مع تخاف الحكم عنها فى بعض الصور ولا خفاء ان عند التخلف لما منع لا تبقى العلة علة فلا تخصيص اذ العلة ما ثبت به الحكم لفرد ما . قال البيهقى بعد ذلك الذى نقلناه ما خصا والحق ان النزاع لفظى اذ لو جعل ارتفاع المانع خارجا عن العلة جاز تحققها مع ثبوت المانع ويتخاف الحكم عن العلة حينئذ وهو معنى تخصيصها ولو جعل داخلا فى العلة لم يتحقق العلة حينئذ مع ثبوته فلا يتحقق التخصيص اه وحاصل هذا ان من نظر الى علة الطعم فى هذا المثال بالنظر الى ذاتها وجعل انتفاء المانع غير معتبر فيها قال بالتخصيص لوجود علة أخرى وهو المانع الذى اقتضى حكم الجواز ومن نظر الى ان انتفاء المانع جزء من العلة فالعلة لم تتحقق مع ثبوته فلا يتحقق التخصيص بل انتفاء الحكم لا انتفاء العلة

قد جوزه . الثاني مفهوم الموافقة فيجوز تخصيصه بما عدا الملقوظ كقوله تعالى ولا تقل لها أف فانه يدل بمنطوقه على تحريم التأفيف وبالتفهم على تحريم الضرب وسائر انواع الاذى وخص منه الحبس في حق دين الولد فانه جائز على ما صححه الغزالي ^(١) وطائفة منهم المصنف في الغاية القصوى فأما اذا أخرج الملقوظ به وهو التأفيف في مثالنا فانه لا يكون تخصيصاً بل نسخاً للمفهوم وهو معنى قوله بعد ذلك نسخ الاصل يستلزم نسخ الفحوى وبالعكس فان قيل حكمه هنا بأن اخراج الفحوى تخصيص لا نسخ للمنطوق معارض لما حكيناه عنه في النسخ ^(٢)

(١) قال الاسنوى « وخص منه الحبس في حق دين الولد فانه جائز الخ » أقول قال الشيخ العطار في حواشيه على جمع الجوامع : الراجع عندنا معاشرة الشافعية عدم الحبس كالمالكية ايضا اه

(٢) قال الاسنوى « فان قيل حكمه هنا بان اخراج الفحوى تخصيص لا نسخ للمنطوق الخ » اقول هذا القيل لا يتوهم اصلاً لان حاصل ما هنا اننا اذا اخرجنا غير ما دل عليه اللفظ في محل النطق وهو التأفيف من الحكم كجواز الحبس وجواز ابتدائه بالفحوى وضربه بالارتداد كان تخصيصاً واذا اخرجنا منه ما دل عليه اللفظ في محل النطق كالتأفيف في مثالنا كان نسخاً وذلك لان تحريم سائر انواع الاذى انما ثبت تبعاً لحرمه الملقوظ به فاذا رفع ذلك الحكم كان ذلك نسخاً لا تخصيصاً لانه رفع للحكم بعد ثبوته بخلاف الاول فانه منع لدخول بعض انواع الاذى في الحكم لان الفرق الداتي بين التخصيص والنسخ هو ان التخصيص هو كما قال صاحب جمع الجوامع وغيره قصر العام على بعض افراده قال الجلال بان لا يراد منه البعض الاخر اه فاشار الى ان المخرج غير مراد بالحكم وان تناوله لفظ العام ، واما النسخ فهو كما قال صاحب جمع الجوامع كغيره اختلف في أنه رفع أو بيان والمختار رفع الحكم وقد صرح العضد بان الخلاف لفظي وذلك لان الذي جعله معنواً قال ان الاول يشمل النسخ قبل التمكن وهو جائز على الاصح ولا يشمل الثاني فيكون للخلاف ثمره ولكن في ذلك نظر فان التمرينين للفقهاء المجوزين للنسخ قبل التمكن خلافاً للمعتزلة وانما فروا من الرفع

قلنا ان كان الاخراج لمعارض راجح كرده الاب المقتضية لقتله ومطاله المقتضى
لحبسه كان تخصيصا لا ناسخا للمنطوق لانه لا ينافي ما دل عليه من الحرمة وهذا
هو المراد هنا وان لم يكن بل اورد ابتداء كان ناسخا له لمنافاته اياه وهذا هو
المراد هناك . الثالث مفهوم المخالفة فيجوز تخصيصه بدليل راجح على المفهوم^(١)

الى الانتهاء لكون الحكم قديما لا يرفع والتعلق بفعل مستقبل لا يمكن رفعه
فمنسوخه انلام بان الحكم لم يتعلق ولان النسخ عندهم بيان ان التعلق بالمستقبل
المظنون استمراره قبل سماع الناسخ مع انه لم يكن مستمرا في نفس الامر
والاولان باطلاق لان المرتفع هو التعلق الحادث المظنون دوامه والثالث ليس
خلافا في المعنى لانه يستلزم زوال التعلق المظنون قطعا وهو مرادنا بالرفع
كذا في الشارح المضدي ومن هذا تلم ان قول الاسنوي قلنا ان كان الاخراج
لمعارض راجح الخ ليس دلي ما ينبغي لان كلا من التخصيص والنسخ لا يكون
الا لمعارض راجح والفرق ما ذكرناه غاية الامر انه اذا كان المعارض متأخرا وكان
مخرجا لبعض ما يساويه العام من حكم العام كان تخصيصا وان كان رافعا لحكم العام
بعد ثبوته عن بعض ما ثبت له حكم العام من أفراد كان ناسخا وقد يكون التخصيص
مقدما أو مقارنا عند الشافعية وأما الناسخ فلا يكون الا متأخرا بعد تعلق
الخطاب بالخروج فكيف المكلف من فعله أو لم يتمكن ذلك

(١) قال الاسنوي « الثالث مفهوم المخالفة فيجوز تخصيصه الخ » أقول
كلام الشافعية المتعلق بمفهوم المخالفة في موضعين الاول قالوا المفهوم المخالفة عموم
الجيم ما وراء المنطوق خلافا للنزالي وقيل ان النزاع لفظي يعود الى ان العام هل
هو ما استغرق في محل النطق وبه قال الامام حجة الاسلام فنفى العموم
عنه أو هو ما استغرق سواء كان في محل النطق أو غيره كما يقول به الجمهور
فانبتوا العموم او لا خلاف لاحد من قائلى مفهوم المخالفة في ثبوت نقيض الحكم
لا في محل النطق عموما وكلام الاسنوي يكاد يكون صريحا في ذلك أو انه جرى
على قول الجمهور من ان له عموما الثاني في مفهوم المخالفة يخص العموم ومثلا
لهذا بقوله عليه الصلاة والسلام خلق الماء طهورا لا ينجسه شيء الا ما غير

لانه ان كان مساويا كان ترجيحاً من غير مرجح وان كان مرجوحاً كان العمل به متمناً وهذا الشرط ذكره صاحب الحاصل والمصنف وأمله الامام وهو الصواب لان التخصص لا يشترط فيه الرجحان كما سيأتي أن فيه جمعا بين الدليين مثاله قوله عليه الصلاة والسلام اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا فان مفهومه يدل على انه يحمل الخبث اذا لم يبلغ قلتين وهذا المفهوم قد خص منه الجاري فان القول القديم انه لا ينجس الا بالتغير واختاره الغزالي وجماعة ومنهم المصنف في الغاية

لونه أو طعمه أو ريحه رواه الترمذى بغير الاستثناء وقال حديث صحيح فانهم خصوه بمفهوم اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل الخبث رواه أبو داود ومفهومه اذا لم يبلغ الماء قلتين يحمل الخبث فهو مخصص من عموم الماء ما كان أقل من القاتين وانما خصوا العموم به لانه ظني مثله فتعارضوا واجمع أولى من الاهدار فيجمع بتخصيص العام فان قيل المنطوق أقوى فلا معارضة فالجواب ان مساواة العام والتخصص في قدر الظنية بعد مساواتهما في اصل الظنية ليست شرطا للتخصيص للاتفاق عليه بخبر الواحد للكتاب كذا في شرح المختصر وردة في مسلم الثبوت بأن عدم اشتراط المساواة في قدر الظن ترجيح للرجوح وهو خلاف البديهة اما تخصيص الكتاب بخبر الواحد فلانه لا يكون الا بعد تخصيص الكتاب بالقاطع وهذا الجواب مبني على رأى الحنفية واما عند الشافعية فخبر الواحد يخص به قطعي الكتاب مطلقاً لمساواتهما في اصل ظن الدلالة وان كان الكتاب قطعي الثبوت كما ان الاسنوى مثل لتخصيص عموم مفهوم المخالفة بالمنطوق لان مفهوم المخالفة يقتضى نجاسة الماء اذا وقع فيه النجس مطلقا جاريا أو راكدا نخص التقليل الجارى من هذا المفهوم فلا ينجس الا بالتغير بمنطوق الحديث الاول وكل من التمثييين صحيح وقد مثل المطار في حواشيه على جمع الجوامع نقلا عن البدخشى شارح المنهاج كما مثل الاسنوى وبمثال آخر وهو ما اذا لم يكن النجس ميتة لا نفس لها سائلة ونحوها فان الماء القليل لا ينجس كالجارى ومن هذا تلم ان الرجحان بالخصوص لا بد منه وان ما ذكره صاحب الحاصل والمصنف محمول على ان المفهوم اذا كان عاما مخصوصا كما هو الموضوع هنا كان الخاص المنطوق

القصوى لقوله صلى الله عليه وسلم خلق الماء طهورا لا ينجسه شيء الحديث فإنه يدل بمنطوقه على عدم التنجيس والمنطوق أرجح من المفهوم . قوله « قيل يوم البداء » اعلم ان من الناس من قال ان التخصيص لا يجوز^(١) لانه ان كان في

الذى يخصه راجحا عليه بكونه خاصا وكذا اذا كان العام منطوقا والخاص المخصص له مفهوم مخالفة يشترط ما ذكر ايضا فالرجحان بهذا المعنى لا بد منه واما ما جرى عليه الامام فالمراد منه انه لا يشترط الرجحان بغير ما ذكر كذا يؤخذ من مجموع كلام الشافعية في الموضوعين الا ترى الى قول الاسنوى بعد ذلك فإنه يدل بمنطوقه على عدم التنجيس والمنطوق أرجح من المفهوم اه فان المراد منه انه أرجح من جهة خصوصه على المفهوم من جهة عمومه فلا ينافى ان مفهوم المخالفة ايضا أرجح من جهة خصوصه على المنطوق من جهة عمومه فيخص به منطوق هذا الحديث ولذلك قال البدخشي بعد ان ذكر مثل ما ذكره الاسنوى في تخصيص مفهوم حديث القلتين بمنطوق الحديث الاخير وهو لكونه خاصا راجح على الاول العام على ما عليه الشافعية اه والحاصل اننا خصصنا عموم منطوق حديث الماء طهور فاخرجنا منه بمفهوم الماء اذا بلغ قلتين ما لم يبلغ قلتين ثم خصصنا مفهوم حديث اذا بلغ الماء قلتين بمنطوق الحديث الاول فاخرجنا منه الماء الذى لم يبلغ قلتين وكان جاريا او وقعت فيه ميتة لانفس لها سائلة ونحو ذلك فعملنا بخصوص كل من المنطوق والمفهوم في مقابلة العام الذى يقابله منطوقا ومفهوما لرجحان الخاص لكونه قطعى الدلالة على العام لكونه ظنيها وللجمع بين الدليلين فتعين التخصيص على رأيهم والله اعلم

(١) قال الاسنوى « اعلم ان من الناس من قال ان التخصيص لا يجوز الخ »

أقول قال جماهير العلماء يجوز التخصيص عقلا استقراء خلافا لشذوذ لايمأ بخلافهم واستدل اولئك الشذوذ بان كذب فلا يليق ان يتفوه به عاقل وفي شرح الشرح انه كذب او بداء وانما زاد هذا ليشمل الانشاء ويثبت المدعى بتمامه فان لم يكن شاملا اياه من قبل هذه الزيادة لان الكذب لا يكون في الانشاء بل يختص بالخبر ودفع بان الخلاف ليس الا في الخبر على ما صرح به الآمدي وغيره كما في

الاول امر فانه يومم البداء وان كان في الاخبار فانه يومم الكذب وهما محالان على الله تعالى وايهام المحال لا يجوز والبداء بالدال المهمة والمد هو ظهور المصلحة بمد خفائها قال الجوهرى وبداله في هذا الامر بداء ممدود أي نشأ له فيه رأى والجواب انه يندفع بالخصص أي بالارادة أو بالدليل الدال على الارادة وذلك لانا اذا علمنا ان اللفظ في الاصل يحتمل التخصيص فقيام الدليل على وقوعه مبين للمراد وانما يلزم البداء أو الكذب ان لو كان المخرج مرادا وكلام الامام واتباعه وابن الحاجب يقتضى أن الخلاف في الامر والخبر وليس كذلك بل في الخبر خاصة كما صرح به الآمدى وهو مقتضى كلام أبي الحسين في المعتمد والشيخ ابى اسحق في شرح المع وغيرهم

قال : « الثالثة يجوز التخصيص ما بقى غير محصور لسماجة أكلت كل رمان ولم يأكل غير واحدة وجوز التفعال الى أقل المراتب فيجوز في الجمع ما بقى ثلاثة فانه الاقل عند الشافعى وأبى حنيفة بدليل تفاوت الضمائر وتفصيل أهل اللغة واثنان عند القاضى والاستاذ بدليل قوله تعالى وكنا لحكمهم شاهدين فقليل اضاف الى المعمولين وقوله فقد صفت قلوبكما فقليل المراد به الميول وقوله عليه الصلاة والسلام الاثنان فما فوقهما جماعة فقليل أراد جواز السفر وفي غيره الى الواحد وقوم الى الواحد مطلقا » أقول اختلفوا في ضابط المقدار الذى لا بد

التيسير فهذه الزيادة ضارة له فلا تصح ومن اجل ان الخلاف في الخبر فقط تبين ضعف ما قيل يمكن الجواب بان كل انشاء يلزمه خبر فلو وقع فيه التخصيص يلزم الكذب في الخبر اللازم له او انه لا قائل بالفصل بين الخبر والانشاء . ووجه ضعف الجوابين ان مبناها على تسليم ان الخلاف في الانشاء ايضا وليس كذلك . والجواب عن هذا الدليل مقاله الاسنوى من انه يندفع بالخصص الخ ومحصله ان الكلام الذي وقع فيه التخصيص يصدق مجازا وان لم يصدق حقيقة ولا يلزم من النفي حقيقة النفي مجازا والدليل على ارادة المجاز وجود المخصص

من بقائه بعد التخصيص^(١) فذهب أبو الحسين الى انه لا بد من بقاء جمع كثير سواء كان العام جمعا كالرجال أو غير جمع كمن وما الا أن يستعمل ذلك العام في الواحد تعظيما له واعلاما بأنه يجرى مجرى الكثير كقوله تعالى فقدردنا فنعم القادرون^(٢) وهذا المذهب نقله الأمدى وابن الحاجب عن الاكثرين واختاره الامام وأتباعه واختلفوا في تفسير هذا الكثير ففسره ابن الحاجب بأنه الذي يقرب من مدلوله قبل التخصيص ومقتضى هذا ان يكون أكثر من النصف وفسره المصنف بأن يكون غير محصور فقال ما بقى غير محصور أى ما بقى من المخرج عنه عدد غير محصور وما ههنا مصدرية تقديره يجوز التخصيص مدة بقاء عدد غير محصور من المخرج عنه فان كان محصورا فلا والدليل عليه أنه لو قال أكلت كل رمان في البيت^(٣) ولم يأكل غير واحدة لكان ذلك

(١) قال المصنف « الثالثة يجوز التخصيص ما بقى غير محصور الخ » قال الاسنوى « اختلفوا في ضابط المقدار الذى لا بد من بقائه بعد التخصيص الخ » اقول ان العام اما ان يكون عمومه مرادا تناولا لاحكاما وهو ما يسمى بالعام الخصوص وأما ان يكون عمومه غير مراد تناولا ولا حكما وهو العام المراد به الخصوص وهذا كل من حيث ان له أفرادا بحسب الاصل يستعمل في جزئى أى فرد منها ولذلك كان مجازا قطعانظر الحثية الجزئية مثال ذلك قوله تعالى (الذين قال لهم الناس) أى نعيم بن مسعود الاشجعى لقيامه مقام كثير في تثبيط المؤمنين عن ملاقاتة أبى سفیان وأصحابه وقوله تعالى (أم يحسدون الناس) أى رسول الله صلى الله عليه وسلم لجمعه ما فى الناس من الخصال الجميلة ومن هذا تعلم ان العام الذى أريد به الخصوص لا يدخل تحت هذا الخلاف لانه لا عموم فيه لا بحسب التناول ولا بحسب الحسب بل هو من أول الامر استعمال مجازا فى الخصوص

(٢) قال الاسنوى « كقوله تعالى فقدردنا فنعم القادرون » اقول هذا اشارة الى ان استعمال العام فى الواحد من أول الامر مجازاً للتعظيم وهو العام الذى أريد به الخصوص مستثنى من هذا الخلاف

(١) قال الاسنوى « والدليل عليه انه لو قال أكلت كل رمان الخ » اقول اجابوا

مستهجننا في اللغة سمجا أى قبيحاً قال الجوهري : سمج الشيء بالضم سماجة
 أى قبح فهو سمج باسكان الميم كصعب فهو صعب وبكسرهما كخشن بالشين
 المعجمة فهو خشن وبزيادة الياء كقبح فهو قبيح ولك أن تقول قد جوز المصنف له
 عن ذلك بأن محل ذلك اذا لم يذكر المخصص وحينئذ لا يجوز التخصيص أصلاً أما اذا
 ذكر المخصص معه لا يكون مستهجننا في اللغة فان قيل كيف لا يكون كذلك وقد
 انحط الكلام عن درجة البلاغة قلنا ليس الكلام في ذلك وإنما الكلام في الصحة
 لغة ثم الانحطاط انما يكون اذا لم يكن التعبير بالعام عن القليل أو المحصور ولو واحداً
 لنكتة وحينئذ ينحط الكلام اذا بقي أكثر من النصف أو غير المحصور عند خلو
 التعبير عن النكتة وأما اذا كان لنكتة كما اذا كان الاقل أو المحصور كالثلاثة أو الواحد
 لنكتة كما اذا قال قتل كل من في المدينة وقد قتل ثلاثة أو واحداً وذكر المخصص
 الذى يدل على ذلك وكان ذلك لنكتة كما اذا كان الثلاثة أو الواحد بحيث يكون قوام
 المدينة بمن قتلته واحداً أو أكثر وقال انا قلت قتل كل من في المدينة اقامة
 لمن قتلته مقام الكل فلا انحطاط ولا استهجان . وهذا أيضاً يندفع ما قيل ان
 المقصود من المسئلة أن يحمل في كلام الشارع كالقرآن والحديث على التخصيص
 الى الواحد أو الاثنين . هذا والذى عليه المحققون من الحنفية هو ما قاله الامام
 الهمام نحر الاسلام قال رحمه الله : وصار ما ينتهى اليه الخصوص نوعين الواحد
 فيما هو فرد بصيغته أو ملحق بالفرد اما الفرد بصيغته فمثل الرجل وما اشبه ذلك
 وان الخصوص يصح الى ان يبقى الواحد واما الفرد بمعناه فمثل قوله لا يتزوج
 النساء او لا يشتري العبيد انه يصح الخصوص حتى يبقى الواحد واما ما كان
 جماعياً بصيغة ومعنى مثل قول الرجل ان اشتريت عبداً أو تزوجت نساء فان ذلك
 يحتمل الخصوص الى الثلاثة انتهى . وفسر كلامه صاحب الكشف بأنه يجوز في
 المفرد العام والمجموع المعرفة العامة التخصيص الى الواحد والمراد بالفرد بالصيغة
 الاولى وبالفرد بالمعنى الثانى واما الجمع بالمعنى والصيغة فمختص بالجمع المنكر فنتهى
 التخصيص فيه هو الثلاثة واختار الشيخ ابن الهمام أيضاً هذا التوجيه واما تسمية
 اطلاق الجمع المنكر على الثلاثة تخصيصاً فلعلها لانه يسمى الجمع المنكر عاماً فاطلاقه

علي عشرة الا تسعة^(١) كما سيأتي والاستثناء عنده من التخصصات المتصلة فهذا للتخصيص وأمثاله لم يبق فيه عدد غير محصور وأيضاً فهذا الدليل لا يحصل به المدعى لانه انما ينفي الواحد فقط والمذهب الثاني وهو رأى القفال الشاشي أنه

على البعض يكون تخصيصاً ثم ان مراده بمنتهى تخصيص الجمع المنكر المنتهى باعتبار المعنى الحقيقي صرح به صاحب الكشف ايضاً لان الامام نجر الاسلام جوز اطلاق الجمع على الاثنين مجازاً وعلى هذا ينبغي ان يكون العام المخصوص ولو الى واحد حقيقة كما هو مختار شمس الائمة والمحققين واستعمال الجمع المنكر في الواحد أو الاثنين مجازاً ليحصل الفرق بين العام المخصوص والجمع المنكر لان الجمع اذا استعمل في الواحد أو الاثنين كان من قبيل العام الذي اريد به المخصوص وعلى كل حال فالحق في الجمع العام ان عمومه باعتبار الآحاد لا الجماعات فالجمع العام والفرد العام سيمان لان الحكم على كل منهما من قبيل الكلوية لما قدمنا ان الحق انه لا فرق عند القوم من الفقهاء واهل الاصول بين جمع القلة وبين جمع الكثرة وان صرح النجاة بالفرق بان اقل جمع القلة ثلاثة واقل جمع الكثرة عشرة فان المحكي من جمعي القلة والكثرة للعموم مطلقاً فلا اقل له ولا اكثر واما المنكر فالأقل منهما ما قدمناه من غير فرق ولذا أجمعوا على انه لو فسر قوله له على دراهم أو افلس بالثلاثة صح ولا فرق في جانب الزيادة بان يكون اكثر جمع القلة عشرة واكثر جمع الكثرة لا الى نهاية الى آخر ما قدمناه وقد قدمنا ايضاً ان الحق ان استغراق الجمع سواء كان معرفاً باللام أو بالاضافة أو منكرًا منقياً بحرف النفي شكل فرد كالفرد عند الفقهاء والاصوليين وجمهور اهل العربية خلافاً للسكاكي ومن تبعه. ومن هذا تعلم ان كل ما قيل هنا مبنى على مذهب النجاة المخالف لمذهب الفقهاء واهل الاصول

(١) قال الاسنوى « ولك أن تقول قد جوز المصنف له على عشرة الا تسعة الخ » أقول قال العضد المختار أنه ان كان التخصيص بالاستثناء أو البديل جاز الى واحد والا فان كان متصل كالصفة والشرط جاز الى اثنين وان كان بمنفصل فان في محصور قليل جاز الى اثنين كما تقول قتلت كل زنديق وهم ثلاثة أو أربعة

يجوز التخصيص الى أن ينتهى الى أقل المراتب^(١) التي ينطلق عليها ذلك اللفظ الخصوص مراعاة لمداول الصيغة وعلى هذا فيجوز التخصيص في الجمع كالرجال ونحوه الى ثلاثة لانها أقل مراتب الجمع على الصحيح كما سيأتى وفي غير الجمع كمن وما الى الواحد لانه أقل مراتبه نحو من يكرمنى أكرمه ويريد به شخصا واحدا وقد استورد المصنف فأدخل بين هذا التفصيل مسألة مستقلة طويلة وهى

فان كان في غير محصور فلا بد أن يبقى غير محصور وان كان في عدد كثير فلا بد أن يبقى عدد كثير اه وفضلا عن ان هذا الذى قاله المضد خارج عن الموضوع فان العام الذى الكلام فيه هو العام المتقدم المستغرق لكل ما يصلح له بوضع واحد وهذا يشمل كل أفراده بلانهاية فأفراده على الدوام غير محصورة والتخصيص إنما هو اخراج بعض منها معينا بوصف مثلا كافتلوا المشركين الا أهل الذمة أولا تقتلوا أهل الذمة . هذا والحنفية خصوا الكلام بالمخصص المستقل وأما غير المستقل فلا تخصيص فيه ولا قصر بل اللفظ المركب من العام ومخصصه موضوع لعناه التركيبى على وجه ما سبق ولهذا لم يقولوا بمفهوم المخالفة في كل من الشرط والصفة والغاية وبدل البعض والاستثناء . وبما نقلناه عن المضد في التخصيص بالاستثناء تعلم اندفاع قوله ولك ان تقول الخ ووجه الدفع ان الاستثناء مستثنى بلا خلاف على المختار ومذهب القاضى ان نحو له على عشرة الا ثلاثة موضوع بازاء سبعة فالمستثنى منه مع أداة الاستثناء والمستثنى مركب واحد موضوع بازاء الباقي كما يوضع للشيء الواحد اسمان مفرد ومركب واغثاره المحققون من الحنفية فيكون قوله له على عشرة الا تسعة موضوعا بازاء له على واحد وقول الاسنوى فهذا التخصيص وأمثاله لم يبق فيه عدد غير محصور لا ورود له لان اشتراط بقاء عدد غير محصور في غير الاستثناء والبدل وبغير منفصل في محصور كما سبق عن المضد

(١) قال الاسنوى « والمذهب الثانى وهو رأى القفال الشاشى انه يجوز التخصيص الى أن ينتهى الى أقل المراتب الخ » أقول هذا مبني على مذهب النحاة من ان آحاد الجمع العام مراتب الجموع وهو خلاف مذهب الفقهاء وأهل

الكلام على أقل الجمع^(١) وقد ذكرها في المحصول في أثناء العموم والمذهب الثالث انه يجوز التخصيص الى الواحد مطلقا أى سواء كان جمعا أم لا كقوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم^(٢) والقائل نعيم بن مسعود الاشجعي هكذا

بالاصول وتمثيله بقوله نحو من بكرمى اكرمه ويريد به شخصا واحداً يقتضى ان كلامه في العام الذى اريد به الخصوص وقد علمت ان هذا خارج من موضوع الخلاف لانه لا عموم فيه تناولا ولا حكما كما سبق

(١) قال الاسنوى « وقد استطرده المصنف فادخل بين هذا التفصيل مسألة مستقلة طويّلة وهي الكلام على أقل الجمع الخ » أقول هذه المسألة قد ذكرناها قريبا وبيننا ما هو الحق فيها

(٢) قال الاسنوى « الثالث يجوز التخصيص الى الواحد مطلقا سواء كان جمعا أم لا كقوله تعالى الذين قال لهم الناس الآية » أقول قد علمت ان الكلام في العام الخصوص وقوله تعالى الذين قال لهم الناس من قبيل العام الذى اريد به الخصوص فأل فيه للعهد فالعام استعمل في بعض أفراده بدلالة اللام والمعمود غير عام حقيقة فلا يمكن ان يدعى ان ارادة البعض في المعمود نوع من تخصيص العام فلم يبق الا ان يكون هذا قياسا لتخصيص العام الخصوص على ارادة البعض في المعمود وهو قياس في اللغة فلا يصح فان قيل لا عهد هنا فان نعيما لم يكن مذكورا ولا هو كان معلوما عند المخاطبين حتى يقوم عليهم مقام الذكر قلنا غير مسلم فان الآية نزلت بعد ان اعلم النبي أصحابه بتلك المقالة بين نعيم وأبي سفيان وما رواه ابن اسحق والبيهقي في الدلائل عن عبد الله بن أبي بكر بن محمد ابن عمرو بن حزم مما يقرر ان المقالة كانت بين ركب مر برسول الله صلى الله عليه وسلم بحمراء الاسد وبين أبي سفيان لا يمنع ان الجمع اريد به الخصوص للقطع بانه لم يرد به كل الناس فهو من العام الذى اريد به الخصوص على كل حال وعلاقة المجاز متحققة بين الواحد والكل وسماع الجزئيات غير مشروط في صحة التجوز فيجوز استعمال العام في الواحد كاستعماله في المراتب المندرجة ولم يوجد من اللغة منع اذا حصر في المجاز بعد وجرد العلاقة والقرينة فيستوي ان تجمل لفظ الناس

قاله الآمدى وابن الحاجب وغيرهما لكن رأيت فى الرسالة للشافعى ان القائل هم الاربعة الذين تخلفوا عن أحد وتوقف الآمدى فى المسئلة واختار ابن الحاجب تفصيلا لا يعرف لغيره^(١) فقال التخصيص ان كان بالمتصل نظرت فان كان بالاستثناء نحو أكرم الناس الا الجهال أو بالبدل نحو أكرم الناس العالم فيجوز الى الواحد وان كان بالصفة نحو أكرم الناس العلماء أو الشرط نحو أكرم الناس ان كانوا عالمين فيجوز الى اثنين وان كان التخصيص بالمنفصل فان كان فى العام المحصور القليل فيجوز الى اثنين كما تقول قتلت كل زنديق وكانوا ثلاثة وقد قتلت اثنين وان كان غير محصور مثل قتلت كل من فى المدينة أو محصورا كثيرا مثل اكلت كل زمانة وقد كان ألفا فيجوز اذا كان الباقي قريبا من مدلول العام . قوله « فانه الاقل » هذه هى المسئلة التى ذكرها استطرادا فنعود الى شرحها فنقول^(٢) ذهب الشافعى وأبو حنيفة رضى عنهما الى أن أقل الجمع ثلاثة فان أطلق على الاثنين أو على الواحد كان مجازا واختاره الامام والمصنف وقال القاضى والاستاذ أقله ثمان واختار ابن الحاجب فى المختصر الكبير الاول وأما فى المختصر الصغير فكلامه أولا يقتضى اختيار الثانى وفى الاستدلال يقتضى الاول وهذا المذهبان حكاهما المصنف وقيل ينطلق أيضا على الواحد حقيقة وقيل لا ينطلق على الاثنين لا حقيقة ولا مجازا حكاهما ابن الحاجب وتوقف الآمدى فى المسئلة واستدل المصنف بوجهين : أحدهما ان الضمائر متفاوتة أى متخالفة لان ضمير المفرد غير بارز وضمير المثنى ألف وضمير الجمع واو نحو اعمل وافعل وافعلوا

مستعملا فى نعيم أو فى الركب فى خروجه عن الموضوع
(١) قال الاسنوى « واختار ابن الحاجب تفصيلا لا يعرف لغيره الخ »
أقول وقال فى مسلم الثبوت انه تحكم وعمله شارحه بان التقييدات الغير المستقلة كلها سواء وأيضا يجوز انحصار الموصوف بصفة فى فرد واحد كما يدل عليه الاستقراء الغير المكذوب والانكار مكابرة فانهم اه

(٢) قال الاسنوى « هذه المسئلة هى التى ذكرها استطرادا فنعود الى

شرحها الخ » أقول قد علمت حقيقة الحال فى هذه المسئلة

وحيثئذ فنقول اختلاف الضمير في التثنية والجمع يدل على اختلاف حقيقتهما كما يدل على الاختلاف بين الواحد والجمع وأيضا فلانه لا يجوز وضع شيء منها مكان الآخر فلو كان أقل الجمع اثنين لحاز التعمير عنه بضمير الجمع وليس كذلك .

الثاني ان اهل اللغة فصلوا بينهما فقالوا الاسم قد يكون مفردا وقد يكون مثنى وقد يكون جموعا وبين صفتيهما أيضا فةالوا رجلا ن عاقلان ورجال عاقلون فدل على المغايرة * واعلم ان القائل بأن أقل الجمع اثنان يقول بالضرورة ان الجمع أعم من المثنى لان كل مثنى جمع ولا ينمكس ولا لشك ان حقيقة الأعم غير حقيقة الأخص فان حقيقة الحيوان غير حقيقة الانسان فيكون حقيقة المثنى غير حقيقة الجمع عند الخصم وهذا جواب واضح عن الدليل الثاني وعن التقرير الاول من الدليل الاول وأما على التقرير الثاني فيؤخذ منه أيضا لانا نقول لما كان مغايرا جعلوا لكل واحد منهما شيئا يميزه . قوله « بدليل قوله تعالى » شرع في أدلة الخصم القائل بأن اقله اثنان وهى ثلاثة : الاول قوله تعالى وداود وسليمان اذ يحكمان في الحرت الى قوله لحكمهم فلوم يكن أقل الجمع اثنين لوجب ان يقال لحكمهما وجوابه ان الحكم مصدر والمصدر يصح اضافته الى معموليه أى الفاعل والمفعول وهما الحاكم والمحكوم عليه هنا وحيثئذ فيكون المراد داود وسليمان والخصمين هكذا أجب الامام وهو جواب عجيب فان المصدر انما يضاف اليهما على البدل ولا يجوز أن يضاف اليهما مما سمعت شيخنا أبا حيان يقول سمعت شيخنا أبا جعفر بن الزبير يقول فى هذا الجواب انه كلام من لم يعرف شيئا من علم العربية وقد ذكر ابن الحاجب فى المختصر الكبير هذا الاعتراض أيضا وتكلف تصحيحه باخراج الحكم عن المصدرية الى معنى الامر والمصنف كانه استشعر ضعفه وضعف ما بدمه من الاجوية فمزأها الى غيره فانه عبر عنها بقوله فقيل على خلاف عادته * الثاني قوله تعالى ان تتوبا الى الله فقد صغت قلوبكما أطلق لفظ القلوب وأراد قلب عائشة وحفصة رضى الله تعالى عنهما وأجيب بأن اسم القلب يطلق حقيقة على الجرم الموضوع فى الجانب الايسر ومجازا على الميل الموجود فيه كقولهم

مالى الى هذا قلب من باب اطلاق اسم المحل على الحال وهو المراد هنا والتقدير صغت ميولكما بدليل أن الجرم لا يوصف بالصفو حقيقة . واعلم ان هذا الدليل خارج عن محل النزاع فان القاعدة النحوية انك اذا أضفت الشيعين الى ما يتضمنهما نحو قطعت رءوس الكبشين يجوز فيه ثلاثة أوجه : الافراد والتثنية والجمع بلا خلاف ومحل الخلاف فيما عداه ، وقد نبه عليه ابن الحاجب في المختصر الكبير * الثالث قوله صلى الله عليه وسلم الاثنان فما فوقهما جماعة رواه ابن ماجه عن أبي موسى الاشعري والدارقطنى عن عمرو بن شعيب وأجاب فى المحصول بأنه محمول على ادراك فضيلة الجماعة لانه عليه الصلاة والسلام بعث لبيان الشرعيات لا لبيان اللغة ثم قال وقيل انه عليه الصلاة والسلام نهى عن السفر الا فى جماعة ثم بين بهذا الحديث أن الاثنين فما فوقهما جماعة فى جواز السفر واقتصر المصنف على الثانى وهو ضعيف لان السفر منفردا ليس بحرام بل هو جائز لكنه مكروه سلمنا أن مراده بالجواز عدم الكراهة لكنه لا يحصل بالاثنتين بل الجواب ان هذا استدلال على غير محل النزاع لان الخلاف ليس فى لفظ الجمع ولا فى لفظ الجماعة كما سيأتى عقبه ﴿ فائدة ﴾ محل الخلاف مشكل^(١) لانه لا جائز أن يكون فى

(١) قال الاسنوى « فائدة محل الخلاف مشكل الخ » أقول حاصل اشكاله أنه لا جائز ان يكون الخلاف لفظ جمع لانه بمعنى الضم فيطلق على كل ما فيه هذا المعنى بلا خلاف ولا جائز ان يكون محل الخلاف صيغ الجمع لأنها ان كانت معرفة بال أو بالاضافة أو منكرة فى سياق نهي أو نهى كانت للعموم كما تقدم وان كانت منكرة لم تقع فى سياق نهي أو نهى فهى اما جمع كثرة ولا نزاع عند النجاة فى ان أقلها أحد عشر فلم يبق الا جموع القلة والامر فيها قريب لكنهم لم يقتصروا فى الامثلة عليها بل أتوا بأمثلة من جمع الكثرة هذا حاصل اشكاله وكذا بقى العام الذى أريد به الخصوص وقد قدمناه وقدمنا انه أيضا خارج عن موضع الخلاف وان استعماله فيما يستعمل فيه واحدا كان أو أكثر مجاز ولا حرج فى المجاز عند وجود العلاقة والقرينة واكثر ما ذكره المصنف والاسنوى فى المسألة

صيغة الجمع التي هي الجيم والميم والعين فانه لا خلاف فيها كما قاله الآمدي وابن
 الحاجب في المختصر الكبير قالا وانما محل الخلاف في اللفظ المسمى بالجمع في اللغة
 كرجال ومسلمين وهم وأما الجمع نفسه فهو ضم شيء الى شيء وهو يطاق على الاثنين
 بلا خلاف ولانه لو كان كذلك لما أمكن اثبات الحكم لغيرها من الصيغ وقد
 اتفقوا على ذلك ولا جائز أن يكون محل الخلاف صيغ الجموع لانها ان اقترنت
 بالالف واللام أو بالاضافة كانت للعموم كما تقدم وان لم تقترن به فان
 كانت من جموع الكثرة فأقلها أحد عشر فلا نزاع عند النحاة وان استعملت
 في الأقل كانت مجازا فلم يبق الا جموع القلة وهي خمسة أشياء أربعة منها من
 جموع التكسير يجمعها قول الشاعر :

بأفعل وبأفعال وأفعلة وفعله يعرف الاذني من العدد

والخامس هو جمع السلامة سواء كان مذكراً كسلمين أو مؤنثاً كسلمات فان
 كانت أعني جموع القلة هي محل الخلاف فالامر قريب لكنهم لما مثلوا لم يقتصروا
 عليه بل مثلوا برجال مع انه من جموع الكثرة هكذا صرح به الامام في المحصول
 في الكلام على أن الجمع المنكر هل يعم أم لا وكذلك الآمدي وابن الحاجب
 كما تقدم نقله عنهما . قوله « وفي غيره الى الواحد » أي في غير الجمع وقد تقدم
 شرحه وشرح ما بعده

قال : « الرابعة العام المخصص مجاز والا لزم الاشتراك . وقال بعض الفقهاء
 انه حقيقة . وفرق الامام بين المخصص المتصل والمنفصل لان المقيد بالصفة
 لم يتناول غيرا . قلنا المركب لم يوضع والمفرد متناول » أقول اختلفوا
 في العام اذا خص هل يكون حقيقة في الباقي أم لا على ثمانية مذاهب
 حكاه الآمدي . وذكر المصنف منها ثلاثة أصحها عنده وعند ابن

التي ذكرها المصنف استطرادا من العام الذي أريد به الخصوص فلا معنى لحكاية
 الخلاف فيه وما أوقعهم في كل هذا الا الخلط بين مذهب النحاة ومذهب الفقهاء
 وأهل الاصول وكان الواجب ان لا يعملوا الا على مذهب الفقهاء وأهل الاصول

الحاجب انه مجاز مطلقاً^(١) لانه قد تقدم انه حقيقة في الاستغراق فلو كان حقيقة فاهم العمدة في ذلك وان خالفوا ما أجمع عليه النحاة لان المجتهدين وأهل الاصول نحاة وزيادة فهم أثبت واوثق خصوصاً وان مذهب أهل العربية عدم الفرق بين استغراق المفرد والجمع وعليه يجوز أن يخص العام الى الواحد بلا فرق بين المفرد والجمع فاعرف الرجال بالحق

(١) قال الاسنوى « اختلفوا في العام اذا خص هل يكون حقيقة في الباقي أم لا على ثمانية مذاهب حكاه الآمدى وذكر المصنف منها ثلاثة أصحها عنده وعند ابن الحاجب انه مجاز مطلقاً الخ » أقول وهو مذهب جماهير الاشاعرة ومشاهير المعتزلة واستدلوا بانه حقيقة في الاستغراق فلو كان حقيقة في البعض أيضاً لكان مشتركاً أى اشتركا كلفظيا بين الكل والبعض هذا خلف للاجماع على بطلانه ولان الاشتراك خلاف الاصل ولانه يلزم اشتراك لفظ في معان غير محصورة لان التخصيص الى الواحد وما فوقه من المراتب الى الاستغراق غير محصور والقول بتجويز الاشتراك بين الكل والقدر المشترك وكل مراتب التخصيص من أفرادها فيكون استعمال اللفظ فيه حقيقة لا يجدى فان الكلام هنا في الاطلاق على البعض بخصوصه ولا يكفي لكونه حقيقة فيه الوضع للقدر المشترك . وهذا الدليل لا يتم في التخصيص بغير المستقل فان العام فيه ليس مقصوراً على البعض ومستعملاً فيه بل مستعمل فيما وضع له بالوضع الاول وهو الكل فلا يكون مشتركاً ولا مجازاً فان العام في الشرط مستعمل في الكل وهو متعلق بالحكم التعلقي لكن لا يتجزأ الجزاء في بعض الافراد لفقدان الشرط وفي الغاية اما ان يقال العام مستعمل في الكل والحكم على الافراد التي قبل الغاية واما أن يقال اعتبر تقييد الجنس في الغاية ثم اعتبر عمومته في أفرادها المقيده على كالتقديرين لا قصر ولا استعمال له في بعض ما وضع له أصلاً وفي الاستثناء العام تام والحكم على ما يصدق عليه المقيده بأخراج البعض وفي الصفة انما العموم من الواضع لما يصلح له الجنس المقيده بالصفة وفي بدل البعض العام مستعمل كما كان لكن المقصود بالحكم البدل وقد مر مشروحا كما انه مر ان المركبات موضوعة للمعاني التركيبية

في البعض أيضا لكان مشتركا والمجاز خير من الاشتراك والثاني أنه حقيقة مطلقة^(١)

بلا ريب حتى قالوا كما سبق ان وضع المركب للافادة ووضع المفرد للاعادة وان الحق ان كلا من المفرد والمركب موضوع لمعناه قصدا غاية الامر ان وضع المركبات نوعي بالوضع العام

(١) قال الاسنوي « والثاني انه حقيقة مطلقة الخ » أقول استدلو بما ذكره الاسنوي وحاصله ان ارادة الاستغراق في العام المخصوص تناولا باقية وخروج البعض عن الحكم طرأ بعد ذلك من المخصص فلا اشتراك ولا مجاز وأجاب عنه الاسنوي بما أجب به وحاصله ان أرادوا بقولهم ان ارادة الاستغراق في العام المخصوص باقية ارادته تعقلا بحيث يتعقل السكل ففي كل مجاز كذلك فان تعقل الحقيقة باق فلا يضر المجازية وان أرادوا ارادة الاستغراق استعمالا بان يكون مستعملا فيه فلا شك ان الحكم في العام المخصوص إنما هو على البعض والمعتبر الاستعمال الذي يكون مناطا للحكم فلا ارادة للاستغراق استعمالا بل للبعض فالمجازية أو الاشتراك لازم على انه لو كان مستعملا في السكل مع كون الحكم على البعض يتضمن لغوا ضرورة ان الحكم على البعض يتم بالبعض فارادة البعض الآخر معه لغوا وأجابوا عن ذلك باننا نختار الشق الثاني وهو ان المراد ارادة الاستغراق استعمالا وان العام مستعمل في السكل ثم اخرج عنه المخرج بالمخصص ثم حكم على الباقي بالحكم على البعض الذي عبر عنه بالسكل المخرج عنه البعض وبعبارة أخرى مثل هذا مثل السكناية فان فيها يذكر الشيء ويكون مناط الحكم شيئا آخر يعني به اليه مثل طويل النجاد فكذا ههنا المذكور العام والمقصود بالحكم البعض بدلالة المخصص وهذا طريق الى التعبير غايته انه اطول من التعبير بمفهوم آخر ولا لغو فيه ومثله مثل انت وابن اخت خالك طريقان للتعبير والاول أفصر والثاني أطول فاندفع الجوابان وهذا الاستدلال بعد تمامه بما ذكر انما يتم في المخصص غير المستقل كالاستثناء ونحوه مما تقدم فانه لعدم استقلاله واندراجه تحت القاعدة يصبح فيه الحكم بان العام مع التقييد يعبر به عن الباقي وهو دال عليه دلالة المركبات بالوضع النوعي كما قلنا أو بطريق السكناية

ونقله امام الحرمين عن جماهير الفقهاء وابن برهان عن جماهير العلماء لان تناوله للباطني قبل التخصيص كان حقيقة وذلك التناول باق والجواب انه انما كان حقيقة لدلالته عليه وعلى سائر الافراد لا عليه وحده والثالث قاله الامام تبعا لابن الحسين البصري^(١) ان خص بمتصل أى بما لا يستقل كان حقيقة سواء كان صفة أو شرطا أو

كما قيل واما المستقل فلا يصح فيه ذلك فانه ليس مرتبنا بالعام بل هو مقيد بالحكم معارض للحكم العام في بعض الافراد ولدفع المعارضة يصير قرينة على ان الحكم في العام على البعض الغير المتناول له هذا المخصص في الضرورة يكون العام مستعملا في البعض فقط والا لزم اللغو قطعاً وأيضاً ليس الاستعمال الا اطلاق لفظ على معنى ليكون ما يستفاد منه مناط الحكم ولا شك انه هو البعض فالبعض مستعمل فيه والمخصص المستقل قرينة فتدبر وتشكر . واستدلوا أيضاً بان ارادة الباقي ليست بوضع واستعمال ثان غير الوضع الاول للاستغراق والاستعمال فيه بل ارادته بالاول والاستعمال به بخلاف المشترك فان فيه ارادة المعنى الآخر بالوضع الآخر وبخلاف المجاز فانه باستعمال آخر غير استعمال الحقيقة ودفع هذا الدليل بأنه لا كلام في ارادة الباقي في ضمن ارادة الكل كما كان قبل التخصيص بل الكلام في ارادته بخصوصه بقرينة المخصص وهذا معنى ثان لا بد له من استعمال ثان فان كان له الوضع فالاشتراك والا فالجواز . وان قرر هذا الدليل بان في التخصيص استعمالاً للعام في الكل والحكم على البعض كما قررنا به الدليل الاول فقيه ما عرفت من انه يتم في غير المستقل دون المستقل وهناك أدلة أخرى ذكرت مع ما اجيب به عنها في المطولات

(١) قال الاسنوي « الثالث قاله الامام تبعا لابن الحسين البصري الخ »
أقول حاصل دليل هذين الامامين ان العام المقترن بغير المستقل باق على معناه الا انه مقيد بقيد غير مستقل يستفاد منهما مفهوم تقييدي أى يصدق على بعض الافراد فيراد هذا البعض ويستفاد معنى مركب تقييدي يصدق على فرد معين أو أفراد معينة فعمومه في أفرادها فقط وكل جزء من اجزاء المركب التقييدي وغيره يدل على جزء المعنى التركيبي والمركب يدل على تمام المعنى التركيبي والحكم

استثناء أو غاية نحو أكرم الرجال العلماء أو أكرمهم ان دخلوا أو أكرمهم الازيدا أو أكرمهم الى المساء وان خص بمنفصل أى بما يستقل كان مجازا كأنهى عن قتل العبيد بعد الامر بقتل المشركين فان قلنا انه مجاز ففى الاحتجاج به مذهبان حكاهما ابن برهان. قوله « لان المقيد بالصفة » هذا دليل الامام ويمكن تقريره على وجهين أحدهما أن العام المقيد بالصفة مثلا لم يتناول غير الموصوف اذ لو تناوله لضاعف فائدة الصفة واذا كان متناولا له فقط وقد استعمل فيه فيكون حقيقة بخلاف العام المخصوص بدليل متصل فان لفظه متناول للمخرج عنه بحسب اللغة مع انه لم يستعمل فيه فيكون مجازا والا لزم الاشتراك كما تقدم . وهذا التقرير ذكره فى الحاصل وهو الذى يظهر من كلام المصنف . واتعمير بالصفة للتمثيل لا للتقييد . التقرير الثانى وهو ما ذكره فى الحصول ان لفظ العموم حال انضمام الصفة مثلا اليه ليس هو المقيد لذلك البعض المنطوق به لان الرجال وحده من

انما هو باعتبار المعنى التركيبى ، وهذا لا يمنع من ان العام الذى هو جزء المركب لازال مستعملا فى معناه الحقيقى لافصر ولا تخصيص الا بحسب التحليل العقلى واما بالنظر الى الحكم فهو باعتبار المركب على التفصيل الذى قدمناه ، وقد صرح بذلك أبو الحسين فقد نقل عنه فى المعتمدان العام فى صورة التخصيص بغير المستقل ليس حقيقة ولا مجازاً ومجموع الامرين من العام والاستثناء أى مثلا حقيقة ومراده ان العام ليس حقيقة فى الباقي ولا مجازا فيه فانه غير مستعمل فيه بل فى السكل وانما الحقيقة فى الباقي هو مجموع المركب من العام والاستثناء مثلا فان هذا أى المجموع هو الموضوع للباقي بالوضع النوعى الذى للمركبات والى مذهب القاضى حسين ذهب الحنفية فانه لم يعرف الخلاف بين الحنفية فى ان العام المقرون بشرط أو صفة أو غاية أو استثناء أو بدل بعض حقيقة وليس مجازاً البتة وانما الخلاف فيما خص بمستقل ومتى علمت ان مذهب أبى الحسين والامام الرازى وبعض الحنفية هو ما ذكر تعلم ان العام مع الصفة مثلا يفيد ذلك البعض المنطوق به لما علمت انه المجموع المركب هو الدال وضعا على ذلك البعض فالحق ما يقتضيه تقرير صاحب الحاصل

قولنا الرجال العلماء لو أفاد العالمين لما أفادت الصفة شيئاً وإذا لم يكن مفيداً لذلك البعض استحال أن يقال انه مجاز فيه بل المجموع الحاصل من لفظ العموم ولفظ الصفة هو المفيد له وإفادته له حقيقة وهذا التقرير مصرح بأن البعض الموصوف لا يفيد المنطوق وتقرير الحاصل مصرح بأنه يفيد وكلام الامام محتمل للامرین أما الاول فواضح وأما الثاني فيكون المراد بقوله لان المقيد بالصفة هو ان المجموع من العام والصفة تناول الموصوف ولم يتناول غيره وأجاب المصنف بأن المركب من الموصوف مع الصفة مثلاً غير موضوع للباقي لان المركبات ليست بموضوعة على المشهور وحينئذ فلا يكون حقيقة فيه لان الحقيقة هو اللفظ المستعمل فيما وضع له فلم يبق الا المفردات ولا شك أن المفرد الذي هو العام متناول في اللغة لكل فرد وقد استعمل في البعض فيكون مجازاً وقد تقدم ان هذا الجواب يعكس على ما ذكره في مجاز التركيب فالاولى في الجواب أن يقال كلامنا في العام المخصص وهو الموصوف وحده لاني المجموع من المخصص والمخصص^(١) وأيضاً لو لم يكن الموصوف ونحوه متناولاً لم يكن المتصل به مخصصاً لان التخصيص اخراج بعض ما يتناوله اللفظ ولا شك أن هذه الاشياء من المخصصات عنده والتحقيق ان اللفظ متناول بحسب وضع اللغة ولكن الصفة قرينة في اخراج البعض فيكون مجازاً كما قاله المصنف^(٢)

(١) قال الاسنوى « فالاولى في الجواب أن يقال كلامنا في العام المخصص وهو الموصوف وحده لاني المجموع الخ » أقول وهذا مردود لانه ان أراد بقوله وهو الموصوف وحده العام بقطع النظر عن الصفة فغير مسلم لانه ليس محكوماً عليه بل المحكوم عليه هو المجموع والعام جزء منه والصفة جزء آخر وقوله لو لم يكن الموصوف ونحوه متناولاً لم يكن المتصل به مخصصاً لا ينافي ما نقول من أن المجموع حقيقة في المعنى التركيبي وذلك مدار الحكم قطعاً

(٢) قال الاسنوى « والتحقيق ان اللفظ متناول بحسب وضع اللغة ولكن الصفة قرينة في اخراج البعض الخ » أقول هذا انما يتم لو نظرنا الى معنى العام بقطع النظر عن الصفة وأخذناه عاماً ثم جئنا بالصفة لتكون قرينة في اخراج البعض واستعمال

قال : « الخامسة المخصص بمعين حجة . ومنمها عيسى بن أبان وأبو ثور .
وفصل الكرخي . لنا ان دلالاته على فرض لا تتوقف على دلالاته على الآخر
لاستحالة الدور فلا يلزم من زوالها زوالها » ^(١) أقول العام ان خص بمهم
العام في الباقي حتى يكون مجازا وهذا غير مسلم لما علمته مما قدمناه فهذا
التحقيق خلاف التحقيق المذهب الرابع مانقله الشافعية عن الامام ابى بكر
الجصاص ان العام المخصص حقيقة ان بقي غير منحصر ونقل عنه علماء الحنفية
انه حقيقة ان كان الباقي جمعا وهم بنقل مذهبه أجدر لانهم أعرف بمذهب مشايخهم
وباقيها يطلب من المطولات

(١) قال المصنف « الخامسة المخصص بمعين حجة الخ » أقول قيد المصنف
المخصص بمعين احترازا عن المبهم فانه اذا خص بمهم فلا يحتج به على شيء من
الافراد بلا خلاف كما نقله الاسنوى عن الآمدى وغيره ومرادهم عدم الحجية
عملا وأما في اعتقاد الحنفية فهو حجة وظاهر هذا انه لا خلاف في عدم الحجية
اذا خص بمهم مطلقا في غير المستقل وفي المستقل لكن قال في مسلم الثبوت
وقال الجمهور بمهم ليس بحجة خلافا لفخر الاسلام قال شارحه والامام شمس
الائمة والقاضى الامام ابو زيدوا كثير معتبرى مشايخنا في المستقل بل لاخصص
عندهم الا هو فانه عندهم حجة ظنية وقيل اذا كان المخصص مستقلا مبهما يسقط
المهم ويبقى العام كما كان واليه مال أبو المعين من الحنفية فيتمين ان يكون
مراد الاسنوى بالمخصص المبهم هو ما كان غير مستقل ويدل على ذلك تمثيحه بقوله
تمالى (أحلت لكم بهيمة الانعام الا مايتلى عليكم) . فان المخصص فيه مبهم غير
مستقل فلذلك كان مجملا يتوقف العمل به على البيان لكن هو حجة بحسب اعتقاد
حقيقته كما سبق ولذلك قال البدخشي الخامسة العام المخصص ان خص بغير مستقل
من اللفظ مبهم نحو اقتلوا المشركين الا بعضهم فليس بحجة وفاقا لان المجموع
كلام واحد لكون الغير المستقل بمنزلة وصف قام بالاول فترى جهالته اليه
فيتوقف على البيان انتهى نخص موضع الوفاق بالمخصص المبهم غير المستقل وقال
في جمع الجوامع وشرحه للمجلى والعام المخصص قال الاكثر حجة مطلقا لاستدلال

فلا يحتج به على شيء من الافراد بلا خلاف كما قاله الآمدي وغيره لانه مامن فرد الا ويجوز أن يكون هو المخرج مثاله قوله تعالى وأحل لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم وان خص بمعين كما لو قيل اقتلوا المشركين الا أهل الذمة^(١) فالصحيح عند الآمدي والامام وابن الحاجب والمصنف انه حجة في الباقي مطلقا وقال ابن أبان وأبو ثور ليس بحجة مطلقا وهو المراد بقوله ومنعها أى ومنع حجيتها وفصل الكرخي^(٢) أى فقال ان خص بمنصل كان حجة والا فلا وهذا التفصيل يعرف هو ودليله من المسئلة السابقة فلذلك أهمله المصنف والجمهور على

الصحابة به من غير تكبير وقيل ان خص بمعين نحو ان يقال اقتلوا المشركين الا أهل الذمة بخلاف المبهم نحو الا بعضهم اذ ما من فرد الا ويجوز ان يكون هو المخرج . وأجيب بانه يعمل به الى ان يبقى فرد وما اقتضاه كلام الآمدي وغيره من الاتفاق على انه في المبهم غير حجة مدفوع بنقل ابن برهان وغيره الخلاف فيه مع ترجيحه انه حجة فيه

(١) قال الاسنوى « فان خص بمعين كما لو قيل الخ » أقول لاخلاف بين الحنفية والشافعية في أنه حجة في الباقي لكنها ظنية الا عند أكثر الحنفية اذا كان المخصص غير مستقل بل هو غير مخصص عندهم كما علمت لانهم قالوا كما سبق ان العام المخصوص بمعين غير مستقل بعد التخصيص كما كان قبل التخصيص حجة قطعية

(٢) قال الاسنوى « وفصل الكرخي الخ » وهو مختار عيسى بن ابان في رواية وابي عبدالله الجرجاني وجعل ما قاله هؤلاء تفصيلا في المخصص بناء على طريقة الشافعية والا فهؤلاء ليس المخصص عندهم الا المستقل ولذا لم يذكروا الحنفية هذا التفصيل في كتبهم الا صاحب المسلم لانه جرى على اصطلاح الشافعية وهؤلاء انما يقولون ببطلان الحجية اذا كان المستقل كلاما لا غيره من العقل وغيره ومن ذلك تعلم ما أشار اليه الاسنوى بقوله وهذا التفصيل يعرف هو ودليله من المسئلة السابقة

ان أبان لا ينصرف للعلمية ووزن الفعل وأصله أبن علي وزن أفعل فقلبت الياء ألفا لا تقلاهما في الماضي المجرد وهو بان ومن قال انه منصرف قال وزنه فعال حكاه ابن يونس في شرح المفصل وغيره . قوله « لنا » أي الدليل على انه حجة أن دلالة العام على فرد من الافراد لا تتوقف على دلالته على الفرد الآخر لان دلالته على الباقي مثلا لو كانت متوقفة على البعض المخرج فان لم تتوقف دلالته على المخرج على الباقي كان محكما لان دلالة العام على جميع افراده متساوية وان توقفت عليه لزم الدور وهو مستحيل فثبت ان دلالته على فرد لا تتوقف على دلالته على غيره من الافراد وحينئذ فلا يلزم من زوال الدلالة عن بعض الافراد زوالها عن البعض الآخر فيكون حجة وهذا الدليل ضعيف كما نبه عليه صاحب التحصيل وتقرير ذلك موقوف على مقدمة وهي أن الشئين اذا توقف كل منهما على الآخر فان كان التوقف بالبعدية والقبلية وهو المسمى بالدور السبقي فالوقوع مستحيل كما اذا قال زيد لا ادخل الدار حتى يدخل قبلي عمرو وقال عمرو كذلك وان لم يكن سببيا كما اذا قال كل منهما لا ادخل الدار حتى يدخل الآخر فلا استحالة فيه لا مكان دخولها معا ويسمى بالدور المعنى اذا عرفت هذا فتقول قول المصنف لنا ان دلالته على فرد لا تتوقف على دلالته على الآخر ان أراد به التوقف السبقي فلا يلزم من عدمه جواز وجود الدلالة بعد اخراج البعض فانه يجوز أن تكون دلالته على البعض مستلزمة لدلالته على البعض الآخر وبالعكس لجواز التلازم من الجانبين كالبنوة والابوة وغيرها من المتضامين وان أراد به التوقف المعنى فلا استحالة فيه كما بيناه هذا معنى كلام التحصيل فافهمه والصواب التمسك بعمل الصحابة رضي الله عنهم فانهم قد استدلوا بالعمومات المخصوصة من غير تكبير فكان اجماعا^(١)

(١) قال الاسنوي « والصواب التمسك بعمل الصحابة رضي الله عنهم فانهم قد استدلوا بالعمومات المخصوصة الخ » أقول كما استدلوا بقوله تعالى أو ما ملكت أيمانهم . مع كونه مخصوصا بالاخت الرضاعية وقوله تعالى وقاتلوا المشركين كافة مع كونه مخصوصا بالمستأمن وغيرها من العمومات المخصوصة والامام فخر

قال * « السادسة يستدل بالعام ما لم يظهر المخصص وابن سريج أوجب طلبه أولاً . لنا لو وجب لوجب طلب المجاز للتجزز عن الخطأ واللازم منتف قال عارض دلالاته احتمال المخصص . قلنا الاصل يدفعه » أقول هل يجوز التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص فيه مذهبان جوزه الصيرفي ومنعه ابن سريج ، هكذا حكاه الامام واتباعه ولم يرجح شيئاً منهما في كتابيه المحصول والمنتخب هنا لكنه أجاب عن دليل ابن سريج وفيه اشعار بميله الى الجواز ولهذا صرح صاحب الحاصل بأنه المختار فتابعه المصنف عليه لكنه جزم بالمنع فيه أعنى في المحصول في أواخر الكلام على تأخير البيان عن وقت الخطاب * واعلم ان إثبات الخلاف على هذا الوجه غير معروف ولا مستقيم^(١) فان الذي قاله النزالي والآمدي وابن الحاجب وغيرهم أنه لا يجوز التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص بالاجماع ثم اختلفوا فقيل يبحث الى أن يغلب على الظن عدم المخصص

الاسلام استدلال به على كون العام المخصوص ولو بالمبهم حجة وهو انما يتم لو ثبت الاستدلال به مع جهالة المخصص وما قالوا ان الصحابة استدلوا بقوله تعالى واحل الله البيع مع كونه مخصوصاً بالربا المجهول كما قال أمير المؤمنين عمر خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم من الدنيا ولم يبين لنا باباً من أبواب الربا فاتقوا الربا والريبة فانما يصح لو كان الربا مجهولاً عند المستدلين ومعنى كلام أمير المؤمنين انه لم تتبين الحال في باب منه انه منها ام لا ولو كان رسول الله صلى الله عليه وسلم حياً لبينه وكشف القناع ألم تر انه كيف قال فاتقوا الربا والريبة ولو كان الربا غير معلوم لما أمرنا بالاتقاء عنه وصما فيه شبهته

(١) قال الاسنوىي « واعلم ان اثبات الخلاف على هذا الوجه غير معروف ولا مستقيم الخ » أقول قال في مسلم الثبوت يجوز العمل بالعام قبل البحث عن المخصص وعليه الصيرفي والبيضاوي والأرموي ونقل النزالي والآمدي الاجماع على المنع وهو ممنوع فان الاستاذ يريد أبا اسحاق الاسفرائني وأبا اسحاق الشيرازي والامام الرازي حكوا الخلاف بل الاستاذ حكى الاتفاق على التمسك به قبل البحث في حياته صلى الله عليه وسلم كما في التيسير اه وبهذا اندفع ما قاله

ونقله الآمدي عن الاكثرين وابن سريج قال وذهب القاضي وجماعة الى أنه لا بد من القطع بعمومه ويحصل ذلك بتكرار النظر والبحث واشتهار كلام العلماء فيها من غير ان يذكر أحد منهم مخصصا وحكي الغزالي قولاً ثانياً انه لا يكفى الظن ولا يشترط القطع بل لا بد من اعتقاد جازم وسكون نفس بانتفائه. اذا تقرر هذا فاعلم ان خلاف الصيرفي انما هو في اعتقاد عموميه قبل دخول وقت العمل به فانه قال اذا ورد لفظ عام ولم يدخل وقت العمل به فيجب اعتقاد عموميه ثم ان ظهر

الشيخ ابن الهمام نقل الاجماع مني على عدم الاعتداد بقول الصيرفي فانه مكابرة اه قال في فواتح الرحموت : وأدل دلائل على ان نقل الاجماع غير مطابق ان أمير المؤمنين عمر حكم بالدية في الاصابع بمجرد العلم بكتاب عمرو بن حزم وترك القياس والرأى ولم يبحث عن المخصص ولم يسأل عنه وكذا سيدة النساء فاطمة الزهراء رضی الله عنها تمسكت بما ظنته عاماً في الميراث مع عدم البحث والسؤال عن المخصص ثم ظهر ظهور الشمس على نصف النهار . وبالجملة لم ينقل عن واحد من الصحابة قط التوقف الى البحث عن المخصص ولا ابتكار واحد منهم في المناظرات على من تمسك بالعام قبل البحث عن المخصص وكذا في القرن الثاني والثالث والخلفية يوجبون العمل به قبل البحث واستقر هذا المذهب الى الآن فاين الاجماع وقد تقدم النقل عن القاضي أبي زيد من ان التوقف مبدع بمد القرن الثالث وقال هو أيضاً وجملة الجواب فيه ان العامي يلزمه العمل بعمومه كما سمع وأما الفقيه فيلزمه ان يحتاط لنفسه فيقف ساعة لاستكشاف هذا الاحتمال بالنظر في الاشباه مع كونه حجة للعمل به ان عمل لكن يقف احتياطياً حتى لا يحتاج الى نقض ما امضاه بتبين الخلاف لكن الكلام في موجب النص نفسه أما الاحتياط فضرر معين يترك به الاصل الا ان الترتك به لا يجب حتماً وهذا الكلام ناطق بجواز العمل قبل البحث قل مطلع الاسرار الالهية التفصيل الاحسن ان الصحابة يجوز لهم العمل باقبل البحث عن المخصص فانه لا يحتمل الخفاء عليهم لو كان وأما العامي الذي يحتمل الخفاء عليه فلا بد له من التوقف وأما المجتهدون الذين هم ذوو حظ عظيم من العلم فهم في حكم الصحابة وهذا مخالف

مخصص فيتغير ذلك الاعتقاد . هكذا نقله عنه امام الحرمين والآمدى وغيرها وخطأوه . قوله « لنا الخ » شرع في نصب الدليل على الطريق التي انفرد بها الامام وتبعه عليها فقال لو وجب طلب المخصص في التمسك بالعام لوجب طلب المجاز في التمسك بالحقيقة . بيان الملازمة أن إيجاب طلب المخصص إنما هو للتحرز عن الخطأ وهذا المعنى بعينه موجود في المجاز لكن اللازم منتف وهو طلب المجاز فإنه لا يجب انفاقا فكذلك المزوم وهو طلب المخصص . وللخصم أن يفرق بأن احتمال

لما نقل عن القاضي الامام ، وقد مر انه خفى على سيده النساء رضى الله عنها المخصص القطعي لما ظننته عاما وصحت قبل البحث عنه . ولا وجه للتوقف بعد قيام دليل شرعي موجب للحكم الالهي الا احتياط ساعة لمن له رتبة الاجتهاد والتأمل ولعله لهذا قال بعده وفيه ما فيه اه وأيضاً الكلام في انه يجوز العمل به قبل البحث عن المخصص أو لا يجوز بعد البحث انما هو بالنظر الى المجتهد وقد سلم مطلع الاسرار الالهية ان المجتهدين كالصحابه يجوز لهم العمل بالعام قبل البحث وأما العامي فهو مقلد لا يأخذ الحكم من النص وانما يقلد فيه مجتهداً بأخذه من النص ولو استطاع أن يأخذ الحكم من النص كان مجتهداً ولو فيما استطاع فيه أخذ الحكم لان الحق ان الاجتهاد يتجزأ وقد استدلت الحنفية وسائر القائلين بالعمل بالعام قبل البحث بان العام قطعي الدلالة على العموم فيستفاد منه الحكم العام قطعاً فلا يتوقف بعد العلم بالحكم الالهي الثابت قطعاً على عدم احتمال المعارض احتمالاً غير ممتد به كما لا يتوقف في سائر القواطع على عدم احتمال النسخ والتأويل وهذا ظاهر جداً ثم هذا الدليل يتم على القول بالظنية أيضاً فإنه يفيد ظن الحكم الالهي ظناً قوياً فيجب العمل به من غير توقف لاجل احتمال مرجوح للاجماع على العمل بالراجح قوله اعجبني أي اوقفي في العجب ومنه اعجبني قول الواقفين حيث جعلوا العام في حكم المجمل حتى اوجبوا التوقف الى ظهور المراد بل جعلوه لغزاً وكيف ساغ لهم هذا القول مع حكمهم بوضع الصيغ للعموم انفراداً وهي دالة عليه قطعاً عند الحنفية وظناً قوياً لا يحتتمل الا احتمالاً عقلياً مرجوحاً عند غيرهم وهل هذا الاتهامات ولذلك قال في جمع الجوامع

وجود المخصص أقوى من احتمال وقوع المجاز فان أكثر العمومات مخصوصة واحتج ابن سريج بأن احتمال وجود المخصص طارض دلالة العام اذ العام يمتثل للتخصيص وعدمه احتمالا على السواء فعمله على العموم ترجيح من غير مرجح . وقوله احتمال هو قابل طارض والمنفعل هو الدلالة ولا يجوز فيه غير ذلك وأجاب المصنف بأن الاصل يدفع ذلك الاحتمال لان الاصل عدم التخصيص والتعارض انما يكون عند انتفاء الرجحان ولك أن تقول الاستقراء يدل على أن الغالب في العمومات الخصوص والعامة المخصوص مجاز (١) وحينئذ فيدور الامر بين الحقيقة

ويتمسك بالعام في حياة النبي صلى الله عليه وسلم قبل البحث عن المخصص وكذا بعد الوفاة خلافا لابن سريج اه فلم يعول صاحب جمع الجوامع على مقاله الغزالي والآمدى وابن الحاجب وغيرهم انه لا يجوز التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص ولذلك قال الجلال في شرحه عليه وما نقله الآمدى وغيره من الاتفاق على مقاله ابن سريج مدفوع بحكاية الاستاذ والشيخ أبي اسحق الشيرازي الخلاف فيه وعليه جرى الامام الرازي وغيره ومال الى التمسك قبل البحث واختاره البيضاوي وغيره وتبعهم المصنف اه وقد رد التاج السبكي في التكملة هنا ما نقله الاسنوى عن الغزالي والآمدى وغيرهما فتأمل والنصف

(١) قال الاسنوى « ولك أن تقول ان الاستقراء يدل على أن الغالب في العمومات المخصوص والعام الخ » أقول العام قاطم عند الحنفية ولا احتمال للتخصيص الا عقلا كاحتمال المجاز في الخاص والاحتمال عقلا لا يعارض الدلالة وضعا فلا ينافي الحجية ولو سلم انه ظني فاحتمال المخصص احتمال مرجوح فلا يعارض الوضعي الراجح ولا توقف دون المعارضة ومن هذا تلم ان دعوى ان احتمال وجود المخصص أقوى من احتمال وقوع المجاز فان أكثر العمومات مخصوصة ممنوعة لان احتمال التخصيص عند هؤلاء هو من قبيل احتمال المجاز وكثرة وقوع المجاز في شيء لا تخرج احتماله عن أن يكون عقليا لا يصار اليه الا تقرينة صارفة والاصل عدم التخصيص واذا أردت أدلة المانعين للعمل قبل البحث عن المخصص فمليك بالمطولات

المرجوحة والمجاز الراجح وقد تقدم من كلام المصنف أهماسيان فيكون العموم مساويا للخصوص فيلزم من ذلك التوقف كما قاله ابن سريج

قال « الفصل الثالث - في المخصص

وهو متصل ومنفصل فالمتصل أربعة : الاول الاستثناء وهو الاخراج بالاغير الصفة ونحوها والمنقطع مجاز وفيه مسائل « أقول قد عرفت فيما تقدم أن المخصص في الحقيقة هو ارادة المتكلم وانه يطلق أيضا مجازا على الدال على التخصيص وهذا هو المراد هنا وهو متصل ومنفصل فالمتصل ما لا يستقل بنفسه بل يكون متعلقا باللفظ الذي ذكر فيه العام والمنفصل عكسه وقسم المصنف المتصل الى أربعة اقسام وهي الاستثناء والشرط والصفة والغاية وأهل خامسا ذكره ابن الحاجب وهو بدل البعض كقولك أكرمت الناس قريشاً الاول الاستثناء وتعريفه ما ذكره المصنف فقوله الاخراج جنس شامل للمخصصات كلها وقوله بالا يخرج لما عدا الاستثناء وقوله غير الصفة احتراز عن الا اذا كانت للصفة بمعنى غير وهي التي تكون تابعة لجمع منكور غير محصور كقوله تعالى (لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدنا) أي غير الله فانها ليست للاستثناء وقوله ونحوها أي كحاشا وخلا وعدا وسوى . وفي الحد نظر من وجوه : أحدها أنه أخذ في التعريف لفظة الا وهي من جملة أدوات الاستثناء فيكون تعريفنا للشيء بنفسه ^(١) الثاني أن الاتيان بالواو في قوله ونحوها لا يستقيم بل صوابه الاتيان بأو ^(٢) . الثالث ان كان المراد بقوله ونحوها

(١) قال الاسنوي « وفي الحد نظر من وجوه أحدها انه أخذ في التعريف لفظة الا الى آخره » أقول شتان بين الشيء وأداته فاخذ أداة الاستثناء وهي معروفة مشهورة لا يوجب دورا ولا جهالة

(٢) قال الاسنوي « الثاني ان الاتيان بالواو في قوله ونحوها لا يستقيم الى آخره » أقول وجهه ان الواو تقتضي المشاركة فيلزم أن لا يصدق الاستثناء الا على ما اخرج بالا ونحوها من الأدوات فلا يصدق حينئذ على مثل جاءني القوم الا زيدا لانه اخرج بالا وحدها وقد بدغم بظهور المراد وهو ان جنس

أي في الإخراج فينتقض الحد بمثل قولنا أكرم العلماء ولا تكرم زيدا فانه يخرج وليس باستثناء وكذلك سائر المخصصات أيضاً وان كان المراد انه يقوم مقامه في الاستثناء فهو دور^(١) الرابع ان تقييد الا بغير الصفة زيادة في الحد غير محتاج اليها^(٢) لان الا والحالة هذه لا يخرج شيئاً فهي مستغنى عنها بقوله الإخراج ولهذا لم يذكره الامام ولا أتباعه الا أن يقال قد تقرر أن الوصف من جملة المخصصات والتخصيص هو الإخراج كما تقدم فاذا كانت الا صفة كانت مخرجة أي مما يجوز ان يدخل في الاول لا مما يجب دخوله فيه وفيه نظر بل الاولى أن يقال احتز بقوله غير الصفة عن مثل قام القوم الا زيد فانه يجوز فيه وفي أمثاله من المعارف جعل الا للصفة ورفع ما بعدها كما نص عليه ابن عصفور وغيره وان كان قليلاً . قوله « والمنقطع مجاز » هو جواب عن سؤال مقدر وهو أن الاستثناء قد يكون

الاستثناء كذلك ولكن لو عطف بأولم يكن هناك حاجة الى هذا الدفع

(١) قال الاسنوي « الثالث ان كان المراد بقوله ونحوها الى آخره » أقول

نختار الثاني وقد علمت انه لا دور في هذا

(٢) قال الاسنوي « الرابع ان تقييد الا بغير الصفة زيادة في الحد غير محتاج

اليها الى آخره » أقول وجه ذلك ان الا التي للصفة وهي التي تكون تابعة لجمع منكر غير محصور لا تخرج شيئاً يتعذر الاستثناء لانه لولا الاستثناء في الجمع المذكور لم يجب دخول المستثنى فيه فلا إخراج بخلاف ما اذا كان معرفاً نحو جاءني الرجال الا زيدا وما اذا كان محصوراً نحو فلان على عشرة دراهم الا واحداً لانه لا يتعذر فيه الاستثناء لوجوب اندراج المستثنى في المستثنى منه لولا اداة الاستثناء فالأولى هي صفة لا تصلح أصلاً للإخراج . ومن هذا تعلم ان قول الاسنوي وفيه نظر بل الاولى أن يقال احتز بقوله غير الصفة عن مثل قام القوم الا زيدا الخ لان مانص عليه ابن عصفور في ذلك شاذ لا يعول عليه ولذا قال صاحب جمع الجوامع في تعريف الاستثناء وهو الإخراج بالا أو احدى أخواتها فلم يعول على الاول والثالث من تلك الوجوه وذكر أو بدل الواو وحذف هذا التقييد لما ذكرناه

متصلا كقيام القوم الا زيدا ومنقطعا كقيام القوم الاحمرا والمنقطع لا اخراج فيه فيكون واردا على الحد فأجاب بأن الحد للاستثناء الحقيقي واطلاق الاستثناء على المنقطع وان كان جائزا بلا خلاف^(١) كما قاله ابن الحاجب في المختصر الكبير

(١) قال الاسنوي « فاجاب بان الحد للاستثناء الحقيقي واطلاق الاستثناء على المنقطع وان كان جائزا الى آخره » أقول لاخلاف في ان الاستثناء المنقطع لا لتخصيص فيه ولا اخراج بوجه من الوجوه وإنما الخلاف في اطلاق لفظ الاستثناء على المنقطع على أقوال أربعة هي التي ذكرها الاسنوي وعلى القول بانه متواطىء أي مشترك معنوي يكون لفظ الاستثناء موضوعاً لما دل على مخالفة الحكم السابق بالأو احدى أخواتها سواء كان بحيث لولا الا أو احدى أخواتها الدخل ما بعدها فيما قبلها أو لا والقول بانه لا حقيقة ولا مجاز لا يعود الى طائل فان اطلاق لفظ الاستثناء على المنقطع أجل من أن يخفى على أحد كما ان هذا النزاع لا يعود الى طائل فان المنقطع لا لتخصيص ولا اخراج فيه اتفاقاً فرجم الخلاف الى التسمية الاصطلاحية ولا مشاحة في الاصطلاح وما قيل من ان فائدة الخلاف تظهر فيمن حلف لا أستثنى أو ان استثنيت فكذا فاستثنى استثناء منقطعا غير وجيه لان الايمان مبنية على عرف الخالف لا على مثل هذه الاصطلاحات كما انه لاخلاف في صحة الاستثناء المنقطع لغة وإنما يشترط لصحة مخالفته للصدر بوجه ما فيما يتوهم فيه الموافقة فالفائدة فيه دفع هذا التوهم مثل لكن فانه للاستدراك أي دفع التوهم من السابق وكما ان الخلاف جرى في اطلاق لفظ الاستثناء على المنقطع جرى أيضا في استعمال اداة الاستثناء على الاقوال الاربعة المذكورة والمختار انها حقيقة اتفاقا في المتصل مجاز في المنقطع ولذلك لم يحمله علماء الامصار على المنقطع ما امكن المتصل ولو بتأويل خملوا قول القائل له على الف درهم الا ديناراً على الاتصال وجعلوا المستثنى هو القيمة ولم يحمله على الانقطاع وان خلا عن التأويل وهذا الخلاف ليس كالأول لا يعود الى طائل بل له ثمرة وهو انه متى احتمل الاتصال ولو بتأويل كما ذكر لا يعدل عنه الى الانقطاع ولو خلا عن التأويل ومتى

لكنه مجاز عند الاكثرين كما نقله الآمدي بدليل عدم تبادره قال ابن الحاجب
 واذا قلنا انه حقيقة فقليل انه مشترك وقيل متواطىء على أن الشيخ أبا اسحق
 نقل عن بعضهم أنه لا يسمى استثناء لاحقيقة ولا مجازاً* قال « الاولى شرطه
 الاتصال عادة باجماع الادباء وعن ابن عباس خلافه قياسا على التخصيص بغيره
 والجواب النقص بالصفة والغاية وعدم الاستغراق وشرط الحنبلة أن لا يزيد على
 النصف والقاضى أن ينقص منه . لذا لو قال على عشرة الا تسعة لزمه واحد اجماعا
 وعلى القاضى استثناء الغاوين من المخلصين وبالعكس قال الاقل ينسى فيستدرك
 ونوقض بما ذكرناه » أقول الاستثناء له شرطان : أحدهما اتصاله بالمستثنى منه
 اتصالا حاديا لاحسيا^(١) ودليله اجماع الادباء أى أهل اللغة ولا يضر القطع بنفس
 وسعال وكذلك البعد لطول الكلام المستثنى منه فانه يعد فى العادة متصلا ونقل
 عن ابن عباس جواز الاستثناء المنفصل^(٢) ثم اختلفوا فنقل عنه الآمدي وابن

حملناه على الاتصال كان مخصصا وفيه الاخراج بخلاف ما اذا حملناه على الانقطاع
 والله أعلم . ثم تقسيم المخصص الى متصل ومنفصل اصطلاح الشافعية وأما عندنا
 معاشر الحنفية فالمخصص هو المتصل فقط كما قدمناه

(١) قال الاسنوي « الاستثناء له شرطان أحدهما اتصاله بالمستثنى منه اتصالا
 حاديا الى آخره » أقول أى بان يعد متصلا فى العادة أى العرف فلا يضر الانقطاع
 بسعال مثلا أو غيره من الاعذار ويضر الانقطاع بالاخذ فى كلام آخر فانه يعد
 تركيا واعرضا عرفا وعلى هذا اتفاق جماهير العلماء منهم الائمة الاربعة

(٢) قال الاسنوي « ونقل عن ابن عباس الخ » أقول ولبعد هذا المذهب
 جدا وبراءة مثل ابن عباس عن أن يتفوه بمثل هذا القول البعيد فضلا عن المذهب
 به حمل ماروي عنه على ما قاله الامام احمد من انه يصح التأخير بالنية قياسا على
 غيره من المخصصات لكن هذا القياس انما يتم على من يجوز تأخير المخصص وان
 كان القياس على غيره من المخصصات المتصلة كان ذلك أخش جدا فان التخصيص
 بالصفة والغاية لا يجوز تأخيره اتفاقا

الحاجب انه يجوز الى شهر ونقل عنه المازرى قولاً انه يجوز الى سنة وقولاً آخر أنه يجوز أبداً وهو ما يقتضيه كلام الاكبرين في النقل عنه كالشيخ أبي اسحق وامام الحرمين والغزالي وصاحب المعتمد وغيرهم وصرح به أبو الخطاب الحنبلي ومع ذلك فانهم الجميع قد توقفوا في اثبات أصل هذا المذهب عنه وشرعوا في تأويله الا صاحب المعتمد فنقله من غير انكار ولا تأويل ولما توقفت النقلة في اثبات هذا المذهب عبر المصنف بقوله ونقل ولما اختلفوا أيضاً في كلفيته على المذاهب الثلاثة المتقدمة عبر بقوله خلافه فانهم ذلك فانه من محاسن كلامه . واستدل ابن عباس بالقياس على التخصيص بغير الاستثناء من المخصصات المنفصلة والجامع ان كلامها مخصص وجوابه النقص بالصفة والغاية وكذلك الشرط فان دليلاً يقتضى جواز انفصالها وهو باطل اتفاقاً وأيضاً فالفرق أن المخصص المنفصل مستقل فلذلك جاز انفصاله بخلاف الاستثناء قوله « وعدم الاستغراق » هذا هو الشرط الثاني من شروط الاستثناء وهو مطوف على الاتصال أى شرطه الاتصال وعدم الإستهراق فلا يضر استثناء المساوى ولا الاكبر^(١) فان كان مستغرقاً نحوه على عشرة الا عشرة كان باطلاً بالاتفاق^(٢) كما نقله الامام والآمدى واتباعهما

(١) قال الاسنوى « فلا يضر استثناء المساوى ولا الاكبر » أقول وهو مذهب الاكبر من الشافعية والمالكية فجوزوا استثناء النصف وهو ما عبر عنه بالمساوى أى المساوى لنصف المستثنى منه والاكبر من النصف بعد اتفاقهم على منع استثناء الكل وان كان اخص منه فى المفهوم فعلم مما ذكره الاسنوى اتفاقهم على جواز استثناء أقل من النصف بالاولى

(٢) قال الاسنوى « فان كان مستغرقاً نحوه على عشرة الا عشرة كان باطلاً اتفاقاً » أقول الحق ان الاتفاق على بطلان الاستثناء المستغرق ليس على اطلاقه بل فيه تفصيل فاذا كان الاستثناء بلفظ الصدر نحو عبيدى احرار الا عبيدى أو كان بلفظ مساويه فى المفهوم نحو عبيدى احرار الا بمالكي كان باطلاً اتفاقاً وأما الاستثناء المستغرق بغيرهما كعبيدى احرار الا هؤلاء أو الا سالماً وغانماً وراشداً وهم الكل من عبيده فمعد الحنفية لا يمتنع وتحقيق كلامهم انك قد

عرفت مرارا ان الاستثناء موضوع لان بتقييد به المستثنى منه ويفاد بالمجموع المركب مفهوم فيتعلق حكمه بما يصدق عليه فاذا جىء فى الاستثناء بجميع افراد المستثنى منه الغير المساوى له فى المفهوم فيفاد بهذا المركب مفهوم تقييدى عند العقل ممكن الصدق على فرد ولا يابى عنه اللغة والعرف غاية ما في الباب انه يلغو الكلام اذا لم يكن الحكم صالح التعلق بالافراد الفرضيه الممكنة ولا بأس به ونظيره التوصيف بصفة لا تتحقق فى شىء من الافراد الموجودة وانما يكون الموصوف بهذه الصفة ممكنا مفروضا ويلغو الحكم المتعلق به اذا لم يكن صالحا له نحو عبيدى المعدومون أحرار فى الحال ولا يبطل هذا التوصيف لغة وعرفا فكذا الاستثناء كيف لا وليس بين قولنا عبيدى الا هؤلاء وعبيدى الغير هؤلاء فرق فى المؤدى وهذا بخلاف التخصيص فان المخصص لاستقلاله يفيد حكما مخالفا لحكم العام فيما يتناول هذا المخصص فيحكم فى العام بارادة الافراد التى سواه ضرورة تصحيح الكلام ويكون المخصص بحكمه قرينة عليه لهذا واذا كان مستغرقا لجميع افراد العام لا يمكن تصحيح الكلام بارادة ما سواه بل يلغو حكم العام بالكيفية فلا يصلح المخصص قرينة للتخصيص ونظيره ما اذا قرن لفظ خاص بامر مانع من الحمل على الحقيقة والجاز معا فهذا الامر لا يصلح قرينة للجاز أصلا كقولك رأيت أسدا وهو متسلح ذو قوام يفترس بمخلبه وبأكل اللحم فهذا لا يصلح قرينة ارادة الشجاع وهذا كله ظاهر لمن له ادنى تدبر والحاصل ان الاستغراق فى قولنا عبيدى أحرار الا هؤلاء أو الا فلانا وفلانا وفلانا المشار اليهم والمسمون هم السبل لم يكن من اتحاد لفظ المستثنى مع لفظ المستثنى منه ولا من مساواته له فى المفهوم وكان اتفاقا جاء من الواقع وانه لا يملك الا المشار اليهم والمسمين فقط حتى لو كان له عبيد سوى المشار اليهم أو من ساهم لاعتقرا بخلاف المخصص المستقل اذا ساوى العام فانه لا يكون مخصصا أصلا بل التعارض بينهما فى جميع الافراد فكل منهما عام فيما يصلح له فلا يصلح ان يكون قرينة على قصر العام على ما عدا ما دل عليه الخاص فقد اتضح الفرق بين

لافضائه الى اللغو^(١) ونقل القرافي عن المدخل لابن طلحة ان في صحته قولين^(٢) وشرط الحنابلة أن لا يزيد المستثنى على نصف المستثنى منه^(٣) بل يكون اما مساويا أو ناقصا وشرط القاضي أى في القول الاخير من أقواله^(٤) كما قاله

استثناء المستغرق بغير لفظ الصدر والمساوى كمبيدى أحرار الا هؤلاء وبين المخصص المستقل باقوم حجة وأوضح دليل فاندفع ما أورده على الحنفية بأنه يلزم على ما قالوه في ذلك ان يجوز التخصيص بالمستقل الى أن يحتمل بقاء فرد ممكن لا الى الواحد المتحقق فقط

(١) قال الاسنوي « لافضائه الى اللغو » أقول قيل فيه شيء لجرار انه لم يقصد أولا الافراد وكان ناسياً فلما تذكر أراد أن يرفعه أو انه لم يكن ناسياً وإنما قصد السخرية فلا لغو . فلما معنى كونه لغوا عدم ترتب الحكم الاقراى عليه وكونه مفيداً ما ذكر بالنسبة لمتكلم لا يقدح في تفسير اللغو بما ذكر

(٢) قال الاسنوي « ونقل القرافي عن المدخل لابن طلحة ان في صحته قولين » أقول نقل القرافي عن المدخل لابن طلحة فيمن قال لامرأته أنت طالتي ثلاثا الا ثلاثا انه لا يقع في أحد القولين قال الجلال الحلي ولم يظفر بذلك من نقل الاجماع على امتناع المستغرق كالامام الرازي والآمدى اهـ لكن القرافي الذي ظفر بهذا الخلاف انكره وقال بعد نقله ان هذا الخلاف باطل لانه مسبوق بالاجماع قاله شيخ الاسلام . وبهذا تعلم ان القرافي إنما نقل هذا الخلاف ليبين بطلانه لخالفته الاجماع السابق عليه لا ليبين به عدم الاجماع أو انه قول شاذ لم يعتد به الجمعون مع علمهم به واستثناء السكك المجمع على امتناعه هو ما كان بلفظ الصدر أو بمساويه مفهوم كما سبق أما مساواه اتفاقاً فقط على حسب الواقع لا غير فقد علمت ان الحنفية يجيزونه

(٣) قال الاسنوي « وشرط الحنابلة ان لا يزيد على النصف الخ » أقول للحنابلة قولان احدهما هذا وحكاها صاحب فوائح الرحمت والثاني أنهم يمنعون استثناء النصف والاكثر وهو المحكى عنهم بلا تضييف

(٤) قال الاسنوي « وشرط القاضي اي في القول الاخير من أقواله الخ » أقول

الأمدي وغيره ان يكون ناقصا عن النصف * واعلم أن الأمدي وابن الحاجب نقلوا عن الحنابلة امتناع المساوي أيضا ^(١) على عكس ما قاله المصنف ولم يتعرض الإمام ولا مختصرو كلامه للنقل عنهم واستدل المصنف بأمرين: أحدهما وهو دليل على القاضي والحنابلة مما انه لو قال قائل على عشرة الا تسعة لكان يلزمه واحد باجماع الفقهاء فدل على صحته قال الأمدي وهذا الاستدلال خطأ فان هذا الاستثناء عند الخصم بمثابة الاستثناء المستغرق ^(٢) وإنما يقول بازوم الواحد من يقول بصحة استثناء الاكثر. الثاني وهو دليل على القاضي خاصة ^(٣)

الذي نسب للقاضي قولان أحدهما انه يمنع استثناء النصف والاكثر كما يقول الحنابلة في أحد قوليهما والثاني أنه يمنعهما ان كان المستثنى منه عددا وفي البديع قال به القاضي آخرأ. وظاهر الاسنوي ان شرط القاضي كونه ناقصا عن النصف مطلقا هو قوله الاخير ومقتضى ما في البديع انه ليس الاخير بل الآخر اشتراط ذلك ان كان المستثنى منه عددا لا مطلقا والله اعلم بحقيقة الحال

(١) قال الاسنوي « واعلم ان الأمدي وابن الحاجب نقلوا عن الحنابلة النسخ » أقول قد علمت انه قول ثان لهم

(٢) قال الاسنوي « قال الأمدي وهذا الاستدلال خطأ فان هذا الاستثناء عند الخصم النسخ » أقول ما قاله الأمدي مسلم من جهة ان الخصم يقول كما قال لكن هذا لا يقتضي ان الاستدلال خطأ لاننا نقول ان الفقهاء اجمعين اتفقوا على لزوم واحد في قوله على عشرة الا تسعة على المقر وهو دليل الصحة لغة وعرفا فانهم عارفون باللغة ولو لم يصح لغة لحكموا ببطلان الاستثناء كما لو قال له على عشرة الا عشرة حكموا ببطلانه ووجوب العشرة فكان قول الخصم ان هذا الاستثناء بمثابة الاستثناء المستغرق باطلا ولا وجه للقول بان الاستدلال خطأ

(٣) قال الاسنوي « الثاني وهو دليل على القاضي خاصة النسخ » أقول تبين في هذا ظاهر كلام المصنف وبيس كذلك بل هذا الدليل الثاني كما هو دليل على القاضي دليل على الحنابلة أيضا ما علمت ان الحنابلة عنهم قولان أحدهما موافق

استثناء الغاوين من المخلصين في قوله تعالى « ان عبادى ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين » وبالعكس أى استثناء المخلصين من الغاوين في قوله تعالى حكاية عن ابليس قال « فبعضتك لاغوينهم أجمعين الا عبادك منهم المخلصين » وجه الاستدلال ان الفرقين ان استويا فانه يدل على جواز استثناء النصف وان كان أحدهما أكثر فكذلك أيضا لانه لما استثنى كل منهما فقد استثنى الاكثر فدل على جواز النصف بطريق الاولى وهذا لا يرد على الخنايلة لاحتمال ان يكونا متساويين وهم يجوزون استثناء المساوى على مقتضى نقل المصنف وفي هذا الاستدلال نظر من ثلاثة أوجه أحدها أن الخصم أن يقول ان قوله تعالى ان عبادى الآية يدل على أن الغاوين أقل من غير الغاوين أى أقل من العباد الذين لا سلطان عليهم لا بليس^(١) وليس فيها تعرض لكونهم أقل من

لما يقوله القاضى وهو اشتراط ان يكون المستثنى أقل من النصف وانه ممن النصف فاكتر فيكون هذا الدليل عليهم أيضا بالنظر الى هذا القول بل هو دليل عليهم أيضا بالنظر الى القول الثانى الذى حكاه الاسنوى عنهم أولا وذلك لما قاله البدخشى من أنه يلزم من الآيتين ان لا يزيد كل منهما على نصف الآخر فيكون كل منهما اما نصف الآخر أو أقل مع ان ظاهر كلامه يشعر بانه دافع لقول القاضى خاصة كما صرح به المراغى والخنجى اهـ

(١) قال الاسنوى « وفي هذا الاستدلال نظر من ثلاثة أوجه أحدها ان للخصم ان يقول ان قوله ان عبادى الآية يدل على أن الغاوين أقل من غير الغاوين أى أقل من العباد الذين لا سلطان عليهم الخ » أقول بيان هذا ان يقال ان قوله تعالى ان عبادى الآية يقتضى ان الناس قسمان غاؤون وغير غاوين وغير الغاوين ينقسمون الى مخلصين وغير مخلصين والمراد من غير الغاوين العباد الذين لا سلطان عليهم لا بليس وبعضهم مخلص ولا يلزم ان يكون ما دل عليه قوله تعالى ان عبادى الآية على عكس ما دل عليه قوله تعالى فبعضتك لاغوينهم الآية الا اذا كان المخلصون في قوله الا عبادك منهم المخلصين هم غير الغاوين أى الذين لا سلطان لا بليس عليهم وهو ممنوع لادليل عليه لجواز ان يكون المخلصون بعضا

المخلصين حتى يكون على العكس من الآية الثانية وانما يلزم ذلك اذا كان المخلصون هم غير الغاوين أى الذين لاسلطان عليهم ولم يقيموا عليه دليلا ونحن لانسلمه لجواز ان يكون غير الغاوين أعم من المخلصين بل نزرع فنقول هذا هو الظاهر لانه لا يلزم من انتفاء سلطنة ابليس اتى هى القهر والغلبة عن شخص أن يرتقى الى درجة الاخلاص ويدل عليه أحوال كثير من الناس حينئذ فيكون قوله تعالى فبمزتلك الآية دليلا على ان المخلصين أقل من الغاوين وقوله تعالى ان عبادى الآية دليل على ان الغاوين أقل من غير الغاوين وهم الذين ليس عليهم سلطان وعلى هذا فكل من الآيتين ليس فيها الا استثناء الاقل وقد تمسك ابن الحاجب بقوله تعالى الا من اتبعك من الغاوين الآية ثم استدل على أن الغاوين أكثر بقوله تعالى وما أكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين ولم يذكر الآية الثانية فسلم من هذا الاعتراض لكنه لا يتم من وجه آخر فقد يقال ان قوله تعالى الا من اتبعك من الغاوين يدل على ان الغاوين من بنى آدم مطلقا أقل من غيرهم فان الكلام مع ابليس كان فى نسل آدم جميعهم وقوله تعالى وما أكثر الناس الآية انما يدل على الاكثرين من الذين بعث اليهم النبي صلى الله عليه وسلم وهم الموجودون من حين بعثه الى قيام الساعة والالف واللام فى الناس للعهد وحينئذ فلا يلزم من كون الغاوين أكثر من هذه

من غير الغاوين أى الذين لاسلطان لابليس عليهم بل هذا الذي ذكرناه على وجه الجواز هو الظاهر لانه لا يلزم من كون ابليس لاسلطان له عليه ان يكون مخلصا بل يجوز ان يكون غير مخلص وغير غاو أيضا كما جاز ان يكون غير غاو ومخلصا فيكون المخلصون المستثنون من أغواهم ابليس أقل من الغاوين الذين أغواهم لان المخلص يقابله غير المخلص وغير المخلص ينقسم الى غاو وغير غاو فيكون المخلصون أقل من الغاوين بلا شك وكذا يقال فى قوله تعالى (ان عبادى) الآية ان غير الغاوين أى الذين لاسلطان لابليس عليهم ينقسمون الى مخلصين وغير مخلصين والغاوون يقابل المخلصين فيكون الغاوون أقل من غير الغاوين أى الذين لاسلطان لابليس عليهم لان الغاوين يقابل بعض ماصدق عليه غير

الطائفة أن يكونوا أكثر بالنسبة الى كل الطوائف من لدن آدم الى قيام الساعة
 الثاني سلمنا ان قوله تعالى ان عبادي يدل على استثناء الغاوين من المخلصين^(١) لكن
 قوله تعالى فبعضتك الآية انما يدل على استثناء المخلصين من الذين اقسام ابليس
 على أن يغويهم لا من الغاوين وهم الذين حصلت لهم الغواية وعلى هذا فيكون
 الغاؤون أقل من المخلصين كما دلت عليه الآية الاولى والمخلصون أقل من المقسم
 على اغوائهم كما دلت عليه الآية الثانية فيكون المستثنى في الآيتين انما هو الاقل
 الثالث قال الآمدى للخصم أن يقول انما يتمتع استثناء الاكثر اذا كان عدد

الغاوين وهم المخلصون فيكون بالضرورة أقل من غير الغاوين أي الذين لاسلطان
 لابليس عليهم لان غير الغاوين صادق بالمخاص وغير المخلص

(١) قال الاسنوى « الثاني سلمنا ان قوله تعالى ان عبادي يدل على استثناء الخ »
 أقول : ايضاحه اننا نعلم جدلا ان كل من ليس لابليس عليه سلطان مخلص
 فتكون هذه الآية دالة على استثناء الغاوين ممن ليس لابليس عليهم سلطان
 وهو المخلصون لكن ما قالوه من ان ماتدل عليه هذه الآية عكس ما يدل عليه
 قوله فبعضتك الآية لا يتم الا اذا كان قوله تعالى فبعضتك الآية يدل على استثناء
 المخلصين من الغاوين وليس كذلك بل ان قوله تعالى فبعضتك الآية انما يدل
 على استثناء المخلصين من الذين اقسام ابليس على ان يغويهم والغاؤون الذين
 حصلت لهم الغواية أمم من الذين اقسام على غوايتهم ابليس فيكون المستثنى
 منه في قوله تعالى فبعضتك بعض الغاوين المستثنى في قوله تعالى ان عبادي الآية
 فالمستثنى في قوله تعالى فبعضتك الآية وهم المخلصون يكون أقل من المقسم
 على اغوائهم الذين هم أقل من الغاوين فيكون الغاؤون المستثنى من المخلصين
 بمعنى الذين لاسلطان عليهم أقل من المستثنى منه وهم أولئك وحتى كان كذلك
 كان المخلصون في الآية فبعضتك أقل من المقسم على اغوائهم الذين هم أقل من
 الغاوين فيكون المستثنى في الآيتين انما هو الاقل

المستثنى والمستثنى منه مصرحاً بهما^(١) فإن لم يكن نحو جاء بنو تميم الا الاراذل

(١) قال الاسنوى « قال الآمدي للخصم أن يقول انما يمتنع استثناء الاكثر اذا كان عدد المستثنى والمستثنى منه مصرحاً بهما » أى اذا كان المستثنى عدداً والمستثنى منه عدداً آخر وهذا عبارة عن تخصيص الدعوى وقصرها على منع الاكثر في العدد وحينئذ يتمسك عليه بالدليل الاول وقد علمت انه تام لا خدش فيه فلم يبق الا الوجه الاول والثانى وكذا ما قيل انما يتم الاستدلال لو لم يكن المراد من لفظ عبادى الناس والملائكة ولو لم تكن اضافة العباد للتعظيم والاستثناء منقطع أى ليس لك على عبادى المكرمين القائمين بحقوق العبودية سلطان لكن لك السلطان على من اتبعك من الغاوين واليه ذهب بعض المفسرين وأقول ان كون الكفار اكثر من المؤمنين في الشر لاشك فيه وكونهم من متبعى الشيطان ثابت بالضرورة الدينية لا يقبل المنع حتى يحتاج الى البيان وكون متبعى الشيطان غاوباً ثابت أيضاً بالضرورة الدينية فيكون قوله تعالى ان عبادى الآية دالاً على أن من في قوله تعالى من الغاوين بيانية فيكون من اتبع ابليس أكثر من الذين لاسلطان له عليهم بالضرورة الدينية ويكون من اتبعوه غاوين كذلك بالضرورة الدينية كيف وقد جاء في الحديث الصحيح ما يدل على كثرة الغاوين في جميع الامم من عهد آدم الى ان تنقضى الدار الغانية فقد روى البخارى عن أبى سعيد الخدرى انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول الله يوم القيامة يا آدم فيقول لبيك وسعديك فينادى بصوت ان الله يأمرك ان تخرج من ذريتك بعثا الى النار قال يارب وما بعث النار قال من كل الف اراه قال تسعمائة وتسعة وتسعون حينئذ تضع الحامل حملها ويشيب الوليد (وترى الناس سكارى وما هم بسكارى ولكن عذاب الله شديد) فشق ذلك على الناس حتى تغيرت وجوههم فقال صلى الله عليه وسلم من يأجوج وماأجوج تسعمائة وتسعة وتسعون ومنكم واحد أنتم في الناس كالشعرة السوداء في جنب النور الابيض أو الشعرة البيضاء في جنب النور الاسود انى لارجو ان تكونوا ربع أهل الجنة فكبرنا ثم قال ثلث أهل الجنة فكبرنا ثم قال شطر أهل الجنة فكبرنا . فأنت ترى ان

منهم فانه يصح من غير استقبح وان كانت الاراذل أكثر وهذه الآية كذلك قوله « قال الاقل » أي قال القاضى لاشك أن الاستثناء خلاف الاصل فانه بمنزلة الانكار بعد الاقرار ولكن خالفنا هذا الاصل في الاقل وجوزنا استدراكه بالاستثناء لانه قد يستثنى لقلة النغات النفس اليه وهذا المعنى مفقود في المساوى والاكثر . وأجاب المصنف تبعا للحاصل بأنه منقوض بما ذكرنا أي من استثناء الغاوين من المخلصين وبالعكس أو من الاجماع المتقدم في المقر فان الحكم موجود مع انتفاء الدلة وهي التلة . ولذى أجاب به في الحصول أن الاستثناء والمستثنى منه كالفاظ الواحد الدال على ذلك القدر فلا يرد ما قالوه . وهذا الذي أشار اليه فيه ثلاث مذاهب : أحدها ما يقتضيه كلامه ^(١) وهو مذهب القاضى ان عشرة

هذا الحديث دال على أن نسبة أهل الجنة الى أهل النار نسبة الواحد الى الالف وان نسبتنا الى يأجوج وماجوج كنسبة الملح الى الطعام ويأجوج وماجوج كفره غاؤون فهذا الحديث دال قطعا على كثرة الغاوين فبين المراد من الآية وعين فيها ان المراد بالغاوين وبمن أقسم ابليس على اغوائهم كل ما قابل المخلصين وان المخلصين أقل القليل ونسبتهم الى الغاوين هم أيضاً الذين أقسم ابليس على استغوائهم نسبة الواحد من الالف . وبهذا تعلم بطلان نظر الاسنوى بوجوهه الثلاثة فخذ هذا ولا تسأم فان العلم يحتاج الى صبر أيوب عليه السلام

(١) قال الاسنوى « وهذا الذى أشار اليه فيه ثلاث مذاهب أحدها ما يقتضيه كلامه الشيخ » أقول فقوله له على عشرة الا ثلاثة يساوى قوله سبعة وهذا مذهب الحنفية كما تقدم قال بعض المحققين ويرد على هذا المذهب امور كثيرة منها ان التسمية بثلاثة ألفاظ فصاعدا اذا جعلت اسما واحداً على طريقة حضرموت وبلعربك من غير ان يلاحظ فيها الاعراب والبناء الاصليان بل يكون بمنزلة زيد وحمرو يجرى الاعراب المستحق على الحرف الاخير ليس من لغة العرب بلانزاع كما نبه عليه صاحب الكشاف ولاشك ان عشرة الا ثلاثة اذا جعل اسماً لسبعة كان الاعراب المستحق في صدره . ولم يكن محكياً على أصل منقول عنه

الا ثلاثة مثلا اسم مركب مرادف لسبعة والثاني وثقله ابن الحاجب عن الاكثرين^(١)
ان المراد أيضا سبعة كما قال الاول ولكن لا يقول ان المجموع اسم لها بل
الاقربنة مبينة لذلك كسائر المخصصات والثالث وهو الصحيح عند ابن الحاجب^(٢)

اذ يختل اعراب عشرة بحسب العوائل اما اذا أجرى الاعراب المستحق على كل
واحد من تلك الالفاظ مثل أبي عبدالله وأبي عبدالرحمن أو ابقيت الالفاظ على
ما كانت عليه من الاعراب أو البناء على طريق الحكاية مثل برق نجره وتأبط
شراً فلا نزاع فيه قاله السعد بيانا لما في العضد وأقول كل ذلك غير مسلم وهو
خارج عن الموضوع لان القاضي لا يقول ان هذا التركيب جعل اسماً للسبعة
على طريقة حضرموت بل انه يقول انه مركب كسائر المركبات الخبرية له معنى
تركيبى غير المعنى الافرادى وكل جزء من اجزائه يدل على معناه الافرادى
والمجموع يدل على المعنى التركيبى ولذلك يقول القاضي ان العام باق على حقيقته
وان عشرة باعتبارها مفردة دالة على آحادها والا دالة على معناها
وهو الاخراج والثلاثة دالة على معناه وهو المرتبة الخاصة والمجموع المركب من
هذه الكلمات الثلاث دالة على معناه وهو سبعة فمرتبة سبعة من العدد لفظان
أحدهما قصير وهو لفظ سبعة والاخر طويل وهو عشرة الا ثلاثة وهو نظير
الحيوان الناطق والانسان لان مدلول كل واحد منهما مدلول الاخر كما قدمناه فابن
هذا مما يقوله البعض مما هو خارج عن موضوع البحث

(١) قال الاسنوى « والثاني وثقله ابن الحاجب عن الاكثرين الى آخره »
أقول الفرق بين هذا وبين الاول ان عشرة على الثاني صار المراد منها سبعة
مجازا بقربنة الا ثلاثة وبعد الاخراج حكم على الثاني بخلاف الاول فان عشرة
لا تزال دالة على المرتبة الخاصة وهى الآحاد المخصوصة ولكن بضمها مع
الا ثلاثة صار مركبا خاصا له معنى خاص هو سبعة بطريق الوضع النوعى
كما سبق

(٢) قال الاسنوى « والثالث وهو الصحيح عند ابن الحاجب الى آخره »
أقول هذا القول هو الذى اختاره صاحب جمع الجوامع وقال فيه والاصح

ان المراد بالعبارة جميع أفرادها من غير حكم عليها ثم حكم بالاسناد بعد اخراج
الثلاثة فيكون الاسناد الى سبعة ولم يتعرض المصنف لشبهة الخنابلة لانها كشبهة
القاضي

قال * « الثانية الاستثناء من الاثبات نفى وبالعكس خلافا لابي حنيفة . لنا
لو لم يكن كذلك لم يكف لاله الا الله احتج بقوله عليه الصلاة والسلام لا صلاة
الا بطهور قلنا للمبالغة * الثالثة المتعددة ان تعاطفت أو استغرق الاخير الاول
عادت الى المتقدم عليها والا يعود الثاني الى الاول لانه أقرب^(١) » أقول الاستثناء

وفاقا لابن الحاجب ان المراد بعبارة في قولك عشرة الا ثلاثة العشرة باعتبار
الافراد ثم أخرجت الثلاثة ثم أسند الى الباقي تقديرا وان كان قبله ذكرا قال
شارحه الجلال فكانه قال له على الباقي من عشرة أخرج منها ثلاثة وليس في
ذلك الا الاثبات ولا نفى أصلا فلا تناقض اه . والثاني في كلام السنوي هو
الذي ذكره في جمع الجوامع بقوله وقال الاكثر المراد سبعة والا ثلاثة قرينة
قال شارحه الجلال لذلك بينت ارادة الجزء باسم الكل مجازا اه والاول في كلام
السنوي هو الذي ذكره بقوله وقال القاضي عشرة الا ثلاثة بازاء اسمين
أى معناه وهو مرتبة سبعة بازاء اسمين مفرد وهو لفظ سبعة ومركب وهو
عشرة الا ثلاثة ولا نفى أيضا على القولين فلا تناقض ووجه تصحيح الاول
في كلام جمع الجوامع وهو الثالث في كلام السنوي ان فيه توفية بما تقدم
من ان الاستثناء اخراج بخلافهما فعلى هذه الاقوال الثلاثة فيه حكم واحد هو
الاثبات دون النفي

(١) قاله المصنف « الثانية الاستثناء من الاثبات نفى وبالعكس خلافا لابي
حنيفة الى آخره » أقول جمهور الشافعية والمالكية والحنابلة وطائفة من الحنفية
ومهم الامام نجر الاسلام والامام شمس الأئمة والقاضي الامام ابو زيد
وغيرهم من المحققين قائلون ان الاستثناء من الاثبات نفى ومن النفي اثبات ونفى
الهداية لو قال ما انت الا حرم متق لان الاستثناء من النفي اثبات على وجه التأكيد
وأكثر الحنفية على انه لا حكم فيه لانقيا ولا اثباتا بل هو مسكوت وانما هو

لبيان ان حكم الصدر على ما عده من متناولاته فانقله الشافعية من ان خلاف الحنفية في كونه من النفي اثباتاً فقط واما كونه من الاثبات نفيًا فننق عليه ليس مطابقاً لما ثبت عنهم من الخلاف في الوجهين ولذلك قال في جمع الجوامع والاستثناء من النفي اثبات وبالعكس خلافاً لابي حنيفة قال شارحه فيهما وقيل في الاول فقط فقال ان المستثنى من حيث الحكم مسكوت عنه فنحو ما قام أحد الازيد وقام القوم الازيدا يدل الاول على اثبات القيام لزيد والثاني على نفيه عنه وقال لا زيد مسكوت عنه من حيث القيام وعدمه ومبنى الخلاف على ان المستثنى من حيث الحكم مخرج من المحكوم به فيدخل في تقيضه من قيام أو عدمه مثلاً أو مخرج من الحكم فيدخل في تقيضه أى لا حكم اذ القاعدة أن ما خرج من شيء داخل في تقيضه اه وقول الجلال فيهما أخذه من قول المصنف في منع الموانع رداً على من قال ان الخلاف في الاول فقط وقوله مخرج من المحكوم به أى ويكون المعنى القوم قائمون الازيداً وقوله أو مخرج من الحكم أى ويكون المعنى القوم محكوم عليهم بقيامهم الازيداً فانه ليس محكوماً عليه بالقيام بل هو مسكوت عنه ويحتمل أن يثبت له القيام أو عدمه فالمراد بالحكم حكم المتكلم وهو الايقاع أو الاتزاع وطائفة المحققين من الحنفية الذين وافقوا الجمهور على ان الاستثناء يفيد الحكم المخالف في المستثنى قالوا انما يفيد بطريق الاشارة ان لم يكن مقصوداً نحو على عشرة الا ثلاثة لان المقصود منه بسمة أى الاقرار بسمة وأما نفي ما زاد فيلزم تبعاً وبطريق العبارة ان كان مقصوداً ككلمة التوحيد فان الاثبات والنفي فيها كلاهما مقصودان بمقتضى العرف كما تقدم وتحقيق كلامهم ان الالفاظ في الاستثناء مستعملة في معانيها ولكن يحصل من المركب مفهوم تقييدى يحكم عليه كما علمت ذلك وعلمت أيضاً ان المستثنى يقيد المستثنى منه باخراج البعض فيحصل مقيد هو المستثنى منه المقصود منه البعض ويعبر به عن الباقي وفي هذا التعبير الاطول بذكر الكل ثم اخراج البعض اشارة الى أن المخرج مخالف في حكمه الحكم الصدر وهذا هو

من الاثبات نفى^(١) نحو قام القوم الا زيدا يكون نفيا للقيام عن زيد بالاتفاق كما قاله الامام في المعالم وصاحب الحاصل وأما الاستثناء من النفي نحو ما قام أحد الا زيد فقال الشافعي يكون اثباتا لقيام زيد وقال أبو حنيفة لا يكون اثباتا له بل دليلا على اخراجه عن المحكوم عليهم وحينئذ فلا يلزم منه الحكم بالقيام أما من جهة اللفظ فلانه ليس فيه على هذا التقدير ما يدل على اثباته كما قلنا وأما من جهة المعنى فلان الاصل عنده قالوا بخلاف الاستثناء من الاثبات فانه يكون نفيا لانه لما كان مسكوتا عنه وكان الاصل هو النفي حكمنا به^(٢) فملى هذا لافرق

النكته في اختيار طريق الاطول ولعل أكثر الحنفية الذين قالوا لا يفهم الحكم المخالف لغة وانما يفهم عرفا مرادهم هذا يعني ليس اللفظ موضوعا لافادة الحكم التام بالذات بل انما هو قيد يستفاد منه الحكم ضمنا واشارة ويؤيد هذا ما اتفقوا عليه ان المفرد لا يدل على جملة وعلى هذا يكون الاصل في الاستثناء هو دلالته على الحكم المخالف عرفا بالاشارة وقد يعدل عنه فتقصد هذه الاشارة في خصوص التركيب بالذات ككلمة التوحيد فيكون عبارة بوجود القصد حينئذ ويؤيد هذا ما قدمنا من أن جميع المذاهب متفقة على أن التركيب الذي فيه الاستثناء لا يدل بطريق الوضع الا على حكم الصدر وان من ضروريات خروج بعض أفراد الصدر من حكمه يكون لذلك البعض حكم مخالف لحكم الصدر والخلاف به ذلك فيما فيه المخالفة ففريق قال بمعنى انه مسكوت عنه بناء على أن اخراج البعض انما هو من حكم المتكلم فهو غير محكوم عليه بحكم الصدر وهم أكثر الحنفية وفريق قال وهم أكثر الشافعية وطائفة من محتمى الحنفية المخالفة بمعنى انه يثبت له نقيض المحكوم به على الصدر بناء على أن البعض يخرج نية فاغتم هذا التحقيق

(١) قال الاسنوى « اقول الاستثناء من الاثبات نفى الى آخره » أقول قد علمت ان من الحنفية طائفة قالت ان الاستثناء من الاثبات نفى وبالعكس واكثرهم على الخلاف في الامرين وان دعوى الاتفاق كما ذكره الاسنوى وغيره غير مطابق للواقع

(٢) قال الاسنوى « قالوا بخلاف الاستثناء من الاثبات فانه يكون نفيا لانه

عندهم في دلالة اللفظ بين الاستثناء من النفي والاستثناء من الاثبات واختار الامام في المعالم مذهب أبي حنيفة^(١) وفي المحصول والمنتخب مذهب الشافعي دليلنا لما كان مسكوتا عنه الخ « أقول معنى هذا انه لاحكم الا بالاثبات ولا حكم بالنفي وانما النفي مأخوذ من الاصل كما ان في الاستثناء من النفي لاحكم الا بالنفي ولا حكم بالاثبات فلا فرق عند الحنفية بين الاستثناء من النفي وبين الاستثناء من الاثبات في انه لاحكم على المستثنى بل هو مسكوت عنه في الحالين كما يستفاد مما سبق . ومن ذلك يعلم ان نقل اتفاق الحنفية في الاستثناء من الاثبات غير مطابق للواقع

(١) قال الاسنوي « واختار الامام في المعالم مذهب أبي حنيفة » أقول قد علمت ان الاسنوي نقل عن الامام في المحصول انه قال ان الاستثناء والمستثنى منه كاللفظ الواحد الدال على ذلك التقدر وان الاسنوي حكى في ذلك ثلاثة مذاهب أحدها ما صححه صاحب جمع الجوامع وفاقا لابن الحاجب وهو ان المراد بعشرة في قولك مثلا تزيد على عشرة الا ثلاثة العشرة باعتبار الافراد أي الآحاد جميعها ثم أخرج الثلاثة بقوله الا ثلاثة ثم اسند الى الباقي وهو سبعة وان كان الاسناد قبل اخراج الثلاثة ذكرا فكانه قال له على الباقي من عشرة اخرج منها ثلاثة وليس في ذلك الا الاثبات ولا حكم بالنفي أصلا . ثانيها قول الاكثر وهو ان المراد بعشرة فيما ذكر سبعة والا ثلاثة قرينة لذلك بينت ارادة الجزء باسم الكل مجازا وفي هذا لاحكم الا بالاثبات ولا حكم بالنفي . وثالثها قول القاضي أبي بكر الباقلاني وهو مذهب الحنفية أيضا ان مرتبة عدد سبعة وضع بارائها اسمان أحدهما مفرد وهو لفظ سبعة والثاني مركب وهو عشرة الا ثلاثة وفي هذا أيضا لاحكم الا بالاثبات ولا حكم بالنفي غاية الامر انه على مذهب القاضي وهو مذهب الحنفية لا تخصيص أصلا في مثل هذا لان التخصيص قصر العام على بعض أفراده وهنا لم يرد بالعام بعض أفراده بل هو باعتباره مفردا دال على جميع أفراده والمجموع المركب منه ومن الا كذا دال على افراد المعنى التركيبي كلها وعلى مذهب الاكثر حيث استعمل عشرة مثلا في سبعة مجازا

انه لو لم يكن اثباتا لم يكف لاله الا الله في التوحيد لان التوحيد هو نفى
الالهية عن غير الله تعالى واثباتها له فاذا لم يدل هذا اللفظ على اثبات الالهية
له تعالى بل كان ساكتا عنه فقد فات أحد شرطى التوحيد . وأجاب في المعالم
بأن اثبات الالهية له سبحانه مقرر في بدائه العقول^(١) والمقصود نفى الشريك احتج

بقرينة الا ثلاثة يكون فيه تخصيص لما فيه من قصر اللفظ على بعض مسمياته
وعلى ما صححه ابن الحاجب من ان المراد بال عشرة في عشرة الا ثلاثة العشرة
باعتبار الآحاد جميعها ثم أخرجت الثلاثة ثم حكمنا على الباقي وهو سبعة وان
كان الاسناد قبل الاخراج ذكرا يحتمل ان يكون فيه تخصيص نظرا الى ان
الحكم في الظاهر للعام والمراد الخصوص وان لا يكون فيه تخصيص نظرا الى انه
أريد بالمستثنى منه تمام مسمياته وعلى كل حال فالمذاهب الثلاثة متفقة على انها
ليس فيها الا الاثبات دون النفى فكيف ساغ بعد هذا ان يقال الاستثناء من
النفى اثبات وبالعكس قلنا قد اعترض الشيخ العطار بما ذكر بعد ان كتب على
قول الجلال ولا نفى أصلا وفسره بقوله أى للثلاثة ولا اخراج أيضا وانما هو
مجرد اثبات للباقي فقال وأورد ان هذا يخالف لما يأتي ان الاستثناء من الاثبات
نفى وأجيب بأن ما يأتي بحسب ظاهر اللفظ لا باعتبار المعنى والواقع والقول بان
ما هنا على غير ما يأتي مردود بان ما هنا طريقة الجادة اه وبهذا تعلم وجه ترجيح
الامام مذهب أبي حنيفة

(١) قال الاسنوي « وأجاب في المعالم بان اثبات الالهية الخ » أقول
وأجاب الجلال المحلى من قبل الحنفية عن هذا الدليل وعن الاستدلال بالاستثناء
المفرغ فقال وجعل الاثبات في كلمة التوحيد بعرف الشرع وفي المفرغ نحو مقام
الازيد بالعرف العام اه . ومعنى ذلك انه لا يلزم من كون الاستثناء من النفى
اثباتا في كلمة التوحيد وفي المفرغ كون الاستثناءات من النفى اثباتا وبالعكس
لكن يرد على ما أجاب به الجلال ان عرف الشارع حادث والكلام في كلمة
التوحيد قبل حدوثه فلا يتم الجواب الا اذا قلنا ان الخطاب حينئذ لم يكن منكرا

أبو حنيفة يمثل قوله عليه الصلاة والسلام لا صلاة الا بطهور وتقديره لاصحة
للصلاة الا بطهور فلو كان الاستثناء من النفي اثباتا لكان كل ما وجد الطهور
توجد الصحة وليس كذلك فانها قد لا تصح لفوات شرط آخر ولم يجب الامام

لوجود الاله وانما يقوله بالشركة فلم يكن المقصد الا نفي الشركة وحينئذ يرجع
الى جواب الامام . وأقول ان كلمة التوحيد اما ان يقدر الخبر فيها بوجود فالمعنى
لا اله موجود الا الله فلم يلزم منه عدم امكان اله سوى الله تعالى ولا يتم التوحيد
الكامل واما أن يقدر فيها الخبر بممكن فالمعنى لا اله ممكن بالامكان العام المقيد
بالوجود الا الله تعالى فلم يلزم منه وجوده تعالى فلم تقدم التوحيد أصلا وأجابوا
عن ذلك أولا كما نقل عن شارح المختصر بان افادة هذه الكلمة للتوحيد مبنى
على عرف الشارع فلك اختيار كلا الشقين ان شئت قدرت الموجود وان شئت
قدرت الممكن ونقول ليس المعنى ما ذكر المعتبر بل عرف الشارع وقع على أن
المعنى ليس اله ممكنا وموجودا الا الله فانه موجود واجب وأجابوا ثانيا كما هو
منقول عن بعض الحنفية ان وجوده تعالى تقرر في بداهة العقول لان المنكر
لم يكن دهريا والمقصود منه نفي الشريك فالمخاطب مشرك وحينئذ نختار أن
الخبر المقدر ممكن فلزم منه نفي امكان اله سواه تعالى وأما وجوده تعالى فلكونه
مسما لا يحتاج الى التنبيه ولكن الحاجة الى ما يفيد التوحيد بالنظر الى وجوده
تعالى ولا يعرف في الشرع كلمة سوى هذه الكلمة وضعت لذلك الى آخر
ما أجابوا به مما لا يجدي نفعا وقد أجاب الراغب في سفينته ان الالف في كلمة التوحيد
ليست اداة استثناء وانما هي وصف بمعنى غير كما في قوله تعالى لو كان فيهما آلهة
الا الله لفسدتا اذ لو جملت الالف في هذه الآية اداة استثناء لفسد المعنى فكذا في
كلمة التوحيد لو جملت الالف اداة استثناء لم تقدم التوحيد ولكن الشارع وضعها
لذلك وعلى كل حال فهم مسلمون جميعا اذ كلمة التوحيد لا تقيد الا بعرف الشارع
أو نجعلها صفة بمعنى غير وعلى كل حال فلا يصح الاستدلال بها على الحنفية لانها
ان كانت بمعنى غير فالكلام فيها خارج عن موضوع الاستثناء وان كانت اداة
استثناء فهذه الكلمة باتفاق انها انما أفادت الاثبات من العرف فلا تصلح

عن هذا الدليل لافي المحصول ولا في المنتخب وهو حديث غير معروف^(١) وبتقدير صحته نجوابه من ثلاثة اوجه: أحدها وهو ما ذكره المصنف ان الحصر قد يؤتى به للمبالغة لا للنفي عن الغير^(٢) كقوله الحج عرفة وههنا كذلك لان الطهارة لما كان أمرها متأكدا صارت كأنه لاشرط للصحة غيرها حتى اذا وجدت توجد الصحة . الثاني ما قاله صاحب التحصيل وهو حسن ان قولنا ان الاستثناء من النفي اثبات يصدق باثبات صورة واحدة من كل استثناء^(٣)

للمسك على افادة ذلك بمقتضى اللغة كما هو مدعى اولئك القوم كما أن ما قيل أن انكار دلالة ما قام الازيد على ثبوت القيام لزيد كما هو رأى الحنفية من عدم دلالة الاستثناء من النفي على الاثبات يكاد يلحق بانكار الضروريات مدفوع بان القدر الضروري هو دلالة الاستثناء المفرغ على ما ذكر ولا يلزم أن تكون الدلالة بمقتضى اللغة بل يكفي أن تكون الدلالة عليه عرفا والحنفية لا ينكرونه وانما ينكرون الدلالة بالوضع اللغوي فالمنكر ليس ضروريا وما هو ضروري غير منكر

(١) قال الاسنوي « وهو حديث غير معروف » أقول هذا الحديث وان لم يكن معروفا بهذه الالفاظ لكنه معروف بلفظ لا يقبل الله الصلاة الا بطهور وهو حديث صحيح بل ادعى السيوطي تواتره وقد ذكر في رسالة مفردة أسانيد كثيرة له فافهم كذا في فواتح الرحموت على المسلم

(٢) قال الاسنوي « وهو ما ذكره المصنف الخ » أقول اجاب الحنفية عن ذلك الوجه بان الجمل على المبالغة خلاف الاصل لاسيما في الشرع فلا يصار اليه كيف ولو فتيح هذا الباب لما ثبت حكم أصلا

(٣) قال الاسنوي « الثاني ما قاله صاحب الحاصل وهو حسن ان قولنا ان الاستثناء من النفي اثبات يصدق الخ » أقول حاصله ان مدطانا ان الاستثناء من النفي اثبات لا انه اثبات لكل فرد عموما وفي كل حين عموما فالمعنى لا صلاة في حال من الاحوال الا في حال الطهارة في الجملة قطعا وقد يرد هذا الجواب فان المعنى لا صلاة صحيحة الا صلاة بطهور فالنكرة موصوفة في الاثبات فتم

لان دعوى اثبات لا عموم فيها بل هي مطلقة وحينئذ فيقتضى صحة الصلاة عند وجود الطهارة بصفة الاطلاق لا بصفة العموم أى لا يقتضى ثبوت صحة الصلاة في جميع صور الطهارة بل يصدق ذلك بالمرّة الواحدة . الثالث ماقاله الآمدى أن هذا استثناء من غير الجنس ^(١) لانه لا يصدق عليه اسم الاول ولكن انما سيق هذا لبيان اشتراط الطهارة في الصلاة والاستعمال بدل عليه كما يقال لا قضاء الا بورع أو بهلم وليس المراد اثبات القضاء لكل عالم أو ورع بل المراد الشرطية وقد تقرر أنه لا يلزم من وجود الشرط وجود المشروط لجواز عدمه لوجود مانع أو انتفاء شرط وماقاله حسن الا دعواه أنه منقطع قال ابن الحاجب فانه بعيد لان هذا استثناء وفرغ والمنفرغ من تمام الكلام

فيلزم صحة كل صلاة بطهور ولو مع فقدان سائر الشروط ولا جواب بعد تسليم هذا التقرير الا بالرجوع الى التزام العموم والتخصيص بقاطع فيكون الجواب حينئذ ان مقتضى الحديث اثبات صحة الصلاة لكل فرد عموما وفي كل حين عموما لكن بطلان الصلاة في بعض الصور مع وجود الطهارة لمعارضة دليل قاطع دل على اشتراط أمر آخر من الاستقبال والستر وغير ذلك . وهذا لا يضر مدعانا من أن الاستثناء من النفي اثبات فان هذا القاطع يخص للعموم حكم الاستثناء وانما يضر لو ادعينا الاحكام وعدم قبول التخصيص بل الدعوى الطهور وان قبل التخصيص ونحوه غاية ما في الباب انه ظاهر في ثبوت الصحة ولو مع فقدان سائر الشروط لولا المعارض القاطع الذي اقتضى اشتراط هذه الشروط الاخر

(١) قال الاسنوى « الثالث ماقاله الآمدى ان هذا استثناء من غير الجنس الى آخره » أقول حاصل ماقاله الآمدى ان الاستثناء منقطع فلا اخراج بل فيه حكم آخر وهو ثبوت شرطية الطهارة لصحة الصلاة ولا يلزم من وجودها وجود صحة الصلاة كما هو الحكم في كل شرط لجواز عدم الصحة لوجود مانع أو انتفاء شرط آخر

بخلاف المنقطع ^(١) المسئلة الثالثة في حكم الاستثناءات المتعددة وقد أهملها ابن الحاجب وحكمها أنها ان تعاطفت أي عطف بعضها على بعض عادت كلها الى المستثنى منه ^(٢) نحو له على عشرة الاثلاثة والاثنين فيلزمه خمسة وكذلك ان

(١) قال الاسنوي « وما قاله حسن الادعواه انه منقطع قال ابن الحاجب فانه بعيد الخ » أقول محصله انه استثناء مفرغ وهو لا يكون الا متصلا كما تقرر في النحو وقد يقال كونه مفرغا غير متمين اذ يجوز ان يكون التقدير هكذا لاصلاة موجودة الا صلاة بطهور فالمستثنى منه هو الصلاة فالوجه في دفع كلام الآمدى أولا ان الانقطاع لكونه لا اخراج فيه بغير صحة الصلاة عمومالكن قد تكون مقرونة بالطهارة وثانيا ان الاتصال ممكن بل متبادر وظاهر فلا يعدل الى الانقطاع الذي يصرار اليه لضرورة شديدة وما قاله الاسنوي في بيان كلام الآمدى من قوله ولكن انما سبق الخ من حيث تسليم أنه لا اخراج في هذا الاستثناء بل فيه حكم آخر هو ما سبق له وهو بيان اشتراط الطهارة الخ لا يتم الا اذا سلمنا ان الاستثناء منقطع وتبي بطل كونه منقطعا بطل هذا أيضا فما قاله الآمدى لاحسن فيه

(١) قال الاسنوي « وحكمها انها ان تعاطفت الى آخره » أقول هذه المسألة بكلا قسميها لا يقول بها الحنفية فهم لا يميزون الاستثناء من المستثنى لان المستثنى عندهم لاحكم فيه بل هو مسكوت عنه عندهم فجميع الاستثناءات ترجع الى المستثنى منه الاول نفى مثال الماوي نحو له على عشرة الا اثنين والا اثنين يكون المقر به ستة ان لم يقصد التأكيد فان قصد التأكيد كان المقر به ثمانية وفي المثال الثاني يلزمه خمسة وكذا اذا قال له على عشرة الا ثلاثة والا اثنين يكون المقر به خمسة واما اذا لم يكن معطوفا ولا مستغرفا كما لو قال له على عشرة الا ثمانية الا سبعة الا ستة فلا يجوز ان يحمل الا سبعة على انها استثناء من الا ثمانية ولا ان يحمل الا ستة على انها استثناء من الا سبعة لما أن المستثنى كما قلنا لاحكم فيه عندهم بل يكون قوله الا سبعة رجوعاً عن استثناء الثمانية من العشرة الى السبعة وقوله الا ستة رجوع عن استثناء السبعة فكانه من أول الامر قال له

لم تكن معطوفة ولكن كان الثاني مستغرقا للاول قال في المحصول سواء كان مساويا بنحوه على عشرة الا اثنين الا اثنين بال تكرار أو أزيد نحوه على عشرة الا اثنين الا ثلاثة فيازمه في المثال الاول ستة وفي الثاني خمسة ولك أن تقول الاستثناء خلاف الاصل لكونه انكارا بعد اعتراف كما سيأتي والتأكيد أيضا خلاف الاصل والمساوي محتمل لكل منهما فلم رجحنا الاستثناء على التأكيد وللنجوين في هذا التسم وهو المستغرق مذهبان : أحدهما ما اقتضاه كلام المصنف ، والثاني وهو مذهب الفراء ان الثاني يكون مقرا به فيازمه في المثال الاول عشرة وفي الثاني أحد عشر. قوله « والا » أي وان لم يكن الثاني معطوفا ولا مستغرقا فيعود الاستثناء الثاني الى الاستثناء الاول أي يكون مستثنى منه وحينئذ فلا بد من مراعاة ما تقدم لك وهو ان الاستثناء من الاثبات - نقي وبالعكس فاذا قال له على عشرة الا ثمانية الا سبعة الا ستة فتكون السبعة مستثناة من الثمانية وعلى هذا فتكون لازمة لانها مستثناة مما لا يلزم والسته مستثناة من السبعة فتكون غير لازمة لانها مستثناة مما يلزم وحينئذ فلزمه في هذا الاقرار ثلاثة لانه لما قال على عشرة الا ثمانية أي لا يلزم فيبقى درهان ثم قال الا سبعة أي تلزم فيتضمنها الى الدرهمين فتصير تسعة ثم قال الا ستة أي لا تلزم فيبقى ثلاثة . وهذا الذي جزم به من كون كل واحد يعود الى ما قبله هو مذهب البصريين والكسائي واستدل له المصنف بأنه أقرب وقال بعض النجوين تعود المستثنيات بها الى المذكور أولا وقال بعضهم يحتمل الامرين

قال * « الرابعة قال الشافعي المتعقب لاجمل كقوله تعالى الا الذين تابوا يعود اليها وخص أبو حنيفة بالاخيرة وتوقف القاضي والمرضى وقيل ان كان بينهما تماق فلجميع مثل أكرم الفقهاء والزهاد أو أتفق عليهم الا المبتدعة والا فللاخيرة . لنا ما تقدم أن الاصل اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في المتعلقات كالحال والشرط وغيرهما فكذلك الاستثناء قيل خلاف الدليل خولف على عشرة الا ستة فيازمه أربعة متى كانت هذه الاستثناءات متصلة وغيره تماطفة

في الاخيرة للضرورة فبقيت الاولى على عمومها . قلنا منقوض بالصفة والشرط «
أقول شرع في حكم الاستثناء المذكور عقب الجمل كقوله تعالى «والذين يرمون
المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم
شهادة أبدا وأولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا» فان هذا الاستثناء وقع بعد
ثلاث جمل الجملة الاولى آمرة بجلدهم والثمانية ناهية عن قبول شهادتهم والثالثة
مخبرة بفسقهم وفي حكم ذلك مذاهب الاول مذهب الشافعي ان الاستثناء يعود
الى الجميع^(١) اذا لم يدل الدليل على اخراج البعض لكن بشرطين : أحدهما

(١) قال الاسنوي « وفي حكم ذلك مذاهب الاول مذهب الشافعي الخ »
أقول ان الخلاف ثابت في الاستثناء بعد جمل متماثلة مطلقا سواء كان العطف
بالواو أو الفاء أو ثم كما في التحرير وأقره عليه في مسلم الثبوت وشرحه فواتح
الرحمت ولذلك قال في جمع الجوامع والوارد بعد جمل متماثلة للكل الى ان
قال وقيل ان عطف بالواو اه فاطاق في الاول وحكي اشتراط العطف بالواو بقيل
وقد ذكر في التمهيد ان الاصحاب اطلقوا في عود الاستثناء للجميع كما قاله الرافي
وقال شيخ الاسلام المختار عند اوالد المصنف يعني صاحب جمع الجوامع ان لا يقيد
بالواو بل الضابط عنده العاطف للجامع بالوضع كالواو والفاء ثم وقال الزركشي
النقييد بالواو انما هو احتمال لامام الحرمين والمذهب خلافه وقد صرح هو في
البرهان بأن مذهب الشافعي عوده الى الجميع وان كان العطف بثم وبهذا يظهر
وجه تضعيف القول الذي بعده اه فقال الحنفية يتعلق بالاخيرة فقط كما ذهب
الى ذلك أبو علي الفارسي من النحاة ويتعلق بكل واحدة من الجمل عند الشافعية
كما ذهب اليه ابن مالك من النحاة أيضا قال في شرح المختصر والنزاع والظهور
عند الاطلاق وعدم وجود ما يعين المراد فعند الحنفية هو ظاهر في تعلقه بالاخيرة
وعند الشافعية هو ظاهر في التعلق بكل واحدة منها وليس النزاع في امكان
التعلق بل يجوز باتفاق الجميع ان يتعلق بالاخيرة أو بكل واحدة لانه ثبت عوده
الى كل واحدة تارة وعوده الى ما عدا الاخيرة أو الى الاخيرة فقط والى ما عدا
الاولى فقط فلا يتأني من أحد دعوى النصوصية في واحد من الاحتمالات

أن تكون الجمل معروفة كما صرح به الآمدي وابن الحاجب وغيرهما واستدلال
الامام والمصنف وغيرهما يقتضيه ، الثاني أن يكون العطف بالواو خاصة كما صرح
به الآمدي وابن الحاجب وامام الحرمين في النهاية . الثاني مذهب أبي حنيفة
أنه يعود الي الجملة الاخيرة خاصة قال في المعالم وهو المختار . وقائدة هذا
الخلافا في قبول شهادة القاذف بعد التوبة فعندنا تقبل لان الاستثناء يعود
اليها أيضا وعنده لا تقبل وأما الجملة الاولى الآمرة بالجلد فوافقناه على أن
الاستثناء هنا لا يعود اليها لكونه حق آدمي فلا يستقط بالتوبة . الثالث التوقف
وهو مذهب القاضي والشريف المرتضى من الشيعة ^(١) قال في المحصول الا أن
القاضي توقف لعدم العلم بمدلوله في اللغة والمرضى توقف للاشتراك أي لكونه
مشتركا بين عوده الى الكل وعوده الى الاخيرة لانه قد ورد عوده للكل في قوله

وانما الذي يصلح للنزاع هو الظهور وقد نص في شرح البدع على الظهور في
الاخيرة عند الحنفية وهو الذي يظهر من كلام الامام النسفي وأما ما قاله ابن
الهمام أن الحنفية لم يصرحوا بالظهور بل انما صرحوا بالرجوع الى الاخيرة ويحتمل
ان يكونوا متوقفين في الظهور وان ما نسب للشافعية أخذنا من دليلهم فهو
شهادة على النسي لا بد من تصحيحه بالاستقراء البالغ فليس على ما ينبغي بل
تصريح الأئمة وجد خلاف ذلك كما عرفت وعلى التنزل فدلالة الدليل مع تفرع
الفروع واحتمال العبارات بل ظهورها كافية في صحة النسبة ومن هذا تعلم
ما في كلام الاسنوي من اشتراط ان يكون العطف بالواو خاصة وانه مبني
على ضعيف

(١) قال الاسنوي « الثالث التوقف وهو مذهب القاضي والشريف المرتضى
من الشيعة الخ » أقول قال في شرح المختصر وهذان القولان الوقف والاشترك
موافقان لنا في الحكم لانهما قاضيان بالتعلق بالاخيرة والوقف في غيرها الى أن
يقوم دليل وان خالفا في المأخذ لان مأخذهم في تعيين الاخيرة التيقن به فانه ان
كان لها خاصة فظاهر وان كان للكل فلها أيضا ولا احتمال لكونه لما عداها من
غير قرينة وكذا في الاشتراك وأما عندنا فلما أخذ الظهور في الاخيرة اه

تعالى « أولئك جزاؤهم أن عليهم لعنة الله والملائكة والناس أجمعين خالدين فيها لا يخفف عنهم العذاب ولا هم ينظرون الا الذين تابوا » وورد عوده أيضا الى الاخرة في قوله تعالى « ان الله مبتليكم بنهر فمن شرب منه فليس مني ومن لم يطعمه فانه مني الا من اغترف غرفة بيده » والاصل في الاستعمال الحقيقية فيكون مشتركا قال في المنتخب وما ذهب اليه القاضى هو المختار وصرح به في المحصول في الكلام على التخصيص بالشرط وذكر فيه وفي الحاصل هنا نحوه أيضا * الرابع ما ذهب اليه أبو الحسين البصرى وقال في المحصول انه حق مع كونه قد اختار التوقف كما تقدم أنه ان كان بين الجمل تعلق عاد الاستثناء اليها والا يهود الى الاخرة خاصة (١) والمراد

(١) قال الاسنوى « الرابع ما ذهب اليه أبو الحسين البصرى انه ان كان بين الجمل تعلق النسخ » أقول تفصيل مذهب أبي الحسين البصرى المعتزلى انه ان ظهر الاضراب عن الجملة الاولى بأن يختلفا نوعا من الانشائية والخبرية والامرية والنهية أو اسما بأن يكون الاسم الصالح للاستثناء عنه مختلفا أو حكما بأن يكون حكما مختلفا نحو اكرم بنى تميم واستأخر مضر والحال أنه لا يكون في الكلام الثانى ضمير يرجع الى الاسم المذكور فى الاول الصالح للاستثناء عنه نحو اكرم بنى تميم واستأخرهم الا زيدا ولا يكون اشتراك بين الكلامين فى الغرض المسوقين له فالاستثناء فى حين ظهور الاضراب للاخرة فقط وان لم يظهر الاضراب اما بأن لا يختلفا نوعا واسما وحكما أو يختلفا فى أحدها لكن يكون فى الكلام الثانى ضمير الاول أو يختلفا ولا ضمير للاول فى الثانى لكن يشتركان فى الغرض المسوقين اليه فالاستثناء فى الصور الثلاث للجميع ومن ذلك آية القذف وهى قوله تعالى « والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً وأولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا » لان الغرض من الجمل وهو الاهانة والانتقام واحد فابو الحسين يوافق الشافعية لان حاصل مذهبه ان الاستثناء بالجميع الا لمانع الا انه قصر المانع على ما فصله بخلاف الشافعية فانهم لم يقصروا المانع على ما قال فاختلاف بينه وبين الشافعية ان كان

بالتعاق كما قال في المحصول هو أن يكون حكم الاولى أو اسمها مضمرا في الثانية
فالحكم كقولنا أكرم الفقهاء والزهاد الا المبتدعة تقديره وأكرم الزهاد وأما
الاسم فكقولنا أكرم الفقهاء أو أنفق عليهم الا المبتدعة فقوله عليهم أى على
الفقهاء وقد اشار المصنف الى المثالين بذكر أو فقال أو أنفق عليهم فافهمه واجتنب
غيره . وإنما أعيد الاستثناء ههنا الى الكل لان الثانية لا تستقل الا مع الاولى
بخلاف ما اذا لم يكن بين الجمل تماق لان الظاهر انه لم ينتقل عن الجملة المستقلة
بنفسها الى جملة أخرى الا وقد تم غرضه من الاولى فلو كان الاستثناء راجعا
الى الجميع لم يكن مقصوده من الاولى قد تم قوله « لنا » أى الدليل على المذهب
المختار وهو مذهب الشافعى أن الاصل اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في جميع
المتعلقات كالحال والشرط وغيرها أى كالصفة والظرف والمجرور فيجب ان يكون
الاستثناء كذلك والجامع عدم الاستقلال . مثاله اكرم بنى مضر وأطعم بنى ربيعة
محتاجين أو ان كانوا محتاجين أو المحتاجين أو عند زيد أو يوم الجمعة * واعلم
أن الامام نقل عن الحنفية هنا أنهم وافقونا على عود الشرط الى الكل كما نقله
المصنف قال وكذلك الاستثناء بالمشيئة ونقل في الكلام على التخصيص بالشرط
عن بعض الادباء أن الشرط يختص بالجملة التى تليه فان تقدم اختص بالاولى وان
تأخر اختص بالثانية ثم قال والمختار التوقف كما فى الاستثناء ، وسوى ابن
الحاجب بينه وبين الاستثناء فعلى هذا يأتى فيه التفصيل الذى سبق نقله عنه
وأما الحال والظرف والمجرور فقال أعنى الامام انا نخصهما بالاخيرة على قول ابى
حنيفة ^(١) وحينئذ فاستدلال المصنف بهما على ابى حنيفة باطل وأما الصفة فلم

فقى تعيين الموانع وهو أمر آخر لا يتعلق بالنزاع الاصلى

(١) قال الاسنوي « وأما الحال والظرف والمجرور الخ » أقول حاصله ان

النقض على الحنفية بالحال والشرط والصفة والظرف والمجرور غير صحيح لان
النقض انما يصح لو وافقوا على مادماه المصنف ولكن الكل على الخلاف ما عدا
الشرط ولذلك قال فى مسلم الثبوت وما فى المنهاج من النقض بالحال والشرط
والصفة وغيرها فقيهه انه لا اتفاق الا فى الشرط خاصة كما صرح به الامام الرازى

يصرح الامام بحكمها لكنها شبيهة بالحال وقد علمت ان الحال يختص بالاخيرة عند الخصم . قوله « قبل خلاف الدليل » أى احتج أبو حنيفة بأن الاستثناء فلا نقض الا به وسيأتي وجه الفرق اه ووجه الفرق كما يؤخذ مما وعد به أن الشرط للحكم التعليقى بخلاف الاستثناء فانه تنجيز ولا يلزم اتحاد ما وضع لنوعى الحكم التعليقى والتنجيزى فى الاحكام ألا ترى ان الشرط قد يفيد انتفاء الجزاء بالكيفية والاستثناء ليس كذلك ودعوى الاستقراء فى الجنس من غير استقراء هذا النوع منه لا يصح بل لا بد فى استقراء الجنس من استقراء كل نوع منه فان ألحق الاستثناء بالشرط لانه تخصيص غير مستقل مثله فيكون مثله فى الاحكام كان قياسا فى اللغة حتما ولا يقبل منهم قولهم وجدنا محاورات التخصصات الغير المستقلة على نمط واحد فلا قياس فى اللغة فلنا ليس كذلك لما قدمناه من أن الشرط للحكم التعليقى الى آخر ما ذكرناه فليس الحاق الاستثناء بالشرط الا قياسا فى اللغة وهو باطل على ان الشرط مقدم تقدير الا ان له صدارة الكلام باتفاق النحاة فيصح تعلقه بالاول لانه مقارن له تقديراً بخلاف الاستثناء فانه مؤخر فلا يتعلق الا بما يليه فقياسه على الشرط قياس مع الفارق وقول شارح المختصر يقدم على ما يرجع اليه فقط فلو كان للاخيرة قدم عليها فقط دون الجميع وان كان للسكل قدم على السكل فلا يلزم من تقدير التقدم التقدم على السكل ولا الرجوع اليها فلا يصلح ما ذكرتم فارقا بين الشرط والاستثناء مدفوع بان الشرط لما زال عن مكانه واستدعى التقدم لم يتعين الاخيرة بالاتصال لانه زال هذا التصوق فيقدم على الجميع دفعا للترجيح بلا مرجح فانه لو تقدم على البعض دون البعض وبعده زواله عن مكانه تكون نسبتته الى السكل على السوية فيلزم الترجيح من غير مرجح قطعا فقدم على السكل فتم الفارق بين الشرط والاستثناء ولا يرد على هذا انه لم لا يجوز ان لا يكون للاخيرة مكانه قبله فقط واذا كان تعلقه بالاخيرة أصح فلا رجحان بلا مرجح لانه مع كونه منعا على المنع اذ هو بصدد دفع القياس غير موجه بحسب المعنى للسكل والكلام فيما لا صارف فيه والاتصال

خلاف الدليل لكونه انكارا بعد الاقرار (١) لكن خولف مقتضى الدليل في الجملة الاخيرة للضرورة وذلك لانه لا يمكن الغاء الاستثناء وتماقه بالجملة الواحدة كافي تصحيح الكلام والاخيرة لا شك انها أقرب فخصصناهما فبقي ما عداها على الاصل وأجاب المصنف بان هذا الدليل منقوض بالصفة والشرط فانهما طائدان الى الكل عندكم مع أن المعنى الذي فلتموه موجود بعينه فيهما وفيما قاله المصنف في الصفة نظر لما قدمناه من عوده الى الاخيرة عندهم وقد اختلف النجاة أيضا في هذه المسئلة فجزم ابن مالك بعوده الى الجميع وخصه أبو علي الفارسي بالاخيرة كما نقله عنه ابن برهان في الوجيز قال لان العامل في المستثنى هو الفعل المتقدم فلو عاد الاستثناء الى الجميع لاجتمع عاملان على معمول واحد وهو محال (٢) لانه

في اللفظ لما سقط اعتباره فليس تعلقه بالاخيرة أولى لان نسبتته الى الكل على السوية فلا اصلحية أصلا كما يؤخذ من مسلم الثبوت وشرحه الفواتح

(١) قال الاسنوي «احتج أبو حنيفة بأن الاستثناء خلاف الدليل الخ» أفول قالوا المراد بالضرورة عدم الافادة من غير تماق وان كان التعلق وضعيا فالاستثناء لعدم استقلاله ضروري التعلق والاخيرة تكفي فلا يتعلق بما عداها لكن يرد على هذا ان الكلام في قدر الضرورة فانه لم لا يجوز ان يكون الضرورة مقتضية للتعلق بالجميع كيف لا وهو عند الشافعية موضوع للاخراج مما قبله متعددا كان أو واحدا فافادته موقوفة على التعلق بالكل ففيه الضرورة وقد يقال في دفع هذا انه ضروري التعلق لانه غير مستقل والاصل في المعمول انه يلى العامل ان كفى في الافادة وههنا الاخيرة كافية لدفع ضرورة التعلق فالظاهر تعلقه بالاخيرة فتأمل فيه تأملا صادقا فان المخالف قد يمنع ان الاخيرة كافية لما ذكرناه من انه موضوع للاخراج عما قبله مطلقا واحدا أو أكثر

(٢) قال الاسنوي « لان العامل في المستثنى هو الفعل المتقدم فلو عاد الاستثناء الخ » اقول اعلم ان العامل في المستثنى هو الاكراه هو الصحيح عند سيديويه والمبرد وقيل العامل فيه هو ما قبلها فليعد الى الجميع ويقدر استثناء آخر عقيب

يؤدي الى أن يكون الشيء الواحد مرفوعاً ومنصوباً كما في الآية المذكورة قال « الثاني الشرط وهو ما يتوقف عليه تأثير المؤثر لاجوده كلاحصان وفيه مسألان » * أقول هذا هو القسم الثاني من أقسام المخصصات المنصلة والشرط في اللغة هو العلامة ومنه أشرط الساعة أى علاماتها وفي الاصطلاح ما ذكره المصنف ولا شك أن توقف المؤثر على الغير يكون على قسمين أحدهما أن يكون في وجوده وذلك بأن يكون ذلك الغير علة للمؤثر أو جزءاً من علته أو شرطاً لعلته أو يكون جزءاً من نفس المؤثر لان الشيء أيضاً يتوقف في وجوده على جزئه وهذا القسم يتوقف عليه تأثير المؤثر أيضاً لان التأثير متوقف على وجود المؤثر وكل ما يتوقف عليه المؤثر توقف عليه التأثير بطريق الاولى الثاني أن يتوقف على الغير في تأثيره فقط وذلك الغير هو المعبر عنه بالشرط فقوله ما يتوقف عليه تأثير المؤثر يدخل فيه جميع ما تقدم من الشرط وغيره وقوله لاجوده معطوف على تأثير المؤثر أى لا يتوقف وجوده يعني وجود المؤثر وخرج بهذا القيد علة المؤثر وجزؤه وغير ذلك مما عدا الشرط فان التأثير متوقف على هذه الاشياء بالضرورة كما قدمناه ولكن ليس هو التأثير فقط بل التأثير والوجود بخلاف الشرط فان وجود المؤثر لا يتوقف عليه بل انما يتوقف عليه تأثيره كلاحصان فان تأثير الزنا في الرجم متوقف عليه وأما نفس الزنا فلا لان البكر قد تزنى وهذا التعريف انما يستقيم على رأى المعتزلة والنزالي

ما قبل الاخيرة ويكون قد حذف ما قبلها لدلالة الآخر عليه ولا وجه لعود المستثنى المتأخر للجمل مع القول بان العامل الا . وقد انحل لنا بهذا الشكل كبير على الشافعية وهوان اطادتهم الاستثناء الى الجمل مع القول بان العامل في المستثنى هو العامل في المستثنى منه يلزم عليه توارد عوامل على معمول واحد فاندفع الاشكال كذا يؤخذ من حاشية العطار على جمع الجوامع وبهذا اندفع قول الفارسي ان العامل في المستثنى هو الفعل المتقدم الخ وكذا يندفع اذا قلنا ان العامل في المستثنى هو الأ على الصحيح عند سيبويه والمبرد وعلى كل حال فالادلة فيما يظهر متكافئة ولكل وجهة

فانهم يقولون ان العلل الشرعية مؤثرات^(١) لكن المعترلة يقولون انها مؤثرة بذاتها والنزالي يقول بجعل الشارع وأما المصنف وغيره من الاشاعرة فانهم يقولون انها امارات على الحكم وعلامات عليه كما سيأتى في القياس فلا تأثير ولا مؤثر عندهم فأقول قيل ينتقض بذات المؤثر فان التأثير متوقف عليها بالضرورة ويصدق عليها ان المؤثر لا يتوقف وجوده عليها لاستحالة توقف الشيء على نفسه قلنا انما ينتقض ان لو قلنا بمذهب الاشعري وهو أن الوجود عين الماهية^(٢) والمصنف

(١) قال الاسنوى « وهذا التعريف انما يستقيم على رأى المعترلة والنزالي فانهم يقولون ان العلل الشرعية مؤثرات الخ » اقول مراد المصنف أن المؤثر اما ان يكون عقليا أو جمليا كالعلل الشرعية فلا يرد ان العلل الشرعية لا تأثير لها حتى تتوقف على المشروط فكيف بعد هذا يقول الاسنوى ان ذلك خاص بالمعترلة والنزالي الى آخر ما قال ويقول واما المصنف وغيره من الاشاعرة فانهم يقولون انها امارات الخ والحق ان كلا من العلل العقلية والشرعية مؤثرة بمعنى ان تأثير الفاعل يتوقف عليها لتقص في الآثار لا لهجز في الفاعل وهو الواجب جل شأنه والشرط علة من العلل ولكنه علة خارجية فقول المصنف ما يتوقف الخ أي شيء خارج يتوقف الخ وقد اشتهر ذلك فكانت الشهرة قريبة على الارادة وكان المتبادر من هذا التعريف ان ما يتوقف عليه التأثير مغاير للمؤثر والعلل مطلقا انما هي لحاجة الامكان كما عليه المحققون ومنهم المصنف والاشاعرة المحققون لا يخالفون في ذلك لان كونها امارات على الحكم وعلامات عليه لا ينافى ان الشارع اناط بها الاحكام ولذلك كان القياس ولو لا ذلك ما امكن القياس اذ لا تلازم بين العلامة الحقيقية والمعلم بها وقد قدمنا ان العلماء اختلفوا في العلل الشرعية فقال فريق انها مؤثرة وقال فريق انها باعثة وقال فريق انها امارات وبيننا هناك أن الخلاف لفظي وبيننا وجه ذلك فارجع اليه

(٢) قال الاسنوى « قلنا انما ينتقض أن لو قلنا بمذهب الاشعري وهو أن الوجود عين الماهية الخ » اقول النقص حاصل على المذهبين مذهب الاشعري القائل بالعينية ومذهب غيره القائل بأن الوجود من الاوصاف الزائدة العارضة

لا يراه بل يختاران الوجود من الاوصاف الزائدة العارضة للماهية كما تقدم في الاشتراك فعلى هذا يصدق ان وجود المؤثر يتوقف على ذات المؤثر وللفرار من هذا السؤال عبر المصنف بقوله لا وجوده ولم يقل لا ذاته كما قاله في المحصول * واعلم أن الشرط قد يكون شرعياً كما مثلناه وقد يكون عقلياً كما تقول الحياة شرط في العلم والجواهر شرط لوجود العرض وقد يكون لغوياً نحو ان دخلت الدار فأنت طالق وكلام الامام يقتضى ان المحدود هو الشرط الشرعي (١)

للماهية والقول بأن وجود المؤثر يتوقف على ذات المؤثر فساده ظاهر لان الوجود وان كان زائداً لا يتوقف على الذات الموجودة والا لزم أن تكون الذات موجودة قبل وجودها وهذا باطل بالبدهة لان قول المصنف لا وجوده لم يأت به ليخرج به ذات المؤثر وجزؤه وغير ذلك مما عدا الشرط كما قال الاسنوى كما أن النقص بذات المؤثر قد أورده السعد في شرح الشرح حيث قال ولكنه يشكل بنفس السبب فإنه يصدق عليه أنه يتوقف عليه تأثير المؤثر لا وجوده ضرورة توقف تأثير الشيء على تحقق ذاته قلنا قوله لا وجوده يخرج ذات المؤثر لما علمت أن ذات المؤثر يتوقف عليها تأثيرها لا وجودها فضلاً عن أن الوجود مطلقاً سواء كان عين الذات أو زائداً على الذات لا يتوقف على الذات الموجودة فلذلك قلنا ان ذات المؤثر خارجة عن الجنس ومرادنا بقولنا ما يتوقف كون ما يتوقف عليه التأثير مغيراً للمؤثر فيه الى آخر ما قدمناه . على أن الخلاف بين القائلين بأن الوجود عين الموجود مطلقاً في الواجب والممكن كالاشعري والقائلين بانه عين في الواجب زائد في الممكن كما يقول الحكماء والقائلين بانه زائد مطلقاً في الواجب والممكن كما يقول أكثر الاشاعرة خلاف لفظي كما بيناه في حواشينا على خريدة الدردير وفي كتابنا القول المفيد فقول الاسنوى وللفرار من هذا السؤال عبر المصنف بقوله لا وجوده ولم يقل لا ذاته قول لا يرضاه المصنف وباطل في ذاته كما علمت

(١) قال الاسنوى « وكلام الامام يقتضى أن المحدود هو الشرط الشرعي »

أقول ان المحدود عام شامل للعقل والشرعي والمادى واللغوى ولكن المخصص

قال « الأولى الشرط ان وجد دفعة فذاك والا فيوجد المشروط عند تكامل أجزائه أو ارتفاع جزء منه ان شرط عدده * الثانية ان كان زانيا ومحصنا فارجم يحتاج اليهما وان كان سارقا أو نباشا فاقطع بكفى أحدهما وان شفيت فسالم وغائم حر فشفي عتقا وان قال أو فيعتق أحدهما ويعين » أقول ذكر في الشرط مسألتين احدهما ان المشروط متى يوجد وحاصله أن الشرط قد يوجد دفعة وقد يوجد على التدريج فان وجد دفعة كالتعليق على وقوع طلاق وحصول بيع وغيرهما مما يدخل في الوجود دفعة واحدة فيوجد المشروط عند أول أزمنة الوجود ان علق على الوجود وعند أول أزمنة العدم ان علق على العدم وان وجد على التدريج كقراءة الفاتحة مثلا فان كان التعليق على وجوده كقوله ان قرأت الفاتحة فانت حر فيوجد المشروط وهو الحرية عند تكامل اجزاء الفاتحة وان كان على العدم كقوله لزوجه ان لم تقرأى الفاتحة فانت طالق فيوجد المشروط وهو الطلاق عند ارتفاع جزء من الفاتحة كما لو قرأت الجميع الا حرفا واحدا لان المركب ينتفى بانتفاء جزئه. المسئلة الثانية في تعدد الشرط والمشروط وهو تسعة

هو اللغوي فقط ولذلك قال في جمع الجوامع مع شرحه للجلال للايضاح الثاني من التخصصات المتصلة الشرط بمعنى صيغته وهو أى الشرط نفسه ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته ثم قال الجلال ثم هو عقلي كالحياة للعالم وشرعي كالطهارة للصلاة وعادى كتنصب السلم لصعود السطح ولغوي وهو التخصص كما في أكرم بنى تميم ان جاءوا أي الجائين منهم فينعدم الا كرام المأمور به بانعدام الجنى ويوجد بوجوده اذا امتثل الامر وهو أي الشرط التخصص كالاستثناء اتصالا اه . وكذا تعريف المصنف فان المراد بالشرط التخصص وهو اللغوي ولكن عرفوا الشرط بجميع أنواعه ثم ذكروا أن التخصص هو نوع واحد منها وهو اللغوي وأما الاقتصار على الشرط الشرعي فلا يفيد الغرض المقصود لكن قال في مسلم الثبوت وأما الشرط اللغوي فهو العلامة ومنه اشراط الساعة قال في الفوائد عايه فيه دلالة على أن الشرط اللغوي لا يصلح قسما منه كما زعم ابن الحاجب والى أن الشرط الشرعي العلامة لا مدخول

أقسام لان الشرط قد يكون متحدا نحو ان قت فانت طالق وقد يكون متعدداً
 اما على سبيل الجمع نحو ان كان زانيا ومحصنا فارجمه فيحتاج اليهما للرجم واما
 على سبيل البدل نحو ان كان سارقا أو نباشا فاقطعه فيكفي واحدا منهما في
 وجوب القطع. والمشروط أيضا على ثلاثة أقسام: فمثال الاول قد عرفته ومثال
 الثاني ان شفيت فسالم وغانم حر فاذا شفى عتقا ومثال الثالث أن يأتي بأو فيقول
 ان شفيت فسالم أو غانم حر فاذا شفى عتق واحدا منهما ويعينه السيد واذا ضربت
 ثلاثة في ثلاثة صارت تسعة. وقد أهمل المصنف اتحاد الشرط والمشروط اكتماء
 بما تقدم وذكر تعددهما على الجمع والبدل ومجموع ذلك أربعة أقسام لانه الحاصل
 من ضرب اثنين في اثنين قال في المحصول واتفقوا على انه يحسن التقييم بشرط
 يكون الخارج به أكثر من الباقي. وقد تقدم في الاستثناء حكم الشرط الدال

ان واخواتها كما زعمه أيضا اه ثم قال في المسلم وأما تسمية النجاة مدخول ان
 واخواتها شرطا فلصيرورته علامة على الجزاء اذ كثيراً ما يستعمل فيما لا يتوقف
 المسبب بعده على غيره أي فيكون علة موجبة فيستلزم وجوده لوجوده لانه لانه
 اه ومقتضى كلام ابن الحاجب ان مدخول ان واخواتها لا يدخل في تعريف الشرط
 المذكور حيث لم يكن قسما منه والحق ان المراد بالنعوى هنا النعوى لان
 مدخول ان واخواتها كما يسمى شرطا نحويا يسمى شرطا لغويا أيضا لان المركب
 من ان واخواتها ومن مدخولها لفظ مركب وضع لمعنى يعرف من اللغة وان كان
 النعوى يبحث عنه من وجه آخر فهو قسم من المعروف وهو المقصود بالذات
 ولذلك قال الجلال المحلى تفسيراً لقول مصنفه (الثاني الشرط) بمعنى صيغته
 ثم قال في أقسام الشرط كما قدمناه ونعوى وهو المخصص كما في أكرم بني تميم
 ان جاءوا الخ فصرح بان مدخول ان شرط لنعوى وانه من أقسام الشرط وانه
 المخصص دون غيره خلافا لما زعمه ابن الحاجب ولذلك قال ألبدخشي ان بعد
 أن قسم الشرط الى عقلي وشرعي وانوي الثالث كقولنا ان دخلت المسجد من
 قولنا أنت طالق ان دخلت الدار فان أهل اللغة وضعوا هذا التركيب على أن

على الجمل (١)

قال « الثالث الصفة مثل فتحرير رقبة مؤمنة وهي كالاستثناء » أقول هذا هو القسم الثالث من أقسام المخصصات المتصلة وهو التخصيص بالصفة نحو أكرم الرجال العلماء فإن التقييد بالعلماء مخرج لغيرهم ومثل له المصنف بقوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة وهو تمثيل غير مطابق فإن هذا من باب تقييد المطلق لا من باب تخصيص العموم^(٢) لأن رقبة غير طامة لكونها انكرة في سياق الاثبات ولم يزد الامام على قوله كقولنا رقبة مؤمنة وهو محتمل لما أراده المصنف ولغيره من الامثلة الصحيحة بأن تكون واقعة في نفى أو شرط كما تقدم. قوله « وهي » أى والصفة كالاستثناء يعنى في وجوب الاتصال وعودها الى الجمل . وفصل في الحصول ومختصراته كالحاصل وغيره فقال هذا ان كانت الجملة الثانية متملقة بالاولى نحو أكرم العرب والعجم المؤمنين فإن لم تكن فانها تعود الى الاخرة فقط وقد عرفت ضابط التعلق في المسئلة السابقة وكلام المصنف مشعر بأن أبا حنيفة يقول بعودها الى الاخرة مطلقا كما قال به في الاستثناء وليس كذلك كما تقدم^(٣)

ما دخلت عليه ان هو الشرط والآخر المعلق به هو الجزاء الى آخر ما قال

(١) قال الاسنوي « وقد تقدم حكم الشرط الداخل على الجمل » وهو أن للظاهر رجوعه لجميع الا اذا قام دليل على خلاف ذلك بخلاف الاستثناء عند الحنفية وقد تقدم ما يتعلق بذلك

(٢) قال الاسنوي « وهو تمثيل غير مطابق فإن هذا من باب تقييد المطلق الخ » أقول ومثله في البدخشي حيث قال وفيه نظر الخ ونسبه للفتري ولعل المصنف مثل بذلك للإشارة الى أنه لا فرق في الحكم بين تقييد المطلق بالصفة وتخصيص العام بالصفة والمطلب في المثال سهل

(٣) قال الاسنوي « وكلام المصنف مشعر بأن أبا حنيفة يقول بعودها الى الاخرة مطلقاً وليس كذلك كما تقدم الخ » أقول قد تقدم أن الاسنوي نفسه اعترض على الامام في استدلاله على رجوع الاستثناء لجميع بالحال والظرف والمجرور وقال ان استدلاله بذلك باطل لان الامام نص على رجوعها للاخرة

ومشعر أيضاً بجران الخلاف المذكور في الاستثناء في اخراج الاكثر والمساوي والاقول وفيه نظر

قال « الرابع الغاية وهي طرفه . وحكم ما بعدها خلاف ما قبلها مثل أتوا الصيام الى الليل ووجوب غسل المرفق للاحتياط » أقول هذا هو القسم الرابع من أقسام المخصصات المتصلة وهو الغاية وغاية الشيء طرفه ومنتهاه وقد أعاد المصنف الضمير على لفظ الشيء وهو غير مذكور للعلم به وللغاية لفظان الى كقوله تعالى ثم أتوا الصيام الى الليل وحتى كقوله تعالى ولا تقرّبوهن حتى يطهرن . قوله « وحكم ما بعدها مخالف » أي حكم ما بعد الغاية مخالف لحكم ما قبلها وهذه الغاية يحتمل أن يكون أرادها المصنف ما أراد بالغاية بالتفسير

على مذهب أبي حنيفة ثم قال وأما الصفة فلم يصرح الامام بحكمها لكنها شبيهة بالحال الخ فان هذا صريح بقوله تعود الصفة الى الاخرة كالحال وهذا هو الواقع كما قدمناه ولذلك قال في مسلم الثبوت والوصف في تعقبه المتعددة أي المعطوفة بعضها على بعض كتعميم وقريش الطوال كالاستثناء قال في الفوائد عليه في تعقبه الجملة المتماثلة مذهباً ومختاراً اه . وقال في جمع الجوامع الصفة كالاستثناء في العود قال شارحه الجلال فتعود الى كل المتعدد على الاصح ومن هذا تعلم أن كلام المصنف مشعر بان الخلاف في الاستثناء في اخراج الاكثر بجرى في الصفة أيضاً ولذلك قال المطار على جمع الجوامع قوله في العود اي وفي الاتصال وصحة اخراج الاكثر فلو ترك قوله في العود لكان أعم . اه فاندفع نظر الاسنوى ومثله نظر البدخشي . ومن هذا تعلم أيضاً أن ما نقله البدخشي عن الحنفى من أن أبا حنيفة والشافعى قد اتفقا على عودها للجميع غير صحيح وان الحق ما نقله عن المراغى وان دعوى الفنى أنه لم يوجد في كتب الحنفية ما يعبر به عن هذه المسئلة دعوى غير بيينة منه مع علو كعبه في العلم فان كتب الحنفية اصولاً وفروعاً خصوصاً في الوقف مشحونة بما يعرب عن هذه المسئلة وانها تعود الى الاخرة لكن اذا حملنا كلام المصنف على أن تشبيه الصفة بالاستثناء عام في تعقبه للجمال المتماثلة مذهباً ومختاراً كان ما هنا مخالفاً لما قدمه

المتقدم وهو الطرف وهو فاسد^(١) فإنه لو كان المراد ذلك لقال وحكم ما بعدها بخالف لها ويحتمل أن يكون المراد بالغاية ما دخل عليه الحرف وهو فاسد أيضا وان كان كلام الامام يقتضيه لان المسئلة المفروضة وهى التى وقع الخلاف فيها انما هو فيما دخل عليه الحرف لافى الواقع بعد ما دخل عليه الحرف ويحتمل أن يكون المراد بها الحرف نفسه وهو الصواب والتمثيل بالليل والمرافق يدل عليه فيكون أراد بالغاية ثانيا خلاف ما أراد بها أولا وهو غير ممتنع وأطلق على الحرف اسم الغاية وهو مستعمل فى عرف النحاة وحاصل المسئلة أن ما بعد الحرف

من دعواه أن أبا حنيفة قائل بأن الصفة ترجع الى الجميع وان كانت تلك الدعوى غير مطابقة لمذهب أبى حنيفة فينبغي أن يحمل كلام المصنف على التشبيه بحسب البحث والتفصيل لا بحسب المذاهب كما هو ظاهر عبارة الامام فى المحصول كما قاله المدخشى

(١) قال المصنف «الرابع الغاية وهى طرفه وحكم ما بعدها خلاف ما قبلها الخ» قال الاسنوى «وهذه الغاية يحتمل أن يكون أرادها المصنف ما اراد بالغاية بالتفسير المتقدم الخ» أقول الاحتمالات الثلاثة التى خطأ الاول والثانى منها وصبوب الثالث وأقول لا مانع من أن يكون مراد المصنف من الغاية الطرف ولا فساد فيه لانه لا شك أن حكم ما بعدها كما يصدق أنه بخالف لها يصدق أنه بخالف لما قبلها فان طرف الشئ نهايته وحكم ما بعدها انما كان مخالفا لها باعتبارها جزءا لهذا الشئ فان حكم ما بعدها بخالف للمعنى كله ومنه غايته وطرفه كما أنه لا مانع من أن يكون المراد بالغاية ما دخل عليه الحرف ولا فساد فيه لان ما دخل عليه الحرف فى الآيتين الممثل بهما هو المرافق والليل فهما غاية باعتبار أنه دخل عليهما الحرف وحكم المرافق فى الغسل بمقتضى كونها غاية يخالف ما قبلها وكذلك حكم الليل فى الامساك عن المفطرات خلاف حكم ما قبله غاية الامر أن الضمير فى قوله بعدها يعود على الغاية بمعنى آخر الحرف ولا ضرر فيه ويتحد هذا الوجه مع الوجه الثالث الذى قال أنه الصواب

مخالف في الحكم لما قبله أي ليس داخل فيه بل محكوم عليه بنقيض حكمه^(١) لأن ذلك الحكم لو كان ثابتاً فيه أيضاً لم يكن الحكم منتهياً ومنقطعاً فلا تكون الغاية غاية وهو محال مثاله قوله تعالى ثم أتوا الصيام إلى الليل فإن إلى دالة على أن الليل ليس محلاً للصوم. وهذه المسئلة فيها مذاهب: أحدها ما اختاره المصنف وهو مذهب الشافعي كما تقدم نقله عنه في مفهوم العدد. والثاني أنه داخل فيما قبله. والثالث أن كان من الجنس دخل والا فلا نحو بعثك الرمان إلى هذه الشجرة فينظر هل هي من الرمان أم لا. والرابع أن لم يكن معه من دخل كما مثلناه^(٢) والا

(١) قال الاسنوي « أن ما بعد الحرف مخالف في الحكم لما قبله الخ » أقول هذا مذهب الشافعية وأما عند الحنفية فمعنى المخالفة أن ما بعدها مسكوت عنه لم يحكم فيه بحكم ما قبلها لا أنه حكم بخلافه وهي كالشرط اتحاداً وتمتدداً فقد يكون واحداً أو متمتداً اجتماعاً أو بدلاً وهي كالاستثناء في العود إلى الجميع أو إلى الأخيرة إذا عقت بعد جمل متعاطفة والمذاهب هنا هي المذاهب المذكورة ثمة والمختار ههنا هو المختار ثمة فالمختار عند الحنفية الانصراف إلى الأخيرة وعند الشافعية إلى السكوت وحجة الاسلام الغزالي والقاضي يتوقفان والرافضي مشترك فيها و أبو الحسين أن ظهر الاضراب فللاخيرة والا فللكل وبعد أن قال الحنفية أن ما بعد الغاية مسكوت عنه غير محكوم عليه بحكم ما قبلها قالوا أن الغاية في كونها داخلة أو غير داخلة تفصيل وهو أن ما ذكر لمدا الحكم في الحكم السابق وذلك بأن يكون صدر الكلام لا يتناول الغاية وما وراءها لو اقتصر عليه وبه يعلم أن الغاية لا تثبت الحكم ومدى إليها فهي غاية الاثبات فلا تدخل تحته والا لما كانت غاية وما ذكر بقصر الحكم بأن كان الصدر يتناول الغاية وما وراءها لو اقتصر عليه فهي غاية الاسقاط لأنها لقصر الحكم واستطاق ما وراءها فتدخل في حكم الاثبات بصدر الكلام كأنه لم تذكر الغاية. والمرافق من الثاني لأن اليد إلى الابط والليل من الاول لأن امسك ساعة صوم لغة وبنية صوم لغة وشرعاً حتى لو صام ساعة من حلف أنه لا يصوم حنث

(٢) قال الاسنوي « والرابع أن لم يكن معه من دخل كما مثلناه الخ » أقول

فلا نحو بعتك من كذا. الى كذا والخامس ان كان منفصلا عما قبله بمفصل معلوم بالحس (١) كقوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل فانه لا يدخل والا فيدخل كقوله تعالى وأيديكم الى المرافق فان المرفق ليس منفصلا عن اليد بمفصل معلوم غير مشتبه بما قبله وما بعده كفصل الليل من النهار بل بجزء مشتبه فلما كان كذلك لم يكن تعيين بعض الاجزاء بأولى من الآخر فوجب الحكم بالدخول وفي الحصول والمنتخب ان هذا التفصيل هو الاولى ومذهب سيبويه انه ان افترن بمن فلا يدخل والا فيحتمل الامرين وقد نقله عنه في البرهان واختار الآمدي أن التقييد بالغاية لا يدل على شيء ولم يصحح ابن الحاجب شيئا وفي دخول غاية الابتداء أيضا مذهبان وفائدة الخلاف ما اذا قال له على من درهم الى عشرة أو قال بعتك من هذا الجدار الى هذا الجدار والمفتى به عندنا أنه لا يدخل الجدار في البدخشي ومذهب سيبويه أنه ان افترن بمن فلا يدخل والا فيحتمل الامرين وقد نقله عنه في البرهان

(١) قال الاسنوي «الخامس ان كان منفصلا عما قبله بمفصل معلوم بالحس الخ» أقول قال البدخشي والذي ذكره الشارحان ان الغاية المتميزة حسا كما في الصوم حكم ما بعدها بالخلاف للاتصال حسا وغير المتميزة لا يلزمها ذلك كالمرافق بناء على ان جملها للغاية ليس بأولى من سائر مفاصل اليد لاستواء الكل في الاتصال الحسي أقول لا نسلم ان الاتصال الحسي يستلزم التخالف حسا ولا نسلم ان عند الاستواء في الاتصال الحسي لا يكون البعض اولى بكونه غاية لجواز ان يثبت بامر آخر ككونه مذكورا بمداد الغاية وفي الكشف ان الى للغاية فاما دخولها وخروجها فيدور مع الدليل ومما فيه دليل الخروج قوله تعالى فنظرة الى ميسرة لان الانتظار للاعسار ويزول بالميسرة ولودخات فيه لكان ينتظر في الحالين وكذا اتموا الصيام الى الليل اذ لو دخل الليل لوجب الوصال ومما فيه دليل الدخول قولك حفظت القرآن من اوله الى آخره لان سوقه لحفظ كله وقوله تعالى الى المرافق لا دليل فيه على احد الامرين فحكم الكفاة بوجوب الغسل للاحتياط وزفر بالمتيقن اه

في البيع ولا الدرهم العاشر في الاقرار وفي الفرق نظر فان قيل هذا الخلاف ينبغي أن يكون في الی خاصة واما حتى فقد نص أهل العربية علی ان ما بعد ما يجب أن يكون من جنسه وداخلا في حكمه قلنا الخلاف عام وكلام أهل العربية فيما اذا كانت عاطفة اما اذا كانت غاية بمعنى الی فلا ومنه قوله تعالى سلام هی حتى مطلع الفجر^(١). قوله «وجوب غسل المرفق للاحتياط» جواب عن سؤال مقدر توجيهه انه لو كان ما بعد الغاية غير داخل فيما قبله لكان غسل المرفق غير واجب^(٢) وليس كذلك وجوابه ما في الكتاب وتقريره من وجهين أحدهما أن النبي صلى الله عليه

(١) قال الاسنوي « ومنه قوله تعالى سلام هي حتى مطلع الفجر » أقول قال في جمع الجوامع في مبحث الغاية والمراد غاية تقدمها عموم يشملها لو لم تأت مثل حتى يعطوا الجزية وأما مثل حتى مطلع الفجر فلتحقيق العموم وكذا قطعت اصابعه من الخنصر الی البنصر اه لانه لو لم يأت قوله تعالى حتى يعطوا الجزية لقاتلناهم اعطوا الجزية أولا وأما مثل قوله تعالى سلام هي حتى مطلع الفجر من غاية لم يشملها عموم ما قبلها فان طلوع الفجر ليس من الليلة حتى تشمله فهي لتحقيق عموم ما قبلها كعموم الليلة لاجزائها في الآية لا للتخصيص وكذا في قولهم قطعت اصابعه من الخنصر الی البنصر بكسر اولها وثالثهما ومثله واوضح منه قطعت اصابعه من الخنصر الی الابهام وقد عبر بهذا الاخير في شرحي المختصر والمنهاج اه ملخصاً مختصراً من شرح الجلال عليه ومنه تعلم ان حتى في هذه الآية ليست للغاية ولا تخصيص فيها بل هي لتحقيق العموم فابراها مثلاً حتى التي للغاية بمعنى الی غير مطابق

(٢) قال الاسنوي « جواب عن سؤال مقدر توجيهه انه لو كان ما بعد الغاية الخ » أقول قال البدخشي واعلم أنه يمكن أن يقال الكلام فيما بعد الغاية والمرافق نفس الغاية فلا نقض اللهم الا ان يقال المراد ما بعد اداة الغاية اه فهذا السؤال والجواب مبنيان على أن المراد بالغاية اداة الغاية وهو الحرف نفسه وهو الاحتمال الثالث في كلام الاسنوي وعلى ذلك يكون الظاهر من كلام المصنف هو هذا الوجه وقد علمت حقيقة الحال

وسلم توضاً فأدار الماء على مرفقيه فاحتمل أن يكون غسله واجبا وتكون الى بمعنى
مع كما قد قيل في قوله تعالى ولا تأكلوا أموالهم الى أموالكم واحتمل أن لا يكون
واجبا فواجبناه للاحتياط * الثاني ان المرفق لما لم يكن متميزاً عن اليد امتيازاً
حسياً وجب غسله احتياطاً حتى يحصل العلم بغسل اليد وعلى هذا التقرير يكون
فيه اشعار باختيار التفصيل الذي نقلناه عن اختيار الامام قال ابن الحاجب وحكم
الغاية في عودها الى الجمل كحكم الصفة (١)

(١) قال الاسنوي « وحكم الغاية في عودها الى الجمل كحكم الصفة » قد
ذكرنا ذلك قريباً فتذكره . والتخصيص بالشرط والصفة والغاية انما هو عند
القائلين بمفهوم المخالفة وأما النافون له كالحنفية فلا يقولون بتخصيصها كما مر كذا
يؤخذ من التحرير لكن قال في مسلم الثبوت الظاهر ان التخصيص بمعنى القصر
اتفاق بين القائلين بالمفهوم وبين النافين له وانما الاختلاف في اثبات النقيض
لحكمهم في البعض المخرج فقائلوا بالمفهوم نعم والنافون لا والحق ما في التحرير فان
العام في هذه الصور مستعمل في معناه ولم يقصر على البعض أصلاً عند الحنفية
كما عرفت من أن اداة الشرط تخرج الطرفين شرطها وجزاءها عن التمام ويقيد
الحكم التعلقي في جميع الافراد لكن يتحقق حكم الجزاء عند تحقق الشرط ان
في البعض ففي البعض وان في الكل ففي الكل وان لم يتحقق اصلاً لم يتحقق
اصلاً واداة الغاية تقيده انتهاء حكم العام ان قارنته فيحكم على المغيا المنتهى
بالغاية لا ان العام مستعمل فيه والصفة يتقيد بها الجنس اولاً ثم يعتبر عمومه في
افراد المركب التقييدي بوضع الواضع كذلك كما في الجمع المضاف وأما الشافعية
فانهم لما قالوا بمفهوم المخالفة فقد افادت هذه القيود نفي الحكم عن بعض افراد
العام فيعارض حكم العام فيه فيفهم بقريظة هذه المعارضة ان المراد منه البعض
الآخر كما في التخصيص المستقل قال في القواطع ان مذهب الشافعية لا يكاد يصح
بوجه اما أولاً فلانه لو كان المراد بالعام الافراد التي يوجد فيها الشرط او الصفة
او المغيا بالغاية لفهم التكرار والوجدان يكذبه واما ثانياً فلان هذه القيود غير
مستقلة لا تقيده المغنى الا بعد تعلقه بما تقدم ولا يصحح التعلق الا بطريق التأكيـد

قال « والمنفصل ثلاثة : الاول العقل كقوله تعالى الله خالق كل شيء . الثاني
الحس مثل وأوتيت من كل شيء . الثالث الدليل السمعي وفيه مسائل :
الاولى الخاص اذا عارض العام بخصمه علم تأخيره أم لا ، وأبو حنيفة جعل
فيكون للقيود فائدة سوى نفي الحكم فلا يثبت المفهوم بفقد ما شرطوا لثبوت
فافهم واستقم اه وقد قلنا سابقاً أن الحنفية يقولون ان العام في الاستثناء باق
ايضا على معناه باعتبار جزأ من المركب واذا قيد بالاخراج وانضم معه اداة
الاستثناء وما بعدها فهم من المركب معنى يصدق على الباقي بالوضع النوعي الذي
للمركبات فهو ايضاً ليس تخصيصاً فقد ظهر ان ماعده الشافعية من المتصلات
مخصصاً ليس فيه قصر اصلا والحق ما ذهب اليه الحنفية من أنه لا تخصيص الا
بالمستقل لانه هو القرينة على القصر فاحفظه فانه به حقيق اه من الفوائج مختصراً
ماخصاً * بقي من التخصصات بدل البعض نحو اكرم بنى تميم العلماء منهم وقد
ذكره صاحب جمع الجوامع فقال مع شرحه لجلال الخامس من التخصصات المتصلة
بدل البعض من الكل كما ذكره ابن الحاجب نحو اكرم الناس العلماء ولم يذكره
الا كثرون وصوبهم الشيخ الامام والد المصنف لان المبدل منه في نية الطرح
فلا تحقق فيه محل يخرج منه فلا تخصيص به اه قال صاحب مسلم الثبوت وفيه
نظر لان الذي عليه المحققون كالرخشري ان المبدل منه في غير بدل الغلط ليس
في حكم الهدر مطاقاً حتى لا يعتبر عمومه وخصوصه بل هو جيء به للتمهيد
والتوطئة لذكر البدل ليقاد بمجموعهما فضل تأكيد وتبيين لا يكون في الافراد
لان النسبة متكررة اه مشروحاً بما قاله في الفوائج لكن الحنفية لم يذكره في
التخصصات لان المبدل منه مستعمل في معناه ولم يخرج من افراده شيء كيف
ولو اريد به البعض الذي هو البدل لصار بدل الكل من الكل لان المعتبر فيه
عينيته لما استعمل فيه المبدل منه وانما نسب اليه الحكم لقصد توطئة النسبة
الى البدل ليفيد فضل توكيد فليس هذا من التخصصات فتدبر اه ولا يخفى ان
هذا المعنى كما يقوله الحنفية يقول به الشافعية فان الحكم على المبدل منه نسبة

المتقدم منسوخا وتوقف حيث جهل لنا اصمال الدليلين أولى « أقول لما فرغ من المخصصات المتصلة شرع في المنفصلة والمنفصل هو الذى يستقل بنفسه أى لا يحتاج فى ثبوته الى ذكر العام معه بخلاف المتصل كالشرط وغيره وقسمه المصنف الى ثلاثة أقسام وهى العقل والحس والدليل السمعى ولقائل أن يقول يرد عليه التخصيص بالقياس وبالعادة وقرائن الاحوال^(١) الا أن يقال

خاصة يعم جميع افراده والحكم على البدل نسبة خاصة بالبدل فلا اخراج غاية الامر ان المقصود بالذات هو الحكم على البدل ولعل هذا هو مراد الشيخ الامام بقوله المبدل منه فى نية الطرح اى بالنسبة لمقصود المتكلم اولا وبالذات وليس المراد أنه لا فائدة فيه اصلا فان هذا لا يتصور بالنظر لجلالة هذا الامام وبهذا أيضا يندفع ما اعترض به الشيخ العطار على الشيخ الامام فى حواشيه على جمع الجوامع لانه لا يستطيع أحد ان يقول ان البدل مخصص للبدل منه واما كونه مقصودا بالحكم أو غير مقصود فى نية الطرح أو ليس فى نية الطرح فهذا لا دخل له فى التخصيص وعدمه

(١) قال الاسنوى « ولقائل أن يقول يرد عليه التخصيص بالقياس الى آخره » أقول قد أجابوا عن التخصيص بالقياس بانه من الادلة السمعية وأما التخصيص بالعادة فثبت ذكرها المصنف فى قسم الدليل السمعى فهى حينئذ كالقياس داخلة فى التخصيص بالسمعى فلا ترد على المصنف أيضا وذلك لان المراد بالعادة التى تخصص العام بان اعتماد الناس ترك بعض المسأور به أو فعل بعض المنهى عنه وهى التى أقرها النبي صلى الله عليه وسلم بان كانت فى زمانه وعلم بها ولم ينكرها أو الاجماع بان فعلها الناس من غير انكار عليهم قال الجلال المحلى والمخصص فى الحقيقة التقرير أو الاجماع الفعلى بخلاف ما ليس كذلك كأن لم تكن فى زمانه عليه الصلاة والسلام ولم يجمعوا عليها لان فعل الناس ليس بحجة فى الشرع اه فان هذا صريح بان المادة المخصصة على وجه ما ذكرنا من قبيل الدليل السمعى . وأما دلالة القرينة فهى تجعل العام مرادا بها الخصوص من أول الامر فيكون لفظ العام مجازا فى الخاص فليست من المخصص الذى الكلام فيه

ان القياس من الادلة السمعية ولهذا أدرجه في مسائله ودلالة القرينة والمادة عقلية وفيه نظر لان العادة قد ذكرها في قسم الدليل السمعي وحينئذ فيلزم فساده أو فساد الجواب * الاول العقل والتخصيص به على قسمين^(١) أحدهما أن يكون بالضرورة كقوله تعالى الله خالق كل شيء فانا لم بالضرورة انه ليس خالقا لنفسه والتمثيل بهذه الآية ينبنى على أن المتكلم يدخل في عموم كلامه وهو الصحيح كما تقدم وعلي ان الشيء يطاق على الله تعالى وفيه مذهبان للمتكلمين والصحيح اطلاقه عليه لقوله تعالى قل أى شيء اكبر شهادة قل الله شهيد الآية * الثانى أن يكون بالنظر كقوله تعالى ولله على الناس حج البيت فان العقل قاض باخراج الصبي والمجنون للدليل الدال على امتناع تكليف الغافل * الثانى الحس أى المشاهدة والا فالدليل السمعي من المحسوسات أيضا وقد جعله المصنف قسمه ومثاله قوله تعالى اخبارا عن بلقيس وأوتيت من كل شيء فانها لم تثبت شيئا من الملائكة ولا من العرش وقد اعترض على هذا التمثيل بان العرش والكبرى

(١) قال الاسنوى « الاول العقل والتخصيص به على قسمين الخ » أى فيصح أن يكون المخصص هو العقل وخالف في ذلك طائفة قيل منهم الشافعى رحمه الله تعالى ولما كان هذا الخلاف بظاهره فاسدا لا يليق بحال طافل ان يريده قال لا نزاع لاحد فى أن ما يقضى العقل بخروجه خارج البتة ولا يشمله الحكم انما النزاع فى أن اللفظ هل يشمله لغة أم لا فمن قال نعم يشمله سماه تخصيصا فانه حينئذ عام لغة قد قصر على البعض ومن قال لا يشمله كما هو ظاهر كلام الشافعى رحمه الله تعالى لم يسمه تخصيصا اذ لا قصر فيه حينئذ ولذلك قال فى جمع الجوامع والعقل خلاف الشذوذ قال شارحه الجلال فى منهمم التخصيص بالعقل قائلين ان مانق العقل حكم العام عنه لم يتناوله الامام لانه لا يصح ارادته ومنع الشافعى رضى الله عنه تسميته تخصيصا نظرا الى أن ما يخصص بالعقل لا تصح ارادته بالحكم وهو أى الخلاف لفظى أى طائد الى اللفظ والتسمية للاتفاق على الرجوع الى العقل فيما نقي عنه حكم العام وهل يسمى نفيه لذلك تخصيصا فعندنا نعم وعندهم لا ويأتى مثل ذلك فى التخصيص بالحس اه من جمع الجوامع وشرحه للمحلى

ونحو ذلك وان كنا نقطع بمدم دخوله لكنه لا يشاهد بالحس^(١) حتى يقال انه
الخرج له والاولى التمثيل بقوله تعالى تدمر كل شيء فانا نشاهد أشياء كثيرة
لا تدمر فيها كالسموات والجبال * الثالث الدليل السمعي وجعله المصنف مشتملا
على تسع مسائل : الاولى فى بيان ضابط كل على سبيل الاجمال عند تعارض
الدليلين السمعيين والمسائل الباقية فى بيان التخصيص بالادلة السمعية (؟) مفصلا
فتقول الخاص اذا عارض العام أى دل على خلاف ما دل عليه فيؤخذ بالخاص
سواء علم تأخيره عن العام أو تقديمه أو لم يعلم شيء منهما ونقله الامام عن الشافعى
واختاره هو واتباعه وابن الحاجب وذهب أبو حنيفة وامام الحرمين الى الاخذ
بالمأخر^(٢) سواء كان هو الخاص أو العام لقول ابن عباس كنا نأخذ بالاحداث

(١) قال الاسنوى « واعترض على هذا التمثيل بان العرش والكبرى الخ »
أقول ان قوله « وأوتيت من كل شيء » عام يشمل السموات والشمس والقمر
والجبال ونشاهد أشياء كثيرة لم نؤت منها كما أن قوله تعالى تدمر كل شيء عام
ونشاهد أشياء كثيرة لم تدمرها ويشمل العرش والكبرى وغير ذلك مما لا يشاهد
بالحس فكما انا جعلنا المثال الثانى صحيحا باعتبار ماخرج من العموم مما يشاهد
بالحس خروجه كذلك فى المثال الاول فالمثالان متساويان فلا وجه لجعل أحدهما
أولى من الآخر على ان هذه مناقشة فى المثال ويكفى فيه مجرد الاحتمال والتخصيص
بالحس راجع الى التخصيص بالعقل بواسطة المشاهد فهو فى الحقيقة من قبيل العام
الذى اريد به الخصوص بالقرائن العقلية

(٢) قال الاسنوى « وذهب أبو حنيفة وامام الحرمين الى الأخذ بالمأخر
الخ » أقول ذهب الحنفية الى انه لا يجوز تأخير المخصص عن العام بحيث يمد تأخيرا
عرفا عن العام قال نحر الاسلام هذا الخلاف مبنى على الخلاف فى قطعية العام
فلما كان قطعيا عندنا وبالتخصيص يصير ظنيا فالمخصص مغير له من القطع الى الظن
فهو بيان تغيير ولا يجوز تأخيره فوجب القران بين المخصص والعام ولما كان
عند الشافعى ظنيا محتملا للتخصيص والتخصيص يبقيه ظنيا كما كان فالمخصص لم
يغير من شيء بل قرر الاحتمال الذى كان فيه قبل فيكون بيان تقرير ولا يجب

فالا ححدث فعلى هذا ان تأخر العام نسخ الخاص وان تأخر الخاص نسخ من العام بقدر ما دل عليه فان جهل التاريخ وجب التوقف الا ان يترجح أحدهما على الآخر

فيه القران وفيه نظر ظاهر فانه على تقدير الظنية وان لم يكن مغيرا لوصف القطعية لكنه مغير لما يفهم من ظاهره من غير قرينة وهو العموم والاحتمال الذى كان غير ظاهر يجعله ظاهرا فلا يكون بيان تقرير بل بيان تغيير على كل حال وأما ما قاله فى الفتاوى من ان لك ان تقرر الكلام هكذا ان العام عندهم لما كان ظنيا محتملا للتخصيص احتمالا منع العمل قبل البحث عنه حتى اتفقوا عليه ونسبوا المخالف فيه الى المسكارة فيكون شبيها عندهم بالمجمل فان المجمل كما يجب فيه التوقف الى أن يتبين المراد كذلك وجب فى العام أيضا الى ظهور المراد الا أن يتمين المراد فى المجمل ببيان من المجمل وههنا بالاستقراء لمعرفة المخصص وعدمه فيكون التخصيص مفسرا لاحد محتملاته لما كان قبل فلا يكون بيان تغيير بل بيان تفسير وهو جائز التأخير بخلاف ما ذهبنا اليه من القطعية نعم لو أوجبوا العمل من دون اشتراط البحث عن المخصص مع احتمال التخصيص كما فى خاص خبر الواحد والمؤول بالرأى وجب العمل مع احتمال خلافهما لكان التخصيص بيان التغيير فلا يجوز التراخي اذ فهو غريب منه فان دعوى اتفاق الشافعية على ما قال غير مطابقة لما هو الواقع عندهم كما قال فى مسلم الثبوت وسلمه هو وبيناه فيما سبق ومما نقلناه عنهم مقاله فى جمع الجوامع وشارحه الجلال قال مع شرحه ويتمسك بالعام فى حياة النبي صلى الله عليه وسلم قبل البحث عن المخصص اتفاقا كما قلله الاستاذ أبو اسحق الاسفرائينى وكذا بعد الوفاة خلافا لابن سريج ومن تبعه فى قوله لا يتمسك به قبل البحث لاحتمال المخصص . واجيب بان الاصل عدمه وهذا الاحتمال منتف فى حياة النبي صلى الله عليه وسلم لان التمسك بالعام اذ ذلك بحسب الواقع فيما ورد لاجله من الوقائع وهو قطعى الدخول لكن عند الاكثر كما سيأتى وما نقله الأمدى وغيره من الاتفاق على ما قال ابن سريج مدفوع بحكاية الاستاذ والشيخ أبي اسحق الشيرازى الخلاف فيه وعليه جرى الامام الرازى وغيره ومال الى التمسك قبل البحث واختاره البيضاوى وغيره

بموجبها^(١) كتضمنه حكما شرعيا أو اشتهار روايته أو حمل الأكثر به أو يكون أحدهما محرما والآخر غير محرم فإنه لا توقف بل يقدر المحرم متأخرا ويعمل به احتياطاً ومنهم من بالغ فقال ان الخاص وان تأخر عن العام ولكنه ورد عقبه من غير تراخ فإنه لا يقدم على العام بل لا بد من مرجح حكاه في المحصول. حجة الشافعي أنا اذا جعلنا الخاص المتقدم مخصصاً للعام المتأخر فقد أعملنا الدليلين^(٢)

وتبعهم المصنف وهو قول الصيرفي كما نقله عنه الامام الرازي وغيره اه فكيف يقال ان الشافعية اتفقوا على عدم العمل بالعام قبل البحث ونسبوا المخالف فيه الى المسكوبة وهو القول المختار عندهم فتمين ما قاله نجر الاسلام وما قاله الحنفية من ان عدم جواز تأخير المخصص هو قولهم في أدلة الشارع وأما في غيرها فالذي في كتبهم ان في تأخر الخاص يتعارضان في القدر المتناول للخاص في تقارير العباد ووصاياهم ونحوها ولا يترجح أحدهما على الآخر بلا دليل زائد كما اذا أوصى بخاتم لآدم ثم أوصى بنفسه لآخر في كلام مفصول فالحلقة للاول والفص بينهما نصفين كما صرح به محمد رحمه الله تعالى في الزيادات وأبو يوسف وان سلم التعارض لكن يرجح الوصية الثانية لان الفص دخل فيها قصدا وفي الاولى تبعاً واعتبار القصد أحق وأما في كلام الشارع فيجب ان الخاص المترسخ ناسخاً للعام في القدر المخصوص لاختصاص التخصيص بالمقارن عندهم كذا في البدخشي . والحاصل انه لا خلاف بين الحنفية والشافعية في قصر العام على بعض أفراده بالدليل الخاص بالمترسخي وانما الخلاف في انه نسخ أو تخصيص فعند الحنفية نسخ وعند الشافعية تخصيص وبين الحنفية على قولهم هذا ان العام اذا نسخ بعضه بالخاص المتأخر كان قطعياً في الباقي وأما اذا خص بالمقارن كان ظنياً في الباقي وأما عند الشافعية فالعام ظني قبل التخصيص وبمده وقبل نسخ البعض وبمده

(١) قال الاسنوي « فاز جهل التاريخ وجب التوقف الا ان يترجح أحدهما الخ » أقول الصحيح عند الحنفية انه اذا جهل التاريخ حمل على المقارنة كما هو مصرح به في التوشيح على التلويح وغيره من كتب المذهب

(٢) قال الاسنوي « حجة الشافعي أنا اذا جعلنا الخاص المتقدم مخصصاً

أما الخاص فواضح وأما العام ففي بعض ما دل عليه وإذا لم نجعله مخصصا له بل جعلناه منسوخا فقد أُلغينا أحدهما ولا شك أن أعمال الدليلين أولى . واعلم أن ما قاله المصنف من الاخذ بالخاص الوارد بعد العام محله إذا كان وروده قبل حضور للعام المتأخر فقد عملنا الدليلين الخ « أقول هذه الحججة قاصرة على جواز تخصيص العام المتأخر بالخاص المتقدم وجواب الحنفية عن ذلك ما علمته ان العام قطعي الدلالة في العموم والتخصيص والنسخ مبناه على معارضة المخصص للمخصص والناسخ للمنسوخ وذلك لا يكون الا عند تساوى الدليلين ثبوتا ودلالة عند الحنفية فاذا كان الخاص كذلك قطعي الدلالة وتساويا في الثبوت وكان العام متأخرا كان العام ناسخا لكونه معارضا للخاص فيما تناوله كما لو كان المتأخر خاصا كالتقدم وتساويا فان الخاص المتأخر ينسخ المتقدم وكذا الامان اذا تساويا وكان أحدهما متأخرا كان الناسخ هو المتأخر وأعمال الدليلين انما يلزم عند التساوى وأما عند عدمها فيقدم الراجح المتأخر مطلقا وأما حجة الشافعي على جواز تأخير المخصص عن العام المتقدم قوله صلى الله عليه وسلم كما رواه الشيخان من قتل قتيلاه عليه بيعة فله سلبه فهذا خاص مترسخ بعد قوله تعالى واعلموا انما غنمتم من شيء فأن لله خمسه . فان هذه الآية توجب الخمس في كل مقسوم حتى في السلب وهذا الحديث اخرج السلب وجعله للقاتل فقط ولا خمس فيه اتفاقا . وهذا الاستدلال مبنى على ما حمل الامان الشافعي واحمد هذا الحديث عليه من انه تشريع في قتال مستحقا للسلب مطلقا جعل الامام له ذلك أولا وأما على ما حمله عليه الامان مالك وأبو حنيفة من أن ذلك القول كان منه صلى الله عليه وسلم تنفيلا وتحريضا لا تشريعا عاما فلا يتم الاستدلال لان المحقق حينئذ هو قوله تعالى « يا أيها النبي حرص المؤمنين على القتال » والتنزيل باعطاء السلب للقاتل نوع من التحريض والامر بالتحريض أمر مطلق فيجوز الاتيان بكل فرد منه وهذا الجواب انما يتم اذا كانت آية التحريض متأخرة عن آية « واعلموا انما غنمتم » قلنا آية التحريض على كل حال معارضة لآية الخمس البتة وهي مجهولة التاريخ فنحمل على المقارنة عندنا على الصحيح فتكون مخصصة على ان حمل الحديث على التشريع يردده انه صلى الله عليه وسلم لما أمر

وقت العمل بالعام^(١) لانه اذا كان كذلك كان بياننا لتخصيص سابق يعنى دالا على أن المتكلم كان قد أراد به البعض وتأخير البيان جائز على الصحيح فأما اذا ورد بعد حضور وقت العمل بالعام فانه يكون نسخا وبياننا لمراد المتكلم الآن دون ما قبل لان البيان لا يتأخر عن وقت الحاجة هكذا فانه في المحصول وحينئذ فلا نأخذ به مطلقا وانما نأخذ به حيث لا يؤدي الى نسخ المتواتر بالاحاد كما سيأتي قال « الثانية يجوز تخصيص الكتاب بالكتاب والسنة المتواترة والاجماع كتخصيص المطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء بقوله وأولاة الاحمال أجهن وقوله تعالى يوصيكم الله الآية بقوله عليه الصلاة والسلام القاتل لا يرث والزانية والزاني فاجلدوا برجه المحصن وتنصيف حد القذف على العبد » أقول شرع في بيان تخصيص المقطوع بالمقطوع فذكر أنه يجوز تخصيص الكتاب بالكتاب والسنة المتواترة قولاً كانت أو فعلاً والاجماع^(٢) ثم ذكر أمثلتها بطريق اللف

خالد بن الوليد على الجيش فلم يعط السلب للقاتل فشكا اليه صلى الله عليه وسلم فسأله فقال انا استكثرناه يا رسول الله فقال ذلك القاتل لخالد كلمة فغضب عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يعنف خالدا ولم ينكر عليه والحديث في صحيح مسلم وسنن أبي داود وآية الخمس نزلت في غنائم بدر بعد الفراغ من القتال وانهمزام الكفار وأعطى سلب أبي جهل لقاتله معوذ بن عفراء الانصارى حين القتال فالنخصص مقارن أو مقدم لامتأخر فليس من الباب في شيء

(١) قال الاسنوى « واعلم ان مقاله المصنف من الأخذ بالخاص الوارد بعد العام الخ » أقول هذا هو المصرح به عند الشافعية ولذلك قال في جمع الجوامع مشروحا من الجلال ان تأخر الخاص عن العمل بالعام المعارض له أى عن وقته نسخ الخاص العام بالنسبة الى ما تعارضا فيه والا بأن تأخر الخاص عن وقت الخطاب بالعام دون العمل أو تأخر العام عن الخاص مطلقا أو تقارنا بأن عقب أحدهما الآخر أو جهل تاريخهما خصص الخاص العام اه فانظر كيف بين الجلال ان مصنفه استوفى جميع صور المسئلة بمباراة واضحة

(٢) قال الاسنوى « شرع في بيان تخصيص المقطوع بالمقطوع فذكر انه

والنشر وأهمل تخصيص السنة المتواترة بهذه الثلاث أيضا وهو تجاز وفي الحصول عن بعض الظاهرية ان الكتاب لا يكون مخصصا أصلا لا لكتاب ولا لسنة واحتج بقوله تعالى « لتبين » فقوض امر البيان الى رسوله فلا يحصل الا بقوله ومثل المصنف تخصيص الكتاب بالكتاب بقوله تعالى « وأولات الاحمال أجلهن أن يضعن حملهن » فانه مخصص لعموم قوله تعالى « والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة

يجوز تخصيص الكتاب الخ » أقول جوز كثيرون من علماء الاصول تخصيص الكتاب بالكتاب مطلقا سواء كان العام مقدما على الخاص أو بالعكس وسواء كانا متلاصقين أو يكون أحدهما مقدما أو مؤخرا وهو مختار الشافعية ولم ينبه على ذلك المصنف والاسنوى اكتفاء بما قدمه من ان الخاص يخص العام مطلقا ومنعه بعض مطلقا وفصل الحنفية المراقية والقاضى أبو بكر الباقلانى وامام الحرمين وهو المختار بان الخاص مخصص ان كان موصولا بالعام والا يكن موصولا والعام متأخر غير مقارن فالعام ناسخ الا أن تدل قرينة جزئية على بقاء الحكم الخاص المتقدم فيخص العام حينئذ كما خص قوله تعالى « واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسة » بما سوى سلب المقتول مع كون الحكم باعطاء السلب للقاتل مقدما عليه كما مر قريبا أو منسوخ بقدره ان كان العام مقدما على الخاص الغير المقارن ويبقى هذا العام المنسوخ البعض قطعيا فى الباقي وان جهل التاريخ بين العام والخاص تساقطا اذا لم يظهر ترجيح أحدهما على الآخر فيتوقف بقدره الى دليل آخر كما هو شأن التعارض من اسقاط المتعارضين وطلب الدليل الذى دونهما وانما قيدنا بعدم ظهور الترجيح لان صاحب الهداية قال العام المنفق على صحته مقدم فى العمل على الخاص المختلف ولان العمل بالراجح أصل متأصل فى الباب ويؤخر المحرم احتياطا لانه لاشناعة فى ترك المباح وانما الشناعة فى فعل الحرام لكن ما ذكره فى مجهول التاريخ مخالف لما قاله صدر الشريعة وصاحب البديع انه يحمل على المقارنة ويخصص العام وقدمنا انه الصحيح الذى كادت تطبق عليه كتب الحنفية اصولا وفروطا

قروء»^(١) وللخضم أن يقول لا أسلم ان تخصيص المطلقات بهذه الآية فقد يكون بالسنة وجوابه أن الاصل عدم دليل آخر ومثال تخصيص الكتاب بالسنة القولية قوله صلى الله عليه وسلم القاتل لا يرث فانه مخصص لمعوم قوله تعالى «يوصيكم الله في أولادكم» وهذا التمثيل غير صحيح فان الحديث المذكور غير متواتر اتفاقا بل غير ثابت فان الترمذى نص على انه لم يصح وقد ذكره ابن الحاجب مثالا لتخصيص الكتاب بالآحاد نعم اذا جاز التخصيص بالآحاد فالتواتر أولى وأما تخصيص الكتاب بالسنة الفعلية فلأن النبي صلى الله عليه وسلم رجم المحسن فكان فعله مخصصا لمعوم قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة وفي هذا نظر أيضا لجواز أن يكون اخراج المحسن انما هو بالآية التي نسخت تلاوتها وبقي حكمها^(٢) وهو قوله تعالى الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة

(١) قال الاسنوي «ومثل المصنف تخصيص الكتاب بالكتاب بقوله تعالى وأولات الاحمال أجلهن أن يضعن حملهن فانه مخصص الخ» أقول هذا التمثيل جار على مذهبه من أن «واولات الاحمال» مخصصة مطلقا تقدمت عن آية الاعتداد بالاقراء أو تأخرت أو قارنت هذا وكون آية «واولات الاحمال» أخرجت بعض ما اشتملت عليه آية والمطلقات كما أخرجت بعض ما اشتملت عليه آية «والذين يتوفون منكم ويذرون» لاختلاف فيه غاية الامر ان ذلك بطريق التخصيص عند الشافعية وبطريق النسخ عند الحنفية لما ثبت عندهم ان آية «واولات الاحمال» متأخرة عن آية البقرة بالاحاديث الصحيحة

(٢) قال الاسنوي «وفي هذا نظر أيضا لجواز أن يكون اخراج المحسن انما هو بالآية التي نسخت الخ» أقول هذه الآية لا يصح التمثيل بها لتخصيص الكتاب بالكتاب بل في مثال تخصيص الكتاب بالسنة القولية لأنها ليست متواترة اذ لو تواترت كانت قرآنا ولا تكون تلاوتها منسوخة فالنسخ بها باعتبار كونها خبر آحاد مشهوراً فيكون من قبيل نسخ الكتاب بالسنة القولية كما ان كون النبي صلى الله عليه وسلم رجم المحسن مشهور كاد يبلغ حد التواتر فيجتمل التخصيص به والمثال يكفي فيه الاحتمال

نكالا من الله والله عزيز حكيم فإن هذا كان قرآنا ولكن نسخت تلاوته فقط كما سيأتي في كلام المصنف فيجوز أن يكون التخصيص به لا بالسنة فإن المراد بالشيخ والشيخة إنما هو النبي والثبينة ثم إن المصنف أيضا قد ذكر هذا بعينه مثالا لنسخ الكتاب بالسنة كما سيأتي ومثال تخصيص الكتاب بالاجماع تنصيف حد القذف على العبد فإنه ثابت بالاجماع فكان مخصصا العموم قوله تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة فإن قيل الكتاب والسنة المتواترة موجودان في عصره عليه الصلاة والسلام مشهوران والتمقاد الاجماع بعد ذلك على خلافهما خطأ وفي عصره لا ينعقد قلنا لا نسلم ان التخصيص بالاجماع بل ذلك اجماع على التخصيص^(١) ومعناه ان العلماء لم يخصصوا العام بنفس الاجماع وإنما أجمعوا على تخصيصه بدليل آخر ثم ان الآتي بعدهم يلزمه متابعتهم وان لم يعرف المخصص

قال « الثالثة يجوز تخصيص الكتاب والسنة المتواترة بخبر الواحد. ومنع قوم وابن أبان فيما لم يخصص بمقطوع. والكرخي بمنفصل. لنا اعمال الدليلين ولو من وجه أولى. قيل قال عليه الصلاة والسلام اذا روى عنى حديث فاعرضوه على كتاب الله فإن وافقه فاقبلوه وان خالفه فردوه. قلنا منقوض بالمتواتر. قيل الظن لا يعارض القطع. قلنا العام مقطوع المتن مظنون الدلالة والخاص بالمكبر فتعادلا. قيل لو خصص لنسخ. قلنا التخصيص أهون» أقول أخذ المصنف يتكلم على تخصيص المقطوع بالمظنون فذكر في تخصيص الكتاب والسنة

(١) قال الاسنوى « قلنا لا نسلم ان التخصيص بالاجماع الخ » أقول مستند الاجماع في هذا المثال قوله تعالى « فعملين نصف ماعلى المحصنات من العذاب » ولا فرق في ذلك بين الامة والعبد لان علة التخصيص هي الرق فحكم التنصيف ثابت للعبد اما بطريق مفهوم الموافقة المساوى واما بطريق القياس وقد انعقد الاجماع على ذلك فسيتم الحكم بالاجماع لانه قطعي فيغنى عن مستنده لانه قد يكون ظنيا

المتواترة بخبر الواحد أربعة مذاهب أصحابها الجواز ونقله الآمدى عن الأئمة
الاربعة^(١) وقال قوم لا يجوز مطلقاً وقال عيسى بن أبان ان خص قبل ذلك بدليل
قطعى جاز لانه يصير مجازاً بالتخصيص فتضعف دلالة وأما اذا لم يخص أصلاً
فانه لا يجوز لكونه قطعياً وقال الكرخى ان خص بدليل منفصل جاز وان
خص بمتصل أو لم يخص أصلاً فلا يجوز وتعليقه كتمليل مذهب ابن أبان لان
الكرخى يرى أن الخصوص بمتصل يكون حقيقة دون الخصوص بمنفصل . قوله
«والكرخى بمنفصل» أى ومنم الكرخى فيما لم يخص بمنفصل سواء خص بمتصل
أو لم يخص أصلاً فان خص بمنفصل جاز * واعلم أن الامام وصاحب الحاصل وابن
الحاجب وغيرهم انما حكموا هذه المذاهب فى تخصيص الكتاب بخبر الواحد ولم
يحكموها فى تخصيص السنة المتواترة به فهل ذكر المصنف ذلك قياساً أم نقلاً
فليُنظر وأيضا فقد تقدم من كلامه أن ابن أبان يرى ان العام الخصوص ليس بحجة

(١) قال الاسنوى « ونقله عن الأئمة الاربعة » أقول المذكور فى كتب
الحنفية أصولاً وفروهاً أنه لا يجوز تخصيص الكتاب بخبر الواحد وكذا
تخصيص السنة المتواترة بخبر الواحد لم تخص بقطعى دلالة وثبوتاً واجاز الباقون
من علماء الاصول مطلقاً سواء خص بقطعى قبله ام لا . استدلال الحنفية بان
الكتاب قطعى من كل وجه لان المتن متواتر والعام قطعى الدلالة كما مر باقوم
حجة والخبر ظنى متناً لانه خبر الواحد فلا يخصص وبعد التخصيص بالقطعى
يتساويان فى الظنية لان العام الخصوص ظنى بل الخبر اقوى منه لان الظن فيه
فى الثبوت فقط دون الدلالة بخلاف عام الكتاب فانه صار ضعيفاً لاجل معارضة
القياس على التخصص الذى هو أضعف من الخبر ثم الخبر ان كان مقارناً بالتخصيص
ظاهر وان كان متأخراً فينبغى أن يكون ناسخاً لان التخصص وان كان ثابتاً
يجب مقارنته على ماهو التحقيق وان كان غير معلوم التاريخ فينبغى أن يعمل
بالخبر ويؤول العام بالتخصيص بقوته من العام وقد تقدم ان الصحيح ان غير
معلوم التاريخ يحمل على المقارنة ولذا خصوا البيوع الفاسدة الثابت فسادها
باخبار الآحاد من صوم قوله تعالى « واحل الله البيع »

أصلاً فكيف يستقيم مع ذلك ما حكاه عنه . قوله « لنا » أى الدليل على الجواز مطلقاً أن فيه أعمالاً للدليلين ^(١) أما الخاص فن جميع وجوهه أى فى جميع ما دل عليه وأما العام فن وجه دون وجه أى فى الافراد التى سكت عنها الخاص دون ما نقاها وفى منع التخصيص الغاء لاحد الدليلين وهو الخاص ولا شك ان اعمال الدليلين ولو من وجه أولى من الغاء أحدهما احتج الخصم بثلاثة أوجه أحدها الحديث الذى ذكره المصنف وهو حديث غير معروف ^(٢) ثم ان هذا الدليل خاص بالكتاب والدعوى المنع فيه وفى السنة المتواترة وهو يقوى الاعتراض السابق فى نقل الخلاف فى تخصيص السنة وأجاب المصنف بأن الاستدلال به منقوض بالسنة المتواترة فانها تخصص الكتاب اتفاقاً مع انها مخالفة له وهذا الجواب ضعيف فان غاية ما يلزم منه تخصيص دليله ^(٣) والعام المخصص حجة فى الباقى . الثانى ان

(١) قال الاسنوى « ان فيه اعمال الدليلين الخ » أقول هذا يتضمن الجهم بين العام والخاص بتأويل العام بما يوافق الخاص وهذا انما يكون عند المعارضة وعدم الترجيح وههنا قد وجد ما يرجح عام الكتاب وهو ان اخبار الآحاد عامة فى الاكثر بمقدار ما يصلح له فعلى فرض ظنية العام يكون خبر الآحاد لكونه عاماً فيما يتناول ظنى المتن والدلالة فهو أضعف من الكتاب ومن الضروريات ترجيح الراجح على ان هذا الدليل مبنى على ان العام ظنى الدلالة وذلك ممنوع بل هو قطعى عندنا

(٢) قال الاسنوى « وهو حديث غير معروف » أقول قال صاحب سفر السعادة انه من أشد الموضوعات وقال الشيخ ابن حجر العسقلانى قد جاء بطريق لا يخلو عن مقال وقال بعض من المحدثين قد وضعه الزنادقة وأيضاً هو مخالف لقوله تعالى « وما آتاكم الرسول فخذوه » فصحة هذا الحديث تستلزم ضعفه وردة فهو ضعيف مردود، وقد رد الحنفية أنفسهم الاستدلال به - لذا الحديث ولم يعملوا عليه .

(٣) قال الاسنوى « وهذا الجواب ضعيف فان غاية ما يلزم الخ » أقول نقلت فى الفوائد عن مطلع الاسرار الآهية أنه قال لعل مراده بالنقص ابطال

الكتاب والسنة المتواترة قطعيان وخبر الواحد ظني والظن لا يعارض القطع لعدم مقاومته لقطعيته وجوابه أن العام الذي هو الكتاب أو السنة المتواترة متنه مقطوع به ^(١) أي يقطع بكونه من القرآن أو السنة لانا قد علمنا استناده الى الرسول قطعا ودلالته مظنونة لاحتمال التخصيص والخاص بالعكس أي متنه مظنون لكونه من رواية الآحاد ودلالته مقطوع بها لانه لا يحتمل الافراد الباقية بل لا يحتمل الا ما تعرض له فكل واحد منها مقطوع به من وجه ومظنون من وجه فتعادلا فان قيل اذا كانا متساويين فلا يقدم أحدهما على الآخر بل يجب التوقف وهو مذهب القاضى قلنا يرجح تقديم الخاص بأن فيه اعمالا للدليلين وما قاله المصنف ضعيف لان خبر الواحد مظنون الدلالة أيضا لانه يحتمل الجواز والنقل وغيرها مما يمنع القطع غايته أنه لا يحتمل التخصيص نعم يمكنه أن يدعى أن دلالة الخاص على مدلوله الخاص أقوى من دلالة العام عليه فذلك قدم - الثالث لو جاز تخصيصهما بخبر الواحد لجاز نسخهما به لان النسخ أيضا في الازمان

كونه على ظاهره لورود النقص بالمتواتر فلا بد من تخصيص وليس تخصيص المتواتر اولى من تخصيص الصحيح بل هو اولى لان المعنى والله أعلم اذا روى عن حديث في محل الريبة فاعرضوه على كتاب الله وصيغة الجهول اشارة اليه وقد علمت الجواب الحق وهو أن الحديث اما أن يكون من اشد الموضوعات أو الضعيف المرود فلا حاجة الى غيره

(١) قال الاسنوي « وجوابه ان العام الذي هو الكتاب الخ » أقول الحنفية لا يسمون ان دلالة العام مظنونة لاحتمال التخصيص بل يقولون ان دلالة العام قطعية وقد أثبتوا ذلك بأقوى حجة كما مر على ان الاسنوي قد ضعف هذا الدليل من وجه آخر وهو ان العام وان كان مظنونا فالخاص مثله في الدلالة غير ان قوله نعم يمكن ان يدعى ان دلالة الخاص على مدلوله أقوى الخ ممنوع بما قدمناه من ان دلالة العام قطعية عند الحنفية ولو سلمنا أنها ظنية فلا تخصيص في الشارع الا بالعام أيضاً فكلاهما مظنون فلا بأس بنسخ المتأخر منهما المتقدم عندنا واشترط التأخر والمقارنة ولو حكما في التخصيص لما قلناه من قبل

لكن النسخ باطل بالاتفاق فكذلك التخصيص وجوابه أن التخصيص أهون من النسخ لان النسخ يرفع الحكم بخلاف التخصيص ولا يلزم من تأثير الشيء في الاضعف تأثيره في الاقوى

قال « وبالقياس . ومنع أبو علي . وشرط ابن أبان التخصيص . والكرخي بمنفصل . وابن شريح الجلاء في القياس . واعتبر حجة الاسلام أرجح الظنين . وتوقف القاضي وامام الحرمين . لما ماتقدم . قيل القياس فرع فلا يقدم . قلنا على أصله . قيل مقدماته أكثر . قلنا قد يكون بالعكس ومع هذا فاعمال الكل أخرى » أقول هذا معطوف على قوله بخبر الواحد أى يجوز تخصيص الكتاب والسنة المتواترة بخبر الواحد وبالقياس أيضاً . واعلم ان القياس ان كان قطعياً فيجوز التخصيص به بلا خلاف^(١) كما اشار اليه الانباري شارح البرهان وغيره وان كان ظنياً ففيه مذاهب حكى المصنف منها سبعة الصحيح الجواز مطلقاً ونقله الامام عن الشافعي ومالك وأبي حنيفة والاشعري^(٢) ونقله

(١) قال الاسنوى « واعلم ان القياس اذا كان قطعياً فيجوز التخصيص به بلا خلاف » أقول قال العطار في حواشيه على جمع الجوامع وهو ما كانت العلة فيه محتمة أو قطع بوجودها في الفرع وانتهى الفارق بين الاصل والفرع قطعاً اه ومتى كان القياس كذلك فهو اشبه شىء بمفهوم الموافقة المساوى ان لم يكن عينه (٢) قال الاسنوى « الصحيح الجواز مطلقاً ونقله الامام عن الشافعي ومالك وأبي حنيفة الخ » أقول المذكور في كتب الحنفية ان العام قطعي ولا يخص بخبر الواحد والقياس الا اذا خص منه البعض بقطعي كما سيذكره في قول ابن ابان وقصر العام على البعض انما يكون تخصيصاً يجوز بعد التخصيص بخبر الواحد أو القياس اذا كان بمستقل مقارن ولو حكما بان جهل التاريخ والقصر بغير المستقل ليس بتخصيص كما أنه ليس بنسخ والقصر بالمستقل المتراحي نسخ لا تخصيص كما تقدم كل ذلك مفصلاً فما نقله عن الامام أبي حنيفة مقيد بما اذا كان بعد التخصيص بغيره ولذلك قال في مسلم الثبوت القياس مخصص عند الأئمة الاربعة والاشعري وأبي هاشم وأبي الحسين الا عندنا بعد التخصيص

الآمدى وابن الحاجب عن أحمد أيضا والثانى قاله أبو علي الجبائى لا يجوز مطلقا واختاره الامام فى المعالم وبالغ فى انكار مقابله مع كونه قد صححه فى المحصول والمنتخب وموضعها فى المعالم هو آخر القياس والثالث قاله عيسى بن أبان ان خص قبل ذلك بدليل آخر غير القياس جاز سواء كان التخصيص متصلا أو منفصلا^(١) وان لم يخص فلا يجوز لكن يشترط فى الدليل التخصيص على هذا المذهب أن يكون مقطوعا به لان تخصيص المقطوع بالمظنون عنده لا يجوز كما تقدم فى أول المسئلة فافهم ذلك وحذفه المصنف للاستغناء عنه بما تقدم والرابع قاله الكرخى ان كان قد خصص بدليل منفصل جاز والا فلا والخامس قاله ابن شريح ان كان القياس جليا جاز وان كان خفيا فلا وفى الجلى مذاهب حكاهما فى المحصول ولم يرجح شيئا منها ورجح فى المنتخب أنه قياس المبنى والخفى قياس الشبه وقال ابن الحاجب الجلى هو ما قطع بنفى تأثير الفارق فيه وستعرف ذلك فى القياس ان شاء الله تعالى والسادس قاله حجة الاسلام الفزائى أن هذا العام وان كان مقطوع المبنى لكن دلالاته ظنية كما تقدم والقياس أيضا دلالاته ظنية وحينئذ فان تفاوتنا فى الظن فالعبرة بأرجح الظنين وان تساويا فالوقف والسابم التوقف وهو مذهب القاضى أبى بكر وامام الحرمين والمختار عند الآمدى أن علة القياس ان كانت ثابتة بنص أو اجماع جاز التخصيص والا فلا وقال ابن الحاجب المختار انه يجوز

بغيره اه قال شارحه الفواتح لان مخصوص البعض ظنى عندنا بخلاف ما قبل التخصيص فانه قطعى لا يصلح القياس مغيرا له خلافا للباقيين اه

(١) قال الاسنوى « سواء كان التخصيص متصلا أو منفصلا الخ » أقول قد علمت ان مذهب ابن ابان هو مذهب الحنفية وهو منهم وان قصر العام بالمتصل الذي هو غير المستقل ليس بتخصيص فلا يجوز التخصيص بعده بالقياس ولا بنجر الواحد كما أنه ليس بنسخ واما الخاص المنفصل وهو المستقل ان كان متراخيا فناسخ وان كان مقارنا ولو حكما فهو المخصص دون غيره فهو الذي اجاز ابن ابان بعد تخصيصه والتخصيص فيه بالقياس كما اجاز التخصيص بنجر الواحد وهو مذهب الحنفية فافهم

إذا ثبتت العلة بنص أو اجماع أو كان أصل القياس من الصور التي خصت عن العموم قال فإن لم يكن شيء من ذلك نظر ان ظهر في القياس رجحان خاص أخذنا به والا فنأخذ بالعموم . قوله « لنا ما تقدم » أي في خبر الواحد وهو أن أعمال الدليلين ولو من وجه أولى^(١) . قوته « قيل القياس فرع » أي احتج أبو علي على أنه لا يجوز مطلقا بوجهين أحدهما أن القياس فرع عن النص لأن الحكم المقاس عليه لا بد وأن يكون ثابتا بالنص لأنه لو كان ثابتا بالقياس لزم الدور أو التسلسل وإذا كان فرعا عنه فلا يجوز تخصيصه به والا يلزم تقديم الفرع على الاصل وأجاب المصنف بقوله قلنا على أصله يعني سلمنا أن القياس لا يقدم على الاصل الذي له لكننا إذا خصصنا العموم به لم تقدمه على أصله وإنما قدمناه على أصل آخر^(٢) . الثاني انه لما ثبت أن القياس فرع عن النص لزم أن تكون

(١) قال الاسنوي « وهو ان اعمال الدليلين ولو من وجه اولي » أقول قد تقدم ما فيه وأنه لا يتم على الحنفية القائلين بان دلالة العام قطعية واما رجحان الجعم بين الدليلين فلا يفيد القوة في التخصيص فان التخصيص انما يكون بعد تحقق المعارضة والكلام في تحققها فانه لا تعادل عند الحنفية بين القياس الظني وبين العام قبل التخصيص لانه قطعي فلا تعادل والتعارض فرعه ولهذا يقدم الترجيح على الجمع في التعارض نعم القياس ارجح من العام بعد التخصيص عندنا على ما بينوه

(٢) قال الاسنوي « يعني سلمنا ان القياس لا يقدم على الاصل الذي له لكننا اذا خصصنا العموم به الخ » أقول لذلك قيد الجلال قول صاحب جمع الجوامع بالقياس بقوله المستند الى نص خاص فقال العطار بان يكون حكم أصله مخرجا من العموم بنص خاص من كتاب أو سنة اه وهذا بلا خلاف بين الحنفية والشافعية وذلك كما اذا خص الفقير بنص خاص من قوله « خذ من أموالهم صدقة » فيقاس عليه المديون الذي لا يملك نصا بما بعد سداد دينه خاليا عن حوائجه الاصلية وإنما شرطنا كون حكم أصله مخرجا من العام لان أصل القياس اذا كان

مقدماته أكثر من مقدمات النص فان كل مقدمة يتوقف عليها النص في افادة الحكم كعدالة الراوى ودلالة اللفظ على المعنى فان القياس يتوقف عليها أيضا ويختص القياس بتفوقه على مقدمات أخرى كبيان العلة وثبوتها في الفرع وانتفاء المراض عنه واذا كانت مقدماته المحتملة أكثر كان احتمال الخطأ اليه أقرب فيكون الظن الحاصل منه أضعف فلو قدمنا القياس على العام لقدمنا الاضعف على الاقوى وهو ممتنع وأجاب المصنف بوجهين أحدهما أن مقدمات العام الذى يريد تخصيصه قد تكون أكثر من مقدمات القياس وذلك بأن يكون العام المخصوص كثير الوسائط أى بيننا وبين النبي صلى الله عليه وسلم أو كثير الاحتمالات المحتمة بالفهم ويكون العام الذى هو أصل القياس قريباً من النبي صلى الله عليه وسلم قليل الاحتمالات بحيث تكون مقدماته مع المقدمات المعتبرة في القياس أقل من مقدمات العام المخصوص قال فى المحصول وعند هذا يظهر أن الحق ما قاله الغزالى . الثانى سلمنا أن مقدمات القياس أكثر من مقدمات العام وان الظن مع ذلك يضعف لكن مع هذا يجب التخصيص لان اعمال الدليلين أخرى أى أولى^(١)

مخرجاً من عام آخر فلا يكون القياس مخصصاً لهذا العام لان الاصل المستند اليه القياس لا يصلح ان يكون مبيناً لهذا العام لعدم تناوله شيئاً من افراده فكذا القياس المستنبط منه لا يصلح مبيناً للعام وما قاله السعدى في التلويح من ان عدم صلوح الاصل للبيان لعدم تناوله شيئاً من افراده لا يستلزم عدم صلاحية القياس لذلك لتناوله للبعض المخصوص به مردود لان اصل القياس هو الذى اخرج من حكم البعض المقيس عليه من العام وهو معلل بعلة ووجود هذه العلة فى المقيس يترتب عليه اعطاؤه حكم ذلك الاصل فيخرج حكمه أيضاً من العام واما اذا لم يكن أصل القياس مخصصاً للعام فكيف يخص القياس المستند اليه عاماً آخر

(١) قال الاسنوي « لكن مع هذا يجب التخصيص الخ » اقول القول بان الجمع بين الدليلين اولى من الاهدان فالتخصيص وان كان مرجوحاً لكن

قال « الرابعة يجوز تخصيص المنطوق بالمفهوم لانه دليل كتخصيص خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شيء الا ما غير طعمه أو لونه أو ريحه بمفهوم اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا » أقول اذا فرغنا على أن المفهوم حجة جاز عند المصنف تخصيص المنطوق به وبه جزم الآمدي وابن الحاجب وقال

يرجح لاستلزامه الجمع قاله في مسلم الثبوت ومثله في البدخشي الموافق لما قاله الاسنوي وقد رده في فوائح الرحوت بان تقديم القوي على الاضعف أصل متأصل وبديهي ولعله يكون مجمعا عليه واما رجحان الجمع فلا يفيد القوة في التخصيص فانه بمد ثبوت المعارضة والكلام فيه فانه لا تعادل والتعارض فرعه ولهذا يقدم الترجيح على الجمع في التعارض فتدبر والحق أن يقال دلالة القياس راجحة اتفاقا أما عندنا فلان الكلام في مخصوص البعض وقد تقدم ان دلالاته أضعف من القياس وغير الخصوص لا يجوز تخصيصه أصلا وأما عند غيرنا فلان العمل به قبل البحث عن المخصص لا يجوز عندهم بخلاف القياس فان العمل به لا يتوقف على البحث عن عدم المعارضة فهو اقوى من العام فافهم هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام اه لكن قوله اما عند غيرنا فلان العمل به اي بالعام قبل البحث عن المخصص الخ غير مسلم لما علمت ان هذا خلاف الصحيح عندهم وان الصحيح كقولنا وأنه يجوز العمل بالعام قبل البحث عن المخصص ووجه ضعف العام المخصوص بالمتقل عندنا عن خبر الآحاد الخاص والقياس ان العام لما ورد عليه المخصص المستقل صار مجازا والمعاني المجازية ممتدة احدها كل الباقي والباقي كل بعض من أبعاض الباقي اذ هو بعض للكل الذي هو كل الباقي او بعضه وجواز اطلاق اسم الكل على البعض وهو علاقة التجوز متحقق في كل بعض من الكل وهو كل الباقي أو بعضه فهذا مما يمنع تعيين كل الباقي مرادا بالعام الا أنه ظاهر فيه لاشتماله على سائر الأبعاض فيعمل بالظاهر مع احتمال ان يراد معنى مجازي آخر وحاصله ان العام القطعي يترك بظني قياسا كان أو خبر آحاد اذا خص قبل ذلك بقطعي وصار مجازا في الباقي فانه بالتجوز لا يبقى قطعياً

الآمدى لانعرف فيه خلافا سواء كان مفهوم موافقة أو مخالفة^(١) وقد توقف في الحصول فلم يصرح بشيء الا انه ذكر دليلا يقتضى المنع على لسان غيره فقال ما معناه ولقائل أن يقول المفهوم أضعف دلالة من المنطوق فيكون التخصيص به تقديمًا للاضعف على الاقوى وذكر صاحب التحصيل نحوه أيضا فقال في جوازه نظر نعم جزم في المنتخب هنا بالمنع وصرح به في الحصول في الكلام على تخصيص العام بذكر بعضه وقال في الحاصل انه الاشبه واستدل المصنف على الجواز بأن المفهوم دليل شرعى جاز تخصيص العموم به جمعا بين الدليلين كسائر الأدلة^(٢) مثاله قوله عليه الصلاة والسلام خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شيء الا ما غير

ونسبته الى مراتب التجوز جوازا سواء وان كان ظاهرا في الباقي حتى يعلم أنه أى معنى قصد بالتجوز وأنه هل فيه تجوز باحتمال خروج شيء من الباقي باحتمال التعليل أم لا لان المفروض ان الخاص نص مستقل والاصل في كل نص كذلك ان يكون الحكم فيه معملا كذا يؤخذ من البدخشي مع زيادة للايضاح

(١) قال الاسنوى « قال الآمدى لانعرف فيه خلافا سواء كان مفهوم موافقة أو مخالفة » أقول قال في مسلم الثبوت القائلون بالمفهوم المخالف خصوصا به العموم قال شارحه في فواتح الرجوت أما مفهوم الموافقة فعندهم يخصص مطلقا ويفهم من اشارات كلام البعض انه لا يخصص لان العبارة أقوى الا اذا خص بعبارة قاطمة اولا والتحقق أنه يخصص مطلقا اذا كان جليا والا فكما سبق وقد نقل في شرح المختصر الاجماع على التخصيص بمفهوم الموافقة يعنى اذا كان جليا اه أى لا يختلف فيه الفقهاء لانه حينئذ اما أولى بالحكم من المنطوق او مساويا له باتفاق واذا لم يكن كذلك فلا يخص به الا اذا خص بعبارة قاطمة فان العام بعد التخصيص يصير ظنيا بالتجوز كما تقدم في تخصيص القياس بل هذا اولى بما قلنا من انه أقوى من العام المخصوص من القياس كما لا يخفى

(٢) قال الاسنوى « واستدل المصنف على الجواز بان المفهوم دليل شرعى الخ » أقول لا يازم من كون مفهوم المخالفة دليلا شرعيا ان يخصص به العام لان

طعمه أو لونه أو ريحه مع قوله صلى الله عليه وسلم إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا فإن الاول يدل بمنطوقه على أن الماء لا ينجس عند عدم التغير سواء كان قلتين أم لا والثاني يدل بمفهومه على أن الماء القليل ينجس وان لم يتغير فيكون هذا المفهوم مخصصا لمنطوق الاول ولم يمثل المصنف لمفهوم الموافقة ومثاله ما اذا قال من دخل داري فاضربه ثم قال ان دخل زيد فلا تقل له أف

قال « الخامسة العادة التي قررها رسول الله صلى الله عليه وسلم تخصيص وتقريره على مخالف العام تخصيص له فان ثبت حكمي على الواحد حكمي على الجماعة يرتفع الحرج عن الباقي » أقول لا اشكال في أن العادة القولية تخصص

العموم اذا كان منطوقا فهو دليل متفق على حجتيه ومفهوم المخالفة مختلف في حجتيه وما اتفقوا على حجتيه ارجح مما اختلفوا في حجتيه بلا شبهة وقد علمت أنه لا يصار الى الجمع بين الدليلين باعمالهما الا بعد تعادلها أما مع وجود المرجح فالواجب على المجتهد ان يعمل بالراجح وصاحب جمع الجوامع قال ان التخصيص بدليل الخطاب وهو مفهوم المخالفة ارجح وعلل الجلال قول المانع بان دلالة العام على ما دل عليه المفهوم بالمنطوق وهو مقدم على المفهوم واجاب عن هذا الدليل بان المقدم عليه منطوق خاص لا ماهو من أفراد العام فالمفهوم مقدم عليه لان اعمال الدليلين اولى من الغاء احدهما ولا يخفى ان المخالف لا يسلم هذا التفصيل اذ لا يفرق بين منطوق خاص ومنطوق هو من افراد العام فان كلا من لفظ الخاص ظاهر في منطوقه الخاص كما ان العام ظاهر في جميع افراده حتى يوجد مخصص يعادله ويساويه حتى يمارضه فيخصه وأما حديث اعمال الدليلين فقد علمت ان الترجيح مقدم عليه وأنه لا يجمع بين الدليلين الا اذا تعادلا . ومن هذا تعلم ان الراجح يقتضى الدليل هو ما جزم به الامام في المنتخب وصرح به في الحصول من منع التخصيص بمفهوم المخالفة وما قلنا في العام المخصوص وتخصيصه بمد ذلك بخبر الآحاد والقياس وانهما أقوى منه فيخصصانه لا يمكن ان يقال هنا لان ارجحية المنطوق هنا إنما هي من ناحية ان المنطوق حجة اتفاقا دون مفهوم المخالفة

العموم^(١) نص عليه الغزالي وصاحب المعتمد والآمدي ومن تبعه كما اذا كان من عاداتهم اطلاق الطعام على المقننات خاصة ثم ورد النهي عن بيع الطعام بجنسه متفاضلا فان النهي يكون خاصا بالمقننات لان الحقيقة العرفية مقدمة على اللغوية وأما المادة النعمانية وهي مسألة الكتاب ففيها مذهبان^(٢) وذلك كما اذا كان من عاداتهم ان يأكلوا طعاما مخصوصا

(١) قال المصنف «الخامسة العادة التي قررها رسول الله صلى الله عليه وسلم تخصيص الخبز» قال الاسنوي «لا اشكال في ان العادة القولية تخص العموم الخبز» اقول لاختلاف في ذلك وعبر الحنفية عن ذلك بالعرف القولي فقالوا العرف القولي بان جرى العرف بهجران الاستغراق للكل بل كلما اطلقوا لفظ العام في العرف ارادوا به بعض الافراد كان ذلك العرف مخصصا باتفاق بين الحنفية والشافعية

(٢) قال الاسنوي «واما العادة الفعلية وهي مسألة الكتاب الخبز» اقول وقد عبر الحنفية عن ذلك بالعرف العملي والمراد به تعامل الناس ببعض افراد العام وهذا موضع الخلاف فقال الحنفية انه مخصص للعام خلافا للشافعية وذلك كما مثل الاسنوي استدلت الحنفية بالاتفاق على فهم لحم الضأن بخصوصه في قوله اشترى لحما وقصر الامر عليه حتى لو اشترى المأمور غيره لم يكن ممتثلا اذا كان العادة اكل لحم الضأن وما ذاك الا لتبادر الخصوص وهو متحقق في العملي كالتقولي فيخصص العملي مثل تخصيص القولي والفرق بين المطلق والعام بانه يجوز تقييد المطلق بالعرف العملي ولا يجوز تخصيص العام به لانه في تقييد المطلق يبقى المطلق وفي تخصيص العام بتغير العام عن معناه واشترى لحما من القبيل الاول دون الثاني فلا يصح الاستدلال به فانه في غير محل النزاع كما قاله في شرح المختصر لغو غير مسموع اذ المناط في تقييد المطلق بالعرف العملي هو التبادر الى المقيد عند الاطلاق وما ذاك الا للتعامل وهذا موجود في تخصيص العام فان قيل قياس العام في ذلك على المطلق قياس في اللغة فلا يقبل قلنا ليس قياسا في اللغة بل استقراء فان الاستقراء شهد بان ما يوجب التبادر الى غير الموضوع له يوجب ارادته تجوزا

وهو البر مثلا فورد النهي المذكور وهو بيع الطعام بجنسه فقال أبو حنيفة يختص النهي بالبر لانه المعتاد وخالفه الجمهور فقالوا باجراء العموم على عمومته هكذا نقله الآمدى وابن الحاجب وغيرهما وقال في المحصول اختلفوا في التخصيص بالعادات والحق انها ان كانت موجودة في عصره عليه الصلاة والسلام

كرفع القاعل ثبت باستقراء الفواعل الاخرى في الرفع فتأمل فانه الحق الحقيقي بالقبول . قالت الشافعية الصيغة المستعملة مع العرف العملي عامة لغة ولا تخصص فتبقى على عمومها قلنا المقدمة الثانية بمنوعة لان التخصص موجود لان عاداتهم العملية مخصصة للصيغة لان غلبة العادة تنجر الى غلبة الاسم كالدرهم فانه يحمل على النقد الغالب فالباعث في العرف القولي الذي هو تخصص بالاتفاق ليس الاغلبة العادة فانه لا باعث للتخصص فيه الا ان استعماله اغلب فالقول بالتخصيص بالقولي وصيرورته قرينة دون العملي تحكم صريح لا يسمع ومن ههنا ظهر وجه آخر للمدعي وهو اشتراك القولي والعملي في المناط . وبما قررنا اندفع ان غلبة العادة اذا انحرجت الى غلبة الاسم صار التخصص عرفا قوليا ولا نزاع فيه مع أنه كلام على السند كذا يؤخذ من مسلم الثبوت والفوائح عليه وهذا انما هو في محاورات الناس ومعاملاتهم وأما ما قاله في المحصول من ان الحق من أنها ان كانت موجودة في زمن النبي عليه الصلاة والسلام الخ فهذا لاخلاف فيه بين الحنفية والشافعية لاتفاق الجميع على ان العادة العملية في زمنه صلى الله عليه وسلم لا تكون حجة ودليلا على الوجه الذي قاله الامام فهما مسئلتان كما قال الاسنوى احدهما وفاقية وهي كون العادة الموجودة في زمنه صلى الله عليه وسلم حجة شرعية تخصص النص الشرعي العام ولا تكون كذلك الا بالشروط التي ذكرها الامام اتفاقا. الثانية العادة العملية في معاملات الناس تخصص العام كما في قوله اشترى اللحم وكانت عاداتهم اكل لحم الضأن فعند الحنفية العادة العملية مخصصة وعند الشافعية لا ومما يدل على أنه لاخلاف في العادة التي كانت في زمن النبي صلى الله عليه وسلم او اجمع عليها قول الامام وان لم تكن بهذه الشروط فانها لا تخصص لان افعال الناس لا تكون حجة على الشرع نعم ان اجمعوا على التخصيص

وعلم بها وأقرها كما إذا اعتادوا بيع الموز بالموز متفاضلا بعد ورود النهي وأقره فانها تكون مخصصة ولكن المخصص في الحقيقة هو التقرير وان لم تكن بهذه الشروط فانها لا تخصص لان أفعال الناس لا تكون حجة على الشرع نعم ان أجمعوا على التخصيص لدليل آخر فلا كلام وتابعه المصنف على هذا التفصيل وهو في الحقيقة موافق لما نقله الآمدي عن الجمهور فانهم يقولون ان العادة بمجرد أنها لا تخصص وان التقرير يخصص وعلى هذا فالمراد من قول الجمهور أن العادة لا تخصص أن غير المعتاد يكون ملحقا بالمعتاد في الدخول والمراد من قول الامام ان العادة التي قررها الرسول تخصص ان المعتاد يكون خارجا عن غير المعتاد فهما مسئلتان في الحقيقة فانهم ذلك . قوله « وتقريره » يعني أن النبي صلى الله عليه وسلم اذا رأى شخصا يفعل فعلا مخالفا للدليل العام فأقره عليه فيكون أقراره تخصيصا للفاعل ^(١) بمعنى أن حكم العام لا يثبت في حقه لانه عليه الصلاة

لدليل آخر فلا كلام . اه اي فلا خلاف وكما أنه لا خلاف في هذا لا خلاف فيما اذا كانت العادة موجودة في عصر النبي صلى الله عليه وسلم وعلم بها وأقرها فانها تخصص انفاقا

(١) قال الاسنوى « يعني أن النبي صلى الله عليه وسلم اذا رأى شخصا يفعل الخ » أقول التقرير هو السكوت عند رؤية فاعل يفعل الفعل مع القدرة على المنع وحاصل هذا أن تقرير النبي فعلا على هذا الوجه يخرج من العام ما قرره عليه الصلاة والسلام اتفاقا غير أن الشافعية يقولون ان ذلك تخصيص مطلقا سواء كان مقارنا أو متأخرا والحنفية يقولون ان كان العلم بالفعل في مجلس ذكر العام فمخصص وان لم يكن العلم في مجلس ذكر العام بل كان متأخرا فنسخ واستدل الفريقان بان السكوت عند العلم دليل الجواز عادة لان عاداته الشريفة النهي عن المنكر فهو كالنص على الجواز فهو مخصص عند الشافعية مطلقا وعند الحنفية ان تأخر فتناسخ وان قارن ولو حكما فمخصص ثم ان ظهرت علة مشتركة بين الفاعل وغيره تمدى الحكم الى غير الفاعل المشارك بالقياس أو بقوله صلى الله عليه وسلم « حكى على الواحد حكى على الجماعة » وقول الاسنوى هذا الحديث

والسلام لا يقر على باطل نعم ان ثبت هذا الحديث المروى عن النبي صلى الله عليه وسلم وهو حكمي على الواحد حكمي على الجماعة فيرتفع حكم العام عن الباقي أيضا ويكون ذلك نسخا لا تخصيصا قال ابن الحاجب وكذلك ان لم يثبت ولكن ظهر معنى يقتضى جواز ذلك فانا نلحق بالمخالف من وافقه في ذلك المعنى . وهذا الحديث سئل عنه الحافظ جمال الدين المزي فقال انه غير معروف فلذلك توقف فيه المصنف قال الآمدى قبيل الاجماع: ولا فرق في دلالة التقرير على الجواز بين

سئل عنه الحافظ جمال الدين الخ نقول فيه ان صاحب فوائح الرحموت على مسلم الثبوت قد بين أن معناه ثابت ولذلك استدل به الامام السبكي كما سنذكره هنا ولم يعول على ما قاله الحافظ المذكور ثم ان تعدى الحكم بالقياس وكان التقرير متأخراً فلا يعمل بالقياس عند الحنفية لان العام بعد نسخ الحكم في بعض أفراد قطعي في الباقي عندم فلا نسخ بالقياس نعم ان كانت العلة مفهومة لغة او عرفا للشارع قطعا كان التعدى مأخوذاً بدلالة النص لا بالقياس والمسكوت حينئذ اما اولي بالحكم من المنطوق أو مساو فتنسخ على ما هو الصحيح من نسخ العبارة بالدلالة بعد التخصيص وعند الشافعية يعمل بالقياس مطلقا لأن العام مخصوص بالتقرير مطلقا فهو ظني في الباقي وان لم يظهر علة مشتركة بين الفاعل وغيره فالختار عند الحنفية عدم التعدية لان التعدية من غير جامع غير معقولة وقال الامام السبكي من الشافعية الختار عندنا التعميم مطلقا وان لم يظهر الجامع ما لم يظهر ما يقتضى التخصيص بذلك الفاعل وذلك لقوله صلى الله عليه وسلم « حكمي على الواحد حكمي على الجماعة » وأجاب الحنفية عن ذلك الحديث بانه مخصوص اجابا بما علم فيه عدم الفارق لاختلاف المكلفين في بعض الاحكام وههنا لم يعلم عدم الفارق لان الكلام فيما لم يعلم فيه الجامع بل علم أن عموم العام يمنع ثبوت حكم ذلك الفاعل في غيره من المكلفين ولو لم يكن هذا الحديث مخصوصاً لعلم فيه عدم الجامع وكان التقرير عاما مطلقا كان التقرير ناسخاً مطلقاً اذ لم يبق تحت العام فرد في صورة وجود العلة أو عدمها فان قلت لعله يكون في

أن يكون الشخص طالما بسبق التحريم ام لا والا كان فيه تأخير البيان عن وقت الحاجة. ثم قال هو وابن الحاجب: انه يشترط أن يكون عليه الصلاة والسلام قادرا على الانكار وأن لا يعلم من الفاعل الاصرار على ذلك الفعل واعتقاده الاباحة كتردد اليهود الى كنائسهم

قال * « السادسة خصوص السبب لا يخصص لانه لا يمارضه . وكذا مذهب الراوى . كحديث أبي هريرة رضى الله عنه وعمله فى الولوغ لانه

بعض الافراد علة مانعة من ثبوت حكم التقرير قلت الكلام ليس فى الامر الخارج بل فى نفس التقرير والعموم كذا يؤخذ من مسلم الثبوت وحاشية المصنف عليه وشرحه الفواتح ثم قال صاحب الفواتح لقائل أن يقول ان تخصيص الحديث بما ذكرتم تخصيص من غير مخصص وما ذكرتم من اختلاف المكلفين فانما يقتضى التخصيص بما علم فيه فارق فهو يلزم النسخ الا فيما علم فيه فارق فعند عموم الشريعة يصاح قرينة ارادة العموم من الواحد وعلى هذا ينبغى أن يكون الخطاب لواحد من الامة خطابا لكل بهذا العموم كما نقل عن الحنابلة لكن شرعا الامتناع . اه وأقول ان التزام النسخ بمقتضى هذا الحديث هو ظاهر قول الاسنوي نعم ان ثبت هذا الحديث المروي الخ لكن قول صاحب الفواتح لقائل أن يقول ان تخصيص الحديث بما ذكر تخصيص من غير مخصص ممنوع لان الحنفية قالوا انه مخصوص بما ذكر اجما والاجماع على التخصيص اجماع على وجود المخصص وأيضا الشافعية يوافقون على هذا التخصيص قال المضد فلو تبين معنى هو العلة فى تقريره حمل عليه من يوافقه فى ذلك المعنى اما بالقياس واما بقوله صلى الله عليه وسلم « حكمى على الواحد حكمى على الجماعة » وأما اذا لم يتبين فالخيار أنه لا يتعدى الى غيره لتعذر دليله أما القياس فظاهر وأما حكمى على الواحد حكمى على الجماعة فلتخصيصه اجما بما علم فيه عدم الفارق اه فالشافعية لا يلتزمون أنه نسخ على المختار ولذلك قال صاحب جم الجوامع وشارحه المحلى ويجوز التخصيص بفعله عليه الصلاة والسلام وتقريره فى الاصح فيهما كما

ليس بدليل . قيل خالف للدليل والا انتقدت روايته . قلنا ربما ظنه دليلا ولم يكن . « أقول هذه المسئلة وما بعدها الى آخر الباب فيما جمعه بعضهم مخصوصا مع أن الصحيح خلافه وفي هذه المسئلة منه أمران . اذا تقرر هذا فاعلم أنه اذا ورد الخطاب جوابا عن سؤال فان كان لا يستقل بنفسه كان تابعا للسؤال

لو قال الوصال حرام على كل مسلم ثم فعله أو أقر من فعله وقيل لا يخصان بل ينسخان حكم العام لان الاصل تساوي الناس في الحكم . واجيب بان التخصيص أولى من النسخ لما فيه من اعمال الدليلين . وكتب شيخنا على قول الجلال بل ينسخان حكم العام فقال : هذا هو وجه افراد هذه عما تقدم اذ الخلاف فيه تخصيص أو عدم تخصيص وأما هنا فهو تخصيص أو نسخ وهذا كاف اه وقال المطرفي حواشيه على قول الجلال المذكور ان هذا الكلام مجمل يعلم تفصيله من قول العلامة البرماوي فتقرير النبي صلى الله عليه وسلم واحداً من المكلفين على خلاف مقتضى العام فهل يكون تخصيصاً اذا وجدت شرائط التقرير فيه فان كان قبل دخول وقت العمل به ولم يثبت مساواة الذي قرره لغيره كان تخصيصاً وان ثبت المساواة لجميع ما دل عليه الكلام أو كان بعد دخول وقت العمل كان ناسخاً اه وهذا كله صريح في أن الشافعية لا يلتزمون النسخ مطلقاً على المختار ويقولون بتخصيص الحديث بما ذكر اجماعاً فيجب أن يحمل قول الاسنوي نعم ان ثبت هذا الحديث المروي الخ على ما اذا كانت المساواة لجميع ما دل عليه الكلام أو كان بعد دخول وقت العمل . وعلى كل حال فتقريره صلى الله عليه وسلم تخصيص للعام اتفاقاً ان قارن حقيقة أو حكماً في حق الشخص الفاعل وأما في حق غيره من المكلفين فلا بد في رفع حكم العام عن الباقي من التقييد بما اذا تبين ثمة معنى هو النسخة فاذا لم يتبين فالمختار أنه لا يتعدى الى غيره لتعذر دليله أما القياس فظاهر وأما الحديث فلتخصيصه اجماعاً بما علم فيه عدم الفارق للاختلاف في الاحكام قطعاً اذ قد يجب أو يحرم الفعل على الرجل دون المرأة وبالعكس وعلى الطاهر دون الحائض وعلى المقيم دون المسافر الى غير ذلك وههنا لم يدل على عدم الفارق كما تقدم عن المضد

في عمومه وخصوصه^(١) فأما العموم فكقوله عليه الصلاة والسلام وقد سئل عن بيع الرطب بالتمر أينقص الرطب اذا جف قالوا نعم فقال فلا اذا فانه يعم كل بيع وارد على الرطب . وأما الخصوص فكما لو قال قائل توضأت بماء البحر فقال يجزئك قال الآمدى وهذا لا يدل على جوازه في حق غيره لانه سأله عن وضوئه خاصة فأحابه عنه ولا عموم في اللفظ ولعل الحكم على ذلك الشخص لمعنى يخصه كتخصيص خزيمة بقبول شهادته وحده وأبى بردة باجزاء العناق في الاضحية ومن هذا القسم على ما قاله هو والامام قول القائل والله لا أكلت جوابا لمن سأله فقال كل عندي فان العرف يقتضى عود السؤال في الجواب فلا يحنث الابالا كل عنده وان كان مستقلا نظر فان كان مساويا فلا كلام وان كان أخص كقوله من أفطر في رمضان بجماع فمليه الكفارة جوابا لمن سأل عن مطلق الافطار في رمضان قال في المحصول فلا يجوز الا بثلاثة شروط: أحدها أن يكون في المذكور تنبيه على ما لم يذكر . والثاني أن يكون السائل مجتهداً . والثالث أن لا تقوت المصلحة باشتغال السائل بالاجتهاد وان كان أعم كقوله عليه الصلاة والسلام الخراج بالضمان حين سئل عن اشترى عبدا فاستعمله ثم وجد به عيبا فرده وكقوله وقد سئل عن بئر بضاعة خلق الله الماء طهورا^(٢) فهل العبارة بعموم اللفظ أو بخصوص

(١) قال الاسنوى « فاعلم انه اذا ورد الخطاب جوابا عن سؤال فان كان لا يستقل بنفسه الخ » اقول هذا هو الذي قدمه الاسنوى في الفرع الثاني قال الشافعى ترك الاستفصال في حكاية الحال الخ وتكلمنا عليها هناك كما اننا تكلمنا هناك على مسألة المصنف ولا بأس من الكلام فيما يتعلق بشرح الاسنوى فنقول قال الاسنوى « ومن هذا القسم ما قاله هو والامام قول القائل والله لا أكلت جوابا لمن سأله فقال كل عندي » اقول انما يكون كذلك عندنا اذا لم يزد عن مقدار الجواب اما اذا زاد كما لو قال لا أكلت اليوم كان تاما لا يختص بالاكل عند السائل

(٢) قال الاسنوى « وكقوله وقد سئل عن بئر بضاعة الخ » اقول هذا الحديث رواه ابو داود واحمد والترمذى وهذا المثال انما يصح لو لم تكن اللام

السبب فيه مذهبان وهذه هي مسئلة الكتاب أصحابهما عن ابن برهان والآمدى والامام وأتباعهما كالمصنف وابن الحاجب أن العبارة بمعموم اللفظ ولهذا قال بخصوص السبب لا يخصصه أى لا يخصص العام الوارد على ذلك السبب بل يكون باقيا على مدلوله من العموم سواء كان السبب هو السؤال كما مثلناه أو لم يكن كما روى أنه عليه الصلاة والسلام مر على شاة ميمونة وهى ميتة فقال أياها اب دبع فقد طهر^(١) هكذا قاله الآمدى وابن الحاجب وغيرهما وكانهم جعلوا الشاة سببا لذكر العموم ثم استدلل المصنف على ما اختاره بأن العام مقتضاه شمول الالفاظ وخصوص السبب لا يعارضه لانه لامناقة بينهما بدليل أن الشارع لو قال: يجب عليكم حمل اللفظ على عمومه ولا تخصوه بسببه، لكان جائزاً قطعاً ولو كان مباحراً له لكان ذلك متناقضاً واذا لم يعارضه فيجب حمله على العموم عملاً بالمقتضى السالم عن المعارض. هكذا استدلل الامام على عدم المنافاة والمعارضة، واعترض عليه صاحب التنقيح فقال: ان الشارع لو تعبدنا بترك التخصيص بكل ما دل الدليل على كونه مخصصاً لكان جائزاً ولا يوجب ذلك خروجه عن أن يكون مخصصاً قبل التعبد بتركه فكذلك هذا والاولى الاستدلال على عدم المعارضة بما كان اعمال العام في صاحب السبب وغيره^(٢) وذهب مالك وأبو ثور والمزنى الى أن العبارة بخصوص السبب ونقله

للعهد كما قاله بعض الحنفية أن ماء بئر بضاعة كان جارياً في البساتين وهو اشارة اليه في جواب استدلال اصحاب مالك بهذا الحديث على طهارة كل ماء والتفصيل مذكور في فتح القدير وفتح المذاهب وشرح سفر السعادة

(١) قال الاسنوى « كما روى أنه عليه الصلاة والسلام مر على شاة ميمونة الخ » اقول الحديث في ذاته صحيح كما في فتح القدير وغيره لكنه لم ينقل وقوعه في شاة ميمونة والذي وقع فيها قوله صلى الله عليه وسلم هلا انتفعتم باهاها فقالوا انها ميتة فقال انما حرم اكلها رواه الشيخان

(٢) قال الاسنوى « والاولى الاستدلال على عدم المعارضة بما كان اعمال العام الخ » اقول محصل هذا ان اللفظ موضوع للعموم فيجب العمل به الا

بعض الشارحين للمحصول عن القفال والدقاق أيضا واستدلوا بأمر منها أن السبب لو لم يكن مخصصا لما نقله الراوي لعدم فائدته وجوابه أن فائدته هو معرفة السبب وامتناع اخراجه عن العموم بالاجتهاد أي بالقياس فانه لا يجوز بالاجماع (١)

بصارف ولا صارف يتخيل الا وروده على سبب خاص وخصوص السبب لا يصلح صارفا اياه عما وضع بازائه ولا يمنع العمل به لانه سبب جزئي من جزئيات العام نص على حكمه فيه بما يوافق في غيره من الجزئيات واستدل ايضا بان الصحابة ومن بعدهم من غير تكثير تمسكوا بالعمومات الواردة على اسباب خاصة وهذا يفيد علما عاديا بالاجماع على عدم منع خصوص السبب عموم اللفظ وذلك كآية السرقة تمسكوا بها وهي واردة في سرقة المجن أو رداء صفوان ابن أمية وآية الظهار نزلت في سلمة بن صخر البياضي هكذا في كتب الاصول والذي في كتب الحديث ان سلمة ظاهر من امرأته فأمره صلى الله عليه وسلم بالكفارة وأعطى من مال الصدقات ما يكفر به او اوس بن الصامت وقصته ان الظهار كان طلاقا في الجاهلية فجاءت خولة امرأة اوس بن الصامت الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فاخبرته الخبر وقد كان قال اوس ما ارى الا وقد حرمت كما في رواية الطبراني فانطلقت الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وجادلت رسول الله صلى الله عليه وسلم فانزل الله قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها وهذا ثابت في الصحاح والسنن الى غير ذلك مما يطول الكلام بذكره

(١) قال الاسنوي « وجوابه أن فائدته هو معرفة السبب وامتناع اخراجه عن العموم الى آخره » أقول المخصصون بالسبب قالوا لو كان الوارد في سبب خاص عاما لجاز تخصيص السبب واخراجه عنه بالاجتهاد لان نسبتته اليه اذا قلنا بعمومه كنسبة سائر الافراد التي يجوز تخصيصها بالاجتهاد اما مطلقا أو بعد تخصيصه بقطعي والتالي باطل بالاجماع واجيب بأن الملازمة ممنوعة للقطع بدخوله فانه جواب والمطابقة واجبة فهذه المطابقة قرينة الدخول والتخصيص بالاجتهاد انما يجوز للافراد التي لم تدل القرينة على دخولها قطعاً فليس نسبتته كنسبة سائر الافراد

كما نقله الآمدى وغيره لان دخوله مقطوع به لان الحكم ورد بيانا له بخلاف غيره فان دخوله مظنون ونقل الآمدى وابن الحاجب وغيرهما عن الشافعى أنه يقول بأن العبرة بخصوص السبب معتمدين على قول امام الحرمين في البرهان انه الذى صح عندى من مذهب الشافعى ونقله عنه في المحصول وما قاله الامام مردود فان الشافعى رحمه الله قد نص على أن السبب لا أثر له فقال في الام في باب ما يقع به الطلاق وهو بعد باب طلاق المريض مانصه : ولا يصنع السبب شيئا انما يصنعه الالفاظ لان السبب قد يكون ويحدث الكلام على غير السبب ولا يكون مبتدأ الكلام الذى حكم فاذا لم يصنع السبب بنفسه شيئا لم يصنعه لما بعده ولم يمنع ما بعده أن يصنع ماله حكم اذا قيل. هذا لفظه بحروفه ومن الام نقلته. فهذا نص بين دافع لما قاله ولا سيما قوله ولم يمنع ما بعده الخ وذكر ابن برهان في الوجيز نحوه أيضا فقال قالوا فان كان اللفظ على عمره فلماذا قدم الشافعى العموم العرى عن السبب على العموم الوارد على سبب قلنا ما أورده من السبب وان لم يكن مانعا من الاستدلال ومانعا من التعلق به فانه يوجب ضعفا فقدم العرى عن السبب لذلك اه كلامه وهذه الفائدة التى حصلت بطريق العرض فائدة حسنة وأما مقاله امام الحرمين فقد قال الامام نجر الدين في مناقب الشافعى انه التبس على ناقله وذلك لان الشافعى رحمه الله يقول ان الامة تصير فراشا بالوطء حتى اذا أتت بولد يمكن أن يكون من الواطيء لحقه سواء اعترف به أم لا لقصة عبد بن زمعة لما اختصم هو وسعد بن أبى وقاص في المولود فقال سعد هو ابن أخى عهد الى أنه منه وقال عبد بن زمعة هو أخى ولد على فراش أبى من وليدته فقال النبى صلى الله عليه وسلم الولد للفراش وللعاهر الحجر وذهب أبو حنيفة الى أن الامة لا تصير فراشا بالوطء ولا يلحقه الولد الا اذا اعترف به وحمل الحديث المتقدم على الزوجة وأخرج الامة من عمومه فقال الشافعى ان هذا قد ورد على سبب خاص وهى الامة لا الزوجة^(١) قال الامام نجر الدين فتوهم الواقف على هذا الكلام

(١) قال الاسنوى « وذهب أبو حنيفة الى ان الامة لا تصير فراشا بالوطء ولا يلحقه الولد الا اذا اعترف به وحمل الحديث المتقدم على الزوجة وأخرج

أن الشافعي يقول ان العبرة بخصوص السبب ومراده أن خصوص السبب لا يجوز اخراجه عن العموم بالاجماع كما تقدم والامة هي السبب في ورود العموم فلا يجوز اخراجها . ومن تفاريع هذه القاعدة اختلاف أصحابنا في أن العرايا هل تختص بالفقراء أم لا فان اللفظ الوارد في جوازه عام وقد قالوا انه ورد على سبب وهو الحاجة ولما كان الراجح هو الاخذ بعموم اللفظ كان الراجح عدم الاختصاص . قوله «وكذا مذهب الراوى» أى لا يكون أيضا مخصصا للعموم

الامة من عمومها فقال الشافعي ان هذا قد ورد على سبب خاص وهي الامة لا الزوجة الى آخره «أقول مراده أن أبا حنيفة أخرج بالاجتهاد ولد الامة الموطوءة لسيدها من عموم الولد للفراش وللعاهر الحجر مع وروده في ولد وليدة زمعة وقد كانت أمة مستفرشة وأقول ما نسبة الامام الرازى لابي حنيفة من أنه أخرج الامة من عموم هذا الحديث مع أنها المورد لم يقله أبو حنيفة وانه غير معقول لما تقدم من الاجماع على أن صورة السبب قطعية الدخول فلا يجوز اخراجها وقال الفزالي ان هذا الحديث لم يبلغ أبا حنيفة ولو بلغه لما أخرج ولد الامة الموطوءة وبذلك صرح امام الحرمين وهذا أيضاً بعيد على مثل الامام أبي حنيفة ومخالف للواقع أيضاً وقال العلامة الشيرازى من الشافعية أيضاً ان أبا حنيفة لم يخرج السبب الخاص الذى هو ولد زمعة حتى يلزم اخراج المورد بل أخرج ما سواه وهو أيضاً مردود بأن تنقيح المناط يدل على أن السبب الاستفراش ولا مدخل لخصوصية كونه ولد زمعة كما لا يخفى والجواب ان دلالة تنقيح المناط غير مثبتة لخروج السبب فان السبب هو الخاص وأما المطلق فكما أن تنقيح المناط يوجب سببيته كذلك اجتهاد آخر يخرج له ولافساد فيه وليس فيه اخراج السبب أصلا لا يخفى ما فيه من التكاف ولذلك قال الكمال بن الهمام كل ذلك لعدم اطلاعهم على مذهب أبي حنيفة. رحمه الله تعالى والقول بأن الحديث لم يبلغه غير صحيح فانه مذكور في مسنده فان الامة عنده مالم تصر أم ولد ليست بفراش والاخراج فرع الدخول فلا اخراج للامة الغير المدعو ولدها وان كانت موطوءة وأما وليدة زمعة فكانت ام ولد له كما قيل ودل عليه بلفظ وليدة فعيلة بمعنى

على الصحيح^(١) عند الامام والآمدي واتباعهما وتوفي في المحمبول عن الشافعي قال
فاعلة فالوليدة بمعنى والدة واذا اضيف الى زمعة يتبادر منه انه اولدت له من مائه
وهي أمته فلا يكون وطؤه اياها زنى وهذه التسمية لا تكون قبل فلا بد أن
يكون لولد آخر ولدته له والظاهر أن الرجل الذي له مومية الولد بالولد
السابق فلا يرد أن الوالدة أم من أن تكون باردة يكون الولد له أو لغيره
على أنه منع أنه صلى الله عليه وسلم اثبت نسبه بقوله هو لك بل معناه هو ارث
لك فأنت مالكه ومعنى قوله الولد للفراش ان دعوا كما باطلة فان الولد انما يكون
للفراش وليس ههنا فراش لاحد اما زمعة فلمقدم الدعوى وأما عتبة فلانه طاهر
فلا يرد على أن هذا لا يرتبط قوله الولد للفراش الى آخره مع قوله هو لك ولا
يطابق الجواب السؤال أصلا فان الدعوى كانت في النسب دون الملك ولا يرد
أيضا ان كون اللام للملك ممنوع بل لمطلق الاختصاص وهو قد يكون بالنسب
فانه ممنوع على ممنوع خارج عن قانون التوجيه ويؤيد هذا قوله صلى الله عليه وسلم
لسودة بنت زمعة ام المؤمنين وأما أنت فاحتجبي منه فانه ليس لك بأخ فان
سلب الاخوة عنه لبنت زمعة واثبات البنوة لزمعة متنافيان وأشار بصيغة
المجهول الى ضعفه فانه ورد في صحيح البخارى بانه شركه في الميراث وفي بعض
الروايات هو أخوك وأما الأمر بالحجاب فلعله انه صلى الله عليه وسلم علم أنه
ليس من ماء زمعة فأمرها احتياطاً كما جاء لما رأى من شبه عتبة أو يقال امهات
المؤمنين بخصوصات بالحجاب ممن لم يصدق القلب بالقرابة المحرمية فانهم لسن
كأحد من النساء وعلى هذا فالجواب انما هو ما قبل قوله على أنه منع الى آخره
وهو كاف في الفرض وان أبا حنيفة ما أخرج صدره المورد

(١) قال الاسنوى « أى لا يكون مخصصا للعموم على الصحيح الشيخ » اقول
ههنا مسألتان احدهما اذا روى الصحابي الجمل لحملة راويه على احد محمله أو
محماله فالمتعين ذلك المحمل لكن لا تقليدا والمراد بالمحمل عند الحنفية ما لا يعلم
معناه الا بالبيان من المتكلم ولا يجوز حملة على أحد محمله أو محمله بالاحتماد

بخلاف حمل الخبر على أحد محمله فان الشافعي يأخذ فيه بمذهب الراوي^(١) قال القرافي
 فلا شك حينئذ ان الراوي ان حمله على أحد معنويه أو معانيه وتعيين المراد
 لا يكون الا عن سماع فيجب الاتباع قطعا ولا يخالف في ذلك الحنفية والمجمل
 عند الشافعية غير متضح المعنى فيجوز حمله على أحد معنويه أو معانيه بالرأى
 والاجتهاد او بكونه مانوسا بالنسبة الى المعنى الآخر ورأى الصحابي
 حينئذ لا يكون حجة عندنا ومن أوجب من الحنفية تقليد الصحابي فانما
 يوجبه لاحتمال السماع وههنا قد ظهر ان لا سماع فلو كان حجة لم تقيد
 المجتهد رأى الغير وهو يخطئ ويصيب وآثر مشايخنا لا يقبلون تأويل
 الصحابي وتعيين أحد الاحتمال لما بينا مثاله قوله صلى الله عليه وسلم البيعان
 بالخيار ما لم يتفرقا يحتمل ان يكون المعنى هما بالخيار ما لم تتفرقا أبداً فهما فيديل على
 خيار المجلس كما يقول به الشافعي رحمه الله تعالى ويحتمل ان يكون المعنى هما
 بالخيار مادام امتبايعين ما لم تتفرقا أقوالهما فيديل على خيار القبول وابن عمر
 الراوي حمله على الاول ومشايخنا الكرام لم يقلدوه وحمله على الثاني لما أن في
 اثبات الخيار بعد تمام الايجاب والقبول ابطال حق الغير الذي تعلق به من غير
 رضا ذى الحق واطلاق قوله تعالى الا ان تكون تجارة عن تراض يقتضى جواز
 التصرف من غير توقف على خيار المجلس . المسئلة الثانية لو حمل ذلك الصحابي
 الراوي نصا ظاهرا على غير الظاهر منه كتخصيص العام فالأكثر من الشافعية
 والمالكية يحملون الحديث على الظاهر وفيه قال الشافعي كيف أترك الحديث
 بقول من لو عاصرته لحاججته أى كيف اترك القول الواجب اتباعه بقول من
 ليس قوله حجة اذ لا حجة الا فى قول الله ورسوله

(١) قال الاسنوى « قال بخلاف حمل الخبر على احد محمله الخ » أقول قال
 فى مسلم الثبوت ما الفرق بين حمل المجمل على أحد محمله وبين حمل الصحابي الراوي
 الظاهر على خلافه فان الحمل الاول قول من لاحجية فى قوله كالثاني فليس بين
 الصورتين فرق لان الكلام فى المجمل على رأى الشافعية الذى يجوز الحمل فيه
 بالرأى والاجتهاد وأما المجمل على رأى الحنفية الذى لا يجوز الحمل فيه الا بالسمع

وقد أطلقوا المسئلة والذي أعتقده ان الخلاف مخصوص بالصحابي ثم مثل المصنف بقوله صلى الله عليه وسلم اذا ولغ الكلب في الاناء فاغسلوه سبعا الحديث فان أبا هريرة رواه مع انه كان يفسل ثلاثا فلا نأخذ بمذهبه لان قول الصحابي ليس بدليل كما ستعرفه ان شاء الله تعالى وهذا المثال غير مطابق لان التخصيص فرع العموم والسبع وغيرها من أسماء الاعداد نصوص في مدلولاتها لا عامة وقد نظرت بمثال صحيح ذكره ابن برهان في الوجيز وهو قوله صلى الله عليه وسلم من بدل دينه فاقتلوه فان راويه هو ابن عباس ومذهبه أن المرأة اذا ارتدت لا تقتل فلذلك منع ابو حنيفة قتل المرتدة احتج الخصم بأن الراوي انما خالف العام لدليل لو خالفه لغير دليل لكان ذلك فسقا قادحا في قبول روايته واذا ثبت انه خالف لدليل كان ذلك الدليل هو المخصص . والجواب انه ربما خالف لشيء ظنه دليلا

فليس الكلام فيه ولو قيل في الاول ترجيح أحد المتساويين وفي الثاني ترجيح المرجوح وترجيح أحد المتساويين أهون من ترجيح المرجوح فيحتمل الاول دون الثاني وتفصيله ان في الاول الخبر ليس حجة في نفسه لاجاله وانما يحتمل الحجية بالبيان والراوى قد بين فيقبل بخلاف الثاني فان الخبر حجة في نفسه فحمله مبطل الحجية فلا يعتمد به لم يفد لان كلا الحملين لا بد فيهما من قرينة فان الحكم بتعيين المراد لا يتأتى من غير قرينة فترجيح أحد المتساويين والمرجوح سيمان في صيرورتهما حجة بالقرينة فان كان تأويله بالقرينة حجة فكلاهما حجة والا فلا شيء منهما حجة فما الفرق؟ والحنفية والحنابلة يحملون على ما حمل ذلك الصحابي الراوى لان ترك الظاهر بلا موجب حرام واذ هو عدل لاسيما اذا كان ممن أسلم قبل الفتح ودخل البيعة فلا يترك الا بدليل قطعا وهذا الدليل اما السم أو القرينة المعاينة وكلاهما موجب ان المحمول عليه مراد الله ورسوله فيجب اتباعه بخلاف الصورة الاولى فان المحتمل للمعاني يجوز مخالفة أحدهما والعمل بالأخر بالرأى فقط ولا ينافى المدالة فيتأتى من الصحابي فلا قطع فيها بالحمل على السماع أو القرينة المعاينة على انه المراد فلا يجب اتباعه فظهر الفرق

وليس هو بديل في نفس الامر^(١) فلا يلزم القدر لظنه ولا التخصيص لعدم مطابقته . وهذا الجواب يتجه اذا كان الراوي مجتهدا فان كان مقلدا فلا

قال « السابعة افراد فرد لا يخصص مثل قوله عليه الصلاة والسلام ايما اهاب دبغ فقد طهر مع قوله في شاة ميمونة دباغها طهورها لانه غير مناف . قيل المفهوم مناف . قلنا مفهوم اللقب مردود » أقول اذا أفرد الشارع فردا من افراد العام أى نص على واحد مما تضمنه وحكم عليه بالحكم الذى حكم به على العام فانه لا يكون مخصصا له كقوله عليه الصلاة والسلام ايما اهاب دبغ فقد طهر مع قوله في شاة ميمونة دباغها طهورها^(٢) والدليل عليه أن الحكم على الواحد لا ينافى الحكم على الكل لانه لا منافاة بين بعض الشيء وكله بل الكل محتاج الى البعض واذا لم يكن منافيا لم

واندفع ما يقال مبال الحنفية لا يقبلون حمل الصحابي في الاول دون الثانى مع ان فى الثانى ابطال الحجية دون الاول

(١) قال الاسنوى « والجواب انه ربما خالف لشيء ظنه دليلا وليس بديل الى آخره » أقول هذا الجواب مردود بان تجوز خطأ الصحابي بظن ما ليس دليلا على الصنف دليل اعليه مندفع بان المراد الرجحان بالمعينة غالباً بمعنى ان غالب حاله عمله بالسمع أو القرينة المعينة لعدالته فيكون المحمول عليه مراد الله ورسوله ، ونحن لاندعى القطع فان الظن واجب العمل ولا ينافيه هذا التجوز بل نقول هذا التجوز غير ناشئ عن الدليل لاسيما من الخلفاء والعبادة فلا اعتداد به اذا كان مقلدا كما قال الاسنوى

(٢) قال الاسنوى « مع قوله في شاة ميمونة دباغها طهورها » أقول قال فى فواتح الرحموت قد انكر المخرجون هذا اللفظ فى شاة أم المؤمنين بل فى قرينة كما رواه أحمد عن سلمة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم جاء فى غزوة تبوك على أهل بيت فاذا قرينة معلقة فسأل المناء فقالوا له يا رسول الله انها ميتة فقال دباغها طهورها والذى ورد فى شاة أم المؤمنين مارواه الشيخان هلا أخذتم اهابها فدبغتموه فانتقمتم فقالوا انها ميتة فقال انما حرم أكلها هـ

يكن مخصصا لان المخصص لا بد أن يكون منافيا للعام . واعلم أن الواقع في الصحيحين من رواية ابن عباس ان الشاة كانت لمولاة ميمونة تصدق بها عليها وقد تقدم تمثيل خصوص السبب بقصة ميمونة أيضا وهو صحيح لكونه بلفظ آخر غير هذا واحتج الخصم وهو أبو ثور بأن تخصيص الشاة بالذكر يدل بمفهومه على نفي الحكم عما عداه وقد تقدم انه يجوز تخصيص المنطوق بالمفهوم وجوابه ان هذا مفهوم لقب وقد تقدم انه مردود أى ليس بحجة وهذا الجواب ذكره ابن الحاجب بلفظه وهو أحسن من جواب الامام فانه أجاب هو وصاحب الحاصل بأن لا نقول بدليل الخطاب أى بمفهوم المخالفة وهذا الاطلاق مخالف لما قرره فى مفهوم الصفة والشروط وغيرهما . واعلم أن مقتضى جواب المصنف وابن الحاجب تسليم التخصيص اذا كان المفهوم معمولا به كما قيل اقتلوا المشركين ثم قيل اقتلوا المشركين المجوس وبه صرح أبو الخطاب الحنبلى على ما نقله عنه الاصفهاني شارح المحصول فى المطلق والمقيد وحينئذ فيكون الكلام هنا فى التخصيص بمجرد ذكر البعض من حيث هو بعض مع قطع النظر عما يعرض له مما هو معمول به فافهمه لكن ذكر الأمدى وابن الحاجب فيما اذا كان المطلق والمقيد منفيين ما حاصله ^(١) ان ذكر البعض لا أثر له وان اقترن بما هو حجة وسأذكره ان شاء الله تعالى فى موضعه وصرح به أيضا هناك أبو الحسين البصري فى كتابه المعتمد على ما نقله عنه الاصفهاني المذكور ، وحينئذ فيكون الجواب غير مستقيم ، وقد

(١) قال الاسنوى « لكن ذكر الأمدى وابن الحاجب فيما اذا كان المطلق والمقيد الخ » وأقول كتب المطار على قول شرح جمع الجوامع للمحلى قلنا مفهوم اللقب ليس بحجة مانصه أى عند الجمهور وأما من قال به فيخصص ثم ظاهر هذا ان كان المذكور لقبا فان كان مشتقا اقتضى ان يكون مخصصا بمفهومه وبه قال المضد والحق عدم التخصيص لان دلالة المنطوق أقوى من دلالة المفهوم اه وهو يؤيد ما قاله الأمدى وابن الحاجب وما قدمناه من ان الراجح بمقتضى الدليل عدم التخصيص بدليل الخطاب أى مفهوم المخالفة مطلقا خلافا لما رجحه غير واحد من الشافعية

اختلفوا في تحرير مذهب أبي ثور فنقل عنه الامام في المحصول أن المفهوم مخرج لما عدا الشاة ونقل عنه ابن برهان في الوجيز وامام الحرمين في باب الآنية من النهاية أن المفهوم مخرج لما لا يؤكل لحمه

قال * «الثامنة عطف العام على الخاص لا يخصص مثل ألا لا يقتل مسلم بكافر ولا ذو عهد في عهده وقال بعض الحنفية بالتخصيص تسوية بين المعطوفين قلنا التسوية في جميع الاحكام غير واجبة» أقول اذا كان المعطوف عليه مشتملا على اسم عام واشتمل المعطوف على ذلك الاسم بعينه لكن على وجه يكون مخصوصا بوصف أو بغيره فلا يقتضى ذلك تخصيص المعطوف عليه عندنا ^(١) وقال الحنفية على ما نقله في المحصول أو بعضهم على ما نقله المصنف انه يقتضيه تسوية بين المعطوف والمعطوف عليه وجوابه أن التسوية بينهما في جميع الاحكام غير واجبة بل الواجب انما هو التسوية في مقتضى العامل مثال ذلك ان أصحابنا قد استدلوا على أن المسلم لا يقتل بالكافر سواء كان حربيا أو ذميا بقوله عليه الصلاة والسلام ألا لا يقتل مسلم بكافر ولا ذو عهد في عهده فان الكافر هنا وقع بلفظ التنكير في سياق النفي فيعم فقالت الحنفية الحديث يدل على أن المسلم لا يقتل بالكافر الحربى ونحن نقول به وبيانه أن قوله ولا ذو عهد في عهده معطوف على مسلم فيكون معناه لا يقتل مسلم ولا ذو عهد في عهده بكافر وما يقوى أن المراد عدم

(١) قال الاسنوى «أقول اذا كان المعطوف عليه مشتملا على اسم عام واشتمل المعطوف على ذلك الاسم بعينه لكن على وجه يكون مخصوصا بوصف أو بغيره الخ» أقول ان ثقات مذهب الحنفية صرحوا بان هذه المسئلة لا توجد في كتب الحنفية ويشير الى ذلك ابن الهمام في التحرير أيضا وانما استنبط غير الحنفية من الخلاف بين الحنفية والشافعية في قوله عليه الصلاة والسلام ألا لا يقتل مسلم بكافر ولا ذو عهد في عهده على الوجه الذى سنذكره مسئلة أصولية عبر عنها بعضهم بقوله عطف العام على الخاص لا يخصص وبعضهم بان العطف على العام لا يوجب العموم وبعضهم بانه كلما عم المعطوف عليه عم المعطوف وهو بمعنى الثانى وعبر السكال بن الهمام بان الجملة الناقصة اذا عطفت على ما قبلها تقيده بالقيود

قتله بالكافر ان تحريم قتل المعاهد معلوم لا يحتاج الى بيان والا لم يكن للعهد فائدة ثم ان الكافر الذي لا يقتل به المعاهد هو الحربى لان الاجماع قائم على قتله بمثله وبالذمي وحينئذ فيجب أن يكون الكافر الذى لا يقتل به المسلم أيضا هو الحربى تسوية بين المعطوف والمعطوف عليه وجوابه ما تقدم وهذا الجواب الذى ذكره المصنف باطل لان الحنفية لا يقولون باشتراك المعطوف والمعطوف عليه في جميع الاحكام بل باشتراكهما في المتعلقة والاشترار فيها واجب عند المصنف كما نص عليه في الاستثناء عقب الجمل فقال لنا الاصل اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في المتعلقة كالحال والشرط وغيرها هذا كلامه وهو مخالف للمذكور هنا لا سيما وقد صرح بالحال وهو غير المتنازع فيه هنا أعنى الصفة بل الجواب أن قوله ولا ذو عهد في عهده كلام مفيد لا يحتاج الى اضرار الكافر لانه ربما يوم أن المعاهد لا يقتل مطلقا لا فى حالة العهد ولا بعد انقضائه أو أنه لا أثر للعهد بالنسبة الى القتل بل يقتل مطلقا فذكر ذلك دفعا لهذا التوهم^(١). واهلم ان من

التي قيد فيها بها ان عاما فعام لان العطف للتشريك بين المعطوف والمعطوف عليه فاذا قيد حكم المعطوف عليه بقيد وجب تقييد المعطوف به لئلا تفوت الشركة في الحكم الا بدليل صارف فحينئذ لا يقيد خلافا للشافعى رحمه الله تعالى فعنده لا يقيد وعليه النجاة وانبنى على ذلك الخلاف في فهم الحديث فقال بعض الحنفية معناه لا يقتل ذو عهد في عهده بكافر لانه لو لم يقدر شيء لامتنع حكمه مطلقا لان المعنى حينئذ يكون لا يقتل ذو عهد أصلا لايؤمن ولا بكافر وانه باطل اتفاقا فيقدر اللفظ المذكور سابقا في المعطوف عليه لاقرينة سابقا فيكون عاما صيغة لان المقدر كالمفروض

(١) قال الاسنوى « والجواب ان قوله ولا ذو عهد في عهده كلام مفيد لا يحتاج الى اضرار الكافر لانه ربما يوم ان المعاهد لا يقتل مطلقا لا فى حالة العهد ولا بعد انقضائه أو انه لا أثر للعهد بالنسبة الى القتل بل يقتل مطلقا فذكر ذلك دفعا لهذا التوهم » أقول وهذا الجواب مع انه خلاف المتبادر من سوق الحديث لا بد . فينبئنا من تقدير ايضا فانه لا يجرم قتله مطلقا بل يباح لاجل

الناس من يعبر عن هذه المسألة بأن العطف على العام لا يوجب العموم في المعطوف خلافا للحنفية وهو أيضا صحيح فان الحنفية قالوا لو كان الكافر المذكور في الحديث تاما للحربي والذمي لكان المعطوف أيضا كذلك لكنه ليس كذلك فان الكافر الذي لا يقتل به المعاهد انما هو الحربي دون الذمي ومن عبر به هذه العبارة الغزالي في المستصفي وابن الحاجب في مختصره الا أن الغزالي قال ان

القصاص وقطع الطريق وغيرهما من الحقوق فلا بد حينئذ من تقدير بغير حق من الحقوق ولا شك ان تقدير ما في المعطوف عليه أولى وأما قول البدخشي وبدفع بان المعنى لا يقتل لكفره مادام في عهده فمدفوع بانه خلاف ما يتبادر من سوق الحديث فضلا عن ان هذا المعنى معلوم بالبدهاهة لا يحتاج الى بيان لكن بقي ان يقال على الحنفية ان الاستدلال بكون العطف للشريك لا يتم فان التشريك في أصل الحكم مسلم ولا ينفع وفي الحكم المقيد ممنوع وقول الشافعية باشتراك المعطوف للمعطوف عليه في المتعلقة كما ذهبوا اليه في الاستثناء انما يبطل الاستدلال بما تمسك به الامام الرازي ولكن لا يفيد الحنفية كما ان مخالفة النجاة كافة وان لم تكن حجة عند معارضة أقوال المجتهدين كما قدمناه لكن اذا ثبت النقل عن المجتهدين وههنا لم يثبت انما استنبط غير متبعهم من بعض فروعهم وقول النجاة لا يؤخر عن مثل هذا وعلى الاقل تصلح مرجحة عند وقوع الشك في كون ما ذكر قول المجتهدين فلا يستنبط من كلامهم مخالف لرأى النجاة أجمعين فالحق كما في فواتح الرحموت اذن ان يستنبط من هذه القرينة ان الجملة الناقصة المعطوفة على ما قبلها اذا لم تصلح بدون التقييد بقيد مقدر يجب ان يقدر القيد الذي في المعطوف عليه دون القيود الاخر ان عامها فعام وان خاصا فخاص وهذا ظاهر جدا فان العطف قرينة قوية عليه وكذا التشريك فتدبر وانصف . وعلى هذا قال الحنفية يجب ان يكون المقدر في المعطوف وهو قوله ولا ذو عهد في عهده هو القيد في المعطوف عليه دون غيره وهو بكافر وهذا الكافر الذي قدرناه في المعطوف مخصوص بالحربي تقتله بالذمي والمسلم اجماعا وتخصيص المعطوف يوجب تخصيص المعطوف عليه بما خص به ذلك المعطوف

مذهبهم غلط وابن الحاجب قال انه الصحيح^(١) قال الا اذا دل دليل منفصل على التخصيص بهذا المثال بخصوصه

قال * « التاسعة عود ضمير خاص لا يخصص مثل والمطلقات يتر بصن مع قوله تعالى وبمولاتهن، لانه لا يزيد على اعادته » أقول اذا ورد بعد العام ضمير طائد على بعض افراده فلا يخصصه عند المصنف^(٢) واختاره الآمدى وابن الحاجب وقيل يخصص وهو رأى الشافعى على ما نقله عنه القرافي^(٣) وقيل بالوقف وهو

عند الحنفية لان هذا هو عكس تقيض ان عموم القيد فى المعطوف عليه يستلزم تقدير عمومه فى المعطوف خلافاً للشافعى، حُاز عند الحنفية قتل المسلم بالذمى لعموم آيات القصاص وعدم معارضة هذا الحديث اياها، على ان الحنفية لا يحتاجون الى مثل هذا الوجه كثيراً بل يكفى الاستدلال بعموم الآيات فى القصاص وان هذا الخبر لا يصلح للمعارضة عندهم لانه خبر آحاد لا يخصص عام الكتاب والسنة المتواترة فلا بد من تأويله بما يوافقها. ولعل ماذكره الحنفية فى مناقشاتهم مع الشافعية انما هو على طريق التنزل وصحة معارضة هذا الحديث الآحادى للعام القطعى وان كانوا لا يقولون به نخذ هذا التحقيق

(١) قال الاسنوى « الا ان الغزالى قال ان مذهبهم غلط وابن الحاجب قال انه الصحيح » أقول قد علمت مذهب الحنفية وانه لاوجه للقول بانه غلط فاعرف الرجال بالحق

(٢) قال الاسنوى « فلا يخصصه عند المصنف الخ » أقول وهو مذهب الجمهور من الحنفية والشافعية

(٣) قال الاسنوى « وقيل يخصص وهو رأى الشافعى الخ » أقول وهو مذهب أبى الحسين من المعتزلة وامام الحرمين قيل وعليه أكثر الحنفية وبعض الشافعية وبعض المعتزلة كذا فى التيسير على التحرير وقال فى التحرير

المختار في المحصول ومختصراته كالحاصل وغيره ^(١) ونقله الآمدى عن الامام
وأبي الحسين ونقل ابن الحاجب عنهما التخصيص مثاله قوله تعالى والمطلقات
يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء ثم قال وبعواتهن أحق بردهن ^(٢) فان المطلقات

(١) قال الاسنوي « وقيل بالوقف وهو المختار الخ » أقول قال في مسلم
الثبوت وهو الاشبه واستدل له بما ردوه فراجع ان شئت

(٢) قال الاسنوي « مثاله قوله تعالى والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة
قروء الى آخره » أقول قال في فواتح الرحموت اعلم أن في التمثيل بالآيتين نظراً
فان الضمير في الثانية يرجع الى المطلقات كلها وان كانت مطلقة بثلاث وكانت
الرجعة مباحة في كل طلاق ثم نسخت بشرع البائنة والدليل عليه ما روى أبو
داود والنسائي والبيهقي عن ابن عباس « والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء
الى قوله تعالى « وبعواتهن أحق بردهن » وذلك أن الرجل كان اذا طلق امرأته فهو
أحق برجمتها وان طلقها ثلاثاً فذسخ ذلك فقال « الطلاق مرتان فامسك بمعروف
أو تسريح باحسان » ثم على هذا يكون قوله تعالى وبعولتهن مذسوخ البعض
فتبقى الرجعة فيما وراء الناسخ والذسخ ليس الا فيما فوق الاثنين والخلع فيلزم
أن يكون ما وراءها من المطلقات راجع فلا يكون واحد غير مالى بائناً
وتصرف الزوج لا يعتبر من غير اعتبار الشارع فثبت حينئذ قول الشافعي رحمه
الله ان الكتايات غير بائنة الا أن يقول ان الخلع مشروع بائن وليس الا
البيئونة بالعوض المالى فدل بمفهومه الموافق على صحة البيئونة من غير مال
فذسخ تلك الآية في البائنة الواحدة لكن هذا اذا جوز انتساح العبارة بالدلالة
هذا والله أعلم بأحكامه اه وأقول قال الالوسى في تفسير قوله تعالى « والمطلقات
يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء » أي ذوات الاقراء من الحرائر المدخول بهن لما
قد بين في الآيات والاختبار أن لا عدة على غير المدخول بها وان عدة من
لا تحيض لصغر أو كبر أو حمل بالاشهر ووضع الحمل وان عدة الامة قرآن أو
شهران قال ليست للاستغراق لانه ههنا تمذر فتحمل على الجنس كما في لا تزوج

تشمل البوائن والرجعيات والضمير في قوله وبعولتهن طائد الى الرجعيات فقط لان البائن لا يملك الزوج ردها، ولو ورد بعد العام حكم لا يتأتى الا في بعض أفراده كان حكمه كحكم الضمير كما صرح به في المحصول ومثل له بقوله تعالى يا أيها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن ثم قال لا تدرى

النساء ويراد منه ما ذكر بقريئة الحكم وهذا مذهب ساداتنا الحنفية لان الكلام المستقل الغير الموصول عندهم ناسخ للعام والنسخ انما يصح اذا ثبت عموم الحكم السابق ولا عموم ههنا وقال الشافعية ان المطلقات عام وقد خص البعض بكلام مستقل غير موصول . وقال في تفسير قوله تعالى « وبعولتهن أحق بردهن » في ذلك أى ازواج المطلقات جم بعلم كم وعمومة وغل وغفلة والهاء زائدة مؤكدة لتأنيث الجمع والامثلة سماعية لا قياسية لا يقال كعب وكعوبة وفي القاموس والبعول الزوج والائى بعلم وبملة والرب والسيد والمالك والبخلة التى لا تسقى او تسقى بماء المطر وقال الراغب البعل النخل الشارب بعروقه عبر به عن الزوج لاقامته على الزوجة للسعى المخصوص وقيل باعلها جامعها وبعلم الرجل اذا دهش فأقام كأنه النخل الذي لا يبرح ففي اختيار انظر بعولة اشارة الى أن اصل الرجعة بالمجاعة احق بردهن الى النكاح والرجعة اليهن وهذا اذا كان الطلاق رجعياً للآية بمدها فالضمير بمد اعتبار القيد اخص من المرجوع اليه ولا امتناع فيه كما اذا كرر انظاره وقيل بعولة المطلقات احق بردهن وخصص بالرجعى اه وقوله وهذا اذا كان رجعياً للآية بمدها يشير به الى قوله تعالى « الطلاق مرتان فامسك بمعروف او تسريح باحسان » حيث قال في تفسيرها اشارة الى الطلاق المفهوم من قوله وبعولتهن احق بردهن وهو الرجعى وهو بمعنى التطلق الذي هو فعل الرجل كالسلام بمعنى التسليم لانه الموصوف بالوحدة والتعدد دون ما هو وصف المرأة ويؤيد ذلك ذكر ما هو من فعل الرجل أيضاً بقوله فامسك بمعروف أى بالرجعة وحسن المعاشرة أو تسريح باحسان أى اطلاق مصاحب له من جبر الخاطر واداء الحقوق وذلك بأن لا يراجمها حتى تبين او يطلقها الثالثة

لعل الله يحدث بعد ذلك أمراً يعني الرغبة في مراجعتهم والمراجعة لا تتأني في البائن واستدل المصنف على بقاء العموم بقوله لأنه لا يزيد على اعادته ، وفيه ضميران ملفوظ بهما فالاول يعود على لفظ الضمير من قوله عود ضمير خاص أي لان الضمير الخاص لا يزيد وأما الثاني فيحتمل أن يكون طائداً على العام ومعناه أن الضمير

وهو المأنور فقد اخرج ابو داود وجماعة عن ابى رزين الاسدي ان رجلاً قال يارسول الله انى اسمع الله يقول الطلاق مرتان فأين الثالثة فقال التسريح باحسان هو الثالثة وهذا يدل على أن معنى مرتان اثنتان ويؤيد العهد كالفاء في الشق الاول فان ظاهرها التعميق بلا مهلة وحكم الشيء بمقبه بلا فصل وهذا هو الذي حمل الشافعية عليه الآية ولعله اليق بالنظم حيث قد انجر ذكر اليمين الى ذكر الايلاء الذي هو طلاق ثم انجر الى ذكر حكم المطلقات من العدة والرجمة ثم انجر ذلك الى أحكام الطلاق المعقب للرجمة ثم انجر ذلك الى بيان الخلع والطلاق الثلاث وأوفق بسبب النزول فقد أخرج مالك والشافعي والترمذي وغيرهم عن عروة قال كان الرجل اذا طلق امرأته ثم ارتجعها قبل أن تنقض مدتها كان ذلك له وان طلقها الف مرة فعمد رجل الى امرأة له فطلقها ثم أمهلها حتى اذا ماشارفت انقضاء العدة ارتجعها ثم طلقها ثم قال والله لا آويك الى ولا تخلين أبداً فأنزل الله تعالى الآية اه المراد منه . فهذا صريح في أن قوله تعالى والمطلقات يتربصن ليست عامة عند الحنفية وان قوله تعالى وبعولتهن خاص بالرواجع لان لفظ البعل بمعنى الزوج ولان هذا مقيد بما اذا كان الطلاق رجعياً بقريضة الآية بعدها وهو قوله تعالى الطلاق مرتان الآية فقوله تعالى وبعولتهن وما بعده مسوقان في الطلاق الرجعي وان الضمير ليس راجعاً للمطلقات كلهن وان ما روي عن ابن عباس انما هو لبيان سبب نزول آية «الطلاق مرتان» الى آخر الآية ولبيان حصر الطلاق في ثلاث تطليقات بعد ان كان لا يقف عند حد كما يدل على ذلك قوله كان الرجل اذا طلق امرأته فهو آمن برجعتها وان طلقها ثلاثاً فنسخ ذلك فقال «الطلاق مرتان فامسك بعمروف أو تمسريح باحسان» أي نسخ ذلك الحكم

لا يزيد على إعادة العام المتقدم ولو أعيد فليل وبمؤلة المطلقات أحق بردهن لم يكن مخصصاً اتفاقاً وان كان المراد به الرجعيات فبطريق الأولى إعادة ماقام مقامه ويحتمل أن يكون عائداً على البعض الخاص وهو ما فهمه كثير من الشراح ويعنى بذلك أنه لو قيل وبمؤلة الرجعيات أحق بردهن لم يكن مخصصاً لما قبله فبالأولى ماقام مقامه والأول أصوب لتعبيره بالاعادة دون الاظهار ولانه أبلغ في الحجية لسكون الأول بعينه قد أعيد ولم يلزم منه التخصيص وعلى كل حال فللخصم أن يقول ان الضمير يزيد على إعادة الظاهر^(١) لان الظاهر مستقل بنفسه فينقطع معه الائتفات عن الأول بخلاف الضمير واستدل المتوقف بأن العموم مقتضاه ثبوت الحكم لكل فرد^(٢) والضمير مقتضاه عوده لكل ما تقدم فليست مراعاة ظاهر العموم أولى من مراعاة ظاهر الضمير فوجب التوقف ولا ذكر لهذه المسئلة في المنتخب

وهو أن له حق الرجعة وان طلقها ثلاثاً وصار لا حق له في الرجعة الا بعد الثانية فقط فالكلام في قوله وبمولتهن وقوله الطلاق مرتان في الرجعي والتخصيص بذلك جاء من لفظ بعولتهن ومن الفاء في قوله فامسك بمعروف بعد قوله الطلاق مرتان وترتب على ذلك عود الضمير على المطلقات الرواجع فيكون اخص من المطلقات في قوله والمطلقات يربصن وان رجع اليه لا يخصه فاعرف الرجال بالحق

(١) قال الاسنوى « وعلى كل حال فللخصم أن يقول ان الضمير يزيد الى آخره » أقول وأجابوا عن ذلك أن الظاهر وان كان مستقلاً بنفسه لكن المفروض أنه عين الأول حقيقة ولا يكون التجوز فيه قرينة على التجوز في الأول فكذا في الضمير

(٢) قال الاسنوى « واستدل المتوقف بأن العموم مقتضاه الى آخره » أقول قد أجابوا عن هذا بأن الظاهر أقوى دلالة من الضمير فالتجوز في الضمير راجح عليه في الظاهر وردة في مسلم الثبوت بان الضمير أعرف فانه يفيد انه هو اه وردة في الفرائح بان الاعرفية لا توجب دلة الظاهر اقوى يتجوز فيه

قال « تذييب * المطلق والمقيد ان اتحد سبهما حمل المطلق عليه عملاً بالدليلين والا فان اقتضى القياس تقييده قيد والافلا^(١) » أقول لما كان المطلق تاماً عموماً بديلاً قليلاً بالنسبة الى المضمحل فانه يكفي فيه ذكر المرجع ضمناً وتقديراً وقد تقام الشهرة مقام الذكر ، وهذه تجوزات فالضمير اخرى بالتجوز ويبقى العام على عمومه

(١) قال المصنف « تذييب المطلق والمقيد ان اتحد سبهما حمل المطلق على المقيد عملاً بالدليلين الى آخره » أقول : لم يعرف المصنف ولا الاسنوى المطلق ونقل البدخشي تعريفاً غير مقبول واعترضه وعرفه صاحب جمع الجوامع بما هو تحقيق بالقبول ويعلم منه ورد غيره مما نقله البدخشي وغيره فقال المطلق الدال على الماهية بلا قيد قال الجلال من وحدة وغيرها ثم قال وزعم الآمدى وابن الحاجب دلالاته على الوحدة الشائعة توهماء النكرة قال الجلال اذ عرفه الاول بالنكرة في سياق الاثبات والثاني بما دل على شائع في جنسه قال المصنف وعلى الفرق بين المطلق والنكرة اسلوب المنطقيين والاصوليين والفقهاء حيث اختلفوا فيمن قال لامراته ان كان حملك ذكراً فانت طالق فكان ذكرين قيل لا تطلق نظراً للتنكير المشعر بالتوحيد وقيل تطلق حملاً على الجنس اه ومن هنا يعلم ان اللفظ في المطلق والنكرة واحد وأن الطرق بينهما بالاعتبار ان اعتبر في اللفظ دلالاته على الماهية بلا قيد سمي مطلقاً واسم جنس أيضاً كما تقدم او مع قيد الوحدة الشائعة سمي نكرة والآمدى وابن الحاجب ينكران الاعتبار الاول في مسمى المطلق من امثلته الاتية ونحوها ويجعلانه الثاني فيدل عندهما على الوحدة الشائعة وعند غيرهما على الماهية بلا قيد والوحدة ضرورية اذ لا وجود للماهية المطلوبة بأقل من واحد والاول موافق لكلام أهل العربية والتسمية عليه بالمطلق لمقابلة المقيد ثم قال صاحب جمع الجوامع رداً على الآمدى وابن الحاجب ومن ثم قال الامر بمطلق الماهية امر مجزئى وليس بشيء اه قال الجلال لوجود الماهية بوجود جزئى لها لانها جزؤه وجزء الموجود موجود اه . قال شيخنا الشريفي في تقريره ثم ان قول المصنف وليس بشيء المعمل بكلام الشارح يحتمل ان المراد منه الاثام يعني ان

والمقيد أخص منه كان تعارضهما من باب تعارض العام والخاص فلذلك ذكره في بابه وترجم له بالثذيب. وقد سبق الكلام على هذه اللفظة في أوائل الكتاب. وحاصل المسئلة أنه اذا ورد لفظ مطلق ولفظ مقيد نظر ان اختلف حكمهما نحو اكس ثوبا هرويا وأطم طعاما فلا يحمل أحدهما على الآخر باتفاق أى لا يقيد الطعام أيضا بالهروى لعدم المناقاة واستثنى الآمدى وابن الحاجب صورة واحدة^(١)

قولهما بان الموجود الواحد الشائع لا يتم الا ان قلنا بانه موجود في ضمن الجزئى الخارجى وحينئذ لا حاجة الى المدول عن مدلول اللفظ الظاهر منه وهو الماهية بلا قيد لانه يقال فيها ذلك وهذا لا يستلزم انه قائل بهذاه والواقع ان المصنف انما يقول ان المراد بالماهية التى هى مسمى المطاق الماهية لا بشرط شىء وهذه الماهية مقطوع النظر فيها عن الوحدة والكثرة وهى تمام كل جزئى من جزئياتها لا جزء واحد كما تقدم فى بيان ما هو موضوع له لفظ الجنس المنكر وان صاحب جمع الجوامع اختار انه الماهية لا بشرط شىء فلذلك قال هى ذهنى خارجى وقد استوفينا الكلام هناك فارجع اليه

(١) قال الاسنوى « واستثنى الآمدى وابن الحاجب صورة واحدة الخ » أقول هذا الاستثناء انما هو بحسب الظاهر وذلك لان قوله اعتق رقة من قبيل المطلق فى الاثبات ومقتضاه انه يخرج عن العهدة بعنق رقة مؤمنة كانت او كافرة ، وقوله لا تملك كافرة ولا تعنقها من قبيل النكرة فى حيز النهى ، وسواء قلنا ان المطلق الماهية من حيث هى أو للوحدة الشائعة أى الفرد المنتشر فيكون عاما على كل حال لان النهى عن الماهية من حيث هى نهى عن كل فرد من افرادها اذ لو وجد فرد لوجدت هى اذ وجودها وجوده وكذلك النهى عن الفرد المنتشر منهى عن كل فرد لانه لو وجد فرد لوجد الفرد المنتشر بوجوده فكان معارضا بقدر ما دل عليه وهو النهى عن ملك كل فرد من افراد الكافرة واعتاقه فيخرج من المطاق فى اعتق رقة بقدره اما بطريق التخصيص أو النسخ على التفصيل المعروف عن الحنفية والشافعية المعلوم مما قدمناه ، فهذه الصورة وامثالها فى الحقيقة خارجة عن موضوع

وهو ما اذا قال أعتق رقبة ثم قال لا تملك كافرة ولا تمتعها وهذا القسم تركه المصنف لوضوحه وصرح الآمدي بأنه لا فرق فيه بين أن يتجدد سببها أم لا لكن نقل القرافي عن أكثر الشافعية انه يحمل عليه عند اتحاد السبب ومثل له المطلق والمقيد ولكنها شبيهة به فلذلك جعل حكمها المخالف للمطلق والمقيد مستثنى . وحاصل هذه المسئلة انه اذا ورد المطلق والمقيد فلا يخلو اما ان يكونا في الحكم أو السبب والاول لا يخلو اما ان يختلف الحكم أو يتجدد والثاني لا يخلو اما ان يكونا منفيين أو مثبتين . والثاني اما ان يتجدد السبب أو يختلف فهذه خمسة اقسام الاول اذا اختلف حكمها كما اذا قال اطعم فقيرا واكس فقيرا تميميا لم يحمل المطلق على المقيد الاضرورة مثل قولك لمن لا يملك رقبة ولا يكون له مورث يمكن اخذ الميراث عنه اعتق رقبة ولا تملك الا رقبة مؤمنة فان التملك من لوازم الاعتاق والنهي منه نهى عن الاعتاق وحينئذ فالثاني ناسخ ان تراخى وكان وروده بعد حضور وقت العمل اتفاقا ومخصصا ان كان مقارنا اتفاقا وان تراخى وكان قبل حضور وقت العمل فعلى الخلاف الحنفية ناسخ والشافعية مخصص كما يعلم مما قدمناه وقد علمت ما قلناه في هذه الصورة ونقل الآمدي ومن تبعه الاتفاق في هذا بين الحنفية والشافعية مطلقا سواء كان سبب الحكمين واحداً أم لا وأشار الاسنوى الى ذلك بقوله وهذا القسم تركه المصنف لوضوحه وصرح الآمدي الخ ونقل الغزالي على ما في بعض شروح المنهاج عن أكثر الشافعية الحمل في صورة اختلاف الحكمين لكن لا مطلقا بل عند اتحاد السبب ومثل له بالوضوء والتيمم نظراً الى اليد فان اليد مقيد في آية الوضوء بالغاية في قوله تعالى « فاعسلوا وجوهكم وأيديكم الى المرافق » ومطلق في آية التيمم في قوله تعالى « فامسحوا وجوهكم وأيديكم منه » فقيدت في التيمم بالمرافق أيضاً وهذا هو الذي أشار اليه الاسنوى بقوله لكن نقل القرافي الخ لحمل الناقل هو القرافي لا الغزالي والموجود في مسلم الثبوت وغيره أن الناقل هو الغزالي ولعل ما في الاسنوى تحريف بالسمع واستنباط الخ في التيمم الخ الخ هو الصحيح في القول الجديد للشافعية من أن المسح

بالوضوء والتيمم فإن سبهما واحد وهو الحدث وقد وردت اليد في التيمم مطلقة وفي الوضوء مقيدة بالمرافق وإن اتحد حكمهما نظر إن اتحد سبهما كما لو قيل في الظهر أعتق رقبة وقيل فيه أيضاً أعتق رقبة مؤمنة فلا خلاف كما قال الآمدي

في التيمم إلى المرافق كما هو مذهب أئمة الحنفية في ظاهر الرواية واحتج الحنفية أن الخلاف كالأصل لأن اليد تطلق حقيقة إلى الأبط وهو ليس بمراد بالاجماع ولا يصح أيضاً إرادة الإطلاق بأن يراد به ما يطلق عليه مسح اليد وهو مسح جزء من أجزاء اليد والأجزاء مسح جزء من الذراع من غير مسح الكف والأصابع وهو خلاف الاجماع فلا بد من إرادة بعض معين وهو مجهول فيكون مجملاً فيقع ما صح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه مسح إلى المرافق في رواية الحاكم وآية الوضوء بيانا لأن الخلاف كالأصل فإن قلت لم لم نجعل ما رواه عمار بن ياسر من المسح إلى الكوع بيانا ويكون المسح إلى الذراع فضيلة بل هذا أولى فإن ما روى عمار رضي الله عنه أدنى درجة وفي هذا مخلص من التعارض أيضاً قلت ألم تر أمير المؤمنين عمار لم يقنع بقول عمار بل روى عنه أنه قال اتق الله يا عمار . فتأمل فإن الموضوع موضع تأمل . والذي يقتضيه كلام صاحب جمع الجوامع وشارحه الجلال أن ما نقله الآمدي هو فيما إذا كان أحدهما أمراً والآخر نهياً واتحد الحكم والسبب وما نقله الغزالي والقرافي فيما إذا كانا مثبتين واتحد السبب واختلاف الحكم فهما مسئلتان وهما ما قاله صاحب جمع الجوامع مع شرحه مختصراً على المراد منه قالاً المطلق والمقيد كالعام والخاص فما جاز تخصيص العام به يجوز تقييد المطلق به وما لا فلا ويزيد المطلق والمقيد أنهما إن اتحد حكمهما وموجبهما بكسر الجيم أي سببهما وكانا مثبتين كأن يقال في كفارة الظهر أعتق رقبة مؤمنة وتأخر المقيد عن وقت العمل بالمطلق فهو أي المقيد ناسخ للمطلق بالنسبة إلى صدقه بغير المقيد والأبأن تأخر عن وقت الخطاب بالمطلق دون العمل أو تأخر المطلق عن المقيد مطلقاً أو تقارنا أو جهل تاريخهما حمل المطلق عليه أي على المقيد جميعاً بين الدليلين

انا نحمل المطلق على المقيد حتى يتعين اعتناق المؤمنة لا المقيد على المطلق حتى
يجزىء اعتناق الكافرة وانما حملنا المطلق على المقيد عملاً بالدليلين وذلك لان
المطلق جزء من المقيد فاذا حملنا بالمقيد فقد حملنا بهما وان لم نعمل به فقد أغرينا

وقيل المقيد ناسخ للمطلق ان تأخر عن وقت الخطاب به كما لو تأخر عن وقت
العمل به بجماع التأخر وقيل يحمل المقيد على المطلق بان يلغى القيد لان ذكر
المقيد ذكر لجزئي من المطلق فلا يقيد كما ان ذكر فرد من أفراد العام لا يخصه
قلنا الفرق بينهما أن مفهوم المقيد حجة بخلاف مفهوم اللقب الذي ذكر فرد من
العام منه وان كانا منفيين يعني غير مثبتين منفيين أو منفيين نحو لا يجزىء عتق
مكاتب لا يجزىء عتق مكاتب كافر لا تعتق مكاتباً لا تعتق مكاتباً كافرأ فقائل
المفهوم أي القائل بحجية مفهوم المخالفة وهو الراجح بقيد به أي يقيد المطلق
بالمقيد في ذلك وهي أي المسئلة حينئذ خاص وطام لعموم المطلق لا سياق النفي
ونافي المفهوم يلغى القيد ويجزىء المطلق على اطلاقه وان كان أحدهما أمراً
والآخر نهياً نحو اعتق رقبة لا تعتق رقبة كافرة اعتق رقبة مؤمنة لا تعتق
رقبة فالمطلق مقيد بـضد الصفة في المقيد ليجتمعا فالمطلق في المثال الاول مقيد
بالايمـان وفي الثاني بالكفر اهـ . فهذا الكلام صريح بان موضوع هذه الاقسام
ما اذا تحدد الحكم والسبب وموضوع الصورة التي استثنىها الأمدى انما هي فيما
اذا اختلفا أمراً ونهياً واتحدا حكماً وسبباً وفرضها فيما اذا تقدم المطلق على المقيد
وحينئذ تكون وفاقية بين الحنفية والشافعية بلا شك وان اختلفت وجهة النظر
فالحنفية يقولون ان في المثال الاول وان لم يقيد المطلق بالمقيد لكنه خرج بقدره
من المطاق اما بطريق التخصيص ان قارن أو بطريق النسخ ان تأخر ولو عن
الخطاب بالمطلق لان المقيد مركب تقييدى وطام في افراده فيخرج بقدرها من
العام والشافعية يقولون ان المطلق أيضاً مقيد بـضد الصفة ومقتضى قول صاحب
جمع الجوامع وشرحه فيما اذا كانا منفيين أو منفيين أنهما من قبيل الخاص والعام
أن يقولوا ما قاله الحنفية بأن المثبت مطلق وغير المثبت عام عند الاختلاف فيهما
حقياً واثباتاً أو أمراً ونهياً لان النكرة في سياق النفي من قبيل العام موصوفة

أحدهما ثم اختلفوا فصحح ابن الحاجب وغيره أن هذا الجمل بيان للطلب أي دال على أنه كان المراد من المطلق هو المقيد وقيل يكون نسخاً أي دالاً على نسخ حكم المطلق السابق بحكم المقيد الطارئ * واعلم أن مقتضى إطلاق المصنف أنه

بوصف أو غير موصوفة إنما إذا كانت موصوفة تم بقدر أفراد المركب التقييدي وقد تقدم لك أنهم في حالة النفي يطلق عليها اسم المطلق والمقيد وإن كانا طابن أو طاماً وخصوصاً أما إذا علم التاريخ وتأخر المطلق وتقدم المقيد فالمطلق ناسخ عند الحنفية سواء تراخى المطلق عن المقيد أو قارن . ثم قال صاحب جمع الجوامع وشارحه الجلال وإن اختلف السبب مع اتحاد الحكم كما في قوله تعالى في كفارة الظهار « فتحرير رقبة » وفي كفارة القتل « فتحرير رقبة مؤمنة » فقال أبو حنيفة لا يحمل المطلق على المقيد في ذلك لاختلاف السبب فيبقى المطلق على إطلاقه وقيل يحمل عليه لفظاً أي بمجرد ورود اللفظ المقيد من غير حاجة إلى جامع وقال الشافعي رضي الله عنه يحمل عليه قياساً فلا بد من جامع بينهما وهو في المثال المذكور حرمة سببهما أي الظهار والقتل وإن اتحد الموجب فيهما واختلف حكمهما كما في قوله تعالى في التيمم « فامسحوا وجوهكم وأيديكم » وفي الوضوء « فامسحوا بوجوهكم وأيديكم إلى المرافق » والموجب لهما الحدث واختلف الحكم من مسح المطلق وغسل المقيد بالمرافق واضح فعلى الخلاف من أنه لا يحمل المطلق على المقيد أو يحمل عليه لفظاً أو قياساً وهو الراجح والجامع بينهما في المثال المذكور اشتراكهما في سبب حكمهما وهو الحدث . والحنفية وإن وافقوا أكثر الشافعية على ما هو ظاهر الرواية من مذهب الحنفية وفي رواية الحسن عن أبي حنيفة أن المسح إلى الكوع فرض وإلى المرفق فضيلة لكنهم خالفوا الشافعية في الاستدلال على تقييد آية التيمم بقيد آية الوضوء على ما قدمناه فن حكي الاتفاق في هذه الصورة وصرح بأنه لا فرق فيه بين أن يتحد سببهما أم لا كالأمدى نظر إلى اتفاقهم في الحكم بقطع النظر عن خلافهم في دليله ومن جعل المسألة خلافية بين أكثر الحنفية والشافعية كصاحب جمع الجوامع نظر إلى اختلافهم في الدليل مع قطع النظر عن الحكم ومن حكي عن أكثر الشافعية

لا فرق في حمل المطلق على المقيد بين الامر والنهي فاذا قال لا تعتق مكاتبنا وقال أيضاً لا تعتق مكاتبنا كافرأ فانا نحمل الاول على الثاني ويكون المنهى عنه هو اعتاق المكاتب الكافر وصرح به الامام في المنتخب وذكر في المحصول والحاصل

أنه يحمل في هذه الصورة عند اتحاد السبب واختلاف الحكم نظر الى الخلاف المذهبي الواقع عند الشافعية في هذه الصورة اذا اتحد السبب واختلف الحكم وكان المطلق والمقيد مثبتين والخلاف المذهبي كما هو عند الشافعية هو أيضاً عند الحنفية لما علمت أن الحسن يروى عن أبي حنيفة عدم المسح في التيمم الى المرافق بل الى الكوع ، وللشافعية قول مثل هذا ، وهذا لا ينافي اتفاق اكثر الحنفية وأكثر الشافعية على تقييد آية التيمم بقيد آية الوضوء واختلافهم في الاستدلال كما ذكرنا ولذلك كتب العطار على قول صاحب الجوامع في هذه الصورة التي نقلها الغزالي عن أكثر الشافعية فعلى الخلاف أي بين الحنفية والشافعية وفيه أن الخلاف الذي فيها عين الخلاف فيما قبلها فهلا جمعهما معاً بان يقول ان اختلف السبب مع اتحاد الحكم أو عكس ذلك فقال أبو حنيفة الخ . واجيب بأن الخلاف هنا غير الخلاف السابق ، فانه لا بد من المسح الى المرافق في التيمم عند الحنفية اه أي فالخلاف هنا ليس في الحكم وانما الخلاف في طريق الاستدلال كما ذكرنا وقول الآمدي لا فرق بين أن يتحد السبب أو يختلف انما هو فيما اذا كان أحدهما أمراً والآخر نهياً والمقيد متأخر كما مثل هو بذلك ففي هذه الصورة يتفق الحنفية والشافعية لان الاول مطابق مثبت لا محوم فيه والمقيد نكرة في سياق النفي كما تقدم وصاحب جمع الجوامع جعل هذه الصورة شاملة لما اذا تقدم المقيد وتأخر المطلق وفي هذه الحالة يقول الحنفية ان المطلق ناسخ للمقيد والشافعية يحملون المطلق على المقيد فلا اتفاق في الحكم ولا في الدليل وعلى كل حال فال موضوع في مسألة الآمدي ومسألة جمع الجوامع فيما اذا كان أحدهما أمراً والآخر نهياً غير ان جمع الجوامع جعلها شاملة لكل من حالتى تقدم المطلق على المقيد والعكس فحكي الخلاف والآمدي جعلها خاصة بما اذا تقدم المطلق على المقيد فحكي الوفاق وكله صحيح

نحوه أيضا لكن ذكر الآمدى في الاحكام أنه لا خلاف في العمل بمدلولها
والجمع بينهما في النفي اذ لا تعذر فيه هذا لفظه وهو يريد انه يلزم من نفي المطلق
نفي المقيد فيمكن العمل بهما ولا يلزم من ثبوت المطلق ثبوت المقيد وتابعه ابن
الحاجب وأوضحه فقال فان اتحد موجهما مثبتين فيحمل المطلق على المقيد ثم قال

كما علمته وقد ذكر صاحب جمع الجوامع ما اذا كانا مثبتين وجعل ذلك صورتين
احدهما ما اذا اختلف السبب واتحد الحكم كما في كفارتى الظهار والقتل والثانية
ما اذا اتحد السبب واختلف الحكم كآبى الوضوء والتيمم وحكى الخلاف الذي
قدمناه عنه بين الحنفية والشافعية على وجه ما قدمناه وما نقله الغزالي عن الاكثر
انما هو الصورة الثانية من صورتى جمع الجوامع ونقل الجمل فيها عن أكثر
الشافعية وغير الاكثر منهم لا يقول بذلك فالخلاف الذى نقله الغزالي في هذه
خلاف مذهبي ومثله عند الحنفية أيضا وهذا خلاف آخر غير الخلاف الذى هو
بين اكثر الحنفية والشافعية : فان الشافعية يقولون بالجمل قياساً على الراجح ،
والحنفية ينعون ذلك لانتفاء شرط القياس وهو عدم معارضة مقتضى نص فى
المقيس فان المطلق نص دال على أجزاء المقيد وغيره فلا يجوز أن يثبت بالقياس
عدم اجزاء غير المقيد لعدم صحته وبهذا يتبين أن ما قاله الآمدى مسألة ذات
موضوع خاص فى حالة خاصة وما نقله الغزالي عن أكثر الشافعية مسألة اخرى
ذات موضوع خاص فى حالة خاصة وفى خلاف خاص غير ما نحن فيه من حمل
المطلق على المقيد وعدم الحمل ولذلك أعرض صاحب جمع الجوامع عن ما ذكره
الغزالي من الخلاف فيها بين أكثر الشافعية وبين غيرهم واقصر على حكاية
الخلاف بين الحنفية والشافعية وتعلم أنه لاوجه لاستدراك الاسنوى بها على
ما قاله الآمدى . نخذ هذا التحقيق واشكر الله . وعلى كل حال فالمعول عليه
ما نقله الآمدى ولذلك قال البدخشى بعد أن حكى تفصيل الصور وما فيها
من الخلاف والوثاق قال هذا كله عند اتحاد الحكم وأما عند اختلافه نحو اكنس
تحمياً واطعم ترميحاً طالما فلا حمل اتفاقاً اللهم الا فى مثل ان ظهرت فأسن رغبة
ولا تلك رغبة فأفره فانه بقيد المطلق بنفى الكفر لتوقف الاعتناق على الملك اه

فإن كانا منفيين حمل بهما وحاصله أنه لا يعتق مكاتبا مؤمنا أيضا اذ لو أعتقه لم يعمل به وصرح به أبو الحسين البصرى فى المعتمد وعلمه بأن قوله لا تعتق مكاتبا تام والمكاتب التامى فرد من افراده وذكره لا يقتضى التخصيص هكذا نقله عنه الاصفهاني شارح المحصول ونقل عن أبى الخطاب الحنبلى بناءه على أن

وقد علمت وجه استثناء هذه الصورة وأما آية التيمم فهى جزئية وقم فيها الخلاف فى أن المسح فيها يكون الى المرافق أو الى الكوع والمسح الى المرافق فضيلة وكون ذلك مبنياً على تقييد آية التيمم بأية الوضوء أو على غير ذلك فهذا بحث آخر . القمم الثانى أن يتحد الحكم والسبب مع كونهما منفيين فيعمل بهما اتفاقاً ولا يحمل أحدهما على الآخر لأنه لا تمارض لامكان العمل بهما كما تقول فى الظهار لا تعتق مكاتباً ولا تعتق مكاتباً كافراً فإنه يمكن العمل بالكف عنهما قال فى شرح المختصر هذا من العام لان النكرة تحت النفى تم لا من المطلق فهو من باب آخر وهو افراد فرد من العام وقد علم فيما سبق أنه لا يخصه الا من جهة مفهوم الصفة فعلى هذا ينبغى أن يخص عند الشافعية مع أنه لا يخص اتفاقاً اللهم الا اذا أردنا بالمطلق ما لا يكون فيه قيد وان كان تاماً وبالْمقيد ما فيه قيد وان كان تاماً ولا يضر كونه تاماً كذا يؤخذ من مسلم الثبوت وغيره ومن هذا تعلم أن اطلاق المصنف غير مراد وان كلامه محمول على غير المنفيين وانه لا وجه لما صرح به الامام فى المنتخب وذكر نحوه فى المحصول والحاصل فان كانوا ذكروا ذلك بناء على أن الثانى يخص الاول بمفهوم المخالفة فقد علمت أنه لا يخص اتفاقاً . الثالث اذا وردا مثبتين فى حكم واحد وسبب واحد وكان ورودهما معاً وجب حمل المطلق على المقيد اتفاقاً ضرورة أن السبب الواحد لا يوجب المتنافيين من الاطلاق والتقييد فى وقت واحد والمعية قرينة البيان كما فى التخصيص وفيما قلناه اشارة الى أن الجمل انما هو اذا كان الحكم الايجاب دون الندب أو الاباحة اذ لا تمنع فى اباحة المطلق والمقيد بخلاف الايجاب فان ايجاب المقيد يقتضى ثبوت المؤاخذة بترك القيد وايجاب المطلق اجزؤه مطلقاً وان

مفهوم الصفة هل هو حجة أم لا وقد غلط الاصفهاني المذكور في فهم كلام الامدي وابن الحاجب فادعى أن المراد منه حمل المطلق على المقيد . قوله «والا» أي وان لم يتحد سببهما كقوله تعالى في كفارة الظهار والذين يظهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة وقوله تعالى في كفارة القتل ومن قتل مؤمناً خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ففيه ثلاثة مذاهب حكاه في المحصول أحدها ان

جهل التاريخ فكذلك يحمل المطلق على المقيد لعدم الترجيح لاحدهما بالحكم بالتأخر حتى يكون ناسخاً فيحمل على المقارنة فيترجح البيان وان علم التأخر فالمقيد المتأخر ناسخ للمطلق بالزيادة أي بإيجاب المقيد ورفع الاطلاق الذي كان مراداً أولاً فلا يجزى غير المقيد من أفراد المطلق وكان مجزئاً قبل النسخ وعند الشافعية المقيد المتأخر مخصص للمطلق أي بيّن أنه المراد بالمطلق من الابتداء بطريق اطلاق لفظ المطلق على المقيد وهو معنى حمل المطلق على المقيد ، وهذا القسم هو الذي أشار اليه الاسنوي ان اتحد سببهما كما لو قيل الخ وقد علمت بما بيناه من القيود أن ما صححه ابن الحاجب من أن هذا الحمل بيان للمطلوب الى آخره اما أن يكون اختياراً منه لمذهب الشافعية من أنه بيان مطلقاً قارن أو جهل التاريخ أو تأخر أو هو مقيد بما اذا قارن أو جهل التاريخ على مذهب الحنفية وان من قال يكون ناسخاً الخ يجب أن يحمل على ما اذا ورد المقيد بعد حضور وقت العمل بالمطلق عند الشافعية أو على ما اذا تأخر المقيد عن المطلق عند الحنفية ولا يجوز حمله على ما اذا قارن أو جهل التاريخ لانه تخصيص وبيان اتفاقاً كما أن ما قاله ابن الحاجب يجب أن لا يكون شاملاً لما اذا تأخر وكان وروده بعد حضور وقت العمل لانه ناسخ اتفاقاً وليس بيانا على الوجه الذي قاله . نغذ هذا التحقيق فانك لا تجده مجموعاً الا في هذه المجاله . القسم الرابع وهو ما اذا اتحد الحكم وتعدد السبب كاطلاق الرقبة في كفارة الظهار وتقييدها بالايان في كفارة القتل فنجد الحنفية لا يحمل المطلق على المقيد أصلاً فلا تقيد الرقبة في كفارة الظهار بالايان بل يجزىء اعتاق الكافرة فيها أيضاً وعند

تقييد احدهما يدل بلفظه على تقييد الآخر لان القرآن كالكلمة الواحدة^(١) ولهذا ان الشهادة لما قيدت بالعدالة مرة واحدة وأطلقت في سائر الصور حملنا المطلق على المقيد. الثاني قول الحنفية انه لا يجوز تقييده بطريق ما لا باللفظ ولا بالقياس.

الشافعي يحمل المطلق على المقيد وهذا القسم هو الذي أشار اليه الاسنوى بقوله وان لم يتحدد سببهما كقوله تعالى الخ

(١) قال الاسنوى « فيه ثلاثة مذاهب حكاهما في المحصول أحدها ان تقييد أحدهما يدل بلفظه على تقييد الآخر الى آخره » أقول هذا الخلاف مذهبي من أصحاب الشافعي في وجه حمل المطلق على المقيد في هذا القسم ، فقال فريق منهم ان تقييد أحدهما يدل بلفظه على تقييد الآخر الى آخر ما قاله الاسنوى في هذا المذهب وهذا الوجه بعد ان نقله البدخشي قال وليس بسديد اه وجهه ان وحدة الكلام لاتنافي الاختلاف بالاطلاق والتقييد حسب اختلاف التملقات مع انه ينفي النسخ مطلقا والكلام انما هو في الكلام اللفظي ولا شك في الاختلاف وانما حملت الشهادة حيث أطلقت عليها حيث قيدت بالعدالة مرة واحدة لاتحاد الحكم والسبب فهي شيء واحد أطلق عن قيده مرة وقيد مرة أخرى اعتماداً على موضع القيد فيحمل باتفاق. والمذهب الثاني مذهب الحنفية وسيأتي الكلام عليه . والثالث وهو الاظهر من مذهب الشافعي الخ وهو مذهب أكثر أصحاب الشافعي فيكون تقييد المطلق ثابتاً بالقياس الصحيح ان وجد لا بدلالة اللفظ لان الحق ان القياس لو تم لا يدل على الارادة لغة وانما يدل على اثبات زيادة القيد في المطلق شرعاً لان القياس حجة شرعية على ثبوت الحكم لاحجة لغوية يدل على الارادة لغة والزيادة الشرعية لاتستلزم ارادتها لغة فان قلت القياس يخصص العام باتفاق فع كونه دليلاً شرعياً صالح ان يكون مخصصاً لغة ويكون المراد بالعام بقريضة القياس ماعدا الخاص فلماذا لا يقال مثله في المطلق والمقيد ويتبين بثبوت زيادة القيد في المطلق بالقياس ان المراد بلفظ المطلق المقيد ويكون القياس قرينة على ذلك ولا استحالة في تبين الدليل الشرعي ارادة المعنى المجازي لغة ، قلت مسألة تخصيص القياس العام أيضا شرعية صرح بذلك من المحدثين القياس

والثالث وهو الاظهر من مذهب الشافعي كما قاله الآمدي وصححه هو والامام
وأتباعهما وجزم به المصنف انه ان حصل قياس صحيح مقتض لتقييده قيد

العام ليس لان القياس قرينة صارفة موضوعة في اللغة لهذا الصنف كسائر القرائن
بل لانه دليل شرعي عارض دليلا شرعيا غير صالح للناسخية والمنسوخية ولا
تعارض في الشرعيات فعلم ان العام غير باق على العموم وكذا التقييد به بهذا
فالتخصيص لو تقييد المطلق به بهذه الضرورة الشرعية وهي دفع التعارض فليس
هذا من اللغة في شيء وقد قدمنا ان تخصيص القياس للعام شرعي قطعاً لان حاصله
ان يعمل بما لا يتناول القياس ويترك ما يتناوله بمعارضة دليل أقوى هو القياس
وهذا الكلام لا يظهر عند الشافعية فان المراد حينئذ من العام البعض ومن
المطلق المقيّد وجعل المزيد القياس قرينة ، فالتخصيص والتقييد حينئذ لغوي
عندهم فلا فرق بين القول بانه يدل بلغظه على تقييد الآخر وبين القول بانه يدل
بجامع صحيح ، غاية الامر يقيّد القول الاول بالثاني لانه بعد وجود القياس
الصحيح على التقييد أصبح المطلق مستعملاً مجازاً في المقيّد ودالا عليه بطريق
المجاز اللغوي وأما القول بانه بمجرد ورود اللفظ المقيّد يحمل عليه من غير حاجة
الى جامع فهو بظاهره فاسد لان لفظ المقيّد لا يدل عليه لاحقيقة ولا مجازاً فهو
اما فاسد أو مؤول بما قلنا فاعرف الرجال بالحق . القسم الخامس ما اذا كان
الاختلاف تقييداً واطلاقاً في سبب الحكم الواحد كأدوا عن كل حر وعبد في
رواية عبد الله بن ثعلبة روى عبد الرزاق عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
خطب قبل الفطر بيوم أو يومين فقال أدوا صاعاً من بر أو قح بين اثنين أو صاعاً
من تمر أو شعير عن كل حر وعبد صغير أو كبير مع رواية من المسلمين على ما في
الصحيحين عن ابن عمر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم فرض زكاة الفطر من
رمضان على الناس صاعاً من تمر أو صاعاً من شعير على كل حر وعبد ذكر أو أنثى
من المسلمين فلا حمل للمطلق على المقيّد عند الحنفية خلافاً للشافعية وهذا المثال
في الحقيقة ليس من قبيل المطلق والمقيّد بل هو من باب افراد فرد من العام وقد

كاشتراك الظهار والقتل في خلاص الرقبة المؤمنة عن قيد الرق لتشوف الشارع إليه وان لم يحصل ذلك فلا . ﴿ فرع ﴾ اذا أطلق الحكم في موضع ثم قيد في موضعين بقيدتين متنافيين^(١) فان قلنا ان التقييد بالقياس فلا كلام ونحمله على المقيد

مر انه ليس مخصصاً فلا يصح من الشافعي الخلاف في عدم التقييد الا ان يقال من المسلمين صفة فيحصل له مفهوم مخالف يخصص العام فان قلت يجوز أن يراد بالمطلق ما لا يقيد سواء كان تاماً أو مطلقاً وبالتقييد ما اشتمل على التقييد قلت لا تصح هذه الارادة ولا يلزم منه كون افراد فرد من العام مخصصاً عند الشافعي رحمه الله تعالى مع انه ليس كذلك كما تقدم نعم يصح هذا التأويل في المنفيين فان الحكم هناك عدم الحمل اتفاقاً فلا يلزم منه الا عدم تخصيص فرد من أفراد العام وهو مؤكد لما سبق فقد ظهر انه لا مخرجاً في هذا للشافعية الا الى المفهوم مع ان ههنا فائدة أخرى وهي زيادة الاعتناء بشأن المسلم أو انه أخرج مخرج العادة فان العادة ان عبد المسلم يكون مسلماً فليس هذا من مواضع المفهوم على انك قد علمت مما قدمناه عن العطار وغيره ان الحق ان لا تخصيص بالمفهوم لان المنطوق أقوى منه

(١) قال الاسنوي ﴿ فرع ﴾ اذا أطلق الحكم في موضع ثم قيد في موضعين الى آخره » أقول هذا الفرع هو الذي ذكره صاحب جمع الجوامع فقال مع شرحه للجلال والمقيد في موضعين بقيدتين متنافيين وقد أطلق في موضع كما في قوله تعالى في قضاء أيام رمضان « فعدة من أيام أخر » وفي كفارة الظهار « فصيام شهرين متتابعين » وفي صوم التمتع « فصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة اذا رجعتن » يستغنى فيما اطلق فيه عنهما ان لم يكن أولى باحدهما من الآخر قياساً كما في المثال المذكور بان يبقى على اطلاقه لا متناع تقييده بهما لتنافيهما وبواحد منهما لانتفاء مرجحه فلا يجب في قضاء رمضان تنابع ولا تفريق أما اذا كان أولى بالتقييد باحدهما من الآخر من حيث القياس كأن وجد الجامع بينه وبين مقيده دون الآخر قيد به بناء على الراجح من ان الحمل قياسي فان قيل لفضي فلا اه وقد ذكر صاحب جمع الجوامع ما ذكر تقييداً للحل الخلاف لقوله فيما سبق وان

المشارك له في المعنى وان قلنا انه باللفظ تساقطا وترك المطلق على اطلاقه لانه ليس
تقييده بأحدهما أولى من الآخر هكذا قاله في المحصول ومثال ذلك قوله صلى
الله عليه وسلم في الولوغ احداهن بالتراب وفي رواية أولاهن وفي رواية أخرهن
فانه لما لم يمكن الترجيح بلا مرجح وتعدر القياس لعدم ظهور المعنى تساقطا
ورجعنا الى أصل الاطلاق وجوزنا التعفير في احدي الغسلات عملا بقوله
احداهن بالتراب هكذا قالوه ولك أن تقول ينبغى في هذا المثال ان يبقى التخيير
في الاولى والاخرى فقط للمعنى الذي قالوه وأما ما عداهما فلا يجوز فيه التعفير
لاتفاق القميين على نفيه من غير معارض وقد ظفرت بنص للشافعي موافق لهذا
البحث موافقة صريحة فقال في البويطى في أثناء باب غسل الجمعة ما نصه قال يعنى
الشافعى واذا واغ الكلب في الاناء غسل سبعا أولاهن أو أخرهن بالتراب ولا
يطهره غير ذلك وكذلك روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم هذا لفظه
بحروفه ومن البويطى نقلته وهو نص غريب لم ينقله أحد من الاصحاب وأورد
في الام حديثا يعضد ذلك ذكره في باب ما ينجس الماء مما خالطه وهو قبل كتاب
الاقضية وبعد باب الاشارة

اختلف السبب مع اتحاد الحكم أى محل الخلاف فيما اذا اختلف السبب واتحد
الحكم مالم يوجد مقيد بمتنافيين وقد أطلق في موضع والا فلا تقييد ويرجم
الى الخلاف . قال ابن قاسم فيما كتبه على هامش حاشية السكال يمكن ان يجعل
قوله والمقيد بمتنافيين يستغنى عنهما الى آخره شاملا لما اذا اتحد الحكم والسبب
كما في روايات غسلات الكلب وعلى هذا يلزم من ذلك الاستغناء الغاء القميين
لتعارضهما مع اتحاد المحل ومتعلق الحكم ولما اذا لم يتحدا كما في مثال الشارح
وعلى هذا يعمل بالاطلاق في محله كما يعمل بكل قيد في محله وأما مفهوم قوله ان
لم يكن الخ فانما يتأتى في القسم الثاني دون الاول ضرورة توقف القياس على
أصل وفرع وذلك منتفيا لان اتحاد المحل والحكم والموجب فليتأمل اه . قال
القطار وعلى هذا يكون ما ظفر به الاسنوى من أن نص الشافعى على التقييد بالقميين
والتخيير بينهما مانعا مما قاله ابن قاسم من حمل كلام صاحب جمع الجوامع على

الباب الرابع

في الجمل والمبين - وفيه فصول

الفصل الاول

في الجمل وفيه مسائل :

الاولى * اللفظ اما أن يكون جملا بين حقائقه كقوله تعالى ثلاثة قروء . أو أفراد حقيقة واحدة مثل أن تذبحوا بقرة . أو مجازاته اذا انتفت الحقيقة وتكافأت فان ترجح واحد لانه أقرب الى نفي الحقيقة كنى الصحة من قوله لا صلاة ولا صيام أو لانه أظهر عرفا أو أعظم مقصودا كرفع الحرج ونحرим الاكل من رفع عن أمي الخطأ والنسيان وحرمت عليكم الميتة حمل عليه ، أقول سبق في تقسيم الالفاظ تعريف الجمل لغة واصطلاحا^(١) والاجمال لا يتصور الا في معان متعددة

الشمول للامرين بل هو خاص بما اذا لم يتحددا فيكون الفرع الذي ذكره الاسنوى الموافق لما ذكره في جمع الجوامع خاصا كذلك بما ذكر فلا يدخل فيه روايات ولوغ الكلب فانها فيما أتحد فيه الحكم والسبب والمحل فتكون مجموع رواية الاطلاق وروايي التقييد من قبيل الواجب الخير فرواية الاطلاق دلت على القدر المشترك المتحقق في جميع الفسلات وروايي التقييد قيدتا ذلك بالاولى والآخره فجملت الجزىء منه ما كان في الاولى أو الآخره فقط وأخرجت ماعدهما والله الموفق

(١) قال الاسنوى « سبق في تقسيم الالفاظ تعريف الجمل لغة واصطلاحا »

أقول الجمل في اصطلاح الحنفية مالا يدرك المراد منه بالعقل بل بالنقل من الجمل بغيره كما ذكره أحد معنبيه أو معانيه لعدم قرينة معينة المراد وهذا الشاذية عالم تصحيح دلالة ، وثمرة الخصال أن بيان الجمل عند الحنفية

وحيث أن الجمل على أقسام: أحدهما أن يكون مجملاً بين حقائقه أي بين معاني وضع اللفظ لكل منها كقوله تعالى والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء فإن القراء موضوع بإزاء حقيقتين وهما الخيض والطهر^(١). الثاني أن يكون مجملاً بين أفراد حقيقة واحدة كقوله تعالى إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة فإن لفظ البقرة موضوع لحقيقة واحدة معلومة ولها أفراد والمراد واحد معين منها كما سيأتي في الفصل الثاني^(٢) الثالث أن يكون مجملاً بين مجازاته وذلك إذا انتفت الحقيقة أي ثبت عدم

لا يكون إلا من المتكلم بالجمل ولا يكون بالقرائن فلا يكون بيانه بالاجتهاد وعند الشافعية يمكن بيان الجمل بالقرائن فيصح بيانه بالاجتهاد وكل جمل عند الحنفية جمل عند الشافعية ولا عكس فاحفظ هذا ينفعك فيما يفرعه كل من الامامين على مذهبه في تفسير الجمل. وفي اللغة يطلق على المجموع وجملة الشيء مجموعته ومنه أجل الحساب إذا جمعه ومنه الجمل في مقابلة المفصل

(١) قال الاسنوي « فإن القراء موضوع بإزاء حقيقتين الخ » أي ونسبته اليهما على السواء والمراد واحد لا بعينه وهو جمل اتفاقاً، ولذلك التجأ كل من المتخالفين الى الدليل السمعى كما في الفروع

(٢) قال الاسنوي « فإن لفظ بقرة موضوع لحقيقة واحدة الخ » أقول قد اختلف المفسرون في المراد بلفظ بقرة في الآية فقال فريق ان المراد منها بقرة معينة واستدل على ذلك بان قوم موسى قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما هي. قال انه يقول انها بقرة لا فارض ولا بكر هو ان بين ذلك الى آخر ماجاء في الآية سؤالاً وجواباً وهو الضمائر المذكورة في السؤال والجواب واجراء كل الصفات على بقرة يدل على ان المراد بها معينة لأن الاول يدل على ان الكلام في البقرة المأمور بذبحها والثاني يفيد ان المقصد تعيينها وازالة ابهامها بتلك الصفات كما هو الشأن في الصفة لا انها تكاليف متغايرة بخلاف ما اذا ذكرت تلك الصفات بدون الاجراء ويلزم على هذا تأخير البيان عن وقت الخطاب وليس بممتنع والممتنع تأخره عن وقت الحاجة. وعلى هذا يكون لفظ بقرة من قبيل الجمل والسؤال سؤال استفسار لبيان الجمل. ومن الناس من أنكرك ذلك وادعى ان المراد بها

ارادتها وتكافأت المجازات أى لم يترجح بعضها على بعض فان لم يدل دليل على عدم ارادة الحقيقة تعين الحمل عليها ولا اجمال الا اذا عارضها مجاز راجح فان فيه الخلاف المعروف وقد ذكره المصنف قبيل الحقيقة والمجاز واختار التساوى فعلى اختياره هو قسم آخر من الجمل ولم يتعرض له هنا اكتفاء بما ذكره هناك . ثم ان الجمل قد يكون بواسطة الاعلال كالمختار^(١) فانه صالح لاسم الفاعل واسم

بقرة من نوع البقر بلا تعيين وكان الامتثال يحصل لو ذبحوا أي بقرة كانت الا أنها انقلبت مخصوصة بسؤالهم تشديدا عليهم ، واليه ذهب جماعة من أهل التفسير وتمسكوا بظاهر اللفظ فانه مطلق فيترك على اطلاقه مع ما أخرجه ابن جرير بسند صحيح عن ابن عباس موقوفا لو ذبحوا أي بقرة أرادوا الاجزاءهم ولكن شددوا على انفسهم فشدد الله تعالى عليهم . وأخرجه سعيد بن منصور في سننه عن عكرمة مرفوعاً مرسلًا . وبأنه لو كانت معينة لما عنفهم على التامى وزجرهم عن المراجعة الى السؤال لان الجمل لا يجب العمل به الا بعد البيان وهم انما طلبوا ذلك فلا حرج عليهم فى ذلك حتى يعنفوا ويذبحوا وعلى هذا يكون كل ما ذكر من السؤال والجواب تكاليف متعددة واللاحق منها ينسخ السابق واللازم على ذلك النسخ قبل الفعل بناء على مذهب من يقول ان الزيادة بتأييد المطلق نسخ كجواهر الحنفية بأن الامر بمطلق يتضمن الامر بالمهاية فيجوز أن يمثل بفعل أى جزئى من جزئياتها والتقييم يرفع هذا وهو جائز بل واقع كما فى حديث فرض الصلاة ليلة المعراج ، وعلى هذا فالتمثيل بهذه الآية صحيح لان المثال يكفى فيه الاحتمال خلافا لما قاله البدخشى من ان الأظهر ان هذا من قبيل المطلق نحو فتحريز رقية اه

(١) قال الاسنوى «ثم ان الجمل قد يكون بواسطة الاعلال الخ» أقول كان الانسب أن يقول ثم ان الاعلال اما فى المفرد نفسه بأن يكون هو فى نفسه محتملا لمان كالعين أو بواسطة الاعلال كالمختار أو بواسطة التركيب الخ فان قات الاجمال لا يكون الا عند الاستعمال لافادة المقصود فكيف يكون فى المفرد

المفعول وبواسطة التركيب كقوله تعالى أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح^(١) فإن الذي بيده العقدة محتمل للزوج والولى^(٢) وبواسطة مرجع الصفة نحو زيد طبيب ماهر فإن الماهر محتمل أن يرجع إلى زيد وإلى طبيب^(٣) والمعنى يختلف وبواسطة تعدد مرجع الضمير نحو ضرب زيد عمرا وأكرمى^(٤) وبواسطة استثناء المجهول نفسه قلت المقصود أن الاجمال وان كان دائما حال التركيب لكن قد يكون منشأ صلوح المفرد في نفسه لمعنيين فأكثر كالعين أو صلوح المفرد لمعنيين بواسطة الاعلال كالخيار

(١) قال الاسنوى «وبواسطة التركيب الخ» أقول وذلك بأن تكون المعاني المرادة لكل من المفردات معلومة لكن يكون المراد من المركب نفسه مجهولا محوجا للبيان كما في الآية المذكورة

(٢) قال الاسنوى «فإن الذى بيده عقدة النكاح محتمل للزوج والولى» أقول فحمله الحنفية والشافعية في الجديد على الزوج وقالوا المعنى على هذا يجب على الزوج نصف المهر المسمى عند الطلاق قبل المسيس الا عند عفو الزوجة واسقاط حقها فإنه يسقط أو الا عند عفو الزوج عما أعطى من الزيادة على النصف ولا يكون للزوج حق المطالبة وحمله مالك على الولى والمعنى عليه سقوط وجوب النصف عند عفو الزوجة أو عفو الولى وقال الشق الاول في الزوجة البالغة والثاني في الصغيرة لكن يضمن الولى حقها ويؤيد قولنا ماروى الدارقطنى عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ولى العقدة الزوج كذا يؤخذ من التقرير على التحرير

(٣) قال الاسنوى «فإن الماهر محتمل أن يرجع إلى زيد الخ» أى فإنه اذا عاد إلى زيد كان معناه المهارة مطلقا في الطب وغيره واذا رجع إلى الطبيب كانت المهارة خاصة بالطب لكن هذا الاحتمال انما نشأ في ماهر لاقتترانه بطبيب فيكون الاجمال في مفرد مع الغير وقد يناقش في المثال بأن الثانى متعين لقربه وتبادره

(٤) قال الاسنوى «وبواسطة تعدد مرجع الضمير الخ» أقول هذا والذى قبله

كقوله تعالى الا ما يتلى عليكم^(١) وهذه الافسام قد ذكرها ابن الحاجب ماعدا الاخير وكلام المصنف صالح لها نعم المجمل قد يكون فعلا أيضا كما اذا قام النبي صلى الله عليه وسلم من الركعة الثانية فانه يحتمل أن يكون عن تعمد فيدل على جواز ترك التشهد الاول^(٢) ويحتمل أن يكون عن سهو فلا يبدل عليه وهذا القسم ذكره ابن الحاجب وغيره وهو يرد على المصنف فانه جعل مورد التقسيم هو اللفظ^(٣) فقال

من قسم الاجمال في المفرد مع الغير وجعله الاسنوى داخلا في الاجمال بواسطة التركيب ولكن الاولى أن يكون قسما مستقلا لان ما كان بواسطة التركيب هو أن تكون المعاني المرادة لكل من المفردات معلومة كما سبق وهنا يوجد لفظ مفرد فيكون بمقارنة الغير محتملا وان كان في نفسه ليس كذلك كوصف تقدمه صالحان للوصفية فيحتمل أن يكون وصفا لكل منهما أو ضمير تقدمه صالحان المرجعية فيحتمل العود لكل منهما ، وقد يمثل للثاني بما حكى أنه سئل عن خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم أبي بكر وأمير المؤمنين علي أيهما أفضل فاجيب من بنته في بيته فيحتمل رجوع الاول الى من والثاني الى النبي صلى الله عليه وسلم ويكون المعنى من بنته في بيت النبي صلى الله عليه وسلم وهو خليفة الصديق الاكبر أبو بكر رضي الله عنه ويحتمل العكس ويكون المعنى من بنت النبي صلى الله عليه وسلم في بيته فيكون عليا والراجع الاول للدلائل القطعية الدالة عليه

(١) قال الاسنوى « وبواسطة الاستثناء المجهول الخ » أقول الاستثناء ليس بقيد بل مثله كل مخصص بمجهول فانه يورث جهالة المراد في العام وخالف في ذلك الامامان فخر الاسلام وشمس الأئمة وقد مر

(٢) قال الاسنوى « فانه يحتمل ان يكون عن تعمد الخ » أقول قال في فوائح الرحمات لكن التقرر عليه يرجح العمدية فانه صلى الله عليه وسلم غير مقرر

على السهو والخطأ فهذا قرينة مبينة مثل البيان

(٣) قال الاسنوى « وهو يرد على المصنف فانه جعل مورد التقسيم هو اللفظ »

اللفظ اما أن يكون الخ واختلفوا في جواز بقاء الاجمال بمدوفاة الرسول عليه الصلاة والسلام قال في البرهان بعد حكاية هذا الخلاف : المختار أنه ان تعلق به حكم تكليفي فلا يجوز والا فيجوز^(١). قوله «فان ترجح» أي بمض المجازات وجواب

أقول قد اعترض على تعريف المصنف للمجمل بأنه غير مطرد لان كلا من المهمل ولفظ المستحيل كذلك وليس بمجمل وغير منمكس لانه يجوز ان يفهم من المجمل أحد محامله لا بعينه كما في المشترك وهو شيء فلا يصدق عليه الحد والمجمل قد يكون فعلا الى آخر ما قاله الاسنوي . وقد اعترض بهذه الاعتراضات على تعريف ابن الحاجب الموافق معنى لتعريف المصنف وقال المحقق التفتازاني يمكن ان تدفع بالعناية مثل ان يقال المراد باللفظ الموضوع وبالشئ ما يصح اطلاق لفظ الشئ عليه لغة وان لم يكن ثابتاً في الخارج وبفهم الشئ ففهمه على انه مراد لا مجرد الخطور بالبال والمقصود تعريف المجمل الذي هو من أقسام المتن وهو لا محالة لفظ اه قال في التقرير قلت وعلى هذا لاحاجة الى دعوى ان المعرف الاول انما قال ما ولم يقل لفظ ليتناول الفعل المجمل لان الاجمال يكون فيه أيضا بل حيث كان التعريف للمجمل الذي هو من أقسام المتن ينبغي الاحتراز من الفعل المجمل فليتنبه له اه ولا شك في الواقع ان ذلك هو المراد وعلى ذلك يندفع كل الاعتراضات لان المتن الذي هو النظم القرآني لا يوجد فيه مهمل ولا لفظ مستحيل ولا فعل مجمل والمصنف لم يعبر بما بل عبر باللفظ الخ

(١) قال الاسنوي « المختار انه ان تعلق به حكم تكليفي الى آخره » وذلك كالاسماء الشرعية مثل الصلاة فانا نعلم قطعاً ان لغويتها وهو الدعاء غير مراد فلا بد من معنى آخر شرعي وهو غير مدرك بالعقل الا ببيان من الشارع وقد بينه قولاً وفعلاً وكالبا فانه لغة مطلق الزيادة ولا شك انه ليس كل زيادة محرمة فهي زيادة مخصوصة في الشرع وهي غير معلومة الا بالبيان وقد بينها وهكذا وأما ما لا يتعلق به التكليف فذلك كالمتشابه الذي لا يدرك لا بالعقل ولا بغيره بل استأثر الله بعلمه

هذا الشرط هو قوله بمد ذلك حمل عليه ثم ذكر للرجحان ثلاثة أسباب : أحدها أن يكون أقرب الى الحقيقة من المجاز الآخر كقوله عليه الصلاة والسلام لا صلاة الا بفاتحة الكتاب وقوله لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل^(١) فان حقيقة هذا اللفظ انما هو الاخبار عن نفي ذات الصوم والصلاة عند انتفاء الفاتحة والتببيت وهذه الحقيقة غير مرادة للشارع لانا نشاهد الذات قد تقع بدون ذلك فتعين الحمل على المجاز وهو اضمار الصحة أو الكمال واضمار الصحة أرجح لكونه أقرب الى الحقيقة فحملنا اللفظ عليه وبيان القرب أن الحقيقة هو نفي الذات كما تقدم ونفي الذات يستلزم انتفاء جميع الصفات ونفي الصحة اقرب اليه في هذا المعنى من نفي الكمال لانه لا يبقى مع نفي الصحة وصف بخلاف نفي الكمال فان الصحة تبقى معه وذلك أن تقول ان هذا التقرير معارض بأن نفي الكمال متيقن دون نفي الصحة وبأن فيه تقليلا للاضمار والتجوز المخالف للاصل * واعلم أن ما قاله المصنف هنا غير مستقيم ولم يذكره الامام ولا أحد من أتباعه وذلك لان المذكور في المحصول مذهبان: أحدهما مقاله أبو عبد الله البصرى ان المنهى الداخل مطلقا مجمل سواء كان شرعيا نحو لا صلاة الا بفاتحة الكتاب أو لغويا نحو لا عمل الا بالنية لان الذات غير منتفية وليس بعض المجازات بأولى من بعض. والثاني ونقله عن الاكثريين

(١) قال الاسنوى « أحدها ان يكون أقرب الى الحقيقة من المجاز الآخر الى آخره » أقول كون هذا مرجحا متفق عليه بين الحنفية والشافعية لكن محله أيضا باتفاق ما لم يعارض ومن هنا نشأ الخلاف في مثل لا صلاة الا بفاتحة الكتاب ولا صيام لمن لم يبيت النية على ان الحنفية لم يتركوا العمل بحديث لا صلاة الا بفاتحة الكتاب بل عملوا به فيما يصح فيه العمل به وهو الوجوب لانه دليل ظني لا ينسخ مطلق الكتاب فعملوا بمطلق الكتاب في أصل صحة الصلاة وان لم يقرأ فاتحة الكتاب وقالوا ان قراءة الفاتحة واجبة بقتضى تركها الاثم ووجوب الاعادة عملا بالحديث الآحادى . والحاصل ان الحنفية قالوا ان الحمل على الاقرب أولى لكن ذلك اذا لم يكن هناك مانع يمنع من الحمل عليه وههنا مانع وهو نسخ مطابق النص القاطع بخبر الآحاد المظنون

أن المنفى ان كان اسما شرعيا كالصوم والصلاة فلا اجمال لان انتفاء المشروع
 ممكن بفوات شرطه أو جزئه وقد أخبر الشارع به وان كان لغويا فان كان له حكم
 واحد فلا اجمال أيضا وينصرف النفي اليه كقولنا لا اقرار لمن أقر بالزنا مكرها
 فان هذا النفي لا يمكن صرفه الى نفس الاقرار لوجوده ولا صرفه الى
 الاستحباب لانه لا مدخل له في الاقرار بالزنا فان الشخص يستحب له أن يستر
 على نفسه ولا يقر فتعين صرفه الى الصحة وان كان له حكان الفضيلة والجواز
 فليس أحدهما أولى من الآخر فتعين الاجمال . ثم مثل له الامام بقولنا لا عمل
 الابنية وقال لقائل أن يقول صرفه الى الصحة أولى لانه أقرب الى الحقيقة هذا
 حاصل كلام المحصول وعبر في الحاصل عن قول الامام ولقائل أن يقول بقوله
 وعندى واستفدنا من هذا الكلام كله أن ما ليس بشرعى كالعمل يكون بجمل
 خلافا لما مال اليه الامام من جملة على الصحة وقد تبعه عليه الآمدي وابن الحاجب
 وصحاحه أعنى الحمل على الصحة واستفدنا منه أيضا ان الشرعى فيه مذهبان
 أحدهما الاجمال والثاني جملة على الحقيقة وهو رأى الاكثرين واختاره أيضا
 الآمدي وابن الحاجب وغيرهما فاما ما قاله المصنف من كونه ليس بجمل ولا محمولا
 على الحقيقة الشرعية بل على المجاز الاقرب الى نفي الذات فخرج عن القولين معا^(١)

(١) قال الاسنوى « فاما ما قاله المصنف من كونه ليس بجمل الخ » أقول
 أعلم ان الحنفية قسموا اللفظ باعتبار الخفاء في الدلالة فقالوا ما كان فيه الخفاء
 بعارض غير الصيغة فهو الخفى وقيدوا بغير الصيغة لان الخفاء اذا كان بنفس
 اللفظ فاللفظ أحد الاقسام الآتية وما كان الخفاء فيه لعارض غير الصيغة هو
 أقل أقسام هذا التقسيم خفاء حقيقة في اصطلاحهم لفظ وضع لمفهوم عرض في محل
 هو ببادى رأى من أفراده عارض يخفى به كونه منها بحيث يزول ذلك الخفاء
 العارض بقليل تأمل كلفظ السارق في النباش وهو من يأخذ كفن الميت من
 القبر خفية بنبشه بعد دفنه والطارق وهو الذى يأخذ الاخذ المخصوص من
 اليقظان في غفلة منه بطر أو غيره وإنما كان لفظ السارق خفياً فيهما لاختصاص
 كل واحد منهما باسم غير لفظ السارق يعرف به فيتوقف في كونه من أفراد

ولا شك أنه توهم أن بحث الامام طائد الى الكل لكونه ذكره في آخر المسئلة

السارق الى ان يتأمل قليلا في وجه الاختصاص فيظهر ان الاختصاص في الطرار
 لزيادة في المعنى وهو حذف في فعله وفضل في جنائته لانه يسارق الاعين المستيقظة
 المرصدة للحفظ لغفلة والسارق يسارق النائمة أو الغائبة فصدق حد السارق على
 الطرار دلالة بطريق الاولى لانه سارق كامل يأخذ مع حضور المالك ويقظته
 فله مزية على السارق بمن انقطع حفظه بعارض نومه أو غيبته عنه فيقطع على قول
 أبي يوسف والائمة الثلاثة وظاهر الرواية فيه تفصيل يعرف في الفقه وأما النباش
 فيظهر الاختصاص به للتعص في المعنى وهو قصور مالية المأخوذ لان المال ما يجرى
 فيه الرغبة والضنة والكفن ينفر عنه كل من علم انه كفن به ميت الا نادرا من
 الناس مع عدم مملوكيته لاحد أو تحقق شبهة فيها ونقصان الحرز وعدم الحافظ
 له وإنما يسارق من لعله يهجم عليه من المارة غير حافظ ولا قاصد فلا يجد حد
 السرقة عند أبي حنيفة ومحمد خلافا لابن يوسف والائمة الثلاثة . وما كان من
 خفاء اللفظ في المعنى الذي خفى اللفظ فيه لتعدد المعاني الاستعمالية للفظ مع
 العلم بالاشراك ولا معين لاحدها أو مع تجويزها للفظ مجازية أو مع تجويز بعضها
 ويستمر ذلك الى تأمل بعد الطلب فذلك اللفظ مشكل اصطلاحا عند الحنفية
 فيصدق المشكل عندهم على المشترك فيكون أهم منه ، ويجوز ان يسمى الشيء
 الواحد باسمين وذلك كما في قوله تعالى أنى شئتم بعد قوله تعالى فأتوا حرثكم
 فانه مشترك بين معنيين لاستعماله كما في قوله تعالى « أنى لك هذا » في قصة
 مريم وكيف كما في قوله تعالى « أنى يحيى هذه الله بعد موتها » فاشتبه المعنى المراد
 في الآية الاولى على السامع واستمر ذلك الى ان تؤمل بعد الطلب لها والوقوف
 عليهما في موقعها هذا فظهر الثاني وهو كيف دون أين بقريئة الحرث وتجويز
 القربان وقت المحيض . وما كان من خفاء اللفظ في المعنى الذي خفى اللفظ فيه
 لتعدد في معناه لا يعرف المراد منه الا ببيان من المستعمل للفظ كمشرك لفظي
 تعذر ترجيحه في أحد معنياه أو معانيه كما لو أوصى لمواليه والمولى مشترك بين
 المعتقد والمعتق حتى بطلت الوصية فيمن له الجهتان أو أبهم المتكلم المراد منه

وانما ذكره في الامم اللغوى فقط نعم يستقيم ما قاله المصنف اذا انكرنا الحقائق الشرعية كما قاله الامدى وابن الحاجب * السبب الثانى من الاسباب المرجحة لوضعه لغير ما عرف مرادا منه كالاسماء الشرعية كما تقدم فهذا اللفظ هو الجمل عند الحنفية . وما كان من خفاء اللفظ في المعنى الذي خفى اللفظ فيه . بحيث لا يرجى معرفته في الدنيا فهو المتشابه . وأما الشافعية فعرفوا الجمل بما لم يتضح دلالاته تارة وتارة بما لم يفهم منه معنى انه المراد وتارة بما عرفه المصنف وعرفوا المتشابه بغير المتضح المعنى فهو مساو للجمل وجمل البيضاوي المتشابه مشتركا بين الجمل والمؤول حيث قال والمشارك بين النص والظاهر المحكم وبين الجمل والمؤول المتشابه وفسر الشارحون القدر المشترك في الاولين بالرجحان ويمتاز النص بانه راجح مانع من النقيض دون الظاهر وبين الاخيرين بعدم الرجحان ويمتاز المؤول بانه مرجوح دون الجمل فيكون المتشابه عنده مالم ليس براجح لالم يتضح معناه كما هو صريح كلام غيره ، وما قاله البيضاوي مشكل لان المؤول ظهرت دلالاته على المرجوح بالموجب له فصار متضح المعنى حينئذ راجحا لا يقال يريد كون المؤول غير متضح المعنى أو غير راجح في نفسه بقطع النظر عن الموجب لارادة المعنى المرجوح له لان المؤول حينئذ ظاهر بالنسبة الى الموجب لصدق حده عليه فلا يصدق عليه انه متشابه لعدم صدق حده عليه والفرض ان المتشابه جنس له صادق عليه وأيضا يجيء مثل هذا في الجمل فيلزم ان يكون الجمل الذى لحقه البيان جملا لانه في نفسه غير واضح المعنى ولا راجحه مع ان مالحقه بيان خرج عن الاجمال بالاتفاق ويسمى مبينا عند الشافعية والحنفية كذا يؤخذ من التحرير وشرحه التقرير . ومن هذا يعلم ان البيضاوي له مذهب خاص هو ماسمعه . وهذه امور اصطلاحية ولا مشاحة في الاصطلاح . وما استشكلوا به عليه من انه يصدق على المؤول انه ظاهر بالنسبة الى الموجب للتأويل ويصدق على الجمل انه جمل اذا لحقه البيان لا ضرر فيه لان الاول متشابه باعتبار ظاهر باعتبار آخر وكذا يقال في الجمل انه جمل باعتبار مبين باعتبار آخر الا ترى ان الخفى والظاهر يجتمعان في لفظ واحد عند الحنفية

لاحد المجازات أن يكون أظهر عرفا كقوله عليه الصلاة والسلام رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه^(١) فان حقيقة اللفظ ارتفاع نفس الخطأ وهو

بالنسبة الى مفهومه وبعض المحال كالسارق ظاهر في مفهومه الشرعي خفي في النباش والطرار كما سبق ؛ والحنفية فرقوا ما كان خفيا بنفس الصيغة يسمى مجملا وما كان بمرض يسمونه مشكلا والشافعية قالوا ماخفي مطلقا سواء كان بنفس الصيغة أو بمرض مجمل فكون ما اختاره البيضاوي خارجا عن القولين لا يضره كما أنهم اختلفوا فيمن نفى الحقيقة الشرعية ولم ينف وجوده الحمى فقال الجمهور انه لا اجمال فيه وقال القاضي أبو بكر من الشافعية مجمل ومع كل هذا فقد قدم الاسنوي أنهم اختلفوا في جواز بقاء الاجال بعد وفاته صلى الله عليه وسلم وان المختار انه ان تعلق به حكم تكليفي فلا يجوز والا فيجوز فهذا نص صريح على ان المجمل بعد البيان يسمى مجملا باعتباره قبله ولو كان بعد البيان لا يسمى مجملا لم يوجد قسم المجمل المتعلق بالاحكام التكليفية في الكتاب ولا في السنة لان بيانه واجب وكلام البيضاوي صريح في ذلك فانه قال أو مجازاته اذا انتفت الحقيقة وتكافأت الخ فانه كان قبل ترجيح أحد المجازات مجملا وبعد البيان مبينا ونفى الصحة الذي حمل عليه البيضاوي الحديث يرجع الى انتفاء المشروع بقوات شرطه أو جزئه كما هو واضح . فاقاله البيضاوي مستقيم مطلقا سواء انكرت الحقائق الشرعية أو اعترف بها

(١) قال الاسنوي « الثاني من الاسباب المرجحة لاحد المجازات أن يكون أظهر عرفا الخ » أقول المصرح به في كتب الحنفية والشافعية ان هذا الحديث لا اجمال فيه خلافا لابي الحسين وأبي عبد الله البصريين من المعتزلة فأنهما قالوا بأنه مجمل لان الاضرار متمين لاستحالة ارتفاع نفس الخطأ والنسيان والاحتمال متكرر رفع العقوبة ورفع الضمان ورفع الصحة ولا معين . قلنا لانسلم أنه لا معين بل العرف معين فان العرف في مثله قبل الشرع رفع العقوبة وليس الضمان عقوبة ، الا ترى أنه يجب على الصبي مع أنه ليس محل العقوبة بل هو جبر المال المتلف ، وأما وجوب الكفارة فلترك التثبيت

باطل لاستحالة رفع الشيء بعد صدوره فتعين جملة على المجاز باضمار الحكم أو الحرج يعني الاثم ويرجح الثاني يعني الاثم لكونه أظهر عرفاً لان السيد لو قال لعبدك رفعت عنك الخطأ لتبادر الى الفهم منه نفى المؤاخظة * الثالث أن يكون أعظم مقصوداً كقوله تعالى حرمت عليكم الميتة ^(١) فان حقيقة اللفظ تحريم

والاحتياط ولـ يكون العرف سابقاً قبل الشرع كان ما تعرف مراداً ابتداء من لفظ الشارع بخلاف ما اذا كان مجملاً ابتداء ثم جاء البيان من طريق المتكلم عند الحنفية والشافعية فيما لا يدرك بيانه الا منه فانه مجمل اتفاقاً أو فيما يدرك بيانه من غير المتكلم عند الشافعية فانه مجمل أيضاً ومثل هذا الخلاف موجود أيضاً فيما اذا كان المنهى اسماً شرعياً كالصلاة والصوم لاجمال فيهما خلافاً لابي بكر الباقلائي لان المعنى الشرعي معروف عند الشارع فاذا ورد اللفظ حمل عليه ولذلك قال السكال في التحرير بعد أن ذكر أنه لاجمال في نحو رفع عن أمي الخطأ والنسيان ولا اجمال فيما ينفي من الافعال الشرعية محذوفة الخبر كاصلاة الا بفتحة الكتاب خلافاً للقاضي أبي بكر الباقلائي . والحاصل ان كل ما كان فيه المعنى معروفاً قبل اطلاق اللفظ فلا اجمال فيه وما علم بيانه بعد ذلك من المتكلم أو بالاجتهاد فهو مجمل وبعد البيان مبين

(١) قال الاسنوي « الثالث ان يكون أعظم مقصوداً الخ » أقول المذكور في كتب الحنفية والشافعية انه لاجمال في التحريم المضاف الى العين نحو حرمت عليكم امهاتكم وحرمت عليكم الميتة خلافاً لقوم من المعتزلة كابن عبد الله البصري وأبي هاشم ومثل ذلك التحليل المضاف الى العين نحو احلت لكم بهيمة الانعام كما في الكشف وذلك لان الاستقراء دل على ارادة تحريم الفعل المقصود من تلك الاعيان في التحريم وتحليله في التحليل فتعين مراداً عند اطلاق اللفظ فلا اجمال . واستدل عبد القاهر البغدادي بالنعقاد الاجماع قبل ظهور هذه الطائفة القائلة بالاجمال فان السلف باجمعهم كانوا يستدلون بهذه الآيات على التحريم ويكفرون مؤولها ويقولون يكفر بانكار ظواهر هذه الآيات المقطوعة فالاجمال بمراحل ثم بعد أن اتفق أهل الحق على نفى الاجمال وان المقصود تحريم

الفعل المقصود اختلفوا فذهب الشافعية وبغض أصحابنا الحنفية ان فيه مجازا في العين المضاف اليه أو اضافة التحريم أو اضماراً ، وذهب المحققون من الحنفية الى أنه حقيقة ولا مجاز ولا اضمار أصلاً قال الامام نجر الاسلام ومن الناس من ظن أن التحريم المضاف الى الاعيان مثل المحارم والخمر مجاز لما هو من صفات الفعل فيصير وصف العين به مجازاً وهذا غلط عظيم لان التحريم اذا اضيف الى العين كان ذلك اشارة لزومه وتحققه فكيف يكون مجازاً لكن التحريم نوعان تحريم يلاقي نفس الفعل مع كونه المحل قابلاً لكل مال الغير والنوع الثاني أن يخرج المحل في الشرع من أن يكون قابلاً لتلك الفعل فينعدم الفعل من قبل عدم محله فيكون نسخاً فيصير الفعل تابعاً من هذا الوجه فيقام المحل مقام الفعل فينسب التحريم اليه ليعلم ان المحل لم يجعل صالحاً له . وهذا في غاية التحقيق من الوجه الذي يتصور في جانب المحل لتوكيد النهي فأما ان يجعل مجازاً ليصير مشروطاً باصله فغلط فاحش والله أعلم . انتهت كلماته الشريفة . فتحير الاذكياء حتى أورد عليه بعض من له السكب العليا في العلوم ان هذا لا يفتى المجازية بل هو بيان لسبب العدول عن الحقيقة الى المجاز وفائدته فهو يؤكد المجازية ، وصاحب التحرير وجه كلامه رحمه الله تعالى بان مثل هذا التركيب في العرف لاخراج المحل من محاية الفعل فصار حقيقة عرفية ولذلك قال في مسلم الثبوت : ودعوى الحنفية ان التركيب حقيقة عرفية لاخراج المحل عن محاية الفعل المقصود منه فلا تقدير ولا تجوز ليست ببعيدة وكل هذا دعوى من غير بينة مع أن النقل خلاف الاصل لا يصار اليه الا بدليل واضح ، ثم ان كلماتهم تدل على ان التركيب حقيقة شرعية وهذا لا يصح أيضاً لان الامام نجر الاسلام لا يرى الحقيقة الشرعية والذي يشقى المليل ويروي الغليل كما قاله صاحب الفواتح ماقرره الامام الهمام صاحب الكشف ان التحريم لغة المنع لقوله تعالى ان الله حرمها على الكافرين اي منعها فانها محرمة عليهم اربعين سنة اي ممنوعة ومنه حرم مكة وبالجملة كون التحريم للمنع لغة وعرفاً مما لا ستره فيه ومن البين ان اطلاقات

نفس العين كما قال به بعضهم لكنه باطل قطعاً^(١) فان الاحكام الشرعية لا تتعلق الا بالافعال المقدورة للمكففين والعين ليست من أفعالهم فتعين الصرف الى المجاز باضمار الاكل أو البيع أو اللبس أو غيرها ويرجح الاكل بكونه أعظم مقصوداً عرفاً فحمل اللفظ عليه . والمثالان الاخيران ذكرهما المصنف بطريق اللف والنشر وحكى الامام عن بعضهم أنهما مجلان أيضاً

قال * « الثانية قالت الحنفية وامسحوا برءوسكم مجمل . وقالت المالكية يقتضى الكل . والحق انه حقيقة فيما ينطلق عليه الاسم دفعا للاشتراك والمجاز^(٢) »

الشرع على حسب اطلاقات اللغة فعنى حرم مال الغير منع ومغنى حرمت الخمر منعت لكن المنع نوعان منع عن الفعل مع صلوح المحل ومنع المحل عن الفعل والثاني لاخراج المحل عن محمية الفعل واللفظ حقيقة فيه ويلزمه منع الفعل بطريق الازوم وجوز مطلع الاسرار والذى قدس سره ان يكون هذا التحريم كناية عن تحريم الفعل على أبلغ وجه واوكد طريق وهذا مما لا يجوز فيه بل هو الحق الصراح الواجب القبول اه ثم ان هناك اعتراضات اخرى وردت على ما قاله الامام فخر الاسلام واجاب عنها صاحب فوائح الرحموت ولكونها ليست في جوهر المقصود اعرضنا عنها (١) قال الاسنوي « فان حقيقة اللفظ تحريم نفس العين كما قال به بعضهم لكنه باطل قطعاً » أقول قد علمت أن هذا القول هو قول الامام فخر الاسلام والمحققين

من الحنفية وانه الحق قطعاً

(١) قال المصنف « الثانية قالت الحنفية وامسحوا برءوسكم مجمل الخ » أقول قال السكال ابن الهمام في تحريره لا اجمال في وامسحوا برءوسكم خلافا لبعض الحنفية لانه ان لم يكن في مثله عرف يصحح ارادة البعض أفاد مسح مسماه وهو الكل او كان فيه عرف يصحح ارادة البعض منه أفاد بعضا مطلقا ويحصل في ضمن الاستيعاب وغيره فلا اجمال ثم ادعى مالك عدم العرف المصحح ارادة البعض فلزم الاستيعاب لاتصاح دلالاته بالمقتضى السالم عن المعارض وان كان كلاهما ممنوعا عند الحنفية والشافعية لانه لو لم يكن رادآ له الا ما في صحيح مسلم ان النبي صلى الله عليه وسلم مسح على ناصيته لكنني وادعى الشافعي ثبوت العرف المصحح ارادة البعض في نحو مسحت يدي بالمنديل فان معناه ببعضه ومثله ما قاله الاسنوي مسحت برأس اليتيم وأجاب الحنفية

* الثالثة قيل آية السرقة مجمة لان اليد تحتمل السكل والبعض والقطع الشق والابانة . والحق ان اليد للسكل وتذكر للبعض مجازا والقطع للابانة والشق ابانة « أقول اختلفوا في اجمال قوله تعالى وامسحوا برءوسكم فقالت الحنفية انه مجمل لانه يحتتمل مسح الجميع ومسح البعض احتمالا على السواء^(١) وقد بينه عليه

بان التبويض في مثل هذين المثالين ليس للعرف المذكور بل للعلم بان المسح فيه للحاجة وهى مندفة ببعضه عادة فتعلم ارادته عرفا لهذا السبب قال الشافعية الباء للتبويض وقد دخلت على الرأس فتفيد كون المفروض مسح بعضه كما هو المشهور من مذهبه وعليه معظمهم أجاب الحنفية بأنه وان كان طائفة من المتأخرين النحويين كالغارسي والتفتي وابن مالك ادعوا التبويض في نحو «شرب بماء البحر ثم ترفعت» لكن قال ابن جنى في سر الصناعة : لا يعرفه أصحابنا وردوه بأنه شهادة على النفى فلا تقبل وأجابوا عن ذلك بان الشهادة على النفى على ثلاثة أقسام معلومة نحو العرب لم تنصب الفاعل وظنية عن استقراء صحيح نحو ليس في كلام العرب اسم متمكن آخره واو لازمة قبلها ضمة وشائعة غير منحصرة نحو لم يطلق زيد امرأته من غير دليل فهذا الاخير هو المرود بخلاف الاول والثانى وكلام ابن جنى من الثانى لانه شديد الاطلاع على لسان العرب . وحكى السكال انكاره عن محققى العربية وأن الباء في مثل شرب بماء البحر زائدة وان زيادتها استعمال كثير متحقق والحاصل ان كونها للتبويض ضعيف للخلاف القوى في كونها ولان معناها الالتصاق المجمع عليه لها ممكن كما هو ظاهر ومن ثم قال الزمخشري المعنى الصقوا المسح بالرأس فيلزم كونه المراد بها هنا ويثبت التبويض اتفاقياً لعدم استيعاب الملمصق الذى هو آلة المسح عادة وهى اليد الملمصق به وهو الرأس فيكون التبويض اللازم للالتصاق ما يقدر آلة المسح التى هى اليد لان التبويض انما جاء ضرورة استيعابها وهى الآلة غالباً كالربع فلزم الربع كما هو ظاهر مذهب الحنفية لا الاجمال ولا الاطلاق مطلقا وكون الربع الناصية وهى المقدم من الرأس أفضل لفعله صلى الله عليه وسلم اه ملخصا مع زيادة من شرحه التقرير للايضاح . ومن هذا تعلم ان القائل بالاجمال فى هذه الآية هم بعض الحنفية كصاحب الهداية والاكثر على خلافه

(١) قال الاسنوي « لانه يحتتمل مسح الجميع ومسح البعض احتمالا على السواء الخ » أقول قد علمت ان هذا قول بعض الحنفية وان أكثرهم على انه

الصلاة والسلام فمسح بناصيته ومقدارها الربع فكان الربع واجبا وقال غيرهم لا اجمال فيها ثم اختلفوا فقالت المالكية انها تقتضى مسح الجميع لان الرأس حقيقة في الكل قال المصنف والحق أن مسح الرأس حقيقة فيما ينطلق عليه اسم المسح وهو القدر المشترك بين الكل والبعض لان هذا التركيب تارة يأتي لمسح الكل وهو واضح وتارة يأتي لمسح البعض كما يقال مسحت يدي برأس اليتيم وان لم يمسح منها الا البعض^(١) فان جعلناه حقيقة في كل منهما لزم الاشتراك وان جعلناه حقيقة في أحدهما فقط لزم المجاز في الآخر فنجعله حقيقة في القدر المشترك دفعا للمحذورين قال في المحصول وهذا هو قول الشافعي ثم نقل عن بعض الشافعية أن الباء تدل على التبعيض فلذلك اكتفينا بالبعض^(٢) ولم يذكر المصنف هذا المذهب هنا مع أنه قد جزم به في الفصل المعقود للجروف والامام وان كان قد جزم به هناك لكنه لم يصرح بعكسه هنا كما صرح به المصنف بل نقله عن الشافعي فقط * المسئلة الثالثة ذهب بعضهم الى أن آية السرقة وهي قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما مجملة في اليد والقطع لان اليد تحتل العضو كله أي من المنكب الى رؤس الاصابم وتحتل بعضه أيضا لانها تطلق على كل منهما والاصل في الاطلاق الحقيقة والقطع يحتمل الشق يعني الجرح كقولنا فلان برى القلم فقطع يده أي جرحها ويحتمل أيضا الابانة وهو فصل العضو كقولنا سرق فقطعت يده. قوله « والقطع الشق » أي يحتمل الشق قال المصنف والحق انه ليس فيها اجمال

لا اجمال في هذه الآية وكيف يمكن القول بالاجمال وحكم الوضوء كان يعرفه كل أحد قبل نزول هذه الآية وانما هي مقررة وذلك لان الوضوء فرض بمكة والاية مدنية فالمدنى المراد معروف قبل نزولها

(١) قال الاسنوى « قال المصنف والحق ان مسح الرأس حقيقة فيما ينطلق عليه اسم المسح لان هذا التركيب الخ » أقول قد علمت ان الحقيقة يقولون انه ليس عرفا لمسح البعض وان مسح البعض انما فهم للعلم بان المسح للحاجة وهي مندفة ببعضه الى آخر ما قدمناه

(٢) قال الاسنوى « ثم نقل عن بعض الشافعية ان الباء تدل على التبعيض الخ » أقول قد علمت ان في كونها للتبعيض خلافا قويا وان معناها المجمع عليه وهو الاصاق يمكن هنا فلا وجه للعدول عنه

لامن جهة اليد ولا من جهة القطع^(١) أما اليد فنقول انها حقيقة في الكل وتذكر
 للبعض بطريق المجاز بدليل قولنا في البعض انه ليس كل اليد وأما القطع فهو
 حقيقة في الابانة ولا شك أن الشق أى الجرح ابانة أيضا لان فيه ابانة بعض
 أجزاء اللحم عن بعض فيكون متواطئا
 قال :

« الفصل الثاني - فى المبين »

وهو الواضح بنفسه أو بغيره مثل والله بكل شيء عليم. وأسأل القرية . وذلك
 الغير يسمى مبينا وفيه مسئلتان أقول المبين بفتح الياء اسم مفعول من قولك
 بينت الشيء تبيينا أى وضحته توضيحا وهو أى المبين يطلق على شيئين أحدهما
 الواضح بنفسه وهو ما يكون كافيا فى افادة معناه قال فى المحصول اما لامر راجع
 الى اللغة كقوله تعالى والله بكل شيء عليم فان افادة هذا اللفظ لهذا المعنى بوضع
 اللغة وقد يكون بالعقل كقوله تعالى وأسأل القرية فان حقيقة هذا اللفظ من جهة
 اللغة انما هو طلب السؤال من الجدران ولكن العقل قد صرفنا عن ذلك وبين أن
 المراد به الاهل وقد أشار المصنف الى هذين القسمين بذكر المثالين وانما جعل هذا
 القسم واضحا بنفسه وان استفيد تعين معناه من العقل لكونه حاصلًا من غير توقف*
 واعلم ان اطلاق لفظ المبين بفتح الياء على الواضح بنفسه لم يذكره الامام ولا
 صاحب الحاصل وهو وان كان غير متبادر الى الفهم فهو صحيح لنة ومعنى أما
 معنى فلا أن المتكلم قد أوضحه حيث لم يأت بلفظ مجمل وأما لنة فقد قال الجوهري

(١) قال المصنف « الثالثة آية السرقة مجملة لان اليد الخ » قال الاسنوى
 « والحق انه ليس فيها اجمال الخ » أقول كون هذه الآية لاجمال فيها باعتبار
 مفرداتها لاختلاف فيه بين جمهور العلماء ومنهم الحنفية والشافعية خلافا للثرذمة
 قليلة وانما قلنا لاجمال فيها باعتبار مفرداتها لانها مجملة قطعًا باعتبار ان اليد لا تقطع
 من اى موضع كان بل من موضع معين وهو غير معلوم من الآية ولا نزاع فى
 اجمال هذه الآية بخصوصه وكونه مبينا بفعل النبي صلى الله عليه وسلم ولكن
 هذا الاجمال لامر خارج عن مفردات الآية والنزاع فى كونها مجمله أو غير مجملة
 انما هو بقطع النظر عن الامر الخارج بل بالنظر الى نفس مفردات التركيب ولاشك

في الصحاح ما نصه والتبيين الايضاح والتبيين أيضا الوضوح وفي المثل قد بين الصبح لدى عينين أى تبين هذا لفظه فأطاق التبيين على الوضوح وهو مصدر وضح لا أوضح تقول وضح الشيء وضوحا فهو واضح فيكون اسم المفعول منه وهو المبين يطلق أيضا على ما قد وضح بنفسه وان لم يوضحه غيره . انقسم الثاني الواضح بغيره وهو ما يتوقف فهم المعنى منه على انضمام غيره اليه وذلك الغير وهو الدليل الذى حصل به الايضاح يسمى مبينا بكسر الياء وله أقسام ذكرها المصنف بمثلها في المسئلة الآتية . وهذا التقرير هو الصواب فاعتمده . ووقع في كثير من الشروح هنا اغلاط منها ان قوله تعالى « واسأل القرية » تمثيل للواضح بغيره وهو خلاف ما في المحصول كما تقدم وباطل أيضا لانه قسم ذلك الغير في المسئلة الآتية الى القول والفعل فقط فلو كان مثلا له لكان انحصاره في القسمين باطلا لان المبين فيه ليس هو الفعل ولا القول بل العقل . والذى حملهم على ذلك ايهام تقديم قوله أو بغيره انه من باب اللف والذشر والظاهر انه كان مؤخرآ عن المثالبين ولكن غيرته الشراح فتأمله

قال * « الاولى أن يكون قولاً من الله والرسول وفعلامنه كقوله تعالى صفراء فاقع لونها وقوله عليه الصلاة والسلام فيما سقت السماء العشر وصلاته وحجه فانه أدل فان اجتمعا وتوافقا فالسابق وان اختلفا فالقول لانه يدل بنفسه » أقول المبين بكسر الياء قد يكون قولاً من الله كقوله تعالى صفراء فاقع لونها^(١) الى آخر الآيات فانه بيان لقوله تعالى ان الله يأمركم أن

ان هذا تحايل على اثبات الخلاف مع اننا لو حملنا قول الاجمال على ما أجمعوا عليه من الاجمال في موضع القطع من اليد وحملنا قول عدمه على مفردات التركيب لارتفع الخلاف الا اذا وجد التصريح من القائلين بالاجمال بانهم يدعون في مفردات التركيب وحينئذ يكون قولاً باطلا

(١) قال الاسنوى « أقول المبين بكسر الياء قد يكون قولاً من الله تعالى الخ » أقول كون المبين قولاً أو فعلاً متفق عليه بين الحنفية والشافعية لكن الحنفية قالوا ان القول اما ان يبين بمنطوقه أولاً يبين بمنطوقه وهو بيان

تذبحوا بقرة وقد يكون قولاً من الرسول كقوله فيما سقت السماء العشر فإنه بيان للحق المذكور في قوله تعالى وآتوا حقه يوم حصاده وقد يكون فعلاً منه

الضرورة فإمين بدلالة الالتزام لا يسمى بيان الضرورة والاول وهو البيان بالمنطوق اما موافق المدلول وانما ذكر دفعا لاحتمال مجاز أو خصوص أو تعميماً لاحد محتمليه أو مخالف للمدلول والاول وهو البيان الموافق اما مع اجمال ماهو بيان له أو مع كونه مشتركاً غير الجمل وهو بيان تفسير قال نجر الاسلام اما بيان التفسير فبيان الجمل والمشارك مثل قوله تعالى وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة والسارق والسارقة ونحو ذلك ثم لحقه البيان اه وعطف المشترك على الجمل من عطف الخاص على العام من وجه فان المشترك قد لا يكون جملاً نحو أنى شئتم وثلاثة قروء . وقوله « ونحو ذلك » لعله معطوف على الجمل والمراد به سائر أقسام الخفاء لاعلى الامثلة كما يومم ظاهر العبارة وذهب اليه شراح كلامه ومنه تفسير الكتابات وان لم يكن مع خفاء ماهو بيان له جملاً كان أو غيره من سائر أقسام الخفاء وانما ذكر لرفع احتمال التغير عن الظاهر وهو بيان التقرير كتأ كيد الحقيقة والعام والثاني وهو البيان المخالف اما مقارن كالاستثناء وهو بيان تفيير ولا يصح الا موصولاً وقد مر في التخصيصات أو متأخر وهو بيان التبديل وهو النسخ ثم بيان الضرورة أقسام كلها دلالة سكوت فالسكوت هو الدال منها ما يكون كالمنطوق في الوضوح كقوله تعالى وورثه أبواه فلامه الثلث دل السكوت عن نصيب الاب أن الباقي للاب لان السكوت مع الحاصر بيان وما قيل ان كون الثلث للام مع حصر الورثة فيها وفي الاب يلزمه أن يكون الباقي للباقي منهما فالدلالة دلالة التزام لادلالة سكوت قلنا لاتنافى بين دلالة الالتزام ودلالة السكوت . ومنها دلالة حال الساكت على حكم المسكوت كسكوت الصحابة عن تقويم ولد المبرور وهو الذي تزوج امرأة يظنها حرة فولدت ولدان ثم ظهر انها أمة واستحقت فولد المبرور حر بأقيمة على ذلك انعقد اجماع الصحابة وسكتوا عن تقويم منافعه وتضمن قيمتها فهذا السكوت يفيد عدم تقويمها شرطاً للمولى فلا يلزمه قيمة المنافع والالزام الكتابان عند وجوب البيان الى آخر ما يطول شرحه مما جعلوا فيه السكوت بياناً

أى من الرسول كصلاته^(١) فإنها بيان لقوله تعالى وأقيموا الصلاة ولهذا قال صلوا كما رأيتموني أصلي^(٢) وكحجه فإنه بيان لقوله تعالى والله على الناس حج البيت ولهذا قال خذوا عنى مناسككم وحكى فى المحصول عن قوم انهم منعوا البيان بالفعل لانه يطول فيتأخر وأجاب بأن القول قد يكون أطول واحتج المصنف بأن الفعل أدل أى أقوى فى الدلالة على المقصود وتوضيحه من القول فان الخبر ليس كالمعينة والمشاهدة^(٣) فاذا جاز البيان بالقول فبالفعل أولى قال فى المحصول وانما

(١) قال الاسنوى « وقد يكون فعلا منه الخ » صحة البيان بالفعل قول

جمهور العلماء ومنهم الائمة الاربعة ولم يخالف فى ذلك الا شاذمة لا يعتمد بهم
(٢) قال الاسنوى « ولهذا قال صلوا كما رأيتموني أصلي الخ » اقول حديث صلوا كما رأيتموني أصلي رواه البخارى فى حديث طويل وقوله خذوا عنى مناسككم رواه مسلم عن جابر وفى ذلك بحث فان حديث صلوا ورد فى المدينة وحديث خذوا ورد فى حجة الوداع يوم النحر والصلاة كانت مفروضة فى مكة قبل الهجرة وكذلك الحج كان معروفا من قبل وان لم يفرض الا بعد الهجرة فكان المخاطبون يعرفون الصلاة والحج فليس هذا اشارة الى بيان الجملة بل الحديث الاول لبيان نداء الصلاة مثل صلاته صلى الله عليه وسلم فإنها كانت مشتملة على المندوبات والسنن حينئذ الامر للندب والحديث الثانى لبيان ان امر الحج متقرر على ما فعلت ولا ينسخ شىء من افعاله فليس هذان الحديثان من البيان فى شىء كذا فى الفوائج

(٣) قال الاسنوى « فان الخبر ليس كالمعينة الخ » قال فى التيسير روى أحمد

وابن جبان مرفوعا ليس الخبر كالمعينة فان الله اخبر موسى بن عمران عما صنع قومه من بعده فلم يلق الاواح فلما طين ذلك القى الاواح وفى الدر المنثور برواية احمد وعبد بن حميد والبخارى وابن ابى حاتم وابن حبان والطبرانى بلفظ يرحم الله موسى ليس المعين كالخبر أخبره ربه تبارك وتعالى ان قومه فتنوا بعده فلم يلق الاواح فلما رأهم وطينهم القى الاواح فتكسر ما تكسر ولعل هذا كان مثلاً فتكلم به رسول الله صلى الله عليه وسلم ولذا وقع فى شرح المختصر وغيره ولذا

يعلم كون الفعل بياناً للمجمل بأحد أمور ثلاثة : أحدها أن يعلم ذلك بالضرورة من قصده . وثانيها أن يقول هذا الفعل بيان للمجمل . وثالثها بالدليل العقلي وهو أن يذكر المجمل وقت الحاجة الى العمل به ثم يفعل فعلاً يصلح أن يكون بياناً له ولا يفعل شيئاً آخر فيعلم أن ذلك الفعل بيان له والا لزم تأخير البيان عن وقت الحاجة فان قيل أهمل المصنف قسمين آخرين للبيان ذكرهما في المحصول أحدهما الفعل من الله تعالى وهو خلق الكتابة في اللوح المحفوظ والثاني الترك من الرسول كتركه التشهد الاول فانه بيان لعدم وجوبه قلت أما الترك فهو داخل في قسم الفعل على الراجح عند الاصوليين وقد صرح به ابن الحاجب في حذ الوجوب وأما الكتابة فمستحيل على الله تعالى في ذاته ولا يستحيل أن يخلقها في جسم فصار كالبيان بالاشارة وعقد الاصابع وقد ادعى الامام انتفاءهما في حق الله تعالى فنقول لما ظهر استواء الكل كان المقتضى لنتفهما مقتضياً لنفي الكتابة قوله « فان اجتمعا » أى القول والفعل وتوافقا أي في الدلالة على حكم واحد فالمبين هو السابق منهما قولاً كان أو فعلاً لحصول البيان به والثاني تأكيد له ولا فرق في ذلك بين أن نعلم السابق أو نجهله كما قاله في المحصول وصححه ابن الحاجب لكننا اذا جهلناه نحكم على السابق منهما من حيث الجملة ^(١) وقال الامامى الاشبه بما اذا جهلنا واختلفا في الترجيح ان المرجوح يقدر متقدماً حتى يكون هو المبين والراجح المتأخر تأكيد له اذ لو انعكس الحال لكان المرجوح مؤكداً للراجح وهو ممتنع ^(٢) وان اختلفا كقوله عليه الصلاة والسلام من قرن الحج الى العمرة فليطف لها طوافاً واحداً مع ما روى انه عليه الصلاة والسلام قرن فطاف

وقع المثل ليس الخبر كالمعاينة والله اعلم اه من الفوائد

(١) قال الاسنوي « نحكم على السابق منهما من حيث الجملة » وذلك لان

الحكم على التعمين تحكماً ولا حاجة اليه

(٢) قال الاسنوي « اذ لو انعكس الحال لكان المرجوح مؤكداً للراجح

هو ممتنع » اقول كون التأكيد راجحاً على المؤكد انما هو في المفردات نحو جاء

لها طوافين وسمى لهما سعيين^(١) فالاصح عند الامام وأتباعه وابن الحاجب أن
 المأخوذ به هو القول سواء تقدم أو تأخر أو لم يعلم شيء منهما لانه يدل بنفسه
 القوم كلهم واما المؤكد المستقل فانه يجوز فيه من جوحية التأكيد بالاستقراء كما
 صرح بذلك في مسلم الثبوت وأقره عليه شرحه فواتح الرحوت واجاب البدخشي
 بما يوافق ذلك

(١) قال الاسنوى « وان اختلفا كقوله عليه الصلاة والسلام الخ » اقول
 قد اختلف الحنفية والشافعية ان القارن وهو الذى احرم بالحج والعمرة معا عليه
 طوافان طواف للحج وطواف للعمرة وسعيان سعى له وسمى لها أو ليس عليه
 الا طواف واحد وسمى واحدا لهما فابو حنيفة وصاحبا ذهبوا الى الاول
 والشافعي الى الثاني استدلل الشافعي بما رواه الترمذى عن ابن عمر رضى الله عنهما
 قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من أحرم بالحج والعمرة أجزاء طواف
 واحد وسمى واحدا حتى يحل منهما وقال حديث صحيح غريب واستدل
 ابو حنيفة وصاحبا بما رواه النسائي عن حماد بن عبد الرحمن الانصارى عن
 ابراهيم بن محمد بن الحنفية قال طقت مع أبي وقد جمع الحج والعمرة فطاف لهما
 طوافين وسمى لهما سعيين وحدثني ان عليا رضى الله عنه فعل ذلك وحدثه ان
 رسول الله صلى الله عليه وسلم فعل ذلك قال ابن الهمام فى فتح القدير حماد هذا
 وان ضعف لكن ذكره ابن حبان فى الثقات وفى الحديث الطويل المروى لمسلم
 اشارة الى تكرار الطواف قال الشافعية ان المأخوذ به القول سواء تقدم أو
 تأخر أو لم يعلم شيء منهما قلنا لا نسلم ذلك بل نقول كما يقول ابو الحسين البصري
 ان المتقدم منهما هو المبين دائما قال فى الفواتح اعلم ان الحق هذا القول واختاره
 الآمدى ولم يوجد أيضا فى كتبنا ما ينافيه فان المتقدم مفهم للترادف قطما فلا
 اجمال بعده اه والقول بانه لو كان المتقدم هو الفعل فانه اذا تقدم طوافان وكان
 الفعل بيانا للمجمل وجب علينا طوافان فاذا امر بطواف واحد فقد نسخ احدهما
 الى آخره فهو مدفوع باننا نلتزم النسخ ولا بأس به عند اقتضاء الدليل ولا مقتض
 هنا لان التاريخ مجهول كما سيأتى

والفعل لا يدل الا بواسطة أحد الامور الثلاثة المتقدمة^(١) فعلى هذا ان تأخر الفعل

(١) قال الاسنوي « لانه يدل بنفسه والفعل لا يدل الا بواسطة أحد الامور الثلاثة الخ » أقول أجاب الحنفية عن ذلك بان ذلك غير مسلم اذا وقع الفعل بعد المجرى الا اذا دل دليل صارف عن البيانية وعلى ان المجرى باق على اجماله وفي هذا القول والفعل سواء فلا ترجيح لأحدهما على الآخر الا بالتقدم ومع عدم وجود دليل يصرف عن البيانية على ان هذا يناق مامر قريبا من ان الفعل أدل وأقوى في الدلالة على المقصود وترجيحه على القول الخ على ان التاريخ في هذه الحادثة مجهول فلا يعلم ان كان قوله الذي رواه الترمذي عن ابن عمر متقدماً أو متأخراً وكذا مارواه النسائي من الفعل وقد دل الدليل على قوة الفعل وترجيحه على القول بما رواه الامام أبو حنيفة عن صبي بن معبد في قصة طويلة وهو قول أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضى الله عنه لما طاف طوافين وسمى سبعين هديت لسنة نبيك قلت يرد على هذا ان السنة المطلقة في مثل هذا عند الشافعي تحمل على فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم وعند أبي حنيفة وأصحابه على الطريقة في الدين وهو يشمل الواجب والمندوب والمواظبة عليه على أن الفعلين قد نقلا متعارضين فإنه روى الشيخان عن ابن عمر انه قرن وطاف لهما طوافا واحداً وقال هكذا فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد وافق القول أحدهما فالترجيح في مثله للقول لخلوه عن المعارض فأجاب الحنفية باننا رجحنا فعل الطوافين بان رواية أمير المؤمنين عمر وأمير المؤمنين على رضى الله عنهما أرجح من رواية ابن عمر فانهما راجحان في الضبط والاتقان والفقاهة مع ان هذا مذهبهما ومذهب عبد الله بن مسعود ومذهب عمران بن الحصين رضى الله تعالى عنهم وهم راجحون على ابن عمر وأيضاً قد اعتضد هذا بالقياس فان ضم عبادة الى عبادة لا يوجب نقصاً في أركان احدهما مع ان الاحتياط في العبادات يقتضى ذلك هذا ما قاله كثير من الحنفية والحق في الاستدلال للحنفية كما قاله في الفوائج ان يستدل بقوله تعالى « وأتموا الحج والعمرة لله » فهذا يدل بالمعبرة على أن تمام أركان كل منهما واجب فان معناه اتموها تامين فلا يعارضه خبر الواحد

فيكون دالا على استحباب الطواف الثاني وان تأخر القول كان ناسخا لايجاب الطواف الثاني المستفاد من الفعل وقال الآمدي الاشبه انه ان تقدم القول فهو المبين وان تأخر فيكون الفعل المتقدم مبينا في حقه حتى يجب عليه الطوافان والقول المتأخر مبينا في حقنا حتى يكون الواجب طوفا واحدا عملا بالدليلين وقال أبو الحسين البصري المتقدم هو المبين دائما

قال * « الثانية لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة لانه تكليف بما لا يطاق ويجوز عن وقت الخطاب . ومنعت المعتزلة . وجوز البصري ومنا القفال والدقاق وأبو اسحاق بالبيان الاجمالي فيما عدا المشترك . لنا مطلقا قوله تعالى ثم ان علينا بيانه . قيل البيان التفصيلي . قلنا تقييد بلا دليل وخصوصا أن المراد من قوله أن تذبجوا بقرة معينة بدليل ماهي وما لونها والبيان تأخر . قيل يوجب التأخير عن وقت الحاجة . قلنا الامر لا يوجب الفور . قيل لو كانت معينة لما عنقهم . قلنا للتواني بعد البيان وانه تعالى أنزل انكم وما تمبدون من دون الله فتنقض ابن الزبيرى بالملائكة والمسيح فنزلت ان الذين سبقتم منا الحسنى الآية . قيل ما لا تتناوهم وان سلم لكنهم خصوا بالعقل . وأجيب بقوله والدماء وما بناها وان عدم رضاهم لا يعرف الا بالنقل . قيل تأخير البيان اغواء . قلنا كذلك ما يوجب الظنون الكاذبة . قيل كالخطاب بلغة لا تفهم . قلنا هذا يفيد غرضا اجماليا بخلاف الاول » أقول لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة أى وقت العمل بذلك المجهل ان منعنا التكليف بما لا يطاق لان الاتيان بالشيء مع عدم العلم به محال^(١) وكلام المصنف هنا مخالف لما أسلفه من جواز

الذى رواه الترمذى لاسيا وقد قال فيه انه غريب وأما قولهم دخلت العمرة في الحج فمحمول على القران لاعلى ان العمرة ذهبت من البين وقام طواف الحج مقام طوافهما

(١) قال الاسنوى « أقول لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة أى وقت العمل بالمجهل الخ » أقول فمر الحاجة بالعمل للإشارة الى ان الاحسن ان يقال عن وقت العمل أو الفعل لان التعبير بالحاجة كما قال الاستاذ أبو اسحق

التكليف به فالصواب بناؤه عليه كما ذكرته وهو المذكور في المحصول والحاصل
وأما تأخير البيان عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة فالصحيح عند الامام
وأتباعه وابن الحاجب انه يجوز^(١) ونقله في المحصول عن مذهبننا ومنعت المعتزلة
ذلك قال في المحصول الا في النسخ فانهم وافقونا على جواز تأخيره^(٢) وأهمل المصنف

الاسفراينى لائق بالمعتزلة القائلين بان بالمؤمنين حاجة الى التكليف ليستحقوا
الثواب بالامتثال اه وبهذا يحصل الجواب عما اعترض به الاسنوى على المصنف
من مخالفة كلامه هنا لما أسلفه من جواز التكليف بما لا يطاق قال صاحب جمع
الجوامع تأخير البيان عن وقت الفعل غير واقع وان جاز وألى وقته واقع عند
الجمهور لكن عذر المصنف ان مراده من وقت الحاجة وقت تعلق التكليف
تنجزاً موسماً كان التكليف أو مضيئاً وهذا لا يكون الا في التكليف الناجز
ومسئلة جواز التكليف بما لا يطاق وعدم جوازه مسألة اخرى تقدمت وان
الاتفاق على عدم وقوعه وهذا واضح معلوم فلا وجه لقول الاسنوى فالصواب
بناء عليه بل يكفي ان يقول الاحسن ان ينبه عليه مع التصريح بان الكلام
في التكليف الناجز والمراد بالبيان هنا بيان التفسير وأما بيان التغيير فلا يجوز
تأخيره اتفاقاً ان كان بغير مستقل كالاستثناء كما سبق وان كان بمستقل فكذلك
عند الحنفية خلافاً للشافعية وقد تقدم ذلك في التخصيص وأما بيان التبديل
وهو النسخ فالصحيح جوازه اتفاقاً لانه رفع للحكم أو بيان لانتهاء مدته فلا
يكون في تأخيره عن المنسوخ اخلال بالفهم لانه لا يعمل بالناسخ الا بعد
العلم به

(١) قال الاسنوي « وأما تأخير البيان عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة
الى آخره » أقول وهذا باتفاق الحنفية والشافعية
(٢) قال الاسنوى « ومنعت المعتزلة ذلك الى آخره » أقول قد نسب في
مسلم الثبوت القول بالمنع الى الحنابلة وزاد في شرحه نسبه للصيرفي لكن قال
بعد ذلك الا ان الاسفراينى ذكر ان الاشعري قدس سره نزل ضيقاً على الصيرفي
فناظره وهدهاه الى الحق فرجم عن المنع الى الجواز اه

استثناءه وفصل أبو الحسين البصرى من المعترلة ومن الشافعية القفال والدقاق وأبو اسحق المروزى فقالوا المجهل ان لم يكن له ظاهر يعمل به كالمشترك فيجوز تأخير بيانه لان تأخيره لا يوقع في محذور وان كان له ظاهر يعمل به فيجوز تأخير البيان التفصيلى بشرط وجود البيان الاجمالى وقت الخطاب ليكون مانعا من الوقوع فى الخطأ مثل أن يقول المراد بهذا العام هو الخصوص وبهذا المطلق هو المقيد وبالنكرة فرد معين وبهذا اللفظ معنى مجازى أو شرعى وهذا الحكم سينسخ وأما البيان التفصيلى وهو كونه مخصوصا بكذا فغير شرط وحاصله أن الشرط عند هؤلاء أحد البيانيين فقوله بالبيان أى مع البيان وفى النقل عن القفال نظر فقد رأيت فى كتاب الاشارة له أنه يجوز تأخير البيان مطلقا وقوله فيما عدا المشترك متعلق باشتراط البيان لا بقوله جوز فيكون طامله محذوف أى كأننا فيما عدا المشترك ونقل فى المحصول عن أبي الحسين استثناء المتواطىء أيضا مع المشترك وهو فاسد معنى لان له ظاهرا وهو ما شاءه المكلف من الافراد وتقالا لان أبا الحسين لم يذكر سوى المشترك على ما نقله الاصفهانى شارح المحصول ولاجل هذين المعنيين لم يذكره المصنف فافهمه ولم يصرح الآمدى باختيار شىء من المذاهب بل مال الى التوقف ثم استدل المصنف على مذهبه بثلاثة أدلة: الاول يدل على جوازه مطلقا أى فى التخصيص وغيره مما له ظاهر وما ليس له ولهذا قال لنا مطلقا. والثانى خاص بالنكرة. والثالث خاص بالعموم ولهذا قال وخصوصا كذا وكذا * الدليل الاول قوله تعالى فاذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم ان علينا بيانه ذكر البيان بلفظ ثم وهى للتراخى فدل على انه يجوز تراخيه عن اتباع الرسول واتباع الرسول متأخر عن الازال وهو المراد بقوله تعالى قرآنه أى أنزلناه وانما قلنا ان المراد بقوله مطلقا أى عاما لا مطلق الدلالة لان المطلق يصدق بصورة فلا يكون فيه حجة على أبي الحسين فى اشتراط أحد البيانيين اما التفصيلى أو الاجمالى والمصنف قد استدل به عليه فان قيل فابن العموم فى الآية قلنا لان بيانه مضاف وقد تقدم انه للعموم ولك أن تقول حملة على العموم يقتضى أن لا يوجد

بيان مقارن وان يفتقر كل القرآن الى البيان بالمعنى الذى قالوه^(١) وليس كذلك فالوجه

(١) قال الاسنوى « ولك ان تقول حمله على العموم يقتضى أن لا يوجد بيان مقارن الخ » أقول قد أورد على الحنفية أن « ثم » فى قوله تعالى « ثم ان علينا بيانه » للتراخي والبيان عام فيشمل بيان التخصيص فينبغى ان يجوز مؤخرآ وهم لا يجوزونه الا مقارناً وأجابوا بان البيان يطلق فى العرف على بيان التفسير غالباً فهو المتبادر فلا يشمل بيان التغيير الذى هو التخصيص على انه يخصص بما عدا بيان التخصيص لدليل قاطع قد مر على ان الاضافة جنسية فيكفى في ذلك ان يثبت تأخير جنس البيان وقد مر عدم جواز تأخير التغيير فلزم تحقق الجنس فى التفسير فانه هو الحق والا لزم عدم جواز مقارنة بيان التفسير أيضاً وبهذا تعلم أن ما أورده الاسنوى إنما يرد على القائلين بان الاضافة للعموم وانه يشمل بيان التغيير وهو التخصيص فلا يلزم انه لا يوجد بيان مقارن مع انه باتفاق الكل ان بيان التغيير اذا كان بغير مستقل وجب اتصاله ومقارنته كالاستثناء واذا كان بمستقل وجب مقارنته عند الحنفية وجازت عند الشافعية والا لزم ان يفتقر كل القرآن الى البيان ولا فائىل به فتمين حمل الاضافة على انها للجنس فلا يرد هذا لاعلى الحنفية ولا على الشافعية لان الشافعية يستندون فيما قالوه لادلة اخرى وبعد هذا نقول قال فى الفواتح هذا ولنا فيه كلام من وجهين الاول أن المراد بالبيان تبليغ النظم المنزل كما ورد فى الصحيح عن ابن عباس أنها نزلت لما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يتعب لسانه فى سرعة القراءة على محاذاة قراءة جبريل خشية النسيان فنزلت والمعنى لا تحرك لسانك بالقرآن عند تبليغ المبلغ لاجل التمهيل فان علينا جمعه فى صدرك وعلينا قراءتك اياه فاذا قرأناه بلسان جبريل فاقراء على قراءته بعد ذلك ثم ان علينا تبينه الى الخلق بلسانك ومع هذا الاحتمال لا يقوم حجة فتأمل فيه . الثانى سلمنا أن البيان بمعنى التفسير لكن كلمة ثم انما دخلت على الجملة فلو أفاد التراخي أفاد التراخي فى ثبوت مضمون الثانية بعد مضمون الاولى فكون البيان على الله مؤخر عن كون الجمع فى الصدر والقراءة عليه وهذا لا يوجب وجود البيان بعد الجمل

حمل البيان على الاظهار كقولهم بان لنا سور المدينة أى ظهر اعترض أبو الحسين ومن معه من الشافعية بأن المراد هو البيان التفصيلي دون الاجمالي وأجاب المصنف بأنه تقييد بلا دليل . قوله « وخصوصاً » هو معطوف على قوله مطلقاً تقديزه لنا مطلقاً كذا وخصوصاً كذا وهذا هو الدليل الثاني المخصوص بالنكرة وتقريره

مترخياً بل الحق ان « ثم » ههنا للانتقال من مطلب الى آخر لعدم التراخي بين المضمونين والمعنى والله أعلم ان علينا الجمع والقراءة ثم علينا شيء آخر هو البيان والتفسير فافهم اه . وأقول أما ما قاله أولاً فقير مسلم أولاً لان كون سبب النزول هو أنه صلى الله عليه وسلم كان يتعب لسانه في سرعة القراءة على محاذاة قراءة جبريل خشية النسيان فنزات لا يقتضي أن يكون البيان بمعنى تبليغ النظم المنزل بل غاية ما يقتضى افهام النبي أنه لا يخبثى النسيان لان جمع القرآن في صدره وقرآنه مما أوجبه الله على نفسه فلذلك نأمرك ان تتأني حتى تسمع قراءتنا له على لسان جبريل فاذا سمعتها فاقراً مثل ما يقرأ والى هنا تم الكلام المتعلق بهذا المطلب . فقوله بعد ذلك ثم ان علينا بيانه لا يحتمل سوى معناه الحقيقي وهو التوضيح لان البيان لغة كالتبيين بمعنى التوضيح وكلاهما مصدر كالكلام والتكليم واحتماله لغير ذلك بلا دليل فلا يعول عليه . ثانياً أن الثاني في كلامه يقتضي الاول لاننا متى جعلنا ثم للانتقال من مطلب الى مطلب آخر كان البيان بمعنى التفسير ويكون المعنى كما قال ان علينا الجمع والقراءة فاتبع ما نقرؤه على لسان رسولنا اليك وهو جبريل ثم علينا بعد ذلك شيء آخر وهو بيانه أى بيان ما يحتاج منه للبيان بالنظر الى الخلق في فهمه من قلبه اللفظي وان كان القراءان بيانا في نفسه ولكن نقصر العقول خفي بعض معاني بعضها بحسب ذلك القالب اللفظي قال تعالى « ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء وهدى ورحمة وبشرى للمسلمين » واذا كان القرآن تبياناً ومبيناً لكل شيء فكيف يحتاج المبين الى بيان وكما تفاوتت المبصرات بحسب تفاوت الابصار لا بحسبها في ذاتها كذلك القرآن انما تفاوتت في ادراكه العقول لتفاوتها هي لا لخلقها في ذاته وفوق كل ذي علم عليم . واذا تقرر هذا علمت أن الاضافة في بيانه بتعيين

ان المراد من قوله تعالى ان الله يأمركم أن تذبجوا بقرة انما هي بقرة معينة بدليل سؤالهم عن صفتها وجواب الباري لهم حيث قال ادع لنا ربك يبين لنا الى آخر الآيات^(١) ولو كانت غير معينة لكان السؤال باطلا لا يستحقون عليه جوابا لكن الباري أجاب باوصاف خاصة ثم ان البيان تأخر عن الخطاب حتى سألوه سؤالاً بعد سؤال فدل على الجواز اعترض الخصم على هذا الاستدلال بوجهين أحدهما أن بنى اسرائيل كانوا مأمورين وقت الخطاب بالذبح فيكونون محتاجين الى البيان في ذلك الزمان وتأخيره عنه تأخير عن وقت الحاجة وهو لا يجوز فما تقتضيه الآية لا يقولون به وما يقولون به لا تقتضيه الآية وحوابه ما تقدم من كون الامر لا يوجب الفور وذاك أن تقول الامر بذلك انما هو لاجل الفصل بين الخصمين المتنازعين في القتل كما هو معروف في التفسير والفصل واجب على الفور. الاعتراض الثاني لا نسلم أن البقرة كانت معينة فان ابن عباس رضى الله عنهما نقل عنه انه قال شددوا على انفسهم فشد الله تعالى عليهم ويدل عليه انها لو كانت معينة لما عنفهم الله تعالى وذمهم على سؤالهم ولكنه عنفهم بقوله فذبجوها وما كادوا

أن تكون للجنس لان المشاهد أنه ليس كل القرآن محتاجا للبيان بل منه المحكم والنص والمفسر والظاهر والخفي والخفاء يتفاوت وهذا كله بحسب قلبه اللفظي الذي نزله جبريل على قلبه صلى الله عليه وسلم بلسان عربي مبين فصيح بليغ . وبهذا الذي قررناه اندفع أيضا حتى على القول بعموم البيان وان ثم للتراخي وان كان الحق أنها للانتقال وان الاضافة جنسية لزوم أن لا يوجد بيان مقارن لما علمت أن تأخير تبين الله تعالى عما قبله من الجمع والقراءة لا يقتضى تأخير البيان عن المبين . واندفع لزوم افتقار كل القرآن الى البيان لان عموم البيان لا يقتضى عمومه في عموم أجزاء القرآن بل انما يقتضى العموم في كل ما يحتاج منه البيان فقط كما هو واضح

(١) قال الاسنوى « وتقريره أن المراد من قوله تعالى ان الله يأمركم أن تذبجوا بقرة انما هي بقرة معينة الخ » أقول قد قدمنا لك ما يتعلق بهذه الآية مما به يتضح لك المقام فلا نعيده

يفعلون وجوابه انا نمنع كون التعنيف على السؤال فانه يجوز أن يكون على التواني أى التقصير بعد البيان فان كلا منهما محتمل وأيضا فإيجاب المعينة بعد ايجاب خلافه نسخ قبل الفعل وهو ممتنع عند الخصم وكان الصواب تقديم الاعتراض الثاني على الاول . قوله « وانه تعالى » هو معطوف على قوله ان المراد تقديره وانا خصوصا أن المراد كذا وأنه تعالى أنزل كذا وهذا هو الدليل الثالث المختص بجواز اطلاق العام واردة الخاص من غير بيان مقترن به لا تفصيلى ولا اجمالى وتوجيهه انه تعالى أنزل انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم وهو عام فى كل معبود فقال ابن الزبيرى لاختصن محمدا فجاء الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال له أليس قد عبدت الملائكة أليس قد عبد المسيح فيلزم أن يكون هولاء حصب جهنم فتوقف رسول الله صلى الله عليه وسلم فى الجواب حتى نزل التخصيص بقوله تعالى ان الذين سبقتم منا الحسنى أولئك عنها مبعدون فدل ذلك على الجواز^(١) قال الجوهري الحصب هو ما يحصب به فى النار أىرمى به

(١) قال الاسنوي « فتوقف النبي صلى الله عليه وسلم فى الجواب حتى نزل التخصيص الخ » أقول قد علمت أن الحنفية حملوا البيان فى الآية على بيان التفسير فلذلك حملوا قوله تعالى ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة على البقرة المطلقة ثم نسخت فقيدت عملا بما صح عن ابن عباس رضى الله عنهما لو اخذوا ادنى بقرة لأجزأهم لكنهم شددوا على أنفسهم فشدد الله عليهم رواه ابن جرير وابن ابى حاتم من طرق كذا فى الدرر المنثورة وفيها ايضا برواية البزار عن ابى هريرة مرفوعا عن النبي صلى الله عليه وسلم ان بنى اسرائيل لو اخذوا ادنى بقرة لجزأتهم فى ذلك او لأجزأت عنهم وفى رواية ابن ابى حاتم بزيادة لكنهم شددوا فشدد الله عليهم و برواية ابن جرير عن قتادة قال ذكر لنا ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يقول انما امر القوم بادنى بقرة لكنهم لما شددوا على أنفسهم شدد الله عليهم والذي نفس محمد بيده لولم يستثنوا ما بينت لهم فاندفع ما يقرأى من ان الخالف لا يرى قول الصحابي حجة على انه لا ريبه فى قيام الاحتمال فيكفى للسند ويسقط الاستدلال

والزبعمى بكسر الزاي وفتح الباء قال وهو السوء الخلق على ما نقله الفراء وقال أبو عبيدة وأبو عمرو انه كثير شعر الوجه وأما أخضم فانه من باب المغالبة فتقول خاصمته نخصمته أخضمه بكسر الصاد أى غلبته في الخصومة قال الجوهري وهو شاذ فان قياسه الضم اذا لم تكن عينه حرف حلق تقول صارعته فصرعته أصرعه إضم الرء واعترض الخضم بوجهين أحدهما أن صيغة «ما» لا تتناول الملائكة ولا المسيح لانها عامة في افراد ما لا يعقل خاصة ولهذا نقل الآمدى أنه عليه الصلاة والسلام قال له ما أجهلك بلغة قومك ما لما لا يعقل^(١) وحينئذ فلا يكون انزال قوله تعالى ان الذين سبقت الآية للتخصيص بل لزيادة بيان جهل المعترض الثاني سلمنا انها تتناولهم لكنهم مخصوصون بالعقل فان العقل قاض بأنه لا يجوز تمذيب أحد بجرمة صادرة من غيره لم يدع اليها ولا رضى بها وهذا الدليل كان حاضرا في دعوتهم حالة الخطاب ثم نزلت الآية تأكيدا له وأجاب المصنف عن الاول بما أجاب به الامام وهو ان «ما» نعم العقلاء وغيرهم بدليل اطلاقها على الله تعالى في قوله والسماء وما بناها وهذا الجواب باطل لانه ان أراد الاطلاق المجازى

ولم يسلموا عموم قوله تعالى «انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم» للملائكة والمسيح وعزير بل انما هو عام في معبود المخاطبين وهم اهل مكة وهى الاصنام كما ذكره السبيلي فان الموصول انما يعم في الموصوفين بالصلة والصلة خاصة بما عبده المخاطبون فلم يتناول عيسى والملائكة وعزيرا لان اهل مكة ما عبدوا واحدا ممن ذكروا فاعتراضه تعنت وقوله تعالى النازل بعد ذلك «ان الذين سبقت لهم منا الحسنى الآية» تصريح بما علم من عدم دخولهم وتأسيس لبيان بعدم عنها فضلا عن الدخول فيها قطما لتمنت الاشقياء وليس تخصيصا. ومن هذا تعلم ان هذه الآية لا تصلح للاستدلال لما فيها من الاحتمال على الاقل

(١) قال الاسنوى « ولهذا نقل الآمدى انه عليه الصلاة والسلام قال له ما أجهلك بلغة قومك ما لما لا يعقل الخ » اقول قال في مسلم الثبوت وما عرف انه صلى الله عليه وسلم قال ما أجهلك بلغة قومك ما لما لا يعقل فلا اصل له اه وأقره عليه في الفوائح ومثله في كثير من كتب الحنفية

فسلم ولكن لا بد في الحمل عليه من قرينة ترشد اليه كالقرينة في قوله والسماء وما بناها وأما تكلف الحمل على المجاز بلا قرينة ليستدل به على الخصم كما صنع في قوله وما تعبدون فباطل بالاتفاق وان أراد الاطلاق الحقيقي فهو مذهب مشهور ذهب اليه أبو عبيدة وابن درستويه ومكي بن أبي طالب وكذا ابن خروف ونقله عن سيديويه لكنه مناقض لما ذكره في أوائل العموم^(١) ومخالف لمذهب الجمهور على ان في قوله تعالى وما بناها تخاريج معروفة عند أهل العربية وأجاب عن الثاني بأن العقل انما يحيل ترك تعذيبهم لعبادة الكفرة لهم اذا علم بالعقل أيضا عدم رضاهم بالعبادة وليس كذلك فان العقل لا مجال له في هذا وانما علمنا عدم رضاهم بالنقل وهو قوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى الآية وذلك متأخر وهذا الجواب من المصنف بناء على أن عصمة الانبياء ثابتة بالسمع والمعتزلة يقولون انها ثابتة بالعقل كما سيأتي^(٢) فلا يستقيم الرد عليهم بذلك. قوله « قيل تأخير البيان اغواء » هذه حجة أبي الحسين البصرى على اشتراط البيان الاجمالي فيما له ظاهر كما قال في المحصول وتقريره أن الشارع اذا خاطبنا بذلك فان لم يقصد افهام المعنى كان عبثا وهو نقص وان قصده فان كان هو المعنى الباطن كان تكليفا بما لا يطاق وان كان هو الظاهر كان اغواء أى اضلالا كما قاله الجوهري ويقع في

(١) قال الاسنوى « وان أراد الاطلاق الحقيقي فهو مذهب مشهور الخ » أقول قد أراد هذا وكونه مناقضا لما ذكره في أوائل العموم لا يضر لانه جرى هنا على ما هو المشهور من أن ما طامه للعقلاء وغيرهم وهناك جرى على خلافه فهما قولان جرى على أحدهما في موضع وجرى على الآخر في موضع آخر فلا وجه للقول بأن هذا الجواب باطل بعد أن اراد ما ذكرنا وهو القول المشهور المنصور

(١) قال الاسنوى « وهذا الجواب بناء على أن عصمة الانبياء ثابتة بالسمع والمعتزلة يقولون انها ثابتة بالعقل الخ » أقول نعم ان المعتزلة يقولون ذلك ولكن لا ينكرون أن الدليل السمعي مؤيد للدليل العقلي ولا كلام في أن عبادة هؤلاء العابدين هي فعلهم لا فعل الملائكة ولا فعل عيسى ولا العزيز « ولا تزر وازرة

كثير من النسخ اغراء بالراء أي يكون اغراء للسامع بأن يمتد غير المراد أي حاملا
 له عليه وهو ايقاع في الجهل وقرره في المحصول بتقرير الراء وفي الحاصل بتقرير
 الواو وكلام المصنف يقتضي أنه دليل للمانع مطلقا وليس كذلك فان المشترك
 ليس فيه ايقاع في الجهل وأجاب المصنف بالنقض الاجامى وهو جواز الخطاب
 بما يوجب الظنون الكاذبة كالتجسيم وغيره مثل قوله تعالى الرحمن على العرش
 استوى ويد الله فوق أيديهم مع انه ليس باغواء اجماعا فكذلك هذا وللخصم
 أن يفرق بأن هذه الاشياء قد قارنها دليل عقلى مرشد للصواب بخلاف تأخير
 البيان وهذا الجواب لم يذكره الامام بل ذكر شيئا آخر فيه ضعف . قوله « قيل
 كالخطاب » أي استدل من منع تأخير البيان عن الخطاب الذى ليس له ظاهر
 أيضا كالمشترك والذى له ظاهر ولكن امتنع الاخذ به لافترانه بالدليل الاجامى
 بأن الخطاب بذلك لا يحصل المقصود فامتنع وروده كالخطاب بلغة لا يفهمها
 السامع وأجاب المصنف بالفرق وهو أن الخطاب بما لا يفهمه السامع لا يفيد غرضا
 لا اجماليا ولا تفصيليا بخلاف الاول وهو الخطاب بالمشترك ونحوه فانه يفيد غرضا
 اجماليا فاذا قال ائتنى بعين أفاد الامر بواحد من العميون فيتهيأ للعمل بعد البيان
 وتظهر طاعته بالبشر وعصيانه بالكراهة وكذلك اذا قال اقتلوا المشركين وقال
 ان هذا الامام مخصوص

قال « تنبيه * يجوز تأخير التبليغ الى وقت الحاجة وقوله تعالى بلغ لا يوجب
 الفور » أقول المراد بالتنبيه ما نبه عليه المذكور قبله بطريق الاجمال وهو هاهنا
 كذلك وحاصله انه يجوز للرسول صلى الله عليه وسلم تأخير تبليغ ما أوحى اليه

وزر أخرى « وانما الكلام في الرضا بهذه العبادة وعدمه والرضا وان كان
 معصية تحيلها المعتزلة عقلا على الانبياء وطريق ذلك عقلى فنحن نحيلها عقلا
 أيضا ولكن من طريق السمع وبعد أن أثبتنا ذلك يمكننا أن نقيم الدليل عليه
 ويكون من بناء المختلف فيه على المختلف فيه بعد اثباته بالدليل الصحيح وهذا
 كثير في مناظرات العلماء

من الاحكام الى وقت الحاجة اليها^(١) لانا نقطع بأنه لا استحالة فيه ولا نه يجوز أن يكون في التأخير مصلحة يعلمها الله تعالى وقال قوم لا يجوز لقوله تعالى يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك وأجاب المصنف بأن الامر لا يوجب الفور كما تقدم^(٢) قال في المحصول وان سلمنا لكن المراد هو تبليغ القرآن لانه هو الذي يطلق عليه القول بأنه منزل^(٣) وذكره أيضا ابن الحاجب ولك أن تقول أي فرق بين تبليغ القرآن وبين غيره وأيضاً فالقرآن يشتمل على آيات تتضمن الاحكام فاذا وجب تبليغه على الفور وجب تبليغ أحكامها واذا وجب ذلك وجب تبليغ الاحكام مطلقاً اذ لا قائل بالفرق

(١) قال الاسنوى « حاصله أنه يجوز للرسول صلى الله عليه وسلم تأخير تبليغ ما أوحى اليه الخ » أقول اتفق جماهير العلماء على جواز تأخير الرسول صلى الله عليه وسلم تبليغ الحكم المنزل الى المكاف الى وقت الحاجة وهو وقت تجيز التكليف سواء كان موسماً أو مضيماً وقالت شريعة قليلة لا يجوز ذلك وأما التأخير عن وقت الحاجة فلا يجوز اتفاقاً

(٢) قال الاسنوى « وأجاب المصنف بأن الامر لا يوجب الفور كما تقدم » أقول : استدل هؤلاء القوم على أن الامر هنا للفور بأن وجوب التبليغ مطلقاً سواء كان على الفور أو متراخياً معلوم عقلاً من الرسالة فلا حاجة الى الابانة وأجاب الجمهور بان ابانة التبليغ مع كونه معلوماً عقلاً لفائدة تقوية ما حكم به العقل بالنقل وبدل على ذلك ما بعده وهو قوله تعالى « فان لم تعمل فما بلغت رسالته » فان عدم فعل التبليغ على الفور لا يوجب عدم تبليغ الرسالة رأساً وهو ظاهر

(٣) قال الاسنوى « قال في المحصول وان سلمنا لكن المراد هو تبليغ القرآن الى آخره » أقول قال ما يوافق في التحرير فقال ان الامر ظاهر في تبليغ المتلو أي القرآن الشريف وردوه بأن كلمة « ما » عامة والتخصيص من غير دليل فلا يقبل على أن الآية قد نزلت في تبليغ حكم غير متلو كما ورد في بعض الروايات ولا يتوهم أنها ليست على عمومها فان بعض ما أنزل أسرار بين الله ورسوله

« الفصل الثالث - في الملبين له »

انما يجب البيان لن أريد فهمه للعمل كالصلاة أو الفتوى كاحكام الحيض « أقول يجب بيان الملبين لمن أراد الله تعالى فهمه لان تكليفه بالفهم بدون البيان تكليف بالمحال ولا يجب بيانه لغيره لانه لا تعلق له به . وقد أشار المصنف الى هذين القسمين بانما الدالة على الحصر ان ارادة الفهم قد تكون للعمل بما تضمنه الملب كآية الصلاة فان المجتهدين أريدوا بالفهم ليعملوا بها وقد تكون للفتوى به كاحكام الحيض فان تفهيم المجتهدين ذلك انما هو لافتاء النساء به لا للعمل وهذا الكلام ذكره أبو الحسين وتابعه الامام وأتباعه عليه وهو يدل على انه لا يجب على النساء تحصيل العلم بما كلفن به وليس كذلك بل الرجال والنساء سواء في وجوب ذلك على المستعمل منهم دون غيره الا ان الغالب صدور الاستعداد من الرجال * ﴿ فروع ﴾ حكاه الآمدي وابن الحاجب الاول اللفظ الوارد اذا أمكن جملة على ما يفيد معنى واحدا وعلى ما يفيد معنيين ولم يظهر كونه حقيقة في كل منهما أو في أحدهما فقط ^(١) فقال ابن الحاجب المختار انه مجمل

صلوات الله عليه فلا يصح التبليغ لان الآية ظاهرة في العموم فلا تسمع دعوى أن بعض ما أنزل أمرار ممنوع التبليغ الا عن البعض الغير المتأهلين وهو لا ينافي وجوب التبليغ مطلقاً فافهم . كذا في القوايح . لكن هذا غير مسلم لان مما لا شك فيه أن بعض ما أنزل مما اختص الله بعلمه كالمشابه الذي لا تدرك العقول كنهه كذات الله وصفاته ومما اختص به رسوله من الغيوب التي جاء بها القران واطلمه الله عليها فالاولى ان يقال ان كلمة ما عامة صموماً عرفياً لاختصاصها بما انزل من الاحكام والكلام في هذا لا فيما عداها مما لا يتعلق بالاحكام وبهذا تعلم أن ما قاله في المحصول من التسليم واردة تبليغ القران غير مسلم لما ذكرناه ولما ذكره الاسنوي والله الموفق

(١) قال الاسنوي « فروع حكاه الآمدي وابن الحاجب : الاول اللفظ

الوارد اذا أمكن جملة على ما يفيد معنى واحداً والى ما يفيد معنيين الى آخره »

لتردده بين هذين الاحتمالين من غير ترجيح وقال الآمدي المختار وهو راي
الاكثرين انه ليس بمجمل بل نحمله على ما يفيد معنيين تكثيراً للفائدة في كلام

أقول أشار بذلك الى تحرير محل النزاع في اللفظ الذي ورد ويجوز حمله على
معنى أو على معنيين ولم يظهر كونه حقيقة في كل منهما أو في أحدهما فقط
ومثل لذلك في مسلم الثبوت بالدابة للجمار وله مع الفرس وقال عند الجمهور بمجمل
واختاره ابن الحاجب وابن المهام غير أنه جعل محل النزاع اذا تساوى اطلاق لفظ
لمعنى ولمعنيين ومراده التساوى في مطلق الاطلاق ولكن لم يظهر كونه حقيقة
في كل منهما أو في أحدهما فقط فعبارة مساوية لعبارة الاسنوى واختار هو
ما اختاره الآمدي وقال انه رأى الاكثرين من أنه ليس بمجمل
واستدل لذلك بان الاحتمالات ثلاثة من الاشتراك والتواطى والحقيقة
والمجاز والمجاز خير فيحمل على مجازية أحد المستعمل فيه من الواحد
أو الاثنين فلا اجمال لانه يحمل على الحقيقة عند عدم القرينة وعلى المجاز
عندها فان قلت هذا انما يتم لو كان كونه حقيقة في أحدهما معلوماً
والمفروض انه لم يعلم قلت فليتنظر في الامارات عند التردد والتردد في الحقيقة
ليس من الاجمال في شيء وقد يقال ان المفروض أنه لم يظهر كونه حقيقة
في كل منهما أو في أحدهما وكل منهما يحتمل الحقيقة، والمجازات والامارات
متساوية واستدل أيضاً بأن الحقائق لمعنى واحد أغلب فيكون في الواحد حقيقة
وفي الاثنين مجازاً كيف ووضع المفرد لم يوجد الاثنين وهذا انما يتم لو كان تحرير
المسألة في استعمال لفظ للواحد والاثنين بما هو اثنان وأما لو كانت في لفظ
مستعمل لمعنى ولمعنيين بحيث يكون للقدر المشترك بينهما فيفهمان لانهما من
جزئياته وهو أجدر لان وجود لفظ مستعمل في الاثنين استعمال المثنى في حين
الخفاء فلا فائدة في مسألة يكون موضوعها في الاكثر مشكوك الوجود والمثال
المذكور أيضاً غير منطبق فلا يتم أصلاً ثم هذه الدلائل ترجع الى أن عدم
الاجمال أكثر فيكون أرجح ولا يتم الا اذا اريد عدم ظهور كون اللفظ حقيقة في
كل منهما أو في أحدهما فقط وتساوى اللفظ في نفس الاطلاق سواء تبادر أحدهما

الشارع . الثاني اذا ورد لفظ من الشارع له مسمى لغوي ومسمى شرعى فقد تقدم الكلام فى بعضه فى الفصل التاسع من الباب الاول^(١) ويبقى النظر ههنا بعينه أولاً وحينئذ لا يقول بالاجمال عاقل بل يجب جملة على المتبادر قطعاً واستدل القائلون بالاجمال بان اللفظ المذكور يستعمل لهما وليس أحدهما ظاهراً وكونه لهما مع عدم ظهور أحدهما هو معنى الجملة وهذا الدليل يرشدك ان هؤلاء أرادوا بالتساوى التساوى فى الاطلاقين بحيث يكون كل من الواحد والاثنين عند انتفاء القرينة متبادراً وحينئذ يكون الاجمال بديهياً ولا سبيل الى انكاره فان حاصله يرجع الى أن المشترك بين معنى واحد والاثنين مجمل ولا يليق بما قبل انكاره كما أن حاصل الاول اذا كان لفظ يستعمل لمعنيين وان كان متبادراً فى أحدهما هل هو مجمل أم لا فاذا النزاع بين الفريقين لفظى فمن قال بالاجمال أراد التساوى فى الاطلاقين بحيث يكون كل من الواحد والاثنين عند انتفاء القرينة متبادراً والذي قال بعدم الاجمال أراد التساوى فى نفس الاطلاق فقط سواء تبادر أحدهما بعينه أولاً وحينئذ فيعمل بما يتبادر ولا اجمال حينئذ قطعاً . كذا يؤخذ من فوائح الرحوت على مسلم الثبوت ملخصاً . ألا ترى الى قول من يرى عدم الاجمال رداً على دليل القائل بالاجمال المتقدم ان عدم ظهور أحدهما ممنوع لان عدم الظهور هنا لعدم العلم بالحقيقة لا لكون كل منهما حقيقة فيلزم عدم الظهور فعليك بالنظر فى الامارات . فان هذا صريح فى أن القائل بعدم الاجمال لا يقول بالتساوى فى الاطلاقين على الوجه المتقدم الذى أراده القائل بالاجمال بل يقول بان أحد المعنيين ظاهر فى الواقع فعليك بالبحث عن الامارات والقائل بالاجمال لا يقول بذلك بل يقول بالتساوى فى الاطلاقين على ذلك الوجه فلم يتوارد النهى والاثبات على شىء واحد فكان النزاع لفظياً بلا شك

(١) قال الاسنوى «الثانى اذا ورد لفظ من الشارع له مسمى لغوي ومسمى شرعى فقد تقدم الكلام فى بعضه الى آخره» اقول قال الحنفية فى هذه المسألة ان اللفظ اذا صدر من الشارع فاختار انه للشرعى فى الاثبات والنهى وقال القاضى ذلك اللفظ مجمل فيهما والغزالي مجمل فى النهى ظاهر فى الاثبات وقال قوم منهم

فيما اذا لم يمكن حمل الكلام على مدلوله الشرعي ولكن يمكن حمله على حكم آخر شرعي وعلى موضوعه اللغوي^(١) فقال الغزالي بكونه مجمولا وقال الآمدي وابن الحاجب المختار أنه ليس بمجمل بل يحمل على الحقيقة الشرعية ومثاله قوله عليه الصلاة والسلام الطواف بالبيت صلاة فإنه يحتمل لئس يكون المراد انه كالصلاة حكما في الافتقار الى الطهارة أو أنه مشتمل على الدعاء الذي هو صلاة لغة. الثالث اذا قلنا يجوز تأخير البيان عن وقت الخطاب فالصحيح جوازه على التدريج^(٢) وقيل يمتنع لان اخراج البعض يومهم استعماله في الباقي. الرابع اذا قلنا لا بد من مقارنة المخصص للعام وانه لا يجوز تراخي انزاله عنه^(١) فاذا نزل فهل يجوز

الآمدي هو ظاهر في الاثبات في الشرعي وفي النهي ظاهر في اللغوي وأدلة كل من هذه الأقوال في المطولات

(١) قال الاسنوي « ويبقى النظر هاهنا فيما اذا لم يمكن حمل الكلام على مدلوله الشرعي الى آخره » اقول مختار الحنفية هو ما اختاره ابن الحاجب من انه ليس بمجمل ويحمل على بيان الحكم الشرعي لان عرف الشارع بيان الاحكام الشرعية (٢) قال الاسنوي « الثالث اذا قلنا بجواز تأخير البيان عن وقت الخطاب فالصحيح جوازه الى آخره » اقول هذا متفق عليه بين الحنفية والشافعية وقد استدلو على ذلك أولا بان آتى الصلاة والزكاة مثلا مجملان بيانا بالفعل والقول بتدريج ولم يبيننا فوراً بعد النزول كما يظهر من تتبع التواريخ وثانيا بجواز قصد الاعتقاد اجمالا أولا ثم الاعتقاد تفصيلا ثم العمل في وقته فالنأخير مع التدريج مشتمل على فائدة عقلية فيجوز

(٣) قال الاسنوي « الرابع اذا قلنا لا بد من مقارنة المخصص للعام الى آخره » اقول قد علمت أن المخصص عند الشافعية قسمان غير مستقل وهذا يجب أن يكون متصلا للعام فلا يتأني فيه هذا التفصيل ولا هذا الخلاف وانما الخلاف انه من أقسام المخصص كما يقول الشافعية أو ليس من أقسامه كما يقول الحنفية فتعين أن يكون المراد بالمخصص هنا المستقل فقط لانه هو الذي اختلفوا في أنه يجب أن

اسمائه للمكاف بدون اسمائه أى اسماع العام بدون اسماع الخاص فيه مذهبان الصحيح الجواز وصححه أيضاً في المحصول لان فاطمة سمعت « يوصيكم الله » الآية ولم تسمع « نحن معاشر الانبياء لانورث » وأمثاله كثيرة ^(١) . الخامس ذهب الكرخي الى انه لا بد ان يكون البيان مساوياً للمبين في القوة ^(٢) وذهب

بمقارن أو يجوز تأخيره فالحنفية قالوا لا بد من المقارنة والشافعية جوزوا تأخيره ولكنهم قالوا لو قلنا لا بد من المقارنة فاذا نزل فهل يجوز اسماع العام للمكاف بدون اسماع الخاص قال الشافعية نعم وقال الحنفية لا استدلال الشافعية بانه اذا جاز تأخير بيان الجمل اتفقا لجواز تأخير اسماع المخصص الذي هو من بيان التفسير اولى لان عدم اسمائه اسهل من عدم وجود البيان ومنع الكمال بن الهمام هذه الاولوية بان العام في هذه الصورة اريد به معنى غير مذكور بعد فهو معدوم الا في ارادة المتكلم فاذا لم يسمع المخاطب المخصص فوجوده كعدمه وكان المراد بالعام مجهولاً عنده فيلزم المحذور اهـ . والمحذور الذي أشار اليه هو تقرير المخاطب بفهامه غير المراد

(١) قال الاسنوي « الصحيح الجواز وصححه أيضاً في المحصول لان فاطمة سمعت الى آخره » اقول قالت الحنفية لو سلمنا ان قوله نحن معاشر الانبياء لا نورث مخصص للآية المذكورة فليس فيه تأخير الاسماع عن المكافين كلهم والكلام فيه فانا لا نقول بوجوب اسمائه كل أحد كيف ولا يجب تبليغ الحكم الى كل واحد بل الواجب التبليغ الى البعض فاسمائه المخصص كاف فانه يبين الحكم والمراد عنده فيصلى بالنقل عنه الى غيره وفي الحديث « الا فلينقل الشاهد منكم الغائب » أكبر شاهد

(٢) قال الاسنوي « ذهب الكرخي الى أنه لا بد أن يكون البيان مساوياً الى آخره » اقول هذا الفرع على اطلاقه غير محرر وتحرير ذلك ان المساواة اما أن تكون في الثبوت أو في الدلالة والبيان اما بيان تفسير وهو بيان الجمل أو بيان تفسير وهو التخصيص أو بيان تبديل وهو النسخ فمضى بيان التفسير للجمل لا تجب المساواة في الثبوت اتفقا بل يجوز أن يبين الجمل القطعي بخبر الآحاد

أبو الحسين البصري الى انه يجوز ان يكون أدنى منه قال في المحصول وهو الحق واختار ابن الحاجب انه لا بد ان يكون أقوى وهذا الذي اختاره لم يذكره الآمدي بل اختار تفصيلاً لم يذكره أيضاً ابن الحاجب وهو انه ان كان المبين مجملاً كفى في تعيين أحد احتماليه أدنى ما يفيد الترجيح^(١) وان كان تاماً

الظنى ولا يتصور في هذا مساواة في الدلالة بين البيان وبين المبين ولا أن يكون البيان أدنى دلالة من المبين فانه لا شيء أدنى دلالة من الجمل وأما بيان التغيير وهو التخصيص للنص العام الظاهر فهذا هو الذي قال فيه الحنفية ومنهم الكرخي لا بد فيه من المساواة أى في الثبوت بين البيان وبين المبين فلا يجوز تخصيص قطعي الثبوت ابتداءً بظنى الثبوت وقال الاكثرون لا يشترط أن يكون مساوياً في الثبوت ولكنه يجب أن يكون أقوى دلالة فيجوز تخصيص عام الكتاب بنجر الواحد لان العام وان كان قطعي الثبوت لكنه ظني الدلالة وخبر الواحد الخاص بالعكس فتعادلا كما سبق وهذا هو مراد ابن الحاجب بقوله لا بد أن يكون أقوى فراده أقوى دلالة وان كان لا يشترط مساواتهما ثبوتاً (١) قال الاسنوي « وهذا الذي اختاره لم يذكره الآمدي بل ذكر تفصيلاً لم يذكره ايضاً ابن الحاجب وهو أنه اذا كان المبين مجملاً الى آخره » اقول قد علمت ان كلام ابن الحاجب انما هو في العام والخاص والمطلق والمقيد الذي قال فيه الآمدي وان كان تاماً أو مطلقاً الى آخره ولا كلام له في الجمل فتفصيل الآمدي لا يتنافى ما اختاره ابن الحاجب بل هو موافق له وأما ما ذهب اليه أبو الحسين البصري من أنه يجوز أن يكون أدنى منه فان مراده بيان تفسير الجمل وقد علمت أنه يجوز أن يكون أدنى منه ثبوتاً ولا يتصور أن يكون أدنى منه دلالة وان كان مراده بيان التغيير كان مراده بأنه أدنى ثبوتاً مع أنه أقوى دلالة فهو موافق لكلام ابن الحاجب وان كان مراده أدنى ثبوتاً ودلالة أو أدنى دلالة فقط وحينئذ يكون أدنى في الدسبتين فقير معقول نخذ هذا التحرير واشكر الله تعالى

أو مطلقاً فلا بد أن يكون المخصص والمقيد في دلالاته أقوى من دلالة العام على صورة التخصيص ومن دلالة المقيد على صورة التقييد لأنه إن كان مساوياً لزم الوقف وإن كان مرجوحاً امتنع تقديمه على المرجح وأما مساواة البيان في الحكم فتأني إن شاء الله تعالى في الكتاب الثاني في السنة
قال :

« الباب الخامس »

في النسخ والنسوخ - وفيه فصلان

الفصل الأول - في النسخ

وهو بيان انتهاء حكم شرعي بطريق شرعي مترسخ عنه وقال القاضي رفع الحكم ورد بأن الحادث ضد السابق فليس رفعه بأولى من دفعه « أقول النسخ لغة يطلق على الأزالة ومنه نسخت الشمس الظل وعلى النقل والتحويل ومنه نسخت الكتاب أي نقلته والمناسخات لا تنتقل المال من وارث إلى وارث وهل هو حقيقة في الأزالة مجاز في النقل أو بالعكس أو مشترك بينهما فيه مذاهب حكاهما ابن الحاجب من غير ترجيح ورجح الإمام الأول قال لأن النقل أخص من الزوال فإن النقل اعدام صفة واحداث أخرى وأما الزوال فمطلق الأعدام وكون اللفظ حقيقة في العام مجازاً في الخاص أولى من العكس لتكثير الفائدة . واختلفوا في معناه الاصطلاحى ففسره القاضي برفع الحكم واختاره الأمدى وابن الحاجب^(١) ومعناه أن خطاب الله تعالى تعلق بالفعل بحيث لولا طريان

(١) قال الاسنوي « واختلفوا في معناه الاصطلاحى ففسره القاضي برفع الحكم واختاره الأمدى الخ » واختاره صاحب جمع الجوامع أيضاً فقال اختلف في انه رفع أو بيان والمختار الأول قال الجلال لشموله النسخ قبل التمكن وسيأتى جوازه على الصحيح اه وأقول قد اختلفوا في ان هذا الخلاف لفظي

الناسخ لكان باقيا لكن الناسخ رفعه وفسره الاستاذ ببيان انتهاء أمد الحكم ومعناه ان الخطاب الاول له غاية في علم الله تعالى فانتهى عندها لذاته ثم حصل بعده حكم آخر لكن الحصول والانتفاء في الحقيقة راجعان الى التعلق والتفسير

أو معنوي فقال ابن الحاجب الخلاف لفظي لان مرادنا بالرفع زوال التعلق المظنون استمراره قبل ورود الناسخ وهو المراد بانتفاء أمد الحكم وليس الفرار اليه لان قدم الحكم بأبي الرفع دون الانتفاء لأن الانتفاء ليس الا عدم وجود شيء بمد الامد وهو الرفع وبأبي عنه القدم فاذن ليس الناسخ الا انتهاء الحكم الى أمد معين وهو ارتفاع التعلق المظنون بقاؤه فيؤول النسخ الى التخصيص في الازمان وقال في مسلم الثبوت والحق انه معنوي وتحقيقه ان الخطاب المطلق النازل في علمه تعالى هل كان متناولا لكل أو كان مقيدا بالدوام فكان النسخ رفعا لهذا الحكم المقيد بالدوام ولا يلزم التكاذب لان الانشاء لا يشمل التكذيب وانما يرفع الثاني الاول أو كان الخطاب مخصصا ببعض الازمنة وهو الزمان الذي ورد فيه النسخ لكن لم ينزل التقييد به عند نزول المنسوخ فكان النسخ بيانا. وأقول التحقيق ان النزاع لفظي ولا يليق أن يكون بين الفريقين نزاع في هذا أصلا وكيف يصح هذا فانه يلزم على كل أن يحكموا على الله تعالى بأمر لم يهد اليه الدليل ولا حكمت به البديهة وليس كل الاحكام مؤقتة في علم الله تعالى عند أحد ولا الشكل مؤبد عند أحد فلا يتمكن أحد من احدي الدعويين مطلقا فن الذي يستطيع أن يقول ان الخطاب المطلق في علمه تعالى كان مقيدا بالدوام أو يقول كان مخصصا ببعض الازمنة وأيضا ان القائلين بان النسخ بيان الامد جوزوا نسخ الحكم المؤقت قبل مجيء وقته ولا يمكن هذا الا اذا كان رفعا فالحق ان الحكم سواء كان مقيدا بقيد التأييد أم مطلقا عنه أم مقيدا بوقت لم ينزل التقييد به أو نزل التقييد به له عمر عند الله تعالى الى أجل معين مقدر البتة والله سبحانه يعلم هذا الاجل بلا تغيير ولا تبديل في علمه تعالى فاذا جاء ذلك الاجل انزل حكما آخر وارتفع الحكم الاول من البين فالحكم المنسوخ

بالبیان اختاره المصنف وهو مقتضى اختياره فى الحصول فانه ذكر فى المسئلة الثانية أن مقابله خطأ^(١) لكنه اختار فى المعالم أن النسخ عبارة عن الانتهاء وحذف لفظة البيان فقوله بيان كالجنس وقوله انتهاء خرج به بيان الجمل وقوله حكم شرعى دخل فيه الامر وغيره ودخل فيه أيضاً نسخ التلاوة دون الحكم^(٢) لان فى نسخها بياناً لانتهاء تحريم قراءتها وخرج به بيان انتهاء الحكم العقلى وهو البراءة الاصلية^(٣) فان بيان انتهائها بابتداء شرعية العبادات ليس بنسخ لانه ليس بياناً للحكم شرعى اذ الحكم الشرعى هو خطاب الله تعالى كما تقدم والبراءة الاصلية

ميت باجله بامارة الله سبحانه وظهور الامامة ليس الا بهذا الرفع فمن نظر الى الاول عرف النسخ بانتهاء امد الحكم المقدر عند الله تعالى ومن نظر الى الثانى عرفه برفعه وقول الامام فخر الاسلام رضى الله عنه وهو فى حق صاحب الشرع بيان محض لمدة الحكم المطلق الذى كان معلوماً عند الله تعالى الا انه اطلقه فصار ظاهر البقاء فى حق البشر فكان تبديلاً فى حقنا بياناً محضاً فى حق صاحب الشرع بنادى على ما ذكرناه . وقال فى البدیع اذا كان فى النسخ جهتان صح التعريف بكل واحدة منهما فهذا أيضاً يرشدك الى ما قلنا ولا تظن انه يلزم على ذلك تعدد الحق بل الحق واحد فالمنسوخ حق فى زمان العمل به قبل النسخ والناسخ حق فى زمانه وقت العمل به ولا تعدد أصلاً ونسخ الشرائع بعضها بعضها شاهد عدل على هذا كذا يؤخذ من الفرائح ملخصاً مع زيادة للايضاح

(١) قال الاسنوي « فانه ذكر فى المسئلة الثانية ان مقابله خطأ » أقول قد

علمت مما قدمنا ان كلا من التفسيرين صواب وان الخلاف لفظى

(٢) قال الاسنوي « ودخل فيه أيضاً نسخ التلاوة الخ » أقول وذلك لان

نسخ التلاوة راجع الى نسخ أحكامها من جواز الصلاة بها وعدم مس المحدث والحائض والجنب وقراءتها وكون التلاوة سبباً لثواب عظيم وحفظها موجب لفضل جسيم الى غير ذلك

(٣) قال الاسنوي « وخرج به بيان انتهاء الحكم العقلى الخ » أقول أى خرج

ذلك على فرض تحققه والا فالحق انه ليس لنا حكم كذلك ولا حكم الا بالدليل

ليست كذلك وقوله « بطريق شرعى » خرج به بيان انتهاء حكم شرعى بطريق
عقنى (١) كالموت والغفلة والمعجز فلا يكون نسخاً كما صرح به الامام هنا وصرح

السمى كما ان الحق ان الانسان لم يترك سدى بل من عهد هبوط آدم والشرع
موجود لم يخل زمن من وجوده فالخلافية بين أهل السنة وبين المعتزلة فرضية
فقط ولذلك فرضوها فيمن ولد وتربى في شامق جبل

(١) قال الاسنوى « وقوله بطريق شرعى خرج به الح » أقول من الاصوليين
من عرف النسخ بأنه رفع الشارع الحكم الشرعى ولم يزد وزاد ابن الحاجب
بدليل شرعى متأخر واخرج بالاول رفعه بالموت والنوم والغفلة والثانى نحو
صل الى آخر الشهر وقال صاحب مسلم الثبوت فى الحاشية لاجابة اليه لان الاول
انتفاء لعدم القابلية والثانى انتفاء بالغاية اه ورده فى النواتج فقال وقد يقال
الوجوب على المكلف ثابت البتة وقد ارتفع بالموت قطعاً ولا يرتفع الا برفع
الشارع بالضرورة فلا بد من قيد يخرج به وايضا القيود لاظهار ماخرج منه اه
وقد يقال رفع الحكم بكل من الموت والنوم والغفلة بدليل شرعى فالاول
رفع بقوله عليه الصلاة والسلام « اذا مات ابن آدم انقطع عمله الا من ثلاث »
ومن انقطع عمله ولا تكليف الا بالعمل فقد انقطع التكليف وارتفع الحكم
وكذلك رفع الحكم بالنوم والغفلة بقوله صلى الله عليه وسلم « رفع القلم عن
ثلاث النائم حتى يستيقظ والمجنون حتى يفيق والصبي حتى يحتلم » لان الكل
لا يفقهون الخطاب ولا يتصورونه ولذلك كان الصواب امتناع تكليف الغافل
ومن لا يفهم الخطاب ولا يتصوره فزيادة بدليل شرعى أو بطريق شرعى لا يخرج
ما ذكر فالذى ينبغى أن رفع الشارع الحكم الشرعى ان كان مع بقاء المكلف
قابلاً للتكليف كان نسخاً وان كان لا انتفاء القابلية فليس بنسخ . ومنهم من
عرفه بما عرفه المصنف ولم يزد على قوله انتهاء امد الحكم الشرعى ولا حاجة
الى زيادة بطريق شرعى لمساءمت ولا بقيد التراخي لدلالة الانتهاء عليه . نعم
اذا قلنا النسخ رفع الحكم بالدليل الشرعى فقط أو انتهاءه كذلك كان قولنا

في الكلام على التخصيص بالأدلة المنفصلة بعكس ذلك فقال ان النسخ قد يكون بالعقل ومثل له بسقوط فرض الغسل بسقوط الرجلين^(١) وإنما قال بطريق شرعي ولم يقل بحكم شرعي لان النسخ قد يكون بغير بدل ودخل في الطريق الفعل والتقرير والقول سواء كان من الله تعالى أو من رسوله صلى الله عليه وسلم قوله «متراخ عنه» خرج به البيان المتصل بالحكم سواء كان مستقلاً كقوله لا تقتلوا أهل الذمة عقب قوله اقتلوا المشركين أو غير مستقل كالاستثناء والشرط وغيرهما وأيضاً لو لم يكن النسخ متراخياً لكان الكلام متهافتاً وفي الحد نظر من وجوه أحدها أن المنسوخ قد لا يكون حكماً شرعياً بل خبراً كما سيأتي^(٢) الثاني أن هذا الحد منطبق على قول العدل نسخ حكم كذا مع انه ليس بنسخ^(٣) الثالث اذا

بدليل شرعي أو بطريق شرعي أو بخطاب شرعي مخرجا للرفع بالموت والجنون والغفلة والعقل والاجماع كما في جمع الجوامع

(١) قال الاسنوي «فقال ان النسخ قد يكون بالعقل ومثل له بسقوط فرض الغسل الى آخره» أقول قال في جمع الجوامع وقول الامام من سقط رجلاه نسخ غسلها مدخول قال الجلال أي فيه دخل أي عيب حيث جعل رفع وجوب الغسل بالعقل لسقوط محله نسخاً فانه مخالف للاصطلاح وكانه توسع فيه اه. قال المطار عليه أي في النسخ حيث أراد به مطلق الرفع وهو اعتذار عن الامام وكان المناسب التمييز بما يفيد الجزم لان مقام الامام ينبو عن عدم معرفة اصطلاح القوم اه. فظهر من هذا أن ما صرح به الامام من أن بسقوط فرض الغسل بسقوط الرجلين مخالف لاصطلاح القوم

(٢) قال الاسنوي «وفي الحد نظر من وجوه أحدها الخ» أقول خبر الشارع ان كان المراد به حقيقة الخبر فلا يقبل النسخ لان خبر الشارع واجب الصدق لاستحالة الكذب عليه فلا يقبل الرفع كعلمه سواء وان كان المراد افادة الحكم على وجه التأكيدي فالمنسوخ هو الحكم الشرعي الذي افاده الخبر لا الخبر (٣) قال الاسنوي «الثاني ان هذا الحد منطبق على قول العدل الخ» أقول قول الراوي العدل نسخ حكم كذا ليس بنسخ ولا دال بالذات على النسخ

اختلفت الامة على قولين فان المكلف مخير بينهما ثم اذا اجمعوا على أحدهما فانه يتمين الاخذ به ^(١) وحينئذ فيصدق الحد المذكور مع أن الاجماع لا يفسخ ولا يفسخ به كما سيأتي ثم ان النسخ قبل وقت الفعل داخل في حد الرفع وفي دخوله في حد المصنف نظر ^(٢) وكذلك التخصيص بالادلة السمعية المتراخية ^(٣) . قوله « وقال القاضى رفع الحكم » أى رفع حكم شرعى بطريق شرعى متراخ وقد تقدم معنى الرفع ورده الامام بوجوده كثيرة اختار المصنف منها وجها واحداً وهو أن

بل هو دليل على وجود النص الدال على النسخ فهو خارج بقولنا بدليل شرعى أى خطاب شرعى وقول الراوى ليس كذلك

(١) قال الاسنوى « الثالث الخ » أقول قد علمت أن المراد بقولهم بطريق شرعى أو بدليل شرعى الخطاب الشرعى، فخرج الاجماع بذلك كما خرج قول الراوى العدل نسخ حكم كذا فان كلا من الاجماع وقول الراوى دليل وجود النسخ وايس واحد منهما يناسخ فالحد ليس بصادق عليه كما لم يصدق على ما قبله ولدفع هذه الوجوه صريحاً قال فى جم الجوامع واختلف فى أنه رفع أو بيان والختار رفع الحكم الشرعى بخطاب قال شراحه فخرج بالشرعى أى المأخوذ من الشرع رفع الاباحة الاصلية أى المأخوذة من العقل وبخطاب الرفع بالموت والجنون والغفلة وكذا بالعقل والاجماع فلا نسخ بالعقل ولا بالاجماع ولكن مخالفتهم تتضمن ناسخاً

(٢) قال الاسنوى « ثم ان النسخ قبل وقت الفعل الخ » أقول قد علمت أنه لافرق بين الحدين وان الخلاف لفظى فهو داخل فيهما بلا شك

(٣) قال الاسنوى « وكذا التخصيص بالادلة السمعية المتراخية » أقول قرن بين النسخ والتخصيص سواء كان بمقارن أو بمتراخ عند القائل به فان كل مخصص انما هو رفع للحكم من الابتداء لانه اخراج من حكم العام فالبعض الذى أخرجه الخاص من العام لم يثبت له حكم العام أصلاً بخلاف النسخ فانه رفع للحكم بعد التحقق

الحكم الحادث ضد السابق وليس رفع الحادث بالسابق بأولى من دفع السابق للحادث^(١) ورفعهُ ودفعهُ مصدران مضافان الى الفاعل والضميران طائدتان على الاسمين المتقدمين وهما الحادث والسابق الاول للاول والثاني للثاني ويجوز في الضميرين غير ذلك لكن بمراعاة اضافة المصدر الى المفعول فان قيل بل الحادث أقوى من الباقي لاجل حدوده قلنا قال في المحصول لانسلم فكما ان الشيء حال حدوده يمتنع عنده فالباقي حال بقائه أيضاً كذلك لان كلا من الحادث والباقي لكونه ممكننا يحتاج الى سبب ومع السبب يمتنع عنده فاذا امتنع العدم عليهما استويا في القوة فيمتنع الرجحان ولك ان تقول الحادث أولى بالرفع ولولا ذلك لامتنع تأثير العلة النامة في معلولها وايضا فان القاضى لم يصرح بان الرفع هو الحكم الحادث فقد يكون الرفع عنده هو الارادة

قال « وفيه مسائل * الاولى أنه واقم وأحاله اليهود . لنا أن حكمه ان تبع المصالح فيتغير بتغيرها والا فله ان يفعل كيف شاء وأن نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ثبتت بالدليل القاطع وقد نقل قوله تعالى « ما ننسخ من آية » وأن آدم عليه السلام كان زوج بناته من بنيه والا أن محرم اتفاقا. قيل الفعل الواحد لا يحسن ويقبح. قلنا مبنى على فاسد ومع هذا يحتمل أن يحسن لواحد أو في وقت ويقبح لآخر أو في وقت آخر » أقول النسخ جائز عقلا وواقع سمعا خلافا لبعض المسلمين وافتقرت اليهود على ثلاث فرق كما قال ابن برهان والآمدى وغيرهما^(٢)

(١) قال الاسنوى « ورده الامام بوجوه كثيرة اختار المصنف منها وجها واحدا الى آخره » أقول قد علمت ان كل هذا بعد ايضاح ان الخلاف لفظي كما قال ابن الحاجب وتبين انه الحق لاقيمة له بل هو مناقشات في الالفاظ لافي الجواهر

(٢) قال الاسنوى « وافتقرت اليهود على ثلاث فرق الى آخره » أقول تحرير هذا على مافي مسلم الثبوت وشرحه أن أهل الشرائع أجمعوا على وقوع النسخ خلافا لليهود الا العيسوية منهم فالشمعونية ممنوعه عقلا وسمعا والعنانية ممنوعه سمعا وكذلك نسب ممنوعه سمعا لابي مسلم الحافظ من شياطين المعتزلة ولا

فالشمعونية ممنوعه عقلا وسمما والعنانية ممنوعه سمما فقط والميسوية قالوا بجوازه ووقوعه وان محمدآلم ينسخ شريعة موسى بل بعث الي بنى اسماعيل دون بنى اسرائيل وفي الكتاب والمالم أن اليهود مطلقا أحالته وليس كذلك قوله « لنا » أى الدليل على ماقلناه من ثلاثة أوجه الاول وهو دليل على الجواز فقط^(١) أن حكم الله تعالى ان تبعم المصالح كما هو مذهب المعتزلة فيلزم ان يتغير بتغيرها فانا نقطع بان المصلحة قد تنغير بحسب الاوقات كما تنغير بحسب الاشخاص وان لم يتبعها فلا تعالى أن يفعل كيف يشاء ويحكم كيف يريد . الثاني ان نبوة محمد صلى الله عليه

يصح هذا بمن يدعى أنه مسلم الا بتأويل وقد أول أنه لاينكر حقيقة النسخ لكن يتحاشى عن اطلاق هذا اللفظ ويسميه تخصيصا فان النسخ تخصيص في ازمان الحكم وتخصيص الازمان كتخصيص الافراد وقيل النسخ عنده الابطال وينكره ويدل عليه استدلاله وقيل ينكره في شريعة واحدة فقط وقيل في القرآن فقط وعلى تأويله بأنه يسميه تخصيصا يكون الخلاف بيننا وبين أبى مسلم لفظيا ويؤيده نص غير واحد على أن الخلاف بيننا وبينه لفظي اذ لايتصور من مسلم انكاره لكونه من ضروريات الدين . راجع التقرير على التحرير . وأما الميسوية من اليهود وهم أصحاب أبى عيسى الاصفهاني فقد اعترفوا بنبوة سيد الخلق صلوات الله وسلامه عليه لكن الى العرب فقط وهم بنو اسماعيل لالى الامم كافة وهذا من غاية حماقتهم لانه بعد اعترافهم بالنبوة ولو الى جماعة لزم اعترافهم بصدقه صلى الله عليه وسلم وامتناع الكذب عليه كما هو شأن النبوة والرسالة وقد تواتر عنه عليه الصلاة والسلام دعوى النبوة الى الخلق كافة فوجب الصدق فيه

(١) قال الاسنوى « الاول وهو دليل على الجواز فقط الى آخره » أقول حاصله أنه لايلزم من النسخ محال لان المصلحة تختلف باختلاف الاوقات فيكون العمل في وقت مصلحة فيجب وفي وقت آخر مضرة فيجرم كشرب الدواء فان شرب الدواء واحد ينفع في وقت فيأمر به الطبيب ويضر في وقت آخر فينهى عنه ، والشرائع للاديان في بيان المنافع والمضار كالطب للابدان

وسلم ثبتت بالدليل القاطع وهو المعجزة^(١) وقد نقل لنا عن الله تعالى أنه قال ما ننسخ من آية أو ننسأها أى نؤخرها نأت بخير منها أو مثلها وجه الدلالة أن الاستدلال بالقرآن متوقف على ثبوت نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وفي كون نبوته ناسخة لما قبلها أو مخصصة قولان للعلماء^(٢) وحينئذ فنقول نبوته عليه الصلاة والسلام

(١) قال الاسنوى « الثانى ان نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ثبتت بالدليل القاطع الى آخره » أقول هذا دليل على الوقوع وحاصله ان الدلائل الدالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم من المعجزات الباهرة والآيات الساطعة المنقولة نقلا متواترا صارت بحيث لا يتوجه اليها شبهة أهل التلبيس ولا ينظفء نورها باطفاء أحد من الحقى المكابرين ثم انه عليه الصلاة والسلام ادعى انتساخ الشرائع السابقة بشريعته المشرفة شروق الشمس على نصف النهار فنبت ان القول بوقوع النسخ حق لا يدحضه شبه أهل التلبيس والتدليس

(٢) قال الاسنوى « وفي كون نبوته ناسخة لما قبلها الى آخره » أقول قد أجمعوا على ان كل ماخالف شرعنا من الشرائع السابقة لا يجوز العمل به بالنظر لكافة الخلق بعد بعثة نبينا صلى الله عليه وسلم وانه يجب على كافة المكلفين من عهد بعثته الى انقضاء دار التكليف أن يعملوا بشرعه الثابت عنه صلى الله عليه وسلم واقدموا فاقال الجمهور هي ناسخة وقيل ليست ناسخة بل مخصصة وكانت أحكام الشرائع مقيدة واستدل القائلون بالنسخ بنسخ القبلة فانها كانت فى شريعة موسى الى بيت المقدس ثم كانت فى شريعة عيسى الى جهة الشرق ثم نسخت الى الكعبة او الى بيت المقدس بشرط أن تكون الكعبة بين يديه على اختلاف الرواية وبسخ سائر الاحكام التى كانت فى الشرائع السابقة بشريعتنا واستدل القائلون بالتخصيص بان جميع الرسل السابقين أخبروا عن وجود نبينا صلى الله عليه وسلم فتقيد شرائعهم الى زمان مجيئه وأجاب الاولون بأن هذا الاخبار لا يوجب تقيد جميع الاحكام السابقة بل ان أوجب قائما يوجب عدم بقاء حكم ما اجالا والاجال لا ينافى نسخ الخصوص لانه لم يقيده ولا ينافى دوامه وظنه لولا الرافع والا لم تكن شرائع من قبلنا حجة اذا تقيدت كل الاحكام الى

ان توفقت على النسخ فقد حصل المدعى وان لم تتوقف عليه فالآية التي نقلها تدل على جواز النسخ قال الامام في تفسيره وهذا الاستدلال ضعيف لان قوله تعالى ما ننسخ من آية جملة شرطية معناها ان ننسخ نأت^(١) وصدق الملازمة بين الشئيين لا يقتضى وقوع أحدهما ولا صحة وقوعه ومنه قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الآيات واستدرك صاحب التحصيل على كلامه في المحصول بكلامه في التفسير وقد يقال سبب النزول يدل على الوقوع فان سببه على ما نقله الزمخشري وغيره ان الكفار طعنوا فقالوا ان محمدا يأمر بالشئ ثم ينهى عنه فأنزل الله تعالى هذه الآية^(٢) فان قيل صحة الآية والاستدلال بها يتوقفان على صحة النسخ فلو اثبتنا صحة النسخ بالآية لكان يلزم الدور قلنا لانسلم بل الاستدلال بها متوقف على صحة النبوة * الدليل الثالث ولم يذكره في الحاصل ان آدم عليه السلام كان يزوج

بجنيته فتأمل وراجع المطولات فانه لم تظهر لى ثمرة هذا الخلاف

(١) قال الاسنوى « قال الامام في تفسيره وهذا الاستدلال ضعيف لان قوله تعالى ننسخ من آية الى آخرة » أقول ان ما وان كانت شرطية كما يقول لكن الاصل فيها ان تدخل على الامور المحتملة فكانت دالة على جواز وقوع ما بعدها كذا قاله المفسرون خلافا للامام

(٢) قال الاسنوى « وقد يقال سبب النزول يدل على الوقوع فان سببه على ما نقله الزمخشري الى آخرة أقول قال المفسرون نزلت لما قال المشركون أو اليهود الا ترون الى محمد يأمر أصحابه بأمر ثم ينهاهم عنه ويأمرهم بخلافه ويقول اليوم قولاً ويرجع عنه غداً ما هذا القراء ان الاكلام محمد يقول من تلقاء نفسه يناقض بعضه بعضاً اه فهذا صريح في ان الآية وان كانت بحسب لفظها على احتمال الوقوع كما قلنا لكن بواسطة سبب النزول وانها ما نزلت الا للرد على هؤلاء الطاعنين كان ذلك قرينة على أن ما كان محتملاً واقع فدرات الآية بذلك على الوقوع على ان كون المراد من الآية الاخبار بوقوع مضمون الجملة الشرطية مما لم يختلف فيه أحد من المفسرين

الاخت من الاخ اتقافا وهو الآن محرم اتقافا^(١) هكذا قرره الامام وفيه نظر من وجهين أحدهما لانسلم ان التزويج كان بوحي من الله تعالى بل يجوز أن يكون بمقتضى الاباحة الاصلية ورفعها ليس بنسخ كما قدمناه^(٢) الثاني ما ذكره في المحصول وهو أنه يجوز أن يكون قد شرع ذلك لآدم وبنيه الى غاية معلومة وهو ظهور

(١) قال الاسنوى « الدليل الثالث ولم يذكره في الحاصل ان آدم عليه الصلاة والسلام الى آخره » أقول هو أيضا دليل على الوقوع وقوله كان يزوج النخ أى بناء على أمره تعالى بذلك قال في التحرير ففي التوراة أمر آدم بتزويج بنيه من بناته قال في التقرير عليه كما ذكره الجهم الغفير وقال الفتازاني يعنى ورد في التوراة بلفظ الاطلاق بل العموم لكن على سبيل التوزيع من غير تخصيص بالبنات والبنين في زمانه ولا تقييد بوقت دون وقت والاحتمالات التي لم تنشأ عن دليل ينفىها ظاهر الدليل لكونها منفية على أن الطبرى أخرج عن ابن عباس وابن مسعود وهو من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم كان لا يولد لآدم غلام الا ولدت معه جارية فكان يزوج توأمة هذا الآخر وتوأمة الآخر لهذا فساق القصة بطولها قال شيخنا الحافظ وقد وقعت لنا من وجه آخر موصولاً الى ابن عباس فساقه بسنده اليه قال كان آدم عليه السلام ينهى أن ينكح ابنته توأمها وأن يزوج توأمة هذا لولد آخر وأن يزوجه توأمة الآخر ثم قال وهذا أقوى ما وقعت عليه من أسانيد هذه القصة ورجاله رجال الصحيح الا عبد الله بن عثمان بن خيثم فان مسلماً أخرج له في المتابعات وعلق له البخاري شيئاً ووثقه الجمهور ولبينه بعضهم قليلاً وقد حرم ذلك في شريعة من بعده من الانبياء اتقافا وهذا هو النسخ

(٢) قال الاسنوى « وفيه نظر من وجهين أحدهما لانسلم أن التزويج كان بوحي من الله تعالى بل يجوز النخ » وأقول الجواب انما أثبتنا كما تقدم ان التزويج كان بوحي والقول بأنه يجوز أن يكون بالاباحة الاصلية ورفعها ليس بنسخ غير مسلم قال في التحرير وبعض الحنفية التزموه نسخاً لان الخلق لم يتركوا سدى في وقت اد قال في التقرير عليه كما مشى عليه في كشف البزدوى وغيره بل كلامهم

شريعة أخرى أو كثرة النسل أو غير ذلك^(١) وقد تقدم ان هذا لا يكون نسخا ونقل الأمدى وابن الحاجب وغيرهما عن التوراة ان فيها الامر بالتزويج فعلى هذا يسقط الاعتراض الاول. قوله « قيل الفعل الواحد » أى استدل المانع بأن

يفيد أنه المذهب حيث قالوا رفع الاباحة الاصلية نسخ عندنا اه . ثم قال فى التحريم فلا اباحة ولا تحريم قط الا بشرح فما يذكر من حال الاشياء قبل الشرع فرض اه وقال فى مسلم الثبوت وشرحه واعلم أن أكثر الحنفية ومنهم الشيخ أبو الحسن الكرخي جعلوا رفع الاباحة الاصلية نسخا لان الخلق لم يتركوا سدى فى وقت من الاوقات كما قال تعالى أبحسب الانسان أن يترك سدى ولم يعض وقت الا وفيه شريعة نذير واذا كان كذلك فلا بد أن تكون الاباحات شرعية واردة فى شرائع هؤلاء النذر واعلم أن الشيخ الامام نجر الاسلام استدل على بطلان القول بالاباحة الاصلية بهذه الآية الكريمة تقريره ان الانسان لم يترك فى حين من الاحيان سدى بل هو مكف بشريعة نبي من الانبياء فلا شك أن الاشياء منها ما كان على الوجوب ومنها على التحريم وهكذا فالقول بالاباحة مطابقا باطل الا بمعنى عدم المؤاخذه لاندراس الشرائع زمان الفترة وجعل هذا الجهل عذرا وقد بيناه فى الاحكام فهذا يؤيد ان رفع الاباحات الاصلية أى بمعنى عدم المؤاخذه ليس نسخا وأما استدلاله بهذه الآية على الاباحة فغير تام وغير مطابق فانهم اه لسكن هذا لا ينافى ان الثابت قطعا كما قدمناه عنه وعن غيره كالزركشى ان الحق انه لم يعض على الانسان وقت ليس فيه شريعة وان صورة الخلاف بيننا وبين المعتزلة فى وجود الحكم قبل البعثة وعدم وجوده انما هى فرضية وان الاباحة التى قال بها بعض أئمتنا انما هى فى الفروع التى اندرست احكامها فى زمان الفترة وهذه الاباحة لا تنطبق على تزويج آدم بنيه من بناته كما لا يخفى فاندفع الوجه الاول على كل حال

(١) قال الاسنوى « الثانى ما ذكره فى المحصول وهو انه قد شرع ذلك لآدم

وبنيه الخ » اقول والجواب ان مثل هذا احتمال عقلى ولا دليل عليه بل الثابت

ما قدمناه عن التفتازانى قريبا

الامر بالشئ يقتضى أن يكون حسنا والنهى عنه يقتضى ان يكون قبيحا والفعل الواحد لا يكون حسنا قبيحا لاستحالة اجتماع الضدين فلا يكون مأمورا به منيها عنه وأجاب المصنف بأن هذا مبنى على فاسد وهو التحسين والتقيح العقلى فيكون أيضا فاسدا^(١) ومع هذا أى ومع تسليم هذه القاعدة فلا استحالة اذ يحتمل ان يحسن الفعل لشخص ويقبح لشخص آخر أو يحسن الفعل فى وقت ويقبح فى وقت آخر كما تقدم

قال « الثانية يجوز نسخ بعض القرءان ببعض . ومنع أبو مسلم الاصفهاني . لنا أن قوله تعالى متاعا الى الحول نسخت بقوله تعالى يترصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا . قال قد تعدد الحامل به . قلنا لا بل بالحمل وخصوصية السنة لاغ وأيضا تقديم الصدقة على نجوى الرسول وجب بقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا اذا ناجيتم الرسول الآية ثم نسخ . قال زال لزال سببه وهو التمييز بين المنافق وغيره . قلنا زال كيف كان احتج بقوله تعالى لا يأتيه الباطل . قلنا الضمير للمجموع » أقول لا يجوز نسخ جميع القرءان اتفاقا كما قاله فى الحاصل وأشار اليه المصنف فى آخر المسئلة ويجوز نسخ بعضه خلافا لابن مسلم الاصفهاني كما نقله عنه الامام وأتباعه ونقل عنه الآمدى وأتباعه كابن الحاجب أنه منع وقوع النسخ مطلقا وأبو مسلم هذا هو الملقب بالجاحظ كما قاله ابن التماسانى فى شرح المعالم واسم أبيه على ما قاله فى المحصول بحر وفى المنتخب صمر وفى المع ينجى واستدل المصنف

(١) قال الاسنوى « واجاب المصنف بان هذا مبنى على فاسد الى آخره » أقول هذا الجواب غير مسلم على اطلاقه لما بيناه سابقا فى هذا المبحث ولذلك اجاب الحنفية بان الحسن والقبح اما ان يكونا ذاتيين فهذان لا يقبلان النسخ عند الحنفية كالايمان حسن لذاته فلا يندسخ وجوبه والكفر قبيح لذاته فلا يندسخ تحريمه واما ما ليس بحسن لذاته ولا قبيح لذاته فالمصلحة التى ينبى عليها الحسن قد تتبدل بضدها بتبدل الاحوال والاشخاص وكذلك المفسدة التى انبنى عليها القبح قد تتبدل بضدها لما ذكره فى الكلام فيما ليس بحسن ولا قبيح لذاته

بوجهين أحدهما أن الله تعالى أمرتني توفي عنها زوجها بالاعتداد بحول^(١) فقال
تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا وصية لآزواجهم مما طأ إلى الحول
ثم نسخ ذلك بقوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن بأنفسهن
أربعة أشهر وعشرا اعترض أبو مسلم فقال الاعتداد بالحول لم ينسخ بل خصص
وذلك لأن الحمل قد يمكث حولا فتمتد الحامل به . والجواب عنه أنا لا نسلم أن
الحامل تعتد بالسنة بل إنما تعتد بوضع الحمل سواء حصل لسنة أو أقل أو أكثر
وخصوصية السنة لاغ ولا اعتبار به . الثاني أنه تعالى أوجب على من اراد أن
يناجي الرسول تقديم صدقة فقال تعالى يا أيها الذين آمنوا إذا ناجيتم الرسول
فقدموا بين يدي نجواكم صدقة ثم نسخ بقوله تعالى فاذلم تعملوا وتاب الله عليكم
الآية قال أبو مسلم إنما زال ذلك لزوال سبب الإيجاب وهو التمييز بين المنافق وغيره
اذ المؤمن يمثل والمنافق يخالف فلما حصل التمييز سقط الوجوب وأجاب المصنف
تبعا للحاصل بأن المدعي زوال الوجوب بعد ثبوته سواء كان لزوال سببه أم لم
يكن لأنه معنى النسخ وقد ثبت ذلك هنا . وهذا الجواب مردود لامور منها أنه
مناقض لما ذكره بعد ذلك فإنه استدل على أن الاجماع لا ينسخ القياس بقوله وأما
القياس فلزواله بزوال شرطه فاقتضى أن هذا ليس بنسخ . الثاني أن ما زال بزوال
علة يمكن عودها لا يقال فيه أنه منسوخ بل مشروعيته باقية حتى يعود عند
عود العلة . الثالث أنه ان أراد التمييز للنبي صلى الله عليه وسلم فهو باطل لأنه كان

(١) قال الاسنوى « واستدل المصنف بوجهين أحدهما ان الله تعالى أمرتني
توفي عنها زوجها بالاعتداد بحول الخ » أقول المصنف استدل بآيتين لوجهين
واستدل بالآية الاولى تام على أبي مسلم وبالآية الثانية غير تام لما ذكره
الاسنوى والاستدلال بالآية الثانية مستغنى عنه فان الآية الاولى وغيرها كافية
كنسخ آيات المسألة للكفار التي هي أكثر من مائة آية بآيات القتال ونسخ
نبات الواحد للعشرة بثبات الواحد للآتين وكل هذه آيات دالة على انه يجوز
نسخ القرآن ببعضه

يعلم أعيانهم حتى سماهم لصاحب سره حذيفة بن اليمان كما دلت عليه الاحاديث وان أراد التمييز للصحابة فدعوى زواله عنهم ممنوع بل استمر الى وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم وأجاب الامام بأنه لو كان كما قال لكان من لم يتصدق يكون منافقا وهو باطل فقد روى انه لم يتصدق غير علي رضي الله عنه وفيه نظر فان عدم الصدقة قد يكون لعدم النجوى . قوله « احتج » أى احتج أبو مسلم على المنع بقوله تعالى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه فلو نسخ بعضه لتطرق اليه البطلان وأجاب المصنف تبعا للحاصل بأن الضمير لمجموع القرءان ومجموع القرءان لا ينسخ اتفاقا وأجاب فى المحصول بأن المراد أن هذا الكتاب لم يتقدمه من كتب الله ما يبطله ولا يأتيه من بعد ما يبطله وأجاب غيرهما بأن النسخ ابطال لا باطل فان الباطل ضد الحق

قال « الثالثة يجوز نسخ الوجوب قبل العمل خلافا للمعتزلة . لما أن ابراهيم أمر بذبح ولده بدليل افعل ما تؤمر ان هذا هو البلاء المبين وفديناه بذبح عظيم فنسخ قبله . قيل تلك بناء على ظنه . قلنا لا يخطئ ظنه . قيل انه امتثل فانه قطع فوصل . قلنا لو كان كذلك لم يحتج الى الفداء . قيل الواحد بالواحد فى الواحد لا يؤمر وينهى . قلنا يجوز الابطال » أقول نسخ الوجوب قبل العمل جائز عندنا كما اذا قال الشارع صل بعد الغروب ركعتين ثم قال ضحوة لا تصل . وخالف فيه المعتزلة وبعض الفقهاء^(١) وتعبير المصنف بقوله قبل العمل يقتضى أنه لافرق فى الخلاف بين الوقت

(١) قال الاسنوي « وخالف فيه المعتزلة وبعض الفقهاء الخ » أقول الحق ان موضوع الخلاف انما هو النسخ قبل التمكن فهذا هو الذى وقع فيه الخلاف . ولذلك قال فى جمع الجوامع ويجوز على الصحيح نسخ الفعل قبل التمكن قال الجلال أى منه بان لم يدخل وقته أو دخل ولم يمض منه ما يسمه وقيل لا يجوز لعدم استقرار التكليف . قلنا يكفي للنسخ وجود أصل التكليف اه وقد اختلف الحنفية فى هذه المسئلة فقال الشيخان الامامان فخر الاسلام وشمس الائمة يجوز النسخ قبل التمكن وفائدته الاعتقاد وكفى به فائدة لانه رأس الطاعات وأساس العبادات وقال جمهور المعتزلة وجمهور الحنابلة والصيرفى من الشافعية ورؤساء

وما قبله وما بعده فأما قبل الوقت أو بعد دخوله ولكن قبل مضي زمن يسمه
فسلم وفي معناه أيضاً ما اذا لم يكن له وقت معين ولكن أمر به على الفور ثم
نسخ قبل التمكن نعم في جريان الخلاف بعد الشروع نظر يحتاج الى نقل واما

الحنفية كابي الحسن الكرخي والشيخ الامام علم الهدى أبي منصور المازيندي
والشيخ الامام أبي بكر الرازي الشهير بالخصاص والقاضي الامام أبي زيد
الدبوسي لا يجوز قال في فوائح الرحمت وقولهم هو الحق المتأني بالقبول والقول
بان فائدة التكليف قبل التمكن هو الاعتقاد الخ غير واف بالمراد فانه هب ان
الاعتقاد عمل القلب ورأس الطاعات لكن اذا كان مطابقاً للواقع وههنا المفروض
ان لا وجوب وقت التمكن كيف وهو ان كان فيه فلا يصح تعلق النهي بالناسخ
هذا خلف فلا بد أن يكون قبيحاً فلا وجوب فيه وقبله لا وجوب أيضاً لان
التمكن شرط التكليف والوجوب لا يتعلق الا بما هو حسن والنهي لا يتعلق الا
بما هو قبيح في ذاته مع قطع النظر عن ورود الشرع كما بين في المبادئ الاحكامية
فاذا ليس في الواقع وجوب فالاعتقاد به قبيح فلا يكون طاعة فضلاً عن كونه
رأس الطاعات ومن ههنا ظهر فساد ما قالوه ان المقصود قد يكون الاعتقاد فقط
دون العمل وههنا من هذا القبيل فافهم وبالجملة فارتفع التكليف قبل التمكن
من المحالات لاستازامه محذورا وكذا وقت التمكن وان كان ممكناً في الجملة فان
الامكان لا ينافي استحالة نحو عدمه وكيف لا يكون محالاً وان وجود التكليف
ينادي أعلى نداء على حسن الفعل زمن التمكن فيستحيل على الحكيم رفعه
والنهي عما ليس بفحش مستحيل وقولهم في دفع هذا ان المقصود من التكليف
هو الابتلاء بالايان به والمزم على الفعل ليصيب به حسنة لا الابتلاء بايقاع
الفعل قول فاسد لان الفعل هل اتصف بالوجوب قبل التمكن وهو تكليف بغير
المقدور أو وقت التمكن فلا بد من حسنة فيه كما مر في باب الحاكم فلا يتصور ارتفاعه
لان الحسن لا ينهي عنه من الحكيم أو لم يتصف بالوجوب أصلاً فالابتلاء
بالايان به ابتلاء بخلاف الواقع وطاب للجهل المركب فافهم وباقي الكلام على
هذا يطلب من المطولات

الصورة الثانية وهي ما بعد خروج الوقت فليس محل الخلاف بل جزم ابن الحاجب بأنه لا يجوز واقتضى كلامه الاتفاق عليه وصرح في الاحكام في أول المسئلة بالجواز وبأنه لا خلاف فيه وهذا انما يأتي اذا صرح بوجوب القضاء أو قلنا الامر بالاداء يستلزمه. وأما الصورة الثالثة وهي ما اذا وقع النسخ في الوقت لكن بعد التمكن من فعله فمقتضى كلام المصنف جريان الخلاف فيه أيضا وهو مقتضى كلام ابن الحاجب في أثناء الاستدلال وليس كذلك فقد صرح الآمدي في الاحكام في أثناء الاستدلال بان هذا جائز بلا خلاف وانما الخلاف قبل التمكن وصرح به أيضا ابن برهان في الوجيز وامام الحرميين في البرهان فقال والغرض من المسئلة أنه اذا فرض ورود الامر بشيء فهل يجوز ان ينسخ قبل ان يمضى من وقت اتصال الامر به زمن يسم الفعل المأمور به وعبارة المحصول والحاصل هل يجوز نسخ الشيء قبل مجيء الوقت وعبارة التحصيل والاحكام وابن الحاجب قبل الوقت. ثم ان المسئلة ليست خاصة بالوجوب بل غيره كذلك أيضا^(١) لاجرم عبر في المحصول بالشيء كما تقدم نقله عنه . قوله « لنا » أي الدليل على الجواز أن ابراهيم عليه السلام أمره الله تعالى أن يذبح ولده ثم نسخ ذلك قبل الفعل وهذا الولد قال في المحصول انه اسماعيل وقال جماعة انه سحاق وصححه القراني فأما كونه أمر بالذبح فثلاثة أوجه : أحدها قوله تعالى حكاية عن ولده يا أبت افعل ما تؤمر الآية جوابا لقوله يا بني اني أرى في المنام أني أذبحك * الثاني قوله تعالى حكاية عن ابراهيم ان هذا هو البلاء المبين * الثالث قوله تعالى وفديناه بذبح عظيم فلو لم يكن الذبح مأمورا به لما كان فيه بلاء ولم يحتاج الى الفداء وأما كونه نسخ قبله فلا أنه لو لم ينسخ للذبح لكنه لم يذبح ولم يستدل عليه المصنف لوضوحه اعترض الخصم بأمرين^(٢) أحدهما وهو اعتراض على المقدمة الاولى انا لانسلم أنه

(١) قال الاسنوي « ثم ان المسئلة ليست خاصة بالوجوب الخ » أقول هذا مسلم لكن فرضوا المسئلة في الوجوب على طريق التمثيل لظهور الاستدلال فيه من الطرفين

(٢) قال الاسنوي « اعترض الخصم بوجهين الخ » أقول اقتصر علي هذين

كان مأمورا بالذبح وانما كان مأمورا بالمقدمات فظن أنه مأمور بالذبح وتلك الامور التي تمسكتن بها من قوله افعل ما تؤمر وقوله ان هذا وحصول الفداء انما هي بناء على ظنه أنه مأمور وأجاب المصنف تبعا للحاصل بأن ظنون الانبياء

الوجهين لضعفهما والتمسكن من الرد عليهما ولكن الحنفية ومن معهم أجابوا عن هذه الآية بوجوه اخر: الاول تسليم ان ابراهيم أمر بذبح ولده حقيقة ولكنه لم يترك المأمور به لان الفداء بدل وقد أتى به فسقط الوجوب بفعل البدل فلا نسخ ويوضحه انه عليه السلام كان مأمورا بذبح الولد حقيقة فالذبح كان واجبا ووجوبه باق بعد الا أنه جعل الفداء خلفا عنه فذبحه يسقط ذبح الولد وليس هذا من النسخ في شيء فانه انتهاء الحكم وهذا تبديل محل الحكم والمبتغى بالامر بالذبح ثم جعل الفداء خلفا صيرورة الولد قربانا من حيث انتساب حكم الله تعالى اليه لامن حيث وقوعه قربانا في الخارج وتكريمه بالفداء وابتلاء بالصبر فيعطى منزلة رفيعة وان كان ذبح الولد شيئا وذبح الكبش شيئا آخر الا ان الثاني خلف عنه وقام مقامه ووجوب الخلف وجوب الاصل الا ترى ان الوضوء واجب على المريض والتيمم خلفه لان وجوب الوضوء قد ارتفع فانه لو أتى بالوضوء حصلت الطهارة وسقط التيمم وان الظهر على المعذور واجب والجمعة خلف ولو تركها وصلى الظهر لم يعص البتة لكن ان أدى يسقط عنه الظهر وان الظهر لا يأتى ببركة فقه علم ان وجوب الخلف لا يندرج وجوب الاصل فكذا ههنا والسرف فيه أن الخلف مما تحصل به المصلحة المنبذة بالاصل فيجعل مسقطا له فكذا ههنا وجب الذبح على النعمة كما كان وانما ذبح الكبش خلفا عنه وانحصار ارتفاع الوجوب في الاتيان به أو ارتفاعه من الاصل ممنوع بل هناك وجه ثالث هو اتيان خلفه كذا يؤخذ من فوائح الرحموت ماخصا. الوجه الثاني ومحصله ان ابراهيم عليه السلام لم يؤمر بذبح ابنه وانما أمر بالفداء ولكن الله أراه الفداء على صورة الابن كما أرى سيد العالم صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله وأصحابه العلم في صورة الابن فشربه وأعطى فضله لامير المؤمنين عمر رضى الله عنه لسكن ابراهيم لم يعص رباه بل ان انه مأمور بذبح الولد وهذا كان ابتلاء منه تعالى له

مطابقة يستحيل فيها الخطأ لا سيما في ارتكاب هذا الامر العظيم . الثاني وهو اعتراض على المقدمة الثانية لا نسلم أن الوجوب نسخ قبل الفعل فان ابراهيم قد امتثل ولكنه كان كلما قطع شيئاً وصله الله تعالى والجواب انه لو كان كما ذكرتم لم يحتج الى الفداء فان الفداء بدل والبديل انما يحتاج اليه اذا لم يوجد المبدل .

عليهما السلام والحكم بذبح الفداء لم ينسخ ولما كان هذا أمراً بذبح الفداء ولم يظهر انتساخه وكانت الشريعة المتقدمة حجة حكم امامنا الهام بوجوب الاضحية اهـ ملخصاً وعلى هذا يرجع الى منع ان ابراهيم كان مأموراً بذبح ولده حقيقة وانما كان مأموراً بذلك على طريق المثال فقط وزيديك ايضاحاً فتقول رأى ابراهيم عليه وعلى نبينا أفضل الصلاة والسلام في المنام انه يذبح ابنه وهذا المنام كان معبراً البتة والا لوقع الذبح فانه رأى الذبح منه واقعا لا انه رأى انه يؤمر به فعرض على الابن طلباً للمشورة فقال انى أرى في المنام انى أذبحك فانظر ماذا ترى فظنه الابن أمراً بناء على ان رؤيا الانبياء وحى أو على أمر آخر فقد أصاب في ظنه امراً ولكنه اخطأ في ظنه امراً بذبح الولد كما يخطئ المجتهد في الاجتهاد فقال يا ابت افعل ما تؤمر مستجدي ان شاء الله من الصابرين وتقرر هذا في رأى ابراهيم عليه الصلاة والسلام ولما وصل اجتهاده اليه وجب الامتنال الى ان يظهر الخطأ فهم بالذبح فلم ينقطع حلقومه اما بصفيحة ضربت كما قيل أو بغير ذلك ولا تصغ الى قول من يقول ان الانبياء كيف يخطئون في احكام الله تعالى فان هذا القول قد صدر من شياطين اهل البدع كالروافض وغيرهم الم تر ان اهل الحق من اهل السنة والجماعة القامعين للبدعة يجوزون على الانبياء الخطأ لكنهم لا يقرون عليه كما ظهر في اسارى بدر من سيد العالم صلوات الله وسلامه عليه كيف وقد وقع من داود في الحرث الذى نقتت فيه غنم القوم وفي الحكم لاحدى المرأتين بالولد مع كونه للآخرى كما هو مشروح فى الصحيحين كيف وقد وقع من موسى حين فعل باخيه هارون ما فعل وحين قال لمن سأله هل أحد أعلم منك لا أحد أعلم منى فاوحى الله اليه بل عبدنا خضر كما اخرجه الشيخان وكيف وقع لنوح حيث سأل نوحاً ابنه من الغرق على ما هو المشهور ثم ان فى اراء الرؤيا على هذا الوجه وعدم

قوله « قيل الواحد » أى عارضنا الخصم فاستدل بأنه لو جاز أن يرد الأمر بشيء في وقت ثم يرد النهي عن فعله في ذلك الوقت لكان الشخص الواحد بالفعل الواحد في الوقت الواحد مأثورا به منهيا عنه وهو محال وأجاب المصنف بأنه انما يكون محالا اذا كان الغرض حصول الفعل واما اذا كان المقصود هو ابتلاء المأمور أى

الاعلام بالتعبير ابتلاء عظيما لهما عليهما السلام ونيل المرتبة الرفيعة لكن لما لم يكن الانبياء مقربين على الخطأ أعلمه الله تعالى وناداه أن يا ابراهيم قد صدقت الرؤيا واختار صيغة التفعيل ولم يقل صدقت في الرؤيا لانه لم يصدق فيه وانما صدقه ان هذا هو البلاء المبين وأرسل الذبح العظيم وسماه فداء على حسب ظن ابراهيم والا كان هذا أصل الواجب وفي هذا الخطأ والمزم على ذبح الولد سر آخر مذكور في شرح فصوص الحكم للعلامة السامى عبد الرحمن الجامى قدس سره فيطاب منه ولنذكر لك من كلام الشيخ الاكبر تبركا قال رضى الله عنه في فصوص الحكم اعلم أيديك الله ان ابراهيم الخليل عليه السلام قال لابنه انى أرى في المنام انى أذبحك والمنام حضرة الخيال فلم يعبرها وكان كبشا ظهر في صورة ابن ابراهيم في المثال فصدق ابراهيم الرؤيا ففداه ربه من وهم ابراهيم بالذبح العظيم وهو تعبير الرؤيا عند الله وهذا يشعر بان التجلى الصورى في حضرة الخيال محتاج الى علم آخر يدرك به ما أراد الله بتلك الصورة الا ترى كيف قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لامير المؤمنين ابى بكر الصديق رضى الله عنه في تعبير الرؤيا اصبحت بعضا وأخطأت بعضا فسأله ابو بكر أن يعرفه ما أصاب منه وما أخطأ فلم يفعل عليه السلام قال الله تعالى لابراهيم حين ناداه أن يا ابراهيم قد صدقت الرؤيا وما قال قد صدقت في الرؤيا انه ابنك لانه ما عبرها بل أخذ بظاهر ما رأى ورؤيا الانبياء تطلب التعبير انتهت كلماته الشريفة كذا في الفواتح ومن هذا تعلم ان ما أجاب به المصنف بان ظنون الانبياء مطابقة يستحيل فيها الخطأ لا سيما في ارتكاب هذا الامر العظيم غير مسلم بل قد يخطئون في الظن ولكن لا يقررون على الخطأ وما وقع من ابراهيم كان من الخطأ في الظن ولم يقر عليه كما علمت

اختباره وامتحانه فيجوز^(١) فان السيد قد يقول لعبداه اذهب غدا الى موضع كذا راجلا وهو لا يريد الفعل بل يريد امتحانه ورياضته ثم يقول له لا تذهب وأجاب ابن الحاجب أيضا بأن الامر والنهي لم يجتمعا في وقت واحد بل بورود النهي انقطع تعلق الامر كاتقطاعه بالموت^(٢).

(١) قال الاسنوى « وأجاب المصنف بأنه انما يكون محالا اذا كان الغرض حصول الفعل واما اذا كان المقصود هو الابتلاء الى آخره » أقول قد علمت بما قدمناه فساد هذا الجواب من ان الابتلاء بالايمان به ابتلاء بخلاف الواقع وطلب للجهل المركب

(٢) قال الاسنوى « وأجاب ابن الحاجب ايضا بان الامر والنهي لم يجتمعا في وقت واحد الى آخره » أقول هذا جواب فاسد أيضا بان يقال بان غلبة جهة القبح التي اقتضت النهي عنه هل هي مانعة عن ايجابه والامر به فلا يصح به التكليف بالوجوب المنسوخ أو ليست مانعة فلا ينسخ بل يكون من وجه واجبا ومن وجه حراما كالصلاة في الارض المنصوبة وقوله بل بورود النهي انقطع تعلق الامر الى آخره غفلة عن أن الموضوع ان النسخ قبل التمكن وشرط توجه الامر أن يكون المأمور به مقدورا بالقدر الممكنة فتى وجد تعلق الامر حتى يقال انقطع بورود النهي حينئذ يلزم من فرض وجود النسخ قبل التمكن ان يجتمع الامر والنهي في وقت واحد وهذا محال واما انقطاع التكليف بالموت فان كان بعد التمكن فليس الكلام فيه وان كان قبل التمكن فبموته تبين انه لم يكن مكلفا أصلا لان الامر تعلق به ثم انقطع بالموت ولو كان مكلفا في هذه الحال لعصى بالموت وكان مفوتا ولا قائل به والحاصل ان يقال انه تعلق التكليف قبل التمكن بالامر المنسوخ ام لا وعلى الثاني لا تكليف فلانسخ اذ لا تكليف قبل التمكن لانه من شروط التكليف وعلى الاول صار الفعل واجبا في الذمة ثم صار حراما في ذلك الوقت أيضا بالناسخ فلزم اجتماعهما قطعا وما قيل من أن المقصود من أمر الحكم المنسوخ الاتيان بعقد القلب وبالنهي الكف عنه وقت التمكن فيه ان عقد القلب باى شيء ان كان هناك وجوب فيلزم المحذور المذكور وان

قال « الرابعة * يجوز النسخ بلا بدل أو يبدل أثقل منه كمنسخ وجوب تقديم الصدقة على النجوى والكف عن الكفار بالقتال ^(١) . استدل بقوله لم يكن هناك وجوب صار المقصود عقد القلب خلاف الواقع والمطلوب جهلا مركبا فتدبر ولا تغلط

(١) قال المصنف « الرابعة يجوز النسخ بلا بدل أو يبدل أثقل الى آخره » أقول ههنا مسألتان الاولى قوله يجوز النسخ بلا بدل والمراد بلا بدل من حكم شرعى اما البديل الام منه ومن الاباحة الاصلية فضرورى بالاتفاق خلافا لقوم وموضوع النزاع فى هذه المسئلة هو أيدل الناسخ على البديل أم لا أما ثبوت البديل بدليل منفصل فعلمه لازم لان الشريعة المصطفوية لم تدع حكما من الاحكام الا بينته ولا أقل من الاباحة قاله فى الفواتح لكن قد علمت انى الكلام فى بدل هو حكم شرعى لافى بدل أم منه ومن الاباحة الاصلية فان هذا ضرورى باتفاق وقد صرحوا بان عدم ورود نص عن الشارع فى حادثة بشىء من الاحكام اذن منه بالفعل والترك فهو اباحة شرعية وان الخلاف هو فى أن الناسخ يبدل على البديل أم لا فاذا لم يبدل على البديل ولم يرد نص سواء كان عدم ورود النص كان دليلا منفصلا على الاباحة الشرعية بمعنى ما ذكر كما انه قد علم ان الحنفية يقولون ان الاباحة الاصلية حكم شرعى وحينئذ اذا لم يبدل الناسخ عنى شىء فوجود الدليل المنفصل لازم وقد استدل الجمهور على ذلك بان النسخ بلا بدل قد وقع فان ايجاب الصدقة عند مناجاة الرسول نسخ بلا بدل فقد روى ابن ابى شيبه والحاكم وصححه وابن راهويه عن أمير المؤمنين على كرم الله وجهه قال : ان فى كتاب الله لا آية ما عمل بها أحد قبلى ولا يعمل بها أحد بعدى آية النجوى « يا أيها الذين آمنوا اذا ناجيت الرسول فقدموا بين يدي نجواكم صدقة » كان لى دينار فبعته بمشرة دراهم فكنت كلما ناجيت الذى صلى الله عليه وسلم قدمت بين يدي نجواى درهما ثم نسخت فلم يعمل بها أحد ثم نسخ ذلك بقوله تعالى « أشفقتم ان تقدموا بين يدي نجواكم صدقات » الآيات وروى

تعالى نأت بـخير منها . قلنا ربما يكون عدم الحكم أو الاثقل خيراً * الخامسة ينسخ الحكم دون التلاوة مثل قوله تعالى متاعاً الى الحول الآية . وبالعكس مثل ما نقل الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة . وينسخان معا كما روي عن عائشة رضی الله عنها انها قالت كان فيما أنزل الله عشر رضعات محرمت فأنسخن

عبد الرزاق عن علي أيضاً ما عمل بها أحد غيري حتى نسخت وما كانت الا ساعة يعنى آية النجوى كذا في الدرر المنثورة فالآية الناسخة لا تدل على حكم شرعى بل على ارتفاع الحكم الاول فقط لكن لا بد ههنا من دليل على جواز الصدقة بل استحبابها بعد هذا النسخ والعمومات السابقة لا تكفى فان آية النجوى ناسخة لها وقد ارتفعت من البين فلا بد من دليل بعد النسخ ولعله سهل كذا في الفواتح وذلك لما علمته من ان عدم ورود الدليل من قبل الشارع بحكم معين دليل على الاباحة الشرعية بمعنى الاذن في الفعل والترك واستدل المانعون بقوله تعالى « ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها » فلا بد من حكم خير أو مثل وهو البديل والقول بان المراد من الخير أو المثل اللفظ وهو خير أو مثل في الفصاحة والبلاغة والاعجاز والنزاع في الحكم تنبو عنه الآية لانها اشتملت على أمرين النسخ والانساء فاذا حملنا النسخ على تبديل اللفظ بلفظ خير أو مثل فالانساء أي شيء هو وكلمة أو مانعة عن كونه تفسيراً للنسخ فان أرادوا نسخ الحكم والمعنى كلما ننسخ من حكم آية أو ننسها أي ننسخ تلاوتها نأت بنسخ خير منها أو مثلها في الفصاحة والبلاغة لانهم انه لا بد حينئذ من تخصيص الآية بنسخ القرآن بالقرآن لانه لو اريد ما هو اعم امتنع نسخ الآية بالسنة لان لفظ السنة لا يمكن ان يكون خيراً من الآية المنسوخة او مثلها في الفصاحة والبلاغة والاعجاز والجمهور على جواز نسخ القرآن بالسنة وبالعكس قال الجمهور نسلم انه ليس المراد اللفظ في الفصاحة والبلاغة بل المراد نسخ الحكم ونقول ان النسخ بلا بدل لعله خير للكف لمصلحة فيه فلا يلزم البديل لكن قوله تعالى نأت بخير منها او مثلها لا يساعد على هذا فان ذلك لا يكون الا للفظ او الحكم وهى سلمت عدم ارادة الاول تعين الثاني ولذلك قال في التحرير واما ادعاء ان

بشمس* السادسة يجوز نسخ الخبر المستقبل خلافاً لابي هاشم. لنا أنه يحتمل أن يقال لأطابن الزاني أبدأ ثم يقال اردت سنة قيل يوم الكذب. قلنا ونسخ الامر يوم البداء « أقول ذهب الشافعي الى أن النسخ لا بد له من بدل فقال في الرسالة مانصه وليس ينسخ فرض أبداً الا اذا أثبت مكانه فرض^(١) هذا لفظه بحروفه وذهب أيضاً على ما حكاه عنه ابن برهان في الوجيز والاوسط الى انه لا يجوز النسخ الى

من البديل على التنزل ترك البديل فليس بصحيح اذ ليس ترك البديل حكماً شرعياً والنزاع فيه اه واقول قد علمت ان للنزاع في ان النسخ يدل على البديل ام لا وان المراد بدل هو حكم شرعي لا ماهو اعم منه ومن الاباحة الاصلية وحينئذ نقول هذه الآية غاية ماتدل عليه انه سبحانه و الى كلما نسخ آية يأت بآية اخرى خير منها او مثلها والاتيان معناه ازال الحكم بانزال ألقاظ دالة عليه ولا يلزم منه ان يكون حكماً شرعياً بل يجوز ان يكون حكماً آخر والنسخ الذي لا يدل على اقامة حكم شرعي بدل المنسوخ يدل على حكم ما ولا اقل من رفع الشارع حكمه الاول ويكون هذا الرفع خيراً للمكلف في المعاش فقد اتى بحكم ولو غير شرعي خبير له فقد ظهر مساعدة الاتيان في الآية وسقط اليراد فافهم كذا يؤخذ من الفواتح مع زيادة للايضاح ومن قال لا بد في النسخ من البديل الامام الشافعي رضى الله عنه . الثانية يجوز النسخ بأخف أو مساو اتفاقاً واما بالاثقل فكذلك يجوز عند الجمهور خلافاً للشافعي استدل الجمهور بان المصاحفة ان اعتبرت في الاحكام على ماهو الحق فلعملها في الانتقال من الاخف الى الاثقل ولو قلنا ان المصلحة لا تعتبر في الاحكام فالله يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد والى المسئلة الاولى اشار الاسنوي بقوله اقول ذهب الشافعي الى ان النسخ لا بد له من بدل الى آخره ووافق الشافعي غيره و اشار الى الثانية بقوله وذهب ايضا على ما حكاه عنه ابن برهان في الوجيز والاوسط النسخ

(١) قال الاسنوي « فقال في الرسالة مانصه وليس ينسخ فرض أبداً الى آخره » اقول وقد تأولوا الغرض في كلامه بان المراد منه الحكم مطلقاً وهو كما ترى

بدل هو أثقل من المنسوخ وذهب الجمهور ومنهم الامام والآمدى وأتباعهما الى جواز الامرين أما الاول فلأن تقديم الصدقة على نجوى الرسول كان واجبا ثم نسخ بلا بدل^(١) وأما الثاني فلأن الكف عن الكفار كان واجبا أى كان قتالهم حراما لقوله تعالى ودع أذاهم ونحوه ثم نسخ بإيجاب القتال مع التشديد فيه ككتابات الواحد للعشرة وذلك أثقل من الكف واستدل الخصم على منعهما بقوله تعالى ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها دلت الآية على انه لا بد من الاتيان بحكم هو خير من المنسوخ أو مثله فدل على المدعى أما الاول فواضح واما الثاني فلان الانتقال والاشق لا يكون خيرا للمكلف وجوابه ان عدم الحكم قد يكون خيرا للمكلف من اثباته للمكلف في ذلك الوقت لمصلحة وقد يكون الانتقال أيضا خيرا له باعتبار زيادة الثواب^(٢) وأجاب فى الحصول أيضا بأن نسخ الآية معناه نسخ لفظها^(٣) وهذا قال نأت بخير منها قال ابن الحاجب ولئن سلمنا فدلول الآية انه لم يقم فاین نهي الجواز^(٤) * المسئلة الخامسة يجوز نسخ الحكم دون

(١) قال الاسنوي « اما الاول فلان تقديم الصدقة الى آخره » اقول قد

بيننا ما يتعلق بهذا فلا نعيده

(٢) قال الاسنوي « وقد يكون الانتقال أيضا خيرا له الى آخره » اقول

وذلك لان النسخ انما يرد هو اذا صار المأمور المنسوخ قبيحا فالنهي عنه او ايجاب ما هو حسن مقامه ولو ائقل خيرا له فى العاقبة وهذه الخبرية هى المرادة فى الآية فان قلت قد روى عن ابن عباس جملة على الخبرية الدنيوية فى المشقة وعدمها قلنا فان سلم صحته فتأويل الراوى لا يكون حجة لاسيما اذا قام الدليل على خلافه فتدبر

(٣) قال الاسنوي « وأجاب فى الحصول أيضا بان نسخ الآية معناه نسخ

لفظها الى آخره » اقول قد قدمت لك ما فى هذا قريبا فتذكره

(٤) قال الاسنوي « قال ابن الحاجب ولئن سلمنا فدلول الآية انه لم يقم

فاین نهي الجواز » اقول قد تعقب عليه الكمال ابن الهمام فى التحجير فقال ان مدحهم نهي الوقوع وأما الجواز فهو رورى فلا ينبغي أن يكثر عاقل اه فرعى

التلاوة^(١) كنسخ الاعتداد بالحول من قوله تعالى متاعا الى الحول^(٢) وبالعكس كما روى الشافعي والترمذي وغيرهما عن عمر أنه قال مما أنزل الله تعالى في كتابه

قولهم لا يجوز النسخ بلا بدل لا يجوز أن يقع النسخ بلا بدل للدليل السمي الدال على انه لا يتم والنظر الى استدلالهم على نفي الجواز بنحو « نأت بخير منها أو مثلها » يفيد ما قاله الكمال ونسبه اليهم

(١) قال الاسنوي « الخامسة يجوز نسخ الحكم دون التلاوة الخ » أقول قدمنا ان نسخ جميع القرآن ممنوع اجماعا وذلك لان القرآن مشتمل على الاخبار والقصص والاحكام التي لا يقبل حسنها أو قبحها السقوط حتى يجوز نسخها كما أن نسخ التلاوة والحكم مما متفق عليه فلا يحتاج الى الاستدلال عليه الا ما سبق من خلاف الجاحظ ان لا نسخ في القرآن ولا اعتداد بقوله للاجماع السابق على ظهور خلافه بخلاف قوله . واما نسخ أحدهما فقط من الحكم فقط أو التلاوة فقط فجوزه الجمهور جواز وقوعها خلافا لبعض المعتزلة واستدل الجمهور على الجواز بانه لا تلازم بين جواز التلاوة وحكم المدلول فان جواز التلاوة حكم وحكم المدلول حكم آخر فيجوز الانفكاك بينهما فيجوز أن يبقى أحدهما ويرتفع الآخر بل هو واقع

(٢) قال الاسنوي « كنسخ الاعتداد بالحول الى آخره » أقول فآية الاعتداد حولا متلوة ارتفع حكمها بآية التريض باربعة اشهر وعشر وقال المعتزلة ان النص انما جرى به حكمه والحكم ثابت بالنص فلا يوجد أحدهما بدون الآخر والجواب ان منسوخ التلاوة لا يرفع نظمه من البين ولا دلالة بل هو كلام منزل من الله تعالى مفيد لمعناه كما كان قبل وانما ينسخ تلاوته ترتفع احكام نظمه من جواز الصلاة به وغير ذلك وايس الحكم الذي يدل عليه من لزومات هذه الاحكام لا ابتداء ولا بقاء وكذا انتساخ الحكم بدون التلاوة معناه انه لم يبق الحكم متعلقا بدمه المكلف وهو لا ينافي بقاء الاحكام المتعلقة بالنظم من جواز الصلاة وغيره وهو المعنى ببقاء التلاوة

الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجوهما البتة^(١) وذكر البخارى ومسلم قريبا منه أيضا والمراد بالشيخ والشيخة المحصن والمحصنة ويجوز نسخهما معا لما روى مسلم عن عائشة رضى الله عنها انها قالت كان فيما أنزل من القرآن عشر رضعات معلومات يجر من فنسخن بخمس^(٢) والاستدلال لا يتم بما نقله المصنف عن عائشة وهو مطلق الانزال بل لابد ان ينضم اليه كونه من القرآن كما قررناه لان السنة أيضا منزلة * المسئلة السادسة لانزاع في نسخ تلاوة الخبر ونسخ تكليفنا بالاخبار به^(٣) قال الآمدى الا اذا كان نسخه يوجب الاخبار بنقيضه وهو مما لا يحتمل التغير^(٤)

(١) قال الاسنوى « وبالعكس كما روى الشافعى والترمذى وغيرهما عن عمر انه قال الخ » أقول قيل على هذا هذه الآية منقولة آحادا وما نقل آحاداً ليس بقراءنا هذا ثابت بطريق التواتر انه كان قرءانا ثم نسخ

(٢) قال الاسنوى « ويجوز نسخهما معا لما روى مسلم الخ » أقول قد علمت ان هذا متفق عليه فلا حاجة الى الاستدلال عليه وأما الاستدلال بما فى صحيح مسلم عن أم المؤمنين كان فيما أنزل الخ ففيه انقطاع باطن فانه ليس فى القرآن خمس رضعات ولو قيل انه كان قرءانا لكن القوم تركوه لكان هذا قول شياطين الروافض انه ذهب من القرآن شيء كثير وكيف يصح هذا وقد قال الله تعالى « واناله لحافظون » و « ان علينا جمعه وقرءانه » الا ان يقال فيما يقرأ عند من لا يعلم نسخه كذا فى القوائح

(٣) قال الاسنوى « لانزاع فى نسخ تلاوة الخبر الخ » أقول وذلك بان يكلف الشارع شخصا باخبار عن شيء ثم ينهاه عنه وقد وقع أيضا فان رسول الله صلى الله عليه وسلم أمر أبا هريرة بأخبار من لاقاه بان من قال لا اله الا الله دخل الجنة فبعد بشارته لامير المؤمنين وامام الاعدلين عمر نهاه عنه كما فى صحيح مسلم والمصلحة فى النهى أن لا يتكلموا فانه يصل الى المتكاسلين فيتكلون وأما ابتداء فأمره علما منه بانه يخبر أولا أمير المؤمنين عمر رضى الله عنه ومثله لا يتشكل بل يجهد غاية الجهد أداء للشكر

(٤) قال الاسنوى « قال الآمدى الا اذا كان نسخه الخ » أقول قال فى

كحدوث العالم فان المعتزلة تمنعه لان التكليف بالكذب قبيح عقلا^(١) وعندنا أنه يجوز وأما نسخ مدلول الخبر أى اخراج بعض الازمنة الداخلة فيه لارفعه بالكلمة كما نبه عليه في المحصول فهى مسألة الكتاب وحاصلها انه ان كان

مسلم الثبوت وأما نسخه بايقاع تقيضه فمنه الحنفية والمعتزلة مطلقا أى سواء كان الاول مما يتغير أم لا وقيل فيما لا يتغير وأما فيما يتغير فيجوز ايقاع الاخبار بسلبه بعد تغيره من غير لزوم كذب لكن نسبة هذا للحنفية تبع فيه الكمال ابن الهمام حيث قال وينبغي أن يكون قول الحنفية مثله أى مثل قول المعتزلة والا فالحنفية لم يوجد عنهم نص صريح فى منع هذا النسخ بل المعتزلة قالوا به بناء على ان فيه تجوز الكذب القبيح لكن يرد عليه ان الحنفية انما منعوا النسخ فيما لا يقبل قبجه السقوط كالكفر وقبح الكذب ليس مما لم يقبل السقوط بعروض جهة محسنة حتى يمتنع نسخه بل يجوز أن يأمر الشارع بالاخبار عن شىء وهو صدق لكونه حسنا ثم يعرضه بعد حين مفسدة ويكون فى الكذب مصلحة غالبية على قبجه فيأمر بالاخبار عن النقيض والحنفية قد صرحوا بجواز انتساخ كل ما حسنه وقبجه يقبل السقوط فبحث الكمال ليس على ما ينبغي

(١) قال الاسنوى « فان المعتزلة تمنعه لان التكليف الى آخره » أقول فيه ان اتحاد الزمان واجب فى التناقض لانه كون الخبرين بحيث يازم من صدق كل كذب الآخر وبالعكس ولا شك ان هذا انما يتحقق عند اتحاد زمانهما فاذا كان الاول صدقا فالثانى كذب وبالعكس فلو نسخ الامر بالاخبار بالخبر بالامر بالاخبار بنقيضه ولو كان متغيرا يازم الامر بالكذب فى أحد الحالين فالمتغير وغيره سواء فلا وجه للتخصيص بما لا يتغير وقد يجاب عن هذا بانه فيما لا يتغير يكون أحدهما كاذبا بالبتة فلا يصح التكليف بالاخبار باحدهما ثم نسخه بايجاب الاخبار بالآخر وأما اذا كان فيما يتغير فيجوز صدقهما باختلاف الزمان فيجوز وأما التكليف فيما يتغير بايقاع أحدهما ثم بايقاع سلبه مع مراعاة شرائط التناقض فلم يذكر اتسالا على قياسه بما ذكر فيما لا يتغير فان حكمهما واحد ولا يخفى ان هذا تكلف مستغنى عنه

مما لا يتغير فلا يجوز اتفاقا كما قاله الامام والامدئ ولم يستثنه المصنف^(١) وأما الذي يتغير فقال الامام والامدئ يجوز نسخه مطلقا قالاسواء كان ماضيا أو مستقبلا أو وعدا أو وعيدا^(٢) وقال ابن الحاجب لا يجوز مطلقا ونقله في المحصول عن أكثر

(١) قال الاسنوى « وحاصلها انه ان كان مما لا يتغير الى آخره » وذلك

كوجود الصانع فلا يجوز انتساخه اتفاقا

(٢) قال الاسنوى « وأما الذي يتغير الى آخره » أقول حكى الاسنوى ثلاثة مذاهب : الاول يجوز مطلقا الثاني لا يجوز مطلقا وجمله في مسلم الثبوت قول الجمهور وقال شارحه في الفواتح وهو الحق الثالث التفصيل بين ما اذا كان مدلوله مستقبلا أولا وهو الذي اختاره المصنف استدل الجمهور بان النسخ اما رفع أو بيان للامد وكلاهما باطل في مدلول الخبر اما بطلان الرفع فلان الواقع لا يرفع ولو ارتفع الخبر ارتفع مصداقه الذي هو الواقع وذلك لان الخبر حكاية عن أمر واقع في زمان فارتفع هذا المحكى عنه في زمان آخر لا يوجب ارتفاع مدلول الخبر لتحقق ما حكى به عنه فليس هذا من انتساخ الخبر وارتفاعه في شيء بل الخبر انما لا يرتفع الا اذا ارتفع من الزمان الذي حكى في الخبر عن تحققه فيه فلا بد من أن يتحدد زمان الرفع والمرفوع ليتمارضا فيرفع الرفع مصداق المرفوع فيرتفع الخبر المرفوع من البين فيلزم رفع الواقع البتة وهو محال واما بطلان بيان الامد فلان من شرط البيان أن يكون لولاه لدام الحكم وهذا لا يتصور الا في الانشاء حقيقة كصيغ الانشاءات أو حكاية نحو كتب عليكم الصيام لان اللفظ هناك موجب ان لم يمنع مانع فيتصور فيه الدوام لولا هذا البيان وأما الخبر فلا يوجب شيئا بل تحقق المحكى عنه سابق عليه موجود في زمانه معدوم بعده ولا دخل للاخبار فيه ومحصل هذا ان النسخ ان كان رفعا أو بيانا للامد لا بد فيه من كون الحكم بحيث لولا النسخ لدام وهذا المعنى لا يتصور في الاخبار لان تحقق حكمه يعتمد على وجود المحكى عنه ولا دخل في وجوده وعدم وجوده للاخبار كما لا يخفى على انه لو جاز انتساخ مدلول الخبر لزم كذبه لارتفاع مصداقه بالناسخ وما قيل في الجواب ان الكذب لا يتعلق بالمستقبل فليس بشيء

المتقدمين وفي الكتاب والحاصل عن أبي هاشم فقط وقال المصنف ان كان مدلوله مستقبلا جاز والا فلا وهذا المذهب نقله الآمدي ولم ينقله الامام ولا ابن الحاجب ثم محل الخلاف كما قال ابن برهان في الوجيز اذا لم يكن الخبر معناه الامر^(١) فان كان كقوله تعالى لا يمسه الا المطهرون جاز بلا خلاف وتبعه عليه ابن

قائه من البين أن الاخبار عن المستقبل ان كان بحسب مصداقه فيه فصدق والا فكذب ألا ترى ان الله تعالى نسب الى الكفار تكذيب خبر الحشر والنشر وما قيل ان لزوم الكذب على تقدير البيان فيه نظر مدفوع بان النسخ يجب فيه أن يبين النسخ أمد الحكم بالمعارضة فلا بد حينئذ من وحدة زمانى الحكم فان تحقق مصداقهما فاجتماع النقيضين والا فالكذب وهذا بخلاف الانشاء فان الاول يرتفع بالمعارضة أو يظهر أمده بها وتجويز انتهاء الامد بانتهاه مصداقه لانتهاء علمه فليس من النسخ في شيء فتدبر كذا يؤخذ ملخصا من مسلم الثبوت وشرحه ومن هذا تعلم ان الحق أن مدلول الخبر المحض لا ينسخ مطلقا سواء كان في الماضي أو الحال أو الاستقبال ولذلك اختاره في جمع الجوامع وحكى ما عدها بقيل وأقره عليه شارحه الجلال والحاصل ان معنا لفظ الخبر فهذا يجوز نسخه بتلاوته ومعنا ايجاب الاخبار بشيء وهذا يجوز نسخه بايجاب الاخبار بشيء آخر ولو بتقيضه بان يوجب الاخبار بقيام زيد ثم يوجب الاخبار بعدم قيامه قبل الاخبار بقيامه لجواز ان يتغير حاله من القيام الى عدمه باتفاق الحنفية والشافعية خلافا للمعتزلة فيما لا يتغير كحدوث العالم فنعمت المعتزلة فيه ما ذكر لانه تكليف بالكذب فينزهه الباري عنه قلنا قد يدعو الى الكذب غرض صحيح فلا يكون التكليف فيه تقصا وقد ذكر الفقهاء أما كن يجب فيها الكذب منها اذا طالبه ظالم بالوديمة وبمظلوم خبأه وجب عليه انكاره ذلك وجاز له الخلف عليه واذا اكره على الكذب وجب وقد تقدم كل من هاتين المسألتين ومعنا مدلول الخبر وهو ما وقع الخبر حكاية عنه والحق انه لا يجوز نسخه مطلقا كما ذكرنا

(١) قال الاسنوى « ثم محل الخلاف كما قال ابن برهان في الوجيز انما لم يكن

الحاجب وصرح في المحصول وغيره بأن الخلاف يجري فيه وان تضمن حكما شرعيا ثم استدلل المصنف على مذهبه بأنه يصح عقلا أن يقال لا عاقبن الزاني أبدا ثم يقال أردت سنة واحدة ولا معنى للنسخ الا ذلك فان النسخ اخراج بعض الزمان وهو موجود هنا استدلل المانع بأن نسخه يوم الكذب لان المتبادر منه الى فهم السامع انما هو استيعاب المدة المخبر بها وايها الم قبيح قبيح وجوابه ان نسخ الامر أيضا يوم البداء وهو ظهور الشيء بعد خفائه فلو امتنع نسخ ذلك الايهام لامتنع هذا ايضا
قال :

« الفصل الثاني

في النسخ والمنسوخ - وفيه مسائل

الاولى اكثر على جواز نسخ الكتاب بالسنة كنسخ الجلد في حق المحصن وبالعكس فيه كنسخ القبلة والشافعي رضى الله عنه قول بخلافهما دليله في الاول قوله تعالى نأت بخبر منها ورد بأن السنة وحى أيضا وفيهما قوله تعالى لنتمين للناس واجيب في الاول بأذ النسخ بيان وعورض في الثاني بقوله تبيانا « اقول المراد بالنسخ والمنسوخ بيان ما ينسخ وما ينسخ به من الادلة واعلم انه يجوز الخبر الخ » أقول لانه حينئذ انشاء معنى ولذلك قال في جرم الجوامع ونسخ الانشاء ولو بلفظ القضاء أو الخبر أو قيد بالتأبيد وغيره مثل صوموا ابدا صوموا حتما قال شارحه الجلال سما كان بلفظ القضاء وخالف بعضهم فيه لقوله ان القضاء انما يستعمل فيما لا يتغير نحو « وقضى ربك الاتعبدوا الاياه » أى أمر اه قال العطار حكى تعليقه اشارة لعدم ارتضاه عنده اه وذلك لان قوله وقضى ربك ان لا تعبدوا ونحوه لا يقبل النسخ لخصوص المقضى لا للفظ القضاء الذى معناه الامر فقضى وأمر كلاهما بمعنى واحد وقال سما كان بلفظ الخبر نحو والمطلقات يتر بصن بانفسهن ثلاثة قرره أى لير بصن بانفسهن وخالف في ذلك الدقاق نظرا الى اللفظ اه وكتب العطار على قول أو بلفظ الخبر فقال وهو كثير جدا فبخالفة الدقاق بعيدة

نسخ الكتاب بالكتاب والسنة المتواترة بمثلهما والآحاد بمثله وأما نسخ الكتاب بالسنة ونسخ السنة بالكتاب فالأكثر على الجواز^(١) ونص الشافعي في الرسالة

وعلى قوله نظرا للفظ فقال أي بانه في صورة الخبر والصواب أن المنظور له المعنى فإن قال قائل ما عدل عن صيغة الإنشاء إلى لفظ الخبر إلا لتسكتة وهي عدم نسخ الخبر قلنا يجوز المدول لسرعة امتثال المكلف لأنه إذا ورد الإنشاء بصيغة الخبر كان ادعى للمكلف في قبول الامتثال اهـ وهذا تعلم أن ما قاله ابن برهان في الوجيز وتبعه عليه ابن الحاجب هو الصواب لأنه لا اعتماد بقول المخالف لأنه خلاف الصواب

(١) قال الاسنوي « وأما نسخ الكتاب بالسنة ونسخ السنة بالكتاب فالأكثر على الجواز الخ » أقول حاصل هذا أنه نسب للشافعي رضي الله عنه قولان في نسخ السنة بالقرآن وله في نسخ الكتاب بالسنة قول واحد هو امتناع النسخ وإن الإمام الشافعي نص في رسالته على امتناعهما وكلام المصنف أشعر بأن له قولين في المسألتين وهو غير معروف ولهذا قال في مسلم الثبوت يجوز نسخ الكتاب بالسنة خلافا للشافعي قطعا قال شارحه فإن له قولاً واحداً فيه لا كما يوهم المنهاج أن فيه أيضاً له قولين وقال فيه أيضاً يجوز نسخ السنة بالقرآن وأصح قول الشافعي المنع عقلاً أو سمياً قال شارحه في المنع عقلاً كما نقل عن عبد الله بن سعيد وقال في المنع سمياً كما قال أبو حامد وأبو اسحق وأبو الطيب الصعلوكي وقيل ليس بممتنع لاعتقلا ولا سمياً لكنه لم يقع قال السبكي نص الشافعي رحمه الله لا يدل على أكثر من هذا وفي كلام المصنف إيماء إلى أن للشافعي قولين كما قال الآمدي وإمام الحرمين اهـ والذي في جمع الجوامع بعد أن قال وقيل يمتنع بالآحاد والحق لم يقع إلا بالمتواترة ما نصه قال الشافعي وحيث وقع بالسنة فمعها قرآن أو بالقرآن فمعها سنة عاضدة له تبين توافق الكتاب والسنة فحمل التاج السبكي قول الشافعي بمنع نسخ الكتاب بالسنة على معنى لا ينسخ بها وحدها بل لا بد أن يكون معها قرآن عاضداً لها يبين توافق الكتاب والسنة وقوله لا نسخ السنة بالقرآن على معنى لا نسخ به وحده بل لا بد أن يكون معه

على امتناعهما وهو مقتضى ما في الحصول في النقل عنه فانه نقل عدم الجواز في نسخ السنة بالقرءان فيؤخذ منه العكس بطريق الاولى ونقل عنه امام الحرمين والامدى وابن الحاجب قولين في نسخ السنة بالكتاب والجزم بامتناع العكس وكلام المصنف مشعر بأن له في المسألتين قولين وهو غير معروف فان جوزنا فيشترط في السنة اذا كانت ناسخة أن تكون متواترة وقد أوضحه المصنف في المسئلة الآتية فالذلك امله هنا ثم استدل المصنف على كون السنة المتواترة ناسخة

سنة حاضرة تبين ما ذكر قال الجلال هذا فهمه المصنف من قول الشافعي رضى الله عنه في الرسالة لا ينسخ كتاب الله الا كتابه ثم قال وهكذا سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم لا ينسخها الا سنته ولو أحدث الله في أمر غير ما سن فيه برسوله لسن رسوله ما أحدث الله حتى يتبين للناس ان له سنة ناسخة لسنة الله أى موافقة للكتاب الناسخ لها الى آخر ما قاله من محاولة تطبيق فهم مصنفه على ما يقوله الامام رضى الله عنه ثم قال ولم يبال المصنف في هذا الذى فهمه وحكاه عنه بكونه خلاف ما حكاه غيره من الاصحاب عنه ثم قال وبعض استعظم ذلك منه أي من الامام وما فهمه المصنف عنه دافع لمحل الاستعظام لكن قال العطار بعد أن نقل عبارة الامام في الرسالة فصدر عبارة الرسالة صريح فيما قاله التاج أولا من أنه لا ينسخ كتاب الله الا كتابه الخ وهو بخلاف ما نقله المصنف وأما قوله ولو أحدث الخ فهو مأخذ أحد القسمين في كلامه وهو نسخ السنة بالقرآن اذا كان معه حاضد من السنة كما قال الشارح وهذا ظاهر في الفهم والوجود وأما القسم الاول وهو نسخ القرءان بالسنة اذا كان معها قرءان حاضد لها فمقيس عليه كما قال الشارح والاول محمول عليه الخ الا ان في الحمل نظرا لمنافاته لقول الشافعي رضى الله عنه وانما هي تبع للكتاب الخ فانها اذا كانت تابعة له وقد فسرت التبعية بالتفسير كان الناسخ حقيقة هو القرءان وحده وايست السنة حاضرة كما لا يخفى اه المقصود منه. وهذا يدل بوضوح على ان ما فهمه السبكي من قول الامام بعيد عنه لان الامام جعل السنة تابعة للقرءان مفسرة له فلا يصح الا لذلك على رأيه ولا تصلح ناسخة للقرءان ولا منسوخة به فتأمل

للكتاب بأن النبي صلى الله عليه وسلم رجم المحسن^(١) مع ان آية الرجم شاملة له وفيه نظر من وجوه^(٢) أحدها لانسلم أنه متواتر وثانيها ان هذا تخصيص لا نسخ وقد ذكره المصنف بعينه مثالا لتخصيص الكتاب بالسنة وثالثها أن الرجم ثابت بالقرآن المنسوخ التلاوة وهو الشيخ والشيخة المتقدم ذكره واستدل أيضا على كون الكتاب ناسخا للسنة بأن التوجه الى بيت المقدس كان ثابتا بالسنة اذ ليس في القرآن ما يدل عليه^(٣) ثم انه نسخ بقوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام . ولك أن تقول القاعدة أن بيان المجمل يعد أنه مراد منه والا لم يكن

(١) قال الأسنوى « ثم استدل المصنف على كون السنة الخ » أقول ان الكلام

في مقامين الاول جواز النسخ عقلا وصحفا والثاني وقوعه ولم يتعرض كل من المصنف والاسنوى لدليل الاول فنقول قد استدلوا على الجواز بان النسخ ممكن لذاته فاننا اذا نظرنا الى مفهومه نراه لا يأتى الوقوع وليس ممتنعاً بالغير لان الاصل عدمه وتفصيل الدليل ان الكتاب لا يزيد على السنة الا بالنظم وأما الحكم فحكم كل منهما حكم الله تعالى فلا يستحيل ان يرفع أحدهما بالآخر وكذا لا يستحيل ان يبين أحدهما الآخر وانكاره مكابرة

(٢) قال الاسنوى « وفيه نظر من وجوه أحدها الى آخره » أقول الواجه

الثلاثة من قبيل المناقشة في المثال أما الوجه الاول فهو مناقشة فيه من جهة انه ليس بمتواتر مع ان الممثل له النسخ بالسنة المتواترة . وأما الثاني فهو مناقشة فيه من جهة جعله ناسخاً مع انه مخصص للكتاب كما ممثل به المصنف لذلك سابقا . والثالث فهو مناقشة من جهة ان المنسوخ ليس قرآنا لان آية الرجم منسوخة التلاوة فن هذه الواجه لا يكون المثال منطبقا على الممثل له والخطب في ذلك سهل وسنتكلم على نسخ السنة بالكتاب

(٣) قال الاسنوى « واستدل أيضا على كون الكتاب ناسخا للسنة بان

التوجه الى بيت المقدس الخ » أقول الثابت في ذلك ان التوجه الى بيت المقدس كان شريعة لموسى ثم نسخ ذلك بالتوجه الى جهة الشرق في شريعة عيسى ثم نسخ ذلك بالتوجه الى بيت المقدس والكعبة معا وكان عليه الصلاة والسلام يتوجه

بيانا لمدلولة^(١) فيكون توجه النبي صلى الله عليه وسلم الى بيت المقدس مرادا من قوله تعالى وأقيموا الصلاة لكونه بيانا له فيكون ثابتا بالكتاب . قوله « دليله في الاول » أى استدلال الشافعى على امتناع نسخ الكتاب بالسنة بقوله تعالى ما ننسخ من آية أو ننسأها نأت بخير منها أو مثلها^(٢) فانه يدل على أن الآتى بالخبر

اليه مع توجهه اليها فقد روى عن ابن عباس رضى الله عنهما ان قبلته صلى الله عليه وسلم بمكة كانت بيت المقدس لكنه لا يستدبر الكعبة بل يجملها بينه وبينه وقد قدمناه قريبا ثم نسخ ذلك بقوله تعالى « فول وجهك شطر المسجد الحرام » ولم يكن وقت ذلك سوى الكعبة فهى المرادة قطعاً من المسجد الحرام وأما المسجد الموجود الآن فقد حدث بعد ذلك كما يعلم مما ورد فى هذا

(١) قال الاسنوى « القاعدة ان بيان المجهل يمد الحج » أقول هو وجيه

لكن المثال يكفيه الاحتمال

(٢) قال الاسنوى « استدلال الشافعى بقوله تعالى ما ننسخ الآية » أقول قال الامام الشافعى فى رسالته وأبان الله لهم أنه انما نسخ ما نسخ من الكتاب بالكتاب وان السنة لا تكون ناسخة للكتاب وانما هى تبع للكتاب بمثل ما نزل به فصارت مفسرة معنى ما أنزل الله منه جلا ثم قال بعد كلام قال الله تعالى ما ننسخ من آية أو ننسأها نأت بخير منها أو مثلها فأخبر الله ان نسخ القرءان وتأخير انزاله لا يكون الا بقرءان مثله قال واذا بدلنا آية مكان آية والله أعلم بما ينزل قالوا انما أنت مفتر وهكذا سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم لا ينسخها الا سنة لرسول الله صلى الله عليه وسلم الى آخر ما فيها . وبهذا تعلم أن وجه استدلال الشافعى بهذه الآية ان شرط النسخ أن يكون خيرا من المنسوخ أو مثله والذى يماثل المنسوخ من القرءان لفظا أو يكون خيرا منه لفظا فى البلاغة والفصاحة هو القرءان فلا ينسخ بغيره وعلى قياس ذلك يقال فى السنة ولهذا بعد أن استدلال بالآية على أن القرآن لا ينسخ الا بالقرءان قال وهكذا سنة رسول الله الح وأما توجيهه بأن الآية تدل على أن الآتى بالخبر أو المثل هو الله تعالى لرجوع الضمير اليه فهو وان كانت الآية دالة عليه لکن لا يوافق ما يظهر من استدلال

أو المثل هو الله تعالى لرجوع الضمير اليه وذلك لا يكون الا اذا كان الناسخ هو
القرءان ولهذا قال تعالى ألم تعلم أن الله على كل شيء قدير فاشعر بأن الآتى

الشافعي نفسه وبناء على هذا لا يكون مأجوبا به من أن السنة حاصلة
بالوحي الخ ملافيا لدليل الشافعي لانه لا ينكر أن السنة وحى من الله تعالى
ولكن الله اخبر أنه لا ينسخ الآية من القرآن الا آية مثلها منه فالجواب
الصحيح هو ما قدمناه من أن الكتاب لا يزيد على السنة الا بالنظم والمعول عليه
في النسخ انما هو الحكم وكونه من عند الله بقطع النظر عن خصوص اللفظ
والحكم فى كل منهما حكم الله تعالى فيجوز أن يرفع أحدهما الآخر كما يجوز
ان يبين أحدهما الآخر وان الانكار مكابرة وقد جمع بين ما يظهر من كلام الشافعي
وبين ما قالوه في وجه الاستدلال فربق من الاصوليين فقال ما ننسخ من آية
أو ننسخها الآية يدل على ان الناسخ خير من المنسوخ أو مثله وان كلامهما آت من عند
الله تعالى والسنة ليست بخير من الكتاب ولا مثله ولا هي آتية من عند الله تعالى
واجابوا عنه بان النسخ انما هو نسخ الحكم وليس المراد من الخيرية أو المثلية
ان يكون كذلك فى النظم بل ان يكون فى التكليف ومصلحة المكلف وانما
يكون الحكم الثابت بالسنة خيرا للمكلف من الحكم الثابت بالكتاب مثلا اذا
لا فرق بين الكتاب والسنة الا فى النظم وقد علمت انه لا يضر وان الله هو
الآتى بالسنة كما هو الآتى بالقرءان فلا نسلم ان الله ليس آتيا بها لقوله تعالى « قل
ما يكون لى ان أبدله من تلقاء نفسه ان أتبع الا ما يوحى الى » لكن يدل
لشافعي ظاهر مارواه الدار قطنى انه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « لا ينسخ
كلامى كلام الله وكلام الله ينسخ كلامى وكلام الله ينسخ بعضه بعضا » فان هذا
بظهره يدل على ان السنة لا تنسخ الكتاب وان كان يدل على ان الكتاب
ينسخ السنة وأجاب الشيخ عبد الحق الدهلوى رحمه الله بان المراد كلامى الذى
استخرج بالرأى والاجتهاد فلا ينسخ كلام الله الذى هو الوحي ويؤيد هذا قوله
تعالى « وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى » فكل ما صدر عن اللسان
الشريف من الكتاب والسنة وحى وكاشف عن مافى الكلام الازلى فلا يتماخ

بالخير أو المثل هو المختص بكال القدرة فلا يكون النسخ بالسنة فإن الآتي بها هو الرسول وأيضاً فإنه يقتضى أن البديل يكون خيراً من الآية المنسوخة أو مثلاً لها والسنة ليست كذلك وجوابه أن السنة حاصلة بالوحي أيضاً لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى الآية فالآتي بها هو الله تعالى وأما الخير أو المثل فالمراد بهما هو الاصلاح في التكليف والانتقم في الثواب . قوله « وفيهما » أى ودليل الشافعى فى كل من المسئلتين وهما نسخ الكتاب بالسنة وعكسه قوله تعالى وأنزلنا اليك الذكر

بالسنة في الحقيقة انتساح حكم ثابت بكلامه وقال رحمه الله ويحتمل ان يكون هذا الحديث منسوخاً وهو بظاهره غير صحيح لانه خير فلا يحتمل النسخ الا ان يقال انه انشاء لوجوب العمل بالكتاب عند معارضة الحديث اياه في صورة الخبر لعدم الانتساح به فافهم وتدر كذا يؤخذ من مسلم الثبوت وشرحه الفوائح ملخصاً وقوله الا ان يقال الخ وهو الواقع لانه لا معنى للنسخ الا اخراج المنسوخ عن ان يكون حجة يجب العمل بها فهم لهذا الحديث متضمن حكماً شرعاً فيجوز نسخه على ما عليه المعول وأما نسخ السنة بالقرءان فقد وقع بدليل حرمة المباشرة للنساء في ليالى رمضان فإنه نسخ بقوله تعالى « أحل لكم ليلة الصيام الرفث الى نساءكم الآية » ثم ان الحرمة ثابتة بالسنة دون الكتاب وتجبوز كون الناسخ سنة تعاضدت بالكتاب أو كون المنسوخ من منسوخ التلاوة فمع بعده جداً لانه لو كان الامر كذلك لنقل ولو آحاداً مندفع بان معلوم التقدم والتأخر محكوم عليه بالناسخية والمنسوخية اجماعاً وما قيل الاجماع انما هو فيما اذا كان المؤخر يصلح ناسخاً وههنا لا يصلح لان الكلام في جواز انتساح السنة بالكتاب لا يخلو من شوب مكابرة فإنه لو جوز مثل هذه الاحتمالات لبطل باب الحكم بالنسخ فإنه يصح ان يقال في كل ناسخ هذا الناسخ وان كان معلوم التأخر لا يصلح ناسخاً عندي وههنا ناسخ آخر معاضد له كيف وقد صح وثبت قطعاً واجماعاً ان التوجه لبيت المقدس كان فرضاً بقطع النظر عن كون توسط الكعبة كان شرطاً كما هو الصحيح أولاً ثم نسخ ولم ينقل ناسخ سوى القرءان ويحصل بهذا القطع بان القرءان ناسخ له فافهم ولا تحبط

لتبين للناس فأما نسخ الكتاب بالسنة فلان الآية دالة على أن السنة تبين جميع القرآن لأن « ما » من قوله تعالى ما نزل إليهم طامة فلو كانت السنة ناسخة لم تكن مبينة بل رافعة وأما العكس فلأنه قد تقرر أن السنة مبينة للكتاب فلو جاز نسخها بالكتاب لكان مبينا لها لأن النسخ بيان انتهاء الحكم وذلك دور . فتلخص أن الآية دالة على الحكمين * ثم أجاب المصنف عن الاول بأننا لانسلم أن النسخ مناف للبيان بل هو عينه^(١) فإنه بيان انتهاء الحكم وأجاب عن الثاني بقوله تعالى في صفة القرآن تبيانا لكل شيء فإنه يقتضى أن يكون الكتاب بيانا للسنة كما ان قوله تعالى لتبين للناس يقتضى أن تكون السنة مبينة للكتاب فلما تعارضا سقط الاستدلال بهما^(٢) والاولى في الجواب أن يقال الاستدلال

(١) قال الاسنوى « ثم أجاب المصنف عن الاول باننا لانسلم الخ » أقول أجاب عن ذلك في مسلم الثبوت بجواب آخر فقال قلنا البيان أى فى قوله تعالى لتبين للناس بمعنى التبليغ اه فالمعنى « وأنزلنا اليك الكتاب لتبلغ للناس ما نزل إليهم » فليس هو بيان للحكم حتى يكون رافعا ثم قال ولو سلم فانما لا يرفع مبينه لا يغيره اه اى لو سلمنا ان المراد بيان الحكم لا بيان التبليغ نقول انما لا يرفع بما بينه من القرآن لا يغيره منه بل يجوز أن تكون السنة مبينة بأية ومنسوخة بأية أخرى وقد استدلل صاحب المسلم بهذه الآية على منع نسخ السنة بالكتاب فقط وعلى كل فهذا الدليل منقوض بانتساح القرآن بالقرآن فإنه أيضا مما نزل إليهم فلو كان المراد بيان الحكم وقلنا ان البيان لا يرفع ما بينه الزم ان يكون القرآن بيانا للقرآن لانسخه له وهذا باطل قطعاً فتمين ان يكون المراد من البيان فى الآية هو التبليغ

(٢) قال الاسنوى « فلما تعارضا سقط الاستدلال بهما » أقول اذا حملنا البيان فى الآية الاولى على التبليغ كما قلنا وحملنا البيان فى قوله تبيانا لكل شيء على تبيان ما يحتاج اليه الخلق فى دينهم ودينهم من الشرائع وغيرها من العلوم الكونية والعمرائية ويكون معناه ما فرطنا فى الكتاب من شيء لم يكن بين

بقوله تعالى لتبين للناس على الحكيم معاً لا يستقيم^(١) لان البيان ان لم يكن منافياً للنسخ فلا يتجه الاستدلال به على امتناع نسخ الكتاب بالسنة وان كان منافياً فلا يتجه الاستدلال على انعكاس

قال « الثانية * لا ينسخ المتواتر بالأحد لان القاطع لا يدفع بالظن. قيل قل لا أجد فيما أوحى الى محمد ما منسوخ بما روي أنه عليه الصلاة والسلام نهى عن أكل كل ذي ناب من السباع. قلنا لا أجد للرجال فلا نسخ » أقول نسخ المتواتر بالأحد جائز قطعاً^(٢) واختلفوا في وقوعه على مذهبي

الآيتين أدنى معارضة وهذا هو الواقع كما يعلم ذلك لمن قرأ القرآن وتدبر آياته كما يعلم ذلك من كتابنا تنبيه العقول الانسانية الى مافي القرآن من العلوم الكونية والعمرائية

(١) قال الاسنوى « والاولى في الجواب ان يقال : الاستدلال بقوله تعالى لتبين للناس النسخ » أقول هذا لا يقطع عرق الاشكال لجوانه ان يقصر الاستدلال بهذه الآية على منع نسخ السنة بالكتاب كما صنع صاحب مسلم الثبوت ولذلك كان الجواب الصحيح هو ما أجاب به صاحب المسلم ومقلداه من النقص بنسخ القرآن بالقرآن ومع كل هذا فقد علمت استدلال الشافعي نفسه على مذهبه فيما تقدم

(٢) قال الاسنوى « نسخ المتواتر بالأحد جائز قطعا النسخ » أى جائز عقلا وليس بمستحيل لانه ممكن لذاته فاننا اذا نظرنا الى مفهومه لا يأتى الوقوع وليس ممتنعاً بالغير لان الاصل عدمه وهذا هو الذى اتفقوا عليه وانما الكلام الآن في الجواز الوقوعى يجوز نسخ الكتاب بالكتاب ونسخ المتواتر من السنة بالمتواتر منها ونسخ الأحاد بالأحد جوازاً وقوعياً محل وفاق أما نسخ المتواتر كتاباً أو سنة بالأحد فمنع الجمهور جوازاً وقوعياً بمعنى انهم منعوا وقوعه خلافاً لشرذمة قليلة . ومن هذا تعلم انه لاخلاف بين ماصرح به الأمدى في الاحكام ومنتهى السؤل وفي المحصول ومختصرى كلامه وبين عبارة المصنف وابن الجابج والاستدلال بما استدلا به قرينة على ذلك فالكلام فى مقامين مقام

كذا صرح به الأمدى فى الأحكام ومنتهى السؤل وعبر بقوله اتفقوا وفى
المحصل ومختصراته نحوه أيضاً فانهم جزموا بالجواز وترددوا فى الوقوع وعبارة
المصنف وابن الحاجب توهم أن الخلاف فى الجواز واستدلالا على المنع بأن المتواتر
مقطوع به وخبر الواحد مظنون والقطعى لا يدفع بالظن وهو انما يستقيم على
ما فهموه ولذلك لم يذكره الامام ولا يختصرو كلامه ، نعم صرح ابن برهان فى
الوجيز بما أفهمه كلامهما فقال وقال قوم هو مستحيل من جهة العقل ثم استدل
عليه بعين ما استدلا به فاما أن يكونا قد اطلعا على هذا ثم اختاراه وفيه بعد
واما أن يحمل كلامهما على أننا لنحكم بالنسخ عند التعارض بل يعمل بالمتواتر
وان تقدم لقوته . ودليل المصنف ضعيف لوجهين : أحدهما قاله ابن برهان أن
المقطوع به انما هو أصل الحكم لا دوامه ^(١) والنسخ يرد على الثانى لا على الاول الثانى

الجواز بمعنى عدم الاستحالة وهذا لاخلاف فيه ومقام الجواز الوقوعى بمعنى عدم
وجود مانع يمنع من الوقوع وهذا يرجع الى انه واقع أو ليس بواقع ولذلك
فرض أكثر الاصوليين الخلاف فى الجواز وعدمه اعتماداً على أدلة الفريقين على
ان عبارة المصنف لا ينسخ المتواتر بالآحاد وهذه محتملة ان يكون معناها لا يقع
نسخ المتواتر بالآحاد أو معناها لا يجوز النسخ المتواتر بالآحاد والاستدلال
قريبة على ارادة الاول وأما مقاله ابن برهان فى الوجيز من وجود قائل باستحالة
ذلك عقلاً فالاصوليون لم يعتدوا بقول هذا المخالف فحكوا الاتفاق على
الجواز العقلي

(١) قال الاسنوى « أحدهما مقاله ابن برهان ان المقطوع به انما هو أصل
الحكم الخ » أقول ان مقاله ابن برهان مما ذكر قد ردوه فقالوا ان حكم المتواتر
مقطوع به الى ظهور ما يعارضه ويرفعه فالآحاد لا يصلح للمعارضة فلا يرفع بقاء
المقطوع كما لا يرفع أصله لان دلالة المتواتر على الحكم واحد ابتداء وبقاء على
انا لو سلمنا على التنزل ان المتواتر قطعى حدودنا ظنى بقاء كما ذكره ابن برهان
فالا حاد ظنى حدودنا شكى بقاء أى مظنون ظنا ضعيفاً من ظن بقاء المتواتر
فلا مساواة فلا تعارض لان الضعيف لا يعارض القوى فلا يصلح ناسخاً وقول

أنه لا يطرد لان اخراج بعض أفراد العام بعد العمل به نسخ لا تخصيص كما تقرر ودلالة العام على افراده ظنية وان كان متنه مقطوعا به ^(١) والخاص بالمعكس فتعادلا . واستدل الخصم بأن قوله تعالى « قل لا أجد فيما أوحى الي محرما على طاعم يطعمه الا أن يكون ميتة » الى آخرها يقتضى حصر التحريم فى المذكور فى الآية ^(٢) وقد نسخ ذلك بما روى بالأحد أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن أكل كل ذى ناب من السباع ومخلب من الطير واذا ثبت نسخ الكتاب بالأحد فنسخ السنة المتواترة به أولى وأجاب المصنف بأن الآية ليست منسوخة وذلك لانها دلت على أن الرسول عليه الصلاة والسلام كان مأمورا بأن يقول لهم لا أجد

شارح المختصر بعد الاشتراك فى الظنية لا يعتبر القوة والضمف فى قدر الظن خلاف المعتبر

(١) قال الاسنوى « الثانى انه لا يطرد لان اخراج بعض أفراد العام بعد العمل به نسخ لا تخصيص كما تقرر ودلالة العام على افراده ظنية وان كان متنه مقطوعا الخ » أقول جوابه يعلم مما أجبنا به عن الاول لان الظن فى العام مازال أقوى فى الدلالة فلا تعادل وانما جوزوا مثل هذا فى التخصيص لانه جمع بين الدليلين ودفع الحكم العام فمادله عليه الخاص وأما النسخ فهو ابطال للحكم ورفع له بغيره تحققه فلا يكون الا بما هو أقوى أو مساو وقد علمت انه لا مساواة بين المتواتر والآحاد لافى المتن ولا فى الدلالة فتبين بهذا ان دليل المصنف تام لا يتوجه عليه شيء مما قاله الاسنوى

(٢) قال الاسنوى « واستدل الخصم بان قوله تعالى قل لا أجد فيما أوحى الى الخ » أقول ان الائمة اختلفوا فى أكل سباع البهائم من كل ذى ناب ومخلب فخرمه الحنفية والشافعية والحنابلة وأجازوه المالكية وأخذوا بالآية ولم يأخذوا بهذا الحديث ولذلك أجاز ابن الحاجب عملا بمذهبه بمنع تحريم السباع من البهائم سوى الخنزير لانه مما دلت الآية على تحريمه فقال بحرمة لحمه فقط فلا نسخ عنده للآية بهذا الحديث وباقى الائمة القائلين بالتحريم أجازوا بما قاله

في الوحي الحاصل غير المحرمات المذكورة ولهذا قال أوحى بلفظ الماضي فيبقي ما عدا الاشياء المذكورة في الآية على الاباحة الاصلية وحينئذ فيكون النهي عن أكل ذي الناب والمخلب رفعاً لها وهو ليس بنسخ وبتقدير أن تكون الآية متناولة للاستقبال أيضاً فالحديث مخصص لا ناسخ^(١)

قال « الثالثة الاجماع لا ينسخ لان النص يتقدمه ولا ينعقد الاجماع بخلافه ولا القياس بخلاف الاجماع ولا ينسخ به أما النص و الاجماع فظاهران وأما القياس فلزواله بزوال شرطه . والقياس انما ينسخ بقياس أجلى منه » أقول اختلفوا في نسخ الاجماع والنسخ به على مذهبين حكاهما الآمدي وغيره ، والمختار عنده وعند الامام وأتباعهما كابن الحاجب والمصنف المنع ، فاما كونه لا ينسخ فلان النسخ انما يكون بنص من الكتاب والسنة أو باجماع آخر أو قياس والسكل باطل أما الاول وهو النص فلانه متقدم على الاجماع اذ جميع النصوص متلقاة من النبي صلى الله عليه وسلم والاجماع لا ينعقد في زمنه عليه الصلاة والسلام لانه ان لم يوافقهم لم ينعقد وان وافقهم كان قوله هو الحجة لاستقلاله بأفادة الحكم فثبت أن النص متقدم على الاجماع وحينئذ فيستحيل أن يكون ناسخاً له * وأما الثاني وهو الاجماع فلاستحالة انعقاده على خلاف اجماع آخر^(٢) اذ لو انعقد لكان أحد الاجماعين خطأ لان الاول ان لم يكن عن دليل

(١) قال الاسنوي « وبتقدير ان تكون الآية متناولة الخ » أقول قالوا ان حمل الحديث على التخصيص دون النسخ بعيد لسكونه متراخياً عن الآية فان الآية مكية وهذا التحريم كان بالمدينة والتراخي في التخصيص باطل عند الحنفية مطلقاً وعند غيرهم عن وقت الحاجة والحاجة عند نزول الآية موجودة ظاهراً لان سباع البهائم صيود والقوم عرب واعراب

(٢) قال الاسنوي « وأما الثاني وهو الاجماع فلاستحالة الخ » أقول الكلام في موضوعين الاول ان الاجماع لا يكون منسوخاً وقد استدل عليه بهذا الدليل وقد أوردوا على هذا الدليل بأنه انما يلزم كون أحد الاجماعين خطأ اذا كان الثاني يبطل الاول من بدء الامر والنسخ ليس كذلك فان الناسخ

فهو خطأ وان كان عن دليل كان الثاني خطأ لوقوعه على خلاف الدليل والى هذا أشار بقوله ولا ينعقد الاجماع وهو بالواو لا بالفاء بافهمه * وأما الثالث وهو القياس فلانه لا ينعقد على خلاف الاجماع كما ستمرفه فى باب ان شاء الله تعالى . قوله « ولا ينسخ به » يعنى ان الاجماع أيضا لا يكون ناسخا لغيره لان المنسوخ به اما النص أو الاجماع أو القياس والكل باطل أما النص فلاستحالة انعقاد الاجماع على خلافه كما ذكرناه وأما الاجماع فلما مر أيضا من امتناع انعقاده على

يرتفع به المنسوخ بعد ثبوته لأنه يبطل به من بدء الامر فسكان المنسوخ حقا فى زمنه والناسخ حقا فى زمنه وزمان نسخ ما ثبت بالوحى وان انتهى لوفاته صلى الله عليه وسلم لكن زمان نسخ ما ثبت بالاجماع لم ينته لبقاء انعقاده بعده عليه السلام فلا يمتنع ظهور انتهاء مدة حكمه للمجتهدين الراسخين فى العلم المطلعين على أسرار الشريعة بتبديل المصلحة فيجوز أن يجمعوا على خلاف ما أجمع عليه سابقا لاحتمال تجدد مصلحة أخرى . والحاصل ان الاجماع اما أن يشترط فيه أن يكون عن مستند وان لم نعلمه أو لا يشترط بل يجوز أن يكون عن الهام من الله تعالى وعلى الاول فالحكم الثابت بالاجماع الاول ثابت من قبل الاجماع بمستنده وكذا حكم الاجماع الثانى فالنسخ ان كان قبالمستندين والاجماع انما هو دليل الناسخ كعمل الصحابي على خلاف النص المفسر . ثم ان كان مستند الاجماع هو القياس فالاجماع دليل الدليل وأيضا الاجماع الاول حينئذ اجماع على منسوخ فهو خطأ فى نفس الامر وان لم يعلم لعدم ظهور منسوخيته وعلى الثانى وهو ان الاجماع قد يكون بالهام من الله تعالى فالاجماع بالالهام الثانى ينسخ الاجماع الاول وحينئذ يصح أن يكون الاجماع ناسخا ومنسوخا لكن لو جاز هذا وقتلنا ان الاجماع الثانى يصح أن يكون ناسخا للاجماع الاول لزم أن يصلح هذا الاجماع أن يكون ناسخا للكتاب والسنة فان الهام على هذا لا يكون باطلا فلا بد من أن يكون رافعا ويلزم على هذا أن يلغو الاجماع ويكون الممول عليه هو الهام فيكون الهام الواحد أيضا ناسخا ولا يجترىء على هذا مسلم فان الفتوى من غير حجة شرعية بعد ظهور ختم النبوة صلى الله

خلاف اجماع آخر ولما كان سبب امتناعهما معلوما مما تقدم عبر بقوله أما النص والاجماع فظاهران وأما القياس فلان شرط صحته ان لا يخالف الاجماع فاذا انقصد الاجماع على خلافه وزال القياس لزوال شرطه وزوال المشروط لزوال الشرط لا يسمى نسخاً وفي هذا الجواب شيء تقدم في الرد على أبي مسلم فان قيل هذا بعينه يلزمكم في النصوص فان من شرط اقتضاها الاحكام أن لا يطرأ عليها النسخ فاذا طرأ زالت لزوال شرطها وحينئذ فلا نسخ وجوابه أن النص في نفسه صحيح سواء طرأ النسخ أم لا بخلاف القياس . قوله « والقياس انما ينسخ

عليه وسلم مما لا يجوز أصلاً وليس لقائل أن يقول فرق بين الهام الواحد والهام كل المجتهدين في عصر مخالفات لما ثبت بالشريعة المطهرة فان الهام الواحد الراجع لما ثبت بها يوجب عدم الفرق بينه وبين أنبياء بني امرائيل فتفقد فائدة ختم النبوة به صلى الله عليه وسلم بخلاف الهام أهل الاجماع فانه لا يوجب الاستحالة وذلك لان الاحكام قد كملت والشريعة قد تمت بظهور الختم المحمدي صلى الله عليه وسلم كما يشير اليه قوله تعالى « اليوم اكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الاسلام ديناً » فلا يظهر بعد وفاة الخاتم صلوات الله وسلامه عليه حكم لم يكن ثابتاً من قبل فلا يقبل الالهام الصحيح لا لواحد ولا للجميع بما لم يثبت بالشريعة الغراء فالاجماع ان جوز من غير مستند بل بالهام فقط لا يكون هذا الالهام الا موافقاً للدليل ما وانكار هذا عسى أن يكون مكابرة وبعيداً عن أن يجترى عليه أحد . اهـ ملخصاً من الفواتح مع زيادة للايضاح وتغيير يسير . وسيأتي ما يؤخذ منه الجواب عن هذا فانتظر الموضوع الثاني وهو ان الاجماع لا يكون ناسخاً . قالت الحنفية في الدليل على ذلك انه لا مدخل للرأي في انتهاء مدة الوحي في علمه تعالى بل انما يعرف بالوحي يعني ان النسخ اما رفع الحكم بعد وجوده أو ابادة مدة الحكم بعد وجوده وعلى التقديرين لا شك أنه لا بد للنسخ من معرفة صرح الحكم ولا مدخل للرأي فيه فأهل الاجماع لا يعرفونه فلا ينسخونه بل انما يعرف بالوحي فهو النسخ حقيقة قال في مسلم الثبوت ما توضيحه نسلم ان الرأي المحض

بقياس أجلى منه « أى أوضح وأظهر كما اذا نص الشارع مثلاً على تحريم بيع البر بالبر متفاضلاً فمديناه الى السفرجل مثلاً لمعنى ثم نص أيضاً على اباحة التفاضل في الموز وكان مشتملاً على معنى أقوى من المعنى الاول يقتضى الحاق السفرجل به فان القياس الثانى يكون ناسخاً للقياس الاول ويعرف الاقوى بوجوه كثيرة مذكورة فى الكتاب فى تراجيح الاقيسة . وهذا التقرير اعتمده . وانما حصر المصنف ناسخ القياس فى القياس الاجلى لان غيره اما نص واما اجماع واما

لا يعرف مدة الحكم لكن لا يلزم منه عدم ناسخية الاجماع بل لعل المستند معرف لاهل الاجماع فبعد معرفة مدة الحكم بالمستند يحكمون بالحكم المخالف للاول ويعرفونه قال فى الفوائد وهذا ليس بشيء لان هذا المستند اما رأى محض أو وحى والاول لا يصلح معرفة وعلى الثانى هو الناسخ دون الاجماع وقد يمنع عدم مدخلية الآراء فى معرفة مدة الحكم ويقال انما لا يعرف مدد أحكام الوحى دون أحكام الاجماع وجوابه أنه لا دخل للرأى المحض فى معرفة مدد الاحكام بل لا بد من مستند شرعى والقياس منه لا يفيد معرفة المدد والنص هو الناسخ ثم يتوجه اليه أنه يجوز أن يكون الاجماع بلا مستند بل بالهام منه تعالى لاهل الاجماع فيجوز أن يلهموا مدة الحكم وقد عرفت ماينى لدفع هذا من أن الالهام لا بد أن يكون موافقاً للدليل الشرعى فان الالهام كما يكون من الرحمن يكون من الشيطان والفرق بينهما أن يعرض الالهام على الشريعة الغراء فما وافقها فهو رحمانى من الله تعالى وما خالفها فهو شيطانى لا يعول عليه . هذا طريق الحنفية ومنه تعلم الجواب الذى وعدناك به فان الاجماع اذا لم يصلح أن يكون ناسخاً للكتاب ولا للسنة لان الاجماع انما يكون بعد وفاته صلى الله عليه وسلم فهو متأخر عنهما فلا يكون أيضاً ناسخاً لاجماع آخر لان أهل الاجماع لا يعرفون مدة الحكم وكون الاجماع ناسخاً أو منسوخاً انما هو فرع معرفتهم مدة الحكم وهم لا يعرفونها . وقال غير الحنفية فى هذا المطاب : ان كان الاجماع الناسخ عن نص فهو الناسخ حقيقة دون الاجماع

قياس مساو للاول واما قياس أخفى منه ويمتنع نسخه بالكل أما الاول والثاني
فازوال القياس بزوال شرطه كما تقدم وأما الثالث فلا ممتنع الترجيح من غير
مرجح وأما الرابع فلا استزاهه تقديم المرجوح على الراجح وقد تحرر من كلام
المصنف أن القياس قد يكون ناسخاً وقد يكون منسوخاً^(١) لكنه لا ينسخ به الا

والاجماع كاشف عن وجود هذا النص وان لم يكن الاجماع الناسخ عن نص بل
عن قياس أو الهام لجوزناه فان كان المنسوخ قطعياً نصاً كان أو اجماعاً فالاجماع
الناسخ خطأ لان خلاف القاطع خطأ وان كان المنسوخ نظياً لم يبق مع الاجماع
لزوال شرط العمل به وهو الرجحان بالقطع الذي هو الاجماع واذا لم يبق معه
لم يمارض الاجماع اياه فلا ينسخه . والقول بان اعتبار النص ناسخاً يبطل حجية
الاجماع مدفوع بان المدعى أن الاجماع كاشف عن النص المثبت للحكم لا انه
مثبت للحكم فعنى أن الاجماع حجة أنه كاشف عن الحجة لكننا لا ننظر في
معرفة الحكم المجمع عليه الى معرفة المستند لكونه قطعاً في ابانة الحكم
فالاجماع حجة قاطعة في كشف الحكم الثابت بمستنده وما قيل ربما كان النص
المستند اليه الاجماع غير معلوم التأخر فلا يصلح ناسخاً بخلاف الاجماع فانه
معلوم التأخر فينبذ لا نسلم أن الاجماع ان كان عن نص يكون النص هو
الناسخ مدفوع بان عدم العلم بتأخر النص انما يستلزم عدم العلم بالنسخ لعدم
تأخره في الواقع ولا عدم صلوحه ناسخاً فاذا أجمعوا على العمل به وجب أن
لا يكون منسوخاً والا لوقع الاجماع على المنسوخ فيكون خطأ فوجب تأخره
ونسخه والاجماع انما هو كاشف عن التأخر والنسخ لأنه ناسخ

(١) قال الاسنوي « وقد تحرر من كلام المصنف أن القياس قد يكون
ناسخاً وقد يكون منسوخاً الخ » أقول قد اختلفت عبارة العلماء فمنهم من قال
مثل ما قال البيضاوي والاسنوي ومن هذا حدوهما في كون القياس ناسخاً
ومنسوخاً لكنه لا ينسخ الا قياساً ومنهم من قال كصاحب مسلم الثبوت القياس
لا يكون ناسخاً لشيء من الادلة ولا منسوخاً بها عند الجمهور قال شارحه

قياس آخر أخفى منه كما لا ينسخه الا قياس أجلى والذي قاله هو الصواب وقال في المحصول يجوز نسخه في زمن الرسول بسائر الأدلة من النص والاجماع والقياس الاقوى قال وأما بعد وفاته فهو وان ارتفع في المعنى فليس بنسخ كما قدمناه . وهذا الذي قاله سهو فانه قد نص قبل ذلك بقليل على أن الاجماع لا ينعقد في زمن الرسول وعلى انه يمتنع نسخ القياس به لاجرم انه لم يذكر المسئلة في المنتخب

خلافا لبعض الغير المعتقد بهم وأكثر الفريقان من القيل والقال والحق كما قال في الفتاوى أن هذا كله جدل والقياس لا يصلح ناسخاً ولا منسوخاً أصلاً الا اذا اتفق أن تكون العلة منصوصة ويكون وجودها في الفرع مقطوعاً وكذا عدم كونه مانعاً وعدم كون الاصل شرطاً فانه حينئذ يكون كالنص وذلك لان الصحابة رضوان الله تعالى عليهم انما يستعملون الرأي عند عدم وجدان نص ثابت الحكم ولو في حين ما يعلم منه أنهم لا يجعلون الرأي معارضاً لحكم معمول للنص وان كان ظنياً كيف ولم ينقل عنهم قط طلب القياس ليكون رافعاً لحكم معمول للنص كما تدل عليه الوقائم الكثيرة وانكار هذا بعيد عن الانصاف وهذا بخلاف القياس المخصص فانهم كانوا يؤولون النصوص الظنية بالرأي ويجعلون الرأي قرينة على تغير ظاهر النص ويؤيده ما قاله الشيخ الاكبر خاتم الولاية المحمدية قدس سره الشريف أن القياس ليس حجة مطابقة بل انما اعتبر حجة عند عدم وجود نص واجماع لضرورة العمل لئلا تخلو الواقعة عما يعمل به المكلف وهذا مفقود في القياس والنص وأما القياسان المتعارضان فالظاهر أن متقدم الاصل منسوخ بمتأخره كيف لا والاصل المتقدم كان دالاً على حكم الفرع بواسطة العلة وكذا الاصل المتأخر دل على ضد ذلك الحكم فيه بواسطة علة غاية ما في الباب ان دالاتهما ظنية والقياس انما هو كاشف عن هذه الدلالة فهذا بالحقيقة يرجع الى انتساح النص المظنون بالنص الآخر مثله في بعض مدلوله لكن هذا الانتساح كان من قبل في زمانه الشريف ولا يجوز العمل بقياس منسوخ بحال لكونه منسوخاً من زمن الشارع وبقاء معارضه في نظر الشارع وانما علم هذا الانتساح الآن وهذا بعينه كما اذا انتسخ نص بنص فقد ارتفع

وقال صاحب الحاصل ان هذا الكلام مشكل وصاحب التحصيل ان فيه نظراً ولم
 يبيننا وجه الاشكال وقد تظن المصنف للمشكل منه فخذفه وحكى الآمدي في
 نسخ القياس عن بعضهم المنع مطلقاً وعن بعضهم الجواز مطلقاً لكن في حياته
 عليه الصلاة والسلام ثم اختار تفصيلاً فقال ان كانت العلة منصوصة فهي في
 معنى النص فيمكن نسخ حكمه بنص أو قياس في معناه وان كانت مستنبطة فان
 الدليل المعارض لها وان كان مقدماً لكنه ليس بنسخ وأما النسخ به فحكى فيه

حكم المنسوخ من الأصل وان خفي على المجتهد برهة من الزمن ثم ظهر هذا كله
 ظاهر الا أنه لم ينقل عن الصحابة في مناظراتهم ترجيح القياس بتقديم أصل
 أحدهما على الآخر فتدبر تدبراً صادقاً والله أعلم بأسرار أحكامه اهـ . واقول متى
 قلنا ان القياس مظهر وكاشف للحكم لا مثبت له كان هو والاجماع سواء فلا
 يكون ناسخاً ولا منسوخاً بل يكون كاشفاً عن الناسخ ، فالنسخ انما هو بين
 النصين اللذين هما أصلاً القياسين فيكون التعارض فيهما ويقدم ما هو الراجح
 منهما على ما هو المرجوح ويجب أن يراعى أيضاً التساوي في مسلك العلة وفي
 وجودها في الفرع وعدم الموانع وبالجملة فالترجيح يكون بين الاصلين وبين
 القياسين فيما يتعلق بهما من تحقيق المناط وتنقيحه وطريق ثبوت العلة وغير
 ذلك ولذلك قال التفتازاني في التلويح الاوجه أن حكم الفرع انما ثبت بالنص
 والقياس بيان لمعوم حكم الاصل للفرع بناء على ما ذهب اليه المحققون من أن
 مرجع الكل الى الكلام النفسى اهـ . والفرق بين الاجماع والقياس بان القياس
 يفيد غلبة الظن بأن حكم الله في الفرع هو هذا فلتلك الافادة القاصرة عليه
 جعل ناسخاً دون الاجماع فرق غير صحيح فان الاجماع كاشف عن الحكم الثابت
 بالنص ويفيد القطع بأن حكم الله في المجمع عليه هو هذا افادة قاصرة عليه
 والقياس كاشف عن الحكم الثابت بالنص ويفيد الظن بالحكم كما ذكر فاذا جعلنا
 القياس بهذا المقدار ناسخاً كان الاجماع بالاولى فالحق انه لا ناسخ سوى النص
 وان كلا من الاجماع والقياس كاشف عن الناسخ فان سعي واحد منهما ناسخاً
 فعناه انه كاشف عن الناسخ فخذ هذا واشكر الله

أقوالا ثالثها الفرق بين الجلى والخفى ثم قال والمختار ان العلة ان كانت منصوصة فهى فى معنى النص فى جواز النسخ بالقياس المشتمل عليها وان لم تكن منصوصة فان كان القياس قطعيا كقياس الامة على العبد فى التقويم فانه يكون أيضا رافعا لما قبله من الادلة لكنه لا يكون نسخا وان كان ظنيا فلا يكون نسخا أيضا وذكر ابن الحاجب فى المسئلتين نحو ما ذكره

قال « الرابعة * نسخ الاصل يستلزم نسخ الفحوى وبالعكس لان نفى اللازم يستلزم نفى ملزومه والفحوى يكون ناسخا » أقول فحوى الخطاب هو مفهوم الموافقة كما تقدم فاذا نسخ أصل الفحوى كتحرير التأليف فهل يستلزم ذلك نسخ الفحوى كتحرير الضرب وكذلك العكس اختلفوا فيها على مذاهب حكاهما ابن الحاجب (١)

(١) قال الاسنوى « فاذا نسخ أصل الفحوى كتحرير التأليف فهل يستلزم ذلك نسخ الفحوى كتحرير الضرب وكذلك العكس اختلفوا فيها الى آخره » أقول فى هذه المسألة ثلاثة أقوال: الاول جواز نسخ الاصل المنطوق دون الفحوى أى دلالة النص ويجوز نسخ الفحوى دون الاصل . وهذا القول هو الذى صححه صاحب جمع الجوامع واختاره صاحب مسلم الثبوت قال فى جمع الجوامع ويجوز نسخ الفحوى دون أصله كعكسه على الصحيح فيهما اه وقيل يجوز نسخ الاصل دون الفحوى ولا يجوز نسخ الفحوى دون الاصل وهو الذى اختاره ابن الحاجب وقيل ان نسخ أحدهما يستلزم نسخ الآخر فلا يجوز نسخ أحدهما بدون الآخر واختاره المصنف وقد استدل المصنف والامام على ذلك بما ذكره الاسنوى واستدل القائلون بالجواز فى الامرين على جواز نسخ الاصل دون الفحوى بأن الفحوى ربما كان أقوى فى الامر الذى لاجله الحكم كالضرب فانه أقوى من التأليف فى مناط الحرمة وهو الاذى واذا كان أقوى فلا يلزم من اهداز الاضعف اهداز الاقوى وعلى جواز الفحوى دون الاصل بأنه يجوز ظنية الازوم بين الاصل والفحوى فيجوز تخلف الاصل عن الفحوى واستدل الجلال المحلى على ذلك بدليل يجمع الامرين فقال لان الفحوى وأصله مدلولان متغايران فجاز نسخ كل منهما وحده اه وأقول قد وقع فى هذا المقام

ثانها وهو المختار عنده ان نسخ الاصل لا يستلزم نسخ الفجوى بخلاف العكس وقال الآمدى فى الاحكام المختار أنه ان جعلنا الفجوى من باب القياس فيكون رفع الاصل مستلزما لرفع الفجوى بخلاف العكس وان جعلناه من باب النص فقال أعنى الآمدى لكن فى منتهى السؤل ان المختار انه لا يلزم من رفع أحدهما رفع الآخر وذكر فى الاحكام نحوه أيضا وجزم فى المحصول بأن نسخ الاصل يستلزم نسخ الفجوى وأما عكسه فنقله عن ابى الحسين ولم يردده وجزم المصنف بالأمرين واستدل على الثانى وهو ان نسخ الفجوى يستلزم نسخ الاصل

خبط وخلط فلكى تقف على ماهو الحق نقول مما لاشبهة فيه ان مفهوم الموافقة أو الفجوى كما يقول الشافعية أو دلالة النص كما يقول الحنفية تارة يكون المسكوت فيه أولى بالحكم من المنطوق وتارة يكون مساويا ولا يمكن ان يكون أدون من المنطوق والتلازم موجود بين المنطوق والمفهوم وتارة يكون قطعياً وتارة يكون ظنيا وعلى كل حال لا مداخل للتلازم مطلقا الا فى الدلالة فقط ولا مدخل لهذا التلازم فى اعتبار الشارع هذه الدلالة وترتب الحكم عليها وبقائه متملقا بفعل المكاف والنسخ متعلق بالاحكام واعتبار الشارع وليس معنى النسخ اننا نرفع دلالة اللفظ على معناه فدلالة المنطوق باقية وان نسخنا الحكم الذى اقتضاه دلالتها ودلالة الفجوى باقية وان نسخنا الحكم الذى اقتضته فالحكم الذى اقتضته دلالة الفجوى ووجب العمل به بمقتضاه يجوز ان يرتفع تعلقه بفعل المكاف أو تنتهى مدة تعلقه به بسبب وجود النسخ المتأخر كما يجوز العكس مع بقاء تلك الدلالة الا ترى انه قد ينسخ حكم بعض أفراد العام مع بقاء دلالة العام على العموم . والحاصل ان النسخ تارة يمارض المنطوق الذى هو أصل الفجوى ودلالة عبارة النص ولا يمارض الفجوى ودلالة النص كما اذا جاء نص يفيد بمبارته النهى عن التأفيف وبفحواه ودلالته يفيد النهى عن الضرب ثم يجىء نص آخر يفيد جواز التأفيف فقط فنسخ حرمة وتبقى حرمة الضرب على حالها ، وتارة يمارض الفجوى كما لو قال أولا لا تستخدم زيد فان مقتضى هذا النص بمبارته النهى عن الاستخفاف وبفحواه النهى عن القتل فاذا قال

بأن الفحوى لازم للاصل ونفى اللازم يستلزم نفي الملزوم وأما الاول فلم يستدل عليه وقد استدل عليه الامام بأن الفحوى تابع للاصل ورفع المتبوع مستلزم لرفع التابع واجاب الآمدى وابن الحاجب بأن دلالة الفحوى تابعة لدلالة المنطوق على حكمه وليست تابعة لحكمه ودلالة المنطوق باقية بعد النسخ أيضا فما هو أصل ليس بمرتفع وما هو مرتفع ليس بأصل . قوله « والفحوى يكون ناسخا » أى بالاتفاق كما قاله في المحصول^(١) قال لان دلالة ان كانت لفظية فلا كلام وان

بعد ذلك اقتله ولا تستخف به طارض هذا النص فحوى النص الاول دون عبارته فينسخ حكم الفحوى دون حكم الاصل كل هذا مع عدم الاخلال بالتلازم بين الاصل والفحوى بحسب الدلالة الوضعية بل هو باق على حاله ولكن العمل شرما تارة يكون بمقتضى المنطوق والفحوى اذا لم يوجد ما يعارضهما ولا يعارض أحدهما وتارة يجب العمل باحدهما دون الآخر اذا وجد ما يعارض أحدهما دون الآخر وبالجملة فالعمل بهما أو باحدهما شيء والتلازم بحسب الدلالة اللفوية شيء آخر . وما قلناه في التلازم يقال مثله في التبعية والمتبوعية انهما راجعان للدلالة أيضا . وبهذا تعلم أنه لا وجه لما أطال به صاحب فوائج الرحوت وغيره في هذا المطلب وان الحق هو ما اختاره صاحب جمع الجوامع ومسلم الثبوت وسائر المحققين خلافا للمصنف وابن الحاجب وسائر المخالفين في هذا فاغتم هذا التحرير والله الموفق

(١) قال الاسنوي « أى بالاتفاق كما قاله في المحصول الخ » أقول تبع الاسنوي في دعوى الاتفاق صاحب المحصول . ومن ادعى الاتفاق على ذلك الآمدى أيضا قال الجلال المحلى في شرحه على جمع الجوامع : وحكى الشيخ أبو اسحق الشيرازي كما قال المصنف المنع به بناء على انه قياس وان القياس لا يكون ناسخا وقال في مسلم الثبوت ونقل ابو اسحق الشيرازي وابن السمعاني الخلاف اه قال في الفوائج عليه كذا في كتب الشافعية والتحقيق فيه انه ان كانت الدلالة على حكم الفرع بوضع الكلام له بان يقول الواضع وضعت هيئة تركيب لافادة حكم المنطوق وما هو مشارك له في المناط المفهوم لفة من غير نظر

كانت عقلية فهي يقينية فتقتضى النسخ لا محالة وفيما قاله نظر لان الناسخ يجب

ورأى فيصح كونه ناسخاً ومنسوخاً لكونه مدلولاً لكلام الشارع كالمنطوق وان لم يكن الكلام موضوعاً له وانما يستفاد الحكم بوجود العلة الموجبة للحكم كما يقول به قائل كونه قياساً جلياً فينبغي أن يكون حكمه كحكم القياس في النسخية والمنسوخية فان جاز هناك جاز هنا والا لا وكذا الحال في بقاء حكم أحدهما دون الآخر اه وهذا يوافق ما قاله الشافعية في كتبهم لان من نقل الخلاف وحكى منع النسخ به بناء على انه قياس وليس هذا من التحقيق في شيء بل التحقيق ان هناك فرقا بين ما يسميه الحنفية دلالة النص والشافعية مفهوم موافقة وفحوى وبين القياس فان العلة في الاول مفهومة لغة ويفهمها المجتهد وغير المجتهد بخلاف القياس فان فهم العلة فيه خاص بالمجتهد والذي سمي دلالة النص عند الحنفية أو مفهوم الموافقة والفحوى عند الشافعية قياساً وان قال ان الحكم انما يستفاد بوجود العلة الموجبة للحكم لكن يفرق بين الفحوى والقياس بما ذكرنا في العلة فيجعل علة الفحوى مفهومة من اللغة دون علة القياس فكان الخلاف في التسمية فقط . وبذلك تعلم ان الحق بما قاله الامام في المحصول والآمدى الا ترى أن الجمهور قالوا اذا نسخ حكم أصل القياس لا يبقى حكم الفرع الثابت بالقياس على هذا الاصل وهذا ليس نسخاً قالوا لانه من قبيل انتفاء الحكم لا انتفاء علته فليس بنسخ لان النسخ رفع من الشارع ولم يوجد وقالوا أيضاً هذا انتهاء جلي فانه يعرف عند ملاحظة حكم الأصل وعلمته أن يزول بزوالها فهو موجب مؤقت والمخالف يقول ان هذا نسخ لان الحكم كان ثابتاً من الشارع وانما زال بازالته والغاء علته فهو رفع من الشارع وهذا هو النسخ . قولكم انه انتهاء جلي غير مسلم لان زوال العلة قد يكون خفياً بحيث لا يعلم الا عند ابانة الشارع انتفاء الحكم المعمل بها عند وجودها كما فيما نحن فيه فانت ترى اتفاق الكل على انه اذا نسخ الاصل لا يبقى حكم الفرع وانما الخلاف في كونه نسخاً أو ليس بنسخ فقط ولذلك قال صاحب الفوائج نفسه والاشبه أن النزاع لفظي وأما دلالة النص أو الفحوى وأصلها الذي هو المنطوق فقد علمت أن المختار أو الحق

ان يكون طريقاً شرعياً لا عقلياً كما تقدم (١) * واعلم أن الراجح عند المصنف أن دلالة الفجوى من باب القياس كما استعرفه (٢) وقد تقدم قريباً من كلامه ان القياس انما يكون ناسخاً لقياس آخر أخفى منه فيكون الفجوى كذلك فافهمه قال « الخامسة * زيادة صلاة ليست بنسخ قيل تغير الوسط قلنا وكذا زيادة العبادة أما زيادة ركعة ونحوها فكذلك عند الشافعي ونسخ عند الحنفية. وفرق قوم بين مانع المفهوم وما لم ينهه والقاضى عبدالجبار بين ما ينهى اعتداد الاصل وما لم ينهه وقال البصرى ان تنهى ما ثبت شرعاً كان نسخاً والا فلا فزيادة ركعة هي ركعتين نسخ لاستمقابهما التشهد وزيادة التفريغ على الجلد ليس بنسخ »

أنه يجوز نسخ أحدهما دون الآخر فكيف يمكن لاحد أن يجعلها قياساً من كل وجه ويبني على ذلك منع النسخ بها وأما ما قيل ان حكم الفرع يبقى عند انتساح حكم الاصل ونسب للحنفية فهو غلط لان الحنفية صرحوا أن النص المنسوخ لا يجوز القياس عليه وسيجيء في شروط القياس أن من شروطه أن لا يكون حكم الاصل منسوخاً فكان من لوازم نسخ حكم الاصل نسخ حكم الفرع فيما هو قياس يختص الوقوف على علته بالجهتد بخلاف مفهوم الموافقة او الفجوى او دلالة النص . نخذ هذا التحقيق

(١) قال الاسنوى « وفيما قاله نظر لان الناسخ يجب أن يكون الخ » اقول ما قاله لا يمنع من أن يكون طريقاً شرعياً ومعنى كون الدلالة عقلية ان للعقل مدخلا لانها من قبيل دلالة الالتزام وتقدم الخلاف في أنها لفظية أو عقلية وان الخلاف لفظى فان من نظر الى ان اللفظ باعتبار وضعه للمعنى الملزوم دال على اللازم جعلها لفظية سماها كذلك ومن نظر الى ان هذه الدلالة لا بد فيها من انتقال الذهن من الملزوم الى اللازم وهذا أمر عقلى سماها عقلية فلا خلاف الا فى التسمية لان كلا من الامرين دلالة اللفظ والانتقال محقق والخلاف فى وجهة النظر لاجل التسمية فقط

(٢) قال الاسنوى « واعلم أن الراجح عند المصنف ان دلالة الفجوى من باب القياس واستعرفه الى آخره » اقول قد علمت أن المصنف لا يخالف غيره فى أن

أقول زيادة صلاة أى على الصلوات الخمس ليست بنسخ لشيء^(١) وقال بعض اهل العراق زيادتها تغير الوسط أى تجعل ما كان وسطاً غير وسط فيكون نسخاً للامر بالمحافظة على الوسطى في قوله تعالى حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى وأجيب عنه بان كون الشيء وسطاً او آخراً أمر حقيقى لا حكم شرعى ولا يكون رفعه نسخاً والا لزم أن تكون زيادة العبادة المستقلة نسخاً أيضاً لانها تجعل العبادة الاخيرة غير أخيرة وليس كذلك بالاتفاق كما فاله في المحصول . وفي الجواب نظر

فهم العلة في الفحوى من طريق اللغة فيستوى فيه المجتهد وغير المجتهد ولذلك استدلوا بها في الحدود مع أنها لا تثبت بالقياس فيكونها من باب القياس عنده لا يقتضى أن يكون حكمها حكم القياس وقد علمت الفرق قريباً فلا وجه لقول الاسنوى فيكون الفحوى كذلك فافهمه كما أن ما قيل أنه على مقتضى ضوابط مشايخ الحنفية ان عبارة النص أقوى ثم اشارته ثم دلالاته ان الفحوى يصلح ناسخاً للفحوى لا للعبارة ولا الاشارة لانها دونهما فقير مسلم لان معنى كونها دونهما في الفصد اليها لا في الفهم من اللفظ بل قد تكون مثلها بل أعلى من الاشارة أيضاً فيصلح الفحوى ناسخاً لها

(١) قال الاسنوي «أقول زيادة صلاة على الصلوات الخمس ليست بنسخ لشيء الى آخره» أقول قد اتفقوا على ان النسخ اما رفع حكم شرعى ثابت أو بيان لامر حكم شرعى ثابت وتقدم ان الخلف في هذا لفظى وبناء على ذلك نقول ان الزيادة في هذه المسألة اما أن تكون لشيء مستقل كزيادة صلاة على الصلوات الخمس أو زيادة ما يعتبر جزءاً من المزبد عليه كركعة في الصلاة أو ما يعتبر شرطاً في المزبد عليه كالإيمان في الرقبة ومبنى الخلاف كونها نسخاً أو ليست نسخاً في أن زيادة شيء مما ذكر هل ترفع حكماً شرعياً فتكون نسخاً أولاً ولا ترفع فلا تكون نسخاً فلو وقع الاتفاق على أنها ترفع حكماً شرعياً لوقع الاتفاق أيضاً على أنها نسخ أو على أنها لا ترفع حكماً شرعياً لوقع على أنها ليست نسخاً، فالنزاع في الحقيقة هل ترفع أولاً، ولذلك أكثر الأئمة في المسئلة من تعداد الامثلة ليعتبرها النظر

لانه انما يلزم ذلك اذ لو امرنا بالمحافظة على الاخيرة^(١) فان قيل فما الفائدة في كونه

ويردها الى مقارها ويقضى عليها بالنسخ ان كانت رفعاً وبعده ان لم تكن كذا
قاله السبكي ثم قال ولي وراء هذا التقرير كلام آخر فاقول قولنا الزيادة هل هي
نسخ ليس معناها الا انها هل هي نسخ المازيد عليه نفسه فلا يتجه حينئذ قول من
يقول ان رفعت حكماً شرعياً كانت نسخاً لانه ليس كلامنا في انها هل هي نسخ
من حيث هي أم لا انما كلامنا في نسخ خاص فهل هي نسخ للمزيد عليه أم لا
والمزيد عليه حكم شرعي بلا نظر فهل الزيادة رافعة له فيكون منسوخاً أم لا
هذا صرف المسئلة ولكنهم توسعوا في الكلام فذكروا ما اذا رفعت المازيد
عليه وما اذا رفعت غيره اه ونحوه في كلام الآمدي ولذلك قال في جمع الجوامع
أما الزيادة على النص فليست بنسخ خلافاً للحنفية وهنثارة هل رفعت قال شارحه
الجلال أي الزيادة حكماً شرعياً فعمدنا لا فليست بنسخ وعندهم نعم اه ثم قال والى
المأخذ المذكور عود الاقوال المفصلة والفروع المبينة اه قال شارحه أي التي
بينها العلماء حاكين ان الزيادة فيها نسخ أو لا اه وبناء على هذا الذي قررناهمون
عليك فهم ما فصله الاسنوي من الاقوال والامثلة التي مثل فيها ويتبين لك ماهو
الصحيح وغيره

(١) قال الاسنوي « وفيه نظر لانه انما يلزم ذلك اذ لو أمرنا الى آخره »
وأقول مراد الامام من قوله ان كون الشيء وسطاً أو آخراً أمر حقيقي لا حكم
شرعي ان وصف التوسط أو الاخرية أمر عقلي لا حكم شرعي بل الحكم هو
ايجاب الموصوف بهذا الوصف والزائل هو وصف كونه وسطاً أو آخراً ولا يلزم
من زواله بطلان ايجاب الموصوف فلا يكون رفع هذا الوصف نسخاً ولا فرق
في ذلك بين زيادة صلاة سادسة تجمل ما كان وسطاً ليس وسطاً وبين عبادة
مستقلة تجمل ما كان أخيراً ليس أخيراً ، وهذا تعلم اندفاع نظر الاسنوي وان
ماقاله الامام لا يتوقف على ان الامر يكون بالمحافظة على الاخيرة فان قيل ربما يقول
ان الاحكام المتعلقة بالمشتمقات تتقيد باتساف المبدأ فالمعنى ايجاب الصلاة الموصوفة
بهذا الوصف فيكون الواجب ايقاعها على وجه تكون متوسطة ولا شك ان

يسمى نسخاً أم لا قلنا فائدتها في اثبات الزيادة بخبر الواحد اذا كان الاصل متواتراً
أما زيادة شيء لا يستقل كركعة أو وجود أو شرط أو صفة فاختلّفوا فيه فقالت
الشافعية ليس بنسخ واختاره في المعالم وقالت الحنفية يكون نسخاً^(١) وقال قوم

السادسة تبطل هذا الحكم ، قلنا هب ان الظاهر في الاحكام المتعلقة بالمشتقات
ما ذكر الا انه لاشك ان الغرض ههنا هو ايجاب نفس الصلاة المعنونة بها ولا
دخل لكونها وسطى في الايجاب . وهذا يتضح لك اندفاع نظر الاسنوى لان
الاخيرة لم تجب بعنوان انها اخيرة وانما الذي وجب نفسها فزيادة عبادة مستقلة
لم ترفع حكماً شرعياً وانما رفعت وصفاً اضافياً ورفعته ليس نسخاً اتفاقاً فكان
مثله زيادة صلاة سادسة وفائدة هذا القول تظهر في ايجاب صلاة الوتر بخبر الواحد
فانه لما كان ايجاب السادسة نسخاً عندهؤلاء لا يوجب المحافظة على الوسطى الثابت
بالقاطع لم يكن ايجاب الوتر بخبر الواحد صحيحاً عند هؤلاء والا لزم انتساح
القاطع بالمظنون ولما لم يكن نسخاً عند الجمهور قال أبو حنيفة بايجاب الوتر
بخبر الآحاد.

(١) قال الاسنوى « فقالت الشافعية ليست بنسخ وقالت الحنفية تكون نسخاً
الى آخره » اقول قد علمت الاصل الذي ذكرناه نقلنا عن السبكي وقلنا انه متفق
عليه من الجميع وانما الخلاف في تطبيق الوقائع على هذا الاصل والخلاف المعتقد
به انما هو الخلاف في زيادة الجزء والشرط والصفة وهي ترجع الى زيادة شرط
قاما زيادة الجزء فكزيادة التغريب على الجلد وزيادة عشرين سوطاً على حد
القذف وكذا زيادة وصف الرقبة بالايمان وجعل ذلك شرطاً في صحة الاعتاق
فقال الحنفية كل ذلك نسخ فلا يؤخذ فيه بخبر الواحد والقياس في مقابلة النص
القاطع وقالت الشافعية والحاملة واكثر المعتزلة ليس بنسخ فيؤخذ فيه بما ذكر
قالت الحنفية ان النص اذا ورد مطلقاً عن زيادة جزء كزيادة التغريب أو عشرين
سوطاً على حد القذف أو عن زيادة شرط كوصف الرقبة بالايمان كان دالاً على
الاجزاء سواء كان مع الزيادة أو مجرداً عنها لان النص مطلق والمطلق يدل على
افراده التي مع الزيادة أو مجرداً عنها بدلاً وليس هناك صارف عنه لان الكلام

ينظر في الزيادة فإن نفاه مفهوم الأول كان نسخاً كما لو قال في الغنم المعلوفة الزكاة
 بعد ان قال في الغنم السائمة الزكاة وان لم يكن ينفيه فلا يكون نسخاً كزيادة
 التغريب على الجلد وعشرين سو طاعلى حد القذف ووصف الرقبة بالايان بمد
 اطلاقها وقال القاضى عبد الجبار ان كان الزائد مخرجاً للاصل عن الاعتماد به أي موجبا
 لاستثناؤه لو فعل وحده كما كان يفعل اولاً فإنه يكون نسخاً كزيادة ركعة أو ركوع
 أو سجود وان لم يكن كذلك بل فعله معتد به دون الزائد وانما يلزم ضمّه اليه فلا يكون
 مفروض فيما لا صارف غير هذه الزيادة وهى مفروضة الانقضاء زمان وجود
 المطلق فيجب حينئذ حمل النص على اطلاقه والتقييد بجزء أو شرط ينافية لانه
 يقتضى عدم الاجزاء بدون الجزء أو الشرط فكان هذا التقييد رافعاً حكماً
 شرعياً وهو اجزاء الافراد التى هى مجردة عن التقييد وهذا ظاهر جدا ولاجل
 أن الزيادة على هذا الوجه نسخ منعت الحنفية الزيادة بنجر الواحد على القاطع
 كالكتاب لما يلزم عليه من انتساخ المقطوع بالمظنون وهو ممنوع اتفاقاً فنعموا زيادة
 التغريب على الجلد وزيادة عشرين سو طاعلى حد القذف وزيادة وصف الايمان فى الرقبة
 الواجب عتقها فى الظهار وزيادة الطهارة للطواف وقالت الشافعية ليس بنسخ ولما رأى
 بعض القائلين كالقاضى عبد الجبار أن زيادة جزء أو شرط تمنع الاجزاء بدونها ومقتضى
 القاطع الاجزاء بدونها تمحلوا وتأولوا فى رفع الحكم فقالوا ان غير هذا الجزء أو
 الشرط أصل الواجب المزيد عليه حتى لو فعله المكلف كما كان قبل الزيادة وجب
 استثنائه كزيادة ركعة كما روى الشيخان عن ام المؤمنين عائشة أن الصلاة الرباعية
 كانت اثنتين ثم زيد ركعتان والآن لو صلى الظهر ركعتين لم يجز ووجب استثنائه
 أو خير فى ثلاث بعد التخيير فى اثنتين مثلاً كانت الزيادة نسخاً بخلاف زيادة
 التغريب على حد الجلد فانه لو جلد ولم يغرب لا يجب استثناف الجلد لجعل رفع
 الحكم الشرعى بالزيادة خاصاً بما اذا غير أو خير على وجه ما ذكر فقال انه نسخ
 وان لم يجب ان ترك الزيادة استثناف ما فعل دونها لا تكون نسخاً ولم يبال بانها
 رفعت ان الجلد بمقتضى القاطع كان مجزئاً حداً بدونها ثم انها رفعت اجزائه حداً
 بدونها فهى حينئذ يقيناً رفعت حكماً شرعياً

نسخاً كزيادة التغريب على الجلد والعشرين على الحد . كذا نقله الامام والامدى عن عبد الجبار حكماً وتمثيلاً الا أن الامدى زاد على هذا أنه يقول ان التخيير في ثلاث خصال بعد التخيير في خصلتين يكون نسخاً أيضاً وهو وارد على المصنف والامام ، ونقل ابن الحاجب عنه أن زيادة الاسواط على حد القذف يكون نسخاً وهو سهو^(١) وقال أبو الحسين البصرى ان كان الزائد رافعاً لحكم ثابت بدليل شرعى كان نسخاً سواء كان ثبوته بالمنطوق أو بالمفهوم^(٢) وجعلناه حجة كما صرح به الامدى والامام في أثناء المسئلة وان كان رافعاً لما ثبت بدليل على اى البراءة

(١) قال الاسنوى « ونقل ابن الحاجب عنه ان زيادة الاسواط على حد القذف تكون نسخاً وهو سهو » اقول ابن الحاجب بنى كلامه على أنه فسر قول القاضى أو غير بأن يكون وجوده على ما كان قبل الزيادة كالمدم بحيث لا يعتمد به شرعاً ولا يكون تمام الحد ولا يكون ممتثلاً به ولا شك أن حد القذف على تقدير زيادة عشرين سوياً عليه كذلك لا يعتمد بفعله دونها ولا يكون ممتثلاً به فنسبته للسهو ليس الا لانهم يرجحون نقل الامدى على نقله لانه ثقة في الباب

(٢) قال الاسنوى « وقال أبو الحسين البصرى ان كان الزائد رافعاً لحكم ثابت الى آخره » اقول قال ابن الهمام في تحريره وقيل ان رفعت بناء على أنها قد وقد قال في التقرير عليه ان رفعت الزيادة حكماً شرعياً كانت نسخاً والا فلا وهذا للقاضى وأبى الحسين البصرى واستحسنه الامام الرازى واختاره امام الحرمين والامدى وابن الحاجب بناء على أن الزيادة قد ترفع حكماً شرعياً وقد لا ترفعه ونقل التميزانى عن صاحب التتميم ان هذا كلام خال عن التحصيل لان كل أحد يعلم ذلك ويعرف به وانما الكلام فى أن أي صورة تقتضى رفع حكم شرعى وأي صورة لا تقتضيه وأوضحه السبكي فقال وأنا أقول لا حاصل لهذا التفصيل وليس هو بواقع في محل النزاع فانه لا ريب فى أن ما رفع حكماً شرعياً كان نسخاً لانه حقيقةه ولسنا هنا فى مقام أن النسخ رفع أو بيان ومالا فليس بنسخ فالقائل انا تفرق بين ما رفع حكماً شرعياً وما لم يرفع كانه قال ان كانت الزيادة نسخاً فهي نسخ والا فلا وهذا كما تراه اه

الاصلية فلا ، قال في المحصول وهذا التفصيل أحسن من غيره ، وقال الآمدي وابن الحاجب انه المختار . وما قالاه في المفهوم مبنى على أن تقرير النفي الاصلي حكم شرعي^(١) وفيه بحث ثم مثل المصنف لهذا المذهب بمثالين الاول للقسم الاول منه والثاني لتقسيم الثاني فقال ان زيادة ركعة على ركعتين يكون نسخاً لأنها رفعت حكماً شرعياً وهو وجوب التشهد عقب الركعتين وزيادة التفريب على الجملد ليس بنسخ لان عدم التفريب كان ثابتاً بمقتضى البراءة الاصلية ، ونقل في الاحكام عن صاحب هذا التفصيل وهو أبو الحسين البصري أن المثالين جميعاً ليسا بنسخ أما الثاني فواضح وأما الاول فلان التشهد انما محله آخر الصلاة لا بعد الركعتين بخصوصهما^(٢) وكلام المصنف يوم أن التمثيل من تنمة كلام أبي الحسين

(١) قال الاسنوي «وما قالاه في المفهوم مبنى الى آخره» أقول أى أن الزائد وان كان رافعاً لحكم شرعي ثابت بمفهوم المخالفة على القول بانه حجة لكن على مقابلته قرر النفي الاصلي وهو ليس بحكم شرعي فهذا وجه بحثه لكن تقرير النفي الاصلي على فرض أنه ليس بحكم شرعي الا أن الزائد الذي نسخه أثبت حكماً شرعياً لان النسخ بلا بدل غير واقع كما قاله الشافعي ، وما قيل ان نسخ وجوب تقديم الصدقة على مناجاة النبي صلى الله عليه وسلم وقم بلا بدل أجابوا عنه كما تقدم بل بدل الوجوب الجواز الصادق هنا بالاباحة والاستحباب فافهم (٢) قال الاسنوي «وأما الاول فلان التشهد انما محله آخر الصلاة لا بعد الركعتين بخصوصهما» وأقول نعم ان التشهد انما محله آخر الصلاة لكن اذا زدنا ركعة على الركعتين صار آخر الصلاة بعد الزيادة بحيث لو أتى بالتشهد على رأس الركعتين واقتصر عليهما وجب استئناف الصلاة وكانت نسخاً بلا شك ومع ذلك فقد علمت أن ما قاله أبو الحسين لا حاصل له وانه ليس بواقع في محل النزاع وانه مما يعرفه كل أحد وهذا مما يؤيد ما قاله المصنف لانه يفيد أن أبا الحسين بتفصيله قرر قاعدة لا نزاع فيها وبما لا نزاع فيه أن زيادة ركعة في الصلاة نسخ لانها رفعت حكماً شرعياً وهو صحة الصلاة بدون الزيادة ولا يلزم المصنف أن يتقيد في هذه القاعدة بما مثل به أبو الحسين على فرض أن النقل عنه في الامثلة صحيح

وليس كذلك فاجتنبه . وخالف ابن الحاجب لجعلهما معاً من باب النسخ قال لان الزيادة فيهما كانت حراماً ثم زالت والمذكور في المحصول والاحكام هو ما ذكره المصنف تفصيلاً وتعميلاً وأجاباً عن التحريم بأنه مستند الى البراءة الاصلية ولو خيرنا الله تعالى بين المسح والغسل بعد ايجاب الغسل أو في خصال ثلاث بعد التخيير في خصلتين فقال الامام لا يكون نسخاً واختلف كلام الآمدي فقال في الاحكام ان هذا هو الحق وقال في منتهى السؤل الحق أن الاول نسخ دون الثاني وصرح ابن الحاجب أيضاً بان الاول نسخ ولم يصرح بحكم الثاني

قال «خاتمة» * النسخ يعرف بالتاريخ الموقال الراوي هذا سابق قبل بخلاف ما لو قال منسوخ لجواز أن يقوله عن اجتهاد ولا براه « أقول : مقصود المصنف من هذا بيان الطرق التي يعرف بها كون الشيء ناسخاً ومنسوخاً ولما كان ذلك متعلقاً بجميم أنواع النسخ ذكره آخرأ وسماه خاتمة . وحاصله أن النسخ قد يعرف بتخصيص الشارع عليه^(١) ولم يتعرض له المصنف لوضوحه وقد يعرف بالتاريخ فاذا فان صاحب التحرير والناج السبكي نقلا عنه ما سبق واعتراضاً بما اعترضوا ولم ينقلا عنه أمثلة

(١) قال الاسنوي « وحاصله أن النسخ قد يعرف بتخصيص الشارع الخ » أقول حاصله أن الناسخ للشيء يتعين بتأخره عنه وطريق العلم بذلك اما بالاجماع على ذلك أو بالنص كما لو قال عليه الصلاة والسلام هذا ناسخ لذلك أو هذا بعد ذلك ومنه كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزورها وبصبط التاريخ فيقبل قول الصحابي هذا سابق لانه اخبار عدل لا مساغ فيه للرأى وهذا كله متفق عليه بين الحنفية والشافعية أما قوله هذا ناسخ أو هذا منسوخ فقال الحنفية هو مقبول وقال الشافعية غير مقبول لان تعيين الناسخ قد يكون عن اجتهاد فلا يكون حجة على الغير قال الحنفية ان تعيين العدل الموثوق بمدالته بل مقطوعها الناسخ لا يكون الا عن علم بالتاريخ والتعارض فان المراد عنده معلوم بمشاهدة القرائن فحكمه بالنسخ عن بصيرة ولا مجال للاجتهاد فيه فاندفع احتمال كونه بالاجتهاد كما اندفع ايضاً انه لعملة انما حكم بالنسخ لجملة المروى على معنى معارض

علمنا بطريق ما أن أحد الدليلين المتنافيين متأخر عن الآخر كان ناسخاً له فلو قال الراوي هذه الآية نزلت قبل تلك أو هذا الحديث سابق على ذلك قبلناه وان كان قبوله يقتضى نسخ المتواتر بالأحاد وسببه أن النسخ حصل بطريق التبعية أما لو قال هذا منسوخ فانه لا يقبل لاحتمال أن يقوله عن اجتهاد ونحن لا نرى ما يراه . وفي المحصول عن الكرخي أن الراوي اذا لم يعين الناسخ وجب الاخذ بقوله ^(١) لانه لولا ظهور النسخ فيه لم يطلقه * ﴿فروع﴾ حكاه ابن الحاجب :

للأول عن اجتهاد فلا يكون ملزماً للغير وذلك لانه بعيد فان شأن العدل ان يهتم في امر النسخ فلا يحكم الا عن بصيرة كما بينا لكن قال الشافعية اذا تعارض متواتران فقال الصحابي هذا ناسخ احتمال الرد لرجوعه لنسخ المتواتر بالأحاد الذي هو روايته وفي روايته انه ناسخ واحتمل القبول ايضا لانه لعل الناسخ المتواتر الذي قال فيه الصحابي انه ناسخ والأحاد الذي هو روايته دليل النسخ وما لا يقبل ابتداء قد يقبل مآلاً كشاهدي الاحصان فان الشهادة لا تقبل ابتداء وتقبل لترتب الرجم وكما في شهادة القابلة فانها لا تقبل لاثبات النسيب ابتداء لكن تقبل في اثبات الولادة ثم يترتب عليه النسب فكذا هنا يقبل قول الواحد لاثبات النسخ والناسخ هو المتواتر وان كان لا ينسخ ابتداء قال في مسلم الثبوت وشرحه في المتواترين اذا تعارض النسخ لازم لا عن اجتهاد والا لزم كون أحدهما خطأ فالأخبار من الصحابي بالنسخ ليس الا بيان السبق فما حكم عليه بالنسخية مؤخر والآخر مقدم واخياره بالسبق يقبل اتفاقاً فكذا هذا فان قيل لعل الصحابي انما حكم بانهما متعارضان عن اجتهاد اولاً ذلك التعارض لا يكون الاتعيين المعنى عنده بالسمع او مشاهدة القران فيقبل وثانياً ان حكمه بالنسخ انما يكون لعلمه بالسبق واللاحق فيقبل قوله فيه فان ظهر التعارض يحكم بالنسخ والكلام فيه ومن هاهنا تبين ان قبول اخبار الصحابي بالنسخ هو المقبول وابن الحاجب محجوب عنه فتوقف فيه ولم يكن له ذلك اه

(١) قال الاسنوي «وفي المحصول عن الكرخي ان الراوي اذا لم يعين الناسخ الى آخره» اقول قد علمت ان مذهب الحنفية وجوب الاخذ بقوله مطلقاً عين

أحدها اذا قال افعلوا هذا أبداً جاز تمخه عند الجمهور^(١) الثاني نقصان جزء

الناسخ أو لم يعين وأما قول الراوى هذا هو الناسخ لما علم أنه منسوخ ولم يعلم
ناسخه فهو مقبول باتفاق الحنفية والشافعية

(١) قال الاسنوى « فروع ذكرها ابن الحاجب : أحدها اذا قال افعلوا هذا
أبداً الى آخره » اقول قد اختلفوا فيما لو قال الشارع افعلوا كذا أبداً أو
قال لا انشاء الوجوب فعل كذا واجب مستمر أبداً ففربق فرق بين القولين
فاجاز نسخ الاول دون الثاني نظراً لأن الثاني نص مؤكدا لا احتمال فيه
لغيره وعليه ابن الحاجب وفيه أن التصوية والتأكيد لا يمنعان النسخ
بنص أفري منه فان النص المؤكد قصارى أمره ظهور الدلالة على المراد
بجيت لا يبقى احتمال غيره وأما عدم احتمال ارتفاعه فكلا وقال فريق هما سواء
في عدم جواز النسخ وعليه الامام علم الهدى أبو منصور الماتريدى والشيخ الامام
أبو بكر الجصاص لان النسخ يناقض التأيد لان التأيد يقتضى بقاء الحكم أبداً
والنسخ يناهيه فانه مقتضى الارتفاع قلنا لان السلم التناقض بل أحدهما يرفع الآخر
كباريان الضد لانهما انشاء ليس لهما محكي عنه حتى يتصور الصدق والكذب
وأما لزوم أخبار بقائه الى الابد فمنوع بل لا أبدية للحكم حتى يصح الأخبار
عنه بذلك على ان الابدية يحتمل ان تكون قيداً المكاف به لا للتكليف
والتكليف مطاق ولا كلام في جواز الحكم المطاني عن التأيد والتأقيت فاذا
كانت الابدية قيداً في المطلوب لا للطلب كان الحكم مطاقاً لا مقيداً بالتأيد
وقال فريق هما سواء في جواز النسخ قال في مسلم الثبوت وهو الحق وكيف لا يكون
هو الحق والتكليف ممكن يجوز ارتفاعه والذي يخيل ما نأمن من قيد التأيد ليس
بمانع يعنى ان التكليف بهذا الخط لم يقع في الشرع ثم التسخ فليس طسذه المسئلة
كثير فائدة غير ان بعضهم جعل الفائدة نسخ افعلوا أبداً أو فعل كذا واجب
مستمر أبداً للتنبية على قلع شبهة بعض الاحكام التوراتية التي يدعون انها مقيدة
بالتأيد والدوام

العبادة كالركعة أو شرطها كالوضوء نسخ لذلك الجزء أو الشرط اتفاقا وليس بنسخ للعبادة لان وجوبها باجماع^(١) وقيل نسخ لها لانه ثبت تحريمها بغير طهارة

(١) قال الاسنوي « الثاني نقصان جزء العبادة كالركعة أو شرطها كالوضوء الى آخره » أقول في جمع الجوامع بعد ان حكى الخلاف في كون زيادة جزء أو شرط نسخاً أو لا قال وكذا الخلاف في نقص جزء العبادة أو شرطها قال الجلال هل هو نسخ لها فليل نعم نظراً الى ذلك الناقص لجوازه أو وجوبه بعد تحريمه وقال الجمهور من الشافعية لها والنسخ للجزء أو الشرط فقط لانه الذي يترك وقيل نقص الجزء نسخ بخلاف نقص الشرط ولا فرق بين متصله ومنفصله كالاستقبال والوضوء وقيل نقص المنفصل ليس بنسخ اتفاقا ووجه القول انه نسخ وهو مذهب الحنفية انه كان الواجب السكك وبعد النقص فالواجب البعض وفيه ان الغرض انه لم يحصل الا نسخ البعض ولم يحصل تجديد وجوب بعض الباقي بل هو واجب بالوجوب الاول وذلك كتنسخ التوجه الى بيت المقدس بسخه بالتوجه الى الكعبة ثم ليس نسخاً للصلاة لان الصلاة لازالت واجبة بالوجوب الاول وقد يقال لاشك في تغير الواجب فانه بعد ان كان اربع ركعات مثلاً صار ثلاثاً وبعد ان كانت الصلاة تجوز مع التوجه الى بيت المقدس صارت لا تجوز وهذا رفع الحكم شرعي فهو نسخ والقول المنفصل بين الجزء فيكون نسخاً وبين الشرط فلا يكون نسخاً هو مذهب القاضى عبد الجبار ولعل مراده ان وجوب الركعات الاربع مثلاً قد ارتفع اذ ارتفع السكك بارتفاع الجزء ضروري لانه ارتفع وجوب جميع أجزائها ولذلك فصل بين الجزء وبين الشرط متصلاً أو منفصلاً لكن حينئذ لا يكون كلامه في محل النزاع وهو ارتفاع جميع الاجزاء قاله السعد على العبد . ومن هذا تعلم أنه لاخلاف في كون النقص نسخاً وانما الخلاف في المنسوخ ما هو فليل هو العبادة بجملةا وهو مذهب الحنفية نسخت الى بدل وهو القدر الناقص أو هو الجزء أو الشرط الذي نقص فقط مثلاً اذا فرض ان المغرب نقص منها ركعة فعند الحنفية ان الثلاثة قد ارتفعت الى بدل

وبغير ركة ثم ثبت جوازها أو وجوبها بغيرها وقيل ان كان جزءاً نسخها وان كان شرطاً فلا. الثالث اذا نسخ حكم المقيس عليه كان ذلك نسخاً لحكم المقيس على المختار^(١). الرابع اتفقوا على أن الناسخ لا يثبت حكمه قبل أن يبلغه جبريل

وهو الائتمتان وعند الشافعية ان المرتفع هو الركة الثالثة وبهذا تعلم ان الخلاف بين الحنفية والشافعية في ان النقص نسخ للكل أو لا وأما كونه نسخاً للجزء أو الشرط فهو محل وفاق بين الفريقين ولذلك قال الاسنوي نسخ لذلك الجزء أو الشرط اتفاقاً وليس بنسخ للمباداة لان وجوبها باق بالاجماع وقيل نسخ لها الخ (١) قال الاسنوي « اذا نسخ حكم المقيس عليه كان ذلك نسخاً لحكم المقيس على المختار » أقول الجمهور على انه اذا نسخ حكم الاصل للقياس لا يبقى حكم الفرع الثابت بالقياس على الاصل وهذا ليس نسخاً عند الجمهور وقيل نسخ قال الجمهور لان انتفاء الحكم لا انتفاء علمته ليس من المنسخ في شيء فان النسخ رفع الشارع للحكم ولم يوجد وأيضا هذا انتهاء جلي فانه يعرف عند ملاحظة حكم الاصل وعلمته انه يزول بزوالها فهو موجب مؤقت وفيه نظر ظاهر فان الاول اعادة عين الدعوى والحكم قد كان ثابتاً من الشارع وانما زال بازالته والغاء علمته فهو رفع من الشارع وهذا هو النسخ وزوال العلة قد يكون خفياً أيضاً بحيث لا يعلم الا عند ابانة الشارع انتفاء الحكم المعمل بها عند وجودها كما فيما نحن فيه والاشبه ان النزاع لفظي اه وذلك لان من نظر الى ربط العلة بمعلولها وهو الحكم فيوجد حيث توجد ويزول حيث يزول لم يسمه نسخاً لان الموجب مؤقت ومن نظر الى أن الناسخ كما رفع حكم الاصل رفع اعتبار علمته في الفرع سماه نسخاً لانه رفع للحكم الثابت وقيل يبقى حكم الفرع عند انتساخ حكم الاصل ونسب الى الحنفية وهو غلط وكيف لا يكون غلظاً وقد صرحوا بان النص المنسوخ لا يصح القياس عليه وسيجيء في شروط القياس ان من شروطه ان لا يكون حكم الاصل منسوخاً قال الجمهور ان نسخ الاصل الغاء للعلة عن العملية وهو ظاهر فترفع حكم الفرع وان لم يرتفع لسكان ثبوته عن غير دليل ولو بقاء اذ غير

للنبي صلى الله عليه وسلم واختلفوا في ثبوت حكمه بعد وصوله الى النبي صلى الله عليه
القياس من الادلة مفروض الانتفاء والقياس قد تقاعد لعدم اعتبار الشارع علمته
قال في فوائده الرحموت وفيه نظر ظاهر لان العلة ربما كانت في الفرع أقوى ومن
ارتفاع الاصل لا يلزم الا عدم اعتبار قدر العلة الموجودة فيه ولا يلزم منه عدم
اعتبارها مطلقاً فيجوز ان يبقى القدر الموجود في الفرع معتمراً فيبقى الحكم
المنوط بها فيه الا ان يقال المناط اذا كان أقوى في الفرع يكون دلالة
لا قياساً. والقياس انما يكون فيما اذا كان الفرع مساوياً للاصل في العلة
أو أضعف وحينئذ يلزم البتة من عدم اعتبار القدر الموجود في الاصل عدم
اعتبار الموجود في الفرع لكن هذا اصطلاح محض لا يفي من الحق شيئاً فان
مناط الفرق بين الدلالة والقياس على كون المناط مفهوماً لغة وعدمه فاذا لم يكن
المناط مفهوماً لغة بل رأياً يعود الاشكال الفقهري ثم ههنا بحث آخر وهو ان
انتساخ الاصل لا يوجب عدم اعتبار العلة بل يجوز ان تبقى العلة معتبرة وانما
رفع حكم العلة بطريقتان مفسدة مختصة بالاصل لاجلها ارتفع ويبقى القدر الموجود
في الفرع من العلة معتبراً سواء كان مساوياً لما في الاصل أو أضعف ويبقى الحكم
لوجود العلة وانتفاء المفسدة من الحكم. ومما يؤيد ما قلناه ان نسخ الحكم عن
بعض أفراد العام مع بقاءه في البعض جائز من غير ريبه كما صح عن ابن مسعود
فقد صح انتفاء اعتبار العلة في البعض اما بالغاء القدر الموجود فيه واما لغلبة
مفسدة مختصة به مع أنه لم ينتف اعتبار العلة في البعض الآخر حتى يبقى الحكم
فليكن فيما نحن فيه كذلك فتأمل فيه اه. أقول اما قوله ان العلة ربما كانت في
الفرع أقوى ومن ارتفاع الاصل لا يلزم الا عدم اعتبار قدر العلة الموجود فيه
الى آخره ففيه انا لا نسلم أنه لا يلزم من ارتفاع الاصل الا عدم ارتفاع قدر
العلة الى آخره ونقول ان النص الذي ثبت به حكم الاصل في القياس هو بعينه
الذي ثبت من الحكم في الفرع ومتى نسخ أصبحت دلالة غير معتبرة في افادة
الحكم شرعاً اما لرفع اعتبارها أو لانتهاء أمد اعتبارها ولا اعتبار للعلة في كل
من الاصل والفرع الا باعتبار دلالة النص شرعاً وقيامها واعتبار النص مفيداً

للحكم فان النص هو المنبث للحكم في الاصل والفرع والقياس مظهر فقط فقي لم
تعتبر دلالة النص في ترتب الحكم عليها بالنسخ كان ذلك شاملا للحكم الاصل
والفرع سواء كانت العلة أقوى في الفرع أو مساوية أو أضعف وهذا بخلاف
دلالة النص ومفهوم الموافقة فانها معتبرة من دلالة اللفظ كدلالة المنطوق فدلالة
النص وأصلها مدلولان متقاربان ولا يلزم من عدم اعتبار احدي الدالتين عدم
اعتبار الدلالة الاخرى والتلازم بين الدالتين ليس الا باعتبار الفهم من اللفظ
بالنظر الى اعتبار الشارع فليس الفرق بين القياس والفحوى اصطلاحياً كما يقول
بل هو فرق معنوي راجع الى اعتبار الشارع الدالتين تارة أو احدهما تارة
اخرى مع استقلال كل من الدالتين عن الاخرى بالنظر الى هذا الاعتبار .
والحاصل أنه لا ثبات ولا قدم للقياس بدون أن يستند الى نص الاصل ابتداء
وبقاء وبهذا يبطل ما قاله صاحب الفوائد أيضاً في مبحث الفحوى من أن هذا
بمعينه جار في القياس وذلك لما دلت من الفرق بين الفحوى والقياس وان
دلالة الفحوى لا تعتبر شرعاً تابعة لدلالة المنطوق بل ربما تكون دلالة لفظ
المنطوق على الفحوى أقوى من دلالته على المنطوق وأما قوله في البحث الآخر
ان انتساخ الأصل لا يوجب عدم اعتبار العلة بل يجوز أن تبقى العلة معتبرة الى
آخره فغير مسلم لانه لا معنى لنسخ الشارع حكم الأصل الممثل بعلمته الا عدم
اعتباره بعلمته في الحكم فلا يبقى لها اعتبار جنسها أو نوعها في جنس الحكم أو
نوعه وينتفى ترتب الحكم عليها مثلاً لو فرضنا أن الشارع ذبح حرمة الخمر التي
علة جرمها الاسكار كان معنى ذلك ان الاسكار لا يقتضى الحكم فبطل عموم
النص بعلمته ولم يبق كل مسكر حرام الذي كان مقتضى العلة وصار بعد النسخ
كل مسكر ليس بحرام فكيف بعد هذا يقال يجوز أن تبقى العلة وانما رفع حكم
العلة بطريان مفسدة مختصة بالاصل لاجلها ارتفع ويبقى القدر الموجود الى آخره
وكيف يبقى القدر الموجود في الفرع من العلة معتبراً وليس هذا القدر علة حكم
الاصل الذي انبنى على وجوده في الفرع اعطاء حكم الاصل للفرع وهل يمكن

وسلم وقبل تبليغه اليينا ^(١) والمختار أنه لا يثبت . الخامس المختار جواز نسخ

أن تطراً المفسدة التي يبنى عليها نسخ الحكم المعامل بعلة وتكون مختصة بالاصل مع أن المفسدة اذا طرأت فانما تطراً ملغية لعله حكم الاصل حتى ترتفع ومتى الفت المفسدة العلة فلا بقاء لها لا في الاصل ولا في الفرع وقياس هذا على نسخ بعض أفراد العام وتأبيده بذلك قياس مع الفارق وتأبيد باطل لان دلالة العام على افرادها كما قدمناه من قبيل الكلوية بمعنى أن الحكم على العام بمنزلة قضايا متعددة بعدد أفرادها قد حكم فيها على كل فرد مجتمعاً مع غيره أو منفرداً ودلالته على هذا الوجه دلالة لفظية لغوية فنسخ حكم في قضية تخص بعض الافراد لا يستلزم نسخ حكم في قضية على فرد آخر فعموم العام باعتبار دلالته اللفظية ونسخ الحكم في بعض أفرادها ينقض عدم اعتبار دلالته في ذلك البعض وان كانت الدلالة في ذاتها موجودة والعام باق على عمومها وفرق بين بقاء الدلالة في ذاتها وبين عدم اعتبار الشارع لها في بعض أفراد العام كما هو واضح بخلاف نص حكم الاصل فانه خاص بلفظه عام بعلمته فاذا ألغيت علمته في الاصل لم يبق نص الأصل تاماً باعتبارها فيلغو عموم العلة ولا يمكن أن يتعدى حكم الاصل الى فرع أصلاً بعد ذلك وقد فرق هو نفسه بين الفحوى والقياس بعد ذلك بمثل ما قلنا بأن النص دال في الفحوى على المسكوت لغة والكلام مفيد للحكيم بالذات بوضع الواضع هيئة التركيب الى آخر ما قال وان كان خص ذلك بما فيه المسكوت أولى من المنطوق واعترض بالمساوي وسواه بالقياس مع أن ما قاله في الاولى موجود في المساوي وبالجملة الفرق مثل الصبح ظاهر . وعلى كل حال فالجمهور من الحنفية والشافعية على أنه متى نسخ حكم الاصل لا يبقى حكم الفرع وهو المختار بخلاف الفحوى وأصله كما تقدم

(١) قال الاسنوى «الرابع اتفقوا على أن الناسخ لا يثبت حكمه قبل أن يبلغه جبريل للنبي صلى الله عليه وسلم واختلفوا الى آخره» أقول اجموا على أن الناسخ قبل تبليغ جبريل للنبي صلى الله عليه وسلم لا يثبت حكمه وكذا نقلوا أنه بعد تبليغ النبي صلى الله عليه وسلم الى الواحد من المسكوفين يثبت حكمه اجماعاً

ولا ينبغي أن يراد بالحكم في المسئلة تعلق الخطاب والطلب فان من البين الواضح ان المكلف قبل بلوغ الناسخ اليه غافل عن الخطاب غير فاهم إياه فلا يمكن دعوى وقوع التكليف والطلب منه ولا يصح النزاع بعد شرط فهم المكلف وأيضاً لو كان المراد هذا لما صح اتفاقهم على ثبوت الحكم على من لم يبصر بعد بلوغه الواحد من الامة مع قولهم بعدم ثبوت الحكم عليه قبل البلوغ الى واحد لانه غافل مثله ولا يتأتى الفرق بالتمكن من الفهم في الاول دون الثاني لانه قد ثبت اشتراط الفهم للتكليف فيما مر لا اشتراط التمكن من الفهم بل الذي ينبغي أن يراد اشتداد الذمة بالحكم من غير وقوع الطلب من الشارع تنجزاً كما في النائم وهو الذي يقال له في عرف الحنفية نفس الوجوب. فحاصل المسئلة أنه هل يثبت حكم الناسخ بمعنى شغل ذمة المكلف به بعد تبليغ جبريل عليه السلام الى رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل تبليغه عليه الصلاة والسلام الى الامة ولو واحداً منها قالت الشافعية يثبت الحكم بهذا المعنى وقالت الحنفية والحنبلة واختاره ابن الحاجب لا يثبت الحكم بهذا المعنى لكن على هذا لا يصح الخلاف فيه من الشافعية فانهم لا يقولون بافتراق وجوب الاداء عن نفس الوجوب. فان قلت ان جوز الافتراق بينهما فانما يجوز في الامر وأما في النهى فلا يصح الافتراق قلت الذمة في النهى قد اشتغلت بلزوم الكف عنه ثم بعد الفهم يوجه الطلب اليه وهذا غير بعيد فان قلت لم لا يجعل محل النزاع الحكم التعلقي دون التنجيزي والحكم التعلقي يتحقق قبل تحقق الطلب قلت الحكم التعلقي مما لم يختلف فيه أصلاً كذا في فوائح الرحموت وأقول قد قدمنا أن الخلاف بيننا وبين الشافعية لفظي فانهم لا ينكرون ان النائم قد انقضى في حقه سبب الوجوب ولهذا وجب عليه القضاء وهذا الانقضاء هو الذي يسميه الحنفية نفس الوجوب ويقولون انه ينفصل عن وجوب الاداء ولا شك ان انقضاء سبب الوجوب ينفصل عن وجوب الاداء فالخلاف حينئذ في هذه المسئلة في انه هل بعد تبليغ جبريل عليه السلام حكم الناسخ الى رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل تبليغه عليه الصلاة والسلام الى

وجوب معرفة الله تعالى وتحريم للكفر وغيره خلافا للمعتزلة^(١) والمختار أيضا جواز نسخ جميع التكاليف خلافا للغزالي قال لان المنسوخ لا ينفك عن وجوب معرفة النسخ ومعرفة الناسخ وهو الله تعالى وجوابه أن نقول على تقدير تسليم اللزوم فيجوز أن نعلمهما وينقطع التكليف بعد معرفتهما بهما وبغيرهما^(٢) والفرعان الاولان المذكوران في المحصول ايضا

الامة ولو لواحد منها ينمقد سبب الوجوب ويدخل وقت التكليف الالزامي وان لم يتحقق التكليف التنجيزي الذي من شرطه فهم الخطاب كما يتحقق في النائم ونحوه عند دخول الوقت بذلك قالت الشافعية لانه بتبليغ جبريل للنبي عليه الصلاة والسلام قد بلغ هذا الحكم لاحد المكافين وهو النبي عايه الصلاة والسلام لانه مرسل لنفسه ولقد بلغ نفسه بذلك وبمد تبليغه الى واحد من الامة ينمقد السبب ويدخل وقت التكليف الالزامي اتفاقا قالت الشافعية نعم وقالت الحنفية والحنابلة لا حتى يبلغه الرسول الى الامة ولو واحد منها فافهم هذا التحرير

(١) قال الاسنوي «الخامس المختار جواز نسخ وجوب معرفة الله تعالى وتحريم الكفر وغيره الى آخره» اقول اعلم ان الحنفية والمعتزلة قالوا لا يجوز نسخ حكم فعل لا يقبل حسنه أو قبحه السقوط كوجوب الايمان وحرمة الكفر وسائر المقائد الباطلة ويجوز نسخ وجوب الايمان وحرمة الكفر عند الاشاعرة ومنهم الشافعية اذ لاحسن ولا قبح عندهم الا شرعا فالايان والكفر سيان عندهم فإوجب الشرع فهو حسن وما حرمه فهو قبيح ومن أجل ذلك جوزوا نسخ جميع التكاليف عكلا الا الامام حجة الاسلام الغزالي

(٢) قال الاسنوي «وجوابه ان نقول على تقدير تسليم اللزوم فيجوز ان نعلمهما وينقطع التكليف الخ» اقول معنى هذا الجواب انه اذا علمهما وصل بهما يرتفع التكليف بهما لا ينقطع التكليف بعد الفعل اتفاقا وقد ارتفع التكليف بغيرهما بالنسخ قيل على هذا الجواب من قبل الغزالي الارتفاع بالايان بالفعل لا يسمى نسخا فارتفع هذا التكليف ليس بنسخ فلم يلزم نسخ جميع التكاليف بل نسخ البعض وارتفع البعض بالامثال فاجابوا عن ذلك بان النسخ انما هو للتكليف

نَهْيَايَةُ السُّوْلِ

فِي شَرْحِ مَنَهَاجِ الْأُصُولِ

لِلْقَاضِي نَاصِرِ الدِّينِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ الْبَيْضَاوِيِّ
المتوفى ٦٨٥ هـ

تَأَلِيفُ

الشيخ الإمام جمال الدين عبد الرهيم بن الحسن
الاسنوي الكافعي المتوفى ٧٧٢ هـ

ومعه حواشيه المفيدة المسماة

﴿سُلَّمُ الْوُضُوءِ﴾، لشرح نهاية السؤل ﴿

تأليف الاستاذ العلامة الكبير

﴿الشيخ محمد بن حنيت المطيعي﴾

مفني الديار المصرية سابقا

الجزء الثالث

عالم الكتب

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

قال :

الكتاب الثاني - في السنة

وهو قول الرسول صلى الله عليه وسلم أو فعله وقد سبق مباحث القول .
والكلام الآن في الافعال وطرق ثبوتها ^(١) وذلك في بابين :

المستمر وهذه المعرفة غير مستمرة لأنها لضرورة معرفة النسخ والضروريات
تقدر بقدرها لكن هذا الجواب انما يتم لو كان المراد في وضع هذه المسئلة
بنسخ الجميع نسخ المستمرة منها وحينئذ يصير النزاع بين جمهور الشافعية والغزالي
لفظيا فان الامام الغزالي غير منكر اياه بل جوز وانما منع نسخ وجوب معرفة
النسخ والناسخ فالجواب الصحيح عن دليل الغزالي ان الجمهور يسلون انه لا بد
من معرفة النسخ والناسخ ولكن يمنعون وجوب ذلك على المكاف ويقولون
بل يجب على الله تعالى عقلا على اصول المعزلة أو عادة على ما تقتضيه أصول أهل
السنة تعريف الناسخ لعباده تفضلا منه تعالى واذا لم يجب على المكاف فلا
تكليف بها وقد ارتفع التكليف بنفيها بمقتضى الناسخ . واعترضوا على هذا
الجواب بانه يجب على المكاف اعتقاد ان الناسخ خطاب الله تعالى وان لم يجب
فهو يعمل بالمنسوخ فهذا العقد مطلوب منه وهو تكليف وأجابوا عن هذا بان
المفروض اعلام الله تعالى انتساخ الحكم وان جميع التكاليف انتفت فلايجاب
ولا تحريم وصار هذا الحال حال انتفاء البعثة فالافعال كلها على الاباحة وأدلة
الحنفية والمعزلة والاشاعرة فيما اختلفوا فيه تعلم مما قدمناه في مبحث الاحكام
وعلى كل حال فهذه المسئلة فرضية محضة خصوصا بعد اجماعهم كما تقدم على انه
لا يجوز نسخ جميع القرآن فذكرها تطويل بلا طائل

(١) قال المصنف « الكتاب الثاني في السنة وهو قول الرسول صلى الله عليه
وسلم أو فعله وقد سبق مباحث القول . والكلام الآن في الافعال الخ » أي لكون
الاقوال من السنة تشارك فيها الكتاب من الامر والنهي وغيرها من كل

الباب الاول - في أفعاله

« وفيه مسائل »

الاولى أن الانبياء معصومون لا يصدر عنهم ذنب الا الصغائر سهواً والتقرير مذکور في كتابي المصباح « أقول السنة لغة هي العادة والطريقة قال الله تعالى « قد خلت من قبلكم سنن فسيروا في الارض » أي طرق وفي الاصطلاح تطلق على ما يقابل الفرض من العبادات وعلى ما صدر من النبي صلى ماتقدم متعلقاً بالكتاب كان الكلام هنا في غير ذلك . ومن افعاله صلى الله عليه وسلم تقريره واشاراته كإشارته لكعب بن مالك ان يضع الشطر من دينه على ابن ابي حنبل وحده وهمه فانه من افعال القلب فلا يهم الا بمطوب شرطاً لانه لا يهم الا بحق وقد بعث لبيان الشرعيات كما هم عليه الصلاة والسلام يجعل اسفل الرءاء أعلاه في الاستسقاء فنقل عليه فتركه . وقد استدلل به على ندب ذلك وعدم المؤاخذة بالهم بالنسبة الى غيره . وقال العراقي المهم انما يطلع عليه بقول أو فعل بالاستدلال بما دل منهما فلا حاجة لزيادته . ورده ابن قاسم بانه قد يطلع بغيرهما كقرائن الاحوال والاستدلال حينئذ به على ان الاطلاع عليه بما ذكر لا يمنع كونه من افراد السنة وصحة الاستدلال به في نفسه . وكذلك افعاله القلبية كالاعتقادات والارادات كذا قاله العطار فكان كل ذلك داخل في التعريف . بقى ان هذا التعريف يشمل القراءة الشاذة فانها عند الشافعية ليست بقرآن ولا خبر ولذلك لم تكن حجة عندهم ولو كانت قرآناً أو خبراً لكانت حجة مع انها قول رسول الله صلى الله عليه وسلم والقول بان المراد قوله الصادر منه بعنوان الخبرية وليست القراءة الشاذة كذلك تكلف لأن هذه الارادة بعيدة في التعريفات والجواب بأنها خبر في الواقع وعدم الحجية لكونها مشروطة بالنقل خبراً: رده في مسلم الثبوت بأن اعتقاد الخبرية وجعل الحجية مشروطة بالنقل بعنوان الخبرية لا يخفى وهنه وذلك لانه بعد اعتقاد صدوره ممن لا ينطق عن الهوى لا معنى لنفي الحجية . والحق كما في فوائح الرحمت في الجواب من قبلهم انها ليست عندهم مما صدر عن الرسول صلى الله عليه وسلم لانه لم ينقل خبراً ولا بد منه وانما نقل

الله عليه وسلم من الأفعال أو الأقوال التي ليست للاعجاز^(١) وهذا هو المراد هنا .
ولما كان التقرير عبارة عن الكف عن الإنكار والكف فعل كما تقدم استثنى
المصنف عنه به أي عن التقرير بالفعل^(٢) وإنما أتى بأو الدالة على التقسيم للاعلام بأن
كلام من القول والفعل يطلق عليه اسم السنة وقد سبق مباحث القول بأنواعها
من الأمر والنهي والعام والخاص وغيرها والكلام الآن في الأفعال وفي الطرق
التي تثبت الأفعال بها وهي الأخبار . وجعل المصنف ذلك في باين الأول في
الأفعال والثاني في الأخبار وقدم الكلام في الأخبار على الكلام في الإجماع
وإن كان مخالفاً لاصليه الحاصل والمحصل لئلا يتخلل بين أفعاله عليه الصلاة
والسلام وبين طرق ثبوتها مباحث أجنبية وذكر في الباب الأول خمس مسائل

قرآنا وهو خطأ بيقين فلا اشكال . واما على ما هو التحقيق عند اصحابنا وعند
بعض الشافعية من أن قول الصحابي العادل المقطوع العدالة انه قرآن لا يصح الا
بالسمع من رسول الله صلى الله عليه وسلم والخطأ بيقين انما هو في بقائها قرآنا لا في
السمع والقراءات الشاذة قرآن منسوخ التلاوة كما مر فليست بخبر وخرجت بقوله
غير القرآن فافهم ، وبهذا تعلم ان تعريف الاسنوى تام على طريقة الشافعية
لا على طريقة الحنفية والمحققين من الشافعية من ان القراءة الشاذة من قول الرسول
وهي قرآذ في الجملة داخلة في التعريف فيحتاج الى قولنا غير قرآن ليخرج منه
(١) قال الاسنوى « وفي الاصطلاح تطلق على ما يقابل القرض وعلى ما صدر
من النبي صلى الله عليه وسلم الخ » اقول الأول اصطلاح الفقهاء من الشافعية
والمالكية والحنابلة ، واما اصطلاح الحنفية فهي ما يقابل القرض والواجب . واما
الثاني فهو اصطلاح الاصوليين وهو المراد هنا لان الاصوليين انما يبحثون
عن الأدلة والدليل في هذا لافي الأول بل هو حكم اخذ من دليله وهو فعله
صلى الله عليه وسلم ولو واطب عليه ولم يتوعد على تركه

(٢) قال الاسنوى « ولما كان التقرير عبارة عن الكف عن الإنكار والكف
فعل الخ » اقول أشار بذلك الى دفع ما يتوهم من الاعتراض على التعريف وكذا
يقال في اشاراته وسائر أفعاله القلبية من اعتقادات واردة لان المراد بالفعل

الاولى في عصمة الانبياء عليهم السلام وهي مقدمة لما بعدها ^(١) لان الاستدلال بأفعالهم متوقف على عصمتهم فنقول : اختلفوا في عصمتهم قبل النبوة ^(٢) فقال الآمدي الحق وهو ما ذهب اليه القاضي أبو بكر وأكثر أصحابنا أنه لا يمنع عليهم ذنب ^(٣) سواء كان كفراً أو غيره وأما بعد النبوة فقد أجمعوا كما قال الآمدي

هنا ما أردناه بالفعل في قولنا لا تكليف الا بفعل

(١) قال الاسنوى «الاولى في عصمة الانبياء عليهم الصلاة والسلام وهي مقدمة لما بعدها» أقول : اشار بذلك الى أن الكلام على عصمة الانبياء انما هو من مسائل علم الكلام وانما ذكرت في الاصول لتوقف حجبية السنة على عصمة النبي صلى الله عليه وسلم ولكن ذكر جميع الانبياء لزيادة الفائدة لكن كان الالتيق ان تذكر في المبادئ الكلامية لكونها من المبادئ العامة لتوقف الادلة على عصمة رسول الله صلى الله عليه وسلم فكما يتوقف عليها حجبية السنة يتوقف عليها حجبية القرآن والاجماع والقياس فالمصمة اصل في حجبية القرآن وحجبيته أصل في حجبية ماعده من الثلاثة الادلة

(٢) قال الاسنوى « اختلفوا في عصمتهم قبل النبوة الخ » أقول قد عرفوا المعصمة بمدة تعريفات الاول انها الحفظ من الوقوع في الذنب وقيل المنع منه وقيل عدم قدرة المعصية وقيل خلق مانع من ارتكاب المعصية غير ملج وهي متقاربة واحسن ما قيل فيها انها ملكة نفسانية تمنع صاحبها الفجور واوردوا على كل هذا انه جاء عن رسول الله صلى الله عليه وسلم « انى لاستغفر الله واتوب اليه في اليوم سبعين مرة » والتوبة شرعاً لا تكون الا من ذنب واجابوا عن ذلك بأن المراد بالتوبة في الحديث التوبة اللغوية وهي مجرد الرجوع والمراد بالاستغفار رؤية ما كان فيه اقل مما صار اليه من الكمالات لانه صلى الله عليه وسلم يرفع عند الله دائماً من كامل الى اكمل بسبب تزايد فواضله وفضائله واطلاعه على ما لم يكن اطلع عليه قبل فهو صلى الله عليه وسلم مازال يترقى في الفواضل والفضائل فهو كما اشتهر من أن حسنات الابرار سيئات المقربين

(٣) قال الاسنوى « فقال الآمدي الحق وهو ما ذهب اليه القاضي أبو بكر

الخ ه أقول مراد الآمدى انه لا يمتنع ذلك عقلا لا فى الواقع قال فى مسلم الثبوت
فلا كثر من المسلمين على انه لا يمتنع عقلا ذنب منهم مطلقا اى ذنب كان صغيرة
او كبيرة كفرا أو دونه خلافا للشيعة فانهم لا يجوزون عقلا ذنباً عليهم مطلقا اى
ذنب كان صغيرة او كبيرة كفرا او دونه وخلافا للمعتزلة فانهم ايضا ينعنون
صدور المعصية عقلا الا فى الصغيرة فانهم يجوزونها واما فى الواقع فالتواتر
من لدن آدم ابى البشر الى نبينا ومولانا أفضل الرسل وأشرف الخلق محمد رسول
الله صلى الله عليه وسلم انه لم يبعث نبي قط اشرك بالله طرفة عين وعليه نص
الامام ابو حنيفة فى الفقه الاكبر وفى بعض المعتبرات أن الانبياء عليهم الصلاة
والسلام معصومون عن حقيقة الكفر وعن حكمه بتبعية آباءهم وعلى هذا فلا
بد من ان يكون تولد الانبياء بين ابوين مسلمين أو يكون موتهم قبل تولدهم
لكن الشق الثانى قل ما يوجد فى الآباء ولا يمكن فى الامهات ومن ههنا يبطل
ماتسبه بعضهم من الكفر الى أم سيد العالم مفضل بنى آدم صلى الله عليه وسلم
وذلك لانه حينئذ يلزم منه الكفر بالتبع وهو خلاف الاجماع بل الحق الراجح
هو الاول . واما الاحاديث الواردة فى أبوى سيد العالم صلوات الله عليه وسلامه
عليه فتعارضه مروية آحادا فلا تعويل عليها فى الاعتقادات . واما آزر فالصحيح
انه لم يكن ابا ابراهيم عليه السلام بل أبوه تارح كذا صح فى التواريخ وانما كان
آزر عم ابراهيم عليه السلام ورباه الله تعالى فى حجره والعرب تسمى العم الذى
ولى تربية ابن اخيه ابا له وعلى هذا التأويل قوله تعالى (واذا قال ابراهيم لاييه
آزر) وهو المراد بما روى فى بعض الصحاح انه نزل فى اب سيد العالم صلى الله
عليه وسلم (ما كان للنبي والذين آمنوا ان يستغفروا للمشركين ولو كانوا اولى
قربى من بعد ماتين لهم انهم اصحاب الجحيم) فان المراد بالاب العم كيف لا وقد
وقع صريحاً فى صحيح البخارى انه نزل فى أبى طالب . هذا وينبغى ان يمتقد أن
آباء سيد العالم صلى الله عليه وسلم من لدن ابيه الى آدم كلهم مؤمنون وقد بينه
السيوطى بوجه أتم ولولا كون الفتن غريباً تفصلنا القول فيه اه . منه مع شرحه

والحق في هذا مقاله صاحب جمع الجوامع والجلال عليه من ان الانبياء عليهم الصلاة والسلام معصومون لا يصدر عنهم ذنب اصلا لا كبيرة ولا صغيرة لاعمداء ولا سهواً وفاقا للاستاذ أبي اسحق الاسفرائيني وأبي الفتح الشهرستاني والقاضي عياض والشيخ الامام والد صاحب جمع الجوامع لكرامتهم على الله تعالى عن أن يصدر منهم ذنب والمراد كما قال العطار انه لا يصدر منهم ذنب ولو قبل النبوة وتسميته حينئذ ذنباً مجاز اذ لاحكم قبل الشرع. ولا يشكلي عليه ما وقع له صلى الله عليه وسلم من نحو تسليمه سهواً من ركعتين من الرباعية فان التسليم منها عمداً حرام وقد وقع ذلك منه سهواً فقد اجيب عنه بان محل الكلام حيث لا يترتب على الوقوع سهواً تشريع اما ما يترتب عليه ذلك فيجوز وقريب منه ان المعصوم منه السهو الشيطاني لا الرحمانى كذا يؤخذ منها ومن العطار. ومن هذا تعلم ما في هذه الاقوال التي حكاها الاسنوى نعم كل من الحنفية والشافعية جزوا وقوع الزلة في الكبائر والصغائر بعد النبوة وقبلها. والزلة هي أن يقصد فعل المباح فيلزم أمر يكون معصية لو صدر عمداً كوكب موسى الرجل القبطى حين أخذ اسرائيلياً ليحمل عليه الخطب الى مطبخ فرعون وكان يتأني عنه فاخصما فاستغاث اسرائيلى بموسى القبطى مما كان عليه فلم ينهه فوكل موسى القبطى لا يريد قتله لكنه مات فلزم من ذلك القتل وهو معصية لو كان عمداً وحيث لم يكن عمداً فليس معصية لا كبيرة ولا صغيرة بل نقل ان القبطى قال لموسى لقد هممت ان احمل عليك فوكله موسى عليه السلام وعلى كل حال اُفقوا ان الزلة تقرن بالتنبه من الفاعل او من الله تعالى بوحى لئلا يقتدى فيها بالرسول وعلى هذا كما جاز عليهم الزلة يجوز عليهم الخطأ والسهو لانه لا يكون معصية اصلا حال الخطأ ولا حال السهو بل هو معصية اذا لم يكن خطأ او سهواً. وعلى هذا فلا حاجة لما نقلناه عن العطار بل يكفي ان يقال انهم معصومون لا يصدر منهم ذنب اصلا لا صغيرة ولا كبيرة قبل النبوة وبعدها ولا حاجة الى قولهم لا عمداً ولا سهواً لانه لا يتصور شرطاً أن تكون المعصية سهواً والمراد بالسهو ما يشمل الخطأ

على عصمتهم من تعمد الكذب في الاحكام^(١) قال فان كان غلطا فلاشبهه الجواز

(١) قال الاسنوى « وأما بعد النبوة فقد اجمعوا كما قال الامدى على عصمتهم عن تعمد الكذب الخ » أقول الصحيح انهم معصومون عن الكذب مطلقا في الاحكام وغيرها لان الكذب مطلقا مغل بمنصب النبوة فلا يصدر منهم بحال ولقوله تعالى (وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحى يوحى) فبمقتضى هذا لا يصدر منه نطق اصلا عن الهوى بل كل نطق يتعلق بالاحكام لا يكون الا وحيا اتفاقا وكذا ما يتعلق بغيرها على الصحيح وكل ما يترأى انه كذب فهو من باب المعارض كقوله تعالى حكاية عن ابراهيم عليه السلام (قال بل فعله كبيرهم هذا) جوابا عن قوله تعالى حكاية عنهم (انت فعلت هذا باهتنا يا ابراهيم) فقد قال فيه المفسرون انه سلك عليه السلام في الجواب مسلكا تعريضا يؤدي به الى مقصده الذى هو الزامهم الحجة على اللفظ وجه واحسنه ليحملهم على التأمل في شأن آلهتهم مع ما فيه من التوقى عن الكذب فقد ابرز الكبير قولاً في معرض المباشر للفعل باسناده اليه كما ابرزه في ذلك المعرض فعلا بحمل الفأس في عنقه او في يده وقد قصد اسناده اليه بطريق السبب حيث رأى تعظيمهم اياه اشد من تعظيمهم لسائر مامعه من الاصنام المصطفة المرتبة للعبادة من دون الله تعالى فغضب لذلك زيادة الغضب فاسند الفعل اليه اسنادا مجازيا عقليا باعتبار انه الحامل عليه . والاصل فعلته لزيادة غضبي من زيادة تعظيم هذا وانما لم يكسره وان كان مقتضى غضبه ذلك لتظهر الحجة اذ لو كسره كما كسر غيره لم يتم له ما قصده على ما ذكره والقريظة على ذلك المجاز عدم امكان صدور الفعل من هذا الصنم الكبير لو كانوا يعقلون الا ترى الى قوله تعالى حكاية عنه عليه السلام (فاسئلوهم ان كانوا ينطقون) وتسمية ذلك كذبا كما في الحديث الصحيح من باب المجاز لما ان المعارض تشبه صورتها صورته فبطل الاحتجاج بما ذكر على عدم عصمة الانبياء عليهم السلام وكذلك قوله تعالى حكاية عن ابراهيم عليه السلام (فنظر نظرة في النجوم فقال انى سقيم) من معارضض الافعال حيث تأمل نوعا من التأمل في احوال النجوم وهو في نفس الامر على تأمل الكاملين في خلق

وأجمعوا أيضاً - الا بعض المبتدعة - على عصمتهم من تعمد الكبار وتعمد

السموات والارض وتفكرهم في ذلك اذ هو الاحق به عليه السلام لكنه
أوهمهم انه تفكر في احوالها من الاتصال والتقابل ونحوها من الاوضاع التي
تدل بزعمهم على الحوادث ليرتب عليه ما يتوصل به الى غرضه الذي يكون وسيلة
الى انقاذهم مما هم فيه والقوم توهموا ان ابراهيم عليه السلام اراد قرب اتصافه
بسم لا يستطيع معه الخروج معهم الى معبدهم وهو على ماروى عن سفيان وابن
جبير سقم الطاغوت وكان كما قيل اغلب الاسقام عليهم وكانوا شديدي الخوف
منه لاعتقادهم العدوى فهو نظير قوله تعالى (بل فعله كبيرهم هذا) كما قلنا
وقوله عليه السلام في زوجته سارة هي أختي من معاريض الاقوال كقول نبينا
عليه السلام لمن قال له في طريق الهجرة ممن الرجل (من ماء) حيث اراد عليه
الصلاة والسلام ذكر مبدأ خلقه ففهم السائل انه بيان قبيلته وكقول صاحبه
الصديق وقد سئل عنه عليه الصلاة والسلام في ذلك أيضاً (هو هادي هديني)
حيث اراد شيئاً وفهم السائل آخر ولا يعمد ذلك كذباً في الحقيقة وتسميته به
في بعض الاحاديث الصحيحة بالنظر لما فهم الغير لا بالنسبة لما قصد به المتكلم
وجعله ذنباً في حديث الشفاعة قيل لانه ينكشف لابراهيم عليه السلام انه كان
منه خلاف الاولى لا أن كل تعريض هو كذلك فانه قد يجب والامام الرازي
اضيق محرابه ومجاله ينكر الحديث الوارد في ذلك وهو في الصحيحين ويقول
اسناد الكذب الى راويه اهون من اسناده الى الخليل عليه السلام ومن هذا
تعلم ان الانبياء معصومون عن كل معصية كبيرة كانت او صغيرة قبل النبوة وبعدها
لانه لو جازت الصفات ما كان هناك حاجة الى جعل ما ذكر من معاريض الفعل
او القول. وبذلك تعلم ان قول الامم مدي فان كان غلطاً فالاشبه الجواز خلاف
الاشبه ان كان المراد من الغلط معناه الحقيقي الذي يتممه ويكون غير مواقف
للاواقع وان كان المراد منه الخطأ أو النسيان فقد علمت انه لا يعمد معصية اصلاً
ولذلك قال في مسلم الثبوت وشرحه واما تعمد الكذب بعمد النبوة فالاجماع

الصغائر الدالة على الخسة^(١) كسرقة كسرة ، وما عدا ذلك فقد اختلفوا فيه على

على عصمتهم عن تعمد الكذب فيستحيل عليهم شرطا واما قبل النبوة فالتوارث عنهم عصمتهم عن تعمد الكذب ايضا لدلالة المعجزة على صدقهم واما الكذب غلطا فمنع الجمهور صدوره عنهم عليهم الصلاة والسلام لما مر من دلالة المعجزة وأما ما روى في الصحيحين وغيرها كل ذلك لم يكن في جواب قول ذي اليمين اقصرت الصلاة ام نسيت فمعناه كل ذلك لم يكن في ظني وهذا صادق مطابق للمحكي عنه وكذا قول موسى عليه السلام (لا) في جواب من سأل هل احد اعلم منك فقال الله تعالى (بل عبدنا خضر) كما في الصحيحين والمراد بالنبي نبي الاعلمية عن الغير في ظنه فرد الله تعالى ذلك الظن وجوز القاضي ابو بكر صدور الكذب عنهم فمنع هو دلائلها على الصدق مطلقا بل اعتقادا وجوز ان يجري على اللسان غلطا خلاف الواقع بل انما دلائلها على العمد فقط وهو مردود بانه يلزم عدم الوثوق في التبليغ فانه يجوز حينئذ ان يكون قوله هذا من عند الله كذبا جاريا على لسانه الشريف غلطا ولا دليل للسامع على الباطل غير الاخبار واذا جاز فيه الكذب ولو غلطا انعدم الوثوق . وما قيل في الجواب عن ذلك ان اللازم عنده حين جريان الكذب على لسانه غلطا التنبيه بانه خلاف الواقع فاذا عدم التنبيه فهو الدليل على الصدق فالوثوق باق مدفوع بانه يلزم أن لا يكون للامة وثوق بصدق اخباره حين السماع بل ينتظر الى زمان التنبيه والتزام ذلك بميد عن الادب والانصاف اه . ملخصا منها

(١) قال الاسنوى « واجمعوا ايضا الا بعض المبتدعة على عصمتهم عن تعمد الكبراء الخ » أقول المراد بالكبراء هنا غير الكذب كما أن استثناء بعض المبتدعة مخالف لما صرح به غيره قال في سلم الثبوت وشرحه واما غير الكذب من الكبراء والصغائر الخسية لسرقة لقمة وغيرها مما يدل على الخسة وان كانت مباحة فالاتفاق بين فرق الاسلام على عصمتهم عن تعمدها سمحا عند اهل السنة أو عقلا عند المعتزلة والروافض نعم خالف الشيعة في صدور ما عدا الكذب من الكبراء والصغائر سهوا فاتفق جميع من عداهم على جواز صدورها سهوا

أقوال : أحدها أنهم معصومون من الكبائر عمداً وسهواً ومن الصغائر عمداً لا سهواً^(١) وبه جزم المصنف واختاره صاحب الحاصل . والثاني أنهم معصومون عن تعمد الذنب مطلقاً دون سهوه سواء كان صغيرة أو كبيرة ، لكن بشرط أن يتذكروه وينبهوا غيرهم عليه^(٢) ، وهو مقتضى كلام المحصول والمنتخب .

وغلطاً بأن يكون خطأ في الاجتهاد أو يكون قصد المباح فيقيم في الحرام والسر في جواز ذلك انه ليس معصية حقيقة وخالف الشيعة فهم لا يجوزونها سهواً أيضاً لكن يجوزونها عمداً تقيّة كذا يؤخذ من مسلم الثبوت وشرحه

(١) قال الاسنوى « وما عدا ذلك فقد اختلفوا فيه على اقوال احدها أنهم معصومون الخ » أقول اما عصمتهم من الكبائر عمداً فقد تقدم نقل الاتفاق عليه واما صدورها سهواً فقد تقدم أيضاً اتفاق من عدا الشيعة على تجوزها سهواً او غلطا على وجه ما سبق فلم يبق الخلاف الا في العصمة من الصغائر الغير الخسيسة عمداً فاصحاب القول الاول على أنهم معصومون منها عمداً لسهواً والا في الكبائر فانهم يقولون بالعصمة منها عمداً وسهواً وقد علمت ان هذا مذهب الشيعة واما العصمة عن الصغائر عمداً لسهواً فهو الذي جزم به المصنف واختاره صاحب الحاصل وهو مذهب الحنفية قال في مسلم الثبوت وشرحه وهو الحق فان صغيرتهم كبيرة في حقهم وان كانت صغيرة في حقنا الا ترى مباحات العوام سيئات الابرار الا ترى كيف قال داود الطائفي الامام العارف قدس سره : امساك مائة درهم سنة حرام على الصوفي المدعى بحبة الله تعالى ويجب فيه صدقة خمسة ومائتا درهم لنا وللعوام يحل ويجب ربع العشر وحسنات الابرار سيئات المقرين . الا ترى كيف قال السري بن المغلس السقطي ذلك الامام انى استغفر الله من قولى الحمد لله حين اخبرنى رجل بوقوع الحرق الغالب في السوق وسلامة دكاني . ولما كانت الانبياء رؤس المقرين كانت صغيرتنا كبيرة في حقهم فلا يصح صدورها منهم فانهم فهو الحق ولا نخبط وتثبت عليه اه . منها

(٢) قال الاسنوى « والثاني أنهم معصومون عن تعمد الذنب مطلقاً دون سهوه بشرط ان يتذكروه وينبهوا غيرهم عليه » أقول أن هذا الثاني يخالف

والثالث وهو طريقة الآمدي انهم معصومون عن تعمد الكبائر فقط^(١) قال فاما

الاول في التفصيل بين العمد والسهو فان الاول لم يفصل وقال بمصمتهم من الكبائر عمداً وسهواً ، والثاني يجوز صدور الكبائر سهواً . وأما في الصفائر فالقولان متفقان على انهم معصومون عن صدورهما منهم عمداً لا سهواً . وقد علمت مما قدمناه أن جميع الفرق الاسلامية متفقون على عصمتهم عن تعمد الكبائر والاتفاق على تجوزها سهواً الا الشيعة فانهم منعوها سهواً أيضاً فكان القول الأول باعتبار هذا الشق هو قول الشيعة فقط والقول الثاني باعتبار العمد في الكبائر ما عدا الكذب متفق عليه بين الجميع وباعتبار جواز السهو مذهب من عدا الشيعة وهم الجمهور . واما باعتبار الصفائر الغير الخسيسة في العصمة من العمد موافق للأول وأنه مذهب الحنفية وهو الحق كما علمت

(١) قال الاسنوى « والثالث وهو طريقة الآمدي انهم معصومون عن تعمد الكبائر الخ » أقول هذا القول الثالث يخالف القول الاول من حيث أن الاول منع صدور الكبائر عمداً وسهواً والثالث أجاز صدورهما لنسيان أو تأويل كما أجاز ذلك صاحب القول الثاني كما أن القول الثالث يخالف القولين في جواز صدور الصغيرة عمداً بخلاف القولين الاول والثاني فانهما على منع الصفائر عمداً ولذلك قال في مسلم الثبوت وشرحه وجاز تعمد صفائر غيرها - أي غير الكبائر والصفائر الخسيسة - بلا اضرار فان الاصرار على الصغيرة كبيرة عند اكثر الشافعية والمعزلة بشبهات باردة كما في قوله تعالى « ولقد همت به وهم بها لولا ان رأى برهان ربه » وامثاله من قصة داوود وسليمان عليهما السلام والجواب انه لم يصدر عن يوسف عليه السلام هم الزنا أصلاً والمعنى ولقد همت به زليخا ان تقتل يوسف لاجل ابائه مما امرته وهم يوسف بقتلها لانها كانت مريدة لابقاعه في الحرام ولولا ان رأى برهان ربه لقتلها أو المعنى انها همت بالزنا ويوسف عليه السلام لم يههم ولولا ان رأى برهان ربه لهم وليس المراد انه وقع منه الهم ولو لم ير برهان ربه فعله كيف وليس له أثر في الكلام ولا يليق بجنابه تعالى ان يمدح يوسف في هذا الهم وهذه الآيات سبقت للمدح كما يظهر بادنى تأمل كذا يؤخذ من فوائج

الرحموت ولذلك قال ابو حيان في بحره انه لم يقع منه عليه السلام هم بها البتة بل هو منفي لوجود البرهان كما تقول قارفت الذنب لولا ان عصمك الله تعالى واما ما نقل عن الساف مما يخالف هذا فقال الالوسي فالذي نعتده انه لم يصح منها شيء عنهم لانها أقوال متكاذبة يناقض بعضها بعضا مع كونها قاذحة في بعض فساق المسلمين فضلا عن المقطوع لهم بالصحة ولذلك قال الامام الرازي بعد ان ذكر ما نسب الى السلف وبعض المفسرين ما نصه ان هذه المعصية التي نسبوها الى يوسف وحاشاه من اقبیح المعاصي وانكرها ومثلها لو نسب الى افسق خلق الله تعالى وابعدهم عن كل خير لاستنكف منه فكيف يجوز اسناده الى هذا الصديق الكريم وايضا ان الله سبحانه وتعالى شهد بكون ماهية السوء وماهية الفحشاء مصروفين عنه ومع هذه الشهادة كيف يقبل القول بنسبة أعظم السوء والفحشاء اليه عليه السلام وايضا ان هذا الهم القبيح لو كان واقعا منه عليه السلام كما زعموا وكانت الآية دالة عليه متضمنة له لكان تعقيب ذلك بقوله تعالى (كذلك لنصرف عنه السوء والفحشاء) خارجا عن الحكمة لانا لو سلمنا انه لا يدل على تقي المعصية فلا أقل من أن يدل على المدح العظيم ومن المعلوم انه لا يليق بحكمة الله تعالى أن يحكى اقدامه على معصية عظيمة ثم انه يمدحه ويثني عليه باعظم المدائح والاثنية الى آخر ما اطال به فراجع الالوسي ان شئت قال في فوائده الرحموت وأما قصة داود فغير صحيحة لانه لم ينقل عن الرسول صلى الله عليه وسلم بطريق صحيح بل انما أخذته المؤرخون عن كتب اليهود فلا اعتماد به والذي يمكن أن يعول عليه أن أوريا كان خاطبا لامرأة فنكحها داود عليه السلام وغاية هذا ترك الاولى ولم يكن فيه ذنب لاصغيرة ولا كبيرة وأما قصة سليمان فالصحيح المعول عليه هو أنه قال لاقربن اليوم نسائي فيلدن كهن فارساً يجاهد في سبيل الله تعالى ولم يستثن كما هو مروى في صحيح البخارى ولعله لم يكن اقتران الاستثناء بالكلام واجبا فليس فيه الا ترك الاولى وما سوى ذلك مما

صدور الكبيرة لنسيان أو تأويل خطأ فقد اتفق الكل على جوازه سوى الراضية. وأما الصغيرة فقد اتفق أكثر أصحابنا وأكثر المعتزلة على جوازه صمداً وسهواً. هذا كلامه في الاحكام ومنتهى السؤل وهو معنى كلام ابن الحاجب أيضاً قال: والعصمة ثابتة بالسمع عند الاكثرين خلافاً للمعتزلة حيث قالوا انها ثابتة بالعقل أيضاً^(١). وهذه المسئلة من علم الكلام فلذلك أحال المصنف تقريرها على كتابه المسمى بالمصباح

ينقله المؤرخون كما غلط لا ينبغي ان يلتفت اليه الا من يريد أن يجترىء على الخروج عن ربة الاسلام فتثبت ولا تحبط اه ومن هذا تعلم أن القول الثالث بجواز صدور الصغيرة صمداً من الانبياء لا دليل عليه فضلاً عن كونه مخالفاً لما ذكره الامام الرازي وغيره مما يدل على خلافه وبذلك تعلم ان الحق ما قاله صاحب جمع الجوامع كما قدمناه الا انه في دعواه عصمتهم من صدورهما سهواً مخالف للجمهور ولذلك قال الجلال والاكثر على جواز الصغيرة منهم سهواً الا الدالة على الخسة كسرقه لقمة والتطيف بتمرة وينهبون عليها اه

(١) قال الاسنوي « والعصمة ثابتة بالسمع عند الاكثرين الخ » اقول استدل الاكثرون على أن المعاصي جائزة عقلاً مستحيلة سمما بانه لا مانع في تجوز العقل من الكمال بعد نقصان بعد رفع المانع بعناية الآهية ورياضة مكمله كما قد روى في أكثر الاولياء فقد روي في المعتبرات عن حبيب المعجمي قدس الله سره أنه كان يأخذ الربا ويفعل افعالاً ممنوعة ثم تفضل الله عليه الى أن صار ولياً كاملاً صاحب السلاسل ، فكذا لا بعد عند العقل ان يصير الرجل بعد ارتكاب المستنعمات القبيحة ولياً مقرباً ثم يبعث نبياً واستدل المعتزلة والروافض فقالوا في ارتكاب المعصية احتقار عند الناس فتنفر الناس عنه فلا يتبعونه في الاوامر والنواهي بل يقولون هو كان يفعل كذا وكذا وبأمرنا بكذا وبنهانا عن كذا فلا يتأتى حكمة الارسال في ارساله فيمتنع هذا الارسال على الله تعالى عقلاً فلنا ما ذكرتم مبنى على القبح العقلي أي على أن هذا الارسال قبيح وما هو قبيح يمتنع عليه تعالى والاشعرية من اهل السنة لا يمنعون قبح هذا الارسال العاري

قال « الثانية * فعنه المجرد يدل على الاباحة عند مالك والندب عند الشافعي
والجوب عند ابن سريج وأبي سعيد الاصطخري وابن خيران وتوقف الصبر في
من الاتباع فلا يتم عليهم وهذا المنع يتأتى منا معاشر الماتريديّة القائلين بالقبح
العقلي أيضا فان الخلو عن الفائدة ممنوع وانما يلزم ذلك لو كانت الفائدة منحصرة
في اتباع من أرسل اليهم وهو ممنوع بل يجوز ان تكون الحكمة والفائدة
اقامة الحجّة عليهم للتعذيب وهو حاصل كذا قاله في الفواتح ولا يخفى ان قوله
تعالى « وما ارسلنا من رسول الا ليطاع باذن الله » صريح في أن الحكمة
والفائدة المقصودة من الارسال هي اطاعة المرسل اليهم للرسول واتباعهم له
لا مجرد اقامة الحجّة ولذلك قال ولو سلم قبح هذا الارسال العاري عن الفائدة
فلا نسلم الملازمة وهي لزوم التنفير والاحتقار لان بعد صفاء السريرة وحسن
السيرة تنعكس الحال فيصير موقراً فلا تنفير بعد الارسال ولا يضر ما كان قبل
بناء على ان المعجزة جاذبة اياهم الى الاعتقاد بما ينعكس به الحال البتة كذا في
الفواتح وأقول الاحسن في الجواب أنه يكفي في رد ما يقوله المعتزلة أن يقال
هذا يقتضى أن يكون محالاً شرعاً من طريق السمع ويكون ذلك حكمه لورود
العصمة سماعاً ويكفيها في اثبات الجواز العقلي عدم وجود برهان عقلي على
الاستحالة وهذا كله قبل النبوة وأما بعد النبوة فقد تقدم ما يتعلق به تفصيلاً
وعلى كل حال فهم معصومون قبل النبوة فلا يصدر منهم ذنب لاستحالة صدور
كل ما ينفر عنهم قبل النبوة ولذلك قال في فواتح الرحموت بعد أن حكى مع
مصنّفه ما يتعلق بالرسول بعد النبوة وأما قبل النبوة فالتحقيق الذي عليه أهل الله
من الصوفية الكرام انهم معصومون أيضاً من الكبائر والصغائر صمداً كيف لا
وهم انما يولدون على الولاية ولا يمر عليهم طرفة عين وهم غير مشاهدين لله تعالى
ولا يتهم قوية عن ولاية الاولياء الذين ولايتهم مأخوذة من ولايتهم والاولياء
مخفوظون من المعاصي فافهم وثبت عليه اه وأقول قال تعالى « الله أعلم حيث
يجعل رسالته » فكان كل رسول مولوداً على الاستعداد التام لان يكون رسولا
فلذلك كانت ولايته غير مكتسبة برياضات بل فضل من الله تعالى كرسالته بخلاف

وهو المختار لاحتمالها واحتمال ان يكون من خصائصه» أقول : فعل النبي صلى الله عليه وسلم ان كان من الافعال الجبلية كالقيام والقعود والاكل والشرب ونحوها فلا نزاع في كونها على الاباحة^(١) أى بالنسبة اليه والى امته كما قاله الآمدى وتركه المصنف لوضوحه . وما سوى ذلك ان ثبت كونه من خصائصه فواضح أيضاً^(٢) وان

الاولياء ومتى كان معصوماً كذلك اتفاقاً فلا يهمننا كون الدليل عقلياً أو سمعياً لان المنقر غير موجود على كل حال فتوجد الحكمة والفائدة المقصودة وهى الاطاعة والاتباع عملاً بما جاءت به الآية السابقة

(١) قال الاسنوى « أقول فعل النبي صلى الله عليه وسلم ان كان من الافعال الجبلية الخ » وأقول قال المطار فى حواشيه على جمع الجوامع وهو فى الجبلى أحد قولين وقيل جميع أفعاله يقتدى به فيها وان لم تكن على وجه العبادة لكن قال الغزالي فى المنخول وظن بعض المحدثين ان التشبه به فى أفعاله صلى الله عليه وسلم سيئة وهو غلط اه فافاد أن فى الجبلى ثلاثة أقوال أحدها أنه مباح لا يتعلق به أمر ولا نهى عن مخالفه . الثانى انه يقتدى به فى أفعاله كلها ولولم تكن على وجه العبادة أى فهو مندوب . الثالث ان التشبه به فى أفعاله سيئة وهذا الاخير غلط كما حكاه الغزالي لكن قال فى التنقيح وتوضيحه لصدر الشريعة : فصل فى أفعاله عليه السلام فهما ما يقتدى به وهو مباح ومستحب وواجب وفرض ، وغير المقتدى به فهو اما مخصوص به عليه السلام أو زلة وهى فعل من الصفات يفعله من غير قصد ولا بد أن ينبه عليها لئلا يقتدى به اه . فكتب عليه صاحب التلويح فقال يعنى الافعال التى لم يتضح فيها أمر الجبلية كالقيام والقعود والاكل والشرب فان ذلك مباح له ولائمه بلا خلاف فيكون خارجاً عن الاقسام أو يدخل فى المباح الذى يقتدى به بمعنى انه يباح لنا أيضاً فعله فعلى هذا يصح حصر غير المقتدى به فى المخصوص والزلة اذ لا يجوز منه الكبائر ولا الصفات اه فافاد أن القول بان جميع أفعاله يقتدى به فيها لا ينافى القول بان الجبلى مباح فالحق انه لا خلاف كما فى الاسنوى والتلويح

(٢) قال الاسنوى « وما سوى ذلك ان ثبت كونه من خصائصه فواضح »

لم يثبت ذلك وكان بيانا لمجمل حكمه في الايجاب وغيره حكم الذي بينه^(١) كما سيأتي في كلام المصنف ولذلك أهمله هنا وان لم يكن بيانا وعلما صفة بالنسبة الى النبي صلى الله عليه وسلم من الوجوب والندب والاباحة اما ببيانه أو بقرينة الامتثال أو غير ذلك فحكم أمته كحكمه كما نقله الامام عن جمهور الفقهاء والمعزلة^(٢) ونقله الأمدى عن جمهور الفقهاء والمتكلمين واختاره . ويعبر عن هذا المذهب بان التأسى واجب أى يجب علينا فعله ان كان واجبا واعتقاد ندييته أو اباحتها ان كان سندوبا أو مباحا وقيل لا يكون حكمنا كحكمه مطلقا^(٣) وقيل ان كان عبادة

أى اننا لسنا متعبدين به فهو مباح أيضا

(١) قال الاسنوى « وان لم يثبت ذلك وكان بيانا الخ » أى لنص مجمل أو مراداً به خلاف الظاهر كقطع السارق من الكوع فالمراد بالبيان بيان معنى النص مجملاً كان أو مراداً به خلاف الظاهر فصح التمثيل بقطعه يد السارق للبيان وان لم تكن الآية جملة لانه بين أن المراد باليد خلاف الظاهر وهو قطعها من مفصل الكتف وان القطع من الكوع وقوله فحكمه حكم الذي بينه أى لان الدليل على الحقيقة هو النص المجمل أو المراد به خلاف الظاهر فما به البيان دليل في حقنا على ما هو المراد من ذلك النص فقط وبعد ذلك يرجع في الاستدلال الى ماخص به النص بعد البيان من الحكم

(٢) قال الاسنوى « وان لم يكن بيانا وعلما صفة بالنسبة للنبي صلى الله عليه وسلم من الوجوب والندب والاباحة اما ببيانه أو بقرينة الامتثال أو غير ذلك فحكم أمته كحكمه الخ » أقول كون أمته مثله في ذلك هو الاصح عبادة كان أو لا كما صرح به في جمع الجوامع وانما سكت الاسنوى كغيره عن التحريم والكرامة لانهما لم يصدرا منه صلى الله عليه وسلم كما مر والكلام انما هو في الفعل الصادر عنه لافي الفعل المطلق الذي تتعلق به الاحكام الخمسة قاله زكريا

(٣) قال الاسنوى « وقيل لا يكون حكمنا كحكمه مطلقا » أى وحينئذ

يكون كمجهول الصفة وسيأتي قاله الجلال على جمع الجوامع

وجب التأمي به ^(١) والافلا وان لم نعلم صفته نظران ظهر فيه قصد القربة ^(٢) فانه يدل على النذب ^(٣) عند الامام وأتباعه ومنهم المصنف وقد صرحوا به في المسألة الثالثة وعبر عنه المصنف هناك بقوله والنذب بقصد القربة مجردا ^(٤) وقيل بانه للوجوب ونقله القراني عن مالك ^(٥) وقيل بالتوقف ^(٦)

(١) قال الاسنوي « وقيل ان كان عبادة وجب التأمي به » أقول وفيما سوى العبادة يكون كجهول الصفة

(٢) قال الاسنوي « وان لم تعلم صفته فان ظهر قصد القربة الخ » أي وان لم يوجد ما يدل على وصف القربة من وجوب أو نذب وانما الذي ظهر فيه مجرد قصد القربة عن قيد الوجوب فهو مما علم صفته ويخص النذب عن غيره ومثله الوجوب فالمراد ظهر فيه وصف مطلق القربة

(٣) قال الاسنوي « فانه يدل على النذب » أي لانه المحقق بعد الطلب لان لدني مراتب الطلب النذب

(٤) قال الاسنوي وعبر عنه المصنف هناك بقوله والنذب بقصد القربة مجرداً « أقول المراد بقوله والنذب بقصد القربة مجرداً أي عن قيد الوجوب أي عن دليل يدل على الوجوب فرادهم بالقيد الدليل وزاد هذا القيد لان قصد القربة مطلقا يكون في الواجب والكلام هنا في هذا لافي المجرّد عن قيد الوجوب فكلام المصنف فيما سيأتي غيره هنا

(٥) قال الاسنوي « وقيل بانه للوجوب ونقله القراني عن مالك » أقول قال المطار وذكر السمعي أن الوجوب أشبه بمذهب الشافعي وأنه الصحيح فما بدأ به المصنف يعني صاحب جمع الجوامع من الاقوال الستة هو الصحيح اه والذي بدأ به صاحب جمع الجوامع هو القول بالوجوب في حقه وحقنا لانه الاحوط كما في الجلال عليه وقال القراني وهو الذي نقله أئمة المالكية في كتبهم الاصولية والفروعية وفروع المذهب مبنية عليه اه

(٦) قال الاسنوي « وقيل بالتوقف » أقول قال في التوضيح لصمد والشريعة

وأما اذا لم يظهر فيه قصد القرية ففيه أربعة مذاهب وهذا القسم هو الذي تكلم
 ففعله المطلق يوجب التوقف عند البعض، للجهل بصفته ولا تحصل المتابعة الا
 باتيانه على تلك الصفة اه والمراد بالمطلق كما في التلويح الخالي عن قرينة الفرضية
 والوجوب والاستحباب والاباحة وكونه زلة أو سهواً أو مخصوصاً بالنبي صلى
 الله عليه وسلم فيه أربعة مذاهب حاصل الاولين الاتفاق على عدم
 الجزم بحكم ذلك الفعل بالنسبة الى النبي صلى الله عليه وسلم والاختلاف في انه
 يلزم امته الاتباع أو يتوقف في الاتباع أيضاً وحاصل الاخيرين على ان حكمه
 الاباحة للنبي صلى الله عليه وسلم والاختلاف في انه هل يجوز لنا الاتباع أم لا
 واعترض على مذهب التوقف بأننا اما أن نمنع الامة من الفعل ونذمهم عليه
 فيكون حراماً اولا فيكون مباحا فلا يتحقق انقول بالتوقف فالجواب اننا لانذمهم
 ولا نذمهم لعدم علمنا بالحكم في حقهم لا نتحقق الاباحة اه . وبمقتضى صاحب
 التوشيح عليه في هذا الجواب فقال وفيه بحث لان التوقف في الاتباع ان كان
 واجبا فضده وهو الاتباع حرام قطما فلم لانذمهم على الفعل وان لم يكن
 واجبا وليس مجرام كان ضده جائزا فكان مباحا اه . ولذلك قال صدر الشريعة
 والختار عندنا الاباحة لكن يكون لنا اتباعه عليه السلام لانه بمقتضى أقواله
 وافعاله قال الله تعالى لا ابراهيم « انى جاعلك للناس اماما » وذلك بسبب النبوة
 والمخصوص به ما وراءه وظاهر هذا الكلام انه لا فرق في هذه المذاهب بين ان
 يظهر قصد مطلق القرية وبين ما اذا جهلت صفته بالكلية ويدل لهذا ما قاله صاحب
 جم الجوامع حكاية للخلاف وان جهلت فملاوجوب وقيل للنذب وقيل للاباحة
 وقيل بالوقف في الكل وقيل بالوقف في الاولين فقط وقيل بالوقف فيها
 فقط ان ظهر قصد القرية اه . فانت تراه ادخل ما ظهر منه قصد القرية في دائرة
 الخلاف والمراد بقصد القرية ما كان معه احتمال نذب او اباحة ولذلك قال الجلال
 بعد قول مصنفه ان ظهر قصد القرية والا فللاباحة وعلى غير هذا القول سواء
 ظهر قصد القرية أو لا وبجامعة القرية للاباحة بان يقصد بفعل المباح بيان الجواز
 لامته فيثاب على هذا القصد كما قاله المصنف اه .

فيه المصنف ^(١) واحترز عن جميع ما تقدم بقوله فعله المجرد ^(٢) فقال مالك يدل على اباحة ذلك الشيء، وجزم به الامام في الكلام على جهة الفعل وستقف عليه بعد هذه المسئلة ان شاء الله تعالى . وقال الشافعي يدل على الندب وقال ابن سريج وأبو سعيد الاصطخري وابن خيران الشافعيون يدل على الوجوب واختاره

(١) قال الاسنوى « وأما اذا لم يظهر لنا قصد القرية ففيه أربعة مذاهب وهذا القسم هو الذي تكلم فيه المصنف » أقول قد علمت أن كلام المصنف في الفعل المجرد وان المراد المجرد مما يدل على حكم بخصوصه من وجوب او ندب او اباحة فيشمل ما يشمل كل واحد منهما ولو كان مع الاباحة قصد القرية كما سبق وعلى هذا فلا فرق في اختلاف المذاهب بين ما اذا لم يظهر وجه القرية اصلا او ظهر وجه القرية مع احتمال الوجوب والاباحة

(٢) قال الاسنوى « واحترز عن جميع ما تقدم بقوله فعله المجرد » أقول قد علمت ان المراد بالمجرد ما هو مجرد عن دليل حكم بخصوصه من وجوب وندب واباحة فيشمل ما اذا ظهر قصد القرية وهو مباح أو واجب فتأتي فيه المذاهب الاربعة أيضا ولذلك ترى أن الاقوال هي الاقوال واختيار الشافعية هو الوجوب في الموضوعين . ونقل عن مالك القول بالاباحة والقول بالوجوب فيهما والذي نقله القرافي عن مالك القول بالوجوب في الموضوعين ولذلك قال صاحب جمع الجوامع في شرحه على المنهاج في حكاية هذه الاقوال احدها انه يدل على الاباحة وهو مذهب مالك والثاني انه يدل على الندب وهو المنسوب الى الشافعي الثالث انه يدل على الوجوب ونقله القاضى في مختصر التقريب عن مالك قال القرافي وهو الذي نقله أئمة المالكية في كتبهم الاصولية والفروعية وفروع المذهب مبنية عليه اه . وقد قدمنا ما نقله العطار عن السمعماني وان القول بالوجوب اشبه بمذهب الشافعي الخ . وهو موافق لما قاله ابن سريج وأبو سعيد الاصطخري وابن خيران الشافعيون وما قاله ابو بكر الصيرفي هو بعينه القول بالوقف وقد صرح بذلك الاسنوى نفسه فقال وهذه المذاهب الاربعة حكاهما الآمدي أيضا في الفعل الذي ظهر فيه قصد القرية

الامام في المعالم وقال أبو بكر الصيرفي لا يدل على شيء من الاحكام بالنعمين لاحتمال هذه الامور الثلاثة واحتمال أن لا يكون من خصائصه فيتوقف الى ظهور البيان واختاره في الحصول هنا وتبعه عليه المصنف وهذه المذاهب الاربعة حكاهما الآمدي أيضا في الفعل الذي ظهر فيه قصد القرية ثم قال والمختار انه ان ظهر فيه قصد القرية فهو دليل في حقه وحق امته على القدر المشترك بين الواجب والمندوب^(١) وهو ترجيح الفعل على الترك لا غير وأما ما اختص به كل واحد منهما فشكوك فيه وان لم يظهر فيه قصد القرية فهو دليل على القدر المشترك بين الواجب والمندوب والمباح وهو رفع الحرج عن الفعل لا غير والذي يمتاز به كل واحد منهما مشكوك فيه أيضا هذا حاصل كلامه . وقال ابن الحاجب المختار انه ان ظهر قصد القرية فهو للندب والاباحة . واعلم ان اثبات قول باباحته مع ظهور قصد القرية فيه اشكال ظاهر^(٢)

قال « احتج القائل بالاباحة بأن فعله لا يكره ولا يحرم والاصل عدم الوجوب والندب فبقي الاباحة . ورد بأن الغالب على فعله الوجوب أو الندب وبالندب بأن قوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة يدل على الرجحان والاصل عدم الوجوب وبالوجوب بقوله تعالى « واتبعوه - قل ان

(١) قال الاسنوي « ثم قال والمختار أنه ان ظهر فيه قصد القرية فهو دليل في حقه وحقنا على القدر المشترك الخ » أقول هذا انما يكون عند ظهور قصد القرية التي لا تجامع الاباحة كما ان قوله وان لم يظهر فيه قصد القرية الخ . انما يكون عند ظهور قصد القرية التي تجامع الاباحة .

(٢) قال الاسنوي « واعلم ان اثبات قول باباحته مع ظهور قصد القرية فيه اشكال » أقول حاصل هذا الاشكال ان الجهم بين استواء الطرفين الذي هو معنى الاباحة ورجحان احدهما الذي هو معنى القرية تنافيا . وقد علمت جوابه مما قدمناه عن الجلال على جمع الجوامع من ان مجامعه القرية للاباحة بان يقصد بفعل المباح بيان الجواز للامة فيثاب على هذا القصد كما قاله المصنف اه . فلا تعارض بين كونه قرية وكونه مباحا فقصد الجلال بما ذكره دفع اشكال الاسنوي هذا

كنتم تحبون الله فاتبعوني - وما آتاكم الرسول فخذوه « واجماع الصحابة على وجوب الغسل باللقاء الختانين لقول عائشة فعلته أنا ورسول الله صلى الله عليه وسلم فاغتسلنا . وأجيب بأن المتابعة هي الاتيان بمثل فعله على وجهه وما آتاكم معناه وما أمركم بدليل وما نهاكم واستدلال الصحابة بقوله خذوا عنى مناسككم ». أقول : استدل القائلون بأن فعله المجرد يدل على الاباحة بأن فعله لا يكون حراما ولا مكروها ^(١) لان الاصل عدمه ولان الظاهر خلافه فان وقوع ذلك من آحاد عدول المسلمين نادر فكيف من أشرف المسلمين وحينئذ فاما أن يكون واجبا أو مندوبا أو مباحا والاصل عدم الوجوب والندب لان رفع الحرج عن الفعل والترك ثابت وزيادة الوجوب والندب لا تثبت الا بدليل ولم يتحقق فتبقى الاباحة . وأجيب بأن الغالب على فعله الوجوب أو الندب فيكون الحمل على الاباحة حملا على المرجوح وهو ممتنع ولك أن تقول يلزم من عدم الحمل على الاباحة لمرجوحيتها عدم ادخالها في التوقف بالضرورة ^(٢)

(١) قال الاسنوى « استدل القائلون بان فعله المجرد يدل على الاباحة الخ » أقول قد اعترض على هذا القول بانه ان أريد بالاباحة جواز الفعل مع جواز الترك على ما هو المصطلح فلا دليل عليها بهذا المعنى لان الطلب المقتضى لما ذكر هو الطلب مع التخيير والفعل المجرد انما اقتضى الطلب مطلقا عن كل قيد وان أريد مجرد جواز الفعل الصادق بالوجوب والندب والاباحة فالواقعية لا ينازعون فيه . وكما لا دليل على خصوص الاباحة المصطلح عليها لا دليل على خصوص الوجوب المصطلح عليه ولا على الندب كذلك . ويمكن ان يقال المراد بالاباحة بالمعنى المصطلح ويثبت جواز الترك أيضا بحكم الاصل

(٢) قال الاسنوى « ولك ان تقول يلزم من عدم الحمل على الاباحة الخ » أقول حاصله أن الواقعية كما علمت يقولون ان الطلب الذي دل عليه فعله صلى الله عليه وسلم مطلق عن كل قيد من طلب راجح جازم او غير جازم ومن طلب مخير فدهوى أن الغالب على فعله الوجوب أو الندب فيكون الحمل على الاباحة حملا على المرجوح تقتضي عدم مساواة احتمال الاباحة لاحتمال الوجوب

والمصنف قد خالف بينهما . لاجرم أن الامام لم يجب بهذا وانما أجاب به في
الحاصل فتبعه المصنف عليه . قوله « وبالندب » أي واحتج القائل بالندب بقوله
تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة فان وصف الاسوة بالحسنة

والندب فلا تدخل الاباحة في التوقف لان التوقف انما يكون عند تساوي
الاحتمالات هذا مراده ونقول ان كون الغالب على فعله الوجوب أو الندب الخ
هي مقالة المخالف يعني أن المخالف للقائل بالاباحة يمنع تساوي الاحتمالات الثلاثة
ويجعل الغالب احتمال الوجوب والندب فقط ويجعل احتمال الاباحة مرجوحا
وهذا لا ينافي أن الواقعية لا يسلمون هذا بل يجملون الاحتمالات الثلاثة متماوية
فادخل الاباحة في التوقف مبنى على هذا . الا ترى ان القائل بالاباحة قد سلم
التساوي في الاحتمالات ورجح احتمال الاباحة بكون جواز الترك يثبت بحكم
الاصل . ومن هذا تعلم أن القائل بالاباحة لا يسلم ان الغالب احتمال الوجوب
والندب بل يقول الغالب هو احتمال القرية التي يجامعها كل من الوجوب والندب
والاباحة ولكن يرجح جانب الاباحة لما ذكرنا . ومن هذا تعلم أن المصنف لم
يمخالف كما قال الاسنوي بل جعل كون الغالب احتمال الوجوب والندب دون
الاباحة من جانب المجيب فقط . وهذا لا ينافي ان احتمال الاباحة راجح عند
القائل بها أو مساو عند القائل بالتوقف . ولذلك قال الواقعية رداً على ما أجاب
به القائلون بالاباحة من أن جواز الترك ثبت بالاصل بأن بقاء الاصل على ما
هو غير معلوم فكيف يثبت جواز الترك بحكمه ولذلك كان الجواب الصحيح من
قبل القائلين بالاباحة انه عليه الصلاة والسلام امام الامة لكونه نبياً وبمته
لبيان الدين فعدم بيانه عدم جواز الترك بيان لجواز الترك لا انه ثابت بالاصل
فقط كما ان عدم بيان النص على عدم الاختصاص بيان لعدم الاختصاص لكون
كل منها سكوتاً في موضع البيان لأننا مأمورون باتباعه لقوله تعالى « لقد كان
لكم في رسول الله اسوة حسنة » فلا يسلم هؤلاء القول بان الغالب هو احتمال
الوجوب كما لا تسلمه الواقعية لكن القائلون بالاباحة يرجعون جانبها بما سمعت
ولهذا اختار الحنفية القول بالاباحة كما تقدم

يدل على الرجحان^(١) والوجوب منتف لكونه خلاف الاصل ولقوله لكم ولم يقل عليكم فتمين النذب ولم يجب المصنف هنا عن هذا بل جمع بينه وبين دليل الايجاب وأجاب عنهما بجواب واحد وهو ان الاسوة والمتابعة شرطهما العلم بصفة الفعل كما سيأتي^(٢). قوله « وبالوجوب » أي واحتج القائل بالوجوب بالنص والاجماع أما النص فلامور^(٣) منها قوله تعالى فأمنوا بالله ورسوله النبي الامي الذي يؤمن بالله وكلماته

(١) قال الاسنوي « واحتج القائل بالنذب بقوله تعالى : لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة الخ » أقول هذا القول مبناه كعنى القول بالوجوب ان التأسي يتوقف على العلم بصفة الفعل واقل مراتبه النذب فهو المحقق بمد الطلب كما سبق والقائل بالوجوب يقول ان التأسي والاتباع معناهما واحد وقد وجد الامر بالاتباع والامر للوجوب والقائل بالاباحة يقول ان المتابعة هي مجرد الاتيان بالفعل وهذا لا يتوقف على العلم بصفته

(٢) قال الاسنوي « بل جمع بينه وبين دليل الوجوب وأجاب عنهما بجواب واحد الخ » أقول المراد انه بعد ان ادعى ان التأسي والمتابعة معناهما واحد وقد جاء الامر بالاتباع فيكون اتباعه واجباً كما يدل على ذلك ما سيأتي والا فمجرد أن الاسوة والمتابعة شرطهما العلم بصفة الفعل لا يكفي في الجواب ولذلك احال على ما يأتي فقال كما سيأتي

(٣) قال الاسنوي « أما النص الخ » محصل هذه الادلة انه استدل القائل بالوجوب بثلاث آيات الاولى قوله تعالى « واتبعوه » من قوله تعالى « فأمنوا بالله ورسوله » الآية . الثانية قوله تعالى « فاتبعوني » من قوله تعالى قل ان كنتم تحبون الله الآية . وبني الاستدلال في هاتين الآيتين على أن الامر بالاتباع يقتضي وجوب الاتباع فيكون اتباعه صلى الله عليه وسلم والفعل كفعله واجبا والجواب عن ذلك أن الاتباع كالتأسي في المعنى وكلاهما يتوقف على العلم بالصفة التي وقع عليها الفعل منه صلى الله عليه وسلم وفرض المسألة ان صفة الفعل من الوجوب والنذب والاباحة مجهولة فالاتباع أو التأسي غير ممكن في هذا فيجب التوقف كما يقول

واتبعوه والامر للوجوب ومنها قوله تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني فانه يدل على أن محبة الله تعالى مستلزمة للمتابعة ومحبة الله تعالى واجبة اجماعاً ولازم الواجب واجب فتكون المتابعة واجبة ومنها قوله تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه وجه الدلالة ان الاخذ هنا معناه الامتثال ، ولا شك أن الفعل الصادر من الرسول صلى الله عليه وسلم قد آتانا اياه فيكون امتثاله واجبا للآية . وأما الاجماع فلان الصحابة اختلفوا في وجوب الغسل من الجماع بغير ازال فسأل عمر عائشة رضی الله عنهما فقالت فعلته انا ورسول الله صلى الله عليه وسلم فاغتسلنا فأجمعوا على الوجوب . وأجيب عن الدليلين الاولين بوجهين أحدهما ان المتابعة المأمور بها مطلقة لا محوم لها الثاني وعليه اقتصر المصنف أن المتابعة هي الاتيان بمثل فعله على الوجه الذي أتى به من الوجوب أو غيره حتى لو فعله الرسول على قصد الندب مثلاً ففعلناه على قصد الاباحة أو الوجوب لم تحصل المتابعة وحينئذ فيلزم أن يكون الامر بالمتابعة موقوفاً على معرفة الجهة فاذا لم تعلم لم نكن مأمورين بها وفي المحصول والاحكام وغيرها أن التأمي والمتابعة معناها واحد فلذلك جعل المصنف جواب المتابعة جواباً عن التأمي الذي استدل به القائل بالندب كما تقدم وذكر الآمدي للمتابعة والتأمي شرطاً ثالثاً^(١) فقال هو الاتيان بمثل ما فعل

الصيرفي . هذا ما أجاب به المصنف وهو الوجه الثاني في كلام الاسنوي واجاب الاسنوي بالوجه الاول وهو ان المتابعة المأمور بها مطلقة لا محوم لها . أى فالمراد منها القدر المشترك بين الوجوب والاباحة والندب ولم يتمين واحد منها فيجب التوقف . والجواب عن هذا اننا اذا سلمنا ان المتابعة المأمور بها مطلقة لا محوم لها وان المراد القدر المشترك فالمطلوب اقل ما يتحقق فيه المطاق وهو الاباحة والجواب عما قاله المصنف اننا لا نسلم ان الاتباع يتوقف على معرفة الصفة لان المراد منها مجرد الاتيان بالفعل فنختار انها مطلق والمطاق يتحقق في اقل افراده وهو الاباحة كما قدمناه

(١) قال الاسنوي « وذكر الآمدي ان للمتابعة والتأمي شرطاً ثالثاً الخ »

أقول ان القائلين بالاباحة لا يسلمون هذا أيضاً لما علمت أن المراد بالمتابعة عندهم

الغير على الوجه الذي أتى به لكونه أتى به اذ لا يقال في أقوام صلوا الظهر مثلا ان أحدهم تأسى بالآخر . وهذا الشرط ذكره ايضا الامام في الكلام على حجية

مجرد الاتيان بالفعل وهذا لا يتوقف على معرفة صفته كما قاله في التلويح وأما قوله انه لا يقال في اقوام صلوا الظهر مثلا الى آخره وعليه ان يقال انما لم يقل ان أحدهم تأسى بالآخر لان كل واحد منهم غير مشرع فكل منهم يصلى صلاته متأشيا بالشارع وصلاته وليس واحد منهم يصلح للتأسى بخلاف الرسول الذي ورد فيه القرآن بانه اسوة يتبع في قوله وفعله والكلام بعد ذلك في ان التأسى والاتباع هو مجرد الاتيان بالفعل فلا يتوقف على معرفة الصفة فتكون المتابعة مطلقة واقل افرادها الاباحة فيحمل عليها كما هو قول القائلين بها او ان المتابعة هي الاتيان بمثل فعله على الوجه الذي أتى به من الوجوب أو الندب لكن الندب هو المحقق فيحمل عليه كما يقول القائل بالندب او ان الغالب هو الوجوب فيحمل عليه كما هو قول القائل بالوجوب او ان المتابعة متى كانت بمعنى ما ذكر يلزم ان يكون الامر بالمتابعة موقوفا على معرفة الجهة فاذا لم تعلم لم تكن المتابعة مأمورا بها . أي على جهة معلومة فيجب التوقف بذلك . قالت الواقفية ومن هذا تعلم أن القائلين بالاباحة لا يسمون ان المتابعة هي كما يقول القائلون بالندب أو الوجوب أو التوقف وان اصحاب الاقوال الثلاثة الاخرى متفقون على ان المتابعة هي ما ذكر وخلافهم بعد ذلك فالقائلون بالندب يقولون به بناء على انه المحقق وان اقل درجات المتابعة ان يكون الفعل على وجه القربة واقل درجات القربة هو الندب والقائلون بالوجوب يقولون انه الغالب فيحمل عليه والقائلون بالتوقف يقولون ان المتابعة اما عامة أو مطلقة وعلى كل حال فهي محتملة للاحكام الثلاثة الوجوب والاباحة والندب ولا مرجح لواحد منها على الآخر فيجب التوقف فقالوا به وقد علمت ان ترجيحنا اقوال هو القول بالاباحة لان كل ما عداه يحتاج الى اثبات قيد زائد في معنى المتابعة على كونه مجرد الاتيان بالفعل بدون ان يتوقف على معرفة الصفة وعلى من يدعى زيادة هذا القيد اثباته بالدليل ودون ذلك خرط القتاد

الاجماع. والجواب عن الآية الثالثة أن قوله تعالى وما آتاكم معناه وما أمركم^(١) يدل عليه انه ذكر في مقابله قوله وما نهاكم . وأما الاجماع على وجوب الغسل فاجاب عنه صاحب الحاصل بان الصحابة لم يرجعوا الى مجرد الفعل^(٢) قال بل لانه فعل في

(١) قال الاسنوي « والجواب عن الآية الثالثة الخ » أقول حاصل الجواب أن قوله تعالى « وما آتاكم الرسول فخذوه » معناه وما أمركم به فخذوه أى فامتثلوه والامتثال هو الاتيان بالفعل على الوجه الذي امر به الشارع وهذا يتوقف على معرفة صفة فعله صلى الله عليه وسلم والفعل الذي تضمن الطلب لم يتبين وصفه وامتناله يتوقف على ذلك ومع الجهل لا يمكن امتثاله فوجب التوقف وقد اجاب عن ذلك القائلون بالاباحة كما قدمناه بأنه عليه الصلاة والسلام امام يقتدى به لكونه نبيا وبمشته لبيان الدين فعدم جواز الترك يبان لجواز الترك لا انه ثابت بالأصل فقط كما أن عدم النص على عدم الاختصاص به عليه السلام نص على عدم الاختصاص لكون كل منهما سكوتا في موضع البيان لانا مأمورون باتباعه لقوله تعالى « لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة »

(٢) قال الاسنوي « وأما الاجماع على وجوب الغسل فاجاب عنه صاحب الحاصل الخ » أقول حاصل هذا أن جواب صاحب الحاصل الذي تبعه فيه المصنف خارج عن موضوع البحث لان دليل القائل بالوجوب انما هو اجماع الصحابة على وجوب غسل الجنابة من الجماع بمجرد التقاء الختانين بدون ائزال بقول عائشة : فعلته انا ورسول الله صلى الله عليه وسلم بعد أن اختلفوا فاجاب المصنف عن ذلك بقوله عليه السلام خذوا عني مناسككم . وظاهر هذا الجواب انه غير ملاق لدليل الخضم فأراد الاسنوي بيان الوجه في الجواب وملاقاته لدليل الخضم بان قوله عليه السلام خذوا عني مناسككم وان كان سبب وروده انما هو في الحج لكن اللفظ عام وقد قرر الاصوليون والفقهاء ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص سبب الورد واستدل على ان لفظ المناسك في الحديث عام بما نقله عن الجوهرى من أن النسك هو العبادة لا خصوص افعال الحج ومعنى هذا انه لو كان فعل النبي صلى الله عليه وسلم كافيا وحده في بيان الحكم من اباحة او

باب المناسك وقد كانوا مأمورين باخذ المناسك عنه لقوله خذوا عنى مناسككم هذا لفظه فتبعه عليه المصنف وهو جواب صحيح فانه وان كان سبب وروده انما هو الحج لكن اللفظ عام قال الجوهرى والنسك العبادة والناسك العابد

قال « الثالثة جهة فعله تعلم اما بتنصيبه أو بتسويته بما علم جهته أو بما علم انه امتثال آية دلت على احدها أو بيانها وخصوصا الوجوب باماراته كالصلاة بأذان واقامة وكونه موافقة نذراً أو ممنوعاً لو لم يجب كالركوعين فى الخسوف والندب بقصد القرية مجرداً وكونه قضاء لمذدوب » أقول لما تقدم أن المتابعة مأمور بها وأن شرط المتابعة العلم بجهة الفعل وان فعله المجرى لا يدل على حكم معين شرع المصنف فى بيان الطرق التى تعلم بها الجهة وقد تقدم أن فعله منحصر

ندب أو وجوب ما كان هناك حاجة لان يقول عليه السلام لامته « خذوا عنى مناسككم » فدل قوله عليه السلام ذلك على أن الفعل لا يدل على حكم معين فيجب التوقف حتى يجيىء البيان من قبل الشارع . ولا يخفى ان هذا ابعاد فى الجواب . والاقرب من هذا ان ههنا قرينة دالة على أن الفعل الذى وقع منه صلى الله عليه وسلم ومن عائشة رضى الله عنها كان واجبا فان قول عائشة فعلته انا ورسول الله صلى الله عليه وسلم وقع جواباً عن سؤال صهر رضى الله عنه عما اذا كان يجب الفعل من الجماع بدون ازال فكان الجواب متضمناً للسؤال وان الفعل واجب فالاستدلال بهذا خروج عن موضوع الخلاف لان الخلاف فى الفعل المطلق كما سبق وهذا ليس بمطلق بل معه قرينة دالة على انه واجب ولا خلاف فيه على اننا لانسلم انهم اكتفوا بنفس الفعل بل بقوله صلى الله عليه وسلم اذا جاوز الختان الختان وجب الفعل رواه الشيخان على اننا لو سلمنا انهم اكتفوا بنفس الفعل فهو خارج عن الموضوع أيضاً لان اتفاقهم على الوجوب بنفس الفعل لا لانه الموجب بل لانه وقع بياناً لقوله تعالى « وان كنتم جنبا فاطهروا » لان الجنابة بجملة فالتحق هذا الفعل بياناً لها .

في الوجوب والندب والاباحة وحينئذ فالطريق قد يتم الثلاث وقد نخص بعضها فالعام أربعة أشياء : أحدها التنصيص بأن يقول هذا الفعل واجب أو مندوب أو مباح^(١). الثاني التسوية ومعناه أن يفعل فعلا ثم يقول هذا الفعل مثل الفعل الفلاني^(٢) وذلك الفعل قد علمت جهته ولم يصرح الامام ولا يختصرو كلامه بالتسوية نعم ذكروا أنه يعلم أيضا بالتحخير بينه وبين فعل ثبتت جهته قالوا لأن التحخير لا يكون الا بين حكمتين مختلفتين أي بين واجب ومندوب أو مندوب ومباح ولما كان التحخير بين الفعلين على هذا التقدير تسوية بينهما عبر المصنف بالتسوية لانها أعم وهو من محاسن كلامه . الثالث أن يعلم بطريق من الطرق أن ذلك الفعل امتثال لآية دلت على احد الاحكام الثلاثة بالتعيين^(٣) واليه أشار

(١) قال الاسنوى « فالاقسام أربعة احدها التنصيص بان يقول هذا الفعل واجب الخ » أقول في العبارة تسامح لان كلا من الوجوب والندب والاباحة انما علم بدليله الذي هو النص فعنى قوله بان يقول هذا الفعل واجب الخ أن يقول ذلك معنى لا لفظا لانه متى ورد عن الشارع أمر هو نص في الطلب الجازم أو ظاهر فيه افاد الوجوب فكانه قال هذا الفعل واجب وكذلك يقال في الندب والمباح

(٢) قال الاسنوى « الثاني التسوية ومعناه ان يفعل فعلا الخ » أقول حاصل هذا ان يفعل الشارع فعلا ولا يبين جهته . أي صفته . أي حكمه ويقوم الدليل على أن هذا الفعل مساو لفعل آخر صدر منه معلوم الصفة والحكم في ذاته وان لم ينطق الشارع بذلك

(٣) قال الاسنوى « الثالث أن يعلم بطريق من الطرق ان ذلك الفعل الخ » أقول خص الاحكام الثلاثة التي هي الوجوب والندب والاباحة لان التحريم والكره لم يصدر منه صلى الله عليه وسلم كما مر والكلام انما هو في الفعل الصادر عنه لا في الفعل المطلق الذي يتعلق به الاحكام الخمسة كما قدمناه عن الشيخ زكريا

بقوله أو بما علم انه امتثال آية وهو معطوف على قوله بتنصيبه وما فيه مصدرية تقديره أو بعلمنا انه . الرابع ان يعلم ان ذلك الفعل بيان لآية جملة دلت على أحد الاحكام حتى اذا دلت الآية على اباحة شيء مثلاً وذلك الشيء مجمل وبينه بفعله فان ذلك الفعل يكون مباحاً لان البيان كالمبين واليه أشار بقوله أو بيانها وهو مرفوع عطفاً على قوله امتثال هكذا ذكره الامام هنا فتابعوه عليه وفيه نظر^(١) لان البيان واجب عليه فيكون الفعل المبين يقع واجباً غير أن فعله لا يجب علينا وقد صرح الامام بذلك في باب المجمل والمبين قوله « وخصوصاً » أى

(١) قال الاسنوى « هكذا ذكره الامام هنا فتابعوه عليه وفيه نظر » أقول في نظره نظر لان كلامنا في الأدلة وهذا البيان وقع دليلاً لنا على تعيين ما يحتمله المجمل وجوباً أو ندباً أو اباحة فيكون حكمه المأخوذ منه حكم ما بينه وهذا شيء وكون البيان واجباً على الشارع والفعل المبين يقع واجباً شيء آخر غير أن فعله لا يجب علينا ألا ترى ان المفروض أن الآية مثلاً دلت على اباحة شيء مثلاً وذلك الشيء مجمل وبينه بذلك الفعل كان ذلك الفعل مباحاً كما قال الاسنوى نفسه وان كان فعل الشارع وصدور البيان الذي وقع منه واجباً باعتبار أن التبليغ واجب عليه ولذلك قال الجلال في قول صاحب جرم الجوامع وما كان جبلياً أو بيانياً أو مخصصاً به فواضح أن البيان دليل في حقنا ونحن لسنا متمسكين به اه فإشار الى أن الفعل الذي وقع بيانياً الآية مراد بها خلاف الظاهر أو جملة يكون دليلاً في حقنا بقطع النظر عما يتعلق بالشارع نفسه من كون فعله واجباً عليه مثاله قطعه صلى الله عليه وسلم يد السارق من الكوع وقع بيانياً لما هو المراد على خلاف الظاهر من قوله تعالى « والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما » فقطعه عليه السلام يد السارق من الكوع دليل لنا على ذلك المراد وان كان هذا الفعل وقع واجباً منه صلى الله عليه وسلم ليبين ان المراد من الآية خلاف ما هو الظاهر منها كما قدمنا ألا ترى ان الجمهور ومنهم الشيخ ابو بكر الجصاص قالوا فيما عدا افعاله الجبلية وما يختص به وفيما ظهر بيانا أن التأمي واجب فيتناول الحكم الامة أيضاً وأن التأمي الذي هو الاتيان بالفعل ولو على صفة الندب أو الاباحة واجب يعني

ويعلم خصوصاً الوجوب بثلاثة أشياء أحدها بالامارات الدالة على كون الشيء واجباً كالاذان والاقامة في الصلاة^(١) الثاني أن يكون موافقاً لمعمل نذره كما اذا قال ان هزم العدو فله على صوم الغد فصام الغد بعد الهزيمة الثالث أن يكون الفعل ممنوعاً لو لم يكن واجباً كالركوع الثاني في الخسوف وبهذا الطريق يستدل على وجوب الختان لكنه ينتقض بسجود السهو وسجود التلاوة في الصلاة وغيرها وبرفع اليدين على التوالى في تكبيرات العيد^(٢) وفي المحصول ومختصراته

مراعاة الصفة واجبة وهذا كما يقال العمل على طبق خبر الواحد واجب مع أن بعض الاخبار تقيد النذب أو الاباحة بمعنى أن مراعاة حكم الخبر واجب فكذا التأمى لمراعاة الصفة واجب

(١) قال الاسنوى « قوله وخصوصاً أى ويعلم خصوصاً الوجوب بثلاثة أشياء أحدها الامارات الدالة على كون الشيء واجباً الخ » أقول لانه كما قال الجلال على جمع الجوامع ثبت باعتراف الشريعة أن ما يؤذن لها واجبة بخلاف ما لا يؤذن لها كصلاة العيد والاستسقاء اه وجعل الامارة هنا الاذان أو الامامة أحسن من قول صاحب جمع الجوامع ويخص الوجوب أمارته كالصلاة بالاذان اه فجعل الامارة الصلاة بالاذان مع أن الامارة هو الاذان والقول بان جعل الصلاة بالاذان أمانة على وجوبها صحيح لتغاير الصلاة بالاذان مع وجوبها أو أن العبارة مقولبة والمراد أن الاذان للصلاة أمانة تكلف لتصحيح العبارة لا يخفى فلاحسن ما هنا

(٢) قال الاسنوى « وبهذا الطريق يستدل على وجوب الختان لكنه ينتقض بسجود السهو الخ » أقول قال صاحب جمع الجوامع وكونه ممنوعاً لو لم يجب كالختان والحد لان كلا منهما عقوبة قال الجلال عليه وقد يتخلف الوجوب عن هذه الامارة لدليل كما في سجود السهو وسجود التلاوة في الصلاة اه فاشار الجلال بذلك الى تقييد الامارة وهو قوله لو لم يجب الخ بدم المراض وبذلك تعلم الجواب عن استدراك الاسنوى بقوله لكنه ينتقض بسجود السهو الخ ما ذكره من الصور فانها كلها خرجت بهذا القيد المعروف عندهم من ان كل دليل

أنه يعلم أيضا بكونه قضاء لواجب والعجب من ترك المصنف له مع ذكره اياه في المندوب^(١) قوله « والندب » أى ويعلم خصوصا الندب بأمرين أحدهما ان يعلم أنه قصد القرية وتجرد ذلك عن اشارة تدل على خصوص الوجوب أو الندب^(٢) فانه يدل على أنه مندوب لان الاصل عدم الوجوب الثاني كون الفعل قضاء لمندوب فانه

وأما اشارة انما يدل على ما يدل عليه اذا لم يوجد معارض له أقوى منه وفي كل هذه الصور قد وجد فيها المعارض فليست داخله في المراد من الامارة هنا وهذا المراد معروف مشهور عندهم

(١) قال الاسنوى « والعجب من ترك المصنف له مع ذكره اياه في المندوب » أقول إن كون الفعل قضاء للواجب ليس اشارة على وجوبه من هذه الجهة بل اشارة وجوبه هو الدليل الذى دل على الاداء فانه دال على أن المكلف لا يخرج عن عهده ما وجب عليه الا بتفريغ ذمته عن الواجب الذى شغلها اما بفعله فى وقته المقدر له أولا شرعاً وهو الاداء واما بفعله خارج هذا الوقت فى وقته المقدر له ثانياً وهو القضاء وأما قضاء الواجب فهو فرع كونه واجبا فلا يصلح لان يكون اشارة على وجوبه ولذلك لم يذكره صاحب جمع الجوامع أيضاً . ومن هذا تعلم أن المصنف قصد بترك ذلك مخالفة ما فى المحصول ومختصراته بخلاف المندوب فان كثيراً من الأئمة يقولون ان المندوب لا يقضى فاذا قضاء صلى الله عليه وسلم دل القضاء على ندب القضاء أو على ندب ذلك المندوب الفئات وهذا لا يتأتى فى الواجب الفئات خصوصاً على القول بان وجوب القضاء انما هو بما أوجب الاداء وقد قدمنا ان الخلاف بين القول بان القضاء بامر جديد والقول بانه بما أوجب الاداء لفظى فقط فاعرف الحق بالرجال

(٢) قال الاسنوى « ويعلم خصوص الندب بأمرين أحدهما ان يعلم أنه قصد القرية وتجرد ذلك الخ » أقول أشار صاحب جمع الجوامع الى هذا القيد والندب مجرد قصد القرية ولذلك قال الجلال عقب قوله ذلك عن قيد الوجوب فكانت عبارة جمع الجوامع أوجز مما هنا

يكون مندوباً أيضاً^(١) وفي الحصول ومختصراته أنه يعلم أيضاً بان يداوم على الفعل ثم يتركه من غير نسخ^(٢) وأنه يعلم المباح بخصوصه بان يفعل فعلاً ليس عليه أمانة على شيء لأنه لا يفعل محرماً ولا مكروهاً والاصل عدم الوجوب والندب. وهذا مخالف لما ذكره قبيل ذلك من ترجيح الوقف^(٣) فلذلك حذفه المصنف

قال : « الرابعة الفعلان لا يتعارضان فان طارض فعله الواجب اتباعه قولاً متقدماً نسخه وان طارض متأخراً طاماً فبالعكس وان اختلف به نسخه في حقه وان

(١) قال الاسنوي « الثاني كون الفعل قضاءً لمندوب الخ » أقول لم يذكر ذلك في جمع الجوامع كما لم يذكر قضاء الواجب أما عدم ذكره قضاء الواجب فلما ذكرنا من أن قضاء الواجب اما واجب بما أوجب أداءه واما بامر جديد وعلى كل فهو ليس واجباً بفعل القضاء بل انما وجب بدليل آخر غير مجرد الفعل وأما ترك هذا الثاني فلأنه داخل في قولنا مجرد قصد القرية لان قصد القرية كما هو متحقق بفعل المندوب أداء في وقته متحقق أيضاً في فعله قضاء ومرادنا بمجرد قصد القرية أن تدل قرينته على قصدتها بذلك الفعل مجرداً عن قيد الوجوب بان لم يكن دليل الوجوب والا فجرد قصد القرية لا اطلاع لنا عليه وهذا كما يتحقق حال أداء المندوب يتحقق حال قضائه فهذا الثاني مستغنى عنه

(٢) قال الاسنوي « وفي الحصول ومختصراته انه يعلم أيضاً بان يداوم على فعله الخ » أقول لم يذكر هذه الامارة المصنف ولا صاحب جمع الجوامع لان من ذكرها بنى ذلك على أن مجرد المواظبة بلا ترك تفيد الوجوب وليس كذلك بل انما تفيد الوجوب اذا اقترنت بقرينة تدل على ذلك كتوعد على الترك والافهى للندب أيضاً فيكفي في ذلك قولنا مجرد قصد القرية من وجود دليل على الوجوب سواء واظب ولم يترك أو ترك

(٣) قال الاسنوي « وهذا مخالف لما ذكره قبل ذلك من ترجيح الوقف » أقول لعله ذكره تقريراً على القول بالاباحة ومع ذلك فقد علمت أن القول بالاباحة هو الراجح وان كان مذهبه الذي اختاره هو الوقف وكثيراً ما تفرع الفقهاء احكاماً على مذاهب غيرهم بعد تقرر مذاهبهم

اختص بنا خصنا قبل الفعل ونسخ عنا بعده وان جهل التاريخ فالأخذ بالقول في حقنا لاستبداده « أقول التعارض بين الأمرين هو تقابلهما على وجه يمنع كل واحد منهما مقتضى صاحبه ولا يتصور التعارض بين الفعلين بحيث يكون أحدهما ناسخا للآخر أو مخصصا له^(١) لانه ان لم تتناقض أحكامهما فلا تعارض وان تناقضت فكذلك أيضا لانه يجوز أن يكون الفعل في وقت واجبا وفي مثل ذلك الوقت بخلافه من غير ان يكون مبطلا لحكم الاول لانه لاعموم للأفعال بخلاف الاقوال نعم اذا كان مع الفعل الاول قول مقتضى لوجوب تكراره فان الفعل الثاني قد يكون ناسخا أو مخصصا لذلك القول^(٢) كما سيأتي لا للفعل فلا يتصور التعارض بين الفعلين أصلا بل اما ان يقع بين القولين وقد ذكر المصنف حكمه في الكتاب السادس أو بين القول والفعل وقد ذكره المصنف هنا وله ثلاثة احوال: احدها أن يكون القول متقدما والثاني عكسه والثالث ان يجهل الحال. قوله « فان عارض فعله الواجب الخ » هذا هو الحال الاول^(٣) وحاصله ان النبي صلى الله عليه وسلم اذا فعل فعلا وقام الدليل على انه

(١) قال الاسنوى « أقول التعارض بين الأمرين هو تقابلهما على وجه يمنع كل واحد منهما مقتضى الآخر ولا يتصور التعارض بين الفعلين الخ » أقول أراد الاسنوى أن يبين وجه عدم تعارض الفعلين. وحاصله انه لا يجزى فيه التفاصيل التي ذكرها المصنف في تعارض الفعل والقول حينئذ لا يتحقق التعارض بين الفعلين

(٢) قال الاسنوى « نعم اذا كان مع الفعل الاول قول الخ » أقول وحينئذ يرجع الى القول فلذلك قال فلا يتصور بين الفعلين أصلا

(٣) قال الاسنوى « هذا هو الحال الاول الخ » أقول ان صاحب جمع الجوامع قيد في شرحه على المختصر معارضة الفعل للقول بما اذا دل دليل على تكرار مقتضى الفعل وفعل العضد مثله في شرحه وكثير غيرهم فعلوا ذلك قال شيخنا في تقريره على الجلال وهو تقييد لا حاجة اليه لان فعله عليه الصلاة والسلام غير الجبلي انما يكون للتشريع ومتى كان له دام مقتضاه حتى يرفعه خلافه

الا ترى الى قوله فيما مر وان جهلت فللوجوب الخ فان معناه انه للوجوب دائما ولم يقل أحد بأنه للوجوب مرة فقط فان قلت قوله أيضا تشريع وشرط المصنف فيه الدليل على تكرار مقتضاه (يعنى في جمع الجوامع حيث قال واذا تعارض القول والفعل ودل دليل على تكرار القول) قلت القول له مدلول لغوى وضع له فعند اطلاقه يدل عليه وهو الماهية لتحققه بالمرّة بخلاف الفعل اه ومن ذلك تعلم انه لا بد هنا من تقييد المسئلة بان يدل دليل على تكرار القول. ثم قال شيخنا واعلم ان احوال المسئلة ان شرط الدليل على تكرار مقتضى الفعل أيضا تكون ستا وثلاثين لانه اما أن لا يوجد دليل على التكرار في حقه ولا على وجوب التأمسي في حق الأمة أو يوجد عليهما أو يوجد على التكرار فقط أو التأمسي فقط. وعلى كل تقدير فالقول اما خاص به أو بالامة أو شامل لهما تصير اثني عشر. وعلى كل اما أن يعلم تقدم الفعل أو تأخره أو لا يعلم شيء تصير ستا وثلاثين. والمصنف لما ترك التقييد بدلالة الدليل على تكرار الفعل واعتبره في تكرار القول صار الحاصل انه اما أن يدل دليل على تكرار مقتضى القول أو لا وعلى كل فالقول خاص به أو بنا أو شامل فهي ستة. وعلى كل تقدم أو تأخر أو جهل فهي ثمانية عشر اه كلام شيخنا. ولكي تقف على حكم كل صورة وطاقا وخلافا نقول أخذنا من مسلم الثبوت وشرحه الفوائخ عليه: الفعلان لا يتعارضان قط لاختلاف الزمان فيكون فعل في وقت وضده في آخر الا أن يجب التكرار أى يفيد الخبران ان هذا الفعل كان مكررا بحيث صار عادة سواء كان من الواجبات أو غيرها كخبر رفع اليدين في الركوع والرفع منه وعدمه فانهما بكلمة كان مع المضارع وهي تقييد العادة واذا تعارضا على هذا الوجه فالثاني ناسخ أو مخصص على اختلاف قولى الحنفية والشافعية فالحنفية ناسخ والشافعية مخصص وعلى كل حال فالحكم للثاني وان جهل التاريخ ثبت التعارض ويطلب الترجيح، وهذا هو الذي أشار اليه الاسنوى بقوله ولا يتصور تعارض الفعلين الى ان قال: نعم اذا كان مع الاول مقتضى بوجوب تكراره فان الفعل الثاني قد يكون

ناسخاً أو مخصصاً لذلك القول كما سيأتي لا بالفعل اه فإشار الى ان هذا التعارض في الحقيقة لم يكن بين فعلين وإنما هو بين قول وفعل ومثل هذا يقال اذا أفاد الخبر ان هذا الفعل كان مكرراً بحيث صار عادة فالثاني ناسخ أو مخصص على اختلاف المذهبين ويكون التعارض في الحقيقة بين الخبرين اللذين دلا على تكرار كل من الفعلين وصيرورتهما عادة لا بين الفعلين. فتبين صحة ما قاله الاسنوي انه لا يتصور التعارض بين الفعلين أصلاً. أما الفعل مع القول المخالف له فاما صادر مع عدم دليل التكرار وعدم وجوب التأمي فيه وهذا هو الذي عبر عنه شيخنا بقوله : اما أن لا يوجد دليل على التكرار في حقه ولا على وجوب التأمي في حق الامة واما مقارن مع وجود دليل التكرار ودليل التأمي كليهما وهذا هو الذي عبر عنه شيخنا بقوله أو يوجد عليهما واما مقارن مع دليل التكرار فقط دون دليل التأمي واما مع وجود الدليل على وجوب التأمي فقط دون دليل التكرار وهذان اللذان عبر عنهما شيخنا بقوله أو يوجد على التكرار فقط أو التأمي فقط . فهذه أربعة وعلى الاول وهو ما اذا لم يكن دليل التكرار ودليل التأمي فان كان القول مختصاً به صلى الله عليه وسلم والفعل مختصاً به فمضافان تأخر القول عن الفعل فلا تعارض بينهما لجواز وجوب الفعل أو ندبه أو اباحتة في وقت وتحريره بالقول في وقت آخر وان تقدم القول على الفعل فالقول ناسخ له قبل التمكن ان لم يمر زمان يمكن الامتثال فيه بالقول وبعده ان مر . ومن لم يجز النسخ قبل التمكن يحل وقوع الفعل بعد القول من غير مرور زمن امكان الامتثال وان جهل فسيأتي حاله في القسم الرابع . وان كان القول مختصاً بالامة فلا تعارض أصلاً لعدم مشاركة الامة في الفعل . وان كان تاماً له ولنا فلا تعارض في حقنا وأما في حقه فلا تعارض ان تقدم الفعل وان تأخر فهو ناسخ وان جهل فكما سيجيء . وعلى الثاني وهو ما اذا كان الفعل مع دليل التكرار والتأمي فان اختص القول به فلا تعارض في حقنا وإنما التعارض في حقه لوجود دليل التكرار فيم زمان القول أيضاً . وفي حقه المتأخر من القول أو الفعل ناسخ للآخر وان جهل

التاريخ ففيه خلاف بين العلماء فقال فريق القول ناسخ في حقه وقال فريق الفعل ناسخ في حقه وقال فريق بالوقف دفعا لانحكم في حقه وتفصيله أن احدهما ناسخ في حقه قطعا وتممين احدهما عينا في فعله من غير قطع لا يجوز أصلا ولا يكفى الترجيح المظنون لعدم تعلق التعبد به وذلك ظاهر وان اقتص القول بنا فالمتأخر منها ناسخ للمتقدم قولا كان أو فعلا . وظاهر هذا أن المتأخر منها ناسخ قولا واحدا مطلقا سواء ثبت التأسي او كونه خاصا بنا خصوصا أو عموما ، لكنهم فصلوا في مبحث التخصيص فقالوا : فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم بخلاف العموم مخصص فان ثبت وجوب التأسي بذلك الفعل بدليل خاص كان هذا الفعل ناسخا للعام أما دليل التأسي عموما في نحو لقد كان لكم في رسول الله اسوة احسنة فقيل يخصص بالاول وهو للعام فلا يلزم على الامة الاقتداء به في الفعل وقيل لا يصير الاول مخصصا بل يجب الانباع في الفعل وعلى هذا يلزم أن يكون الفعل مع هذا الدليل ناسخا للعام مع تقدمه عليه في بعض العمومات وقيل بالوقف فلا يعمل حتى يقوم الدليل من خارج . فأنت ترى أنهم خصوا القول بان المتأخر ناسخ منها بما اذا ثبت وجوب التأسي بدليل خاص واما اذا ثبت بدليل عام ففيه خلاف وان كان الحق فيما اذا ثبت وجوب التأسي بدليل عام انه ان كان دليل التأسي مقدما على زول العام والعمل بخلافه فدليل التأسي منسوخ وان كان مقارنا فيخصص فلا وجه للقول الثاني في الصورتين وان كان دليل التأسي متأخرا فيحتمل الخلاف فان المتقدم يصلح قرينة التخصيص عند دلالة قرينة على عدم الانتساح وعلى هذا يلزم أن يقيد القول بان المتأخر منها ناسخ بما اذا كان وجوب التأسي ثابتا بدليل خاص فتفكر . وان جهل التاريخ فذاهب مختلفة قيل يؤخذ بالفعل لانه أدل مماينأ شاهدا وقيل بالوقف وقيل بالقول وهو مختار الاكثر لان دلالاته أظهر من دلالة الفعل لان الفعل لا يدل على حكم مخصوص الا بانضمام أمر آخر بخلاف القول فانه مفيد بنفسه . قال الشيخ ابن الهمام والاروجه تقدم ما فيه الاحتياط ، وذلك لان الكلام فيما فيه موجب التكرار

والنأى فالفعل مع هذا الموجب يدل على الحكم كالتقول ولا اظهرية لاحدهما في الدلالة وقد تعارضا فوجب التوقف وطلب الترجيح من خارج كالاحتياط ونحوه وحاصل هذا يرجع الى القول بالتوقف كما لا يخفى واما أن يتم القول له ولنا فالمتأخر ناسخ في حقه وحقنا قولاً كان أو فعلاً لوجود شرط النسخ وان جهل التاريخ فتلك المذاهب طائفة فيه الا انه ينبغي ان يختار التوقف في حقه حذراً عن الحكم على افعاله من غير قطع او طائفة وهذه الاحوال كلها قد شرط فيها وجود دليل وجوب التكرار. وعلى الثالث وهو ما اذا كان الفعل مع دليل التكرار فقط فان خص القول بنا أو م له ولنا فلا تعارض في حقنا لغرض انه لا تأمى فالفعل مختص به صلوات الله وسلامه عليه وفي حقه المتأخر ناسخ قولاً كان أو فعلاً لوجود التعارض في حقه كما أن المتأخر ناسخ فيما اذا اختص القول به صلوات الله وسلامه عليه وعند الجهل قيل القول ناسخ وقيل الفعل ناسخ وقيل بالتوقف. وهذا القسم أيضاً قد شرط فيه وجود دليل التكرار مع الفعل. وعلى الرابع وهو ما اذا كان الفعل مع دليل التأمى فقط دون دليل التكرار فان كان القول خاصاً به فلا تعارض في حقنا وهو ظاهر وأما في حقه عليه الصلاة والسلام فان تأخر القول فلا تعارض لما مر وان تقدم فالفعل ناسخ فان جهل التاريخ فتلك المذاهب المذكورة من الاخذ بالقول أو بالفعل أو التوقف واختار الاكثر التوقف حذراً عن التحكم. ونظر فيه بعضهم بأنه يحكم بتقديم الفعل ههنا لتلايقم التعارض المستلزم للنسخ الذي هو خلاف الاصل يعني لو قيل بتأخر الفعل يلزم القول بنسخ القول ولو قيل بتقدم الفعل ارتفع التعارض الموجب للنسخ فلا يلزم القول به والاصل عدم النسخ فالتقول بتقدم الفعل راجح فلا توقف كذا في شرح المختصر. وورده في مسلم الثبوت بأنه لا دبرة لهذا الترجيح لانه للتعبد وهو متفرع على العلم بالراجح ولا يتفرع عليه بتكليف ولا تعبد لنا بالبحث عن فعله ثم رد هذا الرد فقال: أقول مراد الناظر أن الوقف حكم بالمساواة وليس بمساو بل تقدم الفعل راجح. وأما انه لا فائدة لنا للتعرض لهذه المسألة كما يلزم من كلام الدافع فلو سلم

يجب علينا اتباعه فيه فانه يكون ناسخاً للقول المتقدم عليه المخالف له^(١) سواء كان

لا يضره لان الناظر لم يكن في صدد بيان الفائدة فتدبر . وأشار بقوله لو سلم الى منع عدم الفائدة فان معرفة أحواله الشريفة والايان بها من أعظم السمادات ولعل مقصود الدافع أن الترجيح المظنون انما يكفى لوجوب العمل به وأما الاعتقادات فلا يفتى فيها الظن عن الحق شيئاً . والبحث عن احواله صلى الله عليه وسلم لا يتفرع عليه تكليف فلا نتكلم بالترجيح المظنون ولا نتمتد به أفعاله فحينئذ لا يرد عليه شيء وان كان القول خاصاً بنا فالمتأخر ناسخ أيا كان لان دليل وجوب التأسى به في ذلك الفعل بخصوصه موجود فيعارض القول الخاص بنا فيكون المتأخر ناسخاً وان جهل المتأخر فالخيار العمل بالقول كما مر . والأوجه الأخذ بالاحتياط وذلك اذا لم يتأسوا قبله وان تأسوا قبله فقد سقط الفعل من الذمة بالمرة . والغرض انه لم يوجد دليل وجوب التكرار فلا تمارض وهذا انما يحتمل في الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين . وان كان القول تاماً له عليه السلام ولنا فكما كان خاصاً به عليه السلام وبنا فيكون المتأخر منها ناسخاً وان جهل التاريخ فالخيار الوقف في حقه صلى الله عليه وسلم والاخذ بالقول في حقنا والاوجب الاخذ بما فيه الاحتياط . هذا حاصل ما يتعلق بهذه المسألة جئناك به لتقف على الحقيقة فتعرض عما يخالفها والله الموفق

(١) قال الاسنوى « وحاصله أن النبي صلى الله عليه وسلم اذا فعل فعلاً وقام الدليل على انه يجب علينا اتباعه فيه الخ » أقول قد علمت أن هذا الوجه هو الذي وجد فيه دليل التأسى به في فعله وهو صادق بان يوجد معه أيضاً دليل وجوب تكرار الفعل فيكون هو الوجه الثاني وهو الذي وجد فيه دليل التكرار ودليل التأسى وبأن لا يوجد معه دليل وجوب تكرار الفعل وهو القسم الرابع الذي وجد فيه دليل التأسى فقط وقد علمت حكم كل واحد بوجوهه مفصلاً فتقارن بين ما قاله الاسنوى من أن الفعل يكون ناسخاً للقول المتقدم وبين ما قدمناه في الصورتين لتعلم أي الوجوه يكون حكمه ذلك . وعلى كل حال لا بد أن يكون الدليل الذي دل على وجوب اتباعه والتأسى به فيه خاصاً بذلك الفعل والا كان فيه الخلاف

ذلك القول عاما كما اذا قال صوم يوم كذا واجب علينا ثم افطر ذلك اليوم وقام
الدليل على اتباعه كما فرضنا أو كان خاصا به أو خاصا بنا . واحترز بقوله الواجب
اتباعه عما اذا لم يدل دليل على انه يجب علينا ان نتبعه في ذلك الفعل (١) فانه

السابق . وقول الاسنوى سواء كان ذلك القول عاما أى له ولنا كما في المثال الذى
ذكره مع فرض قيام الدليل على وجوب اتباعه والتأسي به في ذلك الفعل وقوله
أو خاصا به أو بنا أشار به الى وجوه القول الثانى المتقدم ووجوه القسم الرابع
وقد علمت انه اذا كان القول خاصا به في القسم الثانى كان المتأخر من القول أو
الفعل ناسخا في حقه لوجود التعارض في حقه وأما في حقنا فلا تعارض وقد
علمت انه اذا كان القول خاصا بنا في القسم الثانى كان المتأخر ناسخا للمتقدم قولاً
كان أو فعلا بشرط ان يثبت التأسي به في ذلك الفعل بدليل خاص واما في
القسم الرابع وهو ما اذا كان مع دليل التأسي فقط وهو احد الاحتمالين — في
كلام الاسنوى فقد علمت انه ان كان القول خاصا به فلا تعارض فينا وأما في
حقه فان تأخر القول فلا تعارض فلا نسخ في حقه أيضاً وان تأخر الفعل فالفعل
ناسخ وعلى هذا يكون قول الاسنوى « يكون ناسخاً للقول المتقدم » انما يلائم
القسم الرابع فيحمل عليه ويكون المراد بالنسخ في حقه فقط

(١) قال الاسنوى « واحترز بقوله الواجب اتباعه عما اذا لم يدل دليل على
انه يجب علينا ان نتبعه في ذلك الفعل الخ » أقول مراده انه لم يوجد دليل يدل
على وجوب التأسي به في ذلك الفعل وهذا أيضاً صادق بما اذا لم يكن معه أيضاً
دليل التكرار وذلك هو القسم الاول وهو ما كان مع عدم وجود دليل التكرار
وعدم وجود دليل التأسي وبما اذا وجد دليل التكرار فقط دون دليل وجوب
التأسي وهو القسم الثالث وقد علمت حكم القسم الاول وانه اذا كان القول
مختصاً به والفعل مختص به فرضاً لعدم وجود الدليل الخاص على وجوب التأسي
به في ذلك الفعل فان تأخر القول عن الفعل فلا تعارض وان تقدم القول على
الفعل فالفعل ناسخ له على التفصيل السابق وان كان القول مختصاً بالامة فلا تعارض
أصلاً لعدم مشاركة الامة معه في الفعل وان كان عاما له ولنا فلا تعارض في حقنا وأما

يستثنى منه صورة واحدة لا يكون فيها ناسخاً بل مخصصاً وهو ما اذا كان القول المتقدم عاماً ولم يعمل بمقتضاه لانه اذا عمل بمقتضاه أو كان خاصاً به عليه الصلاة والسلام كان ناسخاً وان كان خاصاً بنا فلا تعارض اصلاً. ولم يذكر المصنف حكم الفعل الذي لم يتم الدليل على وجوب اتباعه فيه ^(١) في شيء من الاقسام لعدم الفائدة بالنسبة اليها. قوله « وان عارض متأخراً » هذا هو الحال الثاني وهو ان يكون القول متأخراً عن الفعل المذكور وهو الذي دل الدليل على انه يجب علينا اتباعه فيه فنقول : ان لم يدل الدليل على وجوب تكرار الفعل فلا تعارض بينه وبين القول المتأخر اصلاً ^(٢) وتركه المصنف لظهوره وان دل الدليل على وجوب تكراره

في حقه فلا تعارض ان تقدم الفعل وان تأخر فهو ناسخ. ومن هذا تعلم أن قول الاسنوي « فانه يستثنى منه صورة واحدة لا يكون فيها ناسخاً بل مخصصاً وهو ما اذا كان القول المتقدم عاماً ولم يعمل بمقتضاه الخ » انما هو في حقه صلى الله عليه وسلم وكون فعله حينئذ مخصصاً في حقه لا ينافي ما قدمناه من أن الفعل اذا تأخر كان ناسخاً لان ما قاله الاسنوي من كونه مخصصاً في حقه هو مذهبه وما قلناه من أنه ناسخ هو مذهب الحنفية. وأما قوله ولم يعمل بمقتضاه لانه اذا عمل بمقتضاه الخ. أي قد قام الدليل على تكرار مقتضى القول حتى يعارض الفعل لما قدمناه أن القول له مدلول لغوي وضع له فعند اطلاقه يدل عليه وهو الماهية المتحققة بالمرّة فلا بد في التعارض من كون القول اذا عمل بمقتضاه مقروناً بالدليل المقتضى للتكرار وفي الحالين يكون الفعل ناسخاً اتفاقاً لان الفعل جاء بعد العمل بالقول وتقرر حكمه فيكون ناسخاً وقوله ان كان خاصاً بنا فلا تعارض ظاهر كما قدمناه لعدم مشاركة الامة له في الفعل

(١) قال الاسنوي « ولم يذكر المصنف حكم الفعل الذي لم يتم الدليل على

وجوب اتباعه » أقول يعني وقد ذكره هو كما تقدم

(٢) قال الاسنوي « هذا هو الحال الثاني وهو أن يكون القول متأخراً عن

الفعل المذكور وهو الذي دل الدليل على انه يجب علينا اتباعه فيه فنقول ان لم يدل الدليل على وجوب تكرار الفعل الخ » أقول يريد الاسنوي أن كلام المصنف

عليه وعلى امته فالقول المتأخر قد يكون تاماً أو متناولاً له صلى الله عليه وسلم
ولامته وقد يكون خاصاً به وقد يكون خاصاً بنا فان كان تاماً فانه يكون
ناسخاً للفعل المتقدم كما اذا صام عاشوراء مثلاً وقام الدليل على وجوب تكراره
وعلى تكليفنا به ثم قال لا يجب علينا صيامه واليه اشار بقوله وان عارض متأخراً
عاماً فبالعكس أي وان عارض فعله الواجب اتباعه قولاً متأخراً عاماً فانه يكون
القول ناسخاً للفعل وان كان خاصاً به صلى الله عليه وسلم كما اذا قال في المثال المذكور
لا يجب على صيامه فليس فيه تعارض بالنسبة الى الامة ^(١) لعدم تعلق القول

صديق بصورتين الاولى ما اذا قام الدليل على وجوب التأمسي ولكن لم يوجد
دليل خاص يدل على وجوب تكرار الفعل وهذه الصورة من صور القسم الرابع
وهو ما اذا وجد دليل التأمسي فقط وقد علمت أن حكمها أنه اذا كان القول خاصاً
به فلا تعارض في حقنا . وأما في حقه فان تأخر القول فلا تعارض وتركه المصنف
كما قال الاسنوي لظهوره والثانية ما اذا وجد الدليل الذي يدل على وجوب تكرار
الفعل وهذه الصورة من القسم الثاني وهو ما اذا وجد فيه دليل التكرار ودليل
التأمسي وقد علمت حكمه وهو أنه ان اختص القول به فلا تعارض في حقنا
وأما في حقه فالتأخر من القول أو الفعل ناسخ للآخر وان اختص القول بنا
فالتأخر ناسخ بالشرط المتقدم وان كان القول تاماً ولنا فالتأخر ناسخ في حقنا
وحقه ولذلك قال الاسنوي وان دل الدليل على وجوب تكراره عليه وعلى امته
فالقول المتأخر الى أن قال فان كان تاماً فانه يكون ناسخاً للفعل المتقدم ومثل له
بالمثال الذي ذكره وان المصنف اشار الى ذلك بقوله في الحال الثاني وان عارض
متأخراً عاماً فبالعكس . أي وان عارض فعله الى آخر ما قاله الاسنوي في هذا الحال
(١) قال الاسنوي « وان كان خاصاً به صلى الله عليه وسلم كما اذا قال في
المثال المذكور الخ » ونقول أما قوله فليس فيه تعارض بالنسبة للامة لعدم تعلق
القول بهم فهو موافق لما قدمناه وأما قوله وأما في حقه فان القول يكون ناسخاً
للفعل الخ فنقول قد علمت انه اذا وجد دليل على تكرار الفعل ودليل على التأمسي

بهم فيستمر تكليفهم به واما في حقه صلى الله عليه وسلم فان القول يكون ناسخاً للفعل واليه اشار بقوله وان اختص به نسخه في حقه وان كان خاصاً بنا كما اذا قال في المثال المذكور لا يجب عليكم أن تصوموا فلا تعارض فيه بالنسبة الى النبي صلى الله عليه وسلم فيستمر تكليفه به وأما في حقنا فانه يدل على عدم التكليف بذلك الفعل ثم ان ورد قبل صدور الفعل منا كان مخصصاً أي مبيناً لعدم الوجوب وان ورد بعد صدور الفعل فلا يمكن حمله على التخصيص لاستلزامه تأخير البيان عن وقت الحاجة فيكون ناسخاً لفعله المتقدم والتفصيل المذكور انما يأتي اذا كانت دلالة الدليل الدال على وجوب اتباع الفعل بطريق الظهور^(١) كما اذا قال هذا الفعل واجب علينا أو على المكلفين فاما اذا كان بطريق

وكان القول خاصاً به فالمتأخر منها ناسخ في حقه للأخر فقوله يكون ناسخاً للفعل الخ . لا ينافي ان الحكم في الفعل كذلك في هذه الصورة اذا تأخر عن القول وأنه ناسخ للقول المتقدم ولذلك قال صاحب جمع الجوامع: ودل دليل على تكرر القول فان كان القول خاصاً به فالمتأخر ناسخ قال الجلال: للمتقدم منها وذلك ظاهر في تأخر الفعل وكذا في تقدمه لدلالة الفعل على الجواز المستمر واحترز بقوله ودل مما لم يدل فلا نسخ لكن في تأخر الفعل دون تقدمه لما تقدم من دلالة الفعل على الجواز المستمر وهو موافق لما قدمناه . وأما قول الاسنوي وان كان أي الفعل خاصاً بنا والفرض انه وجد دليل على وجوب تكرار الفعل وعلى وجوب التأسى وكان القول خاصاً بنا كما في المثال الذي ذكره فقد علمت أن المتأخر من القول أو الفعل ناسخ للأخر متى ثبت التأسى بدليل خاص بهذا الفعل وهو مذهب الحنفية ومثله في جمع الجوامع قال وان كان خاصاً بنا فلا معارضة فيه وفي الامة المتأخر ناسخ فلعل ما قاله الاسنوي من التفصيل قول آخر للشافعية

(١) قال الاسنوي « والتفصيل المذكور انما يأتي اذا كان الدليل الدال الخ » تقول أشار بذلك الى أن الشافعية انما يفصلون هذا التفصيل فيما اذا كان الدال على وجوب الاتباع ظاهراً بحيث يمكن أن يكون شاملاً له صلى الله عليه وسلم وأن

القطع كما اذا قال انه واجب على وعليكم فلا يمكن حمل القول المتأخر على التخصيص بل يكون ناسخا مطلقا ثم ان هذا كله فيما اذا كان الفعل المتقدم مما يجب اتباعه كما تكلم فيه المصنف فان لم يكن كذلك فلا تعارض فيه بالنسبة الى الامة^(١) لان الفعل لم يتعلق بهم وأما بالنسبة اليه فان كان الفعل مما دل الدليل على وجوب تكرره عليه وكان القول المتأخر خاصا به صلى الله عليه وسلم أو متناولا له والامة بطريق النص كقوله لا يجب على ولا عليكم فيكون القول ناسخا للفعل وان كان متناولا بطريق الظهور كقوله لا يجب علينا فيكون الفعل السابق مخصصا لهذا العموم لان المخصص لا يشترط تأخره عن العام عندنا وأهل المصنف ذلك كله لانه لا يخفى . قوله « فان جهل » هذا هو الحال الثالث وهو ان يكون المتأخر من القول مجهولا^(٢) فان أمكن الجمع بينهما بالتخصيص أو غيره فلا كلام وان لم يمكن الجمع ففيه ثلاثة مذاهب جارية فينا لفائدة العمل وفيه عليه الصلاة والسلام لمعرفة ما كان يجب عليه مثلا أو يحرم : أحدها وهو المختار في الاحكام والمحصول ومختصراته أنه يقدم القول لكونه مستقلا بالدلالة موضوعا لها بخلاف الفعل فانه لم يوضع للدلالة وان دل قائما يدل بواسطة القول . والثاني انه يقدم الفعل

لا يكون شاملا كما في المثالين اللذين ذكرهما . وأما اذا كانت دلالاته على ما ذكر بطريق القطع يكون ناسخا مطلقا باتفاق

(١) قال الاسنوى « فان لم يكن كذلك فلا تعارض الخ » أقول قد علمت حكم ذلك على هذا الوجه الذي فصله غير أن الذي قدمناه من أن القول المتأخر ناسخ مطلقا سواء كان خاصا به أو متناولا له ولا مته ولو بطريق الظهور هو مذهب الحنفية وما ذكره من التفصيل المذكور هو مذهب الشافعية لان المخصص لا يشترط تأخره عن العام عندهم بخلاف الحنفية فانهم يقولون المتأخر ناسخ مطلقا كما قدمناه

(٢) قال الاسنوى « هذا هو الحال الثالث الخ » أقول كل ما قاله بعد ذلك واضح مما قدمناه لان حكم الجهالة واحد في جميع الاقسام من جريان الخلاف على الاقوال الثلاثة

لانه أبين وأوضح في الدلالة ولهذا يبين به القول كخطوط الهندسة . والثالث اننا نتوقف الى الظهور لتساويهما في وجوب العمل . واختار ابن الحاجب التوقف بالنسبة الى النبي صلى الله عليه وسلم والاخذ بالقول بالنسبة الى الامة وفرق بينهما بأننا متعبدون بالعمل فأخذنا بالقول لظهوره ولا ضرورة بنا الى الحكم بأحدهما بالنسبة اليه عليه الصلاة والسلام . ووافق المصنف مختار الجمهور بالنسبة الى الامة وسكت عن القسم الآخر واليه أشار بقوله فالأخذ بالقول في حقنا لاستبداده أى لاستقلاله وهو ظاهر في اختيار ما اختاره ابن الحاجب .

قال « الخامسة أنه عليه الصلاة والسلام قبل النبوة تمبّد بشرع . وقيل لا . وبمدها فالأكثر على المنع . وقيل أمر بالافتباس . ويكذبه انتظاره الوحي وعدم مراجعته ومراجعتنا قيل راجع في الرجم . قلنا للالزام . استدل بآيات أمر فيها باقتفاء الانبياء السالفة عليهم الصلاة والسلام . قلنا في أصول الشريعة وكلياتها » أقول اختلفوا في أن النبي صلى الله عليه وسلم هل كلف قبل النبوة بشرع أحد من الانبياء ؟ فيه ثلاثة مذاهب حكاه الامام وأتباعه كصاحب الحاصل من غير ترجيح : أحدها نعم واختاره ابن الحاجب ثم المصنف ^(١) وعبر بقوله تمبّد وهو بضم التاء والمعين

(١) قال الاسنوى « اختلفوا في ان النبي صلى الله عليه وسلم هل كلف قبل النبوة بشرع أحد من الانبياء ؟ فيه ثلاثة مذاهب حكاه الامام وأتباعه كصاحب الحاصل من غير ترجيح : أحدها نعم الخ » أقول اعلم انه لا كلام في انه صلى الله عليه وسلم كان يتحنث قبل النبوة في غار حراء فقد جاء في صحيح البخارى عن عائشة أنه حبيب اليه الخلاء وكان يخلو بغار حراء فيتحنث فيه وهو التعمد الاى الى ذوات العدد اه المراد منه . والخلاء هنا بمعنى الاختلاء أو المكان الذي لا شيء به على ما لا يخفى على من له ذوق من المعاني الدقيقة وأما التحنث فقد فسره في الحديث بالتعمد وقد روي يتحنف بدل يتحنث والتحنف أيضاً التعمد قال التميمي سألت ابا عمرو الشيباني فقال لا أعرف يتحنث انما هو يتحنف من الحنيفية دين ابراهيم عليه السلام وقد وقع في سيرة ابن هشام يتحنف فلا كلام في انه صلى الله عليه وسلم كان يعبد الله تعالى قبل النبوة وانما

خلاف العلماء في انه هل كان مكلفاً بشرع أو لا على معنى أن عبادته عليه الصلاة والسلام هل كانت بناء على انه كان مكلفاً قبل النبوة بشرع أحد من الانبياء اولاً فيه مذهبان احدهما أنه لم يكن مكلفاً بشريعة أحد من الانبياء قبله والثاني أنه كان مكلفاً والقائلون بأنه لم يكن مكلفاً بشريعة أحد من الانبياء اختلفوا فقال المعتزلة بنفى ذلك عقلاً لان في ذلك تنفيراً عنه ومن كان تابعاً فبعيد منه ان يكون متبوعاً قال المأزري وهذا خطأ لان العقل لا يحيل ذلك وقال حذاق أهل السنة بنفى وقوع ذلك شرعاً وان جاز عقلاً لانه لو فعل لنقل متواتراً لانه مما تتوفر الدواعي على نقله ولافتخر به أهل تلك الشريعة وانما كان عليه الصلاة والسلام يتعبد بما يلقي اليه من نور المعرفة والى هذا ذهب المالكية وجمهور المتكلمين . والقائلون بأنه صلى الله عليه وسلم مكلف قبل النبوة بشرع أحد من الرسل واختاره ابن الحاجب وصاحب مسلم الثبوت والبيضاوي اختلفوا على ثمانية أقوال : الاول أنه كان يتعبد بشريعة ابراهيم عليه السلام الثاني بشريعة موسى عليه السلام الثالث بشريعة عيسى عليه السلام الرابع بشريعة نوح عليه السلام حكاية الآمدي الخامس بشريعة آدم كما نقل عن حكاية ابن برهان السادس كان يتعبد بشريعة من قبله من غير تعيين السابع ان جميع الشرائع شرع له حكاية بعض شراح المحصول عن المالكية الثامن الوقف في ذلك وهو مذهب ابى المعالى الامام واختاره الآمدي قال في مسلم الثبوت وشرحه : ان تعبدته كان بشرع بلغه من الشرائع بل الاشبه بشرع لم ينسخ لكن على انه حكم الله تعالى لا حكم ذلك النبي لان العمل بشرع منسوخ وبغير المنسوخ واجب وهو عليه السلام معصوم من ارتكاب الحرام وترك الواجب ثم انه كان نبياً وآدم بين الروح والجسد فلا يتبع أحداً من الرسل الذين هم كالخلفاء له فلا يتعبد الا من جهة انه حكم الله تعالى لا غير ثم تعيين ذلك الشرع مما لم يتم عليه دليل فيتوقف وبظن انه شرع ابراهيم فان شريعته كانت طامة وشرع عيسى كان مخصّصاً بقوم فالاشبه اتباعه لشرع ابراهيم اه ولا شك ان هذه الاقوال كلها مرجعها التاريخ كما قال

أي كلف ولم يستدل عليه لعدم فائدته الآن^(١). واستدل له في الحصول بكونه داخلا في دعوة من قبله^(٢) وعلى هذا فقبل كلف بشرع نوح وقيل ابراهيم وقيل موسى وقيل عيسى حكاهن الأمدى وقيل بشرع آدم كما نقل عن حكاية ابن برهان وقيل جميع الشرائع شرع له حكاها بعض شراح الحصول عن المالكية . والثاني لا اذ لو كان مكلفاً بشريعة لوجب عليه الرجوع الى علمائها وكتبها^(٣) ولو راجع

الجلال ولم يتم دليل على تعيين شرع أحد من الرسل فلذلك قال في جمع الجوامع الوقف تأصيلاً وتقريباً اه والمراد بقوله الوقف تأصيلاً الوقف عن دليل الاثبات والنفي فلا نقول بثبوت تكليفه بشرع ولا عدمه والمراد بقوله وتقريباً الوقف تقريباً على الاثبات عن قول من الاقوال المذكورة وذهب الى التوقف امام الحرمين والغزالي والأمدى

(١) قال الاسنوي « ولم يستدل لعدم فائدته الآن » أى لعدم تعلق حكم بالامة يتوقف على ذلك الا من جهة الاعتقاد ولا بد فيه من اليقين ولا يقين لان كل ما قيل لا يفيد الا الظن والظن لا يغني عن الحق شيئاً ولذلك قال في الفوائح واعلم ان هذه المسئلة ليس لها ثمرة في الفروع الا انها ذكروها توطئة للمسئلة الآتية اه ومراده بها مسئلة تعبد به صلى الله عليه وسلم بعد البعثة

(٢) قال الاسنوي « واستدل له في الحصول بكونه داخلا في دعوة من قبله الخ » أقول كل الشرائع قبله صلى الله عليه وسلم طامة الا ابراهيم فان كان داخلا في دعوة من قبله كان داخلا في دعوة ابراهيم دون غيره لكن مقتضى ما قدمناه من انه لا يتبع أحداً من الرسل بل ان عمل بشرع فانما يعمل به على انه حكم الله لا حكم ذلك النبي انه لا يكون داخلا في دعوة أحد من قبله

(٣) قال الاسنوي « والثاني لا . لانه لو كان مكلفاً بشريعة لوجب عليه

الرجوع الخ » أقول هذا الدليل من قبل القائلين بنفي الوقوع شرعاً وأما دليل المعتزلة القائلين بنفي التكليف عقلاً فقد قدمناه بما عليه وقد علمت انه لا كلام في انه كان يعبد الله قبل النبوة وانما الخلاف في انه كان مكلفاً بشرع أحد من الرسل أولاً وحينئذ فاذا كانت صفة عبادته . أقول الذي نقله في عمدة القارى على صحيح

لنقل . والثالث الوقف واختاره الآمدي . وأما بعد النبوة فلا كثرون على انه ليس متمبداً بشرع أصلاً واختاره الآمدي والامام والمصنف^(١) وقيل بل كان متمبداً بذلك أى مأموراً بأخذ الاحكام من كتبهم كما صرح به الامام^(٢) فلذلك عبر عنه المصنف بقوله وقيل أمر بالاعتباس فافهمه . وهذا المذهب يعبر عنه بأن شرع من قبلنا شرع لنا واختاره ابن الحاجب وللشافعي في المسئلة قولان وبني عليهما أصلاً من أصوله في كتاب الاطعمة أصحابها الاول واختاره الجمهور

البخارى ان ذلك كان بالتفكر والاعتبار كاعتبار ابيه ابراهيم وهذا يؤيد انه كان يتعبد بشرع ابراهيم لا على انه شرع ابراهيم بل على انه شرع الهمة الله به يوافق ما كان عليه ابراهيم

(١) قال الاسنوى « وأما بعد النبوة فلا كثرون على انه ليس مقيداً بشرع أصلاً الخ » أقول معنى هذا انه غير متمبذ بشرع من قبله لان له شرعاً يخصه فهو متمبذ به

(٢) قال الاسنوى « وقيل بل كان متمبداً بذلك الخ » أقول المراد بهذا القول انه متمبذ بالم ينسخ من شرع من قبله استصحاباً بالتعبد به قبل النبوة كما يؤخذ من الجلال ومن ذلك يعلم أن هذا القول مفرع على القول بأنه قبل النبوة كان متمبداً بشرع من قبله لا على التعمين وقد علمت انه انما يتعبد به لا على انه شرع من قبله بل على انه حكم الله وشرعه الذي الهمة الله اياه قبل النبوة فيكون تعبد به بعد النبوة على انه شرعه الذي انزله عليه الله تعالى لا على انه شرع من قبله ولذلك قال وهذا المذهب يعبر عنه بان شرع من قبلنا شرع لنا أى فنحن نعمل به على انه شرع لنا اذا توفرت فيه شروط العمل به لا على انه شرع من قبلنا فكذلك هو صلى الله عليه وسلم فيعمل به على انه شرعه لا على انه شرع غيره كما يدل على هذا ما جاء في الحديث الصحيح من قوله صلى الله عليه وسلم « لو كان موسى حياً ما وسمعه الا اتباعي » فان هذا صريح في انه عليه الصلاة والسلام بعد النبوة لا يتبع أحداً من الرسل بل لو كانوا جميعاً أحياء في عصره ما وسمهم الا اتباعه عليه الصلاة والسلام

وأبطل المصنف الثاني بثلاثة أوجه : أحدها أنه كان ينتظر الوحي مع وجود تلك الأحكام في شرع من تقدمه . والثاني انه كان لا يراجع كتبهم ولا أخبارهم في الوقائع . الثالث ان أمته لا يجب عليها المراجعة أيضاً وهذه الوجوه ذكرها الامام وهي ضعيفة لان الايجاب محله اذا علم ثبوت الحكم بطريق صحيح ولم يرد عليه ناسخ^(١) كما في قوله تعالى « وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس » وليس المراد أخذ

(١) قال الاسنوي « وهي ضعيفة لان الايجاب محله اذا علم ثبوت الحكم بطريق صحيح الخ » أقول قال في مسلم الثبوت وشرحه : المختار انه صلى الله عليه وسلم بعد البعثة ونحن معشر الامة متمبدون بشرع من قبلنا ويجب علينا العمل به ما لم يظهر ناسخ لكن على انه شرع نبينا لا على انه شرع نبي آخر وعليه جمهور الحنفية والمالكية والشافعية . وعن الاكثرين المنع عن التبعدهم قلا كما عليه المعتزلة أو شرعاً كما عليه بعض أهل السنة وعلى المنع القاضي ابو بكر الرازي وصاحب المحصول والآمدى . وطريق ثبوته عند الحنفية قصص الله أو رسوله بانه شرع نبي قبلنا بلا انكار لان التواتر مفقود في الكتب السابقة وهي غير خالية من التحريف ولا اعتماد على رواية اليهود والنصارى لانهم من أغلظ الكذابين يحرفون الحكم عن مواضعه فلا بد من اخبار الله تعالى بوحي متلو أو غير متلو فان قلت فلم لم يعتمد باخبار نحو عبد الله بن سلام فانه مؤمن تقي لا يمتثل كذبه قلت عبد الله لا يكذب لكن التحريف قد وقع قبل وجوده بعد رفع عيسى أو قبله بقليل فهو لم يتعلم الا التوراة المحرفة من المحرفين . فان قلت انه صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله وأصحابه صام يوم عاشوراء معتمداً على خبر اليهود أن موسى عليه السلام صامه . قلت لعله أوحى اليه بصدقهم في الاخبار فافهم اه ويدل على انه لم يعتمد في ذلك على مجرد خبر اليهود أن صوم يوم عاشوراء كان فرضاً قبل فرضية صوم رمضان ونسخت فرضيته بفرضيته على ما هو معروف في ذلك ومن أجل أن طريق فرضيته اخبار الله ورسوله لم يكن شرع من قبلنا اصلاً خامساً بل صار داخلاً في الكتاب أو السنة . لنا أولاً أن شرع من قبلنا حكم الله تعالى فيلزم المكافئين الذين وجدوا من الخطاب وبعده ما لم

ذلك منهم لان التبديل قد وقع والتبس المبدل بغيره . واعترض الخصم بأنه عليه الصلاة والسلام رجع الى التوراة لما تراءى اليه اليهود في زنا المحسن . والجواب أن الرجوع اليها لم يكن لانشاء شرع بل لالزام اليهود فانهم انكروا أن يكون في التوراة أيضاً وجوب الرجم . قوله « واستدل » أى استدل الخصم بآيات دالة على أنه عليه الصلاة والسلام مأمور باقتفاء الانبياء السالفة عليهم الصلاة والسلام أى باتباعهم منها قوله تعالى « شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا » وقوله تعالى « ثم أوحينا اليك أن اتبع ملة ابراهيم حنيفا » وقوله تعالى « وأولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده » وشرعهم

يظهر ناسخ يرفعه ولنا ثانيا الاجماع على الاستدلال بقوله تعالى « وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس والعين بالعين والانف بالانف والاذن بالاذن والسن بالسن » على وجوب القصاص في شرعنا ولنا ثالثا ما صح عنه صلى الله عليه وسلم من صوم يوم عاشوراء حين أخبر أن اليهود يصومونه اقامة لسنة موسى عليه السلام وقال أنا أحق بهذا واستدل أولا بقوله صلى الله عليه وسلم : من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها اذا ذكرها فان الله تعالى يقول « أقم الصلاة لتذكرني » وهو خطاب لموسى عليه السلام فقد أمرنا بالقضاء لما كان في شرع موسى فيكون شرعه واجب الاتباع . أقول لانسلم انه كان تعبد بشرع موسى عليه السلام بل أمر به للوحي الذي أوحى به وأمر فيه بوجوب القضاء ولعل الوحي الغير المتلو في حقه عليه وآله واصحابه الصلاة والسلام وافق الوحي المتلو الذي ورد في حق موسى فلم يلزم التعبد بشرعه فافهم . ولا يبعد ان يقال هب أن الامر بالقضاء بالوحي الغير المتلو بل هو الظاهر لكنه عليه وعلى آله واصحابه الصلاة والسلام قد ذكر المتلو الذي خوطب به موسى تأييداً وتقوية فلو لم يكن حجة لم يصح التأييد فان التأييد بما ليس حجة بل بما هو حرام العمل لا يليق بشأنه بل لا يصح من عاقل فلزم الحجة فوجب التعبد به . واستدل ثانياً بان الامر فيها باقتفاء الانبياء السابقة وساق الآيات التي ذكرها الاسنوى واجاب بما أجاب به

من جملة الهدى وقوله تعالى « انا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون » الآية وهو عليه الصلاة والسلام سيد المرسلين وأجاب المصنف بأن المراد وجوب المتابعة في الاشياء التي لم تختلف باختلاف الشرائع وهي أصول الديانات والكليات الخمس أي حفظ النفوس والعقول والاموال والانساب والاعراض (١)

المصنف . ثم ساق أدلة المانعين فقال قالوا لو صح التعبد بشرع من قبلنا لذكره معاذوم يذكره في حديث معاذ وصوّبه عليه وعلى آله واصحابه الصلاة والسلام قلنا لم يذكره لان الكتاب والسنة يشملاونه وثانياً بالاجماع علي أن شريعتنا ناسخة للشرائع التي قبلها والتعبد بالمنسوخ حرام . قلنا شريعتنا ناسخة لما يخالفها من الاحكام لا مطلقاً لجميعها حتى لا يكون الكل حجة كالتقصاص وحد الزنا وغيرهما فانها ثابتة غير منسوخة ثم استدل بما استدل به المصنف وأجاب عنه بما أجاب الاسنوي والكل ضعيف فكان المختار ما عليه الجمهور من الحنفية والمالكية والشافعية

(١) قال الاسنوي « وأجاب المصنف بأن المراد وجوب المتابعة في الاشياء التي لم تختلف باختلاف الشرائع الخ » أقول وهذه كلها مما علم الحكم فيه بطريق صحيح بل ان شرعنا جاء في ذلك كله موافقاً لما كانت عليه الشرائع قبله ومن هذا تعلم أن أهل الفترة مكفون بالمقائد الدينية التي هي أصول الديانات كلها وبالكليات الخمس وان خلاف أئمة أهل السنة في أن الاصل في الاشياء الاباحة أو الحظر أو الوقف انما هو فيما اندرست احكامه من الفروع غير ما ذكر وان ما قيل من أن أهل الفترة ناجون ولو غيروا وبدلوا وعبدوا الاوثان قول ساقط لا أصل له وانما نشأ من انه خلاف يشبه خلاف أئمة الاعتزال في الاشياء التي ليست ضرورية للمعاش ولم يعلم فيها العقل مصلحة ولا مفسدة ولا تقيهما ولم يرد فيها نص عن الشارع فانهم اختلفوا في أن الاصل فيها الاباحة أو الحظر أو الوقف والخلاف وان اشبه الخلاف لكن أدلتهم في كلامهم ترجع الى المصلحة

« الباب الثاني - في الاخبار »

وفيه فصول (١)

الاول فيما علم صدقه وهو سبعة : الاول ما علم وجود مخبره بالضرورة أو

والمفسدة العقلين أو تعارضهما مع عدم المرجح . وأدلتنا ترجع الى الكتاب والسنة فان القائلين بالاباحة استدلوا بقوله تعالى «خلق لكم في الارض جميعاً» والقائلين بالخطر استدلوا بقوله تعالى «له ملك السموات والارض» قال كل ملكه فالتصرف في شيء بما لم يعلم فيه اباحة من قبل الشارع تصرف بغير اذنه فيحرم والواقفون قالوا تعارض الدليلان ولا مرجح فنقف . ومذهب الحنفية والشافعية وأكثر الأئمة هو الاباحة . فموضوع الخلافين مختلف وأدلة كل واحد من أهل السنة فيما يقول به راجعة الى الكتاب والسنة وأدلة كل واحد من أهل الاعتزال فيما يقول به راجعة الى المصلحة والمفسدة أو تعارضهما . وقد حققنا ذلك وحررناه في كتاب البدر الساطع على جمع الجوامع بأوسع من هذا فراجعه زد علماء والله الموفق

(١) قال المصنف الباب الثاني في الاخبار وفيه فصول الخ « أقول قبل أن نتكلم على الخبر نتكلم على تقسيم المركب الصادق بالخبر وبغيره لينجر الكلام الى الخبر زيادة للفائدة فنقول : اللفظ المركب اما ان لا يكون له معنى فهو المهمل وهو موجود وهو مدلول ماصدقات لفظ الهذيان لان المراد ما ليس له معنى من المركبات وليس لنا مهمل الا وهو هذيان فالهذيان قاصر على المركب فالمفرد لا يسمى بالهذيان والامام الرازي لا يسمى مثال هذا مركبا كما لا يسمى مفردا وهذا هو مراده من نفي وجود المركب المهمل وهذا القسم ليس موضوعا اتفاقا والمراد بقولهم أن لا يكون له معنى أى باعتبار مادته . وقولهم وليس موضوعا أى باعتبار هيئته التركيبية اتفاقا . واما ان يكون له معنى اشتمل فيه باعتبار مادته ففي وضع

الاستدلال . الثاني خبر الله تعالى والا لكننا في بعض الاوقات أ كمل منه تعالى .
الثالث خبر رسوله صلى الله عليه وسلم والمتمم دعواه الصدق وظهور المعجزة
علي وفقه . الرابع خبر كل الامة لان الاجماع حجة . الخامس خبر جرم عظيم عن
أحوالهم . السادس الخبر المخوف بالفرائض . السابع المنواتر وهو خبر بلغت
رواته في الكثرة مبلغاً أحالت المادة تواطؤهم على الكذب وفيه مسائل . أقول

هيئته التركيبية خلاف واختار انه موضوع لدلالة الهيات المختلفة على المعاني
المختلفة لكن بالوضع النوعي أى بالامر الكلي دون وضع الافراد كما في الوضع
الشخصي فعنى كونه نوعياً أن يلاحظ الموضوع له بقانون كلي وهو المعنى بخصوصه
كأن يقول الواضع كل لفظ يكون بكيفية كذا فهو متمين للدلالة بنفسه على معنى
كذا وكذا وصححه السعد في النلوب . وقيل ليس بموضوع بهيئته التركيبية بل
الموضوع مفردانه . وقد يعبر عن الخبر بالكلام وهو ما نضمن كلمتين فأكثر
تضمناً اسناداً مفيداً مقصوداً لذاته وهو ان اطلق على الماهية المتحققة في كل
من اللساني والنفساني لما قدمناه من اتحادها ذاتا وماهية وان اختلفا من وجه
آخر لكن الاصولي انما يتكلم في اللساني فقط لان بحثه فيه لا في النفسى الذى
لا يتصف بحقيقة ولا مجاز وطام وخاص ونحو ذلك فان افاد ما صدق اللساني
طلب حصول صورة في الذهن فهو استفهام أى الغرض منه ذلك وأما مدلوله
فهو حصول أمر في الخارج هو تفهيم المخاطب للكلم وجود النسبة المستفهمة
بوجود ظلي لا تترتب عليه الآثار لان المستفهيم ليس غرضه من الجملة الاستفهامية
الا أن يحصل في ذهنه تلك النسبة اثباتاً أو نقياً وبمجرد الحصول في الذهن ليس
علماً بل العلم هو بقيامها بالذهن اللازم لحصولها فيه فليس المطلوب بالاستفهام
الفهم ولا التفهيم بخلاف فهمنى وعلمنى فان الغرض منه اتصاف الفاعل بالحدث
المستفاد من جوهره ووقوعه على المفعول لا حصول شيء في الذهن فان معناه
أطلب منك تفهيمها واقعا على الا أن التفهيم لما لم يتحقق الا بحصول شيء في
الذهن اقتضاه من حيث انه أثره لا من حيث انه مطلوب المتكلم . اه ملخصاً من

الخبر قسم من أقسام الكلام^(١) وهو يطلق على اللساني والنفساني والخلاف في أنه هل هو مشترك بينهما أو حقيقة في الأول مجاز في الثاني أو عكسه كالخلاف في الكلام^(٢) وقد عرفه المصنف في تقسيم الانفاظ بأنه الذي يحتمل التصديق

عبد الحكيم في حاشيتي القطب والمطول . فغنى الاستفهام باعتبار مدلوله طلب ذكر الماهية أي علمها وذكر بضم الدال . وإن أفاد طلب تحصيلها أو تحصيل طلب الكف عنها فهو أمر أو نهى نحو قم ولا تقعد والمراد الكف بالمعنى الحرفي الماحوظ بنسبته الى الغير ولذلك قلنا في التعريف أو تحصيل الكف عنها ليخرج الكف المدلول عليه بنحو الكف . وإن لم يفد بحسب الوضع طلبا فلا يحتمل فيه الصدق والكذب فيما دل عليه فهو تنبيه وإنشاء أي يسمى بكل من هذين الاعمين سواء لم يفد طلبا نحو أنت طالق أم أفاد طلبا باللازم نحو ليت الشباب يمود يوما ولعل الله أن يفوغنى وما يحتمل الصدق والكذب من حيث هو فهو الخبر وهو المقصود من التقسيم في هذا الباب . ومقصود الاصولي إنما يتماق بالخبر الذي هو حجة ودليل من أدلة الفقه وتتوقف حججته بالنسبة اليها على السند الذي هو الاخبار عن طريق المتن بان يقول حدثني فلان من غير واسطة أو بها انه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا ، ولما كان هذا الخبر خاصاً رأى الاصوليون انه لا بد من البحث عن الخبر العام

(١) قال الاسنوى « الخبر قسم من أقسام الكلام » أقول قد علمت مما

قدمناه أقسام الكلام التي منها الخبر

(٢) قال الاسنوى « وهو يطلق على اللساني والنفساني والخلاف في انه هل

هو مشترك فيهما الخ » أقول قد علمت مما قدمناه أن هذا الخلاف مبني على مغايرة الكلام اللساني للكلام النفساني في الحقيقة وإن الحق خلافه وأنها متحدان ذاتاً وماهية كما حققناه فيما سبق فلا معنى للخلاف لعدم تعدد المعنى بل لفظ الكلام موضوع لمعنى واحد هو الماهية والحقيقة وهي واحدة فيهما كما اشرنا اليه هنا قريبا

والتكذيب وتقدم الكلام هناك عليه فلذلك استغنى عن ذكره هنا . ثم ان الخبر من حيث هو خبر محتمل للصدق والكذب مطلقا لكنه قد يقطع بصدقه أو كذبه لامور خارجة وقد لا يقطع بواحد منهما بعدم عروض موجب للقطع به فصار الخبر على ثلاثة أقسام فلذلك ذكر في الباب ثلاثة فصول لكل قسم منها فصل . وهذا اذا قلنا ان الخبر منحصر في الصدق والكذب . وجعل الجاحظ بينهما واسطة فقال الصدق هو المطابق مع اعتقاد كونه مطابقاً والكذب هو الذي لا يكون مطابقاً مع اعتقاد عدم المطابقة فأما الذي ليس معه اعتقاد سواء كان مطابقاً أو غير مطابق فانه ليس بصدق ولا كذب . والاكثرون قالوا الصدق هو المطابق لواقع مطلقاً والكذب ما ليس بمطابق مطلقاً^(١) .

(١) قال الاسنوى « والاكثرون قالوا الصدق هو المطابق لواقع الخ » أقول وعلى هذا لا يخرج الخبر عن الصدق والكذب لانه اما مطابق للخارج فالصدق أو لا فالكذب والقائلون بالواسطة منهم الجاحظ . وقد ذكر الاسنوى مذهبه . وقال النظام ومن تبعه صدق الخبر بمطابقته لاعتقاد الخبر طابق اعتقاده الخارج أو لا وكذبه عدم مطابقة اعتقاده طابق الخارج أو لا فالساذج الذي لا اعتقاد معه واسطة بين الصدق والكذب طابق الخارج أو لا وقال الراغب في كتاب الذريعة مانعه ان الصدق التام هو المطابقة للخارج والاعتقاد مما فان انحرم واحد منهما لم يكن صدقاً تاماً بل اما أن لا يوصف بصدق ولا كذب كقول المبرسم الذي لا قصد له زيد في الدار فلا يقال انه صدق ولا كذب واما أن يقال له صدق وكذب باعتبارين وذلك ان كان مطابقاً للخارج غير مطابق للاعتقاد أو عكسه كقول المنافقين شهد انك لرسول الله فيصح ان يقال لهذا صادق اعتباراً بالمطابقة لما في الخارج وكذب لمخالفة ضمير القائل ولهذا كذبهم الله تعالى اه . فالصور عند الراغب خمسة واحدة كذب وثلاثة واسطة وواحدة صدق وأما الصور على كلام النظام ومن تبعه فسته : اثنتان صدق واثنتان كذب واثنتان واسطة

الفصل الاول - فيما علم صدقه

وهو سبعة أقسام

الاول الخبر الذي علم وجود مخبره أى المخبر به وهو بفتح الباء والعلم به اما بالضرورة ^(١) كقولنا الواحد نصف الاثنين واما بالاستدلال كقولنا العالم حادث وكالخبر الموافق لخبر المعصوم . الثاني خبر الله تعالى والا لكننا فى بعض الاوقات وهو وقت صدقنا وكذبه أكمل منه تعالى ^(٢) لكون الصدق صفة كمال والكذب صفة نقص وهذا القسم وما بعده علمنا فيه أولاً صدق الخبر ثم استدللنا بصدقه على وقوع الخبر عنه ^(٣) بخلاف الاول فانا علمنا أولاً وقوع

(١) قال الاسنوى « الاول الخبر الذى علم وجود مخبره وهو بفتح الباء والعلم به الخ » أقول أشار بهذا الى الخبر الذى علم صدقه ضرورة بغير التواتر وهو الموافق للعلم الضرورى الذى علم به سواء أخبر أم لا . مثل الواحد نصف الاثنين فانه علم مضمونه ضرورة سواء أخبر أم لا . أو الموافق للعلم الصحيح فى القطعيات كالمهندسيات والحسابيات وكقولنا العالم حادث مما يرجع الى القضايا الاولى التى علمت بالحس أو الموافق لخبر المعصوم

(٢) قال الاسنوى « الثاني خبر الله تعالى الخ » أقول هذا والثالث من قبل ما علم صدقه نظراً فانه يعلم صدقه بتوسط ان الخبر صادر عن الله تعالى أو عن رسوله وكل ما صدر عنهما فهو صادق وهذا لمن لم يبلغ مقام المشاهدة والحس أما من بلغ الى أحد هذين المقامين فهو معلوم الصدق عنده ضرورة

(٣) قال الاسنوى « هذا وما بعده علمنا فيه أولاً صدق الخبر الخ » أقول وجه ذلك ان افادة الصدق راجعة الى قرينة لازمة للخبر من أحوال المتكلم المخبر ولذلك قلنا انه يعلم صدقه بتوسط ان الخبر صادر عن الله ورسوله الخ بخلاف الاول لانه موافق للعلم الضرورى اما بنفسه أو موافق للنظر الصحيح فى القطعيات الراجع الى الاوليات للثابتة بالحس فان فى هذين علمنا وقوع الخبر

المخبر عنه ثم استدللنا بوقوعه على صدق الخبر . الثالث خبر الرسول صلى الله عليه وسلم^(١) والمتمتع في حصول العلم به هو دعواه الصدق في كل الامور وظهور المعجزة عقب هذه الدعوى^(٢) قال في المحصول ولا يثبت المدعى الا باثبات وقوع هذا كله^(٣) قال وكيف وقد جوز بعضهم وقوع الذنب منهم صمداً^(٤) واتفقوا على

هنا أولاً اما بنفسه ضرورة أو بواسطة الحس ثم استدللنا على صدقه بذلك الوقوع فكل منهما معلوم المضمون أخبر به أم لا

(١) قال الاسنوي «الثالث خبر الرسول صلى الله عليه وسلم» أقول أي بالنسبة لمن سمعه منه واما بالنسبة لمن لم يسمعه منه فالملقوع بصدقه بعض المنسوب اليه عليه الصلاة والسلام . وان كنا لانعلم عينه بالنظر له في ذاته وان قطع به لمارض التواتر

(٢) قال الاسنوي «والمتمتع في حصول العلم به هو دعواه الصدق وظهور المعجزة الخ» أقول معنى هذا أنه صلى الله عليه وسلم متى ادعى الصدق في كل الامور وثبت ذلك بالمعجزة الدالة على ذلك بالضرورة يعلم السامع منه صدق خبره بواسطة انه خبر هذا الصادق في كل أموره الثابت ذلك بالمعجزة ويعلم كذلك من لم يسمعه ان بعض الاخبار المنسوبة اليه عليه السلام صدق وان كنا لا نعلم عينه بالنظر له في ذاته كما سبق

(٣) قال الاسنوي «قال في المحصول ولا يثبت المدعى الا باثبات وقوع هذا الخ» أقول أي باثبات أنه ادعى الصدق في كل الامور وظهور المعجزة عقب هذه الدعوى

(٤) قال الاسنوي «قال وكيف وقد جوز بعضهم الخ» أقول مراده كيف يثبت هذا كله وقد جوزوا وقوع الذنب منهم صمداً واتفقوا على جوازه الخ وعلى هذا لا يثبت صدقه في كل الامور لجواز الكذب في حال السهو أو النسيان أو الغلط وأقول قد تقدم ان الرسل معصومون بالاجماع من تعمد الكذب بعد النبوة وكذلك قبل النبوة وان المتوارث عنهم عصمتهم عن تعمده وان الجمهور

جوازه في حال السهو والنسيان. وقد لاح مما قاله الامام اشكال على المصنف في تجويزه الصغائر سهواً^(١) ودعواه العلم بالصدق مطلقاً. نعم ان أراد الصدق في الاحكام وهو الذي يقتضيه كلام الامام في المعالم فلا تعارض لانهم معصومون عن الخطأ فيه عند طائفة كما تقدم الرابع خبر كل الامة لان الاجماع حجة كما سيأتي^(٢) هكذا استدل عليه الامام فتبعه المصنف وغيره. فان اراد بالحجة ما هو مقطوع به وهو الذي صرح به الامام هنا فالاجماع ليس كذلك عندهما كما ستعرفه

على عصمتهم عن الكذب مطلقاً وان من جوزه وقال يلزم التنبيه قد ردوا قوله بانه يلزم ان لا يكون للامة وثوق بصدق اخباره حين السماع بل ينتظر الى زمان التنبيه وان التزام ذلك بعيد عن الادب والانصاف وان اتفاقهم على جواز الذنب في حال السهو والنسيان انما هو في غير الكذب كما قدمناه

(١) قال الاسنوي « وقد لاح مما قاله الامام اشكال على المصنف » أقول

قد علمت مما قدمناه اندفاع هذا الاشكال

(٢) قال الاسنوي « الرابع خبر كل الامة كما سيأتي » أقول ولاجل ما قال الاسنوي في هذا تركه صاحب جمع الجوامع ولم يعد خبر كل الامة من المقتطوع بصدقه لوجود الخلاف فيه كذا قال العطار لكن هذا في غير الاجماع العام الذي يعرفه الخواص والعوام كالاجماع على عدد ركعات الصلوات الخمس ومشروعية الطلاق مثلاً فان هذا مقطوع بصدقه ولذلك لم يختلفوا في كفر جاحده ومن يخرقه فان حمل الرابع على هذا فلا اعتراض على ان الاجماع ليس من اقسام الخبر لانه ان كان خاصاً بالمجتهدين فهو اتفاق آرائهم في عصر على حكم شرعي وان كان تاماً فهو اتفاق آراء الامة من مجتهدين وعوام المقرون ذلك بالعمل المتواتر المتوارث من لدنه صلى الله عليه وسلم الى ما بعده من العصور وعلى كل حال فهو من الاعتقادات لا من الاقوال حتى يدخل في الخبر ولعل من تركه تركه لهذا ولذلك تركوا القسمين فمعنى كونه قطعياً انه حجة قاطعة كالتواتر وليس من الخبر

وان أراد بالحجة ما يجب العمل به فسلم لكنه لا يلزم من ذلك أن يكون مقطوعاً به لان أخبار الآحاد والعمومات وغيرهما يجب العمل بها مع أنها ظنية . الخامس أن يخبر جمع عظيم يستحيل تواطؤهم على الكذب^(١) عن شيء من أحوالهم كالشهوة والنفرة فانه لا يجوز أن يكون كلها كذباً كما قاله في الحصول أي بل لا بد أن يكون منها ما هو صدق قطعاً وليس المراد انا نقطع بصدق الجميع فانه باطل قطعاً قال وكذلك اذا اخبر كل واحد منهم عن شيء لم يخبر به صاحبه . السادس الخبر المحفوف بالقرائن^(٢) كخبر ملك عن موت ولده ولا مريض عنده سواء مع خروج النساء على هيئة منكورة من البكاء ونشر الشعر وخروج الملك وراء الجنائز على نحو هذه الهيئة فانه يفيد العلم كما جزم به المصنف واختاره الامام والآمدي وابن الحاجب ونقلوا عن الاكثربن خلفه . السابع الخبر المتواتر^(٣) والتواتر لغة

(١) قال الاسنوي « الخامس ان يخبر جمع عظيم الخ » أقول هذا من قسم الخبر المتواتر وانما جعله قسماً مستقلاً لان الذي دل الخبر على صدقه غير معين
(٢) قال الاسنوي « السادس الخبر المحفوف بالقرائن الخ » أقول المراد بالقرائن القرائن المنفصلة عن الخبر كما في المثال الذي ذكره أما القرائن اللازمة للخبر من أقوال المخبر والمخبر عنه وهو مضمون الخبر فان لهذه الاحوال دخلاً في افادة العلم ولاجل ذلك يتفاوت عدد التواتر بتفاوت الخبر فاخبار العدول الاقلين ربما يفيد العلم دون الفسقة الاكثربن وكذا بتفاوت السامعين فان الاخبار عند ذي سلطنة يؤذي من كذب عنده من أقلين يفيد العلم دون الاكثربن عند غيره وكذا بتفاوت مضمون الخبر فان اخبار دخايل الملك عن امراره وان كانوا اقلين يفيد العلم دون اكثربن غيرهم وهذا كله ضروري كذا يؤخذ من الفوائج

(٣) قال الاسنوي « السابع الخبر المتواتر الخ » اقول الخبر المتواتر اما أن يكون متواتراً لفظاً ومعنى أو معنى فقط وكلاهما خبر جمع يمتنع عادة تواطؤهم على الكذب عن محسوس نخرج المعقول لجواز الغلط فيه فان اتفق الجمع المذكور في اللفظ والمعنى فهو اللفظي ، وان اختلفوا فيهما مع وجود معنى كلي فهو

هو التتابع يقال تواتر القوم اذا جاء الواحد بعد الواحد بفترة بينهما وفي الاصطلاح كل خبر بلغت رواته في الكثرة مبلغاً أحالت المادة تواطؤهم على الكذب.

المعنوى كما اذا أخبر واحد عن حاتم انه اعطي ديناراً وآخر انه أعطي فرساً وآخر انه اعطي بغيراً وهكذا فقد اتفقوا على معنى كلي وهو الاعطاء فالاعطاء بقطع النظر عن متعلقه متواتر وان كانت كل واقعة بخصوصها غير متواترة . ومن هذا تعلم ان قول الاسنوى « كل خبر بلغت رواته الخ » شامل للقسمين وقد اختلفوا اختلافاً عظيماً في المدد الذي يحصل به التواتر وقد قدمنا لك ان القرائن قسمان خارج عن الخبر ينفك عنه عادة كما في المثال الذي ذكره الاسنوى في القسم السادس وهذه تفيده العلم في خبر الآحاد وغير خارج عنه وهو ما كان لازماً راجعاً الى حالة في نفس الخبر كاهيئات المقارنة له الموجبة لتحقيق مضمونه كما فيما مثلنا به من أخبار دخاليل الملك عن اسراره فان كونهم كذلك وكون مضمون الخبر من الاسرار التي لا يطلع عليها سواهم يحقق صدق مضمونه . أو حال الخبر المتكلم ككونه موصوفاً بالصدق في مباشرة الامر الذي أخبر به كما فيما مثلنا به من أخبار المدول فان كونهم موصوفين بالعدالة ولو كانوا أقلين مما يحقق مضمون الخبر . أو حال الخبر السامع كما فيما مثلنا به من الاخبار عند ذي سلطان يؤدي من كذب عنده وزاد بعضهم حال الخبر عنه أي الواقعة التي أخبروا عن وقوعها ككونها أمراً ضرورياً للوقوع . والظاهر ان ذلك راجع الى حال الخبر ولذلك كله تفاوت عدد التواتر بتفاوت الخبر في تلك الاحوال . وهذه القرائن لا تفيده العلم الا مع التواتر فصول العلم بمثل هذه القرائن لا يقدر في التواتر الذي يتحقق باجزائه المسماة شرائطه وانما الذي يختلف باختلاف تلك القرائن هو المدد كذا يؤخذ من العوض . واجتماع شرائط التواتر في الخبر أي الامور المحققة له وهي كونه خبر جمع وكونه بحيث يؤمن تواطؤهم على الكذب وكونه عن محسوس علامته حصول العلم بمضمونه وانما فسرنا الشرائط بالامور المحققة له لانها ليست شرائط حقيقة وان عبروا عنها بذلك وانما هي أجزاء الماهية التي يتحققها يتحقق التواتر

(فروع) جعلها بعضهم من المقطوع بها كما قاله في الحصول: أحدها إذا أخبر شخص عن أمر بحضرة الرسول عليه الصلاة والسلام ولم ينكره (١) فقال بعضهم

(١) قال الاسنوى « فروع جعلها بعضهم من المقطوع فيها كما قاله في الحصول احدها اذا اخبر شخص عن امر بحضرة الرسول صلى الله عليه وسلم ولم ينكره الخ » أقول اعلم أنه اذا اخبر شخص بشيء بحضرة النبي صلى الله عليه وسلم فلا يخلو اما ان يكون بمسمع منه صلى الله عليه وسلم اى بمكان وقع منه السماع بالفعل واما ان يكون الامر محتملا الاولى التى خالف فيها ابن الحاجب وقال اذا اخبر واحد بحضرة صلى الله عليه وسلم ولم ينكر لم يدل على صدقه قطعاً لانه يحتمل انه ما سمعه أو ما فهمه او كان بينه من قبل اورأى تأخيره او ما علمه اى نفيًا واثباتًا لكونه دنيويًا اهـ . فرد صاحب جمع الجوامع قوله هذا فقال مع زيادة من شرحه وكذا الخبر بمسمع من النبي صلى الله عليه وسلم اى بمكان يسمع منه صلى الله عليه وسلم ولا حامل على التقرير للنبي صلى الله عليه وسلم وعلى الكذب للخبر صادق فيما اخبر به دنيويًا كان او دنيويًا لان النبي صلى الله عليه وسلم لا يقر احداً على كذب خلافاً للمتأخرين منهم الآمدى وابن الحاجب فى قولهم لا يدل سكوتهم صلى الله عليه وسلم على صدق الخبر . اما فى الدينى فلجواز ان يكون النبي صلى الله عليه وسلم بينه او اخبريانه بخلاف ما اخبر به الخبر . واما فى الدنيوى فلجواز ان لا يكون النبي يعلم حاله كما فى لقاح النخل روى مسلم عن النبي صلى الله عليه وسلم مر بقوم يلقحون النخل فقال لولم تفعلوا لصلح قال فخرج شيعياً فقال ما لنخلكم قالوا قلت كذا وكذا فقال انتم أعلم بأمر دنياكم اهـ فقول صاحب جمع الجوامع ولا حامل على التقرير والكذب المراد منه انه لا حامل عليهما معاً بان لم يكن حامل على شيء أصلاً أو كان على الكذب فقط فهذه الثلاثة منطوق يدل بها التقرير على الصدق وسبق البيان أو تأخيره فى الدينى لا يبيح السكوت عند وقوع المنكر لما فيه من افهام تغيير الحكم فى الاول أو تأخير البيان عن وقت الحاجة فى الثانى . وفى الدنيوى اذا كان كذباً ولم يعلم به النبي صلى الله عليه وسلم يعلمه الله به عصمة له عن أن يقر أحداً على كذب كما أعلمه بكذب المنافقين فى

قولهم نشهد انك لرسول الله من حيث تضمنه أن قلوبهم وافقت أسنتهم وان كان دينياً. وأما المفهوم وهو ما اذا وجد حامل على الكذب والتقريب كما اذا كان المخبر ممن يعاند النبي صلى الله عليه وسلم ولا ينفع فيه الانكار فلا يدل فيه السكوت على الصدق قولاً واحداً كما يؤخذ من الجلال على جمع الجوامع. وأما الثانية وهي ما اذا كان الامر محتملاً لان يكون النبي سمع الخبر ولانه لم يسمع فهي التي ذكرها في مسلم الثبوت وشرحه فقال: اذا أخبر بمحضرتة عليه وآله وأصحابه الصلاة والسلام فلم ينكر ذلك الخبر فالظاهر المظنون الصدق أى صدق الخبر لان الظاهر تقرير ذلك الخبر لا القطع بصدقه كما ظن لاحتمال انه ما سمع الخبر أو ما فهم وما علم صدقه ولا كذبه لكونه دينياً أو رأى تأخير الانكار الى وقت الحاجة أو رأى عدم افادة الانكار لكون المخبر متعمناً ومع جواز هذه الاحتمالات لا قطع. وما قيل انه لا قطع لجواز ارتكابه عدم الاخبار بكونه صغيرة وهي جائزة على الانبياء فقد رده صاحب مسلم الثبوت فقال وأما تجوزها صغيرة فبعيد اه قال شارحه جداً فانه خلاف العبادة قطعاً بل لا يكاد يصح فان المصنف قد بين سابقاً عدم صدور الصغيرة عن الانبياء وبراعة شأنهم عنه قطعاً اه. ويتلخص من هذا كله انه متى علم بمعاه صلى الله عليه وسلم بالفعل ولا حامل على التقرير من النبي صلى الله عليه وسلم ولا على الكذب من المخبر أى المتكلم فالحق أن سكوتة صلى الله عليه وسلم يفيد صدق الخبر قطعاً لما ذكرناه وذا لا يأتى فيه احتمال انه ما سمع أو ما فهم اذ المقروض انه سمع ومن المحال انه لا يفهم لافرق في ذلك بين الدينى والدينى لانه ان كان دينياً فقد علمت ان سبق بيانه أو تأخيره لا يبيح السكوت عند وقوع المنكر لما فيه من افهام تغيير الحكم فى الاول وتأخير البيان عن وقت الحاجة فى الثانى وان كان دينياً فلا يمكن أن يقال فيه انه ما علم صدقه ولا كذبه لانه ان كان صادقاً فالامر ظاهر وان كان كاذباً يعلمه الله به عصمة له عن ان يقر أحداً على كذب ولا يجوز ان يؤخر الانكار بحال. فلا وجه للقول انه رأى تأخير الانكار الى وقت الحاجة

يكون تصديقا له مطلقا، والحق أنه يكون تصديقا ان كان في أمر ديني لم يتقدم بيانه ^(١) أو تقدم وكان مما يجوز نسخه وكذلك اذا كان في امر دنيوي وعلمنا أنه عليه الصلاة والسلام علم بذلك أو ادعى المخبر علمه به مع استشهاده به . الثاني اذا أخبر شخص عن أمر بحضرة جم عظيم ^(٢) بحيث لو كان كاذبا لما سكتوا عن تكذيبه فامسكوا عن ذلك فانه يفيد ظن صدقه وقال

لانه متى وقع المنكر فعلا فقد جاء وقت الحاجة الى الانكار . أما اذا وجد الحامل على التقرير من النبي صلى الله عليه وسلم وعلى الكذب من المتكلم المخبر بان كان المخبر ممن يعاند النبي صلى الله عليه وسلم ولا ينفع فيه الانكار فقد علمت انه لا يدل السكوت على الصدق قولاً واحداً لا قطعاً ولا ظناً

(١) قال الاسنوي « والحق انه يكون تصديقا في أمر ديني الخ » أقول قد علمت مما نقلناه عن جمع الجوامع وشرحه انه متى علم أنه صلى الله عليه وسلم سمع الخبر من المخبر بحضرة بالفعل ولم يوجد حامل على التقرير منه صلى الله عليه وسلم ولا على الكذب من المتكلم كان السكوت دليلاً على الصدق قطعاً لافرق بين الدينى والدنيوى سواء تقدم بيانه أو لم يتقدم كان مما يجوز نسخه أو مما لا يجوز نسخه لانه كذب على كل حال والنبي صلى الله عليه وسلم لا يقر أحداً على كذب ، كما علمت . فالتفصيل الذى ذكره الاسنوي انه الحق خلاف الحق

(٢) قال الاسنوي « الثاني اذا أخبر شخص عن أمر بحضرة جم عظيم الخ » أقول حاصل هذا انه اذا أخبر واحد بحضرة جم هو عدد التواتر عن أمر محسوس ولم يكذبه فان كان مما يحتمل ان لا يعلموه مثل خبر غريب لا يقف عليه الا الافراد لم يدل سكوتهم على صدقه قطعاً وان كان لو كان لهمه ولكنه مما يجوز ان يكون الحامل على السكوت عن تكذيبه من خوف أو نحوه لم يدل سكوتهم على صدقه أيضاً وان علم انه لا حامل لهم عليه فهو يدل على صدقه قطعاً على الصحيح ولذلك قال في جمع الجوامع وشرحه : والصحيح ان الخبر بحضرة قوم لم يكذبه ولا حامل لهم على سكوتهم عن تكذيبه من خوف

جماعة يفيد اليقين لامتناع جهلهم به في العادة ومع عدم الجهل يمتنع عادة ان لا يكذبوه . الثالث قالت جماعة من المعتزلة الاجماع على العمل بموجب الخبر يدل على صحته قطعاً^(١) لان العادة في المظنون أن يقبله بعضهم ويرده بعضهم وما قالوه باطل .

أو طعم في شيء منه صادق فيما أخبر به وأن سكوتهم تصديق له عادة فقد اتفقوا وهم عدد التواتر على خبر عن محسوس اذ فرض المسئلة كذلك كما صرح به الأمدى فيكون صدقاً قطعاً وقيل لا يلزم من سكوتهم تصديقه لجواز ان يسكتوا عن تكذيبه لشيء اه . قلنا الفرض انه لا حامل لهم على السكوت عن تكذيبه والمسئلة مفروضة فيما اذا أخبر بمحضرتهم عن محسوس لا يخفى على مثلهم فاندفع ما قيل يجوز ان يكون سكوتهم لعدم علمهم بحال الخبر به ولو سلم انه تصديق لم يلزم منه انه صدق لجواز ان يكون لظنهم صدقه ولا يلزم منه صدقه في غيره نعم لو فرض ان الاخبار عن شيء وجد بمحضرتهم ظهر ان سكوتهم تصديق وذلك لما علمت أن المسئلة مفروضة فيما ذكرناه . وأما لو وجد بمحضرتهم والمفروض أنه محسوس فهم والخبر فيه سواء ولذلك الذي ذكرناه أيضاً . قال في مسلم الثبوت وشرحه وان لم يكن خبر غريب أخبر به بل يكون بحيث لو كان لعلمه الجماعة ولا حامل لهم على السكوت من موانع الانكار بل يظهر بقرائن الاحوال ان سكوتهم لصدق الخبر عندهم فيفيد القطع بصدق الخبر بالعادة فان العادة تحيل كذب هذا الخبر وهذا ظاهر جداً . وهذا تواتر سكوتي مثاله ما قاله أمير المؤمنين عمر حن بايع أمير المؤمنين الصديق الاكبر « قدمك رسول الله صلى الله عليه وسلم في امر ديننا فن يؤخرك في أمر ديانا » بحضرة جهم غفير قد شاركوه في سبب العلم وكان اجتماعهم لتعيين الخليفة واحوالهم كانت شاهدة انه لو كان فيه نحو من الريبة لما سكتوا فافاد القطع بأنه قدمه صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم في أمر ديني لكن من لم يجعل الله له نوراً فما له من نور اه ومن هذا تعلم أن القول الصحيح بل الحق الصريح هو القول بأنه يفيد اليقين لا انه يفيد ظن الصدق فقط

(١) قال الاسنوى « الثالث قالت جماعة من المعتزلة الاجماع على العمل

بموجب الخبر يدل على صحته الخ ، أقول هذه المسئلة قد اختلف العلماء فيها على ثلاثة أقوال : الاول ان الاجماع على وفق خبر لا يدل على صدقه في نفس الامر مطلقاً سواء تلقاه المجمعون بالقبول بأن صرحوا بالاستناد اليه أو لم يتلقوه بالقبول بان لم يتعرضوا للاستناد اليه ، الثاني انه يدل على صدق الخبر في الواقع ونفس الامر مطلقاً . الثالث التفصيل وأنه يدل على صدقه ان تلقوه بالقبول أى علم أنهم تلقوه بالقبول بان صرحوا بالاستناد اليه وان لم يصرحوا بذلك فلا يدل لجواز استنادهم الي غيره مما استنبطوه من القرآن . استدل اصحاب القول الثاني بان الظاهر استناد المجمعين الى ذلك الخبر حيث لم يصرحوا بذلك لعدم ظهور مستند غيره ولو لم يكن صدقاً بان كان كذباً لكان استنادهم اليه خطأ وهم معصومون منه والذي صححه في جمع الجوامع انه لا يدل مطلقاً ولا يسلم الخطأ اذا استندوا اليه لانهم ظنوا صدقه وهم انما امروا في العمليات بالاستناد الى ما ظنوا صدقه وذلك كاف كما في خبر الأحاد فانه يجب العمل به فلا مانع من استناد المجمعين اليه مع كونه مكذوباً وهذا لا يستلزم بطلان الحكم المجمع عليه لانه متى وقع الاجماع عليه علم انه سبحانه وتعالى وفقهم لاختيار الصواب قطعاً بحيث يستحيل الخطأ على ما دلت عليه الأدلة السمعية . كذا في السعد على العمد فاستناد المجمعين اليه حينئذ انما يدل على ظنهم صدقه ولا يلزم من ظنهم صدقه صدقه في نفس الأمر وان كان قد تبين بعد انعقاد الاجماع ان الحكم الذي اجمعوا عليه هو الصواب قطعاً . والحاصل ان استناد المجمعين اليه ليس بخطأ لانه انما يكون خطأ لو استندوا لغير ما كلفوا بالاستناد اليه وهم انما استندوا الى ما كلفوا بالاستناد اليه وهو ما ظنوا صدقه فليسوا معصومين عن الاستناد الى غير مستند في الواقع بل عن الاستناد الى غير مستند في ظنهم ولا يلزم من عدم اصابة المستند في الواقع عدم اصابة الحكم في الواقع والخطأ المعصومين منه هو عدم اصابة الثاني للادلة السمعية دون الاول لان المراد بالضلالة في الاحاديث التي قضت بان الامة لا تجتمع عليها هي الخطأ في نفس الحكم المجمع عليه وأما الخطأ في المستند فهو ان يكون الى

غير مستند في ظنهم وهذا معصومون منه أيضاً ولكن لا يقتضى أن ما استدلوا به قطعى وصدق في الواقع ونفس الامر وبهذا تعلم ان المعتزلة من الفريق القائل بان الاجماع على العمل بالخبر يدل على الصدق مطلقاً أو ان صرح المجمعون بالاستناد اليه وكلاهما خلاف الصحيح ووافق المعتزلة على ذلك الامام الشيخ ابو الحسن الكرخي من أئمة الحنفية وأبو هاشم والبصرى من المعتزلة وللظاهر ان كلام هؤلاء انما هو فيما اذا كان ذلك الخبر هو مستند الاجماع فهم اصحاب القول المفصل كما يقتضيه استدلالهم بان المستند لو احتمل الخطأ لا يحتمل بطلان دليل حكم الاجماع فيكون الاجماع خطأ ويدفعه ما قدمناه من أن الاجماع انما يفيد القطع بحقيقة الحكم المجمع عليه ولا يستلزم ذلك القطع بصدق السماع بل يجوز ان لا يكون الحديث مسموعاً من الرسول ويكون حكمه مطابقاً للواقع لكن قال في الفوائد واعلم انه اذا كان منهم في الخبر الذي هو سند الاجماع فليس بشيء اذ الاجماع على حكم بالاستدلال يوجب الاجماع على ان الخبر الذي استدل به صالح للاحتجاج فيجب كونه حجة مطابقاً لنفس الامر قطعاً والحجة ليس الا قول صاحب الشرع فان كونه قولاً له قطعى واستدلال اهل الاجماع صيب لهم وسبيلهم لا يكون كذباً وضلالة في نفس الامر والحكم وخبرية الخبر كلاهما اجماعيان مقطوعان ولا يرد عليه ان اهل الاجماع انما استدلوا به للصحة فتكون الصحة مقطوعة دون السماع فلا يلزم القطع به على أن ظن السماع لا بد منه والا لم يكن حجة فاذا ظن الكل السماع صار السماع مجمعاً عليه وهو قطعى وكذا لا يرد عليه أنه حينئذ يتم قول ابن الصلاح بقطعية مرويات الشيخين للاجماع على الصحة لان الاجماع هناك ممنوع كما مر مشروحاً فتدبر اه . وبهذا تعلم ان الذي صحح القول بانه لا يدل مطلقاً مترف بان المجمعين انما استدلوا اليه بناء على ظنهم الصحة والصدق كما علمت من انهم استدلوا لما أمروا بالاستناد اليه وهو ما ظنوا صدقه فاستنادهم اليه انما يدل على ظنهم صدقه الى آخر

الرابع قال بعض الزيدية بقاء النقل مع توفر الدواعى على ابطاله يدل على القطع^(١)

ماقدمناه ومتى كان كذا وقد اجمعوا على هذا الظن فقد أصبح ذلك الظن باتفاقهم عليه قطعياً. الا ترى أن رأى كل واحد منهم بمفرده في نفس الحكم ظني والحكم مظنون وبعد الاتفاق صار الظن قطعاً والحكم مقطوع به فكذلك يقال في ظنهم صحة السند وصدقه. فاذا قلنا ان مراد من قال انه لا يفيد القطع بالصحة وبالصدق انما هو بالنظر الى ذات الخبر قبل انعقاد الاجماع على العمل به ومراد القائلين بانه يفيد القطع بالصحة والصدق انما هو بالنظر الى ما بعد الاجماع على الحكم والاستدلال بالخبر كان الخلاف لفظياً وكان الحق هو القول المنفصل وما عداه اما باطل أو يرد اليه وعلى كل حال فالدليل شاهد للقول المنفصل فاعرف الرجال بالحق

(١) قال الاسنوى « الرابع قال بعض الزيدية بقاء النقل مع توفر الدواعى على ابطاله يدل على القطع بصحته » أقول هذه المسألة قد اختلف فيها العلماء فقال جمهور العلماء ان بقاء خبر تتوفر الدواعى على ابطاله بان لم يبطله ذوو الدواعى مع سماعهم له آحادا لا يدل على صدقه . وقال الزيدية كما في جمع الجوامع أو بعضهم كما هنا يدل ما ذكر على صدق الخبر . واستدلوا بانهم حيث لم يبطلوه مع توفر الدواعى على ابطاله فقد اتفقوا على قبوله حينئذ وهم لا يتفقون على قبول غير الصدق قال الاسنوى « وما قالوه ليس بشيء » ووجه ذلك اننا نسلم الاتفاق على قبوله ونقول ان الاتفاق على ذلك انما يدل على ظنهم صدقه ولا يلزم من ذلك صدقه في الواقع ونفس الامر ولأن عدم تأثير الدواعى في بطلان الباطل لا يفيد ظن صحته فضلا عن القطع كيف بل ربما كان ضداً لشيء مقطوعاً مع توفر الدواعى على بطلان ذلك الشيء ولا يبطل كعقائد المشركين ومثال ذلك قوله صلى الله عليه وسلم لعلي « انت منى بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي » رواه الشيخان فان دواعى نبي امية وقد سمعوه متوفرة على ابطاله لدلالته على خلافة علي رضي الله عنه كما قيل كخلافة هرون عن موسى بقوله اخلفني في قومي وان مات قبله ولم يبطلوه فقد استدلل الشيعة بهذا الحديث على

بصحته وما قالوه ليس بشيء . الخامس تمسك جماعة في القطع بالخبر بان العلماء ما بين محتج به ومؤول له وذلك يدل على اتفاهم على قبوله^(١) وهو ضعيف لاحتمال أن يكون قبوله كقبول خبر الواحد^(٢) . قال الاولى أنه يفيد العلم مطلقا خلافا للسمنية وقيل يفيد عن الموجود لا عن الماضي . لنا أنا نعلم بالضرورة وجود البلاد النائية والاشخاص الماضية قيل نجد التفاوت بينه وبين قولنا الواحد نصف الاثنين قلنا للاستئناس . الثانية اذا تواتر الخبر أفاد العلم فلاحاجة الى نظر خلافا لمام الحرمين والحجة والكهبي والبصرى وتوقف المرتضى . لنا لو كان نظريا لم يحصل لمن لا يتأتى له كالبه والصبيان . قيل يتوقف على العلم بامتناع تواترهم وأن الادعى لهم الى الكذب . قلنا حاصل بقوة قريبة من الفعل فلا حاجة الى النظر أقول الا كثرون على أن المتواتر يفيد العلم مطلقاً^(٣) وقالت السمنية لا يفيد

استحقاق سيدنا علي رضي الله عنه الخلافة بعده صلى الله عليه وسلم بادلته منها هذا الحديث والكلام على هذا الحديث وعلى عدم دلالة على ذلك تعرف من مظاهرها (١) قال الاسنوى « الخامس تمسك جماعة في القطع بالخبر بان العلماء ما بين محتج به ومؤول له الخ » أقول حاصل هذه المسألة أيضاً أن الخبر الذي رواه أحد بحضرة العلماء فاحتج به البعض وأوله الآخرون قيل يكون الخبر من المقطوع به لاجتماعهم على قبوله لأن كلا من الاحتجاج به وتأويله قبول له والا أنكره

(٢) قال الاسنوى « وهو ضعيف لاحتمال ان يكون قبوله الخ » أقول

ولاحتمال ان التأويل كان مبناه التزل بتسليم حجتيه

(٣) قال الاسنوى « أقول الا كثرون على ان المتواتر يفيد العلم مطلقا الخ »

أقول هذا هو الحق « قال في مسلم الثبوت وشرحه العلم بالمتواتر حق ثابت خلافا للسمنية من البراهمة والمشهور أنهم فرقة اخرى غير البراهمة هم عبدة سومنات اسم لصم كسره السلطان محمود بن سبكتكين . والسمنية قوم من الهند ينكرون النبوة وقولهم مكابرة صريحة على العقل ضرورة العلم بالبلاد النائية كمكة والمدينة

مطلقا وقيل ان كان خبراً عن موجود أفاد وان كان عن ماض فلا والسمنية بضم
السين وفتح الميم فرقة من عبدة الاوثان كذا قاله الجرهرى والدليل على ما قلناه
انا نعلم بالضرورة وجود البلاد البعيدة كحكة وقسطنطينية والاشخاص الماضية
كالشافعي وجالينوس . افترض الحاصم بأنا نجد التفاوت بين خبر التواتر وبين
غيره من المحسوسات والبيدييات كقولنا الواحد نصف الاثنين وحصول
التفاوت دليل احتمال التقيض واحتمال التقيض مناف للعلم . وأجاب المصنف بأن
التفاوت الحاصل سببه ان بعض القضايا يكثر استعمالها وتصدر طرفيها وبعضها
لا يكثر فلذلك يستأنس العقل ببعضها دون بعض فاذا وردت القضية الاولى جزم
العقل بها بسرعة بخلاف القضية الثانية مع اشتراكهما في العمليّة . وهذا الجواب
ذكره في الحاصل ولكن بعد أن منم ان العلوم لا تتفاوت . واقتصر المصنف عليه
يوم اختيار عدم تفاوتها والمشهور خلافه . ويحتمل ان يكون مراد المصنف انما
هو منع التفاوت وأسند المنع بالاستئناس . ولم يذكر الامام شيئاً من هذين
الجوابين بل أجاب بأنه تشكيك في الضروريات فلا يسمع^(١) . المسئلة الثانية ذهب

شرفها الله تعالى والامم الخالية كالانبياء السابقين هـ ا . ومن هذا تعلم ان ما عدا
قولنا قول باطل وان القائلين بأنه لا يفيد مطلقا والقائلين بالتفصيل كلاهما من غير
أهل الحق

(١) قال الاسنوى « بل أجاب بأنه تشكيك في الضروريات فلا يسمع »
أقول انما اختار الامام الجواب بهذا لانه جراب اجمالا عن شبهاتهم كلها فان كان
كل واحد يعلم افادة المتواتر العلم فهي كسبه السوفسطائية فلما كلها تشكيكات
في الامور الضرورية فالشبهات كلها باطلة فلا يلتفت اليها . وأما الجراب عن
شبههم تفصيلا فقد اجاب المصنف عن قولهم اننا نجد التفاوت بين خبر التواتر
وبين غيره بما حاصله ان هذا التفاوت ناشئ عن الف بعض القضايا دون بعض
لا عن تفاوت العلم بخبره يرجع الى منم التفاوت في العلم فمن الجوابين ان غاية
ما لزم من شبهتهم التفاوت في الجملة بأنه قد يكون البعض ختمياً عن بعض لعدم
ملاحظة الاطراف حقها أو لمصاحبة بعض الوسط دون بعض نعم انما لا تفاوت

بمعنى احتمال أحدها التقيض دون الآخر ولزومه ههنا في المتواتر ممنوع بل المتواتر والواحد نصف الاثنين لا يمتثل كل منهما التقيض ولو سلم أن العلوم لا تتفاوت جلاء وخفاء أصلاً فالتفاوت ههنا للالف وعدمه لالكون أحدهما جلياً والثاني خفياً في الواقع ونفس الامر. ومن هذا تعلم أن تفاوت العلوم بمعنى أن يكون أحدها محتملاً للتقيض دون الآخر غير معقول ولا يقوله أحد لأن حقيقة العلم هي اعتقاد جازم لا يمتثل التقيض لموجب فلو أن أحدها احتمل التقيض لم يكن هذا والمفروض أنه علم هذا خلف فالتفاوت الذي سلمناه فيها هو التفاوت في الجلاء والخفاء. وبهذا تعلم أن كلاماً من الجوابين معناه منع التفاوت بمعنى أن أحدها يمتثل التقيض دون الآخر وان الذي سلمه المصنف انما هو التفاوت في الجلاء وبين أن ذلك التفاوت ليس واقعياً وانما منشؤه الالف والانس بكثرة الاستعمال. وبهذا تعلم أن قول الاسنوى «واقصار المصنف عليه يوم النج» ان أراد منه أن كلام المصنف يوهم اختيار عدم التفاوت بمعنى أن أحدها يمتثل التقيض فهو حق ومقابله باطل وان أراد منه أن كلام المصنف يوهم اختيار عدم التفاوت بمعنى التفاوت في الجلاء في الواقع وان ما يحال من التفاوت فهو ناشئ من الالف والانس لكثرة الاستعمال فهو حق ايضاً ومقابله باطل فالعل عبارة الاسنوى محرفة بالطبع لأن التفاوت بالمعنى الاول عدمه في العلوم حق فاختياره حق والتفاوت بالمعنى الثاني حق غير ان الكلام في منشئه. فقال المصنف ان منشأه الالف والانس بكثرة الاستعمال وعدمها وهذا أيضاً حق وان كانت السببية لا تنحصر فيه بل قد يكون التفاوت في الجلاء وعدمه ناشئاً من التفاوت في الدليل جلاء وعدمه والتفاوت بتفاوت الدليل قد يكون في علم واحد فان الانسان اذا علم شيئاً بالدليل النظري البرهاني الصحيح كان علمه اعتقاداً جازماً عن موجب. فاذا طين ذلك الشيء بعد ذلك وعلمه بطريق الحس لا يتفاوت علمه من جهة عدم احتمال التقيض لكن

الجمهور الى أن العلم الحاصل عقب التواتر ضروري أى لا يحتاج الى نظر وكسب (١)

تفاوت في الجلاء لتفاوت الدليل فان علمه بالطريق الثاني أجلي من ذلك العلم
بالطريق الاول

(١) قال الاسنوى « الثانية ذهب الجمهور الى ان العلم الحاصل عقب التواتر ضروري لح » وأقول قال في جمع الجوامع وشرحه والاصح أن العلم فيه أى في المتواتر ضروري أى يحصل عند سماعه من غير احتياج الى نظر لحصوله لمن لا يتأتى منه النظر كالبله والصبيان. وقال الكعبي من المعتزلة والامامان أى امام الحرمين والامام الرازي نظري . وفسره امام الحرمين أى فسر كونه نظرياً كما افصح به الغزالي التابع له أخذنا من كلام الكعبي بتوقفه على مقدمات حاصله عند السامع وهى المحققة لكون الخبر متواتراً من كونه خبر جمع وكونهم بحيث يتمتع مواطنوهم على الكذب وكونه عن محسوس لا الاحتياج الى النظر عقبيه أى عقيب مماع المتواتر فلا خلاف في المعنى في انه ضروري لان توقفه على تلك المقدمات لا ينافي كونه ضرورياً . وبالضروري عبر الامام الرازي خلاف ما عبر به المصنف عنه سهواً أو نظر الى أن المراد واحداً واعلم ان الضروري قسمان قسم من قبيل القضايا التى قياساتها معها مثل قولنا العشرة نصف العشرين ومع ذلك يحتاج الى الشعور بتوسط واسطة مفضية اليه مع انها حاضرة في الذهن فيحصل أولاً ثم يلتفت الذهن الى تلك الواسطة وقد لا يلتفت اليها . ومن هـذا القسم العلم الناشئ من المتواتر وقسم لا واسطة له اصلاً كقولنا الموجود لا يكون معدوماً وانما كان المتواتر من الاول لانه لا بد فيه من حصول مقدمتين : احدهما ان هؤلاء مع كثرتهم واختلاف احوالهم لا يجتمعهم على الكذب جامع . الثانية انهم قد اتفقوا في الاخبار عن الواقعة لكنه لا يحتاج الى ترتيب المقدمتين بلفظ منظوم ولا الى الشعور بتوسطهما وافضائهما اليه كذا نقله السعدى عن الغزالي في المستصنى . والحاصل ان العلم فيه حاصل بخلق الله تعالى بطريق العادة لا بتوسط المقدمتين وان كانتا موجودتين وبهذا تعلم ان قول الغزالي « ان المتواتر من قبيل قضايا قياساتها معها » انما قاله تفسيراً لما قاله الكعبي وأبو الحسين وامام الحرمين وان

واختاره الامام وأتباعه وابن الحاجب وذهب امام الحرمين والكمبي وأبو الحسين البصرى الى أنه نظرى ونقله المصنف تبعاً للامام عن حجة الاسلام الغزالي وفيه نظر فان كلامه في المستصفي مقتضاه موافقة الجمهور فتأمل . وتوقف المرتضى

قول صاحب فوائح الرحوت على مسلم الثبوت والنزاع معنوى ان اراد منه ان الجمهور قالوا انه قدم آخر من الضروري وهو يحصل بالمادة فليس على ما ينبغى بل المعنى أن الجمهور ارادوا بالضروري مطلق الضروري فلا نزاع بحسب المعنى وهذا هو مقتضى قوله ان الاليق بالفقهاء والمتكلمين مطلق الضروري لا الظاهر فقط كما قال هو لان من الجمهور فريقاً كبيراً من الفلاسفة ومن المعتزلة وهم ماعدا الكمبي و ابا الحسين القائلين بانه يحصل بطريق العقل وان كان هذا الخلاف لفظياً أيضاً على ما بيناه في القول المفيد والبدر الساطع على جمع الجوامع وكذا قول الاسنوي ونقله المصنف تبعاً للامام عن حجة الاسلام الغزالي « وفيه نظر الخ » ليس على ما ينبغى لما علمته ان للغزالي اما قال ما قال تفسيراً لما قاله الكمبي و ابو الحسين وامام الحرمين ليوفق به بين ما قاله هؤلاء وما قاله الجمهور فلا يكون نقل المصنف ذلك عن حجة الاسلام مخالفاً لما يقضى به كلامه في المستصفي من موافقة الجمهور ولعله لذلك امر الاسنوي بالتأمل كما أن دعوى صاحب مسلم الثبوت وشرحه الفوائح ان الكمبي وأبا الحسين وامام الحرمين يقولون انه نظرى حاصل بالفكر مخالف لما قدمناه ولا مستند لها فيه وان لم يحمل ما يقوله هؤلاء على ما قاله صاحب جمع الجوامع والجلال كان قولاً باطلاً ولذلك قال الغزالي في المستصفي « وأما بطلان مذهب الكمبي حيث ذهب الى أن هذا العلم نظري » فأنا نقول النظري هو الذي يجوز ان يفرض فيه الشك ويختلف فيه الاحوال فيعلمه بعض الناس دون بعض ولا يعلمه البله والصبيان ومن ليس من أهل النظر ولا يعلمه من ترك النظر قصداً وكل علم نظري فالعالم به قد يجد نفسه فيه شاكاً ثم طالباً ونحن لانجد انفسنا شاكين في وجود مكة ووجود التشافي رحمه الله طالين لذلك فان عنيتم بكونه نظرياً شيئاً من ذلك فنحن ننكره وان عنيتم به ان مجرد قول المخبر لا يفيد العلم مالم ينتظم في النفس مقدمتان احدهما ان هؤلاء

من الشيعة واختاره الأمدى في الأحكام ومنتهى السؤل . ثم استدل المصنف على مذهبه بأنه لو كان نظريا لكان غير حاصل لمن لا يتأتى منه النظر^(١) كالبه والصبيان وليس كذلك احتج الخصم بأن العلم بمقتضى الخبر متوقف على العلم بامتناع تواطؤ المخبرين على الكذب في العادة^(٢) وعلى العلم بأن لا داعي لهم الى الكذب من

مع اختلاف احوالهم وتباين اغراضهم ومع كثرتهم على حال لا يجمعهم على الكذب جامع ولا يتفقون الا على الصدق . والثانية اهم اتفقوا على الاخبار عن الواقعة فينبى العلم بالصدق على المقدمتين فهذا مسلم اه ثم ساق ما نقله ملخصاً عن السعد وقدمناه مما يدل عن ان الكهبي ومن وافقه لا يخالفون فيه الا مكابرة ولذلك جعلوا كلامه هذا تفسيراً لما قاله وانه محمول على الشق الذي سلمه فنظر الاسنوي فيه نظر

(١) قال الاسنوي « استدل المصنف بانه لو كان نظريا لكان غير حاصل الخ » أقول تفصيله اخذا مما قدمناه عن الغزالي أنه لو كان العلم الحاصل بالتواتر نظريا لافتقر الى توسط مقدمتين أو أكثر ولا يحصل بدون المقدمات اصلا ولكن العلم بالمتواترات المذكورة ليس كذلك فان العلم يحصل بمجرد سماع الخبر عن جماعة موصوفين حتى يحصل العلم به لمن لا يقدر على النظر والكسب كالبه والصبيان

(٢) قال الاسنوي « احتج الخصم بان العلم بمقتضى الخبر متوقف على العلم بامتناع الخ » اقول هذا الدليل انما يتم اذا تم ان هذه المقدمات نظرية وليس كذلك وان العلم بمقتضى المتواتر موقوف عليها وليس كذلك ولذلك كان الجواب تارة بمنع توقف العلم بمقتضى المتواتر عليها كما قدمناه وتارة بتسليم انه موقوف عليها ومنع انها نظرية وهذا هو الجواب الذي اجاب به المصنف تبعا للحاصل وحاصله ان هذه المقدمات حاضرة في الذهن فهو من قبيل القضايا التي قياساتها معها ووجود صورة الترتيب بان يقال الخبر المتواتر خبر رواه جماعة يؤمن تواطؤهم على الكذب في العادة ولا داعي لهم الى الكذب من حصول منفعة أو دفع مضرة ، وكل خبر هو كذلك يفيد العلم الضروري ، فالخبر المتواتر

حصول منفعه أو دفع مضرة . وهذه المقدمات نظرية والموقوف على النظرى
أولى أن يكون نظريا . واجاب المصنف تبعا للحاصل بأن هذه المقدمات حاصله

يفيد العلم الضروري لا يوجب احتياج العلم بمقتضى المتواتر اليها وتوقفه
عليها فان صورة الترتيب على وجه ما ذكر ممكنة الحصول في كل علم ضروري
مثلا تقول الاربعة عدد منقسم الى متساويين وكل عدد هو كذلك زوج فالاربعة
زوج وتقول الكل مشتمل على الجزء وما سواه وكل ما هو كذلك فهو أعظم
من الجزء فالكل أعظم من الجزء وفي هذه القضايا لا حاجة مثل هذا الترتيب فكذلك
المتواتر وقد احتج الخصم بغير هذا فقال لو كان العلم بالمتواتر ضروريا لعلم أنه
ضروري بالضرورة من غير حاجة الى تجسيم لان المراجعة الى الوجدان وكيفية
الحصول كاف فيه فلا يختلف فيه والثانى باطل لوجود الاختلاف فيه . والجواب
المعارضة بقلب هذا الدليل على الخصم بأن يقال لو كان نظريا لعلم نظريته بالضرورة
بالمراجعة الى كيفية الحصول فلا يختلف فيه والثالى باطل لوجود الخلاف فيه والحل
لهذا الجواب أن الملازمة في قول الخصم لو كان ضروريا لعلم ضروريته بالضرورة
ممنوعة فان بداهة البديهى قد تكون نظرية فان البداهة صفة خارجة عن الشيء
فيجوز أن لا يعلم ثبوته الا بالكسب والمراجعة الى كيفية الحصول غير كافية
فانها قد تنسى بتداول الزمان وكثرة الصور ووجود صورة الترتيب هل كان هذا
حاصلا بالنظر وقد نسى أو بالبديهة لاسيما في التصديقات فانه بعد بيان
المقدمات يبقى العلم بالمطلوب ضرورة فيتم الشك هل كان ههنا مقدمات نسبت
أو لم تكن بل حصل ضرورة ولو سلم أن بداهة البديهى بديهية فلا تستلزم
البداهة الوفاق بل يجوز الخلاف مع ذلك لأن البديهى ربما يكون خفيا فيختلف
فيه فلا تسلم الملازمة الثانية الم تر السوفسطائية كيف خالفوا في القضايا
الضرورية واذا تأملت هذا حق التأمل وان مدار القول بالنظرية على اعتقاد
القائل بأن تلك المقدمات نظرية وان العلم بمقتضى المتواتر موقوف عليها واعتقاد
أن العلم بالضروري يجب ان يكون ضروريا فلا يختلف فيه المقلاء تبين ان المتعين

بقوة قريبة من الفعل أى اذا حصل طرفا المطلوب فى الدهن حصلت عقبه من غير نظر وتعب .

قال « الثالثة ضابطه افادة العلم^(١) وشرطه أن لا يعلمه السامع ضرورة^(٢) وأن لا يمتد خلافة لشبهة دليل أو تقليد^(٣) وان يكون سند المخبرين احساسا به وعدادهم

حمل هذا القول على الشق الثانى الذى سلمه الغزالي فى كلامه وجعله غير مخالف لقول الجمهور فيكون النزاع لفظياً بلا ريب

(١) قال الاسنوى « الثالثة ضابطة افادة العلم » اقول هذه العبارة هى بمعنى قول صاحب جمع الجوامع وحصول العلم آية اجتماع شرائطه والمراد ان ضابط الخبر المتواتر هو حصول العلم على وجه العادة من الخبر مجرداً عن القرائن الخارجية فلا تضر القرائن اللازمة كما قدمناه بخلاف خبر الآحاد فان حصول العلم فيه ان حصل ليس من مجرد الخبر بل بواسطة ما انضم اليه من القرائن الخارجية كما فى المثال الذى مثل به الاسنوى لذلك

(٢) قال الاسنوى « وشرطه ان لا يعلمه السامع ضرورة الخ » اقول خرج بذلك مثل قولنا الواحد نصف الاثنين فانه خبر صادق يفيد العلم الضروري بذاته وهذا فى الحقيقة ليس من شروط الخبر المتواتر بل هو قسم آخر من الخبر الذى يفيد العلم

(٣) قال الاسنوى « وان لا يمتد خلافة الخ » اقول اعلم ان للتواتر شروطاً ينتفى بانتفاء واحد منها . فنزعم نظرية العلم به اشترط تقدم العلم بها وقد علمت مرادهم وانها متقدمة حاضرة وان لم يشعر بها . ومن قال بالبداية لا يشترط تقدم العلم بها ألبتة بل يقولون ان حدوث العلم بسبب التواتر فى نفس الامر متوقف على تحققها فيها فنحن تعدد المخبرين تمعدداً يمنع التواطؤ على الكذب عمداً ولا سهواً ولا نسياناً عادة وفى تعيين هذا العدد خلاف سيد كره الاسنوى . ومنها الاستناد الى الحس بان أحس المخبرون الاولون بمضمون الخبر فكان سبب العلم به هو الحس به فلا تواتر فى العقلية وذلك لان العقلى لو كان بديهياً يفيد العلم بنفسه فلا دخل فيه للخبر والا فيحتمل الخطأ بل ربما يتيقن به كما فى خبر القائلين

انه الاحشر الاجساد. ومنها استواء جميع الطبقات ان كان هناك طبقات في عدد يفيد اليقين فيجب أن يكون المخبرون الاولون جماعة يتمتع تواطؤهم على الكذب وكذا المخبرون عنهم كذلك وتم وتم. ومنها كونهم عالمين متيقنين لا ظانين ولا شاكين بالمخبر عنه ، اذ لا علم الا عن علم . ولتأهل ان يقول قد قلتم ان افادة الخبر المتواتر الغير الضروري بالمادة لا للزوم العقلي فيجوز ان يكون اخبار الظانين يقوي ظن السامع بحيث يبلغ اليقين فالاولى أن يحال الى الضرورة فانا نعلم ضرورة انه لو قال المخبرون نحن غير متيقنين بالخبر ويحتمل عندنا أن لا يكون كذلك لا يحصل العلم قطعيا وانكاره مكابرة ولذلك قال ابن الحاجب هذا الشرط مما لا يحتاج اليه لانه ان أريد علم جميع المخبرين فباطل لجواز أن يكون بعضهم ظانا فانه اذا استيقن أن المخبرين جماعة وكان بعضهم ظانا يفيد العلم قطعا وأن اريد علم البعض منهم فهو لازم من القيود الثلاثة السابقة عادة لانها لا تجتمع جماعة يتمتع تواطؤهم على الكذب الا والبعض عالم به قطعا فلا حاجة الى هذا الشرط قال صاحب مسلم الثبوت « أزيد أنا شقا ثالثا وهو الجرم الذي يحصل به عدد التواتر في كل طبقة ولزوم هذا من القيود الثلاثة المذكورة ممنوع » اه وذلك لان كون الجماعة عددا لا يمكن تواطؤهم على الكذب في كل طبقة لا يلزم منه كونهم عالمين وهو ظاهر جدا بل متى حصل العلم الضروري بمقتضى المادة كان ذلك علامة حصول الشرائط كما قدمناه. فان قلت الاستناد الى الحس مفن عن هذا الشرط على فرض الحاجة اليه فانهم اذا اخبروا بنجر بانهم أحسوا به لم علمهم قطعا . قلت المراد بالاستناد الى الحس أن يكون الخبر في المحسوسات لا انهم أخبروا بانهم أحسوا فلا اغناء . والمراد بالشرط الاول وهو تعدد المخبرين الخ وجود العدد في الحد المذكور في طبقة ما . وأما اشتراط وجود هذا العدد في جميع الطبقات فهو المراد من الشرط الثالث وهو استواء جميع الطبقات ان كان هناك طبقات في عدد يفيد اليقين . والمراد بمنع العقل التواطؤ على

مبلفنا يمتنع تواطؤهم على الكذب . وقال القاضي لا يكتفى الاربعة ^(١) والا لأفاد

الكذب منعه بعد وجود الشرائط بمعنى منع اجتماع العدد ذلك من جهة الكثرة ولو كان يحصل هذا المنع بعد تحقق شروط اخرى حتى لا يحتاج منم العدد من التواطؤ الى عدد أزيد منه وليس المراد ان بلوغ ذلك العدد بمنم التواطؤ على الكذب بمجردة حتى يرد عليه ان ذلك الشرط متضمن لسائر الشروط فهو ملزوم لها . ومن هذا ظهر أن الشروط الثلاثة يحتاج الى كل واحد منها في تحقق التواتر الذى يفيد العلم الضرورى ولذلك اقتصر عليها الجلال في شرحه على جمع الجوامع فقال شرحاً لقول مصنفه وحصول العلم آية اجتماع شرائطه . أى المتواتر في ذلك الخبر . أى الامور المحققة له . وهى كما يؤخذ مما تقدم كونه خبر جمع وكونهم بحيث يمتنع تواطؤهم على الكذب وكونه عن محسوس اه . وأشار بقوله « أى الامور المحققة له » الى ان هذه الامور ليست شرائط حقيقة بل هى اجزاء الماهية التى بها يتحقق التواتر كما قدمناه . وبهذا تعلم ان الشرط الذى ذكره الاسنوى بقوله « وان لا يعتقد الخ » لا يحتاج اليه كما قاله ابن الحاجب وغيره

(١) قال الاسنوى « وقال القاضي لا يكتفى الاربعة الخ » أقول اى لا تكفى في عدد الجمع المذكور وهو مذهب الشافعية كما في جمع الجوامع وانما قلنا في عدد الجزم المذكور لبيان ان المراد ان لا يكتفى من حيث العدد واما من حيث الحال يكتفى كما في حال الائمة الاربعة والخلفاء الاربعة مثلاً بل من حيث الحال يكتفى الواحد فيكون خبره باعتبار حاله مقدماً على خبر ما كخبر سيدنا أبى بكر أو الامام الشافعى فانه يفيد الجزم اكثر من افادة ذلك بعدد التواتر لكن ذلك من جهة حال الخبر وجلالته لا من جهة العدد تأمل قاله المطار . وأقول ان قوة هذه الاخبار سببها امور زائدة على ما لا ينفك عنه الخبر وليس الكلام في ذلك بل الكلام في الخبر المتواتر اما بدون قرينة او بقرينة لا ينفك عنها الخبر . وهذه الامور الزائدة تختلف باختلاف اعتقاد السامعين لهذه الاخبار بمن ذكروا بخلاف الخبر المتواتر فانه يفيد العلم الضرورى لكل من سمعه فلا يصح ان يكون خبر هؤلاء مع جلالة قدرهم مفيداً للجزم اكثر من افادة ذلك بعدد التواتر ولو

قول كل أربعة فلا يجب تزكية شهود اثنا لحصول العلم بالصدق أو الكذب^(١) وتوقف في الخمسة^(٢). ورد بأن حصول العلم بفعل الله تعالى فلا يجب الاطراد

كان كذلك لكان قول الخلفاء الاربعة أو احدهم حجة يفيد الجزم ولا قائل به. غاية الامر انه اذا تعارض خبر هؤلاء أو احدهم مع خبر من لم يكن حاله كحالهم وجلالته كجلالهم كان خبر هؤلاء أو احدهم اقرب الى الصدق من خبر غيرهم

ممن دونهم

(١) قال الاسنوى «والا لأفاد قول كل اربعة فلا نجب تزكية شهود اثنا الخ» أقول يرد على هذا الاستدلال إروداً ظاهراً ان التزكية في الشهادة امر تمبدي لا لتحصيل اليقين الا ترى انه لو شهد سبعةون الفا بالثنا لوجبت التزكية أيضاً وكذا لو حصل اليقين بالثنا لا عن شهود لم يجب الحد ولذا لم يجد رسول الله صلى الله عليه وسلم تلك المرأة وقال «لورجت من غير شهود لرجت هذه» رواه البخارى. على أن دليل القاضى مبنى على ما قاله هو وواقفه عليه أبوالحسين من المعتزلة من ان كل عدد أفاد علماً بواقعة لشخص فمثل هذا يفيد العلم بغير تلك الواقعة لشخص آخر فلو كان خبر الاربعة مفيداً للعلم في الواقعة لا فاد في الثنا فلا يحتاج الى التزكية وهو باطل بالضرورة كيف لا يكون باطلا وقد علمت ان افادة الخبر المتواتر للعلم تختلف باختلاف الخبر عنه والخبرين والسامعين

(١) قال الاسنوى «وتوقف في الخمسة» أقول يرد عليه ان وجوب التزكية مشترك بين الاربعة والخمسة بل بين الاربعة وبين كل عدد ولو بلغ عدد التواتر اذا شهدوا بالثنا فيجب ان لا يفيد العلم ما فوق الاربعة مهما بلغ العدد فلا يتحقق تواتر اصلاً فان كل عدد لو شهدوا بالثنا نجب تزكيتهم ولذلك قال ابن قاسم في حواشيه على جم الجوامع «لا نسلم ان احتياجهم للتزكية لعدم حصول العلم بدليل انه لو وجد عدد التواتر احتيج الى التزكية كما هو ظاهر كلام الفقهاء الشافعية ويدل عليه ان غاية ما يفيد عدد التواتر العلم والراجح عندهم ان القاضى لا يقضى بعلمه في حدود الله تعالى واذا لم يكن الاحتياج الى التزكية لاجل

وبالفرق بين الرواية والشهادة^(١) وشرط اثنا عشر كتنقيب موسى عليه الصلاة والسلام وعشرون لقوله تعالى « ان يكن منكم عشرون » وأربعون لقوله تعالى « ومن اتبعك من المؤمنين » وكانوا أربعين وسبعون لقوله تعالى « واختار موسى

حصول العلم بل أمر تعبدى فلا يدل على عدم كفاية الاربعة فليتأمل « اه . فمثل الاربعة كل عدد فلا وجه لتوقفه في الخمسة بل وما فوقها فعلى مذهبه لا يتحقق التواتر واما ما أجاب به شيخنا في تقريره على جمع الجوامع نقلا عن المعضد من أن للقاضي ان يجيب بان ما فوق الاربعة قد يفيد العلم بدون التزكية فلا تجب التزكية وقد لا يفيد فيعلم كذب ما زاد على الاربعة فتجب التزكية لا لان ما زاد ليس محلا للعلم حتى يساوي ما زاد على الاربعة في كونها غير مفيدتين للعلم بانفسهما بل ليعلم عدالة الاربعة وصدقهم بخلاف الاربعة فانه يجب التزكية فيها لان نفسها ليست محلا للعلم فتعدل بالتزكية فلا تكون التزكية مشتركة فيهما انما تكون في الاربعة اه . فغير مفيد لما مر ان مذهبه مبنى على ان كل عدد يفيد العلم في واقعة هو مفيد في جميع الوقائم فلو افاد الخمسة العلم في واقعة لا فاد في الزنا أيضا وحينئذ لا تصح التزكية فاذا لم تقدم لم يعلم ان فيهم كذوبا بل علم انه لا يفيد في واقعة اصلا وكونه من شأنه الكذب لا ينافي حصول العلم فان العدالة غير معتبرة في التواتر . وأما ما قاله شيخنا من ان القاضي يجعل افادة ما فوق الاربعة العلم بمنزلة علم القاضي عدالة الشهود فلا تجب التزكية كما هو في الفروع وحينئذ فلا يكون قضاء القاضي بحد الزنا بل بالشهود المنزلة افادة خبرهم العلم منزلة تعديلهم فلينظر مذهب القاضي في ذلك في الفروع اه . فمقتضاه انه يجوز ان يكون القاضي قائل ان الشهود في الزنا اذا كانوا فوق الاربعة لا تجب تزكيتهم لكنه مخالف لما صرح به فقهاء الحنفية والشافعية من ان التزكية في الشهادة امر تعبدى لا لتحصيل اليقين الى آخر ما قدمناه . وبذلك كان كل عدد شهد بها كان تجب تزكيته فافوق الاربعة يساوي الاربعة في ذلك

(١) قال الاسنوى « ورد بأن حصول العلم بفعل الله الخ » أقول هذا يرجع لما قلناه من ان افادة الخبر العلم تختلف باختلاف الخبرين والسامعين وحال

قومه سبعين رجلا » وثلاثمائة وبضعة عشر عدد أهل بدر والسكل ضعيف^(١) ثم ان أخبروا عن عيان فذاك والا فيشترط ذلك في كل الطبقات^(٢). الرابعة مثلا

الخبر فلا يتعين عدد خاص وقوله «وبالفرق بين الرواية والشهادة» يرجع الى الجواب بان النزكية في الشهادة امر تعبدي فلا يقاس عليها الرواية التي الكلام فيها

(١) قال الاسنوي «السكل ضعيف» أقول وجه ذلك ما علمت من ان حصول العلم الضروري من الخبر المتواتر انما هو بحكم المادة ومتى حصل ذلك العلم كان حصوله عند السامع علامة التواتر وان ذلك يختلف باختلاف حال الخبر والخبر والسامع والخبر عنه كما سبق ولذلك كان القول المختار عدم تعيين العدد للقطع بحصول العلم باخبار الجماعة من غير علم بعدد مخصوص. ولو كان العدد المعين معتبراً في التواتر لكان شرطاً للعلم في وقت ولم يعلم بعدد لا متقدماً ولا متأخراً. وأيضاً لا سبيل الى العلم بالعدد المخصوص عادة لان الاعتقاد بصدق الخبر يقوى عادة بتدرج خفي بتتابع الاخبار كما يحصل كمال العقل بتدرج خفي والقوة البشرية قاصرة عن ضبط ذلك فقبل حصول العلم لا تعلم الامور التي بها يتحقق التواتر في الواقع ونفس الامر فان منها القرائن اللازمة فيحتمل ان عدم حصول العلم لعدم تلك القرائن ويحتمل انه ينعدم تقوى الخبر مع وجود تلك الامور بتامها ولذلك قالوا ان علامة اجتماع تلك الامور بتامها حصول العلم وذلك يحصل فيقوى الاعتقاد تدريجاً فانه اذا خبر واحد حصل الظن ثم بانضمام آخر يقوى ذلك الظن وهكذا الى ان يحصل اليقين وهذا الامر الخفي يختلف باختلاف احوال الخبر والخبرين والسامعين والخبر عنه كما سبق

(٢) قال الاسنوي «ثم ان أخبروا عن عيان فذاك الخ» أقول حاصل هذا أن أهل الخبر المتواتر ان أخبروا عن عيان بان كانوا طبقة واحدة فقط فذلك واضح وان لم يخبروا عن عيان بان كانوا طبقات ولم يخبر عن عيان الا الطبقة الاولى فقط اشترط في كل طبقة من تلك الطبقات ان يكونوا جميعاً بمنع تواطؤهم على الكذب ليفيد خبر كل طبقة منهم العلم الضروري بخلاف ما اذا لم يكونوا كذلك في غير الطبقة الاولى فلا يفيد خبرهم العلم. ومن هذا يتبين ان المتواتر

لو أخبر واحد بأن حاتماً أعطى دينارا وآخر أنه أعطي جلا وهلم جرا تواتر
 القدر المشترك لوجوده في الشكل « أقول ضابط الخبر المتواتر هو حصول
 العلم متى أفاد الخبر بمجرد العلم نحققنا أنه متواتر ^(١) وان جسيم شرائطه
 موجودة وان لم يفده تبينا عدم تواتره أو فقدان شرط من شروطه وهي أربعة
 كما حكاه المصنف تبعا للإمام والآمدى فالاولان راجعان الى السامعين ولم يذكرهما
 الامام في المعالم ولا ابن الحاجب في مختصره والاخيران راجعان الى المخبرين :
 أحدهما أن لا يكون السامع للخبر المتواتر طالما بمدلوله بالضرورة فانه ان كان
 كذلك لم يفده المتواتر علما لامتناع تحصيل الحاصل . الثاني أن لا يكون ممتقدا
 لخلاف مدلوله اما لشبهة دليل ان كان من العلماء أو لتقليد ان كان من العوام
 فان ارتسام ذلك في ذهنه واعتقاده له مانع من قبول غيره والاصغاء اليه . ومن
 هذا ما ورد في الحديث حيك الشيء يعمى ويصم وهذا الشرط نقله في الحصول
 عن الشريف المرتضى ولم يصرح فيه بموافقته ولا مخالفته ^(٢) قال وانما اعتبره لانه

في الطبقة الاولى قديكون فيما بعدها آحادا وهذا محل القراءات الشاذة وان كان
 الاصل القول بانها قرآن لكن ذلك بحسب الاصل قبل نسخ قرآنيتهما كما ان
 الاصح عند الشافعية انه يعمل بها من حيث الخبرية كما في خبر الآحاد ولا يضر
 في ذلك عدم قرآنيتهما . وعند الحنفية يعمل بها من حيث الخبرية قولوا واحدا
 (١) قال الاسنوى « أقول ضابط الخبر المتواتر هو حصول العلم الخ » أقول
 قد قدمنا ما يتعلق بذلك وان المراد بالشرائط هنا الامور المحققة لتواتر الخبر وانه
 بمجرد حصول العلم الضروري بمضمون الخبر كان ذلك علامة على تحقق تلك
 الامور وكلام الاسنوى في الشرط الاول واضح وقدمناه فلا نعيده

(٢) قال الاسنوى « وهذا الشرط نقله في الحصول عن الشريف المرتضى الخ »
 أقول ان الشريف المرتضى اعتبر في حصول العلم من الخبر بمضمونه أن لا يكون
 المانع من حصوله شبهة حصلت للسامع كما في اخبار المسلمين اليهود بنبوة محمد
 صلى الله عليه وسلم ولا يحصل لهم العلم بها لشبهة حصلت لهم من علماء دينهم فلا
 يعد هذا مانعاً من كونه متواتراً كذا قاله شيخنا في تقريره على جمع الجوامع

يرى ان الخبر المتواتر دال على امامة علي رضى الله عنه^(١) وان المانع من افادته العلم عند الخصم هو اعتقاد خلافه . الثالث أن يكون سند الخبرين أى مسندهم فى الاخبار هو الاحساس بالخبر عنه أى ادراكه باحدى الحواس الخمس فان أخبروا

ومن هذا تعلم ان الشرط الثانى وهو ان لا يكون السامع معتقدا بخلاف مدلوله لشبهة دليل الخ انما هو شرط فى حصول العلم من هذا الخبر المتواتر بالنظر لهذا السامع الذي قامت عنده الشبهة فى ذلك الخبر وان هذا لا ينافى انه خبر متواتر ويفيد حصول العلم عند من لم تقم عنده هذه الشبهة كما مثلنا فان اخبار المسلمين بنبوته محمد صلى الله عليه وسلم لتواتره يفيد العلم الضروري عندهم لعدم وجود شبهة فيه عندهم ولا يفيد عند اليهود لوجود الشبهة فيه عندهم وان ذلك لا يضر بتواتر الخبر ولا بافادته العلم الضروري . ومن ذلك تعلم ان الشريف المرتضى لم يذكر ذلك على انه شرط فى حصول العلم من الخبر المتواتر بضمونه وان يفقده لا يفيد الخبر العلم بل انما ذكره ليبين ان عدم حصول العلم من الخبر المتواتر بضمونه لمن كان معتقداً بخلاف مضمونه اما لشبهة دليل أو لتقليد لا يضر بتواتره

(١) قال الاسنوي « قال وانما اعتبره لانه يرى ان الخبر المتواتر دال على امامة الخ » أقول قد علمت ان الشريف المرتضى انما قال ان عدم افادة الخبر المتواتر حصول العلم اذا كان منشؤه اعتقاد السامع خلاف مضمون الخبر ليس بمانع من تواتر الخبر على العموم وليس ذلك خاصا بالخبر الدال على امامة علي رضى الله عنه وانما الشريف المرتضى ادعى ان ذلك الخبر متواتر وان عدم افادته العلم عند من لم يقل بامامة علي رضى الله عنه انما هو لشبهة عنده فلا تضر بتواتر الخبر فليس هذا هو الباعث للشريف المرتضى على تلك المقالة بل ان الشريف المرتضى اعتقد ان هذه المقالة تنطبق على ما قاله جوابه من ان ذلك الخبر يدخل تحت هذه القاعدة ومنع ان الخبر متواتر ووجود ما يعارض هذا الخبر بما هو اقوى منه او مثله وكلام الاسنوي بعد ذلك واضح

حما يستند الى الدليل العقلي كحدوث العالم لم يفد العلم لان التباس الدليل عليهم محتمل. قال في البرهان ولا معنى لتقييد المستند بالمحسوس فان المطلوب صدور الخبر عن العلم الضروري فالوجه التقييد به لتدخل قرائن الاحوال. وتبعه على مقاله صاحب المحصول والمختصرون لكلامه فقيده بذلك. وفيه نظر فان قرائن الاحوال لها استناد الى الحس وليست عقلية محضة فلذلك عدل المصنف الى العبارة المشهورة. الرابع أن يبلغ عدد المخبرين مبلغاً يمنع بحسب العادة ان يتواطؤوا على الكذب ويختلف ذلك باختلاف المخبرين والوقائع والقرائن. هذا حاصل ما ذكره المصنف من الشروط وقد علم منه انه لا يشترط عنده في المخبرين الاسلام ولا المدالة ولا اختلاف الدين والبلد والوطن والنسب ولا وجود الامام المعصوم ولا دخول اهل الذمة فيهم ولا كثرتهم بحيث لا يحصرهم عدد ولا يحويهم بلد^(١)

(١) قال الاسنوي « وقد علم منه انه لا يشترط عنده في المخبرين الى آخر ما ذكره » أقول ما قاله المصنف هو الاصح ولذلك قال في جمع الجوامع وشرحه « والاصح انه لا يشترط في المتواتر اسلام في روايته ولا عدم احتواء بلد عليهم فيجوز ان يكونوا كفاراً وأن تحويهم بلد كأن يخبر اهل قسطنطينية بقتل ملكهم لان الكثرة مانعة من التواطؤ على الكذب. وقيل لا يجوز ذلك لجواز تواطؤ الكفار وأهل بلد على الكذب فلا يفيد خبرهم العلم. واذا لم يكن الاسلام شرطاً فالمدالة ليست شرطاً بالاولى وكذا لا يشترط البلوغ كما نقله ابن قاسم عن شرح الارشاد لشيخه ابن حجر الهيتمي في باب الشفعة قال ولو كفاراً أو صيباناً اه عطار ومن شرط المدالة والاسلام في المخبرين الامام نحر الاسلام رضى الله عنه لثلا يرد اخبار النصارى بقتل المسيح عيسى بن مريم عليه السلام. والجواب منع استواء طبقات المخبرين بذلك وانما قتل عدد من الرجال الغير العارفين بعيسى عليه السلام رجلا قد اتى عليه شبه عيسى عليه السلام كما قال تعالى « وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم » ثم القوا جسد ذلك المقتول على الصليب ثم اخبروا بعد ذلك انهم قتلوا عيسى وصلبوه وشكوا فيه أيضاً حتى قال بعضهم لبعض ان قتلنا عيسى فأين صاحبنا ذلك الرجل وان قتلنا ذلك الرجل فأين عيسى فلا تواتر

وفي كل ذلك خلاف حكاة الآمدى وابن الحاجب والامام . قوله «وقال القاضي»
 أى أبو بكر لا يكتفى الاربعة في افادة العلم اذ لو أفاده قول الاربعة الصادقين
 لافاده قول كل أربعة صادقين لان الحكم على الشيء حكم على مماثله ولو كان
 كذلك لم يجب تزكية شهود الرنا لانه ان حصل علم القاضي بقولهم فقد علم
 صدقهم فيستغنى عن التزكية وان لم يحصل العلم بذلك فيلزم أن يعلم كذبهم لان
 الفرض ان حصول العلم بالصدق من لوازم قول أربعة صادقين فتمى لم يحصل العلم
 بالصدق فقد انتفى اللازم واذا انتفى اللازم انتفى المزموم وهو قول كل أربعة
 صادقين وانتفاء قول الاربعة الصادقين لا يجوز أن يكون . لانتفاء القول ولا
 لانتفاء الاربعة لانه خلاف الفرض فتمين أن يكون لانتفاء الصدق واذا انتفى
 الصدق تعين الكذب لانه لا واسطة بينهما . وحينئذ فنقول اذا علم كذبهم لم
 يحتاج أيضا الى التزكية ظلوها عن الفائدة فثبت انه لو أفادت الاربعة العلم لم يجب
 تزكية شهود الرنا وتزكيتهم واجبة اتفاقا فبطل الاول وهذا التقرير اعتمده . قوله
 «وتوقف» يعنى أن القاضي توقف في أن الخمسة هل تعيد العلم أم لا ووجه توقفه
 انه يحتمل أن يقال انها لا تعيد العلم اذ لو أفادته لافاده قول كل خمسة ويلزم من
 ذلك أن لا يجب تزكيتها اذا شهدت بالرنا بعين ما قلناه في الاربعة ويحتمل أن يقال
 انها تعيده ولا يلزم منه عدم التزكية بخلاف الاربعة وذلك لانا نسلم لهم ان
 كل خمسة صادقة تعيد العلم وانه اذا شهد خمسة بالرنا ولم يحصل العلم بقولها
 لا تكون صادقة وأنه اذا انتفى الصدق تعين الكذب . وأما قولهم اذا تعين

ههنا فلا يراد . الا ترى الى قول الجلال اشارة الى تأييد عدم اشتراط المدالة
 والاسلام كخبر اهل قسطنطينية بقتل ملكهم . فان خبرهم بذلك يفيد العلم بلا
 ريب وكانوا كفاراً قبل فتحها وقد فتحها السلطان محمد ووافق تاريخ فتحها (بلدة
 طيبة) . نعم ان وجود المدالة والاسلام في المخبرين له دخل في تقليل عدد
 المخبرين الموجب للعلم ومؤكد لعدم التواطؤ على الكذب . والحاصل ان كلا من
 تلك المذاهب باطل للعلم بحصول العلم من الخبر المتواتر بضمونه بدون كل واحد
 من هذه الشروط

الكذب فلا حاجة الى التزكية فمنوع لان الكذب قد يكون من واحد من الخمسة وقد يكون من اثنين فصاعدا فان كان من واحد لم تبطل الحجة لبقاء النصاب المعتبر وهو الاربعة وان كان من اثنين فصاعدا بطلت فأوجبنا التزكية حتى نعلم هل بقي النصاب أم لا بخلاف الاربعة فان كذب أحدهم مسقط للحجة . قوله « ورد » أي ورد قول القاضي بأنه لا يكفي الاربعة بوجهين : أحدهما ان حصول العلم عقب الخبر المنواتر بفعل الله تعالى عنده وعند غيره من الاشاعرة فلا يجب حينئذ اطراده لجواز أن يخلق الله تعالى العلم عند قول أربعة دون أربعة . الثاني ان الفرق بين الرواية والشهادة نابت فان الاربعة في الرواية زائدة على القدر المشروط بخلاف الاربعة في الشهادة فلا يلزم من ترتب العلم على الاول ترتبه على الثاني . وأيضاً الشهادة تقتضي شرطاً خاصاً فلا يبعد فيها الاتفاق على المشهود عليه لمداداة بخلاف الرواية . قوله « وشرط » أي وشرط بعضهم في عدد التواتر اثني عشر لان موسى عليه الصلاة والسلام نصبهم ليعرفوه أحوال بني اسرائيل كما قال تعالى « وبعثنا منهم اثني عشر نقيباً » فلو لم يحصل العلم بقولهم لم ينصبهم . وشرط بعضهم عشرين لقوله تعالى « ان يكن منكم عشرون صابرون يفتابوا مائتين » فان مثل هذا الكلام في العادة يستدعي الجواب بأن ذلك العدد موجود فيهم فدل على حصول العلم بقولهم . ومنهم من شرط أربعين لقوله تعالى « يا أيها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين » وكانوا أربعين ووجه الدلالة أن « من » ان كانت مجرورة عطفاً على الكاف كما قاله بعضهم فان كرم الله تعالى كافيهم يقتضي حراسته لهم ديناً ودنياً ويستحيل مع ذلك تواطؤهم على الكذب وان كانت مرفوعة عطفاً على الامم المهظم فكذلك لان الدين رضيعهم الله تعالى لان يكفوا النبي صلى الله عليه وسلم أموره ويتولوها لا يتفقون على كذب وشرط بعضهم سبعين لقوله تعالى « واختار موسى قومه سبعين رجلاً لميقاتنا » وانما اختارهم ليخبروا قومهم . وشرط بعضهم ثلثمائة وبضعة عشر بعدد أهل بدر لان الغزوة تواترت عنهم والبضع بكسر الباء ومن العرب من يفتحها وهو ما بين الثلاث الى التسع قاله الجوهري . وفي المحصول ان بعضهم شرط عدد أهل بيعة الرضوان

وم ألف وسبعمائة كما قاله في البرهان . وهذه الاقوال كلها ضميعة كما قاله المصنف لانها تقييدات لا دليل عليها وما ذكره فانه بتقدير تسليمه لا يدل على كون العدد شرطا لتلك الوقائع ولا على كونه مفيداً للعلم لجواز أن يكون حصوله في تلك الصور من خواص المعدودين . قوله « ثم ان اخبروا » يعنى أن الجمع الذى يستحيل تواطؤهم على الكذب ان اخبروا عن عيان أى شهادة فلا كلام وان نقلوا عن غيرهم فيشترط حصول هذا المدد أيضا في كل الطبقات وهو معنى قولهم لا بد من استواء الطرفين والواسطة وتمبير المصنف بالميان غير واف بالمراد فان العيان بكسر العين هو الرؤية كما قاله الجوهري والخبر قد لا يكون مستندا اليها المسألة الرابعة التواتر قد يكون لفظيا وهو ما تقدم وقد يكون معنويا وهو أن ينقل المدد الذى يستحيل تواطؤهم على الكذب وقائع مختلفة مشتملة على قدر مشترك^(١) كما اذا أخبر واحد بأن حاتنا أعطى دينارا وأخبر آخر أنه أعطى جملا وأخبر آخر أنه أعطى شاة وهلم جرا حتى بلغ المخبرون عدد التواتر فيقطع بثبوت القدر المشترك لوجوده في كل خبر من هذه الاخبار والقدر المشترك هنا هو مجرد الاعطاء لا الكرم أو الجود لعدم وجوده في كل واحد فافهمه . وقوله جراً ممنون قال صاحب المطالع قال ابن الانبارى معنى هلم جرا سيروا وتمهلوا في صبركم مأخوذاً من الجر وهو ترك النوم في سبرها ثم استعمل فيما حصل الدوام عليه من الاعمال . قال ابن الانبارى فانتصب جراً على المصدر اى جروا جراً أو على الحال أو على التمييز . اذا علمت هذا علمت ان معنى هلم جرا فى مثل هذا انه استدعى الصور فأنجرت اليه جراً فعبّر به مجازاً عن ورود أمثال للاول قال :

(١) قال المصنف « الرابعة التواتر قد يكون لفظيا وقد تقدم وقد يكون معنويا الخ » أقول والمعنوى أيضاً قد تقدم حيث قال مثلا لو أخبر واحد بان حاتماً أعطى الخ ولعل ما تقدم ذكره كان مثلا وما هنا لبيان التقسيم والله اعلم وعلى كل فقد قدمت ما فيه الكفاية لبيان هذا

الفصل الثاني - فيما علم كذبه

وهو قسمان : الاول ما علم خلافه ضرورة أو استدلالاً . الثاني ما لو صح لتوفرت الدواعي على نقله كما يعلم ان لا بلدة بين مكة والمدينة اكبر منها^(١) اذ لو كان لنقل . وادعت الشيعة ان النص دل على امامة علي رضي

(١) قال المصنف «الفصل الثاني فيما علم كذبه وهو قسمان الاول ما علم خلافه ضرورة أو استدلالاً، الثاني ما لو صح لتوفرت الدواعي على نقله الخ » أقول مثال الاول ضرورة قول القائل مثلاً النقيضان مجتمعان أو مرتفعان واستدلالاً مثل قول القائل العالم قديم وكل خبر عنه صلى الله عليه وسلم أوقع في الوهم أى الدهن باطلا ولم يقبل التأويل مكذوب عليه صلى الله عليه وسلم لعصمته عن قول الباطل ومعنى ذلك ان الخبر قد دل على باطل بدون أن يحتمل غيره . وأما اذا احتمل وجهين أحدهما باطل فليس يتمطوع الكذب بل يجب جملة على ما هو الحق كما يفيدته قولهم ولم يقبل تأويلاً أو نقص من جهة راويه ما يزيل الوهم الحاصل بالنقص منه مثال الاول ما روى أن الله خلق نفسه فانه يفهم منه حدوثه وقد دل القاطع على انه تعالى منزّه عن الحدوث ومن الثاني ما رواه الشيخان عن ابن عمر قال صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم صلاة العشاء في آخر حياته فلما سلم قام فقال أرأيتم ليبتكم هذه فان على رأس مائة سنة منها لا يبقى ممن هو اليوم على ظهر الارض احد قال ابن عمر فوهل الناس من مقالته وانما قال لا يبقى ممن هو اليوم يريد ان ينخرم ذلك القرن . قوله فوهل الناس بفتح الهاء أى غلطوا فى فهم المراد حيث لم يسمعوا لفظة اليوم . وبوافقه فيها حديث أبى سعيد الخدرى لا تأتى مائة سنة وعلى الارض نفس منفوسة اليوم وحديث جابر امامن نفس منفوسة اليوم بأنى عليها مائة سنة وهي حية يومئذ ورواها مسلم وروى أيضاً عن جابر ان ذلك كان قبل موته صلى الله عليه وسلم بشهر وقوله منفوسة أى مولودة احترز به عن الملائكة فلو نقص من هذا الحديث

الله عنه ولم يتواتر كما لم تتواتر الاقامة والتسمية ومعجزات الرسول عليه الصلاة والسلام . قلنا الاولان من الفروع ولا كفر ولا بدعة في مخالفتها بخلاف الامامة واما تلك المعجزات فلقلة المشاهدين

﴿ مسألة ﴾ بعض ما نسب الى رسول الله صلى الله عليه وسلم كذب لقوله « سيكذب علي » ولان منها ما لا يقبل التأويل فيمتنع صدوره عنه . وسببه نسيان الراوي او غلظه ، او افتراء الملاحدة لتنفير العقلاء « أقول الخبر الذي يقطع بكذبه قسمان : الاول الخبر الذي علمنا خلافه اما بالضرورة كقول القائل النار باردة او بالاستدلال كخبر المخالف لما علم صدقه من خبر الله تعالى او غيره وكقول القائل العالم قديم . الثاني الخبر الذي لو صح لتواتر لكون الدواعي على نقله متوفرة^(١) اما لغرابته كسقوط الخطيب عن

قول بمن هو اليوم لكان الخبر مقطوع الكذب ولذلك قال ابن عمر يريد ان ينخرم ذلك القرن أي القوم الموجودون في ذلك الزمان لا انخرام العالم كله الشامل لما بعد ذلك القرن ولولا ذلك اللفظ لافاد الخبر باطلا . ومن المقطوع بكذبه خبر مدعي الرسالة بلا معجزة وتصديق الصادق له والخلاف المحكي في هذا بناء على فرضه قبل بعثة النبي صلى الله عليه وسلم وأما بعد بعثته عليه الصلاة والسلام وقوله تعالى « وخاتم النبيين » وقوله عليه الصلاة والسلام « لا نبي بعدي » فمثل هذا الخبر مقطوع بكذبه اتفاقاً وكذلك من المقطوع بكذبه ما فتش عنه واستقرئ استقراءً تاماً ولم يوجد عند أحد من رواة الحديث ولو كان الاستقراء التام متعذراً والناقص لا يفيد القطع بالكذب

(١) قال الاسنوي « الثاني الخبر الذي لو صح لتواتر الخ » أقول حاصل هذا انه اذا اتفرد واحد بنقل ما تتوفر الدواعي على نقله وقد شاركه في سبب العلم خلق كثير لو كان لكونهم مشاهدين يقطع بكذبه . وحاصل المسئلة رواية الفرد خبراً لو كان لعلم خلق كثير ذلك الخبر ولم يروه من ذلك الخلق أحد أصلاً أو روى واحد ولم يروه من سواه يقطع بكذب هذا الخبر لا سيما اذا ادعى الخبر مشاركة الكل أو الاكثر في العلم به

المنبر يوم الجمعة او لتعلقه بأصل من أصول الدين كالنص على الامامة فقدم تواتره دليل على عدم صحته ولهذا نعلم ان لا بلدة بين مكة والمدينة اكبر منهما ولا مستند لهذا العلم الا عدم النقل المتواتر. وفي المحصول ومختصراته قسم ثالث للخبر الذي يقطع بكذبه وهو ما نقل عن النبي صلى الله عليه وسلم بعد استقرار الاخبار ثم بحث عنه فلم يوجد في بطون الكتب ولا في صدور الرواة وخالفت الشيعة في القسم الثاني فادعت ان النص الجلي دل على امامة علي رضى الله عنه (١)

(١) قال الاسنوى « وخالفت الشيعة في القسم الثاني الخ » أقول وهو ما كان متعلقاً بأصل من أصول الدين كالنص على الامامة فقالوا أن رسول الله صلى الله عليه وسلم اعطاه الخِلافة في غدير خم حين المراجعة من حجة الوداع بحضرة جم غفيرة أزيد من مائة الف ثم كتموا بعد ذلك وبايعوا أمير المؤمنين أبا بكر الصديق رضى الله عنه . فانظر الى سفاهتهم وحماتهم كيف سوغوا لانفسهم ان يقولوا مثل هذه المزخرفات فانه لما اجازوا كتمان هذه الجماعة البالغة هذا المدد فقد اجازوا تواطؤهم على الكذب فيما هو أهم بل عند هؤلاء الحمقى كتمان ما هو جزء الايمان وهذا يؤدي الى أمور فظيعة شنيعة فانه اذن قد جاز وقوع معارضة القرآن لكنهم كتموه. وقيام المعجزات على يد مسيئمة الكذاب لكنهم كتموها. ثم من أين وصل اليهم هذا الخبر ان نسبوه الى أمير المؤمنين على كرم الله وجهه فهو خبر واحد غير مقبول عندهم مع ان الكذب يجوز عندهم تقية فيجوز ان يكون هذا من هذا القبيل كما انهم قالوا ان انكار علي تسليم رسول الله صلى الله عليه وسلم الخِلافة زمانا كان تقية وكذبا لغرض وان تشبثوا بالعصمة فن أين يثبتون العصمة لان القرآن والاحاديث كلها صارت غير متواترة على أصلهم الكاسد فلم يبق في أيديهم الا الدطاوى ولا حفاة أشد من هذا فهم كالسوفسطائية بل أشد منهم في انكار الضروريات وأشد من الملاحدة في ارادة هدم الشريعة الغراء لكن الله متم نوره ولو كره الكافرون . واستدل أهل الحق بان العادة قاضية بالقطع بالكذب في مثل هذه الصور فان سكوت هذا الجم الغفير العظيم عن خبر علوه وكتمانهم ذلك مما يحيله المادة

ولم يتواتر كما لم يتواتر غيره من الامور المهمة كالاقامة والتسمية في الصلاة ومعجزات الرسول صلى الله عليه وسلم كحنين الجذع وتسييح الحصى ونحوهما قطعا كما لو انفرد واحد بالخبر عن قتل الخطيب على المنبر بمشهد من اهل المدينة وسكوت اهل المدينة عن الاخبار به فان العادة تقطم بكذب الخبر المنفرد لاسيما اذا لم يخبر أحد من المشاهدين بل اخبروا بخلافه ثم حدث الخبر بمسدم كالخبر الذي ادعته الروافض في امامة امير المؤمنين فانه كذب البتة . قال الروافض لعل سكوت هؤلاء الحامل حملهم على كتمانهم الخبر انما لا يفيد السكوت القطع الا اذا علم انتفاء الحوامل ولم يعلم ذلك لان الحوامل على الكتمان كثيرة لا يمكن ضبطها فالسكوت ساكت عن كونه كذبا . الا ترى أن النصارى سكتوا ولم ينقلوا كلام عيسى عليه وعلى نبينا افضل الصلاة والسلام في المهد حين دخل القوم على مريم يتمونها فيعظونها حيث قال عليه السلام « اني عبد الله آتاني الكتاب وجعلني نبيا وجعلني مباركا اينما كنت وأوصاني بالصلاة والزكاة مادم حيا وبراً وبالذي ولم يجعلني جبارا شقيا والسلام على يوم ولدت ويوم اموت ويوم ابعث حيا » كما قصه الله تعالى علينا في كتابه والجواب عن ذلك وعن امثاله ان وجود حامل شامل للسكوت الاقاصي والاداني في كل زمان وكل مكان منتف عادة لان المسألة مفروضة فيما اذا كثير مشاهدوها وسكتوا مدة العمر واما اذا لم يكثر مشاهدوها فغير محل النزاع لانه ليس مما انفرد به الواحد من بين الجماعة ثم الحامل الذي ذكره الروافض في كتمان خبر الامامة وهو الخوف من الخلفاء الثلاثة وباقى المشرة وهذا دليل على السفة في القول فانه كيف خاف الجمع الازيد من مائة الف من رجال معدودين وكيف يستمر هذا الخوف حتى بقي بعد وفاتهم رضوان الله عليهم . ثم ان هؤلاء يقررون أيضا ان أمير المؤمنين علي بن أبي طالب اشجع الناس وان اهل بيته كلهم كانوا ناصريه وأن مثل حمار والمقداد وأبي ذر أيضا كانوا من ناصريه وكان ابو ذر ذا قبيلة ولم يخف من امثال أبي جهل حين اظهر الاسلام بين اعينهم واذا كان هو خائفا مع وجود الناصرين له فابن الاشجعية بل

ولهذا اختلفوا في افراد الاقامة وفي اثبات التسمية. والجواب عن الاولين وهما
 الاقامة والتسمية بانهما من الفروع والمخطيء فيهما ليس بكافر ولا مبتدع،
 فلذلك لم تتوقر الدواعي على نقلهما، بخلاف الامامة فانها من أصول الدين
 ومخالفتها فتنة وبدعة^(١) واما المعجزات فمدم تواترها لثقة المشاهدين لها^(٢)

هذا الخوف مناف للشجاعة ومثبت لاشجيمه الخلفاء الثلاثة وجلادتهم فقد بان
 لك باقوم الحجج ان مذهب الشيعة شنيع لا يختاره الا سفيه انتهى الى حد البلادة
 وأما كلام عيسى عليه السلام في المهد وغير ذلك مما استدل به الروافض من
 أخبار المعجزات لنبيينا عليه الصلاة والسلام فلوكثر مشاهدوها لتواترت كما قيل
 في انشقاق القمر وحنين الجذع انهما متواتران وصرح بتواترها الامام السبكي ولا
 بعد فيه بل الانشقاق منقول في القرآن فاكتفوا في النقل به. فان قلت الآية
 تحتمل الاخبار عن الآخرة. قلت بعيد عن السياق فانه قال « اقتربت الساعة
 وانشق القمر وان يروا آية يعرضوا ويقولوا سحر مستمر » فهذا السياق يقتضى
 انه وقع في الدنيا وانهم شاهدوه وقالوا عنه انه سحر مستمر

(١) قال الاسنوي « بخلاف الامامة فانها من أصول الدين ومخالفتها فتنة
 وبدعة » أقول ان مسألة وجوب نصب الامام العام من الفروع الفقهية بلا شبهة
 وليست من اصول الدين. والمعدة في الدليل على ذلك هو الاجماع المتواتر من عهد
 اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم. وهو واجب على الكفاية وانما ذكرها
 المتكلمون في كتبهم الكلامية للاهتمام بها ولكون المخالفة في ذلك بدعة وفتنة
 كما هو مذكور في المقاصد والمواقف وشرحيهما وغيرهما من الكتب الكلامية
 والفقهية فلعل مراد الاسنوي بانها من اصول الدين أنها ملحقة بذلك لذكرها
 ضمن مسائله

(٢) قال الاسنوي « واما المعجزات فمدم تواترها الخ » أقول قد اخرج
 الشيخان عن ابن مسعود قال انشق القمر على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم
 فرقتين فرقة فوق الجبل وفرقة دونه فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم اشهدوا
 وروى البخارى عن ابن مسعود رضى الله عنه قال كنا نعد الآيات بركة وأنتم

وللشيعة أن يجيبوا بهذا الجواب فيقولوا^(١) انما لم يتواتر النص الدال على امامة
على نقله سامعيه . قوله « مسألة الخ » هذه المسئلة لم يذكرها ابن الحاجب

تعدونها تخويفا . وقال كنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في سفر فقل الماء
فقال اطلبوا فضلة من الماء فجأوا بماء قليل في اناء فادخل يده صلى الله عليه وسلم
في الاناء ثم قال حي على الطهور المبارك والبركة من الله تعالى فقد رأيت الماء
ينبع من بين اصابعه صلى الله عليه وسلم . وقد كنا نسمع تسبيح الطعام وهو
يأكل . وروى البخاري أيضاً عن جابر رضی الله عنه قال كان رسول الله صلى الله
عليه وسلم اذا خطب استند الى جذع نخلة من سوارى المسجد فلما صنع له
المنبر فاستوى عليه صاححت النخلة التي كان يخطب عندها حتى كادت تنشق فنزل
النبي صلى الله عليه وسلم حتى أخذها فضمها اليه فجعلت تن أنين الصبي الذي
يسكت حتى استقرت قال فبكت على ما كان من الذكر . وروى الدارمي عن ابن
عمر رضي الله عنهما قال كنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في سفرة فاقبل
اعرابي فلما دنا قال له رسول الله صلى الله عليه وسلم تشهد أن لا اله الا الله وحده
لا شريك له وتشهد أن محمداً عبده ورسوله قال ومن يشهد على ما تقول : قال
هذه السلة فدحاها رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو بشاطئ الوادي فأقبلت
تخذ الارض حتى قامت بين يديه فاستشهدها ثلاثا فشهدت ثلاثا ثم رجعت الى
منبتها . فكل هذه لم بكثير مشاهدوها فهي خارجة عن محل النزاع لان محل
النزاع فيما كثر مشاهدوه وتوفرت الدواعي على نقله كما قلنا

(١) قال الاسنوي « وللشيعة ان يجيبوا بهذا الجواب فيقولوا الخ » أقول
هي حينئذ خارجة عن محل النزاع كما علمت . والحاصل ان النزاع بين الفريقين انما
هو فيما نقل آحادا وهو مما كثر مشاهدوه وتوفرت الدواعي على نقله . فقال
الشيعة لا يقطع بكذبه لتجويز العقل صدقه وقد قالوا بصدق ما رووه منه في
امامة علي كرم الله وجهه نحو انت الخليفة من بعدي مشبهين له بما لم يتواتر
من المعجزات كعنين الجذع وتسليم الحجر وتسبيح الحصى . وقال اهل السنة ان
ما نقل آحادا فيما تكثر مشاهدته وتوفرت الدواعي على نقله يقطع بكذبه . واستدل

وحاصلها ان بعض الاخبار المنسوبة الى النبي صلى الله عليه وسلم كذب قطعاً لامرین :
أحدهما أنه روى عنه عليه الصلاة والسلام أنه قال سيكذب علي فان كان هذا الحديث
كذباً فقد كذب عليه وان كان صدقاً فيلزم أن يقع الكذب لان أخباره حق (١)
وهذا الاستدلال ضعيف لانه لا يلزم من كونه صحيحاً وقوع الكذب في الماضي لجواز
وقوعه في المستقبل (٢) نعم لو قال بعض ما ينسب بصيغة المضارع لزم المدعى الثاني

الشيعة بعدم تواتر تلك المعجزات اما لانها لم يكثر مشاهدوها فهي خارجة من
موضع النزاع واما لكونها كانت متواترة واستغنى عن تواترها الى الآن بتواتر
القرآن بخلاف دايروونه في امامة علي بن ابي طالب رضي الله عنه فانه لا يعرف
ولو كان صحيحاً ما خفي على الصحابة الذين يابغوا ابا بكر في سقيفة بني ساعدة
خصوصاً وقد بايعه علي أيضاً بعد ذلك وحيث وافقنا الشيعة على هذا الجواب
كما يقول الاسنوي فقد سلموا انها خارجة عن موضع النزاع فلا وجه للاستدلال
بها فالجواب منهم لا يفيده في موضع النزاع

(١) قال الاسنوي « وحاصلها ان بعض الاخبار المنسوبة للنبي صلى الله عليه
وسلم كذب قطعاً لامرین أحدهما انه روى عنه عليه الصلاة والسلام انه قال
سيكذب علي الخ » أقول قال الجلال المحلى بعد استدلاله بهذا الحديث على الوجه
الذي استدلل به الاسنوي وهو كما قال المصنف حديث لا يعرف اه . وقال
العراقي في نخب احوال البيضاوي لا أصل له هكذا . وفي مقدمة صحيح مسلم
مرفوعاً عن ابي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم يكون في آخر
الزمان دجالون كذابون الحديث قال الشيخ خالد لكن هذا لا يدل على ان هؤلاء
الدجالين الكذابين يكذبون عليه صلى الله عليه وسلم

(٢) قال الاسنوي « وهذا الاستدلال ضعيف لانه لا يلزم من كونه صحيحاً
وقوع الكذب في الماضي الخ » أقول قد اعترض الامام التاج السبكي بمثل هذا
في تكملة واجاب عنه بقوله قلت السين وان دلت على الاستقبال فاعلمت تدل على
استقبال قليل بخلاف سوف وقد حصل هذا الاستقبال القليل بزيادة اه . ومراده
بالماضي ماتقدم على زمان المصنف الذي هو زمن قطعه بكذب بعض المنسوب
الى النبي صلى الله عليه وسلم وبالمستقبل ماتأخر عن زمن ذلك الحكم الصادق بأن

ان من الاخبار المنسوبة اليه ما هو معارض للدليل العقلي بحيث لا يقبل التأويل^(١) فيعلم بذلك امتناع صدوره عنه قوله . « وسببه » أى وسبب وقوع الكذب أمور : الاول نسيان الراوي بأن سمع خبراً وطال عهده به فنسي فزاد فيه أو نقص أو عزاه الى النبي صلى الله عليه وسلم وليس من كلامه . الثاني غلظه بأن أراد أن ينطق بلفظ فسبق لسانه الى غيره ولم يشعر أو كان ممن يرى نقل الخبر بالمعنى فابدل مكان اللفظ المسموع لفظاً آخر لا يطابقه ظناً أنه يطابقه^(٢) . الثالث افتراء

يكون قرب الساعة قاله ابن فاسم . وحاصل الاعتراض ان قوله عليه الصلاة والسلام سيكذب عليه على فرض صحته يفيد انه سيكذب عليه في المستقبل والمستقبل صادق بما هو قرب الساعة فمن اين يحكم المصنف بأن بعض الاخبار المنسوبة للنبي صلى الله عليه وسلم مقطوع بكذبه لان هذا الحديث ان كان كذبا فقد وقع الكذب عليه به وان كان صادقا فيلزم ان يقع الكذب في المستقبل ولكن من اين تحكم بالوقوع مع ما ذكرناه من صدق المستقبل بما هو قريب من الساعة . وحاصل الجواب ان يقال ان السين للتنفيس القريب وقد مضت مدة تقتضى الوقوع . ولك ان تقول ان كلام المصنف لا يلزم ان يكون المراد منه ان بعض ما هو منسوب للنبي صلى الله عليه وسلم كذب فيما مضى بل يجوز ان يكون مرادا به كذب فيما يأتي ولو قريبا من الساعة فيسقط الاعتراض من اصله ومع ذلك فقد علمت حال هذا الحديث فالاشتغال به لغو من الحديث ولولا كشف الحقيقة ما تعرضنا اليه

(١) قال الاسنوي « الثاني من الاخبار الخ » أقول قد علمت ان كل خبر اوقع في الدهن معنى باطلا ولم يقبل التأويل مقطوع بكذبه وذلك كما روى ان الله خلق نفسه فانه يفيد حدوث الواجب جل شأنه وقد دل العقل القاطع على انه تعالى منزه عن الحدوث فهذا الحديث قد نسب اليه صلى الله عليه وسلم وهو كذب قطعا فثبت بهذا ان بعض المنسوب اليه صلى الله عليه وسلم كذب عليه قطعا وان ذلك قد وقع فيما مضى قبل المصنف

(٢) قال الاسنوي « او كان ممن يرى نقل الخبر بالمعنى فابدل مكان اللفظ المسموع لفظاً آخر لا يطابقه الخ » أقول المراد انه ابدل ما ذكر بما ذكر مع كونه ذاكرا

الملاحدة أي الزنادقة وغيرهم من الكفار^(١) فانهم وضعوا احاديث مخالفة لمقتضى العقل ونسبوا الى الرسول صلى الله عليه وسلم تنفيراً للعقلاء عن شريعته^(٢)

للاصل ليغاير النسيان و اشار بقوله «لا يطابقه» أي في الواقع الى انه لو كان مطابقا في الواقع فلا وضع بل هو رواية بالمعنى

(١) قال الاسنوى «الثالث افتراء الملاحدة» أي قصد الافتراء لان ذلك

هو المقابل للنسيان والفاط

(٢) قال الاسنوى «فانهم قد وضعوا احاديث مخالفة لمقتضى العقل الخ»

أقول قال الشيخ خالد «وضعت الزنادقة أربعة عشر الف حديث تخالف المعقول تنفيراً للعقلاء عن شريعته صلى الله عليه وسلم قاله حماد بن زيد» اه وقال البدخشي في شرح المنهاج «من أمثلة ذلك ما روى انه قيل له يا رسول الله مم خلق ربنا فقال خلق خيلا فاجراها ففرقت فخلق نفسه من ذلك العرق تعالى الله عما يقول

الظالمون. ومنها ما وقع من الغلاة المتعصبين في تقرير مذهبهم ورداً على خصومهم

كما روي انه قال سيجي من أمتي أقوام يقولون القرآن مخلوق فن قال ذلك

كفر بالله العظيم وطلقت امرأته من ساعته لانه لا ينبغي لمؤمنة ان تكون تحت

كافر. وعن جبهة القصاص رقيقاً لقلوب العوام كما سمع أحمد ويحيى في مسجد عن

قاص يقول أخبرنا أحمد بن حنبل ويحيى بن معين عن عبد الرزاق عن معمر عن

قتادة عن أنس أنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من قال لا اله الا الله

خلق الله من كل كلمة منها طيراً منقاره من ذهب وريشه من مرجان وأخذ في

قصة طويلة فانكرا عليه هذا الحديث فقال أليس في الدنيا غيرك أحمد ويحيى. أو

عن المهالكين على المال والجاه تقربا الى الحكام كما وضعوا في الدولة العباسية

فصوصاً على امامة العباس رضى الله عنه» اه قال المطار وأقول في الكتب المؤلفة

في الموضوعات غرائب كثيرة من ذلك ولكلام النبوة رونق وسر يتجلى لمن

أكثر النظر في كتب السنة وفقنا الله لذلك. اه. ومن وضع الاحاديث للترغيب

في الطاعة والترهيب عن المعصية الكرامية فرقة ضالة من فرق المتكلمين. ومن

هذا تعلم أن قصد الافتراء لا ينحصر في كونه للتنفير بل قد يكون لقصد

ترغيب والترهيب ولذلك قال في جمع الجوامع بعد ذكر الاقسام الثلاثة التي

قال :

الفصل الثالث

فما ظن صدقه وهو خبر العدل الواحد . والنظر في طرفين :

الاول في وجوب العمل به دل عليه السمع . وقال ابن سريج والقفال

ذكرها الاسنوى « أو غيرها » قال الجلال « كما في وضع بعضهم احاديث في الترغيب في الطاعة والترهيب عن المعصية » اه فكان الاولى للمصنف أن يقول أو قصد الافتراء للتنفير أو غيره أو يصنع كما صنع صاحب جمع الجوامع . وقد بقي من الاخبار خبر الواحد فما يتكرر وقوعه وتم به البلوى فلم يتعرض هنا له المصنف ولا الاسنوى وقد ذكره الحنفية وحكوا فيه تفصيلاً فقالوا ان هذا الخبر لا يفيد الوجوب دون اشتهار أو تلقي الامة بالقبول عند عامة الحنفية خلافاً للاكثر من الشافعية والمالكية ومثلوا لذلك فيما يتكرر وقوعه وتم به البلوى ولم يشتهر ولم تتلقه الامة بالقبول بخبر ابن مسعود في مس الذكر انه ينقض الوضوء رواه مالك واحمد وروته بسرة أيضاً « اذا مس أحدكم ذكره فليتوضأ » ورواه أبو هريرة أيضاً بلفظ « اذا أفضى أحدكم بيده الى ذكره ليس بينه وبينها حجاب فليتوضأ » رواه الشافعي والدارقطني . ومن ذهب الى انتقاض الوضوء بمس الذكر من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم عبد الله بن عمر وأبو أيوب الانصارى ويزيد ابن خالد وابو هريرة وأمير المؤمنين عمر بن الخطاب على ما هو المشهور عنه فعلى هذا يكون في تمثيل الحنفية بهذا الحديث لما ذكر نظر بعد ما سمعت . نعم طعن في فتح القدير فيما روى عن ابي هريرة بان الرواية عنه لم تصح فان في سنده يزيد بن عبد الملك وهو مضعف وكذلك قال الشيخ ابن عبد الحق ان الرواية عن ابن مسعود لم تصح أيضاً . وأما حديث بسرة مع كونه مضعفاً أيضاً عند بعض اهل الحديث بان في سنده عروة عن بسرة ولم يلاق عروة بسرة فهو منقطع فلا يعارض مارواه ابو داود والنسائي وابن حبان والترمذى وقال أحسن شيء يروى في هذا الباب عن طلق عن النبي صلى الله عليه وسلم انه سئل عن

والبصرى دل العقل أيضاً وأنكره قوم لعدم الدليل أو للدليل على عدمه شرعاً

الرجل يحس ذكره في الصلاة فقال «هل هو الا بضعة منك» وقد تأيد قول الحنفية بعدم الانتقاض بما ثبت عن أمير المؤمنين علي وعمار وابن مسعود وحذيفة ابن اليان ومهران بن الحصين وابي الدرداء وسعد بن ابى وقاص فانهم لا يرون النقص منه كذا في فتح القدير

قال في الام من كتاب اختلاف مالك والشافعي : (قال الشافعي) اخبرنا مالك عن عبد الله بن ابى بكر عن عروة عن مروان عن بسرة بنت صفوان انها سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول «اذا مس أحدكم ذكره فليبتوضأ» فقلنا نحن وأنتم به وخالفنا بعض الناس فقال لا يبتوضأ من مس الذكر واحتج بحديث رواه عن النبي صلى الله عليه وسلم يوافق قوله فكانت حجتنا عليه ان حديثه مجهول لا يثبت مثله وحديثنا معروف. واحتج علينا بان حذيفة وعلي بن ابى طالب وابن مسعود وابن عباس ومهران بن الحصين وعمار بن ياسر وسعد ابن ابى وقاص قالوا ليس في مس الذكر وضوء. وقالوا رويتم عن سعد قولكم وروينا عنه خلافه، ورويتموه عن ابن عمر ومن روينا عنه اكثر، وانتم لا توضحون لو مستم انجس منه. فكانت حجتنا ان ما ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم لم يكن في قول أحد خالفه حجة على قوله. فقال منهم قائل افلا تنهم الرواية عن رسول الله اذا جاء عن مثل من وصفت وكان من مس ما هو انجس منه لا يجب عليه عندكم وضوء. فقلت لا يجوز لعالم في دينه ان يحتج بما يرى الحجة في غيره. قال ولم لا تكون الحجة فيه والغلط يمكن فيمن يروي. فقلت له أرأيت ان قال لك قائل أنهم جميع ما رويت عن رويته عنه فأخاف غلط كل محدث منهم ممن حدث عنه اذ روي عن النبي صلى الله عليه وسلم خلافه. قال لا يجوز ان يتم حديث أهل الثقة. قلت فهل رواه عن أحد منهم الا واحد عن واحد. قال نعم. قلت ورواه عن النبي صلى الله عليه وسلم واحد عن واحد. قال نعم. قلت فاننا علمنا ان النبي صلى الله عليه وسلم قاله بصدق المحدث عندي وعلمنا أن من سمينا قاله بحديث الواحد عن الواحد. قال نعم. قلت وعلمنا بان النبي صلى

أو عقلا وأحاله آخرون واتفقوا على الوجوب في الفتوى والشهادة والامور

الله عليه وسلم قاله علمنا بان من سمينا قاله قال نعم قلت فاذا استوى العلمان من خبر الصادقين. ايها كان أولى بنا أن نصير اليه الخبر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أولى بان نأخذ به أو الخبر عن دونه . قال بل الخبر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ان ثبت . قلت ثبوتها واحد قال فالخبر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أولى ان يصار إليه . وان ادخلتم على المخبرين عنه انهم يمكن فيهم التلطف دخل عليكم في كل حديث روى مخالف الحديث الذي جاء عن رسول الله صلى الله عليه وسلم . فان قلتم ثبت خبر الصادقين فما ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم أولى عندنا أن يؤخذ به اه

وقال النووي فان قيل قال يحيى بن معين ثلاثة احاديث لا تصح أحدها الوضوء من مس الذكر فالجواب ان الاكثرين علي خلافه وقد صححه الجماهير واحتج به مالك والشافعي واحمد ولو كان باطلا لم يحتجوا به فان قالوا حديث بسرة رواه شرطى لمروان عن بسرة وهو مجهول فالجواب ان هذا وقع في بعض الروايات وثبت من غير رواية الشرطي وروى البيهقي عن ابن خزيمة وبقول الشافعي أقول لان عروة سمع حديث بسرة منها اه وأقول لا يخفى ان كلام الشافعي وحجتنا عليه ان حديثه مجهول الخ يرد ما تقدم من ان حديث الحنفية رواه ابو داود والنسائي والترمذي وقال أحسن شيء يروى في هذا الباب عن طلق عن النبي صلى الله عليه وسلم انه سئل عن الرجل يمس ذكره في الصلاة الى آخر ما قال من أن عدم النقص مؤيد بما ثبت عن أمير المؤمنين علي الخ فكان هذا الحديث ثابتاً أيضاً عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ومؤيداً بما ذكر . فعلى فرض ان حديث النقص بمس الذكر ثابت أيضاً فهذا ارجح بما ذكر وبموافقته للاصل من عدم النقص - وأما قول النووي ان عروة سمع حديث بسرة منها فلم يعزه الى أحد ولم يبين ممن أخذه وهو مخالف لما ذكره بعض أهل الحديث بان في سنده عروة عن بسرة ولم يلاق عروة بسرة. وأما دعوي أن الجماهير صححوه فينتقصها البيان

الدينوية» أقول شرع في التقسم الثالث من أقسام الخبر وهو الذي لا يعلم صدقه ولا

ومثلوا لما تلقته الامة بالقبول بحديث التقاء الختانين عن عائشة رضی الله عنها
 قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «إذا جاوز الختان الختان وجب الغسل
 فعلته أنا ورسول الله صلى الله عليه وسلم فاغتسلنا. رواه الترمذی وابن ماجه فقبله امير
 المؤمنین عمر وسائر المهاجرين وقال لمن لا يرى الغسل لا تبالي في الرجم وتبالي في
 ارافة صاع من الماء. ومثل هذا الحديث جاء أيضاً عن ابي موسى الاشعري في
 رواية مسلم. وكذلك التمثيل بهذا الحديث فيه نظر فان هذا الحديث وان كانت
 تلقته الامة بالقبول لكن هو خبر آحاد لم يقع فيما يتكرر وقوعه وتم به البلوى
 بل هذا الصنع يقع نادراً غاية الندرة. ولكن عدم موافقة المثال للقاعدة شيء
 ونفس القاعدة شيء آخر فالمسألة خلافية في ذاتها. وتحرير المسئلة كما في كتب
 الحنفية المعتبرة أن الخبر الشاذ المروي من واحد أو اثنين فيما صحت به البلوى
 وورد مخالفاً لما يعلمه الجماعة ويبتلون به بحيث يكونون لو علموا بالخبر لعملوا
 به سواء كان الخبر في مباح أو مندوب أو واجب أو حرام لم يقبل ولم يعمل به
 ويكون مردوداً. وبدل على التعميم تمثيل الامام نجر الاسلام بحديث جهر التسمية
 في الصلاة الجهرية وهو من هذا القبيل البتة فانه قد ثبت حمل الخلفاء الراشدين
 على خلاف ذلك مدة عمرهم والصحابة كلهم كانوا يصلون خلفهم. ومن البين أن
 شأنهم أجل من ان يتركوا السنة مدة عمرهم. ومن ذلك حديث قنوت الفجر فانه
 لو كان القنوت سنة ماخفي فان الصحابة كلهم كانوا يصلون خلف رسول الله صلى
 الله عليه وسلم فلو كان قنت جهرًا والمقتدون يؤمنون كما هو مذهب الشافعي
 رضی الله عنه لما نسوه وجري العمل به فيما بينهم. وكذا القنوت سرًا كما عليه مالك.
 فان مثل هذا السكوت لا يخفي على أحد بل حديث القنوت من جزئيات المسئلة
 السابقة مما يقطم فيه بالكذب. ومن ذلك صلاة التسبيح فيما أظن فان المعلوم من
 الصحابة وسائر السلف الصالح من التابعين وغيرهم ان جل همهم كانت مصروفة
 الى الاستغفار والتوبة ولو كان حديث صلاة التسبيح صحيحاً لكانت لها من
 الفضائل المنقولة في حديثها مثل التوبة للمغفرة بل اعلى لكونها عملاً قليلاً مؤثراً
 تأثير التوبة فلو كانت ثابتة لعملوا بها البتة ففيمها ضعف. ومن هذا احاديث يطول

﴿ تابع الحاشية ﴾

الكلام بذكرها. والحاصل ان العادة قاضية بان حكم حادثة ابتلى الاكثر بها ويفعلون فعلا لو كان الخبر مخالفاً لفعالهم لعلوا به البتة ولو من رواية واحد وتلقوا الخبر بالقبول يقبل الخبر فاذا لم يعلموا بالخبر أو علموا ولم يتلقوه بالقبول علم ان الخبر غير صالح للعمل والاحتجاج وهو المراد بقول طامة الحنفية انه مردود وبذلك الذي قلنا قد قامت لهم الحجة بحيث لا يمسه شبهة أصلاً فافهم وثبت . فان قيل قبلت الامة خبر الآحاد في تفاصيل الصلاة فيكون القبول مجمعاً عليه قلنا ان هذه التفاصيل التي رويت فيها أخبار الآحاد اما ان تكون من السنن والمستحبات كغسل اليدين للمستيقظ الثابت بحديث ابي هريرة ورفعهما في الصلاة عند الركوع والرفع منه كما رواه ابن عمر . أو من الاركان الاجامعية أو الخلافية فاذا كانت من السنن المذكورة فليست من محل النزاع فان حديث غسل اليدين انما قيل فيما أمكن الغسل قبل الغمس بان يكون اناءً صغيراً يمكن رفعه فلا يخالف ما عم به البلوى كالمهراس . وأما قول عائشة رضي الله عنها لابي هريرة حين روى حديث غسل اليدين للمستيقظ فما تصنع بالمهراس فانما كان منها رضي الله عنها رداً لما فهمه ابو هريرة من العموم فانه لو كان للعموم كما فهم ابو هريرة لكان واقفاً فيما ابتلوا به ومخالفاً لفعالهم ولذلك روت عائشة حينما فهمت العموم والواقع ان العموم غير مراد بل المراد هو الاناء الصغير كما قلنا فلم يكن الحديث واقفاً فيما تعلم البلوى فيه مخالفاً لما كانوا يفعلونه . وأما حديث رفع اليدين عند الركوع والرفع منه فان المسئلة كانت خلافية بين الصحابة والحديث الوارد فيه قد تلقاه أكثر الصحابة والتابعين بالقبول وقد نقله صاحب سفر السعادة عن العشرة المبشرين بالجنة . وأما الاركان الاجامعية فنسبوتها بالقاطع لا بخبر الآحاد. وأما الخلافية فكقراءة الفاتحة في الصلاة وخبرها ليس وارداً فيما ابتلوا به مخالفاً لما كانوا يفعلونه فان الامة جميعاً كانوا يقرؤونها في الصلاة والحديث الوارد فيها انما بين ان فعلهم يقع امتثالاً لوجوب الشرع فليس من الباب في شيء أيضاً وانما لم تثبت الركنية عند الحنفية لامتناع الزيادة على الكتاب بخبر الواحد وعلى كل حال فكلام طامة الحنفية انما هو في خبر الآحاد الذي وقع مخالفاً

كذبه^(١) وله ثلاثة أحوال أحدها ان يرجح احتمال صدقه كخبر العدل . والثاني عكسه كخبر الفاسق . والثالث أن يتساوى الامر ان كخبر المجهول ولم يتمرص المصنف للقسمين الاخيرين لعدم وجوب العمل بهما كما سيأتي وأشار الى الاول بقوله فيما ظن صدقه فان ظن الصدق من لوازم رجحان احتمال^(٢) وعرفه بقوله وهو خبر العدل

فعملهم مع عموم البلوى فان هذا لا يقبل البتة عند طامة الحنفية ولذا لم يقبل طامة الحنفية حديث قنوت الصبح وحديث لا يؤمن فاسق لمؤمن ونظائرهما ومن ههنا ظهر جواب ما أورده في الحصول على عامة الحنفية من انهم قبلوا حديث وجوب الوتر لان الامة كلهم كانوا يوترون فذلك الحديث بين ان فعلهم كان لاجل الوجوب فليس مخالفاً لما ابتليت به الامة وعملت على خلافه فليس من محل النزاع في شيء ومن ههنا ظهر فساد تفريم عدم قبول حديث رفم اليدين عند الركوع والرفع منه كما في بعض شروح أصول الامام نجر الاسلام لما علمت ان المسألة كانت خلافية بين الصحابة . والحديث الوارد فيه قد تلقاه بعض الصحابة وأكثر التابعين بالقبول الى آخر ما قدمناه . لكن قد يقال ان عدم قبول حديث القنوت سرّاً وجمله من هذا الباب ينافيه الاتفاق على وقوع القنوت في الصبح . غاية الامر أن الحنفية حملوه على انه كان للدعاء على قوم من الكفار ثم ترك ومثل هذا القنوت في الوتر لان الذي لم يقل به جملة على انه كان ثم ترك وبهذا لا يكون فيما نعم به البلوى ومخالفاً لما كانوا يفعلونه . نعم فعله على الوجه الذي يفعله الشافعية اليوم من قراءته بعد ركوع الصبح جهراً وتأمين المؤمنين خلفه جهراً كذلك لو وقع مثله من النبي صلى الله عليه وسلم ماجهله أحد من الصحابة وكانوا يتفقون على فعله . والخبر فيه كالخبر في الجهر بالبسملة مردود لما قاله طامة الحنفية . فخذ هذا التحقيق

(١) قال الاسنوى « أقول شرع في القسم الثالث من أقسام الخبر وهو الذي لا يعلم الخ » أقول يريد أنه لا يقطع بصدقه ولا كذبه فيشمل ما ترجح احتمال صدقه وعكسه وما استوى فيه الامر ان

(٢) قال الاسنوى « وأشار الى الاول بقوله فيما ظن صدقه الخ » أقول

الواحد واحترز بالمدل عن القسمين الاخيرين وبالواحد عن المتواتر فان خبر الواحد في اصطلاحهم عبارة عما ليس بمتواتر سواء كان مستفيضاً وهو الذي زادت رواته على ثلاثة^(١) كما جزم به الآمدي وابن الحاجب أو غير مستفيض وهو مارواه الثلاثة أو أقل ومقصود الفصل منحصر في طرفين : الاول في وجوب العمل به

حاصل هذا الخلاف أن فريقاً قال خبر الواحد لا يفيد العلم الا بقريضة وقال الاكثر لا يفيد العلم مطلقاً سواء احتف بالقرائن او لا وكل ما مثلوا به من القرائن فهي محتملة لا تفيد القطع وقيل يفيد العلم مطلقاً احتف بالقرائن أو لا وهو مروى عن الامام احمد بن حنبل ولا شك أن هذا القول بعيد من مثل هذا الامام لانه مكابرة خصوصاً ما نسب اليه من أنه يفيد العلم مطلقاً باطراد بمعنى انه كلما أخبر العدل حصل العلم. واذا كان الخبر المشهور لا يفيد القطع فخير الآحاد الذي ليس كذلك بالاولى كما قاله الامام نضر الاسلام وقيل يفيد المستفيض منه علماً نظرياً واليه ذهب الاسفرايني وابن فورك. ولما ذكر صاحب جمع الجوامع هذا الخلاف ولم يقيد خبر الواحد بالمدل قال الجلال وانما لم يقيد الواحد بالمدل كما قيده ابن الحاجب وغيره لانه لا حاجة اليه على الاول حيث يفيد العلم لان التعويل فيه على القرينة ولا على الثاني كما هو ظاهر وان احتجج اليه على الثالث كما تقدم وكذا على الرابع فيما يظهر كما يحتاج اليه حيث يقال يفيد الظن اه فتبين انه انما ترك التقييد بالمدل في هذا الخلاف لاجل انه يمكن حكاية الاقوال الاربعة فيه لان اثنين منها لا يحتاجان الى هذا التقييد كما هو ظاهر

(١) قال الاسنوي « سواء كان مستفيضاً الخ » اشار بذلك الى ان المستفيض من خبر الآحاد خلافاً للاستاذ ابي اسحق الاسفرايني وابن فورك حيث جملاه واسطة بين المتواتر المفيد للعلم الضروري والآحاد المفيد للظن وقد مثله الاستاذ بما يتفق عليه أئمة الحديث لا بما قاله أئمة الحديث كذا قاله الجلال في شرحه على جمع الجوامع وهو يخالف ما جزم به الآمدي من أنه الذي زادت رواته على ثلاثة لان الذي زادت رواته عن هذا العدد قد لا يتفق عليه أئمة الحديث والذي يتفق عليه أئمة الحديث قد يكون رواته ثلاثة فأقل

وقد اختلفوا فيه فذهب الجمهور الى أنه واجب لكن قال أكثرهم وجوبه للدليل السمي فقط . وقال ابن سريج والقفال الشاشي وأبو الحسين البصري دل على وجوبه العقل والنقل^(١) وأنكر قوم وجوب العمل به ثم اختلف هؤلاء فقالت فرقة منهم لانه لم يثبت على الوجوب دليل ولو ثبت لا وجبناه وقالت فرقة أخرى انما لا يجب لان الدليل قد قام على عدم الوجوب . واختلف هؤلاء فقال بعضهم ذلك الدليل المانع له شرعى . وقال بعضهم عقلى ، والى هذين المذهبين أشار بقوله شرعا أو عقلا . وذهب آخرون الى أن ورود العمل به مستحيل عقلا . واعلم أن كلام المحصول يوم المغايرة بين هذا المذهب وما قبله فتابعه المصنف والذي يظهر انه متحد به فتأمل . ويقوى الاتحاد ان صاحب الحاصل والتحصيل وغيرها من المختصرين لكلام الامام لم يغيروا بينهما واقتصروا على الاول الا أن يفرق بينهما بأن الاول في الايجاب والثاني في الجزاء . قوله «واتفقوا» أى اتفق الكل على وجوب العمل بخبر الواحد في الفتوى والشهادة والامور الدنيوية^(٢) كاخبار طبيب أو غيره بمضرة شيء مثلا واخبار شخص عن

(١) قال الاسنوى « وقال ابن سريج والقفال الشاشي وأبو الحسين البصري دل على وجوبه العقل الخ » أقول المراد أنه يدل على وجوب العمل به دليلان أحدهما من جهة السمع وهو ما استدل به الفريق الاول والثاني من جهة العقل أى ما يدرك بالعقل وهو انه لو لم يجب العمل به لتعطلت وقائع الاحوال المروية بالآحاد وهي كثيرة جداً ولا سبيل الى القول بذلك . فالمراد بالعقل القوة المدركة والدليل العقلى أمر من جهته فالدليل هو التعطيل لو لم يجب العمل بخبر الآحاد وهذا مأخوذ من جهة العقل والمراد بالدليل السمي نفس الدليل لاشيء آخر من جهته

(٢) قال الاسنوى « أى اتفق الكل على وجوب العمل بخبر الواحد في الفتوى والشهادة الخ » أقول أى انهم اجمعوا على انه يجب العمل بما يقضى به المتيقن وبما يشهد به الشاهد بشرطه من عدالة وسمع وبصر وغير ذلك مما هو معروف

المالك انه ممنع من التصرف في ثماره بعد ان أباحه وشبه ذلك من الآراء والحروب ونحوها وهذه العبارة التي ذكرها المصنف ذكرها صاحب الحاصل وعبر في المحصول بقوله ثم ان الخصوم بأسرهم اتفقوا على جواز العمل بالخبر الذي لا يعلم صحته كما في الفتوى والشهادة والامور الدينية^(١) هذا لفظه وبين العبارتين فرق لا يخفى قال «لنا وجوه. الاول انه تعالى أوجب الحذر بانذار طائفة من الفرقة والانذار الخبر المخوف والفرقة ثلاثة والطائفة واحد أو اثنان. قيل لعل لترجى قلنا تعذر حمل على الايجاب لمشاركته في التوقع. قيل الانذار الفتوى قلنا يلزم تخصيص الانذار والقوم بغير المجتهدين والرواية ينتفع بها المجتهد وغيره. قيل فيلزم أن

في محله وكذا في باقى الامور الدينية يجب العمل بخبر الواحد كالاخبار بدخول وقت الصلاة وبتنجيس الماء وغير ذلك

(١) قال الاسنوى «وعبر في المحصول بقوله: ثم ان الخصوم بأسرهم اتفقوا الخ» أقول قال البدخشى في شرحه مثل ما قاله الاسنوى ولكن في جمع الجوامع عبر بالوجوب أيضاً وفقاً لما في الحاصل فقال مسألة يجب العمل به في الفتوى والشهادة الى آخر الاقوال التي ذكرها وأقره شارحه الجلال واستدل للقائلين بالوجوب سمعاً بأنه صلى الله عليه وسلم كان يبعث الآحاد الى القبائل والنواحي لتبليغ الاحكام كما هو معروف فلولا أنه يجب العمل بخبرهم لم يكن لبعثهم فائدة. اهـ. فبعث الآحاد الذي نقل تواتر هو الدليل السمي على وجوب العمل بخبر الآحاد في الفتوى والشهادة وغير ذلك. واستدل للقائلين بالوجوب عقلاً بأنه لو لم يجب العمل بخبر الآحاد لتمطلت وقائم الاحكام المروية آحاداً الى آخر ما تقدم وهذا كله يقتضى أن الخلاف في الوجوب لافي الجواز وأيضاً لما اعترض على دليل القائلين بالوجوب عقلاً بأنه قد لا تمطل الاحكام وتكون فائدة اخبار الآحاد جواز العمل بخبر الواحد دون الوجوب أجابوا بان القول بالجواز دون الوجوب عقلاً مما لا قائل به وانما الخلاف في الوجوب سمعاً. ولهذا كان العوالم ما قاله المصنف وصاحب الجوامع على خلاف ما في المحصول وهو زائد علماً عند ذكر أدلة الفريقين

يخرج من كل ثلاثة واحد قلنا خص النص فيه . الثاني أنه لو لم يقبل لما علل بالفسق لان ما بالذات لا يكون بالغير والثاني باطل لقوله تعالى (ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا) . الثالث القياس على الفتوى والشهادة قيل يقتضيان شرعاً خاصة والرواية عاماً ورد بأصل الفتوى قيل لوجاز لجاز اتباع الانبياء والاعتقاد بالظن قلنا ما الجامع؟ قيل الشرع يتبع المصلحة والظن لا يجعل ما ليس بمصلحة مصلحة قلنا منقوض بالفتوى والامور الدنيوية « أقول احتج المصنف على وجوب العمل بخبر الواحد بثلاثة أوجه : الاول قوله تعالى « فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون » وجه الاستدلال ان الله تعالى اوجب الحذر أي الانكفاف عن الشيء بانذار طائفة من الفرقة^(١) ويلزم منه وجوب العمل بخبر الواحد أما كونه تعالى اوجب الحذر فلقوله تعالى « لعلهم يحذرون » ولمل للترجي والترجي ممتنع في حق الله تعالى لانه عبارة عن توقع حصول الشيء الذي لا يكون المتوقع طالما بحصوله ولا قادراً على اجاده واذا كان الترجي ممتنعاً فتمين حمل اللفظ على لازم الترجي وهو الطاب أي الايجاب اطلاقاً للملزم واردة لل لازم فانه مجاز محقق والاصل عدم غيره فان قيل يكون الترجي باقياً على حقيقته ولكنه مصروف عن الله تعالى الى الفرقة المتفهمة^(٢) أي تنذر قومها انذار من يرجو حذرهم وحينئذ فلا ايجاب سلمنا لكن

(١) قال الاسنوي « احتج المصنف على وجوب العمل بخبر الواحد بثلاثة أوجه الاول قوله تعالى (فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون) وجه الاستدلال ان الله اوجب الحذر الخ » أقول المدار في الاستدلال على أن الآية دلت على أن الانذار انما كان طلب الحذر والحذر انما يكون من الواجب ان يكون الاخذ بمقتضى اخبار الطائفة واجباً ويمكن ان يقرر الاستدلال بان الآية دلت على أن تقور الطائفة للانذار بالاخبار واجب ولولم يجب الاخذ به خلا الانذار عن الفائدة

(٢) قال الاسنوي « فان قيل يكون باقياً على حقيقته ولكنه مصروف عن

لا نسلم أن الطلب المحمول عليه هو الطلب المنتهت فقد يكون على سبيل النذب قلنا الحذر إنما يتحقق عند المقتضى للعقاب وهو من خصائص الوجوب وأما كون الانذار بقول طائفة من الفرقة فبناه المصنف على أن المتفقهين هم الطائفة النافرة حتى يكون الضمير في قوله تعالى « لينفقوها ولينذروا » راجعاً إليها^(١) وهو قول

الله الخ « أقول هذا السؤال وجوابه والذي بعده وجوابه مبنية على ما قاله من أن وجه الاستدلال هو أن الآية دلت على وجوب الحذر ووجهه بما تكلفه من جملة الترجي مصروفاً الى الله تعالى وان المراد منه الطلب بمعنى الايجاب وقد علمت انه طلب الحذر في ذاته سواء كان طلبه منه تعالى أو من الفقهاء أي المجتهدين لا يكون الا من الواجب فحق تحقق طلبه منه تعالى أو من المجتهدين كان ذلك من واجب فيكون الاخذ بمقتضى أخبار الطائفة واجباً. الا ترى أن الاسنوي نفسه قال ان الحذر انما يتحقق عند المقتضى للعقاب اه وسيأتي لهذا بقية فانظر

(١) قال الاسنوي « وأما كون الانذار بقول طائفة من الفرقة فبناه المصنف على أن المتفقهين هم الطائفة النافرة الخ » أقول ان المفسرين حكوا في هذه الآية تفسيرين أحدهما أن المراد من النفر السفر والخروج لطلب العلم فالآية ليست متعلقة بما قبلها من أمر الجهاد بل لما بين سبحانه وجوب الهجرة والجهاد وكل منهما سفر لمباداة فبعد ما فصل الجهاد ذكر السفر الآخر وهو الهجرة لطلب العلم فضمير يتفقها وينذروا للطائفة المذكورة وهي النافرة وهو الذي يقتضيه كلام مجاهد فقد أخرج عنه ابن جرير وابن المنذر وغيرهما أنه قال ان ناساً من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم خرجوا الى البوادي فأصابوا من الناس معروفاً ومن الخصب ما ينتفعون به ودعوا من وجدوا من الناس الى الهدى فقال لهم الناس ما نراكم الا قد تركتم أصحابكم وجمتمونا فوجدوا في أنفسهم من ذلك تحرجاً واقبلوا من البادية كلهم حتى دخلوا على النبي صلى الله عليه وسلم فنزلت هذه الآية وما كان المؤمنون الخ أي لولا خرج بعض وقعد بعض

لبعض المفسرين وفيه قول آخر حكاه الشيخ المشري ورجحه غيره ان المتفقين هم مقيمون لينذروا النافرين اذا طادوا اليهم ووجه ذلك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد انزال الوعيد الشديد في حق المتخلفين عن غزوة تبوك كان اذا

يبتغون الخبر ليتفقوا في الدين وليسمعوا ما أنزل الله ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم فمضى الآية على هذا وما كان المؤمنون لينفروا لطلب الفقه جميعاً أي ما استقام لهم أن يخرجوا الى طلب الفقه جميعاً فلولا نفر لطلب الفقه من كل فرقة أي جماعة كثيرة منهم كأهل بلد أو قبيلة عظيمة طائفة أي جماعة قليلة قالوا وحمل الفرقة والطائفة على ما ذكر مأخوذ من «من» البيانية ومن «من» التمييزية لان البعض في الغالب أقل من الباقي والا فالجوهرى لم يفرق بينهما . وذكر بعضهم أن الطائفة قد تقع على الواحد وآخرون أنها لا تقع وان أقلها اثنان وقيل ثلاثة . الثاني أن المعنى فلولا نفر للجهد من كل فرقة أي جماعة كثيرة منهم طائفة أي جماعة قليلة ليتفقوا القاعدة وينذروا قومهم المجاهدين اذا رجع أولئك المجاهدون الى أولئك القاعدتين . وعلى هذا فضمير يتفقوا وينذروا للفرقة الباقية وضمير اذا رجعوا للطائفة النافرة للجهد وهذا هو الذي رواه السكبي عن ابن عباس رضي الله عنهما قال : انه تعالى لما شدد على المتخلفين قالوا لا يتخلف منا أحد عن جيش أو مرية أبداً ففعلوا ذلك وبقي رسول الله صلى الله عليه وسلم وحده فنزل وما كان المؤمنون الآية . فالمعنى على هذا وما كان المؤمنون لينفروا كافة أي ما استقام لهم أن يخرجوا للغزو جميعاً فالمراد على التفسير الأول نهيهم عن النفر جميعاً لطلب العلم لما في ذلك من الاخلال بمصلحة الجميع والمراد على الثاني نهيهم عن الخروج جميعاً الى الغزو لما فيه من الاخلال بالتعلم وعلى كل حال فلولا هنا تخصيصية وهي مع الفعل الماضي كما في الآية تفيد التوبيخ على ترك الفعل ومع المضارع تفيد طلبه والامر به لكن اللوم على الترك فيما يمكن تلافيه قد يفيد الامر به في المستقبل فالمعنى على كلا التفسيرين فهلا نفر الخ . وعلى كل حال فعموم كل لكل فرقة يقتضي أن ينفر من كل فرقة من كل بلد أو قبيلة جماعة قليلة اما للتفقه أو للجهد ليتفقوا القاعدة وينذر المتفقون قومهم

يمت جيشاً أسرع المؤمنون عن آخرهم الى النفير وانقطعوا جميعاً عن استماع الوحي والتفقه في الدين فأمروا أن ينفر من كل فرقة منهم طائفة ويقعد الباقون ليتفقهوا وينذروا النافرين اذا رجعوا اليهم وعلى هذا فلا حجة لان الباقين كثيرون^(١) وأما كونه يلزم منه وجوب العمل بخبر الواحد فلان الانذار هو الخبر

الذين لم يتفقهوا وهم الفرقة الباقية على الاول أو الفرقة النافرة على الثاني. وعلى كل حال فالآية دالة على وجوب العمل بخبر الواحد العدل من أمرين : الاول أن الله تعالى أوجب على المتفقهين انذار غير المتفقهين بالاخبار ولو لم يجب الاخذ به لخلا الانذار عن الفائدة. الثاني أن الله سبحانه أمر القوم غير المتفقه بالخذر عند الانذار لان معنى قوله تعالى لعلمهم يحذرون ليحذروا وذلك أيضاً يتضمن وجوب العمل بخبر الواحد العدل فتبين أن هذه الدلالة قائمة على أى تفسير شئت من التفسيرين ولا يتوقف الاستدلال بالآية على ما ذكر على صدق الطائفة على الواحد الذي هو مبدأ الاعداد بل يكفى صدقها على ما لم يبلغ حد التواتر وان كان ثلاثة فاكثر وكذا لا يتوقف على أن يكون الترجى من المنذرين بل الآية تدل على ذلك وان كان الترجى منه تعالى ويراد منه الطلب مجازاً كما لا يخفى

(١) قال الاسنوى « وعلى هذا فلا حجة لان الباقين كثيرون » نقول نعم الباقون كثيرون ولكن لا يلزم من ذلك أنهم بلغوا حد التواتر بل هو صادق بما اذا لم يبلغوا ذلك الحد والآية أفادت وجوب العمل بالخبر مطلقاً سواء بلغوا حد التواتر أو لا وهذا كاف لان سياق الآية كما علمت دل على أن المراد بالفرقة في الآية جماعة كثيرة من أهل كل بلد أو قبيلة وأن المراد بالطائفة جماعة أقل من الفرقة لما ذكرناه ولا يلزم من ذلك أن تكون الفرقة أو الجماعة بلغت حد التواتر واطلاق النص حجة اتفاقاً. ومما لا شك فيه أن كلا من الفرقة والطائفة مطلق والمعموم في كل فرقة انما هو باعتبار عموم الآحاد التي هي فرق متعددة كل فرقة منها جماعة كثيرة لان لفظ كل انما أضيف الى لفظ فرقة فيكون آحاد العام فرقا وهذا شيء وآحاد كل فرقة شيء آخر

الذي يكون فيه تخويف والفرقة ثلاثة فتمين أن تكون الطائفة النافرة منها واحداً أو اثنين لأنها بعضها^(١) وحينئذ فيكون الانذار حصل بقول واحد أو اثنين فينتج ذلك كله وجوب الحذر بقول واحد أو اثنين وهو المدعى . وفيما قاله في الفرقة والطائفة نظر فقد قال الجوهري والفرقة طائفة من الناس^(٢) هذا لفظه وقال الشافعي رحمه الله في صلاة الخوف وهو من أهل هذا الشأن ان الطائفة أقلها ثلاثة ونقله أيضاً عنه القفال في الإشارة نعم في صحاح الجوهري عن ابن عباس رضي الله عنهما في قوله « وليشهد عذابهما طائفة » أي واحد فصاعداً . قوله « قيل الخ » أي اعترض القائل بأنه لا يجب العمل بخبر الواحد على استدلالنا بهذه الآية بثلاثة أوجه : أحدها أن لعل مدلولها الترجي لا الوجوب^(٣)

(١) قال الاسنوي « والفرقة ثلاثة الخ » أقول قد علمت أن المفسرين صرحوا بأن المراد بالفرقة الجماعة الكبيرة وأن المراد بالطائفة جماعة أقل منها فلا يتمين أن تكون الفرقة ثلاثة ولا أن تكون الطائفة واحداً أو اثنين بل المدار على أن يكون كل من الفرقة اذا كانت القاعدة هي المتفقة المنذرة للنافرة او الطائفة اذا كانت النافرة هي المتفقة المنذرة للقاعدة أقل من عدد التواتر

(٢) قال الاسنوي « وفيما قاله في الفرقة والطائفة نظر والفرقة طائفة من الناس الخ » أقول قد علمت ما قاله المفسرون اخذاً من سياق الآية فلا يضرنا في الاستدلال ما قاله الجوهري ولا ما نقل عن الشافعي رضي الله عنه لأن هذا الذي قاله شيء وكون المراد من الآية من الفرقة الجماعة الكبيرة ومن الطائفة الجماعة الأقل منها شيء آخر . ولذلك قال في مسم الثبوت : والطائفة من كل فرقة لا تبلغ مبلغ التواتر . وقول المصنف والفرقة ثلاثة والطائفة واحد او اثنين يريد به ان كلا منهما أقل من عدد التواتر لا خصوص العدد

(٣) قال الاسنوي « اعترض القائل بأنه لا يجب العمل بخبر الواحد على استدلالنا بهذه الآية بثلاثة أوجه الأول ان لعل مدلولها الترجي الخ » أقول قد تقدم في كلامه توجيه كون لعل تقييد الطلب على وجه الايجاب بقوله اما كونه تعالى اوجب الحذر الى آخر ما قدمه وقد علمت ما اورده على ذلك بقوله فان

والجواب انه لما تعذر الحمل على الترجي حملناه على الايجاب لمشاركته للترجي في الطلب كما تقدم ايضاحه مع ما يرد عليه لكن تمليل المصنف بقوله لمشاركته في التوقع لا يستقيم لانهما لو اشتركا في التوقع لكان المانع من حمل لعل على حقيقتها موجوداً بعينه في الايجاب^(١) الثاني لانسلم أن المراد بالانذار في الآية هو الخبر المخوف مطلقاً بل المراد به الفتوى^(٢) وقول الواحد فيها مقبول اتفاقاً كما تقدم وأما قلنا ان المراد الفتوى وذلك لان الانذار هنا متوقف على التفقه اذ الامر بالتفقه أما هو لاجله والمتوقف على التفقه إنما هو الفتوى لا الخبر وأجاب المصنف بأنه يلزم من حمل الانذار على الفتوى تخصيص الآية من وجهين : أحدهما

قيل يكون الترجي باقياً على حقيقته وليكنه مصروف عن الله تعالى الى الفرقة المتفقه الخ . مدفوع أيضاً بان الاستدلال بالآية على وجوب الحذر لا يتوقف على ان لا يكون الترجي من المنذرين بل يكون من الله تعالى لان المنذرين هم الفرقة المتفقه وهم مجتهدون فلا يندرون الا بحكم الله تعالى فالحذر واجب أيضاً فقوله مع ما يرد عليه قد علمت انه لا يرد عليه

(١) قال الاسنوي « قلت تمليل المصنف بقوله لمشاركته في التوقيم لا يستقيم الخ » أقول هو مستقيم لان المشاركة إنما هي مطلق التوقع وان كان التوقع في الايجاب باعتبار الامتثال بالمأمور به كما هو مقتضى الابتلاء بالتكليف وهذا لا يقتضي عدم علم الأمر بما امر به وحصوله والتوقع في الترجي توقع حصول الشيء الذي لا يكون المتوقع طالما بحصوله . والحاصل انهما يشتركان في مطلق

التوقع وهو القدر المشترك وهذا كاف في العلاقة

(٢) قال الاسنوي « الثاني لانسلم أن المراد بالانذار هو الخبر المخوف مطلقاً الخ » أقول حاصل الاعتراض ان المراد بالانذار الفتوى العامة لارواية الحديث فهو خارج عن محل النزاع لان النزاع إنما هو في رواية الحديث بطريق الآحاد . وحاصل الجواب ان التخصص في كل من الانذار والقوم تحكم بل الظاهر الانذار مطلقاً للعامة بالفتوى وللخاصة برواية الاحاديث . والثاني تخصيص القوم من قوله الخ ظاهره انه على الاول لا يكون فيه تخصيص بالمقلدين ولكن ظاهر قول

تخصيص الانذار بالفتوى مع أنها عامة فيه وفي الرواية . والثاني تخصيص القوم من قوله تعالى « ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم بالمقلدين لان المجتهد لا يقلد مجتهداً في فتواه بخلاف ما اذا حمل الانذار على الرواية أو على ما هو أعم فانه ينتفى التخصيصان أما تخصيص الانذار فواضح وأما القوم فلان الرواية ينتفع بها المجتهد في الاحكام وينتفع بها المقلد في الانذار وحصول الثواب في نقلها لغيره وغير ذلك . الثالث لو كان المراد بالفرقة ثلاثة لكان يجب أن يخرج من كل ثلاثة واحداً لولا للتخصيص^(١) تقديره هلاخرج وليس كذلك اجماعاً وأجاب المصنف بأن هذا النص الذي في لزوم خروج واحد من كل ثلاثة قد خص

المصنف قلنا يترجم تخصيص الانذار والقوم بغير المجتهدين ان ذلك كما هو لازم على الثاني لازم على الاول وهو كذلك لان الفتوى انما تكون من المجتهد للمقلد وانما الاسنوى اشار انهما متلازمان لاننا متى حملنا الانذار على الفتوى لم ذلك ولكنه صنع ذلك ليبين ان التخصيص في موضعين في الانذار المأخوذ من قوله تعالى لينذروا وفي القوم أيضاً

(١) قال الاسنوى « الثالث لو كان المراد بالفرقة ثلاثة لكان يجب الخ » أقول قد علمت أن سياق الآية يقتضى ان المراد بالفرقة جماعة كثيرون اعم من ان يكون بلغوا حد التواتر أو لم يبلغوا ذلك وان المراد بالطائفة جماعة اقل من الفرقة كذلك . وان كون الفرقة ثلاثة . والمراد من الطائفة واحد فغير مراد الخالفة لسبق الآية وان قيل به . ولعل المصنف قاله تمثيلاً فقط لالبيان المراد في الآية فان سياق الآية انما هو في النهى عن ان يخرجوا جميعاً بل الواجب ان يخرج فريق للجهاد فيه الكفاية لذلك لان الجهاد فرض كفاية ويبقى الباقي للنفقة في الدين على مقتضى التفسير الثاني او يخرج فريق للنفقة في الدين على قدر الكفاية أيضاً لان طلب العلم فيما زاد عن فرض العين فرض كفاية أيضاً . ويقعد الباقي للقيام بالمصالح اللازمة التي لولاها ما امكن الجهاد ولا طلب العلم . وبهذا تعلم انه لا ورود لهذا الاشكال على الاستدلال بالآية وانما ان كان له ورود فعلى عبارة المصنف فقط

بالاجماع ولا يلزم من تخصيص النص فيه تخصيصه في قبول رواية الواحد . قوله «الثاني» أي الدليل الثاني على وجوب العمل بخبر الواحد وتقريره من وجهين ذكر أصلهما في المحصول : أحدهما ولم يذكر المصنف سواه أنه لو لم يقبل خبر الواحد لما كان عدم قبوله معللاً بالفسق^(١) وذلك لأن خبر الواحد على هذا التقدير يقتضي عدم القبول لذاته وهو كونه خبر واحد فيمتنع تعليل عدم قبوله بغيره لأن الحكم المعمل بالذات لا يكون معللاً بالغير اذ لو كان معللاً بالغير لاقتضى حصوله به مع كونه حاصلًا قبل ذلك أيضاً لكونه معللاً بالذات وذلك تحصيل للحاصل

(١) قال الاسنوى «أي الدليل الثاني على وجوب العمل بخبر الواحد وتقريره من وجهين ذكر أصلهما في المحصول أحدهما الخ» أقول حاصل هذين الوجهين ان معناني الآية شرطا وهو ان جاءكم ووصفا مقيداً وهو فاسق بنبأ وقوله تعالى فتبينوا جزء الشرط وهو حكم مرتب على شرط هو الحجى المقيد بكون الجأى فاسقا بنبأ . ومفهوم المخالفة لمجموع ما ذكر ان لم يجىء فاسق بنبأ فلا تتبينوا وهذا المفهوم صادق بأن لم يجىء احد اصلا وهذا مفهوم الشرط وحده وصادق بان يجىء فاسق بلا نبأ . وهذا مفهوم الوصف بلا قيده وصادق بأن يجىء عدل بنبأ وعلى كل حال حكم هذا المفهوم فلا تتبينوا وهذا المفهوم لا فائدة فيه لاني الاولين ولا في الأخير لان عدم التبين هو الاصل فتعين ان يكون المفهوم فان جاءكم عدل بنبأ فاقبلوه وهذا هو مفهوم الوصف مقيداً فالوجه الاول مبني على مفهوم هذا الوصف مع قيده وحاصله أن تعليق الحكم وهو التبين بالمشق وهو فاسق يقتضي ان يكون مبدأ الاشتقاق وهو الفسق هو العلة فلو لم يقبل خبر الواحد لما كان عدم قبوله معللاً بالفسق بل يكون معللاً بذاته وهو كونه خبر واحد فيمتنع تعليل عدم قبوله بغيره كونه خبر واحد لانه يلزم على تعليل عدم القبول بغير الذات اجتماع علتين كل واحدة منها مستقلة بالتأثير احدها ذاته وما بالذات سابق على ما بالغير فيقتضى حصول ذلك الاثر بغير الذات مع كونه حاصلًا قبل ذلك بالذات وهو محال لما يلزم عليه من تحصيل الحاصل والتالى وهو امتناع تعليله بالوصف باطل لما قلناه من ان ترتيب الحكم على وصف مشتق يقتضى عليه

وهو محال والثاني وهو امتناع تعليله بالفسق باطل لقوله تعالى « ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا فان ترتيب الحكم على الوصف المناسب يغلب على الظن أنه علة له والظن كاف هنا لان المقصود هو العمل فنبت أن خبر الواحد ليس مردوداً. واذا ثبت ذلك ثبت أنه مقبول واجب العمل به لان القائل قائلان. التقرير الثاني أن الامر بالتبين مشروط بمجيء الفاسق ومفهوم الشرط حجة فيجب العمل به اذا لم يكن فاسقاً لان الظن يعمل به هنا والقول بالواسطة منتف كما تقدم . قوله « الثالث » أي الدليل الثالث على وجوب العمل بخبر الواحد القياس على الفتوى والشهادة والجامع تحصيل المصلحة المظنونة أو دفع المفسدة المظنونة وفرق الخصم بأن الفتوى والشهادة تقتضيان شرعاً خاصاً ببعض الناس والرواية تقتضي شرعاً

مبدأ الاشتقاق الى آخر مقاله الاسنوي. وهذا التقرير يرجع الى الاستدلال بمفهوم الوصف المقيد بكونه جائئاً بنبأ . فان الفاسق صفة ومفهومه انه ان جاء غير فاسق بنبأ وهو العادل فاقبلوه ولا تتبينوا ولا يرد عليه ان مفهوم المخالفة انه ان جاء غير فاسق بنبأ وهو العادل فلا تتبينوا وهو أمم من قبول خبر العدل وعدم اخبار واحد لما قلنا ان ثبوت مفهوم المخالفة عند القائل به لثلاث تنتمي الفائدة ولو جعلنا المفهوم هو عدم التبين لم يكن فيه فائدة فانه معلوم من قبل فتعين ان يكون المفهوم هو قبول خبر العدل. والتقرير الثاني مبني على ترتيب الجزاء على الشرط فقوله فهو ضمير يرجع الى مفهوم الشرط كما قاله الاسنوي واعترض عليه أيضاً بان مفهوم الشرط هو انه اذا لم يجيء فاسق بنبأ فلا تتبينوا وهو أمم كما ذكرنا والجواب هو الجواب السابق ولكن حيث كان الشرط هو المجيء المقيد بكونه الجائئ فاسقاً بنبأ فالمفهوم مفهوم صفة لا مفهوم شرط ولذلك كان الحق كما قال صاحب الفوائج أن الاستدلال ليس بمفهوم الشرط بل بمفهوم الصفة فان الفاسق صفة ومفهومه ان جاء غير فاسق وهو العادل فاقبلوه فانهم اه ولذلك اقتصر المصنف على الاول لبنائه على مفهوم الصفة . وعلى كل حال فهذا الاستدلال بوجهيه مبني كما ترى على القول بان مفهوم المخالفة حجة وعلى ذلك فلا يستطيع الحنفي الذي ينكره ان يستدل به .

عاماً لكل ولا يلزم من تجوز نال للواحد أن يعمل بالظن الذي قد يخفى
ويصيب أن نجوز ذلك للناس كافة ، ورده المصنف بشرعية أصل الفتوى ظن
اتباع الظن فيها لا يختص بمسألة ولا بشخص. وقد يقال الرواية أكثر صموماً لأنها
تقتضي الحكم على المجتهدين والمقلدين وأما الفتوى خاصة بالمقلدين^(١) وقد استدك
في الحصول أيضاً على التمسك بخبر الواحد بأنه عليه الصلاة والسلام كان يبعث
الرسل بتبليغ الاحكام^(٢) وباجماع الصحابة على العمل به عند اطلاعهم عليه . قوله

(١) قال الاسنوي « وقد يقال الرواية أكثر صموماً لأنها تقتضي الحكم على
المجتهدين والمقلدين الخ » أقول أي لأن المفتي يجب على العامي العمل بقوله بدليل
الاجماع المأخوذ من قول المصنف واتفقوا الخ وهو مأخوذ من قول الامام
في الحصول ثم ان الخصوم اتفقوا بأمرهم الخ وان كان المصنف أبدال الجواز في
كلام صاحب الحصول بالوجوب لما ذكرنا وما نحن فيه انما هو وجوب العمل
على المجتهد فقط كما ادعاه الأمدى أو المجتهد في الفتيا والعامي في غير الفتيا كما
يؤخذ من شرح الجلال على جمع الجوامع والجواب هو ان الاصل وهو الفتوى
والشهادة وجوب العمل فيهما بخبر الآحاد ثابت بالاجماع والفرع وهو وجوب
العمل بخبر الآحاد ثابت بالقياس على الفتوى والشهادة المجمع على العمل فيهما
بخبر الآحاد ولا يلزم الا وجود علة حكم الاصل في الفرع وكون الرواية أكثر
صموماً لا يضر في صحة القياس. ولا شك ان الجامع الذي ذكره المصنف كما هو
موجود في الفتوى والشهادة هو موجود في الرواية بلا فرق بين أن تقتضي
وجوب الحكم على المجتهدين ان كان أخذ الحكم منها محتاجاً الى الاجتهاد أو دلي
العامي أيضاً ان كان أخذ الحكم منها لا يحتاج الى ذلك بان كانت الرواية
نصاً صريحاً في الحكم ، كما ان كون الفتوى خاصة بوجوب العمل على
المقلدين وكون الشهادة خاصة بوجوب العمل على القاضي والمقلدين لا يضر لان
وجوب العمل في ذاته بخبر الواحد ليس خاصاً بالمقلدين ولا بالقاضي فكان هذا
الفرق غير راجع للعلة ولا للحكم فكان القياس صحيحاً

(٢) قال الاسنوي « وقد استدك في الحصول على التمسك بخبر الواحد الخ »

أقول هذا هو العمدة في الاستدلال ولذلك اقتصر عليه الجلال المحلى كما تقدم ومثله في ذلك اجماع الصحابة على العمل به عند اطلاعهم عليه بدليل ما تواتر من الاحتجاج والعمل به في الوقائع التي لا تحصى من غير تكبر وذلك يوجب العلم عادة باتفاقهم كقول الصريح الموجب للعلم فهو كالتجربيات وقولهم ما تواتر عنهم تنبيه على دفع الاعتراض بان الاجماع آحادى ثابتات المطلوب به دور وقولهم من الاحتجاج والعمل به يريدون به ان المتواتر هو عمل الصحابة بخبر الواحد لا انه اتفق فتوأم بمضمون الخبر فلا يرد ما قيل ان العمل بدليل آخر غير خبر الواحد. غاية ما في الباب انه وافق مضمون الخبر. وقولهم في الوقائع التي لا تحصى بيان لان التواتر على ما ذكر يفيد العلم بان عملهم به انما هو لكونه خبر عدل في حكم صلى فلا يرد ما قيل انه يجوز ان يكون العمل ببعض الاخبار لا لكونه خبر عدل فيما ذكر بل للاحتفاف بالقرائن فلا تثبت السكينة. وقولهم من غير تكبر وذلك يوجب العلم باتفاقهم كقول الصريح لدفع ما قيل ان الاجماع سكوتى لا يفيد العلم. وقد فصل في مسلم الثبوت وشرحه بعض الوقائع التي عمل فيها بخبر الواحد العدل ابو بكر وعمر وعثمان وعلي وابن عباس وغير ذلك مما لا يعد الا بالتطويل واما انكار ابي بكر على المغيرة بن شعبة حين حدثه انه صلى الله عليه وسلم اعطى الجدة السدس وقال له من سمع ذلك معك؟ فشهد محمد بن مسleme كما رواه الحاكم وانكار عمر خبر ابي موسى الاشعري حين حدثه في قصة أنه صلى الله عليه وسلم قال «اذا استأذن أحدكم ثلاثا فلم يؤذن له فليرجع» وقال له «لئن أتيتني على هذا بالبينة» فقالوا لا يقوم الا اصغر القوم فقام ابو سعيد معه فشهد له فقال عمر لابي موسى «اني لم اتهمك ولكن الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم» كما رواه الشيخان وانكار علي كرم الله وجهه خبر ابن سنان في المفوضة وهي التي نكحت من غير مهر على ان لامهر لها كما رواه ابو داود عن ابن مسعود قال في رجل تزوج امرأة فمات عنها ولم يفرض لها فقال «لها الصداق كاملا وعليها المدة ولها الميراث» فقال معقل بن سنان «سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم

« قبل لو جاز » أى استدل من منع العمل بخبر الواحد عقلاً بأمرين أحدهما أنه لو جاز قبوله فى الرواية لجاز اتباع مذهب النبوة بدون المعجزة^(١) بل بمجرد الظن ولجاز الاعتقاد كمعرفة الله تعالى بالظن أيضاً قياساً على الرواية وليس كذلك اتفاقاً. وأجاب المصنف بطلب الجامع فإن عجزوا عنه فلا كلام وإن أيدوا جامعاً كدفع الضرر المظنون أو غيره فرقنا بأن الخطأ فى النبوات وفى الاعتقاد

وسلم قضى فى بروع بنت واشق بمثله « وله روايات أخرى قال البيهقي « كلها أسانيد صحاح » كذا فى فتح القدير . ومعنى انكار على كرم الله وجهه لذلك الحديث انه على خلاف مذهبه لانه قد روى أن مذهبه انه لا صداق لها ولا عدة ولها الميراث لكن هذا لا يلزم منه الانكار لجواز عدم اطلاعه على الحديث وانكار عائشة رضى الله عنها خبر عبد الله بن عمر فى تعذيب الميت ببيكاه أهله عليه وقد خرج فى فوائح الرحموت فكل الذى وقع من هؤلاء الصحابة رضى الله عنهم لا يقيد الانكار للعمل بخبر الواحد العدل وانما هو توقف عند الريبة فى صدق الراوى أو حفظه لا لان الخبر من الآحاد بدليل انه بشهادة من شهد مع الراوى لم يخرج الخبر عن كونه خبر آحاد ومع ذلك قبلوه وعملوا به فلا يقدر فى اجماعهم المتواتر على العمل به

(١) قال الاسنوى « أى استدل من منع العمل بخبر الواحد عقلاً بأمرين أحدهما لو جاز قبوله فى الرواية الخ » أقول حاصل الدليل الاول الزام القائلين بوجوب العمل بخبر الواحد وبانه حجة بانه لو كان حجة فى العمليات لكان حجة أيضاً فى الاعتقادات قياساً لها على العمليات . وحاصل الجواب اننا نمنع ان العلة التى اقتضت وجوب العمل بخبر الواحد فى العمليات موجودة فى الاعتقادات لان المطلوب فى العمليات هو العمل ويكفى فى ذلك الظن والمقصود فى الاعتقادات الاعتقاد المطابق للواقع من موجب فلا يكفى فى ذلك الظن فان قالوا ان العلة فى وجوب العمل هى دفع الضرر مطلقاً مظنوناً أو مقطوعاً به وهذا القدر المشترك موجود فى العمليات والاعتقادات قلنا لان ذلك لان الضرر الذى ينشأ عن الخطأ فى النبوات والاعتقاد هو الكفر بخلاف العمليات التى هى

كفر فلذلك شرطنا العلم بخلاف القروع وأيضاً فلان القطع في كل مسألة فرعية متمذر بخلاف اتباع الانبياء والاعتقاد . الثاني أن الاستقراء دل على أن الشرع يتعم مصالح العباد تفضلاً واحساناً والظن الحاصل من خبر الواحد لا يجعل ما ليس بمصلحة مصلحة لانه يخطيء ويصيب فلا يعول عليه والجواب أن ما قالوه بعينه جار في الفتوى والامور الدنيوية مع أن قول الواحد فيهما مقبول اتفاقاً كما تقدم

القروع فان المجتهد اذا اخطأ فيها لا اثم عليه بل هو مأجور مرة فضلاً عن ان القطع في كل مسألة فرعية متمذر فكان من الضروري ان يعمل فيها بالظن حتى لا تتعطل احكام الوقائم المتجددة على الدوام بخلاف اتباع الانبياء والاعتقاد لان ادلتها نصبت في الارض والسموات والانس والآفاق قال تعالى « وفي الارض آيات للموقنين وفي انفسكم افلا تبصرون » وقال تعالى « ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لآيات لاولي الاالباب » الى غير ذلك من الايات الخاصة على الاستدلال بالادلة البرهانية التي مقدماتها ضرورية أو ترجع الى ذلك مما يعرفه الخاص والعام . وحاصل الثاني أن الله تعالى ناظ احكامه بمصالح العباد تفضلاً منه واحساناً فكان لا بد من معرفة تلك المصالح بالقاطم ولا يكفي في ذلك الظن لان الظن لا يفي من العلم شيئاً قال تعالى « ولا تقف ما ليس لك به علم » وقال تعالى « ان يتبعون الا الظن » وحيث وجب الوقوف على تلك المصالح والظن الحاصل من خبر الواحد لا يجعل ما ليس بمصلحة مصلحة لانه يخطيء ويصيب فلا يعول عليه . وحاصل الجواب النقص بالفتوى والامور الدنيوية فان الدليل جار فيهما مع ان قول الواحد مقبول فيهما اتفاقاً كما تقدم واما الفرق بان حكم فتوى المفتي خاص بمقلده وكذا الشهادة خاصة بما وقعت فيه وحكم رواية خبر الواحد عام في الاشخاص والازمان فقد علمت انه لا يضر لانه ليس راجعاً الى العلة ولا الى الحكم كما تقدم . وأظنك بعد هذا الذي سمعته من ادلة الطرفين لا تشك في ان الخلاف انما هو في وجوب العمل بخبر الواحد العدل فالجمهور على انه يجب سمعاً أو عقلاً ، والروافض على انه يمتنع عقلاً وان

قال « الطرف الثاني في شرائط العمل به وهو اما في الخبر أو الخبر عنه أو الخبر . أما الاول فصفت تغلب الظن وهي خمس : الاول التكليف فان غير المكلف لا يمنعه . خشية قيل يصح الاقتداء بالصبي اعتماداً على خبره بطهره قلنا لعدم توقف صحة صلاة المأموم على طهره فان تحمل ثم بلغ وأدى قبل قياساً على الشهادة والاجماع على احضار الصبيان مجالس الحديث . الثاني كونه من أهل القبلة وتقبير رواية الكافر الموافق كالجسمة ان اعتقدوا حرمة الكذب فانه عنمه عنه وقاسه القاضيان بالفاسق والمخالف ورد بالتعرق » أقول العمل بخبر الواحد له شروط بعضها في الخبر بكسر الباء وهو الراوى وبعضها في الخبر عنه وهو مدلول الخبر وبعضها في الخبر نفسه وهو اللفظ . أما الاول وهي شرائط الخبر فضايلها الاجمالي عبارة عن صفات تغلب على الظن أن الخبر صادق وعند التفصيل ترجع الى خمس صفات كما ذكرها المصنف الا أن الخامس منها انما هو شرط على قول مرجوح : الوصف الاول التكليف فلا تقبل رواية المجنون والصبي الذي لم يميز بالاجماع وكذا المميز عند الجمهور^(١) فان غير المكلف لا يمنعه خشية من الله تعالى عن تعاطي الكذب لعلمه بأنه غير معاقب وهو في الحقيقة أكثر جراءة

الواجب هو تأويل الجواز في كلام صاحب المحصول بحمله على الاذن في الفعل الصادق بالمنع من الترك ولهذا عدل صاحب الحاصل عن عبارة الامام في المحصول الى التعمير بالوجوب وتبمه المصنف وصاحب الجوامع كما قدمناه

(١) قال الاسنوى « الوصف الاول التكليف فلا تقبل رواية المجنون والصبي الذي لم يميز بالاجماع وكذا المميز عند الجمهور الخ » أقول ومثله في جمع الجوامع غير انه لم يذكر الصبي غير المميز واعتذر عنه شارحه بأنه لم يصرح بالتمييز للملم به فان غير المميز لا يمكنه الاحتراز عن الخلل فلا يقبل قطعاً كالمجنون وقال في المجنون سواء أطبق جنونه أم تقطع وأثر في زمن افاقته اه وذلك بان أثر ضعفه في حفظه وقت افاقته وان لم يكن مجنوناً وقتها لكن لما كان الخلل في زمن الافاقة ناشئاً من الجنون كان حكم الجنون منسحباً عليه فاذا تقطع جنونه لم يؤثر في زمن افاقته شيئاً قبلت روايته كما صرح بذلك التركشى والتمييز كما

من الفاسق. استدلل المحصم بأنه لو لم يقبل خبره لم يضح الاقتداء به في الصلاة هو شرط في اداء رواية الحديث شرط في تحمله وقد اختلفوا في تعيين أقل السن التي يحصل فيها التمييز لتحتمل والاصح عدم التقدير بسن فان العقل يقوى قليلا من الرحمة الالهية لا يقدر الانسان على تقدير قدر منه ويختلف هذا القدر باختلاف الصبيان بل يقدر ذلك بفهم الخطاب ورد الجواب فاذا كان الصبي بحيث يفهم الخطاب ويرد الجواب يكون صالحا لتحتمل الحديث لكن في الغالب لا يكون على هذه الحيثية قبل بلوغ السبعة ولذلك امر الاولياء بامرهم بالصلاة حين بلوغهم هذا السن. واما ثمقل محمود بن الربيع وسنه خمس او اربع وحفظ الشافعي موطأ مالك وهو ابن خمس وحفظ الامام سهل بن عبد الله التستري بعض الاوراد وهو ابن سنتين فن جملة الكرامات الحارقة للعادة فلا ينبغي عليها الامر في الغالب. نعم لو وجد صبي على هذه الصفات صح تحمله البته ولهذا كان الصحيح انه لا يشترط سن معين لكنه قلما يوجد فانهم كذا يؤخذ من معلم للثبوت وشرحه القواعد واما سن الاداء فالشرط فيه اتفاقا كمال التمييز كما ان الشرط في التحتمل اصل التمييز اتفاقا. وكما اختلفوا في تقدير سن اصل التمييز لتحتمل اختلفوا ايضا في تقدير كمال التمييز الاداء والصحيح الذي عليه الجمهور ان معيار كمال التمييز هو البلوغ سالما عن العته والجنون لان كمال العقل يختلف ايضا باختلاف الرجال فلا يمكن تعيين قدر منه وانما شرط نفس التمييز لتحتمل وكاله للاداء قياسا على الشهادة لكونهما اخبارين ملزمين لقبول الصحابة رواية عبد الله بن عباس وعبد الله بن الزبير والنعمان بن بشير وانس بن مالك مع ان عبد الله بن عباس اقصى ما قيل في سنه حين مات رسول الله صلى الله عليه وسلم انها خمس عشرة سنة وقد روى البخاري انه ناهز الاحتلام في ايام حجة الوداع فحينئذ لا يتحقق بلوغه عند التحتمل أصلا وكذلك عبد الله بن الزبير اول مولود ولد في الاسلام بعد الهجرة بسنة او سنتين في المشهور وقيل في الاولى فجميع مسموطات كانت قبل البلوغ فان مدة اقامته عليه الصلاة والسلام بالمدينة عشر سنين وكذلك النعمان بن بشير أول مولود في الاسلام من الانصار بعد الهجرة

اعتماداً على اخباره بأنه متطهر^(١) لكنه يصح فدل على قبول خبره. وأجاب المصنف بأن صحة الاقتداء ليست مستندة الى قبول اخباره بطهره بل لكونها غير متوقفة

وكان سنه وقت وفاته صلى الله عليه وسلم ثمان سنين وقيل ست سنين. واما انس بن مالك فكان ابن عشر سنين حين قدم النبي صلى الله عليه وسلم المدينة وابن عشرين حين توفي عليه الصلاة والسلام فكان أكثر مسموماته قبل البلوغ وقد قبلوها كلها. واما ماروي ابن عبد البر ان انس بن مالك شهد بداراً فما كازشهودا لقتال بل لخدمة رسول الله صلى الله عليه وسلم. واما اشتراط البلوغ في الاداء فلما قاله السكالي في تحريره لا بطل قول من قال بقبول رواية المراهق وادائها مع التحري فان وقع على الصدق قبل والا فلا من ان المعتمد في هذا الباب هو عمل الصحابة ولم يرجعوا اليه اى الى المراهق فهو غير مقبول فعدم رجوع الصحابة الى رواية المراهق دليل على عدم قبول ادائها الا من البالغ. نعم يرد على هذا ان يقال لعل عدم الرجوع اليه لعدم الحاجة الى ذلك فلا يصلح عدم الرجوع حجة فلذلك كان الوجه الصحيح في ابطال هذا القول ما قاله الاسنوي من ان المكلف لا يمنعه خشية من الله الخ وحاصله انه لم يقبل تهمة عدم التكليف فلا يحرم الكذب عليه فيجوز ان يكذب فلهذه التهمة لا يقبل كذا في الفاسق بل اولى

(١) قال الاسنوي «استدل الخصم بأنه لو لم يقبل خبره لم يصح الاقتداء به الخ» اقول محصل هذا الدليل وجوابه ان المستدل قاس قبول خبر الصبي المراهق على صحة الاقتداء به في الصلاة اعتماداً على اخباره بأنه متطهر فكما قبل خبره في ذلك وصح الاقتداء به يقبل اداء روايته ويؤخذ بها. ومحصل الجواب الفرق بما فرق به المصنف على الوجه الذى شرحه الاسنوي. واقول هذا الاستدلال انما يلزم الشافعية القائلين بصحة اقتداء البالغ بالمراهق وكذا الجواب انما يفيد بناء على مذهبهام ايضاً واما عند الحنفية القائلين بعدم جواز اقتداء البالغ بالصبي ولو كان مراهماً فالاستدلال لا يلزمهم شيئاً والجواب لا يفيدهم شيئاً ولذلك استدل الخصم بدليل يلزم من خالفوه جميعاً على اختلاف مذاهبهام فقال ان اهل قباء

على طهارة الامام لان المأموم متى لم يظن حدث الامام صحته صلواته وان تبين حدث الامام وأما الرواية فشرط صحتها السماع . قوله « فان تحمل » يعني أن الصبي اذا تحمل ثم بلغ وأدى بعد البلوغ ما تحمله قبله فانه يقبل لامرین : أحدهما القياس على الشهادة الثانية اجماع السلف على احضار الصبيان مجالس الحديث . ولك أن تجيب عن الاول بان الرواية تقتضي شرطاً عاماً فاحتيط فيها ^(١) بخلاف الشهادة

قبلوا خبر أنس بن مالك وابن عمر وها اذ ذاك غير بالعين فان أنس بن مالك كان يوم القدوم الشريف ابن عشر كما علم مما تقدم وكان تحول القبلة بعده بستة عشر شهراً او سبعة عشر شهراً كما في صحيح البخاري فلم يكن بالغاً وقت ذاك واما ابن عمر ففي الاستيعاب قال الواقدي كان يوم بدر ممن لم يحتلم واستصفره رسول الله صلى الله عليه وسلم وورده فلم يكن بالغاً ايضاً عند تحول القبلة وقد علمت ان اقصى سن قدر لابن عباس وقت وفاته صلى الله عليه وسلم كانت خمس عشرة سنة فلم يكن بالغاً ايضاً عند تحول القبلة قطعاً كانس بن مالك . والجواب عن ذلك ان أنساً وابن عمر راويان للقصة وليس واحد منهما هو المخبر لاهل قباء بتحويل القبلة بل المخبر غيرهما فان أنساً في روايته يقول فر رجل من بني سلمة وهم ركوع في صلاة الفجر وابن عمر في روايته يقول فيبيننا الناس بقباء بصلاة الصبح اذ جاءهم آت النخ فقبل ان الآتى الذى اخبر اهل قباء هو عباد بن بشر وفي التيسير قال الحافظ المستقلانى انه ارجح رواه ابن خيثمة . وفي التحرير انه عباد بن نهيك عند الحديثين وهو شيخ كبير وعباد بن بشر قتل شهيداً يوم اليمامة وهو ابن خمس واربعين سنة ونهيك ككريم اه وقال صاحب فوائح الرحوت والذي يظهر لهذا العبد انه المخبر لاهل مسجد بنى حارثة لا لاهل مسجد قباء ثم لو سلم ان المخبر لاهل قباء هو أنس او ابن عمر فغاية ما لزم قبول اهل قباء وهو ليس حجة على غيرهم فان تشبث الخصم بتقرير النبي صلى الله عليه وسلم ذلك فمنوع بل قالهم آمنوا بالغيب فلم يعد هذا الخبر خيراً عنهم . اه

(١) قال الاسنوى « يعنى ان للصبي اذا تحمل ثم بلغ وأدى بعد البلوغ ما تحمله

قبله فانه يقبل لامرین احدهما للقياس على الشهادة والثانى اجماع السلف ولك ان

وعن الثاني بان الاحضار قد يكون للتبرك أو سهولة الحفظ أو لاعتیاد ملازمة الخیر . قوله « الثاني » أي الشرط الثاني من شرائط الخبر ان يكون من أهل قبلتنا فلا تقبل رواية الكافر المخالف في القبلة وهو المخالف في الملة الاسلامية

تجيب الخ « أقول قد علمت أن الشرط في التحمل هو نفس التمييز اتفاقاً وعلت ان الصحيح فيه انه غير مقدر بسن معينة بل التقدير بفهم الخطاب ورد الجواب كما علمت أن الشرط في اداء الرواية هو كمال التمييز اتفاقاً وقد يختلف باختلاف الرجال كما ان نفس التمييز يختلف باختلاف الصبيان فذلك اختلفوا أيضاً فيما به يكون كمال التمييز كما اختلفوا فيما يكون به نفس التمييز والاصح الذي عليه الجمهور ان مقدار كمال التمييز هو البلوغ وان المراهق لا يقبل ادائه الرواية قياساً على الشهادة وان المعتمد في الاستدلال كما قال الكمال في تحريره ان الصحابة جميعاً لم يرجعوا الى المراهق فكان عدم رجوعهم دليلاً على عدم قبول أداء روايته أو هو التهمة كما قاله الاسنوى وقلنا انه اولي . وأما الاستدلال بالاجماع على استماع الصبيان فغير مستلزم المطلوب لاحتمال أن يكون للتبرك والاعتیاد بالرواية وهما من أعظم الفوائد وقد علمت أيضاً أن الخلاف انما هو في أداء رواية المراهق فقيل ان خبره مقبول في أداء الرواية مع التحري وقيل لا يقبل في أداء الرواية الا البالغ فكان الاستدلال من الجمهور بالقياس انما هو في موضع الخلاف فقط فقال الجمهور لا يقبل رواية غير البالغ المميز قياساً على عدم قبول شهادته بجامم أن خبر كل ملزم فوجب الاحتياط فيه وللتباعد عن تهمة الكذب وتهمة الكذب في غير المكاف المميز أشد منها في الفاسق لما قدمه الاسنوى نفسه . وقال في آخره انه أكثر جرأة من الفاسق وكون الرواية تقتضي شرطاً تاماً فتكون اكثر الزاماً فيلزم ان يكون الاحتياط فيها اكثر لان المانع انما هو الجرأة على الكذب وغير المكاف أجراً عليه من الفاسق الا ترى ان الحنفية اجازوا للقاضي قبول شهادة الفاسق وان كان آثماً بخلاف رواية الفاسق فانها لا تقبل أصلاً اتفاقاً فكانت الرواية بمقتضى انها تفيد شرطاً تاماً اولي بالاحتياط

كاليهودي والنصراني اجماعاً^(١). فان كان الكافر يصلّي لقبلتنا كالمجسم وغيره ان قلنا بتكفيره ففيه خلاف^(٢) قال في المحصول « الحق أنه ان اعتقد حرمة الكذب قبلنا

من الشهادة فكان اعتراض السنوي على القياس على الشهادة بالفرق المذكور غير وجيه . واما اعتراضه على الدليل الثاني وهو الاجماع المذكور فهو وجيه ولذلك عدلوا عنه لما قدمناه

(١) قال السنوي « فلا تقبل رواية الكافر وهو المخالف في الملة الاسلامية الخ » أقول شرط الاسلام انما هو في حين الاداء لاني حين التحمل وعدم الاشتراط في التحمل لقول جبير في رواية انه صلى الله عليه وسلم قرأ في صلاة المغرب بسورة الطور مع انه تحمل ذلك حين جاء أسيراً يوم بدر قبل ان يسلم فكان اجماعاً على انه لو تحمل كافرأ وأدى مسلماً عدلاً وقت أداء روايته تقبل ولاننا اتفقنا على انه يكفي للتحمل التمييز ، وهو يعتمد العقل ، وهو في الكافر المكلف بالايان واف وافر غير موف بخلاف الاداء فان الشرط فيه العدالة كما تقدم والكافر ليس بعدل فلا يقبل ادائه قال الجلال على جمع الجوامع ولو علم تدينه والتحرز عن الكذب لانه لا وثوق له في الجملة على شرف منصب الرواية عن الكافر اه والمراد بالكافر من لا ينتمي الى الاسلام كما هو صريح قول المصنف الثاني كونه من أهل القبلة فاذا لم يكن من أهل القبلة هو الذي لا يقبل ادائه الرواية

(٢) قال السنوي « فان كان الكافر يصلّي لقبلتنا كالمجسم وغيره ان قلنا بتكفيره ففيه خلاف الخ » أقول قال المحلي في شرحه على جمع الجوامع اما من يجوز الكذب فلا يقبل كفر ببدعته أولاً وكذا من يجرمه وكفر ببدعته كالمجسم لمعظم بدعته والامام الرازي وأتباعه على قبوله لأمن الكذب اه قال البناني عليه « واعلم ان المجسم فريقان فريق يمتد ان الله جسم كسائر الاجسام وهذا لا خلاف في كفره وفريق يمتد انه تعالى جسم لكنه لا كالا جسم بل جسم يليق به وهذا مختلف في كفره والمجسم في كلام الشارح من الفريق الثاني اه واعترض عليه شيخنا في تقريره عليه بقوله « قيل لا وجه لكفره لان مرجع قوله الى انه ليس

روايته والافلا» وتبعه عليه المصنف واستدل عليه بان اعتقاد حرمة الكذب يمنع من الاقدام عليه فيغلب على الظن صدقه لان المقتضى قد وجد والاصل عدم

بجسم اصلاً أى جسم لا كالأجسام فهو مجرد تسمية» اه وقال في مسلم الثبوت وشرحه الفوائح «والبدعة التي يلزمها الكفر كالتجسيم كالكفر عند من يكفر بها كالقاضيين ابى بكر الباقلاني وعبد الجبار من المعتزلة وعند غير المكفر فرقا بين لزوم الكفر والالتزام فان الملتزم كافر دون من لزمه وهو لا يرى ذلك ولا يعتقده كالبدع الجلية التي لم تكن عن شبهة قوية معتبرة شرطا بحيث لم تكن عذراً شرطا لا دنيا ولا آخرة كفسق الخوارج المبيحة دماء المسلمين واموالهم وسبى ذراريتهم. وفي البدعة الجلية القبول عند الاكثر غير محققى الحنفية وهو المختار عند من تلامح خلافا للامدى ومن تبعه والامام مالك ومعظم الحنفية وهو المختار عند هذا العبد» اه ملخصا منهما وقال العطار في حواشيه على جمع الجوامع « مهمتان الاولى قولهم لازم المذهب ليس بمذهب مقيد بما اذا لم يكن لازما بينا الثانية التكفير بالعقائد لا سيما مسألة الكلام امر مستفيض فيه النزاع بين الائمة من قديم الزمان» اه المقصود منه ومن هذا تعلم ان الخلاف في المبتدع الجسم الذي يلزم من بدعته كفر وهو القائل بانه جسم كالأجسام أما من قال انه جسم لكن لا كالأجسام فنفى لوازم الاجسام حتى لم يبق منها شيء الا مجرد التسمية فهذا كما قال شيخنا لوجه للخلاف فيه لانه لم يبق الا مجرد تسميته للجسم ولذلك قال الاسنوى « ان قلنا بتكفيره ففيه خلاف الخ » ففصل الامام الرازي واتباعه بين من يحرم الكذب فقبلوا روايته وبين من لم يحرم فردوها . واما القاضيان فردا روايته مطلقا ولكن ظاهر قول الاسنوي والجواب أن هذا لا يعلم فسقه الخ ان كلا من الخصمين القائل بالتفصيل والقائل بالرد مطلقا متفقان على كفره غير ان الاول قال تقبل روايته اذا حرم الكذب لتجنبه الكذب لتدينه وخشيته. وظاهر قول مسلم الثبوت والبدعة المتضمنة ككفر كالتجسيم كالكفر عند المكفر كالقاضيين وعند غير المكفر كالبدع الجلية الى آخر ما قدمته ان من قال بقبول روايته لا يقول بتكفيره لانه ينكر ان لازم المذهب مذهب للفرق بين الاثام والالتزام

المعارض. وقال القاضي أبو بكر والقاضي عبد الجبار لا تقبل روايته مطلقاً قياساً على المسلم الفاسق والكافر المخالف بجامع النسق والكفر ونقله الآمدي عن

كما ان صريح ما قاله في مسلم الثبوت ان قبول الرواية هو قول الاكثر ومقتضى ما نقله الآمدي أن عدم القبول هو قول الاكثر. وتحقيق ذلك المقام ان المبتدعة الذين هم من أهل قبلتنا يصلون بصلاتنا وبأكلون ذبيحتنا قسماً بدمته جليلة وهي البدعة التي لم تكن عن شبهة قوية معتبرة شرطاً بحيث لم تكن عذراً شرطاً لادنيا ولا أخرى، ومنهم المجسمة القائلون بانه تعالى جسم كالاجسام ويعتقدون ذلك بدون ان يصرح بالتزام ما يلزم هذه العقيدة ولكن هذه من لوازمها الكفر فمن قال ان لازم المذهب مذهب أو ادعى ان اللزوم بين قال بتكفير المبتدع وهذا الفريق اختلفوا فيمن يجرم الكذب من هؤلاء ففريق قبل روايته لما قالوه من تجنبه الكذب لتدينه وهم الامام واتباعه. وفريق قال لا يقبل مطلقاً لكفره قياساً على المسلم الفاسق والكافر الذي لا يصلح الى قبلتنا. وفريق آخر لا يقول بكفره وهؤلاء قبلوا روايته متى كان يجرم الكذب وهؤلاء والذين قبلوا روايته مع قولهم بكفره سواء في قبول الرواية اذا حرم الكذب وبذلك كان هذا القول بهذا الاعتبار قول الاكثر. وأما الآمدي ومن تبعه والامام مالك ومن تبعه ومعظم الحنفية فعلى عدم قبول رواية صاحب البدعة الجليلة مطلقاً سواء قيل بتكفيره كما يقول القاضيان أو لا كما يقول جمهور أهل السنة بناء على ما هو الصحيح من أن لازم المذهب ايسر بمذهب فالمبتدع الذي يلزم بدعته الكفر وهو يصلح الى قبلتنا ليس بكافر وبهذا الاعتبار كان القول بعدم قبول الرواية قول الاكثر كما نقله الآمدي وبهذا يحصل التوفيق بين كلام الاسنوى والجلال وكلام مسلم الثبوت وشرحه الفوائج بقي الكلام على ما هو الحق من هذه الاقوال فنقول قبل ان نبين ما هو الحق ننقل ما قالوه. قال الامام فخر الاسلام « واما صاحب الهوى فان اصحابنا عملوا بشهادتهم الا الخطيائية لان صاحب الهوى انما وقع فيه لتعمقه وذلك يصده عن الكذب فلم يصلح شبهة الا من تدين تصديق المدعي اذا كان ينتحل بنحلته

الاكثرين وجزم به ابن الحاجب . والجواب ان الفرق بين هذا وبين الفاسق أن هذا لا يعلم فسق نفسه ويحتمل الكذب لتدينه وخشيته بخلاف الفاسق والفرق

فيهم بالباطل والظور مثل الخطيئة وكذلك من قال الالهام حجة يجب ان لا تقبل شهادته ايضاً . واما في السنن فقيل ان المذهب المختار عندنا ان لا تقبل رواية من انتحل الهوى والبدعة ودعا الناس اليه . على هذا أئمة الفقه والحديث كلهم لان الحاجة والدعوى الى الهوى سبب داع على التقول فلا يؤمن على حديثه وليس كذلك الشهادة في حقوق الناس لان ذلك لا يدعو الى التزوير في ذلك الباب فلم ترد شهادته . فاذا صح هذا كان صاحب الهوى بمنزلة الفاسق في باب السنن والاحاديث انتهت كلماته الشريفة . وحاصل كلامه ان اصحاب البدع لا تقبل روايتهم وان اصحاب الهوى كلهم منتحلون البدعة داعون اليها فلا تقبل روايتهم في امر ديني اصلاً كما روى عن محمد بن سيرين «السنن دينكم فانظروا من تأخذون دينكم» وصاحب الكشف حمل كلامه على ان صاحب البدعة ان كان داعياً للناس الى بدعته لا يقبل والا يقبل . والذي حمل صاحب الكشف على حمل كلام هذا الامام على هذا الحمل انه وجد في الصحاح روايات عن اصحاب البدعة فان محمد بن اسمعيل البخاري روى في صحيحه عن عباد بن يعقوب . وقال الامام ابو بكر بن اسحق بن خزيمة حدثنا الصادق في روايته المتهم في دينه عباد بن يعقوب . واحتج البخاري بمحمد بن زياد وحرز بن عثمان وقد اشهر عنهما النصب . وقد اتفق البخاري ومسلم على الاحتجاج بابي معاوية محمد بن حازم وعبيد الله بن موسى . وقد اشهر عنهما الثوري قال صاحب فوائح الرجم وفيه نظر ظاهر فان صاحب الهوى لما زعم في زعمه الباطل انه الصواب وانه الشريعة المحمدية وان الامر بالمعروف فرض عنده فلا بد ان يكون للناس داعياً الى هواه ففرض انه ليس بداع الى هواه اما محال واما مناف للعدالة لانيانه محذور دينه في زعمه . وايضاً ينافيه كلامه في آخر البحث واذا صح هذا كان صاحب الهوى بمنزلة الفاسق وتخريج محمد بن اسمعيل البخاري ومسلم ومحمد بن اسحق لاحجة فيه فان المسئلة مختلف فيها فلا يكون زعم احد الفريقين حجة على الآخر . كيف ومثل امام ائمة الحديث محمد بن سيرين

وبينه وبين الكافر المخالف أن الكافر المخالف خارج عن ملة الاسلام فلا تقبل روايته
لان ذلك منصب شريف يقتضى الاعزاز والاکرام

كف الرواية عنهم. واهجب من هذا الحمل ما حمل عليه البعض من ان ما قال انما هو
في البدعة الغير الجليلة واما في البدعة الجليلة فتقبل روايتهم وان كانوا داعين كيف
يصح ولا يساعده اول كلامه وليس له عين ولا اثر ولما كانت الدعوة الى البدعة
الغير الجليلة موجبة للتهمة وعدم القبول فان الجليلة بالطريق الاولى. فقد بان لك
ان رواية اهل البدع مطلقاً لا تقبل مطلقاً عند هذا الخبر الامام الهام. وهذا
الخلاف انما هو في اصحاب البدع الذين لا يبيحون الكذب واما المبيحون
كالكرامية فلا تقبل روايتهم البتة لانه لما جاز في دينهم على زعمهم الكذب
لا يبالون بالارتكاب عليه. ومنهم الروافض الثلاثة والامامية فان الكذب فيهم
أظهر واشهر حتى صاروا ضرب المثل في الكذب وهم جوزوا ارتكاب جميع
المعاصي حتى الكفر تقية عند معرفتهم غضب من عرف مذهبهم وسخطه عليهم
بل بوجود المعاصي في هذه الحال الى آخر ما قال في فواتح الرحموت. وما خصه
ان صاحب الكشف حمل كلام فخر الاسلام على من دعا لبدعته وصاحب الفواتح
يرى ان لا تقبل رواية اصحاب البدع مطلقاً سواء دعا اليها اولاً جليلة اولاً لما
قاله ان من المحال ان لا يدعو الى بدعته وان لم يدع كان مرتكباً لمحدور دينه في
زعمه وكلاهما مانع من قبول الرواية وان احتجاج البخارى وامنه له ليس بحجة
لبناؤه على مذهبهم. وقال في شرح التقريب لاجلال السيوطي نقلاً عن الحافظ ابن
حجر «التحقيق انه لا يرد كل مكفر ببدعته لاذ كل طائفة تدعى ان مخالفتها
مبتدعة وقد تبالغ في ذلك فتكفرهم فلو اخذ ذلك على الاطلاق لاستلزم تكفير
جميع الطوائف. والمعتمد أن الذي ترد روايته من انكر امرأ متواتراً من الشرع
معلوماً من الدين بالضرورة او اعتقد عكسه اما من لم يكن كذلك وانضم الى
ذلك ضبطه لما يرويه مع ورعه وتقواه فلا مانع من قبوله اه. ومن هذا تعلم ان
فريقاً يقول انه يوجد من اهل البدعة من هو كافر ببدعته وهم القائلون بانه تعالى
جسم كالأجسام مع انه يصلى الى قبلتنا ويؤمن بكل ما جاء عن رسولنا صلى

قال: «الثالث المدالة وهي ملكة في النفس تمنعها عن افتراء الكبار
والرذائل المباحة، فلا تقبل رواية من أقدم على الفسق علماً وان جهل

الله عليه وسلم وهذا ينافي ما نقل في الشهادات عن العز بن عبد السلام والروضة
من كتب الشافعية عن جمهور الفقهاء من اصحابهم وغيرهم انهم لا يكفرون احداً
من اهل القبلة. وقد نقل عن الامام ابى الحسن الاشعري انه قال عند موته
لاصحابه «اشهدكم انى رجعت عن القول بتكفير احد من اهل القبلة لاني رأيتهم
كلهم يشيرون الى معبود واحد» كذا نقله المطار عن البخارى. اذا علمت هذا
فنقول منتهى ما تمسك به القائلون برد رواية المبتدعة البدعة لجلية سواء قيل
بكفره اولاً او البدعة غير الجليلة يرجع الى انه بذلك صار متهماً وأنه متى دعا
الناس الى بدعته لا يؤمن في ذلك ان يضع الحديث على وفقها وكذلك اذا لم يدع
صار فاسقاً باتيانه محذور دينه في زعمه. ونقول اولاً ان هذا خلاف ما هو
المفروض لان المفروض انه يحرم الكذب مطلقاً على الناس كافة وعلى الله ورسوله
صلى الله عليه وسلم خاصة خصوصاً اذا كان يرى الكذب على الله اورسوله كفراً
لأنه من الكبائر وهو يرى ان ارتكاب الكبيرة كفر وعلى فرض انه متهم فغايبته
أن يكون متهماً بانه يضع الحديث الموافق لبدعته والكلام فيما هو أهم ولا نسلم مع
اعتقاده ذلك ان يضع حديثاً ويكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم سواء
وافق بدعته أو خالفها لان المفروض انه متمسك ببدعته بدليل شرعي والله مسلم
يعتمد له الاحقة في غير كلام الله وكلام رسوله الثابت عن نفسه بطريق الله الموثوق
الاحكام الشرعية الا ترى الى ما نقله السيوطي في شرح التقريب من ان الشيخين
احتجا بالدعاء واحتج البخاري بمسراتي بن حطان وهو من الدعاء واحتجوا
به عبد الحميد بن عبد الرحمن الجاني وكان داعية الى الارجاع. وما اجاب به العراقي عن
ذلك بان ابادود قال «ليس في اهل الاهواء اصح حديثاً من الخوارج ثم ذكر عمران
ابن حطان وابا حسان الاعرج قال ولم يحتج مسلم بعبد الحميد بل اخرج له في
المقدمة وقد وثقه ابن معين» اه. فلا يفيد في رد ما نقله في السيوطي ولا يدفعه
بل يكاد يسلمه وعلى كل حال فلو رددنا الروايات بمثل هذا لم نقبل رواية قط الا

قبل . قال القاضي ضم جهل الى فسق . قلنا الفرق عدم الجرافعة . ومن لا تعرف عدالته لا تقبل روايته لان الفسق مانع فلا بد من تحقق

ممن اجمع السكك على انه غير مبتدع ولا يوجد من الرواة من هو كذلك لما نقله السيوطي عن الحافظ ابن حجر من اننا لو اخذنا ذلك على الاطلاق لاستلزم تكفير جميع الطوائف ولا قائل به خصوصاً وقد صرحوا بان هذا التكفير لا يقصد به حقيقته وانما يقصد كل واحد منهم التنفير من مذهب خصمه ليس غير . ومن ذلك تعلم ان الحق قبول رواية كل من كان من اهل القبلة يصلي بصلاتنا ويؤمن بكل ما جاء به رسولنا مطلقاً متى كان يقول بجرمة الكذب فان كل من هو كذلك لا يمكن ان يبتدع بدعة الا وهو متأول فيها مستند في القول فيها الى كتاب الله او سنة رسوله صلى الله عليه وسلم بتأويل رآه باجتهاده وكل مجتهد مأجور وان اخطأ . نعم اذا كان ينكر امراً متواتراً من الشرع معلوماً من الدين بالضرورة او اعتقد عكسه كان كافراً قطعاً لان ذلك ليس محلاً للاجتهاد بل هو مكابرة فيما هو متواتر من الشريعة معلوم من الدين بالضرورة فكان كافراً مجاهرأ فلا يقبل مطلقاً حرم الكذب او لم يجرمه لما قدمنا عن الجلال وغيره . واما البدعة غير الجلية التي لم يكن فيها مخالفة لدليل شرعي قاطع واضح كنفى زيادة الصفات فيقبل صاحبها شهادة ورواية وذلك لان القرآن اما جاء فيه انه تعالى عالم قادر وهكنا واما انه تعالى عالم يعلم او قادر بقدره هما نفس الذات او صفة قائمة بالذات زائدة عليها فالقرآن ساكت عن ذلك فهذه البدعة ليست انكار امر واضح قاطع في الشرع فلا توجب الفسق قاله في مسلم الثبوت الا ان دعا الى هواه اه . وعلوه بأن الداعي الى الهوى مخاصم لا يؤمن عن الاجتناب عن الكذب . قال في الفوائج « انظر بعين الانصاف انه لما كان الدعوة الى البدعة الغير الجلية رافعة للامان على الاجتناب عن الكذب فالاولى ان ترفع الجلية هذا الامان والمبتدع بالبدعة الجلية داع البتة الى بدعته فلا يقبل اصلاً فافهم اه . وقد علمت ان المدار على انه يجرم الكذب او لا يجرمه فان كان يجرمه خصوصاً على الله ورسوله فكونه يدعو الى بدعته الجلية او غيرها او لا يدعو فلا يمكنه ان يجرأ على الكذب خصوصاً اذا

عدمه كالصبا والكفر. والمدالة تعرف بالتركيب وفيها مسائل : الاولى شرط المدد في الرواية والشهادة ومنع القاضي فيها والحق الفرق كالأصل . الثانية قال الشافعي رضي الله عنه بذكر سبب الجرح وقيل سبب التعديل وقيل سببها وقال القاضي لافيهما . الثالثة الجرح مقدم على التعديل لان فيه زيادة . الرابعة التركيب ان يحكم بشهادته أو يثنى عليه أو يروي عنه من لا يروي عن غير العدل أو يعمل بخبره . « أقول شرع في الوصف الثالث من الأوصاف المشروطة في الخبر وهي المدالة ^(١) . والمدالة في اللغة عبارة عن التوسط في الأمر من غير إفراط الى طرفي الزيادة والنقصان . وفي الاصطلاح ملكة في النفس أي هيئة راسخة فيها تمنعها عن ارتكاب الكبائر والذائل المباحة ^(٢) فأما تمييز الكبائر من الصغائر ففيه كلام

كان ممن يرى الكفر بارتكاب الكبائر التي منها الكذب على الله ورسوله فانه يتباعد عن ذلك تباعده عن الكفر . وكونه مخاصماً لغيره فيما يتعلق ببدعته شيء وكونه يكذب على الله ورسوله شيء آخر فانه ان خصم فيما يكون دليله سمعاً فاحترازه عن الكذب على وجه ما ذكر المصنف يلزمه ان لا يستدل الا بما يصح ثبوته عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بالطريق المعروف عند أئمة الحديث فاحول عليه ما نقله الامام السيوطي عن الحافظ ابن حجر فاحرص عليه وخذ هذا التحقيق (١) قال الاسنوي « أقول شرع في الوصف الثالث من الأوصاف المشروطة في الخبر وهي المدالة الخ » أقول هذا من شروط الاداء لان شروط التحمل حتى لو تحمل كافراً أو فاسقاً فأدى مسلماً عدلاً جاز كما سبق

(٢) قال الاسنوي « وفي الاصطلاح ملكة في النفس أي هيئة راسخة فيها تمنعها الخ » أقول فالمراد هنا بالمدالة ملكة التقوى والمروءة . والدليل على تلك الملكة ترك الكبائر والخلل بالمروءة من صفائر الخسة كسرفقة لقمة وتطفيف تمرة والذائل المباحة كالبول في الطريق الذي هو مكروه والاكل في السوق لغير سوقى والمراد انها ملكة تمنع عن اقتراف كل فرد من افراد ما ذكر فباقتراف الفرد من ذلك تنفي المدالة أما صفائر غير الخسة كالكذبة لا يتعلق بها ضرر

منتشر محله كتب الفروع^(١) وأما الرذائل فأشار بها الى المحافظة على المروءة وهي أن يسير بسيرة أمثاله في زمانه ومكانه فلو لبس الفقيه القباء أو الجندی الجبة والطيلسان ردت روايته وشهادته فان قيل تعاطى الكبيرة الواحدة والرذيلة الواحدة قادح وتعبيره بالرذائل والكبائر يدفعه وأيضا فان الاصرار على الصغائر

ونظرة الى اجنبية فلا يشترط المنع عن اقرار كل فرد منها فباقرار الفرد منها لا تنتفى العدالة. ومفهوم هذا ما اذا اقر غير الفرد. وفيه تفصيل ان اقر غير الفرد وغلبت طاعته على معاصيه لا يفسق والافسق. ولما كانت تلك الملكة كيفية نفسية راسخة في النفس وهي خفية ادير الحكم على دليلها وهو ما ذكر كما في السفر والمشقة. والمراد بترك ما ذكر الملازمة للتقوى باجتنابه المحرمات والافعال الخسيسة واثباته بالواجبات والافعال المناسبة للمروءة. فالحاصل ان الشرط هو الملازمة للتقوى بترك الكبائر وافعال الخسة وهذا هو المراد من قولهم ان الشرط هو العدالة بمعنى الملازمة المذكورة وهذه مظنتها كالمشقة والسفر

(١) قال الاسنوى « فاما تمييز الكبائر من الصغائر فقيه كلام الخ »

أقول روى عن ابن عمر أن الكبائر هي الشرك بالله وقتل النفس عمداً بغير حق وقذف المحصنة والزنا والفرار من مقاتلة العدو الكافر الحربى اذا لم يكن المسلمون أقل من النصف والسحر اى تعلمه والعمل به وبعضهم أباحوا التعلم اذا قصد منه العلم دون العمل قالوا والاول هو المختار. وجاء عن الصحابة ان الساحر يقتل كذا ذكره عبيد الحق الدهلوى وأكل مال اليتيم بالباطل وعقوق أحد الوالدين أو كليهما ما لم يكن لامر شرعى والظلم فى الحرم وتخصيص الحرم لان حرمة الظلم أشد والا فالظلم كله من الكبائر فى كل موضع. وزاد ابو هريرة رضى الله عنه اكل الربا. وزاد علي رضى الله عنه السرقة وشرب الخمر. ونقل السبكي أن عد السرقة لم يثبت عن علي باسناد. وأما شرب الخمر فقد روى عنه شارب الخمر كما بد وثمن وقد ثبت فى الحديث الصحيح عد اليمين الغموس من الكبائر وهي اليمين على امر ماض مع العلم انه كاذب فيه والاصرار على الصغائر قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا كبيرة مع التوبة ولا صغيرة مع الاصرار، والثقل والظمن فى الصحابة

كذلك ولا ذكر له في الحد وكذلك المرة من صفات الخسة كالتطقيف بالحبة كما ذكره في المحصول . قلنا أما الاول فخوابه أن الملسكة اذا قويت على دفع الجملة والسلف الصالح والمراد به اظهار السب فترد شهادته وروايته . وعلى هذا فالمراد بالمتبذع المتقدم من لم يظهر سب الصحابة أو السلف الصالح وأما على التحقيق فالسب مطلقا مردود الرواية . ووجهه ان السب الصحابة والسلف الصالح فاسق جرى على الكذب فلذلك كان مردود الشهادة والرواية بخلاف المتبذع المتقدم لما قدمناه . والسعي بالفساد فانه ذنب عظيم متوعد عليه بنص القرآن . وهدول الحاكم عن الحق بان امتنع عن الحكم بالحق سواء حكم بخلافه أو لم يحكم بشيء والاول أشد من الثاني وقد شهد رسول الله صلى الله عليه وسلم بكون القاضيين الحاكم على خلاف الحق والمتوقف عن الحكم بالحق في النار . قال الشيخ عبد الحق الدهلوى : اضطربت الاقوال في حد الكبائر وتعيينها فقبل المذكورات هي الكبائر وما دونها صفات والخيار انه ليس المراد الحصر . وقد روى عن ابن عباس انه قال «الكبائر الى سبعمائة أو ما قرب منها» بل النبي صلى الله عليه وسلم اخبر في كل مجاس ما أوحى اليه . وما كان مفسدته مثل مفسدة شيء من المذكورات أو أكثر منها فهو أيضاً من الكبائر فدلالة الكفار على المسلمين أكثر مفسدة من الفرار عن الزحف فان المفسدة فيه الهتك بكلمة الله تعالى والاول أشد فيه . قال الشيخ عبد الحق أيضاً أما المثل فشرب بعض المسكرات من غير الخمر فانه مثل الخمر وكالواطء مثل الزنا وكايداء الاستاذ مثل ايداء الوالد وكانصب مثل الربا واما الاكثر فكتقطع الطريق مع أخذ المال أكثر من السرقة . وكذا ايداء النبي صلى الله عليه وسلم أكثر من ايداء الوالد . وكدلالة جيوش الكفار على بلاد المسلمين للغارة أكثر من الفرار عن الزحف وكحكم القاضي بغير حق أكثر من شهادة الزور . وقيل الكبيرة كل ما ثبت النهى عنه بنص قطعى ولا يخفى ما فيه وقيل كل ما قرن به حد أو لعن أو وعيد ومال اليه أكثر العلماء . وقال الشيخ عبد الحق وهم بمضمهم هذا القول أيضاً وقال وما مفسدته كمفسدة ما قرن به أحد الثلاثة وأكثر . وقيل ما اشعرت بها ون المرتكب بالذنب اشعار الكبائر كقتل

فلأن تقوى على بعضها أولى . وأما الثاني لجوابه ما قاله الغزالي في الاحياء في كتاب
التوبة ان الصغيرة بالاصرار تصير كبيرة . وأما الثالث فلأن القول بتأثير المرة

رجل يعتقد انه معصوم الدم فظهور انه مستحق له أو كوطء زوجته وهو يظنها
أجنبية . ونقل عن الكافي والاصح ما كان شنيعا بين المسلمين وفيه هتك حرمة
الدين فهو كبيرة والافهو صغيرة . وأما ما قيل كل معصية أصر عليها العبد فهي
كبيرة وكل ما استغفر عنها فهي صغيرة فيلزم منه ان يكون القتل وشرب الخمر
صغائر اذا لم يصر عليهما اللهم الا ان يريد ماعدا المنصوصة . واغرب منه ما نقل
عن صاحب الكفاية وقال الحق انهما أمران اضافيان لا يفترقان بذاتيهما فكل
معصية أضيفت الى ما فوقها فهي صغيرة وان أضيفت الى ما تحمها فهي كبيرة
وهذا مشكل جداً فان الكبائر والصغائر متمايزان بالذات والاحكام فان الصغائر
تكفرها الطاعات مثل الصلاة والصوم والوضوء وعليه يحمل قوله تعالى «ان
الحسنات يذهبن السيئات» اه كلامه والتحقيق في هذا ان كل ما قرن به في الشرع
حد أو لعن أو توعد عليه بخصوصه أو كان مفسدته مثل مفسدة ما ذكر أو
اكثر فهو كبيرة وما عداه فهو صغيرة وأما ماعدا ذلك فالكبيرة ما هو كبيرة عند
المقترف . فدخل المبتدع في المعدل ودخل في اقتراف الكبائر الكبار التركية كترك
الفروض لان المنهى عنه الكف وهو فعل كما تقدم ودخل افعال القلوب كالحقد
والحسد والغل وغير ذلك مما هو منهى عنه ومتوعد عليه بخصوصه . وأما ما يخل
بالمروءة فمنه صغائر دالة على الخسة كسرقة لقمة وتطيف تمره وتأخذ الاجرة على
الحديث وعليه الامام احمد رحمه الله ونقل عن وكيع لا بأس به مثله مثل الاجرة
على تعليم القرآن الا انه يخل بالمروءة ان لم يكن عن عذر . ومنه مباحات كالاكل
في الطريق والبول فيها . وقيل في عد البول في الطريق من المباحات المخلّة بالمروءة
نظر بل هو من الصغائر المخلّة بها لورود النهي عنه . واما الحرف الدنيئة كالحياكة
والصباغة والتحقيق ان كل ذلك معتبر بالعرف فما كان فيه مخلا بالمروءة كان مخلا
بالمدة ومالا فلا ولذلك قال السنوي وأما الرذائل فأشار بها الى المحافظة على

من الرذائل المباحة يؤخذ منه تأثير المرة من الرذائل المحرمة بطريق الاولى نعم يرد عليه ان المرءة ليست وصفاً معتبراً في المدالة بل في قبول الشهادة^(١) والرواية فان المدالة ضد الفسق . قوله « فلا تقبل » يعنى أنه لما تقرر أن عدالة الراوى شرط فلا تقبل روايته من أقدم على الفسق طالما بكونه فسقاً للاجماع ولقوله تعالى ان جاءكم فاسق الآية^(٢) فان كان الفاسق قد جهل أن ما أتى به فسق ففي قبول قوله مذهبان حكاهما ابن الحاجب من غير ترجيح^(٣) والتفسيق بالشئ مع الجهل بكونه فسقاً يتصور في المخالفين في الاصول كالخوارج ونفاة الصفات فان الجهل في ذلك ليس عذراً والا لزم ذلك في حق اليهود والنصارى^(٤) وأما من وطىء أجنبية جاهلاً

المرءة وهى ان يسير بسيرة أمثاله في زمانه ومكانه الخ فأشار بذلك الى أن ذلك يختلف باختلاف الزمان والمكان حتى لو اعتاد الفقهاء في مكان لبس القباء قبلت شهادته وروايته وكذلك الجندى لو اعتاد في وقت خلوه من عمله لبس الجبة والطيلسان قبلت شهادته وروايته

(١) قال الاسنوي « نعم يرد عليه ان المرءة ليست وصفاً معتبراً في المدالة الخ » أقول قد علمت ان المراد بالمدالة في باب الشهادة والرواية عدالة التقوى والمرءة فالمرءة هنا وصف معتبر في المدالة احتياطاً في كل منهما لكون كل منهما خيراً ملزماً وان لم تكن وصفاً معتبراً في المدالة المقابلة للفسق
(٢) قال الاسنوي « للاجماع ولقوله تعالى ان جاءكم فاسق الآية » أقول قد تقدم الكلام على ذلك فتذكره

(٣) قال الاسنوي « فان كان الفاسق قد جهل ان ما أتى به فسق ففي قبوله مذهبان الخ » وأقول ان هذا الفاسق هو المبتدع المخالف في الاصول المتأول في خلافه وقد تقدم الكلام فيه وافياً

(٤) قال الاسنوي « فان الجهل في ذلك ليس عذراً والا لزم الخ » أقول هناك فرق بين هذا الفاسق في زعم غيره وغير فاسق في زعم نفسه وهو يصلح صلاتنا ويستقبل قبلتنا ويؤمن برسولنا وبكل ما علم من دينه بالدليل القاطع الواضح ، وإنما يخالف في ثبوت صفاته تعالى وينفيها ويقول

بالحال ونحوه فليس مما نحن فيه وكذلك من شرب النبيذ مثلاً لا اعتقاده الاباحة
لانه ليس فاسقاً قطعاً كما قاله ابن الحاجب^(١) وان كان بعض الشافعية خالف في قبول
قوله . اذا علمت ذلك فأحد المذهبين وهو رأى القاضى واختاره الأمدى انه
لا يقبل قوله والثانى يقبل ونص عليه الشافعى فقال وأقبل رواية أهل الاهواء
الا الخطابية من الرافضة لأنهم يزون الشهادة بالزور لموافقهم^(٢) واختاره الامام

انها عين ذاته . وكذلك الخوارج الذين يستحون قتل المسلمين وأخذ امنواهم
وسبى ذرارهم بناء على تأويل وشبهة قويت عندهم فهم فساق عندنا غير
فساق عندهم وبين اليهود والنصارى الذين يجاهرون بمخالفتنا فى الايمان بالله
وبرسوله صلى الله عليه وسلم فانهم لا يؤمنون من الكذب على الله وعلى رسوله
كما سبق بيانه

(١) قال الاسنوي « وكذلك من شرب النبيذ مثلاً لا اعتقاده حله الخ » اى
اعتقد ذلك اما اجتهاداً منه ان كان مجتهداً واما تقليداً لمجتهد يقول بالحل وهكذا
كل شىء اختلف فيه الائمة ودار الخلاف فيه بين ان يحله فريق ويحرمه فريق
فأئنه لا فسق بفعل شىء من ذلك الا اذا كان الشارب مجتهداً وكان رأيه الحرمة
فشرب مخالفاً لرأيه فانه يفسق بخلاف المقلد فانه غير مقرب بل مذموم ولو انزمت العمل
به لانه من قبيل التزام ما لا يلزم كما هو مفصل في محله

(٢) قال الاسنوي « فقال واقبل رواية اهل الاهواء الا الخطابية الخ »
اقول قد علمت ان الامام نجر الاسلام من ائمة الحنفية قال واما صاحب الهوى
فان اصحابنا عملوا بشهادتهم الا الخطابية لان صاحب الهوى انما وقع فيه
لتعمقه وذلك بصدده عن الكذب فلم يصح شبهة الا من تدين بتصديق المدعى
اذا كان ينتحل بنحلته فيتهم بالباطل والزور مثل الخطابية وكذا من قال الالهام
حجة يجب ان لا تقبل شهادته ايضاً وأما فى السنن فقيل ان المذهب المختار
عندنا ان لا تقبل رواية من انتحل الهوى الى آخر ما قدمناه عنه . فانت تراه
فرق بين الشهادة والرواية وقد علمت ما هو الحق الحقيق بالقبول فى ذلك وانه
لا فرق فى ذلك بين الشهادة والرواية متى كان صاحب الهوى يحرم الكذب ومن

واتباعه قال الآن يكون قد ظهر عناده فلا يقبل قوله لان العناد كذب. ولم يستدل المصنف على ما اختاره هنا لان الدليل الذي قدمه في الكافر الموافق وهو رجحان الصدق بعينه دليل في الفاسق^(١) لكن اشتراط العدالة مع قبول الفاسق متنافيان ولهذا ان المصنف لما كان من مذهبه قبول رواية الكافر الموافق لم يشترط الاسلام بل اشترط كونه من اهل القبلة^(٢). قوله «قال القاضى» أي احتج القاضى على عدم القبول بأن المانع من قبول الفاسق العالم بنفسه انما هو الفسق وهو محقق هنا مع زيادة أخرى قبيحة وهى الجهل^(٣). وفرق المصنف بان

اهل قبلتنا فتذكر فان العهد ليس ببعيد . واما رد شهادة الخطايبه فلاهم يرون حل الشهادة بالزور لموافقينهم

(١) قال الاسنوى « لان الدليل الذي قدمه في الكافر الموافق الخ » المراد الذي كان من لوازم بدعته انه كافر عندنا وان كان من اهل قبلتنا ولا شك ان الفاسق الذي لا يازم من فسقه كفره عندنا اولى بالقبول متى كان يحرم الكذب (٢) قال الاسنوى « ولكن اشتراط العدالة مع قبول الفاسق متنافيان ولهذا الخ » اقول نعم ان اشتراط العدالة مناف لقبول الفاسق لكن المراد الفاسق غير المتأول في فسقه. اما المتأول فهو فاسق في زعم غيره لاني زعمه فهو في زعمه عدل يحرم الكذب على الله ورسوله وعلى الناس فاشتراط العدالة يناق فسق غير المتأول اما المتأول فهو عدل في زعمه فاشتراط العدالة لا يناق هذا عند القائل بقبول روايته. ومن هذا تعلم ان اشتراط كونه من اهل القبلة هو بعينه اشتراط الاسلام كما يعلم مما قدمناه من ان الحق انما لا نكفر احداً من المبتدعة اذا كان من اهل القبلة بل السكل مسلمون عندنا

(٣) قال الاسنوى « احتج القاضى على عدم القبول بان المانع من قبول الفاسق العالم الخ » اقول محصل دليله قياس الفاسق الجاهل بنفسه على الفاسق العالم بنفسه بان الجاهل بنفسه اولى بالحكم وهو عدم القبول من العالم بنفسه لان الاول قد اجتمع فيه الجهل والفسق فاذا كان الفسق وحده كافياً في الرد فعلم الجهل اليه اولى . وحاصل الجواب ان العلة في الرد هو الفسق الذي يجمع

الاقدام على الفسق مع العلم به يدل على الجراءة وقلة المبالاة بالمعصية فيغلب على الظن عدم صدقه بخلاف الجاهل . قال ابن الحاجب ولا يصبر الراوى مجروحاً بالحد في شهادة الزنا لعدم النصاب ولا بالتدليس على الاصح^(١) كقول من لحق الزهرى « قال الزهرى » موها أنه سمع منه . قوله « ومن لا تعرف » يعنى أن الشخص اذا علمنا بلوغه واسلامه وجهلنا عدالته فان روايته لا تقبل كما نقله الامام وغيره عن الشافعي^(٢) واختاره هو والامامى واتباعهما وقال أبو حنيفة صاحبه جريئاً على الكذب وذلك انما يكون اذا علم انه فاسق اما اذا جهل وكان يمد نفسه في زعمه عدلاً وانما الذى يحكم بنفسه غيره فهذا الفسق لا يجعله جريئاً على الكذب والمانع من قبول الرواية هو الاول دون الثانى

(١) قال الاسنوى « قال ابن الحاجب ولا يصبر الراوى مجروحاً بالحد في شهادة الزنا الخ » اقول المراد بذلك حد القذف بان شهد بالزنا ولم يكمل نصاب الشهادة وحد حد القذف . وفي ذلك خلاف عند الحنفية والظاهر من مذهبهم أن رواية المحدود حد القذف تقبل بعد توبته وفي رواية الحسن بن زياد عن ابى حنيفة انها لا تقبل واذا تاب قياساً على الشهادة وهو خلاف الظاهر من المذهب لقبول رواية أنى بكرة فانه قذف المقيرة بن شمعة فحده امير المؤمنين عمر بن الخطاب وحسان ومسطح مع كونهما محدودين حين قذفا طائفة رضى الله عنها فبرأها الله تعالى وكذبها الله لكنهم تابوا من هذا الامر الشنيع

(٢) قال الاسنوى « يعنى ان الشخص اذا علمنا بلوغه واسلامه وجهلنا عدالته فان روايته لا تقبل الخ » اقول هذا هو المستور . وقال في جم الجوامع فلا يقبل المجهول باطناً وهو المستور خلافاً لابى حنيفة وابن فورك وسليم . وقال امام الحرمين يوقف ويجب الانكفاف اذا روى التحريم اما المجهول ظاهراً وباطناً فردود اجماعاً اهـ . وقال في مسلم الثبوت وشرحه مجهول الحال من العدالة والفسق وهو المستور في الاصطلاح غير مقبول عند الجمهور وروى عن ابى حنيفة رضى الله عنه في غير رواية الظاهر قبوله واختاره ابن حبان نقل عنه في الحاشية . قال ابن الصلاح يشبه ان يكون العمل في كثير من كتب الحديث المشهورة بهذا الرأى

تقبل. والى هذه المسألة أشار المصنف بقوله ومن لا تعرف عدالته لكن فيه حذف
والاصل ان الفسق مانع من القبول بالاتفاق كالكفر فلا بد من ظن عدمه فان
اليقين متعسر لكن اختلف في ان الاصل العدالة فتظن ما لم يطرأ ضدها او
الاصل الفسق فلا تظن العدالة. ولك ان تقول العدالة شرط اتفاقاً لكن اختلف
في أن ابهما اصل ثم ان المعتبر في حجية الخبر ظن قوي فلا يكتفى بالظن الضعيف فانه
لا يفتى من الحق شيئاً ألا ترى انه قد يحصل الظن بخبر الفاسق اذا جرب مراراً
عدم الكذب منه لكن لا يقبل قوله شهادة ورواية فكذا ظن العدالة من
الاصالة لا يكتفى ههنا. كيف وقبول الخبر من الدين ولا بد فيه من الاحتياط فبني
ظاهر الرواية هو هذا لا ما ذكره. والى ما ذكرنا اشار الامام فخر الاسلام بقوله
وهي نوطان قاصر وكامل اما القاصر فاثبت بظاهر الاسلام واعتدال العقل لان
اصل حاله الاستقامة لكن الاصل لا يفارقه هوى يضلّه ويصدّه عن الاستقامة
ثم قال بعده هذا والمطابق ينصرف الى كمال الوجهين وطـمـئـنـمـاً يجعل خبر الفاسق
والمستور حجة اهـ. وبهذا تعلم أن ظاهر مذهب الحنفية عدم قبول رواية المستور
كغيرهم وان ما جعله بعضهم قول أبي حنيفة انما هو رواية عنه على خلاف ظاهر
المذهب. والحاصل ان فريقاً قال ان شرط قبول الرواية العدالة بمعنى السلامة عن
الفسق وان لم تصر ملكة مستدلاً اولاً برجحان الصدق على الكذب بتلك
السلامة مع الاسلام فيفيد الظن ويجب اعتباره وثانياً بما تقرر عند الفقهاء ان
الصبي اذا بلغ بلغ عدلاً لانه لم يكن مكلفاً زمن الصبي وبعد البلوغ ما يصح
فتقبل شهادته حتى يصح ولو كانت العدالة المشروطة هي الملكة لما قبلت. وثالثاً
بأن الفاسق اذا تاب تقبل شهادته مادام تائباً بلا انتظار حصول الملكة. ورابعاً
بأن الملكة لا تنعدم باقتراف الذنب مرة والعدالة المشروطة تزول بالفسق ولو
مرة. وخامساً بما جاء في الحديث من ان اعرابياً اسلم فشهد برؤية هلال رمضان فقبل
عليه الصلاة والسلام شهادته بظاهر العدالة ولم ينتظر الى حصول الملكة وذلك
لان الاسلام يجب ما قبله ولم يعمل بعده معصية فشهد وهو سالم من اسباب

فإن الفاسق داخل في هذه العبارة لكونه غير معروف المدالة أيضاً والتقدير ومن لا تعرف عدالتهم ولا فسقه وإنما حذفه لتقدم ذكره. ودليلنا أن الفسق مانع

الفسق. وحاصل هذا منع صاحب هذا القول أن المدالة هي الملكة حتى يقال إنها طارئة على ما يضافه فلم تكن اصلاً والأدلة المذكورة إنما هي أسانيد للمنع. وقال القائل بعدم قبول خير المستور - جواباً عما ذكره - هب إن الشرط ليس الملكة بل اقيم اجتناب الكبائر وصغار الخسة وما يخل بالمرءة واعتبر لكن لا مطلقاً بل الاجتناب لمخالفة هوى النفس لأنه هو المرجح للصدق وهو غير موجود في المستور وأما قبول شهادة الصبي بعد البلوغ فللمفرق بين الشهادة والرواية كيف وشهادة المستور مقبولة عند الحنفية في ظاهر المذهب لمكان الضرورة وعدم حضور العدول والثقات حين المعاملات الا ترى الى ما قدمناه عن الامام فخر الاسلام حيث فرق بين شهادة اصحاب الهوى فقال ان اصحابنا عملوا بشهادتهم وبين رواية السنن فقال ان المذهب المختار عندنا ان لا تقبل رواية من اتحل الهوى والبدعة ودعا الناس اليه. على هذا أئمة الفقه والحديث اه. فعلم منه ان هناك فرقاً بين الشهادة والرواية فحديث قبول شهادة الصبي بعد البلوغ خارج عن موضع النزاع. وأما قبول شهادة التائب فمشرودة بأن يظهر عليه آثار التوبة حتى يظن بمخالفة الهوى فيظن صدقه فهذا مما علمت عدالته بمعنى اجتناب الكبائر وصغار الخسة وما يخل بالمرءة لمخالفة هوى النفس. وأما قبول شهادة الاعرابي فلنفظ الحديث كما في السنن عن ابن عباس انه قال جاء اعرابي فقال رأيت الهلال فقال اتشهد ان لا اله الا الله قال نعم قال اتشهد ان محمداً رسول الله قال نعم قال يا بلال اذن في الناس ان يصوموا وهذا لا يقوم حجة على قبول المستور فلعله كان مسلماً من قبل وعدلاً. وأما تقرير الشهادتين في الحديث بقوله اتشهد الخ فلتقوية الشهادة باليمين وعلى كل الحال فالصحيح قول الجمهور ومنهم الحنفية ان رواية المستور لا تقبل وهذا في غير رواة الاحاديث من الصحابة فانهم عدول ظاهراً بشهادة النبي صلى الله عليه وسلم فهم خارجون عن موضع النزاع فتقبل وراجع تردد علماء فان الكلام في هذه المسألة طويل الدليل. وقد اقتصرنا منه على ما هو الحقيق بالقبول

من القبول اجماعاً فلا بد من تحقق عدمه أي تحقق ظن عدمه ^(١) فياساً على الكفر والصيا والجامع دفع احتمال المفسدة . قوله « والعدالة تعرف بالتركيبية » لما تقدم أن من لا تعرف عدالته لا تقبل روايته شرع في بيان طريق معرفة العدالة وهو أمران أحدهما الاختبار والثاني التركيبية ^(٢) قال في المحصول والمقصود الآن

(١) قال الاسنوي « ودليلنا ان الفسق مانع من القبول اجماعاً فلا بد من تحقق عدمه الخ » اقول قد علمت حقيقة الحال وان هذا القول هو قول الجمهور من حنيفة ومالك والشافعية وحنابلة وغيرهم وانه الصحيح وان رجح السعد على العمد خلافه

(٢) قال الاسنوي « شرع في بيان طريق معرفة العدالة ، وهو امران الخ » اقول تعرف العدالة بامور: منها الشهرة والتواتر كعدالة الائمة الاربعة رضى الله عنهم والاوزاعي وعبد الله بن المبارك وسائر الائمة كاصحاب ابى حنيفة ومالك والشافعي واحمد وغيرهم من الائمة لانها فوق التركيبية ولذلك انكر الامام احمد رحمه الله على من سأله عن اسحق بن راهويه اعدل أم لا وانكر يحيى بن معين على من سأله عن ابى عبيد فقال يحيى بن معين أبو عبيد يسأل عن الناس وأنت تسأل عنه . ومنها التركيبية وهي أخبار من عرفت عدالته بالعدالة والاصل في مراتبها اصطلاح المزمكى في الفاظ التركيبية والاشهر بين أهل الحديث أن أرفعها في التعديل حجة وثقة وحافظ ضابط هذه الالفاظ الثلاثة توثيق للعدل فانها ليست منبئة عن العدالة فقط بل منبئة عنها وعن أمور أخرى لا بد من علمها بوجه آخر ثم تليها ثلاثة الفاظ مأمون صدوق لأبأس به ثم تليها صالح شيخ حسن الحديث صوبلج . ومن معرفة العدالة حكم الحاكم العدل الشارط للعدالة في الحكم بشهادة الشاهد وعمل المجتهد العدل الشارط للعدالة في قبول رواية الراوى ايضاً وهذا اذا لم يكن لمن حكم أو عمل مستند آخر ولا يكون هو ثالث الشهود أو الرواة . ومن الممرقات ايضاً سكوت السلف عن الطعن فيه عند اشتها ر روايته لانهم لا يسكتون بمقتضى عدالتهم على منكر والعمل بخبر المظنون منكر لكن هذا عند الاستطاعة فان قبله بعض السلف ورده بعض

انما هو بيان الثاني وهو التزكية فلذلك اقتصر المصنف عليه وذكر فيه أربع مسائل
 الاولى في بيان اشتراط العدد في التزكية وفيه ثلاثة مذاهب أحدها أنه يشترط
 ذلك مطلقا سواء كانت التزكية لراو أو شاهد للاحتياط والثاني وهو رأى القاضى
 أنه لا يشترط مطلقا بل يكفي واحد لانها خبر والثالث الفرق فيشترط العدد في
 تزكية الشاهد دون الراوى^(١) ورجحه الامام واتباعه وكذا الامدى ونقله هو
 وابن الحاجب عن الاكثرين لان الشهادة لا تثبت بواحد فكذلك ما هو شرط
 فيها بخلاف الرواية واليه أشار بقوله كالاصل. ويؤخذ من هذا التعليل قبول تزكية
 المرأة والميد في الرواية دون الشهادة وصرح به الامام وغيره. وهذه المذاهب
 تجرى أيضا في الجرح كما أشار اليه الامام وصرح به ابن الحاجب وغيره^(٢) المسألة
 الثانية قال الشافعى رضى الله عنه يجب ذكر سبب الجرح دون سبب التعديل^(٣)

تخلاف : ذهب كثير من أهل الحديث الى الرد ، وذهب الحنفية الى القبول فانهم
 قالوا الراوى ان كان غير معروف بالفقاهة ولا بالرواية بل انما عرف بمحدث أو
 حديثين فان قبلته الامة أو سكتوا عنه عند ظهور روايته أو اختلفوا كان
 كالمعروف وان لم يظهر منهم غير الطعن كان مردوداً وان لم يظهر شيء منهم لم
 يجب العمل به بل يجوز فيعمل به في المندوبات والفضائل والتواريخ

(١) قال الاسنوى « والثالث الفرق فيشترط العدد في تزكية الشاهد دون
 الراوى الخ » أقول هذا هو مذهب الاكثر من الأئمة وهو المختار غير ان
 اشتراط الاثنين في تزكية الشاهد علمنا متفق عليه عند الحنفية . واختلفوا في تزكية
 السر فوجب ذلك محمد وخالفه شيخاه ابو حنيفة وأبو يوسف واكتفيا في تزكية
 السر بواحد

(٢) قال الاسنوى « وهذه المذاهب تجرى أيضا في الجرح الخ » أقول
 هكذا صرح بذلك أيضا في كتب الحنفية كسالم الثبوت وغيره

(٣) قال الاسنوى « المسئلة الثانية قال الشافعى رضى الله عنه يجب ذكر
 سبب الجرح دون سبب التعديل الخ » أقول اكثر الفقهاء والمحدثين قالوا لا يقبل
 الجرح الا مبينا ولو حكما كما روى عن علماء هذا الشأن فانه وان لم يكن مبينا

لأن الجرح يحصل بمصلحة واحدة فيسهل ذكرها بخلاف التعديل^(١) ولأنه قد يظن ما ليس بجرح جارحا وقال قوم بالعكس لأن العدالة يكثر التصنع فيها فيتسارع الناس الى الذناء على الظاهر بخلاف الجرح . وقال قوم لا بد من بيان سببها للمعنيين المتقدمين وقال قوم لا يجب فيها لان المزكي ان كان بصيرا قبل جرحه وتعديله والا فلا واختاره الآمدي ونقله هو والامام وأتباعهما عن القاضي أبي بكر وتبعهما المصنف^(٢) . ونقل امام الحرمين عنه في البرهان أنه يجب ذكر

لكن انما قالوا بعد التدقيق ومعرفة الجرح على الخصوص فهو في حكم المبين
(١) قال الاسنوى « لان الجرح يحصل بمصلحة الخ » أقول حاصله أن العدالة لكونها الاجتناب عن الممنوعات الشرعية والاتبان بالواجبات وترك ما يحل بالمروءات وتفصيل ذلك لكثرة متمسك كان التعديل غير قابل للتفصيل فلا يشترط فيه بيان السبب بخلاف الجرح فان الفسق يكون بالاخلاق بواحد مما ذكرناه وتعيينه غير متعذر ولا متمسر وأسباب الجرح مختلفة فيها فان بعضها جارح عند البعض غير جارح عند الآخر كركض الدابة فلعل المزكي جرح بما ليس بجرح في الواقع أو عند المجتهد فلو قبل قوله بلا بيان يلزم تقليده وهو ممنوع عنده فلا يقلد الا من علم صحة رأيه ولا يعلم ذلك الا بالتفصيل حقيقة أو حكما فلا يقبل الا المبين فالنطاق لوجوب البيان في الجرح وجود الاختلاف في نفس الجرح أنه جارح أم لا لوجود الاختلاف في كون ما جرح به معصية أو لا كاللعب بالشطرنج وأكل متروك التسمية عمداً حتى يرد أن ارتكاب الامور المجتهد فيها لا يوجب المعصية ولا يضر بالعدالة . والحاصل ان مقتضى الدليل وجوب تفصيل الجرح والتعديل جيماً لمكان الاختلاف لكن جوزنا في التعديل القبول بلا بيان للضرورة

(٢) قال الاسنوى « ونقله هو والامام عن القاضي ابي بكر الخ » أقول وعلى هذا يكون القاضي قائلاً بانه يكفي الاطلاق من ذى بصيرة في الجرح والتعديل بان يكون من علماء هذا الشأن وعلى هذا يكون قول القاضي هو بعينه ما سيأتي عن الامام انه ان كان المزكي طالما باسباب الجرح والتعديل اكتفينا

سبب التعديل دون الجرح كالمذهب الثاني وكذلك نقله الغزالي في المنحول ولكنه خالفه في المستصفي ولمله اشتبه عليه فقلده فيه هؤلاء. وقال امام الحرمين الحق أنه ان كان المزكي طالما بأسباب الجرح والتعديل اكتفينا باطلاقه والا فلا

بالاطلاق والا فلا الخ. فقول الاسنوي وقال قوم لا يجب فيهما لان المزكي ان كان بصيراً الخ وجعله ذلك هو المنقول عن القاضي اشارة الى رد قول من نقل ان مذهب القاضي انه يكفى الاطلاق فيهما مطلقا سواء كان المزكي بصيراً أم لا وأنه يخالف لمذهب امام الحرمين الآتي فان هذا المذهب بعيد جدا عن أن يقول به القاضي لانه لا يليق بحال أحد أن يقبل الجرح أو التعديل ممن لا معرفة له بذلك . وقد علمت مما قدمناه ان الجرح اذا كان مرويا عن علماء هذا الشأن كان مبينا حكما لانه وان لم يكن مبينا حقيقة لكن انما قالوا بعد التدقيق ومعرفة الجرح على الخصوص فهو في حكم المبين فكان ما قاله امام الحرمين الموافق لمذهب القاضي هو المختار وهو راجع الى قول اكثر الفقهاء والمحدثين لان مرادهم بالمبين ما يشمل المبين حكما كما قدمناه . قال في قوائم الرجوت : فائدة لا بد للمزكي ان يكون عدلا عارفا بأسباب الجرح والتعديل وأن يكون منصفاً ناصحاً لا ان يكون متمصبا ومعجبا بنفسه فانه لا اعتبار بقول المتمصب اه . وبناء على هذا لا يقبل الجرح ممن جرح في واحد من الأئمة الذين اشتهرت أو تواترت عدالتهم وهم ممن قدمناهم وكل من جرح واحداً منهم فاحمله على الجرح الا التمصب وما من امام من كبار الأئمة الا وسلط عليه متمصب جرحه بما هو بريء منه . ومن راجع مقدمة الاقوال المنيفة في أدلة ابي حنيفة رأى من هؤلاء المتمصبين وطعنهم على الأئمة الاربعة ومن مائلهم ما ينجل العاقل من أن يمر بخاطره فضلا عن ان يتكلم به . وعن تمصب وقدح في امام الأئمة وأكبر هداة الامة الامام لهام ابي حنيفة رضى الله عنه الدارقطنى ورماه بما هو بريء منه وابو بكر بن بي شيبه حتى ان هذا الاخير وضم بابا خاصا في كتابه للرد على ابي حنيفة وترجمه بباب رد على ابي حنيفة حفظنا الله من التمصب ورضى الله عنهم اجمعين لذلك واحد منهم من المناقب والكرامات ما يرجع طرف القادح فيه عنه وهو سير والله الموفق

وهذا المذهب اختاره الغزالي والامام واتباعه الا المصنف ولم يرجح ابن الحاجب شيئاً . المسألة الثالثة اذا عد له قوم وجرحه قوم فانه يقدم الجرح لان فيه زيادة لم يطلع عليها المعدل^(١) وقيل بتعارضان فلا يرجح أحدهما الا بمرجح حكاه ابن

(١) قال الاسنوي « اذا عدله قوم وجرحه قوم فانه يقدم الجرح الخ » أقول اذا تعارض الجرح والتعديل فالجرح مقدم على التعديل ان كان عدد الجرح اكثر اجماعاً وكذا اذا تساوى أو كان عدد الجرح أقل عند الاكثر . وقال ابن شعبان من المالكية يطلب الترجيح فيما اذا تساوى أو كان عدد الجرح أقل . قال المحلى على جمع الجوامع وعلى وزانه قال بعضهم ان التعديل في الثالث مقدم . وقال في مسلم الثبوت وشرحه اذا تعارض الجرح والتعديل فالتقديم للجرح مطلقاً سواء كان الجرحون اكثر أو المعدلون وقيل ليس التقديم للجرح مطلقاً بل للتعديل عند زيادة عدد المعدلين على عدد الجرحين فاسقط في المسلم قول ابن شعبان فيما اذا تساوى أو كان عدد الجرحين أقل . وظاهر قول الاسنوي وقيل بتعارضان الخ بعد ان قدم القول بتقديم الجرح مطلقاً وحكاية القول بتقديم التعديل عند زيادة عدد المعدلين ان القائل بالقول الثاني الذي حكاه ابن الحاجب يقول بالتعارض مطلقاً سواء كان عدد الجرحين أكثر أو عدد المعدلين أكثر أو تساوى وهو يخالف قول صاحب جمع الجوامع والجرح مقدم ان كان عدد الجرح اكثر من المعدل اجماعاً . وعبارة مسلم الثبوت يمكن حملها على ماوافق عبارة جمع الجوامع لانه لم يحك الخلاف الا فيما اذا زاد عدد المعدلين فكان قول ابن شعبان مخالفاً لقول الاكثر عند التساوي وعند كون الجرحين اقل من المعدلين فانه يقول بالتعارض ويطلب الترجيح فيهما وهم يقولون يقدم التجريح وموافقا لقول الاكثر فيما اذا كان الجرحون اكثر ومخالفاً للقول الثالث في انه لم يعتبر كثرة المعدلين مرجحاً والثالث اعتبر كثرة المعدلين مرجحاً ولكنه وافق الاكثر في تقديم الجرح عند كثرة الجرحين وعند التساوي . وبذلك علم انه اذا كان الجرحون اكثر قدم الجرح باتفاق اصحاب هذه الاقوال وهذا هو المراد بقول صاحب جمع الجوامع فالجرح مقدم على التعديل ان كان عدد الجرح اكثر

الحاجب وقيل يقدم التعديل اذا زاد المعدلون على الجارحين حكاه في المحصول وعلى الاول اذا عين الجارح سبباً فنفاه المعدل بطريق معتبر كما اذا قال قتل فلانا ظلماً وقت كذا فقال المعدل رأيتُه حياً بعد ذلك أو كان القتال في ذلك الوقت عندي فانهما يتعارضان ويعرف ذلك من تلميل المصنف فلهذا لم يستثنه.

اجمأ كما ان القول الذي قاله الاسنوى انه حكاه بن الحاجب لم نره فيما وفقنا عليه من كتب الاصول وعلى كل حال فحل الخلاف فيما اذا اطلقا على رأي من يقبل الجرح المبهم . وأما اذا جرينا على المختار من عدم قبول الجرح الا بعد بيان السبب أو كان من أهل الشأن وذوي البصيرة في ذلك فحل الخلاف اذا عين الجارح سبباً لم ينفعه المعدل أو نفاه لا ييقين أما اذا نفي يقيناً كما اذا قال الجارح انه زنى بفلانة في بلدة كذا وقال المعدل لم يدخل هو أو هي تلك البلدة قط أو انها ماتت هي قبل لقائه تعارضاً ويطلب الترجيح اتفاقاً لا انه يقدم التعديل حينئذ اذا لارجح بقول المعدل. ولو قال المعدل هب انه فعل ماقات في الجرح لكنه تاب عنه وحسنت توبته قدم التعديل اتفاقاً لكون الجارح غير مكذب للمعدل ولا المعدل مكذب للجارح كذا يؤخذ من مسلم الثبوت وشرحه الفواتح وأدلة المخالفين فيهما . قال في المسلم فائدة قال الذهبي وهو من أهل الاستقراء التام في نقل حال الرجال « لم يجتمع اثنان من علماء هذا الشأن على توثيق ضعيف ولا على تضعيف ثقة » اهـ واعترضه شارحه الفواتح بقوله ولعل الاستقراء ليس تاماً فان محمد بن اسحاق صاحب المغازي قال شعبة صدوق في الحديث قال ابن عليه لابن المنذر ما يقول اصحابك فيه قال يقولون انه كذاب قال لا تقبل ذلك . سئل ابو زرعة عنه من تكلم في محمد بن اسحاق هو صدوق قال قتادة لا يزال في الناس علم ما طاش محمد بن اسحاق قال سفیان ماسمعت احداً يتهم محمد بن اسحق وروى الميموني عن ابن معين ضعيف . قال النسائي ليس بالقوى قال الدارقطني لا يحتج به وبأبيه قال يحيى بن سعيد تركته متممداً ولم اكتب حديثه قال ابن ابي حاتم ضعيف الحديث قال سليمان التيمي كذاب قال مالك اشهد انه كذاب قال وهب ما يدريك قال قال لي هشام اشهد انه كذاب فانظر فان كان هو ثقة

المسألة الرابعة فيما يحصل به التزكية وهو أربعة أمور أحدها وهو أعلاها كما قال في الحصول ان يحكم بشهادته^(١) الا أن يكون الحاكم ممن يرى قبول الفاسق الذي عرف منه انه لا يكذب. الثاني ان يثني عليه بأن يقول هو عدل^(٢) أو مقبول الشهادة أو الرواية. الثالث ان يروى عنه من لا يروى الا عن العدل^(٣) وقيل الرواية تعديل

فقد اجتمع اكثر من اثنين على تضعيفه وان كان ضميغاً فقد اجتمع اكثر من اثنين على توثيقه فافهم اه

(١) قال الاسنوي « الرابعة فيما يحصل به التزكية وهو اربعة أمور : أحدها وهو اعلاها الخ » أقول قد قدمنا هذا وبيننا انه اذا كان الحاكم ممن لا يشترط المدالة في قبول الشاهد لا يكون حكمه تمديلاً وكذا اذا كان يشترط ذلك وكان هو ثالث الشهود مثلاً لا يكون حكمه تمديلاً فهما شرطان ذكر أحدهما الاسنوي وهو ان يكون الحاكم ممن يرى عدم قبول الفاسق بان كان ممن يشترط المدالة في قبول الشاهد ، وأشار فيما يأتي الى الآخر وهو ان لا يكون للحاكم مستند آخر ولا يكون هو ثالث الشهود

(٢) قال الاسنوي « الثاني أن يثني عليه الخ » أقول قد قدمنا هذا ايضاً وقلنا ان التزكية باخبار العدل بالمدالة هو الثناء على الشاهد أو الراوى لها مراتب والاصل في مراتبها اصطلاح المزي في الفاظ التزكية وبيننا مراتبها فتذكر

(٣) قال الاسنوي « الثالث ان يروى عنه من لا يروى الا عن العدل الخ » أقول أي اذا روى العدل عن مجبول وهو من لم تعلم عدالته ولا فسقه ففيه مذاهب ثلاثة : أحدها التفصيل بين من علم من عاداته انه لا يروى الا عن عدل فيكون تمديلاً أو لم يعلم ذلك من عاداته فلا يكون تمديلاً. الثاني تمديل مطلقاً لان من شأن العدل أن لا يروى الا عن عدل. والثالث لا يكون تمديلاً مطلقاً لجواز روايته تعويلاً على المجتهد بأنه لا يقبل الا بعد التمديل والاول اعدل الاقوال كما في مسلم الثبوت ولذلك قدمه الاسنوي وحكى ما عداه بقبيل وقال والاول هو المختار الخ واقتصر عليه في جمع الجوامع فقال ورواية من لا يروى

مطلقا وقيل ليست بتعديل مطلقا كما أن ترك العمل بروايته ليس بجرح^(١) والاول هو المختار عند ابن الحاجب والآمدى وغيرهما. الرابع ان يعمل بخره^(٢) فان أمكن الا للعدل قال شارحه الجلال أي عنه بان صرح بذلك أو عرف من عادته الخ وحكى مقابله بقيل للإشارة الى أنه داخل في قوله قبله في الاصح ولهذا قال العطار فقوله ورواية من لا يروى أى وكذا رواية الخ وكان الاولى تقديمه على قوله في الاصح لانه من مدخول الخلاف أيضا وبناء على هذا قال الجلال وقيل لا لجواز أن يترك عادته اه. ثم قال العطار. نقلنا عن ابن قاسم وعلى هذا أهل الحديث وقضية التعميل انه لو صدر منه ما يدل على انه لم يترك عادته كان تعديلا اتفاقا اه

(١) قال الاسنوى « كما أن ترك العمل بروايته ليس بجرح الخ » أقول قال في جمع الجوامع وليس. من الجرح ترك العمل بروايته والحكم بمشهوره اه قال الجلال لجواز أن يكون الترك لمعارض اه والمراد أن يترك الراوى أو الشاهد العمل برواية نفسه أو شهادة نفسه كما اذا كان الخبر الذى رواه الراوى محرما لشيء فارتكبه الراوى أو موجبا لشيء فتركه الراوى أو مبيحا فافى بالحرمة أو الوجوب أو كان الشاهد حكما أو قاضيا فلم يحكم بما شهد به ففى كل ذلك لا يكون ترك عمله بمرويه أو بشهادته جرحا في الراوى أو الشاهد لاحتمال أن يكون ثمة معارض لاجله ترك العمل أو انه علم بالنسخ فلا يدل الترك على فسقه وأما ان هذا الخبر حجة أم لا فبحث آخر سيجىء ان شاء الله تعالى

(٢) قال الاسنوى « الرابع أن يعمل بخره الخ » أقول قال في جمع الجوامع وكذا عمل العالم فى الأصح اه وقيد الجلال العالم بالمشترط للعدالة فى الراوى قال العطار وهذا يفيد جريان الخلاف فى اشتراط العدالة فى الراوى مع أنه لا يعرف فيه خلاف ويمكن أن يكون مراده ما تقدم من خلاف أبي حنيفة فى الاكتفاء بالمستور اه وقد علمت أن أبا حنيفة مع الجمهور فى اشتراط العدالة فى الراوى وان القول بقبول المستور رواية عنه على خلاف الظاهر من مذهبه ولكن لا بد من هذا القيد اتفاقا احترازا عن يأخذ برواية المستور فكان

حملة على الاحتياط أو على العمل بدليل آخر وافق الخبر^(١) فليس بتعديل كما قاله في
المحصل والشرط في الذي يزكى أن يكون عدلاً^(٢) ونزكه المصنف لوضوحه
الحاصل أن الشرط أن يكون الذي يحمل برواية المجهول طالما أي مجتهداً شرطاً
أن لا يعمل البرواية العدل دون الفاسق والمستور والالم يكن عمله تمديلاً كما
هو واضح ولذلك قال في مسلم الثبوت ومن المعرفات للعدالة حكم الحاكم وعمل
المجتهد شارطين للعدالة كما قدمناه موضحاً

(١) قال الاسنوى « فان أمكن حملة على الاحتياط الخ » أقول هذا بيان
لشرط آخر غير كون العالم العامل بالخبر مجتهداً شرطاً للعدالة وهو ما قدمناه بان
محل كون العمل تمديلاً اذا لم يكن للعامل مستند آخر ولا يكون هو ثالث
الشهود والا أمكن حمل العمل به على الاحتياط أو على العمل بدليل آخر
(٢) قال الاسنوى « والشرط في الذي يزكى الخ » أقول قد قدمنا ما يشترط
في المزكى قريباً فتذكر وحيث قدمنا مراتب الفاظ التركيبة فنذكر أيضاً مراتب
الفاظ الجرح فنقول أسوأها كذاب وضاع دجال ثم بعدها ساقط ذاهب متروك
ثم بعدها ردوا حديثه مطروح ليس بشيء ففي هذه لا حجية ولا تقوية أي
لا تصلح رواية هذا الجرح لان تكون حجة في نفسها ولا تقوى غيرها ولا
يتقوى بغيره فيصير حجة ثم بعد ذلك ضعيف منكر الحديث وإيه ثم بعدها
فيه مقال ليس بمرضى لين ويصالح هذا للاعتبار والانتابات . والاعتبار في
اصطلاحهم تتبع الاسانيد ليظهر للحديث ما يوافقه لفظاً أو معنى . من ذلك
الصحابي الراوي أو غيره من الصحابة وهذا الموافق متابع له ان كان منه وشاهد
له ان كان من غيره وقد يطلقان مترادفين فيكون كل منهما متابعاً له وشاهداً له
وانما صلح هذا للاعتبار دون الاول لان المراتب الاولى تدل على الفسق والفاسق
لا يصلح حجة ولا مقويًا ولا يصير بتقوية غيره حجة بحال بخلاف هذه الاخيرة
فانها لا تدل على الفسق . واذا تعددت طرق الحديث الضعيف وكل طرقه ضعيفة
للفسق ولم تبلغ بالتمدد حد التواتر فلا يرتقى بتعدد الطرق التي كلها ضعاف
للفسق الى الحجية أصلاً لان خبر الفاسق لا يقبل في غير التواتر بخلاف ما اذا

قال « الرابع الضبط وعدم المساهلة في الحديث وشرط أبو علي العدد ورد بقبول الصحابة خبر الواحد قال طلبوا العدد فلنا عند التهمة . الخامس شرط أبو حنيفة فقه الراوى ان خالف القياس ورد بان العدالة تغلب ظن الصدق فيكفى » .
أقول لما فرغ من المسائل الاربع الواقعة في الوصف الثالث من الاوصاف المعتبرة في الخبر رجع الى الوصف الرابع وهو الامن من الخطأ^(١) ويحصل بشيئين أحدهما الضبط فان كان الشخص لا يقدر على

تعددت هذه الطرق وأوجبت تواتر القدر المشترك فانه يرتقى الى الحجية لأن حجية المتواتر غير مشروطة بالعدالة فيكون خبر الضماف للفسق عند التواتر حجة . فالضعف بالفسق وغيره عند التواتر سواء وبخلاف ما اذا كان الضعف لغير الفسق مع العدالة فانه بتعدد طرقه يرتقى الى الحجية لان العدالة موجبة لقبول خبره وانما جاءت البرية من سوء الحفظ وقد ارتفع ذلك بتعدد الطرق ولكن السكال في تحريره لم يفصل هذا التفصيل بل جعل الضميف للفسق لا يرتقى بتعدد طرقه ولو أوجبت تواتر القدر المشترك وبني رحمه الله في فتح القدير على هذا الاصل مسائل كثيرة فعلى المطلع عليه أن يتنبه لذلك ليرجم الى ما هو الصواب من التفصيل الذى ذكرناه

(١) قال الاسنوي « رجع الى الوصف الرابع وهو الامن من الخطأ ويحصل بشيئين أحدهما الضبط الخ » أقول اشترط في مسلم الثبوت الضبط وعدم التساهل كما صنع المصنف ووافقه عليه الاسنوي وقال في فواتح الرحموت بعضهم اکتفوا بالضبط فقط والاولى ما ذكره المصنف لان الضابط ربما يتساهل فيقع في الغلط الا أن اشتراط العدالة يفتى عن اشتراط عدم التساهل لان العدل لا يتساهل فتأمل . اه وانما أمر بالتأمل لان اغناء العدالة عن اشتراط عدم التساهل لا يمنع من أن الاولى التصريح باشتراطه وهو واضح كما أن الشرط رجحان الضبط وعدم التساهل ليجمع ظن الصدق . وطريقه أن يراقب بكايته الى لفظ الحديث ومعناه . ويداوم عليه ويتشبت بمذاكرته حتى يؤدي وهذا مبنى على أن فهم المعنى شرط الرواية ويعرف الضابط بالشهرة وبموافقة الضابطين بأن يكون حديثه مطابقاً

الحفظ أو يقدر عليه ولكن يعرض له السهو غالباً فلا تقبل روايته وان كان عدلاً لأنه تقدم على الرواية ظاناً أنه ضبط وما سها والامر بخلافه الثاني عدم التساهل فان تساهل فيه بان كان يروى وهو غير واثق به مثلاً ردناه وهذا الشرط ذكره في المحصول بعد هذه المسئلة ثم قال فان تساهل في غير الحديث واحتاط في الحديث قبلنا روايته على الرأي الاظهر فلذلك قيده المصنف بقوله في الحديث . قوله « وشرط أبو علي المدد » أي فلم يقبل في الزنا الا خبر أربعة ولم يقبل في غيره الا خبر اثنين^(١) ثم لا يقبل خبر كل واحد منهما الا برجلين آخرين الى أن ينتهي الى زماننا كما نقله عنه الغزالي في المستصفي ومنع خبر العدل الواحد . قال في المحصول الا اذا عضده ظاهر أو وصل بعض الصحابة أو اجتهاد أو يكون منتقراً ورده المصنف بقبول الصحابة خبر الواحد من غير انكار كقبولهم خبر عائشة في التقاء الختانين وخبر الصديق في قوله عليه الصلاة والسلام «الانبياء يدفنون حيث يموتون» وفي

لاحاديث الضابطين المعروفين بالضبط ويكون سيرته موافقة لسيرة الضابطين بان يراقب هو ايلاً ونهاراً كما يراقب الضابط . فان قيل ان العدل لا يروى الا ما يذكر والا لم يكن عدلاً فاذا روى حديثاً وتذكر ارتفع احتمال النسيان والتساهل في الضبط . قلنا العدل لا يروى الا ما يعتد ذكره لا انه لا يروى الا ما يذكره في الواقع فالسامع لا يطمئن الا برجحان ضبطه لاحتمال السهو والخطأ في اعتقاد التذكرة وهذا لانه اذا لم يكن ضابطاً وكان قاصر الحفظ احتمال احتمالاً قوياً انه لعله نسي المتن وتذكر غير ما سمع وان كان عدلاً لا يكذب قصداً فكيف يطمئن السامع بروايته ولا يحصل الظن بمطابقة الواقع . ولهذا كله أشار الاسنوي بقوله فان كان الشخص لا يقدر على الحفظ أو يقدر عليه ولكن يعرض له السهو غالباً الخ فأفاد بذلك أن طريق الضبط هو ما ذكرناه من أن الراوي يراقب بكليته الى اخر ما سبق

(١) قال الاسنوي « فلم يقبل في الزنا الا خير الاربعة ولم يقبل في غيره الا اثنين الخ » أقول قد تقدم ما يتعلق بهذا قريباً عند الكلام على وجوب العمل بخبر الواحد فارجع اليه

قوله «الائمة من قريش» وفي قوله «نحن معاشر الانبياء لانورث» ورجوعهم الى كتابه في معرفة نصب الزكاة وكقبول عمر من عبد الرحمن بن عوف رضى الله عنهما في المجوس «سنوا بهم سنة أهل الكتاب» ونظائره كثيرة. واستدل الجبائي بان الصحابة طلبوا العدد في وقائع كثيرة ولم يقتصروا على خير الواحد. فمنها ان أبا بكر لم يعمل بخبر المغيرة في توريث الجدة الى أن أخبره بذلك محمد بن مسلمة ومنها أن أبا بكر وعمر لم يقبلوا خبر عثمان رضى الله عنهم فيما رواه من اذن رسول الله صلى الله عليه وسلم في رد الحكم بن أبي العاص وطالباه بمن يشهد معه ومنها أن عمر رد خبر أبي موسى في الاستئذان وهو قوله سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول «إذا استأذن أحدكم على صاحبه ثلاثا فلم يؤذن له فليمنصرف» حتى رواه معه أبو سعيد الخدري الى غير ذلك من الوقائع. والجواب أنهم انما طلبوا العدد عند التهمة والريبة في صحة الرواية لنسيان او غيره وهذا هو الجعم بين قبولهم تارة وردهم أخرى. قوله «الخامس» أي الوصف الخامس فقه الراوى وهذا الوصف شرطه أبو حنيفة اذا كان الخبر مخالفا للقياس لان العمل بخبر الواحد على خلاف الدليل خالفناه اذا كان الراوى فقيها لحصول الوثوق بقوله^(١) فيبقى فيما عداه

(١) قال الاسنوي « اذا كان الخبر مخالفا للقياس لان العمل بخبر الواحد على خلاف الدليل خالفناه اذا كان فقيهاً الخ » أقول قال في الفواتح قال الامام نجر الاسلام راوى الخبر اما فقيه او غير فقيه لكن عرف بالرواية او غير فقيه لم يعرف الابدحيدث او حديثين وسيجيء حاله . فخير الفقيه مقبول يجب العمل به وان خالف القياس وخبر غير الفقيه المعروف بالرواية أيضاً مقبول يترك به القياس الا اذا خالف جميع الاقيسة وانسد باب الرأي بالكلية وهو مختار الامام عيسى بن أبان والقاضي أبي زيد. وذهب الشيخ أبو الحسن الكرخي الى أنه كالاول وهو مختار المصنف يعني صاحب المسلم حيث قال لنا العدالة اه . قال في الفواتح يعني أن الراوى عدل ضابط أخبر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فيجب قبوله للدلالة السابقة فانها غير فارقة. ووجه قول الامام نجر الاسلام أن النقل بالمعنى شائع وقلما يوجد النقل باللفظ فان حادثة واحدة رويت بعبارات

مختلفة. ثم ان تلك العبارات ليست مترادفة بل قد روى ذلك المعنى بعبارات مجازية فان كان الراوي غير فقيه احتمال الخطأ في فهم المعنى الشرعي وان كان طرفاً بالمعنى اللغوي واذا خالف الاقيسة بأمرها وانسد باب الرأي قوي ذلك الاحتمال قوة شديدة فلم يبق ظن المطابقة فسقطت الحجية وصار كالتحيز المروي فيما ابتلي به العوام والخواص مخالفاً لعملهم ولا يلزم منه نسبة الكذب متعمداً الى الصحابي معاذ الله عن ذلك. ومن ههنا ظهر جواب الاستدلال المذكور فتدبر. ومثلاً لذلك بحديث المصراة كما قال كحديث المصراة وهو ما روى أبو هريرة رضى الله عنه والحديث معروف رواه الشيخان قالوا أبو هريرة غير فقيه وهذا الحديث مخالف للاقيسة بأمرها فان حلب اللبن تمد أولاً وعلى الثاني فلا وجه لرد بدل اللبن وعلى الاول فضمان التمدي يكون بالمثل أو بالقيمة والصاع من التمر ليس بواحد منهما بل ربما يكون صاع التمر مثل قيمة الشاة مع اللبن المحلوب فيلزم رد الشاة مع رد القيمة وذلك مما لا نظير له في الشرع فالحديث سقط عن الحجية فسقط احتجاج الشافعي على أن البصرية عيب ترد به الشاة وبقي دليلنا سالماً عن المعارضة وهو أن اللبن نمرة من ثمرات الميمع وبفوات الثمرة لا يفوت وصف السلامة في المبيع فيقبلتها أولى أن لا يفوت كذا قرره شراح كلامه. وفيه تأمل ظاهر فان أبا هريرة فقيه مجتهد لاشك في فقاوته فانه كان يفتى في زمن النبي صلى الله عليه وسلم وبمده وكان هو يعارض قول ابن عباس وفتواه كما روي في الخبر الصحيح أنه خالف ابن عباس في عدة الحامل المتوفى عنها زوجها حيث حكم ابن عباس بأهد الاجلين وحكم هو بوضع الحمل وكان سلمان يستفتى منه فهذا ليس من الباب في شيء. وفي بعض شروح الاصول للامام نجر الاسلام قال البخاري روى عنه سبعمائة نفر من أولاد المهاجرين والانصار وروى عنه جماعة من الصحابة فلا وجه لرد حديثه فتأمل فان فيه تأملاً فان الحق في ذم استدلال الشافعي ان الحديث مخالف للقرآن حيث قال الله تعالى « فن اعتمدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم » « وجزاه

على الاصل ورد ذلك بان عدالة الراوى تغلب على الظن صدقه^(١) والعمل بالظن سيئة سيئة مثلها « والمثل اما مثل صورة ومعنى وذلك فى المثليات أو معنى فقط فى القيميات لتعذر المماثلة فى الصورة فوجب أن يكون الضمان فيها بالمثل المعنوى وهو المماثل فى المالية وهو القيمة وصاع التمر بالنظر الى اللبن ليس مثلاً له لا صورة ومعنى ولا معنى فقط وأيضاً قد انعقد عليه الاجماع وأيضاً معارض بالسنة المشهورة المتلقاة بالقبول وهى « الخراج بالضمان » ومن هذا تعلم حقيقة مذهب الحنفية وأن ما نسب اليهم ليس على اطلاقه بل فيه التفصيل والخلاف الذى ذكرناه

(١) قال الاسنوى « ورد ذلك بان عدالة الراوى تغلب على الظن صدقه الخ » أقول قد اعترض عليه بان محل ذلك اذا لم يكن القياس معارضاً للخبر اما مع قيام معارضة القياس للخبر فلا حجية فى الخبر مع قيام المعارضة وأجابوا عن ذلك بأن القياس ضعيف فانه رأى محض فلا يعارض الحديث. وأيضاً منقوض بخبر الفقيه اذا خالف الاقيسة فانه مقبول مع وجود المعارضة المزهومة . واجيب عن ذلك بأنه اذا لم يكن فقيهاً احتمل عدم فهمه المعنى الشرعى المنوط بالعلل الشرعية . والقول بأن ذلك بعيد بعيد لانه واقم فقد فهمت فاطمة بنت قيس من أمر النبي صلى الله عليه وسلم لها بالاعتداد فى بيت عبدالله بن أم مكتوم انه لاسكنى لها ولكل مبتوتة ولم يكن كذلك لان طائفة رضى الله عنها حكمت أن امر رسول الله صلى الله عليه وسلم فاطمة بنت قيس بما ذكر انما كان لكون بيت زوجها عورة والكل فى صحيح مسلم . وعلى كل حال فالذى صرحوا به أن الحق أن الترجيح عند التعارض بالقوة فيقدم القوى على الضعيف وهى غير مضبوطة بل قد تكون القوة للخبر وقد تكون للقياس فلا وجه لترجيح القياس مطلقاً كما يقول عيسى بن ابان ومن تبعه من الحنفية . وبهذا تعلم أن الحنفية فريقان فريق لم يشترط فقه الراوى وهو الذى ذهب اليه الشيخ أبو الحسن الكرخى وفريق اشترط فقه الراوى فقال ان خبر الفقيه يجب العمل به وان خالف القياس وخبر غير الفقيه المعروف بالرواية أيضاً مقبول أيضاً يترك

واجب * (فروع) من المحصول: أحدها لا يتوقف الاخذ بالحديث على انتفاء الغرابة المقتضية لرد الشهادة^(١) ولا على معرفة نسب الراوى أو علمه بالعربية أو كونه عربيا^(٢) أو ذكرا أو بصيرا. الثانى اذا اكثر من الروايات مع قلة مخالطته

به القياس الا اذا خالف جميع الاقيسة وانسد باب الرأى بالكلية وهو مختار عيسى بن ابان والقاضى الامام أبى زيد وان الكرخى جعله كالأول مقبولا وان محل الخلاف انما هو فى خبر غير الفقيه اذا خالف جميع الاقيسة وانسد باب الرأى وهذا كله انما هو فيما اذا روى الحديث بالمعنى واما اذا رواه بلفظه فلا خلاف فى قبول خبره وتقديمه على القياس اذا كان الراوى مستكلا شروط القبول ولو كان غير فقيه فكان الواجب على من نقل خلاف الحنفية كالاسنوى وغيره أن يرجع الى كتبهم ويأخذ مذهبهم منها مع أن المخالف بعض الحنفية لا أبو حنيفة

(١) قال الاسنوى «فروع من المحصول احدها لا يتوقف الاخذ بالحديث على انتفاء الغرابة الخ» أقول الغرابة هى ما يسمى بالشذوذ والشاذ المطلق ما انفرد به الثقة من بين الثقات فاذا انفرد الثقة بزيادة فى حديث من بين الثقات فلا يخلو من الاحوال الآتية : اما أن يعلم تمدد المجلس بأن كان المجلس الذى روى فيه الثقة تلك الزيادة غير المجلس الذى روى فيه باقى الثقات ذلك الحديث بدون هذه الزيادة أو جهل التعدد ففى هذه الاحوال يقبل هذا الحديث مع الزيادة اتفاقا أما فى صورة العلم بالتعدد فظاهر وأما فى صورة الجهل فيكفى جواز التمدد لان الفرض ان راوى الزيادة ثقة ولا قطع بما يكذبه فيحمل على التعدد وان علم اتحاد المجلس فان كان بحيث لا ينفل عن مثل الزيادة عادة لسكال الاعتناء به لم تقبل تلك الزيادة ويحمل زيادتها على غلط الثقة الذى رواها او على الخطأ فى فهم المراد ونقله بالمعنى كذلك وهذا هو الممنوع من الشذوذ وان لم تكن الزيادة بحيث لا ينفل عنها فالجمهور يقبل ولو وجدت معارضة فالمصير الى الترجيح وقيل يقبل ان لم يتمذر الجمع ولا يقبل ان تمذر وقيل لا يقبل مطلقا وعليه الامام أحمد فى رواية اه ملخصا وأدلة المختلفين فى المطولات

(٢) قال الاسنوى «ولا على معرفة نسب الراوى الخ» أقول امام معرفة النسب

لاهل الحديث^(١) فإن أمكن تحصيل ذلك القدر في ذلك الزمان قبلت والا فلا. الثالث اذا لم يعرف نسبه وكان له اسمان وهو بأحدهما أشهر^(٢) جازت الرواية عنه فان كان مترددا بينهما وهو بأحدهما مجروح والآخر معدل فلا. الرابع زعم أكثر الحنفية ان الاصل اذا رد الحديث سقط الاستدلال به مطلقا^(٣) والمختار أنه ان كان قول

فقد شرطها بعض المحدثين والصحيح خلافه لان العدالة هي علة الظن بالصدق وعدم الكذب ولا دخل للنسب وكذا يقال في علمه بالمرية لان الممول عليه هو معرفة الشروط المحصلة لظن الصدق وذلك بالعدالة والضبط وكذا ما بمده الا ترى أنهم قبلوا رواية سلمان الفارسي ولم يكن عربيا وقبلوا رواية المرأة الثقة من غير مشاركة رجل معها فانهم قبلوا رواية عائشة وام سلمة وغيرهما من الصحابيات بدون انضمام أحد مع الراوية رضى الله عنهن. وقد قبلوا خبر عبد الله ابن ام مكتوم مع أنه كان أعمى وكذلك قبلوا خبر ابن عباس رضى الله عنه بعد ابتلائه بذهاب بصره

(١) قال الاسنوى الثاني اذا أكثر من الرواية الخ « أقول وذلك لما علمت أن الممول عليه العدالة والضبط فلا فرق بين من أكثر الرواية في ذلك وبين من لم يكثر وقد قبلوا رواية أبي هريرة رضى الله عنه مع الاكثر من رواية الحديث ولما اعترضوا عليه في الاكثر من ذلك بين لهم سببه وانه كان ملازماً لرسول الله صلى الله عليه وسلم فأمكن أن يحصل ذلك القدر في ذلك الزمان وقبلوا خبر الزبير رضى الله عنه مع أنه لم يكثر رواية الحديث

(٢) قال الاسنوى الثالث اذا لم يعرف نسبه وكان له اسمان يعني اذا لم يعرف نسبه الذي يميزه عن غيره وكان له اسمان الخ « أقول وعدم قبوله فيما اذا كان مجروحاً بأحدهما ممعدلاً بالآخر قد تقدم الكلام فيه لانه مع اتحاد الذات يكون من قبيل من عدله البعض وجرحه البعض آخر

(٣) قال الاسنوى «وزعم كثر الحنفية اذا رد الحديث الخ» أقول قال في جمع الجوامع المختار وفاقا للسمعاني أن تكذيب الاصل الفرع لا يسقط المروي عن القبول ومن ثم لو اجتمعا في شهادة لم ترد وان شك أو ظن والفرع جازم فاولى بالقبول وعليه الاكثر اه قال شيخنا وجه هذا المختار ان الفرع عدل ضابط

الى آخر شروطه وقد تقدم أنه يجب العمل بخبره والوجوب لا يسقط بالاحتمال والاصل وان كان عدلاً أيضاً الخ لكنه كذب عدلاً وتكذيب المدل خلاف الظاهر. فان قلت يلزم أن يكون الاصل كاذباً وهو أيضاً عدل فيكون خلاف الظاهر. قلت لا بل هو الظاهر لانه كذب في التكذيب للفرع المدل وقد عرفت أنه خلاف الظاهر فيكون كذب الاصل هو الظاهر الا انه لعدالته يحمل على النسيان فتدبره. ولذلك قال الجلال فلا يكون واحد منهما بتكذيبه الاخر مجروحاً اه قال شيخنا أما الفرع فلما عرفت من ان كذبه خلاف الظاهر وأما الاصل فلان كذبه وان كان هو الظاهر لكن تممه خلاف الظاهر لعدالته فترجح احتمال النسيان فلا يكون كل منهما مجروحاً اه. وقال في مسلم الثبوت وشرحه «اذا كذب الاصل الفرع سقط الحديث اتفاقاً لا تنفاء صدقهما معا فيه ولا بد في الاتصال من صدقهما وهما على عداتهما اه وذلك لان الظاهر من حالهما عدم تمعد الكذب اعتقاداً بل ظناً منه ما سمع من غيره السماع منه غلطا او وهما من الاخر لما سمع انه لم يسمع قال الكذب الذي وقع من احدهما من غير عمد وهو لا يضر العدالة ثم تمديد كل بدلا ومعا وبمباراة اخرى ان عداتهما كانت ثابتة من قبل وفي هذا الكذب احتمال ان واحداً منهما تمعد فيه فيفسق أو وقع له الوهم فلا يفسق فلا يفسق واحد منهما بالشك وهذا اذا قطع الاصل بتكذيب الفرع اما لو قال الاصل لا ادري فألاكثر قالوا الحديث حجة ولا يسقط خلافاً للكرخي وجماعة من الحنفية كالقاضي ابى زيد وللإمام أحمد روايتان. ونسب القبول الى الامام محمد ابن الحسن والمنع لابي يوسف تخرجاً. ومن هذا تعلم الخلاف بين المخلصناه عن مسلم الثبوت وشرحه وبين ما في جمع الجوامع والاسنوى فان كلا منهما يفيد وجود الخلاف فيما اذا كذب الاصل الفرع جازما بذلك غير أن الاسنوى نسب السقوط مطلقاً لا كثر الحنفية وان كان آخر كلامه يدل على أن الاصل اذا جزم بتكذيب الفرع سقط الحديث اتفاقاً وصاحب جمع الجوامع اختار عدم السقوط مطلقاً وما قاله مسلم الثبوت يفيد أن الاصل اذا قطع بتكذيب الفرع ان الحديث

الفرع أقوى في الاثبات من قول الاصل كما اذا كان الفرع جازما والاصل غير جازم فانه يقبل سواء استوى الاحتمالان اللذان عند الاصل أم لا وان كان يسقط اتفاقاً وان الخلاف انما هو فيما اذا لم يتذكر الاصل وقال لا أدري وفي هذا لا يسقط الحديث عند الاكثر من العلماء الى آخر ما تقدم وسيأتي لهذا بقية فانتظر

(١) قال الاسنوي « والمختار انه ان كان قول الفرع أقوى من قول الاصل كما لو كان الفرع جازما الخ » أقول قد علمت ان الاصل اذا لم يجزم بتكذيب الفرع فلاكثر على القبول سواء استوى الاحتمالان اللذان عند الاصل ام لا . لان الاصل اذا لم يجزم بتكذيب الفرع لم يكن مكذبا صريحا للفرع فيحمل قوله على النسيان وان كان الاقوى هو كلام الاصل كما اذا كان الاصل جازما بعدم سماع الفرع منه أو كان كل منهما جازما بما قال فالامر كما قال الحنفية من سقوط الحديث . وظاهر كلام الاسنوي هذا انه عند جزم الاصل بتكذيب الفرع سواء جزم الفرع بالسمع أو لم يجزم كان الحديث صاقطا كما يقول الحنفية فيكون السقوط متفقاً عليه . وقال في تحرير الكمال اذا كذب الاصل الفرع بان حكم بالنفي سقط ذلك الحديث للعلم بكذب احدهما ولا معين . وبهذا سقط اختيار السمعي وقد نقل الاجماع على عدم اعتباره اه . أي على عدم اعتبار الحديث قال شارحه نقله أي الاجماع الشيخ سراج الدين الهندي والشيخ قوام الدين الكاكي لكن فيه نظر . فان السرخسي ونظر الاسلام وصاحب التقيوم حكوا في انكار الراوي روايته مطلقا اختلاف السلف اه . ولذلك قال المرجاني في خزنة الحواشي على التوضيح اصدر الشريعة اهلم ان المصنف لم يفصل في البيان واغلق المراد فان الانكار نوطان انكار مكذب بالحكم بالنفي بان يقول كذبت على أو مارويت لك هذا فالجمهور على ان هذا الحديث يسقط للعلم بكذب احدهما لا على التعمين وذلك قادح في قبول الحديث ولا يعرف احد ذهب الى قبوله وانما جوز ذلك ابو المظفر السمعي وتابعه ابن السبكي بل نقل الشيخ سراج الدين الهندي وقوام الدين الكاكي الاجماع على عدم اعتباره الا انه خلاف ما حكاه القاضي ابو زيد الدبوسي وشمس

الاقوى هو كلام الاصل أو كانا سواء فالامر كما قالوا . قال «وأما الثاني فان لا يخالفه قاطع ولا يقبل التأويل ولا يضره مخالفة القياس مالم يكن قطعى المقدمات بل الأئمة السرخسى ونحو الاسلام لكن لا تبطل عدالتهما لان الثابت لا يزول بالشك والثاني انكار متوقف بان شك في روايته بان قال : لا اذكر انى رويت هذا الحديث أو لا اعرفه فذهب مالك والشافعى واحمد فى اصح الروايتين عنه انه حجة وعليه الاكثر من المحدثين استدلالا بقصة سهيل بن ابى صالح فانه روى عبد العزيز بن محمد الدراوردي عن ربيعة بن ابى عبد الرحمن عن سهيل بن ابى صالح عن ابيه عن ابى هريرة انه صلى الله عليه وسلم قضى بشاهد ويمين قال فلقيت سهيلا وسألته عن هذا الحديث فقال ما اعرفه قال ان ربيعة اخبرنى به عنك قال فان كان ربيعة اخبرك عنى فحدث به عن ربيعة عنى وصار بعد ذلك يقول حدثنى ربيعة عنى عن أبى أخرجه ابو عوانة فى صحيحه وغيره . ورد بان ليس فيه ما يدل على وجوب العمل به ولا جوازه وهو المطلوب . غاية انه يدل على جواز ان يقول الاصل بعد النسيان حدثنى الفرع عنى ولئن سلم فرأى سهيل لا يكون حجة على غيره ولو سلم فعلى الجازم به لاعلى جميع الناس على العموم . ولهذا ترك المصنف الاستدلال به . وذهب الامام ابو الحسن الكرخى وابو زيد الدبوسى وشمس الأئمة السرخسى ونحو الاسلام وطامة اصحابنا الى انه ليس بحجة كالنوع الاول وهو رواية عن احمداه المقصود منه . وبهذا تعلم أن قول الاسنوي وذهب اكثر الحنفية ان الاصل اذا رد الحديث سقط الاستدلال به مطلقا أي سواء كان الاصل رد الحديث جازما بتكذيب الفرع أو كان متوقفا صحيح موافق لما صرح به الحنفية . وما افاده آخر كلامه من ان الاصل اذا كان جازما بتكذيب الفرع سقط الحديث كما يقول الحنفية بحمل على أن ذلك مذهب الشافعية فانهم كغيرهم من الأئمة الاربعة يوافقون على رد الحديث اذا جزم الاصل بتكذيب الفرع لان الرد فى هذه الصورة اما بجم عليه كما نقله السراج الهندى وقوام الدين السكاكى واما مذهب الجمهور فقط على ما نقله ابو زيد الدبوسى وشمس الأئمة السرخسى

يقدم لقلة مقدماته وعمل الأكثر والراوى » أقول لما تقدم في أول الفصل ان العمل بخبر الواحد له شروط بعضها في الخبر وبعضها في الخبر عنه وبعضها في الخبر وذكر شرط الاول وهو الخبر شرع الآن في شرط الثاني وهو الخبر عنه وحاصله أن خبر الواحد لا يجوز التمسك به اذا عارضه دليل قاطع أى دليل لا يَحْتَمِلُ التَّأْوِيلَ بوجه ما ^(١) سواء كان نقلياً أو عقلياً لانمقاد الاجماع على تقديم

ونفر الاسلام من وجود الخلاف وأما ما جرى عليه في جم الجوامع وفاقا لابن السمعاني فهو على خلاف هذا نخذ هذا التحقيق

(١) قال الاسنوي « وحاصله ان خبر الواحد لا يجوز التمسك به اذا عارضه دليل قاطع الخ » أقول معارضة خبر الآحاد للقاطع تسمى انقطاعاً باطنياً . وقد اتفقوا على ان خبر الآحاد اذا عارضه قاطع لا يقبل التأويل لا يقبل ذلك الخبر وان اختلفوا في تطبيق هذه القاعدة على الجزئيات . ومثلوا له بحديث فاطمة بنت قيس التي بت زوجها طلاقها فزوت أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يجعل لها سكنى ولا نفقة فانه معارض لقوله تعالى « اسكنوهن من حيث سكنتم » أما معارضته له في السكنى فظاهرة واما في النفقة فلان قوله تعالى « من وجدكم » يحمل عند الحنفية على قراءة ابن مسعود وهي وأنفقوا عليهن من وجدكم . ومثل له الحنفية بحديث القضاء بشاهد ويمين المدعي فانه معارض لقوله تعالى « واستشهدوا شهيدين من رجالكم فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان » فأوجب شهادة رجلين عند وجودهما وعند عدمهما أوجب شهادة رجل وامرأتين حيث نقل الى ما ليس بمهود في مجالس الحكم دل على عدم قبول شهادة الشاهد الواحد مع اليمين فان حضور النساء لا يعمد في مجالس الحكم ولو كانت اليمين كافية مع الشاهد الواحد مقام المرأتين لما اوجب حضورهما . على أن النساء ممنوعات من الخروج وحضور مجالس الرجال ولذلك قال في المبسوط ان القضاء بشاهد ويمين بدعة وأول من قضى به معاوية أي لم يقع العمل به الا في زمان معاوية . ومثلوا أيضاً بحديث المصراة فانه معارض لقوله تعالى « فاعتدوا عليه مثل ما اعتدى عليكم » وانما يرد لتقدم الكتاب حتى يكون عام الكتاب وظاهره أولى من خاص خبر الواحد وباطنه ولا ينسخ ذلك

المقطوع به على المظنون اللهم الا اذا كان الخبر قابلاً للتأويل فانا نقوله جما بين الادلة واليه أشار بقوله ولا يقبل التأويل وهو جملة حالية من المفعول وهو الهاء في يخالفه ويقع في بعض النسخ اسقاط الواو ومع ذلك فالجملة عائدة الى المفعول

بهذا لان الكتاب قطعى متواتر النظم لاشبهة في متنه ولا في سنده . وكذا اذا عارض خبر الآحاد ظاهر الكتاب لا يقبل عند الحنفية لهذا الذي قلناه . ولكن الخلاف بين الحنفية والشافعية انما هو في صومرات الكتاب وظاهره فنن يجعلها ظنية يعتبر خبر الواحد على شرائطه عملاً بالدليلين ومن يجعل العام قطعياً فلا يعمل بخبر الواحد في معارضته ضرورة ان الظنى يضمحل بالقطعى فلا ينسخ الكتاب ولا يزداد به عليه أيضاً لانه بمنزلة النسخ أيضاً وبالاول قالت الشافعية والثاني قالت الحنفية كما ان الشافعية اجابوا عن قول صاحب المبسوط ان حديث القضاء بالشاهد واليمين لم يقع العمل به الا زمن معاوية بانه روى عن علي رضي الله عنه ان النبي عليه السلام قضى بالشاهد واليمين فلا يكون العمل به من مبتدعات معاوية . قال المرجاني في خزيمة الحواشي على التوضيح ان الحديث في صحيح مسلم عن ابن عباس مرفوعاً انه عليه الصلاة والسلام قضى بشاهد ويمين صاحب الحق . وروى عنه أيضاً أن النبي صلى الله عليه وسلم وأبا بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم كانوا يقضون بشهادة الشاهد الواحد ويمين المدعى . وعن علي رضي الله عنه انه كان يقضى بالشاهد واليمين فعلى هذا لا يكون العمل به من مبتدعات معاوية . لكن قال المرجاني أيضاً في خزيمة الحواشي على التوضيح ان الحديث وان كان في صحيح مسلم عن ابن عباس مرفوعاً انه عليه الصلاة والسلام قضى بشاهد ويمين لكنه مما انتقد عليه . قال الترمذى في كبيره سألت محمداً عن هذا الحديث فقال ان عمرو بن دينار لم يسمعه من ابن عباس ، وفي الكشف طعن فيه يحيى بن معين وابراهيم النخعي والزهري حتى قال الزهري اول من افرد الاقامة معاوية وأول من قضى بشاهد ويمين معاوية . وقال الزهري أيضاً القود في القسامة من امر الجاهلية فاول من قضى به في الاسلام معاوية وروى عبد الرزاق عن معمر عن الزهري قال « كانت دية اليهـودي والنصراني زمن النبي صلى الله عليه وسلم مثل دية المسلم وكذا زمن ابي بكر وعمر

أيضاً فإنه الصواب الموافق لتقرير أصله وهما الحاصل والمحصل. قوله « ولا يضره » أي لا يضر خبر الواحد مخالفته لثلاثة أمور. الأول القياس وتقريره أنه إذا تعارض القياس وخبر الواحد فإن أمكن تخصيص الخبر بالقياس فقد تقدم في العموم أنه يجوز وإن أمكن العكس فسيأتي في القياس أنه يجوز أيضاً (١) وإن تنافيا من

وعثمان فلما كان زمن معاوية اعطى أهل القتل النصف وأبقى النصف في بيت المال ثم قضى عمر بن عبد العزيز قائم النصف وألغى ما كان يفعل معاوية ولم ازل اذا ذكر عمر فاخبر ان الدية كانت تامة لاهل الدية. قلت يحتمل ان يكون ذلك لان النصارى من الروم فعلوا كذلك بالمسلمين بخاراجهم بما فعلوا والله أعلم. اهـ. وعلى كل حال فالحديث معارض بالآية وبقوله عليه الصلاة والسلام « البينة على المدعى واليمين على المدعى عليه » وفي رواية « على من انكر » ففأية ما يترتب على ما ذكر من القيل والقال انه لا يصلح لان يكون مثالا أو يصلح، وهذا لا اهمية له لان الظمن في المثال ليس من دأب الرجال كما ان الحنفية والشافعية متى اتفقوا على ان المعارض لخبر الآحاد قطعي الدلالة قطعي الثبوت اتفقوا على عدم قبوله وعدم العمل به وإنما الخلاف في قطعية المعارض فهو خلاف في تطبيق القاعدة كما قلنا (١) قال الاسنوي « وتقريره انه اذا تعارض القياس وخبر الواحد قال

أممكن تخصيص الخبر بالقياس الخ » أقول قال صدر الشريعة في تنقيحه وتوضيحه أن الراوى اما معروف بالرواية واما غير معروف بها فإن عرف بحديث أو حديثين والمعروف اما أن يكون معروفاً بالفقه والاجتهاد كالتلفاه الراشدين والعبادة وزيد بن ثابت ومعاذ بن جبل وأبي موسى الاشعري وطائفة ونحوهم فالحديث يقبل وافق القياس أو خالفه. وحكى عن مالك رضى الله عنه ان القياس مقدم عليه ورد بان الحديث حينئذ يقين باصله وإنما الشبهة في نقله وفي القياس العلة محتملة وهى الاصل. وأيضاً اذا ثبت ان هذا علة لسكن يمكن ان يكون في الفرع مانع أو خصوصية الاصل أثر وإن كان معروفاً بالرواية فقط وليس معروفاً بالفقه والاجتهاد فإن وافق القياس قبل وكذا ان خالف قياساً ووافق قياساً آخر لكنه ان خالف جسيم الاقيسة لا يقبل عندنا وهذا هو المراد من انسداد باب الرأى اهـ

كل وجه نظرنا في مقدمات القياس وهي ثبوت حكم الاصل وكونه معللا بالعلة الفلانية وحصول تلك العلة في الفرع وانتفاء المانم فان كانت ثابتة بدليل قطعي قدمنا القياس على خبر الواحد^(١) ولم يستدل عليه المصنف

وقد قدمنا ذلك أيضاً . ومن هذا تعلم أن الحنفية يوافقون الشافعية في أن خبر الواحد لا يضره مخالفة القياس اذا كان الراوي معروفاً بالفقه والاجتهاد وكذا اذا كان غير معروف بذلك ولكنه معروف بكثرة الرواية يقبل ان وافق قياساً ولو خالف قياساً آخر ولكن اذا خالف جميع الاقيسة كان مردوداً عند بعض الحنفية كما تقدم مقبولاً عند الشافعية وعند بعض الحنفية وان محل الخلاف فيما اذا تنافى الخبر مع القياس من كل وجه وأما تخصيص الخبر بالقياس فقد تقدم الكلام على مذهب الحنفية في العموم أيضاً . وأما العكس فسيأتي أيضاً في القياس

(١) قال الاسنوى « فان كانت ثابتة بدليل قطعي قدمنا القياس الخ » أقول اذا كان ثبوت الحكم وكونه معللاً بالعلة الفلانية وحصول تلك العلة في الفرع وانتفاء المانم من كون خصوصية الاصل جزءاً من العلة أو خصوصية الفرع مانماً كل ذلك ثابتاً بالدليل القطعي فالفرع حينئذ اما ان يكون أولى بالحكم من الاصل أو مساوياً له فيه فلا يكون من قبيل القياس الذي فيه الخلاف بل هو عند الحنفية يسمى دلالة النص أو مفهوم موافقة وعند الشافعية يسمى مفهوم موافقة وخوى الخطاب وقياساً جلياً . وليس الكلام في هذا ولا خلاف في ان ذلك يقدم على خبر الواحد لانه أقوى ثبوتاً لكون الثبوت فيه بالقطعي فالخلاف انما هو في القسم الثاني وقد علمت مما قدمنا ان مشايخ الحنفية مختلفون في هذا الشرط في تقديم الخبر على القياس وان الشيخ ابا الحسن الكرخي لم يشترط كون الراوي معروفاً بالفقه في ذلك وزيدك الا ان صاحب التوشيح على التلويح قال وتوضيح الكلام من تلخيص الكشف والتحرير والمسلم وشرورها وحواشي المرجاني أن اشتراط فقه الراوي في القبول لم ينقل عن ابي حنيفة رحمه الله وصاحبيه ولا عن غيرهم من السلف الصالحين بل المنصوص عنهم مطلقاً ان خبر

لوضوحه وان لم تكن قطعية بأن كانت هي أو بعضها ظنياً فإنه يقدم خبر الواحد على الصحيح ونص عليه الشافعي في مواضع^(١) ونقله عنه الامام. وقال مالك يقدم

الواحد مقدم على القياس من غير تفصيل حتى قال ابو حنيفة رحمه الله «ما جاءنا عن الله ورسوله صلى الله عليه وسلم فعلى الرأس والعين» وفي الكشف اشتراط فقه الراوي مذهب عيسى بن ابان واختاره ابو زيد الدبوسي في الاسرار وخرج عليه حديث المصراة وخبر العرايا وتابعه اكثر المتأخرين فاما الشيخ ابو الحسن الكرخي ومن تابعه فعندهم يقبل خبر كل عدل ضابط اذا لم يكن مخالفاً للكتاب والسنة المشهورة ويقدم على القياس. قال ابو اليسر رحمه الله واليه مال اكثر العلماء لان التغيير من الراوي بعد ثبوت عدالته وضبطه موهوم والظاهر انه يروي كما سمع ولو غير يغير على وجه لا يغير المعنى وهو الظاهر من احوال الصحابة رضى الله عنهم والرواة المدول. وقد نقل عن صاحب الكشف انه استدل على صحة هذا القول بما نقل عن اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم من قبولهم خبر الواحد على خلاف القياس مطلقاً وانه قال وشواهد كثيرة والمنقول عن اصحابنا تقديم خبر الواحد مطلقاً بلا شرط الفقاهة. وبذلك ظهر ان ابا حنيفة وصاحبيه واصحابنا الحنفية وغيرهم من السلف الصالحين قبلوا خبر العدل الضابط وقدموه على القياس مطلقاً بلا فرق بين كون الراوي معروفاً بالفقاهة أو غير معروف بعد كونه عدلاً ضابطاً. وانما اعدنا الكلام هنا وان كان قد تقدم بمضه لانه مزلة الاقدام ومزلة الافهام لتقف على ما هو الحق وان ما نسبه الاسنوي وصاحب جمع الجوامع لابي حنيفة وغيرهم من مشايخ الحنفية مخالف للمنقول عنه وعن صاحبيه وعن سائر اصحابنا الحنفية وان الذي قال باشتراط فقه الراوي في تقدم الخبر على القياس هو عيسى بن ابان ومن تبعه على انه انما اشترط ذلك فيما اذا خالف الخبر جميع الاقيسة وانسد باب الرأى وفيما عدا ذلك فلم يشترط فقه الراوي وقوله خلاف الصحيح من المذهب كما ترى مما ذكرناه

(١) قال الاسنوي «فانه يقدم خبر الواحد على الصحيح الخ» أقول آى

القياس وقال القاضي بالوقف^(١) وهذا الخلاف خصصه في المحصول بما اذا كان البعض قطعياً والبعض ظنيا وعممه بعضهم^(٢) ثم استدلل المصنف على تقديم الخبر بأن مقدماته

مطلقا سواء كان الراوى معروفاً بالفقهاء أو غير معروف بالفقهاء كثير الرواية أو لا بعد كونه عدلاً ضابطاً

(١) قال الاسنوي « وقدم مالك القياس الخ » أقول قد علمت ان هذا محكي عن مالك وانه مردود. والذي حكاه عنه صدر الشريعة في توضيحه تبعاً لما في أصول فخر الاسلام. قال في الكشف المراد انه لم يشتهر هذا المذهب عن مالك رحمه الله وقال صاحب القواطع هذا القول باطل مستقبح عظيم وأنا أجعل منزلة مالك رحمه الله عن مثل هذا القول ولا ندري ثبوته عنه اه

(٢) قال الاسنوي « وهذا الخلاف خصصه في المحصول بما اذا كان البعض قطعياً والبعض ظنيا الخ » أقول قال في جمع الجوامع وشرحه وقالت الحنفية لا يجب العمل به فيما تم به البلوى أو خالفه راويه أو عارض القياس يعني ولم يكن راويه فقيهاً أخذاً من قوله ويقبل من ليس فقيهاً خلافاً للحنفية فيما يخالف القياس. وثالثها في معارض القياس انه ان عرفت العلة في الاصل بنص راجح في الدلالة على الخبر المعارض للقياس أو وجدت قطعاً في الفرع لم يقبل الخبر المعارض لرجحان القياس عليه حينئذ أو ظناً فالوقف عن القول بقبول الخبر أو عدم قبوله لتساوي الخبر والقياس حينئذ والا أي وان لم تعرف العلة بنص راجح بان عرفت باستنباط أو نص مساو أو مرجوح قبل الخبر اه مقتصراً على قدر الحاجة منه. وقالاً بعد ذلك ويقبل من لم يكن فقيهاً خلافاً للحنفية فيما يخالف القياس لما تقدم مع جوابه اه والذي تقدم هو قوله استدلالاً للحنفية لأن مخالفته ترجح احتمال الكذب قلنا لانسلم ذلك اه فإصل الدليل أن الفقهاء توجب غلبة الظن بروايته وحاصل الرد أن بعدالة الراوى وضبطه نحصل غلبة ظن الصدق خالف القياس أو وافقه مطلقاً فلا حاجة الى شرط الفقهاء. ومن ذلك تعلم أن ما قاله في المحصول قول من الأقوال التي حكاهما صاحب جمع الجوامع وأن المعول عليه عدم التفصيل وأن خبر العدل

أقل من مقدمات القياس^(١) لأن الخبر يجتهد فيه في العدالة وكيفية الرواية وأما القياس ففي الأمور المتقدمة كلها وإذا كانت مقدماته أقل كان تطرق الخلل إليه أقل فقدم لامتيازه عليه بهذا ومساواته له في الظن . قوله «وعمل الاكثر» أشار به إلى الأمر الثاني من الأمور الثلاثة المتقدمة وهو^(٢) مجرور وعطفًا على القياس

الضابط مقدم على القياس في جميع الأحوال وإنما عولوا على ذلك وإن كان ترجيح الراجح حتمًا على المجتهد فيقدم القياس عند ترجيح ثبوت العلة ويقدم الخبر عند ترجيحه والترجيح عند التساوي تحمًا فيتوقف عند التساوي حتمًا وإن ذلك ظاهر لا ينكره أحد لأن ترجيح الراجح ضروري وجمع عليه لأن محل الخلاف أنه هل يوجد مثل هذا القياس أم لا فطرح نظرهم أنه لا يوجد فن ادعى رجحان القياس ولو في صورة فعلية اثباته ودونه خرط القتاد كذا يؤخذ من الفواتح شرح مسلم الثبوت

(١) قال الاسنوي «ثم استدلل المصنف على تقديم الخبر بان مقدماته أقل الخ أقول بأدنى تأمل في هذا الدليل تعلم صحة ما قلناه من انه ان كان كل من حكم الاصل وكونه معللًا بالعلة الفلانية وحصول تلك العلة في الفرع وانتفاء المانع ثابتًا بدليل قطعي قدم على الخبر لا لانه قياس بل لانه دلالة النص أو مفهوم موافقة وخوى الخطاب وان الخلاف فيما هو قياس اتفاقا

(٢) قال الاسنوي «أشار به إلى الأمر الثاني من الأمور الثلاثة المتقدمة الخ» أقول قال الحنفية ان عمل غير الراوى بخلاف خبر الراوى فان كان صحابياً ففيه تفصيل ان كان الخبر مما يحتمل الخفاء على العامل بخلاف الخبر لا يضر لانه من الحوادث النادرة فيحتمل أن يكون تركه لعدم العلم بالحديث فلا يورث ضعفاً في الحديث وان كان لا يحتمل الخفاء على العامل كان عمله على خلافه قدحا في الحديث ولذلك لم يعمل الحنفية بما رواه مسلم وأبو داود والترمذي والنسائي وابن ماجه والشافعي وعبد الرزاق وابن أبي شيبة والطحاوى عن عبادة بن الصامت «خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلا النبي بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة والبكر بالبكر جلد مائة ثم نفى سنة» لما ثبت أن أمير المؤمنين عمر بن

أى لا يضره مخالفة القياس ولا مخالفة عمل الاكثرين لان الاكثرين ليسوا بحجة لكونهم بعض الامة . قوله « والراوى » أشار به الى الامر الثالث وهو أيضاً مجرور عطفاً على القياس أيضاً وحاصله أن عمل الراوى على خلاف ما رواه لا يكون قدحاً فى ذلك الحديث كما نقله الامام وغيره عن الشافعى (١) واختاره هو

الخطاب حلف أن لا ينفى أبداً بمد لحاق من غربه مرتداً بالروم . وقال علي بن أبي طالب كرم الله وجهه « كفى بالنفى فتنة » وقالوا فى تفريب صمر قبل ذلك لعله للسياسة لا لكونه حداً فلما عمله هذان الامامان الهاديان المهديان صمر وعلي على خلاف رواية عبادة وابن مسعود ومثله لا ينفى على مثلها بل هما أولى بالعلم به من عبادة وابن مسعود فان الخليفة أحق بمعرفة أمر الحد لانه هو المأمور بالاقامة فلذلك قلنا ان تفريب صمر أولاً كان سياسة من عنده . وان كان هذا العامل على خلاف خبر الراوى غير صحابي فالعمل بالخبر واجب وان كان غير الراوى الذي عمل على خلافه أكثر الامة لان الخبر حجة وعمل غير الراوى على خلافه حيث لم يكن اجماعاً ليس بحجة . وبذلك تعلم أن الحنفية فصلوا على وجه ما قلنا وأما الشافعية فلم يفصلوا بل قالوا يعمل بالخبر وان خالفه الاكثر مطلقاً ولو كان المخالف صحابياً

(١) قال الاسنوىي « وحاصله ان عمل الراوى على خلاف ما رواه لا يكون قدحاً فى ذلك الحديث الخ » أقول هذه المسألة قد اختلف فيها العلماء وفيها تفصيل لان الحديث الذى رواه الراوى اما أن يكون مجملاً بانفاق الحنفية والشافعية وهو مالا يعلم معناه الا بالبيان من المتكلم ولا شك أن عمل الراوى له على أحد معنييه أو معانيه وتعيين المراد منه لا يكون الا عن سماع من المتكلم به فيجب الاتباع قطماً واما أن يكون مجملاً عند الشافعية فقطدون الحنفية وهو ما لم يتضح معناه ويمكنه حمله على أحد معنييه أو معانيه وتعيين المراد منه بغير السماع من المتكلم به بل بالقريظة اجتهاداً وهذا لو كان حجة لزم تقليد المجتهد رأى غيره وهو يخطئ ويصيب فلماذا لم يقبله أكثر مشايخ الحنفية ويقبله الشافعية واما أن يكون من قبيل الظاهر فيحمله الراوى على خلاف ظاهره واما أن يكون

وأتباعه والآمدى ونقل في المعالم عن الأكثرين انه يقدر وقد تقدمت المسئلة
مفسراً في مخالفه ويترك العمل به . فالاول كتخصيص العام بأن يكون لفظ الحديث
الذي رواه تاماً فيحمله راويه على التخصيص فالأكثر من الشافعية والمالكية
يحملون الحديث على الظاهر وهو العموم وفيه قال الشافعي رضى الله عنه « كيف
اترك الحديث بقول من لو عامرته لحاجته » والحنفية والحنابلة يحملونه على ما حمله
الراوى عليه . ورفق الشافعية بين حمل الراوى ما رواه اذا كان مجزئاً على أحد
محمليه وبين عمل الراوى بخلاف ظاهر مرويه بان في الاول ترجيح أحد المتساويين
وفي الثاني ترجيح المرجوح وترجيح أحد المتساويين أهون من ترجيح المرجوح
وتفصيله ان الخبر في الاول ليس بحجة في نفسه لاجماله وانما يحتمل الحجة
بالبين والراوى قد بين فيقبل بخلاف الثاني فان الخبر حجة في نفسه فحمله مبطل
لحجيته فلا يمتد به ورده في مسلم الثبوت وشرحه بان كلا الحملين عنده لا بد
فيهما من قرينة فان الحكم بتعيين المراد مطلقاً لا يتأتى من غير قرينة فترجيح
أحد المتساويين وترجيح المرجوح سيان في صيرورتهما حجة بالقرينة فان كان
تأويله بالقرينة كما يقول حجة فكلاهما حجة والا فلا شيء منهما حجة فلا فرق
وهذا الرد بناء على مذهب الشافعية لالتزامهم لان مذهبهم أن الجمل هو غير
متضح المعنى وحينئذ لا يسلم عدم الحمل الا بالقرينة المعانية بل يجوز حمله على
أحد معنياه بالرأى أو بكون المعنى مأنوساً بالنسبة الى الآخر . وأما الجمل عند
الحنفية كما تقدم فهو ما لم يعلم الا بالبينان من المتكلم ولا شك أن حمله على أحد
المعنيين وتعيين المراد فيه لا يكون الا عن سماع فيجب الاتباع قطعاً فكان حمله
على أحد معنياه بالرأى ليس بحجة وأما الحنفية والحنابلة فقد استدلوا بان ترك
الظاهر بلا موجب حرام والصحابي الراوى عدل ثقة اتفاقاً لاسيما اذا كان ممن
أسلم قبل الفتح ودخل البيعة فلا يترك ظاهر مرويه الا بدليل قطعاً وهذا الدليل
اما السمع أو القرينة المعانية وكلاهما موجبان ان المحمول عليه مراد الله
ورسوله فيجب اتباعه بخلاف ما اذا كان الحديث غير ظاهر بل هو محتمل لمعاني
فانه مع احتماله للمعاني تجوز مخالفة أحدها والعمل بالآخر بالرأى فقط ولا يتنافى

مبسوطة والاستدلال عليها في أثناء الخصوص

ذلك العدالة فيتأتى من الصحابي فلا قطع فيها بأن الحمل اما بطريق السماع او القرينة المعاينة على أنه المراد فلا يجب اتباعه فأتضح الفرق وان دفع ما يقال ما بال الحنفية قبلوا حمل الصحابي في الاول دون الثاني مع أن في الثاني ابطال الحججة دون الاول . وأما تجويز خطأ الصحابي بظن ما ليس دليلاً على الصرف عن الظاهر دليلاً عليه فنقدم بأن الغالب من حال الصحابي هو العمل بما يسمع عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أو بالقرينة المعاينة من حاله صلى الله عليه وسلم وذلك لعدالته فيكون ما حمل عليه الحديث مراد الله ورسوله والحنفية لا يدعون القطع بذلك فان الظن في مثل هذا واجب العمل ولا ينافيه هذا التجويز بل يقولون ان هذا التجويز غير ناشئ عن الدليل لاسباب في مثل الخلفاء والعبادة فلا اعتداد به وأما لو ترك الصحابي نصاً مفسراً غير قابل للتأويل وكان هو الذى روى هذا النص كان ذلك قدحا في الحديث فلا يعمل به ويتعين حمل تركه العمل به على علمه بالناسخ لان مخالفة النص المفسر الذى لا يحتمل التأويل معصية عسى ان تكون كبيرة والصحابي أجل وارفع من ان يرتكبه وقد فرضنا انه لا يحتمل التأويل فلا يمكن أن يقال يحتمل أن يكون تركه مؤولاً فتعين الحمل على علمه بالناسخ لا غير . فاما ان يكون علمه بالنسخ خطأ أو صواباً والاول بعيد جداً عن الصواب لان احتمال جعله ما ليس ناسخاً في الواقع ناسخاً أبعد عن الصواب فان ناسخ النص المفسر الذى لا يحتمل التأويل لا يكون الا مثله فلا يحتمل الخطأ فيه فتعين الثانى فيجب اتباعه . وبهذا يندفع ما اعترض به الشافعية على قول الحنفية تعاملاً لعدم وجوب العمل لانه انما خالفه للدليل حيث قالوا في دفعه انما هو دليل في ظنه وليس لغيره اتباعه لان المجتهد لا يقبل مجتهداً . ووجه الدفع أننا فرضنا أن الحديث الذى رواه الراوى وصحل على خلافه نص مفسر لا يحتمل التأويل وحينئذ لا يترك الراوى العمل به الا اذا نسخ نص مثله مفسر لا يحتمل التأويل وهذا لا يمكن أن يقال فيه انه في ظن الراوى وانما الذى يخطر بالبال أن يقال انه ظن ما ليس بناسخ ناسخاً

﴿ فروع ﴾ حكاهما في المحصول : أحدها خبر الواحد فيما تم به البلوى مقبول خلافاً للحنفية^(١). لنا قبول الصحابة خبر عائشة رضي الله عنها في التقاء الختانين

وقد علمت دفعه أو يقال انه حمل على خلافه بغير دليل أصلاً وهو معصية يبعد كل البعد أن يرتكبها الصحابي المدل الثقة اتفاقاً ولو ارتكب ذلك لانعمل لا برأيه ولا بروايته . وحمل الخلاف فيما اذا تقدمت الرواية على العمل كما هو واضح فان تأخرت أو لم يعلم الحال فيجب العمل بالرواية اتفاقاً كذا صرح به الجلال على جمع الجوامع . فان قيل عمل الراوي بخلاف روايته مثل عمل غيره ممن ليس بصحابي وروي الحديث فيجب أن يعتبر أيضاً ويتبع وهو باطل اتفاقاً لانه لا يعتبر اتفاقاً . فلنا قياس مع الفارق لان الرواة غير الصحابة ليس لهم الا الرواية ولا علم لهم بالقرائن ولا بالسمع بخلاف الصحابي فله مشاهدة القرائن والسمع وفيهما العبرة كما لا يخفى فلا يتساويان في الحجية لراوى الحديث مطلقاً الا ترى أن قول الصحابي يعتبر في حمل الجمل بمعنى الذي يحتمل المعاني دون غيره فلا يعتبر في حمل هذا الجمل عند المالكية والشافعية وان كان الصحيح لا يعتبر أيضاً عند الحنفية في هذا كما تقدم حيث فرقوا في هذا بين الصحابي وغيره فيفرق كذلك بين عمل الصحابي بخلاف رأيه وبين عمل غيره كما قلنا

(١) قال الاسنوي « فروع حكاهما في المحصول أحدها خبر الواحد فيما تم به البلوى مقبول خلافاً للحنفية الخ » أقول مثله في جمع الجوامع حيث قال مع شرحه وقالت الحنفية لا يجب العمل به فيما تم به البلوى بأن يحتاج الناس اليه كحديث « من مس ذكره فليتوضأ » صححه الامام أحمد وغيره لان ما تم به البلوى يكثر السؤال عنه فتقضى العادة بنقله تواتراً لتوفر الدواعي على نقله فلا يعمل بالآحاد فيه . قلنا لا نسلم قضاء العادة بذلك اه . قال المضد سندا لمنع بقولهم لا نسلم قضاء العادة بتركة بدليل قبول الامة له في تفاصيل الصلاة ووجوب الغسل من التقاء الختانين وهما مما تم به البلوى . وأيضاً قبوله في نحو القصد والحجامة والقهقهة في الصلاة والحنفية أوجبوا بها الوضوء وهو منها فهم عجوجون به اه . وبهذا تعلم أن قول الاسنوي لنا قبول الصحابة الخ هو في

ولأن الخضم قد قبل أخبار الآحاد في التيمم والرطاف والتقبة في الصلاة الحقيقة سند لمنع كون ما تعم به البلوى تقضى العادة بنقله تواتراً يرشد الى هذا قوله آخر مع عموم البلوى فيها فهم يقولون ان هذه الاشياء مما تعم بها البلوى ويحتاج اليها الناس ولكن لا يسمون أن العادة تقضى بنقله تواتراً حتى يرد خبر الآحاد وذلك لاتفاق الجميع على أن ما قضت العادة بنقله تواتراً لا يقبل فيه خبر الآحاد وإنما الخلاف في ان ما صحت به البلوى واحتاج الناس اليه هل هو مما تقضى العادة بنقله تواتراً أو ليس مما تقضى العادة بنقله تواتراً فقالت الحنفية نعم تقضى العادة بذلك وقالت الشافعية لا تقضى العادة بذلك وأقول ان عامة الحنفية قالوا ان خبر الواحد فيما يتكرر وقوعه وتعم به البلوى لا يعمل به الا اذا اشتمر أو تلقته الامة بالقبول كذا حرر هذه المسئلة الكمال بن الهمام في تحريره ومثل لما تلقته الامة بالقبول بحديث النقاء الختاني المروي عن عائشة رضي الله عنها رواه الترمذي وابن ماجه فقبله صر وسائر المهاجرين رضي الله عنهم حتى قال صر لمن لا يرى الغسل من النقاء الختاني «لا تبالي في الرجوع وتبالي في اراقة صاع من ماء» وقد رواه أيضاً مسلم عن أبي موسى الاشعري . على أن كون هذا مما صحت به البلوى منظور فيه بل هذا الصنع يقع نادراً غاية الندرة وأما قولهم قبلته الامة في تفاصيل الصلاة فيكون القبول جمعاً عليه فأجاب الحنفية عنه كما قدمناه أن قبول الامة أحاديث تفاصيل الصلاة مسلم لكن قبولهم فيما صحت البلوى به مخالفاً لعمل الاكثر ممنوعه وأما خبر الفاتحة فكانت الامة يقرؤها في الصلاة فهو انما بين ان فعلهم يقع امثالاً لوجوب الشرع فليس من الباب في شيء فيقبل وانما لم تثبت الركنية لامتناع الزيادة على الكتاب بخبر الواحد عند الحنفية . أما خبر غسل اليدين للمستيقظ كما روى أبو هريرة «اذا استيقظ أحدكم من المنام فلا يغمس يده في الاناء» كما رواه الشيخان فانما جاء فيما أمكن الغسل فيه قيل الغمس بان يكون الاناء صغيراً فيمكن رفعه فلا يخالف ما صحت به البلوى من المهراس . وقول عائشة وابن عباس رضي الله فنهما رداً على أبي هريرة راوي

الحديث فما نصنع بالمهراس لم يكن رداً للحديث وإنما كان ردالما فهمه أبو هريرة في الحديث من العموم فليس هذا من الباب في شيء أيضاً. على أنه قال في التيسير «لم يثبت هذا عنهما وإنما يثبت عن رجل يقال له قين الاشجعي وفي صحبته خلاف» اه والمهراس حجر منقور عظيم لا يستطيع احد تحريكه يؤخذ منه الماء باليد أو باناء صغير ويتوضأ منه بأدخال اليد فيه. وبالجملة فكلام الحنفية إنما هو فيما تكرر وقوعه وعمت به البلوى ووقع مخالفاً لفعل الصحابة فان هذا لا يقبل عند عامة الحنفية ألبتة ولذالم يقبل الحنفية حديث «لا يؤمن فاسق لمؤمن» ونظائره مما خالف فعلهم جميعاً وقبل الحنفية حديث وجوب الوتر لان الامة كانوا كلهم يوترون فذلك الحديث إنما بين ان فعلهم كان لاجل الوجوب فليس مخالفاً لما ابتليت به الامة وعمت به فليس من محل النزاع في شيء. ولذلك أيضاً لم يقولوا برد حديث رفع اليدين عند الركوع والرفع منه وردوا على من رده تفرهما على مذهبهم لان المسألة كانت مختلفة فيما بين الصحابة والحديث الوارد فيه قد تلقاه بعض الصحابة وأكثر التابعين بالقبول وقد نقله صاحب سفر السعادة عن المشرة المبشرين بالجنة. وأما قول الشافعية ان الحنفية قبلوا خبر الآحاد في الشيء والرفاء والقصد والحجامة والقهقهة فقد قال في رده الحنفية انا لا نسلم ان الاحاديث الواردة في هذه من محل النزاع فانها ليست مما يتكرر وتعم به البلوى حتى تشتد الحاجة اليه فان الرجل قلما يقصد أو يحجم الا عند عروض المرض وكذلك كل من الشيء والرفاء والقهقهة إنما يوجد في بعض أوقات قليلة خصوصاً القهقهة في الصلاة فانها لا تكاد توجد الا نادراً ممن ليس له تثبت لامر الصلاة. واما ما قيل ان العذر في القهقهة في الصلاة صحيح وأما فيما عداها مما يخرج من غير السبيلين من النجس فالناس يبتلون به كثيراً فهو ممنوع لان خروج النجاسة من غير السبيلين غير معتاد وإنما يبتلى به صاحب المرض فلا تشتد حاجة الناس اليه. على أنه ان سلم أنه فيما يتكرر وتم به البلوى لـكن من أين علم انه مخالف لعمل الاكثر حتى يكون من الباب. وعلى التنزل نقول ان الانتقال بالنجس الذي يخرج

ووجوب الوتر مع عموم البلوى فيها . الثاني قال الشافعى رضى الله عنه لا يجب عرض خبر الواحد على الكتاب وقال عيسى بن أبان يجب ^(١) . الثالث مذهبتنا ان من غير السبيلين ثابت بالقياس وهو مقبول فيما يتكرر وتم به البلوى وان كان المعمول عليه عند الحنفية فى الاثبات هو الخبر واعترض الشافعية بأن القياس مقبول فيما يتكرر وتم به البلوى وهو دون خبر الآحاد فاذا قبل ما هو دون الخبر فلان يقبل فيه الخبر أولى . وأجاب الحنفية بانهم لا يسلطون ان القياس دون الخبر فيما يتكرر وتم به البلوى لان القياس يوجب الظن بخلاف خبر الواحد فى ذلك . ألا ترى أن القياس لا تكليف بمقتضاه الا بعد ظهور الرأي وقد يكون الاصل المقيس عليه معروفاً فيما بينهم متلقى بالقبول بخلاف الخبر فانه يتوجه التكليف من حين نزوله واطلاع أهل الأبتلاء غير القياس غير لازم كما قال عليه الصلاة والسلام « رب حامل فقه غير فقيه » رواه البخارى ، وأما الخبر فالمادة قاضية بنقله واشاعته بمد العلم به فيما تم به البلوى فاذا لم يشع فيهم وعملوا بخلافه علم أنه غير صالح للاحتجاج فافهم . وبهذا تعلم ان الذى رده الحنفية هو خبر الآحاد الذى ورد فيما يتكرر وتم به البلوى وعملوا على خلافه ولذلك قلنا فيما سبق ان الذى يظهر فى تحرير المسألة من كتب أئمة الحنفية الكرام ان الخبر الشاذ المروى من واحد أو اثنين فيما تم به البلوى وورد مخالفاً لما يعلمه الجماعة وعملوا به ويبتلون به بحيث يكونون لو عملوا بالخبر لعملوا به سواء كان الخبر فى مباح أو مندوب أو واجب أو محرم أو مكروه لم يقبل ولم يعمل به ويكون مردوداً والذى يغلب على الظن أن قبول مثل هذا الخبر بعيد عن الصواب ولذلك يكاد يكون الخلاف لفظياً بجمل ما قاله الشافعية من القبول على خلاف هذا الخبر من اخبار الآحاد وقد علمت ان الحنفية أيضاً لا يردونها

(١) قال الاسنوى « الثاني قال الشافعى رضى الله عنه لا يجب عرض خبر الواحد على الكتاب الخ » أقول استدل لما ذهب اليه عيسى بن ابان من وجوب العرض بما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه « قال يكثروا لكم الاحاديث من بعدى فاذا روى لكم عنى حديث فاعرضوه على كتاب الله فما وافق فاقبلوه وما خالف فردوه » واعترض عليه بانه خبر آحاد وقد خص منه البعض اعني المتواتر

والمشهور فلا يكون قطعيا فكيف تثبت به المسألة الاصولية. وأجاب السيد الشريف بأنه لاشك أن المراد الاحاديث التي لا يعلم ثبوتها فلا يشمل المشهور والمتواتر للعلم بثبوتها فكيف خصا من هذا الحديث. قال صاحب الكشف أهل الحديث طعنوا فيه وقالوا روى هذا الحديث يزيد بن ربيعة عن أبي الاشعث عن ثوبان وقد قالوا ان يزيد بن ربيعة مجهول لا يعرف له سماع من ابي الاشعث وانما يروى ابو الاشعث عن ابي أسماء الرحبي عن ثوبان فكان منقطعا أيضا فلا يصح الاحتجاج به. وحكى عن يحيى بن معين انه قال هذا حديث وضعته الزنادقة وهو اعلم هذه الامة في علم الحديث وتركته الرواة على انه مخالف للكتاب أيضا وهو قوله تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا فيكون الاحتجاج به ساقطا على ما يقتضيه ظاهره وقد أجاب صاحب الكشف أن الامام أبا عبد الله محمد بن اسماعيل البخاري اورد هذا الحديث في كتابه وهو الطود المشيم في هذا الفن واما أهل الصنعة فكيف يراده اياه دليلا على صحته ولا يلتفت الى طعن غيره بعده ولا نسلم انه مخالف للكتاب لان وجوب القبول انما يثبت فيما تحقق انه من عند رسول الله صلى الله عليه وسلم بالسماع منه أو بالتواتر ووجوب العرض انما يثبت فيما تردد في ثبوته من رسول الله صلى الله عليه وسلم اذ هو المراد من قوله اذا روى لكم عنى حديث فلا مخالفة للكتاب. وازيد جلاء ان المراد من الآية والله اعلم ما اعطاكم الرسول من الغنيمة فاقبلوه وما نهاكم عنه أى عن أخذه فانتهوا لكن عبد الله بن مسعود رضى الله عنه احتج بموم الآية على عدم جواز وصل الشعر بالشعر في الصحيح والسنن وقيل في تفسيره عن ابن عباس والحسن وما نهاكم عنه هو الغلول وقد تأيد هذا الحديث بما روى عن محمد بن جبير بن مطعم مرفوعا «ما حدثتم عنى مما تعرفون فصدقوا به وما حدثتم عنى مما تنكرون فلا تصدقوه» وتصدى للرد عليه ودفعه السعد في التلويح وتبعه ارباب الحواشي. وتوضيحه أن ايراد البخاري هذا الحديث في صحيحه لا يدل على صحته لان ما أورده في الصحيح قسمان قسم تصدى لا ثباته وهو الصحيح وقسم ذكره بطريق الاستشهاد وهو قد لا يكون

صحيحاً اه . وهذا كله من عدم المعرفة بعلم الحديث ولذلك تعجب المرجاني رحمه الله فقال ان هذا من صاحب الكشف لمجيب فانه مع سعة اطلاعه وتبحر في الاصول والفروع كيف صدر عنه هذا القول السقيم . اما اولاً فان هذا الحديث ليس بوجود في صحيح البخارى وليس يمكن ان يورد فيه حديثاً اتفق الحفاظ وأهل الشأن على ضعفه ونكاراته بل على وضعه . وأما ثانياً فانه لو صح عن ابن ممين الطمن فيه فجرحه وتضعيفه وان لم يترجح على تعديل البخارى فهو لا يتضاءل عنه قطعاً فانه العكس والطرده في هذا الباب وعليه مدار التوثيق والتضعيف وهو استاذ البخارى وشيخه ومقتداه . على ان القول بان اراده في صحيح البخارى لا يتنافى الخ هو قول ساقط جدا يدل على عدم بضاعته في علم الحديث فان ما اسنده البخارى ومسلم في كتابيهما الجامع والصحيح بالاسناد المتصل متفق على صحته بلا اشكال ولا تردد واما الذي حذف من اسناده واحد أو اكثر فما كان منه بلفظ فيه جزم وحتم به على من علقه عنه مثل قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا أو قال ابن عباس كذا أو قال مجاهد كذا أو قال عثمان كذا أو قال القعنبى كذا أو روى أبو هريرة كذا وما أشبه ذلك من العبارات من تمايلقه في تراجم ابواب كتابه فقد حكموا بصحته وقيام الاحتجاج به . وما سوى ذلك مثل روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أو يذكر عن فلان وما أشبه ذلك من الالفاظ مما لا يدل على الحكم والجزم بصحته فمن ذكر ففيه خلاف فمنهم من صححه ومنهم من أبى ذلك لان مثل هذه العبارات تستعمل في الحديث الضعيف أيضاً ومع ذلك فإيراده في الصحيح اثناء الصحيح مما يشمر بصحة اصله اشعاراً يؤنس به ويركن اليه خصوصاً مع تصريحه بقوله « ما أدخلت في كتابي الجامع الصحيح الا ما صح » وعلى كل حال فقد قال في التلويح انه لا حاجة الى الجواب حيث لم يوجد هذا الحديث في الصحيح أصلاً بل المحققون على انه موضوع اه . وبذلك يعلم ان ما قاله عيسى بن ابان منفرداً به عن مشايخ الحنفية وعن اكثر العلماء

الاصل في الصحابة العدالة^(١) الا عند ظهور المعارض وهذا الذي صححه نقله ابن

لا وجه له وان ما قاله الشافعي ليس قوله فقط بل هو قوله وقول سائر الائمة
الاربعة واكثر العلماء

(١) قال الاسنوى « الثالث مذهبا ان الاصل في الصحابة العدالة الخ » أقول
أهل السنة والجماعة القامعون للبدعة جميعا قالوا ان الاصل في الصحابة العدالة فلا
يحتاج الى التزكية فالمراد بالاكثر الذين نقل عنهم ابن الحاجب هم هؤلاء من أهل القبلة
كما يؤخذ عن مسلم الثبوت وشروحه وقيل هم كغيرهم من المسلمين منهم عدول وغير
عدول فيحتاج الى التزكية وقيل هم عدول الى الدخول في الفتنة وهي قتل أمير المؤمنين
عثمان بن عفان رضي الله عنه أو بنى مما يورثه رضي الله عنه على أمير المؤمنين علي بن أبي طالب
رضي الله عنه فلا يقبل الداخلون في احدي الفئتين الا بالتزكية لان الفاسق غير
معين لان أحد الفريقين على الحق والآخر على الباطل ولا معين لعدم العلم . وفيه
ما فيه فان عدم التعيين ممنوع الا اذا بنى على اجتهاد كل من الفئتين وحينئذ
لا شائبة لفسق احد منهم اخطأ أو أصاب متى كان كل واحد منهم مجتهدا وعدم
تعين من هو على الحق ومن هو على الباطل لا يضر كما هو الشأن في سائر
المجتهدين في مواضع الاجتهاد فالكل مأجور مرة أو مرتين فمن أين توجد شائبة
الفسق في أحد منهم . وأما ما قيل من أن المراد ان الداخلين في الفتنة غير معينين
فلا بد من التزكية ليعلم أن أيا منهم داخل وأيا خارج غير مقيد بحد ان
المعلوم أن من دخل انما دخل عن اجتهاد ومن امتنع انما امتنع عن اجتهاد والكل
مأجور فلا مجال للقول بالفسق اصلا وأما ما قاله العضد من انه يزكى غير الداخل
وأما الداخلون فهم فاسقون بيقين فان أراد أن غير الداخلين يزكون قبل دخولهم
وبعد دخولهم فاسقون فهو ليس مذهب أحد خصوصا لما يلزم عليه من فسق
من علم دخوله في فتنة عثمان قطعا كما أشته أم المؤمنين الصديقة بنت الصديق
رضي الله عنهما ومن من المؤمنين يقول بفسق أم المؤمنين بيقين كما هو مقتضى
كلام العضد والعياذ بالله من ذلك . نعم ان قتل أمير المؤمنين عثمان بن عفان رضي
الله عنه من اكبر الكبائر لانه امام حق عدل وقد اخبر رسول الله صلى الله عليه

وسلم بأنه يقتل مظلوما فالداخلون في قتله أو الراضون به فاسقون البتة لكن لم يكن واحد منهم من الصحابة كما صرح به غير واحد من أهل الحديث بل الذي قتله جماعة من الفساق اجتمعوا من مصر وغيرها كالصمصام وفعولوا ما فعلوا والصحابة كلهم انكروا ولما أراد الحسن والحسين وغيرهما المدافعة عنه أمرهم بالكف عن سفك الدماء وفضل أن يقتل وحده شهيداً حرصاً على الدماء وجمع كلمة المسلمين كما ورد كل ذلك في الاخبار الصحاح . وقالت المعتزلة الصحابة كلهم عدول الا من قاتل أمير المؤمنين علياً كرم الله وجهه ولم يتب عن هذا الصنع وقولهم هذا بهت وهذيان فان ممن قاتل علياً كرم الله وجهه طائفة أم المؤمنين كما علمت والزيير بن العوام حوارى رسول الله صلى الله عليه وسلم وطلحة بن عبيد الله وكلاهما من العشرة المبشرة بالجنة وعدالتهم جليلة كظهور الشمس على نصف النهار وقد أخبر الله رسوله انه عنهم راض فالحق أنهم في هذا الصنع كانوا يعملون على مقتضى اجتهادهم وهم مطيعون لله ورسوله ثم لما تبين لهم أنهم مخطئون في اجتهادهم اعتزلوا وامتنعوا عن القتال . فان أم المؤمنين طائفة رضى الله عنها قد اعتزلت عن الحرب واستقرت في المدينة والزيير أيضاً قد اعتزل وامتنع عن ارادة الحرب فقتله شقى مظلوما . وأما طلحة فبعدان طعن في واقعة الجمل بقي حياً الى ان ادرك رجلاً من اصحاب علي كرم الله وجهه فبايعه وقال هذه بيعة علي وهذا مما يجب ان يعتقد في هؤلاء وكذا يقال فيما وقع بين علي ومعاوية رضى الله عنهما فالذى عليه جمهور اهل السنة ان هذا أيضاً كان عن اجتهاد وان كان معاوية هو المخطيء في اجتهاده لكن لا يلزم منه بطلان العدالة وبمد هذا نقول ان عدالة الصحابة الداخلين في بيعة الرضوان والبدرين كلهم مقطوع العدالة لا يليق لمؤمن ان يمتري فيها بل كل الذين آمنوا قبل الفتح أيضاً عدول قطما داخلون في المهاجرين والانصار لان الله تعالى في كتابه انى على الجميع وكذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم أنى عليهم وانما محل الكلام والاشتباه في مسلمي فتح مكة فان بمضمهم من مؤلفة القلوب وهم موضع الخلاف والواجب علينا ان

الحاجب عن الاكثرين^(١) وأراد بالمعارض وقوع أحدكم في كبيرة كما وقع لماعز من الزنا^(٢) وسارق رداء صفوان وغيرهما . (فرطان) حكاهما ابن الحاجب : الصحابي نكف عن ذكرهم إلا بخير . اه ملخصاً من المسلم وشرحه . وأدلة كل قول فيهما فراجم ان شئت

(١) قال الاسنوي « الا عند ظهور المعارض الخ » أقول أولاً ان هذا لا يتأتى الا في مسلمي فتح مكة كما تقدم وثانياً محله اذا لم تثبت التوبة ممن وقع منه الكبيرة من هؤلاء . واما القول بان واحداً من المهاجرين والانصار ومنهم اهل بيعة الرضوان يرتكب الكبيرة والتزامه فلا يخلو من حماقة لان عدالتهم مقطوعة وأخبر الله رسوله انه عنهم راض كما قدمناه

(٢) قال الاسنوي « كما وقع لماعز الخ » أقول أما ماعز فما أخرجه ابو داود في قصة ماعز صريح في أن ماعزا جاء الى رسول الله صلى الله عليه وسلم طائفاً فقال يارسول الله اني زنيت فاقم على كتاب الله فاعرض عنه حتى قالها اربع مرات الى آخر ما به . ومثله ما أخرجه ابوداود والنسائي وعبد الرزاق في مصنفه عن ابى هريرة رضى الله عنه جاء الاسلمى لنبى الله فشهد على نفسه انه اصاب امرأة حراما اربع مرات الخ وجاء فيه ان النبى صلى الله عليه وسلم سأله ماذا تريد بهذا القول قال اريد ان تطهرنى فأمر به فرجم فسمع النبى صلى الله عليه وسلم رجلين يقول احدهما لصاحبه انظر الى هذا الذى ستر الله عليه فلم تدعه نفسه حتى رجم رجم الكباب فسكت عنهما ثم سار مسافة حتى مر بجيفة حمار شائل برجله فقال ابن فلان وفلان فقالا نحن ذان يارسول الله فقال انزلا فكلا من جيفة هذا الحمار فقالا من يأكل من هذا يارسول الله قال فما نلتما من عرض اخيكما انما أشد من الاكل منه والذى تقسى بيده انه الآن لى انهار الجنة ينغمس فيها اه واما السارق فقد أسند الطحاوى الى أبى هريرة قالوا يارسول الله هذا سارق فقال ما اخاله سرق فقال السارق بلى يارسول الله فقال اذهبوا به فاقطعوه ثم احسموه ثم اثنتونى به فذهب به فقطع ثم حسم ثم أنى به رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال له تب الى الله عز وجل فقال تببت الى الله عز وجل فقال تاب الله عليك . ومن هذا تعلم أن

من رآه صلى الله عليه وسلم وان لم يرو عنه^(١) ولم تطل مدته ولو قال عدل معاصر
 يحمل كلام الاسنوى اذا لم تعلم التوبة ولكن عدم التوبة من أحد من اصحاب
 رسول الله صلى الله عليه وسلم في غاية البعد

(١) قال الاسنوى « فرغان حكاما ابن الحاجب : الصحابي من رآه صلى الله

عليه وسلم الخ » أقول قال في جمع الجوامع الصحابي من اجتمع مؤمنا بمحمد
 صلى الله عليه وسلم وان لم يرو عنه وان لم تطل اه قال شارحه الجلال وعدل عن
 قول ابن الحاجب وغيره من رأى النبي صلى الله عليه وسلم ليشمل الاعمى من
 اول الصحبة كابن أم مكتوم اه وأجيب عن ذلك بان المراد بالرؤية ملزومها
 فتساوى التعريفان لكن لا يخفى انه تأويل على خلاف الظاهر . على ان تعريف
 صاحب جمع الجوامع هو المعروف عند المحدثين كما قاله صاحب التقريب قال وعن
 اصحاب الاصول أو بعضهم انه من طالت مجالسته له صلى الله عليه وسلم على
 طريق المتبع له والآخذ عنه بخلاف من وفد عليه وانصرف بلا مصاحبة ولا
 متابعة . وعن سعيد بن المسيب انه كان لا يعد صحابيا الا من أقام مع رسول الله
 صلى الله عليه وسلم سنة أو سنتين وغزاه معه غزوة أو غزوتين فان صح هذا عنه
 فهو ضعيف فان مقتضاه ان لا يعد جرير بن عبد الله البجلي وشبهه صحابيا ولا
 خلاف انهم صحابة اه قال السيوطي في شرحه عليه . بقى قول رابع انه من
 طالت صحبته وروى عنه قاله الجاحظ . وخامس انه من رآه بالغا حكاه الواقدي
 وهو شاذ . وسادس انه من ادركت زمنه صلى الله عليه وسلم وهو مسلم وان لم
 يره اه . فاحترز ابن الحاجب وصاحب جمع الجوامع عن شرط البلوغ بقولهما من
 فانها تشمل الذكر والانثى والصبي والبالغ واحترز صاحب جمع الجوامع بقوله
 مؤمناً عن من اجتمع به كافراً ولو اسلم بعد حياته اذا لم يره بعد اسلامه اما من
 رآه مؤمناً ثم ارتد بعد وفاته صلى الله عليه وسلم ثم اسلم ومات مسلماً فقال العراقي
 في نكته على ابن الصلاح : في دخولهم في الصحابة نظر فقد نص الشافعي
 وابو حنيفة على ان الردة مبطله للعمل قال والظاهر انها محبطة للصحبة السابقة

كعنترة بن ميسرة والاشعث بن قيس أما من رجع الى الاسلام في حياته كعبدالله ابن ابي مرثد فلا مانع من دخوله في الصحابة. وجزم شيخ الاسلام يعني الحافظ ابن حجر المسقلاني في هذا والذي قبله ببقاء اسم الصحبة وأقول قال في فوائده الرحموت بعد ان حكى مذهبين في الردة احدهما لا تبطل والثاني انها تبطل الصحبة لكن الحق هو المذهب الاخير فان الردة تبطل الاعمال بامرها بالنص القاطع والصحبة من افضل الاعمال فتبطلها الردة فالصحبة التي حصلت قبل المراجعة الى الاسلام كلا صحبة كصحبة الكافر حال كفره اه. ثم قال العراقي وهل يشترط لقيه في حال النبوة أو أعم من ذلك حتى يدخل من رآه قبلها ومات على الخنيفية كزيد بن عمرو بن نفيل وقد عدده ابن منده في الصحابة وكذا لو رآه قبلها ثم أدرك البعثة وأسلم ولم يره قال العراقي ولم أر من تعرض لذلك قال ويدل على اعتبار الرؤية بعد النبوة ذكرهم في الصحابة ولده ابراهيم دون من مات قبلها كالقاسم اه. ولا شك ان قول صاحب جمع الجوامع من اجتمع مؤمناً بمحمد الخ صريح في ان الشرط ان يجتمع به بعد النبوة مؤمناً ألا ترى انهم قالوا ان المراد بالاجتماع معه صلى الله عليه وسلم الاجتماع المتعارف كما يفيد المدول عن رأي لا ما وقع خارقاً للعادة كاجتماع الانبياء به ليلة الامراء واجتماع الملائكة الذين لقوه تلك الليلة وكاجتماع غير مميز به ولم يره بعد التمييز كالاطفال الذين حنكهم. قال العلاءي في المراسيل عبد الله بن الحرث بن نوفل حنكته صلى الله عليه وسلم ودعا له ولا صحبة له اه. وقال في النكت على ابن الصلاح كلام الائمة ابن ميمون وابي زرعة وأبي حاتم وأبي داود وغيرهم اشتراطه أي الاجتماع المتعارف فانهم لم يشبوا الصحبة لاطفال حنكهم النبي صلى الله عليه وسلم أو مسح وجوههم أو تقل في أفواههم كمحمد بن حاطب وعبد الرحمن بن عثمان التيمي وعبد الله بن معمر ونحوهم اه. نعم لا يشترط البلوغ على الصحيح بل المدار على التمييز كما قدمناه في شروط تحمل الرواية ولذلك اجمعوا على صحبة الحسن والحسين وعبد الله بن الزبير وعبد الله بن عباس ونحوهم. واحتزوا بقولهم وان

للنبي صلى الله عليه وسلم أنا صحابي احتمل الخلاف^(١)

لم يرو عنه ولم تطل عن سائر الأقوال الضعيفة التي ذكرناها عن السيوطي . وعلى كل حال فتعريف ابن الحاجب وصاحب جمع الجوامع كلاهما على ما ذهب إليه جمهور المحدثين . وأما الصحابي عند جمهور الأصوليين فهو مسلم طالت صحبته مع النبي صلى الله عليه وسلم متبعاً إياه والأصح عندهم عدم تحديد مدة الطول . واحسن من تعريفى صاحب جمع الجوامع وابن الحاجب على مذهب جمهور المحدثين تعريف مسلم الثبوت على هذا المذهب وهو من لقبه مسلماً ومات على إسلامه اهـ

(١) قال الاسنوي « ولو قال عدل معاصر للنبي صلى الله عليه وسلم الخ » أقول قال في جمع الجوامع ولو ادعى المعاصر العدل الصحبة قيل يقبل وفاقاً للقاضي اهـ قال شارحه لان عدالته تمنه عن الكذب في ذلك وقيل لا يقبل لادعائه لنفسه رتبة هو فيها متهم كما لو قال أنا عدل اهـ . وفي هذا الاستدلال نظر لان قول الشخص انا عدل تزكية لنفسه بالعدالة ولم يقبل هذا منه لكونه غير معروف بالعدالة والكلام هنا مفروض في معروف العدالة وأنه أخبر بوصف آخر هو الصحبة ولا شك ان العدالة لتضمنها التقوى تمنع عن مثل هذا الكذب لانه في قوة الاخبار عنه بانه اجتمع مع النبي صلى الله عليه وسلم فهو كذب عليه صلى الله عليه وسلم والكذب عليه من الكبائر فلا يصدر ممن عرف بالعدالة غالباً . ولذلك قال في مسلم الثبوت اخبار العدل عن نفسه بانه صحابي اذا كان معاصراً له عليه السلام ليس كتعديله نفسه فانه يستلزم الدور فان العدالة لو ثبتت بقوله كانت متوقفة على قبول قوله وقبول قوله متوقف على ثبوت العدالة بخلاف الاخبار بالصحبة لعدم الدور بل يفيد هذا الاخبار ظناً بصدقه لكن ظناً ضعيفاً للرغبة بادعاء الرتبة العالية لنفسه والانسان يجبول على طلبه فيكذب لاجله اهـ موضعان شرحه . واحترزوا بقولهم معاصراً له صلى الله عليه وسلم أى علمت معاصرته من غير اخباره فمن لم تعلم معاصرته أو علمت من اخباره فقط فلا يقبل قول الرتن الهندي الذي ظهر بعد ستمائة سنة وادعى

قال « واما الثالث ففيه مسائل: الاولى لالفاظ الصحابي سبع درجات. الاولى
حدثنى ونحوه . الثانية قال الرسول صلى الله عليه وسلم لا احتمال للتوسط . الثالثة

الصحبة قال في القاموس انه كذاب ليس صحابيا اه وقبله الشيخ ركن الدين
علاء الدولة السمتاني وقال قد لقي الشيخ رضى الدين علي اللالا الرتن الهندي
صاحب رسول الله صلى عليه وسلم واعطى مشطاً من أمشاط رسول الله صلى
الله عليه وسلم وحبس ذلك المشط تبركا وقال وصل الى خرقه من الشيخ الرتن
ولا يخفى عليك أن الشيخين وان كانا تقيين وليين صاحبي كرامات لكن لم يكن
لهما معرفة باحوال الرجال وغيرهم من رجال هذا المقال ولم يقولوا بالكشف مع
ان الجرح مقدم على التمديل كما في الحاشية لصاحب المسلم . قال في الفتاوى لكن
ينبغي ان لا يذكر الرتن بالشر لا احتمال الصحبة حذراً عن الوقوع في الكبيرة
لكن روى في النفعات ان الشيخ ركن الدين علاء الدولة كتب بخطه الشريف
انهم كانوا يقولون ان تلك الامشاط كانت أمانة رسول الله صلى الله عليه وسلم
للشيخ رضى الدين علي اللالا وهذا أى كون الامشاط امانة ان لم يكن بقول
الرتن فهو بالكشف فاذن صحبته ثابتة لا مجال للريبة فيه ثم مثل الرتن ما يدعيه
الاولياء القلندرية البررة الكرام من صحبة عبد الله ويلقبونه بعلم بردار
وينسبون فرقته اليه ويدعون اسناداً متصلاب به ويجكون حكايات عجيبة
ويدعون بقاءه الى قريب من ستمائة سنة ولا مجال لنسبة الكذب اليهم فانهم
اولياء الله اصحاب كرامات محفوظون من الله تعالى والله اعلم اه وأقول روى
الشيخان عن ابن عمر قال صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم صلاة العشاء في آخر
حياته فلما سلم قام فقال «أرايتكم ليلتكم هذه فان على رأس مائة سنة منها لا يبقى
من هو اليوم على ظهر الارض أحد» قال ابن عمر فوهل الناس في مقالته وانما
قال لا يبقى ممن هو اليوم يريد ان يتخرم ذلك القرن . ومعنى قوله فوهل الناس
بفتح الهاء أى غلطوا في فهم المراد حيث لم يسمعوا لفظة اليوم ويوانقها فيها
حديث ابى سعيد الخدرى « لا تأتي مائة سنة وعلى الارض نفس منفوسة اليوم »
وحديث جابر « مامن نفس منفوسة اليوم يأتي عليها مائة سنة وهي حية يومئذ

أمر لاحتمال اعتقاد ما ليس بأمر أمرا والعموم والخصوص والدوام واللا دوام .
الرابعة أمرنا وهو حجة عند الشافعي لأن من طواع أميرا اذا قاله فهم منه أمره ولأن

رواها مسلم وروى مسلم ايضا عن جابر أن ذلك كان قبل موته بشهر . وقوله
منفوسة أي مولودة فاحترز به عن الملائكة كذا في الجلال المحلى على جمع
الجوامع فكل من الرتن وعبد الله الملقب بعلم بردار ان كانا مولودين ولو قبل
موته بشهر فن المحال ان يعيشا الى ستمائة سنة بعد وفاته عليه السلام فن ابن
نجيء الصحبة وهما مهمتا قيل في صلاحهما وتقواهما وكرامتهما لا حجة في قولها
وانما الحجة في قول الله ورسوله وأما قول غيرهما فيضرب به عرض الحائط مهما
علا كعبه علما وصلاحا . ومن هذا تعلم ان ما قاله صاحب التواتر في شأنهما مما
لا يعول عليه أحد . على ان الكشف لا يصلح حجة أصلا في شيء . غاية الامر انه
اذا لم يحل حراما أو يحرم حلالا يترك صاحبه وشأنه . فاعرف هذا ولا تعول على
خرافات الجوع وهذيانه . وعلى كل حال فهذه المسئلة لا تخص الامة الآن في شيء
فانه اذا ادعى صحبة وهو معاصر للنبي صلى الله عليه وسلم فالشأن في قبول قوله
وعدم قبول قوله لاصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم لانه يدمي ذلك
والصحابية احياء ملء الدنيا فاما ان يقبلوا ذلك منه او يردوه فكان اللاتق ان
يذكروا بدل هذا الذي ذكروه وأطالوا فيه الطريقة التي بها تعرف الصحابة بعد
انقراض عصرهم فان هذا هو الذي يخصنا وقد قالوا طريق ذلك اما التواتر
كابي بكر وعمر ونحوهما أو الاستفاضة والشهرة كعكاشة بن محصن أو شهادة
صحابي فيه بانه صحابي كعبد بن أبي حمزة الدوسي الذي مات باصفهان مبطونا
فشهد له ابو موسى الاشعري انه سمع النبي صلى الله عليه وسلم أو باخبار آحاد
التابعين بانه صحابي بناء على قبول التزكية من واحد وهو الراجح أو قوله هو
انا صحابي اذا كان عدلا اذا امكن ذلك على ما فيه مما قدمناه فان ادعاه بعد مائة
سنة من وفاته صلى الله عليه وسلم فانه لا يقبل وان ثبتت عدالته قبل ذلك لقوله
صلى الله عليه وسلم في الحديث الصحيح «أرأيتمكم ليلتكم هذه فان على رأس مائة سنة
منها لا يبقى ممن هو اليوم على ظهر الارض أحد» الى آخره وقد ذكر في التقريب

معرضه بيان الشرع . الخامسة من السنة . السادسة عن النبي صلى الله عليه وسلم وقيل للتوسط . السابعة كنا تفعل في عهده» أقول لما تقدم في أول الفصل أن خبر

وشرحه ان آخر الصحابة موتا مطلقا ابو الطفيل طمر بن وائلة الليثي وانه مات سنة مائة قاله مسلم في صحيحه ورواه الحاكم في المستدرک عن خليفة بن خياط وقال خليفة في غير رواية الحاكم انه تأخر بعد المائة وقيل مات سنة اثنتين ومائة قاله مصعب بن عبد الله الزبيري وجزم ابن حبان وابن قانع وابو زكريا بن منده انه مات سنة سبع ومائة وقال في رد المحتار على الدر انه مات سنة سبع وعشرين ومائة وقال وهب بن جرير بن حازم عن ابيه كنت بمكة سنة عشر ومائة فرأيت جنازة فسألت عنها فقالوا هذا ابو الطفيل . وأما كونه آخر الصحابة موتا مطلقاً فجزم به مسلم ومصعب الزبيري وابن منده والمزي وفي صحيح مسلم عن أبي الطفيل رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم وما على وجه الارض رجل رآه غيري . وأما أنس بن مالك فانه آخر من مات بالبصرة من الصحابة وكانت وفاته سنة ثلاث وتسمين وقيل سنة اثنتين وقيل احدى وقيل تسمين . وآخرهم بمصر عبد الله بن الحارث بن جزء الزبيدي مات سنة ست وثمانين وقيل سنة خمس وقيل سنة سبع وقيل ثمان وقيل تسع قال الطحاوي وكانت وفاته بسقط القدور وتعرف الآن بسقط ابي تراب اه . تقول القدي في القاموس وشرحه ان بسقط القدور هي المعروفة الآن بسقط عبد الله بالفريفة وبها توفي عبد الله بن جزء وأما بسقط ابي تراب فهي بالسمنودية . وقد ظهر بعد الستائة رجل يسمى رتن الهندي وادعى الصحبة فصدقه جماعة متهورون ممن يتبع كل ناعق ويبلي دعوة كل ناهق ورحم الله ابا حيان حيث يقول:

ان عقلي لني عقال اذا ما أنا صدقت كل قول محال

قال في القاموس رتن محركا بن كربال بن رتن البترندي ليس بصحابي وانما هو كذاب ظهر في الهند بعد الستائة فادعى الصحبة وصدق وروى احاديث مسمناها من اصحاب اصحابه اه . وقال الذهبي في الميزان رتن الهندي وما ادراك ما رتن شيخ دجال بلا ريب ظهر بعد الستائة فادعى الصحبة والصحابة

الواحد له شروط بعضها في الخبر وبعضها في المخبر عنه وبعضها في الخبر وتقدم ذكر القسمين الاولين شرع في الثالث وهو الخبر فذكر فيه خمس مسائل : الاولى في بيان ألفاظ الصحابي ومراتبها والى النوعين أشار بقوله سبع درجات الدرجة الاولى أن يقول حدثني رسول الله صلى الله عليه وسلم^(١) أو شافهني أو انبأني أو أخبرني أو سمعته يقول ونحو ذلك . الثانية أن يقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم^(٢) وإنما كانت دون الاولى لاحتمال أن يكون بينه وبين النبي صلى الله عليه وسلم واسطة

لا يكذبون وهذا تجرؤ على الله ورسوله اهـ . وهذا يؤيد ما قلناه فإياك أن تغتر بأقوال من ظهروا بمظهر الصلاح والتقوى ولبسوا لباس التلبيس واتخذوا صناعة الدجل والتدليس فانهم دعاة ابليس وشرعنا برىء من مثل قول هؤلاء المهاويس والله الموفق وإنما اطلنا في الكلام عليه لان المسئلة أخذت دوراً كبيراً بين العلماء ومنها تعلم كذب كل من يدعى لنفسه الصحبة كالذى يسمونه شهورش من الجن ودعوى رواية الاحاديث عنه بصفة كونه صحابياً فان حديث جابر « ما من نفس منفوسة اليوم يأتي عليها مائة سنة وهي حية يومئذ » شامل للجن والانس وان كان غيره قيده بمن كان على ظهر الارض فان الجن أيضاً على ظهر الارض ومن سكانها بغير شك كيف والثقلاق اللذان أتقلا الارض هما الانس والجن فكل الاحاديث التي رويناها صادقة على الانس والجن كما أن لفظ شهورش ليس علماً على شخص بل هو لقب لكل من تولى القضاء في عالم الجن فهو كلفظ فرعون لكل من تولى ملك مصر فهؤلاء أيضاً بالحقون باصحاب رتن الهندي فاعرف الحق وعض عليه بالنواجذ

(١) قال الاسنوي « الاولى في بيان الفاظ الصحابي ومراتبها والى النوعين أشار بقوله سبع درجات الاولى ان يقول حدثني الخ » أقول هذه الدرجة حجة بلا خلاف لان هذه الكلمات ظاهرة في السماع

(٢) قال الاسنوي « الثانية قال رسول الله الخ » فيحمل على السماع فان ظاهر حال الصحابي انه انما جزم بنسبة القول اليه بالسماع لان الكلام فيمن طالت صحبته وقال ابو بكر الباقلائي لا يحمل على السماع بل يحتمل الارسال

لكنه لما كان الظاهر انما هو المشافهة قلنا انه حجة فقوله لاحتمال التوسط تلميل لكونه أحط درجة مما قبله. واعتبر القاضي ابو بكر هذا الاحتمال فقال ان قلنا الصحابة كلهم عدول قلنا انه حجة والا فلا. الثالثة أن يقول أمر الرسول صلى الله عليه وسلم بكذا أو نهى عن كذا وانما كانت دون الثانية لاشتراكها معها في احتمال التوسط واختصاصها باحتمال اعتقاد ما ليس بأمر أمرا وأيضا فليس فيه لفظ يدل على أنه أمر السكك أو البعض دائما أو غير دائم فرما اعتقد شيئا ليس مطابقا فقوله لاحتمال كذا تلميل لكونه دون الثانية في الدرجة ولاجل هذا الاحتمال توقف

فبيتي قبول قوله على ظهور عدالة الصحابة وذلك لانه لم يعرف رواية صحابي عن تابعي الا كعب الاحبار فانه كان يهوديا حبرا أسلم في خلافة أمير المؤمنين عمرو ويسمى كعب الاحبار أو كعب الخبر في الاسرائيليات وفي التيسير روى عنه العبادة الاربعة وابو هريرة وغيرهم في الاسرائيليات. فاذا تمهد هذا فالصحابي الذي ينسب القول الى رسول الله صلى الله عليه وسلم اما سمع من فيسه الشريف أو سمعه من صحابي مثله والصحابة كلهم عدول فيكون الخبر حجة قطعا والقاضي لا يخالف في الحجية وانما يقول يحتمل الارسال وحديث الصحابي حجة موصولا أو مرسلا

(١) قال الاسنوي « واعتبر ابو بكر هذا الاحتمال ان قلنا ان الصحابة كلهم عدول الخ » أقول قد علمت ان كون الصحابة عدولا هو مذهب الاكثر والاكثر هم اهل السنة جميعا وان معنى قول القاضي فيبتي القبول على مسألة التمديد ان قبوله مبني على ظهور عدالة الصحابة فهو لا يخالف في الحجية كما ذكرناه وهذا اذا قال الصحابي قال رسول الله اما اذا قال قال لنا رسول الله فهو لا يحتمل الارسال وحجة اتفاقا كما صرح به في المسلم

(٢) قال الاسنوي « الثالثة ان يقول أمر الرسول صلى الله عليه وسلم الخ » أقول القول بالحجية هو قول الاكثر لان الظاهر ان الأمر والنهي هو الرسول صلى الله عليه وسلم مشافهة

الامام في المسئلة وضعف صاحب الحاصل كونه حجة^(١) ولما كان الظاهر من حال الراوى أنه لا يطلق هذه اللفظة الا اذا تبين المراد ذهب الاكثرون الى أنه حجة كما نقله الامام والآمدى واختاره قال الامام ولا بد أن يضم اليه قوله عليه الصلاة والسلام حكى على الواحد حكى على الجماعة . الرابعة أن يبنى الصيغة للمفعول فيقول أمرنا بكذا أو نهينا عن كذا أو أوجب أو حرم^(٢) وهي حجة عند الشافعى والاكثرين واختاره الآمدى وأتباعه لامرين: أحدهما أن من طواع أميراً اذا قال أمرنا بكذا فهم منه امر ذلك الامير . الثاني ان غرض الصحابي بيان الشرع فيحمل على من يصدر منه الشرع دون الخلفاء والولاة وحينئذ لا يجوز أن يكون صادرا من الله تعالى لان امره تعالى ظاهر لكل احد لا يتوقف على اخبار الصحابي ولا صادرا عن الاجماع لان الصحابي من الامة وهو لا يأمر نفسه فتمين كونه من الاخبار وهو المدعى . وأما كانت هذه الدرجة دون ما قبلها لمساواتها لها في الاحتمالات السابقة مع زيادة ما قلناه . الخامسة ان يقول من السنة فيجب حمله على سنة الرسول صلى الله عليه وسلم^(٣) ويحتاج به كما اختاره الامام والآمدى

(١) قال الاسنوى « ولاجل هذا الاحتمال توقف الامام الخ » أقول لا وجه لتوقف الامام فان هذا الاحتمال احتمال بيمد محض على أن لفظ أمر أو نهى يدل على افعال أو لا تفعل فمن زعم انه للوجوب يعمل به ومن زعم انه للندب يعمل به وبعد الاتفاق على ان لفظ أمر أو نهى يدل على ما ذكر لا وجه للتوقف والاحتمال فيها وراء ذلك وهو كونه للوجوب أو للندب فهو حجة ، على ان التحقيق ان الامر والنهى ليسا الا الاقتضاء الحتمى فعنى امر ونهى اقتضى الفعل أو الكف حتما وهذا نقل الحديث الدال على الوجوب أو التحريم بالمعنى وهو حجة كما سيبنى ان شاء الله تعالى

(٢) قال الاسنوى « الرابعة ان يبنى الصيغة للمفعول الخ » أقول قيل لا يهتمل الخلاف في أمير المؤمنين ابي بكر الصديق فانه لم يكن امام فوقه حتى يأمره وفيه ان احتمال القياس باق

(٣) قال الاسنوى « الخامسة ان يقول من السنة فيجب حمله الخ » أقول

واتباعهما للدليلين السابقين وهما المطاوعة وتبيين الشرع وقد نص عليه الشافعي في الام فقال في باب عدد كفن الميت بعد ذكر ابن عباس والضحاك مانصه قال الشافعي « وابن عباس والضحاك بن قيس رجلان من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم لا يقولان السنة الا لسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم » هذا لفظه بحروفه وذكر بعده بقليل مثله . ورايت في شرح مختصر المزني للداوودي في كتاب الجنائيات عكس ذلك فقال في باب اسنان ابل الخطا « ان الشافعي في القديم كان يرى ان ذلك مرفوع - اذا صدر من الصحابي او التابعي - ثم رجم عنه لانهم قد يطلقونه ويريدون به سنة البلد » والنقل الاول ارجح لكونه منصوفا عليه في القديم والجديد معا وهذه الدرجة دون ما قبلها لكثرة استعمال السنة في الطريقة . الدرجة السادسة ولم يذكرها الامدى ولا ابن الحاجب ان يقول عن النبي صلى الله عليه وسلم ^(١) وفي حمله على التوسط مذهبان في الحصول

هو حجة عند الاكثر للظهور في سنته صلى الله عليه وسلم وعند الحنفية نعم سنة الخلفاء الراشدين لكنه حجة عندهم أيضاً فان سنة الخلفاء حجة عندهم ايضاً والنزاع بين الحنفية والشافعية انما هو في أن لفظ السنة في اطلاق الصحابة لاي سنة هي عند الحنفية المتبادر منه طريقة مسلوكة في الدين سواء كانت طريقة رسول الله صلى الله عليه وسلم أو طريقة الخلفاء الراشدين رضوان الله عليهم اجمعين

(١) قال الاسنوي « الدرجة السادسة ان يقول عن النبي صلى الله عليه وسلم النخ » أقول ابن الصلاح وجماعة حملوه على السماع اذ هو الظاهر من حال الصحابي والاكثر من أهل الاصول على احتمال الارسال يعني ان السماع بواسطة محتمل وليس يظن السماع بلا واسطة قال صاحب الفواتح وهو الحق لان كلمة عن تدل على انه مروى عنه ومنسوب اليه وأما انه مسموع منه فامر زائد لا يحمته اللفظ فاثباته من غير دليل لكن يكون حجة على مسألة التعديل لما قدمناه من انه لم يعرف رواية الصحابي عن تابعي الاكعب الاحبار وجلال الدين السيوطي وان كان صنف رسالة وجمع الاحاديث المروية من صحابي عن تابعي لكنه قليل جداً لا يقاس عليه فالتالي ان الواسطة صحابي مثله وكلاهما عدل فكان حجة بهذا

والحاصل من غير ترجيح اصحهما عند المصنف جملة على السماع وصححه ابن الصلاح وغيره من المحدثين^(١) وهذه المرتبة دون ما قبلها لكثرة استعمالها في التوسط . السابعة ان يقول كنا نفعل في عهده عليه الصلاة والسلام فهو حجة على الصحيح عند الامام والامدي واتباعهما^(٢) ثم اختلفوا في المدرك فملاهم الامام

الاعتبار وبهذا تعلم انه لاخلاف في الحجية

(١) قال الاسنوى « اصحهما عند المصنف جملة على السماع الخ » أقول قد علمت ان هذا يخالف لمذهب الاكثر من اهل الاصول من انه على احتمال الارسال وان السماع غير مظنون بل هو أمر زائد لا يحتمله اللفظ غير ان هذا شيء والحجية باعتبار كون الغالب ان الواسطة صحابي شيء آخر فيكون حجة بهذا الاعتبار لا باعتبار انه مسموع لهذا الراوى من الرسول عليه السلام

(٢) قال الاسنوى « السابعة ان يقول الصحابي كنا نفعل في عهده عليه الصلاة والسلام فهو حجة على الصحيح الخ » أقول هذا القول ظاهر في نقل الاجماع كما يقول الامدي واتباعه فالمعنى كنا جماعة الصحابة نفعل كذا جميعاً وقيل ليس حجة لانه ليس واحداً من الثلاثة لانه انما يدل على أن فعلهم كان كذا لانه من الله أو الرسول ولا اجماع أيضاً والا كان المخالفة اياه خرقاً للاجماع فيكون الخلاف خطأ وهو باطل بالاجماع فانه لا يخطيء مخالفته والجواب ان بطلان خرق الاجماع انما هو في الاجماع القطعي وهذا الاجماع ظني فلا يكون المخالف مبطلاً وهذا كله مفروض فيما اذا لم يقل الصحابي كنا نفعل في عهده صلى الله عليه وسلم كذا اما اذا قال الصحابي كنا نفعل بزيادة نحو في عهده او وهو يسمع نحو قول ابن عمر « كنا نتخير في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم نخبرنا أبا بكر ثم عمر ثم عثمان » رواه البخاري وقول أبي هريرة « كنا نقول ورسول الله صلى الله عليه وسلم حي افضل الناس أبو بكر ثم عمر ثم عثمان » فهو رفع للحديث الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا توقف فيه كذا في الفوائج وبهذا تعلم ان قول الصحابي كنا نفعل في عهده عليه الصلاة والسلام ونحوه لاخلاف في انه حجة وانه مرفوع الى الرسول بلا واسطة أصلاً وان الخلاف في كونه حجة أو ليس بحجة انما هو فيما

واتباعه بان غرض الراوى بيان الشرع وذلك يتوقف على علم النبي صلى الله عليه وسلم به وعدم انكاره وعلمه الآمدى ومن تبعه بان ذلك ظاهر فى قول كل الامة فالحق الاولون بالسنة والثانى بالاجماع. وينبنى على المدركين ما اشار اليه

اذا قال كنا نفعل ولم يزد نحو قوله فى عهده صلى الله عليه وسلم فتعين ان يحمل على الاول مدرك الامام واتباعه وتعليله الحجية بان غرض الراوى بيان الشرع وذلك يتوقف على علم النبي صلى الله عليه وسلم فالحجة فى تقريره ذلك الفعل وهو مرفوع موصول لا ارسال فيه فلذلك الحقوه بالسنة بل هو منها قطعاً بلا توقف ويحمل على الثانى مدرك الآمدى وتعليله بان ذلك ظاهر فى قول كل الامة فهو محمول على فعلهم جميعاً بعد عصره فهو اجماع لكنه ظنى ولذا لا يكون مخالفه مبطلاً والحقوه بالاجماع وهذا الاخير هو الذى وقع فيه الخلاف. وقيل انه ليس بحجة كما ذكرناه ولذلك قال فى جمع الجوامع وشرحه والاكثر يحتج بقوله من السنة فكنا معاشر الناس نفعل فى عهده صلى الله عليه وسلم أو كان الناس يفعلون فى عهده صلى الله عليه وسلم فكنا نفعل فى عهده صلى الله عليه وسلم لظهوره فى تقريره وقيل لا لجواز ان لا يعلم به فكان الناس يفعلون فكانوا لا يقطعون فى الشئ التافه قائمه طائفة لظهور ذلك فى جميع الناس الذى هو اجماع وقيل لا لجواز ارادة ناس مخصوصين وعطف الصور بالقاء للإشارة الى ان كل صورة دون ما قبلها فى الرتبة اه. فانظر كيف علل قول الصحابي فكنا معاشر الناس نفعل فى عهده او كان الناس يفعلون فى عهده فكنا نفعل فى عهده بان كل هذه الصور راجعة الى تقرير النبي صلى الله عليه وسلم فهمى ملحقة بالسنة وعلل مقابله فى قبوله لجواز ان لا يعلم به اى فلا يكون واحد من الثلاثة قول الله أو قول رسوله ولا اجماع وعلل قوله كان الناس يفعلون فكانوا لا يقطعون فى الشئ التافه بدون زيادة فى عهده عليه السلام بظهور ذلك القول فى جميع الناس الذى هو اجماع وعلل مقابله بقوله لجواز ارادة ناس مخصوصين اى فلا يكون اجماع ولهذا الاحتمال قلنا انه اجماع ظنى ولذلك قال العطار قوله الذى هو اجماع اشارة الى أن وجه الحجية الاجماع دون التقرير اه. أى بخلاف الصور الاولى

النزالي في المستصفي وهو الاحتجاج به اذا كان القائل تابعيا وكلام المصنف يقتضى ان الاحتجاج به متوقف على تقييده بعهد الرسول فيقول كذا تفعل في عهده وهو الذى جزم به ابن الصلاح^(١) لكنه خلاف طريقة الامام والآمدي ولهذا مثله بقول عائشة «كانوا لا يقطعون في الشيء التافه» وهذه الدرجة دون ما قبلها للاحتتمالات السابقة. قال في المحصول واذا قال الصحابي قولا ليس للاجتهاد فيه مجال فهو محمول على المصنف تحسیناً للظن به^(٢) وقد تقدم الكلام على

فان وجه الحجية فيها هو تقريره لما كانوا يفعلون لظهور أن ذلك ما كان يخفى على النبي صلى الله عليه وسلم فكان ظاهراً في تقريره كما قال . غير ان حكاية الخلاف في هذه الصور التي زاد فيها الصحابي في عهده ونحوه لا يظهر لها وجه كما أن جعل بعضها دون بعض لا وجه له لما أنها كلها ظاهرة في تقريره صلى الله عليه وسلم ولعل الجلال للإشارة الى ذلك علل جميع هذه الصور بعملة واحدة بقوله عقب جميعها لظهوره في تقرير النبي ولذلك جزم في مسلم الثبوت وشرحه الفوائد بانه متى قال الصحابي كذا تفعل بزيادة نحو في عهده او وهو يسمع فرفع الى الرسول بلا توقف فيه لان الظهور في ذلك كاف في غلبة الظن بالرفع

(١) قال الاسنوى « وكلام المصنف يقتضى ان الاحتجاج به متوقف على تقييده بعهد الرسول الخ » أقول قد علمت أن الصحابي اذا قال كذا تفعل كذا في عهده ونحوه كان حجة ووجه حجيته لرجوعه الى تقرير النبي صلى الله عليه وسلم فهو ملحق بالسنة بل هو منها كما سبق وهذا هو الذى فيه كلام المصنف. واما اذا قال كذا تفعل او كان الناس يفعلون كان حجة باعتبار أنه ظاهر في الاجماع فوجه الحجية فيه الاجماع دون التقرير فموضوع مقاله المصنف يخالف موضوع طريقة الامام والآمدي ولذلك المصنف مثل بقول الصحابي كذا تفعل على عهد الرسول والامام والآمدي مثلاً بقول عائشة كان الناس يفعلون فكانوا لا يقطعون في الشيء التافه اى كانوا لا يقطعون يد السارق في الشيء التافه اى في مرقته وهو مادون النصاب المقدر لذلك

(٢) قال الاسنوى « اذا قال الصحابي قولا ليس للاجتهاد فيه مجال فهو محمول

الصحابي

قال « الثانية لغير الصحابي أن بروى اذا سمع من الشيخ أو قرأ عليه ويقول له هل سمعت فقال نعم أو أشار أو سكت وظن اجابته عند المحدثين أو كتب الشيخ أو قال سمعت ما في هذا الكتاب أو يميز له » أقول هذه المسألة موقوفة لرواية غير الصحابي وقد جملها في المحصول مشتملة على بيان مستندها وذكر مراتبها وكيفية ألقاها. فاما المستند فقد ذكره المصنف وهو سبعة أمور . وأما بيان

على السماع الخ « اي فيكون حجة . أقول قدمنا ان الامام ابا بكر الرازي الشهير بالجصاص والامام ابا سعيد البرزهي والامام فخر الاسلام البرزوي والامام شمس الائمة السرخسي واتباعهم ومالك والشافعي في القول القديم واحمد في رواية قالوا إن قول الصحابي فيما يمكن فيه الرأي ملحق بالسنة لغير الصحابي فيجب عليه تقليده وتركه لرأيه ولا يلحق بالسنة في حق صحابي آخر فلا يلزمه تقليده ونفاه الشافعي في القول الجديد وأبو الحسن الكرخي وجماعة وعلى هذا استمر أصحاب الشافعي وقالوا قوله وقول مجتهد آخر سواء . وقيل قول ابي بكر وعمر فقط ملحق بالسنة والنزاع فيما لم تعم البلوى به . وأما فيما اذا تمت البلوى به وورد قول الصحابي مخالفاً لعمل المبتلين لا يجب الاخذ به باتفاق لانه لا تقبل فيه السنة فلا يقبل ما هو يقبل الشبهه به ولا فيما يختلف فيه الصحابة فانه لا يجب فيه الاخذ بل يجب التأمل فيه فما يوافقه الرأي يؤخذ به ولا فيما يكون بحيث سكت الباقر عند علمهم به فانه حينئذ اجماع يجب اتباعه باتفاق . واما قول الصحابي فيما لا مجال للرأي فيه فعند اصحابنا الحنفية يجب الاخذ به اتفاقاً فهم يوافقون ما قاله الاسنوي لانه اذا لم يكن للرأي فيه مجال كان لا بد لقوله من حجة تقليدية لان الفتوى والعمل من غير حجة شرعية حرام والصحابة بريئون عنه بعد انتههم والحجة اما عقلية أو تقليدية والاول منتف بالعرض فتمين الثاني فله حكم الرفع فذهب دليل الدليل كالاجماع فانه اجماع على ان له مستنداً من النقل ومتى كان له حكم الرفع فتى وجب على غير الصحابي الاخذ به وحب على الصحابي ايضاً اتباعه والاخذ به الا اذا ارتاب الصحابي فله عدم الاخذ به بخلاف غيره لان للصحابة ان يرتاب بعضهم في بعض

المراتب فقد أشار اليه بالترتيب فقدم في اللفظ ما صرح الامام بتقديمه في المرتبة
 الا الخامس فان الامام جعله في المرتبة الثالثة . وأما كيفية اللفظ فلم يتعرض له
 وسنذكره ان شاء الله تعالى على ما ذكره في المحصول . المستند الاول من
 مستندات الرواية أن يسمع الحديث من لفظ الشيخ ثم ان قصد اماعه وحده
 أو مع غيره فله أن يقول حدثني وأخبرني أو حدثنا وأخبرنا والا فلا يقولها
 بل يقول قال فلان كذا أو أخبر أو حدث أو سمعته يقول أو يحدث أو يخبر .
 الثاني أن يقرأ على الشيخ ويقول له بعد القراءة أو قبلها هل سمعته فيقول نعم
 أو الامر كما قرئ على ونحو ذلك وحيثئذ فيجوز للراوى أن يقول هنا أيضاً
 حدثني أو أخبرني أو سمعته كما قال في المحصول^(١) وإنما كان هذا النوع دون الاول

فلا يعمل بمضمون بقول بعض اما نحن فلا نتكلم الا بخبر ولا نرتاب فيهم لاننا حيننا
 عن غير ذلك وأمرنا بالافتداء بهم . وأما الاخذ بقول التابعي فيما يدرك بالرأي
 فكذلك يجب علينا اتباع قوله عند عدم الريبة لان لنا أن نرتاب فيهم لعدم النهي
 عن ذلك وعدم الامر بالافتداء بهم اه ملخصاً من مسلم الثبوت وشرحه

(١) قال الاسنوي « المستند الاول من مستندات الرواية أن يسمع الحديث
 من لفظ الشيخ الخ » أقول ان الرواية فيما عدا الصحابة تتقوم بثلاثة أمور: الاول
 التحمل والثاني الاداء والثالث البقاء . وكل واحد منها يكون عزيمته ورخصة
 فالعزيمة في التحمل اصل وخلف والاصل أقسام الاول قراءة الشيخ من حفظه
 على التلميذ والتلميذ يسمع . وهذا ما اشار اليه الاسنوي بقوله ان يسمع الحديث
 من لفظ الشيخ واما قوله ثم ان قصد اماعه الخ فهو بيان لطرق اداء المروى
 وهو رواية التلميذ لغيره ومنه قراءة الشيخ على التلميذ من كتاب والتلميذ يسمع
 وهذا مندرج في قول الاسنوي ان يسمع الحديث من لفظ الشيخ لانه شامل لما
 اذا كان الشيخ يقرأ من حفظه ولما اذا كان يقرأ من كتاب . الثاني قراءة المتحمل
 للحديث على الشيخ والشيخ يسمع أو قراءة غير المتحمل على الشيخ والشيخ يقرر
 والقاري وغيره يسمعون تقرير الشيخ ولو ظنا بان يكون هناك قرينة تفيد ظن
 التقرير وان لم يقرر هو باللسان وهذان يسميان في الاصطلاح بالعرض ورجح

لاحتمال الذهول والغفلة . الثالث ان يقرأ على الشيخ ويقول له هل سمعته فيشير الشيخ اما برأسه أو بأصبعه الى انه قرأه فيقوم ذلك مقام التصريح في الرواية ووجوب العمل الا أنه لا يقول حدثني ولا أخبرني ولا سمعت كذا قاله في المحصول وفيه نزاع يأتي . الرابع ان يقرأ عليه ويقول له هل سمعته فيسكت وغلب على ظن القارئ أن سكوته اجابة واتفقوا الا بعض أهل الظاهر على وجوب العمل بهذا وعلى جواز روايته بقوله أخبرنا وحدثنا قراءة عليه . وأما

هذين ابو حنيفة رضى الله عنه اذا كانت القراءة عن كتاب قال رضى الله عنه: لا فادته التمكن من ضبط المتن والسند وكال العناية به . وذهب جمع ومنهم البخاري الى المساواة بينهما خلافاً للاكثر من المحدثين فانهم قالوا قراءة الشيخ ارجح واستدلوا بقراءة الرسول صلى الله عليه وسلم على الصحابة دون قراءتهم عليه فلنا هذا في غير محل النزاع فانه ثمة لا يمكن القراءة من الصحابة على الرسول صلى الله عليه وسلم فاما ما وصى اليه لا يمكن معرفته من غير اخباره عليه السلام بخلاف ما نحن فيه فالفرق واضح وهذان هما اللذان اشار اليهما الاسنوي بقوله والثاني ان يقرأ على الشيخ الخ . وبقوله والثالث ان يقرأ على الشيخ ويقول له الخ وبقوله والرابع ان يقرأ عليه اى على الشيخ ويقول المتحمل لشيخه هل سمعته فيسكت الخ مع مقاله بعد ذلك من قوله وحكم قراءة غيره عليه كحكم قراءته في الاحوال المذكورة اهـ . واما قوله واما اطلاق حديثنا الخ فهو بيان لطريق الاداء وما فيه من الخلاف في الفاظه . هذه اقسام صور الاصل واما الخلف فالكتابة والرسالة وهو ما اشار اليه المصنف بقوله وكتب الشيخ الي وقال فيه الاسنوي والخامس وقد تقدم أن الامام جملة ثالثاً أن يكتب الشيخ الخ واطنك بعد ان علمت ان هذا خاف وان كل ما قبله اصل لا تشك في ان الصواب ما صنعه المصنف حيث جملة خامساً لا ما صنعه الامام حيث جملة ثالثاً لان الاربعة السابقة اقسام لمقسم واحد هو الاصل واما الخامس فهو خلف لا اصل ولذلك قالوا والكتاب كالخطاب والرسالة كالقراءة شرطاً وعرفاً فاذا كتب الشيخ حديثنا أو أرسل رسولا ليقراه على المرسل اليه وأجاز الرواية عن

اطلاق حدثنا وأخبرنا ونحو ذلك كسمعت فهو محل الخلاف الذي أشار إليه المصنف تبعاً للإمام كما حرره الآمدي في الاحكام فافهمه فقال المحدثون والفقهاء يجوز وصححه ابن الحاجب ونقل هو وغيره عن الحاكم انه مذهب الائمة الاربعة وقال المتكلمون لا يجوز وصححه الآمدي تبعاً للغزالي واذا كان مذهب الشافعي الجواز في هذه الصورة ثم منه الجواز فيما قبلها بطريق الاولى . قال في المحصول وهذا الخلاف يجري فيما لو قال القاري للشيخ بعد القراءة أرويه عنك فقال نعم وحكم قراءة غيره عليه كحكم قراءته في الاحوال المذكورة كما قاله ابن الحاجب وغيره . واعلم أن تصوير هذه المسئلة مع الاستفهام مخالف لتصوير المحصول والحاصل فانهما صوراهما بما اذا جزم القاري فقال حدثك ولاشك أن السكوت على هذا لولم يكن صحيحا لكان تقريراً على الكذب بخلاف السكوت عند الاستفهام فلا يلزم من جواز الرواية هناك جوازها هنا مع الاستفهام .

نفسه كفي كما اذا قرأه مشافهة والصحيح كفاية ظن الخط في الكتابة والصدق في الرسالة ، واما الرخصة في التحمل فالاجازة وهو ان يقول الشيخ للمتحمل أجزت ان تحدث بمروياتي وهو ما أشار اليه الاسنوي بقوله والسابع ان يجيز الشيخ فيقول اجزت لك الخ والخلاف الذي حكاه الاسنوي وغيره في جواز الاجازة انما هو اذا كانت للرواية وعمل المجتهد بها اما اذا كانت للتبرك فلانزاع في صحتها لذلك . ومن الرخصة ايضاً المناولة وهي ان يناول الشيخ السامع الكتاب ويقول هذه احاديثي عن فلان او يناول السامع الشيخ ويقول هذه احاديثي عنك أو عن فلان فيقرره وقد تقارنها الاجازة وقد لا تقارنها فيبينها عموم من وجه فهي أخص من الاجازة بوجه وشرط الحنفية ان يعلم المجاز له مافي الكتاب فان احتمل الكتاب التغيير بان يكون عند من ليس مأموناً لم تصح الرواية اصلا وان لم يحتمل فكذلك لا تصح الرواية عند أبي حنيفة ومحمد خلافاً لابن يوسف وهذا هو الذي اشار اليه الاسنوي بقوله السادس ان يشير الى كتاب فيقول الخ والعزيمة في الاداء اداء اللفظ المسموع من في النبي صلى الله عليه وسلم بدون

الخامس وقد تقدم ان الامام جعله في المرتبة الثالثة أن يكتب الشيخ فيقول حدثنا فلان وبذكر الحديث الى آخره حكمه حكم الخطاب في العمل والرواية اذا علم أو ظن انه خطه لانه لا يقول سمعته ولا حدثني بل أخبرني قال الآمدي ولا يرويه الا بتسليط من الشيخ كقوله فاروه عني أو أجزت لك روايته . السادس أن يشير الشيخ الى كتاب فيقول سمعت مافي هذا الكتاب من فلان أو هذا مسموعي منه أو قرأته عليه فيجوز للسامع أن يرويه عنه سواء ناوله الكتاب أم لا خلافا لبعض المحدثين وسواء قال له اروه عني أم لا كما له أن يشهد على شهادته اذا سمعه يؤديها عند الحاكم ويؤخذ ذلك كله من اطلاق المصنف ومقتضى كلام الآمدي اشتراط الاذن في الرواية وهذا الطريق يعرف بالمناولة فيقول الراوي ناولني أو أخبرني أو حدثني مناولة وفي اطلاقها مذهبان ولا يجوز له أن يروي عن غير تلك النسخة الا اذا أمن الاختلاف . السابع أن يميز الشيخ فيقول أجزت لك أن تروي عني ماصح من مسموطني أو مؤلفاتي أو كتاب كذا قال الآمدي وقد اختلفوا في جواز الرواية بالاجازة فمنعه أبو حنيفة وأبو

ادنى تغيير او من في شيخه والرخصة جواز النقل بالمعنى للعالم باللغة المتفقه بالشريعة والظاهر ان يشترط للنقل بالمعنى التفقه بالشريعة اذا كان الحديث واردا بالمعنى الشرعي ويشترط في النقل بالمعنى اللغوي أن يكون علما باللغة أيضا ان كان الحديث واردا بالمعنى اللغوي . والاولى ان ينقل لفظ الحديث بصورته لانها العزيمة وليست الرخصة رخصة اسقاط بل هي رخصة ترفيه . وفصل فخر الاسلام تفصيلا في الرواية بالمعنى ان اردته فاطلبه من المطولات . واما العزيمة للبقاء وهو الامر الثالث فهي دوام الحفظ من وقت التحمل الى وقت الاداء عن ظهر قلب والرخصة تذكري مافي الكتاب بعد النظر اليه وان لم يتذكر مافيه ولكن علم أنه خطه او خط ثقة غيره والكتاب محفوظ عنده او عند ثقة امين حرمت الرواية والعمل عند ابى حنيفة وصحت عند الاكثر من أهل الاصول وهو المختار . وعلى هذا الخلاف يتفرع الخلاف في رؤية الشاهد خطه في الصك فتجوز شهادته عند معرفة خطه وعدم تذكر مافيه عند الاكثر خلافا للامام ورؤية القاضي خطه في السجل فلا يجوز

يوسف وجوزة أصحاب الشافعي وأكثر المحدثين فعلى هذا يقول اجاز لى فلان كذا وحدثى وأخبرنى اجازة قال وفي اطلاق حدثى واخبرنى مذهبان الاظهر وعليه الاكثر أنه لا يجوز وصححه ابن الصلاح أيضاً ونقل عن الشافعي قولين في جواز الرواية بالاجازة ومقتضى كلام المصنف صحة الاجازة لجميع الامة الموجودين أو لمن يوجد من نسل فلان وفيهما خلاف رجح ابن الحاجب في الاولى انه يجوز ولم يرجح في الثانية شيئاً وصحح ابن الصلاح في الثانية انه لا يجوز ولم يصحح في الاولى شيئاً قال واختلفوا في جواز الاجازة للصبي الذي لم يميز وجواز الاجازة بما لم يتحملة المجيز ليرويه المجاز ان اتفق ان المجيز تحمل ثم صحح الجواز في الاولى والمنع في الثانية . قال الأمدى واذا غلب على ظنه الرواية فيجوز له روايته والعمل به عند الشافعي وابي يوسف ومحمد خلافا لابي حنيفة فان قيل اهمل المصنف الوجدادة وهي ان يقف على كتاب شخص فيه احاديث برويها فانه يجب على الواقف عليها ان يعمل بها اذا حصلت الثقة بقوله وان لم يكن له من الكاتب رواية كما نقله ابن الصلاح عن الشافعي رضى الله عنه وصححه . قلنا انما اهملها لانه تكلم في أسباب الرواية لافي أسباب العمل وليس له ان يروى هذا بحدثنا ولا أخبرنا مطلقا ولا مقيداً قال ابن الصلاح ولكن يقوله وجدت أو قرأت بخط فلان حدثنا فلان ويسوق السند والمتمن . قال :

«الثالثة لا تقبل المراسيل خلافاً لابي حنيفة ومالك . لنا ان عدالة الاصل لم تعلم فلا تقبل . قيل الرواية تعديل . قلنا قد يروى عن غير العدل . قيل اسناده الى

العمل به عند الامام خلافاً للاكثر وفصل ابو يوسف بين الرواية والسجل فاجاز فيها اذا عرف الخط ولم يتذكر وبين الصك فلم يجز فيه عند عدم التذكر وروى عن محمد الجواز في الكل رواية كان او سجلا او صكا تيسيراً للناس ولان معرفة خطه والكتاب او السجل او الصك في يده أو محفوظ عند ثقة أمين تقتضي الظن بأنه مسموعه او مكتوبه او مسموع ثقة او مكتوبه وعدم التذكر ليس بمانع من هذا الظن للضرورة واتباع الظن واجب فيجب العمل به وفي المطولات ما هو اوسم من هذا وفي هذا الكفاية للمقل

الرسول يقتضى الصدق . قلنا بل السماع . قيل الصحابة أرسلوا وقبالت . قلنا لظن السماع « أقول لم يتعرض الامام ولا اتباعه لتفسير المرسل وهو في اصطلاح جمهور المحدثين عبارة عن ان يترك التابعي ذكر الواسطة بينه وبين النبي صلى الله عليه وسلم فيقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : ذلك لكونه ارسل الحديث أى اطلقه^(١) ولم يذكر من سمعه منه . فان سقط قبل الصحابي واحد فيسمى منقطعاً وان كان اكثر فيسمى معضلاً ومنقطعاً . واما في اصطلاح الاصوليين فهو قول العدل الذى لم يلق النبي صلى الله عليه وسلم : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم هكذا فسره الآمدي . وذكر ابن الحاجب وغيره نحوه أيضاً وهو أعم من تفسير المحدثين . وقد اختلفوا في قبوله فذهب الشافعي رضى الله عنه الى المنع منه الا مسائل ستعرفها^(٢) واختاره الامام والمصنف ونقله ابن الصلاح عن جمهور المحدثين وذهب الجمهور من المعتزلة كما قاله في المحصول الى قبوله^(٣) ونقله الآمدي عن الأئمة

(١) قال الاسنوي « أقول لم يتعرض الامام ولا اتباعه لتفسير المرسل وهو في اصطلاح جمهور المحدثين الخ » أقول حاصل هذا ان المرسل عند المحدثين هو مارواه تابعي واسقط الصحابي الذى روى عنه وان سقط قبل الصحابي واحد فنقطع وان كان اكثر فعضل ومنقطع ايضاً والكل مع فرض ان الراوى الذى اسقط من ذكرنا تابعي واما مارواه من دون التابعي من غير سند فهو المعلق والاصوليون لما رأوا ان تكثير الاصطلاحات والاسامي لا فائدة فيه ادخلوا كل هذه الاقسام في مسمى المرسل وعرفه بعضهم بما عرفه الاسنوي نقلاً عن الآمدي وابن الحاجب وغيرهما ولكن الاولى ان يعرف بما رواه العدل من غير اسناد متصل ليشمل المنقطع

(٢) قال الاسنوي « وقد اختلفوا في قبوله الخ » أقول قال في مسلم الثبوت وهو ان كان من صحابي يقبل مطلقاً اتفاقاً ولا اعتداد بمن خالفه . قال في شرحه لانه اما سمع بنفسه أو من صحابي آخر والصحابة كلهم عدول فلا اعتداد بمن خالف فيه لانه انكار الواضح اه

(٣) قال الاسنوي « وذهب الجمهور من المعتزلة الخ » أقول القول بقبول مرسل غير الصحابي ايضاً مطلقاً اذا كان الراوى ثقة هو قول اكثر العلماء

الثلاثة واختاره حتى بالغ بعضهم فجعله أقوى من المسند لانه اذا أسنده فقد وكل امره الى الناظر ولم يلتزم صحته^(١) وذهب ابن الحاجب الى قبوله من أئمة النقل دون غيرهم. وذهب عيسى بن أبان الى قبول مراسيل الصحابة والتابعين وتابعي التابعين وأئمة النقل مطلقا^(٢) قوله «لنا» أى الدليل على ردها أن قبول الخبر مشروط

ومنهم الاثمة الثلاثة أبو حنيفة ومالك وأحمد رضى الله عنهم فليس هو قول جمهور المعتزلة فقط كما يظهر من عبارة الاسنوى

(١) قال الاسنوى «حتى بالغ بعضهم فجعله أقوى من المسند الخ» أقول لان من أرسل فقد تكفل نفسه لك بالصحة لان المدل لا يجتريء نسبة ما فيه ريبة الى الجنب الاقدس صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله ولا شك أن هذا يزيد قوة المرسل على المسند والظاهر ان هذا مبالغة في قبوله ولذلك قال الاسنوى حتى بالغ بعضهم الخ

(٢) قال الاسنوى « وذهب عيسى بن ابان الى قبول الخ » أى ذهب عيسى بن ابان من الحنفية الى قبول المرسل من القرون الثلاثة مطلقا وبعد القرون الثلاثة يقبل من أئمة النقل ووجهه كثرة العدالة في القرون الثلاثة وعدم فساد الكذب فالظاهر أنه انما سمع من المدل وبعد تلك القرون قد فساد الكذب فلا بد من تعديل الرواة وذا لا يكون الا من الأئمة وعلى هذا لا يشترط التزكية في الرواة والشهود في تلك القرون كما هو رواية عن أبي حنيفة وهذا هو الفرق بين هذا المذهب وبين مذهب الجمهور ومنهم الاثمة الاربعة فان مذهب هؤلاء يشترطون فيمن عدا الصحابة التزكية في العدالة وقال الظاهرية وجمهور المحدثين الحداثيين بين المائتين من الهجرة لا يقبل المرسل مطلقا سواء كان من أئمة النقل أو لا ومن القرون الثلاثة أو لا قال العيني في البناية شرح الهداية وقد عد البعض هذا القول من البدع. وقالت طائفة من المتأخرين منهم ابن الحاجب والكمال بن الهمام يقبل المرسل من أئمة النقل مطلقا من أي قرن كان اعتضد بشيء مما ذكره الشافعى أم لا ويتوقف في المرسل من غيرهم. قال في مسلم الثبوت وهو المختار قال في الفواتح عليه قيل وهو مراد الأئمة الثلاثة والجمهور ولا يقول أحد

بمعرفة عدالة الراوي كما تقدم بيانه وعدالة الاصل في المرسل لم تعلم لان معرفتها فرغ عن معرفة اسمه فاذا لم نعلمه تعين رده (١). تمسك الخصم بثلاثة اوجه الاول ان اعتراض على ما قلناه والثالث دليل على مدهاه. أحدها أن رواية العدل عن الاصل المسكوت عنه تعديل له لانه لوروي عن من ليس بعدل ولم يبين حاله لكان ملبسا غاشا. قلنا لانسلم فان العدل قد يروي عن غير العدل أيضاً (٢) ولهذا الوصل الراوي عن عدالة الاصل جاز أن يتوقف قال في المحصول وقد يظن عدالته فيروي عنه وليس بعدل عند غيره الثاني ان اسناد الحديث المرسل الى الرسول عليه الصلاة

بتوثيق من ليس له معرفة في التوثيق والتجريح وعلى هذا بخلاف ابن ابان في عدم اشتراط هذا الشرط في القرون الثلاثة لزمه عدم الحاجة الى التوثيق في تلك القرون لان الرواة كانوا فيها أهل بصيرة في التوثيق والتجريح والاحتياط فيما بعد القرون الثلاثة المذكورة التي قد فشا الكذب فيها والرواة فيها قد يكونون ممن ليس لهم بصيرة أصلاً فلا بد من الاشتراط كذا يؤخذ من المسلم والقواتح

(١) قال الاسنوي «ان قبول الخبر مشروط بمعرفة عدالة الراوي كما تقدم بيانه وعدالة الاصل لم تعلم الخ» أقول أجاب القائلون بالقبول بان استلزام جهل الذات لجهل الصفات ممنوع فان تحديث أئمة الشأن عنه دليل العلم بصفاته فالذات وان كانت مجهولة لكن كونه ثقة معلوم

(٢) قال الاسنوي «قلنا لانسلم فان العدل قد يروي عن غير العدل أيضاً» أقول وذلك أن تقول ان الكلام مفروض في ان الذي روى الحديث المرسل هم أئمة الشأن الماهرون العارفون بشرائط القبول فروايتهم عن غير العدل وعدم البيان بميدجداً والمسئلة ظنية يكفي فيها غلبة الظن. وأما قول صاحب المحصول قد يظن عدالته فيروي عنه فغير مفيد لان هذا الاحتمال موجود عند ذكر الوساطة وتعديله من العدل الراوي عنه والمعدل الراوي من أئمة الشأن في الترجيح فانه مقبول قطعاً مع قيام احتمال انه عدل بناء على ظن العدالة على أنه لا طريق في التعديل الا ظن العدالة لعدم امكان الوصول الى اليقين في مثل هذا

والسلام يقتضى صدقه لان اسناد الكذب ينافي المدالة واذا ثبت صدقه تعين قبوله قلنا لانسلم ان اسناده يقتضى صدقه بل انما يقتضى أن يكون قد سمع غيره يرويه عن النبي صلى الله عليه وسلم وذلك الغير لا يعلم كذبه بل يعلم صدقه أو يجهل حاله^(١) الثالث ان الصحابة ارسلوا أحاديث كثيرة أى لم يصرحوا فيها بسماعهم من النبي صلى الله عليه وسلم بل قالوا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم وأجمع الناس على قبولها قلنا انما قبلت لانه يغلب على الظن أن الصحابي سمعها من النبي صلى الله عليه وسلم والعمل بالظن واجب^(٢) قال في المحصول فاذا بين الصحابي بحد

(١) قال الاسنوى « قلنا لانسلم ان اسناده يقتضى صدقه الخ » أقول ولك أن تقول كون الراوي عدلا ومن أئمة الشأن الماهرين فى معرفة شرائط القبول يرجح صدق الوسطة خصوصا مع علم الراوى ان اسناد الكذب الى الرسول عليه السلام من الكبائر فهو يحتمل فى ذلك غاية الاحتياط

(٢) قال الاسنوى « قلنا انما قبلت لانه يغلب على الظن ان الصحابي سمعها الخ » أقول قد تقدم ان الصحيح ان مرسل الصحابي مقبول اتفاقا وما ذاك الا لان الصحابي اما ان يكون سمع بنفسه الحديث من فى رسول الله عليه الصلاة والسلام أو سمعه من صحابي آخر وكلاهما عدل فاعلة فى قبول مرثوعه ومرسله ليست الا العلم بمدالة الصحابي وكذلك هنا المفروض ان الراوى من أئمة الشأن المدول الماهرين فى معرفة شرائط القبول فيغلب على الظن انه انما روى عن عدل ثقة. وحاصل ما استدلل به القائلون بالقبول ان العدل العالم بشرائط الرواية والقبول الذي كلامنا فيه جزم بنسبة المتن اليه عليه الصلاة والسلام وجزمه بذلك يقتضى تمديد أصله الذي اسقطه والا كان تلبيسا وغشا منافيا لامانته وعدالته فاذا كان كذلك كان الارسال بمنزلة الاسناد ممن علم عدالته وحفظه وأما قول صاحب المحصول اعتراضا على هذا الدليل ان أريد بالجزم اليقين فهذا لا يمكن من العدل لان خبر الواحد وان كان ثقة لا يفيد الجزم وغاية الامر الظن وان أريد الظن فيجوز ان يخطيء فلا يصير ظنه حجة على الغير فهو فى غاية السقوط لان المراد بالعلم فى مثل ما هنا هو غلبة الظن الذي يجب العمل

به وهذا الظن من العدل الامام العالم بشرائط الرواية والقبول لا يكون الا عند تعديل الاصل والا كان تدليسا وغشاً منافياً للامامة والعدالة والكلام انما هو في الراوي الامام العدل الا ترى ان ابراهيم النخعي الذي هو من كبار التابعين حين قال له الامام اذا رويت لي عن ابن مسعود فاسنده لي قال متى قلت حدثني فلان عن عبد الله فهو الذي رواه فقط ومتى قلت قال عبد الله فغير واحد أي فالرواة اكثر وانما اسقطوا لتقصير المسافة . وقال رئيس الاولياء وتاج الاصفياء ذلك الامام من أئمة الحديث الشيخ الحسن البصري قدس سره متى قلت لكم حدثني فلان فهو حديثه أي حديث ذلك الفلان دون غيره ومتى قلت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فمن سبعين أي عن جماعة كثيرة والظاهر من كلام هذين الامامين انهما اذا يرسلان اذا بلغ الرواة حد التواتر فراسيلهما مقدمة على المسانيد ولا يمد فيه ويحتمل ان يكون مثل هذا الكلام من المبالغة في تصحيح مراسيلهما والله اعلم . الا ترى ان هؤلاء الذين قبلوا المرسل لم يقبلوه الا من الائمة أصحاب الشأن امثال هذين الامامين ولذلك ردوا قول ميرزا جان في حواشيه كثيرا ما يوجد من غير الائمة من طدتهم انهم لا يروون الا عن عدل فرسالهم أيضا يقتضي تعديل من رووا عنهم فيكون حجة كارسال الائمة فلا فرق فقالوا في رده ان دعوى وجود المدول بالصفة المذكورة في غير الائمة ممنوعة بل المدول من غيرهم لا يبالون عن أخذوا ورووا الا ترى ان الشيخ علاء الدولة السمتاني كيف اعتمد على الرقن الهندي ولو سلم وجود عدول من غير الائمة اصحاب الشأن لا يروون الا عن عدول فذلك بحسب زعمهم وكثيراً ما يخطئون كما ان القائلين بالقبول لم يستدلوا بقبول ارسال الصحابة فقط بل استدلو أيضاً بقبول ارسال الائمة من التابعين كالحسن البصري وسعيد بن المسيب وطامر الشمي و ابراهيم النخعي وغيرهم وكان ذلك معروفا بينهم مستتراً بلانكير من أحد من الائمة فدل ذلك على ان ارسال صنع جري عليه الائمة من وقت الصحابة الى القرون التي بعدهم وقبل الكل ولم يتركوا المرسل الا اذا علم تساهل

ذلك أنه كان مرسلًا ومعى الأصل الذي رواه عنه وجب قبوله أيضا^(١) قال وليس في الحالتين دليل على العمل بالمرسل . وحاصل هذا الجواب منع كون ذلك من المرسل وأنه لا يقبل إذا تيقنا أن الصحابي لم يسمعه كما أن مرسل غير الصحابي لا يقبل أيضا^(٢) وهذا موافق لكلامه أولا فإنه اطلق عدم قبول المرسل ولم يفصل بين الصحابي وغيره فافهم ذلك كله واجتنب غيره . واختلف المانعون من قبول

الراوي المرسل فإن عدم القبول حينئذ يكون لسبب مختص بذلك الراوي لعدم قبول مطلق المرسل ولذلك قال محمد بن سيرين لا تأخذ بمراسيل الحسن وبنى العالية لانهما لا يباليان ممن أخذوا الحديث اه وان كان قوله لا يتم لان غاية ما قاله رضى الله عنه عدم المبالاة فى أخذ الحديث لا عدم المبالاة فى روايته وايجاب العمل به وهما شارطان فيها العدالة وسائر الشرائط فهما وان لم يباليا فى الاخذ عنهما لا يرويان الا عن العدل ولا يرسلان الا اذا كان مثل الشمس على نصف النهار كما تقدم عن الحسن البصري كذا يؤخذ من الفواتح على المسلم

(١) قال الاسنوى « فاذا بين الصحابي انه كان يرسل ويسمى الاصل الخ » أقول مثاله مارواه ابن عباس « لا ربا الا فى النسبة » ثم قال سمعته من اسامة ابن زيد

(٢) قال الاسنوي « وانه لا يقبل اذا تيقنا ان الصحابي لم يسمعه الخ » أقول قدمنا ان مرسل الصحابي مقبول اتفاقا وان دعوى الخلاف فيه لا يلتفت اليها لانه اما مسموعه من النبي صلى الله عليه وسلم واما من صحابي آخر ولذلك قبلوا رواية البراء بن عازب مع انه صح عنه انه قال ما كل ما يحدثه سمعناه من رسول الله صلى الله عليه وسلم واما حدثناه عنه لكننا لا نكذب فى التحديث وبهذا تعلم ما فى قول الاسنوي تبعاً لما فى المحصول من عدم التفصيل بين مرسل الصحابي ومرسل غيره فافهم ذلك كله واجتنب غيره . ولذلك قال فى التحرير وشرحه فان كان المرسل صحابيا فكى الاتفاق على قبوله لعدم الاعتداد بقول ابي اسحاق الاسفرائيني لا يحتج به وما عن الشافعى من نفي قبوله ان علم ارساله أى الصحابي عن غيره كما نقله عنه فى المعتمد أى ولعدم الاعتداد بهذا أيضاً وفى

مراسيل الصحابة مع أن المروي عنه صحابي مثله والصحابة عدول فقال بعضهم لاحتمال روايته له عن التابعين^(١) وقال القرافي لاحتمال روايته عن صحابي قام به مانع كعاز وسارق رداء صفوان . قال :

« فرطان الاول المرسل يقبل اذا تأكد بقول الصحابي أو فتوى أكثر أهل العلم . الثاني ان أرسل ثم أسند قبل وقيل لا لان اهماله يدل على الضعف » أقول المرسل اذا تأكد بشيء بحيث يغلب على الظن صدقه فانه يقبل ويحصل ذلك بأمور^(٢) : منها ان يكون من مراسيل الصحابة^(٣) أو أسنده غير مرسله وان لم تقم الحجة باسناده لكونه ضعيفاً^(٤) كما صرح به في المحصول أو أرسله

أصول فخر الاسلام حكي الاجماع على قبول مرسل الصحابي وجزم بذلك في مسلم الثبوت

(١) قال الاسنوي « فقال بعضهم لاحتمال روايته عن التابعين الخ » أقول قد علمت مما قدمناه أن رواية الصحابي عن التابعي اما محصورة في رواية بعض الصحابة عن كعب الاحبار في الاسرائيليات أو انها نادرة جداً كما ان جميع الصحابة عدول باتفاق أهل السنة والجماعة من أهل القبلة وقد علمت الحال في ماعز وصفوان أيضاً فالقول بعدم قبول مرسل الصحابي لا يعول عليه

(٢) قال الاسنوي « المرسل اذا تأكد بشيء بحيث يغلب على الظن الخ » أقول حاصل هذا ان الامام الشافعي رضى الله عنه قال ان المرسل ان لم يكن معه حاضد يحصل به الظن لا يقبل لجهالة المروي عنه فلا يكون حجة عنده الا بالعاضد ومنعه القائلون بقبول المرسل الذي رواه الامام الثقة ولم يذكر الاصل بان اعتماد الامام الثقة يفيد الظن بدون حاجة الى العاضد

(٣) قال الاسنوي « منها ان يكون من مراسيل الصحابة » أقول قد علمت

ان هذه مقبولة اتفاقاً على الصحيح

(٤) قال الاسنوي « أو أسنده غير مرسله وان لم تقم الحجة الخ » أقول واعترض على هذا بان المسند اذا كان اسناده صحيحاً فالعمل بالمسند لا بالمرسل والقول بان المسند يبين صحة اسناد المرسل انما يلزم لو كان الاسناد فيهما واحداً

راو آخر يروي عن غير شيوخ الاول^(١) أو عضده قول صحابي أو قول أكثر أهل العلم^(٢) أو عرف من حال الذي أرسله انه لا يرسله الا من يقبل قوله ليكون المذكور اظهاراً للساقط وحينئذ يرتفع الارسال لان زيادة الثقة مقبولة والوصل زيادة والكلام مطلق فكما يتناول هذا يتناول ما اذا تعدد اسنادها ومعلوم انه لا يلزم من صحة الحديث باسناد صحته باسناد آخر. وأشار الاسنوي الى الجواب عن هذا الاعتراض بقوله وان لم تقم الحجة باسناده . وحاصله انه يعمل بالمرسل وان لم تثبت عدالة رواة المسند أى بلا التفتات الى تعدلهم بخلاف ما لو كان العمل بالمسند ابتداء فانه انما يعمل به بعد ثبوت عدالة رواته ولا يضر كون المسند ضعيفاً في تمضيده للمرسل لان الظن قد يقوى عند ضم المسند ولو ضعيفاً الى المرسل كما اذا تعدد طرق الضعيف بغير الفسق . والحق ان هذا الجواب ليس الا مجادلة لا تندفع شيئاً فان الشافعي رضى الله عنه لم يقبل المرسل الا لجهالة المروي عنه وبانضمام المسند الآخر بدون اتحاد السند لا ترتفع هذه الجهالة فبقي المانع من قبول المرسل على حاله

(١) قال الاسنوي « أو ارسله راو آخر يروي عن غير شيوخ الاول » أقول اعترضوا عليه بان ضم غير المسند الى مثله ضم غير مقبول الى غير مقبول فلا اعتضاد للمرسل بارسال آخر وهل هذا الا كما ضم ضعيف بالفسق الى آخر وأجيب عن هذا أيضاً بان الظن قد يحصل بالانضمام الا ترى كثرة الطرق للضعيف بغير الفسق تخرجه عن الضعف ويتقوى ظن الصدق فكذا هذا . وهذا الجواب أيضاً ليس الا مجادلة فان المرسل انما رده الامام الشافعي لجهالة المروي عنه وبانضمام المرسل الآخر لا ترتفع هذه الجهالة بل لا تزيد عن رواية المجهولين في العدالة والحفظ ومن البين انه لا نصير رواية المجهول العدالة بانضمام مثله حجة لجواز ان يكون المجهول فاسقاً فيكون من الضعف بالفسق فكذا هذا

(٢) قال الاسنوي « أو عضده قول الصحابي أو قول أكثر أهل العلم » وأقول اعترض هذا أيضاً بانه لا فرق بين قول الصحابي وقول مجتهد آخر وقول المجتهد عن الصحابي اذا وافق المرسل لا يعضده فكذا قول الصحابي لا يعضده

كمراسيل سميد^(١) وهذه الستة نص عليها الشافعي ومن نقلها عنه الآمدي وكذا الامام ماعدا الاول وزاد غيرهما على هذه الستة القياس أيضاً واقتصر المصنف على شيئين فقط لا معنى له ومخالف لاصليه الحاصل والمحصل. فان قيل

والفرق تحكّم والقول بان لقول الصحابي مزية لاحتمال السماع قد اهدره الامام الشافعي نفسه حتى قال في الصحابي كيف اتسك بقول من لو كنت في عصره لحاجته كما انه لا فرق بين قول الاكثر وقول أى واحد من العلماء في أن كلا ليس بحجة اذ لا حجة الا في قول الله ورسوله واجماع الامة وقياس صحيح فلا اعتضاد للمرسل بموافقة قول الاكثر. والقول بان لاجماع مزية فقولهم بقوى المرسل وبقيده صحته مجادلة أيضاً لا تفيد لان علة عدم قبول المرسل هي جهالة المروى عنه وهي لم تنزل بموافقة قول الصحابي ولا بموافقة قول الاكثر

(١) قال الاسنوي « وعرف من حال الذي أرسله الخ » أقول كل من قال بقبول المرسل بدون هذه المعضدات بقول ان المرسل لا يقبل بمن أرسله الا اذا كان من المدول وأئمة الشأن فعرف بذلك أنه لا يرسل الا ممن يقبل قوله ولذلك قال الكمال والحق اشتراط كونه من أئمة النقل مطلقاً اه. ورد الكمال وغيره قول النافين لقبوله أن الارسال يستلزم جهالة الراوى فيلزم القبول مع الشك في عدالة الراوى اذ لو سئل عنه هل هو عدل لجاز ان يقول لا فقالوا في رده ان هذا الاستلزام بما يترتب عليه انما هو في غير أئمة الشأن وأما الأئمة فالظاهر أنهم لا يخرجون الا ممن لو سئلوا عنه لمدلوه ونحن انما قلنا بقبول مراسيلهم لا غير فانت تراهم منعوا قبول المراسيل اذا لم يكن كذلك لغلبة الريبة وقلة المبالاة ولو حملنا قول من نفى القبول على موضع غلبة الريبة بان لم يكن المرسل من الأئمة المدول الماهرين في معرفة شرائط قبول الرواية وقول القائلين بالقبول على ما اذا كان المرسل من أوائك الأئمة لان من حال هؤلاء تعرف أنهم لا يرسلون الا ممن يقبل لسكان الخلاف لفظياً وتحمل كلمة الوفاق محل كلمة الشقاق وترتاح من القيل والقال والسؤال والجواب ، ولعل هذا قريب جداً عند التأمل في أدلة الفريقين والله الموفق

مافائدة قبوله والاخذ به اذا تأكد بقياس أو بمسند آخر صحيح^(١) مع أن القياس والمسند كافيان في اثبات الحكم. قلنا فائدته في الترجيح عند تعارض الاحاديث فإن أحد الحديثين المقبولين يرجح على الآخر اذا عضده قياس أو حديث آخر مقبول. وقد اعتقد ابن الحاجب أن هذا السؤال لا جواب عنه وليس كذلك لما قلناه^(٢). قوله «الثاني الخ» اعلم أن الراوي اذا أرسل حديثاً مرة ثم اسنده أخرى أو وقفه على الصحابي ثم رفعه فلا اشكال في قبوله وبه جزم الامام واتباعه وأما اذا كان الراوي من شأنه ارسال الاحاديث اذا رواها فاتفق أن روى حديثاً مسنداً ففى قبوله مذهبان في المحصول والحاصل من غير ترجيح وهذه هي مسألة الكتاب فانهم ذلك^(٣). أرجعهما عند المصنف قبوله لوجود شرطه وعلى هذا قال

(١) قال الاسنوى « فان قيل مافائدة قوله اذا تأكد بقياس الخ » أقول قد علمت أن المرسل ان لم يكن حجة ومقبولاً في ذاته فانضمام القياس أو المسند الآخر لا فائدة فيه الا اذا رفع ما في المرسل من جهالة المروى عنه التي هي علة عدم القبول وكل من القياس والمسند بغير سند المرسل لا يفيد ذلك فلا تمضيد فلا ترجيح. وقول الاسنوى فان أحد الحديثين المقبولين يرجح على الآخر اذا عضده الخ خروج عن الموضوع لان المفروض ان المرسل غير مقبول لجهالة المروى عنه عند القائل بعدم قبوله، فالحجة هي في القياس الصحيح والمسند الصحيح

(٢) قال الاسنوى « وقد اعتقد ابن الحاجب ان هذا السؤال لا جواب له وليس كذلك الخ » نقول هو كذلك لا جواب له ومراد ابن الحاجب ليس له جواب مفيد وقد علمت بحول كل هذه الاجوبة وان كل المعضدات لا تفيد بل هي مجادلة فقط لان المعضد ما لم يرفع علة عدم القبول وهي جهالة المروى عنه لا يكون معضداً بل هو اما ضم غير مقبول الى غير مقبول مثله أو ضم مقبول الى غير مقبول ولذلك يغلب على ظني أن الخلاف لفظي كما قلنا والا كان القول بعدم القبول على هذا الوجه تهاوتاً لا يقبل

(٣) قال الاسنوى « وهذه هي مسألة الكتاب الخ » أقول أي موضوع الفرع الثاني الذي ذكره المصنف ان اسند ثم ارسل فيما كان من شأن الراوي

الشافعي كما قاله في المحصول لا أقبل شيئاً من حديثه الا اذا قال فيه حديثي أو سمعت دون غيرهما من الالفاظ الموهمة وقال بعض المحدثين لا يقبل الا اذا قال سمعت خاصة والمذهب الثاني لا يقبل لان امله لاسم الرواة يدل على علمه بضعفهم اذ لو علم عدالتهم لصرح بهم ولا شك ان تركه للراوي مع علمه بضعفه خيانة وغش فانه ايقاع في العمل بما ليس بصحيح واذا كان خائفاً لم تقبل روايته مطلقاً هذا حاصل ما قاله الامام . وجوابه ان ترك الراوي قد يكون لنسيان اسمه أو لا يثار الاختصار. وذكر في المحصول بعد هذه المسئلة ان الراوي اذا سمى الاصل باسم لا يعرف به فهو كالمرسل^(١) وذكر امام الحرمين مثله فانه قال وقول الراوي أخبرني

وطادته الارسال فاتفق ان روى حديثاً مسنداً الخ. ولما كان ظاهر عبارة المصنف ان الموضوع انه ارسل ثم اسند ما أرسله مرة أخرى وهذا غير مراد قال الاسنوي وهذه هي مسئلة الكتاب فافهم ذلك اه تنبيهها على ما في عبارة المصنف من ايها غير المراد وذلك لان الراوي اذا ارسل الحديث مرة ثم اسنده مرة أخرى كان مقبولاً. قال في جمع الجوامع أو اسناد من مرسله اه. وهذا الذي قاله الاسنوي في هذا الفرع من خلاف وتفصيل انما هو على قول من يرى عدم قبول المرسل من الامام العدل الثقة الماهر في معرفة شرائط القبول وأما عند من يقبل مرسل من هو كذلك فلا يجيء هذا الكلام لانه ان ارسل فمن ثقة يروي وان اسند فمن ثقة يروي فرسله مقبول كمنسده ولا اشتباه اذا اعتاد الارسال ثم اسند بمد كونه من أولئك الأئمة المدول كما قدمناه عن البراء بن تازب رضى الله عنه والحسن البصري رحمه الله تعالى وغيرها فافهم ذلك

(١) قال الاسنوي « وذكر في المحصول بعد هذه المسئلة ان الراوي اذا سمى الاصل باسم لا يعرف الخ » أقول حاصل هذه المسئلة أمور أربعة : الاول ان يسمى الراوي الاصل الذي أخذ عنه لكن باسم غير معروف به وهذا من التدليس لامن الارسال كما صرح به في جمع الجوامع حيث قال بعد قوله وليس من الجرح ترك العمل بروايته ما نصه ولا التدليس فيمن روى عنه بتسمية غير مشهورة له اذ لا خلل في ذلك. قال ابن السمعاني الا ان يكون بحيث لو سئل عنه لم يبينه فان صنيعة حينئذ جرح له اظهر الكذب فيه . وأجيب بمنع ذلك وترك

الاستثناء أظهر منه اه مع زيادة من شرحه الجلال. وسند المنع في قوله وأجيب بمنع ذلك هو جواز ان يكون اخفاه لغرض من الاغراض فلا يلزم ظهور الكذب فيه وهذا يسمى كما في العطار تدليس الشيوخ ومنه أيضاً ولا جرح به التدليس بايهام الرواية عن المعاصر الاعلى وهو يرويه عن الادنى المشارك له في الاسم أو اللقب بالسمع عنه لقيه أو لا أو ذكر اسم شيخه باسماء لا يهاهم أن شيخه حال أو لا يهاهم ان شيوخه أكثر وعدم الجرح بهذين انما هو على الاصح من المذاهب لكنه مكروه ولان القائل بانه جرح جملة ممصية كبيرة وايهاهم أن شيخه حال هو الذي عبر عنه في جمع الجوامع بقوله ولا باعطاء شخص امم آخر تشبيهاً كقولنا أخبرنا أبو عبد الله الحافظ يعني الذهبي تشبيهاً بالبيهقي في قوله حدثنا أبو عبد الله الحافظ يعني به الحاكم وهو مثل تدليس الشيوخ في انه لا جرح به . ثم تدليس السند وهو يكون بايهام التي والرحلة الاول يقول من حاصر الزهري مثلاً ولم يلقه قال الزهري ليوقع في الدهن انه سمعه منه والثاني نحو أن يقال حدثنا وراء النهر ليوقع في ذهن السامع نهر جيحون والمراد نهر مصر بان يكون بالجيزة لان ذلك من المعارض لا كذب فيه . اما تدليس المتن وهو أن يدرج كلامه معها بحيث لا تتميز الزيادة عن المتن المزيد عليه فهو جرح لا يقاوم غيره في الكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم . الثاني ما ذكره امام الحرمين وهو أن يقول الراوي اخبرني رجل وقال فيه انه كالمرسل ولكن قال في مسلم الثبوت قال رجل لا يقبل في الصحيح قال شارحه وليس هذا كالارسال كما نقل عن شمس الائمة لان هذه رواية عن مجهول والارسال جزم نسبة المتن الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وهذا لا يكون الا بالتوثيق فافتراقاً . وقال الكمال في التحرير واعلم ان من المحققين قال شارحه وهو امام الحرمين - من أدرج عن رجل في حكمه أي المرسل من القبول عند قابل المرسل وليس هذا مقبولاً مثل المرسل فان تصريحه به مجهولاً ليس كتركه يستلزم توثيقه اه ملخصاً موضعاً . قال شارحه والذي عليه ابن القطان وغيره انه منقطع

رجل أو عدل موثوق به من المرسل أيضاً قال وكذلك كتب رسول الله صلى الله عليه وسلم التي لم يسم حاملها^(١) قال :

أي في حكم المنقطع عند المحدثين . ورأيت بخط شيخنا الحافظ ان الذي يقتضيه النظر ان القائل ان كان تابعياً كبيراً حمل على الارسال أو صغيراً حمل على الانقطاع نظراً الى أن غالب حالهما مختلف هذا اذا قال عن رجل عن رسول الله صلى الله عليه وسلم . اما نحو عن رجل عن عمر او عن رجل عن فلان فلا شك في انقطاعه اه . والاولى أن يقال انه متصل في اسناده مجهول كما في كلام غير واحد من أهل الحديث وحكاية الرشيد المطار عن الاكثرين على ما ذكر الحافظ العراقي اه . الثالث أن يقول الراوى اخبرني عدل موثوق به الخ . أقول قال في المسلم بخلاف قال ثقة قال شارحه اورجل من الصحابة لان هذه رواية عن ثقة لان الصحابة كلهم عدول اه نعم يلزم حكم المرسل من باب أولى كون القائل عن ثقة تمديلاً فيكون قوله حدثني الثقة تمديلاً فوق الارسال عند من يقبله الا اذا اصطلح الذي يقول عن ثقة على ارادة معين معلوم العدالة فانه حينئذ لا اشكال في قبول حديثه عند من يقبل المرسل وعند من يردده وذلك كالامام مالك رضي الله عنه اذا قال حدثني الثقة عن بكير بن الاشج كان مراده بالثقة مخزومة بن بكير أو قال حدثني الثقة عن عمرو بن شعيب كان مراده عبد الله بن وهب او الزهري وكلاهما ثقة معلوم العدالة . واستقرىء مثل هذا للامام الشافعي رضى الله عنه فذكر أبو الحسن السجستاني في كتاب فضائل الشافعي سمعت بعض اهل المعرفة بالحديث يقول اذا قال الشافعي في كتبه اخبرني الثقة عن ابن أبي ذئب فان أبي فديك وعن الليث ابن سعد فيحجي بن حسان وعن الاوزاعي فعمر بن أبي سلمة وعن ابن جريج فسلم بن خالد وعن صالح مولى التوأمة فابراهيم بن أبي يحيى قال الكمال بن الهمام ولا يخفى أن ما يقول القائل فيه عن ثقة اذا لم يعرف ان عاداته فيه الثقة في نفس الامر يلبق بشارط البيان في التمديد لا بالجمهور القائلين بان بيانه ليس بشرط في حق العالم بالجرح والتمديد فانه تمديد عار عن بيان السبب اه موضحاً

(١) قال الاسنوي « وكذلك كتب النبي صلى الله عليه وسلم التي لم يسم حاملها »

« الرابعة يجوز نقل الخبر بالمعنى خلافاً لابن سيرين لنا أن الترجمة بالفارسية جائزة فبالعربية أولى . قيل يثودى الى طمس الحديث . قلنا لما تطابقا لم يكن ذلك » أقول اختلفوا في جواز نقل حديث الرسول صلى الله عليه وسلم بالمعنى أى بلفظ آخر غير لفظه فجوزه الاكثرون واختاره الامام والآمدى وأتبعهما^(١) ونص عليه الشافعى ومن نقله عنه صاحب المحصول وقال ابن سيرين وجماعة لا يجوز

أقول وهذا أيضاً ليس من قبيل الارسال على اطلاقه بل رواية كتب رسول الله صلى الله عليه وسلم كرواية غيرها من أقواله وأفعاله سواء سمى الحامل أو لم يسم لان المدار على الرواة اتصالا وارسالاً صحة وضعفاً

(١) قال الاسنوى « فجوزه الاكثرون واختاره الامام والآمدى الخ » أقول قد حكي في جمع الجوامع خلافاً في ذلك فنسب للاكثر . قال شارحه الجلال ومنهم الائمة الاربعة . جواز نقل الحديث بالمعنى للمعارف قال شارحه بمدلولات الالفاظ ومواقع الكلام بأن يأتي بلفظ بدل آخر مساو له في المراد منه وفهمه اما غير المعارف فلا يجوز له تغيير اللفظ قطعاً وسواء في الجواز نسي الراوى اللفظ ام لا . اه . ونسب لغيرهم أقوالاً منها انه يجوز اذا نسي الراوى اللفظ فان لم ينس فلا يجوز وهو للماوردى ومنها يجوز ان كان موجه اعتقاداً فان كان عملاً لا يجوز . ومنها يجوز اذا كان بلفظ مرادف قال وعليه الخطيب البغدادي قال شارحه بان يوثق بلفظ بدل مرادفه مع بقاء التركيب وموقع الكلام على حاله بخلاف ما اذا لم يوثق بلفظ مرادف بأن يغير الكلام فلا يجوز فانه قد لا يوثق بالمقصود . ومنها منع الرواية بالمعنى مطلقاً ونسبه لابن سيرين وشمس الدين والرازى وقال وروى اى المنع عن ابن عمر رضي الله عنهما . وأقول قد قدمنا ان العزيمة في أداء الرواية رواية اللفظ المسموع من في رسول الله صلى الله عليه وسلم وان الرخصة جواز النقل بالمعنى وانه يجب في النقل بالمعنى العلم باللغة ان كان الحديث وارداً على المعاني اللغوية والتفقه في الشريعة ان كان الحديث وارداً على المعنى الشرعى وان الاولى النقل بصورته عملاً بالعزيمة لان الرخصة ليست رخصة اسقاط بل هي رخصة ترفيه وتخفيف ومع ذلك قال الامام فخر الاسلام يجوز النقل بالمعنى

وغلط صاحب التحصيل في اختصاره للمحصول فعزاه للشافعي . وحكى الآمدى وابن الحاحب قولاً انه ان كان اللفظ مراداً فجاز والا فلا فان جوزناه فشرطه ان يكون الفرع مساوياً للاصل في اعادة المعنى من غير زيادة ولا نقصان وأن يكون مساوياً له في الجلاء والخفاء لانه لو أبدل الجلي بالخفي أو عكسه لحدث حكماً لم يكن وهو التقديم أو التأخير عند التعارض لما استعرفه في القياس أن الجلاء من

الا في غير متضخ المعنى خفياً كان أو مشكلاً او مجملاً أو متشابهاً بخلاف العام والحقيقة المحتملتين للمجاز والخصوص فانه يجوز النقل بالمعنى للفقهاء : وتفصيل كلام هذا الامام ان الاقسام خمسة الاول أن يكون المنقول متضخ المعنى غير قابل للتأويل اصلاً كالمفسر والمحكم . الثاني ما يكون محتملاً للتأويل ظاهراً في الدلالة كالنص والظاهر . والثالث ما يحتاج فيه الى التأويل للعمل به كالمشكل والمشارك . الرابع ما لا يدرك بالتأويل بل يحتاج في بيانه الى السماع كالجمل . الخامس ما لا يدرك اصلاً كالمتشابه وجوامع الكلم . فالاول يجوز نقله بالمعنى لكل طرف باللغة اذ لا احتمال للفظ في فهم المعنى لعدم قبول التأويل والتخصيص اصلاً وأما الثاني فلا يجوز الا لفقهاء فانه يجوز ان يقيم غير الفقيه بدله لفظاً لا يحتمل ذلك التأويل ويكون هو مراد الشارع فينفوت الحكم واما الفقيه فيعرف حق كل لفظ فلا يغير بحيث ينقلب من الظهور الى الاحكام وأما الثالث فلا يحل فيه النقل بالمعنى أصلاً لان المعنى لا يفهم الا بتأويل واستعمال رأى والرأى يخطئ ويصيب فما هو غير واجب الاتباع بصير واجب الاتباع بالنسبة الى المصنوع صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله واصحابه . فان قلت لعله يعرف بالقرينة . قلنا لو كانت القرينة مقرونة بحيث تجمعها متضخ المعنى لغة فيدخل في أحد القسمين الاولين . واما الرابع فقبل سماع البيان من المتكلم هو مثل المتشابه الآتي وبعده النقل مثل الجمل والبيان وهما حديثان متضخا المعنى . واما الخامس وهو المتشابه وجوامع الكلم فالاول منها لا يحتمل نقل المعنى فيه فان المتشابه هو ما لا يعرف معناه للبشر واما جوامع الكلم فلان اعطاهم قد اختص به رسولنا صلى الله عليه وسلم كما يدل عليه الخبر الصحيح ولا يمكن الاتيان بمثله من غيره عليه السلام

جمله المرجحات . وعالله في الحصول بأن الخطاب يقع بالمتشابه . وبالحكم لاسرار استأثر الله تعالى بعلها فلا يجوز تغييرها ومرأاة هذه الشروط موقوفة على العلم بمدلولات الالفاظ فاذا كان الشخص غير عالم بها فلا يجوز أن يروى بالمعنى . وكلام الآمدى يقتضى اثبات خلاف فيه فانه نقل المنع عن الاكثرين . قوله « لنا » أي الدليل على جواز الرواية بالمعنى انه يجوز ان يترجم الاحاديث أي يشرحها بالفارسية أو غيرها لتعلم الاحكام فلائذ يجوز بالعربية أولى لان ذلك أقرب وأقل

والا لكان غير مختص به صلى الله عليه وسلم وقد فرضناه به مختصاً فلونقل بمعناه نقل على فهم الراوى وعلى ما يتأدى من عبارته فتفتوت اكثر الفوائد المشتملة هي عليها . هذا قول هذا الامام في جواز النقل . واما القبول فلا نزاع فيه ويقبل مطلقاً ويحمل على أن ما نقله الراوى من صور ما يجوز نقله بالمعنى لكونه عدلاً لا يرتكب المحذور ولا ينسب الى رسول الله صلى الله عليه وسلم ما فيه ريبة كيف واذا نقل المعنى لم يعلم الالفاظ المسموع فكيف يحكم فيه بأحد الشقوق حتى يقال يقبل في حال ولا يقبل في حال أخرى . ومن هذا يندفع ما اعترض به في مسلم الثبوت على ما قاله هذا الامام بان فيه تحكما . ووجه اعتراضه بان الراوى لا ينسب الى رسول الله صلى الله عليه وسلم الا ما يملئه قطعاً انه مراده سواء كان متضح المعنى أو غير متضح بل الراوى ان كان صحابياً يقبل مطلقاً لان تأويله غير المتضح حجة قطعاً بمشاهدة القرائن ووجه الاندفاع انا نسلم ان الراوى لا ينسب الا ما هو معلوم قطعاً عنده لكن العلم لا يتحقق الا في المفسر والمحكم للكل وفي النص والظاهر للفقهاء فقط وفي المشكل والخفى لا يتحقق أصلاً لان الراوى يخطئ ويصيب والمتشابه والجمل قبل البيان غير معلوم وبعده فالنقل في الحقيقة نقل الجمل والبيان مما وهو معه مفسر على انك علمت ان الكلام فيما يحمل فيه روايته بالمعنى ومالا يحمل . واما لو فرض وروى الراوى بالمعنى فهو مقبول بلا نزاع ويحمل على أن ما نقله من صور ما يجوز نقله بالمعنى فافهم ولا تنزل فانه منزلة كذا يؤخذ من الفوائح مع زيادة لايضاحه

تفاوتنا . وفيه نظر لان الترجمة جوزت للضرورة وليس ذلك مما يتعلق به اجتهاد واستنباط احكام^(١) بل هو من قبيل الافتاء بخلاف الرواية بالمعنى والاولى الاستدلال بأن الصحابة كانوا ينقلون الواقعة الواحدة بألفاظ مختلفة وبأهم ما كانوا يكتبون الاحاديث ولا يكررون عليها بل يروونها بعد أزمان طويـلة على حسب الحاجة^(٢) وذلك موجب لنسيان اللفظ قطعاً . احتج الخصم بان نقل الحديث

(١) قال الاسنوى « وفيه نظر لان الترجمة جوزت للضرورة وليس ذلك مما يتعلق به الخ » اقول اشار بقوله لان الترجمة جوزت للضرورة الى أحد وجهي النظر وهو أن جواز الترجمة لضرورة فهم المعجم لا يستلزم الجواز فيما لضرورة فيه وبقوله وليس ذلك مما يتعلق به اجتهاد الخ الى الوجه الثاني للنظر وهو ان الترجمة بالمعجمية انما جازت لانها ليست الا تفسيراً ليفهمه المعجم وهناك لا ينسب الى رسول الله صلى الله عليه وسلم بأن يقول هذا قوله فالذي يجوز في هذا ليس نقلاً للحديث بالمعنى بل هو فتوى وتفسير لا ينسب فيه قول لرسول الله صلى الله عليه وسلم والذي هو نقل الحديث بالمعنى بأن ينسب ذلك القول الى الرسول صلى الله عليه وسلم لا يجوز فيه ولو كان لفظ الترجمة منسوبا اليه عليه الصلاة والسلام لتعلق به الاجتهاد واستنباط الاحكام وان كان لا يتعلق بالترجمة بالمعجمية شيء من ذلك فكانت الترجمة فتوى منسوبة لقائلها بخلاف الرواية بالمعنى فان الراوي ينسب الالفاظ التي أدى بها المعنى الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد نقل هذا النظر غير واحد وأقروه

(٢) قال الاسنوى « والاولى الاستدلال بان الصحابة كانوا ينقلون الواقعة الواحدة الخ » اقول وهو الذي تشهد به احوال الصحابة والسلف وقد ورد في المسئلة حديث مرفوع رواه ابن مندة في معرفة الصحابة والطبراني في الكبير من حديث عبد الله بن سليمان بن أكيمة الليثي قال قلت لرسول الله اني اسمع منك الحديث لا أستطيع ان أؤديه كما اسمع منك يزيد حرفاً أو ينقص حرفاً فقال « اذا لم تحلوا حراماً ولم تحرموا حلالاً وأصبتم المعنى فلا بأس » وقد رواه أيضاً الخطيب عن يعقوب بن عبد الله بن سليمان الليثي عن أبيه عن جده أئتنا رسول الله

بالمعنى يؤدي الى طمسه أى محو معناه واندراسه كما قاله الجوهري فيلزم ان لا يجوز ويانه ان الراوى اذا أراد النقل بالمعنى فغاياته أن يجتهد فى طلب ألفاظ توافق ألفاظ الحديث فى المعنى والعلماء مختلفون فى معانى الالفاظ وفهم دقائقها فيجوز أن يفعل عن بعض الدقائق وينقله بلفظ آخر لا يدل على تلك الدقيقة ثم يفرض ذلك فى الطبقة الثانية والثالثة وهلم جرا وحينئذ فيكون التفاوت الاخير تفاوتاً فاحشاً بحيث لا يبقى بينهما وبين الاول مناسبة . وأجاب المصنف بأن الكلام فى نقله بلفظ مطابق له وعند تطابق اللفظين لا يقع التفاوت قطعاً^(١) قال :

صلى الله عليه وسلم فقلنا بأبائنا وأمهاتنا انا- نسمع منك ولا تقدر على تأديته كما سمعناه منك الحديث . والحديث على مارواه ابن مندة والطبراني مرسل لان عبد الله بن سليمان تابعى وذلك غير ضار على الصحيح . قال الحسن البصرى حين ذكر ذلك له لولا هذا ماحدثنا فلذلك كان الحسن البصرى و ابراهيم النخعي والشمعي يأتون بالحديث على المعاني وكذا كان عمرو بن دينار يحدث بالحديث على المعنى وقال وكيم ان لم يكن المعنى واسماً فقد هلك الناس

(١) قال الاسنوي- « وأجاب المصنف بان الكلام فى نقله بلفظ مطابق له الخ » أقول أما اذا وقع التفاوت بين اللفظين المسموع والمروي ولو بوجه فلا يجوز ولا يقبل عندنا ولكن هذا لا يتأتى وقوعه من العدل الفقيه أصلاً لان الرواية بما يغير المعنى ولو بوجه كذب على النبي صلى الله عليه وسلم وهو من الكبار فيبعد كل البعد وقوعه من العدل الفقيه ونحن انما جوزنا للعارف بمدلولات الالفاظ ومواقع الكلام أن يأتي بلفظ بدل آخر مساو له فى المراد منه وفهمه لان المقصود المعنى واللفظ آلة فآحاد معنى اللفظين هو المعتبر وهو الفائدة العظمى فى النقل فلا يضر التفاوت فى الفصاحة . اذا تقرر هذا تعلم انه يتعين على طالب الحديث ومثله القرآن بالاولى ان يتعلم من النحو واللغة ما يسلم به من اللحن والتجريف . قال حماد بن سلمة مثل الذي يطلب الحديث ولا يعرف النحو مثل الحمار عليه مخلاة ولا شعير فيها . وروى الخليلي فى الارشاد عن العباس ابن المغيرة بن عبد الرحمن عن ابيه قال جاء عبد العزيز الدراوردى فى جماعة الى

« الخامسة اذا زاد أحد الرواة وتمدد المجلس قبل الزيادة وكذا ان אחד
 وجاز الدهول على الاخيرين ولم تغير اعراب الباقي وان لم يجز الدهول لم تقبل
 وان غير الاعراب مثل في كل أربعين شاة شاة أو نصف شاة طلب الترجيح فان
 ابني ليعرضوا عليه كتاباً فقرأ لهم الدراوردي وكان ردىء اللسان فيلحن فقال
 ابني ويحك يادراوردي انت كنت الى اصلاح لسانك قبل النظر في هذا الشأن
 أحوج منك الى غير ذلك اه. وينبغي لمن يريد الفقه في الحديث والكتاب العزيز
 أن يقدم على ذلك تعلم العلوم العربية وعلم أصول الحديث وأصول الفقه حتى
 ينكشف له اعجاز بلاغة القرآن ومدارك الائمة المستنبطين للاحكام كما أن من
 أراد فهم دقائق علم الكلام يحتاج لاتقان علوم ثلاثة المنطق وآداب البحث
 والحكمة حتى يكون في تقرير الادلة ورد الشبهة على بصيرة من الحق وهذه العلوم
 الثلاثة يحتاج اليها من يريد التفقه في الكتاب والسنة لان كل ما في كتب الكلام
 من أدلة العقائد ورد الشبه مأخوذ من الكتاب والسنة والتخالف في العبارة
 والترتيب فقط كما يظهر ذلك للمطعم المحقق المتحقق . وكذلك من أراد النظر في
 الفقه ليكون فقيها يحتاج لتقديم علم الاصول ان أراد فهم دقائقه فن نظر في
 شيء من هذه العلوم الاربعة بدون معرفة وسائلها ركب فيها متن صمياء وخبط
 فيها خبط عشواء ولكن المهم تقاصرت والمزازم تقاعست والرغبة في طلب العلم
 للعلم فد انعدمت والرغبة في طاب الدنيا وحطامها قد توفرت وقويت نسأل الله
 اللطف والعافية وان يصلح أحوال العلماء والطلبة فانهم ان لم يتداركوا أمرهم
 ذهب الدين والدنيا من أيديهم وحق لهم ان يقولوا:

نرقم دنيانا بتمزيق ديننا فلا ديننا يبقى ولا ما رقع

قال امام الحرمين في البرهان انا على قطع نعلم ان الرسول صلى الله عليه وسلم
 كان يقصد ان تمتثل أوامره وكان لا ينبغي من الفاظه غير ذلك والذي يوضح
 ما قلنا انه صلى الله عليه وسلم كان مبعوثاً للعرب والمعجم ولا يتأني ايصال أوامره
 الى معظم خليفة الله تعالى الا بالترجمة ومن احاط بمواقع الكلام عرف ان احلال
 لللفظ في لغة محل الفاظ أقرب الى الاقتصار من نقل المعنى من لغة الى لغة فان

زاد مرة وحذف أخرى فالاعتبار بكثرة المرات « أقول اذا روى اثنان فصاعداً حديثاً وانفرد أحدهم بزيادة لم يروها الآخر نظر فان كان مجلس راوى الزيادة غير مجلس الممسك عنها فلا اشكال في قبولها^(١) وان كان المجلس واحداً نظرنا في الذين لا يروون الزيادة فان كانوا عدداً كثيراً لا يجوز في العادة ذهولهم صماً ضبطه الواحد رددناها^(٢) وان جاز عليهم الذهول فان كانت الزيادة تغير اعراب

استدل من منع ذلك بما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال « نصر الله امرأ ستم مقالتي فوعاها فاداهما كما سمها » قلنا هذا أولاً من أخبار الآحاد ونحن نحاول الخوض في محل القطعيات وقد قال بعض المحققين من ادى المعنى على وجهه فقد وعى وادى

(١) قال الاسنوى « فان كان مجلس راوي الزيادة غير مجلس الممسك عنها فلا اشكال في قبولها » أقول أي فهي مقبولة اتفاقاً وكذلك اذا جهل التعدد والاتحاد قبلت الزيادة اتفاقاً اما في حالة العلم بالتعدد فلانه يجوز أن يقع في مجلس كذا وفي آخر كذا فتقبل زيادة الثقة وأما في حالة الجهل فلجواز التعدد وقول الثقة مقبول يقينا فلا يزول ذلك بالشك ولذلك قال صاحب جمع الجوامع وزيادة المعدل مقبولة ان لم يعلم اتحاد المجلس قال شارحه الجلال بان علم تعدده لجواز ان يكون النبي صلى الله عليه وسلم ذكرها في مجلس وسكت عنها في آخر أو لم يعلم تعدده ولا اتحاده لان الغالب في مثل ذلك التمدد اه

(٢) قال الاسنوى « وان كان المجلس واحداً نظر في الذين لا يروون الزيادة فان كانوا الخ » أقول ظاهر كلام الاسنوى انه ان كان الذين لا يروون الزيادة عدداً كثيراً لا يجوز في العادة ذهولهم ان الزيادة ترد بلا خلاف وكذا قول مسلم الثبوت وان اتحد المجلس وغيره بحيث لا يغفل عن مثلها عاده لم يقبل وهو الممنوع من الشذوذ والا فالجهور يقبل ولو تمذر الجمع فالمصير الى الترجيح وقيل ان لم يتمذر وقيل لا يقبل مطلقاً وعليه احمد في رواية اه يفيد ذلك أيضاً فان هذا الكلام يكاد ينطق بان الخلاف فيما اذا لم يكن غير هذا الثقة بحيث لا يغفل وأما الاول فالمنع متفق عليه ومثله عبارة جمع الجوامع أيضاً

الباقى كما اذا روى في اربعين شاة^(١) وروى الآخر نصف شاة فيتعارضان ويقدم الراجح منهما لان احدهما يروي ضد ما يرويه الآخر اذ الرفع ضد الجر وان لم تغير الاعراب قبلت خلافاً لابي حنيفة لان الراوي عدل ثقة جازم بالرواية فوجب قبولها^(٢) كما لو انفرد بنقل حديث ويحمل الحال على ان يكون

(١) قال الاسنوى « فان جاز عليهم الدهول فان كانت تغير اعراب الباقي كما اذا روى الخ » أقول أي فرضاً لان هناك رواية هكذا والمراد باختلاف الاعراب اختلاف المعنى بحيث يقتضى التعارض وقد علمت ان القول بقبول الزيادة عند تمذر الجمع والتعارض والمصير الى الترجيح هو قول الجمهور

(٢) قال الاسنوى « وان لم يغير الاعراب قبلت خلافاً لابي حنيفة الخ » أقول هذا القول لا تعرفه الحنفية بل جمهور العلماء ومنهم الحنفية على قبول الزيادة فيما اذا كان الممسكون يجوز عليهم الدهول مطلقاً تمذر الجمع أو لم يتمذر فان تمذر وقع التعارض والمصير الى الترجيح كما يؤخذ من عبارة مسلم الثبوت المارة وهى مأخوذة من عبارة السكال بن المهام فى تحريره ومثله فى غيرهما من كتب الحنفية ولو كان لهم خلاف فى ذلك لذكروه أو واحد منهم على الاقل . وحاصل مقاله الاسنوى فى هذا ان الزيادة مقبولة سواء غيرت الاعراب أي طرقت المزيدي عليه أو لم تغير أي لم تعارض فان طرقت وتمذر الجمع يطلب الترجيح وان لم تعارض أو طرقت ولم يتمذر الجمع قبلت وعمل بها وهذا الذى قاله الاسنوى هو ما نقله الخطيب من ان الجمهور من الفقهاء والمحدثين ذهبوا الى قبولها مطلقاً غيرت الحكم الثابت أم لا أوجبت نقضاً من أحكام ثبتت بخبر ليست فيه تلك الزيادة أم لا كان ذلك من راو واحد أو كانت الزيادة من غير من رواه بدونها ونقل فيه اجماع أهل الحديث كما ذكره ابن طاهر حيث قال لاختلاف نحوه بين أهل الصنعة ان الزيادة من الثقة مقبولة اه فلم يقيده بقيد لكن قال الشيخ سعد الدين فى صورة ما اذا كان الراوى واحداً والزيادة معارضة . وفى الكتب المشهورة انه ان تمذر الجمع بين قبول الزيادة والاصل لم تقبل وان لم يتمذر فان تعدد المجلس قبلت وان تمذر فان كانت مرات روايته

للزيادة أقل لم تقبل الا أن يقول سهوت في تلك المرات وان لم تكن أقل قبلت . قال الكمال بن الهمام في تحريره وهو أى منع قبول الزيادة مطلقاً سواء كانت من راو أو أكثر مقتضى حكم أهل الحديث بعدم قبول الشاذ المخالف لما رواه الثقات وان كان راويه ثقة بل هو اولي أى بالرد من الشاذ المخالف لما رواه الثقات الذي رده أهل الحديث لانهم ردوه مطلقاً ولولم يعارض الاصل وبعد ان استدل على ذلك بأن أهل الحديث ردوا زيادة همام بن يحيى وهو ثقة فيما رواه عن ابن جريج انه عليه السلام كان اذا دخل الخلاء وضع خاتمه وغير همام بن يحيى روى هذا الحديث عن ابن جريج ان النبي صلى الله عليه وسلم اتخذ خاتماً من ورق ثم القاه كما رواه أبو داود وقال والوم فيه من همام ولم يروه الا همام وان كان متمعباً بأن يحيى بن المنوكل البصرى رواه عن ابن جريج أيضاً كما رواه همام مع ان مروى همام عن ابن جريج لم يعارض مروى غيره عنه فاذا حكمرا بعدم قبول رواية همام وهو ثقة عن ابن جريج ما زاده في روايته على رواية غيره عنه مع عدم المعارضة فأولى أن يردوا الزيادة المعارضة لما رواه هو أو غيره . قال ثم موجب الدليل السابق وهو قولنا ثقة جازم والاطلاق المذكور في نقل مذهب الجمهور كما نقله الخطيب وغيره قبول الزيادة المعارضة مطلقاً وان تعذر الجمع ويسلك الترجيح اما كون هذا مقتضى الدليل فظاهر اذ لا شك في انه يتناول المعارضة وغيرها واما انه مقتضى اطلاق نقل هذا المذهب فكذلك وقد ذكره ثم ليس يلزم من قبولها عدم العمل بما يرجح ظن خلافه لمعارضة الثقات وانما يلزم لو التزمنا من قبولها العمل بها لسكنا انزلناها حديثاً معارضاً لغيره فيطلب الترجيح بخلاف ما لو رددناها فاننا حينئذ لا نطلب ترجيحاً بينها وبين ما طارضته فكان الوجه القبول كما هو ظاهر اطلاق الجمهور ثم النظر في الترجيح اه ما قاله الكمال في التحرير وغيره مما نقله عنه شارحه . والحاصل ان الراوى اذا روى زيادة في حديث عن شيخ ورواه غيره بدونها عن ذلك الشيخ فان كان غير من زاد كثيرين بحيث

الممسك عن الزيادة قد دخل في اثناء المجلس أو على انه ممن يرى نقل بعض الحديث أو على ان النبي صلى الله عليه وسلم ذكر ذلك الحديث في ذلك المجلس مرتين ولم يحضر في مرة الزيادة (١) ومثال ذلك قوله صلى الله عليه وسلم في زكاة الفطر لا يتصور غفلة مثلهم عن مثل تلك الزيادة عادة سواء كانوا عدد التواتر أو لا وسواء كانت الغفلة ابتداء ودواماً أو ابتداء فقط أو دواماً فقط منع قبول الزيادة اتفاقاً وهذا هو الذي قدمناه عن صاحب المسلم حيث قال وان اتحد المجلس وغيره بحيث لا يغفل عن مثلها عادة لم يقبل وهو الممنوع من الشذوذ فمدار عدم القبول هنا ان الكثرة تمنع غفلة مثلهم عن مثل الزيادة بلغوا عدد التواتر أو لم يبلغوا واختار صاحب جمع الجوامع انه ان كان مثلهم يغفل عن مثل الزيادة عادة أو كانت تتوفر الدواعي على نقلها لم تقبل الزيادة فهو يوافق على عدم قبول الزيادة اذا كان غير من زاد لا يغفل مثلهم عن مثل الزيادة عادة ويزيد على ذلك عدم قبولها اذا كانت تتوفر الدواعي على نقلها وكان مثلهم يغفل عن مثلها فان توفر الدواعي يدل على الحرص على نقلها . وعلى كل حال فالمسئلة عامة فيما اذا كان السامعون عدد التواتر أولاً وهذا غير ما تقدم من مسألة القطم بالكذب في المنقول آحاداً فيما تتوفر الدواعي على نقله تواتراً لان تلك المسئلة مفروضة فيما اذا شارك المنفرد بالخبر خلق كثير فيما يدعيه سبباً للعلم كشاهدة خطيب سقط عن المنبر فان هذا مما تتوفر الدواعي على نقله تواتراً واما هنا فبما اذا كان مثلهم لا يغفل عن مثل الزيادة بسبب الكثرة ومدار عدم القبول على ان المادة قضت ذلك وفيما اذا كانت العادة لا تقضى بذلك ففرض المسئلة ان مثلهم يغفل عن مثلها عادة ولم يدع ناقل الزيادة ان غيره شاركه في السماع لكن الدواعي توفرت على نقلها ولم ينقلوها فكان ما هنا غير ما تقدم

(١) قال الاستنوي « وبجمل الحال على ان يكون المسمسك عن الزيادة قد دخل في اثناء المجلس أو على انه ممن يرى الخ » أقول الزيادة اما أن ينفرد بها راو عن شاركه في النقل عن النبي صلى الله عليه وسلم أو عن شيخ وما ذكره هنا يكون فيما اذا كان المروي عنه غيره صلى الله عليه وسلم اذا لا يمكن ان يقال في

«دلى كل حر أو عبد ذكر أو أنثى من المسلمين» فان التقييد بالمسلمين انفراد به مالك ولذلك لم يشترط أبو حنيفة الاسلام في العبد المخرج عنه (١) وسكت المصنف عما

حقه عليه السلام يحمل على انه ممن يرى نقل بعض الحديث فلذلك قال بعد ذلك أو على ان النبي صلى الله عليه وسلم ذكر ذلك الحديث في ذلك المجلس مرتين الخ ليشمل ما اذا كان من روى الزيادة يروها مع من لم يروها عن النبي صلى الله عليه وسلم أو يروها مع من لم يروها عن شيخ

(١) قال الاسنوى « فان التقييد بالمسلمين انفراد به مالك ولذلك لم يشترط ابو حنيفة الاسلام الخ » أقول أى لكون زيادة قيد المسلمين انفراد به مالك و ابو حنيفة لا يقبل هذه الزيادة التي لم تغير الاعراب أى لم تعارض رواية عدم الزيادة فلذلك لم يشترط ابو حنيفة الاسلام في العبد المخرج عنه وهذا مبنى على ما قدمه من أن ابا حنيفة يقول بعدم قبول الزيادة اذا لم تغير الاعراب المراد منه انها لم تعارض كما ان المراد بقوله غيرت انها عارضت وتمذر الجمع كما صرح بذلك الكمال في تحريره وقد علمت ان هذا الذى قاله لا يعرفه الحنفية وانما لم يشترط ابو حنيفة الاسلام في العبد المخرج عنه زكاة الفطر لان الرواية التي اشتملت على الزيادة تجعل السبب كون المخرج عنه رأساً يمونه المخرج وبلي عليه بقيد كونه مسلماً والرواية التي ليست فيها الزيادة تجعل السبب كون المخرج عنه رأساً يمونه المخرج وبلي عليه مطلقاً مسلماً وغير مسلم ومذهب ابي حنيفة لا يحمل المطلق على المقيد في الاسباب فعمل باطلاق المطلق لان حكمه يشمل المسلم وغير المسلم والمقيد نص على بعض جزئياته وهو المسلم بما يوافق حكمه فكان كما لو نص على الخاص بما يوافق حكم العام فكما ان الخاص اذا وافق حكمه حكم العام لا يخصص العام فكذلك المقيد اذا وافق حكمه حكم المطلق لا يقيد الا اذا قلنا بمفهوم المخالفة للمقيد وانه حجة فحينئذ يكون هذا المفهوم معارضاً للمطلق فيقيده والحنفية لا يقولون بحجية مفهوم المخالفة مطلقاً وعلى فرض انه حجة فالمطلق يدل على الاطلاق بعبارة اتفاقاً ودلالة العبارة مقدمة على دلالة مفهوم المخالفة لانها حجة مختلف فيها ومن هذا تعلم أن ابا حنيفة وأصحابه لا يخالفون في قبول

إذا لم يعلم هل تعدد المجاس أو أحمد . قال في الاحكام والحكم فيه على ما ذكرناه عند الاتحاد وأولى بالقبول نظراً الى احتمال التعدد^(١) وهذا التفصيل الذي ذكره في الكتاب اختاره الأمدى فقط فان ابن الحاجب لم يذكر تغير الاعراب وصرح بعدم اشتراطه أبو عبد الله البصرى كما نقله عنه الامام وغيره . وأما الامام فشرط في القبول مع ما قلناه أن لا يكون الممسك عن الزيادة أضبط من الراوي لها وأن لا يصرح بنفيها^(٢) فان صرح بنفيها فقال انه عليه الصلاة والسلام وقف على قوله

الزيادة اذا لم يكن غير من زاد مما تقضى العادة أن لا يغفل مثلهم من مثلها سواء كانت الزيادة معارضة او غير معارضة

(١) قال الاسنوي « وسكت المصنف عما اذا لم يعلم هل تعدد المجلس أو أحمد قال في الاحكام الخ » أقول يخالف هذا قول صاحب جم الجوامع زيادة العدل مقبولة ان لم يعلم اتحاد المجلس قال الجلال بان علم تعدده لجواز ان يكون النبي صلى الله عليه وسلم ذكرها في مجلس وسكت عنها في آخر أو لم يعلم تعدده ولا اتحاده لان الغالب في مثل ذلك التعدد اه وسيأتي انه اذا كان راوي الزيادة والساكت يرويان عنه صلى الله عليه وسلم كانت الزيادة مقبولة بلا خلاف واذا كانا يرويان عن شيخ فقيه خلاف يأتي قريباً

(٢) قال الاسنوي « أما الامام فشرط في القبول مع ما قلناه ان لا يكون الممسك أضبط الخ » أقول قال في جمع الجوامع فان كان الساكت عنها أضبط أو صرح بنفي الزيادة على وجه يقبل قال شارحه كأن قال ما سمعتها تعارضاً أى الخبران فيها بخلاف ما اذا نقاهما على وجه لا يقبل بان محض النفي فقال لم يقلها النبي صلى الله عليه وسلم فانه لا أثر لذلك اه ومراده بالنفي على وجه يقبل أن يكون النفي محصوراً كما مثل أى مع العلم بانه لا مانع له من السماع باخباره أو بغيره كما قيده أبو الحسن البصرى وما لا يكون على وجه يقبل هو النفي المطابق كما مثل أيضاً وهمناه أنه لم ينف السماع بلا مانع يمنع منه بل نفي نفس الزيادة فانه لا يقبل وصریح قول جمع الجوامع تعارضاً انها تقبل حتى تقع المعارضة ويطلب الترجيح بخلاف ما لو لم تقبل فلا معارضة ولا طلب للترجيح لسقوطها

ذكر أو أنني ولم يأت بعده بكلام آخر مع انتظاري له^(١) فانهما يتعارضان ونص الشافعي رحمه الله على قبول الزيادة من غير تعرض لهذا الشرط^(٢). ومن نقله عنه كذلك امام الحرمين في البرهان. وفصل بعضهم فقال ان كان راوى الزيادة واحداً والساكت عنها أيضاً واحداً قبلت^(٣) وان كان الساكت جماعة فلا. واختار الانباري

(١) قال الاسنوى « فان صرح بنفيها الخ » أقول قد علمت أنه يشترط ان يكون النفي على وجه يقبل بان نفى سماعها مع العلم بأنه لا مانع بمنه من السماع وأنه لا بد من هذا في قبولها وحصول المعارضة

(٢) قال الاسنوى « وقد نص الشافعي رحمه الله على قبول الزيادة الخ » أقول لا مخالفة بين مانص عليه الشافعي وبين ما قبله فان شرط كون الساكت أضبظ أو صرح بأنه لم يسمع الزيادة وعلم أنه لا مانع من السماع انما هو لبيان شرط قبول الزيادة وحصول المعارضة لان فرض هذه المسئلة في أن الساكت يجوز أن يغفل لكونه عددا قليلا لكنه أضبظ أو صرح بعدم السماع على وجه ماذكر لان الاضبظية والتصريح بنفي سماع الزيادة مع العلم بعدم ما يمنعه من سماعها يقاومان بمد سهو الانسان فيما لم يسمع حتى يجزم بأنه سمع الذي هو مرجح القبول ويبعدان قرب سهوه عما سمع الذي هو مانع من موافقة من لم يزد وبذلك تتحقق المعارضة بخلاف ما اذا لم يكن الساكت أضبظ أو لم يصرح بالنفي على وجه يقبل فان الزيادة تقبل بلا معارضة هذا هو المراد فشرط الامام لقبول الزيادة أن لا يكون الممسك عن الزيادة أضبظ من الراوى لها وأن لا يصرح الخ انما هو لاجل أن الرواية المعضدة بهذين الشرطين تعارض زيادة الثقة والزيادة مقبولة على كل حال وعند المعارضة يطلب الترجيح وعند عدمها يقبل خبر الزيادة كأن لم يكن معه غيره

(٣) قال الاسنوى « وفصل بعضهم فقال ان روى الزيادة واحد وكان الساكت أيضاً واحداً قبلت الخ » أقول هذه المسئلة موضوعها ما اذا انفرد واحد عن واحد فيما يروياه عن شيخ بزيادة فلاكثر على أن المنفرد بالزيادة يقبل لان معه زيادة علم وقيل لا يقبل لمخالفته لرفيقه وهي التي قال عنها في جمع الجوامع

وشرحه واذا اتفرد واحد عن واحد فيما رواه عن شيخ بزيادة قبل المنفرد بها عند الاكثر لان معه زيادة علم وقيل لاختلافه لرفيقه اه فموضوعها أن يكون الراويان روايا عن شيخ لاعن النبي صلى الله عليه وسلم والخلاف فيها كما يشير اليه كلام الجلال مبني على أن الرواية عن الشيخ شهادة عليه بانه روى ومن المقرر أن أحد الشاهدين اذا خالف رفيقه لا يقبل وهذا هو وجه القول بعدم القبول أو رواية لاشهادة عليه فيقبل لان معه زيادة علم واذا اتفرد واحد عن جماعة فيما رواه هو وهم عن شيخ لاعن النبي صلى الله عليه وسلم فان بنينا على أن الرواية عنه شهادة عليه فالحكم أنه لا يقبل أيضا وان بنينا على أنها رواية لاشهادة جرى فيها الخلاف السابق قال شيخنا ويؤيد ماقلناه أن تلك الزيادة قد تكون مروية من طريق آخر لم يختلف فيها على الشيخ أحد فان الزيادة مقبولة جزما من هذا الطريق الذي لم يختلف على الشيخ فيه أحد والخلاف في قبول المنفرد أحدهما عن الآخر فيما يرويان عن شيخ واحد على حاله اه موضحاً. واذا نظرت الى تعليل القولين في هذه المسئلة وهو أن من قال بالقبول علل قوله بان المنفرد عنده زيادة علم ومن قال بعدمه علل قوله بمخالفته رويته كما سبق عن الجلال ونظرت الى تعليل كل قول في الخلاف السابق لا تشك في أن مبني الخلاف في هذه المسئلة غير مبناه في المسئلة السابقة على أن موضوع المسئلة السابقة فيما اذا اتفرد واحد عن جماعة فيما رواه هو وهم عن النبي صلى الله عليه وسلم ولذلك قال في جمع الجوامع وشرحه في حكاية الخلاف فيها وزيادة المدل فيما رواه على غيره من المدول مقبولة ان لم يعلم اتحاد المجلس بأن علم تعدده لجواز أن يكون النبي صلى الله عليه وسلم ذكرها في مجالس وسكت عنها في آخر أو لم يعلم تعدده ولا اتحاد لان الغالب في مثل ذلك التعمد والا أي وان علم اتحاد المجلس فنالها الوقف عن قبولها وعدمه والاو القبول لجواز غفلة غير من زاد عنها والثاني عدمه لجواز خطأ من زاد فيها اه فقول الجلال في بيان المزيد عليه من المدول يقتضى أن هذه المسئلة مصورة بما اذا كان المزيد عليه جماعة وقد نص عليه العضد

والصفوي في شرحه على منهاج البيضاوي والصفى الهندي . وعله القول بالقبول عند اتحاد المجلس في هذه المسئلة هي جواز غفلة غير من زاد عنها وعله من قال بعدم القبول هي جواز خطأ من زاد فيها واذا كانت لعل الاقوال الثلاثة في هذه المسئلة عند اتحاد المجلس كما جرت فيما اذا كان المزيد عليه جماعة والكل يروي عنه صلى الله عليه وسلم جرت أيضا فيما اذا كان المزيد عليه واحدا وكلاهما يروي عنه صلى الله عليه وسلم كانت هذه الاقوال الثلاثة جارية أيضا فيما انفرد واحد من واحد فيما رواه عنه صلى الله عليه وسلم بزيادة وقول الجلال في تعليل القبول لجواز أن يكون النبي صلى الله عليه وسلم الخ يقتضى أن المسئلة مخصوصة بأن يكون رواية الكل عنه صلى الله عليه وسلم فيبقى ما اذا زاد المعدل فيما رواه هو وغيره من المدول عن شيخ وانما قصر الجلال المسئلة على الرواية عن النبي صلى الله عليه وسلم لان صاحب جمع الجوامع لم يحك خلافا في القبول ان لم يعلم اتحاد المجلس ولو صمنا المسئلة لما اذا انفرد المعدل بزيادة عن المدول وشيخ الكل واحد لاحتجنا أن نقول في تعليل القبول في صورة عدم العلم باتحاد المجلس على قياس ما قاله الجلال لجواز أن يكون الشيخ ذكرها في مجلس وسكت عنها في آخر ومقتضى هذا التعليل أن يكون القول بالقبول مبنيا على القول بجواز حذف بعض الخبر ومقتضى بنائه على ذلك أن يكون فيه الخلاف وانما كان القبول في صورة ما اذا لم يعلم اتحاد المجلس والرواية عنه عليه الصلاة والسلام متفقا عليه لانه لا يمكن أن يقال ان النبي عليه السلام يجوز أن يحذف بعض الخبر أولا لجوازه عند عدم الاخلال بالباقي منه صلى الله عليه وسلم اتفاقا . ومن ذلك تعلم ان قول الاسنوي فيما تقدم فان كان مجلس راوى الزيادة في مجلس الممسك عنها فلا اشكال في قبولها اه يجب حمله على ما اذا كان كل من زاد وسكت راويا عنه صلى الله عليه وسلم حتى يصح قوله فلا اشكال في قبولها فان هذه المقالة صريحة في أن القبول متفق عليه كما قدمناه عنه وعن غيره وان قوله وان كان المجلس واحدا نظر - الخ يجب حمله على ما هو أعم مما اذا كان

راوى الزيادة والساكت يرويان عنه صلى الله عليه وسلم أو عن شيخ كما يقتضى ذلك قوله ويحمل الحال على أن يكون المنسك عن الزيادة قد دخل الخ فان أول هذا الكلام خاص بما اذا كانا يرويان عن شيخ لانه هو الذى يمكن أن يقال غيه على أنه ممن يرى نقل بعض الحديث وقوله بمد ذلك أو على ان النبي صلى الله عليه وسلم الخ خاص بما اذا روياه عنه عليه السلام وعلى كل حال فبني الخلاف هنا على ان الرواية عن الشيخ رواية محضة لاشهادة عليه ومفروضة فى كلام الاسنوى فيما هو أعم من كون الساكت واحدا أو جماعة بقطع النظر عما اذا كان مثلهم يفعل عن مثل الزيادة أولا وبقطع النظر عن كون الساكت اضبط أو لا وهى التى فيها الاقوال الثلاثة المذكورة وأما ما حكاها فى جمع الجوامع من الاقوال بمد ذلك فأحدها وهو القول الرابع وهو فيما اذا كان غير من زاد لا يفعل مثلهم عن مثلها عادة لم تقبل الزيادة والاقبلت والقول الخامس المختار وهو عدم القبول اذا كان غير من زاد لا يفعل مثلهم عن مثلها عادة كما يقول صاحب القول الرابع أو كانت تتوفر الدواعى على نقل الزيادة ومدار عدم القبول فيهما على الكثرة وهذا غير موجود فيما اذا انفرد واحد عن واحد وكذا توفر الدواعى لانه انما يمنع من الكثير لاجتماع الكثرة معه فيزيدان على بمد توهم سماع عالم يسمع عن ذهول الانسان مما سمعه الذى هو مرجح راوى الزيادة ثم التعارض لكون الساكت اضبط يأتي فيما اذا انفرد واحد عن واحد بزيادة فيما يرويانه عن شيخ أو عن النبي صلى الله عليه وسلم كما ان موضوع الخلاف فيما اذا كان غير من زاد جماعة هو صورة ما لم يكونوا شاركوا راوى الزيادة فى سبب النقل وهم عدد التواتر ولا تتوفر الدواعى على نقلها تواترا بل على نقلها مطلقا وأما اذا كانوا شاركوا راوى الزيادة فى سبب النقل وهم عدد التواتر أو توفرت الدواعى على نقلها فالزيادة مقطوع بخطأ روايتها كما تقدم. وبهذا تعلم ان قول الاسنوى نقلها من فصل ان كان راوى الزيادة واحدا والساكت عنها واحدا قببات مبنى على أنها رواية فقط لان المنفرد بالزيادة عنده زيادة علم ومقابلته أنها لا تقبل بناء على أنها

شارح البرهان أن الراوي ان اشتهر بنقل الزيادات في وقائع فلا تقبل روايته لانه
متهم^(١) وان كان على سبيل الشذوذ قبلت قال ابن الحاجب واذا أسند الحديث

شهادة والواحد في الشهادة متى خالف رفيقه لا تقبل شهادته ، وان كان الساكت
جماعة فلا تقبل ان بنيناه على أنها شهادة لما ذكرناه وان بنيناه على أنه رواية فقيه
الخلاف السابق وعدم القبول أحد الاقوال الثلاثة السابقة وهو عدم القبول
لجواز خطأ من زاد كما قدمناه فخذ هذا التحقيق فانك لانجده في غير هذا
الكتاب

(١) قال الاسنوى « واختار الانباري شارح البرهان ان الراوي ان اشتهر
بنقل الزيادة في وقائع الخ » أقول هذا هو المذكور في الكتب المشهورة قال
السعد التفتازاني ومثله الصفوى وفي الكتب المشهورة ان كانت مرات الزيادة
أقل لم تقبل الا أن يقول سهوت في تلك المرات وان لم تكن أقل قبلت لأن
الأقل أخرى بالسهو والمغفول عنه بالسهو أكثر من المسموع بالسهو اه قال
الكامل في التحرير وان لم يتمذر الجمع مع جهل الانحداد ومع وحدة الراوى
ومرات روايات الزيادة ليست أقل من تركها قبلت والا لم تقبل الا أن يقول
سهوت في مرات الحذف اه وهذا يوافق ما نقله السعد والصفوى عن الكتب
المشهوره . غير انه زاد عليه قوله الا أن يقول سهوت في الحذف فان
هذه الزيادة ليست فيما نقله كل من السعد والصفوى عنها . ثم قال بمد ذلك
والمعروف ان هذا مذهب في قبولها مطلقا سواء كانت مخالفة أو لا من الراوى
الواحد لا بقيد مخالفتها قال شارحه وهو ما ذكره ابن الصباغ في العدة حيث قال
اذا روى الواحد خبرا ثم رواه بمد ذلك بزيادة فان ذكر انه سمع كلا من الخبرين
في مجلس قبلت الزيادة وان هزا ذلك الى مجلس واحد وتكررت روايته بلا
زيادة ثم روى الزيادة فان قال كنت أنسيت هذه الزيادة قبل منه وان لم يقل ذلك
وجب التوقف في الزيادة ثم قال الكامل بعد ذلك والمرات من راو واحد كالرواة
الى آخر ما قدمناه عنه . وقال في مسلم الثبوت وشرحه بمد أن نقل مثل ما قاله
الكامل ونقلناه عنه سابقا والوجه الحمل ههنا على الحذف فان الظاهر من حال

الثقة انه سمع تلك الزيادة وتركها لعله للحذف فان حذف بعض الخبر جائز وهذا يحمل صحيح فيحمل عليه فلا وجه للرد بل يقبل مطلقا وهذا كما يقول الحنفية فيما روى ابو حنيفة عن ابن مسعود في رواية « اذا اختلف البيمان والسلعة قائمة تحالفا وترادا » وفي رواية أخرى عنه لم يذكر قيام السلعة بل روى اذا اختلف البيمان تحالفا وترادا فقيدا الحنفية هذه الرواية بقيام السلعة جما بين الروایتين وحكموا بالتحالف عند قيام السلعة لا غير فقالوا انه حديث واحد وارد مع الزيادة لكن حذف الراوي تارة وأثبت تارة والحديث من الاصل موجب للتحالف عند قيام السلعة ساكت فيما اذا لم تقم وليس هذا جما بحمل المطلق على المقيد كما زعم البعض فاعلم هذا حتى لا يرد ان حمل المطلق على المقيد ليس حائزا عند الحنفية الا عند تعذر العمل بهما فهذا ليس مما يجوز فيه الحمل وما اجاب به في الكشف من أن الحمل واجب عند اتحاد الحادثة والحكم وهنا كذلك جواب ساقط لان الاطلاق والتقييد هنا دخلا في السبب فان اختلاف المتبايعين سبب التحالف والتراد ولا حمل للمطلق على المقيد هنا أصلا . وقال السكالك فقيدوا أي الحنفية جريان التحالف بين البيعين اذا اختلفا في المبيع أو الثمن بها أي بالزيادة التي في احدى الروایتين وهي قيام السلعة جملا على حذفها في الاخرى نسيانا بلا ذلك التفصيل أي المقدم وهو انه اذا كانت مرات ترك الزيادة أقل من مرات روايتها لا تقبل الا أن يقول سهوت في مرات الحذف وقولهم هذا هو الوجه قال شارحه لان عدالته وثقته تعبیر عن الراوي بهذا المعنى الذي ذكره المفصل شرطا للقبول فلا حاجة الى أن يعبر عنه بلسانه صريحا . ثم قال السكالك فليس هذا من الحنفية من حمل المطلق على المقيد اه ملخصا موضحا . ومن هذا تعلم ان ما نقله الاسنوي عن الانباري هو المذكور في السكتب المشهورة لكنه خلاف المعروف الذي نقله الخطيب البغدادي عن الجمهور من الفقهاء والمحدثين أي قبولها غيرت أو لم تغير كانت روايتها أقل من تركها أو بالعكس قال الراوي سهوت في الترك أو لم يقل ونقل فيه اجماع أهل الحديث ذكره ابن طاهر حيث قال لا خلاف نجده

وأرسلوه أو رفعه ووقفوه أو وصله وقطعوه بحكمه حكم الزيادة في التفصيل السابق (١)
 قوله «فإن زاد» يعني أن الراوي الواحد إذا زاد في الحديث مرة وحذف أخرى (٢)

بين أهل الصنعة أن الزيادة من الثقة مقبولة اه فلم يقيده بقيد أصلاً . وقال الكمال
 أنه موجب الدليل وهو أن الراوي ثقة جازم ومقتضى إطلاق مذهب الجمهور
 الذي نقله الخطيب

(١) قال الاسنوي « قال ابن الحاجب وإذا اسند الحديث وأرسلوه الخ »
 أقول اسناد الحديث ذكر سنده ورفعته اتصاله إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم
 ووصله ذكر السند من غير اسقاط راو من البين وكل هذا زيادة على الإرسال
 وهو ضد الإسناد وهو نسبة الحديث إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم من غير ذكر
 السند . والوقف هو رواية قول الصحابي وهو ضد الرفع . والقطع هو اسقاط
 راو من السند في مرتبة ضد الوصل وكل ذلك حكمه حكم الزيادة على التفصيل
 المار اتفاقاً واختلافاً وترجيحاً وتضميناً . وتفصيل ذلك أن يقال إن علم تمدد
 مجلس السماع من الشيخ فيقبل الإسناد والرفع مثلاً لجواز أن يفعل الشيخ ذلك
 مرة ويتركه أخرى وحكم الإسناد أو الرفع في تلك الحال هو القبول على الراجح
 وكذا إن لم يعلم تمدد مجلس السماع ولا اتحاده لأن الغالب في مثل ذلك التمدد
 وإن علم اتحاده فنالك الأقوال الوقف عن القبول وعدمه وأولها القبول لجواز
 الغفلة ممن ترك والثاني عدمه لجواز الخطأ ممن اسند أو رفع مثلاً والرابع إن كان
 مثل المرسلين أو الواقفين لا يفعل عادة عن ذكر الإسناد أو الرفع لم يقبل والا
 قبل فإن كانوا أضبط أو صرحوا بنفي الإسناد على وجه يقبل كأن قالوا ما سمعنا
 الشيخ أسند الحديث أو رفعه تعارض الصنيعان فقول ابن الحاجب بحكمه حكم
 الزيادة في التفصيل السابق ليس في كل الصور بل في الصور الممكنة هنا وهي
 ما إذا كان المروي عنه غير النبي صلى الله عليه وسلم فإن كلا من الإسناد والإرسال
 أو الرفع والوقف لا يمكن في تلك الصور التي يروى فيها المسندون والمرسلون
 أو الرفعون والواقفون على الشيخ كما هو واضح ولذلك اختلف حكمنا هنا عن
 حكم الزيادة فيما إذا لم يعلم اتحاد المجلس فإن الحكم هو القبول اتفاقاً ومسئلة الإسناد
 أو الرفع القبول على الراجح فقط والله الموفق
 (٢) قال الاسنوي « يعني أن الراوي إذا زاد في الحديث مرة وحذف

أي والحال كما تقدم من انحاء المجلس والاعراب كما صرح به في المحصول فالاعتبار بكثرة المرات لان الاكثر ابعد عن السهو الا أن يقول الراوى سهوت فيها ثم تذكرت فنأخذ بالاقبل فان تساوبا أخذنا بالزيادة كما قاله في المحصول لان السهو في نسيان ما سمع اكثر من اثبات ما لم يسمع . (فرعان) : أحدهما اذا سمع خبراً فأراد نقل بعضه وحذف البعض^(١) فان لم يكن المحذوف متعلقاً بالمذكور كقوله

أخرى الخ « أقول حاصل هذا ان المرات من راو واحد كالرواة يعنى اذا روى واحد مرآت فروى مع الزيادة مرة أو مرآت قليلة وبدونها مرآت كثيرة فان كان المجلس مختلفاً تقبل الزيادة مطلقاً وان كان متحداً فمرآت الترك ان كانت بحيث لا يغفل عن الزيادة لو كانت لم تقبل والا تقبل وان كانت مغيرة فالتعارض والسبيل الى الترجيح الا ان يقول الراوى سهوت في الحذف حينئذ لا يكون كاتفراد ثقة من بين الثقات بل يقبل مطلقاً لانه لا وجه حينئذ لعدم القبول وهذه المسئلة هي التي قال فيها صاحب جمع الجوامع ولورواها مرة وتركها أخرى فكرأوين ولو غيرت اعراب الباقي تعارضاً. قال الجلال فان اسندها وتركها الى المجلسين أو سكت قبلت أو الى مجلس فقيل تقبل لجواز السهو في الترك وقيل لا لجواز الخطأ في الزيادة وقيل بالوقف عنهما اه . فاشار صاحب جمع الجوامع بقوله كراوين الى ان الاقوال الثلاثة المذكورة تجري هنا عند العلم باتحاد المجلس وان المختار هنا هو القبول كما هو المختار هناك وقد علمت ان هذا الذي قاله المصنف وأقره عليه الاسنوى من أن الاعتبار بكثرة المرات الا ان يقول الراوى سهوت هو ما نقله السعد والصفوي عن الكتب المشهورة وان الاوجه خلافه وهو الحمل ههنا على الحذف لان الظاهر من الثقة انه سمع تلك الزيادة وتركها لعله للحذف لان حذف بعض الخبر جائز كما قدمناه في حديث التحالف عند اختلاف البيهقي والراوي الثقة اذا حذف ولم يقل بلسانه سهوت في الحذف فهو قائل بلسان حاله ما سوغ الحذف فافهم وتذكر ما قدمناه

(١) قال الاسنوى « فرعان أحدهما اذا سمع خبراً فأراد نقل بعضه الخ »

أقول قال الجلال المحلي في شرحه على جمع الجوامع بخلاف ما لا يتعلق به فيجزر

عليه الصلاة والسلام «المؤمنون تتكافؤ دماؤهم ويسمى بذمتهم أدانهم»^(١) جاز الحذف كما نقله ابن الحاجب عن الاكثرين وقال الآمدي انه لا يعرف فيه خلاف وان كان متعلقاً به بأن وقع غايه أو سبباً أو شرطاً فلا يجوز^(٢) وذلك كنهيه من بيع حذفه لانه كخبر مستقل وقيل لا يجوز لاحتمال ان يكون للضم فائدة تقوت بالتفريق اه وبهذا تعلم أن قول الآمدي انه لا يعرف فيه خلاف انما هو بحسب ما علم وان كان الواقع ان فيه خلافاً كما أشار الى ذلك ابن الحاجب بل في مسلم الثبوت حكى فيه أقوالاً ثلاثة الاول الجواز مطلقاً وهو ما عليه الاكثر الثاني لا يجوز مطلقاً الثالث ان روي مرة على السماع لا يجوز الحذف وان لم يرو مرة على السماع جاز ان يرويه على السماع

(١) قال الاسنوى «كقوله عليه الصلاة والسلام المؤمنون تتكافؤ دماؤهم الخ» أقول رواه ابو داود ولفظه «المسلمون تتكافؤ دماؤهم ويسمى بذمتهم أدانهم ويرد عليهم أقصامهم وهم يد على من سواهم» اه. ومعنى تكافؤ الدماء تساويها في الحرمة والقصاص ومعنى سعى أدانهم بذمتهم ان الامان يثبت اذا أمن واحد من المسلمين ولو كان عبداً مأذوناً مثلاً ومعنى ويرد عليهم أقصامهم أن أبعدهم يرد عليهم الغنائم ولا ينفرد بنفسه بالاحذ ومعنى قوله وهم يد على من سواهم انهم كالمضو الواحد في اتحاد كلمتهم على دفع من سواهم عنهم وتعاونهم على البر والتقوى ودفع كل منهم عن الآخر كما يدفع عن نفسه. فأنت ترى أن كل جملة في هذا الحديث مستقلة عن الاخرى لا تغير واحدة الاخرى أصلاً

(٢) قال الاسنوى «وان كان متعلقاً به بان وقع غايه الخ» أقول وهكذا كل المغيرات كالاستثناء وغيره فالاستثناء مثل قوله صلى الله عليه وسلم «لا تبيعوا الذهب بالذهب والورق بالورق الا وزنا بوزن مثلاً بمثل سواء بسواء» رواه مسلم والغاية مثل قوله عليه الصلاة والسلام «من ابتاع طعاماً فلا يبيعه حتى يستوفيه» رواه الشيخان وهو معنى ما ذكره الاسنوى. وقد اتفقوا على المنع في هذه الحالة قال في جمع الجوامع وشرحه وحذف بعض الخبر جائز عند الاكثر

الطعام حتى يحوزه التجار الى رحالهم . ونقل امام الحرمين في البرهان عن الشافعي كلاماً صريحاً في منع القسم الثاني وظاهراً في جواز الاول . الثاني اختلفوا في الاحتجاج بالقراءة الشاذة وهي التي لم تنقل بالتواتر^(١) فاختر الآمدي وابن الأثير أن يتعلق أي يحصل التماق للبعض الآخر به فلا يجوز حذفه اتفاقاً لاختلافه بالمقصود بان يكون غاية ومستثنى اه

(١) قال الاسنوي « اختلفوا في الاحتجاج بالقراءة الشاذة الخ » أقول اعلم ان العلماء اتفقوا كما في مسلم الثبوت وشرحه على أن ما نقل آحاداً ليس بقرآن قطعا ولم يعرف في ذلك خلاف لواحد من أهل المذاهب لان القرآن مما تتوفر الدواعي على نقله لتضمنه التحدى ولانه أصل جميع الاحكام باعتبار المعنى والنظم جميعا حتى تعلق بنفسه احكام كثيرة كقرضية قراءة ما تيسر منه في الصلاة أو الفاتحة على الخلاف ولانه يتبرك به ويتعبد في كل عصر بتلاوته وكتابته ولذا جهد الصحابة في حفظه بالتواتر القاطع وكل ما تتوفر الدواعي على نقله ينقل متواتراً عادة فوجود القرآن ملزوم التواتر عند الكل طاعة فاذا انتفى اللازم وهو التواتر انتفى الملزوم وهو القرآنية قطعاً والمنقول آحاداً لم ينقل تواتراً فليس بقرآن وما نقل عن ابن مسعود رضي الله عنه من انكاره المعوذتين والفاتحة لم يصح عنه . قال في الاتقان الاغاب ان نقل هذا المذهب عن ابن مسعود باطل وفيه نقلا عن القاضي ابي بكر انه لم يصح هذا النقل عن ابن مسعود . وقال النووي في شرح المذهب اجم المسلمون على ان المعوذتين والفاتحة من القرآن وأن من جحد شيئاً منها كفر وما نقل عن ابن مسعود باطل غير صحيح اه . وقال ابن حزم هذا كذب على ابن مسعود موضوع وانما صح عنه قراءة طاصم عن زر عنه وفيها المعوذتان والفاتحة اه فاقاله الشيخ ابن حجر في شرح صحيح البخاري انه قد صح عن ابن مسعود انكار ذلك باطل لا يلتفت اليه والذي صح عنه مارواه احمد وابن حبان انه كان لا يكتب المعوذتين في مصحفه . وما رواه عبدالله ابن احمد انه كان يحك المعوذتين من المصاحف ويقول انهما ليستا من كتاب الله وقال ابن حجر صحيح اسناده ليس بشيء لما نقل عن الأئمة من عدم صحته

الحاجب انه لا يحتج بها ونقله الأمدى عن الشافعى . وقال في البرهان انه ظاهر
ولم الراوى وهم في نسبة النفى ثم هو منقطع باطنا لمخالفته المتواتر عن ابن
مسعود . كيف وابن مسعود رضي الله عنه كان يقتدى في مسجد رسول الله صلى
الله عليه وسلم في صلاة التراويح والامام يقرأها وهو يسمع ولم ينكر عليه
فنسبة انكار المعوذتين اليه غلط . وقول ابن حجر قول من قال انه كذب لا يقبل
لا يقبل على ان ابن حزم قد بين انه انما صح عنه قراءة طاصم عن زر عنه وساق
ذلك بسنده الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وهذا السند سند صحيح اتفقوا
على صحته وكذلك حمزة له سندان وكلاهما ينتهى الى ابن مسعود وفي قراءته
ايضا المعوذتان والفاحة وكلاهما مسند صحيح وسند الكسائى أيضا ينتهى الى
ابن مسعود لانه قرأ على حمزة وكذلك ينتهى سند خلف الذي هو من العشرة
الى ابن مسعود فانه قرأ على سليم وهو على حمزة واسناد القراء العشرة أصح
الاسانيد باجماع الامة وتلقى الامة له بالقبول وقد ثبت بالاسانيد الصحاح ان
قراءة طاصم وقراءة حمزة وقراءة الكسائى وقراءة خلف كلها تنتهى الى ابن
مسعود وفي هذه القراءات المعوذتان والفاحة جزء من القرآن داخل فيه فنسبة
انكار كونها من القرآن اليه غلط فاحش ، ومن اسند الانكار الى ابن
مسعود لا يعبأ بسنده ، في مقابلة هذه الاسانيد الصحيحة بالاجماع
المتلقاة بالقبول عند العلماء . ومن هذا تعلم أن القراءات الشاذة ما عدا
العشرة وهي التي نقلها عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من لم يبلغ عدد التواتر
وان اشتهر عنهم في القرن الثاني ليست قرآنا اتفاقا ومع ذلك اختلف العلماء في
حجيتها فقال الحنفية للقراءة للشاذة حجة ظنية واجبة العمل دون العلم تجري
مجري خبر الواحد وخالف في ذلك للشافعى على ما حكى امام الحرمين عنه وجزم
به ابن الحاجب فلم يوجب للتتابع في صيام كفارة اليمين بقراءة ابن مسعود فصيام
ثلاثة أيام متتابعات . وذكر للرافعى من كبار أصحاب الشافعى والقاضى أبو الطيب
والقاضي الحسين ان مذهب للشافعى العمل بها كخبر الواحد وصححه السبكي في
جمع الجوامع وشرح المختصر . وقد احتج بهض أصحابه على قطع يمين السارق
بقراءة ابن مسعود مع أنها من الشواذ كذا في الاتقان وقال فيه وانما لم يحتج

أصحابنا بقراءة متتابعات لأدائهم النسخ اه . قال في جمع الجوامع وشرحه اما اجراؤه مجرى الاخبار الآحاد في الاحتجاج فهو الصحيح لانه منقول عن النبي صلى الله عليه وسلم ولا يلزم من انتفاء خصوص قرآنيته انتفاء عموم خبريته والثاني عليه بعض أصحابنا لا يحتج به لانه انما نقل قرآنا ولم تثبت قرآنيته وعلى الاول احتجاج كثير من فقهاءنا على قطع يمين السارق بقراءة ايمانها وانما لم يوجبوا التتابع في صوم كفارة اليمين الذي هو أحد قولي الشافعي بقراءة متتابعات قال المصنف كانه لما صحح الدار قطي اسناده عن عائشة رضى الله عنها زلت فصيام ثلاثة أيام متتابعات فسقطت متتابعات اه وانما قلنا لا يلزم من انتفاء خصوص قرآنيته الخ لان ناقل القراءة عدل مع قرائن اطدت العلم القطعي بانه ناقل له عن النبي صلى الله عليه وسلم كما هو الشرط في اخبار الآحاد فما بقي الا احتمال أن ذلك المنقول ورد عن النبي صلى الله عليه وسلم خبرا بيانا لشيء فظنه الناقل قرآنا فاذا بطل كونه قرآنا تعين أن يكون خبرا كذا يؤخذ من السعد والمضد وتوفر الدواعي على نقله قرآنا تواترا مع كونه لم ينقل كذلك انما يبطل كونه قرآنا لا خبرا فكانت الخبرة لازما أم لما هو منقول عنه صلى الله عليه وسلم فبهي كما أنها لازمة للقرآن لازمة أيضا لما نقلت قرآنيته آحادا لان كلا منهما يصدق عليه أنه قول منقول عن النبي صلى الله عليه وسلم وكل ما هو كذلك فهو خبر. وأما قول من لم يحتج بذلك انما نقل قرآنا ولم تثبت قرآنيته فقد رده السعد حيث قال ان عدم ثبوت قرآنيته لا يقتضى عدم ثبوت خبريته لجواز أن يكون خبرا لم ينقل خبرا اه . وقال الحنفية ان ما نقلت قرآنيته آحادا مسموع عن النبي صلى الله عليه وسلم لانه رواه عدل جازم وكل ما كان مسموعا عنه صلى الله عليه وسلم فهو حجة لانه لا ينطق عن الهوى وأما كونه ظنيا فلائنه معدود من أخبار الآحاد وأيضا قد نقله العدل لاسيما مقطوع المدالة كاصحاب بدر وبيمة الرضوان ولا يجوز أن يكون نقله عن اختراع بل لا بد أن يكون عن مسمع فهو اما قرآن قد نسخت تلاوته كما في آية الرجم

مذهب الشافعي لان الراوي لم ينقلها خبراً والقرآن لا يثبت الا بالتواتر^(١) وخالف ابو حنيفة فذهب الى الاحتجاج بها وبنى عليه وجوب التتابع في كفارة اليمين^(٢) لقراءة ابن مسعود فصيام ثلاثة ايام متتابعات

ونحوها أو خبر وقع تفسيراً فظنه الناقل قرآناً فهو اما قرآن أو خبر وكل منهما يجب العمل به . فان قيل لعل قرآنيته مذهب الراوي بالاجتهاد فنقل على ما كان مذهبه ومذهب الراوي ليس حجة لاسيما اذا ظهر خطؤه بيقين . قلنا القرآنية مما لا يهتدى اليها الرأي ولا مدخل للاجتهاد فيها فاتخاذ الصحابي العدل ذلك مذهباً لا بد له من سماع فاما كان قرآناً نسخت تلاوته ولم يطلع هو على ذلك كما هو الاولى أو وقع تفسيراً فظنه حين السماع قرآناً فأنحصر ذلك في كونه قرآناً أو خبراً غير قرآن وعلى كلا التقديرين هو حجة

(١) قال الاسنوي « لان الراوي لم ينقلها خبراً الخ » أقول ايضاحه أنه ليس بقرآن لانه غير متواتر وما ليس بمتواتر ليس قرآناً ولا هو خبر أيضاً يصح العمل به لانه لم ينقل خبراً وهو شرط صحة العمل فلا يصح العمل بدونه . قلنا كون النقل خبراً شرط في صحة العمل ممنوع بل الشرط انما هو السماع من النبي صلى الله عليه وسلم والنقل عنه مطلقاً والاجماع انما هو على أن الذي لم ينسب الى رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يجب العمل به وهذا قد نسب اليه عليه الصلاة والسلام لانه نقل قراءته . فان قيل ان النسبة التي نسب بها خطأ فطما فلم تبق هذه النسبة وليس هناك نسبة أخرى فبقي الخبر من غير نسبة بالسماع . قلنا ان أصل السماع مقطوع به والتوصيف بالقرآنية وان كان مقطوع الخطأ لكنه يبطلانه لا يبطل نفس السماع خصوصاً وقد ثبت ذلك بما يكاد يكون معلوماً بالضرورة من كون كثير من الايات نسخت تلاوتها اتفاقاً وبقي حكمها اتفاقاً كآية الرجم وايمانها في آية السرقة أو اختلف في بقاء حكمها كتتابعات خالف في بقائه الشافعية وكخمسة رضعات مشبهات خالف في بقاء حكمها الحنفية

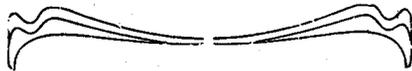
(٢) قال الاسنوي « وبنى عليه وجوب التتابع في كفارة اليمين الخ » أقول

﴿ تابع الحاشية ﴾

قد علمت أن الصحيح من مذهب الشافعية انه كذهب الحنفية وأن الشافعية يدهون النسخ ولكن الحنفية لا يسهون ذلك ويستدلون بما أخرجه ابن مردويه عن ابن عباس رضى الله عنهما قال لما نزلت آية الكفارات قال حذيفة يارسول الله نحن بالخيار فقال صلى الله عليه وسلم « انت بالخيار ان شئت اعنت وان شئت كسوت وان شئت أطعمت فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام متتابعات » وأخرج ابن أبي شيبة وابن حميد وابن جرير وابن أبي داود في المصاحف وابن المنذر والحاكم وصححه والبيهقي عن أبي بن كعب أنه كان يقرأ فصيام ثلاثة أيام متتابعات وأخرج غالب هؤلاء عن ابن مسعود أنه كان يقرأ أيضاً كذلك وقال سفیان نظرت في مصحف الربيع فرأيت فيه فممن لم يجد من ذلك شيئاً فصيام ثلاثة أيام متتابعات وبمجموع ذلك يثبت اشتراط التتابع على أتم وجهه ويجب حمل قول عائشة رضى الله عنها في الحديث السابق عنها فسقطت متتابعات على سقوط التلاوة دون الحكم جمعاً بين الأدلة فلم يثبت النسخ بوجه صحيح

* *

هذا آخر ما يسر الله كتابته على الاسنوى فيما يتعلق بمباحث السنة . وقد ترك البيضاوي والاسنوى كثيراً من المباحث الهامة التي تتعلق بالسنة ويهم الاصولى البحث عنها ، وقد استوفى أكثرها صاحب جمع الجوامع وشرحه مع إيجازها . وان في كتب الحنفية منها ما هو أكثر مما في كتب الشافعية ولولا خوف التطويل لذكرنا منها كثيراً لكن فيما ذكرناه كفاية بما يتعلق غرضنا به من كتابهما . والله أعلم



الكتاب الثالث - في الاجماع

وهو اتفاق أهل الحل والعقد من أمة محمد صلى الله عليه وسلم

على أمر من الامور* وفيه ثلاثة أبواب :

الباب الأول - في بيان كونه حجة

وفيه مسائل :

الاولى قيل محال كاجتماع الناس في وقت واحد على ما كول واحد. وأجيب بأن الدواعى مختلفة ثمه. وقيل يتمعذر الوقوف عليه لانتشارهم وجواز خفاء واحد منهم وخموله وكذبه خوفاً أو رجوعه قبل فتوى الآخر. وأجيب بأنه لا يتمعذر في أيام الصحابة فانهم كانوا محصورين قليلين ، أقول الاجماع يطلق في اللغة على العزم قال الله تعالى (فأجمعوا أمركم وشركاهكم) أي اعزموا وعلى الاتفاق يقال أجمعوا على كذا أي اتفقوا عليه مأخوذاً مما حكاه أبو على الفارسي في الايضاح أنه يقال أجمعوا بمعنى صاروا إذا جمع كقولهم اقبل المكان وأثمر أي صار ذا بقل ونمر وفي الاصطلاح ما ذكره المصنف وهو اتفاق أهل الحل والعقد من أمة محمد صلى الله عليه وسلم على أمر من الامور. فنقوله اتفاق جنس والمراد به الاشتراك في الاعتقاد والقول أو الفعل أو مافي معناهما من التقرير والسكوت عند من يقول ان ذلك كاف في الاجماع. وقوله أهل الحل والعقد أي المجتهدين نخرج بذلك اتفاق العوام واتفاق بعض المجتهدين فانه ليس باجماع. وقوله من أمة محمد احترز به عن اتفاق المجتهدين من الامم السالفة فانه ليس باجماع أيضاً كما اقتضاه كلام الامام وصرح به الآمدي هنا ونقله في اللمع عن الاكثرين وذهب أبو اسحاق الاسفراييني وجماعة الى أن اجماعهم قبل نسخ ملتهم حجة . وحكى الآمدي هذا الخلاف في آخر الاجماع واختار التوقف وقوله على أمر من الامور شامل للشرعيات كحل البيع وللغويات ككون الفاء للتمقيب وللعقليات. كحدوث العالم وللدنيويات كالآراء

والحروب وتدير أمور الرعية فالاولان لانزاع فيهما وأما الثالث فنزاع فيه امام الحرمين في البرهان فقال ولا أثر للاجماع في العقلية فان المتبع فيها الادلة القاطعة فاذا انتصبت لم يارضها شقاق ولم يعصدها وفاق^(١) والمعروف الاول وبه جزم الامام والآمدى . وأما الرابع ففيه مذهبان شهيران أصحهما عند الامام والآمدى واتباعهما كابن الحاجب وجوب العمل فيه بالاجماع^(٢) ولقصد شمول

(١) قال الاسنوي « وأما الثالث فنزاع فيه امام الحرمين فان المتبع فيها الادلة القاطعة الخ » أقول هذا غاية مايدل على ان الدليل القطعى كاف في افادة العلم وانه لا حاجة الى الاجماع ولكنه لا يدل على عدم حجية الاجماع والكلام في هذا وتمدد الدليل جائز ولذلك قال الجمهور منهم الجهم الكثير من الخنفية ان الاجماع يجري في العقلية كما يجري في الشرعيات وهو الحق لعموم أدلة الحجية الا في العقلية التي يتوقف عليها الاجماع والا لزم الدور

(٢) قال الاسنوي « وأما الرابع ففيه مذهبان شهيران الخ » أقول الامور الدنيوية - كتدبير الجيوش - لعبد الجبار المعزلى فيها قولان أحدهما عدم جريان الاجماع فيها وهو قول البعض زعموا منهم انه لا يزيد عن قول رسول الله صلى الله عليه وسلم وليس قوله حجة في الامور الدنيوية لما قال « انتم أعلم بأمور دنياكم » وثانيهما يختار الجماهير وهو ان الاجماع حجة أيضاً فيها وتستمر حجيته الى بقاء المصالح التي اجمعوا لاجلها وهو الحق لعموم الادلة وليس هو كالوحي في الحجية والوحي حجة في الكل الا ترى انه صلى الله عليه وسلم كيف قال حين هم يصلح الاحزاب على الثمار وشاور سعد بن معاذ وسعد بن عباد فقالوا « ان كان من الله فامض » قال « لو كان من الله ماسألتكما » فقالوا لانعطى الا السيف ، فلم يصلح كذا في الاستيعاب فدعوى ان قول رسول الله ليس بحجة في الامور الدنيوية دعوى باطلة . وأما قوله « انتم أعلم بأمور دنياكم » فكان رأياً منه صلى الله عليه وسلم لا وحياً فان كان مراده بالقول ذلك فهو مسلم ولكن لا يصلح لعدم حجية الاجماع الى بقاء المصالح التي اجمعوا من أجلها . بقى مايتعلق بالامور المستقبلية كاشراط الساعة وأمور الآخرة والحق فيها انه يصح الاحتجاج فيها بالاجماع

الاربعة أردف المصنف الامر بالامور فان الامر المجموع على الاوامر مختص بالقول بخلاف المجموع على الامور وهذا وان كان مجازا في الحد لكنه جائز عند فهم المراد كما نص عليه الفزالي في مقدمة المستصفي . وهذا الحد فيه نظر من وجوه : أحدها ما أورده الآمدي وابن الحاجب وهو عدم تقييده بكون أهل الحل والعقد من عصر واحد ولا بد منه ^(١) الثاني أن هذا الحد منطبق على اتفاق

ايضاً لتعارض الدلائل ولانه احتمال ان يسمموا كل واحد منفرداً فأجمعوا على ما سمموا ولم ينقلوا ما سمموا اكتفاء بوجود الاجماع . وأما القول بان هذه الامور لا بد فيها من الدليل القاطع وحينئذ لا حاجة الى الاجماع في الاحتجاج فنقول هذا الاجماع مقيد لنا لبقائه ولا يفيد ذلك الدليل القاطع لعدم بقاء تواتره حتى يصل اليه فالحق اذن ان المستقبل من الاخبار كالشرعيات في الثبوت بالاجماع هذا والله يقول الحق وهو يهدي السبيل

(١) قال الاسنوي « وهذا الحد فيه نظر من وجوه : أحدها ما أورده الآمدي وابن الحاجب وهو عدم تقييده الخ » أقول قد عرف صاحب جمع الجوامع الاجماع الاصطلاحى الذى هو من الادلة الشرعية واحترز عن كل ما أورده الاسنوي فقال انه اتفاق مجتهدى الامة بعد وفاة محمد صلى الله عليه وسلم في عصر علي أي أمر كان فعلم اختصاصه بالمجتهدين بان لا يتجاوزهم الى غيرهم واختصاصه بهم متفق عليه فلا عبرة باتفاق غيرهم واعتبار قوم وفاق العوام للمجتهدين في الاجماع المشهور والخفى وقوم في المشهور دون الخفى لكن بمعنى اطلاق ان الامة اجمعت أي ليصح هذا الاطلاق لاجمعي افتقار الحجية بخلاف تعريف المنهاج فانه يرد على ظاهره كما أورده ابن الحاجب أيضا ان اتفاق الامة لا يتصور لان اتفاق من سيجىء لم يعلم بعد وان اجابوا عنه بان المتبادر من الامة الموجودون لانهم يصدق عليهم أنهم أمة فاوردوا عليه بانه غير مطرد ان لم يكن في الموجودين مجتهد وأجابوا عنه بان مادة النقص يجب تحققها وهو هنا ممنوع فان خلو كل عصر عن المجتهد مما هو مخالف للواقع وأجابوا عن الامرين معاً بان المتبادر الى الفهم في هذا المقام من اتفاق الامة الخ اتفاق المجتهدين في

الامة في حياة النبي صلى الله عليه وسلم بدونه^(١) مع انه قد تقدم من كلام المصنف في النسخ في الكلام على أن الاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به ان الاجماع لا ينمقد في حياة النبي صلى الله عليه وسلم لانه ان لم يوافقهم لم ينمقد لكونه بعض الامة وان وافقهم كان قوله هو الحجة لاستقلاله بافادة الحكم . نعم الصواب انعقاد الاجماع في الصورة التي ذكرناها لانه عليه الصلاة والسلام قد شهد لامته بالمصمة كما سيأتي في الادلة بل لو شهد بذلك لواحد من أمته لكان قوله وحده حجة قطعاً ولم يتعرض الآمدي ولا ابن الحاجب لهذه المسئلة . الثالث المحدود انما هو الاجماع الاصطلاحي المتناول لقول المجتهد الواحد اذا لم يكن في العصر غيره^(٢) فان الامام

عصر كما في قوله صلى الله عليه وسلم « لا يجتمع أمتي على الضلالة » قلت تعريف جمع الجوامع لا يرد عليه من أول الامر شيء من الايرادين فكان اولى وكذلك يعلم من تعريف صاحب جمع الجوامع اختصاص الاجماع بالمسلمين لان الاسلام شرط في الاجتهاد المأخوذ في تعريف الاجماع واختصاصه بالعدول ان كانت العدالة ركناً في الاجتهاد وعدم اختصاصه ان لم تكن ركناً في الاجتهاد وهو الصحيح

(١) قال الاسنوي الثاني ان هذا الحد منطبق على اتفاق الامة في حياة النبي صلى الله عليه وسلم الخ « أقول قد احتز في جمع الجوامع عن ذلك بقوله بعد وفاة محمد صلى الله عليه وسلم فان ذلك يعلم منه عدم انعقاده في حياته صلى الله عليه وسلم ووجه ما قاله الاسنوي وعلم من تعريف جمع الجوامع أيضاً انه لا بد من اتفاق جميع المجتهدين في عصر وعليه الجمهور وانه لا يختص بالصحابة وان التابعي المجتهد وقت اتفاقهم معتبر معهم فان لم يصح مجتهداً الا بعد اتفاقهم فعلى الخلاف في انقراض العصر ان اشترط امير والا فلا والصحيح عدم الاشتراط وعلم ان اجماع كل من أهل المدينة وأهل البيت والخلفاء الاربعة والشيخين وأهل الحرمين وأهل المصريين البصرة والكوفة غير حجة

(٢) قال الاسنوي « الثالث المحدود انما هو الاجماع الاصطلاحي المتناول لقول المجتهد الواحد اذا لم يكن في العصر غيره الخ » أقول كون المحدود الاجماع

المتناول لقول المجتهد الواحد خلاف الصحيح ولذلك عرف في جمع الجوامع
الاجماع بانه اتفاق الخ وقال تويرماً على ذلك وعلم انه لو لم يكن في العصر الا
مجتهد واحد لم يحتج به وهو المختاراه موضعا. قال الجلال لانتهاء الاجماع عن الواحد
وقيل يحتج به وان لم يكن اجماها لانحصار الاجتهاد فيه اه. فعلم ان الاحتجاج
به عند هذا القائل لامن حيث انه اجماع فعلم اتفاقهم على انه ليس اجما في
الاصطلاح بلا خلاف وانما الخلاف في كونه حجة فعلى المختار ليس بحجة لانه
لا حجة الا بالاجماع وهذا ليس اجما اتفاقاً بل هو قول مجتهد واحد والمجتهد
لا يستدل بقول مجتهد آخر. والمخالف يقول نسلم أنه ليس اجما في الاصطلاح
ولكن هو حجة وليس الاحتجاج به من حيث كونه قول مجتهد حتى يلزم ان
المجتهد لا يستدل بقول مجتهد بل هو حجة من حيث دلالة الدليل السمي على
حجية قوله فانه يدل على عدم خلو الامة عن قائل بالحق يطلع عليه وأولى من
يقول به عن اطلاع هو المجتهد. ورد بان الذي ثبت نفي الخطأ عنه هو اجماع
الامة وقول الواحد ليس كذلك وأيضاً يلزم عدم انحصار الادلة في الاربعة
وبذلك علمت ان قول المجتهد الواحد ليس اجما اتفاقاً وأن الخلاف انما هو في
الاحتجاج به وهذا هو الذي يرشد اليه ما حكاه الآمدى وابن الحاجب من
حكاية القولين في الاحتجاج به وتصريح الامام واتباعه بانه حجة لا يقتضي ان
حجيته لكونه اجما بل لما ذكرناه. وحاصل الخلاف ان قول الجمهور وهو المختار
ان الاجماع اتفاق الخ انه لا حجة في قول الواحد لانه ليس باجماع وعند غيرهم
لا يلزم من انتهاء كونه اجما انتهاء الحجية وقد علمت رده. وأما قول العطار على
جمع الجوامع كيف لا يحتج به مع أن غيره عامي والعامي يجب عليه اتباع
المجتهد فيكون قوله حجة فيه وحينئذ فالحق مقابل هذا القول اه فهو خروج عن
الموضوع لان مرادنا بالحجية هنا هو ان الاجماع حجة للمجتهد وعليه فيجب عليه
ان يستدل به وأما حجية قول المجتهد بالنظر الى العامي فمعناها ان الواجب على
العاجز عن الاجتهاد ان يقلد مجتهداً وهذا شيء وما نحن فيه شيء آخر

وأتباعه صرحوا بكونه حجة وتعبير المصنف بالاتفاق ينفيه فإن الاتفاق انما يكون من اثنين فصاعدا ، نعم حكى الآمدي وان الحاجب في الاحتجاج به قولين من غير ترجيح واذا قلنا بالاول فتغير اجتهاده ففي الاخذ بالتالي نظر يحتاج الى تأمل وكذلك لو حدث مجتهد آخر وأداه اجتهاده الى خلافه . واعلم أن البحث في الاجماع يقع في ثلاثة أمور في حجتيه وأنواعه وشرائطه فلذلك جعل المصنف هذا الكتاب مشتملا على ثلاثة أبواب لبيان الامر الثلاثة ، وبدأ بالكلام على كونه حجة ، لكن الاحتجاج به متوقف على بيان امكانه وامكان الاطلاع عليه فلذلك قدم الكلام فيهما فقوله قيل محال الخ يعني ان بمضمون ذهب الى ان الاجماع محال لان اجتماع الجم الغفير والمخلق الكثير على حكم واحد مع اختلاف قرائحهم يمتنع عادة^(١) كما يمتنع اجتماعهم في وقت واحد على ما كقول واحد . وجوابه أن دواعي الناس مختلفة ثم أي في المأ كقول لا اختلافهم في الشهوة والمزاج والطبع^(٢) فلذلك يمتنع اجتماعهم عليه بخلاف الحكم فانه تابع للدليل

(١) قال الاسنوي « يعني بمضمون ذهب الى ان الاجماع محال لان اجتماع الجم الغفير الخ » أقول قال بعض النظامية والشيعية انه محال ولو سلم انه ممكن في ذاته فالعلم به محال وبتسليم امكان العلم به فنقله اليها محال انه من مسلم الثبوت ونسبه غير واحد الى النظام . قال السبكي انما هو قول بعض اصحابه وأما رأي النظام نفسه فهو انه متصور لكن لاحجة فيه كذا نقله القاضي وابو اسحاق الشيرازي والامام الرازي كذا في حاشية المسلم لمصنفة

(٢) قال الاسنوي « وجوابه أن دواعي الناس مختلفة ثم أي في المأ كقول الخ » أقول قد علمت أن المخالفين منعوا أولا امكانه في ذاته وثانيا تسليم امكانه وادعوا أن العلم به محال وثالثا تسليم امكان العلم به وادعوا أن نقله اليها محال واستدلوا على الاول وهو استحالة الوقوع بما ذكره الاسنوي أن اجتماع الجم الغفير الخ وحاصله أن الاجماع لو كان قائما من دليل قطعي أو ظني ولو كان عن قطعي لنقل هذا القطعي ولم ينقل فليس هناك دليل فليس اجماع ولو كان عن ظني يمتنع الاتفاق عليه عادة لا اختلاف القرائح كما يمتنع اجتماعهم في وقت واحد

خلا يمتنع اجماعهم عليه لوجود دليل قاطع أو ظاهر . قوله « وقيل يتمذر » أي ذهب بعضهم الى ان الاجماع ليس محالا ولكنه يتمذر الوقوف عليه لان الوقوف عليه انما يمكن بعد معرفة اعيانهم ومعرفة ماغلب على ظنهم ومعرفة اجتماعهم عليه في وقت واحد^(١) والوقوف على الثلاثة متمذرا أما الاول فلانتشارهم شرقا وغربا ولجواز خفاء واحد منهم بأن يكون اسيرا أو محبوسا في مطمورة أو منقطعا في جبل ولانه يجوز ان يكون فيهم من هو خامل الذكر لا يعرف انه من المجتهدين . وأما الثاني فلاحتمال أن بعضهم يكذب فيفتى على خلاف اعتقاده خوفا من سلطان جائر أو مجتهد ذي منصب أفتى بخلافه . وأما الثالث فلاحتمال رجوع أحدهم قبل فتوى الآخر . ولجل هذه الاحتمالات قال الامام احمد رضي الله عنه : من ادعى الاجماع فهو كاذب . وأجاب المصنف رحمه الله

الخ . وأجاب عنه بأن الحكم تابع للدليل فلا يمتنع اجتماعهم عليه الخ . وایضاحه أن الدليل القاطع الذي لا احتمال فيه أصلا أو فيه احتمال غير معتبر يكون الاجماع عليه لازما لوضوحه ووجوب اتباعه عنى الكل ولا تختلف فيه القرائح فهو مجمع على العمل به فالاجماع تابع له والحجة فيه والاجماع من لوازمه وأما غير هذا القاطع فهذا هو الذي يصلح أن يكون مستندا للاجماع لانه هو محل اجتهاد المجتهدين اتفاقا واختلافا فهو ظني الدلالة دائما وان كان قطعي الثبوت تارة أو ظني الثبوت تارة اخرى وهذا للظني اما ان يكون نصا أو ظاهرا لاخفاء فيه أو فيه خفاء وعلى كل حال لا يمتنع الاتفاق عليه لانه ان كان جليسا فان الاتفاق واضح فالقرائح تقبله وتتفق عليه وبمد الاتفاق يصير هذا الاتفاق حجة أقوى من مستنده ولذلك قد يستغنى بنقل الاجماع عن نقله ثم الاجماع انما يمتنع فيما يشهد خفاؤه من الظني

(١) قال الاسنوى « أي ذهب بعضهم الى أن الاجماع ليس محالا ولكنه يتمذر الوقوف عليه الخ » أقول حاصله انه يتمذر معرفة علماء الشرق والغرب

بان الوقوف عليه لا يتعذر في ايام الصحابة رضوان الله عليهم فانهم كانوا قليلين محصورين ومجتمعين في الحجاز ومن خرج منهم بعد فتح البلاد كان معروفا في موضعه وهذا الجواب ذكره الامام فقال والانصاف أنه لا طريق لنا الى معرفته الا في زمان الصحابة وعلل بما قلناه^(٩) نعم لو فرضنا حصول الاجماع من غير الصحابة فالاصح

باعيانهم فضلا عن أقوالهم فاستحال الوقوف على أقوالهم عادة مع جواز رجوع البعض قبل قول الآخر ولا يتصور ذلك الا اذا اقرضوا معا وظاهر ان هذا مستحيل عادة

(١) قال الاسنوي « وهذا الجواب ذكره الامام فقال والانصاف انه لا طريق الى معرفته الخ » أقول قال ميرزا جان في حواشيه يجوز ضبط التاريخ بأن يعلم أن زيدا في ظهر كذا علي كذا من الحكم ثم يسافر ويعلم أن عمرا في ذلك الوقت كان على ذلك الحكم وهكذا يسافر ويعلم حال كل أحد وذلك بأن يسأل فيعلم باخباره أنه كان عنده هذا الحكم. ورده في مسلم الثبوت بجواز كذبه في الاخبار عن الماضي بان الحكم كان متقدرا عند تلك الساعة لغرض فلا يعلم كون الحكم عنده الا بابائته وتكلمه في ذلك الوقت وتكلم كل واحد بحكم واحد في آن واحد مع اختلافهم في المشارق والمغارب بما نحيله العادة وكذا السماع في وقت واحد كما لا يخفى. وأما الثالث وهو امتناع النقل وأدرجه الاسنوي مع الثاني فقال المانعون ان نقل الآحاد لا يفيد العلم والتواتر عن الكل في كل طبقة بمنهم عادة ولا طريق للنقل الا الآحاد والتواتر ومن ههنا قال الامام احمد من ادعى الاجماع على أمر فهو كاذب. والجواب عن ذلك أن هذا تشكيك في الضروري فلا يسمع كسبه السوفسطائية فانا قاطعون باجماع كل عصر على تقديم القاطع على المظنون حتى صار من ضروريات الدين وما يقال في مقابلة القاطع باطل لا يتكلف الجواب عنه وقول الامام احمد محمول على انفراد اطلاع ناقله فان الاجماع أمر عظيم يبعد كل البعد أن يخفى على الكثير وبطلع عليه الواحد أو محمول على حدوثه الآن فان كثرة العدا والتفرق في البلاد الغير

عند الامام والامدي وغيرهما انه يكون حجة وقال أهل الظاهر لا يحتج الا باجماع الصحابة وهو رواية لاحمد . قال :

«الثانية انه حجة خلافا للنظام والشيعة والخوارج . لنا وجوه الاول انه تعالى جم بين مشاققة الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين في الوعيد حيث قال (ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى) الآية فيكون محرما فيجب اتباع سبيلهم اذ لا يخرج عنهما . قيل رتب الوعيد على السكل . قلنا بل على كل واحد والا لئلا ذكر المخالفة . قيل الشرط في المعطوف عليه شرط في المعطوف . قلنا لا ، وان سلم لم يضر لان الهدى دليل التوحيد والنبوة . قيل لا يوجب تحريم كل ما غير . قلنا يقتضى لجواز الاستثناء . قيل السبيل دليل المجمعين . قلنا جملة على الاجماع أولى لعمومه

المعروفين يرب في نقل اتفاقهم فانه احتج به في مواضع كثيرة فلو لم ينقل اليه لما ساع له رضى الله عنه الاحتجاج به . قال الاسفراينى نحن نعلم أن مسائل الاجماع أكثر من عشرين الف مسألة اه . والحاصل أن بعضهم قال ان الامام بالاجماع من طريق النقل مستحيل أو متمسر فان معرفة الناقل أعيان العلماء المتفرقين ثم اتفاقهم على الحكم مع احتمال كذب كل في كونه مختارا أو رجوع كل قبل فتوى الآخر وعدم الاظهار خوفا مستحيل عادة . وأما تقديم القاطم فأمر ضرورى عقلا ويعرف اتفاقهم عقلا بان مثل هذا الضرورى لا ينكره أحد وهذا النحو من العلم غير منكر عند أحد . والعلم بالاجماع على خلافة أفضل الصديقين من هذه الامة من هذا القبيل لان الخلافة أمر عظيم لا يشقه حالها عند أحد حتى يدخل كل واحد في الجمع والاعياد ومراجعة الاقضية عند القضاة وهذا يفيد علما ضروريا بان الاجماع قد وقع . وأما العلم بالاجماع من طريق النقل فلا والسكلام فيه اه . وأقول تحقيق المقام أن في القرون الثلاثة لاسيا القرن الاول قرن الصحابة كان المجتهدون معلومين باسمائهم وأعيانهم وأمكنتهم خصوصا بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم زمانا قليلا ويمكن معرفة أقوالهم وأحوالهم للجاد في الطلب وكلهم في ذلك العصر جاد في الطلب فانهم يعلمون أن اتفاق كل المجتهدين في عصر حجة قاطمة من الاحاديث التي رووها

قيل يجب اتباعهم فيما صاروا به مؤمنين. قلنا حينئذ تكون المخالفة المشاقة . قيل يترك الاتباع رأساً . قلنا الترك غير سبيلهم . قيل لا يجب اتباعهم في فعل المباح . قلنا كاتباع الرسول عليه الصلاة والسلام . قيل المجمعون أثبتوا بالدليل . قلنا خص النص فيه . قيل كل المؤمنين الموجودون الى يوم القيامة . قلنا بل في كل عصر لان المقصود العمل ولا عمل في القيامة» أقول ذهب الجمهور الى أن الاجماع حجة يجب

عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فهم يجدون في طلبه كما يجدون في طلب الكتاب والسنة ثم يعلم بالتجربة والتكرار عدم الرجوع عما هم عليه قبل قول الاخر علماً ضرورياً وأيضاً بقرائن جلية وخفية فيهم وفي حال الفتوى والعمل يعلم يقيناً أنهم لم يكذبوا فيه لا عمداً ولا سهواً ويمكن هذا العلم للواحد والجماعة فيمكن نقلهم وهذا لا بعد فيه فضلاً عن الاستحالة خصوصاً وقد علمت أن الصحابة عدول ضابطون حافظون وتقديم القاطم على المظنون من هذا القبيل فانهم شاهدوا جميع المجتهدين من الصحابة والتابعين في كل عصر انهم يقدمون القاطم وعلم بالتجربة أن واحداً منهم لم يرجع قبل تقدم الآخر وعلم من حالهم أن هذا كان مذهبهم فعلم أن اجماعهم وقم عليه من غير ريبه وكذا أمر الخليفة علم بالمشاهدة بيعة كل واحد من الصحابة الذين كانوا بالمدينة الا من شذ ولم يرجعوا عن البيعة أبداً حتى جاء من كان خارج المدينة فبايع وتبع كل من كان في النواحي والاطراف فوقع العلم بأنهم أجمعوا فنقل هؤلاء العلماء به فقد بان لك أنه لا استبعاد كما استبعدوا وأن ما ذكره تشكيك في الضروري نعم لا يمكن معرفة الاجماع ولا النقل الاكثي أي بمد القرون الثلاثة لتفرق العلماء شرقاً وغرباً ولا يحيط بهم علم أحد فقد باذ لك ان ما قاله هذا القائل مغالطة في غاية السقوط لا يلتفت اليه فافهم ولا تزل فان ذلك مزلة اه . وبهذا تعلم ان الكلام في الاجماع المنقول عن مجتهدي كل عصر من العصور التي كان المجتهدون فيها معلومين بأعيانهم ولا شك انه لا يمنع من النقل عنهم بعد جد الناقلين في الطلب والبحث والمطلوب لا يخفى على الطالب الجاد

العمل به خلافا للنظام والشريعة والخوارج^(١) فانه وان نقل عنهم ما يقتضى الموافقة لكنهم عند التحقيق مخالفون^(٢) أما النظام فانه لم يفسر الاجماع باتفاق المجتهدين كما قلنا بل قال كما نقله عنه الآمدي ان الاجماع هو كل قول يحتاج به. وأما الشريعة فانهم يقولون ان الاجماع حجة لا لكونه اجماعا بل لاشتماله على قول الامام المصوم وقوله بافتراده عندهم حجة كما سيأتى في كلام المصنف . وأما الخوارج فقالوا كما نقله القرافي في الملخص^(٣) ان اجماع الصحابة حجة قبل حدوث الفرقة وأما

(١) قال الاسنوى « ذهب الجمهور الى ان الاجماع حجة يجب العمل به خلافا للنظام الخ » اقول الذى في مسلم الثبوت وشرحه الاجماع حجة قطعا وبفيد العلم الجازم عند الجميع من اهل القبلة ولا يعتمد بشرذمة من الحمقى من الخوارج والشريعة لانهم حادثون بمد الاتفاق يشككون في ضروريات الدين مثل السوفسطائية في الضروريات العقلية اه . والمراد أنه كذلك بعد ان ثبت انه واقم كما ذكر

(٢) قال الاسنوى « فانه وان نقل عنهم ما يقتضى الموافقة لكنهم عند التحقيق مخالفون الخ » اقول قال فى المستصفى وذهب النظام الى أن الاجماع عبارة عن كل قول قامت حججته وان كان قول واحد وهو خلاف اللغة والعرف لكنه سواء على مذهبه اذ لم ير الاجماع حجة وتواتر اليه بالتسامع تحريم مخالفة الاجماع فقال هو كل قول قامت حججته اه . واذا كان النظام قائلا بما ذكر على الوجه الذى قاله النزالي وهو انه كل قول يحتاج به وطبعاً لا يراد من ذلك الكتاب والسنة لان كل واحد منهما لا يسمى اجماعاً فلم يبق الا قول كل المجتهدين فى عصر فانه هو الذى قامت حججته لكن تقدم أن السبكي نسب الى النظام نفسه انه يقول ان الاجماع متصور لكنه لا حجة فيه كما قدمناه وعلى كل حال اذا كان النقل عنه كما يقول الاسنوى فهو غير مخالف فى الحجية كما يقتضيه كلام مسلم الثبوت . وأما نسبة الاسنوى الى الشريعة فهو انكار صريح منهم لحجية الاجماع

(٣) قال الاسنوى « وأما الخوارج الخ » اقول فهذا أيضا يفيد انكار

بعدها فقالوا الحجة في اجماع طائفتهم لا غير لان العبرة بقول المؤمنين ولا مؤمن
عندهم الا من كان على مذهبهم. وكلام المصنف تبعاً للامام يقتضى أن النظام لم
امكان الاجماع وانما يخالف في حجيته والمذكور في الاوسط لابن برهان ومختصر
ابن الحاجب وغيرهما أنه يقول باستحالته ^(١) قوله « لنا » أى الدليل على كونه حجة
من ثلاثة أوجه الاول وقد تمسك به الشافعى في الرسالة قوله تعالى (ومن يشاقق
الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ماتولى وانصله
جهنم وساءت مصيراً) ^(٢) وجه الدلالة أن الله تعالى جمع بين مشاققة الرسول واتباع
غير سبيل المؤمنين في الوعيد حيث قال (نوله ماتولى وانصله جهنم) فيلزم أن يكون
اتباع غير سبيل المؤمنين محرماً لانه لو لم يكن حراماً لما جمع بينه وبين المحرم الذي
هو المشاققة في الوعيد فانه لا يحسن الجمع بين حلال وحرام في وعيد بأن تقول
مثلاً ان زيت وشربت الماء طابعتك واذا حرم اتباع غير سبيلهم وجب اتباع
سبيلهم لانه لا يخرج عنهما أي لا واسطة بينهما ويلزم من وجوب اتباع سبيلهم
كون الاجماع حجة لان سبيل الشخص هو ما يختاره من القول أو الفعل أو

حجبة الاجماع بالمعنى الشامل لاجماع من قالوا بحجية اجماعهم وقد علمت أن
جميع المخالفين في مقابلة الجمهور القائلين بالحجية شرذمة قليلة لا يمتد بهم لانهم
حادثون بعد الاتفاق يشككون في ضروريات الدين

(١) قال الاسنوي « والمذكور في الاوسط لابن برهان الخ » أقول قد
علمت أن الذي نقله السبكي عن القاضي وأبي اسحق الشيرازي والامام الرازي
أن النظام نفسه يقول انه متصور ولكنه لا حجة فيه كما أنه نقل عنه أنه موافق
على الحجية فانقل عنه مضطرب

(٢) قال الاسنوي « الاول وقد تمسك به الشافعى في الرسالة قوله تعالى
(ومن يشاقق الرسول) الخ » أقول حاصل هذا الدليل انه جمع بين المشاققة
واتباع غير سبيل المؤمنين في الوعيد ولا جائز ان يكون الوعيد على مجرعهما
معاً لانه حينئذ يكون ضم كل منهما للآخر غير مفيد فتعين ان يكون الوعيد
على كل واحد منهما اجتماعاً وانفراداً واجماع المؤمنين سبيلهم فيلزم اتباعه

الاعتقاد . قوله « قيل رتب الوعيد الخ » أي اعترض الخصم بقسمة أوجه : أحدها أن الله تعالى رتب الوعيد على الكل أي على المجموع المركب من المشافة^(١) واتباع غير سبيل المؤمنين فيكون المجموع هو المحرم ولا يلزم من تحريم المجموع تحريم كل واحد من أجزائه كتحريم الاختين . والجواب انا لانسلم انه رتب الوعيد على الكل بل على كل واحد اذ لو لم يكن مرتباً على كل واحد لكان ذكر مخالفة المؤمنين يعني اتباع غير سبيلهم لغوا لافائدة له لان المشافة مستقلة في ترتب الوعيد وكلام الله سبحانه وتعالى يصاب عن اللغو . وهذا الجواب ليس في الحصول ولا في الحاصل وهو أولى مما قالاه . الثاني سلمنا أن الوعيد مرتب على كل واحد منهما لكن لانسلم تحريم اتباع غير سبيلهم مطلقاً^(٢) بل بشرط تبين الهدى فان تبين الهدى شرط في المعطوف عليه لقوله تعالى من بعد ما تبين له الهدى والشرط في المعطوف عليه شرط في المعطوف لكونه في حكمه والهدى عام لإقترانه بأل فيكون حرمة اتباع غير سبيل المؤمنين متوقفة على تبين جميع أنواع الهدى ومن جملة أنواع الهدى دليل الحكم الذي أجمعوا عليه واذا تبين

(١) قال الاسنوى « أحدها أن الله رتب الوعيد على الكل الخ » أقول قد علمت ان الجواب عن هذا على الوجه الذي ذكره الاسنوى يؤخذ بما أشار اليه المستدل في هذا الدليل كما فصلناه

(٢) قال الاسنوى « الثاني ان الوعيد مرتب على كل واحد الخ » أقول حاصله انه قيد شرط الوعيد على المشافة بان يكون من بعد ما تبين الهدى للمشايق فيكون الامر كذلك في اتباع غير سبيل المؤمنين ومن جملة انواع الهدى دليل الحكم الذي أجمعوا عليه واذا تبين استغنى به عن الاجماع . وحاصل الجواب انا لانسلم انه يلزم من كون تبين الهدى شرطاً في ترتب الوعيد على المشافة ان يكون كذلك في اتباع غير سبيل المؤمنين وبفرض التسليم فالهدى الذي شرط تبينه في ترتب الوعيد على المشافة والاتباع لا يشمل ما ذكرتم من دليل الحكم المجمع عليه لان المراد بالهدى انما هو دليل التوحيد والنبوة لا أدلة الاحكام الفرعية

ذلك استغنى به عن الاجماع فلا يبقى للتمسك بالاجماع فائدة . وأجاب المصنف رحمه الله بوجهين : أحدهما لانسلم ان كل ما كان شرطاً في المعطوف عليه يكون شرطاً في المعطوف بل المعطف انما يقتضى التشريك في مقتضى العامل اعراباً ومدلولاً كما تقدم غير مرة . الثاني سلمنا ان الشرط في المعطوف عليه شرط في المعطوف لكن لا يضرنا ذلك فانه لا نزاع في أن الهدى المشروط في تحريم المشاقة انما هو دليل التوحيد والنبوة لأدلة الاحكام الفرعية فيكون هذا الهدى شرطاً في اتباع غير سبيل المؤمنين ونحن نسلمه . الاعتراض الثالث سلمنا ان قوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين يوجب تحريم المخالفة لكن لفظ غير وسبيل مفردان^(١) والمفرد لا عموم له فلا يوجب ذلك تحريم كل ما غاير سبيلهم بل يصدق بصورة وهو الكفر ونحوه مما لا خلاف فيه . والجواب أنه يقتضى العموم لما فيه من الاضافة وبدل عليه أنه يصح الاستثناء منه فيقال الا سبيل كذا والاستثناء معيار العموم . واعلم ان اضافة غير ليست للتعريف على المشهور وفي التعميم بمنحها نظر يحتاج الى تأمل^(٢) فقد يقال ان هذه الاضافة لا تقتضيه ويكون العموم تابعا للتعريف كما كان الاطلاق تابعا للتشكيك وكما لو زيدت لام التعريف

(١) قال الاسنوى « الاعتراض الثالث سلمنا أن قوله تعالى (ويتبع غير سبيل المؤمنين) يوجب تحريم المخالفة الخ أقول حاصل الاعتراض ان لفظ غير وسبيل كلاهما مفرد لا يفيد العموم فلا يلزم من ذلك حرمة اتباع كل ما غاير سبيل المؤمنين بل يجوز أن يكون غير سبيل المؤمنين هو الكفر والتكذيب . وحاصل الجواب اننا نقول بل كل منهما عام لان غير مضاف الى سبيل وسبيل مضاف الى المؤمنين فهو مضاف الى الجنس المعرف باللام وهو المؤمنين فيعم كل سبيل لهم وغير مضاف الى هذا العام فيعم أيضاً فيكون كل منهما عاماً بدليل صحة الاستثناء قطعاً وما قيل ان هذه الآية نزلت في طعمة بن ابيرق حين سرق وزنا وارتمد ولحق بالمشركين قلنا العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص الاسباب

(٢) قال الاسنوى « واعلم ان اضافة غير ليست للتعريف على المشهور الخ » أقول أولاً ان صاحب التلويح قال لو سلم عدم العموم فيكفى كون لفظ غير من

في جمع من الجروع فانها لا تقتضى التعميم لعدم التعريف . الرابع لانسلم ان السبيل هو قول أهل الاجماع بل دليل الاجماع^(١) وبيانه ان السبيل لغة هو الطريق الذى يمشى فيه وقد تمذرت ارادته هنا فتمين الحمل على المجاز وهو اما قول أهل الاجماع او الدليل الذى لاجله أجمعوا والثانى أولى لقوة العلاقة بينه وبين الطريق وهو كون كل واحد منهما موصلا الى المقصد . وأجاب المصنف بأن السبيل أيضا يطلق على الاجماع لان أهل اللغة يطلقونه على ما يختاره الانسان من قول أو فعل ومنه قوله تعالى (قل هذه سبيلي) واذا كان كذلك فحمله على الاجماع أولى لمعوم فائدته فان الاجماع يعمل به المجتهد والمقلد وأما الدليل فلا يعمل به سوى المجتهد وهذا الجواب ذكره صاحب الحاصل فتبعه المصنف وهو أحسن مما قاله الامام . وفي كثير من النسخ التى اعتمد عليها جمع من الشارحين جواب غير هذا وهو أنه يلزم منه أن تكون مخالفة سبيل المؤمنين هي المشافة لان دليل الاجماع هو الكتاب والسنة وهذا الجواب سيأتى في كلام المصنف جوابا عن سؤال آخر لكن على تقدير آخر فسقط ذلك السؤال مع جواب السؤال الذى نحن الآن فيه . الخامس لانسلم أنه يجب اتباع سبيل المؤمنين في كل شيء بل في السبيل الذى صاروا به مؤمنين^(٢) ويدل عليه ان الآية الكريمة نزلت في

قبيل المطلق ومع ذلك فسبيل عام بلا شك فغير وان كان مطلقاً لكنه يعم كل ما غاير كل سبيل للمؤمنين

(١) قال الاسنوى « الرابع لا نسلم ان السبيل هو قول أهل الاجماع الخ » أقول وحاصله ان السبيل حقيقة في الطريق الذى يمشى عليه وهو غير مراد اتفاقاً وليس حمله على الطريق الذى هو اتفاق الامة أولى من حمله على الدليل الذى اتبعوه بل حمله على الدليل أولى . وحاصل الجواب تسليم ما قاله المعترض ودعوى ان السبيل يطلق على ما يشمل الاجماع ومنه قوله سبحانه (قل هذه سبيلي) ولكن حمله على الاجماع أولى لمعوم الفائدة

(٢) قال الاسنوى « الخامس لا نسلم انه يجب اتباع سبيل المؤمنين في كل شيء بل في السبيل الذى صاروا به مؤمنين الخ » أقول حاصل هذا الاعتراض

رجل ارتد ولانه اذا قيل لا تتبع غير سبيل الصالحين فهم منه المنع من ترك الاسباب التي بها صاروا صالحين دون غيرها كالاكل والشرب. وأجاب المصنف بانه يلزم حينئذ أن تكون مخالفة سبيل المؤمنين هي المشاققة فانه لا معنى لمشاققة الرسول عليه الصلاة والسلام الا ترك الايمان وسمى بذلك لانه في شق أى في جانب والرسول صلى الله عليه وسلم في جانب آخر فلو حمل على هذا لزم التكرار. السادس سلمنا تحريم اتباع غير سبيل المؤمنين لكن لانسلم وجوب اتباع سبيلهم وقولهم انه لا يخرج عنهما ممنوع فان بينهما واسطة^(١) وهى أن يترك الاتباع أصلاً ورأساً فلا يتبع سبيل المؤمنين ولا سبيل غيرهم والجواب ان ترك الاتباع بالكيفية غير سبيلهم أيضاً فمن اختاره لنفسه فقد اتبع غير سبيلهم وهذا الجواب لم يذكره الامام ولا صاحب الحاصل وفيه نظر فان اتباع الغير هو اتبانه بمثل فعله لكونه أتى به^(٢) فمن ترك اتباع سبيل المؤمنين لاجل ان غير المؤمنين تركوه

اعتراض بعدم العموم لكن بطريق آخر غير الطريق السابق وهو ان لفظ غير وسبيل كلاهما مفرد غير عام. وحاصل الجواب اننا لو حملنا الآية على ذلك الخصوص لزم عدم مغايرة المشاققة لعدم اتباع غير سبيل المؤمنين لان المشاققة المراد منها الكفر وعدم اتباع سبيل المؤمنين اذا اردنا بالسبيل الايمان أيضاً هو الكفر فتمتجد المشاققة وعدم اتباع سبيل المؤمنين وذلك تكرار وقد علمت هناك جواباً آخر هو ما قدمنا من أن المعتبر هو عموم اللفظ لا خصوص السبب

(١) قال الاسنوى « السادس سلمنا تحريم اتباع غير سبيل المؤمنين ولكن لانسلم وجوب اتباع سبيلهم » حتى يكون تركه حراماً وقولهم بعدم الواسطة ممنوع وحاصل الجواب ان من ترك سبيلهم يصدق عليه انه اتبع غير سبيلهم
(٢) قال الاسنوى « وفيه نظر فان اتباع الغير الخ » أقول حاصلة ان الاتيان بمثل ما يأتي به الغير ان اتى به لكونه أتى به ذلك الغير كان الاتيان به اتباعاً له فتركه كذلك لا يكون تركاً للاتباع الا اذا تركه لكون ذلك الغير اتى به وأما اذا تركه لعله أخرى فلا يكون تركه تركاً لما فعله ذلك الغير وحينئذ فن ترك سبيل

كان متبعاً غير سبيل المؤمنين وأما من تركه لعدم الدليل على اتباع المؤمنين فلا يكون متبعاً لاحد وحينئذ فلا يدخل تحت الوعيد . وأجاب الامام بجواب آخر وهو ان قول القائل لا تتبع غير سبيل الصالحين لا يفهم منه في العرف سوى الامر باتباع سبيل الصالحين ^(١) حتى لو قال لا تتبع غير سبيلهم ولا تتبع سبيلهم أيضاً لكان ركيباً نعم لو أخرج لفظة الغير فقال لا تتبع سبيل غير الصالحين فانه لا يفهم منه الامر باتباع سبيلهم ولهذا يصح النهي عنه أيضاً . السابع سلمنا وجوب الاتباع لكنه لا يجب في كل الامور لانهم لو أجمعوا على فعل مباح لا يجب متابعتهم على فعله ^(٢) والالكان المباح واجبا واذا لم يجب اتباعهم في الكل لم يلزم اتباعهم فيما أجمعوا عليه لجواز أن يكون المراد هو الايمان أو غيره مما

المؤمنين لاجل ان غير المؤمنين تركوه يقال انه متبع غير سبيل المؤمنين وأما من تركه لا لذلك بل لعدم الدليل على اتباع سبيل المؤمنين فلا يكون متبعاً لاحد

(١) قال الاسنوى « وأجاب الامام بجواب آخر الخ » أقول حاصله ان العرف قضى بان النهي عن اتباع غير سبيل المؤمنين أمر باتباع سبيل المؤمنين ولا يخفى أن هذا الجواب مبني على ان النهي عن شيء أمر بضده ويمكن ارجاع جواب المصنف الى هذا أيضاً

(٢) قال الاسنوى « سلمنا وجوب الاتباع لكنه لا يجب في كل الامور لانهم لو أجمعوا على فعل مباح لا يجب متابعتهم الخ » أقول حاصله انه حيث كان من سبيلهم فعل المباح ولم يجب اتباعهم فيه فيجوز أيضاً اخراج قول المجتهدين وجعل السبيل المحرم تركه هو الايمان أو غيره مما اتفقنا عليه . وحاصل الوجه الاول من جواب المصنف ان الاتباع يكون في العمل وفي اعتقاد الحكم والمراد هنا الثاني وعلى هذا الوجه يكون جوابا بتسليم دخول المباح في السبيل وحاصل الوجه الثاني ان المباح خص من السبيل لقيام الدليل القاطع على أن المتابعة لا تلزم في المباح كما في اتباع النبي صلى الله عليه وسلم وعلى هذا الوجه يكون الجواب بالمنع

اتفقنا عليه . وأجاب المصنف بقوله قلنا كاتباع الرسول عليه الصلاة والسلام ولم يذكره الامام ولا صاحب الحاصل . وتقريره من وجهين : أحدهما أن اتباعهم في المباح أيضاً واجب ومعنى وجوبه هو ماقلناه في وجوب اتباع النبي صلى الله عليه وسلم في المباح وهو الاعتقاد اباحته وأن يفعله على جهة الاباحة لاعلى جهة أخرى الثاني ان قيام الدليل على وجوب اتباعهم في كل الامور كقيام الدليل على وجوب اتباع النبي صلى الله عليه وسلم فيها فكما أن المباح قد أخرج من عموم التأمي لدليل ولم يقدح في الدلالة على الباقي فكذلك الاول . الثامن لانسلم أيضاً أن والمتابعة تجب في كل الامور^(١) وذلك لان المجمعين انما أثبتوا الحكم المجمع عليه بالدليل لا باجماعهم لما استعرفه ان الاجماع موقوف على الدليل وحينئذ فنقول ان وجب علينا اثبات ذلك الحكم باجماعهم لا بالدليل كان ذلك اتباعاً لغير سبيلهم وهو لا يجوز وان وجب اثباته بالدليل لم يكن الاجماع نفسه دليلاً مستقلاً وهو خلاف المدعى وأيضاً فانكم لا تقولون بوجوب اثباته بالدليل . وأجاب المصنف بان اتباعهم واجب في كل شيء الا ماخص بدليل وهذه الصورة قد خصت بالاتفاق لان الحكم قد ثبت باجماعهم واذا ثبت فلا يحتاج في اثباته الى دليل آخر . التاسع سلطنا ماقلتم لكن الآية تدل على وجوب اتباع سبيل كل المؤمنين لان لفظ المؤمنين جمع محلي بالالف واللام فيفيد العموم^(٢) وكل المؤمنين

(١) قال الاسنوي « الثامن لا نسلم أيضاً ان المتابعة تجب في كل الامور الخ » أقول حاصل هذا الاعتراض ان الحكم المجمع عليه لا بد له من دليل ودليل الاجماع غير الاجماع فان قلتم ان الحكم ثابت بالاجماع وهم انما اثبتوه بالدليل كان ذلك اتباعاً لغير سبيلهم الذي هو اثبات الحكم بالدليل وان قلتم ان الحكم ثابت بالدليل لا يكون ثابتاً بالاجماع وهو خلاف المدعى وهو أن الاجماع هو الحجة والدليل مستند ومع ذلك فقد صرحتم بأنكم لا تقولون بوجوب اثبات الحكم بالدليل فحوزتم اتباع غير سبيل المؤمنين . وحاصل الجواب أنه تسليم لما يقوله المعارض وادعاء التخصيص

(٢) قال الاسنوي « التاسع سلطنا ما قلتم لكن الآية تدل على اتباع سبيل كل المؤمنين الخ » أقول حاصله أن مقتضى الآية وجوب اتباع سبيل كل المؤمنين

ثم الموجودون الى يوم القيامة فلا يكون اجماع اهل العصر الواحد حجة لكونهم بعض الامة . واجاب المصنف بأن المراد بالمؤمنين هم الموجودون في
بلا فرق بين الموجود ومن سيوجد الى يوم القيامة ولا فرق بين مجتهد وغير مجتهد
وهذا يخالف ما قلتم من قصر ذلك على المجتهدين في كل عصر . وحاصل الجواب ان
المراد الموجودون في كل عصر لا في جميع العصور الى يوم القيامة . هذا حاصل
ماقلوه هنا . وأقول قال امام الحرمين في البرهان ان مما استدل به الشافعي رحمه
الله قوله تعالى (ومن يشاقق الرسول) الآية فاذا اجمع المسلمون على حكم في
قضية فمن خالفهم فقد شاقهم واتبع غير سبيلهم وتعرض للوعيد المذكور في
سياق الخطاب وقد اكثر المعترضون وظني أن معظم تلك الاعتراضات الفاسدة
تكلفها المصنفون حتى تنتظم لهم أجوبة عنها ولست لامثالها بل أوجه سؤالها
واحداً يسقط به الاستدلال بالآية فاقول الظاهر ان الرب سبحانه وتعالى أراد
بذلك من أراد الكفر وتكذيب المصطفى صلوات الله عليه وسلامه والحيـد
عن سنن الحق . وترتيب المعنى (ومن يشاقق الرسول ويتبع غير سبيل المؤمنين)
المقتدين به (نوله ماتولى) فان سلم ظهور ذلك فذلك والا فهو وجه في التأويل
لائح ومسلك للانكار واضح فلا يبقى للتمسك بالآية الاظهار معرض للتأويل
ولا يسوغ التمسك بالمحتملات في مطالب القطع وليس على المعترض الا ان يظهر
وجهاً في الامكان ولا يقوم للمحصل عن هذا الجواب ان أنصف وان تمسك
مبني الاجماع بما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال « لا تجتمع امتي
على الضلالة » وقد روى الرواة هذا المعنى بالفاظ مختلفة . قلت لا أرى للتمسك
بذلك وجهاً لانها من أخبار الآحاد فلا يجوز التعلق بها في القطعيات وقد تنكرر
هذا مراراً ولا حاصل لقول من يقول هذه الاحاديث متلقاة بالقبول فان المقصد
من ذلك يؤول الى أن الحديث مجمم عليه وقصاراه اثبات الاجماع بالاجماع على انه
لا تثبت عليه الدعوى لاختلاف الناس في الاجماع ثم الاحاديث معرضة للتأويلات
قرينة المأخذ ممكنة . ويمكن ان يقال قوله صلى الله عليه وسلم « لا تجتمع امتي على
الضلالة » اشارة مشعرة بالغيب في مستقبل الزمان مؤذنة بأن أمة لا ترد الى قيام

كل عصر فان الله تعالى لما علق العقاب على مخالفتهم زجرا عنها وترغيبا في
الالاخذ بقولهم علمنا أن المقصود هو العمل فانتهى ان يكون المراد جميع المؤمنين
الساعة واذا لم يكن الحديث مقطوعاً به نقلاً ولم يكن في نفسه نصاً فلا وجه
للاحتجاج به في مظان القطع انتهى . وأقول يشير امام الحرمين بما قاله لهذه
الاعتراضات المتقدمة وامثالها وانه كان الاجدر أن يقتصر على اعتراض واحد
وهو ان اثبات حجية الاجماع مسألة علمية لا يفيد فيها الا الادلة القطعية ودلالة
الآية ظنية للاحتمالات التي ذكرت فلا تصحح دليلاً واننا لو أردنا ان نتثبت بذلك
الحديث الذي روى بمدة ألفاظ وتنقته الامة بالقبول كان قصاره اثبات الاجماع
بالاجماع وهو دور وقد استصعب التفصي عن هذا الدور ولكن أجب عنه
الاصفهانى بانه انما يلزم الدور لو لم يتم عليه دليل آخر وعليه دليل آخر وهو أنه
مظنون يجب العمل به لانا ان لم نعمل به وحده فاما ان نعمل به وبمقابله اولا
نعمل بهما او نعمل بمقابله وعلى الاول يلزم الجمع بين النقيضين وعلى الثاني
ارتفاعهما وعلى الثالث العمل بالمرجوح مع وجود الراجح والكل باطل فيترجم
العمل به قطعاً اه . ومحصله أننا نمنع ان مسألة حجية الاجماع قطعية علمية لان
معنى كون الاجماع حجة أنه دليل فيما يتعلق بالعمل دون الاعتقاد فهو كخبر
الآحاد في أن كلا واجب العمل مع كونه ظنياً ولا يخفى ما فيه لان انكار الثابت
بخبر الآحاد ليس كقرراً بخلاف انكار الاجماع ، فانهم قالوا انه كفر متى كان قطعياً .
فعلم ان من الاجماع ما هو قطعي وليس الكلام الآن فيه فكان الاستدلال بالآية
غير تام على كل حال . واما الاستدلال بالحديث فهو تام واليك البيان : ان العلم
بالتواتر حق ثابت خلافاً للسمنية كما قدمناه وقولهم مكابرة صريحة على العقل كما
قدمناه وقدمنا أيضاً أن كثرة الآحاد المتفقة على معنى ولو التزاماً مما يوجب العلم
بالقدر المشترك بين تلك الآحاد ولا يحتاج في ذلك الى دليل لان هذا العلم
ضروري يعلم تحققه عند الرجوع الى الوجدان ولو وجد منكر لا يلتفت اليه
ويكذب ببداهة العقل وهذا هو المسمى بالتواتر المعنوي في الاصطلاح . وحاصل
هذا أن القدر المشترك بين الاخبار الكثيرة المنقولة آحاداً معلوم بالضرورة لا
لان احد هذه الاخبار صدق قطعاً بل لان المادة الالهية جرت باحداث العلم بعد

الموجودين الى يوم القيامة لانه لا عمل في القيامة . قال :
 « الثاني قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا عدلهم فتجب عصمتهم عن

التجربة والتكرار والسر في ذلك أن اجتماع الظنون الحاصلة بأخبار كثيرة تعد
 الدهن عادة بقبول العلم واليقين الواقعي والاخبار على هذا الوجه اما لا يكون
 عادة الا فيما كان القدر المشترك حقا مطابقاً للواقع وانكار ذلك مكابرة. واذاتقرر
 هذا فنقول بناء على ذلك قال الغزالي في المستصفى المسلك الثاني وهو الاقوى
 التمسك بقوله صلى الله عليه وسلم «لا يجتمع أمتي على الخطأ» وهذا من حيث اللفظ
 أقوى وأدل على المقصود ولكن ليس بالتواتر كالكتاب والكتاب متواتر
 لكن ليس بنص فطريق تقرير الدليل ان نقول تظاهرت الرواية عن رسول الله
 صلى الله عليه وسلم بالفاظ مختلفة مع اتفاق المعنى في عصمة هذه الامة من الخطأ
 واشتهر على لسان المرموقين والنفقات من الصحابة كعمر وابن مسعود وابي سعيد
 الخدري وأنس بن مالك وابن عمر وابي هريرة وحذيفة بن اليمان وغيرهم ممن
 يطول ذكرهم من نحو قوله صلى الله عليه وسلم «لا يجتمع أمتي على الضلالة» ولم يكن
 الله ليجمع أمتي على الضلالة - وسألت الله تعالى ان لا يجمع أمتي على الضلالة
 فأعطاها ومن سره أن يكون في مجبوحة الجنة فليزيم الجماعة فان دعوتهم تحيط من
 ورائهم - وان الشيطان مع الواحد وهو مع الاثنين ابعده» وقوله صلى الله عليه وسلم
 «يد الله مع الجماعة» ولا يبالي الله بشذوذ من شذ - ولا تزال طائفة من أمتي ظاهرين
 على الحق لا يضرهم من خالفهم وروى لا يضرهم خلاف من خالفهم الا ما أصابهم من
 الأواء - ومن خرج عن الجماعة أو فارق الجماعة قيد شبر فقد خلع ربقة الاسلام
 من عنقه - ومن فارق الجماعة ومات فريته جاهلية» وهذه الاخبار لم تزل ظاهرة في
 الصحابة والتابعين الى زماننا هذا لم يدفعها أحد من أهل النقل من سلف الامة
 ومن خلفها بل هي مقبولة من موافقي الامة ومخالفها. ولم تزل الامة تحتاج بها في
 اصول الدين وفروعه . فان قيل فما وجه الحجة ودعوى التواتر في آحاد هذه
 الاخبار غير ممكنة ونقل الآحاد لا يفيده العلم؟ قلنا في تقرير وجه الحجة طريقان
 احدهما أن ندعي العلم الضروري بان رسول الله صلى الله عليه وسلم قد عظم شأن

الخطأ قولاً وفعلًا كبيرة وصغيرة بخلاف تمديلنا . قيل العدالة فعل العبد والوسط فعل الله تعالى قلنا فعل العبد فعل الله تعالى على مذهبننا قيل هذه الامة واخبر عن عصمتها عن الخطأ بمجموع هذه الاخبار المتفرقة وان لم تتواتر آحادها وبمثله نجد أنفسنا مضطرين الى العلم بشجاعة على وسخاوة حاتم وفقه الشافعي وخطابة الحجاج وميل رسول الله صلى الله عليه وسلم الى عائشة من نسائه وتمظيمه صحابته وثنائه عليهم وان لم تكن آحاد الاخبار فيها متواترة بل يجوز الكذب على كل واحد منها لو جرد بالنظر اليه ولا يجوز على المجموع وذلك يشبه ما يعلم من مجموع قرائن آحادها لا تنفك عن الاحتمال ولكن ينتفى الاحتمال عن مجموعها حتى يحصل العلم الضروري . الطريق الثاني انا لا ندعي العلم الضروري بل العلم بالاستدلال من وجهين: الاول أن هذه الاحاديث لم تزل مشهورة بين الصحابة والتابعين يتمسكون بها في اثبات الاجماع ولا يظهر أحد فيها خلافاً وانكاراً الى زمان النظام ومستحيل في مستقر العادة توافق الامم في أعصار متكررة على التسليم لما لم تقم الحجة بصحته مع اختلاف الطباع وتفاوت الهمم والمذاهب في الرد والقبول ولذلك لم ينفك حكم ثبت باخبار الآحاد عن خلاف مخالف وابداء تردد فيه . الوجه الثاني أن المحتجين بهذه الاخبار اثبتوا بها اصلاً مقطوعاً به وهو الاجماع الذي يحكم به على كتاب الله تعالى وعلى السنة المتواترة ويستحيل في العادة التسليم لخبر يرفع به الكتاب المقطوع به الا اذا استند الى سند مقطوع به فاما رفع المقطوع بما ليس بمقطوع فليس معلوماً حتى لا يتمتع بمتعجب ولا يقول قائل كيف ترفعون الكتاب القاطم باجماع مستند الي خبر غير معلوم الصحة وكيف تذهل عنه جميع الامة الى زمان النظام فيختص بالثنبة له اه . وبذلك ثبت أن الاجماع حجة قطعاً ويفيد العلم الجازم عند جميع أهل القبلة خلافاً لشرذمة من الخوارج والشيعنة لا يعتد بها كما صرح به في مسلم الثبوت . ومن هذا تعلم ان مقابل الصحيح في قول صاحب جمع الجوامع والصحيح أنه بعد حجيته قطعي فيها حيث اتفق المعتبرون على انه اجماع كان صرح كل من المجمعين بالحكم الذي اجمعوا عليه من غير ان يشد منهم احد لاحالة العادة

عدول وقت الشهادة قلنا حينئذ لا مزبة لهم فان الكل يكونون كذلك .
الثالث قال النبي صلى الله عليه وسلم « لا تجتمع أمتي على خطأ » ونظائره
قائها وان لم تتواتر آحادها لكن المشترك بينها متواتر والشبهة عدولوا
عليه لاشتماله على قول الامام المصوم « أقول الدليل الثاني على ان الاجماع
حجة قوله تعالى (وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس) وتقديره
ان الله تعالى عدل هذه الامة لانه تعالى جعلهم وسطا^(١) وقد قال الجوهري والوسط
من كل شيء أعدله قال الله تعالى (وكذلك جعلناكم أمة وسطا) أى عدولا هذا لفظه

خطأهم جملة اه . هو قول تلك الشريعة من الخوارج والشبهة فهم وحدهم الذين
يخالفون في حجية هذا الاجماع وقطعيته فيها وافادة العلم الجازم واما أهل القبلة
جميعاً فهم على حجية الاجماع الذي اتفق المتبرون من العلماء الباحثين عن
الاجماع القائلين بحجيته ولا بد ان يعلم صدور ذلك عنهم قطعاً بساغ منهم أو
فقل عنهم بطريق مفيد للعالم كالتواتر . وقد علمت ان تحقيق المقام في ذلك ان
في القرون الثلاثة لاسباب القرن الاول قرن الصحابة كان المجتهدون معلومين
بأيمانهم واعيانهم وأمكنهم خصوصاً بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم
زماناً قليلاً ويمكن معرفة أقوالهم وأحوالهم للجاد في الطلب ثم يعلم بالتجربة
والتكرار عدم الرجوع عما هم عليه قبل قول الآخر علماً ضرورياً كما أن أكثر
احتجاج العلماء انما هو باجماع أهل تلك القرون الثلاثة فحق الاجماع في واحد
منها على وجه ما ذكرناه كان حجة قاطعة مفيداً للعالم الجازم واما فيما بعد هذه
القرون فعلى فرض تحققه على وجه ما تحقق في واحد منها يكون حكمه حكم
ما تحقق نقله في واحد منها والافلا . فكافة الاعتراضات التي قيلت من تباعد بلادهم
وامكان أن يكون منهم من يخفى نفسه او غير ذلك مما قاله المشككون فانما
تمكن فيما بعد القرون الثلاثة واما فيها فلا يمكن لما ذكرناه فاعتنم هذا التحقيق
(١) قال الاسنوي « وتقديره ان الله تعالى عدل الخ » أقول وكلام الاسنوي
واضح ومنه علم عدم تمام الاستدلال على حجية الاجماع بهذه الآية أيضاً كما أنه
علم عدم الحاجة اليها

ولانه تعالى علل ذلك بكونهم شهداء والشاهد لا بد وأن يكون عدلا وهذا التعديل الحاصل للامة وان لزم منه تعديل كل فرد منها بالضرورة لكون نفيه عن واحد مستلزما لنفيه عن المجموع لكنه ليس المراد تعديلهم فيما ينفرد به كل واحد منهم لانا نعلم بالضرورة خلافه فتعين تعديلهم فيما يجتمعون عليه وحينئذ فتجب عصمتهم عن الخطا قولا وفعلنا صغيرة وكبيرة لان الله تعالى يعلم السر والعلانية فلا يعدلهم مع ارتكابهم بعض المعاصي بخلاف تعديلنا فانه قد لا يكون كذلك لعدم اطلعنا على الباطن. اعترض الخصم بوجهين : أحدهما أن العدالة فعل العبد لانها عبارة عن أداء الواجبات واجتناب المنهيات والوسط فعل الله تعالى لقوله (جعلناكم أمة وسطا) فيكون الوسط غير العدالة فلا يكون جعلهم وسطا عبارة عن تعديلهم وكيف والمعدل لا يجمل الرجل عدلا ولكن يخبر عن عدالته. وجوابه ان فعل العبد من افعال الله تعالى على مذهب أهل الحق لما تقر في علم الكلام ان افعال العباد مخلوقة لله تعالى . الثاني سلمنا أن الله تعالى عدلهم لكن تعديلهم ليشهدوا على الناس يوم القيامة بأن الانبياء بلغوهم الرسالة وعدالة الشهود انما تعتبر وقت أداء الشهادة لا قبلها فتكون الامة عدولا في الآخرة لا في الدنيا ونحن نسلمه . والجواب ان سياق الآية يدل على تخصيص هذه الامة بالتعديل وتفضيلهم على غيرهم فيتمين حمله على الدنيا لانا لو حملناه على الآخرة لم يكن لهم مزية لان كل الامم اذ ذاك عدول. وفي الجواب نظر لان الله تعالى قد أخبر عن بعض أهل الموقف بانكار المعاصي وانكار التبليغ اليهم بل الجواب أن يقول العدالة لا تتحقق الا مع التكليف ولا تكليف في الدار الآخرة ويؤيده قوله تعالى جعلناكم ولم يقل سنجعلكم . نعم لقائل ان يقول أن الآية لا تدل على المدعى لان العدالة لا تنافي صدور الباطل غلطاً ونسياناً. سلمنا ان كل ما اجمعوا عليه حق لكن لا يلزم المجتهد ان يتبع كل ما كان حقا في نفسه بدليل ان المجتهد لا يتبع مجتهداً آخر. وان قلنا كل مجتهد مصيب . قوله « الثالث » أي الدليل الثالث على ان الاجماع حجة قوله صلى الله عليه وسلم « لا تجتمع أمي على

الخطأ» ونظائره من الاحاديث كقوله «لا يجتمع أمي على الضلالة» وكقوله «سألت الله تعالى أن لا يجتمع أمي على الضلالة فأعطانها» وكقوله «لم يكن الله ليجمع أمي على ضلال» وروى ولا على خطأ وكقوله «يد الله على الجماعة» الى غير ذلك فان هذه الاحاديث وان لم يتواتر كل واحد منها لكن القدر المشترك بينها وهو عصمة الامة متواتر لوجوده في هذه الاخبار الكثيرة وهذا الدليل ساقط في كثير من النسخ . وادعى الامدى أنه أقرب الطرق في اثبات كونه حجة قاطعة . وقال ابن الحاجب الاستدلال به حسن وضمفه الامام فقال دعوى التواتر المعنوي بعيد لانا لا نسلم أن مجموع هذه الاخبار بلغ حد التواتر^(١) فما الدليل عليه . وبتقديره فهو

(١) قال الاسنوى «وقد ضمفه الامام فقال دعوى التواتر المعنوي بعيد الخ» أقول حاصل ما قال الامام لا نسلم بلوغ مجموع هذه الاحاديث حد التواتر المعنوي فالرواة العشرين أو الالف لا تبلغ حد التواتر ولا تكفي للتواتر المعنوي فانه ليس يستبعد في العرف اقدم عشرين على الكذب في واقعة معينة بعبارة مختلفة ولو سلم فتواتر المعنى غير مسلم فان القدر المشترك هو ان الاجماع حجة أو ما يلزم هو منه فقد ادعيتم أن حجية الاجماع متواترة من رسول الله صلى الله عليه وسلم ويلزم أن يكون كغزوة بدر وهو باطل فانه لو كان كذلك لم يقيم الخلاف فيه وانكم بعد تصحيح المتن توردون على دلالة على حجية الاجماع الاسئلة والاجوبة ولو كان متواتراً لأفاد العلم ولفت تلك الاسئلة والاجوبة وان ادعيتم أن هذه الاخبار تدل على عصمة الامة فهي بعينها حجية الاجماع وقرر رحمه الله تعالى هذه الشكوك بعبارة مطنبة كما هو دأبه من التشكيك في الامور الظاهرة وتقول هذا الاستبعاد من هذا الامام في بعد بعيد فان القدر المشترك من هذه الاخبار قطعاً هو عصمة الامة عن الخطأ ولا شك فيه ودعوى انها بعينها حجية الاجماع غير صحيحة بل هي يلزمها حجية الاجماع وليست عين الحجية وهذا هو المطلوب واجتماع عشرين من المدول الاخبار أو أزيد من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم كما قدمناه عن الغزالي على الكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم مما لا يتوهم ، خصوصاً وقد علمت مما نقلناه عن الغزالي ان الامة تلقت هذه الاخبار بالقبول واحتجت بها في عصر

انما يفيد الظهور لان القدر المشترك الثابت بالقطع انما هو الثناء على الامة ولم يلزم منه امتناع الخطا عليهم فان التصريح بامتناعه لم يرد في كل الاحاديث . وقد تلخص ان الادلة التي قالها المصنف انما يحسن الاستدلال بها اذا قلنا ان الاجماع على ما صححه الامام واتباعه^(١) واقتضاه كلام الآمدي لكن الاكثرون على انه قطعي . قوله «والشيعة عولوا عليه» يعنى ان الشيعة ذهبوا الى انه يجب أن يكون في كل زمان امام يأمر الناس بالطاعات ويردهم عن المعاصي وذلك الامام لا بد الصحابة والتابعين . واما قوله لو كان كذلك لكان كغزوة بدر قلنا نعم انه كغزوة بدر كيف وقد تواتر من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم الى هذا الآن نخطئة المخالف للاجماع قطما وهل هذا الا تواتر الحجية وأيضاً يجوز ان تكون المتواترات مختلفة بحسب قوم دون قوم فهذا متواتر عند من طالع كثرة الوقائع والاحبار . وما قاله انه لو كان متواتراً لما وقع الخلاف فيه قلنا التواتر لا يوجب أن يكون الكل طالين به الا ترى ان اكثر العوام لا يعلمون غزوة بدر اصلاً بل المتواتر انما يكون متواتراً عند من وصل اليه اخبارات الجماعة وذلك بمطالعة الوقائم والاحبار والمخالفون لم يطالعوا وايضاً الحق ان مخالفتهم كخالفه السوفسطائية في القضايا الضرورية الاولية فكما ان مخالفتهم لا تضر كونها اولية فكذلك مخالفة المخالفين لا تضر للتواتر واما ايراد الاسئلة والاجوبة فعلى بعض المتنون لاعلى القدر المشترك المستفاد من الاخبار فافهم ولا تنزل فانه مزلة كذا يؤخذ من الفواتح مع زيادة (١) قال الاسنوي « وقد تلخص أن الادلة التي قالها المصنف انما يحسن لاستدلال بها اذا قلنا الخ » أقول بمنع من كون الاجماع على اطلاقه ظنيا انهم اجمعوا على تكفير منكر بعض أنواعه على ما سيأتي وحينئذ يجب أن هذا الاجماع الذي قالوا بتكفير جاحده قطعي في حجتيه يفيد العلم الجازم متى كان أيضاً قطعياً في ثبوته فلذلك كانت مسألة الاجماع مسألة علمية لا يقبل فيها الا الدليل القطعي وقد قدمناه وهو أحد أدلة المصنف فبعض ما استدلل به المصنف يحسن الاستدلال به اذا قلنا انه قطعي في حجتيه بعد أن يكون قطعي الثبوت خلافاً لما يشعر به كلام الاسنوي

أن يكون ممصوماً والا لا افتقر الى امام آخر ولزم التسلسل واذا كان الامام ممصوماً كان الاجماع حجة لاشتماله على قوله لانه رأس الامة ورئيسها لا يكونه اجهاً . وجوابه ان ذلك مبنى على وجوب مراعاة المصالح . سلمنا لكن الردع انما يحصل بنبص امام ظاهر قاهر وهم يجوزون أن يكون خفياً خاملاً ويجوزون عليه الكذب أيضاً خوفاً وتقيةً وذلك كله يناقى المطلوب . وهذه المسألة محلها علم الكلام فلذلك لم يشتغل المصنف بالجواب عنها ^(١) . قال :

(الثالثة قال مالك اجماع أهل المدينة حجة لقوله عليه الصلاة والسلام « ان المدينة لتنفى خبيثها » وهو ضعيف . الرابعة قال الشيعة اجماع العترة حجة لقوله تعالى (انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً) وهم على وقاطمة وانماها رضوان الله عليهم لانها لما نزلت لف عليه الصلاة والسلام عليهم كساء وقال « هؤلاء أهل بيتي » وقوله عليه الصلاة والسلام « انى تارك فيكم ما ان تمسكنم به لن تضلوا كتاب الله وعترتى ») أقول ذهب الامام مالك الى ان اجماع

(١) قال الاسنوى « فلذلك لم يشتغل المصنف بالجواب عنها » أقول لم يشتغل المصنف بالجواب عنها لان هؤلاء الشيعة الذين ذكر خلافهم المصنف لا يخالفوننا في حجية الاجماع وانما يجملونه حجة لوجود الامام مع الجمعين وهو ممصوم وهذا خلاف فيما به الحجية لاني نفس الحجية وهم يقولون انه لا بد أن يكون مع الجمعين ممصوم لانه أحد المجتهدين في كل عصر وان لم تعرف عينه وأما شذمة الخوارج والشيعة الذين أنكروا حجية الاجماع كما قدمنا وقلنا انهم لا يعتمد بهم فقد استدلوا أولاً بقوله تعالى (فان تنازعتهم في شيء فردوه الى الله والرسول) فلا يجوز الرد الى الاجماع وبقوله تعالى (فان اختلفتم في شيء فحكمه الى الله) فلا يجوز أن يكون الحكم لغيره والجمعون غيره تعالى . والجواب أن الرد الى الاجماع رد الى الله والرسول على أن النزاع ضد الاجماع فالرد انما هو على تقدير النزاع بل تقول مفهوم الآيتين يفيد حجية الاجماع على زعمكم لانكم تقولون بحجية مفهوم المخالفة وقد استدلوا بآيات اخرى . واجيب عنها بما يفيد عدم دلالتها على ما يدعون فان لردتها فارجع الى المطولات

أهل المدينة حجة أي إذا كانوا من الصحابة أو التابعين دون غيرهم كما نبه عليه ابن الحاجب ^(١) قال واختلفوا في المراد من كونه حجة فمنهم من قال المراد أن روايتهم راجحة على رواية غيرهم لكونهم اخبر باحوال الرسول صلى الله عليه وسلم ومنهم من قال المراد أن اجماعهم حجة في المنقولات المشتهرة خاصة كالاذان والاقامة والصاع والمد دون غيرها ورجحه القرافي في تنقيحه قال والصحيح التعميم في هذا وفي غيره لان للمادة تقضى بأن مثل هؤلاء لا يجتمعون الا عن دليل راجح ^(٢). واستدل عليه الامام وأتباعه بقوله عليه الصلاة والسلام «ان المدينة لتنفى خبيثها» ووجه الاستدلال أن الحديث قد دل على انتفاء الخبيث عن المدينة والخطأ خبيث فيجب ان يكون منقيا عن أهلها فانه لو كان في أهلها لكان فيها واذا انتفى عنهم الخطأ كانت اجماعهم حجة . قوله « وهو ضعيف » أي الاستدلال بالحديث لا الحديث نفسه فانه ثابت في الصحيحين وان كان بغير هذا اللفظ وأقرب لفظ اليه مارواه البخاري «انما المدينة كالكبر تنفى خبيثها وينصح طيبها » وقد ضعف ابن الحاجب الاستدلال بهذا الحديث أيضا ولم يبين ماضعه. ووجهه ان الحمل على الخطأ متمذر لمشاهدة وقوعه من أهلها قال امام

(١) قال الاسنوي « اي اذا كانوا من الصحابة او التابعين دون غيرهم الخ »

اي مع وجود غيرهم من المجتهدين في عصرهم مخالفين لهم

(٢) قال الاسنوي « قال والصحيح التعميم في هذا وفي غيره الخ » أقول

قال امام الحرمين في البرهان نقل اصحاب المقالات عن الامام مالك رضي الله عنه انه كان يرى اتفاق اهل المدينة يعني علماءها ما حجة وهذا مشهور عنه ولا حاجة الى تكلف رد عليه ان صح النقل عنه فان البلاد لا تصمم والظن بمالك رحمه الله أن لا يقول بما نقل الناقلون عنه اه . وفي فصول البدائع للفري السكيري ما نصه : قيل اجماع أهل المدينة وحدهم من الصحابة او التابعين معتبر عند مالك وحمل على تقدم روايتهم أو على حجة اجماعهم في المنقولات المستمرة كالاذان والاقامة والصاع ونحوها وقيل مراده التعميم والحق انه وحده ليس بحجة لانهم ليسوا كل الامة والاصل عدم دليل آخر

الحرمين ولو اطلم مطلع على ما يجري بين لايتها من المخازي لقضى العجب^(١) وأيضاً فلا نسلم أن الخطأ خبث لأن الخطأ معفو عنه والخبث منهى عنه ومنه قوله عليه الصلاة والسلام «الكتاب خبيث وخبث ثمنه» وكقوله «مهر البغي خبيث» ونحوه فيكون أحدهما غير الآخر . وقد انتصر في المحصول لمالك وقوى هذا الدليل وقال ان مذهبه فيه ليس يبعد . وذهب بعضهم كما حكاه الآمدي وغيره الى أن اجماع أهل الحرمين مكة والمدينة والمصرين البصرة والكوفة حجة على غيرهم^(٢) وقيل بل اجماع الكوفة والبصرة فقط حكاه الشيخ أبو اسحق في اللع . وقيل اجماع الكوفة وحدها كما نقل عن حكاية ابن حزم . وقيل اجماع الكوفة وحدها أو البصرة وحدها كما نقله بعض شراح المحصول . المسئلة الرابعة ذهبت الشيعة كالامامية والزيدية الى أن اجماع العترة حجة وأزادوا بالعترة علياً وفاطمة وابنيهما الحسن والحسين وهي بالثناء المثناة واحتجوا بالكتاب والسنة أما الكتاب فقوله

(١) قال الاسنوى « ووجهه ان الحمل على الخطأ متمذر لمشاهدة وقوعه من اهلها الخ » أقول قال في فصول البدائع لهم اولا أن العادة قاضية بعدم اجتماع مثل هذا العدد الكثير من المحصورين في مهبط الوحي الواقفين على وجوه الأدلة والترجيح الا من مرجح . وجوابه من ذلك لما علم من تشتت الصحابة قبل زمان صحة الاجماع فيجوز ان يكون لغيرهم متمسك برأجح لم يطلعوا عليه وهذا ليس احتمالاً بعيداً . وثانياً المدينة طيبة تنفى خبثها والخطأ خبث وجوابه انه دليل على فضلها وقد وقع فيها ما وقع اه . وقال الجلال المحلي واجيب بصدوره منهم بلا شك لا انتفاء عصمتهم فيحمل الحديث على انها في نفسها فاضلة مباركة اه .

(٢) قال الاسنوى « وذهب بعضهم كما حكاه الآمدي وغيره الى آخر ما حكاه من الاقوال . أقول الجواب عنها كلها انها ليست اتفاق الامة والدليل لم يتم الا على حجية اتفاق الامة . وهذا هو الجواب الصحيح عما ذهب اليه مالك والشيعة ولذلك عرف في جمع الجوامع الاجماع بأنه اتفاق مجتهدي الامة بعد وفاته صلى الله عليه وسلم في عصر على أى امر كان اه . وفرغ عليه خروج كل ما قضت به هذه الاقوال عن الاجماع فلا حجية فيها

تعالى (انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيرا) وجه الاستدلال أن الله تعالى أخبر عن نقي الرجس عن أهل البيت . والخطأ رجس فيكون منفيًا عنهم واذ كان الخطأ منفيًا عنهم كان اجماعهم حجة وأهل البيت هم علي وفاطمة وابناهما رضى الله عنهم لان النبي صلى الله عليه وسلم لف عليهم كساء لما نزلت هذه الآية وقال « هؤلاء أهل بيتي » وأيضاً فقد نقله ابن عطية في تفسيره عن الجمهور . وأما السنة فقول عليه الصلاة والسلام « اني تارك فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي » فانه كما دل على ان الكتاب حجة دل على أن قول العترة حجة ولم يشتمل المصنف بالجواب عما ذكره فنقول الجواب عن الآية انا لانسلم انتفاء الرجس في الدنيا ^(١) لجواز أن يكون المراد به نقي العذاب في الدار الآخرة سلمنا لكن لانسلم ان الخطأ رجس سلمنا لكن المراد بأهل البيت هؤلاء مع أزواج النبي صلى الله عليه وسلم فان ما قبل الآية وما بعدها يدل عليه أما ما قبلها فقول تعالى (يانسأ النبي لسنن كاحد من النساء ان اتقين الى قوله - وأطمن الله ورسوله) وأما ما بعدها فقول تعالى (واذكرن ما يتلى في بيوتكن - الآية) وحينئذ فليس في الآية دليل على ان اجماع العترة وحدهم حجة والجواب عن الحديث ما قاله في الحصول انه من باب الآحاد والعمل بها عندم ممتنع . قال : « الخامسة قال القاضي أبو خازم اجماع الخلفاء الاربعة حجة لقوله عليه الصلاة والسلام عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي » وقيل اجماع الشيخين لقوله صلى الله عليه وسلم « اقتدوا باللذين من بعدي » أبي بكر وصهر . السادسة يستدل بالاجماع فيما لا يتوقف عليه كحدوث العالم ووحدة الصانع لا كإثباته » أقول ذهب القاضي أبو خازم والامام أحمد كما نقله عنه ابن الحاجب الى أن اجماع

(١) قال الاسنوى « ولم يشتمل المصنف بالجواب عما ذكره فنقول الجواب عن الآية الخ » أقول لم يشتمل المصنف عن الجواب عن الآية لظهور ان الآية لا تدل على ذلك ولظهور انهم ليسوا كل المجتهدين ولا يمكن ان يكون اجماعهم وحدهم حجة على من يخالفهم من اكابر الصحابة في عصرهم كابي بكر وصهر وعثمان وصائر الفقهاء منهم

الخلفاء الاربعة يعنى أبا بكر وعمر وعثمان وعلياً رضى الله عنهم حجة مع خلاف غيرهم لقوله عليه الصلاة والسلام «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي عضوا عليها بالنواجذ» رواه أبو داود وكذا الترمذى وصححه هو والحاكم وقال انه على شرط الشيخين لكن الرواية فمليكم وهو من جملة حديث طويل. ووجه الدلالة أنه صلى الله عليه وسلم أمر باتباع سنة الخلفاء الراشدين كما أمر باتباع سنته والخلفاء الراشدون هم الخلفاء الاربعة المذكورون لقوله عليه الصلاة والسلام «الخلافة بعدي ثلاثون سنة ثم تصير ملكاً عضوضاً» وكانت مدة خلافتهم ثلاثين سنة فثبت المدعى . وأبو خازم بائخاء المعجمة والزاي من الحنفية تولى القضاء في خلافة المعتضد ولاجل مذهبه لم يعتمد بخلاف زيد في توريث ذوي الارحام وحكم برد أموال حصلت في بيت أموال المعتضد وقبل المعتضد فتياه وأنفذ قضاءه وكتب به الى الآفاق . وذهب بعضهم الى أن اجماع الشيخين أبي بكر وعمر حجة لقوله عليه الصلاة والسلام «افتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر» رواه الترمذى وقال حديث حسن. والجواب عن الحديثين أن المراد منهما بيان أهليتهم لاتباع المقلدين لهم لا أن اجماهم حجة وبأنهما معارضان بنحو قوله عليه الصلاة والسلام «خذوا شطر دينكم عن الجهراء» يعنى طائفة رضى الله عنها مع أن قولها ليس بحجة (١)

المسألة السادسة في بيان ما يثبت بالاجماع وما لا يثبت به فنقول كل شيء لا يتوقف العلم بكون الاجماع حجة على العلم به يجوز أن يستدل عليه بالاجماع (٢)

(١) قال الاسنوى «ولانها معارضان بنحو قوله عليه الصلاة والسلام خذوا شطر دينكم الخ» أقول هذا حديث فيه مقال لا يصلح معه للاستدلال كما بينه أهل الشأن

(٢) قال الاسنوى «كل شيء لا يتوقف العلم بكون الاجماع حجة على العلم به» الى آخر ما قال أقول محصله ان حجية الاجماع ثابتة بالدليل السمعي كما سمعت فلا يجوز ان يثبت به ما يتوقف على العلم به العلم بحجية الاجماع والا لزم الدور

سواء كان عقلياً أو شرعياً أو لغوياً أو دنيوياً وفي العقلي والديني خلاف وكل شيء يتوقف العلم بكون الاجماع حجة على العلم به لا يصح أن يستدل عليه بالاجماع فعلى هذا يستدل بالاجماع على حدوث العالم وعلى كون الصانع سبحانه وتعالى واحداً لان العلم بكون الاجماع حجة لا يتوقف على العلم بهما وذلك لانا قبل العلم بهما يمكننا أن نعلم أن الاجماع حجة بأن نعلم اثبات الصانع بإمكان العالم وبتحذير الاعراض ثم نعلم باثبات الصانع صحة النبوة ثم نعلم بصحة النبوة كون الاجماع حجة ثم نعلم بالاجماع حدوث العالم ووحدة الصانع . قوله « لا كاثباته » أي لا يستدل بالاجماع على اثبات الصانع ولا على كونه متكهما ولا على اثبات النبوة فان العلم بكون الاجماع حجة مستفاد من الكتاب والسنة وصحة الاستدلال بهما موقوفة على وجود الصانع وعلى كونه متكهما وعلى النبوة ، فلو أثبتنا هذه الاشياء بالاجماع لزم الدور لان ثبوت المدلول متوقف على ثبوت الدليل . ولقائل أن يقول ثبوت الاجماع متوقف على العلم بوحدة الصانع بخلاف ما ذكره المصنف^(١) لان كون الاجماع حجة متوقف على وجود المجمعين المجتهدين الذين هم من أمة محمد صلى الله عليه وسلم ولا يصبر الشخص منهم الا بعد اعترافه وهذا عام في كل دليل سمى متى كان العلم بحججته يتوقف على العلم بشيء فلا يجوز اثبات ذلك الشيء به كما هو مفصل في محله

(١) قال الاسنوي « ولقائل ان يقول ثبوت الاجماع متوقف على العلم بوحدة الصانع الخ » أقول ان وحدة الصانع ثابتة له ضرورة كونه سبحانه واجب الوجود لان من ضروريات ذلك ان يكون تام القدرة فلا يصدر أثر ما عن غيره وان يكون تام العلم محيط علمه بكل شيء فلا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء ولا اصغر من ذلك ولا اكبر ، تام الارادة فلا يصدر شيء الا عن ارادته وان لا يكون له كمال منتظر بحال من الاحوال بل يجب ان تكون جميع كالاته ثابتة له بالفعل فيكون مستغنياً عما عداه ، وان يحتاج اليه كل ما سواه فثبوت الوحدة له تعالى لا يتوقف على شيء مما قاله الاسنوي فهي كما ثبت بالدليل العقلي تثبت بالدليل السمعي فتفكر تعرف

بالشهادتين. وقال الشيخ أبو اسحق في العلم انه لا يعتمد بالاجماع في حدوث العالم أيضاً^(١) قال :

« الباب الثاني - في أنواع الاجماع »

وفيه مسائل

الاولى اذا اختلفوا على قولين فهل أن بعدهم احداث ثالث. والحق أن الثالث ان لم يرفع مجمعا عليه جاز والا فلا مثاله ما قيل في الجحد مع الاخ الميراث للجحد. وقيل لهما فلا سبيل الى حرمانه. قيل اتفقوا على عدم الثالث. قلنا كان مشروطاً بعدمه فزال بزواله. قيل وارد على الواحداني قلنا لم يعتبر فيه اجماعاً. قيل اظهاره يستلزم تخطئة الاولين. وأجيب بأن المحذور هو التخطئة في واحد وفيه نظر» أقول اذا تكلم المجتهدون جميعهم في مسألة واختلفوا فيها على قولين فهل لمن يأتي بعدهم من المجتهدين احداث قول ثالث في تلك المسألة فيه ثلاثة مذاهب كما أشار اليه المصنف. فالأكثر على ما قاله الامام والآمدى منعه مطلقاً^(٢) وجزم به في المعالم. وأهل الظاهر جوزوه مطلقاً والحق عند الامام وأتباعه واختاره الآمدى وابن الحاجب أن الثالث ان لم يرفع شيئاً مما أجمع عليه القائلان الاولان^(٣)

(١) قال الاسنوى « وقال ابو اسحاق في العلم انه لا يعتمد بالاجماع الخ » أقول مراده انه لا حاجة اليه لان حدوث العالم من العقليات المستدل عليها بالدليل العقلي القاطم ومع وجوده لا حاجة الى الدليل السمعي وهكذا كل العقليات وقد قدمناه فتذكره

(٢) قال الاسنوى « فالأكثر على ما قاله الامام منعه مطلقاً الخ » أقول قال في التيسير نص عليه الامام محمد والشافعي في رسالته
(٣) قال الاسنوى « والحق عند الامام وأتباعه واختاره الآمدى وابن الحاجب الخ » أقول قال في الفوائخ ان هذا القول ليس مخالفاً لما عليه الجمهور فانهم إنما يقولون بالمنع من احداث ثالث لكونه رافعاً ما اتفقوا عليه. وهذا أيضاً يسلم ذلك وإنما ينكر في بعض الصور الجزئية رفع المتفق عليه بعدم الاشتراك في الجامع

جاز احداثه لانه لا محذور فيه وان رفعه فلا يجوز لامتناع مخالفة الاجماع .
 مثال الاول اختلافهم في جواز أكل المذبوح بلا تسمية ، فقال بعضهم يحل
 مطلقا سواء كان الترك عمدا أو سهوا ، وقال بعضهم لا يحل مطلقا فالتفصيل بين
 العمد والسهو ليس رافعا لشيء أجمع عليه القائلان الاولان بل هو موافق في
 كل قسم منه لقائل . وأما الثاني فمثل له المصنف تبعا للامام بالجدد مع الاخوة
 فان الائمة اختلفوا فيه فقال بعضهم المال كله للجدد . وقال بعضهم المال بينهما فقد
 اتفق القولان على أن للجدد شيئا من المال فالقول بحرمانه واعطاء المال كله للاخ
 قول ثالث رافع لما أجمع عليه الاولان فلا يجوز . وهذا المثال فيه نظر فانه قد
 نقل عن ابن حزم في المحلى انه حكى قولاً أن المال كله للاخ^(١) قوله « قيل اتفقوا »

عنده وهذا شيء آخر فافهم اه . وهذا مأخوذ من ادلة كل من الفريقين لان دليل
 كل من الفريقين ينادى بالمنع اذا كان الثالث رافعا للاجماع وان النزاع انما هو في
 تطبيق ذلك في بعض الصور الجزئية . فالفصل يقول ان احداث القول الثالث
 اما رافع للاتفاق فيمتنع أو غير رافع فلا يمتنع كما أن القائل بجواز الاحداث
 مطلقا بقيد استدلاله انه يقيد بما اذا لم يرفع اجابا قبله ولذلك ترك صاحب جمع
 الجوامع حكاية هذا القول فقال فعلم تحريم احداث ثالث والتفصيل ان خرقاه وقيل
 خارقان مطلقا اه . ولم يذكر القول بانهما غير خارقين مطلقا فقال شيخنا في تقريره
 بقى ان المصنف ترك من المسئلة الاولى القول بعدم التحريم مطلقا لان دليله يفيد
 ان نزاعه لفظي لا يخرج عن هذا التفصيل كما يعرفه من تأمل كلام المضد فيه اه
 فتلخص من مجموع ما قاله في القوائم من عدم وجود خلاف بين من منع الاحداث
 مطلقا وبين من فصل وما قاله شيخنا نقلا عن المضد من عدم وجود خلاف
 أيضاً بين من أجاز الاحداث مطلقا وبين من فصل ان السكك متفقون على القول
 بالتفصيل وان الخلاف بعد ذلك بينهم انما هو في تطبيق المسائل الجزئية على
 ما اتفقوا عليه من التفصيل

(١) قال الاسنوى « وهذا المثال فيه نظر فانه قد نقل عن ابن حزم في المحلى

الخ ، أقول ان ما حكاه ابن حزم من ان المال كله للاخ ذكره مثالا للقول الخارق

أى احتج المانعون مطلقاً بوجهين: أحدهما أن أهل العصر الأول قد اتفقوا على عدم القول الثالث وعلى امتناع الاخذ به ^(١) فانهم لما اختلفوا على قولين فقد قال الجلال مثال الثالث الخارق ما حكى ابن حزم أن الاخ يسقط الجحد وقد اختلف الصحابة على قولين قبل يسقط بالجحد وقيل يشاركه كاخ فاسقاطه بالاخ خارق لما اتفق عليه القولان من أن له نصيباً اهـ . وبهذا تعلم أنه لا نظر في المثال على ان البحث في المثال ليس من دأب الرجال

(١) قال الاسنوى «احتج المانعون بوجهين الحدهما ان اهل العصر الخ» أقول حاصله ان الاختلاف على قولين مع عدم التجاوز عنها اتفاق على أحدهما على سبيل منع الخلو . وهذا الاتفاق وان كان اتفاقياً فهو حجة لان مخالفته اتباع غير سبيل المؤمنين ولانه اتفاق الامة كالاتفاق على قول واحد اتفاقاً فكما أن الاتفاق على قول واحد حجة فكذلك هذا لعدم الخارق في دلالة الدليل على الحجية . فالنصيب في فسح النكاح بالعيوب التي هي البرص والجذام والجنون في امي واحد من الزوجين كان والجب والمنة في الزوج والرتق والقرن في الزوجة حيث قال فريق لا توجب الفسخ أصلاً وفريق آخر قال توجب الفسخ في السكل خلاف الاجماع لم يقل به أحد لكنه لا يرفع شيئاً مما اتفقوا عليه بل الذي يحدث القول الثالث بقول في البعض بقول البعض كان يقول بالفسخ في الجب والمنة ولا يقول بالفسخ في باقيها عملاً بقول الآخر فيجوز احداثه ولكن القائل بالمنع يقول ان التفصيل في الفسخ خلاف الاجماع على عدم التفصيل وما قيل كون عدم التفصيل جماً عليه ممنوع اذ عدم القول بشيء ليس قولاً بالعدم وههنا ليس قولاً بعدم التفصيل بل سكوت عنه مدفوع بان كلية الحكم مطلقاً بفسخ السكل او عدم فسحه مما اجمع عليه الفريقان والتفصيل ينافيه لانه مبطل لكلية كل الحكم وجمله مسائل متعددة لا ختلاف الموضوع خروج عن محل النزاع فان النزاع فيما اذا احدثت المسئلة وانت قد عرفت مما قدمناه ان الخصم كان موافقاً لأصحاب هذا القول فيما اذا احدثت المسئلة وكان الثالث رافعاً للجمع عليه وانما كان نزاعه في بعض الصور الجزئية انه غير رافع للتعهد في المسئلة او رافع

أوجب كل من الفريقين الاخذ اما بقوله أو بقول الآخر ونجوز القول الثالث برفم ذلك كله فكان باطلا أجاب المصنف بأن ذلك الاتفاق كان مشروطا بعدم القول الثالث فإذا ظهر ذلك القول فقد زال الاجماع بزوال شرطه. افترض الخصم على هذا الجواب فقال لو صح ما ذكرتم لكان الاجماع على القول الواحد ليس بحجة لانه يمكن أن يقال فيه أيضاً وجوب الاخذ بالقول الذي أجمعوا عليه مشروط بعدم القول الثاني فإذا وجد القول الثاني فقد زال ذلك الاجماع بزوال شرطه. وأجاب المصنف بأن هذا الاشتراط وان كان ممكناً أيضاً في الاجماع الوجداني أي الاجماع

للاتحاد لجمله مسائل متعددة ليس خروجاً عما ينازع فيه. فانت ترى ان محمداً مع قوله بمنع الاحداث مطلقاً فصل هنا وما ذاك الا لان الخلاف في كون مسألة الفسخ بالعيوب أهي متحدة فالخلاف فيها على قولين اجماع على عدم التفصيل فالاحداث خارق لهذا الاجماع أو هي مسائل متعددة فاحداث القول الثالث بالتفصيل ليس خارقاً لاجماع لانه لا اجماع لتعدد المسائل وعدم الاتحاد. وهذا كله مثال فرض فقط والافقى التيسير نقلا عن بعض الشروح أن الاقوال الثلاثة في مسألة الفسخ مشهورة عن الصحابة فليس القول المفصل محدثا او غير خارق حتى يقال انه خارق. وكنت أرجو أن لا يمثلوا بالفرضيات الا مع ايضاحها مخافة ان يفتر بها قصار النظر ضمافاً للعقول قليلو الفقه والاطلاع خصوصاً اذا كانوا مع ذلك من أهل الدهوى. ثم المذكور في كتب الحنفية ان علة التفريق في الجب والعمنة عدم قدرة الزوج على الامساك بالمعروف فلا بد من التسريح باحسان وهي لا توجد فيما سواهما من العيوب. واما جواب المصنف بان ذلك الاتفاق مشروط بعدم القول ففضلا عن كونه مبنياً على وجود خلاف حقيقي بين الاقوال الثلاثة مما علمت خلافه فهو معترض بما قاله الاسنوي. والجواب عن ذلك بان الاشتراط وان كان ممكناً أيضاً في الاجماع الوجداني الخ لا يقطع عرق الاعتراض ولذلك قال في مسلم الثبوت واما الجواب بان اتفاقهم على انكار القول الثالث كان مشروطا بعدمه فنقض بالاجماع الوجداني والاعتذار بانه وان جاز عقلا لکن لم يعتبر فيه اجماعاً كما في المنهاج ضعيف اه. قال شارحه لان الفرق تحکم اه

على القول الواحد لكنهم أجمعوا على عدم اعتباره فيه فليس لنا أن نتحكم عليهم
 بوجوب التسوية بين الاجماع الوحداني والاجماع على القولين. وهذا الجواب ذكره
 الامام وأتباعه واعترض عليه صاحب التلخيص بأن الاستدلال باجماعهم على
 عدم اعتبار هذا الشرط انما يعتبر بعد اعتبار الاجماع^(١) فلو اعتبرنا الاجماع به لزم
 الدور. قوله « قيل اظهاره الخ » هذا هو الاعتراض الثاني وتقريره ان اظهار القول
 الثالث انما يجوز اذا كان حقا لان الباطل لا يجوز القول به^(٢) والقول بكونه حقا
 يستلزم تخطئة الفريقين الاولين وتخطئتهما تخطئة لجميع الامة وهو غير حائز. وأجاب
 المصنف بأن المحذور انما هو تخطئتهم فيما أجمعوا فيه على قول واحد وأما فيما
 اختلفوا فيه فلا لان غاية ذلك تخطئة بعضهم في أمر وتخطئة البعض الآخر في غير ذلك
 الامر. قال المصنف « وفيه نظر » ولم ينبه على وجه النظر وتوجيهه ان الادلة المقتضية
 لمصمة الامة عن الخطا شاملة للصورتين والتخصيص لا دليل عليه وهذا الجواب

(١) قال الاسنوى « واعترض عليه صاحب التلخيص بان الاستدلال باجماعهم
 على عدم اعتبار هذا الشرط الخ » فنقول في رده ان هذا الاجماع اتفاقى وهو
 مع كونه اتفاقيا حجة كما قدمناه فلا تتوقف عليه حجية الاجماع المقصود بالذات
 حتى يلزم الدور

(٢) قال الاسنوى « هذا هو الاعتراض الثاني وتقريره ان اظهار القول الثالث
 الخ » أقول هو في الحقيقة دليل للقائل بمنع الاحداث مطلقا ساقه المصنف مساق
 الاعتراض لان منصبه منصب المستدل فوظيفة خصمه الاعتراض. وحاصله أنه لو
 جاز احداث قول ثالث لزم تخطئة كل فريق لكونه مخالفا لم وفيه تخطئة الامة
 وهي باطله. وحاصل جواب المصنف أن الممتنع هو تخطئة الكل فيما اتفقوا عليه
 لا التخطئة مطلقا وههنا تخطئة فيما اختلفوا فيه. وحاصل وجه النظر ان دلائل
 امتناع التخطئة عامة وكيف والممتنع هو وقوع الامة في الخطأ ولا فارق. والجواب
 عن هذا ان الدليل انما دل على ان التخطئة في كل عصر للامة انما علمت لمن حانها
 فيما اتفقت عليه لا فيما اختلفت فيه قال قول بان دلائل التخطئة عامة ممنوع وهذا
 تعلم انه لا وجه لتنظير المصنف في هذا الدليل من الوجه الذى قاله الاسنوى

لم يذكره الامام ولا مختصرو كلامه بل اجابوا بأننا لا نعلم ان اظهار القول الثالث يستلزم تخطئة الفريقين الاولين بناء على أن كل مجتهد مصيب . سلنا أن المصيب واحد لكن التمكن من اظهار الثالث لا يستلزم كونه حقا لأنه يجوز للمجتهد أن يعمل بما ظنه حقا وان كان خطأ في نفس الامر. وهذا الجواب فيه نظر لا مكان جريانه في الاجماع الوجداني^(١) وصورة هذه المسئلة أن يتكلم المجتهدون جميعهم في المسئلة ويختلفوا فيها على قولين كما أشرنا اليه^(٢) أولا وصرح به الغزالي في

(١) قال الاسنوى «وهذا الجواب فيه نظر لا مكان جريانه الخ» اقول قد علمت ان الدليل انما دل على ان التخطئة انما علمت ممن خالف فيما اتفق عليه لا فيما اختلف فيه وما اجاب به الامام ومختصرو كلامه لا يجري في الاجماع الوجداني لان الاجماع على قول واحد قد دل الدليل على تخطئة من خالف لانه خالف في موضع الاتفاق بخلاف ما اذا اختلفوا على قولين ولم يتحد الجامع وتمددت المسئلة فان التخطئة لم توجد فيما اتفقوا فيه بل وجدت فيما اختلفوا فيه فظاهر القول الثالث لا يستلزم تخطئة الفريقين الاولين بل فيما اذا تمددت المسئلة. على انه لا خلاف بين هذه الاقوال كما علمت فالاخذ والرد في الاعتراض والجواب تطويل بلا طائل

(٢) قال الاسنوى «وصورة المسئلة ان يتكلم المجتهدون جميعهم في المسئلة الخ» اقول مراده بذلك أن يعلم قول كل واحد منهم في المسئلة صريحا. وعبارة الغزالي في المستعنى نصها اذا اجتمعت الامة في المسئلة على قولين كحكمهم مثلا في الجارية المشتركة اذا وطئها المشتري ثم وجد بها عيبا فقد ذهب بعضهم الى انها ترد مع العقر وذهب بعضهم الى منع الرد فلو اتفقوا على هذين المذهبين كان المصير الى الرد مجانا خرقا للاجماع عند الجماهير الا عند شذوذ من أهل الظاهر. والشافعي انما ذهب الى الرد مجانا لان الصحابة خاضوا في المسئلة وانما نقل فيها مذهب بعضهم فلو خاضوا فيها بجملةهم واستقر رأي جميعهم على مذهبين لم يجوز احداث مذهب ثالث ودليله انه بوجب نسبة الامة الى تضييع الحق اذ لابد للمذهب الثالث من دليل ولا بد من نسبة الامة الى تضييعه والغفلة عنه وذلك محال اه . فدل ذلك

المستصفي وأما مجرد نقل القولين عن عصر من الاعصار فانه لا يكون مانعاً من احداث الثالث لاننا لانعلم هل تكلم الجميع فيها أم لا. فافهمه ينحل به اشكالات أوردت على الشافعي في مسائل. قال :

« الثانية اذا لم يفصلوا بين مسئلتين فهل لمن بعدم الفصل والحق ان نصوا بعدم الفرق أو اتحد الجامع كتورث العمة والخالة لم يميز^(١) لانه رفع جمع عليه والاجاز والا يجب على من ساعد مجتهدا في حكم مساعده في جميع الاحكام. قيل أجمعوا على الاتحاد. قلنا عين الدعوى. قيل قال للتوري الجامع ناسيا يفطر والاكل لا. قلنا ليس بدليل. » أقول اذا لم يفصل المجتهدون بين مسئلتين بل أجاب بعضهم فيها بالنفي وبعضهم بالاثبات فهل لمن يأتي بعدم من المجتهدين الفصل فيه تفصيل سنذكره. وهذه المسألة قريبة في المعنى من التي قبلها فان التفصيل بينهما بعد اطلاق التريقين احداث لقول ثالث فيها ولاجل ذلك لم يفردا الآمدى ولا ابن الحاحب بل جعلهما مسألة واحدة وحكما

على ان صورة المسئلة التي منعوا فيها احداث قول ثالث هي كما ذكره الاسنوي وان الشافعي انما احداث قولاً ثالثاً في المسئلة التي ذكرها الغزالي لانه لم يوجد الا مجرد نقل القولين بدون أن ينقل انهم خاضوا فيها بمجملتهم واستقر رأى جميعهم على مذهبين ، وهكذا يقال في كل المواضع التي نقل فيها الخلاف على قولين واحداث الشافعي فيها قولاً ثالثاً فينحل بذلك اشكالات وردت عليه في مسائل مما ذكروا . وهذا يؤيد ما قدمناه من اتفاق الجميع على التفصيل المار ذكره وان الخلاف انما هو في تطبيق الجزئيات فقط على ما يوافق التفصيل أو يخالفه او نقل انهم خاضوا أو استقر رأى جميعهم على مذهبين أو لم يفعل ذلك فتفكر ولا تضجر

(١) قال المصنف « الثانية اذا لم يفصلوا بين مسئلتين فهل لمن بعدم الفصل والحق ان نصوا بعدم الفرق الخ » أقول معنى ذلك أن يحكم المجتهدون في المسئلتين بحكم واحد اما بالتحليل او بالتحريم أو حكم بعض المجتهدين فيها بالتحريم والبعض الآخر بالتحليل او لم ينقل اليها حكم فيهما كذا يؤخذ من شرح الصفوى على المصنف

عليهما بالحكم السابق ولكن الفرق بينهما ان هذه المسئلة مفروضة فيما اذا كان محل الحكم متعددا وأما تلك فقيا اذا كان متحدا^(١). وحاصل التفصيل الذي في هذه المسألة انهم ان نصوا على أنه لا فرق بين المسئلتين فلا يجوز الفصل واليه أشار بقوله ان نصوا بعدم الفرق^(٢) وعدها بالباء لتضمنه معنى صرحوا وهذا القسم لانزاع فيه ولهذا جزم به الامام في المحصول وقال في الحاصل انه لا سبيل الى الخلاف فيه وكلام الكتاب والمنتخب يقتضى اجراء الخلاف فيه والقول به غير ممكن. وأما اذا لم ينصوا على عدم الفرق ففيه ثلاثة مذاهب^(٣) أشار اليها المصنف: أحدها الجواز مطلقا. والثاني المنع مطلقا والثالث وهو المرجح في المنتخب والحاصل واختاره المصنف أنه ان اتحد الجامع بين المسئلتين فلا يجوز كتوريث العمه^(٤)

(١) قال الاسنوى « لكن الفرق بينهما الخ » أقول بهذا الفرق فرق بينهما القرافي وغيره خلافا لمن قال بعدم الفرق

(٢) قال الاسنوى « وحاصل التفصيل الذى في هذه المسئلة انهم ان نصوا على أنه لا فرق بين المسئلتين الخ » أقول المراد كما يعلم من شرح الصفوى على المصنف ان يصرحوا بعدم الفرق بين المسئلتين في الحكم والعملة فيكون الجمع عليه في هذه الصورة هو عدم الفرق بينهما في الحكم والعملة فيكون القول المفصل خارقا لهذا الاجماع ورافعا لجميعة. وبهذا تعلم أن هذا القسم لانزاع فيه ولهذا جزم به الامام وقال في الحاصل لا سبيل للخلاف فيه

(٣) قال الاسنوى « وأما اذا لم ينصوا على عدم الفرق الخ » أقول أى فان لم ينصوا على اتحادهما في الحكم أو في علمته لكن لم يكن في المجتهدين من فرق بينهما (٤) قال الاسنوى « والثالث وهو المرجح في المنتخب والحاصل واختاره المصنف

انه ان اتحد الجامع الخ » أقول قال في شرح الصفوى على المصنف والحق عند المصنف تأسيبا بالامام ان الأئمة ان نصوا بعدم الفرق بين المسئلتين بان قالوا لا فصل بين هاتين المسئلتين في كل الاحكام أو في الحكم الفلاني أو لم ينصوا على ذلك لكن نصوا باتحاد الجامع بينهما كتوريث العمه والخالة فان من ورثهما جعل عملة التوريث كونها من ذوى الارحام ومن منهما جعل ذلك عملة المنع لم يجز

والخالة فان علة توريشها أو عدم توريشها كونها من ذوى الارحام وكل من التفصيل بينهما لان القول بالتفصيل رفع امر جمع عليه. اما فى الصورة الاولى فظاهر واما فى الثانية فكذلك اذ نصهم على اتحاد علة الحكم فى المسئلتين جار مجرى النص على عدم الفصل بينهما فمن فصل بينهما فقد خالف ما اعتقدوه اه . ومن هذا يعلم كما قلنا أن المجمع عليه فى مسألة احداث التفصيل بين مسئلتين لم يفصل بينهما مجتهدو عصره كما قلنا عدم الفرق بين المسئلتين فى الحكم والعلة وبذلك يكون التفصيل خارقا له ورافعا لجمعه ولو كان المنظور اليه نفس الحكم فى المسئلتين اعنى التوريت وعدم التوريت مع الحكم فى التفصيل اعنى توريت احدهما دون الاخرى فان التفصيل لم يكن خارقا اذ هو موافق فى توريت احدهما لاحد القولين وفى عدم التوريت للقول الآخر لكنه خارق لاجماعتهم على عدم الفرق فى المسئلتين فى الحكم والعلة كما يفيدده قول الصنفى اما فى الصورة الاولى وهى ما اذا قالوا لا فصل بين هاتين المسئلتين فى كل الاحكام أو لم يقولوا ذلك لكن صرحوا باتحاد الجامع بينهما الذى هو العلة مع أن المفروض اتحاد الحكم الخ . وبهذا تعلم ان ما فرق به القرافى بين احداث قول ثالث واحداث التفصيل بين مسئلتين بما تقدم مراعى فيه منم تعدد محل الحكم فى هذا الاخير مع ضميمه أن نصوا على انه لا فصل بين هاتين المسئلتين فى كل الاحكام أو فى الحكم للفلايى أو لم ينصوا على ذلك ولكن نصوا على اتحاد الجامع فيهما وهذا هو سر ذكر هذه المسئلة بعد التى قبلها على خلاف ما صنعه الآمدى وابن الحاجب ولا يصح ما قاله القرافى فرقا الا بضميمة ما قلناه ولكن صاحب جهم الجوامع ذكر المسئلتين كما ذكرهما المصنف لما ذكرناه وترك من المسئلة الاولى القول بعدم التحريم مطلقا لما علمت أن دليبه يقتضى أن نزاعه مع القول المنفصل لفظى ولا يخرج من هذا التفصيل كما يعرفه من تأمل كلام المضد وترك من المسئلة الثانية نظيره أيضا وقد علمت أن القول بالتحريم مطلقا لا يخرج عن هذا التفصيل أيضا فى المسئلة الاولى ونقول هو كذلك فى مسألة الفصل بين مسئلتين التى هى المسئلة الثانية لانهم وان لم ينصوا على عدم الفرق صريحا لكنهم صرحوا

ورث واحدة أو منها قال في الأخرى كذلك فصار ذلك بمثابة قولهم لا انفصلا

به التزاما حيث اجمعا على عدم التفرق بين المسئلتين في الحكم والملة وحيث أنه
يكون القول بالتفصيل خارقا البتة لهذا الاجماع، وهالك عبارة جمع
الجوامع وشرحه قالوا: فلم تحريم احداث قول ثالث في مسألة اختلف
أهل عصر فيها على قولين واحداث التفصيل بين مسئلتين لم يفصل فيهما
أهل عصر ان خرقاه أي ان خرق القول الثالث والتفصيل الاجماع بان خالفا
ما اتفق عليه أهل العصر بخلاف ما ان لم يخرقاه وقيل ما خارقان مطلقا أي أبدأ
لان الاختلاف على قولين يستلزم الاتفاق على امتناع المدول عنهما وعدم
التفصيل بين مسئلتين يستلزم الاتفاق على امتناعه. وأجيب بمنع الاستانزام
فيهما اه فان غاية ان يتضمن الاتفاق على جواز الاخذ بكل من شقي الخلاف
فكل منهما غير واجب اجماعا واذا لم يجب اجماعا جازت مخالفته في بعض ما ذهب
اليه بان تركب قولين من القولين وعدم قولهما به ليس قولاً بعدمه لعدم خروجه
عن جواز الاخذ بكل المجمع عليه اه. فان ترى ان القائل بانهما خارقان أبدأ بنى
ذلك على ان الاختلاف على قولين يستلزم الاتفاق على امتناع المدول عنهما ولا
شك ان المدول عنهما انما يكون بالخروج عن جواز الاخذ بكل المجمع عليه
والقول المفصل يسلم هذا ويقول بجواز التفصيل اذا كان الاختلاف على قولين
ولا يستلزم ما ذكر بل يتضمن الاتفاق على جواز الاخذ بكل من شقي الخلاف
فكل منهما غير واجب اجماعا الى آخر ما قلناه. وكذلك يقال في عدم التفصيل
بين مسئلتين انما يستلزم الاتفاق على امتناعه اذا كان بالتفصيل يخرج عن جواز
الاخذ بكل المجمع عليه والقول المفصل يسلم هذا ويقول انما أجز التفصيل اذا
كان لا يستلزم ما ذكر بل غاية انه لا يتضمن الاتفاق على جواز الاخذ بكل
من شقي الخلاف منهما غير واجب اجماعاً الى آخر ما قلناه. وكذلك القول بانهما
غير خارقين ابدأ انما بناه صاحبه على ان الاختلاف على قولين لا يستلزم
الاتفاق على امتناع المدول عنهما في المسئلة الاولى حتى لو استلزم ذلك كان
ممتنعاً عنده أيضاً وعلى ان عدم التفصيل بين مسئلتين لا يستلزم الاتفاق على

بينهما ، وان لم يتحد الجامع بينهما فيجوز كما اذا قال بعضهم لازكاة في مال
العبي ولا في الحلى المباح (١) وقال بعضهم بالوجوب فيها فيجوز الفصل
واستدل المصنف عليه بقوله والاوجب أي لو لم يحرز الفصل لكان كل من
ساعد مجتهدا في حكم أي وافقه عليه يجب عليه ان يساعده في جميع الاحكام
وهو باطل اتفاقا (٢) ووجه الملازمة أن امتناع التفصيل يقتضى موجبا ولا موجب
سوى موافقة بعض المجتهدين في حكم احدي المسئلتين . استدلال المانعون مطلقا
بأن فتوى بعضهم بالتحليل فيها وبعضهم بالتحريم فيها اجماع على اتحاد الحكم (٣)

امتناعه حتى لو استازم ذلك كان ممتنعا . وبهذا قد اتضح لك جليا ان أصل القاعدة
وهي ان احداث قول ثالث في المسئلة الاولى أو تفصيل بين مسئلتين في الثانية
ان استازما خرقا لاجماع منما اتفاقا وان لم يستازما ذلك جازا اتفاقا وان الخلاف
انما هو في تطبيق هذه القاعدة على جزئيات المسائل . نغذ هذا التحقيق فانك
لا تجده في غير هذه المجالة

(١) قال الاسنوي « وان لم يتحد الجامع بينهما فيجوز الخ » أقول أي ان
لم تكن المسئلتان مما نصوا على اتحادها في الحكم أو في علته لكن لم يكن في
الامة من فرق بينهما جاز التفصيل بينهما اذ بذلك لا يصير مخالفا لما اجمعوا عليه
لا في حكم ولا في علة حكم غاية ما في الباب انه يكون موافقا لكل من الفريقين
في مسئلة

(٢) قال الاسنوي « واستدل المصنف عليه بقوله الخ » أقول محمله انك
علمت ان المفصل وافق كلا من الفريقين في مسئلة ولا شك ان الموافقة في مسئلة
لا توجب عدم المخالفة في غيرها والا لوجب على من ساعد مجتهدا في حكم مسئلة
بدليل أن يساعده في جملة الاحكام وذلك باطل اتفاقا كما لو قال بعضهم لا يقتل
مسلم بذنبي ولا يصح بيع الغائب وقال آخرون يقتل ويصح فلو قال ثالث يقتل
ولا يصح أو لا يقتل ويصح لم يكن ممتنعا

(٣) قال الاسنوي « استدلال المانعون مطلقا بان فتوى بعضهم بالتحليل
فيها وبعضهم بالتحريم فيها اجماع على اتحاد الحكم فلا يجوز خلافه الخ » أقول

فلا يجوز خلافه. وأجاب المصنف بقوله « قلنا عين الدعوى » أي لا نسلم ان عدم التفصيل اجماع على اتحاد الحكم^(١) فانه عين النزاع بل تبرع وتقول لا يدل عليه لان عدم القول بالتفصيل غير القول بعدم التفصيل أو معناه أنه لا محذور في مخالفة هذا الاجماع فان الواقع منهم ليس هو التنصيص على الاتحاد بل الاتحاد في فتوهم ونحن لا نسلم أنه يمنع من الفصل فان ذلك أول المسألة وهذا الثاني هو جواب المحصول ولم يجب عنه في المنتخب بشيء. واحتج المجوزون مطلقاً بأن الناس اختلفوا في تعاطي المفطرات ناسياً^(٢) ثم ان الثوري فصل بينهما مع اتحادهما

أي ان عدم التفصيل بين مسألتين لم يفصل بينهما أهل عصر يستلزم اتحاد الحكم أي ان الحكم أحدهما لا غير فيستلزم الاجماع على عدم جواز التفصيل لانه احداث قول ثالث أيضا

(١) قال الاسنوي « وأجاب المصنف بقوله قلنا عين الدعوى » أي لا نسلم أن عدم التفصيل منهم يستلزم ان الحكم أحدهما لا غير بل يستلزم الاتفاق على جواز الاخذ بكل من شقى الخلاف الى آخر ما قدمناه. وبهذا تعلم ان مبنى القول المانع على الاستلزام والقول المفصل على عدم اطراد الاستلزام بل يقول ان استلزام ما ذكر امتنع والا فلا، وهذا شيء لا ينكره المانع ابداً لان مبناه اعتقاده وجود الاستلزام ابداً ولكن لو فرض عدم وجود الاستلزام لقال بالجواز وهذا القول هو الذي اقتصر على نقله في جمع الجوامع واستدل له الجلال واجاب عن دليله بما قدمناه واسمناك ما يقتضيه

(٢) قال الاسنوي « واحتج المجوزون مطلقاً الخ » أقول قد علمت ان هذا القول تركه في جمع الجوامع واقتصر على حكاية القول المفصل والقول المانع ابداً في كل من مسألة احداث القول الثالث ومسئلة التفصيل بين مسألتين فقال شيخنا انه ترك من المسئلة الاولى القول بعدم التحريم مطلقاً لان دليله يفيد ان نزاعه لفظي كما يعرفه من تأمل في كلام العضد ومن المسئلة الثانية نظيره أيضا كما تقدم عن شرح المنهاج لعله لعدم ثبوته عنده تدبر اه. وهذا ليس معقولا بعد نقله في اكثر كتب الاصول المعتمدة وانما تركه من المسئلة الثانية لمثل

في العلة فقال الجماع ناسياً بفطر بخلاف الاكل ناسياً . وأجاب المصنف بان مذهب الثوري ليس بحجة حتى يجوز التمسك به^(١) بل يجوز أن يكون هو من المخالفين في هذه المسألة ولم يجب الامام ولا أتباعه عن هذا وكانهم تركوه لوضوحه . قال : « الثالثة يجوز الاتفاق بعد الاختلاف خلافاً للصيرفي . لنا الاجماع على الخلافة بعد الاختلاف وله ما سبق . الرابعة الاتفاق على أحد قولي الاولين كالاتفاق على حرمة بيع أم الولد والمتممة اجماع خلافاً لبعض الفقهاء والمتكلمين . لنا أنه سبيل المؤمنين . قيل فان تنازعتم أوجب الرد الى الله تعالى . قلنا زال الشرط . قيل أصحابي كالنجم بأيهم اقتديتم اهتديتم . قلنا الخطاب مع العوام الذين في عصرهم . قيل اختلافهم اجماع على التخيير . قلنا ممنوع » أقول هل يجوز اتفاق أهل العصر على الحكم بعد اختلافهم فيه ينبغي على أن انقراض العصر أي موت المجمعين هل هو شرط في اعتبار الاجماع فيه خلاف يأتي^(٢) فان قلنا باعتبار موتهم فلا اشكال في جواز

ما تركه من المسئلة الاولى لان التفصيل أيضاً ليس الاحداث قول ثالث وقد علمت أيضاً مما قدمناه عن فواتح الرحموت ان القول المفصل ليس مخالفاً لما عليه الجمهور من القول بالمنع فانهم انما يقولون بالمنع من احداث ثالث لكونه رافعا ما اتفقوا عليه وهذا القول المفصل يسلم ذلك الى آخر ما قدمناه فخرجنا من هذه المسئلة على ان الخلاف فيها بين الاقوال الثلاثة لفظي

(١) قال الاسنوي « وأجاب المصنف بان مذهب الثوري ليس بحجة الخ »

أقول انما كان قول الثوري ليس بحجة لانه خارق للاجماع وذلك لان الاجماع منعقد على اتحاد الحكم والعلة في هذه المسئلة فشله في كونه قولاً خارقاً مثل ما حكاه ابن حزم كما قدمناه عن الجلال

(٢) قال الاسنوي « أقول هل يجوز اتفاق أهل العصر على الحكم بعد

اختلافهم فيه ينبغي الخ » أي ينبغي الجواب عن هذا الاستفهام على ان انقراض العصر الخ أقول الاتفاق من أهل العصر الثاني بعد الخلاف اما أن يكون بعد استقرار الخلاف في العصر الاول وانقراض أهله واما ان يكون اجماعهم بعد استقرار اختلافهم انفسهم والخلاف فيهما واحد فنعمه في الصورتين الأشعري

اتفاقهم بعد الاختلاف^(١). وان قلنا ان موتهم لا يعتبر ففى جواز اتفاقهم مذاهب:

والامام احمد والغزالي وامام الحرمين والختار انه واقع وحجة وعليه اكثر
الحنفية والشافعية

(١) قال الاسنوى « فان قلنا باعتبار موتهم الخ » أقول اعتبار موتهم وعدم
اعتباره انما هو فى اجماعهم فان اختلفوا واستقر خلافهم كان ذلك منهم اجماعا على ان
المسئلة اجتهادية يجوز فيها الخلاف فان شرطنا انقراض العصر فى حجية الاجماع لم
يكن الاجماع على ما ذكر حجة فيجوز الوفاق بعد استقرار ذلك الخلاف وان
قلنا بعدم اشتراط الانقراض ففيه تلك المذاهب فمن نظر الى ان استقرار اختلافهم
اجماع على ان المسئلة اجتهادية يسوغ فيها الخلاف منع اتفاقهم بعد ذلك على
قول من اقوال المختلفين لاننا لو اعتبرناه حجة لرفع الاجماع الاول على من
الاختلاف فى المسئلة ومن نظر الى انه ليس كذلك قال بجواز اتفاقهم على أحد
القولين أو الاقوال فى الخلاف السابق وعلى كل حال فالكلام انما هو فى الاجماع
بعد استقرار الخلاف سواء كان الاتفاق من اهل العصر الثانى بعد انقراض
المتقدمين فى العصر الاول أو كان من نفس المختلفين فى عصرهم واما قبل استقرار
الخلاف وهم فى محل النظر وتبادل الآراء فلا خلاف لاحد فى جواز اتفاقهم على
رأى من هذه الآراء التى كانوا يتطارحونها بينهم لانهم ماداموا كذلك فلا
اجماع اصلا على شىء فلا مانع حينئذ من الاتفاق ولذلك قال فى جمع الجوامع
وشرحه تقرىبا على تعريفه الاجماع بما قدمناه عنه وعلم أن اتفاقهم اى المجتهدين
فى عصر على احد القولين لهم قبل استقرار الخلاف بينهم بأن قصر الزمان بين
الاختلاف والاتفاق جائز ولو كان الاتفاق من الحادث بمدهم بان ماتوا ونشأ
غيرهم فانه يعلم جوازه ايضا لصدق تعريف الاجماع على كل من هذين الاتفاقيين
ووجه الجواز انه يجوز ان يظهر مستند جلى يجمعون عليه وقد اجتمعت الصحابة
على دفنه صلى الله عليه وسلم فى بيت طائفة بعد اختلافهم الذى لم يستقر اه
ووجه ذلك انه قبل استقرار الخلاف لا قول لاحد اذ يقال عرفا لم يقولوا بشىء
بل بقوا متوقفين لانه من عدم استقرار الخلاف أن يكون خلافهم وأقوالهم على

أحدها أنه ممتنع ونقله في البرهان عن القاضي ونقله المصنف تبعاً للإمام عن طريق البحث عن المأخذ كما جرت به عادة النظار قبل اعتقاد حقية شيء من الطرفين ثم قالوا وأما الاتفاق بعده أي بعد استقرار الخلاف منهم هو قيد للاتفاق المقدر فمنه الإمام الرازي مطلقاً وجوزه الآمدي مطلقاً وقيل يجوز إلا أن يكون مستندهم في الاختلاف قاطماً فلا يجوز حذراً من الغاء القاطم. واحتج المانع بأن استقرار الخلاف بينهم يتضمن اتفاقهم على جواز الأخذ بكل من شق الخلاف باجتهاد أو تقليد فيمتنع اتفاقهم بعد على أحد الشقين. واجاب الجوز بأن تضمن ما ذكر مشروط بعدم الاتفاق بعد على أحد الشقين فإذا وجد فلا اتفاق قبله والخلاف مبني على أنه لا يشترط انقراض العصر فإن اشترط جاز الاتفاق مطلقاً قطعاً. وفيما نسب المصنف للإمام والآمدي فيه انقلاب والواقع أن الإمام جوز والآمدي منع وأما الاتفاق من غيرهم أي من غير المختلفين بعد استقرار الخلاف بأن ماتوا ونشأ غيرهم فالأصح أنه ممتنع أن طال الزمان أي زمان الاختلاف إذ لو اتقدح وجه في سقوطه لظهر للمختلفين بخلاف ما إذا قصر فقد لا يظهر لهم ويظهر لغيرهم وقيل يجوز مطلقاً لجواز ظهور سقوط الخلاف لغير المختلفين دونهم مطلقاً اهـ. وقال المطار قول الجلال مطلقاً أي كان مستندهم قاطماً أولاً وليس المراد قبل استقرار الخلاف أولاً خلافاً لما في حاشية النجاري لأن ما قبل استقرار الخلاف ليس فيه خلاف اهـ. فنلخص من هذا أن الكلام في مقامات: الأول أن يتفق المجتهدون في عصر على أحد القولين أو الأقوال قبل استقرار الخلاف بينهم بأن قصر الزمان بين الاختلاف والاتفاق جاز اتفاقاً وانقضى الاجماع على ما اتفقوا عليه سواء كان الاتفاق الحادث بعد الخلاف من المختلفين أو كان الاتفاق من غيرهم بأن مات المختلفون ونشأ غيرهم مع فرض أن الخلاف لم يستقر بين المختلفين لقصر الزمان بين الخلاف والاتفاق وذلك لصدق تعريف الاجماع على هذين الاتفاقين لأنه قبل استقرار الخلاف لا قول لأحد منهم لفقد حقيقته فيستوى أن يكون الاتفاق منهم أو من غيرهم بعدم. الثاني اتفاق المختلفين أنفسهم بعد استقرار الخلاف واعتقاد كل

للصيرفي. والثاني يجوز واختاره الامام وأتباعه وابن الحاجب. والثالث ان لم يستقر

واحد منهم حقيقة مذهبه بدليله بأن طال الزمان بين الاختلاف والاتفاق بحيث يعلم من ذلك عرفاً ما ذكر فتممه الأمدى ومن وافقه مطلقاً سواء كان مستند كل واحد قاطعاً في ظنه او لا وجوزه الامام الرازي مطلقاً كذلك وقيل يجوز الا ان يكون مستند كل واحد منهم في الاختلاف قاطعاً فلا يجوز حذراً من الغاء القاطم الى آخر ما قدمناه وهذا الخلاف مبني على انه لا يشترط انقراض العصر فان اشترط جاز اتفاقاً مطلقاً قطعاً ولكن اشترط انقراض العصر ضعيف. الثالث الاتفاق من غير المختلفين بعد استقرار الخلاف بان ماتوا ونشأ غيرهم فاختر صاحب جمع الجوامع انه ممنوع ان طال زمان الاختلاف والمراد بطول الزمان هنا طول زمان الاختلاف نفسه بان يطول زمن المباحثة بان يقول كل واحد بخلاف ما يقول الآخر ويطول ذلك على طريق المناظرة والبحث عن الدليل ثم يستقر الخلاف بينهم ويعتمد كل واحد منهم حقيقة مذهبه ثم يموتون وينشأ غيرهم ويتفق غيرهم بعد ذلك على قول واحد من أقوال المختلفين وقد علمت ان صاحب مسلم الثبوت نسب القول بامتناع اتفاق أهل العصر الثاني بعد استقرار الخلاف في العصر الاول مطلقاً الى الاشعري والامام احمد والنزالي وامام الحرمين واختار انه جائز واقع حجة وعليه اكثر الحنفية والشافعية ولذلك كتب شيخنا على قول صاحب جمع الجوامع فالاصح انه ممنوع فقال هذا التصحيح مبني على مذهب المجوز لاتفاقهم بعد الاستقرار فيما سبقه يعني المقام الثاني أما المانم هناك فيمنع هنا بالاولى اذ مدار المنع عنده على استقرار الخلاف لكن يرد على المجوز انه علم من جوابه السابق يعني قوله ان تضمن ما ذكر مشروط بعدم الاتفاق بعد على أحد الشقين انه اذا انقضى أهل الخلاف تبين استلزام استقرار الخلاف للاجماع على الاخذ بكل من الشقين الا أن يخص هذا بما اذا طال زمان الاختلاف لا ان قصر لانه الذي يعلم منه ان خلافهم لم يكن لعدم المعجز عن الدليل فهو الذي يتضمن الاجماع دون ما اذا قصر. ويحتمل ان هذا التصحيح للمصنف وغيره خالفوا فيه الامام قائلين ان

الخلاف جاز والا فلا^(١) وهذا التفصيل هو مختار امام الحرمين فانه قال بعد حكاية القولين الاولين والرأي الحق عندنا كذا وكذا . واختاره أيضا الآمدي واذا قلنا بالجواز ففي الاحتجاج به مذهبنا اختار ابن الحاجب انه يحتاج به ونقله في البرهان عن معظم الاصوليين واستدلال المصنف بقضيه . قوله «لنا» أي الدليل على الجواز اجماع الصحابة على خلافة أبي بكر بعد اختلافهم فيها . ولك أن تقول لا نسلم أن هذا الاجماع كان بعد استقرار الخلاف وحينئذ فلا يطابق الدعوى^(٢)

انقراض الاولين لا يكفي فيه انشاء غيرهم بل لابد من طول الزمان أو أن الامام يخص انقضاء الاجماع بانقراض الاولين بما اذا لم ينشأ غيرهم ويمين أحد القولين مع عدم طول الزمان . لكن في العوض ان الامام ممن منع في هذه المسئلة الاخيرة فلينظر المراد بالامام فيه هنا هـ . وتقول يعلم من قول الاسنوي في المقام الثاني ويجوز واختاره الامام واتباعه وابن الحاجب ان المراد بالامام هو الامام الرازي وكذلك قوله في المقام الثالث كما سيأتي في المسئلة الرابعة والصحيح عند الامام وابن الحاجب وغيرهما امكانه ان الامام أيضا يقول بالجواز في هذا . ومن هذا تعلم ان ما قاله في مسلم الثبوت من ان المختار انه واقع حجة وعليه اكثر الحنفية والشافعية هو الاصح خلافا لما في جمع الجوامع وان توقف شيخنا فيمن هو الامام ناشئ عن عدم اطلاعه على الاسنوي وغيره وان مراد العوض بالامام والذي ممنع هو امام الحرمين لا الامام الرازي لانه هو الذي ممنع في المقامين الثاني والثالث فخذ هذا التحقيق

(١) قال المصنف « والثالث ان لم يستقر الخلاف والا فلا يخ » أقول قد علمت ان جواز الاتفاق منهم أو من غيرهم قبل ان يستقر الخلاف لا خلاف فيه لاحد وان اختيار امام الحرمين والآمدي للتفصيل معناه انهما يقولان بالمنع مطلقا كما علمته مما قدمناه أيضا عن الجلال وان هذا التفصيل ليس هو القول الثالث بل القول الثالث هو ما حكاه صاحب جمع الجوامع وقدمناه من انه يجوز الاتفاق الا ان يكون سند المختلفين قاطعا فلا يجوز فتذكر

(٢) قال الاسنوي « ولك أن تقول لا نسلم أن هذا اجماع بعد استقرار

لأنها أم، سلمنا لكن الخلاف لا تتوقف على الاجماع بل يجب الاتقياد اليها بمجرد البيعة . قوله «وله ما سبق» أي وللصير في من الادلة ما سبق في المسألة الاولى وهو ان اختلاف الامة على قولين اجماع على جواز الاخذ بكل منهما اجتهاداً وتقليداً فلو جاز الاتفاق بعد ذلك لكان يجب الاخذ بالقول الذي اتفقوا عليه وبازم من ذلك رفع الاجماع بالاجماع وهو باطل. وجوابه ما تقدم أيضاً وهو أن الاجماع على التخيير مشروط بعدم الاتفاق^(١) فاذا اتفقوا فيزول بزوال شرطه . المسألة الرابعة اذا اختلف أهل العصر على قولين ثم حدث بعدهم مجتهدون آخرون فقال الامام أحمد والاشعري وغيرهما يستحيل اتفاهم على أحد قولي اولئك^(٢)

الخلاف الخ « أقول هو اجماع قبل استقرار الخلاف كما هو الواقع المعلوم من نقل الواقعة في صحاح الاحاديث والسير والاتفاق قبل استقرار الخلاف قد علمت انه جائز اتفاقاً فلا يطابق الدعوى كما قال الاسنوى على ان الخلاف لا يلزم تحقيقها ووجوب طاعة الامام على تحقق الاجماع على مبايعة من يبائع بل يكفي مبايعة بعض أهل الحل والعقد لان نصب الامام ومبايعته فرض كفاية متى قام به البعض سقط عن الباقيين وتمت بذلك المبايعة لمن بويع ووجبت طاعته على كافة الامة لافرق بين من بايع ومن لم يبائع

(١) قال الاسنوى « وجوابه ما تقدم الخ » أقول يعني أن اختلاف الامة على قولين لا يكون متضمناً للاجماع على التخيير الا اذا لم يوجد اتفاق بعد. أما اذا وجد فقد تبين انه لم يكن متضمناً لذلك الاجماع وان قول من رجم انما كان قولاً لظن الدليل وقد تبين خلافه فانضمامه لغيره قبل تبين الخلاف لا يكون متضمناً للاجماع على التخيير وجواز الاخذ بكل من القولين أو الأقوال

(٢) قال الاسنوى « اذا اختلف أهل العصر على قولين ثم حدث بعدهم مجتهدون آخرون فقال الامام احمد والاشعري وغيرهما مستحيل اتفاهم على أحد قولي أو أئتك الخ » أقول هذا هو المقام الثالث الذي قدمناه وقد علمت المخالفين فيه وهو الذي صحح فيه صاحب جعم الجوامع المنع ان طال زمان الاختلاف وقد اعترض المطار بان هذا هو الموضوع فان الموضوع بعد استقرار

واختاره الآمدي والصحيح عند الامام وابن الحاجب وغيرها امكانه ومثل له المصنف تبعا لابن الحاجب باتفاق العلماء على تحريم بيع أم الولد مع أن عليا وابن مسعود وجابر بن عبد الله وابن الزبير وابن عباس في رواية عنه وصهر بن عبد العزيز كانوا يقولون بالجواز وبتوافقهم أيضا على تحريم المتمة يعني تحريم نكاح المرأة الى مدة مع أن ابن عباس كان يفتى بالجواز وفي المثالين نظر: أما الاول فقال الآمدي لانسلم حصول الاجماع فيه لان الشيعة يقولون بالجواز^(١). وأما الثاني فنقل الماوردي وغيره أن ابن عباس رجح فأفتى بالتحريم^(٢) فعلى هذا لا يكون

الخلافا ولا يكون الا بطول الزمن وأجاب بأنه ذكر توضيحا أو أن المراد طول زائد على ما استقر فيه الخلاف اه وقد علمت ان المراد بطول زمان الاختلاف ان يطول زمان المناظرة والبحث بحيث يكون قول كل على خلاف ما يقوله الآخر بطريق المناظرة والبحث عن الدليل وقد علمت ما فيه مما قدمناه وان هذا فصحيح لصاحب جمع الجوامع على خلاف ما صححه الامام الرازي وابن الحاجب وغيرها من الجواز مطلقا لان الموضوع ان الخلاف قد استقر وانقضى عصر المختلفين وهم مختلفون كل واحد منهم يمتدح حقيقته مذهب بدليله وهذا لا يكون الا بعد المناظرة والبحث عن الدليل

(١) قال الاسنوي «وفي المثالين نظر أما الاول فقال الآمدي لانسلم حصول الاجماع فيه الخ» أقول قال في المسلم ولنا اجماع التابعين على عدم جواز بيع أم الولد وقد اختلف الصحابة فيه فقال شرحه الفوائح وأما اجماعهم على حرمة بيع أم الولد فلم يصح فيه ولم ينقل بوجه يقبله العقل وقوانين الصحة اه. فكان هذا المثال غير صحيح

(٢) قال الاسنوي «وأما الثاني فنقل الماوردي الخ» أقول قول المصنف في المثال الثاني والمتمة يحتمل ان يكون مراده المتمة الحج وجماع التابعين على متمة العمرة أى الجمع فيهما باحرام واحد أو باحرامين في أشهر الحج والاول هو المسمى بالقران في اصطلاح الفقهاء والثاني هو المسمى بالمتمة في اصطلاحهم. وفي صحيح البخاري ان مروان قال شهدت عثمان وعلياً وعثمان ينهى

مطابقاً لهذه المسألة بل يكون مثالا للمسألة السابقة واذا قلنا بجواز الاتفاق بعد الاختلاف فقال الامام وأتباعه يكون اجماعاً محتجاً به واستدل عليه المصنف بأنه سبيل المؤمنين فيجب اتباعه لقوله تعالى (ويتبع غير سبيل المؤمنين) الآية^(١) وقال بعض المتكلمين وبعض الفقهاء لا أثر لهذا الاجماع وهو مذهب الشافعي رضى الله عنه كما قاله الغزالي في المنحول وابن برهان في الاوسط. وقال في البرهان ان ميل الشافعي اليه. قال ومن عباراته الرشيقة في ذلك قوله ان المذاهب لا تموت بموت أصحابها^(٢) ولم يرجح ابن الحاجب شيئاً مع ترجيحه ان الاتفاق اذا صدر عن المتعة وأن يجمع بينهما فلما رأى علي ذلك أهل بهما ليك بعمرة وحجة وقال ما كنت لادع سنة النبي صلى الله عليه وسلم لقول أحد ثم الروايات متضادة فلا يضر كون الراوى مروان وان يكون مراده متعة النساء وهذه أبيضت يوم خيبر ثم حرمت بعد ذلك الى يوم القيامة فخرمتها ثابتة في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان ابن عباس يفتي بجوازها قبل أن يبلغه حديث التحريم فلما بلغه رجع عما كان يفتي به وأفتى بالحرمة عملاً بالحديث فلا يصح التمثيل به كما قال الاسنوى ولكن اذا حمل كلام المصنف على متعة الحج يصح التمثيل فالاولى حمله على ذلك

(١) قال الاسنوى « فيجب اتباعه لقوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين الآية الخ » أقول تمام هذا الدليل ينبنى على تمام الاستدلال بهذه الآية على حجية الاجماع وقد علمت انه غير تام

(٢) قال الاسنوى « ان المذاهب لا تموت بموت أصحابها » أى فكل مذهب باق ببقاء دليبه لا ببقاء القائل والدليل موجود وقائم . فان قيل هذا الاتفاق لكونه اجماعاً اشارة للخلاف. قلنا هذا فرع وقومه وكونه حجة وهو محل النزاع. قال الغزالي في المستصفي اذا اتفق التابعون على أحد قولى الصحابة لم يصر القول الآخر مهجوراً ولم يكن المذهب اليه خارقاً للاجماع خلافاً للكرخي وجماعة من اصحاب ابي حنيفة والشافعي وكثير من القدرية كالجائني وابنه لانه ليس مخالفاً لجميع الامة فان الدين ماتوا على ذلك المذهب هم من الامة والتابعون في

من المختلفين يكون حجة كما نقلناه عنه في المسألة للسابقة وسببه أن تلك المسألة ليس تلك المسئلة بمض الامة وان كانوا كل الامة فذهبيهم باختيار أحد القولين لا يجرم القول الآخر فان صرحوا بتحريم القول الآخر فنحن بين أمرين اما ان نقول هذا محال وقوعه لانه يؤدي الى تناقض الاجماعين اذ مضت الصحابة مصرحة بتحريم الخلاف وهؤلاء اتفقوا على تحريم ما سوغوه واما أن نقول ان ذلك ممكن ولكنهم بعض الامة في هذه المسئلة والمصيبة من بعض الامة جائزة وان كانوا كل الامة في كل مسئلة لم يخض الصحابة فيها لكن هذا يخالف قوله صلى الله عليه وسلم «لا تزال طائفة من أمتي على الحق ظاهرين» اذ يكون الحق قد ضاع في هذا الزمان فلعل من يميل الى هذا المذهب يجعل الحديث من أخبار الآحاد. فان قيل لم ينكرون على من يقول هذا اجماع يجب اتباعه وأما الصحابة فقد اتفقوا على قولين بشرط ان لا يمتز من بعدهم على دليل يعين الحق في احدهما. قلنا هذا نحكم واخترع عليهم فانهم لم يشترطوا هذا الشرط والاجماع حجة قاطعة فلا يمكن الشرط في الحجة القاطعة اذ يتطرق الاحتمال اليه ويخرج عن كونه قاطعاً ولو جاز هذا لجاز أن يقال اذا أجمعوا على قول واحد عن اجتهاد فقد اتفقوا بشرط أن لا يمتز من بعدهم على دليل يعين الحق في خلافه وقد مضت الصحابة متفقة على تسوية كل واحد من القولين فلا يجوز خرق اجماعهم اه والغزالي ومن معه كما منموا هذا الاتفاق من غير المختلفين بعد انقراض المختلفين واستقرار الخلاف منموا رجوع المختلفين بعد استقرار الخلاف الى قول واحد بهذا الدليل عينه كما فصله الغزالي في مسئلة اذا اختلفت الامة على قولين وقد علمت ان المجوزين في المسئلتين أجابوا بعدم تضمن اختلافهم بعد استقراره اجماعهم على تسوية الاخذ بكل واحد من القولين فيمتنع اتفاهم على أحد القولين وان تضمن اختلافهم بعد استقراره اجماعهم على ما ذكر مشروط بعدم الاتفاق على أحد القولين فاذا وجد فلا اتفاق قبله وقلنا ان معنى هذا ان اختلاف المجتهدين في عصر الصحابة أو غيرهم على قولين يكون متضمناً اجماعهم على ما ذكر اذا لم يوجد اتفاق بعدهم أما اذا وجد اتفاق فقد تبين انه لم يكن

تلفير المجتهدين فيها قول يخالف قول المجتهدين بخلاف هذه ومن ثمره الخلاف في متضمننا لذلك الاتفاق وعلى كل فالمجمعون انما عملوا بمقتضى الاجماع الاول من تسوية الاخذ بكل واحد من القولين فهم أجمعوا على أمر جائز وهم كل المجتهدين في عصر فيصدق عليه تعريف الاجماع فيكون اجاباً حجة بلا شك وقد سلموا ان احداث قول ثالث عند اختلافهم على قولين واحداث التفصيل بين مسألتين لم يفسلوا فيهما جائز وقالوا ان الاختلاف على قولين لا يستلزم الاتفاق على امتناع المدول عنهما وعدم التفصيل لا يستلزم الاتفاق على امتناعه وان غاية كل منهما انه يتضمن الاتفاق على الاخذ بكل من شقي الخلاف فكل منهما غير واجب اجاباً واذا لم يجب اجاباً جازت مخالفته في بعض ما ذهب اليه فيجوز ان يجمعوا على أحدهما ويتركوا الآخر وهم لم يخرجوا عن كل ما اجمعوا على جواز الاخذ به فكان هذا الاجماع منعقداً وحجة . فان قلت لو اعتبر هذا الاجماع ثم تضليل بعض الصحابة الذين وقع الاجماع على خلاف قولهم لان مخالفة الاجماع ضلالة. قلنا ان رأيه كان قبل حدوث الاجماع حكمه كان من دليل شرعي موجب للعمل وانما تقامد بعد الاجماع اللاحق لظهور نص على خلاف حكمه بعده وانما اللازم خطؤه وهو لازم في كل اختلاف لان الحق الذي في الواقع واحد والخطأ اجتهاداً لا يقتضى التضليل وما قال من منع انعقاد الاجماع ان المادة قاضية اذا استمر الخلاف باستمرار كل ذي مذهب على مذهبه بالاصرار عليه خصوصاً من اتباعه فانهم لا يخالفون متبوعهم ومتى كانت المذاهب مستمرة على هذا الوجه ولو بعد موت أربابها استحال الوفاق ممنوع لانا لا نسلم قضاء المادة بما ذكر وانما ذلك شأن الجهلة والمقلدة المتمسكين الذين يصرون على آرائهم ولو تبين خطؤها وأما المجتهدون الباذلون جهدهم في طلب الحق فلا يستمرون على شيء تبين خطؤه بل يتبعون الدليل سيما من بعدهم فان عدم الاستمرار فيهم اظهر الا ترى انه صح عن كل امام من الأئمة الاربعة انه قال ان صح الحديث فهو مذهبي وصح من كل واحد منهم انه قال اذا خالف قولي الحديث الصحيح فاسرّبوا بقولي عرض الحائط فكيف يمكن لواحد من هؤلاء

ان يستمر على قوله بعد ظهور النص على خلافه وكذلك ما قاله من منع كون هذا الاجماع حجة من انه لو كان حجة يلزم تعارض الاجماعين أحدهما الاجماع على تسوية كل من المذهبين الذي وقع اتفاق الصحابة عليه والثاني الاجماع على تعيين قول معين بالاجماع اللاحق وتعارض اجماعين كل واحد منهما حجة باطل لما يلزم عليه من تحطئة الأئمة في أحدهما ممنوع أيضا لاننا لانسلم ان التسوية يجمع عليه على الاطلاق بل هو مقيد بعدم وجود نص قاطع لان القضية عرفية مقيدة بوصف عدم المقطوعية الا ترى انه لو ظهر للمختلفين بعد استقرار الخلاف نص قاطع في أحد القولين ما وصمهم الا اتباعه ، فلو كان هناك اجماع للزم معارضة الاجماع للنص القاطع فلا يكون النص معمولاً به فلا قائل بذلك في مثل هذا

وقول الاسنوى « ومن عباراته الرشيقة في ذلك قوله ان المذاهب لاموت بموت اصحابها » أقول هذا مما استدل به من منع انعقاد الاجماع وحجته بعد حصول الخلاف واستقراره وحاصله ان الاجماع انما يتم باتفاق كل المجتهدين وهذا لم يحصل لان القول لا يموت بموت قائله بل هو باق ببقاء دليله فقول المخالف السابق باق ببقاء دليله فلا اتفاق وأما اتفاق المختلفين قبل استقرار الخلاف فانما جاز لانه ليس لواحد منهم قبل الاستقرار قول يمتد حقيقته لا شرطا ولا عرفاً بل لكل واحد منهم مجرد نظر وبحث لاصابة القول . وجوابه اننا لانسلم بقاء القول مطلقا بل ان الاجماع اللاحق أمات هذا القول حتى لا يجوز العمل به كما لو ظهر النسخ على أن جواز الامامة هنا كاف لان المقام هنا مقام المنع بخلاف ما قدمناه لان المقام هناك كلذ مقام الاستدلال و يكفي فيه مجرد الجواز كما لا يخفى . وبهذا تعلم ان المعول عليه ما ذهب اليه الجمهور من امكان انعقاد هذا الاجماع وانه حجة كيف وقد وقع ذلك كما تقدم من اتفاق التابعين على متعة الحج بعد وقوع الاختلاف من الصحابة على قولين

هذه المسألة تنفيذ قضاء من حكم بصحة بيع أم الولد^(١) وسقوط الحد عن الواطيء في نكاح المتعة وأخبرني بعض من أثق به أن قاضي المدينة أخبره أن بالمدينة مكانا موقوفا على نكاح المتعة ومستحما موقوفا على الاغتسال من وطئها^(٢) قوله « قيل الخ » أي استدل القائلون بأنه ليس باجماع بثلاثة أوجه : الاول قوله تعالى (فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول) والنزاع قد حصل فوجب رده الى كتاب الله تعالى وسنة رسوله لا الى الاجماع . وأجاب الامام بوجهين أحدهما أن الرد الى الاجماع رد الى الله ورسوله . الثاني أن وجوب الرد الى الله ورسوله مشروط بالتنازع وقد زال التنازع في العصر الثاني فيزول وجوب الرد واقتصر المصنف على هذا وفيه نظر فان الشرط انما هو وجود التنازع^(٣) وقد وجد وحصول

(١) قال الاسنوى « ومن ثمرة الخلاف في هذه المسئلة تنفيذ قضاء من حكم بصحة بيع أم الولد » أقول قد قدمنا أن اجماع التابعين على حرمة بيع أم الولد لم يصح بعد ولم ينقل بوجه يقبله العقل وقوانين الصحة نعم على القول بحصول هذا الاجماع وحصول الخلاف في كونه حجة تكون ثمرة الخلاف ما ذكره الاسنوى وأشار بقوله تنفيذ قضاء من حكم الخ الى ان الخلاف هنا في نفس القضاء وتفاذه فمن يرى ان هذا الاجماع حجة يرى ان القضاء غير نافذ ومن يرى عدم الحجية يرى ان القضاء نافذ فنفاذه مختلف فيه فينفذ اتفاقا اذا وجد امضاء قاض آخر ويبطل اتفاقا اذا أبطله قاض آخر فنفاذ القضاء هو الحادثة التي وقع فيها الخلاف

(٢) قال الاسنوى « وأخبرني من أثق به أن قاضي المدينة أخبره ان بالمدينة مكانا موقوفا الخ » أقول بعد الذي سمعناك من أن متعة النكاح وان أبيحت يوم خيبر فقد حرمت بعد ذلك في زمن النبي صلى الله عليه وسلم لا اخالك تشك في عدم التعميل على مثل هذا . وعلى هذا انعقد الاجماع من الصحابة وغيرهم على حرمتها فلم يقع فيها اجماع بعد خلاف وقد قدم الاسنوى نفسه ما يؤيد هذا قريبا عند الكلام على الامثلة

(٣) قال الاسنوى « وفيه نظر فان الشرط الخ » أقول ان المصنف

الاتفاق بعد ذلك لا ينافي حصوله كما اذا قال لعبداه ان خالفتني فأنت حر فخالفته ثم وافقه . الدليل الثاني قوله صلى الله عليه وسلم « أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم » دل الحديث على حصول الاهتداء بالاقتداء بقول كل واحد منهم سواء حصل بعد ذلك اتفاق أم لا فلو أوجبنا الاخذ بما اتفق عليه أهل العصر الثاني لزم التقييد بحالة عدم الاتفاق وهو خلاف الظاهر . وجوابه أن الخطاب مع العوام أي المقلدين دون المجتهدين لان المجتهد لا يقلد المجتهد ولان قول الصحابي ليس بحجة كما سيأتي وهؤلاء العوام الذين خوطبوا هم الموجودون في عصر الصحابة خاصة لان خطاب المشافهة لا يتناول من يحدث بعدهم وحينئذ فلا يكون الخطاب متناولا لخواص أهل العصر الثاني لما قلناه أولا ولا لعوامهم لما قلناه ثانيا . واذا لم يكونوا مخاطبين به لم تبق فيه دلالة على هذه المسئلة لان الكلام في اتفاق العصر الثاني . وفي الجواب نظر لان خطاب المشافهة يعم بادية خارجية والا لم يكونوا أموريين الآن وهو باطل^(١) وأيضاً فالمسئلة باقية بحالها في العوام المخاطبين وذلك فيما اذا بلغوا رتبة الاجتهاد وافقوا بعد انقراض

قد انتقل نظره من الجواب بما ذكر عن استدلال من انكر حجبية الاجماع ابتداء الى استدلال من قال بعدم حجبيته بعد الخلاف مع صلاحية الجواب هناك لعدم وجود النزاع بخلاف الحال هنا

(١) قال الاسنوى « وفي الجواب نظر لان خطاب المشافهة يعم بادية خارجية الخ » أقول لان الاتفاق على أن التكليف عام لمن كان في عصره صلى الله عليه وسلم ولمن يجيء بعده من المكلفين الى ان تنقضي دار التكليف فالكل مرادون من الخطاب وانما الخلاف في أنهم مرادون بعبارة الخطاب أو بدلالة الخطاب وبقوله عليه الصلاة والسلام « حكى على احدكم حكم على الكافة » كما هو مبين في محله فالحق ما أجاب به صاحب الحاصل من تخصيص الحديث المذكور بالادلة التي قامت على حجبية الاجماع وبعمل الصحابة بالاجماع وعدم تقليد بعضهم بعضا ولو كان قول كل واحد حجة لزم ان يأخذ كل واحد بقول الآخر منهم ولو خالفه وهذا تهافت لا يقع .

أولئك ولاجل ما علقناه لم يذكر الامام ولا صاحب الحاصل هذا الجواب بل أجابا بتخصيص الحديث . الثالث ان اختلاف أهل العصر الاول على قولين مثلاً اجماع منهم على التخيير أي على جواز الاخذ بكل منهما فلو كان الاتفاق على أحدهما اجماعاً مائماً من الاخذ بخلافه ثم تعارض الاجماعين . وأجاب المصنف بقوله قلنا ممنوع أي لا نسلم ان اختلافهم اجماع على التخيير^(١) فان كل واحد من الفريقين يمتد خطاً الآخر أو معناه لا نسلم ان هذا الاجماع الذي على التخيير يعارضه الاجماع الآخر وانما يلزم ذلك أن لو لم يكن الاجماع الاول مشروطاً بعدم الاجماع الثاني وليس كذلك بل هو مشروط بعدمه فاذا وجد الثاني زال الاول ثوال شرطه . وهذا الجواب هو المذكور في المحصول والحاصل وقد وقع التصريح به في بعض النسخ فقال قلنا زال بزوال شرطه . قال :

« الخامسة اذا اختلفوا فانت احدى الطائفتين يصير قول الباقي حجة لكونه قول كل الامة . السادسة اذا قال البعض وسكت الباقي فليس باجماع ولا حجة . وقال أبو علي اجماع بعدم . وقال ابنه هو حجة . لنا انه ربما سكت لتوقف أو خوف أو تصويب كل مجتهد . قيل يتمسك بالقول المنتشر ما لم يعرف له مخالف . جوابه المنع وانه اثبات الشيء بنفسه . ﴿ فرع ﴾ قول البعض فيما تم به البلوى ولم يسمع خلافه كقول البعض وسكت للباقيين » أقول اذا اختلف أهل العصر على قولين ثم ماتت احدى الطائفتين أو ارتدت كما قاله في المحصول فانه يصير قول الباقي حجة لكونه قول كل الامة وهذا هو الذي جزم به الامام وأتباعه وصرحوا بكونه اجماعاً أيضاً^(٢) وهو

(١) قال الاسنوي « وأجاب المصنف بقوله قلنا ممنوع الخ » أقول قد تقدم ما يتعلق بهذا الاستدلال وجوابه مستوفى على أتم وجه فلا نعيده

(٢) قال الاسنوي « وهذا هو الذي جزم به الامام واتباعه الخ » أقول ينافي هذا ما تقدم قريباً عن الشافعي من ان المذاهب لا تموت بموت اصحابها بل كل قول باق على حاله ببقاء دليله ولذلك جاز تقليد المجتهد بعد موته ومن قال

يؤخذ من تعليل المصنف . وذكّر ابن الحاجب بهذه المسئلة في اثناء اتساق اهل العصر الثاني على أحد قول للمصر الاول وحكى عن الاكثرين انه لا يكون اجماعا وذكّر الآمدى نحوه ايضا المسئلة السادسة اذا قال بعض المجتهدين قولاً وعرف به بالقبول فسكتوا عنه ولم ينكروا عليه ففيه مذاهب أصحابها عند الامام أنه لا يكون اجماعاً ولا حجة لما سيأتى. ثم قال هو والآمدى انه مذهب الشافعى. وقال في البرهان انه ظاهر مذهب الشافعى. وقال للترزالي في المنحول نص عليه الشافعى في الجديد . والثاني وهو مذهب ابى على الجبائى انه اجماع بعد انقراض عصرهم لان استمرارهم على السكوت الى الموت يضعف الاحتمال. والثالث قاله ابو هاشم ابن ابى علي انه ليس باجماع لكنه حجة. وحكى في المحصول عن ابن ابى هريرة انه ان كان القائل حاكماً لم يكن اجماعاً ولا حجة والا فنعيم. وحكى الآمدى عن الامام احمد واكثر الحنفية انه اجماع وحجة^(١). واختار الآمدى انه اجماع ظنى يمتنع به وهو

بموت القول فانما قال بموته باجماع لاحق فكان موت مذاهب الذين ماتوا موقوفاً على كون قول الباقي اجماعاً وهو محل النزاع فكان الدليل موقوفاً على صحة الدعوى وهو دور ولذلك كان قول الاكثرين انه لا يكون اجماعاً ولم يذكره صاحب جمع الجوامع ولا غيره فيما دخل في تعريف الاجماع فكان القول بذلك خلاف الراجح الذي عليه الاكثر

(١) قال الاسنوى « وحكى الآمدى عن الامام احمد واكثر الحنفية انه اجماع وحجة الخ » أقول حكى صاحب جمع الجوامع في السكوت المجرد عن اماره رضا وسخط مع بلوغ كل المجتهدين الواقعة ومضى مهلة النظر طادة عن مسئلة اجتهادية تكليفية أتى فيها بعضهم بحكم وعلم بها الساكتون أقوالاً ثم قال والصحيح انه حجة. وفي تسميته اجماعاً خاف لفظى. وفي كونه اجماعاً حقيقة تردد مثاره ان السكوت المجرد عن اماره رضا وسخط مع بلوغ الكل ومضى مهلة النظر طادة عن مسئلة اجتهادية تكليفية هل ينطب ظن الموافقة اه. قال الجلال في شرحه عليه انه حجة مطلقاً وهو ما اتفق عليه القول الثاني والثالث. وقال الرافعى انه المشهور عن الاصحاب وهل هو اجماع . فيه وجهان وقال في قوله وفي

قريب من مذهب أبي هاشم ووافقه ابن الحجاج في المختصر الكبير وأما في المختصر الصغير فانه جعل اختياره محصوراً في أحد مذهبين وهما القول بكونه اجماً والقول بكونه حجة. والذي ذكره الأمدى هنا محله قبل انقراض العصر. وأما بعد انقراضه فانه يكون اجماً على ما نبه عليه في مسألة انقراض العصر. واعلم أن الشافعي قد استدل على اثبات القياس وخبر الواحد بان بعض الصحابة عمل به ولم يظهر من الباقيين انكار فكان ذلك اجماً. قال في المعالم وهذا يناقض ما تقدم نقله عنه. وأجاب ابن التلمساني بان السكوت الذي تمسك به الشافعي في

تسميته اجماً الخ وهو ما اختلف فيه القول الثاني والثالث قيل لا يسمى الاختصاص مطلق اسم الاجماع بالقطعي أي المقطوع فيه بالموافقة وقيل يسمى لشمول الاسم له وانما يقيد بالسكوت لانصراف المطلق الى غيره. وقال في قوله هل يغلب ظن الموافقة أي موافقة الساكنين للقاتلين قيل نعم نظراً للمادة في مثل ذلك فيكون اجماً حقيقة لصدق تعريفه عليه وان تقي بعضهم اسم الاجماع عنه وقيل لا فلا يكون اجماً حقيقة فلا يحتاج به ويؤخذ تصحيح الاول من تصحيح انه حجة لان مدركه المذكور هو مدرك ذلك اه. وبهذا تعلم ان التصحيح عند الشافعية انه اجماع حقيقة وانه حجة أيضاً وأن قولهم في بيان موضع النزاع قال بعض المجتهدين قولاً الى آخر ما ذكره الاسنوي مقيد بما اذا لم تظهر اماره رضا ولا سخطاً وما اذا كان السكوت مقترناً بامارة رضا فانه اجماع قطعاً وان كان مقترناً بامارة سخط فليس باجماع قطعاً ومقيد بما اذا بلغت المسئلة الكل ومضي زمن مهلة النظر في المسئلة عادة. ان تكون المسئلة اجتهادية أما اذا لم تبلغ المسئلة كل المجتهدين أو بلغت ولكن لم يمض زمن مهلة النظر فيها عادة فلا يكون من محل الاجماع السكوتي ومقيدة أيضاً بما اذا تكون المسئلة اجتهادية تكليفية اما اذا لم تكن في محل اجتهاد بان كانت قطعية ولم تكن تكليفية نحو عمار افضل من حذيفة أو العكس فالسكوت على الاول في الاول بخلاف المعلوم فيها قطعاً لا يدل على شيء وكذلك السكوت على أحد القولين في الثانية لا يدل على شيء ومقيدة كذلك بما اذا أفتى بعضهم أو قضى قبل استقرار المذاهب أما بعد

القياس وخبر الواحد هو السكوت المتكرر في وقائع كثيرة وهو ينفي جميع الاحتمالات الآتية^(١). قوله «لنا» أي الدليل على أنه ليس باجماع ولا حجة أن السكوت يحتمل أن يكون لاجل التوقف في الحكم^(٢) اما لكونه لم يجتهد فيه أو

الاستقرار فلا يدل السكوت على شيء ولا فرق في كل ما ذكرنا خلافا وترجيحا بين الفتيا والقضاء خلافا لابن أبي هريرة في قوله انه حجة ان كان فتيا لاحكام ولا بن اسحاق المروزي في قوله بعكسه واكثر الحنفية على ان هذا الاجماع اجماع قطعي واختار الآمدي من الشافعية والكرخي من الحنفية انه اجماع ظني

(١) قال الاسنوي «واجاب ابن التلمساني بان السكوت الذي تمسك به الشافعي في القياس الخ» أقول اذا كثرت السكوت وتكرر فيما تم به البلوى فالخيار ان الاجماع قطعي. قال في الفوائج وهذا لا يصلح للنزاع لان السكوت فيه مرة بعد أخرى يحدث علما ضروريا بالرضا بالقول كما في التجريبات فان العادة محيلة للسكوت في كل مرة من غير رضا به اه. فكان تكرار السكوت مرة بعد أخرى أمانة الرضا، وقد تقدم أنه متى وجدت علامة الرضا كان اجماعا قطعا

(٢) قال الاسنوي «أي الدليل لنا على انه ليس باجماع ولا حجة الخ» أقول حاصل هذا الاستدلال أن مطلق السكوت يحتمل غير الموافقة من عدم اجتهاد فيما افتوا به أو لتعظيم القائل وهيبة المقول له كما روى عن ابن عباس في مسألة العول اذا ضاق المال عن السهام المقدرة في كتاب الله تعالى انه سكت مهابة من أمير المؤمنين عمر بن الخطاب. فقد روى الطحاوي عن عبيد الله بن عبدالله بن عتبة قال دخلت أنا وزفر على ابن عباس بعد ما ذهب بصره فتذاكرنا فرائض الميراث قال اترون من احصى رمل طالج عددا لم يحص في مال نصفاً ونصفاً وثلثا اذا ذهب النصف والنصف فابن الثلث فساق الحديث وفي آخره قال زفر لم لم تشر عليه بهذا الرأي فقال هبته والله. فقد علم بهذا ان السكوت لا يدل على الرضا فلا يكون اجماعا. ويحتمل ان يكون سكوته لاعتقاده ان كل مجتهد مصيب وهذا كله مردود على قائله لان الكلام مفروض فيما اذا مضت

لكونه اجتهد فلم يظهر له شيء ويحتمل أن يكون لحوف من القائل أو المقول له كقول ابن عباس - وقد أظهر مخالفة عمر في المول بدم موته - كان رجلاً مهيباً المدة الكافية للنظر والاجتهاد عادة فانتهى القول بعدم الاجتهاد أو اجتهاد ولم يظهر له شيء . وأما احتمال الخوف والتعظيم وترك قول الحق في اعتقاد قائله واخفائه لذلك فهو فسق فلا يظن أن يكون من مجتهد عدل . وما روى عن ابن عباس وإن رواه الطحاوي فلم يصح وفيه انقطاع باطن لانه لو صدر له لعل على فسق ابن عباس حاشاه الله ورضى عنه كيف وكان أمير المؤمنين عمر يقدم ابن عباس على الاكابر ويستحسن قوله فكيف يكون له هيبته منه في عرض رأيه عليه .

روى البخاري عن ابن عباس قال كان عمر رضي الله عنه يدخلني مع اشياخ بدر فكان بعضهم وجد في نفسه فقال لم تدخل هذا معنا ولنا ابناء مثله فقال عمر انه من قد علمتم فدماه ذات يوم فادخله معهم فآرايت انه دعاني يومئذ الابريرهم قال ما تقولون في قول الله اذا جاء نصر الله والفتح فقال بعضهم أمرنا ان نحمد الله ونستغفره اذا جاء نصرنا وفتح علينا وسكت بعضهم فلم يقل شيئاً فقال لي أكذلك تقول يا ابن عباس ؟ فقلت لا قال فما تقول قلت هو أجل رسول الله صلى الله عليه وسلم اعلمه الله فقال اذا جاء نصر الله والفتح وذلك علامة اجلك فسبح بحمد ربك واستغفره انه كان تواباً . فقال عمر ما اعلم منها الا ما تقول .

وأيضاً كان عمر ألين للحق وأشد اقياداً له فانه قال لا خير فيكم ان لم تقولوا ولا خير في ان لم اسمم ذكره في التقرير كذا في التيسير واذا كان عمر هكذا فكيف به ابن عباس رضي الله عنهما . وفي التيسير روى ابو يعلى وغيره عن مسروق قال ركب عمر بن الخطاب على منبر رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم قال « أيها الناس ما اكثركم في مهور النساء وقد كانت الصدقات فيما بين رسول الله صلى الله عليه وسلم اربعمائة درهم فما دون ذلك ولو كان الاكثر في ذلك تقوى عند الله أو مكرمة لم تسبقوا اليها ثم نزل فاعترضته امرأة من قريش فقالت له يا أمير المؤمنين نهيت الناس ان يزيدوا في صداقهن على اربعمائة درهم قال نعم قالت اما سمعت قول الله تعالى (وآتيتم اجدانهم فنتظاراً فلا تأخذوا منه شيئاً) . فقال عمر اللهم كل احد أفقه من عمر

فهيته. ويحتمل ان يكون سكت عن الانكار لاعتقاده أن كل مجتهد مصيب الى غير ذلك من الاحتمالات. ولما احتمل السكوت هذه الوجوه لم يكن فيه دلالة

ثم رجم وركب المنبر ثم قال « أيها الناس اني كنت نهيتكم أن تزيدوا النساء في صداقهن على اربعمائة درهم فمن شاء أن يعطى ما أحب» فاذا كان له مع المرأة ما علمت فأى مهابة كانت لابن عباس في عرض الآية. ثم ان أمير المؤمنين همر استشار الصحابة في مسألة العول فأشار العباس بالعول ثم اتفق الصحابة ولم يكن هناك لامير المؤمنين همر رأى قبل تفرره عند الصحابة فأى مهابة من أمير المؤمنين كانت لابن عباس. ثم ان الدليل الذي ينقلونه عنه في مسألة العول غير معقول فلا يليق ان يصدر من ابن عباس وهو ترجمان القرآن. فان قائل القول لا يقولون بنصفين وثالث في المال حتى يرد عليهم ما أورد بل هم أيضاً يقولون ان الله لم يجعل السهام كذلك فينقص سهم كل حتى لا يلزم نصفان والثالث فالذي رد به عليهم هو بعينه حجة لهم فكان هذا النحو من الرد بعيداً عن ابن عباس كل البعد. ثم ان الذي نسبوه اليه رضى الله عنه في مثل هذه الصورة هو أن يمسق سهام البنات والاخوات لانهن قد يكن عصبه ويخرجن عن السهام المقدرة فهن ضعيفات في استحقاقهن الهم فيسقط سهمهن وهذا أيضاً لا يظهر له وجه فان سهامهن أيضاً تثبت بالنص ولو في حال كسهاهن غيرهن واستقاط واحد لاتمام آخرهن مما لا وجه له شرعاً وعقلاً فالحق ان ابن عباس برىء من مثل هذا القول فانهم والله أعلم باحوال خواص عباده كذا يؤخذ من الفوائج. وأما ما قاله الرجال في التحرير من انا لا نسلم ان التعظيم بالسكوت عن الحق فسق بل الفسق انما هو السكوت عن منكر وقول المجتهد ليس كذلك بل هو واجب العمل فمدفوع بان الكلام مفروض عند البحث والمناظرة في المسألة لتحقيق الحق فهو فيما قبل استقرار المذاهب فالمقام مقام الاستفتاء وعلى المقتي يجب اظهار قوله وما هو الحق عنده فالسكوت عن اظهار الحق حينئذ ترك للواجب وهو حرام وفسق وكذا التعظيم بتركه والقول بأن اظهار الحق انما يجب عند السؤال

على الرضا وهو معنى قول الشافعي لا ينسب الى ساكت قول . قوله « قيل بتمسك »
 أي احتج ابو هاشم على كونه حجة ^(١) بأن العلماء لم يزوالوا يتمسكون في كل عصر
 بالقول المنتشر بين الصحابة اذا لم يعرفوا له مخالفاً فدل على جواز الاخذ بقول
 البعض وسكوت الباقيين . والجواب المنع اي لا نسلم انهم كانوا يتمسكون به فان

ولا سؤال ههنا مدفوع بان عرض المسألة وقت البحث على المجتهدين لبيان ما
 هو الحق فيها سؤال معنى فيجب الاظهار وبهذا الذي قررناه اندفع احتمال ان
 يكون السكوت عن الانكار لاعتقاده ان كل مجتهد مصيب لانه متى كان الكلام
 مفروضاً قبل استقرار المذاهب فلا يأتي مثل هذا القول كما هو واضح . ولذلك
 كان الصحيح عند الشافعية والحنفية انه اجماع وحجة . والخلاف بعد ذلك في
 انه حجة قطعية كما يقول اكثر الحنفية أو حجة ظنية كما يقول غيرهم وأدلة كل
 من الفريقين تطلب من المطولات

(١) قال الاسنوي « احتج ابو هاشم الخ » أقول حاصل الخلاف على ما
 في جمع الجوامع وشرحه أن العلماء اختلفوا فيما بقي به بعض المجتهدين ويسكت
 الباقيون على الوجه الذي قدمناه فقال فريق ليس بحجة ولا اجماع وهو الذي
 اختاره الامام وأتباعه وروي عن الشافعي . الثاني أنه حجة واجماع وهو الصحيح
 عند اكثر الحنفية والشافعية وهؤلاء اختلفوا في أنه حجة قطعية أو ظنية . والثالث
 أنه حجة ولا يسمى بالاجماع لاختصاص مطلق اسم الاجماع بالمقطوع فيه بالموافقة
 وهو مذهب أبي هاشم وقد علمت أن الخلاف بين القول الثاني والثالث لفظي
 راجع لكونه يسمى اجماعاً أو لا يسمى وهو مجرد اختلاف في الاصطلاح وقد
 علمت أن الصحيح أنه حجة وهو ما اتفق عليه الثاني والثالث وقال الرافعي انه
 المشهور عند الاصحاب . ومن هذا تعلم أن أبا هاشم لم ينفرد بهذا القول بل هو
 القول الراجح عند أكثر الحنفية والشافعية كما أن الصحيح أنه اجماع حقيقة
 لتصدق التعريف عليه وان نفي أبو هاشم مطلق اسم الاجماع عنه لان غيره
 لا يخالفه في ذلك بل يقول انما يطلق عليه اسم الاجماع مقيداً بالسكوتي لانصراف
 المطلق الى غيره

وقم منهم شيء فلعله وقع ممن يعتقد حججته^(١) أو على وجه الالتزام أو على وجه الاستئناس به. وأيضاً فالاستدلال به اثبات للشيء بنفسه فان القول المنتشر مع عدم الانكار هو قول البعض وسكوت الباقيين . قوله «فرع الخ» اعلم انه اذا قل بعض المجتهدين قولاً ولم ينتشر ذلك القول بحيث يعلم انه بلغ الجميع ولم يسمع من

(١) قال الاسنوى « والجواب بالمنع أى لانسلم أنهم كانوا يتمسكون به الخ » أقول قد علمت ان من قال انه حجة يستدل بأن سكوت العلماء في مقام البحث والمناظرة ومضى المدة الكافية عادة لذلك وعدم استقرار المذاهب على وجه ما قدمناه يظن منه الموافقة عادة وان من اطلق عليه بعد ذلك اسم الاجماع السكوتي فلأن تعريف الاجماع يصدق عليه ومن تقي اسم الاجماع عنه كابي هاشم فانما تقي الاسم المطلق لا اسم الاجماع المقيد بالسكوتي فابو هاشم لا يرضى بما نسبوه اليه من الاستدلال بل هو استدلالهم . والجواب عنه لاعن دليل أبي هاشم ومن وافقه يؤيد ذلك قول صاحب جمع الجوامع وشرحه وفي كونه اجماها حقيقة تردد مثاره ان السكوت المجرد عن اشارة رضا وسخط مع بلوغ الشكل أى كل المجتهدين الواقعة ومضى مهلة النظر عادة عن مسألة اجتهادية تكليفية قال فيها بعضهم بحكم وعلم به الساكتون وهو صورة السكوتي هل يغلب ظن الموافقة أى موافقة الساكتين للقائلين قيل نعم نظراً للعادة في مثل ذلك فيكون اجماها حقيقة لصدق تعريفه عليه وان تقي بعضهم مطلق اسم الاجماع عنه وقيل لا فلا يكون اجماها حقيقة فلا يحتاج به. ويؤخذ تصحيح الاول من تصحيح أنه حجة لان مدركه المذكور هو مدرك ذاك. وفي هذا الكلام تحقيق لحاصل الاقوال الثلاثة المصدر بها المسألة وبيان لمدرکه وفيما قبله تحرير لما اتفق منها وما اختلف اه أي تحقيق لحاصل ما اجتمعت القوال الثلاثة على الخلاف فيه وهو أنه اجماع حقيقة أى حجة أولاً . وأما انه بل يسمى باسم الاجماع فليس حاصل الثلاثة بل حاصل الثاني والثالث فقط. قال العطار وبيان ذلك التحقيق أن مفاد هذا الكلام أنه قيل انه اجماع حقيقة فيكون حجة وهو حاصل القول الثاني والثالث وقيل ليس باجماع حقيقة فلا يكون حجة وهو حاصل القول الاول اه

احد ما يخالفه فهل يكون كما اذا قال البعض وسكت الباقر عن انكاره ام لا^(١) اختلفوا فيه كما قاله في الحصول فذهب من قال يلحق به لان الظاهر وصوله اليهم ومنهم من قال لا يلحق به لانا لا نعلم هل بلغهم أم لا واختاره الأمدى ومنهم من قال ان كان ذلك القول فيما تم به البلوى اى فيما تمس الحاجة اليه كس الذكر فيكون كقول البعض وسكوت الباقرين لان عموم البلوى يقتضي حصول العلم به وان لم يكن كذلك فلا لاحتمال الدهول عنه. قال الامام وهذا التفصيل هو الحق ولهذا جزم به في الكتاب . قال :

« الباب الثالث - في شرائطه »

وفيه مسائل

الاولى أن يكون فيه قول كل طالى ذلك الفن فان قول غيرهم بلا دليل فيكون خطأ فلو خالفه واحد لم يكن سبيل الكل. قال الحياط وابن جرير وأبو بكر الرازي المؤمنون يصدق على الاكثر. قلنا مجازاً. قالوا عليكم بالسواد الاعظم. قلنا يوجب

(١) قال الاسنوي « اعلم انه اذا قال بعض المجتهدين الخ » أقول ان موضوع المسئلة السابقة كما يؤخذ من جمع الجوامع وشرحه ومسلم الثبوت وشرحه ان يفتى بعض المجتهدين أو يقضى قبل استقرار المذاهب ويسكت الباقر عن المخالفة وقد مضت مدة النظر والتأمل عادة ولا تقيه هناك لحوف ولا مهابة وكان للسكوت مجرداً عن اشارة رضا وسخط وكانت المسئلة اجتهادية تكليفية مع بلوغ الكل وان الجلال قال اذا لم تبلغ المسئلة كل المجتهدين أو لم يمض زمن مهلة النظر عادة فلا يكون من محل الاجماع السكوتى اه . فان هذا صريح في انه اذا لم يعلم الكل بالواقعة لا يكون من محل الاجماع السكوتى وموضوع هذا الفرع فيما لم ينتشر بحيث انه لم يبلغ الجميع فلا يكون من محل السكوتى قطعاً نعم اذا كان مما تم به البلوى قد يقال انه حجة لانه اذا كان كذلك فلا بد من خوض غير القائل فيه ويكون بالموافقة لاتفاء ظهور المخالفة بخلاف ما لم تم به البلوى فيكون المراد هنا الخلاف في اصل الحجية من غير

عدم الالتفات الى مخالفة الثلث « أقول عقد المصنف هذا الباب لبيان ما يكون شرطاً في الاجماع ومالا يكون شرطاً فيه مما يظن انه شرط وذكر فيه خمس مسائل الاولى ان الاجماع في كل فن من الفنون^(١) يشترط ان يكون فيه قول جميع

رعاية التفاصيل السابقة في السكوتى واما اذا كان مما تعم به البلوى وتكرر فيه السكوت فقد علمت انه لا يصح ان يكون محلاً للنزاع بل هو حجة قطعاً كما سبق

(١) قال الاسنوى « وذكر فيه خمس مسائل الاولى ان الاجماع في كل فن الخ » أقول تقدم انه يعلم من تعريف الاجماع انه لا بد فيه من اتفاق كل المجتهدين في عصر لان اضافة مجتهد الى الامة تقييد العموم وعليه الجمهور فيضرب مخالفة الواحد وقيل يضرب الاثنان دون الواحد وقيل يضرب الثلاثة دون الواحد والاثنين وقيل يضرب مخالفة من بلغوا عدد التواتر دون من لم يبلغوه اذا كان غيرهم اكثر منهم وقيل تضر مخالفة من خالف ان ساع الاجتهاد في مذهبه بان كان للاجتهاد فيه مجال كقول ابن عباس بعدم العول فان لم يسغ كقوله بجواز ربا الفضل فلا تضر مخالفته وقيل تضر مخالفة من خالف ولو كان واحداً في أصول الدين لم يخطره دون غيره من المعلوم وقيل لا يكون الاتفاق مع مخالفة البعض اجماعاً بل يكون حجة اعتباراً للاكثر فالاقوال سبعة وهذا الاخير لا يخالف في كون اتفاق الكل اجماعاً وانما يقول ان قول الاكثر اذا كان المخالف نادراً حجة واجماع أيضاً قال المضد لو ندر المخالف مع كثرة المجتهدين لم يكن اجماعاً قطعياً لما ذكرنا ان الادلة لا تتناولها لكن الظاهر انه يكون حجة لانه يدل ظاهراً على وجود راجح أو قاطع لانه لو قدر كون متمسك المخالف النادر راجحاً والكثيرون لم يطلعوا عليه أو اطعموا وخالفوه غلطاً أو عمداً كان في غاية البعد قال السعد على قوله لم يكن اجماعاً قطعياً معناه انه لا يكفر جاحده لكن يكون اجماعاً ظنياً يجب على المجتهد العمل به اهـ . فعلم انه ليس زائداً على الادلة الخمسة بل هو فرد من افراد الاجماع وعلى هذا فالاجماع المشترط فيه اتفاق الجميع انما هو الاجماع القطعي عند هذا القائل ومنه ظني أما عند الجمهور فما وقع فيه المخالفة ليس باجماع

علماء ذلك الفن في ذلك العصر فلا عبرة بقول العوام^(١) ولا بقول علماء فن في غير
فهم لان قولهم فيه يكون بلا دليل لكونهم غير عالين بادلته^(٢) والقول بلا دليل

لان قوله عليه الصلاة والسلام «لا تجتمع أمتي على ضلالة» انما يتناول اجماع الكل
دون البعض ولو ندر والحاصل انه اذا اتفق كل المجتهدين في عصر صريحاً
فالصحيح انه قطعي ولم يخالف في ذلك الا شذوذة من الخوارج والشيعة كما تقدم
فان لم يتفقوا صريحاً بل كان هناك سكوت فان تكرر السكوت كان حكمه حكم
الاتفاق صريحاً وكذا اذا كان فيما تم به البلوى وعلم بلوغ الواقعة التي تم
بها البلوى وسكتوا بمد استيفاء الشروط المتقدمة كان في حكم الصريح . وأما
السكوتي فيما لم تم به ولم يتكرر السكوت وقد علم بلوغ الواقعة للكل ففيه
الخلافاً فاكثر الحنفية على انه قطعي وغـيرهم على انه ظني وعلى كل حال فهو
اجماع وحجة على الصحيح وان لم يعلم بلوغ الواقعة للجميع ولكن لم يظهر خلاف
فالحق انه ليس اجماعاً اصلاً الا اذا كان فيما تم به البلوى فالحق انه اجماع سكوتي
وأما اذا وجد مخالف نادر فالجمهور على انه ليس باجماع والبعض على انه اجماع
وعلى كل حال فهو حجة ظنية لما ذكره المعتمد والسعد . نخذ هذا الحاصل الشامل
فانك لا تجده في غير هذه المجالة

(١) قال الاسنوي « فلا عبرة بقول العوام الخ » أقول قال في جمع الجوامع
تقريباً على تعريف الاجماع فعلم اختصاصه بالمجتهدين واعتبر قوم اتفاق العوام
للمجتهدين مطلقاً أي في المشهور والظني وقوم في المشهور دون الظني كدقائق
الفقه بمعنى اطلاق ان الامة اجتمعت أي ليصح هذا الاطلاق لا بمعنى افتقار
الحجة اللازمة للاجماع اه مع زيادة من شرحه للجلال . وبهذا تعلم المراد من عدم
اعتبار العوام ومن اعتبارهم هنا

(٢) قال الاسنوي « ولا بقول علماء فن في غير فهم الخ » أقول لانهم
اذا كانوا غير مجتهدين في ذلك الفن فهم بالنظر اليه من العوام فهم مقلدون فكان
قولهم فيه قولاً بلا دليل الحج فهم في الحقيقة داخلون في العوام وقد علمت حقيقة
قول من يقول باعتبار اتفاقهم وان المراد منه انه معتبر في صحة اطلاق اسم
اجماع الامة لا في افتقار الحجة اللازمة للاجماع وان كانوا مجتهدين في فهم من

خطأ لا يمتد به ومنهم من اعتبر قول الاصولي في الفقه اذا كان متمكناً من الاجتهاد فيه^(١) واختاره الامام ومنهم من عكس ومنهم من قال لا بد من موافقة العوام ايضاً^(٢) واختاره الآمدي. قوله « فلو خالفه » اي يتفرع على اشتراط قول جميع المجتهدين انه اذا خالف واحد فلا يكون قول غيره اجباطاً ولا حجة لان ادلة الاجماع كقوله تعالى (ويتبع غير سبيل المؤمنين) لا تتناول ذلك لان قول البعض ليس هو

علمائه فلا بد من اتفاهم

(١) قال الاسنوي « ومنهم من اعتبر قول الاصولي الخ » أقول قال في جم الجوامع واعتبر آخرون الاصولي في الفروع. قال الجلال. فيعتبر وفاقه للمجتهدين فيها لتوقف استنباطها على الاصولي والصحيح المنع لانه عامي بالنسبة اليها انتهى. وبهذا تعلم انه اذا كان الاصولي متمكناً من الاجتهاد في الفقه كان وفاقه لمجتهد عصره معتبراً قطعاً لانه واحد منهم لان كل مجتهد في الفقه أصولي والا ما أمكنه الاجتهاد فالصواب حذف هذا القيد لان الخلاف ليس فيه وانما الخلاف في الاصولي الذي هو عامي بالنسبة للفقه فهو داخل في عموم ما قبله من انه لا عبرة بقول علماء فن في غير فنهم كما هو واضح. قال امام الحرمين في البرهان ذكر القاضي ابو بكر ان الاصولي الماهر المتصرف في الفقه يعتبر خلافاً ووفاقه والذي ذهب اليه الاصوليون خلاف ذلك فان الذي وصفه القاضي رحمه الله ليس من المفتين ومن لم يكن منهم ووقعت له واقعة لزمه ان يستفتى المفتين فيها فهذا اذاً من المقلدين ولا اعتبار باقوالهم فانهم تابعون غير متبوعين وحمل الشريعة متبوعون والمقلدون فيها تبع اه. ولعل الاسنوي اغتر بقول القاضي الاصولي الماهر المتصرف في الفقه يعتبر خلافاً ووفاقه ففهم من ذلك المتمكن من الاجتهاد في الفقه من انه ليس كذلك كما هو صريح عبارة امام الحرمين في البرهان ولا يلزم من كونه ماهراً متصرفاً في الفقه ان يكون مجتهداً عنده ملكة استنباط الاحكام العملية الشرعية من أدلتها التفصيلية

(٢) قال الاسنوي « ومنهم من قال لا بد له من موافقة العوام ايضاً »

أقول قد علمت مراد هذا القائل فتذكر

سبيل الكل وهذا هو اختيار الامام والآمدى . وقال ابن الحاجب انه اذا ندر المخالف لا يكون اجما قطعياً^(١) قال لكن الظاهر انه حجة لانه يبعد ان يكون الراجح مع الاقلين وقال ابو الحسين الخياط ومحمد بن جرير الطبري وابو بكر الرازي ينمقد الاجماع مع مخالفة الواحد والاثنين كما نقله عنهم الامام وصبر المصنف عنه بالاكثر . واستدلوا بأمرين^(٢) : احدهما ان لفظ المؤمنين الوارد في قوله تعالى (ويتبع غير سبيل المؤمنين) وفي غيره من الادلة يصدق على اكثر المؤمنين كما يقال للبقرة انها سوداء وان كان فيها شعرات بيض واذا صدق على الاكثر كان قولهم حجة لانه سبيل المؤمنين . وجوابه ان لفظ المؤمنين انما يصدق على الاكثر مجازاً فان الجعم المعروف بال حقيقة في الاستفراق ولهذا يصح ان يقال انهم ليسوا كل المؤمنين الثاني قوله عليه الصلاة والسلام «عليكم بالسواد الاعظم» وجه الدلالة انه امر باتباع السواد الاعظم والسواد الاعظم هم الاكثر فيكون قولهم حجة . وأجاب في المحصول بان السواد الاعظم هم كل الامة لان كل ما عدا الكل فالكل اعظم منه ولولا ما ذكرناه لكان نصف الامة اذا زاد على النصف الآخر بواحد

(١) قال الاسنوي « وقال ابن الحاجب اذا ندر المخالف لا يكون اجما الخ »

أقول قد ذكرنا ما يتعلق بهذا قريبا فتذكره

(٢) قال الاسنوي « واستدلوا بأمرين الى آخر ما قال » أقول حاصل الاول أن يحمل لفظ المؤمنين في قوله تعالى (ويتبع غير سبيل المؤمنين) ولفظ أمي في قوله عليه السلام « لا تجتمع أمي على ضلالة » وغير ذلك من الالفاظ التي ظاهرها العموم على ان المراد منها الاكثر . وحاصل الجواب ان اراد البعض من لفظ الامام مجازاً سواء كان البعض كثيراً أو قليلاً فلا يجوز المدول عن الحقيقة وهو العموم الى المحل الا بقرينة تخصص العام . وحاصل الثاني انهم حملوا قوله عليه الصلاة والسلام «عليكم بالسواد الاعظم» على الاكثر . ومحصل الجواب اننا لو سلمنا ان المراد منه الاكثر فالكل فرد من افراد مفهوم الاكثر لان كل ما عدا الكل فالكل اعظم منه واكثر . وهذا جواب بالتسليم وقلب الدليل على الخصم وجعله عليه لاله وهو واضح وقد قدنا ما يتعلق أيضا بهذه المسئلة فتذكر

يكون قولهم حجة وليس كذلك. واليه اشار المصنف بقوله مخالفة الثلث وهو بضم
 التاء اى ثلث الامة ويحتمل أن تكون التاء مفتوحة وان يكون المراد بالثلاث
 التي هي اسم للمدد فان الجماعة الذين نقل المصنف عنهم الخلاف في هذه المسئلة
 يسلمون ان مخالفة الثلاثة فادحة كما اقتضاه كلام الامام. ونقل الآمدى عن قوم ان
 عدد الاقل ان بلغ عدد التواتر قدح في الاجماع والا فلا قال

« الثانية لا بد له من سند لان الفتوى بدونه خطأ. قيل لو كان فهو الحجة. قلنا
 يكونان دليلين . قيل صححوا بيع المراضاة بلا دليل . قلنا لا بل ترك اكتفاء
 بالاجماع » أقول ذهب الجمهور الي أن الاجماع لا بد له من شيء يستند اليه من نص
 أو قياس لان الفتوى بدون المستند خطأ لكونه قولاً في الدين بغير علم والامة
 معصومة عن الخطأ. ولقائل أن يقول انما يكون خطأ عند عدم الاجماع عليه أما
 بعد الاجماع فلا لان الاجماع حق^(١) وحكى الآمدى وغيره عن بعضهم انه لا يشترط

(١) قال الاسنوى « ولقائل ان يقول انما يكون خطأ عند عدم الاجماع أما
 بعد الاجماع فلا الخ » أقول حاصله أنه يستدل على كون الفتوى بلا دليل ليست
 خطأ بنفس الاجماع مع أن حجية الاجماع ايست الا لانه اتفاق المجتهدين من
 حيث هم مجتهدون واذا كانت الفتوى لا عن دليل واجتهاد فليست هي قول
 المجتهد من حيث هو مجتهد وذلك لان الفتوى لا عن دليل لما كانت حراما
 لا مجتريه عليه عدل خصوصاً اذا كان مجتهداً ولو اجترأ صار فاسقاً فلم يبق أهلاً
 للاجماع ولا للتكريم فلا اعتداد بقولهم فقول من قال ان اتفاق المفتين من هذه
 الامة لا يكون على خطأ سواء قالوا بالاجتهاد أو لا تكريماً لهذه الامة ممنوع لان
 ذلك فرع ان يوجد مفت في الامة يفتي بلا دليل ولا يوجد لانه لو أفتى بلا
 دليل لم يكن عدلاً فلا يقبل قوله ولا يستحق التكريم ولذلك قال في مسلم الثبوت
 لا اجماع الا عن مستند على المختار. لنا أولاً الفتوى بلا دليل شرعى حرام واذ
 ليس دليل غير الاتفاق فقول كل يتوقف على قول كل وبالعكس وهو ظاهر فلزم
 الدور اه مع زيادة من شرحه لا يضاحه. وأما قول شارحه وقد يقال انما يلزم من
 الفتوى لا عن دليل احتمال الخطأ لا وقوعه وأيضا لا يلزم من حرمة الاقتناء

المستند بل يجوز صدوره عن توفيق بان يوفقهم الله تعالى لاختيار الصواب^(١) .
ولما حكى الامام هذا المذهب عبر عن التوفيق بالتبخيخ تبعا لصاحب المعتمد وهو
بانحاء المعجمة وظن صاحب التحصيل أن المراد بالتبخيخ هو الشبهة فصرح به وهو
مردود فانه غير مطابق للدلالة ولان الامام قد نص في المسئلة التي تلى هذه على
جواز الاجماع عن الشبهة واقتضى كلامه انه لا خلاف فيها والمراد بالشبهة هو الدليل
الظني كاخبار الآحاد والعمومات قوله « قيل لو كان » اي احتج الخصم بوجهين!
أحدهما أن الاجماع لو كان له سند لكان ذلك السند هو الحججة وحينئذ فلا يكون
للإجماع فائدة . وأجاب المصنف بأن الاجماع والسند يكونان دليلين واجتماع

من غير دليل الخطأ في الحكم المفتى به بل للاجماع تأثير في الاصابة فقدروه بما
ذكرنا لان القول في الاحكام الشرعية بلا دليل من الشارع حرام وخطأ يقيناً
لانه اختراع في الشرع واحداث في الدين فالمفتى بلا دليل لا يقبل قوله قطعاً
فكان لا بد من مستند في الواقع ونفس الامر . ولذلك قال في جمع الجوامع
وشرحه ولا بد له أي للاجماع من مستند والالم يكن لقيود الاجتهاد المأخوذ
في التعريف معنى وهو الصحيح فان القول في الدين بلا مستند خطأ اه . وقال في
التحرير وشرحه : لا اجماع الا عن مستند أي دليل قطعي أو ظني اذ رتبة
الاستدلال باثبات الاحكام ليست للبشر والا لوجاز الاجماع لا عن مستند
انقلبت الا باطيل صواباً أو اجمع على خطأ لان الاجماع قول كل من المجتهدين
وقول كل بلا دليل محرم لانه اثبات للشرع بالتشهي وهو باطل فكونه بلا
مستند باطل اه

(١) قال الاسنوى « وحكى الآمدى وغيره من بعضهم الخ » أقول قال
الفرق ثقاتل بانه لا بد للاجماع من مستند يستحيل عادة اتفاق الكل لا لداع
فلا يوجد اتفاق من غير دليل ونجوز العلم الضروري بان يحدث العلم الضروري
فيتم الاتفاق عليه أو توفيقهم للصواب بان يقع في قلوبهم ما هو صواب اجماع
وهذا يندفع ما حكاه الآمدى وغيره عن بعضهم

الدليلين على الحكم جائز ومفيد^(١) وأجاب ابن الحاجب أيضاً بأن فائدته سقوط البحث عن الدليل وحرمة المخالفة الجائزة قبل انعقاد الاجماع لكونه مقطوعاً به وبأن ما ذكره يقتضى أنه لا يجوز انعقاده عن دليل ولا قائل به . الوجه الثاني انه لو توقف الاجماع على السند لم يقع بدونه لكنه قد وقع فانهم أجمعوا على صحة بيع المراضاة بلا دليل . وجوابه انا لانسلم انهم اجمعوا عليه من غير دليل فان غاية ذلك أنهم لم ينقلوه اكتفاء بالاجماع فانه أقوى وعدم نقل الدليل لا يدل على عدمه . واعلم أن دعوى الاجماع على بيع المراضاة ذكره أبو الحسين في المعتمد فقلده فيه الامام ومن تبعه^(٢) فان أرادوا به المعاطاة وهو الذى فسر به القرافي فهو باطل عند الشافعي وان أرادوا غيره فلا بد من بيانه وبيان انعقاد الاجماع فيه من غير سند . قال :

« فرمان الاول يجوز الاجماع عن الامارة لانها مبدأ الحكم . قيل الاجماع على جواز مخالفتها . قلنا قبل الاجماع قيل اختلف فيها . قلنا منقوض بالعموم وخبر الواحد . الثاني الموافق لحديث لا يجب أن يكون منه خلافاً لابي عبد الله البصرى لجواز اجتماع دليلين » أقول اذا فرغنا على ان الاجماع لا بد له من سند فذلك السند يجوز ان يكون نصاً ويجوز ان يكون ظاهراً وهل يجوز ان يكون أمانة يعنى قياساً فيه مذاهب حكاها الامام اصحابها عنده وعند الأمدى واتباعها كابن الحاجب انه جائز وواقع^(٣) واستدل عليه الأمدى وابن الحاجب

(١) قال الاسنوى « واجاب المصنف بان الاجماع والسند يكونان دليلين »
أى وتماضد الدليل بدليل آخر من أعظم القوائد

(٢) قال الاسنوى « واعلم ان دعوى الاجماع على بيع المراضاة ذكره أبو الحسين في المعتمد الخ » أقول ما قاله الاسنوى وجبه ولذلك لم يتعرض لهذا غير الامام واتباعه كالمصنف

(٣) قال الاسنوى « وهل يجوز ان يكون أمانة أى قياساً فيه مذاهب حكاها الامام اصحابها عنده الخ » أقول كما اختاره من ذكره واختاره أيضاً صاحب جمع الجوامع وجعله معلوماً من تعريف الاجماع فقال من شرحه وعلم انه أي الاجماع

باجماعهم على تحريم شحم الخنزير قياساً على لحمه وعلى اراقه الشبرج ونحوه اذا ماتت فيه الفأرة قياساً على السمّن وعلى امامة أبي بكر قياساً على تقديمه في الصلاة^(١)

قد يكون عن قياس لان الاجتهاد المأخوذ في تعريفه لا بد له من مستند كإسبأني والقياس من جملة خلاف المانع ذلك أي الاجماع عن قياس أو مانع وقوعه أو في القياس الخفي دون الجلي اهـ . وجعل صاحب مسلم الثبوت المخالفين في ذلك هم الظاهرية وزاد شارحه ابن جرير الطبري فقال مع شرحه جاز كون المستند قياساً خلافاً للظاهرية وابن جرير الطبري فبمضهم منم الجواز عقلاً وبمضهم منم الوقوع وان جاز عقلاً اهـ وعلى هذا فمن عدا الظاهرية وابن جرير الطبري من العلماء متفقون على جواز ان يكون القياس مستنداً للاجماع . قال الجلال في شرحه علي جمع الجوامع ووجه المنم في الجملة ان القياس لكونه ظنياً في الاغلب تجوز مخالفته لا رجح منه فلو جاز الاجماع عنه لجاز مخالفة الاجماع وأجيب بانه انما تجوز مخالفته اذا لم يجمع على ما ثبت به وقد اجم على تحريم شحم الخنزير قياساً على لحمه وعلى اراقه نحو الزيت اذا وقعت فيه فأرة قياساً على السمّن اهـ ولذلك قال في مسلم الثبوت وشرحه لنا لا مانع يقدر في القياس من وقوعه مستنداً الا الظنية والا فهو حجة من حجج الله تعالى وليست الظنية مانعة كظواهر الكتاب فانه ظني وقد يقع مستنداً للاجماع اهـ

(١) قال الاسنوي « وعلى امامة ابي بكر قياساً على تقديمه في الصلاة الخ »

أقول في التيسير قال ابن مسعود لما قبض النبي صلى الله عليه وسلم قال الانصار منا أمير ومنكم أمير فاتام عمر فقال أستم تعلمون أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أمر أبا بكر أن يصلي بالناس فايكم تطيب نفسه ان يتقدم ابا بكر فقالوا نعوذ بالله أن نتقدم ابا بكر حديث حسن أخرجه أحمد والدارقطني عن أمير المؤمنين علي بن ابي طالب قال له قائل حدثنا عن ابي بكر قال « ذلك رجل سماه الله الصديق على لسان جبريل خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم رضيه لديننا فراضاه لدينانا » لكن اعترض على هذا الكمال في التحرير بان هذا من دلالة النص لامن القياس فالمستند حينئذ النص دونه فان من تقدم في أمر ديني وأمور الدين أهم من أمور

والثاني انه جائز ولكنه غير واقع . والثالث ان كان القياس جلياً جاز والا فلا .
والرابع ممتنع مطلقاً . واقتصر المصنف على ذكر الخلاف في الجواز واختار انه
يجوز مطلقاً واستدل عليه بأن الامارة مبدأ للحكم الشرعي اي طريق اليه فجاز
ان تكون سنداً للاجماع بالقياس على الدليل . واستدل المانعون بوجهين : احدهما

الدنيا وأهم أمور الدين الامامة في الصلاة فاولى ان يتقدم في أمور الدنيا وقد
اعترض صاحب مسلم الثبوت على ذلك بما معناه لا نسلم أولوية امامة
الصلاة فان رجلاً يكون اولى بامامة الصلاة دون امامة الدنيا ولو سلم
أولوية امام الصلاة فدلالة النص ما يكون فهم المناط فيها لغة واما ههنا فهم المناط
لغة ممنوع لتوقف علي وغيره واتفاقهم على عدم النص في الخلافة وهو اعتراض
صايق غير مقبول لما دللت ان علياً نفسه قال «خليفة رسول الله صلى الله عليه
وسلم رضيه لديننا فنرضاه لدينانا» وأن عمر لما قال «أستم تعلمون أن رسول الله
صلى الله عليه وسلم أمر أبا بكر ان يصلي بالناس فأبكم تطيب نفسه ان يتقدم
أبا بكر» فقالوا «نموذ بالله ان تتقدم ابا بكر» وما ذلك الا لان المناط مفهوم لغة
والا لاحتاجوا الى نظر وتأمل في مقالة عمر وعدم النص شيء ودلالته شيء آخر
لان النص صريح لا يفتل عنه . ودلالته تشبه القياس فقد يفتل عنها ويحتاج الى
التنبه . الا ترى أن الأئمة من الحنفية والشافعية كثيراً ما اختلفوا في مواضع
انها من دلالة النص أو من القياس على ما يأتي في مبحث القياس . وأيضاً ان الذي
قدم أبا بكر للصلاة وجعله خليفة له فيها هو رسول الله صلى الله عليه وسلم فدل
ذلك على صلوح الصديق الاكبر للامامة وكان ذلك ثابتاً عندهم قطعاً وانما كان
يحتشم في الاولوية من الصالحين للامامة ولا شك أن من جعله رسول الله صلى الله
عليه وسلم اولى بامامة الصلاة وهي من الاهمية على ما علمت يكون افضل الجميع
ومن هو افضل يكون اولى بالامامة الكبرى . ولا شك ان الامر بالتقديم فيما كان
أهم وموجباً للصفات الكاملة المتفاضلة يفهم منه عرفاً انه اولى في أمر فيه مدخل
لتلك الصفات . على انه لا اجماع هنا على ما هو الراجح لخالفته واحد من اجلاء
الصحابة وهو سعد بن عبادة رضي الله عنه وان كان خلافه لا يمنع كون ما

ان الاجماع منمقد على انه يجوز للمجتهد مخالفة الامارة فلو صدر الاجماع عنها لكان يلزم جواز مخالفته لان مخالفة الاصل تقتضي مخالفة الفرع لكن مخالفة الاجماع ممتنعة اتفاقاً كما مر . وأجاب المصنف بأنه انما يجوز مخالفة الامارة قبل الاجماع على حكمها وأما اذا اقترن بها الاجماع فلا لاعضادها به . الثاني أن العلماء مختلفون في الاحتجاج بالقياس وذلك مانع من انعقاد الاجماع عنها لان من لا يمتد حجيتها من المجتهدين لا يوافق القائل بحجيتها . وجوابه أن ذلك منقوض بالعموم وخبر الواحد^(١) فان الخلاف قد وقع في حجيتها كما تقدم في

اتفق الا كثر حجة لكون المخالف واحداً وهو نادر . لكنه يمنع كون ذلك الاتفاق اجماعاً وانعقاد الامامة لا يتوقف على الاجماع لان المباينة من فروض الكفاية كما لا يخفى فالتمثيل به غير صحيح على كل حال . وبذلك اندفع اعتراض صاحب مسلم الثبوت بمنع الاولوية الذي طواه تحت قوله ولو سلم واعتراضه بان المناط لا يفهم لغة لما عدت ان الاولوية ظاهرة ظهوراً بيننا والمناط مفهوم عرفاً فعرفته لا تتوقف على استنباط المجتهد . وأما توقف أمير المؤمنين علي بن أبي طالب فلم يكن لشبهة في اولوية أبي بكر بالامامة لما مر فقدم فهمه ممنوع . وأما قولهم لا نص فمننا لانص جلي على هذا ولكن ان أمره صلى الله عليه وسلم أبا بكر بامامة الصلاة كان اشارة منه صلى الله عليه وسلم الى تقدمه في الامامة الكبرى على ما يقتضيه ما في صحيح مسلم « ادعى أبا بكر اباك وأخاك حتى اكتب كتابا فاني اخاف ان يتمن متمن ويقول قائل اني أولى وبأبي الله والمسلمون الا ابا بكر » قال ذلك جواباً لما قالت أم المؤمنين أبو بكر لا يملك نفسه حين يقوم مقامك لو أمرت عمر . وهذا يدل دلالة ظاهرة على أن تقديمه للصلاة لثلاثا يقول أحدنا أولى بالامامة فاحفظ وتحقق به فانه هو الحق وينفمك ان شاء الله يوم القيامة (١) قال الاسنوى « وجوابه ان ذلك منقوض بالعموم الخ » أقول أى ان

الاجماع قد ينعقد بناء على حكم العام مع ان العموم يختلف فيه وعلى الحكم المأخوذ من خبر الآحاد لكن هذا الاخير انما يتم عند من لا يجعل خبر الآحاد كالقياس وأما من جعله في الخلاف كالقياس فلا يتم الاستدال به . على ان كلام

موضعه مع جواز صدور الاجماع عن كل منهما اتفاقاً . الفرع الثاني الاجماع
الموافق لمقتضى حديث لا يجب ان يكون صادراً عنه^(١) لانه يجوز اجتماع دليلين
على المدلول الواحد وحينئذ فيجوز أن يكون سند الاجماع دليلاً غير ذلك
الحديث . وقال ابو عبد الله البصرى يجب استناده اليه^(٢) ونقله ابن برهان في
الايوسط عن الشافعى لانه لا بد له من سند كما تقدم وقد تيقنا صلاحية هذا له
والاصل عدم غيره وقال القاضى عبد الوهاب المالكي في ملخصه ان كان الخبر
متواتراً فلا خلاف في وجوب استناده اليه وان كان من الآحاد فان علمنا ظهور
الخبر بينهم وانهم عملوا بموجبه لاجله فلا كلام وان علمنا ظهوره بينهم وانهم
عملوا بموجبه ولكن لم نعلم انهم عملوا لاجله ففيه ثلاثة مذاهب ثالثها ان كان
على خلاف القياس فهو مستندهم والا فلا وان لم يكن ظاهراً بينهم لكن عملوا
بما يتضمنه فلا يدل على انهم عملوا من أجله وهل يكون اجماعهم على موجب
دليلاً على صحته فيه خلاف^(٣) منهم من قال لا يدل كما ان حكم الحاكم لا يدل

المانع انما يتم اذا سلمنا انه لا يخلو عصر عن نقاة القياس ونحن لانسلمه لان
الخلاف حادث فيجوز خلو العصر عن نقاته فينمقد الاجماع من غيرهم . على اننا لو
سلمنا ان الخلاف قديم وليس بحادث فلنا ان نمنع عدم الخلو من نقاته لانه
لا يلزم ان يكون النافي ممن هو أهل الاجماع بل يجوز ان يكون من المبتدعة أو
غير مجتهد

(١) قال الاسنوى « الثاني الاجماع الموافق لمقتضى حديث الخ » أقول هو

مذهب الجمهور

(٢) قال الاسنوى « وقال ابو عبد الله البصرى الخ » أقول هو مذهب

الكرخي من الحنفية وأبي هاشم والبصرى المعتزليين في جماعة معهم

(٣) قال الاسنوى « وهل يكون اجماعهم على موجب دليلاً على صحته الخ »

أقول ذهب الكرخي وأبو هاشم وابو عبد الله البصرى في جماعة الى انه يدل
لانهم متى وافقوا موجب كان عملهم مستنداً اليه فوجب لذلك أن يكون صحيحاً
قطعاً ولو لم يقطع بصحته احتمال ان يكون الاجماع على الخطأ فلا يكون الاجماع

على صدق الشهود والصحيح دلالة عليه لان السمع دل على عصمتهم بخلاف الشهود . قال :

قطعي الموجب . وذهب الجمهور الى انه لا يدل على صحته قطعاً وانما يدل على صحته ظناً واختاره الامامى وصاحب البديع لاحتمال كون عملهم أو عمل بعضهم بغير الخبر المذكور من الادلة لا بذلك الخبر لجواز قيام الادلة الكثيرة على المدلول الواحد وحينئذ لا يدل عملهم على صحته لجواز عدم علمهم به ولو فرض علمهم به لم يلزم احتمال الاجماع للخطأ على تقدير كونه مفيداً للظن لانه كاف في العمل به لقطع باصابتهم في العمل بالمظنون كخبر الواحد والقياس ومع هذه الاحتمالات لا يقطع بصحته وانما يكون ذلك هو الغالب على الظن . وتحقيقه كما أشار اليه مراج الدين الهندي ان الاجماع الموافق لحكم الخبر يفيد القطع بحقيقة الحكم ولا يستلزم القطع بصحة الخبر بمعنى ان الخبر بلفظه صحيحه راويه فلان منه عليه الصلاة والسلام . وبهذا تعلم ان قول الاسنوى «منهم من قال لا يدل الخ» ان اراد انه وجد من ينفي دلالة على صحة الخبر مطلقاً ولو ظنا فليس بصحيح وان اراد انه لا يدل قطعاً وان كان يدل ظناً فهذا هو مذهب الجمهور وهو الصحيح ولكن لا يصح تعليقه بقوله لان السمع دل على عصمتهم لان الدليل انما دل على عصمتهم فيما اجمعوا عليه وهم هنا انما اجمعوا على الحكم المستفاد من الخبر لا على صحة الخبر وكونه مقطوعاً بسماعه منه صلى الله عليه وسلم كما ان حكم الحاكم متى صدر كان مجمماً عليه واجب التنفيذ ولا يلزم من ذلك القطع بصدق الشهود فكذلك هنا لا يلزم من القطع بما اجمعوا عليه من الحكم القطع بصحة الحديث لجواز ان يكون غير صحيح واجماعهم انما كان مستنداً الى غيره من الادلة . وهذا كله انما يتم اذا لم يعلم ان الخبر هو مستند الاجماع أما اذا علم انه مستنده بان صرحوا بالاستدلال به على الحكم كان اجماعهم على الحكم بالاستدلال بهذا الخبر اجماعاً على ان الخبر صالح للاحتجاج به فيجب كونه حجة مطابقاً لنفس الامر قطعاً والحجة اتفاقاً ليست الا قول صاحب الشرع فينبذ كون هذا الخبر قولاً قطعي فالحكم وخبرية الخبر كلاهما اجمايان مقطوعان . ولا يرد عليه ان

« الثالثة لا يشترط انقراض المجمعين لان الدليل قام بدونه قيل وافق الصحابة على رضی الله عنه في منم بيع أم الولد ثم وجع ورد بالمنم . الرابعة لا يشترط التواتر في نقله كالسنة . الخامسة اذا عارضه نص أول القابل له والا تساقط » أقول هل يشترط في انقضاء الاجماع موت المجمعين أم لا اختلفوا فيه فقال الامام واتباعه وابن الحاجب لا يشترط^(١) وقال الامام أحمد وابن فورك يشترط . وفصل الآمدي بين الاجماع السكوتي وغيره على ما تقدم ايضاحه هناك^(٢) . وقال امام الحرمين ان قطعوا

أهل الاجماع انما استدلووا به للصحة فتكون الصحة مقطوعاً بها دون السماع فلا يلزم القطع بالخبرية على ان ظن السماع لا بد منه والا لم يكن حجة فاذا ظن الكل السماع صار السماع مجماً عليه فيكون قطعياً البتة . وما قيل انه حينئذ يتم ما قاله ابن الصلاح من قطعية مرويات الشيخين للاجماع على الصحة ممنوع لان الاجماع على صحة مروياتها ممنوع وقد تقدم الكلام على هذا في قسم السنة عند الكلام على ما اذا اجمعوا على ما يوافق حكم خبر وهما مسئلتان مختلفتان في الموضوع ولكنهما متلازمان فموضوع المسئلة المتقدمة ان الاجماع اذا وافق خبراً هل يدل على أن الخبر هو مستند الاجماع أولاً وما هنا موضوعها ان الاجماع على موافقة خبر مستندين اليه في اجماعهم هل يدل على انه مسموع من النبي صلى الله عليه وسلم قطعاً فيكون مجماً على صحته أولاً لا يكون كذلك . وبهذا علمت ان الخبر الموافق للاجماع على نحوين : أحدهما أن يكون الخبر مستنداً للاجماع والآخر ان لا يكون والظاهر ان دعوى الكرخي ومن معه في الاول وقد علمت انه لا يجانسه فيه أحد فيحمل قول الجمهور على الثاني وهذا أيضاً لا يخالف فيه للكرخي ومن معه لجواز استناد المجمعين الى غيره من الادلة فتذكره

(١) قال الاسنوي « اختلفوا فيه فقال الامام واتباعه وابن الحاجب

لا يشترط الخ » أقول وهو مذهب الحققين ومنهم الحنيفة

(٢) قال الاسنوي « وفصل الآمدي بين الاجماع السكوتي الخ » أقول أي

فقال يشترط انقراض المصر في الاجماع السكوتي دون الصريح القول

بالحكم فلا يشترط^(١) وان لم يقطعوا به بل اسندوه الى الظن فلا بد من تطاول الزمان سواء ماتوا أم لا واستدل المصنف على عدم الاشتراط بأن الدليل الدال على كون الاجماع حجة ليس فيه تعرض للتقييد بانقراضهم فيبقى على اطلاقهم^(٢) اذ الاصل

(١) قال الاسنوي «وقال امام الحرمين ان قطعوا بالحكم الخ» أقول المراد منه ان امام الحرمين قال ان كان مستند الاجماع قياساً فلا تقراض شرط والا فلا كذا في مختصر ابن الحاجب وانما كان ذلك مراداً لالتفريط انهم أجمعوا وقطعوا بالحكم غير انه ان كان قطعهم بالحكم مستنداً الى قياس اشترط الا تقراض والا فلا فالتقطعية وعدمها راجعة الى المستند لا الى الحكم. والمراد بغير القطعي خصوص القياس ولكن الصحيح عند امام الحرمين ان الشرط اذا كان المستند قياساً تطاول الزمان لا تقراض العصر فلو ماتوا بغتة بعد الاتفاق فلا اجماع عندهم مع وجود الاقراض لفقد التطاول عنده. وذهب البعض الى ان الاقراض شرط في اجماع الصحابة فقط وكل هذه أقوال ضئيفة

(٢) قال الاسنوي « واستدل المصنف على عدم الاشتراط الخ » أقول معنى هذا ان الدليل كما قدمنا قائم على عصمة الامة من الخطأ عند اتفاقهم جميعاً بالنص وان المراد بالامة مجتهدو عصر فتى وقع اتفاق كل المجتهدين في عصر فقد وجد اتفاق الكل فوجب عصمة هذا الاتفاق عن الخطأ. وبهذا القدر يتم الدليل. وقد زاد بعض الاصوليين فقال وذلك الاقراض لا مدخل له في الاصابة ضرورة وهي زيادة للايضاح وأيضاً لو شرط انقراض العصر لما وجد اجماع لتلاحق المجتهدين مرة بعد أخرى فلو توقف الاجماع على الاقراض ووجد مجتهد واجب دخوله ثم يجب انقراضه فيوجد آخر فيجب دخوله قبل انقراضه وهكذا ويفرض القول بان تلاحق المجتهدين جائز عقلاً وعادة لا واجب يلزم عدم تحققه في زمان قد اجمعوا فيه على تحققه وهو زمان الصحابة والتابعين وتابعيهم وهذا يسلمه الخصمان فكان اجماعهم على تحقق الاجماع قبل انقراض المجتهدين في زمن الصحابة معلوم الوقوع

عدم التقييد واستبدل الخصم بأنه لو لم يشترط لم يصح رجوع بعضهم لاستنزام الرجوع مخالفة الاجماع^(١) لكن الرجوع ثابت فان عليا وافق الصحابة رضى الله عنهم أجمعين في منع بيع المستولدة^(٢) ثم رجع عنه فانه قال كان رأبي ورأى عمر أن

(١) قال الاسنوى « واستبدل الخصم بانه لو لم يشترط لم يصح رجوع بعضهم الخ » أقول حاصله ان عدم اشتراط الانقراض يؤدي الى منع أحد المجتهدين من الرجوع عن مذهبه عند ظهور ما يوجب الرجوع ولو كان ذلك الموجب خبرا صحيحا واجب العمل واللازم باطل فكذا الملزوم. وأجيب بان هذا الدليل منقوض بجر يانه بعد الانقراض أيضا فانه يلزم من المجتهد عن مخالفته مع وجود موجب ولو كان الخبر صحيحا. وحاصل الجواب اننا نلتزم امتناع رجوع المجتهد عن الرجوع بمسء اتفاق الكل ولا نسلم امكان وجود ما يوجب الرجوع

لان الاجماع متى انعقد ولو في لحظة كان حجة قاطعة فلا يصح دليل في مقابلته
(٢) قال الاسنوى « قلت الرجوع ثابت فان عليا وافق الصحابة الخ » أقول روى البيهقي من أمير المؤمنين علي أنه خطب على منبر الكوفة فقال « اجتمع رأبي ورأى أمير المؤمنين عمر ان لا تباع أمهات الاولاد واما الآن فأرى بيعهن » فقال عبيدة السلماني : ريبك مع الجماعة احب الينا من رأبك وحدك ، فاطرق علي رضى الله عنه ثم قال « اقضوا ما أنتم قاضون ، فانا أكره ان أخالف أصحابي » وفي رواية عبد الرزاق « رأبك ورأى عمر في الجماعة أحب الي من رأبك وحدك في الفرقة » فضحك علي رضى الله عنه. كذا في فتح القدير . وعبيدة بفتح العين . قال في الخلاصة مات النبي صلى الله عليه وسلم وهو في الطريق قال وهو نظير شريح في العلم والقضاء اه. فقد ظهر من هذا ان الرجوع غير صحيح عند وقوع الاجماع مرة والالما انكر عبيدة السلماني على امير المؤمنين علي وتوقف هو عن الرجوع كذا قالوا وفيه خفاء فان هذا انما يدل على اتفاق اميرى المؤمنين عمر وعلى لا على اتفاق آراء الكل وقول عبيدة ايضا لا يدل عليه لان الجماعة تقع على ما فوق الاثنين ولذا قال أحب الينا ولم يقل رأبك خطأ قطبا مخالف للاجماع . واما قول علي « اقضوا ما أنتم قاضون فانا أكره أن

لا يمين وقد رأيت الآن يبعين فقال عبيدة السلماني رأيتك مع الجماعة أحب
 اليانا من رأيتك وحدك وأجاب المصنف بالمنع أي لانسلم ثبوت الرجوع أو مضناه
 لانسلم ثبوت الاجماع قبل الرجوع وهو الذي ذكره في المحصول قال لان كلام
 على وعبيدة انما يدل على اتفاق جماعة عليه لا على انه قول كل الامة وبؤيده ان
 جماعة من الصحابة قالوا بالجواز أيضاً كما بيناه في اتفاق المصر الثاني على أحد
 قولي المصر الاول

المسئلة الرابعة ذهب الامام والآمدى وأتباعهما كابن الحاجب الى أن الاجماع
 المنقول بطريق الآحاد حجة لان الاجماع دليل يجب العمل به^(١) فلا يشترط التواتر
 في نقله قياساً على السنة وذهب الآكثرون كما قاله الامام الى انه ليس بحجة^(٢) قال

اخالف أصحابي « فيحتمل ان يكون رجوعاً عن هذا القول الذي قاله أخيراً لرجوع
 رأيه الى ما كان عليه موافقاً فيه لعمرك كما هو الظاهر ويحتمل انه لم يرجع عن هذا
 القول ولكن أمرهم بالثبات على ما كانوا عليه كراهية أن ينتقلوا عن رأي مجتهد
 التزموه على انفسهم . وأيضاً لو انمقد اجماع على عدم جواز البيع لكان قول أمير
 المؤمنين على اما ظارقاً لهذا الاجماع وشأنه اجل من ذلك واما لان الافتراض
 شرط عنده وهو أيضاً بعيد منه فتبين بهذا ان الرجوع لم يثبت وان الاجماع لم
 يثبت أيضاً . فقول المصنف ورد بالمنع يجب ان يراد منه منع كل من ثبوت الرجوع

وثبوت الاجماع فكلاهما ممنوع الثبوت

(١) قال الاسنوى « ذهب الامام والآمدى واتباعهما كابن الحاجب الى ان
 الاجماع المنقول بطريق الآحاد حجة النخ » أقول وضححه في جم الجوامع وحكى
 الجلال مقابله بقيل فقال وقيل ان الاجماع في الاخيرة ليس بحجة لان الاجماع
 قطعي فلا يثبت بمجرد الواحد اه . وفيه انه لا يلزم من قطعية الدال قطعية المدلول بل تارة يكون الدليل
 قطعي الدلالة والثبوت معاً وتارة يكون ظنيهما وتارة يكون قطعياً في احدهما
 ظنياً في الآخر فلا مانع من كون الاجماع قطعي الدلالة ظني الثبوت

(٢) قال الاسنوى « وذهب الآكثرون كما قال الامام النخ » أقول الذي في

الآمدى والخلاف يبنى على أن دليل أصل الاجماع هل هو مقطوع به أو مظنون^(١)

مسلم الثبوت وشرحه الاجماع الآحادى اى المنقول آحاداً يجب العمل به فى المختار خلافاً للغزالى وبعض الحنفية قبل ومثله بقول عبيدة السلماني ما اجتمع أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم على شيء كاجتماعهم على محافظة الاربع قبل الظهر والاسفار بالفجر وتحريم نكاح الاخت فى عدة الاخت لكن قال فى التيسير هكذا يورده المشايخ رحمهم الله والله اعلم به. نعم اخرج ابن أبى شيبه عن عمرو ابن ميمون لم يكن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم يتركون أربع ركعات قبل الظهر على حال. وعن ابراهيم ما اجتمع أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم على شيء ما اجتمعوا على التنوير بالفجر. وبهذا تعلم ان القول بعدم الحجية ضعيف وان فى نسبه للاكثرين شيئاً فى النفس. والحاصل انهم قاسوا الاجماع المنقول آحاداً على انه الخبر الظني المنقول آحاداً قد ثبت أنه حجة يجب العمل به قطعاً فالقطعي المنقول آحاداً وهو الاجماع اولى بان يكون حجة يجب العمل به وهذا ظاهر جداً واستبعد افادة النقل آحاداً للظن لبعد اطلاعه عليهم اجمعين وعلى اجماعهم وحده من بين جماعة مشاركة فى سبب العلم كما مر عن الامام أحمد رحمه الله تعالى «من ادعى الاجماع فهو كاذب» بخلاف الخبر فانه يمكن أن يكون فى المجلس واحد فيسمع دون غيره ولا كذلك الذين كثروا غاية الكثرة فقياس الاجماع على السنة قياس مع الفارق. قلنا ان الاجماع لا يكون بقول الكل معاً بل قد يكون بافتاء واحد فى بيته ثم بافتاء آخر فى بيته وهكذا فيمكن ان يكون الناقل عنه فتوى واحد أو اكثر هو وحده ثم اطلع هو وحده او مع غيره على فتوى سائر الناس قولاً منهم او بامارات مفهومة موقعة للعلم او الظن فحينئذ قد اطلم على الاجماع واحد من غير استبعاد وأيضاً يجوز ان يطالع كثرون لكن لم ينقلوا لعدم توفر الدواعى عندهم

(١) قال الاسنوى «قال الآمدى والخلاف يبنى الخ» أقول معنى هذا ان الخلاف مبنى على انه هل يشترط القطع فى الاصول اولاً فن اشترط القطع لا

المسئلة الخامسة اذا عارض الاجماع نص من الكتاب أو السنة فان كان أحدهما قابلاً للتأويل بوجه ما أول القابل له سواء كان هو الاجماع أو النص جمعا بين الدليلين وان لم يكن أحدهما قابلاً للتأويل لتساوقا لان العمل بهما غير ممكن والعمل بأحدهما دون الآخر ترجيح من غير مرجح وهذا كله اذا كانا ظنيين فان كانا قطعيين أو كان احدهما قطعياً والآخر ظنياً^(١) فلا تعارض كما استعرفه في

يقبل هذا الاجماع ومن لا يشترط يقبل لعدم الدليل القطعي من الاجماع على حجية هذا الاجماع وفيه تأمل فان أدلة حجية الاجماع غير فارقة بينما كان نقله بطريق القطع والتواتر وبين ما كان نقله بالأحاد بل الاجماع المنعقد على اتباع الدليل الراجح يفيد حجية هذا الاجماع أيضاً . وهذا الاجماع ظاهر فكان العمل به واجباً اجماعاً

(١) قال الاسنوى « وهذا كله اذا كانا ظنيين فان كانا قطعيين الخ » اقول قال في جمع الجوامع وشرحه وعلم من حرمة خرق الاجماع الذي من شأن الائمة بعده ان لا يخرفوه انه لا اجماع يصاد اجماعاً سابقاً خلافاً للبصرى ابى عبد الله في تجويزه ذلك قال لانه لامان من كون الاول مغنياً بوجود الثانى وان الاجماع بناء على الصحيح انه قطعي لا يعارضه دليل قطعي ولا ظني اذ لا تعارض بين قاطعين لاستحالة ذلك وبين قاطع ومظنون لالغاء المظنون في مقابلة القاطع اه فافاد بقوله انه لا اجماع يصاد اجماعاً سابقاً نفي نسخ الدليل المتأخر للاجماع وافاد بقوله وانه يعارضه دليل أنه لا يكون مع الاجماع في زمن واحد دليل يدل على خلاف ما دل عليه الاجماع بل اذا وجد دليل قطعي يقدم الاجماع عليه لاحتماله النسخ بخلاف الاجماع فانه لا يقبل النسخ واذا قدم على النص القطعي فتقدمه على الظني أولى . ومن هذا تعلم ان الاجماع لا يتصور ان يكون ظنياً باعتبار الدلالة والحجية بل هو قطعي في الحجية والدلالة دائماً على الصحيح كما قدمناه أيضاً وانه متى عارض الاجماع نص من الكتاب أو السنة وكان النص قاطعاً قابلاً للتأويل أول بما يوافق الاجماع وان لم يقبل للتأويل قدم الاجماع لما ذكرناه من أن النص يقبل النسخ والاجماع لا يقبله فكان الاجماع أقوى فلا يتساقطان إذ

القياس. « فروع » حكاهما في الحصول احدهما اذا استبدل اهل العصر بدليل اؤذكروا
للحديث تأويلاً^(١) فذكر اهل العصر الثاني دليلاً آخر وتأويلاً آخر من غير قدح في
لا تعارض بين قاطعين في الواقع ونفس الامر لاسمحالة ذلك لان القاطع يجب
تحقق مدلوله في الواقع فيلزم من تعارضهما في الواقع اجتماع النقيضين وهو محال
وقد قدمنا ان التعارض عند الحنفية لا يكون في الحجج الشرعية في نفس الامر
مطلقاً سواء كان الحجتان مقطوعتين أو كانتا مظنونتين وان تجوز في الظنيتين
فقط دون القطعيتين كما في اختصرو سائر كتب الشافعية تحم فان الحجج الشرعية
لا بد من انتاجها في نفس الامر وقد فرضت كذلك حيث حملت منتجة لا حكمها
فلو تناقضت في الواقع ونفس الامر لزم وقوع النتائج المتناقضة في نفس الامر
وان كانت مظنونة بل التعارض انما يتصور دائماً ظاهراً في بادئ الرأي فقط
للجهل بالتاريخ أو الخطأ في فهم المراد أو في مقدمات القياس وهذا يمكن في كل
حجة وبلا فرق بين القطعي منها والظني بل هما سواء في ذلك قطعاً. ودعوى انه
يجوز مع المساواة التخلف عن المدلول في أحدهما في الظنيين فحينئذ يجوز فهما
ان يكونا متجانسين في المدلول لكن يتخلف احد المدلولين فلا تنافس مكابرة
ظاهرة فان من الضروريات أنه اذا ظن مقدمات للدليل يقع الظن بالنتيجة ايضاً
فان الظن بالملزوم يستلزم الظن باللازم وكذا تحققها يستلزم تحقق النتيجة في نفس
الامر وحكم التعارض في الجسيم هو النسخ ان علم المتقدم والمتأخر ويكبر ان قابليته
له ولا يعلم المتقدم والمتأخر فالترجيح من أمكروه العمل بالراجح لان تركها لا يضر
خلاف المعقول والاجماع والا فالجمع بعد الامكان وان لم يمكن تساقطاً وعملاً
في الحادثة بما دونهما. وقد علمت ان الاجماع لا يقبل الظن فهو صحيح عليه من طاعة
على اللى يمارضه فاعرف هذا وتذكر ما قدمناه

(١) قال الاستنبوي « فروع حكاهما في الحصول أحدهما اذا استبدل اهل العصر
بدليل غيره » أتول قد تقدم انه يحرم احداث قول ثالث في مسألة واحدة من طائفة
عصرهما على قولين « احداث تفصيل بين مسألتين لم يفصل بينهما أهل عصر
مخرق احداث ثالث أو التفصيل الاجماع بان خالف ما اتفق عليه أهل العصر

الاول جاز على الصحيح ونقله ابن الحاجب عن الاكثربن لان الناس لم يزالوا على ذلك في كل عصر من غير انكار^(١) فكان ذلك اجماعا وقبل لا لان الدليل الثاني والتأويل بخلاف ما اذا لم يخرقاه . وقد ذكر هنا ما اذا اجمع أهل العصر على الاستدلال على الحكم بدليل أو أجمعوا على تأويل للحديث فذكر أهل العصر الثاني دليلا آخر أو تأويلا آخر مع بقاء الحكم المجمع عليه في الحالين على حاله فهذا جائز على الصحيح وكذا اذا اجمعوا على علته للحكم فذكر أهل العصر الثاني علة أخرى لان أهل العصر الثاني لم يخرقوا الاجماع الاول وانما خالفوا في الدليل أو التأويل أو العلة مع بقاء الحكم بخلاف ما تقدم من احداث قول ثالث، او تفصيل ففرض المسئلة هنا في المخالفة في الدليل أو التأويل أو العلة دون الحكم . وهذه كلها يجوز تمدها حتى لو كان احداث الدليل أو التأويل أو العلة خارقا للاجماع لا يجوز احداثه كما قال أهل العصر الاول لا دليل ولا تأويل ولا علة غير ما ذكره ومثال الاول كما اذا اجمعوا على الاستدلال على النية بقوله تعالى (وما أمروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين) . ثم قال شخص ان الدليل قوله صلى الله عليه وسلم « انما الاعمال بالنيات » ومثال الثاني كما اذا قال المجمعون عند الشافعية في قوله صلى الله عليه وسلم « وغفروا الثانية بالتراب » أن تأويله عدم التهاون بالسبع بان ينقص عنها فلو أوله من بعدهم على ان معناه ان التراب لما صحب السابعة صار كانه ثامنة كان صحيحاً . ومثال الثالث كان جعلوا العلة في الربا لاقتيات وجعل آخرون بعدهم العلة الادخار فهذه العلة موافقة كذا يؤخذ من العطار على جمع الجوامع ولذلك قال في جمع الجوامع وشرحه وعلم من حرمة خرق الاجماع انه يجوز احداث دليل لحكم أى اظهاره أو تأويل للدليل ليوافق غيره أو علة لحكم غير ما ذكره من الدليل والتأويل والعلة لجواز تعدد المذكورات ان لم يخرق ما ذكر ما ذكره بخلاف ما اذا خرقه الى آخر ما قدمناه . وقال في مسلم الثبوت أيضاً اذا اجمع على دليل على حكم أو تأويل في معنى جاز احداث غيره من الدليل أو التأويل عند الاكثر الا اذا بطل هذا المحدث المجمع عليه خلافا لبعض اه . موضعا من شرحه

(١) قال الاسنوى « لان الناس لم يزالوا على ذلك الخ » ونقول أيضاً

الثاني غير سبيل المؤمنين^(١) * الثاني اجماع الصحابة مع مخالفة من ادركهم من التابعين ليس بحجة^(٢) خلافا لبعضهم لنا ان الصحابة ترجموا اليهم في وقائع كثيرة فدل على اعتبار قولهم معهم قال ابن الحاجب فان نفاً التابعي بعد اجماعهم ففي اعتبار

احداث الدليل أو التأويل أو العلة مع بقاء الحكم وكونه غير خارق لما اجمعوا عليه اجتهاد لم يمارضه اجماع . فاية الامر ان المجمعين لم يقولوا ما ذكر من الدليل أو التأويل أو العلة وعدم القول ليس قولاً بالعدم فالاجماع على دليل أو تأويل أو علة ليس الا عدم القول بالدليل أو التأويل أو العلة غير ما ذكره

(١) قال الاسنوى « وقيل لا لان الدليل الثاني الخ » أقول الجواب عن ذلك أن المتبادر من اتباع غير سبيل المؤمنين اتباع خلاف سبيلهم وهذا ليس خلافه ومجرد المغايرة مع عدم المخالفة لا تضر ومن ثمة لم يقل احد يبطلان ما لم يثبت بالاجماع وثبت بغيره مع ان هذا الغير غير سبيلهم أيضاً على أنا نمنع كون الدليل أو التأويل أو العلة سبيلاً داخل في النص بل السبيل المراد من النص هو المدلول الذي هو الحكم . قال تعالى (قل هذه سبيلي) وأريد به المدلول الا ترى أن المتأخرين من العلماء كانوا ولم يزالوا يستخرجون الادلة والتأويلات المقوية لما اجمع عليه المتقدمون من الحكم ولم ينكر عليهم بل عد ذلك فضلاً في حقهم . وللماعين دليل آخر مردود اعرضنا عنه وعن رده خوف الاطلا

(٢) قال الاسنوى « الثاني اجماع الصحابة مع مخالفة من ادركهم الخ » أقول هذه المسئلة مفرعة على تعريف الاجماع فاننا متى قلنا انه اتفاق جميع المجتهدين في عصر فان كان التابعي المجتهد موجوداً وقت اتفاق الصحابة فهو معتبر منهم لانه من مجتهدى الامة في عصر فان نشأ بعدهم بان لم يصر مجتهداً الا بعد اتفاقهم فعلى الخلاف في انقراض العصر ان اشترط انقراضه اعتبر وقاه لهم والا فلا وهو الصحيح كما تقدم وهو مذهب الحنفية والشافعية واكثر المتكلمين فلا يكون اتفاق الصحابة اجماعاً اذا كان التابعي المجتهد موجوداً وقت اتفاقهم عند مخالفتهم ايام عند هؤلاء الائمة . فان قلت هذا لا يصح عند من يقول بحجية قول الصحابة

موافقته خلاف مبنى على انقراض العصر * الثالث المبتدع ان كفرناه فلا اعتبار بقوله لكن لا يجوز التمسك باجماعنا على كفره في تلك المسائل (١) لانه انما ثبت

ان مخالفة التابعي اياه حينئذ حرام عليه فلا يعتبر قوله فلا تضر مخالفته في اجماعهم . قلت لانسليم الحرمة عنده اذا أدى اجتهاده الى عدم الحجية لكونها مجتهدا فيها مظنونة ظناً ضميماً

(١) قال الاسنوي « الثالث المبتدع ان كفرناه فلا اعتبار بقوله الخ » أقول اعلم أن هذه المسئلة فيها تفصيل وذلك ان الكافر بالله المنكر لكتابه ورسالة رسوله وسنته فلا خلاف في عدم اعتبار وفاقه ولا خلافه وذلك لان الاسلام شرط في المجتهد فانه ذو الملذكة التي بها يقتدر على استنباط الحكم من الكتاب أو السنة أو الاجماع أو القياس كما انه شرط في الاجتهاد لانهم اعتبروا فيه كما في جمع الجوامع معرفته بمتعلق الاحكام من كتاب وسنة وما يتماق بذلك كعرفة الناسخ والمنسوخ وهذا لا يتصور في الكافر اذ لا يعقد حقيقة الكتاب والسنة فكيف يعرف متعلق الاحكام منهما . نعم يتحقق الاجتهاد في الكافر لكن بمعنى آخر كما في العقليات دون ما هو المعتبر في الاحكام الشرعية . وأما المبتدع فاما ان تكون بدعته غير جلية وهي التي لم يكن فيها مخالفة للدليل شرعي فطعي واضح كمنه زيادة الصفات فلا خلاف في اعتبار المجتهد المبتدع بهذه البدعة وفاقاً وخلافاً واما ان تكون جلية وهي المنسقة وهي التي لم تكن عن شبهة قوية معتبرة شرعاً بان خالفت دليلاً شرعياً قطعياً واضحاً كالتجسيم فقد اختلفوا في انها مكفرة او غير مكفرة بعد كون صاحبها يصلي صلاتنا ويتوجه الى قبلتنا ويأكل ذبيحتنا وذهب القاضي ابو بكر الباقلاني والقاضي عبد الجبار عن المنزلة الى التكفير بمثل هذه البدعة وعدم اعتبار قوله وفاقاً وخلافاً على هذا ظاهر . وذهب غيرهما الى عدم التفكير ذهاباً الى الفرق بين زوم الكفر وبين التزامه فان من اتزم الكفر فهو كافر اتماماً من لومه الكفر وهو لا يرمى ذلك ولا يعتمده كبدع الخوارج الذين يستحلون دماء المسلمين وأموالهم وسبي ذراريمهم غير كافر لكنه فاسق من شرط العدالة في المجتهد شرط عدم البدعة المنسقة وهي البدعة الجلية وهم

خروجهم من الاجماع بعد ثبوت كفرهم فلو أثبتنا كفرهم فيها باجماعنا لزم الدور وان لم نكفره اعتبرنا قوله لانه من المؤمنين^(١) وحكى ابن الحاجب قولاً ثانياً انه لا يعتبر لفسقه وثالثاً ان قوله معتبر في حق نفسه لافي حق غيره بمعنى انه يجوز له مخالفة الاجماع المنمقد دونه ولا يجوز لغيره ذلك* الرابع ارتداد الامة ممنوع للدلالة على عصمتهم وقال قوم لا يمنع^(٢) لانهم اذا فعلوا ذلك لم يكونوا مؤمنين فلا يكون جمهور العلماء والخنفية قاطبة ومن لا فلا . وما ذهب اليه الحنفية قاطبة وجمهور العلماء هو الحق لان قول الفاسق يجب التوقف فيه فلا دخل له في الحجية خصوصاً ارباب البدع الجليلة فان هؤلاء قد تمكنت فيهم مكابرة الهوى على العقل وانغمض رأيهم في تعصيمهم فوقعوا في ضلالة وظلمة فيريهم الهوى خلاف ما هو عليه فلا اعتداد بهم واعتبار القول في الاجماع انما كان لجامع حجة الرأي لان الدخول في الاجماع انما هو بالرأى وقد افسدوه باختيار الهوى على العقل . ثم انك اذا تأملت في هذا الذي فلناه ظهر لك انهم اجدر بعدم الاعتبار من الفاسق بغير هذه البدعة فان الفاسق بغيرها لم يفسد رأيه بل اهدر قوله شرطاً . وبهذا تبين ان كلام الاسنوى انما هو في البدعة الجليلة لانها هي التي قيل بانها كفر فان كفرناه كما يقول القاضيان فلا اعتبار بقوله . واما قوله لكن لا يجوز التمسك باجماعنا الخ . فهذا بيان لان القائل بتكفيرهم لا يجوز له أن يتمسك باجماعنا على كفرهم في تلك المسائل لما يلزم عليه من الدور وقد علمت ان التمسك في كفرهم بما يلزم مذهبهم من الكفر بنا على ان لازم المذهب مذهب وان كان خلاف الصحيح الذي عليه الجمهور

(١) قال الاسنوى « وان لم يكفر اعتبرنا قوله الخ » أقول قد علمت أن هذا القول مخالف لما يقوله الحنفية قاطبة وجمهور العلماء وأن الحق عدم اعتبار قوله ولو لم نكفره ببدعته متى كانت البدعة مفسدة وهي البدعة الجليلة بل الحق اشتراط عدالة المجتهد في الاجماع فلا اعتداد في الاجماع وفاقا وخلافا بقول الفاسق مطلقا ولو بغير البدعة كما قدمناه

(٢) قال الاسنوى « الرابع ارتداد الامة ممنوع للدلالة على عصمتهم الخ »

سبيلهم سبيل المؤمنين واجاب ابن الحجاج بانه يصدق ان الامة ارتدت^(١) * الخامس

أقول أى ان الصحيح بناء على حرمة خرق الاجماع الذى من شأن الأئمة بعبده أن لا يخرفوه أنه يمتنع ارتداد الامة في عصرهم كما وان جاز عقلا الحديث الترمذي وغيره «ان الله تعالى لا يجمع امى على ضلالة» وأشار الاسنوى الى ذلك بقوله للدلالة على عصمتهم. وقيل يجوز ارتدادهم سمياً كما جاز عقلاً وليس في الحديث ما يمنع من ذلك لانتهاء صدق الامة وقت الارتداد وأشار الاسنوى الى ذلك بقوله لانهم اذا فعلوا ذلك لم يكونوا مؤمنين الخ أى فلا يصدق عليهم أنهم أمة محمد صلى الله عليه وسلم فلا تنعم أدلة عصمة أمة محمد صلى الله عليه وسلم من ارتدادهم

(١) قال الاسنوى « وأجاب ابن الحجاج بأنه يصدق أن الامة ارتدت »
أقول عبارة العوض والجواب أنه يصدق ان أمة محمد صلى الله عليه وسلم ارتدت قطعاً قال السمدى يصدق ذلك قطعاً وذلك لان الحكم بالشىء على الشىء قد يكون باعتبار ثبوته له فيمتنع تنافي وصفي الموضوع والمحمول فلا يصح الامة ارتدت الا مجازاً باعتبار كونها أمة فيما مضى وقد يكون باعتبار حدوثه له فلا يمتنع فيصح ارتدت الامة حقيقة فيلزم الاجماع على الخطأ . وتحقيق ذلك أن زوال امم الامة عنهم لما كان بارتدادهم كان متأخراً عن الارتداد بالذات فنصد حصول الارتداد وحدوثه صدق عليهم الامم حقيقة ففتناوهم الادلة السمعية اه لكن ربما ورد على ذلك انه لم لا يجوز أن يكون المراد أن الامة في حال صدق امم الامة عليها يمتنع أن تجتمع على ذلك ويدفع بانه اذا كان المراد ذلك كان الاخبار به لغوا لاستحالة وجود وصف الامة مع وصف الارتداد فلا معنى للاخبار بالامتناع من طريق السمسم لكن ربما يقال لعين هذه الاستحالة يحمل الضلال على غير الارتداد فيكون الارتداد لا تعرض له في الادلة السمعية لكن الجلال المحلى في شرحه على جمع الجوامع حاول أنه لا بد من القول بالمعنى الثنائي فقال واجيب بأن معنى الحديث أنه لا يجمعهم على أن يوجد منهم ما يضلون به الصادق بالارتداد فجعل الضلال تاماً ووجهه انه لا معنى لجمعهم على الضلالة

جاحد الحكم المجمع عليه لا يكفر خلافا لبعض الفقهاء^(١) وقال ابن الطاجب ان

الا جمعهم على ان لا توجد منهم ولا شك أنها لا توجد منهم وتحدث لهم وهم متلبسون بها اذ يلزم على ذلك تحصيل الجاصل ولا معنى له ويلزم أيضاً أن لا يصح أن يقال ارتد المسلم حقيقة مع القطع بصحة هذا القول كذلك فوجب أن يطلق اسم الامة عليهم حقيقة زمن الحدوث فيلزم أنه جمعهم على الضلالة والادلة السمية دلت قطعا كما قدمناه على امتناع ذلك . وأيضاً يعلم من حرمة خرق الاجماع مع كون شأن الامة أن لا يخرقوه بأن لا يقولوا قولاً مخالفاً لما وقع الاجماع عليه أن الحكم في هذه المسألة فندهم هو امتناع الارتداد فكان عدم جواز الارتداد مجمهاً عليه فيكون وقوع الارتداد خارقاً للاجماع على عدم وقوعه فيكون قول الائمة بوقوعه خارقاً لذلك الاجماع أيضاً فمضى قولنا ارتداد الامة منتم أن الحكم عند الائمة في هذه المسألة هو الامتناع وأما كون الامتناع من السمع فلان الاجماع على وجوب استمرار الايمان في الامة لا بد له من مستند ولا بد أن يكون هو السمع اذ لا مدخل للرأي في هذا حتى يصح أن يكون المستند قياساً واذا لم تخرق الامة هذا الاجماع فلا بد أن يقولوا بمستنده السمي وهو قوله صلى الله عليه وسلم «لأنجتم امتي الخ» هذا ما قالوه ومع ذلك فاطلوب ثابت صريحاً بالاحاديث الصحاح منها ما في جامع الاصول عن عقبة بن عامر قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول «لا تزال عصاة من امتي يقتلون على الحق ظاهرين الى يوم القيامة فينزل عيسى فيقول أميرهم تعال صل لنا فيقول لا ان بعضكم لبعض أمراء تكرمه لهذه الامة» فلا حاجة بنا الى هذا النحو من الاستدلال ولذا قال السبكي ولو استدل بنحو قوله صلى الله عليه وسلم «لا تزال طائفة من امتي ظاهرين على الحق» لكان أوضح فانه نص في أن هذه الامة لا تخلو عن قائم بالحق وبستهجيل معه ردة الكل اهـ

(١) قال الاسنوى «الخامس جاحد الحكم المجمع عليه لا يكفر خلافا لبعض الفقهاء الخ» أقول قال في جم الجوامع وشرحه جاحد المجمع عليه المعلوم من الدين بالضرورة وهو ما يعرفه منه الخواص والموام من غير قبول للتشكيك

انكار الاجماع الظني ليس بكفر وفي القطعي ثلاثة مذاهب المختار ان كان مشهورا

كوجوب الصلاة والصوم وحرمة الزنا والحرق كافر قطعاً لان جهده يستلزم تكذيب النبي صلى الله عليه وسلم فيه وما أوجه كلام الآمدي وابن الحاجب من أن فيه خلافاً ليس بمراد لهما وكذا المجمع عليه المشهور بين الناس المنصوص عليه كحل البيع جاحده كافر في الاصح لما تقدم وقيل لا لجرأه أن يخفى عليه وفي غير المنصوص من المشهور تردد: قيل يكفر جاحده لشهرته وقيل لا لجواز أن يخفى عليه. ولا يكفر جاحد المجمع عليه الخفي بان لا يعرفه الا الخواص كفساد الحج بالجماع قبل الوقوف ولو كان الخفي منصوباً عليه كاستحقاق بنت الابن السدس مع بنت الصلب فإنه قضى به النبي صلى الله عليه وسلم كما رواه البخاري ولا يكفر جاحد المجمع عليه من غير الدين كوجود بغداد قطماً اه. وقال في روضة الشافعية في باب الردة من جهده مجماً عليه يعلم من دين الاسلام ضرورة كفره ان كان فيه نص اه. والمراد من الضرورة أنه صار باعتبار ما طرأ عليه من الشهرة وان كان في الاصل نظرياً ملتجئاً بالضروريات. وقال الآمدي اختلفوا في تكفير جاحد المجمع عليه فأثبتته بعض الفقهاء وانكره الباقر مع اتفاقهم على أن انكار الاجماع الظني غير موجب. هذا هو المختار وانما هو التفصيل بين أن يكون داخلياً في مفهوم امم الاسلام كالعبادات الخمس ووجوب اعتقاد التوحيد والسالة فيكون جاحده كافراً اه ملخصاً. وقال ابن الحاجب انكار حكم الاجماع للقطعي ثالثها المختار أن نحو العبادات الخمس يكفر اه. فقد تضمن كلام كل منهما كما ترى حكاية الخلاف في تكفير جاحد المجمع عليه المعلوم من الدين بالضرورة فليس التكفير بانكاره لكونه انكار مجم عليه بل لكونه انكار معلوم من الدين بالضرورة فلم ينتقل عن أحد عدم التكفير بانكاره بل نقل اسناد التكفير الى كونه مجماً عليه اه كمال بن أبي شريف. وقال المطار في حواشيه على جمع الجوامع نقلاً عن البرهان لامام الحرمين شاع في لسان الفقهاء أن خارق الاجماع يكفر وهذا باطل قطعاً فان من ينكر أصل الاجماع لا يكفر والقول بالتكفير والتبري ليس بالهين اه. وهذا بظاهره يقتضي أن منكر الاجماع مطلقاً لا يكفر

للعوام كالعبادات الخمس كفر والا فلا * السادس الاكثرون على انه لا يجوز أن
 وسيأتي أن مراد امام الحرمين غير ذلك وان لعبارته هذه بقية يعلم منها مراده
 فكان الواجب نقل عبارته بتمامها فان نقلها على هذا الوجه يفهم غير مراده . وقال
 في مسلم الثبوت وشرحه انكار حكم الاجماع القطعي وهو المنقول تواتراً من غير
 استقرار خلاف سابق عليه كفر عند أكثر الحنفية وطائفة ممن عداهم لانه انكار
 لما ثبت قطعاً أنه حكم الله تعالى خلافاً لطائفة قالوا حجتيه وان كانت قطيعة لكنها
 نظرية تدخل في حيز الاشكال من حيز الظهور كالبدعة . ومن أجل أن انكار
 حكمه ليس كفرًا لم نكفر الروافض مع كونهم منكرين لخلافة خليفة رسول
 الله صلى الله عليه وسلم حقاً وقد انعقد عليه الاجماع من غير ارتياب . قال
 شارحه : وهذا بظاهره يدل على أن عدم تكفيرهم مخصوص بمن لا يرى
 انكار حكم الاجماع كفرًا وأما عند من يرى انكاره كفرًا فهم كافرون . وليس
 الامر كذلك فان الصحيح عند الحنفية أنهم ليسوا كفاراً حتى تقبل شهادتهم الا
 الخطائية وقد نص الامام على عدم تكفير أحد من أهل القبلة والشيخ ابن الهمام
 وان كان ميله في فتح القدير في مسألة امامة المبتدعة الى التكفير لكن قال في
 كتاب الخراج بعدم تكفيرهم . وأقول وقد ظهر لمن يطلع على ما نقلناه في هذه
 المسألة وعلى ما نقله فيها مما تركناه خوف الاطالة اضطراب فيها وتضارب في
 أقوالهم وهذا ناشيء من عدم تحرير الكلام وتخصيص كل مقام بما يليق به من
 الكلام فنقول بتحقيق المقام في هذا أن الاحكام الشرعية التي هي من ضروريات
 الدين وهي ما كانت ثابتة بنص قطعي الثبوت والدلالة لاشبهة فيه من الكتاب
 أو السنة بحيث صارت من ضروريات الدين يعلمها الخواص والعوام كفرضية
 الصلوات الخمس وعدد ركعاتها والزكاة وصوم رمضان والحج على المستطيع
 والجهاد ووجوب الصلاة الى جهة الكعبة ومشروعية الطلاق مثلاً فهذه كلها
 خارجة عن محل الخلاف باتفاق الجميع وانكار شيء منها كفر البتة بلا خلاف
 والاجماع عليها ليس الا للعجل بالنصوص التي دلت عليها وثبتت بها وانها لا يجوز
 للمسلم أن يخالفها فليست مما ثبت بالاجماع بل ان الاجماع تابع لها وعمل بها قولاً

وصحلاً . وأما الاحكام الشرعية الدينية التي ثبتت بالاجماع سواء عرف مستنده وكان قطعياً فيه شبهة أو ظنياً وبالاجماع أصبح قطعياً لاشبهة فيه فهذا هو الذي وقع فيه الكلام فنقول ان هذا الاجماع قطعي الدلالة بلا شك غير أنه تنفارت مراتبه فتارة يكون اجماعاً قولياً صريحاً منقولاً بالتواتر بلا شبهة وذلك كاجماع الصحابة المنقول اليها تواتراً على حكم شرعي كاجماعهم على وجوب نصب الامام فانهم اجمعوا عليه بحيث لم يشذ واحد منهم وتواتر نقله واستمر عليه العمل في كل عصر بلا تكبير واجماع الصحابة وكونه حجة لم يخالف فيه أحد أصلاً لانه يندرج فيه قول أهل المدينة والعترة والخلفاء الراشدين والشيخين وهم مملومون باعيانهم واسمائهم وأمكنتهم خصوصاً بمد وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم زماناً قليلاً وتمكن معرفة أقوالهم وأحوالهم للجادين في الطلب وكثير ما هم حينذاك ويعلم بالتجربة والتكرار عدم رجوعهم عما هم عليه قبل قول الآخر علماً ضرورياً ويعلم يقيناً بقرائن جلية وضعية فيهم وفي حال الفتوى والعمل أنهم لم يكذبوا فيه لاصحاً ولا سهواً ويمكن هذا العلم للواحد والجماعة ويمكن نقل اجماعهم بدون أدنى بمد في ذلك كما هو واضح وهذه مرتبة أولى من مراتب الاجماع وهذه المرتبة هي التي قال فيها فخر الاسلام ما نضه فصار الاجماع كآية من الكتاب أو حديث متواتر في وجوب العلم والعمل فيكفر جاحده في الاصل ومثل له في التحرير بالاجماع على خلافة ابي بكر الصديق رضي الله عنه ولكن لا يخفى أن الاجماع لم يتمقد على خلافته رضي الله عنه لخالفه سعد بن عبادة وان كانت المباينة تامة ومنعقدة لانه لا يلزم في تمامها وانقادها الاجماع بل هي فرض كفاية كما قدمناه . نعم لو مثل لذلك باجماعهم على وجوب نصب الامام بعده صلى الله عليه وسلم لكان ذلك صحيحاً واجماع الصحابة السكوتي الذي علم بقرائن الاحوال ان سكوت من سكت لاجل الموافقة كالتقوى بغير علم قطعياً ومتى نقل اليها بالتواتر يكفر جاحده وذلك كاجماعهم على قتال مانعي الزكاة كما مثل به في التحرير . المرتبة الثانية اجماع من بعدهم فهذا وان نقل متواتراً وألاد

قطعية الحكم لكن فيه شبهة الخلاف في انعقاده وهذا هو الذى قال فيه نفر الاسلام واجماع من بعدهم بمنزلة الخبر المشهور من الحديث واذا صار الاجماع مجتهداً فيه في السلف كان كالصحيح من الاخبار وذلك كلاجماع بعد استقرار الخلاف فان في كونه اجماعاً خلافاً بين السلف ومثله الاجماع المنقول آحاداً فصار أعلى مراتب الاجماع اصحابة القولي حقيقة أو حكماً فان كان سكوتياً دلت القرينة على ان السكوت معه علامة الرضا والموافقة فتى نقل هذا تواتراً فالحكم الذى ثبت به واشهر لدى الخواص والعوام لاشبهه في تكفير جاحده لان الحكم الثابت به اصبح من ضروريات الدين ثم اجماع من بعدهم . ووجه الفرق ان الصحابة كانوا معلومين بايمانهم واعيانهم وأماكنهم فتعلم أقوالهم بالبحث والتفتيش قطعاً ولذلك لم يختلف فيه أحد فاذا أخبر جماعة عدد التواتر حصل اليهم باتفاقهم قطعاً وأما من بعدهم فكثروا ووقع فيهم نوع من الانتشار فوقعت شبهة في تحقيق اتفاقهم واحتمل ان يكون هناك مجتهد لم يطلع على قوله الناقلون لكن لما كان هذا الاحتمال بعيد الوقوع في قرن التابعين وتابعيهم لعدم وقوع الانتشار كذلك مع كون الناقلين جماعة يكفى خبرهم لافادة العلم فصار بمنزلة الخبر المشهور الذي فيه احتمال بعيد وصار ادون درجة من اجماع الصحابة فجاحده يضل . ثم الاجماع الذي وقع بعد تقرر الخلاف السابق حججته ظنية لاحتمال حياة القول السابق بحياة دليله فلا يكفر جاحده ولا يضل وكذا الاجماع المنقول آحاداً للاحتمال في ثبوته وكذا الاجماع الذى وقع عن سكوت ولا قرينة تدل قطعاً على أن السكوت كان للرضا والموافقة لاحتمال عدم موافقة الساكت فصارت هذه الاجماعات الثلاثة لهذه الاحتمالات حجة ظنية كخبر الواحد الصحيح . والى هذا أشار الامام نفر الاسلام بقوله واذا صار الاجماع مجتهداً فيه في السلف يعنى لا يكون على صحته دليل قاطع لعدم ثبوت الاتفاق قطعاً فصارت المراتب هكذا مرتبة اجماع الصحابة والمقصود اتفاقهم بتنصيب

الكل بالحكم أو بدلالة توجب أنهم اتفقوا قطعاً المنقول تواتراً مع الشهرة لدى الخواص والعوام وهذا يكفر جاحده ومالم يشتهر ونقل تواتراً بحيث يعرفه الخواص فهذا يكفر جاحده الذي وصل اليه النقل تواتراً دون من لم يصل اليه ثم اجماع من بعدهم من التابعين وتابعيهم لما ذكرناه ثم الاجماع بعد استقرار الخلاف والاجماع الآحادى والاجماع السكوتى مع عدم دلالة الدليل القاطع على كون السكوت عن رضا وموافقة . وعلى كل حال لجميع الاجامات مقدمة على القياس عند أكثر أهل الاصول لأنها اما بمنزلة الآية من الكتاب أو الخبر المتواتر أو المشهور أو الآحاد والكل مقدم على القياس. وأما ما أورده صاحب الفتاوى على من قرر كلام نضر الاسلام بأن الاعلى اجماع الصحابة بحيث يكفر جاحده حيث قال وفيه نظر أما أولاً فلأن هذا يقتضى تكفير الروافض والخوارج مع قبول شهادتهم بل رواية الخوارج ان لم يدعوا الى بدعتهم على ما هو المشهور من مذهبه. وأما ثانياً فلأن الأدلة على حجية الاجماع غير فارقة بين اجماع واجماع. وأما ثالثاً فلأن الخلاف لا يخرج القطعى عن القطعية فانه لم يخرج فضيلة أمير المؤمنين الصديق الأكبر وخلافته بخلاف الروافض عن القطعية وكذا فضيلة أمير المؤمنين علي بخلاف الخوارج والقطعيات لا تقبل شدة وضعفاً فلا ترجيح لاجماع على آخره فهو مردود أما الاول فلأن الروافض ما انكروا وقوع خلافة أبي بكر وإنما انكروا انه أولى بالخلافة وكونه رضى الله عنه أولى بالخلافة لم ينمقد عليه الاجماع لمخالفة سعد بن عبادة في ذلك وانمقاد الخلافة في ذاته لا يتوقف على الاجماع على مبايعة من تمنعده كما قدمناه فانكارهم خلافة أبي بكر لا يوجب كفراً باتفاق ولهذا كان الصحيح عند الحنفية أنهم ليسوا بكفار حتى تقبل شهادتهم ولهذا أيضاً حقق في البحر الرائق على كثر الدقائق بتفصيل بليغ ان تكفير الروافض ليس مذهباً لائمة الحنفية المتقدمين وإنما ظهر في أقوال المتأخرين اه. وليس عدم تكفيرهم لان انكار اجماع الصحابة على وجه ما ذكره نضر الاسلام ليس كفراً بل لو كانوا انكروا الاجماع على وجوب نصب الامام

العام بمد وفاته صلى الله عليه وسلم لم يشك أحد في كفرهم وأما انكار كون
أبي بكر أحق من غيره بالخلافة فهذا ليس بكفر ولا انعقد الاجماع عليه وان
كان اتفاق الاكثر على ذلك حجة على من خالف كسعد بن عباد والروافض
ولكنه كون الشيء حجة شيء وتكفير جاحده شيء آخر. وأما الثاني فلانا نسلم
ان الادلة الدالة على حجبية الاجماع غير فارقة بين اجماع واجماع آخر لكن لانسلم
ان ذلك يقتضي مساواة الاجامات في تكفير جاحدها أو عدمه الا ترى ان الدليل
الدال على حجبية نصوص القرآن ونصوص السنة لا تفرق بين نص ونص لكن
هناك فرق من حيث تكفير الجاحد وعدم تكفيره فان ما كان منها قطعي الثبوت
قطعي الدلالة ولا شبهة فيه يكفر جاحده وما كان منها مشهوراً يضل جاحده وما
لم يكن كذلك لا يكفر جاحده ولا يضل مع استواء الجميع في دلالة الادلة على
الحجبية. وأما الثالث فلانا نسلم ان الخلاف لا يخرج القطعي عن القطعية لكن نقول
ان الخلاف يورث شبهة في القطعية وهي كافية في عدم التكفير. على أن فضيلة
ابي بكر وخلافته وفضيلة علي ليس واحد منها من الاحكام الشرعية المجمع عليها
وكلامنا في ذلك لا في مثل هذا فتفكر. ومن هذا تعلم أن قول صاحب جمع
الجوامع: جاحد المجمع عليه المعلوم من الدين بالضرورة وهو ما يعرفه منه
الخواص والعوام من غير قبول للتشكيك فالتحقق بالضروريات كوجوب الصلاة
وحرمة الزنا والحجر كافر قطعاً لان جاحده يستلزم تكذيب النبي صلى الله
عليه وسلم انه لا يخالف فيه أحد ولكن تكفير جاحده ليس من جهة
أنه حكم مجمع عليه فقط بل من جهة أنه حكم ثابت بنص القرآن
قطعي الثبوت قطعي الدلالة الذي لا شبهة فيه وانه خارج من موضع
الخلاف وانه لا خلاف بينه وبين ما في روضة الشافعية في باب الردة من ان
من جحد مجمعا عليه يعلم من دين الاسلام ضرورة كفره ان كان فيه نص اه خلافاً
للسيخ المطار على جمع الجوامع فان مراد صاحب الروضة بالنص القطعي
ثبوتاً ودلالة ولا شبهة وغير بعينه مراد صاحب جمع الجوامع كما يصرح به قوله

المعلوم من الدين بالضرورة وقول الجلال وهو ما يعرفه منه الخواص الخ وتمثيله بالصلاة والصوم وحرمة الزنا. ومن هذا تعلم أن قول ابن الحاجب وفي القطعي ثلاثة مذاهب المختار الخ غير صحيح اما أولا فلان ما كان مشهورا للعوام والخواص كالمبادات الخمس فكفر جاحده لم يخالف فيه أحد بل هو خارج اتفاقا عن هذا الاختلاف وأما ثانيا فلان انكار حكم الاجماع القطعي المنقول تواترا من غير استقرار خلاف سابق عليه ولم يكن معه نص قطعي الثبوت والدلالة على ما وصفنا ففيه قولان فقط لا ثلاثة فاكثر الحنفية وطائفة ممن عداهم يكفرون جاحده خلافا لطائفة بما قدمناه . ولذلك قال الجلال وما أوممه كلام الآمدي وابن الحاجب الى آخر ما تقدم منه. وقال في مسلم الثبوت وشرحه والتثليث في المذاهب التكفير وعدم التكفير وثالثها ان كان نحو الصلاة والا لا كما في المختصر تدليس اذ لا يليق بحال أحد من المسلمين ان يقول ان انكار الصلاة ليس كفرا اه . وقال الكمال في التحرير ومثله في التقرير عليه فليس في الواقع الا قولان احدهما التكفير مطلقا وهو الذي مشى عليه امام الحرمين بما لفظه فشا في لسان الفقهاء ان خارق الاجماع يكفر وهو باطل قطعا فان من ينكر أصل الاجماع لا يكفر والقول في التكفير والتبري ليس بالهين ثم قال نعم من اعترف بالاجماع واقرب صدق المجمعين في النقل ثم انكر ما اجمعوا عليه كان هذا التكذيب آيلا الى الشارع ومن كذب الشارع كفر. والقول الضابط فيه ان من انكر طريقا في ثبوت الشرع لم يكفر ومن اعترف بكون الشيء من الشرع ثم جحده كان منكرا للشرع وانكار جزء من الشرع كانكار كله . ثانيها التفصيل وهو ما مشى عليه ابن السمعاني وعلل الكفار من اعتقد في شيء من المجمع عليه المشترك في معرفته الخاص والعام خلاف ما انقد عليه الاجماع بانه صار بخلافه جاحدا لما قطع به من دين رسول الله صلى الله عليه وسلم فصار كالجاحد لصدق الرسول. فلم من هذا ان انكار المجمع عليه المشترك في معرفته الخاصة والعامه كفر باتفاق وانما الخلاف في غيره فامام الحرمين يقول بكفره وما مشى عليه ابن السمعاني يخالفه

تنقسم الامة على قسمين^(١) احد القسمين مخطئون في مسألة والقسم الآخر مخطئون في مسألة اخرى لان خطأهم في مسألتين لا يخرجهم عن ان يكونوا اتفقوا على

وربما يقال بحكم الاجماع في كلام الآمدي وابن الحاجب على التخصيص وهو ماليس من ضروريات الدين قلنا لا يصح لانهما جملا من اقسامه ما كان من ضروريات الدين وهو ما كان مشهورا للعوام والخواص كالعبادات الخمس فلو حملناه على ما ذكر لزم تقسيمه الاجماع الى نفسه ومباينه اذ لا خفاء في ان الاجماع على ماليس من ضروريات الدين لا يتناول الاجماع على ما هو من ضروريات الدين والحاصل ان كون الحكم معلوما من الدين بالضرورة ليس حكم الاجماع لان حكم الاجماع ما ليس ثابتا الا عنه والحكم المعلوم من الدين بالضرورة الدينية انما نشأ عن ظهور كونه من الدين ظهورا اشترك في معرفة كونه منه الخواص والعوام فثبوتها بالنص القاطع الذي لاشبهة فيه والاجماع انما انعقد عليه لضرورة وجوب العمل بهذا النص على كافة المكلفين فليس هو حكم الاجماع الثابت به ومن هذا تعلم أن قول امام الحرمين في أول كلامه فشا في لسان الفقهاء الخ خاص بمن ينكر الاجماع فيما لم يكن معلوما من الدين بالضرورة بنص قاطع ويكون المنكر غير معترف بالاجماع واما ما كان معلوما من الدين بالضرورة بنص قاطع فانكاره كفر قطعا وكذا اذا انكر ما يعترف فيه بالاجماع وانه من الشرع فخذ هذا التحقيق ولا تسأم فان طالب الحق يحتاج الى جد وجدل

(١) قال الاسنوي « السادس الاكثرون على انه لا يجوز ان تنقسم الامة على قسمين الخ » أقول حاصل هذا الفرع هل يجوز أن تنقسم الامة فرقتين في كل من مسألتين متشابهتين كل من الفرقتين مخطيء في مسألة من المسألتين . اختلف العلماء في ذلك . ومنشأ هذا الخلاف ان الامة بهذا الانقسام أخطأت نظراً الى مجموع المسألتين فيمتنع ذلك الانقسام لانتفاء الخطأ عنها بما سبق من الأدلة أو لم يخطيء الا بعضها نظرا الى كل مسألة على حدة فلا يمتنع . قال الجلال المحلي وهو الاقرب ورجحه الآمدي وقال ان الاكثرين على الاول اه . وانما قلنا متشابهتين لبيان محل النزاع وذلك لان الاحوال ثلاثة حالتان متفق عليها :

الخطأ * السابع يجوز اشراك الامة في عدم العلم بما لم يكلفوا به ^(١) لانه لا محذور فيه . وحجة المخالف انه لو جاز ذلك لكان عدم العلم به هو سبيل المؤمنين وحينئذ فيحرم تحصيل العلم به والفرعان الاخيران لم يذكرهما ابن الحاجب الا انه ذكر فرعا قريبا من الاخير فقال اختلفوا في جواز عدم علم الامة بخبر أو دليل راجح اذا عمل على وفقه وعبر الآمدى بعبارة أخرى فقال هل يمكن وجود خبر أو دليل لا معارض له وتشارك الامة في عدم العلم به اختلفوا فيه فمنهم من جوزه

الاولى اتفاهم على الخطأ في مسألة واحدة من وجه واحد لا يجوز اجما اتفاهم عليه ، الثانية اتفاهم في مسألتين متباينتين مطلقاً يجوز اجما . وحالة مختلف فيها وهي هذه المسئلة ذات الوجهين . وحاصلها انه اذا نظر الى مجموع المسألتين منضمة احدهما الى الاخرى كان الجميع مخطئاً واذا نظر الى كل منهما على حدة نجد الخطيء في هذه المسئلة بعينها فقط هو البعض وفي الاخرى فقط هو البعض ثم لا يخفى انه يلزم من التردد المذكور كون أحد الامة مصيبا دائما وغيره ممن خالفه مخطئاً دائما . مثال ذلك اتفاق فرقة على ان الترتيب في الوضوء واجب وفي الصلوات المائة غير واجب والفرقة الاخرى على عكس ذلك ومحل الخطأ وعدمه اذا كان الصواب وجوب الترتيب في الوضوء والمائة أو عدمه فيهما فاذا نظر الى مجموع المسألتين فقد أخطأت الامة لانها اتفقت على مطلق خطأ واذا نظرنا الى كل مسألة على حدها لم يكن جميعهم مخطئاً نظرا الى خصوص الخطأ فلم يتفقوا على خطأ بخصوصه لانه اذا كان الصواب فيهما هو الوجوب وقالت احدى الفرقتين بوجوب الترتيب في الوضوء وبعدمه في المائة فقد أخطأت بالنسبة للمائة واذا قالت الاخرى بالعكس فقد أخطأت بالنسبة للوضوء فلم يجتمعوا على خطأ بعينه وقس على ذلك اذا كان الصواب عدم الوجوب فيهما . هذا ايضاح المسئلة

(١) قال الاسنوى في السابع يجوز اشراك الامة في عدم العلم بما لم يكلفوا به الخ « أقول حاصل هذا الفرع ان العلماء اختلفوا في جواز اتفاق الامة على الجهل بشيء لم تكلف بان تعلمه كالتفضيل بين صمار وحذيفة . فقال فريق يجوز

مصيرا منه الى انهم غير مكلفين بالمعمل بما لم يظهر لهم ولم يبلغهم فاشتراكهم في
 عدم العلم به لا يكون خطأ لان عدم العلم ليس من فعلهم وخطأ المكلف من
 أوصاف فعله ومنهم من احاله لانه يلزم منه امتناع تحصيل العلم به

وهو الاصح لعدم الخطأ فيه وقيل لا يجوز والا كان الجهل سبيلا لها فيجب
 اتباعها فيه وهو باطل واجيب بمنع أنه سبيل لها لان سبيل الشخص ما يختاره
 من قول أو فعل وعدم العلم بالشيء ليس من ذلك . أما اتفاقها على جهل ما كلفت
 به فيمتنع قطعا . كذا في جمع الجوامع وشرحه . والله أعلم

﴿ آخر الكلام على الاجماع ﴾

« وهو نهاية الجزء الثالث »



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

قال « الكتاب الرابع - في القياس

وهو اثبات مثل حكم معلوم في معلوم آخر لاشتراكهما في علة الحكم عند المثبت . أقول القياس والقياس مصدران لقياس بمعنى قدر يقال قاس الثوب بالذراع يقيسه قيسا وقياسا اذا قدره به وهو يتمدى بالباء كما مثلناه بخلاف المستعمل في الشرع فانه يتمدى بعلى لتضمنه معنى البناء والحمل ثم ان التقدير يستدعي التسوية فان التقدير يستلزم شيئين ينسب أحدهما الى الآخر بالمساواة وبالنظر الى هذا اعنى المساواة عبر الاصوليون عن مطلوبهم بالقياس . وقد عرفوه بتعريفات كثيرة . واختار منها عند الآمدي وابن الحاجب انه مساواة فرع لاصل في علة حكمه^(١) والختار عند الامام وأتباعه ما ذكره المصنف . ثم ان القياس له أربعة أركان وهي : الاصل والفرع وحكم الاصل والعلة وقد تضمنها الحد المذكور . فقوله اثبات كالجنس دخل فيه المحدود وغيره والقيود التي بعده كالفصل والمراد بالاثبات هو القدر المشترك بين العلم والاعتقاد والظن سواء تعلقت هذه الثلاثة بثبوت الحكم أو بعدمه والقدر المشترك بينهما هو حكم الذهن بأمر على

(١) قال الاسنوي « وقد عرفوه بتعريفات كثيرة والختار منها عند الآمدي وابن الحاجب انه مساواة فرع الى آخره » وأقول ان القياس حجة آهية موضوعة من قبل الشارع لمعرفة أحكامه وليس هو فعلا للاحد فلذلك كان الختار هو ما اختاره الآمدي وابن الحاجب . لكن لما كان معرفته انما هي بفعل المجتهد ربما يطلق عليه مجازاً كما صنم المصنف . ولذلك قال في مسلم الثبوت وكثيراً ما يطلق القياس على الفعل أى فعل المجتهد في معرفة تلك المساواة . وساق تعريفات كثيرة كلها ترجع الى فعل المجتهد . ثم قال وهو أى اطلاق القياس على للفعل مسامحة

أمر . وقوله مثل احتز به عن اثبات خلاف حكم معلوم فانه لا يكون قياسا . وأشار به أيضا الى أن الحكم الثابت في الفرع ليس هو عين الثابت في الاصل فان ذلك مستحيل بل الثابت مثله . قال الامام والمثل تصوره بديهى أى لا يحتاج الى تعريف فان كل عاقل يعلم بالضرورة كون الحار مثلا للحار ومخالفا للبارد فلو لم يكن تصور المثل والمخالف بديهيا لكان الخالى عن ذلك التصور خاليا عن التصديق . وقوله حكم هو غير ممنون على الاضافة لما بعده وأشار به الى الركن الاول وهو حكم الاصل . والمراد به ههنا نسبة أمر الى آخر ليكون شاملا للشرعي والمقتلى واللغوى ايجابا كان أو سلبا فان القياس يجرى في كلها على ما استعرفه . وقوله معلوم أشار به الى الركن الثانى وهو الاصل . وقوله فى معلوم آخر أشار به الى الركن الثالث وهو الفرع والمراد بالمعلوم هو المتصور فدخل فيه العلم المصطلح عليه والاعتقاد والظن فان الفقهاء يطلقون لفظ العلم على هذه الامور . وانما عبر به ولم يعبر بالشيء لان القياس يجرى في الموجود والمعدوم سواء كان ممتنعا أو ممكنا والشيء لا يشمل المعدوم ان كان ممتنعا اتفاقا وكذا ان كان ممكنا عند الاشاعرة . وانما رجح التعبير به على التعبير بالاصل والفرع لثلا يقال تصورها فرعا عن تصور القياس فتعريفه بهما دور . وقوله لاشتراكما فى علة الحكم أشار به الى الركن الرابع وهو العلة وسيأتى تعريفها (١) . واحتز بذلك عن اثبات مثل حكم معلوم فى معلوم آخر لا للاشتراك فى العلة بل لدلالة نص أو اجماع فانه لا يكون قياسا . وقوله عند المثبت ذكره ليتناول

(١) قال الاسنوى « وقوله لاشتراكما فى علة الحكم أشار به الخ » أقول وأشار به أيضا الى أن الشرط أن تكون المشاركة فى نفس علة الحكم لا فى قدرها فانها قد تكون فى الفرع أقوى وقد تكون أضعف وقد تكون مساوية ولا بد فى العلة من تقييد العلة بكونها غير مفهومة لغة لثلا يرد النقض بمفهوم الموافقة على القول بأن دلالة غير قياسية كما هو مذهب الحنفية وقول المحققين من غيرهم كالشافعية

الصحيح والفاسد في نفس الامر^(١) وعبر بالمتبث وهو القائس ليم المجتهد والمقلد كما يقع الآن في المناظرات . قال الأمدى وهذا الحد يرد عليه اشكال مشكل لا يحيص عنه وهو أن اثبات الحكم هو نتيجة القياس فجعله ركنا في الحد يقتضى توقف القياس عليه وهو دور . وقد يقال إنما يلزم ذلك أن لو كان التعريف المذكور حدا ونحن لانسلمه بل ندعى أنه رسم . وقد أشار اليه امام الحرمين في البرهان

قال « قيل الحكمان غير متماثلين في قولنا لولم يشترط الصوم في صحة الاعتكاف لما وجب بالنذر كالصلاة . قلنا تلازم والقياس لبيان الملازمة والتماثل حاصل على التقدير والتلازم والاقتراني لانسيهما قياسا : وفيه بابان :

(١) قال الاسنوى وقوله « عند المثبت ذكره ليتناول الصحيح والفاسد الخ » اعلم أن العلماء فريقان : فريق المصوبة الذين يرون كل مجتهد مصيبا فعند هؤلاء لا مساواة في الواقع الا بنظر المجتهد فان كل ما يحصل بنظره فهو واقعي وليس عندهم مساواة واقعية قد يجدها المجتهد وقد يخطئها ، والرجوع من المجتهد عن رأى الى رأى كالنسخ عند هؤلاء فلا يكون ما أدى اليه النظر الاول باطلا عندهم ولا ينتهى حكم النظر الاول دون تتبع الثاني ، وهؤلاء لا يحتاجون الى قيد في نظر المجتهد ولا عند المثبت كما في المختصر وغيره لانه وان كان المتبادر من المساواة المساواة الواقعية لكنها عندهم ملازمة للمساواة في نظره . وفريق المخطئة الذين يرون أن المصيب مجتهد واحد ومن عداه على الخطأ وان كانوا لا يؤخذون بذلك بعد بذل الوسع والاجهاد ، فهؤلاء يقولون المساواة الواقعية قد ينالها المجتهد فيصيب وقد لا ينالها فيخطيء فلو لم تقيد بقولنا في نظره أو عند المثبت لخرج القياس الفاسد الذى ليس مطابقا للواقع كما قلنا ان المتبادر من المساواة المساواة الواقعية . فلجل أن يعم التعريف القياس الفاسد زيد قيد في نظره أى المجتهد أو عند المثبت أى المجتهد وهذا القيد وان أخرج المساواة التى لا يراها المجتهد الا أنه لا يضر لعدم تعلق الغرض بها لان المساواة التى لم ينلها نظر المجتهد لا اعتداد بها فلذلك لم يتعلق الغرض بالبحث عنها ومن هذا تعلم أن قول

الباب الأول - في بيان انه حجة

« وفيه مسائل »

أقول اعترض بعضهم على هذا الحد فقال انه غير جامع لان اشتراط تمائل الحكمين مخرج لقياس العكس وهو اثبات نقيض حكم معلوم في معلوم آخر لوجود نقيض علته فيه . ومثاله ما قاله المصنف . وتقريره انه اذا نذر أن يعتكف صائماً فانه يشترط الصوم في صحة الاعتكاف اتفاقاً ، ولو نذر أن يعتكف مصلياً لم يشترط الجمع اتفاقاً بل يجوز التفريق . واختلفوا في اشتراط الصوم في الاعتكاف بدون نذره معه فشرطه أبو حنيفة ولم يشترطه الشافعي فيقول أبو حنيفة لو لم يكن الصوم شرطاً لصحة الاعتكاف عند الإطلاق لم يصر شرطاً له بالنذر قياساً على الصلاة فانها لما لم تكن شرطاً لصحة الاعتكاف حالة الإطلاق لم تصر شرطاً له بالنذر والجامع بينهما عدم كونهما شرطين حالة الإطلاق فالحكم الثابت في الاصل أعنى الصلاة عدم كونها شرطاً في صحة الاعتكاف والعلة فيه كونها غير واجبة بالنذر والحكم الثابت في الفرع كون الصوم شرطاً في صحة الاعتكاف والعلة فيه وجوبه بالنذر فافتراقاً حكماً وعلة . وأجاب المصنف بأننا لانسلم انه غير جامع فان الذي سميتموه قياس العكس انما هو تلازم . فان المستدل يقول لو لم يشترط الصوم في صحة الاعتكاف لم يكن واجباً بالنذر لكنه وجب بالنذر فيكون الصوم شرطاً فهذا في الحقيقة تمسك بنظم التلازم . والى هذا أشار بقوله قلنا تلازم . ثم ان دعوى ملازمة أمر لامر لا بد من بيانها بالدليل فبينها المستدل بالقياس المستعمل عند الفقهاء وهو ان ما ليس بشرط لصحة الاعتكاف لا يجب بالنذر قياساً على الصلاة . واليه أشار بقوله والقياس لبياز الملازمة يعنى أن القياس المحدود وهو القياس المستعمل عند الفقهاء قد استعمل ههنا لبيان

الاسنوى وعبر بالثبت وهو القانس ليعم المجتهد والمقلد غير صحيح ، وكان الاصوب أن يقتصر على المجتهد لان المقلد ليس مثبتاً للحكم ولا قانساً بل هو

الملازمة. فتلخص ان قياس العكس مشتمل على تلازم وعلى القياس المحدود الذي لبيان الملازمة. ثم شرع المصنف يجيب عن كل منهما لاحتمال أن يكون هو المقصود بالايراد. فأجاب عن الثاني ثم عن الاول. وحاصله أن الخصم ان اعتمد في اراد قياس العكس على القياس الذي لبيان الملازمة فهو غير وارد لان الاصل والفرع فيه متماثلان لكن التماثل حاصل على التقدير فانه على تقدير عدم اشتراط الصوم في صحة الاعتكاف يلزم أن لا يشترط أيضا حالة النذر كما أن الصلاة لا تشترط في الاعتكاف حالة النذر فأثبت عدم وجوب الصوم بالنذر بالقياس على عدم وجوب الصلاة بالنذر على تقدير عدم اشتراط الصوم في صحة الاعتكاف. والجامع كون كل من الصلاة والصوم غير شرط في صحة الاعتكاف. فان قولنا اثبات مثل حكم معلوم في معلوم آخر أعم من أن يكون حقيقة أو تقديرا. والى هذا أشار بقوله والتماثل حاصل على التقدير وان اعتمد الخصم في الايراد على التلازم فنحن نسلم انه خارج عن حد القياس لكن لا يضرنا ذلك فانه ليس بقياس عندنا لان أصول الفقه انما يتكلم فيها على القياس المستعمل في الفقه والفقهاء انما يستعملون قياس العلة وأما ما عداه كالتلازم والاقتراني فان الذي يسميهما قياسا انما هم المنطقيون اذ القياس عندهم قول مؤلف من اقوال متى سلمت لزم عنه لذاته قول آخر والذي يسميه الاصوليون قياسا يسميه المنطقيون تمثيلا فالتلازم قد عرفته، ويمبر عنه بالاستثنائي سواء كان بان أو لو، وأما الاقتراني فكقولهم كل وضوء عبادة وكل عبادة لا بد فيها من النية ينتج أن كل وضوء فلا بد فيه من النية. والى هذا أشار بقوله والتلازم والاقتراني لانسميهما قياسا. والتقرر المذكور في السؤال والجواب اعتمده واجتنب غيره

قال « الاولى في الدليل عليه يجب العمل به شرطا. وقال الفقهاء والبصري عقلا والقاشاني والنهرواني حيث العلة منصوطة أو الفرع بالحكم أولى كتحریم الضرب على تحريم التأفيف. وداود أنكر التعبد به وأحاله الشيعة والنظام. استدل

مقلد للمجتهد المثبت القاس. وقد قدمنا لك في تعريف الفقه أن ما عند المقلد ليس واحداً من الادلة الاربعة

أصحابنا بوجوه : الاول انه مجاوزة عن الاصل الى الفرع والمجازة اعتبار وهو مأمور به في قوله تعالى فاعتبروا. قيل المراد الاتعاظ فان القياس الشرعي لا يناسب صدر الآية . قلنا المراد القدر المشترك . قيل الدال على الكلي لا يدل على الجزئي . قلنا بلى ولكن ههنا جواز الاستثناء دليل العموم . قيل الدلالة ظنية . قلنا المقصود العمل فيكفي الظن « أقول اتفق العلماء كما قاله في المحصول قبيل هذه المسئلة على ان القياس حجة في الامور الدنيوية . واختلفوا في الشرعية . فذهب الجمهور الى وجوب العمل فيها بالقياس شرعا^(١) . وذهب القفال والشاشي من الشافعية وأبو الحسين البصري

(١) قال الاسنوى « واختلفوا في الشرعية فذهب الجمهور الى وجوب العمل فيها بالقياس شرعا الخ » أقول الكلام في موضعين الاول في الجواز العقلي وعدمه الثاني في وقوعه وعدمه أما الاول فقال الجمهور من أهل الاسلام العمل بمقتضاه جائز عقلا فلا يحمله العقل وليس واجبا عقلا كما قال القفال وأبو الحسين البصري المعتزلي ولا ممتنعا عقلا كما عليه بعض الشيعة وبعض المعتزلة ومنهم النظام استدل الجمهور بانه لو كان ممتنعا عقلا لزم من وقوعه محال ولا يلزم من ذلك محال أصلا ضرورة كيف والاعتبار بالامثال من قضية العقل وهو يحكم أن المماثلات حكمها واحد وانكار هذا مكابرة وهذا الدليل انما يبطل قول من يقول بالاستحالة وأما قول القفال وأبي الحسين فلا يهنا ابطاله ولذلك عرضوا عنه واكتفوا بكشف شبهته . استدل قائلو الوجوب بأنه لو لم يكن التعمد بالقياس والعمل به واجبا لخلا اكثر الوقائع عن الاحكام والثاني باطل فالمقدم مثله أجابوا بأننا لا نسلم بطلان التالي بل يجوز العمل بالاباحة الاصلية ونحوها ولو سلمنا بطلان التالي فلا نسلم الملازمة لجواز التنصيص على حكم كل واقعة بالعمومات فلا خلو لاكثر الوقائع عن الاحكام فان قيل لم توجد العمومات كذلك قلنا لم يبق الوجود الوجوب العقلي لانه يكفي في رفعه احتمال وجودها . فان قيل اختلاف المجتهدين رحمة فلو وجدت العمومات وصحت الاحكام كل واقعة لم يوجد اختلاف المجتهدين فتذهب هذه الرحمة الكشيرة قلنا الاختلاف بين المجتهدين لا ينحصر في القياس لجواز الاجتهاد في غيره من الظواهر والخفي

من المعترضة الى أن العقل قد دل على ذلك يعني مع السمع أيضا كما صرح به في الحصول.
وقال القاشاني والنهرواني يجب العمل به في صورتين: احدها أن تكون علة الاصل

والمتشابه فتختلف آراء المجتهدين في فهم معانيها وأخذ الحكم الشرعي منها
وتوجد الرحمة الكثيرة باختلاف المجتهدين قال في مسلم الثبوت ثم انه أي لزوم
العمل بالقياس لا يتخلو عن قوة لان الاحكام مبنية على المصالح وهي متفاوتة
حسب تفاوت الزمان والمكان فلا يمكن ضبطها الا بالتفويض الى الرأي والا
خلت الوقائع بدم كفاية العمومات فتدبراه مع ايضاح. قال في القواعد عليه
وأنت لا يذهب عليك ان تفاوت المصالح في كل زمان بحيث لا يدخل تحت
ضوابط موضوعة من قبل الشارع محل تأمل لا بد في ابانة ذلك من دليل كيف
والضوابط الموضوعة من أهل الاجتهاد لم تخرج واقعة الى هذه الغاية فما ظنك
فيمين علمه محيط بما يكون من الازل الى الابد فتامل اه. وأقول ان كل ما قيل
ويقال في هذا الموضوع أخذا ورداً بين المختلفين واستدلالا وجوابا انما هو مجرد
جدل ومناقشة بعيدة عن الواقع الذي قرره في القياس والواقع الذي قرره في
القياس انه مساواة مسكوت بمنطوق في علة حكم ذلك المنطوق وجميع العمل
التي ترجع الى مصالح العباد التي انبتت عليها الاحكام الالهية تفضلا منه ورحمة
بهم من جاب منفعة لهم أو دفع مضره عنهم لا يمكن أن تكون عللا تنبئ عليها
الاحكام الالهية الا باعتبار الشارع اياها عللا لذلك الاحكام مؤثرة فيها بأحد
الاعتبارات الاربع من اعتبار نوع العلة أو جنسها في نوع الحكم أو جنسه
باتفاق الجميع أو الاخالة على ما يقول به الائمة الثلاثة فالتعميل في نفسه ليس
واجبا وليس كل مصلحة للعباد تصلح علة للحكم الالهي فالكل راجع للشرع وليس
للعقل في ذلك أدنى مدخل بل النصوص الواردة عن الشارع قسما قسم عام
بمقتضى دلالة اللفظية مستغرق كل ما يصلح له أو غير مستغرق بل على البديل
وقسم عام بعلمته ومبناه باعتبار الشارع تلك العلة علة الحكم فرجع القياس الى
النص الشرعي عاما بلفظه او خاصا كذلك واستدل القائلون بامتناعه عقلا بأن
القياس طريق غير مأمون من الخطأ والعقل يمنع من سلوك طريق غير مأمون

منصوصة اما بصريح اللفظ أو بإيمائه. والثانية أن يكون الفرع بالحكم أولى من الاصل كقياس تحريم الضرب على تحريم التأفيف واعترا بأنه ليس للعقل هنا مدخل لافي الوجوب ولا في عدمه كما قاله في المحصول أيضا. وهذه الثانية أبدلها في المستصفي بالحكم الوارد على سبب كرجم ما عر . وأبدلها في البرهان بالحكم الذي هو في معنى المنصوص عليه كقياس صب البول في الماء بالبول فيه لكنه جعل الثاني من كلام المصنف داخلا في القسم الاول. وانكر داود الظاهري وأتباعه التعبد به شرعا أى قالوا لم يرد في الشرع ما يدل على العمل بالقياس وان كان جائزا عقلا . وهذا الذى ذكره المصنف يخالف لما في المحصول والحاصل فان المذكور فيهما أن داود وأصحابه قالوا يستحيل عقلا التعبد بالقياس كالمذهب الذى ذكره المصنف بعد هذا لكنته موافق لما نقله عنه الغزالي وامام الحرمين وهو مقتضى كلام الآمدى وابن الحاجب أيضا . وذهب جماعة الى أنه يستحيل عقلا التعبد بالقياس ونقله المصنف عن النظام والشيعة . وفيه نظر من وجوه : منها أن صاحب المحصول والحاصل وغيرهما نقلوا عن النظام انه يقول بذلك في شريعتنا خاصة قال لان مبناها على الجمع بين المختلفات والتفريق بين المتماثلات كما سيأتي ^(١) . ومنها

من الخطأ فالقياس ممنوع عقلا قلنا منع العقل مطلقا ممنوع بل اذا كان الصواب راجحا لا يمنع العقل فان المظان الاكثرية النافعة لا تترك بالاحتمالات الاقلية النادرة والقياس لما كان الصواب فيه راجحا ينبغي أن لا يترك وكيف يترك راجح الصواب واكثر تصرفات العقلاء لفوائد غير متيقنة بالاستقرار ثم هذا الدليل منقوض ايضا بظواهر النصوص فانه غير طريق مأمون لوجود الاحتمال فلا تتبع وهذا باطل لعدم اعتبار الاحتمال العقلي الذى لا يقوم عليه دليل

(١) قال الاسنوى « نقلوا عن النظام انه يقول بذلك في شريعتنا خاصة قال لان مبناها الى آخره » أقول قال النظام حاصل القياس تماثل المتماثلات بين الاحكام والشارع لم يعتبر الاحكام كذلك فلا يكون القياس معتبرا عنده تعالى ووجه عدم اعتبار الاحكام كذلك انه ثبت الفرق بين المتماثلات كما يجاب الفسل من المنى دون البول مع كونهما نجسين خارجين من سبيل واحد وقطع سارق القليل دون

أن المصنف قد ذكر بعد هذا أن القياس الجلي لم ينكره أحد وأن النظام يقول ان التنصيص على العلة أمر بالقياس فلزم من ذلك أن يكون مذهب النظام

خاصب الكثير مع ان جنابة الاول أصغر من جنابة الثاني وكثير من الاحكام كذلك وثبت الجمع بين المختلفات كالتسوية بين القتل عمدا وخطأ في الاجرام مع أن العمد جنابة كاملة دون الخطأ وكالزنا والردة كلاهما يوجب القتل مع كون الثاني أكبر كبيرة من الاول الى غير ذلك والقياس كان يقضي بالعكس بان يثبت الجمع بين التماثلات والفرق بين المختلفات قلنا لا نسلم ان التماثلات تماثلة من كل وجه ولا المختلفات مختلفة من كل وجه بل يجوز اختلاف التماثلات في مناهل الحكم واتفاق المختلفات فيه فيجوز الفرق لفارق فلا مماثلة باعتبار ذلك الفارق ويجوز الجمع بجامع بين المختلفات فلا مخالفة بالنظر الى هذا الجامع فليس المماثلة مطلقا ولا لمخالفة مطلقا ألا ترى النظام نفسه مع مخالفته ايانا باعتزله متفق معنا في الاسلام مختلفة أحكامنا معه بالنظر الى الاول وتنفق بالنظر الى الثاني على ان الاتفاق لعلل مختلفة جائز فيجوز أن يكون لعلل شتى معلول واحد فيجوز اتحاد الاحكام .

الموضع الثاني وقوعه وعدمه قال الاكثرون هو واقع البتة وخالف في ذلك داود الظاهري والقاشاني والنهرواني فهؤلاء وان جوزوا التعمد بالقياس والعمل به عقلا لكنهم منعهو سمما وشرطا وحكي عن داود انكار القياس في العبادات خاصة دون المعاملات وعن القاشاني والنهرواني انه واقع اذا كانت العلة منصوصة ولو ايماء وانما انكرا فيما عدا ذلك وافترق القائلون بوقوع العمل به فقال الاكثرمهم بالوقوع سمما وقال طائفة من الحنفية والشافعية بوقوعه بالعقل قال في مسلم الثبوت وهو المختار ثم دليل السمع قطعي عند الاكثرم القائلين بوقوعه سمما خلافا لابن الحسين فانه يقول انه ظني فان قلت قد تقدم ان ابا الحسين قال بالوجوب العقلي وههنا قال بالظنية وبينهما تناف قلنا ظنية وقوع التعمد لا ينافي وجوب التعمد به عقلا اذ الشيء يجب أولا ثم يقع فيجوز أن يكون وجوبه قطعيا ووقوعه ظنيا أقول ينافي هذا الجواب ان مذهب أبي الحسين في وجوب التعمد بالقياس معناه يجب على الله تعالى أو من الله تعالى نظرا الى الحكمة الازلية الثابتة له أن يتمدنا بالقياس وما

كذهب القاشاني والنهراني من غير فرق وقد غير بيدهما وأن يكون مذهب داود والشيعة مخصوصا أيضا . ومنها أن الشيعة منقسمة الى امامية وزيدية والزيدية قائلون بانه حجة كما سيأتي في كلامه . وقوله « استدل » أى استدل أصحابنا على كونه حجة بالكتاب والسنة والاجماع والدليل العقلى . الاول الكتاب وهو قوله تعالى فاعتبروا . وجه الدلالة ان القياس مجاوزة بالحكم عن الاصل الى الفرع والمجازة اعتبار لان الاعتبار معناه العبور وهو المجاوزة تقول جزت على فلان أى عبرت عليه والاعتبار مأمور به لقوله تعالى فاعتبروا والى الاعتبار أشار المصنف بقوله وهو فينتج أن القياس مأمور به . وقوله « قيل » المراد أى اعترض الخصم بثلاثة أوجه : أحدها لان سلم أن المراد بالاعتبار هنا هو القياس بل الاتعاظ فان القياس الشرعى لا يناسب صدر الآية لانه حينئذ يكون معنى الآية يخرجون بيوتهم بأيديهم وايدي المؤمنين فقيسوا الدرّة على البر وهو فى غاية الركة فيصان كلام البارى تعالى عنه . وأجاب المصنف بأن المراد بالاعتبار هو القدر المشترك بين القياس والاتعاظ^(١) والمشارك بينهما هو المجاوزة فان القياس

يجب على الله أو منه يقع قطعاً فقطعية الوجوب ملزوم قطعياً الوقوع ومنافى لللازم مناف للملزوم فلزم التنافى بين القول بالوجوب وظنية الوقوع والجواب الصحيح انه لم يقل بظنية الوقوع بل يقول ان الدليل السمعى الذى دل على الوقوع ظنى وهذا لا ينافى ان الوقوع مقطوع به من جهة اخرى هى ما قلناه من الدليل العقلى

(١) قال الاسنوى « وأجاب المصنف بان المراد بالاعتبار هو القدر المشترك الى آخره » أحسن من هذا فى الجواب أن يقال السبب فى الامر بالاعتبار هو الاتعاظ بما فعل الله بنى النضير بسبب ما فعلوا من العدوان الا أن العبارة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب فالمعنى ردوا الشيء الى نظيره فى مناطه فى المثلات وغيرها ولتفظ الاعتبار موضوع لهذا المعنى والاتعاظ نوع منه فيحمل على العموم وليس له اختصاص بالقياس العقلى بل هو أيضا نوع منه ولا يرجع الامر الى ما ذكرتم بل الى انا فعلنا بهم ما فعلنا جزء لما فعلوه وعقابا عليه فقيسوا

مجاوزه عن الاصل الى الفرع كما تقدم والاتعاظ بمجاوزه من حال النير الى حال نفسه . وكون صدر الآيه غير مناسب للقياس بخصوصه لا يستلزم عدم مناسبة لتقدير المشترك بينه وبين الاتعاظ فان من سئل عن مسئلة فاجاب بما لا يتناولها فانه يكون باطلا ولو اجاب بما يتناولها ويتناول غيرها فانه يكون حسنا . الاعتراض الثاني انه لا يلزم من الامر بالاعتبار الذي هو القدر المشترك الامر بالقياس فان القدر المشترك معنى كلي والقياس جزئي من جزئياته والدال على الكلي لا يدل على الجزئي . وأجاب في المحصول بوجهين : أحدهما وعليه اقتصر المصنف أن مقاله الخضم من كون الامر بالمابهية الكلية لا يكون أمرا بشيء من جزئياتها على التعمين مسلم لكن ههنا قرينة دالة على العموم وهي جواز الاستثناء فانه يصح أن يقال اعتبروا الا في الشيء الفلاني وقد تقدم غير مرة أن الاستثناء

الامور بامثالها انتم يا أهل الابصار فدخل فيه قياس أفعالنا على أفعالهم في وجود الجزاء فيحصل الاتعاظ وقد يحمل كلام المصنف والاسنوي فيما أجابا به على هذا لكن يحتاج الى تكافؤ وبهذا الذي قلناه يندفع أيضا ما قيل الاعتبار ظاهر في القياس العقلي دون الشرعي كقياس العالم في الاختياج الى الصانع على حاجة البناء الى البناء . وقد أجاب صدر الشريعة في توضيحه عن هذا الوجه بجواب آخر بالتسليم فقال لو حمل الاعتبار في الآيه على الاتعاظ فقط دون الاعم دلت الآيه على القياس الشرعي بدلالة النص ، وذلك لان فاء التفريع في قوله تعالى « فاعتبروا » يدل على ان القصة السابقة وهي اخراج بنى النضير الى الشام وقذف الرعب في قلوبهم وتخريب بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين علة لوجوب الاتعاظ بناء على ان العلم بوجود السبب يوجب الحكم بوجود المسبب فيجب في كل ما هو سبب ومسبب وهو معنى القياس الشرعي قال صاحب التلويح هذا انما يتم لو دل التفريع على ان ما قبله سبب تام وان الفاء بل صريح الشرط والجزاء لا يقتضى العلية التامة بل انما يقتضى الداخل في الجملة فلا يدل على ان كل من علم بوجود السبب يجب عليه الحكم بوجود المسبب قلنا الصحيح ان الفاء تفيد استلزام الاول للثاني لغة كما في شرح الرضى للكافية

معيار العموم. وهذا الجواب ضعيف لان الاستثناء انما يكون معيارا للعموم (١) اذا كان عبارة عن اخراج مالولاه لوجب دخوله اما قطعا أو ظنا ونحن لا نسلم أن الاستثناء بهذا التفسير يصح هنا (٢) فان الفعل في سياق الاثبات لا يعم وأيضا فان هذا الجواب لو صح لامكن اطراده في سائر الكليات (٣) فلا يوجد كلي الا

(١) قال الاسنوى « وهذا الجواب ضعيف لان الاستثناء انما يكون معيارا للعموم الى آخره » قد اعترض الخصم بوجوه : الاول ان الامر بالاعتبار يجوز أن يكون للندب فلا يفيد وجوب التعبد ويحتمل أن يكون للمرة وهي تتحقق في ضمن الاتعاظ الواجب خصوصا أيضا ويحتمل أن يكون خاصا بالحاضرين وقت النزول فقط فلا يجب التعبد به علينا وأجاب عن هذه الوجوه صاحب مسلم الثبوت بان كون الامر للندب أو للمرة أو للحاضرين فقط ونحو ذلك احتمالات مردودة قال في التواتح عليه أما الاول فلانه لو كان كذلك لندب الاتعاظ وغيره من الاعتبارات وأما الثاني فيأبى عنه التفريع فانه يوجب العلية والتكرار وكذا المقام وأما الثالث فلان الشريعة المطهرة عامة اه وبقوله واما الثاني فيأبى عنه التفريع الى آخره يندفع الاعتراض الثاني فان من لوازم التكرار أن يعم كل الجزئيات واحتماله غير ذلك لا دليل عليه فلا يلتفت اليه ولو حمل العموم في جواب المصنف على التكرار المستفاد من العلية وجواز الاستثناء على ما يناسب ذلك لاندفع اعتراض الاسنوى عليه بما ذكره

(٢) قال الاسنوى « ونحن لا نسلم أن الاستثناء بهذا التفسير يصح هنا الخ » يقال عليه ان الفعل وان كان في سياق الاثبات لكنه معلول بعملة متكررة فيتكرر بتكرارها فيقتضى العموم بهذا المعنى ويكون الاستثناء عبارة عن اخراج مالولاه لدخل

(٣) قال الاسنوى « وأيضا لو صح لأمكن اطراده الى آخره » يقال عليه ان كان مرادك أمكن اطراده في سائر الكليات سواء وجد ما يقتضى التكرار أو لم يوجد فغير مسلم وان كان مرادك في الكليات التي لها علل متكررة فتتكرر بتكرار عللها كما هنا فهو مسلم ولا يضر اطراده في ذلك

وهو يدل على سائر الجزئيات وهو باطل. والجواب الثاني ان ترتيب الحكم على الشيء يقتضى العملية وذلك يقتضى أن علة الامر بالاعتبار هو كونه اعتبارا فلزم أن يكون كل اعتبار مأمورا به وهو أيضا ضعيف لما قاله صاحب التحصيل من كونه اثباتا للقياس بالقياس^(١). وقد يجاب بجواب آخر وهو أن الامر بالمأهية المطلقة وان لم يدل على وجوب الجزئيات لكنه يقتضى التخيير بينها عند عدم القرينة^(٢) والتخيير يقتضى حواز العمل بالقياس وجواز العمل به يستلزم وجوب العمل به لان كل من قال بالجواز قال بالوجوب. الاعتراض الثالث سلمنا أن الآية تدل على الامر بالقياس لكن لا يجوز التمسك بها لان التمسك بالعموم واشتقاق الكلمة كما تقدم اما يفيد الظن والشارع انما أجاز الظن في المسائل العملية وهى الفروع بخلاف الاصول لفرط الاهتمام بها. وأجاب المصنف بانا

(١) قال الاسنوى « وهو أيضا ضعيف لما قاله صاحب التحصيل من كونه اثباتا للقياس الى آخره » أقول ما قاله صاحب التحصيل ممنوع بل هو اثبات للقياس بمقتضى اللفظ الدال لعة على ذلك فى الآية وهو الفاء كما قدمناه فانها تدل لعة على استلزام الاول للثاني أى عملية الاول للثاني فيتكرر الثاني بتكرر الاول فليس هذا من اثبات القياس بالقياس

(٢) قال الاسنوى « وقد يجاب بجواب آخر وهو أن الامر بالمأهية المطلقة وان لم يدل على وجوب الجزئيات الى آخره » أقول يرد على هذا ان للخصم أن يقول ان كونه يقتضى التخيير بينها عند عدم القرينة انما يتم اذا لم نحمل الآية على الاتعاظ دون القياس الشرعى وأما اذا حملناه على ذلك بقرينة صدر الآية فلا يقتضى التخيير بل يتعين حمله على الاتعاظ فيضطر الى أن يقول العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب ويلغو هذا الجواب وأما قول الاسنوى وجواز العمل به يستلزم وجوب العمل به الى آخره فهو مسلم لكنه لا يقطع عرق الاشكال الا بالنظر لهؤلاء القائلين بذلك لا بالنظر لمن لا يسلم هذا الاستلزام لانه ليس استلزاما عقليا بل هو اتفاق فقط

لا نسلم أنها علمية^(١) لأن المقصود من كون القياس حجة إنما هو العمل به لا مجرد اعتقاده كاصول الدين والعمليات يكتبني فيها بالظن فكذلك ما كان وسيلة إليها. هذا هو الصواب في تقريره . وقد صرح به في الحاصل وهو رأى أبي الحسين وان كان الاكثرون كما نقله الامام والآمدي قالوا انه قطعي . وأما قول بعض الشارحين انه يكتبني فيها بالظن مع كونها علمية لكونها وسيلة فباطل قطعاً لأن المعلوم يستحيل اثباته بطريق مظنونة وقد التزم في المحصول هذا السؤال ولم يجب عنه

(١) قال الاسنوى « واجاب المصنف باننا لانسلم أنها علمية الخ » أقول من العلماء من قال ان الآية دالة على ذلك بطريق الظن لوجود الاحتمال وبناء على هذا اجاب المصنف بما أجاب به وقال الاكثرون كما نقله الآمدي انه قطعي ونقول ان القطعي يطلق على معنيين : أحدهما ما لا يطره احتمال اصلاً وهذا ينحصر في الدليل العقلي البرهاني والدليل النقلى الذى احتفت به قرائن قاطعة عينت المراد منه تعييناً لا يقبل الاحتمال بوجه من الوجوه وذلك كالادلة النقلية الدالة على فرضية الصلاة والزكاة والحج ونحو ذلك . والمعنى الثانى ما يحتمل احتمالاً عقلياً لم يقم عليه دليل ومرادهم بالقطعي هنا هو هذا الذى يقطع احتمالاً ناشئاً عن دليل، وان وجد احتمال غير ناشئ عن دليل مما يعمد فى العرف واللغة كلا احتمال فلا ينافى مطلق الاحتمال البعيد لغة وعرفاً . ولولم يكن المراد هذا المعنى بل المعنى الاول الاخص لما صح الاستدلال بهذه الآية واعتبارها دليلاً قطعياً فان احتمال التجوز وارادة الانعاط وعدم استعمال الفاء فى الزوم قائم ولو كان بعيداً يعمد عرفاً كلا احتمال وينسب العرف لمبدئه بما يكره فافهم . كذا يؤخذ من الفوائح ملخصاً موضعاً . ومن هذا تعلم ان دلالة الآية على ما ذكر قطعية بهذا المعنى واختيار ان المسئلة علمية كما يقول به الاكثرون ولو حمل قول بعض الشارحين انه يكتبني فيها بالظن مع كونها علمية على ذلك ويراد من الظن فى كلامه ادراك الطرف الراجح رجحاناً يجعل احتمال النقيض فيه كلا احتمال لوافق ما قاله الاكثرون لكن ظاهر ذكره فى مقابلة قولهم انه لا يريد ما أرادوه

قال « الثاني قصة معاذ وأبي موسى. قيل كان ذلك قبل نزول « اليوم أكملت لكم دينكم » قلنا المراد الاصول لعدم النص على جميع الفروع. الثالث أن أبا بكر قال في الكلافة أقول برأى الكلافة ما عدا الوالد والولد والرأى هو القياس اجما. وعمر أمرأبا موسى في عهده بالقياس. وقال في الجد أفضى فيه برأى. وقال عثمان ان اتبعت رأيك فسديد. وقال على اجتمع رأى ورأى عمر في أم الولد. وقال ابن عباس الجد على ابن الابن في الحجب ولم ينكر عليهم والاشهر. قيل ذموه أيضا قلنا حيث فقد شرطه توفيقا. الرابع أن ظن تعليل الحكم في الاصل باملة توجد في الفرع يوجب ظن الحكم في الفرع والنقيضان لا يمكن العمل بهما ولا الترك لهما والعمل بالمرجوح ممنوع فتعين الرابع « أقول الدليل الثاني على حجية القياس السنة^(١) فانه روى أن النبي صلى الله عليه وسلم بمث معاذ وأبا موسى الى اليمن قاضيين كل واحد منهما في ناحية فقال لهما بم تقضيان فقالا اذا لم نجد الحكم في السنة نقيس الامر بالامر فاكان أقرب الى الحق عملنا به فقال عليه الصلاة والسلام أصبتما. واعرض الخصم بان تصويب النبي صلى الله عليه وسلم كان قبل نزول قوله تعالى « اليوم أكملت لكم دينكم » فيكون القياس حجة في ذلك الزمان لكون النصوص غير وافية بجميع الاحكام وأما بعد اكمال الدين والتنصيب على الاحكام فلا يكون حجة لان شرط القياس فقدان النص. والجواب أن التصويب دال على كونه حجة مطلقا والاصل عدم التخصيص بوقت دون وقت. والمراد من الاكمال المذكور في الآية انما هو اكمال الاصول لاننا نعلم أن النصوص لم تشتمل على أحكام الفروع كلها مفصلة فيكون القياس حجة في زماننا لاثبات تلك الفروع.

(١) قال الاسنوى « الدليل الثاني على حجية القياس السنة فانه روى الخ » أقول لقائل ان يقول ان ماروى خبر آحاد يفيد الظن ولا يفيد الاثبات في الاصول قلنا قال في مسلم الثبوت هو خبر مشهور يفيد الطمأنينة وهو فوق ظن الآحاد ومثله يصح اثبات الاصل فافهم اه فهو يفيد اليقين والقطع بالمعنى الذى قلناه في الآية السابقة

وقوله « الثالث » أى الدليل الثالث على حجية القياس الاجماع^(١) فان الصحابة قد تكرروا منهم القول به من غير انكار فكان ذلك اجماعا . بيانه أن أبا بكر رضى الله عنه سئل عن الكلالة فقال أقول فيها برأى فان يكن صوابا فن الله وان يكن خطأ فني ومن الشيطان . الكلالة ما عدا الوالد والولد والرأى هو القياس اجماعا كما قال المصنف . وأيضاً فان عمر رضى الله عنه لما ولى أبا موسى الأشعري البصرة وكتب له العهد ~~أمره~~ فيه بالقياس فقال : اعرف الاشياء والنظائر وقس الامور برأىك . وقال عمر أيضاً في الجدة أقضي فيه برأى . وقال عثمان لعمر ان اتبعت رأيتك فسيدي وان تتبع رأيت من قبلك فنعم الرأى . وقال على رضى الله عنه اجتمع رأيت ورأيتي في أمهات الاولاد أن لا يبعن وقد رأيت الآن يبعن . وقاس ابن عباس رضى الله عنهما الجدة على ابن الابن في حجب الاخوة وقال ألا لا يتقي الله زيد ابن ثابت يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل أبا الاب أبا فثبت صدور القياس بما قلناه

(١) قال الاسنوى « والدليل الثالث على حجية القياس الاجماع لان الصحابة الخ » اقول قد جعله غيره كصاحب مسلم الثبوت استدلالا بتواتر ذلك عن الصحابة والمعنى واحد لانه اجماع متكرر وسيذكره الاسنوى قريبا فيتضمن تواتر القدر المشترك ولذلك كان حجة قطعية وان كان اجماعا سكوتيا ، وحاصله انه تواتر عن الصحابة المجتهدين العادلين رضى الله عنهم العمل بالقياس عند عدم النص وان كان تفاصيل اعمالهم آحادا فان القدر المشترك متواتر والعادة قاضية في مثله بوجود القاطع بحجته والعلم به . فهذا الاستدلال في الحقيقة بالقاطع الذى كان عندهم وعملهم شائعا دائما دليل على وجود القاطع بحجته والعلم به وأيضا شاع بينهم الاحتجاج به والمباهة فيه والترجيح فيه عند المعارضة بلا تكبير من واحد والعادة تقضى بان السكوت في مثله من الاصول العامة الملزمة للعمل وفاقا وهذا استدلال بنفس اجماعهم على الحجية فانهم عملوا به واستدلوا به من غير تكبير فيفيد هذا علما ضروريا بان السكوت متفقون وان سكوتهم انما كان للاتفاق لان السكوت في مثل هذا الاصل لا يكون الا عن موافقة وقد ذكروا من تفاصيل عملهم بالقياس شيئا كثيرا

وبغيره من الوقائع الكثيرة المشهورة الصادرة عن أكبر الصحابة التي لا ينكرها إلا معاند ولم ينكر أحد ذلك عليهم والا لاشتهر انكاره أيضا فكان ذلك اجماعا فان قيل الاجماع السكوتي ليس بحجة قلنا قد تقدم أن محل ذلك عند عدم التكرار فراجعه . وهذا الدليل هو الذي ارتضاه ابن الحاجب وادعى ثبوته بالتواتر وضعف الاستدلال بما عده . وقوله « قيل ذموه أيضا » أي لانسلم أن الباقيين لم ينكروا فقد نقل عن أبي بكر رضى الله عنه انه قال أي سماء تظلمنى وأى أرض تقانى اذا قلت في كتاب الله برأى . ونقل عن عمر أنه قال اياكم وأصحاب الرأى فانهم اعداء السنن أعيبتهم الاحاديث أن يحفظوها فقالوا بالرأى فضلوا وأضلوا . وعنه أيضا اياكم والمكايلة قيل وما المكايلة قال المقايسة . وقال علي كرم الله وجهه لو كان الدين يؤخذ قياسا لكان باطن الخف أولى بالمسح من ظاهره وعن ابن عباس أنه قال يذهب قراؤكم وصلحاؤكم ويتخذ الناس رؤساء جهالا يقيسون الامور برأىهم . وأجاب المصنف بأن الذين نقل عنهم انكاره^(١) هم الذين نقل عنهم القول به فلا بد من التوفيق بين النقلين فيحمل الاول على القياس الصحيح والثانى على القاسد توفيقا بين النقلين وجمعا بين الروايتين . وقوله « الرابع »

(١) قال الاسنوى « واجاب المصنف بأن الذين نقل عنهم انكاره الخ » أقول استدل ايضا بما تواتر معناه وان كانت التفاصيل آحادا من ذكره عليه وعلى آله وصحبه الصلاة والسلام العلل للاحكام . مثل رأيت لو كان على ابيك دين . في ابانة اجزاء حج الرجل عن ابيه . ومثل أينقص الرطب اذا جف . حين الجواب عمن سأل عن بيع الرطب بالتمر . ومثل فانهم يحشرون في تعليل دفن شهداء احد من غير غسل . ومثل انها من الطوافين في تعليل طهارة سؤر الهرة . ومثل فانه لا يدري ابن باتت يده في تعليل نهى المستيقظ عن غمس اليد في الاناء . ومثل فعمل الماء اعان على قتله في تعليل حرمة ما قتله الكلب المرسل بالقائه في الماء . ومن ذلك يتبين ان من عاداته صلى الله عليه وسلم التعليل بعلم معقولة للاحكام ومن كان من عاداته ذلك علم تصحيحه للمسكوت ايضا بهذا المسلك فانه يحدث علم ضرورى بالتجربة والتكرار ان الاحكام معللة بالمصالح كما في التجريبات

أى الدليل الرابع وهو الدليل العقلي أن المجتهد إذا غلب على ظنه كون الحكم في الاصل معللا بالعلة الفلانية ثم وجد تلك العلة بعينها في الفرع يحصل له بالضرورة ظن ثبوت ذلك الحكم في الفرع وحصول الظن بالشئ مستلزم لحصول الوهم بنقيضه وحينئذ فلا يمكنه أن يعمل بالظن والوهم لاستلزامه اجتماع النقيضين ولا أن يترك العمل بهما لاستلزامه ارتفاع النقيضين ولا أن يعمل بالوهم دون الظن لان العمل بالمرجوح مع وجود الراجح ممتنع شرطا وعقلا فتعين العمل بالظن ولا معنى لوجوب العمل بالقياس الا ذلك وهذا الدليل قد تقدم الكلام عليه في تعريف الفقه (١)

قال « احتجوا بوجوه : الاول قوله تعالى « لا تقدموا - وأن تقولوا - ولا تقف - ولا رطب - وان الظن » قلنا الحكم مقطوع والظن في طريقه . الثاني قوله عليه الصلاة والسلام « تعمل هذه الامة برهة بالكتاب وبرهة بالسنة وبرهة بالقياس فاذا فعلوا ذلك فقد ضلوا » . الثالث ذم بعض الصحابة له من غير تكبير . قلنا معارضان يمثلهما فيجب التوفيق . الرابع نقل الامامية انكاره عن العترة . قلنا معارض بنقل الزيدية . الخامس أنه يؤدي الى الخلاف والمنازعة وقد قال الله تعالى « ولا تنازعوا » قلنا الآية في الآراء والحروب لقوله عليه الصلاة والسلام « اختلاف أمتي رحمة » . السادس الشارع فصل بين الازمنة والامكنة في الشرف والصلوات في القصر وجمع بين الماء والتراب في التطهير وأوجب التعفف على الحرمة الشوهاء دون الامة الحسنة وقطع سارق القليل دون غاصب الكثير وجلد بقذف الزنا وشرط فيه شهادة أربعة دون الكفر وذلك يناق القياس قلنا القياس حيث عرف المعنى » . أقول احتج المذكورون للقياس بستة أوجه من الكتاب والسنة والاجماع والمعقول * الاول الكتاب وهو آيات فمنها قوله تعالى « يا أيها الذين آمنوا لا تقدموا بين يدي الله ورسوله » والقول بمقتضى القياس تقديم بين يدي الله ورسوله لكونه قولاً بغير الكتاب والسنة ومنها قوله تعالى

(١) قال الاسنوى: « وهذا الدليل تقدم الكلام عليه في تعريف الفقه » اقول

الذى قدمه على هذا الدليل هو قوله هناك وفيه نظر ايضا فانه انما يجب العمل به

« وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون » وقوله تعالى « ولا تقف ما ليس لك به علم » وجه الدلالة أن الحكم الثابت بالقياس غير معلوم لكونه متوقفا على أمور لا يقطع بوجودها فلا يجوز العمل به للآية ومنها قوله تعالى « ولا تطب ولا يابس الا في كتاب مبين » فانه يدل على اشتمال الكتاب على الاحكام كلها وحينئذ فلا يجوز العمل بالقياس لان شرطه فقدان النص ومنها قوله تعالى « ان الظن لا يغنى من الحق شيئا » والقياس ظني فلا يغنى شيئا. وأجاب المصنف بأن الحكم بمقتضى القياس مقطوع به والظن وقع في الطريق الموصلة اليه كما تقدم تقريره في حدائقه وهذا الجواب ليس شاملا للآية الاولى ولا للآية الرابعة بل الجواب عن الاولى انه لما أمرنا الله تعالى ورسوله بالقياس لم يكن القول به تقدما بين يدي الله ورسوله. والجواب عن الرابعة انه يستحيل أن يسكون المراد منها اشتمال الكتاب على جميع الاحكام الشرعية من غير واسطة فانه خلاف الواقع بل المراد دلالتها عليها من حيث الجملة سواء كان بوسط أو غير وسط وحينئذ فلا يلزم من ذلك عدم الاحتياج الى القياس لان الكتاب على هذا التقدير لا يدل على بعضها الا بواسطة القياس فيكون القياس محتاجا اليه. وقوله « الثاني » أى الدليل الثانى على ابطال القياس السنة وهو الحديث الذى ذكره المصنف ودلالته ظاهرة. وقوله « الثالث » أى الدليل الثالث الاجماع فان بعض الصحابة قد ذمه كما تقدم ايضاحه في أدلة الجمهور وسكت الباقر عنه فكان اجماعا. وأجاب المصنف عن السنة والاجماع بأنهما معارضان يمثلهما كما سبق أيضا فيجب التوفيق بينهما بأن يحمل العمل به على القياس الصحيح وانكاره على القياس الفاسد. وقوله « الرابع » أى الدليل الرابع أن الامامية من الشيعة قد نقلوا عن العترة يعنى أهل البيت انكار العمل بالقياس واجماع العترة حجة. وجوابه أن نقل الامامية معارض بنقل الزيدية فانهم من الشيعة أيضا وقد نقلوا اجماع العترة على العمل بالقياس على انه قد تقدم أن اجماعهم ليس بحجة. وقوله « الخامس » أى الدليل

او بنقيضه اذا ثبت بدليل قاطع ان كل فعل يجب ان يتعلق به حكم شرعى وليس كذلك فيجوز ان يكون عدم وجوبه بسبب عدم الحكم الشرعى فيبقى الفعل

الخامس المعقول وهو أن القياس يؤدي الى الخلاف والمنازعة بين المجتهدين للاستقراء ولانه تابع للامارات والامارات مختلفة وحينئذ فيكون ممنوطا لقوله تعالى « ولا تنازعوا » وأجاب في المحصول بأن هذا الدليل بوجه قائم في الادلة العقلية فما كان جوابا لهم كان جوابا لنا . وأجيب المصنف بان الآية انما وردت في الآراء والحروب لقريظة قوله تعالى « فتنفلوا وتذهب ربحكم » فأما التنازع في الاحكام فخايز لقوله عليه الصلاة والسلام « اختلاف أمي رحمة » وهذا الجواب لم يذكره الامام ولا صاحب الحاصل . وقوله « السادس » أي الدليل السادس - وهو من المعقول أيضا وعليه اعتمد النظام - ان الشارع فرق بين المتماثلات وجمع بين المختلفات وأثبت احكاما لا مجال للعقل فيها وذلك كله يتنافى القياس لان مدار القياس على ابداء المعنى وعلى الحاق صورة بصورة أخرى تماثلها في ذلك المعنى وعلى التفريق بين المختلفات كما ستعرفه من قبول الفرق عند ابداء الجامع . أما بيان التفريق بين المتماثلات فان الشارع قد فرق بين الازمنة في الشرف ففضل ليلة القدر والا شهر الحرم على غيرها وكذلك الامكنة كتفضيل مكة والمدينة مع استواء الزمان والمكان في الحقيقة وفرق أيضا بين الصلوات في القصر فرخص في قصر الرباعية دون غيرها . وأما بيان الجمع بين المختلفات فلانه جمع بين المساء والتراب في جواز الطهارة بهما مع ان المساء ينظف والتراب يشوه . وأما بيان الاحكام التي لا مجال للعقل فيها فلأنه تعالى أوجب التعفف أي غض البصر بالنسبة الى الحرة الشوهاء شعرها وبشرتها مع ان الطبع لا يميل اليها دون الامة الحسناء التي يميل اليها الطبع . ويحتمل ان يريد المصنف بالتعفف وجوب الستر أو يريد به كون الواطي للحرة يصير محصنا دون واطيء الامة وأيضا فلانه تعالى أوجب القلع في سرقة القليل دون غضب الكثير وأوجب الجلد على القاذف بالزنا دون الكفر أي بخلاف القاذف بالكفر كما قاله في المحصول وشرط في شهادة الزنا شهادة أربعة

على البراءة الاصلية كحالته قبل الاجتهاد وكحالته عند الشك اه . وقد تقدم هناك ما يتعلق بهذا فارجم اليه

رجال واكتفي في الشهادة على القتل باثنين مع كونه أغلظ من الزنا . وأجاب المصنف بأننا ندعى وجوب العمل بالقياس حيث عرف المعنى أى العلة الجامعة مع انتفاء المعارض وغالب الاحكام من هذا القبيل وما ذكرتم من الصور فإنها نادرة لا تقدر في حصول الظن الغالب لاسيما والفرق بين المتماثلات يجوز أن يكون لا انتفاء صلاحية ما يوم انه جامع أولوجود معارض وكذلك المختلفات يجوز اشتراكها في معنى جامع فقد ذكر الفقهاء معاني هذه الاشياء

قال « الثانية * قال النظام والبصرى وبعض الفقهاء ان التنصيص على العلة أمر بالقياس ^(١) . وفرق أبو عبد الله بين الفعل والترك . لنا اذا قال حرمت الخمر

(١) قال المصنف « الثانية * قال النظام والبصرى وبعض الفقهاء ان التنصيص الخ » أقول الى ذلك ذهب الحنفية أيضا قالوا كما في مسلم الثبوت وشرحه النص على العلة يكفي في ايجاب تعدية الحكم في محال تحققها ولو عدم التعمد بالقياس مطلقا وبه قال الامام أحمد وأبو اسحق الشيرازي من الشافعية وهو المختار وعليه النظام لكنه قال انه منصوص باستعمال الكلام فيه عرفا أولغة . واعلم أن الدليل قائم على التعمد بالقياس ووجوب العمل به . وهذه المسئلة مفروضة في حال عدم التعمد بالقياس مطلقا أو في حال قطع النظر عن ذلك فيكون هذا الخلاف انما هو في مسئلة فرضية لا واقعية فهي قليلة الجدوى خصوصا بالنظر الى المجتهد الذي لا يبحث الا في الادلة التفصيلية وما تدل عليه من الاحكام فتمت كان الدليل عنده قائما على وجوب العمل بالقياس كما تقدم وقد نص الشارع على العلة فما لا شك أنه يجب عليه العمل بالقياس بعد أن تتحقق لديه مساواة المسكوت للمنطوق في علة الحكم ولا يلتفت لمثل هذه الفروض التي يفرضها الاصوليون على خلاف ما هو الواقع عنده استدل الحنفية ومن وافقهم أولا بأن ذكر العلة مع الحكم يفيد تعميمه في محال وجودها لانه المتبادر الى الفهم من هذا النحو من القرآن كقول الطيب لا تأكل هذا لبرودته يفهم منه كل واحد نهييه عن البارد مطلقا من غير نظر وفكر ولا يحتاج في الفهم الى المعرفة بشرع القياس . وثانيا لولم يعم الحكم وقتنا يخص المنصوص لزم التحكم لان الظاهر من التعليل استقلال العلة فالقول

لكونها مسكرة يحتمل عليه الاسكار مطلقا وعلية اسكارها . قيل الاغاب
 عدم التقييد . قلنا فالتنصيص وحده لا يفيد . قيل لو قال علة لحرمة الاسكار
 لاندفع الاحتمال . قلنا فيثبت الحكم في كل الصور بالنص « أقول ذهب النظام
 وأبو الحسين البصرى وجماعة من الفقهاء وكذا الامام أحمد كما نقله ابن الحاجب
 الى أن التنصيص على الحكم أمر بالقياس مطلقا سواء كان في طرف الفعل
 كقوله تصدقوا على هذا لفقره أو الترك كقوله حرمت الخمر لاسكارها . وقال
 أبو عبد الله البصرى التنصيص على علة الفعل لا يكون أمرا بالقياس بخلاف
 علة الترك والصحيح عند الامام والآمدى وأتباعهما أنه لا يكون أمرا به مطلقا
 بل لا بد في القياس من دليل يدل عليه ونقله الآمدى عن أكثر الشافعية ولم
 يصرح المصنف بالمذهب المختار لاشمار الدليل به والذي نقله هنا عن النظام هو
 المشهور عنه وعلى هذا فيكون النقل المتقدم عنه وهو استحالة القياس انما

بتخاف الحكم مع وجود العلة المستقلة في بعض المحال دون بعض تحكم صريح
 ويرد على هذا أن غاية ما لزم من هذا البيان ثبوت الحكم في موارد العلة لا
 ثبوته مع قطع النظر عن شرع القياس فانه لو تم لزم عمومه في المنصوصة
 والمستنبطة جميعا مع أن الكلام خاص بالمنصوصة وأيضا قلنا فيما تقدم ان المعول
 عليه ثبوت اعتبار الشارع لها بأحد الانواع المتقدمة أو ثبوت المناسبة والاخالة
 عند القائلين بها فكيف بعد هذا يتم القول بوجوب تعميم العلة في محال وجودها
 بقطع النظر عن شرع القياس ، لكن هذا انما يرد على غير الحنفية واما على
 الحنفية فلا يرد لانه لا فرق عندهم بين العلة المنصوصة والمستنبطة الا بالاعتبار
 واختلاف وجهة النظر لما صرحوا به من أنه لا بد ان يثبت اعتبار العلة باحد
 الاعتبارات الاربعة بنص أو اجماع كما سيأتي بيانه ان شاء الله تعالى . وثالثا
 ان قول الشارع حرمت الخمر لانها مسكرة في معنى ان علة الحرمة حقيقة الاسكار
 عرفا فاذا فهم المناط عرفا لزم تعميم الحكم أيضا عرفا . وهذا الدليل عين الذى
 ساقه المصنف مساق الاعتراض وأجاب بان النزاع انما هو في أن التنصيص على
 العلة هل يستقل بافادة وجوب القياس أو لا الخ وأجاب عنه في المحصول بان مجرد

عنه عند عدم التنصيص على العلة . ونقل عن الغزالي في المستصفي ان التنصيص على العلة يقتضى تعميم الحكم في جميع مواردنا بطريق عموم اللفظ بالقياس . وقوله « لنا » أي الدليل على ما قلناه أن الشارع اذا قال مثلاً حرمت الخمر لكونها مسكرة فإنه يحتمل ان يكون علة الحرمة هو الاسكار مطلقاً ويحتمل أن يكون هو اسكار الخمر بحيث يكون قيد الاضافة الى الخمر معتبراً في العلة لجواز اختصاص اسكارها بترتب مفسدة عليه دون اسكار النبيذ واذا احتمل الامر ان فلا يتعدى التحريم الى غيرها الا عند ورود الامر بالقياس . واذا ثبت ذلك في جانب الترك ثبت في الفعل بطريق الاولى لما تقدم . ولقائل أن يقول هذا الدليل بعينه يقتضى امتناع القياس عند التنصيص على العلة مع ورود الامر به أيضاً . وقوله « قيل الاغلب » أي اعترض الخصم من وجهين : أحدهما أن الاغلب على الظن في هذا المثال كون الاسكار علة للتحريم مطلقاً لانه وصف مناسب للحكم

التنصيص على العلة لا يلزم منه الامر بالقياس ما لم يدل دليل على الحاق الفرع الى آخر ما ذكره الاسنوى . ومحصل هذا ان القائلين بالوجوب منعوا قول خصومهم ان حرمة الخمر معلل بالاسكار المنسوب اليها لا بالاسكار مطلقاً بان الكلام في العلة المتعدية التي لا تدل القرينة على اختصاصها بمحل الحكم بل يكون الظاهر فيه التعدية اما لان الاغلب في العلة تعديتها دون تقييدها بمحل الحكم بالاستقراء فيعمل بالاغلب عند عدم قرينة الاختصاص واما لان الوصف ثبتت مناسبته للحكم أو اعتبار فيه باحد الوجوه الاربعة . وهؤلاء الخصوم وصفوا هذا الاعتراض بان الكلام مفروض في استقلال التنصيص على العلة بالوجوب بدون ضمنية شيء آخر وما ذكرتم يقتضى أنه لا بد ان يضم اليه كون العلة مناسبة أو في مجرد التنصيص على العلة وذلك وحده لا يلزم منه الامر بالقياس وهذا كله يقتضى ان النفي والاثبات في هذا الخلاف لم يتواردا على شيء واحد بل ما أثبتته كل فريق لا ينفيه الآخر وما نقاه كل فريق لا يثبتته الآخر فهو خلاف لفظي . وقد صرح بذلك صاحب الفوائج عند ذكره ذلك في مبحث اذا علل الشارع حكماً بعلة بان يقول الخمر حرام لانه مسكر عم في محالها بالقياس لا بالصيغة فقد

وأما كونه من خمر أو غيره فلا أثر له وحينئذ فيجب ترتب الحكم عليه حيث وجد . ويحتمل أن يريد أن الاغاب في العمل تعديتها دون تقييدها بمحل الحكم بالاستقراء . وأجاب المصنف بأن النزاع انما هو في أن التنصيص على العلة هل يستقل بافادة وجوب القياس أم لا وما ذكرتم يقتضى انه لا بد أن يضم اليه كون العلة مناسبة أو أن الغالب عدم تقييدها بالمحل . ويحتمل أن يريد ما ذكره في المحصول وهو أن مجرد التنصيص على العلة لا يلزم منه الامر بالقياس مالم يدل دليل على وجوب الحاق الفرع بالاصل للاشتراك في العلة أعنى الدليل الدال على وجوب العمل بالقياس . الاعتراض الثاني أن الاحتمال الذي ذكرتموه وهو كون العلة اسكار الخمر مخصوص بالمثال المذكور فلا يتمشى دليلكم في غيره كما اذا قال الشارع دلة حرمة الخمر هو الاسكار فان احتمال التقييد بالمحل ينقطع ههنا وتثبت الحرمة في كل الصور . وأجاب المصنف بأنا نسلم ثبوت الحكم ههنا في كل الصور لكنه يكون بالنص لا بالقياس . قال في المحصول لان العلم بان الاسكار من حيث هو اسكار يقتضى الحرمة موجب للعلم بثبوت هذا الحكم في كل مسكر من غير أن يكون العلم ببعض الافراد متأخرا عن العلم ببعض الآخر

صرح هناك بان ما ينقله مصنفه عن الحنفية والامام أحمد ومخاره ان التنصيص على العلة يوجب الحكم في الفرع دون توقف على شرع القياس لجلاء الامر فيه فانظر فيه فان النزاع لفظي اه . وفضلا عن ذلك فان كل ما قالوا من قبيل الجدل والمناقشة فيما لا جدوى فيه وعلى خلاف ما قرروه من أن القياس حجة الهية وضعها الشارع وهو المساواة المتقدمة فيجب على المجتهد بمجرد أن يظهر له ان الحكم في الاصل معلل ويثبت لديه وجود العلة باحد مسالكها التي اعتبرها الشارع أن يبحث عن كل ما وجدت فيه العلة ويعطيه حكم الاصل فيبحثه عن القياس عند الحاجة اليه كبحثه عن غيره من الادلة الشرعية عند الحاجة اليها وقد قام الدليل على تمبدا بالقياس . ووجوب العمل به عند الحاجة اليه كما تمبدا وأمرنا بالعمل بالكتاب والسنة والاجماع فكان الاجدر بالاصوليين ان لا يشتغلوا بمثل هذه المسائل

وحينئذ فلا يكون هذا قياسا لانه ليس جعل البعض أصلا والآخر فرعا بأولى من العكس وانما يكون قياسا اذا قال حرمت الحجر لكونه مسكرا . واعلم ان الذهاب الى أن الشارع اذا قال علة حرمة الحجر هو الاسكار أن الحكم يكون ثابتا في النبيذ وغيره من المسكرات بالنص جزم به في المحصول وهو مشكل فان اللفظ لم يتناول^(١) ولعل هذا هو المقتضى لكون المصنف عبر بقوله علة الحرمة هو الاسكار لكنه لا يستقيم من وجه آخر وهو أن السائل لم يورد السؤال هكذا فتعبيره بهذا حجر على السائل . وأيضا فلانه يقتضى حصر التحريم في الاسكار وهو باطل قطعا واستدل أبو عبد الله البصرى على مذهبه بأن من ترك أكل شيء لكونه مؤذيا فانه يدل على تركه لكل مؤذ بخلاف من ارتكب أمرا لمصلحة كالصدق على فقير فانه لا يدل على تصدقه على كل فقير . والجواب انا لانسلم أنه يدل على تركه لكل مؤذ^(٢) سلمناه ولكنه لقرينة التأذي للجرد التنصيص على العلة قال « الثالثة القياس اما قطعى أو ظنى فيكون الفرع بالحكم أولى كتحرим الضرب على تحريم التأقيف أو مساويا كقياس الامة على العبد في السراية أو أدون كقياس البطيخ على البر في الربا . قيل تحريم التأقيف يدل على تحريم أنواع الاذى عرفا ويكذبه قول الملك للجلاد اقتله ولا تستخف به . قيل لو ثبت قياسا لما قال به منكره . قلنا القطعى لم ينكر . قيل نفى الاذى يدل على نفى الاعلى كقولهم فلان لا يملك الحبة ولا النقيير ولا القطمير . قلنا أما الاول فلأن نفى الجزء يستلزم نفى الكل وأما الثانى فلأن النقل فيه ضرورة ولا ضرورة ههنا » أقول هذه المسئلة قررها الشارحون على غير وجهها وقد يسر الله الكريم وجه الصواب فيها

(١) قال الاسنوى « وهو مشكل فان اللفظ لم يتناول » أى لا بعبارة ولا بإشارته ولا بدالته ولا باقتضائه فلاوجه لجملة ثابتا بالنص غاية الامر انه بمقتضى علمته صار تاما وهذا هو مقتضى القياس

(٢) قال الاسنوى « والجواب انا لانسلم انه يدل على تركه لكل مؤذ الخ » واجاب غيره بجواب آخر وهو انا لانسلم ان كل فعل خير ليس بواجب اذا وجدت فيه المصلحة التى امر بالفعل لاجلها فان الامر كالتهى فى دفع الضرر وطلب الخير

فنقول الكلام هنا في أمرين: أحدهما القياس والثاني الحكم الذي في الاصل فاما القياس نفسه وهو الالحاق والتسوية فقد يكون قطعيا وقد يكون ظنيا فالقطعي كما قاله في الحصول يتوقف على مقدمتين فقط احدهما العلم بعملة الحكم والثانية العلم بحصول مثل تلك العلة في الفرع فاذا علمها المجتهد علم ثبوت الحكم في الفرع سواء كان ذلك الحكم مقطوعا به أو مظنونا. ثم مثل له أعني الامام بقياس تحريم الضرب على تحريم التأنيف فانه قياس قطعي لانا نعلم أن العلة هي الاذى ونعلم وجودها في الضرب ولكن الحكم ههنا ظني لان دلالة الالفاظ عنده لا تفيد الا الظن كما تقدم نقله عنه فتلخص أن القياس في هذا المثال قطعي والحكم المستفاد منه ظني. وحاصله انا قطعنا بالحاق هذا الفرع لذلك الاصل في حكمه المظنون. واما القياس الظني فهو أن تكون احدي المقدمتين أو كليهما مظنونة كقياس السفرجل على البر في الربا فان الحكم بان العلة هي الطعم ليس مقطوعا به لجواز أن تكون هي الكيل أو القوت كما قاله الخصم. والى هذا كله أشار المصنف بقوله القياس اما قطعي واما ظني * الامر الثاني الحكم الذي في الاصل. قال في الحصول فينظر فيه فان كان قطعيا فيستحيل أن يكون الحكم في الفرع أولى منه قال لانه ليس فوق اليقين مرتبة. والذي قاله مبنى على أن العلوم لا تتفاوت وقد تقدم الكلام عليه في الخبر المتواتر قال فان لم يكن قطعيا أي سواء كان القياس قطعيا أم لم يكن فثبوت الحكم في الفرع قد يكون أولى من ثبوته في الاصل وقد يكون مساويا له وقد يكون دونه فالاولى كقياس تحريم الضرب على تحريم التأنيف فان الاذى فيه اكثر وأما المساوى فكقياس الامة على العبد في سرابة العتق من البعض الى الكل فانه قد ثبت في العبد بقوله عليه الصلاة والسلام « من أعتق شركا له في عبد قوم عليه » ثم قسنا عليه الامة وهما متساويان في هذا الحكم لتساويهما في علته وهي تشوف الشارع الى العتق. ويسمى هذان القسمان بالقياس في معنى الاصل ويسميان أيضا بالقياس الجلي وهو ما يقطع فيه بنى تأثير الفارق بين الاصل وإيجاب كل شيء تحريم لضده فترك الواجب كفعل المنهى عنه يكون مشتملا على ضرر يجب دفعه فوجب العموم

والفرع فانا نقطع بأن الفارق بين العبد والامة وهو الذكورة والانوثة لا تأثير لهما في أحكام العتق وأما الادون فهي الاقيسة التي تستعملها الفقهاء في مباحثهم كقياس البطيخ على البر في الربا بجامع الطعم فانه يحتمل أن تكون العلة انما هو القوت أو السكيل هكذا علة بعض الشارحين وعلة بعضهم بأن الطعم في المقتات اكثر مما هو في البطيخ . والى هذا كله أشار المصنف بقوله فيكون الفرع الى آخره وهو متفرع على القياس من حيث هو وليس مفردا على القياس الظنى وان أوهمه كلام المصنف وصرح به الشارحون أيضا ولهذا أن الامام جعلهما مسئلتين مستقلتين وقررهما بمعنى الذي قررته من أوله الى آخره . والذي ذكره الشارحون هنا سببه ذهولهم عن تقرير كلام الامام على وجهه فلزمهم أن يكون المنهاج مخالفا لاصليه الحاصل والمحصل من وجوه وأن يكونا قد ناقضا كلاميهما بعد أسطر قلائل مناقضة فظيمة حتى صرح بعضهم بها بناء على زعمه ويعرف ذلك بمراجعة المحصول . ومنشأ الغلط توهمهم أن القياس انما يكون قطعيا اذا كان حكم الاصل قطعيا وهو عجيب فانه مع كونه مخالفا للمحصل واضح البطلان لان القياس هو التسوية وقد يقطع بتسوية الشيء بالشيء في حكمه المظنون كما تقدم ايضا . ومثال ذلك من خارج أن الاجماع منعقد على تسوية الخالة بالخال في الارث أى نورثها أيضا كما ورثناه بمقتضى قوله صلى الله عليه وسلم « الخال وارث من لا وارث له » على تقدير ثبوته فالارث مظنون والتسوية مقطوع بها . نعم الحكم المثبوت بالقياس المظنون لا يكون الا مظنونا . واعلم أن في كلام المصنف نظرا من وجهين : أحدهما أن تقسيم القياس الى دون ان أراد به ضعف العلة^(١) يعني

(١) قال الاسنوى « واعلم ان في كلام المصنف نظرا من وجهين احدهما ان تقسيم القياس الى أدون ان اراد به ضعف العلة الخ » أقول قد صرحوا كما يؤخذ من جمع الجوامع والجلال عليه ان من شرط الفرع وجود تمام العلة التي في الاصل فيه من غير زيادة أو معها وانه ان قطع بعملية الشيء في الاصل وبوجوده في الفرع فالقياس قطعى حتى كان الفرع فيه تناوله دليل الاصل فان كان دليلا ظنيا كان حكم الفرع كذلك وان لم يقطع بما ذكر بان ظن عليه الشيء في الاصل

أن ما فيها من المصلحة أو المنفعة دون ما في الاصل فهذا يقتضي أن لا يجوز القياس لان شرطه وجود العلة بكالها في الفرع كما سيأتي وان أراد به شيئاً آخر فلا بد من بيانه * الثاني أن الحكم على تحريم الضرب وغيره من أمثلة فحوى الخطاب بأنه من باب القياس يقتضى أن اللفظ لا يدل عليه ^(١) لان القياس

وظن بوجوده في الفرع أو قطع بوجوده فيه فذلك القياس ظني وهو قياس الادون كقياس التفاح على البر في باب الربا بجامع الطعم فانه العلة عند الشافعية في الاصل ويحتمل ما قيل انها القوت أو السكيل وليس في التفاح الا الطعم فثبوت الحكم فيه ادون من ثبوته في البر المشتمل على الاوصاف الثلاثة فادونية القياس من حيث الحكم لا من حيث العلة اذ لا بد من تمامها كما تقدم اه منها ملخصاً . ومن هذا تعلم ان المصنف قسم القياس الى ادون واراد شيئاً آخر هو ما ذكرنا وليس المراد الادونية من حيث العلة باعتبار ان في الاصل أوصافاً كل منها صالح للعلية وليس في الفرع الا واحد منها لان ذلك ليس من الادونية في العلة في شيء لان ذلك الواحد على تقدير انه العلة تمام العلة وان كان غير العلة لم توجد العلة من اصلها في الفرع فلا يتصور ادونية لان الادونية تقتضى وجود أصل العلة بدون تمام كذا نقله المطار عن النجاري ونقل قبله عن شيخ الاسلام انه قال لا بعد في ان ادونيته من حيث العلة للاحتمال الذي ذكروه ولا ينافي ذلك تمامها في نفسها اه فلنا ان نختار أيضاً ان المصنف اراد به ضعف العلة بمعنى احتمال ان تكون هي العلة أو غيرها العلة لا بمعنى ان ما فيها من المصلحة أو المنفعة دون الاصل

(١) قال الاسنوي « الثاني ان الحكم على تحريم الضرب وغيره من امثلة فحوى الخطاب بانه من باب القياس يقتضى الخ » أقول قال في مسلم الثبوت وشرحه الفواتح جمهور الحنفية والشافعية على ان الفحوى ليس بقياس وقيل هو قياس جلي واختاره الامام الرازي من الشافعية وبعض مشايخ الحنفية قيل فائدة الخلاف ان الحدود تثبت به عند من قال انه ليس قياساً بخلاف من قال انه قياس قال صاحب الكشف سمعت بعض شيوخه الذي كان من الثقات انه لم يختلف

الحاق مسكوت عنه بملفوظ به لكنه قد ذكر قبيل الاوامر والنواهي أن اللفظ يدل عليه بالاتزام وسماه مفهوم موافقة . وهذا وارد أيضا على كلام الامام وأتباعه وتقدم التنبيه عليه واضحا . ومنهم من قال المنع من التأنيف منقول

في ثبوت الحدود به وانما الخلاف في ثبوت الحدود بالقياس الخفى استدلال الجمهور اولا بان فهم المناط في الفجوى انما هو من جهة اللغة ولذلك لا يختص فهمه بالمجتهد بخلاف القياس فان فهم المناط فيه بطريق النظر والاستدلال ولذلك اختص بالمجتهد وكان الحق أن الذى يدعى فيه كونه دلالة النص مع نظرية فهم المناط ليس غوى ولا دلالة نص حقيقة بل قياسات ولذا لم يعمل بها مشايخ الحنفية في الحدود . وثانيا بان الاصل في القياس لا يكون مندرجا في الفرع بحيث يسرى حكمه اليه اجماعا وهاهنا قد يكون مندرجا في الفرع مثل لا تعطه ذرة فانه يدل على انه لا يعطيه أكثر من ذرة مع ان العرة جزء منه وداخل فيه فلا يكون قياسا لان اختلاف اللوازم يستلزم اختلاف الملزومات وفي المقدمة الاولى مناقشة بان وجوب اندراج الاصل في الفرع ممنوع وانما الممتنع الاندراج الذى يوجب الفردية وليست ذرة فردا من الدر الكثير كذا في شرح المختصر لكن هذا المنع انما يتوجه لو منع ثبوت الاجماع فانه بعمد ثبوته لا يقبل الجمع عليه المنع أصلا فان قلت لا يصح منع ثبوت الاجماع فان النقلة ثقافتنا نحن لا نمنع ثبوت الاجماع مطلقا وانما نمنعه فيما قالوه في الدليل ونقول ان الاجماع انما نقلوه فيما قلنا وهو عدم الاندراج اندراج الجزئى تحت الكلئى بحيث يكون الفرع متناولا اياه لعمومه على ان المناقشة ليست في المقدمة الاولى فقط بل في المقدمة الثانية أيضا من ان الاصل هنا داخل في الفرع لان الاصل هو الاقل بشرط عدم الزيادة عليه وهو ليس جزءا من الاكثر انما الجزء الاقل لا بشرط الزيادة . وأجاب عنه في التلويح بان هذا الذى عبر عنه يكون بشرط لا وان لم يكن داخل فيه حقيقة لكنه داخل لا بشرط الزيادة وهذا ممتنع في القياس بالاجماع . وبالجملة ان دخول الاصل في الفرع في بادئ الرأى ممتنع في القياس

بالعرف عن موضوعه اللغوي وهو التافظ بأف الى المنع من أنواع الاذى كما سيأتي ذكره ^(١) والاستدلال عليه ، فعلى هذا يكون الضرب ثابتا بالمنطوق لا

اجماف بخلاف الفحوى ودلالة النص وقد قدمنا قريبا ماهو صريح في الفرق بين الفحوى والقياس وان الجمهور من الشافعية وجميع الحنفية على انه اذا نسخ حكم الاصل للقياس لا يبقى حكم الفرع هذا وايس نسخا والمخالف وافق على ان حكم الفرع لا يبقى وان هذا نسخ وقلنا ان الاشبه ان النزاع لفظي فتبين ان المتفق عليه عدم بقاء حكم الفرع اذا نسخ حكم الاصل والخلاف في كونه نسخا أو لا وان المختار عند الحنفية والشافعية جواز نسخ المنطوق دون الفحوى وهو دلالة النص عند الحنفية ويجوز نسخ الفحوى دون الاصل وشرحنا ذلك شرحا وافيا فارجم اليه لتعلم ان الحق ان الخلاف هنا في كون الفحوى يسمى قياسا جليا أو لا يسمى قياسا فهو خلاف لفظي راجع الى التسمية فقط والا فاحكام الفحوى تخالف احكام القياس اتفاقا وسنزيدك ايضا

(١) قال الاسنوى « ومنهم من قال المنع من التأفيف منقول بالعرف عن موضوعه اللغوي الى آخره » أقول ان مفهوم الموافقة كما يؤخذ من جمع الجوامع وشرحه للمحلى هو المعنى الذى دل عليه اللفظ لاني محل النطق ووافق حكمه المشتمل هو عليه الحكم المنطوق به ثم هو فحوى الخطاب ان كان أولى من المنطوق ولحن الخطاب ان كان مساويا فالاولى كتحرير ضرب الوالدين الدال عليه نظرا للمعنى في قوله تعالى « فلا تقل لها اف » فهو أولى من تحريم التأفيف والمساوى كتحرير احراق مال اليتيم الدال عليه نظرا للمعنى في آية « ان الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما » وقيل لا يكون الموافقة مساويا أى لا يسمى بذلك وان كان مثل الاولى في الاحتجاج به وباسمه المتقدم يسمى الاولى أيضا على هذا ثم قال الشافعي والامامان دلالاته قياسية أى بطريق القياس الاولى أو المساوى المسمى بالجلى والملة في المثال الاول الانداء وفي الثاني الاتلاف ولا يضر في النقل عن الامام الشافعي وامام الحرمين عدم جعلهما المساوى من الموافقة لان ذلك بالنظر

بالمفهوم كما زعمه بعض الشارحين فتحصلنا على ثلاثة مذاهب ذكرها من تكلم على
الى الاسم لا الحكم أى الاحتجاج والكلام هنا من حيث الحكم لا التسمية كما
تقدم من أن المساوى لا يسمى بالموافقة وان كان مثل الاولى فى الاحتجاج به .
وقيل الدلالة على مفهوم الموافقة لفظية لامدخل للقياس فيها لفهمه من غير اعتبار
القياس فقال الغزالي والآمدى فهت الدلالة عليه من السياق والقرائن وهى
مجازية من اطلاق الاخص على الاعم وقيل نقل اللفظ للدلالة على الاعم عرفا بدلا
عن الدلالة على الاخص لغة وعلى هذين القولين يكون مفهوم الموافقة منظوقا
وان كانا بقرينة على أولهما وكثير من العلماء ومنهم الحنفية على ان الموافقة مفهوم
لامنطوق ولا قياس ومنهم من جعله تارة مفهوما واخرى قياسا كالبيضاوى قال
الصفى الهندى ولا تنافى بينهما لان المفهوم مسكوت والقياس الحاق مسكوت
بمنطوق قال صاحب جمع الجوامع وقد يقال بينهما تناف لان المفهوم مدلول اللفظ
والمقيس غير مدلول اللفظ اه والجواب ان ذلك فى القياس المتفق على انه قياس
وأما مفهوم الموافقة ففيه اعتباران اعتبار كونه مدلول اللفظ لافى محل النطق
واعبار كونه مسكوتا ملحقا بمنطوق فى حكم لاتفاقهما فى المناط وباعتبار الاول
يسمى مفهوم موافقة وباعتبار الثانى يسمى قياسا ولذلك قال ابن الحاجب جوابا
عما استدل به الامام على ان الفحوى قياس واجب بان المعنى شرط لتناول
الكلام لحكم المسكوت لغة فان اللغة قد وضعت التركيب لتناول الحكم لما يوجد
فيه المناط فملاحظة المناط انما هى ليعلم تناول الكلام لانه مثبت للحكم حتى
يكون قياسا وتفصيل ما قاله ابن الحاجب ان القياس يظهر الحكم فى الفرع لوجود
ما يقتضيه لان الكلام دال عليه لغة وعرفا وأما دلالة النص التى هى الفحوى
فعند الجماهير دلالة لغوية للمركب والمناط شرط لتناول الحكم وهو بمنزلة العنوان
ومن جعل ذلك قياسا كالبيضاوى نظر الى ما فى الفحوى من الحاق مسكوت
بمنطوق وذلك للموافقة فى المناط وان كان لا ينكر ان المناط شرط لتناول الحكم
وانه بمنزلة العنوان فلا تنافى بين جعله مفهوما تارة وجعله قياسا اخرى كما قال
الصفى الهندى فالتحليل لفظى راجع الى التسمية فقط . وأما قول صاحب الفرائح
ومن ظنها أى دلالة النص قياسا يزعم ان لادلالة عليه لغة ولا عرفا وانما يلزم الحكم

المحصل والذي اختاره المصنف هنا وهو كونه قياسا نقله في البرهان عن معظم الاصوليين^(١) ونص عليه الشافعي في الرسالة في اواخر باب تثبيت خبر الواحد ثم قال وقد يمتنع بعض أهل العلم أن يسمى هذا قياسا * واعلم أنا اذا قلنا انه يكون قياسا فيكون قطعيا بلا نزاع الاعلى الوهم السابق فاعرفه - وقوله « قيل تحريم » أى استدلل القائل بأن التافيف يدل على تحريم أنواع

بوجود العلة غاية ما في الباب ان التعليل ووجود العلة ضروريان فصارت قياسا جليا فقد ظهر أن الخلاف معنوي تظهر فائدته في بعض الاحكام اه فليس بصحيح لمخالفته لما قاله الصفي الهندي وما قدمناه هنا وفيما سبق من النقول الصريحة في وجود الدلالة اللفظية بواسطة المناط في الفحوى دون القياس وانه لا فائدة لهذا الخلاف الا ترى ما قدمه هو من قوله قيل فائدة الخلاف ان الحدود تثبت به عند من قال انه ليس قياسا بخلاف من قال انه قياس. وما نقله عن الكشف من انه سمع من بعض شيوخه الذي كان من الثقات انه لم يختلف في ثبوت الحدود به لنا ما هو بعض الاحكام التي تظهر فائدة الخلاف فيه ودون بيان ذلك خرط القناد. ومما قدمناه أخذنا من جمع الجوامع والمجلى عليه ان ما نقله الاسنوي بقوله ومنهم من قال المنع من التافيف الى آخره هو أحد القولين من الفريق القائل بان دلالة المفهوم لفظية لا مدخل للقياس فيها لفهمه من غير اعتبار القياس كما قدمنا ومثله في ذلك القول المحكي عن الامدى والفزالي كما قدمناه

(١) قال الاسنوي « والذي اختاره المصنف وهو كونه قياسا نقله في البرهان عن معظم الاصوليين الى آخره » أقول قد علمت انه خلاف ما عليه جمهور الشافعية والحنفية وانه لا تنافي بين ما اختاره المصنف هنا من أنه قياس وبين ما اختاره هناك من أن اللفظ يدل عليه بالالتزام كما قدمناه عن الصفي الهندي ومما يرشدك الى هذا قول الامام الشافعي وقد يمتنع بعض أهل العلم أن يسمى هذا قياسا فان هذا كالصريح في انه رضى الله عنه سماه قياسا وان غيره من بعض أهل العلم امتنع عن تسميته بذلك وان الخلاف في التسمية فقط وهل يمكن أن يكون الخلاف معنويا مع اتفاهم على انه قطعي وأنه يكون كالمنطوق أو أولى

الاذى بثلاثة أوجه: أحدها فهم أهل العرف له. وجوابه أنه لو كان كذلك لم يحسن من الملك اذا استولى على عدوه أن يأمر الجلاذ بقتله وينهاه عن الاستخفاف به لكون النهي عن الاستخفاف علي هذا التقدير يدل بالالتزام على تحريم القتل لكنه يصح . هكذا أجاب به الامام فقلده فيه المصنف . وفيه نظر من وجهين : أحدهما أنه لا يطابق المدعى أصلا لان الكلام في نقل التأفيف لا في نقل الاستخفاف ولا يلزم من عدم النقل في لفظه عدم النقل في اخرى فلو قال ولا تقل له أف لاستقام . الثاني أن النهي عن الاستخفاف أو التأفيف لا يدل على تحريم القتل نصا بل ظاهراً فغاية ذلك أنه صرح بمخالفة الظاهر وأمر ببعض أنواع الاستخفاف ونهى عن الباقي لغرض فالاولى في الجواب منع النقل^(١) وقد أجاب به الامام أيضا . الدليل الثاني أن تحريم الضرب لو ثبت بالقياس لخالف فيه من يخالف في القياس . واجيب بأن هذا هو القياس الجلي كما تقدم^(٢) والمنكرون للقياس لم ينكروه بل انما أنكروا القياس الخفي فقط . الثالث أن نفي الاذنى يدل

(١) قال الاسنوى « فالاولى في الجواب منع النقل الى آخره » هذا الجواب انما يتم على من ادعى النقل وأما على ما قدمناه عن ابن الحاجب فلا يتم هذا الجواب (٢) قال الاسنوى « واجيب بان هذا هو القياس الجلي كما تقدم الى آخره » هذا الجواب أيضا لا يتوجه على ما قدمناه مفصلا عن ابن الحاجب وذلك لان مقتضى كلامه ان المعنى الموجب لا يوجب الحكم . في الفرع أصلا وانما يلاحظ لكونه بمنزلة العنوان فلا يثبت مدعاكم وانه قياس الا اذا ثبت ان الحكم هناك لاجل هذا المعنى ودونه خرط القتاد وهو ممنوع . ولذلك قال في مسلم الثبوت ومن ثم أى من أجل ان المعنى ليس مثبتا للحكم بل شرط للتناول اللغوي قال به النافى للقياس كداود الظاهري وغيره اه موضحا . وعلى هذا لا يتوجه ما ذكره الاسنوى من الجواب المذكور لانا لانسلم ان المنكرين للقياس لم ينكروا هذا مع قولهم انه قياس بل انما اعترفوا به لما ذكرنا من أن المعنى الذي هو المناط ليس مثبتا للحكم بل هو شرط للتناول اللغوي على ان ما أجاب به الاسنوى كلام على السند وهو غير مقبول

على تقي الاعلى^(١) كقولهم فلان لا يملك الحبة فانه يدل على تقي الدرهم والدينار وغيرهما وكقولهم لا يملك النقيير ولا القطمير فانه يدل على انه لا يملك شيئاً البتة من غير نظر الى القياس فكذلك تقي التأفيف مع الضرب والنقيير هو النقرة التي على ظهر النواة والقطمير هو ما في شقها هكذا قاله في المحصول ولكن المعروف وهو المذكور في الصحاح ان الذي في شقها هو الفتيل واما القطمير فهو القشرة الرقيقة اى الثوب. واجاب المصنف بأن المثال الاول انما دل فيه تقي الادنى على تقي الاعلى لكون الادنى وهو الحبة جزءاً للاعلى وتقي الجزء مستلزم لتقي الكل .
وأما الثاني وهو النقيير والقطمير فنحن نعلم بالضرورة من هذا المثال أنه ليس المراد تقيهما بل تقي ما يساوى شيئاً فدعوى النقل فيهما ضرورة بخلاف صورة النزاع فانه لا ضرورة فيها الى دعوى النقل لجواز الحمل على المعنى اللغوي ولك أن تقول الحبة اسم للواحد مما يزرع فلا يلزم من تقيها تقي غيرها فان ادعى الجيب أن التقدير ليس عنده زنة حبة قلنا الاصل عدم الحذف فان ادعى

اشتماره في العرف فيلزم أن تكون اللفظة منقولة أيضاً وتستوى الامثلة
قال «الرابعة القياس يجري في الشرعيات حتى الحدود والكفارات لمعوم الدلائل، وفي العقليات عند اكثر المتكلمين، وفي اللغات عند اكثر الادباء دون الاسباب والعادات كاتل الحيض واكثره» أقول الصحيح وهو مذهب الشافعي كما قاله الامام ان القياس يجري في الشرعيات كلها أى يجوز التمسك به في اثبات كل حكم حتى الحدود والكفارات والرخص والتقديرات اذا وجدت شرائط القياس فيها . وقالت الحنفية لا يجوز القياس في هذه الاربعة^(٢) ورأيت في باب

(١) قال الاسنوى « الثالث ان تقي الادنى يدل على تقي الاعلى الى آخره »

أقول قدمنا لك ما يتعلق بهذا الدليل فلا نعيد

(٢) قال الاسنوى « وقالت الحنفية لا يجوز القياس في هذه الاربعة الى

آخره » أقول استدل الحنفية على ما قالوا بان الحدود مشتملة على تقديرات لا تمقل بالرأى كالمائة والثمانين . وأقول هذه دعوى بلا دليل والخصم لا يقنع به بل يقول عدم معقولية التقادير ابتداء مسلم ولا يضر واما اذا وجد أصل

الرسالة من كتاب البويطى الجزم به فى الرخص . ولاجل ذلك اختلف جواب الشافعى فى جواز العرايا فى غير الرطب والعنب قياسا . وذهب الجبائى والكرخى وعرف علته فمعقولية التقادير رأيا بالتعمدية ليست ممتنعة بل واقعة واستدلوا أيضا بأنه لو عقل التقدير كما فى اليد السارقة فالشبهة الثابتة فى القياس دارئة لاحد فلا يثبت لقوله صلى الله عليه وسلم « ادروا الحدود بالشبهات » رواه فى بعض السنن وهذا الدليل غير واف فان الشبهة الدارئة هى الشبهة فى تحقق السبب والحديث محمول على ذلك والمأمور به هو الاحتيال فى ثبوت الحد كيلا يثبت باستقصاء السؤال عن الشهود وعدم طلب المشهود عليه ونحو ذلك لا اسقاط ما هو ثابت من الشرع بشبهة فى دليله غير مانعة من وجوب العمل كيف ولو كان مطلق الشبهة مانعا من الحد لما وجب الحد بالدلائل الظنية كالعام المخصوص ونحوه كاخبار الآحاد فما قال المصنف ان أخبار الآحاد مثل القياس فى عدم الاثبات فلا ينقض بها غير نافع مع انه قد تقدم ان الرواية عن الامام أبى يوسف ثبوت الحدود بخبر الواحد، وكذا لا ينفع الجواب بان خبر الواحد ليس فى دلالته واثباته ضعف وإنما الضعف فى السند بخلاف القياس فان الضعف فى أصل دلالته لانه لا يعم جميع صور النقص ولان الفرق بين الضعفين تحكم فان كليهما يوجبان شبهة فى عدم الثبوت اه من فوائح الرحوت . أقول قد تقدم الخلاف فى ان خبر الواحد المعدل مقبول فى الحدود فقال به من الحنفية أبو يوسف وأبو بكر الجصاص وقال اكثر الحنفية ومنهم الامام الكرخى بعدم قبول خبر الواحد فى الحدود وعليه البصرى من المعتزلة واستدل كل فريق على قوله فى خبر الواحد بما استدل به هنا فى القياس وأورد فيما سبق على الحنفية ما أورده صاحب الفوائح هنا وزيادة فأوردوا عليهم النقص بالشهادة فانها تقبل لاثبات الحد مع ان فيها شبهة احتمال الكذب . وأجابوا عن هذا النقص بان أمر الشهادة تعبدى على خلاف القياس فلا يقاس عليه والنقص بالعمل بظاهر الكتاب فانه ظنى أيضا فلا يصلح اثباته الحدود وأجابوا بان ظاهر الكتاب قطعى فلا شبهة فيه لا تنفاه الاحتمال الناشئ عن دليل وأوردوا النقص ان العموم الوارد فى

الى أن القياس لا يجري في أصول العبادات كإيجاب الصلاة بالإيماء في حق العاجز
عن الاثبات بها بالقياس على إيجاب الصلاة قاعدا في حق العاجز عن القيام والجامع
آيات الحدود مخصوص وهو ظني اتفاقا وأجابوا بأن هذا إنما يتم لو كان التخصيص
بالكلام المستقل الملاصق ودون اثباته خرط القتاد وأوردوا النقض أيضا بالخبر
المشهور اذ فيه شبهة أيضا وأجابوا بأنه مقيد للقطع أيضا وأوردوا ان المعنى في
حديث ادرؤا الحدود بالشبهات ادرؤا الحدود باحداث الشبهات في ثبوت سبب
الحد لادراء الشبهة في دليل ثبوت الحكم المثبت في الدمة فانها غير مانعة في سائر
العمليات قال صاحب الفوائح هناك وعلى هذا فالاستدلال بهذا الوجه على عدم
اثبات الحد بالقياس لا يتم بل يستدل عليه بعدم اهتداء العقل الى التقديرات
الشرعية وبه يتم اه اشاره الى ماقاله هنا من أن عدم معقولية التقادير ابتداء مسلم
ولا يضر الى آخر ماقدمناه عنه ولكن الحنفية فرقوا كما في التحرير والتقيرير بين
خبر الواحد وبين القياس بان الحد ملزوم لكمية خاصة لا يدخلها الرأي فامتنع
اثباتها به بخلاف خبر الواحد فانه كلام صاحب الشرع واليه اثبات كل حكم فيجب
قبوله اه فانت ترى ان أبا يوسف والخصاص وان قالوا بقبول خبر الواحد في
الحدود لكنهما لم يقولوا بقبول القياس فيها وفرقوا بهذا الفرق بعد أن تمسكا بان
المراد بالشبهة التي يدراؤها الحد الشبهة في نفس السبب لا المثبت فخصوا المثبت الذي
لا يمنع الشبهة فيه بكلام صاحب الشرع الذي له اثبات كل حكم بخلاف القياس فانه
رأي المجتهد والقول بانه اذا وجب أصل وعرف علمته فمعقولية التقادير رأيا بالتعددية
ليست ممتنعة بل واقعة خارج عن محل النزاع والحنفية يقولون به قال في التقرير
على التحرير وفي أصول الفقه لابي بكر الرازي فان قيل عندكم اثبات الحدود
بالقياسات فان كانت الصحابة قد اتفقت على اثبات حد الحجر قياسا فهذا ابطال
لاصلكم في اثبات الحدود قياسا قيل الذي نمنعه ان يبتدىء ايجاب حد بقياس
في غير ماورد فيه التوقيف فاما استعمال الاجتهاد في شيء ورد فيه التوقيف
فيتحرى فيه معنى التوقيف فهذا جائز عندنا واستعمال اجتهاد السلف في حد
الحجر من هذا القبيل وذلك لانه قد ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم انه ضرب

بينهما هو المعجز عن الاتيان بها على الوجه الاكمل وصحح الآمدى وابن الحاجب أنه لايجرى في جميع الاحكام لانه ثبت فيها ما لا يعقل معناه كالدية . ثم استدل المصنف على الجواز بان الادلة الدالة على حجية القياس عامة غير مختصة بنوع دون نوع^(١) . فنال الحدود ايجاب قطع النباش قياسا على السارق^(٢) والجامع أخذ مال الغير خفية . قال الشافعى وقد كثرت أقيستهم فيها حتى عدوها الى الاستحسان فانهم زعموا فيما اذا شهد أربعة على شخص بأنه زنى بامرأة^(٣) وعين كل شاهد منهم

في حد الحجر بالجريد والنعال ، وروى انه ضربه اربعون رجلا كل رجل بنعله ضربتين . فتحروا في اجتهادهم موافقة امر النبي صلى الله عليه وسلم فجعلوه ثمانين من هذا الوجه وتقلوا ضربه بالنعال والجريد الى السوط كما يجتهد الجلاد في الضرب وكما يختار السوط الذى يصلح لجلد اجتهادا اهـ . فانت ترى ان ابا بكر الرازى وهو الامام الجصاص الذى قال كابى يوسف بثبوت الحدود بنخب الواحد لم يقل بثبوت القياس وجعل ذلك مذهب الحنفية . وصرخ بان محل المنع فى ان يبتدىء ايجاب الحد بالقياس

(١) قال الاسنوى « ثم استدل المصنف على الجواز بان الادلة الدالة على حجية القياس عامة الخ » اقول قل الحنفية لانسلم أنها عامة بل مخصصة بعدم المانع والمخصص هو العقل كيف وقد اتفقوا ان حجية القياس شروطاً فالقياس الذى لا يشتمل على بعضها غير حجة والقياس فى الحدود من هذا القبيل لان التقدير مانع

(٢) قال الاسنوى « فنال الحدود قطع النباش قياسا على السارق الخ » هذا لا يسلمه الحنفية ويقولون ان النباش لا يقطع ولا يسلمون ان الجامع أخذ مال الغير خفية مطلقا بل يقولون ان العلة هى أخذ المال خفية من حرز والقبر ليس بحرز كما قدمناه

(٣) قال الاسنوى « فانهم زعموا فيما اذا شهد اربعة على شخص بأنه زنى بامرأة الخ » اقول انما قال الحنفية بما ذكر اذا كان البيت صغيراً بحيث لا يوجب اختلافهم فى زواياه تعدد الفعل فان الشهود حينئذ يكونون قد اتفقوا على فعل

زاوية أنه يحد استحساناً مع انه على خلاف العقل فلأن يعمل به فيما يوافق العقل
أولى ومثال الكفارات ايجابها على قاتل النفس عمداً بالقياس على المخطيء^(١) قال
الشافعي ولائهم أوجبوا الكفارة في الافطار بالاكل قياساً على الافطار بالجماع

واحد حيث نسبه الى بيت واحد صغير والبيت اذا كان صغيراً والفعل في
وسطه فكل من كان في جهة يظن أنه اليه أقرب فيقول انه في الزاوية التي تليه
بخلاف الكبير فانه لا يمتثل هذا فكان كالدارين فكان اختلافهم في زوايا البيت
الصغير اختلافاً صورة لا حقيقة أو انه حقيقة والفعل واحد ايضاً ولقرب زواياه
يكون ابتداء الفعل في زاوية ثم صار الى أخرى بتحركهما وبذلك تعلم ان ما قالوه
ليس على خلاف المعقول وكان الاليق ان ينقل كلام الحنفية بقيوده ولا يرسل
ارسالاً يومه انه على خلاف المعقول

(١) قال الاسنوي « ومثال الكفارات ايجابها على قاتل النفس عمداً بالقياس
على المخطيء » أقول ان الحنفية يقولون ان الكفارات كالحودود ولا يجري القياس
فيها لان الكفارات سائرة للذنوب ولا يمتدى اليه العقل ولانها مندرئة بالشبهات
وفي القياس شبهة كما ذكرنا فهم لا يسهلون ايجاب الكفارة على قاتل النفس عمداً
قياساً على القاتل خطأ ولا يقولون بوجوب الكفارة على القاتل عمداً . قال ابو
بكر الرازي قال تعالى « ومن قتل مؤمناً خطأ فتحرير رقبة مؤمنة » فنص على
ايجاب الكفارة في قتل الخطأ وذكر قتل العمد في قوله تعالى كتب عليكم
القصاص في القتلى . وقال النفس بالنفس . وخصه بالعمد . فلما كان كل واحد من
الفعلين مذكوراً بعينه ومنصوصاً على حكمه لم يجوز لنا ان نتمدى مانص الله تعالى
علينا فيهما . وغير جائز قياس المنصوصات بعضها على بعض وهذا قول اصحابنا
جميعاً . ثم قال وايضاً فغير جائز اثبات الكفارات قياساً . وانما طريقها التوقيف
أو الاتفاق . ثم قال فان قيل لما وجبت الكفارة في الخطأ فهي في العمد أوجب
لانه أغلظ قيل له ليست هذه الكفارة مستحقة بالمأثم فيعتبر عظم المأثم فيها لان
المخطيء غير آثم فاعتبار المأثم فيها ساقط الى آخر ما أطال به في هذا الموضوع
استدلالاً لمذهبه وردا على مخالفه

وفي قتل الصيد خطأ قياساً على قتله عمداً^(١) والحنفية حاولوا الاعتذار عما وقعوا

(١) قال الاسنوى « ولأنهم أوجبوا الكفارة في الافطار بالاكل قياساً على الافطار بالجماع وفي قتل الصيد خطأ على قتل الصيد عمداً الى آخره » أقول قد انعمد الاجماع على أن الصوم هو الامساك عن الجماع والاكل والشرب في الماء كحل والمشروب والاصل فيه قوله تعالى - أحل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم - الى قوله - فلاكن باسروهن وابتغوا ما كتب الله لكم وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر ثم أتموا الصيام الى الليل » فأباح الجماع والاكل والشرب في ليالى الصوم من أولها الى طلوع الفجر ثم امر باتمام الصوم الى الليل وفي خوى هذا الكلام ومضمونه حظر ما أباحه بالليل مما قدم ذكره من الجماع والاكل والشرب فثبت بحكم الآية ان الامساك عن هذه الاشياء الثلاثة هو من الصوم الشرعى ولا دلالة في الآية على ان الامساك عن غيرها ليس من الصوم بل هو موقوف على الدليل وقد ثبت بالسنة واتفاق علماء الامة ان الامساك عن غير هذه الاشياء من الشرعى أيضاً على ما بينوه في الفروع وبذلك قد ثبت التساوى بين هذه الاشياء في ان الامساك عنها هو الصوم ومنها الجماع قبل ورود حكم الكفارة فاذا ورد حكم الكفارة بالافطار في واحد منها كان حكماً في جميعها وأيضاً قال تعالى لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم فنهى عن قتل المحرم الصيد وهذا النهى يقتضى ايجاب البديل على متلفه كانهى عن قتل صيد الأدمى او اتلاف ماله يقتضى ايجاب البديل على متلفه . فلما جرى الجزاء في هذا الوجه مجرى البديل وجعله الله مثلاً للصيد اقتضى النهى عن قتله ايجاب بدله على متلفه . ثم ذلك البديل يكون الجزاء بالاتفاق فلم يكن قولنا بانه يستوى المخطى والعامد في قتل الصيد من طريق القياس بل هو مقتضى النص وهو قوله تعالى لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم فانه لما استوى الممدور وغير الممدور في ضمان المتلفات المالية كان مفهومهما من ظاهر النهى تساوى حال العامد والمخطى وليس ذلك عندنا قياساً . كما ان حكمنا في غير بريرة بما حكم به النبي صلى الله عليه وسلم في بريرة ليس قياساً فقول الاسنوى والحنفية حاولوا الاعتذار عما وقعوا فيه

فيه فقالوا ان هذا ليس بقياس وإنما هو استدلال على موضع الحكم لحذف الفوارق الملمفة وهذا لا ينفعهم فانه قياس من حيث المعنى لوجود شرائط القياس فيه ولا عبرة بالتسمية وأما الرخص فقد قاسوا فيها وبالغوا كما قال الشافعي فان الاقتصار على الاحجار في الاستنجاء من أظهر الرخص وهم قد عدوه الى كل النجاسات^(١). قال وأما المقدرات فقد قاسوا فيها حتى ذهبوا الى تقديراتهم في الدلو والبر^(٢) يعني أنهم فرقوا في سقوط الدواب اذا ماتت في الآبار فقالوا

فقالوا ان هذا ليس بقياس وإنما هو استدلال على موضع الحكم لحذف الفوارق الخ غير مسلم لان المساواة بين الجماع وغيره من المفطرات في رمضان وبين الصيد وغيره من المتأنات المالية ثابتة قبل ورود النص بالحكم في الجماع وقتل الصيد وهذا ليس استدلالا على موضع الحكم لحذف الفوارق لأن ذلك انما يكون لو لم تعلم المساواة قبل الحكم واما اذا كانت معلومة كما هنا فيكون المفهوم من النص هو التساوي بين الجماع وغيره في الفطر ولذلك قال الحنفية ان حكم النبي صلى الله عليه وسلم ببقاء صوم الآكل ناسيا هو حكم فيه ببقاء صوم المجامع ناسيا لانهما غير مختلفين فيما يتعاق بهما من الاحكام في حال الصوم وكذلك كان المفهوم من ظاهر النهي عن قتل المحرم الصيد تساوي حال المامد والمخيط فليس قياسا من جهة المعنى ولا وجدت شرائط القياس فيه لان شرط القياس ان لا يكون حكم المسكوت مفهوما من اللفظ وهنا حكم المسكوت مفهوم من لفظ النص كما بينا

(١) قال الاسنوي « فان الاقتصار على الاحجار في الاستنجاء من أظهر الرخص وهم قد عدوه الى كل النجاسات » أقول هذا ليس بصحيح بل الذي قاله الحنفية ان الاشياء الصقيلة التي ليس لها مسام تتشرب النجاسة تطهر بالمسح اذا ذهب الاثر كالسكين المصقولة والمرأة المصقولة . واما ما عدا ذلك فلا بد فيه من الغسل على تفصيل في الفروع يعلم بالمراجعة .

(٢) قال الاسنوي « وأما المقدرات فقد قاسوا فيها حتى ذهبوا الى تقديراتهم في الدلو والبر الخ » أقول ان المنصوص في كتب الحنفية ان الاحكام في مسائل

في الدجاجة ينزح كذا وكذا وفي الفأرة أقل من ذلك وليس هذا التقدير عن نص ولا اجماع فيكون قياسا واحتجت الحنفية على الحدود بقوله عليه الصلاة والسلام « أدروا الحدود بالشبهات »^(١) والقياس شبهة لا دليل قاطع وعلى المقدرات بأن العقول لا تهتدى اليها وعلى الرخص بأنها منح من الله تعالى فلا تتمدى فيها مواردنا وعلى الكفارات بأنها على خلاف الاصل لانها ضرر والدليل ينفي الضرر والجواب أنه منقوض بما قلناه . وقوله « وفي العقليات »^(٢) أي ذهب أكثر المتكلمين الى جواز القياس في العقليات اذا تحقق فيها جامع عقلي اما بالعلة

الآبار مبنية على النقل والسمع دون القياس . نعم حكموا في العصفور بحكم الفأرة وحكموا في الزيت بحكم السمن اذا مات فيه شيء مما ذكر وقالوا ان ذلك ليس قياساً على الفأرة وعلى السمن لأنه ثبت تساوى ذلك قبل ورود الحكم بما وصفنا فاذا ورد حكم في شيء منه كان حكماً في جميعه فكان هذا التقدير ثابتاً بالنص فلا وجه لقول الاسنوى وليس هذا التقدير عن نص ولا اجماع الخ

(١) قال الاسنوى « واحتجت الحنفية على الحدود بقوله عليه الصلاة والسلام الى آخر ما قاله » أقول قد علمت ما يقوله الحنفية في الحدود والكفارات والرخص وان ما قاله لا يرد نقضاً لما قالوه فعليك بالانصاف

(٢) قال المصنف « وفي العقليات الخ » أقول قال في التحرير لابن الهمام ولا في العقليات خلافاً لاكثر المتكلمين قال في التقرير عليه فانهم جوزوه فيها اذا تحقق جامع عقلي اما بالعلة أو الحد أو الشرط أو الدليل وفي الحصول ومنه نوع يسمى الحاق الغائب بالشاهد الخ . ثم قال وإنما لم يجوز عند الجمهور لعدم امكان اثبات المناط فلو اثبت حرارة حلو قياسا على العسل لاثبتت علة الحلوة للحرارة الا اذا استقرىء فنثبت فيه به لا بالقياس فلا أصل ولا فرع اه . ومن ذلك تعلم ان مذهب الجمهور عدم جريان القياس في العقليات ثم قال وعنه اشترط عدم شمول دليل حكم الاصل للفرع وبهذا بطل قياسهم أي المتكلمين الغائب على الشاهد في انه عالم به لم مع غش العبارة اي حيث اطلقوا الغائب عليه سبحانه وانى لهم هذا الاطلاق وإنما بطل قياسهم لان ثبوت العالم بالعلم في حق

أو الحد أو الشرط أو الدليل . قال في المحصول ومنه نوع يسمى الحاق الغائب بالشاهد بجامع من الاربعة ^(١) فالجمع بالعلة وهو أقوى الوجوه كقول أصحابنا العالمية في الشاهد يعنى المخلوقات معللة بالعلم فكذلك في الغائب سبحانه وتعالى واما الجمع بالحد فكقولنا حد العالم شاهدا من له العلم ^(٢) فكذلك في الغائب واما الجمع بالدليل فكقولنا التخصيص والاتقان يدلان على الارادة والعلم شاهدا ^(٣)

الله وحق من سواه باللفظ لغة وهو ان العالم من قام به العلم اه . مع بعض من شرحه للايضاح

(١) قال الاسنوى « قال في المحصول ومنه نوع يسمى الحاق الغائب بالشاهد بجامع من الاربعة فالجمع بالعلة الخ » أقول العالمية وهى الكون طالما لها علة اشتقاق عقلا وهى العلم فلا يتصف بالعالمية الا من قام به العلم كالعالم لا يوصف به الا من قام به العلم وهذا المقدار هو الذى يثبت بالقياس واما ما عدا ذلك وهو اتحاد حقيقة العلم في الغائب مع حقيقة العلم في الشاهد مع مخالفة حقيقة الغائب للشاهد فلا يثبت بالقياس فمعنى ذلك اننا اتفقنا مع المعزلة انه تعالى يوصف بالعالمية ولا يصح ان يوصف بها الا من قام به علة الاتصاف وهى العلم فيثبت ان الله صفة هي العلم لكن مع القطع ان صفة العلم لله تعالى لا تماثل صفة العلم فينا في الكنه والحقيقة سبحانه ليس كمثل شىء . وقد علمت مما قدمناه انه لا حاجة الى هذا القياس لان ثبوت العالم بالعلم فى حق الله تعالى وحق من سواه ممن يتصف بالعلم باللفظ لغة كما ان ثبوت العالمية بالعلم فيهما باللفظ لغة لا بالقياس فكان دليل حكم الاصل شاملا لافرع

(٢) قال الاسنوى « واما الجمع بالحد فكقولنا حد العالم الخ » يقال فيه مثل ما تقدم فى العالمية وانه غاية ما يقتضيه القياس ثبوت صفة تدخل تحت مفهوم العلم وهو الاكتشاف

(٣) قال الاسنوى « واما الجمع بالدليل فكقولنا التخصيص والاتقان الخ » أى ترجيح الفاعل أحد المتساويين على الآخر فى الشاهد يدل على انه له ارادة واختيارها يرجح احد الامر من المتساويين واتقان الصانع فى الشاهد صنمته وجعلها

وكذلك في الغائب وأما الجمع بالشرط فكذلك قولنا شرط العلم والارادة في الشاهد وجود الحياة^(١) فكذلك في الغائب . وقوله « وفي اللغات » أى ذهب أكثر أهل الادب الى جواز القياس في اللغات كما نقله عنهم ابن جنى في الخصائص وقال الامام هنا انه الحق . قال وذهب أكثر أصحابنا وأكثر الحنفية الى المنع^(٢) واختاره

على وفق ما تقتضيه المصلحة والحكمة يدل على ان له علما محيطاً بما صنع بحيث لا يخفى عليه شئ من الصنع والمصنوع فكذلك تخصيص الله تعالى كل واحد من الكائنات ببعض ما يجوز عليه دون الآخر واتقانه لها ولصنعها واشتمال كل ذرة منها على حكم لا تكاد تحصى فضلاً عما خفى على الخلق منها كل ذلك يدل على انه قائل مختار عالم بحيث لا يهرب عن علمه ، يقال ذرة في الارض ولا في السماء

(١) قال الاسنوى « وأما الجمع بالشرط فكذلك قولنا شرط العلم والارادة الخ »

يقال في ذلك مثل ما قلناه في سابقه

(٢) قال المصنف « وفي اللغات الخ » . قال الاسنوى « وذهب أكثر

اصحابنا وأكثر الحنفية الى المنع الخ » اقول موضوع الخلاف اذا اشتمل معنى اسم على وصف مناسب للتسمية كالخمر اى المسكر من ماء العنب لتخميره أى تغطيته للعقل ووجد ذلك الوصف في معنى آخر كالنبيذ أى المسكر من غير ماء العنب هل يثبت له بالقياس ذلك الاسم لغة فيقال ان لفظ الخمر موضوع أيضاً للنبيذ فيسمى النبيذ خمرأ فيجب اجتنابه بأية انما الخمر والميسر لا بالقياس على الخمر وسواء في ذلك الحقيقة والمجاز . والسارق الموضوع للاخذ خفية من حرز للنباش قياسا عليه للاخذ خفية فتقطع يده . واما اذا ثبت من الواضع اعتبار قاعدة كلية باعتبار شمول مفهوم لمعان في وضع اللفظ فلا نزاع فيه وانه جائز كقياس ضرب على نصر في كونه للماضى فجوزه شرذمة قليلة منهم القاضى ابوبكر الباقلانى قياسا على القياس الشرعى بجماع انه لا يثبت ما للمعلوم للمسكوت فان قيل هذا قياس في اللغة فانبات القياس في اللغة بهذا القياس دور أوجب بأن القياس عبارة عن اثبات وضع لفظ مسكوت عنه بالقياس على معلوم الوضع وهذا قياس لا يثبت صحة القياس في اللغة وابن هذا من ذلك نعم ينهض لو كان القياس في

الآمدى وابن الحاجب وجزم به الامام فى المحصول فى كتاب الاوامر والنواهي
فى آخر المسئلة الثانية وقد حرر ابن الحاجب محل الخلاف وحاصله ان الخلاف

غير الشرعيات حجة قلنا قياسكم هذا قياس مع الفارق اذ ثبت فى القياس الشرعى
الحكم عقلا لان المعنى يحدث المعنى اذ يجوز ان يكون علاقة العملية بين المعانى
فيحدث المعنى الذى هو العلة معلوله وهو الحكم . ولا يحدث المعنى اللفظ والا
لزم الدلالة بالطبع فالحق انه لا يجوز القياس فى اللغة كيف ويحتمل التصريح منهم
بلمنع عن القياس فان الخلاف انما هو فى تسمية مسكوت عنه هل يجوز بالقياس
ام لا وفيه احتمال المنع قائم ولم يثبت هذا الجواز عموماً فى الاحكام الشرعية حتى
لا يصح القياس فيها أيضا الا ترى أنهم منعوا اطراد الادهم فى كل ما وجد فيه دهمة
والتقارورة فى كل ما وجد فيه قرار والاجدل فى كل ما فيه قوة وغيرها مما لا يخفى
قال صدر الشريعة اعتبار المناسبة أمر مصحح للوضع لا موجب وليس ان كل
ما يجوز يقع فلا بد من دليل يقوم على وقوع الوضع من النقل وغيره وضاع
القياس فافهم كذا فى مسلم الثبوت وشرحه مع زيادة . لكن نسبة الجواز لشرذمة
قليلة مما يشعر بعدم اعتدال المجوزين للمانعين . وذكر أبى بكر الباقلانى فيمن
جوزوا القياس فى اللغة يخالف لما فى جمع الجوامع من ان ابابكر الباقلانى كامام
الحرمين والغزالي والآمدى من المانعين ومن أن المجوزين هم ابن سريج وابن أبى
هريرة وأبو اسحاق الشيرازى والامام الرازى فيكون المانعون معادلين للمجوزين
لا أنهم شرذمة قليلة ولذلك قال الجلال فى شرحه وأشار أى صاحب جمع الجوامع
كما قال بذكر قائلى القولين الى اعتدالهما خلاف قول بعضهم ان الاكثر على الذى
وبذكر القاضى من النافين الى ان من ذكره من المثبتين كالأمدى لم يجر النقل
عنه لتصريحه بالنهى فى كتابه التقريب اه . غير ان قول الجلال كما قال يشعر بالقاء
عهدة ذلك على صاحب جمع الجوامع فان اعتدال قائلى القولين غير مسلم بعد ان
صرح كثير من الاصوليين بان المنع مذهب اكثر الاصحاب الشافعية ومذهب
اكثر الحنفية ونسبة القول بالجواز الى الاقلين ولذلك قال العلامة الناصر ان
أراد الاعتدال فى القائلين فقول بعضهم الاكثر على نفيه مقدم فان من حفظ

لا يأتى فى الحكم الذى ثبت بالنقل تعميمه لجميع أفراد الاستبراء كرفع الفاعل ونصب المفعول ولا فى الاسم الذى ثبت تعميمه لافراد نوع سواء كان جامدا كرجل وأسامة أو مشتقا كضارب ومضروب ولا فى أعلام الاشخاص كزيد وعمر وقاتها لم توضع لها المناسبة بينها وبين غيرها وإنما محل الخلاف فى الاسماء التى وضعت على الذوات لاجل اشتغالها على معان مناسبة للتسمية يدور معها الاطلاق وجودا وعندما^(١) وتلك المعاني مشتركة بين تلك الذوات وبين غيرها حينئذ يجوز على رأى

حجة على من لم يحفظ وان اراد الاعتدال فى القولين بسبب الاعتدال فى القائلين فكذلك ويزيد هذا ان الاعتدال والترجيح بتكافؤ الادلة ورجحانها لا بالنظر الى استواء القائلين وتفاوتهم اه . وما أجابوا به قد ضعفه ابن قاسم

(١) قال الاسنوي «وإنما محل الخلاف فى الاسماء التى وضعت على الذوات لاجل اشتغالها على معان مناسبة للتسمية الى آخره» أشار بذلك أن القياس اللغوى يخالف القياس الشرعى فى أن الجامع هنا مناسبة المعنى للفظ الاصل لتعلق القياس باللفظ لا بالمعنى لان اللفظ هو الذى ينتقل من المعنى الموضوع له الى معنى آخر مشارك له فى تلك المناسبة ويجعل موضوعا له بخلاف القياس الشرعى فان الجامع هناك بين المعنيين وهو هناك علة لا مجرد مناسبة ثم أن هذا مطرد فى الحقيقة والمجاز أما فى الحقيقة فقد بينه وأما فى المجاز فكما لو استعملنا لفظ الدابة فى الفرس من حيث أنه من أفراد ذوات الاربعة فانه مجاز لغة لان اللفظ لم يوضع فى اللغة للمقيد بخصوصه والعلاقة هى التقييد فاذا استعمل فى حيوان آخر من ذوات الاربعة لتلك العلاقة قياسا على المجاز الاول لوجود المناسبة فى الثانى بين لفظه ومعناه كالاول كان قياسا للمجاز على المجاز بجامع المناسبة بين اللفظ والمعنى فيهما وحينئذ لا يكون محلا للخلاف فى أنه يشترط سماع شخص العلاقة اذ يكفى سماع نوعها لان هذا بطريق القياس فهو بمنزلة ما سماع التكلم به وأخص من المجاز المبني على سماع نوع العلاقة اذ لا يشترط مناسبة المعنى للاسم بل مداره على العلاقة بين المعنيين وأما ما هنا فالمسوغ فيه . العلاقة مع مناسبة المعنى للاسم وأيضا بناء على القياس لو رتب حكم على لفظ مجازى فيه مناسبة المعنى للتسمية تناول كل

اطلاق تلك الاسماء على غير مسمياتها لاشتراكها معها في تلك المعاني وذلك كتسمية النبيذ خمرأ لاشتراكها مع عصير العنب في الاسكار وكذلك في تسمية اللائط زانيا والنباش سارقا وفائدة الخلاف في هذه المسئلة ما ذكره في المحصول وهو صحة الاستدلال بالنصوص الوازدة في الخمر والسرقة والزنا على شارب النبيذ واللائط والنباش واحتج المجوزون بعموم قوله تعالى «فاعتبروا» وبأن اسم الخمر مثلا دائر مع صفة الاسكار في المعتصر من ماء العنب وجودا وعندما^(١) فدل على

ما أطلق عليه لغة مجازا من غير احتياج لقياس شرعي كما ذكره الشارح يعني الجلال في الحقيقة بخلاف ما لو قلنا انه مجاز مبني على نوع العلاقة وانما كان القياس في اللغة ضعيفا بل خلاف الحق لانه يلزم عليه اثبات اللغة بالمحتمل وهو غير جائز لجهتين أما الاولى فلانه يحتمل التصريح بمنعه كما يحتمل اعتباره بدليل منهم اطراد الادهم والقارورة والاجدل وغيرها مما لا يحصى كما قدمناه فعند السكوت عنها تبقى على الاحتمال وأما الثانية فلانه بمجرد وضع اللفظ للمعنى لا يصح الحكم بالوضع فانه تحكم باطل فعلم ان اعتبارها في بعض المواضع ليس لصحة الاطلاق حتى ان كل ما وجدت فيه المناسبة يسمى بذلك الاسم بل للاولوية فقط فليست مدارا حتى يصح القياس فليتمأمل فان به يندفع ما أطبق عليه الناظرون كذا في تقرير شيخنا على جمع الجوامع

(١) قال الاسنوى « واحتج المجوزون بعموم قوله تعالى فاعتبروا وبان اسم الخمر مثلا دائر مع صفة الاسكار في المعتصر من ماء العنب وجودا وعندما فدل الى آخره » أقول هذا انما يتم لو كانت المناسبة الموجودة في الخمر علة لصحة الاطلاق كما في علاقات المجاز وليست المناسبة الموجودة كذلك بل هي لاولية التسمية به-ذا الاسم فقط وحينئذ يكون اثبات اللغة بالقياس اثباتا بلا علة كما قدمناه ودوران اسم الخمرية مع صفة الاسكار في المعتصر من ماء العنب انما هو لدوران المسمى الموضوع له مع ذلك الوصف وجودا وعندما لا يكون الوصف علة الاطلاق فبطل قول المستدل فدل على ان الاسكار هو العلة في اطلاق الاسم الى آخره لانا لانسلم انه علة في اطلاق الاسم لما ذكرناه سابقا

أن الاسكار هو العلة في اطلاق الاسم حيث وجد الاسكار جاز الاطلاق والا تخلف المعلوم عن علته واعترض الخصم بانه انما يلزم من وجود علة التسمية وجود الاسم^(١) اذا كان تعليل التسمية من الشارع لان صدور التعليل من آحاد الناس لا اعتبار به ولهذا لو قال اعتقت غائما لسواده لم يعتق غيره من السود وحينئذ فيتوقف المدعى على أن الواضع هو الله تعالى^(٢) . وأجاب في المحصول باننا بينا ان اللغات توقيفية^(٣) هذا كلامه وهو مخالف لما قدمه في اللغات فانه اختار الوقف لا التوقيف واحتج المانعون بالنقض بالفارورة وشبهها فان القارورة مثلا انما سميت بهذا الاسم لاجل استقرار الماء فيها ثم ان ذلك المعنى حاصل في الحياض والانهار مع أنها لا تسمى بذلك وأجاب الامام بأن أقصى ما في الباب أنهم ذكروا

(١) قال الاسنوى « واعترض الخصم بانه انما يلزم من وجود علة التسمية الى آخره » أقول ما قدمناه كان جوابا بمنع ان الوصف علة للتسمية وهذا جوابه بتسليم انه علة للتسمية ومنع ترتب التسمية على مجرد الوصف بل لا بد في اعتبار العلة في الاصل من اعتبار الشارع لها علة يترتب عليها الحكم والشارع لم يعتبر هذا الوصف علة في التسمية وانما الذي اعتبره العباد ولا عبرة باعتبارهم في مثل هذا بل اعتبارهم في مثل هذا على خلافه وهو ان اللغة لا تثبت الا بالنقل فلا يلزم من وجوده وجود الاسم

(٢) قال الاسنوى « وحينئذ فيتوقف المدعى على ان الواضع هو الله تعالى » أقول المفروض في المسئلة ان وضع اللفظ لم ينقل الالمعنى مشتمل على مناسبة بين اللفظ والمعنى والكلام بعد ذلك في انه يعتبر موضوعا أيضا لكل معنى فيه تلك المناسبة أولا فالخلاف في اثبات الوضع وهذا ممكن بقطع النظر عن الواضع فلا يتوقف المدعى على ان الواضع هو الله او غيره

(٣) قال الاسنوى « وأجاب في المحصول باننا بينا بان اللغات توقيفية الى آخره » هذا الجواب فضلا عن كونه مخالفا لما قدمه قال الاسنوى لا يفيد لان الخلاف هنا جار مطلقا بقطع النظر عن الواضع كما قلنا

صوراً لا يجري فيها القياس^(١) وهو غير قادح كما تقدم مثله عن النظام في القياس الشرعي وهذا الذي ذكره في القارورة من كونهم لم يستعملوا فيها القياس اللغوي صريح في أنها وضعت للزجاجة فقط وهو مخالف لما ذكره في الحقيقة العرفية فإنه قال في المحصول هناك^(٢) في الكلام على ما وضع عاماً ثم تخصص بالعرف مانصه والخاتمة والقارورة موضوعان لما يستقر فيه الشيء ويخبأ فيه ثم تخصصاً بشيء معين . وقوله « دون الاسباب » يعني ان القياس لا يجري في أسباب الاشكام^(٣)

(١) قال الاسنوي « وأجاب الامام بان اقصى ما في الباب انهم ذكروا صوراً لا يجري فيها القياس الى آخره » أقول هو قادح لانه يقتضى اثبات اللغة بالاحتمال وهو غير جائز لجهتين قدمناهما قريباً فتذكر

(٢) قال الاسنوي « وهو مخالف لما ذكره في الحقيقة العرفية فإنه قال في المحصول هناك الى آخره » أقول القارورة اسم للزجاجة فقط في عرف اللغة وانما وضعها لما يستقر فيه الشيء فهذا بحسب أصل اللغة وقد هجر فلا اعتداد به ومع ذلك فقد علمت ان الفرض من هذا انه يحتمل التصريح بمنعه كما يحتمل اعتباره وذكر منعهم طرد الادعوى وما عطف عليه لاثبات التصريح بالمنع وهذا يكفى في التخصيص بذلك في عرف اللغة وبيان انه بمجرد احتمال وضع اللفظ لل معنى لا يصح الحكم بالوضع لانه تحكم باطل كما قدمنا

(٣) قال المصنف « دون الاسباب » قال الاسنوي « يعني ان القياس لا يجري في أسباب الاحكام الى آخره » أقول لاخلاف في انه لا تثبت الملل وأوصافها كعملية الجنسية في ربا النساء وصفة السوم في نصاب الزكاة ولا الشروط وأوصافها كاشتراط السهود في النكاح وذكورتهم مثلاً ولا الاحكام وأوصافها كجواز البتراء ووجوب الوتر ابتداء من غير نص مقيس عليه فان هذا نصب فالشرع بالرأي من غير حجة شرعية بل انما أمر القياس تعدينية حكم أصل الى مسكوت بجامع ثم اختلفوا هل تصح هذه التعدينية في الملل والشروط والاسباب بان توجد علة أو سبب أو شرط لحكم لاجل مناط فيقاس ما يوجد فيه المنط عليها ويحكم بعلميتها وسببيتها وشرطيتها ، فكثير من الحنفية ومنهم الامام

على المشهور كما قاله في المحصول وصححه الآمدي وابن الحاجب . وذهب أكثر الشافعية كما قاله الآمدي الى الجواز وقال ان هذا الخلاف يجري في الشروط وقال ابن برهان في الاسط انه يجري فيها وفي المحال أيضا فقال يجوز القياس في الاسباب والشروط والمحال عندنا خلافا لابن حنيفة مثال المسئلة أن يقال الزنا سبب لايجاد الحد لعله كذا فكذلك اللواط بالقياس عليه واستدل المانعون بأن قياس اللواط على الزنا مثلا في كونه موجبا للحد^(١) ان لم يكن لمعنى مشترك بينهما

نخر الاسلام والشافعية قالوا نعم يجوز وكثير قالوا لا يجوز واختاره ابن الحاجب قال في الكشف وعليه عامة اصحابنا فيما أظن . والذي يدل على ان هذا الخبر الهام اعنى نخر الاسلام على الجواز قوله - بعد ابانة ان هذه الامور لا تثبت بالقياس - وانما انكرنا هذه الجملة اذا لم يوجد له في الشريعة أصل يصح تعليقه فاما اذا وجد فلا بأس به

(١) قال الاسنوي « واستدل المانعون بان قياس اللواط على الزنا مثلا في كونه موجبا للحد الخ » اقول حاصل هذا الدليل ان استقل الجامع فهو العلة ان كان ظاهرا مضبوطا والا فظنته وكل من الاصل والفرع من أفراده وكذا الكلام في الشرط وانت لا يذهب عليك أنه يجوز أن لا يكون المناط علة لاصل الحكم وان كان ظاهرا مضبوطا بل انما هو مناط لعملية العلة وشرطية الشرط فلا يلزم من وجوده في الفرع الا كونه علة أو شرطا لا أن يكون من أفراد العلة فافهم ولعل هذا هو مراد الاسنوي بقوله وفي هذا الدليل بحث يطول ذكره واستدل المجوزون بان العلية والسببية والشرطية أحكام من أحكام الله تعالى كالوجوب والندب وغير ذلك فتخصيص القياس ببعض الاحكام دون بعض تحكم كيف الامر بالاعتبار وكذا عمل الصحابة غير مختص بصورة دون صورة أما تذكر قول أمير المؤمنين علي لأمير المؤمنين عمر كيف قاس سببية الشرب على سببية القذف وكيف قاسوا أنت حرام على أنت طالق بائن ثم لوتدبرت الفقه علمت ان مشايخ الحنفية لا يبالون بالقياس في الاسباب والشروط فافهم . ثم ان بعضهم جعلوا الخلاف لفظيا بان المجوز انما يجوز اثبات سببية شيء لحكم بالقياس على ماهو

فلا يصح القياس وان كان لمعنى مشترك كان الموجب للحد هو ذلك المشترك
وحيثئذ يخرج كل من الزنا واللواط عن كونه موجبا لان الحكم لما أسند الى
سبب لذلك الحكم والممانع انما يمتنع قياس سببية شئ بالحكم على سببية آخر للحكم
آخر ولم يوجد لهذا التحمل أثر في كلماتهم وبعضهم قالوا الخلاف انما هو في المستنبطة
دون المنصوصة . وأقول قال شيخنا في تقريره على جمع الجوامع ان الممانع نظر الى
أن كونها سببين أو شرطين أو مانعين يقتضى أن تكون الحسنة في كل المرتب
عليها الحكم غير مافي الآخر اذ لو كانت واحدة في السببين مثلا لكان مناط
الحكم شيئا واحدا وهى تلك الحسنة وحيثئذ لا تعدد في السبب ولا في الحكم
ويقاس عليه الشرط والممانع . والمجوز لم يقصد الا ثبوت الحكم بالوصفين لما
بينهما من الجامع وهذا يعود الى ما ذكر من اتحاد الحكم والسبب . ففي الحقيقة
الزراع لفظي اذ الشروط والاسباب والموانع المختلفة للحكم لا يجرى فيها القياس
اتفاقا ولعل هذا الفصل أى في كلام جمع الجوامع بين هذا وبين ما تقدم عن أبى
حنفية أى من خلافه في جواز اثبات الحدود والكفارات بالقياس لانه خلاف
حقيقي ، وحيثئذ اتفى الممانع من القياس الذى هو المدعى . واما انه لاجابة
حيثئذ للقياس فيها لانه حيث كان المقصود من اثبات الاسباب والشروط والموانع
هى الاحكام المترتبة عليها والاحكام فى الحقيقة انما تترتب على المعنى المشترك
بينها فلا حاجة الى قياس احد السببين أو الشرطين أو المانعين على الآخر بل
يكون فى مثال السببين مثلا القياس فى وجوب الحد فى اللواط على وجوبه فى
الزنا بجامع الوصف المشترك وهو ايلاج فرج فى فرج فهذا لا يضر فى المقصود
تأمل انتهى . وبهذا تعلم ان الخلاف بين الحنفية والشافعية فى هذه الثلاثة لفظي
بخلاف الخلاف فى الحدود والكفارات . قال فى مسلم الثبوت والحق أنه أى هذا
المختلف فيه كالمتمفق عليه فى اشتراط التأثير أو كفاية المناسبة أو تجوز الارسال
فمن شرط التأثير فى التعليل للاحكام شرط ههنا أيضا ومن اكتفى بما عداه فيها
اكتفى ههنا أيضا لان الفرق بينهما تحكم فان المسلك مسلك على كل تقدير الا
انه لا الحاق على الاخيرين لاستقلال المسلك فانه حيثئذ لا بد فى المقيس من

القدر المشترك استحال مع ذلك اسناده الى خصوصية كل واحد منهما وحينئذ
فلا يصح القياس لان من شرطه بقاء حكم الاصل وهو غير باق هنا . وفي هذا
الدليل بحث يطول ذكره . وقوله « والعادات » أى لا يجرى القياس أيضا في
الامور العادية كأقل الحيض وأكثره وأقل الحمل وأكثره لانها تختلف باختلاف

مناسبة يكون بها علة من غير حاجة الى امر آخر كالتأثير وغيره فلا يحتاج الى
أصل يلحق به فافهم اه . موضعا من شرحه الفواتح . وغرض صاحب المسلم
التنبية على ان ما قيل في علل الاحكام الشرعية المتفق على جواز القياس فيها من
اشتراط التأثير الخ يقال هنا أيضا في العلة والاسباب والشروط المختلف في جواز
القياس فيها فمن منع القياس فيها فامره ظاهر . وأما من جوز القياس فيها فمن
شرط التأثير في الاحكام شرطه هنا . ومن اكتفى بالمناسبة اكتفى هنا . ومن
جوز الارسال جوزها هنا أيضا الا انه على الاكتفاء بالمناسبة أو تجويز الارسال
لا الحاق لان كلا من العلة في المقيس عليه والعلة في المقيس مناسبة لمعلولها فليس
احدى العلتين أولى بان تكون اصلا والاخرى فرعا لاستقلال كل علة ودليلها
الذى اجاز التعليل بها فكلامه تنبيه على فائدة جديدة والخلاف في الموانع أيضا
كالخلاف في العلة والاسباب والشروط كما صرح به في جمع الجوامع . ومثال
القياس في الشرط قول الحنفى الجلد في الزنا عقوبة لا يهترط فيها الاسلام فلا
يشترط في الرجم . ومثال المانع قياس منع المحرم من استدامة ملك الصيد قياسا
على منعه من لبس الخيط بجامع حرمة الاحرام . والمراد بالحال في كلام ابن برهان
في الاوسط كما نقله عنه الاسنوى الموانع وقياس ملك الصيد على لبس الخيط
في المنع من الاستدامة من قبيل قياس محل هو ملك الصيد على محل آخر هو
لبس الخيط في حالة البقاء وكما انه لا يجوز استدامة اللبس في الخيط لا يجوز
استدامة الملك في الصيد . وقد علمت ان الخلاف في هذه الثلاثة لفظي . وأن
المانع اراد المنع اذا اختلفت الحكمة في الاسباب والشروط والموانع . وان الجوز
أراد الجواز اذا اتفقت الحكمة

الاشخاص والازمنة والامزجة^(١) ولا يعرف أسبابها وهذا الحكم منقول في المحصول ومختصراته عن الشيخ أبي اسحق الشيرازي فقط ولم يذكره الآمدي ولا ابن الحاجب

قال « الباب الثاني - في أركانه

اذا ثبت الحكم في صورة المشترك بينها وبين غيرها تسمى الاولى أصلا والثانية فرعا والمشارك علة وجامعا وجعل المتكاملون دليل الحكم في الاصل أصلا والامام الحكم في الاولى أصلا والعلة فرعا وفي الثانية بالعكس وبيان ذلك في فصلين :

الفصل الأول - في العلة

وهي المعرف للحكم . قيل المستنبطة عرفت به فيدور . قلنا تعريفه في الاصل وتعرفها في الفرع فلا دور « أقول شرع المصنف في بيان أركان القياس وهي أربعة الاصل والفرع والوصف الجامع بينهما وحكم الاصل فان قيل أهملتم خامسا وهو حكم الفرع قلنا أجب الآمدي بأن حكم الفرع ثمرة القياس فلو كان من أركانه لتوقف القياس عليه وهو دور وفيه نظر فان ثمرة القياس انما هو العلم بالحكم لا نفس الحكم فالاولى أن يجب بأن حكم الفرع في الحقيقة هو حكم الاصل وان كان غيره باعتبار المحل كما تقدم في تعريف القياس . ثم ان المصنف لما بين الحكم في

(١) قال المصنف « والعاديات » . قال الاسنوي « لانها تختلف باختلاف

الاشخاص والازمنة الخ » اشار الى ان اقل الحيض ونحوه مما ذكر يرجع الى العادة والمخلقة فلا يجوز ثبوتها بالقياس لانها لا يدرك المعنى فيها فتعذر جريانه فيها لانه مبني على ادراك العلة في الاصل والفرع ولا علة . وبهذا ظهر دقة تفسير الاسنوي بنفي الجريان دون ان يقول فلا يكون حجة كما قاله غيره لان عدم كونه حجة قد يكون مع امكانه . وهنا القياس غير ممكن لفقد شرطه بل يرجع فيها الى قول الصادق أى الخبر الصادق من ذوات الحيض ونحوه ممن له خبرة بذلك فيرجع اليه في الاقل والاكثر وهذا الخبر هو مستند الاستقراء الذي استند اليه الفقهاء في اقل الحيض والنفاس واكثرهما ويحتمل ان يراد بالصادق الشارع وكل من له خبرة بذلك فان الاحاديث تعرضت لذلك وهذا اقرب اه

أول الكتاب لم يتعرض هنا الى بيانه واقتصر على بيان الاركان الثلاثة فقال انه اذا ثبت الحكم في صورة لامر مشترك بينها وبين صورة أخرى كنبوت الحرمة في الحجر للاسكار المشترك بينها وبين النبيذ فان الصورة الاولى وهى الحجر تسمى أصلا والصورة الثانية وهى النبيذ تسمى فرعا والمشارك وهو الاسكار يسمى علة وجامعا وهذا هو رأى الفقهاء ونقله ابن الحاجب عن الاكثرين وقال الآمدى انه الاشبه لافتقار النص والحكم الى المحل بالضرورة من غير عكس وجعل المتكلمون الاصل هو دليل الحكم فى الذى سميناه أصلا كالدليل الدال على تحريم الحجر فى مثالنا . وقياسه أن يكون فرعه المقابل له هو حكم المحل المشبه به كتحرير الحجر وفى بعض الشروح أن فرعه المقابل له هو حكم المحل المشبه كتحرير النبيذ . قال وهو صحيح أيضا لان فرع الفرع فرع فعلى هذا يتفق الاصطلاحان . ولعل المصنف انما أهمل بيان فرعه لذلك وما قاله من الاتفاق بمنوع لان الفرع فى الاول هو المحل المشبه لاحكمه وقال الامام القياس مشتمل على أصليين وفرعين فالحكم الذى فى الصورة الاولى كتحرير الحجر أصل للعلة التى فيها والعلة فرع عنه وأما فى الصورة الثانية وهو النبيذ فان الامر بالمكس أى تكون العلة التى فيه أصلا للحكم والحكم فرع عنها . وهذه الاصطلاحات راجعة الى قولنا الاصل ما يبنى عليه غيره فأما رجوع الاولين اليه فظاهر وأما الثالث فلان اثبات علة الحكم فى الحجر متوقف على الحكم لا نأما لم نعلم ثبوت الحكم لانطباق علة بخلاف النبيذ فان اثبات الحكم فيه متوقف على العلة لكن هذا انما يظهر فى العلة المستنبطة خاصة . وقوله « وبيان ذلك الخ » لما بين الاركان الثلاثة تبدينا اجماليا شرع فى تبينها مفصلة فعمد لذلك فصلين الاول فى تعريف العلة وبيان انقسامها وأحكامها والثانى فى شرائط الاصل والفرع . وقدم الكلام على العلة لانها الركن الاعظم . وقد اختلفوا فى تفسيرها فقال الغزالى العلة هى الوصف المؤثر فى الاحكام يجعل الشارع لالذاته^(١)

(١) قال الاسنوي « وقد اختلفوا فى تفسيرها فقال الغزالى العلة هى الخ » أقول قد حكى الاسنوي أربعة اقوال وأبطل منها قول الغزالى وقول المعتزلة وسكت عن ابطال قول الآمدى وابن الحاجب انها الباعث . واختار المصنف

وقد تقدم أبطاله في تقسيم الحكم وقالت المعتزلة هي المؤثر لذاته في الحكم وهو مبنى على التحسين والتقييح وقد تقدم ابطاله أيضا وقال الآمدي وابن الحاجب

انها المعرف وقال في جمع الجوامع قال اهل الحق هي المعرف وحكى الاقوال الاربعة كما حكاهما الاسنوي وقال ونحن معاشر الشافعية انما نفسر العلة بالمعرف ولا نفسرها بالبائع ونشد النكير على من فسرها بذلك لان الرب لا يبعثه شيء على شيء ومن عبر من الفقهاء عنها بالبائع اراد انها باعثة للمكاف على الامتثال نبه عليه أبي رحمه الله تعالى اه . وقصد صاحب جمع الجوامع بذلك الرد على قول الآمدي ان كون العلة هي البائع على الحكم هو مراد الشافعية من قولهم حكم الاصل ثابت بها أي انها باعثة عليه وان مراد الحنفية أن النص معرف له وأن كلا لا يخالف الآخر في مراده اه . وتبعه ابن الحاجب في ذلك قال العطار وما قاله صاحب جمع الجوامع مخترع لوالده لا معنى له لان البعث للحاكم على شرع الحكم أي اظهار تعلقه في افعال المكلفين لا للمكاف . وقد أشار الى ذلك الشارح بقوله البائع عليه أي على الحكم قاله السكوراني . وكلام ابن قاسم هنا غير ظاهر اه . وقال في التوضيح كل من جعل العلة العقلية مؤثرة بمعنى انه جرت العادة الالهية بخلاف الأثر عقيب ذلك الشيء ، فيخلق الاحتراق عقب مماسة النار لانها مؤثرة بذاتها يجعل العلة الشرعية كذلك بانه حكم بأنه كما وجد ذلك الشيء يوجد عقيبه الوجوب حسب وجود الاحتراق عقيب مماسة النار . فان المتولدات بخلاف الله تعالى عند أهل السنة والجماعة اه . وذلك لاجماع العقلاء على ان ماعدا الواجب جل شأنه لا يصح ان يكون مصدر الآثار للبرهان القطعي الدال على ذلك فتوقف التأثير في المعلولات على العلة شرعية أو عقلية لنقص في المعلولات لا لعجز في الواجب جل شأنه . فنقمة تعليل الاحكام بمصالح العباد ترجع اليهم فلا يلزم على القول بأنها مؤثرة أن هناك تأثيرا لغير الله تعالى ولا يلزم على القول بأنها باعثة على الحكم استكمالها تعالى بها وانها تحمله على الفعل أو الحكم بل ان رطاية المصالح والمنافع وفعله وحكمه تعالى على حسبها انما هو مقتضى كماله تعالى لانه لما كان حكما كان لاحكامه وافعاله غايات وحكم ترتب

هي الباعث على الحكم أي المشتغل على حكمة صالحة لان تكون مقصود الشارع من شرع الحكم وقال الامام انها المرفع للحكم واختاره المصنف. فان قيل العلة

عليها ولما كان جوادا محضا اقتضى جوده ان يراعى مصالح مخلوقاته فلا جرم كانت احكامه وافعاله على ما هو مقتضى المصالح فلاحكام المتعلقة باقتضاء المصالح اعمه هي فرع حكمته وجوده ورجته ومن لوازم ذلك وفقه المقام في ذلك ان الله سبحانه وتعالى لما اقتضت عنايته الازلية سعادة عباده في الدارين شرع لهم احكاما منوطة بملل معقولة القياس على ما اقتضته حكمته وذلك انه تعالى لما اوجدكم اجساما عقلاء وأنعم عليهم بنعمتي الابدان والبقاء وما يكفل لهم ذلك اوجب عليهم ان يعرفوه وان يعرفوا بحسب الطاقة البشرية ما يجب لذاته من الصفات الكمالية وما يتزده عنه من اضدادها وسائر الاعتقادات تكميلا لقوتهم العقلية وفرض عليهم العبادات البدنية تعظيما له تعالى وتكميلا للقوة العملية وتهديبا لآخلاقهم ، ولتنمو المعرفة في قلوبهم . وحيث خلق لهم مافي الارض جميعا وسخر لهم الليل والنهار والشمس والقمر والنجوم ومن عليهم بالاموال النامية الخالية عن حوائجهم الاصلية كفقهم باداء صدقات مالية كالزكاة وصدقة الفطر والعشر وغير ذلك مما يجب على الانسان في ماله من النفقات تؤخذ من اغنيائهم وترد الى فقرائهم تحقيقا للتضامن وقياما بالتعاون على البر والتقوى شكرا لله تعالى على ما أنعم به عليهم ولما خلق الانسان ضعيفا محتاجا الى غيره من بني نوعه واقتضت الحكمة الالهية بقاء النسل محفوظا من الفوضى في الاموال والانساب جعل الله تعالى حفظ الانساب بينهم حقا لازما تحصيلا للولاية والمناصرة والتعاون ولو لم تكن الانساب لما حصلت التربية ووقع الفتور في العيش فلذلك شرع عقود الزواج وجاءت احكامها بما يترتب عليه ويشترط له لتختص الزوجة بزوجها بحيث لا يجوز ان يشاركه فيها غيره ولما كان كل انسان حاجزا عن ان يقوم بكل حوائجه وما يلزم له في معاشه فلا يتم معاشه الا بالتعاون مع بني نوعه شرع لهم عقود المعاملات وفسوخها - من بيع واجارة واقالة وطلاق ونحوها - انتظام لامر معاشهم ، واظهارا لحاجة الخلق بعضهم الى بعض ، ولكل هذه الا.

المستنبطة أَمَا عرفت بالحكم لان معرفة كونها علة للحكم متوقف على معرفة الحكم بالضرورة فلو عرف الحكم بها لكان العلم بالحكم متوقفا عليها وهو دور مكملات ومحسنات فكان من الحكمة اعتباره هذه المكملات والمحسنات تكميلا لمقاصدهم وحاجاتهم واخلاقهم ولما كانت عقول البشر وبصائرهم في ادراك الحقائق والضار والنافع كالبصائر في ادراك الاعيان وكانت الابصار محتاجة في ادراكها للاعيان الى نور الشمس كانت كذلك البصائر محتاجة في ادراكها حقائق الاشياء ومعرفة ما يضر وما ينفع الى توقيف منه تعالى لتشرق عليها أنوار الشرائع بعث الله أنبياء ورسلا صلوات الله وسلامه عليهم بسرائع مختلفة في الفروع متحدة في الاصول فهدوا بها على مقتضى أحوالهم وختمهم ببعث خاتم النبيين وسيد الاولين والاخرين فبعثه بشريعة كاملة كافية كافة لمصالح العباد ليشتم مكارم الاخلاق ولما كانت النصوص الشرعية متناهية وتفاصيل الوقائع والحوادث متجددة على الدوام لا تقف عند حد جعل شرعه قواعد عامة اما باعتبار الفاظها أو باعتبار عللها وجعل في الامة علماء يستخرجون حكم الله تعالى في كل واقعة واقعة مثل أحكام الوقائع المنصوصة في تحصيل المصالح . فالحمد لله على ما تفضل علينا بهذه النعمة العظيمة ، والشكر له على ما امن به علينا من هذه الآلاء الجسيمة . ولذلك شنع صدر الشريعة في تنقيحه على من أنكر التعليل بقوله ومن أنكر التعليل فقد أنكر النبوات فان بعثة الانبياء عليهم الصلاة والسلام لاهتداء الخلق واظهار المعجزات لتصديقهم اها وبالجملة فلا خلاف بين العلماء في تعليل الاحكام ولا يتنكر ذلك الامن أنكر التماس وقيل ما هم فالخلاف بين الاقوال الاربعة خلاف لفظي راجع الى اختلاف الاعتبارات التي يقولون بها كما قدمناه سابقا ومن هذا تعلم انه لا وجه لدعوى الاسنوى ان مذهب الغزالي باطل وهو مذهب شيخه امام الحرمين ولا لان مذهب المعتزلة باطل لما علمته من مرادهم ولا للانكار من صاحب جمع الجوامع ووالده على الآمدى وابن الحاجب فانهما لم يريدوا ما توهمه هو ووالده من أن العلة الباعثة هي التي تبعث الله تعالى بالمعنى الذي أراداه واستنكراه بل الآمدى وابن الحاجب لم يريدوا الا ما صرح به ابن الحاجب حيث قال

واحتزنا في السؤال بالمستنبطة عن المنصوصة فان معرفتها غير متوقفة على الحكم لكونها ثابتة بالنص . وأجاب المصنف بأن تعريف الحكم بالعلة إنما هو بالنسبة الى الاصل وتعريف العلة للحكم بالنسبة الى الفرع^(١) فلا دور لاختلاف الجهة وهذا

في شروط العلة ومنها ان تكون بمعنى الباعث أي شتملة على حكمة مقصودة من شرع الحكم يقينا أو ظنا واذا كان هذا هو المراد بالباعث وهو بعينه مراد من قال انها مؤثرة أو معرفة لم يكن لتشنيع صاحب جمع الجوامع ووالده وجه أصلا بل الكل متفقون على أن الشارع أناط أحكامه بعامل هي حكم ومصالح مقصودة له سبحانه من شرع الحكم يقينا أو ظنا كما قال ابن الحاجب

(١) قال الاسنوي «وأجاب المصنف بأن تعريف الحكم بالعلة إنما هو بالنسبة الى الاصل وتعريف العلة الى آخره» أقول قال السعد ليس معنى كونه معرفاً أن لا يثبت الا به كيف وهو حكم شرعي لا بد له من دليل شرعي أو اجماع بل معناه ان الحكم يثبت بدليله ويكون الوصف اماره بها يعرف أن الحكم الثابت حاصل في هذه المادة مثلا اذا ثبت بالنص حرمة الحجر وعلم بانه مائع اختمر وقذف بالزبد كان ذلك اماره على ثبوت الحرمة في كل ما يوجد فيه ذلك الوصف من افراد الحجر وبذلك اندفع ما يقال ان كانت العلة منصوصا عليها كان يقال الحرمة في الحجر معللة بالاسكار فالمعرف للحكم هو النص لا العلة وان كانت مستنبطة لزم الدور لانها لا تعرف الا بثبوت الحكم فلو عرف ثبوت الحكم بها لزم الدور اه ووجه الدفع ان معنى كونها معرفة انها اماره على عموم حكم النص لكل ما وجدت فيه فالحكم في الاصل والفرع واحد لان خصوصية المحل ملغاة في كل من العلة والحكم ولذلك قال شيخنا في تقريره على جمع الجوامع وأما ما قيل من أن العلة إنما تنفرع على حكم الاصل والمنفرع عليها إنما هو حكم الفرع ففساده واضح لان الوصف اذا كان اماره لحكم الاصل ومفرطاً عليه كان المنفرع عليه في الفرع هو حكم الاصل ، وأيضا لو كان معرفاً لحكم الفرع دون الاصل والتقدير انه ليس بباعث لم يكن للاصل مدخل اه . أي وكون الاصل لامدخل له في حكم الفرع باطل وبهذا تعلم ان جواب المصنف فاسد وانه لا حاجة الى زيادة قيد في التعريف وان الدور مندفع بما قاله السعد

الجواب يلزم منه زيادة قيد في التعريف فيقال ان العلة هي المعرف لحكم الفرع
أى الذى من شأنه أنه اذا وجد فيه كان معرفاً لحكمه وقد أورد بعضهم على التقييد
بهذه الزيادة إرادات ضعيفة فاحذرهما

قال « والنظر في أطراف : الطرف الاول في الطرق الدالة على العملية :
الاول النص القاطع كقوله تعالى في النىء كيلا يكون دولة وقوله عليه السلام انما
جعل الاستئذان لاجل البصر وقوله انما نهيتكم عن لحوم الاضاحى لاجل الدافة
والظاهر اللام كقوله تعالى لدلوك الشمس فان أئمة اللغة قالوا اللام للتعليل وفي
قوله تعالى ولقد ذرأنا لجهنم وقول الشاعر :

لدوا للموت وابنوا للخراب

لماقبة مجازا . وان مثل « ولا تقربوه طيبا فانه يحشر يوم القيامة ملبيا »
وقوله عليه السلام « انها من الطوافين عليكم والطوافات » والباء مثل « فبمراجعة
من الله لنت لهم » . أقول النظر المتعلق بالعلة منحصر في ثلاثة أطراف ، لان
الكلام اما في الطرق الدالة على العملية ، أو في الطرق الدالة على أبطال العملية ،
أو في أقسام العملية . فأما الطرق الدالة على العملية فهي تسعة : الاول النص
قال الآمدى وهو ما يدل بالوضع من الكتاب والسنة على علية وصف الحكيم .
وقسمه المصنف تبعا للامام والآمدى الى قاطع وهو الذى لا يحتمل غير
العلية ، وظاهر وهو الذى يحتمل غيرها احتمالا مرجوحا . وفي التقسيم نظر فان
دلالات الالفاظ لا تفيد اليقين عند الامام كما تقدم غير مرة ^(١) وأيضا فقد ذكر

(١) قال الاسنوى « وفي التقسيم نظر فان دلالات الالفاظ لا تفيد
اليقين عند الامام كما تقدم غير مرة » . أقول قدمنا ان القاطع يطلق ويراد
منه ما لا احتمال فيه أصلا وهو البرهان العقلى أو الدليل النقلى اذا حفت به قرائن
قاطعة فتعين المراد منه قطعا مع قطعية الثبوت ويراد منه مالا يكون فيه احتمال
يعتقد به في العرف والعادة والمراد من قول الامام ان الالفاظ لا تفيد اليقين
المعنى الاول فلا ينافى انها تفيد اليقين بالمعنى الثانى لان العرف والعادة يقطعان
بعدم اعتبار الاحتمال فيه وهذا هو مراد المصنف هنا بالتقطي

المصنف وغيره في تقسيم الالفاظ أن الظاهر قسيم النص لا قسم منه^(١) ثم ان القاطع

(١) قال الاسنوى « وأيضاً فقد ذكر المصنف وغيره في تقسيم الالفاظ ان الظاهر قسيم النص الى آخره » أقول قدمنا ان النص يطاق على معان منها ما يكون قسيم الظاهر وهو ما ذكره المصنف وعبر به في تقسيم الالفاظ ومنها ما يكون أعم من الظاهر والنص المذكور وهو المراد هنا وفي باب القياس با كمله وفي كل موضع يطاق النص في مقابلة الاجماع والقياس يراد منه ذلك المعنى الاعم الشامل لنصوص الكتاب والسنة . واعلم أنه لا بد للحكم من علة أناط بها الشارع وجوبا عليه كما عليه المعتزلة أو تفضلا علينا كما عليه أهل الحق وذلك باجماع الفقهاء لافرق في ذلك بين من يقيسون وبين من ينكرون القياس كداود الظاهري واتباعه لان هؤلاء انما ينكرون حجتيه لانفس القياس فلا ينافي انهم يقولون بان الاحكام معللة بالمصالح وان كانوا لا يقولون بتعددية هذه العلة الى غير مورد النص الذي هو المنطوق فلا يلحقون المسكوت به ولو شاركه في العلة لان المعول عليه هو النص فقط وبقوله تعالى « وما أرسلناك الا رحمة للعالمين » وهي برعاية المصالح الدنيوية والاخرية وشرع الاحكام بحسبها فلزم التعليل ، ولان التعليل هو الغالب وعلى وفق الحكمة فيكون هو الاصل في الاحكام . وأما ما ذكره الحنفية من الخلاف على المذاهب الاربعة : الاول انه لا يجوز التعليل بعله الا اذا قام الدليل على كونه بخصوصه معللا وليس الاصل فيها التعليل . الثاني ان النص معلل بكل وصف وكل صالح للعلية ولا يحتاج الى دليل الا اذا تعارضت الاوصاف وينسبون هذا القول الى أصحاب الطرد وكلا المذهبين في الغاييتين من الافراط والتقريط . الثالث ان الاصل في النصوص التعليل ولا يحتاج في طلب العلة الى اقامة دليل على انه معلل ولا يصح التعليل بكل وصف بل لا بد لتعين ذلك من دليل واليه ذهب بعض مشايخ الحنفية المعبرين قال في الكشف ذهب اليه صاحب الميزان ونقل عن الشافعي رضى الله عنه واليه ذهب جمهور أهل الاصول . الرابع ان الاصل في الاحكام التعليل لكن لا بد قبل معرفة العلة من مسلكها من معرفة ان النص معلول بعله ما واليه ذهب الشيخان الامام نحر الاسلام والامام شمس

له ألفاظ^(١) منها كي كقوله تعالى في النوى كيلا يكون دولة أي إنما واجب تخميسه كي لا يتداوله الاغنياء بينهم فلا يحصل للفقراء منه شيء^(٢) ومنها لاجل كذا أو من أجل كذا كقوله صلى الله عليه وسلم إنما جعل الاستئذان لاجل البصر وكقوله عليه الصلاة والسلام إنما نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحي لاجل الدافة أي لاجل التوسعة على الطائفة التي قدمت المدينة في أيام التشريق . والدافة بالدال المهملة

الائمة فلا ينافي الاجماع على انه لا بد للحكم من علة يناط بها كما تقدم لان المراد بكون الحكم لا بد له من علة يناط بها ان ذلك في الواقع ونفس الامر والخلاف على تلك المذاهب إنما هو في تعليل المجتهد للحكم الذي ورد به النص لاجل القياس وتعديته الى الفرع فالاجماع في موضع والخلاف في موضع آخر ولما كان الاصولي إنما يبحث عما يحتاج اليه المجتهد لذلك بين الاصوليون مسالك العلة وطرقها عملا بالقول الثالث والرابع المعول عليهما ولا خلاف فيهما لان الثالث في موضع هو تعيين الوصف الذي يصلح للعامة من بين أوصاف الاصل والرابع في موضع آخر هو اثبات ان النص معمل وكلا الامرين لا بد منه وعلى ذلك بينوا مسالك العلة وشروط القياس فاحفظ هذا فانك لا تجده مجرعا في غير هذا الكتاب

(١) قال الاسنوي « ثم ان القاطع له ألفاظ الى آخره » المراد بالقاطع هنا النص الصريح بان لا يجتمل غير العملية بحسب العرف والمادة وبهذا الاعتبار قابل الظاهر وابن الحاجب أدرج فيه الظاهر وقابل بالصريح التنبيه والاياء وأدرج الثلاثة في النص وكل صحيح ولكن ماسلكه المصنف أقدموهما صنعه في جمع الجوامع أولى منهما معا حيث عبر بالنص والصريح ولم يعبر بالنص القاطع لدفع ما استشكله الاسنوي سابقا وان كان مدفوعا بما قلناه لكن ما لا يحتاج الى جواب خير مما يحتاج

(٢) قال الاسنوي « أي إنما واجب تخميسه الخ » أي ان النوى الذي افاءه على رسوله قسم وصرف الى المصارف المبينة في الآية كيلا يكون دولة . أي لئلا يختص بهذه الاموال الاغنياء يتداولونها بينهم فيكون مرة لهذا ومرة لتلك كذا من البدخشي ملخصا .

مشتقة من الديف وهو السير اللين ومنه قولهم دفت علينا من بنى فلان دافة
قاله الجوهري . ومنها ما ذكره في الحصول وهو قولنا لمة كذا أو لسبب أو لمؤثر
أو لموجب وأهمه المصنف لانه في معنى لاجل ومنها اذن وقد ذكرها ابن الحاجب
وأما الظاهر فثلاثة ألقاظ^(١) أحدها اللام كقوله تعالى اقم الصلاة لدلوك الشمس
فان أهل اللغة قد نصوا على انه للتعليل وقولهم في الالفاظ حجة وانما لم يكن
قاطعا لاحتماله الملك والاختصاص وغير ذلك من المعاني المذكورة في علم النحو .
فان قيل لو كانت اللام للتعليل لم يستعمل فيما لا يصح فيه التعليل كقوله تعالى ولقد
ذرأنا جهنم فان جهنم ليست علة في الخلق وكقول الشاعر :

له ملك ينادى كل يوم لدوا للموت وابنوا للخراب

فان الموت ليس علة للولادة وكذلك الخراب ليس علة للبناء بل اللام هنا
للعاقبة يعنى أن عاقبة البناء الخراب وعاقبة الولادة الموت وعاقبة كثير من
المخلوقات جهنم وأجاب المصنف بانه لما ثبت كونها للتعليل وتعذر الحمل عليه ههنا كان
حملها على العاقبة مجازا فانه خير من الاشتراك ووجه الملاقة أن عاقبة الشيء
مترتبة عليه في الحصول كترتب العلة الغائية على معلولها فقوله « والظاهر »
معطوف على القاطع وقوله « اللام » إبادل منه أو مبتدأ وخبره محذوف تقديره

(١) قال الاسنوى « واما الظاهر فثلاثة الخ » قال البدخشى في شرح المنهاج

الحق ان معنى ظهور التعليل في هذه الحروف تبادل الذهن الى فهم التعليل منها
في امثال هذه المواضع ولو بدلالة السياق والسباق لانهما موضوعه لخصوصه دون
غيره من المعاني اه . ولذلك فسر الجلال المحلى على جمع الجوامع الظاهر بان يحتمل
غير العلة احتمالا مرجوحا . قال شيخنا لاحتمال اللام للعاقبة والباء للمصاحبة
والتعدية والفاء انما وضعت للترتيب ودلالاتها على العلية بالاستدلال والنظر في
الكلام فيفهم منه ان هذا ترتب حكم على الباعث المتقدم عليه عقلا أو ترتب
باعث على حكمه الذى يتقدمه في الوجود اه . فاشار الى انه ليس المراد بالظهور
ان تكون هذه الحروف موضوعا للتعليل بخصوصه دون غيره بل يكفى الظهور
في ذلك ولو بالاستدلال والنظر في القرائن

فنه اللام وان والباء وقوله أيضا وفي قوله أى واللام في قوله تعالى وقول الشاعر للعاقبة مجازاً . الثاني من أقسام الظاهر ان كقوله عليه السلام في حق المحرم الذي وقصته نافته لا تقربوه طيبا فانه يبعث يوم القيامة ملبيا . فان قيل هذا الكلام مخالف لما سيأتى في النوع الاول من أنواع الایماء فانه قد مثل له هو والامام بهذا المثال بعينه على عكس ما قرراه هنا فالجواب أن المثال فيه جهتان جهة تدل على التعليل بالصریح وهى أن وجهة تدل عليه بالایماء وهى ترتب الحكم على الوصف بالفاء فصح التمثيل به للنص تارة وللایماء أخرى قال التبريزى في التنقيح والحق أن ان لتأكيد مضمون الجملة ولا اشعارها بالتعليل ولهذا يحسن استعمالها ابتداء من غير سبق حكم . الثالث الباء كقوله تعالى فبا رحمة من الله لنت لهم ^(١) أى بسبب الرحمة لنت لهم قال في المحصول وأصلها الالتصاق ولكن العلة لما اقتضت وجود المعلوم حصل فيها معنى الالتصاق حسن استعمالها فيه مجازاً . وهذا الكلام صريح في أنها لا تحمّل عند الاطلاق على التعليل وحينئذ لا تكون ظاهرة فيه ^(٢) وهذا هو الصواب وزاد ابن الحاجب على الثلاثة قولنا ان كان كذا وكذلك ترتيب الحكم على الوصف

قال « الثاني الایماء وهو خمسة انواع : الاول ترتيب الحكم على الوصف بالفاء وتكون الفاء في الوصف أو الحكم وفي لفظ الشارع أو الراوى مثاله السارق والسارقة . لا تقربوه طيبا . زنى ما عز فرجم * فرع ترتب الحكم على الوصف يقتضى

(١) قال الاسنوى « كقوله تعالى فبا رحمة من الله لنت لهم الخ » الاولى ان يمثل بقوله تعالى « فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات احلت لهم » أى منعناهم منها لظلمهم لانه انسب لما نحن فيه من تعليل الاحكام

(٢) قال الاسنوى « وهذا الكلام صريح في انها لا تحمّل عند الاطلاق على التعليل وحينئذ لا تكون الخ » اقول قد علمت انه لا يلزم في الظهور ان يكون الحرف موضوعا للتعليل بخصوصه فالباء وان كانت لا تحمّل عند الاطلاق على التعليل لكنها قد تكون ظاهرة فيه بالقرائن كما في الامثلة التي ذكرت لذلك فلا وجه لقوله وهذا هو الصواب بل مقاله المصنف هو الصواب

العلية وقيل اذا كان مناسباً . لنا انه لو قيل أكرم الجاهل وأهن العالم قبح وليس مجرد الامر فانه قد يحسن فهو لسبق التعليل . قيل الدلالة في هذه الصورة لا تستلزم دلالة في الشكل . قلنا يجب دفعاً للاشتراك « أقول الايماء قال ابن الحاجب هو أن يقترن وصف بحكم لو لم يكن هو أو نظيره للتعليل لكان بعيداً وقال غيره هو ما يدل على علية وصف بحكم بواسطة قرينة من القرائن^(١) ويسمى بالتنبيه أيضاً وهو على خمسة أنواع : الاول ترتيب الحكم على الوصف بواسطة انفاء وهو أن يذكر حكم ووصف وتدخّل الفاء على الثاني منهما سواء كان هو

(١) «الوصف» الثاني الايماء الخ . « قال الاسنوى قال ابن الحاجب هو ان يقترن وصف بحكم لو لم يكن هو أو نظيره للتعليل لكان بعيداً وقال غيره هو الخ » أقول التعريفان متقاربان ويرجع التعريفان الى ان الدال على علية الوصف هو القرينة فقط غير ان الاول صرح بعين القرينة وهي ان اقتران الوصف بالحكم لو لم يكن لتعليل الحكم به لكان ذلك الاقتران بعيداً من الشارع لا يليق بفصاحته واتبائه بالانفاظ في مواضعها . والثاني اطلق في القرينة ولم يعين واطلاقه محمول على ما قاله ابن الحاجب وكلا التعريفين يقتضى انه لا يكون من الايماء الا اذا كان الدال على العلية هو القرينة بخلاف ما اذا كان الدال على العلية حرماً مطلقاً أو ظاهراً في العلية . ومن هذا تعلم ان الاول من هذه الأنواع ليس من الايماء ولا يدخل في واحد من التعريفين . ولذلك عدّه كما في جمع الجوامع من النص الظاهر فقال والظاهر كاللام ظاهرة فقدره نحو ان كان كذا قاله فالفاء في كلام الشارع فالراوى النقية فغيره ومنه إن واذا وما مضى في الحروف اه . ومثل شارحه الجلال لهذه الاقسام بما مثل به الاسنوى بها وكان الحاجب وان اختلفوا في ذلك . ومن ادرج الظاهر في النص الصريح وقابل به الايماء والشبهه كان الحاجب وصاحب مسلم الثبوت عدوه من النص الصريح وجعلوا دلالة اعلى ودونه ولم يعدوا واحد منهم من الايماء كما صنعه المصنف لان ما صنعه قول ضعيف ويدل على ذلك قول صاحب مسلم الثبوت

وقيل الفاء حتى قيل ايماء في الوصف الخ

الوصف أو الحكم وسواء كان من كلام الشارع أو الراوى فحصل منه أربعة أقسام : الاول أن تدخل الفاء على الوصف في كلام الشارع كقوله عليه السلام لا تقربوه طيبا فانه يبعث يوم القيامة مليبا . الثاني أن يدخل عليه في كلام الراوى ولم يظفروا له بمثال . الثالث أن يدخل على الحكم في كلام الشارع كقوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا . الرابع أن يدخل عليه في كلام الراوى كقول الراوى زنى ماعز فرجم . ولا فرق في الراوى بين الفقيه وغيره^(١) كما قاله ابن الحاجب قال الامام ولا شك أن الوارد في كلام الشارع أقوى في العملية من الوارد في كلام الراوى قال ويشبه أن يكون تقديم الملة أقوى من عكسه^(٢) ثم علله بملة فيها نظر . وهذا الذى ذكره المصنف من كون هذه الاقسام من باب الايماء خص بحمليه الآمدى أيضا^(٣) وجزم ابن الحاجب بأن الجميع من باب الصريح . وقوله

(١) قال الاسنوى « ولا فرق في الراوى بين الفقيه وغيره » أقول قد أشار

صاحب جمع الجوامع الى تفاوت في دلالة النص الصريح فقال مثل لمة كذا فبسبب فن اجل فنحوكى واذن والظاهر كاللام ظاهرة فقدره نحو ان كان كذا ظالبا فالفاء في كلام الشارع فالراوى الفقيه وغيره الى آخر ما قدمناه وان ماعطفه بالفاء دون ما قبله في الرتبة بخلاف ما عطفه بالواو كما صرح به الجلال . وصرح بذلك في مسلم الثبوت فيما عدا ما وقع في لفظ الراوى فانه لم يفرق بين الفقيه وغيره

(٢) قال الاسنوى « قال ويشبه ان يكون تقديم الملة اقوى من عكسه الخ » ولضعف كلامه في هذا الاخير لم يفرق في جمع الجوامع وشرحه للجلال بين تقديم الملة وعكسه ومثله في مسلم الثبوت .

(٣) قال الاسنوى « وهذا الذى ذكره المصنف من كون هذه الاقسام الخ »

قد علمت ان هذا التقسيم من النص الصريح المقابل للايماء والتنبية على ماعليه ابن الحاجب ومسلم الثبوت او من الظاهر المقابل للنص الصريح كما عليه جمع الجوامع واقره عليه المحلى . وقد وفق البدخشى بين ما قاله المصنف من جعلها من قسم الايماء وبين ما قاله غيره من انها من قسم الصريح بانها لما احتاجت دلالتها على العملية الى النظر لم تكن وصفية صرفة فلذا جملة المصنف من الايماء ولمادت على

« فرع الخ » اعلم أن هذا تفریع على شیء غیر مذکور^(١) فان كلامه الآن في أن الترتيب بالوضع جعله غیره من اقسام ما يدل بوضعه اه . قلت يرد هذا أولا ان التعريفين لا ينطبقان على ذلك . وثانيا ما قدمه من ان الحق ان معنى ظهور التعليل في هذه الحروف تبادر الذهن الى فهم التعليل منها في امثال هذه المواقع ولو بدلالة السياق والسباق لا انها موضوعة للتعليل بخصوصه دون غيره من المعاني اه . ولا شك ان هذا موجود في هذا القسم فقد صرح هو كغيره ان الفاء تدل على الترتيب وضعا ، ودلالاتها على العملية انما تستفاد بطريق النظر والاستدلال من الكلام حتى يعرف ان هذا ترتيب حكم على الباءت أو بالعكس وكلاهما حسن لان الباءت متقدم في العقل متأخر في الخارج بخوز ملاحظة الامرين دخول الفاء في كل من الحكم والملة اه . فان هذا صريح في ان مقاله في غير الفاء من الحروف السابقة يقال في الفاء أيضا فعد غيرها مما سبق من الظاهر دونها تحکم ظاهر .

(١) قال المصنف « فرع ترتب الحكم على الوصف يقتضى العملية الخ » قال الاسنوى « اعلم ان هذا تفریع على غیر مذکور الخ » اقول هذا الفرع هو في الحقيقة مقابل لما ذكره المصنف بقوله الاول ترتيب الحكم على الوصف بالفاء بناء على مقاله من ان ذلك من الايماء فكانه قيل قد ذكرت ان ترتيب الحكم على الوصف بالفاء من الايماء فاذا رتب بدون الفاء فهل يكون من الايماء ولذلك لما جعل صاحب مسلم الثبوت ترتيب الحكم على الوصف بالفاء من النص المقابل للايماء وجعله في جمع الجوامع من النص الظاهر المقابل للصریح والاياء لم يذکره كل منهما صریحا وذاکره بعد ما هو ايماء اتفاقا كوقوع الحكم موضع الجواب كما في عبارة المسلم او كحمله بعد سماع وصف كما في عبارة جمع الجوامع غير ان صاحب المسلم ذكر المتفق عليه والختلاف فيه وصاحب جمع الجوامع لم يذکر غیر ما اتفق على انه من الايماء فكذلك المصنف هنا ذكر هذا الفرع عقب ما جمعه من الايماء وهو ترتيب الحكم على الوصف بالفاء لبيان مقابله كما ذكرنا وحاصل ذلك كما يؤخذ من المسلم وشرحه انه اذا افترن الوصف بالحكم

ترتيب الحكم على الوصف بدون الفاء هل يكون علة مطلقا أم لا بد من المناسبة والكلام فيه متوقف على أن الترتيب المذكور يقتضى العلية ولم يتقدم له ذكر هنا بدون ترتب بالفاء كما في قوله صلى الله عليه وسلم كما رواه الشيخان ولفظ البخارى لا يقضى أحد بين اثنين وهو غضبان . فان ذكر هذا الوصف مع الحكم لو لم يكن علة له لم يكن لذكره فائدة فهذا يرمى ان العلة لوجوب الاجتناب عن القضاء وقت الغضب هي الغضب وتنقيح المناط يدل على أن العلة الحقيقية هي شغل القلب فهذا القران ايماء بالاتفاق . واما ان ذكر الوصف فقط دون الحكم كاحل الله البيع فذكر الحل وهو علة الصحة أو ذكر الحكم فقط دون الوصف نحو حرمت الخمر . فالذكر الحرة دون الوصف وهو الاسكار . ومنه اكثر العلل المستنبطة في كونها ايماء فيقدم على العلة المستنبطة بلا ايماء لكون المنصوصة كذلك مذاهب الاول نعمها كذلك لكفاية ذكر احدها للايماء قال في الفواتح وفيه ما فيه اه . ووجه ما فيه ان ذكر احدها انما يكون كافيا للايماء اذا كان بين الوصف والحكم تلازم لكن من اين علم هذا التلازم مع انه انما يعلم اذا علم ان الوصف علة حتى يكون ملزوما والحكم معلول حتى يكون لازما والنزاع ليس الا في هذا . الثانى لا ايماء في كل من الصورتين لما علمته من أنه لا ايماء الا بالتلازم بين الوصف والحكم والتلازم فرع كون الوصف علة والحكم معلولا وهو محل النزاع . الثالث انه ان ذكر الوصف دون الحكم كان ايماء دون العكس وهو ما اذا ذكر الحكم دون الوصف لان الوصف ملزوم و ذكر الملزوم يستلزم ذكر اللازم . والحكم لازم و ذكره لا يستلزم ذكر الملزوم لجواز انه لازم أعم . وفيه أننا نسلم ذلك ولكن من أين علم أن الوصف ملزوم والحكم لازم والازوم انما يثبت لو ثبتت العلية والنزاع في ذلك قد يرد على الاول والثالث اننا نسلم ان ذكر الملزوم انما يفيد ذكر اللازم واللازم انما يشعر بذكر الملزوم اذا كان التلازم عقليا لكن الايماء انما يكون اذا كان كل من الحكم والوصف ملفوظين حقيقة أو حكما كما اذا كان احدهما مقدرا دلت عليه قرينة حتى يكون الكلام دالا عليهما ولو التزاما وهذا لم يتحقق في الصورتين المذكورتين بخلاف

ولا في الحصول بل تقدم فيهما ما يقتضي عكسه فان اشتراطه للفناء دليل على انه بدونها لا يفيد . فان قيل انما لم يذكره أولا لكونه يعلم من هذا الفرع قلنا فيلزم حينئذ أن يكون الفرع أصلا لما قبله لا فرعا عليه . وأقرب ما في تصحيح كلامه أن يقال معناها اذا ثبت أن الترتيب السابق يقتضي العملية فهل يكون نفس الترتيب المجرد عن الفناء مقتضيا لها أيضا أم لا واذا قدرنا اقتضاه اياها فهل يشترط في ما اذا ذكر الوصف والحكم لوجود القرينة كما ذكرناه من قبل ولذلك قال الجلال في شرحه على جمع الجوامع فتقييده المنع من الحكم بحالة الغضب المشوش للفكر يدل على أنه علة والا لخلا ذكره عن الفائدة وذلك بعينه اه . ووصف الغضب بالمشوش للإشارة الى ما قلنا من ان العلة الحقيقية هي تشوش الفكر بالاجماع فوصف الغضب كاشف عن العلة فلا يختص المنع به بل يعم كل مشوش والحكمة في ذلك خوف الجور في الحكم عند التشويش . ومن هذا الذي ذكرنا تعلم ان الاولى في التعبير ان يقال اذا ذكر الوصف دون الحكم او الحكم دون الوصف لان لفظ الترتيب يشعر بأنه بعد ان علم ترتب الحكم على الوصف يجيء الخلاف وليس كذلك لانه لا معنى لترتب الحكم على الوصف الا كون الوصف علة وهذا هو محل الكلام . وبهذا أيضا تعلم ما في عبارة المصنف حيث لم ينبه على محل الوفاق وهو ما اذا اقترن الوصف مع الحكم وذكرنا في الكلام وان ما اختاره من انه ايماء في الصورتين اللتين فيهما المذاهب الثلاثة خلاف المختار وان المختار انه لا ايماء فيهما ولذلك لم يذكرهما صاحب جمع الجوامع واما من اشترط المناسبة فالمناسبة كافية وحدها عند القائل بها في كون الوصف علة لما قلنا ان اكثر العلة المستنبطة انما هو فيما اذا ذكر الوصف فقط أو الحكم فقط . ولذلك قال البدخشي فان ذكر الوصف استنبط الحكم مثل ان يذكر حل البيع ويستنبط منه الصحة أو بالعكس مثل ان يذكر حرمة الخمر ويستنبط الاسكار اه . مختصرا . وليس الكلام فيها لان المستنبطة ليست منصوطة لاصريحا ولا ايماء كما اشرنا اليه من قبل ثم قد يقال ان المستنبطة عند ذكر أحدها اقوى من المستنبطة بدون ذلك لان ما قيل فيه انه ايماء اقوى مما اتفق على انه ليس بايماء

الوصف أن يكون مناسباً أم لا . والحاصل أن المختار عنده أن الترتيب بدون الغناء يقتضي العمليّة وإن لم يكن مناسباً وقيل لا بد من المناسبة واختاره الآمدي وابن الحاجب مع ترجيحهما أن ما عدا هذا النوع من أنواع الأيماء وهو ترتيب الحكم على الوصف لا يشترط فيه المناسبة ولم يتعرض له المصنف ثم استدل المصنف على مذهبه بأنه لو قال قائل أكرم الجاهل وأهن العالم لكان ذلك قبيحاً عرفاً وليس قبيحاً لمجرد الأمر باكرام الجاهل وإهانة العالم فإن الأمر باكرام الجاهل قد يحسن لدينه أو شجاعته أو نسبه أو سوابق نعمه وكذلك الأمر بإهانة العالم قد يحسن أيضاً لنفسه أو بدعته أو سوء خلقه وإذا لم يكن القبح لمجرد الأمر فهو لسبق التعليل أى لكونه يسبق إلى الأفهام تعليل هذا الحكم بهذا الوصف لأن الأصل عدم علة أخرى وإذا سبق إلى الأفهام التعليل مع عدم المناسبة لزم أن يكون حقيقة اعترض الخصم بأن دلالة الترتيب الذي لا يناسب على العمليّة في هذه الصورة لا يستلزم دلالة عليها في جميع الصور لأن المثال الجزئي لا يصحح القاعدة الكلية لجواز اختلاف الجزئيات في الأحكام . وأجاب المصنف بأن هذا الترتيب لو لم يدل عليها في باقى الصور لكان مشتركاً لكونه يدل على العمليّة تارة وعلى عدمها أخرى . فان قيل لا نسلم دلالة على عدم العمليّة إذ لا يلزم من عدم الدلالة وجود الدلالة على العدم . فالجواب أن هذا الترتيب قد وقع على مقتضى اللغة^(١) فلا بد أن يدل على شيء فدلوله في غير هذه الصورة إذ كان هو التعليل فلا كلام وإن كان غيره فقد دل على عدم العمليّة . ولقائل أن يقول الترتيب فرد من أفراد المركبات^(٢) والمركبات عند الامام والمصنف غير موضوعه كما تقدم

(١) قال الاسنوى « فالجواب أن هذا الترتيب قد وقع على مقتضى اللغة

الخ » عبارة الفنزى في الجواب كما نقله البدخشى ان هذا التركيب عربى فصيح فلا بد ان يدل على شيء الخ

(٢) قال الاسنوى « ولقائل ان يقول الترتيب فرد من أفراد المركبات الخ »

أقول أولاً قد قدم الاسنوى تعريف الأيماء عن ابن الحاجب وعن غيره وهو صريح في ان الدلالة بواسطة القرينة لا بالوضع . وثانياً ان الامام والمصنف وان

غير مرة ووصف اللفظ بالاشترار والمجاز فرع عن وضعه . قال الآمدي واستنباط العلة من الحكم الملقوظ به كتمليل تحريم الخمر بالاسكار ليس من قبيل الايماء (١) قال بخلاف العكس يعنى استنباط الحكم من الوصف كاستنباط الصحة من الحل في قوله تعالى وأحل الله البيع فان الحق الذى عليه المحققون أنه من قبيل الايماء .

وحكى ابن الحاجب في المستلثين ثلاثة مذاهب

قال « الثانى أن يحكم عقب علمه بصفة المحكوم عليه كقول الاعرابى أفطرت يارسول الله فقال أعتق رقبة لان صلاحية جوابه تغلب كونه جوابا والسؤال معاد فيه تقديرا فالتحق بالاول . الثالث أن يذكر وصفا لو لم يؤثر لم يقد مثل انها من الطوافين عليكم . ثمرة طيبة وماء طهور . وقوله أينقص الرطب اذا جف قيل نعم قال فلا اذا . وقوله لعمر وقد سأله عن قبة الصائم رأيت لو تضحضت بماء ثم مججته . الرابع أن يفرق في الحكم بين شيئين بذكر وصف مثل القاتل لايرث وقوله عليه السلام اذا اختلف الجنسان فيبعوا كيف شئتم يدا بيد . الخامس النهى عن مقوت الواجب مثل وذروا البيع » أقول النوع الثانى من أنواع الايماء أن يحكم الشارع على شخص بحكم عقب علمه بصفة صدرت منه كقول الاعرابى واقعت أهلى في نهار رمضان يارسول الله فقال عليه الصلاة والسلام أعتق رقبة فانه يدل على أن الجماع علة في الاعتاق لان قوله عليه الصلاة والسلام أعتق صالح لجواب ذلك السؤال والكلام الصالح لان

قالا بان المركبات غير موضوعة لكنهما قائلان بانها مستعملة في معانيها كما قدمناه وحينئذ تتصف بالاشترار والمجاز لان كلا منهما فرع الاستعمال لافرع الوضع ، واللفظ اذا وضع ولم يستعمل فيما وضع له فليس حقيقة ولا مجازا كما هو واضح

(١) قال الاسنوى « قال الآمدي واستنباط العلة من الحكم الملقوظ به الى آخره » هذا هو المذهب الثالث من المذاهب الثلاثة المتقدمة وما اختاره المصنف هو المذهب الاول وهو انه ايماء في الصورتين ، والمذهب الثانى انه لا ايماء في الصورتين وهو قول من اشترط المناسبة لانه عند المناسبة يكون عليها الممول عند القائل بها

يكون جواب السؤال اذا ذكر عقب السؤال يغلب على الظن كونه جوابا له واذا كان جوابا يكون السؤال معادا فيه تقديرا فكأنه قيل واقعت فأعتق وحينئذ فيلتحق بالنوع الاول وهو الترتيب^(١). وتمثيل المصنف هنا بالافطار غير مستقيم والصواب التمثيل بالجماع^(٢) كما قلناه * النوع الثالث من أنواع الایماء أن يذكر الشارع وصفا لولم يؤثر في الحكم أي لولم يكن علة فيه لم يكن ذكره مفيدا ثم مثل له المصنف بأربعة أمثلة اشارة الى ما قاله في المحصول من كونه ينقسم الى أربعة اقسام^(٣) الاول

(١) قال الاسنوي «فيلتحق بالنوع الاول وهو الترتيب الى آخره» أي يرجع الى ترتيب الحكم على الوصف بالفاء لكنه أضعف منه لان الفاء الدالة على العلية المذكورة في الكلام واطادة السؤال مقدرة فيه والمقدر وان ساوى المحتمق في أصل الثبوت فلا يساويه في القوة. كذا يؤخذ من تكملة المنهاج للتاج وبدل لذلك أن الصحيح في الاول انه من منصوص العلة بالنص الظاهر كما سبق دون هذا فانه ايماء باتفاق

(٢) قال الاسنوي «وتمثيل المصنف هنا بالافطار غير مستقيم الى آخره» أقول هذا التمثيل موافق لمذهب الحنفية الذين قالوا لولم تكن جناية الاعرابي علة لما كان للجواب معنى. وهذا كاف في التمثيل ولا يلزم فيه أن يكون وفق مذهب الشافعي ولومن شافعي لان تمثيله به لا يدل على اختياره وعلى فرض أنه يدل فكذلك من مرة اختار الامام الرازي مذهب الحنفية فلا وجه لقوله والصواب الى آخره مما يدل على أن تمثيل المصنف خطأ لان مثل هذا ان لم يكن تعصبا لمذهبه ففيه شبه تعصب

(٣) قال المصنف «الثالث أن يذكر وصفا لولم يؤثر لم يقدح الخ». قال الاسنوي «ثم مثل له المصنف بأربعة أمثلة اشارة الى ما قاله في المحصول الى آخره» أقول هذا القسم الثالث هو من القسم الثاني لما سنذكره في اقسامه الاربعة: الاول أن يكون ذكره دافعا لسؤال الى آخره وهذا لا يخرج عن أن يكون فيه كلام الشارع واقما موقع الجواب كما عبر الحنفية ولا من قبيل ان يحكم الشارع على شخص بحكم الى آخره كما عبر الشافعية كما يتضح من المثال المذكور بهذا النوع

أن يكون ذكره دافعا لسؤال أوردته من توهم الاشتراك بين صورتين كما روى أنه عليه الصلاة والسلام امتنع من الدخول على قوم عندهم كلب فقيل له انك فان قول من امتنع عن الدخول لديهم وعندهم كلب انك دخلت على قوم عندهم هرة فقولهم انك تدخل على من عندهم هرة سؤال وقوله عليه السلام انها من الطوافين عليكم والطوافات جواب لهذا السؤال . الثاني ان يذكر الشارع وصفا الى آخره وهذا أيضا لا يخرج أن يكون فيه كلام الشارع واقعا موقع الجواب كما في حديث ابن مسعود وقد مثل به صاحب مسلم الثبوت لما وقع موقع الجواب وقوله لابن مسعود قال شارحه حين سئل عن التوضي ببئذ التمر وقال البدخشي الثاني أن يبتدئ بذكر وصف لا حاجة الى ذكره لو لم يؤثر في الحكم فلم يجعله واقعا موقع جواب بل ابتداء ذكر الوصف فهو في حكم الواقع موقع الجواب كما مثل به لذلك صاحب المسلم وقال شارحه في وجه ذلك لو لم يكن بقاء اسم الماء علة لجواز التوضي واختلاط الشيء الطاهر غير مانع كان بعيدا وقد بحث البدخشي في التمثيل بهذا الحديث فقال وفيه بحث ولم يبين وجهه وقد بين وجهه في تكملة الابهاج للتاج فقال قال القرافي في تعليقه على المنتخب وهذا المثال غير مطابق لان ذكره عليه السلام طيب التمرة ليس اشارة الى العلة في بقاء الطهورية بل الى عدم المانع والمعنى لو كانت التمرة مستقدرة أمكن أن تكون نجسة مانعة من بقاء الطهورية لكن ليست كذلك اه وشارح المسلم بما ذكرناه عنه بقوله لو لم يكن بقاء اسم الماء علة الخ دفع هذا البحث فافهم . الثالث ان يسأل الشارع عن وصف الخ وكون هذا من القسم الثاني أوضح من الشمس في وسط النهار لان سؤال الشارع انما هو استيضاح لسؤالهم ليعطى الجواب الصحيح عنه . الرابع أن يقرر الرسول عليه الصلاة والسلام السائل على حكم الخ وهذا أيضا واضح كالثالث فان عمر سأل النبي عليه الصلاة والسلام عن افساد الصوم بالقبلة من غير ازال وكلام النبي صلى الله عليه وسلم خرج مخرج الجواب مع بيان الدليل على ذلك وهو قياسها على المضمضة اذا لم يصل الى جوفه من الماء شيء ولهذا كله لم يذكر في جمع الجوامع الا حكم الشارع بعد سماع وصف الى آخر ما ذكره بعد

دخلت على قوم عندهم هرة فقال عليه الصلاة والسلام انها ليست بنجاسة انها من الطوافين عليكم والطوافات فلو لم يكن طوافها علة لعدم النجاسة كان ذكره هنا عبثا لاسيما وهو من الواضحات . فان قيل كيف جمع الهرة بالياء والنون مع انها لاتمقل قلنا المراد انها من جنس الطوافين والطوافات . الثاني أن يذكر الشارع وصفا في محل الحكم لو لم يكن علة لم يحتج الى ذكره كحديث ابن مسعود المشهور على ضعفه أنه أحضر للنبي صلى الله عليه وسلم ماء نبذ فيه تمرأى طرح فيه فتوضأ به وقال ثمرة طيبة وماء طهور فان وصف المحل وهو النبيذ بطيب ثمرته وطهورية مائه دليل على بقاء طهورية الماء . الثالث أن يسأل الشارع عن وصف فاذا أجاب عنه المسؤل أقره عليه ثم يذكر بعده الحكم كقوله عليه الصلاة والسلام حين سأل عن جواز بيع الرطب بالتمر متساريا أينقص الرطب اذا جف فقيل نعم فقال فلا اذن. الرابع أن يقرر الرسول عليه الصلاة والسلام السائل على حكم ما يشبهه المسؤل عنه مع تدبيه على وجه الشبه فيعلم أن وجه الشبه هو العلة كقوله عليه الصلاة والسلام لعمر وقد سأله عن افساد الصوم بالقبلة من غير ازال أرايت لو تمشضت بماء ثم محجته يعني لفظته أ كنت شاربه فنبه الرسول بهذا على أن حكم القبلة في عدم افسادها الصوم كحكم ما يشبهها وهي المضمضة ووجه الشبه أن كلا منهما مقدمة لم يترتب عليه المقصود وهو الشرب والائصال * النوع الرابع من الايماء أن يفرق الشارع في الحكم بين شيئين بذكر وصف لاحدهما فيعلم أن ذلك الوصف علة لذلك الحكم والا لم يكن لتخصيصه بالذكر فائدة ومثل له المصنف بمثالين اشارة الى ما قاله في المحصول من كونه على نوعين أحدهما أن لا يكون حكم الشيء الآخر وهو قسيم الموصوف مذكورا معه كقوله عليه الصلاة والسلام القاتل لا يرث فان هذا الحديث ليس فيه التخصيص على توريث غير القاتل والثاني أن يكون مذكورا معه وهو على خمسة أقسام ^(١) ذكرها في المحصول أحدها وعليه اقتصر

ذلك ومثل لهذا شارحه الجلال بحديث الاعرابي فكان قوله هذا شاملا للقسم

الثاني والثالث في كلام المصنف فله دره

(١) قال المصنف « الرابع أن يفرق في الحكم بين شيئين النخ » قال الاسنوي

المصنف تبعاً للحاصل أن تكون التفرقة باسـم كقوله عليه الصلاة والسلام لا تبـيـعوا البر بالبر ولا الشـمـير بالشـمـير الى أن قال فإذا اختلفت هذه الاجناس فبيـعوا كيف شئتم بدا بيد. الثاني أن تكون التفرقة بالغاية كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن. الثالث أن يكون بالاستثناء كقوله تعالى فنصف ما فرضتم الا أن يمفون. الرابع أن يكون بالاستدراك كقوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان. الخامس أن يكون باستئناف ذكرهما كقوله عليه الصلاة والسلام للراجل سهم وللفارس ثلاثة^(١) * النوع الخامس النهي عن فعل يكون مانعاً لما تقدم وجوبه علينا كقوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع فإنه تعالى لما أرجب علينا السعي ونهانا عن البيع علمنا أن الملة فيه تقويت الواجب

قال « الثالث الاجماع كتمليل تقديم الاخ من الابوين على الاخ من الاب

» والثاني أن يكون مذكورا معه وهو على خمسة أقسام الى آخره « أقول لم يذكر المصنف ما ذكره في المحصول واقتصر على واحد لان الاقسام التي ذكرها في المحصول تدخل تحت كلام المصنف ولذلك مثل بمثلين اشارة الى النوعين مثل للاول بقوله القاتل لا يرث ومثل للثاني بقوله اذا اختلف الجنسان فأشار الى أن المراد بالوصف مطاق القيد فيشمل الاقسام الخمسة للنوع الثاني لانها كلها ترجع الى ما كان حكم الشيء الآخر مذكورا مع حكم الموصوف فهي أمثلة داخلية تحت مفهوم واحد وهو النوع الثاني وليست أقساما مستقلة

(١) قال الاسنوي « كقوله عليه الصلاة والسلام للراجل سهم الخ » الذي في الصحيحين أنه صلى الله عليه وسلم جعل للفارس سهمين وللرجل سهماً فقال الشافعية المراد بالرجل صاحب الفرس وقال أبو حنيفة المراد به من لا فرس له والسهمان للفارس وصاحبها فكان عنده رجه الله تعالى للفارس سهمان وللراجل سهم واحد. ويدل له ما أخرجه ابن أبي شيبة عن ابن عمر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم جعل للفارس سهمين وللراجل سهماً وتفصيل الأدلة في الفتح وانقصود التمثيل وهذا القدر كاف فيه

في الارث بامتزاج الذسبين . الرابع المناسبة . المناسب مايجلب للانسان نفعاً أو يدفع عنه ضرراً وهو حقيقى دينوى ضرورى كحفظ النفس بالقصاص والدين بالقتال والمقل بالزجر عن المسكرات والمال بالضمان والنسب بالحد على الزنا ، ومصالحى كنصب الولى للصغير ، ومحسنى كتحريم القاذورات ، وأخروى كتركبة النفس ، وافناعى يظن مناسباً فيزول بالتأمل فيه « أقول لما تقدم أن الطرق الدالة على العملية تسعة وتقدم منها شيئان وهما النص والاياء بأقسامهما شرع في الثالث وهو الاجماع . فاذا أجمت الامة على كون الوصف الفلانى علة للحكم الفلانى ثبتت عليته له ^(١) كاجماعهم على أن علة تقديم الاخ من

(١) قال الاسنوى « فاذا أجمت الامة على كون الوصف الفلانى الى آخره » أقول قال البدخشى فان قلت اذا كانت العلة مجعما عليها كان ذلك بمنزلة الاجماع على الفرع فلزم أن لا يكون فيه اختلاف واثبات بالقياس واللازم باطل . قلنا يتصور الخلاف اذا كان الاجماع ظنيا كالثابت بالآحاد والسكوتى أو بكون ثبوت الوصف فى الاصل أو الفرع ظنيا أو يدعى الخصم معارضا فى الفرع وبهذا ظهر ضعف مازم المراعى من أن وجود العلة فيها اذا كان قطعيا لايسوغ الخلاف لان مجرد ذلك لا يكتفى اه ومثله بالمضى اعتراضا وجوابا مع زيادة وضوح وبيان فى تكملة الابهاج للتاج . وأقول أن الكلام فى مقامين : المقام الاول أن يجمعوا على تعيين علة الحكم فى الاصل والخصم يسلم بوجود هذه العلة فى الفرع وهذا لا يصح أن يختلف الخصمان فيه لان تسليم وجود الموجب للحكم وهو العلة فى الفرع يقتضى حتما تسليم الموجب وهو الحكم ولا فرق فى ذلك بين أن يكون الاجماع قطعيا أو ظنيا فان الخصمين متى اتفقا على تعيين علة حكم الاصل بهذا الاجماع وأنها موجودة فى الفرع كان ذلك اتفاقا منهما على تسليم حجبة هذا الاجماع ولو ظنيا فلا يتصور بعد ذلك خلاف فيها . المقام الثانى عدم التسليم وذلك فى أحوال : اما أن ينكر الخصم حجبة الاجماع الظنى فهذا ينكر ثبوت علة الحكم فى الاصل به فلا يتحقق حينئذ وجود علة للحكم فى الاصل ولا فى الفرع بل يجعل الحكم فى الاصل ثابتا بالنص بدون أن يكون معللا ، واما ان يسلم حجبة

الابوين على الاخ من الاب في الارث هو امتزاج النسبين أى كونه من الابوين
 وحينئذ فيقاس عليه تقديمه في ولاية النكاح والصلاة عليه وتحمل العقل
 بمجامع امتزاج النسبين . وقوله « الرابع » أى الطريق الرابع من الطرق الدالة
 على العملية المناسبة . ثم ان المصنف شرع في تعريف المناسب لانه المقصود هنا
 ويعرف منه تعريف المناسبة . والمناسب في اللغة هو الملائم . واختلفوا فى معناه
 الشرعى فقال ابن الحاجب المناسب وصف ظاهر منضبط يحصل عقلا من ترتيب
 الحكم علة ما يصلح أن يكون مقصودا من جلب منفعة أو دفع مضره ^(١) وذكر

الاجماع الظنى ولكن ينازع الخصم فى وجود العلة فى الاصل أو فى الفرع
 أو ينازع فى حصول اشتراطها أو منعها وذلك كالصغر فى ولاية المال فان
 هلته يجمع عليها ولكن اختلف الحنفية والشافعية فى كونه علة فى ولاية
 النكاح اذا كانت الصغيرة ثيبا فقال الحنفية نعم فقاوسا ولاية النكاح على ولاية
 المال وقال الشافعية لا فلم يقيسوا ولاية النكاح على ولاية المال وهذا لافرق
 فيه بين كون الاجماع قطعيا أو ظنيا بعد فرض تسايم الحجية . وبهذا الذى قلناه
 يتضح الكلام وبزول الاشكال

(١) قال الاسنوى « واختلفوا فى معناه الشرعى فقال ابن الحاجب المناسب
 وصف ظاهر منضبط يحصل عقلا من ترتيب الحكم على ما يصلح الى آخره » أقول
 المناسب عند الحنفية هو ما يثبت باعتباره شرعا فلا بد عند الحنفية فى الحجية من
 تأثير الوصف والتأثير عندهم يثبت باعتبار الشارع نوع الوصف فى نوع الحكم
 أو جنسه أو اعتبار جنسه فى جنس الحكم أو نوعه والمناسب بهذا المعنى حجة
 اتفاقا بين الحنفية وأئمة المذاهب الثلاثة وما ليس كذلك من المناسب الذى لم
 يظهر اعتباره وتأثيره باعتبار الجنس والنوع لانبص ولا باجماع وهو الاخالة
 لانه بالنظر الى الوصف يخال أى يظن أنه علة ويسمى تجريح المناط لانه أبدا
 مناط للحكم حجة عند الشافعية والمالكية والحنابلة وحاصله أن يتعين فى الاصل
 العلة بمجرد ابداء الملائمة بين الحكم والوصف بان يكون جالبا لنفع او دافعا
 لضرر كالتحريم والاسكار فان الاسكار مفسدة فيناسب التحريم لدفعها والعمل

الآمدى نحوه أيضاً وذلك كالتقتل العمد العدوان فانه وصف ظاهر منضبط يلزم من ترتيب الحكم عليه وهو إيجاب القصاص على القاتل حصول منفعة وهو بقاء الحياة وان شئت قلت دفع مضرة وهو التعمدى فان الشخص اذا علم وجوب

بالظن واجب وهذا المراد هنا للمصنف وغيره ممن عرفوا المناسب فليس مرادهم تعريف المناسب المنفق عليه بل مرادهم تعريف المناسب الذى يخالف الحنفية فى حجيته فهم لا يقولون بحجية الاخالة أصلاً وانها وان كانت مفيدة للظن لكنها ليست ملزمة لوضع الشارع عليه ما قامت به ولا يظن أيضاً بوضع الشارع للتخلف كثيراً كما فى المناسب معلوم الالغاء كالصنائع الشاقة فانها مناسبة للتخفيف أشد مناسبة من مشقة السفر لكن الشارع اعتبر الثانية وأهدر الاولى والمصالح المرسله فانها أيضاً مناسبة لكنها لم تعتبر شرطاً واذا لم توثق ظن اعتبار الشارع لم تكن حجة شرعية وانما هى من هوسات العقل فلا تعتبر فان قلت ان الكلام مفروض فى الاخالة والاخالة تفيد الظن البتة والاجماع انعقد على اعتبار الظن قلنا الاجماع على العمل بالظن انما هو على تقدير كون الظن شرفياً حاصلًا من جهة الشرع بان يظن اعتبار الشارع وهنا ليس كذلك وحاصل ذلك ان الحنفية يقولون لا بد أن يكون للظن حادثاً من قبل الشارع ومتعلقاً باعتباره باحد الاعتبارات المارة حتى يكون الوصف مناسباً وصالحاً للعلة ولا يكفي أن يكون الوصف ظاهراً منضبطاً يحصل عقلاً أن يكون الى آخره لانه لا اعتبار لمجرد العقل فى علل الاحكام الشرعية وترتيبها عليها فلا بد فى ذلك من اعتبار الشارع ذلك الوصف علة باحد الاعتبارات المارة واحترز ابن الحاجب بقوله الظاهر عن الحنفى وبقوله المنضبط عن المضطرب الذى لا ينضبط وقوله عقلاً عن الشبه وهو ما ليس بمناسب لذاته بل يوهم المناسبة وقوله عن جلب منفعة أو دفع مضرة بيان المقصود فى قوله أن يكون مقصوداً وانما فسرته لئلا يتوهم أن المراد المقصود من شرعية الحكم كما ذكره الآمدى فيلزم الدور لان ذلك انما يعرف بكونه مناسباً فلو عرف كونه مناسباً بذلك لزم الدور كذا يؤخذ من البدخشى موضعاً ومن ذلك تعلم ان ما ذكره الآمدى ليس نحوه ما ذكر ابن الحاجب من كل وجه

القصاص امتنع عن القتل . وفي التعريف نظر^(١) لان المناسب قد يكون ظاهراً منضبطاً وقد لا يكون بدليل صحة انقسامه اليهما حيث قالوا ان كان ظاهراً منضبطاً اعتبر في نفسه وان كان خفياً أو غير منضبط اعتبرت مظهره . وقال الامام من لا يعلم أحكام الله تعالى يقول ان المناسب هو الملائم لافعال العقلاء في العادات ومن يعملها يقول انه الوصف المقتضى الى ما يجب للانسان نفعا أو يدفع عنه ضرراً وفيه نظر أيضاً^(٢) فانهم نصوا على أن القتل العمد المدوان مناسب لمشروعية

(١) قال الاسنوى « وفي التعريف نظر الى آخره » أقول ان المناسب غير الظاهر أو غير المنضبط لادخله في القياس وتقسيمهم الوصف الى ظاهر ومنضبط وخفي وغير منضبط انما هو لبيان ما يصلح لان يناط به الحكم وما لا يصلح بدليل ما اعترف به الاسنوى نفسه حيث يقول وان كان خفياً أو غير منضبط اعتبرت مظهره اه فهو غير معتبر في اناطة الاحكام حينئذ بل المعتبر هو المظنة وكلامنا هنا في الوصف الذي يصلح علة يناط بها الاحكام ولذلك قال في جمع الجوامع فان كان خفياً أو غير منضبط اعتبر ملازمه وهو المظنة قال الجلال فيكون هو العلة اه وقال شيخنا يعني انه هو العلة وهو المناسب الذي الكلام فيه ومن هذا يعلم ان مقاله الاسنوى غلط لان القسم الثاني ظاهر منضبط أيضاً اذ الوصف المناسب فيه هو المظنة وان كانت المناسبة باعتبار ما يظن فيه كالمشقة لانفس المشقة كما فهمه الاسنوى اه وهذا الذي قلناه مأخوذ من قول الجلال اعتبر ملازمه الذي هو ظاهر منضبط فيكون هو العلة كالسفر مظنة المشقة المرتب عليها الترخيص في الاصل لكنها لما لم تنضبط لاختلافها بحسب الاشخاص والاحوال والازمان نيط الترخيص بمظنتها اه فاندفع مقاله الاسنوى من النظر

(٢) قال الاسنوى « وفيه نظر أيضاً فانهم نصوا على ان القتل الى آخره » أقول أى في كلام الامام في التعريفين نظر فكل منهما غير جامع لانه لا يصدق على القتل العمد المدوان انه يجب للانسان نفعا ويدفع عنه ضرراً ولا انه ملائم لافعال العقلاء في العادات فكان خارجاً من كل من التعريفين مع انه وصف مناسب لشرعية القصاص لما يترتب عليه من بقاء النفوس وحفظها لان العازم على القتل

انقصاص مع أن هذا الفعل الصادر من الجاني لا يصدق عليه أنه وصف ملائم لافعال العقلاء عادة ولا أنه وصف جالب للنفع أو دافع للضرر بل الجالب أو الدافع إنما هو المشروعية وكذلك الردة والاسكار والسرقة والغضب والزنا وقال المصنف المناسب هو ما يجاب للانسان نقما أو يدفع عنه ضررا فجعل المقاصد أنفسها أوصافا مناسبة على خلاف اختيار الامام وهو فاسد الأثرى أن مشروعية القصاص مثلا جالبة أو دافعة كما بيناه^(١) وليست هى الوصف المناسب لاذ المناسب

يرتدع اذا علم انه اذا قتل يقتل قصاصا فتحفظ النفسان عن القتل وهو المراد بقوله « ولكم فى القصاص حياة » وأجاب ابن قاسم فى حواشيه على جمع الجوامع عن هذا الاعتراض بأنه ملائم لافعال العقلاء من حيث ترتب الحكم عليه وجالب أو دافع من تلك الحيثية اه أى فقيد الحيثية راعى فى التعريفين وبذلك يندفع النظر ويكون كل من التعريفين جامعا

(١) قال الاسنوى « وهو فاسد الا ترى أن مشروعية القصاص مثلا الى آخره » فهو تعريف غير مانع وحاصل ذلك أن المصنف لما جعل أنفسها أمثلة المناسب وجعلها نفسها أوصافا مناسبة صار تعريفه صادقا عليها وهو يخالف ما صرحوا به بان المناسب هو الوصف وقول البدخشى اللهم الا أن يدعى الاشتراك أو الاصطلاح الجديد لا يفيد لانه لا اشتراك بعد تصريحهم بما وضعوا له لفظ المناسب وهو الوصف المذكور ولا داعى للاصطلاح الجديد المخالف لاصطلاح جميع الاصوليين . وأقول قال فى جمع الجوامع وشرحه للجلال والمناسب الملائم لافعال العقلاء عادة كما يقال هذه الأثاورة مناسبة لهذه الأثاورة بمعنى ان جمعها معها فى سلك موافق لمادة العقلاء فى فعل مثله فناسبة الوصف للحكم المترتب عليه موافقة لمادة العقلاء فى ضمهم الشىء الى ما يناسبه وقيل هو ما يجلب للانسان نقما أو يدفع عنه ضررا قال فى المحصول وهذا قول من يعمل أحكام الله بالمصالح والاول قول من يأباه اه وهذا التعريف الذى حكاه بقيل وقال فيه انه قول من يعمل وما ذكره صاحب جمع الجوامع أولا هو قول من لا يعمل وكلاهما للامام ومن ذلك تعلم أن المصنف لم يجعل المقاصد أنفسها أوصافا مناسبة على خلاف

من أقسام العمل فيكون هو القتل في مثالنا لا المشروعية لانها معلولة لاعلة وكذلك الردة وغيرها مما قلناه . وقوله «وهو حقيقي الى آخره» يعنى أن المناسب اختيار الامام وذكره أمثلة المصالح أنفسها لا يدل على انه جملها كذلك ولهذا كتب العطار على قول الجلال نقلا عن المحصول وهذا قول من يعمل الى آخره فقال فيه نظر لا مكان أن يكون المراد ما يجب مصلحة أى على انه حكمة ومناسبة فيرجع الى الاول وأقول قال في فصل العلة من تنبيه الاصول لصدر الشريعة العلة قيل المعرف ويشكل بالعلامة وقيل المؤثر وهى فى الحقيقة ليست بتأثرة الا أن يقال بالنسبة اليها فان الاحكام تضاف الى الاسباب فى حتمنا وقيل الباعث لاعلى سبيل الايجاب أى المشتمل على حكمة مقصودة للشارع فى شرعية الحكم من جلب نفع أو دفع ضرر قال فى توضيحه عليه وهذا مبنى على ان أفعال العباد معللة بمصالح العباد عندنا مع ان الاصلاح لا يكون واجبا عليه خلافا للمعتزلة وما أبعد عن الحق قول من قال انها غير معللة بها فان بعثة الانبياء عليهم السلام للاهتداء الخلق واظهار المعجزات لتصديقهم فن أنكر التعليل فقد أنكر النبوة وقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله وأمثال ذلك كثيرة فى القرآن ودالة على ما قلنا وأيضا لو لم يفعل لغرض أصلا يلزم العبث ودليانهم انه ان فعل لغرض فان لم يكن حصول ذلك الغرض اولى به من عدمه امتنع منه فعلة وان كان اولى به كان مستكملا به فيكون ناقصا فى ذاته فقد قيل عليه انه انما يكون مستكملا به لو كان الغرض راجعا اليه وهنا راجع الى العباد واجابوا عن ذلك ان تحصيل مصلحة العباد وعدمه ان استويا بالنسبة اليه تعالى لا يكون غرضا له وداعيا له الى الفعل لانه حينئذ يلزم الترجيح من غير مرجح وان لم يستويا بالنسبة اليه يكون فعله اولى فيلزم الاستكمال . اقول هذا الجواب غير مرضى لانا لانسلم انه ان استويا بالنسبة اليه لا يكون غرضا وداعيا له ولا نسلم ان الترجيح من غير مرجح لم لا يجوز ان تكون الاولوية بالنسبة الى العباد مرجحا ووجه فى التلويح عليه قوله فن انكر التعليل فقد انكر النبوة بقوله لان تعليل بعثة النبي صلى الله عليه وسلم باهتداء

اما حقيقي أو افتناعى لان مناسبته ان كانت بحيث لا يزول بالتأمل فيه فهو الحقيقى والا فهو الافتناعى. والحقيقى اما دنيوى بأن يكون لمصلحة تتعلق بالدنيا أو أخرى بأن يكون لمصلحة تتعلق بالآخرة^(١) والدنيوى اما ضرورى أو مصلحي

الخلق لازم لها وكذا تعليل اظهار المعجزة على يد النبي عليه السلام بتصديق الخلق وانكار اللازم انكار للزوم اه واقول ان قدماء المشايخ استدلوا على القول بان افعاله تعالى غير معاملة بما ذكر صاحب التوضيح واعترض عليه بعض المتأخرين بما ذكره ايضا واجاب عنه بعضهم بما قاله ايضا على وجه ما ذكر كما ذكر ذلك فى الكتب الكلامية واقول الحق ان مراد القدماء ليس ما اخذه المتأخرون عليهم بل مرادهم من الغرض الذى تقوا ان تكون افعاله تعالى معاملة به هو العلة الغائية وقد صرحوا انها علة لعملية العلة الفاعلية فلو علت افعاله تعالى بالاغراض لزم كون عليمته تعالى وفاعليته معلولة للعلة الغائية فيكون فى عليمته محتاجا الى الغير فيلزم استحاله به تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا كذا قاله خسرو. ولا يخفى ان ما نفاه المتقدمون يكون حينئذ غير ما اثبتته المتأخرون فانه لا يوجد عاقل يقول بما نفاه اولئك المشايخ القدماء فكان الخلاف لفظيا. وقدمنا الكلام مستوفى فى هذا فارجع اليه

(١) قال المصنف «وهو حقيقى الخ» قال الاسنوى «والحقيقى اما دنيوى الى آخره» اقول لما اقتضى سبحانه من عنايته التى اقتضتها الرحمة والحكمة السعادة الابدية للناس فى الدارين الدنيا والآخرة ناطها باحكام معقولة التناسب على ما اقتضته حكمته وذلك النوط بها انه لما اوجدهم اجساما عقلاء فجمعوا بين العالم السفلى باجسامهم والعالم العلوى بعقولهم ونفوسهم الناطقة اوجب عليهم المعرفة بذاته وصفاته وسائر الاعتقادات على حسب الطاقة البشرية تكميلا لقوتهم العقلية وفرض عليهم العبادات البدنية تعظيما لنفسه وتكميلا للقوة العملية ليقوموا بشكره بالجنان والاركان على ما انعم عليهم من نعمتى الابدان والبقاء وحيث من عليهم بالاموال النامية الخالية عن حوائجهم الاصلية كالفهم بالغرامات المالية كالزكاة بأنواعها وصدقة الفطر والعشر وغير ذلك شكرا على

أو تحسینی لان الوصف المشتمل على المصلحة ان انتهت مصلحته الى حد الضرورة فهو الضروري والا فان كانت في محل الحاجة فهو المصلحي وان كانت مستحسنة في العادات فهو التحسینی فالضروری هو المتضمن لحفظ النفس أو الدين أو العقل

ما اعطاه اياهم، ولكي يحفظ الانساب والاموال من الفوضى ويكفل القوى الضعيف تحصيلًا للولاية حتى يبلغ الضعيف اشده لانه لو لم تكن الانساب لم يعرف الولد اباه ولا الاب ولده ولا الاخ اخاه ولا احدا من اقاربه وذوي رحمه المحارم وغير المحارم فتبطل الموارث ولم تحصل تربية الاب لاولاده ويحصل الفتنور في العيش والفوضى في الاموال فلذلك شرع المناسكات وجاءت أحكامها مما ترتب عليه ويشترط له ولما كان كل واحد منهم محتاجا الى الآخر بمقتضى طبائهم ولا تتم معيشة كل واحد منهم الا مع بني نوعه ومعاونة كل واحد منهم للآخر ومبادلة الاموال والمنافع بينهم شرع بينهم العقود والفسوخ من البيع والاقالة والاجارة والطلاق ونحو ذلك من أنواع التعاون والتواد فيما بينهم انتظاما لامر معاشهم ثم لما كان للاشياء المذكورة مكملات ومحسنات شرع تلك المكملات والمحسنات تنميا لمقاصدهم وحاجاتهم واخلاقهم ولها عرض عريض وبعضها الصق من بعض. ثم لما كانت عقول البشر بنفسها لا تشغل بادرارك ما ذكر وما ترتب عليه من الحكم وما انيط به من مصالحهم بعث انبياء ورسلا صلوات الله عليهم اجمعين فارشدوهم الى معرفتها على مقتضى احوالهم وما يناسبهم في ازمانهم ثم لما بلغ العالم اشده واستعد لقبول شريعة جامعة عامة كافية كافلة لجميع مصالح الخلق وسعادتهم في الدارين ختم اولئك الرسل ببعثة سيد الاولين والآخرين وخاتم النبيين محمد بن عبد الله صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله وصحبه اجمعين بتلك الشريعة وانزل عليه القرآن تبيانا وتفصيلا لكل شيء ولم يفرط في الكتاب من شيء لئيم مكارم الاخلاق. ولما كانت الوقائع والحوادث متجددة على الدوام بحيث لا تقف عند حد حتى تنتهي دار التكليف جاءت تلك الشريعة قواعد عامة اما بلفظها او بعلامها التي انيط بها احكامها ولما كان تفاصيل احكام تلك الوقائع وهي غير متناهية من تلك

أوالمال أوالنسب فأما النفس فمحافظة بمشروعية القصاص فإن القتل العمد المدوان مناسب لوجوب القصاص لانه مقرر للحياة^(١) التي هي أجل المنافع. وأما الدين فمحموظ بمشروعية القتال مع الحربيين والمرتدين^(٢) فإن الحراية والرذة مناسبة له وأما العقل القواعد العامة التي هي متناهية متمذرا جعل في امته عليه الصلاة والسلام علماء ذوى ملكات راسخة بها يقفون على أسرار الشريعة ويستخرجون حكم واقعة واقعة مثل أحكام الوقائع المنصوصة في تحصيل المصالح فالحمد لله على ما تفضل به علينا من هذه النعماء العظيمة والشكر له على ما من به علينا من هذه الآلاء الجسيمة وأى عبد يستطيع أن يخرج عن عهدة ثنائه أو يقدر على شكر يوازي بعض آلائه والشكر والثناء نعمة منه محتاج الى شكر وثناء فهو الحامد والمحمود سبحانه لا نحصى ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك . فاذا وعيت هذه الاصول فاعلم أن للقوم ههنا تقسيمات من جهة المقاصد ومن جهة ترتيبها ومن جهة اعتبار الشارع على الوجه الذي ذكره الاسنوي مما سيرد عليك

(١) قال الاسنوى « فإن القتل العمد المدوان مناسب لوجوب القصاص لانه مقرر للحياة الى آخره» أى لانه انتهى للقتل قال تعالى « ولستم في القصاص حياة يا أولى الالباب » حفظ النفس من الخسة الضرورية ولذلك حرم قتل النفس بغير حق في كل ملة . وأما الحفظ بشرع القصاص فليس من الضروريات بل هو اتم في الحفظ ولذا لم يشرع في شريعة عيسى عليه الصلاة والسلام . والحق في العبرة أن يقال وحفظ النفس ولذا شرع في الشريعة الحنيفية القصاص لانه اتم في ذلك

(٢) قال الاسنوى « واما الدين فمحموظ بمشروعية القتال مع الحربيين » الى آخره أي هو محموظ بمشروعية الجهاد فان التضاد في الدين يقتضى التدافع فيفضى الى مفسد كثيرة فالشافعية عللوا الجهاد بالكفر والحنفية عللوا بالحراية وهو الحق لان كفر الغير لا يضر المؤمن الا حرايته فهي عند الحنفية الموجبة لقتالهم وجهادهم ومن أجل ذلك لا يقتل من لا يحارب من الرهبان والنساء ونحوهم كالشيخ الفاني الذي لا يقدر على القتال الا لرأى له في تدبير الحروب

فمحفوظ بمشروعية الزجر عن المسكرات^(١) فانه مناسب له. وأما المال فمحفوظ بمشروعية الضمان عند أخذه بالباطل^(٢) وأما النسب فمحفوظ بمشروعية وجوب الحد على الزنا^(٣) وهذه الاشياء مناسبتها ظاهرة وهي المعروفة بالكليات الخمس التي لم تبح في ملة من الملل^(٤) وأما المصلحي فكنصب الولي على الصغيرة^(٥) أي تمكينه من تزويجها كما قال في المحصول فان مصالح النكاح غير ضرورية في الحال الا أن الحاجة اليه حاصلة وهو تحصيل الكفو الذي لو فات لربما فات لا الى بدل وأما التحسيني فمكتحريم القاذورات^(٦) فان نقرة الطباع عنها لخساستها مناسب لحرمة تناولها حثا

(١) قال الاسنوي «واما العقل فمحفوظ بمشروعية الزجر عن المسكرات الخ»
 أي فشرع حد السكر وفي هذا ان حفظ العقل من الخمسة الضرورية اما الحفظ بشرع حد السكر فليس من الضروريات بل هو امر آثم في الحفظ ولذلك كان شرب الخمر مباحا في الامم السابقة بل في ابتداء هذه الشريعة الفراء السمحة مخف العبارة وحفظ العقل ولذلك جاء في شرعنا حد السكر اهتماما بالحفظ
 (٢) قال الاسنوي «وأما المال فمحفوظ بمشروعية الضمان الى آخره» ومجد

السارق والمحارب وهو قاطع الطريق

(٣) قال الاسنوي «واما النسب فمحفوظ بمشروعية وجوب الحد الخ» لان
 «الزنا لم يشرع في ملة اصلا بل هو حرام في كل ملة
 (٤) قال الاسنوي «وهي المعروفة بالكليات الخمس التي لم تبح في ملة من الملل»
 أي فهي معتبرة في كل ملة ولذلك كان اهل الفترة مكلفين بها بلا خلاف كما هم مكلفون بلا خلاف بوجود الايمان وحرمة الكفر وسائر العقائد

(٥) قال الاسنوي «واما المصلحي فكنصب الولي الى آخره» أقول هذا ما عبر عنه الحنفية بالحاجي وانما عبروا عنها بالمصلحي أو الحاجي لانه لم يصل الى حد الضرورة ولا يفوت بفواتها واحد من الكليات الخمس الضرورية

(٦) قال الاسنوي «واما التحسيني فمكتحريم القاذورات الى آخره» وهذا التسم قد انفقت في اسمه عبارة الحنفية والشافعية والاقتصار على هذه الاقسام الثلاثة هو المذكور في كلام المصنف وشرحه للاسنوي ولكن بعض الشافعية كالحنفية

للناس على مكارم الاخلاق ومحاسن الشيم^(١) ومن هذا القبيل كما قاله في المحصول
 جعلوا لقسم الكليات الخمس الضرورية ملحقات مكملة لها ومثلوا لذلك بالحد في
 قليل من الخمر لان قليلا يدعو الى كثيرها فشرع الزجر فيه لئلا يقع في الكثير
 المزيل للمقل وفرعوا على ذلك ان تحريم الدواعي الى الحرام معقول لان فيه قطعاً
 عن توهم الوقوع فيه كما في الاعتكاف والحج والاحرام منعت دواعي الجماع
 كاللمس والقبلة ونحوها وعدوا من المكملات تحريم الدواعي في الظهار ليكون
 الوطء حراماً فيه فخرمت دواعيه وانا خولف في الصوم والحيض للنص وبقي
 ما وراءه على القياس ومنه حد القذف فان حفظ العرض مكمل لحفظ النفس فان
 جرح اللسان ربما أفضى الى جراحة السنان فيؤدى الى المقاتلة ومثلوا للقسم الثاني
 وهو الحاجيات التي تصل الى حد الضرورة بالبيع والاجارة والمضاربة والمساقاة
 فانها لا يفوت بفواتها واحد من الخمس الضرورية لكن يحتاج اليها الانسان في
 المييشة فتكون من الحاجة دون الضرورية الا قليلا من جزئيات بعض العقود
 فانها بفواتها يفوت واحد من الكليات الخمس الضرورية كاستئجار الظئر للطفل
 مثلا اذ لو لم يشرع تلف نفس الولد فوصل الى ضرورة حفظ النفس وكذا شراء
 مقدار القوت واللباس بمقدار ما يحفظ به النفس من الهلاك ويتقى الحر والبرد
 وامثال ذلك لكن لقلتها لا تخرج كليات العقود عن كونها حاجية فلذلك عدت
 العقود من الحاجيات نظراً للاكثر الغالب فيها وجعلوا للحاجيات مكملات تلحق
 بها أيضا كوجوب رعاية الكفاءة ومهر المثل على الولي في تزويج الصغيرة فانها
 أفضى الى المقصود لحسن العشرة بين الاكفاء وقل ماتدوم المعاشرة الحسنة بين
 الشريف والخسيس فيؤدى الى انقصام عقدة النكاح وكذا النقصان عن مهر
 المثل يزيد تديلا ومغالة المهر يزيد توقيرا واستثنى أبو حنيفة وحده من ذلك
 انكاح الاب والجد عند عدم الاب فعنده لا يجب عليهما رعاية الكفاءة في انكاح
 الصغيرة وينفذان كاحهما لها ولو من عبد وعلى أقل من مهر المثل خلاقا لصاحبيه
 والائمة الثلاثة

(١) قال الاسنوي «حشا على مكارم الاخلاق الى آخره» لان منشأ الاخلاق

السيئة غالبا من أكلها ومخالطتها

سلب أهلية الشهادة والولاية عن العبد لان شرفهما لا يناسب العبد الذي هو نازل المقدر^(١) وأما الاخرى فهو الممالى المذكورة في علم الحكمة في باب تزكية

(١) قال الاسنوي « لان شرفهما لا يناسب العبد الى آخره » فان الاحسن للاحسن من الفعل وهو الاحسن عرفا فاعتبرت به واكثر مسائل كتاب الاستحسان مستخرجة عن هذا القسم التحسيني وهناك تقسيم آخر للمقصود من شرع الحكم وهو أن المقصود من شرع الحكم اما ان يحصل بمصولة يقينا كالبيع شرع ليرتب عليه حكمه وهو الملك وهو يحصل عقبيه يقينا بمعنى أنه متى حصل البيع الصحيح حصل عقبه الملك حتما واما ان يحصل عقبه ظنا كالتقصاص شرع للانزجار عن ارتكاب القتل فاذا اقيم القصاص على القاتل يحصل هذا الانزجار غالبا فان الممتنعين عن القتل اكثر من المرتكبين لجريمة القتل واما ان يحصل عقبه شكاً وهذا لم يعلم مثاله في الشرع ومثلوا له بحمد الخمر شرع للانزجار عن شربها مع أن الشاربين مثل الممتنعين وفيه ما فيه فان المساواة بين الشاربين والممتنعين في محل المنع كذا قاله صاحب مسلم الثبوت في الحاشية. والظاهر أن كثرة ارتكاب الشرب وعدم الانزجار انما هو للتواني في اقامة حده وارضاء اولياء الامر العنان للشاربين، ولو اقيم حد الشرب لامتنع الاكثرون خصوصا في زماننا هذا فان الخمر تباع في الاسواق علنا وبترخيص الحكومة ببيعها في المدن والقرى وربما كان الشاربون لها أضعاف التاركين فلا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم وزجروا الله اصلاح الحال. واما ان يحصل وهما فقط كالتكاح الآيسة التي لا يرجى من النسل غالبا فان عدم النسل منها هو الغالب على الظن وشرع التكاح انما هو للنسل اما لو كان المقصود معدوما قطعاً كما في الحاق ولد المغربية بزوجه المشرقي كما هو قول أبي حنيفة لوجود سببه وهو الفراش مع ان عدم ملاقات الزوجين مقطوع به واحتمال قطع المسافة كرامة بعيد لا يعتد به فان الكلام فيما ظهر انتفاؤها وفي وجوب الاستبراء على بائع الامة المشتري اياها في مجلس العقد مع القطع بان رحما غير مشغول بنظفة المشتري والاستبراء انما كان لاحتمال الشغل فقال الجمهور لا يعتد بخلافنا لابي حنيفة على ما استخرجه الشافعية من هاتين المسألتين لانه انما اعتبر الفراش بسبب

النفس^(١) وهي تهذيب الاخلاق ورياضة النفوس المقتضية لشرعية المبادات فان النسب وحدوث الملك بسبب الاستبراء لكونهما مظنتين لكون الولد من نطفته ولكون الرحم مشغولا بمائه ولكن لا عبرة بالمظنة مع انتفاء المثنة . أقول هذا الذي قالوه من عدم اعتبار المظنة عند انتفاء المثنة قطعا منقوض بسفر الملك المرفه اذا قطع بعدم المشقة في سفره فانه يرخص له في القصر وغيره قطعا فقد اتفقوا هنا على اعتبار المظنة مع انتفاء المثنة قطعا وكذا منقوض بالمطلقة الغير الموطوءة بعد الوضع بستة أشهر فانه يجب العدة مع القطع بعدم الشغل والطلاق انما أوجب العدة لكونه مظنة للشغل . والحل لهذا النقض أننا نقول ان المقاصد انما لوحظت في تشريع الحكم كليا فلا بد من ترتبها على نوعه فاذا كان نوعه مما يترتب عليه المقاصد يصلح مظنة يترتب عليها تلك المقاصد ولو لم يترتب على بعض اشخاصه فقولكم ان المظنة غير معتبرة نظرا الى الماهية والنوع مع انتفاء المثنة قطعا نظرا الى الهدية وبعض الاشخاص في حيز المنع نعم لا عبرة للمظنة مع انتفاء المثنة نظرا الى النوع والماهية وهذا غير لازم في الحاق ولد المتربية بزوجها المشرقي ولا في وجوب الاستبراء على بائع الامة اذا اشتراها ثانيا من المشتري في المجلس فان النسب انما يترتب على الفراش وحدوث الملك يترتب عليه احوال الشغل وان كانا مفقودين في بعض افرادهما ومن هنا ظهر لك أن استخراج الشافعية وقوع تشريع حكم لا يترتب المقصود على نوعه من هاتين المسألتين ونسبته الى الامام المهام أبي حنيفة ليس في محله ومن ههنا تعلم أنه لا يوجد في الشرع القسم الثالث والرابع وهما ما يترتب عليهما المقصود شكاً أو وهما وان الحق مع من انكرهما والاحتجاج عليه بالجزئي وهو جواز البيع مع القطع بعدم الحاجة اليه وسفر الملك المرفه لا يفيد فان المقاصد متفرعة على النوع قطعا او غالباً وهذا متحقق في شرعية كل الاحكام . والحاصل أنهم اتفقوا على ان اللازم في اعتبار المظنة وجرد المثنة في النوع ولا يضر انتفاؤها في بعض الافراد وان لا عبرة بالمظنة عند انتفاء المثنة في النوع لان المظنة حينئذ لا تكون مظنة وهذا الاخير لا يوجد في التشريع أصلاً وما نسب لابي حنيفة من ذلك فقد علمت أنه ليس في محله

(١) قال الاسنوي «وأما الاخرى فهو المعالي المذكورة في علم الحكمة الخ»

الصلاة مثلا وضعت للخضوع والتذلل^(١) والصوم لانكسار النفس بحسب القوى الشهوانية والغضبية^(٢) فاذا كانت النفس زكية تؤدى المأمورات وتجتنب المنهيات

مراده بالاخروي العبادات و اشار بذلك الى ان كلا من الاحكام الدنيوية والاخروية مبنية على مصالح العباد لمعان وحكم معقولة ولذلك قال في التحرير وشرحه وشرطها أى كون العلة شرطاً للحكم فى نفس الامر تفضل من المولى الكريم لاجوب عليه كما يقول المعتزلة تعالى عن ذلك العزيز العليم. وهذا القول بانها شرط تفضلا من الله الكريم ما يقال الاحكام مبنية على مصالح العباد دنيوية كما ذكر من الترخص بالرخص للمسافر ودفع الحاجة ودفع انتشار الفساد واخروية كالعبادات وهو الحصول على الثواب من الله الجواد الوهاب وكون الاحكام مبنية على مصالح العباد وفاق بين النافين للطرذ أى القائلين بان العلة لا تكون علة الا بالمناسبة وان اختلف اسمه أى التعبير عن هذا اذ مهم من يعبر عنه بان احكام الشارع مبنية على مصالح العباد ومنهم من يعبر عنه بان أفعال البارى سبحانه معللة بمصالح العباد أو معللة بالاغراض وهذا معزوا الى المعتزلة قال المصنف اى الكمال ابن الهمام فلو قيل النزاع لفظي جاز اه.

(١) قال الاسنوى « فان الصلاة مثلا وضعت الخ » أى شرعت اظهاراً لعظمة الربوبية والخضوع العبودية وتذللها لهذه العظمة الالهية فيقف العبد فيها بين يدي ربه كأنه يراه فان لم يكن يراه فان الله يراه فينادى ربه بتلاوة كتابه ويركع خضوعاً ويسجد تذللاً وخشوعاً فتتهذب أخلاقه ويجعل الله له من نفسه واعظاً يأمره وينهاه فتنهاه صلواته عن الفحشاء والمنكر . ان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر ولذكر الله أكبر

(٢) قال الاسنوى « والصوم لانكسار النفس بحسب القوى الشهوانية والغضبية الى آخره » اشار بذلك الى أن في الانسان قوى وأودعها الله فيه فأودع فيه بمقتضى حيوانيته قوة الشهوة ليميل بها الى ما يلائمه وينفعه فيجلبه لنفسه والقوة الغضبية السبعية يدافع بها عن نفسه وجمل لكل واحدة منها حداً متوسطاً بين جانبي الافراط والتفريط وحظر عليه كلا الطرفين وأمره بالحد الوسط بينهما وهو العدل

حصلت لها السمادات الأخروبة. وأما الافئاضى فيتل له في المحصول بتعميل الشافعى
الآخذ طرفا من كل منها وأودع فيه قوة عاقلة بمقتضى كونه ذا نفس ناطقة
وروح نورانية ملكية ربانية فالصوم يكسر الشهوتين الاولين اى فتقوى القوة
العاقلة فتوقف كلا منها عند حده ويذوق الصائم الم الجوع والعطش فيرحم
الفقراء ويتمود بالصوم على حكم النفس وكبحها عن شهواتها وميلها للخبائث
فتزكو وتطهر وتحل فيها روح الهداية فتتنشط الجوارح للعبادات وامتنال المأمورات
واجتناب المنهيات وكذلك شرعت الزكاة لسد حاجة الفقراء « انما الصدقات
للفقراء والمساكين » الآية وقد روى « خذها من اغنيائهم وردها على فقرائهم »
ولا يخفى ما يترتب على سد حاجة الفقراء من المصالح الاخروية بنيل الثواب
والمصالح الدنيوية من منع الاعتماد على الاموال فان السارق انما يسرق غالباً بالحاجة
وقاطع الطريق انما يقطعها بالحاجة والفاصب انما يغصب المال بالحاجة وانما
تمتد يد الفقراء الى مال الاغنياء لحاجة الفقراء الى ذلك فاذا اعطى الفقراء حقهم
في اموال الاغنياء قلت او انعدمت مطاعمهم في اموال الاغنياء وكذلك الحجج
انما شرع ليجتمع جميع المسلمين في صعيد واحد ويتمارفوا في عرفة ويعرف
كل واحد منهم حاجة الآخر فيتعاونوا على مصالحهم العامة الهامة المشتركة
بينهم وليظهر في هذا المكان المقدس مساواة الجميع فيتساوى السيد مع
العبد والفقير مع الغنى والملك مع الرعية ويكون الكل كأنهم في يوم
المحشر فيذكرون ما فيه من الهول الذى يجعل الولدان شيباً فيعدل الملك
في رعيته وتطيعه رعيته في غير معصية الله تعالى ويرحم الكبير الصغير
ويوقر الصغير الكبير. وقد علمت مما قدمناه ما يتعلق بالايان والعقائد من الحكم
والفوائد وهذه هي القواعد التى بنى الاسلام عليها فالايان بالله وكتبه ورسله
- خصوصاً واسطة عقدهم محمد صلى الله عليه وعليهم أجمعين - وبكل ما جاء به
رسولنا عليه الصلاة والسلام وعلم من دينه قطعا وباليوم الآخر هو رأس
المال وبضائه ينهدم الاسلام من اسه وينقلب على رأسه. وأما الصلاة فهى
عماد الدين فكما لا تقوم الخيمة بلا عماد لا يقوم الدين بدون اقامة الصلاة. فمن

رضى الله عنه تحريم بيع الحمر والميتة بالنجاسة ثم يقيس عليه الكلب والخنزير^(١) والمناسبة أن كونه نجسا يناسب اذلاله ومقابلته بالمال في البيع اعزاز والجمع بينهما متناقض فهذا وان كان يظن به في الظاهر أنه مناسب لكنه في الحقيقة ليس كذلك لان كونه نجسا معناه أنه لا تجوز الصلاة معه وليس بينه وبين امتناع البيع مناسبة^(٢)

أقامها فقد أقام الدين ومن تركها فقد أضاع الدين . ولا ثواب له في شيء مما يفعله من الطاعات ولا يقبل الله منها شيئا مادام تاركا للصلاة فهي في المرتبة الثانية لمرتبة الايمان وهي الفارق بين المؤمن والكافر في الباطن والظاهر فقل ان يترك الصلاة من في قلبه بذرة من ايمان صحيح .

(١) قال الاسنوي « واما الاقناعي فمثل له في المحصول بتعليل الشافعي رضي الله عنه الخ » الاقناعي كما يؤخذ مما يأتي وصرح به في تكملة الابهاج للتاج هو الذي يظن مناسبته في بادىء الرأي واذا بحث عنه حق البحث وضح انه غير مناسب اه . وظاهر قول الاسنوي بتعليل الشافعي الخ ان الذي علل بذلك وقاس الكلب هو الامام الشافعي رضي الله عنه لكن ظاهر قول التاج السبكي في تكملة الابهاج مثل تعليل بعض اصحابنا تحريم بيع الحمر والميتة والمعدرة بنجاستها وقاس الكلب الخ ان المعلن والقائس بعض الاصحاب لا الامام الشافعي رضي الله عنه .

(٢) قال الاسنوي « فهذا وان كان يظن في الظاهر انه مناسب لكنه في الحقيقة ليس كذلك لان كونه نجسا الخ » اقول قال التاج السبكي في تكملة الابهاج كذا ذكره الامام ولقائل أن يقول لا نسلم ان المعنى بكونه نجسا منع الصلاة فيه بل ذلك من جملة احكام النجس وحينئذ فالتعليل بكون النجاسة يناسب اذلاله ليس باقناعي . نعم مثال هذا استدلال الخنفة على قولهم اذا باع عبدا من عبدين أو ثلاثة يصح ، والفرر القليل تدعو الحاجة اليه فاشبهه خيار الثلاث فان الرؤساء لا يحضرون السوق لاختيار المبيع ، فيشتري الوكيل واحدا من ثلاثة ويختار الموكل ما يريد فهذا وان تحيلت مناسبته أولا فمعد التأمل يظهره انه غير

قال « والمناسبة تفيد العلية اذا اعتبرها الشارع فيه كالسكر في الحرمة أو في جنسه كما تزاج النسبين في التقديم أو بالعكس كالمشقة المشتركة بين الحائض والمسافر في سقوط الصلاة أو جنسه في جنسه كالجباب حد القاذف على الشارب لكون الشرب مظنة القذف والمظنة قد أقيمت مقام المظنون لان الاستقراء دل على أن الله سبحانه شرع أحكامه لمصالح العباد تفضيلاً واحساناً حيث ثبت حكم وهناك وصف ولم يوجد غيره ظن كونه علة وان لم تعتبر وهو المناسب المرسل اعتبره مالك » أقول الوصف المناسب على ثلاثة أقسام أحدها أن يلغيه الشارع (١) أى يورد الفروع على عكسه فلا اشكال فى انه لا يجوز التعليل به ولهذا

مناسب لانا نقول لاحاجة الى ذلك لانه يمكنه ان يشتري ثلاثة فى ثلاثة عقود ويشترط الخيار فيختار منها ما يريد اه . واقول قد علمت مما قدمناه قريباً ان الحنفية لا يقبلون التعليل بالاخالة ولو لم تكن اقناعية وانما يقبلون التعليل بما اتفق الكل على قبوله وهو ما اعتبر الشارع نوع الوصف أو جنسه فى نوع الحكم أو جنسه فكيف يعقل أنهم يقبلون التعليل بما يتخيل مناسبة فى بادىء الرأى . واذا بحث عنه حق البحث وضح انه غير مناسب فما قاله التاج رحمه الله تعالى ونسبه للحنفية من تعليل الحكم الذى قالوه بهذه العلة غير صحيح ولكن الحنفية يقولون اى فرق بين ان يشتري العبيد الثلاثة بعقد واحد ويجعل المشتري لنفسه الخيار فى ذلك فبردها كلها أو أحدها وبين ان يشتريها بثلاثة عقود فشرائها بعقد واحد مع الخيار للمشتري فى كلها او بعضها صحيح بلا شك وكذلك شرائها بعقود مع الخيار للمشتري فى كلها أو بعضها صحيح أيضاً ولا يفرق بين هذا وهذا الا بكون الاول عقداً واحداً والثانى عقود ممتدة وهذا الفرق لا يؤثر لافى العلة ولا فى الحكم بحال من الاحوال فليبحث التاج السبكي رحمه الله تعالى عن علل بالمناسب الاقناعى من القائلين بقبول التعليل بالمناسب واعتبار الاخالة فان هؤلاء هم الذين يوجد عندهم قياس اقناعى ومناسب ليس باقناعى واما الحنفية فلا يقبلون الا التعليل بالمؤثر وهو ما اعتبره الشارع على وجه ما تقدم وقبله جميع الائمة .

(١) قال الاسنوى « الوصف المناسب على ثلاثة أقسام احدها أن يلغيه

أهمه المصنف وذلك كإيجاب صوم شهرين في كفارة الجماع في نهار رمضان على المالك فانه وان كان أبلغ في ردعه من المعتق لكن الشارع ألغاه بإيجابه الاعتاق

الشارع الخ « أقول المناسب ينقسم الى مؤثر وملائم وغريب ومرسل لانه ان اعتبر عين الوصف في عين الحكم بنص أو اجماع كالطواف في طهارة سؤر الهرة او كالاسكار في حمل النبيذ على الخمر على غير رأى أبي حنيفة وأبي يوسف فان حرمة الخمر عندهما لعينها غير معاملة بالسكر فهو المؤثر كما في جمع الجوامع ومسلم الثبوت وهذا القسم هو الذي قال فيه المصنف المناسبة تفيد العلية اذا اعتبرها الشارع فيه كالسكر في الحرمة وقال فيه الاسنوى احدها ان يعتبر الشارع نوع المناسبة في نوع الحكم كالسكر مع الحرمة الخ وتعبير جمع الجوامع ومسلم الثبوت وغيرهما باعتبار عين الوصف في عين الحكم لا يخالف تعبير المصنف والاسنوى باعتبار النوع في النوع لان من لم يعتبر التغير في الوصف والحكم بتغير المحل عبر بالعين ومن اعتبر التغير علل بالنوع ولذلك قال الكمال في تحريره بعد ان عبر باعتبار العين في العين وقد يقال نوعه في نوع الحكم تقيالتوهم اعتبار الوصف مضافا الى المحل اه موضعا وان اعتبر ثبوت الحكم مع الوصف في الاصل من غير اعتبار عينه في عينه فان ثبت بنص أو اجماع اعتبار عين الوصف في جنس الحكم أو اعتبر جنس الوصف في عين الحكم أو جنسه في جنسه فهو الملائم وهذا هو الذي ذكره الاسنوى في الاقسام الثلاثة غير الاول وان لم يثبت اعتبار الوصف لاعتينا في عين او جنس ولا جنسا في جنس أو عين بنص ولا اجماع ولكن ثبت اعتبار الشارع عينه في عين الحكم بترتب الحكم عليه في المحل قال في مسلم الثبوت وهو الغريب فالغريب هو الوصف الذي لم يثبت فيه سوى اعتبار الشارع عين الوصف في عين الحكم بترتب الحكم عليه فقط ولكن لم يثبت اعتباره لاعتينا في عين أو جنس أو جنسا في جنس بنص ولا اجماع وقد عدده الكمال في تحريره من قسم الملائم ومثل له بقياس الثيب الصغيرة على البكر الصغيرة بجامع الصغر فان عين الصغر اعتبر في جنس الولاية لاعتباره في جنس الولاية باعتباره في ولاية المال لثبوتها له بالاجماع ففي هذا المثال ثلاثة محال الاصل وهو نكاح البكر

ابتداء فلا يجوز اعتباره كما قلناه . وقد أنكروا على يحيى بن يحيى تلميذ مالك حيث أفتى بعض ملوك المغاربة بذلك^(١) الثاني أن يمتبره الشارع أى يورد الفروع على الفرع وهو نكاح الثيب ومحل الجنس وهو المال وقد ثبت اعتبار الوصف علة في محل آخر وهو المال لافي عين حكم الاصل وهو نكاح البكر الصغيرة لوقوع الخلاف في أن العلة في جواز انكاحها للاب هو الصغر او البكارة أو لهما جميعا فقد ظهر من هذا ان الملائم قسمان احدهما وصف ثبت اعتبار عينه مع عين الحكم في الاصل بمجرد ترتب الحكم على وفقه وهو ما سماه في مسلم الثبوت بالغريب والثاني هو ما قدمناه قبله وما في جمع الجوامع يوافق ما في التحرير . فكان عليه المعول ولذلك تبرأ صاحب الرحمت من ذلك فقال كذا قالوا للإشارة الى ان صاحب التحرير وغيره عدوا هذا القسم من الملائم والغريب هو ما الغاه الشارع كما صرح بذلك الجلال المحلى على جمع الجوامع .

(١) قال الاسنوى « وقد أنكروا على يحيى بن يحيى تلميذ مالك الخ » اقول يحيى بن يحيى هو امام أهل الاندلس في عصره ترجمه المقرئ في فتح الطيب وغيره ترجمة واسعة ارتحل الى الامام مالك وأخذ عنه ثم قدم الاندلس وحصلت له حظوة تامة عند ملوكها . والملك الذي أفتاه هو عبد الرحمن بن الحكم الاموى واقع جارية له في شهر رمضان . وسأل يحيى فقال تصوم شهرين متتابعين . ولما سئل عن حكمة مخالفته لامام مذهبه الامام مالك وهو التخيير بين العتق والصوم والاطعام فقال لو فتحنا له هذا الباب سهل عليه ان يظأ كل يوم ويعتق فحملتة على اصعب الامور عليه وهو الصوم نظر الى حاله فناسبه التكفير بالصوم . قال القرافى وهو الاوفق يكون مشروعية الكفارات للزجر ولم يفته يحيى على انه أمر لا يجوز غيره اه . أى فكانه أفتاه على مذهب مالك . والقول بان الشارع ألغى هذا الوصف بايجاب الاعتاق ابتداء من غير تفرقة بين ملك وغيره لا يقول به مالك ولا الامام يحيى ابن يحيى لما علمت ان مذهب مالك هو التخيير بين العتق والصوم والاطعام فلا وجه للانكار على فتوى هذا الامام مع انه افتى باحد الواجبات على مذهبه وأما ما قيل ان الامام يحيى بن يحيى انما افتى الملك المذكور لعلمه انه لورد ما عليه من

وفقه وليس المراد باعتباره أن ينص على العلة أو يوصي إليها والالم تكن العلة مستفادة من المناسبة وهذا النوع على أربعة أقسام ذكرها المصنف : أحدها أن يعتبر الشارع نوع المناسبة في نوع الحكم^(١) كالسكر مع الحرمة فان السكر نوع من الوصف والتحریم نوع من الحكم وقد اعتبره الشارع فيه حيث حرم الخمر فيلحق به النبيذ والى هذا أشار بقوله اذا اعتبرها الشارع فيه أي اعتبر النوع في النوع وانما أهمل التصريح به لسكونه يعلم مما بعده . واعلم أن المصنف في التقسيم السابق قد جعل الوصف المناسب لتحریم المسكر هو حفظ العقل^(٢) ثم جعله هنا نفس السكر وهذا الثاني لا يوافق تفسيره للمناسب لان نفس السكر لا يصدق عليه انه جالب تقما ولا دافع ضرراً^(٣) الثاني أن يعتبر الشارع نوع الوصف في جنس

المظالم أصبح فقيراً لا يكفر الا بالصوم فينافيه ما أجاب به الامام يحيى بن يحيى عند سؤاله عن حكمة مخالفته لمذهب امامه والظاهر ان السائل اعتبر فتواه باحد الامور الثلاثة على التعيين مخالفة لمذهب مالك وان الجواب اقتضى انه لم يخالف وانما عين احد الواجبات دون غيره للحكمة التي قالها وبه تسقط الكفارة حتما لان ذلك حكم الواجب المخير وهذا مذهب مالك .

(١) قال الاسنوى « احدها ان يعتبر الشارع نوع المناسبة في نوع الحكم الخ » هذا هو الوصف المسمى بالمؤثر .

(٢) قال الاسنوى « واعلم ان المصنف في التقسيم السابق قد جعل الوصف المناسب للتحریم الخ » اقول حفظ العقل هو المقصود من مشروعية حكم الحرمة وترتبها على السكر وأما نفس السكر فهو علة الحرمة التي بها يزول العقل فحفظ العقل هو العلة الباعثة على تحریم الخمر لما فيها من السكر المزيل للعقل ففي التقسيم الاول جعل الوصف المناسب هو حفظ العقل باعتبار كونه المقصود من الحكم وهنا جعل السكر هو العلة باعتبار انه العلة المقتضية لتحریم الخمر وعليها مدار القياس (٣) قال الاسنوى « لان نفس السكر لا يصدق عليه الى آخره » تقدم الاعتراض بنظير هذا في جعل القتل العمد العدوان وصفا مناسباً وتقدم جوابه بأنه من حيث ما ترتب عليه من مشروعية الحرمة وحفظ النفس يصدق عليه أنه جالب

الحكم^(١) واليه أشار بقوله « او في جنسه » وتقريره أن يعتبر الشارع النوع في الجنس وذلك كامتزاج النسبين مع التقديم فان امتزاج النسبين وهو كونه أختا من الابوين نوع من الوصف وقد اعتبره الشارع في التقديم على الاخ من الابفانه قدمه في الميراث وقسنا عليه التقديم في ولاية النكاح والصلاة عليه وتحمل الدية لمشاركتها له في الجنسية وان خالفه في النوعية اذ التقديم في ولاية النكاح نوع مغاير للتقديم في الارث بخلاف الحكم المتقدم وهو تحريم النبيذ والخمر فان الاختلاف هناك بالمحل خاصة ولا أثر له فيكون تحريمهما نوتا واحدا . الثالث أن يعتبر الشارع جنس المناسبة في نوع الحكم واليه أشار بقوله أو بالعكس وذلك كالمشقة المشتركة بين الحائض والمسافر في سقوط القضاء فان الشارع اعتبر جنس المشقة في نوع سقوط قضاء الركعتين وانما جعلنا الاول جنسا والثاني نوتا لان مشقة السفر نوع يخالف لمشقة الحيض وأما سقوط قضاء الركعتين بالنسبة الى المسافر والحائض فهو نوع واحد . الرابع أن يعتبر الشارع جنس الوصف في جنس الحكم كما قال على رضي الله عنه في شارب الخمر أرى أنه اذا شرب هذى واذا هذى افترى فيكون عليه حد المفترى يعنى القاذف ووافق الصحابة على ذلك فقد أوجبوا حد القذف على الشرب لا لكونه شربا بل أقاموا مظنة القذف وهو الشرب بمقام القذف قياسا على اقامة الخلوة بالاجنبية مقام الوطء في التحريم لكون الخلوة مظنة له فقد ظهر أن الشارع اعتبر المظنة التي هي جنس لمظنة الوطء ولمظنة القذف في الحكم الذي هو جنس لايجاب حد القذف والحرمه الوطء والمراد بالجنس هنا هو القريب لان اعتبار الجنس البعيد في الجنس البعيد هو المناصب المرسل^(٢) كما ستعرفه . ثم

نقما . هكذا هنا من حيث يترتب عليه الحرمة وحفظ العقل يصدق عليه انه

جالب نقما

(١) قال الاسنوي « الثابى أن يعتبر الشارع نوع الوصف الى آخره » هذا

القسم والقسمان بمده هو المسمى الملائم

(٢) قال الاسنوي « والمراد بالجنس هنا هو الجنس القريب لان اعتبار الجنس

البعيد الى آخره » أقول حاصل الكلام أن المعتبر في المؤثر اعتبار العين في العين

﴿ تابع الحاشية ﴾

وفي الملائم اعتبار العين في الجنس أو الجنس في الجنس أو في العين والمراد فيه الجنس القريب والمراد اعتبار الجنس القريب ولو في الجملة ليشمل ما اذا كان الدليل على اعتبار الشارع عين ذلك الوصف في عين الحكم هو ترتب الحكم على وفقه بان يترتب الحكم معه في المحل لكن لا نقول انه اعتبر بالترتب ودل عليه به الا اذا كان ذلك الاعتبار معلوماً بسبب اعتباره بنص أو اجماع في الجملة وانما كان في الجملة لان النص انما دل على اعتبار جنسه في جنسه أو عينه في جنسه أو عكسه فقد وجد له أصل معبر يشهد له بالاعتبار وقولنا في الجملة هو معنى قولهم ولو باعتبار جنسه أي القريب فان لم يعتبر الجنس القريب بل اعتبر الجنس البعيد فهو المرس أما اذا لم يثبت اعتباره باعتبار جنسه البعيد في عين الحكم أو عينه في جنس الحكم البعيد أو جنسه البعيد أو القريب في جنس الحكم البعيد فلا خلاف في رده نبه على ذلك السعد في التلويح وغيره وعليك بالتلويح ففيه الامثلة والضابط الذي يجب مراعاته مقاله السعد في التلويح ان المذكور في كلام نخر الاسلام ومن تبعه ان جمهور العلماء على ان الوصف لا يصير علة بمجرد الاطراد بل لا بد لذلك من معنى يعقل بان يكون صالحاً لان يكون علة للحكم ثم يكون معدلاً بمنزلة الشاهد لا بد من اعتبار صلاحيته للشهادة بالمعقل والبلوغ والحرية والاسلام ثم اعتبار عدالته بالاجتناب عن محظورات الدين فكذا لا بد لجعل الوصف علة من صلاحيته لان يكون علة للحكم بوجود الملائمة ومن عدالته بوجود التأثير فالتعليل لا يقبل ما لم يتم الدليل على كون الوصف ملائماً وبعد الملائمة لا يجب العمل به الا بعد كونه مؤثراً عندنا وتخيلاً أي موقفاً خيال الصحة في القاب عند اصحاب الشافعي فالملائمة شرط لجواز العمل بالعلمل والتأثير والاخالة شرط لوجوب العمل دون الجواز اهـ . وبهذا يندفع ما قيل ان المناسب هو الوصف الذي طريق معرفته المناسبة لا النص والاجماع فكيف ينقسم الى ما يعتبر بالنص والاجماع والى غيره . وحاصل الدفع ان اعتبار الشارع له بالنص أو الاجماع لا يخرج عن كون طريقه في ذاته هي المناسبة لان اعتبار النص أو الاجماع انما هو في كونه

اعلم أن للجنسية مراتب^(١) قال في المحصول فأعم أوصاف الاحكام كونه حكما ثم الحكم ينقسم الى وجوب وغيره والوجوب الى عبادة وغيرها والعبادة الى صلاة وغيرها والصلاة الى نافلة وغيرها فما ظهر تأثيره في الفرض أخص مما ظهر تأثيره في الصلاة قال وكذا في جانب الوصف فأعم الاوصاف كونه يناط به الحكم ثم المناسب ثم الضروري . وقوله « لان الاستقراء » هو متعلق بقوله يفيد العلية وتقديره أن المناسبة في هذه الاقسام الاربعة تفيد العلية لانا استقرينا أحكام الشرع فوجدنا كل حكم منها مشتملا على مصلحة طائفة الى العباد ويعلم منه أن الله تعالى شرع أحكامه لرعاية مصالح عباده على سبيل التفضل والاحسان^(٢)

مؤثرا لا في كونه مناسبا

(١) قال الاسنوى « ثم اعلم ان للجنسية مراتب الخ » أى وعلى حسب هذه المراتب يكون قرب الجنس وبعده فاعم الاوصاف الحكم فاذا كان القياس متعلقا بأنواعه التى تحته مباشرة كان جنسا قريبا ثم يليه الوجوب واخوانه فاذا كان القياس متعلقا بأنواعه التى تحته كان قريبا والحكم بعيدا وهكذا وبهذا تعلم وجه الترتب الذى ذكره بقوله « فما ظهر تأثيره في الفرض اخص الخ » .

(٢) قال الاسنوى « ويعلم منه ان الله تعالى شرع احكامه لرعاية مصالح عباده على سبيل التفضل والاحسان » قد علمت أنه لاخلاف في الحقيقة وانه متى ثبت من طريق الشرع حكم في صورة وهناك وصف مناسب له متضمن لمصلحة العبد ولم يوجد غيره واعتبره الشارع باحد الاعتبارات السابقة كان ذلك الوصف هو علة الحكم اتفاقا وان لم يثبت اعتباره كما ذكر ولكن كان تخيلا اى موقعا خيال الصحة في القلب كان علة عند الشافعية واما كون رعاية المصالح بالوجوب عليه تعالى عن ذلك أو بالتفضل والاحسان منه تعالى فذلك بحث يتعلق بعلم الكلام ولا يتعلق منه باصول الفقه شيء ولا يهم المجتهد بالبحث فيه بل الذى يهم المجتهد هو معرفة القياس الصحيح الجائز العمل به والواجب العمل به وهذا القدر يمكنه الوقوف عليه بقطع النظر عن كون رعاية المصالح بالوجوب عليه تعالى عن ذلك أو بالتفضل والاحسان رحمة بعباده

لاغلى سبيل الحتم والوجوب خلافا للمعتزلة وحينئذ نخيث ثبت حكم في صورة وهناك وصف مناسب له متضمن لمصلحة العبد ولم يوجد غيره من الاوصاف الصالحة للعلية غلب على الظن لانه علة له لكون الاصل عدم غيره واذا ثبت انه علة ثبت أن المناسبة تقييد العلية وهو المدعى . وقال الامام في المعالم انه لايجوز تحليل الاحكام بالمصالح والمفاسد^(١) . وقوله « وان لم تعتبر » هو بالتاء بنتقطين من فوق لانه قسيم لقوله والمناسبة تقييد العلية اذا اعتبرها للشارع فيه وأشار بهذا الى القسم الثالث^(٢) وهو المناسب الذي لا يعلم هل اعتبره الشارع أو الفاه وهو المسمى بالمناسب المرسل وفي اعتباره خلاف يأتي مبسوطا في الكتاب الخامس ان شاء الله تعالى قال الامام وذلك انما يكون بحسب أوصاف هي أخص من كونه وصفا مصلحيا^(٣) والافعموم كونه وصفا مصلحيا مشهود له بالاعتبار

(١) قال الاسنوي « وقال الامام في المعالم انه لايجوز تحليل الاحكام الى آخره » قد علمت حقيقة الحال وان ما منعه من منع التحليل غير ما اجازه من أجاز التحليل وان الخلاف لفظي فلا نعيده

(١) قال المصنف « وان لم تعتبر » أي اذا لم يعتبر الشارع المناسبة بالترتيب السابق . ولذلك قال الاسنوي « وأشار بهذا (أي بقوله وان لم تعتبر) الى القسم الثالث » فحاصل الكلام هنا انه لم يعتبر الجنس القريب بل اعتبر الجنس البعيد ولم يعلم الفاه من قبل الشارع فهذا هو محل الخلاف اما اذا لم يثبت اعتباره باعتبار جنسه البعيد في عين الحكم أو باعتبار عينه في جنس الحكم البعيد أو جنسه البعيد أو القريب في جنس الحكم البعيد فقد قدمنا انه لا خلاف في رده كما نبه عليه السعد في التلويح وغيره .

(١) قال الاسنوي « قال الامام وذلك انما يكون بحسب أوصاف هي أخص من كونه وصفا مصلحيا الخ » أقول المراد من هذا الكلام ما قدمناه عن نجر الاسلام من انه لا بد لجعل الوصف علة من صلاحه للحكم بوجود الملائمة ومن عدالته بان يثبت اعتباره من قبل الشارع باحد الاعتبارات السابقة عند الحنفية أو بذلك وبكونه مخيلا أي موقعا خيال الصحة في القلب عند اصحاب الشافعي

ولاجل ما ذكره أنهنى الامام عبر عن المناسب المرسل بأنه المناسب الذي اعتبر جنسه في جنسه ولم يوجد له أصل يدل على اعتبار نوعه في نوعه وهذا التفسير الذي كما قدمناه قريبا ومعنى قوله والافعموم كونه وصفا مصلحيا مشهود له بالاعتبار اه. ان هذا العموم يدخل فيه المرسل الذي فيه الخلاف ان اعتبر فيه الجنس البعيد دون القريب والحاصل ان المناسب اقسام الاول مناسب ثبت اعتبار الوصف للحكم باحد الاعتبارات الاربعة السابقة وهذا متفق على قبوله ووجوب العمل به. الثاني مناسب مخيل أى موقع خيال الصحة في العقل وهذا قبله أصحاب الشافعي ومالك وأحمد ولم يقبله الحنفية. وهذان القسمان بامانها ما قبله الشافعية هما المذكوران في كلام صاحب جمع الجوامع وشرحه الجلال بقولهما المناسب من حيث اعتباره اقسام لانه ان اعتبر بنص او اجماع عين الوصف في عين الحكم فالنظر لظهور تأثيره بما اعتبر فيه وان لم يعتبر عين الوصف في عين الحكم بهما أى بالنص والاجماع بل اعتبر بترتيب الحكم على وفقه اي الوصف حيث يثبت الحكم معه ولو كان الاعتبار بالترتيب باعتبار جنسه في جنسه أي جنس الوصف في جنس الحكم بنص أو اجماع كما يكون باعتبار عينه في جنسه أو العكس كذلك الأولى من المذكور كما اشار اليه بلو فاللائم لملائته للحكم فاقسامه ثلاثة اه. وأقسامه الثلاثة كما يؤخذ من الامثلة التي ذكرها الجلال المحلي اعتبار عين الوصف في عين الحكم بالترتيب وقد اعتبر العين في الجنس. واعتبار العين في العين وقد اعتبر الجنس في الجنس. واعتبار الجنس في الجنس. وهذا الاخير هو المذكور في كلام المصنف بعد سرد القسمين قبله بالاولى منه فالمراد من قول جمع الجوامع بل بترتيب الحكم على وفقه ان الدليل على اعتبار الشارع عين ذلك الوصف في عين ذلك الحكم هو ترتيب الحكم على وفقه بان ثبت الحكم معه في المحل لكن لا نقول انه اعتبره بالترتيب ودل عليه الا اذا كان ذلك الاعتبار معلوما بنص او اجماع في الجملة لان النص انما دل على اعتبار جنسه في جنسه وهو القسم الذي ذكره جمع الجوامع بعد لو أو على عينه في جنسه أو عكسه. وهذان القسمان قد اشار اليهما صاحب جمع الجوامع بلو وعلى

فسرنا به كلام المصنف للمرسل^(١) وهو أن لا يعلم اعتباره ولا الغاؤه صرح به
الآمدى وكذلك المصنف في الغاية القصوى وقال ابن الحاجب المرسل هو الذي
لم يعتبره الشارع سواء علم أنه الغاء أم لم يعلم الاعتبار ولا الالغاء^(٢) وإنما حملنا كلام

كل حال فالوصف له اصل معين يشهد له بالاعتبار وقولنا في الجملة هو معنى قول
جمع الجوامع ولو باعتبار جنسه في جنسه فان الثابت بذلك ليس اعتبار عين الوصف
في عين الحكم ولذلك قال الجلال حيث يثبت الحكم معه فهو تقييد لتحقيق الترتيب
فاشار الى انه ان لم يثبت الحكم معه على وجه ما ذكر فلا ترتيب للحكم على وقفه
فلا يستدل به عند الشافعية أيضا وهذا هو المراد بقول الامام وذلك انما يكون
بحسب أوصاف هي أخص من كونه وصفا مصلحيا لان الاصل ان الوصف مناسب
وشرطنا لكونه علة شروطا أخرى هي ما سمت واما عموم كونه وصفا مصلحيا
فلا يكفي وان كان مشهودا له بالاعتبار ولاجل هذا عبر الامام عن المناسب المرسل
بانه المناسب الذي اعتبر جنسه في جنسه ولم يوجد له اصل يدل على اعتبار نوعه
في نوعه وذلك لان الاعتبار المذكور لم يكن معلوما بنص او اجماع في الجملة على
الوجه الذي فصلناه فمراد الامام بالجنس الجنس البعيد كما تقدم والمراد بالجنس
في اقسام الملائم الثلاثة هو الجنس القريب ليكون ترتيب الحكم معه بحيث يثبت
الحكم معه دليلا على اعتبار عين الوصف في عين الحكم بواسطة ان النص والاجماع
دل على اعتبار جنسه القريب في جنسه كذلك او عينه في جنسه القريب أو
جنسه القريب في عينه . والحاصل ان المرسل الذي وقع فيه الخلاف هو الذي
ثبت اعتباره باعتبار جنسه البعيد في عين الحكم او عينه في جنس الحكم البعيد او
القريب في جنس الحكم البعيد واما اذا لم يعتبر في شيء مما ذكر فلا خلاف في رده
كما قدمناه عن السعد .

(١) قال الاسنوي « وهذا التفسير الذي فسرنا به كلام المصنف الخ »

أشار به الى ما وقع لشرائح من الخبط والخلط في تفسير كلام المصنف

(٢) قال الاسنوي « وقال ابن الحاجب المرسل هو الذي لم يعتبره الشارع الخ »

أقول مراد ابن الحاجب بالمرسل الذي فسره بما ذكر المرسل بقسميه الشامل لما

المصنف على الاول لكونه مطابقا لكلامه في الغاية وموافقا لما نقله عن مالك فان
 ما لكما لم يخالف في القسم الذي ألغاه الشارع
 قال « والغريب ما أثر هو فيه ولم يؤثر جنسه في جنسه كالطعم في الربا والملائم
 ما أثر جنسه في جنسه أيضا والمؤثر ما أثر جنسه فيه * مسألة المناسبة لا تبطل
 بالمعارضة لان الفعل وان تضمن ضررا أزيد من نفعه لا يصير نفعه غير نفع
 لكن يندفع مقتضاه » أقول هذا تقسيم للقسم الاول وهو المناسب الذي علم
 اعتباره وحاصله أنه ينقسم باعتبار تأثير نوعه و جنسه في نوع الحكم و جنسه الى
 الغريب والملائم والمؤثر . والمناسب الغريب هو الذي أثر نوعه في نوع الحكم
 ولم يؤثر جنسه في جنسه وسمى به لكونه لم يشهد غير أصله المعين باعتباره ومثاله
 اللطم في الربا فان نوع الطعم مؤثر في حرمة الربا وليس جنسه مؤثرا في جنسه
 وقد سبق له مثال آخر ذكره المصنف وهو السكر مع الحرمة والملائم هو ما أثر
 جنسه في جنسه كما أثر نوعه في نوعه كالقتل العمد العدوان مع وجوب القصاص
 فان نوعه مؤثر في وجوب القصاص وكذا جنسه وهو الجناية مؤثر في جنس

علم أن الشارع ألغاه ام لم يعلم الاعتبار ولا الالغاء وكلام المصنف قاصر على الثاني
 فقط وهو ما لم يعلم فيه من قبل الشارع اعتباره أو الغاؤه فلا تنافي بين ما قاله
 ابن الحاجب وبين ما قاله المصنف لان المصنف بصدد بيان الادلة المختلف فيها
 فاقصر على هذا القسم ولم يتعرض للقسم الذي علم الغاؤه لان الاتفاق على عدم
 قبوله وقد صرح ابن الحاجب في المنتهي أن المرسل نوان ما علم الغاؤه شرطا
 وما لم يعلم اعتباره ولا الغاؤه وعدم اعتبار القسم الاول اتفاق كما قلنا وتفسير الامام
 شامل للنوعين لان كلا منهما لم يوجد له اصل يدل على اعتبار نوعه في نوعه
 بالمعنى الذي قلناه سابقا والفرق بين النوعين ان احدهما علم الغاؤه من الشارع
 فاتفقوا على رده ويسمى هذا القسم بالغريب أيضا ولذلك قال في جمع الجوامع
 وان لم يعتبر فان دل الدليل على الغائه فلا يملل به قال الجلال ويسمى هذا القسم
 بالغريب لبعده عن الاعتبار ثم قال صاحب جمع الجوامع والا فهو المرسل وقد
 قبله مالك اه فاقصر على ان المرسل هو ما جرى فيه الخلاف ولا مانع من أن

التخصص وهو العقوبة قال الآمدي وهذا التسم متفق على قبوله بين القياسين وما عداه فمختلف فيه والمؤثر هو ما أثر جنسه في نوع الحكم لا غير كالمشقة مع سقوط الصلاة على مامر هكذا ذكره المصنف وهو خلاف ما في أصلية الحاصل والمحصل^(١) فاما المحصول ففيه قبيل الكلام على الشبه أن المؤثر هو ما أثر نوعه

البيضاوي لا يطلق المرسل الا على ما فيه الخلاف وهو ما لم يعلم اعتباره ولا الغاؤه . والحاصل ان فريقا جعل المرسل قسمين ما علم الغاؤه وما لم يعلم اعتباره ولا الغاؤه وفريق جعل المرسل ما لم يعلم اعتباره ولا الغاؤه والغريب ما علم الغاؤه كصاحب جمع الجوامع وفريق كصاحب مسلم الثبوت جعل المرسل قسمين ما علم الغاؤه وما لم يعلم اعتباره ولا الغاؤه وقسم هذا الاخير الى قسمين فقال وان لم يعتبر أصلا فهو المرسل وينقسم الى ما علم الغاؤه والى ما لم يعلم فان لم يعلم فيه اعتبارات الملائم فهو الغريب من المرسل وهو المسمى بالمصالح المرسله حجة عند مالك وقد فسر الكمال بن الهمام في تحريره قسم الغريب بأنه الوصف الذي لم يثبت فيه سوى اعتبار الشارع عينه في عين الحكم بترتيب الحكم عليه في المحل وهذا صريح في ان الغريب فيه ترتيب عين الحكم على عين الوصف من الشارع لكن لم يثبت اعتباره لا عيننا في عين أو جنس ولا جنسنا في جنس أو عين بنص أو اجماع بخلاف المرسل فانه لم يوجد فيه شيء مما ذكر وهذا كله اختلاف في العبارة والتقسيم والا فالمعول عليه عند الجمهور هو الضابط الذي ذكرناه عن نجر الاسلام

(١) قال الاسنوي « هكذا ذكره المصنف وهو خلاف ما في أصلية الحاصل والمحصل الخ » أقول ومثل ما في الاسنوي في تكملة الابهاج للتاج فانه قال بعد ان قال وعبارات المصنفين في التعبير عن هذه الاقسام مضطربة والامر فيه قريب لكونه أمرا اصطلاحيا ونحن نأتي بما ذكر المصنف ونشير الى تكميل من كلام غيره فنقول الوصف الى آخره وذكر مثل ما قاله الاسنوي قال ما نصه واما الامام فانه قال تعريف الغريب والملائم ما قاله المصنف وقال في المؤثر عكس مقالته فجعله ما يكون الوصف مؤثرا في جنس الحكم دون غيره الى آخر ما قاله وزاد عليه الاسنوي أن صاحب الحاصل قال ان المؤثر هو ما أثر جنسه في جنس

في جنس الحكم قال كامتزاج النسبين مع التقديم كما تقدم ايضاحه وهذا عكس ما ذكره المصنف وأما الحاصل ففيه في الموضوع المذكور أيضا أن المؤثر هو ما أثر جنسه في جنس الحكم والظاهر أنه أشبهه عليه كلام الامام فغلط في اختصاره له وقد خالف ابن الحاجب أيضا هذا التقسيم فقال الوصف المناسب الذي اعتبره الشارع ان كان اعتباره بتنصيب الشارع على كونه علة أو بقيام الاجماع عليه فهو المؤثر وان كان اعتباره بترتيب الحكم على وفقه نظر ان اعتبر عينه في جنس الحكم أو بالعكس أو جنسه في جنسه فهو الملائم وان اعتبر نوعه في نوعه فهو الغريب . واذا علمت هذا علمت انه مخالف لكلام المصنف في المؤثر والملائم وموافق له في الغريب وأما الآمدى فتفسيره للملائم والغريب موافق لتفسير المصنف وتفسيره للمؤثر موافق لتفسير ابن الحاجب * واعلم أن أقسام المناسب على ما تقتضيه القسمة العقلية تسعة لانه إما أن يؤثر نوعه أو جنسه أو كلاهما في نوع الحكم أو جنسه أو كليهما قال الآمدى والواقع من هذه الاقسام خمسة ذكر في الكتاب ألقابا ثلاثة منها وبقي منها قسمان سبق مثالهما لم يتعرض لقبهما أحدهما أن يكون جنس الوصف مؤثرا في جنس الحكم دون النوع في النوع كتأثير المظنة في مظنونها على ما سبق ايضاحه وتمثيله بشرب الخمر قال في الاحكام وهو من جنس المناسب الغريب والثاني أن يكون نوع الوصف مؤثرا في جنس الحكم كامتزاج النسبين مع التقديم وقد لقبه ابن الحاجب بالملائم كما تقدم نقله عنه وقوله « مسألة الخ » اعلم ان الوصف اذا كان مشتتلا على مصلحة مناسبة لمشروعية الحكم وعلى مفسدة تقتضى عدم مشروعيته فهل يكون تضمنه للمفسدة موجبا

الحكم ونقل البدخشي ان الفنري اختار ما في الحصول من أنه الوصف المؤثر في جنس الحكم وحمل عبارة المصنف على سهو الناسخ فعمله كان هكذا « والمؤثر ما أثر في جنسه » ثم قال والحق ان المؤثر هو ما ثبت اعتبار نوعه في نوع الحكم بنص او اجماع على ما نص عليه الاستاذ والآمدى والمدقق وغيرهم وليس هو ما قاله في الحصول ولا في الحاصل وهذا الذي قاله البدخشي انه الحق هو ما جرى عليه في جمع الجوامع وزاد عليه شارحه الجلال وجرى عليه في مسلم الثبوت واما الملائم والغريب فقد قدمنا قريبا شيئا يتعلق بهما والمعول عليه في

لبطلان مناسبته للحكم أم لا فيه مذهبان حكاهما في الاحكام من غير ترجيح (١)

ذلك هو ما ذكره في جمع الجوامع وشرحه للجلال وكل هذا طريقة الشافعية وأما الحنفية فالمؤثر عندهم هو الوصف المناسب للملائم للحكم عند العقول الذي ظهر تأثيره شرعا بأن يكون لجنس الوصف تأثير في عين الحكم أو جنسه أو تأثير لعين الوصف في جنس الحكم أو عينه ولا بد في هذا الاعتبار والتأثير عندهم من ثبوته بالنص أو الاجماع وعلى هذا فالفرق عندهم بين العلة المؤثرة اي المستنبطة والعلة المنصوصة اعتباري فقط فانها باعتبار انها ثبتت بالنص منصوصة وباعتبار انها مناسبة له مع الاعتبار المذكور مؤثرة. ومستنبطة وهذه الاربعة هي بسائط وقد يتركب بعض الاقسام مع بعض وينحصر المركب في أحد عشر قسما ستة ثنائية واربعة ثلاثية وواحد فقط رباعي واقتصر في مسلم الثبوت على مثاله لكون هذا القسم جامعا للاقسام كلها فمثاله جامع لأمثلة الكل ومثله بالسكر فانه اعتبر مؤثرا في حرمة المسكر لقوله صلى الله عليه وسلم كل مسكر حرام رواه مسلم وجنسه وهو موقع العداوة الاعم من السكر وغيره اعتبر مؤثرا في حرمة المسكر بالنص والاجماع قال تعالى « انما يريد الشيطان ان يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر » الآية ثم السكر ايضا اعتبر في حرمة كل موقع في العداوة وهو جنس لحرمة المسكر فانها أخص من حرمة موقع العداوة وموقع العداوة الذي هو جنس السكر اعتبر في حرمة القذف وهي نوع آخر من أنواع موقع العداوة كما اعتبر هذا الجنس في حرمة شرب المسكر وان اردت باقى الاقسام وامثلتها فعليك بشرح مسلم الثبوت وغيره من المطولات ومضى علمت أن عبارات المصنفين من الشافعية مضطربة كما قال التاج في تكملة الابهاج وكما قال في مسلم الثبوت بعد ان ذكر تقسيم الشافعية وقال وهذا ما عولنا عليه مما كتب الشافعية وقد اختلفوا اختلافا كثيرا اه وجب عليك أن تتحرى الصحيح من هذه العبارات وقد بينا لك أن اصحابها واقربها للضبط ما جرى عليه في جمع الجوامع واقره عليه شارحه للجلال (١) قال الاسنوي « فيه مذهبان حكاهما في الاحكام الخ » أقول اعلم أن الكلام ههنا في مقامين : الاول ان المفسدة تبطل المناسبة

أحدهما وهو المختار عند ابن الحاجب أنها تبطل اذا كانت المفسدة مساوية أو راجحة والثاني لا تبطل وهو اختيار الامام وأتباعه واستدل المصنف عليه بأن الفعل وان تضمن ضرراً. أزيد من نفعه لا يصير نفعه غير نفع لاستحالة انقلاب الحقائق واذا بقي نفعه بقيت مناسبته وهو المطلوب غاية ما في الباب أنه لا يترتب عليه مقتضاه لكونه مرجوحاً

قال « الخامس الشبه . قال القاضى المقارن للحكم ان ناسبه بالذات كالسكر للحرمة فهو المناسب أو بالتبع كالطهارة لاشتراط النية فهو الشبه وان لم يناسب فهو الطرد كبناء القنطرة للتطهير وقيل ما لم يناسب ان علم اعتبار جنسه القريب فهو الشبه والا فالطرد . واعتبر الشافعى المشابهة في الحكم وابن عليه في الصورة والامام ما يظن استلزامه ولم يعتبر القاضى مطلقاً . لنا انه يفيد ظن وجود العلة فنبت الحكم . قال ماليس بمناسب فهو مردود بالاجماع . قلنا ممنوع » أقول هذا هو الطريقي الخامس من الطرق الدالة على الملية وهو الشبه واختلفوا

وتقدمها وبه قال قائلو انحرام المناسبة وهذا ضروري البطلان لان المفروض كون الوصف مناسباً مشتملاً على مصلحة ومع هذا مشتمل على مفسدة ، ولا شك ان الواقع لا يرفع فاشتماله على مفسدة لا يبطل ولا يعدم ما اشتمل عليه من المصلحة بل يارب . الثاني أن المفسدة توجب عدم اعتبار الشارع المناسبة والمصلحة مع المفسدة وهو مختار صاحب المحصول وجهور الشافعية ، واما ما ذكره الاسنوي من ان الفعل وان تضمن ضرراً أزيد من نفعه لا يصير نفعه غير نفع لاستحالة انقلاب الحقائق الخ فلا يدفع قول القائلين ان المفسدة توجب عدم اعتبار الشارع المناسبة والمصلحة معها لانهم لا يدعون ان المفسدة تعدم المناسبة والمصلحة وتصيرها عدماً حتى يؤدي الى انقلاب الحقائق بل يقولون اعتبار مصلحة مع لزوم مفسدة ابد من الحكيم كل البعد ، وما ذكره الاسنوي لا يبطل هذا بل الذى يفى ببطلانه ان مقتضى حكمة الحكيم ان لا يهدر ما هو الواقع والواقع ههنا مصلحة ومفسدة فللحكيم ان يوفى حقهما اذ لا مانع من ذلك . اذ المانع الذى يخل هو التضاد وهو غير مانع عند اختلاف الجهة وهو مختار الحنفية . وفرعوا على ذلك صحة النذر بصوم

في تعريفه فقال بعضهم هو الوصف الذي لا يظهر فيه المناسبة بعد البحث التام ولكن ألف من الشارع الالتفات اليه في بعض الاحكام فهو دون المناسب وفوق الطردي ولاجل شبهه بكل منهما سمي الشبه. ومثاله قول الشافعي في ازالة النجاسة طهارة تراد لاجل الصلاة فلا تجوز بغير الماء كطهارة الحدث فان الجامع هو الطهارة ومناسبتها لتعيين الماء فيها بعد البحث التام غير ظاهرة وبالنظر الى كون الشارع اعتبرها في بعض الاحكام كس المصحف والصلاة والطواف يوم اشتمالها على المناسب وهذا القول نقله الأمدى عن أكثر المحققين قال وهو الاقرب الى قواعد الاصول ولم يذكره المصنف وقال القاضى أبو بكر الباقلانى الوصف المقارن للحكم ان ناسبه بالذات فهو المسمى بالمناسب كالسكر مع التحريم وان لم يناسبه

يوم العيد فانه من جهة كونه صوما منسوباً لله تعالى كما سرا للشهوة البهيمية فيه مصلحة فأثر فيه النذر فوجب به ومرجبة كونه اعراضاً عن ضيافة الله تعالى فيه مفسدة وهو حرام واما عدم اعتبار المفسدة المرجوحة مع المصلحة اللازمة للوصف فمحل اتفاق وذلك لشدة الاهتمام برعاية المصالح دونها اذ ليس من شأن الحكيم اهدار خير كثير لشر قليل بل اذا تأملت افعال العباد فلا تجد منها فعلاً هو مصلحة من كل وجه او مفسدة من كل وجه . واستدل للقول بعدم انحرام المناسبة والمصلحة بالمفسدة راجحة او مساوية بان مصلحة الصلاة في الارض المعصوبة ليست راجحة على مفسدتها والا لاجم الكل على حلها واذا لم تكن تلك المصلحة راجحة على المفسدة فاما ان تكون مرجوحة والمفسدة راجحة او مساوية وقد اعتبرت المصلحة حتى جازت تلك الصلاة . وأجاب الآخرون بان المفسدة ههنا غير لازمة للمصلحة بل ههنا وصفان الصلاة والغصب والاول فيه مصلحة لا غير والثانى فيه مفسدة لا غير واستدل القائلون بالانحرام بانه لو لم تنخرم المصلحة بالمفسدة لبقيت المصلحة معتبرة مع المفسدة ولا اعتبار للمصلحة مع وجود مفسدة معها تساويها أو راجحة عليها وأجاب الاولون بان بطلان اعتبار الشارع للمصلحة مع وجود المفسدة معها راجحة أو مساوية ممنوع بل يجوز اعتبار الشارع الجهتين كما مر ولو سلم بطلان اعتبار المصلحة لا يدل على انتفاء المقتضى حتى لا يبقى المناسب مناسباً بل يجوز أن يكون مناسباً ولكن تخلف الاعتبار لمانع المفسدة فتدبر .

بإلذات بل بالتبع أى بالاستزام فهو الشبه^(١) كتعميل وجوب النية في التيمم بكونه

(١) قال الاسنوى « وقال القاضى أبو بكر الباقلانى الوصف المقارن للحكم ان ناسبه بإلذات فهو المسمى بالمناسب كالكسر مع التحريم وان لم يناسبه بإلذات بل بالتبع أى بالاستزام فهو الشبه الى آخره » وهذا وما قاله بعضهم من أن الوصف الذى لا تظهر مناسبته الى آخر ما تقدم متقاربان ولذلك قال في مسلم الثبوت جامعا بينهما وهو ما ليس بمناسب لذاته بل بوجه المناسبة وذلك بالفتات الشارع اليه في بعض الاحكام اه وذلك لان كلا من القولين مصرح بعدم مناسبة الوصف بإلذات للحكم وان المناسبة بالتبع غير ان أبابكر صرح بذلك والبعض أشار الى ذلك بقوله ولكن ألف من الشارع الالتفات اليه في بعض الاحكام فكان مناسبا لإلذاته بل بالتبع وجمع بينهما صاحب مسلم الثبوت كما ذكرناه وفسر التبعية بإهم المناسبة أخذنا من الفتات الشارع اليه في بعض الاحكام كتعميل وجوب النية في التيمم بكونه طهارة حتى يقاس عليه الوضوء فلولا ان الطهارة عبادة والشارع اشترط النية في العبادة ما كانت الطهارة تناسب وجوب النية فهى ليست مناسبة بإلذات بل هى مناسبة بالتبع بواسطة الفتات الشارع الى ذلك في بعض الاحكام وهو الصلاة المقصودة بإلذات التى وجبت فيها النية اجماعا فعنى قول القاضى بل تناسب بالتبع انه لا يناسب بنفسه بل يقتضى أمرا مناسبا للحكم بالطهارة انما كانت مناسبة للحكم لاقتضاءها من حيث التقرب الى الله وصف العبادة المناسب لاشتراط النية وهذا بعينه الفتات الشارع الى الوصف في بعض الاحكام وكذلك قولنا ازالة الخبث طهارة تراد لاجل الصلاة فيتميم فيها الماء ولا يجوز فيها مائع آخر قالع لعين النجاسة كازالة الحدث لكونها أيضا طهارة مرادة للصلاة ليس هذا مناسبا بإلذات لوجوب الماء وانما يناسب ازالة ما هو نجس، فاذا التفقتنا الى أن الشارع اعتبر في ازالة الحدث وجوب الماء والحدث نجس توهمنا أنه مناسب لوجوب الماء في الخبث لكن في الحدث لم تكن ازالة النجاسة الا بالتعمد وذلك بالماء بخلاف الخبث فان ازالته بازالته عينه فكانت الطهارة من حيث ذاتها لاتناسب وجوب الماء فليست مناسبة بنفسها لكنها تقتضى أمرا مناسبا وهو اقتضاؤها

طهارة حتى يقاس عليه الوضوء فان الطهارة من حيث هي لا تناسب اشتراط النية والا لا شترطت في الطهارة عن النجس لكن تناسبه من حيث أنها عبادة والعبادة مناسبة لاشتراط النية وان لم تناسبه بالذات ولا بالتبع فهو الطرد^(١) كاستدلال

من حيث هي قرابة الى الله وصف التعبد وذلك انما كان بالتفات الشارع لها في بعض الاحكام كازالة الحدث فهو ليس بعلة ولا مسلك عند الحنفية وعليه القاضي الباقلاني والصيرفي وأبو اسحاق الشيرازي كلهم من الشافعية وأما سائر الشافعية فبعضهم قالوا انه علة وايس بمسلك بل ان ثبت بمسلك من المسالك ونحوه يقبل والا لا وعليه ابن الحاجب من المالكية وأكثرهم على انه من المسالك وهو باطل قطعاً اذ ليس فيه مناسبة تفيد ظن العملية وان أفاد ظنا ضعيفا فهو لا يغني عن الحق شيئاً . ثم اختلفوا فمنهم من اعتبره مسلماً مطلقاً مثل سائر المسالك وكثير على انه مسلك ضعيف لا يصار اليه مع امكان مسلك آخر وقد يقال الشبه أيضاً لا شبهه وصفين موجودين في فرع تردد بهما بين أصليين كالأدمية والمالية ثابتين في العبد المقتول تردد بهما بين الحر لان الأدمية تقتضي كون دمه أشرف مثل شرافة الحر فتؤخذ ديته كما تؤخذ دية الحر لو قتل خطأ وبين الفرس مثلاً باعتبار المالية فان المالية في كل منهما فيحكم بان العبد مثل الفرس فتؤخذ قيمته بالغة ما بلغت كما تؤخذ في الفرس المتلف والعبد المقتول بالحر أشبه لان المشاركة أكثر فانه مؤمن داخل في قوله تعالى ومن قتل مؤمناً خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة الى أهله فكان مبقى في حق الدم شرماً على آدميته مثل الحر الا انه عند أبي حنيفة ومحمد ديته قيمته ولا يزداد على عشرة آلاف درهم الا عشره ولا يقاس على الفرس حتى تؤخذ قيمته بالغة ما بلغت كما ذهب اليه أبو يوسف والشافعي نظراً الى انه كسائر المملوكات وهذا المعنى ليس مما نحن فيه

(١) قال الاسنوي « وان لم تناسبه بالذات ولا بالتبع فهو الطرد الى آخره »

قال البدخشي المرود اتفاقاً اه وقال التاج في تكلة الابهاج ولا يناسب مطلقاً فهو الطرد وهو حكم لا يمضده معنى ولا شبهه كقول بعضهم الخلل مائع لا تبني القنطرة على جنسه فلا تزال النجاسة به كالدهن الى آخره ومن ذلك تعلم ان مانسبه

المالكي مثلا على جواز الوضوء بالماء المستعمل بقوله انه مائع تبنى القنطرة على جنسه فيجوز الوضوء به قياسا على الماء في النهر فان بناء القنطرة على الماء ليس مناسبا لكونه طهورا ولا مستازما له وقال بعضهم الوصف الذي لم يناسب الحكم ان علم اعتبار جنسه القريب في الجنس القريب لذلك لحكم فهو الشبه^(١) وان لم يعلم اعتبار

الاسنوي للمالكية من استدلالهم بالتردد ليس على ما ينبغي بل ذلك لغير المالكية عن لا يعتد بهم

(١) قال الاسنوي « وقال بعضهم الوصف الذي لم يناسب الحكم ان علم الى آخره » أى في الشرع ومثل له البدخشى بما يقال الطهارة من الخبث لا يجوز الا بالماء كالحديث والجامع كون كل منهما طهارة مرادة للصلاة فان هذا الوصف لا يناسب تعيين الماء لكن في الشرع اعتبر جنسه القريب وهو التطهير بالماء الذي هو أعم مما يراد للصلاة وما يراد لمس المصحف أو الطواف في الجنس القريب للحكم وهو العبادة المشروطة بالطهارة وانما سمي شبيهاً لانه يشبه غير المعتبر من حيث عدم المناسبة والمعتبر من حيث اعتبار جنسه في جنسه اه كما ان على مقاله القاضى انما سمي بذلك اما لانه يشبه الطردى من حيث انه غير مناسب ويشبه المناسب من حيث التفات الشارع اليه واما لأن عدم مناسبه للحكم بالذات يقتضى ظن عدم العلية ومناسبه بالتبع ظن العلية فاشتبه الامر فيه وفسر بعضهم المناسب بالذات بما تعقل فيه المناسبة وان لم يرد الشرع والمناسب بالتبع بخلاف اه من البدخشى ولعل هذا البعض من القائلين بالاخالة كما هو واضح ولا شك ان هذا المثال الذى مثل به البدخشى في هذا القول هو بعينه مامثل به الاسنوي للشبه على قول البعض الاول حيث قال ومثاله قول الشافعى في ازالة النجاسة الى آخره ويصدق على هذا القول الثالث انه غير مناسب بذاته بل بالتبع لجنسه القريب ويصدق عليه أيضا انه ليس بمناسب ويتوهم أنه مناسب بواسطة التفات الشارع اليه واعتباره في جنسه القريب لجنس الحكم ولكن عند التأمل يظهر انه غير مناسب كما بينه الاسنوي في التمثيل للقول الاول فكانت الاقوال الثلاثة متحدة في المعنى والخلاف بينها في العبارة فقط والحاصل ان البعض الاول عرف الشبهى بانه الوصف الذى لا تظهر

جنسه القريب في الجنس القريب فهو الطرد ومثله بعضهم بإيجاب المهر بالخلوة بالزوجة على القول القديم فان الخلوة لا تناسب وجوب المهر لان وجوبه في مقابلة الوطاء الا أن جنس هذا الوصف وهو كون الخلوة مظنة للوطء قد اعتبر في جنس الوجوب وهو الحكم . ووجه اعتباره فيه انه قد اعتبر في التحريم والحكم جنس له فعلمنا من التقسيم الاول أن الشبه هو الوصف المقارن للحكم المناسب له بالتبع^(١) وهذا هو المبرر عنه بقياس الدلالة وقد فسروه بانه الجمع بين

فيه المناسبة بعد البحث التام ولكن الف من الشارع التفات اليه في بعض الاحكام فهو دون المناسب وفوق الطردى ولاجل شبهه بكل منهما سمي الشبه . وهذا التعريف يقتضى اننا اذا نظرنا الى التفات الشارع اليه في بعض الاحكام نتوهم انه مناسب واذا نظرنا الى ذاته نقطع بانه غير مناسب فكان مناسباً بالتبع لا بالذات فوافق هذا التعريف تعريف الشبه على قول القاضى ولا شك ان التفات الشارع اليه انما يكون باعتبار جنسه القريب في جنس الحكم القريب بالنظر الى بعض الاحكام فوافق تعريف الشبه على القول الثالث ومتى اعتبر الشارع جنسه القريب في جنس الحكم ولم يكن هو مناسباً بالذات للحكم كان مناسباً بالتبع بهذا الاعتبار لانداته وكان مناسباً للتفات الشارع اليه في بعض الاحكام وهو ما اعتبر جنسه القريب في جنسه القريب . وانما كان الصحيح انه مردود لما علمته من الضابط الذى تقدم نقله عن نجر الاسلام من أن مناسبة الوصف المذكور لذاته شرط في كونه علة لانه بالمناسبة يصلح للعلية كالشاهد بكونه مسامحاً بالغا عافلاً يصلح للشهادة ثم يعدل الوصف بعد ذلك اما بالتأثير كما يقول به الجميع أو بالاخالة كما يقوله أصحاب الشافعي فاعتبار الشارع للوصف باحد الاعتبارات الاربعة المارة انما تكون بمد كونه مناسباً للحكم وصالحاً للعلية

(١) قال الاسنوى « فعلمنا من التقسيم الاول ان الشبه هو الوصف المقارن الى آخره » قد علمت انه لا فرق في الواقع بين التقسيمين ولذلك لم يرجح الامام ولا أتباعه شيئاً من هذا الخلاف وكذلك ابن الحاجب فلا خلاف بين التقسيمين في المعنى حتى يمكن أن يرجح أحدهما على الآخر

الأصل والفرع بما لا يناسب الحكم ولكن يستلزم المناسب وعلمنا من التقسيم الثاني أنه الوصف الذي ليس بمناسب وعلم اعتبار جنسه القريب في جنس الحكم القريب ولم يرجح الامام ولا أتباعه شيئاً من هذا الخلاف وكذلك ابن الحاجب أيضاً. واعلم أن التعبير عما ليس بمناسب ولا مستلزم المناسب بالطرْد ذكره جماعة^(١) والتعبير المشهور فيه هو الطردى بزيادة الياء وأما الطرد فن جملة الطرق الدالة على العلية كما سيأتي في القسم الثاني. وقوله « واعتبر الشافعي الخ » هو فرع آخر سماه الشافعي قياس الاشياء وأدخله المصنف في مسألة قياس الشبه^(٢) لأن فيه مناسبة له. وحاصله أنه

(١) قال الاسنوى « واعلم أن التعبير عما ليس بمناسب الى آخره » أقول قال التاج في تكملة الابهاج : واعلم أن تعبير المصنف عما ليس بمناسب ولا مستلزم للمناسب بالطرْد موافق لعبارة الامام واتباعه ومن قبلهم امام الحرمين والغزالي وغيرهما وعبر عنه الأمدى بالطردى بزيادة الياء وهو أحسن لأن الطرد عند المصنف من جملة طرق العلة وسيأتي ان شاء الله تعالى اه أقول قد علمت مما قدمناه انهم اختلفوا في الشبه فقال الحنفية هو ليس بـعلة ولا مسلك للعلة وبعض الشافعية قال انه علة وليس بمسلك وأكثرهم على انه مسلك من المسالك وهؤلاء الاكثر قد اختلفوا فمنهم من اعتبره مسلكاً مطلقاً مثل سائر المسالك وكثير منهم على انه مسلك ضعيف لا يصار اليه مع امكان مسلك آخر وعلى هذا فن قال انه علة فلا يأتي بالياء لأن الوصف هو نفس الشبه ومن قال انه مسلك يأتي هنا بالياء لأن الوصف هنا منسوب لمسلكه وهو الشبه لأن نفس الشبه فهما عبارتان كل عبارة مبنية على قول وحيث جرى المصنف على أن الشبه مسلك فالاحسن كما قال التاج السبكي أن يأتي بالياء

(٢) قال المصنف « واعتبر الشافعي الى آخره » قال الاسنوى « هو فرع آخر سماه الشافعي قياس الاشياء الى آخره » أقول كلام الاسنوى صريح في أن ذكر هذا الفرع خارج عن الموضوع وهو الشبه الذي فيه الخلاف وإنما أدخله المصنف به استطراداً للمناسبة وقد قدمنا ما هو صريح في ذلك وقال البدخشي وفي كون هذا المسئلة مما نحن فيه فيه كلام وهو انهم ذكروا انه قد يطلق الشبه على معنى

اذا تردد فرع بين أصلين قد أشبه أحدهما في الحكم والآخري في الصورة فإن الشافعي رحمه الله يعتبر المشابهة في الحكم ولهذا ألحق العبد المقتول بسائر المملوكات في لزوم قيمته على القاتل وإن زادت على الدية والجامع أن كلا منهما يباع ويشترى واعتبر ابن علية المشابهة في الصورة حتى لا يزداد على الدية ونقله امام الحرمين في البرهان عن أبي حنيفة وأحمد ولهذا أوجب أحمد التشهد الاول كالثاني ولم يوجب أبو حنيفة الثاني كالاول وقال الامام نجر الدين متى حصلت المشابهة فيما يظن أنه علة للحكم أو مستلزم لما هو علة له صح القياس مطلقا سواء كان في الصورة أو الحكم. وقال القاضي أبو بكر لا اعتبار بعملية ما ذكر هنا مطلقا. ومقتضى كلام المصنف أن القاضي خالف في الشبه وفي قياس الاشباه وقد أخذ الشارحون بظاهره

آخر وذلك ان الوصف المجامع لوصف آخر اذا تردد بهما الفرع بين أصلين يشاركهما في الجامع الا أنه يشارك أحد في أوصاف أكثر الحاقه به شباها كالنفسية والمالية في العبد المقتول فإنه يتردد بهما بين الحر والفرس وهو بالحر أشبه اذ مشاركته له في الاوصاف والاحكام أكثر وحاصله تعارض مناسبتين ترجح احدهما وليس من الشبه المقصود في شيء كذا ذكره المحقق اه فهذا صريح أيضا في انه ليس من موضوع الشبه الذي فيه الخلاف المذكور وان كانوا اختلفوا من وجه آخر هو أن الشبه الذي يغلبه به ظن العلية هي المشابهة حكما أو صورة أو أعم فألحق الشافعي العبد المقتول بسائر المملوكات حتى تجب القيمة على القاتل دون القصاص والدية بجامع كونهما مما يباع ويشترى وهو المشابهة في الحكم وحمله ابن علية على الحر فيجب القصاص أو الدية بجامع أن كلا منهما انسان مكاف وهو المشابهة في الصورة وذكر الفهرى الخلاف في العبد المقتول خطأ اذا زادت قيمته على دية الحر فالشافعي يعتبر القيمة أي قدر كانت الحاقه بسائر المملوكات في الحكم كالفرس وغيره اذا تلف وابن علية يقول لا يجب ما زاد على دية الاحرار الحاقا له بالاحراز اه. ولا يخفى ان ما قاله الفهرى انما هو على طريق المثال والاختلاف كما انه في المقتول خطأ على الوجه الذي قاله الفهرى هو أيضا في العبد المقتول عمدا في انه يجب القصاص كما يقول ابن علية أو القيمة كما يقول الامام الشافعي

فصرحوا به وليس كذلك فقد صرح الغزالي في المستصفى بان قياس الاشباه ليس فيه خلاف لانه متردد بين قياسين مناسبين ولكن وقع التردد في تعيين أحدهما فلا فرق عند الامام الشافعي في وجوب القيمة بين قتله عمدا أو خطأ ومذهب أبي حنيفة ومحمد في الخطأ قد تقدم وفي القتل عمدا يقتل قاتله قصاصا كالحر ولكن قال التاج في تكملة الابهاج بمد ان ذكر ما يقتضى ان قياس غلبة الاشباه قسم من قياس الشبه : واعلم ان صاحب الكتاب لم يصرح بذكر قياس غلبة الاشباه وهو أن يكون الفرع مترددا بين أصليين فيلحق بأحدهما لمشايبته له في أكبر صفات مناط الحكم ولعله ظنه قسما من قياس الشبه أو هو هو وهو ظن صحيح فالتناس فيه على هذين الاصطلاحين ولم يقل احدا انه قسم للشبه بل اما قسم منه أو هو هو وحينئذ يكون قضية كلام المصنف بقوله ولم يعتبر القاضي مطلقا ان الخلاف جار فيه وهذا الذي افتضاه كلام المؤلف صحيح واقتضاه كلام غيره وقد صرح به القاضي في مختصر التقريب والارشاد لامام الحرمين والذي تحصل من كلامه في هذا الكتاب ان في قياس الشبه مذاهب: أحدها بطلانه . والثاني اعتباره ثم قال ان ذلك يؤثر عن الشافعي رضى الله عنه ولا يكاد يصح عنه مع غلو مرتبته في الاصول وهذا الذي قاله القاضي قاله الشيخ أبو اسحق في شرح اللع وقال كلام الشافعي متأول محمول على قياس العلة فانه ترجيح بكثرة الاشباه ويجوز ترجيح العلة بكثرة الاشباه ثم قال القاضي وأجمع القائلون بقياس الشبه على أنه لا يصار اليه مع امكان المصير الى قياس العلة . والثالث أن لا يعمل بالشبه الا بشرطين : أحدهما ما ذكرناه من عدم امكان المصير الى قياس العلة والثاني أن يجتذب الفرع أصلان فيلحق بأحدهما بغلبة الاشباه . قال وبما اختلفوا فيه أن قال بعضهم الاشباه الحكمية أولى ثم الاشباه الراجعة الى الصفة وذهب آخرون انه لا فرق بينهما وهذان مذاهبان لم يتقدم لهما حكاية وأما الذي تقدم أن الشافعي يعتبر الحكم وغيره الصورة والامام ما يظن استلزامه وهذان القرلان متفقان على اعتبار الحكم والصفة وانما الخلاف عند القائلين بهما في أن الحكم أولى واتهما مستويان وبهما يحصل في قياس الشبه سبعة مذاهب أحدها بطلانه والثاني اعتباره في

ذكر ذلك في الطرف الثالث قبيل باب أركان القياس وذكر في البرهان قريبا منه أيضا. وكلام المحصول لا يرد عليه شيء فإنه نقل خلاف القاضي في الشبه خاصة ولكن الذي أوقم المصنف في الوهم أن الامام بمد فراغة من تفسير الشبه قال

الحكم ثم في الصورة والثالث اعتباره فيهما على حد سواء والرابع اعتباره في الحكم فقط والخامس اعتباره في الصورة فقط والسادس اعتباره فيما يظن استلزامه للعلة والسابع اعتبار غلبة الاشباه دون غيره ورأيت نص الشافعي رضي الله عنه في الام في باب اجتهاد الحاكم وهو بمد باب الافضية وقبل باب التثبيت في الحكم وغيره قال رضي الله عنه ما نصه والقياس قيسان احدهما يكون في مثل معنى الاصل فذلك الذي لا يحل لأحد خلافه ثم قياس أن يشبه الشيء بالشيء من الاصل والشيء من الاصل غيره فيشبه هذا بهذا الاصل ويشبه غيره بالاصل غيره قال الشافعي وموضع الصواب عندنا والله أعلم أن ينظر فأيهما كان أولى بشبهه صيره اليه ان أشبه أحدهما في خصلتين والآخر في خصلة الحق به بالذي هو أشبه في خصلتين اه لفظه بحروفه وأنت اذا تأملت تجد ان كلام الشافعي هذا يوافق ما قاله القاضي وأبو اسحق من ان كلام الشافعي محمول على قياس العلة الى آخره كما أن المذهب القائل ببطلانه محمول على قياس أشبه الذي عرفه القاضي والبعض الاول والبعض الثالث في كلام الاسنوي وهو الذي قال ببطلانه الحنفية ووافقهم على ذلك القاضي وأبو اسحق كما تقدم وأما باقي المذاهب الستة فكلمها ترجع الى قياس العلة المعتبرة في الحكم أو الصفة أو فيما هو أعم والخلاف بمد ذلك في أن بينهما ترتب وهو القول الثاني أو هما متساويان وهو القول الثالث أو أن المعتبر الحكم فقط وهو القول الرابع أو الصورة فقط وهو القول الخامس او فيما يظن استلزامه للعلة وهو القول السادس أو اعتبار قياس غلبة الاشباه دون غيره وهو يرجع لقول الامام من أن المعتبر ما يستلزم العلة أعم من الحكم والصورة وكل هذه المذاهب الستة انما هي في قياس العلة ترجيح بكثرة الاشباه أو قوة الشبه ولا دخل لها في الشبه المقصود هنا الذي وقع فيه خلاف الحنفية وغيره. فتمين أن الحق انه انما ذكر استطراداً للمناسبة من حيث أنه يسمى أيضاً بالشبه، خصوصاً وان المصنف اقتصر في حكاية الخلاف على

وأعلم ان الشافعي رحمه الله يسمى هذا قياس غلبة الاشباه وهو أن يكون الفرع واقعا بين أصلين الى آخر ما قال فتوهم المصنف أنه أشار بقوله هذا الى ماتقدم من تفسير قياس الشبه وليس كذلك بل هو اشارة الى وقوع الفرع بين أصلين . وقوله « لنا » أي الدليل على أن قياس الشبه معتبر وذلك أن الشبه يفيد ظن كون الوصف علة^(١) أما على التفسير الاول من تفسيرى المصنف فلانه مستلزم للعلة وأما

حكاية القول الرابع ونسبه للشافعي والقول الخامس ونسبه لابن عليه وهو قياس علة لا قياس شبه والكلام هنا فيما ذكرناه ولذلك قال السبكي وغيره ان القائلين بقياس الشبه مجمعون على انه لا يصار اليه مع امكان قياس العلة اه فدل هذا على ان قياس الشبه شيء آخر غير قياس العلة قال في التقرير على التحرير وهو كذلك فانهم مصرحون بان المثبت لمناسبة الوصف الشبهى للحكم وهو الدليل الخارج عن ذاته هو اعتبار الشارع اياه في بعض الصور باثبات الحكم في محل وجوده فيه فيوهم كونه مناسبا له لا النص ولا الاجماع ولا التأثير الماضى بيانه (١) قال المصنف « لنا انه يفيد ظن وجود العلية الى آخره » قال الاسنوى « ذلك ان الشبه يفيد ظن كون الوصف علة الى آخره » وأقول اعلم انهم اتفقوا على أن حكم الشرع لا يضاف الى مالا مناسبة له أصلا والخلاف انما هو فيما ثبت به اعتبارها فلخفية ليس شيء يثبت به اعتبارها الا التأثير الذى هو الملاءمة عند الشافعية ولكن الشافعية يثبتون اعتبارها بغير الملاءمة أيضا وهو الاخالة . اذا تقرر ذلك نقول ان المفروض ان الشبه لا مناسبة فيه بالذات أما على التفسير الاول فهو مناسب تبعا لما استلزمه من العلة وعلى الثانى انما كان مناسبا بسبب انه لم يوجد غيره ورأينا تأثير جنس الوصف فى جنس العلة وعلى كلا الحالين هو غير مناسب لذاته ولا نص ولا اجماع على اعتباره ولم يوجد أيضا اخالة لانه لو وجدت لما كان قسما آخر غير المناسب بالاخالة لما قدمناه أنهم مصرحون بأن المثبت لمناسبة الوصف الشبهى للحكم وهو الدليل الخارج هو اعتبار الشارع اياه فى بعض الصور باثبات الحكم فى محل وجوده فيه فيوهم كونه مناسبا لا بنص ولا اجماع ولا التأثير الماضى فعلى هذا لا نسلم أن الشبه على هذا الوجه يفيد الظن . ولو سلم فهو انما يفيد ظنا ضعيفا لانه

على التفسير الثاني فلانه لما ثبت أن الحكم لا بد له من علة وراينا تأثير جنس الوصف في جنس الحكم دون غيره من الاوصاف كان ظن اسناد الحكم اليه اقوى من ظن اسناده الى غيره واذا ثبت افادة للظن وجب العمل به لما تقدم غير مرة. احتج القاضى بان الشبه ليس بمناسب وما ليس بمناسب فهو مردود بالاجماع وأجاب المصنف بالمنع فان ما ليس بمناسب قد يكون مستلزما للمناسب وقد لا يكون^(١) فان كان مستلزما له فليس مردودا بالاتفاق بل هو حجة عندنا وهو أول المسئلة

ليس من قبل الشارع والاجماع على العمل بالظن انما هو على تقدير كون الظن شرعيا حاصلًا من جهة الشرع، ولا يخفى على ذي كياسه أن مناسبة الوصف للحكم لا بد منها لتدل على صلوحه للعلية ثم لا بد من تقدير هذا الوصف بأن يثبت اعتبار الشارع له علة للحكم بأحد الاعتبارات السابقة فاذا حصل ذلك حدث ظن اعتبار الشارع اياه ظنا قويا وهذا الظن حادث من الشرع ومتعلق باعتبار الشارع والشبه ليس كذلك وان كان هذا عسى أن يكون مكابرة. ولهذا قال القاضى ابو بكر وابو اسحاق الشيرازي الشافعيان ما قد مناه أن ذلك يؤثر عن الشافعي ولا يكاد يصح عنه مع علو مرتبته في الاصول وأولا كلام الشافعي وحمله على قياس العلة اذا تردد بين وصفين كل منهما مناسب كما تقدم بيانه قريبا

(١) قال الاسنوي «وأجاب المصنف بالمنع فان ما ليس بمناسب قد يكون مستلزما للمناسب الى آخره» أقول من البديهيات انه ليس في العالم شيء الا وهو يشبه شيئا آخر من وجه فلا جرم أن قال في المحصول المعتبر المشابهة فيما يظن كونه علة الحكم أو مستلزما لها سواء كانت المشابهة في الصورة او المعنى وذلك كالظاهرة لاشتراط النية فانها انما تكون مناسبة بواسطة انها عبادة بخلاف الاسكار لحرمة الحجر فانه مناسب لها بالذات بحيث يدرك العقل مناسبة لها وان لم يرد بذلك شرع وبناء على ذلك تحتاج علية الشبه الى مثبت لها ومن ثم قالوا هو وصف لم تثبت عليه الا بدليل منفصل عنه فاذا ثبتت علية الوصف الشبهى فلا سبيل الى انكاره بعد اثباته غير انه لا تثبت عايته بالاخالة عند الشافعية ولا بالنص أو الاجماع عندهم جميعا او بالسبر عند القائل به ولو ثبتت بالاخالة كان الشبه هو المناسب المشهور عند الشافعية وليس اياه بل بينهما تقابل بقولهم في الحاق ازالة الخبث بازالة الحدث في تيمين الماء

قال السادس الدوران وهو أن يحدث الحكم بحدوث وصف وينعدم بعده وهو مفيد ظنا وقيل قطعاً وقيل لقطعاً ولا ظناً. لنا أن الحادث له علة وغير المدار ليس بعلة لأنه إن وجد قبله فليس بعلة للتخلف والا فالاصل عدمه وأيضا علية بعض المدارات مع التخلف في شيء من الصور لا يجتمع مع عدم علية بعضها لأن ماهية الدوران إما أن تدل على علية المدار فيلزم علية هذه المدارات أولا يدل فيلزم عدم علية تلك للتخلف السالم عن المعارض، والا اول ثابت فانتفى الثاني. وعورض بمثله. وأجيب بأن المدلول قد لا يثبت لمعارض. قيل الطرد لا يؤثر والعكس لم يعتبر. فلما يكون للمجموع ما ليس لاجزائه، أقول الطريق السادس من الطرق الدالة على العلية الدوران وسماه الأمدى وابن الحاجب الطرد والعكس

لها ازالة الخبث طهارة تراد للصلاة فلا يجزي فيها غير الماء كالوضوء فانه طهارة للصلاة لا يجزي فيها غير الماء فكون كل منها طهارة تراد للصلاة هو الوصف الجامع بينهما لتعيين الماء لهما وهو وصف شبهي لا تظهر مناسبته لتعيين الماء في ازالة الخبث فان ثبت باحد المسالك المعتبرة في اثبات العلة أن كون الطهارة تراد للصلاة تصح علة تعيين الماء في ازالة الخبث لزم كونه علة لذلك وان لم يثبت صحة كونه علة تعينه باحد المسالك فلا يوجب تعيين الماء مجرد اعتباره في الحدث وعلى هذا فرجع الوصف الشبهى الى اثبات علية وصف باحد المسالك وليس شيئاً آخر. وعلى هذا نقول ان كان مراد المصنف بقوله فان كان مستلزماً له الى آخره انه ثبت كونه علة بنص أو اجماع وكان هو المؤثر او الملائم فيكون مقبولاً اتفاقاً وان كان مراده أنه لم يثبت كونه علة لا بنص ولا اجماع ولكن ثبت بالاخالة كان هو المناسب المشهور ولم يكن شيئاً آخر يقابله لكن ما قدمناه عن القاضي ابى بكر وأبى اسحاق والسبكي من أن القائلين بقياس الشبه يجمعون على انه لا يصار اليه مع امكان قياس العلة يفيد انه شيء آخر غير المناسب المشهور فحينئذ لا يكون مجرد اعتبار الشارع للوصف في بعض الصور باثبات الحكم في محل وجوده فيه كافياً في كون ذلك الوصف مناسباً للحكم وعلة له ولذلك قال الاسنوى وهو اول المسئلة اي كونه حجة هو محل النزاع فقول للمصنف ان ما ليس بمناسب قد يكون الى آخره مصادرة لا تنفى من الحق شيئاً وثبت ما قاله ابن الحاجب من أن الشبه علة وليس بمسلك فان

وهو كما قال المصنف عبارة عن حدوث الحكم بحدوث الوصف وانعدامه بعدمه وذلك الوصف يسمى مدارا والحكم يسمى دثارا ثم ان الدوران قد يكون في محل واحد كالسكر مع عصير العنب فانه قبل أن يحدث فيه وصف الاسكار كان مباحا وعند حدوثه حدثت الحرمة وقد يكون في محلين كالطعم مع تحريم الربا فانه لما وجد الطعم في التفاح كان ربويا ولما لم يوجد في الحرير لم يكن ربويا وأراد المصنف بحدوث الاحكام حدوث تعلقاتها^(١) وأما ذواتها فهي قديمة كما تقدم وتعبيره بقوله بحدوث وبقوله بعدمه يقتضى أنه لا بد أن يكون الوصف علة للحدوث وللمعدم^(٢) فان الباء دالة على التعليل. وقد صرح الغزالي في

ثبت بمسلك من مسالك العلة ونحوه قبل والا لا وان كونه مسلكا باطل قطعاً اذ ليس فيه مناسبة تفيد ظن العلية وان أفاد ظنا ضعيفا فهو لا يفي من الحق شيئاً كما قدمناه أيضاً

(١) قال الاسنوى « وأراد المصنف بحدوث الاحكام حدوث تعلقاتها الى آخره » أقول هذا انما يلزم اذا أردنا بالحكم المتعارف عند الاصوليين الاشاعرة الذى هو الكلام النفسى المتعلق الى آخره وأما اذا أردنا بالحكم ما هو اصطلاح الفقهاء والاصوليين غير الاشاعرة فلا حاجة لهذا لانها بذواتها حادثة كما تقدم (٢) قال الاسنوى « وتعبيره بقوله بحدوث وبقوله بعدمه يقتضى أنه لا بد الى آخره » هذا مبنى على أن العلة تؤثر بطرفيها من طرف الوجود تؤثر في الوجود ومن طرف العدم تؤثر في العدم وهذا باطل لان العدم لا يصلح للتأثير وانما ينعدم المعلوم بانعدام العلة لان الوجود هو المحتاج للعلة بخلاف العدم فانه الاصل فلا يحتاج الى علة وانما ينعدم المعلوم عند انعدام علته لما بينهما من التلازم لا لان عدمها علة في عدمه وانعدم لعدمها بالنظر اليها والا فقد يوجد المعلوم بعلة اخرى اذا كان لازماً أعم كالحرارة فانها معلولة للشمس وللنار وللحركة فهي توجد باحدها وأما قول الغزالي والمؤثر من الدوران هو أن يكون الى آخره فبنى على مذهبه من أن العلة مطلقا عقلية وشرعية مؤثرة باذن الله تعالى في معلولاتها ومراده ان الوصف الذى هو المؤثر لا يصح أن يكون علة الا اذا ثبت كونه مؤثرا فلا بد

المستصفي وفي شفاء الغليل بذلك فقال والمؤثر من الدوران هو أن يكون الثبوت بالثبوت والعدم بالعدم وأما الدوران بمعنى الثبوت مع الثبوت والعدم مع العدم فليس بملة. واعترض عليه الامام نجر الدين في الرسالة البهائية بأن قال الثبوت

أن يكون مناسباً صالحاً للعملية ثم يعدل اما باعتبار الشارع كما ذكرنا وهو المنفق عليه واما بالاخالة وهو حجة عند أصحاب الشافعي وعبارة الغزالي في المستصفي المسلمك الثالث الطرد والعكس وقد قال قوم الوصف اذا ثبت الحكم معه وزال مع زواله يدل على انه علة وهو فاسد لان الرأحة المخصوصة مقرونة بالشدة في المخمر ويزول التحريم عند زوالها ويتجدد عند تجددها وليس بملة وهذا لان الوجود عند الوجود طرد محض فزيادة العكس لا تؤثر لان العكس ليس بشرط في العمل الشرعية فلا أثر لوجوده وعدمه ولان زواله عند زواله يحتمل أن يكون ملازمته للملة كالرأحة أو لكونه جزءاً من أجزاء الملة أو شرطاً من شروطها والسلك ينتفي بانتفاء بعض شروط الملة وبعض أجزائها فاذا تعارضت الاحتمالات فلا معنى للتحكم. وعلى الجملة نسلم ان ما ثبت الحكم بثبوته فهو علة فكيف اذا انضم اليه ان زال زواله اما ما ثبت مع ثبوته وزال مع زواله فلا يلزم كونه علة كالرأحة المخصوصة مع الشدة أما اذا انضم اليه سبب وتقسيم كان ذلك حجة كما لو قال هذا الحكم لا بد له من علة لانه حدث بمحدث حادث ولا حادث يمكن أن يعمل به الا كذا وكذا وقد بطل السلك الا هذا فهو العلة وهذا السبب حجة في الطرد المحض وان لم ينضم اليه العكس اه وبهذا تعلم ان ليس في عبارة الغزالي في المستصفي ما نسبه اليه الاسنوي باللفظ وانما هو مثله في المعنى مع زيادة مخلة فانه لم يقل والعدم بالعدم بل هو مصرح بنفيه وكذلك قوله وأما الدوران الى آخره فلم يقل ذلك باللفظ بل قاله بالمعنى ليبين فساد القول بان الطرد والعكس مسلك كيف وقد قال في باب قياس الشبه اما حقيقة فاعلم ان اسم الشبه يطاق على كل قياس فان الفرع يتبع الاصل بجامع يشبه فيه فهو اذاً يشبهه وكذلك اسم الطرد شرط كل علة جمع فيها بين الفرع والاصل ومعنى الطرد السلامة من كل نقض لكن الملة الجامعة ان كانت مؤثرة أو مناسبة عرفت بأشرف صفاتها وأقواها وهو التأثير

بالثبوت هو كونه علة له ^(١) فكيف يستدل به على علية الوصف بثبوت الحكم
والمناسبة دون الاحوال ثم الذي هو الاطراد والمشابهة فان يكن للعملة خاصة آلة
الاطراد الذي هو أم أوصاف العلل وأضعفها في الدلالة على الصحة خص باسم
الطراد لا لاختصاص الاطراد بها لكن لانه لخاصة سواء فان انضاف الى الاطراد
زيادة ولم ينته الى درجة المناسب والمؤثر ضمنى شبهها وهي مناسبة الوصف الجامع
لعملة الحكم وان لم يناسب نفس الحكم ثم قال فاذاً معنى الشبه الجمع بين الفرع
والاصل بوصف مع الاعتراف بان ذلك الوصف ليس علة للحكم بخلاف قياس
العملة فانه جمع بما هو علة الحكم فان لم يرد الاصوليون بقياس الشبه هذا الجنس
فلمست أدري ما الذي أرادوا وهم فصلوه عن الطرد المحض وعن المناسب وبالجملة
فمنحن نزيد هذا بالشبه فعلينا الآن تفهيمه بالامثلة واقامة الدليل على صحته اه
وقال بعد ذلك بصحائف اختلفوا في اشتراط العكس في العلل الشرعية وهذا
الخلاف لا مفر له بل لا بد من تفصيل وقبل التفصيل فاعلم ان العلامات الشرعية
دلالات فاذا جاز اجتماع دلالات لم يكن من ضرورة انتفاء بعضها انتفاء الحكم لكننا
نقول ان لم يكن للحكم الا علة واحدة فالعكس لازم لا لان انتفاء العملة يوجب
انتفاء الحكم بل لان الحكم لا بد له من علة فاذا اتحدت العملة وانتفت فلو بقي الحكم
لكان ثابتاً بغير سبب أما حيث تعددت العملة فلا يلزم انتفاء الحكم عند انتفاء
بعض العال بل عند انتفاء جميعها وهذا كله صريح في أن الغزالي لا يقول بالطرد
والعكس الذي هو الدوران ولا يقول بان عدم الحكم بعدم العملة بل يقول ان
ثبوته بثبوتها فقط ولا يشترط العكس في العلل كلها وانما العكس يكون فيما اذا
اتحدت العملة واپس ذلك لان العدم يؤثر في العدم بل لما قاله هو من أن المعلول
محتاج في بقاءه الى العلة كما هو محتاج في حدوثه فلو بقي مع انتفائها لبقى بلا علة
مع أن وجوده مستند اليها ابتداء وبقاء وانه لا يقول بقياس الشبه بالمعنى الذي
قالوا وجعلوه مقابلاً للمؤثر والمناسب وما آفة الاقوال الا رواها

(١) قال الاسنوي « واعترض عليه الامام نخر الدين في الرسالة البهائية بان قال
الثبوت بالثبوت هو كونه علة الى آخره » مراده أن الغزالي قد أخذ نفس الدعوى
في الدليل وقد علمت من كلام الغزالي انه يقول ان ما ثبت الحكم بثبوته فهو

وهذا الاعتراض بعينه وارد على عبارة المصنف^(١) لا جرم أن الامام في المحصول عبر بالثبوت عند الثبوت والانتفاء عند الانتفاء لكنه ينتقض بالمتضايين كالبنوة والابوة فان الحد صادق على ذلك مع أنه ليس من الدوران لان الدوران يفيد التعليل كما سيأتي وأحد المتضايين ليس علة للآخر لان العلة متقدمة على المعلول والمضافان معا واختلفوا في أن الدوران هل يفيد العملية أم لا فقال الامام والمصنف انه يفيد العملية ظنا وقال بعض المعتزلة يفيد العملية قطعا وقال بعضهم لا يفيدها أصلا لا قطعا ولا ظنا واختاره الآمدي وابن الحاجب وكلام المحصول في الافعال الاختيارية قبل البعثة يقتضيه . وقوله « لنا » أى الدليل على ما قلناه من وجهين أحدهما أن الحكم لم يكن ثم كان فيكون حادثا^(٢) وكل حادث لا بد له من علة

العلة ولا يستدل به على عليته بل قال يفرق بين ما ثبتت عليته بمسلك من مسالك العلة ووجد فيه الطرد والعكس وان كان العكس لا دخل له في ذلك وبين ما وجد فيه الطرد والعكس بدون أن تثبت عليته وهو الطرد والعكس المحض وان مثل هذا لا يفيد أن يكون حجة الا اذا انضم اليه سبر وتقسيم الى آخر ما قال فالاعتراض على الغزالي ناشىء عن عدم فهم كلامه على وجهه

(١) قال الاسنوى « وهذا الاعتراض بعينه وارد على عبارة المصنف الخ » أقول اذا كان المصنف أراد ما أراد الغزالي من الدوران المحض لا يصلح أن يكون مسلكا بل لا بد أن ينضم اليه السبر والتقسيم على الوجه الذى قاله الغزالي فهو لم يستدل بذلك على العملية فلا يرد عليه شىء كما لم يرد على الغزالي وحينئذ يكون المصنف منكراً لسكون الدوران المحض مسلكا كما أنكره الغزالي وان كان مراده بالباء في الموضوعين باء المصاحبة فتكون عبارته كعبارة الامام في المحصول ويرد عليه ماورد على الامام من النقض بالمتضايين ومع ذلك فذهب الغزالي ان العلل مطلقاً مؤثرة باذن الله كما قدمناه ومذهبه مذهب السلف كما نقله الالوسى في عدة مواضع من تفسيره عن الكوراني وقدمناه فلذلك عبر بالباء وأراد باء السببية وأما غيره فيقول ان العلل معرفة وان التأثير عندها لا بها ولا يخفى ما فيه فالعبارة المحررة هي عبارة الغزالي لا ما زعم الغزالي فسادها كما زعمه التاج في تكملة الابهاج

(٢) قال المصنف « ولنا أن الحادث له علة وغير المدار ليس بعلة الخ » قال الاسنوى

بالضرورة فعلته اما الوصف المدار أو غيره لا جائز أن يكون غير المدار هو العلة لان ذلك الغير ان كان موجوداً قبل صدور ذلك الحكم فليس بعلة له والا لزم تخلف الحكم عن العلة وهو خلاف الاصل وان لم يكن موجوداً فالاصل بقاؤه على العدم واذا حصل ظن أن غير المدار ليس بعلة حصل ظن أن المدار هو العلة وهو المدعى . الثاني ولم يذكره الامام ولا صاحب الحاصل أن علية بعض المدارات للحكم الدائر مع تخلف ذلك الدائر عن ذلك المدار في شيء من صورته لا تجتمع مع عدم علية بعض المدارات للدائر لان ماهية الدوران من حيث هي اما أن تدل على علية المدار للدائر أولاً فان دلت فيلزم علية هذه المدارات أى التي فرضنا عدم عليتها لانه حيث وجد الدوران وجد علية المدار للدائر فلا تجتمع علية بعض المدارات مع عدم علية بعضها وان لم تدل ماهية الدوران على علية المدار للدائر فيلزم عدم علية تلك المدارات أى التي فرضنا عليتها وتختلف عنها الدائر في شيء من صورها لوجود المقتضى لعدم العلية وهو تخلف الدائر عن المدار مع سلامته عن المعارض

« اى الدليل على ماقلناه من وجهين أحدهما أن الحكم لم يكن ثم كان فيكون حادثاً الخ » أقول الاستدلال على ذلك بالوجهين دليل على أن المراد بالدوران هو ما ذكره المصنف مع صلوحية الوصف للعلية بمعنى ظهور مناسبة مايفيد ظن العلية ، اذ لاخفاء في أن الوصف اذا كان صالحاً للعلية وقد ترتب الحكم عليه وجوداً وعدمه حصل ظن العلية بخلاف ما لم يظهر له مناسبة كالرائحة المخصوصة الملازمة للسكر فانها تعدم في العصور قبل الاسكار وتوجد معه وتزول بزواله ومع ذلك فليست بعلة قطعاً ومن هذا يعلم أنه ليس المراد الدوران المحض بل لا بد أن يظهر مناسبة مايفيد ظن علية الوصف المدار وبذلك يكون كلام الامام والمصنف موافقاً لكلام الغزالي ولايرد بتلازم المتضامين ثبوتاً وانتفاء لان هذا الدوران معنى فيقطع فيه بعدم العلية . وعلى هذا يكون المسلك الحقيقي الذي به تثبت العلية هو السبر والتقسيم على الوجه الذى بينه الغزالي ومن صرح بأن المراد من الدوران ما ذكرناه البديشى في شرحه هنا وسيأتي لهذا زيادة تحقيق . وتوضيح الوجه الاول أن

وهو دلالة ماهية الدوران على العملية فان دلالة ماهية الدوران على العملية تقتضي عملية المدار والتخلف يقتضى عدم عليته فبينهما تعارض فثبت أن عملية بعض المدارات مع التخلف لا تجتمع مع عدم عملية بعضها والاول وهو عملية بعض المدارات مع التخلف ثابت بالاتفاق لان شرب السقمونيا علة الاسهال مع تخلف الاسهال في بعض الامكنة بالنسبة الى بعض الاشخاص واذا ثبت الاول انتهى

الحكم حادث وكل حكم حادث لا بد له من علة البتة اما الحدوثه أو لكون الاحكام تابعة لمصالح العباد ومعملة بالاغراض فعملته اما أن يكون الوصف الذى دار معه الحكم وجوداً وعدمياً وهو المدار أو غيره من الاوصاف التى فى الاصل لاجاز أن تكون العلة هو الوصف الذى لم يدر معه الحكم وجوداً وعدمياً وهو غير المدار لان غير المدار ان وجد قبل الحكم فليس بعلة لتخلف ما فرضناه معلولاً له وهو الحكم عينه وان لم يوجد قبل الحكم فالاصل عدمه اذ الاصل بقاء ما كان على ما كان فيكون عند حصول الحكم أيضاً معدوماً ظاهراً فلا يكون علة له لامتناع حدوث المعلول مع عدم علة فحصل ظن ان غير المدار ليس بعلة واذا لم يكن بد من العلة للحكم ولم يكن غير المدار علة حصل ظن كون المدار علة فأفاد الدوران العملية ظناً وهو المدعى . قال الفري وفيه نظر ووجه كما قال البدخشى انا لانسلم ان غير المدار ان وجد قبل الحكم لم يكن علة له للتخلف لجواز أن يكون التخلف لما تم وهو غير قادح في العملية بل اذا ما يتأني في العلة التامة المستجمعة لوجود الشرائط وارتفاع الموانع اه . وهذا الوجه فرض فيه التشقيق بين وصف هو المدار وبين غيره مما ليس مداراً واثبت بذلك الوجه ظن عملية الوصف المدار وحاصل الوجه الثانى انه تشقيق بين بعض الاوصاف التى هى مدارات مع تخلف الحكم المدار فى شىء من الصور وبين البعض الذى لم يتخلف عنه الحكم فيها وان عملية الاول لا تجتمع مع عملية الثانى لانه لا يخلو اما أن تدل ماهية الدوران بقطع النظر عن التخلف على عملية الاوصاف التى لم تتخلف عنه للحكم فى شىء من الصور فيلزم عملية هذه الاوصاف كما يلزم عملية الاوصاف المتخلف عنها الحكم الدائر واما أن لا تدل الماهية على عملية الاوصاف التى لم يتخلف عنها الحكم الدائر

الثاني وهو عدم عليية بعض المدارات للدائر ويلزم من انتفاءه عليية جميع المدارات وهو المدعى وانما قيد عليية بعض المدارات بالتخلف المذكور ليستدل به على عدم عليية تلك على تقدير عدم دلالة ماهية الدوران على العلية وقوله «وعورض» أي عارض الخضم هذا الدليل بمثله وتقرير الممارسة أن يعاد الدليل السابق بعينه فيقال عليية بعض المدارات مع التخلف الخ إلا أنا نبذل قولهم والاول ثابت

فيلزم أيضا عدم عليية الاوصاف التي تخلف عنها الحكم الدائر للتخلف السالم عن المعارض وهو دلالة ماهية الدوران على العلية لكن عليية بعض المدارات مع تخلف الحكم عنها ثابت كما في التناز بالالقب الدائر مع الغضب وجودا وعدما وشرب السقمونيا الدائر عليه الاسهال لانه قد يتخلف الغضب عن الاول والاسهال عن الثاني مع عليية كل منهما فانتهى عدم عليية بعض المدارات فيثبت عليية جميعها وحاصل الدليل كما قال البدخشي التمسك بقياس استثنائي مركب من منفصلة مانعة الجمع ووضع المقدم لينتج رفع التالي فيلزم تحقق نقيضه وهو المطلوب مع وضع المقدم وصورته ان يقال اما أن تثبت عليية بعض المدارات المتخلف عنه الدائر أو يثبت عدم عليية بعض آخر لكن عليية البعض الاول ثابتة فيلزم انتفاء عدم عليية البعض الآخر فتثبت عليية ويلزم علييته الجميع اه وأقول اعلم ان الدوران وهو الطرد أي كلما وجد الوصف وجد الحكم والعكس أي كلما انتفى الوصف انتفى الحكم قد نفاه الحنفية وكثير من الاشعرية كحجة الاسلام الغزالي والامدي والاكثر من الاشعرية سوى هؤلاء قالوا هو حجة ظنا وعليه شافعية العراق وقيل حجة قطعا واستدل النافون لحجية الدوران أولا بان الدوران لو كان مسلكا للعلية لثبتت العلية ايما ثبت الدوران لكنه تخلف في المتضايين فان احد المتضايين دائر مع الآخر وجودا وعدما ولاعليية قطعا فاجاب المثبتون للحجية بان التخلف لمانع قطعا وهو لايقدم فالملازمة ممنوعة فان كونه مسلكا انما هو فيما اذا لم يكن مانع قوي قال في الفواتح وأنت لا يذهب عليك ان المقصود ان الدوران أمر اعم من المتضايين ولما كان هو مانعا عن العلية فالقدر المشترك بينه وبين غيره من أين يفيد العلية فافهم وبمد هذا فليس الا الجدل اه ومعنى هذا ان

فينتهي الثاني بقولنا والثاني ثابت كالتضاييق فينتفى الاول هذا هو الصواب في تقريره فاعتمده . وأجاب المصنف بأن جواب المعارضة هو الترجيح وهو حاصل معنا وذلك لانه يلزم مما قلناه وهو كون جميع المدارات علة للدائر مع التخلف في بعض الصور أن يوجد الدليل بدون المدلول وهو أمر معقول فانه يجوز أن يتخلف المدلول لمانع ويلزم مما قالوه وهو كون المدارات ليست بعلة مع علية بعضها أن يوجد المدلول بدون الدليل وهو غير معقول وقوله « قيل الطرد »

النافين انما نقرا كون الدوران الاعم من التضاييق مسلحا من مسالك العلة ، أما الدوران بالمعنى المذكور مع صلوحية الوصف المدار للعلية بمعنى ظهور مناسبة ما يفيد ظن العلية الى آخر ما قدمناه فلا ينفونه فانتظر ما يقوله المثبتون لتعلم حقيقة هذا الذي أطالوا فيه الجدل والجدال واستدل النافون ثانيا بان حاصل الدوران انما هو عدم انفكاك كل عن الآخر وهو اعم من العلية وجاز أن يكون ملازما كالرأحة المنكرة للخمر فلا يثبت به العلية وأجاب المثبتون بانه ان اريد بالجواز المذكور تساوي الطرفين منعناه بل العلية راجحة وان اريد عدم الامتناع عقلا لم يناف الظن فان الظن لا يقطع الاحتمال واعترض النافون على هذا الجواب باننا نختار الشق الاول وهو أن المراد التساوي وانستدل عليه باستواء العلة والملازم في الاتصاف بالطرد والعكس لمعومه من كل منهما فلا ترجيح لاحدهما الا بمرجح من خارج غير عدم الانفكاك فلا يكون مجرد الدوران بهذا المعنى دليلا على ظن علية الوصف ومن ههنا قيل صلوح العلية بظهور المناسبة شرط والا فلا أولوية لها من العكس فافهم ومن هذا الدليل أيضا تعلم ان النافين يسلمون كون الدوران مسلحا اذا تحقق الشرط المذكور وهو صلوح الوصف للعلية لظهور المناسبة واستدل النافون ثالثا وهو مختص بالفزالي بان الاطراد هو سلامة العلة عن النقض لا غير فعايته أنه سلامة عن مفسد واحد والسلامة عن مفسد واحد لا توجب السلامة عن المفسدات مطلقا فلا يوجب العلية ولو أوجب السلامة مطلقا فلا يوجب الاقتضاء ولا علية بدونها والعكس ليس شرطا في العلية بل وجرده كقدمه في الباب وأجاب المثبتون عن هذا الدليل أيضا بان غاية ما زعم من بيانكم

أي احتج من قال ان الدوران لا يفيد العلية مطلقا بأن الدوران مركب من الطرد وهو ترتب وجود الشيء على وجود غيره والعكس وهو ترتب عدم الشيء على عدم غيره والطرْد لا يؤثر في افادة العلية لان الطرد معناه سلامته من الانتقاض وسلامة المعنى من مبطل واحد من مبطلات العلية لا توجب انتفاء كل مبطل والعكس غير معتبر في العمل الشرعية على الصحيح لان عدم العلة مع هذا ان الاطراد لا يوجب العلية وكذا العكس واما مجموعهما فيجوز أن يكون موجبا اذ قد يكون للاجتماع استتزام العلية وان لم يكن للاحاد كالخاصة المركبة من عرضين عامين فان كل واحد منهما وان كان عرضا عاما لكن المجموع مختص فلا اجتماع أثر ليس في الانفراد قال صاحب الرحموت وهذا غير واف فان مقصود الامام ان الدوران اجتماع أمرين وان كان لاحدهما دخل في دفع بعض ما هو منافي العلة لكن الامر الآخر ليس له دخل أصلا فكيف يكون دالا على الاقتضاء والعلية وهل هذا الاكجمع الطرد مع عدم كونه حكما شرعيا ثم بعدما ساق الفرق بين اجتماع العرضين العامين وبين ما نحن بصدده من الدوران الذي هو عبارة عن اجتماع الطرد والعكس قال والاخصر ان المجموع انما يؤثر في شيء اذا اثر كل من أجزائه ولوحين الاجتماع واجزاء الدوران الطرد والعكس ولا دخل لهما في الاقتضاء أصلا لما بين فانهم فدل هذا الكلام أيضا على ان الامام الغزالي انما ينفي كون مجرد الدوران مسلكا بدليل ما قدمناه من قوله اما اذا انضم اليه سبر وتقسيم كان ذلك حجة اه اما اذا كان معه سبر وتقسيم وان المراد الدوران مع ضلوح الوصف للعلية وظهور ما يفيد ظن العلية فالغزالي لا ينكر حججته بل يقول بها . واستدل المثبتون للعلية بأنه اذا وجد الدوران ولا مانع من معية أو تأخر أو غيرها حصل العلم بالعلية بالنظر لمن ادعى القطع أو حصل ظن العلية عادة بالنظر للقائل بالظن عادة كما في دوران غضب الانسان على التنابز بالالقاب وتسميته باسم يكرهه فان هذا يدل على ان التنابز علة للغضب حتى يعلمه الاطفال . وربما يتوهم انه لو كان كذلك لصار العلم الحاصل به ضروريا كالتجربيات والحدسيات . فنقول اراحة لهذا التوهم لا يلزم ان يكون العلم الحاصل به ضروريا كما وهم لان حصول المبادئ قد

وجود الممول لعملة أخرى لا يقدر في غاية العملة المعدومة لجواز أن يكون

لا يتفق دفعة بل بالتدريج فلا يكون ضروريا وأجاب النافون عن هذا الاستدلال بأن حصول العلم بمجرد الدوران ممنوع نعم الدوران يدل على الملازمة مطلقاً وبحصول العلم أو الظن بالعملة عند ظهور انتفاء غير العملة من الحاء الملازمة فليس الدوران نفسه بمجرد دليله ومسلما . وبعبارة أخرى ان أردت بقولك الدوران مفيد عند عدم المانع انه مفيد عند انتفاء الموانع كلها فسلم لكن من الموانع انتفاء المناسبة أو انتفاء التأثير فلا بد من انتفاء هذا المانع بوجود المناسبة أو التأثير فلا يلزم استقلال الدوران مسلما بل راجع الى المناسبة وغيرها وان أريد به معينا ومبهما منعنا الملازمة وقد علمت ان المثبتين شرطوا انتفاء الموانع كلها حيث قالوا اذا وجد الدوران ولا مانع من معية أو تأخر او غيرها الخ وبهذا تلم ان الخلاف بين الفريقين لفظي وان الثاني انما نفي الدوران الذي لا يظهر معه مناسبة الوصف للعملة والمثبت انما يثبت اذا كان الدوران مع صلوح الوصف للعملة وظهور المناسبة وبذلك يكون الفريقان على ان الدوران بمجرد ليس مسلما مستقلا بل لا بد معه من المناسبة وغيرها مما يدل على العملة . وذلك لان حاصل الدوران بمجرد وجود الحكم عند وجود الوصف المدار في غير الفرع وانتفاؤه عند انتفائه في غير الفرع أيضا وأما الفرع فحاله غير معلوم ولذا يحتاج الى اثبات عملة المدار ليعلم في الفرع فالدوران انما يوجب ان المدار ملازم للحكم في بعض المحال والبعض مشكوك الحال فحينئذ لا يجوز ان تكون الملازمة اتفاقية لاجل مقارنته بعملة في ذلك البعض فيستلزم الحكم ولا توجد تلك العملة في الفرع المقصود معرفة حكمه فلا يلزم كون المدار عملة ولا كونه ملازما لها فافهم . ويدل لهذا الذي قلنا من ان الطرد المجرد من صلاحية الوصف للعملة وظهور المناسبة لم يقل به احد بل ان الحنفية ينسبون الدوران لاهل الطرد دون اهل الفقه ويريدون باهل الطرد من لا يشترطون التأثير وهو الملائمة عند الشافعية . ويريدون باهل الفقه من اعتبر التأثير الذي هو الملائمة عند الشافعية . وبناء على هذا يكون السبر والاخلة

للمعلول علتان على التعاقب كالبول والمس بالنسبة الى الحدث . وأجاب المصنف بأنه لا يلزم من عدم دلالة كل واحد منهما على الانفراد عدم دلالة مجموعهما (١) فانه يجوز أن يكون للهيئة الاجتماعية تأثير لا يكون لكل واحد من الاجزاء كأجزاء العملة فان كلا منها منفردا غير مؤثر ومجموعهما مؤثر

قال «السابع التقسيم الحاصر كقولنا ولاية الاجبار اما أن لا تملل أو تملل بالبركة أو الصغر أو غيرهما أو الكل باطل سوى الثاني فالاول والرابع للاجماع والثالث لقوله عليه الصلاة والسلام الثيب أحق بنفسها والسبر غير الحاصر مثل أن تقول علة حرمة الربا اما الطعم او الكيل أو القوت . فان قيل لاعلة لها أو العملة غيرها فلنا قد بينا أن الغالب على الاحكام تعليلها والاصل عدم غيرها » أقول الطريق السابع من الطرق الدالة على العلية التقسيم الحاضر والتقسيم الذي ليس بحاصر ويعبر عنهما بالسبر والتقسيم (٢) ومعناه أن الباحث عن العملة يقسم الصفات التي يتوهم عليتها بأن

منسوبين لاهل الطرد أيضا واما من يضيف الحكم الى وصف لا مناسبة له أصلا فلم يوجد حتى يعنى باهل الطرد كما في التحرير . فاهل الطرد الذين يقولون بانه مسلك ويلزم عليه اضافة الحكم الى وصف لا مناسبة له اصلا لا وجود لهم واما اضافة الاحكام الى الامارة والعلامة كالدلوك لوجوب الصلاة فهي مجازية والكلام في العملة الحقيقية . نخذ هذا التحقيق والله الموفق .

(١) قال الاسنوى « وأجاب المصنف بانه لا يلزم من عدم دلالة كل واحد منهما على الانفراد عدم دلالة مجموعهما الخ » أقول ان الدليل المذكور هو الذي استدلل به الامام الغزالي وعلت ان مقصود هذا الامام ان الدوران اجتماع امرين وان كان لاحدهما وهو الطرد دخل في دفع بعض ما هو منافي للعلية لكن الامر الآخر ليس له دخل اصلا الى آخر ما قدمناه ردا لهذا الجواب الذي ذكره المصنف . ومع ذلك فقد علمت حقيقة الحال . فدع الجدل والجدال فاعرف الحق للرجال لا بالرجال .

(٢) قال المصنف «السابع التقسيم الحاصر الى آخره » قال الاسنوى « ويعبر عنهما بالسبر والتقسيم الى آخره » ويعبر عنهما بالسبر فقط وبالتقسيم فقط ولذلك

يقول علة هذا الحكم اما هذه الصفة واما هذه ثم يسبر كل واحدة منها أى
يختبره ويلغى بعضها بطريقه فيتمين الباقي للعلية^(١) فالسبر هو أن يختبر الوصف هل
يصلح للعلية أم لا والتقسيم هو قولنا العلة اما كذا واما كذا فكان الاولى أن

عبر المصنف أولا عنهما في الحاصر بالتقسيم ثم عبر في غير الحاصر عنهما بالسبر
فاشار الى أنه يصح التعبير عنهما بكل واحد من اللفظين وأن يجمع بينهما كما صنع
في جمع الجوامع فانه جمع بينهما وقال شارحه وقد يقتصر على السبر قال العطار
أى اختصاراً لأن الحصر والابطال طريق في السبر لكونه ثمرتهما وقد يقتصر
على التقسيم لكونه طريقاً الى الابطال المحصل للسبر اهـ

(١) قال الاسنوى «ويلغى بعضها بطريقه الى آخره» أى يبطل باقى الاوصاف
ولهذا طرقت منها بيان ان الوصف طرد اما مطلقاً أى من جنس ما علم من الشارع
الغائى في جميع الاحكام كالطول والقصر فانهما لم يعتبرا فى شىء من الاحكام أو
فى ذلك الحكم المبحوث عنه كالد كورة والانوثة فى المعتقد فانهما لم يعتبرا فيه فلا
يعمل بهما شىء من أحكامه وان اعتبرنا فى الشهادة والقضاء والارث وولاية النكاح
عند الشافعية . ومنها أن لا تظهر مناسبة الوصف المحذوف عن الاعتبار للحكم
بعد البحث عنها لانتفاء مثبت العلية ويكفى فى عدم ظهور المناسبة قول المستدل
بمحت فلم أجد فيه ما يوقع فى الذهن مناسبة لمدانته وأهليته للنظر فان قال
المعتز الباقى من الاوصاف كذلك فلا يكلف المستدل باثبات المناسبة بين
الباقي والحكم لانه انتقال من مسلك السبر الى مسلك المناسبة والانتقال يؤدى
الى الانتشار ولكن تعارضا فوجب الترجيح فللمستدل حينئذ أن يرجح سبره
على سبر المعتز النافى لعلية الباقي كغيره بموافقة التمديه حيث يكون الباقي
متعدياً فان تمديه الحكم محله افيد من قصوره واعترض عليه فى مسلم الثبوت بان
الشرط أن لا يكون طريق الحذف شاملاً للباقي لئلا يلزم عليه الباطل وطريق الحذف
والابطال فى صورة ما اذا قال المعتز الباقي كذلك أى بمحت فلم تظهر فى الباقي
مناسبة هو عدم ظهور المناسبة فلا بد من أن لا يتحقق فى الباقي فلا بد من
ظهور المناسبة فى الباقي فيجب حينئذ ظهور عدم الغاء الباقي وعدم كونه طردياً

يقدم التقسيم في اللفظ^(١) فيقال التقسيم والسبب لكونه متقدما في الخارج فالتقسيم الحاصر هو الذي يكون دائراً بين النفي والاثبات^(٢) كقول الشافعي مثلاً ولاية

فالمعترض ليس معارضاً حتى يطلب الترجيح بل هو ناقض يقول لو صح دليلكم لزم منه أن لا يكون الباقي علة لعدم وجود المناسبة فيه فدليلكم باطل وايضاً الترجيح انما يكون بعد صلوح الباقي للعلية ولما أظهر المعترض عدم ظهور المناسبة للباقي بقوله بحث فلم أجد فيه مناسبة فهو كالذي حذفه المستدل في عدم ظهور المناسبة وكلاهما عدل متدين فكما قبل قول المستدل في أن المحذوف لم تظهر مناسبته يقبل قول المعترض في الباقي كذلك فيكون جميع الاوصاف بمقتضى قوليهما لم يظهر مناسبته فاي شيء بعد ذلك يترجح وكلاهما لم تظهر مناسبته

(١) قال الاسنوي « فكان الاولى أن يقدم التقسيم في اللفظ الى آخره » أقول أن المصنف لم يجمع بينهما بل عبر بالتقسيم عنهما في موضع وبالسبب عنهما في موضع آخر لما ذكرناه فلاداعي لما قاله الاسنوي

(٢) قال الاسنوي « فالتقسيم الحاصر الى آخره » أقول اعلم ان التقسيم مطلقاً هو حصر الاوصاف الصالحة للعلية بحسب بادئ الرأي وحذف ما سوى الوصف المدعى عليته يعني ابطال ما عداه فيتمين المدعي ولا يقبل من الخصم أن يمنع الحصر مجرداً عن الاستناد باظهار وصف آخر غير ما ذكر المدعي لان المدعي للحصر عدل فيقبل قوله بحث فلم أجد سواها ويصدق في ذلك لانه انما حكم بالحصر بعد الاستقراء البالغ فاذا لم يجد بعد هذا الاستقراء حصل الظن بالحصر وهذا يكفي اذ ليس المقصود القطع حتى يمنع بعد حصول الظن قال صاحب الرجوت وفيه تأمل فتأمل اه وامل وجه التأمل أن يقال لعله لم يدقق البحث أو بحث ووجد لكن لم يذكره ترويحاً للكلامه لكن هذا مندفع بان الفرض أنه عدل متدين وذلك مما يغلب معه ظن عدم غيره فلا يمكن أن يقول بحث فلم أجد سواها الا بعد الاستقراء البالغ ولا أن لا يذكر ما وجده ترويحاً لكلامه مع عدالته وكذا للمستدل أن يقول ان الاصل عدم غير ما ذكرت قال صاحب الرجوت وهذا أو هن من بيت المنكبت كما لا يخفى ولا يخفى أن تمسك المستدل بقوله الاصل

الاجبار على النكاح اما أن لا تعمل بعملة أصلا أو تعمل وعلى التقدير الثاني فاما أن تكون معملة بالبكرة أو الصغر أو بغيرها والاقسام الاربعة باطلة سوى القسم الثاني وهو التعليل بالبكرة فأما الاول وهو أن لا تكون معملة والرابع وهو أن تكون معملة بغير البكرة والصغر فباطلان بالاجماع وأما الثالث فلأنها لو كانت معملة بالصغر لثبتت الولاية على الثيب الصغيرة لوجود العملة وهو باطل لقوله

عدم غير ما ذكرت تمسك بالاصل واستصحاب للحال التي هي العدم الاصلى وبذلك يحصل الظن المطلوب. والحاصل انه بـمد فرض ان المستدل مجتهد عدل متدين يبعد كل البعد أن يقول بمحض فلم أجد من الاوصاف غير ما ذكرت الا بعد الاستقراء البالغ لان الغالب أنه لو كان لما خفي عليه ولا يمكن مع تدنيه وعدالته ان يقول ذلك ترويحاً لكلامه وكذا اذا قال ان الاصل عدم غير ما ذكرت ويتمسك بذلك فان هذا تمسك بدليل معتبر شرعا هو التمسك بالاستصحاب في بقاء ما كان على ما كان حتى يظهر خلافه وبذلك يحصل الظن المطلوب في العمليات وبهذا اندفع ما يقال لعله لم يبحث أو بحث ووجد ولم يذكره ترويحاً لكلامه فلاوجه لما قاله صاحب الفواتح من انه أوهى من بيت العنكبوت وكيف يكون كذلك وهو دليل يحصل به الظن المطلوب كما ذكرنا واما اذا أبدى الخصم المعارض على حصر المستدل الظنى وصفا زائدا على أوصاف المستدل فلا يكلف المعارض بيان صلاحية هذا الوصف الذي ابداه للتعليل لان بطلان الحصر بابدائه كاف في الاعتراض فعلى المستدل دفعه بابطال التعليل به ولا ينقطع المستدل بابدائه حتى يمجز عن ابطاله فان غاية ابدائه منع لمقدمته من الدليل والمستدل لا ينقطع بالمنع ولكن يلزمه دفعه ليلم دليله فيلزمه ابطال الوصف المبدأى ان يكون عملة فان عجز عن ابطاله ينقطع ونقل عن التاج السبكي انه قال وعندى انه ينقطع ان كان ما اعترض به مساويا في العملة لما ذكره في حصره وابطاله اذ ليس ذكر المذكور وابطاله أولى من ذلك المسكوت عنه المساوى له اهـ زكريا . وفيه ان للمعارض ان يقول لو كان مساويا لما ابطلت ما ذكرته ويكون غرضه انه لما أبدى وصفا مساويا فقد اعترض على دليل الابطال الذي اقامه المستدل على ابطال ما ابطله من الاوصاف

عليه الصلاة والسلام الثيب أحق بنفسها^(١) وهذا القسم يفيد القطع ان كان الحصر في الاقسام^(٢) وابطال غير المطلوب قطعياً وذلك قليل في الشرعيات وان لم يكن كذلك فانه يفيد الظن^(٣) وأما التقسيم الذي ليس بمحاصر فهو الذي لا يكون

فلا ينقطع البحث ولا يصح تركه للبطلان ولما كان هذا الذي قاله السبكي غير وحيه لم يعول عليه في جمع الجوامع بل عول على ان البحث لا ينقطع الا بجزء المستدل عن ابطال ما ابداه المعترض وفي كلام صاحب الرجوت تحريف فيما نقله عن السبكي وفيما قاله بعد ذلك وما نقله الشيخ زكريا في حواشيه على جمع الجوامع وهو ما نقلناه عنه بحروفه ونقله عنه المطار أيضاً

(١) قال الاسنوي « وهو باطل لقوله عليه الصلاة والسلام الثيب أحق بنفسها » أقول لفظ الحديث كما في مسلم الأيم أحق بنفسها والأيم هي من لازوج لها بكرأ كانت أو ثيباً فلا يصلح مبطلاً للتعليل بالبراءة بل يقتضى أن العلة كونها أيماً وهذا باطل بالاجماع والحنفية قالوا ان العلة هي الصغر فقط والادلة للطرفين في الفروع

(٢) قال الاسنوي « وهذا القسم يفيد القطع ان كان الحصر الخ » أقول اما قطعية الحصر فبأن يكون مردداً بين النفي والاثبات او يثبت الحصر ولو بنجر الواحد أو الاجماع السكوتي أو الأحادي فانه وان كان ظنياً لكنه مقبول عند الكل واما قطعية الابطال فبأن يثبت ابطال بدليل قطعي أو مقبول عند الكل كما ذكرنا

(٣) قال الاسنوي « وان لم يكن كذلك فانه يفيد الظن » أقول وفيه خلاف فذهب الاكثر من الشافعية والمالكية الى انه حجة للنظر لنفسه والمناظر لغيره زعماً منهم أنه يفيد ظن العملية والعمل بالظن واجب وعند الحنفية كلهم الا الامام أبابكر الجصاص والشيخ المرغيناني هذا المسلك ليس بحجة اصلاً للنظر لنفسه ولا للمناظر لغيره لان الوصف الباقي بعد الحذف والابطال لم يثبت اعتباره شرعاً لظهور التأثير ولا بد من ظهور التأثير في الحجية والتأثير عند الحنفية انما يكون باعتبار الشارع نوع الوصف في نوع الحكم أو جنسه أو اعتبار جنس الوصف في جنس الحكم أو نوعه كما مر. الثالث انه حجة للنظر والمناظر ان اجمع على تعليل

دائر ابي النقي والاثبات^(١) ويسمى بالتقسيم المنتشر وعبر عنه المصنف بالسبر غير الحاصر وعبر عن الاول بالتقسيم الحاصر تنبيهاً على جواز اطلاق كل واحد من السبر والتقسيم على كل واحد من القسمين. وهذا القسم لا يفيد الا الظن فلا يكون حجة

ذلك الحكم في الاصل وعليه امام الحرمين لان بتعميل حكم الاصل بالاجماع عليه صار مقطوعاً به والمظنون فيما قطع بأصله يجب العمل به وذلك حذراً من أن يؤدي بطلان الباقي الى خطأ المجمعين اذ قد لا يكون في الواقع سوى ما حصره المستدل من الاوصاف واذا بطل الباقي وقد أبطل ماسواه أدى الى الحكم على المجمعين بالخطأ لانه باجماعهم على أن حكم الاصل معمل قد اجمعوا على أن علته تنحصر فيما فيه من الاوصاف فاذا بطل ان كل واحد منها علة فقد بطل تعميل الحكم قال شيخنا في تقريره على جمع الجوامع وانما ضعفه المصنف يعني صاحب جمع الجوامع لوجود الظن مع عدم الاجماع وهو كاف فتأمل هـ . وانما أمر شيخنا بالتأمل لان وجه التضعيف انما يتم ان لو كان امام الحرمين قال انه حجة في حالي الاجماع وعدهم والواقع خلافه بل خص الحجية بحالة الاجماع فقط وانما وجه الضعف ان الحصر لم يثبت بطريق قطعي حتى يلزم من ابطال الباقي خطأ المجمعين على تعميل حكم الاصل لجواز أن يكون هناك وصف لم يطلع عليه المستدل وهو العلة في الواقع ونفس الامر . رابعاً انه حجة للمناظر لا للمناظر ولعل وجه فرق هذا القائل ان وجوب العمل بالظن انما هو على الظان فقط فيكون حجة عليه وعلى مقلديه دون غيره فلا يقوم ظنه حجة على خصمه ووجه الضعف ان هذا من باب اقامة الدليل على الغير وان لم يفد الا مجرد الظن لوجوب العمل بالدليل الظني فيتوجه على المناظر ما لم يدفمه بطريقه قاله ابن قاسم ماخصاً وهذا كله انما يفيد عند من لا يشترط التأثير وهم غير الحنفية وأما من يشترطه وهم الحنفية فقد علمت أنه ليس بحجة أصلاً ولا يرد عليهم شيء من هذا كله

(١) قال الاسنوي « واما التقسيم الذي ليس بمحاصر فهو الذي الى آخره »

أقول ما قلنا أولاً من المذاهب يأتي كل هنا ايضاً فالحنفية لا يقولون بحجية هذا بالطريق الاولى

في العقلیات^(١) بل في الشرعیات فقط كقولنا علة حرمة الربا اما بطعم او للكيل أو القوت. والثاني والثالث باطلان بالنقض أو بغيره^(٢) فتعين الطعم وهو المطلوب قال في المحصول وهذا اذا لم يتعرض الاجماع على تعليل حكمه^(٣) وعلى حصر العلة في

(١) قال الاسنوي « وهذا القسم لا يكون حجة في العقلیات » اقول لانها لا تثبت الا بالدليل القطعي وهذا ظني

(٢) قال الاسنوي « والثاني والثالث باطلان بالنقض أو بغيره الى آخره » اقول قال التاج في تكملة الابهاج والدليل على بطلان الثاني والثالث أنه عليه السلام علق الحكم باسم الطعام في قوله الطعام بالطعام وهو مشتق من الطعم والحكم المعلق بالاسم المشتق مع ملل بما منه الاشتقاق وهذا دليل على أن غير الطعم ليس بعلة وهو صالح لان يكون دليلاً أصلياً على علية الطعم من غير نظر الى طريقة السبر والتقسيم ا هـ . فتكون العلة ثابتة بالاسماء وهذا طريق متفق عليه فهو أولى من طريق السبر والتقسيم لوجود الخلاف فيه ولكن الحنفية قالوا ان ذلك معارض بقوله عليه الصلاة والسلام الذهب بالذهب والفضة بالفضة والحنطة بالحنطة والشعير بالشعير والتمر بالتمر والزبيب بالزبيب مثلاً بمثل يداً بيد والفضل ربا واذا اختلف الجنسان فبيعوا كبف شئتم رواه الاكثرون من أهل الحديث فدل على أن العلة هي المماثلة في الجنس والقدر الشامل للكيل والوزن لان هذه هي العلة التي تشمل كل الاصناف المذكورة في الحديث فان المثلية في الجنس أخذت من مقابلة جنس بمثله فلم يبق الا المماثلة في القدر وهو المراد بقوله مثلاً بمثل وبدل لذلك قوله والفضل ربا وتتمام أدلة الطرفين تطلب من الفروع

(٣) قال الاسنوي « قال في المحصول وهذا اذا لم يتعرض الاجماع على تعليل حكمه الى آخره » اقول قدمنا أن ما ثبت فيه الحصر بالاجماع السكوتي أو الأحادي أو بخبر الواحد مثل ما ثبت فيه ذلك بالدليل القطعي فانه وان كان كل منهما ظنياً لكنه مقبول عند الكل وهذا هو المراد للامام ما قاله في المحصول فان تعرض للاجماع على تعليل حكمه وعلى حصر العلة في الاقسام كان قطعياً ولو كان الاجماع

الاقسام فان تعرض لذلك كان قطعياً وقوله « فان قيل » أي أورد على الاستدلال بالسبر الغير الحاصر فقيل لا نسلم أن تحريم الربا معلل فان من الاحكام مالا علة له^(١) بدليل أن علية العلة غير معللة والا لزم التسلسل سلماً فلم لا يجوز أن تكون العلة غير هذه الثلاث فانكم لم تقيموا دليلاً على الحصر فيها . وأجاب المصنف عن الاول بأنا بينا في باب المناسبة أن الغالب على الاحكام الشرعية تعليلها بالمصالح فيكون ظن التعليل أغلب من ظن عدم التعليل وعن الثاني بأن الاصل عدم علة أخرى غير الامور المذكورة وذلك كاف في حصول الظن بعلة أحدها

قال « الثامن الطرد وهو أن يثبت معه الحكم فيما عدا المتنازع فيه فيثبت فيه الحاقاً للمفرد بالاعم الاغلب . وقد قيل تكفي مقارنته في صورة وهو ضعيف » أقول الطريق الثامن من الطرق الدالة على العلية الطرد والطرده مصدر بمعنى الاطراد وهو أن يثبت الحكم مع الوصف الذي لم يعلم كونه مناسباً ولا مستلزماً للمناسب في جميع الصور المتعارفة لمحل النزاع^(٢) وقد اختلفوا فيه فن لا يقول بحجية الدوران كالأمدى وابن الحاجب لا يقول بهذا بطريق الاولى^(٣) . ومن يقول بحجيته

سكوتياً أو آحادياً ومثله خبر الواحد وهذا كله عند القائلين بحجية السبر والتقسيم وأما الحنفية ماعدا الجصاص والمرغيناني فلا يقولون بحجيته مطلقاً لما ذكرنا (١) قال المصنف « فان قيل لاعلة لها الى آخره » قال الاسنوي « أي أورد على الاستدلال بالسبر الغير الحاصر الى آخره » هذه المناقشة اعتراضاً وجواباً خاصة بالشافعية القائلين بأن العلة هي العظم ويثبتونها بالسبر والتقسيم وهي ظاهرة اعتراضاً وجواباً فافهم .

(٢) قال المصنف « الثامن الطرد وهو أن يثبت الى آخره » قال الاسنوي « وهو أن يثبت الحكم مع الوصف الذي يعلم كونه مناسباً الى آخره » أي ولم يعلم أيضاً الغاؤه .

(٣) قال الاسنوي « وقد اختلفوا فيه فن لا يقول بحجية الدوران كالأمدى وابن الحاجب الى آخره » أقول قد علمت ان من النافين لحجية الدوران الحنفية جميعاً ولم ينقل عن أحد منهم أنه قال بذلك وان الحنفية قالوا وأما من يضيف

اختلفوا هنا فذهب الغزالي في شفاء الغليل والامام نجر الدين في الرسالة البهائية الى أنه حجة ومال إليه في المحصول وصرح به صاحب الحاصل وقطع به المصنف وذهب جماعة منهم الغزالي في المستصفي الى أنه ايس بحجة واستدل الاولون بأن الحكم اذا كان ثابتا مع الوصف في الصور المغايرة لمحل النزاع^(١)

الحكم الى ما لا مناسبة له أصلا فلم يوجد واذا كان المنقول عن الحنفية كلهم ماعدا الجصاص والمرغيناني ان مسلك السبر والقسيم ليس بحجة أصلا مع أنه أقوى عند القائلين به من مسلك الطرد فكيف يقولون بهذا المسلك الذي لم يقل به الا بعض من قال بالدوران وستعلم ما فيه. وبالجملة فالحنفية لا يقولون الا بحجية الوصف الذي يثبت اعتبار تأثيره بأحد الانواع المارة فاقطع التاج في تكملة شرح المهاج من أن طوائف من أصحاب ابي حنيفة ذهبوا الى أن الطرد حجة غير معروف عند الحنفية

(١) قال الاسنوي «واستدل الاولون بأن الحكم اذا كان ثابتا الى آخره» أقول قد رد التاج في تكملة الابهاج هذا الاستدلال فقال وهذا استدلال ضعيف فانه ان اريد بالاستقراء الحاق كل نادر بالغالب في جميع الاشياء فهذا ممنوع لما يرد عليه من النقوض الكثيرة ولان من جملة تلك الصور محل النزاع ولو ثبت هذا الحكم في محل النزاع لاستغنى عن هذه المقدمة وان اريد به أنه في بعض الصور كذلك فلا يلزم من تسليمه شيء وان اريد به أنه كذلك فيما عدا محل النزاع فيصعب اثباته لما ذكرنا من النقوض ولوسلم فلقاتل أن يقول لم يلزم فيما نحن فيه الحاق النادر بالغالب وهل هذا الا اثبات الطرد بالتردد ونوسلنا أنا اذا رأينا حكما في أغلب صور وصف يغاب على ظننا انه في جميع صور الوصف كذلك فلقاتل ان يقول المعلوم فيما نحن فيه في أغلب صور الوصف انما هو مقارنة الحكم مع الوصف لا كون الحكم معللا بذلك الوصف فان هذا غير معلوم لي ولا في صورة واحدة ولا يلزم من غلبة الافتران كونه علة للحكم ولو لزم ذلك لما كان الوصف بكونه علة للحكم أولى من الحكم بان يكون علة للوصف واحتج من

ثم وجد ذلك الوصف بعينه في محل النزاع لزم أن يثبت الحكم فيه الحاقا للمفرد بالاعم الاغلب فان استقرئ الشرع يدل على أن النادر في كل باب ملحق بالغالب وذهب بعضهم الى أنه يكفى في التعليل بالوصف بمقارنته للحكم في صورة واحدة لانا اذا علمنا أن الحكم لا بد له من علة وعلمنا حصول هذا الوصف ولم نعلم غيره ظننا أنه علة اذا الاصل عدم ما سواه . قال المصنف وهو ضعيف لان الظن لا يحصل الا بالتكرار

قال «التاسع تنقيح المناط بأن يبين الغاء الفارق^(١) . وقد يقال العلة اما المشتركة

أبطله بوجوه أوجهها أن أقيسة المعاني لم تقتض الاحكام لانفسها وانما تعلق بها الصحابة اذا عدوا متعلقا من الكتاب والسنة فاجمعهم على ذلك هو مستند العمل بالاقيسة الصحيحة كما سبق والذي تحقق لنا من مسالكهم النظر الى المصالح والمرشد والاستحاثات على امتناع محاسن الشرع فاما الاحكام بطرد لا يناسب الحكم ولا يثير شبهة فلم يثبت عنهم الاعتماد عليه بل انظرهم الى ما ذكرناه دليل على انهم كانوا يأبون ولا يرونه ولو كان الطرد مناطا لاحكام الله تعالى لما أهملوه ولا عطلوه ولسنا نطيل بالرد على القائل بالطرد . ففي هذا الدليل مقنع . وقد قال القاضى والاستاذ من طرد عن غيره فهو جاهل غبي . ومن مارس قواعد الشرع واستجاز الطرد فهو هازىء بالشريعة مستهين بضبطها مشير الى ان الامر الى القائل كيف اراد . واذا وضع بطلان القول بالطرد بان فساد قول من يقول يكفى ولو في صورة واحدة بطريق الاولى وقد قال المصنف وهو ضعيف ثم ساق مفصلا ما اجمله الاسنوى بقوله لان الظن لا يحصل الا بالتكرار اه . فاذا كان الظن المعتبر لا يحصل مع التكرار فمع عدم التكرار لا يحصل بالاولى . وبالجملة متى رجعت الى الضابط الذى قدمناه عن نحر الاسلام تبين لك وجهة الحق والمسلك الصحيح من التماسد لان هذا الضابط هو الممول عليه عند الجميع وفاقا وخلافا كما فصلنا سابقا .

(١) قال المصنف «التاسع تنقيح المناط بان يبين الغاء الفارق الى آخره»

أقول اعلم أن النص اذا دل ظاهرا بصريحه أو إيمائه على عليية العيين وبقي النظر

أو المميز. ولا يكفي أن يقال محل الحكم اما المشترك أو مميز الاصل لانه لا يلزم من ثبوت المحل ثبوت الحكم « أقول الطريق التاسع وهو آخر الطرق الدالة على العلية تنقيح المناط أي تلخيص مناط الشارع الحكم به أي ربطه به وعلقه عليه وهو العلة والمناط اسم مكان الاناطة^(١) والاناطة التعليل والالصاق قال حبيب الطائي :

بلاد بها نيطت على تمائي وأول أرض مسجلدى ترابها
أي علقته على الحروز بها فلما ربط الحكم بالعلة وعلق عليها سميت مناطا

في تعينها بحذف ما لا دخل له في العلية والتأثير كالأعرابية في قضية الأعرابي فانها ملغاة اتفاقا لان أحكام الشرع لا يختص بقوم دون قوم وككون المحل للجناية أهلا فان الفعل الحرام والمشروع سيان في كونهما جنائبتين على الصوم وهذا أيضا ملغى اتفاقا اذ لافرق بين كون الجماع في محل هو حلال بملك النكاح أو البين أو هو حرام كالأجنبية في أن كلا منهما جناتية على الصوم وككون المفطر وقاعا وهذا ملغى عند الحنفية والمالكية فان من البين أن يحجب السائر والكفارة لا يكون الأجنبيات ولا جناتية في نفس الاكل والشرب والوقوع فان الكل مباح على السواء وأما الجناتية افساد صوم الشهر المبارك عمدا فهو الموجب للكفارة وحذف كون المفطر وقاعا للحنفية والمالكية خاصة فاذا نظر المجتهد في ذلك سمي نظره تنقيح المناط وهو مقبول عند كل أهل المذاهب من أهل الحق اذا كان الوصف معتبرا من قبل الشارع باحدا للاعتبارات الاربعة السابقة الا أن الحنفية لم يصطلحوا على هذا الاسم وان ساءوا معناه كما لم يضعوا اسم تخريج المناط للنظر في تعريف العلة المستنبطة وتميزها من بين سائر الاوصاف وكما لم يضعوا اسم تحقيق المناط للنظر في تعريف تحقق العلة واعلام هذا التحقق في جزئيات العلة مع الاتفاق في المسمى وتحقيقه وأما مانسبه صاحب البديع وغيره الى الحنفية من أنهم أنكروا تخريج المناط فذلك بمعنى الاخالة لا بالمعنى المذكور

(١) قال الاسنوى « والمناط اسم مكان الاناطة الى آخره » هذا وما قبله يدل على أن المناط اسم مكان الرباعي والذي قاله العطار انه اسم مكان من النوط وهو

وتنقيح مناط العلة هو أن يبين المستدل الغاء الفارق بين الاصل والفرع (١) وحينئذ فيلزم اشتراكهما في الحكم . مثاله أن يقول الشافعي للحنفي لا فارق بين القتل

الربط ثم صمى به الوصف للمبالغة وفي تقرير شيخنا على جمع الجوامع نقلا عن شيخ الاسلام من النوط وهو التعليق فالمناط بفتح الميم اه وهذا هو الذي يقتضيه بيت الشعر المنسوب لحبيب الطائي حيث عبر بقوله نيطت كذلك غير الاسنوى عرف المناط بأنه ما نيط به الحكم لا بما أنيط ولعل الشكل صحيح

(١) قال الاسنوى « وتنقيح مناط العلة هو أن يبين المستدل الغاء الفارق الى آخره » أقول قال صاحب جمع الجوامع تنقيح المناط هو أن يدل نص ظاهر على التعليل بوصف فيحذف خصوصه عن الاعتبار بالاجتهاد ويناط الحكم بالامم أو تكون أوصاف في محل الحكم فيحذف بعضها عن الاعتبار بالاجتهاد ويناط الحكم بالباقي قال الجلال وحاصله انه الاجتهاد في الحذف أو التعمين ويمثل لذلك بحديث الصحيحين في الواقعة في نهار رمضان الى آخره وهو يوافق ما قدمنا ثم قال صاحب جمع الجوامع العاشر أى من مسالك العلة الغاء الفارق قال شارحه بان يبين عدم تأثيره فيثبت الحكم لما اشتركا فيه ثم مثل له المصنف هناك بالخاق الامة بالعبد في السراية ثم قال وهو أى الغاء الفارق والدوران والطرء ترجع الى ضرب شبه اذ تحصل الظن في الجملة ولا تعين جهة المصلحة قال شارحه المقصودة من شرع الحكم لانها لا تدرك بواحد منها بخلاف المناسبة انتهى فيؤخذ من هذا أن صاحب المنهاج والاسنوى جملا الغاء الفارق نفس تنقيح المناط حيث قال التاسع تنقيح المناط بان يبين الغاء الفارق قال البدخشي أى بين الاصل والفرع وعدم تأثيره في الحكم كأن يقال لا فارق بينهما الا كذا وهو ملغى لانه غير مؤثر في الحكم فالمؤثر أمر مشترك فيلزم اشتراكهما في الحكم اه وهو موافق لما في الاسنوى في المعنى وان صاحب جمع الجوامع فاير بين تنقيح المناط وبين الغاء الفارق قال المطار وهو الوجه وان لم يتغايرا تغايرا كليما اذ بينهما عموم مطلق لان الغاء الفارق يعم القطعي والظني وتنقيح المناط خاص بالظني فيرجع الى أنه قسم من الغاء الفارق اه فعلى هذا يكون البيضاوى اقتصر على أحد قسمي الغاء الفارق وصاحب جمع الجوامع ذكر القسمين

بالمثقل والمحدد الا كونه محددًا وكونه محددًا لا مدخل له في العملية لكون المقصود من القصاص هو حفظ النفوس فيكون القتل هو العلة وقد وجد في

لكن بقي أن يقال كأن الأولى أن يقتصر في جمع الجوامع على الاعم وهو الغاء الفارق ثم يذكر قسميه لبيان أن المسلك هو الاعم لا كل منهما بخصوصه والذي يظهر من كلام صاحب جمع الجوامع حيث عرف تنقيح المناط بأن يدل نص ظاهر على التعليل بوصف الى آخره وفسر الجلال الغاء الفارق بأن يبين عدم تأثيره فيثبت الحكم لما اشتركا فيه انهما متباينان حيث قيد الحذف في تنقيح المناط بالاجتهاد فأفاد انه لا يكون بالغاء الفارق ولا بدليل آخر بخلاف الغاء الفارق فان الحذف فيه لا يكون الا بذلك ويدل لهذا قول المطار نفسه وقوله بالاجتهاد متعلق بيحذف وفي التقييد به رد على من زعم ان الحذف في ذلك قديكون بالغاء المناط الحاصل بالاجتهاد وقد يكون بدليل آخر اه وبذلك صرح الجلال في القسم الثاني من قسمي تنقيح المناط وهو ما لا يدل على تعيين العلة نص ولا اجماع بهذا القيد فقال بعد قول المصنف في هذا القسم فيحذف بعضها عن الاعتبار بالاجتهاد فأشار الى أن تعيين العلة في القسمين انما هو لمجرد الاجتهاد لا بالغاء الوصف ولا بدليل آخر كالسبر والتقسيم فالمنظور اليه في تنقيح المناط بالمعنى الاول هو حذف خصوصية الوصف الذي دل ظاهر النص على عليته صريحاً أو إيماء وان كان يلزمه الغاء الفارق أو السبر أيضا لكنه غير منظور اليه والمنظور اليه في تنقيح المناط في المعنى الثاني مجرد الاوصاف التي في محل الحكم ولا يجب عليه الحصر فيحذف بعضها عن الاعتبار بالاجتهاد ويناط الحكم بالباقي وان كان يلزم الغاء الفارق والسبر والتقسيم لكنه غير منظور اليه ولذلك قال الجلال وحاصله انه الاجتهاد في الحذف والتعيين اه أى بقطع النظر عما يلزم ذلك من الغاء الفارق أو دليل آخر وأما الغاء الفارق فالمقصود منه ذكر بيان الفارق وانه لا تأثير له كالحاق الامة بالعبد في السراية فيأني بالفارق وهو أن العبد مذكر وان الامة مؤنث ويلغى هذا الفرق ويلزم هذا حذف خصوصية الذكورة في العبد لكنه غير منظور اليه وكذلك السبر والتقسيم يجب فيه حصر الاوصاف الصالحة للعملية ثم الغاؤها ما عدا ما ادعى

المثقل فيجب فيه القصاص وهذا النوع عند الحنفية يسمونه بالاستدلال (١) وليس عندهم من باب القياس كما تقدم بسطه وقوله « وقد يقال » أى قد يقرر بمباراة أخرى فيقال علة الحكم اما المشترك بين الاصل والفرع وهو القتل العمد في مثالنا أو المميز للاصل عن الفرع أى الذى اختص به الاصل وهو كونه قتيلا بالمحدد والثانى باطل لكذا ثبت الاول ويلزم من ذلك ثبوت الحكم فى الفرع قال فى المحصول وهذا طريق جيد الا أنه هو بعينه طريقة السبر والتقسيم من غير تفاوت. وقوله « ولا يكفى أى لا يكفى أن يقال فى تقريره ان هذا الحكم

عليته بخلاف تنقيح المناط الأترى أن المثال الذى مثلوا به هنا لتنقيح المناط وهو حديث الصحيحين فى الموافقة مثلوا به فيما ر للإمام وفرقوا بين الإيماء وتحقيق المناط بان الإيماء اعتبر فيه اقتران قوله صلى الله عليه وسلم اعتق رقبة لقول السائل واقمت أهلى فى رمضان وان تنقيح المناط روى فيه اعتبار اجتهاد المجتهد فى الوصف الذى يبط به الحكم وحذف خصوصيته بذلك الاجتهاد فكذلك الفرق بين تنقيح المناط والغناء الفارق والسبر والتقسيم وهذا بوجه كون مقاله صاحب جرع الجوامع أوجه مما قاله البيضاوى ووافقه عليه الاسنوى والبدخشى (١) قال الاسنوى « وهذا النوع عند الحنفية يسمونه بالاستدلال الى آخره »

قد علمت مما قدمناه الفرق بين ما يسمى دلالة النص عند الحنفية ومفهوم الموافقة أو الفحوى عند الشافعية وبين القياس وان النظر فى العلة فى الاول لاعتبار دلالة اللفظ لغة على المسكوت والنظر للعلة فى الثانى انما هو لاثبات الحكم ولذلك لم يخص الاول بالمجتهد بخلاف الثانى لكن تارة يكون فهم العلة فى الاول ظاهرا لا يختلف فيه الناظرون وتارة يكون نظريا يختلف فيه الناظرون فيثبت أحدهم انه من قبيل الدلالة ومفهوم الموافقة وينفيه الآخر وهذا لا يضر بما اتفق عليه الحنفية والمحققون من الشافعية من أن دلالة النص ومفهوم الموافقة غير القياس ولكن اتفق الحنفية هنا على التمثيل بأمثال ذلك لتنقيح المناط تساهلا فانه قد يكون حذف الخصوصية متفقا عليه كالأعرابية وكون المرأة زوجة للأعرابي وهذا من دلالة النص اتفاقا وهذا القدر كاف للتمثيل فنذكر ما قدمناه

لا بد له من محل وهو اما المشترك بين الاصل والفرع أو المميز والثاني باطل لكذا فتعين الاول وانما قلنا لا يكفي لانه لا يلزم منه ثبوت الحكم في الفرع لانه لا يلزم من ثبوت المحل ثبوت الحال والفرق بين تنقيح المناط وتخريج المناط وتحقيق المناط على ما نقله الامام عن الغزالي أن تنقيح المناط هو الغاء الفارق كما بيناه (١) وأما تخريج المناط فهو استخراج علة معينة للحكم ببعض الطرق المتقدمة (٢) كالمناسبة وذلك كاستخراج الطم أو القوت أو الكيل بالنسبة الى

(١) قال الاسنوى « والفرق بين تنقيح المناط وتخريج المناط وتحقيق المناط على ما نقله الامام عن الغزالي أن تنقيح المناط الى آخره » قد علمت مما قدمنا ما في ذلك وانه خلاف ما عليه جمع الجوامع وأن ما عليه جمع الجوامع أوجه

(٢) قال الاسنوى « وأما تخريج المناط فهو استخراج علة الى آخره » وأقول قال في جمع الجوامع الخامس أي من مسالك العلة المناسبة والاخلالة ويسمى استخراجها تخريج المناط وهو تعيين العلة بإبداء مناسبة أي بين المعين والحكم مع الاقتران بينهما والسلامة عن القوادح كالاسكار اه موضحا من شرحه قال شارحه الجلال وباعتبار المناسبة في هذا ينفصل عن الترتيب من الائمة ثم السلامة عن القوادح كأنها قيد في التسمية بحسب الواقع والافضل مسلك لا يتم بدونها وهو والاقتران مزيدان على ابن الحاجب في الحد لكنه حد به المناسبة وسماه تخريج المناط وما صنعه المصنف أقدم اه قال شيخنا لان المناسبة المخصوصة هنا تكون عليه فردا من أفراد مطلق المناسبة الذي هو المعنى اللغوي ويكون الدليل هو تلك المناسبة الثابتة في نفسها كما هو شأن الأدلة لا التخريج المذكور الذي هو فعل المجتهد بخلاف ما صنعه ابن الحاجب اه وبهذا تبين ان صاحب جمع الجوامع لم يجعل تخريج المناط مسلكا من مسالك العلة فيجمل كلام الاسنوى على ذلك وان غرضه بيان الفرق بين هذه الالفاظ . وقد علمت ان الحنفية ينكرون تخريج المناط اذا كان بمعنى الاخلالة لا اذا كان بمعنى النظر في تعريف العلة المستنبطة وتميزها من بين الاوصاف . وأقول تقرير هذا ان أول شيء يعمل المجتهد أن ينظر في تعرف علة الحكم وتميزها من بين أوصاف الاصل ويثبتها بواسطة

تحرير الربا وأما تحقيق المناط فهو تحقيق العلة المتفق عليها في الفرع (١) أى اقامة الدليل على وجودها فيه كما اذا اتفقا على أن العلة في الربا هي القوت ثم يختلفان في أن التين هل هو مقتات حتى يجرى فيه الربا أم لا

قال « تنبيه قيل لادليل على عدم عليته فهو علة . قلنا لادليل على عليته فليس بعلة . قيل لو كان علة لتأتى القياس المأمور به . قلنا هو دور » أقول بيه المصنف بهذا على فساد طريقين ظن بعض الاصوليين أنهما مفيدان للعلة أحدهما لانه لادليل على عدم عليته واذا انتفى الدليل على عدم عليته انتفى عدم عليته لانه يلزم من انتفاء الدليل انتفاء المدلول واذا انتفى عدم عليته ثبتت عليته لامتناع ارتفاع النقيضين . والجواب أنا نمارضه بمنزلة فنقول هذا الوصف ليس بعلة لانه لادليل على عليته واذا انتفى الدليل عليها لزم انتفاؤها واذا انتفت ثبت عدم عليته بعين ما قالوه . الطريق الثاني أن يقال ان الوصف على تقدير عليته يتأتى معه العمل

مسلك من مسالكها وهذا هو تحريج المناط بالمعنى الذى اختاره في جمع الجوامع . ثم تحقق العلة في الفرع وهو تحقيق المناط ثم يلغى الخصوصية التى في المناط وهو تنقيح المناط . ثم الفارق المضر بالتعليل وهو الغاء الفارق . فتخريج المناط وتحقيق المناط وتنقيح المناط والغاء الفارق كلها افعال المجتهد . والدليل الحقيقى على وجود العلة في الاصل وعلى تعديتها هو المسلك وهو اما الاعتبار والتأثير بالاعتبارات الاربعه بنص أو اجماع ، وهذا متفق عليه بلا خلاف . وان لم يعتبر بالنص أو الاجماع بل كان اعتبار الشارع له بترتيب الحكم على وفقه بشرط ان يثبت الحكم معه باعتبار جنسه القريب في جنس الحكم القريب أو اعتبار عينه في جنسه القريب أو بالعكس بنص أو اجماع فيها فهذه الاقسام تعتبر اتفاقا على الصحيح وهذه الثلاثة تسمى ملائم المرسل وقد فصلناه من قبل

(١) قال الاسنوى « وأما تحقيق المناط فهو تحقيق العلة الخ » فهو عبارة عن اثبات العلة في احدى صورها كتحقيق ان النباش سارق او ان التين مقتات فيجرى فيه الربا أى وذلك بعد معرفة العلة بنص أو اجماع أو استنباط .

بالقياس وعلى تقدير عدم عليته لا يتأني معه ذلك والقياس مأمور به ولا شك أن العمل بما يستلزم المأمور به أولى من غيره . وأجاب المصنف بان هذا الطريق يلزم منه الدور لان تأني القياس متوقف على كون الوصف علة فلو أثبتنا كونه علة بتأني القياس لزم الدور . وهذا الجواب لم يذكره الامام ولا يختصرو كلامه . واعلم أن تقرير الطريق الثاني على الوجه الذي ذكره المصنف فاسد (١) فان قوله لو كان علة لتأني القياس المأمور به انما يكون محصلا للدعي وهو كونه علة ان لو كان القياس الاستثنائي منتجا لعين المقدم عند استثناء عين التالي كقولنا لكنه يتأني معه القياس المأمور به فيكون علة وليس كذلك فان المنتج في القياس الاستثنائي أمران أحدهما استثناء عين المتقدم لانتاج عين التالي والثاني استثناء نقيض التالي لانتاج نقيض المتقدم أما استثناء عين التالي أو نقيض المتقدم فانهما لا ينتجان والطريق في اصلاح هذا أن يجعل قياسا افتراضيا فيقال عليه الوصف توجب تأني القياس وكل ما يوجب تأني القياس فهو أولى فينتج أن عليه الوصف أولى

(١) قال المصنف « تنبيه قيل لادليل على عدم عليته الخ » . قال الاسنوي « واعلم ان تقرير الطريق الثاني على الوجه الذي ذكره المصنف الخ » أقول لا وجه للجزم بفساد التقرير على الوجه الذي ذكره المصنف مع احتمال غيره كما اعترف به الاسنوي نفسه بان يجعل قياسا افتراضيا ومتى احتمل الكلام وجها صحيحا وجب الحمل عليه تفاديا عن افساد الكلام على ان الاول يفيد الظن بالمعجزة فانها انما دلت على صدق الرسول للمعجز عن معارضتها وأجيب بالفرق بان المعجز هناك من الخلق كلهم وهنا من الخصم . وحاصل الاستدلال على الثاني أن القياس مأمور به بقوله تعالى « فاعتبروا يا أولى الابصار » وعلى تقدير عليه الوصف يخرج بقياسه عن عهدة الامر فيكون الوصف علة واجيب بانه انما يتعين عليه ان لو لم يخرج عن عهدة الامر الا بقياسه وليس كذلك لجواز ان يثبت بقياس آخر صحيح فيخرج عن العهدة . وهذا كله جدل لا يفنى عن الحق شيئا لما علمته ان بالاجماع ليس كل وصف يصلح للعملية بل لا بد اولاً من صلاحه لذلك ثم تعديته اما باعتباره من الشارع باحد الاعتبارات الاربعة أو بالاخالة عند من

قال « الطرف الثاني فيما يبطل العلية ^(١) وهو ستة : الاول النقض

يقول بها وبدون ذلك لا يوجد ممن يعتد به من يقول باضافة الحكم الى مالا مناسبة له أصلا كما قدمنا فافهم ولا تسأم .

(١) قال المصنف « الطرف الثاني فيما يبطل العلية وهو ستة الاول النقض

الخ » أقول ما يرد على العلية مما يراد به ابطالها كثير فان انتفاء كل شرط من شروط القياس ووجود كل مانع يمنع منه يعد قادحا ومبطلا للعلية غير ان المصنف جعل ما يرد عليها لا يبطالها ستة هي النقض وعدم التأثير والكسر والقلب والقول بالموجب والفرق . وذكر منها صاحب جمع الجوامع ثلاثة عشر قادحا . وللإشارة الى انها كثيرة قال منها الخ قال المضد وهي في الحقيقة اعتراضات على الدليل الدال على العلية وكلها ترجع الى منع ومعارضة والا لم تسمع لان غرض المستدل اثبات مدعاه بدليله والالزام وغرض المعارض الخامه بمنعه عن الاثبات فالمستدل هو المدعى والاثبات هو مدعاه والشاهد عليه هو الدليل وصلاحيته للشهادة بصحة المقدمات وتفاذاها بترتب الحكم عليه انما هو عند عدم المعارض والا يكون كتعارض البيهنتين والمعارض هو المدعى عليه والدافع للدعوى والدفع يكون بهدم أحد الامرين فهدم شهادة الدليل بالقدح في صحته يمنع مقدمة من مقدماته وطلب الدليل عليها وعدم نفاذ شهادته بالمعارضة بما يقاومها وبمنع ثبوت حكمها فزاليس من القبيلين لا يتعلق بمقصود الاعتراض فلا يسمع ولا يلتفت اليه ولا يشتغل بالجواب عنه بل الجواب عنه فاسد من حيث أنه جواب لمن لا ينبغي أن يجاب وان فرض صحيحا في نفسه اه وقد خصه التفتازاني في التلويح وقرع عليه أن النقض وفساد الوضع من قبيل المنع والقلب والعكس والقول بالموجب من قبيل المعارضة وعند اهل النظر المناقضة عبارة عن منع مقدمة الدليل سواء كان مع السند أو بدونه وعند الاصوليين عبارة عن النقض ومرجمها الى الممانعة لانها امتناع عن تسليم بعض المقدمات من غير تبيين وتخالف الحكم بمنزلة السند فان قيل ينبغي أن لا تكون المعارضة من اقسام الاعتراض لان مدلول الخصم قد ثبت بتمام دليله قلنا هي في المعنى تقبي لتتمام الدليل

وهو ابداء الوصف بدون الحكم مثل أن تقول لمن لا يبيت تعرى أو ل
صومه عن النية فلا يصح فينتقض بالتطوع . قيل يقدر . وقيل لا مطلقا . وقيل
في المنصوصة . وقيل حيث مانع وهو المختار قياسا على التخصيص والجامع جمع
الدليلين ولأن الظن باق بخلاف ما اذا لم يكن مانع . قيل العلة ما يستلزم
الحكم وقيل انتفاء المانع لم يستلزمه . قلنا ما يغلب ظنه وان لم يخطر المانع
وجودا أو عدما والوارد استثناء لا يقدر كسئلة العرايا لان الاجماع أدل
من النقص « أقول لما فرغ المصنف من الطرق الدالة على كون الوصف علة
شرع في الطرق الدالة على كونه ليس بعلة وهي ستة النقض وعدم التأثير والكم
والقلب والقول بالمرجوب والفرق . الاول النقض وهو ابداء الوصف المدعى عليه
بدون وجود الحكم في صورة^(١) ويعبر عنه بتخصيص الوصف كقول الشافعي في

وتفاد شهادته على المطلوب حيث قوبل بما يمنع ثبوت مدلوله ولما كان الشروع
فيها بعد تمام دليل المستدل ظاهرا لم يكن غصبا لان السائل قد قام عن موقف
الانكار الى موقف الاستدلال ثم ساق حاصلها جامعا لاقسام القدر فان كنت
من يرغب في الوقوف على الحقائق فارجم اليه فانه نقيض جدا وقد اكتفينا بالتنبيه
عليه اطوله

(١) قال الاسنوي «الاول النقض الى آخره» أقول قبل الشروع في حكاية
الخلافا نذكر ما لايجري فيه النقض لتعلم الموضوع الذي يجري فيه الخلافا فنقول
قال شيخنا في تقريره على جمع الجوامع اعلم أن النقض لايجري بين قاطعين بأن
يكون دليل عليه علة الاصل قاطمًا في علميتها وعمومها في الاصل وغيره بلا مانع
وشرط اذا لتعارض بين قاطعين الا من باب أن المحال جاز أن يستلزم المحال
وأيضًا عند عموم دليل علة الاصل يبطل القياس لما تقدم أن شرطه أن لا يتناول
دليل علة الاصل الفرع وليس الكلام الا في قواعد علم القياس كما هو صريح
التلويح وغيره ولا فيما اذا كانت منصوصة بنص قاطع في خصوصية محل النقض
والا لثبت الحكم ضرورة ثبوته عند ثبوت علمته قطعًا ولا فيما اذا كانت منصوصة
بقاطع في غيره خاصة لانه انما دل على علميتها في غير محل النقض ولا تعارض

حق من لم يبيت النية تمرى أول صومه عنها فلا يصح فيجعل عراء أول الصوم من النية علة لبطلانه فيقول الحنفى هذا ينتقض بصوم التطوع فانه يصح بدون التبييت فقد وجدت العلة وهو العراء بدون الحكم وهو عدم الصحة . اذا علمت هذا فنقول النقض ان كان واردا على سبيل الاستثناء كالعرايا ^(١) فسيأتى أنه لا يقدر

عند تغاير المحلين فلا نقض ولا فيما اذا كان دليل العملية في غير محل النقض خاصة ظنياً وإنما يكون التعارض فيما اذا ثبتت العملية فيهما جميعاً بظاهر عام فيدل بممومه على العملية في محل النقض وغيره ويمارضه عدم الحكم في محل النقض قاله السعد في حاشية المضد اهـ. وقول الاسنوى «الاول النقض وهو ابداء الوصف المدعى عليه الى آخره» أقول عرفه المصنف ووافقه الاسنوى على ذلك وهذا هو النقض الاجمالى وبذلك صرح البدخشى فقال وهو نوعان منع المقدمة تفصيلاً ويسمى مناقضة في فن النظر واجمالياً مثل أن يقال لو صحت مقدمات دليلك وهى جارية في هذه الصورة لثبت الحكم فيها وليس بثابت وهو المسمى بالنقض الاجمالى وما نحن فيه وهو ابداء الوصف المدعى عليه بدون وجود الحكم من الثانى على ما لا يخفى ويسمى تخصيص العلة اهـ وقد علمت مما قدمناه عن السعد ان اصطلاح الاصوليين يخالف لاصطلاح أهل النظر وان منع المقدمة المسمى بالمناقضة في اصطلاح أهل النظر هو فى اصطلاح الاصوليين عبارة عن النقض ومرجعها للمناعة فالنقض عند الاصوليين شامل ليعم النوعين عند أهل النظر فى الاجمالى منع بعض المقدمات من غير تعيين وابداء تخلف الحكم عن الوصف بمنزلة السند له فالاولى تفسير النقض بما هو اصطلاح الاصوليين

(١) قال الاسنوى « اذا علمت هذا فنقول النقض ان كان واردا على سبيل الاستثناء كالعرايا الى آخره » أقول هذا مما اتفق عليه الجميع اذا كان الاستثناء مصرحاً به كما فى العرايا لان العرايا رخصة باجماعهم وإنما الخلاف فى الاستثناء بالقوة كذا يؤخذ من كلام المطار وهو مراد الاسنوى بدليل تمثيله بالعرايا . واعترض عليه الناصر فقال فيه اشكال لان العرايا رخصة بالاجماع والرخصة ماضع لعذر مع قيام المانع لولا العذر والمانع ليس الا العلة فهو اجماع على ان

وان لم يكن كذلك ففيه أربعة أقوال أحدها يقدر مطلقا سواء كانت العلة منصوصة أو مستنبطة وسواء كان تخلف الحكم عن الوصف لمانع أم لا واختاره الامام نجر الدين وقال الآمدي انه الذي ذهب اليه أكثر أصحاب الشافعي في العلة المستنبطة^(١) قال وقيل انه منقول عن الشافعي نفسه^(٢) وتوجيه كونه النقض

العلة بدون الحكم في محل العذر لا يمنع علتها في غيره اه فلا يقدر النقض بهذا الذي ورد على خلاف جميع المذاهب ومثله غيره حينئذ فلا فرق بين نقض ونقض في عدم التقدر فيقاس ما لم يجمعوا عليه على ما أجمعوا عليه وبذلك يرجح القول بأنه يقدر الا اذا كان لمانع وفقد شرط فانه لا يقدر وكتب شيخنا على قول جمع الجوامع وقيل يقدر الا أن يرد الى آخره فقال فيه ان عدم تأثير العلة حينئذ لمانع وهو حرمان الفقراء وهو مفسدة فتتخرم المناسبة وحينئذ لا بد في علتها من انتفاء المانع ووجود الشرط وقائله يقول انها علة في نفسها كما سيأتي في توجيهه ويرد عليه أن الاجماع إنما دل على العلية عند عدم المانع لانه معلوم اه ولكن يخالفه ما قاله الناصر من أن العرايا رخصة بالاجماع والرخصة ما شرع الى آخر ما قدمناه ولو كان الاجماع إنما دل على العلية عند عدم المانع كما قال شيخنا لم يكن ما اجمعوا عليه وهو العرايا رخصة والغرض انه رخصة باجماعهم فكان هذا مستلزما لاجماع على وجود المانع من هذا الحكم لولا العذر والمانع ليس الا العلة كما قال الناصر ولذلك لم يناقشه ابن قاسم مع شغفه باعتراضه عليه وأقره العطار أيضا وسيأتي ما يفيدك صريحا ان الحق عدم انحرام المناسبة بوجود المفسدة خلافا للقائل بذلك

(١) قال الاسنوي « وقال الآمدي انه الذي ذهب اليه أكثر أصحاب

الشافعي الى آخره » أقول الذي عليه أكثر فقهاء الشافعية انه يقدر في العلة مطلقا منصوصة أو مستنبطة الا أن يكون لمانع أو فقد شرط كما في جمع الجوامع

وهو القول الرابع في كلام المصنف والاسنوي وسيأتي

(٢) قال الاسنوي « قال وقيل انه منقول عن الشافعي نفسه » أقول انما حكاها

بقيل لان المنقول عن الشافعي انه يقدر مطلقا في المنصوصة وغيرها لمانع وغير مانع كما صرح به في جمع الجوامع حيث قال ومنها تخلف الحكم عن العلة وقا

لشافعي ومما تقتضاه ونسب للحنفية القول بعدم القدر وانهم سموه تخصيص العلة
فكتب شيخنا في تقريره عليه فقال قول المصنف وفاقا لشافعي أى سواء كان
لمانع أو فقد شرط أو لا لأنه إما أن يكون التخلف في صورة النقص تخصيصا كما
هو قول الحنفية سواء كان لمانع أو لا كما هو مقتضى سياق المصنف وان خصه
في التلويح بوجود المانع فعناه ان الله حكم بعدم تأثيرها وان كانت هي في ذاتها
مقتضية لوجود مناسبتها وإما أن يكون تخصيصا لكنه لما كان لمانع أو لفقده شرط
الذى هو في الحقيقة مانع لم يكن قادحا في العلية اذ لو قدح فيها لم يكن التخلف
لمانع بل لا انتفاء المقتضى وهو العلة وقد فرضناه مانعا وهذا قول الفقهاء الآتى
فعلى الاول أى مذهب الحنفية لا معنى لهذا التخصيص لان مرادهم به كما قال
المصنف هنا ونص عليه السعد في التلويح تخصيص العلة أى تخصيص تأثيرها بغير
محل النقص ولا معنى للعلة الا ما ترتب عليه الحكم فلا معنى لكونها في محل
النقص علة للحكم الا على القول بعدم انحراف المناسبة بمسألة مساوية أو راجحة
ان كان مانع وتقدم بطلانه أو على القول بأنه يقع التخصيص بلا مانع ان لم يكن
بناء على ان الاحكام قد تقع بلا حكمه لكنه مذهب المتكلمين لا الفقهاء ولذا
شرطوا في العلة الحكمة وليس المراد تخصيص النص الدال عليها بغير محل النقص
كما يتوهم فان ذلك غير منقول عنهم ولا تخصيص مذهبهم بما فيه نص عام وعلى
الثاني وهو أن يكون تخصيصا ولكنه مانع أو فقد شرط وهو مذهب الفقهاء
تقول وجود المانع أو انتفاء الشرط انما منع علية بسبب نفيه ما ترتب من
الحكمة اذ المناسبة تنخرم بمسألة راجحة أو مساوية كما مر وليس المنع الا لذلك
وحيث لا معنى لكونها علة فان قلت يظهر في بعض الاقوال ان مراد قائله
تخصيص النص الدال على العلية كما في قوله وقيل عكسه قلت نعم لكنه مبنى على
ان انتفاء المانع ووجود الشرط ليس بجزء العلة والا لم توجد في صورة النقص حتى
يأتى التخلف وقد علمت بطلان القول بعدم الجزئية بناء على انحراف المناسبة . اه
وأقول اما قوله كما هو قول الحنفية سواء كان لمانع أو لا كما هو مقتضى سياق

المصنف فالحق ما قاله السعد من انه خاص بوجود المانع أو لفقد الشرط وسيأتي انه مذهب حنفية العراق قاطبة والشيخ أبي زيد الدبوسي من علماء ما وراء النهر فهو متحد مع مذهب الفقهاء وحينئذ نقول قوله لا معنى لهذا التخصيص لان مرادهم به الخ. نختار منه ان المراد من تخصيص العلة تخصيص تأثيرها بغير محل النقض أى مع وجودها في محل النقض لكن منع مانع من تأثيرها فقط. وقوله لا معنى للعلة الاما ترتب عليه الحكم الخ ان كان مراده بذلك ما هو أعم من حال وجود المانع وحالة عدمه فغير مسلم وهو محل النزاع فهو مصادرة فان الفقهاء جميعا على ان العلة في محل النقض موجودة ومناسبتها باقية ولكن منع من تأثيرها مانع مع وجودها فلم يترتب عليها الحكم كما هو صريح قوله اذ لو قدح فيها لم يكن التخلف لمانع بل لانتفاء المقتضى الخ. وكما صرحوا به هم أيضا ومع ذلك ما قالوه موافق للحقيقة الواقعة في الشرع فان البيع الصحيح علة في خروج المبيع من ملك البائع الى ملك المشتري فاذا شرط خيار للبائع لم يترتب هذا الحكم على ذلك البيع والبيع تام باتفاق الفقهاء حتى اذا زال الخيار ترتب الحكم بناء على هذا البيع بدون حاجة الى بيع آخر وأما قوله الاعلى القول بعدم انحرام المناسبة الخ فنقول نعم لكن قوله وتقدم بطلانه انما هو بحسب ما تقول لا بحسب ما يقولون وما قالوه من عدم انحرام المناسبة بمفسدة راجحة أو مساوية هو الحق كما علمته مما قدمنا في مبحث انحرام العلة وان عدمه مذهب الحنفية ومختار الامام الرازي واما القول بالانحرام فهو مختار ابن الحاجب وان الكلام في مقامين الاول ان المفسدة تبطل المناسبة وتعدمها وبه قال قائلو الانحرام وهذا ضرورى البطلان كما قاله صاحب فواتح الرحموت على مسلم الثبوت لان المفروض كون الوصف مناسباً مشتملاً على مصلحة ومع هذا هو مشتمل أيضاً على مفسدة راجحة أو مساوية. والواقع لا يمكن ان يرفع ولا يبطل بحال مع فرض كونه قائماً فالمفسدة حينئذ لا يمكن ان ترفع المصلحة والمناسبة بعد تحققها معها كما أن المناسبة والمصلحة لا يمكن ان ترفع المفسدة مع تحققها معها فكان هذا الاول ضرورى البطلان

قادحا في العلة المنصوصة ما قاله الغزالي^(١) وهو أنا نتبين بمد وروده ان ما ذكر لم يكن تمام العلة بل جزءاً منها كقولنا خارج فينقض الطهر أخذنا من قوله عليه الصلاة والسلام الوضوء مما خرج ثم انه لم يتوضأ من الحجامة فنعلم أن العلة هو الخروج من المخرج المعتاد لا مطلق الخروج والثاني لا يقدر مطلقاً^(٢) والثالث لا يقدر في العلة المنصوصة^(٣) سواء حصل مانع أم لا ويقدر في العلة المستنبطة

لما يلزم عليه من جمع النقيضين . والمقام الثاني ان المفسدة توجب عدم اعتبار الشارع المصلحة والمناسبة في الوصف وهو مختار قائل الانحرام واستدلوا عليه بان اعتبار المصلحة والمناسبة مع وجود المفسدة معها ابد من حكمة الحكيم كل البعد . وقلنا هناك رداً على هذا الاستدلال ان مقتضى حكمة الحكيم ان لا يهدر ما هو الواقع والواقع مصنحة ومفسدة اجتماعاً في وصف واحد والمصلحة والمناسبة تقتضى حكماً والمفسدة تقتضى حكماً آخر . وللحكيم ان يوفي حق كل منهما بمقتضى حكمته لانه لا مانع من ذلك والمانع الذي يتخيله هنا انما هو التضاد بين المصلحة والمفسدة وهو غير مانع لاختلاف الجهة الا ترى الى ما صرح به الاصوليون قاطبة من ان المانع قسمان مانع السبب والعلة وهو الذي مع وجوده لا يتحقق السبب والعلة . ومانع الحكم وهو الذي يمنع تحقق الحكم مع قيام السبب والعلة وما هنا من قبيل مانع الحكم لامانع السبب والعلة عند الفقهاء جميعاً وسيأتي ما يزيدك علماً . فلا وجه للقول ببطالان عدم انحرام المناسبة

(١) قال الاسنوى « وتوجيه كون النقض قادحا في المنصوصة ما قاله الغزالي الخ » كلام الغزالي يفيد أن النص اذا أفاد القطع بان العلة مجرد كذا وانه لا يعتبر معه شيء آخر وأن العلة عامة فكانه قال العلة هي مجرد كذا وهي عامة ولا مانع ولا شرط لم يتصور تخلف حينئذ حتى يتصور خلاف في القدر به وكلام التاج في تكملة الابهاج صريح في هذا وقدمناه أيضاً في أول البحث

(٢) قال الاسنوى « والثاني لا يقدر مطلقاً » وهذا القول هو الذي نسبته

صاحب جمع الجوامع للحنفية وقد علمت انهم لا يقولون به وسيأتي تفصيل مذهبهم (٣) قال الاسنوى « والثالث لا يقدر في العلة المنصوصة الخ » قال الجلال لان

مطلقا والرابع واختاره المصنف لا يقدح حيث وجد مانع مطلقا^(١) سواء كانت

الشارع له أن يطلق العام ويريد به الخاص مؤخرا بيانه الى وقت الحاجة بخلاف غيره اذا علل بشيء ونقض عليه فليس له أن يقول أردت غير ذلك لسده باب ابطال العلة اه وهذا القول مبنى على ان النص الدال على العلية يخصص بمقتضى صورة النقص وهو مبنى على انتفاء المانع ووجود الشرط ليس بجزء العلة والا لم توجد في صورة النقص حتى يتأتى التخلف قال شيخنا وقد علمت بطلان القول بعدم الجزئية بناء على انحرام المناسبة اه وأقول قد علمت ان القول بانحرام المناسبة غير مختار وان المختار هو عدم انحرامها فالقول بعدم الجزئية وعدم انحرام المناسبة هو المختار

(١) قال الاسنوى «والرابع واختاره المصنف لا يقدح حيث وجد مانع مطلقا سواء كانت العلة الخ» قد علمت ان هذا مذهب حنفية العراق ومذهب الفقهاء وأن السعد في التلويح خصه بوجود المانع وتقدم الكلام عليه ولذلك قال في جمع الجوامع وقيل يقدح فيهما الا أن يكون التخلف لمانع أو فقد شرط فلا يقدح وعليه اكثر فقهاءنا اه. وبين شيخنا هذا القول فقال أى فالعلة حقيقة موجودة لكن تخلف التأثير لمانع أو فقد شرط وهو لا يضر في علميتها اذ العلة هي الباعث وليس واحد منهما من الباعث في شيء وبه يفترق عن القول الاول خلافا لابن قاسم تأمل. ثم اعترض عليه فقال وفيه انها لا تكون باعثة الا مع بقاء مناسبتها ومع المانع او فقد الشرط تنخرم مناسبتها فلا تكون علة قطعا لانه لا تعدية مع المانع فن قال ان العلة هي مجرد الوصف فدح علة التخلف لانه شرط أو شرط فلا علة بدونه اه. وفيه ما قدمناه ايضا من ان الصحيح ان المانع مانع بما يقتضى انه يمنع من تأثير العلة أو من كونها باعثة فهو مانع الحكم لامانع نفس العلة وكذلك فقد الشرط لانه مانع في الحقيقة. وتفصيل مذهب الحنفية ان علماء ما وراء النهر منهم ما عدا الامام ابا زيد الدبوسى موافق لمذهب الشافعي من ان التخلف يقدح مطلقا كما قدمناه. واما مذهب علماء العراق والامام الدبوسى من علماء ما وراء النهر فهو المذهب الرابع الذى اختاره المصنف

العلة منصوصة أو مستنبطة فإن لم يكن مانع قدح مطلقاً^(١) وإلى المذهبين الآخرين وهو مختص بوجود المانع أو فقد الشرط والصحيح أنه مذهب أئمة الحنفية الثلاثة الامام أبي حنيفة وصاحبيه لقولهم بالاستحسان بالاثرائخالف للقياس وشرطهم لصحة القياس عدم كون الاصل معدولاً به عن سنن القياس فقد تخلف الحكم عن العلة هنا ولما اعترض القائلون بان النقض قادح بان العلة في موضع الاستحسان وموضع العدول عن سنن القياس معدومة لا أنه تخلف مع وجودها اجابوا عن ذلك بان الوصف المؤثر غير معدوم فيها بل انما المعدوم هو التأثير فقط وذلك لمانع كما يظهر بالتأمل قال صدر الاسلام تكلم القوم قديماً وحديثاً في تخصيص العلة ولم يرو عن الامام وصاحبيه وزفر وسائر اصحابه نص وادعى قوم من أجلة أصحابنا كالشيخ الامام أبي بكر الرازي والشيخ أبي الحسن الكرخي والقاضي خليل بن احمد السجزي أن مذهب أبي حنيفة القول بتخصيص العلة واستشهدوا بمسائل وذكر المحاسبي عن الاشعرية أن أبا حنيفة يقول ذلك وعد من مناقبه وقال في التحقيق من قال بتخصيص العلة من مشايخنا زعم أن ذلك مذهب علمائنا الثلاثة اه ومن هذا تعلم أن الحنفية فريقان فريق علماء ماوراء النهر قالوا ان من شرط العلة عدم النقض وتخلف الحكم عنها فتخرج بذلك عن أن تكون علة وفريق علماء العراق وهؤلاء يقولون ان المقض لا يقدر في العملية اذا كان لمانع وأنه لا قائل منهم بأنه لا يقدر مطلقاً

(١) قال الاسنوي « فان لم يكن مانع قدح مطلقاً » أقول قال التاج في تكملة الابهاج قلت كيف يتصور تخلف الحكم لا للوجود مانع اولفوات شرط في محل فيه وصف نص الشارع قطعاً أو ظاهراً على عليته أو استنبط ذلك استنباطاً صحيحاً قلت هو لعمرك الله بعيد الوجود والمجوز لذلك انما مستنده جواز تخصيص العلة منصوصة كانت أو مستنبطة والتخصيص لا يكون بغير تخصص وذلك المخصص ان كان حيث ما وجد وجد لمانع اولفوات شرط وحينئذ تكون صورة المسئلة فيما اذا وجد مانع اوقات شرط وان كان بدونهما ممكنا وهو محتمل على بمد بأن يحصل تخص على عدم الحكم في محل الوصف فيه موجود وليس فيه معنى يدعى أنه مانع

أشار بقوله وقيل في المنصوصة وقيل حيث مانع وتقديره وقيل لا يقدر في المنصوصة وقيل لا يقدر حيث مانع وإنما لم يصرح بالنفي لكونه معطوفاً على منفي واختار ابن الحاجب أنه ان كانت العلة مستنبطة فلا يجوز تخصيصها إلا لمانع أو انتفاء شرط^(١) وان كانت منصوصة فإنها تختص بالنص المنافي لحكمها وحينئذ

أو عدمه شرط وهيئات أن يوجد ذلك اه وأقول ان الاقوال التي حكاه في مسلم الثبوت أولها أن عدم النقص وهو تخلف الحكم عن العلة شرط عندهم شايع ما وراء النهر وأبي الحسين وعليه الشافعي وعليه يكون النقص قادحاً مطلقاً وهو القول الاول في كلام الاسنوي الثاني أنه يجوز النقص اذا كان لمانع وهو قول الاكثر وعليه الامام أبوزيد من علماء ما وراء النهر وحنفية العراق قاطبة وهو القول الرابع في كلام الاسنوي وهو مذهب ابي حنيفة وصاحبيه وعليه لا يكون النقص قادحاً اذا كان لمانع وفقد الشرط مانع الثالث يجوز النقص في المنصوصة فقط دون المستنبطة وعليه يقدر النقص في المستنبطة دون المنصوصة والقول الرابع عكسه وعليه يقدر النقص في المنصوصة دون المستنبطة وأما القول بان عدم تأثير العلة ان وجد مانع لا يقدر مطلقاً وان لم يوجد مانع قدح مطلقاً فلم يحكم الحنفية عن أحد بل صرح القائلون بان النقص لمانع لا يقدر أن ذلك من قبيل تخصيص العلة وأنه في أي موضع وجد التخلف كان لمانع وأن تحقق التخلف بعد ثبوت تأثير الوصف في الحكم بنص او اجماع كما هو مذهبهم لا يكون إلا لمانع وبهذا تعلم ان قولهم فان لم يكن لمانع قدح مطلقاً إنما بطريق الفرض لانه لم يتحقق في الملل وعلى كل حال فالحنفية القائلون لان النقص لا يقدر لم يفسلوا هذا التفصيل ولم يقل أحد منهم بانه لا يقدر مطلقاً فليبحث عن القائل به ونسبته للحنفية مخالفة لما في معتبرات كتب المذهب كما قدمناه عن السعد ومسلم الثبوت وشرحه مما اطلعنا عليه ولا أظن أن غيرها يخالفها وان اولئك الأئمة الذين نقلنا عنهم فيما سبق هم مشاهير علماء المذهب والعمدة في نقله

(١) قال الاسنوي « واختار ابن الحاجب انه اذا كانت العلة مستنبطة فلا يجوز

تخصيصها الى آخره » أقول حاصل هذا القول ان النقص لا يقدر في العلة مطلقاً

فيقدر المانع في صورة التخلف وذكر الأمدى نحوه أيضاً «قوله قياساً» أى الدليل على ما قلناه من وجهين أحدهما قياس النقص على التخصيص^(١) فكما أن التخصيص

مستنبطة أو منصوطة لكن في المستنبطة لا بد من وجود المانع وتحقق انتفاء الشرط فإن لم يوجد المانع ولم يتحقق الشرط كان النقص قادحاً وأما المنصوطة فلا يقدر فيها النقص مطلقاً لأن النص المنافي لحكمها يخصص النص المنبث لها فإن ظهر الأثر فيها والا قدر وجود مانع وهذا قول خامس متوسط بين قولي من قال لا يقدر في المستنبطة ويقدر في المنصوطة ومن قال لا يقدر في المنصوطة ويقدر في المستنبطة وذلك لأن القائل بالاول استدلل بأن دليل المستنبطة افتتان الحكم بها ولا وجود له في صورة التخلف فلا يدل على العملية فيها فلم توجد العملية أصلاً في صورة التخلف حتى يحصل النقص فانها وجدت وتخلف الحكم فيها لكن ابن الحاجب يقول ان هذا يقال في المستنبطة اذا ظهر وجود المانع أو انتفاء الشرط فان لم يظهر ذلك دل على أن لا مناسبة في العلة وان التخلف لخلل فيها بخلاف المنصوطة فان دليلها النص الشامل لصورة التخلف وانتفاء الحكم فيها يبطله بأن يوقفه عن العمل وذلك طبعاً لا يكون الا بنص آخر يعارض النص الاول فالخصم موجود فان ظهر المانع أو انتفاء الشرط فيها والا قدر المانع أو انتفاء الشرط لان النص المخالف لحكمها لا بد أن يكون لغرض وحكمة لما علمت أن جميع الاحكام معللة بالمصالح

(١) قال المصنف « وهو المختار قياساً على التخصيص الى آخره » قال الاسنوى « أى الدليل على ما قلناه من وجهين أحدهما قياس النقص على التخصيص الى آخره » أقول قد اغترضوا على هذا الوجه بأن التخصيص من صفات الالفاظ لا من صفات المعاني فلا يتحقق في العلة لانها من المعاني والجواب أن التخصيص بمعنى الشمول هو في المعاني أولاً وبالذات وفي الالفاظ ثانياً وبالتبع كما هو مقتضى اللغة وأما تخصيصه بالالفاظ فهو اصطلاح لا يدفع المعنى على أنا نقول ان العلة كانت موجبة للحكم في كل ما توجد فيه لكن تخلف لما نعلمه اياه من التأثير كما في العام المقتضى للحكم في السكك ويمنع التخصيص الحكم في البعض فهل ينفع حجة اطلاق اسم

لا يقدح في كون العام حجة فكذا النقض لا يقدح في كون الوصف علة والجامع بينهما هو الجمع بين الدليابين المتعارضين فان مقتضى العلة ثبوت الحكم في جميع محالها ومقتضى المانع عدم ثبوته في بعض تلك الصور فيجمع بينهما بان ترتب الحكم على العلة فيما عدا صورة وجود المانع كما أن مقتضى العام ثبوت حكمه في جميع افراده ومقتضى التخصص عدم ثبوته في بعضها وقد جمعنا بينهما فالتنقض للمانع المعارض للعلة كالتخصيص للمخصص المعارض للعام. الدليل الثاني أن ظن العلة باق اذا كان التخلف لمائه^(١) لان التخلف والحالة هذه يسنده العقل الى المانع لالعدم

التخصيص بحسب هذا الاصطلاح شيئاً واعترضوا أيضاً بأنه لو جاز التخصيص والتخلف لزم التناقض لان وجود العلة في صورة التخلف يقتضى وجود الحكم فيها والمانع الماوجود فيها أيضاً يقتضى منعه وعدم وجوده والجواب انه انما يلزم التناقض لو بقي تأثير العلة في صورة التخلف وهو ممنوع لان المانع منع من تأثيرها وترتب الحكم عليها فقط مع وجودها وانما قلنا لا يلزم التناقض لما ذكرناه لان المانع استثناء عقلا فلا نسلم ان وجود العلة يقتضى ثبوت الحكم فيما يوجد فيه المانع وانما يلزم لو بقي تأثير العلة وهو ممنوع لمنع المانع منه واعترض أيضاً بأنه لو جاز التخلف والتخصيص لزم تصويب كل مجتهد لان لكل أحد أن يقول عند انتقاض علته تخلف الحكم لمانع واجيب بأنه لا يلزم ذلك لان التخلف في المستنبطة لا يسمع الا مع بيان مانع صالح المانعية فان ظهر هذا المانع حكم بخطأ الممثل والاحكم بخطأ معتبر التخلف فلا تصويب للفرعيين على أن طرق المنع كثيرة سوى النقض فيدفع بها تعليقه فيظهر الخطأ من الصواب وأيضاً غاية ما لزم اننا لانعلم تعيين الخطيء من المصيب ولا يلزم منه اصابة كل واحد في الواقع. وبهذا تعلم أن ما قاله ابن الحاجب والامدى من أن المستنبطة لا يجوز تخصيصها بالمانع ليس قولاً خامساً في الحقيقة كما قدمناه قريباً بل هو قيد في القول الرابع المختار فالمعول عليه ما هنا لا ما قدمناه

(١) قال الاسنوى « الثاني ان ظن العلة باق اذا كان التخلف لمانع الى آخره »
أقول قال القائلون بأن النقض قادح مطلقاً عدم المانع أو وجود الشرط جزء العلة

لان المستازم للمعلول هو كل من الوصف المؤثر وعدم المانع ووجود الشرط ولا وجود لكل حين يفقد الجزء فبوجود المانع أو فقدان الشرط تنتفى العلة بانتفاء جزءها فلا تخلف في الحقيقة بل امتنع الحكم لعدم وجود المقتضى والجواب ان النزاع انما هو في الوصف الباعث المؤثر لافي جملة ما يتوقف عليه المعلول ولا دخل للشرط وعدم المانع بل المؤثر نفس الوصف وقد تخلف عنه الحكم ومن ههنا اندفع قول هؤلاء في استدلالهم لوصحة العلة مع التخلف لزم الحكم في صورة التخلف لان وجود العلة ملزوم للمعلول فايما وجدت وجد ووجه الاندفاع ان ملزوم المعلول هو العلة التامة لا المؤثر فقط . والنزاع انما وقع فيه . واعلم ان دليلهم هذا وما قالوا سابقاً يدلان دلالة واضحة على ان هؤلاء ارادوا من العلة المؤثر التام الذي لم يوجد معه مانع ولم يفقد منه شرط . واستدلواهم هذا وما قالوه تام فيه . فان عدم المانع ووجود الشرط متمم للتأثير البتة . فاذا وجد المانع وانتفى الشرط ينتفى المؤثر التام فانتفى الحكم بانتفائه فلا تخلف في الحقيقة . وأيضاً لو تخلف الحكم عن المؤثر التام ومن ضروريات تمام العلة وجود المعلول لوجد الحكم في صورة التخلف ولزم التناقض حتما لكون المؤثر التام ملزوم الحكم . وأيضاً يلزم تصويب كل واحد لان عدم وجود الحكم لما لم يكن ضارا لتام العلة أمكن ان يدعى كل أحد عليه كل وصف ولا يضر النقض أصلاً . كما ان كلام الفريق الآخر صريح في انه في الوصف الباعث المؤثر لافي جملة ما يتوقف عليه الحكم . ومن الضروري ان وجود الشرط وانتفاء المانع ليس جزءاً من الوصف نفسه وان كان جزءاً من المؤثر التام فالاشبه ان الخلاف لفظي . فمن اجاز التخلف وقال ان النقض لا يقدرح انما اجازه عن المؤثر الذي لم يستجمع لشرائط التأثير لوجود الشروط وارتفاع الموانع ومن منع وقال انه قادح انما منعه عن المؤثر التام المستجمع لشرائط التأثير بوجود الشروط وارتفاع الموانع . فالخلاف هنا راجع الى الخلاف في تخصيص العلة كما سمعت من كلامهم . وقال صاحب الكشف الخلاف في مسألة تخصيص العلة راجع الى العبارة لان العلة في غير موضع التخلف

صحيحة عند الفريقين وفي موضع التخلف الحكم معدوم الا أن العدم عند المانع مضاف الى عدم العلة وعند المجوز الى المانع اه . وقال ابن الحاجب ان الخلاف لفظي مبنى على تفسير العلة بما يستلزم وجوده وجود الحكم وهو معنى المؤثر فالتخلف قادح أو بالبائت أو المعرف فلا يكن قال صاحب مسلم الثبوت والحق انه معنوي تظهر ثمرته في الجراب عن النقص فعند المجوز يجوز بابداء المانع دون المانع . وفي مسألة انخرام المناسبة بوجود مفسدة لازمة راجحة أو مساوية فعند المجوز لا انخرام بل تخلف لمانع وعند المانع تنخرم اه . ومثله في جمع الجوامع مع زيادة فانه قال والخلاف في القدح معنوي لالفظي خلافا لابن الحاجب ومن فروعه التعليل بعلتين والانتقاع وانخرام المناسبة بمفسدة وغيرها وجوابه منع وجود العلة أو منع انتفاء الحكم ان لم يكن انتفاؤه مذهب المستدل وعند من يرى الموانع بيانها اه واعترض الجلال على الاول فقال وهذا التفريع نشأ عن سهو فانه انما يتأني في تخلف العلة عن الحكم والكلام في عكس ذلك اه . قال شيخنا في تقريره هو كذلك وما أجاب به الحواشي غير صحيح وكذا ما أجاب به الجوهرى في هامش بعض الشروح . فعليك بالتأمل ان عثرت عليه اه . وأما تقرير الانتقاع على الخلاف فقال فيه الجلال فيحصل ان قدح التخلف والا فلا ويسمع قوله اردت العملية في غير ما حصل فيه التخلف اه . وقد علمت ان العلة اما منصوصة وهذه لا يمكن ان يتخلف عنها الحكم الا بنص آخر على ما ينبغي في صورة النقص فالخصص في الحقيقة هو ذلك النص فان ظهر المانع فيها والا قدر وجوده لان النصوص معللة بالمصالح كما سبق عن ابن الحاجب والامدى وان كانت مستنبطة فقد علمت ان التخلف فيها لا يسمع الا مع بيان المانع . ومتى بين المانع كان الخلاف حينئذ في كون انتفائه من تمام العلة فلا تخلف أو ليس من تمامها فيوجد التخلف وهو بعينه الخلاف في العبارة الذي قاله صاحب الكشف وأما مسألة انخرام المناسبة والجواب عن النقص اللذين ذكرهما صاحب المسلم أيضا فقال في فوائح الرحوت في ردهما وهذا ليس على ما ينبغي فان انتفاء الحكم لازم البتة لعدم المانع

المقتضى بخلاف التخلف لا المانع^(١) فان العقل يسنده الى عدم المقتضى لان انتفاء

فالمجوز ينسبه اليه والمانع ينسبه الى انتفاء العلة لدخول عدم المانع فيها وأما
انحرام المناسبة بمفسدة راجحة أو مساوية فلم يثبت القول به عند المانع حتى
يكون ثمرته اه وأقول الصحيح في الجواب أن يقال ان الخلاف لم يتوارد على
محل واحد فان القائلين بعدم انحرام المناسبة أرادوا من العلة الوصف المؤثر الباعث
فقط ولم يريدوا جملة ما يتوقف عليه الممول ولا دخل لوجود الشرط وعدم المانع
في التأثير اتفاقا بل المؤثر نفس الوصف وقد تخلف الحكم عنه وهو موجود
قطعا وأما القائلون بالانحرام فقد قالوا ان العلة جملة ما يتوقف عليه الممول من
وصف مؤثر باعث ووجود شرط وعدم مانع ولا شك في زوال هذه الجملة اذا
تخلف الحكم لفقد شرط أو وجود مانع ولكن هذا لا يمنع اتفاق الفريقين على
أن العلة في غير موضع التخلف تامة صحيحة يترتب عليها الممول وفي موضع
التخلف غير تامة والحكم معدوم لم يترتب عليها الا أن العلة عند القائل بالانحرام
مضاف الى عدم وجود العلة وعند القائل بعدم الانحرام مضاف الى المانع كما
يقتضيه كلام صاحب الكشف الذي قدمناه فالخلاف في انها تنخرم أو لا تنخرم
لفظي أيضا مبني على اختلاف النظر والاعتبار في العلة ماهي ولو نظر كل واحد
من الفريقين الى ما نظر اليه الآخر لوافقه فاعرف الحق لاهله . وبهذا تعلم ان
ما جعله صاحب الجوامع فروطاً للخلاف وبني عليه انه معنوي ووافقته في
بعضه مسلم الثبوت ليس على ما ينبغي ولذلك قال في الفواتح فالاشبهه أن النزاع
لفظي وبذلك نستغنى عما أطالوا به استدلالا اسكل فريقين وجوابا عن كل فريق
لان كلمة الوفاق حلت محل الشقاق وزال الخلاف وحل محله الائتلاف وفقنا الله
لجمع القلوب على عمل الخير وخير العمل

(١) قال الاسنوى « بخلاف التخلف لا المانع الى آخره » قد علمت من كلام
ابن الحاجب والآمدى وجمله الاسنوى مختار ابن الحاجب والآمدى مما يؤم أنه
قول يخالف ما قبله وقلنا أخيرا انه بيان تقييد لا بد منها في القول الرابع هي أن في
المستنبطة لا يسمع منه دعوى التخلف الا اذا بين المانع واذا لم يبين لا يسمع منه

الحكم اما لا انتفاء العلة أو لوجود المانع^(١) والثاني منتف فتمين الاول
 وحينئذ فيزول ظن العلية واذا بقي الظن بعملية الوصف مع النقص لمانع
 لم يكن قادحا بخلاف ما اذا انتفى لان المراد بالعلية هو الظن بها . وقوله
 « قيل العلة » أي احتج القائلون بأن النقص يقدر مطلقا بأن العلة هو ما يستلزم
 الحكم^(٢) والوصف مع وجود المانع لا يستلزمه فلا يكون علة وحينئذ
 فيكون النقص مع المانع قادحا واذا قدح مع المانع قدح مع عدمه بطريق
 الاولى . وعبر المصنف عن حالة وجود المانع بقوله وقيل انتفاء المانع وهي

ان ذلك لمانع ويكون التخلف قادحا اتفاقاً وان في المنصوصة يكون المخصص
 هو النص الآخر المنافي لحكمها فان ظهر المانع فيها والا قدر المانع في صورة
 التخلف لما قدمناه فتذكر

(١) قال الاسنوي « لان انتفاء الحكم اما لا انتفاء العلة الى آخره » هذا
 مرتبط بقوله بخلاف التخلف للمانع وقوله واذا بقي الظن بعملية الوصف مع النقص
 لمانع لم يكن قادحا مرتبط بقوله لان التخلف والحالة هذه يسنده العقل الى عدم
 المقتضى

(٢) قال المصنف « قيل العلة ما يستلزم الحكم الى آخره » قال الاسنوي
 « أي احتج القائلون بان النقص يقدر مطلقا بان العلة هو الى آخره » اقول هذا
 صريح في أن هذا القائل قد اعتبر أن العلة هي العلة التامة المستجمعة للشروط
 وارتفاع الموانع فاذا كانت العلة منصوصة أو غير منصوصة كان التخلف لا انتفاء
 العلة لا لوجود المانع ولا لفقد الشرط لان كلا منهما من تمام العلة عند هذا القائل
 فمضى قول الاسنوي وحينئذ فيكون النقص مع المانع قادحا الخ ان النقص في
 حاله اظهار المستدل المانع وعدم اظهاره انما هو لا انتفاء العلة في الحالين فيستوي
 الحال في ذلك بل عند عدم بيان المانع أولى لان النقص عند عدم ابداء المانع في
 المستنبطة غير مسموع وفي المنصوصة كذلك لان وجود النص المخالف لحكمها
 مانع سواء ظهر المانع أو لم يظهر وعدم وجود النص بخلاف حكمها في محل من
 شروط تأثيرها فيكون انتفاؤه من تمامها وجزأ منها فان انتفاء الحكم لا انتفاء المانع

عبارة ركيكة وأجاب المصنف بأننا لا نسلم أن العلة هو ما يستلزم الحكم^(١) بل العلة عندنا هو ما يثقل على الظن وجود الحكم بمجرد النظر اليه وان لم يخطر بالبال وجود الممانع أو عدمه . وقوله « والوارد الخ » يعنى أن ما تقدم جميعه فحلله فيما اذا لم يكن النقض الوارد بطريق الاستثناء فان كان مستثنى أى ناقضا لجميع العلل واردا على خلاف القياس لازما لجميع المذاهب فانه لا يقدر كما جزم به المصنف^(٢) وقال فى الحاصل انه الاصح ونقله فى المحصول عن قوم ولم يصرح

(١) قال الاسنوى « وأجاب المصنف باننا لا نسلم ان العلة هو ما يستلزم الحكم بل هو الى آخره » أى فالمراد بالعلة عند أهل هذا المذهب الذى اختاره المصنف هو الوصف الباعث المؤثر دون جملة ما يتوقف عليه المعلوم ومن هذا تعلم ان فى قوله هذا اشارة الى أن القائلين بان النقض يقدر بنوا كلامهم على ما اصطلاحوا عليه وسموه علة وهو جملة ما يتوقف عليه المعلوم والقائلين بانه لا يقدر بنوا كلامهم على اصطلاحهم أيضا وسموه علة وهو الوصف الباعث المؤثر فقط دون جملة ما يتوقف عليه المعلوم ولو نظر كل فريق الى ما نظر اليه الآخر لوافقه فلا خلاف فى المعنى بين هذين القولين

(٢) قال المصنف « والوارد استثناء لا يقدر الخ » قال الاسنوى « يعنى ان ما تقدم جميعه فحلله فيما اذا لم يكن النقض الوارد بطريق الاستثناء فان كان مستثنى أى ناقضا لجميع العلل الخ » قد قدمنا ما يتعلق بهذا ومن جملة أنهم اذا أجمعوا على ان النقض فى هذه الصورة لا يقدر كان هذا اجماعا على ان النقض لوجود الممانع لا يقدر فى غيرها فكان اعتبار القائلين بان النقض اذا كان لممانع أو فقد شرط لا يقدر أدق وان كان الخلاف لفظيا اذ لا فرق بين صورة يكون فيها الاستثناء مصرا به وصورة لا يكون الاستثناء مصرا به فان وجود الممانع وفقد الشرط فى صورة فى قوة استثنائها من عموم الوصف الباعث المؤثر واقتضائه الحكم فى كل محل وجد فيه . وأقول اجماعهم على ان النقض فى هذه الصورة لا يقدر لا يقتضى أنهم يجمعون على التمثيل بالعرايا وهى بيع الرطب على النخل بمثله مما على الارض خرصا فيما دون خمسة أوسق فان الشافعى قال هذا بيع جائز وانه مستثنى

بمخالفتهم ولا موافقتهم ومثال ذلك العرايا وهو بيع الرطب على رؤس النخل بالتمر فإنها ناقضة لعلة تحريم الربا قطما لأن الاجماع منعقد على ان العلة في تحريمه اما الطعم أو الكيل أو القوت أو المال^(١) وكل منها موجود في العرايا ثم استدل

من نص الربا وان وجد فيها الطعم لما روى البخارى ورخص في العرايا وأما عند الحنفية فهذا البيع فاسد لشبهة الربا وإنما العرايا المرخص فيها في الحديث هي هبة ماعلى النخيل قدرا ثم اعطاء مثل ذلك مما على الارض خرصا وهذا ليس بيعة حقيقة فان ماعلى النخيل لم يدخل في ملكه بل هو باق على ملك الواهب وكذا ما على الارض بل هو بر مبتدأ وذلك لان ماعلى النخلة متصل بها بملك البائع غير مقدور التسليم فبيعه فاسد فيكون مأخذ مما على الارض هبة وبرابتدأ لاعوضا عما على النخلة اما على مذهب الحنفية من ان البيع الفاسد يفيد الملك بالقبض فلا ملك هنا لعدم القبض وأما على مذهب الشافعية فلان البيع الفاسد لا يفيد الملك مطلقا وفساد بيع المعجوز عن تسليمه وفاق فلا يمكن حمل الحديث على البيع الحقيقي فتعين مايقوله الحنفية

(١) قال الاسنوى «لان الاجماع منعقد على ان العلة في تحريمه اما الطعم الخ»
أقول قد ذكر مثل هذا الجلال على جمع الجوامع فقال العطار من الطعم أى عند الشافعي وقوله والقوت أى عند مالك وقوله والكيل أى والوزن عند أبي حنيفة رضى الله عنهم أجمعين وقوله والمال ينظر من علل به وعلى التعليل يلزم ان كل ما وجدت فيه المالىه ربوى مع أن كثيرا مما وجدت فيه المالية غير ربوى اه أقول المراد بالمال المالية بمعنى الثمنية فى الذهب والفضة لانها ليسا داخلين فى المطعوم عند الشافعية حتى تكون العلة فيهما الطعم ولا فى القوت المدخر عند المالكية حتى تكون العلة فيهما الاقتيات والادخار .
والمرح به فى المذهبين ان العلة فيهما الثمنية وأما الحنفية فالعلة عندهم التى هى المقدار الشامل للكيل والوزن شاملة للذهب والفضة فانهما من الموزونات قطما والدليل على ذلك ان الجلال بعد ان قال مثل ما قال الاسنوى قال ونقل أى الامام الرازي الاجماع على ان حرمة الربا لا تعلل الا بأحد هذه الامور الاربعة اه

المصنف على كونه لا يقدح بأن النقض وان دل على الوصف المنقوض بعلته لكن
الاجماع منعقد على كونه علة ودلالة الاجماع على العلية أقوى من دلالة النقض
على عدم العلية لكون الاجماع قطعياً فلذلك لم يقدح. ومثل له الامام أيضاً
بضرب الدية على العاقلة فانه ناقض لعلته عدم المؤاخذة وهو عدم الجناية وفيه
نظر^(١) فان هذا من باب العكس وهو ابداء الحكم بدون العلة لان الجناية علة لوجوب

والاربعة التي اجمعوا على التعليل بأحدها هي الطم وبه قال الشافعية والاقليات
والادخار وبه قال المالكية وهذا في غير الذهب والفضة واما فيهما فقد صرح
علماء المذهبين بأن العلة فيهما هي الثمنية وما اعترض به المطار على عقد الاجماع
المذكور بان العلة على مذهب مالك الاقتيات والادخار للعيش غالباً كما قاله
النجارى فقد اجاب عنه بانه اجماع مذهبي أو لعله يجعل الادخار شرطاً أو ان المراد
بالاجماع الوفاق فتأمل اهـ وأقول المتعين هو الوسط وهو ان مالكا يجعل
الادخار شرطاً لان حمل الاجماع على ما ذكر في الاول والاخير بعيد من كلام
الامام بعد تصريحه بأن المجمع عليه هو التعليل بأحد هذه الاربعة لان معناه
المجمع عليه انحصار التعليل في هذه الاربعة لا يتعداها الى غيرها فتمين ما ذكرناه

وهو الواقع لان مالكا يوافق الشافعي ويزيد شرط الادخار للعيش غالباً

(١) قال الاسنوى «وفيه نظر الى آخره» أى لان الكلام في تخلف الحكم عن
العلة فالعلة موجودة والحكم معدوم وهذا لا ينطبق عليه مثال الامام فان مثاله
في تخلف العلة عن الحكم فالحكم موجود والعلة معدومة وهو عكس ما نحن
بصدده لكن البدخشي فسر كلام الامام بما يجعل مثاله منطبقاً على ما نحن بصدده
فقال والوارد استثناء لا يقدح في علة الوصف وهو الصورة التي ينتفي فيها
الحكم وتوجد العلة اية كانت من العلل المعتبرة في حكم المسئلة على أى مذهب كان
سواء كانت معلومة كمسئلة ضرب الدية على العاقلة فانه انتفى فيه حكم عدم الاخذ
بالضمان مع وجود العلة المعلومة وهي عدم الجناية أو مظنونة كمسئلة العرايا فانها
وردت على سبيل الاستثناء وترد نقضا على جميع العلل كالطم والكيل والقوت
والمال مع انه غير قادح في علية أحدها ولذا يقال ان المستثنى لا يقاس عليه ولا

الضمان فلذلك اختار المصنف التمثيل بالمرأيا وادعى امام الحرمين في البرهان أن الصورة المستثناة لا تكون معقولة المعنى^(١) وخالفه غيره واختلف الاصوليون في يناقض به فاذا قيل في الدرّة مطعوم فيجب فيه التساوى كالبر لا يضر نقضه بالمرأيا بان يقال تخلف وجوب التساوى عن وصف الطعم في هذه الصورة لانه مستثنى يرد على كل علة تعتبر فيه فلو ابطال العلية لا يطل جميع الملل المنصوصة به فيكون دالا على ان شيئاً منها ليس بعلة وقد دل الاجماع ان أحدها قطعاً علة فيلزم ابطاله لما ثبت بالاجماع فيلزم كونه أدل منه واللازم باطل اه جمل البدخشي العلة التي يرد عليها الاستثناء ولا يقدر قسمين معلومة وحمل مثال الامام عليه ومظنونة وحمل مثال المصنف عليه وحمل كلام الامام على أن المراد بالحكم هو عدم الاخذ بالضمان وهو معدوم وحمل العلة المعلومة لانها متفق عليها عدم الجنابة وهي موجودة واما الاسنوي فقد جعل الحكم هو الضمان والعلة هي الجنابة والجنابة موجودة والضمان معدوم وبما لا شك فيه ان الفقهاء والاصوليين كثيراً ما يتساهلون فيجعلون عدم العلة علة في عدم الحكم ويكفي هذا للتمثيل وهنا معنا عدم الجنابة وهي علة في عدم الضمان وهي موجود وعدم الضمان منتف فانطبق المثال على ما نحن فيه وهذا هو المتبادر من قوله فانه ناقض لعلة عدم المؤاخذة وهو عدم الجنابة فاعتبر عدم الجنابة علة فيكون الحكم هو عدم الضمان كما قال البدخشي

(١) قال الاسنوي «وادعى ان الصورة المستثناة لا تكون معقولة المعنى الى آخره» يدل لما قاله امام الحرمين ما صرحوا به من أن المستثنى لا يقاس عليه ولا يناقض به ولو كانت من معقول المعنى لصح القياس عليها ونوقض بها ولذلك كان الظاهر من عبارة المصنف ان عدم قدح النقض بالوارد استثناء كما في المرأيا أو في ضرب الدية على العاقلة رأي الجيم وصرح به الخنجي حيث قال لا اختلاف بين الاصوليين في انه لا يقدر والتفاضل حيث قال لا نزاع في انه لا تقسد العلية وهو يخالف ما يشمر به ما في المحصول قال قوم لا يقدر وهو مختار الفري حيث قال فذهب قوم أنه لا يقدر كذا قاله البدخشي ويؤيد الاول ما قدمناه تلاقع

أنه هل يجب على المستدل أن يحتز في دليله عن النقض المستثنى^(١) على مذهبين

للطار حيث قال والاستثناء المبرح به اتفق عليه الجميع وإنما الخلاف في الاستثناء بالقوة اه فلعل من نقل الخلاف في الاستثناء أراد ما هو بالقوة وكلام الامام ليس صريحا في نقل الخلاف وكلام القنرى اخذه مما يشعر به كلام الامام ونقل الخلاف لا يكتفى فيه مثل هذا خصوصا اذا وجد النقل بخلافه ومن حفظ حجة على من لم يحفظ . وعلى كل حال فكون المراد صورة الاستثناء اذا كان مصرا به هو المتعين بخلاف ما اذا كان الاستثناء بالقوة فانه في المستنبطة لا يكون الا مع بيان المانع ويجوز ان يكون مثله في غير هذه الصورة وفي المنصوصة اما يكون الاستثناء بنص مستقل والا كان الاستثناء مصرا به كما في قوله ورخص في العرايا فان هذا وان كان مستقلا لفظا لكنه غير مستقل حكما لان لفظ رخص يشير لذلك .

(١) قال الاسنوى « واختلف الاصوليون في انه هل يجب على المستدل الخ »
أقول قال البدخشي ثم لا يجب على المستدل ان يحتز في متن الاستدلال عن النقض بالمستثنى بان يذكر قيده بخرجه مثل ان يقول في الذرة مطعوم لاحاجة للتعاقد فيه حتى يخرج بالعرايا وهذا باتفاق وهل يجب عليه ان يحتز عن النقض بغيره فقيه اختلاف . والمختار انه لا يجب لان عليه ان يبين العلة ويستدل عليها وتوقى به والنقض دليل عدم العملية فهو في الحقيقة معارضة ونفى المعارضه ليس من الدليل فلا يلزمه لانه انما التزم الدليل لاغيره اه وقد تبع البدخشي في هذا ابن الحاجب حيث قال والمختار لا يلزمه مطلقا لانه انما يسئل عن دليل العلة فالتزمه والنقض معارضة وهي ليست من الدليل اه وصاحب جمع الجوامع حكى الخلاف فقال ويجب الاحتراز منه على المناظر مطلقا وعلى الناظر الا فيما اشتهر من المستثنيات فصار كالمذكور وقيل يجب مطلقا وقيل الا في المستثنيات مطلقا اه وترك قول ابن الحاجب والمختار لا يلزمه مطلقا الى آخر ما ذكرنا فقال شيخنا اعتذارا عن صاحب جمع الجوامع وكأنه تركه لعدم رؤيته لغيره اه وقد علمت ان البدخشي وافق ابن الحاجب كما ان قول الاسنوي حكى ابن

حكاها في المحصول من غير ترجيح وحكى ابن الحاجب في الاحتراز عن النقض مطلقا مذاهب ثالثها أنه يجب في الصورة المستثناة دون غيرها واختار أنه لا يجب مطلقا

الحاجب في الاحتراز عن النقض مطلقا مذاهب انه يجب في الصورة المستثناة دون غيرها واختار انه لا يجب مطلقا اه فلا وجه لترك صاحب جمع الجوامع ما اختاره ابن الحاجب بمد أن وافقه البدخشي وتقله الاسنوي كما ان صاحب جمع الجوامع ترك من الاقوال التي حكاها ابن الحاجب انه يجب في الصورة المستثناه دون غيرها، غير ان صاحب جمع الجوامع فصل الاقوال التي ذكرها تفصيلا حسنا فحكي انه يجب على المناظر المقلد لدى يستدل لمذهب امامه وينذب عن مذهبه وهو مجتهد مقيد بمذهب امامه ويسمى جدليا وخلافيا وأما الناظر فهو الذي ينظر لنفسه لالزام غيره وهو المجتهد المطلق الذي هو صاحب المذهب ثم قال وقيل يجب عليه أى على المستدل مناظرا كان أو ناظرا لنفسه وصرح بذلك هو في شرحه للمختصر فيكون القول الذي رجحه حيث صرح به وقدمه هو التفصيل بين المناظر الذي يريد الزام غيره فيجب عليه مطلقا فيما اشتهر من المستثنيات وفي غيره وبين الناظر لنفسه فيجب عليه الاحتراز الا فيما اشتهر من المستثنيات فلا يجب ثم قال وقيل يجب عليه أى على المستدل مناظراً أو ناظرا الاحتراز مطلقا فيما اشتهر وما لم يشتهر من المستثنيات وقيل يجب على المستدل مناظرا وناظرا الا في المستثنيات مطلقا مشهورة كانت أو غير مشهورة فلا يجب الاحتراز عنها هذا شرح كلامه وقد علمت من هذا الذي ذكرناه ان الذي اختاره ابن الحاجب انه لا يلزمه مطلقا لما ذكره من ان النقض معارضة الخ وان الذي اختاره صاحب جمع الجوامع هو التفصيل بين ما اذا كان يناظر غيره فيجب عليه الاحتراز من النقض مطلقا بان يذكر في الدليل ما يخرج محل النقض ليسلم عن الاعتراض وبين الناظر لنفسه فيجب عليه الاحتراز عن النقض الا فيما اشتهر من المستثنيات كالمرايا فلا يجب لان المشهور كالمذكور فلا حاجة الى التصريح بالاحتراز عنه وان البدخشي اختار ما اختاره ابن الحاجب غير انه خص الخلاف بغير ما كان وارداً من الاستثناء على جميع المذاهب كضرب

قال «وجوابه منع العلة لعدم قيد. وليس للمعترض الدليل على وجوده لانه نقل ولو قال مادلت به على وجوده هنا دل عليه ثمة فهو نقل الى نقض الدليل أودعوى الحكم

الدية على العاقلة والمصرأة والعرايا مع ان ظاهر ما في جمع الجوامع ان الخلاف جار في ذلك أيضا فلذلك وجب ان نرجع لما قرروه واتفقوا عليه فاقول : قد قدمنا أن اصطلاح الاصوليين ان النقض هو الممانعة ، ويشمل ما يسميه الجدليون منعا ونقضا تفصيليا وما يسمونه نقضا اجماليا وهو تخلف المدلولات عن الدليل وقالوا ان هذا أيضا منع لمقدمة غير معينة من الدليل وذكر تخلف الحكم عن الدليل انما هو سند للمنع وان معنى ذلك ان المعترض يعترض على الدليل بانه غير تام وعلى ذلك فقول ابن الحاجب فانقض معارضة وهي ليست من الدلائل انما هو جار على اصطلاح أهل الجدل وهو يخالف لاصطلاح الاصوليين فكان النقض مطلقا على مذهب الاصوليين كلاما على الدليل ولذلك وجب على المستدل الجواب مطلقا اما بمنع وجود العلة أو بمنع انتفاء الحكم فتبين ان المختار هو ما اختاره صاحب جمع الجوامع واما ما قاله البدخشي من الاتفاق على انه لا يلزم المستدل مطلقا مناظرا كان أو ناظرا ان يحترز في متن الدليل عن النقض بالمستثنى المذكور كالعرايا وان الخلاف في غيره فهو القول الذي لا يقبل غيره لانك قد علمت ان ظاهر كلام المصنف ان عدم القدح بالنقض بصور الاستثناء المصرح به رأى الجميع الى آخر ما قدمناه من الاجماع بعدم القدح بالنقض به فالاعتراض به حينئذ غير مقبول بالاجماع وباتفاق المتناظرين كيف وقد علمت انه وارد على جميع المذاهب فانقض به وارد على مذهب كل مناظر وناظر ولا اعتراض به من أحد منهم لان استثناءه دليل على عدم اعتبار الشارع لما فيه العلة وانه خارج عن سنن القياس والنص مقدم على القياس في صورة النقض المستثناة يعارض قياس يقتضى وجود العلة وفيه نص وارد فيها على خلاف هذه العلة والقياس لا يمارض النص فيسقط اتفاقا فكيف مع هذا كله يقول يجب على المستدل ان يحترز عن مثل هذا النقض وهو آمن من أن يعترض عليه أحد في ذلك فلا يجيء فيه ان يقال يجب الاحتراز منه بان

مثل ان يقول السلم عقد معاوضة فلا يشترط فيه التأجيل كالبيع فينتقض بالاجارة. قلنا

يذكر ما تجرد محله ليسلم عن الاعتراض لانه لا وجود لهذا الاعتراض أصلا ولا يتوهم وجوده مع اتفانهم على عدم وروده فخذ التحقيق واشكر الله على ما أتاك وتبينا لهذا المبحث نذكر ما حكاه صاحب جمع الجوامع من الاقوال في ان النقص يقدر أو لا يقدر فنقول قال ومنها يخلف الحكم عن العلة وفاقا للشافعي وسماه نقضا وقالت الحنفية لا يقدر وسموه مخصصا وقيل لا يقدر في العلة المستنبطة وقيل عكسه وقيل يقدر الا أن يكون لما نفع أو فقد شرط وعليه أكثر فقهاءنا وقيل يقدر الا أن يرد على جميع المذاهب كالعرايا وعليه الامام وهذه الاقوال الستة المذكورة يلمها وما عليها مما قدمناه وبقي من الاقوال قوله وقيل يقدر في الحاضرة قال الجلال دون المبيحة لان الحظر على خلاف الاصل فيقدر فيه الاباحة بخلاف العكس اه أي فيقدر فيه التخلف بالاباحة كالأباحة في التفاح بان يقال مثلا لا يحرم الربا في التفاح لعدم الاقتيات فهذه علة مبيحة فاذا تخلف الحكم وهو عدم الربوية في صورة وجدت فيها الربوية مع وجود العلة المذكورة كما في الملح لا يقدر بالتخلف حينئذ على هذا القول وأما الحاضرة فكما لو قيل تحرم المفاضلة في الربويات للكيل فاذا تخلف الحكم في صورة كالبرسيم مثلا تأتي القدر بالتخلف حينئذ قال الشيخ خالد وهذا القول حكاه القاضي عن بعض المعتزلة وقال شيخنا ردا على هذا القول وفيه ان المدار على تخلف التأثير وهو موجود سواء الحاضرة والمبيحة اه ثم قال في جمع الجوامع وقيل في المنصوصة الا بظاهر عام وفي المستنبطة الا لما نفع أو فقد شرط اه أي يقدر في المنصوصة الا اذا ثبت بنص ظاهر عام لقبول التخصيص حينئذ بخلاف القاطع ويقدر في المستنبطة أيضا الا ان يكون التخلف لما نفع أو فقد شرط مثاله في المنصوصة حديث الطعام بالطعام ربا وقد اعترضوا على هذا بان العلة متى ثبتت بقاطع كما لو قيل كل مطعموم ربوي أو بظاهر خاص بمحل النقص أو بغيره سواء عم القاطع جميع المحال أم اختص بمحل النقص أو بغيره فلا نقض لاستحالة التخلف في القاطع العام وفي الخاص ولو ظاهرا لمحل النقص وعدم التعارض في

هناك لاستقرار المعقود عليه لا لصحة العقد ولو تقديرا كقولنا راق الام علة رق
الخاص بغيره وحينئذ فلا قدح في المنصوصة مطلقا كما دل على ذلك كلام كثير
حتى صاحب جمع الجوامع في شرح المختصر فعلم ان القدح على هذا انما هو في
المستنبطة اذا كان التخلف بلا مانع أو فقد شرط وهذا ما اختاره ابن الحاجب
وغیره من المحققين ولى بهم أسوة كذا قاله شيخ الاسلام زكريا الانصارى في
حواشيه على جمع الجوامع لكن قال النجاري في حواشيه على جمع الجوامع
أيضا لا يمكن معارضة القاطع سواء كان خاصا بمحل النقص أو عاما له ولغيره من
من المحال الا أن يثبت نسخته بدليل ويمكن حمل كلام المتن على ذلك وأقول ان
صاحب جمع الجوامع حكى من الاقوال الستة قولين أحدهما الثالث وهو انه لا يقدر
في المستنبطة ويقدر في المنصوصة وبينه الجلال بان دليل المستنبطة اقتران
الحكم بها ولا وجود له في صورة التخلف بخلاف المنصوصة فان دليلها النص
الشامل لصورة التخلف وانتفاء الحكم فيها يبطله بان يوقفه عن العمل به والحنفية
يقولون يخصصه ويجاب عن دليل المستنبطة بان اقتران الحكم بالوصف يدل على
عليته في جميع صورته كدليل المنصوصة . وهذا القول الثامن موافق للقول الثالث
في القدح الا اذا ثبت بظاهر ومخالف له في المستنبطة من جهة أنه قائل بالقدح
فيها الا لمانع أو فقد شرط وقد علمت أن القول الثالث أيضا القدح فيه مقيد بما
اذا كان التخلف لمانع أو فقد شرط فلا مخالفة بينهما الا ظاهرا وعلى كل حال فبنى
هذا القول كالذى قبله على ان انتفاء المانع ووجود الشرط ليس جزءا من العلة
والا لم توجد في صورة النقص حتى يوجد التخلف وقد علمت حقيقة الحال في
ذلك ثم قال فيه وقال الآمدى ان كان التخلف لمانع او فقد شرط أو في معرض
الاستثناء منصوصة كانت أو مستنبطة أو كانت منصوصة بما لا يقبل التأويل لم
يقدر اه قال الجلال ولا قدح الا في المنصوصة بما يقبل التأويل فيؤول للجمع بين
الدليلين وقول المصنف عنه أى عن الآمدى في المنصوصة بما لا يقبل التأويل لم
يقدر هو لازم قوله فيها ان كان التخلف لدليل ظنى فالظنى لا يعارض القطعى أو
قطعى فتعارض قطعيتين محال قال المصنف الا أن يكون احدهما ناسخا اه ومثل

الولد وثبت في ولد المبرور تقديراً والالم تجب قيمته أو اظهار المانع « أقول لما تقدم أن النقص عبارة عن ابداء الوصف بدون الحكم وانه انما يقدر اذا تخلف

هذا بعينه يقال في المنصوصة في القول الثامن من أنه يقدر فيها الا اذا ثبتت بعام ظاهر بأن يقال اذا كانت العلة ثابتة بقطعي والحكم في صورة التخلف ثابتاً بقطعي فالتمارض بينهما محال الا أن يكون أحدهما ناسخاً وان كان خاصاً كان مخصوصاً وما قاله الاسنوي يشتمل على صور لان الاحوال ثلاثة الاولى ان يكون التخلف لمانع الثانية ان يكون لفقد شرط الثالثة أن يكون في معرض الاستثناء كما في العرايا وفي كل من هذه الاحوال الثلاث اما أن تكون العلة منصوصة او مستنبطة فهي ست صور وقوله او كانت منصوصة بما لا يقبل التأويل أي بنص قاطع لا يقبل التأويل وحينئذ لم يكن شيء من الاحوال الثلاثة المذكورة وقوله والاقدرح أي وان لم يكن التخلف لاحد الثلاث بان لم يكن هناك مانع ولا فقد شرط ولا في معرض الاستثناء ولم تكن العلة منصوصة بما لا يقبل التأويل بل كان التخلف لغير ذلك كله وكانت العلة مستنبطة أو منصوصة بما يقبل التأويل فافهم قاله الناصر اللقاني . وقوله الا في المنصوصة بما يقبل التأويل فيه اشارة خفية الى ان تقييد الآمدى بما لا يقبل التأويل منتقد وذلك لان عدم القدرح في المنصوصة بما لا يقبل التأويل انما هو لعدم التعارض ومتى انتفى التعارض انتفى القدرح فقوله لا يقدرح يلزم منه أنها منصوصة بما لا يقبل التأويل لان القدرح فرع التعارض ولا تمارض في القطعي وهذا الذي نقله صاحب جمع الجوامع عن الآمدى تمام عشرة اقوال محكمة في القدرح قاله الشيخ خالد وفي البخارى ومحصل عبارة الآمدى فيها ان تخلف الحكم عن المنصوصة بما ذكر لا يمكن لان التخلف لو فرض فاما بظني ولا يمكن لعدم معارضته لقطعي واما بقطعي ولا يمكن وجوده لاستلزامه تعارض قطعيين وهو محال الا ان يكون احدهما ناسخاً كما صرح به الآمدى نفسه في الاحكام وعلى كل حال فالظني في جميع الاقوال على شيء واحد وهو تفسير العلة فنفسها بمعنى المؤثر التام المستجمع لجميع الشروط وانتفاء المواضع قال ان التخلف قاذح ومن قال ان العلة هي الوصف الباعث المؤثر وحده لاجلة ما يتوقف عليه التأثير ويستلزم المعلول واطراف التخلف للمانع او فقد

لغير مانع لزم أن يكون جوابه بأحد أمور ثلاثة^(١) وهو إما منع وجود العلة في صورة

الشرط قال انه لا يقدرح . وحينئذ يكون الخلاف لفظياً في الاقوال الستة التي حكاهها المصنف . والقول العاشر الذي صرح به الجلال بقوله والا قدح الا في المنصوصة بما لا يقبل التأويل أخذ من كلام المصنف وانما ذكرنا كل هذا واطلنا فيه مع ان الخلاف لفظي لا يجوز الى التطويل وكثرة القول والقبيل لكي يظهر الحق لدى عينين باصرة وبصيرة والله الموفق

(١) قال الاسنوي «لما تقدم ان النقض عبارة عن ابداء الوصف بدون الحكم وانه انما يقدرح الخ» ظاهر هذا القول ان الجواب عن النقض باحد الامور الثلاثة خاص بالقول بان النقض انما يقدرح اذا كان التخلف لغير مانع وليس كذلك بل النقض اعتراض يتوجه على المستدل المثبت لملية العلة على المذهبين غير ان الاعتراض به يتوجه مطلقاً على القائل بانه يقدرح مطلقاً وعلى القائل بانه يقدرح اذا كان لغير مانع بناء على انتفاء الموانع فلذلك كان الجواب بمنع وجود العلة في محل النقض او بدعوى وجود الحكم فيه مشتركاً بين الفريقين واما الجواب باظهار المانع فهو خاص بالقائل بان التخلف انما يقدرح اذا كان لغير مانع فيكفي في دفع الاعتراض ان يبدي المستدل مانعاً لترتب الحكم على الوصف ولذلك قال في جمع الجوامع وشرحه للمحلى وجوابه اى التخلف على القول بانه قادرح منع وجود العلة فيما اعترض به ار منع انتفاء الحكم عن ذلك ان لم يكن انتفاؤه مذهب المستدل والا فلا يأتي الجواب بمنعه وعند من يرى الموانع اى يعتبرها بالنفي في قدح التخلف حتى اذا وجدت أو واحد منها لا يقدرح عنده بيانها فيحصل الجواب على رايه ببيانها أو بيان واحد منها اه فاشار الجلال بقوله حتى اذا وجدت الى ان القدرح انما يتوجه على صاحب هذا المذهب بناء على انتفاء الموانع فلا ينافى قوله سابقاً على القول بانه قادرح كذا يؤخذ من تقرير شيخنا عليه . وحاصله ان اعتراض المعارض بان العلة التي أقت الدليل على وجودها قد وجدت في محل كذا وتختلف عنها الحكم يتوجه على كل من الفريقين والجواب المشترك بينهما اما بمنع وجود العلة في ذلك الحكم فلا تخلف فيه للحكم عن العلة لعدم

النقض أو دعوى وجود الحكم فيها أو اظهار المانع فلذلك أردفه المصنف به ،
وأهمل رابعا وهو بيان كونه وارداً على سبيل الاستثناء^(١) الاول من الامور الثلاثة
منع وجود العلة في صورة النقض لعدم قيد من القيود المعتمدة في عملية الوصف^(٢)
وجودها أو منع انتفاء الحكم بان يقول العلة موجودة والحكم موجود أيضا
وعند من يرى ان التخلف انما يقدر اذا كان لغير مانع فيحصل الجواب باظهار
المانع أو فقد الشرط الذي هو مانع ايضا

(١) قال الاسنوى « وأهمل رابعا وهو بيان كونه وارداً على سبيل
الاستثناء » أقول أولا ان هذا النقض متفق على انه لا يقدر لانه وارد على
جميع المذاهب فلا يتأتى من أحد أن ينقض به حتى يحتاج الى الجواب عنه
وعلى فرض انه مختلف فيه فهو داخل فيما ذكره المصنف لان تخلف الحكم
فيما ورد على سبيل الاستثناء انما هو المانع كالعرايا فان تخلف الحكم فيها وحرمة
الربا انما كان لمانع وهو لزوم حرمان الفقراء كما تقدم ويجرى فيه حينئذ الخلاف
فتنخرم المناسبة بالمانع لانه مفسدة على القول بان النقض قاذح مطلقا أو لا تنخرم
على القول بانه لا يقدر اذا كان التخلف لمانع وعلى كل حال فلا اهمال

(٢) قال الاسنوى « الاول من الامور الثلاثة منع وجود العلة في صورة
النقض لعدم قيد الى آخره » أقول القيد المذكور اما ان يكون له معنى واحد
يقع به الاحتراز ظاهرا كما يقال من قبل الشافعي تشترط النية في الوضوء كالتييم
والعلة كون كل منهما طهارة عن حدث فان نقضه الحنفى بازالة النجاسة الحقيقية
فانها طهارة ولا تشترط فيها النية اتفاقا فيجاب من قبل الشافعي بان قيد الطهارة
عن الحدث مقصود ثمة فلم توجد العلة واما أن يكون ذلك القيد له معنى واحد
ويكون وقوع الاحتراز به خفيا كما يقال من قبل الشافعي السلم الحال عقد
معاوضة فيصح حالا كالبيع فينقض من قبل الحنفى بعقد المكاتبه
فانها كذلك ولا تصح حالا اتفاقا فيجاب من قبل الشافعي بأن عقد المكاتبه
ليس عقد معاوضة لان المقصود بعقد المعاوضة في العلة مبادلة العاقد المال
بمال غيره وعقد المكاتبه مبادلة مال السيد بمال السيد فهو عقد ارفاق
فانتفاء قيد المعاوضة فيها خفي واما أن يكون له معنيان يشتركان فيه اما

مثاله ماقاله المصنف في أول هذه المسئلة وهو أن يقول الشافعي فيمن لم يبيت
 النية في رمضان يعرى أول صومه عنها فلا يصح فينقضه الحنفى بالتطوع فيجيبه
 الشافعي بأن العلة في البطلان هو عراء أول الصوم بقيد كونه واجبا لا مطلق
 الصوم وهذا القيد مفقود في التطوع فلم توجد العلة فيه ثم اذا منع المعدل وجود
 العلة في صورة النقص لعدم القيد كما فرضنا فهل للمعترض أن يقيم الدليل على
 وجود الوصف بتمامه في صورة النقص فيه مذاهب حكاه ابن الحاجب من غير
 ترجيح أحدها وبه جزم الامام والمصنف أنه ليس له ذلك لانه نقل من مرتبة المنع
 الى مرتبة الاستدلال^(١) وعلة الامام بأنه نقل من مسئلة الى مسئلة يعني أن الانتقال

اشترا كما معنويا كما يقال من قبل الشافعي في صوم رمضان عبادة متكررة
 فيحتاج الى نية التعمين كالصلاة فينقضه الحنفى بالحج فانه عبادة متكررة
 بوجوبه على زيد وعمرو فيجاب من قبل الشافعي بأن المراد بالتكرار هنا
 التكرار في الازمان لافي الاشخاص أو اشترا كما لفظياً كما يقال من قبل الشافعي
 جميع الطلقات الثلاث في قرء واحد غير بدعي كما اذا راجمها في قرء مع تحلل
 الرجعة فينقض الحنفى ذلك بجمعها في حيض فانه أيضاً جمعها في قرء واحد مع أنه
 بدعي اتفاقاً فيجاب من قبل الشافعي بأن المقصود بالقرء هو الطهر لا الحيض
 كذا يؤخذ من البدخشى موضحاً ومن ذلك تعلم ان مثال الاسنوى فيمن لم
 يبيت النية في رمضان الى آخره من قبيل ما كان له معنى واحد يقع به الاحتراز
 ظاهراً لأن صوم رمضان لا يكون الا واجباً فقول الشافعي بقيد كونه واجباً
 وقع الاحتراز به ظاهراً من اضافة الصوم الى رمضان

(١) قال الاسنوى « فيه مذاهب حكاه ابن الحاجب من غير ترجيح احدها
 وبه جزم الامام والمصنف انه ليس له ذلك لانه نقل الى آخره « أى وهو
 غصب سواء قلنا انه نقل من مرتبة المنع الى مرتبة الاستدلال أو قلنا أنه انتقال
 من مسئلة الى أخرى غير التي كانا فيها فان المراد من الامرين واحد وهو أن
 المعترض اذا أقام الدليل على وجود الوصف بتمامه فقد انتقل من وظيفة الاعتراض
 الى وظيفة الاستدلال وذلك غصب لا يجوز بمقتضى قانون المناظرة قال الفرى

الى وجود العلة في صورة النقض انتقال من مسألة الى أخرى غير التي كانا فيها وكلام المصنف يحتمل الامرين. والثاني له ذلك مطلقا لاذ النقض مركب من مقدمتين

وفيه نظر اذ النقض يسمع وفقا وهو مركب من اثبات الوصف ومن تخلف الحكم فيه واثبات مقدمة المطلوب ليس بنقل ويقرب منه ما أشير اليه في كلام المحقق المضد من أنه متمكن من أبطال دليل الخصم فيتمكن من متمامته واثبات الوصف منها وهذا مختار البعض وقيل ان كان وجود الوصف في صورة النقض حكما شرعيا فليس له ذلك لان الاشتغال باثبات حكم شرعي هو الانتقال بالحقيقة والا فان ذلك لظهور كونه متمما لمطلوبه لانتقالا الى مطلوب آخر أقول سبق ادعاء المستدل عليه وصف والمعرض وجوده في صورة النقض مع تخلف الحكم عنه ثم منع المستدل وجوده فيها دليل واضح على ان اثبات المعرض وجوده تتميم للنقض لانتقال وان كان حكما شرعيا وقيل لا يسمع أصلا مادام له طريق في القدرح أولى من النقض والا لجائز وذلك لان الغصب والانتقال انما ينفيان استحسانا فلا يرتكبان اذا وجد الاحسن والا فالضرورة تجوزها من البدخشي وما نسبه للفري هو بمعنى القول الثاني في كلام الاسنوي وما حكاه بقوله وقيل لا يسمع أصلا الخ هو معنى القول الثالث الذي جعله الاسنوي رأى الآمدى وأقول قال في جمع الجوامع وشرحه للمحلي وليس للمعرض بالتخلف الاستدلال على وجود العلة فيما اعترض به عند الاكثر من النظر ولو بعد منع المستدل وجودها للانتقال من الاعتراض الى الاستدلال المؤدى الى الانتشار وقيل له ذلك ليم مطلوبه من أبطال العلة وقال الآمدى له ذلك مالم يكن دليل أولى من التخلف بالقدح فان كان فلا اه أفول ان هذه المسئلة متعلقة بالجواب الاول وهو منع وجود العلة كما هو واضح ومن المقرر ان العلة تارة تكون وصفا ليس حكما شرعيا كالاسكار مثلا وتارة تكون حكما شرعيا كما قدمنا في قياس الضوء على التيمم ونحوه وقد حكى عن ابن الحاجب انه قال يمكن مالم يكن حكما شرعيا فقال صاحب جمع الجوامع ان هذا لم يوجد لغيره فقال فريق هذا الذي قاله صاحب جمع الجوامع صحيح بناء على عود الضمير في

احدها اثبات العلة والثانية تخلف الحكم واثبات مقدمة من مقدمات المطلوب ليس نقلا من بحث الى آخر. والثالث وهو رأى الآمدى أنه ان تعين ذلك طريقا للمعترض في دفع كلام المستدل وجب قبوله وان أمكنه القدح بطريق آخر هو أفضى الى المقصود وقوله «ولو قال الخ» يعنى انه اذا منع المعلل وجود العلة في

يكن في كلام ابن الحاجب الى الحكم المعلل لا الى ما يعمل به اذ لو بناه على هذا لم يكن صحيحا لانه قد وجد لغيره كصاحب المقترح لابي منصور البروى بموحدة وراء مفتوحين حيث قال ان كان أى ما يعمل به حكما شرعيا فليس للمعترض اثباته بالدليل كتعميل الحنفى وجوب المضمضة في غسل الجنابة بان الفهم محل يجب غسله من الخبث فيجب عنها فاذا نقض بالعين فالمستدل منع وجوب غسلها عن الخبث وحينئذ فليس للمعترض اثباته بالدليل اما اذا كان ما يعمل به امرا حقيقيا فله ذلك كتعميل الحنفى عدم ملك الاجرة فى الاجارة بالمقد بانها عقد على منفعة فلا يملك عوضها بالمقد كالمضاربة فان نقض بالسكاح منع وروده على المنفعة حينئذ فنه اثباته بالدليل . قال شيخ الاسلام والمقترح فى المصطلح اسم كتاب ألفه أبو منصور المذكور فى علم الجدل وهو فقيه شافعى وقد شرحه تقي الدين أبو الفتح مظفر بن عبد الله البصرى وعرف واشتهر باسمه وكثيرا ما ينقل عنه الشيخ السنوسى فى شرح كبراه فى التوحيد فيقول قال المقترح يراد به الشيخ المذكور وهو بصري بالبلاء الموحدة لا بالميم خلافا لما وقع فى حواشى الكبرى وقال الجلال المحلى على جمع الجوامع وما حكاه ابن الحاجب من انه يمكن ما لم يكن حكما شرعيا اي بان كان عقليا قال المصنف لم يوجد لغيره قال ووجهه ان التخلف فى القطعى قادح بخلاف الشرعى لجواز أن يكون فيه لوجود مانع أو فوات شرط اه ووجه حمل كلام ابن الحاجب هنا على ذلك دون ما قاله العضد هو ان ابن الحاجب نفسه صرح فى المختصر فى مبحث النقض بان العلة العقلية علل بالذات فتستلزم معلولها استازاما ذاتيا وما بالذات لا ينفك فلا جرم دل الالفك على عدم العملية بخلاف ما نحن فيه من العلة فانها علل بالوضع فقد لا تستلزم المعلول ولا يضر الالفك لما ناه ومن المعلوم انه متى كان الحكم عقليا كانت العلة عقلية اذ لا معنى لكون الحكم عقليا الا ان ترتبه

محل النقض ولم يمكن المعترض من إقامة الدليل على وجودها^(١) كما بينا وكان الممثل قد استدلى على وجود العلة في محل التعليل بدليل موجود في محل النقض كما استعرفه فتمسك به المعترض فقال ما ذكرت من الدليل على وجود العلة في محل التعليل فهو بعينه يدل على وجودها في محل النقض فيجزم الأمدى بأنه لا يكون مسموعاً أيضاً قال لكونه انتقالاً من نقض العلة الى نقض

عقلي وذلك انما يكون في العلل العقلية ويصرح بذلك بقية عبارة صاحب جمع الجوامع في شرح المختصر فانه قال بعد ما هنا وقصاري المعترض اثبات الوصف لان التخلف لذلك لا يقدر في العلل الشرعية عند الجمهور اه اي بخلاف العلل العقلية وبهذا يظهر ان مقاله صاحب جمع الجوامع في حل عبارة ابن الحاجب هو المتعين لتصریح ابن الحاجب به وان القول بان الامور العقلية تخص اذا كان التخصص عقليا لا يتأني في العلل لان العلة العقلية ما كانت تامة الا بانتفاء الموانع ووجدان الشروط لانها علل بالذات لا يتخلف عنها المعلوم واما ما قاله العضد الموافق لما قاله صاحب المقترح من الفرق بين ما اذا كان الممثل به حكما شرعيا وما اذا كان امرا حقيقيا فلا يخلو عن شيء لان بيان الحكم الشرعي اي اثبات وجوده بالنسبة للمعترض اذا كان معللا به انما هو من حيث انه علة لا من حيث ذاته وظهور ان الاثبات له لذاته بعد علم مراده لا يضر وبهذا تبين ان ما فعله البدخشي من انه ان كان وجود الوصف في صورة النقض حكما شرعيا فليس له ذلك الخ مبنى على ما قاله العضد وصاحب المقترح وقد علمت مافيه وانما زاد البدخشي لفظ وجود فقال ان كان وجود الوصف ولم يقل فان كان الوصف الخ لان الكلام في انه يمكن الاستدلال على وجوده ومعنى كون الوجود حكما شرعيا انه صفة حكم شرعي

(١) قال المصنف «ولو قال مادلت به على وجوده هنادل عليه ثمة الخ» قال الاستنوي «يعنى أنه اذا منع الممثل وجود العلة في محل النقض ولم يمكن المعترض من إقامة الدليل على وجودها الخ» أقول حاصل هذا أن يقول المعترض للمستدل ما ذكرت من الدليل على وجود العلة في الفرع موجود ههنا ودل عليها

دليلها وذكر ابن الحاجب مثله أيضاً ثم قال وفيه نظر^(١) وظاهر كلام المحصول في محل النقض أيضاً فلولم توجد في محل النقض لا تنتقض عليك فلا يسمع وهو مذهب الجدلين

(١) قال الاسنوى « وذكر ابن الحاجب مثله ثم قال وفيه نظر » أقول قال البدخشي وجهه البعض بأن غير المسموع انما هو الانتقال من الاعتراض الى الاستدلال وهذا انتقال من اعتراض الى اعتراض والبعض بان الفرض ان لا تثبت العملية بالدليل المذكور وهو تارة يكون بالقدح في نفس العلة واخرى بالقدح في الدليل وصورة ذلك على ما ذكره الجاربردي ان يقال من نوى قبل الزوال في رمضان صح صومه كمن نوى من الليل والجامع الاثيان يسمى الصوم لان الصوم امسك في جميع النهار مع النية فينقض بالصوم مع النية بعد الزوال فانه تخالف الحكم مع وجود العلة وهو الاثيان يسمى الصوم فيقال لانسلم وجود العلة ههنا فيجواب بأنه ينتقض دليل العلة حينئذ لدلالته على وجودها ههنا هذا اذا ادعى انتقاض دليل العلة معينا ولو ادعى أحد الامرين بأن قال يلزم اما انتقاض العلة أو انتقاض دليلها وكيف ما كان فلا تثبت العملية يسمع وفاقا لانه لا انتقال من شيء الى آخر بالسكية قال الفري وفيه نظر لان نقض أحدهما مطلقا عين نقض أحدهما معينا فهذا أيضاً انتقال اقول لانسلم انه انتقال بالسكية وانما يلزم لو لم يتعلق ادعاء النقض ولو بالترديد بالعمية واما انه لا يثبت العمية كيف ما كان أى سواء لزم انتقاض العلة أو انتقاض دليلها فلان المفروض ان النقض يبطل العمية وانه لا بد لثبوت العمية من مسلك صحيح وأما ما يقال من أن انتقاض دليل العلة يستلزم انتقاض العلة فظاهر البطلان كذا ذكره الفاضل أقول وذلك لان بطلان الدليل لا يستلزم بطلان المدلول كما مر اه وأقول قال في جمع الجوامع وشرحه للمحلى ولودل المستدل على وجودها فيما علة بها بوجود في محل النقض ثم يمنع وجودها في ذلك المحل فقال له المعارض ينتقض دليلك على العلة حيث وجد في محل النقض دونها على مقتضى منعك وجودها فيه فالصواب انه لا يسمع قول المعارض لانتقاله من نقض العلة الى نقض دليلها

أو صريحه يدل على أنه مقبول^(١) وكلام المصنف محتمل الأمرين وهو الى عدم القبول أقرب ومثال ذلك أن يقول الحنفى من نوى صوم رمضان قبل الزوال فصومه صحيح قياساً على من نوى ليلاً والجماع هو الايتان بمعنى الصوم فى الصورتين لان الصوم عبارة عن الامساك مع النية فيقول الشافعى هو منقوض بما اذا نوى بعد الزوال فان العلة وهى الايتان بمعنى الصوم موجودة هناك مع عدم الصحة فيقول الحنفى لانسـلم أن العلة موجودة هناك فيقول الشافعى له ما ذكرته من الدليل على وجود العلة فى صورة الخلاف دل بعينه على وجودها فى صورة النقض ثم قال الامدى وابن الحاجب وغيرها ان طريق

والانتقال ممتنع وأشار بالصواب الى دفع قول ابن الحاجب وفيه أى فى عدم السماع نظر لان القدح فى الدليل قدح فى المدلول فلا يكون الانتقال اليه ممتنعاً اه وذلك أيضاً لما علمت من أن ما يقال من أن انتقاض دليل يستازم ذلك انتقاض العلة ظاهر البطلان لان بطلان الدليل لا يستازم بطلان المدلول لجواز أن يكون هناك دليل آخر يثبت العملية فلا يكون القدح فى دليلها قدحاً فيها ولا تبطل ببطلانه فكان كلام المعترض انما هو طلب دليل آخر يثبت به العلة وذلك غير ما كان يطلبه أولاً فهو انتقال قطعاً وبذلك بطل نظر ابن الحاجب بوجهيه وكان الصواب ما قاله صاحب جمع الجوامع من أن الصواب انه لا يسمع قول المعترض لما ذكره من انه انتقال من نقض العلة الى نقض دليلها بخلاف ما اذا ادعى أحد الامرين فلانه انما سمع وفاقاً باعتبار نقض العلة لا باعتبار نقض الدليل ولذلك قال العضد هذا اذا ادعى انتقاض دليل العملية معيناً ولو ادعى أحد الامرين فقال يازم اما انتقاض العلة أو انتقاض دليلها وكيف ما كان فلا تثبت العملية كان مسموعاً بالاتفاق فان عدم الانتقال فيه ظاهر اه

(١) قال الاسنوى « وظاهر كلام المصنف أو صريحه قبوله الى آخره » أقول قد علمت أن الصواب عدم قبوله وان قول المصنف فهو نقل الى نقض الدليل ظاهر فى ذلك واحتماله غير ذلك ضعيف جداً ولذلك قال الاسنوى وهو الى عدم القبول أقرب

المعترض والحالة هذه أن يقول^(١) ابتداء يلزمك اما انتقاض دليلك أو انتقاض علتك لان العلة ان كانت موجودة في صورة النقض فقد انتقضت وان لم تكن موجودة فقد انتقض الدليل . وقوله « أودعوى الحكم » هذا هو الطريق الثاني في دفع للنقض^(٢) وهو أن يدعي المعلق ثبوت الحكم في تلك الصورة التي نقض بها المعترض وثبوته قد يكون تحقيقيا وقد يكون تقديريا^(٣) فالتحقيقى مثل أن يقول الشافعى السلم عقد معاوضة فلا يشترط فيه التأجيل قياسا على البيع فينقضه الخفى بالاجارة فانها عقد معاوضة مع أن التأجيل يشترط فيها فيقول الشافعى ليس الاجل شرطا لصحة عقد الاجارة أيضا بل التأجيل الذى هو فيها انما هو لاستقرار العقود عليه وهو الانتفاع بالعين اذ لا يتصور استقرار المنفعة المدومة في الحال ولا يلزم من كون الشيء شرطا في الاستقرار أن يكون شرطا في الصحة . ومثال التقديرى أن يقول المستدل رق الام علة لرق الولد فينقضه المعترض بولد المنور بجرية الجارية فان رق الام موجود مع انتفاء رق الولد فيقول المعلق رق الولد موجود تقديرا لانا لولم نقدر رقه لم نوجب قيمته

(١) قال الاسنوى « ثم قال الآمدى وابن الحاجب وغيرهما ان طريق المعترض والحالة هذه الى آخره » أى الطريق التى توصله الى سماع اعتراضه اتفاقا أن يقول الخ أي لانه ادعى أحد الامرين على وجه ما سبق عن المضد وقد علمت أنه مسموع اتفاقا

(٢) قال المصنف « أودعوى الحكم » قال الاسنوى « هذا هو الطريق الثانى فى دفع نقض الحكم الى آخره » وهذا جواب على الاعتراض بتخالف الحكم عن العلة فى صورة النقض

(٣) قال الاسنوى « وثبوته قد يكون تحقيقيا وقد يكون تقديريا الى آخره » أشار بذلك الى أن المثال الاول فى كلام المصنف لما كان ثبوته تحقيقيا والثانى لما كان تقديريا كما يفيد قول المصنف بعد ذكر المثال الاول ولو تقديرا كقولنا الى آخره

لان القيمة للرفيق لالحر والاول وهو التحقيقي يدفع النقض ان كان ثبوت الحكم فيه مذهباً للمعلل^(١) سواء كان مذهباً للمعرض أم لا كما قاله في الحصول وفي تمكين المعارض من الاستدلال على عدمه الاقوال التي تقدمت في العلة كما قاله ابن الحاجب وغيره وأما الثاني وهو التقديري فتوقف فيه الامام ومختصرو كلامه وجزم المصنف بأنه يدفع ولم يتعرض له الآمدى ولا ابن الحاجب . وقوله « أو اظهار المانع » هذا هو الطريق الثالث في دفع النقض^(٢) ومثاله أن يقول الشافعي القتل العمد المدوان علة في وجوب القصاص وحينئذ فيجب في المنقل فينقضه الحنفى بقتل الوالد ولده فيقول الشافعي انما لم أوجب على الوالد لوجود المانع وهو كون الوالد سبباً لوجود الولد فلا يكون الولد سبباً لعدمه

قال « تنبيه دعوى ثبوت الحكم أو نفيه عن صورة معينة أو مبهمة ينقض بالاثبات أو النفي العامين وبالعكس » أقول لما تقدم الكلام في حد النقض ومحل قدحه وطريق دفعه شرع في بيان ما يكون نقضاً مما لا يكون فنقول دعوى الحكم قد تكون في بعض الصور وقد تكون في كلها^(٣) فان كان في البعض ففيه أربعة

(١) قال الاسنوى « والاول وهو التحقيقي يدفع النقض ان كان ثبوت الحكم فيه مذهب المعلل الى آخره » وذلك لانه لا يمكن المعارض أن يقول الحكم غير ثابت هنا على مذهبي بل انما يوجه النقض اذا كان انتفاء الحكم متفقاً عليه أو على مذهب المستدل حتى يتأني للمعرض ان يقول للمستدل الحكم غير ثابت اتفاقاً او على مذهبك ولذلك قال في جمع الجوامع أو من انتفاء الحكم ان لم يكن انتفاءه مذهب المستدل قال الجلال والا فلا يتأني الجواب بمنعه أى منع الانتفاء لانه مذهب فكيف يمنعه ويدعى الحكم على خلاف مذهبه

(٢) قال المصنف « أو اظهار المانع » قال الاسنوى « هذا هو الطريق الثالث في دفع النقض الى آخره » هذا الطريق جواب خاص بالقائل بأن النقض لمانع لا يقدر كما قدمناه وباقى الكلام واضح

(٣) قال المصنف « دعوى ثبوت الحكم أو نفيه الى آخره » قال الاسنوى « شرع في بيان ما يكون نقضاً مما لا يكون فنقول دعوى الحكم الى آخره »

قسام لانه ان ادهى ثبوت الحكم فقد يكون في صورة معينة أو مبهمة وان ادهى تقيه فقد يكون في صورة معينة أو مبهمة فدعوى ثبوت الحكم في صورة معينة أو مبهمة ينتقض بالنفي العام أي بنفي ذلك الحكم عن كل صورة لان الموجبة الجزئية تناقضها السالبة الكلية لالنفي عن بعض الصور لانه لامناقضة بين التضييتين الجزئيتين ودعوى نفي الحكم عن صورة معينة أو مبهمة تنتقض بالاثبات العام أي باثباته في كل صورة لان السالبة الجزئية تناقضها الموجبة الكلية لا باثباته في بعض الصور لما قلناه من عدم التناقض بين الجزئيتين ثم دعوى الثبوت في صورة معينة تنتقض بالنفي عن تلك الصورة وكذلك

أقول دعوى ثبوت الحكم في محل يكون من المستدل ونقضه بالنفي يكون من المعارض ودعوى نفي الحكم من المعارض يكون نقضه بالاثبات من المستدل فالكلام على التوزيع والاجل بيان ما يكون نقضاً وما لا يكون نقضاً من كل منهما ذكر المصنف هذا التنبيه فلو ادعى المستدل ثبوت الحكم فاما أن يدعيه في صورة معينة نحو زيد كاتب أو صورة مبهمة نحو انسان ما كاتب فنقض المعارض الذي يقبل منه في المعينة أن يقول زيد ليس بكاتب وفيهما لاشيء من الانسان بكاتب وان ادعى المعارض نفي الحكم فاما ان يدعيه في صورة معينة كان يقول زيد ليس بكاتب أو بصورة مبهمة كان يقول انسان ما ليس بكاتب فنقض المستدل الذي يقبل منه في المعينة أن يقول زيد كاتب وفيهما أن يقول كل انسان كاتب ومحصل هذا يرجع الى القاعدة المنطقية ان نقيض الموجبة ولو جزئية سالبة كلية ونقيض السالبة الجزئية موجبة كلية الا اذا ادعى المستدل ثبوت الحكم في صورة معينة أو مبهمة فنقضه المعارض بالسلب الجزئي فلا يقبل لانه لامناقضة بين الموجبة الجزئية والسالبة الجزئية لجواز أن يكون الايجاب في بعض الافراد والسلب في البعض الآخر ، وكذلك اذا ادعى المعارض نفي الحكم في صورة معينة أو مبهمة فاذا أثبت المستدل الحكم في بعض الصور لا يقبل نقضه لما قلناه من عدم التناقض بين الجزئيتين الموجبة والسالبة فالصور ثمانية لان دعوى الحكم قد يكون في صورة معينة أو مبهمة أو جميع الصور وعلى كل منها

بالعكس ولم يصرح به المصنف^(١) والى هذه الاقسام اشار بقوله دعوى ثبوت الحكم الى العامين وتقرير كلامه دعوى ثبوت الحكم في صورة معينة أو مبهمه تنتقض بالنفي العام، ودعوى نفي الحكم عن صورة معينة أو مبهمه تنتقض

فالمدعى اما اثبات الحكم أو نفيه وعلى كل من النفي والاثبات في الثالثة فالنقض اما بصورة معينة أو مبهمه لان الثالثة وهي دعوى الحكم في الجميع نفيًا ينقض بالايجاب الكلّي والجزئي واثباتًا ينقض بالسلب الكلّي والجزئي وانما قلنا ان دعوى اثبات الحكم من قبل المستدل ودعوى النفي من قبل المعارض لان المستدل هو المدعى فوظيفته الاثبات والاستدلال والمعارض وظيفته الاعتراض ونفي ما أثبتته المدعى هـذا ايضاح ما قاله المصنف والاسنوي من قوله دعوى ثبوت الحكم مع قوله وبالعكس

(١) قال الاسنوي « نعم دعوى الثبوت في صورة معينة تنتقض بالنفي عن تلك الصورة وكذلك بالعكس ولم يصرح المصنف بذلك » أقول قال الجاربردي في ظاهر كلامه تساهل لاشماره بأن ثبوت الحكم في صورة معينة انما ينتقض بالنفي العام فقط والنفي عن صورة معينة بالاثبات العام فقط مع ان الاول ينتقض بنفيه عن تلك الصورة بعينها أيضاً وكذا الثاني باثباته في هذه الصورة ورده البدخشي فقال لانسلم الاشارة بذلك بل فيه بيان ان كلا منها يصلح لنقص ما يقابله لانه المتمعن فقط اه فذكر النفي العام في مقابلة الاثبات في صورة معينة او مبهمه انما هو لكونه مقابلاً لذلك فيناقضه لا لخصوصه وكذا ذكر الاثبات العام في مقابلة النفي عن صورة معينة او مبهمه انما هو لما ذكر لا لخصوصه فيكون في كلام المصنف بيان لكل مقابل بنقض لما عرف أن الكلام هنا مبني على القاعدة المنطقية التي قدمنا فالافتقار على النفي العام في الاول والاثبات العام في الثاني من قبيل النص على المتوهم فقط ومن ذلك تعلم اندفاع ما يشعر به كلام الاسنوي من الاعتراض على المصنف انه لم يصرح به لانه وان لم يصرح به لكنه مستفاد من كلامه بالطريق الاولى

بالاثبات العام وهو من باب اللف والنشر على جمل الاول للثاني والثاني للأول^(١) وان كان الاحسن عكسه كما قاله الشلوبين ليكون على وفق الترتيب . وقوله « وبالعكس » اشار به الى القسم الآخر وهو أن يكون دعوى الحكم عاماً ويدخل فيه أيضاً أربعة أقسام وتقديره ودعوى ثبوت الحكم العام تنتقض بنفسه عن صورة معينة أو مبهمة ودعوى النفي العام تنتقض باثباته في صورة معينة أو مبهمة لان الكلية تناقضها الجزئية ولا ينتقض الاثبات العام بالنفي العام وعكسه لانه لا تناقض بين كليتين

قال « الثاني عدم التأثير بأن يبقى الحكم بمرده وعدم العكس بأن يثبت الحكم في صورة أخرى بعلّة أخرى . فالاول كما لو قيل مبيع لم يره فلا يصح كالطير في الهواء . والثاني الصبح لا يقصر فلا يقدم اذ انه كالمغرب ومنع التقديم ثابت فيما قصر . والاول يقدر ان منعنا تعليل الواحد بالشخص بعلتين والثاني حيث يمتنع تعليل الواحد بالنوع بعلتين ، وذلك جائز في المنصوصة كالايلاء واللمان والقتل والردة لا في المستنبطة لان ظن ثبوت الحكم لاحدهما يصرفه عن الآخر وعن المجموع » أقول الثاني من الطرق الدالة على كون الوصف ليس بعلّة عدم التأثير وعدم العكس وانما جمع المصنف بينهما لتفاوت معنييهما فعدم التأثير^(٢) هو أن يبقى الحكم بعد زوال الوصف الذي فرض أنه

(١) قال الاسنوي « فهو من باب اللف والنشر على جمل الاول للثاني والثاني للاول الى آخره » أي فهو من اللف والنشر الغير المرتب والا لقليل ينقض بالنفي أو الاثبات ليرتد النفي المتقدم الى الثبوت المتقدم والاثبات المتأخر الى النفي المتأخر كما قاله البدخشي والامر في ذلك سهل

(٢) قال المصنف « الثاني عدم التأثير بأن يبقى الحكم بمرده وعدم العكس بأن يثبت الحكم في صورة أخرى الى آخره » قال الاسنوي « وانما جمع بينهما لتفاوت معنييهما فعدم التأثير الى آخره » أقول العكس هو انتفاء الحكم لانتفاء العلة وذلك لان من شروط العلة على القول بامتناع التعليل بعلتين ان

علة وعدم العكس هو أن يثبت الحكم في صورة أخرى بعلة أخرى غير العلة الأولى وسماه الامام العكس والصواب عدم العكس كما قاله المصنف لان العكس هو انتفاء الحكم لا انتفاء العلة فمثال الاول قول الشافعية في الدليل على بطلان بيع الغائب^(١) مبيع غير مرئي فلا يصح كالطبر في الهواء والجامع بينهما هو عدم

تكون منعكسة فيكون عدمه قادحا على هذا القول فاختلاف اولاً في أن العكس شرط أو ليس بشرط فن منع التعليل بعلمتين قال انه شرط فعدمه حينئذ قادح ومن قال انه ليس بشرط وانما الشرط هو الطرد وهو ان يثبت الحكم لثبوت العلة الا لما منع على قول أو مطلقاً على قول آخر كما قدمناه في تخلف الحكم عن العلة جوز التعليل بعلمتين فلذلك قال ان عدم العكس ليس بقادح فهو عبارة عن تخلف العلة عن الحكم بان يوجد الحكم ولا توجد العلة وهذا مع تسليم ان العلة علة وان الوصف الذي انتهى ووجد الحكم بدونه وصف مؤثر كالوصف الآخر الذي وجد به الحكم في المحل الآخر وأما عدم التأثير فهو بيان ان الوصف لا مناسبة فيه للحكم كما يظهر لك من الامثلة الآتية لعدم التأثير ولذلك فصلهما صاحب جمع الجوامع وجعل كلا منهما قادحا مستقلاً وهو عن عدم العكس بالعكس وفسر الجلال لفظ العكس في كلام مصنفه بتخلفه وفسر الضمير في قول مصنفه أيضاً وهو انتفاء الحكم لا انتفاء العلة بالعكس للإشارة الى ان المراد بالعكس اولاً في عبارة مصنفه تخلفه وبضميره العائد عليه نفسه لا تخلفه وقصد بهذا الاستخدام بيان ان العكس تارة يطلق ويراد به تخلفه أي عدم العكس وذلك في مقام عدّه من القوادح على القول بذلك وتارة يراد نفسه في مقام عدّه شرطاً على القول به أيضاً وعلى هذا فتعبير الامام بالعكس ليس بخطأ لما علمت ان المراد منه في هذا المقام هو تخلفه لا نفسه فعبارته وعبارة المصنف واحدة وانما قصد المصنف بالمدول عن عبارة الامام بيان مراد الامام فقط لا الاعتراض عليه

(١) قال الاسنوي «فمثال الاول قول الشافعية الخ» اقول قال في جمع الجوامع وشرحه للمحل ومنها أي من القوادح عدم التأثير أي أن الوصف لا مناسبة فيه للحكم ومن ثم اي من هنا وهو نقي المناسبة فيه اي من اجل ذلك اختص

الرؤية فيقول المعترض عدم الرؤية ليس مؤثرا في عدم الصحة لبقاء هذا الحكم في هذه الصورة بعينها بعد زوال هذا الوصف فانه ولو رآه لا يصح بيعه لعدم بقياس المعنى لاشتماله على المناسب بخلاف غيره كالشبه فلا يتأني فيه أي لانه لم يدع فيه مناسبة بالذات كما سبق فلا يتأني القدر بعدم التأثير فيه وبالمستنبطة المختلف فيها فلا يتأني في المنصوصة والمستنبطة المجمع عليها لانهما لا بد أن يكونا علة في الواقع صونا للنص والاجماع عن الخطأ فلا يقدر فيها بعدم المناسبة وهو اربعة القسم الاول عدم التأثير في الوصف بكونه طرديا كقول الحنفى في الصبح صلاة لا تقصر فلا يقدم اذائها كالمغرب فعدم القصر في عدم تقديم الاذان طردى لا مناسبة فيه ولا شبه وعدم التقديم موجود فيما يقصر . وحاصل هذا القسم طلب الدليل على علية الوصف أى أن عدم القصر الذى جعل هو العلة لا مناسبة فيه أصلا فهو طردى وزيادة على ذلك لا شبه فيه فلا يتأني فيه قياس الشبه كان يقال تردد بين الرباعية والثلاثية فوجدناه أكثر شبيها بالثلاثية فالحقناه بها والثاني عدم التأثير في الاصل بابداء علة لحكمه مثل أن يقال في بيع الغائب مبهم 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 مع الرؤية وحاصله معارضة في الاصل بابداء علة غير ما علل به بناء على جواز التعليل بعلتين وانما قال الجلال وعدمها موجود مع الرؤية للاشارة الى أن عدم مناسبة الوصف للحكم اما لذاته كما في القسم الاول وهو عدم التأثير بكونه طرديا أو لوجود غيره المانع من مناسبة كما في القسم الثاني فان عدم الرؤية وان ناسبت عدم صحة البيع في ذاته لكن لا يناسبه هنا أى فيما وجد فيه مانع آخر وهو العجز عن التسليم اذ لو ناسبه وترتب عليه المنع لصح البيع عند الرؤية مع كونه في الهواء وليس كذلك وعبارة صاحب جرم الجوامع في شرح المختصر صريحة فيما قلنا حيث قال وهو اربعة أقسام مالا تأثير له مطلقا ومالا تأثير له في ذلك الاصل وما اشتمل على قيد لا تأثير له ومالا يظهر فيه شيء من ذلك ولكن لا يطرد في محل النزاع فيعلم منه عدم تأثيره اه فانظر الى قوله

القدرة على تسليمه ومثال الثاني استدلال الحنفية على منع تقديم أذان الصبح بقولهم صلاة الصبح صلاة لا تقصر فلا يجوز تقديم أذانها على وقتها قياساً على

ومالا تأثير له في ذلك الاصل حيث قصر عدم التأثير على هذا الاصل وحاصل عبارته أن الوصف ان كان لا مناسبة فيه لذلك الاصل ولا لغيره فعدم التأثير في الوصف وان كان لا مناسبة فيه لمخصوص الاصل لوجود مانع وان ناسب الحكم في ذاته فعدم التأثير في الاصل . وان كان لا مناسبة فيه لافي الاصل ولا في الفرع ولا يفيد المعلن ذكره تقمما فعدم التأثير في الحكم . وان كان يناسب الحكم لكن لا اطراد له في كل صور النزاع فعدم التأثير في الفرع اه وقوله ولا يفيد المعلن ذكره تقمما يفيد ان هناك ما يصلح علة سوى مالا يفيد تقمما وحينئذ فالاقسام متباينة لانه ليس في الاول ما يصلح علة أصلاً لان المذكور بتمامه عدم التأثير ولذا خص بعدم التأثير في الوصف والثاني يصلح علة للحكم في ذاته لكن لا يصلح علة في هذا الاصل لوجود المانع فلذا خص بعدم التأثير في الاصل والثالث موجود فيه ما يصلح علة في الاصل والفرع وهو كونهم كفاراً اتلفوا مالا فيحصل الحكم لكن فيه زيادة لا فائدة لها في حصول الحكم وهي قوله في دار الحرب فلذا خص بعدم التأثير في الحكم والرابع موجود فيه ما يصلح علة في الاصل دون الفرع فلذا خص بعدم التأثير في الفرع كذا يؤخذ ملخصاً من جمع الجوامع وشرحه وحواشيه وتقرير شيخنا عليه . ومن هذا تعلم أن المراد بعدم التأثير عدم المناسبة في الوصف للحكم بأحد الوجوه الاربعة وليس معناه ما قاله الاسنوي بقوله هو أن يبقى الحكم بعد زوال الوصف الذي فرض أنه علة اه فان هذا يرجع الى الاعتراض بتخاف العلة عن الحكم بأن يوجد هو دونها ولو كانت العلة فيها مناسبة للحكم وهذا ليس بصحيح وتعلم أيضاً ان هذا القادح خاص بقياس المعنى فلا يوجد في غيره كالشبهه وخاص أيضاً بقياس المعنى الذي اختلف في علته المستنبطة فلا يتأتى في المنصوصة ولا في المجمع عليها ويعلم أيضاً ان ما مثل به الاسنوي بقوله فنال الاول قول الشافعية في الدليل على بطلان جميع الغائب الى آخره انما هو مثال لقدح تأثير الوصف في الاصل فقط وان كان

صلاة المغرب والجامع بينهما هو عدم جواز القصر فيقول الشافعي هذا الوصف غير منمكس لان هذا الحكم وهو منع التقديم ثابت بعد زوال هذا الوصف

الوصف مناسباً للحكم في ذاته كما سبق وقوله ومثال الثاني استدلال الحنفية على منع تقديم أذان الصبح بقولهم صلاة الصبح إلى آخره إنما هو مثال للقسم الاول من عدم التأثير وهو عدم التأثير في الوصف لكونه طردياً وليس مثالا لعدم العكس ألا ترى الى قوله في المثال الاول فانه لو رآه لا يصح بيعه لعدم القدرة على تسليمه فان هذا القول يدل كما قدمنا ان عدم تأثير عدم الرؤية هنا لوجود العجز عن التسليم لا لذاته وقوله في المثال الثاني فيقول الشافعي هذا الوصف غير منمكس لا يناسب ما عاله به بقوله لان هذا الحكم وهو منع التقديم ثابت بعد زوال هذا الوصف الى آخره فان قول الشافعي هذا الوصف غير منمكس يقتضى أن الحكم ثابت مع زوال الوصف الذي هو علة وان الوصف صالح للتعليل لان هذا هو العكس الذي اختلفوا في أنه شرط كما يقول من منع التعليل بعلتين فيكون عدمه قادحاً أو ليس بشرط كما يقول من جوز ذلك فلا يكون عدمه قادحاً وما في المثال ليس كذلك بل ان الوصف وهو عدم جواز القصر وصف طردى لا مناسبة له أصلاً لا في هذا الحكم ولا في غيره بدليل انه ثابت مع جواز القصر وعدم جوازه والحكم لا يترتب على الوصف وتقيضه وانما قول الاسنوى بعد ذلك وهذا المنع لعله اخرى غير عدم القصر فهذا لا دخل له في القدح وعدمه اذ يكفي الاول وهو أن الوصف طردى وليس على المعترض أن يبين ان حكم المستدل ثابت لعله اخرى أو ليس بثابت بل ذلك وظيفة المستدل الحنفي بعد بطلان قياسه بكونه علة طردية لا مناسبة فيها أصلاً للحكم فهو من قبيل العدم لعدم تأثير الوصف . ولنذكر لك باقى أقسام عدم التأثير فنقول قال في جمع الجوامع وشرحه والثالث عدم التأثير في الحكم وهو اضرب ثلاثة لانه لانه اما أن لا يكون لذكره أي الوصف الذي اشتملت عليه العلة فائدة كقولهم أي الخصوم الحنفية في المرتدين المتلفين مالنا في دار الحرب حيث استدلوا على نفي الضمان عنهم في ذلك مشركون اتلفوا مالا في دار الحرب فلا

في صورة أخرى غير محل النزاع كالظهور مثلاً فإنها تقصر مع امتناع تقديم أذنها وهذا المنع لعملة أخرى غير عدم القصر بالضرورة لزوال عدم القصر مع بقاء ضمان عليهم للحربى المتألف مالنا ودار الحرب عندهم أي المحصوم طردي فلا فائدة لذكره إذ من أوجب الضمان من العلماء في اتلاف المرتد مال المسلم كالشافعية أوجبه وإن لم يكن أي الاتلاف في دار الحرب وكذا من نقاه منهم في ذلك كالحنفية نقاه وإن لم يكن الاتلاف في دار الحرب أي سواء كان في دار الحرب أم في دار الاسلام في الشقين فيرجع الاعتراض في ذلك الى القسم الاول لانه أي المترض يطالب المستدل بتأثير كونه أي الاتلاف في دار الحرب أو يكون له أي لذكر الوصف المشتمل عليه العملة فائدة ضرورية كقول معتبر المدد في الاستحجار بالاحجار عبادة متعلقة بالاحجار لم يتقدمها موصية فاعتبر فيها المدد كالجوار فقوله لم يتقدمها موصية عديم التأثير في الاصل والفرع ولكنه مضطر الى ذكره لئلا ينتقض ما علل به لو لم يذكر فيه بالرجم للمحصن فانه عبادة متعلقة بالاحجار ولم يعتبر فيها المدد أو غير ضرورية فان لم تغتفر الضرورية بأن صح الاعتراض بها لم تغتفر هذه بطريق الاولى والافتراء أي وان اغتفرت الضرورية فقبل يغتفر غيرها أيضاً وقيل لا مثاله الجمعة صلاة مفروضة فلم تغتفر في اقامتها الى اذن الامام الاعظم كالظهور فان مفروضة حشو اذ لو حذف مما علل به لم ينتقض أي الباقي منه بشئ لكن ذكر لتقريب الفرع من الاصل بتقوية الشبه بينهما إذ الفرض بالفرض أشبه به من غيره اه وقول المصنف مع شرحه فيرجع الاعتراض في ذلك الى القسم الاول الخ أي يرجع في الضرب الاول وهو ان لا يكون لذكر الوصف الذي اشتملت عليه العملة فائدة الى القسم الاول من أقسام عدم التأثير وأشار بذلك الى ان معنى رجوعه الى الاول ان حاصل كل منهما يرجع الى طلب الدليل على عملية الوصف وليس معناه انه منه أو عينه فان ما توجه عليه الاعتراض في هذا القسم هو ان العملة اشتملت على وصف طردي ولا فائدة فيه أو طردي فيه فائدة ضرورية أو فائدة غير ضرورية واما الاول فكان الاعتراض فيه على ان الوصف كله غير مناسب أصلاً كما سبق ثم قاله الرابع عدم التأثير في الفرع مثل ان يقال في

المنع وقد اختلفوا في عدم التأثير وعدم العكس هل يقدران أم لا وبني المصنف تزويج المرأة نفسها زوجت نفسها بغير كفاء فلا يصح كما لو زوجت بالبناء للمفعول أى زوجها الولي بغير كفاء وهو أى الرابع كالثاني اذ لا أثر في مثاله للتقييد بغير الكفاء فان المدعى ان تزويجها نفسها لا يصح مطلقاً كما لا أثر للتقييد في المثال الثاني بكونه غير مرثي وان كان تقي الاثر هنا بالنسبة الى الفرع وهناك بالنسبة الى الاصل . وأما عدم العكس فقال في جمع الجوامع وشرحه ومنها أى من القوادح العكس أى تخالفه كما سيأتى وهو أى العكس انتفاء الحكم لانتفاء العلة فان ثبت مقابله وهو ثبوت الحكم لثبوت العلة أبدا المسمى بالطرده فابطل في العكسية بمالم يثبت مقابله بأن يثبت الحكم مع انتفاء العلة في بعض الصور لانه في الاول عكس لجميع الصور وفي الثاني لبعضها وشاهده أى العكس في صحة الاستدلال به أى بانتفاء العلة على انتفاء الحكم قوله صلى الله عليه وسلم لبعض أصحابه أرايتم لو وضعها في حرام اكان عليه وزر فكلمهم قالوا نعم فقال فكذلك اذا وضعها في الحلال كان له أجر فى جواب قولهم أيا ترى أحدنا شهوته وله فيها أجر اى الداعي اليه قوله فى تعديد وجوه البر وفى بضع احدكم صدقة الحديث رواه مسلم استنتج من ثبوت الحكم اى الوزر فى الوطاء الحرام انتفاؤه فى الوطاء الحلال الصادق بمحصل الاجر حيث عدل بوضع الشهوة عن الحرام الى الحلال وهذا الاستنتاج يسمى بقياس العكس الا ترى فى الكتاب الخامس وبادر المصنف بافادته هنا مع العكس وان كان المبحث فى القدر بتخلفه كما قال وتخلفه أى العكس بأن يوجد الحكم بدون العلة قادح فيها عند مانع علتين بخلاف مجوزها لجواز أن يكون وجود الحكم للعلة الاخرى ونعنى بانتفائه أى انتفاء الحكم فى قولنا المتقدم انتفاء الحكم لانتفاء العلة انتفاء العلم أو الظن به لانتفاؤه فى نفسه اذ لا يلزم من عدم الدليل الذى من جملته العلة عدم المدلول للقطع بأن الله تعالى لولم يخلق العالم الدال على وجوده لم ينتف وجوده ولتعالى ينتفى العلم به اه وحاصله ان فى اصطلاح الاصوليين ما يسمى بطرده العلة والمراد بها هنا ثبوت الحكم لثبوت العلة وعكسه هو انتفاء الحكم لانتفاء العلة فان كان الحكم لا يتخلف أصلاً عن العلة بل متى ثبتت ثبت هو ومتى

الاول على أن الحكم الواحد بالشخص^(١) هل يجوز تعليله بملتين مستقلتين

انتفت هي انتفى هو كان عكس ذلك الطرد هو انتفائه عند انتفائها دائماً وهذا هو العكس الابغ وحينئذ يقال ان الطرد ثابت فان لم يثبت الحكم لثبوت العلة أبداً بأن ثبت لالثبوتها في بعض الصور فالعكس حينئذ غير مبلغ لان انتفاء الحكم لا انتفاء العلة في بعض الصور وهو ما انتفى بانتفائها فيه دون ما لم ينتف به فيه بأن كان له علة أخرى فيه فان قلت الطرد كما ينتفى بثبوت الحكم مع انتفاء العلم في البعض ينتفى بوجود العلم مع انتفاء الحكم فانه يصدق حينئذ أنه لم يوجد بوجودها أبداً قلت اذا وجدت العلة وانتهى الحكم في البعض ووجد بوجودها وانتهى بانتفائها في غيره فذلك البعض لا يقال فيه لم ينتف الحكم بانتفائها لعدم انتفائها والعكس غير الابغ هو أن ينتفى بانتفائها في البعض ولا ينتفى به في البعض الآخر بان يوجد انتفاء العلة ولا ينتفى الحكم اذ لا يقال لم ينتف الحكم لا انتفاء العلة الا بعد تحقق انتفائها لان الغرض تفي التلازم بين الانتفابين لا تفي وجود الانتفابين وهو الثابت في صورة وجود العلة مع انتفاء الحكم ثم انه في هذه لو ثبت الانتفاء للانتفاء لا يقال انه عكس ابلغ لانه انما يكون اذا كان الانتفاء الثاني انتفاء علة وهذه ليست كذلك لثبوت نقضها بتخلف الحكم عنها ثم ان تخلف الانتفاء للانتفاء في جميع الصور وهو تخلف الابغ وغيره قادح عند مانع علتين ومجوزهما اذ لا عكس أصلاً وانما الذي يختص مانع علتين هو تخلف الابغ فضمير تخلفه في قول صاحب جمع الجوامع وتخلفه قادح عند مانع علتين راجع الى قوله فاباغ فالذي يختص فيه القدح لمانع علتين وعدمه لمجوزهما هو تخلف الطرد الابغ كذا يؤخذ من تقرير شيخنا على جمع الجوامع (١) قال الاسنوي « وقد اختلفوا في عدم التأثير وعدم العكس هل يقدرحان أم لا وبنى المصنف الاول على أن الحكم الواحد بالشخص الى آخره » أفول قد علمت أن عدم التأثير أربعة أقسام أما القسم الاول فهو قادح عند من جوز التعليل بملتين وعند من منع لان حاصله كما علمت هو عدم المناسبة لكون الوصف طردياً لا مناسبة فيه أصلاً للحكم فهو عبارة عن طلب الدليل على علية

فعمد من ذهب الى امتناعه يكون قادحا لانه اذا عدم الوصف المفروض علة مع بقاء الحكم كما كان من غير أن يكون ثابتا بعلته أخرى يحصل العلم بأن ذلك

الوصف ولاشك في قبوله وكذا في الثالث لان حاصله كما قال في جمع الجوامع وشرحه يرجع الى الاعتراض في ذلك الى القسم الاول لان المعترض يطالب باقامة الدليل على كون الاتفاق في دار الحرب مؤثرا في الحكم وكل من المختلفين بنى مذهبه على العلة غير التي بنى عليها الآخر حكمه فليس معنا علتان في شيء واحد بل ان علة وجوب الضمان لالة عدم وجوبه وأما الثاني فالخلاف فيه مبنى على الخلاف في جواز التعليل بعلتين فن منع ذلك قال فيها بالقدح ومن أجاز قال لم يقدح ويعلم في القسم الثاني من قوله في جمع الجوامع وشرحه والثاني عدم التأثير في الاصل بابداء علة لحكمه ومن قولها وحاصله معارضة في الاصل بابداء غير ما علل به بناء على جواز التعليل بعلتين وعبارة صاحب جمع الجوامع في شرح المختصر بابداء علة أخرى وهي العجز عن التسليم ولذلك بناء بانون على التعليل بعلتين اه وحاصله أن المعترض لم يمنع علة المستدل مطلقا بل فيما وجد فيه وصف مقتض للحكم ولو انتفت علة المستدل وجعل هذا سبب المنع فهو معترف بصحة علة المستدل في ذاتها وانتاجها للحكم ولكن في غير هذه الصورة وكانت علة الحكم غير مطردة في صورة الرؤية مع العجز عن التسليم فلم تكن مناسبة لهذه الصورة بخلاف العجز عن التسليم فانه مناسب لهذه الصورة ولصورة عدم الرؤية فبناء على ذلك جعل علة المستدل غير مناسبة بالنسبة للاصل المذكور فقط لوجود علتين فيه احدهما عدم الرؤية والثانية العجز عن التسليم وهذا هو القول بالعلتين وأما ما قيل من أن حقه أن يقول ببناء على منع التعليل بعلتين اذ لو بنى على جوازه لم يتوجه المعارضة فوهم منشؤه عدم التأمل اذ كيف لا يتوجه مع ابطال علة المستدل بأنها لا تأثير لها مع العجز لانه مانع ولو وجدت الرؤية وكأنهم فهموا أن من جوز التمايل بعلتين علل بها في مسألة واحدة كما تقدم لهم لذلك نظائر وليس كذلك بل معناه أن الحكم الواحد يجوز أن يثبت في مسألة بعلته وفي أخرى بغيرها فاذا اجتمعا ولا مانع كالامس

الوصف غير علة وعند من جوزه لا يكون قادحا لجواز أن يكون بقاء الحكم لوصف آخر غير ذلك الوصف المفروض علة وأما الثاني وهو عدم العكس فبناه على أن الحكم الواحد بالنوع هل يجوز تعليقه بعلمتين أم لا، وبناؤه ظاهر مما تقدم فإن من يجوز ذلك لا يجعل هذا قادحا لجواز ثبوت حكم في صورة

والبول في نقض الطهارة بخلاف قيل كل واحدة منهما علة وقيل العلة المجموع وقد تقدم كل ذلك قاله شيخنا في تقريره وأنت لا يذهب عليك أن المعجز عن التسليم الذي وجد مع عدم الرؤية في الطير في الهواء ولم ير انما منع كون عدم الرؤية مؤثرا في هذا الاصل لسكونه علة أخرى وجدت معه ولا يكون المعجز عن التسليم مانعا من تأثير عدم الرؤية في هذا الاصل وقادحا الا اذا منعنا التعليل بعلمتين لان المعترض مسلم ان كلا منهما علة مناسبة للحكم وعلى ذلك يصح أن يقال بناء على منع التعليل بعلمتين كما يصح أن يقال وهذا هو القول بالعلمتين لان كلا من مانع التعليل بعلمتين ومجيزه يقول بجواز وجود العلمتين في شيء واحد ولكن الخلاف بعد ذلك في منع التعليل بهما أو جوازه . فالقول بوجود العلمتين متفق عليه وجواز التعليل بهما مختلف فيه وأما قوله وكأنهم فهموا أن من جوز التعليل بعلمتين علل بهما في مسألة واحدة وليس كذلك بل معناه الى آخره فغير مسلم على إطلاقه فان بعض من جوز التعليل بعلمتين علل بهما في مسألة واحدة كما يفيد قوله قيل كل علة وسيأتي ما هو أصح من هذا وأما الثالث فهو وان كان يشترك مع الثاني في انه لا أثر في التقييد ولكن يخالفه من جهة ان تقي الاثر في الرابع بالنسبة الى الفرع وهناك بالنسبة الى الاصل ومن جهة ان الرابع يرجع الى المناقشة في الفرض وهو أي الفرض تخصيص بعض صور النزاع بالحجاج أي اقامة الحجة كان يقول الخصم في المرأة المازوجة نفسها انما افرضه في التزويج بغير كفاء وأقيم الدليل عليه خاصة فقد خص الخصم دليله ببعض صور النزاع مع ان دعوى المستدل منع تزويجها نفسها مطلقا والاستدلال على منعه بغير كفاء وفي قبول هذا الفرض أي تخصيص محل النزاع ببعض صور خلاف حكاها في جمع الجوامع وشرحه والاصح جوازه أي الفرض مطلقاً وقيل لا وثالثها

لعلة وثبوت مثله في صورة أخرى لعلة أخرى . وقد علمت من هذا أن الحكم الواحد ان بقي شخصه بمد زوال العلة فهو عدم التأثير وان بقي نوعه فهو عدم العكس^(١) ووجه كون الاول واحدا بالشخص ان امتناع بيع الطير

يجوز بشرط البناء أي بناء غير محل الفرض عليه كان يقاس عليه بجماع أو يقال ثبت الحكم في بعض الصور فليثبت في باقيةا اذ لا قائل بالفرق وقد قال به الحنفية في المثال المذكور حيث جوزوا تزويجها نفسها من كفاء اه واحتاج الحنفية الى بناء غير محل الفرض على محل الفرض ليم الاستدلال على كل مدعاه لعدم القائل بالفرض بنى محل الفرض أو غيره فتى ثبت الحكم في بعضها ثبت في باقيةا وبهذا تعلم أن هذا الرابع مبنى على الخلاف في جواز تخصيص الاستدلال ببعض محل النزاع مع أن المدعى عام فمن أجازاه مطلقاً قبله مطلقاً ومن منع ذلك مطلقاً رده مطلقاً ومن أجازاه بشرط البناء ورده بغير هذا الشرط قبله مع الشرط ورده بدونه فليس الخلاف في هذا القسم ايضاً مبنياً على الخلاف في جواز التعليل بعلمتين وبذلك تعلم ان بناء المصنف الخلاف في عدم التأثير مطلقاً على الخلاف في جواز التعليل بعلمتين مستقلتين خاص بالقسم الثاني منه دون الاول والثالث والرابع وأما تخلف العكس أو عدم العكس أو العكس بمعنى تخلفه على اختلاف العبارات وكلها بمعنى واحد فالخلاف فيه مبنى على الخلاف في اشتراط انعكاس العلة وهو انتفاء الحكم عند انتفاء العلة فن شرطه بنى ذلك على منع التعليل بعلمتين كل منهما مستقلة بالاقتضاء وقال ان تخلف العكس قادح لكن بشرط ان يكون تخلف عكس الطرد الابغ لانه هو الذى فيه الخلاف كما ذكرناه قريباً تقلا عن شيخنا في تقريره على جمع الجوامع ومن هذا تعلم ان قول الاسنوي وأما الثاني وهو عدم العكس فبناء الى آخره ليس خاصاً بما ذكرناه وهو عدم عكس الطرد الابغ واما غيره فهو قادح عند مانع علمتين ومجوزهما اذ لا عكس اصلا حتى يقال يشترط أو لا يشترط وينبني الاشتراط على المنع وعدمه على الجواز كما قدمناه

(١) قال الاسنوي « وقد علمت من هذا ان الحكم الواحد ان بقي شخصه

في الهواء قد بقي بعينه بعد الرؤية كما كان قبلها بخلاف منع تقديم الاذان فان
الباقى منه بعد زوال العلة وهو كون الصلاة لا تقصر انما هو المنع في الرباعية
والذى كان ثابتا مع العلة انما هو منع غيرها لكنهما مشتركان في النوعية وهو
منع تقديم الاذان وبناء عدم التأثير على تعليل الواحد بالشخص يلزم منه أن

بعد زوال العلة فهو عدم التأثير وان بقي نوعه فهو عدم العكس الى آخره «
أقول قد علمت ان المثال الذى مثل به بعدم التأثير هو مثال للقسم الثانى
منه وهو عدم التأثير في الاصل بابداء علة لحكمه غير ما علل به المستدل وان
المعترض لم يمنع عليية علة المستدل مطلقا بل في هذا الاصل فقط لوجود المانع
وهو وجود وصف فيه مقتضى للحكم فالمعترض جعل وجود هذا الوصف في هذا
الاصول سببا في منع تأثير علة المستدل في حكمه فالحكم واحد والمحل واحد
وقد وجد في هذا المحل علة تقتضى الحكم في هذا الاصل مع وجود علة المستدل
وعدمها فان العجز عن التسليم موجود في الطير سواء وجدت رؤيته أو لم توجد
فالمعترض وان تهي عليية علة المستدل في هذا الاصل لهذا المانع فهو معترف بصحتها
في ذاتها فكان شخص الحكم المعال واحدا جعل له المستدل علة وجعل له المعترض
علة أخرى وجعل وجودها مانعا لتأثير علة المستدل بناء على رأيه من منع
التعليل بعلمتين ومن هذا تعلم أن الخلاف في جواز التعليل بعلمتين مقطوع النظر
فيه عند الكل عن كون الحكم واحدا بالشخص أو واحدا بالنوع وانما اتفق في
هذا المثال أنه واحد بالشخص وأما عدم العكس فلكونه عبارة عن اثبات مثل
الحكم الثابت في هذه الصورة في صورة أخرى بغير هذا الوصف الذي جعله
المستدل علة في حكم صورته كان ذلك دليلا على عدم عليية هذا الوصف له في
صورة المستدل والالزم تعليل الحكم الواحد بالنوع بعلمتين فلما كان الحكم
واحدا في محلين احدهما صورة المعترض والثاني صورة المستدل قلنا انه واحد
بالنوع باعتبار اختلاف المحل ولذلك لم يفصله اكثر الاصوليين هذا التفصيل .
وأما المثال الذى مثل به المصنف والاسنوى لعدم العكس فقد علمت انه مثال
للقسم الاول من عدم التأثير .

يكون المراد ببقاء الحكم فيه إنما هو البقاء في تلك الصورة بعينها فافهمه . اذا علمت ذلك فقد اختلفوا في جواز تعميل الحكم الواحد بعلمتين على مذاهب أحدها يجوز مطلقاً^(١) واختاره ابن الحاجب والثاني لا يجوز مطلقاً واختاره الآمدي والثالث يجوز في المنصوصة دون المستنبطة^(٢) واختاره الامام كما نص عليه بعد هذه المسئلة في الكلام على الفرق وتابعه المصنف هنا . ثم ان مقتضى كلام المصنف ان الخلاف جار في الواحد بالشخص والواحد بالنوع^(٣) وقال الآمدي محل الخلاف في الواحد بالشخص وأما الواحد بالنوع فيجوز بلا خلاف وهذا الخلاف هو المعبر عنه بان العكس هل هو معتبر في العال أم لا^(٤) لكن الامام لما حكاه هنا ذكر ان

(١) قال الاسنوي « اذا علمت ذلك فقد اختلفوا في تعميل الحكم الواحد بعلمتين على مذاهب احدها يجوز مطلقاً الى آخره » اقول وهذا هو الحق عند الجمهور فيجوز التعميل عندهم باكثر من دلة فلا يشترط الانكاس ولذا قال الامام نفي الاسلام الاستدلال بالنهي على انتفاء الحكم من الوجوه الفاسدة كذا في مسلم الثبوت

(٢) قال الاسنوي « والثالث يجوز في المنصوصة الخ » ونسبه في مسلم الثبوت للقاضي ابي بكر الباقلاني وحكى قولاً آخر بجواز التعمد في المستنبطة دون المنصوصة ونسب الى امام الحرمين انه يقول بجواز التعمد عقلاً ومنعه شرعاً ومثله في جمع الجوامع

(٣) قال الاسنوي « ثم ان مقتضى كلام المصنف أن الخلاف جار في الواحد بالشخص والواحد بالنوع الخ » اقول سيأتي الكلام في هذا مستوفى ان شاء الله تعالى

(٤) قال الاسنوي « وهذا الخلاف هو المعبر عنه بان العكس هل هو معتبر في العال ام لا لكن الامام الخ » اقول قد علمت ان في العال الشرعية خلافاً في اشتراط العكس وعدمه مبناه الخلاف في جواز التعميل بعلمتين كما سبق والمذهب الذي اختاره الامام هو جواز التعميل بعلمتين في المنصوصة دون المستنبطة وهو الذي اختاره المصنف على ما حكاه الاسنوي فلا بدع اذا قال

العلل الشرعية لا يشترط فيها العكس قال وفي العقلية خلاف بين أصحابنا والمعتزلة ثم اختار مذهب المعتزلة وهو أنه لا يشترط وقد اختصر صاحب التحصيل كلامه على وجهه وأما صاحب الحاصل فإنه نقل عن الأشاعرة أنهم خالفوا في العقليات والشرعيات (١) وليس مطابقاً لما في المحصول وإذا جرت بين ما قاله الامام هنا وبين قوله انه لا يجوز تعليل الحكم الواحد بعلمتين مستنبطتين علمت أن حكمه بجواز العكس في العلل الشرعية إنما هو في المنصوصة دون المستنبطة ثم استدل المصنف على أن الحكم الواحد بالشخص يجوز تعليله بعلمتين منصوصتين بالوقوع (٢) فإن اللعان

ان العلل الشرعية أي العلل المنصوصة لا يشترط فيها العكس واما العلل العقلية فقد علمت مما قدمناه انها علة مؤثرة بالذات وأنها علة تامة لا يتخلف عنها المعلوم بحال فان كان المراد بالعقلية هذه فلا خلاف لاحد في اشتراط العكس وان تخلفه يدل على عدم العلية واما اذا اريد بالعقلية ما تعرف بالعقل دون الشرع فان كان المعلوم فيها اعم من العلة فلا كلام في عدم اشتراط الانعكاس فان الحرارة كما تكون معلولة للشمس تكون معلولة للنار كما تكون معلولة للحركة السريعة ولكن متى وجدت واحدة منها استقلت بالمعلوم ولا يتخلف عنها بحال (١) قال الاسنوى « واما صاحب الحاصل فإنه نقل عن الأشاعرة أنهم

خالفوا في العقليات الخ » اقول هذا مذهب بعض الأشاعرة وهم القائلون ان للمعلولات عقلية او شرعية تحصل عند علمها مطلقاً لا بها فليس هناك تلازم عقلي بين العلل وبين المعلولات مطلقاً وهذا مذهب تبين بطلانه في محله فان العلل العقلية هي التي يلزم من وجودها وجود معلولاتها ويمتنع تخلفه وكذلك العلل الشرعية الباعثة المؤثرة التامة المستجمعة لوجرد الشرائط وانتفاء المانع لا يجوز تخلف الحكم عنها ففي اي محل وجدت وجد الحكم ولذلك كان الخلاف في كون النقص قادحاً او غير قادح لفظياً كما فصلناه من قبل

(٢) قال الاسنوى « ثم استدل المصنف على ان الحكم الواحد بالشخص يجوز تعليله بعلمتين منصوصتين بالوقوع الخ » اقول اعترض على هذا بان الاحكام

والايلاء عاتان مستقتان في تحريم وطء المرأة وكذلك من ارتد والعياذ بالله
متعمدة فان حكم اللعان على مذهب الشافعية وقوع الفرقة به ولا تحل له ابدا
ومذهب الحنفية ان الفرقة لا تقع بمجرد اللعان بل لابد من تفريق القاضى فاذا
فرق بينهما لا تحل له ابدا ايضا لكن اذا كذب الزوج الملاعن نفسه بعد وقوع
الفرقة باللعان او بتفريق القاضى جاز له ان يتزوجها حتى لو فرضنا انه كذب
نفسه مع قيام الايلاء وحكمه على كلام المصنف او مع بقاء الظهار على ما يأتي
في كلام الاسنوى فقد زالت حرمة اللعان وبقيت حرمة الايلاء أو الظهار وكذلك
اذا زالت حرمة الايلاء بالحنث والتكفير او زالت حرمة الظهار بالتكفير ولم يكذب
الزوج الملاعن نفسه فقد زالت حرمة الايلاء او الظهار وبقيت حرمة اللعان
وكذلك من ارتد والعياذ بالله تعالى ووجب قتله للردة وقتله فوجب قتله قصاصا
فانه قد يسلّم فيسقط القتل للردة ويبقى القتل للقصاص وقد ينتفى القتل للقصاص
بالغو ويبقى القتل للردة اذا لم يسلّم وهذا دليل على ان الاحكام متمدة فليس
هذا مما نحن فيه من اتحاد الحكم وتمدد العلة واجاب في مسلم الثبوت وشرحه
بأن تمدد الاحكام لا يوجب تمعداً في الذات فان الذات الواحدة ربما تضاف
الى شيئين فتختلف بالاعتبار فتختلف الاحكام ولو تمددت لتمددت بالاضافة الى
الادلة اذ ليس ما به الاختلاف ههنا الا ذلك واللازم باطل لان الاضافات لا
توجب تمعدا في الذات ثم قال في شرحه الفواتح وللخصم ان لا يقنع عليه بل
يقول ان تمعد الاضافة الى العلة يجوز ان يستلزم تمعد المضاف وان لم يستلزم
الاضافات الاخر بل هذا اول المسئلة فتدبر قال شارح المختصر لو اوجب الاضافة
الى العلة تمعدا في الذات لا يمكن بقاء أحد الحدين مع انتفاء الآخر فيمكن
بقاء حدث البول مع انتفاء حدث الغائط ورد بان التمعد لا يوجب امكان البقاء
لجواز كونها متلازمين أي مع تمعد الذات بتعدد الاضافة الى العلة قال صاحب
مسلم الثبوت لو تمعدت الذات لتمعد الوجود فتعدد الاعداد فكان يتصور
عند العقل انتفاء احدهما مع بقاء الآخر وان كان بينهما تلازم في الواقع
وهذا هو مراد شارح المختصر قال صاحب الفواتح عليه وللأسائل أن لا يقنع

وجنى على شخص فقتله فان كلا منهما علة مستقلة في اراقة دمه واذا ثبت ذلك في عليه ويقول ان اراد تصور انتفاء احدهما مع بقاء الآخر تصورا مطابقا فاللزوم ممنوع وان اراد انفكاك احد للتصويرين عن الآخر فبطلانه ممنوع واعترض الآمدى بأن النزاع انما هو في الواحد بالشخص والمخالف يمنعه في الصور المذكورة ويقول ان المعلوم في تلك الصور هو واحد بالنوع فقال صاحب المسلم المفروض في الصور المذكورة الترادد للامل معا كما اذا بال ورعف معا فلو كان هناك اتحاد بالنوع لا بالشخص لكاتب بازاء كل علة معلول شخص مغاير بالشخص لمعلول بازاء اخرى ولزم اجتماع المثليين قال في الفوائح وأنت لا يذهب عليك أن اللزوم انما يتم لو كان لكل علة معلول بل المؤثر ههنا القدر المشترك بين العلة في واحد شخصي فليس ههنا مثلان قافهم . ولما كان كلامه هذا خارجا عن محل النزاع اذ القدر المشترك واحد بالنوع والمعلول واحد بالشخص وليس ذلك محل النزاع قال رد اعلى الآمدى في دعواه ان محل النزاع انما هو في الواحد بال شخص دون الواحد بالنوع . اعلم أنه قال الشيخ ابن الهمام الظاهر بعد كون الكلام في الواحد الشخصي من الشرع وهذا يدل على أن الكلام في الحكم الواحد بالنوع هل تتمدد علة وحينئذ يتم الكلام من غير كلفة فان الحدث واحد بالنوع قطعا وقد تتمدد موجباته وسقط التكاليف التي قد مرت لاثبات الوحدة الشخصية ويؤيده أنهم جعلوا من فروعه الانعكاس وهو ان ينتهي بانتفاء العلة ومن البين انه انما يلزم لو امتنع تتمدد العلة للحكم المتعلق بالفعل الواحد بالنوع واما اذا امتنع في الواحد بالشخص دون الواحد بالنوع حينئذ يجوز أن ينتهي الحكم الشخصي بانتفاء العلة ويبقى نوعه فلا انعكاس فلا يصح التفرع فافهم اه وأقول قال في جمع الجرامع وجوز الجمهور للتعامل بملتين وادعوا وقوعه الى آخر الاقوال التي قدمناها فكتب شيخنا على قول المصنف المذكور فقال اعلم ان محل النزاع هو تعليل الحكم الواحد بالشخص بملتين فأكثر بناء على ان كلا علة وعلى ان العلة بمعنى الباعث اى المتصرف بالبعث بالعلل لا انه يكون باعنا اذا انقرد وحينئذ فالصحيح امتناعه عتلا وان من

الواحد بالشخص ثبت في الواحد بالنوع بطريق الاولى لان كل من قال بالاول قال
 جوز فقد اخل بقيد من هذه القيود وحيثئذ يكون نزاعه لفظيا فتأمل اه
 وكتب العطار على قول الجلال للحكم الواحد فقال اى بالشخص اذ الواحد
 بالنوع يجوز تمدد علته كتعميل جواز حل قتل زيد بالردة وعمرو بالقود وبكر
 بالزنا كذا قالوا واذا تأملت وجدت عدم التمدد لان كل حكم معلل بعلة واما
 النوع وهو القدر المشترك بين افراد القتل فلم يعلل وانما التعميل لافراده اه
 ولكن الكلام فيما اذا اجتمعت هذه العلل في شخص كأن ارتد زيدا وقتل
 عمدا وزنا وهو محصن فنقول قال في جمع الجوامع والصحيح القطع بامتناعه
 عقلا مطلقا لازوم المحال من وقوعه كجمع النقيضين اه قال شارحه الجلال فان
 الشيء باستناده الى كل واحدة من علتين يستغنى عن الاخرى فيازم ان يكون
 مستغنيا عن كل منهما وغير مستغنى عنه وذلك جمع بين النقيضين ويازم ايضا
 تحصيل الحاصل في التعاقب حيث يوجد بالثانية مثلا نفس الموجود بالاولى
 ومنهم من قصر المحال الاول على المعية . واجيب من جهة الجمهور بان المحال
 المذكور انما يازم من العلة العقلية المفيدة لوجود المعلول فاما الشرعية التي هي
 معرفات مفيدة للعالم به فلا وعلى المنع حيث قيل به فما يذكره المجيز من التمدد
 اما ان يقال فيه العلة مجموع الامرين مثلا او احدهما لا بعينه كما قيل بذلك او
 يقال فيه يتعدد الحكم كما تقدم عن امام الحرمين ومال اليه المصنف اه وهذا
 الذى قاله الجلال متبع فيه المضد في شرح المختصر وقد رده في مسلم الثبوت بان
 الكلام في العلة التامة المستجمعة لوجود الشرائط وانتفاء الموانع المفيدة
 لوجود الحكم في الخارج وان كان ذلك بوضع الشارع فان وضعه حق لا في
 الدليل الدال على الحكم والعلة الباعثة المؤثرة المستجمعة لما ذكر لا يتخلف عنها
 الحكم ولا فرق في ذلك بين العال الشرعية والعلل العقلية ثم قال والصواب في
 الجواب ان المفروض هنا هو التوارد على الواحد بالشخص بناء على ان الكلام
 فيه فيوجب كل عين ما يوجبه الاخر لا مثله حتى يلزم اجتماع المثليين ورده في الفواتح
 بمعنى ما تقدم عن جمع الجوامع والجلال عليه من انه وان لم يلزم اجتماع المثليين لكن يلزم

بالتأني بخلاف العكس كما تقدم وهو من محاسن كلام المصنف فاعلمه واجتنب ما قاله
 الشارحون فيه نعم التمثيل بالايلاء فاسد فان الزوجة لا تحرم به أصلا وليس فيه
 محال آخر وهو الجمع بين التقيضين وفي التعاقب ايضا يلزم تحصيل الحاصل على انه متى
 كان كل من العلتين مستقلة بالتأثير فيلزم ان يكون الوجود الذي استفيد من احدهما
 غير الوجود الذي استفيد من الاخرى ويلزم من تعدد الوجود تعدد الموجود فيلزم
 وجود المثليين وعلى كل حال فاللازم اجتماع التقيضين في المعية والتعاقب وتحصيل
 الحاصل ايضا في التعاقب فان قلنا بتعدد الاثر والوجود يلزم وجود المثليين والسكل
 محال ومتى علمت ان من منع تعدد العلل فرض كلامه في الواحد بالشخص دون الواحد
 بالنوع وان مراده بالعلة العلة الباعثة المؤثرة بالفعل التي استجمعت الشروط وانتفت
 فيها الموانع وهذه لا يتخلف عنها معلولها قطعا والعلل العقلية كالشرعية في ذلك
 سواء وان من جوز تعدد العلل اما ان يكون فرض كلامه في غير ما ذكر بأن اراد
 بالعلة الشرعية الوصف الباعث المؤثر نفسه لاعم جملة ما يتوقف عليه من وجود
 الشروط وانتفاء الموانع او اراد الواحد بالنوع وان كل علة تؤثر في شخص من
 افراد النوع غير ما تؤثر فيه الاخرى وحينئذ يكون الخلاف لفظيا وان لم يكن
 مراد القائل بالتعدد ما ذكر بل كان مراده القول بتعدد العلل المستقلة المستجمعة
 جميع الشروط وانتفاء الموانع واجتماعها او تعاقبها على معلول واحد بالشخص
 كما هو موضوع كلام من منع التعدد كان قوله باطلا سواء كانت العلة منصوصة
 او مستنبطة في التعاقب او المعية قال صاحب جمع الجوامع في الاشباه والنظائر
 لا يجوز عقلا اجتماع علتين على معلول واحد وهذا الاصل مهدنا له في شرح
 المختصر وناضلنا عنه وادعينا قيام القاطع عليه وحكنا بأن مخالفه محجوج ببراهين
 العقول وكلام العقلاء في جميع العلوم من المتكلمين والاصوليين والفقهاء مطابقيين
 على هذا وما هي عندى الاقاعدة كامنة في أئدة العقلاء واختلاف الاصوليين
 فيه انما هو عند نظرهم في المسئلة بخصوصها ثم اذا خاضوا بعيدا عنها وجدت
 انبذتهم تحوم حول المنع فلا يوجد وصفان فصاعدا يحسن أن يضاف الحكم الى
 كل منهما لو انفرد والحال ان ذلك على وجهين أحدهما ان يتعاقبا وحينئذ فقد يضاف

الا الحث على تقدير الوطء وهذا المثال لم يذكره الامام هنا غير أنه ذكر في موضع آخر ما يوافقه وتبعه فيه المصنف وكأنه توهم أن الحلف على الشيء يكون

الحكم الى الاول كما في السببين اذا اجتمعا كمن احدث ثم أحدث حدثا على حدث لم يتخللها طهارة فان الحدث الثاني لم يفعل شيئا ويظهر اثر ذلك اذا فرعنا على القديم في ان سبق الحدث لا يبطل الصلاة انه لو أخرج باقي حديثه عمدا لم تبطل صلاته وقد يضاف الى الثاني فقط كما في احتمال السبب والمباشر وقد يضاف الى أمثلها أو أشبهها سواء كان الاول أو الثاني . الوجه الثاني أن يوجد معا فاما أن يبطل عملها بالكلية أو يعمل النسبها أو يعمل واحد منهما لا بعينه أو يعمل مجموعها أو يعمل كل منهما لكن يكون الثاني حكما لاحكاما واحدا فهذه خمسة طرق لاسادس لها وليس في شيء منها اعمال علتين مستقلتين بل اما لاعمال فلا حكم فراراً من العمل بملتين واما اعمال ولكن حكان أو اعمال ولكن لعلة والشريعة على هذا جارية وفروع الفقه دائرة ثم ذكر فروعاً نفيسة اذكرلك بعضها منها القاتل المرتد ازدحم على قتله علتان القتل فنأخذة قصاصا والردة فنأخذة تطهيرا للارض من المفسدين ولا يمكن اعمالها لضيق المحل عنهما ولو ارتفع أحدهما بان يعود الى الاسلام أو يعفو عنه ولى الدم والسرفى ذلك ان غرض الشارع من تطهير الارض من المفسدين حاصل بازهاق روحه باي وجه كان وغرض ولى الدم من الإشفى لا يحصل الا بمباشرة القتل فيسلم اليه ولم يقل أحد باعمال العلتين وأن القتل يقع عن الامرين الى آخر ما ذكره من الفروع النفيسة وبهذا تعلم ان الحق مع الأمدى وان الحق ان الخلاف لفظي لان من البعيد جداً أن يقول الجمهور الحق جواز التعدد ووقوعه مع كون المراد بالعللة العلة التامة المستجمعة لوجود الشرائط وارتفاع المانع مع ما يلزم عليه من المحال الذى يعد انكاره مكابرة واما ما قدمناه عن الكمال بن الهمام من أن ما ذكره يدل على ان الكلام فى الحكم الواحد بالنوع وما أيده به صاحب الفوائح أنهم جعلوا من فروع الانعكاس الخ فيدفعه ان عدم العكس انما يكون بوجود الحكم مع

محرمًا له^(١) ولو مثل بالظهار لاستقام. وأما المنع في المستنبطة فاستدل عليه بأن الحكم فيها إنما هو مستند الى ما ظن المجتهد أنه علة له وعلى هذا التقدير يمتنع التعليل بعلمتين لأن ظن ثبوت الحكم لاجل أحد الوصفين يصرفه عن ثبوته لاجل الوصف الآخر أو لاجل مجموع الوصفين وحينئذ فلا يحصل الظن بعملية كل منهما ومثال ذلك اذا أعطى شيئاً لفقيه فقير فانه يحتمل أن يكون الاعطاء للفقيه وأن يكون للفقر فلا يجوز استداده اليهما لما قلناه وهذا الدليل منقوض بالعلل المنصوصة^(٢) واختلف القائلون بالجواز اذا اجتمعت فقبل كل واحدة علة

علة في صورة ومع علة أخرى مع غيرها والنوع اذا وجد في محل لا يوجد الا في شخص واحد فكان الموجود من الحكم في كل صورة حكماً واحداً بالشخص فلزم تعدد العلل لمعلوم واحد شخصي فليس معناه حينئذ الا الحكم الواحد بالشخص دون الواحد بالنوع

(١) قال الاسنوي « نعم التمثيل بالايلاء فاسد - الى أن قال - وكأنه توهم ان الحلف على الشيء يكون محرماً له الخ » أقول لا كلام في ان الحلف على الشيء محرم له لان الحنث يؤدي لهتك حرمة اسم الله تعالى قال تعالى لنبيه صلى الله عليه وسلم « لم تحرم ما أحل الله لك » وكان قد حلف يميناً على شيء وعلى فرض ان مذهبه عدم حرمة الشيء المحلوف عليه فلا يلزم أن يكون المثال خاصاً بمذهبه وكثيراً ما تقدم أمثلة بعضها على مذهب الشافعية وبعضها على مذهب الحنفية على ان ما فيها فروض وضعت للتمثيل وايست هي الادلة الحقيقية للمذاهب الا ترى الى ما مثلوا به للقسم الرابع من أقسام عدم التأثير وهو عدم التأثير في الفرع فان دليل المذهبين ليس ما ذكره بل مذهب الشافعي ان عقد المرأة لا يصح مطلقاً سواء كان الزوج كفوّاً أو لا فقد الاولياء كلهم أو بعضهم أو لم يفقدوا واستدل الشافعي بحديث عائشة « أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل ثلاث مرات » والحنفية استدلوا بغير هذا من الاحاديث كما في الفروع

(٢) قال الاسنوي « وهذا الدليل منقوض بالعلل المنصوصة الخ » أقول هذا

مستقلة^(١) ورجحه ابن الحاجب وقيل المجموع علة واحدة^(٢) وقيل العلة واحدة لا بيمينها^(٣) اذا علمت جميع ما قاله المصنف وهو أن عدم التأثير وعدم العكس إنما

القائل فرق بين المنصوصة والمستنبطة فقال لان الاوصاف المستنبطة الصالح كل منها للعلية يجوز أن يكون مجرعهما العلة عند الشارع فلا يتعين استقلال كل منها بخلاف مانص على استقلاله بالعلية فالجواب ما أجاب به الجلال بأنه يتعين بالاستنباط أيضاً ثم قال وحكى ابن الحاجب عكسه أيضاً أى الجواز في المستنبطة دون المنصوصة لان المنصوصة قطعية فلو تعددت لزوم المحال الا أن بخلاف المستنبطة لجواز أن تكون العلة فيها عند الشارع مجرعه الاوصاف وأسقط المصنف هذا القول لقوله لم أره لغيره اهـ

(١) قال الاسنوى « اذا اجتمعت فصيل كل واحدة علة مستقلة الخ » أقول يلزم على هذا أن يتوارد على المعلول الواحد بالشخص مؤثرات كل منها يقتضى وجودا مستقلا فيلزم أن يكون مستغنيا عن كل واحد منها وغير مستغن عن كل واحد منها وفي ذلك جمع بين النقيضين سواء أثرت فيه معا أو تعاقبت في التأثير ويلزم زيادة على ذلك تحصيل الحاصل في التعاقب والكل محال كما قدمناه

(٢) قال الاسنوى « وقيل للمجموع علة واحدة » أقول يلزم على هذا أن يكون كل واحدة حينئذ جزء علة وقد فرضنا كل واحدة منها علة مستقلة بالتأثير ويلزم عليه الجمع بين النقيضين لان كل واحدة منها تكون علة تامة مستقلة وغير مستقلة بل جزء علة وهذا محال وبفرض التسليم يكون هذا خروجاً عن محل النزاع لان النزاع في تمدد الملل وعلى القول بان المجموع علة واحدة لا تعدد

(٣) قال الاسنوى « وقيل العلة واحدة لا بيمينها » أقول يلزم على هذا أن مفهوم واحدة لا بيمينها مفهوم كل مندرج تحته كل واحدة منها بيمينه وكل واحدة منها واحد بالشخص ولا وجود للكل الطبيعى الا وجود فرد الشخصى فهذا الكلى لا تأثير له في وجود المعلول الخارجى الا اذا كان موجوداً في الخارج وهو موجود في كل واحدة فالتأثير كل واحدة لعدم ترجيح فرد على فرد فيلزم عليه ما لزم على الاول ولو سلمنا جدلا ان هذا الكلى هو المؤثر وهو واحد لا تعدد

يقدمان اذا منعنا تعليل الحكم الواحد بهما^(١) وان الراجح في التعليل بعلمتين منعه في المستنبطة دون المنصوطة علمت أن الراجح عنده انهما يقدمان في المستنبطة دون المنصوطة^(٢) وهو خلاف ما في المحصول فان حاصل ما فيه انهما لا يقدمان قال « الثالث الكسر . وهو عدم تأثير أحد الجزأين ونقض الآخر كقولهم صلاة الخوف صلاة يجب قضاؤها فيجب أدائها . قيل خصوصية الصلاة ملغى لان الحج كذلك فبقى كونه عبادة وهو منقوض بصوم الحائض » أقول الثالث من الطرق الدالة على ابطال العلة الكسر وهو أن تكون العلة مركبة فيبين المعترض عدم تأثير أحد جزأها^(٣) ثم ينقض الجزء الآخر

فيه فيرد عليه ما ورد على القول الثاني من انه خلاف المفروض ومتى بطلت هذه الاقوال تعين القول بنعم تمدد العامل واتباع ما قدمناه عن التاج السبكي في جمع الجوامع وشرح المختصر وان الخلاف لفظي كما قدمناه عن شيخنا في تقريره على جمع الجوامع

(١) قال الاسنوى « اذا علمت جميع ما قاله المصنف وهو ان عدم التأثير وعدم العكس انما يقدمان الى آخره » أقول قد علمت حقيقة الحال في ذلك مما قدمناه فتذكره

(٢) قال الاسنوى « علمت ان الراجح عنده انهما يقدمان في المستنبطة دون المنصوطة الى آخره » أقول ان صاحب جمع الجوامع قال وجوزة ابن فورك والامام الرازي في المنصوطة دون المستنبطة اه وهذا يوافق ما رجحه المصنف فلعل ما في المحصول قول آخر للامام

(٣) قال المصنف « الثالث الكسر وهو عدم تأثير أحد الجزأين ونقض الآخر الخ » قال الاسنوى « وهو ان تكون العلة مركبة فيبين المعترض عدم تأثير أحد جزأها الى آخره » ظاهر هذا ان القادح هو كل من الغاء أحد جزئي العلة ببيان عدم تأثيره ونقض الآخر مع أن القادح على القول به انما هو النقض غاية الامر أن الاول سبب الثاني ويشعر بهذا قول الامام فعلم من هذا ان المعترض ما لم يبين الغاء القيد الذي دفع به الاحتمال عن النقض لا يمكنه ايراد النقض على

كما اذا استدلل الشافعي على وجوب فعل الصلاة في حال الخوف بقوله صلاة الخوف
صلاة يجب قضاؤها فيجب اداؤها قياسا على صلاة الامن فالعلة كونها صلاة يجب
قضاؤها وهو مركب من قيدين فيقول الحنفي خصوصية القيد الاول وهو كونه
صلاة ملغى لا أثر له لان الحج كذلك أى يجب قضاؤه فيجب اداؤه مع أنه ليس
بصلاة فبقي كونها عبادة يجب قضاؤها وهو منقوض بصوم الحائض فانه عبادة
يجب قضاؤها مع أنه لا يجب اداؤها وهذا الذي قرره المصنف من كون وجوب
قضاء الحج علة لوجوب اداؤه غير مستقيم^(١) فان التطوع يجب قضاؤه ولا يجب اداؤه

الباقى اه فانه يفيد ان الالغاء ليس مقصوداً لذاته بل لا يراد النقض على الباقي
ولذلك قال في جمع الجوامع وشرحه الكسر قادح على الصحيح لانه نقض
المعنى المعلل به بالغاء بعضه كما قال وهو اسقاط وصف من العلة بان يبين
انه ملغى بوجود الحكم عند انتفائه اه فاشار في جمع الجوامع بقوله لانه نقض
المعنى الى أن النقض هنا بمعنى تخلف الحكم عن العلة وأشار الجلال بقوله المعلل
به بالغاء بعضه الى ان المراد بالمعنى في كلام المصنف العلة المعلل بها لا الحكمة
وان سبب نقضها هو الغاء البعض فان المعترض لما النفي بعض العلة كان المعلل به
في الحقيقة هو الباقي والباقي يتخلف فيه الحكم فصار معنى كلام جمع الجوامع
الكسر نقض العلة بتخلف الحكم عنها بسبب الغاء بعضها فاشار بذلك الى ما في
تعريف البيضاوى والامام من الخلل لافادته أن القادح كل من الامرين
(١) قال الاسنوى «وهذا الذى قرره المصنف من كون وجوب قضاء الحج الى

آخره» أقول نقل البدخشى عن الفهرى انه قال وفي وجوب أداء الحج لوجوب
قضائه نظر فان المتطوع به اذا أفسده بالجماع يجب قضاؤه مع عدم وجوب
ادائه اه ثم اجاب عنه بقوله أقول لا نسلم انه لا يجب أداء حج التطوع بل يجب
بعد الشروع لما عرف أن هذا من لوازم عبادة يمضى في فاسدها بخلاف الصلاة
نعم لو قيل المثال من أصله غير مطابق لكان وجهها لانه يتأتى النقض وان لم يبين
الغاء خصوص الصلاة بصلاة النائم فانها يجب قضاؤها ولا يجب اداؤها ولو دفع
ان من شأنها الوجوب في الجملة لم يتأتى النقض بصوم الحائض أيضاً لانه أيضاً
كذلك اللهم الا ان يراد ما من شأنه الوجوب لولا المانع العقلى اه فاندفع اراد

وقد اختار الآمدي أن الكسر يقدر كما اختاره المصنف ولكنه عبر عنه بالنقض المكسور وفسر الكسر بتخلف الحكم عن الحكمة المقصودة منه ونقل عن

الاسنوي وان ورد ما قاله البدخشي ولذلك عدل صاحب مسلم الثبوت الى مثال آخر واختار ما اختاره من انه قادح وقال ان عليه الاكثر خلافا لشرذمة قليلة غير انه عبر عنه كما قال الآمدي بالنقض المكسور وفسر الكسر بتخلف الحكم عن الحكمة فقال مع شرحه مثاله قول الشافعي في بيع الغائب بيع مجهول الصفة فلا يصح كبيع عبد بلا تعيين فينقض الحنفى بتزويج من لم يرها فانه تزوج صحيح مع وجود الجهالة بناء على ان الجهالة مستقلة بالمناسبة في افساد المقدم لافضائه الى المنازعة والبعضاء فلو كان الوصف المسمى عاتيه لكان من الجهالة فقط وكونه مبيحاً وصف طردى لا دخل له والدليل على انه قادح ان العلة اما المجموع أو الباقي بعد الالغاء والاول باطل لالغاء الملغى من الاجزاء فتعين الباقي علة والباقي منقوض فيقبل هذا النقض وتبطل به العلة الا عند ظهور مانع وأقول ان بعض الاصوليين قد فسر الكسر بما فسره المصنف كصاحب جمع الجوامع وبمضمون سماه النقض المكسور وهو خلاف في التعمير لا يضرنا والواقع على كل حال ان معنا أمرين أحدهما تخلف الحكم عن العلة بسبب الغاء أحد جزئيهما والثاني النقض والفرق بين ما هنا وبين النقض المتقدم أن تخلف الحكم في النقض في العلة غير المركبة وأما فيما هنا سواء سميناها كسراً أو نقضاً مكسوراً فهو تخلف الحكم عن الباقي من العلة بسبب الغاء بعض اجزائها ولذلك كانت قادحا الا اذا ظهر المستدل مانعا ينقض تخلف الحكم فلا يقدر ومثاله ما قدمناه وأما تخلف الحكم عن الحكمة وسماه في المسلم كسرا فالعلة موجودة والحكم موجود ولكن تخلفت عنه حكمته سواء سميناها كسراً أو نقضاً مكسوراً كتخلف رخصة السفر عن الصنعة الشاقة في الحضر فالتحتم انه لا تبطل العملية وعليه الاكثر وقال الجلال في شرحه على جمع الجوامع وعبر عنه ابن الحاجب كالأمدى بالنقض المكسور وعرفا الكسر بوجود حكمة العلة بدون العلة والحكم ويسبر عنه بنقض المعنى أي الحكمة والراجح انه لا يقدر لانه لم يرد على العلة وقيل يقدر لاعتراضه المقصود ومثل له بما مثل به الاسنوي ووجه اختياره كما أشار الى ذلك الجلال

الاكثرين أنه لا يقدر واختاره ومثل له بأن يقول الحنفى في مسألة العاصى بسفره مسافر فيترخص كالعاصى في سفره ويبين مناسبة السفر للترخص بما فيه من المشقة فيقال ما ذكرته من الحكمة قد وجدت في الحضر في حق أرباب الصنائع الشاقة مع عدم الترخص واختار ابن الحاجب في جميع ذلك ما اختاره الأمدى^(١)

بقوله لأنه لم يرد على العلة ان العلة التى أناط بها الشارع الحكم هى المظنة لا الحكمة وهى سالمة لانقض عليهم او ما قيل ان الوصف المجمول علة تبع للحكمة فانه انما اعتبر لاجلها فهى العلة حقيقة فالنقض الوارد عليها وارد على العلة فتبطل العملية مدفوع بان الوصف وان كان اعتباره لاجل الحكمة لكن لا يلزم كونها علة بل لا اعتبار لها الا اذا كانت مضبوطة ظاهرة والا كانت العلة هى المظنة وقد جعل صاحب جمع الجوامع الكسر بالمعنى الذى قاله موافقاً فيه المصنف هنا قسمين الاول اسقاط وصف من العلة مع ابداله بغيره كما يقال فى صلاة الخوف هى صلاة يجب قضاؤها فيجب اداؤها كالأمن فيعترض بان خصوص الصلاة ملغى فليبدل بالعبادة ثم ينقض بصوم الحائض . الثانى ان لا يبدل فلا تبقى علة للمستدل الا قوله يجب قضاؤها فيقال عليه وليس كل ما يجب قضاؤه يؤدى لدليله الحائض اه أى فانها يجب عليها قضاء الصوم دون أدائه كما تقدم

(١) قال الاسنوى «واختار ابن الحاجب فى جميع ذلك ما اختار الأمدى» اقول هذا لا يرد على المصنف لان الخلاف فى مجرد العبارة مع الاتحاد فى المعانى لا يضر وذكر المضد حكمة تسمية تخلف الحكم عن العلة بالفاء بعض اجزائها نقضاً مكسوراً كما اختاره ابن الحاجب تبعاً للأمدى مع اختيار ان الكسر نقض الحكمة فقال هو بالحقيقة نقض بعض الصفات وانه بين النقض والكسر كانه قال الحكمة المعتمدة تحصل باعتبار هذا البعض وقد وجد فى المحل ولم يوجد الحكم فيه فهو نقض لما ادماه علة باعتبار الحكمة اه قال شيخنا فى تقريره فعنى كونه مكسوراً انه يراعى فيه الكسر الذى هو وجود تلك الحكمة أى حكمة العلة مع عدم الحكم فن قال انه قاذح نظر الى ان فيه ابطال العلة ومن قال انه غير قاذح

قال « الرابع القلب وهو أن يربط خلاف قول المستدل على علمته الحاقاً بأصله ^(١) »

نظر الى ان سبب هذا الابطال ملاحظة وجود الحكمة بدون ذلك البعض وليس
المعتبر الحكمة بل مظنتها لكن وجه الصحيح انه تبين حينئذ ان المظنة ما عدا
ذلك البعض الساقط وهي موجودة مع التخلف توضيحه أن وجوب قضاء الصلاة
جملة المستدل مظنة وجوب الاداء اذ طلبها في غير وقتها يظن فيه طلبها في وقتها
ولما كانت حكمة تلك المظنة وهي المحافظة على العبادة موجودة في غير الصلاة
فلتكن المظنة هي العبادة فهو بالحقيقة تغليب في المظنة بسبب وجود الحكمة
فيها هو أعم منها مع عدم صلاحية الاعم للعامة اه وقد قدمنا في ضابط نحر الاسلام
انه لا بد من صلاحية الوصف للعملية في قبوله علة ثم تعديله باعتبار الشارع اياه
أو بالاخالة عند القائل بها حتى يقبل كالشاهد لا بد من صلاحيته وأهليته للشهادة
ثم تعديله حتى يقبل

(١) قال المصنف « الرابع القلب وهو ان يربط خلاف قول المستدل على علمته
الحاقاً بأصله الى آخره » قال الاسنوي « وهو ان يربط المترض الى آخره » اقول
قال في جمع الجوامع وشرحه للجلال وهو دعوى المترض أن ما استدل به
المستدل في المسئلة المتنازع فيها على ذلك الوجه في كيفية الاستدلال عليه أي على
المستدل لاله ان صح ذلك المستدل به ومن ثم أي من هنا وهو قولنا ان صح
أي من أجل ذلك امكن معه أي مع القلب تسليم صحته أي صحة ما استدل به
وقيل هو أي القلب تسليم للصحة مطلقاً أي صحة ما استدل به المستدل سواء
كان صحيحاً أم لا وقيل هو افساد له مطلقاً لان الغالب من حيث جملة على
المستدل مسلم لصحته وان لم يكن صحيحاً ومن حيث لم يجعله له مفسد له وان كان
صحيحاً اه وقال صاحب جمع الجوامع في شرحه على المختصر قلب الدليل عبارة
عن دعوى أن ما ذكره المستدل عليه لاله في تلك المسئلة على ذلك الوجه اه فاشار
صاحب جمع الجوامع بقوله وهو دعوى ان ما استدل به في المسئلة الى أنه فسر
القلب بمعناه الاعم وهو الذي يعترض به على القياس وغيره من الادلة وأما بالمعنى

وهو اما نفى مذهبه صريحا كقولهم المسح ركن منه فلا يكفى فيه أقل ما ينطلق عليه الاسم كالوجه. فيقول فلا يقدر بالربع كالوجه أو ضمنا كقولهم بيع الغائب عقد معاوضة فيصح كإنتكاح. فيقول فلا يثبت فيه خيار الرؤية. ومنه قلب المساواة كقولهم المكره مالك مكلف فيقع طلاقه كالخيار. فيقول فتسوى بين اقراره

الاخص وهو قلب القياس فهو ما ذكره المصنف هنا فعنى قول صاحب جمع الجوامع في المسئلة المتنازع فيها أى سواء كان ذلك فى القياس أو غيره وأما البيضاوى فخصه بالقياس ولعله اصطلاح أو اقتصار منه على القياس لأنه بصدد بيان ما يبطل عملة القياس وأشار فى جمع الجوامع بقوله ان صح الى ما ذكره فى تكملة الإبهاج على المنهاج حيث قال واعلم انه يخرج من كلام أئمتنا خلاف فى أن القلب هل يفسد العملة ويبين انه لا يصح التعلق بها لواحد منهما أو هو تسليم لان الجامع دليل واختلاف فى انه دليل للمستدل أو عليه والاول هو ظاهر قول من قال من أصحابنا القلب شاهد زور كما يشهد لك يشهد عليك وقول ابن السمعاني فى توجيه سؤال القلب أن يقال اذا علق على العملة ضد ما علقه المستدل من الحكم فلا يكون أحد الحكمين أولى من الآخر ويبطل تعليقها بها. والثانى هو ظاهر تسميته معارضة فان المعارضة لا تفسد العملة بل تمنع من التعلق بها الى أن يثبت رجحانها من خارج اه فاراد فى جمع الجوامع بقوله ان صح ان الخيار فى ابراده على وجه المعارضة أو القدح للمعتز فان كان مراده أى سلمت صحة الدليل لكنه يدل على ضد ما تريد كان معارضة وان كان مراده أن الدليل فاسد لانه يتعلق به كل من الضدين ولا اولوية لاحدهما على الآخر فيبطل تعليقها به كان قد حا وعلى كل حال هو قلب فقوله ان صح معناه ان سلمت ان الجامع دليل ولم أنظر لتعلق الضدين به وحينئذ يكون مراد المعتز المعارضة بعملة المستدل نفسها ولى أن لا أسلم انه دليل لتعلق الضدين به وحينئذ يكون مراده القدح فى الدليل بانه لا يصلح لفساده بما ذكر وعلى كل يخرج منه ابطال مذهب الخصم بالمعارضة أو القدح وتصحيح مذهب المعتز بدفع ما يدل على خلافه وبديل

وايقاعه أو اثبات مذهب المعترض كقولهم الاعتكاف اثبت مخصوص فلا يكون مجردة قرينة كالوقوف بعرفة. فيقول فلا يشترط الصوم فيه كالوقوف بعرفة. قيل المتنافيان لا يجتمعان. قلنا التناقض حصل في الفرع بعرض الاجماع. (تنبيه) القلب معارضة الا أن علة المعارضة وأصلها يكون مغايراً لعللة المستدل « أقول الطريق الرابع من الطرق المبطلات للعلية القاب وهو أن يربط المعترض خلاف قول المستدل على العلة التي استدلت المستدل بها الحاقاً بالأصل الذي جملة مقياسا عليه . وعبر في المحصول بقوله نقيض قول المستدل وهو لا يستقيم^(١) فان الحكم الذي يثبتته

لهذا الذي قلناه ما قاله التفتازاني في التلويح ونصه : المعارضة في الحكم اما أن تكون بدليل الممثل ولو بزيادة شيء عليه وهو معارضة فيها معنى المناقضة اما المعارضة فمن حيث اثبات نقيض الحكم وأما المناقضة فمن حيث ابطال دليل الممثل اذ الدليل الصحيح لا يقوم على النقيضين فان قلت في المعارضة تسليم دليل الخصم وفي المناقضة انكاره فكيف هذا قلت يكفى في المعارضة التسليم من حيث الظاهر بان لا يتعرض للانكار قصداً فان قلت فتنى كل معارضة معنى المناقضة لان تنى الحكم وابطاله يستلزم تنى دليله المستلزم له ضرورة انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم قلت عند تغاير الدليلين لا يلزم ذلك لاحتمال أن يكون الباطل دليل المعارض بخلاف ما اذا اتحد الدليل اه وهذه العبارة ترشدك زيادة على ما مر الى وجه تخصيص القاب من بين المعارضات بكونه تارة يكون معارضة وتارة يكون قدحا فحاصل ما أشار اليه صاحب جمع الجوامع بقوله ان صح أن المعترض يقول لا أقول انه عليك لالاك الا بناء على تسليم صحته ظاهراً اذ لا يكون دليلاً عليك الا حينئذ فان لم أسلم صحته لتعلق الضدين به فهو لا يصلح دليلاً عليك ولا لك وعلى كل بطل ما تدعيه وبقي ما أنا عليه اذ لا دليل على خلافه أو دليلك يدل عليه فقوله ان صح لازم لقوله دليله لاله وليس المراد ان المعترض ينطق بقوله ان صح وانما كان تسليم الصحة ظاهراً لانه لا يمكنه تسليمها في الواقع مع اعترافه بتعلق الضدين به اه

(١) قال الاسنوي «وعبر في المحصول بقوله نقيض قول المستدل وهو لا يستقيم

القلب يشترط أن يكون مغايراً له لا تقييضا كما سيأتي فلذلك أبدله المصنف بالخلاف

الخ « اقول قال البدخشي وما ذكر في بعض الشروح ان القلب تعليق تقييضي الحكم المدعى على الوصف الذي جعله المستدل علة وما ذكر في المحصول اراد به ما نقله المصنف هنا وهو قوله ان يربط الى آخره اه فاشار البدخشي الى أن المراد بالنقيض في كلام المحصول مطلق المخالف لا النقيض في اصطلاح المناطقة بدليل أن الامام احتج على اشتراط اتحاد الاصل في القلب بان القلب لورد الحكم المخالف الى أصل آخر فحكم هذا الاصل المخالف لحكم المستدل ان تحقق في اصل المستدل كان رده اليه اولى لان المستدل لا يمكنه منع وجود الوصف في أصله ويمكنه منع وجوده في أصل آخر وان لم يتحقق في أصله كان هذا الاصل نقضاً على علة المعارض لوجود هذا الوصف فيه باعترافه مع عدم ذلك الحكم اه ملخصاً من البدخشي وأما قول الفنري لا حاجة الى الاحتجاج لان الاصطلاح هكذا وهو لا يحتاج الى الاحتجاج فقد رده البدخشي ايضاً بقوله هو بطريق التنبيه على سبب الاصطلاح اه فليس مراده الاحتجاج في مقام النظر والاستدلال هذا فضلاً عن أن فيه بياناً لوجه تخصيص القلب بالذكر مع انه نوع المعارضة كما قدمناه والخطب في ذلك سهل وتبين بما ذكرناه ان مقاله المصنف هو القول الاول في جمع الجوامع وان هناك قولين غيره لم يتعرض اليهما المصنف لبطلانهما وذلك لان من قال هو تسليم مطلقاً فهم ان المراد بكونه غير صحيح ان الدليل فاسد لشيء آخر غير تعلق الضدين به وحيث جعله عليه فهو مسلم لصحته لانه لا يكون كذلك الا اذا كان دليلاً صحيحاً لكن ما فهمه هذا القائل ليس بصحيح بل المراد بفساده انه تعاقب به الضدان وجعله دليلاً عليه هو المحقق لتعلق الضدين به فان كان التسليم موجوداً من حيث الظاهر فراده المعارضة والا فالمناقضة كما مر ومن قال انه افساد مطلقاً فقد علله كما قال الجلال المحلى بانه من حيث لم يجعله له مفسد له وان كان صحيحاً وفيه ان عدم جعله له ان كان معناه انه لا يصح تعلقه به لانه يلزم تعلق الضدين به فهو مفسد لانه أبطل كونه دليلاً وان كان معناه انه دليل صحيح بناء على تسليم صحته ظاهراً لكنه انما يدل على

والقلب ثلاثة أقسام: الاول أن يكون لنفى مذهب المستدل صريحا^(١) كقول الحنفية

ماتدعيه فهو غير مفسد بل معارضة وهي لا تفسد العلة كما تقدم واختيار أحد الامرين موكول الى رأى المعارض ثم ان هذا القائل فهم أيضا ان الصحة والفساد لشيء خارج وليس كذلك كما مر وعلى ذلك لا يمكن ان يقول هو تسليم للصحة مطلقا ولا انه افساد مطلقا حيث كان موكولا لرأى المعارض كما قلنا ولذلك قال فى جمع الجوامع وشرحه وعلى المختار من امكان التسليم مع القلب فهو مقبول معارضة عند التسليم قادح عند عدمه وقيل هو شاهد زور يشهد لك وعليك أيها القالب حيث سلمت فيه الدليل واستدللت به على خلاف دعوى المستدل فلا يقبل فان قيل ان هذا القيل هو عين القول بأنه افساد مطلقا قلنا مراد هذا القائل أنه غير مقبول ولا قادح لانه شاهد زور ومراد القائل بانه افساد مطلقا انه مقبول قادح

(١) قال الاسنوي «والقلب ثلاثة أقسام الاول ان يكون لنفى مذهب المستدل صريحا الخ» أقول قد جعله فى جمع الجوامع قسمين وجعل كل قسم منهما مقسمين وهذه الاقسام غير مكررة فان القسم الاول منها لتصحيح مذهب المعارض مع ابطال مذهب المستدل صراحة والثاني لتصحيح مذهب المعارض مع ابطال مذهب المستدل الزاما والثالث لابطال مذهب المستدل صراحة والرابع لابطاله مذهبه الزاما ومثل لكل قسم بمثال فقال الاول من القسم الاول وهو تصحيح مذهب المعارض فى المسئلة مع ابطال مذهب المستدل فيها صريحا كما يقال من جانب المستدل كالشافعى فى بيع الفضولي عقد فى حق الغير بلا ولاية عليه فلا يصح كالشراء أى كشراء الفضولي فلا يصح لمن سماه فيقال من جانب المعارض كالحنفى عقد فيصح كالشراء أى كشراء الفضولي فيصح له ويلغو تسميته لغيره وهو أحد وجهين عند الشافعية فالخلاف فيما اذا اشترى الفضولي ولم يصف الفضولي العقد الى نفسه بل قال اشتريت لفلان كذا وكذا فالشافعية يقولون لا يصح الشراء لمن سماه الفضولي وعند الحنفية يصح العقد لنفس الفضولي وتلغو تسميته لغيره . ومثل للثاني وهو مايدل على تصحيح مذهب المعارض صريحا ولا

مسح الرأس ركن من أركان الوضوء^(١) فلا يكفي فيه أقل ما ينطلق عليه الاسم يدل على بطلان مذهب المستدل صريحاً بل الزاماً أن يقول الحنفى المشترط للصوم في الاعتكاف لبث فلا يكون بنفسه قرابة كوقوف عرفة فانه قرابة بضميمة الاحرام فكذلك الاعتكاف يكون قرابة بضميمة عبادة اليه وهو الصوم اذ هو المتنازع فيه فيقال من جانب المعارض كالشافعي الاعتكاف لبث فلا يشترط فيه الصوم كعرفة لا يشترط الصوم في وقوفها نفى هذا ابطال لمذهب الخصم الذي لم يصرح به في الدليل وهو اشتراط الصوم وفيه تصحيح لمذهب المعارض حيث قال فلا يشترط فيه الصوم كعرفة بخلاف الاول فان الشافعي المستدل قال في دليبه عقد فلا يصح كالشراء فقال الحنفى عقد فيصح كالشراء فصحيح المعارض مذهبه صريحاً وابطل مذهب المستدل الذي صرح به في دليبه . القسم الثاني لا بطلان مذهب المستدل من غير تعرض لمذهب المعارض فلا يقال ان هذا تكرار مع ما تقدم لان ما تقدم فيه ابطال مذهب المستدل بالصراحة ولكن تعرض فيه لمذهب المعارض وهذا أيضاً قسماً : أحدهما ابطاله صراحة ومثله بأن يقول الحنفى في مسح الرأس عضو وضوء فلا يكفي في مسحه اقل ما ينطلق عليه الاسم كالوجه لا يكفي في غسله ذلك فيقال من جانب المعارض كالشافعي عضو وضوء فلا يتقدر بالربع كالوجه لا يتقدر غسله بالربع فقول المعارض كالشافعي فلا يتقدر مسحه بالربع ابطال لمذهب المستدل وهو تقديره بالربع في حد ذاته . والثاني ان يكون ابطاله بالالتزام كان يقول الحنفى في بيع الغائب عقد معاوضة فيصح مع الجهل بالمعوض كالنسكاح يصح مع الجهل بالزوجة أى عدم رؤيتها فيقال من جانب المعارض كالشافعي فلا يثبت فيه خيار الرؤية كالنسكاح ونفى ثبوت خيار الرؤية يلزمه نفى صحة البيع فان القائل بالصحة يقول بصحة ثبوت خيار الرؤية فقد أبطل المعارض مذهب المستدل التزاماً لا صريحاً

(١) قال الاسنوي « الاول أن يكون لنفى مذهب المستدل صريحاً كقول الحنفى مسح الرأس ركن الى آخره » هذا المثال كما علمت مما تقدم مثال للقسم الاول من القسم الثاني في كلام جمع الجوامع وهو ما كان فيه ابطال مذهب

قياسا على الوجه . فيقول الشافعي مسح الرأس ركن من أركان الوضوء فلا يقدر بالربع قياسا على الوجه . فهذا القلب قد نفى مذهب المستدل صريحا ولم يثبت مذهب المعترض لجواز أن يكون الحق هو الاستيعاب ^(١) كما قاله مالك . الثاني أن يكون لنفي مذهب المستدل ضمنا أي يدل على بطلان لازم من لوازمه كقول الحنفية ببيع الغائب عقد معاوضة فيصح مع عدم رؤية المعقود عليه قياسا على النكاح ^(٢) فيقول الشافعي ببيع الغائب عقد معاوضة فلا يثبت فيه خيار الرؤية كالنكاح وثبوت خيار الرؤية لازم لصحة بيع الغائب عندهم ^(٣) وإذا انتهى اللازم

المستدل صريحا بدون تعرض لمذهب المعترض ولذلك قال الاسنوي فهذا القلب نفى مذهب المستدل صريحا ولم يثبت مذهب المعترض الخ أي لم يتعرض لاثباته وذلك لان ماقلب به المعترض وهو عدم تقدير المسح بالربع بل كان الواجب الكل ليس مذهبه

(١) قال الاسنوي « لجواز أن يكون الحق هو الى آخره » ليس هذا هو المراد بل المراد ماقدمناه بقوله في اعتراضه ان الواجب هو مسح الكل بمقتضى قلب الدليل على المستدل لانه قال فلا يقدر بالربع قياسا على الوجه ومقتضى قياسه على الوجه أن يكون الواجب هو مسح الكل بمقتضى هذا بقطع النظر عما هو الحق

(٢) قال الاسنوي « الثاني ان يكون لنفي مذهب المستدل ضمنا أي يدل على بطلان لازم من لوازمه كقول الحنفية ببيع الغائب عقد الى آخره » هذا المثال أيضا مثال للقسم الثاني من القسم الثاني وهو ابطال مذهب المستدل الزاما بدون تعرض لمذهب المعترض

(٣) قال الاسنوي « وثبوت خيار الرؤية لازم لصحة بيع الغائب عندهم » أشار بذلك الى أن خيار الرؤية ليس مذهب المعترض بل هو لازم على المستدل كما قلناه في مسح كل الرأس والازوم هنا لزوم اصطلاحى لا منطقي لان الحنفى التزم في بيع ما كان غائبا أي غير مرئي عقد البيع لثبوت خيار الرؤية كما هو لازم لصحة بيع ما لم يره بالزامه فقط

انتهى الملزوم قوله « ومنه » أي ومن القلب الذي ذكره المعترض لنفي مذهب المستدل ضمنا قلب المساواة^(١) وهو أن يكون في الاصل حكمان أحدهما منتف عن

(١) قال المصنف « ومنه قلب المساواة الى آخره » قال الاسنوي « أي ومن القلب الذي ذكره المعترض الخ » أشار بقوله أي ومن القلب الذي هو لا بطل مذهب المستدل بالالتزام كما نبه عليه صاحب جمع الجوامع في شرح المختصر لأن في هذا خلاف القاضي أبي بكر الباقلاني وهو مخالف في كون قلب المساواة من مطلق القلب فانه يقول انه مردود لا يقبل فالضمير في قول المصنف ومنه الخ طائد الى مطلق القلب لا تقسم من القسمين قبله فالتقاضى بقول في رده وجه استدلال القالب فيه غير وجه استدلال المستدل فلا يقبل ولاجل هذا فصل قوله ومنه عما قبله وهو ظاهر وأما قول البدخشي انما قال منه تفصله عما قبله لان الضمى ما ينفي مذهب المستدل كما هو وهذا لا ينفيه فلا يكون من أفراد الخ فقد علمت انه انما فصله لما فيه من خلاف القاضي دون ما قبله وان قوله لان الضمى الخ يخالفه ما قدمناه عن صاحب جمع الجوامع في شرحه على المختصر من ان القلب لا بطل مذهب المستدل بالالتزام فهو من أفراد الضمى وفضلا عن هذا فقد علمت أيضا تصريحهم بأن المراد بالزوم الازوم الاصطلاحي لا المنطقي فاقاله البدخشي لا وجه له وعبارة صاحب جمع الجوامع في شرح المختصر في توجيه رده لانه لا يمكن التصريح فيه بحكم العلة فان الحاصل في الاصل نفى وفي الفرع اثبات الا ترى المستدل يعتبر الوصفين في الاصل والمعارض لا يعتبرها بمقتضى القلب والمختار القبول فان القياس على الاصل انما هو من حيث عدم الاختلاف وهو ثابت فيه فلا يضر كونه في الاصل الصحة وفي الفرع عدمها اذ هذا الاختلاف غير مناف لاصل الاستواء الذي جعل جامعا له فقوله لانه لا يمكن التصريح فيه بحكم العلة الخ أي لانه لا يمكن القالب ان يسوى التيمع والماء في أن تجب النية فيهما كما وجبت في ازالة للنجاسة بأن الحاصل في الازالة عدم الوجوب وفي الفرع وهو الطهارة الوجوب بمقتضى القلب وقوله الا ترى المستدل يعتبر الوصفين الخ أي بدليل ان المستدل يعتبر الوصفين أي اللذين سوى بينهما المعارض في الاصل سوى بينهما في عدم

الفرع بالاتفاق بينهما والآخر مختلف فيه^(١) فاذا أراد المستدل اثبات المختلف فيه بالقياس على الاصل فيقول المعترض يجب التسوية بين الحكمين في الفرع بالقياس على الاصل ويازم من وجوب التسوية بينهما في الفرع انتفاء مذهبه . مثاله استدلال الحنفية على وقوع طلاق المكره بقولهم المكره مالك للطلاق مكاف فيقع طلاقه

وجوب النية والمعترض انما يعتبرهما في الفرع لا الاصل
 (١) قال الاسنوي « وهو ان يكون في الاصل حكمان أحدهما منتف عن الفرع الخ » وذلك كإقرار المكره فانه غير معتبر ولا يقع به شيء اتفاقا والثاني ايقاعه وهو مختلف في اعتباره ووقوع الطلاق به انشاء بذلك قالت الحنفية أو غير معتبر فلا يقع به طلاق بذلك قالت الشافعية فالاصل وهو المختار المقيس عليه فان فيه يعتبر ايقاعه واقارره بالطلاق ولكن اعتبار الاقرار في المكره الذي هو الفرع منفي اتفاقا فاذا أثبت الحنفى حكم الايقاع المختلف فيه في الفرع وهو المكره فقال المكره مالك للطلاق مكاف فيقع كالمختار فيأتي بهذا القياس لاحاق المكره بالمختار في صحة ايقاعه واعتباره فالقالب يقول المكره مالك للطلاق مكاف كالمختار فمنسوى بين ايقاعه واقارره واذا سويتا بينهما فأما أن يكون في الثبوت وهو باطل وفاقا لان اقرار المكره غير معتبر اتفاقا أو في الانتفاء وهو المطلوب وانما سمى بقلب المساواة لان مساواة الحكمين في الاصل انما هي في الثبوت وما أثبتته القالب في الفرع انما هو في الانتفاء فكأنه بدل تلك المساواة بهذه والتبديل قد يسمى قلباً أولانه قلب دليل المستدل لاثبات المساواة في الفرع اه من البدخشي ماخصاً والاحسن في وجه التسمية هو الوجه الثاني لما فيه ابقاء المساواة بين الاصل والفرع وانما المستدل استدلل بها على الاثبات والقالب استدلل بها على النفي فقد قلب دليله عليه بعد ان كان له وهو يوافق ما تقدم في تعريف القلب من انه دعوى ان ما استدلل به في المسئلة المتنازع فيها على ذلك الوجه عليه لاله وبدل لهذا أيضاً قول الاسنوي ويازم من وجوب التسوية بينهما في الفرع انتفاء مذهبه وقوله بعد ذلك لانه اذا ثبتت المساواة بين اقراره وايقاعه من ان اقراره غير معتبر بالاتفاق لزم ان يكون الايقاع أيضاً غير معتبر

بالقياس على المختار فيقول الشافعي المكروه مالك مكاف فنسوى بين اقراره بالطلاق وابقاعه اياه قياساً على المختار ويلزم من هذا أن لا يقع طلاقه ضمناً لانه اذا ثبتت المساواة بين اقراره وابقاعه مع أن اقراره غير معتبر بالاتفاق لزم أن يكون الايقاع أيضاً غير معتبر . الثالث أن يكون لاثبات مذهب المعترض كاستدلال الحنفية على اشتراط الصوم في صحة الاعتكاف ^(١) بقولهم الاعتكاف لبث مخصوص فلا يكون بمجرد قربته كالوقوف بعرفة فانما صار قربته بانضمام عبادة اخرى اليه وهو الاحرام فيقول الشافعي لبث مخصوص فلا يشترط فيه الصوم كالوقوف بعرفة وقوله قيل المتنافيان الخ أشار به الى ما ذكره في المحصول وهو أن من الناس من أنكر إمكان القلب ^(٢) محتجاً عليه بأنه لما اشترط فيه اتحاد الاصل المقيس عليه مع

(١) قال المصنف « أو اثبات مذهب المعترض الخ » قال الاسنوي « كاستدلال الحنفية على اشتراط الصوم الخ » هذا مثال للقسم الثاني من القسم الاول في كلام جمع الجوامع وهو ما كان لتصحيح مذهب المعترض مع عدم ابطال مذهب المستدل صريحاً بل التزاماً ومن هذا تعلم أن كلا من المصنف والاسنوي أهمل القسم الاول من القسم الاول وهو ما كان لتصحيح مذهب المعترض مع ابطال مذهب المستدل صريحاً في المسئلة المتنازع فيها

(٢) قال المصنف « قيل المتنافيان لا يجتمعان الخ » قال الاسنوي « اشار به الى ما ذكره في المحصول وهو أن من الناس من انكر الى آخره » أقول حاصل ما ذكره في المحصول ان من الناس من ذهب الى ان القلب بجميع اقسامه غير جائز لانه اما معارضة أو قدح في الدليل وعلى كل حال يلزم ثبوت المدلول عند القائس وحكم القالب لا بد ان يكون على خلاف حكم القائس والالم يتحقق النزاع او لامتناع ان يكون للملة الواحدة حكمان متنافيان وحيث يلزم في الحكم الواحد ثبوت حكمين متنافيين لملة واحدة والمتنافيان لا يجتمعان . وحاصل الجواب ان التنافي بين الحكمين ليس بالذات حتى يمتنع اجتماعهما في أصل واحد بل حصل في الفرع بعارض على ان الفرع لا يكون فيه الا أحدهما بعد ما ادى اجتهاد البعض الى أحد الحكمين وأدى اجتهاد الآخر الى الحكم الآخر على انا لو سلمنا

الاختلاف في الحكم لزم منه اجتماع الحكمين المتنافيين في أصل واحد وهو محال وجوابه أن التنافي بين الحكمين إنما حصل في الفرع فقط لأمراض وهو اجماع الخصمين على ان الثابت فيه إنما هو أحد الحكمين فقط وأما اجتماعهما في الاصل فغيره مستحيل لان ذات الحكمين غير متنافية ألا ترى أن الاصل في المثال الاول وهو غسل الوجه قد اجتمع فيه الحركان وهما عدم الاكتفاء بما ينطلق عليه الاسم وعدم تقديره بالربع وهذان الحركان يتمتع اجتماعهما في الفرع وهو مسح الرأس لان الامامين قد اتفقا على أن الثابت فيه هو أحدهما وكذلك الاصل في المثال الثاني وهو النكاح فان الحكمين مجتمعان فيه وهما صحته بدون الرؤية وعدم ثبوت الخيار فيه ولكن الثابت في الفرع وهو بيع الغائب إنما هو أحدهما وكذلك الاصل في المثال الثالث وهو الوقوف بعرفة فان الحكمين مجتمعان فيه وهما أن الصوم لا يشترط وأنه بمجردة ليس بقربة. وقوله «تنبيه الخ» لما بين القلب وأقسامه شرع في الفرق بينه وبين المعارضة^(١) فقال القلب في الحقيقة معارضة فان المعارضة

التنافي فانما تمنع اجتماعهما لو كانا مجتمعين في الواقع ونفس الامر وليس كذلك وانما الاجتماع ظاهراً فقط على التسليم جديلاً أو خلفاء المدرك وقد علمت مما قدمناه ان الاقسام الاربعة للقلب غير مكررة وكل واحد منها يباين الآخر خلافاً لما أطال به البدخشي فانه ناشئ عن عدم التأمل في القيود التي اعتبرت في كل قسم منها كما أوضحناه قريباً

(١) قال المصنف «تنبيه القلب معارضة الخ» قال الاسنوي «لما بين القلب وأقسامه شرع الى آخره» حاصل ما قاله الاسنوي هو ما قدمناه من ان القلب وان كان قسماً من المعارضة لكن خصه لان علمته وأصله هامة المستدل وأصله واعتراض على هذا بانه اذا كان معارضة لا يكون قادحاً وقد جعل من القوادح وأجيب بان المراد بالقوادح ما يعم المفسد للدليل والموقف له عن العمل به الى ان يوجد المرجح والمنفى على تقدير المعارضة إنما هو القادح للفساد وقد تقدم ان ذلك موكول الى رأى المعارض وانه ان شاء جعله معارضة وان شاء جعله مفسداً

تسليم دليل الخصم واقامة دليل آخر على خلاف مقتضاه وهذا بعينه صادق على القلب الا أن الفرق بينهما أن العلة المذكورة في المعارضة والاصل المذكور فيها يكونان مغايرين للعلة والاصل اللذين ذكرهما المستدل بخلاف القلب فان علة وأصله هما علة المستدل وأصله قال الامام وليس للمستدل الاعتراض على القلب لاستتازامه القدح في علة نفسه أو أصله^(١) بخلاف المعارضة فان للمستدل أن يعترض عليها بكل

وعلى كل فهو قاذح اما بمعنى موقف لعمل الدليل حتى يوجد المرجح واما مفسد (١) قال الاسنوي «قال الامام وليس للمستدل الاعتراض على القلب لاستتازامه القدح في علة نفسه أو أصله الخ» أقول هذا انما يصح لو كان قدح المشتدل في العلة القائل بها أو الاصل القائل به من الوجهة التي يسلمها أما لو اعترض على العلة أو الاصل من الوجهة التي يدعيها الممترض ويمارض بها ما يدعيه المستدل فلا مانع ان يسوغ للمستدل كل ما سوغ للمعارض بالمعنى الامم ولذلك قال البدخشي بعد أن ذكر ان الجاربردي قال ان المعنى انه لا يجب الاتحاد في المعارضة وقال البدخشي وهو جيد يؤكد حمل المصنف المعارضة حمل هو هو وما صرحوا من أن الحق ان القلب بأقسامه راجع الى المعارضة وانه نوع مخصوص منها والخصوصية كون الجامع فيه مشتركاً بين قياسي المستدل والمعارض قال البدخشي قال الامام ولهذا يكون للمستدل أن يمنع حكم القالب في الاصل وأن يقدح في تأثير علة بالوجوه القادحة في العلية حتى القلب بشرط أن لا يكون مناقضاً لحكم القائس الاول حتى اذا فسد قلب القالب بقاب المستدل سلم أصل قياسه من القلب فعلى هذا يكون قوله الا أن الخ لبيان كون المعارضة أم على وزان قولنا الانسان حيوان الا أن الحيوان قد لا يكون ناطقاً اه فالواجب في القالب ان يكون الحكم الذي يثبتته الممترض مخالفاً لا تقيضاً فلذلك بدله المصنف بالخلاف وعلى ذلك لا يتجه قول القائل اذا اعترض المستدل على القالب يكون قاذحاً في علة نفسه أو أصل نفسه اذا لم يكن مناقضاً لحكم القياس الاول كما تقدم . وبمد هذا كله نقول ان تقسيم القالب الى أقسام ثلاثة كما صنع المصنف وتبعه الاسنوي أو تقسيمه الى قسمين وكل قسم منهما الى قسمين اصطلاح الشافعية وأما الحنفية فقسموا النوع

ما للمعتز أن يعترض به على دليل المستدل من المنع والمعارضة وله ان يقلب قلبه

الرابع من الاسئلة وهو ما يرد على ثبوت العلة في الفرع الى سؤالين الاول ممن وجودها في الفرع فلا يتعدى اليه الحكم والجواب عن هذا يكون باثبات العلة في الفرع وادرجوا في هذا السؤال سؤال اختلاف الضابط في الاصل والفرع كقياس الشافعية شهود الزور الذين شهدوا بالقتل العمد عدوانا على المكره فيقتص منهم لتسبيهم في القتل أيضاً فيقول المعتز الضابط في الاصل المقيس عليه هو الاكراه فالمكره متسبب في القتل العمد العدوان بالاكراه وفي الفرع الشهادة فشهود الزور تسببوا في القتل بالشهادة والجواب عن هذا السؤال باثبات ان القدر المشترك من الضابط هو السبب كما في المثال المذكور فيقال الضابط هو التسبب في القتل الحرام تعمداً وهو قدر مضبوط مشترك ولا يضر الاختلاف بوجه آخر اصلاً والغرض من هذا هو التمثيل والا فالحنفية لا يسمون عليه التسبب للقصاص بل القصاص جزاء المباشرة والمكره (بكسر الراء) مباشر معنى لكون المكره (بفتحها) بالاكراه الملجى صار آلة للمكره بكسرها . السؤال الثاني من سؤال الفرع المعارضة في الفرع بما يقتضى تقيض الحكم فلا بد من اصل يقاس عليه الفرع فهي معارضة قياسين فصار المعتز مستدلاً والمستدل معترضاً وقيل لا يقبل لان هذا خروج عن وظيفة المعتز والمختار قبولها لان المعارض مانع عن قبول الحكم بهذه المعارضة فلا فائدة للمناظر باستدلاله الا بدفعه ولا يلزم غضب المنصب فانه بمد تمام الاستدلال والممنوع الغضب قبل ذلك والجواب عن المعارضة بجميع ما صح من قبل المعتز الا المعارضة لان الدليل المعارض الذي اقامه المعتز معارض لكل دليل يقام على المطلوب فلا تندفع المعارضة الا عند من يرجح بكثرة الادلة والجواب عنها ايضاً بالترجيح على المختار لان الرجحان دفع المساواة المانعة عن العمل فاذا وجد الترجيح فانت المساواة فيفوت المنع ويتم غرض المستدل من ثبوت العمل بمقتضى قياسه وقيل لا يقبل الجواب بالترجيح لتعذر العلم بتساوي الظنين والترجيح فرعه بل لا يقع به اندفاع المعارضة حينئذ قلنا لو تم هذا الذي يقوله صاحب هذا القيل لبطل الترجيح في الادلة

مطلقاً وهو باطل اجماعاً والحل لهذا الجواب أن المعارضة بحسب ظن المعارض فيعارض بما يظنه مساوياً وبالترجيح تدفع المساواة وهل يجب على المستدل الإشارة الى الترجيح في الاستدلال على المختار في المذهب من قبول الترجيح . المختار انه لا يجب الإشارة اليه في متن الدليل لانه ليس بشرط في الدليل مطلقاً بل بعد المعارضة ولا معارضة حين اقامة الدليل فلا وجه للإشارة اليه وقيل يجب قطعاً لطمع المعارض في المعارضة لو تم هذا لوجب الإشارة الى دفع كل ما يطمع المعارض في الاعتراض به . ثم بعد هذا قسم الحنفية المعارضة الى نوعين : أحدها معارضة فيها مناقضة لدليل المستدل وهي القلب فنه جعل الذي جعله المستدل معلولاً علة في قياسه وجعل علة المستدل معلولاً وبذلك ينتقض الدليل ويبطل وإنما يكون هذا في التعليل بحكم شرعي ليتمكن من قلب العلة معلولاً وذلك مثل قول الشافعي الكفار يجلد بكرهم فيرجم نبيهم كالمسلمين فيقول الحنفي في الجواب جلد بكر المسلمين لانه رجم نبيهم فرجم النبي في المسلمين علة في جلد البكر لا كما زعمت من ان جلد البكر علة في رجم النبي والاحتباس عن هذا الاعتراض يجعل الاستدلال بثبوت المزموم على ثبوت اللازم ان أمكن كالتوأمين في الحرية والرقية والنسب فاذا ثبتت هذه الاشياء في واحد من التوأمين ثبتت في الآخر من غير حاجة الى العلية فيقال في المثال المذكور جلد بكر الكفار فيرجم نبيهم والمزموم حق فاللازم كذلك . لكن يتوجه على هذا اعتراض منع الملازمة فيجب على المستدل اثباتها . واعلم ان هذا النوع من القلب يدفع باثبات تأثير العلة فانه بعد ثبوته لا يتمكن المعارض من قلب العلة معلولاً كقول الحنفية المدير تعلق به حق الحرية بعد الممات فلا يباع كام الولد التي لا تباع اجماعاً لذلك ولا يتمكن المعارض من القول بانه انما تعلق حق الحرية لعدم البيع لان كون العلة هي تعلق الحرية بعد الممات في أم الولد ثبت اعتبارها بالاجماع فقلها معلولاً خرق للاجماع ولا يتمكن المعارض منه كما لا يخفى . ومنه جعل وصف المستدل شاهداً للمعارض في اثبات خلاف الحكم بعد ان كان شاهداً عليه

قال « الخامس القول بالموجب وهو تسليم مقتضى قول المستدل مع
بإثبات الحكم بنفسه أو جملة شاهد أعلى المستدل بإثبات خلاف الحكم بعد ان كان
شاهداً له بإثبات نفس الحكم ولو كان ذلك بزيادة يسيرة لا بد منها للمعتز
وذلك كقول الشافعي في وجوب التعيين في صوم رمضان هو صوم فرض فلا
يتأتى بلا تعيين في النية كالتضاء فيقول الحنفى صوم رمضان صوم فرض معين
من قبل الشارع فلا يحتاج الى تعيين آخر بعد هذا التعيين كالتضاء بعد الشروع
فيه الا ان التعيين في صوم شهر رمضان من قبل الشارع ابتداء وههنا في القضاء
من قبله بعد التعيين الحاصل بالشروع بنيته فقد زيد فيه قيد التعيين وقد علمت
ان الشافعية تسمى هذا القسم من القلب قسماً من الاقسام التي قدمناها عن صاحب
جمع الجوامع وشارحه الجلال ومثلوا لها بالامثلة التي قدمناها ايضاً . واعلم ان
صاحب الكشف قال ان هذه الامثلة اوردها الشافعية فرضاً لتمثيل الانقسام فقط
لا انها واقعية صدرت من الحنفية لإثبات المذهب كيف لا والاصناف المذكورة
فيها طردية غير مقبولة عندهم لقولهم بالتأثير وعدم قولهم بالاخالة وهي المرادة
هنا بالطردية وليس المراد الطردية المردودة اتفاقاً كما قدمنا ان الحنفية يمبرون
عن الشافعية القائلين بالاخالة باهل الطرد وقال الحنفية ايضاً ان العلة قد تقلب
بوجه آخر غير ما تقدم وهو ان يثبت بنقيض وصف الاصل نقيض حكمه
وذلك كقول الشافعية صوم النفل عبادة لا يجب المضى في فاسدها فلا يلزم
بالشروع كالوضوء فيقول الحنفية فيستوى النذر والشروع فيها كالوضوء فيلزم
بالشروع لان الصوم عبادة تلزم بالنذر اجماعاً وقد ثبتت المساواة بينهما ويسمى
هذا باعتبار المفارقة عكساً لان حاصله عكس حكم الاصل في الفرع فان الحكم
في الوضوء كان عدم الوجوب بالشروع وفي الصوم الوجوب وهو في نفسه قياس
العكس لان حاصله ان الصوم يلزم بالنذر فيلزم بالشروع كالوضوء لما لم يلزم بالنذر
لم يلزم بالشروع . قال الامام نجر الاسلام العكس نوحان : نوع يصلح لترجيح
وصحيح في نفسه ومثل بهذا القياس وهو قولنا الصوم يلزم بالنذر الى آخره
وحاصله يرجع الى ترجيح الوصف بتأثير نقيضه في نقيض الحكم في اصل كالوضوء

ونوع آخر حكم بفساده ومثل له بالمثال الاول وهو قول الحنفية فيستوى النذر والشروع الى آخره وحاصله انه يرجع الى اثبات مطلق المساواة بين الشئيين بالقياس ثم الاستدلال بحكم أحدهما على الآخر وعلى كل حال قد اختلفوا في قلب العلة بهذا الوجه هل يقبل فقال الاكثر ومنهم ابو اسحق الشيرازي ونحوه الدين الرازي يقبل وهو مختار صاحب مسلم الثبوت وقيل لا يقبل وعليه القاضي ابو بكر والامام نحر الاسلام واختاره ابن الهمام واستدل صاحب المسلم لما اختاره بان المعترض جعل وصف المستدل شاهدا لما يستلزم تقيض مطلوبه وهو الاستواء وهذا متوجه ويقال عليه ان المستدل انما ادعى وصفه دلة للحكم في محل ولم يدع انه علة للمساواة في محل آخر حتى يلزم من التعميل بل ان لزم فلا يلزم الا المساواة في بعض الوجوه وهي المساواة في الحكم الذي علة بالوصف وليس هذا منافيا لمطلوب المستدل فالمساواة ليست ثابتة من هذا القلب بل لا بد لاثباتها من أمر آخر وليس الاستواء مقصودا بالذات حتى يمدى والذي هو مقصود بالذات وهو الحكم الذي جعل المستدل وصفه علة له غير معدى فلا وجه لقبوله . وأما القسم الثاني من المعارضة المعارضة الخالصة عن المناقضة فلا بد فيها من اصل آخر وعلة اخرى ، والعلة حينئذ اما ان الحكم يوجب حكما منافيا للحكم المستدل كقول الشافعي مسح الرأس ركن فيثالث كالفعل فيقول الحنفى مسح الرأس مسح فلا يثالث كالتيمم فهذا يفيد ان المسح لا يثالث وهو تقيض حكم المستدل واما ان يوجب أخص من النقيض كقول الحنفى في صغيرة بلا اب ولا جد صغيرة فيولى عليها كذات الاب يولى عليها فيقول الخصم المخالف الاخ قاصر الشفقة فلا يولى عليها في النكاح كالمال فانه لا يلى عليها فيه فنتيجة هذا القياس عدم صحة تولية الاخ على الصغيرة وهي أخص من تقيض الحكم الاول وهو لزوم التولية مطلقا واما ان يوجب ما يستلزم النقيض كقول أبي حنيفة في امرأة نعى لها خبر موت زوجها فتزوجت فجاءت باولاد ثم جاء الزوج حيا فالاولاد للاول عند أبي حنيفة ولثلاثي عند الصاحبين والائمة الثلاثة . الزوج المنهى

بقاء الخلاف ^(١) مثاله في النفي أن نقول التفاوت في الوسيلة لا يمنع القصاص . فيقولون مسلم ولكن لا يمنع عن غيره . ثم لو بيننا أن الموجب قائم ولا مانع غيره لم يكن ما ذكرنا تمام الدليل . وفي الثبوت قولهم الخيل يسابق عليه فيجب الزكاة فيه كالابل . فنقول مسلم في زكاة التجارة « أقول الطريق الخامس من مبطلات العلوية القول بالموجب أي القول بموجب دليل المستدل وهو عبارة عن تسليم مقتضى ما جعله المستدل دليلاً لحكم مع بقاء الخلاف بينهما فيه ^(٢) وذلك

صاحب فراش صحيح فهو احق من الفراش الفاسد الذي تبين فساده بعود المنع حياً فيقول المخالف المرافق لمذهب الصاحبين والأئمة الثلاثة صاحب فراش فاسد فيلحقه الولد كالمزوج بلا شهود يلحق ولده به وان كان فراشه فاسداً فالحكم اللازم من هذه الممارسة نسبة الولد للثاني وهذا ليس نقيضاً لثبوت النسب من الاول لكنه يستلزمه للاجماع على ان النسب ليس منهما بل من أحدهما فاذا ثبت من أحدهما انتهى من الآخر وهذا المثال فرضي والافقول الامام مبني على عموم نص الولد للفراش لاعلى هذا القياس

(١) قال المصنف « الخامس القول بالموجب وهو تسليم مقتضى قول المستدل مع بقاء الخلاف الخ » أقول قوله بالموجب هو بالفتح ما يقتضيه الدليل وبالكسر الدليل والمراد هنا الاول أي تسليم موجب الدليل ومقتضاه مع بقاء النزاع ، ويمبر عنه في غير فن الاصول بعدم تمامية التقريب ، ويمبر عنه في علم المعاني بتلقى المخاطب بغير ما يترقب فقط وقد استشهدوا له بقوله تعالى « والله العزة لرسوله » في جواب « ليخرجن الاغز منها الاذل » فانه سلم قولهم ذلك مع بقاء النزاع فيمن هو الاعز ومن هو الاذل وانما كان هذا شاهداً لادليل الان الواقع من المناقذين ليس استدلالاً انما هو مجرد اخبار فلا يكون في الآية تسليم دليل مع بقاء محل النزاع بل هو تسليم للخبر وانما فيه القول بالموجب على اصطلاح اهل المعاني كما هو واضح

(٢) قال الاسنوي : « اي القول بموجب دليل المستدل وهو عبارة عن تسليم مقتضى الى آخره » أقول فسر القول بالموجب بما ذكر ليرتب عليه ما يأتي من ن هذا الحد اولي مما في المحصول كما سيأتي وذلك لان حاصل القول بالموجب منع

بان يتخيل أن ما ذكره من النص أو القياس مستلزم لحكم المسئلة المتنازع فيها مع أنه غير مستلزم له فلا ينقطع النزاع بتسليمه (١) وهذا الحد أولى من قول المحصول انه تسليم ما جملة المستدل ووجب العلة مع استيفاء الخلاف (٢) لخروج القول بالموجب الذي يقع في غير القياس وكأنه أراد تعريف ما يقع في القياس خاصة لان الكلام في مبطلات العلية. والقول بالموجب قسمان (٣) أحدهما ان يقع في النفي وذلك اذا كان مطلوب المستدل نفي الحكم واللازم من دليله كون شيء معين

استلزام الدليل للمدعي حقيقة وهذا النحو من الاعتراض لا يختص بالقياس ولا بالطردية من العلل خلافا لبعض الحنفية الذين خصوه بالقياس وبالعلل المستنبطة الغير المجمع عايبها والكلام فيه يعرف بمقايسة ما مر في النقص لانه اعتراض يرد على ثبوت المقصود من الحكم

(١) قال الاسنوي : « وذلك بان يتخيل ان ما ذكر من النص أو القياس مستلزم لحكم المسئلة المتنازع فيها الى آخره » اشار الى ان ما قلنا من انه منع استلزام الدليل للمدعي حقيقة وانما هو استلزام متخيل فقط

(٢) قال الاسنوي : « وهذا الحد اولى من قول المحصول الى آخره » لعل الامام موافق لما عليه بعض الحنفية كما قدمناه . وعلى كل حال يرد عليه ماورد عليهم من انه لا يختص بالقياس ولا بالعلل الطردية بل هو عام في كل ذلك (٣) قال الاسنوي « والقول بالموجب قسمان » أقول قال البدخشي والمشهور أنه ثلاثة أقسام : الاول أن يقام الدليل على ما يتوهم أنه المتنازع أو ملزومه ولا يكون كذلك كما يقال في مسئلة المثقل قتل بما يقتل به غالبا فلا ينافي القصاص كالقتل بالحرق فيقال سلمنا ذلك لكن عدم المناقاة ليس محل النزاع وهو وجوب القتل ولا بما يستلزمه . الثاني ان يقام الدليل على ابطال ما يتوهم انه مأخذ الحكم ويبين مذهبه في المسئلة ويقول لا يلزم من ابطاله ابطال مذهبي فانه ليس مأخذى مثل أن يقال في المسئلة المتقدمة التفاوت في الوسيلة لا يمنع القصاص كالمتموسل اليه فيقال لا يلزم من ابطال كون التفاوت المذكور مانعا من وجوب القصاص ابطال انتفاء

غير موجب لذلك فيتمسك به لتوهمه انه مأخذ الخصم مثاله ان يقول الشافى في القتل بالمثل التفاوت في الوسيلة لا يمنع وجوب القصاص كالتفاوت في المتوسل اليه يعنى أن المحدد والمثقل وسيلتان الى القتل والتفاوت الذى بينهما لا يمنع الوجوب كما لا يمنع التفاوت في المتوسل اليه وهو التفاوت فى المقتولين من الصغر والكبر والخساسة والشرف فيقول الحنفى كون التفاوت فى الوسيلة لا يمنع وجوب القصاص مسلم ونحن نقول بموجبه ولكن لم لا يجوز أن يمنع من وجوبه وجوبه لانه وحده ليس مأخذى فى المنع . ثم قال والثالث أن يسكت عن صغرى غير مشهورة ويستعمل قياس الضمير مثل أن يقول فى الوضوء كل ما ثبت قرينة فشرطه النية كالصلاة ولا يقول الوضوء ثبت قرينة فيقال مسلم ولا يلزم شرطية النية فى الوضوء وهذا اذا سككت عن الصغرى وأما اذا ذكرت فلا يرد الا المنع لكون الوضوء قرينة وهو ليس قولاً بالموجب اه ومثله فى حاشية العطار على جمع الجوامع . وأقول ان صاحب جمع الجوامع لم يصرح بكون القول بالموجب أقساماً ثلاثة ولا بعده بل بعد ان عرفه بأنه تسليم الدليل مع بقاء النزاع مثل بما مثل به البدخى والعطار فمنهم من جعل هذه الامثلة اشارة الى تعدد الانواع كالعطار ولذلك كتب على قول الجلال تفسيراً لقول المصنف ليس هذا مأخذى من منافاة القتل بالمثل فقال فسر به قول المصنف هذا جملة راجعاً للمثال الاول ولو فسر به بقوله من منع التفاوت فى الوسيلة ليرجع الى المثال الثانى لكان أقرب وموافقاً لكلام غيره اه زكريا اه ولكن شيخنا فى تقريره كتب على قول الجلال المذكور فقال الظاهر انه انما أرجع هذا للاول لان قول المستدل فلا ينافى القصاص كالحراق الخ حيث كان تعريضاً بالمعترض فانما ذكر ما استند اليه والا فلا وجه لاستنتاجه وحينئذ فلا فرق بين المثالين . فهذا من الشارح اشارة الى ان المصنف لم يرض التفرقة التى ذكرها ولذا لم يجعله أقساماً ثلاثة كما صنعه ابن الحاجب بل جعله قسماً واحداً وهو أن يظهر عدم استلزام الدليل لمحل النزاع كما اقتصر على ذلك الشارح فى التصوير وبدل عليه أيضاً قول المصنف فيقال مسلم ولكن لا يلزم الخ اذ لو كان استنتاجاً لما يتوهم انه مأخذ الخصم وهو بمنه لم يقل مسلم ولكن الخ بل هو

أمر بوجود في الممثل غير التفاوت وأنه لا يلزم من ابطال هذا المانع المعين ابطال جميع الموانع ثم ان الشافعي المستدل لو ادعى بعد ذلك أنه يلزم من تسليم ذلك الحكم تسليم محل النزاع وبينه^(١) بان الموجب للقصاص وهو القتل العمدة المدوان

ناف لاستتزام الدليل لمحل النزاع كما هو صريح المصنف فيكون من القسم الاول فتأمل لملك تقف على أحسن منه . واعلم ان جواب القسم الاول هو بيان ان ما لزم من الدليل هو محل النزاع وجواب الثاني ان الحذف مع العلم بالمحذوف جائز والمحذوف مراد ومعلوم فلا يضر حذفه والمجموع هو الدليل اه ولا شك ان قول صاحب جمع الجوامع كما يقال في القصاص قتل بما يقتل غالباً ثم قوله ثانياً وكما يقال التفاوت في الوسيلة ظاهر في أن ما ذكره مثالان لقسم واحد هو قسم النفي والاسنوي اقتصر في التمثيل لهذا القسم بالمثال الثاني في كلام صاحب جمع الجوامع إوفي مسلم الثبوت صرح بأنه ثلاثة أنواع كالبخشى وهي مسألة ليست ذات أهمية في جوهر الكلام

(١) قال الاسنوي ثم ان الشافعي المستدل لو ادعى بعد ذلك انه يلزم من تسليم ذلك الحكم تسليم محل النزاع وبينه الخ « أقول قال في مسلم الثبوت وشرحه ثم الجدليون متفقون على انه لا بد فيه من انقطاع المستدل أو السائل اذ لو بين المستدل انه محل النزاع او انه مأخذه بالنقل مثلاً أو ان المحذوفة ما هي وهي معلومة ومنتجة انقطاع المعارض لانه لا يمكنه حينئذ ان يسلم الموجب ويناقش في المدعى والا يكن كذلك فالمستدل منقطع واستبعد ابن الحاجب في الاخير لان المقدمة المطوية اذا ذكرت كان له المنع ولعل مرادهم انه ينقطع المعارض عن النحو الذي اعترض به من القول بالموجب والا فكيف يدعى حائل انه ينقطع عن الاعتراض مطلقاً وفي التحرير وكذا الثاني مستبعد أيضاً فالمعارض ان يقول مأخذي غير ما ذكرت فانه يمكن خفاؤه دلي المستدل الا أن يقال حينئذ انقطع المستدل بظهور ان ما زعمه مأخذاً غيره والا استطاع أن يقول مأخذي غيره وانقطع المعارض لانه لم يبق في يده شيء يعترض به وبما ذكرنا من بيان المستدل ما ينقطع به المعارض يستبين انه لا ياجىء أهل الطرد الى القول بالتأثير كما زعم

قائم في صورة القتل بالمتقل وانه لا مانع فيه غير التفاوت في الوسيلة بالاصل أو بغيره من الطرق لكان منقطعاً أيضاً أي حتى لا يسمع ذلك منه لانه ظهر ان المذكور أولاً ليس هو دليلاً تاماً بل جزء من الدليل هكذا قاله الامام وتبعه المصنف وفيه نظر ظاهر^(١) ولم يتعرض ابن الحاجب لذلك . القسم الثاني أن يقع في الاثبات

بعض الحنفية زاعمين انه لما بقى النزاع مع تسليم المقدمات لم ينفع الطرد شيئاً فلا بد من القول بالتأثير فان الاجوبة المذكورة غنية عن ثبوت التأثير فلا الجاء اليه فافهم اه مخلصاً

(١) قال الاسنوي « هكذا قال الامام وتبعه المصنف وفيه نظر ظاهر » أقول وجه النظر يعلم مما نقلناه عن مسلم الثبوت وشرحه ومثله مختصراً في البدخشي وأيضاً قد صرحوا بأن الاعتراضات اما من جنس واحد أو نوع واحد بأن يكون كل منعا أو معارضة أو نقضا فيجوز تعدده اتفاقاً بين النظائر أو من أجناس مختلفة كمنع ونقض ومعارضة فنعم تعدده أهل سمرقند لازوم الخبط في المباحثة والمنصب فان المانع بالنقض أو المعارضة يكون مستديلاً والمختار جوازه لان كل واحد من الاعتراضات بقطع النظر عن الآخر كدليل بعد دليل وتعدد الدليل جائز فكذا تعدد الابحاث ولا يلزم غصب المنصب في بحث واحد بل انما يلزم تعدد المباحث في ابحاث ولا ضير فيه فانه بمنزلة شخصين باحثين واذا جاز التعدد فنعم أكثر النظائر تعدد الانظار المترتبة طبعاً بأن يكون بحث في مقدمة والآخر في أخرى كمنع حكم الاصل ونقض العلة لان الجزء الثاني من الدليل انما يكون بعد تسليم الاول فهو أي الثاني متمين للاعتراض والمختار جوازه لان التسليم فرضي لا اعتقادي حتى لا يقدر على الاعتراض عليه فيقدم ما يتعلق بالاصل فيمنع أصل المستدل ثم ما يتعلق بالعلية فيقال لو سلم الاصل فالعلية منقوضة ثم ما هو متعلق بالفرع فيقال لو سلم العلة فيمنع وجودها في الفرع مثلاً وانما يترتب هكذا لئلا يلزم منع بعد تسليم ضمناً فانه يتكلم على الفرع بعد التكلم على الاصل والا فقد سلم ضمناً الاصل والعلية فلا يحسن المنع بعده ومع هذا لو فعل جاز لان التسليم

وذلك اذا كان مطلوب المستدل اثبات الحكم في الفرع واللازم من دليله ثبوته في فرضي فافهم كذا يؤخذ من المسلم وشرحه ولاشك أن القول بالموجب هو اعتراض يرد على ثبوت المقصود من الحكم وليس الغرض من المناظرة الا اظهار الحق فتى لم تخرج عن موضوع البحث فله أن يعترض كما شاء أو يستدل كما شاء مادام لم يخرج عن موضع العملية في البحث فان كان فيما يتعلق بالاصل استمر البحث فيه حتى يعجز أحدهما وهكذا باقيها وقد اختلف فيما لو قال المعترض ليس هذا مأخذي هل يكفي ذلك من غير أن يبين مأخذاً أم لا فليل لا لجواز أن يكون مأخذه ذلك لكنه يماند والصحيح انه قد يصدق في ذلك لانه اعرف بمذهبه ومذهب امامه اه وفي جمع الجوامع والخيار تصديق المعترض في قوله للمستدل ليس هذا الذي نقيته باستدلالك تمريراً بي من مناقاة القتل بالمنقل للقصاص مأخذي في نفي القصاص به لان عدالته تمنعه من الكذب في ذلك وقيل لا يصدق الا ببيان مأخذ آخر لانه قد يماند بما قاله اه موضعاً من شرحه للجلال كما انه اذا بين المعترض مأخذاً يصدق في بيان المأخذ وان بين اجمالاً على المذهب الصحيح ولا يعتمد بخلاف من خالف في ذلك لانه اعرف بمذهبه فيقبل قوله على ان البيان على من ادعى والمعارض ليس مدعياً فيكفيه المنع فانك قد عرفت ان حاصل القول بالموجب يرجع الى منع استلزام الدليل المدعى اه موضعاً من مسلم الثبوت وشرحه . والحاصل ان الانتقال ينحصر في أربعة مواضع لانه اما في العلة فقط وهو على قسمين لانه اما أن يكون الانتقال لانكسار علية العلة وهو القسم الاول من المواضع الاربعة وهذا القسم من الانتقال انما يتحقق في المانعة لان السائل لما منع وصف المجيب عن كونه علة لم يجد بدا من اثبات وصف العلة بدليل آخر واما أن يكون الانتقال لاثبات الحكم وهو الثاني من المواضع الاربعة وهذا القسم يكون في فساد الوضع والمناقضة ان لم يمكن دفعهما ببيان الملازمة والتأثير وان لم يكن الانتقال لاثبات العلة في الاول أو لاثبات الحكم في الثاني كان حشواً لا يقبل واما أن يكون في الحكم فقط ولا بد ان يكون حكماً يحتاج اليه الحكم الاول والا كان حشواً لا يقبل واما في العلة والحكم معا وهذا ما الثالث

صورة ما من الجنس^(١) كاستدلال الحنفية على وجوب الزكاة في الخيل بقولهم الخيل حيوان يسابق عليه فتجب الزكاة فيه قياساً على الابل فنقول لهم مقتضى دليلكم وجوب مطلق الزكاة ونحن نقول بموجبه فانا نوجب فيه زكاة التجارة ومحل النزاع انما هو في زكاة العين ولا يلزم من اثبات المطلق اثبات جميع انواعه

قال «السادس الفرق وهو جعل تعين الاصل علة أو الفرع مانعاً والاول يؤثر حيث لم يجز التعليل بعلتين والثاني عند من جعل النقص مع المانع قادحاً^(٢)» أقول

والرابع وهما يكونان في القول بموجب الدليل لانه لما سلم الحكم الذي رتبة الجيب على الدليل وادعى النزاع في حكم آخر لم يتم مراد الجيب لينتقل الى اثبات الحكم المتنازع فيه بدليله الاول ان أمكن أو بدليل آخر ان لم يمكن ذلك كذا يؤخذ من التوضيح وحواشي التلويح ومن هذا تعلم ان ما قاله الامام في المحصول خلاف الصحيح لان الغرض اثبات الحق كما قلناه

(١) قال المصنف « وفي الثبوت قولهم الخيل يسابق عليه الى آخره » قال الاسنوي « القسم الثاني أن يقع في الاثبات وذلك اذا كان مطلوب المستدل الى آخره » أقول حاصله أن المستدل اذا أثبت الحكم في الفرع بدليل فيقول له المعترض ان اللازم من دليلك هو إثبات الحكم في صورة ما من صور الجنس لافي صورتك كما في المثال الذي ذكره الاسنوي فان المستدل ذكر علة لوجوب الزكاة في الخيل هي كون الخيل حيواناً يسابق عليه كما أن الابل حيوان كذلك فيقول المعترض علتك هذه تقتضي وجوب مطلق الزكاة في الجملة وهو مسلم في وجوب زكاة التجارة لانا متفقون على أن مال التجارة خيلاً وغيرها تجب فيه الزكاة والخلاف انما هو في زكاة العين وان لم تكن للتجارة ولا يلزم من اثبات المطلق اثبات جميع أنواعه فلا يلزم ثبوت المتنازع فيه كذا ذكره الفري كما في البدخشي وبه يزداد كلام الاسنوي وضوحاً والمثال الذي مثل به الاسنوي وغيره فرضي لان الصحيح عدم وجوب زكاة في عين الخيل عند الحنفية وثانياً لان القائل بالوجوب بناء على نص ذكره فراجع الفروع لتعلم ما هو الواقع في ذلك (٢) قال المصنف « السادس الفرق وهو جعل تعين الاصل علة أو الفرع

الطريق السادس وهو آخر الطرق المبطلات للعلية الفرق وهو ضربان: الاول ان مانما والاول يؤثر حيث لم يحز التعليل بعلتين الى آخره » أقول اعلم انه وقمر نزاع كبير بين ابن السمعاني وامام الحرمين في أن المقصود بالفرق ما هو فقال ابن السمعاني معارضة في الاصل بابداء علة أخرى للحكم هي مجموع ما علل به المستدل والخصوصية أو في الفرع بابداء معنى يؤثر فيه خلاف الحكم الذي أفاده المعنى الذي أبداه المستدل وذلك بان يقيسه المترض على أصل آخر لمعنى فيه موجود في ذلك الاصل وذلك المعنى هو المانع من مجيء الحكم بالقياس على الاصل الذي للمستدل وحينئذ فيأتي في القسم الاول ما في المعارضة في الاصل وهو انها لا تؤثر بناء على جواز التعليل بعلتين وتؤثر بناء على عدمه أو تؤثر مطلقاً أما على عدمه فظاهر لان ما أبداه كل منهما صالح للعلية وأما عليه فلان حاصلها انه لم يعلل المستدل بهذه العلة ولم لا يجوز أن تكون العلة في الاصل هي العلة الاخرى لا بد من مرجح ويأتي في القسم الثاني ما تقدم من أن النقض وهو تخالف الحكم عن العلة هل يؤثر اذا كان التخالف لمانع تقدم عن الشافعي التأثير واختاره في جمع الجوامع وعن غيرهما عدمه وهو مذهب الحنفية واختاره المصنف وقد علمت أن الخلاف في ذلك انطى وقال امام الحرمين هو وان كان يرجع الى المعارضة فيها لكن ليس المقصود به الايتان بمعارضتين على الطرد والعكس بل ينتظم من المعارضة ما يشفع بمفارقة الفرع للاصل. وحاصله أن المترض يعترف بالجمع الذي أبداه في الجامع لكنه يقول اذا افترقا في وجه خاص كان الحكم بافتراقهما اوقع من الحكم باجماعهما في الوصف لانه اذا جعل العلة في الاصل أو الفرع مجموع المشترك والمختص كان أشد اخالة للحكم مما لو جعل العلة هو المشترك فكانه يقول لم لم يجعل العلة في حكم كل محل ما اختص به مع انه أشد اخالة مما لو جعلت العلة في كل محل هو الامر المشترك ولاشك أن هذا معنى يزيد على سؤال المعارضة لانها مجرد ابداء علة أخرى لا يتعرض فيها لكونها أشد مناسبة للحكم مما أبداه المعلل ولما لم يفهم ابن السمعاني مراد الامام عرض به تعريضاً فاحشاً حتى قال من قال تلك المقالة اعلمنا ان الفقه

مجعل المعترض تعين أصل القياس أي الخصوصية التي فيه علة لحكمه كقول الحنفى

يس من بابه ولا من شأنه فرحة الله على الجميع . واعلم ان المعارضة معنيين
 أحدهما ابداء علة تؤثر تقيض حكم العمل وليس مراداً هنا ثانيهما ابداء علة
 أخرى تؤثر الحكم بعينه ويكون المراد السؤال عن الترجيح وهو المراد
 بما يرجع اليه سؤال المعارضة وقد عرفت ان المراد بالرجوع اليه انه من
 ضرورته لا أن المراد هو المعارضة نبه عليه الامام رحمه الله فيما نقله عنه صاحب
 جمع الجوامع فى شرح المختصر وقد قال فى جمع الجوامع وشرحه ومنها الفرق
 وهو راجع الى المعارضة فى الاصل أو الفرع وقيل اليهما أى الى المعارضتين
 فى الاصل والفرع معاً لانه على الاول ابداء خصوصية فى الاصل تجعل شرطاً
 للحكم بأن تجعل من علة أو ابداء خصوصية فى الفرع تجعل مانعة من الحكم
 وعلى الثانى ابداء الخصوصية معاً مثاله على الاول بشقيه ان يقول الشافعى النية
 فى الوضوء واجبة كالتييم بجامع الطهارة عن حدث فيعترض الحنفى بأن العلة فى
 الاصل الطهارة بالتراب وان يقول الحنفى يقاد المسلم بالذمى كغير المسلم بجامع القتل
 العمد العدوان فيعترض الشافعى بان الاسلام فى الفرع مانع من القود ثم قال
 والصحيح انه قاذح وان قيل انه سؤالان بناء على القول الثانى فيه لانه يؤثر فى
 جمع المستدل وقيل لا يؤثر فيه وقيل لا يؤثر على القول بأنه سؤالان لان جمع
 الاسئلة المختلفة غير مقبول وسكت المصنف عن جواب الفرق وبما يجاب به منع
 كون المبدل فى الاصل جزءاً من العلة وفى الفرع مانعاً من الحكم اهـ والقول
 بأن الفرق يرجع الى معارضتين فى الاصل والفرع معاً هو ظاهر كلام الامام
 وحاصله ان الفرق لا يكون الا مجموع المعارضتين وهذا انما يقرب من الصحة ان
 كان معنى المعارضة فى الفرع انتفاء خصوصية الاصل فيه ومعنى المعارضة فى
 الاصل انتفاء خصوصية الفرع فيه لان كلام الامرين لازم للاخر حينئذ وان لم
 يتعرض للانتفاء عن الفرع فى الاول وعن الاصل فى الثانى وأما اذا كانت المعارضة
 فى الفرع معناها ابداء مانع أى وصف يقتضى تقيض الحكم ومعناها فى الاصل
 ابداء شرط فيه فلا يكون هذا القول قريباً من الصحة لانه لا يلزم من ابداء شرط

الخارج من غير السبيلين ناقض للوضوء بالقياس على ماخرج منهما والجامع هو
في الاصل التعرض لا بداء مانع في الفرع وعكسه بناء على ان انتفاء الشرط في الفرع
ليس مانعا وانتفاء المانع في الاصل ليس شرطا واليه ميل كلام الجلال لكن اذا
قلنا ان انتفاء الشرط مانع وانتفاء المانع شرط كما هو الواقع كان الخلف لفظيا
بين القولين لان القائل بان الفرق راجع الى المعارضة في الاصل أو الفرع بنى كلامه
على ما صرح به المعترض ومن قال انه مجموع المعارضتين بنى كلامه على أن كلام
المعارضتين يستلزم الاخرى ولكل وجهة فلا خلاف . وعلى كل حال فقول
المصنف هنا والاول يؤثر حيث لم يحز التعليل بعلمتين : والثاني عند من جعل
النقض مع المانع قادحا لا ينافي ما قاله في جمع الجوامع ان الفرق بين سؤال
الفرق وبين المعارضة التي ليست فرقا هو ان الفرق هو معارضة خاصة فالمعارضة
في الاصل خاصة هو ان يجعل خصوصيته شرطا في العلة وهي لا توجد في الفرع
فالمعترض يقول ان العلة هي مجموع الوصف الذي ابداه المستدل وخصوصية الاصل
طبعما لا توجد في الفرع والمعارضة في الفرع هي ان يجعل خصوصيته مانعا من
وجود الحكم فيه وهذا المانع طبعما علة اخرى تقتضى تقيض الحكم الذي رتبته
المستدل على علمته فكان من جهة ان المعترض ابدى علة غير علة المستدل في كل
من الاصل والفرع كان الفرق راجعا الى المعارضة ومن جهة ان الحكم يخالف
في الفرع عن العلة التي ذكرها المستدل لوجود المانع كان هذا نقضا وهذا خاص
بالمعارضة في الفرع وأما المعارضة في الاصل فتخالف الحكم في الفرع فهو لعدم
العلة لان العلة مجموع الوصف وخصوصية الاصل فهي مركبة من الامرين وهذا
المجموع غير موجود في الفرع فلذلك كانت المعارضة في الاصل مبنية على جواز
التعليل بعلمتين فمن منع قال بالتدح ومن أجاز قال بعدم التدح وان المعارضة في
الفرع فيجوز ان تنبئ على ذلك لكن لما كان المعترض لم ينكر وجود وصف
المعلل في الفرع وانما ابدى مانعا انتفاؤه جزء من العلة كان الاقرب ان يرجع
الى النقض فمن أجاز له المانع ولم يجعله قادحا قال هنا كذلك ومن جعله قادحا قال هنا

خروج النجاسة فيقول المعترض الفرق بينهما أن الخصوصية التي في الاصل وهي كذلك فخذ هذا التحقيق . ولا تأسأ . وهذا الذي قلنا جميعه طريقة الشافعية وأما طريقة الحنفية فقالوا المعارضة في الاصل ومعناها ابداء وصف آخر صالح للعلية مستقل بالتأثير او لا يكون مستقلا بالتأثير بل جزأ لكن بحيث لا يوجد في الفرع المتنازع فيه والحنفية يسمونها مفارقة ويندرج فيه سؤال اختلاف جنس المصلحة في الاصل والفرع فالشافعية قالوا تقبل وتكون قادحا والحنفية قالوا لا تقبل ولا تكون قادحا قال الحنفية استدلالا على مذهبهم المفروض ثبوت وصف المستدل بمسلك صحيح عند الفارق والا لكان هو الاعتراض لا هذا فلم يستقل وصفه بالعلية لزم نقضه لان جزء العلة ليس بعلة فيكون الاعتراض هذا لا الفرق بل يجعله مانعة بوصف المستدل ان صححت الممانعة وامكنت فبعد تسليم العلة لا يبقى شيء في اليد يفترض به وحينئذ لا تنافي بين وصف المستدل ووصف المعترض لانه ان لم يثبت به دليل فظاهر أنه لا تنافي بينهما لان غير الثابت لا ينافي الثابت وان أثبتته بدليل فاجتماع علمتين مستقلتين جائز اتفاقا فكلاهما علمتان فلا تنافي مثلا اذا استدل الشافعي على عدم صحة عتق عبد الرهن فقال اعتاق عبد الرهن تصرف لاقى حق المرتهن فبطل كيبه فقال الحنفى جوابا عن ذلك ان العلة في الاصل وهو البيع كونه تصرفا يحتمل الرفع وهو غير موجود في الفرع لم يقبل منه لانه لا ينافي كون العلة ما ادعاه الشافعي من انه تصرف لاقى حق المرتهن وهو موجود في الاصل وهو البيع فيلزم الحكم الذي رتبته الشافعي على علمته ولا يفيد الفرق شيئا لكن لو قال على سبيل الممانعة ان ادعيت ان حكم الاصل البطلان منعناه فان بيع الراهن الرهن ليس باطلا بل موقوف على قضاء الدين او اجازة المرتهن او سلمت ان حكم الاصل هو التوقف كما ذكرنا فهذا الحكم غير حكمك في الفرع فانك لا تثبت فيه توقف العتق بل تقول بالبطلان فقد اختلف حكم الاصل والفرع فقات شرط القياس فهذا النحو من القول يقبل واستدل الآخرون بان ما احتمل وصف المعلل بما ابداه المعترض الاستقلال وعدهم فدعوا الاستقلال تحكم فلم يثبت فصحت المعارضة بابداء وصف آخر زائد على وصف

خروج النجاسة من السبيلين هي العلة في انتقاض الوضوء^(١) لا مطلق خروجها . الثاني

المستدل وأجاب الحنفية بان المفروض ان المعلل أثبت استقلال وصف العلة فلا احتمال لعدمه وان كان المعترض يدعي ان المستدل لم يأت بمسلك يفيد الاستقلال فالاعتراض يكون بهذا أى منع العلية لا الفرق وبهذا تعلم ان الخلاف إنما هو في طريق الاعتراض ولهذا قال في التنقيح وشرحه ومنه الترق قيل هو فأسد لانه غصب منصب التعليل وهذا نزاع جدلي لانه اذا اثبت عليه المشترك لا يضره التفارق ولكن اذا اثبت في الفرع مانعا يضره وكل كلام صحيح في الاصل اذا أورد على سبيل الفرق لا يقبل فينبغي ان يورد على سبيل الممانعة حتى . يقبل ثم ساق ما ذكرناه من المثال وبين فيه ما بيناه من حالي القبول اذا اورد المعترض اعتراضه على طريق الممانعة وعدم القبول اذا اورده على سبيل الفرق والمعارضة وهذا كما قال نزاع جدلي لا يعول عليه الاصولي فان الفرق سواء كان معارضة في الاصل أو الفرع او مجموع المعارضتين فهو ممانعة لان المعترض متى جمل خصوصية الاصل جزءاً من العلة فقد منع وجودها في الفرع وهذا منع لوجود الحكم في الفرع لمنع وجود علته فيه وان جمل خصوصية الفرع مانعاً من وجود الحكم في الفرع فقد جمل انتفائه جزءاً من علة الاصل وهو غير موجود في الفرع وهذا غير ما قدمناه في النقض سابقاً من ان من نظر الى عدم وجود العلة في الفرع قال ان عدم الحكم في الفرع راجع الى عدم وجود العلة فيه ومن نظر الى وجود المانع في الفرع ولم يعتبر انتفائه جزءاً من علة الاصل قال ان عدم الحكم في الفرع للمانع لا لانتفاء العلة وقد تقدم ان الخلاف في ذلك لفظي فالخلاف أيضاً هنا بين الحنفية والشافعية في ان المعارضة التي هي فرق تقبل أو لا تقبل لفظي

(١) قال الاسنوى « فيقول المعترض الفرق بينهما الخصوصية التي هي في الاصل الى آخره » أقول هذا وان اورده الشافعي على انه فرق ومفارقة لكن تضمن منع كون المشترك وهو مطلق الخارج النجس من البدن ناقضاً فهو يقبل بهذا الاعتبار ودعوى انه غير مقبول لانه اورده بصورة فرق مجرد نزاع جدلي

أن يجعل تعين الفرع أى خصوصيته مانعاً من ثبوت حكم الاصل فيه كقول الحنفية يجب القصاص على المسلم بقتل الذمي قياساً على غير المسلم والجامع هو القتل العمد العدوان . فيقول المعارض الفرق بينهما أن تعين الفرع وهو كونه مسلماً مانع من وجوب القصاص عليه لشرفه . قوله « والاول » يعنى أن الفرق بالطريق الاول وهو جعل تعين الاصل علة هل يؤثر أى يفيد غرض المعارض ويقدم في العلية أم لا^(١) فيه خلاف ينبغي على جواز تعليل الحكم الواحد بعلتين مستقلتين فان جوزناه لم يقدم هذا الفرق لان الحكم فى الاصل اذا علل بالمعنى المشترك بينه وبين الفرع ثم علل بمد ذلك بتعيينه لم يكن التعليل الثانى مانعاً من

فهو مقبول وجواب الحنفى عنه باثبات ان القدر المشترك علة وابطال ان الخصوصية جزء منها وهذه المعارضة مقبولة على المختار اتفاقاً لان المعارض مانع عن قبول الحكم بهذه المعارضة فلا فائدة للمناظر باستدلاله الا بدفعه ولا يازم غضب المنصب فانه بعد تمام استدلال المستدل والممنوع الغصب قبل ذلك والجواب عن المعارضة بجميع ما صح من قبل المعارض الا المعارضة الى آخر ما قدمناه ولا شك ان هذا بعينه يجرى فى المعارضة فى الاصل لان المعارض جعل خصوصية الاصل شرطاً فى العلة فهو مانع عن قبول الحكم بهذه المعارضة فلا فائدة للمناظر باستدلاله الا بدفعه لان خصوصية الاصل التى هى شرط فى العلية أو جزء من العلة قد انتفت فى الفرع ، وانتفاء الشرط كما تقدم ما هو فى الحقيقة الامانع فلا فرق بينهما فى القبول . وبذلك تعلم ان للحنفى أن يجيب عن هذا بابطال ان خصوصية الفرع مانع واثبات ان القدر المشترك هو العلة وبكل قد بطل ما كان للمعارض أن يعترض به الا المعارضة كما قدمنا ان الدليل المعارض الذى أقامه المجيب معارض لكل دليل يقام على المطلوب فلا تندفع المعارضة الا عند من رجح بكثرة الادلة

(١) قال الاسنوى « قوله والاول يعنى ان الفرق بالطريق الاول وهو جعل تعين الاصل علة الى آخره » أقول قد قدمنا لك ما يتعلق بجواز التعليل بعلتين وعدمه وان الخلاف لفظى وان من البعيد جدا ما يقولون بان الحق هو الجواز

التعليل الاول اذ لا يلزم منه الا التعليل بعلتين والفرع جوازه وان منعناه قدح هذا الفرق لان تعين الاصل غير موجود في الفرع والحكم مضاف اليه اعنى الى التعمين فلا يكون أيضاً مضافاً الى المشترك والا لزم التعليل بعلتين . وأما الثانى وهو الفرق بتعين الفرع^(١) فانه يؤثر عند من جعل النقض مع المانع قادحاً في كون الوصف علة لان الوصف الذى جعله المستدل علة اذا وجد في الفرع ولم يترتب الحكم على وجوده لمانع وهو تعين الفرع فقد تحقق النقض مع المانع والنقض مع المانع قادح وأما من لا يجعله قادحاً يقول ان الفرق بتعين الفرع لا يؤثر لان تخلف الحكم عنه انما هو لمانع . هذا حاصل كلام المصنف وقد استفدنا منه ان الفرق بتعين الاصل انما يؤثر عنده في المستنبطة دون المنصوصة^(٢) لانه اختار التفصيل كما تقدم وان الفرق بتعين الفرع لا يؤثر مطلقاً لانه اختار ان النقض مع المانع غير قادح^(٣) * واعلم ان بناء تأثير الفرق الاول على التعليل بعلتين صحيح وأما الثانى فلا بل يؤثر مطلقاً في دفع كلام المستدل^(٤) وبيانه أن الشافعى في مثالنا

ويريدون اجتماع علتين تامتين كل منهما مستكملة لاشروط وارتماع الموانع فتذكر ذلك لتعرف حقيقة الخلاف هنا أيضاً فان مبنى ما هنا على ما هناك

(١) قال الاسنوى « وهو الفرق بتعين الفرع الى آخره » أقول قد بينا أيضاً لك ما يتعلق بكون النقض قادحاً أو غير قادح وبيننا أيضاً ان الخلاف في هذا لفظى ، فتذكره اتمم لم حقيقة الخلاف ، هنا فان ما هنا مبنى على ما هناك

(٢) قال الاسنوى « وقد استفدنا منه ان الفرق بتعين الاصل انما يؤثر في المستنبطة دون المنصوصة الى آخره » أقول وقد مننا لك ان صاحب جمع الجوامع نقل عكس هذا من الامام الرازى ومم ذلك فقد تبين لك ان الخلاف لفظى في جميع الاقوال فالامر أصبح سهلاً

(٣) قال الاسنوى « وان الفرق بتعين الفرع لا يؤثر مطلقاً الى آخره » أقول قد علمت حقيقة الحال في ذلك

(٤) قال الاسنوى « واعلم ان بناء تأثير الفرق الاول على التعليل بعلتين

لما فرق بتعيين الفرع وهو كونه مسلماً فان قلنا ان النقض مع المانع قادح في العلية
فقد فسد دليل المستدل لفساد علته وهي القتل العمد العدوان فانها وجدت في
حق المسلم مع تخلف الحكم عنها وحينئذ فيحصل مقصود الشافعي المعترض وان

صحيح وأما الثاني فلا بل يؤثر مطلقاً الى آخره « أقول قد علمت ان كلا من
الفرق الاول والثاني معارضة تضمنت تخلف الحكم في الفرع غير ان الاول
لا انتفاء الشرط الذي هو مانع أيضاً والثاني لوجود مانع الذي هو انتفاء شرط
فكل تضمن تخلف الحكم عن العلة في الفرع لعدم تمامها أي لا انتفاء شرط الذي
هو مانع أيضاً أو لوجود مانع الذي هو انتفاء شرط بلا فرق بين الفرق الاول
والثاني من حيث أن كلا منهما معارضة وممانعة في وجود العلة أما في الاصل
أو في الفرع وحاصل ذلك كما قال المضد ان المستدل ادعى علية الوصف المشترك
والمعترض عليته مع خصوصية لا توجد في الفرع وهذا ظاهر وانما الخفاء في كون
ابداء المانع في الفرع معارضة فيه وتحقيقه ان المانع من الشيء في قوة المقترض
لنقيضه ليكون المانع في الفرع وصفاً يقتضي نقيض الحكم الذي اثبتته وهذا
معنى المعارضة في الفرع اه ومثله في حواشي الكمال بن أبي شريف على شرح
الجلال على جمع الجوامع . وأما قول الاسنوي بل يؤثر مطلقاً ان أراد انه
يؤثر في نقيض الحكم مطلقاً سواء قلنا ان النقض لمانع قادح أو غير قادح فغير
مسلم لانه غير مؤثر في علة الاصل اتفاقاً والخلاف بعد ذلك في كون تخلف الحكم
يضاف الى وجود المانع لا لا انتفاء العلة كما يقول من يقول انه غير قادح أو
لا انتفاء العلة لان انتفاء المانع جزء منها كما يقول من يقول انه قادح وانتفاء
الحكم في الفرع متفق عليه فاذا لا خلاف في وجود الحكم في الاصل ولا خلاف
في انتفاء الحكم في الفرع واذا وقع خلاف في وجود الحكم في الفرع وعدم
وجوده فليس من هذه الجهة وانما من جهة ان المستدل يمنع وجود المانع في
الفرع فلذلك يقول بثبوت الحكم فيه والاخر يثبت المانع فيقول بعدم وجود
الحكم فيه وبناء على هذا نقول ان قول الاسنوي فان قلنا ان النقض قادح
في العلة فقد فسد دليل المستدل لفساد علته الخ ان كان مراده فسد دليله بما ذكر

قلنا انه غير قادح كانت العلة صحيحة لكن قام بالفرع وهو المسلم مانع يمنع من ترتب مقتضاها عليها لان الفرض ان ذلك من باب التخلف لمانع ويستحيل وجود الشيء مع مقارنة المانع منه وحينئذ فيحصل للشافعي أيضا مقصوده وهو عدم ايجاب القصاص فثبت أن بناءه عليه فاسد . ولذلك لم يتعرض الامام واتباعه ولا ابن الحاجب لهذا البناء اصلا . نعم أطلق الامام أن قبول الفرق مبني على تعليل الحكم

بمعنى انه غير مؤثر في الاصل فغير مسلم لانه بانفاق انه علة في الاصل والحكم مترتب عليه لان الفرض ان المانع في الفرع فقط وأما الاصل فلا مانع فيه وان أراد بفساد الدليل فساد الفرع لفساد العلة لفقد جزء منها وهو انتفاء المانع بناء على ان المراد العلة التامة المستجمعة لوجود الشروط وارتفاع الموانع فهو مسلم وقوله فيحصل مقصود الشافعي مسلم ايضا ان سلم الحنفى ما يقوله من وجود المانع . وأما ان منع ان خصوصية الفرع مانع وأثبت ان العلة هي القدر المشترك بين الاصل والفرع فلا يحصل مقصود الشافعي . وهذا حاصل في كل نقض لافي هذا النقص الحاصل بالفرق في الفرع فقط فلا يمنع بناء ان النقص هنا قادح على ان النقص العام قادح أيضا كما ان قوله وان قلنا انه غير قادح كانت العلة صحيحة لكن قام بالفرع مانع ان كان مراده بقوله غير قادح أن العلة موجودة تامة يترتب عليها مقتضاها كما هو مقتضى قوله كانت العلة صحيحة فغير مسلم لان معنى كون النقص غير قادح في العلة ان الوصف الباعث المؤثر نفسه موجود في الفرع بقطع النظر عن جملة ما يترتب عليه المقتضي من انتفاء الموانع ووجود الشرائط وقوله بعد ذلك : ويستحيل وجود الشيء مع مقارنة المانع وحينئذ فيحصل مقصود الشافعي ايضا مسلم اذا سلم الخصم ذلك للشافعي واما اذا اثبت ما ذكرنا فلا يحصل مقصود الشافعي وتزول مقارنة المانع من ترتب الحكم المقصود للمستدل وبناء على ذلك تبين ان بناءه على النقص بمعنى التخلف لمانع صحيح لا فاسد وان للقول بان بناءه عليه فاسد هو الفاسد لان كل ما قاله هنا يجري في الاعتراض بالنقص بمعنى تخلف الحكم لمانع وهل ما هنا الاجزئي من جزئيات مطلق النقص فكيف يخالفه في شيء من احكامه ولا تنس ما قدمناه لك من ان الخلاف لفظي

الواحد بعلتين واذا حملنا كلامه على الفرق بتعين الاصل لم يرد عليه شيء (١)

(١) قال الاسنوي « نعم اطلق الامام ان قبول الفرق مبني على تعليل الحكم الواحد بعلتين الخ » اقول قد علمت انه معارضة في الاصل أو في الفرع أو فيهما وبهذا الاعتبار ترجع سلقا الى التعليل بعلتين لكن المختار ان هذا في المعارضة التي لا تتضمن مناقضة واما المعارضة التي تتضمن مناقضة فلكونها راجعة الى الممانعة كانت مقبولة اتفاقا والذي منعها انما منع ايرادها على وجه المعارضة كما قدمناه . ولذا ذكر بعض الاسئلة التي ترد على القياس مما ذكره كثير من الاصوليين وتركه المصنف وشارحه الاسنوي فنقول منها فساد الاعتبار وهو كون القياس مخالفا للنص أو الاجماع وادرجه في الكشف ناقلا عن بعض الكتب الاصولية في فساد الوضع وجعله احد نوعيه وقد فسره صاحب جمع الجوامع وشرحه بأن يخالف الدليل نصا من كتاب أو سنة أو اجماعا ثم قال وهو اعم من فساد الوضع لصدقه حيث يكون الدليل على الهيئة الصالحة لترتيب الحكم عليه اه فاشارا الى أن فساد الاعتبار لا يختص بالقياس . وجوابه الطعن في السند ان كان النص أو الاجماع مرويا بطريق الآحاد أو بمنع دلالة على ما يخالف القياس أو بانه مؤول أو مخصص بدليله أو بترجيحه بطريق الترجيح التي تجعله مقدا على الخبر أو بالمعارضة فانه بها يتساوون ويبقى القياس معمولا به ولا يجب بيان المساواة الواقعية في ابداء المعارضة لانه لا يكاد يوجد فلو أوجبناه انسداد باب المعارضة الا ان المعترض ان يرجح خبره فتنقضي المعارضة نعم يجب ان لا يكون هذا الخبر مرجوحا اتفاقا كآحاد مع مشهور فان مراعاة هذا متيسرة وكان الصحابة يرجعون عند تعارض النصوص مطلقا الى القياس وان كان في جانب أحدهما واحد وفي الآخر اكثر والحاصل ان المعتبر في فساد الاعتبار مخالفة القياس لنص سالم عن المعارض فان عند وجود المعارض يسقط كلاهما فلا توجد المخالفة فلا يوجد فساد الاعتبار وأمثال هذا تطلب من المطولات ومنها فساد الوضع وعرفه في مسلم الثبوت وشرحه بانه ثبوت اعتبار الوصف الجامع في تقيض الحكم وهو أخص من فساد الاعتبار من وجه فانه قد يوجد فساد الاعتبار من غير ثبوت اعتبار الوصف في المنافي

قال « الطرف الثالث في أقسام العلة علة الحكم اما محله أو جزؤه أو خارج عنه عقلي

وان وجد ثبوت الاعتبار في النقيض من غير وجود نص أو اجماع على ثبوت خلاف الحكم يوجد فيه فساد الوضع ولا يوجد فساد الاعتبار وان وجد معاً فهما يجتمعان وقد نقل صاحب الكشف عن بعض كتب الاصول ان فساد الوضع عبارة عن فساد وضع الاعتبار بان كان هناك نص أو اجماع يخالف الحكم القياس أو اعتبر الوصف في نقيض الحكم فحينئذ فساد الاعتبار نوع منه فافهم اه وقد قدمناه وقد فسره في جمع الجوامع وشرحه بان لا يكون الدليل على الهيئة الصالحة لا اعتبره في ترتيب الحكم عليه كان يكون صالحاً ضد ذلك الحكم أو نقيضه كنتفى التخفيف من التغليظ والتوسيع من التضيق والاثبات من النفي وعكسه ثم قال ومنه أي من فساد الوضع كون الجامع في قياس المستدل ثبت اعتباره بنص أو اجماع في نقيض ذلك الحكم في ذلك القياس اه نبه بقوله « ومنه » على ان فساد الوضع أعم من ذلك لانه هو كما يوهمه تفسير ابن الحاجب وغيره له به كذا قاله العطار وظاهر قول صاحب جمع الجوامع وشرحه في فساد الاعتبار وهو أعم من فساد الوضع لصدقه حيث يكون الدليل على الهيئة الصالحة لترتيب الحكم عليه انه أعم منه مطلقاً ولكنه غير مراد لان قضية تعريفهما بما ذكره صاحب جمع الجوامع ان فساد الاعتبار أعم من فساد الوضع من وجه لصدقه فقط بما ذكره صاحب جمع الجوامع وصدق فساد الوضع فقط بان لا يكون الدليل على الهيئة الصالحة لا اعتبره في ترتيب الحكم ولا يعارضه نص أو اجماع وقد قدمناه وحينئذ فلا تنافي بين ما قاله في مسلم الثبوت وجمع الجوامع من عد فساد الوضع قسماً من فساد الاعتبار وبين ما قاله صاحب الكشف من أن فساد الاعتبار نوع من فساد الوضع لان كلا منهما باعتبار خصوصه نوع من الآخر باعتبار عمومه كما لا يخفى والحاصل ان الافتراض بثبوت نقيض الحكم مع الوصف فقط نقض فان زاد المعترض دلي ذلك ان ثبوت نقيض الحكم انما هو بذلك الوصف الذي ادعى المستدل ثبوت الحكم به كان ذلك فساد الوضع فهو نقض مع قيد زائد

حقيقى أو اضافى أو سلبى أو شرعى أو لغوى متعددة أو قاصرة وعلى التقديرات
 فالمعترض به فى فساد الوضع هو ثبوت عليه الوصف للنقض . وجوابه بقسميه ان
 يقرر كون الدليل صالحا لا اعتباره فى ترتيب الحكم عليه أو كون الجامع معتبرا
 فى ذلك الحكم ويكون تخلفه عنه بان وجد مع تقيضه لما منع فاذا أجاب عنه المستدل
 بذلك اندفع فساد الوضع وأما النقض فسؤال آخر لم يورده المعترض قال العضد
 فساد الوضع يشبه النقض من حيث بين فيه ثبوت تقيض الحكم مع الوصف
 الا ان فيه زيادة وهو ان الوصف هو الذى يثبت التقيض وفي النقض لا يتعرض
 لذلك بل يقنع فيه بثبوت تقيض الحكم مع الوصف فلو قصد به ذلك لكان
 هو النقض اه فساد الوضع معناه فساد وضع القياس لكونه مناسبا لتقيض
 الحكم أو ضده كما فى القسم الاول أو لكون علته ثبت اعتبارها فى التقيض
 أو الضد بنص أو اجماع كما فى القسم الثانى والشىء الواحد لا يناسب التقيضين
 أو الضدين أما فساد الاعتبار فليس يرجع الى وضع القياس بالمعنيين بل معناه ان
 مادل عليه القياس من الحكم يخالف لما دل عليه نص أو اجماع وتارة يكون معه
 فساد وضع وتارة لا يكون ، كما أن فساد الوضع بقسميه تارة يكون معه فساد
 اعتبار وتارة لا يكون وكذلك فساد الوضع يزيد عليه كونه باصل المستدل فهو
 قلب أيضا كما انه نقض وفساد وضع وانما يقدر فساد الوضع اذا بين المعترض
 مناسبة الوصف للتقيض أو الضد من جهة واحدة هى جهة المناسبة لاصل الحكم
 وأما اذا كانت من جهتين فلا يضر ولا يقدر لانه يكون ناشئا منها مصلحة
 ومفسدة فوجه صار مناسبا للحكم ومن وجه صار مناسبا لتقيضه أو ضده
 قال فى مسلم الثبوت : وافقنا هنا ابن الحاجب مع انه يقول بالانحرام والقول به
 يقتضى ان لا يكون له مناسبة بتقيضين وبناء على ذلك يكون الجواب عن النقض
 بما قدمناه فى مبحثه والجواب عن فساد الوضع باجوبة النقض مع زيادة ما قدمناه
 هنا والجواب عن القلب هو بالجواب عن النقض وفساد الوضع وما قدمناه فى
 مبحثه . ومنها القدر فى مناسبة الوصف للمعلل به وفى صلاحية افضاء الحكم
 الى المقصود من شرعه وفى انضباط الوصف للمعلل به وظهوره بان ينهى كلا من

اما بسيطة أو مركبة « أفول هذا الطرف مفقود لبيان أقسام العلة وبيان ما يصح

الاربعة وجوابها بالبيان فان كون الوصف مناسبا للحكم شرط باتفاق السلك غاية ما في الباب ان الشافعية ومن وافقهم بقنعون بها وحدها ومشايخ الحنفية يشترطون مع ذلك التأثير أيضا بان يعتبر الشارع الوصف باحد الاعتبارات الاربعة السابقة والقدح في المناسبة يكون بابداء مفسدة راجحة أو مساوية فلا يرد الا على القائل بالتحريم المناسبة بذلك لا على غيره كما تقدم . وجوابه ترجيح المصلحة على المفسدة بان يبين المستدل رجحان مصلحته على مفسدة المعارض بخصوصها ولا يكفي بيان ذلك اجمالا خلافا لمسلم الثبوت لان حكم الاصل لا بد ان يكون مشتملا على مصلحة لكن لا يلزم من ذلك رجحان مصلحة المستدل على مفسدة المعارض لجواز ان يكون لتلك المصلحة غيرها في الفرع والكلام فيه فلا يكفي فيه بيان الرجحان اجمالا بل لا بد من البيان التفصيلي كما ذكرناه . وأما القدح في صلاحية افضاء الحكم الى المقصود من شرحه كتحریم المصاهرة للحاجة الى رفع الحجاب فان التحريم يفضى الى دفع الفجور المتوهم لانه يرفع الطمع عن ذكاحها فيعترض على ذلك بان النفس حريصة على ممانعت فيفضى كثيرا الى الفجور فبين المستدل تلك الصلاحية بان يقال تحريم المحرم بالمصاهرة مؤبدا صالح لا يفضى الى عدم الفجور بها المقصود من شرع التحريم فالتحريم المؤبد يسد باب الطمع في المحرمة بالمصاهرة فيصير هذا المنع كالطبيعي بحيث تصير غير مشتبهة كالام وأما الاعتراض بكون الوصف غير منضبط مثل الحرج والزجر ونحوهما فانها مشككات ولا يعتبر كل قدر منه . والجواب عن ذلك ان يقال الوصف المناسب اما منضبط بنفسه بان يعتبر مطلقه كالايمان فلو اعترض بان اليقين مشكك اجب بان المعترض مطلق اليقين في أي فرد تحقق من الافراد المختلفة واما منضبط في العرف كالمزفة والمضرة فانها وصفان منضبطان جرفا فاذا علل باحدهما فاعترض بعدم الانضباط كان الجواب ان كل ما فاضى العرف به منزهة أو مضرة كان هو المعترض واما منضبط بمظنة ذلك

به التعديل منها وما لا يصح فتقول كل حكم ثبت في محل فعلة ذلك الحكم على

كالمشقة في السفر فلو ادترض بانها غير منضبطة قلنا انها منضبطة شرطا بمظنتها وهو السفر وبه يتعين مرتبة الحرج والمشقة فالملة هي حرج السفر ومشتقته لامطاق الحرج والمشقة فكان السفر هو مناط الترخيص وكالحدوبه يتحدد حد الرجز فاذا عايل بالرجز فاعترض بانه غير منضبط يجاب بانه منضبط شرعا بمظنته وهو الحد وأما الاعتراض بكون الوصف خفيا لا يدرك فلا يصلح للعلية كالرضى فانه أمر مبطن لا يعرف أصلا فاذا اعترض عليه يجاب بان الشارع عول على مظنته الظاهرة كصيغ العقود الصادرة بالطوع والاختيار والافعال الدالة على الرضى كالتعاطى في البيع واشارات الاخرس في العقود كلها والحنفية لم يذكروا هذه الاعتراضات لا لانها خاصة بالشافعية كما ظنه ابن الحاجب بل لانهم أدرجوا كل ذلك في منم صلاحية الوصف للعلية . وكيف تكون هذه الاعتراضات خاصة بالشافعية مع انها متوجهة الى مناسبة الوصف للحكم وقد علمت أن ذلك شرط عند الكل وان غاية ما في الباب ان الشافعية يقنعون بالمناسبة وحدها ومشايخ الحنفية يشترطون مع ذلك التأثير على وجه ما سبق ومنها ما يرد على حكم الاصل من الاعتراض وهذا اما ان يكون بمنم حكم الاصل والاعتراض به مقبول الا عند ابى اسحق الشيرازى فانه منعه بناء على ان مدعى المستدل انما هو ثبوت حكم الفرع لو ثبت حكم الاصل فلا يضره حينئذ منم حكم الاصل وهو منقوض بمنم العلة فان مثله يجري فيها ايضا فلا يصلح منع العلة فهو مكابرة لان من البين ان مقصود المستدل اثبات حكم الفرع في الواقع ولو ظنا لتحصيل حكم شرعى موجب للعمل وهذا لا يكون الا اذا ثبت حكم الاصل كما لا يتم الا بثبوت العلة فتقول ابى اسحق لا يسمع المنع على حكم الاصل لا يسمع كيف وعلى ما قاله يلزم ان يتم الدليل مع الشك في مقدمة منه وهى ثبوت الحكم في الاصل وايضا يلزم ان المعارض يلتزم بتسليم ما هو كاذب عنده او مشكوك الصديق واما ان يكون الاعتراض بان يدعى المعارض حكما آخر على خلاف حكم المستدل ويريد الاستدلال عليه ابتداء فهذا قد منع قبوله اكثر الاصوليين لانه

ثلاثة أقسام وهي اما ذلك المحل كتعليل حرمة الربا في النقيدين بكونهما جوهرى الأثمان^(١) واما جزء ذلك المحل كتعليل خيار الرؤية في بيع الغائب بكونه عقد

غصب لمنصب المستدل فيصير هو مستدلا وكان معترضاً قال صاحب الفوائد على المسلم : ولم يظهر الى الآن وجه امتناعه كيف وليس هذا الا المنع عن اظهار الصواب فانه لا شك في أن تمام الدليل يتوقف على ثبوت حكم الاصل وقد ابطله المعارض باثبات منافية فقد بطل الدليل قطعاً ثم هذا اولى من منعه فان المنع لا تبطل به المقدمة بل تبقى في دائرة الاحتمال وبهذا النحو من الابطال يظهر كذبه بحيث لا يرجى الأمام بوجه ويظهر الحق فانهم فهو الاخرى بالقبول اهـ . وهو وجيه لاننا اذا قبلنا منع حكم الاصل الذى معناه طلب اثباته بالدليل وكفى في قبول الاعتراض بالمنع مجرد احتمال ان يكون حكم الاصل غير ثابت فكيف لا تقبل ادعاء المعارض ان الحكم الشرعى على خلاف ما يقول المستدل مع اقامة الدليل على ذلك وظهور بطلان حكم الاصل قطعاً بحيث لا يتمكن المستدل بعد ذلك من اثبات حكم الاصل ويظهر الحق ولا يرجى للمستدل تمام الاستدلال بوجه لا شك في ان هذا اولى بالقبول وقدمنا ان الغرض من المناظرة انما هو اظهار الحق لا المغالبة والا كانت محرمة . وفي هذا القدر كفاية فلنرجع لما قاله البيضاوى والاسنوى فنقول :

(١) قال الاسنوى « كل حكم ثبت في محل فملة ذلك الحكم على ثلاثة أقسام وهي اما ذلك المحل كتعليل حرمة الربا في النقيدين بكونهما جوهرى الأثمان » أقول المراد بكونهما جوهرى الأثمان ثنيتهما بحسب الخلقة أى كونهما مخلوقين للثنوية فان هذه الثنوية خلقة هي علة حرمة الربا في الذهب والفضة وهذه العلة تسمى علة فاصرة وتكون تارة مستنبطة ، وتارة منصوطة ولاخلاف في التعليل بالقاصرة المنصوطة وانما الخلاف في المستنبطة فذهب جمهور من الحنفية منهم الكرخى من المتقدمين وأبو زيد من المتأخرين وغيرهما بل حكاها في الميزان عن مشايخ العراق وأكثر المتأخرين واختاره صاحب البديع وبعض الشافعية وأبو

عبد الله البصرى من المتكلمين الى انه لا يعطل بها لعدم الفائدة في اعتبار القاصرة واستنباطها لا يحصر الفائدة من ذلك في معرفة حكم الفرع والفرض انها لا تنمى الى غير الاصل والنقض على هذا الدليل بان المنصوصة لا فائدة فيها أيضا لعدم التمدية مع جواز التمايل بها اتفاقا مدفوع بان عدم التمدية في المنصوصة جار من قبل الشارع فيقبل بخلاف المستنبطة فان عدم التمدية فيها بالرأى وهو يحصل بالكف عن التعليل وعن الاشتغال بالاستنباط . وجواب ابن الحاجب بان العلة دليل الحكم والنص دليل الدليل ففائدة العلة دلالتها على حكم الاصل ضعيف لان حكم الاصل اما منصوص عليه او يجمع عليه فهو معلوم على أكمل وجه فلا يحصل بالعلة فتلفوا ولا دلالة لها بل . الحق في الجواب ان النص دليل الحكم انا والعلة دليله لما فمعرفة الحكم لما فائدة فلا نسلم عدم الفائدة والقول بان هذه الفائدة ليست فائدة فقهية فان الفائدة الفقهية هي استخراج حكم المسكوت وهي غير موجودة في القاصرة ممنوع فان لمية الحكم الشرعى أيضا من فوائد الحكم وليست منحصرة في استخراج حكم مسكوت كما لا يخفى . وذهب الاكثر من أهل الاصول وجمهور فقهاء سمرقند الحنفية والشافعية وأصحابه والامام أحمد والباقلاني وأبو الحسين البصرى وعبد الجبار الى صحة التعليل بالقاصرة واختاره صاحب الميزان والكمال ابن الهمام واستدلوا على ذلك أولا بأن الدليل قد دل على علية الوصف القاصر لاننا لا نقول بعلية الوصف القاصر الا بعد أن يثبت ذلك بدليله ودلالة الدليل لا يمكن انكارها فوجب العمل بمقتضاه وهو علية الوصف لكن يرد على هذا ان دلالة الدليل على علية الوصف ممنوعة فان من شرط العلة ان تكون مؤثرة وكونها كذلك لا يكون بدون التمدية والفرض ان العلة قاصرة لا تعدية فيها وثانياً بأنه لو كانت العلية مشروطة بالتمدية والتمدية انما تكون بالعلية لتوقف كل على الآخر فيلزم الدور ورد هذا الدليل أيضاً بأن تعدية الوصف غير تعدية الحكم والعلية مشروطة بتعدية الوصف والمتوقف على العلية تعدية الحكم فلا دور على

انا لانسلم انه يلزم بما ذكر توقف كل منهما على الآخر بل اللازم ان يكون فيهما ملازمة وليس فيه توقف لواحد منهما على الآخر وبهذا تعلم انه لم يتم لكل واحد من الفريقين دليل على ما ادعاه على وجه ما ذكر غير ان قياس المستنبطة على المنصوصة الذي استدل به الاكثر بقى سالما وحكاية الاتفاق على جواز التعليل بالعلة القاصرة المنصوصة قد صرح بها في التحرير ومسلم الثبوت وغيرهما من كتب الاصول ولكن صاحب جمع الجوامع حكى الخلاف فيها أيضاً فقال والقاصرة منعها قوم مطلقا والحنفية منعوها ان لم تكن ثابتة بنص أو اجماع قال الجلال قالوا جميعاً بعدم فائدتها وحكاية القاضي أبي بكر الباقلاني الاتفاق على جواز الثابتة بالنص معترضة بحكاية القاضي عبد الوهاب الخلاف فيه كما أشار الى ذلك المصنف بحكاية الخلاف اه لكن نسبة المنع للحنفية قد علمت انه ليس على اطلاقه بل منهم من اجاز ومنهم من منع كما قدمناه كما ان حكاية القاضي عبد الوهاب الخلاف في ذلك لا تظهر اذا كانت علية القاصرة ثابتة بنص أو اجماع فانه لا معنى للخلاف حينئذ ولذلك لم يعول صاحب مسلم الثبوت على ما في جمع الجوامع بل خالفه وحكى الوفاق على جواز التعليل بالمنصوصة هذا وقد اختلف العلماء في ان هذا الخلاف لفظي أو معنوي فذهب فريق الى انه لفظي ووجهه ان التعليل هو القياس باصطلاح الحنفية والقاصرة ابداء حكمة وليست قياسا فلم تكن تعليلاً والجاهير ارادوا به استخراج المناسب فحكروا بصحة التعليل فلا خلاف في المعنى لان مراد المانع من التعليل بالقاصرة منع القياس والتعدية وهذا لا يخالف فيه من اجاز التعليل بها ومراد من اجاز التعليل استخراج المناسبة وابداء الحكمة وهذا لا يمنعه المانم والقول بان اصطلاح اوائل الحنفية هو ما ذكر اذا تم لم يوجد التعليل عندهم بغير قياس وقد قيل به وذهب فريق آخر كما في التوضيح الى ان الخلاف معنوي مبنى على اشتراط التأثير في العلة كما ذهب اليه الحنفية أو الاكتفاء بالاخالة كما عليه الشافعية فعلى الاول يلزم التعدية في المستنبطة والا فلم تؤثر في محل آخر ايضا فلم تكن علة دون الثاني لكفاية المناسبة بالرأي ولو

فى محل الحكم من دون ظهور تأثير بالنص أصلا وقال الكمال بن الهمام فى التحرير
 ان هذا غلط لصحة التأثير عندنا باعتبار جنس العملة فى جنس الحكم فجاز كون العين
 قاصرة لا توجد فى غير الاصل ويكون لجنسها تأثير فى جنس الحكم فلا ينفع البناء
 على التأثير فيما نحن فيه واعترض عليه فى مسلم الثبوت بان مقصود صاحب التوضيح
 ان المراد بالتمعية ما يوجد هو أو جنسه فى غير الاصل والقاصرة ما لا يوجد
 هو ولا جنسه فيه بل يختص بالاصل والتمعية لعينه أو لجنسه لازم على تقدير
 وجوب التأثير بخلاف الاخالة وحينئذ صرح ما قاله صاحب التوضيح من بناء
 الخلاف على ما ذكر وهذا بالحقيقة تحرير للمسئلة لتكون محلا للمنازعة ولا تقول
 الى النزاع اللفظى الذى يبعد كل البعد صدوره عن المحصلين الكرام فانهم اه
 موضعا من شرحه . وأقول عبارة التحرير مع شرحه لابن امير حاج نصها :
 ولا شك انه أى الخلاف لفظى فقيل لان التعليل هو القياس باصطلاح الحنفية
 فهما متحدان وهو اعم من القياس باصطلاح الشافعية كما فى كشف
 البردوي فالنافى لجواز التعليل بالقاصرة يريد به القياس وهذا لا يخالف فيه
 أحد اذ لا يتحقق القياس عند أحد بدون وجود العملة المتمعية والمثبت
 لجواز التعليل بها يريد به ما لم يكن منه قياسا والظاهر ان هذا لا يخالف فيه أحد
 أيضا فلم يتوارد النفي والاثبات على محل واحد فلا خلاف فى المعنى الا أن هذا
 يشكل بان قرينة الحال تقيد ان مورد النفي والاثبات واحد وهو التعليل
 الكائن فى القياس كما يقيده قوله ولان الكلام فى عملة القياس لان الكلام فى
 شروطه وأركانه التى منها العملة فينصرف اطلاق جواز التعليل بالقاصرة وعدمه
 الى ما هو العملة فيه وحينئذ فلم يقع هذا التعليل موقعه لانه لا يصلح دليلا على
 كون الخلاف المذكور لفظيا كما هو ظاهر السياق بل هو قرينة على ان محل
 الخلاف التعليل بالقاصرة فان قلت انما يصاح ذلك قرينة لهذا لو كان القياس
 ممكنا مع القاصرة وحيث لم يمكن كان عدم امكانه معها صارفا عن ذلك فيكون
 معارضا للقرينة المذكورة قلت فينئذ لا حاجة الى ذكر ذلك القيد لها بل يجب

سقوطه ، وقوله والا فلهم كثير مثله في الحج وغيره كأنه يريد به ولو لم يكن التعليل هو القياس كما هو مصطلح الحنفية لم يستقم لهم منع التعليل بالقاصرة في الحج وغير الحج وكأنه يشير بما في الحج الى ما في الهداية وغيرها ويرمل في الثلاثة الاول من الاشواط وكأن سببه اظهار الجلد للمشركين حتى قالوا اضناهم حتى يرب ثم بقي الحكم بعد زوال السبب في زمن النبي صلى الله عليه وسلم وبعده انتهى . وهو ظاهر وبما في غير الحج الى مثل تسليل وجوب الاستبراء على الرجل فيما اذا حدث له ملك الرقبة بتعرف براءة الرحم قاصر عن الصغيرة والايسة ووجوب العدة على المرأة في الفرقة الطارئة على النكاح بهذا أيضا فانه قاصر عنها أيضا لكن ربما سموه أي ربما سمي الحنفية التسليل بالقاصرة ابداء حكمة لا لتعليلها لكنه تمييز بينه وبين التعليل بالتمتعية الذي هو القياس يعني وحمل كلام العقلاء فضلا عن العلماء النبلاء على عدم التناقض ما أمكن مقدم على حمله على التناقض وقد أمكن هذا كما ذكرنا فيتعين ويتلخص من هذا الكلام ان الكمال بن الهمام أولا استدل على ان الخلاف لفظي بان التعليل هو القياس باصطلاح واعم منه باصطلاح آخر فيحمل النفي على القول باتحادها والاثبات على كون التعليل اعم حال كونه مرادا به في القاصرة ما ليس بقياس وهذا حق غير ان هذه الجملة لا تفي العبارة بالدلالة عليها وانه ثانيا افاد ان محل الخلاف انما هو علة القياس ومعلوم ان الخلاف على هذا لا يكون لفظيا بل غايته انه لا ينبغي ان يقع خلاف في عدم جواز التعليل بها فلا ينبغي ان يذكر دليلا على كونه لفظيا وانه ثالثا لو لم يكن المراد بالتعليل عند الحنفية القياس لم يستقم لما نعيه بالقاصرة منهم التعليل بها في المواضع المذكورة وهذا لا بأس به في الجملة ثم حق التحرير ان يقال ولا شك انه لفظي لان التعليل هو القياس عند الحنفية واعم منه عند الشافعية فالنافية يريد القياس والمجيز يريد ما ليس منه بقياس وكلاهما حق اذ لا قياس بدون التمعية ولا مانع من ابداء الحكمة وان لم يعم مواقع الحكم كلها وجعل الخلاف حقيقي

مبنيا على اشتراط التأثير في التعليل أو الاكتفاء بالاخالة فيه فعلى الاول تلزم
 التعدية وعلى الثاني لا تلزم التعدية غلط اذ لا يلزم في التأثير وجود عين علة حكم
 الاصل في محل آخر يكون فرعا للاكتفاء بمجرد في محل آخر لما صرحوا به من
 صحة التعليل بلا قياس والحاصل كما قال السكال ان اللازم في التأثير كون العين
 المعلل بها الحكم ثبت اعتبار جنسها في جنس الحكم أو عينه وهذا لا يستلزم
 كون العين الذي علل بها ثابتاً في محل آخر بل جاز كون ذلك المعلل به الحكم
 غير ثابت بعينه في غيره ودل على اعتباره ثبوت اعتبار جنسه في جنس ذلك
 الحكم أو عينه وبالاكتفاء بالجنس في آخر انما تعدد محل الجنس وهو لا يستلزم
 تعدد محل ذلك العين لجواز كون ذلك الجنس في فرد آخر غير ذلك العين فلم
 يتعدد محل ما جعل علة وليس الجنس هو المعلل به ولو كان هو المعلل به لكان
 الاخص عين الاعم وكانت العلة جنسه لا هو وهو خلاف المفروض لان المفروض
 وجود عين المدمى علة لحكم الاصل في آخر فلا يستلزم التأثير تمدى ما علل به
 بعينه الى آخر وجعل ثمرة هذا الخلاف منع تعدية حكم اصل فيه وصفان متمم
 وقاصر لمجيز التعليل بالقاصرة لا المانع للتعليل بها كما ذكره صدر الشريعة ايضاً
 غلط ايضاً بل الوجه في ذلك انه ان ظهر استقلال الوصف المتعدى في العملية
 لا يمنع اتفاقاً أو ظهر تركيب العلة من المتعدى والقاصر من اتفاقاً وفي التلويح
 واعلم انه لا معنى للنزاع في التعليل بالعلة القاصرة الغير المنصوصة لانه ان أريد
 عدم الجزم بذلك فلا نزاع وان أريد عدم الظن فبعدم ما غلب على رأى
 المجتهد عليه الوصف القاصر وترجح عنده بامارة معتبرة في استنباط العلل
 لم يصح نفي الظن ذهاباً الى انه مجرد وهم واما عند عدم رجحان ذلك أو عند
 تعارض القاصر والمتعدى فلا نزاع في ان العلة هي الوصف المتعدى اه
 وأجيب بان مبنى الخلاف على تقدير اشتراط التأثير وعدمه فحينئذ يكون للنزاع
 معنى ظاهر لان من اشترط التأثير في التعليل لا يغلب على رأى المجتهد كون
 القاصرة علة بخلاف من اكتفى بمجرد الاخالة فان عنده يحصل الوقوف على العملية

مع الاقتصار على مورد النص اه ولا يخفى ان هذا الجواب هو اعادة لما قاله صدر الشريعة من أن مبنى المسألة على اشتراط التأثير وعدمه وقد رده الكمال كما سبق وقال صاحب التلويح وفيه نظر لان اقتصار الوصف على مورد النص وعدم حصوله في صورة أخرى مع عدم النص على علية الوصف لذلك الحكم لا ينافي وجود جنس الوصف في صورة أخرى واعتبار الشارع اياه في جنس الحكم بان يثبت ذلك بنص أو اجماع اه وانما نقلنا جميع ما قالوه ليعتبر وجه الحق وان الخلاف لفظي بلا شك كما قال الكمال ودعوى ان المراد بالتمعية ما يوجد هو أو جنسه الخ لا يدفع ما قاله الكمال من ان وجود الجنس لا يستلزم وجود العين والعين هي العلة وهي غير متمعية لمحل آخر والجنس وجدفي غير ذلك العين في محل آخر وعلى فرض تسليم ان ذلك مثير الخلاف فهذا لا يصلح تحجيرا للمسألة الا لو كان القائلون بالاخالة يهتمون التعليل بمعنى القياس بمجرد الاخالة وليس كذلك لان كون الشافعية قائلين بالاخالة لا يقتضى ان كل علة بمخالفة يصح بها القياس وليس كذلك بل ان العلة المخالفة لا يصح بها القياس الا اذا كانت متمعية أيضا والنزاع مفروض في وصف قاصر على محل الاصل اتفاقا ولا يمكن به القياس اتفاقا ومع كونه قاصرا اتفاقا ولا يمكن القياس اتفاقا لامعنى للخلاف بعد ذلك في كونه علة من عال القياس أولا بل يكون معنى الخلاف في أن هذا لا يسمى علة عند من يخص اسم العلة بالتمعية أو لا يسمى علة عند من لا يخص الاسم بذلك فهو خلاف لفظي راجع الى التسمية لا ثمرة له أصلا وكيف يكون مبنى الخلاف ما ذكره صدر الشريعة في توضيحه وقد وافق الشافعية القائلين بالاخالة في جواز التعليل بالقاصرة مشايخ الحنفية السمرقنديون وغير من ذكرناهم من الحنفية وهم قائلون باشتراط التأثير فكيف يسوغ لهؤلاء ان يقولوا بذلك وهم لا يقولون بالاخالة بل يشترطون التأثير وكيف يسوغ لبعض الشافعية القائل بالاخالة أن يوافق جمعا من الحنفية كالعراقيين على منع التعليل مع قوله بالاخالة وعدم اشتراطه التأثير. والحاصل ان ما قاله صدر الشريعة في التوضيح من أن الخلاف معنوي

مبناه ما ذكر وانما يتوهم صحته ان لو كان كل من قال باشتراط التأثير الذي هو مبنى القول بمنع التعليل بالوصف القاصر كان قائلاً بالمنع وكل من قال بالاخالة الذي هو مبنى القول بالجواز كان قائلاً بالجواز وليس الامر كذلك بل فريق ممن اشترطوا التأثير قائل بالمنع وفريق قائل بالجواز وكذلك القائلون بالاخالة فريق منهم منع وفريق أجاز . هذا وكون الثنية في النقدين علة قاصرة غير متمدية غير مسلم لان وصف الثنية متمد الى الحلى فهو تعليل بوصف متمد لكن هذه المناقشة لا ترد على التمثيل لان الغرض هنا التمثيل لسكون العلة هي المحل بقطع النظر عن كونها قاصرة أو متمدية كما أن جعل علة حرمة الربا في النقدين بخصوصهما كونهما جوهري الاثمان لا يقصد منه الا مجرد التمثيل والاخرمة الربا لا تختص بالنقدين بل كما يحرم الربا فيهما يحرم في كل ما كان من الذهب والفضة مضروباً وغير مضروب مصوغاً وغير مصوغ وتعليل حرمة الربا في الذهب كونه ذهباً وفي الفضة كونها فضة ولو مثل الاسنوي بحرمة الربا في الذهب والفضة لعلة المحل لسكان أولى لان العلة متى كانت هي المحل أو جزأه الخاص كانت قاصرة حتماً لا تعدى لها على ان التمثيل لعلة المحل بتماثيل حرمة الربا في النقدين بكونهما جوهري الاثمان غير صحيح بل هو مثال لتعليل الحكم بوصفه اللازم له ولذلك قال في جمع الجوامع وشرحه ولا تعدى لها أى للعلة عند كونها محل الحكم أو جزأه الخاص بأن لا توجد في غيره أو وصفه اللازم بأن لا يتصف به غيره لاستحالة التعدى حينئذ : مثال الأول لتعليل حرمة الربا في الذهب بكونه ذهباً وفي الفضة كذلك ومثال الثاني لتعليل نقض الوضوء في الخارج من السبيلين بالخروج منهما ومثال الثالث لتعليل حرمة الربا في النقدين بكونهما قيم الاشياء وخروج بالخاص واللازم غيرهما فلا ينتهي التعدى عنه كتعليل الحنفية للنقض فيما ذكر بخروج النجس من البدن الشامل لما ينقض عندهم من النقص ونحوه كتعليل ربوية البر بالطعم اه والمراد من تعليل حرمة الربا في الذهب بكونه ذهباً وفي الفضة كذلك أن تكون تلك العين من حيث كونها عين ذهب أو فضة علة

معاوضة^(١) واما خارج عنه والخارج على ثلاثة أقسام عقلية وشرعية ولفوى فزاد في المحصول على هذه الثلاثة العرفي فأما الامر العقلي فثلاثة أقسام حقيقية^(٢) كتعميل حرمة الخمر بالاسكار، واضافي^(٣) كتعميل ولاية الاجبار بالابوة، وسلبى

لذلك الحكم وحاصله ان العلة هي مجرّع الجنس والفصل المميز ومجرّعهما هو محل الحكم وليس المراد ان العلة عين الذهب أو عين الفضة من حيث هي عين مطلقة حتى يرد ما قيل ان هذا من التعميل بالوصف ومقتضى كون العلة هي المحل أن يجعل العلة الذهب نفسه أو الفضة كذلك فان هذا الاعتراض مبنى على ان عين الذهب أو الفضة من حيث هي عين مطلقة علة للحكم خاص يعنى الذهب أو الفضة وهذا غير معقول كما قلنا لان العلة حينئذ هي الجنس وهو مطلق العين لا بقيد كونها ذهباً ولا فضة وذلك لا يصلح للحكم الخاص بالذهب أو الفضة

(١) قال الاسنوى «وأما جزء ذلك المحل كتعميل خيار الرؤية الى آخره» اقول قال السعد جزء الشيء حقيقة ما يتركب محل الحكم منه ومن غيره بحيث يكون كل منهما متقدماً عليه في الوجود ولا يحمل عليه أصلاً فلا حاجة لتقييد الجزء بالختص لان ما يكون جزءاً للشيء حقيقة لا يكون الا كذلك. مثلاً الاسكنجبين الخل الذي يكون جزءاً منه حقيقة لا يكون في غيره وأما مطلق الخل الذي يكون فيه وفي غيره فليس جزءاً منه حقيقة اهـ وحينئذ فن قيد الجزء بالخاص كصاحب جمع الجوامع اراد بالجزء جنسه لا الجزء الحقيقي ومن اطلق ولم يقيد كالاسنوي اراد الجزء الحقيقي وهو لا يكون الا خاصاً بالكل وعلى ذلك فراد الاسنوى من قوله بكونه عقد معاوضة عقد المعاوضة الذي هو جزء من بيع الغائب لا مطلق عقد معاوضة والا كان جزءاً تاماً وهو غير مراد قطعاً

(٢) قال الاسنوى «فاما الامر العقلي فثلاثة حقيقي الى آخره» اقول الاول وهو الحقيقي الذي يتعمل من غير توقف على عرف أو غيره وهذا لا بد أن يكون وصفاً ظاهراً منضبطاً

(٣) قال الاسنوى «واضافي كتعميل الى آخره» اقول الاضافي عدني عند المتكلمين وقد صححه صاحب جمع الجوامع في أواخر كتابه فني تعاميل الثبوتى

كتعميل عدم وقوع طلاق المـكـره بعدم الرضا^(١) والمراد بالحقيقي ما يمكن تعقله باعتبار نفسه والاضافي ما يتمقل باعتبار غيره وأما الامر الشرعي^(٢) فكتعميل جواز رهن المشاع بجوازيه وأما الامر اللغوي فكقولنا في النبيذ انه يسمى خمرأ^(٣) فيحرم

به الخلاف الآتي في ذلك كذا قال الامام الرازي والآمدي لكن في مبحث المانع مثلوا لوجودي بالابوة وهو صحيح عند الفقهاء نظراً الى انها ليست عدم شيء ومرجع القياس اليهم ولذا اعترض الجلال المحلى على قول صاحب جمع الجوامع والاضافي عدمي بقوله فلا يناسبهم اي الفقهاء أن يقال فيه والاضافي عدمي اه وذلك لان الاضافي وان كان لا وجود له في الخارج وبذلك يسمى عدمياً لكنه اعتباري صادق له وجود في نفسه بوجود منسئه في الخارج فلذلك اعتبره الفقهاء من قسم الوجودي

(١) قال الاسنوي « وسلبى كتعميل الى آخره » أقول مراده عدمي وانما عبر بالسلبى للإشارة الى أن الخلاف في العدم المضاف لا العدم المحض كما سيأتي

(٢) قال الاسنوي « وأما الامر الشرعي الى آخره » أقول مراده الحكم الشرعي سواء كان المعلوم حكماً شرعياً أيضاً كالمثال الذي ذكره أم كان أمراً حقيقياً كتعميل حياة الشعر بحرمته بالطلاق وحله بالكاح كاليد وقيل لا تكون العلة حكماً شرعياً لان شأن الحكم أن يكون معلولاً لآلة ورد بأن العلة بمعنى المعرفة ولا يتمتع أن يعرف حكم حكماً أو غيره ولذلك لا يتمتع أن يبعث حكم شرعي على حكم شرعي أو غيره أو يؤثر حكم شرعي في حكم شرعي أو غيره اذا كانت العلة بمعنى الباعث أو المؤثر لما تقدم ان الخلاف لفظي وان معنى البعث والتأثير هو اعتبار الشارع جنس الوصف أو نوعه في جنس الحكم أو نوعه

(٣) قال الاسنوي « وأما الامر اللغوي فكقولنا في النبيذ الى آخره » أقول التعميل بهذا مبني على ثبوت اللغة بالقياس وحاصله أن نقول النبيذ حرام كالمشتمد من ماء العنب بجامع ان كلا يحامر العقل فيخامرة العقل هو الجامع في القياس الثاني والوصف اللغوي الذي الكلام فيه هو أنه يسمى خمرأ وانما قلنا ان مبني

كالمعتصر من العنب والتعلييل بهذا جائز على المشهور^(١) وقيل لا وقيل ان كان مشتقاً جاز والا فلا هكذا حكاه القراني وغيره والقائل بالصحة هو الذي يجوز القياس في اللغات كما تقدم ذكره هناك وادعى الامام هنا انه لا يصح اتفاقاً^(٢) وليس كذلك فانه ممن حكي الخلاف هناك وأما العرفي الذي زاده الامام^(٣) فمثل له بقولنا في بيع الغائب انه مشتمل على جهالة مجتنبه في العرف ثم اعاده بعد ذلك ومثله بالشرف والخسة والكمال والنقصان قال ولكن انما يعمل به بشرط ان يكون مضبوطاً متميزاً عن غيره^(٤) وان يكون مطرداً لا يختلف باختلاف الاوقات فانه لو لم يكن كذلك

ذلك على ثبوت اللغة بالقياس لان المسئلة لو لم تثبت على ذلك لكان الوصف الذي الكلام فيه وهو انه يسمى خمرآ اما ثابتاً بالنقل عن أهل اللغة فيكون التنبيد متناولاً للنص على الخمر وداخل لغة في مسماه لانه يسمى خمرآ لغة أو غير ثابت بذلك فلا يصح القياس في الحكم ولا يقال يمكن أن يكون الوصف مستنبطاً لانا نقول لا دخل للاستنباط في اللغة

(١) قال الاسنوي « والتعلييل بهذا جائزاً على المشهور الى آخره » أقول قد علمت أن هذه المسئلة مبنية على ثبوت اللغة بالقياس فمن أجاز ذلك مطلقاً أجاز التعلييل بالامر اللغوي مطلقاً ومن منع هناك مطلقاً منع ذلك هنا مطلقاً ومن فصل فأجاز ان كان مشتقاً ومنع ان لم يكن كذلك فصل هنا أيضاً وقد قدمنا ما هو الحق في مبحث ثبوت اللغة بالقياس فليكن هو الحق هنا أيضاً

(٢) قال الاسنوي « وادعى الامام هنا أنه لا يصح اتفاقاً الى آخره » أقول قد علمت وجهه مما قدمناه من أن مبني ما هنا على ما هنا

(٣) قال الاسنوي « وأما العرفي الذي زاده الامام الى آخره » أقول وهذا لا يكون الا ظاهراً منضبطاً كما صرح به المطار على جم الجوامع

(٤) قال الاسنوي « ولكن انما يعمل به بشرط أن يكون مضبوطاً الى آخره » أقول قد علمت أنه لا يكون الا كذلك لان المراد به الوصف العرفي المطرد الذي لا يختلف باختلاف الاوقات كالشرف والخسة في الكفاة وهذه لا يكون الا مضبوطاً متميزاً عن غيره

لجاز ان يكون ذلك العرف حاصلًا في زمان الرسول عليه السلام^(١) وحينئذ لا يجوز التعليل به واصل هذا التقسيم الذي ذكره المصنف سبعة أقسام منها خمسة في تقسيم الخارج وهذا على تقدير ان يكون ما بعد الخارج من الاقسام انما هو أقسام للخارج فقط^(٢) وبه صرح في المحصول ثم العلة اما متعمدية أو قاصرة^(٣) فالمتعمدية هي التي توجد في غير المحل المنصوص عليه كالسكر والقاصرة بخلاف ذلك كتعليل حرمة الربا بجوهري الثمنية وعلى كل واحد من التقديرات المذكورة فاما ان تكون العلة بسيطة كالامثلة المذكورة او مركبة وحينئذ فقد تكون مركبة من الصفة الحقيقية والاضافية كتولنا قتل صدر من الاب فلا يجب به القصاص فالقتل حقيقي والابوة اضافة أو من الحقيقية والسلبية كتعليل وجوب القصاص على قاتل الدمي بكونه قتلًا بغير حق أو من الثلاثة كتعليل وجوب القصاص بالقتل العمد الذي ليس بحق

قال ﴿ قيل لا يملل بالحل لان القابل لا يفعل . قلنا لانسلم ومع هذا فالعلة المعرف ﴾ أقول لما ذكر المصنف أقسام العلة شرع في بيان ما وقع فيه الخلاف منها وبيان شبه المخالف مع الجواب عنها وحاصل ما حكى فيه الخلاف منها ست مسائل

(١) قال الاسنوى « فانه لو لم يكن كذلك لجاز أن يكون ذلك العرف حاصلًا الى آخره » أقول تمام الكلام ولا يكون حاصلًا في غير زمنه صلى الله عليه وسلم وبهذه الزيادة يصح قوله فلا يجوز التعليل به

(٢) قال الاسنوى « وهذا على تقدير ان يكون ما بعد الخارج الى آخره » أقول أي كون الاقسام سبعة منها خمسة في تقسيم الخارج مبنى على أن ما ذكره المصنف من الاقسام بعد قوله أو خارج اقسام للخارج فقط واما ان جعلت تلك الاقسام أقساماً أيضاً للتعيين قبله كانت الاقسام أكثر من سبعة لكن ما صرح به في المحصول عليه جميع الاصوليين فتعين أن تكون اقساماً للخارج فقط

(٣) قال الاسنوى « ثم العلة اما متعمدية أو قاصرة الى آخره » أقول

ما ذكره هنا كل ذلك سيأتي مفصلاً وسنتكلم عليه تفصيلاً

منها تعليل الحكم بمجمله^(١) وقد اختلفوا فيه على ثلاثة مذاهب أصحها عند الامام والآمدى وابن الجاجب انه ان كانت العلة متمدية فانه لا يجوز لأنه يستحيل حصول مورد النص بخصوصه في غيره وان كانت قاصرة فيجوز سواء كانت العلة مستنبطة أو منصوطة^(٢) فانه لا استبعاد في أن يقول الشارع حرمت الخمر لكونه خمرأ ولا في أن يعرف كون الخمر مناسباً لحرمة استعماله والثاني لا يجوز مطلقاً^(٣) ونقله

(١) قال المصنف « قيل لا يملل بالمحل لان الفائدة الى آخره » قال الاسنوى « وحاصل ما حكي فيه الخلاف منها ست مسائل : منها تعليل الحكم بمجمله الى آخره » أقول ان العلة اذا كانت هي محل الحكم أو جزأه فهي لا تكون الا قاصرة ولذلك قال في جمع الجوامع وشرحه والعلة القاصرة وهي التي لا تتمدى محل النص منعها قوم عن أن يملل بها مطلقاً والحنفية منعهوا ان لم تكن ثابتة بنص أو اجماع والصحيح جوازها ولا تتمدى لها عند كونها محل الحكم أو جزأه الخاص بأن لا توجد في غيره أو وصفه اللازم بأن لا يتصف به غيره لاستحالة التمدي حينئذ اه مختصراً وعلى ذلك يكون التفصيل الذي ذكره الامام والآمدى وابن الجاجب بعد كون التعليل بالمحل من أنه ان كانت متمدية لا يجوز الى آخره من قبيل توسيع الدائرة فقط فانه مع استحالة تمديها كيف يقال يجوز أو لا يجوز بل الحاصل في الخارج ليس الا الشق الثاني وهو قوله وان كانت قاصرة الى آخره

(٢) قال الاسنوى « فيجوز سواء كانت العلة مستنبطة او منصوطة الى آخره » أقول قال في التوضيح الا اذا كان الوصف القاصر ثبتت عليه بالنص كقوله عليه السلام حرمت الخمر لعينها حينئذ ثبتت عليه ويكون مانعاً من عليه وصف آخر اه وقول الاسنوى فانه لا استبعاد الخ راجع للمنصوصة وقوله ولا في أن يعرف كون الخمر الخ راجع الى المستنبطة

(٣) قال الاسنوى « والثاني لا يجوز مطلقاً » أقول وهذا صريح في أن الخلاف كما هو جار في المستنبطة جار في المنصوصة وقد علمت ما في ذلك

الأمدى عن الاكثرين والثالث يجوز مطلقاً^(١) وهو مقتضى اطلاق المصنف واحتج المانعون بأن محل الحكم قابل للحكم^(٢) فانه لو لم يقبله لم يصح قيامه به

كيف والحديث السابق صريح في عليية عين الخمر في محريمها اللهم الا أن يؤول الحديث

(١) قال الاسنوى « والثالث يجوز مطلقاً » أقول قد علمت انه مذهب أكثر الاصوليين وجمهور الفقهاء ومنهم مشايخ الحنفية السمرقنديون ومذهب الشافعي وأصحابه والامام أحمد وأبي بكر الباقلاني وأبي الحسين البصري والقاضي عبد الجبار واختاره صاحب الميزان والكمال بن الهمام

(٢) قال الاسنوى « واحتج المانعون بأن محل الحكم قابل الى آخره » أقول أشار بهذا الاستدلال الخاص بكون العلة محل الحكم الى وجه ذكر المصنف لها كغيره مستقلة مع انها داخلة في العلة القاصرة وسيأتي الخلاف فيها فان المانع هنا منم لدليل آخر غير الدليل العام لاعلى المنم في القاصرة مطلقاً وهو كون محل الحكم قابلاً للخ وحاصل هذا الدليل ان محل الحكم قابل له لانه وصفه والقابل لا يصلح أن يكون علة لان العلة اما باعثة أو مؤثرة وعلى الاول يلزم أن تكون مقدمة في العلم متأخرة في الوجود كما هو الشأن في كل علة غائية اذ تقدم على وجود المعلول والمحل هنا ليس ذلك بل هو سابق في الوجود على وصفه الذي هو الحكم وعلى الثاني يلزم كون المحل قابلاً للحكم وفاعلاً ومؤثراً فيه وذلك لا يجوز لاختلاف نسبة القابل الى المقبول ونسبة الفاعل الى المفعول لان القابل كما يجوز أن يقبل هذا الشيء يجوز أن يقبل ضده فنسبته الامكان والفاعل يقتضى وجود المفعول فنسبته اليه هي الوجوب وبين الوجوب والامكان تناف لان الوجوب لا يقبل الارتفاع والجواز يقبله وبين ما يقبل الارتفاع وما لا يقبله تناف بلا شك. وحاصل ما أجاب به المصنف ووضحه الاسنوى أنه أجب أولاً باعتبار أن العلة باعثة أو مؤثرة ومنع اللوازم المذكورة فيمنم أن كون المحل سابقاً في الوجود على الحكم مانعاً من كونه باعثاً على الحكم لجواز أن المجتهد اذا علم حقيقة المحل يستنبط منه أنه حرام لعينه قياساً على المنصوصة وكذلك كون المحل قابلاً

وكذلك كل معنى مع محله وحينئذ فلو كان المحل علة لكان فاعلا في الحكم لان العلة تؤثر في المعلوم وتفعل فيه ويستحيل كون الشيء قابلا للشيء وفاعلا فيه كما تقرر في علم الكلام لان نسبة القابل الى المقبول بالامكان ونسبة الفاعل الى المفعول بالوجوب وبين الوجوب والامكان تناف وأجاب المصنف بوجهين أحدهما لان سلم أن القابل لا يفعل وقولكم في الاستدلال عليه ان الوجوب والامكان متنافيان ممنوع فانه انما يلزم ذلك أن لو كان المراد من الامكان هو الامكان الخاص وليس كذلك بل المراد به الامكان العام وقد تقدم ايضاح ذلك في الكلام على الاشتراك . الثاني سلمنا أن القابل لا يفعل لكن لان سلم أنه لو كان علة له لكان فاعلا فيه وانما يكون كذلك ان لو كان المراد من العلة هو المؤثر ونحن لا نقول به بل العلة عندنا هو المعرفة . واعلم أن الاقوال المذكورة في التعليل بالمحل جارية أيضا في التعليل بجزئه ^(١) ولكن الصحيح هنا عند الآمدي الجواز مطلقا ^(٢) وبه جزم المصنف في التقسيم السابق ونقل أعني الآمدي عن الاكثرين المنع لا يمنع من كونه مؤثرا لان التنافي بين الوجوب والامكان انما هو في الامكان الخاص الذي هو سلب الضرورة عن الطرفين وأما الامكان العام فهو صادق بالوجوب بالغير فلا يتنافى الوجوب بالفاعل وأجاب ثانيا بتسليم الوازم ومنع أن المراد بكون المحل علة أن يكون باعنا أو مؤثرا بل المراد من العلة هو المعرفة لان العلة عندنا هي ذلك ولا مانع أن الشارع يجعل محل الحكم علامة على الحكم فكذلك لا مانع من أن يستنبط المجتهد كون محل الحكم علامة على الحكم

(١) قال الاسنوي « وأعلم ان الاقوال المذكورة الخ » أقول قد علمت مما قدمناه ان الاقوال المذكورة في العلة القاصرة مطلقا سواء كانت محل الحكم أو جزاء الخاص أو وصفه اللازم

(٢) قال الاسنوي « ولكن الصحيح هنا عند الآمدي الخ » أقول هذا الاستدلال انما هو بالنظر الى تصحيح الآمدي للقول بالجواز مطلقا بالنسبة لحكاية الاقوال وجريانها في الجزء كما يعلم من قوله ونقل أعني الآمدي عن الاكثرين الخ فانه موافق لما نقله سابقا في التعليل بالمحل

مطلقا وقال ابن الحاجب ان كانت العلة قاصرة جاز وان كانت متعديّة فلا قال « قيل لا يعمل بالحكم الغير المضبوطة كالمصالح والمفاسد لانه لا يعلم وجود القدر الحاصل في الاصل في الفرع. قلنا لو لم يميز لما جاز بالوصف المشتمل عليها فاذا حصل الظن بان الحكم لمصلحة وجدت في الفرع يحصل ظن الحكم فيه » اقول التعميل قد يكون بالضابط المشتمل على الحكمة كتعميل جواز القصر بالسفر لاشتماله على الحكمة المناسبة له وهي المشقة وكجعل الزنا علة لوجوب الحد لاشتماله على حكمة مناسبة له وهي اختلاط الانساب وقد يكون بنفس الحكمة أي بمجرد المصالح والمفاسد كتعميل انقصر بالمشقة ووجوب الحد باختلاط الانساب فالاول لاخلاف في جوازه وأما الثاني ففيه ثلاثة مذاهب حكاه الآمدى ^(١): أحدها الجواز مطلقا ^(٢) ورجحه الامام والمصنف وكلام

(١) قال الاسنوي « وأما الثاني الخ » وهو ما أشار المصنف الى حكاية

الخلاف فيه بقوله لا يعمل بالحكم الخ

(٢) قال الاسنوي « أحدها الجواز مطلقا الخ » أي سواء كانت الحكمة ظاهرة

منضبطة بنفسها أو لم تكن كذلك وكذلك يقال في قوله والثاني المنع مطلقا بقريظة التفصيل في الثالث المقابل للقولين قبله وأشار بذلك كالمصنف الى ان التعميل بالوصف الضابط المشتمل على الحكمة لاخلاف فيه وظاهر ما في جمع الجوامع اختيار المنع مطلقا فانه قال مع شرحه ومن شروط الالحاق بها ان تكون وصفا ضابطا لحكمة كالسفر في جواز القصر مثلا لانفس الحكمة كالمشقة في السفر لعدم الضباطها وقيل يجوز ان انضبطت لانتفاء المحذور . واعلم ان من شروط الالحاق بالعلة اشتغالها على حكمة تبعث المكلف على الامتنال وتصلح شاهداً لاناطة الحكم بالعلة كحفظ النفوس فانه حكمة ترتب وجوب القصاص على علة من القتل العمد العدوان ومعنى اشتغال العلة على تلك الحكمة أن الحكمة تترتب على كونها علة للحكم فانه يترتب على كونها علة له ترتبه عليها ويترتب على ترتبه عليها تلك الحكمة فهي مترتبة على العلة بواسطة ترتب الحكم على العلة قال في التمسك معنى اشتغالها على الحكمة ان في ترتب الحكم عليها مصلحة كالاسكار

ابن الحاجب يقتضى زججانه أيضا . والثانى المنع مطلقا ونقله الآمدى عن
الاكثرين وأشار اليه المصنف بقوله قيل لا يعمل بالحكم وهو بكسر الحاء وفتح
الكاف جمعا لحكمة . والثالث واختاره الآمدى ان كانت الحكمة ظاهرة
فان فى تحريم الخمر مع الاسكار مصلحة وليس المقصود ان فى الاسكار مصلحة وهذه
الحكمة بهذا المعنى غير الحكمة فى قولنا ومن شروط الالحاق ان يكون وصفا ضابطا
لحكمة لا نفس الحكمة فان الحكمة هنا معناها الامر المناسب لشرع الحكم كما
يؤخذ من كلام المضد والسعد كالمشقة فى السفر قال المضد ما نصه ان كان
الوصف الذى يحصل من ترتيب الحكم عليه المصلحة أو دفع المفسدة خفيا أو
غير منضبط لا يعتبر لانه لا يعلم فكيف يعلم به الحكم فالطريق أن يعتبر وصف
ظاهر منضبط يلازم ذلك الوصف ولو عادة فيجعل معرفا للحكم مثاله المشقة فانها
مناسبة لترتيب الترخيص عليها تحصيل القصد التخفيف ولا يمكن اعتبارها بنفسها
لانها غير منضبطة لكونها ذات مراتب مختلفة ولا يناط الترخيص بالكل ولا يمتاز
البعض بنفسه فنيط الترخيص بما يلازمه وهو السفر * مثال آخر القتل العمد
العدوان مناسب لشرع القصاص لكن وصف العمدية خفى لان القصد وعدمه
امر نفسى لا يدرك منه شيء فنيط القصاص بما يلازم العمدية من افعال مخصوصة
يقضى فى العرف عليها بكونها عمدا اه فعلى كل علمنا ان المصلحة او دفع المفسدة
غير الحكمة المناسبة للحكم وهو الوصف الذى اذا نظر لذاته يخال انه علة وبه
يعلم ان المراد بالحكمة فى قولهم ومن شروط الالحاق بالعلة اشتغالها على حكمة تبعث
المكلف على الامتنال وتصلح شاهدا لاناطة الحكم كحفظ النفوس غير الحكمة
فى قولهم ومن شروط الالحاق بها ان تكون وصفا ضابطا لحكمة كالسفر فى جواز
القصر مثلا لا نفس الحكمة كالمشقة فى السفر أى والعمدية فى القصاص لان
المراد بها فى هذا الثانى الوصف المناسب للحكم وهذه الحكمة هى المرادة هنا فى
كلام المصنف وهى التى وقع الخلاف فى انها يعمل بها أو لا يعمل على الوجه الذى
قال المصنف والاسنوى والحاصل ان العلة التى رتب عليها الشارع القصاص هى
الافعال المختصة التى قضى العرف عليها بكونها عمدا كاستعمال الجارح فى القتل

منضبطة بنفسها جازوان لم تكن كذلك فلا كالمشقة فأما خفية غير منضبطة
 بدليل انها قد تحصل للحاضر وتندم في حق المسافر . قوله « لانه لا يعلم »
 أي استدلال المانع بأن القدر الحاصل من المصلحة في الاصل وهو الذي رتب
 الشارع علة الحكم فيه لا يعلم وجوده في الفرع ^(١) لكون المصالح والمفاسد من
 الامور الباطنة التي لا يمكن الوقوف على مقاديرها ولا امتياز كل واحدة من
 مراتبها التي لانهاية لها من الرتبة الاخرى وحينئذ فلا يجوز للمستدل اثبات حكم

والوصف المناسب الذي يخال انه العلة هو العمدية وهي الحكمة هنا وهي خلفاتها
 نيطة الحكم بما يلازمها وهي تلك الافعال المخصوصة والحكمة المترتبة على ترتيب
 القصاص على القتل العمد العدوان هي حفظ النفوس وكذا يقال في الترخيص في
 السفر العلة هي السفر الذي هو الوصف الضابط للحكمة وهذه الحكمة هي الوصف
 المناسب لشرعية الحكم وهي المشقة لكن لعدم انضباطها نيطة الحكم بما يلازمها
 وهو السفر والحكمة التي ترتبت على شرعية الحكم لتلك العلة هي التخفيف يرشدك
 الى هذا كله أيضا اختلاف التمثيل للحكمة في الوصفين . وانما اطلنا في ذلك لان
 المقام اشبهه على كثيرين ومنهم الاسنوي كما قدمناه سابقا

(١) قال الاسنوي « اي استدلال المانع بأن القدر الحاصل من المصلحة في
 الاصل الخ » اقول المراد به الوصف المناسب الذي يخال انه العلة التي لاجلها
 شرع الحكم وحاصل هذا انه لا يمكن ضبطها وان كانت هي هي المقصود لاختلاف
 مراتبها بحسب الاشخاص والاحوال وليس كل قدر منها يوجب الترخيص والا
 سقطت العبادات وتمين القدر منها الذي يوجبه متعذر فنيطت بوصف ظاهر
 منضبط هو السفر فجعل اماره لها ولا معنى للعلة الا ذلك . ومثل المشقة في ذلك
 الزجر عن الفعل الذي هو حكمة وجوب الحد أي الامر المناسب له كما تقدم
 فانه مختلف المراتب لانه قد يكون بقطع يد أو رجل او هما ومثل ذلك اذا كانت
 الحكمة بمعنى الوصف المناسب لشرع الحكم خفيا لما قدمناه عن العضد لانه اذا
 كان خفيا في نفسه فكيف يعلم به غيره

الفرع بها وأجاب المصنف بأنه لو لم يجز التعليل بها لكونها غير معلومة لما جاز بالوصف المشتمل عليها^(١) لأن العلم باشتغال الوصف عليها من غير العلم بها ممنوع لكنه يصح التعليل بالوصف المشتمل عليها بالاتفاق كالسفر مثلا فإنه علة لجواز

(١) قال الاسنوي « وأجاب المصنف بأنه لو لم يجز التعليل بها الخ » أقول حاصله أننا اتفقنا على التعليل بالوصف الضابط للحكمة المذكورة فلو قلنا لا يجوز التعليل بها لعدم العلم بها إنما لكونها غير منضبطة أو لكونها خفية لم يجز التعليل بالوصف المشتمل عليها لأنه إذا اتفق العلم بها انتهى العلم بذلك الوصف لاستحالة العلم به بدون العلم بها لكن التعليل به صحيح اتفاقا كالسفر مثلا فإنه علة لجواز القصر لاشتغاله على المشقة فإذا حصل الظن بأن جواز القصر في السفر إنما هو للمشقة المقدرة وحصل الظن أيضا بأن مثل هذا القدر من المشقة حاصل في الفرع وهو الصوم في السفر لزم بالضرورة حصول الظن بأن الحكم وهو الترخيص بالفطر وجد في الفرع وهو الصوم مثلا. هذا حاصل كلامه وهو مردود بان هذه الحكمة وهذه المصلحة لما لم تنضبط وتعلم اناط الشارع الحكم بالوصف الظاهر المنضبط وحينئذ فالمعتبر عند الشارع هو المظنة وان تخلفت تلك الحكمة كما في سفر الملك المرفه ولو كانت هي المعتبرة لم يعتبر الشارع المظان عند خلوها عن الحكمة اذ لا عبرة بالمظنة في معارضة المثنة واللازم منتف لأنه قد اعتبرها حيث اناط الترخيص بالسفر وان خلا عن المشقة كسفر الملك ولم ينظرها بالحضر وان اشتمل على المشقة كما في ارباب الصنائع الشاقة كالحمالين . وقد علمت ان المراد بالحكمة هنا هي الوصف المناسب التي لاجلها شرع الحكم فهي العلة في الحقيقة وهي الباعث عليه والمؤثر فيه لكن لعدم انضباطها أو تخلفها نيط الحكم بما يلازمها وهي مظنتها والمراد بالمصلحة أو المفسدة في جواب الامام الذي حكاه الاسنوي الحكمة التي هي الوصف الباعث على الفعل أو الترك التي وضع فيها الخلاف كما قدمناه والحاصل ان الحكمة وان وجب اعتبارها في اناطة الحكم لكن لما امتنع اعتبار مطلقها في تعليق الحكم به في نظر الشارع وتمذر تعيين القدر الصالح

القصر لاشتماله على المشقة لالكونه سفرا وحينئذ فاذا حصل الظن بأن الحكم في الاصل لتلك المصلحة أو المفسدة المقدرة وحصل الظن أيضا بأن قدر تلك المصلحة أو المفسدة حاصل في الفرع لم بالضرورة حصول الظن بان الحكم قد وجد في الفرع والعمل بالظن واجب .

للاعتبار بحيث ينضبط عند المكاف نيطت بما هو امارة بمطلقها ومظنته تيسيرا على المكاف فتكون هذه المظنة هي المعتبرة شرعا في اناطة الحكم فهي العلة ولغت الحكمة ومن ذلك تعلم ان ما قاله المصنف في جوابه الذي حكاه الاسنوي عنه من ان العلم باشتمال الوصف للمجمل علة على القدر الصالح دون العلم بهذا القدر ممتنع فيجب العلم به والا لما جاز التميل بهذا الوصف والتميل به جائز اتفاقا مندفع لان تعذر العلم او التعمين تحميها في الحكمة بحيث لا يبقى ارباب لا ينافي العلم أو الضبط تخمينيا وظنا بما هو في الغالب مستلزم اياه وهو ذلك الوصف كالسفر بالنظر المشقة التي لا تنضبط وصيغ العقود بالنسبة المرضا الذي لا يعلم وكان ماجرى عليه صاحب جمع الجوامع وغيره من ان المعول عليه في التعليل هو المظنة المنضبطة المشتملة على الحكمة دون الحكمة مخالفا لما اختاره المصنف وتبعه الاسنوي . قال ومخالفا أيضا لما في مسلم الثبوت وشرحه قالا ولو وجدت الحكمة ظاهرة منضبطة جاز ربط الحكم بها العدم المانع بل يجب لانها المناسب المؤثر حقيقة وقيل لا يجوز ربط الحكم بها مع ظهورها وانضباطها والا كان حكم الملك المرفه وصاحب الصنعة الشاقة بالعكس فلا يكون الملك المسافر مرخصا ويكون صاحب الصنعة الشاقة مرخصا لان الحكمة في الترخيص هي المشقة وهي غير موجودة في سفر الملك وموجودة في حضر صاحب الصنعة الشاقة والجواب لا ظهور ولا انضباط لحكمة المشقة هناك الا بالمظنة للقطع بانه لم يعتبر كل مشقة فيكون خارجا عما نحن فيه فان قلت اذا كانت علة المظنة للاشتمال على الحكمة فينبغي ان تكون دائرة مع الحكمة وجودا وعندما قلنا لا يجب فيها الطرد والعكس أي متى وجدت المظنة وجدت الحكمة ومتى انتفت انتفت . ومن هذا تعلم أن المعول عليه هو القول الثالث

قال :

« قيل العدم لا يعمل به لان الاعدام لا تتميز وأيضاً ليس على المجتهد سبها قلنا لا نسلم فان عدم اللازم متميز عن عدم الملزوم وأما سقط عن المجتهد لعدم تناهها . قيل انما يجوز التعليل بالحكم المقارن وهو أحد التقادير الثلاثة فيكون مرجوحاً . قلنا ويجوز بالمتأخر لانه معرف » أقول يجوز تعليل الحكم العدمي بالعلة العدمية ^(١) وفي تعليل الحكم الوجودي بها مذهبان : أحدهما عند المصنف

وان الحكمة متى ظهرت وانضبطت وجب ربط الحكم بها دون المظنة وانه لا يرد على هذا القول ما قاله شيخنا في تقريره على جمع الجوامع حيث قال ردا لما استدل به الجلال لهذا القول من انها المشروع لها الحكم بقوله ويرد بانها لما لم تنضبط اناط الشارع الحكم بالوصف فالمعتبر المظنة وان تخلفت الحكمة كما في سفر الملك المرفه ولو كانت هي المعتبرة لم يعتبر الشارع المظان عند خلوها عن الحكمة اذ لا عبرة بالمظنة في معارضة المثنة واللازم منتف لان قد اعتبره حيث اناط الترخص بالسفر وان خلا عن المشقة كسفر الملك ولم ينطها بالحضر وان اشتمل على المشقة في الحمايين وغيرهم من اهل الصنائع الشاقة اه لان كل ما ذكره انما هو فيما اذا لم يعلم انضباط الحكمة وظهورها وكلام صاحب القول الثالث انما هو فيما اذا علم ما ذكر فكان هو الممول عليه خلافا لما جرى عليه صاحب جمع الجوامع من عدم اعتبار الحكم مطلقا وما جرى عليه غيره من الجواز مطلقاً

(١) قال الاسنوي « أقول يجوز تعليل الحكم العدمي بالعلة العدمية » أقول وقال الجلال المحلى في شرحه على جمع الجوامع ويجوز وفاقا لتعليل العدمي بمثله أو بالثبوتي كتعليل عدم صحة التصرف بعدم العقل أو بالاصراف كما يجوز قطعاً لتعليل الوجودي بمثله كتعليل حرمة الحجر بالاسكار اه ولذلك قال الاسنوي وفي تعليل الوجودي بها مذهبان الخ فبين ان الخلاف في هذا فاختر المصنف تبعاً للامام الجواز واختر الآمدى وابن الحاجب أنه لا يجوز وقال الجلال المحلى والخلاف انما هو في العدم المضاف كما يؤخذ من الدليل وجوابه لكن الآمدى انما منع العدم المحض أى المطلق وأجاز المضاف الصادق بالوجودي كالامام

والاكثر ويجرى الخلاف فيما جزؤه عدمي لانه عدمي اه فكتب العطار على قوله
والخلاف في عدم المضاف فقال أى فرضاً وتقديراً وقوله في الاستدراك انما منع
الختم في الخلاف في الواقع والحقيقة ومراده بذلك الاعتراض بعدم توارد الخلاف
على شيء واحد لان عدم الجواز في عدم المحض والجواز في المضاف اه. فتلخص
من مقال هؤلاء انه لاخلاف في منع التعليل بعدم المحض كما لاخلاف في تعليل
الوجودي بعدم المضاف ولا في تعليل عدمي بمثله كما لاخلاف في تعليل
الوجودي بمثله. وقال الجلال المحلى ومن أمثلة تعليل الثبوتى بالعدمي ما يقال يجب
قتل المرتد لعدم اسلامه وان صح ان يقال لكفره كما يصح ان يعبر عن عدم
المقل بالجنون لان المعنى الواحد قد يعبر عنه بمبارتين منفية ومثبة ولا مشاحة
في التعبير اه. وقد حكى صاحب مسلم الثبوت ايضا للخلاف في تعليل الوجودي
بالعدمي والاتفاق على تعليل عدمي بالوجودي على الوجه الذى سمعته من
ذكرناهم ولم يجعل الخلاف لفظياً في تعليل الوجودي بالعدمي غير ان صاحب
القوايح اعترض على صاحب المسلم في دهواه تعليل عدمي بالوجودي بانه ماذا
اراد بالعدمي ان اراد ما حكم الشارع بعدم الحكم كعدم الجواز أو عدم الوجوب
فالظاهر ان علمه انتفاء كل ما اناط به الجواز او الوجوب كيف لا وحكم الشارع
بانتفاء الجواز أو الوجوب انما يكون اذا انتهى ما اناطهما به مطلقا كيف ولو كان
متحققا لم يحكم بعدم الجواز أو الوجوب فلا تعليل بالوجودي فضلا عن الاتفاق
عليه. وان اراد عدم وجود الحكم من الشارع فكونه معللا بعدم وجود العلة اظهر
قالدى يصلح الاتفاق عليه هو ان الامر الوجودي كان مانعاً للجواز أو الوجوب
فحكم الشارع عند وجوده بعدم فليس علة الا لانه مصداق عدم العلة التامة
للوجود وما مثلوا به من أن عدم تقاض البيع معالم بالحجر فهو أيضاً مؤكدا لما
ذكرنا فان الحجر مانع عن النفاذ والعلة لعدم النفاذ حقيقة عدم صدوره من
الاهل فانهم اه. وظاهر كلامه ان هذا من تعليل عدمي بالعدمي لامن تعليل
العدمي بالوجودي لكن قد يقال ان أهلية التصرف بالبلوغ والمقل الكامل وعدم
الاهلية اما للصبأ أو للجنون أو لفسه فعلة عدم تقاض التصرف في البيع مثلا اما

الصبا أو الجنون أو السفه وكل واحد منها مقتض للحجر وكل واحد منها وجودي وهو علة لعدمى وهو عدم نفاذ التصرف وان عبر عن كل واحد منها بعدم الاهلية . على ان تعليل عدمى بعدمى الذى لجأ صاحب الفوائح اليه فى كلامه قد منعه الحنفية . قال الكمال وشارحه ابن أمير حاج بعد ان ذكر محل الخلاف والوفاق على وجه ما سبق مانصه : والحنفية بمنعون عدم مطلقاً أى المطلق والمضاف أن يكون علة لوجودى أو عدمى فلم يصح النقل السابق أى نقل الاتفاق على جواز تعليل عدمى بعدمى والدليل المذكور للنافين للوجودى خاصة يصلح للحنفية النافين له مطلقاً لان الدليل المذكور يبطل كون عدمى علة مطلقاً لوجودى وعدمى لانتفاء المناسبة ومظنتها فيه وكيف لا وهو ليس بشئ فلا يصلح حجة لاثبات الاحكام وعدم الحكم لا يحتاج الى علة لانه ثابت بالمعدم الاصلى فلا يصلح عدم علة لا للمعدم ولا للوجود ويرد عدم جواز كون عدمى علة لعدمى تقضاً من الاكثر على الطائفة القائلين بعدم جواز كون عدمى علة لوجودى وجواز كونه علة لعدمى وكون عدمى نفسه هو المناسب لم يتحقق . والمناسب فى المثال المذكور الكفر وهو اعتقاد قائم وجودى ضد الاسلام ويستلزم عدم الاسلام كما هو شأن الضدين فى استلزام كل عدم الآخر فاضافة القتل فيه الى عدم الاسلام انما هو لفظاً والافقى الحقيقة ليس هو مضافاً الا الى الامر الوجودى الذى هو الكفر غير انه تجوز بالاضافة الى لازمه . ويطرد ما قلنا من كون اضافة الحكم الى عدم لفظاً فقط فى عدم علة ثبت اتحادها لعدم حكمها كقول محمد فى ولد المنصوب لا يضمن لانه لم يصب فان النصب سبب معين للضمان والخلاف لم يقع فى مطلق الضمان بل فى ضمان النصب هل يجب فى زوائد المنصوب أم لا فصح تعليل عدم وجوب الضمان فى الولد بعدم النصب اذ لا سبب للضمان هنا الا هو فعدمه دليل على وجوب ضمان النصب ضرورة وأبى حنيفة ومحمد أيضاً فى تقي خمس العنبر لم يوجب عليه فان سبب وجوب الخمس واحد بالاجماع وهو الايجاب بالخيال والركاب اذ صح الاستدلال بعدمه

على عدم وجوب الخمس وهذا لان الخمس انما يجب فيما أخذ من أيدي الكفار
بإيجاف الخيل والركاب والمستخرج من البحر ليس في يدهم فان قهر الماء ينعم قهر
غيره عليه فلم يكن غنيمة فلا يخمس . والوجه فيهما ما قلنا من أن الاضافة الى
العدم لفظا اذ من الظاهر ان تمليلهما ليس حقيقيا واطافة أبي حنيفة عدم الخمس
ومحمد عدم الضمان انما هو من قبيل عدم الحكم لعدم الدليل وليس ذلك مما نحن
فيه من العلة بمعنى الباعث اهـ . فأنت ترى ان الحنفية يخالفون في تمليل الوجودى
بالعدمى مطلقا سواء كان عدميا محضا أو مضافا كما يخالفون في تمليل عدمى
بالعدمى ويقولون ان هذا من قبيل الاستدلال فقط عند اتحاد العلة . ولذلك قال
في فوائج الرحموت اعلم انه لا يوجد في كتب المشايخ الكرام الا عدم الاستدلال
بالتنى من الوجوه الفاسدة وقالوا لا يصح الاستدلال بالتنى الا اذا دل الدليل
على ان السبب واحد ومثلوا بالمثالين المذكورين . والظاهر ان مرادهم انه لا يجوز
الاستدلال بانتفاء العلة على انتفاء الحكم لجواز أن يثبت بعلة أخرى الا اذا دل
الدليل على وحدة السبب حينئذ ينتفى الحكم لان انتفائه ولعل كلام الامام نجر
الاسلام نص فيه فعليك بالتأمل اهـ . وهذا الذى قاله صاحب الفوائج انما يتم عند
القائل بجواز التعليل بعلمتين لا عند القائل بعدم جوازه وقد علمت حال الخلاف
فيه مما قدمناه فارجم اليه وقس ما هنا على ما هناك كما أنك اذا رجعت الى أن
الحنفية شرطوا في العلة التأثير وهو اعتبار الشارع للوصف المناسب باحد
الاعتبارات السابقة والشافعية زادوا على ذلك أن يكون الوصف المناسب موجبا
للاخالة كما سبق تعلم ان ما قاله الحنفية هنا من عدم جواز التعليل بالعدمى مطلقا
لا لوجودى ولا لعدمى مثله مبنى على ذلك الشرط لان عدمى حينئذ لا يصلح
باعثا على الحكم فلا يصلح علة للوجودى ولا مناسبا له ولا علة لعدمى مثله لان
العدم لا يحتاج الى علة غاية الامر ان العلة اذا قام الدليل على اتحادها كان من
لوازم انتفائها انتفاء معلولها فيكون عدمها دليلا على عدم معلولها لاعلة في عدمها
لعدم حاجة عدمى الى علة . وأما الشافعية فبني مذهبهم على الاخالة ولا مانع من

أنه يجوز واختاره الامام هنا لان دوران الحكم قد يحصل مع بعض العدميات والدوران يفيد العملية كما تقدم^(١) وأصحهما عند الأمدى وابن الحاجب أنه لا يجوز واختاره الامام في الكلام على الدوران لوجهين: أحدهما ان الاعدام لا تتميز عن غيرها ومالا يتميز عن غيره لا يجوز أن يكون علة^(٢) أما الصغرى فلان المتميز عن غيره لا بد ان يكون موصوفاً بصفة التميز والموصوف بصفة التميز ثابت والعدم

ان العدم المضاف بخيل انه مناسب للحكم كتعليل قتل المرتد لعدم الاسلام وضرب العبد لعدم الامتثال فان عدم الاسلام بخيل انه يناسب القتل وان التعبير عنه بالكفر لا يخرج عن كونه عدمياً ولا مشاحة في التعبير . وكذلك التعبير عن عدم الامتثال بالكفر عن الامتثال يقال فيه انه خلاف في التعبير فقط ولو قيل ان انتفاء لفظي لم يبعد لان الحنفية لم ينكروا انتفاء المعلول لان انتفاء العلة وانما جعلوه من قبيل الاستدلال عند اتحاد العلة وغيرهم جعلوا الانتفاء علة الانتفاء والمآكل واحداً كما ان قتل المرتد متفق عليه فاية الامر ان الحنفية قالوا ان العلة هي الكفر لعدم الاسلام بل عدم الاسلام لازم العلة وليس بعلة والشافعية قالوا ان الخلاف بين الكفر وعدم الاسلام انما هو في العبارة فقط واما العدم المحض فلا خلاف في عدم التعليل به . هذا ما عندي ولعل الله يحدث بعد ذلك امراً

(١) قال الاسنوى « لان دوران الحكم قد يحصل مع بعض العدميات الخ »
اقول وذلك كعملية المدار مع وجوديتها لتعمل بالدوران وهو الوجود والانتفاء عند الانتفاء والمركب من العدمي عدمي وسبق . واجيب عن ذلك بعدم تسليم ان العدم جزء بل هو شرط على ان الكلام في العلة الباعثة لا في المعرف والدوران دليل ومعرف لعملية المدار لباعث والعلة لا بد فيها من المناسبة ولا مناسبة في العدم كما مرفقوله الامام لان الدوران قد يحصل مع بعض العدميات مسلم لكن قوله والدوران يفيد العملية غير مسلم لما ذكرنا من أن الدوران بمجرد لا يفيد العملية بل لا بد من ظهور المناسب فراجع ما قدمناه في مسلك الدوران
(٢) قال الاسنوى « احدهما ان الاعدام لا تتميز عن غيرها الخ » اقول

ففي محض وأما الكبرى فلان الشيء الذي يكون علة لا بد ان يتميز عما لا يكون علة والا لم يعرف كونه علة . الثاني ان المجتهد يجب عليه سبر الاوصاف الصالحة للعلية أى اختبارها لتميز العلة عن غيرها^(١) فلو كانت الاعدام صالحة للعلية لكان يجب عليه أن يسبرها لكنه لا يجب . وأجاب المصنف عن الاول باننا لا نسلم أن الاعدام لا تتميز بل تقبل التمييز اذا كانت من الاعدام المضافة^(٢) بدليل ان عدم اللازم متميز عن عدم الملزوم فانا نحكم بان عدم اللازم يستلزم عدم الملزوم ولا ينعكس . وأما استدلالهم عليه بجوابه ان الموصوف بالتمييز انما يستدعى الثبوت في الدهن فقط والعدم له ثبوت فيه نعم الاعدام المطلقة ليس لها تميز ونحن نسلم امتناع التعليل بها . والجواب عن الثاني ان سبر الاعدام انما سقط عن المجتهد لعدم قدرته عليها فانها لا تنتهي لالكونها غير صالحة للعلية^(٣) . قوله قيل « انما يجوز

حاصله ان التمييز فرع الثبوت والاعدام لا ثبوت لها على ما تقرر في علم الكلام وكل ما هو غير متميز لا يكون علة فالعدم لا يكون علة

(١) قال الاسنوى « الثاني ان المجتهد يجب عليه سبر الاوصاف الخ » اقول وحاصله ان كل ما كان صالحا للعلية يجب على المجتهد سبره لكن الاعدام لا يجب عليه سبرها فلا تكون صالحة للعلية

(٢) قال الاسنوى « واجاب المصنف عن الاول باننا لا نسلم أن الاعدام لا تتميز بل تقبل التمييز الخ » اقول حاصله اننا رأينا فرقا بين عدم اللازم وبين عدم الملزوم وذلك لاننا نحكم بان عدم اللازم يستلزم عدم الملزوم لان اللازم اما اعم من الملزوم او مساو ويلزم من عدم الاعم او المساوى عدم الاخص او المساوى ووجدنا ان عدم الملزوم لا يستلزم عدم اللازم الا اذا كان اللازم اعم من الملزوم وهذا الفرق في الحكم يقتضي تمييز عدم اللازم عن عدم الملزوم . وقولكم ان التمييز فرع الثبوت ان اردتم انه فرع الثبوت في الخارج فغير مسلم ونقول انه يستدعى الثبوت في الدهن فقط وان اردتم ما قلنا كان ذلك كافيا في التمييز واما الاعدام المطلقة فنحن نوافقكم على انها لا تصلح للعلية لانها لا تتميز لها

(٣) قال الاسنوي « والجواب عن الثاني ان سبر الاعدام الخ » اقول وحاصله ان يقال ان كان مرادكم ان كل ما يصلح للعلية يجب على المجتهد سبره ان

الخ» اختلفوا في تعليل الحكم الشرعي بالحكم الشرعي فجوزه الامام والمصنف^(١) مطلقاً لان الحكم قديدور مع حكم آخر والدوران يفيد العملية^(٢) ومنعه قوم بطلان واحتجوا بان الحكم الذي يفرض كونه علة^(٣) انما يجوز التعليل به اذا كان مقارناً للحكم الذي هو معلول له لانه ان كان متقدماً عليه فلا يجوز تعليله به والا لزم

كان قادراً على ذلك فهو مسلم ولكن الاعدام لا يقدر على سبها وان كان مرادكم انه يجب سبها مطلقاً ولو كان غير مقدور عليه فغير مسلم والمجتهد لا يلزمه سب الاعدام لعدم قدرته على ذلك لعدم تناهيها . ولا تنس ما قدمنا لك عن الحنفية وما قلناه في ذلك فان هذا الذي قالوه هنا لا يدفع ما قاله الحنفية من ان كون العدم نفسه محضاً أو مضافاً مناسباً لم يتحقق فيلزم من يدعى ان العدم يصلح أن يكون علة لوجودي أو لعدمى مثله ان يثبت أولاً وجود المناسبة في الفرع الذي يدعى عليه بمسلك من مسالك العلة ودون ذلك أهوال فتفكر فان المقام دقيق

(١) قال الاسنوى « اختلفوا في تعليل الحكم الشرعي بالحكم الشرعي فجوزه الامام الخ » أقول المختار عند الحنفية جواز كون العلة حكماً شرعياً كقولهم في المدبر مملوك تعلق عتقه بمطلق الموت فهذا حكم شرعي ثبت بدليله فلا يباع كام الولد وهذا أيضاً حكم شرعي معلل بالاول . واستدلوا على ذلك بما رواه الشيخان ان امرأة سألت النبي صلى الله عليه وسلم عن أمها وقالت ان أمي ضعيفة لا تستطيع ان تستمسك على الراخلة أفيجزى عنها أن أحج فقال « رأيت ان لو كان على أمك دين فقضيته أما كان يقبل منك » قالت نعم قال « فدين الله أحق » ومثله كمثل

(٢) قال الاسنوى « والمصنف مطلقاً لان الحكم قد يدور الخ » أقول لم يستدل الحنفية بالدوران لانهم لا يقولون به وانما استدلوا بالنص المتقدم والاحاديث الصحاح في ذلك كثيرة

(٣) قال الاسنوى « ومنعه قوم مطلقاً واحتجوا بان الحكم الذي يفرض الخ » أقول حاصله ان في التعليل بالحكم احتمالات ثلاثة ظهر بطلان اثنين منها ووقع الشك في الثالث فبطل أيضاً

تخلف المملول عن علته وان كان متأخراً فلا يجوز أيضاً والا لزم تقدم المملول على علته فنبت أنه يصح التعليل على تقدير واحد ولا يصح على تقديرين فيكون التعليل به مرجوحاً وعدم صحة التعليل به راجحاً فان التقدير الواحد مرجوح بالنسبة الى التقديرين ولا شك ان العبرة في الشرع بالراجح لا بالمرجوح. وأجاب المصنف بأنه يجوز التعليل أيضاً بالمتأخر لان المراد من العلة هو المعرف لا المؤثر^(١) والمعرف يجوز

(١) قال الاسنوى « واجاب المصنف بانه يجوز أيضاً بالمتأخرة الخ » أقول حاصله معارضة دليل الخصم مع منعه عدم جواز التعليل بالمتأخرة وحينئذ يكون جائزاً في احتمالي المقارنة والتأخير وفي التقدم يكون مشكوكاً فيه فيصح التعليل في كلها ولا يخفى ما في كل من دليلي المتحالفين من الضعف وعدم صحة الانتاج فان المدار في العلة على وجود المناسب أولاً ثم التأثير أو الاخالة ثانياً وأما كثرة الاحتمالات فلا فائدة فيها الا على رأى ضعيف وهو الذي يرجح بكثرة الاشباه ولولم تظهر المناسبة في العلة وقد علمت مما سبق انه لا قائل بجواز التعليل بما لم تظهر مناسبته وتأثيره أو اخلته . وحاصل الخلاف ان فريقاً أجازوا ذلك مطلقاً كالامام الرازي والحنفية واختاره المصنف ومنهم من قال انما يجوز كون العلة حكماً ان كان التعليل به جلب مصلحة وان كان لدفع مضرة فلا تكون العلة حكماً شرعياً وعليه ابن الحاجب . واستدل المفصلون بانه لو لم يكن جلب منفعة كان لدفع مفسدة ناشئة من العلة وهو باطل لان الحكم الشرعي لا يكون منشأ لمفسدة وهو مدفوع بمنع الملازمة لجواز اشتمال الحكم على مفسدة مرجوحة ومصلحة راجحة شرع لا جليها وحينئذ لا بد من دفع تلك المفسدة المرجوحة تنميلاً للحكمة فيدفع بحكم آخر يكون علة لدفعها كحد الزنا فانه شرع لحفظ الانساب وهو المصلحة المقصودة من شرعه لئلا يكون لما كان قد يؤدي الى اتلاف النفوس لكونه رجا اذا كان الزاني محصناً وهو مفسدة لازمة منه فدفعت هذه المفسدة بايجاب اربعة شهود في اثباته وعدم قيود الاقرار فيه الا اربعا في اربع مجالس وبالاندرء بالشبهات فتمت الحكمة التي هي المصلحة المقصودة من شرعه بدون مفسدة معها. وقال قوم بعدم الجواز مطلقاً سواء كان جلب مصلحة أو دفع مفسدة

ان يكون متأخراً كالعالم مع الصائم سبحانه وتعالى وجينئذ فيصح التعليل به على
واستدلوا على ذلك بانه لو كان الحكم الشرعي علة لحكم شرعي آخر فاما ان يكون
مقدماً أو مؤخراً أو مقارناً والكل باطل لانه ان تقدم الحكم الشرعي الذي هو
العلة على معلوله لزم تخلف العلة على المعلوم حيث وجدت قبله بدونها وان تأخر
الحكم الذي هو العلة عن معلوله لزم وجود المعلوم بدونها ويلزم ثبوت الحكم
بلا باعث لوجوده قبل العلة التي هي الباعث وان قارن معلوله وكل منهما حكم
شرعي فجعل أحدهما علة والآخر معلولاً تحكم لانه لا اولوية لعلية أحدهما للآخر
من العكس. والجواب اختيار الشق الثالث وهو المقارنة وبمنع التحكم بان أحدهما
وجدت فيه المناسبة دون الآخر فكان الحكم الذي وجدت فيه المناسبة
وصفاً مناسباً باعثاً على شرع الحكم الآخر فيتعين حينئذ للعلية دون
الآخر الذي لم توجد فيه المناسبة ، وذلك كبطلان البيع للنجاسة فان كلا
منهما حكم لكن النجاسة وجدت فيها مناسبة باعثة على بطلان احرازها
بالبيع دون العكس لان البطلان لم يوجد فيه مناسبة تبعث على كون الباطل نجساً
بل كثيراً ما يبطل البيع ولا نجاسة . على ان لنا اختيار الشق الثاني وهو التأخر
ونقول انما ثبتت عليته بالاجماع وهي انما ثبتت حين تحقق الاجماع عليها وعند
تحققه يثبت به الحكم الثاني فلا تقض بوجود العلة دون المعلوم . وهذا الجواب
غير سديد لان الاجماع كما لا يخفى كاشف عن حكم ثابت من قبل فللخصم
المستدل أن يقول ان الحكم الاول ان كان علة فعليته متحققة في ذاتها من قبل
الاجماع وان ظهرت بالاجماع بمد تحققه فالحكم الثاني أيضاً من قبل مقارن وان كان
انكشافه بالاجماع الآن فازم التحكم أو النقض . ولنا أن نختار الشق الاول
ونقول قولكم لو تقدم لزم تخلف العلة عن المعلوم ان كان المراد به التخلف عن
الحكم فمير مسلم وانما اللازم هنا هو تخلف الثاني عن الاول في النزول لا في
الحكم فانه كان يجوز استنباط هذا الحكم الثاني من الاول من وقت النزول لكن
نزوله بمد متخلفاً عنه لتقرير ما كان يستنبط بالتعليل وهذا ليس من التخلف في

تقديرين من ثلاثة ويلزم منه أن يكون راجحاً بعين ما قلتم وتفاضل أن يقول ان كان المراد من التقدم والتأخر إنما هو الزماني فهو مستحيل في الحكم الشرعي لكونه قديماً^(١) وان كان المراد به للدائي فهو ثابت لكل علة ومعلول فان العلة متقدمة بذاتها على معلولها وأيضاً فلا نسلم أن المتقدم بالزمان لا يصلح للعملية^(٢) وإنما يكون

شيء وهذا الجواب فاسد أيضاً لان للخصم أن يقول ان كان هذا الحكم الثاني الذي كان جائز الاستنباط تعلق بالمكلف من حين تعلق الاول وانكشف الاستنباط تم بعد ذلك بوحى آخر كان المعبر وقت الانكشاف لانه لا تكليف الا بعد العلم حينئذ يدخل في القسم الثالث وهو المقارن ويلزم التحكم وان تعلق بالمكلف بمقتضى نزول الوحي حينئذ لا يصح استنباطه من الاول ولزم تخلف العلة عن المعلول لوجود العلة سابقة عليه بدون وجوده. والجواب الصحيح أن لنا أن نختار الشق الاول ونمنع استحالة التخلف لجواز أن يكون لمانع، والتخلف للمانع لا يقدر في العملية على ما هو الصحيح كما تقدم

(١) قال الاسنوي « ولقائل أن يقول ان كان المراد من التقدم والتأخر هو الزماني فهو مستحيل في الحكم الشرعي الخ » أقول هذا مبني على أن المراد بالحكم الشرعي هو الكلام النفسي الازلي وليس بمراد هنا قطعاً بل المراد هنا هو الحكم الشرعي باصطلاح الاصوليين من الحنفية وجميع الفقهاء وهو الوجوب والحرمه واخوتهما من الاحكام التكليفية والصحة والفساد والظهور والنجاسة وغير ذلك من الاحكام الوضعية وكل هذه الاحكام حادثة وهي التي يجري فيها القياس بشرطه وهي التي تستنبط من النصوص اللفظية بواسطة العمل التي تثبت بمسلك من مسالكها. واما الحكم بمعنى الكلام النفسي الازلي فلا دخل له في باب القياس ولا هو من الاحكام التي يجري فيها القياس فلا يقال فيه انه متقدم بالزمان أو بالذات اذ لا يصلح أن يكون علة أو معلولاً بحال من الاحوال الا باعتبار وجوده اللفظي بازاله على أحد من الرسل وهو بهذا الاعتبار دليل الحكم لا الحكم الفقهي

(٢) قال الاسنوي « وأيضاً فلا نسلم أن التقدم بالزمان الخ » أقول هذا

كذلك لو كان التخلف لغير مانع فلم قلتم انه ليس كذلك واختار ابن الحاجب انه يجوز ان كان التعليل به باعثاً على تحصيل مصلحة كما مثلنا من تعليل رهن المشاع بجواز بيعه^(١) ولا يجوز ان كان لدفع مفسدة كتعليل بطلان البيع بالنجاسة وللآمدى في هذه المسئلة تفصيل يطول ذكره^(٢) وهو مبنى على قواعد مخالفة لاختيار الامام وغيره . واعلم أن هذا الذي ذكره الامام والمصنف من جواز

الذي قدمنا أنه الجواب الصحيح باختيار الشق الاول وهو ان الحكم الذي هو علة متقدم على الحكم الذي هو المملول وفرق بين هذا وبين ما قالوه من أن من شرط العلة ان لا تتأخر عن حكم الاصل المقيس عليه لان الكلام هنا في تأخر المملول عن العلة والذي يضر في هذا انما هو تخلف المملول عن العلة لغير مانع وأما اذا كان التخلف لمانع فلا يضر . وأما تأخر العلة عن حكم الاصل فعناه أن نفس الحكم المملول ومحل الذي هو الاصل وعلته تتأخر كلها عن الفرع فلا يكون الاصل مشروطاً وقت مشروعية الفرع كقياس الوضوء على التيمم فان الوضوء شرع أولاً والتيمم شرع بعد ذلك فلا يصح هذا القياس والا لزم وجود الحكم بلا علة ولا باعث عليه . وأما ما نحن فيه فالفرض أن أحد الحكمين وهو ما يصلح علة للثاني متقدم بالزمان على الثاني وانما تخلف الثاني لمانع فبذلك تعلم أنه لا يصح اختيار الشق الثاني ويكون الحكم الذي هو علة متأخراً عن الحكم الذي هو مملول لانه يلزم عليه ذلك المحذور وهو ثبوت الحكم بلا علة أصلاً ولذلك كان المختار عدم جواز تأخر العلة عن حكم الاصل المملول

(١) قال الامسوى « واختار ابن الحاجب انه يجوز ان كان التعليل به باعثاً الخ » اقول هذا هو القول المفصل من الاقوال الثلاثة الذي قدمناه وقد قدمنا ماله وعليه فارجم اليه

(١) قال الامسوى « وللآمدى في هذه المسألة تفصيل الخ » اقول لمعل ما قاله الآمدى هو ما قدمناه من الاقوال الثلاثة وما انبنى عليه كل واحد منها فان كان كذلك فخالفه قواعد التي بنى عليها اختيار جواز تعليل الحكم الشرعي عليه لانضره في شيء

تعليل حكم الاصل بعلته متأخرة الوجود عنه خالف فيه الآمدي^(١) وقال الصحيح انه لا يجوز وان جعلنا العلة بمعنى المعرفة لان تعريف المعرفة محال وتبمه ابن الحاجب عليه . قال :

« قالت الحنفية لا يدلل بالقاصرة لعدم الفائدة . قلنا معرفة كونه على وجه المصلحة فائدة . ولنا أن التمعية توقفت على العلية فلو توقفت هي عليها

(١) قال الاسنوي « واعلم ان هذا الذي قاله ذكره الامام والمصنف من جواز تعليل حكم الاصل بعلته متأخرة الخ » أقول ما قاله الآمدي هو المعمول عليه وذلك لما قدمنا من أن العلة لو تأخرت عن حكم الاصل لكان الحكم ثابتاً بلا باعث لوجوده قبله بالفرض قال في جمع الجوامع ومن شروطها أن لا يكون ثبوتها متأخراً عن ثبوت حكم الاصل سواء فسرت بالباعث أم المعرفة لان الباعث على الشيء أو المعرفة له لا يتأخر عنه خلافاً لقوم في تجويزهم تأخر ثبوتها بناء على تفسيرها بالمعرفة كما يقال عرق الكلب نجس كلامه لانه مستقدر فان استقدره انما يثبت بعد ثبوت نجاسته اه مع زيادة من شرحه لاجلال وهذا المثال مناقض فيه لانه ان أريد الاستقدار طبعاً فهو مقدم على نجاسة اللعاب ولكن لم يظهر علته ألا ترى أن مخاط الآدمي مستقدر طبعاً وليس بنجس وان أريد الاستقدار شرطاً فهو عين النجاسة فيلزم تعليل الشيء بنفسه ولا يكون متأخراً عنها لان الشيء لا يتأخر عن نفسه والمثال الصحيح قد تقدم. واما القول ان هذا الجواب مبنى على امتناع التعليل بعلتين والا فاللزام ممنوعة لجواز أن يكون الحكم معللاً بعلتين باعنتين يوجد باحدهما ثم يوجد بالباعث الآخر مدفوع بان الكلام مفروض في أن حكم الاصل السابق لاعلة له سوى هذه العلة المتأخرة فهي وحكمها المعلل لم يوجد واحد منهما حال وجود القرع كالوضوء مع التيمم أما لو وجدت علة باعثة على الحكم ووجد بها كان القياس حينئذ على هذا الاصل الذي وجد فيه هذا الباعث بهذا الباعث لا بالباعث الثاني وكون هذا الثاني الذي وجد الحكم بغيره علة أو غير علة فهذا شيء آخر فكان ما اختاره الآمدي وتبمه ابن الحاجب هو المختار

لزم الدور « أقول-العلة القاصرة كتعميل حرمة الربا في النقدين ان كانت ثابتة بنص أو اجماع فيجوز التعميل بها بالاتفاق كما قاله الآمدى وابن الحاجب وغيرهما^(١) وهو مقتضى كلام الامام وان كانت ثابتة بالاجتهاد والاستنباط فكذلك عند الامام والآمدى واتباعهما^(٢) ونقله امام الحرمين ومن بعده عن الشافعى ونقله الآمدى وابن الحاجب عن الاكبرين أيضاً. وقالت الحنفية لا يجوز لعدم فائدته لان فائدة التعميل انما هو اثبات الحكم وهو غير حاصل^(٣) اما في الاصل فليثبتوه

(١) قال الاسنوى « العلة القاصرة كتعميل حرمة الربا في النقدين ان كانت ثابتة بنص أو اجماع فيجوز التعميل بها بالاتفاق الخ » أقول ممن حكى الاتفاق على جواز التعميل بالمنصوص صدر الشريعة والسعد في التلويح وأبو بكر الباقلانى وكثير من الاصوليين ، لكن صاحب الجوامع حكى الخلاف فيها أيضاً وتقدم أن علية العلة المنصوصة ولو بظنى أو المجمع عليها لا يتأني الخلاف في عليتها وبناء على ذلك فنسبة ذلك الخلاف في القاصرة المستنبطة لجميع الحنفية مبنية على ظاهر عبارة صدر الشريعة في التنقيح والتوضيح عليه حيث قال ولا يجوز التعميل بالعلة القاصرة عندنا وعند الشافعى يجوز لانه جعل علة الربا في الذهب والفضة الثمنية وهى مقتصرة على الذهب والفضة غير متعدية عنهما اذ غير الحجرين لم يخلق ثمننا والخلاف فيما اذا كانت العلة مستنبطة فان كانت منصوصة يجوز عليهما اتفاقا هـ . ولكن ظاهر تلك العبارة غير مراد بل المراد جمهور الحنفية ما عدا مشايخ سمرقند منهم فان هؤلاء يوافقون الشافعية في جواز التعميل بالعلة المستنبطة القاصرة كما قدمناه

(٢) قال الاسنوى « وان كانت ثابتة بالاجتهاد والاستنباط فكذلك عند الامام الخ » أقول قد علمت أنه مذهب السمرقنديين من الحنفية
 (٣) قال الاسنوى « وقالت الحنفية لا يجوز لعدم فائدته الخ » أقول قال صدر الشريعة في التنقيح والتوضيح عليه لان الحكم في الاصل ثابت بالنص سواء كان معقول المعنى أولا وانما يجوز التعميل بالاعتبار اذ ليس للعبد بيان لمية أحكام الله تعالى وما قالوا ان فائدة التعميل لا تنحصر في هذا أي في الاعتبار

بالنص واما في غيره فلمقدم وجود العلة فيه لان الفرض انها قاصرة واذا انتفت
الفائدة في التعليل بها استحال وروده من الشارع لان الحكم لا يفعل العيب.
وأجاب الامام بثلاثة اجوبة : أحدها وعليه اقتصر المصنف أنا لان سلم انحصار الفائدة
في اثبات الحكم بل لها فائدة أخرى (١) وهي معرفة كون الحكم على وجه

وفائدته أن يصير الحكم أقرب الى القبول ليس بشيء اذ الفائدة الفقهية ليست
الا اثبات الحكم . فأشار بقوله لان الحكم في الاصل ثابت بالنص الخ كما قال في
التلويح الى الجواب عن استدلال الخصم وهو أن النص اذا كان معقولا فالحكم
ثابت بالعلة دون النص لانه لا معنى للعلة الا ما يثبت به الشيء ولا شيء ههنا
يثبت بها سوى الحكم ولذا يمدى الى الفرع بأن يقال ثبت في الاصل بالعلة وهي
موجودة في الفرع فيثبت فيه أيضاً وعدم التعدى لا يصلح مانعاً للاجماع على
جواز العلة القاصرة المنصوصة فأجاب بأن حكم الاصل ثابت بالنص سواء كان
معقول المعنى أو لم يكن علل أو لم يعمل فبعد التعليل لو أضيف الى العلة لزم
بطلان النص فالمثبت للحكم هو النص ومعنى علية الوصف كونه باعثاً للشارع
على شرع الحكم وانما جاز التعدية الى الفرع لما في التعليل من تعميم النص وشموله
للفرع وبيان كونه مثبتاً للحكم الفرع اه أى واذا كان المثبت للحكم هو النص
لم يبق للتعليل حكم الا التمدية فاذا خلا عنها كان باطلا . قال في التوشيح وبهذا
ظهر أن التعليل والقياس بمنزلة المترادفين عندنا وأما عند الشافعي رحمه الله
فالقياس نوع منه اه أى فالتعليل أعم من القياس فيكون الذي منعه الحنفية في
علة القاصرة هو التعليل بمعنى القياس دون التعليل بمعنى ابداء الحكمة والذي
أجازه الشافعي هو التعليل بمعنى ابداء الحكمة دون التعليل بمعنى القياس فلم
يتوارد النفي والاثبات على شيء واحد فكان الخلاف لفظياً كما قدمناه

(١) قال الاسنوى « وأجاب الامام بثلاثة اجوبة : أحدها وعليه اقتصر

المصنف أنا لان سلم انحصار الفائدة في اثبات الحكم بل لها فائدة أخرى الخ »
أقول هذا الجواب هو الذي رده صدر الشريعة بقوله ليس بشيء اذ الفائدة
الفقهية ليست الا اثبات الحكم اه . فهذه الفائدة التي ذكرها الامام في جوابه ليست

المصلحة ووفق الحكمة لتكون النفس الى قبوله أميل . الثاني أن ما قالوه بمينيه فائدة فقهية ولكن قال في التلويح لقائل ان يقول ان اريد بالفائدة الفقهية ما يكون له تعلق بالفقه ونسبة اليه فلا نسلم انحصارها في اثبات الحكم لجواز ان يكون سرعة الاذعان وزيادة الاطمئنان بالاحكام والاطلاع على حكمة الشارع في شرعيتها وان اريد المسئلة الفقهية فلا نسلم ان التعليل لا يكون الا لاجلها لجواز ان يكون لفائدة أخرى متعلقة بالشرع فلا يلزم العبث وقد يقال ان دليل الشرع لا بد من ان يوجب علماً او عملاً والتعليل بالقاصرة لا يوجب العلم وهو ظاهر ولا العمل لانه واجب بالنص والاطلاع على الحكمة من باب العلم فلا يعتبر في حقه التعليل المقيد للظن . وجوابه ان التعليل بالقاصرة ليس من الادلة الشرعية ولو سلم فيفيد الظن بالحكمة والمصلحة وهو يوجب سرعة الاذعان وشدة الاطمئنان وأيضاً منقوض بالتعليل بالعلة القاصرة المنصوصة بنص ظني اهـ . على أن قوله وقد يقال ان دليل الشرع لا بد ان يوجب الخ منقوض بخبر الواحد وهذا كله ظاهر في ان الحنفية انما يعمون التعليل بالقاصرة بمعنى القياس لانه هو الذي يقال فيه لا فائدة له الا اثبات الحكم الشرعي وهذا لا يمكن ان تجزئه الشافعية لانهم متفقون جميعاً على ان العلة قاصرة لا تعدية لها فلا قياس بها فالذي تجزئه الشافعية هو ابداء الحكمة للاطمئنان وسرعة الاذعان وهذا لا يمنعه الحنفية . واقول ان الحنفية شرطوا التأثير في العلة المستنبطة وحينئذ لا بد فيها من اعتبارها بنص او اجماع باحد الاعتبارات الماضية اذ لا اخالة عندهم وحينئذ لا تكون العلة المستنبطة المشروط فيها التأثير على وجه ما ذكر قسماً للعلة التي تثبت بالنص او الاجماع كما هو المشهور عندهم الا بالاعتبار فانها باعتبار انها تثبت بالنص او الاجماع منصوصة او تجم عليها وباعتبار انها مناسبة للحكم مع الاعتبار المذكور مستنبطة ومؤثرة وبناء على ذلك لا يمكن للحنفية ان ينكروا التعليل بالعلة بمعنى ابداء الحكمة ومعرفة لمية الحكم بقطع النظر عن كونها متمدية او قاصرة وان هذه الفائدة انما هي من جهة الشارع لامن جهة المجتهد في المنصوصة والمستنبطة فان كلها منصوصة في الواقع والاختلاف بالاعتبار وبناء

وارد في المنصوصة^(١) الثالث أن معرفة اقتصار الحكم على محل النص وانتفائه من غيره من أعظم الفوائد وهي حاصله هنا^(٢) فانا اذا لم نجوز التعليل بالعلة القاصرة

على ذلك فيتمتع لك وجه الغلط في القول بان قول الحنفية بمنع التعليل بالقاصرة مبنى على قولهم بالتأثير الا اذا قلنا ان مرادهم بالتأثير على وجه التمديد والقياس وحينئذ يكون الخلاف لفظياً قطعاً كما فصلناه من قبل

(١) قال الاسنوي « الثاني ان ما قالوه بعينه وارد في المنصوصة » اقول قد تقدم ان الحنفية اجابوا عن ذلك بان للشارع ان يظهر لمية الحكم وليس المجتهد ذلك (٢) قال الاسنوي « الثالث ان معرفة اقتصار الحكم على محل النص وانتفائه من غيره الخ » اقول قد تقدم الجواب عن هذا . وأيضاً زيادة على ما تقدم نقول ان هذا خروج عن الموضوع فان موضوع الخلاف هنا على فرض انه معنوي في خصوص العلة القاصرة وموضوع الجواب فيما اذا اجتمع علتان احدهما قاصرة والاخرى متعددة وهي مسألة اخرى . فقال جمهور الشافعية اذا اجتمع وصفان صالحان للعلية واحدهما متعد والآخر قاصر يجعل المتعمد مستقلاً بالتعمدية لا مجموعهما علة لتعمدية هذا الوصف دون القاصر . وقال صدر الشريعة بعد ان بين ان قول الحنفية بالمنع مبنى على قولهم بالتأثير وقول الشافعية بالجواز مبنى على قولهم بالاخالة مانصه وثمره الخلاف انه اذا وجد في مورد النص وصفان قاصر ومتعد وغلب على ظن المجتهد ان القاصر علة هل يمنع التعليل بالمتعمد أم لا . فمنده نعم وعندنا لا لانه لا اعتبار لعلية الظن بعلية الوصف القاصر فانها مجرد وهم لا غلبة ظن فلا يزاحم غلبة الظن بعلية الوصف المتعمد المؤثر كما ان توهم ان خصوصية الاصل تأثيراً في الحكم لا يمنع التعليل بالوصف المؤثر فكذا ههنا الا اذا كان الوصف القاصر تثبت عليه بالنص كقوله عليه الصلاة والسلام « حرمت الخمر لعينها » حينئذ تثبت عليه ويكون مانعاً من عليه وصف آخره . وأقول في هذا الكلام نظر من وجوه : الاول ان المختار ان لا تزاحم في العلل فيجوز ان يثبت بالنص او غيره للحكم علة قاصرة واخرى متعدية ويتعمد الحكم باعتبار المتعمدية دون القاصرة فدعوا ان الشافعي عند اجتماع وصفين

و وجدنا في الاصل وصفاً متمدياً يناسب ذلك الحكم فانه يجب التعليل به لخلوه
عن المعارض وحينئذ فيلزم اثبات الحكم في الفرع بخلاف ما اذا جوزنا التعليل
بها ونقل امام الحرمين في البرهان عن بعضهم ان فائدة تعليل تحريم التفاضل في
النقدين بكونهما نقدين هو تحريم التفاضل في الفلوس اذا راجت رواج النقود

احدهما قاصر والاخر متمعد وكلاهما غلب الظن بعليته غير صحيح . أما عندنا
فقد صرح هو به واما عند الشافعية فلما ذكرنا ولما يؤخذ من قول الاسنوي
فانا اذا لم نجوز التعليل بالقاصرة ووجدنا في الاصل وصفاً متمدياً يناسب ذلك
الحكم فانه يجب التعليل به لخلوه عن المعارض وحينئذ فيلزم اثبات الحكم في
الفرع اه ولما قدمنا أيضاً عن جمهور الشافعية . نعم قول الاسنوي بخلاف ما اذا
جوزنا التعليل بها غير صحيح فانه يقتضى اننا اذا جوزنا التعليل بالقاصرة يكون
معارضة للوصف المتمدي فلا يعقل به وهو مخالف لمذهب الجمهور من الشافعية
ولمذهب الحنفية ولما تقرر عند الكل ان العلة لا تتراحم الى آخر ما قدمناه .
وبهذا تعلم أيضاً ان هذا الذي جمعه صدر الشريعة ثمرة الخلاف لا يصلح ان يكون
ثمرة له لا اتفاق الكل على ما هو المختار على تمعية الوصف المتمدي متى غلب
على الظن عليته واما القاصرة فالالاتفاق على انها لا تتمدى لان الفرض انها قاصرة
فكيف يمكن التمدي والقياس بها مع عدم وجودها في الفرع فان اراد الاسنوي
من التعليل في قوله فان جوزنا التعليل بها الخاق المسكوت بالمنطوق كما هو
المراد في قوله فانه يجب التعليل به فغير صحيح لما ذكرنا وان اراد منه ابداء الحكمة
للاطمئنان وسرعة الاذعان فالقاصرة لا تمارض المتمدي لرجحانه بالتمعية فلا
يمثل القياس بالمتمدي اذا وجد في فرع بشروطه ولا نفس ما قدمناه في ذلك
قريباً وان الخلاف لفظي وانما اطلنا هنا لكثرة الاضطراب في هذه المسألة فلذلك
أردنا احقاق الحق فلا تسأم فان العلم يحتاج الى مزيد صبر وجلد وان لم تعطه كلك
لا يعطك بعضه والله الموفق .

قال وهذا خطأ لأن النقدية في الشرع مخصصة بالنوعين^(١) ولأن النص ان تناوّلها بقي الامر على ما هو عليه من عدم حصول الفائدة من التعليل وان لم يتناولها كانت العلة متمدية وكلامنا في القاصرة . واعلم أن هذا الدليل المنقول عن الحنفية انما يستقيم اذا قلنا ان الحكم في مورد النص لا يمكن ثبوته بالعلة^(٢) وقد نقله عنهم

(١) قال الاسنوي « وهذا خطأ لأن النقدية في الشرع الخ » أقول وذلك لما قدمناه من ان علة الربا عند الشافعي رحمه الله في الذهب والفضة هي الثمنية وان غير الحجرين لم يكونا ثمنًا فليس في الفلوس ربا عند الشافعية . نعم عند الحنفية فيها ربا مطلقا سواء كانت رائجة او غير رائجة اذا كانت متخذة من معدن من المعادن كالنحاس او الحديد أو الرصاص ونحو ذلك لان العلة في الربا عند الحنفية هي اتحاد الجنس مع القدر من وزن او كيل وانما الفرق بين كونها رائجة او غير رائجة عند الحنفية انما هو بالنسبة للزكاة فانها ان كانت رائجة وجبت فيها الزكاة باعتبار قيمتها ذهباً او فضة لانها اذا راجت كانت حينئذ من عروض التجارة عندنا

(٢) قال الاسنوي « واعلم ان هذا الدليل المنقول عن الحنفية انما يستقيم اذا قلنا ان الحكم في مورد النص الخ » أقول ان الاصوليين حكوا خلافاً بين الحنفية والشافعية في ان حكم الاصل ثابت بالعلة او بالنص الاول وان الشافعية قالوا بالاول والحنفية قالوا بالثاني ثم قال فريق منهم ان الخلاف لفظي وهو الاشبه بالصواب لان مراد الشافعية انها الباعثة عليه ومراد الحنفية انها المعرف للحكم ولا تناكر في ذلك لعدم ورود النفي والاثبات على مورد واحد كيف لا يكون مراد الشافعية ما ذكر وحكم الاصل قد يكون قطعياً والعلة مظنونة فلو كان ثبوت الحكم ومعرفة من العلة لا تنفي القطعية وقيل النزاع معنوي واختاره السبكي من الشافعية قائلان نحن معاصر الشافعية لا نقسم العلة بالباعث ابداً فانه لا باعث لله تعالى على احكامه بل هو مختار في الحكم وانما تقسرها بالمعرف ومعنى التعريف ان ينصب اماراً على الحكم فيجوز ان يتخلف الحكم عنها في حق المعارف فعلى هذا صارت العلة بمعنى العلامة والامارة مع انها قسيمة وكونها باعثة لا يتناقض

في الحصول وعلوه بان الحكم معلوم والملة مظنونة والمظنون لا يكون طريقاً

اختياره تعالى فان موافقة حكمه تعالى للحكم والمصالح لا توجب الاضطرار مع ان ما ذكر مخالف لسائر كتب الشافعية لانهم متفقون على الملة الباعثة وجعل السبكي من ثمرة الخلاف جواز التعليل بالقاصرة وعدمه فمن جعل الملة باعثة للحكم فالفائدة عنده بالتمدية فلا يصح التعليل بالقاصرة ومن جعلها معرفة فالفائدة للتعليل تحصيل معرف الحكم فيجوز بالقاصرة ولا يذهب عليك ان كونها باعثة لا يوجب انحصار الفائدة في التمدية بل معرفة الحكم أيضاً فائدة فلا تنعم القاصرة من هذا الوجه وأيضاً كونها معرفة لا يصح التعليل بالقاصرة اصلاً فان الحكم معلوم بالنص فلا يحتاج الى معرف مستنبط بالرأى ثم لا يساعد عليه كلمات الشافعية كذا في مسلم الثبوت وشرحه . وأقول نعم ان التاج السبكي قال في جمع الجوامع مع شرحه قال أهل الحق هي المعرفة للحكم فغنى كون الاسكار علة انه معرف اى علامة على حرمة المسكر كالتحريم والنبذ وحكم الاصل على هذا ثابت بها لا بالنص خلافاً للحنفية في قولهم بالنص لانه المفيد للحكم قلنا لم يفده بقيد كون محله اصلاً يقاس عليه والكلام في ذلك والمفيد له هو العلة اذ هي منشأ التمدية المحققة للقياس وقيل العلة المؤثر بذاته في الحكم بناء على انه يتبع المصلحة والمفسدة وهو قول المعتزلة . وقال الغزالي هي المؤثر فيه باذن الله تعالى أى بجمعه لا بالذات وقال الآمدى هي الباعث عليه وقال انه مراد الشافعية في قولهم حكم الاصل ثابت بها أى انها باعث عليه وان مراد الحنفية ان النص معرف له وان كلاً لا يخالف الآخر في مراده وتبعه ابن الحاجب في ذلك قال المصنف ونحن معاصر الشافعية انما نفسر العلة بالمعرف ولا نفسرها بالباعث ابداً ونشدد التأكيد على من يفسرها بذلك لان الرب تعالى لا يبعثه شيء على شيء ومن عبر من الفقهاء عنها بالباعث اراد انها باعثة للمكلف على الامتثال به عليه أبى رحمه الله وسيأتي بيانه اهـ . لكنه قال بعد ذلك وهو ما وعد به ومن شروط اللاحق بها اى بسببها اشتغالها على حكمة تبعث المكلف على الامتثال وتصلح شاهداً لا ناطة الحكم بالملة اهـ . قال الجلال موضحاً من شرحه كحفظ النفوس فانه حكمة

الى المعلوم ثم نقل هو والآمدى وابن الحاجب عن اصحابنا أنهم جوزوا ثبوته
ترتب وجوب القصاص على علته من القتل العمد الخ فان من علم انه اذا قتل
اقتص منه انكف عن القتل وقد يقدم عليه توطيئاً لنفسه على تلقها وهذه الحكمة
تبعت المكاف من القاتل وولى الامر على امثال الامر الذي هو ايجاب القصاص
بان يمكن كل منها وارث القاتل من الاقتصاص وتصلح شاهدا لاناطة
وجوب القصاص بعلمته فيلحق حينئذ القتل بمنقل بالقتل بمحدد في وجوب
القصاص لاشترائكها في العلة المشتملة على الحكمة المذكورة اهـ . فان هذا كله
صريح في ان اللاحق انما هو بسبب العلة وانها بما اشتملت عليه من الحكمة
تبعت المكاف على الامثال الخ فهي باعثة بهذا المعنى كما انها معرفة للحكم فليست
مطلق معرف بل هي معرف باعث أيضاً والذي ينكره انما هو كونها باعثة لله على
الحكم بمعنى انه سبحانه يتأثر وينفعل لها فيفعل او يحكم ولا يخالفه في ذلك احد
وان صاحب جمع الجوامع يعترف صريحاً بان تلك الحكمة تصلح شاهدا لاناطة
الحكم بالعلة ، ولا معنى لكون العلة باعثة الا هذا . قال صدر الشريعة
في توضيحه : بعض الناس عرفوا العلة بالباعث يعني ما يكون باعثاً للشارع
على شرع الحكم كما في قولك جئتكم لآكرامك فالآكرام باعث على الجيء والقتل
العمد باعث للشارع على شرع القصاص صيانة للنفوس ثم فسر الباعث بقوله أي
المشتمل على حكمة مقصودة للشارع في شرعه الحكم . ثم قال فان المراد من
الحكمة المصلحة والمراد من كونه مشتملا على الحكمة ان ترتب الحكم على هذه
العلة يحصل للحكمة الى آخر ما أطال به في ذلك وقد قدمناه . فعنى قول صاحب
جمع الجوامع اشتمالها على حكمة الخ أن الحكمة تترتب على كونها علة للحكم فانه
يترتب على كونها علة له ترتبه عليها ويترتب على ترتبه عليها تلك الحكمة فهي مترتبة
عليها بواسطة ترتب الحكم وهذا بعينه هو ما فسر به صدر الشريعة الباعث
فالذى منعه صاحب جمع الجوامع انما هو الباعث لله على الحكم فليس المراد بالباعث
حقيقته وانما المراد به الحكمة والمصلحة . والقول بانه لا يجوز اطلاقه في جانب الله
تعالى لايهامه النقص ولم يرد به اذن مدفوع بان هذا الاطلاق لم يكن على وجه

التسمية أو الوصفية له تعالى بل هو وصف للعلة التي أناط الله بها الاحكام في مقام التعليم وهذا لاحجر فيه خصوصاً في مقام التعليم لان المراد من هذا بيان ان افعاله وأحكامه تعالى مراعي فيها مصالح العباد ومصانة عن العبث ومن هذا تعلم أيضاً أن صاحب جمع الجوامع فرع على كون العلة بمعنى المعرف ان الحكم ثابت بها ومراده ان الحكم كما هو ثابت بها ثابت بدليله وهو النص أو الاجماع قال السعد وليس معنى كون الوصف معرفاً أن الحكم لا يثبت الا به كيف وهو حكم شرعى لا بدله من دليل شرعى نص أو اجماع بل معناه ان الحكم يثبت بدليله ويكون الوصف أمانة بها يعرف ان الحكم الثابت حاصل في هذه المادة مثلاً اذا ثبت بالنص حرمة الخمر وعلل بكونه مائماً اختتم يقذف بالزبد كان ذلك أمانة على ثبوت الحرمة في كل ما يوجد فيه ذلك الوصف من افراد الخمر وبهذا يتدفع ما يقال ان كانت العلة منصوفاً عليها كان يقال الحرمة في الخمر معللة بالاسكار فالمعرف بالحكم هو النص لا العلة وان كانت مستنبطة من حكم الاصل لزم الدور لانها لا تعرف الا بثبوت الحكم فلو عرف الحكم بها لزم الدور اه . قال شيخنا في تقريره وأما ما قيل من ان العلة انما تنفرع على حكم الاصل والمتفرع عليها انما هو حكم الفرع ففساده واضح لان الوصف اذا كان امانة لحكم الاصل ومفرطاً له كان المتفرع عليه حكم الاصل وأيضاً لو كان معرفاً لحكم الفرع دون الاصل والتقدير انه ليس بباءت لم يكن للاصل مدخل للفرع اه . ومراده رحمه الله ان ما قيل مما ذكر جواباً عن الاعتراض بالدور فاسد لما ذكره فالجواب ما قاله السعد من أن معنى كون الوصف معرفاً انه يعرف ان الحكم الثابت في الاصل حاصل في هذه المادة أى الفرع ولهذا قال الجلال كما قدمناه فمعنى كون الاسكار علة انه معرف أى علامة على حرمة المسكر كالخمر والنبيذ اه أى علامة على حرمة المسكر كالخمر والنبيذ فأشار بذلك الى ان الشارع اذا قال حرمت الخمر لاسكارها فالنفاذ بالنص بقطع النظر عن العلة ثبوت الحرمة في الخمر في ذاته والنفاذ بالتعليل بالاسكار ان علامة ثبوت الحكم الاسكار اذ لا فائدة له سوى ذلك فيستفاد ان

بها وحينئذ فيندفع الدليل من أصله^(١). قوله «لنا» أي استدل أصحابنا على الجواز خصوصية الخمر ملفاة وحينئذ هو والنبيد سواء لوجود العلامة فيهما جميعا فله در الجلال المحلي حيث جعل المعلم المسكر والخمر والنبيد من أمثله إشارة إلى أن المعروف حكم الخمر من جهة أنه يلحق به غيره مما وجدت فيه تلك العلامة فالعلة تعرف الحكم منوطا بها حتى إذا وجدت بمحل آخر ثبت الحكم فيه أيضا والنص يعرف الحكم من غير نظر إلى ذلك فليس معرفين لشيء واحد عند من يجوز تعدد الأدلة عند اتحاد المدلول ومعنى قول الجلال جوابا عن قول الحنفية الحكم ثابت بالنص لانه المفيد قلنا لم يفده بقاء كون محله أصلا يقاس عليه والكلام في ذلك والمفيد له العلة إلى آخر ما قدمناه عنه ان العلة تفيده بقاء ما ذكر بعد تقريره بالنص . قال العطار وعليه فالخلاف لفظي وانه لا بد من الأمرين أي النص أو الإجماع مع العلة التي ثبتت عليتها فالنص يفيد الحكم من حيث ذاته والعلة تفيده من حيث كون محله أصلا يقاس عليه بعد ثبوت كونها علته وطريقه وحصول الظن بذلك ، وعلى الأول يحمل كلام الحنفية وعلى الثاني يحمل كلام الشافعية وكلا الأمرين لا بد منه فلا خلاف . وبهذا كله تعلم ما في كلام مسلم الثبوت حيث بنى كون الخلاف لفظيا على أن مراد الشافعية انها الباعثة عليه ومراد الحنفية انها المعروف للحكم وذلك لان الشافعية لم يقولوا انها الباعث الا على ظاهر قول الآمدي لكن الآمدي جعل كونها باعنا متحداً مع كونه معرقاً ثم قول الحنفية ان الوصف معرف لا يخرج عما قلناه فالخلاف لفظي حتى على ما يقوله صاحب جمع الجوامع

(١) قال الاسنوي « ثم نقل هو والآمدي وابن الحاجب عن أصحابنا أنهم جوزوا الخمر » أقول قد علمت انه لا خلاف بين قول من قال لا يمكن ثبوت حكم الاصل بالعلة وبين من قال يجوز ثبوته بها لان الأول أراد أنه لا يمكن ثبوته من حيث ذاته لا بقاء كون محله أصلا يقاس عليه فانه حكم شرعي لا يثبت الا بدليل وهو اما نص أو إجماع والثاني أراد انه اذا كان الوصف متمدياً أفاد ثبوت حكم الاصل بقاء كون محله أصلا يقاس عليه فلا خلاف فقوله وحينئذ يندفع

بأن تعديّة العلة الى الفرع متوقفة على كونها علة فلو توقف كونها علة على تعديتها
ثم الدور وأجاب ابن الحاجب بان هذا الدور غير محال لكونه دور معية^(١) وأجاب
غيره بان كل واحد من التعديّة والعلية مستلزما للآخرى كالبنوة مثلا لامتوقفة
عليها^(٢) فلا يلزم الدور لان الدور انما هو على تقدير التوقف وأيضا ان كان المراد
من التعديّة وجود الوصف في صورة أخرى فلا نسلم توقفه على العلية وهو واضح^(٣)

الدليل من أصله فيه انه أقول تبين لك ان الدليل متفق عليه لان الحكم في مورد النص
لا يمكن ثبوته من حيث ذاته بالعلة والا كان ثابتا بالقياس فيكون فرطاً والقرض
انه حكم الاصل فلا طريق لاثباته من تلك الحيثية الا النص أو الاجماع باتفاق
كما سبق

(١) قال الاسنوي « وأجاب ابن الحاجب بان هذا الدور غير محال لكونه
دور معية » أقول والدور المحال هو أن يلزم منه اجتماع النقيضين تقدم الشيء
على نفسه وتأخره عن نفسه ودور المعية لا تقدم لاحدهما على الآخر فلا يلزم
اجتماع النقيضين. وأجاب صدر الشريعة في تنقيحه وتوضيحه بان التعليل لم يتوقف
على التعديّة بل يتوقف التعليل على العلم بان هذا الوصف حاصل في غير مورد
النص اهـ

(٢) قال الاسنوي « وأجاب غيره بان كل واحد من التعديّة والعلية
مستلزما للآخرى الخ » أقول هو بعينه جواب ابن الحاجب لان دور المعية هو
ما كان مبنيا للملازمة وليس فيه توقف لواحد منهما على الآخر غاية
الامر ان غير ابن الحاجب بين مبنى دور المعية وهو التلازم من الجانبين
كالابوة والبنوة

(٣) قال الاسنوي « وأيضا ان كان المراد الخ » أقول هذا جواب آخر
وحاصله أن تعديّة الوصف بمعنى وجوده في صورة أخرى غير تعديّة
الحكم بمعنى وجوده في صورة أخرى بناء على كون الوصف علة في هذه الصورة
والعلية مشروطة بتعديّة الوصف فالعلة متوقفة على ذلك وتعديّة الحكم بالمعنى

وان كان المراد بها كون الوصف علة في صورة أخرى فنسلم توقفها على العلية لكن لا نسلم توقف العلة على التعدية بهذا المعنى بل انما تتوقف على وجود الوصف في صورة أخرى وحينئذ فلا دور . قال :

« قيل لو عمل بالمركب فاذا اتقى جزء نتفى العلية ثم اذا انتفى جزء آخر يلزم التخلف أو تحصيل الحاصل . قلنا العلة عدمية فلا يلزم ذلك » أقول ذهب الاكثرون - ومنهم الامام والآمدى واتباعهما - الى جواز تعليل الحكم بالوصف المركب كتعليل وجوب القصاص بالقتل العمد المدوان لانه مناسب له ودائر معه وهما يفيدان العلية كما تقدم . وعلى هذا فقال بعضهم يشترط أن لا تزيد الاجزاء على سبعة ^(١) قال الامام ولا أعرف لهذا الحصر حجة احتج المانع بأنه لو صح التعليل به لكان عدم كل واحد من أجزائه المذكور متوقفة على العلة أي كون الوصف علة في الصورة التي تعدى اليها ذلك الحكم فلا دور

(١) قال الاسنوى « وعلى هذا فقال بعضهم يشترط ان لا تزيد على سبعة الخ » أقول قال صاحب جمع الجوامع وثالثها لا يزيد على خمس اه أي يجوز التعليل بالوصف المركب بشرط ان لا يزيد على خمس قال الجلال حكاة الشيخ ابو اسحاق الشيرازي وما روى عن بعضهم في شرح اللع وحكاة عن حكاية الامام في الحصول بلفظ سبعة وكأنها تصحفت في نسخته كما قال المصنف قال أي الامام ولا أعرف لهذا الحصر حجة وقد يقال حججته الاستقراء من قائله واعترضوا على هذا الحصر بأن ما يثبت به علية الخمس من المناسبة يثبت به علية الاكثر من غير فرق والاستقراء لا ينهض دليلا في مثل ذلك . وبهذا تعلم ان هذا القول ضعيف لضعف حججه ولذلك أشار الجلال بقوله وقد يقال الخ فان هذه العبارة تشير لضعف حجج الاستقراء لانه لا ينهض دليلا في مثل هذا الموضوع لان اثبات العلية انما يكون بمسلك من مسالكها وليس منها الاستقراء ومن هذا تعلم ان اشتراط ذلك البعض الحصر ضعيف وأن لفظ سبعة وقعت في الحصول تصحيحا والاصل خمسة وعلى كل حال فلا وجه للحصر وان اعتراض الامام على الحصر وجيه

علة تامة لعدم عليته^(١) لان عدم كل واحد منها علة لعدم ذاته واذا ارتفعت الذات ارتفعت الصفات بالضرورة وحينئذ فنقول اذا انتفى جزء من المركب تنزهي العلية لما قلناه^(٢) ثم اذا انتفى جزء آخر منه فان لم تنتف عليته يلزم تخلف المعلول

(١) قال الاسنوى « احتج المانم بانه لو صح التعليل به لكان عدم كل واحد من اجزائه الخ » أقول انما كان عدم كل واحد من اجزائه علة تامة الى آخر ما قال لضرورة ان عدم جزء المركب عدم للمركب فكان عدم كل واحد من اجزاء المركب علة في عدم ذات المركب ومتى انعدمت ذات المركب انعدمت صفاته فالعدمت العلية لانها من الصفات

(٢) قال الاسنوى « وحينئذ فنقول اذا انتفى الخ » أقول حاصله انه اذا انتفى جزء أول فقد علمت انه ينتفى كل المركب بانتفاء أجزائه فتنتفى العلية فاذا انتفى جزء ثان وهو كالاول علة في انتفاء العلية وقد انتفت بالاول فان قلنا انها لم تنتف بالثاني لزم وجود العلة وهو عدم الجزء الثاني بدون معلوله وهو انتفاء العلة وان قلنا ان العلية انتفت بالثاني وقد علمت انها انتفت بالاول لزم تحصيل الحاصل وكلاهما محال فالتمليل بالمركب الذي أدى الى هذا المحال محال . والجواب الصحيح عن هذا ان التخلف هنا انما هو لما منع وهو حصول المعلول بعلة أخرى والتخلف لما لم لا يقدح في وجود المقتضى الا ترى ان البول اذا خرج اولا فقد وجد الحدث ثم اذا خرج المذي ثانيا لم يوجد حدث آخر لاستحالة ايجاد الموجود فيتخاف المعلول ويلزم النقض لكنه لا يضر لانه نقض صوري لاحقيقي وذلك لان معنى كون كل من هذه النواقص علة على البديل اولا وبالذات فاذا وجد أحدها كان موجبا للحدث فاذا وجد غيره بعده فلا يضر عدم ترتب حدث عليه للاكتفاء بالاول لان شرط كون كل واحد منها علة ان لا يوجد قبله غيره فكذلك يقال في اجزاء العلة المركبة عدم كل جزء من اجزائها علة لعدم ذات المركب بدلا اولا وبالذات فعلة عدم المركب عدم جزء ما من اجزائه بل عدم علة من عاله وانما يطلق على كل واحد من اعدام الاجزاء علة

هن علته التامة وان انتفت يلزم تحصيل الحاصل وكلاهما محال فالتعليل بالمركب محال وأجاب المصنف بأن العلية صفة عدمية فانها من النسب والاضافات التي هي أمور يمتبرها العقل ولا وجودها في الخارج^(١) واذا كانت العلية عدمية كان انتفاؤها وجودياً فان أحد النقيضين لا بد أن يكون وجودياً واذا كان انتفاؤها وجودياً امتنع ان يكون عدم كل جزء علة له لان الامور المدمية لا تكون علة للامر الوجودي . هذا غاية ما يقرر به جواب المصنف وفيه تكلف وضعف ومخالفة أما التكلف فوضح . واما الضعف فلان هذه الطريقة تنمكس فيقال العلية من الامور الوجودية لان نقيضها عدمي وهو عدم العلية وأما المخالفة فقد سبق أنه يجوز تعليل الوجودي بالعدم عند المصنف ولم يجب الامام به عن هذه الشبهة وإنما أجاب به عن شبهة أخرى وذلك انهم قالوا كون الشيء علة لغيره صفة لذلك^(٢)

لانه متحقق في ضمنها فلا يلزم النقض والتخلف مما هو علة حقيقة واذا تأملت حق التأمل وجدت أن الجواب حقيقة هو هذا

(١) قال الاسنوي « واجاب المصنف بان العلية عدمية فانها من النسب والاضافات الخ » أقول هذا الجواب واضح وما اعترض به عليه به الاسنوي وجيه وفضلا عن ذلك فانه مبني على ان الاضافي عدمي وقد علمت مما قدمناه ان هذا مذهب المتكلمين وان مذهب الفقهاء ان الاضافي وجودي ولذلك مثلوا للمانع الوجودي بالابوة نظراً الى انها ليست عدم شيء وان مرجع القياس الى الفقهاء فلا يناسبهم ان يقال فيه انه عدمي وبهذا كان جواب المصنف قاسداً من هذا الوجه ايضاً

(٢) قال الاسنوي « وانما أجاب به عن شبهة أخرى وذلك انهم قالوا كون الشيء علة لغيره الخ » أقول مراده ان المانعين لتركيب العلة تمسكوا بهذه الشبهة أيضاً وانما الامام اجاب به عن شبهة أخرى تمسك بها أولئك المانعون لتركيب العلة وحاصل هذه الشبهة انهم قالوا لو كان المجموع علة فقيام العلة اما بكل جزء منه أو بواحد أو بالمجموع والاقسام الثلاثة باطلا لانه ان قامت العلة بكل جزء منه فكل جزء منه حينئذ علة لا المجموع وهو خلاف الفرض لان الفرض ان

الشيء فاذا كان الموصوف بالعلية أمراً مركباً فإن قامت تلك الصفة بتامها بكل واحد من أجزاء المركب فيلزم ان يكون كل واحد منها علة مستقلة وان قام بكل واحد من تلك الاجزاء جزء من تلك الصفة فيلزم انقسام الصفة العقلية ويكون حينئذ للعلية نصف وثلث وهو محال هذا هو السؤال الذي أجاب عنه الامام بكون العلية عدمية وهو مطابق^(١) فترك صاحب الحاصل ذكر هذه الشبهة ونقل جوابها

العلة هو المجموع وان قامت بواحد فهو العلة لا المجموع أيضاً وان قامت بالجميع من حيث هو جميع والعلية وصف واحد والجميع كثير ولا يصح قيام الواحد بالكثير ويلزم انقسام الصفة العقلية فلا بد من جهة وحدة بحيث بها يصير المحل واحداً فننقل الكلام الى جهة الوحدة هذه كالكلام في العلية وبتسلسل

(١) قال الاسنوى « هذا هو السؤال الذي أجاب عنه الامام بكون العلة عدمية وهو مطابق » أقول بيانه على هذا الوجه اننا نختار الشق الثالث وهو ان العلية قائمة بالمجموع لا بكل واحد من الاجزاء والعلية وصف اعتباري فيجوز أن يتصف بها الكثرة من حيث هي كثرة كوصف الكثرة فانها وصف للكثير من حيث هو كثير . وعلى هذا فقول الاسنوى في شرح جواب المصنف الذي هو جواب الامام عن هذا السؤال واذا كانت العلية عدمية كان انتفاؤها وجودياً فان أحد النقيضين الخ غير مأخوذ لامن كلام المصنف ولا من كلام الامام اما كلام الامام فلما علمت من البيان وأما المصنف فلم يرد في الجواب على قوله ظناً أن العلة عدمية فلا يلزم ذلك وهو لا يحتمل مقاله الاسنوى فالظاهر منه انه متى كانت العلية عدمية لا يلزم التخلف ولا تحصيل الحاصل لانه مرجع الاشارة في كلام المصنف حتماً ويمكن حمله على الجواب الذي قدمناه من ان عدم كل جزء من الاجزاء علة على البدل اولا وبالذات كما يمكن حمله على أن المراد ان العلة المركبة مجموع علل ناقصة بان كل جزء منها يتوقف عليه المعلول في الجملة فيجوز ان يقوم بكل جزء علة ناقصة ويكون وصف العلية التامة مركباً من العمليات النواقس ويكون الكل قائماً بالمجموع وأجزاؤه باجزائه . ومعنى قيام الجميع بالجميع قيام الاجزاء بالاجزاء . وعلى هذه الاحتمالات كلها لا يلزم تخلف ولا

الى الشبهة الاولى وتبعه المصنف والظاهر أنه إنما حصل عن سهو . وأجاب ابن الحاجب بجوابين أحدهما لا نسلم ان عدم الجزء علة لعدم العملية بل وجود كل جزء شرط للعملية^(١) فمقدمه يكون عدماً لشرط العملية . الثاني أن هذه علامات على عدم العملية واجتماع العلامات على الشيء الواحد جائز سواء كانت مترتبة أو في وقت واحد كالنوم واللمس بالنسبة الى الحدث^(٢) . قال :

تحصيل الحاصل وكون العملية عدمية كما أورده الاسنوي على جواب المصنف إنما هو وارد على ما حمل عليه بكلام المصنف وهو ليس بمتعين بل هو بعيد وحمله عليه يحتاج الى تكلف وتقدير مالا حاجة اليه بل ما يوجب فساده

(١) قال الاسنوي « واجاب ابن الحاجب بجوابين أحدهما لا نسلم ان عدم الجزء علة لعدم العملية بل وجود كل جزء شرط العملية الخ » أقول قد اعترضوا على هذا الجواب بان الكلام في تركيب العلة من الاوصاف فلا يكون وجود الجزء شرطاً في العملية لانه خلاف المفروض من كونه جزءاً . وأجيب عن هذا بانه لا استحالة في أن يكون الشيء الواحد شرطاً لصفة العملية المعارضة له ولا يخفى ضعفه لان مقتضى كونه جزءاً ان يكون داخل في المركب ومقتضى كونه شرطاً ان يكون خارجاً على انا اذا سلمنا كونه شرطاً لا تندفع الشبهة به فان عدم الشرط يوجب عدم المشروط كما ان عدم العلة يوجب عدم المعلول في صورة تعدد الاجزاء فتعدد الاعداد سواء قلنا ان وجود الجزء جزء من العملية أو شرط لانها متى تعددت الاعداد فاذا عدم الكل لانعدام واحد لا تنعدم بانعدام واحد آخر شرطاً كان أو جزءاً فلزم التخلف أو تحصيل الحاصل

(٢) قال الاسنوي « الثاني ان هذه علامات على عدم العملية واجتماع العلامات على الشيء الواحد جائز سواء كانت مرتبة الخ » أقول هذا جواب فاسد أيضاً لان الموضوع ان الوصف الذي ثبتت عليه هو المركب فهو العلامة والمعرف للحكم ولو كان كل جزء علامة ومعرفة لكان وجوده كافياً في تمدى الحكم الى الفرع اذا وجد فيه وليس كذلك ان كون العلة مركبة غير ممتنع عقلاً فلا مانع عقلاً من كون المجموع المركب من عدة مفاهيم مما يظن عليه بمسلكها كالبسيطة فانها

«وهنا مسائل الاولى يستدل بوجود العلة على الحكم لا بعليتها لانها نسبة يتوقف عليه . الثانية التعليل بالمانع لا يتوقف على المقتضى لانه اذا أثر معه فدونه أولى قيل لا يسند المدم المستمر قلنا الحادث يعرف الازلى كالعالم للصانع . الثالثة لا يشترط الاتفاق على وجود العلة في الاصل بل يكفي انتهاض الدليل عليه . الرابعة الشيء يدفع الحكم كالعلة أو يرفعه كالطلاق أو يدفع ويرفع كالرضاع . الخامسة العلة قد يعمل بها ضدان ولكن بشرطين متضادين » أقول لما فرغ من شرائط العلة شرع في ذكر مسائل تتعلق بها : الاولى لا اشكال في أنه يصح الاستدلال على الحكم بوجود العلة كما يقال وجد في صورة القتل بالثقل علة وجوب القصاص وهو القتل العمد العدوان فيجب فيها القصاص لان وجود العلة يستلزم وجود المعلوم ولا يجوز أن

يظن عليتها بمسلكها أيضا وقد وقع التعليل بالمركب كتعليل وجوب القصاص بالقتل العدوان لمكافئ غير ولد ولذلك قال صاحب جمع الجوامع وهو كثير وما ارى للمانع مخلصاً الا ان يتعلق بوصف منه ويجعل الباقي شروطاً فيه ويؤول الخلاف حينئذ الى اللفظ اهـ أى لانه حينئذ اتفق على ان الاجزاء لا بد منها في العملية والخلاف بعد ذلك في انها اجزاء للعلة أو ان واحداً منها علة والباقي شروط فيها . وقد منع البعض كون الخلاف لفظياً بان من قال بعلمية كل جزء يشترط المناسبة في جميعها ومن قال ان العلة جزء منها والباقي شروط لا يشترط المناسبة الا في هذا الجزء دون الباقي . قلنا ان ذلك لا يضر في كون الخلاف لفظياً اذ لا يترتب على ذلك فائدة لان الفرض ان البعض فيما نحن فيه قال ان المجموع علة فلا بد ان يكون مناسباً على القول باشتراط المناسبة والقائل بان العلة هو البعض لا يعتبر المناسبة لا انه يعتبر عدم المناسبة وفرق بين عدم اعتبار المناسبة وبين اعتبار عدمها على ان لنا ان نقول مراد صاحب جمع الجوامع بكون الخلاف لفظياً انه لا يترتب عليه شيء بالنسبة لوجود باقى الاجزاء فانها لا بد منها سواء كانت أجزاء أو شروطاً أما المناسبة وعدمها فمعلوم ان محلها هو العلة سواء كانت وصفا مفرداً أو متممداً مركباً والله الموفق

يستدل بعلمية العلة على وجود الحكم^(١) كما يقال عليه القتل للعمد المدوان لوجوب القصاص ثابتة في القتل بالمثل فيجب فيه القصاص وإنما قلنا انه لا يجوز لان العملية نسبة بين العلة والحكم والنسبة متوقفة على المنتسبين فتكون العلة متوقفة في وجودها على ثبوت الحكم فلو أثبتنا الحكم بها لزم الدور . وهذا الجواب ضعيف بوجهين ذكرهما صاحب التحصيل أحدهما أن النسبة إنما تتوقف على المنتسبين في الدهن لافي الخارج^(٢) والثاني أن المراد بالعلة هو المعروف كما سبق^(٣)

(١) قال الاسنوي « ولا يجوز أن يستدل بعلمية العلة على وجود الحكم الخ » أقول وجه ذلك ان العملية نسبة تتوقف على العلة والحكم فلا تحقق لها الا بعد تحقق الحكم والعلة ، والعلة يجب أن تكون متقدمة على معلولها في الرتبة وهنا ليس كذلك

(٢) قال الاسنوي « وهذا الجواب ضعيف من وجهين ذكرهما صاحب التحصيل ان النسبة إنما تتوقف في الدهن لافي الخارج » أقول ان كان المراد بالخارج خارج الاعيان فالنسبة ليس لها وجود فيه اذ لا وجود لها في الخارج بل الموجود في الخارج هو منشؤها وهما المنتسب اليهما وان أراد بالخارج خارج لاذهان أي ان لها تحققا في نفسها بقطع النظر عن اعتبار المعبر وتمقل المتعقل فهذا التحقق يتوقف أيضاً على المنتسب اليهما اذ لا تحقق للابوة أو البنوة الا بوجود الاب أو الابن

(٣) قال الاسنوي « والثاني أن المراد بالعلة هو المعروف الخ » أقول قد علمت أنه لا فرق في أن العلة بقيد ان محلها أصل يقاس عليه بين كونها بائنة أو مؤثرة أو معرفا على ان هذين الوجهين انما يردان على توجيه الاسنوي حيث فرع على قوله لان العملية نسبة بين العلة والحكم والنسبة متوقفة على المنتسبين قوله فتكون العلة متفرعة في وجودها على ثبوت الحكم الخ وكل هذا غير لازم في استدلال المصنف ولا يقتضيه ولا يتفرع على كون العملية نسبة بين العلة والحكم كون العملية متوقفة في وجودها على ثبوت الحكم ومن أين هذا التوقف . وغاية ما تقتضيه النسبة هو التلازم بينها وبين المنتسبين فهو توقف معي كما في مسألة النسب مع المنتسبين

وحيث أن فلا يلزم الدور . المسئلة الثانية تمليل عدم الحكم بالمانع هل يتوقف على وجود المقتضى له فيه مذهبان: أرجحها عند الامام والمصنف وابن الحاجب أنه لا يتوقف^(١) لان المقتضى والمانع بينهما معاندة ومضادة والشئ لا يتقوى بضده بل يضعف به فاذا جاز التمليل بالمانع حال ضعفه وهو وجود المقتضى فجوازه عند قوته وهو حال عدم المقتضى أولى . لكن اذا قلنا بهذا فانتفاء الحكم لانتفاء المقتضى أظهر في العقل من انتفائه لحصول المانع هكذا قاله في الحصول

فهي لازمة لها ذهنًا وتحققًا وبوجودهما في الخارج يكون تحققها في نفسها كما هو واضح فوجه عدم الجواز هو ما ذكرناه ولا يرد عليه شيء من وجهي الاسنوي (١) قال الاسنوي « فيه مذهبان أرجحها عند الامام والمصنف الخ » أقول قد تقدم الخلاف ان العلة هي الوصف المؤثر بقطع النظر عن كل ما يتوقف عليه المعلول من وجود شرط وارتفاع مانع بذلك . قال فريق او ان العلة هي العلة النامة التي توفر فيها وجود الشروط وارتفاع الموانع بذلك قال فريق آخر . فالفريق الاول قال ان تخلف الحكم عن الوصف المؤثر لمانع هو علة ذلك التخلف لا يكون ذلك الامع وجود المقتضى والا لكان التخلف وعدم المعلول لعدم العلة لا لوجود المانع والفرق انه لو جاز المانع . والفريق الثاني قال ان المقتضى انما كان مقتضىًا للملائمة للمقتضى فالعلة انما كانت علة ملائمتها للمعلول على وجه التأثير فيه والمانع انما كان مانعًا لمنافرته للمعلول فكان بينه وبين المقتضى التضاد والتمناد فكيف يعقل ان يملل عدم الحكم وتخلقه بالمانع بشرط وجود المقتضى وتأثير المانع في عدم الحكم حاصل سواء وجد المقتضى أو لم يوجد . وحيث أن لا يتوقف كونه علة على وجود المقتضى بل هو يؤثر مطلقًا وجد المقتضى أو لم يوجد بل تأثيره عند عدم وجوده أولى . وعلى هذا يتوجه على هذا القائل ان مبنى كلامك ان ارتفاع الموانع ووجود الشرائط من تمام العلة وحيث أن يكون انتفاء الحكم مستنداً لانتفاء المقتضى لا لوجود المانع فكان الاجدر ان ينسب انتفاء الحكم لا انتفاء المقتضى كما هو الاظهر في العقل ولا نسبه لوجود المانع . ومع ذلك فقد تقدم ان الخلاف لفظي

وعلى هذا فمدعى الاول أرجح من مدعى الثاني فاعلمه فانه كثير الوقوع في المباحث. والمذهب الثاني أن التعليل بالمانع يتوقف على وجود المقتضى واختاره الأمدى لان المعلول ان كان هو العدم المستمر فباطل^(١) لان المانع حادث والعدم المستمر أولى واستناد الازلى الى الحادث ممتنع وان كان هو العدم المتجدد فهو المطلوب^(٢) لان العدم المتجدد انما يتصور بعد قيام المقتضى. وأجاب المصنف بأن المعلل هو العدم المستمر ولا استحالة فيه^(٣) لان العلل الشرعية معرفات^(٤) والحادث يجوز

(١) قال الاسنوى « ان كان هو العدم المستمر باطل الخ » أقول انما يكون باطلا اذا لم يكن معنى كون العدم المستمر معلولا ان الحادث يقطعه ويرفمه بوجوده كعدم مولود سابق على ولادته فانه كان عدما مستمرا الى ولادته وبها انقطع ذلك العدم واذا كان معنى كونه معلولا ما ذكر فلا مانع المراد هو العدم المستمر (٢) قال الاسنوى « وان كان هو العدم المتجدد الخ » يقال عليه ان العدم المتجدد انما يكون بعد تحقق الوجود وهذا هو محل النزاع لان الخصم لا يسلم قيام المقتضى

(٣) قال الاسنوى « واجاب المصنف بان المعلل هو العدم المستمر ولا استحالة فيه الخ » أقول لان فرض الكلام عند هذا القائل ان المقتضى لم يتم لان ارتفاع الموانع ووجود الشرائط من تمامه فلم يوجد الحكم والعدم المتجدد انما يكون بعد الوجود

(٤) قال الاسنوى « لان العلل الشرعية معرفات » ليس لهذا دخل في الجواب وقياس العلل الشرعية في كونها علامة ومعرفة للاحكام على العالم في كونه دليلا وعلامة على وجود الصانع قياس مع الفارق لان العلل الشرعية كالعلل العقلية تؤثر في معلولاتها وتبعث عليها ويترتب عليها نفس المعلولات بخلاف العالم في كونه دليلا على الصانع جل شأنه فانه انما يفيد علمنا به تعالى باعتبار كونه صنعة له وأثراً من آثاره تعالى فدلالة العلل مطلقا على معلولاتها من قبيل دلالة المؤثر على الاثر من جهة كون الدليل مؤثراً والمدلول أثراً أو من قبيل دلالة الباعث على المبعوث عليه من حيث كون الدليل باعثاً والمدلول مبعوثاً عليه

أن يكون معرفاً للزلى كما ان العالم معرف للصانم . واعلم ان هذه المسئلة من تقاريع تخصيص العلة فانه يمتنع الجمع بين المقتضى والممانع عند من يمنع التخصيص ^(١) ولا يمتنع ذلك عند من يجوزه . المسئلة الثالثة الوصف الذى جعل علة فى الاصل المقيس عليه لا يشترط الاتفاق على وجوده فيه على الصحيح بل يكفى قيام الدليل عليه سواء كان ذلك الدليل قطعياً أو ظنياً لحصول المقصود به ^(٢) وقياساً على سائر المقدمات وسيأتى الكلام على وجوده فى الفرع . المسئلة الرابعة الوصف

بمخلاف دلالة العالم عليه تعالى فانها من قبيل دلالة الاثر من حيث كونه اثرأ على المؤثر من حيث كونه كذلك

(١) قال الاسنوى « واعلم ان هذه المسئلة من تقاريع تخصص العلة الخ » أقول وقد بينا فيما سبق ان المخلاف فى تخصيص العلة وعدمه لفظي فالمخلاف هنا كذلك كما هو واضح لان كل فريق بنى مذهبه على اعتبار لو نظر اليه الآخر لقال بقوله فان من البين ان كلا من عدم المقتضى ووجود الممانع دليل على عدم المعلول استقلالاً فمدم المعلول فى الواقع ونفس الامر معلول لاحدهما لكن علة عدم المعلول بالذات هو عدم العلة التامة وذلك انما يكون بمدم واحد من اجراء العلة لا بعينه اذا كانت مركبة والخصوصية ملغاة فاذا وجد الممانع فن جعل انتفاء الموانع من تمام العلة ابطال تمامها بوجوده فانعدم المعلول ومن نظر الى الوصف المؤثر فى ذاته بقطع النظر عما يتوقف عليه وجود المعلول من وجود شرط وانتفاء مانع قال ان الشرط فى اضافة عدم المعلول الى وجود الممانع وجود المقتضى وهو ذلك الوصف فلهدا احتجنا الى تقدير وجود المقتضى ليظهر مانعية الممانع حتى يصح الاستدلال

(٢) قال الاسنوى « بل يكفى قيام الدليل عليه الخ » أقول وجه ذلك ان المستدل اذا بين بالدليل عليه ما ادعى واثبت وجوده بدليل فقد تم ذلك على الخصم لان ما ثبت بالدليل يجب الاعتراف به ولا مرد له

المانع قد يكون دافعاً للحكم فقط أى إذا قارن ابتداء دفعه^(١) وإن وجد في الإثناء.

(١) قال الاسنوي «الوصف المانع قد يكون دافعاً للحكم فقط الخ» أقول أشار بذلك الى أن مراد المصنف بالشيء الوصف المانع وهو ما يكون علة في عدم الحكم وهو الذي تقدم الكلام عليه في انه يشترط معه وجود المقتضى أو لا يشترط وهو قسم من أقسام العلة. ولذلك قال في جمع الجوامع وشرحه للجلال وقد تكون العلة دافعة للحكم ورافعة له وفاعلة الامرين أي الدفع والرفع مثال الاول العدة فانها تدفع حل النكاح من غير الزوج ولا ترفعه كما لو كانت عن شبهة ومثال الثاني الطلاق فانه يرفع حل الاستمتاع ولا يدفعه لجواز النكاح بعده ومثال الثالث الرضاع فانه يدفع حل النكاح ويرفعه اذا طرأ عليه اه. قال الصفوى في شرحه على المصنف : هذه المسئلة لبيان قوة العلة على دفع الحكم ورفعه وأقسام ما تقوى عليه ثم ان الممثل هنا هو الحكم المدمى كعدم حل النكاح وعدم حل الاستمتاع. قال ابن الحاجب قد يعمل الحكم المدمى بوجود المانع قال السعد يعنى ان وجود المانع علة انتفاء الحكم. والسرفي ذكر هذه المسئلة دفع مايتوهم من قوهم ان العلة هي معرف للحكم ومن كون الممثل هنا الانتفاء كما في عبارة السعد من ان المراد الحكم الوجودي فبينوا بذكر هذه المسئلة على ان المراد بالحكم مايشمل الحكم المدمى وعلم من قوهم العدة تدفع حل النكاح من غير الزوج الخ ان المراد العدة من حيث هي بقطع النظر عن كونها من الزوج أو غيره اذا عمل بها. وقد اعترض بعض الناس على التعليل بالدفع والرفع بعد ان تقدم ان اصطلاح المصنف وغيره بمن وافقه كصاحب جمع الجوامع ان العلة معرف والتعبير بالدفع والرفع يقتضى انها مؤثرة فكان الانسب ان يقول وقد تكون علامة للدفع أو الرفع الخ ولا يخفى دفع هذا الاعتراض بما بيناه غير مرة من انه لا فرق في المعنى بين جعل العلة معرفاً وبين جعلها باعناً وبين جعلها مؤثراً باذن الله تعالى وان من قال انها معرف لا يريد انها علامة من كل وجه بل هي علامة تشتمل على حكمة تبعث المكلف على الامتنال قد جعلها الشارع مناط الحكم وانه لا معنى للبعث أو التأثير الا هذا. واعترض بعض الناس

لم يقدح وقد يكون رافعاً فقط اى بالعكس مما تقدم وقد يكون دافعاً ورافعاً فالاول كالمدة فانها تمنع ابتداء النكاح لادوامه فان المرأة لو اعتدت عن وطء الشبهة لم يفسخ نكاحها وأما الثاني فكالطلاق فانه يرفع النكاح ولكن لا يدفعه فان الطلاق لا يمنع وقوع نكاح جديد . وأما الثالث فكالرضاع وهو واضح .

المسئلة الخامسة العلة الواحدة قد يعمل بها معلول واحد وهو ظاهر وقد يعمل بها معلولان متماثلان أي في ذاتين كالقتل الصادر من زيد و عمرو^(١) فانه بوجوب القصاص

أيضاً على هذا بان ما تدفعه العلة أو ترفعه لا يصلح ان يكون المراد به الحكم الذى يثبت بها لان العلة تقتضى وجوده فان كان المراد حكماً آخر وهو ضده فالمناسب ذكر الدافع والرافع في أقسام المانع لان العلة باعتبار ضد حكمها مانعة لان ذلك ليس من مباحث العلة من حيث انها علة اه . ودفع هذا يؤخذ مما قدمناه عن السعد من أن وجود المانع علة انتفاء الحكم وقول ابن الحاجب وقد يعمل الحكم العدمي بوجود المانع ، فدعوى انه ليس من مباحث العلة غير مسئلة

(١) قال الاسنوى «وقد يعمل بها معلولان متماثلان أي في ذاتين الخ» أقول علم أن هذه المسئلة خلافية فذهب فريق من العلماء الى وقوع حكمين بعملة واحدة اثباتاً وتقيامطلقاً سواء كانا متضادين أو غير متضادين واختاره في جمع الجوامع فقال والختار وقوع حكمين بعملة اثباتاً كالسرقة للقطع والغرم وتقياً كالحيض للصوم والصلاة وغيرها . قال شارحه الجلال وقيل يمتنع تعليل حكمين بعملة بناء على اشتراط المناسبة فيها لان مناسبتها للحكم يحصل المقصود منها بترتيب الحكم عليها فلو ناسبت آخر ثم تحصيل الحاصل . وأجيب بمنع ذلك وسنده جواز تعدد المقصود كما في السرقة المترتب عليها القطع زجراً عنها والغرم جبراً لما تلتف من المال . قال المضد ومقابلته أي المختار ان العلة بمعنى الباعث أما بمعنى المعرف فخائر قطعاً بلا نزاع اه . وثالثها يجوز تعليل حكمين بعملة ان لم يتضادا بخلاف ما اذا تضادا كالتأييد لصحة البيع وبطلان الاجارة لان الشيء الواحد لا يناسب المتضادين لكن محل عدم تناسب الشيء الواحد لمتضادين اذا اتحد المحل أما ان

على كل واحد منهما ولا يتأتى ذلك في الذات الواحدة لاستحالة اجتماع المتلدين وقد يعمل بها مملولان مختلفان بجواز اجتماعهما كالحيض فانه علة لتحريم القراءة ومس المصحف والصوم والصلاة وقد يعمل بها مملولان متضادان لكن بشرطين متضادين كالجسم يكون علة للسكون بشرط البقاء في الحيز وللحركة بشرط الانتقال عنه وقد اقتصر المصنف على هذا القسم الاخير. وانما اشترطنا فيه حصول الشرطين المتضادين لانه ان لم يكن للممولين المتضادين شرط أصلاً أو كان لهما شرط واحد أو شرطان مختلفان فانه يلزم منهما اجتماع الضدين وهو محال^(١) واعلم أنه يشترط في العلة أيضاً شرطان: أحدهما أن لا يكون دليلها متناولاً لحكم القرع^(٢)

اختلف فالواحد يناسب المتضادين كالبيم والاجارة لان التأبيد يناسب البيم دون ملك المنفعة فناسب عدم الملك فيها لذلك قيد المصنف هنا القول بالجواز في الضدين بان يكون ذلك بشرطين متضادين الخ ومتى علمت ان الخلاف هذا المصنف على جواز حكمين متضادين لكن بشرطين متضادين علم انه قائل بالجواز في غير المتضادين ايضاً فقد اختار ما اختاره جميع الجوامع والعرض ولكن في المتضادين جوزه بشرطين متضادين

(١) قال الاسنوي « وانما شرطنا فيه حصول الشرطين المتضادين لانه اذا لم يكن للممولين المتضادين شرط أصلاً أو كان لهما شرط واحد الخ » أقول وذلك لانه اذا لم يكن لهما شرط أصلاً أو كان لهما شرط واحد أو شرطان مختلفان يجوز اجتماعهما يتحد المحل والعلة الواحدة لاتناسب الضدين اذا اتحد المحل بخلاف ما اذا اختلف وذلك لان شرط التضاد اتحاد المحل واما اذا تعدد المحل كالبيم والاجارة فان البيم نقل ملك الاعيان والاجارة نقل ملك المنفعة فلا تضاد ولا يلزم من تصحيح الاول تصحيح الثاني

(٢) قال الاسنوي « واعلم انه يشترط في العلة أيضاً شرطان: أحدهما ان لا يكون دليلها متناولاً الخ » أقول سواء كان تناول الدليل بعمومه أو بخصوصه على المختار لاستغنائه عن القياس بذلك الدليل مثاله في العموم حديث مسلم «الطعام بالطعام متلاً بمثل» فانه دال على عليه الطعم فلا حاجة في اثبات ربوية التفاح

كما لو قال قائل السفرجل مطعموم فيجربى فيه الربا قياساً على البر ثم يستدل على كون الطعم علة لتحريم الربا في البر بقوله عليه الصلاة والسلام « لا تبيعوا الطعام بالطعام » وسيأتى مثله في الحكم أيضاً. وهذا الشرط اختاره ابن الحاجب ونقله الآمدى عن بعضهم وتوقف فيه ^(١). الثانى ما ذكره الآمدى وابن الحاجب أن

مثلا الى قياسه على البر بجامع الطعم للاستغناء عنه بعموم الحديث . ومثاله في الخصوص حديث « من ماء أوردف فليتوضأ » فانه دال على علية الخارج النجس في نقض الوضوء فلا حاجة للحنفى الى قياس التيمم أو الرطاف على الخارج من السبائين في نقض الوضوء بجامع الخارج النجس للاستغناء عنه بخصوص الحديث والمخالف يقول الاستغناء عن القياس بالنص لا يوجب الغاء لجواز دليلين على مدلول واحد والحديث رواه ابن ماجه وغيره وهو ضعيف اه من المحلى على جمع الجوامع . وقد اعترضوا على ذكر هذا الشرط بانه مكرر مع ما شرطوه في شروط الاصل بقولهم وان لا يكون دليل حكمه شاملا لحكم الفرع وبقولهم في شروط الفرع وان لا يكون الفرع منصوصاً عليه بموافق . وأجيب بانهم انما ذكروا ذلك في المواضع الثلاثة اشارة الى ان هذا الشرط يصح اعتباره في جانب كل من الاصل والفرع والعملة وغايته بيان حال القياس حينئذ حيث عم الخلل أركانه الثلاثة فانه أبلغ مما تعلق بواحد أو اثنين منها ومحل اشتراط ما ذكر عند من شرط ان لا يكون نزاع في دخول الفرع في دليل العملة أو في كون عمومه حجة ونحوها فان كان هناك نزاع في شىء مما ذكر فانه حينئذ يجوز اثبات حكم الفرع بالعملة المثبتة بهذا الدليل لكون وجودها فيه اظهر

(١) قال الاسنوى « وهذا الشرط اختاره ابن الحاجب ونقله الآمدى عن بعضهم وتوقف فيه اه » أقول الجمهور على عدم الاشتراط كما صرح به في حواشى جمع الجوامع كابن قاسم وغيره وهو المختار ودليله ان المسلك ثابت ولا بناه سلوكه وجود مسلك آخر لان تعيين الطريق ليس بواجب على المناظر ولا يخيل المانع الا انتفاء الفائدة مع التطويل وهذا المانع ليس بمتحقق فان تعدد طرق المعرفة من الفوائد فليس بتطويل بلا فائدة . وقول الشارطين في الرجوع الى

لا تكون العلة المستنبطة من الحكم الممثل بها مما يرجع على الحكم الذي استنبطت منه بالابطال^(١) وذلك كتعليل وجوب الشاة في الاربعين بدفع حاجة الفقراء فانها الدليل المتناول لحكم الفرع رجوع عن القياس فلا يصح القياس ممنوع بان ثبوت حكم الفرع بكل من القياس وهذا الدليل والرجوع في القياس اليه لاثبات العلية لا لاثبات الحكم غاية ما في الباب ان هذه المسافة أطول من مسافة الاثبات ابتداء كالدليل لكن لا ضير فيها عند وجود الفائدة كما ذكرناه

(١) قال الاسنوي « الثاني ما ذكره الآمدي وابن الحاجب ان لا تكون العلة المستنبطة من الحكم الممثل بها مما يرجع على الحكم الخ » أقول لاخلاف للحنفية في هذا الشرط وبناء عليه قد افترض الشافعية على الحنفية في قولهم بجواز دفع قيمة الشاة ونحوها في زكاة السوائم لدفع حاجة الفقير بما قاله الاسنوي من ان ذلك تعليل الخ . فاجاب الحنفية باننا نسلم ان استنباط العلة المبطله للنص لا يجوز لكن العلة المستنبطة هنا ليست مبطله لان الذي غير النص هو نص آخر وهو ما سنذكره لا استنباط العلة فالنص هو الذي جعل المراد من الشاة هو المالية دون الصورة لان ايجاب الشاة يتضمن جواز بدلها في الاداء لان المنظور في أداء الزكاة هو المالية دون الصورة لانها لدفع حاجات الفقراء والقيمة أوى به. وقد دل على جواز الاتيان باداء القيمة بدلا منها وأن المنظور في ايجابها المالية نص حديث معاذ رضى الله عنه كما علقه البخارى وأعليقاه صحيحة مسندة . وفي بعض شروح التحرير ووصله يحيى بن آدم « اثنونى بنجيمس أو لبيس مكان الدرّة والشعير الواجبين وهو أهون عليكم وخير لاصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم بالمدينة » والحجيس ثوب طوله خمسة اذرع واللبيس الثوب الملبوس وذلك لان الثياب في ديارهم كثيرة وفي المدينة أقل . وأيضا ورد في كتاب خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم الصديق الاكبر رضوان الله تعالى عليه على ما رواه البخارى « من بلغت عنده صدقة الجذعة وليست عنده جذعة وعنده حقة فانها تقبل منه ويجعل معها شاتين ان استيسرتا له أو عشرين درهما ومن بلغت عنده صدقة الحقة وليست عنده حقة وعنده الجذعة فانها تقبل منه الجذعة ويمطيه المصدق عشرين

تقتضي جواز اخراج القيمة ويلزم من جواز اخراج القيمة عدم وجوب الشاة
وَمَا قَلْنَا لَا يَجُوزُ لِأَنَّ رِفَاعَ الْأَصْلِ الْمُسْتَنْبَطِ مِنْهُ يُوْجِبُ إِبْطَالَ الْعَمَلِ الْمُسْتَنْبَطِ
لِذَلِكَ قَالُوا عَلَيْهِمَا عَلَىٰ عِتْبَارِهِ . قَالَ :

« الفصل الثاني

في الاصل والفرع

أما الاصل فشرطه ثبوت الحكم فيه بدليل غير القياس لانهما ان اتحدا
في العملة فالقياس على الاصل الاول وان اختلفا لم ينعمد الثاني وأن لا يتناول
دليل الاصل الفرع والا لصاع القياس وان يكون حكم الاصل مملابوصف معين
وغير متأخر عن حكم الفرع اذا لم يكن لحكم الفرع دليل سواء « أقول لما
فرغ من الكلام على العملة التي هي أحد أركان القياس شرع في الكلام على
الركنين الباقيين وهما الاصل والفرع فأما الاصل فذكر له خمسة شروط : الاول
ثبوت حكمه وهو واضح . الثاني أن يكون ذلك الحكم ثابتاً بدليل من الكتاب

درهما ومن بلغت عنده صدقة بنت لبون وليست عنده بنت لبون وعنده بنت
بخاض فانها تقبل منه بنت مخاض ويعطى معها عشرين درهما أو شاتين « وفي صدر
هذا الكتاب « هذه فريضة الصدقة التي فرضها رسول الله صلى الله عليه وسلم »
وعلى آله واصحابه الصلاة والسلام . فحينئذ ظهر جليا ان ذكر الشاة لتعيين مالية
الواجب واعلامه لان الواجب صورة الشاة فعلم ان هذا استنباط للعناط بالنص
فقال الشافعية هذا تأويل بعيد لا يقبل . قلنا ليس بتأويل أصلا فان الشاة باقية على
معناها وذكرها لانها معيار معرفة الواجب ومن تأمل فيما قلنا علم اندفاع ما يورد
أيضا انه ان ابقى لفظ الشاة على معناها فهو الواجب ولا تجزى القيمة وان أريد
به القيمة فهو تأويل لانا نقول نعم انه تأويل بدليل وهو ما ذكرناه فليس بعيدا
ولا يلزم منه عدم اجزاء القيمة لما قلناه من أن الشاة لم تذكر لكونها الواجب بل
لكونها معيار الواجب وتقديره فالواجب حقيقة هذا القدر من المالية وهو
المجزى فافهم والله اعلم

أو السنة أو اتفاق الامة^(١) فان كان متفقاً عليه بينهما فقط ويمبرعنه بالقياس المركب

(١) قال الاسنوى «فاما الاصل فذكر له خمسة شروط : الاول ثبوت حكمه وهو واضح . الثاني ان يكون ذلك الحكم بدليل من الكتاب أو السنة أو اتفاق الامة الخ » أقول اشار بذلك الى أن قول المصنف فشرطه ثبوت الحكم بغير القياس يتضمن شرطين : الاول ثبوت حكمه . الثاني كونه ثابتاً باحد هذه الادلة الثلاثة وان قول المصنف بدليل غير القياس شامل لها . وأما قول صاحب جمع الجوامع ومن شرطه ثبوته بغير القياس قيل والاجماع اهـ فحكي ثبوته بالاجماع بقيل فقد رده الجلال المحلى عليه فقال والقول بانه لا يثبت حكم الاصل بالاجماع الا ان يلم مستنده النص ليستند القياس اليه مردود ولا دلائل عليه ثم يحتمل ان يكون الاجماع عن قياس ويدفع بان كون حكم الاصل حينئذ عن قياس مانع في القياس والاصل عدم المانع اهـ . فقول الجلال والقول بانه الخ تورك على قول صاحب جمع الجوامع قيل والاجماع كما ان قول المصنف هنا فشرطه ثبوت الخ هي المقالة التي اقتصر عليها الامام ومن تبعه وأما الآمدى ومن تبعه فقد اقتصر على قوله ومن شرطه كونه غير فرع فهما مقاتلتان كل منهما بمعنى الاخرى ولكن صاحب جمع الجوامع جمع بينهما وزاد في شرط كونه غير فرع قوله اذا لم يظهر للوسط فائدة وحكى قولاً آخر وهو انه يشترط ذلك مطلقاً فاعترض عليه بان في الجمع بينهما تكراراً فاجاب بقوله لا يلزم من اشتراط كونه غير فرع اشتراط ثبوته بغير القياس لانه قد يثبت بالقياس ولا يكون فرعاً للقياس المراد ثبوت الحكم فيه وان كان فرعاً لاصل آخر وكذلك لا يلزم من كونه غير فرع أن لا يكون ثابتاً بالقياس لجواز ان يكون ثابتاً بالقياس ولكنه ليس فرعاً في هذا القياس الذي يراد اثبات الحكم فيه اهـ . وردة الجلال المحلى عليه بقوله ولا يخفى ان هذا الكلام المشتمل على التكرار لا يدفع الاعتراض وكيف يندفع والمدرك واحد كما تقدم . وقد اقتصر الامام الرازي ومن تبعه على المقول اولاً والآمدى ومن تبعه على المقول ثانياً اعنى كونه غير فرع لجمع المصنف بينهما من غير تأمل واستروج بما اجاب به . وتقييده للثاني بما اذا لم يظهر للوسط فائدة أخذاً من

كلام الجويني في السلسلة كما بينه في شرح المختصر لا طائل تحته . وعلى تقدير
اعتباره فكان ينبغي حمل اطلاقهم عليه لا ان يحكى بقيل ويصرح فيه بملقا وهم
لم يصرحوا به اه . وأقول حاصل جواب صاحب جم الجوامع عن التكرار كما قاله
شيخنا في تقريره ان التكرار هو اعادة السابق واطادته انما تلزم لو لزم من
اشتراط ان لا يكون فرعا اشتراط ان لا يثبت بقياس لكنه لا يلزم الا اذا كان المراد
بكونه غير فرع ان لا يكون فرعا في ذاته وليس كذلك بل المراد ان يكون فرعا
في القياس المراد ثبوت الحكم فيه وقد لا يكون فرعا فيه وهو ثابت بالقياس
كما اذا كان هناك قياسان جعل في أحدهما أصلا وفي الآخر فرعا . نعم يلزم حينئذ
التناقض لانه استفيد ما تقدم انه يشترط في الاصل ان لا يثبت بالقياس وهنا
جوزنا ثبوتها بالقياس لانه متى كان فرعا في القياس المركب فهو ثابت بالقياس على
الآخر اه . وبهذا تبين ان المراد بكونه غير فرع ان لا يكون فرعا في ذاته والقول
بانه ليس كذلك بل المراد ان يكون فرعا الخ ليس كذلك نحاشيا عن التناقض
فكان جواب المصنف غير دافع للاعتراض كما قال الجلال لانه ليس المقصود
نفي الفرعية في خصوص القياس الذي يراد اثبات الحكم فيه بل المراد
كونه غير فرع اصلا ومتى كان غير فرع اصلا كان ثابتا بغير القياس
ومتى كان فرعا كذلك كان ثابتا بالقياس وكان كل من المقالتين لازمة
للأخرى لكن قد يقال ان التصريح باللازم لا يعد تكرارا فافهم . وقول الجلال
والمدرک واحد مراده منه ان المدرک في اشتراط ثبوت الاصل بغير القياس واشترط
كونه غير فرع واحد وهو لزوم كون القياس الثاني لغوا ان تحدث العلة او كون
القياس غير منعقد ان اختلف . وبهذا تبين ان ما جرى عليه البيضاوي هنا من
الاقتصار على مقال واحد هو الاولى وان أشار اليه الاسنوي من ان المراد بغير
القياس ما يشمل اتفاق الامة وهو الاجماع هو الصواب وانه لا حاجة لزيادة التقييد
الذي زادوه وحكاية قول آخر بالاطلاق حيث لم يحكه غيره بل الاطلاق على
فرض اعتبار هذا التقييد محمول على التقييد . وانما قلنا على فرض تقدير اعتبار هذا

ففي صحة القياس عليه مذهبان^(١) حكاهما في الاحكام واختار ابن الحاجب انه لا يصح
 القيد ليس لكونه محتاجاً اليه في الاستدلال بل معناه ان فائدة زيادة الوسط
 انما هي لدفع الاعتراض عنه من أول الامر وذلك لان عند كونه فرطاً له فائدة ليس
 هو اصلاً حقيقياً بل هو أصل صورة لان المقيس عليه في الحقيقة هو الاخير
 والوسط انما ذكر لتلك الفائدة لا لاثبات الفرع المقيس عليه به معتد كونه اصلاً
 صورة يجوز كونه فرطاً لكن ليس مطلقاً بل ان ظهرت له فائدة . والحاصل انه ان
 كان اصلاً حقيقة اشترط ان لا يثبت بالقياس فان لم يكن اصلاً حقيقة بل صورة
 جاز ان يكون ثابتاً بقياس كالاصول المتوسطة بين التفاح والبر مثلاً لانها في
 الحقيقة ثابتة قياساً على البر لكن يشترط ان لا يكون فرطاً في القياس المراد
 ثبوت حكم المقيس حقيقة في ارادة المستدل فيه كالنفاح في المثال الا ان ظهرت
 له فائدة كما ذكرنا فان ظهرت جاز كون حكم الاصل فرطاً فيكون اصلاً صورة
 لا حقيقة . فتلخص من هذا ان كون حكم الاصل فرطاً لا يجوز ان كان المراد
 الاصل حقيقة لانه عند اتحاد العملة يكون القياس المتوسط لغواً في الاستدلال
 وصاحب الجموع يقول كونه لغواً في الاستدلال لا يستلزم ان يكون لغواً
 مطلقاً بل قد يكون للقياس المتوسط فائدة أخرى وهي دفع الاعتراض فلا يكون
 لغواً من هذه الجهة . وقد انتصر شيخنا في تقريره لصاحب جمع الجموع واطال
 في ذلك وكل كلامه يرجع الى انه ليس لغواً لوجود الفائدة للحاجة اليه في الاثبات
 (١) قال الاسنوي « فان كان متفقاً عليه بينها فقط ويعبر عنه بالقياس
 المركب الخ » أقول اعلم ان العملة اما ان تتحد او تختلف فان اتحدت فقد تقدم
 ان القياس الثاني يكون لغواً في اثبات حكم المقيس لكنه صحيح باتفاق الجميع
 لكن فيه تطويل المسافة فينبغي ان يقاس على اصل واحد أولاً وذلك كالقياس
 على اصل هو فرع لاصل آخر بناء على اتفاق العملة في الاصلين كقياس الخل على
 الزيت بجماع الوزن وقياس الزيت على الملح بذلك الجامع . ولذلك قال في مسلم
 الثبوت ومنها ان لا يكون حكم الاصل فرطاً خلافاً للحنبلة وأبي عبد الله البصري
 والنزاع انما هو مع اختلاف العملة واما على اتفاقها فاتفق اهـ . وبناء على ذلك

قال وعمله عند اختلافها في العلة أو في وصف الحكم المستدل عليه هل له وجود
يكون عد ذلك شرطاً في القياس تساهلاً في التعبير بل حق التعبير ان يقال وكون
الاصل فرطاً مع اتحاد العلة لاجتياج اليه في الالبيات ومن هذا تعلم المراد من
قول الاسنوى فقي صحة القياس مذهبان حكاهما في الاحكام ان احدهما وهو
عدم الصحة هو مذهب الجمهور وان القول بالصحة هو مذهب الحنابلة وأبي
عبد الله البصرى وان محل الخلاف كما قال ابن الحاجب عند اختلاف الملتين .
واستدل الجمهور انه اذا ثبت الحكم في الاصل الذى هو فرع لعله اخرى غير
العله التى يقاس بها فلا مساواة بين الفرع واصله في العلة ولا يمكن قياس بدون
مساواة الفرع مع ااصله فيها واستدل الحنابلة بانه لا يجب المساواة في الدليل بين
الاصل والفرع فان الحكم في الاصل يثبت بنص او اجماع وفي الفرع يثبت
بالقياس فكذلك لا يجب المساواة في العلة فيجوز أن يثبت الحكم في الاصل لعله
وفي الفرع لاخرى ولا يخفى ضعف هذا الدليل لان بين الصورتين بوناً بعيداً .
فان القياس هو المساواة في الحكم بسبب التساوى في العلة فاذا انهدمت المساواة
فيها فقد انهدم القياس واما الدليل فهو اماره دالة على الحكم فيجوز نصب
امارتين مختلفتين في الاصل والفرع . بل تقول التحقيق ان الحكم في الاصل
والفرع ثابت بنص الاصل او اجماعيته . وانما القياس يظهر تضمنه حكم الفرع
واندماجه فيه بواسطة وجود علة حكم الاصل في الفرع فثبتت المساواة في
الدليل أيضاً . وما قلناه في اختلاف العلة يقال أيضاً في اختلاف وصف الحكم
المستدل عليه هل له وجود في الاصل أم لا لانه كما لا قياس عند عدم المساواة في
العله لا قياس عند عدمها في الحكم . والحاصل ان القياس المركب ان الحكم اذا كان
متفقاً عليه بين المستدل والمعتز ولكن لملتين مختلفتين كما في قياس حلى البالغة
على حلى الصبية في عدم وجوب الزكاة فان عدمها في الاصل متفق عليه بين الشافعية
والحنفية والعله فيه عند الشافعية كونه حلياً مباحاً وعند الحنفية كونه مال
صبية فهذا القياس المشتمل على الحكم المذكور مركب الاصل فيه وسعى بذلك
لتركب الحكم فيه أى بناء الحكم فيه على علتين فعنى تركب القياس ان الحكم

في الاصل أم لا فلو سلم الخصم أنها العلة وانها موجودة أو أثبت المستدل أنها فيه مركب أي مبنى على علتين . ولما كان النزاع في هذا انما هو في البناء على العلة مع تسليم وجودها خص باسم مركب الاصل وهو الحكم فان الاصل يطلق عليه فالنزاع في تركيبه أي بناء على العلة فكل من الخصمين يدعى انه مبنى على علة لا على علة الآخر وان كان حكم متفقاً عليه بينهما لعلة يمنع الخصم وجودها في الاصل كما في قياس ان تزوجت فلانة فهي طالق على فلانة التي اتزوجها طالق في عدم وجود الطلاق بعد الزوج فان عدمه في الاصل متفق عليه بين الشافعية والحنفية والعلة تعليق الطلاق قبل ملكة والحنفية بمنع وجودها في الاصل وتقول هو تنجز فهذا القياس المبني على الحكم المذكور بذلك مركب الوصف سمي بذلك لتركيب الحكم فيه أي بنائه فيه على الوصف الذي منم الخصم وجوده في الاصل وذلك لان النزاع في الحقيقة ليس في تركيبه على العلة بل في وجود العلة وهو الوصف الجامع بخلاف الاول فان النزاع انما هو في ترتيب الحكم على العلة أي بنائه عليها كما سبق . والحاصل انه في الاول لما كان الترتيب أي البناء من الجانبين وكان النزاع فيه في بناء الحكم في كل من الجانبين على علة سمي مركب الاصل أي الحكم ولما كان في الثاني الترتيب أي بناء الحكم من جانب واحد والثاني لم يرتب الحكم أي لم يبنه بل منم وجود الوصف سمي مركب الوصف أي قياساً رتب فيه أي بنى فيه احد المتناظرين فقط الحكم على وصف منعه الآخر وقال عبد الحكيم على المواضع الاول مركب الاصل أي الحكم لاجتماع قياسين على ثبوته والثاني مركب الوصف اهـ . فالتركيب على هذا معناه الاجتماع الا انه في الاول اجتمعا على حكم الاصل واحتلفا في ان العلة ما هي وفي الثاني اجتمعا على الوصف الذي يعمل به المستدل واحتلفا في وجوده وهذا الاخير مختار المضد وعلى كل حال فالقياسان المذكوران لا يقبلان على الصحيح لمنع الخصم وجود العلة في الفرع في الاول وفي الاصل في الثاني فان سلم الخصم ان العلة ما ذكر المستدل ولو في القياس المركب على الصحيح فاثبت المستدل وجودها حيث اختلفا فيه او سلم الخصم وجودها أيضاً انتهى الدليل عليه لتسليمه في الثاني وقيام الدليل في الاول فهذا الحكم لا يخص المركب بل يجري فيه وفي غيره وان

لم يتفق الخصمان على الاصل من حيث الحكم والعلة ولكن اراد المستدل اثبات حكمه بدليل ثم اثبات العلة بطريق مالا يصح قبوله وذلك لان اثباته بمنزلة اعتراف الخصم به وقيل لا يقبل بل لا بد من اتفاقها على الاصل صوتاً للكلام عن الانتشار لانه لا بد لاثبات الاصل لكونه حكماً شرعياً من مثل ما لا بد منه لاثبات المطلوب فتطول المناظرة ويكثر الجدل ويرد على انه لو لم يقبل هذا الاثبات لم يقبل في المناظرة مقدمة تقبل المنع وحاول المستدل اثباتها بالدليل لان المانع وهو تسلسل البحث وتكثر الجدل عام في الصورتين فانه لا بد في اثبات هذه المقدمة ما لا بد منه لاصل المطلوب فيلزم التطويل في المناظرة . والقول ان الاصل حكم شرعي مثل المطلوب الاول يستدعي ما يستدعيه فيلزم تسلسل البحث بخلاف المقدمات فانها لا تستدعي ما يستدعيه المطلوب الاول ضعيف لانه قد يكون مقدمة الدليل حكماً شرعياً وأيضاً لا يدخل لكونه حكماً شرعياً فان تسلسل البحث كما يلزم في الحكم الشرعي كذا في غيره كما ان المستدل لو اثبت الاصل أولاً ثم قاس قبل اتفاقاً فكذا يقبل اذ قاس أولاً ثم اثبت الاصل كما فيما نحن فيه لان المسافة واحدة صاعداً كما فيما نحن فيه او نازلاً كما اذا اثبت الاصل اولاً وتعيين الطريق ليس من دأب المتناظرين واشترط ان لا يكون الاصل ذا قياس مركب وهو انصافه بموافقة الخصم فقط من غير اثباته بنص او اجماع لم يذكره الحنفية في كتبهم لانه ليس شرطاً في صحة القياس في نفسه لكنه شرط لانتهاض القياس على الخصم بهذا الطريق من الجدل فهي مسألة جدلية لا اصولية لان محصله كما يعلم مما سبق ان كلا من الخصمين يقول بقياس في اثبات الاصل مانعاً لعل الوصف الذي ادعى الآخر علية وان سلم وجوده في الاصل كما في مركب الاصل او مانعاً وجود الوصف الذي علل به المستدل كما في مركب الوصف وان كان هو أيضاً معللاً بوصف آخر لكنه لما لم يركب الحكم على وصفه بل اقتصر على منم عليه وصف المستدل بما ذكر وكل منها يزعم ان قياسه صحيح ومتى اثبت واحد منها دعواه انتهض قياسه على خصمه حيث اتفقا على حكم الاصل واختلفا في

موجودة انتهض الدليل على الخصم^(١) وان كان مذهبا لاحدهما فقط فهو على العلة فهذا لم يذكره الحنفية في كتبهم كما قلنا . وأعادوا نقي القول به باختصار فقالوا لا يملل بوصف مختلف فيه اختلافا ظاهرا ومثاله كما في التحرير وشرحه قول الشافعية في ابطال الكتابة الحاله كان يقول السيد لعبد كاتبتك على الف درهم ولم يذكر اجلا للكتابة عقد يصح معه التكفير بالمكاتب فكان عقداً باطلا كالكتابة على الخمر اذا كان المولى والعبد مسلمين او احدهما مسلما بحكم الاصل متفق عليه وهو بطلان الكتابة بالخمر لكن علة بطلانه عند الحنفية كون الخمر مالا غير متقوم بل هي ليست مالا في شرعنا وليست العلة ما ذكره الشافعية من صحة التكفير بالمكاتب وله اثباته على ما تقدم انقلناه الاصح كذا يؤخذ من التحرير وشراحه

(١) قال الاسنوي « فلو سلم الخصم انها العلة وانها موجودة الخ » أقول أشار بهذا الى ان المناظر اذا سلم للمستدل انها العلة وانها موجودة في الفرع انتهض الدليل عليه وكذا اذا سلم انها العلة وانكر وجودها في الفرع فثبت المستدل ذلك انتهض الدليل أيضاً لتسليمه في الاول وقيام الدليل في الثاني . وقول صاحب جمع الجوامع فيه وكون الحكم متفقاً عليه قيل بين الامة والاصح بين الخصمين اه يتأني بظاهره ما هنا من انه يكفي قيام الدليل من المستدل على وجود العلة لكن ظاهر ما في جمع الجوامع غير مراد فلا منافاة لات بتصحيح جمع الجوامع اشتراط اتفاق الخصمين انما هو في مقابلة القول باشتراط اتفاق الامة لانني قيام المستدل الدليل عند انكار المعارض كما يدل على ذلك قوله بعد ذلك فان لم يتفقا على الاصل أي من حيث الحكم والعلة كما في الجلال ولكن رام المستدله اثبات حكمه ثم اثبات العلة فالاصح قبوله اه ولذلك قال المطار قوله فالاصح قوله لا يتأني ما قدمه من تصحيح اشتراط اتفاق الخصمين على حكم الاصل كما مرت الاشارة اليه لان ما هنا مقيد لا لطلاق مفهوم ذلك من عدم صحة القياس عند عدم الاتفاق . والحاصل ان المشروط اما الاتفاق على حكم الاصل أو اثبات المستدل ذلك اذا رماه اه زكريا اه

قسمين : أحدهما أن يكون مذهباً للمستدل دون المعارض وذلك بأن يكون
المستدل قد أثبت حكمه بالقياس على شيء فإن كان كذلك فإنه لا يصح القياس عليه
عند الجمهور خلافاً للحنابلة وأبي عبد الله البصري^(١) واليه أشار بقوله بدليل غير
القياس . مثاله قول القائل السفرجل مطعوم فيكون ربوباً بالقياس على التفاح ثم
يقدم التحريم في التفاح عند توجه منعه على البر بجامع الطعم أيضاً وكذلك قول
القائل الجذام عيب يفسخ به البيع فيفسخ به النكاح قياساً على الرتق وهو استداد
محل الجماع والجامع هو الفسخ بالعيب ثم يقاس الرتق عند توجه منعه على الحب
بجامع فوات الاستمتاع وإنما قلنا لا يجوز لأن القياسين أن اتحاداً في العلة كما في
المثال الأول فيكون قياس الفرع الثاني إنما هو على الأصل الأول دون الأصل
الثاني وحينئذ فيكون ذكر الأصل الثاني لغوياً وإن اختلفا في العلة كما في المثال
الثاني لزم أن لا ينمقد القياس الثاني لأن علة ثبوت الحكم في الفرع الأول الذي
هو أصل للقياس الثاني هو الوصف الجامع بين الأصل الأول وفرعه وهي غير
موجودة في الفرع الثاني وأيضاً فالحكم في الفرع المتنازع فيه أولاً وهو فسخ
النكاح بالجذام إنما يثبت بما يثبت به حكم أصله فإذا كان حكم أصله وهو الرتق
ثابتاً بعلّة أخرى وهي العلة التي استنبطت من الأصل الآخر فيمتنع تمديد الحكم
بغيرها وإن جوزنا تعليل الحكم بعلتين مستنبطتين لأن ذلك الغير لم يثبت اعتبار
الشارع له لكون الحكم الثابت معه ثابتاً بغيره بالاتفاق وإذا كان غير مقترن
امتنع ترتب الحكم عليه . القسم الثاني أن يكون مقبولاً عند المعارض ممنوطاً

(١) قال الاسنوى « خلافاً للحنابلة وإبي عبد الله » أقول قد علمت أن
الخلافاً إنما هو فيما إذا اختلفت العلة وأما إذا اتحدت فلا خلاف في صحة القياس
ولكن فيه تطويل المسافة فينبغي أن يقاس على أصل الأصل كما أن محل الخلاف
فيما إذا كان الأصل فرطاً سلمه المستدل دون المعارض فكان اللزوم أن يقيد هذا
الأول بما إذا اختلفت العلة كما قيده بكونه مذهب المستدل دون المعارض فكان
اللزوم الاقتصار على ذلك وعلى المثال الثاني فقط

عند المستدل فالقياس باطل كما قاله الآمدى وابن الحاجب ^(١) لان هذا القياس يتضمن اعتراف المستدل بالخطأ فى الاصل لوجود العلة فيه مع عدم الحكم فلا يصح منه بناء الفرع عليه فان جملة الزام للمعترض ^(٢) فقال هذا هو عندك علة للحكم

(١) قال الاسنوى « القسم الثانى ان يكون مقبولا عند المعترض ممنوعا عند المستدل فالقياس باطل الخ » أى اتفاقا قال فى مسلم الثبوت ومنها ان لا يكون فرعا خلافا للحنبلة وابى عبد الله البصرى والنزاع مع اختلاف العلة واما على اتفاقها فاتفاق. وهذا الاختلاف اذا كان الاصل وما سلمه المستدل دون المعترض واما العكس أى وهو ما اذا سلمه المعترض دون المستدل ففساد اتفاقا وذلك لاعترافه ببطان دليله باعترافه ببطان مقدمته وهي حكم الاصل

(٢) قال الاسنوى « فان جملة الزام الخ » أقول حاصل هذا ان المستدل لو اراد ان يجعل هذا القياس الزاما للمعترض معاملة له باعترافه لم يتم له ذلك وكان القياس فاسداً أيضاً لوجهين الاول ما أشار اليه الاسنوى بقوله لان الخصم له ان يقول الخ . وحاصله ان المسلم فى الحقيقة انما هو الحكم دون العلة فلمعترض ان يمنع العلة فلا يتجه الازام وهذا يدل على انتهاضه الزام بعد اثبات العلة بطريقها . الثانى ما أشار اليه الاسنوى بقوله « وبتقديره فليس تصويبه الخ » وحاصله ما قاله فى شرح المختصر من انه يجوز ان يكون اعتراف المعترض بالخطأ فى الاصل فقط أو فى أحدهما أى الاصل والفرع لا على التعمين فلا يلزم منه الازام بثبوت الفرع . وهذا التوجيه لو تم لدل على عدم الانتهاض مطلقاً ولو اثبت العلة بدليلها. وقد اعترض هذا الوجه فى مسلم الثبوت فقال مع شرحه أقول لو تم هذا لم يكن القياس أى الدليل الجدلى المركب من المسلمات مفيدا للازام أصلا ويمكن للمعترض اعترافه بالخطأ فى تسليم احدى المسلمات ولم تكن القضايا المسئلة من مقاطع البحث اذ يبقى البحث بمنعها والكل باطل على ما تقرر فى محله وهو كتاب الجدول من المنطق. والحق ان المسلم كالمفروض فى حكم الضرورى لا يصح انكاره فانكاره أشد عن الازام فينبذ يصح الازام بالقياس على فرع يسلمه الخصم لكن بعد اثبات العلة بالدليل والتسليم اه . وبهذا تعلم ان قول الاسنوى فهو أيضاً فاسد لان الخصم له ان يقول الحكم فى الاصل الى آخر

في الاصل وهو موجود في محل النزاع فيلزمك الاعتراف بحكمه والافيلزم ابطال
 للمعنى وانتقاضه لتخلف الحكم عنه من غير مانع ويلزم من ابطال التعليل به
 امتناع اثبات الحكم به في الاصل فهو أيضاً فاسد لان الخصم له ان يقول الحكم
 في الاصل ليس عندي ثابتاً بهذا الوصف وبتقديره فليس نصوبه في الاصل
 لتخطئته في الفرع بأولى من العكس قاله الآمدى . الشرط الثالث أن لا يكون
 الدليل الدال على حكم الاصل متناولاً للفرع لانه لو تناوله لكان اثبات الحكم
 في الفرع بذلك الدليل لا بالقياس^(١) وحينئذ فيضيع القياس هكذا علله المصنف

ما ذكره من الوجوبين ليس بصحيح وان الصحيح انه ان جعله الزاماً بعد تسليم
 الخصم ان الوصف الذي ذكره المستدل هو العلة وانه موجود في الاصل أو أثبت
 المستدل ذلك كان صحيحاً لا فاسداً

(١) قال الآسنوى « الشرط الثالث ان لا يكون الدليل الدال على حكم
 الاصل متناولاً للفرع لانه لو تناوله الخ » أقول ما علل به كل من المصنف تبعاً
 للحاصل وعلل به الامام والآمدى صحيح غير ان ما علل به المصنف مبناه
 على تسليم ان أحدهما أصل والآخر فرع وما علل به الامام والآمدى مبناه على
 منم ذلك ولهذا علل الجلال في شرحه على جمع الجوامع بالامرین مشيراً لما ذكرنا
 من أن أحدهما مبنى على التسليم والثاني على المنع فعمل أولاً بتعليل المصنف فقال
 للاستغناء حينئذ عن القياس بذلك الدليل ثم علل بما علل به الامام والآمدى
 فقال على انه ليس جعل بعض الصور المشمول أصلاً لبعضها بأولى من العكس اه
 فتعليل المصنف تبعاً للحاصل تسليم لصحة القياس لكن لما كان دليل حكم
 الاصل شاملاً لحكم الفرع كان لا حاجة الى هذا القياس وتعليل الآمدى بمنع
 صحة القياس لان في جعل البعض أصلاً دون الآخر تحكما فلا يكون القياس
 صحيحاً وجمع الجلال بينهما وجعل ما علل به الامام والآمدى علاوة على ما علل
 به البيضاوى تبعاً للحاصل لاحتمال ان يوجد هناك مرجح لاحدهما كالشهرة أو
 الملاحظة لجمع بين التعليلين وقد علمت مما قدمناه ان الاصوليين كما شرطوا ان

تبعا للحاصل وعلله الامام والامدى بأنه لو تناوله لم يكن جعل أحدهما أصلا
لا يكون الدليل الدال على حكم الاصل متناولا لحكم الفرع شرطوا ان لا يكون
دليل العلة متناولا لحكم الفرع أيضا بعمومه أو خصوصه على المختار وبينا حكمة
ذلك. وتقول هنا أيضا ان القائل يجوز أن يكون دليل العلة متناولا لحكم الفرع
بني قوله بالجواز على جواز دليلين على مدلول واحد وهذا لا يأتي هنا لوجود
المانع من هنادون ذلك وهو ما ذكره الامدى من انه ليس جعل بعض الصور
المشمول أصلا لبعضها أولى من العكس وانما لم يوجد ذلك المانع هناك
لان الاستدلال هناك انما هو على العلة ولا يتوجه على الاستدلال عليها ان جعل
أحدهما أصلا والاخر فرعاً الخ اذ ليس هو الآن بصدد ذلك وان كان ذلك
يتوجه عليه عند الاستدلال على الاصل والحاصل انه وان كان دليل العلة شاملا
لحكم الفرع لكن ليس الاستدلال به على كون أحدهما أصلا حتى يقال له لم
رجحته بلا مرجح بل اذا قيل له ذلك كان من حيث الاستدلال على الاصل
وليس ذلك حاصلًا عند الاستدلال على العلة فيكون ايراد ذلك على الاستدلال
على العلة خطأ وللإشارة الى ان الايراد بحسب ما يستدل عليه جعل الجلال المحلى
في شرحه على جم الجوامع المثال في المقامين واحدا والفرق بما ذكر بين
الموضوعين مأخوذ من عبارة المضد حيث عبر في هذا الموضوع بقوله والالم
يكن جعل أحدهما أصلا الى آخر ما ذكرناه . واقتصر في بحث شروط العلة على
أنه يكون الاستدلال بالقياس مع شمول نص للعلة للفرع تطويلا بلا فائدة ورجوعا
عن القياس الى النص . ثم أورد السمد على هذا التعليل انه يجوز ان يكون دلالة
النص على المقيس عليه أقوى فيكون بالاصالة أولى اه . لكن قد علمت أن هذا
الذي أورده السمد انما يرد على تعليل الامام والامدى لا على تعليل البيضاوي
تبعا للحاصل ولذلك جم الجلال بينهما كما سبق وقدمنا ان محل اشتراط هذا
الشرط عند القائل به انما هو عند عدم النزاع في دخول الفرع في دليل العلة أما
عند وجود النزاع في ذلك أو في كون عمومه حجة ونحوها فانه حينئذ يجوز
اثبات الفرع بالعلة المثبتة بهذا الدليل لكون وجودها فيه اظهر وان المختار عدم

والآخر فرطاً بأولى من العكس . الشرط الرابع أن يكون حكم الاصل معللاً بملة معينة غير مبهمه ^(١) لان الحاق الفرع بالاصل لاجل وجود العلة يستدعي العلم بحصول العلة والعلم بحصول العلة متوقف على تعليل حكم الاصل وعلى تعيين

اشتراط هذا الشرط أصلاً لان المسلك ثابت ولا ينافي سلوكه وجود مسلك آخر لان تعيين الطريق ليس بواجب على المناظر وتمدد طرق المعرفة من الفوائد فليس بتطويل بلا فائدة

(١) قال الاسنوي « الشرط الرابع أن يكون حكم الاصل معللاً بملة معينة غير مبهمه الخ » أقول قد جعل صاحب جم الجوامع هذا الشرط من شروط الالحاق بالملة وكل صحيح لانه متى كان شرطنا في حكم الاصل ان يكون معللاً بملة معينة غير مبهمه كان ذلك شرطاً في الالحاق بالملة وبالعكس فاختلاف بوجهة النظر فقط . وفي ذلك الشرط خلاف فالجمهور على الاشتراط وبعض العلماء اكتفى بعملية المبهم من أمرين مثلاً اذا كان المبهم مشتركاً بين المقيس والمقيس عليه واستدل الجمهور بان العلة هي منشأ تعدية حكم الاصل للفرع والتعدية هي المحققة أى الموجودة للقياس فتي وجدت التعدية وجدت هوية القياس الخارجية بما تقرر ان هويته الخارجية هي الالحاق وان كانت ماهيته الذهنية مركبة من الاركان الاربعة فلا تنافي بين كون العلة منشأ التعدية الموجودة للقياس باعتبار هويته الخارجية وبين كون ماهية القياس الذهنية مركبة من الاركان الاربعة والقياس هو الدليل ومن شأن الدليل أن يكون معيناً فكذا يجب ان يكون منشأ التعدية الموجودة له مميئاً والمنشأ هو العلة لان التعدية ناشئة عن العلة . واستدل المخالف بان المبهم المشترك بين المقيس والمقيس عليه يحصل به المقصود من التعدية فيكتفى به بعمليته وقد رده الجمهور كما قاله الصفي الهندي وغيره بانه يلزم منه مساواة العمى للمجتهد في اثبات الاحكام بان يعلم مساواة ذلك الفرع لاصل من الاصول في وصف عام في الجملة والكلام في عدم جواز التعليل بالاحد الدائر بين أمرين فأكثر اذا لم يثبت عليه كل منهما أو منها فلا ينافيه قول الشافعية بناء على مذهبهم من مس من الخنى غير المحرم فرجيه أحدث لانه

علته . الشرط الخامس أن يكون حكم الاصل غير متأخر عن حكم الفرع اذا لم يكن لحكم الفرع دليل سوى القياس^(١) لانه لو كان كذلك لكان يلزم أن يكون حكم الفرع قبل مشروعية الاصل حاصلًا من غير دليل وهو تكليف مالا يطاق^(٢) اللهم الا أن يذكر ذلك بطريق الاثام للخصم لا بطريق انشاء الحكم^(٣) فانه يقبل

اما مس فرج آدمي اولامس غير محرم لان كلا من المس واللمس مثبت عليه للحدث في الجملة عندهم كما قاله زكريا الانصاري

(١) قال الاسنوي « الشرط الخامس ان يكون حكم الاصل غير متأخر عن حكم الفرع الخ » أقول قد جعل في جمع الجوامع هذا الشرط من شروط الفرع فقال ولا يكون حكم الفرع متقدما على حكم الاصل وكل صحيح لانه يلزم من اشتراط ان يكون حكم الاصل غير متأخر عن حكم الفرع اشتراط ان لا يكون حكم الفرع متقدما على حكم الاصل كما هو واضح فالتحالف انما هو في وجهة النظر فقط

(٢) قال الاسنوي « وهو تكليف مالا يطاق » أقول قال الجلال لانه تكليف بما لا يعلم اه بل تقول ان نظر الى الفرع من حيث انه فرع كان الحكم حاصلًا بدليل لم يوجد وذلك لان دليبه هو القياس وهو متأخر عن حكم الاصل المتقدم على حكم الفرع فاذا فرض تقدم حكم الفرع على حكم الاصل كان حكم الاصل متأخر او لم تقدم حكم الفرع على القياس فيلزم ثبوته من غير دليل وهو ممتنع لانه تكليف بما لم يعلم فيكون من تكليف النافل وهو تكليف محال خلافا لمن فهم من عبارة الجلال انه من التكليف بالمحال لان التكليف بالمحال هو الذي يرجع التحلل فيه الى المكلف به لا الى المكلف وههنا يرجع التحلل الى المكلف وهو كونه غير عالم بالخطاب وتوجهه اليه فهو كالتائم حال نومه لا علم له بالمأمور به وبهذا تعلم ما في عبارة الاسنوي للفرق بين التكليف بما لا يطاق وهو

التكليف بالمحال وبين التكليف بالمحال وما هنا من التكليف بالمحال

(٣) قال الاسنوي « الا أن يذكر ذلك بطريق الاثام الخ » أقول قال

الجلال ان ذكر ذلك الزاما للخصم جاز كما قال الشافعي للحنفية طهارتان أي

كما قاله الآمدى وابن الحاجب . أما اذا كان للفرع دليل آخر غير القياس فانه لا يشترط تقدم حكم الاصل عليه لان حكم الفرع قبل حكم الاصل يكون ثابتاً بذلك الدليل وبعده يكون ثابتاً به وبالقياس^(١) وغاية ما يلزم أن تتوارد أدلة على مدلول واحد وهو غير ممتنع^(٢) ومثاله قياس الشافعى ايجاب النية في الوضوء على

تفترقان لتساويهما فى المعنى واذا تساويا فى المعنى لزم أن يتساويا فى الحكم . وقد فرق بعضهم بان التراب لما كان مجرد تعبد غير معقول المعنى لانه غير مطهر فى الحس احتيج فيه للنية بخلاف الوضوء فان الماء مطهر فى الحس بذاته فهو معقول المعنى فلم يحتج فيه للنية . وقد رد الشافعية بانه لو كان كذلك ما اشترط الماء المطلق واشترط النية لدفع المانع ثمراً لا لوصف طبيعى والماء والتراب فيه سواء ووصف الماء الطبيعى لا دخل فيه فى ذلك فتساوى الاصل والفرع فى كون كل طهارة . وانما كان ما قاله الشافعى الزاماً لا استدلالاً لوجود دليل يستند اليه الشافعى وهو كحديث «انما الاعمال بالنيات» ولكن انما يصح كونه الزاماً للحنفية لو قالوا ان العلة التي اعتبرها الشافعية صالحة للاعتبار عند الحنفية مع أنهم لا يقولون بذلك بل يقولون انها غير صالحة للاعتبار فلا وجه للالزام . وقول الشافعية لو كان كذلك ما اشترط الماء المطلق واشترط النية لدفع المانع الى آخره دفعه الحنفية بمنع المثلية بين الماء والتراب بل الشرع وافق الطبع فى الماء كما قال تعالى (وينزل عليكم من السماء ماء ليطهركم به) وكما قال تعالى (وأنزّلنا من السماء ماء طهوراً) فجعل التطهير لازماً للماء فكما استعمل حصل الطهارة والنظافة بخلاف التراب فانه ما جعل الطهورية من لوازمه الا حال ارادة مخصوصة فانضح الفرق

(١) قال الاسنوي « لان حكم الفرع قبل حكم الاصل يكون ثابتاً بالنيّة » أقول أى تكليف معلوم بذلك الدليل ويندفع المحذور وهو ما قاله الجمهور من ثبوت حكم الشرع حال تقدمه من غير دليل وهو ممتنع لانه تكليف بما لا يعلم

(٢) قال الاسنوي « وغاية ما يلزم أن تتوارد أدلة على مدلول واحد بالنيّة » أقول اي فـرأى قاله الامام وتبعه المصنف مبني على جواز اجتماع دليلين أو أدلة

ايجابها في التيمم فان التيمم متأخر عن الوضوء اذ مشروعيته بعد الهجرة^(١) ومشروعية الوضوء قبلها ومع ذلك فالقياس صحيح^(٢) فان وجوب النية في الوضوء

على مدلول واحد وان تأخر بعضها عن بعض كمعجزات النبي صلى الله عليه وسلم المتأخرة عن المعجزات المقارنة لابتداء الدعوة لكن قال في مسلم الثبوت وشرحه ثم تجوز الامام الرازي تقدم حكم الفرع على حكم الاصل ان كان له دليل سوى هذا القياس فقبل حكم الاصل يكون ثابتاً بهذا الدليل وبمده به وبالقياس كما قال معاصروه من الشافعية ان وجوب النية قبل شرعية التيمم بحديث «انما الاعمال بالنيات» وبمدها بالقياس أيضاً ليس بشيء لان الكلام ههنا في التفرع على الاصل وهذا لا يصح والا لزم التفرع على ما ليس بثابت أو تفرع ما هو ثابت قبله والثبوت بدليل آخر لانعمه اه ملخصاً مع زيادة للايضاح . وهذا معنى قولنا فيما سبق بل نقول ان نظر الى الفرع من حيث هو فرع كان الحكم حاصلًا بدليل لم يوجد أي فيلزم أحد الامرين اما التفرع على ما ليس بثابت أو تفرع ما هو ثابت قبله وكلام الحنفية انما هو في تفرع الفرع من حيث هو فرع على حكم الاصل وأما ثبوت حكم الفرع بدليل آخر فهذا لا يمنعونه ولذلك من شرط هذا الشرط مطلقاً استثنى ما اذا كان القصد منه الالتزام دون الاستدلال وقد علمت أنه لا الزام هنا أيضاً

(١) قال الاسنوى « فان التيمم متأخر عن الوضوء اذ مشروعيته بعد الهجرة الخ » أقول كون الوضوء مشروعا عند شرعية الصلاة قبل الهجرة ومشروعية التيمم بعد الهجرة متفق عليه أما كون آيته نزلت في سنة أربع من الهجرة أو في سنة خمس في غزوة بني المصطلق او بعدها في غزوة اخرى فهذا لا دخل له في الموضوع

(٢) قال الاسنوى « ومع ذلك فالقياس صحيح الخ » أقول مقتضى كونه قياساً أن يكون حكم الفرع ثابتاً به من حيث انه فرع وقد علمت ان هذا غير صحيح وان ثبوته بدليل آخر لا بقيد كونه ثابتاً بالقياس فصحة القياس موقوفة على كونه فرعاً عن الاصل المقيس عليه وكونه فرعاً عن الاصل المقيس عليه

له دليل آخر وهو قوله عليه الصلاة والسلام « انما الاعمال بالنيات »^(١) نعم انما يتم ذلك في مثالنا اذا ورد الحديث قبل مشروعية الوضوء فان كان بعدها فلا لان المحذور باق والى هذا أشار بقوله وغير متأخر وهو منصوب عطفاً على خبر كان . وهذا

موقوف على عدم تأخر حكم الاصل من حيث كونه أصلاً وعدم تقدم الفرع من حيث كونه فرطاً على حكم الاصل وهذا هو الموضوع الذى فيه الكلام وأما كون حكم الفرع ثابتاً بدليل آخر أو غير ثابت فهذا بحث آخر خارج عن موضوع الكلام وكان القياس غير صحيح سواء تقدم عليه دليل يثبت به حكم الفرع أو لم يتقدم

(١) قال الاسنوي « وهو قوله عليه الصلاة والسلام انما الاعمال بالنيات » أقول صوم هذا الحديث غير مراد بالاجماع للاجماع على أن كثيراً من الاعمال لا تتوقف شرطاً على النية كالمعاملات بأسرها وكثير من العبادات التى هي عبادات كيف ما وقعت في اوقاتها كالاذان والاقامة والاذكار فكان هذا الحديث طاماً خصوصاً فهو ظني الدلالة ظني الثبوت فلا يعارض اطلاق النص . على أن الاتفاق على ان المراد بالاعمال في الحديث الاعمال التى هي عبادات والحنفية يقولون بمقتضاه وان الوضوء لا يكون عبادة يثاب عليها الا بالنية والكلام بعد ذلك في ان الوضوء المشروط في الصلاة هو الوضوء الذى هو عبادة أو هو مطلق الوضوء المستوفى للشرائط والاركان الثابتة بنص القرآن قالت الحنفية المشروط في الصلاة هو الوضوء مطلقاً سواء كان معه نية أم لا وقالة الشافعية المشروط في الصلاة وضوء هو عبادة والحديث لا يفيد ذلك أصلاً فهو لا يبدل الا على ان النية شرط في عمل هو عبادة لكن لا يبدل على ان المشروط في الصلاة وضوء هو عبادة الا ترى ان من شروط الصلاة طهارة البدن من الخبث والثوب والمكان ولا يشترط في ذلك نية باتفاق فلا يلزم من كون الوضوء الذى هو طهارة من الحدث شرطاً في الصلاة ان يكون عبادة بل يكفي الطهارة من الحدث مطلقاً بنية وغير نية كما كتفت الطهارة من الخبث في البدن والثوب والمكان . وبهذا تبين انه لم يكن دليل آخر سوى القياس

التفصيل قاله الامام والمصنف وأشار اليه الغزالي في المستصفي ولم يتعرض له الآمدي ولا ابن الحاجب بل أطلقا المنع^(١). قال :

« وشرط الكرخي عدم مخالفة الاصل أو أحد أمور ثلاثة التنصيص على العلة والاجماع على التعليل مطلقاً وموافقة أصول آخر والحق أنه يطاب الترجيح بينه وبين غيره. وزعم عثمان البتي قيام ما يدل على جواز القياس عليه وبشر الميرسي الاجماع عليه أو التنصيص على العلة وضعفها ظاهر » أقول لما ذكر المصنف الشروط المعتمدة في الاصل أردفها بشروط اعتبرها فيه بعضهم^(٢) فمنها : هل يجوز

(١) قال الاسنوي « وهذا التفصيل قاله الامام والمصنف الخ » أقول قد علمت ان الصحيح ما عليه الجمهور من المنع مطلقاً سواء وجد دليل آخر أو لم يوجد لان الكلام في ان حكم الفرع من حيث هو فرع يتقدم على القياس وهذا لا يجوز قطعاً مطلقاً فكان ما عليه الآمدي وابن الحاجب من اطلاق المنع هو الصحيح وبهذا يشعر سياق كلام جميع الجوامع وغيره واما اذا كان القياس على وجه الاثام للخصم الذي يقول بحكم الاصل لهذه العلة فيجب ان يقول بحكم الفرع لوجود العلة فلا كلام في صحة الاثام وان لم يكن هذا قياساً صحيحاً ومنع الخفية الاثام على وجه ما تقدم اما في خصوص قياس الوضوء على التيمم الاستثناء ولكن يمتنعون اثمهم بذلك في خصوص قياس الوضوء على التيمم لانهم لا يقولون بحكم الاصل بهذه العلة كما سبق

(٢) قال الاسنوي « لما ذكر المصنف الشروط المعتمدة في الاصل اردفها بشروط اعتبرها بعضهم فمنها هل يجوز القياس على ما يكون حكمه مخالفاً للاصول الخ » أقول أشار بذلك الى ان هذه الشروط غير معتبرة عند الجمهور وذلك لان الجمهور اشترطوا في حكم الاصل ان يكون معقول المعنى لا كاعداد الركعات ومقادير الزكاة وان لا يكون مختصاً بالمقصود بدليل دل عليه فانه اذا كان مختصاً به بطل الالحاق به قطعا كاطعام الاعرابي كفارته لاهله حينما جامع في نهار رمضان عمداً على ما رواه مسلم وغيره ومنه رخص المسافر فان العلة المرخصة في المشقة الخاصة به فلم تعتبر في غيره وان كان فوقه في المشقة كالاصمال الشاقة

القياس على ما يكون حكمه مخالفاً للاصول والقواعد الواردة من جهة الشرع كالعرايا أم لا فيه خلاف. ذهب جماعة من الشافعية والحنفية الى جواز القياس عليه مطلقاً اذا عقل معناه^(١) وجزم الآمدي بأنه لا يجوز مطلقاً وهو مقتضى كلام

الى غير ذلك من الامثال المتفق عليها أو المختلف فيها بين الحنفية والشافعية كما يعرفه من رجع الى كتب الاصول. وعلى ذلك فما خالف الاصول والقواعد كالعرايا على القول بأنها يبيع الرطب بمثله خرصاً من التمر أو يبيع العنب بمثله خرصاً زبيياً مخالفة للقول بأن علة الرباهي القوت والادخار كما يقول مالك وللقول بأن علة الرباهي الطعم مطلقاً كما يقول الشافعي وللقول بأن العلة هي السكيل او الوزن مع اتحاد الجنس كما يقول ابو حنيفة واصحابه او المال كما يقول غير هؤلاء كما سبق بيانه ان وجدت فيه شروط القياس بان كان حكمه معللاً بعلّة ثابتة بطريقها متمدية الى غيره جاز القياس والا فلا

(١) قال الاسنوي « ذهب جماعة من الشافعية والحنفية الى جواز القياس مطلقاً » سواء نص الشارع على علة حكمه او اجمع عليها او لم يكن شيء من ذلك ولكن كانت مستنبطة بمسلك من مسالكها السابقة وهذا هو الصحيح من المذاهب الثلاثة لما صرح به الاصوليون كما في مسلم الثبوت وجمع الجوامع والتحرير وغيرها من انه لا يشترط في القياس قطعية الاصل على المذهب المختار بل يكفي الظن في العمليات كلها فكذا في الاصل خلافاً لبعض زعماء منهم بان الاصل لو كان مظنوناً يضعف الظن بكثرة المقدمات المظنونة حتى يضمحل الظن في الفرع قلنا كون الظن يضعف بكثرة المقدمات المظنونة التي يتوقف عليها القياس لا يستلزم الاضعف بالكلية حتى لا يبقى في الفرع بل لا يجوز الاضعف فان اللازم واجب الثبوت عند ثبوت المزوم والظن بالمطلوب لازم الظن بالمقدمات فلا ينفك عنه ويستوى في ذلك ما خالف الاصول وما لم يخالف بعد ان يعقل المعنى وتكون جميع شروط الاصل والفرع والعلّة والالحاق بها مستوفاة على حسب ما قاله الجمهور فبطل قول الآمدي لا يجوز مطلقاً وقول

٤١ رابع

ابن الحاجب وقال الكرخي لا يجوز الا بأجد أمور ثلاثة : الاول تنصيب الشارع على علة حكمه لان تنصيبه على العلة كالنصرح بالقياس عليه . الثاني أن نجعل الامة على تعليله فلا يكون من الاحكام التبعيدية التي لا تعمل بالاتفاق ولا من الاحكام التي اختلف في تعليلها كالطهیر بالماء ثم اذا اجمعوا على التعليل فلا فرق بين أن يتفقوا على تعيين العلة أم يختلفوا فيها . واليه أشار بقوله مطلقاً والثالث أن يكون القياس عليه موافقاً لاصول آخر والحق عند الامام واتباعه ومنهم المصنف أنه يجب على المجتهد أن يطلب الترجيح بين القياس على هذا الاصل الذي خالف باقي الاصول وبين القياس على اصول آخر بما يمكن الترجيح به من الطرق المذكورة في ترجيح الاقيسة فعلى هذا قال الامام هذا الاصل الذي ورد على خلاف قياس سائر الاصول ان كان دليلاً مقطوعاً به كان أصلاً بنفسه فيكون القياس عليه كالقياس على غيره فيرجح المجتهد بينهما وان لم يكن مقطوعاً به فان كانت علقته منصوصة فيجب الترجيح بينهما أيضاً لان القياس على الاصول يختص بأن طريق حكمه معلوم وان كان طريق علقته غير معلومة وهذا القياس بالعكس قتماً دلاً . وان لم تكن علقته منصوصة فالقياس على باقي الاصول أولى وهذه الصورة الاخيرة وارادة على المصنف . وللشافعي في هذه المسئلة

الكرخي من انه لا بد من التنصيب على العلة او اجماع الامة على تعليله بل يكفي في العلة ان تكون مستبطة بمسلك من المسالك الصحيحة المتقدمة ولا يمتنع القياس في الاحكام التي اختلف في تعليلها بل المعلوم عليه هو ما يقوم على التعليل من الدليل ولو ظنياً وقد قدمنا خلاف العلماء في ذلك فارجم اليه . وأما الوجه الثالث في كلام الكرخي وهو انه لا بد ان يكون القياس عليه موافقاً لاصول اخر فهو نكح لانه متى خالف أصلاً ووافق أصلاً وكان الحاق ذلك مستوفياً شرائطه فلا معنى للقول بجواز القياس على أصل دون أصل من غير ترجيح أحدهما على الآخر ولذلك كان الحق عند الامام واتباعه ومنهم المصنف انه يجب على المجتهد ان يطلب الترجيح بين القياس على هذا الاصل الذي خالف ما في الاصول وبين القياس على اصول اخر الى آخر ما قاله الاسنوي

اختلاف تقدم ذكره في أوائل القياس . وزعم عثمان البتي أنه لا يقاس على أصل حتى يقوم دليل على جواز القياس عليه بخصوصه . وعبر صاحب الحاصل عن هذا بقوله وزعم عثمان البتي اشتراط قيام ما يدل على جواز القياس^(١) فتبعه المصنف على عبارته ولكنّه نسى لفظه اشتراط ولا بد منها قال القرافي والمراد من ورود الدليل انما هو على الباب من حيث هو لا على المسئلة المقاس عليها بخصوصها^(٢) فان كانت المسئلة من مسائل النكاح فلا بد من ورود دليل يدل على جواز القياس في النكاح وان كانت من مسائل الطلاق فلا بد من دليل يدل على جواز القياس فيه . قوله « وبشر المريسي » أي وزعم بشر المريسي أن شرط الاصل انعقاد الاجماع على كون حكمه معللا وثبوت النص على غير تلك العلة . هذا لفظ المحصول وكلام المصنف يخالفه من وجهين^(٣) : أحدهما في اشتراط الاجماع على الاصل والموقف

(١) قال الاسنوي « وزعم عثمان البتي انه لا يقاس على أصل حتى يقوم دليل على جواز القياس عليه بخصوصه وعبر صاحب الحاصل عن هذا بقوله وزعم عثمان البتي اشتراط قيام ما يدل الخ » أقول اذا تأملت عبارة المصنف تجد ان لفظه اشتراط حذف من كلام المصنف للعلم بها من سابقها حيث قال في أول كلامه وشرط الكرخي الخ فقوله وزعم معطوف على شرط فالمعنى وزعم البتي اشتراط قيام ما يدل الخ وحذف ما يعلم جائز

(٢) قال الاسنوي « والمراد من ورود الدليل انما هو على الباب الخ » أقول مراده بيان المراد من قول المصنف من قوله جواز القياس عليه وان المراد على عليه ما هو أعم من نوعه أو شخصه ولذلك قال في جمع الجوامع وشرحه للجلال ولا يشترط في الاصل الذي يقاس عليه دال على جواز القياس عليه بنوعه أو شخصه اه فعبر بعليه كما عبر البيضاوي وزاد عليه بنوعه أو شخصه لبيان المراد من عبارة البيضاوي ونحوها

(٣) قال الاسنوي « أي وزعم بشر المريسي ان شرط الاصل انعقاد الاجماع على كون حكمه معللا وثبوت النص على غير تلك العلة . هذا لفظ المحصول وكلام المصنف يخالفه من وجهين احدهما الخ » أقول أما الاول فكلاهما شرط عن

له فيه انما هو صاحب الحاصل فانه قال زعم بشر المريسي أن شرط القياس أن يكون حكم الاصل مجمعا عليه والعملة منصوصة - هذا لفظه. والثاني في اشتراطه أحد الامرين والموقف له فيه هو صاحب التحصيل^(١). قوله « وضعفها ظاهر » يعنى

بشر المريسي قال الجلال على جمع الجوامع وعند الثاني (يريد بشر المريسي) لا يقاس فيما اختلف في وجود العملة فيه بل لا بد بعد الاتفاق على ان حكم الاصل معلل من الاتفاق على ان علتة كذا اه . فاشار بذلك الى ان قول صاحب جمع الجوامع حكاية لقول المريسي ولا اتفاق على وجود العملة فيه اه أى مفروض بعد الاتفاق على أن حكم الاصل معلل وعبارة البيضاوى لا تأبى ذلك لان الضمير في عليه من قوله الاجماع عليه يرجع الى الاصل في كلام المصنف ومعنى الاجماع على ذلك هو ان يجمع على كون حكمه معللا وان علتته كذا عند بشر المريسي وظاهر عبارة المحصول ان الذى يشترطه بشر المريسي هو انعقاد الاجماع على كونه معللا فبين المصنف ان بشر المريسي يشترط الاجماع على ما ذكره مع الاجماع على ان العملة كذا فلم هذا جعل الشرط الاجماع على الاصل أى من حيث كونه معللا ومن حيث ان العملة هى كذا فلا مخالفة بين ما قاله المصنف وما في المحصول الا فى اللفظ ومراد كل منهما هو مراد الآخر وعبارة المصنف أحسن

(١) قال الاسنوى « والثاني هو اشتراط أحد الامرين الخ » أى أن لفظ المحصول يفيد اشتراط الاجماع على كون حكمه معللا فقط وأقول ان صاحب جمع الجوامع قال اولا حكاية لمذهب المريسي ولا اتفاق على وجود العملة فيه فحوله الجلال الى قوله من الاتفاق على أن علتته كذا لان قول بشر هو الاتفاق على تعيين العملة وزاد عليه قوله بعد الاتفاق على أن حكم الاصل معلل كما قدمناه فبين الجلال بذلك ان ما ذكره صاحب الجوامع اولا هو زيادة على ما ذكره بعد ذلك من قوله والصحيح لا يشترط الاتفاق على تعليل حكم الاصل أو النص على العملة فحاصل مقاله في جمع الجوامع اولا انه عند بشر لا بد من الاتفاق على تعيين العملة . فلا يكفى الاتفاق على كونه معللا وحاصل مقاله بعد ذلك انه عند بشر لا بد من الاتفاق على التعليل أو النص على العملة فكلامه ثانيا مسوق لافادة

التعميل وكلامه أولاً مسوق لبيان ان بشرأ يشترط الاتفاق على تعيين العلة وأشار في جم الجوامع بمجموع كلامه الاول والثاني الى ان بشرالم يمين أحد الامرين بل شرط بعد اشتراط كون حكم الاصل معللاً اما تعيين العلة بالنص على ان العلة كذا أو الاتفاق على ان العلة كذا . ومن هذا تعلم ان عبارة المصنف تبعاً لصاحب التحصيل هي الصواب * (فائدة) عثمان البتي بفتح الباء الموحدة فثناة فوقية اما نسبه الى بيع البتوت جم بت وهي ثياب كان يبيعها بالبصرة أو الى البت موضع بنو احي البصرة وهو عثمان بن مسلم فقيه البصرة في زمن ابي حنيفة قاله زكريا . وبشر المرسي بفتح الميم نسبة الى مريس قرية من قرى مصر وهو بشر بن غياث كان من المبتدعة قاله زكريا ايضاً . وتعقبه المطار في حواشيه على جمم الجوامع فقال ليس هو من تلك القرية ولا من مصر وانما كان ببغداد . قال صاحب عيون التواريخ بشر بن غياث الممتزى قال الخطيب كان ابوه يهوديا وسمع الفقه من ابي يوسف واشتغل بعلم الكلام فقال بخلق القرآن وكان ابو زرعة الرازي يقول بشر بن غياث زنديق له اقوال شنيعة ومذاهب مستنكرة كفره أهل العلم بها وكان اذا دعا قلب يديه الى الارض وجعل باطنهما اليها ويقول ان الله تعالى في الارض كما هو في السماء . روى انه اجتمع عليه قوم ببغداد فر بهم يهودي فقال ايها الناس احذروه لا يفسد عليكم دينكم وكتابكم كما افسد علينا ابوه ديننا وكتابنا يعنى التوراة . قال بعضهم رأيت بشرا شيخا قصيرا دميما قبيح المنظر وسخ الثياب أشبه شئ باليهود قال يزيد بن خالد دخل بشر على المأمون فقال ان ههنا رجلا قد هجانا فيما احداثاه من القول بخلق القرآن فعاقبه فقال ان كان شاعرا لم أقدم عليه فقال انه يدعى الشعر وليس بشاعر فقال المأمون حتى أخبره فكتب اليه

قد قال مأموننا وسيدنا قولاً له في الكتاب تصديق
ان عليا يعنى أبا حسن افضل ممن أقات النوق
بعد نبى الهدى وان لنا اعمالنا والقرآن مخلوق

مذهب البتي ومذهب المريسي فان عموم قوله تعالى (فاعتبروا) ينفي هذه الشروط وكذلك عمل الصحابة^(١). وذهب قوم الى أن المحصور بالمدد لا يجوز القياس عليه حتى قالوا في قوله عليه الصلاة والسلام «خمس يقتلن في الحل والحرم»^(٢) انه لا يقاس

فكتب الجواب اليه:

يا أيها الناس لا قول ولا عمل لمن يقول كلام الله مخلوق
ما قال ذلك ابو بكر ولا عمر ولا الرسول ولم يذكره صديق
ولم يقل ذلك الا كل مبتدع عند العباد وعند الله زنديق

وروى الخطيب عن يحيى بن يوسف الزين قال رأيت ابليس في المنام مشوه الخلق وهو ملبد بالشعر ورأسه الى اسفل ورجلاه الى فوق وفي يديه عيون مثل النار وهو يقول مامن مدينة الا ولى فيها خليفة قلت ومن خليفةك بالعراق قال بشر المريسي دعا الناس الى ما عجزت عنه اه ملخصاً هكذا نقله العطار

(١) قال الاسنوي «يعنى مذهب البتي ومذهب المريسي فان عموم قوله تعالى الخ» أقول يكفى في رد مازعمه عثمان البتي وبشر المريسي انه لا دليل عليه ولا يجوز ان يثبت في الشرع شيء بلا دليل

(٢) قال الاسنوي « وذهب قوم الى ان المحصور بالمدد لا يجوز القياس عليه حتى قالوا في قوله عليه الصلاة والسلام الخ» أقول قال في مسلم الثبوت وشرحه ولا عدم الحصر بالمدد. أى ليس من شروط الاصل عدم كونه حكماً متعلقاً بمدد محصور على المذهب المختار كقوله صلى الله عليه وسلم «خمس يقتلن في الحل والحرم» وميل صاحب الهداية الى الاشتراط ووجهه ان تعدى الحكم بالقياس الى غير المنصوص يبطل المدد المذكور والتميل بوجه يستلزم بطلان ما علل به باطل. واستدل المصنف على ما اختاره بوجه لو تم اندفع هذا الوجه أيضاً وقال لان المقيس هو المقيس عليه حكماً فالمدد كانه محفوظ فلا ابطال فيه فافهم. ولعلك تقول ان المسكوت غير المذكور البتة واذا اخذ مع المذكور وقع سادساً فقد بطل المدد قطعاً وكونه هو المقيس عليه حكماً انما يوجب ثبوت حكمه اياه ولا يلزم منه ان تبقى الخمسة خمسة بعد زيادته وكيف يقول به قائل

عليه قال في المحصول والحق جوازه لما قلناه وقد قدم المصنف في أوائل القياس
مذاهب أخرى تناسب هذين المذهبين فلو جمع الشكل في موضع واحد لكان
أولى . قال :

قالواولى ان يبنى على مفهوم العدد فن قال ذكر المدد للنفي عما فوفه منع ومن لا
فلا بل يقول ذكر المدد قد يكون لتعيين المقيس عليه حتى يلحق بحكم كل واحد
منها ما يناسبه فافهم اه . وبهذا تعلم ان قول المحصول والحق جوازه مبني على
القول بان الحق ان العدد لا مفهوم له وقد تقدم الكلام في ذلك في مبحث
مفهوم المخالفة وبهذا تعلم ان ما قاله في بطلان مذهبي البتي والمريسي من عموم
قوله تعالى (فاعتبروا) الخ لا يصلح للاستدلال على بطلان مذهب القائل بان المحصول
بالمدد لا يجوز القياس عليه لان هذا القائل مبني قوله على ان تمدى الحكم بالقياس
الى غير المنصوص يبطل المدد المذكور فهو لو تم وقلنا ان العدد له مفهوم بنفي
ما عدها مندرج تحت شرط معتبر من شروط القياس وهو أن لا يورد على أصله
بالابطال فكان الجواب الصحيح ان نقول الحق أن العدد لا مفهوم له فالحق
جوازه والله الموفق . أقول ومن شروط حكم الاصل ان يكون معقول المعنى
أى مما تدرك علمته لا كأعداد الركعات في الصلاة ومقدار الزكاة ومنه عند الحنفية
الحدود . وقد عدوا منه صحة الصوم مع الاكل ناسياً الثابتة بقوله صلى الله عليه
وسلم « أتم صومك فان الله أطعمك وسقاك ولا قضاء عليك » رواه الدارقطني
وحل النبيحة مع أترك التسمية ناسياً الثابت بقوله عليه الصلاة والسلام « فان نسي
ان يسمى حين يذبح فليسبح وليذكر الله ثم ليأكل » رواه الدارقطني والبيهقي
كذلك في التيسير . وانما اعدوها مما لم يعقل معناه لان صحة الشيء بدون ركنه
او شرطه غير معقولة المعنى وبالاكل ناسياً يفوت ركن الصوم لانه الامساك عن
شهوتي البطن والفرج في نهار رمضان وقد فات الركن بالاكل وفي ترك التسمية
ناسياً قد فات شرط الحل لان التسمية شرط بالنص . وفي قوله وقد عدده منه
اشارة الى الضعف فيه فان لقائل ان يقول لا نسلم ان ركن الصوم الامساك عن
الاكل مطلقاً بل هو الامساك عن الاكل مع التذكر . وكذا ليس شرط الحل

« وأما الفرع فشرطه وجود العلة فيه بلا تفاوت . وشرط العلم به والدليل على حكمه اجمالا . ورد بان الظن يحصل دونهما » . أقول يشترط في الفرع أن يوجد

التسمية مطلقاً على القول بانها شرط بل حال التذكر ولذلك كان التحقيق ان هاتين الصورتين مما كان الحكم فيه مختصاً بالمنصوص فهما مما فقد فيه الشرط الذي هو ان لا يكون مختصاً بالمنصوص بذليل دل عليه فانه اذا كان مختصاً به بطل الالحاق به قطعاً وذلك مثل هاتين الصورتين ومثل اطعام الاعرابي كفراته لاهله على قول الجمهور فانه معقول العلة لكنه خاص بالمنصوص وليس كأعداد الركات خلافا لما في التحرير حيث أوردته لغير معقول العلة وانما كان من معقول العلة لآب الاعرابي كأحد الفقراء فسدخلته كسدخلة الفقير الآخر وهو العلة . لكن على تقدير اطعام كفراته اهله نقول حكمته الزجر فحينئذ يكون ذلك رخصة خاصة مختصة بقصته فلا يعمم بالتعليل الى غيره لكن قد يقال ليس شرع الكفارة به لسدخلة أي فقير كان بل هو لستر ذنب بطاعة ولا طاعة في اطعام كفراته نفسه وأهله فكان اطعامها بنفسه وأهله غير معقولة العلة فثبت ما في التحرير ولا ينافيه تمثيل الجمهور به للاختصاص فان جزئياً واحداً يقع مثالا لقواعد كثيرة . وعبارة السكال في التحرير تكاد تكون صريحة في ان اطعام الاعرابي كفراته أهله اجتمع فيه الامران كونه غير معقول المعنى وكون الحكم مختصاً به فالعقل يعقل معناه كأعداد الركات والاطوفة ومقادير الزكاة وبعض ما خص بحكمه كالاعرابي باطعام كفراته أهله أي فقد صار مثالا لما لم يعقل معناه بناء على ان المعنى الذي شرعت له الكفارة هو ستر الذنب بطاعة ووصفه أيضاً بأنه بعض ما خص بحكمه فأشار بذلك الى انه يصبح مثالا للامرين فلا وجه للاعتراض عليه واذا أردت أمثلة أخرى فمليك بالمطولات . ومن شروط حكم الاصل ان لا يكون منسوخا لان الحكم لتحصيل الحكمة وقد زال اعتبارها بانتساح الحكم فلم يبق استلزام العلة للحكم وقد تقدم في باب النسخ . ومنها ان يكون حكم الاصل حكماً شرعياً ان استلحق حكماً شرعياً بان كان المطلوب اثباته ذلك فان لم يستلحقه بان كان المطلوب اثباته غير ذلك بناء على جواز القياس في العقليات واللغويات فلا يشترط ان يكون حكم الاصل شرعياً

فيه علة مماثلة لعله الاصل اما في عينها كقياس النبيذ على الخمر بجامع الشدة المطربة
بمعنى انه يكون غير شرعى ولا بد ان غير الشرعى لا يستلحقه الا غير شرعى ولما
ذكر الآمدى وغيره هذا الشرط بناء على امتناع القياس في العقليات والافويات
كما صرحوا به زاد صاحب جمع الجوامع فيه القيد المذكور ليبقى على شرطيته مع
جواز القياس فيها المرجح عنده . ومنها كونه غير متعبد فيه بالقطع كما ذكره الغزالي
لان ما تعبد فيه بالقطع انما يقاس على محله ما يطلب فيه القطع أى اليقين لان
العله فيه لا بد ان تكون مفيدة للقطع أى اليقين كالعقائد والقياس لا يفيد
اليقين لان تحصيل العلم بالمقدمتين اعنى كون هذا الحكم معللا بالعله الفلانية
وحصول تمام تلك العلة في صورة الفرع وبان خصوصية الاصل ليست شرطا
وخصوصية الفرع ليست مانعا متعذرا او متممرا جدا ولذا لم يقسموا القياس الى
ما يفيد اليقين وما يفيد الظن كالاستقراء فاثبات المسئلة العملية به اثبات للعلمى
بالظنى فاعتراض الجلال المحلى على هذا الشرط في شرحه على جمع الجوامع بأنه
يفيد اليقين اذا علم حكم الاصل وما هو العلة فيه ووجودها في الفرع مدفوع لانه
على فرض العلم بما ذكره لكن ذلك لا يكفى في افادة اليقين بل لا بد من علم ان
خصوصية الاصل ليست شرطا في العلة وخصوصية الفرع ليست مانعا من تأثيرها
ولو حصل العلم بذلك كله على خلاف الغالب قلنا ان الاشتراط مبنى على ماهو
الاعم الاغلب والصحيح انه لا يشترط في القياس الاجماع على ان حكم الاصل
معلل او النص على العلة المستلزم تعليله لانه لا دليل على اشتراط ذلك بل يكفى
اثبات التعليل بدليل والمقصود ان يكون كون الحكم معللا مسلما عند المحصنين
وهذا يحصل بالاتفاق على كونه معللا او النص على العلة لان ذلك يستلزم ان
يكون الحكم معللا فليس المقصود من النص على العلة تعيينها بل ما يلزم ذلك
وهو كون حكم الاصل معللا فليس احد الشقين معينا مقصودا لذاته بل المقصود
الامر المشترك بينهما وهذا بخلاف قول بشر المريسي السابق فانه يشترط عنده
تعيين العلة حتى لا يكفى عنده الاتفاق على كون الحكم معللا بل لا بد زيادة على
ذلك من تعيين العلة كما تقدم فما قلناه هنا غير ما تقدم

أو في جنسها كقياس وجوب القياس في الاطراف علي القصاص في النفس بجماع الجنابة^(١). وشرط المصنف أيضاً أن لا تتفاوت العلتان أي لا في الماهية ولا في الزيادة ولا في النقصان كما صرح به في المحصول ، وهو مخالف لما تقدم من كون القياس قد يكون مساوياً وقد يكون أولى وقد يكون أخفى^(٢). وإنما شرطنا المماثلة لأن

(١) قال الاسنوي « أقول يشترط في الفرع ان يوجد فيه علة مماثلة لعللة الاصل اما في عينها الخ » أقول معنى كون العلة عيناً ان تكون العلة لا اختلاف فيها الا بالعدد باعتبار المحل فقط لا غير ولا يمكن تنوعها وكذلك عينية الحكم الذي اقتضته فالاختلاف فيه أيضاً بالعدد فقط ولا يمكن تنوعه ومعنى كون العلة جنساً انها بعمومها تقتضي حكماً اعم مما في الفرع والاصل فاذا تنوعت بتنوع المحل اقتضت في كل محل نوطاً مناسباً من الحكم كالجناية فانها بعمومها تقتضي المساواة وهي في النفس قتل وفي الطرف قطع فقد تنوعت في كل منهما واقتضت نوعاً مناسباً من الحكم بخلاف العلة الموجودة في النبيذ الذي هو الفرع وفي الخمر التي هي الاصل فانها يتساويان في الشدة المطربة وهي بعينها مشتركة فيهما وان اختلفا قوة وضعفاً اذ لم يقصد المساواة في القدر بل المقصود أن تساوى علة الفرع علة الاصل فيما يقصد فيه المساواة من عين أو جنس على وجه ما قلناه

(٢) قال الاسنوي « وشرط المصنف أيضاً أن لا تتفاوت العلتان أي لا في الماهية ولا في الزيادة ولا في النقصان كما صرح به في المحصول وهو مخالف لما تقدم من كون القياس مساوياً وقد يكون أولى وقد يكون أخفى أنه كذلك من حيث الحكم لا من حيث العلة اذ لا بد من تمامها في الفرع كما تقدم فارجم لما قلناه لتعلم اندفاع هذا ولذلك قال في جمع الجوامع ومن شرطه أي الفرع وجود تمام العلة أي التي في الاصل فيه قال شارحه الجلال من غير زيادة أو معها كالاسكار في قياس النبيذ على الخمر والايذاء في قياس الضرب على التأفيف ليعتمد الحكم الى الفرع وعدل كما قال عن قول ابن الحاجب أن يساوي في العلة علة الاصل لابهامه أن الزيادة تضراه . والحاصل أنه لا كلام في أنه يشترط أن تساوى علة الفرع علة

القياس كما تقدم عبارة عن اثبات مثل حكم الاصل في الفرع وانما يتصور ذلك عند مماثلة الوصف الموجود في الفرع للوصف الموجود في الاصل والاصل لم يحصل الاصل في نوعها أو جنسها ومعلوم أنه يلزم من مساواتها لها في نوعها أو جنسها مساواتها في وجود تمام أجزاء العلة اذ الناقص ليس بجنس ولا نوع فخالص ما أفاده ابن الحاجب أمران أنه لا بد من وجود جميع أجزاء العلة وأنه لا بد من مساواتها في النوع أو الجنس وصاحب جمع الجوامع لما رأى قطعية القياس وظنيته انما تنفرح علي وجود العلة مع القطع بالعلية تارة وظنيتها اخرى ولا مدخل للمشابهة في النوع أو الجنس في خصوص ذلك وان كان لعدمها دخل في الفساد أراد افراد شروط وجود تمام العلة ليفرح عليه ذلك لكن لم يفده بما أفاده به ابن الحاجب لايهامه فقال ومن شرطه وجود تمام العلة وان كانت هي المساواة لعلة الاصل الا أنه هنا مقطوع النظر عن مساواتها وعدمها اذ لا دخل لها في خصوص القطعية والظنية وان كان لها دخل في الفساد فمعنى قول صاحب جمع الجوامع وعدلت عن قول ابن الحاجب أن يساوى في العلة علة الاصل لايهامه أن الزيادة تضر أنه لو قال هنا في مقام اشتراط وجود تمام العلة ومن شرطه أن يساوى في العلة علة الاصل واراد بذلك وجود تمام العلة لكان موها في هذا المقام أن الزيادة تضر اذ لم يبين هنا ما يجب في المساواة فصاحب جمع الجوامع لم يقصد الاعتراض على ابن الحاجب وانما قصده يبين ان ما عدل عنه قد اقتضاه ما قصده في هذا المقام والافعبارة جمع الجوامع في هذا المقام مع ضميمته قوله بعد ذلك وليسوا الاصل وحكمه حكم الاصل فيما يقصد من عين أو جنس مساو به لمباراة ابن الحاجب فليس الايهام في كلام ابن الحاجب وانما الايهام في كلام صاحب جمع الجوامع لو عبر في هذا المقام بمباراة ابن الحاجب وعلى كل حال فالشرط أنه لا بد من وجود تمام العلة من نوعها أو جنسها وهو ما قلناه فيما سبق من أن الشرط ان تساوى علة الفرع علة الاصل فيما يقصد من عين أو جنس وهذا كله شيء وكون القياس أولى أو مساويا أو أدون شيء آخر لان كل هذا راجع الى الحكم دون العلة كما سبق

بين الحكمين تماثل واذا وجب تماثل الوصفين وجب عدم التفاوت بينهما وهو المطلوب. وشرط بعضهم حصول العلم بوجود العلة في الفرع^(١) وزعم أن ظن وجوده لا يكفي. وشرط أبو هاشم أن يكون الحكم في الفرع قد دل عليه الدليل اجمالا حتى يدل القياس على تفصيله قال ولولا أن الشرع ورد بميراث الجد جملة والالم تستعمل الصحابة القياس في توريثه مع الاخوة^(٢). والى هذين الشرطين الضعيفين أشار بقوله وشرط كذا وكذا وهو مبنى للمفعول ثم رد المصنف هذين الشرطين بأن ظن وجود الحكم في الفرع حاصل^(٣) عند ظن وجود العلة فيه من غير وجود

(١) قال الاسنوى « وشرط بعضهم حصول العلم بوجود العلة الخ »

أقول أشار الى أن قول المصنف وشرط العلم به حكاية لقول غير أبي هاشم وهم القائلون بأنه لا بد في صحة القياس من الاجماع أو النص القاطع على وجود العلة وقال الكمال في التحرير وليس منها أى من شروط الفرع كونه مقطوعاً بوجود العلة فيه وكون المقدمات كلها مضمونة موجب شرعاً العمل لا مانع منه شرعاً اه قال في التقرير عليه فلا يليق جعل انتفاءه شرطاً له شرعاً اه وان قول المصنف والدليل على حكمه الخ حكاية لقول أبي هاشم انه لا بد في صحة القياس من أن يكون الحكم في الفرع قد دل عليه الدليل اجمالا الخ

(٢) قال الاسنوى « قال ولولا أن الشرع ورد بان الجد جملة الخ » اقول

لولا أن النص جاء بأن الجد يقوم مقام الاب في الميراث عند عدم الاب اجمالا أي بقطع النظر عن كون ارثه مع الاخوة أولاً لم يجوز أن يستعمل الصحابة القياس في توريثه مع الاخوة فبعضهم قاسه على الاب فجعله يحجب الاخوة والاخوات كلاب وبعضهم جملة كالاخوة في أن كلا يدل الى الميت بواسطة فيشاركونه في الميراث وبالاول أخذ أبو حنيفة وبالتالي أخذ صاحبه والشافعي (٣) قال الاسنوى « ثم رد المصنف هذين الشرطين الخ » اقول استدلال

المصنف بما ساقه الاسنوى أولى من استدلال الجلال المحلي وغيره بان العلماء من الصحابة وغيرهم قاسوا أنت حرام على الطلاق والظهار والايلاء بحسب اختلافهم فيه ولم يوجد فيه نص لا جملة ولا تفصيلاً اه لجواز أن يقول أبو هاشم ان

الشرطين المذكورين والعمل بالظن واجب . وشرط الآمدي وابن الحاجب أن لا يكون حكم الفرع منصوصا عليه^(١) وادعى الآمدي أنه لا خلاف فيه قال لان كلا

قياس أنت حرام على ما ذكر بحسب اختلافهم قد جاء به النص اجمالا بقطع النظر عن اختلافهم ولولا ذلك ما قاسوا . ونعظ ابن المنذر في ذلك واختلفوا في الرجل يقول لامرأته أنت على حرام فقالت طائفة الحرام ثلاث روى ذلك عن علي وزيد ابن ثابت وابن عمر وبه قال الحسن البصري والحكم ومالك وابن أبي ليلى وقالت طائفة عليه كفارة يمين روى ذلك عن أبي بكر وعمر وابن مسعود وابن عباس وطائفة وبه قال سعيد بن المسيب والحسن وطاوس وسليمان بن يسار وسعيد ابن جبير وقتادة والاوزاعي وأبو ثور وفيه قول ثالث وهو ان عليه كفارة الظهار هذا قول ابن عباس وسعيد بن جبير وأبي قلابة وأحمد بن حنبل وفي هذا ما ترى من تعارض عن ابن عباس وابن جبير والحسن فلعلم عن اكل قولين وساق فيها أقوالا اخر الى آخر ما بالتقرير على التحرير فراجع ان شئت

(١) قال الاسنوي « وشرط الآمدي وابن الحاجب أن لا يكون حكم الفرع منصوصا عليه الخ » أقول قال في مسلم الثبوت ومنها أي من شروط الفرع أن لا ينص على حكمه لا نفيا والا لم يجز القياس لان النص مقدم عليه عند المعارضة بالقياس مثاله قياس الشافعي كفارة الظهار على كفارة القتل في ايجاب الايمان مع أن اطلاق النص ناف اياه . ومنها أن لا ينص عليه اثباتا والاضاع القياس لثبوت الحكم بما هو أقوى منه وهذا الشرط اعتبره الامام نخر الاسلام ومن في طبقته ومناجمه واعترض عليه بأن الفائدة التعاضد بين الادلة فلا ضياع ومن ثمة جوز الاكثرون القياس مع كون حكم الفرع منصوصا عليه اثباتا ومنهم مشايخ سمرقند وهو الاشبه . ولعل مراد النافين انه لا حاجة الى القياس وحينئذ لا نزاع أصلا الا ان يثبت هذا القياس زيادة على النص فانه مبطل حينئذ لاطلاق النص كالنسخ والحق ان القياس الذي يثبت زيادة على النص داخل فيما يكون حكمه منصوصا بالنص الخالف . وهذا لا خلاف في انه لا يعمل به ولهذا كله قال في جمع الجوامع ولا يكون الفرع منصوصا عليه بموافق للقياس للاستغناء حينئذ

منهما اذا كان منصوباً عليه فليس قياس أحدهما على الآخر بأولى من العكس^(١). وهذا الشرط نقله الامام عن بعضهم ثم نقل عن الاكثرين انه لا يشترط. قال لان ترادف

بالنص عن القياس والعمل بالقياس عند فقد النص للضرورة ولا ضرورة مع وجود النص خلافاً لمجوز دليلين مثلاً على مدلول واحد في عدم اشتراطه ما ذكر لما جوزة ويفيد القياس عنده معرفة العلة اه مم زيادة من شرحه للجلال . وقوله ويفيد القياس عنده الخ لا يظهر اذا كانت العلة منصوبة والاولى ان يقال انه يفيد قوة الاطمئنان بالحكم عند معرفة العلة مع التماضد كما ذكرنا . ثم قال في جمع الجوامع ولا يخالف لتقدم النص على القياس الا لتجربة النظر فانه صحيح في نفسه ولم يعمل به لمعارضة النص له اه مم زيادة من شرحه . بقي ان قوله ان لا يكون حكم الفرع منصوباً عليه بشمل ما اذا كان منصوباً عليه بدليل الاصل او بنص آخر فما هنا اهم مما تقدم في شروط الاصل . والحاصل ان المنافي للفرعية النص مطلقاً سواء كان هو نص الاصل او غيره والمنافي للأصالة يتناول دليل الاصل الفرع اذ ليس احدهما اولى بها من الآخر والخلاف خاص بما اذا كان النص الذي دل على الفرع غير نص الاصل ولذلك حكوا الخلاف هنا ولم يحكوه فيما تقدم في شروط الاصل لانتفاء التحكم اللازم فيما تقدم كما هو واضح

(١) قال الاسنوي « وادعى الآمدي أنه لا خلاف فيه قال لان كلا منهما

اذا كان منصوباً عليه الخ » أقول هذا التعليل صريح في أن كلام الآمدي فيما اذا كان الفرع منصوباً عليه بنص الاصل لانه حينئذ يصح أن يقال فليس قياس أحدهما على الآخر بأولى من العكس فيلزم التحكم اما اذا كان منصوباً عليه بنص آخر غير نص الاصل فلا يلزم التحكم المذكور وعلى ذلك فكلام الآمدي في ذاته صحيح لان المصرح به ان هذا الشرط في الفرع اما ان يكون محمولا على أنه منصوب عليه بنص غير شامل لحكم الاصل بأن يكون نصاً خاصاً به لكنه موافق لنص الاصل المقيس عليه فلا يتكرر معه قولهم ولا يكون حكم الاصل شاملاً لحكم الفرع وعلى هذا فخاكية الخلاف هنا دون ما تقدم ظاهرة واما ان يكون المراد ما هو اعم فخاكية بخلاف حينئذ تكون باعتبار صورة عدم الشمول

الادلة على المدلول الواحد جائز^(١) . قال :

« تنبيه يستعمل القياس على وجه التلازم ففي الثبوت يجمل حكم الاصل مزوما وفي النفي تقيضه لازما مثل لما وجبت الزكاة في مال البالغ للمشترك بينه وبين مال الصبي وجبت في ماله . ولو وجبت في الحلى لوجبت في اللآيء قياسا عليه واللازم منتف ظالمزوم مثله » أقول اعلم ان أهل الزمان يستعملون القياس الشرعي على وجه التلازم أي على النوع المسمى عند المنطقيين بالقياس الاستثنائي فيثبتون به الحكم تارة وينفونه أخرى^(٢) فأراد المصنف التنبيه عليه في آخر القياس

(١) قال الاسنوي « ثم نقل عن الاكثرين انه لا يشترط قال لان ترادف الادلة الخ » اقول قد علمت ان مراد النافين انه لا حاجة اذن للقياس فلا نزاع بين الفريقين والله الموفق

(٢) قال الاسنوي « اعلم ان هل الزمان يستعملون القياس الشرعي على وجه التلازم أي النوع المسمى الخ » اقول أشار بذلك ان المتأخرين من علماء الاصول قد يصورون القياس الشرعي بصورة قياس التلازم ويستدلون به على المطلوب فليس المراد بالاستعمال هنا اطلاق لفظ القياس على قياس التلازم فان استعمال لفظ القياس فيه اصطلاح للمناطق لا للاصوليين . والحاصل ان القياس الشرعي وهو ما يستدل به الاصوليون والفقهاء هو مساراة مسكوت لمنطوق في علة حكم ذلك المنطوق المؤثرة فيه والباعثة عليه الثابت كونها مؤثرة وباعثة بنص الشارع او اجماع المجتهدين بان يثبت تأثير نوعها في نوع الحكم او جنسه او جنسها في نوع الحكم أو جنسه بعد ان يقرب على ظن المجتهد ان خصوصية الاصل ليست شرطا وان خصوصية الفرع ليست مانعا وهذا القياس الشرعي هو ما يسميه المناطقة تمثيلا وهو لا يفيد عندهم اليقين لانه موقوف على ثبوت علة الوصف الجامع وعدم كون خصوصية الاصل شرطا وعدم خصوصية الفرع مانعا قطعاً ونحصيل العلم بهذه الامور صعب جداً والدليل عندهم لا بد ان يفيد اليقين بخلاف الاصوليين والفقهاء فانه يكفي عندهم الظن لتعلق الدليل عندهم

فلهذا سماه تنبيها . فطريق استعماله انه ان كان المقصود اثبات الحكم فيجعل حكم الاصل ملازوما لحكم الفرع^(١) وتجعل العلة المشتركة بين الاصل والفرع دليلا على بالعمليات واما عند المناطقة فالقياس يطلق ويراد منه قياس العكس وقياس التلازم وهو القياس الاستثنائي والقياس الاقتراضي واسكنها خارجة عن القياس الشرعي . اما خروج الاول وهو قياس العكس فلمدم تماثل الحكمين فيه لانه تحصيل نقيض حكم معلوم من آخر لاقترافهما بالعلة كما في قولنا لو لم يشترط الصوم في صحة الاعتكاف مطلقا لما وجب شرعا له بالنذر كالصلاة فانها لما لم تكن شرطا مطلقا لم تصر شرطا بالنذر فالمطلوب اثبات شرطية الصوم في الاعتكاف والثابت في الاصل نفي شرطية الصلاة فحكم الفرع نقيض حكم الاصل وايضا افترا في العلة اذ هي في الاصل أن الصلاة ليست شرطا للاعتكاف بالنذر وهي لا توجد في الصوم لانه مشروط بالنذر فليس يسمى قياسا شرعيا . واما خروج الاخيرين فلان الاقيسة المنطقية ليست ادلة عند الاصوليين والفقهاء لانها ليست لاثبات الاحكام بل المقصود منها بيان التلازم العقلي بين النتيجة والمقدمات وهو لا اجتهاد فيه وايضا هو بمد توفر شروطه التي بينها قطعي والقياس الشرعي ظني ولو كان قياسا جليا لاحتمال ان تكون خصوصية الاصل شرطا أو خصوصية الفرع مانعا كما بيناه فكل من هذين الاخيرين لا يسمى قياسا في اصطلاح الاصوليين والفقهاء لان القياس الشرعي لا بد فيه من التسوية بين الفرع والاصل في العلة والحكم وهي لا تكون الا في مشابة صورة لاخرى في وصف جامع بينهما يستلزم ذلك في الحكم ايضا وهذا لا يوجد في القياس الشرطي والاقتراضي وان كان الاصولي او الفقيه يمكنه ان يصور قياسه بصورة كل من القياس الشرطي الذي هو قياس التلازم وهو الذي تكلم عليه المصنف هنا كما يمكنه ان يصوره بالقياس الاقتراضي

(١) قال الاسنري « فطريق استعماله ان كان المقصود اثبات الحكم الى آخر ما قاله في هذا » وهو واضح لا يحتاج الى شرح . وحيث فرغ المصنف من الكلام على القياس فتنبها للفائدة نذكر هنا تقسيما للحنفية لما تعلق بالحكم

الملازمة وحينئذ فيلزم من ثبوت حكم الاصل ثبوت حكم الفرع لانه يلزم من
وكان خارجا عنه . فقالوا: ان الخارج عن الحكم المتعلق بالحكم ينقسم
الى مؤثر في ذلك الحكم - على ما تقدم تفصيله في الكلام على اعتبار
الشارع الوصف علة - وهذا هو ما يسمى علة ، والى مفض الى الحكم بلا
تأثير فيه وهو السبب ، وان لم يكن مؤثراً ولا مفضيا اليه فان توقف على ذلك
الخارج المتعلق بالحكم وجود الحكم الذي هو الشيء الآخر فهو الشرط وان
لم يتوقف عليه الوجود أيضاً فان دل ذلك الخارج المتعلق بالحكم على الحكم
الذي هو الشيء الآخر فالعلة . فالعلة تقدمت بأقسامها وهذا الذي نذكره
الآن هو تقسيم الحنفية ما سواها . فالسبب يجب العلة بينه وبين الحكم لانه
لا بد للحكم من علة مؤثرة فيه موضوعة له والسبب مفضى الى الحكم وطريق له
لاموضوع له ولا مؤثر فيه وله اقسام بحسب اضافة العلة اليه وعدم اضافتها .
وذلك ان العلة اما ان تضاف الى السبب كسوق الدابة المضاف اليه وطؤها وهو
العلة فاذا وطئت الدابة نفساً او مالا فاتلفت كان السوق سبب التلف وليس بعلة
لانه لم يوضع للتلف بل وضع لسير الدابة للمنفعة المتعلقة به ولم يؤثر في التلف
وانما هو طريق للوصول اليه . والعلة للتلف انما هو وطء الدابة ذلك المال أو
النفس فهذا السبب سبب في معنى العلة لكون العلة مضافة اليه وحادثة به لان
السوق يحمل الدابة على ذلك كرها ولهذا كان مشيها على موافقة طبع السائق
فيضاف الحكم اليه فلهذا السبب حكم العلة فيما يرجع الى بدل محل الاتلاف
وهو الضمان لا فيما يرجع الى جزاء المباشرة فعلى السائق الدية اذا وطئت آدمياً
فقتلته لانها بدل المحل والسوق وان كان في ذاته جائزاً لقضاء الحوائج شرطا
وعقلا لكن بشرط السلامة لا مطلقا وقد فاتت السلامة بالاتلاف وان لم يكن
عن قصد فيجبر بالبدل لان القصد ليس بشرط للضمان في حقوق العباد والمعجاء
انما يكون فعلها جباراً اي هدرا اذا لم يكن لها قائد ولا سائق ينسب سيرها اليه
ثم لا يترتب عليه حرمان الارث ونحوه من الكفارات والتقصاص لانها جزاء

وجود الملزوم وجود اللازم وان كان المقصود نفي الحكم فيجعل حكم الفرع
المباشرة ولا مباشرة هنا . وقد تفرع على هذه القاعدة الخلاف بين الحنفية
والشافعية في حكم شهود القصاص اذا رجعوا عن شهادتهم وقالوا تممنا
الكذب وعلينا انه يقتل بشهادتنا أو لم يقولوا ذلك لكن علم من حلهم انه لم
يخف عليهم قولهم حتى لو كانوا ممن يجوز ان يخفى عليهم مثله لقرب عهدهم
بالاسلام وحلقوا عليه لا يجب القصاص اتفاقا ونجب عنده دية مغلظة في احوالهم
الا ان تصدقهم العاقلة فيكون عليهم فقال الحنفية ان الشهادة بما يوجب القصاص
سبب لوجوب القصاص لانها لم توضع له ولم تؤثر فيه بل هي طريقه وعلته هي
ما توسط بين الشهادة ووجوب القصاص من فعل الفاعل المختار المباشر للقتل
لكن في هذه الشهادة التي هي سبب مفض للقصاص معنى العلة لانها مؤدية الى
القتل بواسطة ايجابها القضاء على القاضي بالقتل حتى حكم بوجوبه واختيار الولى
القتل قصاصاً على العفو اذ لولا هذه الشهادة ما قضى القاضي بوجوب القصاص
وما تسلط الولى على القتل فعلى هؤلاء الشهود رجوعهم عن الشهادة بذلك الدية
لانها بدل المحل المتلف ولا يجب القصاص لانه جزاء مباشرة القتل بطريق المماثلة
ولا مباشرة من هؤلاء الشهود . وقال الشافعي يقتص من الشهود الراجعين اذا
توفرت الشروط التي ذكرناها جملاً للسبب القوي المؤكد بالقصد الكامل
كالمباشرة في ايجاب القصاص . ودفعه الحنفية بان القصاص انما يكون بالمماثلة
وليست المماثلة ثابتة بين المباشرة والسبب وان قوي السبب وتأكد . وقال
القاضي الامام ابو زيد الدبوسي ان لهذا السبب حكم العلة من كل وجه لان علة
الحكم لما حدثت بالاولى صارت العلة الآخرة حكماً للاولى مع حكمها لان حكم
الثانية مضاف اليها وهي مضافة الى الاولى فصارت الاولى بمنزلة علة لها حكماً
نقله عنه في الكشف . وفي التحقيق قال في التقرير فيلزم على هذا ان يكون قوله
فسر قول الشافعي اه . واما أن لا تضاف العلة الى السبب ليكون العلة فعلاً
اختيارياً كدلالة انسان سارقاً على مال آخر ليسرقه ففعل السارق ذلك فذلك
السبب هو السبب الحقيقي أى السبب المحض لان الدلالة المذكورة طريق مفضية الى

ملزوما وتقيض حكم الاصل لازما ونجمل العلة المشتركة دليلا على الملازمة أيضا
الحكم الذي هو الاتلاف وعلته السرقة من السارق والسارق فاعل مختار وهي
متخللة بين السبب الذي هو الدلالة والحكم غير مضافة الى ذلك السبب وانها لا
توجب شيئا على السارق بل السارق بعد الدلالة ان شاء يسرق وان شاء لا يسرق
فلا يضاف الحكم الى ذلك السبب فلا يضمن دال السارق ذلك المسروق لان الاتلاف
مضاف الى فعل الفاعل المختار وهو السارق لا الى الدال بخلاف سوق الدابة فانه يجعل
سيرها منسوبا اليه وحاملا للدابة على الوطاء كرها وهو العلة وبخلاف شهادة شهود
القصاص فانها توجب على القاضي للقضاء به فكانت مؤدية للقضاء بواسطة ايجابها
القضاء كما سبق . ومما لا يضاف العلة اليه دلالة الدال لقوم من المسلمين على حصن
في دار الحرب بوصفه طريقه فاصابوه بدلالته وحصلوا على ما فيه من الغنيمة
فلا يكونها لا تضاف اليها العلة لا يشارك الدال الغانمين في الغنيمة لانه لا يعتبر
بهذه الدلالة مقاتلا ولا في معنى المقاتل فقطمت العلة وهي اغتنام الغانمين نسبة
حصول الغنيمة الى الدلالة بسبب تخلل الفاعل المختار وهم الغانمون بين الدلالة وبين
حصول الغنيمة حتى لو ذهب مع الغانمين الى الحصن فدلهم عليه شاركهم في
الغنيمة المصابة فيه لان فعله حيثئذ سبب في معنى العلة الى غير ذلك من الاسباب
التي هي من هذا القبيل . واذا اردت امثلتها فعليك بالمطولات . ولا يشكل على
هذا المودع بصيغة المفعول اذا دل سارقا على الوديعة فسرق المدلول الوديعة
فانه يضمن وان كانت دلالاته سبباً محضاً لا تضاف العلة اليه حيث تخلل بين
الدلالة وحصول السرقة فعل السارق وهو فاعل مختار لان ضمان المودع ليس مضافاً
للدلالة وانما هو بترك حفظ الوديعة الذي التزمه بمقد الايداع المباشر له فكان
مضيقاً لها بدلالة السارق عليها . وكذا لا يشكل على ذلك دلالة المحرم على الصيد
لان ضمانه انما هو بازالة أمن الصيد الذي التزمه باحرامه المباشر لها بدلالته القاتل
عليه وقد تقررت بقتل القاتل الصيد فكان المودع مباشراً للجنابة على الوديعة
والمحرم مباشر للجنابة على الصيد فكلاهما ضامن بالمباشرة لا بالتسبب . ولا
يشكل ايضا على هذا فتوى المتأخرين من الفقهاء فيمن سعى لا بحق الى حاكم

وحيثئذ فيلزم من تقي اللزوم تقي الملزوم مثال الاول أن يعدل عن قول القائل

ظالم سعاية غرمته المال ظلماً بضمان الساعي ماغرمه المسمى به مع أنها سبب محض
تخلل بينها وبين حصول الغرامة فمل الفاعل المختار وهو الحاكم الظالم لان مبنى
هذه الفتوى على الاستحسان لغلبة السعاية وكثرتها لا بحق الى الظلمة في زماننا وبه
يفتى فكانت هذه الفتوى على خلاف القياس لان القياس عدم الضمان لما ذكرنا
من ان السعاية سبب محض وهو قول المتقدمين وهشي عليه صدر الاسلام ولكن
لو رأى القاضى تضمنين الساعي كان له ذلك لان الموضوع موضع اجتهاد وخلاف
بين العلماء فيوكل الامر الى القاضى حتى ينزجر السعاة عن السعاية لكن
المتأخرين قالوا ان وكول الامر الى القاضى لا يجدى في هذا المطلوب في زماننا
لكثرة السعاية والظلم . قال السكال بن الهمام وينبغى مثله اى الافتاء بضمان
المنافع مطلقاً زماناً ومكاناً لو غاب غضب المنافع مطلقاً فيهما وان كان خلاف
القياس في باب الضمان زجراً للنصبة عن ذلك . وقيد ذلك بعضهم بالاوقاف
واموال اليتامى وحكى بعضهم الاجماع على ضمان المنافع بالنصب والاتلاف اذا
كان العين ممدداً للاستقلال . قال في التقرير على التحرير واذا كان الموجب لذلك
الثرجر للنصبة والحفظ لاموال الضعفة فلا بأس بالفتوى بضمانها حيثئذ على
الاطلاق لاحتياج ماسوى هؤلاء الى هذا الارتفاق وحسباً لمادة هذا الفساد
بين العباد اه . وكما جرت عادة الحنفية بتقسيم السبب على وجه ما ذكر وفرعوا على ذلك
فروعاً كثيرة ينبغى لمن ابتلى بالفتوى أن يراجعها بدقة ويحملها نصب عينيه
ليعلم منها الاحكام والحوادث التي تماثلها وتحدث في هذا الزمان ولم تحدث فيما مضى
كذلك جرت عاداتهم أن يعينوا أسباب المشروعات وان كان لا كلام في أن
شارع الشرائع هو الله تعالى وحده وأنه المنفرد بايجاب الاحكام تنبيها على أنها
قضاف الى ما هو سبب في الظاهر بحمل الله تعالى وبحمل الله تعالى الاحكام مرتبة
عليها تيسيراً على العباد ليتوصلوا بذلك الى معرفة الاحكام وقطعا لشبه المعاندين
اذ لو لم يوضع لها سبب ظاهر ربما أنكر المعاندين وجوبها ولم يمكن التامه لان
ايجابه غيب عنا فهى علل جمالية وضعها الشارع علامات على الايجاب لا مؤثرات

تجب الزكاة على الصبي قياساً على البالغ بمجامع ملك النصاب أو دفع حاجة الفقير الى بذواتها فانتهى نهي من تعافها أصلاً ظنمانه أنه يلزم من القول بها توارد العلل المستقلة على معلول واحد للقطع بأن الاحكام مضافة الى ايجاب الله تعالى لانه شارع الشرائع اجماعاً فقالوا سبب وجوب الايمان وهو التصديق والاذعان والاستسلام ظاهراً بالاركان وباطناً بالجنان بان يذعن المكلف بوجود وجود الله تعالى وحياته وعلمه واراادته وقدرته وسائر صفاته وأسمائه المشتقة منها كالموجود والحي والعالم والمريد والقادر والمنتكّم والسميع والبصير كل ذلك على ما ورد به النقل وشهد به العقل هو نعمتا الایجاد والبقاء فهو سبحانه الذي أنعم على العباد باخراجهم من ظلمة العدم الى نور الوجود ونعمة البقاء بان جعل لهم السماء بناء والارض فراشاً وأزل من السماء ماء فأخرج به من الارض نباتاً كما قال تعالى (أءنتم أشد حلقاً أم السماء ، بناها رفع سمكها فسواها ، وأغطش ليلها واخرج ضحاها ، والارض بعد ذلك دحاها أخرج منها ماءها ومرعاها والجبال أرساها متاعاً لكم ولانعامكم) وسخر لهم الليل والنهار والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره فلذلك أوجب عليهم شكره على هذه النعمة بالايمان على وجه ما ذكرنا ونصب على وجوب وجوده وانسأفه بما ذكرنا وبكل كمال وتزهه عن اضداد ما ذكر وعن كل نقص أدلة ظاهرة واضحة في الآفاق والاتس كما قال تعالى (سريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم) الآية الى غير ذلك من الآيات القرآنية . وهذا السبب سبب لاصل الوجوب ولذلك صح ايمان الصبي المميز حيث كان اهلاً لذلك وان لم يجب عليه أداء الايمان قبل البلوغ وقد ثبت الحكم على الصبي بايمانه شرعاً تبعاً لابويه المسلمين أو احدهما المسلم وأما وجوب الاداء للايمان والالزام بالنظر والاستدلال على ذلك فابو اليسر قال هو بالخطاب عند عامة المشايخ فمذرم من بلغ بشاهق جبل ولم تبلغه دغوة أحد من الرسل اذا مات ولم يؤمن وان أدرك مدة التأمل وهي المدة التي يقم فيها عادة التجارب والنظر في الآيات . وقال قوم منهم القاضي أبو زيد وفخر الاسلام ان وجوب الاداء للايمان والالزام بالنظر والاستدلال يكون بالسبب

قولك لما وجبت الزكاة في مال البالغ للعلمة المشتركة بينه وبين مال الصبي وهي
الاول ولا يتوقف على خطاب الشارع . وهذا الخلاف مبني على خلاف آخر وهو
أن العقل يستقل بإدراكه ليجاب الله تعالى للإيمان أولاً يستقل بذلك فن قال
بالاستقلال قال بوجود الإيمان بالسبب الاول وان لم يوجد خطاب من الشارع
يوجب الإيمان ومن قال بعدم الاستقلال كما هو قول العامة وهو المختار قال
لا يجب أداء الإيمان إلا بخطاب الشارع بذلك وقد تقدم الكلام في ذلك وان
التحقيق عدم استقلال العقل . وأما سبب وجوب الصلاة المكتوبة فالسبب
الظاهري هو الوقت ولذلك تكرر وجوبها بتكرر الاوقات والسبب الحقيقي كما
قال المتقدمون من العلماء ومن وافقهم كصدر الاسلام وصاحب الميزان لسكل
عبادة من العبادات توالى النعم المفضية في العقل الى وجوب الشكر عليها فانه
سبحانه اسدى لكل عبد من العباد من انواع النعم ما تقصر العقول عن الوقوف
على كنهها فضلاً عن القيام بشكرها ولكنه سبحانه فضلاً منه ورحمة بعباده
أوجب هذه العبادات عليهم بازائها ورضى بها شكراً لسوايخ نعمه بفضله وكرمه
وان كان لا يمكن احداً استيفاء شكر هذا الفضل العظيم ولقد أحسن القائل :

إذا كان شكرى نعمة الله نعمة على له في سئها يجب الشكر
فكيف بلوغ الشكر الا بفضله وان طالت الايام وانسع العمر
فان من بالنعماء عم سرورها وان من بالضرء أعقبه الاجر

فسبب وجوب الايمان شكر نعمة الوجود وكال العقل الذي هو أنفس
المواهب . وسبب وجوب الصلاة شكر نعمة الاعضاء وسلامتها . وسبب وجوب
الصوم شكر نعمة اقتضاء الشهوات اكثر السنة فاذا أمسك عن تلك الشهوات
علم مقدارها فيدوم على شكرها . وسبب وجوب الحج هو اجتماع الناس عامة
ليشكروه عند هذا البيت الذي جعله الله قبلة للعالمين ومثابة للناس اجمعين كما
نص عليه القرآن العظيم قال تعالى (واذا جعلنا البيت مثابة للناس وأمناً) أى جعلنا
البيت مجمماً للناس ومعاذاً وماجاً ورجعاً يثوب اليه الزوار وأمثالهم ويحق أن
يرجع اليه وموضع ثواب يثابون فيه بالحج والاعمار وموضع أمن لسكانه ولكل
من يأوى اليه في الدنيا ولحجابه في الآخرة أما في الدنيا فهو موضع أمن

ملك النصاب أو دفع حاجة الفقير لزم أن نجب في مال الصبي فقد جعلنا ما كان لسكانه من الخطف وللجاني الملتجىء إليه من القتل كما هو مذهب أبي حنيفة رضى الله عنه اذ عنده لا يستوفى قصاص النفس في الحرام لكن يضيق على الجاني ولا يكلم ولا يطعم ولا يامل حتى يخرج فيقتل . وعند الشافعى رضى الله عنه من وجب عليه الحد والتجأ اليه بأمر الامام بالتضييق عليه بما يؤدي الى خروجه فاذا خرج أقيم عليه الحد في الحل فان لم يخرج جاز قتله . وعند الامام أحمد رحمه الله تعالى لا يستوفى من الملتجىء قصاص مطلقا ولو قصاص الاطراف حتى يخرج ولم يقل للناس هنا كما قاله فيما قبله اما اكتفاء به أو اشارة للعموم أى انه أمن لكل شيء كائنا ما كان حتى الطير والوحش الا الخمس الفواسق فلها خصت من ذلك على لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم . وأما فى الآخرة فهو أمن لحجابه من العذاب فى الآخرة حيث أن الحج يزيل ويمحو ما قبله من الذنوب الا حقوق العباد والحقوق المالية كالكمارات قال تعالى (وأذن فى الناس بالحج يأتوك رجالا وعلى كل ضامر يأتين من كل فج عميق ، ليشهدوا منافع لهم ويذكروا اسم الله فى أيام معلومات على ما رزقهم من بهيمة الانعام) أى نادى الناس بدعوة الحج والامر به يأتوا الى بيتك الذي هو الحرم رجالا مشاة وعلى كل ضامر أى ركبانا على ضواير أى نوق ضواير أى مهزولة من بعد الشقة وزيادة المشقة يأتين أى تأتي تلك الضواير من كل فج وارىق عميق بعيد ليشهدوا ويحضروا ويملأوا منافع لهم دنيوية ودينية . أما الدنيوية فيعلم كل فريق منهم ما عند الآخر من أمور الدنيا فيتعاونوا على ما ينفعهم فى نظام معاشهم ويتحدوا على ما يدفع عنهم غوائل الفسق والظلم ويقوى بعضهم بعضا ويشد بعضهم ازر بعضهم ويكونوا كالبنيان المرصوص وكالجسد الواحد اذا اشتكى منه عضو تداعى له الآخر بالسهر وبذلك يكونون ذوى منعة وقوة فلا يضعفون امام أعدائهم ولا يذلون ويكونون اذلة على اخوانهم أعزة على من طادهم وبذلك يأمنون على انفسهم وأموالهم وامراضهم ولا يلقون بايديهم الى الهلكة فيكونوا على كثرتهم غناء كغناء السيل فيصيرون مغلوبين على أمرهم ويفعلون ما يفعلون ويقولون ما يقولون وهم مكرهون على الفعل والقول فيكونون مجبورين فى صورة مختارين . وأما

اصلا ملازوما لما كان فرعا وجعلنا الملة الجامعة دليلا على التلازم . ومثال الثاني منافم الآخرة فرضوان الله تعالى والامن من عذابه كما تقدم . ويذكروا امم الله في ايام معلومات أى يشكروا الله في ايام النحر والتشريق او عشر ذى الحجة كما ذهب اليه ابو حنيفة رضى الله عنه (على ما رزقهم من بهيمة الانعام) أى شكرا واقعا على رزقهم بهيمة الانعام التي هي الابل والبقر والضأن والمز وخص هذه النعمة لما فيها من كثرة المنافع فانهم ينتفعون بها ركوبا وحملا واكلا وغير ذلك ولانها هي التى يكون منها الهدايا التي تذبح في تلك الايام المعلومات . وسبب وجوب الزكاة ملك للنصاب النامي تحقيقا أو تقديرا الخالي عن حوائجه الاصلية لانه بذلك يصير غنيا والغنى سبب معقول لمواصلة الفقراء بقليل من كثير ومن ثمة قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « لاصدقة الا عن ظهر غنى » رواه البخارى في صحيحه وغيره . وفي الحديث ايضا « خذها من أغنيائهم وردها على فقرائهم » وقال الله تعالى (انما الصدقات للفقراء) الآية . وشرط الشارع في وجوب أداء الزكاة نماء النصاب تيسيرا للاداء وتخفيفا للغنى لان الحاجة الى المال تتجدد زمانا فزمانا والمال اذا لم يكن ناميا تفنيه الحوائج قريبا فيكون الغنى بدون الاستئمان ناقصا في معرض الزوال واذا كان ناميا صرف النماء في الحاجات المتجددة فيبقى أصل المال فاضلا عن الحوائج فيحصل به الغنى ويتيسر به الاداء وأقيم حولان الحول مقام النماء لان الحول لاشتماله على الفصول الاربعة طريق النماء عادة لما لهذه الفصول من التأثير في النماء بالدر والنسل وزيادة القيمة بتفاوت الرغبات في شراء ما يناسب كل فصل فصار الحول شرطا وتجدده تجدد للنماء وتجدد النماء تجدد للمال الذى هو السبب فلذلك كان السبب هو ملك المال بوصف النماء والمال بهذا النماء غيره بذلك النماء وكان متكررا بتكرر الحول فتكرر الوجوب بتكرر سببه . وقد جعل الله لكل صلاة وقتا معيننا وعددا خاصا من الركعات لانها شرعت كالادوية للنفوس من امراض الشهوات والمعاصي فكما ان الطبيب يجمل لاخذ الادوية مقادير خاصة وأوقاتا خاصة كذلك العليم الخبير جعل هذه العبادات مقادير خاصة من الركعات وأوقاتا خاصة تؤدي فيها فلا يجوز الخروج

ان يعدل عن قول القائل لازكاة في الحلي قياسا على الآلية بمجامع الرينة الى قولنا
 مما قدره من الاوقات وعدد الركعات (ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير) .
 وكذلك جعل للصوم وقتا خاصا ومقدارا من الايام خاصا لما ذكرناه في الصلاة
 وجعل للزكاة مقادير خاصة تؤخذ من الذهب والفضة والسواثم من الابل
 والبقر والغنم ولا تؤخذ الا من مقادير خاصة هي النصب التي قدرها الشارع لتلك
 الاموال . وجعل للحج وقتا خاصا وأفعالا خاصة لما ذكرناه ايضا وكل من الصلاة
 والصوم والزكاة يتكرر بتكرر اسبابه الظاهرة وهي الاوقات التي اعتبرها الشارع
 وقدرها لها وأما الحج فلم يكرر سببه لم يتكرر وجوبه فلم يجب الا مرة في
 العمر . وسبب وجوب الطهارة من الحدث الاكبر والاصغر ومن الحث في البدن
 والثوب والمكان هو ارادة الصلاة والحدث شرط وجوبها والغرض الباعث على
 مشروعيتها أي الحكمة التي روعيت في ذلك ان في الصلاة يكون الوقوف بين
 يدي الله ومناجاته بتلاوة كلامه وتعظيمه بافعالها من قيام وركوع وسجود
 وجوس فوجب ان يكون طاهرا مما ذكرنا فلذلك كانت الطهارة مقدمة لوجود
 الصلاة واجبة بوجوبها ولذلك قال الشيخ قوام الدين الكاكي والصحيح ان
 سبب وجوبها وجوب الصلاة وقال الكمال والوجه ان وجوبها هو السبب في
 وجوب شروطها لما عرف في الاصول ان اجاب الشيء يتضمن اجاب شرطه .
 وأسباب المقوبات المحضة كالحدود محظورات محضة فسبب حد الزنا هو الزنا
 وحده اما الجلد ان لم يكن محصنا أو الرجم ان كان محصنا لان بالاحصان زداد
 النعم فيمظم الذنب فتعظم العقوبة . وسبب حد السرقة الصغرى هو الاعتداء
 على أخذ المال المصوم من حرزه وحدها قطع اليمين فان سرق ثانيا قطعت رجله
 اليسرى ولا يقطع نمد ذلك عند الحنفية . وعند غيرهم يقطع على ما هو مفصل في
 الفروع . وسبب حد السرقة الكبرى هو قطع الطريق على المارة ومحاربة عباد
 الله ومسارقة رجال الامن العام . وحدها ما نمن الله عليه في قوله تعالى (انما جزاء
 الذين يحاربون الله - الآية) . وسبب حد القذف هو القذف ورمى غيره بصريح
 ٤٤ رابع

لو وجبت الزكاة في الحلي لوجبت في اللآلئ واللازم منتف لانها لا تجب في اللآلئ
 الزنا بشروط مبينة في الفروع . وحده الجلد ثمانون جلدة . وسبب حد السكر هو
 الجناية على العقل وارتكاب اسباب العداوة والبغضاء . وحده ثمانون جلدة
 وما ليس بعقوبة محضة بل فيه معنى العقوبة ومعنى العبادة من الكفارات
 لانها لم تجب ابتداء تعظيما لله تعالى كسائر العبادات بل وجبت اجزية على أفعال
 من العباد فيها معنى الحظر زجرا عنها وهذا معنى العقوبة اذ العقوبة ما وجب
 جزاء على ارتكاب المحذور الذي يستحق المأثم به وشرع نحو الصوم من
 الصدق والاعتاق ولزمت النية فيها شرطها وهذا هو معنى العبادة أسبابه يتردد
 بين الحظر والاباحة لتقع الملاءمة بين السبب والمسبب فيكون معنى العبادة
 مضافا الى صفة الاباحة ومعنى العقوبة مضافا الى صفة الحظر لان الاثر ابدا يكون
 على وفق المؤثر ولذا لا يصلح المحذور المحض كالقتل العمد المدوان واليمين الغموس
 سببا لكفارة بالصوم والصدقة والاعتاق كما لا يصلح المباح المحض كالقتل بحق
 واليمين المنعقدة قبل الخنث سببا لها وانما يصلح لها ما كان مترددا بين الحظر
 والاباحة كما قلنا كالافطار العمد في نهار رمضان بلا عذر فانه مباح من حيث
 انه يلاقي فعل نفسه الذي هو مملوك له ومحذور من حيث انه جنابة على الصوم
 المأمور به . ولا يرد عليه الافطار بالزنا أو شرب الخمر فانه تجب به الكفارة مع
 ان كلا حرام من كل الوجوه لانا نقول انه مباح من وجه لان الافطار يلاقي
 الامساك والامساك حقه ولهذا يصير متعبدا به لله تعالى فن حيث ان الافطار
 لا يلاقي الامساك وهو حقه وفعله يكون مباحا ومن حيث انه جنابة على الصوم
 يكون محظورا والزنا وشرب الخمر ليسا بسببين للكفارة بدليل انه لو زنا أو شرب
 الخمر ناسيا لصومه لانتج الكفارة بهما لانه لم يفطر وان كان آثما لتمد الزنا
 والشرب مع نسيان الصوم فيبين ان الموجب للكفارة انما هو الافطار عمدا في
 نهار رمضان بلا عذر وقد بينا ان الافطار من حيث انه يلاقي فعل نفسه المملوك
 به تمكنت فيه جهة الاباحة ولا تفاوت في تحقق هذه الجهة بين ان يكون الفطر
 بالمباح أو المحرم . وكذلك الظهار وهو تشبيه الزوجة أو جزء منها شائع او معبر

فالملزوم مثله . وجه الملازمة اشتراكهما في الزينة ولما كانت المقدمة المنتجة في المثال به عن الكل بما لا يحل النظر اليه من المحرمة على التأييد فانه من حيث كانه طلاق مباح ومن حيث انه منكر من القول وزور محذور والموذ شرط . وقال آخرون منهم نخر الاسلام أن سبب وجوب الكفارة في الظهار هو الظهار والموذ جميعا لان الظهار كبيرة فلا يصلح وحده سببا لوجوب الكفارة ويصلح مع الموذ لانه مباح . وذهب آخرون منهم صاحب المحيط ان السبب هو الزم على الوطء والظهار شرط . وعند الشافعي السبب هو سكوته بعد ظهاره قدر ما يمكنه طلاقها . وسبب وجوب الكفارة في القتل الخطأ انه مباح باعتبار أنه لم يقصد قتل معصوم الدم ومحذور باعتبار اصابة معصوم الدم . وسبب الكفارة في قتل المحرم صيداً أو قتل الصيد في الحرم وفي لبس المحرم مخيطاً أو تطيبه على الوجه الخاص وجماعه ان هذه الافعال من حيث انها قتل صيد وارتفاق باللبس والطيب والجماع مباحة ومن حيث انها جنابة على الاحرام أو الحرم محظورة . وسبب وجوبها في اليمين المنعقدة المنتقضة بالحنث هو اجتماع الحظر والاباحة وذكروا في ذلك وجهين: أحدهما أنها تعظيم الله تعالى وهو مندوب اليه ومنهى عنها لقوله تعالى (ولا تجملوا الله عرضة لأيمانكم) أي بذله في كل حق وباطل وهذا الوجه يشير الى ان اليمين سبب والحنث شرط . ثانيهما انه عقد مشروع مشتمل على تعظيم الله تعالى وتقضه بالحنث محذور لما فيه من هتك حرمة امم الله تعالى قال الله تعالى (وكانوا يصرون على الحنث العظيم) وهذا الوجه يشير الى ان اليمين مع الحنث سبب وجوب الكفارة . وقال في التحقيق والى كل واحد ذهب فريق من العلماء . وفي الكشف ما ملخصه ان اليمين سبب للكفارة بلا خلاف لاضافتها اليها الا انها عندنا سبب بصفة كونها معقودة لانها الدائرة بين الحظر والاباحة وشرط وجوبها فوات البر لان الواجب في اليمين هو البر احترازاً عن هتك حرمة امم الله تعالى والكفارة وجبت خلفاً عن البر ليصير كأنه لم يفت فشرط فواته لثلا يلزم الجمع بين الخلف والاصل واليمين وان انهدمت بصد الحنث في حق الاصل اعنى البر فهى قائمة في حق الخلف فالسبب في الاصل والخلف واحد

الاول انما هو اثبات الملزوم استعمال المصنف فيه لفظ لما لا فادتها ذلك ولما كانت
 وعند الشافعى هى سبب بصفة كونها معقودة وتجب الكفارة أصلاً لا خلفاً عن
 البر بشرط فوات التصديق من الخبر فلا تجب في الغموس عندنا وتجب فيها عنده
 والحكمة في مشروعية العبادات قدمنا انها تهذيب الاخلاق ومداواة النفوس
 من ادواء المعاصى من افعال الجوارح والقلوب . وحكمة مشهورة المعقوبات على
 ما يقع من المحظورات المحضة او التي فيها جهة الحظر وجهة الاباحة هي حفظ النفوس
 والاطراف في القصاص والدية وتقليل الفساد في العالم في التعاذير وحفظ
 الاموال في السرقتين الصغرى والكبرى وحفظ الانساب وماء الحياة من الاهدار
 في حد الزنا وحفظ الاعراض في حد القذف وحفظ العقل والتباعد عن اسباب
 المداواة والبغضاء في حد السكر والمحافظة على حرمة اسم الله تعالى في كفارة
 الايمان وعلى حرمة الصوم في كفارة الافطار عمداً في وقت الصوم والتحاشى عما
 هو منكر من القول وزور في الظهار وهكذا على ما هو مبين في اصول الفقه
 واما سبب شرعية المعاملات من بيع واجارة ونكاح وغيرها فهو بقاء العالم على
 النظام الاكل الى الوقت المقدر بقاؤه اليه فانه سبحانه وتعالى لما خلق العالم قسمين:
 علويًا نورانياً محضاً وسفلياً ظلمانياً محضاً أراد جلت قدرته أن يخلق قسماً وسطاً
 يجمع بين العلوي النوراني بروحه وعقله والسفلي الظلماني بجسمه ومادته فخلق
 آدم من طين ونفخ فيه من روحه فأنشأ خلقاً آخر على صورته حياً بحياة
 أودعها الله فيه مريداً بارادة كذلك قادراً بقدرته كذلك عالماً بقوة اودعها الله في
 نفسه مميماً بقوة هي السمع بصيراً بقوة الابصار متكلماً بملكة الكلام وقوة النطق
 باللسان وجمله خليفة في الارض يظهر الله سلطانه فيها على يديه وجعل ذريته من
 سلالة من طين ثم من نطفة في قرار مكين ثم خلق النطفة علقه ثم خلق العلقه
 مضغاً ثم خلق المضغ عظاماً فكسا العظام لحمًا ثم انشأ خلقاً آخر فتبارك الله
 أحسن الخالقين وجعلهم خلأف يخلف بعضهم بعضاً في الارض الى الوقت المقدر
 بقاءه اليه فلهذا سبحانه قدر لهذا النظام المنوط بنوع الانسان بقاءه الى قيام
 الساعة وهي مبنية على نعمة البقاء بعد نعمة الابدان ومبناها على حفظ الاشخاص

المقدمة المنتجة في المثال الثاني انما هو تهي الا لازم استعمال المصنف فيه لفظ لو اذ بها بقاء النوع . والانسان افرط اعتدال مزاجه يفتقر في بقاءه الى امور صناعية في الغذاء واللباس والمسكن ونحو ذلك وهي لعدم استقلال كل فرد من افراد النوع بها وعدم تهيئتها له فيفتقر الى معاونة ومشاركة فيها من افراد النوع ثم يحتاج للتوالد والتعامل وحفظ الانساب الى الازدواج بين الذكور والاناث فتختص كل انثى بذكر بحيث لا يشاركه فيها غيره فلا توجد الفوضى في الانساب كما قال تعالى (انا خلقناكم من ذكر وانثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا) ولا يكونون كذلك الا بذلك الاختصاص فلو اشترك رجلان أو اكثر في امرأة اذا جاءت بولد لم يعلم ايها أو ايهم ابوه فلا يتعارفون ولا يكونون شعوبا ولا قبائل وكذلك هو مفتقر الى مبادلة في الاموال والمنافع وكل من هذه الامور تتوقف على امور كلية وقواعد عامة مقررة من الشارع فيندرج تحتها الاحكام الجزئية المتعلقة بمصالح المعاش والمعاد ليحفظ فيها العدل والنظام بينهم في باب المناكحات المتعلقة ببقاء النوع وحفظ الانساب والمبايعات والاجارات والهبات والاعارات والابداع وغير ذلك من انواع المعاملات المتعلقة ببقاء الاشخاص ولما كان كل فرد من افراد النوع يشتهي ويجب بمقتضى طبعه طلب ما يلائمه وينفر وينضب على من زاحمه فيخشى ان يقع الجور ويختل النظام شرع الاحكام المتعلقة بالجنايات والجنيح والمخالفات والاحكام المتعلقة بفصل الخصومات واثبات الحقوق على الوجه الاكمل على حسب ماهو مذكور في الكتب الفقهية والاصولية وما تقدم من حفظ الضروريات ومكملاتها والحاجيات ومكملاتها والمحسنات ومكملاتها تفصيل هذا

وأما اقسام الشرط فنه ما يطاق عليه لفظ شرط حقيقي وهو ما يتوقف عليه الشيء في الواقع كالحياة للعالم ومنه ما يطاق عليه لفظ شرط جملي وهذا اما بجملة الشارع بدون مدخل المدكف فيه فيتوقف وجوده الشرعي عليه شرعا كالشهود للنكاح والطهارة للصلاة والعلم بوجوب العبادات على من اسلم في غير دار الاسلام ولم يهاجر الى دار الاسلام في حقه فقط حتى لو لم يعلم بوجوبها عليه ورضى زمان

لكونها دالة على امتناع الشيء لامتناع غيره

ثم علم لا يلزمه قضاء شيء منها وان وجد سبب الوجوب في حقه وهو الوقت لان العلم به أو ما يقوم مقام العلم به وهو شيوع الخطاب في دار الاسلام وتيسر الوصول اليه بادنى طلب شرط لصحة التكليف اذ لا يصح التكليف الا بالقدرة وهي لا تحصل الا بالعلم أو ما يقوم مقامه ولم يوجد حيث فات الشرط. في حقه منع السبب من الانعقاد فلم يثبت الوجوب وكأن الاسباب من الوقت للصلاة وشهود الشهر للصوم وزيارة البيت للحج وغيرها مع وجودها حقيقة كالمدمومة حكما في حقه لانه غير عالم بوجوبها ولا باسبابه فكان غافلا والصواب امتناع تكليف الغافل. واما يجعل المكلف بناء على ان الشارع جعل له ان يجعل ذلك شرطا وذلك كتعليق الطلاق على ذلك المجهول شرطا بكلمة من كلمات الشرط مع اجازة الشرع له ذلك كان دخلت الدار فانت طالق أو على معنى المجهول شرطا له بكلمة الشرط مع اجازة الشارع أيضا بان يدل الكلام على التعليل دلالة كلمة الشرط عليه كالمرأة التي تزوجها طالق لوقوع الوصف الذي هو الزوج وصفا لامرأة غير معينة والوصف معتبر لتعريفها وحصول تعيينها الذي لا بد لوقوع الطلاق عليها منه لان اضافة الطلاق الى مجهول غير صحيحة واذا اعتبرت ما صار بمعنى الشرط اذ ترتب الحكم عليه تعليل له به كالشرط. فيكون شرطا دلالة لان الشرط ما يكون على خطر الوجود ويتوقف تردد الجزاء عليه وقد وجد هذا فيما نحن فيه فصار كانه قال ان تزوجت امرأة فهي طالق الا انه يستقيم هنا ذكر الجزاء بالفاء وبدونه لان الصفة ليست بشرط حقيقة بل شرط معنى فاستقام ذكر الجزاء بالفاء وبدونه أيضا صملا بالشبهين ويسمى هذا النوع شرطا محضا لامتناع وجود علة الحكم بالتعليل فهو اذن ما يمتنع بسبب التعليل به وجود علة الحكم فاذا وجد وجدت ويصير وجود الحكم مضافا الى وجودها دون وجوده وأما العلامة فهي مجرد الدلالة على الحكم بدون ان تكون مؤثرة فيه ولا مفضية اليه ولا يتوقف وجوده على وجودها فالتوقف على العلامة مجرد العلم بما جعلت علامة عليه وذلك كالآوقات لوجوب الصلاة والصوم المفروضين فانها

بدخولها يعلم وجود وجوبها من غير افضاء ولا تأثير ولا توقف وجود
الوجوب على ذلك بل قد ينتضي الوقت ويبقى الوجوب. ومن هذا القسم ولادة
المبانة بثلاث فما دونها والمتوفي عنها زوجها فانها علامة العلوق السابق على الطلاق
والموت اذا أتت به في مدة تحتمله ولو بلا تقدم حبل ظاهر ولا اعتراف من
الزوج بالحبل عند ابي يوسف ومحمد فقبلا شهادة القابلة الحرة المعدلة على الولادة
لان شهادتها حينئذ ليست الا في تعيين الولد وهو من الامور التي لا يطلع عليها
الرجال وشهادتها مقبولة فيما لا يطلع عليها الرجال لما روى ابن ابي شيبة
عن الزهري مرسل مضت السنة ان يجوز شهادة النساء فيما لا يطلع عليه غيره من
من ولادة النساء وعيوبهن وثبوت نسب الولد انما هو بالفراش السابق على
الولادة وهو القائم عند العلوق. وقال ابو حنيفة ليست الولادة علامة الا مع
أحد الامرين الحبل الظاهر قبل الطلاق أو الموت أو اعتراف الزوج به فلا تقبل
شهادة القابلة دون ذلك لان الولادة والحالة هذه كالعلم لثبوت النسب لانه لا يعلم
ثبوته الا بها فلا بد لاثباتها من كمال الحجة رجلا ن أو رجل وامرأتان بخلاف ما اذا
كان الفراش قائماً أو الحبل ظاهراً أو اقرار الزوج بالحبل فان ذلك دليل
ظاهر يستند اليه ثبوت النسب وتكون الولادة حينئذ علامة معرفة له

وأما الموانع فهي خمسة كما ذكرها الحنفية أيضاً في كتبهم : الاول ما يمنع انعقاد
الملة كالحرية في بيع الحر فانها مانعة من كونه بيماً فالشارع يعتبر الايجاب والقبول
في بيع الحر عدما لمانع الحرية فهو باطل. وثانيها ما يمنع تمامها وتأثيرها بالفعل في
ايجاب الحكم كبيع عبد الغير فان العبد وان كان محلاً صالحاً لا يوجب الحكم لكنه
غير تام فيه فلا يتم الا بالاجازة لكونه ملكاً لغير البائم. وثالثها ما يمنع ابتداء
الحكم كخيار الشرط للبائع يمنع للملك للمشتري مع كونه مؤثراً حقيقة لكن تأثيره
يتوقف على انتفاء الخيار ولذا بعد ارتقاع الخيار يثبت للملك من وقت البيع
بدون حاجة الى أمر آخر. ورابعها ما يمنع تمام الحكم وان ثبت ابتداءه كخيار
الرؤية فانه لا يمنع للملك نفسه للمشتري لكن لا يتم للملك بالقبض معه بل يجوز له

قال :

الكتاب الخامس في دلائل اختلاف فيها

وفيه بابان

«الباب الاول في المقبولة وهي ستة : الاول الاصل في المنافع الاباحة لقوله تعالى (خالق لكم مافي الارض . قل من حرم زينة الله التي اخرج لعباده . أحل لكم الطيبات) وفي المضار التحريم لقوله عليه السلام « لا ضرر ولا ضرار في الاسلام » قيل على الاول اللام تجيء لغير النفع كقوله تعالى (وان أسأتم فلها . وقوله (والله مافي السماوات) قلنا مجاز لا تقاوم أئمة اللغة على أنها للملك ومعناه الاختصاص النافع بدليل قولهم الجل للفرس . قيل المراد الاستدلال قلنا هو حاصل من نفسه فيحمل على غيره » أقول لما فرغ من الكتب الاربعة المعقودة للدلالة الاربعة المتفق عليها شرع في كتاب آخر لبيان الادلة المختلف فيها وجعله مشتملا على باين : الاول في المقبول منها والثاني في المردود . فأما المقبول فسته : الاول الاصل في الاشياء النافعة هي الاباحة وفي الاشياء الضارة أي مؤلمات القلوب هو الحرمة ^(١) . وهذا إنما هو بعد ورود الشرع بمقتضى الادلة

الرد بلا قضاء ولا رضا وهذا آية عدم تمام الملك . وخامسها ما يمنع لزوم الحكم كخيار العيب المانع من لزوم الملك فقط لا يتمكن المشتري من الفسخ بعد القبض الا بقضاء أو تراض ولو لم يفسخ جبراً بالقضاء ولو لم يتم الملك لم يحتج في الفسخ بهما . هذا قليل من كثير لخصناه من بعض الكتب الاصولية للحنفية

كالتحرير وما كتب عليه ومن أراد اوسم من هذا ليزداد علماً فعليه بالمطولات

(١) قال الاسنوى « فاما المقبولة فسته الاول الاصل في الاشياء النافعة

هي الاباحة الخ » أقول حكم المنافع والمضار قبل الشرع أي قبل البعثة لأحد من الرسل قد تقدم في أوائل الكتاب وانه لاحكم قبل الشرع عند معاشر أهل السنة ما تريدية وإشاعة وان المراد من قول الأشعري بالوقف ان الامر

الشرعية وأما قبل وروده فالخيار الوقف كما تقدم . ثم استدل المصنف على اباحة المنافع بثلاث آيات : الآية الاولى قوله تعالى (خلق لكم ما في الارض جميعاً) ووجه الدلالة أن للبارئ تعالى أخبر بأن جميع المخلوقات الارضية للمعباد لان ما موضوعة للعموم لاسيما وقد أكدت بقوله جميعاً واللام في لكم تفيد الاختصاص على جهة الانتفاع للمخاطبين ألا ترى أنك اذا قلت الثوب لزيد فان معناه أنه

موقوف على ورود الشرع فلا حكم قبله لا انه متوقف ومتردد في وجود الحكم وعدمه وأما حكم المنافع والمضار بعد ورود الشرع فقد اختلف علماء أهل السنة فيها فذهب فريق الى أن الاصل في المنافع الحل وفي المضار التحريم . وقال فريق الاصل هو التحريم مطلقاً . وقال فريق بالوقف والصحيح هو الاول فالكلام هنا فيما بعد ورود الشرع وأشار المصنف الى ذلك بالاستدلال على القول بالاباحة بالدليل الشرعي وهو الآية بخلاف قول المعتزلة بالاباحة قبل ورود الشرع فيما لا يدرك فيه العقل من الافعال مصلحة ولا مفسدة ولا نفيهما ولا يكون ضرورياً المعيشة بان دليل الاباحة فيه هو الدليل العقلي لا الشرعي اذ المفروض ان ذلك قبل ورود الشرع . ولبيان ذلك قال الاسنوي وهذا انما هو بعد ورود الشرع بمقتضى الادلة الشرعية واما قبل ورود الشرع فالخيار الوقف كما تقدم أي ان الامر موقوف على ورود الشرع كما تقدم بيانه . استدل القائلون بان الاصل في جميع الاشياء الحظر بقوله تعالى (لله ملك السماوات والارض) وامثالها فالارض وما فيها والسماء وما فيها ملك لله تعالى فلا يجوز التصرف في شيء منها الا باذنه . قلنا قوله تعالى (خلق لكم ما في الارض جميعاً) اذن منه بالمنافع منها ومما فيها . واستدل القائلون بالوقف بتعارض الادلة . قلنا لا تعارض مع وجود المرجح . واستدل القائلون بالتفصيل على الاباحة في الاشياء النافعة بثلاث آيات : الاولى قوله تعالى (خلق لكم ما في الارض جميعاً) فهذه الآية تدل على أن الكل للكل فلا ينافي اختصاص البعض ببعض البعض لموجب فهناك شبه التوزيع والتعيين من دليل منفصل ولا يلزم اختصاص كل شخص بشيء واحد كما ظنه

يختص بنعمه وحينئذ فيلزم من ذلك أن يكون الانتفاع بجميع المخلوقات مأذونا فيه شرطا وهو المدعى . الثانية قوله تعالى (قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق) وجه الدلالة ان هذا الاستفهام ليس على حقيقته بل هو للانكار وحينئذ فيكون الباري تعالى قد أنكر تحريم الزينة التي يختص بنا الانتفاع بها لمقتضى اللام كما تقدم وانكار التحريم يقتضي انتفاء التحريم والا لم يجوز الانكار واذا انتفت الحرمة تميمت الاباحة . وفيه نظر فقد تقدم في أوائل الكتاب^(١) أن انتفاء الحرمة لا يوجب الاباحة . الآية الثالثة قوله تعالى (أحل لكم

العلامة السيلكوتى وما : في قوله تعالى ما في الارض عامة للارض وما فيها ان أردنا بالارض جهة السفلى كما يراد بالسماء جهة العلو فشمع السماء وما فيها أو أنها تم الارض أيضا باعتبار أنها تم كل جزء من اجزائها فان من جملة ضروراتها ما فيها ضرورة وجود الجزء في ضمن الكل والمغايرة اعتبارية وان لم زد ذلك بل اردنا ظاهر اللفظ كانت طامة للجسيم ما في الارض دون الارض والتزم ذلك بعض المفسرين واستغنى عن العموم للارض نفسها هنا بتقدم الامتنان بنفس الارض في قوله تعالى (وجعل لكم الارض فراشا) أي اوجد لكم الارض حالة كونها مفترشة لكم أي مهيأة لكم كما في قوله تعالى (جعل لكم الارض مهادا) أي مذلة كما في قوله تعالى (هو الذي جعل لكم الارض ذلولا فامشوا في مناكبها وكلوا من رزقه) فلان محتاجون للسعى في جعلها كذلك . الثانية قوله تعالى (قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق) أي قل يا محمد على طريق الانكار من حرم ومنع زينة الله من الثياب وكل ما يتجمل به التي أخرج الله لعباده أي خلقها لنفعهم من النبات كالقطن والكتان ومن الحيوان كالحرير والصوف والابواب ومن المعادن كالخواتم والدروع . والطيبات من الرزق أي المستلذات من المأكول والمشارب من لحوم الحيوانات وشحومها وألبانها فدلّت هذه الآية على أن الاصل في المطاعم والملابس وأنواع التجملات الاباحة لان الاستفهام في من للانكار كما قلنا . ومن هذا تعلم ان هذه الآية تدل على ان الاصل في هذه الاشياء التي هي من انواع الزينة وكل ما يتجمل به ومن الطيبات من الرزق هو الاباحة (١) قال الاسنوي « وفيه نظر فقد تقدم في أوائل الكتاب الخ » أقول

ان محل ما تقدم اذا لم توجد قرينة تدل على تعين الاباحة عند انتفاء الحرمة وقد وجدت القرينة هنا فان هذه الآية قد تقدم قبلها قوله تعالى (يا بني آدم خذوا زينتكم عند كل مسجد وكلوا واشربوا ولا تسرفوا انه لا يحب المترفين) قيل ان المعنى خذوا زينتكم أى ثيابكم لمواراة عوراتكم لان الامر للوجوب والواجب اما هو ستر العورة عند كل مسجد أى طواف أو صلاة والى ذلك ذهب مجاهد وابو الشيخ وغيرهما مستدلين على ذلك بان الآية نزلت على ما روى عن ابن عباس انه كان اناس من الاعراب يطوفون بالبيت عراة حتى ان كانت المرأة تطوف بالبيت وهى عريانة فتعلق على سفلهما سيوراً مثل هذه السيور التى تكون على وجه الحجر من الذباب

اليوم يبدو بمضه أو كله وما بدا منه فلا أحله

فانزل الله هذه الآية . وحمل بعضهم الزينة فى الآية على لباس التجميل لانه المتبادر منه ونسب الى الباقى رضى الله عنه . روى عن الحسن السبط رضى الله عنه انه كان اذا قام الى الصلاة لبس اجود ثيابه فقيل له يا ابن بنت رسول الله لم تلبس اجود ثيابك فقال ان الله جميل يحب الجمال فاتجمل لربى وهو يقول خذوا زينتكم عند كل مسجد فاحب ان ألبس أجمل ثيابى . ولا يخفى ان الامر حينئذ لا يحمل على الوجوب لظهور ان هذا التزين مسنون لا واجب كما ان الآية على الاحتمال تشير الى سفية التجميل لانها لما دلت على وجوب أخذ الزينة لستر العورة عند ذلك فهم فى الجملة حسن التزين بلبس ما فيه حسن وجمال عنده (وكلوا واشربوا) مما طاب لكم قال السكبي كان أهل الجاهلية لا يأكلون من الطعام الا قوتا ولا يأكلون دسماً أيام حجهم يعظمون بذلك حجهم فقال المسلمون يا رسول الله نحن أحق بذلك فانزل الله الآية . ومن هذا يظهر وجه ذكر الاكل والشرب هنا (ولا تسرفوا) بتحريم الحلال كما هو المناسب لسبب النزول أو بالتمدى الى الحرام كما روى عن ابن زيد أو بالافراط فى الطعام والشرب كما ذهب اليه كثير وأخرج ابو نعيم عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه قال «اياكم والبطنة من الطعام والشراب

الطيبات) ^(١) وجه الدلالة أن اللام في لـكم تدل على أن الطيبات مخصوصة بنا على جهة الانتفاع كما تقدم وليس المراد بالطيبات هو المباحات والا يلزم التكرار بل المراد بها ما لاستطيبه النفس لان الاصل عدم معنى ثالث . وأما المضار فاستدل المصنف على تحريمها بقوله عليه الصلاة والسلام «لا ضرر ولا ضرار في الاسلام» ^(٢) وجه الدلالة أن الحديث يدل على نفي الضرر مطلقاً لان النكرة المنفية تعم

فانها مفسدة للجسد مورثة للسقم مكسلة عن الصلاة وعليكم بالقصد فيهما فانه اصلح للجسد وأبعد من السرف وان الله تعالى ليبفض الحبر السمين وان الرجل لن يهلك حتى يؤثر شهوته على دينه» ولا شك ان قوله تعالى قل من حرم زينة الله الآية انما سبق للانكار على من حرم هذه الزينة والاكل والشرب اللذين اباحهما الله في الآية قبل ذلك وأيضا قوله تعالى بعد ذلك (قل هي للذين آمنوا في الحياة الدنيا خالصة يوم القيامة) أي هي لهم بالاصالة ولنغيرهم بالتبع أو هي لهم غير خالصة من الهموم والاحزان والمشقة وهي خالصة لهم يوم القيامة من ذلك وهذا أيضا يدل على أن الانكار انما هو على تحريم المباح

(١) قال الاسنوي «الثالثة قوله تعالى (أحل لكم الطيبات)» هذه الآية وقعت جوابا لما قبلها قال تعالى (يسئلونك ما اذا أحل لهم) ومقتضى الآيات السابقة ان المسئول عنه ما أحل من المطاعم والمآكل أو ما أحل من الصيد والذبائح والطيبات ما لم تستخبثه الطباع السليمة ولم تنفر عنه والى ذلك ذهب البلخي وعن ابي علي الجبائي واني مسلم هي ما أذن سبحانه في أكله من المأكولات والذبائح والصيد وقيل ما لم يرد بتحريمه نص أو قياس ويدخل في ذلك الاجماع اذ لا بد من استناده لنص وان لم نقف عليه والطيب على هذين القولين بمعنى الحلال وعلى الاول بمعنى المستلذ المستطاب وقد جاء بالمعنيين وسيأتي في كلام الاسنوي ان المتعين هو الاول والا لزم التكرار

(٢) قال الاسنوي «وأما المضار فاستدل على تحريمها المصنف بقوله عليه الصلاة والسلام «لا ضرر ولا ضرار الخ» أقول معنى الحديث أن الانسان لا يضر نفسه ولا يضر غيره فالمعنى لا ضرر تدخلونه على أنفسكم ولا ضرار لغيركم

وهذا النفي ليس وارداً على الامكان ولا الوقوع قطعاً بل على الجواز^(١) واذا اتنى الجواز ثبت التحريم وهو المدعى. قوله « قيل على الاول » أي اعترض الخصم على بيان الاصل الاول وهو اباحة المنافع بوجهين : أحدهما لان سلم أن اللام في اللغة للاختصاص النافع فانها قد تجيء لغير النفع كقوله تعالى (وان أسأتم فلها) وقوله تعالى (والله ما في السماوات وما في الارض) أما في الآية الاولى فلانها لا اختصاص الضرر لا اختصاص النفع وأما في الآية الثانية فلتنزيهه تعالى عن الانتفاع به . وأجاب المصنف بأن استعمال اللام في غير النفع مجاز لا تناسق أئمة اللغة على أن اللام موضوعة للملك ومعنى الملك هو الاختصاص النافع لا حقيقته المعروفة والا لم يصح قولهم الجل للفرس فيلزم منه ان تكون اللام حقيقة في الاختصاص النافع وحينئذ فيكون استعمالها في غيره مجازاً لانه خير من الاشتراك . ولقائل أن يقول هذا يناقض ما ذكره في القياس من كون اللام حقيقة في التعليل^(٢) وأيضاً فان أهل اللغة لم يخصوها بالملك ولا بالاختصاص النافع بل

(١) قال الاسنوى « وهذا النفي ليس وارداً على الامكان ولا الوقوع قطعاً الخ » أقول أي لان كلا من الضرر والضرار واقم وموجود بكثرة فلا يصح أن يراد نفي امكانه ولا نفي وقوعه فتمين أن يكون المراد لا يجوز الضرر والضرار في ديننا وهذا الحديث رواه ابن ماجه وغيره

(٢) قال الاسنوى « ولقائل أن يقول هذا أيضاً يناقض ما ذكر في القياس الخ » أقول هذا انما يرد على المصنف في دعواه اتفاق أهل اللغة على انها للملك ولا يرد على دلالة الآية في ذاتها على ذلك لان الآية باتفاق المفسرين منسوخة مسوقة في معرض الامتنان ولا يمتن الا بالجائز فتعين أن تكون اللام في الآية للملك وان معناه الاختصاص النافع كما ذكرنا فكان الاجدر بالمصنف أن يقول لان اللام في الآية للملك وان معناه الاختصاص النافع بقرينة سوقها للامتنان فلا تصلح اللام فيها أن تكون للعلة ولا لما يشمل الاختصاص الضار نعم اذا قلنا ان معنى قول المصنف لاتفاق أهل اللغة على انها للملك أنهم اتفقوا على أنها تكون للملك وقوله ومعناه الاختصاص النافع كلام مستأنف بيان لما يتعين ارادته في الآية

قالوا أنها للملك وما يشبه الملك وهو الاختصاص ولم يقيدوا الاختصاص بكونه
 نافعاً وأما قولهم الجبل للفرس فهو انما يدل على صحة استعمالها فيه لأعلى تقي
 استعمالها في الاختصاص الذي لا ينفع فانه يمتثل ان تكون موضوعه لمطلق
 الاختصاص ودعواه أولى لما فيه من عدم الاشتراك والمجاز . الاعتراض الثاني
 سلطنا أن اللام للاختصاص النافع لكن ذلك الاختصاص الذي افادته ليس بعام
 بل هو مطلق والمطلق يصدق بصورة وتلك الصورة حاصلة هنا فان الاستدلال
 بالخلقوات على وجود الصانع نفع عظيم وأجاب المصنف بان الاستدلال على
 الصانع حاصل لكل عاقل من نفسه فانه يصح أن يستدل من نفسه على خالقه
 فينبغي حمل الانتفاع الوارد في الآيات على غير الاستدلال تكثيراً للفائدة
 وفراراً من تحصيل الحاصل قال :

« الثاني الاستصحاب حجة خلافاً للحنفية والمتكلمين . انما أن ما ثبت
 ولم يظهر زواله ظن بقاؤه . ولولا ذلك لما تقررت المعجزة لتوقفها على
 استمرار العادة ولم تثبت الاحكام الثابتة في عهده عليه الصلاة والسلام لجواز
 النسخ . ولبيان الشك في الطلاق كالشك في النكاح . ولان الباقي يستغنى عن
 سبب أو شرط جديد بل يكفيه دوامها دون الحادث . ونقل عدمه لصدق
 عدم الحادث على ما لانهاية له فيكون راجحاً » أقول الدليل الثاني من
 الادلة المقبولة استصحاب الحال وهو عبارة عن الحكم بثبوت أمر في الزمان
 الثاني بناء على ثبوت في الزمان الاول والسين فيه للطلب على القاعدة^(١) ومعناه

من معنى الملك الذي هو مطلق الاختصاص وهو الاختصاص النافع بقريضة سوق
 الآية للامتنان كما ذكرنا يندفع اعتراض الاسنوى على المصنف أيضاً

(١) قال الاسنوى « أقول الدليل الثاني من الادلة المقبولة استصحاب الحال
 وهو عبارة عن الحكم بثبوت أمر في الزمان الثاني الخ » اعلم أنه قد اشتهر أن
 الاستصحاب حجه عند الشافعية وليس بحجة عند الحنفية والمتكلمين . ولبیان
 حقيقة الخلاف وموضعه نقول ان في الاستصحاب طريقتين احدهما أننا لا نثبت
 الآن بالاستصحاب حكماً والخلاف بمد ذلك على هذه الطريقة في مواضع : الاول

أن المناظر يطلب الآن صحة ماضى كاستدلال الشافعية على أن الخارج من
 في استصحاب العام والنص هل يستصحبان قبل لخاص والناسخ قال ابن السمعاني
 نعم ولكن ليس ذلك استصحابا لأن الدليل قائم وهو العام والنص وكذلك في دليل
 العقل براءة الذمة قال ابن السمعاني إنما وجب استصحاب براءة الذمة لأن دليل
 العقل في براءة الذمة قائم في موضع الخلاف أيضا كما في العام والنص فوجب الحكم
 به وأما في استصحاب الاجماع في موضع الخلاف فالاجماع الذي كان دليلا على
 الحكم قد زال في موضع الخلاف فوجب طلب دليل آخر وبناء على ذلك قال
 ابن السمعاني أن الصحيح من مذهبنا انكار الاستصحاب جملة اه . فقول الشافعية
 أن الاستصحاب حجة مرادهم أن قيام الدليل الآن هو الذي أثبت الحكم الآن
 والخفية يقولون ان المثبت للحكم الآن هو الدليل القائم الآن ان وجد ولذلك قال
 صاحب جمع الجوامع في شرح مختصر ابن الحاجب وهذه الطريقة التي سلكها
 ابن السمعاني عندنا حسنة وقد سبقه اليها امام الحرمين وهي تقرب من أن الخلاف
 فيما عدا استصحاب الاجماع لفظي وبه صرح امام الحرمين . والمختار عندنا منع
 تسميته بالاستصحاب فان في اطلاق هذا الاسم ايها أن الحكم مستند الى
 الاستصحاب وليس هو مستندا الا الى الدليل القائم الذي استصحبناه وهو
 مصاحب لنا وقت الحكم فالاستصحاب فعلنا والقاضى هو الدليل المستصحب
 وكذلك من يستصحب حال الاجماع بمد طريان الخلاف لا يرى الاستناد الا الى
 الاجماع فان الاستصحاب نفسه ليس بدليل اه . وهذا كله مبني كما ترى على اننا
 ثبت الآن بالاستصحاب حكما فنقول المثبت له هو دليله لا الاستصحاب .
 الطريقة الثانية هو ما نقله صاحب جمع الجوامع أيضا في شرح المختصر عن ابن
 السمعاني وهي أنه ليس في الدوام اثبات وانما هناك استمرار ما كان لعدم طريان
 ما يدفعه والدليل انما يحتاج اليه في الاثبات لا في الاستمرار وحينئذ لا حاجة
 الى الاستصحاب حتى يكون دليلا وفيه أنه مبني على ضعيف وهو أن الباقي
 حال البقاء لا يحتاج الى مؤثر والحق خلافه كما في كتب الكلام . اذا تقرر هذا
 فاعلم أن ما نقله صاحب جمع الجوامع عن ابن السمعاني من أن الاحكام مستندة

غير السبيلين لا ينقض الوضوء بأن ذلك الشخص كان على الوضوء قبل خروجه
الى أدلتها دون الاستصحاب هو معنى قول الحنفية ان الاستصحاب ليس بدليل
كما أوضحه السمد في التلويح ونقل ابن الحاجب أن الحنفية قالوا ليس بحجة
مطلقا قال صاحب جمع الجوامع في شرحه وقيل انما لم يحتجوا به في الامر الوجودي
لا مطلقا ثم اختلفوا فمنهم من جوز الترجيح به ومنهم من لم يجوزه والذي
صرحت الحنفية به في كتبهم أنه لا يكون حجة على الغير ولكن يصلح لابتداء
المعذر والدفع ولذلك قالوا حياة المفقود بالاستصحاب تصلح حجة لبقاء ملكه
لا في اثبات الملك له في مال مورثه وهذا قول منهم بالتفصيل اه . وقال السعدي
التلويح بعد نحو ما تقدم عن ابن السمعاني فبقاء هذه الاحكام مستندة الى تحقق
اسبابها مع عدم ظهور المناقض لا الى أن كون الاصل فيها هو البقاء ما لم يظهر
المزيل والمنافي على ما هو قضية الاستصحاب وهذا ما يقال أن الاستصحاب
حجة لبقاء ما كان على ما كان لا لاثبات ما لم يكن ولا للاثام على الغير اه .
فقوله وهذا ما يقال الى آخره يفيد أنه انما لا يكون حجة في الاثبات والاثام
على الغير أما في غير ذلك سواء كان اثباتا لما كان ثابتا أو نفيًا لما كان منفيًا فهو
حجة أي صالح للمعذر والدفع فهو مقيد للعموم كالذي قال صاحب جمع الجوامع
انه صرح به الحنفية في كتبهم فيوافق ما نقله ابن الحاجب أيضا خلافا لما
حكاه صاحب جمع الجوامع في شرحه بقيل . والحاصل ان الحنفية تفوا حجيتة
مطلقا أي سواء في الثبوت الاصلى والنفي الاصلى وثبوت ما لم يكن والاثام على
الغير اما الثبوت الاصلى والنفي الاصلى فلاستنادهما الى دليلهما وأما اثبات ما لم
يكن والاثام الغير فلان ما لم يكن الاصل عدمه فلا يقوى الاستصحاب على اثباته
وأما الاثام الغير فلان الحكم كما يحتاج لدليل ابتداء يحتاج له دواما بناء على ان
الباقي يحتاج في بقاءه الى المؤثر وهو الحق وأما الصلاحية للدفع مما كان
قائمتها الحنفية لان ثبوت الشيء في الزمان الاول من غير ظهور مزيد يرجح
ظن بقاءه في الزمان الثاني لان ظن البقاء راجح على حدوث الفناء لان الباقي
يستغنى عن سبب جديد بدوام علته بخلاف الحادث فانه يحتاج لعلة جديدة

فيكون مرجوحاً وحينئذ للشافعية أن يقولوا كما قال السعد في التلويح ان سبق الوجود مع عدم ظن المنافي والمدافع يفيد ظن البقاء كما عرفه به الحنفية والظن واجب الاتباع فلا مانع من جعل الاستصحاب حجة لاثبات ما لم يكن والاثام على الغير فتحصل من جميع هذا ان الحنفية خالفوا في حجبية الاستصحاب في ابقاء ما كان على ما كان اثباتاً أو نقياً سواء كان ذلك عدماً أصلياً أو عمومياً أو نصاً أو مادل الشرع على ثبوته لوجود سببه لكن قالوا انه يصلح في ذلك للدفع وفي حجبيته لاثام الخصم لكن خلافهم في الاول يشبه الخلف اللفظي اذ الحكم ثابت عند الحنفية وعند الشافعية وان كان ثبوته عند الحنفية بدليله من عام أو نص أو عقل أو تحقق السبب وعند الشافعية بالاستصحاب الا عند امام الحرمين وابن السمعاني وتابعهم صاحب جمع الجوامع في شرحه على المختصر بخلاف خلاف الحنفية في الثاني فانه ينبنى عليه عدم اثام الخصم بالاستصحاب بل لا بد من اقامة الدليل الاصلى. فان قلت بقي قسم رابع زعم صدر الشريعة من الحنفية ان الشافعية يخالفون الحنفية فيه وهو ما ليس عدماً أصلياً ولا عمومياً ولا نصاً ولا دل الشرع على ثبوته لوجود سببه كحياة المفقود فانه قال فيرث عند الشافعي لا عندنا لان الارث من باب الاثبات فلا يثبت. قلت هذا غلط فان الذي نقله الرملى وابن حجر عن الغزالي انه اذا حكم بموته بعد موت مورثه لا يرث للشك في حياته وعليه جرى الجلال المحلى في بيان القول بانه حجة في الدفع لافي الرفع حيث قال كاستصحاب حياة المفقود قبل الحكم بموته فانه دافع وليس برافع اذ لا يظن ارثه الا بعد موت مورثه وقبل الحكم بموته فانه دافع للارث منه وليس برافع لعدم ارثه من غيره للشك في حياته فلا يثبت له الاستصحاب ملكاً جديداً اذا الاصل عدمه اه. فليس هذا القسم من محل النزاع بين الحنفية والشافعية خلافاً لما قاله صدر الشريعة وخلافاً لما قاله صاحب خواتم الرحموت على مسلم الثبوت أيضاً حيث قال ومن ثمرات الخلاف

المفقود فعند الشافعي رحمه الله تعالى يرث من الذي مات بعد فقدانه فهو الآن حتى أيضاً باستصحاب الحال وعندنا لا يرث لأن حياته الآن غير معلومة والاستصحاب ليس حجة ولا يورث ماله أيضاً عندنا فن قال بكونه حجة دافعة قال الاستصحاب دافع لتوجه حق التغير بماله ومن لا يقول يقول لأن الموت لم يعلم فلم يوجد شرط كونه مورثاً فافهم اهـ . فادخله في محل النزاع وجعله ثمرة الخلاف غلط من قائله ولذا ضمفه صاحب جمع الجوامع بحكايته بقيل اشارة الى انه ليس مما نحن فيه ومن هنا مثل الجلال بحياة المفقود فصاحب هذا القيل من الشافعية دون الحنفية لجمله الاستصحاب حجة يقع به الاثام والحنفية انما جعلوه دافعاً فقط وان وافقهم في عدم توريثه كما هو معتمد الشافعية وان قال في شرح الترتيب انه حينئذ يرث ويرد ارثه على ورثته لكنه خلاف ما عولوا عليه . ولهذا كله قال في جمع الجوامع وشرحه للجلال قال علماءنا استصحاب عدم الاصل هو نقي ما نفاه العقل ولم يثبت الشرع كوجوب صوم رجب حجة جزماً واستصحاب العموم او النص الى ورود التغير من مخصص او ناسخ حجة جزماً فيعمل بهما الى وروده وقد تقدم ان ابن مريج خالف في العمل بالعام قبل البحث عن المخصص واستصحاب ما دل الشرع على ثبوته لوجود سببه كثبوت الملك بالشراء حجة مطلقاً وقيل حجة في الدفع عما ثبت له دون الرفع به لما ثبت كاستصحاب حياة المفقود الى آخر ما تقدم . وقيل حجة بشرط ان لا يعارضه ظاهر مطلقاً وقيل ظاهر غالب قيل مطلقاً وقيل ذو سبب فان عارضه ظاهر مطلقاً أو بشرط على الخلاف قدم الظاهر عليه وهو المرجوح من قولي الشافعي في تعارض الاصل والظاهر والتقييد بذوي السبب ليخرج بول وقع في ماء كثير فوجد متغيراً واحتمل كون التغير به وكونه بغيره مما لا يضر كطول المسكت فان استصحاب طهارته الاصل عارضه نجاسته الظاهرة الغالبة ذات السبب فقدمت على الطهارة على قول اعتبار الظاهر كما تقدم الطهارة على قول اعتبار الاصل والحق التفصيل أي سقوط الاصل ان قرب العهد بعدم تغيره واعتماده ان بعد العهد بعدم تغيره

ولا يحتج باستصحاب حال الاجماع في محل الخلاف أي اذا أجمع على حكم في حال
واختلف فيه في حال أخرى فلا يحتج باستصحاب تلك الحال في هذه خلافاً للزني
والصير في وابن مريج والآمدى في قولهم يحتج بذلك . مثاله الخراج النجس من
غير السبيلين لا ينقض الوضوء عندنا استصحاباً لما قبل الخروج من بقائه المجمع
عليه . فعرف مما ذكر ان الاستصحاب الذي قلنا به دون الحنفية وينصرف الاسم
اليه ثبوت أمر في الزمن الثاني لثبوتيه في الاول لفقدان ما يصلح للتغيير من
الاول الى الثاني فلا زكاة عندنا فيما حال عليه الحول من عشرين ديناراً ناقصة
تروج رواج السكامة بالاستصحاب أما ثبوتيه أي الأمر في الاول لثبوتيه في الثاني
فقلوب أي فاستصحاب مقلوب كأن يقال المكيال الموجود الآن كان على عهده
صلى الله عليه وسلم باستصحاب الحال في الماضي وقد يقال فيه أي في الاستصحاب
المقلوب ليظهر الاستدلال به لو لم يكن الثابت اليوم ثابتاً أمس لكان غير ثابت
أمس اذ لا واسطة بين الثبوت وعدمه فيقضى استصحاب أمس الخالي عن الثبوت
فيه بأنه الآن غير ثابت وليس كذلك لانه مفروض الثبوت الآن فدل ذلك على انه
ثابت أمس أيضاً اه . فأشار الجلال بتفسيره العدم الاصلى بقوله وهونفى ما تقاه
العقل الخ الى ما قاله صاحب جم الجوامع في شرح المختصر حيث قال الاكثرون
على ان الاستصحاب حجة سواء كان في النفى أم في الاثبات ولا يجتنب عليك ان له
في النفى حالتين لانه اما ان يكون عقلياً أو شرعياً وليس له في الاثبات الا حالة
واحدة لان العقل عندنا لا يثبت حكماً وجودياً ألبتة . وأما النفى فما كان منه شرعياً
كقوله عليه الصلاة والسلام «ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة» فليس له فيه أيضاً
مدخل كوجودى وما كان منه عقلياً وهو الذى عرف بالبقاء على العدم الاصلى
لا بتصريح الشارع كنفى وجوب الصلاة السادسة وصوم شوال فالعقل يدل عليه
بطريق الاستصحاب الى ان برد السم الناقل عنه اه . فنفى العقل له مأخوذ
من بقاءه على عدمه الاصلى لانه يقضى فيه بالنفى لقبح فيه وبه يظهر انه
لا يلزم من العقل له ان يكون محالاً لان نفي العقل للشيء اهم من أن يتصور

وجوده أو لا وأشار الجلال بقوله في استصحاب العدم الاصلى واستصحاب العموم أو النص الى ورود المنير حجة جزماً الى أن استصحاب العدم الاصلى والعموم والنص ليس فيها خلاف لأحد واما خلاف ابن سريج فلا ينافى هذا لانه قائل بوجود البحث فاذا بحث فلم يجد عمل باستصحاب الحال فهو قائل بأن الاستصحاب حجة لكنه بعد البحث عن المخصص وان الخلاف الذى حكاه صاحب جمع الجوامع فيما دل الشرع على ثبوته لوجود سببه خلاف خاص بالشافعية . وأما خلاف الحنفية والشافعية في هذه الثلاثة فحاصله كما قدمناه ان الشافعية يقولون الاستصحاب فيها حجة يثبت الحكم بها ويلزم بها الخصم . والحنفية يقولون الحجة هو الدليل الاصلى وهو العقل في العدم الاصلى والعام والنص والسبب أما الاستصحاب فلا يثبت حكماً ولا يلزم خصماً . وقد علمت انه يشبه الخلاف اللفظى وان مذهب الشافعية على ما قاله امام الحرمين وابن السمعاني عين مذهب الحنفية . وأشار الجلال في تمثيل ما دل الشرع على ثبوته لوجود سببه بقوله كتبت الملك بالشراء الى ان استصحابه حجة في الدفع والرفع أما الدفع فقباً لو ادعى شيئاً وشهدت بينة بانه كان ملكاً للمدعى بشراؤه فانه يعمل باستصحاب ملكه ويعطاه وأما الرفع فقباً لو أتلف انسان شيئاً وشهدت بينة بانه كان ملكاً فريد فانه يعمل باستصحاب ملكه ويثبت له البدل في مال المتلف فان ذلك رفع لما ثبت له من عدم استحقاقه في مال غيره شيئاً والحكمان جميعاً يقول بهما الحنفية والشافعية الا أن المعمول به عند الحنفية دليل الملك وهو الشراء وعند الشافعية هو الاستصحاب . فللاشارة الى هذه الدقيقة قال الجلال كتبت الملك بالشراء فان هذا القدر متفق عليه والخلاف فيما اثبتته هل هو الاستصحاب بذلك يقول الشافعية أو هو السبب وهو الشراء بذلك يقول الحنفية . وللإشارة الى ان الخلاف فيما دل الشرع على ثبوته لوجود سببه خاص بالشافعية قول المصنف والحق التفصيل فاشار الى اننا متي قلنا ان الاصل يسقط ان قرب العهد بعدم تغيره كان حرب العهد بعدم تغيره هو الصالح للتغيير لا الاستصحاب فتخرج المسئلة حينئذ عن

ضابط ما يقال فيه بالاستصحاب فان ضابطه فقدان ما يصلح للتغيير اما بغير هذا التفصيل فتكون داخلة فيه ولذلك حكم بضمف ما قبل هذا التفصيل وجعله خلاف الحق لعدم صلاحية ما غير فيه للتغيير وهذا كله خاص بمذهب الشافعية ولذلك قال صاحب جمع الجوامع تقريرا على ما قدمه من الاقسام فعرف ان الاستصحاب الخ فاشار الى أنه عرف بمحصره الاقسام فيما ذكرناه ان ما انتفى فيه ما اشتركت فيه وهو ثبوت أمر في الزمن الثاني الخ كحياة المفقود فانه لم يفقد فيها ما يصلح للتغيير بل وجد وهو الشك في حياته ليس من الاستصحاب الذي يقول به الشافعية مخالفين للحنفية ويظهر أيضاً ان القولين الاولين لا خلاف فيهما للشافعية ولذا قال الجلال فيهما حجة جزما دون مطلقا ولا للحنفية بهذا الخلاف الموجود في الثالث انما قالوا الاستصحاب ليس بدليل بل الدليل الاصلى على ما فصلنا من قبل فاحرص على هذا فتندفع عنك الشكوك .

وأما قول الجلال في التمثيل للاستصحاب المقلوب كأن يقال في المكيال الموجود الآن الخ فعبارة صاحب جمع الجوامع في شرح المختصر كما اذا وقع النظر في المكيال هل كان على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فيقال نعم اذ الاصل موافقة الماضي للحال . ثم قال وطريقك في المقلوب ان تقول لو لم يكن الثابت الآن ثابتا أمس لكان غير ثابت اذ لا واسطة واذا كان غير ثابت قضى الاستصحاب بانه الآن غير ثابت لكنه ثابت فدل على انه كان ثابتا أيضاً فافهم ذلك اه

وحاصله ان ثبوته الآن علامة على ثبوته في الماضي اذ لو لم يكن ثابتا فيه لاختلاف الحالان والاصل توافقهما اه ملخصا مع زيادة للايضاح . ومن هذا تعلم ان المراد من قول الاسنوى وهو عبارة عن الحكم بثبوت أمر في الزمان الثاني بناء على ثبوته في الاول اه ان الحكم على وجه ما ذكر لفقدان ما يصلح للتغيير من الاول للثاني وأما ما لم يفقد فيه ما يصلح للتغيير بل وجد كحياة المفقود فانه وجد فيها ما يصلح للتغيير وهو الشك في حياته فليس من الاستصحاب الذي اختلف فيه الحنفية والشافعية . وأما خلاف الحنفية والشافعية في استصحاب عدم

اجماعاً^(١) فيبقى على ما كان عليه وهو حجة عند الامام والآمدى وأتباعها خلافاً
لجمهور الحنفية والمنتكلمين^(٢). قوله «لنا» أي الدليل على أنه حجة وحقان : أحدهما

الاصلى واستصحاب العام والنص الى ورود المفسير واستصحاب ما دل الشرع
على ثبوته لوجود سببه فهذه الاقسام الثلاثة هي التي وقم فيها الخلاف بمعنى ان
الشافعية يقولون ان الاستصحاب فيها حجة يثبت بها الحكم ويلزم بها الخصم
والحنفية يقولون الحجة هو الدليل الاصلى كالعقل والعام والنص والسبب اما
الاستصحاب فلا يثبت حكماً ولا يلزم خصماً هذا تحرير محل النزاع في هذا
المبحث وانما اطلقنا فيه لانه من المداحض التي زلت فيها اقدام الناظرين خصوصاً
الكاتبين على جمع الجوامع وشرحه لما فيه وفي شارحه الجلال من الاشارات
الحنفية التي لا يهتدى اليها الا خول الرجال الذين أمدهم الله بالهام الصواب كشيخنا
الشريني ومن كان على قدمه في صفاء السريرة ونور البصيرة والله الموفق

(١) قال الاسنوى « كاستدلال الشافعية على ان الخارج من بين السبيلين
لا ينقض الوضوء بان ذلك الشخص كان الخ » أقول هذا من قبيل الاستدلال
باستصحاب حال الاجماع في محل الخلاف وقد علمت ان صاحب جرم الجرامع قال
ولا يحتج باستصحاب حال الاجماع في محل الخلاف خلافاً للزنى والصيرفي وابن
صريج والآمدى اه. قال الجلال في قولهم يحتج بذلك مثاله الخارج النجس من
غير السبيلين الى آخر مقاله الاسنوى فاجرى عليه الاسنوى هو قول من ذكروا
وهو خلاف الراجح عند الشافعية لان شرط الاستصحاب الذى يقول الشافعية
بمحيطته ان لا يوجد مرجح ما يصلح للتغيير وهنا قد وجد . قال صاحب جرم
الجوامع في شرح المختصر تمليلاً لقوله ولا يحتج باستصحاب حال الاجماع الخ
لانه طرأ شيء يصلح ان يكون مغيراً اه أى وهو خروج الخارج النجس من غير
السبيلين فلا يستدل به اتفاقاً بين الحنفية والشافعية فهو خارج من محل الخلاف
على الصحيح عند الشافعية لعدم دخوله تحت الضابط الذى قدمناه

(٢) قال الاسنوى « خلافاً لجمهور الحنفية والمنتكلمين » أى وللصحيح من

مذهب الشافعية أيضاً

ان ماثبت في الزمان الاول من وجود أمر أو عدمه ولم يظهر زواله لاقطعاً ولا ظناً فانه يلزم بالضرورة أن يحصل الظن ببقائه كما كان والعمل بالظن واجب^(١) قال المصنف «ولولا ذلك» أي ولولا أن ماثبت في الزمان الاول على الوجه المذكور يكون مظهر البقاء في الزمان الثاني لكان يلزم منه ثلاثة أمور باطلة بالاتفاق

(١) قال المصنف «لنا ان ماثبت ولم يظهر زواله الخ» أي الدليل على انه حجة وجهان: أحدهما ان ماثبت في الزمان الاول من وجود أمر أو عدمه ولم يظهر زواله الخ وحاصله انه يلزم من عدم حجية الاستصحاب أمور ثلاثة كلها باطل بالاتفاق الاول ان تقرر المعجزة متوقف على استمرار العادة واستمرار العادة متوقف على ان الاصل بقاء ما كان على ما كان وذلك هو استصحاب الحال بالمعنى المذكور فتوقفت حجية المعجزة على استصحاب الحال والمعجزة حجة في الحال الثاني اتفاقاً فوقف عليه وهو بقاء ما كان على ما كان حجة أيضاً. الثاني ان ثبوت الاحكام التي كانت في عهد النبي صلى الله عليه وسلم في زماننا متوقف أيضاً على بقاء ما كان على ما كان فلو لم يكن الاستصحاب موجباً لغلبة ظن بقاءها لم يجزم بثبوتها ولكن الاتفاق على الجزم بذلك وما ذلك الا لان الاستصحاب حجة. الثالث انه لو لم يكن الاستصحاب حجة لكان الشك في الطلاق في انه حصل او لا كالشك من النكاح في انه حصل او لا المذكور من تساويهما فيلزم اباحة الوطء فيهما أو حرمة فيهما مع ان الاتفاق على انه اذا تبين النكاح وشك في الطلاق يباح الوطء بخلاف ما اذا شك في حصول النكاح فانه لا يباح الوطء وما ذاك الا لحجية استصحاب النكاح المبيح للوطء في حال الشك في الطلاق واستصحاب كونها اجنبية عند الشك في النكاح. وأقول اجاب الحنفية عن هذا بجميع وجوه الثلاثة بان هذه اللوازم الثلاثة انما ثبت بناء على قولهم ان ماثبت في الزمان الاول من وجود أمر أو عدمه ولم يظهر زواله لاقطعاً ولا ظناً فانه يلزم بالضرورة ان يحصل الظن الخ وهذا القول ممنوع بأنه دعوى الضرورة في محل النزاع فلا يسمع على انه لو سلم الظن لا يلزم منه الحجة الشرعية والكلام فيها اذ يلزم منه النصب من الشارع وهو شرط كون الظن حجة شرعية

أحدها أن لا تتقرر معجزة أصلاً لان المعجزة أمر خارق للمادة متوقف على استمرار المادة فانه لو لم يتوقف على استمرارها لجاز تغيرها فلا تكون المعجزة خارقة للمادة واستمرار المادة متوقف على ان الاصل بقاء ما كان على ما كان فانه لا معنى للمادة الا أن تكرر وقوع الشيء على وجه مخصوص يقتضي اعتقاد

والاجماع على اتباع الظن انما هو في الظن الذي حدث بنصب الشارع على انه يجوز ان يرد الظن الذي حدث فيما حدث الى ما ثبت به الاصل كلاحكام الشرعية الثابتة بالانشاء فان الاصل هناك البقاء لبقاء الانشاء ما لم يطرأ عليه مزيل وهذا لا ينافي ما ادعيناه من أن موجب الوجود لا يوجب البقاء لانه كان رفع ايجاب كلي لا انه كان سلباً كلياً . وأجابوا عن كل واحد من هذه الثلاثة تفصيلاً فاجابوا عن الاول بان قولكم يلزم من القول بان الاستصحاب ليس بحجة ان لا تقرر معجزة أصلاً لان المعجزة أمر خارق للمادة الى آخر ما ذكرتم غير مسلم لاننا نمنع الملازمة لجواز أن نقول ان تقرر المعجزة انما كان بناء على وجود سببه ودليله لا على الاستصحاب والحكم وهو تقرر المعجزة المتوقف على استمرار المادة متفق عليه ولكن الحنفية يقولون انما استمرت لوجود الدال الدال على استمراره لا لكون الاستصحاب حجة . وعن الثاني بان قولكم يلزم على نفي حجية الاستصحاب ان لا تثبت الاحكام في عهد النبي الخ غير مسلم ايضاً لاننا نمنع الملازمة لجواز تواتر الشرائع وايجاب الشارع العمل بها الى ظهور الناسخ فهذا الايجاب دليل موجب لبقاء الشرائع ولا تحتاج الى الاستصحاب أصلاً على ان القطع ببقاء الشرائع بناء على الاستصحاب لم يقل به أحد بل القطع فيما قام على بقائه دليل قطعي كالشرعية المطهرة لسيد المرسلين صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله وصحبه لدلالة الحجج القاطمة على بقائها الى يوم القيامة وبعض احكام الشرائع السابقة الباقية انما هو بالدلائل القاطمة قال تعالى (شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذي أوحينا اليك وما وصينا به ابراهيم وموسى وعيسى ان أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه) . وعن الثالث بان الانقائات كالطلاق والنكاح وسائر العقود والوضوء ونحو ذلك قام الدليل على انها توجب احكاماً باقية الى

أنه لو وقع لم يقع الا على ذلك الوجه فلو كان اعتقاد وقوعه على الوجه المخصوص يساوى اعتقاد وقوعه على خلاف ذلك الوجه لم تكن المعجزة خارقة للعادة .
 الثانى أن لا تثبت الاحكام الثابتة في عهد النبي صلى الله عليه وسلم بالنسبة اليها لجواز المسخ فانه اذا لم يحصل الظن من الاستصحاب يكون بقاءها مساويا لجواز نسخها وحينئذ فلا يمكن الجزم بثبوتها والا يلزم الترجيح من غير مرجح . الثالث أن يكون الشك في الطلاق كالشك في النكاح لتساويهما في عدم حصول الظن بما مضى وحينئذ فيلزم ان يباح الوطء فيهما أو يحرم فيهما وهو باطل اتفاقا بل يباح

ظهور الناقض ببقاء حكم النكاح الدليل الدل على قيام النكاح الى أن يوجد ما ينقضه يبين فالشك في الطلاق لا يفيد الحكم بالحرمة لان اليقين لا يرتفع بالشك وكذلك حرمة الاجنبية ثابتة بدليلها وهى باقية ببقاء دليلها الى ظهور الناقض وهو النكاح المتيقن . واعلم ان ابن الهمام في التحرير وصاحب مسلم الثبوت فيه وكثيراً غيرهم حكوا الخلاف في حجية الاستصحاب فقال السكالك وهو حجة عند الشافعية وطائفة من الحنفية السمرقنديين منهم ابو منصور الماتريدى واختاره صاحب الميزان والحنابلة مطلقاً أى للثبات والدفع . وقال ابو زيد الدبوسى وشمس الأئمة ونحو الاسلام وصدر الاسلام . وتابعوهم هو حجة للدفع لا للثبات . والوجه ليس حجة اصلاً كما قال الكثير والدفع استمرار عدمه أى عدم ذلك الامر الطارىء الاصلى ما تحقق وجوده لان موجب الوجود ليس موجب بقائه أى بقاء الوجود كيف لا وبقاء الشيء غير وجوده لان بقاء الوجود هو استمرار الوجود بعد الحدوث . ثم استدل لكل فريق ثم قال واعلم ان مدار الخلاف في كون الاستصحاب حجة او لا مبني على ان سبق الوجود مع عدم ظن الانتفاء هل هو دليل البقاء فقالوا أى الشافعية وموافقوهم نعم فليس الحكم به أى بالاستصحاب حكماً بلا دليل والحنفية قالوا لا اذ لا بد في الدليل من جهة يستلزم بها المطلوب وهى أى الجهة المستلزمة له منتفية في حق البقاء فنفرعت الخلافات بين الحنفية والشافعية فيرث المفقود من مات من ورثته في

لشاك في الطلاق دون الشاك في النكاح . الدليل الثاني أن بقاء الباقي راجح على عدمه واذا كان راجحاً وجب العمل به اتفاقاً وهو المدعى^(١) ووجه رجحانه من وجهين:

فبيته عنده أى عند الشافعي مما لا يستصحب حياته المفيدة لاستحقاقه لا عندهم أى الحنفية لان الارث من باب الاثبات وحياته بالاستصحاب فلا توجب استحقاقه اه موضعاً من شرح التقرير عليه ومثله في مسلم الثبوت وشرحه وغيرها . وقد علمت ان الشافعية ما عدا امام الحرمين وابن السمعاني يخالفون الحنفية في الاقسام الثلاثة التي قدمناها فقط وهي استصحاب المدم الاصلى واستصحاب الامام أو النص الى ظهور الخاص وما دل الشرع على ثبوته لوجود سببه لان هذه الثلاثة لم يوجد فيها ما يصلح للتغيير واما ما يوجد فيه ما يصلح للتغيير كالمفقود ونحوه فلا يخالفون الحنفية في انه ليس بحجة لحكم المفقود عندهم كحكمه عند الحنفية وان ما نقله الحنفية عنهم على خلاف ذلك قالوا انه غلط وانهم لا يقولون به وقد علمت ان خلافهم في الاقسام الثلاثة معناه انهم لا ينكرون وجود الدليل وهو العقل في استمرار المدم الاصلى والامام والنص في استمرارها الى ظهور الخاص وجود السبب فيما دل الشرع على ثبوته مع وجود سببه لكنهم ما عدا امام الحرمين وابن السمعاني مع ذلك ينسبون استمرار الحكم الى الاستصحاب لا الى الدليل والحنفية ينسبون استمرار الحكم الى وجود دليله لا الى الاستصحاب ووافقهم امام الحرمين وابن السمعاني وادعوا ان ما قالاه هو مذهب الشافعية ومال اليه صاحب جمع الجوامع في شرحه على المختصر كما قدمنا كل ذلك مفصلاً . ومن هذا تعلم ان هذا البحث من المداحض التي زلت فيها اقدام خول العلماء الا من عصمه الله بفضله فخذ هذا وكن شاكرًا نعمة الله فانه ملهم الحق والصواب

(١) قال الاسنوي « الدليل الثاني ان الباقي راجح على عدمه واذا كان

راجحاً وجب العمل به اتفاقاً وهو المدعى » أقول قد تقدم ان الحنفية لا يسلّمون الرجحان ولئن سلموه فلا يلزم من رجحانه ان يكون حجة شرعية والكلام فيها اذن لا بد في كون الراجح المطلوب حجة شرعية من نصب الشارع فانه شرط

أحدهما أن الباقي يستغنى عن السبب والشرط الجديدين^(١) لأن الاحتياج اليهما إنما هو لأجل الوجود والوجود قد حصل لهذا الباقي فلا يحتاج حينئذ اليهما والا يلزم تحصيل الحاصل بل يكفيه دوامهما^(٢) بخلاف الأمر الذي يحدث فإنه لا بد له من سبب وشرط جديدين^(٣) فيكون عدم الباقي كذلك لأنه من الأمور الحادثة وما لا يفتقر أرجح من المفتقر فيكون البقاء أرجح من العدم وهو المدعى . وإنما قيد السبب كونه حجة وإن الإجماع على اتباع الراجح الذي هو الظن إنما هو في الظن والرجحان الذي حدث بنصب الشارع على أنه يجوز أن يرد الرجحان إلى ما ثبت به الأصل أي السبب كالأحكام الشرعية الثابتة كالإنشاء

(١) قال الاسنوي « وجه رجحانه من وجهين : أحدهما أن الباقي يستغنى عن السبب والشرط الجديدين الخ » أقول قد تقدم أن هذا مبني على ضعف وهو أن الباقي في حال البقاء لا يحتاج إلى مؤثر والحق خلافه كما في كتب الكلام وبناء على ذلك نحن نسلم أنه مستغن عن السبب والشرط الجديدين لكن لا يستغنى عن السبب والشرط اللذين ثبت بهما الأصل فيكون الرجحان بهما لا بالاستصحاب فإن الباقي في حال البقاء إذا قطع النظر عن سبب وجوده والشرط الذي يتوقف عليه وجوده كان وجوده وعدمه سواء بل يكون العدم أرجح لأنه الأصل السابق على الوجود

(٢) قال الاسنوي « بل يكفيه دوامهما » قلنا حينئذ كان الرجحان بالسبب والشرط الباقيين وبيقائهما يترجح بقاء المسبب والمشروط وهو الحكم لا بالاستصحاب

(٣) قال الاسنوي « بخلاف الأمر الذي يحدث فإنه لا بد له من سبب وشرط جديدين الخ » أقول هذا مسلم إذا كان الأمر الذي يحدث وجودياً أما لو كان الذي يحدث عدماً طارئاً على موجود لسبب وشرط فمعنى حدوثه تجرده لا وجوده بمد عدم فيكفي فيه حينئذ عدم سببه وشرطه ولا يحتاج إلى سبب وشرط جديدين فالقول أن عدم الباقي من حيث أنه عدم الباقي كذلك غير مسلم وقوله « لأنه من الأمور الحادثة الخ » أن كان المراد منه من الأمور الموجودة

والشرط بكونهما جديدين لان الباقي يحتاج في استمرار وجوده الى دوام سببه
وشرطه الثاني أن عدم الباقي يقل بالنسبة الى عدم الحادث^(١) لان عدم الحادث يصدق
على ما لا نهاية له وأما عدم الباقي فمتناه لان عدم الباقي مشروط بوجود الباقي والباقي

بعدم العدم فغير مسلم وان كان المراد منه التجدد كما هو الواقع اذ لا يعقل ان العدم
يحدث بمعنى يوجد بعدم العدم لاستحالة انقلاب الشيء الى نقيضه فهو مسلم
لكن لا يفيد المدعى من ان الباقي ارجح اذا قطع النظر عن سببه وشرطه اللذين
ثبت بهما أصله الا تري الى هذا المستدل كيف هدم دليله بنفسه فقال وانما قيد
السبب والشرط بالجديدين لان الباقي يحتاج في استمرار وجوده الى دوام سببه
وشرطه لان الباقي ما احتاج في بقاءه الى بقائهما الا ليرجح بهما وجوده على
عدمه كما هو الحق من ان الحادث كما هو محتاج في حال حدوثه الى السبب
والشرط لحدوثه ليرجح وجوده على عدمه يحتاج في بقاءه الى بقائهما ليرجح
بقاؤه على عدمه فكان ترجيح الباقي على العدم لمرجح هو بقاء سبب وجوده
وشرطه لا للاستصحاب وهو خلاف المدعى فدليله ينتج نقيض مدعاه

(١) قال الاسنوى « الثاني ان عدم الباقي يقل بالنسبة الى عدم الحادث الخ »
أقول اي ان العدم الطارئ على الوجود يقل بالنسبة الى العدم السابق على
الوجود لان عدم الحادث غير متناه من جهة الماضي لا يقطعه الا وجود الحادث
واما عدم الباقي فمتناه لانه انما يطرأ على وجود قبله وهو وجود الباقي فيكون
مشروطا به والباقي الذي طرأ على وجود العدم منشأ لهذا العدم فيكون عدم الباقي
لسكونه مسبوقا بوجود الباقي اقل من عدم الحادث الذي لم يسبق بشيء أصلا
فيكون وجوده أكثر من وجوده فيكون ارجح أي فيكون وجود الباقي ارجح
من عدمه . هذا توضيح كلامهم وانت اذا تأملت تعلم اندفاعه مما قدمناه وايضاً ان
الأعدام ليس بين واحد منها وبين الآخر نسبة بالثقل والكثرة لان الثقل والكثرة
من الكموم المرضية فلا تقوم الابدوجود والفرض ان كلا منها عدم وانما عدم
الحادث غير مسبوق بوجود فلا أول له وعدم الباقي مسبوق بوجود الباقي فله
اول وهذا لا يجعل بين العدمين فرقا من حيث ان احدهما وهو عدم الحادث

متناه واذا كان عدم الباقي أقل من عدم الحادث كان وجوده أكثر من وجوده فيكون أرجح * فرع * المذكور في المحصول هنا لتعلقه بالاستصحاب^(١) وهو أن

عدم قطعه الوجود وثانيتها وهو عدم الباقي عدم قطع الوجود والذي يحتاج للمرجح على كلا الحالين إنما هو الوجود لا عدمه فالوجود الذي قطع عدمه السابق يحتاج الى سبب وجوده وشرطه ليرجح بهما على مقابله المساوي له او الراجح عليه بالسبق وهو عدم الوجود الذي قطعه عدمه يحتاج في استمراره وبقائه الى بقاء كل من سبب وجوده وشرطه فكل ما جاء في هذا الوجه لغو من الحديث وجدل لا ينبغي ان يصحى اليه طافل وقد علمت حقيقة الخلاف بين الحنفية والشافعية وانه يشبه ان يكون لفظياً على رأى مرجوح وهو الذي ينسب بقاء الحكم الى الاستصحاب أى ان قول الشافعية هو عين قول الحنفية على ما هو الراجح الذى عليه امام الحرمين وابن السمعاني ومال اليه صاحب جمع الجوامع في شرحه على المختصر كما قدمناه ونبهنا عليه غير مرة . وانما قلنا على المرجوح انه شبيه بالخلاف اللفظي ولم نقل انه خلاف لفظي لاننا اذا نظرنا الى اتفاقهما على ان الحكم ثابت على كل حال والخلاف إنما هو فيما يثبت به هل هو الدليل الموجود كما يقول الحنفية او هو الاستصحاب كما يقول الشافعية نجد انه لاخلاف بين الفريقين من هذه الجهة واذا نظرنا ان الحنفية يقولون ان الاستصحاب ليس حجة اصلاً والشافعية يقولون هو حجة عند فقدان ما يصلح للتفسير كان الخلاف دائراً بين اثبات حججية الاستصحاب وعدم اثباتها وبذلك يتحقق الخلاف فلماذا قلنا انه يشبه الخلاف اللفظي نخذ الحكمة واصطبر عليها

ومن يؤت الحكمة فقد آوتى خيراً كثيراً

(١) قال الاسنوى « فرع المذكور في المحصول هنا لتعلقه بالاستصحاب الخ » اقول انما كان متعلقاً به لتعلقه بالنفي الذى يصح استصحابه وانما خص الكلام بالنفي لان نفي الحكم هو الذى يمكن فيه سماع دعواه بدون المطالبة بالدليل لانه لا يلزم ان ينصب الله تعالى على نفي المنفى دليلاً حتى يطالب المجتهد به بخلاف المثبت فانه تعبدنا الله به والله سبحانه وتعالى لا يتعبد خلقه بحكم بطلبه

نافي الحكم هل عليه دليل أم لا فقال بعضهم هو مطالب به^(١) واختاره ابن الحاجب

منهم الا ويجعل الى معرفته طريقاً من جهة الدليل والا لزم تكليف الغافل وهو محال لما تقدم ان الصواب امتناع تكليف الغافل

(١) قال الاسنوى «فقال بعضهم هو مطالب به الخ» أقول من قال لا يطالب النافي بالدليل قيد ذلك بما اذا ادعى علماً ضرورياً ولذلك قال في جمع الجوامع لا يطالب النافي بالدليل ان ادعى علماً ضرورياً والا فيطالب به على الاصح اه . وعلل ذلك الآمدى بقوله لانه لم يدع دليلاً لكن على هذا عدم مطالبته بالدليل لا ينافي توجه المنع عليه حتى يحقق كونه ضرورياً لان فرض المسئلة انه ضرورى عنده دون غيره والقصد اثباته في حقه وحق غيره اذ لو كان الفرض اثباته في حق نفسه فقط لم يتصور طلب الدليل مطلقاً ولكن الجلال المحلى في شرحه على جمع الجوامع علل ذلك بقوله لانه لعدالته صادق في دعواه الضرورة والضرورى لا يشتهه حتى يطلب الدليل عليه لينظر فيه اه . والفرق ان الآمدى علل المسئلة بقطع النظر عن كون الكلام في دعوى المجتهد والجلال علل المسئلة مع النظر لذلك لان الكلام في دعوى نفي حكم من احكام الله تعالى ولا يكون الا للمجتهد فلذا عدل الجلال عن تعليل الآمدى الى قوله لانه لعدالته الخ . وقول الجلال والضرورى لا يشتهه الخ جواب عما يقال ان عدالته لا تنافي الاشتباه عليه والاشتباه لا ينافي العدالة والظاهر على طريق الجلال في التعليل ان المنع لا يتوجه عليه ايضاً بناء على عدم الاشتباه عليه بخلافه على طريق الآمدى في التعليل كما ذكرنا ومن هذا تعلم ان من قال هو مطالب بالدليل قطع النظر عن كون الكلام في المجتهد كالأمدى وابن الحاجب ومن قال انه لا يطالب به فرض الكلام في دعوى المجتهد نفي حكم من احكام الله تعالى وادعى علماً ضرورياً بانتفاءه . واما النقص على هذا الاخير بما اذا كان المجتهد غير عدل فهو ممنوع لان غير العدل لا يقبل قوله في اصل الدعوى فضلاً عن دعوى الضرورة فالكلام مفروض في المجتهد العدل كما ان الكلام مفروض فيمن أدرك الضرورة بلا دليل وحكم بها جازماً ولو اشتبه الامر عليه لكان معناه

وقيل لا وقيل ان كان في العقليات فهو مطالب وان كان في الشرعيات فلا وفصل
 أنه حكم على ما هو نظري بأنه ضروري بسبب الاشتباه وأي نظري يكون في
 مرتبة الضروري حتى يشته به . والحاصل ان نفى الاشتباه هنا انما هو ضمن ادرك
 الضروري . واما ما في شرح المواقف من طلب اثباته انما هو لمن يدرك الضروري
 فلا مخالفة بين ما هنا وبين ما في شرح المواقف على ان السيد في شرح المواقف
 صرح بأن الضروري قد يتوقف على حجة ولا يلزم كونه نظرياً لجواز كون
 الحجة ملحوظة بلا تجشم كسب جديد وتعمل فكر كما يقال الجسم الواحد
 لا يكون في آن واحد في مكانين والا لم يتميز عن جسمين كائنين في آن واحد
 في مكانين قال عبدالحكيم ولا يلزم من كونها من القضايا النظرية القياس لأن تلك
 الحجج المركبة ليست لاثباتها بل لظهار جلائها ولو سلم فالتقضايا النظرية
 قد تكون داخله في البداهات اهـ . ونحن غاية ما نقول ان الثاني المجتهد اذا
 ادعى علماً ضرورياً بانتفاء حكم من أحكام الله وحكم به لا يطالب بالدليل وهذا
 صادق بادراك ذلك والحكم به بحجج مركبة لظهار جلائها لا لاثباتها أما اذا
 أدركه بدون حجة أصلاً لانه جلي عنده وهو عدل مصدق . وأما قول من قال
 ان كان في العقليات فهو مطالب وان كان في الشرعيات فلا فراهه أن الحكم في
 العقليات ليس حكماً شرعياً حتى يقال ان نفيه لا يلزم ان ينصب الله عليه دليلاً
 لانه تعالى لم يتعبد عباده بنفي الاحكام حتى ينصب لذلك دليلاً لان العلم بنفي
 الحكم العقلي قد يكون حكماً عقلياً كنفى شريك الباري وكل ما لا يليق به
 سبحانه وسائر صفات السلوب وهذا لا يختص بالمجتهد العدل بل كما يكون منه
 يكون من غيره فالمجتهد العدل وغيره سواء فلا بد من المطالبة بالدليل ولو ادعى
 علماً ضرورياً لان الغرض حينئذ يكون اثبات نفي النفي في حقه وفي حق غيره
 ودعوى الضرورة في موضع النزاع لا تسمع الا اذا كان علم النفي في ذاته
 ضرورياً عند العقلاء حينئذ لا يثبت حتى يطلب دليله وليس الكلام في ذلك بل
 الكلام في نفي المجتهد حكماً من أحكام الله تعالى فهذا القول لا يقصد قائله الا
 تحرير موضع الكلام وانه في الشرعيات فلا يطالب فيها بالدليل لما ذكرناه لافي

الامام فقال ان أرادوا بقولهم لادليل عليه هو أن العلم بذلك العدم الاصلى^(١) يوجب ظن دوامه في المستقبل فهذا حق وان أرادوا به غيره فهو باطل لان العلم بالنفي أو الظن لا يحصل الا بمؤثر ولا مدى تفصيل يطول ذكره

العقليات حتى يطالب فيها بالدليل

(١) قال الاسنوي « وفصل الامام فقال ان أرادوا بقولهم لادليل عليه هو أن العلم بذلك العدم الاصلى الخ » أقول حاصله أن العدم الاصلى لا يطلب عليه الدليل كعدم وجود ولد لم يولد بل يكفي للعلم بأنه عدم أصلى فان ذلك يوجب ظن دوامه حتى يثبت ارتفاعه بدليل وأما ان أرادوا العلم بعدم طارئ على وجودى فقولهم لا نطالبه عليه بالدليل باطل لان العلم بالنفي الطارئ أو الظن به لا يحصل الا بدليل يفيد ويؤثر فيه أى يستلزمه ويمتد به الشارع دليلاً عليه وهذا الذى قاله الامام يرد عليه أن الكلام فى أن المجتهد ادهى نفى حكم من أحكام الله تعالى وادعى علماً ضرورياً بانتفائه فهو قسم من أقسام العدم الاصلى لكن لتعلقه بحكم شرعى بظن ان غيره يدهى ثبوته فرضوا المسألة فى نفيه وذكروها عقب الاستصحاب لانه هو الذى يستصحب وغرضهم ان الذى يطالب بالدليل هو مثبت الحكم وهذا كله اذا ادعى علماً ضرورياً بانتفاء الحكم كما قلنا وأما اذا لم يدع علماً ضرورياً بان ادعى علماً نظرياً أو ظناً بانتفائه فيطالب بدليل انتفائه على الاصح قال الجلال لان المعلوم بالنظر أو المظنون قد يشته على المدعى فيطالب دليلاً لينظر فيه اه . وحينئذ نقول للامام مرادهم العلم بذلك العدم الاصلى لكن بقاء كونه عدماً ونقياً لحكم شرعى ادعى فيه المجتهد الناقى للحكم علماً ضرورياً بانتفائه بخلاف ما اذا ادعى علماً نظرياً أو ظناً بانتفائه لما قلنا . وقول الامام لان العلم بذلك العدم الاصلى يوجب ظن دوامه نقول له نعم هو كذلك لكن الاستناد الى موافقة العدم الاصلى وان كان استدلالاً لكن ليس الكلام فيه بل الكلام فى أن المجتهد نفى حكماً من أحكام الله مدعياً علماً ضرورياً بانتفائه أو علماً نظرياً أو ظناً بانتفائه ففى الاولى لا يطالب بالدليل وفى غيرها يطالب بالدليل وهذا شىء وما يقوله الامام شىء آخر فاعرف الرجال بالحق وتبصر

قال :

« الثالث الاستقراء مثاله الوتر يؤدي على الراحة فلا يكون واجبا لاستقراء الواجبات وهو يفيد الظن والعمل به لازم لقوله عليه الصلاة والسلام «نحن نمحكم بالظاهر» أقول قد تقدم الكلام على لفظ الاستقراء في الكلام على التكليف بالحال وهو ينقسم الى تام وناقص : فالتام اثبات حكم كلي في ماهية لاجل ثبوته في جميع جزئياتها . والناقص وهو مقصود المصنف هو اثبات حكم كلي في ماهية لثبوته في بعض أفرادها وهذا لا يفيد القطع لجواز أن يكون حكم مالم يستقرأ من الجزئيات على خلاف ما استقرىء منها . قال في المحصول وكذا لا يفيد أيضاً الظن على الاظهر^(١) وخالفه صاحب الحاصل فجزم بأنه يفيد وتبعه عليه المصنف

(١) قال الاسنوى « وهذا لا يفيد القطع لجواز أن يكون حكم مالم يستقرأ من الجزئيات على خلاف ما استقرىء منها . قال في المحصول وكذا لا يفيد الظن أيضاً على الاظهر الخ » أقول علم من هذا أن هذا الاستقراء الناقص لا يفيد القطع اتفاقاً وإنما الخلاف أنه يفيد الظن فيصلح حجة شرها أو لا يفيد الظن أيضاً فلا يصلح حجة شرها فاختار الامام في المحصول أنه لا يفيد الظن على الاظهر كما لا يفيد القطع وخالفه في الحاصل وتبعه عليه المصنف وفرع عليه الاسنوى قوله وعلى هذا فيخلف الظن الخ وقال بوجوب العمل به مستدلاً بالحديث الذي ذكره أقول أشار الاسنوى بقوله فيختلف الظن باختلاف كثرة الجزئيات وقلتها الى آخر ما قالوه في ذلك فقالوا الاستقراء بالجزئي على الكلي بان تتبع جزئيات كلي ليثبت حكمها له ان كان تاماً أى بكل الجزئيات الا صورة النزاع فهو دليل قطعي في اثبات الحكم في صورة النزاع عند الأكثر من العلماء وقيل ليس بقطعي لاحتمال مخالفة تلك الصورة لغيرها على بعد . وأجيب بانه منزل منزلة العدم أو كان ناقصاً أى بأكثر الجزئيات الخالي من صورة النزاع فالدليل ظني في صورة النزاع لاقطعي لاحتمال مخالفتها لذلك المستقرأ ويسمى هذا عند الفقهاء الحاق الفرد بالاغلب كذا في جمع الجوامع وشرحه . وقال البدخشي في شرحه على المصنف ان التام في كل

وعلى هذا فيختلف الظن باختلاف كثرة الجزئيات المستقرأة وقتها ويجب العمل به لقوله عليه الصلاة والسلام « نحن نحكم بالظاهر » ومثال ذلك استدلال بعض الشافعية على عدم وجوب الوتر لان الوتر يؤدي على الراحة وكل ما يؤدي على الراحة لا يكون واجباً . أما المقدمة الاولى فبالاجماع وأما الثانية

الجزئيات ماعدا صورة النزاع دليل يقيني اتقافا ولكن قال في مسلم الثبوت ومنها الاستقراء واختاره البيضاوي من الشافعية والحق أنه لا يدل على حكم الله تعالى الا اذا دل على وصف جامع للجزئيات اه . قال شارحه القوايح لعدم ورود الشرع بكل حكم كل جزئي تفصيلا حتى يستدل بالجزئيات على الحكم السكلي وان قيل بوروده بالعموم فلم يبق استقراء بل العموم هو الدليل الا اذا دل على وصف جامع للجزئيات حينئذ الحكم بهذا الوصف والاستقراء انما هو لتحقيقه في الجزئيات قال الى القياس اه . وأقول لبيان ذلك اعلم انه ان كان المعلوم ثبوت حال السكلي أو انتفاؤه عنه من حيث انه كلي بعله ثابتة للسكلي من حيث انه كلي مع قطع النظر عن تحققه في جزئي مخصوص ثم استدل منه على ثبوت ذلك الحال لامر آخر أو انتفاؤه عن ذلك الأمر لكونه جزئياً لذلك السكلي ومدرجاً تحته فهو القياس المنطقي وهذا يختلف باختلاف حال المقدمتين الصغرى والكبرى فان كانتا قطعيتين كان القياس قطعياً برهانياً والا فلا مثلاً اذا قلنا العالم متغير وكل متغير حادث فالعالم حادث فثبوت التغير للسكلي وهو حقيقة المتغير بقطع النظر عن تحققه في جزئي مخصوص وهذا التغير حالة الحدوث فيكون حال حقيقة المتغير وهو الحدوث ثابتاً لتلك الحقيقة لعله ثابتة لها بقطع النظر عن تحققها في جزئي مخصوص فاذا أردنا ان نثبت الحدوث للعالم الذي هو جزئي من جزئيات السكلي العام وهو المتغير كان ذلك قياساً منطقياً وهو قطعي متى كانت مقدماته قطعية كما في هذا القياس وان كان المعلوم ثبوت حال الجزئي من حيث خصوصه ثم استدل منه على ثبوته للسكلي باستيفاء جميع جزئياته أو اكثرها فعلمنا ثبوت ذلك الحال بها ثم انتقل منه الى ثبوته الى ذلك الأمر السكلي فهو الاستقراء وان كان المعلوم ثبوت حال جزئي معين ثم استدل منه على ثبوته لجزئي آخر مندرج معه

فباستقراء وظائف اليوم والليلة أداء وقضاء فان قيل الوتر كان واجبا على النبي صلى الله عليه وسلم ومع ذلك فانه كان يصديه على الراحة فالجواب ما قاله القراني وهو أن النبي صلى الله عليه وسلم فعل ذلك في السفر والوتر لم يكن واجبا عليه الا في الحضر قال :

د الرابع أخذ الشافعي رضي الله عنه بأقل ما قيل اذا لم يجد دليلا كما قيل.

نحت ثالث بان علم عملية الامر المشترك لثبوت ذلك الحال في الجزئي المستدل منه فوجد ذلك الامر في الجزئي المستدل عليه بحكم بثبوت ذلك الحال له فهو القياس الاصولي الذي يستدل به الفقيه المجتهد وهو أحد الادلة الاربعة ويقال له عند المناطقة تمثيل . ثم ان عند المناطقة لا بد في الاستقراء من حصر الكل في جزئياته ثم اجراء حكم واحد على تلك الجزئيات ليتعدى ذلك الحكم الى ذلك الكل فان كان ذلك الحصر قطعياً بأن يتحقق أنه ليس له جزئي آخر كان الاستقراء تاماً وقياساً مقسماً فان كان ثبوت ذلك الحكم لتلك الجزئيات قطعياً أيضاً أفاد الجزم بالقضية العكسية وان كان ظنياً أفاد الظن بها وان كان الحصر ادعائياً بأن يكون هناك جزئي آخر لم يذكر ولم يستقر حاله لكنه ادعى بحسب الظاهر أن جزئياته ما ذكر فقط أفاد ظناً بالقضية الكلية لان الفرد الواحد يلحق بالاعم الاغلب في غالب الظن ولم ينفذ يقيناً لجواز المخالفة كذا قاله الفاضل عبد الحكيم في حاشيته على المواظف والقطب مع زيادة للايضاح ناقلاً بمضه عن السيد في حواشي التجريد ومنه تعلم أن الاستقراء عند الاصوليين دائماً ناقص عند المناطقة لان التام مرجعه الى قياس مقسم كما يقال المدد اما زوج واما فرد وكل زوج يعمده الواحد وكل فرد يعمده الواحد فكل عدد يعمده الواحد وهذا القياس داخل في القياس الافتراضي بخلاف الناقص لعدم الكلفة فيه حقيقة لجواز مخالفة الباقي وتعلم أيضاً أن المقصود بالذات بالاستقراء عند المناطقة الحكم على الكل بخلافه عند الاصوليين فان الحكم على الجزئي لتعلق غرضهم بأحكام الجزئيات ومنه تعلم انه لا حاجة بهم الى الاستقراء التام عند المناطقة لانه

دية الكتابي الثلث وقيل النصف وقيل الكل بناء على الاجماع والبراءة الاصلية
 قيل يجب الاكثر ليقين الخلاص . قلنا حيث يتيقن الشغل والزائد لم يتيقن «
 أقول الدليل الرابع من الادلة المقبولة الاخذ بأقل ما قيل وقد اعتمد عليه
 الشافعي رضي الله عنه ^(١) في اثبات الحكم اذا كان الاقل جزءا من الاكثر ولم يجد

مبني على علم ثبوت الحكم في جميع الجزئيات والاصوليون انما يحتاجون الى
 الدليل لعلم حكم جزئي والقرض أنه معلوم . ولما كان وجه الدلالة عند المناطقة
 لا بد وان يكون لثوما عقلياً فان الاستقراء سواء كان للجميع ماعدا واحداً أو
 للاكثر ماعداها لا يفيد عندهم الا الظن لجواز المخالفة بخلاف الاصوليين فان
 وجه الدلالة عندهم أم من العقلي أو العادي كما في المتواتر حيث قالوا انه
 يفيد القطع فكان الاستقراء التام بمنه عندهم مفيداً للقطع بخلاف الناقص على
 أن المأخوذ مما نقله عبد الحكيم أن الناقص عند المناطقة هو ما جهل فيه حال
 جزئي واحد فقط فتحصل أن التام والناقص عند المناطقة غير التام والناقص
 عند الاصوليين وأنه لا بد من الحصر حقيقة أو ادعاء عند المناطقة والالما ثبت
 الحكم الكلي حقيقة أو ادعاء بخلافه عند الاصوليين فانه يكفي قضاء المادة
 بالحقاق ما بقي بما ثبت فيه الحكم قطعاً أو ظناً ومن هذا تعلم أنه لا بد في كون
 الاستقراء حجة شرعاً من دلالة على وصف جامع للجزئيات حينئذ يكون
 الحكم مستنداً لهذا الوصف الجامع بعد أن يثبت اعتباره أو اخالته عنى وجه ما
 سبق والاستقراء انما هو لتحقق ذلك الوصف في الجزئي الذي يراد الحاقه بالجزئي
 الآخر في حكمه فلا يكون الاستقراء دليلاً زائداً على الادلة الاربعة

(١) قال الاسنوى « الدليل الرابع من الادلة المقبولة الاخذ بأقل ما قيل وقد
 اعتمده الشافعي الخ » أقول لم يذكر المصنف في هذا سوى القول بالاخذ بالاقول
 وهو الذي اعتمده الشافعي اذا لم يجد دليلاً سواء والقول بالاخذ بالاكثر وساقه
 مساق الاعتراض وأجاب عنه بما أجاب وتبعه الاسنوى مع ان الذي اوجب ثلث
 الدية لم يوجب النصف ولا الكل وقال ان الثلث هو تمام الدية ولم يقل هو ان
 النصف أو الكل هو الدية ومن اوجب النصف لم يقل ان الثلث هو تمام بل قال

دليلاً غيره كما في دية الكتابي فان العلماء اختلفوا فيها على ثلاثة أقوال : فقال بعضهم انها ثلث دية المسلم وقالت المالكية نصف ديةه وقالت الحنفية مثل ديةه

ان تمامها هو النصف فهو ينفي ان الدية في الثالث بل الثالث عنده أو السكل ليس هو الدية كذلك من قال ان الدية كل دية المسلم ينفي ان الثالث أو النصف هو كل الدية بل كل منها ليس هو الدية فمن ابن يحيى الاجماع على ان الدية هي الثلث فالاقوال الثلاثة متباينة فالقول بان الدية هي الثالث نفي لما زاد عليه فيقال لمن أخذ به وهو يزعم انه لا دليل له انه قول بلا دليل ومجرد كونه الاقل لا يصلح ان يكون دليلاً ودعوى الاجماع غير مسلمة كما علمت كما ان دعوى البراءة الاصلية فيما زاد على الثلث غير مسلمة لانها انما يسلمها من يقول بان الدية هي الثلث فقط مع ان من قال بان الدية هي ثلث دية المسلم انما قاله عن اجتهاد صحيح مبني على ما هو دليل عنده ومن قال انها النصف انما قاله أيضاً عن اجتهاد صحيح بناء على ما هو دليل عنده ومن قال ان ديةه مثل دية المسلم انما قاله عن اجتهاد صحيح بناء على دليل عنده أيضاً فان كان الذي أخذ بأن الدية هي الثلث اخذ بذلك بغير دليل بل لمجرد انه الاقل فكيف يكون ذلك اجتهاداً بل لا بد ان يكون قد نظر في أدلة المذاهب الثلاثة فرجع عنده الدليل الذي اخذ به من قال ان الدية هي الثلث ولذلك قال في مسلم الثبوت وشرحه ومنها الاخذ باقل ما قيل اخذ به الشافعي رضي الله عنه كدية اليهودي قبل الثالث وقيل النصف وقيل السكل فاخذ بالثالث وهذا فاسد الى آخره وقد تقدم والحق انه ترجيح للعمل لسكون الاقل متيقنا لا انه استدلال فهو كالاخذ بالاصل في تعارض الاشياء فانه عند تعارضها يعمل بما وافق الاصل فهو مرجح كما قال الحنفية ذلك في سؤر الحمار . وأما القول بان الامام الشافعي وحاشاه اخذ بذلك مستدلاً بانه الاقل وحينئذ فلا اجماع والبراءة الاصلية كما يقوله المصنف والاسنوي غير متحققة ظناً كما يأتي بيانه فهو قول فاسد لا يليق ان ينسب الى مثل هذا الامام الجليل رضي الله عنه . ولذلك قال في جمع الجوامع ويجب الاخذ باقل المقول اه . وانما يجب لترجح دليله بانه موافق للاصل ونظير ذلك قوله وهل يجب الاخذ بالاخف او الاقلل او لا يجب شيء

فاختار الشافعي المذهب الاول وهو أنها الثلث بناء على المجموع من الاجماع والبراءة الاصلية^(١) أما الاجماع فان كل واحد من المخالفين يوجبه^(٢) فان ايجاب الاكثر يستلزم ايجاب الاقل^(٣) حتى لو فرضنا أن بعضهم قال لا يجب فيه شيء أصلاً^(٤) لم يكن ايجاب الثلث

فان من قال يجب الاخذ بالاخف يرجح هذا القول بقوله تعالى يريد الله بكم اليسر والذي قال يجب الاثقل رجحه بانه اكثر ثوابا واحوط والذي قال لا يجب شيء منها وقال يجوز كل منهما رجحه بان الاصل عدم الوجوب قال الجلال هذه أقوال أقربها الثالث اهـ . أي لانه فيه العمل بما يوافق الاقل وهذا كله فيما اذا تعارضت مذاهب العلماء ومثله ما اذا تعارضت الاحتمالات الناشئة عن الامارات المتعارضة أما ما تعارضت فيه اخبار الرواة فالذي ذكره فيها هو ما ذكره صاحب جمع الجوامع في مسألة يرجح بعلو الاسناد انه يرجح النهي على الامر والامر على الاباحة وخبر الحظر على خبر الاباحة قاله زكريا على جمع الجوامع

(١) قال الاسنوي « فاختار الشافعي المذهب الاول وهو انها الثلث بناء على المجموع من الاجماع والبراءة الاصلية الخ » أقول قد علمت انه لا اجماع ولا براءة أصلية متفق عليها

(٢) قال الاسنوي « اما الاجماع فان كل واحد من المخالفين يوجبه الخ » أقول هذا غير مسلم فان كل واحد من المخالفين ينفي قول الآخر صريحا كما تقدم فالقائل يوجب الثلث ينفي وجوب النصف ووجوب المثل والقائل بوجوب النصف ينفي الثلث والمثل والقائل بوجوب المثل ينفي وجوب الثلث والنصف فكيف يمكن ان يقال ان كل واحد من المخالفين يوجبه

(٣) قال الاسنوي « فان ايجاب الاكثر يستلزم ايجاب الاقل الخ » أقول هذا لو كان الذي يوجب الاكثر يوجب الاقل في ضمن الاكثر اما اذا كان الذي يوجب الاكثر لا يوجب الاقل في ضمن الاكثر بل ينفي ايجاب الاقل فلا يستلزم ايجاب الاكثر ايجاب الاقل

(٤) قال الاسنوي « حتى لو فرضنا ان بعضهم قال لا يجب فيه شيء أصلاً

مجما عليه لكونه قول بعض الامة . وأما البراءة الاصلية فانها تقتضى عدم وجوب الزيادة اذ هي دالة على عدم الوجوب مطلقاً^(١) لكن ترك العمل بها في الثلث للاجماع خفي ما عدا على الاصل فتلخص أن الحكم بالاقتصار على الاقل مبني على مجموع هذين الشيتين كما قرره الامام والآمدي لا على الاجماع وحده كما ظنه ابن الحاجب بل الاجماع وحده انما هو دليل على ايجاب الثلث خاصة^(٢) . فقول المصنف « بناء على الاجماع والبراءة » تمليل لقوله أخذ الشافعي . وقوله « اذا لم يجد دليلاً سواه »^(٣) أي فان

الخ « أقول لا فرق بين ما اذا قال بذلك وبين ما نحن فيه من ان الثلث لم يكن مجما عليه لان كل واحد من المخالفين ينهى قول الآخر سواء كانت مما نحن فيه ولم يوجد قائل بانه لا يجب شيء او وجد ذلك القائل وهذا هو المناط في كون الاقل غير مجمع عليه

(١) قال الاسنوي « واما البراءة الاصلية فانها تقتضى عدم وجوب الزيادة الخ » أقول قد اعترف بأنها تقتضى عدم الزيادة لانها دالة على عدم الوجوب مطلقاً أى فهي تقتضى عدم وجوب الثلث والنصف والمثل . وأما قوله لكن ترك العمل بها في الثلث للاجماع الخ فغير مسلم لما علمت انه لا اجماع وانه انما ترك العمل بها لوجود الجنابة التي تقتضى عوضاً وبدلاً عن الجنبي عليه فقدره بعضهم بالثلث بناء على دليل لاح له على ذلك وقدره آخر بالنصف بناء على دليل لاح له على ذلك وقدره ثالث بانه مثل دية المسلم بناء على دليل لاح له على ذلك فالبراءة الاصلية متروكة اجماعاً لوجود الجنابة والخلاف بمد ذلك قائم في بدل الجنابة فلا اجماع على الثلث

(٢) قال الاسنوي « بل الاجماع وحده انما هو دليل الخ » أقول لودل الاجماع على ايجاب الثلث خاصة ما ساغ للقائل بايجاب النصف او المثل مخالفته وخرقه هذا الاجماع ولو كان قول واحد منها خارقاً للاجماع ما قبل قوله ولا وجد الخلاف ولا اقل ولا اكثر فتعين ما قلنا من ان الشافعي انما رجح دليل للقائل بالاقل اجتهاداً منه رضى الله عنه لان فيه العمل بما هو وفق الاصل

(٣) قال الاسنوي « وقوله اذا لم يجد دليلاً سواه أي فان وجدته الشافعي

وجده الشافعي لم يتمسك بالاقول لان ذلك الدليل ان دل على ايجاب الاكثر فواضح
ولذلك لم يأخذ الشافعي بالثلاثة في المقاد الجمة وفي الغسل من ولوغ الكلب
لقيام الدليل على الاكثر وان دل على الاقل كان الحكم بايجابه لاجل هذا الدليل
لا لاجل الرجوع الى اقل ما قيل^(١). هكذا قاله في المحصول فلذلك أطلق المصنف
هذا الشرط. وفي القسم الثاني منه نظر لانه يقتضى امتناع اجتماع الدليلين^(٢) وليس

لم يتمسك بالاقول الخ « أقول هذا صريح فيما قلناه من ان الشافعي انما يأخذ
بدليل الاقل لا انه يستدل بكونه اقل ووجه ذلك ان الشافعي متى وجد دليلا
يدل على الاكثر ويكون ارجح من دليل الاقل يأخذ بالدليل الذى يدل على
اكثر كما في الامثلة التي ساقها الاسنوي فعلم من هذا ان الامام رضى الله عنه انما
يبني قوله على الدليل من الكتاب والسنة والاجماع والقياس ولو كان على الاقل
اجماع اذا لم يوجد داييل لما امكن للشافعي ان يتركه اذا وجد دليل آخر يدل على
الاكثر الا اذا كان مقديما على الاجماع وهذا يقتضى أن الاجماع على خطأ وهو مما
لم يجوزاه أحد

(١) قال الاسنوي « وان دل على الاقل كان الحكم بايجابه لاجل هذا
الدليل الخ » أى ويكون هذا الدليل مرجحا للدليل الذى استدل به القائل
بالاقول بناء على الترجيح بكثرة الادلة كما يقول الشافعي

(٢) قال الاسنوي « وفي القسم الثاني منه نظر لانه يقتضى الخ » اقول
هذا النظر مبنى على ان الرجوع الى اقل ما قيل استدلال فيكون قول صاحب
المحصول لاجل هذا الدليل لا لاجل الرجوع الى اقل ما قيل مقتضيا لما قاله
الاسنوي حيث جعل الايجاب لدليل واحد دون الآخر والقول كما علمت خلاف
ذلك بل معنى كلام صاحب المحصول ان الرجوع الى اقل ما قيل عند عدم وجود
دليل آخر يدل على الاقل ترجيح للدليل القائل به بان فيه العمل بما يوافق
الاصول اما اذا وجد دليل آخر فهو ترجيح للدليل القائل بالاقول بدليل آخر
ينضم اليه وهذا اقوى في الترجيح فيكون الايجاب بهذا الدليل منضما الى الدليل
الآخر فالحصر نسبي فلذلك صرح بالنفي فقال لا لاجل الرجوع الخ وهذا كله

كذلك . قوله « قيل يجب الاكثر » أي اعترض بعضهم على الشافعي في أخذه بالاقول فقال ينبغي ايجاب الاكثر ليقين المكاف الخلاص مما وجب عليه . وأجاب المصنف بانه انما يجب ذلك حيث تيقنا شغل الدمة به ^(١) والرائد على الاقل لم يتيقن فيه ذلك لانه لم يثبت عليه دليل قال :

« الخامس المناسب المرسل ان كانت المصلحة ضرورية قطعية كلية كتنرس الكفار الصائئين بأسارى المسلمين اعتبر والا فلا . وأما مالك فقد اعتبره مطلقاً لان اعتبار جنس المصالح يوجب ظن اعتباره ولان الصحابة رضى الله عنهم قنعوا بمعرفة المصالح » أقول سبق في الباب الثاني من كتاب القياس أن المناسب قد يعتمده الشارع وقد يلغيه وقد لا يعلم حاله وهذا

صريح فيما قلنا من ان الشافعي لا يزيد دليلاً على الادلة الاربعة وحاشاه رضى الله عنه

(١) قال الاسنوي « واجاب المصنف بانه انما يجب حيث تيقنا شغل الدمة به الخ » اقول بالجناية تيقنا شغل ذمة القاتل بدية الكتابي المقتول والخلاف بعد ذلك في مقدار الدية التي بها شغلت الدمة فقال فريق هي ثلث دية المسلم وقال فريق نصفها وقال فريق مثلها ولاشك ان تيقن المكاف بخلاص ذمته مما وجب عليه انما هو بدفع الاكثر وهو مثل دية المسلم خصوصاً وان خصومة الذمي يوم القيامة للمسلم اشد من خصومة المسلم للمسلم لان في خصومة المسلم للمسلم طريقاً لارضاء المحصم بما يعطاه من نعيم الجنة في مقابلة العقو عن اخيه المسلم ولا طريق في خصومة الذمي فكان لا بد من القصاص والمؤاخذة بحق الذمي ولا تعقل منه المسامحة في الآخرة ولم تحصل في الدنيا وقول الاسنوي والرائد على الاقل لم يمتين فيه ذلك لانه لم يثبت عليه دليل غير مسلم بل قال عليه دليل المجتهد القائل به كما قام على غيره من الاقوال دليل المجتهد القائل به ولم يبق الا الرجوع لتعارض ادلة المجتهدين واقوالهم ففي العمل بالاقول اخذ بالمتيقن وبالاكثر اخذ بالاحوط في خلاص الدمة ولكل وجهة

الثالث هو المسمى بالمصالح المرسلة ويمبر عنه بالمناسب المرسل وسبق هناك حكم القسمين الاولين . وأما الثالث فسبق تعريفه دون تفصيل حكمه وفيه ثلاثة مذاهب^(١) : أحدها أنه غير معتبر مطلقاً قال ابن الحاجب وهو المختار وقال الآمدي انه الحق الذي اتفق عليه الفقهاء . والثاني أنه حجة مطلقاً وهو مشهور عن مالك

(١) قال الاسنوى « واما الثالث فسبق تعريفه دون تفصيل حكمه وفيه ثلاثة مذاهب الخ » اقول حاصل ذلك على ما قاله في جمع الجوامع وشرحه ان المناسب من حيث اعتباره أقسام لانه ان اعتبر بنص او اجماع عين الوصف في عين الحكم فهو المؤثر لظهور تأثيره بما اعتبر به وان لم يعتبر عين الوصف في عين الحكم بالنص والاجماع بل اعتبر بترتيب الحكم على وفق الوصف حيث يثبت الحكم معه سواء كان الاعتبار بالترتيب المذكور باعتبار عينه في جنسه او جنسه في عينه او جنسه في جنسه فهو الملائم ومعنى هذا ان الدليل على اعتبار الشارع عين ذلك الوصف في عين ذلك الحكم ولو باحد الاعتبارات الثلاثة هو ترتيب الحكم على وفقه بان يثبت الحكم معه لكن لا نقول ان الشارع اعتبره بالترتيب للمذكور ودل عليه به الا اذا كان ذلك الاعتبار معلوما بسبب اعتباره بنص او اجماع في الجملة وانما كان في الجملة لان النص انما دل على اعتبار جنسه في جنسه او عينه في جنسه او العكس فقد وجد له اصل معين يشهد له بالاعتبار فقولنا هنا في الجملة هو معنى قولنا ولو باعتبار جنسه فان الثابت في ذلك ليس اعتبار عين الوصف في عين الحكم مثلما عين الصغر معتبر في جنس الولاية بالاجماع لان الاجماع على اعتباره في ولاية المال اجماع على اعتباره في جنس الولاية فاعتباره في عين ولاية النكاح انما ثبت بثبوتها معه في المحل لترتب الولاية باعتبار جنسها معه في مسألة ولاية المال فقولنا فيما سبق حيث ثبت الحكم معه تفسير للترتيب على وفقه فاقسام الملائم ثلاثة وهي التي اعتبر فيها عين الوصف في عين الحكم لكن ذلك الاعتبار لم يثبت بنص او اجماع بل ثبت بترتيب الحكم على وفقه بان يثبت بنص او اجماع اعتبار جنسه في جنسه او عينه في جنسه او عكسه فكان المجموع اربعة اقسام وهي المقبولة وان لم يعتبر بترتيب الحكم على

واختاره امام الحرمين^(١) قال ابن الحاجب وقد نقل أيضا عن الشافعي وكذلك قال امام الحرمين الا أنه شرط فيه أن تكون تلك المصالح مشبهة بالمصالح المعتبرة. والثالث وهو رأى الغزالي واختاره المصنف انه ان كانت المصلحة ضرورية قطعية كلية اعتبرت والا فلا^(٢) فالضرورة هي التي تكون من احدى الضروريات

وفقه بان دل الدليل على الغائه فلا يعامل به اتفاقا وان لم يدل الدليل على الغائه كما لم يدل على اعتباره فهو المرسل ويعبر عنه بالمصالح المرسله وبالاستصلاح وهذا هو موضع الخلاف فقبله مالك مطلقا رعاية للمصلحة حتى جوز ضرب المتهم بالسرقة ليقر وعورض بانه قد يكون برئًا وترك الضرب لمذنب اهون من ضرب بريء

(١) قال الاسنوى « واختاره امام الحرمين الخ » أقول قال في جمع الجوامع وكاد امام الحرمين يوافقه مع مناداته عليه بالنكير اه . قال الجلال أي قرب من موافقته ولم يوافق اه . وذلك لان امام الحرمين قال به بشرط ان يكون مصلحة شبيهة بالمصالح المعتبرة وفاقاً وبالمصالح المستندة الى أحكام ثابتة الاصول تارة في الشريعة وبمباراة أخرى قال به بشرط ان يكون له نظير علله به مع انه قال انه مخالف للاولين والحاصل ان امام الحرمين انكر على مالك قوله بهذا القول بالنظر للقاعدة الاصولية في قبول المرسل لان اكثر الاصوليين على عدم قبوله وقرب من موافقته من جهة ان كلا منهما اعتبر المصالح المرسله الا ان امام الحرمين قيد ما اعتبره منها بكونها مشبهة لما علم اعتباره شرعاً ومالك لم يقيده ورده الا أكثر مطلقا لعدم ما يدل على اعتباره . وقد علمت ان هذه الاوصاف علل شرعية فاطبها الشارع احكاما شرعية وكونها كذلك حكم شرعي لا يثبت الا بدليل من الشارع يدل عليه وكان الراجح ما عليه الاكثر

(٢) قال الاسنوى « والثالث وهو رأى الغزالي واختاره المصنف انه ان كانت المصلحة ضرورية الخ » أقول هذا القول صريح في أن ما قاله الغزالي قسم من المرسل الذي لم يدل دليل على الغائه ولا على اعتباره وليس كذلك بل هو مما قام الدليل على اعتباره ولذلك قال صاحب جمع الجوامع وليس منه مصلحة

الجنس وهي حفظ الدين والنفس والعقل والمال والنفس . وأما القطعية فهي التي
ضرورية كلية قطعية لأنها مما دل الدليل على اعتبارها فهي حق قطعاً واشترطها
الغزالي للقطع بالقول به لا لاصل القول به . قال الجلال فجعلها منه مع القطع
بقبولها . ووجه ذلك أنها متى كانت ضرورية كلية كان ما دعت الضرورة إليها
بأن تكون واحدة من الخمسة التي هي حفظ الدين والنفس والعقل والنسب والمال
فالمراد بكونها قطعية ان يكون الجزم بوجودها حاصلًا وبكونها كلية ان
لا تكون مختصة ببعض المسلمين دون بعض وحينئذ تكون من الوصف المناسب
الذي دل الدليل على اعتباره فليس من المرسل في شيء قال الغزالي من المصالح
ما شهد الشرع باعتباره وهي أصل في القياس وحجة ومنه ما شهد ببطلانه كنفى
الصوم في كفارة الملك وما لم يشهد له بالاعتبار ولا بالبطلان وهذا في محل النظر
والمراد بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع من المحافظة على الخمسة الضرورية
فكل ما يتضمن حفظ هذه الخمسة الضرورية وكل ما يقوم بها فهي مصلحة
ودفعها مفسدة وإذا اطلقنا المعنى الخيل والمناسب في باب القياس اردنا منه هذا
الجنس والمصالح الحاجية والتحسينية لا يجوز الحكم بمجرد ما لم تمضد بشهادة
الاصول لأنه يجري مجرى وضع الشرع بالرأى وإذا اعتضد بأصله فهو قياس
وأما المصلحة الضرورية فلا بعد ان يؤدي إليها رأى مجتهد وان لم يشهد له أصل
معين كما في مسألة التترس فاننا نعلم قطعاً بأدلة خارجة عن الحصر ان تقليل القتل
مقصود الشارع كمنعه بالكلية لكن قتل من لم يذنب غريب لم يشهد له أصل
معين ونحن انما نجوزة عند القطع أو ظن قريب من القطع وبهذا الاعتبار تخصص
هذا الحكم من العمومات الواردة في المنع عن القتل بغير حق لما نعلم قطعاً ان
الشارع يؤثر الحكم الكلي على الحكم الجزئي وأن حفظ أصل الاسلام أهم من
حفظ دم مسلم واحد . وهذا وان سميناه مصلحة مرسلة لكنها راجعة الى
الاصول الاربعة لان مرجع المصلحة الى حفظ مقاصد الشرع المعلومة بالكتاب
والسنة والاجماع ولان كون هذه المعاني عرفت لا بدليل واحد بل بأدلة كثيرة
لا حصر لها من الكتاب والسنة وقرائن الاحوال ومفاريق الامارات سميناها

مصلحة مرسله لاقياسا ذالقياس اصل معين اه . فعلم من قوله ونحن لا نجوز الخ انه لا يقول به عند فقد شروطه وأما غيره فيجوز ان يقول به عند التقيد كما يؤخذ من قوله قبل ذلك فلا بعد في أن يؤدي اليها رأى مجتهد ومن قوله ولان كون هذه المعاني الخ انه انما جعل هذه من المصالح المرسله لعدم تعين الدليل وان رجعت الى الاصول الاربعة لا لعدم الدليل كما في غيرها من المصالح المرسله فاطلاق المرسل عليها بطريق المشابهة في عدم تعين الدليل وان كان في غيرها لعدمه . ومن هذا تعلم ان الغزالي لا يقول بالمصالح المرسله التي يقول بها مالك ووقع فيها الخلاف وردها الاكثر ولذلك أيضاً قال صاحب فواتح الرحموت رداً على صاحب المسلم حيث عد ما قاله الغزالي من المرسل وفي كونه من المرسل نظر لان دفع الضرر العام بالضرر الخاص أصل متأصل في الشرع وعليه مبنى التكليف الشرعية اه . وقال الغزالي في المنخول فان قيل لو وقعت جاذنة لم يهد مثلها في عصر الاولين وسنحت مصلحة لا يرد لها أصل ولكنها حديثة فهل تتبعونها قلنا نعم ولذلك نقول لو فرضنا انقلاب أموال العالم بمجملتها محرمة لكثرة المعاملات الفاسدة واشتباه الغصوب بغيرها وعسر الوصول الى الحلال المحض وقد وقع فنبيح لكل محتاج أن يأخذ مقدار كفايته من كل مال لان تحريم تناول يقضى الى الهلاك وتخصيصه بمقدار سد الرمق يكف الناس عن معاملاتهم الدينية والدينية ويتداعي ذلك الى فساد الدنيا وخراب العالم فلا يتفرغون وهم على حالتهم مشرفون على الموت الى صناعاتهم وأشغالهم والشرع لا يرضى بمثله قطعاً فنبيح لكل غنى من ماله مقدار كفايته من غير سرف ولا اقتصار على سد الرمق ونبيح لكل مقتر في مال من فضل منه هذا القدر مثله ويشهد لهذا قاعدة وهو أن الشخص اذا اضطر الى طعام غيره أو الى بيته يباح له مقدار الاستغلال محافظة على الروح والمحافظة على الأرواح أولى وأحق وكذلك نقول في المستظهر بشوكته المستولى على الناس المطاع فيما بينهم وقد سخر الزمان عن مستجمع لشرائط الامامة ينفذ أمره لان ذلك يوجب فساداً عظيماً لو لم نقل به اه

يجزم بمحصول المصلحة فيها^(١) والكلية هي التي تكون موجبة لفائدة عامة للمسلمين ومثال ذلك ما اذا صال علينا كفار تهرسوا بأسارى المسلمين وقطعنا باننا لو امتنعنا عن الترس لصدموننا واستولوا على ديارنا وقتلوا المسلمين كافة حتى الترس ولو رمينا الترس لقتلنا مسلماً من غير ذنب صدر منه فان قتل الترس والحالة هذه مصلحة مرسله لكونه لم يهد في الشرع جواز قتل مسلم بلا ذنب ولم يتم أيضاً دليل على عدم جواز قتله عند اشتماله على مصلحة عامة للمسلمين لكنها مصلحة ضرورية^(٢)

أقول قول النزالي وقد وقع . هذا حصل في عصره وأما المصير الذي نحن فيه فالحال أقوى وأشد نسال الله العافية والسلامة فهذه المسألة التي ذكرها لنا بها تمسك كذا قاله المطار وأقول وانما المصير الذي نحن فيه الآن فقد تضاعف الامر وتحقق مصداق ما جاء في الخبر من أنه يأتي زمان لا يدع الربا بيتاً الا دخله فلا يكاد يوجد الآن تجارة الا وفيها الربا وصارت الحكومة نفسها تتعامل بالربا أخذاً واعطاء ولا معاملة من بيع أو اجارة أو غير ذلك الا وهي فاسدة شرعاً فالضرورة قاضية حينئذ بالعمل في هذا المصير بما يقوله النزالي وهو قول كل العلماء لهذه الملة قلت ليت أهل عصرنا يقتصرون على أن يأخذوا مقدار الكفاية من غير صرف بل يسرفون ويبذرون ويستحلون تلك المعاملة وقانا الله شر هذا الزمان وأهله ولعل الله يحدث بعد ذلك امرأ فان الانسان لم يترك سدى ودوام الحال من قضايا الحال فكما اشتد الكرب هان وكل شيء يتحول الى ضده فانظروا انا منتظرون

(١) قال الاسنوى « وأما القطعية فهي التي يجزم بمحصول المصلحة فيها »
أقول قال في جمع الجوامع والظن القريب من القطع كالتقطع فيها اه . قال الجلال مثالها رمي الكفار المتترسين بأسرى المسلمين في الحرب المؤدي الى قتل الترس معهم ان قطع أو ظن ظناً قريباً من القطع بانهم ان لم يرموا استأصلوا المسلمين بالقتل الترس وغيره وبانهم ان رموا سلم غير الترس فيجوز رميهم لحفظ باقى الامة اه

(٢) قال الاسنوى « ولم يتم أيضاً دليله على عدم جواز قتله عند اشتماله

قطعية كلية فلذلك يصح اعتبارها أي يجوز أن يؤدي اجتهاد مجتهد إلى أن يقول هذا الأسير مقتول بكل حال فحفظ كل المسلمين أقرب إلى مقصود الشرع من حفظ مسلم واحد . فان لم تكن المصلحة ضرورية بل كانت من المصلحيات أو التمتات فلا اعتبار بها كما إذا ترس الكفار في قلعة بمسلم فانه لا يحل رميه اذ لا ضرورة فيه فان حفظ ديننا غير متوقف على استيلائنا على تلك القلعة وكذلك ان لم تكن قطعية كما اذا لم تقطع بتسليط الكفار علينا عند عدم رمي الترس أو لم تكن كلية كما لو أشرفت السفينة^(١) على الغرق وقطعنا بنجاة الدين فيها لو رمينا واحدا منهم في البحر

على مصلحة عامة للمسلمين لكنهما مصلحة ضرورية الخ » أقول عبارة الغزالي كما قدمناه قريبا هكذا . وأما المصلحة الضرورية فلا بعد أن يؤدي إليها رأى مجتهد وان لم يشهد له أصل معين كما في مسألة الترس إلى أن قال ونحن انما نجوزه عند القطع أو ظن قريب من القطع الخ وقلنا انه علم من قوله ونحن انما نجوزه الخ انه هو لا يقول بالمرسل عند فقد الشروط اما غيره فيجوز أن يقول به عند النقص كما يؤخذ من قوله قبل ذلك فلا بعد من أن يؤدي إليها رأى مجتهد ومن قوله ولان كون المعاني إلى آخر ما قدمناه . ومن ذلك تعلم أن قول الاسنوي فلذلك يصح اعتبارها أي يجوز أن يؤدي اجتهاد مجتهد الخ لا يلائم ما قبله لان جواز ذلك انما هو في غير القطعية أو المظنونة ظناً قريبا من القطع وان الغزالي انما قال هذه المقالة في حالة فقد الشروط وهي كونها ضرورية قطعية كلية أما عند توفر الشروط فقد علمت أنها ليست من المرسل بل مما دل الدليل على اعتبارها وهي حق واشترطها الغزالي للقطع بالقول به وانها من قبيل دفع الضرر العام بالضرر الخاص الذي هو أصل متأصل في الشرع وعليه مناط التكليف الشرعية فلا يليق بعد ذلك أن يفرصحة اعتبارها بأنه يجوز أن يؤدي إلى اجتهاد مجتهد الخ اللهم الا أن يؤول الجواز في كلامه بما يلائم ما قبله بأن يراد الجواز العام

(١) قال الاسنوي « أو لم تكن كلية كما لو أشرفت السفينة الخ » أقول ان قلت ماهو الفارق بين الكلية وغير الكلية قلت ظاهر قول الاسنوي واستولوا

على ديارنا وقتلوا المسلمين كافة أن المراد بالكلية استئصال جميع المسلمين لكن كتب البناني في حواشيه على جمع الجوامع على قول الجلال في المثال لحفظ باقى الامة فقال المراد به ما عدا الترس من الحاضرين. وبحث في ذلك العلامة بأن باقى الامة قبل حصول الرمي ليسوا كل الامة حتى يكون حفظهم كلياً أى متعلقاً بكل الامة واذا لم يكن حفظ الباقي كلياً قبل الرمي لم يجوز الرمي اذ يجوز انما هو المصلحة الكلية . وأجيب بأنه قد اشتهر اعطاء الاكثر حكم الكل في مسائل كثيرة اذا انتضى المعنى ذلك كما هنا . ولكن هذا الجواب يتوقف على أن ما عدا الترس اكثر الامة وهذا بعيد ولذلك قال العلامة نفسه فالجوز ليس حفظ الباقي بل هو اندفاع الاستئصال للمسلمين لانه كلى لتعلقه بالاستئصال الذى هو قتل كل الامة ثم نقل عن العضد التعليل باندفاع الاستئصال . ويجاب بأنه اذا حفظ الباقي اندفع الاستئصال فآل قولنا لحفظ الباقي وقولنا لدفع الاستئصال واحد . ثم اعترض ابن قاسم فقال قضية العبارة اعتبار استئصال جميع من عدا الترس من الموجودين فى ذلك الوقت وقضية كتب الفروع اعتبار بقية الجيش فقط ثم قال وقد توجه قضية العبارة بأنه لما كان حفظ الامة بحفظ الجيش لانه المدافع عنها والقائم بحفظها كما جرت به المادة كانت استئصاله بمنزلة استئصال الجميع فجعل فى حكمه وهذا ظاهر اذا كان استئصال الجيش بحيث يخشى معه على الامة بخلاف ما اذا لم يكن كذلك كما لو لم يحضر الواقعة الا بعض جيش الاسلام وكان من لم يحضر بحيث يحصل به الحفظ التام للامة . وعبارة شيخ الاسلام قوله استأصلوا المسلمين أى الحاضرين ومن بذلك الاقليم وعليه يحمل كلامه بعد قوله لحفظ باقى الامة ويجوز الاخذ بظاهر ذلك لان استئصال البعض قد يستدعى استئصال الكل اه فقوله أى الحاضرين ومن بذلك الاقليم وعليه يحمل الخ يؤخذ منه جواب آخر عن البحث المذكور بان المراد بالباقي المذكور جميع أهل الاقليم الحاضرون منهم وغيرهم وانما عبر عنه بالباقي باعتبار قتل الترس فكأنه قال حينئذ لحفظ جميع الامة باعتبار ذلك الاقليم فيكون

فانه لا يجوز الرمي^(١) لان نجاة أهل السفينة ايست مصلحة كلية وكذلك لا يجوز

حينئذ الحفظ المذكور كلياً لتعلقه بكل الامة المذكورة كذا قاله ابن قاسم مع زيادة للإيضاح . وقد تستشكل هذه المسألة بمسألة غرق السفينة اذا كان من بها جيش المسلمين الا أن يفرق بأن استئصال الجيش في الحرب مما لا يمكن دفع مفسدته لمسارعة الكفار حينئذ الى استئصال بقية المسلمين بنحو القتل والامر قبل التكرار من تهيئة من يقوم مقام الجيش ولا كذلك مسألة الفرق ثم قد يستشكل أيضاً بما اذا كان الامر اكثر من الحاربين الا أن يقال انهم على كل حال تحت القهر ولم يقوموا بالدفع عن المسلمين بخلاف المقاتلين فانهم قاموا بالدفع عن المسلمين فقتلهم يؤدي لفساد أعظم هكذا قالوا استشكلوا وجواباً . والذي أراه أنه لا داعي لهذا كله ولا ورود له لان هذه المسألة كما علمت مما قدمناه ترجع الى أصل متأصل في الشرع وهو دفع الضرر العام بالضرر الخاص وهذا يكفي فيه أن يكون الضرر واقعاً على القوم الذين يحاربون في كل اقليم خصوصاً في هذا الزمان فانه لا يعقل استئصال جميع المسلمين في جميع الاقطار وان المشاهد من تفرق المسلمين وتباعد بلدانهم يقضي بوجوب اعتبار كل قوم لهم قومية على حدة وان المدار على الجيش الحاضر المتماثل والذي يفرق بين الضرر العام والضرر الخاص انما هم رؤساء الجيش القائمون بالقتال فالمدار على ما يرونه في ذلك من قطع أو ظن يقرب من القطع بالمصلحة ومن كون الضرر عاماً أو غير عام فالواجب على العلماء في مثل هذا وضع القواعد الشرعية وتقويض الرأي في تطبيقها على الواقع فن ابتلى بذلك فهم أدري ويرى الشاهد مالا يراه الغائب ولا عبرة في الكثرة والقلة بمدد الاشخاص فكل الفاء قد لا يعد بواحد خصوصاً في هذا الزمان فان من تمرن على القتال وتعلم طرقه لا يمكن أن يماتله في الحرب من لم يتمرن على شيء من ذلك ولم يمارس القتال أو تمرن ومارس تمريناً ناقصاً والله الموفق

(١) قال الاسنوي « فانه لا يجوز الرمي الخ » وان اقترح لان القرعة في

لجماعة وقعوا في مخمصة أكل واحد منهم بالقرعة لكون المصلحة جزئية . قوله « لاذاعتبار » أي احتج مالك بوجهين : أحدهما ان الشارع اعتبر جنس المصالح^(١) في جنس الاحكام كما مر في القياس واعتبار جنس المصالح يوجب ظن اعتبار هذه

مثل هذا لا أصل لها في الشرع كذا قال الجلال قيل هذه الغاية لارد على المالكية فانه يقرع عندهم لاجل نجاة الباقيين لكن بعد رمي الاموال غير الرقيق ولا فرق عندهم بين الحر والرقيق كذا قاله العطار عليه

(١) قال الاسنوي « احتج مالك بوجهين احدهما ان الشارع اعتبر جنس الخ » أقول قدمنا ان المراد بالجنس بالنسبة للوصف والحكم هو الجنس القريب سواء اعتبر بالنص او الاجماع أو لم يعتبر بهما ولكن اعتبر بترتيب الحكم على وفقه الى آخر ما قدمنا وانه ان لم يعتبر بالترتيب أيضاً بالجنس القريب بل بالبعيد ففيه تفصيل ان دل الدليل الغائى لم يعلل به اتفاقا وان لم يدل الدليل على الغائى ولا على اعتباره فهو الذى فيه الخلاف اما اذا لم يثبت اعتباره باعتباره جنسه البعيد في عين الحكم او عينه في جنس الحكم البعيد او جنسه البعيد أو القريب في جنس الحكم البعيد فلا خلاف في رده كما نبه عليه في التلويح وغيره . وعلى ذلك يمتنع هذا الاستدلال بهذه الوجوه بان المعتبر هنا في المصالح المرصلة بالنسبة للوصف والحكم هو الجنس البعيد وهذا لا يكفى في جواز التعليل بالوصف عند الجمهور فقوله ان الشارع اعتبر جنس المصالح في الاحكام الخ مسلم لكن هذا الجنس جنس بعيد بالنسبة للوصف وهو مطلق المصالح وبالنسبة للحكم أيضاً فهو استدلال على مختلف فيه بمختلف فيه وهو لا يفيد الا اذا ثبت المستدل به بدليل صحيح وهذا لم يثبت ولو سلمنا ان اعتبار الجنس في الجنس كاف تقول ان مثل هذا الذي اعتبر فيه الشارع الجنس البعيد في الجنس البعيد منه ما قام الدليل على الغائى ومنه ما جهل حاله فحيث اتفقنا على رد ما علم الغاؤه ويجوز ان يكون ما جهل الغاؤه واعتباره مثل ما علم الغاؤه فقد حصل الشك في اعتباره فلا يقبل فالقول بان ذلك يوجب ظن اعتبار هذه المصلحة الخ غير مسلم . هذا حاصل الوجه الاول استدلالا

المصلحة لكونها فردا من أفرادها. الثاني ان من تتبع أحوال الصحابة رضي الله عنهم قطع بأنهم كانوا يقنعون في الوقائع بمجرد المصالح ولا يبحثون عن أمر آخر فكان ذلك اجماعا منهم على قبولها والمصنف قد تبع الامام في عدم الجواب عن هذين الدليلين . وقد يجاب عن الاول بانه لو وجب اعتبار المصالح المرسله لاشتراكها للمصالح المعتمدة في كونها مصالح لوجب الغاؤها أيضا لاشتراكها مع المصالح المنغاة في ذلك فيلزم اعتبارها والغاؤها وهو محال . وعن الثاني ^(١) أنا لانسلم اجماع الصحابة عليه بل انما اعتبروا من المصالح ما اطلعوا على اعتبار الشارع لنوعه أو جنسه القريب ولم يصرح الامام لمختاره ^(٢) في هذه المسئلة قال :

« السادس فقد الدليل بعد التفحص البليغ يظن عدمه وعدمه يستلزم عدم الحكم لامتناع تكليف تناقل » أقول الدليل السادس من الادلة المقبولة عند المصنف الاستدلال على عدم الحكم ^(٣) بعدم ما يدل عليه . وتقريره أن يقال فقدان

وجواباً عنه ومنه تعلم ان جواب المصنف جواب بتسليم ان اعتبار المصالح المرسله كاف لكن منع من التعويل عليه مانع من ذلك

(١) قال الاسنوي « وعن الثاني الخ » أقول حاصله جواب بمنع حصول الاجماع ودعوى ان الصحابة انما اعتبروا من المصالح ما اطلعوا على اعتبار الشارع لنوعه أو جنسه القريب الخ ومن هذا تعلم ان مال كما رضي الله عنه يدعى ان من تتبع أحوال الصحابة قطع بأنهم كانوا يفتون في الوقائع بمجرد المصالح الخ ومخالفة يدعون ان الصحابة انما اعتبروا من المصالح ما اطلعوا على اعتبار نوعه أو جنسه القريب فكلاهما دعوى . والذي يفصل في صحة احدي الدعويين دون الأخرى هو الاستقراء فعمليك به حتى يظهر جليلة الحال فاننا لم نقف عليه

(٢) قال الاسنوي « ولم يصرح الامام لمختاره » أقول لكن سككت على

ما قاله الجمهور المختارون لمالك رحمه الله تعالى

(٣) قال الاسنوي « الدليل السادس من الادلة المقبولة عند المصنف

الاستدلال على عدم الحكم الخ » أقول اختلف العلماء في هذه المسئلة فقال المصنف ان فقدان الدليل بعد التفحص البليغ يوجب ظن عدمه وظن عدمه يوجب

الدليل بعد التفحص البليغ يغلب ظن عدمه يعني عدم الدليل وظن عدمه يوجب ظن عدم الحكم أما المقدمة الاولى فواضحة وأما الثانية فلان عدم الدليل

ظن الحكم وتبعه في ذلك صاحب جمع الجوامع . وصورة المسئلة على ما قال ان يقال للخصم في ابطال الحكم الذي ذكره في المسئلة الحكم يستدعي دليلا والا لزم تكليف الغافل حيث وجد الحكم بدون الدليل المفيد له ولا دليل على حكمك بالسبر فاننا سبرنا الادلة فلم نجد ما يدل عليه أو بالأصل فان الاصل المستصحب عدم الدليل عليه فينتهي هو أيضاً . وقال الاكبر عدم وجدان الدليل بعد الفحص لا يدل على عدم وجوده لما تقرر من ان عدم الوجدان لا يستلزم عدم الوجود . وأجاب غيرهم عن ذلك بانه ان أريد انه لا يلزم منه القطر بالانتفاء فلا تدعيه وان أريد انه لا يلزم منه ظن الانتفاء فهو باطل لان بعد الفحص الشديد يظن الانتفاء وهذا هو المطلوب ثم انه يلزم من ظن انتفاء الدليل ظن انتفاء المدلول فمما ندعيه ثم قالوا ان هذا لا يخالف ما قرروه من انه لا يلزم من انتفاء الدليل انتفاء المدلول لان ذلك في لزوم الانتفاء للانتفاء وما نحن فيه لزم ظن الانتفاء للانتفاء هذا حاصل ما قاله ابن قاسم في حاشيته على جمع الجوامع مستندا فيه لقول صاحب جمع الجوامع في شرح المنهاج . وتقريره ان فقدان الدليل بعد بذل الوسع في التفحص يغلب ظن عدم الدليل وظن عدمه يوجب ظن عدم الحكم الى آخر ما به هذا ما قالوه هنا . ونقول ليظهر لك الحق اعلم ان الافعال التي لم تكن ضرورية لبقاء الشخص ولم يدرك منها العقل المصلحة والمفسدة ولا خلوها عنها ولم يرد فيها بعد البعثة خطاب اصلا بالايجاب ولا بالتحريم ولا نحوهما من باقي الاحكام قد اختلف فيها الاشاعرة والمحققون من الحنفية مع الفريق القائل من المعتزلة بان الاصل في تلك الافعال قبل ورود الشرع هو الاباحة فقال فريق الاشاعرة والمحققين من الحنفية ان سكوت الشارع وعدم ورود خطاب منه بالحرج في فعلها وتركها اذن منه في فعلها وتركها على السواء ويكون سكوت الشارع وعدم ورود خطابه عند هذا الفريق دليلا شرعيا على حكم الشارع بالتخير بين الفعل والترك وصرحوا بان كل ما عدم فيه المدرك

يستلزم عدم الحكم اذ لو ثبت حكم شرعي ولم يكن عليه دليل لكان يلزم منه تكليف الغافل وهو ممتنع فينتج فقدان الدليل بعد التفحص البليغ يوجب ظن

الشرعي الدال على الحرج في فعلها وتركها كان عدم المدرك الدال على ما ذكر مدركا شرعيا دالا على حكم الشارع بالتخيير والاذن في الفعل والترك على السواء وهذا هو الذي أراده صاحب جمع الجوامع حيث قال وان الاباحة حكم شرعي اه. يقصد بذلك التعريض لهذا الفريق من الممثلة فهذه الاباحة لا تعرف الا بعد ورود الشرع أي البعثة لاحد من الرسل وزول الخطاب اللغطي. وقال الفريق الثاني وهو الفريق القائل بالاباحة في الافعال المذكورة قبل ورود الشرع ان هذه الافعال مباحة بالاباحة الاصلية التي كانت بها قبل البعثة بمقتضى الدليل العام العقلي فهي باقية على تلك الاباحة لان العقل لم يدرك فيها جهة خاصة من مصلحة ومفسدة وخلوها منها ولم يرد عن الشارع ما يكشف عن الجهة الخاصة على وجه ما ذكر فكانت باقية على اباحتها التي كانت لها قبل البعثة بمقتضى الدليل العقلي العام وقد حققنا ذلك في شرحنا البدر الساطع عند قول صاحب جمع الجوامع الحق ان الاباحة حكم شرعي فراجع. اذا تقرر هذا فان كان مراد المصنف ومن تبعه كصاحب جمع الجوامع ان نفي المدرك الذي به يدرك الحكم وهو الدليل بان لم يجده بعد التفحص الشديد يوجب ظن انتفائه وظن انتفائه يوجب ظن انتفاء الحكم وأرادوا من الحكم المنفي ما يعم الحظر والوجوب والندب والكراهة والاباحة فيكون الحكم ان لا حكم أصلا فغير مسلم لمنافاته لما قرره الاشارة جيماً ووافقهم المحققون من الحنفية مما ذكرناه ولما تقرر من انه بعد ورود الشرعي لا يمكن ان تخلو حادثة عن حكم للشارع فان وجد دليل خاص على حكم خاص أو كان مندرجا في المنافع أو في المضار كان الحكم على وفق ذلك الدليل الخاص أو على وفق ما قررنا سابقاً في المنافع والمضار فقد ورد الشرع ان في المنافع الاصل الاباحة وفي المضار التحريم وان لم يوجد شيء مما ذكر فلم يوجد دليل خاص على حكم خاص ولم يعلم ان الشيء من المضار ولا من المنافع وانعدم المدرك الشرعي أصلا كان ذلك دليلاً على الاباحة والاذن الشرعي وان كان مرادهم

عدم الحكم والعمل بالظن واجب. والمراد بعدم الحكم هنا عدم تعلقه^(١) لعدم ذاته فان الاحكام قديمة عندنا. وهذه الطريقة التي قررها المصنف نقلها^(٢) في المحصول عن بعض الفقهاء ولم يصرح بموافقه قال :

الباب الثاني - في المردودة

« الاول الاستحسان قال به ابو حنيفة وفسر بأنه دليل ينقذ في نفس المجتهد وتقتصر عنه عبارته ورد بأنه لا بد من ظهوره ليمتيز صحيحه من فاسده وفسره الكرخي بأنه قطع المسئلة عن نظائرها لما هو أقوى كتخصيص أبي حنيفة قول القائل مالي صدقة بالزكوى لقوله تعالى (خذ

تقى الحكم الخاص ما عدا الاباحة فهو مسلم وحينئذ يرتفع الخلاف ويكون مراد من قال لا يلزم من عدم وجدان الدليل انتفاؤه أي انتفاء الدليل فلا يلزم انتفاء الحكم لان عدم الدليل الشرعي أصلا دليل على الحكم الشرعي ان الحكم الثابت هو الاباحة ومن قال انه يلزم من عدم وجود الدليل ظن انتفاؤه ويلزم من ظن انتفاؤه انتفاء الحكم أراد بالحكم ما عدا الاباحة الشرعية بمعنى الاذن في الفعل والترك لان انتفاء المدرك على هذا الوجه نفسه دليل على ما ذكر ولذلك قال صاحب مسلم الثبوت وشرحه ومنها عدم الدليل بعد الفحص فيدل على عدم واختاره بعض الشافعية والحق عند الجمهور انه ليس بدليل لان انتفاء الدليل لا يستلزم انتفاء المدلول الا بالشرعي فانه ذات القواعد الشرعية على ان ما لم يقع فيه دليل بخصوصه فهو على الاباحة كما مرت الاشارة اليه اهـ . فخذ هذا واعرف الحق لاهله

(١) قال الاسنوى « والمراد بعدم الحكم هنا عدم تعلقه الخ » أقول قد

علمت ما في هذا مما قدمناه غير مرة

(٢) قال الاسنوى « وهذه الطريقة التي قررها المصنف نقلها الخ » أقول

قد علمت حقيقة الحال فيها فتذكر لتعلم وجه ان الامام لم يوافق بعض الفقهاء المذكور فان عبارته بظاها غير صحيحة ما لم يقول بما قدمناه

من أموالهم صدقة) وعلى هذا فالاستحسان تخصيص . وأبو الحسين بأنه ترك وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل شمول الالفاظ لاقوي يكون كالطاريء نخرج التخصيص ويكون حاصله تخصيص العلة « أقول شرع المصنف في بيان الادلة المردودة فذكر منها شيئين أحدهما الاستحسان وقد قال به أبو حنيفة وكذا الحنابلة كما قاله الآمدى وابن الحاجب وانكره الجمهور لظنهم أنهم يريدون به الحكم بغير دليل حتى قال الشافعي من استحسن فقد شرع أي وضع شرعا جديدا . قال في المحصول وليس الخلاف في جواز استعمال لفظ الاستحسان لوروده في الكتاب كقوله تعالى (وأمر قومك بأخذوا بأحسنها) وفي السنة كقوله صلى الله عليه وسلم « ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن » وفي ألقاظ المجتهدين كقول الشافعي في المتعة استحسن أن تكون ثلاثين درهما فذبت ان الخلاف إنما هو في المعنى وحينئذ فلا بد من تفسيره ليتمكن قبوله أو رده وهو استعمال من الحسن يطلق على ما يميل اليه الانسان ويهواه من الصور والمعاني وان كان مستقبها عند غيره وليس هذا محل الخلاف لاتفاق الامة قبل ظهور المخالفين على امتناع القول في الدين بالتشبهى فيكون محل الخلاف فيما عدا ذلك . وقد اختلف المتأخرون في التعبير عنه على عبارات كثيرة ذكر المصنف منها ثلاثة: أحدها (١) ولم يذكره الامام ولا صاحب الحاصل بل الآمدى وابن الحاجب أنه دليل ينقدح في نفس المجتهد وتقرر عنه عبارته فلا يقدر على اظهاره وأبطله المصنف بأن الذي يقوم قد يكون صحيحا وقد لا يكون فلا بد من ظهوره أي بيانه ليميز صحيحه عن فاسده ولقائل ان يقول ان أراد المصنف بوجوب

(١) قال الاسنوى « وقد اختلف المتأخرون في التعبير عنه على عبارات كثيرة ذكر المصنف منها ثلاثة احدها الخ » أقول هذا الدليل أجب عنه المصنف بما هو مذكور فيه وفي الاسنوى واعترض عليه الاسنوى بقوله ولقائل ان يقول الخ فهذا التعبير ساقط لا يلتفت اليه على ان المجتهد الذي يبطن من العمى ان ينقدح في نفسه دليل وتقرر عنه عبارته كيف يقبل اجتهاده وهو بهذه الحال التسعة من المعجز عن التعبير عما في نفسه

اظهارها نه لا يكون قبل ذلك حجة على المناظر فهذا واضح لكنه ليس محل الخلاف وان اراد أن المجتهد لا يثبت به الاحكام فهو ممنوع^(١) اللهم الا ان يشك المجتهد في كونه دليلا فانه لا يجوز العمل به . التفسير الثاني قاله الكرخي أنه قطع المسئلة^(٢) عن نظائرها لما هو أقوى أى هو أن يعدل الانسان عن أن يحكم في مسئلة بمنزل ما حكم به في نظائرها الى الحكم بخلافه لوجه أقوى يقتضى العدول عن الاول وذلك حيث دل دليل خاص على اخراج صورة ما دل عليه العام كتخصيص أبى حنيفة قول القائل مالى صدقة بالمال الزكوي دون غيره فان الدليل الدال على وجوب الوفاء بالنذر يقتضى وجوب التصدق بجميع أمواله عملا بلفظه لكن ههنا دليل خاص يقتضى العدول عن هذا الحكم بالنسبة الى غير الزكوي وهو قوله تعالى (خذ من أموالهم صدقة) فان المراد بالمال في الآية هو الزكوي فليكن كذلك في قول القائل مالى صدقة والجامع هو قرينة اضافة الصدقة الى المال في الصورتين . واعترض المصنف على هذا التفسير بأنه يلزم أن يكون التخصيص استحسانا لا تطباقة عليه ولا نزاع في التخصيص ولو عبر المصنف بالعكس فقال وعلى هذا فالتخصيص استحسانا كما عبرت به لكان أظهر . التفسير

(١) قال الاسنوى « وان اراد ان المجتهد لا يثبت به الاحكام فهو ممنوع الخ » أقول اذا لم يكن الاستحسان الذي انقدح في نفس ذلك المجتهد نصاً ولا اجماعاً ولا قياساً صحيحاً فلا يجوز للمجتهد ان يثبت به حكماً شرعياً ومتى كان واحداً مما ذكر فلا يعقل ان تقصر عنه عبارة المجتهد فالذى تقصر عنه عبارة المجتهد لا يكون واحداً منها فلا يصح اثبات الاحكام الشرعية به

(٢) قال الاسنوى « التفسير الثاني قاله الكرخي انه قطع المسئلة الخ » أقول وهو تفسير صحيح وغاية ما اعترض به عليه المصنف انه لا يلزم عليه ان يكون التخصيص استحساناً كما عبر المصنف أى فالتخصيص استحساناً كما يقول الاسنوى اذ لافرق بين العبارتين في المعنى وهذا الاعتراض يلتزمه الكرخي لكن يخص ذلك بكل قياس خفي أو نص أو اجماع قابل القياس الظاهر لا مطلق مخصص بل هو مخصص خاص في موضع خاص كما سيأتي ايضاحه

الثالث قاله أبو الحسين انه ترك وجه من وجوه الاجتهاد^(١) غير شامل لشمول الالفاظ لوجه أقوى منه يكون كالطاريء على الاول فأشار بقوله ترك وجه من وجوه الاجتهاد الى ان الواقعة التي اجتهد فيها المجتهدون لها وجوه كثيرة واحتمالات متمددة فيأخذ المجتهد بواحد منها ثم انه يترك ذلك الوجه لما هو أقوى واحترز بقوله غير شامل لشمول الالفاظ عن تخصيص المموم فان الوجه الاول شامل لشمول الالفاظ واحترز بقوله يكون كالطاريء على الاول عن ترك أضعف القياسين لاجل الاقوى فان أقواهما ليس في حكم الطاريء قال فان كان طارئاً عليه فهو الاستحسان . ومثال ذلك العنب فإنه قد ثبت تحريم بيعه بالزبيب سواء كان على راس الشجر أم لا قياساً على الرطب ثم ان الشارع ارخس في جواز بيع الرطب على رؤوس النخل بالتمر فقسنا عليه العنب وتركنا القياس الاول لكون الثاني اقوى فان احتمل الثاني القوة والطرآن كان استحسانا وهذا التفسير يقتضى ان يكون المدول عن حكم القياس الى النص الطاريء عليه استحسانا وليس كذلك عند القائلين به . واعترض عليه المصنف بأن حاصله يرجع الى ان الاستحسان هو تخصيص العلة وهو المعبر عنه بالنقض وليس ذلك مما انفرد به الحنفية^(٢) كما سبق ايضاحه في القياس . وفي قول المصنف ان حاصله تخصيص العلة نظر^(٣) بل حاصله كما

(١) قال الاسنوي « التفسير الثالث قاله ابو الحسين انه ترك وجه من وجوه الاجتهاد الخ » اقول ما قاله ابو الحسين وما قاله الكرخي كلاهما بمعنى واحد وقول الاسنوي وهذا التفسير يقتضى ان يكون المدول عن حكم القياس الى النص الطاريء عليه استحسانا وليس كذلك غير مسلم بل هو كذلك عند القائلين به وهم الحنفية كما ستسمع

(٢) قال الاسنوي « واعترض عليه بأن حاصله يرجع الى ان الاستحسان هو تخصيص العلة وهو المعبر عنه بالنقض وليس ذلك مما انفرد به الحنفية الخ » اقول هو كذلك بل هو قول الكل كما ستسمع

(٣) قال الاسنوي « وفي قول المصنف ان حاصله تخصيص العلة نظر الخ » اقول قد علمت ان الاستحسان هو اما قياس خفي او نص من الكتاب او السنة
٥١ رابع

قاله الامدي الرجوع عن حكم دليل لطران دليل آخر أقوى منه وهذا أم من
 تخصيص العلة وقد تلخص من هذه المسئلة ان الحق ما قاله ابن الحاجب وأشار
 اليه الامدي انه ^(١) لا يتحقق استحصان مختلف فيه قال :

اوجاع جاء على خلاف القياس الجلي الظاهر وهذا لا يكون الا تخصيصا لعله
 هذا القياس فاقاله الامدي وما قاله المصنف بمعنى واحد ومراد الامدي بالدليل
 في قوله عن حكم دليل هو القياس الظاهر وبالدليل في قوله لطران دليل أقوى
 هو القياس الخفي او النص من كتاب او سنة او اجماع

(١) قال الاسنوي : وقد تلخص من هذا أن الحق ما قاله ابن الحاجب وأشار
 اليه الامدي أنه الخ ، اقول ان الشافعية قسموا القياس باعتبار القوة الى قياس
 جلي وهو ما علم فيه الغاء الفارق كقياس الامة على العبد في حق التقويم على عتق
 البعض وان كان الحق ان هذا المثال من دلالة النص لا من القياس لكن قد مر
 ان فرقا منهم يسمى مثله قياسا والى قياس خفي وهو ما لم يعلم فيه الغاء الفارق
 واما قصارى الامر هو الظن ولذلك اختلفوا في وجوب التعمد به واما الجلي فهو
 متفق على التعمد به بين الانام وقيل القياس الجلي هو قياس الاولى بالحكم على
 غيره كقياس الضرب على التأفيف وقياس الواضح المساوي بحيث لا ينبغي أن
 يشك فيه كقياس احراق مال اليتيم على اكله والخفي هو قياس الادني على الاعلى
 كقياس التفاح على البر في حرمة الربا وقسموه ايضا باعتبار العلة الى قياس علة
 وهو ما صرح فيه بها كقولهم التفاح مطعموم فيجزي فيه الربا كالبز والى قياس
 دلالة لم تذكر فيه العلة صريحا ودل عليها بما لازمها كقياس قطع الجماعة بالواحد على قتلهم
 بالواحد الثابت باجماع الصحابة مجامع وجوب الدية فيهما اذا كانا خطاين وهو
 دليل القصاص فعلم من وجوب الدية ووجوب القصاص لانهما موجبان متلازمان
 للجناية العلة بهما فاذا علم وجوب الدية فيهما علم وجوب الجناية لانها العلة
 وحدها ووجوب ما وجب به القصاص فالمدكور ملازم العلة لا العلة نفسها والى
 قياس في معنى الاصل وهو ما لا يجمع بين الاصل والفرع الا بنفى الفارق ولو
 كان ظنيا ولا يحتاج الى أمر آخر كالفاء كون المفطر جماعا في ايجاب الكفارة فانها
 تستدعي الجناية والذنب لانها كاسمها شارة وخصوص الجماع لا دخل له في الجناية

« الثاني قيل قول الصحابي حجة . وقيل ان خالف القياس . وقال في القديم

والدنب وانما هي افطار في صوم أدهار رمضان صمداً فتجب الكفارة بعمد الاكل
 أيضا وهذا يسوقونه على طريق المثال . وأما الحنفية فقسموا القياس باعتبار التبادر
 الى قياس جلي وهو ما يتبادر اليه الدهن في أول الامر والى قياس خفي وهو
 مالا يتبادر اليه الدهن الا بعد التأمل والثاني الاستحسان بالمعنى الاخص
 وكثيراً ما يراد به في اللغة هذا المعنى وقد يقال لسلك دليل في مقابلة القياس
 الظاهر نص من كتاب او سنة كالنص الوارد في السلم وهو قوله تعالى (يا أيها الذين
 آمنوا اذ تداينتم بدين الى أجل مسمى فاكتبوه) وقوله صلى الله عليه وسلم « من
 أسلف فليسلف في كيل معلوم أو وزن معلوم الى أجل معلوم » فانه جاء على خلاف
 القياس الظاهر ولهذا قال الامام انا اثبتنا الرجم بالاستحسان على خلاف القياس
 والمراد به نص الرجم أو اجماع كالاتصناع وهو ان يقول للخزاز مثلاً اخرز لي خفا
 بقيمة كذا من جلد كذا وقد ركذا فهذا ينمقد عند الحنفية بيما لا عدة مع ان القياس بأبي
 عنه لعدم المبيم الا انه انمقد الاجماع على جوازه في الصدر الاول لانهم كانوا يتعاملون
 به من غير تكبير أو ضرورة كطهارة الحياض والابار بعد تنجسها والقياس يقضى
 أن لا تطهر أبداً لبقاء الماء النجس ولو قليلاً وكذا ارضه نجسة لم يستعمل فيه المطهر
 الا انه حكم بالطهارة للضرورة والوقوع في الحرج العظيم ثم هذه الضرورة اما راجعة
 الى الاجماع والضرورة مستندة أو الى القياس الخفي فن انكر الاستحسان وقال
 من استحسنت فقد شرع لم يدر المراد به والذي قال هذه المقالة هو الامام
 الشافعي رضى الله عنه فمنهم من حمل قوله هذا على انكار الاستحسان وقوله فقد
 شرع على ذم من استحسنت وبعض هذا الفريق قال فيه انه لم يدر المراد بالقياس
 حقا الله عنه وليس هذا الا كما يقول الشافعي عند تعارض الاقيدة هذا استحسنته
 وبمضه كصاحب جمع الجوامع قال فان تحقق استحسان مختلف فيه فن قال به
 فقد شرع قال الجلال بتشديد الراء كما قال الشافعي رضى الله عنه من استحسنت
 فقد شرع أى وضع شرعا من قبل نفسه وليس له ذلك اه . ومنهم من حمل قول
 الشافعي هذا على مدح من استحسنت وقال بالاستحسان المتفق عليه كالشيخ

ان انتشر ولم يخالف . لنا قوله تعالى فاعتبروا بمنع التقليد . واجماع الصحابة على
الاكبر محمد بن عربي الحاتمي الشهير بمعجبي الدين وخاتم الولاية المحمدية فانه قال في
الفتوحات ان مقصود الشافعي من قوله هذا مدح المستحسن وأراد ان من
استحسن فقد صار بمنزلة نبي ذي شريفة وأتباع الشافعي لم يفهموا كلامه على
وجهه هذا والله اعلم . وما قاله صاحب جمع الجوامع اوجه . قال في التلويح هو في
اللغة عند الشيء حسنا وقد كثر فيه المدافمة والرد على المدافعين ومنشأهما عدم
تحقيق مقصود الفريقين ومبني الطعن من الجانبين الجرأة وقلة المبالاة فان
القائلين بالاستحسان يريدون به ما هو أحد الادلة الاربعة والقائلين بان من
استحسن فقد شرع يريدون ان من اثبت حكما بانه مستحسن من غير دليل عن
الشارع فهو الشارع لذلك الحكم حيث لم يأخذه من الشارع ثم ساق اختلافاً في
تعريفه اه . ولذلك قال في جمع الجوامع وشرحه الجلال الاستحسان قال به
ابو حنيفة أي واصحابه واصحاب مالك قال زكريا وانكره الباقر قال الجلال
من العلماء منهم الحنابلة بخلاف قول ابن الحاجب قال به الحنفية والحنابلة وفسر
بدليل ينقدح في نفس المجتهد تقصر عنه عبارته ورد بانه أي الدليل المذكور
ان تحقق عند المجتهد فمعتبر ولا يضر قصور عبارته عنه قطعاً وان لم يتحقق عنده
فردود قطعاً وفسر أيضاً بمدول عن قياس الى قياس أقوى منه ولا خلاف فيه
بهذا المعنى فان أقوى القياسين مقدم على الآخر قطعاً أو بمدول عن الدليل الى
المادة المصلحة كدخول الحمام من غير تعيين زمن المكث وقدر الماء والاجرة
فانه ممتاد على خلاف الدليل للمصلحة وكذا شرب الماء من السقاء من غير تعيين
قدره . ورد بأنه ان ثبت انها أي المادة حق لجرأتها في زمنه عليه الصلاة والسلام
أو بعده من غير انكار منه ولا من غيره فقد قام دليلها من السنة والاجماع فيعمل
بها قطعاً والا أي وان لم تثبت حقيقتها ردت قطعاً فلم يتحقق مضي للاستحسان
ما ذكر يصلح محلاً للنزاع أما استحسان الشافعي التحليف على المصحف والحط
في الكتابة لبعض من عوضها ونحوها كاستحسانه في المتعة ثلاثين درهما فليس
منه أي ليس من الاستحسان المختلف فيه ان تحقق وانما قال ذلك لما أخذ

جواز مخالفة بعضهم بعضاً . وقياس الفروع على الأصول . قيل اصحابي كالنجوم .
فقهيّة مبيّنة في محالها اه فقد حذف ما قدمناه عنهما ما قاله الشافعي رضي الله عنه
ولذلك كله قال الاسنوي وقد تلخص من هذه المسئلة ان الحق ما قاله ابن
الحاجب وأشار اليه الآمدي الى آخر ما قدمناه وقال في مسلم الثبوت والحق انه
لا يتحقق استحسان مختلف فيه قال شارحه فانه ان أريد به ما يعده العقل حسناً
فلم يقل بثبوته أحد وان أريد ما أردناه فهو حجة عند الكل فليس هو أمراً
يصلح للنزاع اه . وبالجملة ليس الاستحسان عندنا الا دليلاً معارضاً للقياس
وهو معارضه والاستحسان ان كان قياساً تمدي حكماً الى ما وراءه لوجود علة
متعدية خالية عن الموانع وان لم يكن قياساً بل كان نصاً أو اجماعاً فلا يتمدى
الحكم منه الى المسكوت لان النص أو الاجماع حينئذ على خلاف القياس فلا
يجوز القياس عليه وذلك كما يجب بين البائع عند اختلافه مع المشتري في الثمن
قبل قبض المبيع في ضمن التحالف استحسان قياسي لا نكراه وجوب التسليم الذي
هو دعوى المشتري كما ان المشتري ينكر زيادة الثمن التي ادعاها البائع فكل منهما
مدعى عليه مجبور على الخصومة والجواب لصاحبه واليمين عليه من قضية القياس
فتمدى الى الاجارة اختلف فيها المتعاقدان قبل استيفاء المستأجر المنافع فانه
يدعى التسليم بما تقدم من الاجر وينكره المؤجر وهو يدعى زيادة الاجرة
وينكرها المستأجر فكان كل منهما مدعى عليه فوجب التحالف وكذلك الحكم
في ورثة البائتم والمشتري لكون كل من الفريقين مدعياً على الآخر ومدعى
عليه قبل القبض فيتحالفان ويجب يمين البائتم في ضمن ايجاب التحالف بمد القبض
بالنص فقط وهو قوله صلى الله عليه وسلم « اذا اختلف البيعان والسلعة قائمة
بيمينها تحالفا وترادا » لان المشتري لا دعوى له وان كان قوله في صورة
الاثبات لانه ممن يجبر على الخصومة واذا ترك لا يترك فلم يبق الا مدعى عليه
فالقياس ان لا يحلف لكن انما يحلف لحديث التحالف فلا يتمدى الى الاجارة
بمد استيفاء المنافع المعقود عليها ولا الى ورثة المتعاقدين . واورد عليه ان المشتري
لو أقام البينة قبلت منه وهو فرع الدعوى فيكون المشتري مدعياً أيضاً فقولكم

قلنا المراد عوام الصحابة . قيل اذا خالف القياس اتبع الخبر . قلنا بما خالف لما ظنه دليلاً لم يبق الا مدعى عليه الخ غير مسلم . وجوابه ان بينة المدعى عليه قد تقبل أيضاً اذا كان قوله مما يدخل تحت العلم كما هنا الا ترى ان بينة ذي اليد على النتائج مقبولة ومقدمة على بينة الخارج المدعى فلا يلزم من كون المشتري مدعى عليه فقط وانه لا يحلف بعد القبض ان لا تقبل بينته وقد بحث في هذا صاحب الفوائج على مسلم الثبوت بان البائع قبل القبض مدع ثريادة الثمن ومدعى عليه من جهة المشتري المدعى للتسليم وكذا المشتري فيجب عليهما اقامة البينة تنويراً لدعواهما وعند عدمها يحلفان بالنص وهو قوله عليه الصلاة والسلام «البينة على من ادعى واليمين على من انكر» لا بالقياس وفي صورة القبض يحلف البائع متابعاً لهذا النص وانما يحلف بحديث التحالف لو كان في قوة هذا حتى يصلح معارضاً فيخصه لكن قالوا هذا خبر مشهور وخبر التحالف خبر واحد بل تكلم في صحته أيضاً فينبغي ان لا يجب التحالف بل يمين المشتري وان وجب فليس مما نحن فيه أصلاً فافهم اهـ . واقول أما قوله وعند عدمها يحلفان بالنص وهو قوله عليه الصلاة والسلام الخ فهو مسلم ولكن لا ينافي ان ما قضى به النص موافق للقياس فهو نص مملول ولذلك جاز قبل القبض قياس الاجارة عليه قبل استيفاء المنافع لان العلة حينئذ قائمة اما بعد القبض فيتصور ان تكون السلعة قائمة في البيع ولا يتصور في الاجارة فلذلك يصح قياس الاجارة بعد استيفاء المنافع على البيع بعد القبض والمقصود التمثيل فقولهم ان ايجاب يمين البائع عند اختلافهما في الثمن قبل القبض استحسان قياسي لا ينافي انه ثابت بالنص أيضاً لان النص مملول غاية ما فيه ان يكون دليل العلة متناولاً حكم الفرع بموموه وتقدم ان المختار عدم اشتراطه لما تقدم . وأما قوله وانما يحلف بحديث التحالف لو كان في قوة الخ فنقول هو في قوته لان كلا آحاد غايته ان حديث البينة على من ادعى مشهور لكن حديث التحالف قطعي الدلالة وان كان ظني الثبوت وحديث «البينة على من ادعى» ظني الدلالة فان كان ثبوته أقوى من ثبوت حديث التحالف فحديث التحالف أقوى من حيث الدلالة لان حديث البينة قد خص

ولم يكن « أقول اتفق العلماء كما قاله الآمدي وابن الحاجب على أن قول الصحابي ليس بحجة ^(١) على أحد من الصحابة المجتهدين وهل أهو حجة على غيرهم حكى

منه جميع المواضع التي يكون فيها البينة على المدعى عليه والتي يكون فيها القول قوله يمينه والبينة بينته كما يظهر ذلك لمن تتبع فروع الفقه واما التكلم في صحته فيقال ليس كل تكلم في حديث يسمع بل إنما يسمع التكلم المقبول لا المرذود. وبعد هذا نقول ان الحنفية لم يقبلوا كل استحسان قياسي بل قسموه الى ما قوى اثره بان لم يكن فيه فساد خفي والى ما ظهرت صحته في بادىء الرأى وان كان هذا الظاهر خفياً بالنسبة للقياس وخفى فساده فيعرف بالتأمل وقسموا القياس الى ما ضعف أثره بان يعرف بالتأمل فساده والى ما ظهر فساده في بادىء الرأى وخفيت صحته وذلك بان ينضم اليه معنى يفيد قوة فاول الاول وهو الاستحسان الذى قوى اثره مقدم على أول الثانى وهو القياس الضعيف الاثر وثانى الثانى وهو القياس الخفى الصحة مقدم على ثانى الاول وهو الاستحسان الخفى الفساد وهذا ظاهر. قال صدر الشريعة الظاهر امتناع التعارض بين الاستحسان والقياس الصحيحين باطنا سواء كانا صحيحين أيضاً ظاهراً أو لم يكونا وبين القويين منهما أثراً لازوماً التناقض في الشرع بتحققهما وهو محال نعم يتم التعارض للجهل واذا فرضناهما صحيحين باطنا أو قويين باطناً فلا دخر فيهما لجهلنا وعلما انهما بالمعنى فالمراد بمنع التعارض منعه في الواقع ونفس الامر فلا ينافى انه يقع ظاهراً بجهل الحقيقة وذلك لان مرجع تعارض القياس والاستحسان الى تعارض النصين اللذين استندا اليهما والنصوص لا تعارض في الواقع ونفس الامر كما هو واضح

(١) قال الاسنوى « اتفق العلماء كما قاله الآمدي وابن الحاجب على ان قول الصحابي ليس بحجة الخ » أقول ومثله في جمع الجوامع حيث قال قول الصحابي على صحابي غير حجة وفاقاً اه. واستدل على ذلك صاحب جمع الجوامع في شرح المختصر بان الصحابي الآخر ان كان مجتهداً فلا يجوز لاجتهاده والا فوظيفته التقليد اه وهو ضعيف لانه جار في غير الصحابي أيضاً فيقال قول للصحابي المجتهد غير حجة على غير الصحابي أيضاً اتفاقاً لان غير الصحابي ان كان مجتهداً

المصنف فيه أربعة أقوال: أحدها أنه حجة مطلقاً وهو مذهب مالك^(١) وأحد قولي الشافعي كما نقله الآمدي وعلى هذا فهل يخص به عموم كتاب^(٢) أو سنة فيه خلاف لأصحاب الشافعي حكاه الماوردي والثاني أنه ان خالف القياس كان حجة والا فلا^(٣)

فلا يجوز لاجتهاده والا فوظيفته التقليد فلا يكون هناك وجه للوفاق في الصحابي دون غيره . قال الاسنوي في الاستدلال بإجماع الصحابة رضى الله عنهم على مخالفة بعضهم بعضاً كما صنع الصفوى في شرحه على المنهاج . أقول يلزم تحرير موضع الخلاف أولاً فأقول قال في المواضع ينبغي ان يكرن النزاع في الصحابة الذين ائتمروا الصعبة وتحققوا باخلاقه الشريفة كالمخلفاء والازواج المطهرات والمبادلته وانس وحذيفة ومن في طبقتهم لامسلة الفتح فان اكثرهم لم يحصل لهم معرفة الاحكام الشرعية الا تقليداً اه كما ان النزاع فيما لم نعم فيه البلوى أما فيما نعم به البلوى وورد قول الصحابي مخالفاً لعمل المستلين فلا يجوز الاخذ به اتفاقاً لانه لا يقبل فيه السنة فلا يقيد ما هو دونها مما يقبل الشبهة بالاولى فيه ولا فيما يختلف فيه الصحابة فانه لا يجوز الاخذ فيه قبل التأمل بل يجب التأمل فما وافقه الرأي يؤخذ به ولا فيما يكون بحيث سكت الباقرن عند

علمهم به فانه اجماع يجب اتباعه اتفاقاً وفيما عدا ذلك وقع الخلاف

(١) قال الاسنوي « أحدها أنه حجة مطلقاً وهو مذهب مالك النخ » أقول وهو أيضاً مذهب جماعة من أئمة الحنفية منهم الامام ابو بكر الرازي الشهير بالجصاص والامام ابو سعيد البردعي والامام نجر الاسلام البزدوي وشمس الأئمة السرخسي وأتباعهم وهو قول الشافعي في القديم واحمد في رواية

(٢) قال الاسنوي « وعلى هذا فهل يخص به عموم كتاب النخ » أقول قال في جمع الجوامع وفي تخصيصه العموم قولان قال الجلال الجراز كغيره من الحجج والمنع لان الصحابة كانوا يتركرون أقوالهم اذا سمعوا العموم اه

(٣) قال الاسنوي « والثاني انه ان خالف القياس فانه حجة والا فلا » اي لانه كما قال الجلال لا يخالفه الا للدليل غيره بخلاف ما اذا وافقه لاحتمال ان يكون عنه فهو الحجة لا القول اه وفيه نظر لانه لا خصوصية للقياس بهذا بل

والثالث أنه يكون حجة بشرط أن ينتشر^(١) ولم يخالفه أحد ونقله المصنف عن القديم^(٢). والرابع وهو المشهور عن الشافعي وأصحابه أنه لا يكون حجة مطلقاً^(٣) واختاره الامام والآمدي وأتباعهما كابن الحاجب والمصنف . وقد سبق في

جميع الأدلة كذلك فعلى هذا القول يكون قول الصحابي حجة أيضاً إذا خالف غير القياس من الأدلة الأخرى ولذلك قيل ان هذا القول مبني على ان القياس غير حجة وكل هذا مبني على ان المراد بالقياس القياس المصطلح عليه اما ان أريد مقتضى القواعد كما هو أحد اطلاقاته فلا يرد قاله المطار مع زيادة للإيضاح (١) قال الاسنوي « والثالث انه يكون حجة بشرط ان ينتشر الخ » أقول فيه انه ان اجتمع فيه شروط الاجماع السكوتي فهو الحجة لا القول والا فلا وهذا وجه ضعف هذا القول

(٢) قال الاسنوي « ونقله المصنف عن القديم » حيث قال وقال في القديم ان انتشر . أقول وفي البدخشي عليه وقال في الجديد لا يقلد المجتهد صحابيا ولا يقلد طالما آخر وهو المختار اه . وفي حاشية شيخ الاسلام ان ظاهر كلام ابن الصباغ ان ما ذكره في القول القديم ذكره في الجديد أيضاً قال وعليه فتضعيف المصنف له من حيث انه قول صحابي لا من حيث انه انتشر وسكت الباقرن عليه فانه حينئذ حجة وعليه يحمل كلام أئمتنا فيما يقع من الاحتجاج به من ذلك اه . وقد علمت سبب ضعفه انه اني اجتمع فيه شروط الاجماع السكوتي فهو الحجة والا فلا كما علمت مما قدمناه ان محل الخلاف ان لا يكون قول الصحابي بحيث سكت الباقرن عند علمهم به فانه اجماع يجب اتباعه بالاتفاق

(٣) قال الاسنوي « الرابع وهو المشهور عن الشافعي وأصحابه انه لا يكون حجة مطلقاً الخ » أقول عبارة جمع الجوامع وشرحه وكذا على غيره كالتابعي لان قول المجتهد ليس بحجة في نفسه . قال الشيخ الإمام والد المصنف كالامام الرازي في باب الاخبار من الحصول الا في الحكم التمبدي فقوله فيه حجة لظهور ان مستنده فيه التوقيف من النبي صلى الله عليه وسلم كما قال الشافعي

الاجماع قول ان اجماع^(١) الخلفاء الاربعة حجة وقول آخر ان اجماع الشيخين حجة فلذلك لم يذكرها المصنف هنا واعلم ان حكاية هذه الاقوال على الوجه الذى ذكره المصنف غلط لم يتنبه له أحد من الشارحين وسببه اشتباه مسألة بمسألة وذلك رضى الله عنه روى عن علي رضى الله عنه انه صلى في ليلة ست ركعات في كل ركعة ست سجديات ولو ثبت ذلك عن علي لقلت به لانه لا مجال للقياس فيه فالظاهر انه فعله توقيفاً اه . وهو مقتضى ما قاله في مسلم الثبوت حسب فرض الخلاف فيما يمكن فيه الرأي ونسب القول بنفى القبول للشافعى في الجديد والشيخ ابى الحسن الكرخى وجماعة قال شارحه وعلى هذا استمر اصحاب الشافعى وقالوا قوله وقول مجتهد آخر سواء اه . فقرضه الخلاف فيما ذكر وحكاية قول الكرخى موافقاً لقوله لان على صحة ما قاله والد صاحب جمع الجوامع وقال صاحب التوضيح وعند الكرخى يجب فيما لا يدرك بالقياس لانه لا وجه له الا السماع اه . وعلى هذا فالاطلاق في كلام الاسنوي مقيد بهذا

(١) قال الاسنوى « وقد سبق في الاجماع قول ان الاجماع الخ » أقول في جمع الجوامع وشرحه وقيل قول الشيخين فقط قال الجلال أي ابى بكر وصهر أي قول كل منهما حجة بخلاف غيرهما الحديث اقتدوا بالذين من بعدى ابى بكر وصهر » حسنه الترمذي وقول الجلال أي قول كل منهما اشارة الى ان المراد ان قول كل منهما حجة منفردة . وقيل قول الخلفاء الاربعة قال الجلال أي ابى بكر وصهر وعثمان وعلي أي قول كل منهم حجة بخلاف غيرهم لحديث « عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين الخ » صححه الترمذي وهم الاربعة كما تقدم في الاجماع بيانه اه . فقول الجلال أي قول كل منهم اشارة الى ان المراد ان قول كل واحد منهم حجة منفردة وهذا شيء والقول الذى تقدم في الاجماع ان اجماع الخلفاء الاربعة حجة شيء آخر وكذا يقال فيما تقدم مثل ان اجماع الشيخين حجة فان ما هنا غير ما تقدم ولا يلزم من القول بان اجماع الخلفاء الاربعة حجة أو اجماع الشيخين حجة ان قول كل واحد منهم أو منهما حجة فذكر القولين المذكورين في الاجماع لا ينفى عن ذكر هذين القولين هنا

أن الكلام هنا في أمرين: أحدهما أن قول الصحابي^(١) هل هو حجة أم لا وفيه ثلاثة مذاهب: ثالثها أن خالف القياس كان حجة والا فلا. الأمر الثاني إذا قلنا أن قول

(١) قال الاسنوى «واعلم ان حكاية الاقوال على الوجه الذي ذكره المصنف غلط لم يتنبه له أحد من الشارحين وسببه اشتباه مسألة بمسألة وذلك لان الكلام هنا في أمرين أحدهما أن قول الصحابي الخ » أقول ان صاحب جمع الجوامع حكاها على الوجه الذي حكاها المصنف تقريباً مع زيادة نهينا عليها فيما سبق فقال وكذا على غيره قال الشيخ الامام الا في التعبدى وقيل حجة فوق القياس فان اختلف صحابيان فكدايلين وقيل دونه وقيل حجة ان انقشر وقيل ان خالف القياس وقيل ان انضم اليه قياس تقريب. وبناء على عدم حجية قوله حكى في تقليده قولين المنع وهو قول المحققين كما قال امام الحرمين لارتفاع الثقة بمذهبه اذ لم يدون بخلاف مذهب كل من الائمة الاربعة لا لنقص اجتهاده عن اجتهادهم اه ماخصاً منه ومن الجلال وقدمنا ان صاحب جمع الجوامع صحح الجواز وانه قال لا خلاف في الحقيقة بل ان تحقق ثبوت مذهبه جاز تقليده وفاقاً والا فلا كذا نقله عنه الأركشى واجاب عنه ان الخلاف موجود بتحقيق بوجه آخر ذكره ابن برهان وهو ان جواز تقليده مبني على جواز الانتقال في المذهب اه زكريا ولا يخفى ضعف هذا الجواب في ان الكلام في تقليده مطلقاً ولو قيل تقليد غيره على ان القول بمنع الانتقال من مذهب الى مذهب مطلقاً غير صحيح بل الصحيح انه لا خلاف ايضاً وان من انتقل لفرض صحيح كالتخفيف عن نفسه جاز اتفاقاً لان المقلد لا مذهب له والتزامه لمذهب امام معين التزام ما لا يلزم شرعاً وان كان الانتقال لفرض فاسد دنياوي لم يجز اتفاقاً وكم من امام كاسعد وغيره انتقل من مذهب الى مذهب. ومن هذا تعلم ان الاقوال الاربعة التي حكاها المصنف انما هي في كون قول الصحابي حجة او لا واننا اذا قلنا انه ليس بحجة ففي تقليده القولان اللذان ذكرناهما وان قول الشافعي الجديد بعدم جواز تقليد الصحابي معناه ان قوله ليس بحجة مطلقاً الا فيما تقدم استثنائه كما انك تعلم مما نقلناه قريباً عن البدخشي وحاشية شيخ الاسلام ان

الصحابة ليس بحجة فهل يجوز للمجتهد تقليده فيه ثلاثة أقوال للشافعي: الجديد أنه لا يجوز مطلقا. والثالث هو قول قديم انه ان انتشر جاز والا فلا هكذا دعوى الاسنوى ان القول بانه ان انتشر ليس قولاً في التقليد وانما هو قول الشافعي في القديم والجديد بانه حجة وعلت انه اذا اجتمع فيه شروط الاجماع السكوتى فهو حجة اتفاقاً والا فلا كما قاله المصنف هو الحق. والذي اوقع الاسنوى في هذا قول الشافعي رضي الله عنه في الجديد لا يقلد المجتهد صحابيا كما لا يقلد طالما آخر فهما منه ان المراد بالتقليد في عبارة الشافعي تقليد الصحابي مذهبه وليس كذلك بل مراد الشافعي بقوله لا يقلد المجتهد صحابيا الخ بيان وجه أنه رحمه الله لا يحمل قول الصحابي حجة وارجم رحمه الله الاحتجاج بقول الصحابي الى التقليد بان التقليد هو قبول قول بلا حجة وأخذ المجتهد بقول الصحابي المجتهد وفله حجة له في أخذه به بدون أن يرجم الى دليله قبول لقول الصحابي بلا حجة وكلاهما مجتهد فلا يجوز. والحاصل ان هناك فرقا بين جواز تقليد مذهب الصحابي وبين كون قوله حجة فان الاول انما هو بالنظر للعوام ولا فرق في ذلك بين الصحابي وغيره من المجتهدين بل المدار على تحقق ثبوت المذهب وصحة نقله فتم تحقق مذهب المجتهد وصح نقله عنه جاز تقليده صحابيا كان أو غيره وان لم يتحقق ثبوت مذهبه ولم يصح نقله لا يجوز تقليده صحابيا كان أو غيره الا ترى الى ما اعلل به صاحب جمع الجوامع عدم جواز تقليد الصحابة من ارتفاع الثقة بمذهبه اذ لم يدون وقول الجلال بخلاف مذهب كل من الائمة الاربعة لا لنقص اجتهاده عن اجتهادهم وتبني صاحب جمع الجوامع الخلاف الحقيقي في تقليد الصحابي دون الخلاف في كون قوله حجة فان هذا الخلاف مبنى على ان الاحتجاج بقول الصحابي والاخذ به هل هو قبول قوله بلا حجة فيدخل في التقليد فيمتنع لاتفاقهم على ان المجتهد اذا خرج من الاجتهاد وغلب على ظنه حكم فلا يجوز له ان يقلد مخالفه ويعمل بنظر غيره ويترك نظر نفسه كما صرح به الغزالي في المستصفى أو ان الاحتجاج بقول الصحابي والاخذ به ليس كذلك بل قول بالدليل فلا يدخل في التقليد. قال

صرح به النزالي في المستصفي والآمدي في الاحكام وغيرها وأفردوا لكل حكم مسألة . وذكر الامام في المحصول نحو ذلك أيضا فتوهم صاحب الحاصل أن

في مسلم الثبوت وشرحه في دليل نافي الحجية لو كان مذهبه حجة يلزم تقليد المجتهد غيره وهو باطل اتفاقا . والجواب اذا كان مذهبه حجة فمن مأخذ الحكم يأخذه فلا تقليد اذا أخذ الحكم من مأخذ الدليل ليس تقليداً . وعبارة المستصفي الاصل الثاني من الاصول الموهومة قول الصحابي وقد ذهب قوم الى ان مذهب الصحابي حجة مطلقا وقال قوم انه حجة ان خالف القياس وقوم الى انه حجة في قول أبي بكر وعمر وقوم الى ان الحججة في قول الخلفاء الراشدين اذا اتفقوا والكل باطل عندنا . ثم قال الشبهة الخامسة اذا قال الصحابي قولاً فلا يحمل له الا مع خبر فيه قلنا فهذا اقرار بان قوله ليس بحجة وانما الحججة الخبر الى آخر ما قال في هذا المبحث . ثم بعد ذلك مسألة ان قال قائل ان لم يجب تقليد من فهل يجوز تقليد من قلنا ان العامي يقلدهم وأما العالم فانه ان جاز له تقليد العالم جاز له تقليد من وان حررنا تقليد العالم للعالم فقد اختلف قول الشافعي رحمه الله في تقليد الصحابة فقال في القديم يجوز تقليد الصحابي اذا قال قولاً وانتشر قوله ولم يخالف وقال في موضع آخر يقلده وان لم ينتشر ورجع في الجديد الى انه لا يقلد العالم صحابياً كما لا يقلد طالما آخر ونقل المزي عن ذلك وان العمل على الادلة التي بها يجوز للصحابة الفتوى وهو الصحيح المختار عنه اذ كل ما دل على تحريم تقليد العالم العالم كما سيأتي في كتاب الاجتهاد لا يفرق فيه بين الصحابي وغيره اه المقصود منه . ثم قال بعد ذلك فصل في تفرع الشافعي في القديم على تقليد الصحابة ونصوه قال في كتاب اختلاف الحديث انه روى عن علي انه صلى في ليلة ست ركعات في كل ركعة ست سجعات قال لو ثبت ذلك عن علي لقلت به وهذا لانه رأى انه لا يقول ذلك الا عن توقيف اذ لا مجال للقياس فيه وهذا غير مرضي لانه لم ينقل فيه حديثاً حتى يتأمل لفظه ومورده وقرائنه وخواه وما يدل عليه ولم يتقيد الا بقبول خبر يرويه صحابي مكشوفاً يمكن النظر فيه فما كان الصحابة يكتبون بذكر مذهب مخالف للقياس ويقدررون ذلك حديثاً من غير تصريح به

المسئلة الثانية أيضاً في كونه حجة لكن المحصول في الصراحة ليس كالأحكام
فصرح بما توهمه فرأى المصنف حالة اختصاره أن تفريق أقوال الحكم الواحد

وقد نص في موضع آخر ان قول الصحابي اذا انتشر ولم يخالف فهو حجة وهو
ضعيف لان السكوت ليس بقول فإى فرق بين ان ينتشر أو لا ينتشر الى آخر
ما ذكره من نصوص الشافعى في القديم. وقال في آخرها وهذا كله مرجوع عنه
اه. وقد علمت بما قدمناه ان الغزالي مصرح بأن نص الشافعى في القديم ان قول
الصحابي اذا انتشر فهو حجة وان شيخ الاسلام زكريا الانصارى قال ان ظاهر
كلام ابن الصباغ ان ما ذكره في القديم ذكره في الجديد أيضاً وان ما ذكره الغزالي
في قول الصحابي على خلاف القياس خالفه فيه الشيخ الامام والد صاحب جهم
الجوامع لنفس ما روى عن علي رضى الله عنه ومن هذا تعلم ان الغزالي حكى
الخلاف أولاً في ان قول الصحابي حجة يجب العمل به فاطل ذلك وقال ان قوله
من الاصول الموهومة ثم انتقل بعد ذلك الى القول بالجواز بدليل قوله فان
قال قائل ان لم يجب تقليدهم فهل يجوز تقليدهم ونقل في هذا أن الشافعى قال في
القديم يجوز تقليد الصحابي اذا قال قولاً وانتشر الى آخر ما سبق ثم ذكر نصوص
الشافعى في فصل الذى بلى ذلك ان الشافعى نص ان قول الصحابي اذا انتشر ولم
يخالف فهو حجة فدل هذا كله ان ما ذكره الغزالي في باب الاجماع انما هو متعلق
بغرض واحد وهو كون قول الصحابة حجة فذكر أولاً الخلاف في انه يجب على
المجتهد الاخذ بقول الصحابي فيكون أصلاً ودليلاً من الأدلة ورأى بطلان
القول بالوجوب ثم انتقل الى ذكر الخلاف في جواز تقليد المجتهد بمجتهداً آخر
حكى الجواز وابطله أيضاً بناء على القول بأنه يحرم تقليد المجتهد بمجتهداً آخر
ثم ذكر بعد ذلك نفس نصوص الشافعى في القديم فيما يتعلق بذلك أيضاً وقال ان
ذلك مرجوع عنه. واما مسائل التقليد فقد ذكرها الغزالي في باب الاجتهاد
وذكر وجوب الاجتهاد على المجتهد وتحريم التقليد عليه في مسألة خاصة وفرق
بين ما اذا خرج المجتهد من الاجتهاد وغلب على ظنه حكم فقال انه لا يجوز له ان
يقبل مخالفته ويعمل بنظر غيره ويترك نظر نفسه وبين ما اذا لم ينظر ففصل بين ما

لامعنى له فأخذ حاصل المسئلتين من الاقوال وجمعه في هذا الموضع فلزم منه ان القول المفصل بين الانتشار وعدمه ^(١) تفصيل في الاحتجاج به وليس كذلك بل انما هو تفصيل في جواز التقليد مع تسليم عدم الاحتجاج به فافهمه . والمعجب انما هو من فهم صاحب الحاصل فانه كيف يترجم مصنف مسألة واحدة مرتين متواليتين ^(٢) بترجتين مستقلتين . واعلم ان القول بجواز التقليد نص عليه في الأم في

اذا كان طاجزا عن الاجتهاد كالعامي فاجاز له التقليد وقال ان هذا ليس بمجتهد وان كان متمكناً من الاجتهاد في بعض الامر وطاجزا عن البعض الا بتحصيل علم على سبيل الابتداء وهذا قال فيه الاشبه انه كالعامي أيضاً ثم قال وانما كلامنا الآن في المجتهد لو بحث عن مسألة ونظر في الادلة لاستقل بها ولا يفتقر الى تعلم علم من غيره فهذا هو المجتهد فهل يجب عليه الاجتهاد أو يجوز له ان يقلد غيره حكى في الجواز وعدمه خلافاً ونقل عن القاضى انه اختار منع تقليده وقال وهو الاظهر عندنا ثم ذكر باقي مسائل التقليد في الفن الثاني قبل هذا المطلب في التقليد والاستفتاء وحكم العوام فيه . ومن هذا تعلم ان الغزالي لم يحك هذه الاقوال الا في مسألة واحدة وهي مسألة كون قول الصحابي حجة أو ليس بحجة وكونه أفرد لكل مسألة لا ينافي ان ما ذكر بالمسئلتين متعلق بموضوع واحد ولذلك ذكر في جمع الجوامع الموضوعين في مسألة واحدة وفرع موضوع تقليد الصحابي في مذهبه على القول بان مذهب الصحابي ليس بحجة فنجد هذا التحرير (١) قال الاسنوي « فلزم منه ان القول المفصل بين الانتشار وعدمه الخ »

أقول قد علمت من عبارة المستصفي ان كون القول المفصل منفصلاً في الاحتجاج هو صريح نص الشافعي في القديم ومما نقله شيخ الاسلام زكريا عن ابن الصباغ ان الشافعي كما ذكر هذا في القديم ذكره في الجديد وان هذا القول لا وجه لضعفه الا من حيث انه اطلق في الانتشار ولم يفصل بين ما اذا اجتمع شروط الاجماع السكوتي فيكون حجة اتفاقاً وبين ما اذا لم يجتمع فلا يكون حجة عند الشافعية كما قدمناه

(٢) قال الاسنوي « والمعجب انما هو من فهم صاحب الحاصل فانه كيف

مواضع متعددة^(١) فهو اذن جديد لا قديم قوله «لنا» أى الدليل على كونه ليس بحجة مطلقا النص والاجماع والقياس . أما النص فقوله تعالى (فاعتبروا يا أولى الابصار) أمر تعالى أولى الابصار بالاعتبار بمعنى الاجتهاد وذلك ينافي التقليد . لان الاجتهاد هو البحث عن الدليل والتقليد هو الاخذ بقول غيره من غير دليل وفيه نظر لان القائلين بكونه حجة يعمون^(٢) كونه تقليدا وبجملونه كسائر الادلة على أن صاحب الحاوي وجماعة حكوا خلافاً في ان الاخذ بقول النبي صلى الله عليه وسلم^(٣) هل يسمى تقليداً أم لا . وأما الاجماع فهو ان الصحابة اجمعا على

يترجم مصنف مثله واحدة مرتين متواليين الخ » أقول ان الغزالي كما علم مما قدمنا ذكرنا أولاً الخلاف في وجوب العمل بقول الصحابي وعدم وجوبه وذكر بعد ذلك الخلاف في جواز تقليد الصحابي وعدم جوازه وقال اننا اذا حررنا تقليد العالم للعالم فقد اختلف قول الشافعي الى آخر ما قدمناه ثم ذكر في فصل بعد ذلك نصوص الشافعي التي علم منها ان الاقوال التي نسبت للشافعي اذا حررنا تقليد العالم للعالم هي التي ذكرت في نصوص الشافعي في ان قول الصحابي حجة أو ليس بحجة . ومن هذا تعلم ان ذكر ذلك في مسألتين لاختلاف الحكم الذي مر فيه الخلاف وان كان الموضوع واحدا وهذا لا مانع منه قطعاً

(١) قال الاسنوى « واعلم ان القول بجواز التقليد نص عليه في الام في مواضع متعددة الخ » أقول اي اذا انتشر واجتمع فيه شروط الاجماع السكوتي فيكون حجة بلا خلاف

(٢) قال الاسنوى « وفيه لان القائلين بكونه حجة يعمون الخ » أقول قد علمت مما قدمناه ان القائلين بالحجية يقولون اذا كان مذهبهم حجة فن مأخذ الحكم يأخذه فلا تقليد لان أخذ الحكم من الدليل ليس تقليداً فكان أخذ الحكم بطريق الاجتهاد لا بطريق التقليد

(٣) قال الاسنوى « على ان صاحب الحاوي وجماعة حكوا خلافاً في ان الاخذ بقول النبي صلى الله عليه وسلم الخ » أقول ان الاخذ بنصوص الكتاب والسنة أخذ بالدليل وليس تقليداً بمعنى قبول قول الغير بلا دليل باتفاق وأما كونه

جواز مخالفة بعضهم بعضاً فلو كان قول الواحد منهم حجة لوقع الانكار على من خالفه منهم . وهذا الدليل ليس على محل النزاع فان الخلاف في غير الصحابة كما تقدم وقد يجاب عنه بأنه اذا كان مذهبهم جواز مخالفة بعضهم بعضاً فان لم يكن مذهبهم حجة على غيرهم ^(١) جاز لغيرهم مخالفة كل واحد منهم وان كان حجة جاز لغيرهم ذلك أيضاً أعنى مخالفة كل واحد منهم لان مذهبهم جواز مخالفة كل واحد منهم والفرض أن مذهبهم حجة . وأما القياس فهو ان قول الصحابي ليس بحجة على غيره من المجتهدين في أصول الدين فلا يكون أيضاً حجة في فروعها والجامع بينهما تمكن المجتهد في الموضوعين من الوقوف على الحكم بطريقه وهذا أيضاً ضعيف لان المطلوب في الاصول هو العلم بخلاف الفروع فان المطلوب فيها هو الظن وقد يحصل الظن بقول الصحابي ولا يحصل العلم وحينئذ فيكون قوله حجة في الفروع دون الاصول . واحتج غير المصنف بأن الاصل في الادلة ^(٢)

يسمى تقليداً أو لا يسمى فهذا شيء آخر فنسأله تقليداً أراد من التقليد الاتباع والاقْتداء (لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة) وأما من لم يسم ذلك تقليداً فهو ينفي التقليد بالمعنى المصطلح عليه عند الاصوليين والفقهاء وهو ما ذكرناه

(١) قال الاسنوى « وقد يجاب عنه بأنه اذا كان مذهبهم جواز مخالفة بعضهم بعضاً فان لم يكن مذهبهم حجة على غيرهم الخ » أقول هناك شق ثالث وهو ان مذهب كل واحد منهم حجة على من عدا الصحابة وليس حجة على أحد من الصحابة حتى اذا اختلفوا فاللزام على المجتهد الذي ليس منهم الترجيح أو التخخير في العمل او التوقف ويمتل بالقياس أو بالاصل على اختلاف القولين كما سيجيء .
(٢) قال الاسنوى « واحتج غير المصنف بان الاصل في الادلة ان لا يخص فيما دون قوم » أقول قال مثبتوا الحجية الا للدليل يدل على ذلك الاختصاص وهنا دليل وهو ان المجتهد من الصحابة مثل المجتهد الآخر منهم وغيرهم لا يماثلهم لامتيازهم بفضل الصحبة واشراق نور النبوة على بصائرهم وقد علمت ان الكلام فيمن طالت صحبته منهم لا في مسألة بعد الفتح

أن لا يخص قوماً دون قوم وبأن قولهم لم يكن حجة في زمانهم^(٢) فكذلك بعدم عمل بالاستصحاب. قوله « قيل الخ » أي احتج من قال بأنه حجة مطلقاً بقوله عليه الصلاة والسلام « أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم » جعل الاقتداء لازماً للاقتداء بأي واحد منهم كان فدل على كونه حجة والالم يكن المقتدى به مهتدياً. وأجاب المصنف بأن الخطاب هنا^(٣) إنما هو مع الصحابة لكونه خطاباً مضافاً فاتفق دخول غيرهم ثم إن الصحابة المخاطبين بذلك لا يجوز أن يكونوا مجتهدين لكونه ليس محل الخلاف كما تقدم فتعين أن يكون المراد منه أن العامي منهم إذا اقتدى بأي مجتهد كان منهم اهتدى وهو صحيح مسلم . وأجاب الأمدى بأن الخبر وإن كان عاماً في أشخاص الصحابة فلا دلالة فيه على عموم الاقتداء في كل ما يقتدى به وعند ذلك فنقول يمكن جملة على الاقتداء بهم فيما يروونه . وهذه القاعدة التي أشار إليها قد تقدم الكلام عليها لكن هنا جهة تقتضي العموم المعنوي وهي ترتب الحكم على الوصف فإن الاقتداء مرتب على كونهم صحابة . وأما من ذهب إلى أنه إذا خالف القياس كان حجة والافلا فاحتج بأنه^(٤) إذا خالف القياس فلا يحمل له إلا أنه اطلع على خبر فاتبعه والافليكون قد

- (١) قال الاسنوي « وبأن قولهم لم يكن حجة في زمانهم الخ » أقول قد علمت أن الخلاف في العمل في الاستصحاب إذا لم يطرأ ما يصلح للتغيير وهنا قد طرأ وهو تفاوت درجة الصحابة وعلوها بالنظر إلى درجة من بعدم
- (٢) قال الاسنوي « وأجاب المصنف بأن الخطاب هنا الخ » أقول هو اعتراض في محله ولكن قد علمت أن الحنفية يقولون إن الأخذ بقول الصحابي ليس تقليداً بل هو أخذ بما أخذ به الصحابي لا بقول الصحابي
- (٣) قال الاسنوي « وأما من ذهب إلى أنه إذا خالف القياس كان حجة والافلا فاحتج بأنه الخ » أقول مذهب أكثر الحنفية أن قول الصحابي فيما يمكن فيه الرأي ملحق بالسنة لأمثله وخالف في ذلك أبو الحسن الكرخي من الحنفية فتنى العمل به كما تفاه الشافعي في الجديد وجماعة آخرون كما تقدم وأما فيما لا يدرك بالرأي فالعمل به واجب عند أصحابنا الحنفية اتفاقاً كتقدير أقل مدة

ترك القياس المأمور به واتقدحت عدالته وذلك باطل وحينئذ فيكون قوله حجة لاستلزامه الحجة لادانته. وأجاب المصنف بأنه ربما^(١) خالف القياس لشيء ظنه دليلاً ولم يكن كذلك في نفس الامر. وأجاب غيره بأنه يازم منه أن يكون مذهب

الحبيص بقول ابن مسعود وانس لانه لا بد من حجة فعلية لان الفتوى والعمل بغير حجة شرعية حرام والصحابة يريثون عنه لمدالتهم فالحجة في الحقيقة عقلية أو عقلية والاول منتف بالعرض فتعين الثاني فله حكم الرفع فذهب حينئذ دليل الدليل فيكون كالاجماع واوردوا عليه بأنه لو كان الامر كما قلتم لوجب على الصحابي العمل به أيضاً اذ المرفوع واجب الاتباع على الصحابي وغيره ولو جب علينا ايضاً العمل بقول التابعي فيما لا يدرك بالرأى لانه لا بد من حجة عقلية ايضاً. واجاب الحنفية عن ذلك بأن هناك فرقا بين الصحابة وغيرهم فان للصحابة ان يرتابوا بعضهم من بعض فيجوز ان لا يعمل بعضهم بقول بعض ولو فيما لا يدرك بالرأى اما نحن فلا نتكلم فيهم الا بخير ولا نرتاب منهم بوجه لقيام الحجة على عدالتهم كالشمس على نصف النهار وأما التابعي فيجوز لنا الريبة فيه لعدم دلالة النص على عدالة التابعين وانما الظن باستقرار الحال وقد يجاب ايضاً بأن اتخاذ الصحابي مذهباً فيما لا مجال للرأى فيه يدل دلالة قاطعة أو مظنونة ظناً قويا انه سمع فيه شيئاً فهو قطعي عنده ثبوتاً ثم هو مشاهد للقرائن فلا يخطيء في فهم المراد فذهب الصحابي دليل الدليل وأما التابعي فليس هو سامعاً فالمسموع ليس مقطوع الثبوت وهو غير مشاهد للقرائن المفهمة لخاز عليه الخطأ في فهم المراد وظن ما ليس دليلاً دليلاً ومع ذلك العدالة فيهم غير منصوصة فاضمحل فيه ظن الدلالة على الدليل

(١) قال الاسنوي « وأجاب المصنف بأنه ربما الخ » أقول يعلم الجواب عنه مما تقدم من أن اتخاذ الصحابي مذهباً فيما لا مجال للرأى فيه الى آخر ما قدمناه فيكون احتمال انه خالف القياس لما ذكره المصنف احتمالاً عقلياً بعيداً لم يقم عليه دليل وكل احتمال هو كذلك لا يعول عليه لان المسئلة ظنية

الصحابي حجة^(١) على المجتهدين من الصحابة أيضاً بعين ما قالوه ولم يتعرض المصنف للقول المفصل بين ان ينتشر أم لا^(٢) لكونه قد سبق الكلام عليه في الاجماع قال :

(١) قال الاسنوى « وأجاب غيره بأنه يلزم منه ان يكون مذهب الصحابي حجة الخ » أقول يعلم الجواب عنه مما قدمناه بأن هناك فرقا بين الصحابة وغيرهم الخ (٢) قال الاسنوى « ولم يتعرض المصنف للقول المفصل بين ان ينتشر أم لا الخ » أقول قد علمت انه ان اجتمع فيه شروط الاجماع السكوتي كان حجة قطعاً والا فعلى الخلاف هذا وقال في مسلم الثبوت وشرحه تنبيه لا رواية في المسئلة المذكورة عن أبي حنيفة وصاحبيه بل اختلف عملهم فتارة يقلدون وتارة لا فلم يشترطوا اعلام قدر رأس المال المشاهد في السلم لان الاشارة كالتسمية في المعرفة والتعيين يرتفع بها الجهالة واشترطه بقول ابن عمر ونسب الى عمر بن الخطاب ايضاً فلم يقلد صاحباة وقلة هو وضمن صاحباة الاجير المشترك فيما يمكن الاحتراز عنه كالسرقة لا كالخرق الغالب بقول أمير المؤمنين علي بن أبي طالب كرم الله وجهه رواه ابن أبي شيبة وروى الشافعي عنه انه كان يضمن الصباغ والصائغ ويقول لا يصلح الناس الا ذلك ونفاه أبو حنيفة بناء على انه أمين فلا يضمن كالمودع الا اذا وجد التمدي فلم يقلد هو وقلة صاحباة لكن قال الشيخ عبد الحق الدهلوي في فتح المنان في تأييد مذهب النعمان قال ابن المبارك قال أبو حنيفة ما جاء عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فبالرأس واليمين وما جاء عن اصحابه فلا أتزكه فهو نص صريح منه على أنه يقلد الصحابة وأما عمله في بعض المسائل على خلاف قول الصحابي فعمله ثبت عنده معارضة قول آخر كما قيل في مسئلة التضمين ان أمير المؤمنين علياً رجع عنه بل نقل فيه حديثاً مرفوعاً فافهم اه وفيها ايضاً تذييل . التسابعي ولو زاحم بفتواه رأى الصحابة في عصرهم ليس مثلهم فلا يكون قوله كالمرفوع لعدم وجود المناط وهو السماع ومشاهدة القرائن ولأفضلية الصحابة روى عن الامام اذا اجتمعت الصحابة سلمنا لهم واذا جاء التابعون زاحمناهم وفي رواية لأقلدهم هم رجال اجتهدوا ونحن رجال نجتهد. كذا في التقرير

« مسألة . منعت المعتزلة تفويض الحكم الى رأي النبي صلى الله عليه وسلم
والعالم لان الحكم يتبع المصلحة وما ليس بمصلحة لا يصير بمجمله اليه مصلحة. قلنا

كذا في الحاشية وان صح هذا فبرشدك الى أن اجتماع الصحابة يوجب العمل
ولا عبرة بالتابعين عند حضرتهم (فاستدلال البعض) على صحة تقليده
(برد شريح) وهو تابعي جليل القدر قلده القضاء أمير المؤمنين عمر بن الخطاب
فبقي قاضياً الى زمان أمير المؤمنين علي بن أبي طالب كرم الله وجهه ووجوه آله
الكرام وبقي بعده ثم ترك القضاء زمن فتنة عبد الله بن الزبير واستغنى الحجاج
الظالم من القضاء فأعفاه لما رأى من عدم تمكنه من الحكم بالحق ومات هورضى
الله عنه سنة سبع وثمانين (شهادة الامام الحسن) رضى الله عنه (لعلي وهو)
أي أمير المؤمنين علي كرم الله وجهه (يقبل الابن) في الشهادة للاب حين جاء
أمير المؤمنين علي ويهودي شريحاً قاضي عليه أن الدرع الذي في يده درعه
وأنكر هو فطلب شريح منه البينة فجاء بالامام الحسن وقبر فقال أقبل شهادة
مولاك ولا أقبل شهادة بنك فامتنع أمير المؤمنين عن أخذ الدرع فأسلم اليهودي
وكان معه الى أن استشهد بصفين (ومخالفة مسروق) وهو أيضاً من كبار
التابعين (ابن عباس في ايجاب مائة من الابل في النذر بذبح الولد الى شاة)
وقال ليس ولده خيراً من اسمعيل فرجع ابن عباس عن قوله (لا يفيد) خبر
قوله فاستدلال البعض فان غاية ما لزم منه أن مخالفة التابعي الصحابي قد وقع
وأما أنها حجة فمن أين . نعم يدل على عدم تقليد التابعي للصحابي وهذا أيضاً غير
تام عند من رأى الحجية فان شريحاً وان خالف أمير المؤمنين عليا لكنه وافق
أمير المؤمنين عمر ويوافق أيضاً الحديث المرفوع المروي في الهداية الذي خرج في
فتح القدير بسند متصل برواية الشيخ أبي بكر الرازي عن ام المؤمنين عائشة
الصديقة رضي الله عنها لا تجوز شهادة الوالد لولده ولا الولد لوالده ولا المرأة لزوجها
ولا الزوج لامرأته ولا العبد لسيدته ولا السيد لعبيده ولا الشريك لشريكه ولا
الاجير لمن استأجره « ومخالفة مسروق كحكم سليمان مخالفاً داود في الحرث والولد
بحاروى في الصحيحين اه . وقول صاحب فواتح الرحموت فان فاتمه ما لزم منه الخ

الاصل ممنوع. وان سلم فلم لا يجوز أن يكون اختياره أمارة المصلحة . وجزم
 بوقوعه موسى بن عمران لقوله عليه السلام بعد ما أنشدت ابنة النضر بن
 وقوله وهذا أيضاً غير تام عند من رأي الحجية فان شريحاً وان خالف أمير
 المؤمنين عليا الخ كلاهما يدل على أن للتابعي مخالفة الصحابي ويمتد مجتهداً مثله
 فيقتضى أن اجماع الصحابة دون التابعي الذي اعترفوا له بالاجتهاد والفتوى لا
 يكون حجة وهذا هو الذي صرح به الغزالي في المستصفي قال فيه وقال قوم
 يعتد باجماع التابعين بعد الصحابة ولكن لا يعتد بخلاف التابعي في زمان الصحابة
 ولا يندفع اجماع الصحابة بخلافه وهذا فاسد مهما بلغ التابعي رتبة الاجتهاد
 قبل تمام الاجماع لانه من الامة فاجماع غيره لا يكون اجماع جميع الامة بل
 اجماع البعض والحجة في اجماع الكل ثم لو اجمعوا ثم بلغ رتبة الاجتهاد بعد
 اجماعهم فهو مسبوق بالاجماع فليس له الآن أن يخالف كمن أسلم بعد تمام الاجماع
 ويدل عليه قوله تعالى (وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه الى الله) وهذا يختلف
 فيه ويرد عليه اجماع الصحابة على تسوية الاجتهاد للتابعي وعدم انكارهم عليه
 فهو اجماع منهم على جواز الخلاف كيف وقد علم أن كثيراً من أصحاب عبدالله
 كملقمة والاسود وغيرهما كانوا يفتنون في عصر الصحابة وكذا الحسن البصري
 وسعيد بن المسيب فكيف لا يعتد بخلافهم وعلى الجملة فلا يفضل الصحابي
 التابعي الا بفضيلة الصحبة ولو كانت هذه الفضيلة تخصص الاجماع لسقط قول
 الانصار بقول المهاجرين وقول المهاجرين يقول العشرة وقول العشرة بقول
 الخلفاء الاربعة وقولهم بقول أبي بكر وعمر رضى الله عنهم . فان قيل روى عن
 عائشة رضى الله عنها أنها أنكرت على أبي سلمة ابن عبد الرحمن مجازاة الصحابة
 وقالت « فروج يصقم مع الديكة » قلنا وما ذكرنا مقطوع به ولم يثبت عن عائشة
 ما ذكرتم الا بقول الآحاد وان ثبت فهو مذهبي ولا حجة فيه ثم لعلها أرادت
 منعه من مخالفتهم فيما سبق اجماعهم عليه أو لعلها أنكرت عليه لخلافه في مسألة
 لا تشمل الاجتهاد في اعتقادها كما أنكرت على زيد بن ارقم في مسألة العينة
 وظنت أن وجوب حسم الدريمة قطعي اه . فما قاله صاحب الفوائج ليس على ما

الحرث « لو سمعت ماقلت » وسؤال الأفرع في الحج أكل عام فقال « لو قلت ذلك لوجب » ونحوه. قلنا لعلها ثبتت بنصوص محتملة الاستثناء وتوقف الشافعي .

ينبغي بل هو استنتاج فاسد وقصة زيد بن أرقم مذكورة في فواتح الرحمت على مسلم الثبوت في شرح مسألة . قال الرازي وغيره قول الصحابي فيما يمكن به الرأي ملحق بالسنة فراجعها لتقف منها على الحقيقة

وقول الاسنوي « ولم يتعرض المصنف للقول المفصل بين أن ينتشر الخ » أقول حاصل ما تقدم في الاجماع أن قول البعض فيما تعم به البلوى ولم يسمع خلافه فهو كقول البعض رسكوت الباين وانه اذا قال بعض المجتهدين قولاً وعرف به البايقون وسكتوا عليه ولم ينكروا عليه ففيه مذاهب أصحها عند الامام أنه لا يكون اجماً ولا حجة وقال هو والآمدى انه مذهب الشافعي وقال النزالي ان الشافعي نص عليه في الجديد وقيل انه اجماع بعد انقراض عصرهم وقيل انه ليس باجماع ولكنه حجة وقيل لا يكون اجماً ان كان القائل حاكماً والا فهو اجماع وعن الامام أحمد وأكثر الحنفية انه اجماع وحجة . واختار الآمدى أنه اجماع ظني يحتج به ووافقه ابن الحاجب في المختصر الكبير وفي الصغير حصر اختياره في مذهبين هما القول بانه اجماع والقول بانه حجة وان هذا كله اذا لم يكن السكوت متكرراً وأما السكوت المتكرر في عدة وقائم فهو دليل الوفاق لانه ينفي الاحتمالات التي تمسك بها من لم يقل انه اجماع وانه اذا قال بعض المجتهدين قولاً ولم ينتشر ذلك القول بحيث يعلم أنه بلغ الجميع ولم يسمع من أحد ما يخالفه فقد اختلفوا فيه فمنهم من قال يلحق بما علموه وسكتوا عن انكاره لان الظاهر وصوله اليهم ومنهم من قال لا يلحق به لانا لا نعلم ان كان بلغهم أولاً واختاره الآمدى ومنهم من قال ان كان ذلك القول فيما تعم به البلوى فيكون كقول البعض وسكوت الباين لان عموم البلوى يقتضى حصول العلم وان لم يكن كذلك فلا قال الامام وهذا التفصيل هو الحق اه ملخصاً . وهذا كله انما هو في الخلاف في الاحتجاج بقول بعض المجتهدين صحابياً أو غير صحابي اذا انتشر وعلم به البايقون ولم ينكره أحد منهم أو لم

أقول اختلفوا في انه هل يجوز أن يفرض الله تعالى الحكم الى نبي أو عالم بأن يقول له احكم بما شئت فانك لا تحكم الا بالصواب^(١) فقالت المعتزلة لا يجوز وقال

ينشر ذلك القول ولكن سكتوا عن انكاره من حيث انه اجماع أو ليس باجماع وعلى هذا الثاني هل هو حجة أو ليس بحجة الى آخر تلك الاقوال وأما ما هنا فهو خلاف خاص بقول الصحابي وأنه ليس حجة على مثله اتفاقاً سواء كان مما يمكن فيه الرأي أم لا واما على غيره ففيه الخلاف والتفصيل السابق هنا وهذا شيء وما تقدم في الاجماع شيء آخر . برشدك الى هذا اتفاق الجميع هنا على ان قول الصحابي ليس حجة على مثله اتفاقاً مطلقاً بخلاف ما هناك فانه على التفصيل الذي تقدم في باب الاجماع والخلاف هنا والخالف غير الخلاف والخالف هناك فتنبه

(١) قال الاسنوي « اختلفوا في انه هل يجوز ان يفرض الله تعالى الحكم الى نبي أو عالم بان يقول له احكم بما شئت فانك لا تحكم الا بالصواب الخ » أقول اعلم ان الخلاف في موضعين الاول هل يجوز عقلاً ان يفرض الله تعالى الحكم لنبي أو عالم فيقال له احكم بما شئت فهو صواب والمختار عند اكثر الشافعية والمالكية وبعض الحنفية الجواز عقلاً وتوقف الشافعي وعليه امام الحرمين وقيل يجوز التفويض للنبي فقط دون غيره . وقال اكثر المعتزلة لا يجوز التفويض اصلاً وعليه الامام ابو بكر الرازي الجصاص . الموضوع الثاني على القول بجوازه عقلاً اختلفوا هل وقع ذلك والمختار عند الحنفية وعند اصحاب الائمة الثلاثة عدم وقوع التفويض . واستدل القائلون بالجواز العقلي بان التفويض ممكن لذاته والاصل بقاء ما كان على ما كان . وهذا الدليل ممنوع لان دعوى انه ممكن ممنوعة لانه استدلال اما بعين المدعى وهو الجواز العقلي أو بمساويه في الجهالة والظهور وكيف لا يكون ممتنعاً عقلاً والحكم انما يكون طبق الحسن والقبح العقليين كما مر وما هو حسن في نفس الامر فهو حسن لا يتغير وما هو قبيح فهو قبيح فلا معنى للتفويض كما قال تعالى (يحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث) وقد تقدم اقامة الحجة على ذلك . واستدلوا على عدم الوقوع بان التعمد اما ان يكون

موسى بن عمران بجوازه ووقوعه . وتوقف الشافعى رحمه الله في الجواز كما قاله الامام واتباعه واختاروه وهو مقتضى اختيار المصنف أيضاً فانه أجاب عن أدلة الفريقين ومقتضى كلام ابن برهان في الاوسط أنه مذهب الشافعى فانه قال كما حكاه القرافى عنه مذهبناجواز هذه المسئلة ووقوعها . واختار الآمدى وابن الحاجب أنه جائز غير واقع . وقال أبو علي الجبائى في أحد قوليه كما قاله الآمدى انه يجوز للنبي دون غيره . وهذه المسئلة قد جعلها الامام واتباعه عقب الادلة كما جعلها المصنف وجعلها الآمدى وابن الحاجب في كتاب الاجتهاد . ووجه مناسبتها الاول انه اذا وقع تفويض الحكم الى النبي أو العالم فتكون الاحكام بالنسبة اليه غير متوقفة على الدليل ويكون حكمه من جملة المدارك الشرعية . ووجه مناسبتها الاجتهاد ان الحكم قد تعين فيها من جهة العبد لا بطريق الوحي . اذا علمت ذلك فقد احتجت المعتزلة على المنع بأن أحكام الله تعالى تابعة لمصالح العباد^(١) على ما سبق في القياس فلو فوض ذلك الى اختيار العبد لادى الى تخلف الحكم عن

بالاجتهاد او التقليد فلم يبق محل للتفويض . واستدل ابو بكر الرازى والمعتزلة بأنه لو جاز التفويض لادى الى جواز انتفاء المصلحة المنوط بها الحكم لجهل التعبد بها والا يكن الحكم كذلك بل حكم المفوض اليه بحسب المصلحة كان اجتهاداً لا تفويضاً وهذا الدليل مدفوع بأنه لا يلزم من عدم علم المفوض اليه بالمصلحة انتفاؤها في نفس الامر فامل الأمر يعلم انه يختار ما فيه المصلحة فيفوض اليه وهذا الاعتراض مردود بان حقيقة التفويض هو تخيير المفوض اليه بين ان يحكم بالشيء أو بضده ولا يمكن ان تكون المصلحة في كل منهما كما هو واضح فهو حينئذ تخيير بين تفويت المصلحة وعدمه وان كان يتم اختياره لما فيه مصلحة وهذا التخيير لا يقع من الحكيم لانه خلاف مقتضى الحكمة

(١) قال الاسنوى « فقد احتجت المعتزلة على المنع بان احكام الله تعالى تابعة لمصالح العباد الخ » أقول هذا هو بمعنى ما قدمناه في استدلال ابى بكر الرازى والمعتزلة وقد علمت ان كون احكام الله تعالى تابعة لمصالح العباد متفق عليه لا يخالف فيه أحد الا من شذ وان هذا دليل على المنع فعلا

المصلحة لجواز أن يصادف اختياره ما ليس بمصلحة في نفس الامر وما ليس بمصلحة في نفس الامر لا يصير مصلحة يجعله الى المجتهد أى بتفويضه اليه لاستحالة انقلاب الحقائق. وأجاب المصنف بوجهين: أحدهما أنه مبنى على أصل ممنوع^(١) وهو وجوب رعاية المصالح. الثاني سلمنا ما ذكرتم لكن لم لا يجوز أن يكون اختيار العبد لحكم اماره على وجود المصلحة فيه^(٢) وذلك بأن يلهمه الله تعالى الى اختيار ما فيه المصلحة وان لم يعلم بها فان الله تعالى لما أخبره بأنه لا يحكم الا بالصواب وتوقف الحكم بالصواب على المصلحة لزم ان لا يحكم الا بالمصلحة. قوله « لقوله عليه السلام » أي استدل موسى بن عمران على الوقوع بأمرين: أحدهما قضية النضر بن الحرث وهي على ما حكاه ابن هشام في السيرة أن النبي صلى الله عليه

(١) قال الاسنوى « واجاب المصنف بوجهين أحدهما انه مبنى على أصل ممنوع الخ » أقول لا معنى للمنع بمد كونه متفقاً عليه وعلى فرض الخلاف فالحق ان الحكم انما يكون طبق الحسن والقبح العقليين وما هو حسن في نفس الامر فهو حسن الى آخر ما قدمناه

(٢) قال الاسنوى « الثاني سلمنا ما ذكرتم لكن لم لا يجوز ان يكون اختيار العبد لحكم الخ » أقول قد علمت مما تقدم ان الكلام في أن التفويض ممكن عقلا اولاً والمعتزلة والامام ابو بكر الرازى يقولون بعدم جوازه عقلا فكون اختيار العبد لحكم يجوز ان يكون اماره على وجود المصلحة فيه انما هو فرع امكان وقوعه وهم يدعون انه غير ممكن وذلك لما قدمناه من ان حقيقة التفويض التخيير بين ان يحكم المفوض اليه بالشئ و ضده وان المصلحة لا يمكن ان تكون في كل من الضدين بل لا بد ان تكون في أحدهما دون الآخر فالتفويض حينئذ تخيير بين تفويت المصلحة وعدمه وان كان يقع اختيار المفوض اليه لما فيه مصلحة وهذا التخيير لا يتأني وقوعه من الحكيم لمنافاته للحكمة لانه تخيير بين ما هو مصلحة وبين ما هو مفسدة فهو لا يقع حتى يقال فيه ما اجاب به الامام ثانياً كما قاله الاسنوى من ان الله يلهمه الصواب الخ فان كل ذلك فرع وقوع التخيير

وسلم حين فرغ من بدر الكبرى توجه الى المدينة ومعه الاسارى فلما كان بالصفراء أمر عليا فقتل النضر بن الحرث ثم أنشد بعد ذلك ما قيل فى القتلى فقال وقالت قتيلة بنت الحرث أخت النضر بن الحرث :

باراكبا ان الاثيل مظنة	من صبح خامسة وأنت موفق
ابلق بها ميتا بأن تحية	ما ان تزال بها النجائب تحقق
منى اليك وعبرة مسفوحة	جادت بوابلها وأخري تخنق
هل يسمعى النضر ان ناديته	أم كيف يسمع ميت لا ينطق
أحمد ياخير ضنء كريمة	في قومها والفحل فحل معرق
ما كان ضرك لو مننت وربما	من القنى وهو المغيظ المحنق
أو كنت قابل فدية فلينفقن	بأعز ما يفلو به ما ينفق
فالنضر أقرب من اسرت قرابة	وأحقهم ان كان عتق يعنق
ظلت سيوف بني أبيه تنوشه	لله أرحام هناك تشقق
صبرا يقاد الى المنية متعبا	رسف المقيد وهو عان موثق

قال ابن هشام فيقال والله أعلم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لما بلغه هذا الشعر قال «لو بلغنى هذا قبل قتله لمننت عليه» هذا آخر كلام ابن هشام. وتحقق بضم الفاء وكسرهما معناه تضطرب والضن بكسر الضاد المعجمة معناه الذي يرضن به أى يبخل به لعظم قدره ويقال أعرق فهو معرق على البناء للمفعول فيهما أى له عرق فى الكرم وعلى البناء للفاعل بمعنى أنتج . ورسف المقيد بالراء والسين المهملة هو مشى المقيد قاله الجوهري. ومعنى قولها من صبح خامسة أى صبح ليلة خامسة لانها كانت بمكة وبينها وبين الاثيل الذى بالصفراء وهو مكان قبر أخيها هذه المسافة. ووجه الدلالة أن قوله عليه الصلاة والسلام «لو بلغنى لمننت عليه» يدل على ان الحكم كان مفوضاً الى رأيه اذ لو كان مأموراً بقتله لقتله مسم شعراً أم لم يسمعه . والمصنف رحمه الله لم يذكر الشعر وذكر ان الذى أنشدته هي

بفت النضر وكذلك ذكره الامام والامدى واتباعهما وقد عرفت مما تقدم من كلام ابن هشام أنها أخته لابنته وصرحوا أيضاً بأنها أنشدته للنبي صلى الله عليه وسلم وهو خلاف مقتضى كلام ابن هشام . الدليل الثاني ان النبي صلى الله عليه وسلم خطب الناس فقال «يا أيها الناس ان الله كتب عليكم الحج» فقال الاقرع بن حابس أكل حام يارسول الله فسكت رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى قالها ثلاثاً فقال «لوقلت نعم لوجب ولما استطعتم» فهذا أيضاً يدل على أن الامر فيه كان مفوضاً الى اختياره . قوله «ونحوه»^(١) أى ونحو هذين الدليلين كقوله عليه الصلاة والسلام «لولا أن أشق على أمتي لامرتهم بالسواك عند كل صلاة» وكقوله «كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها» وكقوله «الا الاذخر» في حديث العباس المشهور وهو ان النبي صلى الله عليه وسلم قال «ان الله حرم مكة يوم خلق الله السموات والارض لا يمتلئ خلاها ولا يمتد شجرها» فقال العباس الا الاذخر يارسول الله فقال «الا الاذخر» وأجاب المصنف بأن هذه الصور كلها لا تدل على تفويض الحكم الى النبي صلى الله عليه وسلم لاحتمال ان تكون ثابتة بنصوص محتملة الاستثناء أى مجوزة له على وفق ارادة بعض الناس كأن أوحى اليه بأن يقتل الاسارى الا أن يسأله سائل في أحدهم . والاحسن في الجواب أن يقال أما قضية النضر فقد يكون عليه السلام مخيراً فيه وفي غيره من الاسارى^(٢) والتخيير ليس بممتنع اتفاقاً بل هذا التخيير ثابت في حق كل امام . وأما قوله للاقرع «لوقلت نعم لوجب»^(٣)

(١) قال الاسنوي « ونحوه » أى ونحو هذين الدليلين كقوله عليه الصلاة والسلام الخ وكقوله تعالى (كل الطعام كان حلالاً لبني اسرائيل الا ما حرم امرائيل على نفسه) فباختيار التحريم قد حرم

(٢) قال الاسنوي « والاحسن في الجواب ان يقال اما قضية النضر فقد يكون عليه الصلاة والسلام مخيراً الخ » أقول وجه ذلك انه لا يلزم من التخيير التفويض لان التخيير حكم معين وهو الاذن في الفعل والترك بخلاف التفويض فانه تخيير في تعيين الحكم وليس فيه حكم معين

(٣) قال الاسنوي « واما قوله للاقرع بن حابس لوقلت نعم لوجب الخ »

فدلولة الوجوب على تقدير قول نعم وهذا صحيح معلوم بالضرورة فانه عليه الصلاة والسلام لا يقول نعم الا اذا كان الحكم كذلك ولكن من أين لنا ان الحكم كذلك فقد يكون ممتنعاً وقوله لو قلت نعم لا يدل على جواز قولها لان القضية الشرطية لا تدل على جواز الشرط الذي فيها . واما قوله «لولا ان أشق على أمتي» فيحتمل ان الباري تعالى امره ان يأمرهم عند عدم المشقة^(١) فلما وجد المشقة لم يأمرهم . واما قوله «الا الاذخر» فيحتمل ان يكون بوحى سريع^(٢) او اطلق

أقول حاصل هذا الجواب ان الجملة شرطية تقديرية مخبرة عن لزوم الحال لا آخر لكن لا يخفى ان هذا بعيد لان العرف في مثل هذا انما هو للاختيار وان الشرط والجواب موكولان لاختيار القائل فالجواب الصحيح ان الله كان قد خير نبيه في ذلك فاختر الايسر على أمة ولو اختار وجوبه في كل عام لوجب

(١) قال الاسنوى « واما قوله لولا ان أشق على أمتي فيحتمل ان الباري أمره الخ » أقول حاصل هذا الجواب أيضا أن الجملة شرطية تقديرية الى آخر ما سبق فيما قبله وفيه ما فيها قبله والجواب عنه هو الجواب عما قبله من التخيير (٢) قال الاسنوى « واما قوله الا الاذخر فيحتمل ان يكون بوحى سريع الخ » أي كلمح البصر وأقول سببا على رأى الحنفية والشافعية القائلين ان الهامه صلى الله عليه وسلم وحى . قال صاحب الفوائد هذا هو الحق في الجواب وقال في جمع الجوامع الاطعام ايقاع شيء في القلب يثلج له الصدر يخص به الله تعالى بعض أصفائه وليس بحجة لعدم ثقة من ليس معصوما بخواطره خلافاً لبعض الصوفية قال الجلال في قوله انه حجة في حقه اما المعصوم كالنبي صلى الله عليه وسلم فهو حجة في حقه وحق غيره اذا تعاق بهم كالوحى اه . وقول الجلال حجة في حقه أى حق الملهم دون غيره بذلك صرح الشيخ شهاب الدين السهروردي ومال اليه التفنازاني في بعض مصنفاته والحق ما قال صاحب متن العقائد النسفية بعد ان ذكر اسباب العلم والاهام ليس من اسباب المعرفة فالرجوع اليه في الاحكام هو الشرع وهو الصراط المستقيم . قال شيخ الاسلام ويقرب من الالهام رؤيا المنام فمن رأى النبي صلى الله عليه وسلم في نومه يأمره بشيء أو ينهاه

العام والمراد به الخصوص وكان على عزم البيان^(١) . وجواب الباقي ظاهر ولما ثبت

عن شيء لا يجوز اعتماده مع ان من رآه فقد رآه حقا لعدم ضبط الراى اه .
 (١) قال الاسنوى « أو أطلق العام وأراد به الخصوص الخ » أقول
 وحينئذ يكون الاستثناء متصلا ولا بد من تقدير ضرورة لان كلام متكلمين
 لا يرتبط أحدهما بالآخر فكلام متكلم واحد في زمانين لا يرتبط أحدهما بالآخر
 الا بتقدير واذا قدر كان الاستثناء متصلا. غير انه يرد على هذا الجواب ان العام
 اذا أريد به الخصوص يكون مجازاً فلا بد من قرينة وكون المتكلم على عزم البيان
 لا يفيد شيئاً في فهم السامع فالاولى في الجواب ان يحمل على عموم الخلل للآخر
 وان الاستثناء متصل ويقدر في الكلام ما يجعله كذلك ويكون قوله عليه
 الصلاة والسلام « الا الاذخر » نسخاً بوحى كالمح البصر فكان هذ الجواب هو الحق
 كما قلناه وأما كون الاستثناء منقطعاً وثبوت التخصيص بغير الاستثناء أو كونه
 تاماً أريد به الخصوص فكلاهما مجاز يحتاج الى قرينة تصرف الاستثناء عن
 الحقيقة. وأما تقدير ما يحمل كلا الاثنين أو الواحد في زمانين كلاماً واحداً فهو
 شائم كثيراً. فان قيل ان الاستثناء يأبى النسخ فانه ينتم الحكم من الابتداء
 والنسخ يقتضي انه كان ثم رفع. قلنا نعم هو كذلك لان الاستثناء اما ان يكون
 من المقدر في كلام العباس أو من المقدر في كلامه صلى الله عليه وسلم فانها لا فيما
 ذكره عليه الصلاة والسلام وتكلم به اولا فان الكلام الاول يعم مطلقاً ولا
 استثناء فيه ثم نسخ حكم بعض افراده بالكلام الثاني الذي جعلنا الاستثناء منه
 واما الجواب عن قوله تعالى كل الطعام كان حلالاً الخ اننا لانسلم ان التحريم كان
 بالتفويض بل كان بدليل ظنى لاح له باجتهاد فقرره الله عليه فصار شريعة ولعل
 هذا الدليل هو انه كان مضرراً لبدنه فهو حرام عليه ويؤبده ما عن ابن عباس قال
 جاء اليهود فقالوا يا ابا القاسم اخبرنا عما حرم امرائيل على نفسه قال « كان يسكن
 البدو فاشتكى عرق النسا فلم يجد سبباً لمرضه الا لحوم الابل والبانها فلذلك
 حرمها » قالوا صدقت

القدح في أدلة القاطمين ثم منه صحة التوقف^(١) فلاجل ذلك كان هو المختار^(٢). قال :

(١) قال الاسنوى « ولما ثبت القدح في أدلة القاطمين الخ » أقول قد علمت انه لا قدح في دليل المعتزلة والامام ابي بكر الجصاص الرازي وانه الحق كما قلنا

(٢) قال الاسنوى « فلذلك كان هو المختار » أقول قد علمت ان المختار عند الحنفية وعند أصحاب الاثمة الثلاثة الباقيين القطع بعدم وقوع التفويض لا التوقف لما قلناه من ان التعمد اما بالاجتهاد للقادر عليه واما التقليد للعاجز عنه فلم يبق محل للتفويض. ولذلك قال في جمع الجوامع وشرحه للجلال يجوز ان يقال من قبل الله تعالى لنبي أو عالم على لسان نبي : احكم بما تشاء في الوقائع من غير دليل فهو صواب أو موافق للحكي بان يلهمه الله اياه اذ لا مانع من جواز هذا القول ويكون أى هذا القول مدركا شرعياً ويسمى بالتفويض لدلالته عليه وتردد الشافعي فيه قيل في الجواز وقيل في الوقوع ونسب للجمهور فحصل من ذلك خلاف في الجواز وفي الوقوع على تقدير الجواز ثم قال ثم المختار بعد جوازه كيف كان انه لم يقع اه . ومما يناسب هذه المسئلة تطبيق الامر باختيار المأمور نحو اعمل كذا ان شئت فعمله وفيها تردد قيل لا يجوز لما بين طلب الفعل والتخير فيه من التنافر والظاهر الجواز والتخير قرينة على ان الطلب غير جازم وقد روى البخارى انه صلى الله عليه وسلم قال « صلوا قبل المغرب » قال في الثالثة « لمن شاء » أى ركعتين كما في رواية ابي داود كذا يؤخذ من جمع الجوامع وشرحه أيضاً . وأقول قد علمت في اول الكتاب ان الحق ان الاباحة طلب على وجه التخير لما قدمنا من ان كل الاحكام انشاء مطلوبة بصيغة الطلب وتنقسم باعتبار كون الطلب جازماً أو راجحاً أو طلب الكف جازماً أو راجحاً أو طلب الفعل على وجه التخير وعلى هذا لا وجه للتردد بل المتعين القول بالجواز والوقوع في هذا

الكتاب السادس

في التعادل والتراجيح - وفيه أبواب

الباب الاول

في تعادل الامارتين في نفس الامر * منعه الكرخى وجوزه قوم
 وحينئذ فالتخير عند القاضى وابى على وابنه والتساقط عند بعض الفقهاء فلو
 حكم القاضى باحدهما مرة لم يحكم بالاخرى اخرى لقوله عليه السلام لابي بكر
 لا تقض في شيء واحد بمحكمين مختلفين « أفول لما فرغ المصنف من تقرير الأدلة
 شرع في بيان حكمها عند تعارضها فتكلم في التعادل والتراجيح وذلك لانها اذا
 تعارضت فان لم يكن لبعضها مزية على البعض الآخر فهو التعادل وان كان فهو
 الترجيح . ثم انه جعل الكتاب مشتملا على أربعة أبواب : الاول منها في التعادل
 والثلاثة الباقية في الترجيح وذلك لان الكلام في الترجيح ان لم يختص بدليل
 معين فهو البحث عن الاحكام الكلية كما سيأتي وان اختص فالدليل الذي يرجح
 على معارضه اما كتاب أو اجماع أو خبر أو قياس فالكتاب والاجماع لا يجرى
 فيهما الترجيح^(١) اما الكتاب فلانه لا ترجيح لاحدى الآيتين على الاخرى عند
 تعارضهما الا بأن تكون احدهما مخصصة للاخرى او ناسخة لها وقد سبق
 الكلام فيهما فلا حاجة الى اعادته مع انه قد اشار اليه في الحكم الرابع من
 الاحكام الكلية للتراجيح . واما الاجماع فلانه لا تعارض فيه كما تقدم في موضعه
 فتلخص ان الترجيح اما يكون لاحد الخبرين على الآخر او لاحد القياسين على
 الآخر فلذلك انحصرت مباحث الترجيح في الابواب الثلاثة . اذا علمت ذلك
 فنقول التعادل بين الدليلين القطعيين ممتنع لما ستعرفه^(٢) وكذلك بين القطعي والظني

- (١) قال الاسنوى « وان اختص فالدليل الذي يرجح على معارضه اما كتاب
 أو اجماع أو خبر أو قياس فالكتاب والاجماع لا يجرى فيهما الترجيح الخ »
 أقول هذا على طريقة الشافعية وسيأتي الكلام في ذلك
 (٢) قال الاسنوى « اذا علمت ذلك نقول التعادل بين الدليلين القطعيين

لكون القطعى مقدها واما التعادل بين الامارتين اى الدليلين الظنيين فاتفقوا

متمم لما ستعرفه الخ « أقول هذه طريقة الشافعية وقال فيها صاحب فواتح
الرحوت قد حرر في كتب الشافعية هكذا التعارض مع عدم المزبة ممتنع في
القطعيين وكذا في المختلفين واما الامارتان فلا يتعارضان أيضاً عند الكرخي
وأحمد خلافاً لاجمهور ثم حكاه التخيير عند القاضي أبي بكر والجبائي وابنه أبي
هاشم والتساقط عند بعض الفقهاء فهذا يدل على أن التعارض عندهم بحسب نفس
الامر وهو باطل للزوم التناقض والمبث الذى تنزه الشارع عنه فقد بان لك أن
لا تعارض الا عند الجهل اه . ومن ذلك تعلم أنه لا فرق في التعارض بين القطعيين
والظنيين والمختلفين ففي نفس الامر والواقع مستحيل في الجميع وفي ظاهر الامر
وبحسب ظن المجتهد جائز في الجميع واليك البيان : قال في مسلم الثبوت وشرحه
ومثله في غيرها من كتب الحنفية التعارض هو تدافع الحجبتين ولا يتحقق الا
بوحداث الزمان والحكم والمحل وغير ذلك من الوحدات الثمانية المعروفة ولا
يكون في الحجج الشرعية في الواقع ونفس الامر والالزم التناقض فان الحجج
الشرعية لا بد من انتاجها في نفس الامر ان كانت صحيحة المقدمات في نفس
الامر وقد فرضت كذلك فيلزم وقوع النتائج المتناقضة في نفس الامر سواء كان
قطعا كما اذا كانت الحجبتان مقطوعتين أو ظنا كما اذا كانتا مظنونتين بل يتصور
التعارض ظاهراً في بادىء الرأى للجهل بالتاريخ أو الخطأ في فهم المراد أو في
مقدمات القياس وهذا يمكن في القطعى والظنى على السواء فتجوز به في الظنيين
فقط مع نفيه في القطعيين كما في المختصر وصائر كتب الشافعية تحكم الا أن يجوزوا
مع المساواة التخلف عن المدلول في أحدهما في الظنيين حينئذ يجوز أن يكونا
متمانعين في المدلول لكن يتخلف أحد المدلولين فلا تناقض ولا يخفى أن هذا
أيضاً مكابرة فان من الضروريات انه اذا ظن مقدمات الدليل بقم الظن بالنتيجة
أيضاً فان الظن بالملزوم يستلزم الظن باللازم وكذا تحققها يستلزم تحقق النتيجة
في نفس الامر اه ملخصا . ولذلك قال في جمع الجوامع يمتنع تعادل القاطعين وكذا

على جوازه بالنسبة الى نفس المجتهد واختلفوا في جوازه في نفس الامر فمنه

الامارتين في نفس الامر على الصحيح فان توهم التعادل فالتخيير أو التساقط أو الوقف أو التخيير في الواجبات اه . فتمين بهذا أن الصحيح من مذهب الشافعية موافق لما عليه الحنفية وان القول بالفرق بين القطعي فلا يجوز وبين الظني فيجوز خلاف الصحيح ولذلك اعترض الجلال على أصحاب هذا القول الضعيف فقال ولباحث أن يقول لا يمد أن يجري فيهما الخلاف الآتي في الامارتين لمجيء توجيهه الآتي فيهما اه . قال شيخنا في تقريره عليه يعني أن المخالف جوز التعارض في القطعيين كالظنيين معللاً بأنه لا محذور فيه وهذا التعليل يجري في القطعيين فيقال لو وجد قاطعان لا يوجد محال في نفس المدلول لانا نوقفهما عن الدلالة ونحكم بالتساقط أو التخيير . والحاصل أنه لا فرق بين تجوز التعارض في نفس الامر في الظنيين والقطع بمنعه في القطعيين لاستلزام كل حجة الوقوع هذا ما قاله ابن قاسم أولاً وهو صحيح وحاصله أنه لا وجه للفرقة مع بقاء الاشكال على القول الضعيف وهو أنه يستلزم أن الشيء الواحد يكون مطلوباً منبها عنه في نفس الامر في وقت واحد وهو تكليف بالحال . وحاصل ما قاله آخر أنه لا اشكال على الضعيف أيضاً لجواز التكليف بالحال ويكون فائدته الاختبار أو بحملان على التخيير . أما العقليات فيمتنع فيهما لوجوب التلازم بين الادلة ومدلولاتها اه . وقول شيخنا وهو تكليف بالحال أي والاتفاق على عدم وقوعه والكلام هنا في وقوع التعارض عند المجتهد وحكمه عند وقوعه ولا يخفى انه لا فرق بين العقليين والنقليين ولو ظنيين في وجوب التلازم بين الادلة وبين مدلولاتها لما قدمناه من ان الحجج الشرعية لا بد من اتجاها في نفس الامر ان كانت صحيحة المقدمات في نفس الامر وقد فرضت كذلك فيلزم وقوع النتائج المتناقضة الى آخر ما قدمناه . ولذلك قال شيخنا آخر أن التعارض باعتبار نفس الامر لا يكون الا باعتبار وقوع المدلول في القطعيين وارادته في الظنيين اذ يصدق حينئذ انها تمارضا فيه والا كان التعارض في ظن المجتهد دون نفس الامر فهما على حد سواء وبه يتم ما قاله ابن قاسم اه . فتلخص من هذا كله ان

الكرخي وكذلك الامام احمد كما نقله ابن الحاجب^(١) لانهما لو تعادلتا فان عمل
المجتهد بكل واحد منهما لزم اجتماع المتنافيين وان لم يعمل بواحد منهما لزم ان
يكون نصبهما عبثاً وهو على الله تعالى محال وان عمل بأحدهما نظران عيناهما له
كان تحكما وقولا في الدين بالتشهي وان خيرناه كان ترجيحاً لامارة الاباحة على
امارة الحرمة وقد ثبت بطلانه ايضاً. وذهب الجمهور الى جواز التماثل كما حكاه
عنهم الامام وكذلك الآمدي وابن الحاجب واختاراه لانه لا يمتنع ان يخبر احد
العديلين عن وجود شيء والآخر عن عدمه^(٢) واجابوا عن دليل المانعين بأننا لانسلم

ما جرى عليه الاسنوي واكثر كتب الشافعية من التفرقة بين القطعي والظني
باطل وان الحق ان لا تعارض في الواقع ونفس الامر لافرق في ذلك بين القطعي
والظني وانهما يتعارضان في ظن المجتهد بناء على ما قدمناه من جهل التاريخ
ونحوه وهذا لافرق فيه بين القطعي والظني أيضاً فمن فرق بينهما لم يفرق بين
الحق والباطل والفرق بينهما واضح بل نقذف بالحق على الباطل فيدمغه
والله الموفق

(١) قال الاسنوي « واما التماثل بين الامارتين فاتفقوا على جوازه بالنسبة
الى نفس المجتهد واختلفوا في جوازه في نفس الامر فمنه الكرخي الخ » أقول
قد علمت ان المنع ليس مذهب الكرخي وحده بل هو مذهب جميع من عداه
أيضاً من الحنفية والصحيح من مذهب الشافعية خلافاً لما عليه اكثرهم من الفرق
بين القطعي والظني

(٢) قال الاسنوي « لانه لا يمتنع ان يخبر احد العديلين عن وجود شيء
والآخر عن عدمه » أقول ليس الكلام في ذلك بل الكلام في انهما يتعارضان
في الواقع ونفس الامر وهذا يقتضي وقوع مدلول الخبرين في نفس الامر
فيجتمعا المتناقضان في نفس الامر والا كان أحد الخبرين صادقا في الواقع ونفس
الامر والاخر كاذبا في الواقع ونفس الامر وهذا خلاف المفروض في كلام
الشارع فلا يتأتى التعارض بين كلاميه في الواقع ونفس الامر

الحصر فيما ذكروه من الاقسام فانه قد بقي قسم رابع وهو العمل بمجموعهما^(١) وذلك بأن يجملا كالدليل الواحد وحينئذ فيقف المجتهد او يتخير . سلطنا لكن لانعلم امتناع ترك العمل بهما والرجوع الى غيرهما^(٢) . والقول بازوم العبث مبني على قاعدة التحسين والتقييح^(٣) العقليين واختار الامام ومن تبعه كصاحب الحاصل

(١) قال الاسنوى « وأجابوا عن دليل المانين باننا لانعلم الحصر فيما ذكروه من الاقسام فانه بقي قسم رابع الخ » أقول حاصل هذا اننا نوقف الدليلين عن الدلالة او نحكم بالتساقط أو التخيير وقد علمت ان هذا التعليل جار في القطعيين مع ان الجمهور لم يقولوا بجواز التعارض بينهما في نفس الامر كما قدمنا ومع ذلك فهو لا يجدى تقمًا لما قدمناه من ان التعارض باعتبار نفس الامر لا يكون الا باعتبار وقوع المدلول في القطعيين واردة في الظنيين الى آخر ما قدمناه فكيف يأتي هذا التسم الرابع فاننا اذا جعلناه كالدليل الواحد اى الجمل الذى لم يفهم منه المراد فذلك باعتبار ظن المجتهد لا باعتبار نفس الامر واما التعارض في نفس الامر فهو فرع ارادة مدلول كل منهما في الواقع ونفس الامر فلا يمكن جعلهما كالدليل الواحد فتوقف المجتهد أو تخييره ناشيء عن جهله بالتأريخ لا عن التعارض في نفس الامر

(٢) قال الاسنوى « سلطنا لكن لانعلم امتناع ترك العمل بهما والرجوع الى غيرهما » أقول معنى هذا اننا لو سلطنا الانحصار فلا نسلم امتناع تساقطهما وترك العمل بهما وحينئذ يقال ترك العمل راجع الى ظن المجتهد وكلامنا في التعارض في الواقع ونفس الامر وهذا لا يكون الا عند ارادة مدلول كل منهما في الواقع ونفس الامر فالتناقض واقع البتة فالمحذور موجود ولا يدفعه ترك المجتهد العمل بهما والرجوع الى غيرها

(٣) قال الاسنوى « والقول بالعبث مبني على قاعدة التحسين والتقييح » أقول العبث ممتنع مطلقا لما يترتب عليه من السفه المحال على الحكيم على انك قد علمت أنه يلزم على هذا أيضاً تناقض كلام الشارع في الواقع ونفس الامر وترك المجتهد العمل بهما والرجوع الى غيرهما لا يدفع لزوم هذا التناقض في

طريقة لم يذكرها المصنف فقالوا ان كانت الامارتان على حكم واحد في فعلين متنافيين فهو جائز وواقع ومقتضاه التخيير^(١) والدليل على الوقوع أن من دخل الكعبة فله أن يستقبل شيئاً من الجدران وكذلك من ملك مائتين من الابل فله أن يخرج أربع حقا أو خمس بنات لبون وان كانتا على حكمين متنافيين لفعل واحد كإباحة وحرمة فهو جائز عقلاً وممتنع شرطاً. هذا معنى ما قاله وكلامه في الاستدلال يدل عليه فافهمه . قوله « وحينئذ » أي واذا جوزنا تعادل الامارتين في نفس الامر فقد اختلفوا في حكمه عند وقوعه فذهب القاضى أبو بكر وأبو على الجبائي وابنه أبو هاشم الى أن المجتهد يتخير بينهما وجزم به الامام والمصنف في الكلام على تعارض النصين كما سيأتى . وقال بعض الفقهاء بتساقطان

الواقع ونفس الامر وهل تركهما المجتهد ورجع الى غيرها الا لكونه جاهلاً بالواقع ونفس الامر لا للتعارض في الواقع ونفس الامر . وانكار هذا مكابرة بينة

(١) قال الاسنوي « واختار الامام ومن تبعه كصاحب الحاصل طريقة لم يذكرها المصنف فقالوا ان كانت الامارتان الخ » أقول قد علمت ان التعارض بين المجتدين لا يكون الا عند تحقق الوحدات من الزمان والحكم والمحل وغير ذلك ولا شك ان الامارتين اذا كانتا على حكم واحد في فعلين متنافيين فلا تعارض أصلاً لاختلاف المحل فان هذا حكم في محل وهذا حكم في محل آخر فالذى دخل الكعبة كان كل جزء منها قبله له والمصلحة له ان يستقبل أى جزء كان منها وكذلك من ملك مائتين من الابل قد خيره الشارع بين ان يخرج أى سن من تلك الاسنان باعتبار ان المائتين قد اشتملت على ما يميز ذلك من العدد واما ان كانتا على حكمين متنافيين لفعل واحد كإباحة وحرمة فهذا هو الذى يكون فيه التعارض فهو جائز عقلاً على القول بجواز التكليف بالمحال وممتنع شرعاً أى لعدم وقوع التكليف بالمحال وما اختاره الامام في الامارتين يقتضى انهما لا تتعارضان في الواقع ونفس الامر كالتقطعيين على السواء وهذا هو الصحيح من مذهب الشافعية وهو مذهب الحنفية أيضاً وشهد الحق

ويرجع المجتهد الى البراءة الاصلية ثم اذا قلنا بالتخيير فوق هذا التعادل للمجتهد فان كان في أمر يتعلق به عمل بما شاء وان تعلق بغيره فان كان في استفتاء خير المستفتى وان كانت في حكم فلا يخير الخصمين بل يجب عليه الحكم باحدى الامارتين على التعمين لانه منصوب لدفع الخصومات فلو خير الخصمين لم تنقطع الخصومة بينهما لان كل واحد منهما يختار ما هو اوفق لهواه وعلى هذا فلو حكم باحدى الامارتين لم يجوز له بعد ذلك أن يحكم بالامارة الاخرى^(١) لما روى انه صلى الله عليه وسلم قال لابي بكر رضى الله عنه « لا تقض في شيء واحد بحكمين مختلفين ». قال :

« مسألة اذا نقل عن مجتهد قولان في موضع واحد يدل على توقفه ويحتمل ان يكونا احتمالين أو مذهبين وان نقل في مجلسين وعلم المتأخر فهو مذهبه والا حكي القولان. واقوال الشافعي كذلك وهو دليل على علو شأنه في العلم والدين ». أقول هذه المسئلة في حكم تعارض القولين المنقولين عن مجتهد واحد ولا شك أن تعارضهما بالنسبة الى المقلدين له كتعارض الامارتين بالنسبة الى المجتهدين فلذلك ذكرها في بابه. وحاصله أنه اذا نقل عن مجتهد واحد في حكم واحد قولان متناقضين فله حالان: أحدهما ان يكون ذلك في موضع واحد^(٢) بأن يقول

(١) قال الاسنوي « فلو حكم باحدى الامارتين لم يجوز له ان يحكم بالامارة الاخرى الخ » أقول يعني اذا فصل في حادثة على مقتضى امانة فلا يجوز له ان يحكم فيها نفسها بالامارة الاخرى بعد ان حكم فيها بين الخصمين بالامارة الاولى اما اذا تجددت خصومة أخرى في حادثة مثل التي فصل فيها بالامارة فلا يمنعه قضاؤه بالاولى ان يقضى في الخصومة الاخرى بما يلوح له من الحق وذلك لقوله صلى الله عليه وسلم « لا تقض في شيء واحد الخ »

(٢) قال الاسنوي « أحدهما ان يكون ذلك في موضع واحد الخ » أقول حاصل هذا انه اذا نقل عن مجتهد واحد قولان متناقضين فالتأخر قوله المستمر والمتقدم قول مرجوع عنه وان لم يتعاقبا بان قالهما معا فقوله المستمر منهما ما ذكر فيه ما يشعر بترجيحه على الآخر كقوله هذا أشبه وكتفريعه عليه والا فهو

هو محرف وانما
الحديث من
أبي بكر
والحديث
في حديث
النسائي
في كتاب
الخصومة

مثلا هذه المسئلة فيها قولان فيستحيل أن يكون المراد أنهما له في ذلك الوقت لاستحالة اجتماع النقيضين وحينئذ فينظر فيه فإن ذكر عقب ذلك ما يدل على تقوية أحدهما مثل ان يقول هذا اشبه أو يفزع عليه فيكون ذلك مذهبه وان لم يذكر شيئاً من ذلك فإنه يدل على توفقه في المسئلة لنقدان الرجحان عنده^(١) وحينئذ فقوله ان فيها قولين يحتمل ان يريد بذلك احتمالين على سبيل التجوز أى في المسئلة احتمال قولين لوجود دليلين متساويين ويحتمل ان يريد ان فيها مذهبين لمجتهدين وانما نص عليهما لثلاثتهم من أراد من المجتهدين الذهاب الى احدهما أنه خارق للاجماع هذا هو حاصل كلام المصنف . واما جمل بعض الشارحين التوقف احتمالا آخر فسيما للاحتمالين الاخيرين فليس موافقاً لما قاله الامام وغيره^(٢) ولا

متردد بينهما . ومن هذا تعلم انه ليس المراد بالتعاقب بحسب النقل عن المجتهد بل بحسب صدورهما منه وان المراد بعدم التعاقب هو ان يقولها معاً لا ان يكونا معاً بحسب النقل فقول الاسنوى احدهما ان يكون ذلك في موضع واحد ومعناه ان يصدر القولان منه في موضع واحد وفي وقت واحد وليس معنى كونهما في وقت واحد ان يتلفظ بالقولين في وقت واحد لان اللفظين يستحيل صدورهما معاً وكما يستحيل ان يتلفظ بهما في وقت واحد يستحيل ان يتخذها مذهباً فيؤدى اجتهاده الى كل منهما في وقت واحد ولذلك قال الاسنوى بان يقول هذه المسئلة فيها قولان فيستحيل ان يكون المراد انها له في ذلك الوقت لاستحالة

اجتماع النقيضين وحينئذ فينظر فيه الخ

(١) قال الاسنوى « وان لم يذكر شيئاً من ذلك فإنه يدل على توفقه الخ »
 أى فهو متردد بين القولين لم يجزم بواحد منهما بقى ما لو جهل تعاقبهما أو علم
 وجهل المتأخر أو نسي قال العطار نقلاً عن شيخ الاسلام زكريا وحكمه ان
 لا يحكم على المجتهد بالرجوع عن أحدهما وان كنا نعلم برجوعه عنه
 في غير الاولى

(٢) قال الاسنوى « وأما جمل بعض الشارحين التوقف احتمالا آخر
 فسيما الخ » أقول يؤيد ما قاله الاسنوى ان صاحب جمع الجوامع قال وان نقل

مطابقاً لمباراة الكتاب ولا صحيحاً من جهة المعنى لان معنى توفقه بين الشيتين هو ان يكون كل منهما محتملاً عنده وبتقدير المغايرة فلم رجحنا التوقف على كونها احتمالين. نعم ان اراد المصنف صدور الاحتمالين عن غيره أو امكان صدورهما عنه اى عن ذلك الغير مع أنه لا يرى بذلك فهو قريب. ونقل في المحصول عن بعضهم أن اطلاق القولين يقتضي التخيير ثم ضعفه^(١). الحال الثاني ان يكون نقل

عن مجتهد قولان متماقبان فالمتأخر قوله والا فا ذكر فيه المشر بتربيحه والا فهو متردد اه اى بينهما بقطم النظر عن كونهما احتمالين عنده أو مذهبين لمجتهدين فهذا يدل ان احتمال كونهما احتمالين أو مذهبين لمجتهدين انما يكون حال التوقف والتردد وهو واضح

(١) قال الاسنوي « ثم ضعفه » أقول حاصل القول ان المجتهد اذا قال هذه المسئلة فيها قولان يحمل على انه له فيها قولان بناء على القول بالتخيير عنه عند التعادل فالمكلف مخير في العمل بايهما شاء لا بناء على القول بالتوقف والتردد عند التعادل. ووجه ضعفه اننا اذا قلنا ان الحق واحد يلزم التخيير بين ما هو حكم الله وبين ما ليس بحكمه وان قلنا ان كل مجتهد مصيب وان كل ما ادى اليه اجتهاد كل مجتهد فهو حق عنده فلا يستقيم كذلك لانهم انما قالوا بالتصويب اذا ادى اليه رأي مجتهد وظنه فاذا تعارض دليلان عن مجتهد واحد فتى تعلق ظنه بطرف فلا يكون الآخر صواباً وان لم يتعلق ظنه بشيء فليس في التخيير الا تخيير بين ما يحتمل انه حكم الله وما ليس بحكمه فتعين الحمل على ما سبق وهو التوقف بمعنى التردد لاننا متى قلنا ان قوله فيها قولان يحتمل ان يريد بذلك احتمالين على وجه ما سبق وان يريد ان فيها مذهبين لمجتهدين فلا معنى لذلك الا ان هذا المجتهد متردد فتعين ضعف هذا القول وصحة ما قدمه الاسنوي الموافق لكلام الامام وغيره واختاره امام الحرمين والغزالي. وقال الحنفية لا يصح لمجتهد في مسئلة أو مسئلتين ولا فرق بينهما لوحدة الجامع قولان للتناقض لانه لا يكون قولاً له الا اذا تعلق ظنه به فلو كان له قولان متناقضان كان النقيضان مظهرين وهذا محال لانه متى كان أحد النقيضين راجحاً كان الآخر مرجوحاً

القولين عن المجتهد في مجلسين^(١) بان ينص مثلاً في كتاب على اباحة شيء وينص في الآخر على تحريمه، فان علم المتأخر منهما فهو مذهبه ويكون الاول منسوخاً والا حكي عنه القولان من غير ان يحكم على أحدهما بالرجوع. قوله « وأقوال الشافعي كذلك » هو اشارة الى الحالين المتقدمين أى وقع منه التنصيص عليهما في موضع واحد وفي موضعين. قال في المحصول لكن وقوع ذلك منه في موضع واحد من غير ترجيح البتة منحصر في سبع عشرة مسألة على ما نقله الشيخ

الابار جوع عن أحدهما وحينئذ فلا تناقض وأما اختلاف الرواية عن مجتهد واحد فليس من هذا القبيل بل هو من جهة الناقل وخطأه اما انغلط في السماع أو لادمم العلم بالرجوع عنه وعلم الآخر فيروي كل بحسب علمه أو يكون هناك جوابان أحدهما جواب القياس والآخر جواب الاستحسان فنقل كل ما علم أو يكون هناك قولان من جهتين كالعزيمة والرخصة وكل واحد نقل واحداً أو ما قاله الحنفية يشمل ما اذا كان القولان متعاقبين أو غير متعاقبين وما اذا جهل تعاقبهما أو علم وجهل المتأخر أو نسي فلا يصح له قولان متنافيان الا بالرجوع عن احدهما مطلقاً وهذا هو مراد الشافعية أيضاً كما يعلم مما قدمناه

(١) قال الاسنوي « الثاني ان يكون نقل القولين عن المجتهد في مجلسين الخ » أقول فرض الكلام في النقل عن المجتهد للاشارة الى انه لا يصح ان يكون كل من القولين مذهبا له مع تنافيهما فيشمل ما اذا كانا متعاقبين علم تعاقبهما أو جهل أو علم وجهل المتأخر أو نسي فان علم المتأخر منهما فهو مذهبه والآخر مرجوع عنه وان لم يعلم المتأخر سواء كان ذلك للجهل التعاقب أو للجهل المتأخر ونسيانه مع العلم بالتعاقب فيحكي عنه القولان مع اعتقاد انه لا بد ان يكون قد رجع عن أحدهما غير معين فقول الاسنوي والا حكي عنه القولان يدخل فيه الصور الثلاثة المذكورة وقوله من غير ان يحكم على أحدهما بالرجوع أي على وجه التعمين فلا ينافي اننا نحكم بانه رجع عن واحد منهما لا بيمينه لما علمت من استحالة ان يكون كل من القولين مع تنافيهما مذهبا له

أبو اسحق الشيرازي^(١) عن الشيخ أبي حامد. قوله «وهو دليل، أي وقوع القولين من الشافعي على الوجهين المتقدمين دليل على علو شأنه في العلم والدين فاما الحال الاول وهو وقوع القولين في موضع واحد فوجه دلالاته على علو شأنه في العلم ان كل من كان أغوص نظرا وأتم وقفا على شرائط الادلة كانت الاشكالات الموجبة للتوقف عنده أكثر وأما في الدين فلانه لما لم يظهر له وجه الرجحان صرح بمجزه مما هو عاجز فيه ولم يستنكف من الاعتراف بعدم العلم به^(٢) وقد نقل الاعتراف بذلك عن صهر ايضا وعده المسلمون من مناقبه. وأما النوع الثاني وهو تنصيصه على القولين في موضعين فوجه دلالاته على علو شأنه

(١) قال الاسنوي على ما نقله الشيخ ابو اسحاق الشيرازي الخ « اقول الذي في الجلال على جمع الجوامع ستة عشر أو سبعة عشر على ما تردد فيه القاضي ابو حامد المروزي اه ومنه تعلم ان القاضي أبا حامد لم يجزم بأحد العددين اللهم الا ان يكون مراده أبا حامد الاسفرايني لكن لو كان لنقله الجلال. وقد اختلف علماء الشافعية في الترجيح في هذه المواضع فقال الشيخ ابو حامد الاسفرايني يخالف أبي حنيفة فيها أرجح من موافقه فان الشافعي انما خالفه لدليل قال الشيخ صيرة والظاهر ان غير أبي حنيفة من المجتهدين كابي حنيفة اه. وذلك لان العلة واحدة وهي ان الشافعي انما خالفه لدليل وانما خص أبا حنيفة لان اكثر ما يذكر في الخلافيات دائر في الخلاف بين الحنفية والشافعية. وقال القفال موافق ابي حنيفة أرجح وصححه النووي لقوته بتعدد قائله. واعترض بان القوة انما تنشأ عن الدليل فلذلك قال صاحب جمع الجوامع والاصح الترجيح بالنظر اه. فما اقتضى ترجيحه منها فهو الراجح لا فرق بين الموافق لابي حنيفة أو غيره والمخالف له فان لم يظهر من النظر ترجيح احدهما فالوقف عن الحكم برجحان واحد منها

(٢) قال الاسنوي « ولم يستنكف من الاعتراف بعدم العلم به » أي وان كان قد يباب في ذلك عادة بقصور نظره كما طابه بعضهم لكن الامام الشافعي لم يبال بذلك لقوة دينه وكمال يقينه وانه ما من امام مجتهد قبله الا توقف في مسائل وقال فيها لا أدري ولا يعلم بكل شيء الا خالق كل شيء

في العلم انه يعرف به انه كان طول عمره مشتغلا بالطلب والبحث واما في الدين فلانه بدل على انه متى لاح له في الدين شيء اظهره وانه لم يكن يتعصب لترويج مذهبه * فرع * قال في الحصول اذا لم نعرف القول المنسوب الى الشافعي في القولين المطلقين^(١) وعرفنا قوله في نظير تلك المسئلة فان كان بين المسئلتين فرق يجوز ان يذهب اليه^(٢) ذاهب لم نحكم بأن قوله في المسئلة كقوله في نظيرها لجواز ان يكون قد ذهب الى الفرق وان لم يكن بينهما فرق ألبتة فالظاهر ان يكون قوله في احدى المسئلتين^(٣) فولا له في الاخرى وهذه المسئلة هي المعروفة بأن لازم المذهب^(٤) هل هو مذهب ام لا . قال :

(١) قال الاسنوى « قال في الحصول اذا لم نعرف القول المنسوب الى الشافعي في القولين المطلقين الخ » أقول حاصل ما في هذه المسئلة انه ان لم يعرف للمجتهد قول في مسئلة لكن يعرف له قول في نظيرها فقوله في نظيرها الذي صرح الاصحاب فيها هو قوله فيها على الاصح وقيل ليس قولاً له فيها لاحتمال ان يذكر فرقا بين المسئلتين لو روجع في ذلك قال شيخ الاسلام زكريا في حواشيه على جمع الجوامع وهذا القول مبني على ما هو الاصح من ان لازم المذهب ليس بمذهب ولهذا لم ينسب اليه مطلقا بل مقيدا بأنه مخرج اه موضحا . ولذلك قال في جمع الجوامع والاصح على الاول لا ينسب القول فيها اليه مطلقا بل ينسب اليه مقيدا بأنه مخرج حتى لا يلتبس بالمنصوص . وقيل لا حاجة الى تقييده لانه جعل قوله اه . مع زيادة من الجلال عليه

(٢) قال الاسنوى « فان كان بين المسئلتين فرق يجوز ان يذهب اليه الخ » أقول هذه لا خلاف فيها قطما

(٣) قال الاسنوى « فالظاهر ان يكون قوله في احدى المسئلتين الخ » أقول ولكن الاصح انه لا ينسب اليه الا مقيدا بأنه قول مخرج حتى لا يلتبس بالمنصوص ومقابل الظاهر هو ما تقدم من انه ليس قولاً له . فتلخص ان الاقوال ثلاثة : الاول انه ينسب اليه مطلقا بلا تقييد بأنه مخرج . الثاني ينسب اليه مقيدا بأنه مخرج . الثالث لا ينسب اليه مطلقا وأصحابها أوسطها كما علم مما قدمناه

(٤) قال الاسنوى « وهذه المسئلة هي المعروفة بأن لازم المذهب الخ » يريد ان

« الباب الثاني »

في الاحكام السكايية للتراجيح

الترجيح تقوية احدى الامارتين على الاخرى ليعمل بها كما رجحت الصحابة خبر عائشة على قوله « انما الماء من الماء » . مسألة لا ترجيح في القطعيات اذ لا تعارض بينها والا ارتفع النقيضان او اجتماعا . اقول عقد المصنف هذا الباب للاحكام السكايية للتراجيح وهي الامور العامة لانواعها بحيث لا تخص فرداً من

الخلافاً في هذه المسئلة مبنى على الخلاف في تلك المسئلة فمن قال ان لازم المذهب ليس بمذهب قال لا يكون قول الشافعي في احدى المسئلتين قولاً في الاخرى لانه وان لم من عدم الفرق فيها ذلك لكن لا يلزم انه بقوله به وكم من قول ثم منه ان يكون قائله كافراً ولكن لا نقول بكفره ومن قال ان لازم المذهب مذهب قال يكون قوله في احدى المسئلتين قوله في الاخرى مطلقاً . الثالث انه ينسب اليه مقيداً بأنه قول مخرج لا منصوص عليه حتى لا يلتبس بالمنصوص فهو قول متوسط لانه لم ينه عنه مطلقاً كما قال الاول ولم ينسبه اليه مطلقاً كما قال الثاني والمسئلتان متممقتان بالعمل يكفي فيها غلبة الظن وحيث لم يظهر فارق بين المسئلتين فالغالب على الظن ان قوله في احدهما قول في الاخرى وان احتمل غير ذلك فهو احتمال بلا دليل وهذا القدر كاف في المسائل الظنية فلذلك كان هذا القول هو الاصح . بقى ما اذا وجد نص آخر للنظير بان ينص فيما يشبهه على خلاف ما نص عليه فيه أى من النصين المتخالفين في مسئلتين متشابهتين فمن ذلك ينشأ اختلاف اصحاب المذهب في نقل المذهب في المسئلتين فمنهم من يقرر النصين فيها ويفرق بينهما ومنهم من يخرج نص كل منهما في الاخرى فيحكي في كل منهما قولين احدهما منصوص والاخر مخرج وعلى هذا فتارة يترجح في كل منهما نصها ويفرق بينهما وتارة يرجح في احدهما نصها وفي الاخرى القول المخرج ويذكر ما يرجحه على نصها ولا يمكن ترجيح القول المخرج في كل منهما لانه يستلزم الغاء كل من النصين كذا يؤخذ من جمع الجوامع وشرحه وبعض حواشيه

افراد الادلة وجعله مشتملا على مقدمة مبينة لمساهمة الترجيح ولمشروعيتها وعلى اربع مسائل. اذا علمت ذلك فنقول الترجيح في اللغة هو التمييز والتغليب من قولهم رجح الميزان وفي الاصطلاح ما ذكره المصنف^(١) وانما خص الترجيح بالامارتين اي بالدليلين الظنيين لان الترجيح لا يجري بين القطعيات ولا بين القطعي والظني كما ستعرفه. وقوله « ليعمل بها » احتراز عن تقوية احدي الامارتين على الاخرى لا ليعمل بها بل لبيان ان احدهما افسح من الاخرى فانه ليس من الترجيح المصطاح عليه . وقال ابن الحاجب هو اقتران الامارة بما تقوى به على معارضتها . وذكر الآمدي نحوه ايضا وفيه نظر فان هذا حد للرجحان أو الترجيح^(٢) لا للترجيح فان الترجيح من أفعال الشخص بخلاف الاقتران . ثم

(١) قال الاسنوي « الترجيح في اللغة التمييز والتغليب من قولهم رجح الميزان وفي الاصطلاح ما ذكره المصنف » أقول قال الغزالي في المنخول حقيقة الترجيح تقديم امارة على امارة في مظان الظنون ونهايته ابداء مزيد وضوح في مأخذ الدليل وهو في اللسان مشتق من رجحان الميزان اه . فقول المصنف تقوية احدي الامارتين على الاخرى الخ معناه بيان ان احدي الامارتين أقوى فتكون واجبة ويجب العمل بها

(٢) قال الاسنوي « وفيه نظر فان هذا حد للرجحان او الترجيح الخ » أقول قد علمت ان معنى تقوية احدي الامارتين على الاخرى هو بيان ان احدي الامارتين أقوى ولا شك أن الترجيح لازم للرجحان وبالعكس لان المجتهد لا يمكنه ان يبين ان احدي الامارتين أقوى الا اذا اقترنت بما تقوى به على معارضتها فمال التعريفين واحد وكلاهما تعريف باللازم غاية الامر أن المصنف نظر في تعريفه الى فعل المجتهد وهو الترجيح فعرّفه بالتقوية وابن الحاجب والآمدي الى ترجح الامارة في نفسها فعرفا الترجيح باقتران الامارة الخ فلا وجه للنظر . وقال الحنفية الترجيح اظهار زيادة احد المتماثلين المتقابلين على الآخر وهذا أحسن لانه يدل على ان الترجيح ليس الا مجرد اظهار الزيادة والقوة لا تقوية ولا اقتران بل هو اظهار ذلك فقط

استدل المصنف باعتبار الترجيح ووجوب العمل بالراجح باجماع الصحابة (١) رضى الله عنهم على ذلك فانهم رجحوا « خير عائشة رضى الله عنها في التقاء الختانين وهو قولها » اذا التقى الختانان فقد وجب الغسل فعلته أنا ورسول الله صلى الله عليه وسلم فاغتسلنا « على خبر أبي هريرة رضى الله عنه وهو قوله عليه الصلاة والسلام « انما الماء من الماء » وذلك لان أزواج النبي صلى الله عليه وسلم وخصوصا عائشة أعلم بفعله في هذه الامور من الرجال الاجانب . وذهب قوم كما قاله في المحصول الى انكار الترجيح في الادلة قياسا على البيئات وقالوا عند التعارض (٢) يلزم التخيير أو الوقف . قوله « مسألة لالترجيح في القطعيات » يعني ان الترجيح يختص بالدلائل الظنية ولا يقم في القطعيات سواء كانت عقلية أو عقلية لان الترجيح متوقف على وقوع التعارض فيها ووقوعه فيها محال لانه لو وقع لكان يلزم منه اجتماع النقيضين أو ارتماعها وذلك لانه لا جائز ان يعمل بأحدهما دون الآخر لانه محكم قمتين اما اثبات مقتضاهما وهو جمع بين النقيضين أو رفع مقتضاهما وهو رفع للنقيضين وكلاهما محال وهذا ضعيف فلما قلنا أن يقول نعمل بأحدهما ولكن لم رجح وهو المدعى . ولم يستدل الامام به بل استدل بأن الترجيح تقوية فلا يتأتى

(١) قال الاسنوى « ثم استدل المصنف على اعتبار الترجيح ووجوب العمل بالراجح باجماع الصحابة الخ » أقول اختلف العلماء في العمل بالراجح فقال فريق يجب العمل بالراجح بالنسبة للمرجوح فالعمل به ممتنع سواء كان الرجحان قطعياً أو ظنياً . وقال القاضي أبو بكر الباقلاني لا يجوز العمل بما رجح ظناً اذ لا ترجيح بظن عنده فلا يعمل بواحد منهما لفقده المرجح . وقال أبو عبد الله البصري ان رجح احدهما بالظن فالتخيير بينهما في العمل وانما يجب العمل عنده وعند القاضي بما رجح قطماً كذا في جمع الجوامع وشرحه للجلال مع زيادة

(٢) قال الاسنوى « وذهب قوم كما قال في المحصول الى انكار الترجيح في الادلة قياساً على البيئات وقالوا عند التعارض الخ » أقول المراد عند التعارض بظنى والقول بالتخيير قول أبي عبد الله البصري والقول بالوقف قول القاضي أبي بكر الباقلاني وقد قدمناهما بما لهما وما عليها

في القطعيات لانها تفيد العلم والعلوم لا تتفاوت وهذه الدعوى أيضا سبق منعها ولو استدلوا بأنه يلزم منه اجتماع التقيضين وبقتصرون عليه لكان اظهر . واعلم ان اطلاق هذه المسئلة وهو عدم الترجيح في القطعيات فيه نظر ^(١) لما ستعرفه في

(١) قال الاسنوي « واعلم ان اطلاق هذه المسئلة وهو عدم الترجيح في القطعيات فيه نظر الخ » أقول وجه النظر الذي وعد بمعرفته هو قوله الآتي وصرح أيضاً بان التعارض والترجيح قد يقع في القطعيات الى ان قال فـدل على أن اطلاق المنع مردود اه . وقد علمت مما قدمناه ان القول بعدم التعارض في القطعيات والفرق بينهما وبين الظنيات كما في المختصر وفي سائر كتب الشافعية محكم لان التعارض وهو تدافع الحجتين وهو لا يتحقق الا بوحدات من الزمان والحكم والمحل وغير ذلك من باقى الوحدات المعلومة فتحقق التناقض لا يكون في الحجج الشرعية في نفس الامر مطلقا قطعية كانت أو ظنية والا لزم التناقض لان الحجج الشرعية لا بد في انتاجها في نفس الامر ان كانت صحيحة المقدمات في نفس الامر وقد فرضت كذلك فيلزم وقوع النتائج المتناقضة في نفس الامر سواء كانت قطعا كما اذا كانت الحججتان مقطوعتين أو ظنا كما اذا كانتا مظنونتين بل انما يتصور التعارض ظاهراً في بادئ الرأي لجهل التاريخ أو الخطأ في فهم المراد لا في مقدمات القياس وهذا يمكن في القطعي والظني على السواء وقد مر ان الجلال المحلى بحث في الفرق بين الامارتين والقطعيين فقال ولباحث ان يقول لا بعد الى آخر ما سبق وان شيخنا في تقريره عليه بحث في ذلك فقال ولك ان تقول ان التعارض بحسب نفس الامر لا يكون الا باعتبار وقوع المدلول في القطعيين و ارادته في الظنيين الى آخر ما سبق أيضاً . ثم قال بعد ذلك اذا علمت ذلك علمت ان قول المصنف فيما سياتى ولا تعارض في القطعيات مع قول الشارح اذ لو تعارضت لزم المتنافيان انما خص به القطعيات لان المراد بالقطعيات في الواقع وعند المجتهد وهى ما انتفى عنها الاحتمالات السابقة ولا مفر حينئذ من اجتماع المتنافيين لتلازم ما في الواقع وظن المجتهد حينئذ بخلاف الظنيات فانه يمكن تعارضها في ظن المجتهد لتطرق الاحتمالات لها وان لم يكن في الواقع تأمل فانه تحقيق غامض

تعارض النصين وسكت المصنف هنا عن التعارض بين القطعي والظني وهو ممتنع
 اهـ . ومراده رحمه الله بالاحتمالات ما نقله قبل ذلك عن عبد الحكيم على
 الموافق فقال اعلم أن افادة الدليل النقلي القطع لا بد فيها من قرائن مشاهدة
 بالنسبة لمن هو مشاهد ومتواترة بالنسبة الى تفسيره تدل على أن المعنى
 مراد بالنسبة الى نفس اللفظ بان تدل على نفي الاشتراك والمجاز والاضمار
 والتخصيص والتقديم والتأخير وغير ذلك مما بسببه يخرج اللفظ عن
 ذلك المعنى واذا وجدت هذه القرائن تميز كونه مرادا للمتكلم لدالاتها على انتفاء
 الاحتمالات مع كونه شرعياً أى مستفاداً من خطاب الشارع اذ لو لم يكن مراداً له
 مع انتفاء قرينة دالة على عدم الارادة كان ذلك اضلالاً لا ارشاداً . فالخاصل انه
 لا بد من قرينة دالة على انتفاء الموانع عن اللفظ وأخرى دالة على ان المعنى مراد
 المتكلم وهذا في دليل شرعى وارد في حكم شرعى بخلاف ما اذا ورد في حكم عقلي
 بان يكون للعقل طريق في اثباته ونفيه فانه يجوز أن يكون من الممتنعات فالقرائن
 المتواترة أو المشاهدة الدالة على نفي تلك الاحتمالات وان دلت على انتفاء
 الاحتمالات بالنظر الى نفس الالفاظ بان دلت على انه ليس في اللفظ ما يدل على
 واحد من تلك الامور لا تفيد الجزم بكون معناه مراد المتكلم لاحتمال ان يعتمد
 المتكلم في عدم ارادته على قرينة كونه من الممتنعات العقلية فانه أقوى القرائن اهـ . وعلى
 هذا لا يكون هناك خلاف بين الحنفية والشافعية الا بان الشافعية فرضوا الكلام فيما
 يكون قطعياً في نفس الامر وفي ظن المجتهد فنقوا التعارض في القطعيات التي تكون
 كذلك والحنفية فرضوا الكلام في القطعيات مطلقاً فنقوا تعارضها في نفس الامر
 وجوزوا تعارضها عند المجتهد بحسب ظنه لما تقدم لكن يبقى الكلام في الامارتين
 فانها كذلك لا يتعارضان في نفس الامر لما قدمناه ويتعارضان بحسب ظن المجتهد
 ومقتضى كلام شيخنا أن الشافعية يوافقون الحنفية فيه وعلى كل حال فما قاله الحنفية
 هو الحق الذي لا مرية فيه والشافعية لا يستطيعون ان يخالفوه . وبناء على هذا
 اذا حملنا كلام مصنفنا هنا على ما حمل عليه شيخنا كلام مصنفه وهو صاحب جمع
 الجوامع زال نظر الاسنوى ووافق كلام المصنف ما يقوله الاسنوى وليس بعد
 الحق الا الرجوع اليه

لكون القطعي مقديماً^(١) دائماً قال :

« مسألة اذا تعارض نصان فالعمل بهما من وجه أولى بأن يتبعض الحكم فيثبت البعض أو يتعدد فيثبت بعضها أو يعم فيوزع كقوله عليه الصلاة والسلام « ألا أخبركم بخبر الشهود » فقبل نعم فقال « ان يشهد الرجل قبل « يستشهد » وقوله « ثم يفسو الكذب حتي يشهد الرجل قبل ان يستشهد » فيحمل الاول على حق الله تعالى والثاني على حقنا أقول وجه مناسبة هذه المسئلة للكلام على الترجيح من حيث كونها مفعودة لبيان شرط الترجيح كما ستعرفه أو لأننا اذا عملنا الدليلين من وجه فقد رجحنا كلا منهما على الآخر من ذلك الوجه الذي عمل فيه . وحاصل المسئلة انه اذا تعارض دليلان فانما يرجح أحدهما على الآخر^(٢) اذا

(١) قال الاسنوي « وهو ممتنع لكون القطعي مقديماً على الظني » أي فلا

تعامل بينهما والترجيح انما يكون عند التعادل في باديء الرأي كما سلف

(٢) قال الاسنوي : وحاصل ذلك انه اذا تعارض دليلان فانما يرجح احدهما

على الآخر الخ « أقول وهذا هو الاصح ومقابلته انه لا يجوز فيصاري الترجيح وعلى هذا الاصح لا فرق ان يكون المتعارضان سنة قابلها كتاب او كتابا قابله سنة فان العمل بهما ولو من وجه أولى ولا يقدم في ذلك الكتاب على السنة ولا السنة عليه خلافا لمن زعم تقديم الكتاب على السنة مستنداً الى حديث معاذ المشتمل على انه يقضى بكتاب الله فان لم يجد فبسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ورضا رسول الله بذلك واقراءه عليه ولمن زعم تقدم السنة مستنداً في ذلك الى قوله تعالى (لتبين للناس ما نزل اليهم) والصحيح عند الحنفية كالشافعية اذا لم يكن العام متأخراً عن الخاص والا كان العام ناسخاً عندهم لان العام قطعي الدلالة فيعارض الخاص في كل ما دل عليه فينسخه فلا يتأتى العمل بهما عندهم خلافاً للشافعية وأما اذا تأخر الخاص عن العام فيعمل بهما جميعاً بين الادلة لكن على ان الخاص المتأخر ناسخ للعام في مقدار ما دل عليه ومخصص عند الشافعية واذا قارن الخاص العام أو جهل التاريخ عمل بهما على ان الخاص مخصص اتفاقاً ويحمل عند جهل التاريخ عند الحنفية على المقارنة

لم يمكن العمل بكل واحد منهما فان أمكن ولو من وجه دون وجه فلا يصار الى الترجيح لان اعمال الدليلين أولى من افعال احدهما بالكلية لكون الاصل في الدليل هو الاعمال لا الافعال ثم ان العمل بكل واحد منهما من وجه دون وجه يكون على ثلاثة أنواع: أحدها ان يتبعض حكم كل واحد من الدليلين المتعارضين أى يكون قابلا للتبعيض فيثبت بعضه دون بعض وعبر الامام عن هذا النوع بالاشترك والتوزيع ولم يذكر له مثالا ومثله التبريزى في التنقيح^(١) بقسمة الملك وذلك كما اذا كان في يد اثنين دار فادعى كل واحد منهما أنها ملكه فانها تقسم بينهما نصفين لان يد كل منهما دليل ظاهر على ثبوت الملك له وثبوت الملك قابل للتبعيض فتبعض ونحكم لكل واحد ببعض الملك جمعا بين الدليلين من وجه وكذلك اذا تعارضت البيئتان فيه على قول القسمة بخلاف ما اذا تعارضتا في نحو القتل والقذف مما لا يتبعض. النوع الثاني ان يتعدد حكم كل واحد من الدليلين^(٢) أى يحتتمل احكاما فيثبت بكل واحد بعض تلك الاحكام ولم يمثله الامام ايضا ومثله بمضهم بقوله صلى الله عليه وسلم لا صلاة لجار المسجد الا

(١) قال الاسنوى « ومثله التبريزى في التنقيح الخ » أقول ما مثل به التبريزى وان كان التعارض فيه بين دليلين أو حجتين شرعيتين لكنهما ليسا نصين من نصوص الشارع فالحكم فيها بالقياس على تعارض النصين

(٢) قال الاسنوى « الثاني ان يتعدد حكم كل واحد من الدليلين الخ » أقول ان المراد بقولهم ولو من وجه أى ولو أمكن العمل به ولو من وجه كتخصيص العام بالخاص وتقييد المطلق بالمقيد فحينئذ قول الاسنوى أى يحتتمل احكاما الخ معناه ان يكون كل منهما مطلقا من وجه ومقيدا من وجه كالمثال الذى ذكره فان قوله صلى الله عليه وسلم « لا صلاة لجار المسجد الا في المسجد » ظاهره نفي صحة الصلاة في غير المسجد لجاره وتقريره صلى الله عليه وسلم صلاة من صلى في غير المسجد يدل على صحتها في غير المسجد فهما متعارضتان حملنا الاولى على نفي الكمال بمعنى اننا حملناه على بعض ما يحتمله من المجازات فهو تقييد للمطلق ببعض ما يحتمله من المعاني المجازية بقربنة الاقرار المذكور

في المسجد « فانه معارض لتقريره صلى الله عليه وسلم « الصلاة في غير المسجد ومقتضى كل واحد منها متعدد فان الخبر يحتمل نفي الصحة ونفي الكمال ونفي الفضيلة وكذا التقرير يحتمل ذلك أيضا فحمل الخبر على نفي الكمال ويحمل التقرير على الصحة . الثالث ان يكون كل واحد من الدليلين عاما أي مثبتا لحكم في الموارد المتعددة فيوزع الدليلان عليهما ويحمل كل منهما على بعض تلك الموارد كما مثله المصنف بقوله خير الشهود الخ^(١) . والى ذلك كله اشار المصنف بقوله بأن يتبعض الخ وهو متعلق بقوله فالعمل . قال :

(١) قال الاستوي « كما مثله المصنف بقوله خير الشهود الخ » أقول هذا الحديث أخرجه مسلم ومالك وأبو داود والترمذي عن زيد بن خالد رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « ألا أخبركم بخير الشهود الذي يأتي بشهادته قبل ان يسأله » قال مالك هو الذي يجزى بالشهادة التي لا يعلم بها الذي هي له فيأتي بها الامام فيقضى له بها اه من التيسير . وأما الحديث الثاني وهو قوله « ثم يفشو الكذب الخ » ففي التيسير أيضا عن عمران بن حصين رضي الله عنهما قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « خير الناس قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم » قال عمران لا أدري اذكر بعد قرنه قرنين أو ثلاثة « ثم ان بعدهم قوما يشهدون ولا يستشهدون ويخونون ولا يؤتمنون وينذرون ولا يوفون ويظهر فيهم السمن » زاد في رواية « ويحلفون ولا يستحلفون » أخرجه الحمسة وزاد في رواية الشيخين ولترمذي عن ابن مسعود « تسبق شهادة احدثهم يمينه ويمينه شهادته » قال وقوله ويظهر فيهم السمن يحتمل انه أراد أنهم يحبون التوسع في المآكل والمشارب وهي أسباب السمن وقيل المعنى انهم يحبون الاستكثار من الاموال وبدعون ما ليس لهم من الشرف ويفخرون بما ليس لهم من الخير كانه استثمار السمن في الاحوال عن السمن في الابدان اه . ورواه السيوطي في الجامع الصغير عن عمران بن حصين مختصرا فاقتصر على قوله « يخونون ولا يؤتمنون ويشهدون ولا يستشهدون وينذرون ولا يوفون » ولم يذكر فيه الشك ورواه الشافعي في باب الاجماع من الرسالة اخبرنا سفيان عن عبد الله بن أبي ليبيد عن ابن سليمان بن يسار عن أبيه ان عمر

« مسألة اذا تعارض نصان وتساويا في القوة والعموم وعلم المتأخر فهو ناسخ وان جهل فالتساقط او الترجيح وان كان احدهما قطعيا أو أخص مطلقا عمل به وان تخصص بوجه طلب الترجيح . أقول هذه المسئلة عقدها المصنف لبیان محل ترجيح احد النصين المتعارضين على الآخر . وحاصلها ان النصين المتعارضين على قسمين : أحدهما ان يكونا متساويين في القوة والعموم

ابن الخطاب قام بالجأبة خطيبا فقال ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قام فينا كقيامي فيكم فقال أكرموا اصحابي ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يظهر الكذب حتى ان الرجل ليحلف ولا يستحلف ويشهد ولا يستشهد إلا فمن سره أن يسكن بمجوحة الجنة فليزِم الجماعة فان الشيطان مع الفذ وهو من الاثنين أبعد ولا يخلون رجل بامرأة فان الشيطان ثالثهما ومن سرته حسنته وساءت سيئته فهو مؤمن » قال الشافعي لامعنى لامر النبي بلزوم جماعتهم الا ما عليه جماعتهم من التحليل والتحریم والطاعة فيهما ومن قال بما تقول به جماعة المسلمين فقد لزم جماعتهم ومن خالف ما تقول به جماعة المسلمين فقد خالف جماعتهم التي أمر الله بلزومها وانما تكون الغفلة في الفرقة فاما الجماعة فلا يكون فيها كافة غفلة عن معنى كتاب الله تعالى ولا سنة ولا قياس ان شاء الله تعالى اه . قال البدر العيني في العمدة وجاء اكثر طرق هذا الحديث بغير شك . وروى مسلم من حديث عائشة قال رجل يارسول الله أي الناس خير قال «القرن الذي أنا فيه ثم الثاني ثم الثالث» وقال البدر العيني قوله يشهدون ولا يستشهدون معناه يظهر فيهم الزور اه . ومتى علمت معنى قوله في الحديث الاول هو الذي يأتي بشهادته قبل أن يسألها هو ما قاله مالك ولا يحتمل الحديث غيره لوجود القرينة الدالة عليه في نفس الحديث ومعنى قوله في الحديث الثاني يشهدون ولا يستشهدون هو ما قاله العيني أيضاً لوجود القرينة الدالة عليه فلا تعارض بينهما البتة فلا معنى للحمل الاول على حقوق الله تعالى بل هو عام فيها وفي حقوق العباد بالمعنى الذي قاله مالك ولا للحمل الثاني على حقنا بل هو عام فيه وفي حق الله بالمعنى الذي قاله العيني والله

الموفق

والثاني ان لا يكون كذلك والمراد بتساويهما في القوة ان يكونا معا معلومين أو مظهرين وبتساويهما في العموم ان يصدق كل منهما على كل ما صدق عليه الآخر. وأما قول كثير من الشارحين ان التساوي في القوة لا يدخل فيه^(١) ما كان

(١) قال الاسنوي « وأما قول كثير من الشارحين ان التساوي في القوة لا يدخل فيه الخ » أقول ان الكلام في مقامين: الاول في التعارض وهذا كما يكون بين القطعيين يكون بين غيرهما وهذا يجيء فيه التفصيل بين كون أحدهما متأخراً لا مقارناً أو مجبول التاريخ. الثاني قبول الترجيح وهذا لا يكون في القطعيات بالمعنى الذي قدمناه لانه متى كان النصان قطعيين على وجه ما سبق فلا تعارض بينهما قطعاً ولذلك قال في جمع الجوامع ولا ترجيح في القطعيات لعدم التعارض قال الجلال بينهما اذ لو تعارضت لاجتمع المتنافيان كما تقدم اهـ وقد علمت ان المراد بالقطعيات عند الشافعية ما هي كذلك في الواقع ونفس الامر وعند المجتهد أيضاً فهذه لا يتأتى فيها التعارض ولا بدخلها الترجيح ولذلك كتب شيخنا في تقريره على قول صاحب جمع الجوامع فان تعذر وعلم المتأخر فناسخ مانصه ظاهره يقتضي انه متى تعذر العمل بهما معاً وعلم المتأخر لا يقبل الترجيح بل لا يكون الا النسخ لا يقال لا يتمتع العمل الا مع تعذر الترجيح لاننا نقول الترجيح لا عمل فيه بهما بل بأحدهما الا ترى ان المصنف قابل العمل بالترجيح حيث قال وان العمل بالمتعارضين ولو من وجه اولي من الغاء أحدهما أى ترجيح الآخر عليه كما فسره به الشارح ومن ثم جاز نسخ المتواتر بالآحاد اهـ. ومراد المصنف هنا بالتعارض ما يشمل التعارض في الواقع ونفس الامر وعند المجتهد أيضاً والتعارض عند المجتهد فقط والاول لا يقبل الترجيح لانه لا يمكن ان يقال فيه علم التاريخ أو جهل لان شرط التعارض حينئذ تحقق الوحدات الثمانية التي منها الزمان والمحل وغير ذلك كما سبق يرشدك الى هذا ما قدمناه عن صاحب جمع الجوامع فانه بعد ان نفى الترجيح في القطعيات لعدم تعارضها قال والمتأخر فانسح قال الجلال من النصين المتعارضين اهـ. فوصفهما بالمتعارضين مع نسخ المتأخر للمتقدم منهما ومراده التعارض ظاهراً فقط لما علمت من شرط التعارض

معلوم السند والدلالة لاستحالة التعارض في القطعيات فباطل لان المراد من التعارض هنا ما هو أعم من النسخ ولهذا قسموه اليه وقد صرح في المحصول بذلك في مواضع من المسئلة أعني بدخول المقطوع فيه في هذه الاقسام وصرح ايضا بان التعارض والترجيح قد يقع في القطعيات على وجه خاص يأتي ذكره^(١)

الحقيقي. وعلى هذا ان كان مراد اكثر الشارحين من قولهم ان التساوي في القوة لا يدخل فيه ما كان معلوم السند الى آخر ما ذكرنا فهو صحيح لا باطل كما يقول الاسنوي وقوله لان المراد من التعارض هنا ما هو اعم من النسخ ولهذا قسموه اليه صحيح أيضاً ولكن مراد اكثر الشارحين ما ذكرناه على ان كون المراد من التعارض هنا ما هو أعم من النسخ يناهز ما قدمه من قوله هذه المسئلة عقدها المصنف لبيان محل ترجيح أحد النصين المتعارضين على الآخر ولكن الواقع ان المصنف وضع هذه المسئلة لما هو أعم من الترجيح والنسخ

(١) قال الاسنوي « وصرح أيضاً بان التعارض والترجيح قد يقع في القطعيات على وجه خاص يأتي ذكره » أقول هو القسم الثالث الذي لم يتعرض له المصنف وهو ما علم تقارنهما كما سيأتي فالمراد من قوله ان التعارض والترجيح قد يقع الخ « ان الذي يقع هو التعارض بين قطعيين علم تقارنهما رامكن التخخير كما سيأتي فهو ترجيح في الجملة لان المجتهد يرجح أحدهما باختياره اياه ولما قال الحنفية ان التعارض انما هو عند المجتهد فقط وانه لا فرق في ذلك بين الظني والقطعي قالوا ان حكم التعارض مطلقا النسخ ان علم المتقدم والمتأخر ويكونان قابلين له والا يعلم المتقدم منهما فالترجيح ان امكن ويعمل بالراجح لان ترك العمل بالراجح خلاف المعقول بالاجماع والا فالجزم بقدر الامكان للضرورة وان لم يمكن الجزم تساقطاً لان العمل باحدهما على اليقين ترجيح بلا مرجح والقول بالتخخير مما لا وجه له عندم لان أحدهما منسوخ كما هو الظاهر أو باطل والتخخير بينهما تخيير بين ما هو حكم الله تعالى وبين ما ليس حكمه فاذا تساقطتا فالصير في الحادثة الى مادونهما مرتبة ان وجد فاذا كان التعارض بين الآيتين فالصير الى خير الواحد وان كان بين الخبرين فالصير الى أقوال الصحابة أو

فدل على ان اطلاق المنع مردود . فاما القسم الاول وهو ان يكونا متساويين في القوة والعموم ففيه ثلاثة احوال : أحدها أن يعلم أن أحدهما متأخر الورد عن

القياس وان لم يوجد الاذى فالعمل بالاصل فان العمل بالاصل عند عدم الدليل أصل متأصل في هذا الباب . قال في جمع الجوامع وشرحه في بيان صفات المجتهد العارف بالدليل العقلي أي البراءة الاصلية والتكليف به في الحجية كما تقدم ان استصحاب الحال حجة فيتمسك به الى ان يصرف عنه دليل شرعي اه . وقد اوردوا على الحنفية ثلاثة ابحاث : الاول ان قولهم عند تعارض النصين يصار الى مادونهما مرتبان وجدغير صحيح وذلك لان الحجة الواحدة كما تعارض واحدة تعارض اثنتين فالآية المعارضة لاآية تعارض الخبر الموافق لها وهكذا فالتعارض لو اسقط الآيتين مثلا اسقط خبر الآحاد الذي هو دونهما أيضاً والقول بأن خبر الآحاد لما لم يكن له حكم عند مقابلة الآية صار بمنزلة التبعم والرديف فيصلح مرجحاً لاحدى الآيتين فيعمل بالآية الموافقة للخبر لاجل هذا الترجيح ليس بشيء لان الترجيح عند الحنفية لا يكون بما يصلح بنفسه لقيام الحجة والخبر في نفسه حجة لو لم تكن الآيات فلا يقيم به الترجيح وقد نص في البدليم انه لا يرجح الكتاب بالخبر لكونه دليلاً بانفراده اه . وكذا القول بان الحجيتين اللتين من نوع واحد اعنى الصادرتين من متكلم واحد لا تعتبران عند التعارض كالكلام المرتب المناقض آخره اوله قياماً على ما اذا شهد شاهد بمحادثة ثم شهد بأخرى مناقضة الاولى لا يلتفت الى قوله ويسقط ولكن لا يسقط قول شاهد آخر يوافق أحد قولي الشاهد المتناقض . والقول ان الآيتين من متكلم والخبر من متكلم آخر قول ساقط أيضاً لان السنة والكتاب كلاهما كلام متكلم واحد لان كلاهما وحي من قبل الله تعالى على رسوله (وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي بوحى) فالكلامان صادران من متكلم واحد صادق فيهما لا يضل ولا ينسى قطعاً وذلك هو الله سبحانه . وقياس الغائب على الشاهد مع اختلاف الحقائق قياس فاسد خصوصاً اذا كان الكلامان من مقطوع الصدق فاذا صدر منه كلام متناقض أوجب الريبة في الحفظ أو العدالة فتوقع الريبة

الآخر ويعلم أيضا بعينه فحينئذ يكون ناسخا للمتقدم سواء كانا معلومين أو
مظنونين وسواء كانا من الكتاب والسنة أو أحدهما من الكتاب والآخر من

في الصدق فلا يقبل وههنا في الآيتين والخبر لا مساغ للريبة اصلا بل متكلم
السنة صادق قطعاً وهو متكلم الكتاب بعينه أيضاً فالكلامان صادقان قطعاً فلا
بد من مطابقتهما وهو التعارض . والجواب الصحيح اننا نقول اذا وقع التعارض
وتعذر الترجيح فاما ان يتقاعد كل من الآية والخبر الموافق لها أو القياس
الموافق لها أيضاً بمعارضة الآية الاخرى اياه فيتعذر العمل بهما في الحادثة وذا
لا يمكن ولا يمكن ان يقال العمل بالاصل لان الاصل اما دليل فهو أيضاً معارض
فيتقاعد عن الحجية واما ليس دليلاً فيلزم العمل بغير دليل واما ان يعمل بواحد
منهما على سبيل التخخير وذلك تخيير بين ما هو حرام العمل وواجب العمل لان
أحدهما منسوخ قطعاً وهو حرام العمل واما أن يعمل باحدى الآيتين دون
الاخرى وهو ترجيح من غير مرجح واما ان يعتبر دليلين متعارضين أولاً ولا يعتبر
ما هو أدون منهما اذ الضعيف يضمحل عند مقابلة القوي ولا يستطيع معارضته
ثم يتساقطان فكانهما لم ينزلا من الاصل واذا ارتفعا من البين بقي الدليل الادنى
من غير معارض فيعمل به فهذا هو الشق الثاني فليتأمل فيه اه من فواتح
الرحمت ملخصاً . وأقول بقي انا لانسلم منع العمل بالاصل وما قاله من قوله
ان الاصل اما دليل فهو أيضاً معارض أو ليس بدليل فيلزم العمل بغير دليل
ممنوع لاننا نقول انه دليل عند عدم وجود دليل وقد صرحتم بان العمل
بالاصل عند عدم الدليل أصل متأصل في الباب ولا شك اننا اذا اعتبرنا الآيتين
والخبر كلام متكلم واحد فكل منهما ومنه دليل والدليل كما يعارض دليلاً واحداً
يعارض دليلين واكثر فحينئذ يتقاعد كل من الآية والخبر الموافق لها أو القياس
كذلك بمعارضة الآية الاخرى اياه ويتمذر العمل في الحادثة بالجميع للتعارض
ففسقط كلها ويعمل بالاصل لعدم الدليل . وقد أجاب مطلع الاسرار الآهية
قد ن سره فقال قد رأيت في بعض كتب الاصول ان القياس ان تهدر الحجج
كلها لكن الاجماع قد انعقد على اهدار القويين والعمل بالادنى واذا ثبت هذا

السنة الا ان من يقول ان الكتاب لا يكون ناسخا للسنة وبالعكس فانه يمنع ورود هذا القسم قال في المحصول وانما يكون الاول منسوخا اذا كان مدلوله قابلا

يسهل الامر جداً كذا في الفواتح ايضا وهذا هو الجواب المتعين لان كلمة الاصوليين متفقة على انه عند تدمير العمل بالمتعارضين فالمتأخر ناسخ ان علم المتأخر وان لم يعلم يرجع الى غيرها وانما الخلاف في انه اذا لم يوجد غيرها هل يرجع الى الاصل أو يتخير فقال الشافعية يتخير المجتهد وقال الحنفية لا يتخير لما ذكره وقدمناه ويجب ان يرجع الى الاصل عندهم . الاعتراض الثاني على الحنفية ان هذا الاصل يقتضى ان يصار عند تدمير الآيتين الى السنة المتواترة وعند تعارضها الى الاجماع ان وجد والا فالى اخبار الآحاد وعند تعارضها الى اقوال الصحابة ثم الى القياس فلم قلتم انه يصار عند تعارض الآيتين الى اخبار الآحاد ثم الى اقوال الصحابة أو القياس . وأجابوا عن ذلك بان الاجماع مرجح ومقدم على الكل عند معارضته اياها لانه لا يكون منسوخا بكتاب أو سنة ولا يكون باطلا فتعين أن يكون الكتاب والسنة ولو كانت متواترة منسوخة والاجماع كاشف عن النسخ عند تعارض الآيتين او السنتين ووجود الاجماع يعمل بما وافقه الاجماع ويجعل ناسخا لما خالفه فقد ترجح بترجيح قطعي والكلام فيما لا ترجيح فيه ولا يمكن هناك الاجماع واما السنة المتواترة فمثل الآية في ايجاب العمل والقطعية فالسنة المتواترة تعارض الآية كما تعارضها آية اخرى ولا تضمنحل عندها فلو اهدر للتعارض يلزم تساقط كل من الآيتين والسنة . وهذا الاعتراض انما يتوجه على الحنفية فيجواب عنه بما سبق وذلك لانهم يقولون بعدم الترجيح بكثرة الادلة بخلاف الشافعية فانهم يقولون بالترجيح بكثرة الادلة ولذلك اختلفت عبارة أهل المذهبين عند التعارض وتدمير العمل فقال الحنفية يرجع الى مادونها مرتبا ان وجد وان لم يوجد يعمل بالاصل لان مادون المتعارضين لا يقوم حجة معها فلا تتحقق المعارضة بينه وبينها ولا بين احدهما وبينه لان التعارض فرع التعادل ولا تعادل بين الادنى وبين ما هو أعلى منه وهما متعادلتان فيتعارضان ولا مرجح

٥٨ رابع

للتسحق فان لم يكن أي كصفات الله تعالى كما قاله النقسواني فانهما يتساقتان ويجب الرجوع الى دليل آخر ولو كان الدليلان خاصين فحكمها حكم المتساويين في القوة

فيتساقتان فاذا تساقطا بقي هذا الادون سالما من التعارض فيعمل به بخلاف ما اذا تساوى المتعارضان فان التعارض يقع بين الجميع فيتساقت الجميع واما الشافعية فقالوا يرجع الى غيرها ام من أن يكون مساويا او ادون لما ان أحد المتعارضين يترجح بما يوافقه من الأدلة مطلقا فيترجح بذلك على معارضه الذي لم يوافقه دليل آخر والذي أميل اليه هو مذهب الشافعية وقياس كثرة الأدلة على كثرة الشهود قياس مع الفارق فنخذ هذا التحقيق فانك لا تجده مجموعا في غير هذه المجالة . الاعتراض الثالث ما أورد الشيخ الهداد ان أقوال الصحابة قسمان قول فيما يدرك بالرأى وهو غير الخبر ان كان حجة فيعتبر عند تعارض الاخبار وقول فيما لا يدرك بالرأى وينبغي ان لا يعتبر عند تعارض الاخبار لان جهة الخبرية متعينة فهو أيضا خبر فليس دونه فينبغي ان يسقط أيضا وايضا هو من نوع المتعارضين اذ المتكلم بها وبه واحد وقد جعل صاحب الهداية قول ابن سمرود بتغليظ الدية ارباعا كالمفروع فيتعارض به فقد جملة كالخبر في المعارضة وبني على ذلك ان مراد المشايخ باقوال الصحابة أقوالهم فيما يدرك بالرأى لا كما قاله في المستوفى من التعميم قاله صاحب فوائح الرحوت . وتحقيق الحق فيه مانقص عليك ان الصحابة منهم من هو مقطوع المدالة كاصحاب بيعة الرضوان وبعض من تشرفوا بالصحبة بعده ومنهم من هو مظنون المدالة فاقوال الفريق الثاني فظاهر انها تدل على السماع لا غير ظنا لاحتمال الفتوى من غير دليل ولو كان احتمالا مرجوحا فاقوالهم وان كانت راجعة الى الخبر لكنها دونه وأما اقوال الفريق الاول فان كان كون فتوهم عن دليل بيقين لمقطوعية عدالتهم لكن كونها مما لا يدرك بالرأى غير مقطوع به بل غاية الامر الظن و غاية العلم انه لا يصل اليه رأينا وأما الصحابة رضوان الله عليهم فلما كان رأيهم أعلى من رأينا واذهانهم ثاقبة من اذهاننا وعقولهم متوقدة بنور الهى احتمال ان يكون رأيهم قد وصلح فافتوا بالرأى فهنا احتمال كون مذهبهم بالرأى قائما فلا يدل قطما على السماع ثم الظاهر

والمعوم سواء كانا قطعيين أو ظنيين ولعل المصنف اعلم لم يذكر ذلك لوضوحه.
الثاني ان يجهل المتأخر منها فلم يعلم عينه فينظر فان كانا معلومين فيتساقطان^(١)

السماع فيكون ادون من الخبر الصحيح واذا كان ادون فلا يصلح معارضاً فيضمحل عند قيامها واذا تساقطا فيقوم حجة فيعمل به اه . واقول ملخص الجواب عن ذلك هو بوجه أوضح مما قال ان اقوال الصحابة فيما لا يدرك بالراي وان كانت في معنى الخبر المرفوع لكنها لا تقوى قوة الخبر المرفوع صريحاً الا ترى انهم لم يختلفوا في حجية الخبر الصحيح المرفوع للنبي صلى الله عليه وسلم واختلفوا في حجية قول الصحابي بلا فرق بين ما يدرك بالراي وما لا يدرك بالراي كما تقدم وان كان الراجح انه حجة فيما لا يدرك بالراي لانه في حكم المرفوع فما زال هو ادنى من الخبر المرفوع صريحاً وكونه فيما لا يدرك بالراي لا يدل قطعاً على السماع وان كان الظاهر هو السماع فيكون ادون من الخبر الصحيح فلا يصلح معارضاً لسنة عند قيامها فاذا تعارض الخبران وتمذر العمل وتساقطا يقوم حجة فيعمل به . واما ما قاله صاحب الهداية فهو في خبر خاص ولعل فيه ضعفا صار به مثل الخبر المظنون من فتوى ابن مسعود الذي هو صحابي بدرى رضوى وكل من الاعتراض والجواب خاص بالحنفية أيضاً لما علمته وكما ان الخلاف بين الحنفية والشافعية في التخيير بين النصين اذا تعذر العمل ولم يعلم التاريخ ولم يوجد غير المتعارضين عند الشافعية وعدمه عند الحنفية كذلك يقال في القياسين اذا تعارضا ولا ترجيح لاحدهما على الآخر فمعد الحنفية يعمل بأحدهما بعد التحري فيجب على المجتهد ان يتحري فيعمل بما ادى اليه تحريه والشافعية يقولون لا يجب التحري بل للمجتهد أن يعمل بأيهما شاء

(١) قال الاسنوي « الثاني ان يجهل المتأخر منها فينظر ان كانا معلومين الخ » أقول قد علمت ان هذا مذهب الشافعية على ما قاله الاسنوي سابقاً من انه لا ترجيح بين المقطوعين بل المتأخر يكون ناسخاً وقد جهل المتأخر فاحتمل ان يكون كل منهما ناسخاً ومنسوخاً فلا يعمل بواحد منهما

ويجب الرجوع الى غيرهما لان كلا منهما يحتمل ان يكون هو المنسوخ احتمالاً على السواء وان كانا مظهرين وجب الرجوع الى الترجيح فيعمل بالاقوى^(١) فان تساويًا يخير المجتهد^(٢) هكذا صرح به في المحصول واليه أشار المصنف^(٣) بقوله وان جهل فالتساقط او الترجيح يعني فالتساقط ان كانا معلومين أو الترجيح^(٤) ان كانا مظهرين وقد قرره الشارحون على غير هذا الوجه وهو غير مطابق لما في المحصول.

ويتساقطان وأما الحنفية فيقولون وان لم يعلم المتقدم منهما فالترجيح ان أمكن والا فالجزم بقدر الامكان وان لم يمكن الجزم أيضاً تساقطاً وقد علمت انه لا خلاف بين الفريقين لان الشافعية فرضوا الكلام في القطعيين في الواقع ونفس الامر وعند المجتهد أيضاً فلا يمكن الترجيح ولا الجزم بل تعذر الامران وتعذر العمل بالدليلين فتساقطاً والحنفية فرضوا الكلام فيما يكون قطعياً في ظن المجتهد فلا يصير الى تساقط الدليلين الا من بعد ان يعجز عن الترجيح والجمع فآل المذهبين واحد

(١) قال الاسنوي « وان كانا منظونين وجب الرجوع الخ » هو كذلك

عند الحنفية أيضاً

(٢) قال الاسنوي « فان تساويًا يخير المجتهد الخ » أقول قد علمت ان الحنفية

يخالقون في ذلك ويقولون يرجع الى ما هو أدون منهما مرتباً ان وجد وان لم يوجد يعمل بالاصل كما سبق

(٣) قال الاسنوي « واليه أشار المصنف الخ » أي الى التفصيل الذي ذكره

بين ما اذا كانا معلومين ومظنونين

(٤) قال الاسنوي « يعني فالتساقط ان كانا معلومين او الترجيح الخ »

أقول من هذا تعلم انه لا ترجيح في القطعيين فصح قول اكثر الشارحين ان التساوي في القوة لا يدخل فيه ما كان معلوم للسند والدلالة الخ وانه قول صحيح لا باطل لان أحد القطعيين منسوخ يقينا سواء علم المتأخر أو جهل غاية الامر انه ان علم المتأخر صمنا به وان جهل تساقط الدليلان لعدم امكان العمل بواحد منهما وزجع الى غيرها عند الشافعية فكان اعتراضه السابق أيضاً ساقطاً

الحال الثالث أن يعلم تقاربهما ولم يذكره المصنف^(١) وقد ذكره في المحصول فقال ان كانا معلومين وأمكن التخيير فيهما تعين القول به^(٢) فانه اذا تعذر الجمع لم يبق الا التخيير قال ولا يجوز أن يرجح احدهما على الآخر بقوة الاسناد^(٣) لما عرف ان المعلوم لا يقبل الترجيح ولا ان يرجح أيضا بما يرجع الى الحكم ليكون احدهما للحظر مثلا لانه يقتضى طرح المعلوم بالكلية وان كانا مظنونين وجب الرجوع الى الترجيح^(٤) فيعمل بالاقوى فان تساويا فالتخيير. قوله « وان كان أحدهما قطعيا » شرع يتكلم في القسم الثاني وهو ان لا يتساويا في القوة والعموم حينئذ اما ان لا يتساويا في القوة بأن يكون أحدهما قطعيا والآخر ظنيا واما ان لا يتساويا في العموم بأن يكون أحدهما أخص من الآخر مطلقا أو أخص منه من وجه فتأخر ان في هذا القسم أيضا ثلاثة أحوال والاعم مطلقا هو الذي يوجد مع كل افراد الآخر

(١) قال الاسنوى « الثالث أن يعلم تقاربهما ولم يذكره المصنف الخ » أقول معنى التقارن أن يكون أحدهما عقب الآخر بلا تراخ كما أن المقصود بقوله علم المتأخر أى مع التراخي وليس المراد بالتقارن وجودهما في لفظ واحد كذا قاله المطار

(٢) قال الاسنوى « فقال ان كانا معلومين وأمكن التخيير فيهما تعين القول به الخ » أقول قد علمت أن هذا مذهب الشافعية وأما الحنفية فلا يقولون بالتخيير أصلا كما سبق

(٣) قال الاسنوى « قال ولا يجوز أن يرجح احدهما بمسار الاسناد الخ » أقول لان المفروض أنهما معلومان أى قطعيان في الواقع ونفس الامر وعند المجتهد فلا يتصور الترجيح بحال لان القطع لا يتفاوت

(٤) قال الاسنوى « وان كانا مظنونين وجب الرجوع الى الترجيح الخ » أقول اي اذا لم يمكن الجمع وان أمكن وجب الجمع ولا يصار الى الترجيح وان امكن كل منهما فالجمع أولى من الترجيح على الاصح ولا فرق في ذلك بين ان يعلم تقارن المظنونين أو يجهل التاريخ كما يعلم ذلك صريحا من جمع الجوامع وشرحه للجلال

وبدونه كالحَيوان والناسِط وكذا كل جنس مع نوعه وكل لازم مع ملزومه كالزوجية مع العشرة ومقابله هو الاخص مطلقاً وأما الاخص من وجه والاعم من وجه فهما اللذان يجتمعان في صورة وينفرد كل منهما عن الآخر في صورة كالحَيوان والابيض . الحال الاول ان يكون احدهما قطعياً والآخر ظنياً (١) فينبذ

(١) قال الاسنوي « الحال الاول أن يكون احدهما قطعياً والآخر ظنياً الخ » أقول هذا التفصيل كله مذهب الشافعية وكلام الاسنوي فيه واضح وأما الحنفية فقالوا ان الجمع في العامين المتعارضين بالتنويع بان يخص حكم احدهما بالبعض والآخر بالبعض الآخر وفي المطلقين بالتقييد في كل منهما بتقييد مغاير لتقييد الآخر وفي الخاصين بالتبعض بان يحمل أحدهما على حال والآخر على حال أو يحمل احدهما على المجاز وابقاء الآخر على الحقيقة وفي العام والخاص بتخصيص العام والعمل به فيما وراء الخاص والعمل بالخاص مع احتمال الغلط فلا يقطم بان المراد بالعام ما وراء الخاص كتخصيص الشافعية وعلى هذا لا يرد عليهم أن التخصيص فرع المقارنة ولا علم في التعارض بالمقارنة وقال الشيخ الهداد اعمال الدليلين اولى من اهمال احدهما فيقدم الجمع الذي فيه اعمال الدليلين على الترجيح الذي فيه اهمال المرجوح ورده الحنفية بان تقدم الراجح على المرجوح هو المعقول وعليه انعقد الاجماع فأولوية الاعمال انما هو اذا لم يكن المهمل مرجوحاً والسري في ذلك ان المرجوح عند مقابلة الراجح ليس دليلاً فليس في اهماله اهمال دليل ولهذا قدم أبو حنيفة رحمه الله قوله صلى الله عليه وسلم « استنز هو امن البول فان طامة عذاب القبر منه » كما رواه الحاكم وصححه على شرب المرنيين أبوال ابل كما رواه البخارى ومسلم لان الحديث الاول مقتضى للتحريم وما ورد في قصة المرنيين من شربهم أبوال ابل مقتضى للإباحة ومقتضى التحريم مرجح على مقتضى الإباحة مع امكان حمل العام وهو الحديث الاول على بول مالا يؤكل لحمه وحمل ما في قصة المرنيين على ما يؤكل كما حمل الامام محمد والامام مالك فقالا بإباحة بول ما يؤكل وميع امكان حمل ذلك الحديث العام على مالا يكون للتبداوى كما حمل الامام أبو يوسف فأباح التداوى

يرجح القطعي ويعمل به سواء كانا عامين او خاصين او كان المقطوع به خاصا والمظنون عاما فان كان بالعكس قدم الظن كما سيأتي في القسم الذي بعده . الحال الثاني ان يكون احدهما اخص من الآخر مطلقا حينئذ يرجح الخاص على العام ويعمل به جمعا بين الدليلين^(١) سواء علم تأخره عن العام أم لا على خلاف فيه مذكور في موضعه^(٢) ولا فرق في ذلك بين ان يكون الخاص مظنونا والعام مقطوعا به بأبوال الابل بل بالمحرم مطلقاً كما في رواية عنه وقوله ارفق بالناس بما قالوه في الاصول والفروع

(١) قال الاسنوي « الحال الثاني ان يكون أحدهما أخص من الآخر مطلقا حينئذ يرجح الخاص على العام ويعمل به جمعا بين الدليلين الخ » أقول هذا مذهب الشافعية وأما الحنفية فقد علمت أن الجرح بين الدليلين الخاص والعام والمقيد والمطلق لا يصلح مرجحا اذا كان الخاص أو المقيد مرجوحا والعام أو المطلق راجحا لما ذكروه من أن المرجوح في مقابلة الراجح ليس دليلا فليس اهماله اهمالا لدليل

(٢) قال الاسنوي « على خلاف فيه مذكور في موضعه الخ » أقول حاصل هذا الخلاف أن الشافعية قالوا ان تأخر الخاص عن العمل بالعام المعارض له أي تأخر عن وقته نسخ الخاص العام بالنسبة لما تعارض فيه وان تأخر الخاص عن الخطاب بالعام دون العمل أو تأخر الخاص مطلقا سواء كان عن الخطاب أو العمل أو تقارنا بأن عقب أحدهما الآخر أو جهل تاريخهما خصص الخاص العام . وقالت الحنفية ان تأخر الخاص عن امكان العمل بالعام أو عن امكان اعتقاد وجوب الحكم مثلا كان نسخا للعام أو لوجوب اعتقاد الحكم مثلا وان لم يتأخر عن ذلك بأن كان موصولا بالعام وهو المعبر عنه بالمقارن كان تخصيصا وكذا ان جهل التاريخ على الصحيح عندهم فيشترط في التخصيص عندهم أن يكون مقارنا حقيقة أو حكما اما العام المتأخر عن الخاص فهو ناسخ عندهم للخاص وان لم يتراخ عن الخاص بأن كان موصولا بالخاص لعدم امكان التخصيص بالعام المتأخر وهو ظاهر ولا بالخاص لتقدم الخاص والتخصيص لا يتقدم عندهم وقد

ام لا كما قاله في المحصول لان تخصيص المعلوم بالمظنون جائز على الصحيح وهذه الصورة لا تؤخذ من كلام المصنف في هذه المسئلة لان كلامه هذا وان اقتضى ادخالها فكلامه في القسم الذي قبله يقتضي اخراجها لكنها تؤخذ من كلامه في التخصيص ولعل المصنف اهملها لذلك . نعم ان عملنا بالعام المقطوع به ثم ورد الخاص بعد ذلك فلا نأخذ به اذا كان مظهرنا لان الاخذ به في هذه المسئلة

رده الشافعية بأن الخاص متقدم لفظاً متأخر حكماً أى تتقدم ذاته ويتأخر وصف كونه بياناً . وأجاب الحنفية بأن كونه كذلك هو محل النزاع فهو غير مسلم وان تقارن العام والخاص بأن كانا مماً وذلك بأن كان أحدهما قولاً والآخر فعلاً اذ لا تتأني المقارنة الحقيقية في قولين تعارضاً أو تقارناً بأن تعقب أحدهما وهو الخاص الآخر وهو العام فهو التخصيص عند الحنفية والشافعية . ومبنى الخلاف ان دلالة العام عند الحنفية على كل أفراده قطعية فهو يمارض الخاص وينسخه ان تأخر عنه ولو موصولاً به وعند الشافعية دلالة العام ظنية بخلاف الخاص فان دلالاته قطعية فيكون الخاص مخصصاً للعام مطلقاً الا اذا تأخر الخاص عن وقت العمل بالعام فان الخاص حينئذ يكون ناسخاً للعام بالنسبة لما تعارض فيه كما سبق هذا في باب التخصيص مستوفى بما له وما عليه . ولنذكر لك أمثلة للتعارض تمرينا للتعلم منها ما بين قراءتي النصب والجر في قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم الى المرافق وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم الى الكعبين) فان قراءة النصب تقتضى فرضية غسل الرجلين وقراءة الجر تقتضى فرضية مسحهما وكل من القراءتين بمنزلة آية لان الآية تنزل بكل قراءة مرة فقال في مسلم الثبوت لكن ترجيح الغسل على المسح بأن الرجل محل التلوث فبالغسل أجدركا ليد دون الرأس والظاهر وقوع الشرع بازالة النجاسة الحكمية مطابقاً لما يحكم به الطبع من ازالة النجاسة الحقيقية وان محل التلوث احري وأليق بان يعتبر نجساً حكماً ولا تزول هذه النجاسة الا بما تزول به الحقيقية في الحكم ولا يخفى ان مثل هذا يحتاج الى معونة النقل التي تدل عليه الا ترى ان الشارع كثيراً ما اكتفى في النجاسة الحقيقية بالمسح كما

نسخ لانتحاص كما سبق غير مرّة ونسخ المقطوع بالمظنون لا يجوز . الحال الثالث

في الاشياء الثميّة كالمرآة وبالترك كالتى على الثوب وقال فيه ايضاً ترجيحاً للغسل على المسح الوضوء كالغسل في تطهير البدن كله فان الحدث حل تمام البدن كالجناية والوضوء يظهره كالغسل فينبغي ان يجب غسل جميع البدن في الوضوء كما في الغسل لكن فيه حرج عظيم لتكرّر الحدث الاصغر وتكرّر الوضوء فاقم غسل الاطراف مقام غسل الكل فتكون الرجل من المغسولات لكن ربما يقال كان ينبغي ان يجب غسل الرأس ايضاً قلنا اكتفى في الرأس بالمسح دفعاً للحرج اذ في غسل الرأس مشقة . وقد يتخلص عن التعارض بأننا سلم ان الرجل معطوف على الرؤوس لكن بتقدير وامسحوا بأرجلكم ويكون المسح المقدر في المعطوف في قراءة الجر مجازاً عن الغسل لتواتره عنه صلى الله عليه وسلم في كل طبقة حتى وصل اليها فقد رواه اكثر من ثلاثين صحابياً وان شئت زيادة تحقيق فاستمع ما يتلى عليك من الحق الصراح . فاعلم أن الوضوء قد فرض قبل نزول هذه الآية فانها نزلت بالمدينة وفرضية الوضوء كانت بمكة في أول الاسلام والمنقول المتواتر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وعن الصحابة هو غسل الرجلين في الوضوء قبل نزولها وبعده ولم ينقل انه صلى الله عليه أو غيره من اصحابه اكتفى بمسح الرجلين ولم يغسلهما فالآية مقررة للوضوء الذي كان مفروضاً من قبل نزولها وهو الذي بقي الى الآن متواتراً ومتواتراً وهذا شاهد عدل وقربة قاطعة على ترجيح العمل بقراءة النصب على قراءة الجر فيجب رد قراءة الجر الى قراءة النصب اما بتقدير لفظ امسحوا واردة معنى اغسلوا مجازاً لما بينهما من المشابهة واما بكونه معطوفاً على ايديكم والجر للجوار . وما قيل ان حمل الجر على الجوار معارض بحمل النصب على العطف على المحل فلا أولوية لجعل الجر بالجوار لا يصفى اليه فان من جعل الجر للجوار قال ان غسل الرجلين ثابت قطعاً بالتواتر المتوارث كما قلنا فلا بد من ارتكاب خلاف الظاهر في قراءة الجر فجعل الجر على الجوار عند هذا القائل أو على المجاز عند غيره لهذا الذي قلنا وقد اقتصرنا على هذا المثال لما وقع فيه من الاشكال وبما قلناه يزول

ان يكون العموم والخصوص بينهما من وجه دون وجه فحينئذ يطلب الترجيح^(١) بينهما من جهة اخرى ليعمل بالراجح لان الخصوص يقتضى الرجحان كما تقدم وقد ثبت ههنا لكل واحد منهما خصوص من وجه بالنسبة الى الآخر فيكون لكل منهما رجحان على الآخر ومثاله قوله عليه الصلاة والسلام « من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها اذا ذكرها » فان بينه وبين نهيه عليه الصلاة والسلام عن الصلوات في الاوقات المكروهة صموماً وخصوصاً من وجه لان الخبر الاول عام في الاوقات خاص ببعض الصلوات وهى القضاء والثانى عام في الصلاة مخصوص ببعض الاوقات وهو وقت الكراهية فيصار الى الترجيح كما قلناه ولا فرق في ذلك بين أن يكونا قطعيين او ظنيين لكن في الظنيين يمكن الترجيح بقوة الاسناد^(٢) وبالحكم ككون أحدهما للتعظيم مثلاً على ماسيأني وأما في القطعيين فلا يمكن الترجيح بقوة الاسناد كما نبه عليه في المحصول بل يرجح بالحكم كالتحريم مثلاً لان الحكم بذلك يعنى بالتقديم بهذا الوجه طريقة الاجتهاد وليس في ترجيح أحدهما على الآخر بالاجتهاد اطراح الآخر قال بخلاف ما اذا تعارض من كل وجه ومراده بالتعارض من كل وجه ما اذا علمنا أنهما تقارنا فانه لا يجوز أن يرجح أحدهما على الآخر أصلاً كما تقدم ذكره وحيث قلنا بالترجيح فلم يترجح أحدهما على الآخر فالحكم بالتخيير^(٣) كما قاله في المحصول وقد جزم المصنف أيضاً بذلك في الاقسام

(١) قال الاسنوى « الحال الثالث ان يكون العموم والخصوص بينهما من وجه دون وجه فحينئذ يطلب الترجيح الخ » أقول ان الخاص له ارجحية على العام من حيث دلالاته على الخصوص كما هو مذهب الشافعية بناء على أنهم جعلوا دلالة العام ظنية ودلالة الخاص قطعية وأما الحنفية فكل واحد منهما قطعي الدلالة فيما دل عليه فان تقارنا أو جهل التاريخ كان كل منهما مخصصاً للآخر فيما تعارضاً فيه وان علم المتقدم كان المتأخر ناسخاً للمتقدم في كل ما تعارض فيه

(٢) قال الاسنوى « لكن في الظنيين يمكن الترجيح بقوة الاسناد الخ »

أقول سيأتي الكلام على مذهب الحنفية في ذلك في المسئلة التالية

(٣) قال الاسنوى « وحيث قلنا بالترجيح فلم يترجح احدهما على الآخر فالحكم

التخيير الخ ، أقول هذا مذهب الشافعية وقال الحنفية اذا وقع التعارض وتمذر الترجيح فاما ان يتقاعد كل من الآيه والخبر الموافق له أو القياس الموافق له بمعارضة الآيه الاخرى اياه فيتعذر العمل في الحادثة وذلك لا يمكن ولا يمكن ان يقال يعمل بالاصل لان الاصل اما دليل فهو أيضاً معارض فيتقاعد عن الحجية واما ليس دليلاً فلو عملنا به يلزم العمل من غير دليل واما ان يعمل بواحد منهما على سبيل التخيير وذلك تخيير بين ما هو حرام وبين ما هو واجب العمل لان احدهما منسوخ قطعاً والعمل به حرام والآخر ناسخ قطعاً ويجب العمل به اذ لا تعارض في الواقع ونفس الامر في كلام المصوم واما ان يعمل باحد النصين دون الآخر وهو ترجيح بغير مرجح واما ان يعتبر متعارضين اولاً ولا يعتبر ما هو أدون منهما اذ الضعيف يضمنحل عند مقابلة القوي ولا يستطيع معارضته ثم يتساقطان للمعارضة فكأنهما لم يكونا من الاصل واذا ارتقعا من البين بقي الدليل الادنى من غير معارض فيعمل به فهذا هو الشق الباقي فتأمل فيه . وقال مظلم الاسرار الالهية قدس سره قد رأيت في بعض كتب الاصول ان القياس ان تهدر الحجج كلها لكن الاجماع قد انعقد على اهدار القولين والعمل بالادنى قال صاحب الفتاوى واذا ثبت هذا سهل الامر جدا هـ . لكن كيف يثبت هذا وانت ترى ان الشافعية يقولون ان الحكم حينئذ هو التخيير كما في الحصول وقد جزم أيضاً المصنف بذلك وعلى كل حال يندفع بهذا ما قيل ان المصير الى ما دونها من الحجة غير صحيح فان الحجة الواحدة كما تعارض واحدة تعارض اثنتين فالآية المعارضة لآية تعارض الخبر الموافق لها وهكذا لتعارض لو اسقط الآيتين اسقط الخبر الذي دونها أيضاً فلا يصح قول الحنفية وان لم يعلم المتقدم منها فالترجيح ان أمكن ويعمل بالراجح وان لم يمكن الترجيح يصار الى الجمع بقدر الامكان للضرورة وان لم يمكن الجمع تساقطاً لان العمل باحدهما على التعمين مع تساويهما ترجيح من غير مرجح والتخيير مما لا وجه له لان احدهما منسوخ كما هو الظاهر أو باطل فالتخيير بينهما تخيير بما هو حكم الله تعالى وبين ما ليس بحكمه فاذا تساقطاً

فالمصير في الحادثة الى مادونها مرتبا فاذا كان التعارض بين الآيتين فالمصير الى
 خبر الواحد واذا كان بين الخبرين فالمصير الى أقوال الصحابة أو القياس . بقي
 اشكال آخر وهو ان الاصل يقتضى ان يصار عند تعارض الآيتين الى السنة
 المتواترة وعند تعارضها الى الاجماع ان وجد والا فالى اخبار الآحاد وعند
 تعارضها الى أقوال الصحابة ثم الى القياس فلم يصر عند تعارض الآيتين
 الى أخبار الآحاد ثم الى أقوال الصحابة أو القياس . قلنا اما الاجماع فهو مرجح
 ومقدم على الكل عند معارضته اياها لانه لا يكون منسوخا بكتاب أو سنة ولا
 يكون باطلا فتعين أن يكون الكتاب والسنة ولو كانت متواترة منسوخة
 والاجماع كاشف عن الناسخ فعند تعارض الآيتين أو السنتين ووجود الاجماع
 يعمل بما وافقه الاجماع ويجعل ناسخا لما خالفه فقد ترجح ترجيح قطعى كما انه
 اذا تعارض نصان واحدهما موافق للقياس والآخر مخالف له فالموافق للقياس
 مرجح على مخالفه في المذهب الاصح لا لان الموافق يترجح بالنضمام القياس
 اليه كيف والقياس حجة اذا انفرده بنفسه وما يكون حجة بانفراده لا يقم به
 الترجيح بل لان الغالب في الاحكام ما يكون ممللا ويقاس عليه غيره والظن
 تابع للاغلب والظن بثبوته أقوى . فتبين ان موافقة كل من الاجماع والقياس
 مرجحة والكلام فيما لا ترجيح فيه . وأما السنة المتواترة فهي مثل الآية في ايجاب
 العمل والقطعية فالسنة المتواترة تعارض الآية كما تعارضها آية أخرى ولا تضمحل
 عندها فلو اهدر للتعارض يلزم تساقط الكل من الآيتين والسنة ومن هنا
 اندفع أما في التلويح ان اعتبار خبر الواحد عند تعارض الآيتين اما لان الخبر
 مرجح لما وافقه فيرد عليه ان لا ترجيح بكثرة الادلة واما لان المتعارضين تساقطا
 فبقي الخبر سالما عن المعارضة فثله ان يقال فيما اذا كان آية ثالثة موافقة لاحدهما
 فيقال قد سقط المتعارضان فيعمل بالثالثة اه . ووجه الدفع اننا نختار الثاني
 ونقول ان الآية أو السنة المتواترة مثل الآية الاخرى فتقع المعارضة للتعادل
 بين الجميع والدليل الواحد كما يعارض دليلا واحدا يعارض اكثر من دليل واحد

عند تعادل الجميع فعند تعذر الترجيح والجمع يسقط الجميع اذ لا مرجح لاحدهما على الآخر وأما الخبر فيضعفه يضمحل عند مقابلة القوي ولا يستطيع معارضته فاذا تساقط القويان لما ذكرنا فكانها لم يكونا فبقي الخبر سالماً فيعمل به . بقي اشكال آخر وهو ان اقوال الصحابة قسماً قول فيما يدرك بالرأى وهو غير الخبر ان كان حجة فيعتبر عند تعارض الاخبار وقول فيما لا يدرك بالرأى وينبغي ان لا يعتبر عند تعارض الاخبار لان جهة الخبر فيه متمينة فهو ايضاً خبر فينبغي ان يسقط ايضاً وايضاً هو من نوع المتعارضين والمتكلم به وبها واحد . وقد جعل صاحب الهداية قول ابن مسعود بتعليق الدية ارباعاً كالمرفوع فيعارض به فقد جعله كالخبر في المعارضة وقال مراد المشايخ باقوال الصحابة الاقوال فيما لا يدرك بالرأى لا كما في المستوفى من التعميم . اقول كما في الفتاوى وتحقيق الحق في ذلك ان الصحابة منهم من هو مقطوع العدالة كاصحاب بيعة الرضوان وبعض من تشرّفوا بالصحبة بعده ومنهم من هو مظنون العدالة واقوال الفريق الثاني ظاهر انها انما تدل على السماع ظناً لاحتمال الفتوى من غير دليل ولو كان احتمالاً مرجوحاً فاقواهم وان كانت راجعة الى الخبر لكنها دونه البتة واما اقوال الفريق الاول فان فتواهم وان كانت كدليل ييقين لمقطوعية عدالتهم لكن كونها مما لا يدرك بالرأى غير مقطوع به بل غاية الامر الظن وغاية العلم انه لا يصل اليه راينا واما الصحابة رضوان الله عليهم فلما كان رأيهم اعلى من راينا واذهانهم ثاقبة من اذهاننا وعقولهم متوقدة بنور الهى احتمل ان يكون رأيهم قد وصل فافتوا بالرأى فهنا احتمال كون مذهبهم بالرأى قائماً فلا يبدل قطماً على السماع نعم الظاهر السماع فيكون ادون من الخبر الصحيح واذا كان ادون فلا يصلح معارضاً للسنة فيضمحل عند قيامها واذا تساقطت فيقوم حجة فيعمل به واما قول صاحب الهداية ففي خبر خاص ولعل فيه نوحاً من الضعف صار به مثل الخبر المظنون من فتوى صحابي بدرى رضوى ذي مناقب عليّة منصوص عليه بالعدالة والفضل بنص

محكم صح فيه مرفوطاً «تمسكوا بهد ابن ام عبد» فافهم وان لم يوجد الادنى فالعمل
بالاصل لازم فان العمل بالاصل عند عدم دليل اصلاً أصل متأصل في الباب
واما التعارض في القياس ولا ترجيح لاحدهما على الآخر فالتهيير فيها ابتداء
قبل التحري ويجب التحري فيعمل بما وقع عليه تحريه خلافاً للشافعي فانه يقول
لا يجب التحري بل للجهتد ان يعمل بايهما شاء اذ لا اهدار لانه ليس دليلاً
منتجاً حتى يعمل به اذ الاصل ليس دليلاً ولا يتمين احدهما للعمل لعدم الترجيح
بقي انه لا يعمل باحدهما على التعمين وهو التخيير لكن لا بد من التحري فان
لشهادة القلب تأثيراً لانه ينظر بنور الله كما ورد في الخبر الصحيح «اتقوا فراسة
المؤمن فانه ينظر بنور الله» وقد يقال لم يبق للفر من فراسة حيث تعارضت الادلة
مع القطع بفساد احدها ولم يعين الفساد حينئذ لا اعتبار بالتحري . وجوابه ان
المقصود انه لم يطلع على الفساد بالاستدلال وهذا لا يبطل الفراسة فلها معينة
على التعمين بما وقع التحري عليه فهو متفرس به من الفراسة بتأمل فيه كما في
القبلة وقولي الصحابين عند من يقول بحجتيه وان كان يعمل به قبل القياس
لكنه كقياسين فلا مصير الى القياس بأن يسقط ويعمل بالقياس بل يعمل المجتهد
بما شاء لكن ينبغي ان يتحري فيها أيضاً كالقياسين . وما قيل ان القياس على
الكتاب والسنة يقتضى سقوط قول الصحابين المتعارضين والمصير الى القياس
لانه حجة اتفقا دون قول الصحابي . قلنا ان قولي الصحابين عند الاختلاف
لا يكون بالسمع ابته بل بالرأى فرجعنا الى القياسين ولا تساقط فيها فتدبر .
أي وقياس الصحابي أقوى من قياس غيره لقرب عهده بالوحي كذا يؤخذ من
مسلم الثبوت وشرحه الفوائح . واعلم ان الحنفية استدلو على عدم تساقط القياسين
وتساقط النصين بأن الكتاب والسنة انما وضعها الشارع لفائدة ما هو حكم عنده
تعالى قطعاً فيجب العمل به وان تخلف في بعض النصوص كاخبار الآحاد والعام
الخصوص فلقصور منا في النقل أو الفهم فاذا تعارضا ومن المعلوم قطعاً ان
الشارع لا يحكم بحكمين متناقضين مما فاحدهما منسوخ بالآخر لكن المنسوخ لم

السابقة واستفدنا من كلامه هنا أن الصحيح عنده في تعادل الامارتين^(١) انما هو التخيير فانه لم يصحح هناك شيئاً . قال :

« مسألة قد يرجح بكثرة الادلة لان الظنين أقوى . قيل يقدم الخبر على الاقيسة . قلنا ان ائحداً أصلها فنجدة والافمنوع » أقول مذهب الشافعي كما قاله الامام

يتبعين للجهل فلم يحصل لنا علم بالحكم فلا يجب العمل باحدهما بل يحرم بهما لما كان المقصود العلم بما هو حكم الله تعالى واما القياس فما وضعه الشارع لمعرفة حكم الله لانه لا يفيد ان هذا الحكم هو ما عند الله تعالى ومع ذلك أوجب العمل بحسبه وان كان خطأ في الواقع فاذا تعارضوا ولا ترجيح ولا يعلم فساد أحدهما وان كان فاسداً في الواقع فيجب العمل بهما كما كان لان التعارض لا يوجب الا كون أحدهما فاسداً في الواقع وذا لا يمنع وجوب العمل فالتعارض لا يمنع العمل بهما اصلاً ولما كانت صحتها معاً معلومة الانتفاء وجب ان لا يعمل بهما معاً والا لزم العمل بالخطأ ييقين وهو باطل ضرورة من الدين وأيضاً ايجاب العمل بالقياس مشروط بكونه مفيداً لظن قوى وعند قيام كل فات الظن فيلزم ان يهدر أحدهما ليبقى الآخر قائماً فيعمل به والفرض انه ليس في نفس القياسين ترجيح فلا بد من تحكيم القلب فما يحكم القلب بصحته يترجح على الآخر فيهدر هذا الآخر فيفهد ما يشهد به القلب الظن فيعمل به . كذا يؤخذ من الفوائج

(١) قال الاسنوي « واستفدنا من كلامه هنا ان الصحيح عنده في تعادل الامارتين الخ » أقول حكى في جمع الجوامع في ذلك أقوالا التخيير بينهما في العمل أو التساقط لهما فيرجع الى غيرها أو الوقف على العمل بواحد منهما أو التخيير بينهما في الواجبات قال الجلال اقرها التساقط مطلقا كما في تعارض البيئتين اه . ولهذا يكون الشافعية مع الحنفية في التساقط مطلقا لكن الخلاف بعد ذلك فيما يرجع اليه اذا تساقط فقال الحنفية ما قدمناه قريبا وقال الشافعية يرجع الى البراءة الاصلية لان الفرض عدم دليل آخر والا كان مرجحاً لما وافقه منها فلا تعارض وهذا مبني على جواز الترجيح بكثرة الادلة على ما يأتي

وغيره أنه يجوز الترجيح بكثرة الأدلة^(١) لأن كل واحد من الدليلين يفيد

(١) قال الاسنوى « أقول مذهب الشافعي كما قال الامام وغيره انه يجوز الترجيح بكثرة الأدلة الخ » أقول قد اختلف العلماء في ذلك فقال أبو حنيفة وأبو يوسف لا ترجح بكثرة الأدلة والزواة ما لم تبلغ حد الشهرة وقال الأكثر وهم الأئمة الثلاثة والامام محمد بن الحسن يكون الترجيح بكثرة الأدلة والرواية وان لم يبلغ ذلك حد الشهرة . وقال في جمع الجوامع والاصح الترجيح بكثرة الأدلة والرواية قال الجلال فاذا كثرت روايات المتعارضين بموافق له او كثرت رواياته رجح على الآخر لان الكثرة تفيد القوة اهـ . وأقول ان بعض الشافعية عرف الترجيح بأنه اقتران الامارة بما تقوى به على معارضتها ، وعلى هذا مشى ابن الحاجب ، وهذا بناء على ان المراد بالترجيح الرجحان . وعرفة بعض آخر منهم بناء على انه فعل بأنه تقوية احدى الامارتين ليعمل بها وبنوعى ذلك جواز الترجيح بكثرة الأدلة والحنفية قالوا في تعريف الترجيح بناء على انه فعل هو اظهار الزيادة لاحد المتماثلين على الآخر بما لا يستقل فخرج النص مع القياس المعارض له صورة فلا يقال النص راجح عليه ولا للعمل بالنص ترجيح لا انتفاء المماثلة التي هي الأنحاء في النوع . وعرفه فخر الاسلام على ان المراد به الرجحان بأنه فضل لاحد المتماثلين على الآخر فأعاد تعريف الحنفية على الوجهين نفي الترجيح بما يصلح دليلا في نفسه مع قطع النظر عن الدليل الموافق له فلا يقال لما تعارض فيه حديثان أو قياسان اذا وجد دليل آخر موافق لاحدهما على مقتضاه دون الآخر ان الموافق بموافقته راجح على معارضه فاذا كان الترجيح عند الحنفية هذا الذي سمعت فبطل عندهم الترجيح لاحد الحكمين المتعارضين بكثرة الأدلة على الآخر لا استقلال كل بثبوت المطلوب به فلا ينضم الى الآخر ولا يتحد به ليفيد تقويته لان الشيء انما يتقوى بصفة توجد في ذاته لا بانضمام مثله اليه كما في المحسوسات . وأما ترجيح ما يوافق القياس من النصين بالقياس على ما يخالفه منهما فليس من الترجيح بكثرة الأدلة عند من يقبل الترجيح بكثرة الأدلة ويراه مذهبا له لان القياس غير معتبر اتفاقا في مقابلة النص فليس القياس

ظنا^(١) والالم يكن دليلا والظن الحاصل من أحدهما غير الظن الحاصل من الآخر لاستحالة اجتماع المؤثرين على أثر واحد ولا شك ان الظنين أقوى من الظن الواحد والعمل بالأقوى واجب لكونه أقرب الى القطع. واستدل المخالفون بأنه لو جاز الترجيح بكثرة الأدلة^(٢) لكانت الأقيسة المعارضة للخبر مقدمة عليه وليس

حينئذ دليلا والاستقلال فرع كونه دليلا فيكون بمنزلة وصف لذلك النص فترجيحه به انما هو بهذا الاعتبار فرجم الى كون النص الموافق للقياس صار واجها بكونه معللا كما سبق وبهذا تعلم ان عدم الترجيح بكثرة الأدلة والرواة هو الذي رجحه مشايخ الحنفية ومشوا عليه

(١) قال الاسنوي « لان كل واحد من الدليلين يفيد ظنا الخ » أقول أجب الحنفية عن ذلك بان كل واحد من الأدلة ملزوم لحصول النتيجة التي له ففي اعطاء النتيجة من الأدلة المتفقة كل واحد منها كاف وهي كما تحصل من الدليل الواحد كذلك من الدليلين فلا يحصل من الاجتماع قوة زائدة فلا يسلمون الاقول بان الظنين أقوى من الظن الواحد الا اذا سلم للمستدل ان الظن الحاصل من أحدهما غير الحاصل من الآخر وهذا غير مسلم ودعوى اجتماع مؤثرين على أثر واحد ممنوعة لان الكلام في الامارات وهي معرفات وأدلة لا مؤثرات ويجوز اجتماع أدلة على مدلول واحد ومعرفات على معرف واحد ومن هنا تسمع في آداب المناظرة ان جواب المعارضة لا يصح بالمعارضة الاخرى واعتبر من تفسك لو كان اجتماع الدلائل يوجب قوة زائدة لما صح تكثير الدلائل على القطعيات فإنها لا تقبل القوة والضعف والالم تبق قطعيات . وبالجملة فان القطعي لا تفاوت فيه أصلا مهما تمددت الأدلة فكذلك الحال في الامارات التي تفيد كل واحدة منها الظن بكون الظن المستفاد منها واحداً الا اذا كان لاحد الظنين وصف يفيد القوة

(٢) قال الاسنوي « واستدل المخالفون بأنه لو جاز الترجيح بكثرة الأدلة الخ » أقول هذا دليل ضعيف ولم يستدل به المحققون من المخالفين وانما

كذلك بل يقدم الخبر عليها اتفاقا . وأجاب المصنف بأن تلك الاقيسة ان اتحد أصلها أى المقيس عليه فيها كانت تلك الاقيسة كلها فى الحقيقة قياسا واحدا لا اقيسة متعددة لانها لا تتغير حينئذ الا اذا علل حكم الاصل فى كل قياس منها بعلة أخرى وتعليل الحكم بعلتين مختلفتين ممنوع على مامر واذا كان ممنوطا كان الحق من تلك الاقيسة انما هو قياس واحد فاذا قدمنا الخبر عليها لم تقدمه الا على دليل واحد وان لم يكن أصلها متحدا متعددا فلا نسلم أن الخبر الواحد مقدم عليها بل تقدم الاقيسة عليه . قال :

«الباب الثالث

فى ترجيح الاخبار وهو على وجوه

الاول بحال الراوى فيرجح بكثرة الرواة وقلة الوسائط وفقه الراوى وعلمه بالعربية وأفضليته وحسن اعتقاده وكونه صاحب الواقعة وجليس المحدثين ومختبراتهم معدلا بالعمل على روايته وبكثرة الزكيات وبخبرهم وعلمهم وحفظه وزيادة ضبطه ولو لا تفاظه عليه الصلاة والسلام ودوام عقله وشهرته وشهرة نسبه وعدم التباس اسمه وتأخر اسلامه . أقول لما فرغ المصنف من الأحكام الكلية للترجيح شرع فى ذكر الاسباب المرجحة فمقد لها بابين بابا فى ترجيح الاخبار وبابا فى ترجيح الاقيسة فأما الاخبار فيرجح بعضها على بعض بسبعة أوجه :

الاول ما يتعلق بحال الراوى وهو عشرون حالا : الحال الاول كثرة الرواة ^(١) فيرجح

ستدلوا بما قدمناه جوابا عن الدليل وهو تام لا غبار عليه

(١) قال الاسنوى « فاما الاخبار فيرجح بعضها على بعض بسبعة أوجه :

الاول ما يتعلق بحال الراوى وهو عشرون حالا : الاول كثرة الرواة الخ » أقول قد علمت أن ابا حنيفة و ابا يوسف قالوا لا ترجح بكثرة الرواة ما لم يبلغ المروى بكثرتهم حد الشهرة حينئذ يترجح الحديث الذى بلغ بكثرة روايته حد الشهرة على الحديث الذى لم يبلغ بكثرة روايته حد الشهرة وعليه اكثر مشايخ الحنفية وقال الأئمة الثلاثة والامام محمد يرجح بكثرة الرواة وان لم يبلغ بهم الحديث حد

بها عند الامام والامدي وأتباعهما لان احتمال الغلط والكذب على الاكثر
أبعد^(١) من احتمالها على الاقل فيكون الظن الحاصل من الخبر الذي روه
أكثر من الخبر الآخر والعمل بالاقوى واجب . وقال الكرخي لا أثر للكثرة
في الرواية^(٢) كما لا أثر لها في الشهادة . الثاني قلة الوسائط وهو علو الاسناد فاذا كان

الشهرة وعليه أكثر العلماء

(١) قال الاسنوي « لان احتمال الغلط والكذب على الاكثر أبعد الخ »
أقول أجب فريق الحنفية عن ذلك بانه يجوز ان يكون الخبر الذي رواه
أقل بحضرة كثير دون الخبر المعارض له الذي رواه اكثر أو يكون بحضرة قوم
متساوين في العدد غاية الامر انه اتفق نقل كثير في الخبر الذي رواه أقل
دون الخبر الذي رواه أكثر بل جاز أن يكون ما رواه أكثر بحضرة الاقل
عدد بالنسبة لعدد الحاضرين لما رواه أقل فلا يلزم الرجحان بكثرة الرواة .
فلنا كل ذلك لا ينفي قوة الثبوت لما رواه أكثر فان التجويز الذي ذكرتموه
معارض بضده وهو أن يكون الخبر الذي رواه أكثر بحضرة من هو أكثر
من حضروا ما رواه أقل فسقط التجويزان ويبقى مجرد كثرة الرواة التي تفيد
قوة الثبوت الموجبة لزيادة الظن وهو معنى الرجحان كذا يؤخذ من التحرير
وهذا منه وهو من أهل الترجيح لقول الائمة الثلاثة ومحمد بن الحسن
وأكثر العلماء ومثل ذلك يقال في الترجيح بكثرة الادلة فان النفس تطمئن
بذلك أيضاً فكان كل منهما مرجحاً فيما زاه أيضاً

(٢) قال الاسنوي وقال الكرخي « لا أثر للكثرة في الرواية الخ » أقول
قد علمت ان هذا قول أبي حنيفة وأبي يوسف وعليه أكثر مشايخ الحنفية
وقولهم كما لا أثر لها في الشهادة قياس مع الفارق وذلك ان الحكم في الشهادة
منوط بامر واحد هو هيئة اجتماعية فالأكثرية والاقلية فيها سواء لان المؤثر
هو تلك الهيئة فقط بخلاف الرواية فان الحكم فيها بكل واحد من الرواة فان كل
راو بمفرده يناط به الحكم وهو وجوب العمل بروايته حتى لو اتفرد عدل واحد
بالرواية وجب العمل بروايته وما قيل رواة حديث «انما الماء من الماء» كانوا أكثر

أحد^(١) الحديثين المتعارضين أقل وسائط كان مقدما على الآخر لان احتمال الغلط

من رواية خبر وجوب الغسل بالتقاء الختانين بدون انزال الذي روته أم المؤمنين وقد رجح أمير المؤمنين عمر وغيره من الصحابة خبر أم المؤمنين وحدها فلم يعتبروا التقوى بكثرة الرواة. فلما حديث عائشة أقوى من وجه آخر فلما روت فعمل رسول الله صلى الله عليه وسلم انه كان يغتسل منه وقد تقدم فتذكره

(١) قال الاسنوى «الثاني قلة الوسائط وهو علو الاسناد فاذا كان احد الخ» أقول قد خالف في ذلك الحنفية أيضا. وجه قولهم انه ربما تكون الوسائط القليلة كثيرة للنسيان سيئة الفهم بمعنى الحديث والكثيرة قوة الحفظ قوية الظن فالظن من رواية الوسائط القليلة أضعف بكثير من الحاصل عن وسائط كثيرة فالاعتبار للفقهاء وقوة الضبط لا لقلة الوسائط ولا لكثرتها. حكى ابن عيينة ان ابا حنيفة اجتمع مع الازاعي فقال الازاعي ما بالك لا ترفعون عند الركوع والرفع منه فقال ابو حنيفة لانه لم يثبت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال الازاعي كيف وحدثني الزهري عن سالم عن أبيه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يرفم يديه حين يفتتح الصلاة ويفعل مثل ذلك حين اراد الركوع فقال ابو حنيفة حدثنا حماد عن ابراهيم عن علقمة والاسود عن عبد الله بن مسعود أن النبي صلى الله عليه وسلم كان لا يرفم الا عند افتتاح الصلاة ثم لا يعود لشيء من ذلك فقال الازاعي أقول حدثنا الزهري عن سالم عن أبيه ابن عمر وتقول حدثني حماد عن ابراهيم فقال ابو حنيفة كان حماد افقه من الزهري وكان ابراهيم افقه من سالم وعلقمة ليس دون ابن عمر في الفقه وان كان لابن عمر صحبة والاسود فضل كثير وعبد الله هو عبد الله فرجح بقفه الرواة كما رجح الاول بعلو الاسناد وهو المذهب المنصور عندنا كذا في فتح القدير وانت لا يذهب عليك ان هذه الحكاية لا تتدل الا على ان الترجيح بقفه الرواة أقوى منه بعلو الاسناد واما أن علو الاسناد لا يقم به الترجيح أصلا ولو عند المساواة في الفقه أو عدمها فلا يلزم منها شيء من هذا لان كلا من علو الاسناد وقفه الراوي مرجح فاذا تساوى الرواة

والكذب فيه أقل الثالث فقه الراوي^(١) فالخبر الذي يكون راويه فقيها مقدم على ما ليس كذلك مطلقا خلافا لمن خص ذلك^(٢) بالخبرين المرابين بالمعنى. قال في المحصول والحق الاول لان الفقيه يميز بين ما يجوز وبين ما لا يجوز فاذا حضر المجلس

في الفقه أو عدمها فلا كلام في الترجيح بعلو الاسناد واما اذا تعارضت فكان في احد الخبرين علو اسناد وفي الآخر فقه الرواة فالأخذ من كلام الهندي ان الترجيح حينئذ تابع لعلبة ظن المجتهد وهكذا يقال فيما اذا وقع التعارض بين غيرهما من المرجحات كما يؤخذ من كلام الهندي أيضاً. وعلى هذا فما حكى عن ابي حنيفة لا يدل الا على ان ابا حنيفة غلب على ظنه الترجيح بفقه المجتهد كما غلب على ظن الاوزاعي الترجيح بعلو الاسناد ولكل وجهة

(١) قال الاسنوي « الثالث فقه الرواة الخ » أقول قد علمت انه لا خلاف في كونه مرجحاً. قال في التقرير على التحرير ولعل المراد به اجتهاده كما هو عرف الصدر الاول اه. وقال ابن قاسم لا يبعد ان يراد الفقه المتعلق بذلك الباب الذي يتعلق ذلك المروي به حتى اذا كان المروي متعلقاً بالبيع قدم خبر الفقيه بالبيع على خبر الفقيه بما عداها دونها ثم لو كان أحدهما فقيها بذلك الباب حالي التحمل والاداء والآخر فقيها به حال الاداء فقط فالنتجه تقديم الاول اه. وأقره عليه شيخنا في تقريره وكلام ابن قاسم انما يتجه على القول بتجزؤ الاجتهاد وهو الحق على ما سيأتي

(٢) قال الاسنوي « خلافا لمن خص ذلك الخ » أقول قال في التقرير على التحرير ثم منهم من خص الترجيح بالفقه بالخبرين المرابين بالمعنى وفي المحصول الحق الاطلاق لان الفقيه يميز بين ما يجوز وما لا يجوز فاذا سمع ما لا يجوز ان يحمل على ظاهره بحث عنه وسأل عن مقدماته وسبب نزوله فيطمع على ما يزول به الاشكال بخلاف العامى. وقال ابن برهان ويكون أحدهما أفقه من الآخر وبقوة حفظه وزيادة ضبطه وشدة اعتناؤه فيرجح على ما كان أقل في ذلك حكاة امام الحرمين عن اجماع اهل الحديث اه. فهذا يفيد باطلاقه ان هذه مرجحات مطلقاً في كل خبر

ومع ما لا يجوز أن يحمل على ظاهره بحث عنه وسأل عن مقدماته وسبب نزوله فيظلم على ما يزول به الاشكال بخلاف العاصي. الرابع علم الراوي بالعربية^(١) فالخبر الذي يكون راويه عالماً بالعربية راجح على خلافه لما ذكرناه في الفقه. الخامس الافضلية أي في العربية أو في الفقه^(٢) كما قاله الامام فالخبر الذي يكون راويه أفتق أو أحمى مقدم على الآخر لان الوثوق بقول الاعلم أتم. السادس حسن اعتقاد الراوي فالخبر الذي يكون راويه سنياً مقدم على مارواه الممتزى والرافضى وغيرهما من المبتدعة. السابع كون الراوي صاحب الواقعة لانه أعرف بالقضية كترجيح الصحابة^(٣) خبر طائفة رضى الله عنها في التقاء الختانتين على خبر ابن عباس وهو « انما الماء من الماء » ومنه أيضاً كما قال في المحصول ترجيح الشافعى^(٤)

(١) قال الاسنوى « الرابع علم الراوي بالعربية الخ » أقول قال في مسلم الثبوت وشرحه وبترجيح بمعرفة الرواة العربية في الصحيح من المذاهب خلافاً للبعض لان المعارف بالعربية يسهل عليه الضبط ولا يخطئ في الاعراب بخلاف الجاهل بها اه. قال في التقرير على التحرير بعد ذكره مثل هذا التعليل قيل ويمكن ان يقال انه مرجوح لان العالم بها يعتمد على معرفته فلا يبالغ في الحفظ والجاهل بها يكون خائفاً فيبالغ في الحفظ ولا يعمرى كل واحد منهما عن النظر اه. أي فلكل وجهة بخلاف ما قلناه في تقديم الافقه فانه راجح على مقابله قطعاً فقول الاسنوى لما ذكرناه في الفقه لا يتجه

(٢) قال الاسنوى « الخامس الافضلية في العربية أو في الفقه الخ » أقول هذا في الحقيقة لا يخرج عن كون الفقه مرجحاً فهو راجح لما تقدم فلا وجه لعدده خامساً

(٣) قال الاسنوى « السابع كون الراوي صاحب الواقعة لانه أعرف بالقضية كترجيح الصحابة الخ » أي مع كون رواة حديث « انما الماء من الماء » أكثر ومن ذلك يتضح صحة ما قلناه سابقاً في ترجيح حديث طائفة مع انها روتها وحدها

(٤) قال الاسنوى « ومنه أيضاً كما قال في المحصول ترجيح الشافعى الخ »

خبر أبي رافع في تزويج ميمونة حلالاً على خبر ابن عباس في تزويجها محرماً أقول هذا مما تمارض فيه الترجيح فان ابن عباس روى في نكاح ميمونة رضی الله عنها انه عليه وعلى آله وصحبه الصلاة والسلام نكحها وهو محرم واما رافع روى انه نكحها وها حلالان وابن عباس راجح على ابي رافع فقها وضبطاً وابورافع راجح على ابن عباس بكونه مباشراً حيث قال كنت الرسول بينهما فتعارضوا في الرجحان أيضاً . ولا يبعد ان يقال الترجيح بالفقاهة والضبط راجح عليه بالمباشرة ورجح ابن عباس بان الاخبار بالاحرام لا يكون الا عن معاينة الهيئة الاحرامية فيكون العلم به أقوى ورجح ابو رافع بموافقة صاحبة الواقعة قالت « تزوجني ونحن حلالان » وصاحبة الواقعة اعرف بحاله فتعارضوا في هذا الترجيح ايضاً فيتخلص بالجمع وذلك بتجاوز بالتزوج عن الدخول في خبر ابي رافع من قبيل اطلاق السبب على المسبب قيل يجوز ان يتجاوز ايضاً بالنكاح في خبر ابن عباس عن الخطبة فيتمارضان ثالثاً في وجه الجمع قلنا ان قول ابن عباس ونبي بها وهو حلال يأبى عن ارادة الخطبة من النكاح فهو مفسر ورواية ابي رافع نص والمفسر راجح على النص فرواية ابن عباس راجحة من هذه الجهة فيتخلص عن هذا التمارض بان التجوز بالنكاح عن الدخول أقوى علاقة فيتسارع الذهن اليه دون مجاز التزوج عن الخطبة تأمل فيه كذا يؤخذ من مسلم الثبوت وشرحه . وأقول أخرج الترمذي عن ابي رافع « انه صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة حلالاً وبني بها حلالاً قال وكنت الرسول بينهما » واخرج في الصحيحين عن ابن عباس « انه صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة وهو محرم » وفي رواية البخاري عنه « تزوج ميمونة وهو محرم وبني بها وهو حلال ومات بسرف » وروى ابو داود عن ميمونة « تزوجني رسول الله صلى الله عليه وسلم ونحن حلالان بسرف » ورواه مسلم عن يزيد بن الاصم عنها « انه صلى الله عليه وسلم تزوجها وهو حلال » وروى ابو داود عن سعيد بن المسيب قال وهم ابن عباس في تزويج ميمونة وهو محرم . فانت ترى ان كلامنا من حديثي ابن عباس وابي رافع جاء فيه ونبي بها حلالاً فكلاهما مفسر نعم يمكن ان يقال يترجح

لكون أبي رافع هو السفير في ذلك . الثامن كون الراوي جليس المحدثين لانه

حديث ابن عباس بكونه في الصحيحين ان قلنا انه أقوى من الصحيح في غيرها وان كان على شرطهما لتلقى الامة لهما بالقبول فعلى فرض التعارض يكون لكل مجتهد وجهة كما في جمع الجوامع وشرحه للجلال هذا ما قاله الاسوليون . ولكن يتضح الحق في هذه المسئلة التي وقع فيها معترك عظيم بين الحنفية والشافعية نذكر لك ما جاء في ذلك من الاحاديث فنقول أخرج البخارى في الحج عن عطاء ابن ابي رباح عن ابن عباس « انه صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونه وهو محرم » وأخرجه النسائي في الحج أيضاً عن صفوان بن عمرو والحصى وأخرجه في الصوم عن سليمان بن ايوب مرسلًا وأخرج الترمذى عن عكرمة عن ابن عباس مثله وأخرجه البخارى عن عكرمة عن ابن عباس أيضاً وأبو داوود عن حماد بن زيد عن ايوب والترمذى أيضاً من حديث عمرو بن دينار وقال هذا حديث حسن صحيح ورواه البخارى ومسلم والنسائي وابن ماجه كلهم من رواية سفيان عن عمرو بن دينار نحوه وأخرجه ابن حبان في صحيحه والبيهقى في سننه من رواية ابي عوانة عن ابي الضحى عن مسروق عن عائشة ورواه الطحاوى من رواية كامل ابي العلاء عن ابي صالح عن ابي هريرة واحتج بهذا الحديث ابراهيم النخعي والثورى وعطاء بن ابي رباح والحكم بن عتيبة وحماد بن ابي سليمان وعكرمة ومسروق وابو حنيفة وابو يوسف ومحمد قالوا لا بأس للمحرم ان ينكح ولكنه لا يدخل حتى يحل وهو قول ابن عباس وابن مسعود وقال سعيد ابن المسيب وسالم والقاسم وسليمان بن يسار والليث والاوزاعي ومالك والشافعي واحمد واسحق لا يجوز للمحرم ان ينكح ولا ينكح غيره فان فعل ذلك فالنكاح باطل وهو قول عمر وعلي رضي الله عنهما واحتجوا في ذلك بما رواه مسلم حدثنا يحيى بن يحيى قال قرأت على مالك عن نافع عن نبيه بن وهب ان عمر ابن عبد الله أراد ان يزوج طلحة بن عمر بنت شيبه بن جبير فارسل الى ابان ابن عثمان يحضر ذلك وهو أمير الحاج فقال ابان سمعت عثمان بن عفان رضي الله عنه يقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « لا ينكح المحرم ولا ينكح ولا ينكح »

وأخرجه أبو داود أيضاً عن القعني عن مالك الخ وقوله ولا ينكح من الانكاح ومعناه لا ينكح غيره . وقال هذا الفريق الثاني للفريق الاول من يتابعكم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة وهو محرم وهذا أبو رافع وميمونة يذكران ان ذلك كان منه وهو حلال . واستدلوا على ذلك أيضاً بما رواه الترمذي حدثنا قتيبة قال حدثنا حماد بن زيد عن مطر الوراق عن ربيعة بن أبي عبد الرحمن عن سليمان بن يسار عن أبي رافع قال تزوج الى آخر الحديث المار وبحديث ميمونة رواه مسلم حدثنا أبو بكر ابن أبي شيبة قال حدثنا يحيى بن آدم قال حدثنا جرير بن حازم قال حدثنا أبو فزارة عن يزيد بن الاصم قال حدثني ميمونة « ان رسول الله صلى الله عليه وسلم تزوجها وهو حلال » قال وكانت خالي وخالة ابن عباس واخرجه الترمذي وفي آخره وبى بها وهو حلال ومات بسرف ودفنتها في الظلة التي بنى بها فيها فقال الفريق الاول ردا على الفريق الثاني ان في حديث أبي رافع مطرا الوراق وهو عندهم ليس ممن يحتج بحديثه وقد رراه مالك وهو أضيف منه وأحفظ فقطعه وقال الترمذي وهذا حديث حسن ولا نعلم أحداً أسنده غير حماد بن زيد عن مطر الوراق عن ربيعة ورواه مالك بن أنس عن سليمان بن يسار ان النبي صلى الله عليه وسلم الحديث فرواه مرسلًا ورواه أيضاً سليمان بن بلال عن ربيعة مرسلًا وقال أبو عمر حديث مالك عن ربيعة في هذا الباب غير متصل وقد رواه مطر الوراق فوصله ورواه حماد بن زيد عن مطر الوراق عن ربيعة بن أبي عبد الرحمن عن سليمان ابن يسار عن أبي رافع وهذا عندي غلط في مطر لأن سليمان بن يسار ولد سنة اربع وثلاثين وقيل سنة تسع وعشرين ومات أبو رافع بالمدينة بعد قتل عثمان يسير وكان قتل عثمان سنة خمس وثلاثين فيكون سن سليمان بن يسار سنة أو سنتين حين وفاة أبي رافع على رواية انه ولد سنة اربع وثلاثين أو ست اوسبع سنين على رواية انه ولد سنة تسع وعشرين وعلى الاولى لا يمكن ان يسمم سليمان

﴿ تابع الحاشية ﴾

من أبي رافع فلا معنى لرواية مطر عن سليمان عن أبي رافع وعلى الثانية يكون سليمان صغيراً فيضعف ضبطه لما يرويه في هذا السن إلا إذا اشتهر بقوة التمييز وذلك مما لم يعرف فأرواه مالك أولى والمعجب من البيهقي يعرف هذا المقدار في هذا الحديث ثم يسكت عنه ويقول مطر بن طهمان الوراق قد احتج به مسلم بن الحجاج. قلنا ولئن سلمنا ذلك فهو ليس كرواية حديث ابن عباس ولا قريباً منهم وقد قال النسائي مطر ليس بالقوى وعن أحمد كان في حفظه سوء . وأجاب القريب الأول أيضاً عن حديث ميمونة بأن عمرو بن دينار قد ضعف يزيد بن الأصم في خطابه للزهري وترك للزهري الإنكار عليه وأخرجه من أهل العلم وجعله أعرابياً بوالا على عقبه وهم يضعفون الرجل بأقل من هذا الكلام وبكلام من هو أقل من عمرو بن دينار والزهري . ومع هذا فالذين رووا أنه صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة وهو محرم نحو سعيد بن جبير وطاوس وعطاء ومجاهد وعكرمة وجابر بن زيد وهم أعلا وأثبت من الذين رووا أنه تزوجها وهو حلال وميمون بن مهران وحبيب بن الشهيد ونحوها لا يلحقون هؤلاء الذين ذكرناهم وروى ابن أبي شذبة عن عيسى بن يونس عن ابن جريج عن عطاء قال تزوج النبي صلى الله عليه وسلم ميمونة وهو محرم . وفي الطبقات لابن سعد أن أنابو نعيم حدثنا جعفر بن برقان عن ميمون بن مهران قال كنت جالماً عند عطاء فسأله رجل هل يتزوج المحرم فقال عطاء ما حرم الله النكاح مذ أحله قال ميمون فذكرت له حديث يزيد بن الأصم تزوج النبي صلى الله عليه وسلم ميمونة وهو حلال فقال قال عطاء ما كنا نأخذ هذا إلا عن ميمونة وكذا نسمع أن رسول الله صلى الله عليه وسلم تزوجها وهو محرم وأنابنا ابن نمير والفضل بن دكين عن زكريا بن أبي زائدة عن الشعبي أن النبي صلى الله عليه وسلم « تزوج ميمونة وهو محرم » وروى عن مجاهد وأبي زيد المدني مثله لكن قال ابن حزم بقول من أجاز نكاح المحرم لا يعدل يزيد بن الأصم وهو أعرابي بن عباس وقالوا قد يخفى على ميمونة كون سيدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم محرماً فالخبر بكونه محرماً معه زيادة علم وقالوا خبر ابن عباس

وارد بزيادة حكم فهو أولى وقالوا في خبر عثمان معناه لا يوطىء غيره ولا يطأ وهذا ليس بشيء أما تأويلهم خبر عثمان فقد بينه قوله صلى الله عليه وسلم « ولا يخطب » فصح انه أراد النكاح الذي هو العقد وأما ترجيحهم ابن عباس على يزيد فنعم والله لا يقرن يزيد بمبد الله ولا كرامة وهذا تمويه منهم لأن يزيد إنما رواه عن ميمونة وروى أصحاب ابن عباس عن ابن عباس ونحن لا نقرن ابن عباس وهو صغير من الصحابة الى ميمونة ام المؤمنين لكن نعدل يزيد الى اصحاب ابن عباس ولا تقطع بفضلهم عليه وأما قولهم قد يخفى على ميمونة احرامه اذا تزوجها فيعارضون بأن يقال قد يخفى على ابن عباس احلال رسول الله صلى الله عليه وسلم من احرامه فالخبرة بكونه حل من احرامه زائدة علما وأما قولهم خبر ابن عباس وارد بحكم زائد فليس كذلك بل خبر عثمان هو الزائد الحكم فبقي ان ترجح خبر عثمان وخبر ميمونة على خبر ابن عباس فنقول خبر يزيد عنها هو الحق وقول ابن عباس وهم لاشك فيه لوجوه : اولها انها هي اعلم بنفسها منه . ثانياها انها كانت اذ ذاك امرأة كاملة وكان ابن عباس يومئذ ابن عشرة أعوام واشهر فبين الضبطين فرق لا يخفى . ثالثا انه صلى الله عليه وسلم إنما تزوجها في عمرة القضاء هذا مما لا يختلف فيه اثنتان ومكة يومئذ دار حرب وانما هادتهم النبي صلى الله عليه وسلم على ان يدخلها معتمرا ويبقى فيها ثلاثة أيام فقط ثم يخرج فأتى من المدينة محرما بعمرة ولم يقدم شيئا اذ دخل على الطواف والسعى وتم احرامه في الوقت ولم يشك احد في انه إنما تزوجها بمكة حاضرا بها لا بالمدينة فصح انها بلاشك إنما تزوجها بعد تمام احرامه لا في حال طوافه وسعيه فارتفع الاشكال جملة وبقي خبر عثمان وميمونة لا معارض لهما ثم لو صح خبر ابن عباس بيقين ولم يصح خبر ميمونة لكان خبر عثمان هذا الزائد الوارد بحكم لا يحل خلافه لان النكاح قد اباحه الله تعالى في كل حال ثم لما أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم ان لا يتكح المحرم كان بلاشك ناسخا للحال المتقدمة من الاباحة لا يمكن غير هذا أصلا ويكون خبر ابن عباس منسوخا بلاشك لموافقته للحال المنسوخة بيقين اه كلام ابن حزم. ورده البدر العيني في عمدة

تأج الحاشية

القارى فقال الجواب عن كل ما فصل اما عن قوله يزيد انما رواه عن ميمونة روى امرأة عاقلة وابن عباس صغير فلقاتل ان يقول ان كان يزيد رواه عن خالته فابن عباس من الجلثز غير المنكر ان يرويه عنه صلى الله عليه وسلم او يرويه عن أبيه الذى روى عقد النكاح بمشهد منه ومرأى أو يرويه عن خالته المرأة العاقلة وايا ما كان فليس صغيرا فروايته مقدمة على رواية يزيد بن الاصم ولان لعبد الله متابين وليس ليزيد عن خالته متابيع منهم عطاء بقوله بسند صحيح « ما كنا نأخذ الا عن ميمونة رضى الله عنها » ومسروق بسند صحيح وليس لقاتل ان يقول لعل عطاء ومسروقا اخذاه عن ابن عباس لتصريح عطاء بأخذه اياه عن ميمونة واما مسروق فلا نعلم له رواية عن عبد الله فدل انه أخذه عن غيره واما عن قوله يمدل يزيد الى اصحاب عبد الله ولا تقطع بفضاهم عليه فكيف يكون شخص واحد حديثه عند مسلم وحده يمدل بعطاء ومجاهد وسعيد بن جبير وابى الشيماء وعكرمة وآخرين من اصحاب عبد الله الذين رووا عنه هذا الحديث خصوصا اذا أضفنا الى ذلك ما قدمناه عن عمرو بن دينار والزهري من الطعن على يزيد ابن الاصم بما سبق ولم يطعن احد في اصحاب ابن عباس واما عن قوله هي اعلم بنفسها من عبد الله فنقول بموجبه نعم هي اعلم بنفسها وقد حدثت هي عطاء وابن اختها بما هي اعلم به من غيرها واما عن قوله انما تزوجها بمكة حاضرا فيرده ما رواه مالك عن ربيعة عن سليمان بن يسار « ان رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث أبا رافع ورجلا من الانصار يزوجانه ميمونة ورسول الله صلى الله عليه وسلم بالمدينة قبل ان يخرج » انتهى فثبت انها تزوجها اياها وهو متلبس بالاحرام في طريقه الى مكة ولما حل بنى بها حللا بسرف وكانت هي أيضا حللا . وذكر موسى بن عقبة عن ابن شهاب خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم معتمرا في ذي القعدة فلما بلغ موضعا ذكره بعث جعفر بن أبى طالب رضى الله عنه بين يديه الى ميمونة يخطفها عليه فجعلت امرها الى العباس فزوجها منه وقد اوضح ذلك ابو عبيدة في كتابه الزوجات توجه صلى الله عليه وسلم الى مكة معتمرا سنة

أعرف بطريق الرواية وشرائطها^(١) وكذلك لو كان جليس غير المحدثين من العلماء كما قاله الامام وغيره بل لو اشترك الراويان في أصل المجالسة ولكن كان أحدهما

سببم وقدم جمعرا يحطّب عليه ميمونة فجعلت امرها الى العباس فانكحها النبي صلى الله عليه وسلم وهو محرم وبنيها إسرف وهو حلال واما قوله وبني خبر عثمان وميمونة لا معارض لها فنقول المعارضة لا تكون الا مع التساوي والتساوي هنا غير ممكن لان حديث ابن عباس رواه عنه من ذكرناهم من الائمة الاعلام وحديث عثمان رواه نبيه بن وهب وهو من افراد مسلم وليس له من الحفظ والعلم ما يساوي احداً منهم فاذا كان كذلك فكيف يصح دعوى النسخ فيه هـ . وحينئذ بطل قول ابن حزم فنقول خبر يزيد عنها هو الحق وقول ابن عباس وهم لا شك فيه لما علمت من بطلان وجوه كلها على ان دعوى ان خبر ابن عباس وهم يقتضى ان جميع الثقات من رواة حديث ابن عباس ممن قدمناهم وهموا في ذلك تبعاً لهم ابن عباس ولم يتذبه واحد منهم لذلك هذا بعيد جداً على انك قد تبينت بعد هذا كله ان حديث انه تزوجها وهو محرم كما رواه ابن عباس رواه غيره وانه مروى في الصحاح بخلاف غيره ممن نقل عنه وان ميمونة ما كانت موجودة وقت العقد بل الذي تولى صيغة العقد نيابة عنها هو العباس فلم تكن مباشرة ولا طالمة بحال النبي صلى الله عليه وسلم حينئذك وعلما انما كان بحال نفسها وكونها كانت حلالا وهي لم يرو احد عنها انها كانت محرمة فالذين كانوا معه صلى الله عليه وسلم في طريقه من المدينة الى مكة أعلم بحاله وهو انه كان محرماً والعباس كان معه وهو الذي ناب عنها في العقد والغالب انه كان محرماً كالنبي صلى الله عليه وسلم فكان هذا أولى بالقبول والله اعلم

(١) قال الاسنوىي « الثامن كون الراوي جليس المحدثين لانه اعرف الخ »

أقول قد يقال كونه اعرف بطرق الرواية الخ لادخل له في الصدق ولا في الضبط وكمن كان جليس المحدثين يتساهلون بل يكذبون وكمن لم يجالسوا المحدثين يهتمون بشأن الحديث وضبطه فالظاهر ان محل ذلك ما اذا استويا في الحفظ والطببط وفي سائر الصفات الاصلية وزاد أحدهم بكونه جليس المحدثين الخ »

أكثر فانه يقدم كما قاله في المحصول أيضاً ولم يفرض المسئلة الا في ذلك والافتصار على مجالسة المحدثين ذكره أيضاً صاحب التحصيل . التاسع كون الراوى مختبراً^(١) نخب العدل الذي عرفت عدالته بالممارسة والاختبار راجح هل خبر الذي عرفت عدالته بالتزكية أو بالعمل على روايته أو بأن روى عنه من شرط أن لا يروي الا عن العدل فانه قد سبق في باب الاخبار أن التعديل يحصل بهذه الطرق كلها . العاشر كون الراوى معدلاً بالعمل على روايته أي ثبتت عدالته بعمل من روى عنه بما رواه عنه فالخبر الذي يكون راويه معدلاً بهذا الطريق راجح على الذي يكون راويه معدلاً بغيره وانما عبر المصنف بقوله ثم معدلاً ليعلم أن التعديل بالاختبار مقدم على هذا الطريق . فتلخص ان أعلى المراتب هو التعديل بالاختبار ثم التعديل بالعمل ثم التعديل بغير ذلك ولم يبين المصنف ذلك الغير الذي يقدم عليه التعديل بالعمل فان أراد به التلغظ بالتزكية^(٢) فقد جزم الآمدي وابن الحاجب وغيرهما بمكسه وقالوا ان التعديل

(١) قال الاسنوى « التاسع كون الراوى مختبراً الخ » أقول المراد انه كونه مزكى بالاختبار من المجتهد فيترجح على المزكى عنده بالاخبار لان المايئة أقوى واذا قدم كونه مزكى باختبار المجتهد نفسه على صريح التزكية قدم على غير مما ذكره الاسنوى بالاولى

(٢) قال الاسنوى « فان اراد به التلغظ بالتزكية الخ . » أقول قال في جمع الجوامع وصريح التزكية على الحكم بشهادته والعمل بروايته قال الجلال فيقدم خبر من صرح بتزكيته على خبر من حكم بشهادته وخبر من عمل بروايته في الجملة لان الحكم والعمل قد بينيان على الظاهر من غير تزكية اه . وأشار بقوله في الجملة الى انه حكم بشهادته او عمل بروايته من غير وقوف منا على تفصيل الامر هل كان ذلك بمد تزكية او لا كما يؤخذ من المطار عليه فيؤخذ من هذا ان تقديم خبر المصرح بتزكيته على خبر المحكوم بشهادته او المعمول بروايته مقيد بمدم الوقوف على تفصيل الامر أما لو وقفنا على ما ذكر وتبين ان الحكم بالشهادة قد زكى الشاهد او عمل برواية الراوى بمد تزكيته فقد اجتمع في هذا صريح

بصريح القول راجح على التعديل بالعمل^(١) بالرواية أو الحكم على الشهادة لان التعديل بالقول لا احتمال فيه بخلاف الحكم أو العمل فانه يحتمل اسنادها الى شيء آخر موافق للشهادة أو الرواية وان أراد به الرواية عنه وهو الذي صرح به صاحب الحاصل فالرواية لا تكون تمديلا الا اذا شرط أن لا يروى الا عن العدل ومع التصريح بهذا الشرط لا تنقاعد الرواية عن التعديل باللفظ وحينئذ فيأتي فيه ما تقدم بل هو أولى منه ولم يذكر الامام هاتين المسئلتين بل ذكر أن الاختبار مقدم كما ذكره المصنف ثم ذكر أن المزكي اذا زكى الراوى فان عمل بخبره كانت روايته راجحة على ما اذا زكاه وروى خبره وهذا غير ما ذكره المصنف الا أن يجعل الباء في كلامه أعنى كلام المصنف بمعنى المصاحبة فيكون تقدير قوله ثم معدلا أى مزكى مع العمل حينئذ لا يخالف كلام أحد ممن تقدم وليس في كلام الامام وأتباعه تعرض الى التعديل بالحكم مع التعديل بالعمل وقال الآمدى ان الحكم أولى^(٢) لان الاحتياط فيه أبلغ . الحادي عشر كثرة المزكين وهو واضح .

التزكية والحكم بالشهادة والعمل بالرواية فيكون ارجح من صريح التزكية كما يرجح احدهما بكون تزكية راويه بالحكم بالشهادة على رواية الذى زكى بالعمل بروايته لانه يحتاط في الشهادة اكثر ومع ذلك فما زكى باختبار المجتهد يقدم على كل هذا كما يؤخذ من التقرير على التحرير ومتى حمل كلام المصنف على هذا أوضح مراده من ذلك

(١) قال الاسنوى « وقالوا ان التعديل بصريح القول راجح على التعديل بالعمل الخ » أقول قد علمت ان محل ذلك اذا لم نقف على تفصيل الامر اما اذا وقفنا وعلمنا ان الحكم انما حكم بالشهادة بعد التزكية بصريح القول ومن عمل بالرواية انما عمل بعد التزكية بصريح القول كان كلاهما راجحا على التزكية بصريح القول التى لم يكن معها حكم ولا عمل وأشار الى ذلك الاسنوى بقوله بخلاف الحكم أو العمل فانه يحتمل اسنادها الى شيء آخر الخ

(٢) قال الاسنوى « وقال الآمدى ان الحكم أولى الخ » أقول قد علمت

ان هذا موافق لما فى التقرير على التحرير

الثاني عشر بحث المزكين عن أحوال الناس واليه أشار بقوله وبحشم تقديره وكثرة
 بحشم وكذلك زيادة عدالتهم والوثوق بهم كما قاله ابن الحاجب . الثالث عشر
 كثرة علم المزكين يعنى بالعلوم الشرعية كما اقتضاه كلام المحصول لكون الثقة
 بقولهم أكثر لا بأحوال الراوى كما قاله الشارحون فإنه قد تقدم ما يدل عليه .
 الرابع عشر حفظ الراوى وهذا الكلام يحتمل أمرين صرح باعتبارهما في المحصول
 أحدهما ^(١) أن يكون أحدهما قد حفظ لفظ الحديث واعتمد الآخر على المكتوب
 فالحافظ أولى لأنه أبعد عن الشبهة قال وفيه احتمال الثانى أن يكون أحدهما
 أكثر حفظاً أى أقل نسياناً فإن روايته راجحة على من كان نسيانه أكثر فإن
 حملنا كلام المصنف على الثانى فيكون معطوفاً على لفظ الكثرة من قوله وبكثرة
 المزكين تقديره وبكثرة حفظه . الخامس عشر زيادة ضبط الراوى ^(٢) والضبط هو شدة

(١) قال الاسنوى « الرابع عشر حفظ الراوى وهذا الكلام يحتمل أمرين
 صرح باعتبارهما في المحصول أحدهما الخ » أقول حفظ الراوى الذى به الترجيح
 تارة يراد منه ان الراوى يروى من حفظه لا من كتاب فيقدم على من يروى
 من كتاب وتارة يراد منه ان الراوى يعول فى ضبط ما يرويه على حفظه دون
 للكتابة فيقدم خبر الممول على الحفظ فيما يروى على خبر الممول على الكتابة
 لاحتمال ان يزداد فى كتابه او ينقص منه واحتمال النسيان والاشتباه فى الحافظ
 كالمدم والفرق بين الأمرين ان الاول يروى من محفوظه لا من كتاب والثانى
 ان يقول فى ضبط الحديث على كتابته لا على حفظه . والاول فى كلام الاسنوى
 يحتمل كلام الأمرين لان قوله قد حفظ الحديث واعتمد الآخر الخ يحتمل
 ان يكون المراد منه ان الحافظ روى الحديث اعتماداً من حفظه لا من كتاب
 و الآخر روى من كتاب وان يكون المراد ان الحافظ اعتمد فى ضبط الحديث
 وتذكره على حفظه للحديث والآخر اعتمد فى ذلك على كتابته الحديث لا على
 حفظه وعلى كل فكل منهما مرجح على مقابله واما الثانى فهو الضبط بمعنى عدم
 النسيان

(٢) قال الاسنوى « والخامس عشر زيادة ضبط الراوى الخ » أقول

الاعتناء بالحديث والاهتمام بأمره فاذا كان أحدهما أشد اعتناء به واهتماما يرجح خبره ولو كان ذلك يعني زيادة الضبط لالفاظ الرسول عليه الصلاة والسلام بأن يكون أكثر حرصا على مراعاة كلماته وحروفه . قال في المحصول فلو كان أحدهما أكثر ضبطا لكنه أكثر نسيانا وكان الآخر بالعكس ولم يكن قلة الضبط وكثرة النسيان بحيث تتمتع من قبول خبره فالاقرب التعارض وهذا الذي قاله يدل على تفسير الضبط بما قلناه لا بعدم النسيان كما قاله الشارحون . السادس عشر دوام عقل الراوي فيرجح الخبر الذي يكون راويه سليم العقل دائما على الخبر الذي اختلط عقل راويه في بعض الاوقات هكذا أطلقه المصنف تبعاً للحاصل والتحصيل وشرط في المحصول مع ذلك أن لا يعلم هل رواه في حال سلامة عقله أم في حال اختلاطه . السابع عشر شهرة الراوي لان الشهرة بالمنصب أو بغيره مائة من الكذب ومازعة أيضاً من التبدليس عليه . الثامن عشر شهرة نسبه . التاسع عشر عدم التباس اسمه فان التباس اسمه باسم غيره أى من الضعفاء وصعب التمييز كما قاله في المحصول كانت رواية غيره راجحة على روايته قال وكذلك صاحب الاسمين مرجوح بالنسبة الى الاسم الواحد . وهذا قد يدخل أيضاً في كلام

زيادة ضبط الراوي فسر بعض شراح المنهاج بعدم النسيان ومتى كان ضابطا فطنا ورعا ترجح مرويه ولو رواه بالمعنى وغيره رواه بلفظه الصادر منه صلى الله عليه وسلم وفسره الاسنوي زيادة الضبط لالفاظ الرسول صلى الله عليه وسلم الى آخر ما قال وهذا انما يكون فيما اذا كان كل واحد من الراويين راويا للحديث باللفظ واحدهما أضيف فان كونه راويا للفظ يقدم على من كان راويا بالمعنى لسلامة المروى باللفظ عن احوال تطرق الخلل في المروى بالمعنى اما اذا كان الراوي ورعا ضابطا فطنا فيقدم ولو روى بالمعنى كما قلنا كما يؤخذ من جمع الجوامع وشرحه للجلال فالاحسن في التفسير ما فيسره به بعض شراح المنهاج كما تقدم لان كون الراوي راويا باللفظ مرجح مؤخر عن الترجيح بالضبط بمعنى

عدم النسيان

المصنف وسبب مرجوحيته أن صاحب الاسمين يكثر اشتباهه بغيره ممن ليس بمدل بأن يكون هناك غير عدل يسمى بأحد اسميه فاذا روى عنه راوون سامعه أنه يروى عن المدل فاذا كان اسمه واحداً قل احتمال اللبس . المشرون تأخر اسلام الراوى فالخبر الذي يكون راويه متأخر الاسلام عن راوى الخبر الآخر راجح لان تأخر الاسلام دليل على تأخر روايته هكذا ذكره صاحب الحاصل وابن الحاجب حكما وتعليلاً فتبعه المصنف وجزم الأمدى بمكسه لقوة اصاله المتقدم في الاسلام^(١) ومعرفة . وأما الامام فانه ذكر أيضاً كما قاله المصنف

(١) قال الاسنوي « وصرح الأمدى بمكسه لقوة اصاله المتقدم في الاسلام الخ » أقول قال الجلال وابن الحاجب جزم بهذا في الترجيح بحسب الراوى وبما قبله في الترجيح بحسب الخارج ملاحظاً للجهتين لا أنه تناقض في كلامه كما قيل اه . أقول قد أخذ ابن الحاجب هذا الترجيح مما ذكره في التعليل من كون متقدم الاسلام اشد تحرزاً لكونه متأصلاً في الاسلام فيطلع من أمور الاسلام على ما لم يطلع عليه متأخر الاسلام فكان الراوى المتقدم اسلامه ارجح على المتأخر اسلامه فهذا الترجيح بحسب ذات الراوى فلذلك جعل ابن الحاجب متقدم الاسلام في الترجيح بحسب الراوى راجحاً على متأخر الاسلام وجزم به واما في الترجيح بحسب الخارج فهو من حيث ان تأخر اسلام الراوى قرينة ظاهرة في تأخر مرويه في الخارج على مروى متقدم الاسلام المعارض له فيكون ناسخاً له فيقدم عليه . والحاصل ان متقدم الاسلام وان كان أعلى من متأخره شرقاً ورتبة الا أن ذلك لا يستلزم تقدم مرويه على مروى متأخر الاسلام لما ذكر من القرينة الظاهرة الخارجية المشعرة بان مروى متقدم الاسلام مقدم على مروى متأخره ومن ذلك تعلم ان محل ترجيح متأخر الاسلام على مقدمه اذا كان متقدماً الاسلام لم يسمع بعد اسلامه بان مات قبله وصرح متأخر الاسلام بانه سماع بنفسه كما هو ظاهر جداً وتعلم أن من قال بترجيح متأخر الاسلام وأطلق محمول على هذا وان قول الاسنوي ثم قال أى الامام والاولى أن تفصل الخ هو توفيق بين القولين وان من قال بترجيح متقدم الاسلام على متأخره مراده اذا كان

لكن شرط فيه أن يعلم أن سماعه وقع بعد اسلامه ثم قال والاولى ان يفصل
فيقال المتقدم اذا كان موجودا في زمان المتأخر لم يمنع أن تكون روايته
متأخرة عن رواية المتأخر فأما اذا علمنا أن المتقدم مات قبل اسلام المتأخر
أو علمنا ان روايات المتقدم اكثرها متقدم على روايات المتأخر فهنا نحكم
بارجحان لان النادر ملحق بالغالب . قال :

« الثاني بوقت الرواية فيرجح الراوي في البلوغ على الراوي في الصبا وفي البلوغ
والمحتمل وقت البلوغ على المحتمل في الصبا وفيه أيضاً » أقول الوجه الثاني الترجيح
وقت الرواية وقد ذكر المصنف لذلك أمرين أشار اليهما بقوله فيرجح الراوي في
البلوغ الخ لكن الثاني منهما انما هو ترجيح بوقت التحمل لا بوقت الرواية كما سيأتي
والوجهان المذكوران يمكن تقريرهما على وجهين: التقرير الاول أن يكون المراد أن
الراوي لحديث في زمان البلوغ فقط راجح على من روى ذلك الحديث مرتين، مرة في
بلوغه، ومرة في صباه لان الراوي في هاتين الحالتين يكون متحملاً في وقت الصبا
بالضرورة ولا شك أن الاعتقاد على ضبط البالغ أكثر . قوله « والمتمحمل » يعنى
أن المتمحمل لحديث في زمان البلوغ راجح الرواية أيضاً على من تحمله مرتين، مرة في
صباه ومرة في بلوغه لجواز أن تكون روايته بواسطة تحمله الواقع في حال
الصبا دون الواقع في حال البلوغ والى الوقتين أشار بقوله وفيه أيضاً أي في البلوغ
منضمًا الى ما ذكرناه وهو الصبا . التقرير الثاني أن يكون المراد أن الخبر الذي يكون
راويها لا يروى الاحاديث الا في وقت بلوغه راجح على خبر الذي لم يروها الا في
صباه أو روى بعضها في صباه وبعضها في بلوغه لا محتمل أن يكون هذا الخبر

متقدم الاسلام مع بعد اسلامه بان كان موجوداً في زمان المتأخر ولم نعلم ان
اكثر مسموعاته قبل اسلام المتأخر لانه حينئذ راجح باصاليته في الاسلام
فيكون أشد تحرزاً من متأخره ولا قرينة تدل على ظهور تأخر خبر المتأخر ومن
قال بترجيح خبر متأخر الاسلام على خبر متقدمه مراده ما اذا كان متقدماً
الاسلام لم يسمع بعد اسلامه بان مات قبله وصرح متأخر الاسلام بأنه سمع
بنفسه أو علمنا ان أكثر مسموعات المتقدم متقدم على مسموعات المتأخر

من مروياته في حال الصغر ولم يعلم سامعه بذلك وكذلك القول في التحمل أيضاً فيرجح الخبر الذي لم يتحمل روايه الاحاديث الا في زمان بلوغه على من لم يتحمل الا في زمان صباه أو تحمل بعضها في صباه وبعضها في بلوغه لاحتمال أن يكون هذا الخبر من الاحاديث المتحملة في حال الصغر هذا حاصل التقريرين المشار اليهما فمن الشارحين من قرره بالاول ومنهم من قرره بالثاني وكلام الامام يحتمل كلا منهما فان أراد المصنف الثاني وهو الاقرب الى كلام الامام فهو صحيح وان أراد الاول فهو بعيد في المعنى لا يسكاد يوجد التصريح به لاحد وأيضاً فان ما ذكره في الرواية فهو داخل على هذا التقرير فيما ذكره في التحمل لان الراوي في البلوغ الذي قدم على الراوي في البلوغ وفي الصبا ان تحمل في البلوغ فتقدمه انها هو تقديم لمن تحمل في البلوغ على من تحمل في الصبا لان الرواية في الصبا والبلوغ تستلزم التحمل في الصبا قطعاً وقد ذكره من بعد ، وان كان قد تحمل في الصبا ولكنه روى في البلوغ فقط فكيف يقدم على من شاركه في هذا بعينه وزاد عليه بأن روى مرة أخرى في البلوغ لا جرم أن الآمدي وابن الحاجب وصاحب التحصيل لم يذكروا سوى التحمل^(١) وقد وقع كذلك في نسخة بعض الشارحين فشرحه ثم استدلل عليه بأن هذا ترجيح بوقت التحمل وكلامه في الترجيح بوقت الرواية والنسخة التي وقعت لهذا الشارح غلط . قال :

(١) قال الاسنوي « لا جرم ان الآمدي وابن الحاجب وصاحب التحصيل لم يذكروا سوى التحمل الخ » أقول يتعين حمل كلام المصنف على التقرير الثاني لكونه الاقرب لكلام الامام الذي هو أصله ولكونه لا يرد عليه الاعتراض الذي ذكره ولذلك اقتصر في جمع الجوامع على التحمل أيضاً فقال وكونه متحملاً بعد التكليف قال شارحه لانه اضبط من المتحمل قبل التكليف اه . وعبر بالتكليف لانه أحسن من عبارة البلوغ لعدم التصريح فيها بالعقل وزاد في مسلم الثبوت فقال وقد يكون بالتحمل بالغا ومسلماً قال شارحه فيكون ما تحمله بالغا مسلماً أرجح مما تحمله صبيهاً أو كافراً لان اهتمام المسلم البالغ بالسمع اشد من اهتمام غيره اه

« الثالث بكيفية الرواية فيرجح المتفق على رفعه والمحكى بسبب نزوله وبلفظه وما لم ينكره راوى الاصل » أقول الوجه الثالث بكيفية الرواية وهو أربعة أمور : الاول ترجيح الخبر المتفق على رفعه الى النبي صلى الله عليه وسلم على الخبر الذى اختلف في كونه مرفوعا اليه أو موقوفا على الصحابي . الثانى الخبر المحكى مع سبب نزوله راجح على الخبر الذى لم يذكر معه ذلك لان ذكر الراوى لسبب النزول يدل على اهتمامه بمعرفة ذلك الحكم وهذا اذا كانا خاصين فان كانا عامين فالامر بالعكس كما نقله الامام هنا ونص عليه الشافعى كما تقدم نقله عنه في الكلام على أن خصوص السبب لا يخص قال ابن الحاجب اللهم الا اذا تعارض في صاحب السبب فانه اولى لان ترك الجواب مع الحاجة مما يقتضى تأخير البيان عن وقت الحاجة . ثم ان المصنف لو عبر بالورود عوضاً عن النزول لكان صريحاً في تناول الاخبار . الثالث يرجح الخبر المحكى بلفظ الرسول عليه الصلاة والسلام على الخبر المروى بالمعنى وكذلك على الخبر الذى يحتمل أن يكون قد روى بالمعنى كما قاله في الحصول لان المحكى باللفظ يجمع على قبوله بخلاف المحكى بالمعنى . الرابع اذا انكر الاصل رواية الفرع عنه فان جزم بالانكار^(١) لم تقبل رواية الفرع وان تردد قبلت كما سبق في الاخبار فان قبلناها فيكون الخبر الذى لم ينكره الاصل راجحاً عليه وتعبير المصنف بقوله راوى الاصل هو عبارة الامام^(٢) أيضاً

(١) قال الاسنوى « الرابع اذا أنكر الراوى الاصل رواية الفرع عنه فان جزم بالانكار الخ » أقول وجه ذلك انه اذا كذب الاصل الفرع في روايته عنه جازما بذلك سقط هذا الحديث اتفاقاً ولو لم يكذب الاصل الفرع صريحاً يردد قالاً كثرون على أن الحديث المروى حجة فالاول متفق على سقوطه فليس دليلاً أصلاً فتعين ان يكون الكلام في الثانى

(٢) قال الاسنوى « وتعبير المصنف بقوله راوى الاصل هو عبارة الامام الخ » أقول قد عبر بمثل هذه العبارة صاحب جمع الجوامع فقال الجلال كذا في المنهاج كالحصول وهو من إضافة الام الى الاخص كمسجد الجامع وهي نادرة فلا يتبادر الذهن اليها ولو زاد الي في راوى او حذفه كان أصوب كما قاله في شرح

ولكن ليس له هنا مدلول مستقيم بل الصواب زيادة أل في راوي أو حذفه بالكلية . قال :

« الرابع بوقت وروده فترجى المدنيات والمشمع بعلم شأن الرسول عليه الصلاة والسلام والمتضمن للتخفيف والمطلق على متقدم التاريخ والمؤرخ بتاريخ مضيق والمتحمل في الاسلام » أقول الوجه الرابع الترجيح بوقت ورود الخبر وهو ستة أقسام ذكرها الامام وضعفها^(١) فافهم ذلك : أحدها الآيات والاخبار المدنيات راجحة على المكيات . واعلم ان المصطلح عليه بين أهل العلم أن المكى ماورد قبل الهجرة سواء كان في مكة أو غيرها والمدني هو ماورد بعدها سواء كان في المدينة أو في مكة أو في غيرها وهذا الاصطلاح ليس هو المراد هنا لانه لو كان كذلك لكان المدني ناسخا للمكى بلا نزاع وقد تقدمت هذه المسئلة في تعارض النصين . وأيضاً فلان تقديم المذوخ على الناسخ ليس من باب الترجيح كما نص عليه الامام في الكلام على الترجيح بالحكم بل المراد ان الخبر الوارد في المدينة مقدم على الوارد في مكة سواء علمنا انه كان قد ورد في مكة قبل الهجرة أو لم نعلم الحال^(٢)

المنهاج والمعنى ان الخبر الذي لم ينكره الراوي الاصل لراويه وهو شيخه مقدم على ما أنكره شيخ راويه بأن قال ما رويته لان الظن الحاصل من الاول أقوى اه . فعلم أنه على فرض امكان تصحيح كلام المصنف هنا بما أشار اليه الجلال لكن الاصوب ما قاله الاسنوى

(١) قال الاسنوى « وهو ستة أقسام ذكرها الامام وضعفها الخ » اشار بقوله فافهم ذلك الى رد تضعيف الامام ولذلك عدتها في جمع الجوامع وغيره من المرجحات غير مبالين بتضعيف الامام

(٢) قال الاسنوى « بل المراد ان الخبر الوارد في المدينة مقدم على الوارد في مكة سواء علمنا انه كان قد ورد في مكة قبل الهجرة أو لم نعلم الحال الخ » أقول أشار بقوله او لم نعلم الحال الى أن محل هذا الترجيح انما يكون فيما لم يعلم ورود ما في مكة بعد الهجرة اما اذا علم انه بعد الهجرة فلا يكون كونه في المدينة مرجحاً لان الكل مدني حينئذ

والعلة فيه ما قاله الامام ان الغالب في المكيات ورودها قبل الهجرة والوارد منها بعد الهجرة قليل والقليل ملحق بالكثير فيحصل اللظن بأن هذا الحديث الوارد في مكة انما ورد قبل الهجرة وحينئذ فيجب تقديم المدني عليه لكونه متأخراً .
 الثاني الخبر المشعر بعلو شأن الرسول عليه الصلاة والسلام^(١) راجح على ما لا يكون كذلك لان ظهور أمره وعلو شأنه كان في آخر عمره فدل على التأخير هكذا أطلقه المصنف تبعاً للحاصل . وقال في المحصول الاولى ان يفصل فيقال ان دل أحدها على العلو والآخر على الضعف قدم الدال على العلو واما اذا لم يدل الآخر لاعلى القوة ولا على الضعف فن أن يقدم الاول عليه . وقد يجاب عما قاله انه اذا كان التأخير سبباً للرجحان فالدال على العلو معلوم التأخير أو مضمونه بخلاف ما لم يدل على شيء وما يقطع برجحانه أو يظن راجحاً على ما لا يكون كذلك وأيضاً فانه قد ذكر في السادس من هذا القسم ما يعكر عليه فتأمل . الثالث الخبر المتضمن للتخفيف متقدم على المتضمن للتغليظ لانه أظهر تأخراً فان النبي صلى الله عليه وسلم كان يغلظ في ابتداء أمره زجراً لهم عن العادات الجاهلية ثم مال الى التخفيف هكذا ذكره صاحب الحاصل وتبعه المصنف واطلاق هذه الدعوى مع

(١) قال الاسنوى « الثاني الخبر المشعر بعلو شأن الرسول صلى الله عليه وسلم الخ » أقول عللوا ذلك بأن علو شأنه صلى الله عليه وسلم كان يتجدد شيئاً فشيئاً فما أشعر بأن شأنه أعلا فهو المتأخر وبأن علو شأنه واظهار دينه على الاديان كلها كان في آخر امره صلى الله عليه وسلم اه . وهذا يقتضي ان الحديثين اذا اشتركا في الدلالة على العلو كان ما أشعر بأن شأنه عليه الصلاة والسلام اعلا مقدم على ما اشعر باصل العلو ومنه يعلم ان ما أشعر باصل العلو مقدم على ما لم يشعر بعلو اصلا سواء دل على الضعف أو لم يدل . وبهذا يتضح لك حقيقة المراد هنا وانه لا وجه لما قاله في المحصول من ان الاولى ان يفصل فيقال الخ ولذلك كان ما ذكره صاحب المحصول في السادس من هذا القسم معكراً على ما قاله من اولوية التفصيل

ما سيأتي من كون المحرم مقدا على المبيح لا يستقيم^(١). وقد جزم الامدي بتقديم الدال على التشديد قال لان احتمال تأخره أظهر لان الغالب منه عليه للصلاة والسلام أنه ما كان شدد الا بحسب علوشأه ولهذا أوجب العبادات شيئا فشيئا وحرّم المحرمات شيئا فشيئا وتبعه ابن الحاجب على ذلك. واعلم ان الامام ذكر هذا الحكم في حادثة كان الرسول عليه الصلاة والسلام يغالظ فيها زجرا للعرب عن عاداتها ثم خفف فيها نوع تخفيف ولا يلزم من تقديم المتضمن للتخفيف في هذه المسئلة لقريظة المدول الى التخفيف في نوع أن يقدم المتضمن للتخفيف مطلقا كما ظنه صاحب الحاصل والمصنف وحينئذ فليس بين الامام والامدي اختلاف وسيأتي في الفروع الزائدة كلام آخر متعلق بهذا. الرابع الخبر المروي مطلقا أي من غير تاريخ يكون راجحا على الخبر المؤرخ بتاريخ متقدم لان المطلق أشبه بالمتأخر وانما قيد بقوله بتاريخ متقدم لان التاريخ لو كان مضيقا لكان الحكم بخلافه كما سيأتي. الخامس يرجح الخبر المؤرخ بتاريخ مضيق أي وارد في آخر صرره عليه الصلاة والسلام على الخبر المطلق لانه أظهر تأخرا ومثله الامام بأنه صلى الله عليه وسلم في مرضه الذي توفي فيه صلى بالناس قاعدا والناس قيام وهو يقتضى اقتداء القائم بالقاعد وقال صلى الله عليه وسلم « واذ صلى جالسا » يعني الامام « فصلوا جلوسا أجمعين » وهو يقتضى عدم جواز ذلك فرجحنا الاول لما قلناه. السادس اذا أسلم الراويان في وقت واحد كاسلام خالد وعمرو بن العاص وعلم أن أحدهما تحمل الحديث بعد اسلامه فان خبره راجح على الخبر الذي لا يعلم هل تحمله الآخر في حال اسلامه أم في حال كفره كما قاله في المحصول قال لانه أظهر تأخرا. قال :

« الخامس باللفظ فبرجح النصيح لا الافصح والخاص وغير المخصص والحقيقة

والاشبه بها فالضمنية ثم العرفية والمستغنى عن الاضمار والدال على المراد من

(١) قال الاسنوى « واطلاق هذه الدعوى مع ما سيأتي من كون المحرم

مقدا على المبيح لا يستقيم الخ » أقول أي على الصحيح والا فقد قيل يقدم

المبيح على الحاضر لاعتضاد الاباحة بالاصل من نفي الحرج كما قيل بالتساوي

لتساوي مرجحيهما

وجهين وبغير وسط والمومى الى علة الحكم والمذكور معارضه معه والمقرون بالتهديد . أقول الوجه الخامس الترجيح باللفظ وهو بأمور : الاول أن يكون لفظ أحد الخبرين فصيحاً ولفظ الآخر ركيكاً بعيداً عن الاستعمال فإن الفصيح مقدم اجاباً للاتفاق على قبوله قال الامام بخلاف الركيك ^(١) فان منهم من رده لان النبي صلى الله عليه وسلم كان أفصح العرب فلا يكون ذلك كلاماً له ومنهم من قبله وحمله على أن الراوي رواه بلفظ نفسه وأما الافصح فلا يرجح ^(٢) على الفصيح خلافاً لبعضهم لان الرجل الفصيح لا يجب أن يكون كل كلامه أفصح . الثاني يرجح الخاص على العام لما تقدم في موضعه . الثالث العام الباقي على عمومه راجح ^(٣) على العام المخصص للاختلاف في حجتيه وهذا

(١) قال الاسنوي « للاتفاق على قبوله قال الامام بخلاف الركيك الخ » أقول فالعلة في ترجيحه اجاباً انه دليل متفق على قبوله والركيك مختلف في قبوله ومن قبله حمله على ان الراوي روى معناه بلفظ نفسه وحينئذ يتطرق اليه احتمال الخلل باحتمال روايته بالمعنى ولكن هذا يشتر بجزاز صدور غير الفصيح عنه صلى الله عليه وسلم لاننا لم نقطم بان الراوي رواه بالمعنى ولا مانع من ذلك لان غير الفصيح قد يصدر منه عليه الصلاة والسلام على وجه التناول لمن لفته ذلك وهو عليه الصلاة والسلام مأمور بأن يخاطب الناس بما يفهمون بمقتضى وظيفة التبليغ

(٢) قال الاسنوي « وأما الافصح فلا يرجح الخ » أقول استدلل القائل بانه يقدم الافصح بانه صلى الله عليه وسلم افصح العرب فيبعد نطقه بغير الافصح فيكون مروياً بالمعنى فيتطرق اليه احتمال الخلل. ورد ذلك بانه لا بعد في نطقه بغير الافصح لاسيما اذا خاطب به من لا يعرف غيره وقد كان صلى الله عليه وسلم يخاطب العرب بلغاتهم كذا يؤخذ من الجلال . وأشار بقوله لا بعد في نطقه بغير الافصح الى ان نطقه بغير الفصيح فيه بعد ولذلك اختلفوا في قبوله ورده

(٣) قال الاسنوي « الثالث العام الباقي على عمومه راجح الخ » أقول قال

للقسم يستغنى عنه بما سيأتي من تقديم الحقيقة على المجاز لان العام المخصص مجاز مطلقا عند المصنف . الرابع ترجيح اللفظ المشتمل بطريق الحقيقة على المشتمل بطريق المجاز لان دلالة الحقيقة أظهر وهذا فيما اذا لم يكن المجاز غالبا فان غلب فقيه خلاف سبق في موضعه . الخامس اذا تعارض خبران ولا يمكن العمل بأحدهما الا بارتكاب المجاز وكان مجاز أحدهما أشبه بالحقيقة من مجاز الآخر فانه يرجح عليه لقربه وقد مر تمثيل ذلك في الجمل والمبين . السادس الخبر المشتمل على الحقيقة الشرعية يرجح على الخبر المشتمل على الحقيقة العرفية أو اللغوية لان النبي صلى الله عليه وسلم بحث لبيان الشرعيات فالظاهر من حاله أنه يخاطب بها ثم ان المشتمل على الحقيقة العرفية يرجح على المشتمل على الحقيقة اللغوية لا شهرة العرفية وتبادر معناها . السابع خبر المستغنى عن الاضمار على الخبر المفتقر اليه لان الاضمار على خلاف الاصل وهذا القسم أيضاً داخل في تقديم الحقيقة على المجاز لان الاضمار نوع من المجاز . الثامن يرجح الخبر الدال على المراد من وجهين على الدال عليه من وجه واحد لان الظن الحاصل من الاول أقوى لتمدد جهة الدلالة . التاسع يرجح الخبر الدال على المراد بغير واسطة على الدال عليه بواسطة^(١) لان قوة الوسائط تقتضى كثرة الظن ومثاله قوله عليه الصلاة والسلام «الايام

في جمع الجوامع قالوا و ما لم يخص وعندى عكسه اه . وعلل الجلال ما قالوه بضمف ماخص بالخلاف في حجيته بخلاف الاول وهو ما لم يخص . ثم قال قال المصنف كالمهندي وعندى عكسه لان ماخص من العام الغالب والغالب أولى من غيره اه . وبهذا تعلم انه لا وجه لقول الاسنوى وهذا القسم يستغنى عنه بما سيأتي الخ لان هذا القسم مما غلب فيه المجاز وكثر وفيه الخلاف كما سمعت واما قسم تقديم الحقيقة على المجاز فهو خاص بما اذا لم يكن المجاز غالباً وسيذكر الاسنوى نفسه هذا قريبا فيقول ولا خلاف في تقديم الحقيقة حينئذ على المجاز (١) قال الاسنوى «التاسع يرجح الخبر الدال على المراد بغير واسطة على الدال عليه بواسطة الخ» أقول قال في جمع الجوامع وما فيه تهديد او تأكيد قال الجلال على الخالي من ذلك مثال الثاني حديث أبي داود وصححه ابن حبان

أحق بنفسها من وليها « مع قوله عليه الصلاة والسلام «أما امرأة أنكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل » فإن الاول يدل على صحة نكاحها اذا نكحت نفسها ^(١) بإذن وليها كما يقوله أبو حنيفة والثاني يدل على بطلانه كما يقوله الشافعي ولكن بواسطة ^(٢) وذلك لانه يدل على البطلان عند عدم الاذن واذا بطل ذلك

والحسبكم على شرط الشيخين «أما امرأة أنكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل فنكاحها باطل فنكاحها باطل مع حديث مسلم «الايحاق بنفسها من وليها» فإن هذا الحديث يدل على تزويجها نفسها واحتمال تأويله بأن المراد انه لا يزوجها الا باذنها الصريح بخلاف البكر فان سكوتها كاف تأويل بعيد فان الایم هي من لا زوج لها بكرة كانت أو ثيباً فالحديث سوى بين البكر والثيب على ان ذلك لا يفيد الشافعية لان المرأة لا يجوز أن تباشر عقد النكاح لنفسها ولو باذن وليها ولا لغيرها ولو بطريق التوكيل . نعم اذا قلنا ان مثل هذا التأكيد مرجح كما هو صريح عبارة جمع الجوامع يقدم عليه الحديث الاول في كلام الجلال وهو الثاني في كلام الاسنوي بما فيه من التكرار الدال على تقوية الحكم وتأكيده ولكنه معارض بأن الثاني في كلام الجلال وهو أول في كلام الاسنوي دال على صحة نكاحها اذا انكحت نفسها باذن وليها وبغير اذنه وانما للاولياء حق الاعتراض اذا زوجت نفسها بغير كفء أو باقل من مهر المثل كما يقوله أبو حنيفة

(١) قال الاسنوي « بأن الاول يدل على صحة نكاحها اذا انكحت نفسها الخ » اقول قد علمت ان الحديث يدل على صحة نكاحها اذا انكحت نفسها مطلقاً بإذن الولي وبغير اذنه واطلاق النص حجة اتفاقاً

(٢) قال الاسنوي « والثاني يدل على بطلانه كما يقوله الشافعي ولكن بواسطة الخ » اقول الحديث بمفهوم المخالفة الذي هو حجة عند الشافعية يدل على صحة نكاح المرأة نفسها بإذن وليها وهذا المفهوم يوافق اطلاق حديث مسلم من أن المرأة احق بنفسها من وليها فلها ان تزوج نفسها مطلقاً واتفاق الامامين على عدم الفصل حيث قال ابو حنيفة بصحة تزويجها نفسها مطلقاً بإذن

بطل أيضاً مع الاذن للاتفاق بين الامامين على عدم الفصل . العاشر يرجح الخبر المومى الى علة الحكم^(١) على الخبر الذي لا يكون كذلك لان اتقياد الطباع الى الحكم المملل أسرع . الحادى عشر الخبر الذى ذكر معه معارضه كقوله عليه الصلاة والسلام « كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها » يرجح على ما ليس كذلك لان ترجيحه انما يكون باعتقاد تأخره عن الخبر الدال على النهى وتأخره عنه يقتضى النسخ مرة واحدة بخلاف ترجيح الدال على النهى فانه يقتضى النسخ مرتين لانه لا بد من اعتقاد وروده بعمده وحينئذ فيكون ناسخاً للإباحة التى فيه والاباحة التى فيه ناسخة للنهى المحر عنه وهو المشار اليه بقوله كنت نهيتكم وهذا التقرير صحيح واضح خلافاً لما توهمه بعض شارحي المحصول . الثانى عشر الخبر المقرون بالتهديد كقوله عليه الصلاة والسلام « من صام يوم الشك فقد عصى أبا القاسم » راجح على ما ليس كذلك^(٢) لان افتراءه بالتهديد يدل على تأكد الحكم الذى تضمنه وكذلك

وبغير اذن وقال الشافعى بعدم صحة تزويجها نفسها مطلقا باذن وبغير اذن لا تأثير له هنا لان نفس الحديث هو الذي دل على صحة تزويجها نفسها مطلقا على أن هناك فرقا بين الحديثين فان حديث مسلم لا خلاف في صحته وحديث أبى داود الذي صححه ابن حبان والحاكم على شرط الشيخين في صحته مقال يعلم لمن راجع فتح القدير للكمال بن الهمام من كتاب النكاح

(١) قال الاسنوى « العاشر يرجح الخبر المومى الى علة الحكم الخ » أقول مثاله حديث البخارى « من بدل دينه فاقتلوه » مع حديث الصحيحين « انه صلى الله عليه وسلم نهى عن قتل النساء والصبيان » نيط الحكم في الاول بوصف الردة المناسب ولا وصف في الثانى لحملنا النساء فيه على الحرييات كذا في الجلال أقول لكن هذا المرجح معارض بمرجح آخر وهو ان الحديث الثانى نهى الاول أمر والنهى راجح على الامر وعند التعارض يكون المعول فى الترجيح ما يراه المجتهد كما قدمناه

(٢) قال الاسنوي « راجح على ما ليس كذلك الخ » أقول كاحاديث الترغيب فى صوم النفل وان كان ذلك من تقديم خاص على عام أو مقيد على مطلق لان أحد المتعارضين قد يرجح من وجوه

لو كان التهديد في أحدهما أكثر كما قاله في المحصول وأعمله المصنف تبعاً للعامل
قال :

« السادس بالحكم فيرجح المبتقى لحكم الاصل لانه لو لم يتأخر عن الناقل لم ينفد
والمحرم على المبيح لقوله عليه الصلاة والسلام « ما اجتمع الحلال والحرام الا وغلب
لحرام الحلال » والاحتياط ويمادل الموجب ومثبت الطلاق والعناق لان الاصل
عدم القيد ونافى الحد لانه ضرر لقوله عليه الصلاة والسلام ادرأوا الحدود
بالشبهات » أقول الوجه السادس الترجيح بالحكم وهو باهور الاول يرجح
المخر المبتقى لحكم الاصل أى المقرر لمقتضى البراءة الاصلية على المخر الناقل لذلك
الحكم اي الرافع كقوله عليه السلام من مس ذكره ^(١) فليتوضأ مع قوله ان هو
الا بضعة منك لان المبتقى متأخر عن الناقل اذ لو لم يتأخر عنه لم يكن له فائدة ^(٢)

(١) قال الاسنوى « كقوله عليه الصلاة والسلام من مس ذكره الخ » أقول هذا
الحديث صححه الترمذي وغيره كما ان حديث « ان هو الا بضعة منك رواه »
الترمذي وغيره انه صلى الله عليه وسلم سأله رجل مس ذكره أعليه وضوء قال « لا
انما هو بضعة منك » اه . وبضعة بفتح الباء لا غير اي قطعة لحم منك جمعها بضم
كتمررة وتمر ومن أراد تخريج الحديثين على ما يراه أئمة المذهبين فعليه بنصب
الراية في تخريج احاديث الهداية لازيلعي الكبير الحنفى وتجبير الخير في تخريج
أحاديث الرافعى الكبير لابن حجر الشافعى أو يرجع الى فتح القدير للكمال
ابن الهمام فان فيه ملخص ما قاله الفريقان

(٢) قال الاسنوى « اذ لو لم يتأخر عنه لم يكن له فائدة الخ » أقول اي اذا
قلنا ان الناقل متأخر والمقرر للاصل متقدم كان المقرر للاصل موافقاً لما تقتضيه
البراءة الاصلية فيكون مؤكداً أما لو جملناه متأخراً والناقل عن الاصل مقدماً
كان مفيداً حكماً جديداً وينسخ حكم الناقل والتأسيس خير من التأكيد . والمخالف
يقول أن الناقل للاصل فيه زيادة على الاصل بخلاف المقرر للاصل فانه يوافق
ولا يزيد عليه . وحاصل ما قاله الاسنوى ان كون المقرر للاصل لا يزيد هو الذى
اقتضى أن يجعله متأخراً حتى تكون له فائدة فالمخالف جعل المقتضى للتأخير مانعاً
منه فلا يقبل ولذا رجح الاسنوى ما اختاره المصنف وقال الامام انه الحق من
أن المقرر للاصل مقدم على الناقل عن الاصل

لانه حينئذ يكون وارداً حيث لا يحتاج اليه لان في ذلك الوقت نعرف الحكم بدليل آخر وهو البراءة الاصلية والاستصحاب واذا كان متأخراً عن الناقل كان ارجح منه وهذا الذي اختاره المصنف ذكر الامام أنه الحق ونقل عن الجمهور أنهم رجحوا الناقل لان الناقل يستفاد منه ما لا يعلم من غيره بخلاف المبتقى ولان الاخذ بالمبتقى يستدعى تأخر وروده عن الناقل وفي ذلك تكثير النسخ لان الناقل حينئذ يزيل حكم العقل ثم المبتقى يزيل حكم الناقل فيلزم النسخ مرتين وأما اذا قدرنا تأخر الناقل وأخذنا به ففيه تقليل للنسخ لان المبتقى حينئذ يكون وارداً أولاً لتأكيد حكم العقل ثم يرد الناقل بعمده لازالة حكمه فيلزم النسخ مرة واحدة والجواب عن الاول ما قلناه في الدليل السابق وهو عدم المائدة وعن الثاني أن رفع حكم الاصل ليس بنسخ لما تقدم في حد النسخ فلا يلزم من تقديم المبتقى تكثير النسخ وأيضاً فلو اعتقدنا تأخر الناقل لكان ناسخاً لحكم ثابت بدليلين وهما البراءة الاصلية والخبر المؤكد لها بخلاف ما قلناه فانه لا يكون المنسوخ الا دليلاً واحداً . الثاني الخبر الدال على التحريم^(١) راجح على الخبر الدال على الاباحة كما جزم به المصنف واختاره ابن الحاجب وكذلك الآمدى ونقله عن اصحابنا وعن الاكثرين وقيل بترجيح الاباحة لاعتزادها بالاصل حكاه ابن الحاجب وقيل يستويان واختاره الغزالي ولم يرجح الامام شيئاً والمراد بالاباحة هنا جواز الفعل والترك ليدخل فيه المكروه والمندوب والمباح المصطلح عليه لان التحريم مرجح على الكل كما ذكره ابن الحاجب ولان الدليلين المذكورين

(١) قال الاسنوى « الثاني الخبر الدال على التحريم الخ » أقول قال في مسلم الثبوت وشرحه والتحريم يترجح على غيره من الاحكام وقيل بتقديم الاباحة لانه عليه وعلى آله واصحابه الصلاة والسلام كان يجب التخفيف على أمته وقيل المحرم والموجب متساويان لا ترجيح لاحدهما على الآخر لان ترجيح التحريم كان للاحتياط وليس هننا لان ترك الواجب وارتكاب الحرام بمنزلة واحدة اه . فظاهر هذا أن الراجح ترجيح المحرم على ما عداه من الاحكام مطلقاً لحكاية مقابله بقيل وسيأتي في كلام الاسنوى

في الكتاب يقتضيان ذلك أيضاً احتج القائلون بالتحريم بامرین أحدهما قوله عليه الصلاة والسلام ما اجتمع الحلال والحرام الاً وغلب الحرام على الحلال . الثاني أن الاحتياط يقتضي الاخذ بالتحريم لان ذلك الفعل ان كان حراماً في ارتكابه ضرر وان كان مباحاً فلا ضرر في تركه . « قوله . ويعادل الموجب » يعني أن الخبر المحرم يعادله الخبر الموجب فاذا ورد دليلان أحدهما يقتضي تحريم شيء والاخر يقتضي ايجابه فيتعادلان اي يتساويان حتى لا يعمل باحدهما الا بمرجح لان الخبر المحرم يتضمن استحقاق العقاب على الفعل والخبر الموجب يتضمن استحقاق العقاب على الترك فيتساويان اي واذا تساويا فيقدم الموجب على المبيح لان المحرم مقدم على المبيح كما تقدم والمساوي للعقد مقدم والحكم بالتساوي هو رأى الامام واتباعه وجزم الآمدي بترجيح المحرم^(١) لان اعتناء الشرع بدفع المفسد أكد من اعتنائه بجلب المصالح وذكر ابن الحاجب نحوه ايضاً الثالث يرجح الخبر المثبت للطلاق او العتاق^(٢) على الخبر النافي له خلافاً لمعظمهم لان الاصل عدم القيد

(١) قال الاسنوي « وجزم الآمدي بترجيح المحرم الخ » أقول قد علمت ان هذا هو الراجح وما رآه الامام واتباعه وجرى عليه المصنف من التعادل مرجوح وأشار الاسنوي بقوله لان اعتناء الشارع بدفع المفسد الخ . الى دفع مقاله القائلون بالتعادل من ان ترجيح التحريم كان للاحتياط وليس ههنا الى آخر ما قدمناه لاننا لانسلم انه ليس ههنا احتياط وان ترك الواجب وارتكاب الحرام بمنزلة واحدة لان ارتكاب الحرام من قبيل فعل المفسدة وترك الواجب من قبيل ترك المصلحة ففي ترك الحرام دفع المفسدة وفي فعل الواجب جلب المصلحة واعتناء الشرع بدفع المفسد أكد من اعتنائه بجلب المصالح

(٢) قال الاسنوي « الثالث يرجح الخبر المثبت للطلاق والعتاق الخ » أقول قال في جمع الجوامع وشرحه والمثبت على النافي لاشتماله على زيادة علم وقيل عكسه لاعتضاد النافي بالاصل وثالثها سواء لتساوي مرجحيهما ورابعها يرجح المثبت الا في الطلاق والعتاق فيرجح النافي لهما على المثبت لهما لان الاصل عدمهما وحكي ابن الحاجب مع هذا عكسه أي ترجح المثبت لهما على النافي اه . فانت ترى

فالخبر الدال على ثبوت الطلاق او العتاق دال على زوال قيد النكاح أو ملكه
ان صاحب جمع الجوامع حكى في هذه المسئلة أربعة اقوال : الاول ان المثبت مقدم
على النافي مطلقا وعلله الجلال باشتماله على زيادة علم فيكون تأسيسا وهو خير
من التأكيد وبهذا يترجح هذا القول على باقي الاقوال . والثاني تقديم النافي مطلقا
وعله الجلال باعتضاده بالاصل أي لان الاصل في كل شيء هو العدم . والثالث
يستويان مطلقا وعلله الجلال بمساواة مرجحيهما أي ان المثبت يرجحه اشتماله على
الزيادة والنافي يرجحه اعتضاده بالاصل وهما مستويان في نظر القائل الرابع التفصيل
بترجيح المثبت فيما عدا الطلاق والعتاق وأما فيهما فيقدم النافي على المثبت لهما
وعلى ذلك الجلال بان الاصل عدمهما أي فيكون النافي معضدا بموافقة الاصل
ويبينوا ذلك بان الاصل عدم الزوجية بالنظر للطلاق وعدم الرقية بالنظر للعتاق
ومقابل هذا القول ما حكاه ابن الحاجب مع ذكره هذا القول وهو عكسه ولم
يذكر له الجلال تعليلا ولكن هو قول الكرخي والكرخي يقول ان ما حكاه وقوع
الطلاق والعتق أولى لانه على وفق الدليل النافي لملك البضع وملك اليمين وهو
الاصل اذ الاصل عدم الزوجية والرقية والنافي لهما على خلافه وهذا بعينه هو
الذي علل به الاسنوي ما اختاره المصنف من تقدم المثبت في الطلاق والعتق
على النافي وهو الذي ترتب عليه ما ذكره الاسنوي من قول الآمدي ويمكن ان
يقال بل النافي اولى لانه على وفق الدليل المقتضى لصحة الكلام الخ . وأنت خير
بأنه لا خصوصية للطلاق والعتق بكل واحد من الثقلين وانظر على العكس ما
يقوله في المثبت لغيرها كذا قاله شيخنا في تقريره على جمع الجوامع بعد ان ذكر
تقلا عن السعد في حاشية المضد ما نقله الاسنوي عن الآمدي ووجه ما قاله
شيخنا ان الاصل في كل شيء عدمه وقد علمت ان الجلال علل القول بترجيح
النافي على المثبت للطلاق والعتاق بان الاصل عدمهما وبينوا ذلك بان الاصل
عدم الزوجية اي والطلاق فرعها وعدم الرقية أي والعتاق فرعها وكون الاصل
العدم لا يخص الطلاق والعتاق وان الآمدي علل ذلك القول بان النافي على وفق
الدليل المقتضى لصحة النكاح واثبات ملك اليمين المترجح على النافي لهما وهذا
الذي قاله الآمدي لا يجيء في الطلاق والعتاق ويجيء فيما يقابلها مما يمكن فيه

اليمين فيكون موافقاً للاصل وحينئذ فيكون أرجح وهذا الذي جزم به المصنف
الترجيح بموافقة الدليل وكذلك الذي قدم المثبت في الطلاق والعتاق علل ذلك
بان ما حكاه وقوع الطلاق والعتق أولى لانه على وفق الدليل النافي لملك البضع
وملك اليمين وهو الاصل اذ الاصل عدم الزوجية والرؤية وهذا بعينه هو الذي
علل به الجلال لقول من رجح النافي للطلاق والعتاق على المثبت لهما وهذا ايضا
لا يختص بهما بل يكون ايضا في نظائرهما . فلهذا كله قال صدر الشريعة في تنقيحه
وتوضيحه عليه اما اذا كان احدهما مثبتاً والآخر نافياً فان كان النفي يعرف
بالدليل كان مثل الاثبات وان كان لا يعرف به بل بناء على العدم الاصيل فالمثبت
أولى لما قلنا في المحرم والمبيح وان احتمل الوجهين أي ان احتمل النفي ان
يعرف بالدليل وان يعرف بقبر دليل بناء على العدم الاصيل فالاثبات أولى
وكتب السعد في التلويح على قوله وان كان لا يعرف به بل بناء على العدم الاصيل
فالمثبت أولى مانصه اذ لو جمل النافي أولى يلزم تكرار النسخ بتغيير المثبت للنفي
الاصيل ثم النافي للاثبات وايضا المثبت يشتمل على زيادة علم كما في تمارض الجرح
والتعديل لجعل الجرح أولى ولان المثبت مؤسس والنافي مؤكد والتأسيس خير
من التأكيد وعن عيسى بن ابيان أن النافي كالمثبت وانما يطلب الترجيح من وجه
آخر وقد دلت المسائل على تقديم المثبت وبعضها على تقديم النافي فلهذا احتاج
المصنف الى بيان ضابط في تساويهما وترجيح احدهما على الآخر وهو ان النفي
ان كان مبنيًا على العدم الاصيل فالمثبت مقدم والا فان تحقق انه أي النفي يعرف
بالدليل فيتساويان فان احتمل الامر ينظر ليتين الامر وعلى هذا الاصل الذي
ذكره في باب الرواية بتفرع الشهادة على النفي بان يتساوى النافي والمثبت ان
علم ان النفي بدليل ويقدم المثبت ان علم ان النفي بحسب الاصل والا ينظر فيه
ليتين اه . فتبين من هذا ان صدر الشريعة شرط في أولوية المثبت ان لا يعرف
النفي بدليل بل كان بناء على العدم الاصيل وان المراد عدمه هو واما ان تحقق
ان النفي يعرف بالدليل أيضا فهو مثل الاثبات وان احتمل ينظر حتى يثبت تبين
الامر على وجه ما تقدم ولا شك ان الاصل في الطلاق والعتق بالنظر اليهما في
ذاتهما المدم وان كان عدما طارئاً بعد ملك النكاح وملك اليمين فكان المثبت

جزم به الآمدى حكما وتعليلاً ثم قال ويمكن أن يقال بل النافى أولى لانه على وفق الدليل المقتضى لصحة النكاح واثبات ملك اليمين والدليل المقتضى لصحتها راجح على النافى له وذكر ابن الحاجب نحو ذلك أيضاً ولم يرجح الامام شيئاً بل نقل ترجيح المثبت عن الكرخى فقط ونقل عن قوم آخرين أنهما يستويان . الرابع يرجح الخبر النافى للحد على الخبر الموجب له خلافاً لبعضهم^(١) والدليل عليه أمران : أحدهما أن الحد ضرر والضرر منفي عن الاسلام لقوله عليه الصلاة والسلام لا ضرر ولا اضرار في الاسلام الثاني قوله عليه الصلاة والسلام ادروا الحدود بالشبهات فان ورود الخبر في نفي الحد ان لم يوجب الجزم بذلك فلا أقل من حصول الشبهة والشبهة تدفع الحد للحديث . وهذا الذي جزم به المصنف جزم به أيضاً الآمدى وابن الحاجب ولم يرجح الامام شيئاً بل نقل المذكور هنا عن بعض الفقهاء فقط ثم قال وانكره المتكلمون . نعم كلامه في هذا القسم

فيهما باعتبار ذاتهما مقدما على النافى ولذلك قال في مسلم الثبوت وموجب الطلاق والمعناق على نافيهما اه . قال شارحه لان موجهها في قوة المحرم أى ان النافى وان وافق الدليل المقتضى لصحة النكاح واثبات ملك اليمين لكن نفيهما لا يعرف بذلك الدليل بل بعدمهما الاصلى والدليل المقتضى لصحة النكاح واثبات ملك اليمين يفيد الاباحة واثباتها يعرف بدليله وهذا في قوة دليل يفيد الحرمة الطارئة على الاباحة والحل فكان فيه زيادة علم وذلك لان المرأة كانت حراما فحلت بملك النكاح او اليمين وهذا ثابت لا كلام فيه فالنافى بعد ذلك لم يغير شيئاً مما كان ثابتاً فلا طريق لمعرفة الا التمسك بعدم الطلاق والمعناق الاصلى واما المثبت فقد أفاد الحرمة الطارئة على الحل الذي ثبت بملك النكاح او اليمين . هذا تحقيق هذا المقام فخذوه ولا تسأم ان كنت محبا للعلم فانك قد رأيت كيف اضطربت فيه عبارات الفحول والله الموفق

(١) قال الاسنوى « الرابع يرجح الخبر النافى للحد على الخبر الموجب له الخ » أقول هذا مذهب الحنفية أيضاً وعلوه بان الدرء كان اهم ألا ترى ان النى صلى الله عليه وسلم كيف كان يمتال لدرء الحدود

وفي الذي قبله يعميل الى ما اختاره المصنف لانه استدلل له وكذلك فعل أتباعه كصاحب الحاصل. قال : « السابع بعمل أكثر السلف » أقول الوجه السابع الترجيح بالامر الخارجى كما قاله الامام فيرجح أحد الخبرين على الآخر بعمل أكثر السلف خلافا لبعضهم لان الاكثر يوفق للصواب مالا يوفق له الاقل ولم يرجح الامام شيئاً بل نقل الترجيح بدلا عن عيسى بن أبان فقط ثم نقل عن آخرين انه لا يفيد ترجيحاً لكونه ليس بحجة وذكر صاحب الحاصل نحوه أيضاً والتعبير بأكثر السلف عبر به الامام أيضاً وهو يقتضى ان مادون ذلك لا يحصل به الترجيح وهو مخالف لما جزم به الأمدى واقتضاه كلام ابن الحاجب (١) وهذا

(١) قال الاسنوى « وهو يقتضى ان مادون ذلك لا يحصل به الترجيح الخ » أقول قال في جمع الجوامع وشرحه للجلال وكذا الموافق مرسلأ أو صحابيا أو أهل المدينة أو الأكثر من العلماء على ما لم يوافق واحدا مما ذكر في الاصح لقوة الظن في الموافق وقيل لا يرجح بواحد مما ذكر لانه ليس بحجة. وثالثها في موافق الصحابي ان كان أى الصحابي حيث ميزه النص أى فيما ميزه فيه من أبواب الفقه كزيد في الفرائض ميز فيها بحديث افرضكم زيد وقد تقدم . ورابعها ان كان أى الصحابي أحد الشيخين ابى بكر وعمر مطلقا وقيل الا ان يخالفهما معاذ في الحلال والحرام أو زيد في الفرائض ونحوهما أى نحو معاذ وزيد كعملى في القضاء فلا يرجح الموافق لاحد الشيخين لان المخالف لهما ميزه النص فيما ذكر وهو حديث « افرضكم زيد وأعلمكم بالحلال والحرام معاذ وأقضاكم على » اه . وهذه رواية بالمعنى ولفظ الحديث على ما أخرجه الترمذي عن أنس وذكره في التيسير « ارحم أمى بامى ابو بكر وأشدم في أمر الله عمرو وأشدم حياء عثمان وأقضاهم على وأعلمهم بالحلال والحرام معاذ بن جبل وأفرضهم زيد ابن ثابت وأقرؤهم أبى بن كعب ولكل أمة أمين وأمين هذه الامة ابو عبيدة ابن الجراح وما أظلت الخضراء ولا أقلت الفبراء أصدق لهجة من ابى ذر أشبه عيسى عليه السلام في ورعه » اه فكلام صاحب جمع الجوامع الذى أقره عليه شارحه الجلال صريح في انه لا بد في الترجيح بتغير موافقة الصحابي من موافقة

في غير الصحابة أما الصحابة فان قول بعضهم كاف^(١) في الرجحان كما جزم به الامام
« فصل في أمور أخرى يحصل بها الترجيح » ذكرها الامام وأعملها المصنف
الاول أن يكون طريق احدي الروايتين يقل فيها اللبس كما اذا أخبر أنه شاهد
زيداً بالبصرة قبل الظهر فانه يرجح على من أخبر أنه شاهده بينفداد وقت السحر.
الثاني أن يذكر المزكى سبب المدالة . الثالث ان يجزم أحدهما ويقول الآخر كذا

اكثر العلماء وأما الترجيح بموافقة الصحابي ففيها تلك الاقوال وقد اضطرب
الكتابون هناك في فهمها وتمييز كل قول عن الآخر ولست بصدد تصحيح
كلام الناس ومن ذلك تعلم ان ما جزم به الامام واقضاه كلام ابن الحاجب هو
قول آخر لم يختاره المصنف بل اختار اشتراط موافقة الاكثر وهو الذي جرى
عليه في جمع الجوامع

(١) قال الاسنوي « وهذا في غير الصحابة اما الصحابة فان قول بعضهم
كاف الخ » أقول هذا اذا لم يوافق القول الآخر قول صحابي آخر والافقيه
الاقوال التي قدمناها عن صاحب جمع الجوامع وللشافعي رضي الله عنه طريق
آخر حكاها عنه في جمع الجوامع فقال وقال الشافعي وموافق زيد في الفرائض
فماذا أي فيها فعلي أي فيها ومعاذ في احكام غير الفرائض فعلي أي في تلك
الاحكام قال الجلال يعني أن الخبرين المتعارضين في مسألة في الفرائض يرجح منهما
الموافق لزيد فان لم يكن له فيها قول فالموافق لمعاذ فان لم يكن له فيها قول
فالموافق لعلي والمتعارضين في مسألة في غير الفرائض يرجح منهما الموافق لمعاذ
فان لم يكن له فيها قول فالموافق لعلي وذكر الموافق للثلاثة على هذا الترتيب لترتيبهم
كذلك المأخوذ من الحديث السابق . فقول الصادق صلى الله عليه وسلم فيه « افرضكم
زيداً على صومه وقوله « وأعلمكم بالحلل والحرام معاذ » يعني في غير الفرائض وكذا
قوله « واقضاكم علي » يعني في غير الفرائض واللفظ في معاذ أصرح منه في علي
فقدم عليه في الفرائض وغيرها اه . يعني ان لفظ الحلل والحرام تام مصرح به وعلم
للقضاء غير مصرح به بل يستفاد من اقضاكم وهذه المسئلة هي غير المسئلة التي
قبلها في جمع الجوامع كما قاله زكريا الانصاري

فما أظن . الرابع يرجح الحديث القولى على الفعلى لان القول أدل وهذا قد سبق من كلام المصنف . الخامس يرجح المسند على المرسل ان قلنا بقبوله وقال عيسى بن أبان يقدم المرسل وقال القاضى عبد الجبار يستويان . السادس رجح قوم بالحرية والذكورة قياساً على الشهادة قال وفيه احتمال . السابع يرجح اللفظ المنفق على وضعه لاسمائه على اللفظ المختلف فيه . الثامن أن يكون أحدهما قد نص على الحكم مع تشبيهه بمحل آخر والآخر ليس كذلك فانه يقدم الاول فى المشبه والمشبه به جميعاً لان تشبيه محل بمحل فيه اشارة الى وجود علة جامعة مثاله قول الحنفية فى قوله عليه الصلاة والسلام أيما اهاب دبغ فقد طهر كالحجر تخلل فتحل ان هذا راجح فى المشبه على قوله عليه الصلاة والسلام لا تنتفعوا من الميتة باهاب ولا عصب وفى المشبه به على قوله عليه الصلاة والسلام فى الحجر أرقها . التاسع التأكيد كالتكرار فى قوله فنكاحها باطل فنكاحها باطل فنكاحها باطل

« فصل فى مرجحات أخرى » ذكرها ابن الحاجب تبعاً للآمدى فى رجح بتفسير الراوى قولاً وفعلاً وبقربه عند السماع وبقراءة الشيخ وعمل أهل المدينة والخلفاء الاربعة . ويرجح الاخف على الاثقل وجزم الآمدى فى منتهى السؤل بمكسه ولم يرجح فى الاحكام شيئاً ويرجح الامر على النهى ودلالة الاقتضاء على المفهوم وعلى الایماء ومفهوم الموافقة على مفهوم المخالفة لانه متفق عليه وقيل بالعكس لان فائدة مفهوم الموافقة هو التأكيد وفائدة مفهوم المخالفة هو التأسيس والتأسيس خير ولم يرجح الآمدى فى الاحكام شيئاً نعم جزم فى منتهى السؤل بما صححه ابن الحاجب ويرجح مخصص العام على تأويل الخاص لكثرة الاول والعموم المستفاد من قبيل الشرط والجزاء على العموم المستفاد من قبيل المنكرة المنفية أو غيرها لان الشرط كالعلة والحكم المعمل أولى والمخطاب التكليفى على المخطاب الوضعى لاشتمال التكليفى على زيادة الثواب واذا ورد المخطاب على سبيل الاخبار كقوله تعالى والذين يظاهرون من نساءهم أو فى معرض الشرط كقوله تعالى ومن دخله كان آمناً وورد المخطاب الآخر شفاها كقوله تعالى يا أيها

الذين آمنوا فالخطاب الشفاهي أولى من المطلق في حق من ورد الخطاب عليه
والآخر أولى في حق الغائبين لانهم انما يعمهم بدليل منفصل واذا كان أحد
الخبيرين أمن من الآخر في الحاجة بأن يكون قد قصد به الحكم المختلف فيه
فهو أولى من الذي لم يقصد به ذلك كقوله تعالى وأن تجمعوا بين الاختين فان
هذا قد ورد لبيان تحريم الجمع بين الاختين فهو أولى من قوله أو ما ملكت
أيمنهم فانه لم يقصد به ذلك ويرجح الخبر المسند على الخبر المعزول الى كتاب
معروف والمعزول الى كتاب معروف على الخبر المشهور وبمثل البخاري ومسلم على
غيره وقد ذكر ابن الحاجب وغيره مرجحات أخرى سبقت في كلام المصنف في
مواضعها . قال :

«الباب الرابع

في ترجيح الاقيسة وهي بوجوه :

الاول بحسب العلة فترجح المظنة ثم الحكمة ثم الوصف العدمي ثم الحكم
الشرعي والبسيط والوجودي للوجودي والعدمي للعدمي . أقول لما فرغ
المصنف من ترجيح الاخبار شرع في ترجيح بعض الاقيسة على بعض وهي على
خمسة أوجه : الاول الترجيح بحسب العلة وهو بامور الاول يرجح القياس المعلل
بالوصف الحقيقي الذي هو مظنة للحكمة^(١) كالسفر مثلا على القياس المعلل بنفس

(١) قال الاسنوي « وهي على خمسة أوجه : الاول الترجيح بحسب العلة وهو
بأمور الاول يرجح القياس المعلل بالوصف الحقيقي الخ » أقول أي ان القياس
للمعلل بالمظنة مقدم على المعلل بالحكمة لان الاحكام في الاكثر نيطت بالمظنات
دون الحكم والظن يتبع الغالب وقيل المعلل بالحكمة مقدم على المعلل بالمظنة
لانه لا تعليل بالحكمة الا عند كونها ظاهرة منضبطة وحينئذ فهي الاولى
بالاعتبار وقد تقدم الكلام في التعليل بالحكمة وأنها على ما هو الحق مقدمة
على المظنة اذا كانت كذلك وعلى هذا يجب ان يحمل قول من قال ان المعلل
بالمظنة مقدم على المعلل بالحكمة على ما اذا كانت الحكمة خفية أو غير منضبطة

الحكمة كالمشقة ونحوها لان التعليل بالمظنة مجم عليه بخلاف التعليل بالحكمة كما سبق في موضعه . الثاني يرجح التعليل بالحكمة على التعليل بالوصف العدمي ^(١) قال الامام لان العلم بالعدم لا يدعو الى شرع الحكم الا اذا حصل العلم باشتغال ذلك العدم على نوع مصلحة فيكون الداعي الى شرع الحكم في الحقيقة هو المصلحة لا العدم وحينئذ فيكون التعليل بالمصلحة أولى قال وهذا المعنى وان كان يقتضي ترجيح الحكمة على الوصف الحقيقي لكن عارضه كون الحقيقي أضبط فلذلك قدم عليها وقد علم من هذا رجحان التعليل بالحكمة على التعليل بالواصف الاضافية والواصف التقديرية لكونها عدمية أيضاً ^(٢) وفي بعض النسخ زيادة الاضافي بين الحكمة والعدمي فقال ثم الحكمة ثم الوصف الاضافي ثم العدمي وهذه النسخة مخالفة لاكثر النسخ التي اعتمد عليها الشارحون ومخالفة لما في المحصول فان المذكور فيه ما ذكرناه أولاً . الثالث يرجح التعليل بالعدم على التعليل بالحكم الشرعي هكذا جزم به المصنف ^(٣) وحكي في المحصول

وقول من عكس على ما اذا كانت الحكمة ظاهرة منضبطة لانها متى كانت كذلك فلا يصار الى التعليل بالمظنة اذ المثنة هي التي لاجلها شرع الحكم (١) قال الاسنوي « الثاني يرجح التعليل بالحكمة على التعليل بالوصف العدمي الخ » أقول وهذا ليس خاصا بالحكمة بل كل وصف وجودي مقدم على العدمي لكثرة التعليل فالوجودي حتى اختلف في العدمي هل يصلح علة او لا وقد تقدم الكلام في ذلك فارجم اليه

(٢) قال الاسنوي « وقد علم من هذا رجحان التعليل بالحكمة على التعليل بالواصف الاضافية الخ » أقول وكذا علم تقديم التعليل بالوجودي على التعليل بالواصف الاضافية لانها عدمية في الواقع ونفس الامر ولا وجود لها الا باعتبار وجود مشتتها

(٣) قال الاسنوي « الثالث يرجح التعليل بالعدم على التعليل بالحكم الشرعي الخ » أقول قال في جمع الجوامع والوصف الحقيقي فالعرفي فالشرعي الوجودي مما ذكر قال الجلال لان الحقيقي لا يتوقف على شيء بخلاف العرفي والعرفي متفق عليه

فيه احتمالين من غير ترجيح فقال بجملة أن يقال التعليل بالحكم الشرعي أولى لأنه أشبه بالوجود وان يقال بالعكس لأن العدم أشبه بالأمور الحقيقية أى من حيث ان انصاف الشيء به لا يحتاج الى شرع بخلاف الحكم الشرعي وتبعه صاحب الحاصل على ذلك نعم رجع صاحب التحصيل العدمي كما رجحه المصنف ومقتضى اطلاق المصنف أن التعليل بالوصف التقديري أولى من الحكم الشرعي لسكون التقديري من العدميات ايضاً لكن المجزوم به في المحصول انما هو العكس لان التعليل بالحكم الشرعي لتعليل بأمر محقق فهو واقع على وفق الاصول . قوله « والبسيط » يعني ان التعليل بالوصف البسيط راجح على التعليل بالوصف المركب لان البسيط متفق عليه ولان الاجتهاد فيه اقل فيبعد عن الخطأ بخلاف المركب ^(١) . وحكى القاضي عبد الوهاب في الملخص قولاً ان العلة الكثيرة الاوصاف أولى قال وعندي انهما سيان كذا حكاه عنه القرافي وهذا الثالث هو مقتضى كلام امام الحرمين في البرهان وهذا القسم ليس بينه وبين ما قبله من

بخلاف الشرعي كما تقدم وان عبر هناك بالحكم الشرعي لانه وصف للفعل القائم هو به اه وقال في مسلم الثبوت والحكم الشرعي مقدم على غيره لتوافق الاصول اه وهذا موافق لقول الاسنوي فيما يأتي لان التعليل بالحكم الشرعي لتعليل بانه محقق فهو واقع على وفق الاصول . وبهذا تعلم ترجيح القول بتقديم التعليل بالحكم الشرعي على التعليل بالعدم عند الحنفية والشافعية

(١) قال الاسنوي « يعني ان التعليل بالوصف البسيط راجح على التعليل بالوصف المركب الى آخر ما قال » أقول خالف في ذلك الحنفية فقالوا انهما متساويان ويصار الى الترجيح وهو الاظهر فان المعبر التأثير واعتبار الشارع والبسيط والمركب في ذلك سواء وكل ما كان أقوى تأثيراً واعتباراً كان مقدماً فاننا لو فرضنا ان الوصف المركب هو المؤثر الذي اعتبره الشارع دون البسيط لا يمكن لاحد ان يقول يقدم البسيط على المركب المذكور وبذلك تعلم ان قول القاضي عبد الوهاب وعندي انهما سيان كما حكاه عنه العراقي هو مذهب الحنفية

الاقسام ترتيب لكونه نوعاً آخر من التقسم فلذلك أتى المصنف فيه بالواو ومثله أيضاً القسم الذي يليه . قوله « والوجودى الخ » اعلم ان الوصف والحكم قد يكونان وجوديين^(١) وقد يكونان عدميين وقد يكون الحكم وجودياً والوصف عدمياً وقد يكون بالعكس فتعليل الحكم الوجودى بالوصف الوجودى أرجح من الاقسام الثلاثة لان العلية والمعلولية وصفان ثبوتيان فعملهما على الممدوم لا يمكن الا اذا قدر الممدوم موجوداً ثم يلي هذا التقسم فى الاولوية تعليل العدمى بالعدمى وحينئذ فيكون أرجح من تعليل الحكم الوجودى بالعلة العدمية ومن العكس للمشابهة هذا حاصل كلام المصنف وبه صرح فى المحصول حكماً وتعليلاً فقوله والوجودى للوجودى أى ويرجح الوصف الوجودى لتعليل الحكم الوجودى على الاقسام الثلاثة وقوله ثم العدمى للعدمى أى يرجح على التقسمين الباقين وتوقف الامام فى الترجيح بين تعليل الحكم العدمى بالوجودية وعكسه وتابعه عليه صاحب التحصيل فلذلك سكنت عنه المصنف لكن جزم صاحب الحاصل بأن تعليل العدمى بالوجودى أولى من عكسه . وقد وقع فى بعض نسخ الكتاب هنا تغيير من النسخ . واعلم أن قول الامام أن العلية والمعلولية يترتان ممنوع فانهما عدميان كما صرح هو به فى غير موضع لكونهما من النسب والاضافات . قال :

« الثانى بحسب دليل العلية يرجح الثابت بالنص القاطع ثم الظاهر اللام ثم ان والباء ثم بالمناسبة الضرورية الدينية ثم الدينوية ثم التى فى حيز الحاجة الاقرب اعتباراً فالاقرب ثم الدوران فى محل ثم فى محلين ثم السبر ثم الشبه ثم الائمةاء ثم الطرد » أقول الوجه الثانى الترجيح بحسب الدليل الذى يدل على علية الوصف لحكم الاصل كالنص^(٢) والمناسبة والدوران والسبر والشبه والائمةاء والطرد وغيرها

- (١) قال الاسنوى « اعلم ان الوصف والحكم قد يكونان وجوديين الخ »
 أقول هذه المسئلة قد تقدمت باقسامها فى مبحث العلة من القياس وقد استوفينا الكلام فيها خصوصاً فيما يتعلق بمذهب الحنفية فأرجع اليه ان شئت
 (٢) قال الاسنوى « أقول الوجه الثانى الترجيح بحسب الدليل الذى يدل على
 ٦٥ رابع

وهو على أقسام : الاول يرجح القياس الذي يثبت عليه وصفه بالنص القاطع على الذي يثبت عليه بالنص الظاهر لان القاطع لا يمتثل غير العملية بخلاف الظاهر كما تقدم بسطه في أوائل القياس والاجماع في ذلك ملحق بالنص القاطع وقد أهمله المصنف لكن هل يقدم على الاجماع أم لا فيه كلام يأتي في الترجيح بدليل الحكم . الثاني يرجح القياس الذي يثبت عليه وصفه بالألفاظ ظاهرة على ما ثبت بغيره كالمناسبة ونحوها لكونه منصوفاً عليه من الشارع وأما الباقية فنثبتة بالاجتهاد . ثم ان الالفاظ للظاهرة هي اللام وان والباء فأقواها اللام لانها أظهر قال الامام وأما الباء وان ففي المقدم منها احتمال وكلام المصنف يقتضى أنها متساويان وقد تقدم ايضاح ذلك كله أيضاً في أوائل القياس . الثالث يرجح القياس الذي يثبت عليه وصفه بالمناسبة على الدوران وغيره مما بقي لان المناسبة لا تنفك عن العلية وأما الدوران فقد لا يدل عليها كالمتضايقين ونحوه مما تقدم ذكره ثم ان المناسبة قد تكون من الضروريات الخمس المتقدم ذكرها في القياس وقد تكون من الحاجيات ويعبر عنه بالمصلحيات وقد تكون من التحسينيات ويعبر عنه بالتمات كما تقدم ايضاحه فترجح الضروريات ثم الحاجيات ثم التتمات والمكمل لكل قسم ملحق به كما قاله ابن الحاجب فالمكمل للضرورى مقدم على الحاجى والمكمل للحاجى مقدم على التحسينى ولهذا وجب في قليل الخمر ما وجب في الكثير المسكر وترجح الضرورية الدينية على الضرورية الدنيوية لان ثمرة الدينية هي السعادة الابدية التي لا يعاد لها شيء ولم يتعرض الامام وصاحب التحصيل

عليه الوصف بحكم الاصل كالنص الخ « أقول كل ما هو مذكور هنا من التراجيح يؤخذ مما تقدم في مسالك العلة وبيان مراتبها قوة وضعفاً واتفاقاً واختلافاً قاعدة الكلام فيها هنا اشبه بتكرار فلذلك تركناه اعتماداً على ما قدمناه الا فيما اختص بالشافعية هنا دون الحنفية وان كان يعلم أيضاً مما تقدم لكن رأينا الكلام عليه هنا مخافة أن يصعب أخذه مما سبق فنقول رجح الشافعية الاخالة على الدوران والسبر عليهما لما فيه من التعرض لثني المعارض دونهما ولا يتأتى ذلك القول من الحنفية لانكارهم الثلاثة الا ما يرجع من السبر الى النص أو الاجماع . وقيل بل

الى المرجح من أقسام الضروريات وقد تعرض له الآمدي وابن الحاجب وغيرهما فقالوا ترجح مصلحة الدين ثم النفس ثم النسب ثم العقل ثم المال وتعرض صاحب الحاصل الى القسم الاول فقط وهو ترجيح الدين على غيره فلذلك ذكره المصنف دون ما عدها وحكى ابن الحاجب مذهباً أن مصاحبة الدين مؤخره عن الكل لان حقوق الآدمين مبنية على المشاحة ولم يذكر ذلك الآمدي قولاً بل ذكره سؤالاً . واعلم أن الوصف المناسب قد يناسب نوعه نوع الحكم وقد يناسب نوعه جنس الحكم وقد يكون بالعكس وقد يناسب جنسه جنس الحكم قال الامام ذالاول مقدم على الاقسام الباقية والثاني والثالث كالمعارضين وهم مقدمان على الرابع قال وترجح المناسبة الجلية على الخفية وما ثبت اعتبار جنسه القريب على ما ثبت اعتبار جنسه البعيد والى ذلك كله أشار المصنف بقوله الاقرب اعتباراً فالاقرب . الرابع يرجح القياس الذي ثبتت عالية وصفه بالدوران على الذي ثبتت عليته بالسبر أو غيره من الطرق الباقية لان العملية المستفادة من الدوران مطردة منعكسة بخلاف غيره من الطرق ومنهم من قدمه على المناسبة كما قاله الامام لهذا المعنى أيضاً . ثم ان الدوران قد يكون في محل واحد وهو أن يحدث حكم في محل لحدوث صفة فيه وينعدم ذلك الحكم عن ذلك المحل بزوال ذلك الوصف عنه كدوران الحرمة مع الاسكار في ماء العنب وجوداً وعدماً وقد يكون في محلين كاستدلال الحنفى على وجوب الزكاة في الحلى بدوران وجوب الزكاة مع الذهب وجوداً في المضروب وعدماً في النبات فالدوران في محل أرجح في العملية من الدوران في محلين لان احتمال الخطأ لما فيه أقل ألا ترى أنا تقطع في مثالنا بأن

الدوران مقدم عليهما لزيادة الانعكاس فيه وليس فيهما . قيل والحق انه ليس بشرط في العملية فلا دخل له في القوة وفيه ما فيه لانه وان كان الحق انه ليس بشرط لاحتمال تعدد الملل لكن الاصل في العلة التوحيد فالاصل وجود الانعكاس فيصالح مرجحاً وان لم يكن له دخل في العملية وسيأتي ذكر ما قاله الحنفية في راجيح القياس بلخصاً

ما عدا السكر من الصفات ليس بعملة والالزم تخلف المعلول عن علته بخلاف ما ثبتت في محلين فانه لا يفيد القطع بأن غير الذهب ليس عملة للوجوب لاحتمال أن تكون العملة فيه هو المجموع المركب من كونه ذهباً وكونه غير معد للاستعمال . الخامس يرجح القياس الذي ثبتت عليه وصفه بالسبر على الذي ثبتت عليه بالقبه وغيره مما بقي كالاياء والطرء لان منه ما هو عملة اتفاقاً في العقليات والشرعيات وهو السبر الحاصر بخلاف البواقى فان فيها خلافاً مشهوراً ومنهم من رجحه على المناسبة أيضاً واختاره الآمدى وابن الحاجب لانه يفيد ظن عليه الوصف ونفى المعارض له بخلاف المناسبة فانه لا دلالة لها على نفي المعارض قال في المحصول وهذا اذا كان السبر مضموناً فان كان مقطوعاً به فان العمل به متمين وليس هو من قبيل الترجيح . السادس يرجح القياس الذي ثبتت عليه وصفه بالشبهة على الذي ثبتت عليه بالاياء لان الشبه يقتضى وصفاً مناسباً والاياء ليس كذلك لان ترتيب الحكم يشعر بالعمية سواء كان مناسباً أم لا وبالضرورة أن الوصف المناسب أولى من غيره وهذا الذي جزم به المصنف من كون الاياء مؤخرأ عما قبله ذكره الامام بحثاً بعد أن نقل ان الجمهور اتفقوا على تقديم الاياء على جميع الطرق العقلية حتى المناسب . السابع يرجح القياس الذي ثبتت عليه وصفه بالاياء على الذي ثبتت عليه بالطرء لان الطرد غير مناسب أصلاً كما عرف في موضعه وأما الاياء فقد يكون مناسباً وما كان مناسباً في بعض الاحوال راجح على مالا يكون كذلك . الثامن يرجح القياس الذي ثبتت عليه وصفه بالطرء على ما بقى من الطرق الدالة على العمية ولم يبين المصنف ذلك . والذي بقي هو تنقيح المناط وفي تأخره عن الطرد نظرو لم يصرح الامام وابن الحاجب وغيرهما بالترجيح بين الدوران والسبر والشبه وانما ذكره صاحب الحاصل على الوجه الذي ذكره المصنف فتابعه عليه لكونه قد يؤخذ بمضاه من تحليل الامام قال الثالث بحسب دليل الحكم فيرجح النص ثم الاجماع لانه فرعه . الرابع بحسب كيفية الحكم وقد سبق . الخامس موافقة الاصول في العملة والحكم

والاطراد في النروع ، أقول الوجه الثالث الترجيح بحسب دليل حكم الاصل
فيرجح من القياسين المتعارضين ما ترجح دليل حكم أصله على دليل حكم الاصل
الآخر بأحد المرجحات المذكورة في الباب قبله أو بغيره من المرجحات ككونه
مجماً عليه أو خاصاً أو غير ذلك وهذا انما يمكن في الدلالة الظنية لما علمت أنه
لا ترجيح بين القطعيات ولا بين القطعي والظني^(١) ثم ان كانت تلك الادلة الظنية
من باب الآحاد أمكن ترجيح بعضها على بعض بالمتن وبالسند وان كانت متواترة

(١) قال الاسنوي «وهذا انما يمكن في الدلالة الظنية لما علمت ان لا ترجيح
بين القطعيات ولا بين القطعي والظني» أقول هذا مبني على ما قدمه انه
لا تعارض بين القطعيات وقد قدمنا ما في ذلك وانه لا فرق في التعارض وطلب
الترجيح بين القطعيات والظنيات لان التعارض في الواقع ممتنع فيهما وفيما عند
المجهد ممكن فيها فالفرق تحكم فتذكر الا ترى انهم جميعاً قالوا ان الاجماع يقدم
على النص قطعيه على قطعيه وظنيه على ظنيه وان اجماع الصحابة يقدم على اجماع
غيرهم . وقال صاحب الجوامع في شرح المختصر اذا ظن تعارض اجماعين قدم
المتقدم منهما على ما بعده وظن تعارض اجماعين ممكن سواء كانا قطعيين أو ظنيين
أما تعارضهما في نفس الامر فستحيل سواء كانا قطعيين أم ظنيين وما قاله بعض
الشروح من انه اذا نقل بخبر الواحد فقد لا يطلع عليه أهل العصر الثاني
فيجمعون على خلافه ليس بصحيح فانهم وان لم يطلعوا عليه فانه قد عصمهم
عن ان يجمعوا على خلافه لانه بالاجماع عليه حق فلو اجمعوا على خلافه لاجمعوا
على باطل سواء علموا بأنه تقدمهم اجماع أم لا وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم
«لا يجمع أمي على ضلالة» اه . وقوله فستحيل اما في القاطمين فظاهر لاستلزامهما
وجود المدلول في الواقع وهو متناف واما في الظنيين فلان ظنيتهما بالنسبة الينا
لا تنافي تحقق مدلوليهما في نفس الامر فيتعارضان عند انتفاء المدلولين أو
أحدهما في نفس الامر كذا قاله شيخنا وقد مناه عن الحنفية وكل هذا كما يجيء
في تعارض الاجماعين القطعيين أو الظنيين يجيء في النصين القطعيين أو الظنيين
فالفرق تحكم كما قلنا هنا وفيما سبق

لم يمكن الترجيح الا بالمتن خاصة كما قاله في المحصول وهو ظاهر ثم ذكر المصنف انه يرجح القياس الذي ثبت حكم اصله بالنص كتابا كان أو سنة على القياس الذي ثبت حكم أصله بالاجماع^(١) ويرجح الاجماع على غيره كالتقياس ان جوزنا حكم الاصل به وتوجيه الثاني ظاهر ولذلك سكت عنه المصنف وأما الاول فتوجيهه ان الاجماع فرع عن النص لان حجيته انما ثبتت بالادلة اللفظية ولا شك أن الاصل مقدم على الفرع وهذا الذي جزم به أبداه الامام اشتمالا فقط فانه نقل عن الاصوليين تقديم الاجماع على النص محتجين بأن الادلة اللفظية قابلة للتخصيص والتأويلات بخلاف الاجماع ثم قال وهذا مشكل وعمله بما قلناه من كونه فرطاً له^(٢) نعم صرح صاحب الحاصل باختياره فتبمه عليه المصنف. الوجه الرابع الترجيح بحسب

(١) قال الاسنوي « ثم ذكر المصنف انه يرجح القياس الذي ثبت حكم أصله بالنص كتابا أو سنة على القياس الذي ثبت حكم أصله بالاجماع الى آخر ما قال » أقول قد ذكروا ان الاجماع اذا عارضه النص يقدم الاجماع على النص لانه يؤمن عليه النسخ بخلاف النص فكان الاجماع على خلاف النص اجما على ان النص منسوخ بسند الاجماع لا بالاجماع فكان القياس الذي ثبت فيه حكم الاصل أو علته بالاجماع أقوى مما ثبت حكم أصله أو علته بالنص ولذلك قال في مسلم الثبوت يقدم القياس قطعي العلة على منصوصها الظنية اجما وقال في جمع الجوامع وشرحه للجلال والتقياس الذي ثبتت علته بالاجماع فالنص القطعي فالتظنيين أي بالاجماع القطعي فالنص القطعي فالاجماع الظني فالنص الظني الى ان قالاً وقيل النص فالاجماع الى آخر ما تقدم ثم قال الجلال فكل من المعطوفات دون ما قبله فالنص يقبل النسخ بخلاف الاجماع ومن عكس قال النص أصل للاجماع لان حجيته انما ثبتت به اه. ومن هذا تعلم ان الراجح عند الحنفية والشافعية ان ما ثبت حكم أصله أو علته بالاجماع مقدم على ما ثبت فيه ما ذكر بالنص فقطمي الاجماع يقدم على قطعي النص وظني الاجماع يقدم على ظني النص على الراجح في المذهبين

(٢) قال الاسنوي « ثم قال وهذا مشكل الخ » أقول قد علمت انه لا اشكال وكونه فرطاً باعتبار وجوده لا ينافي انه أقوى باعتبار حجيته لانه لا يقبل النسخ

كيفية الحكم وقد سبق بيانه في ترجيح الاخبار في الوجه السادس منه وحينئذ فيرجح القياس المحرم على القياس المبيح والمثبت للطلاق والمعتق على الثاني لها والمبني بحكم الاصل على الناقل وهذا الاخير قد عكسه في المحصول سهواً منه فانه أحاله على ما تقدم والذي تقدم هو العكس ويستوى القياس الموجب والمحرم^(١) كما تقدم أيضاً . الوجه الخامس الترجيح بأمر أخرى وهي ثلاثة أولها وثالثها من قسم العلة وثانيها من قسم الحكم فكان يبين في ذكر كل واحد منها في وضعه الاول موافقة الاصول في العلة^(٢) وهو أن يشهد لعله أحد القياسين أصول كثيرة كما قاله الامام لان شهادة كل واحد من تلك الاصول دليل على اعتبار تلك العلة ولا شك في الترجيح بكثرة الادلة . الثاني موافقة الاصول في الحكم لما تقدم في العلة^(٣) قال الامام وشهادة الاصول بذلك قد يراد بها أن يكون جنس ذلك الحكم ثابتاً في الاصول وقد يراد بها دلالة الادلة على ذلك الحكم . الثالث الاطراد في الفروع فيرجح القياس الذي تكون العلة فيه مطردة^(٤) أي مثبتة للحكم في كل

ولا التخصيص والقطعي منه مقدم على القطعي من النص عند التعارض وعدم امکان التوفيق

- (١) قال الاسنوي « ويستوي القياس الموجب والمحرم الخ » أقول ما قلناه في الخبر الموجب والمحرم من الخلاف يقال هنا في القياسين الموجب والمحرم
- (٢) قال الاسنوي « الاول موافقة الاصول في العلة الخ » أقول ترجيح القياسين المتعارضين بترجيح أصله على الآخر هو ترجيح للقياس بالعرض ولاصله الذي هو النص بالذات وقد تقدم في السنة
- (٣) قال الاسنوي « الثاني موافقة الاصول في الحكم لما تقدم في العلة الخ » أقول ترجيح أحد القياسين المتعارضين على الآخر بهذا المرجح بوجهيه اللذين ظاهرا الامام ترجيح للقياس بالعرض وللنص الذي اثبت الحكم بالذات فالاول والثاني بوجهيه يرجعان للترجيح بكثرة الادلة وقد تقدم الكلام على الخلاف فيه
- (٤) قال الاسنوي « الثالث الاطراد في الفروع فيرجح القياس الذي تكون العلة فيه الخ » أقول قال في جمع الجوامع وشرحها والمطرودة المنعكسة على المطردة

الفروع على القياس الذي لا تكون العلة فيه مطردة بل مثبتة للحكم في بعض الفروع دون بعض لان المطردة مجتمعة عليها بخلاف المنقوضة وعمله الامام بأن الدال على الحكم في كل الفروع يجري مجرى الادلة الكثيرة (١) لان العلة تدل على كل واحد منها ويوجد من هذا الدليل، ترجيح العلة التي فروعها أكثر من العلة الاخرى (٢) وهو الذي جزم به الآمدي وابن الحاجب وصححه صاحب الحاصل

فقط لضعف الثانية بخلاف فيها ثم المطردة فقط على المنعكسة فقط لان ضعف الثانية بعدم الاطراد أشد من ضعف الاولى بعدم الانمكاس اهـ . والمطردة هي العلة التي يستلزم وجودها وجود الحكم والمنعكسة هي التي يستلزم عدمها عدم الحكم اهـ . وأقول ان كون المطردة المنعكسة راجحة على المطردة فقط مبني على ان الانمكاس له مدخل في العلية وقد علمت ان هذا خلاف الراجح لانه مبني على عدم جواز التعليل بملتين وقد تقدم الكلام عليه وان الراجح جوازه لكن قد يقال وان لم يكن للانمكاس مدخل يصلح ان يكون مرجحاً لما قلناه من ان الغالب عدم تعدد الملل كما ان تقديم المطردة فقط على المنعكسة فقط مبني على ان نقض العلة قادح فيها وقد تقدم الخلاف فيه . وان الحق ان الخلاف لفظي فاعرف ذلك

(١) قال الاسنوي « وعمله الامام بان الدال على الحكم في كل الفروع الخ » أقول محصله ان الامام جعله من قبيل الترجيح بكثرة الادلة وهذا غير ظاهر لان غاية ما فيه ان الحكم في المنقوضة تخلف عنها لما منع ولم يتخلف عن الاخرى وهذا تعدد في الحال لا في الدليل ولا يمنع من ان كل واحد منهما علة بناء على القول الراجح من جواز تعدد الملل

(٢) قال الاسنوي « ويؤخذ من هذا ترجيح العلة التي فروعها أكثر من العلة الاخرى الخ » أقول هذا ترجيح للعلة التي هي أكثر تمديداً من الاخرى ولذلك جزم به الآمدي وابن الحاجب وصححه صاحب الحاصل . قال في جمع الجوامع وشرحه وفي المتمدية والقاصرة أقوال : أحدها ترجيح المتمدية لانها أفيد بالالحاق بها . والثاني القاصرة لان الخطأ فيها أقل . وثالثها هما سواء لتساويهما فيما ينفردان به من الالحاق في المتمدية وعدمه في القاصرة . وفي الأكثر فروعاً من المتمديتين قولان كقول المتمدية والقاصرة ولا يتأني التساوي هنا لانتماء علة

وحكى الامام قولين من غير ترجيح وعلل مقابلة بأنه لو كان أعم العلتين أولى من أخصهما لكان العمل بأعم الخطابين أولى من أخصهما^(١) . وأجاب الامام بجواب فيه نظر . ومن ترجيح العلة ما قاله في المحصول وهو أن يرد بها الفرع الى ما هو من جنسه فانها أولى مما يرد بها الفرع الى خلاف جنسه كقياس الحنفية الحلى على التبر فانه أولى من قياسه على سائر الاموال قال وكذلك للعلة المتعدية^(٢) فانها راجحة على القاصرة عند الاكثرين . وقال في البرهان فيه مذاهب المشهور ترجيح المتعدية وعكسه الاستاذ أبو اسحق وسوى بينهما القاضى . واعلم أن ذكرهم لهذه المسئلة في ترجيح الاقيسة انما وقع استطرادا فان القاصرة لا قياس فيها

اه . وهى تساويهما فيما ينفردان الخ اذ فيما مر الحاق وعدمه بخلاف ما هنا فان اللاحق متحقق فيهما وفي احدهما كثير وفي الاخرى قليل

(١) قال الاسنوى « وعلل مقابلة بأنه لو كان أعم العلتين أولى من أخصهما الخ » أقول وجه ذلك ان أعم العلتين تجمل نص الاصل طالما بقدر الفروع واخصهما تجمله طالما بقدر فروعها فكأنهما نصان احدهما خاص والآخر عام وهذا مبنى على ما قدمه من ان الدال على الحكم في الفروع يجرى مجرى الادلة الكثيرة الى آخر ما سبق وقد علمت ان ذلك غير ظاهر . والحاصل ان معنا نصا واحدا قد اشتمل على علتين كل منهما متعدد لكن احدهما اكثر تعديا من الاخرى ومن هذا تعلم أنه لا يلزم من كون أعم العلتين أولى من أخصهما ان يكون العمل بأعم الخطابين أولى من أخصهما على انك قد علمت ان من قال ان العلة الاكثر فروعا أولى علل ذلك بانها افيد باللاحق بها ومن قال الاقل فروعا أولى علل بان الخطأ فيها أقل كما يؤخذ من قول الجلال كقول المتعددية والقاصرة ولا يتأتى التساوي هنا لا تنفاه علة كما ذكرناه قريبا

(٢) قال الاسنوى « وكذلك العلة المتعدية فانها الخ » أقول قد قدمنا الكلام

عليه قريبا

« فصل في مرجحات »

نص عليها الأمدى وابن الحاجب فيرجح أحد القياسين بقيام دليل خاص^(١) على تعليل حكمه وجواز القياس عليه لحصول الامن معه من احتمال التعبد والقصور على الاصل وبوقوع الاتفاق على كونه معللا^(٢) وترجح العلة المطردة فقط على المنمكسة فقط لاشتراط الاطراد في العمل^(٣) دون الانكاس في العلة التي ليس لها مزاحم أو كان رجحانها على مزاحمها أكثر من الاخرى والعلة المقتضية للنفي على العلة^(٤) المقتضية للاثبات لان مقتضاها يتم على تقدير رجحانها وعلى تقدير

(١) قال الاسنوى « فصل في مرجحات نص عليها الأمدى وابن الحاجب فيرجح أحد القياسين بقيام دليل خاص الخ » أقول هذا يرجع الى الترجيح بقوة أصل القياس بناء على ان الخاص أقوى دلالة من العام وهو طريقة الشافعية حيث قالوا ان دلالة العام ظنية ودلالة الخاص قطعية واما على طريقة اكثر الحنفية من ان دلالة العام الذي لم يخص قطعية فلا يظهر هذا الترجيح

(٢) قال الاسنوى « وبوقوع الاتفاق على كونه معللا » أي ويكون الآخر قد اختلف في كونه معللا او غير معلل والا فقد قدمنا لك في مبحث العمل ان الاتفاق على ان الاصل في الاحكام انها معللة بمصالح العباد وانه لا يخرج عن ذلك الا ما قام الدليل على انه غير معلل

(٣) قال الاسنوى « وترجح العلة المطردة فقط لاشتراط الاطراد في العمل الخ » أقول قد علمت مما قدمناه ان الاطراد هو أن يستلزم وجود العلة وجود الحكم والانكاس هو ان يستلزم عدمها عدم الحكم والمراد بالمزاحم علة اخرى توجد معها تراحمها في اقتضاء الحكم

(٤) قال الاسنوى « والعلة المقتضية للنفي على العلة الخ » أقول هذا مبني على ان الثاني مقدم على المتيقن لان الترجيح بين القياسين كالترجيح بين الخبرين وقد تقدم الكلام في ذلك فتذكره هنا والاصل العام الذي اتفق عليه الجميع في باب الترجيح بجميع انواعه تقديم غلبة الظن فما أفاذ الظن الغالب مقدم على

مساواتها مقتضى المثبتة لا يتم الا على تقدير رجحانها وما يتم على تقديرين أكثر وجوداً مما يتم على تقدير واحد . قال :

ما أفاد المنلوب وهذا الاصل متفق عليه بين الحنفية والشافعية والخلاف بين المذهبين في تطبيق هذا الاصل ولذلك قال في مسلم الثبوت واصل الباب تقديم غلبة الظن وقال في جمع الجوامع ومثارها غلبة الظن قال الجلال أي قوته وفسر المطار المثار في كلام صاحب جمع الجوامع بالضايط أي ضابطها غلبة الظن وقوته هذا والحنفية انما ذكروا في هذا الباب ثمانية تراجيح أربعة صحيحة وأربعة فاسدة اما الاربعة الصحيحة فمنها قوة الأثر فانه بقوة الأثر يتقوى القياس ويفيد الظن الغالب كـنكاح الامة مع طول الحرّة يجوز للحر قياساً على العبد فانه يجوز له اتفاقاً وقال الشافعي لا يجوز هذا النكاح قياساً على من تحته حرّة بجامع ارفاق الماء مع غنيته عنه وقياس الحنفية أقوى لان أثر الحرّة في اتساع الحل الذي هو من النعم أقوى من الرق في أثر الحل تشریفاً للحر على العبد ومن ثمة يباح للحر أربعة من النساء وللعبد اثنتان فالتمييز في الحر والتوسيع في العبد قلب المشروع وعكس المعقول وما قاله صاحب التلويح من ان هذا التمييز من باب الكرامة الا ترى انه منع الشريف من تزوج الخسيسة جاز نكاح الجوسية للكافر دون المسلم مدفوع بأنه لاخسية كالكفر وقد جاء نكاح المسلم مع طول المسلمة بالكتابية اتفاقاً فلو كانت الاخسية مانعة لكونها تحت الاشرف لما جاز نكاح المسلم الكتابية الا لضرورة واما الارفاق الذي جملة الشافعي علة حرمة هذا النكاح فنقوض بالعبد المقيس عليه فان ماءه حر لان الرق انما هو من جهة الام لا من جهة الاب الا ترى ان العبد لو تزوج حرّة كان اولاده احراراً والحر لو تزوج رقيقة كان اولاده أرقاء واذ قد جاز للعبد زواج الامة مع طول الحرّة ثم أرفاق مائه وهذا كله ساقوه تمثيلاً والا فالحنفية قالوا بجواز نكاح الحر للامة ولو مع طول الحرّة بناء على ثبوت ذلك بالمومات والشافعي أيضاً انما أخذ فيما يقول بمفهوم المخالفة الذي هو حجة عنده . ومن الترجيحات الصحيحة أيضاً كثرة الاصول على القول المختار عندهم فانه أيضاً يفيد قوة في القياس ولا يلزم على هذا أنه ترجيح بكثرة الدلائل فيمتنع الترجيح به عند

«الكتاب السابع»

في الاجتهاد والافتاء وفيه بابان

الاول في الاجتهاد

وهو استفراغ الجهد في درك الاحكام الشرعية وفيه فصلان « أقول
الاجتهاد في اللغة عبارة عن استفراغ الوسم في تحصيل الشيء ولا يستعمل
الا فيما فيه كلفة ومشقة تقول اجتهدت في حمل الصخرة ولا تقول

الحنفية لاتحاد الوصف المعلن به وما دام الوصف واحدا فالقياس واحد فلا
تعدد في الدلائل . ومنها كثرة الاعتبار قال نجر الاسلام وصدر الشريعة وهذا
الثالث قريب من الثاني لان كثرة اعتبار الشارع بوجبه كثرة الاصول والمراد
بكثرة الاعتبار ما يعم كثرة تأثيره في عين الحكم أو في جنسه . والرابع العكس
وهو أضعف وجوه الترجيح لان الحكم يثبت بعلم شتى فلا يلزم من عدم العلة
عدم الحكم لكن مع ذلك هو مرجح لما تقدم من ان الاصل في العلة الاتحاد
فالاكثر فيها ان تكون مطردة منعكسة فتذكر ما قدمناه . ومما فرعه الحنفية على
هدم الترجيح بكثرة الادلة أنه لا يرجح قياس بقياس آخر موافق له في الحكم
مخالف له في العلة على قياس آخر معارض اياه وكذا كل ما يصلح علة استقلالا
لا يصلح مرجحا وفرعوا على ذلك ان حق الشفعة على حسب رؤوس الشفعة لا
على حسب انصبائهم في الملك المشفوع به خلافا لاشافعي حيث قال يكون حق
الشفعة على حسب الانصبا في ملك المشفوع به . واما الترجيح الفاسدة فمنها
للترجيح بكثرة العلل ومنها الترجيح بمثلية الاشياء فلا يقدم ذو شبهين على ذي
شبه واحد خلافا لاشافعي فعنده يقدم ذو الشبهين على ذي الشبه الواحد
والخلاف مبنى على الترجيح بكثرة الادلة وعدمه فالحنفية قالوا بفساد هذا
الترجيح لان كل شبه علة ولا ترجيح بكثرة العلل ومثال ذلك الاخ للابوين شبيه
بالابوين في الحرمية فله بهما شبه واحد وله شبه بابن العم في حل حليلته له وفي

اجتهدت في حمل النواة وهو مأخوذ من الجهد بفتح الجيم وضمها وهو الطاقة وفي الاصطلاح ما ذكره المصنف وسبقه إليه صاحب الحاصل فقوله استفراغ الجهد جنس وقوله في درك الاحكام خرج به استفراغ الجهد في فعل من الافعال ودركها أعم من أن يكون على سبيل القطع أو الظن . وقوله الشرعية خرج به اللغوية والعقلية والحسية ودخل فيه الاصولية والفروعية^(١) الا ان يكون المراد بالاحكام الشرعية ما تقدم في أول الكتاب وهو خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين بالافتضاء أو التخيير فانه لا يدخل فيه الاجتهاد في المسائل الاصولية وقال بعضهم الاجتهاد اصطلاحاً هو استفراغ الجهد في طلب شيء من الاحكام على وجه يحسن من النفس المعجز عن المزيد فيه وهذا أعم من تعريف المصنف

أخذ الزكاة منه والشهادة له وفي القصاص فيزوج الاخ حليسة أخيه اذا فارقتها وانقضت عدتها كان المم وللأخ أن يعطي أخاه زكاة ماله كان المم واذا قتل أحد الاخوين الآخر قتل به فله مم ابن المم اشباه فيلحق به فلا يعتق بالملك كان المم وهذا فاسد فان هذه الاشباه علل بزعم الشافعية فلا ترجيح بها والا فلا دخل لها في الحكم بل الموجب للحكم وهو الاعتاق بالملك عند الحنفية هو القرابة المحرمة المقتضية للصلة . ومنها الترجيح بزيادة التمدية كالطمع فانه عملة حرمة الربا عند الشافعية وفيه زيادة التمدي لانه يشمل القليل من المطموع كالتمفاحة بالتمفاحتين بخلاف المقدار عند الحنفية فانه لا يشمل ذلك قال الحنفية لا اثر لهذا في الترجيح بل انما الترجيح للقوة في التأثير وبزيادة التمدية لا تثبت القوة . ومنها الترجيح ببساطة العملة وعدم تركبها من اجزاء كترجيح الشافعية الطعم في عليته لحرمة الربا على القدر والجنس في باب الربا مع ان المختصر والمطول سواء في البيان والعبارة للمعاني التي بها التأثير فلا ترجيح بالبساطة أصلاً كذا في البديع وقد تقدم الخلاف في هذا

(١) قال الاسنوي « ودخل فيه الاصولية والفروعية الخ » أقول المعروف هو الاجتهاد المراد منه عند الاطلاق وهو الاجتهاد في الفروع فقط كما يعلم من جمع الجوامع وشرحه للجلال فالاولى جملة ذلك على

لانه يدخل فيه الاجتهاد في المعلوم اللغوية وغيرها لكن فيه تكرار فان استفراغ الجهد مفن عن ذكر المعجز عن الزيادة . وقال ابن الحاجب هو استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي وفيه نظر لما سيأتي ^(١) من عدم اشتراط

(١) قال الاسنوى « وقال ابن الحاجب هو استفراغ الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي وفيه نظر لما سيأتي الخ » أقول قد اختار في جمع الجوامع تعريف ابن الحاجب مع حذف ما هو مستغنى عنه منه فقال الاجتهاد استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم اه . وفسر الجلال استفراغ الوسع بأن يبذل تمام طاقته في النظر في الادلة وقال عقب قوله بحكم من حيث انه فقيه فلا حاجة الى قول ابن الحاجب شرعي فخرج استفراغ غير الفقيه لتحصيل قطع بحكم عقلي . والظن المحصل هو الفقه المرف في أوائل الكتاب بالعلم بالاحكام الخ فلو عبر هنا بالظن بالاحكام لكان أحسن والفقيه في التعريف بمعنى المتبهي للفقه مجازا شائما ويكون بما يحصله فقيه حقيقة ولذا قال المصنف والمجتهد الفقيه كما قال فيما تقدم نقله عنه في أوائل الكتاب والفقيه المجتهد لان كلا منهما يصدق على ما يصدق عليه الآخر اه . فما اعترض به الاسنوى مبني على ان المراد بالفقيه في التعريف المجتهد مع ان الفقه بمعنى الاجتهاد بالفعل ليس شرطا في المجتهد فأشار الجلال بقوله والفقيه في التعريف بمعنى المتبهي للفقه الخ الى دفع هذا الاعتراض وأشار بقوله مجازا شائما الى دفع ما يقال اطلاق الفقيه على المتبهي مجاز فلا يصح أخذه في التعريف فانه متى كان المجاز شائما جاز أخذه فيه فينحل التعريف حينئذ الى قولنا استفراغ المتبهي للظن بالاحكام وسعه لتحصيل ذلك الظن بحيث تحس نفسه بالمعجز عن المزيد . والحاصل ان استفراغ الوسع مفسر ببذل طاقته في الادلة وقد فسر ذلك البذل صاحب جمع الجوامع في شرحه على المختصر تبعا للأمدى فقال بحيث تحس النفس بالمعجز عن المزيد عليه ولا يتأتى ذلك الا بعد النظر في كل الادلة التي هي حاضرة عنده مع علمه بطريق الاستنباط من الكل وكذلك بذل تمام الطاقة المفسر بما ذكر اذ لو نظر في بعضها فقط لم يصدق ان نفسه أحست بالمعجز عن المزيد لتمكنه ان كان حيا من النظر في الباقي فان مات قبل النظر فيه لا يقال

الفقه في المجتهد . وقال في الحصول الاجتهاد في عرف الفقهاء هو استنفاغ الوسع في ان نفسه أحست بالمعجز اذ المراد المعجز من جهة الاستنباط لا بالموت فمضى قول ابن الحاجب لتحصيل ظن اللام فيه بمعنى في كما في كلام الأمدى وفي كلام المصنف حيث قال في الاحكام فمعناه انه حصل تحصيلاً مبدولاً فيه الوسع ويلزم من التحصيل الحصول اذ هو مطاوعة فينحل التعريف الى ما ذكرناه لان الاحساس بالمعجز انما يكون بعد حصول ظنون كثيرة بعد النظر في جميع الادلة فان المتقدمين دونها بحيث لا يشذ منها فرد كما في العضد اذ المعجز انما يكون للتعارض مع عدم العلم بالمرجح هو قليل بالنسبة لما لا تعارض فيه أوفيه وفيه المرجح ثم ان هذه الظنون الحاصلة بالاجتهاد هي التي اصطالحوا على تسميتها فقها كما نص عليه العضد في أول شرحه للمختصر فعلم ان الفقه المجازي هو التهيؤ للكل والفقه الحقيقي الاصطلاحي هو الظنون الحاصلة لهم من الاجتهاد فالفقيه المجازي هو المنهية والحقيقي هو المحصل للظنون المستفرد فيها الوسع الى الاحساس بالمعجز بعد النظر في جميع الادلة قال السعد فخرج اجتهاد المقصر اه . وحيث علم ان المجتهد هو المستفرد الوسع في التحصيل بحيث أحس بالمعجز عن المزيد فيلزم ان تكون الظنون حاصلة له ومتى حصلت له كان فقيها حقيقة فهذا الظن هو الفقه الحقيقي لكن عرفوه فيما سبق بالمعنى المجازي وهو التهيؤ لظن جميع الاحكام ولو عرفناه بالمعنى الحقيقي وقلنا هو الظن بجميع الاحكام لزم ان لا يوجد فقيه مجتهد فتلخص من هذا ان الفقه له معنى حقيقي وهو ظن جميع الاحكام الحاصل بالفعل وهذا لا يتحقق لاحد ممن وقع الاجماع على انهم مجتهدون كابي حنيفة ومالك والشافعي ومعنى آخر مجازي وهو ملكة التحصيل وهو الذي يقال له التهيؤ وقد تقدم تعريفه بالمعنى المجازي لعدم اشتراط حصول الظن هنا . ومن صرح بان اطلاق العلم على الملكة مجاز السيد في حاشية المطول والسعد أيضاً وزاد انه يمكن ان يكون حقيقة اصطلاحية واليه يشير في حاشية العضد وقد قدمنا لك الكلام على هذا في أول الكتاب وان المتقدمين ما كانوا يعرفون الا العلوم بمعنى الملكات أي ملكات التحصيل وان هذا هو المنعني ارادته في تعريف المجتهد والفقيه فلا تغفل عما قدمناه

النظر فيما لا يلحقه فيه لوم مع استفراغ الوسم فيه وهذا الحد فاسد^(١) لاشتماله على التكرار ولانه يدخل فيه ما ليس باجتهاد في عرف الفقهاء كلاجتهاد في العلوم اللغوية والعقلية والحسية وفي الامور العرفية وفي الاجتهاد في قيم المتلفات وأروش الجنائيات وجهة القبلة وطهارة الاواني والثياب . واهلم ان تعريف الاجتهاد يعرف منه تعريف المجتهد والمجتهد فيه فالمجتهد هو المستفراغ وسمه^(٢) في درك الاحكام

(١) قال الاسنوي « وهذا الحد فاسد الخ » أقول اما اشتماله على التكرار فلأن قوله مع استفراغ الوسم فيه مكرر مع قوله هو استفراغ الوسم في النظر الخ . واما وجه دخول ما ليس باجتهاد في عرف الفقهاء فهو غير مانع فلأن قوله فيما لا يلحقه فيه لوم شامل لكل ما ذكر الاسنوي لان كل ما ذكر لا يلحقه فيه لوم اذا استفراغ الوسم في النظر فيه كما هو واضح وانما كان فاسدا عن هذا الوجه لان الامام عرف الاجتهاد في عرف الفقهاء حيث قال الاجتهاد في عرف الفقهاء هو الخ . وما دخل في التعريف بما ذكره الاسنوي ليس منه في عرف الفقهاء

(٢) قال الاسنوي « فالمجتهد هو المستفراغ وسمه الخ » أقول اذا أريد كل الاحكام الشرعية والمستفراغ وسمه بالفعل لم يصدق التعريف على أحد ممن حصل الاجماع على أنهم مجتهدون ولا على من عنده ملكة الاجتهاد ولكنه لم يجتهد بالفعل فيتمين ان يكون المجتهد هو ما عرفناه سابقا في أول الكتاب والفقيه والمجتهد متصادقان كما تقدم وله شروط لا يتحقق الا بها ذكرها صاحب جمع الجوامع بقوله وهو البالغ المساقل ذو الملكة وهي الهيئة الراسخة في النفس يدرك بها المعلوم أي ما من شأنه أن يعلم فقيه النفس أي شديد الفهم بالطبع لمقاصد الكلام وان انكر القياس فلا يخرج بانكاره عن فقاهاة النفس وقيل يخرج وثالثها الا الجلى فيخرج بانكاره لظهور جوده العارف بالدليل العقلي أي البراءة الاصلية والتكليف به في الحجية ذو الدرجة الوسطى لغة وعربية من نحو وتصريف وأصولا وبلاغة من معان وبيان ومتعلق الاحكام من كتاب وسنة وان لم يحفظ المتون . وتقل عن والده بمد ذلك تعريفا آخر وكلاهما يفيد ان

الشرعية والمجتهد فيه كل حكم شرعي^(١) ليس فيه دليل قطعي كذا قاله الآمدي
هنا والامام بعد الكلام على شروط الاجتهاد . قال :

« الفصل الأول »

في المجتهدين وفيه مسائل

الاول يجوز له عليه الصلاة والسلام أن يجتهد لعموم فاعتبروا ووجوب
العمل بالراجح ولانه أشق وأدل على الفطانة فلا يتركه ومنه أبو علي وابنه

المجتهد هو ذو الملكة الخ . أي المتبهيء وذلك لما قلناه من انه لو لم يرد ذلك
لم يصدق التعريف على أحد من ذكرنا

(١) قال الاسنوي « والمجتهد فيه كل حكم شرعي الخ » . أقول فالمراد
بالحكم الشرعي الحكم المظنون شرعا بفرج نحو الاركان الاربعة وحرمة الزنا
وشرب الخمر والغصب وسائر الضروريات الدينية وهذا مبني على ان قيد نظرية الاحكام
لا بد منه وان النظرية تستلزم الظنية فقيدوا الاحكام بالظنية التي هي ملازوم
النظرية لان النظرية اما لضعف دلالة المن أو لضعف قان الامر الثابت عن رسول
الله صلى الله عليه وسلم بالتواتر مع قوة الدلالة والاحكام فيه يفيد القطع ضرورة
قال في مسلم الثبوت وفيه ما فيه ووجهه كما في شرحه ان مبني النظرية على الخفاء
والخفي ربما يكون قطعيا فتأمل فيه . أقول كون النظرية لا تستلزم الظنية يكاد
يكون من الاوليات فان كثيرا من القطعيات نظرية ولكنهم قالوا ان القطعيات
لا اجتهاد فيها وان كانت نظرية ووجهه ان كل الاحكام القطعية المعلومة من
الدين بالضرورة يجب اعتقادها على كل مكلف لوجوب اعتقاد حقيقتها وان كانت
نظرية فلا يختص الوقوف عليها والعلم بها بالمجتهد ففرضية الاركان الاربعة التي
هي الصلوات الخمس في اليوم واليلة والزكاة وصوم رمضان من كل سنة والحج
مرة في العمر على من استطاع معلومة من الدين بالضرورة فلا يتوقف العلم بها على
الاجتهاد وكذلك حرمة الزنا والغصب وكل ما هو من ضروريات الدين لا تتوقف
معرفة على الاجتهاد وان كان نظريا ثابتا بدليله الشرعي القطعي

بقوله تعالى (وما ينطق عن الهوى) قلنا مأمور به فليس بهوى ولانه ينتظر
الوحى قلنا ليحصل اليأس عن النص أو لانه لم يجد أصلاً يقىس عليه فرع لا يخطئ
اجتهاده والا وجب اتباعه « أقول اختلفوا في جواز الاجتهاد للنبي صلى الله
عليه وسلم فذهب الجمهور^(١) الى جوازه ونقله الامام عن الشافعى واختاره المصنف

(١) قال الاسنوى « أقول اختلفوا في جواز الاجتهاد للنبي صلى الله عليه وسلم
فذهب الجمهور النخ « أقول منم الاشاعرة الاجتهاد له صلى الله عليه وسلم شرطا
ومنعه اكثر المعتزلة عقلا وجوزه الاكثر فراد الاسنوي بالجمهور هم اكثر العلماء
من الاشاعرة واكثر المعتزلة والقائلون بالجواز اختلفوا هل كان متمبدا به قال
الاكثر منهم كان متمبدا به مطلقا لكن الحنفية قيدوا ذلك فقالوا هو
متمبدا به بعد انتظار الوحى الى خوف فوت الحادثة لان اليقين لا يترك عند
امكانه فيذهب الى المظنون وهذا أمر معقول ضرورى وانكاره مكابرة فيجب
ان يكون مراد كل من قاله انه كان متمبدا به فان اجتهاد وأقر على ما أدى اليه
اجتهاده صار اجتهاده كالنص قطعا في الافادة لانه لا يقر على خطأ . ومعنى كونه
متمبدا أنه صلى الله عليه وسلم مأمور في حادثة لا وحى فيها بانتظار الوحى أولا ما كان
راجيا له الى خوف فوت الحادثة بلا حكم ثم بالاجتهاد ثانيا اذا مضى وقت الانتظار ولم
يوح اليه لان عدم الوحى اذله في الاجتهاد حينئذ ومدة الانتظار مفسرة بهذا وهى
تختلف باختلاف الحوادث هذا هو الصحيح . وفي شرح البديع اسراج الدين
الهندي وقيل بالجواز أى يجوز كونه متمبدا بالاجتهاد مطلقا في الاحكام الشرعية
والحروب والامور الدينية من غير تقييد بشىء منها أو من غير تقييد بانتظار
الوحى وهو مذهب طامة الاصوليين ومالك والشافعى واحمد وطامة أهل الحديث
ومنقول عن ابى يوسف اه . ولعل المراد بالاكثر هؤلاء الا ان الكمال في تحريره
حمل الجواز على كونه مأمورا به كما قلنا موافقة في المعنى لمثل ما فى منتهى السؤل
للأمدي . وذهب احمد والقاضي وابو يوسف الى ان النبي صلى الله عليه وسلم كان
متمبداً بالاجتهاد فيما لا نص فيه اه . وقد علمت ان معنى متمبدا مأمور وحمل
الكمال الجواز على ما ذكر أيضاً بناء على ان محل النزاع انما هو في ايجابه عليه

وهو مقتضى اختيار الامم أيضاً لانه استدلل له وأجاب عن مقابله . وذهب أبو علي الجبائي وابنه أبو هاشم الى المنع . وحكى في المحصول قولاً ثالثاً أنه يجوز فيما يتعلق بالحروب دون غيرها ورابعاً نقله عن أكثر المحققين وهو التوقف في هذه الثلاثة . واذا قلنا بالجواز فقال النزالي قيل وقع وقيل لا وقيل بالتوقف والاول وهو الوقوع اختاره الآمدي^(١) وابن الحاجب وهو مقتضى اختيار الامام

وانه لا قائل بالجواز دون الوجوب لكن قول الآمدي وجوز الشافعي ذلك في رسالته من غير قطع وبه قال بعض الشافعية والقاضي عبد الجبار ظاهر في مخالفة هذا وان المراد بهذا مجرد الجواز العقلي . وذكر ابن أبي هريرة والماوردي والاصح عندي التفصيل بين حقوق العباد فيجب عليه لانهم لا يصلون الى حقوقهم الا بالاجتهاد ولا يجب في حقوق الله اه . وهذا صريح أيضاً في أنه ثم من يقول بالجواز دون الوجوب فتلخص من هذا ان القائلين بالجواز أي بالامكان عقلاً وشرعاً اختلفوا ففريق ذهب الى انه جائز في حقه صلى الله عليه وسلم أي ليس يوجب عليه مطلقاً . وفريق ذهب الى انه واجب عليه مطلقاً . وفريق فصل بين حقوق الآدميين فأوجبه عليه فيها وبين حقوق الله فقال بالجواز دون الوجوب . وفريق فصل تفصيلاً آخر فأوجبه بمد انتظار الوحي اولا ما كان راجيه الى خوف فوات الحادثة بلا حكم ثم يجب الاجتهاد عليه مطلقاً بمد ذلك وهذا هو مختار الحنفية

(١) قال الاسنوي « والاول وهو الوقوع اختاره الآمدي الخ » اقول قال في جمع الجوامع وشرحه والمصحيح جواز الاجتهاد له صلى الله عليه وسلم ووقوعه لقوله تعالى (ما كان لنبي أن يكون له أسرى حتى يمتحن في الارض عفا الله عنك لم أذنت لهم) عوتب على استبقاء أسرى بدر بالفداء وعلى الاذن لمن ظهر تفاقمهم في التخلف عن غزوة تبوك ولا يكون العتاب فيما صدر عن وحي فيكون عن اجتهاد وقيل يمتنع له لقدرته على اليقين بالتلقى من الوحي بان ينتظره والقادر على اليقين في الحكم لا يجوز له الاجتهاد جزماً . ورد بان ازال الوحي ليس في قدرته اه . ولا يخفى أن هذا انما يدفع قول من يمنع الاجتهاد أصلاً ولا يدفع

وأتباعه فان الأدلة التي ذكرها تدل عليه . وعمل الخلاف على ما قاله القراني في
 مقاله الحنفية من انه لا يكون متمبداً بالاجتهاد الا بعد انتظار الوحي الى خوف
 فوات الحادثة لان اليقين لا يترك عند امكانه الى آخر ما تقدم فلا يجوز الاجتهاد
 مع امكان التلقى من الوحي قبل الحاجة الى معرفة الحكم لانه انما تمبداً بالاجتهاد
 فيما لانص فيه كما في العصد وشرح صاحب جمع الجوامع لمختصر ابن الحاجب . على
 ان هذا الدليل الذي ذكره الجلال انما يتم على القائلين بان اجتهاده عليه الصلاة
 والسلام قد يخطيء وأما القائلون بانه لا يخطيء فلا يتم الدليل عليهم بأحصار سبب
 اليقين في التلقى من الوحي بل كما يكون بسبب ما ذكر يكون بسبب الاجتهاد
 لان سبب اليقين عند هؤلاء أمران التلقى من الوحي والتلقى من الاجتهاد على
 ان القائل بانه قد يخطيء يقول انه لا يقر على الخطأ ولذلك قال في جمع الجوامع
 وشرحه والصواب ان اجتهاده صلى الله عليه وسلم لا يخطيء قال الجلال تنزيهاً
 لمنصب النبوة عن الخطأ في الاجتهاد وقيل قد يخطيء ولكن ينبه عليه سريعاً لما
 تقدم في الآيتين ولبشاعة هذا القول عبر المصنف بالصواب اهـ . والحاصل ان
 الذين منموا الاجتهاد له صلى الله عليه وسلم استدلو بما استدل به المصنف لهم
 والجواب عنه بما اجاب به الاسنوي فان استدلالهم مبني على ان قوله تعالى (ان
 هو الاوحي يوحى) ظاهر في العموم وان كل ما ينطق به فهو وحي وهو ينفي الاجتهاد
 لانه قول بالرأى والجواب بان الظاهر من هذا القول انه رد لما كانوا يقولونه
 في القرآني من انه افتراه فيختص بما بلغه وينفي العموم ! واستدلوا أيضاً بأنه
 عليه الصلاة والسلام كان ينتظر الوحي في كثير من الاحكام كالظهار والامان فلو
 جاز له الاجتهاد لما أخربل يجهتد . والجواب بمنع الملازمة بل جاز التأخير ليحصل
 اليأس عن النص حتى يجوز الاجتهاد حينئذ اذ العمل بالقياس مشروط بالتنقيش
 وعدم النص وانه عليه الصلاة والسلام لم يجد أصلاً يقيس عليه ووجد أن
 المقيس عليه خلا من شرائط القياس أو لان استفراغ الوسع يستدعي زماناً .
 والقائلون بالجواز والوقوع اختلفوا هل يجوز على اجتهاده الخطأ ولكن ينبه عليه
 سريعاً أو لا يجوز الخطأ على اجتهاده ذهب فريق الى ان اجتهاده عليه الصلاة

شرح المحصول في الفتاوى^(١) أما الاقضية فيجوز الاجتهاد فيها بالاجماع قال النزالي

والسلام لا يخطيء واختاره صاحب جمع الجوامع واستدل عليه بانه صلى الله عليه وسلم واجب الاتباع فلو اخطأ وجب علينا اتباعه فيلزم الامر باتباع الخطأ وهو باطل . وفريق ذهب الى انه قد يخطيء ولكن ينبه على الخطأ مريماً وهو مختار الحنفية كما صرح به البدخشي في شرح المنهاج وغيره في غيره . واستدلوا بانه صلى الله عليه وسلم شاور أصحابه في أسارى بدر فرأى أبو بكر رضى الله عنه أخذ القدية منهم وصرح رضى الله عنه رأى ضرب أعناقهم واستصوب عليه الصلاة والسلام رأى أبي بكر واختاره فنزل قوله تعالى (لولا كتاب من الله سبق) الآية أى لولا حكم الله سبق في اللوح المحفوظ وهو ان لا يعاقب أحداً بالخطأ في الاجتهاد لاصابكم عذاب عظيم بسبب أخذكم القدية وترككم القتل فقال عليه الصلاة والسلام « لو نزل بنا عذاب لما نجا الا صر » فهذا دليل واضح على خطئه في الاجتهاد كذا في البدخشي . وعبارة من التوضيح لصدر الشريعة والمختار عندنا انه مأمور بانتظار الوحي ثم العمل بالرأي أى بعد انقضاء مدة الانتظار لعموم فاعتبروا الى ان قال ومدة الانتظار بما يرجى نزوله فاذا خاف الفتور في الحادثة يعمل بالرأي اه . وقد علمت ان الخطأ في الاجتهاد ليس بمعصية لا كبيرة ولا صغيرة بل الخطيء مأجور بأجر واحد والمصيب باجرين فكلاهما مأجور فليس من الخطأ الذي يتنزه عنه منصب النبوة على ان ما قدمناه في الجواب الذي هو بمعنى ما أجاب به المصنف عن دليل الخصم النافي من أن العمل بالقياس مشروط بفقدان النص الخ صريح في موافقة الحنفية فيما يقولون من انه لا يجتهد الا بعد الانتظار على ما ذكره وذكره المصنف وأقره الاسنوى وأن كون اجتهاده لا يخطيء يجب أن يكون المراد به الخطأ الذي يتنزه عنه منصب النبوة لا الخطأ الذي يجوز على كل مجتهد تحرى الدليل ببذل الوسع حتى أحست نفسه بالعجز عن المزيد .

(١) قال الاسنوى « وعمل الخلاف على ما نقله الترافى في شرح المحصول في

الفتاوى الخ » أقول انما كان الاجتهاد في الاقضية جائزاً بالاجماع لما ثبت انه عليه

وإذا اجتهد النبي صلى الله عليه وسلم ففاس فرطاً على أصل^(١) فيجوز القياس على

الصلاة والسلام مأمور بان يحكم بالظاهر والله يتولى السرائر وبما خرجه البخاري في صحيحه بسنده من أم سلمة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « انكم تختصمون اليّ ولعل بعضكم ألحن بحجته من بعض فن قضيت له بحق أخيه شيئاً فلا يأخذه فانما أقطع له قطعة من النار» اهـ. والسرف في ذلك ان قضاءه على هذا الوجه تشريع لامته وهذا اجتهاد في معرفة الحق من المبطل لافي معرفة الحكم الشرعي وبذلك اندفع قول ابن أمير حاج في شرحه التقرير على التحرير بعد أن نقل عبارة القرافي التي نقلها الاسنوي ولم أقف على هذا لغيره والوجه غير ظاهر اهـ لانك قد علمت وجهه وان هذا اجتهاد في الحكم بمعنى القضاء وفصل الخصومات لا بمعنى استنباط الحكم الفقهي من دليله وكذلك محل الخلاف في الاجتهاد في حقه صلى الله عليه وسلم انما هو في القياس فقط لافي معرفة النصوص والمراد منها لان كل ذلك واضح عنده صلى الله عليه وسلم فليس اجتهاده صلى الله عليه وسلم في شيء من ذلك فلا اشتراك عنده حتى يجتهد لمعرفة المراد وكذا سائر الاقسام التي في دلالتها على المراد خفاء من الجمل والمشكل والخطي والمتشابه على القول بان الراسخ في العلم يعلم تأويله كل ذلك واضح لديه فلا يحتاج الى الاجتهاد ولا تعارض عنده أيضاً حتى يجتهد لدفعه ولا بحث عن تخصيص أو نسخ بالنظر اليه لان كل ذلك معلوم له وواضح عنده صلى الله عليه وسلم فانحصر اجتهاده الذي وقع فيه الخلاف في الحاق مسكوت لمنطوق وليس ذلك الا القياس كما ان جميع علل الاحكام واضحة عنده فتكون كلها منصوطة عنده صلى الله عليه وسلم ولذلك كان التعبد بالاجتهاد لازماً له لما تقدم من ان التعبد في العلة المنصوطة لازم فهو عليه الصلاة والسلام انما يجتهد في تحقق العلة في الفروع فمن جوز الخطأ عليه كالحنفية انما جوزة في هذا لا في تمليل الاصول فان العلة كانت معلومة عنده من حين النزول ولا يقر على الخطأ كما سبق

(١) قال الاسنوي « قال الغزالي واذا اجتهد النبي صلى الله عليه وسلم ففاس

فرطاً على أصل البخ » أقول وجه ذلك انه متى أقر بعد الاجتهاد على ما أدى اليه

هذا الفرع لانه صار أصلاً بالنص قال وكذلك لو أجمعت الامة عليه ثم استدل المصنف على الجواز باربعة أوجه : الاول ان الله تعالى أمر أولي الابصار به ^(١) وكان صلى الله عليه وسلم أعظم الناس بصيرة وأكثرهم خبرة بشرائط القياس وذلك يقتضى اندراجه في عموم الآية فيكون مأموراً بالقياس وحينئذ فيكون فاعلاً له صيانة لعصمته عن ترك المأمور به . الثاني اذا غلب على ظنه صلى الله عليه وسلم أن الحكم في صورة معال بوصف ثم علم او ظن حصول ذلك الوصف في صورة أخرى فانه يلزم ان يحصل له الظن بأن حكم الله تعالى في تلك الصورة كحكمه في الصورة الاولى وحينئذ فيجب عليه ان يعمل بمقتضاه لان الاصل وهو المقرر في بداية العقول وجوب العمل بالراجح . الثالث ان العمل بالاجتهاد أشق من العمل بالنص لانه يحتاج الى اتعاب النفس في بذل الوسع فيكون أكثر ثواباً لقوله صلى الله عليه وسلم لعائشة « أجرك على قدر نصيبك » فلولم يعمل النبي صلى الله عليه وسلم به مع ان بعض أمته قد عمل به لكان يلزم اختصاص بعض أمته بفضيلة ^(٢) لم توجد فيه وهو ممنوع . الرابع وهو قريب مما قبله أو هو معه

اجتهاده صار اجتهاده كالنص قطعاً في الافادة لانه لا يقر على الخطأ ومتى صار كذلك صار أصلاً فيقياس عليه وكذلك لو اجمعت الامة عليه يكون مستنداً للاجماع وأصلاً بجمماً عليه

(١) قال الاسنوى « الاول ان الله تعالى أمر أولي الابصار به الخ » أقول وذلك بقوله تعالى (فاعتبروا يا أولي الابصار) وهو نص عام يشمله صلى الله عليه وسلم بل هو أولى لما ذكره الاسنوي بقوله وكان صلى الله عليه وسلم أعظم الناس الخ والتخصيص لم يقم عليه دليل

(٢) قال الاسنوى « لكان يلزم اختصاص بعض أمته بفضيلة الخ » أقول أجب المخالف عن ذلك بان اختصاصه بدرجة أعلى اقتضى تخصيصه بمخصائصه من الاحكام فيجب عليه ما لا يجب على غيره ويباح له ما لا يباح لغيره كإباحة الزيادة على الاربع في النكاح وازام التهجيد وغير ذلك فليجز أن يكون ممنوعاً من الاجتهاد فالاولى الافتصار على الاستدلال بمعلومات دلائل القياس مثل

دليل واحد ان العمل بالاجتهاد أدل على التقطاعة وجودة القرينة من العمل بالنص قطعاً فيكون العمل به نوعاً من الفضل فلا يجوز خلو الرسول عليه الصلاة والسلام منه لكونه جامعاً لأنواع الفضائل. ثم ذكر المصنف للثانين دليلين: أحدهما قوله تعالى (وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى) ^(١) فانه يدل على ان الاحكام الصادرة عنه عليه الصلاة والسلام كانت بالوحي . والجواب انه لما أمر بالاجتهاد وتبليغ مقتضاه لم يكن ذلك نطقاً بغير الوحي . وأجاب صاحب الحاصل بان الاجتهاد اذا كان مأموراً به لم يكن الطق به هوى واقصر عليه وتبعه المصنف على ذلك وهو يشمر بأن الخصم قد استدبل بصدر الآفة وهو باطل فانه لا يقول بأن القول بالاجتهاد قول بالهوى فان الهوى هو القول لمحض غرض النفس بل الذي يناسب التسك به انما هو قوله تعالى (ان هو الا وحي يوحى) على ما قررناه . ثم لو سلمنا ان الاجتهاد قول بالهوى على تقدير تفسير الهوى المذكور في الآية بما قيل اليه النفس وتسكن له فلا يستقيم أن يجاب عنه بأنه ليس بهوى بل الجواب المطابق أن يقول هذا الهوى مأمور به . الدليل الثاني لو جاز له صلى الله عليه وسلم أن يجتهد في الاحكام الشرعية لكان يمتنع عليه تاخير فصل الخصومات والمحاکمات الى نزول الوحي لان القضاء على الفور وقد تمكن منه بالاجتهاد لكنه أخر في الظهار واللعان ^(٢) وأجاب المصنف بان العمل بالقياس مشروط

قوله تعالى (فاعتبروا) والتخصيص لا دليل عليه كما قلنا وقد تقدمت فأرجع اليها
 (١) قال الاسنوى « أحدهما قوله تعالى (وما ينطق عن الهوى) الى آخر ما قال » أقول قد قدمنا ما يتعلق بهذا فلا نعيده

(٢) قال الاسنوى « لكنه اخر في الظهار واللعان » أقول في التمثيل بهما نظر فانه عليه الصلاة والسلام لم يؤخر الجواب فيهما بل أجاب في اللعان كما في صحيح البخارى فقال للال « عليك البينة اوحد في ظهرك » وقال في الظهار لأوش ابن الصامت « ما أرى الا انها قد بانت منك » ثم نسخ الحكايات بنزول آيتينهما فالاولى أن يتمسكوا بما تضمنه الحديث الحسن الذي أخرجه احمد والطبراني وغيرهما ان رجلاً سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال أى البلاد شر فقال

يمنع أن يقر على الخطأ حتى يمضى زمان يمكن اتباعه فيه ويوجب التنبيه عليه قبل ذلك فلا يتصور وجوب اتباعه فيه. سلطنا لكنه منقوض بوجوب اتباع العايم للمفتى واحتج الآمدي بأشياء منها قوله تعالى (عفا الله عنك لم أذنت لهم) وقوله تعالى في حق أسارى بدر (ما كان لنبي أن يكون له أمرى) فإن عمر كان قد أشار بقتلهم فلم يقتلهم النبي صلى الله عليه وسلم . وبقوله عليه الصلاة والسلام « إنما أحكم بالظاهر » قال :

« الثانية يجوز للغائبين عن الرسول وفاقا وللحاضرين أيضاً إذا لا يمتنع أمرهم به . قيل عرضة للخطأ . قلنا لانسلم بمد الاذن ولم يثبت وقوعه » أقول اختلفوا في جواز الاجتهاد لامة النبي صلى الله عليه وسلم في زمنه على مذاهب حكاه الآمدي : أحدها يجوز مطلقاً ^(١) . والثاني يمتنع مطلقاً ^(٢) . والثالث يجوز للغائبين من القضاة ^(٣) والولاية دون الحاضرين . والرابع ان ورد فيه اذن خاص جاز والا

(١) قال الاسنوي « اختلفوا في جواز الاجتهاد لامة النبي صلى الله عليه وسلم على مذاهب حكاه الآمدي أحدها يجوز مطلقاً » أقول هو مختار الاكثر غيبة وحضوراً كما في مسلم الثبوت وشرحه الفوائح

(٢) قال الاسنوي « والثاني يمتنع مطلقاً » استدل هذا القائل بأنه قادر على اليقين في الحكم بتلقيه منه . واعترض بأنه لو كان عنده وحى في ذلك لبلغه للناس وإنما اقتصر المعارض على الوحي لكونه متفقاً عليه والا فاليقين لا ينحصر في الوحي على القول بان اجتهاده صلى الله عليه وسلم لا يخطئ فاليقين كما يكون بالتلقي منه وحيما يكون بالتلقي منه اجتهاداً

(٣) قال الاسنوي « والثالث يجوز للغائبين من القضاة الخ » أقول أي لا لغيرهم . استدل هذا القائل بقصة معاذ بن جبل حين ولاه رسول الله صلى الله عليه وسلم قاضياً باليمن وقال له « بم تقض » كما هو معروف وبان في ذلك حفظاً لمنصبهم من استنقاص الرعية لو لم يجوز لهم الاجتهاد وكلفوا أن يراجعوا للنبي صلى الله عليه وسلم فيما يقع لهم بخلاف غيرهم . وقد يقال أن في مراجعته صلى الله عليه وسلم غاية الكمال لهم ولرعيتهم . والجواب أنه قد يكون من الرعية من هم

فلا^(١) والخامس أنه لا يشترط الاذن^(٢) بل يكفي السكوت مع العلم بوقوعه. قال واختلف القائلون بالجواز في وقوع التعبد به فمنهم من قال وقم التعبد به ومنهم من توقف فيه مطلقاً ومنهم من توقف في الحاضر دون الغائب. قال والمختار جوازه^(٣)

من أجلاف الأعراب خصوصاً من قرب عهداً بالاسلام

(١) قال الاسنوي « والرابع ان ورد فيه اذن خاص الخ » اقول قد يفهم من مقابلة هذا القول الرابع للقول الثاني وهو المنع مطلقاً أن الثاني يمتنع عند الاذن أيضاً وليس كذلك كما هو ظاهر لان أحداً لا يسمه القول بالمنع من شيء مع اذن الشارع فيه فهذا القول الرابع في الحقيقة لا يقابل الثاني بل هو يوافقه وانما يقابل ما عداه

(٢) قال الاسنوي « والخامس انه لا يشترط الاذن الخ » اقول لا شك أن السكوت بعد العلم اذن دلالة وافرار منه صلى الله عليه وسلم فتمين أن يكون مراد هذا القائل ان لا يشترط الاذن صريحاً بل الاذن دلالة فقط و لذلك قال في جمع الجوامع ومثالها باذنه صريحاً قيل أو غير صريح قال الجلال بأن سكت عن سؤال منه أو وقم منه فان لم يأذن فلا

(٣) قال الاسنوي « والمختار جوازه مطلقاً وان ذلك مما وقم الخ » اقول استدلوا على الوقوع بأنه صلى الله عليه وسلم حكم سهد بن معاذ في بني قريظة فقال « نقتل مقاتلتهم ونسبي ذريتهم » فقال صلى الله عليه وسلم « لقد حكمت فيهم بحكم الله » رواه الشيخان قال الجلال وهو ظاهر في أن حكمه عن اجتهاد اه. واستدل أيضاً بقول أبي بكر رضي الله عنه في حديث أبي قتادة الانصاري « خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم تام حنين » فذكر قصة في قتله رجلاً من المشركين وهو يطلب سلبه وأن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « من قتل قتيلاً فله سلبه » وقوله فقمت فقلت من يشهد لي ثم جلست ثم قال مثل ذلك الثانية فقمت فقلت من يشهد لي ثم قال الثالثة مثله فقمت فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم « مالك أبا قتادة » فقصصت عليه القصة فقال رجل من القوم صدق يا رسول الله وسلب ذلك

﴿ تابع الحاشية ﴾

القتيل عندى فارضه عني فقال ابو بكر جواباً لهذا القائل « لاها الله اذا لا يعمد الى أسد من أسد الله يقاتل عن الله ورسوله فيعطيك سلبه » فقال عليه الصلاة والسلام « صدق » اه . قال ابن أمير حاج في شرحه على التحرير فان الظاهر ان هذا من أبي بكر رضي الله عنه بالاجتهاد وهو بمحضته صلى الله عليه وسلم وقد صدقه رسول الله صلى الله عليه وسلم بتصديقه له في ذلك والحديث في الصحيحين غير ان الحديث الاول انما يدل على وقوع الاجتهاد باذنه صلى الله عليه وسلم فانه انما كان بعد تحكيمه صلى الله عليه وسلم له في بنى قريظة ومن ثمة لما حكم بحكمه المذكور قال له « لقد حكمت بحكم الله » كما تقدم عن الصحيحين وقال له كما في رواية ابن سعد في « الطبقات لقد حكمت بالحكم الذى حكم به من فوق سبع سموات » وفي رواية أخرى في الصحيحين « بحكم الملك » وكلا الروايتين الاوليين يرجح كسر اللام في رواية بحكم الملك . والحديث الثانى على فرض ان ما قاله ابو بكر كان عن اجتهاد منه فهو انما يدل على جواز الاجتهاد ووقوعه بمحضته صلى الله عليه وسلم والا فالحق ان قول ابى بكر لاها الله اذا لا يعمد الخ لم يكن عن اجتهاد لانه قاله بعد ان علم قوله عليه الصلاة والسلام « من قتل قتيلاً فله سلبه » ولذلك تعلق حق القتال بسلب القتيل اتمافاً سواء كان هذا شرطاً عاماً كما قال الشافعي رضي الله عنه او اذا وعدة لكونه اماماً كما هو عند الحنفية وقد كان ابو بكر طالماً موقناً انه صلى الله عليه وسلم لا يضع الحقوق الا في مواضعها ومن ثمة أكد أبو بكر قوله ذلك بالقسم فلم يكن فيه احتمال للخفاء اصلاً عنده حتى يقال كما في التحرير ان أبا بكر كان يعلم لو انه اخطأ رده ولذلك كان الرجوع هو الصواب المختار عند الامكان قبل نوات الحادثة كما سيأتى . واستدلوا على وقوعه للغائب بقصة معاذ بن جبل رضي الله عنه واستدلوا أيضاً على ذلك بأنه صلى الله عليه وسلم قال حين توجه الى بنى قريظة لمن كان معه « لا يصليين احد العصر الا في بنى قريظة » فادرك بعضهم العصر في الطريق فقال بعضهم لا نصلى حتى نأتيها . وقال بعضهم بل نصلى لم يرد منا ذلك فذكر ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم فلم يعنف واحداً منهم رواه

البخاري في صحيحه عن ابن عمر . وفي رواية محمد بن اسحاق فأني رجال من بعد المشاء الاخيرة ولم يصلوا العصر لقول رسول الله صلى الله عليه وسلم «لا يصلين أحد الا في بني قريظة» فشنغلهم أمر لم يكن منه بد وأبوان يصلوا القول رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى أتوا بني قريظة فصلوا العصر بها بعد المشاء الاخيرة فما عابهم الله بذلك في كتابه ولا عنفهم به رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال حدث بهذا الحديث أبو اسحق بن يسار عن معبد بن كعب بن مالك الانصاري . وهذا يدل على جواز الاجتهاد ووقوعه للغائب اذا تعذر أو يعسر الرجوع اليه صلى الله عليه وسلم ولذلك قال فالوجه جواز الاجتهاد في عصره صلى الله عليه وسلم للغائب للضرورة وللحاضر بشرط أمن الخطأ وهو باحد أمرين حضرته كما تقدم لابي بكر أو اذنه في ذلك كما تقدم في تحكيم سعد بن معاذ في بني قريظة ولا شك ان هؤلاء الذين اجتهدوا في صلاة العصر تعسر عليهم أو تعذر الرجوع اليه صلى الله عليه وسلم . وقد قال في التقرير على التحرير بياناً للضرورة والظاهر انها انما تتحقق عنه تعسر الرجوع أو تعذره عليه فيحسن تقييده بمن هو بهذا الحال فلا يجوز لمن ليس بها لهولة المراجعة عليه . ثم قصة معاذ الشهيرة في ارساله الى اليمن كذلك ويجوز على القضاة والولاة لحفظ مناصبهم عن استنقاص الرعية لهم اذا رجعوا الى النبي صلى الله عليه وسلم فيما يقع لهم بخلاف غيرهم مما يتعجب من تكلف كتابة بلا تعقب بالرداه . وقد تعقبناه بالرد عليه بان الرجوع اليه صلى الله عليه وسلم غاية الكمال والجواب عنه بما تقدم ضعيف كما انك علمت أن العلة في جواز اجتهاد الغائب هي ضرورة التعسر أو التعذر وهي ليست خاصة بالقضاة والولاة بل قد تكون في غيرهم كما تقدم في صلاة العصر حين التوجه الى بني قريظة . وأما الحاضر والمراد منه الحاضر في حضرته عليه الصلاة والسلام كما سيأتي وينقده الكمال للأمن من الخطأ باحد الامرين المذكورين سابقاً ولذلك قال في مسلم الثبوت والحق أن ترك اليقين الى محتمل الخطأ مختاراً مما يباه العقل قال شارحه فلا يعتبر القياس

مطلقاً وأن ذلك مما وقع مع حضوره وغيبته ظناً لا قطعاً^(١) وذكر الغزالي وابن الحاجب نحوه أيضاً واختار الامام جوازه مطلقاً^(٢) وأما الوقوع فنقل عن الاكثرين أنهم قالوا به في حق الغائب لقضية معاذ وأنهم توقعوا فيه في حق الحاضر^(٣) ومال الى اختياره وكلام المصنف أيضاً مطابق له كما سترفه . اذا علمت ما قلناه علمت أن مانقده المصنف من الاتفاق على جوازه^(٤) للغائب ممنوع وعبارة الامام أنه جائز بلا

والاجتهاد عند امكان السؤال اه أي بدون تعذر ولا تعثر ومن ثمة كانوا يرجعون اليه صلى الله عليه وسلم الا لضرورة مانعة من السؤال كالغائب البعيد فانه لا يقدر على السؤال قبل فوات الحادثة أو للاذن

(١) قال الاسنوي « ظناً لا قطعاً الخ » أقول قال السبكي ولم يقل احد انه وقع قطعاً اه . لكن قال العطار وأورد عليه أي على الاستدلال على الوقوع بحديث سعد بن معاذ من جهة المآثم ان المسئلة علمية وهذا خبر آحاد يفيد ظن الوقوع لا القطع به . وأجيب بان من تتبع ماورد في السنة من ذلك ظفر بما يفيد جموعه التواتر المعنوي اه . وقد علمت ان الخلاف على الوجه الذي نقلوه ينعم وجود التواتر المعنوي أيضاً لان منهم من قال بعدم الجواز مطلقاً ومنهم من قال بالجواز مع التوقف مطلقاً ولو كان هناك من السنة ما هو متواتر ولو معنى لكان القول بعدم الجواز مطلقاً أو بالجواز مع التوقف مطلقاً باطلا ولم يقل بذلك أحد فالحق ما قاله السبكي انه لم يقل احد انه وقع قطعاً وان المسئلة ظنية لاعلمية كيف والمسئلة اجتهادية كما هو واضح ولا علاقة لها بالاعتقادات

(٢) قال الاسنوي « واختار الامام الجواز مطلقاً » أي بحضرته وغيبته

(٣) قال الاسنوي « وانهم توقعوا في حق الحاضر الخ » المراد منه الحاضر في

حضرته عليه الصلاة والسلام كما صرح به الجلال المحلي

(٤) قال الاسنوي « علمت ان مانقده المصنف من الاتفاق على جوازه الخ »

ولذلك لم يوافق المصنف أحد من قبله أو بعده في نقل الوفاق على ذلك . وقول الاسنوي وعبارة الامام انه جائز الخ بيان لمنشأ غلط المصنف في نقل الوفاق حيث فهم من قول الامام بلا شك انه جائز بلا خلاف وهو غلط لتعريض الامام

شك. ثم استدل المصنف على جوازه^(١) في حق الحاضرين بأنه لا يمتنع أمرهم به أي لا يمتنع عقلاً ولا شرطاً أن يقول الرسول للحاضرين عنده قد أوحى الى أنكم مأمورون بالاجتهاد والعمل به فان ذلك لا يلزم منه محال لا لذاته وهو ظاهر ولا لغيره اذ الاصل عدمه فن بدعيه فعليه البيان . قوله « قيل عرضة الخ » أي استدل المانعون بأن الاجتهاد عرضة للخطأ بلا شك^(٢) والنص آمن منه وسلوك السبيل المخوف مع القدرة على سلوك الآمن قبيح عقلاً . والجواب لا نسلم ان الاجتهاد تعرض للخطأ بمد اذن الشارع فيه فانه لما قال للمكلف أنت مأمور بالاجتهاد والعمل به صار آمناً من الخطأ لانه حينئذ يكون آتياً بما أمر به هكذا أجب به الامام واتباعه فتبعهم المصنف وهو ضعيف لان الاذن في الاجتهاد لا يمنع من وقوع الخطأ فيه كما استعرفه بل انما يمنع من التأنيب . والاولى في

بوجود الخلاف واختياره الجواز

(١) قال الاسنوى « ثم استدل المصنف على جوازه الخ » أقول المراد بالجواز هنا الجواز العقلي وهو عدم الاستحالة عقلاً كما هو مقتضى الاستدلال بهذا الدليل

(٢) قال الاسنوى « أي استدل المانعون بان الاجتهاد عرضة للخطأ بلا شك الخ » أقول حاصله ان القادر على اليقين في الحكم بتلقيه منه صلى الله عليه وسلم لا يجوز له ترك ذلك الى ما يحتمل الخطأ ونقول ان كان مراد هذا القائل القدرة عند الامكان قبل فوات الحادثة فنحن نقول به على ما هو الصواب المختار وان كان المراد للقدرة بعد فوات الحادثة وان كان متمسراً او متعذراً قبل فواتها فغير مسلم ولا يصدق عليه مع تمسر الرجوع أو تعذره كذلك انه قادر على اليقين وهذا هو المتعين في الجواب على ما هو الصواب المختار دون ما اعترض به الجلال من انه لو كان عنده وحى في ذلك لبلغه للناس لانه اذا لم يكن عنده وحى ورجعوا اليه قبل فوات الحادثة فمن الجائز أن ينزل الوحي وان لم ينزل انتظره حتى اذا خيف فوات الحادثة اجتهد هو صلى الله عليه وسلم واجتهاده صلى الله عليه وسلم صواب أو خطأ ينبه عليه مريماً

الجواب ان يقال^(١) لا نسلم انه قادر على تحصيل النص فانه قد يسأل عن الواقعة فلا يرد فيها شيء بل يؤمر فيها بالاجتهاد. سلمناه لكن لا نسلم ان ترك العمل بمقتضى الاحتياط قبيح . سلمناه لكنه فرع عن قاعدة التحسين والتقييح العقلين . قوله « ولم يثبت وقوعه » هو طائد الى المسئلة التي قبله وهو اجتهاد الحاضر ولا ينبغي اعادته الى الغائب ايضاً^(٢) فانه مع كونه مخالفاً للظاهر فانه مخالف لرأى الاكثرين والذي مال اليه الامام كما تقدم ايضاحه . اذا علمت هذا فنقول اما الوقوع للغائب

(١) قال الاسنوى « والاولى في الجواب ان يقال الخ » اقول اما الاول وهو ممن انه قادر على تحصيل النص الخ فلا يفيد جواز اجتهاد غيره صلى الله عليه وسلم في عصره كما هو موضوع المسئلة عند امكان الرجوع اليه صلى الله عليه وسلم لانه متى امكنه الرجوع وسأل عن الواقعة فان لم يرد فيها وحى وخيف فوات الواقعة يجتهد هو عليه الصلاة والسلام وقد علمت ان اجتهاده نص ايضاً وان ورد وحى حصل النص ايضاً. واما الثانى وهو منع ان ترك العمل بمقتضى الاجتهاد قبيح فلا يفيد ايضاً لما علمت من ان ترك اليقين الى محتمل الخطأ مما ياباه العقل الى آخر ما سبق فهو قبيح عقلاً وشرعاً ايضاً وبهذا تعلم ما فى الثالث وهو قوله لكنه فرع التحسين الخ لانه حينئذ ليس فرع التحسين والتقييح العقلين الذين يقول بها المعتزلة فقط بل هو فرع التحسين والتقييح العقلين والشرعيين ايضاً على ان الحنفية قائلون بقاعدة التحسين والتقييح العقلين على ما سبق وهم محتاجون للجواب عن هذا الدليل وهذا الجواب لا يفيدهم فتمين الجواب بما قلناه سابقاً بناء على ما هو الصواب المختار

(٢) قال الاسنوى « هو عائد الى المسئلة قبله وهو اجتهاد الحاضر ولا ينبغي اعادته الى الغائب الخ » اقول عوده للغائب مع كونه مخالفاً لرأى الاكثرين غير صحيح لما قدمناه من قصة معاذ للشهيرة في ارساله الى اليمن ولما وقع في صلاة العصر حين توجهوا الى بنى قريظة فكيف يقال بعد ذلك ان اجتهاد الغائب عند تعذر الرجوع أو تعصره غير ثابت بل هو ثابت ظناً كما قلنا

فدليله قصة معاذ^(١) لما بعثه الى اليمن واما التوقف في حق الحاضر فيظهر بذكر أدلة
القريتين وذكر جوابها كما فعله الامام . فلنذكر ما ذكره فنقول احتج المانعون
بوجهين : احدهما ان الصحابة لو اجتهدوا في عصره عليه الصلاة والسلام لنقل
وجوانه ان عدم النقل قد يكون^(٢) لقلته ثم انه معارض بقصة سعد وغيره^(٣) كما سيأتي .
الثاني أنهم كانوا يرفعون الحوادث اليه ولو كانوا مأمورين بالاجتهاد لم يرفعوها
له . وجوابه أن الرفع قد يكون^(٤) لسهولة النص أو لانه لم يظهر لهم في الاجتهاد شيء .

(١) قال الاسنوي « فدليله قصة معاذ الخ » أقول قد علمت ان قصة معاذ
انما تفيد جواز الاجتهاد ووقوعه من غيره صلى الله عليه وسلم في عصره عند
تمسر الرجوع اليه أو تمذره لا مطلقا

(٢) قال الاسنوي « وجوابه ان عدم النقل قد يكون الخ » أقول متى سلم
انه لم ينقل ولا ثبوت الا بالنقل كان ذلك تسليما لانه لم يثبت بالدليل فكان القول
به بالنسبة للحاضر المتمكن من الرجوع اليه صلى الله عليه وسلم قولا بلا دليل
فلا يعول عليه

(٣) قال الاسنوي « ثم انه معارض بقصة سعد وغيره الخ » أقول الذي
سيأتي هو تحكيم سعد بن معاذ في بني قريظة وعمر بن العاص وعقبة بن عامر
ليحكما بين رجلين وقد علمت ان ذلك كان باذن النبي صلى الله عليه وسلم وأمره
وهذا مما لا يصح ان يقع فيه خلاف لان الرغبة عما اذن فيه الشارع الى غيره
حرام ولان الاصابة حينئذ مقطوعة

(٤) قال الاسنوي « وصوابه ان الرفع قد يكون الخ » وأقول اذا كان الرفع
لسهولة النص علم انه لا يجوز الا عند تمسر الرجوع أو تمذره وذلك انما هو
في غير الحاضر في حضرته صلى الله عليه وسلم واما أنهم لم يظهر لهم الاجتهاد فلا
يفيد لانهم متى لم يتعسر أو يتعذر عليهم الرجوع امكن تحصيل النص اما بالوحي
أو باجتهاده صلى الله عليه وسلم الذي هو وحي أو بمنزلة الوحي فلا يجوز المدول
عنه فلا يجوز الاجتهاد للحاضر في حضرته صلى الله عليه وسلم

واحتج القائلون بالوقوع بأمرين : أحدهما تحكيم سعد بن معاذ^(١) في بني قريظة وصرو بن العاص وعقبة بن طامر ليحكما بين رجلين . وجوابه أن ذلك من أخبار الآحاد^(٢) فلا يجوز التمسك به الا في مسألة عملية وهذه المسألة لا تتعلق لها بالعمل . الثاني قوله تعالى (وشاورهم في الامر) وجوابه أن ذلك كان في الحروب^(٣) ومصالح الدنيا لافي أحكام الشرع . قال :

(١) قال الاسنوي « احدهما تحكيم سعد بن معاذ الخ » أقول قد علمت ان هذا انما يدل على جواز الاجتهاد ووقوعه بامر واذنه عليه الصلاة والسلام وان هذا لا يصح ان يكون موضع خلاف لما قلناه

(٢) قال الاسنوي « وجوابه ان ذلك من اخبار الآحاد الخ » أقول قد علمت ان المسئلة ظنية لا علمية وانه لا قائل بانها علمية فهذا الجواب لا يفيد بل الجواب الصحيح ان هذا الدليل انما دل على جواز الاجتهاد ووقوعه بعد الاذن والامر به وهذا مما لا خلاف فيه فلا يدل على المدعى في موضع الخلاف وهو الوقوع مطلقا في الحاضر

(٣) قال الاسنوي « وجوابه ان ذلك كان في الحروب الخ » أقول أي وكان مما لم ينزل فيه وحي والمراد بمصالح الدنيا ما يتعلق بما اعتادوه بالتجربة من نحو تأبير النخل ونحوه وهذا الجواب أيضا لا يفيد الجواز والوقوع مطلقا وانما يفيد ذلك عند الاذن والامر بالاجتهاد والمشاورة انما كانت كذلك ويشهد لذلك قصة سعد بن معاذ وسعد بن عباد حين استشارهما فيما يتعلق باعطاء ثمار المدينة لفظقان فانها قال له ان كان عن وحي الخ فكان ذلك بعد استحضارهما وأخذ رأيهما وبعد أن علمنا منه صلى الله عليه وسلم ان ذلك كان عن رأي رأى لمصاحبة الانصار فاشارا عليه بمدم الاعطاء وصوب رسول الله صلى الله عليه وسلم رأيهما كما هو معروف في القصة . وعلى ذلك فلاية لا تدل على جواز الاجتهاد ووقوعه مطلقا كما هو المدعى فتلخص من هذا ان جواز الاجتهاد ووقوعه انما ثبت ظنا للغائب عن حضرته صلى الله عليه وسلم عند تعمير أو تدمير الرجوع اليه صلى الله عليه وسلم ولا فرق في ذلك بين القضاة والولاة وغيرهم وفي الحاضر في حضرته عليه السلام

« الثالثة لا بد له أن يعرف من الكتاب والسنة ما يتعلق بالاحكام والاجماع وشرائط الفياس وكيفية النظر وعلم العربية والناسخ والمنسوخ وحال الرواة ولا حاجة الي الكلام والفقه لانه نتيجةه » أقول شرط الاجتهاد^(١) كوف المكلف متمكنا من استنباط الاحكام الشرعية ولا يحصل هذا التمکن الا بمعرفة أمور أحدها كتاب الله تعالى^(٢) ولا يشترط معرفة جميعه كما جزم به الامام وغيره

انما ثبت جواز الاجتهاد ووقوعه اذا كان باذنه وأمره واما ماعدا ذلك فلم يقم عليه دليل أصلا يفيد القطع أو يفيد الظن فالقول به قول بلا دليل فلذلك كان للصواب المختار ما قلناه فنخذ هذا التحقيق

(١) قال الاسنوى « أقول شرط الاجتهاد الخ » أشار بذلك الى ان ما ذكره

المصنف هي الشروط التي بها يتحقق كون المجتهد مجتهدا

(٢) قال الاسنوى « أحدها كتاب الله تعالى الخ » أقول أى بعد

صحة ايمانه فانه شرط في كل عبادة والاجتهاد عبادة فانه تارة يكون فرضاً عينيا على المجتهد المسئول عن حكم عند خوف فوت الحادثة بحيث لا يستطيع السائل السؤال من غيره وفي حق نفسه ان احتاج هو للعمل . وتارة يكون فرضاً على الكفاية عند عدم خوف فوت الحادثة وتم مجتهد غيره يتمكن السائل من السؤال منه فيأثرون بتركه جميعاً ويسقط عن ذمة الكل بفتوى أحدهم لحصول المقصود ولو ظن المجتهد الآخر ان فتوى من أفتى خطأ لان ظن هذا الآخر لا يكون حجة على من أفتى مع ان ظن هذا المجتهد الآخر يحتمل الخطأ مثل من أفتى فلا يمنع العمل ولا يجب على هذا الآخر التنبيه على خطأ من أفتى . وتارة يكون مندوباً كلاجتهاد قبل حدوث الحادثة الغير المعلومة . فم تارة يكون حراما اذا كان في مقابلة قاطع من نص او اجماع لكن هذا في الحقيقة ليس اجتهادا ولا يصدق حد الاجتهاد عليه لان من شرط تحققه ان لا يخالف قاطعا . ثم المجتهد على قسمين : مجتهد مطلق وهو من لقدرة الاجتهاد في كل حادثة اتفقت . ومجتهد في البعض والكلام هنا في المجتهد المطلق وكيف لا يكون عبادة وهو استخراج حكم الله من كتاب الله وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم والاجماع والقياس

بل يشترط أن يعرف منه ما يتعلق بالاحكام وهو خمسمائة آية كما قاله الامام قال ولا يشترط حفظه عن ظهر القلب بل يكفي أن يكون طارفا بمواقفه حتى يرجع اليه في وقت الحاجة . والاقتصار على بعض القرآن مشكل لان تمييز آيات الاحكام^(١)

فلا بد حينئذ من معرفة الحاكم ومن هو وسيلة في تبليغ الاحكام وسائر صفاته من القدرة والارادة والكلام وغيرها من صفاته تعالى التي يجب اعتقادها تفصيلا أو اجمالا ولو بالادلة الاجمالية فلا يجب معرفة ذلك بالادلة التفصيلية المذكورة في علم الكلام بان يقدر على دفع شبه المكابرين المجادلين . نعم اذا كان طارفا بذلك كان اكمل لكنه ليس بشرط والمراد معرفة الكتاب متنا ومعنى وحكما لانه أساس الاحكام

(١) قال الاسنوى « والاقتصار على بعض القرآن مشكل لان تمييز آيات الاحكام الخ » اقول قال في جمع الجوامع ومتعلق الاحكام من كتاب وسنة وان لم يحفظ المتون اه : والمراد بمتعلق الاحكام بفتح اللام ما تتعلق به لدلالته عليها فلم يقدروا ذلك بمقدار معين . ونقل السعد في التلويح عن الغزالي انه لا بد أن يعرف المجتهد الكتاب أى القرآن بأن يعرفه بمعانيه لغة وشريعة أما لغة فبان يعرف معاني المفردات والمركبات وخواصها في الافادة فيفتقر الى اللغة والصرف والنحو والمعاني والبيان وأما شريعة فبان يعرف المعاني المؤثرة في الاحكام مثلا يعرف في قوله تعالى (أو جاء أحد منكم من الغائط) أن المراد بالغائط الحدث وان علة الحكم خروج النجس من الحي اه . ولا شك ان هذه المرادات لا تعرف بغير ممارسة أدلة الشرع الا أنه يكفي ممارسة الممزم فتأمل كذا قاله شيخنا في تقريره على جمع الجوامع . وقال في فواتح الرحموت ثم معرفة الكتاب ليست شرطا بل القدر الذي له تعلق بالاحكام والى تقديره أشار أى صاحب مسلم الثبوت بقوله وقيل بقدر خمسمائة آية اه . وقال الغزالي في المستصفي فان قيل متى يكون محيطا بمدارك الشرع وما تفصيل العلوم التي لا بد منها في تحصيل منصب الاجتهاد قلنا انما يكون متمكنا من الفتوى بعد أن يعرف المدارك المثمرة للاحكام وأن يعرف كيفية الاستثمار والمدارك المثمرة للاحكام كما فصلناها أربعة

من غيرها متوقف على معرفة الجميع بالضرورة وتقليد الغير في ذلك ممتنع لان
المجتهدين متفاوتون في استنباط الاحكام من الآيات لاجرم أن القيرواني في
المستوعب نقل عن الشافعي أنه يشترط حفظ جميع القرآن وهو مخالف لكلام
الامام^(١) من وجهين. الثاني سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم^(٢) ولا يشترط أيضاً

الكتاب والسنة والاجماع والعقل . وطريق الاستقراء يتم بأربعة علوم اثنان مقدمان
واثنان متممان وأربعة في الوسط فهذه ثمانية فلنفصلها وننبه فيها على دقائق أهمها
الاصوليون . أما كتاب الله عز وجل فهو الاصل ولا بد من معرفته ونحفظ عنه
بامرين . أحدهما لا يشترط معرفة جميع الكتاب بل ما تتعلق به الاجكام منه وهو
مقدار خمسمائة آية. الثاني لا يشترط حفظها عن ظهر قلب بل أن يكون عالماً
بمواقفها بحيث يطلب فيها الآيات المحتاج اليها في وقت الحاجة اه . ومن هذا تعلم أن
هؤلاء جميعاً متفقون على انه لا يشترط معرفة كل القرآن وآيات الاحكام متميزة
عن غيرها لا تحتاج في معرفتها وتميزها عن غيرها من آي القصص الى اجتهاد
واما الآيات المتعلقة بالمواظ وأحكام الآخرة وغيرها مما لا تتعلق بالاحكام فلا
يلزمه معرفتها

(١) قال الاسنوي « وهو مخالف لكلام الامام الخ » أقول أي ما قاله
القيرواني في المستوعب يخالف كلام الامام من جهة اشتراط الحفظ وقد علمت انه
لا يشترط الحفظ بل يكفي معرفة المواضع ومن جهة اشتراط جميع القرآن وقد علمت
انه لا يشترط فليس ما قاله القيرواني مخالفاً لكلام الامام فقط بل هو مخالف
لكلام اكثر الاصوليين ممن تقدمه ومن تأخر عنه ولذلك لم يعول عليه صاحب
جمع الجوامع وفيه ممن تأخر عن الاسنوي لافرق بين الحنفية والشافعية

(٢) قال الاسنوي « الثاني السنة الخ » أقول أي يعرف السنة متناً فيعلم
معناه وطريق تأويله وسنداً بان يعلم تواترها او شهرتها والسند الذي رويت به
أحاديث مع العلم بحال الرواة ولو بالنقل عن أئمة الشأن فلا يشترط معرفته بنفسه
بملازمته أولى الشأن . قال في جمع الجوامع وشرحه وبكفي في الخبرة بحال الرواة في
زماننا الرجوع الى أئمة ذلك من المحدثين كالامام احمد والبخاري ومسلم وغيرهم

فيها الحفظ ولا معرفة الجميم كما تقدم . الثالث الاجماع فينبغي أن يعرف المسائل المجمع عليها^(١) حتى لا يفتي بخلاف الاجماع وليس المراد حفظ تلك المسائل كما نبه عليه الغزالي بل طريقه كما قاله الامام أن لا يفتي الا بشيء يوافق قول بعض المجتهدين أو يغاب على ظنه أنها وافعة متولدة في هذا العصر لم يكن لاهل الاجماع فيها

فيعتمد عليهم في التعديل والتجريح لتمذرهما في زماننا الا بواسطة وهم أولى من غيرهم اه . وانما اشترط معرفة السند على وجه ما ذكر ليمتيز عنده الصحيح من السقيم ودرجات الصحيح وبدون ذلك لا يظهر مأخذ الحكم وقدر بعضهم المقدار الذي تدور عليه اكثر الاحكام من السنة بألف ومائتي حديث . وقال الغزالي في المستصفي وأما السنة فلا بد من معرفة الاحاديث التي تتعلق بالاحكام وهي وان كانت زائدة على ألف فهي محصورة وفيها التحقيقات المذكورات ولا يلزمه معرفة ما يتعلق من الاحاديث بالمواظ وأحكام الآخرة وغيرها . الثاني لا يلزمه حفظها عن ظهر قلبه بل أن يكون عنده أصل مصحح لجميم الاحاديث المتعلقة بالاحكام كسنن ابى داوود ومعرفة السنن لاحمد البيهقي أو أصل وقت العناية فيه بمجمع الاحاديث المتعلقة بالاحكام ويكفيه أن يعرف مواقع كل باب فيراجعه وقت الحاجة الى الفتوى وان كان يقدر على حفظه فهو أحسن وأكمل

(١) قال الاسنوى « والثالث الاجماع فينبغي ان يعرف المسائل المجمع عليها الخ » أقول قال الامام السبكي والد صاحب جمع الجوامع ويعتبر لا يقص الاجتهاد لا لكون الاجتهاد صفة المجتهد كونه خبيراً بمواقع الاجماع كي لا يخرقه فانه اذا لم يكن خبيراً بمواقعه قد يخرقه وخرقه حرام كما تقدم لا اعتبار به وانما قال ذلك الامام هذا الذي قاله لان العالم قد يكون متهيئاً للاجتهاد ومتصفاً به مع عدم خبرته بمواقع الاجماع فجعله الخبرة بذلك شرطاً في الاجتهاد بالفعل لا بالتصاف بالاجتهاد وغيره جملة شرطاً في كون المجتهد مجتهداً ومراده انه شرط في كونه مجتهداً اجتهاداً صحيحاً والخطب في ذلك سهل

خوض . الرابع القياس ^(١) فلا بد أن يعرفه ويعرف شرائطه المعتبرة لانه قاعدة الاجتهاد والموصول الى تفاصيل الاحكام التي لاحصر لها . الخامس كيفية النظر فيشرط أن يعرف شرائط الحدود ^(٢) والبراهين وكيفية تركيب مقدماتها واستنتاج المطلوب منها ليأمن من الخطأ في نظره . السادس علم العربية ^(٣) من اللغة والنحو

(١) قال الاسنوي « الرابع القياس الخ » أقول قال في جمع الجوامع وشرحه فقيه النفس أي شديد الفهم بالطبع لمقاصد الكلام لان غيره لا يتأني له الاستنباط المقصود بالاجتهاد وان انكر القياس فلا يخرج بانكاره عن فقاهاة النفس وقيل يخرج فلا يعتبر قوله . وثالثها الا الجلي أي فيخرج بانكاره لظهور وجوده اه . وهذا يقتضى انه لا يشترط في كونه مجتهداً معرفة القياس لان منكر القياس كداود الظاهري مجتهد ومنكره لا يمتنى به ولا يهتم بمباحثه وعلى ذلك فمد معرفة القياس شرطاً في تحقق الاجتهاد مبنى على ما هو الحق من القول بالقياس لانه قاعدة الاجتهاد كما قال الاسنوي كيف ولولا القياس ما اتسع نطاق الفقه والتداوت أقدام الرجال في الاقدام على استنباط الاحكام كيف وشرط المجتهد معرفة الكتاب بما ينيه لغة وشرعية وان معرفته شرعية بان يعرف المعاني المؤثرة في الاحكام كما قدمناه عن السعد نقلاً عن الغزالي وليست المعاني المؤثرة في الاحكام الا العلل التي عليها يدور القياس

(٢) قال الاسنوي « الخامس كيفية النظر فيشرط ان يعرف شرائط الحدود الخ » أقول ما قدمه من الكتاب والسنة والاجماع والقياس تسمى المدارك الاربعة المميزة للاحكام وطريق الاستثمار ثم باربعة علوم اثنان مقدمان واثنان متمان وأربعة في الوسط كما قدمناه عن الغزالي فهذا الخامس أحد العليين الذي هو المقدمة الاولى وهو معرفة نصب الادلة وشروطها التي بها تصير البراهين والادلة منتجة بان يعلم أقسام الادلة وأشكالها وشروطها فيعلم ان الادلة ثلاثة عقلية تدل لذاتها وشرعية صارت أدلة بوضع الشارع ووضعها وهي العبارات اللغوية

(٣) قال الاسنوي « السادس علم العربية الخ » أقول وهذا هو ثاني المليون

والنصريف لان الأدلة من الكتاب والسنة عربية الدلالة فلا يمكن استنباط الاحكام منها الا بفهم كلام العرب افراداً وتركيباً ومن هذه الجهة يعرف العموم والخصوص والحقيقة والمجاز والاطلاق والتقييد وغيره مما سبق . ولقائل أن يقول هذا الشرط يستغنى عنه باشتراط^(١) معرفة الكتاب والسنة فان معرفتهما مستلزمتان

الذي هو المقدمة الثانية

(١) قال الاسنوي « ولقائل ان يقول هذا الشرط يستغنى عنه باشتراط الخ » أقول يؤيد هذا الذي قاله الاسنوي ما قدمناه عن السعد في التلويح نقلًا عن الغزالي من انه لا بد أن يعرف المجتهد الكتاب أي القرآن بان يعرفه بما فيه لغة وشريعة الى آخر ما قدمنا من أن معرفة معانيه لغة تقتصر الى اللغة والصرف والنحو الخ لكن قد علمت مما قدمناه ان المجتهد انما يكون متمكنًا من الفتوى بعد أن يعرف المدارك المثمرة للاحكام وأن يعرف كيفية الاستثمار ومعرفة المدارك المثمرة التي هي الكتاب والسنة والاجماع والقياس هي الشرط المقصود ولتوقفها على معرفة كيفية الاستثمار وتوقف معرفة الكيفية على تلك العلوم صرحوا باشتراطها تفصيلاً والا فاشترط ان يكون محيطاً بمدارك الشرع متمكنًا من استثمارها واستنارة بالنظر فيها وتقديم ما يجب تقديمه وتأخير ما يجب تأخيره تتضمن جميع الشروط فمنهم من اكتفى بذلك الشرط لتضمنه كل الشروط فغير بما ذكرنا ومنهم من نص على معرفة المدارك الاربعة واجمل ما عداها كصاحب مسلم الثبوت فقال وشرطه مطلقاً بمد صحة ايمانه ولو بالدلة الاجالية - معرفة الكتاب وقيل بقدر خمسمائة آية والسنة متنا قيل التي يدور عليها العلم الف ومائتان وسندا ولو بالنقل عن أئمة الشأن ومواقع الاجماع وان يكون ذا حظ وافر مما تصدى له هذا العلم أي علم الاصول فان تدوينه وان كان حادثاً لكن المدون سابق . وفصل ذلك شارحه فقال لان طرق استخراج الاحكام انما تبين منه ثم لا بد له من معرفة الصرف والنحو واللغة اه . ولاشك ان التفصيل على الوجه الذي سلكه المصنف أحسن لما فيه من زيادة البيان

لمعرفة العربية بالضرورة . السابع معرفة الناسخ والمنسوخ^(١) لئلا يحكم بالمنسوخ المترك . الثامن حال الرواة^(٢) فلا بد من معرفة حالهم في القوة والضعف ومعرفة طرق الجرح والتعديل لان الأدلة لا اطلاع لنا عليها الا بالنقل فلا بد من معرفة النقلة وأحوالهم ليعرف المنقول الصحيح من الفاسد . قال الامام والبحث عن أحوال الرواة في زماننا مع طول المدة وكثرة الوسائط كالمتمذر فالاولى الاكتفاء بتعديل الأئمة كالبخاري ونحوه قال فظهر بما ذكرناه أن أم العلوم للمجتهد علم أصول الفقه . قوله « ولا حاجة » أي لا يحتاج المجتهد « الى علم الكلام » لا مكان استفادة الاحكام الشرعية^(٣) من دلائلها لمن جزم بحقية الاسلام على سبيل

(١) قال الاسنوي « السابع معرفة الناسخ والمنسوخ الخ » أقول هذا السابع هو أحد العلمين المتممين كما ذكره الغزالي في المستصفي قال فيه لا يشترط ان يكون جميعه على حفظه بل كل واقعة يقضى فيها بأية أو حديث ينبغي ان يعلم ان ذلك الحديث وتلك الآية ليست من جملة المنسوخ وهذا يعلم الكتاب والسنة اه

(٢) قال الاسنوي « الثامن حال الرواة الخ » أقول هذا الثامن هو ثانی العلمين المتممين وهو يختص بالسنة ويكفي فيه ان كل حديث يقضى به ان كان مما قبلته الامة فلا حاجة به الى النظر في اسناده وان خالفه بعض العلماء ينبغي أن يعرف روايته وعدالتهم وهذا الشرط يدخل في معرفة السنة من حيث السند كما قدمناه ولكن من نظر الى ان المقصود بالاستدلال هو المتن جعل هذا شرطاً متمماً ولكل وجهة

(٣) قال الاسنوي « لا مكان استفادة الاحكام الشرعية الخ » ومثله في جمع الجوامع وأقول قد علمت مما قدمناه أن الايمان شرط في كل عبادة وأن الاجتهاد عبادة فلا بد في صحته من الايمان ولو بالأدلة الاجمالية فلا يكون من جزم بحقية الاسلام على سبيل التقليد مؤمناً وكيف يمكن الجزم المطابق للواقع الذي لا يحتمل النقيض بواسطة التقليد والمقلد لادليل عنده أصلاً كما قدمناه ولذلك قال الغزالي في المستصفي قالوا لا بد أن يعرف حدوث العالم وافتقاره الى محدث .

التقليد ولا الى التفاريع الفقهية أي مما ولده المجتهدون بمد اتصافهم بالاجتهاد كما قاله الامام لانه نتيجة الاجتهاد فلا يكون شرطاً فيه والا لزم توقف الاصل موصوف بما يجب له من الصفات منزه مما يستحيل عليه وانه متمتع بعباده ببعثة الرسل وتصديقهم بالمعجزات وليكن طارفاً بصدق الرسول والنظر في معجزاته والتحقيق في هذا عندي أن القدر الواجب من هذه الجملة اعتقاد جازم اذ به يصير مسلماً والاسلام شرط المفتى لاحالة فاما معرفته بطرق الكلام والادلة المحررة على عاداتهم فليس بشرط أيضاً لذاته لكنه يقع من ضرورة منصب الاجتهاد فانه لا يبلغ مرتبة الاجتهاد في العلم الا وقد قرع سمعه أدلة خاق العالم وأوصاف الخالق وبعثة الرسل واعجاز القرآن فان كل ذلك يشتمل عليه كتاب الله وذلك محصل للمعرفة الحقيقية مجاوز بصاحبه حد التقليد وان لم يمارس صاحبه صنعة الكلام فهذا من لوازم منصب الاجتهاد حتى لو تصور مقلد محض في تصديق الرسول وأصول الايمان لجاز له الاجتهاد في الفروع اهـ . فانت ترى أن الغزالي جعل الاعتقاد الجازم عن دليل من لوازم منصب الاجتهاد وانه لا يمكن أن يكون المجتهد مقلداً ولكنه قال لو تصور مقلد محض الخ وهذا منه ومن غيره يجتمل أن يكون المراد فرض ذلك ولكنه لا يتصور أصلاً اذ المقلد المحض لا يتصور منه اقامة الدليل والنظر حتى يتصور منه تصديق الرسول وأصول الايمان . والايان علم واذعان مطابق عن دليل ويجتمل أن يكون مبنياً على أن الاعتقاد الجازم من المقلد كاف في الايمان وهذا خلاف الحق ومخالف لقوله تعالى (فاعلم أنه لا اله الا الله) ولما عليه المحققون من علماء الكلام كيف والاجتهاد كما قدمناه استخراج حكم الله تعالى من كتابه وسنة رسوله فلا بد من معرفة الحاكم ومن هو وسيلة في تبليغ الاحكام وسائر صفاته من القدرة والارادة والكلام والحكمة ونحوها ومن صرح بذلك صاحب الفواتح في شرحه على المسلم وكيف يقول أحد ان المقلد مؤمن والمعرفة واجبة بالاجماع والنظر الموصل اليها واجب بالاجماع . ويرده نصوص الكتاب والسنة على ما هو مفصل في كتب الكلام كالمواقف والمقاصد وشرحيهما فاعرف الحق ولا تقلد في دينك فان التقليد في

على الفرع وهو دور . وشرط الامام أن يكون عارفاً بالدليل العقلي^(١) كالاستصحاب وعارفاً بأننا مكلفون به وأمله المصنف قال في المحصول والحق أن صفة الاجتهاد قد تحصل في فن^(٢) دون فن بل في مسألة دون مسألة خلافاً لبعضهم . قال :

الايان من أكبر المصائب عند العاقل

(١) قال الاسنوي « وشرط الامام أن يكون عارفاً بالدليل العقلي الخ » أقول ولذلك قال في جمع الجوامع وشرحه في صفة المجتهد العارف بالدليل العقلي اي البراءة الاصلية والتكليف به في الحجية كما تقدم ان استصحاب المدم الاصيلي حجة فيتمسك به الى أن يصرف عنه دليل سمي اه . والغزالي في المستصفي بعد أن عد العقل من المدارك المثمرة التي يشترط معرفتها قال واما العقل فنعني به مساندة النهي الاصيلي للاحكام فان العقل قد دل على نفي الحرج في الاقوال والافعال وعلى نفي الاحكام عنها من صور لانهاية لها اما ما استثنته الادلة السمعية من الكتاب والسنة فالمستثناة محصورة وان كانت كثيرة فينبغي ان يرجع في كل واقعة الى النفي الاصيلي والبراءة الاصلية ويعلم ان ذلك لا يغير الا بنص او قياس على منصوص فيأخذ في طلب النصوص وفي معنى النصوص الاجماع وأفعال الرسول بالاضافة الى ما يدل عليه العقل على الشرط الذي فصلناه اه

(٢) قال الاسنوي « قال في المحصول والحق أن صفة الاجتهاد قد تحصل في فن الخ » أقول قد اختلف العلماء في تجزؤ الاجتهاد بأن يكون مجتهداً في بعض المسائل دون بعض ويتفرع عليه اجتهاد من له معرفة في نصوص فرائض للسهم والآثار الواردة فيها في الفرائض فقط دون غيرها من الاحكام فالأكثر قالوا نعم يتجزأ الاجتهاد ومنهم الامام حجة الاسلام الغزالي والكمال بن الهمام وبلوح رضا صاحب البديع به أيضاً وهو الاشبه بالصواب . وقيل لا يتجزأ وتوقف ابن الحاجب . واستدل الاكثرون بأن ترك العلم الحاصل عن دليل الى التقليد وهو ليس بعلم حقيقة خلاف المعقول فلا يلتفت اليه كيف وفي التقليد ريب عند المقلد هل اعتقده مطابق للواقع أم لا والاعتقاد عن دليل خال عن

الفصل الثاني

في حكم الاجتهاد

« اختلف في تصويب المجتهدين بناء على الخلاف في أن لكل صورة حكماً مميئاً وعليه دليل قطعي أو ظني والمختار ما صح عن الشافعي رضي الله عنه أن في الحادثة حكماً مميئاً عليه اماراة من وجدها أصاب ومن فقدتها أخطأ ولم يأثم لان الاجتهاد مسبق بالدلالة لانه طلبها والدلالة متأخرة عن الحكم فلو تحقق الاجتهاد ان لا اجتماع النقيضان ولانه قال عليه الصلاة والسلام « من أصاب فله أجران ومن أخطأ فله أجر » قيل لو تعين الحكم فالخالف له لم يحكم بما أنزل الله فيفسق ويكفر لقوله تعالى (ومن لم يحكم الخ) قلنا لما أمر

هذا الريب وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « دع ما يريبك الى ما لا يريبك » واستدلوا أيضاً بقوله صلى الله عليه وسلم « استفتت نفسك وان أفتاك المفتون » ففى هذا دلالة على ترجيح اجتهاد الانسان على اجتهاد غيره حيث أمر بالاستفتاء من نفسه . واستدلوا ثانياً بأن المجتهد في البعض يعرف حكم ذلك البعض عن دليل منصوب من قبل الشارع فيحصل له معرفة حكم الله تعالى فيجب عليه اتباعه ولا يسوغ ان يتركه لقول أحد فان كل مكلف انما هو مأمور باتباع قول الله وقول رسوله عند القدرة على ذلك وعند المعجز عن ذلك مأمور باتباع غيره باعتبار انه حاك عن الله ورسوله واذا علم بنفسه حكم الله تعالى من قول الله تعالى وقول رسوله صلى الله عليه وسلم فقد ظن ان كل ما خالفه مخالف لحكم الله تعالى فيحرم عليه اتباعه ولا شك ان من له حسن أدب باحكام الله لا يتعدى عن هذا الاصل واستدلوا أيضاً بأن بعض الصحابة افتروا ببعض المسائل وفي بعضها احتاجوا الى الغير فاما للتعارض أو نحوه من الموانع والافهه من دلائل تجزيء الاجتهاد كما حكى صاحب الكشف عن الامام حجة الاسلام وهناك ادلة أخرى مذكورة في المطولات وعلى كل حال فالحق جواز التجزيء كما قال الامام الرازي وغيره

بالحكم بما ظنه وان أخطأ حكم بما أنزل الله . قيل لو لم يصوب الجيم لما جاز نصب المخالف وقد نصب أبو بكر زبدآ . قلنا لم يميز تواليه المبطل والمخطيء ليس بمبطل « أقول المعروف أنه ليس كل مجتهد في العقليات مصيباً ^(١) بل الحق فيها واحد

(١) قال الاسنوى « أقول المعروف أنه ليس كل مجتهد في العقليات مصيباً الخ » أقول الحق ان المصيب من المجتهدين الباذلين جهدهم في العقليات واحد لان الدليل العقلي القطعي المركب من المقدمات الضرورية او من المقدمات النظرية المنتهية الى المقدمات الضرورية يفيد قطعاً اعتقاداً جازماً بالنتيجة مطابقاً للواقع لا يحتمل النقيض فلو كان كل مجتهد في العقليات مصيباً وتمسك كل واحد بالدليل العقلي المذكور وكانت نتيجة كل من الدليلين نقيض نتيجة الآخر لزم اجتماع النقيضين في الواقع ونفس الامر فيكون كل من قدم العالم وحدوثه مطابقاً للواقع واجب الحصول فيه مع استحالة وقوع نقيضه فيلزم أن يكون كل من اقدم والحدوث واجب الوقوع في الواقع مستحيل الوقوع فيه وهذا باطل ببداهة العقل . والجاحظ لم يخالف في كون المصيب واحداً وانما قال المخطيء غير آثم . وخلاف العنبري وقوله ان كل مجتهد مصيب ولو في العقليات غير معقول ولذلك أولوه أيضاً بأن مرادهما أراد الجاحظ ولذلك قال الاسنوى وقال العنبري والجاحظ كل مجتهد فيها مصيب اي لا آثم عليه اي فهم لا يقولان انه مصيب على معنى أنه أصاب الحق بل على معنى انه فقد الحق واخطأ ولم يأثم ولذلك قال السكال بن الهمام في تحريره العقليات مالا تتوقف على سماع كحدوث العالم ووجوده موجدته تعالى بصفاته وبعثة الرسل والمصيب من مجتهديهما واحد اتفاقاً وهو الذي طابق اجتهاده الواقع فاصابه الحق لعدم امكان وقوع النقيضين في نفس الامر والمخطيء منهم ان اخطأ فيها بنفى ملة الاسلام كلا أو بمضا فكافر آثم مطلقاً اجتهد وعجز عن معرفة الحق او لم يجتهد عند المعتزلة بعد البلوغ وقبله أيضاً بعد تأهله للنظر وبشرط البلوغ عند من أسلفنا من الحنفية كفخر الاسلام اذا أدرك مدة التأمل وقدرها مفوض الى الله تعالى ان لم يبلغه صمم ومطلقاً أدرك مدة التأمل أم لا ان بلغه السمع وبشرط بلوغ السمع اياه عند الاشعرية وبخاربي الحنفية وهو المختار لان حقيقة ملة الاسلام ابين من النهار لا مجال لنفيها بالاجتهاد

فن أصابه أصاب ومن فقدته أخطأ وأثم . وقال العنبري والجاحظ كل مجتهد فيها مصيب أى لا اثم عليه وهما معجوجان بالاجماع كما نقله الآمدي . وأما المجتهدون في المسائل الفقهية وهو الذي تكلم فيه المصنف فهل المصيب منهم واحد أو الكل مصيبون فيه خلاف مبني كما ذكره المصنف وغيره على أن كل صورة هل لها حكم

ولا بغيره والاجتهاد إنما يكون فيما فيه خفاء وغموض والمماندة مكابرة فيها وإن كان ما أخطأ فيه غير ملة الاسلام من المسائل الدينية كالقول بخلق القرآن وبعدم ارادة الله تعالى للشر فبتدع آثم لا كافر . ثم قال وقال الجاحظ لا اثم على مجتهد ولو كان الاجتهاد في تemy الاسلام وان كان تemyه اجتهادا ممن ليس مسلما ويجري على النافي في الدنيا أحكام الكفار وهو أي تemy الاثم هو مراد العنبري بقوله المجتهد في العقليات مصيب والا لو لم يكن مراده هذا بل أراد وقوع معتقده في نفس الامر اجتمع النقيضان في شيء واحد بتقدير اختلاف المجتهدين في القضايا العقلية كالقدم والحدوث في اعتقاد قدم العالم وحدوثه في نفس الامر فخرج عن المعقول لان النقيضين لا يكونان حقيين في نفس الامر هذا ما مشى عليه الآمدي وغيره وتemy السبكي أن يكون اراد تemy الاثم فان ذلك مذهب الجاحظ بلا زيادة بل أراد ان ما يؤدي اليه اجتهاده فهو حكم الله في حقه سواء وافق ما في نفس الامر أم لا ووافق الكرماني على هذا وتمعبه التفتازاني بان الكلام في العقليات التي لا دخل فيها لوضع الشارع ككون العالم قديما وكون الصانع بممكن الرؤية أو ممتنعها ثم قال السبكي ثم قيل انه صمم في العقليات حتى يشمل أصول الديانات وان اليهود والنصارى والمجوس على صواب وهذا ما ذكر القاضي في التقريب انه المشهور عنده وقيل أراد أصول الديانات التي يختلف فيها أهل القبلة ويرجع المخالفون فيها الى آيات وآثار محتملة للتأويل كالرؤية وخلق الافعال . وأما ما اختلف فيه المسلمون وغيرهم من أهل الملل كاليهود والنصارى والمجوس فان في هذا الموضوع ان الحق فيما يقوله أهل الاسلام حكاه صاحب القواطع ثم قال وينبغي أن يكون التأويل على هذا الوجه لاننا لا نظن أن أحداً من هذه الامة لا يقطع بتضليل اليهود والنصارى والمجوس وأن قولهم باطل قطعاً ولان الدلائل

معين أم لا وفيه أقوال كثيرة ذكرها الامام واقتصر المصنف على بعضها فلنذكر ما ذكره منها أعني الامام فنقول اختلف العلماء في الواقعة التي لائن فيها على

القطعية قامت لاهل الاسلام في بطلان قول هؤلاء الفرق والدلائل القطعية توجب الاعتقاد القطعي فلم يكن بد من القول بانهم ضالون مخطئون قطعاً اه مختصراً من التحرير وشرحه التقرير والذي عول عليه السبكي وشرحه موافق لما جرى عليه الاسنوى حيث قال المصيب من المختلفين في العقليات واحد وهو من صادف الحق فيها لتعيينه في الواقع كحدوث العالم وثبوت الباري وصفاته وبمئة الرسل ونافي الاسلام كله أو بمضه كفا في بعثة محمد صلى الله عليه وسلم مخطيء آثم كافر لانه لم يصادف الحق . وقال الجاحظ والعنبري لا يآثم المجتهد في العقليات المخطيء فيها للاجتهد وقيل مطلقاً وقيل ان كان مسلماً فهو عندها مخطيء غير آثم وقيل زاد العنبري على نفي الاثم كل من المجتهدين فيها مصيب وقد حكى الاجماع على خلاف قولها قبل ظهورها اه . وعلى كل حال فقد علمت ان الجاحظ لا يخالف في أن المصيب في العقليات واحد انما يقول ان المخطيء غير آثم ولو فيما ينفي ملة الاسلام وان كانت أحكام الكفر تجرى عليه في الدنيا ومتى كان الجاحظ قائلًا بان من يخطيء وينفي ملة الاسلام كلا أو بعضاً كافر في أحكام الدنيا كان موافقاً على ان هذا مخطيء وكافر في الاحكام العملية في هذه الدار وأما كونه بعد ذلك آثماً كما يقول غيره أو غير آثم كما يقول هو فهو من احكام الآخرة والحكم فيها لله وحده يوم يقوم الناس لرب العالمين يوم لا تملك نفس لنفس شيئاً والامر يومئذ لله وأنا على يقين بانك أيها الناظر بعد هذا الذي سمعته لا تشك في أن شرط المجتهد أن يكون مؤمناً ايماناً علمياً بالبرهان ولو اجمالاً وان المقلد لا علم له فلا ايمان له والله الموفق . ودعوى ان ذلك يستلزم تكفير أكثر عوام المسلمين باطله مخالفة للواقع لان الدليل الاجمالي مركز في عقول جيم العوام وان عجز بعضهم عن التعبير عنه أو عن تنسيقه على الطريقة المنطقية هذا لا يضر كما سبق

قولين : أحدهما أنه ليس لله تعالى فيها قبل الاجتهاد حكم معين بل حكم الله تعالى^(١) فيها تابع لظن المجتهد وهؤلاء هم القائلون بأن كل مجتهد مصيب وهم الاشعري والقاضي وجمهور المتكلمين من الاشاعرة والمعتزلة . واختلف هؤلاء فقال بعضهم

(١) قال الاسموي « اختلف العلماء في الواقعة التي لانص فيها على قولين أحدهما انه ليس لله فيها حكم معين بل حكم الله تعالى فيها الخ » أقول وحاصل ما قاله انه جعل الخلاف أولاً على قولين : أحدهما القول بان حكم الله تابع لظن المجتهد وأن أصحاب هذا القول يقولون أن كل مجتهد مصيب ونسبه للاشعري والقاضي وجمهور المتكلمين من الاشاعرة والمعتزلة وان هؤلاء بعد ان اتفقوا على أن كل مجتهد مصيب اختلفوا فبعضهم قال لا بد ان يوجد في الواقعة حكم لو فرض وحكم الله فيها بحكمكم لم يحكم الا بهذا الحكم أي وذلك الحكم تابع لظن المجتهد وقال بعضهم لا يشترط أن يوجد في الواقعة حكم لو حكم الله بحكمكم لم يحكم الا به بل حكم الله تابع لظن المجتهد بدون هذا الشرط . والقول الثاني انه له تعالى في كل واقعة حكماً معيناً وهؤلاء مع اتفاقهم على ان لله في كل واقعة حكماً معيناً اختلفوا على ثلاثة أقوال : أحدها انه تعالى لم ينصب على هذا الحكم الممين دليلاً ولا اشارة بل هو كدفعين يثمر عليه الطالب بطريق الصدفة والاتفاق والقول الثاني انه تعالى نصب عليه اشارة وهذا الفريق اختلفوا فقال بعضهم ان المجتهد لم يكلف باصابتة خلفائه وغموضه فلذلك كان الخطي فيه معذوراً مأجوراً ونسب لكافة الفقهاء ونسب للشافعي وابي حنيفة . وقال البعض الآخر انه مأمور بطلبه اولا فان أخطأ وغلب على ظنه آخر تعين التكليف الى آخره . القول الثالث ان عليه دليلاً قطعياً والقائلون به اتفقوا على ان المجتهد مأمور بطلبه لكن اختلفوا فقال الجمهور ان الخطي فيه لا يأثم ولا ينقض قضاؤه . وقال بشر المريسي بالتأثم والاصم بالنقض . والذي ارتضاه الامام وذهب اليه مذهبا له ان لله تعالى في كل واقعة حكماً معيناً عليه دليل ظني وان الخطي معذور وان القاضي لا ينقض قضاؤه وان المصنف تابعه على اختياره وزاد عليه ما ادعى الى آخر ما قال . وقال في جمع الجوامع وشرحه اما المسئلة التي لا قاطم فيها من

لا بد أن يوجد في الواقعة ما لو حكم الله فيها بحكم لم يحكم الا به وهذا هو القول بالاشبه . وقال بعضهم لا يشترط ذلك . والقول الثاني أن له تعالى في كل واقعة حكماً معيناً وعلى هذا فثلاثة أقوال : أحدها وهو قول طائفة من الفقهاء والمتكلمين

مسائل الفقه فقال الشيخ ابو الحسن الاشعري والقاضي ابو بكر الباقلاني وابو يوسف ومحمد صاحب ابى حنيفة وابن سريج كل مجتهد فيها مصيب . ثم قال الاولان حكم الله فيها تابع لظن المجتهد فما ظنه فيها من الحكم فهو حكم الله في حقه وحق مقلده . وقال الثلاثة الباقر هناك ما أى فيها شيء لو حكم الله فيها لكان به أي لكان بذلك الشيء ومن ثم أى ومن هنا وهو قولهم المذكور أى من أجل ذلك قالوا أيضا فيمن لم يصادف ذلك الشيء أصاب اجتهاداً لاحكاما وابتداء لا انتهاء فهو مخطيء حكماً وانتهاء والصحيح وفاقاً للجمهور ان المصيب فيها واحد والله تعالى فيها حكم قبل الاجتهاد قيل لا دليل عليه بل هو كدفين يصادفه من شاء الله والصحيح ان عليه أمارة وانه أي المجتهد مكلف باصابتة أي الحكم لامكانها وقيل لا لنموضه وان مخطئه لا يأثم بل يؤجر لبذله وسعه في طلبه وقيل يأثم لعدم اصابتة المكلف بها أما الجزئية التي فيها قاطع من نص أو اجماع واختلاف فيها لعدم الوقوف عليه فالمصيب فيها واحد وفاقاً وهو من وافق ذلك القاطع وقيل على الخلاف فيما لا قاطع فيها وهو بعيد ولا يأثم المخطيء فيها بناء على ان المصيب واحد على الاصح لما تقدم ولقوة المقابل هنا عبر بالاصح وفتى قصر مجتهد في اجتهاده اثم وفاقاً لتركه الواجب عليه من بذله وسعه فيه اه . فانت ترى ان الاسنوي تبعاً للامام جعل القائلين بانه ليس لله تعالى في الواقعة التي لانص فيها حكم متفقين على ان حكم الله تابع لظن المجتهد وان كل مجتهد مصيب ونسبه للاشعري والقاضي والمذكورين معهما وجعلهم فريقين فريقاً اشترط ان يوجد في الواقعة شيء لو حكم الله فيها بحكم لم يحكم الا به ومقتضى جعلهم متفقين على ان الحكم تابع لظن المجتهد ان ما ظنه المجتهد هو حكم الله تعالى سواء صادف الحكم الذي شرطوا وجوده ولو حكم الله في الواقعة بحكم لكان

حصل الحكم من غير دلالة ولا اشارة بل هو كدفين يعثر عليه الطالب اتفاقا
 فمن وجده فله اجران ومن أخطأه فله اجر . والقول الثاني عليه اشارة أي دليل
 ظني والقائلون به اختلفوا فقال بعضهم لم يكلف المجتهد باصابتة خلفائه وضموضه
 به أو لم يصادفه وفريق لم يشترط ذلك ومقتضى قول صاحب جمع الجوامع ان
 الاشعري وأبا يوسف ومحمداً وابن مريج بعد أن اتفقوا على أنه لا حكم لله في
 تلك الواقعة وقالوا ان كل مجتهد مصيب افترقوا فالاشعري والقاضي قالا ان حكم
 الله فيها تابع لظن المجتهد وبين ذلك شيخنا في تقريره أن تعيين الحكم تابع لظن
 المجتهد فالعلمي أن الله فيها خطايا لكن انما يتعين وجوبا أو حرمة أو غيرها بحسب
 ظن المجتهد فالتابع لظنه هو الخطاب المتملق لانفس الخطاب وهذا عند من يجعل
 الخطاب قديما ويجعل الحكم هو الخطاب المتملق الخ أما من جعل الخطاب حادثا
 وهو الخطاب اللفظي المتملق الخ وجعل الحكم هو الحكم الفقهي فقبل الاجتهاد لا حكم
 أصلا هـ . وأبو يوسف ومحمد وابن مريج قالوا في الواقعة شيء لو حكم الله فيها كان
 به وان المجتهد الذي لم يصادف ظنه ذلك الشيء أصاب اجتهادا أي من حيث
 الاجتهاد لانه بذل وسعه واللازم في الاجتهاد ليس الا بذل الوسع لانه المقدر
 ولم يصب حكما لانه لم يصادف ذلك الشيء الذي لو حكم الله بحكم كان به كما يفهم
 ذلك من قول الجلال فيمن لم يصادف ذلك الشيء فهو مصيب ابتداء حيث بذل
 وسعه على الوجه المعتبر كما هو الواجب عليه ثم تارة يؤديه الى المطلوب وتارة لا
 ومخطيء انتهاء لان اجتهاده لم يفته الى مصادفة ذلك الشيء فهو كما قال الجلال
 مخطيء حكما وانتهاء ومن هذا تعلم ان الخطأ هنا غير الخطأ عند القائلين بان الله
 في الواقعة حكما معينا لان الخطأ الذي حكى هنا معناه عدم مصادفة ذلك الشيء
 الذي لو حكم الله في الواقعة بحكم لكان به ومعنى ذلك لو عين الحكم لكان به
 لكنه لم يعينه بل جعله تابعا لظن المجتهد فهو من هذه الجهة مصيب وظنه حكم
 الله تعالى ومخطيء لعدم اصابتة ماله المناسبة الخاصة وان لم يعينه الله حكما وأما
 الخطأ عند أولئك فعناه عدم مصادفة ما حكم الله به بعينه في نفس الامر . فتلخص
 من هذا ان هؤلاء الفريق متفقون على أنه لا حكم لله قبل الاجتهاد وان كل

فذلك كان المخطيء فيه معذوراً مأجوراً وهو قول كافة الفقهاء وينسب الى الشافعي وأبي حنيفة . وقال بعضهم انه مأمور بطلبه أولاً فان أخطأ وغلب على

مجتهد مصيب وان حكم الله تابع لظن المجتهد وان اختلفوا فيما بينهم على وجهه ما ذكر وجعل القول بانه لاحكم لله في الواقعة قبل الاجتهاد منسوبا لمن ذكرهم صاحب جمع الجوامع لا ينافي جملة منسوبا لمن ذكرهم الاسنوى لان كلا منهما ذكر بعضاً وترك بعضاً آخر غير أن نسبة ذلك لابي يوسف ومحمد لم تقف عليها في كتب الحنفية المتداولة بايدنا بل قال السكالي في تحريره وشارحه في تقريره والمختار أن حكم الواقعة المجتهد فيها حكم معين أوجب طلبه فن اصابه فهو المصيب ومن لا يصيبه فهو المخطيء ونقل هذا عن الائمة الاربعة أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد . وذكر السبكي ان هذا هو الصحيح عنهم بل نقله الكرخي عن اصحابنا جميعاً ولم يذكر القرافي عن مالك غيره وذكر السبكي انه هو الذي حرره أصحاب الشافعي عنه وقال ابن السمعاني ومن قال عنه غيره فقد أخطأ عليه ثم المختار كما صرح به اصحابنا وفي الحصول وهو قول كافة الفقهاء وينسب الى ابي حنيفة والشافعي ان المخطيء مأجور لما تقدم في بحث الخطأ من الصحيحين « اذا حكم الحاكم فاجتهد فأصاب فله اجران واذا حكم فاجتهد فأخطأ فله اجر واحد » هـ . وأيضاً كل ما قلناه في العقليات يأتي هنا في الظنيات عند اختلاف الائمة اثباتاً ونقياً لان التناقض انما يكون باعتبار تحقق المدلولين في الواقع ونفس الامر في زمن واحد وذلك مستحيل عقلاً بالبدهة ولا فرق في ذلك بين مدلولي القاطعين ومدلولي الظنيين فالمدلولان المتناقضان لا يجتمعان أصلاً فلا يمكن أن يكونا في الواقع في آن واحد ومتى رجعت لما قلناه في باب التعارض اتضح لك هذا فكان الحق ان المصيب للواقع هو واحد وهو من صادف الحكم الواقعي ثم من حيث أن الاجماع منمقد على ان الواجب على كل مجتهد أن يعمل بما ادى اليه اجتهاده وهو حكم الله في حقه وحق مقلديه خطأ في الواقع كان او صواباً يكون كل مجتهد مصيباً لحكم الله في حقه بقطع النظر عما في الواقع واذا رجعت الى قول القائلين بان لاحكم لله في الواقعة قبل الاجتهاد واتفاقهم على ان حكم الله تابع لظن

ظنه شيء آخر تغير التكليف وصار مأموراً بالعمل بمقتضى ظنه . والقول الثالث أن عليه دليلاً قطعياً^(١) والقائلون به اتفقوا على أن المجتهد مأمور بطلبه لكن

المجتهد فما ظنه فيها من الحكم فهو حكم الله في حقه وحق مقلديه نجدان كلامهم إنما هو في حكم الله في حق المجتهد وحق مقلديه وحكم الله على هذا الوجه بلا شك تابع لظن المجتهد لانه هو الذي كلفه به وأوجب عليه ان يعمل به هو ومقلدوه وليس كلامهم في حكم الله في الواقعة بحسب الواقع ونفس الامر بل كلامهم في حكم الله الذي كلف الله به المجتهد ولا شك في انه منتف قبل الاجتهاد وانه تابع لظن المجتهد واذا رجعت الى قول القائلين ان الله في الواقعة حكماً قبل الاجتهاد وان المصيب فيها واحد نجد ان كلامهم في حكم الله في الواقعة بحسب الواقع ونفس الامر لا في الحكم الذي كلف به المجتهد وأوجب الله عليه امتقاده والعمل به فان الحكم الذي أوجب عليه العمل به هو ما أداه اليه اجتهاده قطعاً باتفاق الجميع واما الحكم بحسب الواقع فهو وان كلف باصابتها لامكانها لكن المقدور له هو بذل وسمه بحيث تحس نفسه بالعجز عن المزيد ثم تارة يؤديه الى المطلوب وتارة لا ولذلك اتفقوا جميعاً على ايجاب الاجتهاد فيها بشرطه وان اثم الخطأ موضوع اتفاقاً بين هذين القولين وانه مأجور على امتثاله امر الاجتهاد اتفاقاً لان ثبوت ثواب ممثل الامر معلوم من الدين بالضرورة لا يتأتى تقيمه وبهذا تعلم ان النفي والاثبات بين هذين القولين لم يتواردا على شيء واحد فكان الخلاف لفظياً فيهما بلا شبهة وماعداها من الاقوال لا يعول عليه ولا يلتفت اليه فنخذ هذا التحقيق

(١) قال الاسنوى « والقول الثالث ان عليه دليلاً قطعياً الخ » أقول قد علمت مما قدمناه ان صاحب جمع الجوامع وشارحه قالا اما الجزئية التي فيها قاطع من نص أو اجماع واختلف فيها لعدم الوقوف عليه فالمصيب فيها واحد وفاقوهو من وافق ذلك القاطع وقيل على الخلاف فيما لا قاطع فيها وهو بعيد ولا يأثم الخطيء فيها بناء على ان المصيب واحد على الاصح لما تقدم ولقوة المقابل هنا عبر بالاصح اه . فهذا الذي جمعه الاسنوى قولاً ثالثاً ليس قولاً ثالثاً وظاهره

اختلفوا فقال الجمهور ان المخطيء فيه لا يأنم ولا ينتقض قضاؤه وقال بشر المريسي بالتأنيب والاصم بالنتقض . والذي نذهب اليه أن الله تعالى في كل واقعة حكما معيناً عليه دليل ظني وان المخطيء فيه معذور وأن القاضي لا ينتقض قضاؤه به هذا حاصل كلام الامام وقد تابعه المصنف على اختياره وزاد عليه فادعى أنه الذي صح عن الشافعي وعلما بهذا أنه أراد القول الاول (١) المفرع على القول الثاني

غير مراد اذ لم يقل أحد ان على الحكم دليلاً قطعياً دائماً بل الكلام هنا في مسألتين: الاولى مالا قاطع فيها من مسائل الفقه وهذه لا خلاف في حكاية الخلاف فيها على الوجه الذي فصلناه . والثانية الجزئية التي فيها قاطع من نص أو إجماع ومع ذلك وقع فيها الخلاف ممن لم يقف على هذا القاطع والمصيب فيها واحد اتفاقاً أو هي على الخلاف أيضاً والصحيح انهم متفقون على أن المصيب واحد والجمهور ان المخطيء فيه لا يأنم وهو الاصح وهذه في حكاية الخلاف فيها خلاف والصحيح عدمه وانه لا خلاف وان المصيب واحد فكلام الاسنوي فيه تسامح لان ظاهره أن فريقاً يقول ان على الحكم في الواقعة التي لانص فيها أولاً قاطع دليلاً قاطعاً وان هذا الفريق اتفق على ان المجتهد مأمور بطلبه الخ وكيف يمكن لاحد من المختلفين أن يقول ان على الحكم دليلاً قاطعاً وموضوع المسئلة الخلافية واقعة لا قاطع فيها أو لا نص فيها من مسائل الفقه كما تقدم . وقول المصنف اختلف في تصويب المجتهدين بناء على الخلاف في ان لكل صورة حكماً معيناً وعليه دليل قطعي أو ظني . والمختار ما صح عن الشافعي الخ جار على خلاف الاصم وان الجزئية التي فيها قاطع واختلف فيها على الخلاف فيما لا قاطع فيه كما هو واضح من كلامه وليس معناه ان هناك قولاً بان عليه دليلاً قطعياً كما يقول الاسنوي

(١) قال الاسنوي « وعلما بهذا أنه أراد القول الاول الخ » أقول أي ان المصنف أراد بقوله والمختار ما صح عن الشافعي رضى الله عنه أن في الحادثة حكماً معيناً الخ القول الاول المفرع على القول الثاني من أن عليه اشارة أي دليلاً ظنياً وذلك القول الاول هو قول البعض لم يكلف بأصابعه خلفائه الخ ولكن قد علمت

الذي هو مفرع على الثاني من القولين الاولين ولكنه أهمل منه كون المخطيء فيه مأجوراً وان المجتهد لم يكلف باصابتة^(١) وانما عبر عن هذا القول بانه الذي صح عن

أن صاحب جمع الجوامع قال والصحيح وفقاً للجمهور أن المصيب واحد والله حكم قبل الاجتهاد والصحيح أن عليه اشارة وانه أي المجتهد مكلف باصابتة وان مخطئه لا يأثم بل يؤجر وان الكمال وشارحه قالوا والمختار أن حكم الواقعة المجتهد فيها حكم معين أوجب الله طلبه فمن أصابه فهو المصيب ومن لا يصيبه فهو المخطيء ونقل هذا عن الائمة الاربعة الي آخر ما قدمناه وهو موافق لما قاله صاحب جمع الجوامع وكلا القولين صريح في أن المجتهد مكلف باصابة ذلك الحكم - وكلام المصنف حين قال والمختار ما صح عن الشافعي الخ محمول على هذا لانه اختار ما صح عن الشافعي والذي صح عن الشافعي وقال السبكي انه الذي حرره أصحاب الشافعي عنه وقال ابن السمعاني ومن قال عنه غيره فقد أخطأ عليه كما سبق هو هذا القول وهذا يخالف ما جاء في القول الاول المرفوع على القول الثاني الخ لان هذا القول صرح فيه قائله بأن المجتهد لم يكلف باصابتة خلفائه وغموضه وما قال فيه جمع الجوامع أنه الصحيح وانه الذي صح عن الشافعي وقال الكمال انه المختار وانه الذي صح عن الائمة الاربعة صريح في أن المجتهد مكلف باصابتة وبهذا تعلم أن المصنف ما أراد الا ما صح عن الشافعي ولم يرد هذا القول كما يقول الاسنوي

(١) قال الاسنوي « لكنه أهمل كون المخطيء فيه مأجوراً وان المجتهد لم يكلف باصابتة » أقول ان المصنف قد اختار ما صح عن الشافعي ومن المعلوم أن الذي صح عن الشافعي كما سمعت أن المخطيء فيه مأجور وان المجتهد كلف باصابتة وان المصنف لم يهمل الاشارة الى كون المخطيء فيه مأجوراً وانه أهمل أن المجتهد لم يكلف باصابتة لانه خلاف ما صح عن الشافعي كما سمعت فيكون أيضاً في كلامه اشارة الى أن المجتهد مكلف باصابتة وفقاً لما صح عن الشافعي وماتر الائمة الاربعة رضي الله عنهم أجمعين

الشافعي لان له قولاً آخر أن كل مجتهد مصيب^(١) حكاه ابن الحاجب وغيره فقال ونقل عن الأئمة الأربعة التخطئة والتصويب . واعلم ان كلام الأشعري المتقدم لا يستقيم^(٢) مع ما ذهب إليه من كون الأحكام قديمة قوله : « لان الاجتهاد » أي الدليل على ان المصيب واحد دليلان عقلي ثم نقلي : الاول ان الاجتهاد مسبوق

(١) قال الاسنوي « لان له قولاً آخر ان كل مجتهد مصيب الى آخره » أقول قد علمت أن الخلاف بين من يقول ان هناك حكماً في الواقعة قبل الاجتهاد في الواقع ونفس الامر وان المصيب واحد وبين من يقول لاحكم لله فيها قبل الاجتهاد وان الحكم متعدد وان كل مجتهد مصيب خلاف لفظي لان الاول أراد الحكم في الواقع ونفس الامر وأراد الثاني الحكم الذي كلف المجتهد العمل به هو ومن يقلده والحكم في الواقع ونفس الامر موجود قبل الاجتهاد قطعاً والحكم الذي كلف المجتهد ومن يقلده العمل به تابع لظنه ولا يعلم الا بعد الاجتهاد قطعاً كما قدمناه فما صحح عن الشافعي مما يوافق الاول لا يخالف قوله الآخر الذي حكاه ابن الحاجب

(٢) قال الاسنوي « واعلم أن كلام الأشعري المتقدم لا يستقيم الخ » أقول قد علمت أن معنى قول الأشعري ان الحكم تابع لظن المجتهد أي تعينه تابع لظن المجتهد والا فالحكم عنده قديم اذ هو الخطاب فالمعنى أن لله فيها خطاباً لكن انما يتعين وجوباً وحرمة أو غيرهما بحسب ظن المجتهد فالتابع لظنه هو الخطاب المتعلق الى آخر ما قدمناه على انك قد علمت أن الاصول انما يبحث عن النظم اللفظي الذي ينزل عند البعثة وقد علمنا أن معنى تعلق الكلام بنفسه بفعل المكلف تعلقاً تنجزياً هو عبارة عن ازاله كلاماً لفظياً ووجود المكلف بصفتها التكليف وهذا ليس بقديم قطعاً فهو كغيره ممن جعلوا الحكم بهذا المعنى حادثاً فاستقام كلامه المتقدم ولذلك قال في مسلم الثبوت بعد أن نقل عن الأشعري مثل ما هنا ولا ينافي هذا قدم الكلام كقدم العلم قال شارحه أي كما لا ينافي قدم العلم حدوث المعلوم وذلك لان الكلام وان كان قديماً لكن التعلقات بحدوث الاجتهادات اه

بالدلالة لان الاجتهاد هو طلب دلالة الدليل على الحكم وطاب الدلالة متأخر عن الدلالة لان طلب الوقوف على الشيء يستدعى تقدم ذلك الشيء في الوجود فثبت أن الاجتهاد مسبق بالدلالة والدلالة متأخرة عن الحكم لانها نسبة بين الدليل والمدلول الذي هو الحكم والنسبة بين الامرين متأخرة عنهما واذا ثبت أن الدلالة متأخرة عن الحكم لزم أن يكون الاجتهاد متأخراً عن الحكم بمرتبتين لانه متأخر عن الدلالة المتأخرة عن الحكم وحينئذ فلو تحقق الاجتهاد ان أي كان مدلول كل واحد منهما حقاً صواباً لاجتمع التقيضان لاستلزامه حكيمين متناقضين في نفس الامر بالنسبة الى مسألة واحدة . الثاني قوله عليه الصلاة والسلام «من اجتهد فأصاب فله أجران ومن أخطأ فله أجر» دل الحديث على ان المجتهد قد يخطئ وقد يصيب وهو المدعى . وفي الدليلين نظراً الاول^(١) فلا نسلم أن طلب الشيء يتوقف على ثبوته في الخارج^(٢) بل على تصورهِ ألا ترى أن المتيمم

(١) قال الاسنوي « وفي الدليلين نظر أما الاول فلا نسلم ان طلب الشيء الخ » أقول فضلاً عما قاله الاسنوي فان الدليل الاول تطويل بلا طائل ويكفى أن الاثبات والنفي تقيضان ليس بينهما واسطة ومتى اختلف المجتهدون فأحدهم مثبت والآخر ناف قطعاً ولا ثالث والاثبات والنفي لا يجتمعان في الواقع في آن واحد فأحدهما حق ثابت بيقين والآخر باطل غير متحقق بيقين فكان الحق بهذا المعنى واحداً لا تعدد فيه بيقين فن أصابه فهو المصيب ومن لا يصيبه فهو المخطئ وهذا مما لا يصح أن يقع فيه خلاف لاحد من العقلاء على أنك قد علمت أن الخلاف لفظي فكل هذا تطويل بلا طائل

(٢) قال الاسنوي « فلا نسلم أن طلب الشيء يتوقف على ثبوته في الخارج الخ » أقول قد علمت ان الاتفاق على ايجاب الاجتهاد في الواقعة بشرطه على كل من اجتمعت فيه صفات المجتهد وان معنى الاجتهاد هو بذل الوسع في الطلب وهذا يقتضى أن هناك مطلوباً ذلك المجتهد يطلبه ولا يكون ذلك المطلوب الا ثابتاً في خارج الازهان بأن يكون اعتبارياً صادقاً سابقاً على الطلب فالمطلوب الوقوف عليه والوصول اليه وهذا الطلب يتوقف على ثبوت المطلوب في خارج

إذا طلب الماء في برية فإنه ليس متحققاً لوجوده بل مقصوده إنما هو التحصيل على تقدير الوجود . سلمنا لكن لأنسلم ان النسبة تنوقف على المنتسبين كما تقدم غير مرة فإن تقدم الباري تعالى على العالم نسبة ^(١) بينه وبين العالم مع ان هذه النسبة

الاذهان قبل الطلب بخلاف المتيمم اذا طلب الماء في البرية فإنه لا يطلب العلم بما هو محقق الثبوت بل يطلب العلم بما اذا كان هناك ماء أو لم يكن هناك ماء فهو يطلب مجهول الوجود وهو الماء ليمتحق ان كان الماء مفقوداً أو موجوداً وشتان ما بين الطالبين . وبالجملة فكلامنا بعد تحقق وجود الشرائع ونزول خطابات الشارع والعلم بها وتحقق التكليف والخلاف بعد ذلك في واقعة ليس فيها نص قاطع اختلف العلماء في حكمها فما أطال به الاسنوي في توجيه نظره خارج عن الموضوع ولا اعتراض على المصنف في دليله الاول سوى ما قلناه من أنه تطويل بلا طائل وأنه يكفي في الاستدلال على فرض الحاجة اليه ما قدمناه

(١) قال الاسنوي « فإن تقدم الباري تعالى على العالم نسبة الخ » أقول

ان تقدم الباري على العالم أمر اعتباري لا وجود له في الخارج وهو تقدم ذاتي لازماني وتارة يكون منتزعاً من الذات الاقدس باعتبار وجوب الوجود وكون وجودها عينها وهذا التقدم ليس نسبة بين الباري وبين العالم بل هو أزلي أبدي وهو المراد من قوله عليه الصلاة والسلام كان الله « ولا شيء معه » وتارة يكون منتزعاً من الذات الاقدس باعتبار كونه مؤثراً وموجداً وخالقاً فيما لا يزال وهذا التقدم نسبة بين الباري وبين العالم ويتوقف تحققه على وجود العالم فيما لا يزال لان انتزاعه من الذات الاقدس باعتبار الخلق والابجاد والتأثير فيما لا يزال وصفه الابجاد والتأثير والخلق من صفات الافعال المتجددة ولا يقوم منها بذاته شيء بل هذه صفة ينتزعاها العقل عند وجود الاثر فيوصف المؤثر بأنه مؤثر ويوصف الاثر بأنه أثر ومعنى الاتصاف هنا الجمل لاقيام الصفة بالموصوف فان كان مراد الاسنوي هو الاول فليس بنسبة وان كان مراده الثاني فهو نسبة ومتوقفة على وجود العالم اذ لا قائل بان الله تعالى خالق بالفعل في الأزل والا لزم ان هناك في الازل مخلوقاً وهذا باطل قطعاً

ليست متوقفة على العالم . سلمنا لكنه لا يثبت به المدعى بتامه ^(١) فانه لا يدل على سقوط الاثم عن المخطئ ، وحصول الأجر له وأيضاً فدعواه أن الاجتهاد هو طلب الدلالة ^(٢) ممنوع بل هو طلب الحكم نفسه لكن بواسطة الدلالة فكان ينبغي له الاقتصاد في الدليل عليه لان مقصوده يحصل به ولا يتكلف ارتكاب أمر ممنوع ومستغنى عنه . وأما الحديث فلا دلالة فيه أيضاً لان القضية الشرطية ^(٣) لا تدل على وقوع شرطها بل ولا على جواز وقوعه . فان قيل لا دلالة فيه أيضاً لان الخطأ متصور عند القائلين بأن كل مجتهد مصيب وذلك عند عدم استفراغ الوسع فانه ان كان ذلك مع العلم بالتقصير فهو مخطئ ، آثم وان كان بدون العلم فهو مخطئ . غير آثم فلعل هذه الصورة هي المراد من الحديث أو لعل المراد منه ما اذا كان في المسئلة نص أو اجماع أو قياس جلي ولكن طلبه المجتهد واستفراغ فيه وسمه فلم يجده فان الخطأ في هذه الصورة متصور أيضاً عندهم . قلنا ان وقع الاجتهاد المعتبر فيما ذكرتموه فقد ثبت المدعى وهو خطأ ببعض المجتهدين في الجملة وان لم

- (١) قال الاسنوي « لكنه لا يثبت المدعى بتامه » أقول هذا لا يضر اذا ثبت تمام المدعى بدليل آخر
- (٢) قال الاسنوي « وأيضاً فدعواه أن الاجتهاد هو طلب الدلالة الخ » أقول متي سلمت أن الاجتهاد هو طلب الحكم نفسه لكن بواسطة الدلالة فقد سلمت أن الاجتهاد طلب الدلالة ليتوصل بها الى الحكم نفسه فالخطب سهل
- (٣) قال الاسنوي « وأما الحديث فلا دلالة فيه أيضاً لان القضية الشرطية الخ » أقول الحديث كما في الصحيحين « اذا حكم الحاكم فاجتهد فأصاب فله أجران واذا حكم فاجتهد فأخطأ فله أجر واحد » والخلاف مفروض في أن واقعة لا قاطم فيها لحكم فيها مجتهدان بحكمين مختلفين متناقضين فأحدهما اجتهد وحكم وأصاب بيقين والآخر اجتهد وحكم وأخطأ بيقين فالشرطية وان كانت لا تدل على وقوع شرطها ولا على جواز وقوعه ولكن تدل على تحقق الجزاء عند تحقق وقوعه وقد فرضنا أن الشرط وقع وتحقق فيلزم ان يكون الحكم هو الجزاء الذي حكم به على فرض وقوعه فالحديث دال على المطلوب

يقع فلا يجوز حمل الحديث عليه لما تقرر من وجوب حمل اللفظ على الشرعي ثم العرفي ثم اللغوي . فان قيل الدليل على انه ليس كل مجتهد مصيباً قولهم ليس كل مجتهد مصيباً لان اجتهاده في هذه المسئلة ان كان صواباً فقد حصل المدعى وان كان خطأ فقد وقع الخطأ لهذا المجتهد وحينئذ فلا يكون كل مجتهد مصيباً . قلنا هذه المسئلة اصولية ^(١) وكلامنا في

(١) قال الاسنوي « قلنا هذه المسئلة اصولية الخ » أقول هذا الجواب لا يقتنع به المعترض ولا ترتاح اليه النفس لان هذه المسئلة وان كانت اصولية وفي المجتهدين في الاصول لكنها تأتي تماماً في المجتهدين في الفروع لانها قضية عقلية فلا تخص قوماً دون قوم دائر فيها الامر على النفي والاثبات ولا واسطة بينهما بل الجواب الصحيح أن هذه القاعدة كما تجري في الاصول تجري في الفروع أيضاً لكن الاصول تكون أدلتها واضحة نصيبها الله تعالى في الآفاق والانس والارض والسموات

وفي كل شيء له آية تدل على أنه الواحد

وجاءت بها آيات القرآن متكررة المرة بعد المرة حتى وضحت وضوح الشمس في رابعة النهار فلا يجوز فيها الاجتهاد ولا يفتنر فيها الخطأ فنحن نسلم أن هذه القضية صواب وأن بعض المجتهدين مخطيء ولكن فرقاً بين خطأ بين خطأ وخطأ ليس بين خطأ في الاصول الخطأ البين واضح البطلان فلا يفتنر في الاصول وفي الفروع في القطعيات المعلومه من الدين بالضرورة كذلك ليست محلا للاجتهاد والخطأ فيها بين فهو باطل لا يفتنر وما لا قاطع فيه هو محل الاجتهاد فكل قول صواب عند قائله خطأ عند مخالفه فليس واحد من القولين خطأ بين حتى يكون باطلاً بل كل واحد من القولين يحتمل أن يكون خطأ وأن يكون صواباً والوصول الى اليقين متمذر ولا يكلف الله نفساً الا وسعها فاكتفى الشارع رحمة بعباده بالاكتفاء فيها بالظن الذي يكون عن اماره ودليل بمد الاجتهاد بشرطه ولذلك قال في جم الجوامع ومترحه المصيب من المختلفين في العقليات واحد وهو من صادف الحق فيها لتعيينه في الواقع كحدوث العالم وثبوت الباري

المجتهدين في الفروع . قوله « قيل لو تعين » أى احتج من قال انه ليس لله في الواقعة حكم معين بل حكمها تابع لظن المجتهدين بأمرين : أحدهما أنه لو تعين الحكم لكان المخالف له حاكماً بغير ما أنزل الله وحينئذ فيفسق لقوله تعالى (ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون) أو يكفر لقوله تعالى (ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون) واللازم باطل اتفاقاً فاللزوم مثله . والجواب أن المجتهد لما كان مأموراً بالحكم بما ظنه^(١) وإن أخطأ فيه كان حاكماً بما أنزل الله

وبعثة الرسل اه . قال العطار وإنما عبر بالمختلفين دون المجتهدين إشارة الى أنه لا اجتهاد بالمعنى المشهور في الاصول في العقليات . ثم قال ونقل التفتازانى عن الامام الغزالي تفصيلاً حسناً فقال النظريات قطعية وظنية والقطعية كلامية وأصولية وفقهية ونفى بالكلامية ما يدرك بالعقل من غير ورود السمع ونحو ذلك كحدوث العالم واثبات المحدث وصفاته وبعثة الرسل والحق فيها واحد والمخطيء آثم فان أخطأ فيما يرجع الى الايمان بالله ورسوله فكافر والا فآثم مخطيء . مبتدع كما في مسألة الرؤية وخلق القرآن واردة الكائنات ولا يلزم الكفر . وأما الاصولية كمثل حجية الاجماع والقياس وخبر الواحد ونحو ذلك مما أدلته قطعية فالمخالف فيها آثم مخطيء . وأما الفقهية فالقطعيات منها مثل وجوب الصلوات الخمس والزكاة والحج والصوم وتحريم الزنا والقتل والسرقة والخمر وكل ما علم قطعياً من دين الله تعالى فالخطى فيها واحد فان أنكر ما علم ضرورة من مقصود الشارع كتحریم الخمر والسرقة ووجوب الصلاة والصوم فكافر وان علم بطريق النظر كحجية الاجماع والقياس وخبر الواحد والفقهيات المعلومه بالاجماع فآثم مخطيء لا كافرا ه . ولكن ما قاله في حجية الاجماع انما هو في الاجماع الذى وقع الخلاف في حجيته وأما ما اجم عليه الصحابة ونحوه مما تواتر نقله كوجوب الصلاة ونحو ذلك فقد تقدم أنه لا خلاف في كفر منكره

(١) قال الاسنوي « والجواب أن المجتهد لما كان مأموراً بالحكم بما ظنه الخ » أقول من هذا يتحقق أن الخلاف لفظي لان هذا القائل يعترف بان ظن المجتهد هو حكم الله الذي أمر المجتهد به وهو الحكم الذى أنزله الله في حقه

تعالى . الثاني لو لم يكن كل مجتهد مصيباً لما جاز للمجتهد أن ينصب حاكماً مخالفاً له في الاجتهاد لكونه تكميلاً من الحكم بغير الحق لكنه يجوز لأن أبا بكر رضى الله عنه نصب زيد بن ثابت مع أنه كان يخالفه في الجدة وفي غيره وشاع ذلك بين الصحابة ولم ينكروه . والجواب أن الممتنع انما هو تولية المبتطل أي من يحكم بالباطل ^(١) والخطيء في الاجتهاد ليس بمبتطل لانه آت بالمأمور به . قال :

« فرطان : الاول . لو رأى الزوج لفظه كناية ورأته الوجة صريحاً فله الطلب ولها الامتناع فبراجعان غيرها . الثاني اذا نفي الاجتهاد كما لو ظن أن الخلع نسخ ثم ظن انه طلاق فلا ينقض الاول بعد اقتران الحكم وينقض قبله »
أقول الفرع الاول في طريق فصل الحادثة التي لا يمكن الصلح فيها اذا نزلت بالمجتهدين المختلفين او المقلدين لها ^(٢) سواء قلنا المصيب واحد ام لا كما اذا كان الزوجان

فكان هذا القائل مسلماً للاول ان الحكم الذي كلف المجتهد العمل به وأنزله الله في حقه تابع لظن ذلك المجتهد فكان مسلماً بانه ليس لله في الواقعة حكم معين بهذا المعنى بل حكمها هذا تابع لظنه وهذا لا ينافي أن الحكم في الواقع ونفس الامر اما موافق لظن هذا المجتهد أو لذلك المجتهد

(١) قال الاسنوي « والجواب أن الممتنع انما هو تولية المبتطل أي من يحكم بالباطل الخ » أقول وهذا الجواب ايضاً ضريح في أن الخلاف لفظي وان كلام هذا المجيب انما هو في الحق الذي طابقه الواقع والباطل الذي لا يطابقه الواقع وأن الحق والباطل في شيء واحد لا يجتمعان وانه يسلم أن الخطيء في الاجتهاديات ليس مبطلا لانه آت بالمأمور به فيكون محققاً تاملاً بأمر الله تعالى فظهر ظهور الشمس في رابعة النهار ان الخلاف لفظي وانه كان الاجدر بهؤلاء الحقيقين أن لا يشغلوا أنفسهم وغيرهم بمثل هذه المناقشات والاطالة فيها بلا طائل لكن ربما يكون لهم العذر وان غرضهم تشجيع أذهان الطالبين ولكن ماذا يفيد ذلك في طلبه العلم اليوم وقد كسدت أذهانهم وفسدت عقولهم واستوات عليهم الوسواس وكثرت بينهم الدسائس

(٢) قال الاسنوي « اذا نزلت بالمجتهدين المختلفين أو المقلدين لها الخ »

مجتهدين فقال لها انت بائن مثل من غير نية للطلاق ورأى الزوج ان اللفظ الصادر منه كناية فيكون النكاح باقياً ورأت المرأة انه صريح فيكون الطلاق واقعاً فلزوج طلب الاستمتاع بها ولها الامتناع منه وطريق قطع المنازعة بينهما أن يرجعا الى حاكم أو بحكمار جلا وحينئذ فاذا حكم الحاكم او المحكم بشيء وجب عليهما الانقياد اليه فان كانت الحادثة مما يجوز فيها الصلح كالحقوق المالية فيجوز فصلها به ايضاً وهو واضح . الفرع الثاني في نقض الاجتهاد . فنقول : اذا أداه اجتهاده الى أن الظلم فسح فنكح امرأة كان قد خالها ثلاثاً ثم تغير اجتهاده الى أن الخلع طلاق فظن ان تغير بمد قضاء القاضي بمقتضى الاجتهاد الاول وهو صحة النكاح فلا يجوز نقضه بالاجتهاد الثاني بل يستمر على نكاحه لتأكده بالحكم وان تغير قبل حكم الحاكم بالصحة وجب عليه مفارقتها لانه يظن الآن أن اجتهاده الاول خطأ والعمل بالظن واجب واليه أشار المصنف بقوله وينقض قبله وكأنه أراد بالنقض ترك العمل بالاجتهاد الاول^(١) والا فالاتفاق على أن الاجتهاد لا ينقض

أقول اشار بذلك في الى أنه لا فرق في أن الحكم أنهما رجعت الى غيرهما بين المجتهدين المختلفين أو المقلدين لمجتهدين مختلفين

(١) قال الاسنوى « وكانه أراد بالنقض ترك العمل بالاجتهاد الاول الخ »

أقول قال في جمع الجوامع وشرحه ولو تزوج بغير ولي باجتهاد منه بصحة ثم تغير اجتهاده الى بطلانه فالاصح تحريمها عليه لظنه الآن البطلان وقيل لا يحرم اذا حكم حاكم بالصحة اهـ . وظاهره أن صاحب القول الاول يقول بتحريمها وترك العمل بالاجتهاد الاول ولو حكم حاكم بالصحة وقد نقل صاحب جم الجوامع في الاشياء والنظائر عن والده أنه قال أنا استحيي أن برفم الى نكاح صح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بطلانه ثم اقره على الصحة اى فعنده الحكم بنقض في هذه المسألة كما صرح به كذا في العطار على جم الجوامع . واقول قال في مسلم الثبوت وشرحه الفواتح ولو تزوج بمجتهد بغير ولي ثم تغير اجتهاده فاختر ابن الحاجب التحريم مطلقاً اتصل به حكم الحاكم ام لالانه مستديم لما يعتقد حراماً . اقول فيه ان صحة البقاء فرع صحة الازمتاد وقد كان يعتقد

بالاجتهاد وهذا التفصيل بعينه يجري في زوجة المقلد لهذا المجتهد وكلام المصنف
 صحته وقت الانعقاد فهو كمنقض الحكم تدبر اه . قال شارحه وفيه انه وان كان
 يعتقد قبل انه صحيح لكن الآن أعتقد ان ما كنت زعمته جهل مركب
 والنكاح كان فاسداً فيلزم الاستدامة على ما اعتقد انه حرام من الاصل . وهذا
 بخلاف نكاح الكافر من غير شهود عند ابي حنيفة فانهم لما لم يكونوا مأمورين
 وكان ذلك جائزاً عندهم فقد انعقد النكاح في نفس الامر فلا يفسخ بالايمان لانه
 حاصم وأما ههنا فقد اعتقد انه كان مكافئاً بالتعبيد بالفساد واعتقاد الصحة جهلاً
 مركباً فتأمل ففيه نظر اه . ولم يبين وجه النظر وأقول وجه النظر اولاً ان هذا
 انما يصح على غير قول المصوبة وأما عند المصوبة فالاجتهاد الاول صحيح وما
 ظنه بعد الاجتهاد بشرطه أولاً حكم الله في حقه وحق مقلديه كما سبق فاذا تغير
 الاجتهاد وكان الاجتهاد الثاني مستوفياً شروطه كان ظنه الثاني حكم الله في حقه
 الآن فيكون الظن الاول حكم الله وهو صواب والعمل به واجب في وقته في
 حقه والثاني مثله وصار تغير الاجتهاد كالنسخ سواء بسواء فكما ان العمل
 بالمنسوخ قبل العلم بالناسخ لا ينقض بالعلم بالناسخ وظهوره كذلك الظن الاول
 لا ينقض بوجود الظن الثاني وثانياً ان هذا لا يصح أيضاً على قول غير المصوبة
 وهم المخطئة لظهور ان الظن الاول لم يتبين خطأه بيقين بالظن الثاني بل غاية
 الامر أن الظن الثاني عارض الظن الاول وكل منهما في زمن غير زمن الآخر
 فكانا أيضاً بمنزلة ناسخ ومنسوخ الا ترى ان الشافعية رجحوا بعض مسائل من
 مذهب الشافعي القديم مع علمهم برجوه عنه وهذا فيما اذا لم يتصل حكم الحاكم
 بصحة النكاح اما اذا اتصل بذلك حكم الحاكم بان ترفع من تغير اجتهاده الى
 البطلان مع الرجوع التي تخالفه في ذلك وترى اجتهاداً أو تقليداً صحة النكاح الى
 قاض يرى الصحة لحكم بالصحة فبالاولى لا ينقض الاجتهاد الاول لانه لو فرض
 وان هذه الحادثة وقت بدون سابقة اجتهاد وحكم فيها حاكم يرى الحرمة وفساد
 النكاح لحكمه لا ينقض ولو حكم بالحل وصحة النكاح لحكمه لا ينقض فكذا
 هذا ولذلك قال في مسلم الثبوت وشرحه وقيل التحريم ان لم يتصل حكم الحاكم

يحتمل كلا من الممثلين وحكى الامام قولاً أنه لا يجب على المقلد المفاخرة مطلقاً.
قال :

والا قالاباحة . قال المصنف وهو الاشبه بالصواب لان القضاء يرفع الخلاف كما مر
في ابطال التصويب قال شارحه وهذا غير واف فان القضاء يرفع الخلاف فان لاقى
محللاً مختلفاً فيه نفذ ولا ينقض لانه يجعل ما كان في معتقده حراماً حلالاً نعم
قد ذهب الامام ابو حنيفة الى ان القضاء بوجود الاسباب بشهود الزور ينفذ
ظاهراً وباطناً وان هذا من ذلك . قال في مسلم الثبوت ولا خلاف فيه لاحد الا
ما عن ابي يوسف في مجتهد طلق البتة فقتل بالرجمة ومعتقده البيهوتة يأخذها
ولا يلتفت الى القضاء فتأمل اهـ . قال شارحه وجهه أيضاً ما ذكرنا ان معتقد
المطلق ان الحكم الاأهمى التحريم فلو أخذ بالقضاء لزم ارتكاب ما هو محرم في
معتقده الا ان يجعله القضاء حلالاً في المجتهد فيه اهـ . أقول ان هذه المسئلة التي
روى فيها عن أبي يوسف ما ذكره هي بعينها التي ذكرها البيضاوي في الفرع
الاول وهي ان الزوج طلق زوجته بلفظ من الفاظ الكنايات ومذهبه ان الواقع
بها طلاق بائن كما يقول الحنفية ومذهب الزوجة ان الواقع بها طلاق رجعي كما
يقول الشافعية فترافعا لدى قاض يرى ان الواقع بها طلاق رجعي فقتل بالرجمة
وقد صرح المصنف انهما ابراجمان غيرهما وشرح ذلك الاسنوى بقوله فطريق
قطع المنازعة بينهما ان يرجم الى حاكم أو يحكم رجلاً وحينئذ فاذا حكم الحاكم
أو المحكم بشيء وجب عليهما الاتقياد اليه فان كانت الحادثة مما يجوز فيها الصلح
كال حقوق المالية فيجوز فصلها به ايضاً اهـ . فقوله وجب عليهما الاتقياد اليه صريح
في أن المجتهد لا يأخذ بالبينونة فيما يتماق بمقوق الزوجة وان كان له الحق ان
لا يراجم زوجته التي طلقها رجعياً في زعمها وليس في ذلك نقض للقضاء بل هو
ترك للعمل بالقضاء فيما يراجم لحقه ولذا قال في جمع الجوامع وشرحه لا ينقض
الحكم في الاجتهادات لامن الحاكم به ولا من غيره بان اختلف الاجتهاد وقا اذ
لوجاز نقضه لجاز نقض النقض وهلم فتفتوت مصلحة نصب الحاكم من فصل
المحرمات اهـ . وأما قوله بمد ذلك ولو تزوج بغير ولي باجتهاد منه يصححه ثم

د الباب الثاني

في الافتاء وفيه مسائل

الاولى يجوز الافتاء للمجتهد ومقلد الحى واختلف في تقليد الميت لانه لا قول له لان عقاد الاجماع على خلافه والمختار جوازه للاجماع عليه في زماننا ، أقول

تغير اجتهاده الى بطلانه الى آخر ما قدمناه عنه ومن والده الامام فليس هذا في الحقيقة نقضا للقضاء وانما هو ترك للعمل بالقضاء فيما يرجع الى حقه وهذا لا ينافي انه اذا حكم الحاكم بصحة النكاح بغير ولى ارتفع الخلاف فيما يتعلق بكون النكاح صحيحاً في كافة حقوق الزوجية التي تجب عليه لزوجته وأما حل الوطء وحرمة فهدا قد يكون مع وجود الزوجية فان وطء الزوجة حال الطهر حلال وحال الحيض حرام واذا وطئت بشبهة كان وطؤها حراماً في العدة حلالاً بعد انقضائها فمضى قول السبكي فالاصح نحرى عنها عليه وقول ابي يوسف فيما روى عنه يأخذ بالبينونة ان الواجب عليه ذلك ديانة عملاً بما يمتدده فيما يتعلق بحقه وان قول الامام السبكي انا استحي ان يرفع الى نكاح صح الخ انما هو قبل القضاء أما بعد القضاء فلا يجوز له نظره بعد ذلك لان الحادثة متى فصل فيها بوجه شرعي صحيح لا يجوز اعادتها مرة أخرى باتفاق وليس معناه ان عنده ينقض القضاء في هذه المسئلة كما فهمه من فهمه بل ما صرح به هو وغيره هو ما سمعت وكل المسائل التي ذكرها مما يظهر في بادىء الرأى انها مستثنيات من قاعدة ان القضاء في المجتهدين لا ينقض ليست في الواقع مستثناة لانها ليس فيها نقض للقضاء بل فيها ترك للعمل بالقضاء فيما يرجع لحقه . وقول صاحب فوائح الرحموت ان معتقد المطلق ان الحكم الالهي التحريم الخ غير مسلم على اطلاقه بل انما الحكم كذلك في اعتقاد المطلق فقط واعتقاده ليس صواباً ييقين بل في زعمه فقط وفي زعم مخالفه خطأ فكل من الاعتقادين يجب العمل به على قائله ومن قلده ولذلك كان الحق ما قاله صاحب مسلم الثبوت فيمن تغير اجتهاده ان محل الاخذ بالحرمة

مقصود هذا الباب منحصر في المقتي والمستفتي وما فيه الاستفتاء فلذلك ذكر

اذا لم يتصل بالصحة حكم القاضي بالاباحة على انك قد علمت ان الحق في الاجتهاد السابق انه لا يرتفع بالاجتهاد اللاحق اتفاقاً كما صرح به الاسنوي حيث قال وكأنه أراد بالنقض ترك العمل بالاجتهاد الاول والا فالاتفاق على ان الاجتهاد لا ينقض بالاجتهاد اهـ . وانما يعمل بالاجتهاد اللاحق في الحوادث الآتية وهذا هو الذي يقتضيه قول عمر مامعناه ولا يمنعك قضاؤك في حادثة تبين لك وجه الصواب على خلاف ما قضيت ان تقضى على ما رأيت به أنه الصواب وقد قضى عمر في أم الولد ببيعها ثم قضى بعدم جواز بيعها ولم ينقض قضاء الاول وبالجملة فعدم نقض الحكم في الاجتهادات اذا لم يخالف قاطعاً وهو الكتاب والسنة المتواترة أو المشهورة والاجماع يجمع عليه وكتب الائمة طافحة بهذا . غير انهم اختلفوا في المحكوم له فيما يرجم لحقه اذا وقع القضاء على خلاف ما يعتقد ففريق ذهب الى انه يجوز له ترك العمل بالقضاء لان ذلك ليس نقضاً للقضاء بل هو ترك لحقه ان يعمل بما يكون حقاً في اعتقاده . وقال فريق ان الله جعل لعباده ان يعملوا محل الخلاف محل وفاق وذلك بالقضاء كما جعل لهم أن يعملوا أسباباً يقع بها الطلاق والعتاق ويجب بها عليهم الصلاة والصوم والحج تمليقاً ونذراً ومعتقد المحكوم له ليس صواباً بيقين بل في زعمه فقط كما قدمناه ولذلك كان له ان يترك معتقده بتقليد غيره فلأن يتركه للعمل بالقضاء أولى ولا تنص ما قدمناه فيما يتعلق بمن تغير اجتهاده اذا لم يكن هناك حكم فاحرص على هذا وذاك وعض عليهما بالنواجذ فان الحق لا يمدوها اذ شاء الله تعالى . وكل ما قلناه في المجتهد اذا تغير اجتهاده يقال في المقلد اذا عمل بمذهب امام في حادثة ثم قلده غيره يرى غير مذهب الاول بانه لا يجوز له ان يرجم عن مذهب من قلده في تلك الحادثة بعينها ويعمل فيها بغيره وانما له ان يعمل بمذهب غيره في حادثة أخرى وهذا هو الصحيح وأما ما قيل غير ذلك فبني على ان المقلد لا يجوز له ان ينتقل من مذهب الى مذهب وهو خلاف الحق لان المقلد لا مذهب له بل مذهبه مذهب مفتيه والتزامه العمل بمذهب معين التزام لما لا يلزم على ماسياً في التقليد

المصنف فيه ثلاث مسائل لهذه الامور الثلاث : المسئلة الاولى في المفتى فيجوز للمجتهد أن يفتي اذا اتصف^(١) بالشروط المعتبرة في الراوي وهل يجوز للمقلد أن

(١) قال الاسنوي « الاولى في المفتى فيجوز للمجتهد ان يفتي اذا اتصف الخ » اعلم ان المجتهد اما مطلق وهو ما تحققت فيه الشروط السابقة واما مجتهد مذهب فهو المتمكن من تخريج الوجوه التي يبدئها على نصوص امامه في المسائل وهو القادر على التفريم والترجيح وهذا أقل من المجتهد المطلق وأما مجتهد الفتيا وهو المتبحر في مذهب امامه المتمكن من ترجيح قول له على آخر وهو أقل من مجتهد المذهب فاما المجتهد المطلق فيجوز له الافتاء بما أدى اليه اجتهاده اتفاقاً ولو كان مجتهداً كذلك في بعض المسائل فله ان يفتي فيما بلغ فيه رتبة الاجتهاد المطلق منها بناء على ما هو الحق من جواز تجزيه الاجتهاد . وأما مجتهد المذهب فقال في جمع الجوامع وشرحه يجوز للقادر على التفريم والترجيح وان لم يكن مجتهداً أي والحال انه غير متصف بصفات المجتهد - الافتاء بمذهب مجتهد اطلع على مأخذة واعتقده وهذا كما صرح به الآمدي مجتهد المذهب لانطباق تعريفه السابق عليه فيجوز له الافتاء بمذهب امامه مطلقاً لوقوع ذلك في الاعصار متكرراً شائماً من غير انكار بخلاف غيره فقد انكر عليه وقيل لا يجوز له وانما يجوز الافتاء للمجتهد ولا نسلم وقوعه من غيره في الاعصار المتقدمة . وثالثها يجوز له عند عدم المجتهد للحاجة اليه بخلاف ما اذا وجد المجتهد . ورابعها يجوز للمقلد الافتاء وان لم يكن قادراً على التفريم والترجيح لانه ناقل لما يفتي به عن امامه وان لم يصرح بنقله عنه وهذا الواقع في الاعصار المتأخرة اه . ونبه الجلال بقوله وهذا كما صرح به الآمدي مجتهد المذهب على الرد على من زعم انه لاخلاف في جواز افتاء المجتهد المقيد وهو مجتهد المذهب وهو صحيح على ما اختاره الآمدي من أن الخلاف في جواز افتاء مجتهد المذهب . لكن الاقدم ما قاله الزركشي والبرماوى وغيرهما تبعاً لصاحب جمع الجوامع في شرح المختصر انه لاخلاف في جوازه وانما الخلاف في جواز افتاء مجتهد الفتوى وعليه يحمل كلامه في جمع الجوامع فيفيد تصحيح جواز افتائه ويمل ما يقابله بما يناسبه اه زكريا

يفتي بما صح عنده^(١) من مذهب امامه سواء كان محاطاً منه أو رواية عنه أو مسطوراً

وقول الجلال بخلاف غيره يدخل في غيره مجتهد الفتوى وهو كما مر القادر على الترجيح دون التفريع وقد مر انه يسمى مجتهد الفتوى وفيه مع هذا تناقض لا يخفى قاله الناصر. وأجاب ابن قاسم بمنع التناقض بان ما هنا من قبيل المطلق أو العام وما مر من قبيل المقيد أو الخاص ولا تناقض بينهما بل يقيد المطلق ويخصص العام تأمل. ولا يخفى ما في هذا الجواب فان وجه التناقض الذي أراده الناصر هو انهم سموه مجتهد الفتوى ومقتضى ذلك أن له حق الفتوى ولذلك أوجب البناني بانه يمكن أن يجاب بان تسميته بذلك بناء على القول الرابع وهو ما عليه العمل في الامصار المتأخرة فلا تناقض اه. وفي مسلم الثبوت افتاء غير المجتهد فيما يفتي به بمذهب مجتهد لا بان يجده منصوصاً منه بل انما يفتي تخريجاً على أصوله ان كان مطلعاً على مباني مذهب المجتهد اهلاً للنظر فيه والمناظرة للذب عما يرد عليه وهو المسمى بمجتهد المذهب في الاصطلاح جائز وعن أئمتنا لا يحل لاحد أن يفتي بقولنا ما لم يعلم من أين قلنا أي من أي أصول قلنا وأفتينا فان كان من الخبر فن أي سند روي وان كان من القياس قبأي علة فليس ويعلم مواع تلك العلة ثم في النص يعلم ما يتعلق به كذا نقل في التيسير عن الشيخ ابي بكر الجصاص الرازي وقيل يشترط فيه عدم مجتهد. وقال ابو الحسين لا يجوز أصلاً اما النقل لقولهم المنصوص كقول الاحاديث فانفاق في الجواز ويقبل بشرائط الرواية ان لم يكن متواتراً والا فليقبل مطلقاً مع زيادة من شرحه الفواتح. وهو بمعنى ما قاله الشافعية مع بيان ان موضع الخلاف فيما يفتي به عن مجتهد المذهب اذا كان قول المجتهد تخريجاً لا نصاً منه والظاهر ان الشافعية لا يابون هذا لوضوح انه لا بد منه

(١) قال الاسنوي « وهل يجوز للمقلد ان يفتي بما صح عنده الخ » أقول

التقليد على ما هو الحق هو الاخذ بمذهب الغير سواء كان ذلك من المذهب قولاً أو فعلاً أو تقريراً وسواء كان الاخذ بلا دليل أو كان قد عرف القول مع دليله من مذهب ذلك المجتهد لا انه استخرج القول بالدليل الذي هو شأن المجتهد

في كتاب معتمد عليه ينظر فيه فان كان امامه حيا فقيه أربعة مذاهب ^(١) حكاه ابن الحاجب يجوز مطلقاً وهو مقتضى اختيار الامام والمصنف لانه ناقل لجاز كنقل الاحاديث والثاني يمتنع مطلقاً لانه انما يستل مما عنده لاسما عند مقلده وأما القياس على نقل الاحاديث فمنوع قال ابن الحاجب لان الخلاف ليس في مجرد النقل أي انما الخلاف في أن غير المجتهد هل له ^(٢) الجزم بالحكم وذكره لغيره ليعمل

فالمراد بالمثل في كلام الاسنوي من عدا المجتهد المطلق ولو في بعض الابواب بناء على ما هو الحق من جواز تجزئ الاجتهاد وعلى هذا فقد يكون الشخص الواحد مجتهداً مطلقاً في بعض الابواب ومقلداً في البعض الآخر

(١) قال الاسنوي « سواء كان مماط منه أو رواية عنه أو مسطوراً في كتاب معتمد عليه ينظر فان كان امامه حيا فقيه أربعة مذاهب الخ » أقول قد علمت انه قال في مسلم الثبوت أن افتاء مجتهد المذهب بمذهب مجتهد تخريباً جائز خلافاً لمن شرط عدم مجتهد وأبو الحسين منع الجواز أصلاً وأما النقل لقولهم كالا حاديث فاتفق. ومما يدل على أن الخلاف فيما اذا كانت الفتوى بقول المجتهد تخريباً استمدلالهم على الجواز قال صاحب مسلم الثبوت وشارحه لنا وقوعه أي الافتاء المذكور تخريباً من العلماء المتبحرين في جميع الاعصار وينكر الافتاء تخريباً من غير المتبحرين فكان اجاباً على جوازه لهم دون غيرهم اهـ . وهذا صريح في ان الكلام في العلماء المتبحرين غير المجتهدين في الفتيا تخريباً لا نقلاً وعلى هذا فراد الاسنوي بالمقلد ما يعم المتبحرين وغيرهم كما قلنا غير ان الخلاف في المتبحرين خاص بما اذا كانت الفتيا تخريباً وبغيرهم فيما اذا كانت الفتوى بطريق النقل اذ لا يمكنهم التخريب . ويدل لذلك ما قدمناه من جمع الجوامع من قوله يجوز للتقادر حيث قال ورايتها يجوز للمقلد الافتاء وان لم يكن قادراً على التفريع والترجيح لانه ناقل ولم يعمل بذلك في جواز فتوى التقادر على التفريع والترجيح

(١) قال الاسنوي « قال ابن الحاجب لان الخلاف ليس في مجرد النقل أي انما الخلاف في ان غير المجتهد هل له الخ » أقول هذا صريح فيما قلناه ان مراد الاسنوي بالمقلد غير المجتهد المطلق فيشمل مجتهد المذهب ومجتهد الفتوى ومن هو دونها وكذلك حكاية هذه الاقوال صريحة في ان المراد بالمقلد من ذكرنا

عمقة ضاه. والثالث لا يجوز عند وجود المجتهد ويجوز عند عدمه للضرورة. رابعاً
انه ان كان مطلقاً على المأخذ أهلاً^(١) للنظر جاز لوقوع ذلك على بحر الاعصار من

(١) قال الاسنوى « رابعاً انه ان كان مطلقاً على المأخذ أهلاً الخ » أقول
هذا هو مجتهد المذهب وما اختاره ابن الحاجب من جواز افتائه تخرجه هو مختار
غيره من الحنفية أيضاً ودليله انه وقع هذا الافتاء في زمان المجتهدين فان
اصحاب الامام ابي حنيفة كانوا يفتون بمذهبه في زمان الامام الشافعي والامام
احمد وغيرهما كابن معين وابن عيينة وعطاء وغيرهم بنير تكبير من احد فكان هذا
اجماعاً ومتي جاز مع وجود هؤلاء المجتهدين بلا انكار منهم جاز مع عدم وجودهم
بالاولي . وبهذا يندفع ما قيل اذا فرض عدم المجتهدين فلا اجماع لان أهله هم
المجتهدون على ان الحق ان الاجتهاد يتجزأ والعملاء الاعلام في كل عصر افتوا
بناء على اعتقادهم بجواز هذا الافتاء اجتهاداً وقد وصلوا رتبة الاجتهاد في هذا
وان كانوا غير مجتهدين في غيره وأيضاً قالوا ان اتفاق العلماء المحققين على بحر
الاعصار وان كانوا غير مجتهدين حجة كالاجماع فانه يأبى العقل من اجتماعهم من
غير ان يكون واضحاً لديهم وانه كان بالسمع من مجتهديههم . قال المانع لو جاز للعالم
غير المجتهد جاز للعامي اذا عرف هو أيضاً حكم حادثة بدليلها كما ان العالم يعلم
كذلك فهما سواء ولا يجوز للعامي بالاتفاق فلا يجوز للعالم أيضاً . قلنا الحكم
موقوف على عدم المعارض والعامي غير عالم به فلا علم لديه بدليله بخلاف العالم به
اه ماخصاً من مسلم الثبوت وشرحه الفوائخ . وأقول اما الجواب الاول فهو
تام واما الثاني والثالث ففي الثاني ان القول بانهم كانوا مجتهدين في مسألة جواز
افتائهم دعوى بلا دليل فلا يمكن ان تسلم واما الثالث فلان الاجماع قد ثبتت
حجيتها بالادلة السمعية وهي خاصة باتفاق الامة فدعوى ان هذا الاتفاق
حجة احداث لدليل سادس بلا دليل فلا يقبل . اما الجواب عما قاله المسائل من انه
لو جاز لعالم الخ هو مبنى على ان معرفة الدليل متوقفة على معرفة سلامته عن
المعارض بناء على وجوب البحث عنه وهي متوقفة على استقراء الادلة كلها وذلك
غير مفيد اما اولاً فلان وجوب البحث عن المعارض قول مرجوح وتقدم ان

غير انكار وان لم يكن كذلك فلا يجوز لانه يقى بغير علم وهذا هو المختار عند الآدي وابن الحاجب وغيرهما وان كان امامه ميتاً ففى الافتاء بقوله خلاف يبنى على جواز تقليده فلذلك عدل المصنف عما ساق الكلام له وهو الافتاء بقوله الى حكاية الخلاف فى تقليده وهو حسن لكن حكايته الخلاف فى هذا دون مقاد الحى يؤم الاتفاق على الجواز فيه وليس كذلك لما عرفت . قوله «لانه» أي الدليل على أنه لا يجوز الافتاء لمقلد الميت أن الميت لا قول له بدليل انقضاء

الاصح عدم وجوب البحث عنه على ان استقراء الادلة كلها لا يقدر عليه المجتهد وغير المجتهد عالماً او عامياً على السواء فى عدم ذلك . على ان استقراء الادلة كلها غير واجب على المجتهد خصوصاً بناء على ما هو الحق من جواز تجزي الاجتهاد . والاحسن الجواب بالترق بين العاصي غير العالم وبين العالم الذى هو مجتهد المذهب أو الفتوى فان مجتهد المذهب قادر على التفرغ أى تخريج الفروع على أصول مذهب امامه وعلى الترجيح ومجتهد الفتوى قادر على الترجيح فقط والعالمى غير العالم غير قادر على الامر بن واما المجتهد المطلق فى الشكل أو فى البعض فهو الذى يعرف الدليل من الوجه الذى باعتباره يفيد الحكم وأما مجتهد المذهب فهو يعرف كيف عرف امامه الدليل من ذلك الوجه وكيف استخراج منه الحكم وبناء على ذلك اذا استخراج امامه حكاية حادثة فى حادثة حادثة أخرى يستخرج حكمها من ذلك الدليل بالوجه الذى استخراج امامه يمكنه ان يستخرجها كذلك وينسبها لامامه قولاً تخريجياً . واما مجتهد الفتوى فوظيفته ترجيح قول على قول تخريجياً كان او منقولاً صريحاً فهو ينظر فى طريق نقل الاقوال تواتراً وشهرة وأحاديثاً فترجح ما نقل تواتراً ثم ما نقل شهرة ثم ما نقل أحاديثاً وهذا الأخير ينظر فى الرجال الذين نقلوا ويقدم ما كان ناقله عدلاً ثقة يقظاً لا يرتكب شيئاً مما يخل بالمروءة فضلاً عن المعصية كالمتميع فى رواية الاخبار عن النبي صلى الله عليه وسلم فهو كالمجتهد فى ترجيح الاخبار فقط وينظر كذلك فى مدارك الاقوال فيقدم ما قوي مدركه على غيره والعالمى الذى لا يقدر على شيء من ذلك اذا عرف حادثة بدليلها فهو يعرف ذلك بدون ان يعلم الوجه الذى

الاجماع على خلافه ولو كان له قول لم ينمقد كإلا ينمقد على خلاف قول الحى واذا لم يكن له قول لم يجوز تقليده ولا الافناء بما كان ينسب اليه . قالوا وإنما صنفت كتب الفقه لاستمفاد طريق الاجتهاد من تصرفهم فى الحوادث وكيفية بناء بعضها على بعض ومعرفة المتفق عليه من المختلف فيه هذا ما نقله الامام فى تقليد الميت حكما وتعليلا ثم مال الى الجواز فقال ولقائل أن يقول قد انعقد الاجماع فى زماننا على جواز العمل بهذا النوع من الفتوى لانه ليس فى هذا الزمان مجتهد والاجماع حجة وهذا الذى مال اليه قد صرح المصنف باختياره واستدل له بما ذكرناه وهو دليل ضعيف فانه الاجماع انما يعتبر من المجتهدين فاذا لم يوجد مجتهد فى هذا الزمان لم يعتبر اجماع أهله . والاولى فى الاستدلال^(١) أن يقال لو لم يجوز ذلك

استخرج به امامه حكم هذه المسئلة من دليلها فاتضح الفرق . ويدل على ما قلنا اتفاقهم على ان العامي غير العالم يجب ان يقلد مجتهدا واما العالم فقد اختلفوا فيه فقريب قال يلزم غير المجتهد عاميا كان او غيره ان يقلد مجتهدا مطلقا وقيل يلزمه بشرط تبين صحة اجتهاده بان يتبين مستنده ليسم من لزوم اتباعه فى الخطأ الجائر عليه . وقيل العالم غير المجتهد لا يقلد لان له صلاحية اخذ الحكم من الدليل بخلاف العامي وبخلاف ظان الحكم باجتهاده وهو المجتهد المطلق اذا اجتهد فى الحادثة واستخرج حكمها بالفعل فانه يحرم عليه التقليد وكذلك المجتهد بالقوة وهو الذى قامت به صفات الاجتهاد المطلق ولم يجتهد يحرم عليه التقليد فيما يقع له فهذا كله يدل على الفرق . وبعد هذا الذى سمعت يتضح لك جليا ان الخلاف انما هو فى العالم غير المجتهد واما العامي غير العالم فلا يجوز له ان يقى مطلقا ولو علم الحكم بدليل تقليدا وهذا رأى المتقدمين وخالفهم المتأخرون فقالوا يجوز للتقليد وهو من اخذ بقول غيره من غير معرفة دليله او اخذ القول مع دليله من كلام المجتهد مقلدا له فى ذلك بدون ان يعرف كيف أخذه المجتهد ان يقى بطريق النقل عن المجتهد ويقبل قوله متى كان عدلا ثقة فنخذ هذا التحقيق

(١) قال الاسنوى « وهو دليل ضعيف فان الاجماع انما يعتبر من المجتهدين فاذا لم يوجد مجتهد فى هذا الزمان لم يعتبر اجماع أهله والاولى الاستدلال الخ »

لأدى الى فساد أحوال الناس وتضررهم ولو بطل قول القائل بموته لم يعتبر شيء من أقواله لروايته وشهادته ووصاياه وما استدل به الخصم عن انعقاد الاجماع على خلافه فمنوع لما سبق فيه من الخلاف وان سلم فهو معارض بحجية الاجماع^(١) بعد موت المجمعين . قال :

أقول الاولى في الاستدلال ما قدمناه من انه وقم هذا الافتاء في زمان المجتهدين فان اصحاب الامم ابى حنيفة كانوا يفتون في زمان الامام الشافعي والامام احمد وغيرها من المجتهدين وانهم جميعا أقروا ذلك بلا تكبر من احد فكان هذا اجماا وهذا دليل على ان قول المجتهد باق بعد موته ببقاء دليله كما قال الشافعي المذاهب لا تموت بموت اربابها واستدلال الاسنوي بانه لو لم تجوز لأدى الى فساد احوال الناس فهذا يقتضى احداث دليل سادس بغير دليل شرعى . واستدلاله بقوله ولو بطل قول القائل بموته لم يعتبر شيء من أقواله كروايته الخ لا يفيد أيضاً لان اعتبار تلك الاقوال انما كان بادلته سمعية خاصة دلت عليها بخلاف تقليد الميت والافتاء بقوله

(١) قال الاسنوي «وان سلم فهو معارض بحجية الاجماع الخ» أقول يقال على هذا ان حجية الاجماع ثبتت من جهة الشارع حيث جملة حجة بقوله «لا تجتمع امتي الخ» لامن حيث انه قول المجمعين الا ترى انه بعد استقرار الاجماع لا يجوز لاحد من المجمعين في حياته ان يخالفه وأما المجتهد الواحد بانفراده فله ان يرجع عن قوله الاول وما ذاك الا لان لاتفاق جميع المجتهدين في عصر من القوة والعصمة ما ليس لكل فرد فالدليل هو ما قلناه من ان اجماع المجتهدين في عصر الشافعي رضى الله عنه على ذلك ولذلك قال ان المذاهب لا تموت بموت اربابها ولهذا لم يرقم خلاف في جواز افتاء العلماء المتبحرين وهم من ذكرنا بطريق النقل لقول المجتهدين المنصوص منهم وانما الذي وقم فيه الخلاف هو الافتاء بقولهم تخريباً وقد علمت انعقاد الاجماع عليه أيضاً في حياة المجتهدين وبعد وفاتهم فكان المخالف محجوجاً بهذا الاجماع

« الثانية يجوز الاستفتاء للعامة لعدم تكليفهم في شيء من الاعصار بالاجتهاد وتقويت معاشهم واستضرارهم بالاشتغال بأسبابه دون المجتهد لانه مأمور بالاعتبار . قيل معارض بعموم فاسألوا . أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الامر منكم . وقول عبد الرحمن لعثمان أبايملك على كتاب الله وسنة رسوله وسيرة الشيخين . قلنا الاول مخصوص والا لوجب بعمد الاجتهاد . والثاني في الاقضية والمراد من السيرة لزوم المدل » أقول المسئلة الثانية في المستفتى أى فيمن يجوز له الاستفتاء ومن لا يجوز فنقول اختلفوا في أن من لم يبلغ رتبة الاجتهاد هل يجوز له الاستفتاء في الفروع ^(١) فيه ثلاثة مذاهب حكاه الامام : أصحابه عنده وعند الامام واتباعها يجوز مطلقا بل يجب ^(٢) والثاني لا بل يجب عليه أن يقف على الحكم بطريقه ^(٣) واليه ذهب المعتزلة البغدادية . وثالثها قال به الجبائي يجوز

(١) قال الاسنوى « في ان من لم يبلغ رتبة الاجتهاد هل يجوز له الاستفتاء في الفروع الخ » أقول انما قيد بالفروع لان التقليدي في اصول الدين وهي المقائد فيه خلاف آخر غير هذا سيأتى الكلام في ذلك مفصلا قريبا ان شاء الله تعالى

(٢) قال الاسنوي « أصحابها عنده وعند الامام واتباعها يجوز مطلقا بل يجب » وهو الذى جزم به في جمع الجوامع وحكي ما عدها بقيل فقال ويلزم غير المجتهد قال الجلال عاميا كان أو غيره أى يلزمه التقليد للمجتهد لقوله تعالى (فاسئلوا أهل الذكر ان كنتم لاتعلمون)

(٣) قال الاسنوى « والثاني لا بل يجب عليه ان يقف على الحكم بطريقه الخ » أقول هذا القول لا يتأتى الا في العالم غير المجتهد لانه هو الذى يقال فيه لا يجوز له التقليد بل يجب عليه ان يقف الخ فهو الذى حكاه في جمع الجوامع بقوله وقيل لا يقلد عالم وان لم يكن مجتهدا قال الجلال لان له صلاحية أخذ الحكم من الدليل بخلاف العامة اه . فصاحب جمع الجوامع صرح بما هو المراد وهو أولى

ذلك في المسائل الاجتهادية^(١) كازالة النجاسة بالخل ونحوه دون المسائل المنصوصة كتحریم الربا في الاشياء العتة مثلاً والخلاف كما قال ابن الحاجب جار في غير المجتهد سواء كان عامياً محضاً أو مالماً . ثم استدلل المصنف على الجواز بأمرين : أحدهما اجماع السلف عليه لاز العوام لم يكلفوا في شيء من الاعصار بالاجتهاد فلو كانوا مأمورين بذلك لكلفوهم به وأنكروا عليهم العمل بفتاويهم مع أنه لم يقع شيء من ذلك . الثاني أن تكليفهم بالاجتهاد يؤدي الى تقويت معابشهم^(٢) واستضرارهم بالاشتغال لتحصيل أسبابه وذلك سبب لفساد الاحوال فيكون القول به باطلا . قوله « دون المجتهد » أي فانه لا يجوز له الاستفتاء أي لا بعد الاجتهاد اتفاقاً^(٣) كما

(١) قال الاسنوى « وثالثها قال الجبائي يجوز ذلك في المسائل الاجتهادية الخ » أقول المراد بالمسائل الاجتهادية ما عدا القواطع كالمقائد وسيأتي الكلام عليها وهذا القول حكاة في جمع الجوامع عن الاستاذ أبي اسحق الاسفرائيني فقال ومنع الاستاذ التقليد في القواطع وسيأتي الكلام فيها

(٢) قال الاسنوى « الثاني ان تكليفهم بالاجتهاد يؤدي الى تقويت معابشهم الخ » أقول بل يؤدي الى تقويت الاجتهاد نفسه بان يتمذر او يتعسر لان جميع المكلفين لو اشتغلوا بالاجتهاد والاجتهاد ملكة فاضلة بها يطلم صاحبها على امرار الشريعة من الكتاب والسنة والاجماع والقياس وبها يقتدر على استنباط الاحكام الشرعية من ادلتها التي ذكرناها وهذا لا يكون الا بالتفرغ لازولة ما يتوقف عليه وذلك يتوقف على وجود ما يقوم بحاجات ذلك المجتهد الضرورية حتى يمكنه التفرغ لما ذكر ولذلك قال تعالى (فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة لينفقهوا في الدين) الآية فجعل فريقاً للجهاد وفريقاً للتفقه ومن ضروريات القيام بالجهاد والتفقه في الدين وجود من يقوم بما يلزم للقاتلين بالامر من حتى يتمكنوا من ذلك

(٣) قال الامنوى « فانه لا يجوز له الاستفتاء اي لا بعد الاجتهاد اتفاقاً الخ » أقول انما حرم عليه ذلك ووجب عليه العمل بظنه لان ظنه الحاصل له باجتهاده اقوى له من كيفية استنتاجه واما غيره فيحتمل ان في كيفية استنتاجه خلا

قاله الآمدي وابن الحاجب ولا قبله على المختار عندهما وعند الامام وأتباعه لانه
 مأمور بالاعتبار أي الاجتهاد^(١) لقوله تعالى (فاعتبروا) فانه عام شامل للعامي

عنده لو اطلع عليه وكيف يجوز التقليد من بعد الاجتهاد وحصول الظن وكل
 مجتهد يعتقد ان ما استدل به واخذ به الحكم دليل وما اخذ به مخالفه شبهة
 دليل فكيف يجوز ان يترك ما يقتضيه الدليل الى ما تقتضيه شبهة دليل وقال في
 مسلم الثبوت المجتهد بعد اجتهاده ومعرفة الحكم ممنوع من التقليد فيه اجماعا قال
 شارحه لان ما علمه حكم الله فلا يتركه بقول احد (فان قلت) اليس الامام ابو حنيفة
 حكم بنفاذ قضاء المجتهد بخلاف ما اجتهد فيه ذاكر رأيه وكذا اذا كان ناسيا
 لمذهبه ينفذ عنده رواية واحدة خلافا لصاحبيه في الوجهين (قلت) النفاذ حالة
 الذكر رواية عنه وفي أخرى لا ينفذ وعلى هذه الرواية لا مناقاة للاجماع لان
 النفاذ على تقدير الفعل لا يستلزم حله . ومعنى قولنا لا يجوز لا يحل فالمنع اتفاق
 واعلم ان المذكور في الهداية وغيرها الفتوى على قولها في صورتين في انه
 لا ينفذ قضاء المجتهد فيما اجتهد فيه مطلقا سواء قضى ذاكر المذهبه او ناسيا واما
 ابو حنيفة ففي صورة الذكرى روايتان : احدهما كقولها والاخرى بالنفاذ وأما
 قبل الاجتهاد بان اتصف بصفات الاجتهاد وحدثت له واقعة لم يجتهد فيها بالفعل
 ففي جواز تقليده خلاف فالمختار عدم جوازه كما قال الاسنوي وهو قول الاكثر .
 قال في جمع الجوامع وكذا المجتهد عند الاكثر قال الجلال أي من هو بصفات
 الاجتهاد بحرم عليه التقليد فيما يقع له لتمكنه من الاجتهاد فيه الذي هو أصل
 التقليد ولا يجوز المدول عن الاصل الممكن الى بداه كما في الوضوء والتيمم
 وقيل يجوز لعدم علمه به الآن اه . وأقول قال في التحرير وقيل لا اه . قال
 في شرحه اي لا يمنع من التقليد مطلقا وعليه سفيان الثوري واسحاق
 وأبو حنيفة على ما ذكر الكرخي والرازي . قال القرطبي وهو الذي ظهر من
 تمسكات مالك في الموطأ وعزاه ابو اسحاق الشيرازي الى احمد قال بعض الحنابلة
 ولا يعرف

(١) قال الاسنوي « لانه مأمور بالاعتبار أي الاجتهاد الخ » أقول هذه

وللمجتهد ترك العمل به بالنسبة الى العالمى لجزءه عن الاجتهاد فيبقى معمولاً به في حق المجتهد وحينئذ فلو جاز له الاستفتاء لسكان تاركا الاعتبار المأمور به وتركه لا يجوز. وقد حكى الآمدى وابن الحاجب في المسئلة سبعة مذاهب^(١) تعرض الامام لاكثرها : أصحهما ما قاله المصنف . والثاني يجوز مطلقاً وهو مذهب احمد . والثالث قاله بعض اهل العراق^(٢) يجوز فيما يخصه دون ما يفتى به . والرابع يجوز فيما يفوت وقته^(٣) أى مما يخصه ايضا كما نبه عليه الآمدى ولا يجوز فيما لا يفوت

الآية ساقها القائلون بالمنع استدلالاً على ان الاجتهاد أصل والتقليد بدل ودفعاً لقول المجيزين ان تحريم التقليد حكم شرعى يحتاج الى دليل بخلاف جوازه فانه ثابت بالاباحة الاصلية فدفعوا ذلك بان الاصل الاجتهاد والتقليد بدل فيتوقف التقليد على عدم الاجتهاد كالوضوء والتميم واثبتوا ذلك بالآية المذكورة فقال الكمال فان تم اثبات البدلية بمعوم فاعتبروا تم أي الدفع المذكور والا لا يتوقف على ثبوت البدلية ولم يثبت والاصل عدم الثبوت اه . ووجهه ان المراد بالاعتبار الاتعاض او القياس والقياس بدل عن النص ولا مدخل للاجتهاد والتقليد في الآية فلا مدخل في عمومها

(١) قال الاسنوى « وقد حكى الآمدى وابن الحاجب في المسئلة سبعة مذاهب الخ » أقول قد تقدم من هذه السبعة قولان وهما الاول والثاني وقد تقدم الكلام عليهما

(٢) قال الاسنوي « والثالث قاله بعض اهل العراق الخ » أقول أي يجوز له التقليد للعمل في حقه لا فيما يفتى به غيره وهذا القول يوافق ما عن أبي يوسف والشافعي من ان الاول صلى بالناس الجمعة وتفرقوا ثم اخبر بوجود فارة مينة في بئر الحمام الذي اغتسل منه فقال نأخذ بقول اصحابنا من أهل المدينة اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثاً كذا قاله الراهدى في القنية ومن غير الثبوت حين ذهب بغداد كان يقنت في الوتر صملاً بمذهب أبي حنيفة تأدباً معه والله اعلم وعن أبي حنيفة روايتان في رواية يجوز وفي رواية لا يجوز

(٣) قال الاسنوي « والرابع يجوز فيما يفوت وقته الخ » أى ان خشى

الفوت وعليه ابن مريج كما في مسلم الثبوت قال في الفوائح على المسلم وظنى انه تفسير للقول السابق اه . ومراده بالقول السابق القول الذى ذكر مثل هذا القول في مسلم الثبوت وهو ما عليه الاكثر وهو المنع من التقليد مطلقا فعلى هذا يحمل المنع مطلقا على ما اذا لم يخش الفوت لكن ينافيه قول الاسنوى اي فيما يخصه أيضاً الخ فان ظاهر هذا انه يشترك مع الثالث في جواز التقليد للعمل في حقه لكن الرابع يخص ذلك بما اذا خشى الفوت لكن مقتضى قول صاحب الجوامع شرحه وخامسها عند ضيق الوقت لما يسئل عنه كالصلاة المؤقتة بخلاف ما اذا لم يضق وسابها يجوز له فيما يخصه دون ما يقى به غيره اه ان الخامس في كلام جمع الجوامع الذى هو الرابع هنا لا يقيد بالعمل فيما يخصه بل يعمه وما يسئل عنه من غيره كما هو واضح ويؤيد ما في جمع الجوامع ما صرح به الكمال في تحريره وابن امير حاج في شرحه عليه قال الاول وما عن ابن مريج ممنوع عن التقليد الا اذا تعذر عليه الاجتهاد في الواقعة فلا يكون ممنوعا بل يتعين ولا ينبغى ان يختلف فيه اه موضعا من شرحه . وقال الثانى اذ الظاهر ان المسئلة مفروضة فيما اذا كان متمكنا من الاجتهاد فلا ينبغى ان يمد هذا قولاً آخر كما عدوه . ثم الذى حكاه الآمدى عن ابن مريج يجوز تقليد الأعم اذا تعذر عليه وجه الاجتهاد . هذا ويظهر ان خوف فوت وقت العمل بالحادثة من اسباب تعذر الاجتهاد ثم رأيت عن صاحب المعتمد نقله بخصوصه عنه ويؤيده جزم السبكي بمنه في هذا عن ابن مريج وبطريق أولى ان يكون خوف فوت العمل بالحادثة اصلا من اسباب تعذر الاجتهاد فلا ينبغى ان يمد كل منهما قولاً آخر وستسمم خلاف الاول أيضاً لكن حكى الكمال بعد ذلك مثل القول الثالث من المنع فيما يقى به لا فيما يخصه ومثل الرابع فقال وقيل فيه أى يمتنع من التقليد فيما يخصه أيضاً الا ان يخشى الفوت كأن ضاق وقت صلاة . والاجتهاد فيها بفوتها قال شارحه فانه يجوز له ان يقلد مجتهدا آخر ويعمل بقوله لثلاث فتوت بفوات وقتها فواشتغل بالاجتهاد فيها وهو عن ابن مريج وهذا ما تقدم ألوعد به اه . وما

والخامس وهو مذهب محمد بن الحسن يجوز^(١) تقليد الأعمى لا تقليد المساوي والادون
والسادس يجوز تقليد الصحابي^(٢) بشرط ان يكون أرجح في نظره من غيره وما
عداه لا يجوز وقد تقدم نقله عن الشافعي^(٣) والسابع يجوز تقليد الصحابي والتابعي^(٤)
دون غيرهما. وحكى الآمدي ثامنا عن ابن سريج لم يذكره ابن الحاجب انه يجوز
تقليد الأعمى^(٥) بشرط تعذر الاجتهاد وهذا الخلاف إنما هو في الجواز لا في

وعده هو ما قدمناه من قوله وستسمم خلاف الاول فكان عن ابن سريج قولان
قول بوافق ما ظهر من كلام صاحب جمع الجوامع وصرح به الكمال اولا وقوله
بوافق ما في الاسنوي كما ان ما نقله عن أبي حنيفة من الجواز مطلقا رواية عنه
وما نقله من المنع مطلقا الا اذا منع مانع رواية أخرى

(١) قال الاسنوي « والخامس وهو مذهب محمد بن الحسن يجوز الخ »
أقول قال الكمال وعن محمد بقلده مجتهدا اعلم منه قال شارحه نقله عنه القاضي
والروائي وألكيا قال وربما قال انهما سواء ونقله ابو بكر الرازي عن الكرخي
وقال انه ضرب من الاجتهاد اه

(٢) قال الاسنوي « والسادس يجوز تقليد الصحابي الخ » أقول قال في
تحرير الاصول وشرحه والشافعي في القديم والجبائي وابنه أيضاً قالوا يجوز
تقليد غيره ان كان الغير صحابيا راجحا في نظره على غيره ممن خالفه من الصحابة
فان استوى الصحابة في الدرجة في نظره واختلفت فتوَاهم بخير فيقلد أجمع
شاء ولا يجوز له تقليد من عداهم ذكره ابن الحاجب وغيره . قال الصفي الهندي
وقضيته انه لا يجوز للصحابة ان يقلد بعضهم بمضاه

(٣) قال الاسنوي « وقد تقدم نقله عن الشافعي » أقول هذا هو المذكور في
رسائله القديمة . قال الابهرى المشهور من مذهبه عدم جواز تقليده الغير مطلقا
وقيل يجوز تقليد أبي بكر وعمر رضى الله عنها لا غيرهما مطلقا اه

(٤) قال الاسنوي « والسابع يجوز تقليد الصحابي والتابعي الخ » أقول
عز هذا في جامع الاسرار للحنفية لكن لمفظة كبار التابعين

(٥) قال الاسنوي « وحكى الآمدي ثامنا عن ابن سريج لم يذكره ابن الحاجب

الوجوب كما نبه عليه الامام في اثناء هذه المسئلة . قوله « قيل معارض » يعنى ان الاستدلال على المنعم بقوله تعالى (فاعتبروا) معارض بثلاثة ادلة : احدها قوله تعالى (فاستلوا اهل الذكر ان كنتم لاتعلمون) فانه يدل على جواز السؤال لمن لا يعلم سواء كان مجتهداً او غير مجتهد والمجتهد قبل اجتهاده غير عالم فوجب ان يجوز له ذلك . الثانى قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى الامر منكم) فانه يدل على قبول قول اولى الامر على كل احد مجتهدا كان او غيره والعلماء من اولى الامر لان امرهم ينفذ على الامراء ولولاة فيكون قولهم معمولا به في حق المجتهد والمقلد . الثالث الاجماع فان عبد الرحمن بن عوف قال لعثمان رضى الله عنهما حين عزم على مبايعته ابايكم على كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم وسيرة الشيخين فالتزمه عثمان وكان ذلك بحضور من الصحابة فلم ينكر عليهما احد فكان ذلك اجماعاً على جواز اخذ المجتهد بقول المجتهد الميت واذا جاز ذلك جاز الاخذ بقول الحي بطريق الاولى . واجاب المصنف عن الاول وهو قوله فاسألوا^(١) بأنه مخصوص بالموام ولو كان شاملا للمجتهدين الغير العالمين لكان

انه يجوز تقليد الاعلم الخ » أقول قد علمت ان لابن سريج قولين فتذكر ما تقدم . وأقول قد حكى في جم الجوامع كغيره انه يجوز التقليد للقاضى المجتهد دون غيره . قال الجلال لحاجته الى فصل الخصومة المطلوب نجاؤه بخلاف غيره اه . وكل ما حكى من هذه الاقوال وغيرها مما لم يحكم هنا انما هو عند تمكن المجتهد من الاجتهاد واما اذا لم يتمكن بان منعه مانع أو خاف فوت الحادثة فلا خلاف في جواز تقليده مجتهدا آخر كما قدمناه عن الكمال

(١) قال الاسنوى « وأجاب المصنف عن الاول وهو قوله فاسألوا الخ » أقول يجاب أيضاً بأنه وان لم يكن قبل الاجتهاد عانا بالفعل لكنه متمكن من العلم فان القادر على اليقين كما انه ممنوع من الظن كذلك القادر على الظن الاقوى ممنوع من الظن الاضعف والفرق تحمك ولاشك ان الظن الحاصل بالاجتهاد اقوى من الظن بقول غيره بل قد لا يوجد الظن بقول الغير عند التقليد اصلا وبهذا يتبين لك ان كون الاجتهاد اصلا وان التقليد بدل ثابت بعموم قوله تعالى

يجوز للمجتهد ذلك بعد الاجتهاد^(١) ايضاً لكونه ظاناً بالحكم لاطمأن به لكنه لا يجوز اتفاقاً كما تقدم. قال الامام ولان مقتضاه وجوب السؤال^(٢) وهو غير واجب بالاجماع ولانه امر بالسؤال من غير تعيين المسئول عنه^(٣) وهو مطلق يصدق بصورة

(فاعتبروا الآية) فان الاعتبار واجب بهذا النص على الكل فتجوز التقليد يكون بدلاً منه رخصة للتخفيف عند المعجز وكونه للاتعاظ او للقياس لا يدل على الخصوص لما ان ذلك سبب والمعبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب وبهذا يندفع ما قدمناه عن شرح التحرير من أن البدلية لم تثبت

(١) قال الاسنوى « لكان يجوز للمجتهد ذلك بعد الاجتهاد الخ » أقول هناك فرق فان المجتهد بعد الاجتهاد ظان بالحكم بالفعل فلا يترك ظنه وهو أقوى اظن غيره وهو أضعف بخلافه قبل الاجتهاد فانه لاظن عنده ولا علم وقولكم هو بعد الاجتهاد ظان بالحكم لاطمأن فلنا لو كان كذلك لكانت الآية دليلاً عليكم لاكم لانه لو كان المراد في الآية بالعلم الاعتقاد الجازم عن دليل لوجب التقليد على المجتهد بعد الاجتهاد وقبله لان كلا منهما لا علم عنده بهذا المعنى فيجب على كل مجتهد أن يسأل بعد الاجتهاد وقبله ولذلك قلنا في بيان عدم جواز التقليد للمجتهد ان الظن الحاصل باجتهاده أقوى من الظن الحاصل باجتهاد غيره فلا يترك الاقوى بالاضعف فيتبين أن الممول عليه في الجواب هو ما ذكره المصنف من ان الآية خاصة بالعوام وان المراد بالعلم فيها ما يشمل الظن في العمليات

(٢) قال الاسنوى « قال الامام ولان مقتضاه وجوب السؤال الخ » أقول المراد بالسؤال الذي يترتب عليه وجوب التقليد وقد اتفقوا على عدم وجوبه على المجتهد كما يؤخذ من مسلم الثبوت وغيره وانما الخلاف في الجواز كما صرح به الاسنوى قبل ذلك باسطر

(٣) قال الاسنوى « ولان الامر بالسؤال من غير تعيين المسئول عنه الخ » أقول لو كان كذلك لم يتم الاكثر الاستدلال بهذه الآية على ان غير المجتهد طالما أو غير عالم يلزمه التقليد لكنهم استدلوا بها على ذلك وقالوا كما قدمناه ان قوله

وقد قلنا به في السؤال عن الأدلة. وعن الثاني وهو قوله تعالى (اطيعوا الله) الآية بأن ذلك إنما ورد في الاقضية^(١) دون المسائل الاجتهادية او تقول انه مطلق ولا

تعالى فاسئلوا الآية يعم فيمن لم يعلم فانهم مخاطبون وفيما لم يعلم من المستول عنه لان الامر المقيد بسبب يتكرر بتكرره وههنا سبب السؤال عدم العلم فانها يوجد وأي وقت يوجد وجب السؤال ولذلك قالوا ان الآية تشمل ايضاً السؤال عن الدليل لانه مما لم يعلم فلا بد من السؤال عنه ولو سأله المستفتي أبداه المفتي له وقد اطلقوا ذلك ولكن المصرح به في كتب الفقه ان المفتي لا يلزمه الا بيان الحكم فقط خصوصاً اذا كان المستفتي ليس اهلاً لنقل الدليل وبهذا تعلم أن قوله تعالى فاسئلوا الآية ليس من المطلق الصادق بصورة لوجود القرينة فالمتعين في الجواب هو ما قاناه

(١) قال الاسنوي « وعن الثاني وهو قوله تعالى (اطيعوا الله) الآية بأن ذلك إنما ورد في الاقضية الخ » أقول هذه الآية قبلها غيرها قال تعالى (ان الله يأمركم أن تؤدوا الامانات الى أهلها واذا حكمتم بين الناس ان تحكموا بالعدل ان الله نعماً يعظكم به ان الله كان سميعاً بصيراً . يا أيها الذين آمنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول) الآية - فالخطاب في قوله تعالى ان الله يأمركم اما المكلفين جميعاً الذين يدخل فيهم ولاة الامور دخولا اولياً كما هو مقتضى كون لفظ الضمير في مثل هذا كالمعرف باللام يراد منه العموم الا القرينة ولا قرينة هنا واما ان يكون لولاية الامور وعلى كل حال فالامر عام لجميع المكلفين اما باعتبار شمول لفظ الضمير للجميع واما باعتبار عبارته ودلالته على انه خاص بولاية الامور والمراد بالامانات جميع الحقوق بلا فرق بين حقوق الله تعالى وحقوق العباد وبلا فرق بين كون حقوق العباد حقوقاً عامة او حقوقاً خاصة فتشمل الآية اسناد الوظائف لمن يكون اهلاً لها وغيرها من الحقوق . واما الخطاب في قوله واذا حكمتم بين الناس ان تحكموا بالعدل فهو خاص بولاية الامور بما منهم الامام العام وكل من ولي من امر المسلمين شيئاً جليلاً كان او حقيراً كبيراً كان أو صغيراً وبعد ان امر كافة المكلفين بأداء ما امروا به و امر

عموم فيه فيكفي حمله على الاقضية . وعن الثالث وهو الاجماع ان المراد من السيرة انما هو لزوم العدل والانصاف بين الناس والبعد عن حب الدنيا لا الاخذ بالاجتهاد . قال :

« الثالثة انما يجوز في الفروع وقد اختلف في الاصول ولنا فيه نظر وليكن هذا آخر كلامنا » أقول المسئلة الثالثة فيما يجوز فيه الاستفتاء ومالا يجوز فنقول يجوز للمعالي الاستفتاء في الفروع على ما فيه من الخلاف المذكور في المسئلة السابقة واختلفوا في الاصول كوجود الصانع ووحدته واثبات الصفات ودلائل النبوة فالأكثر على ما نقله الآمدي ^(١) واختاره هو والامام وابن

ولاية الامور كذلك بما امروا به من الحكم بالعدل ومدح ما يعظم به وهددم بانه مميم لما يقولون بصير بما يعملون فهو لا يخفى عليه شيء فيجازي كل حامل بعمله أمر المحكومين بطاعة الله وطاعة الرسول وأولي الامر منهم على العموم وقرن طاعة الرسول وأولي الامر منهم بطاعته سبحانه للإشارة الى أن طاعة هؤلاء انما هي طاعة له لان الرسول انما يبلغ أمره للناس ويحكم بينهم به وأولوا الامر انما يحكمون بما جاءهم به رسوله وبلغهم اياه عنه فكان الحكم لله وحده وهذا لا فرق فيه بين الاقضية وغير الاقضية كما انه طام لجميع المكلفين ولجميع المحكومين لما قلنا فيدخل فيه المسائل الاجتهادية دخولا اوليا خصوصا وان الواجب ان يكون ولاية الامور من العلماء المجتهدين وانما جاز ان يكونوا علماء غير مجتهدين لضرورة عدم وجود المجتهدين ولحاجة الناس الى حكام يسوسون أمورهم في دينهم ودنياهم ويضبطون شؤونهم وينصفون المظلوم من الظالم ويمنعون المنفسدين عن الفساد والاشرار عن الشر فمعنى الجواب ان الآية لا علاقة لها بالتقليد وانما هي متعلقة بطاعة الحكم وولاية الامور في غير معصية الا ترى ان المجتهد قد يتمدد - وقد يختلفون في كثير من المسائل ولو كانت الآية كما يقولون لدلت على وجوب تقليد كل واحد من المجتهدين وذلك غير ممكن مع الاختلاف فليس في الآية ادنى دلالة على جواز تقليد المجتهد مجتهداً آخر ولا على عدمه

(١) قال الاسنوي « كوجود الصانع ووحدته واثبات الصفات ودلائل

الحاجب انه لا يجوز لا للمجتهد ولا للعامة لان تحصيل العلم في الاصول واجب على الرسول لقوله تعالى (فاعلم انه لا اله الا الله) واذا وجب عليه وجب علينا لقوله تعالى (واتبعوه) واعترض عليه بأن الدليل خاص بالتوحيد والدعوى عامة فلا يفيد المطلوب. واستدل المجوز بالقياس على جواز التقليد^(١) في المسائل الفروعية وأجاب الاولون بأن المسائل الفروعية غير متناهية فيعسر على العامي الوقوف عليها بخلاف المسائل الاصولية فانه لا عسر فيها لقلتها وتوقف المصنف في هذه

النبوة قالوا كثرون على ما نقله الآمدى الخ « أقول وحاصله أن الاكثر على عدم جواز التقليد للمجتهد ولا للعامة ولا لاحد من المكلفين بل يجب النظر لان المطلوب فيه اليقين بدليل ما ذكره من الآيات الاولى الدالة على طلب العلم والثانية الدالة على طلب اتباع الرسول وان هذا الدليل معترض بانه خاص بالتوحيد والدعوى عامة فهو غير تام على المطلوب . وأجاب عن ذلك الجلال في شرحه على جمع الجوامع فقال ويقاس غير الوجدانية عليها اه . فتكون جميع العقائد مأمورا فيها بالعلم أيضا على أن العلم بالوجدانية لا يتم الا اذا ثبت وجوب وجود الصانع الذي من لوازمه أن يكون تام الارادة فلا يريد سواه تام القدرة فلا قادر سواه عالم بعلم محيط لا يعزب عنه شيء متصف بكل كمال منزه عن كل نقصان فتكون الآية دالة على وجوب العلم بالوجدانية وغيرها من العقائد

(١) قال الاسنوي « واستدل المجوز بالقياس على جواز التقليد الخ » أقول المجوز للتقليد في الاصول هو المنبري وغيره فانه ومن وافقه قالوا لا يجب النظر والاستدلال اكتفاء بالعقد الجازم لانه صلى الله عليه وسلم كان يكتفى في الايمان من الاعراب وليسوا أهلا للنظر بالتلفظ بكلماتي الشهادة المنبىء عن العقد الجازم ويقاس غير الايمان عليه وأما قياس جواز التقليد في الاصول على جوازه في الفروع كما استدل به الاسنوي للمجوز فهو استدلال بما لا يرضاه المدعى لنفسه للفرق بين الاصول المطلوب فيها اليقين والفروع التي يكتفى فيها بالظن ولذلك شرطوا العقد الجازم

المسئلة لتعارض الادلة^(١) من الجانبين عنده من غير ترجيح فلهذا قال ولنا فيه نظر ونقل الآمدى وابن الحاجب عن بعضهم أن النظر فيه حرام^(٢) وهو ظاهر كلام

(١) قال الاسنوي « وتوقف المصنف في هذه المسئلة لتعارض الادلة الخ »
أقول التعارض انما يكون عند تساوي الادلة ولا مساواة كما يتضح فيما بعد
فانتظر

(٢) قال الاسنوي « ونقل الآمدى وابن الحاجب عن بعضهم أن النظر فيه حرام الى آخره » أقول استدل هذا القائل بأن النظر مظنة الوقوع في الشبه والضلال لاختلاف الازهان والانظار بخلاف التقليد فيجب أن يجزم المكلف عقده بما يأتي به الشرع من العقائد اه . فتناخص أن المذاهب ثلاثة: الاول عدم جواز التقليد ووجوب الايمان بجميع العقائد البرهان وبطريق النظر والاستدلال. والثاني جواز التقليد والاكتماء بالعقد الجازم . والثالث أن النظر حرام واذا الواجب أن يجزم المكلف عقده بما جاء به الشرع من العقائد. وبهذا تبين أن السكل يقولون بوجوب العقد الجازم غير أن الفريق الاول يشترط أن يكون العقد الجازم عن نظر واستدلال يوجهه ليكون اعتقاداً جازماً مطابقاً للواقع عن دليل بحيث لا يحتمل النقيض والفريق الثاني لا يشترط ذلك ويكتفي بالعقد الجازم ولو بطريق التقليد. والثالث يقول الواجب هو العقد الجازم بما جاء به الشرع تقليداً ويحرم عليه النظر فالفرق بين الثاني والثالث أن الثاني لا يقول بجرمة النظر ووجوب التقليد والثالث يقول بذلك وقد علمت استدلال كل فريق وبناء على ذلك نقول أن الفريق الاول دفع ما يقوله الفريق الثاني بأننا لا نسلم أن الاعراب ليسوا أهلاً للنظر فان المعتبر هو النظر على طريق العامة لا على طريق علماء الكلام كما اجاب الاعرابي الاصمعي عن سؤاله: بم عرفت ربك؟ فقال: البعرة تدل على البعير واثر الاقدام يدل على المسير فسماء ذات ابراج وارض ذات فجاج الا تدل على اللطيف الخبير وما يذعن أحد من الاعراب أو غيرهم للايمان فيأتي بكلمته الا بعد ان ينظر فيهندي لذلك أما النظر على طريق المتكلمين من تحرير الادلة وتدقيقها ودفن الشكوك والشبه عنها ففرض كفاية في حق المتأهلين له يكفي قيام بعضهم به وأما

غيرهم ممن يخشى عليه من الخوض فيه الوقوع في الشبه والضلال فليس له الخوض فيه وهذا يحمل نهي ابي حنيفة والشافعي وغيرهما من السلف رضى الله عنهم عن الاشتغال بعلم الكلام وهو العلم بالمعقائد الدينية وما يتوقف عليه المعقائد الدينية من الادلة اليقينية . ودفع الفريق الاول أيضاً ما استدل به الفريق الثالث بان هذا الذى استدل به يوجب تحريم النظر على المقلد بفتح اللام أيضاً لانه مظنة الشبه والضلال فتقليده فيما يحتملها أجدر بان يحرم لان فيه مافي الاول مع احتمال كذب الامام واضلال مقلده بكسر اللام فان أجهت للامام ان ينظر فقد خالفتم ما ذكرتم من ان النظر حرام ممتنع لكونه مظنة الشبه والضلال وان قلد الامام غيره ينقل الكلام الى ذلك الغير ويتسلسل . فان قيل ينتهى الى الوحي أو الالهام أو النظر المؤيد من عند الله بحيث لا يقع فيه الخطأ . قلنا اتباع صاحب الوحي ليس تقليدا بل هو علم نظري وكذا الالهام ونظر التأييد فلا يصح القول ان التقليد واجب والنظر حرام مطلقاً كذا في المضد والسمد . أقول المراد بالتقليد هنا كما يفهم مما ذكرناه ما يقابل النظر في الدليل والنظر في الدليل هو المراد هنا بالاجتهاد ولو كان الناظر طامياً محضاً بالمعنى المتقدم في الفروع الذي هو مقابل المجتهد الذى هو ذو الدرجة الوسطى الى آخر ما سبق في شروطه كما نص عليه المضد وصاحب جمع الجوامع في شرح المختصر وبدل عليه قولهم ان العوام غير مقلدين هنا لنظرهم في الدليل الاجمالي وان لم يكن على طريق المتكلمين . وفي شرح المختصر لصاحب جمع الجوامع التقليد يطلق تارة بمعنى قبول قول الغير بغير حجة ويسمى اتباع العامى لامامه تقليداً على هذا وهو المعروف وتارة بمعنى الاعتقاد الجازم لا لموجب والتقليد بالمعنى الاول قد يكون ظناً وقد يكون وهماً كما في تقليد امام في فرع من الفروع مع تجوز ان يكون الحق في خلافه ولا شك ان هذا لا يكفى في الايمان عند الاشعري وسائر الموحدين ولعله مقصود الاشعري بقوله لا يصح ايمان المقلد وأما التقليد بالمعنى الثاني فكان ابى رحمه الله يقول لم يقل أحد من علماء الاسلام انه لا يكفى في

الايان الا ابو هاشم من المعتزلة وأنا أقول انه لا يتصور فان الانسان اذا مضى عليه زمن لا بد ان يحصل عنده دليل وان لم يكن على طريقة أهل الجدل فان فرض مصمم جازم لادليل عنده فهو الذي يكفره ابو هاشم وامله المنسوب الى الاشعري . والصحيح انه ليس بكافر وان الاشعري لم يقل ذلك . نعم اختلف أهل السنة في انه هل هو عاص ، والاصح عند ابي حنيفة رحمه الله انه مطيع وعند آخرين انه عاص وهو الخلاف في وجوب النظر فاعرفه وان قلنا انه عاص وان النظر واجب فالواجب نظر ما ولا يشترط نظر على طريقة المتكلمين كما عرفناك وهذا لاخلاف فيه نعمه ثابتاً عند أحد من سلف الامة اه . وقال الجلال في شرحه على جمع الجوامع بمدح حكاية الاقوال الثلاثة وعلى كل من الاقوال الثلاثة تصح عقائد المقلد وان كان آثماً بترك النظر اه . وهذا الذي قاله صاحب جمع الجوامع والجلال كلاهما مبني على ان وجوب النظر عند الفريق الاول وجوب الفروع أى انه يوجب العمل دون الاعتقاد فالنظر واجب عملاً بمعنى المكلف اذا تركه وليس بواجب اعتقاداً فلا يكون تارك النظر المقلد كافراً وان كان آثماً فقط وأما اذا قلنا أن الوجوب وجوب الاصول وان مسألة وجوب النظر مسألة علمية أصولية فيكون النظر واجباً اعتقاداً وعملاً كان المقلد تارك النظر كافراً ولا يكفى التقليد في الايمان ومتى علمت ان الجميع متفقون على اشتراط انعقد الجازم علمت ان الظان أو الشاك أو المتوهم كافر بالاجماع هذا ملخص ما قاله الكتاتيون على جمع الجوامع وقال في مسلم الثبوت والمفتى المجتهد من حيث يجيب السائل والمستفتى يقابله ولا يجتهدان على التجزي والمستفتى فيه الشرعية والعقلية بناء على الصحيح لصحة ايمان المقلد عند الائمة الاربعة وكثير من المتكلمين خلافاً للاشعري وان كان آثماً في ترك النظر اه . قال في الفوائح اما قبول ايمان المقلد فنثبت بالدلائل القطعية فانه تواتر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يقبل ايمان كل احد وان حصل من دون نظر حتى من الصبيان الذين لم يقدروا على النظر أصلاً وكذا تواتر من الصحابة والتابعين من غير تكبير والخلاف انما نشأ

بعدهم واما التأنيب بترك النظر فلم ينص عليه الاثمة انما حكم المتأخرون به من جهة ترك النظر الذي كان واجباً وهذا ليس بشيء فان النظر ما كان واجباً الا لتحصيل الايمان واذا حصل الايمان ارتفع سبب وجوبه فلا اثم في الترك كما اذا اسلم الكفار قاطبة سقط الجهاد الذي كان واجباً من غير اثم فانهم اه. ثم قال في مسلم الثبوت لا يجوز التقليد في العقليات كوجود الباري ونحوه عند الاكثر اه. قال في الفوائج وهذا لا ينافي ما مر من اجماع الاثمة الاربعة على صحة ايمان المقلد لان التقليد الممنوع هو ان يعتمد على قول الغير فيقول بحسب قوله وهذا لا ينافي صحة الايمان والتصديق اذا وجد بقوله لكن رسخ بحيث لو ذهب قوله من الدين لبقى هو على التصديق فانهم اه. وبعد ان ذكر صاحب مسلم الثبوت قول العنبري وبعض الشافعية بجواز التقليد في العقليات وقول من قال بوجوب التقليد وحرمة النظر استدل على قول الاكثر بالاجماع على وجوب العلم بالله وصفاته ولا يحصل بالتقليد لا مكان كذب الغير ولانه يلزم النقيضان في تقليد اثنين في حدوث العالم وقدمه فلا بد من النظر الصحيح اه. وفسر صاحب الفوائج العلم بالله وصفاته بعد ان زاد ارسال رسوله بانه التصديق الحازم المطابق بحيث لا يقبل التشكيك أصلاً وقال عقب قول المسلم فلا بد من النظر الصحيح وهذا انما يتم لو قلنا ان كل تقليد يفيد العلم بل يجوز والنقيض لعل مطمح نظرهم ان التقليد قد يفيد الجزم ثم ان كانت مقلدا لمن له علم واقعي يكون جزمه علماً فقد حصل بتقليد بعض الكلاة العلم القاطم ولعل انكار هذا انكار للقطعيات بل الحق في هذا المقام الواجب تحصيل العلم فقط وهو قد يحصل بصفاء المريرة فلا يجب عليه النظر قطعا كما حكى الشيخ الاكبر صاحب الفتوحات قدس سره عن افضل التصديقين بعد الانبياء عليهم السلام وسيد المتقين امام الاولياء بالتحقيق امير المؤمنين أبي بكر الصديق رضى الله تعالى عنه. وقد يحصل للبعض بتقليد من يعلمه اعلى منه ولا يحتاج هذا الى النظر لكن ان نظر كان اولى وقد يحصل بنظر وهذا اكثر في الرجال فانظر واجب عليهم فقط فانهم وثبت اه. هذا ما قاله هؤلاء

أيضاً وأقول اما القول بان الواجب هو التقليد وان النظر حرام في العقليات فقد علمت انه قول ساقط باطل. فينحصر الكلام حينئذ في ان النظر واجب ولا يجوز التقايد او ان النظر غير واجب ويجوز التقليد بشرط ان يفيد الجزم والتصميم بحيث لو زال قول المقلد (بفتح اللام) لم يزل جزم المقلد (بكسرهما) وان القائمين بوجوب النظر اختلفوا ففريق ذهب الى أن وجوبه وجوب اصولي فلا يكفي التقليد ويكون المقلد كافراً وفريق ذهب الى ان وجوبه وجوب فروع فلا يحل التقليد والمقلد الجازم مؤمن ولكنه عاص بترك النظر. والحق ان الوجوب وجوب اصولي لان المسئلة علمية اعتقادية قطعاً تعلق البحث فيها عن اعتقاد جازم عن دليل. قال الأزركى في بحره ما ملخصه العلم نوعان : نوع يشترك في معرفته الخاصة والعامة ويعلم من الدين بالضرورة كالماتواتر فلا يجوز التقليد فيه لأحد كعدد الركعات وتعيين الصلاة وتحريم الامهات والبنات والزنا واللواط فان هذا مما لا يشق على العامي معرفته ولا يشغله عن اعماله ومنه اهلية المفتى. ونوع يختص بمعرفته الخاصة والناس فيه على ثلاثة اقسام وحصرها في العامي المحض والعالم الذي حصل على بعض العلوم المعتبرة وساق في ذلك الخلاف المتقدم ونظر في اطلاق القول بان هذا كالعالمي اخص ونقل عن ابن المنير ان المختار ان هؤلاء مجتهدون لوجود اوصاف الاجتهاد فيهم ملتزمون ان لا يجدثوا مذهباً بحيث يكون لفروعه اصول وقواعد مباحنة لسائر قواعد المتقدمين لان ذلك متعذر. والثالث العالم الذي بلغ رتبة الاجتهاد وكل هذا جملة خاصاً بالفروع فاذا كان التقليد لا يجوز في معرفة ما كان معلوماً من الدين بالضرورة من الفروع كما مثلنا ولم يختلفوا في ذلك فكيف يمكن ان يقول أحد بجواز التقليد في اساس الدين باكله ووجوبه من ضروريات الضروريات. في الدين وهو الايمان بالله وصفاته ورسالة رسله وانزال كتبه واليوم الآخر. وآيات القرآن المتكررة المتعددة الآمرة بالايمان بالله ورسوله وكتبه واليوم الآخر كثيرة جداً. وبملا يشك

فيه احد ان المأمور به هو الايمان اللغوي وهو العلم باصطلاح المناطقة الذين قسموا التصديق الى اعتقاد جازم لا يقبل النقض ولا التشكيك عن دليل موجب وهو العلم التصديقي واعتقاد جازم لا عن دليل وتارة يكون مطابقا وتارة لا يكون مطابقا ولا تعلم مطابقته الا اذا كان عليه دليل يقتضى ذلك والى اعتقاد راجح وهو الظن والى اعتقاد مرجوح وهو الوهم المقابل للظن او اعتقاد مساو وهو الشك ولا خامس لها . وصرحوا بان العلم لا يكون الا نتيجة للمقدمات الضرورية او الراجعة اليها ولذلك اتفقوا جميعاً على ان المطلوب في باب الايمان هو اليقين ودعوى ان اليقين يكون بالتقليد دعوى لانصيب لها من الصحة غاية الامر ان الدليل الاجمالي المركوز في اذهان العوام كاف في ذلك ولذلك قالوا ان العوام غير مقلدين هنا اي في مقام العقائد لنظرهم في الدليل الاجمالي كما قدمناه ولما نقل صاحب جمع الجوامع عن والده انه قال لم يقل احد من علماء الاسلام ان التقليد بالمعنى الثاني الذى هو بمعنى الاعتقاد الجازم لا لموجب لا يكتفى في الايمان الا أبو هاشم قال وانا أقول هذا لا يتصور الخ اي لا يتصور وجود تقليد بالمعنى الثاني لان الجزم المطابق المعلوم مطابقته لا يكون لا لموجب ولذلك قال في مسلم الثبوت بناء على الاجماع على وجوب العلم بالله وصفاته ولا يحصل بالتقليد لامكان كذب المخبر اه . اي ولا يمكن القطع بالصدق الا بموجب . وقول صاحب فوائح الرحموت ان قبول ايمان المقلد ثابت بالدلائل القطعية فانه تواتر الى آخر ما قدمناه مدفوع بان الذي تواتر انه صلى الله عليه وسلم كان يكتفى بظاهر الاسلام لانه هو الذي يمكن الوقوف عليه وهو الذى به يكون عصمة النفس والمال بخلاف الايمان فانه امر مبطن لا يمكن الوقوف عليه ولذلك قال تعالى (قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الايمان في قلوبكم) وقال عليه الصلاة والسلام « امرت ان أقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوها فقد عصموا دماءهم وأموالهم الا بحقها » فجعل غاية القتال ان يقولوا لا اله الا الله . واما الايمان فقد قال الله فيه (لا اكراه في الدين قد تبين الرشد

من النبي) اي لا اكرهه يتحقق على الايمان لانه امر تابع لتبين الرشد من النبي وقد تبين ذلك كما هو احتمال في الآية . وكون الآية تحتل غيره لا يضرنا لان هذا الاحتمال وهو عدم امكان الاكراه على الايمان حق في ذاته سواء حملت عليه الآية أولم تحمل ولذلك قبل عليه الصلاة والسلام المنافقين مع علمه بانهم كفار باطناً كما جاء في عدة آيات من كتاب الله تعالى . ومن هذا تعلم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يقبل ايمان كل أحد وان حصل من دون نظر الخ وانما قبل اسلام هؤلاء واجرى عليهم احكام الاسلام لانه عليه الصلاة والسلام مأمور بان يحكم بالظاهر والله يتولى السرائر وشتان في هذا المقام ما بين الايمان والاسلام فان الاسلام في هذا المقام قول باللسان وعمل بالاركان واما الايمان فهو علم وكيفية نفسانية قائمة بالنفس والجنان فهو فعل من أفعال القلوب شرعاً ولغة وان كان بحسب اصطلاح علماء المنطق من الكيفيات النفسانية . وكذلك جاء في عدة احاديث في الصحاح ومن ذلك ما عن يحيى بن يعمر عن عبد الله بن عمر بن الخطاب في حديث طويل في أول من قال بالقدر جاء فيه أن ابن عمر قال حدثني ابي عمر بن الخطاب رضى الله عنه قال «بينما نحن جلوس عند رسول الله صلى الله عليه وسلم اذ طلع علينا رجل شديد بياض الثياب شديد سواد الشعر لا يرى عليه أثر السفر ولا يعرفه منا أحد حتى جلس الى النبي صلى الله عليه وسلم فاسند ركبتيه الى ركبتيه ووضع كفيه على فخذيه وقال يا محمد اخبرني عن الاسلام فقال الاسلام أن تشهد أن لا اله الا الله وأن محمداً عبده ورسوله وتقيم الصلاة وتؤتي الزكاة وتصوم رمضان وتحج البيت ان استطعت اليه سبيلا قال صدقت فمعجبنا له يسأله ويصدقه فقال فاخبرني عن الايمان قال أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسوله واليوم الآخر وتؤمن بالقدر خيره وشره قال صدقت الحديث» ومن المقرر في كتب التوحيد لكافة المحققين أن الايمان هو التصديق الجازم والاستسلام المطابق للواقع عن موجب وما لم يكن كذلك لا يكون علماً تصديقياً مطابقاً للواقع ولا اذعاناً باطنياً فكيف بعد هذا يمكن

لاحد كصاحب الفواتح او غيره أن يقول ان ايمان المقلد ثابت بالدلائل القطعية
 مع أنه لم يتم عليه شبهة دليل فضلا عن دليل قاطع أو غير قاطع بل هو مخالف
 كل المخالفة لما جاءت به القواطع من العقل والنقل كتاباً وسنة . وأما قوله وكذا
 تواتر عن الصحابة والتابعين الخ فنقول قد أجاب عنه الكمال بن الهمام وتبعه
 في مسلم الثبوت بانه لو لم يكن منهم النظر لزم نسبتهم الى الجهل بالله وصفاته
 بوجه وهو باطل اجماعاً قال صاحب الفواتح نفسه وضرورة من الدين فاذن هم
 نظروا اه . ثم قال أيضاً تبعاً للكمال أيضاً واما النقل ففرع الاكثار من النظر
 والبحث وهم كانوا مستغنين بصفاء الازهان ومشاهدة الوحي ولا نسلم عدم الامر
 أى عدم أمرهم لمن تبعهم لكنهم كانوا عالمين بمحصوله للتابعين فانه ليس المراد
 بالنظر ههنا تحرير الادلة على قواعد المنطق بل المراد ما يفيد الطمأنينة للقلب
 بحيث يصير اطوع لحصول العلم كما قال الاعرابي الى آخره ! قدمناه في ذلك . فهل
 لعقل ان يقول ان اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم والتابعين مع مشاهدة
 الاولين للوحي أو أن يقول ان واحدا من التابعين في ذلك أقل حالا من ذلك
 الاعرابي ولا يستندون الى الدليل ولو الاجمالي فيجعلهم مقلدين جازمين بلا دليل
 سبحانه هذا لا يليق أن ينسب لاصحاب رسول الله وتابعيه باحسان الى يوم
 الدين . كيف لا يكون الصحابة والتابعون ومن على شاكلتهم عالمين بالعقائد عن نظر
 واستدلال والقرآن قد اشتمل على كل ما يلزم من الادلة العقلية البرهانية الدالة
 على وجود الصانع وأنه واجب الوجود وعلى أنه حي وعلى تمام ارادته وكمال
 قدرته واحاطة علمه وأنه واحد احد فرد صمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا
 أحد ليس كمثل شئ وهو السميع البصير . وبالجملة اذا تأملت كتاب الله حق التأمل
 وتدبرته حق التدبر تجد أن كل ما قاله علماء الكلام ليس الا تفصيلاً لما جاء في
 القرآن اجمالاً تارة وتفصيلاً تارة اخرى بالمعبرة تارة وبالاشارة اخرى ويضرب
 الله الامثال وما يعقلها الا العالمون . واما قول صاحب الفواتح ان ذلك لا ينافي ما
 مر من اجماع الائمة الاربعة على صحة الايمان الخ فهو كلام خال عن المعنى وكيف

لا ينافيه وما عليه الاكثر هو منع التقليد في العقليات بناء على ان المطلوب فيها العلم وان العلم لا يكون الا نتيجة النظر والاستدلال وقد علمت ان الايمان علم وان العلم هو الاعتقاد الجازم المطابق لموجب وهو كما قال في التحرير وتبمه في مسلم الثبوت لا يحصل بالتقليد لجواز كذب المخبر بل لا بد من النظر. والمسر في ذلك ان المقلد مهما جزم وصمم وطابق اعتقاده الواقع ونفس الامر لكن لا يمكن لهذا المقلد مهما كان جزمه قويا ان يجزم بان اعتقاده مطابق للواقع في الواقع ونفس الامر الا اذا كان لموجب وبدون موجب ودليل قاطع لا يمكن ان يكون اعتقاده الجازم جازماً في الواقع ونفس الامر بل لا يزال محتملاً لان يكون في الواقع غير جازم وان اعتقده هو جازماً. وبهذا تعلم بطلان قول صاحب الفواتح أيضاً بل يجوز التقليد لعل مطمح نظرهم أن التقليد قد يفيد الجزم ان كان مقلداً لمن له علم واقعي الشيخ لاننا وان سلمنا أن التقليد يفيد الجزم لكن لا نسلم أن هذا الجزم مطابق للواقع حتى يكون علماً غاية الامر انه ثبت على أمر قد يكون مخالفاً لما في الواقع فهو كثبات المعاندين على اعتقاداتهم الفاسدة وكونه مقلداً لمن له علم واقعي لا يفيد الا مطابقة علم من له ذلك العلم لا مطابقة جزم المقلد بل المقلد (بكسر اللام) مقلد للمقلد (بفتحها) في جزمه وفي مطابقة جزمه للواقع وأما هو فلا جزم عنده بمطابقة جزمه. وأما ما حكاه عن صاحب الفتوحات عن سيد الصديقين أبي بكر الصديق رضي الله عنه فمعناه أن اعتقاده قد وصل الى رتبة الصديقية وصار كالضروري والا فهو بحسب أصله نظري وصادر عن استدلال ألا ترى أن الايمان واجب فلا بد في الخروج عن عهده من تحصيله بمباشرة أسبابه اختياراً ولا تكليف بالاضطراريات. نعم قد يصل الموفق الى مقام التحقيق فيكون له حق اليقين وقد يعاين من الآثار الآهية ما يعاين فيصل الى عين اليقين. وكل هذا كمال في اليقين فوق المكلف به في الايمان والمكلف به فيه هو علم اليقين وبهذا تعلم ان ما نقل عن الأئمة الاربعة من أن ايمان المقلد كان يجب تأويله وحمله على ان المراد بالمقلد من علم الاعتقادات بالدليل الاجمالي

الشافعي . وهذه المسئلة محلها علم الكلام فلذلك اختصر فيها المصنف * (فرعان)
حكاها الامام : الاول اذا وقعت للمجتهد حادثة فاجتهد فيها ^(١) وأفتى ثم وقعت له

فهو مقابل لمن علمها بالدليل التفصيلي . والحاصل ان السواد الاعظم من العلماء على ان التقليد في العقائد غير كاف في الايمان الذي به ينجو من الخلود في النار وان كان اذا نطق بالشهادتين طائماً مختاراً مسلماً تجري عليه احكام المسلمين . هذا هو الحق الحقيقي بالقبول فعض عليه بالنواجذ ولا تلتفت لما سواه فان الامر خطير ويحسبونه هيناً وهو عند الله عظيم هو مقام الخروج من الظلمات الى النور هو المقام الذي خلق الجن والانس لاجله قال تعالى (وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون) وهو الذي بعث الله الرسل كافة لاجله وهو الذي نصب الله عليه الآيات الكونية في الآفاق وفي السموات وفي الارض آيات للمؤمنين وفي اتسكهم افلا تبصرون ، وكم من آية امر الله فيها عباده بالنظر في آثاره ومصنوعاته وكم من آية مدح الله فيها الذين يتفكرون في خلق السماوات والارض ، وبالجملة فادلة الايمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر واضحة يستوى في معرفتها العقلاء بلا فرق بين الخواص والعوام ولا عذر لعاقل في جهلها فمن ترك النظر وأهمله بعد كونه عاقلاً فهو كافر جاهل جهلاً بسيطاً ومن نظر ولم يصل الى الحق الذي أمر الله بالوصول اليه من طريق النظر والاستدلال وهو الايمان بما تقدم بل وصل الى غيره كان كافراً وجاهلاً جهلاً مركباً نخذ هذا التحقيق

(١) قال الاسنوي « فرعان حكاها الامام الاول اذا وقعت للمجتهد حادثة فاجتهد فيها الخ » أقول في جمع الجوامع اقتصر على ما صححه الآمدى من التفصيل ولم يحك غيره فقال مع زيادة من الجلال عليه لا يضاحه اذا تكررت الواقعة للمجتهد وتجدد له ما يقتضي الرجوع مما ظنه فيها أولاً ولم يكن ذا كرا للدليل الاول وجب عليه تجديد النظر فيها قطعاً وكذا يجب تجديده ان لم يتجدد ما يقتضي الرجوع ولم يكن ذا كرا للدليل لا ان كان ذا كرا له اذ لو أخذ بالاول من غير نظر حيث لم يذكر الدليل كان آخذاً بشيء من غير دليل يدل عليه والدليل الاول لعدم تذكره لاثقة ببقاء الظن منه بخلاف ما اذا كان ذا كرا للدليل

ثانياً فان كان ذاكراً لما مضى من طرق الاجتهاد فهو مجتهد ويجوز له الافتاء به وان
نسبه لزمه استثناف الاجتهاد وحينئذ فاذا تغير اجتهاده لزمه العمل بالثاني
فلا يجب تجديد النظر في واحدة من الصورتين اذ لا حاجة اليه اهـ . فحاصل ما قاله
في جمع الجوامع واقره عليه شارحه أن الواقعة اذا تكررت للمجتهد فان وجد من
الادلة ما يقتضي الرجوع ونظر في تلك الادلة ورجع عن الاجتهاد الاول فهذه
هي مسألة تغير الاجتهاد السابقة وانما الكلام هنا فيما اذا وجدت ادلة يحتمل انه
لو نظر فيها يقتضي الرجوع فمضى قوله في جمع الجوامع ما يقتضي الرجوع اي احتمالاً
كما يفيد قوله وجب عليه تجديد النظر فيها فقوله قطعاً اي عند الشافية فقط لا عند
الاصوليين لانهم حكموا اقول بالمنع بناء على قوة الظن السابق فيعمل به لان الاصل عدم
رجحان غيره قاله زكريا. وان لم يتجدد من الادلة ما يحتمل انه يقتضي الرجوع لو نظر
فيه ولم يكن ذاكراً للدليل وجب تجديد النظر لا ان كان ذاكراً لما قدمنا من الوجه
في الحالين فقوله في الصورتين أي صورتى تجديد الادلة وعدم تجديدها فقوله جمع
الجوامع لا ان كان ذاكراً الخ راجع الى الصورتين قبله لا للثانية فقط كما صرح
به شرح الزركشي عليه. ثم اذا لم يتجدد ما يقتضي الرجوع فظاهر واما اذا تجدد
فالمراد عدم وجوب النظر لاستنتاج الحكم لئلا ينافي وجوب النظر بالنسبة الى
هذا الدليل المعارض لما استدل به اولاً بان يرجع الى المرجحات لان المجتهد وان
لم يجب عليه البحث عن المعارض على القول الراجح لكن اذا وجد وجب عليه
النظر وسلوك طريق الترجيح وبهذا يكون موضوع المسئلة فيما اذا تكررت
الواقعة ولم يوجد من الادلة ما يقتضي الرجوع قطعاً بان يوجد ما يحتمل انه
يقتضي ذلك أو لم يوجد ذاكراً للدليل الاول أو غير ذاكر فقال فريق لا يجب
تجديد النظر بل يكفي النظر السابق واختاره ابن الحاجب لانه ايجاب بلا موجب
شروطاً أما اذا كان ذاكراً للدليل الاول فالامر ظاهر وكذا اذا لم يكن ذاكراً للدليل
الاول والقول بان لو أخذ بالاول من غير نظر حيث لم يذكر الدليل
كان أخذاً بشيء من غير دليل يدل عليه مخالطة محضة لان أخذه
بالاول كان بدليل يدل عليه غير انه لم يذكره فلا يقال انه أخذ بشيء بلا

والاحسن تعريف المستفتي بالتغير لئلا يعمل به . قال واقائل أن يقول لما كان الغالب على ظنه أن الطريق الذي تمسك به أولاً كان طريقاً قوياً لزم بالضرورة أن يحصل له الظن بأن تلك الفتوى حق وحينئذ فيجوز له الفتوى به لان العمل

دليل يدل عليه بل ان المجتهد جازم بان أخذه بالاول كان بدليل يدل عليه وعدم تذكره لا يمنع من استصحاب الحال وقد نصوا على انه اذا صدق بنتيجة قاطعة عن مقدمات مشهورة ثم ذهل عنها يبقى التصديق بها كما كان استصحابا للحال وقيل يجب تجديد النظر وعليه القاضي ابو بكر لان الاجتهاد كثيراً ما يتغير فلاحتمال التغير يجب التجديد المظهر لحقيقة الحال ولا فرق في هذا بين ما اذا كان ذاكراً للدليل أو غير ذاكر له . واعترض عليه بانه اذا كان التجديد لاحتمال تغير الاجتهاد وجب التكرار ابدا لدوام احتمال التغير ولا يخفى ضعف هذا الاعتراض لان سبب تجديد النظر هو وقوع الحادثة لا احتمال التغير ووقوع الحادثة لا يدوم فلا يدوم التكرار . ولكن الجواب الحق مما عليه القاضي ان الظاهر هو الاستصحاب وبقاء الاجتهاد وباحتمال لا يجب شيء كما كان في زمانه صلى الله عليه وسلم لا يجب استفسار من يجيء من السفر الى المدينة بعد ان علم حكماً قبله مما اذا كان قد نسخ أم لا وقبل أن كان ذاكراً للدليل الاول عند تكرار الحادثة فلا يجب التجديد لما قدمناه وان لم يكن ذاكراً وجب التجديد لما قدمناه أيضاً وعليه الآمدي والنووي وصاحب جمع الجوامع وأقره عليه الجلال . قال في فواتح الرحموت ولا يظهر للتذكر دخل فان النظر من المعدات التي لا يجب وجودها مع المطلوب فتذكر المطلوب كاف واحتمال التغير باق في الحالين فتأمل انتهى . وتأملنا فوجدناه حقيقاً بالقبول لان الغرض ان الظن الاول كان بدليل اقتضاه بوجه صحيح ولا شك ان النظر الذي هو عبارة عن الحركة من المطالب الى المبادئ لا على وجه الاعتقاد والحركة من المبادئ الى المطالب على وجه اعتقاد المطلوب بنعدم عند وجود المطلوب فتى محقق ان المطلوب قد حصل كذلك على وجه صحيح فيستوى بمد ذلك ان يكون ذاكراً لذلك الدليل أو غير ذاكر ان الايمان لا يلزم في بقائه دوام للشعور

بالظن واجب وقد صحح ابن الحاجب ^(١) أن نجدد الاجتهاد لا يجب ولم يفصل بين
الذاكر وغيره مع ان الآمدي حكى فيه أقوالاً ^(٢) ثلاثة وصحح التفصيل. الثاني
اتفقوا على أن العامي لا يجوز له ان يستفتى الا من غلب على ظنه أنه من أهل
الاجتهاد ^(٣) والورع وذلك بأن يراه منتصباً للفتوى بمشهد الخلق ويرى اجماع

به أو بدليله اكتفاء بالاستصحاب كما عرف هذا. وبهذا تعلم ان الصحيح الذي
يقتضيه الدليل هو ما اختاره ابن الحاجب نعم يجب النظر في الدليل الممارض
للدليل الاول ان وجد لطلب الترجيح لا لاستنتاج الحكم الاول كما قدمناه

(١) قال الإسنوي « وقد صحح ابن الحاجب الخ » أقول قد علمت وجهه

(٢) قال الاسنوي « مع ان الآمدي حكى فيه أقوال الخ » أقول قد علمت

أن الوجه ما قاله ابن الحاجب من انه لا يجب مطلقاً

(٣) قال الاسنوي « اتفقوا على ان العامي لا يجوز له ان يستفتى الا من غلب

على ظنه انه من أهل الاجتهاد الخ » سيأتي للاسنوي يعترض دعوى الاتفاق على

ما ذكر وبناء على ذلك أقول اختلفوا في جواز تقليد المفضول من المجتهدين على أقوال

ثلاثة: أحدها يجوز تقليد المفضول من أهل الاجتهاد مع وجود الافضل منهم في العلم

عند الاكثر ورجحه ابن الحاجب واختاره في مسلم الثبوت واستدلوا له بعموم

قوله تعالى (فاستلوا أهل الذكر ان كنتم لا تعلمون) فان الآية عامة للمفضول

والافضل فان كلا منهما من أهل الذكر وباننا نقطع في عصر الصحابة بافتاء كل

صحابي مفضول فكان هذا اجماعاً منهم على الجواز عرف ذلك بالتواتر والتجربة

والتكرار. ومن ثمة قال الامام لولا اجماع الصحابة لكان مذهب الخصم اولى فان

الاصابة في الافضل ارجح. وقول الكمال بن الهمام في تحريره ان هذا الاستدلال

يتوقف على كون الافتاء من المفضول عند مخالفة الكل ذلك المفتى والا فانما

يستفتيه لكون رأيه بعينه رأي الافضل لا يصح على ظاهره لانه لا يتوقف على

مخالفة الكل بل انما يتوقف على عدم التوقف على الموافقة وهذا ظاهر جداً فانه

قد علم بالتجربة ان المستفتين كانوا يستفتون من المفضول ولا يتوقفون على علم

المسلمين على سؤاله . فان سأل جماعة فاختلفت فتاويهم فقال قوم يجب عليه الموافقة أصلاً فلم انه يجوز عند الصحابة افتاء المفضول مع وجود الفاضل وكذا استفتاءؤه ولو سلم التوقف على المخالفة فلا يتوقف على مخالفة الكل بل على مخالفة الافضل فقط حتى يتم وجود تقليد المفضول مع وجود الافضل كافتاء ابن مسعود في المفوضة مع مخالفة أمير المؤمنين علي بن ابي طالب كرم الله وجهه وافتاء زيد بن ثابت وأمير المؤمنين علي مع مخالفة سيد الصحابة وأفضلهم أمير المؤمنين ابي بكر الصديق رضي الله عنهم وأما مخالفة الكل فكأنه مخالفة الاجماع . واستدلوا ايضاً بتمعذر الترجيح بين المجتهدين وتميز الافضل من المفضول للعامي فلو شرط ذلك لامتنع عادة التقليد فان لم يتمعذر فلا أقل من الحرج العظيم وهو مرفوع بالنص وأجيب عن هذا بانه يمكن الترجيح بالتسامح ومشاهدة رجوع العلماء اليه . الثاني لا يجوز تقليد المفضول مع وجود الافضل لان أقوال المجتهدين في حق المقلد كالادلة في حق المجتهد فكما يجب على المجتهد الاخذ بالراجح من الادلة يجب على المقلد الاخذ بالراجح من الاقوال والراجح منها غالباً قول الفاضل ويعرفه العامي بالتسامح وغيره . وأجيب بان هذا استدلال بالقياس في مقابلة الاجماع المتقدم فلا يقبل لان الاجماع مقدم على القياس عند التعارض . وأيضاً هناك فرق بين المجتهد والمقلد فان الترجيح سهل على المجتهد لاجرج فيه لكمال علمه وقوة ذهنه بخلاف العامي فانه وان امكن له في بعضهم فرماً لا يتيسر له في البعض الآخر فيقيم في الحرج على ان المجتهد انما اوجبتنا عليه العمل بالراجح لانه يجب عليه ان يعمل بظنه والظن لا يحصل عند التعارض الا بالترجيح بخلاف المقلد فانه لا عبرة بظنه وانما العمل بقول من يحتمل وصوله الى الحكم الواقعي وفي ذلك فتوى الافضل والمفضول سواء والترجيح بين القائلين شيء وبين القولين شيء آخر والثاني يتوقف على الرجوع الى الادلة وذلك خارج عن طاقة العامي المحض وان جازي في العالم المتبحر غير المجتهد لكن لا فائيل بالفصل . والقول الثالث وهو الذي اختاره صاحب جمع الجوامع يجوز لمعتقده فاضلا غيره بلا بحث عن المرجح أو مساويا له

بمخلاف من اعتقده مفضولا كالواقع واختار هذا التفصيل جمعا بين دليل من أجاز تقليد المفضول وان اعتقده مفضولا ودليل من منع تقليد المفضول مع وجود الافضل مطلقا . ومن هذا الذي قلناه تعلم ان وجوب السؤال والترجيح على المقلد اذا اختلفت فتاوى المجتهدين انما هو منفرع على قول من منع تقليد المفضول مطلقا واما على القول الاول من جواز تقليده مطلقا فلا بحث ولو اعتقده مفضولا وعلى القول الثالث المفصل فلا يجب البحث عن الارجح من المجتهدين لعدم تعيينه بمخلاف من منع مطلقا ولذلك قال في جمع الجوامع بناء على ما اختاره من التفصيل ومن ثم لم يجب البحث أى من اجل هذا التفصيل الذي علم منه ان المدار على اعتقاده فاضلا أو مساويا فلا يجب البحث ولذلك فرع عليه قوله بعد ذلك فان اعتقد اى العامى رجحان واحد تمين لان بقلده . قال الجلال وان كان مرجوحا في الواقع عملا باعتقاده المبني عليه . ومتى تقرر عدم وجوب البحث على الثالث يتفرع على الاول بالطريق الاولى كما هو ظاهر وصرح به المطار في حواشيه على جمع الجوامع وبذلك تكون جميع الاقوال التى حكاهها الاسنوي مفرعة على القول بالمنع وقد علمت انه خلاف المختار وان المختار اما جواز تقليد المفضول مطلقا وان اعتقده كذلك او جواز تقليده ان اعتقده فاضلا وان كان مفضولا في الواقع ومقتضى الدليل ان الراجح هو الجواز مطلقا وأما الجمع بين الدليلين الذى قاله صاحب جمع الجوامع فغير تام لان دعواه ان عدم الانكار من الصحابة وغيرهم انما كان لاعتقادهم افضلية من وقع تقليدهم وحمل الاجماع على ذلك كما حمل ان أقوال المجتهدين في حق المقلد بمنزلة الادلة الخ على معنى انه يقدم من اعتقده فاضلا على غيره فان تساويا فالنخير لا انه لم يجب عليه الترجيح لعمره غير تامة في الامرين لان الواقع بخالف حمل الاجماع على ما ذكر ولكون اقوال المجتهدين في حق المقلد الخ ليس على ما قال وذلك لانك قد علمت الفرق بين الادلة وبين أقوال المجتهدين وعلمت افتاء ابن مسعود في المفوضة مع مخالفة أمير المؤمنين على كرم الله وجهه ولا يستطيع أحد أن يقول

الاجتهاد^(١) في أورعهم وأعلمهم وقال آخرون لا يجب ذلك. ثم اذا اجتهد فان ترجح أحدهما مطلقاً في ظنه تعين العمل بقوله وان ترجح أحدهما في الدين واستويا في العلم وجب الاخذ بقول الادين وان ترجح في العلم واستويا في الدين فمنهم من خيره ومنهم من أوجب الاخذ بقول الاعلم وهو الاقرب وان ترجح أحدهما في الدين وترجح الآخر في العلم فليل يؤخذ بقول الادين والاقرب الاخذ بقول الاعلم وان استويا مطلقاً فقد يقال لا يجوز وقوعه كما قد قيل في استواء الامارتين وقد يقال بجوازه وحينئذ فاذا وقع ذلك يخير . ورجح

ان عدم انكارهم الفتوى على ابن مسعود لاعتقادهم أفضليته على علي كرم الله وجهه وان تقديم قوله لان من استفته اعتقد افضليته على علي كرم الله وجهه وكذا يقال في افتاء زيد بن ثابت وعلي رضي الله عنهما في مقابلة ابي بكر رضي الله عنه وهو افضل الصحابة وأعلمهم وأورعهم وأكملهم ايمانا حيث رجح ايمانه بايمان الامة كلها كما هو معروف مشهور ولذلك قال في المنخول لا يجب تقديم الافضل في الفتوى لعلنا بان المبادلة الاربعة كانوا يراجعون في زمن الخلفاء الراشدين اه

(١) قال الاسنوى « فقال قوم يجب عليه الاجتهاد الخ » أقول قد علمت أن وجوب الاجتهاد مبني على وجوب البحث وكذا قوله فان اجتهد وترجح أحدهما في الدين الخ وقوله وان ترجح في العلم واستويا في الدين الى آخر ما قال من هذه الاقوال مبنية على القول بوجوب البحث وعدم جواز تقليد المفضول ولذلك قال الجلال في شرحه لقول مصنفه والراجح علما فوق الراجح ووطا في الاصح وهذه المسئلة مبنية على وجوب البحث عن الارجح المبني على امتناع تقليد المفضول اه . ووجه ذلك انه لا معنى للخلاف في ايها يقدم والتخير بينهما عند التساوي مع قولنا بجواز تقليد المفضول مطلقاً او قولنا بجواز تقليد من اعتقده فاضلا وان كان في الواقع مفضولاً أما في الاول فظاهر وأما في الثاني فالمدار على اعتقاده فاضلا فتلك الاقوال مبنية على مرجوح وهي واضحة في ذاتها فلا نشتغل بالتدليل السكل واحد منها لانه تطويل بلا طائل

ابن الحاجب جواز تقليد المفضول^(١) مع وجود الفاضل وحكى خلافاً في استفتاء المفضول سبقه اليه الغزالي ثم الآمدي وهو وارد على الامام في دعواه^(٢) الاتفاق على المنع كما تقدم * (فرطان) حكاهما ابن الحاجب: أحدهما يجوز خلو الزمان عن المجتهد خلافاً للحنابلة^(٣) لنا قوله عليه الصلاة والسلام «ان الله لا يقبض العلم انتزاعاً

(١) قال الاسنوى « ورجح ابن الحاجب جواز تقليد المفضول الخ » أقول

أى مطلقاً ولو اعتقده مفضولاً كما تقدم

(٢) قال الاسنوى « وهو وارد على الامام في دعواه الخ » أقول أي حيث

قال اتفقوا على أن العامي لا يجوز له أن يستفتي الا من غلب الخ مع ان هناك قولاً بجواز تقليد المفضول وان اعتقده مفضولاً بل هو الراجح المختار لمعوم آية (فاستلوا أهل الذكر) ولاجماع الصحابة على قبول فتوى المفضول مع وجود الفاضل في الواقع وفي اعتقادهم كما تقدم بيانه

(٣) قال الاسنوى « فرطان حكاهما ابن الحاجب أحدهما يجوز خلو الزمان عن

المجتهد خلافاً للحنابلة الخ » أقول لا بد قبل الخوض في الموضوع من تحرير محل النزاع فنقول النزاع كما صرح به في مسلم الثبوت وغيره من كتب الحنفية انما هو فيما قبل اشراط الساعة من خروج الدجال وأحوج ومأجوج ودابة الارض وطويع الشمس من المغرب فان الخلو بعد ظهور اشراط الساعة يجمع عليه وأما عيسى على نبينا وعليه أفضل الصلاة والسلام فهو وان كان يدخل في الدين الحمدي ويحكم بشرعه لكن التحقيق انه يفتى ويحكم بالهام الآمى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ان حكم الحادثة في الشرع الحمدي كذا فيحكم بذلك لا عن اجتهاد والنزاع أيضاً في المجتهد مطلقاً سواء كان مجتهداً في المذهب أو مجتهداً في الفتوى أو مجتهداً مطلقاً وهو المراد اذا اطلق - خلو الزمان من المجتهد المطلق قطعاً وصرح به الغزالي والقفال والرافعي وبناء على ذلك قال فريق يجوز خلو الزمان عن المجتهد شرعاً وقال الحنابلة والاستاذ لا يجوز شرطاً وان جاز عقلاً. استدل الفريق الاول بقوله صلى الله عليه وسلم كما في الصحيحين « ان الله لا يقبض العلم انتزاعاً - الحديث » المذكور في الاسنوى وهو لفظ البخاري وفي

يفترقه ولكن بقبض العلماء حتى اذا لم يبق عالم اتخذ الناس رؤساء جهالا فاستلوا
 مسلم حديث « ان بين يدي الساعة أياما يرفع فيها العلم وينزل فيها الجهل » ونحوه
 من حديث البخاري « ان من اشراط الساعة ان يرفع العلم ويثبت الجهل » قال
 الجلال والمراد برفع العلم قبض أهله اه أي كما يدل على ذلك الحديث الاول .
 واستدل الفريق الثاني بحديث الصحيحين أيضا بطرق « لانزال طائفة من أمتي
 ظاهرين على الحق حتى يأتي أمر الله » والمراد بالطائفة أهل العلم كما صرح بها في
 بعض الطرق . قال البخاري وهم أهل العلم أي لا ابتداء الحديث في بعض الطرق
 بقوله « من يرد الله به خيراً يفقهه في الدين » اه . فصاحب جمع الجوامع لما رأى
 معارضة هذه الاحاديث الاولى بهذا الحديث قال لم يثبت وقوعه دون لا يقع
 ويمكن رد هذا الحديث الى الاحاديث الاولى بان يراد بالساعة ما قرب منها فيثبت
 الوقوع اسلامه الاحاديث الدالة على الوقوع عن المعارض لكن هذا الرد ليس
 أولى من إرد أحاديث الوقوع الى حديث عدم الوقوع فان تلك الاحاديث غاية
 ما يازم منها خلو الزمان من العالم وحديث مسلم جمل وقت الرفع في أيام بين
 يدي الساعة وحديث البخاري جمل ذلك من اشراط الساعة فالظاهر حينئذ ان
 المراد من هذه الاحاديث خلو الزمان في أيام بين يدي الساعة أي عند وجود
 اشراطها والنزاع كما علمت انما وقع في خلوه قبل وقوع اشراط الساعة فما لازم من
 تلك الاحاديث غير مدعى القائل بالخلو واما مدطاه فقير لازم منها وما أوردوه
 على حديث « لانزال طائفة من أمتي الخ » من انه غاية ما لزم منه عدم وقوع النفي
 لكن ذلك لا يدل على نفي الجواز لان أحد الجائزين ربما لا يقع فردود أولاً بما
 علمت من ان الخلاف في الجواز الشرعي لا في الجواز العقلي والحديث يقتضي امتناع
 الخلو شرطا والا لزم كذبه وكذا ما قيل في الجواب من قبل المجوزين ان اللازم من
 ذلك الحديث دوام الحق والحق لا درام وقوع الاجتهاد والمطلوب هذا دون ذلك
 مدفوع أيضاً بأنه خلاف الظاهر من لفظ الحديث لان لفظ الحق فيه شامل للحق
 العملي والاعتقادي وتخصيصه بالثاني بلا تخصص . على أن قوله ظاهرين على الحق يتنافى
 ذلك أيضاً لظهوره في العموم وأيضاً ان الاجتهاد فرض كفاية في كل عصر وهذا

حكم لا يمكن ان يرفع الابرافع من قبل الشارع ولا نسخ بعده أو بانتراض الامة الاسلامية وذلك عند وقوع اشراط الساعة الا في زمن وجود عيسى وقد علمت انه لا يحكم بالاجتهاد واما بعده فلا يكون موجودا الا لكع بن لكع تقوم عليه الساعة ولو وجدت الامة الاسلامية وخلا الزمان عن العالم لزم ان تجتمع الامة على باطل وقد تقدم ان ذلك باطل . والجواب عن ذلك بان الخلو عن المجتهد المطلق لا يلزم منه الاجماع على باطل لجواز ان يوجد في كل عصر مجتهد في المذهب او مجتهد مطلق في البعض مخالف لما قدمناه من ان الخلاف في المجتهد مطلقا سواء كان المجتهد المطلق في الكل أو في البعض أو مجتهداً في المذهب أو في الفتوى فجوابه ان اعتراضه يناقض دعواه والقول بان وجود مبادئ الاجتهاد شرط في وجود الاجتهاد ومن جملتها وجود العلماء واجتماع العلماء لا يكون على باطل ومن عدا العلماء يجوز اجتماعهم على باطل قول باطل لانه يلزم عليه ان الله يترك الناس سدى وقد علمت مما قدمناه ان الله لم يترك الناس سدى فلا يمكن ان يترك الامة الاسلامية بدون مرشد يرشدها لامر دينها وان اكثر الملحدون المماندون من غير الامة الاسلامية والاثم ان يعمل كل الامة الاسلامية بالباطل فلم يبق منهم من هو على الحق وهو خلاف ما صرح به الحديث السابق . والقول بانه لا يلزم الاجتماع على الباطل وانما يلزم لو ابتلى كل واحد بالحادثة الجديدة التي لم يستخرج حكمها المجتهدون السابقون وهو ممنوع لان ذلك يقتضي رفع التكليف قبل انتهاء دار التكليف . على انه لا يلزم ان يبتلى كل احد بالحادثة الجديدة بل يكفي ان توجد الحادثة الجديدة فلا يوجد من يستنبط حكمها وحيث كانت الحوادث متجددة على الدوام لزم ان يوجد في الامة الاسلامية من يقدر على استنباط حكمها من الكتاب والسنة والاجماع والقياس بحسب قواعد المجتهدين السابقين فالحق انه لا يجوز شرطا خلو عصر من الاعصار من وجود مجتهد ولو في بعض الحوادث او مجتهد في المذهب او مجتهد الفتوى أو من يحكم بالالهام لاحكام الشريعة المحمدية كعيسى عليه السلام الى ان لا يبقى الا لكع بن لكع أي كافر ابن كافر ولذلك قال صاحب جم

الجوامع في كتابه ترشيح النوضيح بيانا لان والده كان من المجتهدين فان قلت ما ادعيتم من بلوغ الشيخ الامام درجة الاجتهاد المطلق مردود بقول الغزالي في الوسيط وقد خلا العصر عن المجتهد المستقل وهذا لم ينفرد به بل سبقه اليه القفال شيخ الخراسانيين وذكره الرافعي والنووي عن الوسيط ساكتين عليه . قلت قد نظرت في هذا الكلام وفكرت فيه فظهر لي انه ومن سبقه اليه انما ارادوا خلا عن مجتهد قائم باعباء القضاء فانه لم يكن في القضاء في زمنهم مرموق ولا منظور اليه بكثير علم بل كانت جهابذة العلماء منهم يربأون بأنفسهم عن القضاء وكيف يمكن القضاء على الاعصار بخلوها عن مجتهد هذا منكر من القول والقفال نفسه كان يقول للسائل في مسألة الصبره تسألني عن مذهب الشافعي ام ما عندي . وقال هو والشيخ ابو علي والقاضي الحسين وغيرهم لسنا مقلدين للشافعي بل موافقين وافق رأينا رايه فما هذا كلام من بدعي زوال رتبة الاجتهاد . وقد قالت طوائف لا يخلو كل عصر عن مجتهد وهي مسألة خلافية بين الاصوليين يعجبنى فيها قول المجتهد المطلق تقي الدين بن دقيق العيد انه لا يخلو العصر عن مجتهد الا اذا تداعى الزمان وقربت الساعة وهذا القرن الذي نحن فيه قد كان فيه هذان الرجلان وهما الوالد وقبله شيخه ابن الرفعة وكان من اقران ابن دقيق العيد مجتهدا لاشك فيه وما اختلف تلامذة ابن عبد السلام في انه بلغ رتبة الاجتهاد وهكذا لا يمهده عصر الا وقد اقام الله فيه الحجة بما لم بين اظهر المسلمين ولن تبرح حجة الله قائمة وان تفاوتت مراتب القائمين وشريعة الاسلام ظاهرة وان اختلف ظهورها والله الحمد والشكر اه . وقال في فواتح الرحموت ثم انه قد استدل بما صرح به حجة الاسلام قدس سره والرافعي والقفال بانه وقع في زماننا هذا الخلو وفيه ما فيه لان وقوع الخلو ممنوع وما ذكر مجرد دعوى والامام حجة الاسلام وان كان من جملة الاولياء لا يصلح حجة في الاجتهاديات ثم ان من الناس من حكم بوجود الخلو من بعد العلامة النسفي واختم الاجتهاد به وعنوا الاجتهاد في المذهب واما الاجتهاد المطلق فقالوا اختمم بالائمة الاربعة

فأفتوا بغير علم فضلوا وأضلوا» الثاني إذا قلد مجتهدا في مسألة^(١) فليس له تقليد غيره فيها اتفاقا ويجوز ذلك في حكم آخر^(٢) على المختار فلو التزم مذهبا

حتى أوجبوا تقليد واحد من هؤلاء الاربعة وهذا كله من هوساتهم لم يأتوا بدليل ولا يعبا بكلامهم وانما هم من الذين حكم الحديث انهم أفتوا بغير علم فضلوا وأضلوا ولم يفهموا ان هذا اخبار بالغيب في خمس لا يملهن الا الله اه . وقد علمت أن ما قاله النزالي والرافعي والقفال محمول على خلو القضاء من المجتهدين لا خلو العصر وانهم كانوا يدعون الاجتهاد كما تقدم . وقد استوفينا هذا البحث بجميع ماله وعليه في كتابنا ارشاد أهل الملة الى أحكام الالهة وذكرنا طرفا عظيما في القول الجامع في الطلاق البدعي والمنتاع فارجم اليهما نجد فيهما ما لا ينجد في غيرهما

(١) قال الاسنوى « الثاني اذا قلد مجتهدا في مسألة الخ » أقول هكذا حكى الاتفاق هنا وفي المختصر ونحرير الكمال بن الهمام وكلامه في فتح القدير يشمر بالخلاف وقال في مسلم الثبوت وقيل لا اتفاق بل هو مختلف فيه اه . قال الزركشي الاتفاق ذكره الآسدي وابن الحاجب وليس كما قال في كلام غيرهما جريان الخلاف بعد العمل اه . قال في مسلم الثبوت وبدل عليه التثليث في الالتزام بان وجوده ليس بأولى من عدمه ضرورة اه . أى يدل على وجود الخلاف في ذلك وجود الخلاف على ثلاثة مذاهب فيما اذا التزم مقلد رأي مجتهد فان وجود الالتزام ليس أولى بالخلاف من العمل بقوله في حادثة فلا معنى حينئذ للاتفاق على عدم الالتزام والاختلاف عند الالتزام . ثم قال فيه والاشبه أي بالصواب ان عمل بتعوى قلبه فلا يرجع عنه مادام كذلك قال شارحه فانه نوع من الترجيح وترك الراجح خلاف المعقول اه . وقد حكى في جمع الجوامع في الرجوع بعد العمل ستة أقوال فراجع ان شئت

(٢) قال الاسنوى « ويجوز ذلك في حكم آخر الخ » أقول قد صححه أيضا في جمع الجوامع واختاره في مسلم الثبوت فهو المختار عند الحنفية والشافعية لما علم من استفتاء المقلدين مرة اماما ومرة أخرى اماما غيره بلا تكبير من احد من

معيناً^(١) كالطائفة الشافعية والحنفية ففي الرجوع الى غيره من المذاهب ثلاثة أقوال:

المجتهدين فكان اجماً وتواتر هذا بحيث لا مجال للمهارة فيه كذا في شرحه الفتاوى

(١) قال الاسنوى « فلو التزم مذهباً معيناً الخ » أقول حكى الاسنوى هذه المذاهب ولم يرجع منها واحداً وقال في جم الجوامع والاصح انه يجب التزام مذهب معين يمتقده أرجح أو مساوياً . قال الجلال وان كان في نفس الامر مرجوحاً على المختار المتقدم اه . اى ان هذا الذي قاله صاحب جم الجوامع مبنى على ما اختاره من أنه يقلد من يمتقده فاضلاً وان كان مفضولاً في نفس الامر وقد علمت ان الراجح جواز تقليد المفضول مع وجود الفاضل مطلقاً ولذلك قال في مسلم الثبوت وشرحه ولو التزم مذهباً معيناً أى عهد من نفسه أنه على هذا المذهب كذهب أبي حنيفة او غيره من غير ان يكون هذا الالتزام بمعرفة دليل كل مسألة مسألة وظنه راجحاً على دلائل المذاهب الاخرى المعلومة مفصلاً بل انما يكون المهد على نفسه بظن الفضل فيه اجمالاً أو بسبب آخر فهل يلزمه الاستمرار عليه ؟ قيل نعم يجب الاستمرار عليه ويحرم الانتقال من مذهب الى آخر حتى شدد بعض المتأخرين المتكلفين من الحنفية وقالوا ان الحنفى اذا صار شافعيًا يعزرو هذا تشريع من عند أنفسهم . استدلل القائل بالوجوب بان الالتزام لا يخلو من غلبة ظنه الحقية فيه فلا يترك . قلنا لانسلم ذلك لان الشخص قد يلتزم من المتساويين أمراً لنفعه له في الحال ودفم الحرج عن نفسه ولو سلم فهذا الاعتقاد لم ينشأ عن دليل شرعى بل هو هوس من هوسات المعتقد ولا يجب الاستمرار على هوسه فافهم وثبت . وقيل لا يجب الاستمرار ويصح الانتقال من مذهب الى مذهب وهذا هو الحق الذي ينبغى أن يؤمن به ويمتدد لكن ينبغى أن لا يكون الانتقال للتلهي فان التلهي حرام قطعاً في التمدد كان او في غيره . واستدل هذا القائل بانه لا واجب الا ما أوجبه الله تعالى والحكم له وحده ولم يوجب الله على أحد ان يتمذهب بمذهب رجل من الائمة فالحجابه تشريع جديد . ولك ان تستدل عليه بان اختلاف الامة رحمة بالنص وترفيه في

حق الخلق فلو أئزم العمل بمذهب كان هذا نقمة وشدة . وقيل من التزم كمن لم يلتزم فلا يرجع مما قلده فيه وفي غيره يقلد من شاء وعليه السبكي من الشافعية . وفي التحريز وهو الغالب على الظن لعدم ما يوجبه شرعاً أى لأنه ليس للاتباع لمذهب واحد موجب شرعى وهذا انما يدل على جزء الدهوى وهو انه يقلد من شاء ثم البيان قطعى اذ ما لم يوجبه الشرع باطل لان التشريع بالرأى حرام وأما أنه لا يرجع مما قلده فيه فلم يلزم منه قطعاً فلا ينطبق الدليل على الدعوى . ويتخرج على القول بأنه لا يجب الاستمرار على مذهب واحد جواز اتباعه رخص المذاهب . قال في فتح القدير لعل المانعين للانتقال انما منعوا لئلا يتبع احد رخص المذاهب وقال هو رحمه الله تعالى ولا يمنع منه مانع شرعى اذ للانسان أن يسلك الاخف عليه اذا كان له اليه سبيل وكان عليه الصلاة والسلام يجب ما خف على امته اه . لكن لا بد أن لا يكون اتباع الرخص للتلهى كعمل حنفى بالشطرنج على رأى الشافعى قصداً الى اللهو وكشافى يشرب المثلث للتلهى به ومثل هذا حرام بالاجماع لان التلهى حرام بالنصوص القاطعة فافهم اه . وحاصل هذا المقام ان ما لا يفك فيه عالم مجتهداً كان أو غيره ان الله سبحانه وتعالى لم يكف احداً من عباده أن يكون حنفياً او مالكياً او شافعيّاً او حنبلياً او زيدياً او اشعرياً او ما تريدوا او معتزلياً او غير ذلك من مذاهب العلماء اصولية كانت أو فروعية وانما كلف العباد ان يؤمنوا بوجود وجوده سبحانه وبتأصافه بصفات الكمال تفصيلاً في موضع التفصيل واجمالياً في موضع الاجمال وبملائكته من عينهم في كتابه بأعيانهم ومن لم يمينهم اجمالياً وبكتبه كذلك ورسله كذلك وبكل ما جاء من رسوله محمد صلى الله عليه وسلم وعلم من دينه بالضرورة وأئزم بالعمل بشريعته التي جاءهم بها ذلك الرسول الامين صلى الله عليه و اله وصحبه اجمعين . غير ان العمل بالشريعة متوقف على العلم المتعلق بها ووصولها اليه وذلك بطرق تختلف باختلاف الناس والاحكام فاكان منها من العقائد التي يكفر الجاهل بها جهلاً ببيعتها او مركباً بطريقة البرهان العقلي والنظر فيما نصبه الله تعالى

من الآيات والدلائل في الآفاق وفي الانفس وفي الارض آيات للموقنين وفي
 انفسكم افلا تبصرون وقد فصل كل ذلك في القرآن على اكمل وجه واتم بيان كما
 هو مفصل في آياته الحاضرة على النظر في ملكوت السموات والارض وسائر
 الاكوان والمخلوقات محمولة كانت او ارضية او ما بين ذلك وما كان منها يقصد به
 العمل والاعتقاد مما فطره النقل عن رسول الله صلى الله عليه وسلم . قال تعالى
 (فان تنازعتم في شئ فردوه الى الله والرسول) قال الشافعي رضي الله عنه
 ومثله غيره من الائمة يعني والله اعلم الى ما قال الله والرسول . وقال تعالى (وان
 هذا صراطي مستقيما فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله) قال مجاهد
 البدع والشبهات . وقال الربيع قال الشافعي العلم من جهتين : يعني علم الشريعة
 اتباع واستنباط . فالاتباع اتباع كتاب الله فان لم يكن فيه فسنة رسول الله فان
 لم يكن فقول عامة من سلف لانعلم له مخالفا فان لم يكن فقياس على كتاب الله
 فان لم يكن فقياس على سنة رسول الله فان لم يكن فقياس على قول عامة من
 سلفنا لا يخالف . ولا يجوز القول بالقياس الا في هذه الحالة . وقال سند بن عنان
 في شرحه على مدونة سحنون والفقهاء مأخذ الكتاب والسنة والاجماع والمبررة
 يعني القياس اه . وقد اتفق أهل الاسلام قاطبة على أن الدين الاسلامي تكون
 معرفته على ثلاثة أقسام : معرفة خاصة الايمان والاسلام وذلك معرفة التوحيد
 والاخلاص ولا يتوصل الى علم ذلك الا بالنبي صلى الله عليه وسلم فهو المؤدي
 عن الله والمبين لمراده تعالى بما في القرآن من الامر بالاعتبار في خلق الله والنظر
 في دلالة آيات صنمته في ربه على توحيده وأزليته وكلامه وتنزهه عن كل
 نقص والاقرار والتصديق بكل ما في القرآن وملائكته وكتبه ورسوله .
 وثانيها معرفة مخرج الدين وشرائعه وذلك معرفة النبي صلى الله عليه وسلم الذي
 بين الله شرعه على لسانه ويده بأقواله وأفعاله ومعرفة الصحابة الذين نقلوا ذلك
 عنه وأدوه الينا ومعرفة الرجال الذين حملوا ذلك وطبقتهم الى زمانك ومعرفة
 الحديث الذي يقطع العذر لتواتره وظهوره . وقد وضع العلماء في كتب الاصول

ما يكفي الناظر فيه ويشفيه . وثالثها معرفة طرق الشريعة وواجباتها وآدابها وسائر أحكامها ويدخل في ذلك خبر الخاصة المدول ومخارج الحقوق والتداعي ومعرفة الاجماع ويتميز المعروف من الاقوال من الشذوذ قالوا ولا يتوصل الى الفقه الا بمعرفة ذلك كله وعلى هذا فما كان منقولاً بطريق التواتر معلوماً من الدين بالضرورة لا يحتاج الى نظر واستنباط فلان استفاض العمل به بين المسلمين سابقاً وخلفاً كالعلم بفرضية الصلوات الخمس وفرضية الزكاة والصوم والحج والوضوء والعلم بمشروعية الطلاق وجوازه على وجه الاجمال في ذلك كله وكالعلم بجرمة الخمر والزنا والربا واللاوطة وقتل النفس بغير حق والسرقة ونطح الطريق والعدو والحيانة ونحو ذلك من كل ما انعقد عليه اجماع الامة وعلم من الدين بالضرورة فذلك كله مما يشترك فيه العامة وأهل النظر والاجتهاد ولا يتوقف وجوب العلم والعمل به على اجتهاد أو تقليد مجتهد ومذهب معين بل يجب على كل مكلف اعتقاد ذلك والعمل به لان الغرض من الاجتهاد أو تقليد المجتهد هو معرفة الحكم بنفسه ان كان مجتهداً أو بواسطة المجتهد ان كان مقلداً وهذه الاحكام لا تحتاج في معرفتها الى شيء مما ذكر لوضوح الدليل الدال عليها لكل مكلف بدون حاجة الى نظر واجتهاد . أما من كان من أهل العصر الاول فلا يخفى وضوح ذلك في حقه وأما من كان من أهل الاعصار التي بعده الى عصرنا هذا وما بعده فلوصولها اليه بطريق التواتر والاجماع عليها في كل عصر وسامع الآيات القرآنية والاحاديث النبوية المستفيضة المصرحة بذلك تصريحاً لا يحتمل التأويل وهذا القسم هو الذي يجب اعتقاده على كل مكلف ويكفر جاحد شيء منه ويجب الانكار على كل من لم يعتقد شيئاً منه او لم يعمل بشيء منه . اما ما لم يكن منقولاً بطريق التواتر بل كان لا يتوصل الى العلم به الا بطريق من للنظر والاستدلال فهذا هو موضع اجتهاد المجتهدين وتقليد المقلدين فمن كان قادراً على معرفته بطريق النظر والاستدلال بان توفرت لديه آلات الاجتهاد بتمامها وجب عليه أن يجتهد وأن يعمل بما يؤديه اليه اجتهاده فيها خطأ

كان في الواقع ونفس الامر أم صواباً لانه الحق في ظنه وقد بذل ما في وسعه للوصول اليه من الدليل حتى أحس من نفسه المعجز عن المزيد ولا يكلف الله نفساً الا وسعها . وانما يجب على المجتهد أن يأخذ بالحكم من الكتاب أو السنة أو الاجماع أو القياس وأن يقف على أسباب النزول وتواريخه وعلى أحوال رواة الاحاديث والمتقدم والمتأخر وحقائق الالفاظ اللغوية وحقائقها الشرعية وان يعرف كل العلوم التي يتوقف عليها فهم الكتاب والسنة الى آخر ما تقدم في شرائط الاجتهاد والمجتهد . واما من كان غير قادر على النظر والاستدلال بأن لم تتوفر لديه آلات الاجتهاد بنمامها وعجز عن القيام بوظيفة الاجتهاد المطلق في كل المسائل او بعضها وجب عليه فيما عجز عنه من الاجتهاد ان يتابع مرشداً مجتهداً يعتمد عليه في اخذ الاحكام من الكتاب والسنة والاجماع والقياس ويرجع الى قوله في العلم والعمل بتلك الاحكام ويسقط عنه لعجزه فرض البحث والنظر في الادلة الاربعة المذكورة لان ذلك ليس في وسعه ولا يكلف الله نفساً الا وسعها . وقال تعالى (فاسألوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون) وقد جاء على ذلك عمل الصحابة بلا نكير كان من لم يبلغ منهم مرتبة الاجتهاد المطلق في الكل او في البعض يرجع فيما لا يعلم من الاحكام الى من بلغها فيها وهكذا كان عمل التابعين وتابع التابعين وتواتر ذلك العمل بلا نكير في القرن الاول وما يليه من القرون . واذا علمت ان من لم يبلغ الاجتهاد ليس في وسعه الاجتهاد بل الاخذ بقول المجتهد فكما ان المجتهد يتحرى الدليل ولا يعمل به الا ان يسلم بما ينعم العمل به ويفرغ ما في وسعه في ذلك الى ان يحس من نفسه المعجز عن المزيد حتى بذلك يخرج عن عهدة ما كلف به كذلك من لم يبلغ مرتبة الاجتهاد يجب عليه ان يبذل وسعه حتى يكون مرشده الذي جعله امامه واتبعه من اهل النظر والاجتهاد المطلق وأهل المدالة واليقظة التامة لان هذا المرشد باجتهاده يقول لمن لم يبلغ مرتبة الاجتهاد حكم الله في هذه الحادثة على مقتضى الدليل الذي يجب العمل به كذا فيشترط في قبوله قوله ووجوب العمل به أن يكون أهلاً لاخذ

الحكم من الدليل عدلاً ثقة في دينه مأموناً عليه غير متمصب لبدعة يقطاً . وهذا القسم لا ينكر أحد على أحد في عمل بحكم اجتهادي ما دام العامل قد بلغ مرتبة الاجتهاد أو وافق عمله قول مجتهد مطلقاً فاضلاً كان المجتهد أو مفضولاً بمد كونه موصوفاً بما تقدم على ما هو الراجح من اقوال قدمناها . وكما ان المجتهد لا يمكن ان يأخذ الاحكام من الادلة الابدال الوقوف عليها ونقلها اليه الا بواسطة اخذها بالسند عن المدول الثقات كذلك من لم يبلغ مرتبة الاجتهاد لا يستطيع ان يأخذ بقول مجتهد الا بمد الوقوف على قوله ونقله اليه واخذه عن المدول الثقات . وطريق ذلك ان كان طالماً ان يتلقى مذهبه من المشايخ الذين تلقوه بالسند المتصل لذلك المجتهد بواسطة قراءة الكتب المدونة في ذلك المذهب المتداول بين الناس عن شيخ ثقة فظعن عدل من مشايخ ذلك المذهب ومما عاها من ذلك الشيخ ويعرف الطريق الذي به اخذ ذلك المجتهد مذهبه من الكتاب او السنة أو الاجماع أو القياس ان كان قادراً على ذلك حتى يكون قد علم ما هو منقول بطريق النواتر أو الشهرة أو الآحاد عن ذلك المجتهد بالسند الواصل اليه فان فعل ذلك خرج عن عهدة ما كلف به . وان لم يكن طالماً فباخبار ذلك العالم الذي تلقى المذهب بالطريق المذكور وهذا العالم هو الذي يقول حكم الله على مذهب فلان المجتهد كذا فيشترط في قبول قوله ووجوب العمل به أن يكون أيضاً عدلاً ثقة يقطاً لا يرتكب شيئاً مما يحل بالمروءة فضلاً عن معصيته بل يكون قدوة للناس في كل عمل صالح مع اليقظة التامة في دينه ومعاملاته حتى لا يخدع فان تمدد العلماء الموصوفون بهذه الاوصاف في جهة فان اتفقوا على حكم لم يجوز لنيرهم من المكلفين ان يخالفهم وان اختلفوا أخذ المستفتى بقول أكلهم في تلك الاوصاف فان تساوا أخذ بما تطمئن اليه نفسه من أقوالهم فان لم تطمئن نفسه الى قول واحد منهم بعينه كان مخيراً يأخذ بقول أي واحد شاء منهم فان لم يكن ذلك العالم عدلاً أو كان عدلاً لكن كان غير مأمون على النقل بأن كان يخطيء كثيراً ولا يدري أنه أخطأ لم يعمل بقوله

وفتواه . وبالجملة فرواه الاحكام عن المجتهدين وهم العلماء بالنسبة الى المستفتين كرواية الاحاديث والاخبار بالنسبة الى المجتهدين فكما ان المجتهد لا يعمل بالحديث الا اذ رواه المدول الثقات عن النبي صلى الله عليه وسلم مقدما في ذلك المتواتر ثم المشهور ثم الآحاد ثم الاقوى فالاقوى على التفصيل السابق ولا يجوز له ان يعمل في الاحكام الا بالرواية الصحيحة دون الرواية الشاذة الضعيفة كذلك المستفتى والمقلد لا يعمل بالفتوى بطريق النقل عن المجتهد الا اذا كان قوله منقولاً اليه بطريق صحيح كتنقل الاحاديث للمجتهد فيقدم المقلد ما نقل تواتراً ثم ما اشتهر نقله عنه ثم ما نقل آحاداً فاذا تعارض في مذهب واحد قولان فان كان طالما قادراً على تخريج الفروع من الاصول وترجيح قول على قول أخذ بما ترجح عنده انه موافق للدليل وان كان غير قادر على ما ذكر أخذ بما عليه الاكثر من علماء المذهب وصححوه من القولين أو الاقوال وان تعارض مذهبان نقل كل منهما عن مجتهد فان كان عالماً بما أخذ الأئمة المجتهدين قادراً على الترجيح والنظر في الأدلة أخذ بما ترجح عنده انه موافق للدليل وان لم يكن كذلك أخذ بأي مذهب شاء من المذاهب المدونة المنقولة عن المجتهدين القائلين بها المعلوم اجتهادهم ولا يجوز ان يعمل بمذهب لم يدون ولا بمذهب شاذ متروك ولو مدونا لان طريق النقل فيه منقطع ونسبته الى ذلك المجتهد غير معلومة بطريق صحيح يجوز للمقلد الاخذ به وعلى ذلك يكون في وسع عوام الامة في عصرنا هذا أن يأخذوا بقول عالم من علماء أى مذهب من مذاهب الأئمة الاربعة المشهورة حيث دونت كتبها ونقلت تواتراً في كل طبقة وعصر وان لا يأخذوا الا بقول عدل ثقة مأمون في النقل وكذلك اذا وجد مذهب لمجتهد معروف الاجتهاد غير الأئمة الاربعة وكان مذهبه مدوناً منقولاً عنه بطريق التواتر أو الشهرة أو الآحاد بطريق صحيح يجوز العمل به متى أخبر به الثقة المدل غير أن في ديارنا المصرية لم يعرف ولم يشتهر غير مذاهب الأئمة الاربعة فهي التي دونت كتبها في بلادنا وغيرها من سائر الامصار فلا يجوز الافتاء في هذه البلاد التي اشتهر فيها

مذاهب الأئمة الأربعة إلا بواحد منها ولو وجد من تلقى مذهباً من مذاهب
المجتهدين غير الأربعة ممن لم تشتهر مذاهبهم في البلاد التي اشتهر فيها مذاهب
الأئمة الأربعة من شيخ ثقة عدل مأمون وهو قد أخذ ذلك عن شيخ كذلك
وهكذا نقله ثقة عدل من ثقة عدل إلى أن وصل النقل بالسند إلى ذلك المجتهد
المعروف بالاجتهاد والعدالة والوثوق والامانة لم يخالف كتاباً ولا سنة ولا
اجماعاً قبله جاز لمن نقل إليه هذا المذهب على هذا الوجه أن يعمل بذلك المذهب
في خاصة نفسه ولا يجوز له أن يفتي به غيره في البلاد التي لم يشتهر فيها ذلك
المذهب لأنه إنما وصل إليه فقط بطريق الأحاد ولم يتواتر ولم يشتهر في تلك
البلاد. وقد علمت أن أقوال المجتهدين بالنسبة للمقلدين كالادلة بالنسبة للمجتهدين
ولهذا قال بعض العلماء في مذاهب الأئمة الأربعة

وواجب تقليد حبر منهم كذا حكى القوم بلفظ يفهم
وجائز تقليد غير الأربعة في غير افتاء وفي هذا سعه

فأوجب تقليد واحد من الأئمة الأربعة لما ذكرناه من تدوين مذاهبهم وشهرتها
في ديارنا دون غيرها وعليه لا يمنع أن غيرها لو اشتهر في جهة اشتهارها عندنا
يجوز العمل والافتاء به في تلك الجهة التي اشتهر فيها غير تلك المذاهب الأربعة كما في
بعض جهات اليمن فإن فيها قد اشتهر مذهب زيد بن علي زين العابدين بن الحسين
السيط وقد اطماننا على بعض كتب مذهبه وهو المسند الفقهي فرأينا ما فيه من
الاحكام موافقاً لمذهب أبي حنيفة إلا ما قل فيوافق فيه مذهب الشافعي غير
أن الذي روى هذا المسند هو عمرو بن خالد الواسطي وقد طمن فيه أهل السنة
والجماعة على الوجه المبين في تهذيب التهذيب وفي الميزان للذهبي وانكروا عليه
بما يسقطه لكن أهل البيت عدلوه ودفعوا تلك الطعون. وعلى كل فقد علمت
أن مذهبه يوافق في غالبه مذهب أبي حنيفة وفيما عداه مذهب الشافعي وقد تلقى
علماء الزيدية هذا المسند بالقبول. ومن هذا تعلم أنه لا يجوز العمل بما يوجد

ثانها يجوز الرجوع فيما لم يعمل به ولا يجوز في غيره (فائدتان) احدهما : ذكر القراني في شرح المحصول ان تقليد مذهب الغير حيث جوزناه فشرطه ^(١) ان

مذكوراً في بعض الكتب من المذاهب المتروكة الغير المدونة اعتماداً على ذكرها في تلك الكتب خصوصاً اذا كانت تلك الكتب غير متداولة ولم يشتهر استعمالها ولا يؤمن تحريفها ولا الزيادة فيها والنقص منها . على ان مجرد النقل من الكتب حتى المدونة بدون تلقينها عن الاشياخ على الوجه الذي قلناه ليس طريقاً من طرق النقل التي يعتمد عليها فلا يجوز العمل بما ينقله بعض الناس في هذا العصر من المذاهب التي لم تدون عن بعض الكتب من غير ان يتلقى واحد من هؤلاء شيئاً منها عن شيخ ثقة ولا وصلت اليه بسند صحيح لا بطريق التواتر ولا بطريق الشهرة ولا بطريق الآحاد ولا بأدنى سند يصل به نقلها الى صاحب ذلك المذهب ومن غير ان يقفوا على درجة صاحب هذا المذهب من الثقة والعدالة والامانة ومن غير ان يقفوا على ما قاله العلماء سلفاً وخلفاً في ذلك المذهب وربما يكون العلماء أقاموا الحجج على بطلانه وعدم جواز العمل به فضلاً عن أن ذلك الكتاب الذي وجد فيه ذلك المذهب ربما لا يكون معروفاً ولا متداولاً حتى يقفوا على نسخه الصحيحة بدون تحريف ولا زيادة ولا نقص وبدون الوقوف على ما ذكر لا يجوز العمل بما يوجد في الكتب من تلك المذاهب المتروكة ولم تدون . هذا قليل من كثير وان أردت أوسع من هذا فعليك بكتابتنا القول الجامع في الطلاق البدعي والمتتابع

(١) قال الاسنوي فائدتان احدهما ذكر القراني في شرح المحصول ان تقليد مذهب الغير حيث جوزناه فشرطه الخ « أقول هذه المسألة هي المعروفة بمسألة التلقيق وقال في التحرير وشرحه وقيده اى جواز تقليده غيره متأخر وهو السلامة القراني بان لا يترتب على تقليد غيره ما يمنعانه أي يجتمع على بطلانه كلاهما فن قد الشافعي في عدم فرضية الدلك للاعضاء المفسولة في الوضوء والفسل ومالكا في عدم نقض اللمس بلا شهوة فتوضأ ولمس بلا شهوة وصلی

لا يكون موقفا في أمر يجتمع على ابطاله الامام الذي كانه على مذهبه والامام

ان كان الوضوء بذلك صحت صلواته عند مالك وان كان بلا ذلك بطلت عندهما .
وقال الروياني يجوز تقليد المذاهب والانتقال اليها بثلاثة شروط : أن لا يجتمع
فيهما على صورة مخالف الاجماع كمن تزوج بغير صداق ولا ولي ولا شهود فان
هذه الصورة لم يقل بها أحد . وأن يعتقد فيمن بقلده الفضل بوصول اخباره اليه
ولا يقلد أياً في صماتة . وان لا يتبهم رخص المذاهب . وتمقب القراني هذا بانه ان
أراد بالرخص ما ينقض فيه قضاء القاضي وهو أربعة ما خالف الاجماع أو القواعد
أو النص أو القياس الجلي فهو حسن متمين فان ما لا نقره مع تأكيده بحكم الحاكم
فأولى أن لا نقره قبل ذلك وان اراد بالرخص ما فيه سهولة على المكلف كنهما كان
يلزمه أن يكون من قلد مالكا في المياه والارواث وترك الالهـاظ في العقود
مخالفاً لتقوي الله وليس كذلك . وتمقب الاول بأن الجرم المذكور ليس بضائر فان
مالكا مثلاً لم يقل ان من قلد الشافعي في عدم الصداق ان نكاحه باطل والا لزم
أن تكون أنكحة الشافعية عنده باطلة ولم يقل الشافعي أن من قلد
مالكا في عدم الشهود ان نكاحه باطل والا لزم أن تكون أنكحة المالكية
بلا شهود عنده باطلة . قلت لكن في هذا التوجيه نظر غير خاف .
ووافق ابن دقيق العيد الروياني على اشتراط أن لا يجتمع في صورة
يقع الاجماع على بطلانها وأبدل الشرط الثالث بان لا يكون ما قلده فيه مما ينقض
فيه الحكم لو وقع . واختصر الشيخ عز الدين بن عبد السلام على اشتراط هذا
قال وان كان المأخذان متقاربين جاز . والشرط الثاني انشراح صدره للتقليد
المذكور وعدم اعتقاده لكونه متلاعياً بالدين متساهلاً فيه . ودليل هذا الشرط
قوله صلى الله عليه وسلم « والاثم ما حاك في الصدر » . فهذا تصريح بأن ما حاك في
النفس ففعله اثم اه . قلت أما عدم اعتقاد كونه متلاعياً بالدين متساهلاً فيه فلا بد
منه . وأما انشراح صدره للتقليد فليس على اطلاقه كما أن الحديث كذلك ايضاً
وهو بلفظ « والاثم ما حاك في نفسك وكرهت أن يطلع عليه الناس » في صحيح
مسلم و بلفظ « والاثم ما حاك في القلب وتردد في الصدر وان افتاك الناس وافتوك »

الذي انتقل اليه فن قلد مال كما مثلا في عدم النقص باللمس الخالي عن الشهوة

في مسند احمد فقد قال الحافظ المتقن ابن رجب في الكلام على هذا الحديث مشيراً للاول انه اشارة الى ان الائم ما أثر في الصدر حرجاً وضيقاً وقلقاً واضطراباً فلم ينشرح له الصدر ومع هذا فهو عند الناس مستنكر بحيث ينكرون عند اطلاعهم عليه وهذا أعلى مراتب معرفة الائم عند الاشتباه وهو ما استكرهه الناس فاعله وغير فاعله . ومن هذا المعنى قول ابن مسعود « ما رآه المؤمنون حسناً فهو عند الله حسن وما رآه المؤمنون قبيحاً فهو عند الله قبيح » ومشيراً اليه باللفظ الثاني يعني ما حاك في صدر الانسان فهو ائم وان افتاه غيره بأنه ليس بائم فهذه مرتبة ثانية وهو أن يكون الشيء مستنكراً عند فاعله دون غيره وقد جملة أيضاً انما وهذا انما يكون اذا كان صاحبه ممن شرح صدره بالايمان وكان المفتي له يقني بمجرد ظن أو ميل الى هوى من غير دليل شرعي فاما ما كان مع المفتي به دليل شرعي فالواجب على المستفتي الرجوع اليه وان لم ينشرح له صدره وهذا كالرخص الشرعية مثل الفطر في السفر والمرض وقصر الصلاة ونحو ذلك مما لا ينشرح به صدر كثير من الجهال فهذا لاعتبار به . وقد كان صلى الله عليه وسلم احياناً يأمر اصحابه بما لا ينشرح به صدر بعضهم فيمتنعون فغضب من ذلك كما امرهم بفسخ الحج الى العمرة فكرهه من كرهه منهم . وكما امرهم بنحر هديهم والتحلل من عمرة الحديبية فكرهوه وكرهوا مقاضاه لقريش على ان يرجع من طامه وعلى ان من أتاه منهم يردده اليهم . وبالجملة فما ورد به النص فليس للمؤمن الاطاعة الله ورسوله كما قال تعالى (وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امراً ان يكون لهم الخيرة من أمرهم) وينبغي أن يتلقى ذلك بالشرح الصدر والرضا فان ما شرعه الله ورسوله يجب الرضا والايمان به والتسليم له كما قال تعالى (فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في انفسهم حرجاً مما قضيت ويسلموا تسليماً) وأما ما ليس فيه نص عن الله ورسوله ولا ضمن يقتدى بقوله من الصحابة وسلف الامة فاذا وقع في نفس المؤمن المطمئن قلبه بالايمان المنشرح صدره بنور المعرفة واليقين منه ^{تعالى} وحاك في صدره لشبهة موجودة ولم يجد

فصلى فلا بد ان بذلك بدنه ويمسح جميع رأسه والا فتكون صلاته باطلة عند

من يفتى فيه بالرخصة الامن يخبر عن رأيه وهو ممن لا يوثق بعلمه ولا بدينه بل هو معروف باتباع الهوى فهنا يرجع المؤمن الى ما حاك في صدره وان أفتاه هؤلاء المفتون . وقد نص الامام أحمد على مثل هذا اه . والحق في مسألة التلقيق أنها كمسئلة احداث قول ثالث فيما اذا اختلفوا على قولين فقط فكما أن الحق كما سلف أن المجتهد لا يجوز أن يحدث قولاً ثالثاً اذا خرق اجماع المجتهدين في عصر كمسئلة الجرد مع الاخوة حيث اختلفوا في أنه يشارك الاخوة أو يختص هو بالميراث ويوجب الاخوة فهذا اجماع منهم على عدم حرمانه كذلك الحق هنا ان المقلد اذا قلد لا يجوز أن يفتق بين مذهبين في صورة لا يقول بها أحد من المجتهدين كافة بأن تكون المسئلة واحدة حقيقة أو حكماً أي بحيث لولف العمل بصورة لا يقول بها أحد منهم ويكون الممثل فيها على خلاف اجماعهم وتلك قال في مسلم الثبوت وشرحه بعد أن نقل جواز تتبع رخص المذاهب ما نصه وما عن ابن عبد البر أنه لا يجوز تتبع الرخص اجماعاً فاجيب بمنع هذا الاجماع اذ في تفسيق متبعم الرخص عن الامام أحمد روايتان فلا اجماع ولعل رواية التفسيق إنما هي فيما اذا قصد التلهي فقط . وقال في التقرير على التحرير وحمل القاضي أبو يعلى الرواية المنسقة على غير متأول ولا مقلد . وذكر بعض الحنابلة ان قوى الدليل أو كان طامياً لا يفسق . وفي روضة النووى وأصلها عن حكاية الحنابلة وغيره عن ابن أبي هريرة أنه لا يفسق ثم لعله محمول على نحو ما يجتمع له من ذلك ما لم يقل بمجموعه مجتهد اه . فان الاجماع بعد هذا وما أورد أنه يلزم على تقدير جواز الاخذ بكل مذهب احتمال الوقوع في خلاف المجمع عليه اذ ربما يكون المجموع الذي عمل به ما لم يقل به أحد فيكون باطلا اجماعاً كمن تزوج بلا صداق عملاً بقول الامامين أبي حنيفة والشافعي رحمهما الله تعالى ولا شهود اتباعاً لقول الامام مالك ولا ولى على قول امامنا أبي حنيفة فهذا النكاح باطل اتفاقاً أما عندنا فلا نتفاه اليهود وأما عند غيرنا فلا نتفاه الولي فهو مندفع

الامامين (الفائدة الثانية) تقليد الصحابة رضي الله عنهم ينبنى على جواز الانتقال^(١) في المذاهب كما حكى عن ابن برهان في الاوسط لان مذاهبهم غير مدونة ولا مضبوطة حتى يمكن المقلد الاكتفاء بها فيؤديه ذلك الى الانتقال . وقال امام

لعدم اتحاد المسألة وقد مر أن الاجماع على نفي القول الثالث انما يكون اذا اتحدت المسئلة حقيقة أو حكماً فتدبر . ولانه لو تم لزوم استفتاء مفت معين والا احتمال الوقوع فيما ذكره . فانت ترى أنه يؤخذ من هذا أن مسئلة التلقيق مبنية على مسئلة احداث قول ثالث فهو انما يمتنع اذا تحقق أن المجموع الذي عمل به مخالف لاجماع جميع المجتهدين بحيث لو وجد مجتهد لم يجوز له أن يقول بهذا المجموع وهيئات أن يتحقق ذلك وان تحقق في مسئلة احداث قول ثالث في مسئلة الجدل مع الاخوة كما ذكرنا . وبهذا تعلم أن ما نقله الاسنوي عن القراني في شرح المحصول وسكت عليه قول باطل لا يمتد به كيف وقد ناقض نفسه فيما تعقب به الروياني كما قدمناه

(١) قال الاسنوي « الفائدة الثانية تقليد الصحابة رضي الله عنهم ينبنى على جواز الانتقال الخ » اقول تقليد الصحابة ليس بناء على جواز الانتقال في المذاهب بل مبناه التدوين وعدمه كما يصرح بذلك تعليقه الذي حكاه عن ابن برهان كما أنه بعد أن نقل في مسلم الثبوت ما قاله امام الحرمين قال وفيه ما فيه وبين في الحاشية ما فيه فقال قال القراني انعقد الاجماع على أن من أسلم فله أن يقلد من شاء من العلماء من غير حرج . وأجمع الصحابة على أن من استفتى أبا بكر وعمر أميرى المؤمنين فله أن يستفتي أبا هريرة ومعاذ بن جبل وغيرهما ويعمل بقولهم من غير تكبير فن ادعى رفع هذين الاجامين فعليه البيان انتهى . قال صاحب الفوائخ فقد بطل بهذين الاجامين قول الامام : وقوله أجمع المحققون لا يفهم منه الاجماع الذي هو حجة حتى يقال يلزم تعارض الاجامين بل الذي يكون مختاراً عند أحد وتكون الجماعة متفقين عليه . قال أجمع المحققون على كذا . ثم في كلامه خلل آخر وهو أن التبويب لا دخل له في التقليد وكذا التفصيل فان

الجرمين في البرهان اجمع المحققون على أن العوام ليس لهم أن يتعلقوا بمذهب أعيان الصحابة رضي الله عنهم بل عليهم أن يتبعوا مذاهب الأئمة الذين سبروا

المقلد ان فهم مراد الصحابي عمل والا سأل عن مجتهد آخر فافهم . وقد بنى ابن الصلاح على ما قاله امام الحرمين قوله بوجوب تقليد واحد من الأئمة الاربعة دون غيرهم وبما يبطل به قول امام الحرمين يبطل قول ابن الصلاح أيضاً . ثم في قوله خلل آخر اذ المجتهدون الآخرون أيضاً بذلوا جهدهم منسل ما بذل الأئمة الاربعة وانكار هذا مكابرة وسوء أدب بل الحق انه انما هم من تقليد غيرهم لانه لم تبق رواية مذاهبهم محفوظة حتى لو وجد رواية صحيحة عن مجتهد آخر يجوز العمل بها ألا ترى أن المتأخرين افتوا بتحليف الشهود اقامة له مقام التزكية على مذهب ابن أبي ليل فافهم اه مع زيادة للايضاح . وحاصل هذا انه امتنع تقليد غير هؤلاء الأئمة الاربعة من الصحابة وغيرهم لتمذر نقل حقيقة مذاهبهم وعدم ثبوته حق الثبوت لا لانه لا يجوز تقليدهم حتى لو نقل مذهب واحد من المجتهدن غير اولئك الاربعة بطريق صحيح جاز العمل به بلا فرق بين الصحابة وبين غيرهم من سائر المجتهدن رضي الله عنهم أجمعين . ومن ثمة قال عز الدين بن عبد السلام لا خلاف بين التريقين في الحقيقة بل ان تحقق مذهب عن واحد منهم جاز تقليده وفاقا والا فلا . وقال أيضاً اذا صح عن بعض الصحابة مذهب في حكم من الاحكام لم يجز مخالفته الا بدليلين أوضح من دليله هذا . واقول قال في التقرير على التحرير . وقد تمعق بعضهم أصل الوجه لهذا بانه لا يلزم من سبر هؤلاء كما ذكر وجوب تقليدهم لان من بعدهم جمع وسبر كذلك ان لم يكن أكثر ولا يلزم وجوب اتباعهم بل الظاهر في تعليقه في العوام أنهم لو كلفوا تقليد الصحابي لكان فيه من المشقة عليهم من تعطيل معاشهم وغير ذلك ما لا يخفى . وأيضاً كما قال ابن المنير يتطرق الى مذاهب الصحابة احتمالات لا يمكن العامي معها من التقليد ثم قد يكون الاسناد الى الصحابي لا على شروط الصحة وقد يكون الاجماع قد انعقد بعد ذلك القول على قول آخر وبممكن أن يكون واقعة العامي ليست الواقعة التي أفتى فيها الصحابي وهو ظان انها هي لان تنزيل الوقائع على

فنظروا وبوبوا الابواب وذكروا أوضاع المسائل لانهم أوضحوها طرق النظر
وهذبوا المسائل وبينوها وجمعوها وذكر ابن الصلاح أيضاً ما حاصله أنه يتمين
تقليد الاثمة الاربعة دون غيرهم لان مذاهب الاربعة قد انتشرت وعلم تقييد
مطلقها وتخصيص طامها ونشرت فروعها بخلاف مذهب غيرهم فرس الله عنهم
وأرضاهم وحشرنا في زمرةم انه رحيم ودود

الواقف من أدق وجوه الفقه وأكثرها غلظاً . وبالجملة القول بأن العامي لا يتأهل
لتقليد الصحابي قريب من القول بأنه لا يتأهل للعمل بأدلة الشرع اما لان قوله
حجة فهو ملحق بقول الشارع واما لانه في علو المرتبة كاد يكون حجة فامتناع
تقليده لعلو قدره لا لنزوله فلا جرم ان قال المصنف يعني الكمال بن الهمام وهو
اي المذكور صحيح بهذا الاعتبار والا فمعلوم انه لا يشترط ان يكون للمجتهد
مذهب مدون وانه لا يلزم احداً ان يتمذهب بمذهب أحد الاثمة بحيث يأخذ
بأقواله كلها ويدع أقوال غيره كما قدمناه بابلغ من هذا . ومن هنا قال القرافي
انمقد الاجماع على أن من أسلم الى آخر ما قدمناه عن القرافي . وأقول كل ما
اطال به لا يخرج مما قاله عز الدين بن عبد السلام وانه متى تحقق مذهب عن
واحد منهم جاز تقليده وأما ما ساقه من الاحتمالات فهي احتمالات عقلية لم يقم
عليها دليل وكلها قائمة في تقليد مذاهب الاثمة الاربعة أيضاً والعامي المحض لا
يمكن أن يهتدي الى شيء أصلا الا بواسطة رجوعه الى من يفتيه من علماء
المذاهب فالحق ما قاله عز الدين بن عبد السلام فلا تنس ما قدمناه . وبالجملة فالعامي
لا مذهب له بل مذهبه مذهب من يفتيه وفي هذا القدر كفاية . ثم قال وقد تكلم
اتباع المذاهب في تفضيل أئمتهم قال ابن المنير واحق ما يقال في ذلك ما قالت ام
الكلمة عن بنيتها « تكلمت ان كنت اعلم ايهم افضل هم كالحلقة المفرفة لا يدري
ابن طرفاها » فام من واحد منهم اذا تجرد النظر الى خصائصه الا ويفي الزمان
لناشرها دون استيفائها وهذا سبب هجوم المفضلين على التعمين فانه لغلبة ذلك
على المفضل لم يبق فيه فضلة لتفضيل غيره عليه والي ضيق الاذهان عن استيعاب
خصائص المفضلين جاءت الاشارة بقوله تعالى (وما نريهم من آية الا هي اكبر

تم الكتاب والله الموفق للصواب واليه المرجع والمآب وله الحمد ظاهراً
وباطناً وهو حسبنا ونعم الوكيل

قال مؤلفه العبد الفقير الى عفو الله وغفرانه عبد الرحيم بن الحسن القرشي
الاسنوي اشافعي طامله الله بلفظه : فرغت من هذا الكتاب المبارك عند فراغ
السنة المباركة سنة احدى واربعين وسبعمائة أحسن الله تعالى خاتمتها وعقبها بمنه
وكرمه . وابتدأت فيه في شهر صفر سنة اربعين وسبعمائة . وكان تأليفه في المدرسة
المباركة الشريفة رحم الله واقفها من القاهرة المعزية حماها الله وسائر بلاد
الاسلام اللهم فكما أرشدت الى ابتدائه وأعنت على انتهائه فأجمله خالصاً لوجهك
موجباً للفوز لديك وانفع به مؤلفه وكتابه والناظر فيه وجميع المسلمين وصلواته
وسلامه على سيدنا محمد وآله اجمعين والحمد لله رب العالمين

من اختها) يريد والله اعلم ان يكون كل منها اكبر من الاخرى بكل اعتبار والى
لتناقض الافضلية والمفضولية. والحاصل أن هؤلاء الائمة الاربعة قد انخرقت
فيهم العادة على معنى الكرامة عناية من الله تعالى بهم اذا قيست احوالهم بأحوال
اقربانهم ثم اشتهار مذاهبهم في سائر الاقطار واجماع القلوب على الاخذ بها
دون ما سواها الا قليلاً على ممر الاعصار مما يشهد بصلاح طوبيتهم وجميل
سيرتهم ومضاعفة مثوبتهم ورفعته درجاتهم . نعمدهم الله تعالى رحمة واعلام مقامهم
في ببحوحة جنته وحشرنا معهم في زمرة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم وعترته
وصحابته وادخلنا صاحبيتهم في دار كرامته

وكان الفراغ من كتابة هذا المؤلف في يوم الخميس ٤ رمضان سنة ١٣٤٤
هجرية . وانى أقول اللهم كما وفقتنا لبدايته ونهايته فأجمله نافماً للناظرين فيه من
المسلمين والمتملدين وخالصاً لوجهك الكريم ومقبولاً لديك بفضلك العميم ، انك
على ما تشاء قدير وبالاجابة جدير . وصلى الله على سيدنا محمد وآله وأصحابه وسلم
صلاة وسلاماً دائماً دائمين بدوام ملك الله تعالى والحمد لله أولاً وآخراً وباطناً وظاهراً